

ק ש ת

# ק ש ת

העורך:  
אהרן אמיר

מזכירות המערכת:  
הדה בושם

**קשת** מופיע אחת לרבע־שנה בהוצאת עמ"הספר בע"מ, רח' ביאליק 15, תל־אביב. דמי חתימה לשנה: 10 ל"י; בחוץ־לארץ, \$7.00. חוברת בודדת: 3 ל"י; בחוץ־לארץ, \$2.00. כתבי־יד לא יוחזרו אלא אם כן תצורף אליהם מעטפה מבוילת ועליה כתובת השולח. כל הזכויות שמורות להוצאת עמ"הספר בע"מ.



שנה שנייה, חוברת א', סתיו 1959

נדפס בדפוס „עופר“, תל־אביב  
גלוסות: תגלוף

## התוכן:

אורטגה אי־גאסט	4
רוברט מוסיל : גריג'ה	5
מיכלנג'לו בואונארואטי : שלושה סונטים	21
יונתן רטוש : מקרא ב„שער הנפילים“ לא. שלונסקי	24
חיים גורי : שני שירים	48
נתן זך : דראמה קטנה עם דמויות	50
עמוס קינגן : הבלון (מערכון)	62
ינץ רמגל : מבעד לאשנב העבותות	74
משה הנעמי : בסבך	79
אביגדור אריכא : קריאת הריק	80
עדות — או אומה ?	96
(סימפוזיון בהשתתפות י. בן־מאיר, י. גלעד, א. ליבנה,	
ר. פריסטר, ג. צפרוני, א. רפ, א. שוראקי וב. צ. תומר)	
ז'קלין כהנוב : שחור על גבי לבן	121
מרים אורן : ארוצה אחריך (שירים)	133
פאול לוי : גשמיותה של המוזיקה (ה)	134
בתין מרגלית : זכרון מגיל 6 (שירים)	146
יהושע אריאלי : אברהם לינקולן — מיתוס הדמוקרטיה	148
קאנאש אלאיוש : אבנים מפויחות (שירים)	162
סימון לאקוטיר : קפאון התרבות במצרים	165
גרשון ויילר : על זכויות האדם	175
בקרות קצרות	183
המשתתפים בחוברת	193

תמונות ורישומים : אורי שטטנר (17) / ז'ן דוד (71) / פאולו אוצ'לו, רמבראנט ון־רין  
 (בין 84 ל־85) / „פרימיטיביים“ נוצריים (87) / קנדינסקי (145)

יש אנשים הרוצים להיות הכל. אין די להם שיהיו אמנים, ולכן רצונם להיות פוליטיקאים ולנהוג את ההמון, או להיות נביאים שבידיהם הופקדה עשיית רצונו של האלוהים והדרכת מצפוניהם של בני־אדם. אבל כל אמן המבקש להיות יותר מסתם־אמן, האמנויות נפרעות ממנו ומכשילות את יצירתו אפילו במובן האמנותי.

(אורטגה אי־גאסט : על הרומן)



## רוברט מוסיל : גריגיה

יש בחיים פרק שבו הם מאיטים מהלכם במידה ניפרת, כביכול מתוך היסוס נוכח ההמשך או כאילו ביקשו לשנות כיוונם. אפשר נוח האדם יותר, באותו פרק, לפגיעת אסון.

בן קטן חולה היה לו להומו; הדבר נתמשך שנה בלא שישתפר אך גם בלא שיגיע לידי סכנה; הרופא דרש שהות ארוכה במקום־מרפא, והומו לא יכול לגמור בדעתו להצטרף לנסיעה. מדומה היה שבכך יינתק לזמן ממושך מדי מעצמו, מספריו, מתכניותיו ומחיייו. רתיעתו נראתה לו אנוכית בתכלית, אולם אפשר היה הדבר קרוב יותר להתרופפות עצמית, שכן עד כאן לא נפרד אף ליום אחד מעל אשתו; הוא אהב אותה מאד ואף אותה שעה היתה חביבה עליו ביותר, אלא שאהבה זו פירוד היה צפוי לה בגלל הבן, משל לאבן שהמים מחלחלים בה עד שהיא מתבקעת והולכת. הומו השתומם מאד למראה סגולת התפרדות זו, שחדשה היתה עמו, שהרי לפי מיטב ידיעתו וחפצו לא נגרע מאהבתו מאומה, וכל זמן שהיו טרודים בהכנות לנסיעה לא יכול לדמות לעצמו איך יבלה לבדו את הקיץ הבא, אלא שבוחל היה במקומות־מרפא ובנאות־הר. נותר בגפו ולמחרת הגיעו מכתב שהזמינו להצטרף לחבורה שביקשה לחשוף את מכרות הזהב שבעמק פרסנה. כותב המכתב היה פלוני מר מוצארט אמאדיאו הופינגוט, שאליו התוודע שנים אחדות קודם־לכן באחד ממסעותיו ולמשך ימים אחדים היה לו לידיד ורע.

אף־על־פי־כן לא עלה בו ספק קל־שבקלים שאכן מדובר כאן בעסק נכבד והגון. הוא שלח שני מברקים; באחד כתב לאשתו שהוא מקדים את יציאתו ויודיע לה את מקום שהותו; בשני הודיע שהוא מקבל את ההצעה להשתתף בעבודות החישוף בתורת גיאולוג ואולי אף בהשקעת־הון הגונה.

בפ, עיירה איטלקית פורחת, מופרשת מן העולם ומגדלת צעי תות וגפנים, פגש בהופינגוט, איש כגילו, גבה־קומה ושחרחר, שתמיד היה שרוי בתנועה. נודע לו שאמצעים כבירים ממקור אמריקאי עומדים לרשותה של החברה, והעבודה עתידה להתנהל ברחבות. לפי־שעה עמדה לחדור לתוך העמק משלחת הכוללת את שניהם ועוד שלושה שותפים; סוסים נקנו, למכשירים היו מצפים, וכוחות עזר גויסו.

הומו לא קבע ישיבתו באכסניה אלא, בלי שידע בעצם על שום מה, אצל אחד ממכריו האיטלקים של הופינגוט. בשלושה דברים הבחינה עינו. מיטות שאין לתאר את רפותן הקרירה, בתוך קליפה נאה של עץ־תולענה. טפיטים מדגם־תערובת שאין לתארם במלים, סר טעם, מוזר ומקוטע ללא תקנה, וכן כסא־נוע מעשה־קנים. וכשהיה אדם מתנדנד בו ונותן עיניו בטפיטים, היה הופך סבך של שריגים גואים ושוקעים חלפות, שבן־רגע הם צצים מתוך האין וצומחים עד למלוא שיעורם וחוזרים ומצטמקים בתוך עצמם.

ברחובות היתה אווירה שכל־כולה בליל שלג ודרום. עומדים היו באמצעו של מאי. בערבים הוארו בנורות־קשת גדולות, תלויות על כבלים הממותחים לרחבם, בגובה רב כל־כך עד שהיו הרחובות מתחת רובצים כתהומות כחולות־כהות, ובאפלת קרקעיתן חייבים היו להלך, בעוד שבחלל העולם ממעל סובכות־לוחשות שמשות מלובנות. בשעות היום אפשר היה להשקיף על כרם ויער. משך החורף היה צבעם של הללו הופך אדום, צהוב וירוק; מכיון שהאילנות לא השירו עלוותם, נשתזרו קמל ורענן בערבוביה, בדומה לזרים של בתי־קברות, ובינותם ביצבצו במובלט חווילות קטנות שצבעיהן אדום, כחול וורוד, כקוביות מגובבות, וכך הדגימו לעיני העולם מתוך אדישות גמורה חוק צורני נעלם מהן. אך ממעל היתה אפלת היער, ושם ההר היה סלווט. למעלה מן היער היו כרי מרעה שקועים בשלג, שבגלים רחבים, מתונים, מעבר לרוכסי ההרים הסמוכים, נתלוו אל שלוחת הגיא הצר התלול, שלתוכו עמדה המשלחת לחדור. הבאים מאותם הרים על־מנת לספק חלב ולקנות קמח־תירס, היו מביאים לפרקים גושים גדולים של אלגביש או אחלמה, שלפי השמועה היו צומחים בתוך הרבה מן הנקיקים בשפע רב, כדרך שגדלים במקומות אחרים פרחים בנאות־דשא. יצירי־אגדה יפים־מאוימים אלה הוסיפו חיזוק לרושם שמאחרי מראיתו של נוף זה, אשר בהבהובו הזר־המודע הוא דומה לוכבים בלילות מסוימים, חבוי משהו מיוחד ונכסף. כיון שנכנסו רכובים לתוך הערוץ שבין ההרים ועברו בשעה שש בסנט־אורסולה, ליד גשר אבנים, מתוח מעל נחל־הרים לפוף־שיחים, נשמעה זמרתם של שני תריסרי זמירים לפחות, אם לא למעלה מזה; אור היום היה בעיצומו.

משנכנסו לגיא פנימה נמצאו עומדים במקום מזור. נטוי היה במדרונו של תל. השביל שהוליכם לכאן, סופו שהיה ממש מדלג מאבן גדולה ושטוחה אחת לחברתה, וממנו ירדו, בתלול, כזרמי נחלים נפתלים, כמה סמטות קצרות אל כרי הדשא. כשהיית עומד בדרך לא נשקפו לעיניך אלא בקתות איכרים מוזנחות ועלובות, אך אם הסתכלת מן הדשאים ולמעלה מדמה היית כאילו החזירוך אל כפר־עמודים מימות עולם, כי הנה לצד הגיא היו הבתים נשענים כולם על קורות גבוהות ומוצאיהם ריחפו בריחוק־מה מעל למורד כשהם סמוכים על ארבעה כלונסאים דקים וגבוהים כעצים, בדומה לסירות של אפריונים. גם הנוף מסביב לכפר הזה היה מיוחד במינו. היתה שם חומת הרים נישאים, מבותרים סמוך לפסגותיהם, סוגרים כבחצי גורן עגולה וגולשים בתלול אל ערוץ אחד המקיף חרוט קטן יותר ומיוער בתווך; כל אלה שיוו לנוף מראית עולם ריקן, כעין עוגה חלולה, שהנחל החותרני בצע ממנה פרוסה דקה; וכך נשען המדרון הפעור אל הגדה האחרת, הגבוהה יותר, שנצטרפה לנחל בירידתו השוטטנית אל הגיא, ואליה נצמד הכפר. סביב־סביב, מתחת לקר־השלג, היו ערוצים ובהם שיחי־שרך ואיילות פזורות פה ושם, בכיפה המיוערת שבתווך כבר היו הפסיונים מזדווגים, ועל כרי הדשא לפאת־שמש ליבלבו הפרחים שכותרותיהם בצהוב, כחול ולבן, גדולות כדיר־כך, שדומה היה כאילו דיגרים הם שנשפכו מלוא שק. אבל המגביה לעלות עוד כמאה רגל מאחרי הכפר

היה מגיע אל מדרגה מישורית, לא רחבה מדי, עוטה גיר, כרי דשא, מתבנים ובתים פזורים, בעוד אשר מצוק בולט לצד העמק ניבטה הכנסיה הקטנה אל העולם, שביום נאה היה משתרע הרחק מעבר לעמק ודומה לים מול שפכו של נהר. רק בדיעמל אפשר היה להבחין היכן סופם של המרחבים הזוהבים אשר לעמק המבורך והיכן ראשית הבמות הרופסות של עבי־הרקייע.

יפים היו החיים שהחלו עתה. כל היום בהרים, בפתחי נקבות עתיקות שנסתמו, או בנסיונות כרייה חדשים, או בדרכי היציאה מן הגיא, מקום שם עמדו לסלול כביש רחב; באוויר נהדר, שכבר ממוזג היה והרה את הפשרת־השלגים הקרובה. הם פיזרו ממון לבריות ומשלו כאלים. הכל היו מועסקים אצלם, גברים ונשים כאחד. את הגברים כינסו לצוותים של עובדים ופיזרום בהרים, ושם היו חייבים לשהות כל ימות השבוע; את הנשים צירפו לשדרות־משא, שהיו מספקות להם חלקי חילוף ומוזונות במעלות־הרים שבקושי אפשר היה להלך בהם. בית־הספר הבנוי אבן הפך מחסן, שבו אוחסנו הסחורות וממנו הוטענו. שם היה קול־אדונים חותך קורא אחת־אחת לנשים המפטטות. המצפות לתורן, ואת הסל הגדול והריק שעל גבן היו ממלאים עד שחזו הברכיים ותפוח עורקי הצואר. משהוטענה אחת הנשים היפות והצעירות הללו, היו עיניה יוצאות מחוריהן ושפתיה נפשקות; היא היתה מצטרפת לשורה, ולמתן האות היו בעלות־חי אילמות אלו עולות לאטן, בנו אחר זה, עקב בצד אגודל, בשבילי־עקלתון. אלא שנושאות היו משא־מעדנים יקר־המציאות — לחם, בשר ויין — אף בכלי הברזל לא היו צריכות לדקדק, וכך אפשר היה לחסוך כלי ועוד כלי העתידיים לשמש במשק, וזאת מלבד השכר במוזמנים; לפיכך נטו שכמן לסבול, אף החזיקו טובה לאנשים שהביאו את הברכה אל בין ההרים. הרגשה נפלאה היתה ממלאה את לבך; כאן אין תוהים על קנקנך, כרגיל בעולם כולו — אם נאמן הנך, נוהג־שררה ומפיל־מורא, או מעודן ונאה — אלא כל אחד כטבע בריאתו מתקבל באהבה על שום שהביא את הברכה; כמבשרת היתה אהבה זו יוצאת לקראתך, כערש רעננה היתה מקדמת פניך באשר תפנה, ועיני האדם היו נושאות לך ברכה לשי. הנשים היו רשאיות להזרים כל זאת בלי מצרים, אך פעמים, בעברך ליד כר דשא, והנה איכר זקן ניצב שם ומנפנף לך במגלו, כמלאך־המוות בכבוד־ובעצמו.

אגב, אנשים מופלאים ישבו בפנינת־עמק זו. אבות־אבותיהם הגיעו לכאן מגרמניה בימי שלטונם של הגמוני טרידנט, כצוערי־מכרות, ועד היום יושבים היו כאבן גרמנית סחופת־סער שנדחקה לבין האיטלקים. אורח־חיהם הנושן, קצתו נשתמר וקצתו נשתכח, ומה שנשתמר בידם מסתבר שקיפח את משמעותו אף בעיניהם. באביב היו מפלי־הנחלים גורפים מהם את הקרקע — בתים שלפנים ניצבו על גבעה, עתה היו נטויים על פי תהום, והם אינם נוקפים אצבע; מצד שני נשטפו בתיהם מיני אשפתות מפסלתה של העת החדשה. היו כאן ארונות ממורקים וזולים, גליות־דואר ותדפיסי־שמן ליצנים, אך לעתים היית מוצא שם כלי־בישול שאולי אכלו ממנו עוד בימיו של מרטין לותר. כי על כן פרוטסטנטים היו האנשים; אולם אף

שבזכות דבקותם באמונה בלבד נשמרו מן הטמיעה בסביבתם, הרי נוצרים טובים לא היו. בשל עניותם היו הגברים נוטשים כמעט כולם את נשיהם סמוך לאחר החתונה ויוצאים לשנים רבות לאמריקה. בחזירתם היו מביאים עמם מעט חסכוניות, הרגלי בתי־בושת של כרפים וחוסר־אמונה, אך לא מחריפות רוחה של ציביליזציה.

עוד בתחילה הגיע לאזניו של הומו סיפור שהיה מעסיקו לאין שיעור. מעשה שהיה לא מכבר, בתוך חמש־עשרה השנה האחרונות לערך, באיפר אחד שנעדר מביתו שנים על שנים והנה חזר מאמריקה לחדר־משכבה של אשתו. זמן־מה שמחו בייחודם והתענגו על רוב טובה, עד שנמוגו שארית חסכוניותיהם. אך משלא הגיעו החסכוניות החדשים, שכביכול מצפה היה לבואם מאמריקה, קם האיכר ויצא — כדרך כל האיכרים באיזור זה — כדי לחזור במרפלתו אחר פרנסה מחוץ לכפר, ואילו האשה שבה לטפל במשק, שברכתו מועטת. אולם הוא לא חזר עוד. לעומת זאת שב כעבור ימים מועטים מאמריקה איכר אל אחת החצרות הנידחות, מנה לאשתו אחד־לאחד את מנין הימים שנעדר, ביקש ממנה שתגיש לו לסעודה מה שאכלו ביום פרידתם, עדיין זכר איך נוהגים בפרה. שכבר לא היה לה זכר, והתהלך כיאות עם הילדים, שניתנו לו מידי שמיים שונים מאלה אשר תחתיהם התהלך בינתיים. אף איכר זה יצא לגודויו לאחר שעה של קורת־רוח ורוב טובה ולא חזר עוד. בשלישית וברביעית התרחש כדבר הזה בסביבה עד שנתברר שנוכל הוא זה, שעבד מעבר־לים יחד עם הבעלים וחקרם לפרטי־פרטים. הוא נעצר אי־שם בידי השלטונות ונכלא, ואף אחת מן הנשים לא שבה לראות את פניו. לפי המסופר היו כולן מצטערות על כך, הואיל וכל אחת מהן היתה חפצה בו לעוד ימים מספר, על־מנת להשוותו אל מה שנצטייר בזכרונה, לבל תהיה ללעג ולקלס בעיני הבריות. כולן כביכול חשו בשמץ זרות, אבל אף אחת מהן לא היתה בטוחה בדבר כדי כך. שימלאנה לבה להקשות על הבעל השב אל שלו.

כך היו אותן נשים. רגליהן הזדקרו מתוך חלוקי צמר חומים, מוקפים אמרות אדומות, כחולות וכתומות כרוחב כף־יד. המטפחות שחבשו לראשן או קשרו על חזיהן היו דפוסי כותנה קלוקלים של דגמי חרושת חדישים. אולם משהו בגונייהן או בחלוקת הגונים רמז על דורות ראשונים. היה זה משהו עתיק בהרבה מכפי הרגיל בתלבושות איכרים סתם, לפי שהיה בו משום הצצה מימים עברו, שנתגלגלה בכל התקופות והזמנים וסופה מגיעה עמומה וקלושה, אלא שעל אף הכל הייתה חש בה בבהירות בנותה עליך, כשהיית מתבונן בהן. נעליהן גלופות עץ מקשה אחת, כדוגיות, ובשל שיבוש הדרכים היו בסוליותיהן שלבים של ברזל בצורת סכינים, ועליהם היו מהדסות כדרך היפאניות, בגרביהן הכחולים והירוקים. כשהוצרכו להמתין לא היו יושבות בצדי הדרך אלא על משטח השביל, ברכיהן מוגבהות כמנהג כושים. וכעלתן לפרקים רכובות על חמור בהרים לא היו יושבות על שמלניותיהן, אלא כדרך הגברים, שוקיהן הנוקשות על חודי העץ של אוכפיה־המשא

ורגליהן שוב משוכות כלפי מעלה יותר מכפי הראוי, גישאות היו בניע קל של כל פלג־גופן העליון.

אכן, נוהגות היו ידידות וחביבות, במידת חירות שהיה בה כדי להביא במבוכה. „יואל־נא להיכנס“, היו אומרות בעמדן זקופות כדוכסיות, כשהיית דופק על דלת־האיכרים שלהן; וכשהיית מתעכב על־ידן בחוץ כדי לפטפט עמהן מעט, היתה אחת מהן עשויה לומר לך בכל הגינונים של אדיבות מאופקת: „הירשה לי לשאת את מעילי?“ כשאמר ד״ר הומו באחד הימים לנערה חמודה בת 14: „בואי אל השחת“ — אמירה של סתם, שכן השחת נראתה לו אותה שעה כדבר הטבעי, ממש כמספוא לבעלי־חיים — הרי לא ניפרה כלל בהלה בפניה של הפעוטה שהציצו מתחת לקצה המטפחת שמימים קדמונים; היא רק נשפה עליצות מתוך אפה ועיניה, חודיהן של נעלי־הסירה הקטנות נזקפו, וכשהמגרפה על כתפה צנחה כמעט על אחוריה הגרתעים; אלא שכל אלה לא היו אלא ביטוי בלתי־מוקצע של תמהון מלבב למראה תאווה של גבר, כמו באופרה קומית. עוד פעם אחת שאל איכרית מגדלת, שדמתה לאלמנה גרמנית בתיאטרון, „העודך בתולה, הגידי?“ ואחו בסנטרה — ושוב אך ורק משום שראוי שיהיה במעשי השחוק מריחה של גבריות; אך זו לא שמטה את סנטרה הנתון בידו והשיבה בכובד־ראש: „כמובן.“ וכאן כמעט אבדו עשתונותיו של הומו. „עודך בתולה?“ תמה וצחק בחטוף. היא גיחכה יחד עמו. „הגידי?“ הפציר בה וטילטלה דרך־לצון בסנטרה. הטיחה משב־אפה לתוך פרצופו ואמרה בצחוק: „הייתי!“

„אם אבוא אליך, מה אקבל?“ הוסיף ושאל.

„מה שירצה.“

„כל מה שארצה?“

„הכל.“

„באמת הכל?“

„הכל! הכל!“ והיה זה משחק כה מעולה ושוקק של תשוקה עד שנתערבבה עליו דעתו מכוח האמיתות התיאטרונית בגובה אלף־ושש־מאות מטר. מאז דבק בו הרעיון שחיים אלה, שפמותם לא ראה מעודו לבהירות ולחריפות־הטעם, שוב אינם מציאות אלא משחק תלוי על בלימה.

עד כה וכה והקיץ בא. כשראה לראשונה את כתב־ידו של בנו החולה במכתב שהגיעו נקשו ברכיו זו לזו מחדרת האושר והקנין הכמוס; העובדה שנודע להם מקום ישיבתו היתה לו בבחינת חיווק שאין כמותו. כאן הוא, עתה הכל יודעים זאת, והוא פטור מכל הסבר. כרייהדשא עטו לבן וסגול, ירוק וחום. אין הוא רוחרפאים. יעריקסמים של גזעי לגש, עוטים פלומה רפה של ירוק, ניצב כשיפוע של זמרגד. מבעד לטחבית עמדו כמדומה בשגשוגם גבישי בדולח סגולים ולבנים. יש והנחל המשתפך על גבי אבן בלב יער היה נראה לך כמסרק של כסף. על מכתבי אשתו לא השיב עוד. בתוך שאר רזי הטבע הזה היה כאן סוד ההשתייכות. פרח שעינו כעין השני העדין צמח כאן, שכמותו לא היה בעולמו של אדם וזלתו, רק בשלו.

כך רצה האל, הפלא־ופלא. מקום מוצנע יש בגוף, מות ימות כל רואהו, פרט לאחד. כל זה נראה בעינינו כה מופלא, חסר־שחר ומופרך, כדרך שרק דת עמוקה עשויה להיות. רק עתה נתחוויר לו מה עשה כשפרש מן הבריות לימות הקיץ הזה והניח לזרימתו שלו לסחפו. הוא נפל על ברכיו בין אילנות שזקנים ירוקים־ארכסיים להם, פירש זרועותיו, מעשה שלא עשה מעודו, והרגשה עברתו משל כאילו אותו רגע נטלוהו מבין זרועות עצמו. הוא חש והנה ידה של אהובתו נתונה בידו, קולה בתוך אזנו, כל מקום בגופו דומה היה עליו כאילו עתה־זה נגעו בו לראשונה והוא עצמו כמו עוצב בידי גוף אחר. אולם בכך ניטל התוקף מחייו. עניו היה לבו לנוכח האהובה ודל כפושטי־ד, נפשו שפעה נדרים ודמעות. אף־על־פירכן מנוי־גמור היה עמו שלא יחזור בו, ולמרבה הפליאה נתלוו לסערת נפשו תמונת האפרים המלבלבים שמסביב ליער וכן, חרף געגועיו לבאות, ההרגשה שפאן, בתוך פרחי כלנית, זיכריני, שחלב, ירזאר ואותה לעונה מופלאה בגוני הירוק־החום, יהיה מוטל מת. הוא השתרע מלוא קומתו בתוך הטחבית. „איך אעבירך אל מעבר מזה?” שאל הומו לנפשו... וגוו חש לאות מורה, בדומה לפרצוף קפוא שבת־צחוק באה להפשירו. הנה סבור היה כל ימיו שבמציאות הוא חי, אך כלום יש רחוק מן המציאות יותר מדבר זה, שיהיה אדם אחד נפלה לזולתו משאר כל הבריות? שבין גופים אין־ספור יהיה אחד שבו תלויה ישותו כמעט באותה מידה שהיא תלויה בגופו שלו? שאליו יהיה קשור בכל שנוגע לרעב ועייפות, לשמיעה וראיה? עם גדול הנער צמחו גם כל אלה, כרוי הקרקע בתוך העץ הרך, ולבשו הרגשות ארציות של דאגה וקורת־רוח. אוהב היה את בנו, אך לפי שעתידי הוא לחיות אחרי מותם, הרי מלכתחילה המית את החלק שמעבר לזה. ודאות חדשה עברתו לפתע כגל של חום. מטבעו לא היה נוטה לאמונה, אך אותה שעה הוארה פנימיותו. אור המחשבות נשאר עמום כשל נרות דועכים תוך כדי הארת־רגש כבירה זו שלא היתה אלא מאמר אחד נהדר, שטוף עלומים: „חידוש האחדות מעבר לזה”. עתיד הוא לקחתה עמו לנצח־נצחים, ומרגע שהתמכר לרעיון זה סרו מאהובתו העיוותים הזעירים שעיתו בה השנים. היה זה יום־א' נצחי. כל שיקול ארצי שקע כלא היה, כל אפשרות של מיאוס ואי־נאמנות, שהרי לא יפקיר אדם חיי־עולם למען קלות־ראש של שעה אחת; וזו הפעם הראשונה הופיעה לו האהבה כעבודת־קודש בעלה. בתוך הוא ביד ההשגחה הפרטית, היא שהדריכה את חייו אל בדידות זו, ומדמה היה שהוא דורך על אדמת זהב ואבני־חן, לא בבחינת אוצר ארצי סתם אלא כמעין ארץ־קסמים שנועדה אך לו לבדו.

מאותו יום והלאה השתחרר מאחד הקשרים, כמי שנפטר מהתקשות בברך או מתרמיל כבד: מן הקשר אל חפץ־החיים, מאימתו של המוות. לא אירע לו אותו דבר שהיה מצפה לו תדיר, כשיחוש בקצו הקרב לבוא בעודו במלוא אונג, כלומר שיתהולל וישתה ביתר צמאון ממקור החיים, ורק זאת אירעה לו — הוא חש עצמו כמי שהתיר עצמו מן הסבך והוא חדור קלילות מופלאה שבזכותה נעשה שולטן על קיומו.

הקידוחים אמנם לא התקדמו כהלכה, אבל חיי כורים התרקמו סביבם. אחד הבחורים שלח ידו ביין, עבירה שפגעה בטובת הכלל, וברי היה שהכל יחיבו הטלת עונש. הביאו את הלז כשידיו כבולות. מוצארט אמאדיאו הופינגוט ציזה שיאסרוהו אל עץ וכך יהיה עומד לילה תמים. אולם משהגיע מנהל-העבודה ונפנף דרך-לצון בחבל אנה ואנה למען ייראו, ולפישעה תלה אותו על מסמר, נרעד הנער לפי ששוב לא היה לו ספק שכאן תהיה תלייתו. אותו דבר היה מתרחש, בלא שיתחזר על שום מה, כשהיו סוסים מגיעים, בין כתוספת אספקה מבחוץ בין שהורדו לכאן לימים מספר לשם טיפול: עומדים היו סייעות-סייעות על הדשא או רובצים תחתיהם, אך לעולם היו מתקבצים אייכה במדרון, לכאורה בלי סדר, דומים דמיון גמור לאותה תמונה שנצטיירה לו מן הבקתות הירוקות, הכחולות והוורודות שלרגלי הסלזוט, משל חוק אסתטי כמוס פועל כאן. אך למעלה, בעמדם באחד המכתשים, קשורים אל גזע-עץ כרות, שלושה-שלושה או ארבעה-ארבעה, הרי כשהיית אתה יוצא בשעה שלוש לאור הירח ועובר כאן בחמש-וחצי לפנות בוקר היו הלז מסבים כולם מבטם אל ההלך העובר, ולאור דמדומי-השחר נטולי-המהות היית אז בעיניך כמחשבה אטית מאד. הואיל וגניבות ושאר מעשי הפקרות היו מעשים שבכל-יום, נרכשו כל הכלבים שבסביבה לצרכי שמירה. צוותי המשוטטים היו מביאים אותם בלהקות גדולות, קשורים בחבלים, וזוגות-זוגות או שלושה-שלושה, בלא רצועה לצווארם. והנה בבת-אחת גדל מספר הכלבים כמספר האנשים, והיה מקום לתמוה מי כאן רשאי לראות עצמו אדון ומי אוכל-לחם-חסד. היו בהם כלבי ציד מיוחסים, כלבי בראקות ונציאניים, שעדיין היו מצויים לפרקים בגליל זה, כלבי-כלאיים ביתיים, נשכניים, דומים לקיפופים מרושעים. עומדים היו סייעות-סייעות, שלא ידע איש מה טעם נתקבצו, ונצמדים זה אל זה, אך מדי פעם היו בני אותה סיעה מתנפלים זה על זה בחמת-זעם. מהם שהיו כמעט גוועים ברעב ומהם שהיו ממאנים לאכול. כלבלב לבן אחד תפס בידו של הטבח שעה שביקש להניח לפניו קערת בשר ומרק וקצץ אחת מאצבעותיו. בשעה שלוש-וחצי כבר היה האור בעיצומו, אף שעדיין השמש נעלמת מן העין. בעברך שם על פסגת ההר על פני המכלאות, רואה היית את הבקר רובץ על כרי-הדשא מעברים, ניס-לא-נים. כגושי אבן חיוריינים היו הבהמות רובצות על רגליהן המקופלות, מפלי אחוריהן גולשים מעט לצדדים. הן לא היו מביטות אל העוברים-ושבים ולא היו תרות אחריהם אלא מכוונות פנים קפואות אל נוכח האור המצופה וזרבוביהן המעלים גירה אט-אט אומרים תפילה כביכול. עובר היית במעגלן כבתוך הווייה נעלה, מדמדמת, ובהביטך לאחור מלמעלה מצטיירים היו לעיניך הקווים של חוט-שדרה, רגליים אחוריות וזנב כמפתחות-כינור לבנים ודמומים שנפזרו. בכלל רבים היו השינויים. למשל, מישוהו נשברה רגלו ושני אנשים נראו עוברים ונושאים אותו על זרעותיהם. או הנה נשמעה לפתע הקריאה „בו... רוד“ והכל היו אצים לבקש מחסה שפן מפוצצים היו אבן גדולה לצורך סלילת הדרך. והנה יורד גשם, צליפותיו הראשונות יחלחו את הדשא. מתחת לשיח שמעבר לנחל בערה אש שנשכחה

עכשיו בשל המאורע החדש, בעוד שעד כה ייחסו לה חשיבות מרובה; רק משקיף אחד נותר על-ידיה — עץ ליבנה צעיר. אל העץ עדיין היה קשור החזיר השחור, כשאחת מרגליו מזדקרת כלפי מעלה; האש, הליבנה והחזיר נותרו לבדם. אותו חזיר כבר צווח בשעה שהיה אחד מובילו ומושכו בחבל ומדבר על לבו שיואיל להתקדם. אחר נאק בראותו שני אנשים חשים לקראתו בצהלה. ומרה היתה זעקתו כאשר אחוז באזניו וגררוהו בלי דקדוקים של טכס. הוא התקומם בכל ארבעותיו, אבל הכאב שבאזניו גררו קדימה דילוגים-דילוגים. בקצהו השני של הגשר כבר אחז מישוהו בגרון והלם בלהב כנגד מצחו. מעתה השתלשלו הדברים ביתר שלווה. שתי הרגליים הקדמיות קרסו תחתיהן באחת ועד שהספיק החזיר לנאוק שנית כבר ננעצה הסכין בגררתו; אמנם היתה זו תקיעה נוקבת, מפרכסת, אך מיד שככה ונתמעטה כדי חירחור שלא היה אלא מעין נחירה מעוררת-חמלה. בכל אלה הבחין הומו זו הפעם הראשונה בימי חייו.

עם רדת הערב התכנסו כולם בבית-הכוהן הקטן, שבו שכרו חדר לקאזינו. כמובן, לפעמים התקלקל מעט הבשר, שאותו היו מעלים בדרך הארוכה לא יותר מפעמיים בשבוע, ותכופות היו סובלים מהרעלה קלה. אף-על-פי-כן, משהחשיך היו באים הכל עם פנסיהם, כשרגליהם מתנגפות בשבילים הסמויים מן העין. כי על אף יפי הגוף סבלו מבידיות ודכודך-נפש עוד יותר משסבלו מהרעלת-בשר. זאת שטפו ביין. כתום שעה היה ענן של עצבות וריקוד עומד בחללו של חדר-הכהונה. בתוך כך היה הגראמפון מתגלגל כמריצת פח מוזהבת על גבי דשא רך, זרוע כוכבי-פרח נפלאים. שוב לא היו מסיחים זה עם זה אלא סחים סתם. וכי מה יכלו להסיה איש לרעהו מלומד, קבלן, מי-שהיה מפקח-בית-סוהר, מהנדס-הרים, מאיור בדימוס. הם דיברו בסמינים — אף כי היו גם מלים: של אי-נחת, של שביעות-רצון יחסית, של געגועים — לשון חיות. תכופות היו מתקוטטים בהתעוררות שלא לצורך בשאלה שלא היתה נוגעת לאיש, ואף לידי עלבונות הגיעו, ולמחרת היו אנשי-הביניים מהלכים לכאן ולכאן עד שהתברר כי איש לא נכח בשעת מעשה. רק כדי לקטול את הזמן נהגו כך, ואף כי איש מהם מעולם לא חי אותו כראוי, בכל-זאת נראו בעיניהם גסים כקצבים ובאה בלבם טינת איש על רעהו.

היתה זו אותה מסה אחידה בכל מקום של נשמה: אירופה. אותו עימעות שבחוסר-מעש שדרך-כלל הוא מיוחד למעשה. כיסופים אל אשה, ילד, נוחות. ובתוך כך, שוב ושוב אותו גראמפון. „רוזה, נסע ללודו, לודו, לודו...“ „בואי אל סוכת האהבה שלי...“ ריח האסטרות של אבקה, מלמלה, זכרה המעורפל של בימה זעירה אי-שם במרחקים ועסקי-מין אירופיים. בדיחות גסות התפוצצו בקולות צחוק ופתחו תמיד באותן מלים: „פעם אחת נסע יהודי ברכבת...“; ורק באקראי היה מישוהו שואל: „כמה זנבות עכברושים יספיקו כדי להגיע מן הארץ אל הירח?“ כאן אף נדם הרעש והמאיור ביקש שינגנו את טוסקה, ושעה שפצח הגרמפון בנגינה, אמר בעגמה: „היו ימים שעלה ברצוני לשאת את ג'ראלדינה פאראר לאשה.“ אחר עלה קולה מן האפרכסת אל החדר ונכנס למעלית, אותה זימרת אשה



שהגברים השתיים האזינו לה בתמהון, ובלא שהות הרקיעה במעלית במהירות של טירוף, לא הגיעה למטרה כלשהי, ירדה שוב, רפרפה בין שמיים וארץ. תוך כדי ניע בתדרו שמלניותיה; אותו ניע של מעלה-מטה, אותה היצמדות דמומה אל טון הנמשכת כדי רגע, ושוב מעלות ומורדות, ואותה ערגה המתלווה תדיר, ופרפור נוסף שנתפסה לו עוד לאחרונה, ושוב השתפכות, כל אלה היה בהם משום תאוה. הומו חש בכך, היתה זו אותה תאוה ערטילאית שבפרך היא מתפצלת בין כל הדברים, שאין עוד להבחין בינה לבין הריגה, קנאה, עסקים, מירוץ מכוניות — אהה, לא עוד תאוה היתה זו אלא יצר הרפתקנות — אף לא יצר הרפתקנות אלא סכין שהונחת משמיים, מלאך-חבלה, שגעון-מלאכים, המלחמה? מאחד הגלילים הארופים של נייר-דבק לזבובים, שנשתלשלו לרוב מן התקרה, נשר זבוב מורעל והיה מוטל לפניו על גבו באחת השלוליות שבהן נקוה אור העששיות שהיה מקלח בין קמטי השעוונית הסמויים כמעט. עמדה עגמומית שבטרם אביב, משל כאילו נישבה רוח עזה אחר הגשם. השובב עשה עוד מאמצים אחדים להזדקף, אך אלה רפו והלכו, בעוד זבוב אחר, שהיה מלחך את המפה, אץ לכאן מדי פעם כדי לעמוד על המצב. גם הומו התבונן בו היטב, כי מכה קשה היו כאן הזבובים. אך כאשר בא עליו המוות קיפל הגוסס את שש גפיו עד שנצטמצמו כדי חידודים זקורים, אחר גווע בתוך הבהרת שעל השעוונית, כבתוך בית-עולם של דממה, שהיה שריר וקיים אף כי לא ניתן למדידה בסנטימטרים ולא לשמיעה באזניים. אותה שעה היה מישוהו מספר: „חישבו ומצאו, כך אומרים, שכל הונו של בית רוטשילד לא יספיק כדי כרטיס-רכבת במחלקה שלישית אל הירח“. הומו מילמל: „להרוג, ועם זאת לחוש באָל; לחוש באָל, ועם זאת להרוג?“ ובאצבעו שילח את הזבוב לתוך פרצופו של המאיור שממולו; דבר זה שוב הביא לידי התנגשות, שנמשכה עד למחרת בערב.

או כבר הכיר את גריג'ה מזמן, ואולי הכירה גם המאיור. שמה היה לָנָה מאריה לָנָה, שם שבצלצולו הזכיר גבישי אחלמה ופרחים, בדומה לשמות סלווט, גרונלייט או מאלגה מְנְדָאנָה; אך הוא העדיף לקרוא לה גריג'ה, במשיכת ה"י" ובנשיפת ה"ג'ה", כשם פרתה שקראה לה גריג'ה, „האפורה“. יושבת היתה בפאת חלקת הדשא שלה, לבושה שמלה בגון סגול-חום, מטפחת נקודה לראשה, חודי נעלי העץ שלה מתעקלים כלפי מעלה, ידיה שלובות לה על סינרה הסגונוי ומראיתה טבעית-נחמדה כשל פטריה ארסית דקת-גו; ואותה שעה היתה מצוה כפעם בפעם על פרתה הרועה במדרון. בעצם הצטמצמו הוראותיה בארבע מלים אלו: „לכי אָנה!“, „לכי עָלָה“, שפירושו „בואי הנה“ ו„בואי למעלה“, כפי שמסתבר, ותכליתן להחזיר את הפרה שהרחיקה יתר על המידה; והיה אם הכויב אילופה של גריג'ה, או אז היתה יוצאת מכליה ומוסיפה בקול תקיף: „מה, עזאזל, לכי אָנה תיכף“, ואם נגדשה הסאה היתה מידרדרת כחלוק־אבן בדשא, תופסת בבוליה-העץ הראשון שהזדמן לידה ומטיחתו מטווח קליעה כנגד האפורה. אך הואיל ונטייתה המפורשת של גריג'ה

היתה להרחיק תדיר בכיוון הגיא, היה תהליך זה חוזר ונשנה חדגונית על כל פרטי, משל היתה זו משקולת היורדת ועולה חליפות. מתוך שהיה הדבר שמיימי כל־כך בחוסר־התכלית שבו, היה מתגרה בה וקורא לה עצמה בשם גריג'ה. לא נעלם ממנו שלבו היה מחיש הלמותו כשהיה מתקרב אל היושבת בכאן; כך דרכו להלום בבואך במפתיע בתחומו של ריח אשוחים או באוויר הניחוח שמדיפה אדמת יער משופעת בפטריות. לעולם נכלל בו ברושם זה משהו מורא מפני הטבע, ואל לנו להשלות עצמנו בענין זה, שכן הטבע רחוק הוא מהיות טבעי; גולמני הוא, זוויתי, ארסי, בלתי־אנושי, כלאימת שאינו אנוס עלידי האדם. מסתבר שדווקא דבר זה הוא שריתקו כל־כך אל האיכרית, ונוסף על כך תמיהה זו שאין לה שיעור, שגברת היתה לכל דבר. ממש כך תתמה למראה גבירה כבודה היושבת בתוככי יער וספל תה בידה.

יפנס־נא, אמרה גם היא כאשר הקיש בפעם הראשונה על דלתה. היא עמדה ליד הכירה שעליה שפתה סיר; הואיל ולא יכלה להתרחק משם, הורתה בנימוס על ספסל המטבח ורק אחר־כך קינחה ידיה בסינרה, תוך חיוך, והושיטתן למבקרים. היתה זו יד מעוצבת כהלכה, חספוסית־קטיפנית כנייר־חול עדין ביותר או אדמת־גן ניגרת. והפנים היו פרוצוף מלעיג מעט, שהיה משתפל בקו רכס מעודן וחינני, אם הסתכלת בו מן הצד, והפה הסב תשומת־לב. מסולסל היה כקשתו של קופידון, אך גם מתוח, כמו בשעת בליעת הרוק, וכך, עם כל העדינות שבו, שוותה לו גלמיות תקיפה, וזו מצדה הוסיפה נופך של עליצות — תואם מפליא לנעליים שמתוכן עלה־צמח הפסלסל, כמתוך שרשים סבוכים. היה עליהם להידבר בעסק כלשהו, וכשקמו ללכת נשנה אותו חיוך וכף־ידה שהתה בידו אולי מעט יותר מבשעת קבלת פניו. רשמים אלה, שבעיר אין להם שום משמעות, כאן בתוך הבדידות גרמו וזעזעו, משל היה אילן מנענע בדיו באורח שאין לתרצו במשב־רוח או בצפור שעפה־פרחה לה אותה שעה.

כעבור זמן קצר היה לאהובה של אשת־איכרים; אותו שינוי שחל בו העסיקו הרבה, כי בלי ספק לא בעטיו נפל דבר אלא בו. כשבא אצלה בשניה ישבה גריג'ה לידו בלי שהיות, וכשהניח ידו בחיקה כדי לבחון עד היכן רשאי הוא להרחיק, ואמר לה, „את היפה בכולן“, לא מיחתה ואף הניחה ידה על ידו, ובכך היו מיעדים זה לזו. כמטביע חותם אף יסף ונישק לה ושפתיה מיצמצו, כשפתיים הניתקות ברוויה מקנקן שאליו נצמדו בלהיטות. בתחילה אף נבהל מעט מפשטות גסה זו ולא התרעם כלל כשדחתה את הפצרותיו הנוספות; לא ידע טעמו של דבר, שכן לא הבין ולא־כלום בנימוסים ובסכנות שבכאן, אך נעתר מתוך סקרנות להבטחותיה לפעם אחרת. ליד השחת, אמרה גריג'ה, וכאשר עמד בפתח ונפטר ממנה לשלום הוסיפה „לתראות מהירה“ וחייכה אליו.

עוד בדרכו הביתה נתמלא אושר על מה שהתרחש; משל למשקה חם שפעולתו מורגשת לפתע באיחור זמן. הרעיון של הפגישה בדיר השחת שימחו כתעלול־ילדים — פותחים שער ברול כבד, גוררים אותו עד היסגרו, וככל שהוא טובב על

ציריו כך החשיכה גוברת והולכת ולבסוף משתופפים על קרקעיתה של אפלה חומה הניצבת כנד. זכר את הנשיקות, שמע את מיצמוץ שפתיה, כביכול הקיפו את ראשו טבעת קסמים. צייר בדמיונו את העתיד לבוא ושוב ראה לנגד עיניו את מנהגי האכילה של האיכרים; מתון-מתון הם לועסים, שפתיהם משקשקות, כל נגיסה נכבדה היא בעיניהם, כך דרכם לרקוד, פסיעה-פסיעה, ומסתבר שכך הם נוהגים גם בשאר דברים; רגליו קפאו מהתרגשות לנוכח דימויים אלה, משל כבר שתולות נעליו מעט בקרקע. הנשים עוצמות עיניהן ופניהן קופאות, מסכת-מגן, לבל יפריען איש בסקרנותו; בקושי תוצאנה גניחה מפיהן, דמויות כחיפושיות המעמידות פני מת, הן מרכזות את כל תשומת-לבן במתרחש בתוכן. וכך היה; גריג'ה גיבבה בקצה סוליתה את מעט השחת שנותרה עוד מאותו חורף וחייכה בפעם האחרונה, בטרם תתכופף אל שפת שמלניתה, כגברת המתקינה את הבירית שנוזחה.

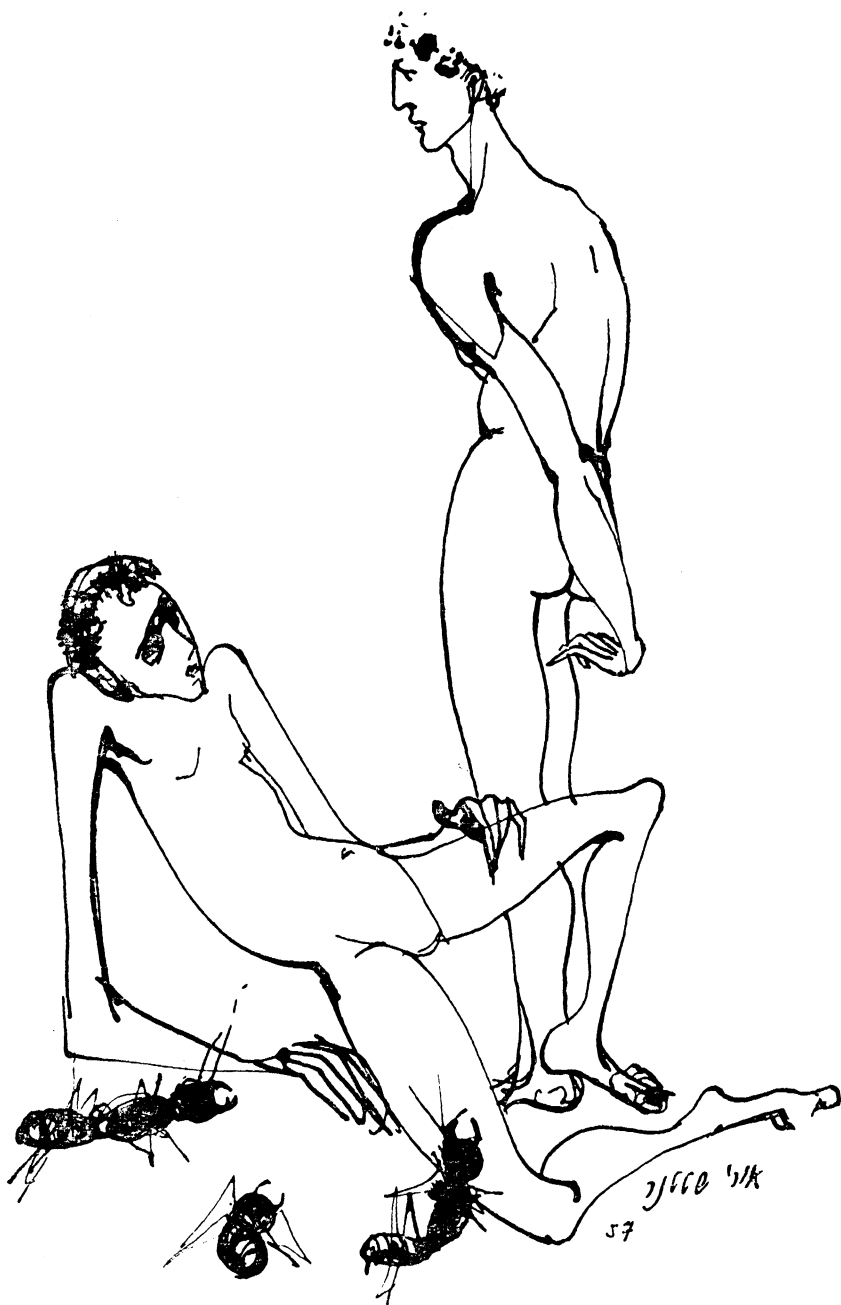
פשוטים היו הדברים ובאותה מידה גם מכושפים, בדומה לסוסים, לפרות ולחזיר המת. ובהיותם מאחרי הקורות, ובהוץ נשמע דידי נעליים כבדות על גבי המרצפת, מתקרבות וחולפות עד שנדם קולן, היה דמו מכה בו עד צוואר, אולם גריג'ה דומה שכבר בצעד השלישי ניחשה אם לכאן מכוונות הנעליים ואם לא. ואיזה מלות-קסם היו לה. האוף היתה אומרת במקום האף, ושונק במקום רגל. „יכול הרבה“, היתה אומרת בהערצה, ו„רוצה הייתי ליכנס קצת במיטה“, היתה ממלמלת בעיניים נעצמות. כשאיים עליה באחד הימים שלא יבוא עוד אליה, אמרה תוך צחוק: „אצלצל אצלו!“ וכאן חש בערבוביה של חרדה ואושר, דבר שכפי הנראה לא נעלם ממנה, כי על כן שאלה: „הוא מתחרט, הרבה מתחרט!“ דומות היו אמירות אלו לדגמים שעל הסינרים והשביסים או לאמרות שבשפת הגרב, מותאמות מעט להווה מעצם ריחוקם של הנדודים, ועם זאת היו אלה אורחים מסתוריים. פיה היה שופע אמירות מעין אלו, וכשהיה מנשקו לא ידע מעולם אם אותה הוא אוהב או שמא נעשה לו נס וגריג'ה אינה אלא חלק של אותה שליחות המקשרתו אל אהובתו לעולמי-עד. ואכן אמרה לו גריג'ה באחד הימים: „הוא לחשוב על דבר אחר לגמרי, אני רואה בו“, וכשניסה להתחמק, רק הוסיפה: „אה, זה עוד skuss אחד.“ הוא שאלה לפירוש המלה אך היא לא נתנה לו הסבר, והרבה היה עליו להרהר ולחקרה עד שהעלה שהמלה גזורה אולי מ־excuse (התנצלות), כי לפני מאתיים שנה התגוררו כאן צוערי-מכרות צרפתים. אך אפשר היה הדבר מוזר עוד יותר. יכול אדם לחוש או לא לחוש בדברים אלה בכל עצמתם. אם בעל-עקרונות הוא הרי אין זה לגביו אלא דבר-לצון אסתטי שאפשר להשלים אתו. אם אין לו עקרונות, או שנתרופפו הללו מעט, כמו במקרהו של הזמו בשעת נדודיו, עשויות תופעות-חיים אלו להשתלט על מה שהופקר בלא בעלים. אולם הן לא עיצבו בו „אני“ חדש שמפוח הרגשת אושר ישאף להשגים וישתרש בקרקע; הן רק שכנו בחלל גופו כמין כתמים צבעוניים שאינם מצטרפים יחד. אייכה חש הזמו כי מותו קרוב, ורק לא נתחוויר לו איך ומתי יבוא. חייו הקודמים פקע כוחם; משל לפרפר הנחלש והולך עם קרוב הסתיו.

עתים סח את הדבר לגריג'ה; דרך מיוחדת היתה לה לשאול: מתוך יראת־כבוד גמורה, כאילו סוד הופקד עמה, ובחוסר כל פניה, דומה היה כי ישר הדבר בעיניה שמאחרי הרריה שוכנים אנשים אהובים עליו יותר ממנה, שבכל נפשו הוא אוהבם. ואהבה זו לא התרופפה בו, אדרבה, היא גברה והתחדשה; היא לא החוירה, אלא ככל שהעמיקו ג'וניה כן נתמעט כוחה להביאו לידי מעשה או להניאו ממעשה. כוֹבֵדָה ניטל ממנה והיא נשתחררה מדברים שבארציות, באותה דרך מופלאה הידועה רק למי שהגיעה שעתו לסכם את חייו והוא רשאי לצפות למוות; עם שבריא היה מקודם, הנה עתה כמו נזדקף כולו, משל לפיסח שבבת־ראש השליך קביו והריחו מהלך.

עם עונת קציר השחת הגיע הדבר לשיאו. פלו קציר השחת וייבושה ולא נותר עוד אלא לאגדה ולשאתה במעלה האפרים. הומו ניצב על רמה סמוכה, מרוחקת משם ונישאת כבתנופת המטוטלת, והתבונן. לבדה עומדת הריבה באפר, אין איש עמה — בובונת מנומרת תחת פעמון־הזכוכית הכביר של הרקיע — והיא מסתייעת בכל עצה ותחבולה כדי לצרור חבילת־ענק. היא תוקעת ברכיה לתוכה ובשתי זרועותיה תמשוך את השחת אל גופה. שוכבת, מראה חושני בתכלית, בטנה על הצרור וידיה משתפלות ומגפפות אותו. מתגוללת על צדה ומושיטה יד אחת בלבד, ככל שהיא מגעת. זוחלת ועולה, על ברפה האחת או על ברכיה השתיים. הומו מבחין כי יש כאן משהו מטבעה של אותה חיפושית, „עושת הגלולות“. לבסוף היא תוחבת את כל גופה אל מתחת לחבילה הצרורה ומזדקפת עמה אט־אט. הצרור גדול בהרבה מאותו אישון ססגוני ודק־גו הנושא — או שמא היתה זו גריג'ה?

כשהיה הומו יוצא לבקשה למעלה ועובר לאורך גדישי השחת, שנערכו בידי האיפרות בטור ארוך על גבי מדרגה מישורית שבמורד, נח'ת היו מיגיעתן; כמעט שלא היה יודע נפשו, שפן שוכבות היו על גדישיהן כפסליו של מיכל אנג'לו בקאפלה־מדיצ'י שבפירנצה, ראשן נסמך על יד אחת וגוון כמו שרוע בשלוח של זרימה. כשהיו מסיחות עמו וצריכות לירוק, היו עושות זאת דרך־אמנות; תולשות קמצוץ שחת בשלוש אצבעות, יורקות לתוך השקערורית וחוזרות וסותמות בשחת; עשוי היה הדבר לעורר בכ גיחוך; אלא שאם היית כאחד מהם, כהאמו זה שיצא לבקש אחר גריג'ה, עלול היית להיבהל למראה הדרת־כבוד גסה זו שאינה נטולה הכרת־ערך. בנדיר היה מוצא בתוכן את גריג'ה, וכשהיה מוצאה סוף־סוף, שפופה בשדה של תפוחי־אדמה, היתה מקבלת פניו בפרץ צחוק. הוא ידע שאין לה אלא שתי שמלניות לגופה, ואותה אדמה פריכה שהיתה ניגרת בין אצבעותיה הדקות, המחוספסות, אף נגעה בגווה. אך דימוי זה שוב לא נראה לו יוצא־דופן, כי, ראה־זה־פלא, מגע האדמה שוב לא היה זר לרוחו; ואולי כלל לא בימי קציר השחת פגש בה באותו שדה — כמה נתערבבו כאן החוויות זו בזו.

מלאו גרנות השחת, מבעד לחרכים שבין הקורות זורם אור מכסיף. השחת שופעת אור ירקרק, לרגלי השער שטוחה אימרה זהובה. ריח חמצמץ לה לשחת. כריחם של



אורי שטטנר : רישום

משקאות הכושים, עיסת פירות ורוקם של בני־אדם. די היה לך שתזכור כי בתוך פראים אתה חי, ומיד יתקפך שיפרון בחומו של החלל הצר והדחוס כליכולו שחת תוססת.

בכל המצבים תשאך השחת. אתה עומד בה עד שוקיך, ועמידתך רפופה וכבולה כאחת. אתה שוכב בתוכה כבידו של אֵל, רצון עולה בך להתגלגל ביד האל ככלבלב או כחורזיר זה. שוכב אתה באלכסון, כמעט במאונך, בדומה לקדוש העולה השמיימה על כף עב ירוקה.

ימי כלולות ועליית־נשמה היו הימים ההם.

אבל פעם אחת הצהירה גריג'ה: „אי־אפשר להמשיך”. לא עלה בידו להניעה לתת טעם לדבריה. פיה המחודד והקמט הזעיר היורד בין עיניה, שדרך־כלל היה נקמט מתוך מאמץ לפתור את שאלת מקום פגישתם הבא, היו עתה אותות לסערה ממשמש־ובאה. האם היו מרנגים אחריהם? הדודות, שאולי הבחינו בדבר־מה, פניהן תמיד היו מאירות כאילו ניהנו ממראה עיניהן. מפי גריג'ה לא יכולת להוציא דבר. היא תירצה תירוצים, התחמקה מפגישה; אך את מוצא־פיה היתה שומרת כאיכר חשדן.

יום אחד נתקל הומו באות מבשר־רע. מוקיו נתרופפו, הוא נעצר ליד גדר על מנת לחתלם שוב, והנה עברה שם איכרית אחת ופנתה אליו במאור־פנים: „יניח להם לגרביים למטה, הרי עוד מעט יהיה לילה”. בסמוך לחצרה של גריג'ה היה הדבר. כאשר סיפר על כך לגריג'ה, העמידה פנים של יוהרה ואמרה: „לשיחת הבריות ולשטף הנחל צריך להניח”; אלא שבלעה רוקה ודעתה היתה פזורה עליה. לפתע עלתה בזכרונו איכרית מזורה, גולגלתה כשל בת אצטקים, שהיתה יושבת תמיד בפתח ביתה, שערה השחור סתור וגולש על כתפיה וסביבה שלושה ילדים בריאים ושמני־לחיים. גריג'ה והוא היו חולפים על פניה מדי יום מבלי שים לב אליה; היתה זו האיפרה היחידה שלא היתה מודעת לו, ומוזר שמעולם גם לא שאל על אודותיה, אף־על־פי שמראה היה מעורר את תשומת־לבו; כביכול היו רשמי חיייהם הבריאים של ילדיה והחיים המופרעים שבפניה מבטלים אלה את אלה. עתה עלתה בו לפתע ההרגשה הוודאית שרק היא יכלה להיות עילת הדאגה. הוא שאל מי היא, אבל גריג'ה משכה בכתפיה בתרעומת והטיחה: „זאת אינה יודעת מה היא סחה! מלה פה, מלה מעבר להרים!” ובחטיפה העבירה ידה נוכח מצחה, כאילו חייבת היא לבטל עדותה של אשה זו ללא דיחוי.

כיון שעמדה גריג'ה בסירובה לסור שוב אל אחת מגרנות השחת שבפפר, הציע לה הומו שתעפיל עמו בהרים. היא סירבה, וכאשר נענתה לו לבסוף אמרה בהטעמה, שלאחר־מכן נראתה לו להומו דר־משמעית. „טוב, אם באמת מוכרחים ללכת מפה”. בוקר נאה שוב נפרש על הכל; באפס־מרחק השתרע ים העננים והאדם. גריג'ה התחמקה בפתך מכל ביקתה ובשדה הפתוח גילתה דאגה מפני עיניים בולשות, אף שעד כאן היתה מצוינת בהתעלמות מלבבת מדאגה בכל סדרי התיכנון של אסטרטגית האהבה שלה. סבלנותו פקעה והוא זכר שעתה־זה עברו ליד ניקבה

עתיקה, שאף אנשיו שלו התיאשו חישימהר מהפעילה. הוא דחק את גריג'ה פנימה. משהחזיר ראשו בפעם האחרונה ראה שלג על אחת הפסגות, מתחתיה מזהיבות בשמש חלקת־שדה קטנה ושבלים מאולמות, ולמעלה משתיהן חופף רקיע כחול־לבן. ושוב העירה גריג'ה הערה שהיתה בה נימה של קינטור; היא הבחינה במבטו ואמרה ברוך: „את הפחול של השמיים מוטב שנשאיר שם למעלה, כדי שיישאר יפה“; הוא לא הספיק לשאול אותה לכוונת דבריה, שפן עתה היו מגששים דרכם בזהירות באפלה המתעבה והולכת. גריג'ה הלכה בראש, ומשנתרחבה הניקבה לאחר שעה קלה כדי קיטון זעיר, נעצרו והתחבקו. הקרקע שמתחת לרגליהם נראתה להם יבשה למדי, והם השתרעו בלא שיחוש הזמו צורך לבדקה תחילה לאור הגפרור, כמחויב על פי הציביליזציה. שוב היתה גריג'ה מחלחלת בו כאדמה רפה ופריכה, באפלה הרגיש איך היא מתקשה וקופאת מהנאה; לאחר־מכן שכבו זה ליד זה, ובלא שיחושו צורך בשיחה הביטו לעבר הריבוע הזעיר במרחק, שמעברו קרן אור־היום בלבנוניתו. אז חזר וצף בהזמו זכר עלייתם לכאן, הנה נגששו מאחרי הכפר, אחר היו מטפסים, פונים לאחור ומטפסים שוב, הוא ראה את גרביה הכחולות עד לאימרה הכתומה שמתחת לברך, את הילוכה המתערסל על נעליה המצחיקות, ראה את הנוף על חלקת השדה הזהוב, ובאחת הבחין באורו של המבוא בדמות בעלה. מעולם לא הירהר באיש זה, שהיה משמש בעבודות; עתה הבחין בפרצוף של גנב־ציד בעל עיני צייד אפילות, ערמומיות, ופתע עלה בזכרונו אותו מקרה יחיד בו שמע את קול דיבורו; היה זה לאחר שחדר בוחילה לתוך אחת הנקבות, דבר שאיש זולתו לא העז לעשותו, וכך היו דבריו: „איתי נכנס מצרה אחת לשניה; לבוא בחזרה קשה כהוגן“. הזמו מיהר לאחוז באקדחו, אך אותו רגע נעלם בעלה של לנה מאריה לנצי והחשכה מעברים היתה מעובה כחומה. הוא גישש דרכו אל היציאה, גריג'ה נתלתה בבגדיו. אבל מיד נתחוויר לו שכוחו לא יעמוד לו לטלטל את הסלע הכבד שנגול אל הפתח; עתה גם ידע מה טעם הניח להם הבעל שעה ארוכה כל־כך, הוא עצמו היה זקוק לכך כדי לטכס עצו ולהביא בול־עץ שישמש לו מנוף.

גריג'ה רבצה על ברכיה לפני האבן והתחננה והשתוללה; לזרא ולשווא היה הדבר. היא נשבעה שמעולם לא עשתה דבר שאינו מהוגן ולעולם לא תוסיף לעשות דבר שאינו מהוגן, אחר צווחה כחזיר והטיחה עצמה בבלי דעת בסלע, כסוס מבחל. הזמו הרגיש לבסוף כי כך סדרו של טבע, אלא שהוא, כאדם משכיל, לא הועיל בתחילה ולא־כלום כנגד אי־האמונה שבו שאמנם נעשה הדבר שאין להשיבו. הוא נשען אל הקיר, ידיו בכיסיו, והאזין לגריג'ה. לאחר־מכן הכיר בגורלו; כבתוך חלום חש בו עוד הפעם כשהוא יורד עליו, לימים, לשבועות ולחדשים, בדומה לשקיעה בתוך שינה העתידה להימשך ולהימשך. הניח זרועו ברוך על גריג'ה ומשכה פנימה. שכב על־ידיה והיה מצפה לדבר־מה. לפנים היה סבור כי בכלא מעין זה שאין מנוס ממנו תהיה האהבה חריפה כנשיכות, אולם הוא לא הרזה כלל בגריג'ה. היא נשמטה ממנו, או הוא ממנה, אף כי עדיין חש במגע גופה; חייו

עצמם נשמטו ממנו עד כדי כך, שאם גם ידע עדיין על קיומם הנה שוב לא יכול להניח ידו עליהם. הם לא זעו ולא געו, משך שעות, אפשר נקפו ימים ולילות, רעב וצמא היו מאחריהם, ככברת־דרך שעברו בה, כוחם רפה והלך, הם נעשו קלילים ומסוגרים יותר ויותר. מרחבי ים דמדמו ואיים קטנים הקיצו. והנה באחד מרגעי ההתעוררות הקצרים הללו כמו הופה בסנוורים. גריג'ה נעלמה; ידיעה ודאית היתה בו שהדבר לא אירע אלא עתה. הוא חייך; לא אמרה לו מאומה על המוצא; רצתה להניחו כאן כראיה לבעלה...! הוא נשען על מרפקיו והביט סביבו; עינו הבחינה בהבהוב קלוש, דק. בנחילה קרב והעמיק בניקבה — הם היו מסתמלים תמיד לצד השני — ונתגלה לו סדק צר, שקרוב לודאי שהוא מוליך הצדה, לחופש! גריג'ה דקת־גו היתה, אך אפשר שגם הוא היה מצליח להידחק ולעבור בו בכוח. היה זה מוצא. אך אולי אותו רגע חלוש היה מפדי לשוב אל החיים, אולי לא רצה בכך, או שמא התעלף.

אותה שעה עצמה הורה מוצארט אמאדיאו הופינגוט להפסיק את העבודה, לאחר שנואשו מתוצאות יגיעותיהם ונוכחו לדעת שפעלם לריק.

(מגרמנית: אברהם כרמל)



## מיכלאנג'לו בואנארוטי : שלושה סונטים

\*

הקט-נא אל ציני : לבי הסיר  
קל המסוים מנגדך. רוטטת  
בלב הלהקה, אינה נשקטת.  
ואשאלך בחם. רצי יקיר.

צת נששך לבלי ספק תכיר  
מה-טהורה האש אשר ליהטת  
בנשקמתי, האם אותי שוקטת  
לחסד היא ? על כך תחננו אנג'יר.

אשרי היום, בו זאת אדע לקטח !  
אזי דם נצצרו רגצי הזמן.  
מרוץ-השמש יקלאו שעות

פי מחמל-חשקי נצב בפתח.  
ראוי אינני — הנני מוכן.  
בנצח אצמידנו בזרועות.

\*

פניך לי גלו. מחמל נָשֶׁר.  
 רְוִי יַפְסָה שְׁלֵא אוֹכַל הַבֵּיצָה.  
 אֶף כִּי נִפְשֵׁי בְּגִיל תַּעֲוֶה-תַּגִּיעַ  
 עַד אֱלֹהִים, עוֹדָה בְּלוֹשׁ-בָּשֶׁר.

אֶכֶן לוֹעַג בְּבוֹז הַמוֹן אֶכְנֶר,  
 לְפִי שְׁפִלוֹת חוֹשִׁיו פְּלִי מַצְבִּיעַ.  
 וּמֵה יִדַּע עַל מַאֲנֵי מִגְבִּיהָ.  
 עַל שְׂגַב-אַתְּבָה בְּעוֹ יְנַחֵר?

מִזֶּל אֲשֶׁר נִבְרָא, יְפִי תִתְאַר  
 סִמֶן לְחֶסֶד-אֵל הוּא, אוֹת וּבְרִית,  
 וְאִישׁ-בְּיָנוֹת יְשִׁים בּוֹ מַצְיָנוֹ:

פְּרִי רִקִּיעַ הוּא, יְחִיד לְטַהֵר  
 לְמַרְאֵשִׁית חַיִּינוֹ עַד אַחֲרִית.  
 יִמְתַּק גַּם מִנֵּת אִם אוֹתוֹ זֹאחֵב.

\*

הן לא אנדע אם אל נפשי נוגה  
 אור צדן, אור עליון, בותר רב,  
 או אם זכרון אדם באוצריו  
 טומן פצה, אוכה בלב בוקע.

או אם קלב ועין ממעמע  
 מראה אין בו ממש, אף מקסם שוא,  
 קמנו בי לוקט קוד אכוב,  
 מקיע דמעוטי ואין יודע.

אל ארז לא-אמצא אשלה נדי  
 נאגשש באין זולת בתהו  
 קביב, ולאן אבא, לאן ואיכה?

מדי ארצה פנייה, ידידי,  
 מר ומתק אחוש והן ולא-הוא.  
 אכן, קזאת לי עוללו צינייה.

(תרגום : פנינה בת-שלה)

יונתן רטוש:

## מקרא ב, שער הנפילים" לא. שלונסקי

א

אֲנַחְנוּ הַנְּפִילִים הַמִּקְדִּימִים לְבוֹא  
כּוֹרְצִים בְּעֶלְפֹן לְמַרְגְּלוֹת נְבוֹ.  
נִמְשְׁלֵנוּ בַלִּילוֹת לְצַפְרֵי הַסַּעַר.  
הַמִּסְלִיגוֹת אֶל סִיפֵיֹת הַמַּעַר.  
אֶל כֵּל אֲשֶׁר נְבוֹא — כְּבוֹ הַנִּבְרָשׁוֹת.  
נִקְרָאנוּ לְהַדְלִיק אֶת גֵּר הַמַּרְאָשׁוֹת.  
לְקַרֵּעַ מִטְּלִיֹּת מֵאַרְגָּמֵן הָאֲדָר  
וּלְהַאֲפִיל עַל הַמַּרְאוֹת בַּחֲדָר.  
בְּאַרְזוֹת־מֵתִים נוֹסֵעַ גּוֹשׁ לִילִי.  
מִכָּל בָּאָר נִמְשִׁית גְּלִגְלַת תּוֹךְ הַדָּלִי.  
וְקוֹל קוֹרָא: לֹא לָנוּ הַמִּמְלָכָה.  
אֲנַחְנוּ הַנְּפִילִים הַמִּקְדִּימִים לְלָכָה.  
וְכֵה גֵלֶךְ — אִישׁ אִישׁ עִם רֵעֵבו  
לְהַתְּעַלֵּף שְׁנֵית לְמַרְגְּלוֹת נְבוֹ.

ב

הַשְּׁבָרוֹן — מְזֵה. וְהַאִימָה — מְזֵה.  
בְּאַמְצַע: כְּלָב־יָהּ גְּבַהּ וְרִנָּה  
עַל שִׂיא צוֹקִים בְּשִׁגְעוֹן זוֹרֵחַ,  
וְהוּא לֹא יָע וְלֹא נוֹבֵחַ  
וְרַק מִבֵּיט:  
עֲלִיךָ, יָד אָדָם, כִּי נִבְרָשׁוֹת כִּבִּית.  
וְשֵׁם — בַּחֲדָר הַעֲזוּב — שְׁמֵי גְשָׁמוֹת עֲרוֹת.  
שְׁנֵי עֲבָרִים מִכְרִסִּים אֶת חֶלֶב הַנְּגֻרוֹת.  
הַעֲבָרִים הִלְכוּ. עֲכָשִׁי הַעֲצָה לְגִשְׁת׃  
אָבוּי! לֹא גֵר וְלֹא נִבְרָשׁת.

בַּק שְׁפָרוֹן — מְזֵה. וְהָאֵימָה — מְזֵה.  
וְכָל־יָהּ גְבוּהַ וְרִנָּה.

ג

מִצוּק אֶל צוּק שָׁם מְדַבֵּה הַפְּלֵא:  
הִנֵּה הוּא: צְבִי. הִנֵּה הוּא: קָלֵב!  
הִנֵּה בַק שְׁמִי קָרְנִים. דְּמוּת עוֹגֵב.

וְכַף הוּא מְדַלֵּג — הַצְּבִי הַמְשַׁמְלֵחַ!  
בְּשְׁמִי קָרְנֵי אֵת הָאֵימָה נוֹגֵס.  
וְאֶבְנִים מְדַרְדְּרוֹת מְדַלּוֹנָיו.

וּפֹה — בְּמַחְמִיּוֹת — כֵּת נְפִילִים נֶאֱצָבֵת:  
אֶבְנֵי מַפָּל אוֹסְפִים. בְּיָד — צְרָבֵת.  
כִּי דָם נִגְלִי הַצְּבִי הַקְּבִירוֹ אֵת הַכֶּף.

„וַיֹּאמֶר אֲבָנֵי הַתּוֹצִים מִתְּחֵצָה אֵת הַגְּלִגְלוֹת.  
הַצְּבִי צָמֵד. מִתַּחַת לַמַּפְלֵת  
שׁוֹכֵב אֶחָד פְּצוּעַ, מִתְּחֵצָה.

שׁוֹכֵב וּמְדַמְדָּם נְפִיל שְׁכּוֹר. צֵלֵג:  
דֵּלֵג, הַצְּבִי, דֵּלֵג!

(אברהם שלונסקי: „נפילים“)

השיר „נפילים“ מורכב שלושה פרקים, מעין שלושה שירים בודדים המצטרפים לאחד. זהו השיר הראשון, והמרכזי, במחזור שירים („שער“ בלשונו של שלונסקי) הנקרא על שמו „נפילים“. אחריו באים באותו שער השירים „ינשוף“, „על קרן צב“ (בן שלושה פרקים, א'—ג'), „ושב“ (בן חמישה פרקים, א'—ה'). שער-הנפילים הוא הראשון בששת השערים שבספר, אבני בחר. לפניו, בסמוך לו, בא באותו ספר שיר בן אחד-עשר בתים מרובעים בשם „בצל אילן בוער“, מעין פתיחה.

השיר „נפילים“ עשה בשעתו רושם רב ונחשב אולי כמיטב יצירתו של שלונסקי. על כל פנים יכול הוא להיחשב בין הטובות שביצירותיו. שלושת הפרקים שמהם חבור שיר זה כל אחד מהם יש בו מן השלם, מוצק כמקשה אחת. הציורים, מהם אפשר שייראו זרים מעט, אף רחוקים, סמליים-רחוקים כמצוי אצל בעל השיר; ואף על פי כן — אין בהם שום יוצא-דופן, שום ציור-נפל, שום סרח-ציור. כל אחד מהם

הוא בבחינת שלם-לעצמו וצריך-לעצמו. כולם כשווי-ערך מבחינת עומס החוויה שבהם. וכצדדים כך המלים. אין כאן מלה הנראית משורבבת לצורך חרוז בלבד, אין פיסקה נטפלת כמו באה לסתום חלל של תוכן בטיח קצב ומשקל. שום דבר שלא לצרכו. הצדדים, עם כל זרותם, כל אחד מהם בפני עצמו הוא פשוט ומובן כביכול, חתוך בבהירות, מצטייר כמאליו. אף מצטרפים הם לתמונות שלמות, כל פרק ותמונתו: הנפילים היוצאים למסע-המוות שלהם בלילות וחוזרים ומתעלפים למרגלות גבו (פרק א') — הכלב העומד בין השכרון לאימה ומביט אל החדר העוזב, כבוי הנברשות, או ביתר דיוק, אל יד האדם שפיכתה נברשות אלו (פרק ב') — הצבי המדדה בצוקים והנפילים האוספים מתחתיו את אבני המפל הצורבות מדמו עד שייפגע האחד באבן (פרק ג').

חשים אנו אף בכמה שילובים בין שלושת הפרקים: הנפילים בפרק א' ובפרק ג'; הנברשות בא' ובב'; הצוקים והכלב בב' ובג'; — שלא להזכיר אלא את הכוללים ביותר בלבד. ואף על פי כן, אין ספק שלכאורה, בסקירה ראשונה ולגבי רבים אם לא לגבי כל קורא, אין בשילובים אלה אלא לערפל את ההבנה. שפע זה של הסמלים, ריחוקם אלה מאלה, פירודם בפרקים-פרקים חרף השילובים — כל אלה אינם אלא כמו רומזים על איזו אחדות של עלילה, מעוררים עליה; אין הם מגלים אותה.

מסתבר שאפשר היה לעמוד על מובנו של שיר זה גם מתוך עצמו בלבד, אילו באנו לדייק ולמצות את סמליו ואת קשרי היחסים שבין סמלים אלה; להעמיד כל סמל על עיקרו ולחשוף את מלוא משמעותו על דרך המשוער. אבל, הרי זו מלאכה קשה; גם קשה שתצא מגדר ניחוש. עד סופה נתקשה לדעת אם אמנם ישתלבו כל רמזי המשמעויות לרקמת שיר אחת, לחוויה האחת; שאם לא כן הרי שטעינו. יהיה בכך משהו מעין פתרון תשבץ, ולא עוד אלא שאף בטיבה של הטעות האפשרית יקשה עלינו לדייק.

אכן, כפי שהקדמתי, אין זה שיר בודד. הרי זה שיר ראשון, ומרכזי — ייחוד השם מעיד על כך — בשער שלם, במחזור-שירים הקרוי על שמו. מסתבר אפוא שיהיה כאן משום תמצית פתיחה או סיפום לחוויה שלמה, או למערכת חוויות, שבאה על ביטוייה באותו שער, או לפחות קטע מסוים ונכבד באותה פרשה. כן יכולים אנו להיעזר בכך ששערה-הנפילים הוא שער ראשון בספר, אבני בוהר, ופתיחת הספר, השיר, בצל אילן בוער, סמוכה אליו ממש ומשמשת אפוא מעין פתיחה, סיכום או הארה גם לגבי שער זה — אם לא ביחוד לגביו. דרך-כלל נוהג שלונסקי לכתוב את שיריו מחזוריים-מחזוריים, שערים-שערים בלשוננו, או אולי אף מחזור-מחזוריים, זאת אומרת ספר שלם בבת-אחת. אמנם אין אנו מבקשים לעמוד כאן אלא על השיר, נפילים' בלבד; אבל כמעט הייתי אומר שאף לא מן הדין היה זה, שלא כדין דרך כתיבתו של משורר זה, אילו ביקשנו למצות אחד משיריו במפורד, בלא להציץ בשער שבו הוא משולב, בלא שנעיין בפתיחת הביאור שראה המחבר להקדים לספרו.

לכאורה הרי זו תוספת סיבוך. במקום השיר האחד בן שלושת הפרקים, לפנינו עתה צרור שלם של שירים ומהם מרובי פרקים — כעשרה פרקי־שיר נוספים. אכן, אין אנו מבקשים למצות כאן את כל אלה. לא נשתמש בהם אלא כבחומר מועיל, כמעט נחוץ, לתוספת הארה לפרשת סמליו של שיר־הנפילים. אפשר מתוך אלה ייפתח לנו פתח־הבנה לעלילת הנפילים.

\*

אנו קוראים אפוא וחוזרים וקוראים את שיר־הנפילים ועוברים לעלעל בשאר שירי המחזור, ללקט מתוכם כל רמז הקבלה וכל מה שעלול במסתבר להקנות לנו פתח הבנה בשיר שלנו ותוספת הארה בסתומותיו.

#### י נ ש ו ף

„שכוי טרם־עת, / ינשוף בטרם־ליל — / ציר — ולא־קרוא, / אושפיו —  
ולא נודע. / כן, אתה תמיד מבריה את האיל / מן הסבך בעקדה.  
„לפתח שבתון / אתה רובץ ככלב — / צוהלי־מועד פתאום לשוף עקב, /  
על שדמות היבול / אתה יורד כדלף / לגרוף האלומות בשלוליות הפאב.  
„אליך, השוחט, / אליך, מאכלת, / את יוניו יפריח שובך הזהב — / בין תלי  
נצות מכרסמה מוטלת / הקליפה בלול הנעזב.  
„שיר — כאבן קלע, / צא, אחי, וסקול את / נפשך, — / היא שכוי, /  
שכוי או ינשוף, / צא אל אס־הדרך לרוצץ גולגולת / ועקב לשוף.  
„מי זה ימריצני היטרף כל ליל, / שטום עדי לסטם / כל רַע ומודע? / אוי  
לי, כי תמיד אבריה את האיל, / ולעיני יזובו דמי העקדה.

ההקבלות והשיתוף בין שיר זה לשיר הנפילים מתבלטים כמאליהם מיד עם עיון ראשון.

אנו פותחים בינשוף — ומיד הרי לפנינו הכל ב, אותו הצד־שכנגד של הצבי, הצד השני שבפלא המדרה בפרק ג' של „נפילים“, כלב זה הוא בחינת אתה, והוא הוא אותו שכוי טרם־עת, ינשוף בטרם־ליל — אין אנו יכולים שלא להיזכר כאן בנפילים המקדימים לבוא, המקדימים ללכת — ספק מבשר אור ספק מבשר חושך, ועל כל פנים מבשר־סרק או אולי מבשר־בוטר. כלב זה, השף פתאום עקבם של צוהלי־מועד לפתח השבתון שלהם, אינו לאמיתו של דבר אלא נפש האח שהיא היא נפשו של גיבור השיר. כן הוא גם בחינת שוחט ואף מאכלת שאליה פורחות יוניו שובך הזהב — וכי אין אלו שוב מעין אותן צפרי־הסער המפליגות אל פיפיות התער? מעין מסע הלילה של הנפש ההוזה; איזה כוח אלמוני כופה עליה להיות תמיד בחינת

ציר — ולא קרוא, אורח שבא לפני זמנו ומתוך כך גם שלא בזמנו ולחינם; אושפיז — ולא נודע הוא, ומכאן — אין מסע זה מועיל אלא להישרף כל לילה ולשטום עדי לסטם כל רע ומודע. כובד פשעו של הגיבור הוא, כמסתבר, שהוא מבריח תמיד את האיל מן העקדה וענשו — דמי העקדה זבים לעיניו. האיל המבקש לבוא על עקדתו יש בו להזכיר את אחיו הנוגח, את הצבי, והוא מצוה-ליהמועד לפתח השבתון שלו. — נראה שהוא מבקש לבוא על העקדה כעל יעוד, קרבן-שמחה, על דרך הטבע כביכול. דמי העקדה מזכירים את דם רגלי הצבי המדלג, הצורב את ידי הנפילים. לאחרונה יש ענין להעיר על רמז-הקבלה נוסף: השיר הוא מעין אבן קלע הבאה לסקול את זאת הנפש, דוגמת אבן התועים המוחצת את גולגולת הנפיל, והיא היא אבן המפל שאוספים הנפילים מתחת רגלי הצבי, והיא צורבת את היד מבעירת דמו על הכף.

בלי שנעמוד למצות את, הינשוף, אנו עוברים אל השיר הבא, על קרן צבי.

#### על קרן צבי

(א) „פשעתי באחי, והם גם הם פשעו בי, / ולא נוכל דבר עוד לשלום. / הנה אלך מזה — אני גם הם דלונו — / ולא אשוב ולא אשוב הלום. „ברכת הדרך איש לא יברכני / (להאשים — למי צדקה?) / ובלילות אני שומע: פלי / רותם את הסוסים לדרך רחוקה. „אני מוכן — כי בא מועד לנסוע. / מרכבתך נכונה פתח אהלי — — / הך הפעמון, סוסיך-אש בלילה / מקוצר-רוח צוהלים. „הנה ישעט רכבי — ועל שפתי: סלחתי — — / ריקם אישבי ידי המושטה: אולי — — / ומרחוק-רחוק, כפנסים באופל, / ידמדמו תמוּלי.

פרק א' של שיר זה עניינו מסע לילה פלאי, הידוע לנו כבר גם מנפילים גם מן הינשוף. מסע זה סוסי אש והם צוהלים מקוצר-רוח. הנסיעה היא מעין נסיעה מתוך השלמה גמורה, מסעו של הולך-למות היודע שבא לו המועד והוא נכון לסלוח לכל ועל כל ולהיפרד דרך-פיוס. גם לא קשה עליו הסליחה כביכול. תמוליו כבר מדממים אליו מרחוק-רחוק והכל כמו תפל בעיניו; אף אותה פשיעה הדדית בינו לבין אחיו אינה חשובה עכשיו, שהרי, אני גם הם דלונו (אל נא נשכח את לקח האה, אותו פלג-נפש או תחליף-נפש מן הינשוף — רבים אחים כמותו, ולא אצל שלונסקי בלבד). אגב, אותה פשיעה, שבינשוף באה רק דרך-הטחה בלבד, נקבעת כאן במפורש ובמוגמר: „פשעתי באחי, והם גם הם פשעו בי, ולא נוכל דבר עוד לשלום“. לכאן ענין ההשלמה והפיוס כביכול. מסע המוות מסע-מרצון הוא, כאמור; „הנה אלך מזה... ולא אשוב, ולא אשוב הלום“.



אמרתי: כביכול; שפן השלמה זו יש בה בעצם טעם של התחסדות־מה («להאשים — למי צדקה?»). יותר משהיא השלמה של רצון הריהי השלמה של דלות, של כשלון, של לבי־לב. שמא לא חיגם שבה היד המושטת לשלום ריקם למרות הכרזת, סלחתי הנכונה על השפתיים.  
ועתה לפרק ב' של השיר:

(ב) „יצאתי כנכלם — אך התרחש הפלא: / קרני צבי מורדף — ושתי קרניו: יקוד. / ראיתי חבצלת בעלטה בוערת, / וחורלי זהב יסוככוה: סוד.

„אז ירנן לבי: נעמת לי, המרי, / נפלאת מרעים והמונים. / אש בעצמותי, אשר אתמול שכלתי — / היום הושב לי עשרות מונים.  
„הושב לי סנה־מדבר — והוא לוחט כפצע. / הושב לי הדמדום — אשנב האלהים. / ואיזה סוד איום בלילה ירדפני — / בכנורות עלי יהים.  
„ואור נגה עלי. אלי — כים רוגע. / שלחוני נא רפסודת אל החוף. / אלפני נא, אתה המשתגע, לבכות: / כי טוב, כי טוב, כי טוב.  
„כי טוב לי פה — בדמי ובסחרחורת — / להיות כצבי מורדף בין ההרים. / כולנו כאבק מפנף צפורת / על פני הארץ ננערים.

בפרק ב' של, על קרן צבי מתוארת יציאה זו במלה אחת: יציאה של כלימה. אלא שתוך אותה כלימה התרחש הפלא. הפלא זכור לנו מפרק ג' של הנפילים: אף כאן הוא בחינת צבי; אף כאן הוא מורדף; אף כאן הוא בעל קרניים; אף כאן יש בו מן היקוד. אנו זוכרים את צבי הנפילים והנה הוא משתלה, עיקרו קרניים הנוגחות את האימה ודם רגליו מבעיר את הכף וצורב את יד הנפילים. הפלא הזה מורדף סוד הוא, איזה סוד איום. אכן, עמו באה האש בעצמות הנוסע ובכך הושב לו עשרות מונים מה שסבל אמש. זוהי אשו של המרי שנפלא הוא מרעים והמונים (יש בו מעין הקבלה או המשך לפשע הנזכר לעיל, ונראה שלא רק נפלא הוא מרעים והמונים אלא גם מנוגד להם). אותו פלא המרי הוא גם סנה מדבר הלוחט כפצע (נזכר־נא את הנפיל הפצוע והצרבת שלו), וגם הדמדום, אשנב האלהים. אנו נזכרים בנפיל המדמדם. כן עולים בדעתנו התמולים המדמדמים מסוף פרק א' של השיר. שמא אותה הכרזה על הרחוק־רחוק שבאותו דמדום כלול בה בלא־יודעים גם צל של צער וגעגועים על הדמדומים האלה?

הנסיעה שבפרק א' חוזרת ונרמזת כאן ברפסודה המתבקשת להישלח אל החוף. הפעם יש בה בנסיעה זו מן האושר, מן ה„כי־טוב“; אכן, כי־טוב זה הוא כי־טוב של בכי, כי־טוב של דמי וסחרחורת, כי־טוב של

המשתגע, של הצבי המורדף בין ההרים הנמשל אל השר. אושר זה של רוגע בא עליו עם האור הנוגה עליו מלהט הסנה, מיקוד קרני הצבי, מן הדמדום, או אולי מבעירת החבצלת בעלטה. על כל פנים בא הוא עם הסוד הסוכך אותה חבצלת, סוד איום הרודפו בלילה והומה עליו ככינורות. הסוד האיום לעומת האימה שבנפילים ג', והכינורות מעלים לפנינו את העוגב, עוגב קרניו של הצבי — מעין מוקד הוויתו הנוגח את האימה. ועם זה מתגנבת ועולה מעין הקבלה מסוימת בין העוגב והכינורות לבין הדמדום, אשנב האלהים, ולבין אותו שיר סוקלני שדמיונו כאבן־קלע לנפש. סיומו של פרק ב' בעל קרן צבי, שתי השורות האחרונות בו, יש בהן כמין מפנה. עד כאן שיר־יחיד לפנינו, כאן נוקט השיר לשון־רבים. עד כאן נצטירה תכלית המסע במופשט ובסתום — עקדה, שבתון, מועד, דרך רחוקה, חבצלת בוערת, מרי, סנה דמדום — כאן לפנינו צפורת, סמל קרוב ורגיל יותר שיש בו משהו מעין המובן־מאליו. וכי אין סמל זה מן המצויים ביותר בשירי אהבה כסמל נשיי? כולנו כאבק מפנף צפורת על פני הארץ ננערים, לשון־רבים זו הבאה בפתאום אחרי לשון־יחיד — כמעט מאלינו אנו נזכרים באותם נפילים מפרק א' שבפרק ג' של אותו שיר, שפמו נצטמצמו לאחרונה כולם באותו נפיל יחיד המדמדם בשכרונו. אמנם, כאן לפנינו לכאורה היפוכו של אותו מעבר — מן היחיד אל הרבים. ועתה לפרק ג':

(ג) „אחרי איילת־שווא רודפים אנחנו. / על קרן צבי מודח את הזהב הנחנו. / על קרן צבי חקוק השם המפורש — / למנצח מזמור שיר לרש. „אשרי כי רש אני, וידוע ריב וקצף. / אשרי כי אהבתי אַרְשָׁה לָהּ אַת העצב / וכאפריון אדום סוכך עלי הסוד. — / אשרי כי דל אני ומתרונון מאד.

שני שינויים אלה, גם לשון־הרבים גם ענין האהבה, נעשים כמעט עיקר עם שאנו עוברים לפרק זה של השיר. כאן הנושא אינו אני אלא אנחנו; ואנחנו רודפים אחר האיילה, אחד מסמלי האהובה הנהירים ביותר בשירה העברית. גם מיודענו הצבי, הוא הפלא והוא הגיבור המורדף גם בפרק הקודם, מצוי כאן. וכי לא יסתבר כמעט מאליו שבעצם צבי זה הוא הוא הרודף אחר האיילה, והוא הוא המסמל את גורלם של הרודפים והנושא בו? נמצאנו למדים כאן שצבי הפלא צבי מודח הוא; האיילה שאנחנו רודפים אחריה איילת־שווא היא — לא תושג. ולא זה בלבד: על קרן הצבי המודח הזה הנחנו את זהבנו ועל קרנו זו חקוק השם המפורש; מסתבר אפוא שהכל אבד. ואף על פי כן מסתיים השיר בל־מנצח' ובאשרי'. זהו מזמור שיר לרש — נא לעמוד על כך שמן, למנצח' ואשרי' זה אנו חוזרים שוב ללשון יחיד. זהו

מעין אושר של אהבה; נראה שבכל זאת השיג המשיג משהו, ואם גם אין זו האיילה.

אכן, מעין אהבה ערירית היא זו. ארושה — העצב; אפריונה — הסוד (הסוד בה"א הידיעה; יסתבר שזהו אותו סוד איום הרודפו בלילות, כנזכר בפרק ב') ואפריון אדום הוא זה (אנו נזכרים בארגמן האדר הנקרע למטליות בפרק א' של נפילים). חזרנו אפוא לא לתחום היחיד בלבד אלא נמצא שתחום זה הוא גם תחום המופשט, הסתום. מסתבר שכמו שהאהבה היא ארושה לעצב באפריון האימה שלסוד, כך גם השיר; אותה התרוננות יש בה מיסוד הכפילות — אכזבה, ובכל זאת לא אכזבה. „אשרי כי רש אני וידוע ריב וקצף, אשרי כי דל אני ומתרונון מאד“. למעלה נמשל השיר לאבן־קלע סוקלנית; ההתרוננות מקבילה בזה לריב וקצף. הפיוס שבפרק א' לעל קרן צבי' לא עלה כנראה יפה. ההשלמה באה, אבל לא השלמה עם הרעים היא — זוהי השלמה עם הקצף. ידוע־קצף מתרונון — ואינו סולח. ומן על קרן צבי' אל, שבי', השיר האחרון בשערה־נפילים, שיר ארוך למדי, בן חמישה פרקים.

### ש ב י

(א) „את המתחוללת בין כוכב ודשא, / בפעמי נדיב בת־מלך לכלוכית, / רוח באנוש, / דמדום אלים ופשע, / כלב שגעון על סף ביתי מלחית — את דלתי נעלתי: לא אצא החוצה, / בגבהי הריך: כפור לעיפה, / — לא אפתח... הרפי, / משכיני וארוצה, / — ארורה בת־מלך, / כי הנך יפה.

מיד בפרק א' נקרה לפנינו שוב הכלב. זהו כלב־שגעון והוא אורב מלחית על סף הבית. אנו נזכרים שוב באותו כלב־יה שאינו זע ולא נובח ורק מביט. אמת, משהו אינו ברי כאן. כלום עומד הוא כאן כלב זה בחוץ, וקורא? או שמא בבית הוא, בבית פנימה, והוא הוא המבקש להתפרץ בדמדומו? הוא הוא אותה רוח באנוש? קשה להכריע. על כל פנים, הדמדום המופר לנו כבר אורב כאן בצד השגעון והוא דמדום־פיות, הייתי אומר, גם דמדום־אליים גם פשע.

כאן עומדים אנו כבר במזל את מפורש: זוהי בת־מלך לכלוכית המתחוללת בין כוכב ודשא. אמנם מפורש זה רחוק הוא מעט, התחוללות בחלל העולם, ואף על פי כן: שני הכינויים, גם בת־מלך גם לכלוכית, סמלים נהירים הם למדי, כמוהם — כצפורת. אלמונית זו מתחוללת בגבהי הרים — אנו נזכרים בהרים שביניהם מורדף הצבי, בשיא הצוקים שעליהם הוא מדדה; יכולים אנו להיזכר גם בנבו הנפילי. בגבהי הרים אלה כפור לעיפה. בשל כך כנראה נעלה הדלת: „לא אצא החוצה“. אבל, אין לעמוד באותו פיתוי, ובערב רגשות של „לא אפתח... הרפי, משכיני וארוצה, — ארורה בת־מלך, — כי הנך יפה“ חוזר המתפרץ ומתפרץ.

(ב) „...הנך יפה, רעיתי, הנך יפה — — / ומי השאיג בי את הרנן? /  
 סביב: סופה — סופה — סופה — / ולא אראנה.  
 „וקול קורא: טוב, דמה לצבי. / דלג על צוק. קפץ על סלע. / ברכב אליהו  
 הנביא / אראך עולה לקראת הפלא.  
 „מצוק אל צוק, סהרורי, / כה ידדנו צו הפלי. / — איך? — — /  
 — אכן, ידעתי: זה שירי — / לקרוא: א—אוי אל איך־עונה־לי.

אנו עומדים בפרק ב' של שבי. סביב: סופה־סופה־סופה — נזכור נא את צפריה סער הנפיליות המפליגות בלילות — אבל סופה זו אין המתפרץ רואה אותה, הוא יצא אחרי בת־המלך־הלכלוכית; בקרבו שואג הרנן. הוא שומע קול קורא: טוב דמה לצבי — והריהו מדלג ומקפץ בצוקים. — שוב אין אנו צריכים לחזור ולהזכיר את הצבי הנפילי שלנו, אף לא את הדמדום. אכן, אולי מן הראוי להיזכר בשיר־השירים (בעיקר פרק ב', מן קול דוד הנה זה בא). מכאן שאולים גם הביטוי טוב דמה לצבי גם פרשת הדילוגים והקיפוף. כאן אמורים הדברים בדוד. טוב דמה לך דודי לצבי... על הרי בתר' — דומה שפשטה של פיסקה זו מכוון כנגד, ברח דודי דמה לך לצבי שבסוף מגילת שיר־השירים. משמעותה של פיסקה זו אצל שלונסקי היא לכאורה היפוכו של ברח. הקול קורא אליו: טוב, דמה לצבי — ולקראת הפלא עולה גם אותה את, היפה, הרעה. אגב, היא עולה ברכב אליהו הנביא — וכי אין זה אותו רכב עצמו שסוסי אש, שבו יצא היוצא למסע הכלימה והסליחה כביכול וסופו שהגיע בו אל פלא הצבי והדמדום? לכאורה — עתה בא הכל על מקומו ועל תכליתו; צו הפלי מדדה עכשיו את שניהם, אותו ואת הרעה יחדיו. לאמיתו של דבר הרי זו מין אחיזת־עיניים בלבד, אולי אף מעין טירוף. צו זה המדדה אותם — מדדה אותם מצוק אל צוק, וכל עצמו הריהו בחינת סהרורי. האין כאן משום רמז לאותה זריחה של הכלב, כלב־הגעוץ? אם תחילה פנה אל הכלימה והסליחה והגיע אל הפלא ואל אשנב־האלהים, הנה עתה הוא עולה לקראת הפלא וסופו שהוא מגיע אל איך־עונה־לו. היא, אותה היא, כמו עולה לקראתו בזה, ואף על פי כן: איננה. בעצם גם אצל שלונסקי עומד בו באותו פסוק מלוא מובנו בשיר־השירים, ברח דודי.

קשה המפה. אבל לגבי המופה אין בה משום אפתעה. ידוע ידע שפך דינו: „ידעתי: זה שירי — לקרוא: א—אוי אל איך־עונה־לי.“ (הביטוי א—אוי דומה שמקורו ברוסית, קול קריאה שמובנו מעין „אייפה“). עומק בטחון זה של ידעתי בנוגע לדין הגורל הקשה מזכיר לנו משהו שכבר שמענו דוגמתו. וכי אין זה אותו קול קורא נפילי: לא לנו הממלכת? אותו, אל־כל־אשר־נבוא —

כבו הנברשות? (סימן אבלות).

אנו ממשכים בקריאה:

(ג) „אייד? אייד? הה, את המתחוללת, / רואה-ולא-נראית, בין דשא לכוכב, / בכי ילדים סביב, גם אל בוכה כילד, / ומתפלש הלילה בחוחיו. „בלילה זה יבכו תבל ואומלליה, / ואי לתהום יתדרדרו כתרים, / הרוח, ככף-יד קטעו אצבעותיה, / פורטת באין-קול על מיתרים. „מיימי הטריף עלי לילות-יימים גם יחד? / ומי ציוה לי רון בעמק העכור? / בין יום ליום — כאות הפחד — / חומק הלילה כחתול שחור.

בפרק ג' של שבי נעלמת אותה את. רואה היא אך אינה נראית, כמו נמוגה. בחלל העולם היא מתחוללת; ומדרך הטבע הוא אפוא שכמו יבכה עליה העולם כולו. גם אל בוכה כילד (נא לזכור את השם המפורש החקוק על קרן הצבי). אף הלילה עצמו כמו מתפלש בחוחיו. (רשאים אנו להעלות בדעתנו אותו גוש לילי של הנפילים; וכן את חרולי-הזהב המסוככים סוד על החבצלת הבווערת בעלטה בפרק ב' של, על קרן צבי; ושמא יש במתפלש גם רמו הקבלה לעלפון הנפילי למרגלות נבו?). בלילה זה יבכו תבל ואומלליה ואי לתהום יתדרדרו כתרים (יכולים אנו להיזכר בזהב שהונח על קרן הצבי; שמא גם באבנייה מפל הנאספות בתחתיות?); גם שיר נקרה לנו כאן, מעין מנגינה, הרוח פורטת על מיתרים ככף-יד שקוטעו אצבעותיה (כלום אותה רוח באנוש היא זו?). הפרק מסתיים בקריאה על הטירוף והרון — אלה צוו לו, בלילות כבימים, — ובפחד הלילה: בין יום ליום, כאות הפחד — חומק הלילה כחתול שחור. שוב רמו הקבלה לגוש הלילי; כן הקבלה ברורה לאימה. עמק העכור יש בו להזכיר את התחתיות, שבהן אורבים הנפילים לאבני מפל מידרדרות, צורבות-דם.

בפרק ג' אנו עומדים במעין מעבר בין תחום-היחיד שבשני הפרקים הראשונים של שבי לתחום-הרבים. בפרק ד' הכל לשון-רבים.

(ד) „אשר השפין באהלינו מרי וקצף — / הוא-הוא אשר עכר יומנו הערוף, / כבנאים על פיגומיך, בית העצב, / מיד אל יד נמסור את אבן הטירוף.

„הנה הגבול, / כולנו פה נקרינו / את אבניה שאת מיד אל יד? / בפקודתה הלום להג נקראנו / חג הספינות אשר טבעו לעד.

יש כאן משהו מן הפרק האחרון של, על קרן צבי. המרי והקצף, כפי שלמדנו שם, הם משהו שבגדר, אשרי ויודעים אנו שהמרי הוא בחינת אש-בעצמות, במקביל לסנה ולאש-נב-האלהים, הוא הדמדום הלילי. אכן, מרי זה זמנו בעלטת הלילה; וכנגד שכרו של ליל — הפסדו של היום. נראה שאותו מרי —

בשלו נערף היום, והוא הוא העוכר את היום. — וכי לא יומם של הנפילים הוא זה, זמן עלפונם בין לילה ללילה? נניח הרהור זה בגדר הרהור. על כל פנים, אכזב־האהבה אין לו תקנה ביום אלא בעבודת העצב — ארושו; ובית־העצב אינו נבנה אלא באבן הטירוף, אבן־השגיון, באותו כִּי־טוב של המשתגע הלילי. אלו הן אבניה, אבניה של הרעיה האלמונית והעלומה; וכי לא אבניה מפל הצורבות כאן לפנינו, אבנה־תועים הנפילית, אבנה־קלע הסוקלנית?

אנו עומדים באיזה גבול. נראה שזהו גבולו של הטירוף. כדי צעד ונשקע בו, כדי צעד ונאבדנו — אותו, את מרי הטירוף האלהי והנפלא. אנו עומדים אפוא ומבקשים כמו להתבצר בבית העצב. באבני הטרופ עצמו, באבניה של אותה נעלמת, אנו מבקשים לבצר לנו מין משגב ושארית־פליטה זה. משפט־שאלה הסמוך: כולנו פה נקרינו את אבניה שאת מיד אל יד? משפט־שאלה זה, כמו כמה פסקות־שיר, ניתן להתפרש לפחות בשלושה דרכים: כלום מקרה הוא זה? כלום בשביל לשאת את אבניה נקרינו? כלום נקרינו כדי לשאת את אבניה מיד־אל־יד? על כל פנים, התשובה אחת היא: לא; אין זה מקרה; לא בשביל משא אבניה נקרינו; לא כדי לגלגל באבניה; — בפקודתה נקראנו, כדי לחוג נקראנו היום.

חג עצוב הוא זה, חג של אבדן, חג הספינות אשר טבעו לעד... אף על פי כן — גם זה חג, וגם חג זה בפקודתה הוא נחוג. לקבוע בבירור מה טיבו של החג יקשה עלינו; וכי יש כאן מעין חג־רוחה של ברוך־שפטרנו? וכי הוא עצם בנין בית־העצב תחת חסותה? או אולי, להפך, שמא כל עצמו של אותו חג לא בא אלא להפריע את בניינו של משגב־העצב? לאמיתו של דבר אין ניגוד שלם זה חריף ביותר. סוף סוף אבן הבנין היא אבנה, אבנה־טירוף; והאבן הזאת אינה משנה ממהותה בין בפרעותה הלילית בין על פיגומי הבנין יומם. בין כך ובין כך נשארנו עומדים בתחום מרותה, שלא יצאנו מתוכו כל־עיקר. מסתבר שגם כאן, כמו שכבר נקרה לנו בכמה מקומות במחזור שירים זה, אנו נתונים בתחומו של איזה, אשרי עגום, מין רגש מעורב, במעין כפילות, רגש־פיפיות כביכול.

ונעבור הלאה:

- (ה) „הנה הגבול. / על כן עלי יגודו / לילות כבלעמים שלחם אלי בלק. / כצפרדעים צהובות כוכבי מרום ידודו. / סביבי — רק קר, רק חלקיק. / נעלתי את דלתי. / אך שוב דופק הסער. / וקול קורא: טוב, דמה לצבי. / הרפי, הרפי. / כי לא אפתח השער. / אך שוב: הנני. / שוב: — צווי. / —, ארוך. ארוך — אמרה. / ומה, מה נענה לה? / —, הנך יפה. — דמנו לה ענה. / בדם ובזמירות הן נעבדנה סלה. / ומשפרתנו: לענה.

וכי אפשר להחזיק מעמד בגבול זה של השלמה קודרת עם העצב ואבדן-העד? עצם החג שבו מסתיים פרק ד', על כל עגימותו, נותן מקום להניח ספק בדבר זה. פרק ה' החותם את שבי מוציא ספק זה מגדר ספק. שוב ערבוב תחומים בין לשון-יחיד ללשון-רבים. שוב דופק הסער... ושוב: הנני, צוי, שוב, קול קורא: טוב, דמה לצבי. הסיכום האחרון הוא: אנו עובדים אותה בדם ובזמירות ומשכרתנו לענה. אנו עובדים אותה מפני שדמנו עונה לה, הנך יפה, אף על פי שעל היענותו, הננר' השיבה ב.ארור ארור' מפורש. הלילות כבל עמים' אפשר גותנים הם לפנינו עוד דוגמה אחת לאותה מידה של עירוב-רגשות; אותו בלעם שנקרא לארר והוא ארור, אבל נמצא מברך. אולי כך הוא גם סוד תשובת הנך יפה' לארור' שלה. אגב, בפרק אחרון זה נתוסף לנו ציור חדש של הלילה; מעין מיאוס קר, חלק-לק; קר, חלק, לוקק — אפשר נמצא בו חפץ בהמשך המקרא.

\*

הגענו לסופו של שער-הנפילים. אין אנו יכולים לומר שפרשת הנפילים כבר מחזורת היא לנו כלי-צרכה, אבל אין ספק שנוסף לנו הרבה מבחינת הבנתו של אותו שיר, הן בפרשת הסמלים שבו הן בפרשת העלילה. לכשנכנס את ההארות שנקנו לנו אגב קריאה במפוזר, אפשר נמצא כי יודעים אנו אף יותר מפני שיכולים היינו לדמות. אכן, תחילה מן הראוי שנשים עין גם בפתחה לספר, בשיר, בצל אילן בוער'.

### בצל אילן בוער

„אין שביל זולת לא-שביל האץ אל הלוא-זה, / ואין מבוא מבלעדי לא-בו-הוא. / בצל אילן בוער ינוח ההוזה / בבכות כף-רגל אל אבני הבהוה.  
 „אולי ארור אני, כי גם מפלט-חלוף / לא ימצא לי בצל בית. / הן גם ארור-היעף ייעף תמיד, בלי סוף / להתחוגג על כל, כעיט.  
 „על מה ייסרני יה לגמוע מנחליו / התרעלה האלהית והמשגעת, / לראות גולגולת מוקעה על וו / של לילה מאבד עצמו לדעת.  
 „וזה מול זה: הילד ועקרב. / אחד — סומא עליו. השני — צמא טרף. / הילד הנצחי במערכות הקרב — / מול אלף יריבים אדם עשוק החרב.  
 „מה איש כי ארשיעו — והוא אומלל ורע, / ואלף בלהות אורבים לו מכל דלת. — / האובילו לשם — אל גיא התבערה, / אל שער הכליה המתיללת?  
 „האם אוכל, האם רשאי אדם / את כל הפנסים פה לכבות גם יחד / לבעבור ידליק באופל המדמדם / את האימה כחג לא-פחד?

„תמיד לזעום, תמיד לשטום, / תמיד ילל רינת כל־ראי בסחרחרות — — /  
 אדם הוא ילד סוס, המדדה אל תהום / במרוצתו האכזרית אחרי צפורת:  
 „ירוך — ולא ישמע בהישאג עליו, / ירוך — ולא יראה בהתפער  
 הלוע — — / ומה לו אופל גא, הרן אל ערפליו? — / ומה לו סנה ארוך  
 אלוה?  
 „אולי רק רשע הוא זה הקרדום הקר, / קר־דום יונף ולא יורד לנצח. — /  
 כי למה זה ידמיע בגופי השר / דמי, דמי כצו הרצח?  
 „הנהו הקרדום — ידי ליטשוהו דם / בהזיוני אין־איש, כבאבן המשחזות. /  
 ולילה, בשכבי — על כר, כעל גרדום, / אטיל את הגולגולת הנוצות.  
 „ערוף, אין־שביל, לי אין נתיב שני, / לי אין מבוא זולת הלא־מבוא־הוא /  
 חוגג אלך יומ־יום אל משרפות־אני, / אל הפליה בסוד הבהוה.

כמו בשירי שער־הנפילים כך גם בפתיחה מרובות האזכרות לשיר־הנפילים.  
 עם הבית הראשון כבר נח מישהו — ההוזה — בצלו של משהו בו ער, דוגמת  
 הנפיל המדמדם בתחניות, למטה מאיזה יקוד. הלאה אנו קוראים על כף רגל  
 בוכה אל אבני־הבוהו, וקשה שלא לעמוד על ההקבלה אל דם רגלי הצבי  
 שהבעירו את הכף. בעצם תחילתו של בצל אילן בוער אנו עומדים באיזה שביל  
 לא־שביל אך המוליך אל איזה מבוא לא־מבוא; עוד מעט יתגלה לפנינו גם עיט  
 ארו־ריעף; — הדמיון אל צפרי־הסער הנפיליות כמעט שלם. כן, כפי  
 שאפשר היה לצפות מראש — שעתו של אילן בוער זה שעה לילית היא.  
 אכן, הארכנו באזכרות גם אין פתיחה דומה לשירים מן המחזור. פתיחה באה  
 במסתבר להוסיף משהו שהוא עיקרי לגוף הכתוב אבל איננו שם, או שהוא רמוז  
 בו במטושטש בלבד — איזה ביאור־רקע נעלם. כאן לא נחפש אפוא את פרשת  
 המעשה אלא כעין חיתוך של החוויה שביסוד.  
 אישיות מסוימת, אשר בשער עצמו לא נזכרה אלא במקום אחד, בעומק הכשלוך —  
 וגם שם רק דרך משל — נעשית כאן אישיות מרכזית. בשי פרק ג' שמענו בכי  
 ילדים סביב, גם אל בוכה כילד; כאן הילד עצמו מופיע בחינת גיבור השיר,  
 או על כל פנים בחינה מבחינותיו של גיבור השיר. גיבור זה נראה שאין הוא גיבור  
 אלא על דרך המושאל בלבד; זהו אדם עשוק־חרב העומד במערכות בקרב  
 מול אלף יריבים; מסתבר אפוא שידו על התחתונה תמיד.  
 מהי פרשת ההתחרות עם אותם אלף יריבים? מסתבר שזוהי הרדיפה אחר  
 הצפורת, היא איילתו של הצבי, רעיתו־יפתו של בן השבי; — אפשר תכלית  
 כל התכליות בשער־הנפילים. גם הוא גם יריביו שואפים אחריה והילד עשוק־החרב  
 יוצא כאמור, וכמובן, וידיו על ראשו.  
 עצם תיאורה של אותה מרוצה אחר הצפורת — דוגמת כמה קטעים בשירים



אלה — נתון הוא לכאורה להתפרש על שתי דרכים. סוס זה במרוצתו אחריה, כמו יש בו איזה תוס-ילדות של שלמות-נפשית; מי טבעי ליצירה-מרוצה כסוס? אכן, עם זה יש בו גם מן האונס שבמרוצה; ברגיל אין סוס רץ אלא בשעה שדופקים בו, לאנסו.

אם רצונכם בכך הרי לפנינו אחד מאותם סוסי-האש-הצוהלים-מקוצר-רות, אלה המושכים את גיבורנו למסע הלילה הנלהב, אל הפלא; — והרי זו ריצה סומית-עליוזה של הילד; אף ריצה חירשית, אפשר להוסיף, הכל מתעלם ממנו באותה התלהבות — גם השאגה, גם הלוע המתפער, אף הרון הגאה והאפל על הסנה. ריצה סומית, שהרי ברי, מראש, שילד עשוק-חרב זה לא יוכל לעמוד באותה התחרות. הוא רץ אפוא באונס ובהתעלם אל המפלת הניצחת, הודאית — אם רצונכם בכך הרי זו מרוצתם של הזולת, של אלף היריבים, של כל האדם. הללו, המאושרים, רצים כמו לאשרם ולרצונם, דרך טבע וחירות. הללו — השאגה אינה מגעת לאונם, הלוע אינו מתפער לעיניהם. אף האופל הגא, הון אל ערפלו, והסנה ארור-האלהים, אין להם שליטה על מנוחת-נפשם.

מרוצה זו היא אפוא הסתערות של איזה חלק סמוי שבנפש — איזה יסוד של טבע ואונס שבנפשו — או שהיא מרוצתם של הזולת, של אותו יסוד של שלמות שביריביו, בכל אלף האדם. לאמיתו של דבר אין הבדל זה חותך כל-עיקר; או שהוא, גם הוא, יש בו מאותו יסוד טבעי של יצר הסוס השוטף בצהלתו, עליו קצר-רוח ובחינת סומא; או שהם, גם הם, יש בהם מיסוד הילד — יסודו, לא לחינם יש בו משהו מן הסליחה לגבי יריביו. בעצם — נוטה הוא להאמין — אֶחיו הם, כולם כמוהו. כל איש, אומלל ורע, הוא ואלף בלהות אורבות לו מכל דלת; אף בטוח הוא שאפשר להוביל את הכל לאותו שם, אל אותו גיא התבערה, אל שער הפליה המתיללת.

ואף על פי כן, הללו, כל אלף היריבים, אין הם הולכים לאותו שם. הללו באים אל צפרתם, בעוד שהוא — הוא מדדה אל תהום, נופל לתוך משרפות האני שלו בסוד הבהו. שכן הללו דמות הילד חבויה היא בתוך סוסם, ואילו הוא — ילד נצחי הוא. הללו זכו לחרב והוא עמד בילדותו; נשאר אפוא עשוק-חרב. הם יכולים אפוא לזכות בה, ברעיה, והוא אינו יכול. אין זו נקנית אלא באכזריות, והחרב היא המשווה את החוקיות ליצר האכזריות, היא הכובשתו. והי חרב הגברות, שהזוכה בה עובר את הגבול שבין ילדות לגברות וקונה לעצמו את זכות האכזריות הגברית, האכזריות שבאהבה, זו שאין האהבה נקנית בלעדיה. אותה מרוצת-אהבה אכזרית היא בעיני הילד הנצחי, אכזרית לגבי הצפורת הקלה, לגבי בת המלך המתחוללת בין כוכב ודשא שפבודה מלא עולם; — והכרת האכזריות שבאותה מרוצה היא המכשילה אותו במרוצתו; היא הדנה מרוצה זו, ואת הרץ בה, לכליה מראש; היא העושה את שבילו ללא-שביל ואת מבואו ללא-מבוא. גם הקרדום שמניף אותו ילד עשוק-חרב — קר הוא, דומם הוא, רק יונף אבל לא יורד לנצח.

הילדות הנצחית היא המעכבת; אותו עושק החרב, היעדר הכוח לכבוש אכזריות זו והכרה זו של אכזריות. הילד והעקרב, הסמיכות העליונה והצמאון לטרף, הם שנים שהם אחד. אותו צמאון לטרף אין תחילתו אלא צמאון הבעירה, הצמאון שביקוד האהבה-באכזריותה. אכן, אכזריות זו שלא יכול לכבוש אותה סופה שהיא פונה ממושאה הראשון, מן הצפורה שלא שברה את הצמאון, אל זולתה; — בין אליו עצמו, על שלא יכול לכבשה; בין אל הזולת, אל אלף היריבים, אל כל האדם, אל כל אלה שכבשו אותה אכזריות וקנו בכך את הצפורה, את עולם האהבה שנמנע ממנו. הכרת אותה אכזריות נתגלגלה במשטמה ובאימה; משטמה אל הזולת, אימה לעצמו.

הוגה הוא זעם אל כל יריב, אל כל רע, אל כל מודע. כל אחד הוא בעיניו בחינת עושקו, מי שזכה במה שנמנע ממנו; והוא שוטמו, כמו מבקש ללסטם אותו, לגזול ממנו כביכול את הגזול, את הגזלה היקרה שלו.

אכן, לאמיתו של דבר יודע הוא שלא יהיה בכך מן המועיל. כל דלת תהיה לו בחינת אלף בלהות וכל מבוא בחזקת לא-ברהוא ושערי-כליה. יעף המרוצה שלו הוא בחינת יעפו של עיט, זה עוף הפגרים המתים. מעין מידס של הפגרים המתים הוא: כל אשר יגע בו יהיה לפגר. מובן אפוא שילד נצחי זה אי-אפשר שימצא לו בית, אף לא מפלט-חלוף בצל בית. גורלו גורל הטרף — אותו הוא נושא בקרבו, אותו הוא מביא עמו אל כל אשר יבוא.

הוא הוגה אפוא אותה משטמה גם אל עצמו; אפשר אל עצמו בראש ובראשונה, צו הרצח הפועם בדמו, מסתבר שתחילה כלפיה היה מכוון; סוף סוף אין זה אלא בחינת שיא, שיא השיאים, לאותה אכזריות, היא הצמאון, צמאון הטרף; וצו זה הוא שנתגלגל במשטמה ופנה כלפי הזולת, והוא הוא שפנה אליו עצמו ונתגלגל בצו של התאבדות. סוד אותה נכונות לעריפה, חוגגות הפליה, גולגולת ההתאבדות — וכי אין כל אלה בגדר רצח, מעין הרצחות, אם אורשה לומר כך.

צמאון הטרף שנשטט מזרעותיו, צמאון הטרף שלא נשבר, שאינו יכול להישבר, מוצא לעצמו תיקון ותחליף. אותו כוח שלא בא על פורקנו בעולם המעשה פונה אל הנפש פנימה ומכרסמה. האומלל רע הוא באומללותו ורע לו באומללותו. ארור-אהבה הוא, ארור יעף יגע בלא-שביל האץ אל הלא-זה, בחינת הווה אימים בעל-כרחו. מרוצת ההתלהבות של הזיון אהבת-הסרק שלו מוליכה אותו לילה אל גיא-התבערה של משרפות-האני שלו. אימה זו, אימת האהבה ואימת הזיונותיה אינה מרפה ממנו אף בנוחו. בצל אילן בוער, בצל אילן עצמו הבוער, הוא נח וכף רגלו בוכה אל אבני הבוהו. חילופי קור ובעירה, דם וילל בסחרחרת. בחינת נערף הוא באותו קרדם קרשידי עצמו מלטשות אותו וחוזרות ומלטשות בהזיוני איך-איש, הזיוני הבדידות. מין רשע הוא זה, גילגולה של מרוצת האכזריות והשווא העושה לו את כרו לגרדום לילה.

אכזריות אינ-אוניו של הילד הנצחי באה אפוא על סיפוקה כביכול. יש לה על מי להישפך, את מי לרדוף ולענות. אכן הקיפוח עומד בעינו. קרדום הרשע — לו

לעצמו הוא נועד, והצפורת — נחלה לאלף היריבים, לזולתו, לכל זולתו. גם אין האונים מבקשים לבוא על תגמול.

יש בכך מן החרפה, מן הבזיון לכבוד־העצמי, וחרפת אין־האונים מבקשת את תגמולה בכוח, בגאות־כוח, בית־ר־כוח, אם נחסמה בפניו דרך כוחו של אחד־האדם, הכוח שבדרך הטבע, מגלה הוא בעצמו כוח שלמעלה מדרך זו. ייסוריו ייסורייה הם. אותה תרעלה המשגעת אותו אלהית היא, התרעלה של נחלייה שהאלהות עצמה הגמיעתו מהם. האילן הבוער והארור — סנה הוא וארור־אלהים. האופל גא הוא ורן אל ערפליה, בחינת הדמדום — אשנב־האלהים.

והרגשה זו של כוח אלוהי — אין היא הרגשה בלבד. כוח ממשי הוא זה. בידו המפתח אל סוד האלהות, הוא סוד ההוויה, סודו של האדם; שהרי כאמור, ועל כל פנים מבחינתה של הרגשה זו, כל אדם חבוי בו הילד, כל אהבה יש ביסודה מאותו סוד של אימה ואכזריות. צריך רק לגלות את הלוט, לפקות את האוון — והחביון צף ועולה. בכוחו אפוא גם להחזיר לאותם יריבים צולחים כגמולם. בכוחו להוביל אותם, גם אותם, אל אותו גיא התבערה, אל שער הכליה המתיללת, באמצעות ילל הרינה שלו, אותה רינת־כל־ראי בסחרחרת, יכול הוא לפתוח את הדלת לכל אלף הבלהות האורבות. רצונו — והוא מכבה את כל הפנסים גם יחד ומדליק באופל המדומדם את האימה. זוהי הרגשה של כוח עצום, משהו החולש על גורל האדם, משהו מן האלהי, הכוח הנקנה למי שכל הרזים גלויים לפניו. אפשר יש בכך אף מזאת: בזה שאין הוא מוליכם למקום שיכול הוא להוליכם, בזה שלא תמיד הוא מוליכם לשם, כמו עולה הוא למעלת בעל־חסות עליהם. בזה שמדליק הוא אותה אימה רק לעצמו יש בו משהו מן המשיח המעונה, ממי שנושא בחטאת כולם.

על כל פנים, מעלת כוח זו לא חינם היא נקנית. כוח זה נקנה באותם יסורים אלהיים, בהוויה של סנה בוער, במשרפות־האני. הוא מקבל אפוא את היסורים באהבה, ספק מאונס ספק מרצון. כמעט שיסוד הרצון חזק הוא מיסוד האונס. העליה לדרגה זו מצריכה העזה. העז הוא תחום האלהי. הגולגולת צריכה להיות נתונה תחת הקרדום.

אכן, משהגיעה האימה לדרגה זו, כמעט נמוג מתוכה יסוד הפחד. זוהי אימה טהורה כביכול. אלהית. האימה כמו הפכה חג, וחג האימה כמו נתפשט מן הפחד.

לאמיתו של דבר אין חג זקוק ליסוד זה מבחוץ. יש בו פחד משלו כביכול, מעצם עצמותו. מתחוגג הוא, חוג והתחוגג, כעיט; מעל לכל, מרוחק מן הכל, מסביב לאיזו נקודה אחת — במחוג. סוד החג ושרשו היא אותה התחוגגות־תמיד מסביב לאיזו נקודה אחת, התחוגגות משתלבת ומאכלת, עד כדי סחרחרת, עד כדי התפשטות הגופים והגשמיות. זהו עצם המבוא שאינו מבוא, השביל שאינו שביל המוליך אל הלא־זה: כך ממשיכים מן השפע האלהי. וחגיגת היא אותה התחוגגות. בנפשו היא. הס מלהפסיק. עד כלות הכוחות. אם נפסק החוג, שוב לא יעזור המתחוגג כוח לעמוד; לכשיפסק החוג, עתיד הוא לצנוח באפיסת־כוחות מתבערה זו של משרפות־האני — לשם, למטה, אל הגיא, אל הכליה בסוד הבהוה.

הוא הולך וחוזר והולך יום יום, חג וחוגג ומתחוגג. בעל הסוד ושבויו כאחד. משרפות-האני — שעה אכזרית היא וקצרה, שעת ביניים קצרה, מעין שער בלבד, בחינת גבול: שער אל השמיים, אשנב-האלהים, גם אל הכליה הוודאית בתום החג. מין טכס של מיתה ותחיה כאחת. האכזריות, שרשו של חדלון-האונים, אותה אכזריות מקפחת, מקופחת, אכזריות-הילד המחלחלת בו ואינה מרפה — היא היא גם סוד גאולתו ומעלת כוחו.

החוויה של שעה אלהית זו היא אפוא מעין חיתוך כל האישיות, מוקד כל היצרים והשאיפות. היא החטא (יסוד האכזריות והרשע, הרצה, המשטמה, הברידות), היא ענשו (אימת העריפה, מארת היעף, ההתאבדות בלוע תהום), בה האושר — (האור הנגה, פיוס אפריון הסוד האדום, אותו כייטוב של המשתגע) — וממנה אותה אומללות של האופל והעצב והבכי. בה חרפת העושק של הילד הנצחי; ובה אותו פכחון אלהי של יתר-בגרות, בגרותו של מין סבא שבע-חיים שמעבר לחיים כביכול, של מי שעמד על סוד האדם ואכזריות הבריאה ושוב אינו יכול להתגאל בכך. ממנה אותו יעוד מטעם אלה-הסנה, האל שגם הוא יש בו מיסוד הילד בבכיו, האל שחטא הילד באשר הוא ילד הוא השער אליו. כאן הוא אותו נחל של תרעלה אלהית, שממנה הוא גומע ומושך אותה סחרחרת שבה משתקפים לו כל המראות בילל הרינה.

כאן גם סוד שירו. סוד הרן אל הערפלים. אימתה של שעה זו היא המדמיעה את סנהדמו בגופו השר, דמי פצעו הזבים בעקדה זו. זהו כינור סודו האיום. בזמרת דמו זו עובד הוא אותה, הנעלמת, ומבקיע אל אור אשור; בשיר דמו זה הוא סוקל את נפשו, האכזרית, הפושעת; בו הוא משיג את הסוד האלהי, סוד כוחו. ניחן הוא אפוא גם במין יעוד, דבר מן האלהי אל האדם. הנה כי כן אין היריבים רק דמות של מה שיכול היה להיות הוא עצמו לולא היה מה שהיה, גם לא כמין גלמים בלבד לשפוך עליהם את זעם חולשתו פנוח עליו הרוח. הנקמה מתפשטת מן הנוקם. נושא היעוד האלהי, איש הסנה הבווער ונבו, זקוק הוא לאלף האדם, ליריביר-עושקיו הנצחיים — האיש האלהי זקוק לעדיו ולמאשריו לשאת אליהם את דבר יעודו.

\*

ביקשנו למצות בשיר-הפתיחה את מערכת הרגשות שבחווית הנפילים. אגב קריאה ראשונה בשער וניתוח הפתיחה נתגוללו לפנינו גם עיקרי העלילה, על הסמלים. נוסף על אלה כמה מילואים משירי השער.

הגיבור עיקרו גם כאן לשון יחיד, כמו בשיר-הפתיחה. רק פעמים — בשעה רעה, לגבי מפולת — נוקט הוא לשון-רבים: בבכי (בכי ילדים, בכי תבל ואומלליה), בעצב (הבנאים על פיגומי בית העצב), בשווא-הרדיפה אחרי האיילה, בהינערות מכנף הצפורת לארץ, במשפורת הלענה.

פרשת העלילה היא הליכתו של הגיבור אל משרפות-האני הליליות שלו. בדרכו זו הוא מתלבש בכמה גלגולים, שעל רובם כבר עמדנו. גלגולים אלה, כל אחד מהם

יש בו גוֹר־טַעַם משלו. אף על פי כן ניתנים הם להסתכם לפי כמה יסודות עיקריים: יסוד ההסתערות, כצבי, כסוס, כעיט, כיונים, כרכב, בעיקרו של דבר גם כרפסודת. בעצם יש למנות כאן גם את השכוי, הינשוף, האושפיו, הציר, אלא שבאלה יש משהו נוסף, מן הבודד, המקדים, המבשר. יסוד הפלא, כסנה, כאש, כיקוד, כדמדום, כשגעון, כסוד, ככינור, כרנן. יסוד המשטמה והמיאוס, ככלב השף עקב, כדלף הגורף. יסוד הקרבן, כאיל, כיונים, כפצע. (סמל אחד עשוי ליציג גם יותר מיסוד אחד, כפי שכבר יכולנו להיווכח).

לילה כמו מבקש הגיבור להיפטר מן הפנסים. הפנס — מבחינת־מה הריהו כבת־אור של הדליקה, מבחינת־מה הריהו ניגודה, דוגמת החול לעומת החג. מסתבר שיש בדמדומם הרחוק גם מן הרמז המפתה לאותה אימה, גם מן האזהרה מפני חזרתה וסופה כאחד. כפי שכבר למדנו — הדלקתה של אותה אימה מחייבת את כיבוי הפנסים תחילה.

בפנסים אלה, באותם דמדומי תמול, יש משום פשע, הן מצד הגיבור כלפי אָחיו הן מצד אחים אלה כלפיו. מסתבר שעל הפשע הזה כמו מבקש הוא לכפר במסעו לילה. לכאורה יש במסע זה מעין התאבדות של השלמה, מתוך הכרת האפסות שבאני ובזולת גם יחד. אכן, כפי שכבר ראינו בקריאה ראשונה, כל זה הוא רק לכאורה. גם הסליחה גם ההתאבדות אין בהן מן הממש. עצם המרכבה הנכונה לפתח אהלו לאותו מסע היא רכב־אש, הסוסים הם סוסי־אש והרותם — פֶּלִי. בעצם נוסע הוא כציר ואושפיו, לבקש את צהלת־המועד, את הרנן, את האלומות — את פלאו: זה המרי, אותה אִש־בעצמות שאותה שכל ביום תמול.

אש זו מבקש הוא למצוא במרוצתו אחרי הצפורה, היא האיילת, בת־המלך הלכלוכית, יפתו, רעיתו, שגם היא כמו עולה לקראתו ברכב אש. רעיה זו דמותה מכוונת יפה כנגד דמותו. מה הוא בחינת צפורה, היא בחינת צפורה; מה הוא בחינת צבי, היא בחינת איילת; מה הוא בחינת כלב־יה, היא בחינת בת־מלך לכלוכית, בת־מלך כנגד היסוד האלהי שבו, לכלוכית כנגד אותו יסוד של מיאוס, הכלבי, כמו כמה עניינים עיקריים בפרשת שירים אלה לא נמלטה גם היא מפל־דמות.

אל רעיה זו הולך הוא לבקש אחר האש; ואליה, במסתבר, מבקש הוא להקריב את קרבן האהבה הגברית. ענין לקרבן הם כנראה גם היונים, גם אלומות (הבכורה), כפי הנראה גם אותו קרדום, וביחוד האיל, זה סמל־הסמלים של קרבן. אכן, רעיה זו ממלאה את חלל העולם ועוד מעט והיא כמו מתפשטת מן הגוף, נעשית בחינת רצֶה־ראינה־נראית. יסתבר שדודה עשוי להתגלגל כנגדה גם הוא באיזו דמות התואמת לגלגולה זה, נאמר בדמות לילה המתפלש בחוחיו, דרך משל. על כל פנים, בדמותו בשר־ודם שלו אין לו בה אחיזה. הוא נוער מכנף הצפורה. איילתו כמו איילת־שווא היא: אין להשיגה, או שמעיקרה לא היתה אלא בחינת חזון־לב בלבד, או אפשר פשוט בחינת הבל היא. האיל, אותו סמל של אלהות, של כוח, של קרבן כיפורים ותמורה — כפל דמותו של הצבי המקרין — אך ייאחז

בלבד בסבך הבורע; אין הוא בא על תעודתו, על העקדה, הקרבן — קרבן האהבה — לא נרצה. הפשע לא נתפער גם הפעם, כמדי לילה בלילה. הוא ננער אפוא על פני הארץ. לא עלו בידו אלא הדמי והסחרהורת על פני תהום, וסופו להיבלע בשאגת הלוע המתפער. יקוד הבעירה לוחט כפצע, בחינת דמדום, עד שפתאום משהו נשמת ומכה כאבן, זו אבן המפל, אבן הטירוף, אבן ההזיונים. הכתר מידרדר לתהום. הוא יורד מטה-מטה. הוא מאבד את המותר-מך-האדם שבו. ובמסעו זה החזור-חלילה יש מן הנפשע. עצם התכלית תכלית-שווא היא לגביו. את קרבן-האיל שלו הוא הוא המברית תמיד מן העקדה. זהו עצם הסוד החוזר-חלילה בלילות, שהוא בחינת פשע ומרי ואינו מתישב עם רעים והמונים ואשר כדי להשיגו יש להקריב אותם, את אלה, לוותר עליהם. אכן, אותה אש החולפת בעצמות נפלאות היא מרעים והמונים, הקרבתם כראית אפוא ומשטמת הפשע יש בה משום נחיצות טבעית. עצם הפרידה, אולי מוטב נאמר הפירוד, מן האחים, זה שנראה תחילה כמין מסע פיוס, לא היה בעצם אלא תנאי מוקדם, הכנה מכוונת, כמעט מודעת, לחזרה על אותו פשע לילי.

בשעת שפות של מפולת יודע הוא שאותו גיא-התבערה שער הכליה הוא; החג — חג אבדן-עד, והוא העוכר גם את הימים הערופים ומטריף גם ימים גם לילות. אותה רעיה — בעצם לכלוכית היא, לכלוכית וארורה. ובגבהי הריה, כפור לעייפה. אף כוכבי המרום שלה קרים הם וחלקלקים כצפרדעים צהובות, בחינת מיאוס.

שיר הפתיחה, בצל אילן בוער, מסתיים בהטעמת אותה כפילות, צד החג שבמשרפות-האני, צד גאות-האני שבשער הפליה. שער הנפילים מכוון בעיקרו כנגד אותה שעת שפות, שעה של מפולת באותו עמק עכור, שעת מיאוס. הוא מוסב על האונס שבכל אותה פרשה. הינשוף הוא סוד הפשע שבאין-האונים, מעין קריאת אויה-לי וקללת עצמו. על קרן צבי' על שלושת פרקיו הוא מעין: „אילו יכולתי להיפטר מכך” — אבל: מחוצה לסוד נשקפת הכלימה. הגאולה שבסוד אין בה כדי אחיזה, איילת-שווא היא האיילה — ימצאנא לי האושר בויתור עליה, באירושי העצב ובשירי. שבי' על חמשת פרקיו הוא ביטוי להכרת השווא שבכל נסיון להיחלץ; אמנם לכלוכית היא בת המלך ומשפרתה לענה; דמדום האלים פשע הוא, והלילה — אות פחד אומלל; אמנם השיר הוא בחינת א-א' אל-אין-עונה ורון של עמק העכור. אבל גם בנסיון ההימלטות לא יימלט היום משלטונה וגם בבנין בית-העצב אין ממנה מפלט; על הגבול תשלח בך את המיאוס. אין אדם יכול לקום נגד גורלו. הוא חוזר אפוא ופותח את דלת הבלהות שנעל מתוך החלטיות ומסיף לעבוד אותה בגוף ונפש. אין הדבר ברשותו כל-עיקר. הדם הוא הנענה לקריאת האירור.

\*

הגיעה השעה שנגש לשיר-הנפילים עצמו, הראש והראשון בשירי השער. שיר-הנפילים פותח בלשון-אנחנו. ראינו שבשאר שירי השער תואמת לשון-אנחנו

לשעת מפלה. מסתבר אפוא שהשיר פותח במה שמסיים בו השער — במפלה. גם עצם השם, 'נפילים' יש בו טעם זה: אלה ש נ פ ל ו. אין זו נפילה שבגדר מאורע אלא כמין נפילות: מצב של הוויה נפילית מתמדת. בחינת רקע: ההווי שמתוכו, ועליו, מתפתחת העלילה.

הנפילים נפולים למרגלות ההר, נבו, ושם הם כורעים בעלפון איש-איש עם רעבו. תמונה זו כשהיא לעצמה דיה שהנפילה תצטייר לפנינו כנפילה מראש הר, לאחר מעפלי-שווא אל שיאו במאמץ-שווא לשבור את הרעב. לאור ההקבלות הזכורות לנו מן השער, הן בנוגע למעפל הן בנוגע לנפילה, מתאשר ציור זה אישור שלם. הנפולים למרגלות ההר הם אלה שלא הצליחו לצלחו.

פרשת השער כולו נהירה לנו פחות או יותר. בשיר-הנפילים רבות ביותר הקבלות לציורים הידועים לנו מפרשה זו של הסתערות-שווא אחר האהבה. יכולים היינו אפוא להניח שתיקרה זו לפנינו גם כאן ואותו רעב הוא רעב האהבה.

אכן, לכאורה נעדרת כאן האשה לגמרי, לא רעיה, לא איילת, לא צפורת. ולא זה בלבד, עצם הפתיחה היא כמו על טהרת הנבואיות. נבו כרוך בזכרו של משה אדון הנביאים. הנפילים — בני אלהים הם (במסתבר יש בהם אף מרמז כוכבים נופלים). 'המקדימים לבוא' מוסב אפוא על גורלו של מעין-נביא, שבמקובל תמיד לא יכירו מקומו, תמיד מקדים הוא לבוא.

מראית זו נמצאת מכוונת למדי ליסוד היעוד שמצאנו בנפשו של הילד הנצחי, אותה תגובה של תגמול-התגברות על אכזב האהבה שלו. היא מתקשרת יפה ברקמת החוויה ולא נבוא לחלוק עליה. השאלה היא אם ממצה מראית זו את הדברים, ובאיון מידה היא שורש הדברים.

אמת, הנפילים בני אלהים הם, או אפשר בני בניו; פרשה זו זכורה בעיקרה בבראשית, בראשית פרק ו'. אכן, כמעט אפשר לומר, הרי אלה מי שהיו בני אלהים. לפנינו בני-אלהים ש נ פ ל ו. וסיבת נפילתם היא אשה: 'ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טובות הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו'. אמנם, הם, או בניהם, הם הגיבורים אשר מעולם, אנשי השם, לא כאחד האדם. אף על פי כן, בשל האשה ירדו ונעשו נפילים. נראה כי בשלה גם הפכו, בשר'; ובשר זה שלהם, חטאת האשה, הוא שהביא את הקללה: את יצר מחשבות-הלב שפולן רע לאדם, אותו מבול על פני האדמה. אם נרחיק לכת מספר בראשית אל האגדה, נמצא כי בעוד שנוח ובניו על נשותיהם מצאו לעצמם מקלט מפני המבול בתיבה פנימה ושאר בני-אדם נספו, הנה הנפילים, בני הענק, עמדו בחוץ, בעצם סופת הכליון המשתוללת. בחטאתם בא המבול: גורלם האלהי מנע מהם הצלת אנוש; כוחם האלהי נתן בהם את הכוח לעמוד.

אם רצונכם בכך, הנה עצם השם נפילים כולל בתוכו במקופל את כל חווית הנפילים כולה. כלולה כאן עצם חווית הנפילה בשל האשה. כלול כאן הציודק שמוצא בעל חוויה זו לחווית האימה של איץ-אוניו. כלול כאן גם ההסבר שרואה הוא להסביר לעצמו אותה שעת-פלא ארורה. הנפילים — לא נפולים סתם

הם, לא כושלים מחדלון־אונים ומקוצר־רוח ואימה בלבד. כרוכה בכך גם הכרה של גאון ואצילות. הנפילים, עוד שמור בהם טעם השמיים שמהם נפלו, צל היחוס של בני האלהים מחוללים־הם. אף בנפלים, עם הקללה הרובצת עליהם, הרי הם בחזקת גיבורים ואנשי־שם. להיות מן הנפילים אין פירושו להיות לא־יצלח וארור־אהבה בלבד; פירושו להיות גם בעל יסוד אלהי, בעל שמינית של כוח אלהי, ואם אף אפשר כוח־סרק בלבד. ומי יודע, האמנם רק בתאוות בשרם ירדו בני האלהים ארצה, או שמא על פי ההשגחה האלהית ירדו. שמא נצפנו להם יעוד ושליחות מסוימת על פני האדמה — להם, לבני הענק, לגיבורים אשר מעולם, אנשי השם? לא חינום אפוא זיכה האלהים אותו הוזה בתרעלה האלהית והמשגעת ולא חינום בוכה גם הוא — האל — כילד עם הילד הנצחי, ששגעונו הוא בחזקת שליחות וסבלו בגדר יעוד. וכי לא בחינת אב הוא לו, עצם מעצמו ורוח מרוחו? הנה כי כן נראה שהגענו בזה לאותו ציור המשיח־המעונה, שמצאנו לו רמו קודם לכן; והפעם בדמות קרובה ביותר לדמות הקלסית של בן האלהים.

נפילי האהבה האלהיים כורעים בעלפון למרגלות נבו. וכי כריעה שבתפילה היא זו? והעלפון הוא בחינת התפשטות הגשמיות, התערטלות הנפש לפני האלהים? מסתבר. עלפון זה של הנפיל יש בו מן ההידממות שהיא בגדר אשנב־האלהים, מקדחת הלהט של סנה. גם הרינה שנקרתה לפנינו כמה וכמה פעמים יש בה מן התפילה, מתפלש הוא כלילה, נכלם, כאוב, נושא עם תבל ואומלליה תחנונים על הפלא הגואל. כריעה זו של תפילה תואמת יפה עם האלהי שבנפילים, עם הנבואי שבנבו; עם אותה תמונה המצטיירת לראשונה כמו מעצמה עם פתיחת השיר. אכן, כמו לגבי הנפילים עצמם, כמו לגבי כמה וכמה ציורים אחרים שנקרו לפנינו בשער זה, אין כאן אלא צד אחד של המטבע. כריעה־שלי־תפילה היא זו והעלפון עלפון שבהתפשטות־הנפש; אבל לא אלה בלבד. גם כריעה של מנוצח היא, כריעה שבמפלה; וגם זו תואמת יפה עם הנפילים, עם הנפול שבהם. הדמדם האמור, גם הוא בחינת פצע הוא, פצע אבן סוקלנית. הגולגולת מחוצה ומוקעת, היום ערוף, הקרדום מזנף, תהום הכליה מתפערת. התרעלה נגמעה, וכי לא ילד הוא, הילד הנצחי שיצא עשוק־חרב למערכות הקרב? המוות — מוות שברצה, מוות שבהתאבדות, מוות שבגרדום, מוות שבשחיטה ובדם הזב ובמפולת — המוות כמו מרחף על כל שורות הנפילים, כמו חותמם. אף העבדות שבכריעה, שבמפלה, מנצנצת לפנינו ב,ש ב'י, במשא האבנים.

אבל גם כריעה שבאהבה היא; וגם זו תואמת עם הנפילים. זוהי כריעתו של האוהב בוודיו אהבה, בצפיית אהבה. ובכריעה זו גם הפצע, גם העלפון, גם הדם גם הזמירות, ועד הדוד בדמות הקלסית של צבי — כל התכנים והסמלים הגלויים והכמוסים המפורזים בשערי־הנפילים מקצה אל קצה, וכי לא בכריעה־שבאהבה ובעלפון־שבאהבה כורעים הנפילים שלנו ומתעלפים? המפלה שבכריעה גם התפילה שבה, כלום אין הן מפלה־שבאהבה ותפילה על פלא האהבה (או על המפלט מפניה) למרגלות נבו?



צל של האלהי, נכון יותר — של משהו נבואי, מטיל עלינו גם הר זה שלמרגלותיו הם כורעים: זהו צלו של אדון הנביאים, משה. אף לא בגפו בא ההר. הסנה הבורע ואינו אופל בא עמו. במסתבר קשור עמו גם אותו יריב קשה בלעם, זה שנקרא לעמוד כנגדו בכשפיו על הגבול, גבולה של הארץ המובטחת. אולי אף סוסי האש של רכב אליהו הפלאי, כמו גם אותו ילד סוס במרוצתו האכזרית, יש בהם משהו מאותו. בן־עמרם שרץ לפנינו כסוס ונפזרו עצמותיו במדבר.

אכן, כאן הגיבור עצמו הוא הסנה הבורע, ומה שהיה למשה בגדר התגלות הוא לו בגדר בעירת עצמו, מארת אש. הסנה שלו אופל וחוזר ואופל. אין זה אותו סנה. בדרך ארוכה בא לכאן, מחורב הרחוק, הרהגבורה של משה, וראה להתאים עצמו להר החדש, האחרון, להר גבו. הסוס שנפזרו עצמותיו קרוב יותר להר ההעפלה האחרונה. גם בלעם קרוב הוא לכאן, לגבול אחרון זה, ואת כפל הברכה והקללה שבאותו יריב כבר הזכרנו. אגב, דומה שבלעם זה הצליח בהצנע להביא בחייו של אותו נביא נסער ערבוביה אחרונה, היא חטאת בנות מדין בגבול מואב (במדבר כ"ה, ל"א) — חטאת אשה.

הר נבו לא הר השליחות של הנביא היה. לא הר הנבואה ולא הר התקוה הוא. זהו הר הגזירה. ההר החוצץ בעד הארץ היעודה והמובטחת, תכלית־כל־חזון ושבר־החלום. הר זה יש להעפיל עליו ולחזור ולהעפיל, עד ראש הפסגה; ולאחרונה — לאחרונה אין ארץ־החיים־והברכה נקנית אלא מרחוק, בראיה בלבד, בראיה חולפת. זהו ההר של מנגד־תראה־את־הארץ־ואליה־לא־תבוא, ההר של עד־פ־תבוא־ולא־תוסיף, ההר של לא לנו הממלכת. הר הגבול והאחרית. המעפיל אליו להשקיף אל ארץ הברכה מראש הפסגה, חזקה עליו שישקע, שיחזור וישקע. המוות כבר הטביע בו את חותמו. בצלו הוא מהלך. אותו ישא עמו אל כל אשר יבוא. יודע הוא שסופו שיחזור וינזער למטה ונפזרו עצמותיו — לשם, אל מרגלות ההר, אל תחתיות עמק העכור, אל לוע גיא־הפליה המתפער. אף לא ידע איש את קבורתו. נבו הר האהבה הוא, האהבה הנכספת והאבודה, שלא באה, שלא תבוא, שאי־אפשר לבוא עליה. (אפשר יהיה מן הענין לציין שציור מקביל לפרשה זו של אהבת נבו מצא את ביטויו אצל רחל, ואם גם כמובן בפשטות רבה, כדרכה, ראה, מנגד, שירי רחל, קי"ב; ראה מנגד, / שמה אין בא. / איש ונבו / על ארץ רבה. / כן אפשר גם בכמה שירים מקובץ, נבו' שלה. דרך משל: מי הפך את שמחת פגישותינו / לעצבון הפרידה הנוקב' (שמ, קל"ז). ובשיר, לשבר ולבכות': לשבר ולבפות על גבי שברי — / זה חלקי האיום, גורלי. (שמ, קנ"ד).

כפל ערכים זה שבנפילים, בכריעת העלפון שלהם ובנבו, כמוס גם בעצם התואר, נפילים. מקדימים הם; מקדימים גם לבוא גם ללכת. צד הנביא שבמקדים הוא צד המבשר, המבשר שאינו זוכה לראות בעולם הבשורה שלו, שפמו חוק־טבע הוא שלא לו היא הממלכת. הוא השכוי טרם־עת, מבשר הבוקר. הינשוף בטרם־ליל, מבשר החשכה (מסתבר שציור זה של הינשוף המבשר נטול מרוסית, על כל פנים, איני יודע אח לו בעברית).

צפורה-הסער יש בה יותר מכך. נראה שלא רק משרת-הסער היא. גם נישאת היא בו. כמעט מנצחת עליו, מעין שר-של-סער. קרוב שגם ציור זה של צפורה-הסער — היסעור, במקום אחר אצל שלונסקי — נטול מרוסית. שיר-בפרוזה אחד משל גורקי נושא עליו שם זה: משרת-הסער, הוא שמו הרוסי של העוף. על כל פנים, גם סופה כסוף כל המקדימים, כסוף אחיותיה השקטות, יוני-שובך-הזהב — תער הפליה.

מסתבר שאותו כליון כרוך בעצם מהותו של המקדים, והקדם זה ספק הוא סיבה לו ספק תוצאה ממנו. מי שהוא ציר-לא-קרוא נראה שגם כאורח לא-נודע הוא, ודינו לקרוא אל-איך-עונה; מי שמקדים לבוא אי-אפשר לו שלא יקדים גם ללכת — שלא לו תהי הממלכת. ועם זה היפוך הדברים: מי שלא לו היא הממלכה, מי שסופו להקדים ללכת, מי שאינו נודע כאורח — זה איננו נקרא גם כציר. מעגל-קסמים הוא זה.

הגענו לצד הילד שבמקדים. הילד הנצחי עשוק-החרב — וכי יש הקדם חריף מהקדמו בממלכת האהבה? מכאן אותו קוצר-רוח המסתער בצהלתו, אותה בהילות שבחוסר-בטחון, שבאימה, שבידיעה הברורה על הכשלון המובטח מראש. זוהי להיטות משתפכת של הווה שאינו יודע את כוחו ואת שעתו. ביאתו היא ביאה שלא-בזמנה, ביאה של פני-זמנה. הפתאומיות לפתח השבתון היא היא המבריחה את איל-הכיפורים. מתוך עצם סופת ההסתערות שלו מתעלמת מעיניו אותה היא, ולא יראנה. חסר הוא אותו אור-רוח של כובש בממלכת החיים, בין שהיא ממלכת ארץ בין שהיא ממלכת האהבה.

\*

במקרא זה ב„שער הנפילים“ לא. שלונסקי הגענו עד עיקרו של שיר-הנפילים עצמו. הדברים ארכו מפדי שנעמוד עליו בפירוט, גם אולי למותר הוא. אבל דומה שהעלינו מידה לא מעטה של התמצאות באווירתו של שיר זה, בנושאו, בחווייה שבו: איך האונים מתוך קוצר-רוח וקוצר-הרוח מתוך איך-האונים, מעפלה-שווא החוזר חלילה מתוך איך-אונים ואי-השלמה. אכן, אולי מן הראוי לסיים בדברים אחדים על הגישה שנקטתי לגבי שער-שירים זה ולציין כמה בעיות הניתנות להיקשר בו ובדרך כתיבתו.

קודם-כל — ניגשתי אל היצירה כשהיא לעצמה, לא אל המשורר, לא אל הספר (אבני בוהו) — אל היצירה כיחידה בפני עצמה, הצריכה להתפרש מתוך עצמה (אם כי, כשאתה פותח את הספר האמור לאחר מקרא זה, אולי תמצא שעולם הסמלים של הנפילים ממצה במידה לא מעטה את משתית הספר כולו; גם מסתבר שאפשר למצוא כאן תרומת-נדבך לבנין יצירתו השירית של שלונסקי בכללותה).

צמצמתי עצמי בשער-שירים זה בלבד — ראשית, משום שלדעתי ניתנת יצירה ראויה לשמה להתפרש בראש-זמנה מתוך עצמה, עד לחווייה שמתוכה עלתה, שאותה היא מבקשת למסור. ושנית: להרחיק מן הטעות. אפשר שעיון בכל רחבי ספרי שיריו של המשורר יעלה שלל רב של הקשרים ומראי-מקומות; אבל — באין

מסגרת מחייבת, קפדנית, המרסנת אותנו ואינה מניחה לנו לשוטט ככל אוות נפשנו — לא רחוק הדבר שנתעה בדרכי ההקשרים ומראי-המקומות, ונימצא רואים מהרהורי לבנו, תולים במשורר דברים משלנו, לא ממצים את הדברים, גם אולי לא רק כששנים אומרים אותו הדבר אין זה אותו הדבר ממש, אלא אף כשאחד אומר אותו דבר בימים אחרים, בהקשרים אחרים — ולא מן הנמנע הוא שמרוב החיפוש אחר השווה נימצא מתעלמים מתמורות העשויות לחול במשמעויות של הדברים השווים לכאורה.

כתבתי את הדברים כפי שכתבתי גם מטעם אחר: כך הגעתי אני עצמי להבנתו של השיר. ביקשני פעם קורא נבון לפרש לו את שיר-הנפילים. קראתי — ולא עלתה בידי, עד שנקטתי את דרך הגישה העקיפה של בדיקת הרקע, של כלל היצירה — שער-הנפילים הצמוד לשיר זה ונושא את שמו. אפשר, בלי ספק, כי לאחר שהגעתי להבנת השיר יכול הייתי להגיד את הדברים בפשטות ובמישרים, בלי העקיפה הרבה הזאת; אבל עומדת בי ההרגשה שכך לא היו הדברים משכנעים, היו יכולים להתפס כדעה בלבד — שאולי ניתנים הדברים להיראות גם באורח אחר — ולא כעצם מהותו של השיר שלפנינו. גם זאת, עצם עניינו של 'מקרא' זה הוא אולי ה'מקרא' עצמו, דרך הקריאה, לא פחות מאשר משמעותו של השיר.

אשר לבעיות ששער-הנפילים יכול לעורר ביחס לדרך כתיבתו של שלונסקי, אולי הראשה בהן היא הערכת, נאמר, המשקל-הסגולי, העצמה השירית, מיצוי הדברים, בין שיר הנפילים לבין שאר שירי השער.

בעיה שניה היא ה"כיסוי" המעובה, ה"איפול" האופף את שיר-הנפילים, לנוכח הפשטות היחסית של שאר שירי השער; ואם נעשה הדבר מתוך יצר-הגילוי הטבעי הצמוד ליצר-הכיסוי הטבעי, מתוך תחושה כאילו עדיין לא נתמצו הדברים, או — מתוך מידה של מחשבת-חילה, של מילוי, של פירוש, ואם גם שירי; וכאן מתעוררת מאליה בעית היחס בין המשורר כמעין מדיום — הכותב כפועל-ונפעל-בעת-זבעונה-אחת, במירב ריכוז כוחות הנפש והרוח עד כדי מעין אוטומטיות של הקרוי השראה — לבין המשורר כבעל מלאכת-מחשבת.

שאלה בפני עצמה היא בעית חדר-המשמעות או ריבוי-המשמעות של היצירה. לא שיר אחד, נוסף על החוויה האישית שביסודו, ניתן להתפס גם על דרך הסמל — תשומה לגבי תחומים אחרים ושונים מתחומי אנוש. האם יש בנפילים' אלה, בצב' זה, בינשוף' זה, כדי להיות, למשל, גם סמל ל"איש הרוח" באשר הוא, כפי שנטו לטעון בשעתם רבים מחסידי שלונסקי — לצאת מפלל החוויה האישית המסוימת בלבד? או, כמעט להפך, כל הסמלים שבשיר זה באו לשמש אותה חוויה אישית בלבד ואין בו שום משמעות נוספת?

אבל, כאמור, לא באתי בזה אלא לרמוז על קיומן של כמה בעיות שיריות העשויות לעלות בעקבות המקרא בשער-הנפילים — לא לדון בהן.

## חיים גורי : שני שירים

\* \*  
\*

שָׁרָרְךָ הָאָרֶץ מִצְטָרֶךְ.  
חֲצוֹת וּמִשְׁתַּת קְלוּלוֹתַי.  
אֵת נִרְדַּמְתָּ בְּחֻשְׁבַּת מִבְּצָרֶךְ.

שָׁפֵל יָם.  
כֵּן הַחוּף הַקּוֹדֵם.  
הַיָּד שְׂחִיקָה. וְהוּ. זַי.

אֲנִי קָם וְרֹאֶךְ.  
לֹא נִיד עֲפָפְךָ.  
מִלְמַעְלָה. כְּמִמְעוֹף הַצִּפּוֹר.

אֶקַּל רְעִידַת הַנוֹצָה  
וּתְנוּצַת הַסְּדִינַן הַצָּחוּר.

הַכְּרוֹ שְׁנוֹתֶר  
מוֹנֶה שְׁנִיּוֹת טָסָה  
עַל הַכִּיּוֹר הַרִיק. יָרֵם וְאִין גְּבוּל.

\* \*

לילה קלא נעות אחרות.  
תור עצוב נאך.  
לא אוכל לומר דקר לקני חם הלילה.

עיר קלאה עלונות  
עיר קלאה סתחים  
לילה קלא נשים צרות הלילה.

לילה קלא קלים  
פוךחות קצקרים סיות  
צונחות קצקרים סיות ובוצרות צד חם הלילה.

## נתן זך : דראמה קטנה עם דמויות

הנערות מוכרות

הפרחים : בלילה אנחנו עובדות. מדוע

אין אנחנו עובדות גם ביום?

היכן כאן היופי, היכן כאן

התום?

קנו פרחים מידי עלמות

בלילה את האש ללבנות.

קנו פרחים כדי ללבנות

את הלב בלילה עלמות.

שיר השוטר : ואני הוא שוטר־הרובע.

על מצחי בוער הכובע.

הכובע בוער :

היזהר.

השיכורים

המועדים : זהו שוטר־הרובע.

על מצחו בוער הכובע.

הכובע בוער :

גור לך מן השוטר.

כשהבתים רועדים כמו מים

מסתכל השוטר בשמיים.

השוטר מסתכל

באָל.

(פותחים את הבאר)

בעל הבאר : מיום ליום הם מכריחים אותי לפתוח בשעה מוקדמת יותר

וכשהם מגיעים הנה הם כבר חצי שיפורים. מעניין מה הם

עושים במשך כל היום.

אשתו : שותים. (מעמידה לפני השיכורים המצטופפים בפינה בקבוק

וכוסיות)

בעל הבאר : כן, את זה אני מבין בעצמי. אבל מניין הם לוקחים את הכסף לכך, אם אינם עובדים ?

מנשותיהם...

בעל הבאר : לא עסקי. (מסדר את המקום) צריך היה להחליף פה את כל הריהוט. כשקניתי את המקום אמרנו שנחליף הכל. שום דבר לא מצא חן בעינינו. לאט-לאט מתרגלים לכל דבר. אז מתרגלים גם לרהיטים שמישהו אחר השאיר לך.

האשה : אתה יודע יפה מאוד שזה או הרהיטים או הנסיעה. בכל שנה אתה אומר שנמכור הכל ונסע קצת — הייתי אומרת שמגיע לנו כבר — אז לשם מה לקנות רהיטים חדשים? עוד כסף להשקיע! אלה יבואו אליך בכל רהיטים שהם. מה יש? השולחנות והכסאות כבר אינם מספיק נאים בשביל האורחים המכובדים שלנו?

בעל הבאר : אל תדברי בקול רם. אל תשכחי שאנחנו מתפרנסים מהם.  
האשה : מתפרנסים... מתפרנסים... כבר ראיתי אנשים מתפרנסים בדרכים יותר הגונות. חוץ מן הצילום של המלכה עוד לא ראיתי כאן פרצוף אנושי אחד במשך כל הזמן הזה.

(נכנס גבר בפראק ויושב)

האשה : ואם כבר נכנס מישוהו שנראה אנושי, אז הוא חשוד. קח למשל את חנות הפרחים של זה שם, שנכנס כל ערב לפני שהוא הולך לעניינים המפוקפקים שלו. ראית פעם חנות פרחים שהיא סגורה תמיד ובכל-זאת הפרחים בה טריים תמיד? עוד לא ראיתי מעולם שמישהו מביא לו סחורה חדשה, והפרחים עומדים אצלו באגרטלים חודשים מבלי לנבול. אני עוד לא ראיתי דבר כזה וגם לא ראיתי סוחר פרחים שלא ימכור אף פרח אחד, שלא יפתח בכלל את החנות, סוחר לבוש פראק. אני לא מבינה את זה.

הגבר בפראק

(פונה לקהל) : רבותי, היא לעולם לא תבין את זה. כבר הכרתם אותה בוודאי ברגעים מעטים אלה. כבר הספקתם לעמוד על טיבה. זוהי אשה שלא ידעה אהבה.

האם אני אשם שיש לי מנגנון מיוחד המונע את נבילת הפרחים?

האם אין כולנו אחים? אחדים גותנים ואחדים לוקחים?

האם אני אשם שהפרחים מחזיקים אצלי מעמד חודשים?

הרי אינני מתפרנס מזה. אני שואל אתכם: האם אפשר בימים קשים אלה להתפרנס ממכירת פרחים. חישבו רק על המסים, רבותי. חישבו על ההוצאות של הפראק ובגדי-הערב (מורה על הפראק שלו ומנער ממנו אבק). חישבו בבקשה על ההתחרות (מראה על מוכרות הפרחים המהלכות ברחוב לפני הבאר). הרי אינני יכול למכור את הפרחים שלי במחירי הרחוב.

האשה : שוב הוא מבקש להסביר לקהל, במקום לנו.

בעל הבאר : הניחי לו. חוץ מזה, גם אינך יכולה לדעת. אולי יושבים בקהל כמה מן האורחים שלנו.

(כניסת הנערות)

- נערות: אנחנו נערות־השעשוע.  
אל תשאל איך אנחנו עושות זאת ומדוע. (הן צוחקות לעצמן)
- אחת: אני הגבוהה מכולן.  
שניה: ואני השניה בקומה.  
שלישית: ואני השלישית.
- נערות: כשבשדות מבשיל הדגן  
אנחנו יושבות על השולחן.  
אחת: כשאני מרימה רגל אחת  
דופק לב הגבר דפיקה אחת.  
שניה: וכשאני מרימה רגל שניה  
לבו של הגבר הלך בשביה.  
שלישית: וכשאני מרימה את שתי הרגליים  
נישא לו הגבר עד לשמיים.
- נערות: מלאכתנו איננה קלה:  
מחצות עד הבוקר כמעט.  
אחת: היה אחד שבעט.  
שניה: ושני מקלל.  
שלישית: השלישי בכלל לא שואל.
- נערות: מי נותן לנו לאכול.  
אחת: ולמי אנחנו נותנות שעשוע.  
נערות: מי איננו נותן לנו לנבול.  
שניה: ומדוע הוא עושה זאת, מדוע.
- נערות: מי היה כאן אתמול? מי יהיה כאן מחר?  
שלישית: מי יהיה כאן כשחם? מי יהיה כאן כשקר?  
אחת: מי יהיה כשפראב הגרון?  
נערות: אנחנו נערות השעשוע.  
אל תשאל איך אנחנו עושות זאת ומדוע.

(יושבות אל הבאר על כסאות גבוהים. נכנסים 4 תיירים)

בעל הבאר  
לאשתו: טפלי בהם.



(האשה מראה להם מקומות. הם מתישבים, מזמינים ומתבוננים בנערות. הם מצביעים עליהן באצבע ומשדלים אחד מתוכם לפנות אליהן. הוא אינו מגיב. זורקים מטבע. מן הפינה החשוכה קם אדם אשר עד כה לא השגיחו בו וניגש אליהם. התיירים עדיין לא אמרו אף מלה אחת בקול. האיש מציע להם שהוא יגש אל הנערות ומלווה את דבריו בתנועה. הוא ניגש ומסביר לנערות שהתיירים רוצים להכיר אותן. בעקבות סימן שהוא נותן בידו קמים התיירים וניגשים אל הנערות. הוא נשאר עומד מן הצד ומסתכל)

- נערות: אבל הערב יש לנו חופש.  
 אחת: ואנו עולות על מגדל-אייפל.  
 שניה: אני עד הקומה החמישית.  
 שלישית: ואני עד הסוף.  
 נערות: כבר קנינו כרטיסים.  
 אחת (בביישנות): קנו לנו.  
 שניה: כרטיסים זוגיים.  
 אחת: אחד תמיד זוגי. השני לא. (הן צוחקות)  
 אחת: אני היא שרה מן הממלכה המשותפת.  
 שניה: ואני קליאופטרה מגדות הנילוס.  
 שלישית: ואני היא נילי, אפילו.  
 אחת: אנחנו החכמה, החוק והלחם.  
 שניה: וגם המשקה, כאילו.  
 שלישית: כשאנחנו רוקדות, עוצרות הגבירות את הנשימות.  
 אחת: וכשגבירות עוצרות את הנשימות, הגברים נרעדים.  
 נערות: הגברים נרעדים. מים ממלאים את חזם כמו גלים  
 והברפיים  
 אחת: כמו נמלאו גם הן מים.  
 שניה: יש לנו לב חומר.  
 שניה (מצטנעת): אנחנו כמו חומר בידי היוצר.  
 שלישית: זה מה שאנטון אומר.  
 נערות: ערות כל הלילה עד שחר,  
 ישנות עד צהריים,  
 עם ערב יוצאות את הבית,  
 אנחנו מלאות מנוחה.  
 הערב יש לנו חופש.

אחת : חה, חה.

(התיירים נרתעים, יוצאים מן הבאר. אחת הנערות מושיטה לזר פרח)

נערה : תודה.

הזר : אין בעד מה.

נערה : כן.

הזר : מה ?

נערה : תודה.

נערות : אנחנו מלאות מנוחה.

(יוצאות. בעל הפראק יוצא אתן, מושיט לאחת מהן את זרועו)

האשה : שוב קילקלו לנו. גירשו את האורחים.

בעל הבאר : יש להן חופש הערב.

(נכנסים שלושה פקידים)

פקידים  
(פונים אל

בעל הבאר) : אנחנו שלושה פקידים

ועכשיו משרדנו נסגר.

פקיד א' : אל תעשה היום

מה שלא תעשה מחר.

פקידים : אנחנו פקידים. תמיד

ידנו על לוחלבנו. תמיד

אנחנו ערים, ידנו רושמת.

פקיד ב' : מה שלא תעשה המכונה המגושמת.

פקיד ג' : תמיד בתפקיד, גם היום

בלי חלום. פקידים הם אישים

בכירים.

פקיד א' : באנו לרשום

אל נכון. אדוני, (פונה אל בעל הפרח)

לא בכדי נקראים הפקידים

לשרות. לא בכדי אחרונים הם לחיות.

אחרונים גם למות, לא בכדי.

אדוני.

(הזר מתבונן בהם בהיסוס. כעבור דקות מספר הוא שולף צרור תעודות. הפקידים מתישבים וניגשים למלאכת הרישום. הם דוחים הצעת משקה בחיוך טכני)

(מופיע מנהל התיאטרון ומדקלם מתוך „פאוסט“)

מנהל התיאטרון: אתם שניכם, שלצפתים קרובות

צמדתם לי בצורה יגיון.

הגידו לי, מה יש לקיות

במדינתנו מן התיאטרון?

גדול תפצי לענות תקהל.

בפרט שהוא סי וגותן לקיות.

השחקן: אדוני — — —

מנהל התיאטרון: תדבקי תקשים, תמזוזות קבועות,

תקל תפש כמו לקראת סג תתקהל.

השחקן: אדוני — — —

מנהל התיאטרון  
(מראה על הקהל): הנה הם יושבים מתונים, ממתנים.

ציניקים קרועות, להשתומם נכונים.

השחקן: אדוני — — —

מנהל התיאטרון: ידעתי במה לוקחים לב העם.

(פונה לשחקן)

מה חפצך?

השחקן: אני צריך לשחק את השוטר.

מנהל התיאטרון: עלה על הבימה, תורך הגיע.

השחקן: אבל אני רק מחליף.

מנהל התיאטרון: את מי?

השחקן: את השוטר.

מנהל התיאטרון: אז עלה על הבימה. מה אתה מחכה?

השחקן: זאת אומרת, אני מחליף את השחקן שמשחק בדורך-כלל את

השוטר.

מנהל התיאטרון: בסדר, אני מקבל אותך. מה יש עוד?

השחקן: אבל התפקיד, אדוני.

מנהל התיאטרון: מה בדבר התפקיד?

השחקן: נו, אין לי אפילו מדים של שוטר. השחקן שחלה לקח את

המדים של השוטר הביתה.

מנהל התיאטרון: אידיוט! מילא, תעלה כך, מה אני יכול לעשות? הקהל צריך

להבין מתוך דבריך ומשחקך שאתה השוטר.

**השחקן :** אבל זהו בדיוק הענין. האם אדוני, מנהל התיאטרון, היה מאמין לרגע שאני שוטר? לעולם לא היו מקבלים אותי למשטרה בגלל קומתי הנמוכה. שם מקבלים רק ממטר־ושבעים גובה. כל ילד יודע זאת. אפילו בני יודע. הוא אומר לי תמיד בשעה שהוא רוצה להקניט אותי: אבא, אתה לא מספיק גבוה.

**מנהל התיאטרון**

**(בקוצר רוח):** תשמע, אני מבין אותך יפה.

**השחקן :** אבל יש תפקידים שאני יכול בהחלט לשחק. לא כל שחקן מוכרח להיות שוטר או רומיאו.

**מנהל התיאטרון :** אתה חושב שיש לנו זמן לכל זה? עלה מיד על הבימה.

**(פונה לקהל)**

קהל נכבד, נא סלחו על ההפרעה,

אחרי ככלות הכל, אני רק מנהל־בימה.

חישבו עלי: כשהזרקור גדלק,

מופיע השחקן. המנהל אז יתחמק.

**(השחקן עולה על הבימה. פונה אל בעל הבאר במבוכה)**

**השחקן :** אני שוטר.

**(בעל הבאר מתעלם ממנו. אחר־כך מראה לו על מקום פנוי. השוטר פונה אל אשת בעל הבאר)**

**השחקן :** אני שוטר.

**(היא מהסה אותו בתנועת־יד עוד בטרם יתחיל לדבר)**

**האשה :** עשה מה שאמרו לך לעשות.

**(השוטר ניגש אל הזר)**

**השוטר :** אני הוא השוטר כאן.

**(הזר מזמין אותו לשבת. השוטר יושב)**

**בעל הבאר :** מי משלם?

**הזר :** אני.

**השוטר :** תודה. (מחכה בקוצר־רוח לקבל את הכוסיית כדי להשתחרר ממבוכתו. מריק אותה בנשימה אחת). תודה. קשה להיות שוטר.

**הזר :** המ. כן.

**השוטר :** לא שאני בא בטענות, אתה מבין, הטילו עלי, אתה יודע. ועוד אני, כלומר, בגובה שלי. אפשר להיות שחקן טוב בלי להיות מתאיים להיות שוטר.

**הזר :** ודאי.

**(השוטר מזמין בניד־יד כוסיית שניה. בעל הבאר מתבונן בזר. הוא מניע בראשו לאות חיוב)**

**השוטר :** ככה זה בימינו. שותים. אתה מפה?

**הזר :** כן. משם.

- השוטר : לא ראיתי אותך פה.  
 הזר : לא היית פה.  
 (השוטר מאשר בניד-ראש)  
 השוטר : אתה יושב פה הרבה זמן?  
 הזר : מאז פתחו.  
 השוטר : אה.  
 (לאחר שהות מצביע על הפקידים העוסקים ברישום)  
 מה הם עושים כאן?  
 הזר : המשרד נסגר.  
 השוטר : אה. (מזמין בתנועת-יד נמרצת עוד כוסית).  
 אני אומר תמיד : חיי כלב. אתה מבין, בשביל מישהו שאיננו מספיק גבוה. האם אתה חושב שזאת היא מגבלה רצינית?  
 הזר : לא.  
 השוטר : אתה באמת חושב כך?  
 הזר : כן. (מוסיף לאחר הפסקה כדי להדגיש) : כן.  
 השוטר : תמיד אמרתי זאת. אני נשבע לך שתמיד אמרתי זאת. אני חושב ש מ ס פ י ק לנסות וצריך כבר לחיות.  
 הבוז ליום קטנות. אתה חושב שעלי לחכות?  
 גם אדם רוצה לחיות.  
 הזר : כרצונך.  
 השוטר : השעה כבר מאוחרת. התפקיד קורא.  
 אנא סלח לי. עלי לקחת עוד את הרובה.  
 הזר : הלילה גדול.  
 השוטר : הרבה יקרה עוד הלילה.  
 הרבה, הרבה יקרה.  
 תראה.  
 הזר : הרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמיים לרוב, נאמר במקום שנאמר.  
 השוטר : מה כוונתך, הזר?  
 הזר : ככוכבי השמיים לרוב, נאמר, אין כאן מלה על מכאוב, כמו חול, נאמר, לא נאמר כמו פרי.  
 זכרי, אומר האהוב לאשה הנעלמת מעיניו בפתח, אותי.

השוטר : אנה סלח לי. לא אני הוא.

הקורא לי, תפקידי הוא.

הלחשן

(מן הצד, מאופר) : תפקידך נסתיים, השוטר.

אתה מכביר מלים לא־לך.

אנא, עזוב מיד את הבימה.

השוטר : אני הולך כבר.

מה שנגמר נגמר.

אני יודע את תפקידי.

אני יודע שהוא נגמר.

אל נא תחשוב שאינני יודע את תפקידי, מר זר.

(מסתלק)

הלחשן : רבות מלים בפני איש

ורבות עוד יותר המלים

שהוא מחריש.

אם כל המוצל

גובע מן השמש,

כיצד זה המוצל הולך־עובר?

אני זוכר

את ימי הראשונים

כצל.

עכשיו אני משיב. איני שואל.

(לזר)

האם אתה הזר כאן במקום?

הזר : מערב ועד פנות היום.

הלחשן : אינני זוכר את תפקידך. האם נגמר?

הזר : אני הזר פה במקום.

תפקידי לא נגמר, כי הוא חלום.

הלחשן : אל תחשוב שאינני יודע

כיצד כל שחקן כאן מתיגע.

אבל אני — שצריך לדעת את כל המלים

ולא לומר דבר —

האם אינך מוצא זאת למזור?  
אני חושב שאין תפקיד אכזר  
מן הלחשן.

פֶּה להיות לצל וגם לכל שחקן  
(ואת השחקנים אתה הרי מכיר).  
יחד אתם לבכות, יחד אתם לצחוק.  
הרי אין את לבי כלל לשתוק.  
— האם המחזה נגמר  
כחוק?

הזר: למחזה יש גבול,  
הוא גבול הזמן.  
איננו רשאים לעבור על המותר  
בבאָר.

הלחשן: כבר מאוחר.  
את עבודתם סיימו הפקידים.  
רֵאָה בידי מי אנחנו מפקידים  
את התפקידים?

הזר: את תפקידו מקבל כל אחד:  
מי באמצע ומי בצד.

הלחשן: החיים הם תיאטרון.  
התיאטרון עולה ממון.  
תפקיד קטן ותפקיד גדול.  
צריך לשלם את הכל.

הזר: רבותי, מחזה זה נגמר.  
נא הרשו לי זאת לומר.  
אם לא שפכתי לפניכם את לבי,  
הנה אבקשכם לזכור כי  
לא זה תפקידי. הלום  
איננו פותר ואינו משדל. אין  
הוא אלא, כמו שאומרים, מתבל  
את המציאות בפתגם, מושיט יד לאדם

על־מנת שיפול עוד יותר עמוק, או,  
 אם תרצו, עומד מרחוק, בשעה שהאביון  
 היה לצחוק. חלום הוא חלום,  
 רבותי. לא מרזע הוא עושה זאת, כי מתום.  
 — וכי מי מלבדו מתיגע בלילה, כיום? —  
 אם גראה היה לכם תפקיד זה או אחר מוגזם,  
 פסוק זה או אחר מיותר,  
 אנא חֲשְבוּ עַל הַדָּבָר  
 הַזֶּה עַל הַפֶּתַח.  
 אינני מבטיח שום דבר עֲפֹשִׁיו.  
 אבל תפקיד אפשר לתקן, דברים אפשר  
 למחוק, מלים להשמיט. בייחוד אם עבר  
 זמן רב מאז נאמרו. כבר מאוחר.  
 לא אעכב אתכם הרבה.

מנהל התיאטרון : קהל נכבד, ירבה מי שירבה  
 דברים. אנחנו לא פִּינְנו פתח כאן לפתוח לוויפוח,  
 קוצר־רוח להביע על סדרי הממלכה  
 או חוסר־שקט.  
 מובטחני שאני מדבר בשם ההנהלה  
 אם אומר שאין אנחנו שואלים  
 דבר יותר מן המנוחה לכל אדם,  
 באשר הוא ער או גם.  
 לילה טוב, אפוא. חלומות מסתיימים  
 במקום שמעשי האדם מתחילים. הנגינה  
 היא לפעמים סופו של מאמר בעתון. יהי, אפוא, רצון  
 שלא נדון זה את זה לפני השינה, כי אם  
 אחריה. בלילה אין אדם יודע  
 מה לפניו ומה לפניה.  
 ועוד אנא זכרו: סיפורנו לא נגמר במים ולא באש.  
 אין טוב, אפוא, מאשר לא להתיאש  
 מסוף מוצלח, מאושר של סיפוק, מדמ־ע־הרווחה.



לילה טוב לכם : גם לי וגם לך.  
ושוב : את הדברים אפשר גם לשחזר  
וגם לתת להם סיום אחר.  
איננו מקפידים כל־כך על הצורה שבה נסגר  
סיפור, אחרי אשר נפתח כבר וסופר,  
והנה — אחרי ככלות הכל — עבר.

## עמוס קינן : הבלון

מחזה במערכה אחת

### הנפשות:

איש, לבוש אדרת שער-גמלים.  
אשה, צהובת-שער.  
נער.  
נערה.  
שני אזרחים.

### המקום:

על הבמה.

במה ריקה. מימין דלפק. משמאל פינת מיטה, כסא, ארון, דלת אחורית. הפינה משמשת חדר הנערה וחדר האשה גם יחד. אור ירוק לאשה, אור ורוד לנערה. בין הפינה והדלפק פנס-ירחוב. המואר לצורך תמונות-ירחוב, אור צהוב. אור לבן לדלפק. המשחק מתנהל תמיד בצדי הבמה, בפרופורציה של שליש או שני-שלישים.

### תמונה ראשונה

איש לבוש אדרת שער-גמלים: (בקצה הבמה) הגעתי לפנות ערב. הייתי עייף, רעב וצמא.

הפסקה קלה. האור מגלה שני אזרחים בקצה הדלפק. האיש מתישב ליד הדלפק.

- אזרח א: אני משתגע משעמום.  
אזרח ב: אז מה לעשות?  
אזרח א: בוא נלך למקום אחר.  
אזרח ב: אבל גם שם משעמם.  
אזרח א: אז נלך למקום אחר.  
אזרח ב: אבל גם שם משעמם.  
אזרח א: אז מה לעשות?  
אזרח ב: אז נחזור הנה.  
אזרח א: אבל פה אפשר להשתגע משעמום.  
אזרח ב: אז תקנה לי בלון.  
אזרח א: לא רוצה לקנות לך בלון.  
אזרח ב: אז תקנה לי בלון.  
אזרח א: היום היית רע ולא אקנה לך בלון.  
אזרח ב: אבל אני רוצה בלון.  
אזרח א: היום אני לא קונה שום בלונים ודי. אני רוצה מסטיק.  
אזרח ב: (בבכי) אבל אני רוצה בלון! אני רוצה בלון!  
אזרח א: (סוטר על לחיו של ב) הנה לך בלון.

- אזרח ב : אני אהרוג אותך.  
 אזרח א : זה עוד נראה. אני אהרוג אותך קודם.  
 אזרח ב : אני אהרוג אותך ואקנה לי בלון.  
 אזרח א : לא איכפת לי.  
 אזרח ב : אני אקנה לי מאה בלונים. מיליון. אני אתן לכולם בלונים. אני אהרוג אותך. (מתנפל על אזרח א ומפיל אותו ארצה)  
 אזרח א : עזוב אותי! מה אתה עושה?  
 אזרח ב : ואני אלך ליער ואני אתחבא שם כל היום ואשחק עם הבלון ואני אברח מהבית ולא אשוב לעולם.  
 אזרח א : גם אני אברח.  
 אזרח ב : וגם אני. אני אברח לעזאזל.  
 אזרח א : עזוב אותי!  
 אזרח ב : (מרפה ממנו) לך לעזאזל. (שניהם קמים ויוצאים לאט לאט מהבמה, יד ביד)  
 האשה מופיעה ויושבת בקצה הדלפק. האור דועך ועולה מצד שמאל של הבמה.

### ת מ ו נ ה ש נ י ה

האור עולה בחדרה של הנערה. נכנס הנער.

- נערה : ערב טוב.  
 נער : ערב טוב.  
 נערה : שב תנוח קצת, אתה נראה עייף.  
 נער : אני לא עייף, זה הלב.  
 נערה : מה פתאום הלב?  
 נער : אני לא יודע, הוא תמיד פועם כמו מפוח כשאני בא אליך.  
 נערה : באמת?  
 נער : שכה אני אחיה. אני מגיע הנה חסר־נשימה.  
 נערה : ספר לי למה?  
 נער : מפני שאני כל כך אוהב אותך.  
 נערה : זה נפלא. (באנחת). הפסקה) אולי אפתח את החלון. הלילה כל כך חם. (פותחת את החלון)  
 נער : איזה ריח נפלא באוויר.  
 נערה : זה האביב.  
 נער : אז מה יהיה?  
 נערה : אני לא יודעת. תנחש.  
 נער : אז בואי הנה.  
 נערה : אני מתעצלת.  
 נער : אז אני אבוא אליך.  
 נערה : נראה אם יש לך דם לזה.  
 נער : (מסתער עליה בנשיקה) עכשיו את מאמינה?  
 נערה : (נחלצת, מתנשמת) כמעט.  
 נער : (מלטף את שערה בחיבה, מושך אותה אליו ומנשק אותה שוב) ועכשיו?  
 נערה : עכשיו אני יכולה להאמין לכל מה שתגיד.  
 נער : זה נפלא. מה להגיד?

- נערה : לא חשוב מה. רק שיהיה יפה.  
 נער : טוב, אז אני אספר לך את כל האמת.  
 נערה : את כל את כל האמת?  
 נער : הכל הכל.  
 נערה : אז ספר.  
 נער : אז שתדעי לך שהעולם הוא נורא גדול, וכשעומדים בצד אחד לא רואים בכלל את הצד השני, אפילו לא במשקפת.  
 נערה : זה מפני שהוא עגול.  
 נער : וגם מפני שהוא כל כך גדול. הוא פשוט ענקי. ובכל בוקר, כאשר השמש זורחת, היא מתאמצת לשלוח קרניים לכל פינה קטנה, וזה לא קל. מפני שיש יערות עבותים, והרים גבוהים וגיאות עמוקים, וערים גדולות מכוסות עשן וערפל, ומיליוני תולעי־אנוש פוקחים עיניים מדי בוקר אל השמש, אך לא לכולם היא מאירה. וישנם כאלה שהשמש זורחת להם, אבל לא מביאה חום ואור, וזה חבל.  
 נערה : וזה איכפת לך?  
 נער : זה איכפת לי מאד. מפני שאנחנו עומדים, שינו, באמצע, ואנחנו כל כך מאושרים. אבל איננו יכולים להיות מאושרים באמת אם גם מסביב לא הכל יפה וטוב. אני רוצה לבנות בית, ואני רוצה בחצר לנטוע גן, ואני רוצה שיהיו לנו הרבה ילדים שישחקו בגן. אבל כל עוד לא תזרח השמש לכולם, כל עוד יהיה בעולם ילד בוכה רעב ללחם, לא תזרח השמש גם בגן שלנו.  
 נערה : אני כל כך אוהבת אותך.  
 נער : וגם אני אותך.  
 נערה : איזה לילה מזור. כל הריחות של האדמה עולים למעלה. והאוויר יורד למטה. הים והאדמה והשמיים, הכל אחד.  
 נער : כך טוב. הכל אחד. גם אנחנו אחד. (מושך אותה אליו)  
 ברגע זה נשמעת מבחוץ תרועת חצוצרה מקוטעת, סטאקאטו, תוקפנית, צורמת. הנער נרתע, קם לאט לאט ממקומו, פונה לעבר הדלת ויוצא. הנערה נשארת בזרועות מושטות. הפסקה ארוכה. מבחוץ נשמעת שוב תרועת חצוצרה, והפעם ארוכה, מיבבת. הפסקה ארוכה.
- ת מ ו נ ה ש ל י ש י ת**
- בחדר הנערה. נשמעת דפיקה בדלת. הנערה ממהרת בהתרגשות לפתוח. נכנס האיש.
- איש : מוטל כאן מת.  
 נערה : הכנס בבקשה.  
 איש : תודה. (נכנס)  
 נערה : מה רצונך?  
 איש : מוטל כאן מת.  
 נערה : לא, לא ייתכן. הוא לא חזר. אני יודעת.  
 איש : הוא מת.  
 נערה : הוי, אני כל כך מאושרת. אבל אינני יכולה להאמין. פשוט אינני יכולה. זה כמו חלום. הוא כל כך גבוה. בקושי הייתי מגיעה עד לכתפיו. והוא היה מוכרח להרכין את ראשו אלי כדי לנשק אותי. יש

- לו עיני פלדה ובלורית שחורה וקשה.  
**איש:** רציתי רק להודיע. עברתי פה במקרה וחשבתי כי מחובתי להודיע.  
**נערה:** תודה רבה, אדוני. אדוני עשה באמת מעשה אבירי.  
**איש:** על-לא-דבר. כל אחד במקומי היה עושה זאת.  
**נערה:** הוא כל כך גבוה. כשאני עומדת על ידו אני מגיעה בקושי לכתפיו,  
 אם אני עומדת על קצות האצבעות. אבל מדוע אתה עומד? שב  
 בבקשה.  
**איש:** לא, תודה רבה. רציתי רק להודיע.  
**נערה:** זה כל כך חביב מצדך.  
**איש:** על-לא-דבר.  
**נערה:** (עומדת על קצות האצבעות) אני צריכה לעמוד על קצות האצבעות  
 כדי להגיע עד לכתפיים.  
**איש:** (במבוכה) הו, אני לא כל כך גבוה.  
**נערה:** אתה רואה, עכשיו אני יכולה להגיע, אבל רק עד לכתפיים. זה כל  
 כך מצחיק.  
**איש:** מדוע זה מצחיק?  
**נערה:** ככה סתם, אינני יודעת. הה. הה. הוי, אני נופלת! (נופלת עליו. האישי  
 נבוך, תומך בה, ללא הצלחה. שניהם נופלים)  
**נערה:** הה, הה, נפלנו.  
**איש:** מצטער נורא. (קם ויוצא לאט לאט) רציתי רק להודיע. (יוצא)  
**נערה:** הוא גבוה, יש לו עיני פלדה. (הפסקה) הוי, לא, אל תנשק אותי.  
 אני מבקשת ממך, אינני רוצה. יכולים לראות אותנו. מה אתה עושה  
 לי? אני מבקשת ממך, לא כאן. הדלת פתוחה. מה אני עושה, מה אני  
 עושה. אסור לי. הוי, יקירי, מדוע אני כל כך עצובה. מישהו יכול  
 לבוא כל רגע. קר לי כל כך. (נכנס הנער, עומד בפתח) אל תגע בי,  
 זה מעביר בי צמרמורת. יש לך ידיים כל כך חמות. מה אתה עושה.  
 אתה כל כך מכאיב לי, יקירי, זה כל כך כואב, הוי, יקירי, יקירי...  
 (הפסקה)
- נער:** נשארתי לבדי.  
**נערה:** הוי, יקירי, אינך צריך לדבר על זה.  
**נער:** מכולם נשארתי לבדי. כולם אינם.  
**נערה:** אל תדבר על זה יותר. כל זה לא חשוב. העיקר שאתה כאן, וזה הכל.  
 שכח את כל זה ונתחיל בחיים חדשים.  
**נער:** איבדתי הכל.  
**נערה:** אין דבר. תתחיל מחדש ותראה שתמצא כל מה שאיבדת. העיקר  
 שמצאנו זה את זה. (הפסקה) בוא אלי, חביבי. (מושכת אותו אליה  
 בחיבה. הפסקה)

### תמונה רביעית

ליד הדלפק. האשה ניצבת מאחורי הדלפק. נכנס האישי.

- איש:** (מתקרב לדלפק) סליחה, האם הגיע איזה מכתב בשבילי?  
**אשה:** מצטערת מאד, לא הגיע שום מכתב.  
**איש:** שלום.  
**אשה:** שלום.

- איש : יש איזה מכתב בשבילי היום?  
 אשה : לא, מצטערת מאד, אין מכתבים.  
 איש : שלום.  
 אשה : שלום.  
 איש : יש משהו בשבילי היום?  
 אשה : לא, אני מצטערת, לא הגיע שום דבר. שלום.  
 איש : שלום. יש איזה מכתב?  
 אשה : אני באמת מצטערת, שום דבר.  
 איש : שלום. להתראות.  
 אשה : שום דבר, מצטערת.  
 איש : יש משהו היום?  
 אשה : שום דבר.  
 איש : שום דבר?  
 אשה : שום דבר.  
 איש : שלום.  
 אשה : מצטערת מאד. (מסתרקת, מכבה את האור מעל הדלפק. יוצאת אל הרחוב. פנס־הרחוב נדלק. היא מתחילה להלך, האיש אחריה) אני הולכת מכאן. קר לי.  
 איש : אני צמא.  
 אשה : אני רק לא יודעת אם תמצא משהו בשעה הזאת.  
 איש : אין שום דבר בשבילי היום?  
 אשה : לא, הכל כבר סגור. אני לא חושבת שתמצא כאן משהו בסביבה הזאת.  
 איש : אני צמא.  
 אשה : קר לי. (לופתת את זרועו) לאן אתה הולך?  
 איש : אני לא יודע. אני צמא. אין משהו בשבילי היום?  
 אשה : אם אתה רוצה, יש לי משהו לשתות בבית. אני יכולה להזמין אותך, אם תבטיח להתנהג יפה.  
 (הפסקה. פנס הרחוב כבה. הם נכנסים לחדרה של האשה)  
 אשה : (מעלה את האור. חוטפת בחפזה כמה זוגות לבנים וגרביים המוטלים בכל מיני פינות ומטמינה אותם מתחת לכר) סלח לי על שהחדר אינו מסודר.  
 איש : כל כך יפה אצלך.  
 אשה : למה אתה עומד? שב.  
 איש : כן. (מתישב על הספה. האשה פותחת ארון, מוציאה ממנו בקבוק מלא עד לשני שלישיו ושתי כוסיות)  
 אשה : אני שותה כוסית אחת ליום, לא יותר. (מוזגת לשניהם, מקישה כוסות) לחייך. (הפסקה) אז מה אתה מספר?  
 איש : אני לא יודע.  
 אשה : (בעייפות) עוד אחד שלא יודע. (הפסקה) עוד אחת?  
 איש : כן.  
 אשה : הו, הו, שיכור קטן! (מוזגת לשניהם) לחיינו!  
 איש : (מריק את הכוס בגמיעה אחת) תודה רבה.  
 אשה : לא קר לך?  
 איש : אני עייף.

- אשה : לי נורא קר. (הפסקה) איך אני מוצאת חן בעיניך?  
 איש : מאד. מאד.  
 אשה : שקרן קטן. נכון שאני יפה ?  
 איש : מאד. מאד.  
 אשה : אתה לא צמא ? (מוזגת לשניהם) ספר לי משהו.  
 איש : אני צמא.  
 אשה : ספר לי על איזה מקום רחוק, רחוק.  
 איש : רחוק, רחוק.  
 אשה : שם כל כך רחוק. אפשר ללכת, וללכת, וללכת, וללכת, וללכת.  
 (הפסקה) נכון שאתה רוצה עוד כוסית ? (מוזגת לשניהם) הוי, אני כל כך עייפה. (מתפשטת, נשארת בחזיה) אז תספר לי משהו.  
 איש : אני מחכה למכתב.  
 אשה : (בצחוק) זהה זהה, שיכור קטן! נכון שאני מושכת ? (בקול עייף) נורא מושכת.  
 איש : כן.  
 אשה : (נלחצת אליו) נכון שתקח אותי לשם ? כל כך קר לי. תמם אותי קצת. (מושכת אותו אליה) שם הכל ירוק, וחם. תמיד חם. (בקול דועך) העצים חמים ומכוסים אד חם, והפרחים חמים, והלטאות הנחשים מתפתלים בחום בעשב הגבוה. הכל ירוק וחם, תמיד... תמיד... (האור דועך. שתיקה ממושכת)  
 איש : אני רעב.  
 אשה : נראה אם יש לי משהו לאכול. (מעלה את האור, מחפשת) יש לי פרוסת לחם בנקניק, אם אתה רוצה.  
 איש : תודה רבה. (אוכל לאט לאט. האור דועך וכבה)

### תמונה חמישית

ליד הדלפק. שני האזרחים.

- אזרח ב : סיפרתי לך מה שקרה לי ?  
 אזרח א : לא.  
 אזרח ב : קרה לי דבר נורא מצחיק.  
 אזרח א : מה ?  
 אזרח ב : לא סיפרתי לך ?  
 אזרח א : לא.  
 אזרח ב : זה היה באמת נורא מצחיק. אני בטוח שסיפרתי לך.  
 אזרח א : לא יכול להיות. אם היית מספר לי הייתי זוכר.  
 אזרח ב : לא יכול להיות. אני בטוח שסיפרתי לך.  
 אזרח א : אני לא זוכר.  
 אזרח ב : חבל שאתה לא זוכר. זה היה כל כך משעשע, הה הה !  
 אזרח א : הה הה !  
 אזרח ב : הה הה הה ! (הפסקה)  
 אזרח א : תקנה לי מסטיק. אני רוצה מסטיק.  
 אזרח ב : מה פתאום מסטיק ? אני לא רוצה לקנות לך מסטיק.  
 אזרח א : אז תקנה לי מסטיק.  
 אזרח ב : היום אני לא קונה שום מסטיק ודי. אני רוצה בלון.

- אזרח א : (בבכי) אבל אני רוצה מסטיק! אני רוצה מסטיק! אני רוצה מסטיק!  
 אזרח ב : (סוטר על לחיו) הנה לך מסטיק.  
 אזרח א : אני אהרוג אותך.  
 אזרח ב : ואני אהרוג אותך קודם.  
 אזרח א : אני אהרוג אותך ואקנה לי מסטיק.  
 אזרח ב : ואני אהרוג אותך ואקנה לי בלון.  
 אזרח א : אני אקנה לי מאה מסטיק. מיליון. אני אתן לכולם מסטיק. אני אדביק לך מסטיק על האף. ואני אקצוץ לך את האף. (מתנפל על אזרח ב ומפיל אותו ארצה)  
 אזרח ב : עזוב אותי! זה כואב!  
 אזרח א : ואני אלך ליער ואני אתחבא שם כל היום ואני אברח מהבית ולא אשוב לעולם.  
 אזרח ב : גם אני אברח.  
 אזרח א : וגם אני. אני אברח לעזאזל.  
 אזרח ב : עזוב אותי!  
 אזרח א : (מרפה ממנו) לך לעזאזל. (שניהם קמים ויוצאים יד ביד)

## ת מ ר נ ה ש ש י ת

בחדר הנערה.

- נער : כמה פעמים אמרתי לך.  
 נערה : מיליון פעמים.  
 נער : כנראה זה לא מספיק.  
 נערה : כנראה לא.  
 נער : מה עוד אני יכול לעשות?  
 נערה : שום דבר.  
 נער : אני רוצה.  
 נערה : אולי תתרגז.  
 נער : אני מרוגז.  
 נערה : וזה לא מספיק?  
 נער : לא. אני מתפוצץ.  
 נערה : אל תתפוצץ. שבור כוס.  
 נער : אילו הייתי יכול לשבור משהו אחר.  
 נערה : למשל?  
 נער : לא חשוב. אין תועלת בזה.  
 נערה : באמת לא חשוב. אינך יכול לשבור שום דבר. קח כוס, זה יועיל לך. (מושיטה לו כוס)  
 נער : (מנפץ את הכוס) לעזאזל!  
 נערה : ככה יותר טוב. ועכשיו תן לי נשיקה על המצח. אני מתה מעייפות.  
 נער : (נושק על מצחה) ליל מנוחה.  
 נערה : ליל מנוחה. אל תשכח מחר בבוקר.  
 הפסקה ממושכת. האור כבה.



## תמונה שביעית

האשה יושבת ליד הדלפק. לידה בקבוק ושתי כוסיות.

**אשה:** בערב אני יושבת ליד החלון. מתחתי, עמוק, הים. אינני רואה אותו. הוא כל כך עמוק. אני שומעת את הגלים מתנפצים אל החומה. הירח עולה מבין העננים. הוא גדול וכחול. הוא הולך וקרב אלי, באור חיוור כחלחל־כסוף. אני משה ממקומי. הוא הולך וקרב. עיניים יפות, כחולות־כסופות, חולמניות, עתיקות. הוא מביט אלי במבט עצוב. לחיו האחת בהירה והאחרת כהה. הוא מלטף את שערותי בלחיו הבהירה. סוס כסף כחלחל דוהר על פני הים. הלמות פרסותיו נישאת אלי עם רחש הגלים. הוא עומד מתחת לחלוני ורוקע בפרסותיו על הסלעים בקוצר־רוח. אני רצה לראי ומסתרקת מהר. הירח מושיט אלי יד ומושיב אותי על הסוס. ידו האחת איתנה אווזת ברסן והשנייה מחבקת אותי. אנו ממריאים בין הכוכבים ונעלמים. מסביב אפלה כחולה ושקטה, רק קול פרסות רגלי הסוס בחלל הריק. כוכבים גדולים בפיות פעורים מסתערים עלינו. הסוס צוהל. הירח מטיל כידון והכוכבים מתים. הוא מנשק אותי על לחיי ברוך ואני כל כך עצובה. הסוס צונף וקצף עולה בפיו. אני צונחת בזרועות הירח, מתעלפת. אושר כחול נמסך בדמי ואינני יודעת מה. הירח דועך, עייף. הפחול מכסיף, הכסף מועם, האור מת. הירח הפך אפר. אני מתה בזרועותיו. פוקחת עיניים ריקות אל ים ערפלי ובוכה בדמעות קרות. זרועותי חובקות אפר, אפר. הגלים מנפצים את האפר אל חלוני, בלי הרף, בלי הרף, בלי הרף. וכך אני ישנה, תמיד.

(הפסקה. האשה מבחינה באיש, שנכנס בינתיים)

**אשה:** שוב אתה.

**איש:** אני צמא.

**אשה:** קר לי. (מוזגת מהבקבוק לשניהם) לחייך.

**איש:** תודה רבה.

**אשה:** יש איזה מכתב בשבילך היום?

**איש:** לא, מצטער מאד.

**אשה:** אל תצטער, זה יעבור. עוד אחת?

**איש:** אני עייף.

**אשה:** הוה, הוה, שיכור קטן! (מוזגת לשניהם) לחיינו! (הפסקה) עוד אחת?

(מוזגת שוב) בוא הנה, שב על ידי. (האיש יושב על ידה) לא קר לך?

**איש:** קר לי.

**אשה:** בוא ותכסה אותי באדרת שלך. וספר לי משהו. כל כך קר לי.

**איש:** אני צמא.

הפסקה ארוכה. האיש והאשה יושבים קפואים. האור דועך.

## תמונה שמינית

בחדר הנערה. נכנס הנער.

**נערה:** ערב טוב.

הנער שותק. סר וועף. מתישב ליד הנערה, מוציא סיגריה מהכיס ומדליק

אותה. ממשיך לשתוק. קם, מתהלך בחדר כמה צעדים, מתישב שוב. מביט לחלל הריק. מעשן את הסיגריה עד תומה, מועך אותה על הרצפה. האור כבה.

### ת מ ו נ ה ת ש י ע י ת

ליד הדלפק. האיש והאשה. נכנסים שני האורחים.

- אזרח א: היום עבדתי כמו חמור. היו לנו באיזור 789 מקרי מוות.  
 אזרח ב: אתה מדבר על עבודה, אני עבדתי היום שתי משמרות. והיה לי מת אחד שמן, אולי 200 קילו.  
 אזרח א: אצלנו מתחילים לבנות עכשיו בית-קברות מודרני, 100 קומות.  
 אזרח ב: עוזב אותי עם כל הדברים המודרניים. מה שאני אוהב זה קבר קטן ויפה עם עצים מסביב.  
 אזרח א: אתה מפגר אחרי רוח הזמן.  
 איש: (מתקרב לדלפק) סליחה, האם הגיע איזה מכתב בשבילי?  
 אזרח ב: לעזאזל כל רוח הזמן! אני אומר לך שפעם העולם היה יותר יפה.  
 אזרח א: כן, אבל מה לעשות.  
 אזרח ב: כן, ככל שאני חושב, יותר אני מגיע למסקנות עצובות. פעם היו יושר, כבוד, אבירות, כל אחד ידע את מקומו, ומה היום?  
 אזרח א: אולי אתה צודק. לפעמים גם אני חושב אם לא כדאי לעזוב את כל זה וללכת לגור ביער.

### ת מ ו נ ה ע ש י ר י ת

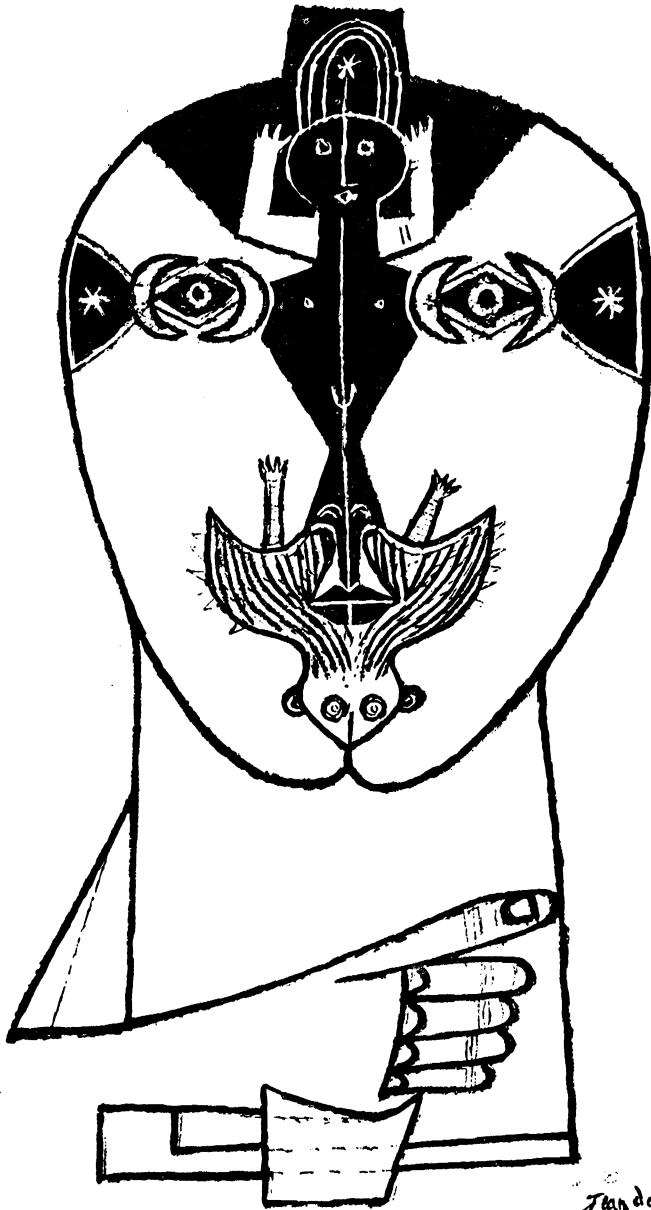
בחדר הנערה. הנער והנערה יושבים ליד שולחן, שותים מרק.

- נערה: המרק לא חם מדי?  
 נער: לא, הוא קצת קר. (הפסקה ארוכה. נער קם מהשולחן, יוצא לרחוב. הפנס נדלק. הוא נשאר שם. הנערה פורצת בבכי)  
 נער: קר, הכל קר! הארץ קרה, השמיים קרים, הירח קר. בכל בוקר זורחת שמש קרה ומקפיאה אותם. את כולם. הם מתים. אבל אף אחד לא שומע לי. קולי קול קורא במדבר. אמרתי שצריך להכניס מיד בחזרה את כל המתים למקומות העבודה שהתפנו. אלה שבמותם ציוו לנו את החיים. צריך שהמתים ינהגו ברפכות. אם לא, לא יהיה מי שינהג ברכבות. אבל אין עם מי לדרר. מפני שהם יושבים על כסאותיהם בגלל תמיכת איגוד-הקברנים. ובלי תמיכת איגוד-הקברנים אי אפשר לעשות שום דבר. ואם אלך, יקפצו אחרים על המקום שהתפנה, וההבדל יהיה רק שאני אשאר ללא פת לחם. אבל זה הופך אותנו כמובן לצעירים מאד.  
 נערה: (מתוך החדר) לאן אתה הולך?  
 נער: (מאצל הפנס) אינני יודע. לעזאזל.  
 נערה: הוי, יקירי, שוב אתה הולך לשתות!  
 נער: (בפראות) עזבי אותי! (האור בחדר כבה. פנס הרחוב כבה.)

### ת מ ו נ ה א ח ת ע ש ר ה

ליד הדלפק. איש, אשה, שני אורחים. נכנס הנער.

- אזרח א: מה תשתה?  
 נער: זירמת סוסים.



- אזרח א : אין לנו דבר כזה.  
 אזרח ב : הנה הנה!  
 נער : אז תן לי איזה זרם שהוא.  
 אזרח א : קח. (מושיט לו כוס)  
 נער : (לוקח את הכוס בידו) ההיסטוריה מלמדת אותנו לקח מאלף מאד בהלכות הזרם. אלה ששוחים עם הזרם שוקעים בשחיתות ובטמטום ובקהות-החושים, אך יחד עם זה הם יוצרים ערכים של ממש. אפילו המשטר הרקוב ביותר בונה מסילות-ברזל, וברפבת יכולים לנסוע גם אנשים הגונים ולחשוב בדרך מחשבות נשגבות. מה שמוכיח שלבנין ויצירה אין צורך בצדק, ואולי להפך. ואלה ששוחים נגד הזרם נחלשים מהמאמץ. לכן הם שוקעים בתהום הניווון והמרירות וחוסר-המעש ואינם נוטעים אפילו עץ אחד, כי כשם שהבנין אינו סובל בקורת כך גם הבקורת אינה מסוגלת לבנות. במקרה הטוב הם מתים ברעב, לאחר ששכחו בכלל על מה היתה כל המלחמה. (שותה) נכון ?
- אזרח ב : מה יש לדבר ? זה המצב.  
 נער : (מרים כוס) לחיי המצב! מצב מאד מאד. (מבחין באשה) או, והנה רחב הזונה! מהר עוד שתי כוסיות לחיי רחב הזונה! מה שלומך, עלמתי, ואיפה החבאת את שני המרגלים ?
- אשה : בתוך החזיה.  
 נער : (מתקרב אליה, מושך בחולצתה ומציץ) הנה הנה, באמת נכון! ואיזה מרגלים! האחד יותר עגול ורך מן השני!
- אשה : הם עגולים, אבל לא רכים.  
 נער : את יודעת שהוקצב פרס על ראשם ?
- אשה : השאלה היא אם אתה יודע.  
 נער : בטח שאני יודע. אבל היום אני עשיר. אני יכול לשלם את הפרס.  
 אשה : לא ידעתי שאתה עשיר. מה גנבת ?
- נער : הו, לא הרבה. רק כמה מחלומות נעורי. צרתי אותם בשק ומכרתי לכל המרבה במחיר.  
 אשה : זה מצלצל קצת פאתטי.  
 נער : אני יודע. אני מוצא לי מפלט בפאתוס מפני שאני חלש ושקרן. האמת היא שלא גנבתי כלום. הכל היה ריק, לא היה מה לגנוב.
- אשה : מסכן שלי, זה נורא עצוב.  
 אזרח ב : (מגיש שתי כוסיות) מה דעתך על המצב ?
- נער : יש רק פתרון אחד — לשים את המצב בשק ולהשליך אותו לנהר. ואם הוא יצוף שוב, לקחת את הנהר ולהשליך אותו לים.
- אשה : יופי, מותק שלי. ועכשיו בוא גלך מכאן, ואל תשכח לשלם. (מושכת אותו בזרועו)
- נער : (זועק לפתע) לא! אל תקח אותי! אינני רוצה! אל תקח אותי עוד!  
 אני רוצה להישאר כאן!
- אשה : מה אתך, מותק שלי? מה קרה לך? (מלטפת את שערותיו ומנשקת אותו)
- נער : (בערמומיות) אבל אני שליו. השתדלתי לחיות חיים יפים. אינני משלה את עצמי שלא יהיה לדבר סוף. בראש מורם אלך אחריי. רק אעיף מבט אחרון בכל הדברים היפים שלעולם לא אראה עוד. צר לי

להיפרד מהאור. צר לי להיפרד מהתענוגות והמכאובים שהם מנת חלקו של כל יציר-אנוש. אהבתי את החיים, כמו שהם. (האשה מנשקת אותו בלהט) לך ממני! אוי לי, הוא לופת אותי בזרועותיו החלקקות, הוא מגפף אותי, הוא נושק לי בפיו הקר והמאוס, אינני רוצה! אני פוחד! אני פוחד! הוא צובט אותי, הוא נושך, הוא מלקק אותי, קחו אותו ממני! אני שומע אותם! בזוזו... בזוזו... הם באים! (נכנסת הנערה)

נערה: הוי, יקירי, שוב אתה שותה? אני מבקשת ממך, זה ימיט עליך אסון.

נער: מכל קצוי הארץ הם נאספים. ענן כבוד ושחור. בזוזו... בזוזו... ביום ההוא תאסוף השמש אורה ומים עד ים יישמע רק קול זמזום כנפיהם. בזוזו... בזוזו... (לאט לאט מתחילים כולם, מחוץ לאיש, לגרש בעצבנות זבובים דמיוניים טרדניים)

נער: הם יפלו על השדות ועל העצים ועל הנחלים ועל הבתים... בזוזו...

בזוזו... בזוזו... ביום חושך ואפלה... יום ענן וערפל... הנה הם באים! (כולם מתחילים לאט לאט לזמזם בקול חרישי: בזוזו... בזוזו...)

נער: (בפאתוס רב, על רקע הזמזום הכללי) כשחר פרוש על ההרים, עם רב ועצום, כמוהו לא נהיה מן העולם... בעיר ישוקו, בחומה ירוצו, בבתים יעלו, בעד החלונות יבואו כנגב... (הזמזום הכללי מתגבר לצעקה) אבל אנחנו נהרוג אותם! בחימה שפוכה ובחרבות שלופות נסתער עליהם — בזוזו!!! בזוזו!!!

איש: אני רעב.

אזרח א: תן לו מכה בראש. הוא מפריע.

נערה: הצילו!

כולם, מחוץ לאיש ולנער, מסתערים בשצף-קצף על הזבובים הדמיוניים. מהומה רבה על הבמה. כולם סופקים כפיים, רצים, מכים, חובטים, תולשים שערותיהם, בזמזום בלתי פוסק: בזוזו... בזוזו... ובקצב קבוע העולה בקרשצ'נדו ואחר יורד בדימינואנדו. לאט לאט הם מתעייפים, הזמזום הולך ורפה, לבסוף צונחים כולם על הרצפה, המומים.

נער: ואחר תזרח השמש, ויום חדש יבוא לעולם. ובני-אנוש המעטים שנתרו לפליטה ירימו ראש ויציצו מבין החרבות, וימצצו בעין מהססת אל האור... בזוזו... בזוזו... והארץ תשקוט, והפרחים יפרחו, והצפרים תציצנה בגן... בזוזו... בזוזו... והאוויר יהיה טהור, והמים יהיו נקיים, והעצים יהיו ירוקים לעולם, לעולם.

אשה: (באנחה) הכול יהיה חם וירוק.

אזרח א: ונגור ביער בין העצים ונברח מהבית.

אזרח ב: ונברח מהבית ולא נשוב אף פעם ונשחק בבלון כל היום.

נערה: והשמש תזרח לכולם בגן.

איש: (מתחיל לשיר לאט לאט)

אחינו יעקב, אחינו יעקב,

אל תישן, אל תישן,

הפעמון מצלצל, הפעמון מצלצל,

דין דין דן,

דין דין דן.

## ינץ רמגל : מבעד לאשנב העבותות

חושך בתא.

מבעד לעיגול קטיפתו הלחה, בווקת האורות הנעים של הצוהר הפתוח אל עבר הלילה, חודרת ומידפקת נשימת הריחות הכבדה של כתמי השמן הצפים על פני מימי הנמל, הנקפלים בלאט. אט אט מוליכים הם את צללי גוויליהם השחומים. אט אט בכתב־הנמלים העתיק על פני האספקלריות בורקות העומק הרוטט של נבכי המים הפהים, העצורים.

שוב חוזרות ומלטפות את המצח שלוחות כפותיהם רפות־ההבל של ענני קיטור פלוטי דוודים רחוקים, המשתרבבות מרחם האפלה העוממת, רחוש־האדוות. בחופי גלימותיהן הכחלחלות עולים מתוך הים קרעי בבזאת המחול פורשי־הזרועות של סווארי שבעת חופי עולם.

שוב מגביה פנס הרציף המאובק את תימורת קומתו הגבעולית מתוך ציבורי השקים והתיבות ריחניות־הנסרים. בריפון עורף צייתני זורה גביע אישונו מחוגי עיגולים אוריים, חגים־דהים בחוורון־מרחקים. שוב מותח את עורקי סיביו השעירים עבות־המאנילה כבד השרירים הקלועים, הנטוי מן הסיפון מעל ראשך אל בוהן הרציף שומם־הרוח, בנאקת ערגה נמשכת. נמשכת־נמתחת הרוח.

מרכבות שלג מעופפות וחמוקים זוהבים של צבאים הדהרים על משטחי האגמים הקופאים, מתוחי המרחקים הלבנים, פורצים מגרונותיהם המזמרים של מלחי הפיינית העוגנת בסמוך. מתנגפי כתפיים ורגלים נגררים הם על הרציף מתחת.

... הוי כמה טוב בשלג, יורגן! ..."

... ראיית ת'היא על יד הדלפק, חצי משפורת רצתה, שווה? ..."

... בהלסינקי שווה, פה שווה יריקה..."

„הזקן מנוול  
נשאר כל הלילה — —“

„גונהילד שלי  
מפליגים לאלכס—נדריה  
נוסעים לנא—פו—לי — —“

„הו, הא!  
פיצות, סיניוריטות  
גונהילד שלי  
שי לך אביא,  
אל תבכי — —“

חולפת־עוברת מתחת לצוהר סירת־המנוע הפורמת דרכה במסלול קצף מתוח תוך יריעות השחור המרחפות של השמן הצף. שוליו המכסיפים נורעים קרעי גווילים עטורי נורים מפעפעים. הצטלצלויות חדות של קרונות מתנגשים, לחן גירגורם החרישי של מנופי החשמל הזורם בהמית הסיחרורים החגים של האור, בקריאת אדם מתהדהדת מבטן ספינה, בריב־רבבות ניקודי האור המרצדים סביב לגושי השחור של הקרפיפים העוצרים נשימתם באפלה.

שוב נמל.

שוב מיפתח המרחבים המקופלים ירוקי תלמים מקציפים מעבר לחומת שובר־הגלים, מבעד למיצלבי העבותות הקלועים, הנטויים מטה במורדות ירכתן וחרטומן של ספינות אל זקפי הרציף. בשלוחות הדים רוטטים, כמבעד לעורקים חיים, מתפעם דופק־גוון, רתום שריגי חבליהן; טירטור מנופיהן, רטט דפנותיהן, המית משאבותיהן החרישית המגרגרת מעמקי מכוונותיהן; הלמות פטיש רחוק, מרוצת המלחים על הסיפון ותפיחת מימי הנמל השוקטים, המתקמרים־גולשים בפתאום למשבב הד אוקיאנוס רחוק המגיע עדיהם.

צליל מתכת נוקש במרחק: קצוב. מעורר. מאופק־הד.

— — אט אט עולה העוגן מתוך המעמקים —  
מחודד־קצוות זוחל על פני הרקע המואר של דפנות האניה הנעה  
מנגד.

חוליה חוליה גואה, אט אט עולה, בטופריו הפשוקים, אחווי בוך־  
קרקעית־הנמל הנשמט גושים־גושים.

— — אט אט עולה העוגן מתוך המעמקים —

צווארו רתוק־השלשלת נע כענבל. חוור־הולם בדופן חרטומה.  
גערת חובל. פעמון פעמון.

פעם. הולם־פעם, מגלגל הדיו בחלל הלילי.

— — אט אט עולה העוגן מתוך המעמקים —

אפלות מרטט צוואר המתכת העב, נשחל תוך נקב צינורו, המשחיר  
במרחק כתבלול.

נשאב לתוכו. קופא אין־ניעה.

מקורי טופריו השלוחים תלויים מעבר לחרטום הפולח לאטו את  
מימי הנמל האפלים — — המרשרשים.

— — אט אט חוצה הדופן במים השחורים —

גושי הבוץ ניתקים, מקפיצי אדוות, לתוך הים.

האניה הולכת. האניה חולפת.

מעקות. תרנים. טורי אשנבים כבויים.

בורקת־דפנות חולפת, מקשיחה חרמש שובל קצוף־זהרורים, מישירת־  
ירכתיים, נקלעת, נשקפת מנגד, מבעד למיצלב העבותות התלויים.

— — אט אט הולכת, אט אט חולפת, במים רבים —

עד למרחוק. מרחוק.

מבעד לאילן העבותות ארוג־המרחקים.

— — אט אט הולכת, אט אט חולפת, במים רבים —

שוב נמלו של ים.

שוב חרטום מורט שלשלת עוגן בנאקה כבושה. מלח קורא בשנתו  
לנוף הפיורדים הרחוק. עצורי נשימה מצפים מערמי מטענים ריחנים  
לסף המסע הגדול.



אדוה לוחכת שולי רציף.  
לוחכת.

מלפניך — העיר הגולשת בהר  
הרציף ההומה, הרמקול הצורח, הסיפונים הגדושים אדם  
חריקת המנופים, קריאות הסווארים, ריגשת השליחים  
הצחוק, הבכי, דוחק הכתלים, בבואות הפרצופים החולפים-ועוברים  
מגע הגופים, בשר הכפות הלוחצות שלום  
ריחות השמן, המים, החבלים

אך מאחריך — מבעד לשכבת-הרקיע ארוגת-העבותות, כבר מצפים  
המרתבים הפרושים מעבר לחומת שובר-הגלים — —  
תכולי-אופק טובלים בלולאות-עין עגולות של מתגי החבלים לופתי  
רעמות החרטומים  
— השופלים, הגואים, בהתנגחויות ארוכות של רתמות הפבלים אחוזות  
בהני הרציפים.

רסני העבותים המתמתחים, העוצרים המשפכים בנאק מכאובם החי,  
את תֵּאֲרִי־הַדֶּהָר המחלחל הפורץ מצלעי האניות, המתחככות בקוצר-  
רוח אל אבני הרציף מהן רוז מרגוע עד תום.  
חבלים — עבותות על עבותות של חבלים —  
רתמות רסנים נאמנים, חוגרי-אפקים, בולמי רכב גלים דוהרים — —

משולי ספינות נעות על עגנון נטויים מיתרים, מטה אל טבעות  
מצופים; מקליעים מרחק משתרג של עבותים נמתחים, כקשתות  
מרחיפות, נדרכות על פני מים רבים — —  
מעל למנענעי אדוות מקציפות, תחת לקשת-הענק השקופה, המיתרית,  
של הרוח החולפת — —

חבלים — שער מחלפותיהן של ספינות, הקולח זהוב-סיבים שטופי-  
שמש מעל לגדות החרטומים השטים — — החולפים.  
חבלים נמשכים בזרעות, מצטנפים לפקעות, נכרכים, נזרקים, כפתנים  
מתפתלים על רציפים — —  
ענפים, עורקים חיים של זרעות, שהויות חופיהם של שבעה הימים

שזורות בנימי סיביהם, המשקפים זה דורות, מבעד משלבי צהריהם  
 השמשיים — לעיני הנער החולמני כמה־המרחב והספן הזקן שבע־  
 הימים — את האניות המקודשות אל הים, הנכונות על עגנו, על רקע  
 האופק העלום, הערפלי — —  
 — — האופק ממנו תבואנה, אליו תרחקנה עולמית — —

זהובות־עמוקות תהדהדנה למחרת הצטלצלויות הגשר באולם־המכונות  
 הלבן — בנאקת קיטור משתחרר תפרוץ נשימתם העצורה של חזות  
 המתכת העשנים — —

גזע צירו המתוח של המדחף, פרוש שרשי הסנפירים, יערבל את  
 מימי הירכתיים בחיגת סיחרורים נהמים, מרעיד־סיפון, מקציפ־  
 שובל — —

הנווט יפרוש את גווילי המרחקים, המתמפים על הקלף המשורטט,  
 ישיט לאטו את מקבילי־סרגליו השקופים על פני התהומות רקומי־  
 המפרצים ובקולו יתווה אורח.

אט אט ימשוך ההגאי ויטה את ידות האופן, המהבהבות באורצל  
 הכחול של הבוקר, ומעבר לדופן יפתחו בגלישה נפרשת, לקראת  
 הנתב היורד בסירה, שלביו הרטובים של סולם־יעקב, סולם  
 החבלים.

בצריחה תרום להקת השחפים מעל קימוריו המתגליינים של הים  
 הנושב ותבשר את פליחת החרטום הבוקע, הגולל גווילי־מים  
 לעברים.

עולה־יורדת תחליק האניה, מבעד לפתח הנמל הגולש, את גזרת  
 גווה זרום־קווי־החמוקים —

גואה־שופלת, טובלת קצה־מתנניים, בשערי הים המבעבעים אל עבר  
 האופק, הזונק פעור־מרחב לקראתה, במחול השדרית הקדמון — —  
 הסיפון יתנוدد ואתה תחוש בטלטול הנרחב, תשאף לתוכך את המשב  
 העמוק, הפועם, של המרחב הכחול, המתקמר, ומעל למעקה האחזו  
 בכפך תראה את היבשה שוקעת — —

## משה הנעמי : בסבך

פלסו לו דרך פה  
בסבך הזה בין ענפי  
האנשים, פלסו לו דרך פה  
בסבך הזה בין אלפי  
האנשים, פלסו לו דרך  
בהמון הזה שהולכים  
ושרצים, פלסו לו דרך  
במחנה הזה בין בגלי  
השרצים, בגליו קטנות  
ונחפזות, פלסו לו דרך  
בהחיסות הזאת, אספו אותו  
עולה מן הסבך והזכר  
חותר, נדחק, קולו עולה  
צהב מן הקמון כריס  
הלימון, אספו אותו  
עולה מן הסבך והאפר  
לקראת האור, לקראת  
האור.

## אביגדור ארינא : קריאת הריק

(שאלות למקומה של האמנות)

### 1

הכל הנו בתהליך תמידי של צמיחה. מצד שני, על משטח עליון יותר, הכל שרוי בתהליך תמידי של ריבוי. הצמיחה: התמדת הייחוד. הריבוי: הפסקתו. הצמיחה מכונסת אל תוך עצמה בר־בזמן שהריבוי, משום היותו הכפלה, נתון ביציאה מתמדת. הקומוניקציה חלה במרחב הריבוי בו בזמן שהתת־קומוניקציה חלה בחלל הצמיחה. אמנם, צמיחה וריבוי הן שתי פונקציות הצמודות בהדוק זו לזו וכל הפרדה תיראה שרירותית; הטבע, אומר אריסטו, הוא הצורה עצמה, שנראית כסיבת „ראשית הדברים בצמיחה“ (המיתפיסיקה, ה.4, 10146.16); יש צמיחה בריבוי, אך לעומת זאת הצמיחה אין בה אותו ריבוי, רוצה לומר שאת הריבוי אנו מסוגלים „לקרוא“ אך הצמיחה נשארת כמוסה, מחוץ לתחום הדברים הניתנים להכרה; היא טרנסצנדנטית ללשון, מחוץ לכלים הקומוניקטיביים שלה. וזאת על אף שהכל צומח בהוויה. הקומוניקציה נמצאת אפוא „בחוץ“, בריבוי, בו בזמן שהפסקתה שוהה בהפנמה. אנו עומדים נוכח שני פנים: הקומוניקטיבי, שהוא תחום האפשרי, ותת־הקומוניקטיבי, שהוא מחוץ לתחום זה. המלא והריק, המרחב והחלל, ההמשכיות ואי־המשכיות.

הסובייקט חי אפוא את ישותו בתוך מרחב־מלא מזה, ובתוך חלל פנימיותו מזה; המגורים בלשון נמהלים ב„אני“ ותנועתו של הסובייקט בעולמו הנה לכאורה הילוך בתוך נוף מוכר, נוף שמוכר הוא משום היותו שרוי בתהליך הכפלה של נתונים מופרים, ונתונים אלה הן הפונקציות של המרחב־המלא. למרחב זה יש גבהים, מגדלורים ביס־אנוש, המורים ומכוונים, הנותנים קו־הרנציה לשורה, לרבים. לכאורה עולם בטוח והכל בהיר, אך ברבדים העמוקים יותר של הסובייקט — נוף אחר, קומוניקטיבי פחות, יחיד לעצמו; צמיחה צומחת. צמיחה זו היא הנפש. ולנפש אין גבהים, אין כלום, היא הנה.

רבדים אלה מתבהרים עם ההד; הצמיחה נתפסת עמו, הסובייקט משוחרר מן הפעולה הנורמטיבית של המרחב־המלא. הוא „בתהליך של זיהוי“, זהותו קוראת ועולמו משנה את צורתו הקודמת. זהות זו מקובל היה לנסחה בלשון „זה הנו זה“; ומשפט־הזהות היה נחרץ כרגיל: „שהנו — הנו, שאינו — איננו“, או — בנוסחה — א=א. על משטח גבוה יותר, בחוץ, דמיון שולט בין זה־לזה, ונראה כאילו דבר אחד זהה עם משנהו, אך למעשה הכל נסתר ומוטל בספק. „אף כי יש כמה דברים בני אותה צורה, הנה באמת לעולם אין הם דומים כליל; כך, חרף הזמן והמקום

המאפשרים לנו יחס־חיצון שלכאורה הוא מסייע לנו להבדיל בין הדברים שאינם ניתנים להיבדל בפני עצמם, אין אנו מבדילים" (לייבניץ, מסות חדשות, 2, פ27, § 1). זהות היא מחוץ לתחום התודעה (כי אינה נתפסת עליידיה); היא עצמה הנה לעצמה. היא מתח. היא צמיחה. היא תהליך או־ר־קונסטיטוטיבי. כשם שמן העולם החיצון אין אנו תדעים אלא במוגמר, וכפי שאומר הוסרל — משני הממדים הקורלטיביים של הקונסטיטוציה, "האני־הטבעי" אינו מכיר אלא אחד; "הוא מסתפק במבט", די שהדברים נמצאים, שנמצאים בעולם. אין הכרה, ואין גם זהות. הכל דומה — ואיננו, את הנוסחה המקבילה אפשר יהיה להפך ולומר: "שהנו — איננו, שאיננו — הנר". הדמיון המצוי בין זה לזה קיים בריבוי: אלה שלטיהם של רחובות החיים; התנועה בהם קלה, אוטומטית. אך הרבדים העמוקים יותר של "הצומח", של הסובייקט, לא תמיד הם נשמעים לאותו איתות של השלטים. בסובייקט — בריאה ההולכת ונמשכת מראשיתה, תהליך של זיהוי.

ה"אני" נמצא תמיד באיזה מקום שהוא לגביו שדה־מציאות; שדה־מציאות זה הוא חלק אינטגרלי של ישותו, ולו אף במצב האטום ביותר שבו ה"אני" מסתפק במבט; מבט זה הנו פרצפטיבי, והפרצפציה, אומר הוסרל, היא "נוכחות האובייקט עצמו". אמנם במקרה זה קשה יהיה לומר כי ה"אני" "נוכח" באותו זמן; לכל היותר הוא יהיה מצוי, הוא יהיה במצב סימטרי של הימצאות לגבי שדה־מציאותו: כלום. לכן אפוא לעתים רחוקות בלבד ה"אני" נוכח; ומכאן שהוא דומה ואינו דומה לעצמה, שכן בין נוכחות לבין הימצאות יש הבדל יסודי. תהליך הזיהוי הוא, "צמיחה", והזהות איננה = אלא מצב של מתח והפסקתו ותחילתו־מחדש, מין מצב שבו מתארע הזיהוי, בו הקשב מקשיב והסובייקט נוכח.

זהות היא מצב של מתח בין האני־הנוכח לשדה־המציאות, בין השדה־האזנירי לבין שדה־הזכרון; מתח בין כל אחת מן הפונקציות האלו, מחזור של מתח והפסקתו ותחילתו־מחדש. מתח זה מקומו בתודעת־המרחק; בבולטי־האפשרי שבו. כי הלא אם אנו "נמצאים", אין אנו נמצאים באופן אבסולוטי; שדה־המציאות, כמוהו כשדה־הזכרון של עצמנו, הריהם מעבר לאפשרי, מעבר למושג; בין אם ברצונו של הסובייקט לתפוס זכרון ולהביאו לדרגת נוכחות, בין אם הסובייקט מתכוון לשמוע ולראות צמיחתו של פרח, בשני הקטבים משתלט השדה־האזנירי (אזנירי במשמע ההכרה שבחלום, ציור־ת־אזנירי), אותו זכרון וכן גם צמיחתו של הפרח נתפסים באופן אֵידוטי (Éidos), בפרויקציה של אידיאה רפרזנטטיבית. הנוכחות מוסיפה להיות הימצאות, הצמיחה מוסיפה להיות מוגמרת. אך כשמרחקים אלה תדעים הם נעשים שדות־מתח, והללו מחוללים רסטיטוציות בשדות־הסובייקט; חל תהליך של תהפוכות, של ייחוד, ועם ייחודה של הנוכחות הסובייקט מושב אל ייחודו — אל זהותו. הסובייקט נוכח ועובר מן הצייתנות לקומוניקציה שבמרחב־המלא, לצמיחה העצמית, ומכאן אל פקחה לצמיחה בכלל. אך תהפוכה זו, שהיא מעין תנאי־יסוד להמחשת הרסטיטוציות במתח, אף היא מותנית בשדה־מציאות מסוים, במעבר מן הפרצפציה אל הפרצפציה. נוכח תמונה, למשל, נמצאים אנו לכאורה נוכח

סטרוקטורה חמרית, אובייקט אינטנציונלי כביכול (שפן מסוגלים אנו לראות את הצורת האידית שהיא לגבינו, בין אם זו „אמנות” בין אם זה „תיאור” בין אם המקום נתון מראש), אך כשנפקחים אליה — מה קורה? שדה-המציאות האובייקטיבי טיבי הזה נמחק בשעת הפרצפציה; התמונה עצמה הנה אידוס והיא לעתים שדה-אונירי, וכך הסובייקט והתמונה נמצאים באימאנציה אחת, בלא שתפעל הודהות או אינטרופאטיה כלשהי. נוכחות התמונה היא מיידית ובלתי-אמצעית. השדות השונים של הסובייקט בעלמים בתנועת המתח, בלתי-האפשרי נפקח כמציאות. ברם, אין זו מציאות... זו תהפוכה.

אם מבחינת ההכרה השאלה העיקרית היא שאלת ההוויה, אופן קיומם ועצם קיומם של הדברים בה, ואיך אפשר להכיר ולעמוד על אמיתותם שעה שהכל „חיצון” לנו, הנה שאלתי שלי תהיה צנועה ומוגבלת הרבה יותר — ולדאבונך קצרה מדי; שאלתי תהיה: מקומה של האמנות. אין זו, כמובן, שאלה להוויה, שאלה לאמיתותם של דברים; האמנות הריהי „סילוף” על-פי דקארט, מיותרת על-פי פסקל (אולי משום שהם לא הכירו אלא ציורת רפרונטיבית...), ובעצם, האמנות היא המצאה; אמנם, המצאת הנפש, אך מחוץ לאמת ההוויה, אף אמנם גם אמת לה משלה. על כך ברצוני לעמוד הפעם. שאלת הזהות נשאלה בקיצור (יתר) רק על-מנת להשקיף מעל למשקוף, ואם אותה צמיחה כמוסה, שהיא אמת ההוויה (למעשה הלוגוס של הרקליטוס הוא פועל, פועל אוניברסלי, הוא בצמיחה), איננה נראית מידיה, ואפילו בעזרת הקוגניציה של דקארט, האפוכיאה (Epoche) של הוסרל והרדוקציה הפנומנולוגית, אין אמת זו, צמיחה זו, נתפסת באורה בלתי-אמצעי, מידי. מעניין הוא לראות כי פעולת ההוויה, הפעולה האוניברסלית, הצמיחה, נמצאת באמנות כולה; כה קרובה, וכה רחוקה; כמובן, תדיר היא נמצאת עמנו, בתוכנו; שותקת. היא נוכחת בכל; רחוקה. סודית ומשום מה? משום שהיא בלתי-קוגניטיבית במובן הרגיל. היא עצמה צמיחה. — אך גם בתחום זה נוסף ונצמצם ונשאל רק שאלות בקשר לציור, אף כי אותן שאלות אפשר להציג לגבי כל האמנויות; הבעיה המיידית מתגלמת בהבדלים הסטרוקטורליים.

## 2

האמנות היא „על האדם, על-ידי האדם, בשביל האדם”; ועם כל זאת היא נשארת סתומה בפנינו כאילו היתה ההוויה. מצד אחר, ובהתייחסות, הריהי, לגבי הסובייקט, במקרים סובייקטיביים, ראי-הנפש; היא פונה אל היחיד, ובה עשוי היחיד למצוא שבילים אל ייחודו; הריהי קריאת-הריק, הפסקת המרחב-המלא; חלל האשנב שנבקע בחומת הלשון, אך, מצד אחר, יש לאמנות תפקיד חברתי; בימינו היא משמשת כוהן-גדול... הריהי אחת הפסגות שבמרחב-המלא, נושאת תפקיד (מלשון „משחק” ומילוי תפקיד), ובתוך כך היא מוסיפה להיות פונקציה (כלומר: פועל);

כפילות זו עוד היא נכפלת ומוסיפה, כמובן. רמבראנט הוא כפול: השם (בהכפלה) מזה, והציור מזה. עד היכן כפוף היחיד לאיתות הקומוניקטיבי של המרחב-המלא? לתפקיד? — בהתאם ליחס שבין הגיאוגרפיה הנפשית שלו לבין הגיאוגרפיה הסוציאלית; היחס בין החופש האישי לכפיפה ולהזדהות עם הריטואל החברתי. ככל שננסה לרדת, יותר ויותר נימצא עומדים בפני תהליכים של הכפלה; ודאי, הסובייקט בעל-הזהות יהיה כפוף לריטואל החברתי פחות מן ה"אני" הרחוק מ"נוכחות". בשביל הראשון: האוניברסלי, הסמוי; בשביל השני: העולם, הנמצא. בשביל השני יהיה זה כמו בחברות הפרימיטיביות: משחקים את התפקיד, אך גם חיים אותו; המשחק יהפוך לגביו פונקציה (משום שהוא הנו סדר מוקם וטוטאלי בעולם), וכך יהיה יחסו סימטרי לפונקציה (שהיא משחק, תפקיד ש"משחקים") ואסימטרי לתפקיד, (שיהיה הוא עצמו). זו תהפוכה בה היחיד "מוחק" את זהותו. כך נוצרים הטעם, האופנה, ה"הפסגה" של סגנון מסוים או של צייר מסוים: בתהפוכה, כשם שבתהפוכה מתארעת הזהות. שני פנים קטביים. בדרך כך האמנות היא ערך לגבי החברה, ופונקציה לגבי היחיד. ברור שהאמנות פונה אל היחיד; לעולם אין אנו מבודדים יותר מאשר בשעת היחידות עם שיר או עם תמונה או בשמענו קטע מוזיקלי; אמנם בבדידות זו משתתף היקום, אין זו בדידות מבודדת, זו הפנמה שבה הצמיחה הכוללת נשמעת, בה אותה צמיחת פרח עשויה להישמע. אך את החוויה שאנו חשים, מה שנתארע לנו, אותה התנסות מיוחדת, אותה לא נוכל למסור בלשון לזולתנו.

נראה אפוא שהאמנות אינה קומוניקטיבית אלא תת-קומוניקטיבית. הקומוניקטיבי שבה הוא התפקיד החיצון שהזכרנו, הערך, בעוד אשר התת-קומוניקטיבי הוא הפונקציה. בתפקיד, רמבראנט הוא רמבראנט כשם שא=א; צמיחה מוגמרת, עולם מוגמר מראש. איתות, כדרך משפט מקרי שאטול לי ואומר בו: "הבית הראשון משמאל הוא לבן"; לא נוצרך אלא ללכת ולהיזכר בכך. זהו דבר בטוח, והמרחב-המלא נראה בטוח, סופי. הקומוניקציה פועלת. אנו נעים, והטופוגרפיה קובעת את תנועתנו. לשון אחרת, התברה קובעת את תנועתו של היחיד אם הוא איננו חפשי; בין אם החופש נעלם מתוך ויתור, בין אם החופש נלקח משום שהמדינה נשתרשה בארץ. קומוניקציה זו היא חיצונית; היא קיימת על-מנת לסמן, להורות, לכוון, לצוות ולמסור. אך מה שנמסר אינו כלול בה. מה שנמסר קיים בפני עצמו. שוב הוא זהה לעצמו, מכונס, מופנם. אמנם בקריאת אותות-הציווי די להימצא מבלי להיות נוכח; השדות הם גוף מראש, האדם הוא בתפקיד מראש, ה"אני" הוא צרכן מראש, העולם כולו נתון מראש; כך יהיה הכל ברור, בטוח, מוחלט; הכל יהיה ולא יהיה; עולם ארעי שנראה סופי. ואמנם, הרבדים הסמויים צמאים; לעולם זה הנתון מראש עונה הד סימטרי שהוא כליה; המנוס מן החרדה הראשונית אל מרחב הבטחון הוא מעבר מפחד כמוס אל בהלה גלויה; במצולת הנפש, בחרדת-שתיקה, ה"אני" אינו מוצא מנוס. הוא מאמין: "אמונות אנוש: שעשועי ילדים" (הרקליטוס, 81). אך, לעומת זאת, "האש מובילה הכל-בכל מבלי להשאיר את היקום במקומו"

(הרקלייטוס, 103), ואפילו הערכים המשותפים, אבני־היסוד של המרחב־המלא, אינם נשארים על מקומם; הם משתנים, ומשום השתנותם, משום החדש בהם, הרי למבט־עין דומה כאילו אמיתיים היו.

ריבוי האלמנטים שבתהליך הכפלה תמידי יש בו פועל־צמיחה שמוסתר הוא אף הוא. וכך, אף כי האיתות־הקומוניקטיבי איננו מכיל את מה שהוא מורה אלא משמש מכשיר הובלה בלבד, לא ההובלה היא שתתגלה למבט־עין אלא הדבר שעליו הוא מורה, והוא ייראה אמיתי משום שהוא ניתן להוכחה, יחסית. איזו הוכחה? — שהוא נמצא. האיתות־הקומוניקטיבי מביא אותנו אל מול רמבראנט וכמובן אינו מכיל אותו, הציור עצמו הוא מחוץ לתחום הקומוניקציה הזו; כשאתה בפניו, די לך להיזכר בכך שהוא נמצא, וללכת. אך למעלה מזה, הקומוניקציה המביאה אותנו אליו כבר העלתה את ערכו הקונצפטואלי — וזהו ערך מוסכם — ההוכח „המוביל“ הקומוניקטיבי, שנסתר הוא, מסתיר גם את הערך־המוסכם, כי בצמיחתו הוא הופך משמעות, והמשמעות מפרנסת את הבטוח; הסופי; המוחלט. רמבראנט עצמו — כלומר: אמנותו — סתום. הוא נסתם על־ידי הגיאוגרפיה החברתית. אם אתפעל בלא לראות, אהיה כופף קומה לתפקיד שאשחק וגם אחיה (כפי שכבר הזכרתי); אם לא אתפעל עוד, אחליף את המבט בראייה, את ההיזכחות בפקיעה, או אז אחוש. תהפוכה תקרה לי, ולפתע אמצא על גבול המרחב־המלא ועל סף קריאת־הריק. הפונקציה האמיתית של האמנות תפעל עלי ובה אמצא קרקע לזיהוי.

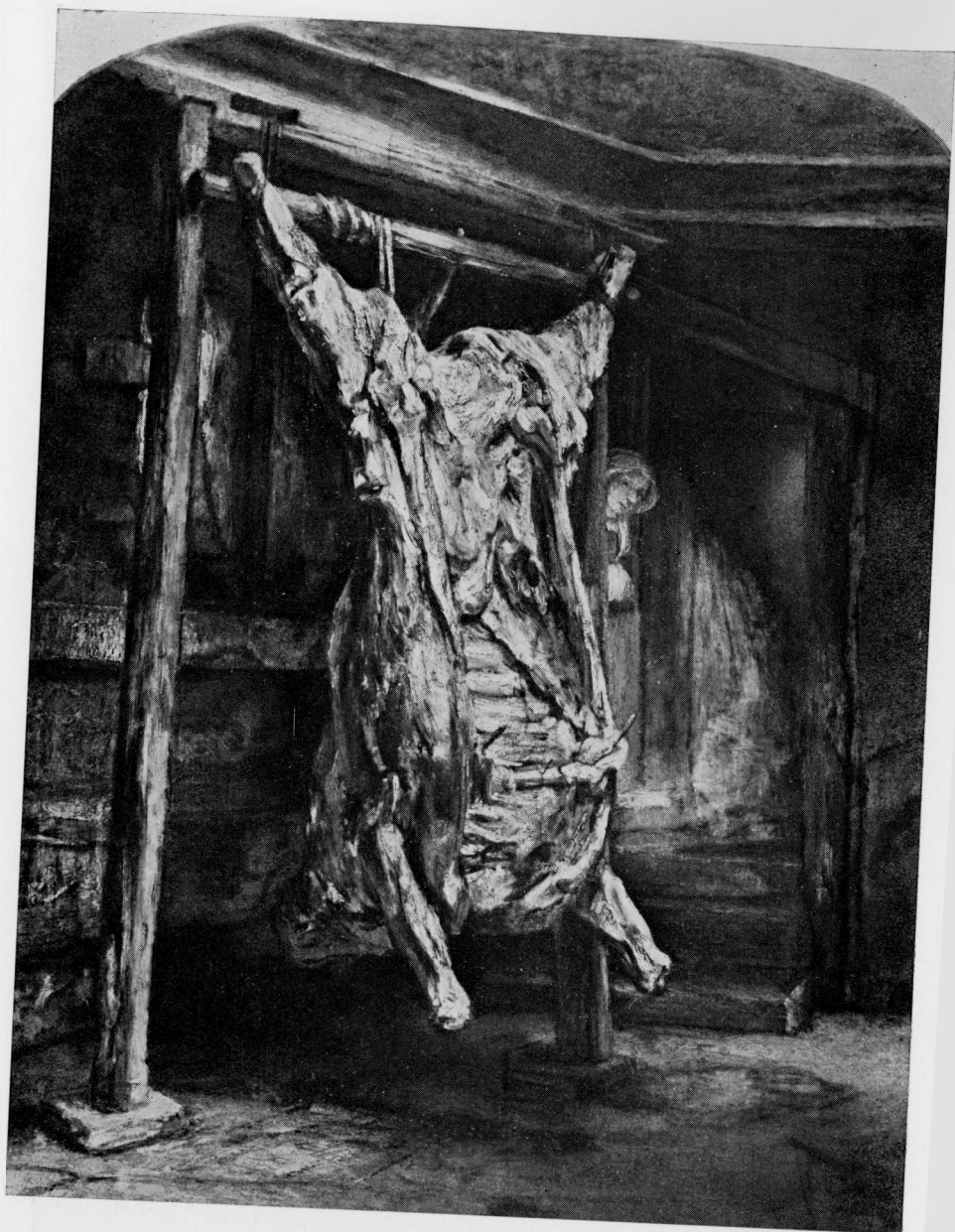
אם כן, מהו ה„מוסר“ בתמונה את דברה, אם לא הקומוניקציה הרגילה? התת־קומוניקציה. והתת־קומוניקציה היא מידית, כלומר — איננה כלי המוביל למקום או למעשה מסוים מבלי להכיל אותו, אלא היא עצמה הגה הכלת הדבר עצמו. היא מחוץ לריבוי, מעבר לשלטים, היא הד־צמיחה. והאמנות היא צמיחה שהד הצמיחה מהלך בה. האלמנטים הקונסטיוטיביים שלה, במהלכם, בפעולתם הפנימית המיוחדת, שרויים בתהליך תמידי של צמיחה. התת־קומוניקציה, בניגוד לקומוניקציה הרגילה, היא עצמה קומוניקטיבית, כלומר, היא עצמה מדברת ומכילה; אך מצד שני שוב היא מובילה, כמובן, למקומות שהיא עצמה אינה מכילתם, לסמוי במבוך הנפש. כשם שהקומוניקציה הרגילה מובילה אל דבר שהיא עצמה אינה מכילתו אלא שהוא ערך מוסכם (ועל פיו היא פועלת), פונה אל השורה ושורה זו קולטת את הקומוניקציה כמעט באותה צורה, על־פי ידיעת האותות ועל־ידי פרויקציה אידטית, כך התת־קומוניקציה מובילה את היחיד אל השבילים הסמויים שהוא עצמו אינו יודעם, שהם מחוץ לידיעת אותות, שהם נפשו, פנימיותו. בתת־קומוניקציה היחיד נמצא בהפנמה; \* המרחב־המלא מפנה מקומו לארץ־הייחוד, לגיאוגרפיה אֶזוטרית, סמויה, כמוסה, סודית. היום מפנה מקומו ללילה; אך לילה זה אינו רק לילה, גם אין הוא יום. הוא זמן שלישי: זמן היחיד. ואולם ארצות־היחיד נגלות בה, באמנות, בלא שתהיה לאמן כוונה מודעת כלשהי, שהרי אין הוא קיים אלא

\* התת־קומוניקציה עונה לתת־ההכרה.





פאולו אוצ'לו (1396—1475) : תמונת קרב



רמבראנט ון-ריין (1606—1669) : נתח הבשר

על־מנת להפוך חומר לאין — ואין ליש; גבו אל הריבוי, ופניו אל הצמיחה. התת־קומוניקציה איננה אפוא נוכחות הדבר בלבד אלא נוכחות הצמיחה המובילה את הסובייקט לחלל נפשו; ובפני חלל זה, בסחרחורת, מתגלים שבילים. הד מהדהד; אין עוד גיאוגרפיה, יש גיאולוגיה. אך גיאולוגיה זו אינה ניתנת לחפירות ואין בה שום תכלית. כך התת־קומוניקציה היא לגבי היחיד פנס אל ייחודו.

כמובן, התת־קומוניקציה, משום שהיא מכילה את המוצבע, מובילה היא אל מעמקי התודעה, הנפש; היא פונה למכניזם הפסיכי. כך, בניגוד לקומוניקציה האמפירית (אף כי גם שם יש פניה מעין זו) המושתתת על ה„אפשרי“ ופועלת באופן שיטתי, התת־קומוניקציה היא בלתי־סיסטמטית וכן גם „בלתי־אפשרית“, משום שכל אלמנט ואלמנט שבה הוא יחיד־במינו.

אם כן, „הד הצמיחה“ בצירור הוא האופרציה הצירורית. האלמנטים הקונסטטיטויטיביים שלה הם במהלך תמיד של צמיחה; של תנועה. ומובן שתנועה זו היא כמוסה; היא רוח. לכן היא אלמנט אפרצפטיבי, ונוכחות הסובייקט המתבונן טמונה במעבר מן המצב הפרצפטיבי הרגיל אל מצב אפרצפטיבי בלתי־רגיל; מעבר מן הכפיפות לקומוניקציה אל התת־קומוניקטיבי, מן האפשרי והבטוח (המרחב־המלא) אל בלתי־האפשרי; כלומר, „משך“ מיוחד שאין לו המשך אוטומטי בזמן הרגיל, הטבעי, מפיון שהוא שינויו של אותו זמן; ועוד, מעבר מן הממד של המוצב אל התהליך האוטו־קונסטטיטויטיבי. התולדה. המקור; היקום והאני.

## 3

גאונותו של אמן היא בכך שהוא יוצר צמיחה; שהוא מגיע לשלב כזה בו היד אובדת, שוב אין היא מכשיר אלא דיבור; כך הוא מעבר ליצור ועובר מן המלאכה ליצירה; בו בזמן שבעל־המלאכה אינו אלא משנה צורתו של נתון לצורה אחרת, היוצר יוצר מאין; כמו שאמר פאול קליי: „כמובן, אני מתחיל מן התוהו“. הרידוקציה של החומר הנתון אל האין היא אפוא השלב העיקרי שביצירה; צמיחה מאין, ועל כן — צמיחה. ומשום צמיחה זו הרי הדבר שמשפיע עלינו את החוויה בצירור איננו הנושא החיצון, זה שהוא סימנטי — תרגום המציאות הקונקרטית ליצירת — אלא התהליך האוטו־קונסטטיטויטיבי של הנתונים הצירוריים עצמם; האופרציה הצירורית: כתם, צבע, קו, נקודה, צורה, חלל — והקו־הרנציה הפנימית שלהם; על כן, מה שקובע סגנונו של צייר הוא אופן הצמיחה המיוחד, אותו תוכן־כשלעצמו שהוא יחיד משום כך. ובדרך זו, אפילו יהיה זה ציור פיגורלי ולא מופשט (כלומר: לא ציורת), יהיה הנושא החיצון, הרפרזנטטיבי, תוצאה חיצונית של האופרציה הצירורית עצמה. לפעמים, הסיבה או ה„תירוק“ שלה, משום כך גם יראה הסובייקט, שאינו רגיש במיוחד לציור ואינו „נוכח“ על־ידו, את החיצון בלבד; את המוצב. יחסו אל הציור יהיה כיוחסו אל העולם; המוגמר ידבר אליו. אך כאן, בצירור, יש למוגמר זה עוד משמעות מחוץ ליצירת: היופי. והיופי הוא פסגה במרחב־המלא. וכך בהכפלת הנתונים — ציורת משמעותית, יופי וערך — הציור נכנס לתהליך הפסגה

בחברה; עליידי הכפלה זו מושג היופי עצמו נעשה טרום-קונצפטואלי, סודי, נסתר. אבל חרף זאת (או משום כך) מושג זה הוא פרויקציה אידטית. יופי אין אנו יודעים מהו. אולי אין זו אלא היפוסטאזה; לגבי היידגר, „היופי הוא אופן שהית האמת” ולגבי פלוטינוס האמנות שוהה ביופי כשם שהפסל שוהה באמנות; יופי זה הנו בהוויה, הוא אלוהי. הוא גם חיצון לאמנות, ומבצבץ מתוכו שריד מסוים של אידיאת החיקוי האפלטונית והאריסטוטלית. אף כי „האמנויות אינן מחקות במישירים את הדברים הנראים אלא עולות למקור הסיבה משם נולד הדבר הטבעי...” (פלוטינוס, איניאדות, 5. 8. 13 §) ואותו מקור ראשוני הוא אוניברסלי, הוא ביקום. הוא בכל. הוא הדבר אשר לו אני קורא צמיחה. אך מה בין צמיחה לבין יופי? לגבי היידגר יופי זה, באמנות, מתגלם באופן התארעות האמת, זאת „פתיחה”, ועל כן... „ההוויה המסתתרת מוארת. תאורה זו מאירה ביצירה. אורה זה של היצירה הוא היופי. היופי הוא אופן שהיית האמת” (מרטין היידגר, „דרכי־עץ”, מקור יצירת־האמנות, 44). אך בטרם יהיה אור זה ליופי, דרכה של היצירה בהולדתה שלה עצמה; והיא נראית להיידגר, בתוך השאר, „הריב בין העולם והאדמה”... (עמ' 38). היידגר אינו רחוק מהגל ככל הנראה לעין. לגבי הגל האמנות היא „תיאור וגילוי”, ובמתח ביניהם שב היפה לאמיתי; ואמנם אמיתי זה אצל הגל אינו אונטולוגי, האמת היא אידיאה, וכמו אצל אפלטון, האמנות כפופה לה וחיה בזכותה (האל הוא יוצר אידיאת המיטה, הנגר הוא בעל־המלאכה שעושה אותה, הצייר הוא החקיין שמחקה את עבודת־ידיו של הנגר; אפלטון, הרפובליקה, 10—598 א—ד). היא הצרֶנֶת האידיאה במתואר ובנגלה, מיצוע הניגוד במציאות הקונקרטית. האמנות היא אפוא פיוס. אך לגבי קאנט האמנות היא חופש. היא הנה כשם „שהטבע הנו”, ואין אידיאה אסתטית יכולה להיות להכרה, כי היא דימוי (של כוח הדמיון) הנה, ולגביה לעולם לא יימצא מושג אדקואטי. „קאנט, הדיאלקטיקה של השיפוט האסתטי, 157). היופי אין אנו יודעים מהו; רק זאת: בחברת האדם מושג היופי הוא ערך־מוסכם המסתיר את האמנות; על־פיו החברה דנה. אך מושג יופי זה משתנה בכל דור, ואף מהר מכן. נראה לי כי מושג זה הוא אלמנט טיפולוגי שגם הוא בתהליך של צמיחה (כמו הכל) ושימוש החברתי הוא סובלימטיבי. אך ערך־היופי־המוסכם מסתיר גם את היופי הקיים הסופי (שאינן אנו יודעים בבירור מהו, הוא איננו מוצב): „יופי הוא צורת הסופיות של דבר, במידה שהוא נראה בלא מטרה אחרת”. (קאנט, בקורת השיפוט, 17). היופי נתפס בטעם והטעם „שוהה” בצרות כל החושים. הוא סובייקטיבי בהחלט אך רב־צדדי, ובמידה מסוימת הוא כפוף לקומוניקציה.

הקומוניקציה הרגילה היא ציווי; ולא מקרה הוא שכל הפרסומת היעילה בימינו מושתתת על הציווי. כי הלא הציווי הוא מקורה הראשוני של הקומוניקציה. כשם שאצל החיות קיימת קומוניקציה של סימנים, וכשם שסימנים אלה מורים, ומסמנים,



(אוסף א. זאכס, סט. ברברה, קליפורניה) ה„פרימיטיביים“ הנוצרים (סוף מאה י"ד):  
הבשורה למרים

כך פועלת הקומוניקציה הרגילה בחברת האדם. אך קומוניקציה זו היא חד־סטרית ואינה „קומוניקציה“, היא איננה מכילה בקרבה את דו־השיח. עם כניסת דו־השיח הסימנים הצוויים נעשים רב־משמעותיים; כמובן, הציווי יש לו משמעות אחת, ועצם כוחו של הציווי טמון בהדגשת המשמעות האחת כדחופה, כיחידה, כחץ מורה בתוך המציאות הקונקרטית. אבל עם תחילת דו־השיח משנה המציאות הקונקרטית את טיבה בכך שהיא מפנמת; החץ נעלם. נוצר המעגל. האינטנסיביות של המשפט (דו־השיח) כנגד האקסטנסיביות של ההוראה (הציווי) נכנסים לתהליך של הכפלה וצמיחה, של כיסוי וגילוי, של דיבור וקשב. דו־השיח הוא רב־ממדי. אך דו־שיח זה מתחיל עם הופעת „האחר“, כשאחר זה עובר מהיות אובייקט או פרדיקאט ונעשה סובייקט. אך, כמובן, אין דו־שיח זה קיים ברציפות, ובמצבים הקטביים של חיינו אנו עשויים להיות כפופים לאיתות, כלומר: לציווי; בכך אובדת הסובייקטיביות, ומתוך כך הופעתו של „האחר“ (מתוך גטיתו של ה„אני“) מביאה כבר את דו־השיח לידי הוות ומפרקת את המצב ההרמטי הקודם, מצב הציווי, את העמידה הסימטרית שבין הציווי למצווה. זה המעבר מן השטח הלשוני אל מימד הנפש. (אין אני מעיר הערה זו אלא בחנינת אקדמה ליחסו של הסובייקט אל דבר־האמנות).

היחס שהסובייקט מתיחס אל דבר־האמנות (ונשאר בתחום הציויר) הוא מורכב הרבה יותר, אף שבמידה רבה הוא דומה להופעתו של „האחר“. התמונה שותקת, אין היא עונה לשאלותי, כביכול, לכאורה היא פוקדת עלי לשמוע. היא מצווה; אם כך, הרי יראה הדבר כאילו התמונה היא איתות וכוח הקומוניקציה שבה טמון בהבנת הציווי; „...צאצאי הציויר אין הם כאילו מציגים את עצמם כעצמים חיים, אך האין הם שותקים שתקת־הוד כשהם נחקרים על־ידינו?“ ... (אפלסון, פדרוס, 275 ד). אך בעוד אשר ציוויה של הפרסומת הוא תכליתי, כדרך כל הציווי בקומור ניקציה — מורה לדבר שאינו מכיל, הנה התמונה אין בה שום תכלית; ואפילו, אם נישאר בתחום של ציויר מסורתי, פיגורלי, בציויר שנחשב „חיקוי“ על־ידי פילוסופים מסוימים, נראה כי הציווי תחילתו במבט הלאֶה ואילו ההתנסות — בראיה העמוקה; התוכן המודיע בציויר הפיגורלי הוא הצלם; הצלם הוא אפוא סמל מוסכם, לא סמל בלבד אלא „חיקוי“ במקרים ידועים, כלומר בבואה של המציאות הקונקרטית. אולי די יהיה „לקרוא“ סמל זה כדי לדעת מה היתה ההודעה; זאת היא היווכחות, כמובן, כפי שכבר הזכרנו. אך בשלב זה הציויר לא פעל כלל, ומה שפעל הריהו הסובייקט עצמו שבא להיווכח במידת הדמיון או ההתאמה אל המציאות הקונקרטית. ציויר זה הוא אפוא חלון למציאות; הוא שקוף; הוא אינו קיים. הפוסטולט תהיה המציאות עצמה, וההסתכלות בציויר באופן זה לא תהיה הסתכלות בציויר גופו כי אם במרחק שבינו לבין העצם המצויר. תהיה זו אפוא השוואה ולא ראייה. המבט נשאר במוצב. כל מאורע נפשי לא יקרה, והאובייקט המתואר יישאר בין האובייקטים האחרים. בתרדמה.

הקומוניקציה מושתתת על הידיעה, על ידיעת סמלים מוסכמים במוחלט. על עולם ערכים משותף שהוא הד לכל מאורע; ובדרך כך ההודעה הקומוניקטיבית היא

לגבי הסובייקט אלמנט המעביר מן המאורע הכללי אל הנסיון האישי. מעבר זה, כמובן, הוא בעל חשיבות משום שהוא מניח את ההבדל בין שני סוגי-היסוד של הקומוניקציה: זו המושתתת על ידיעת הסמל, וזו שאיננה כך והיא פונה לרגישותנו באופן בלתי-אמצעי. היא תת-הקומוניקציה. מקור והתנסות. המעבר שהסובייקט מחולל, מן המאורע החיצון אל ההתנסות, שווה למעבר שמחולל הסובייקט עם הופעתו של „האחר“, וכשזה עובר מהיות מאורע אובייקטיבי (תפקידו בחברה, למשל) להיות סובייקט, שבזמן ובמשך משותף הוא שותף להיות, לדרשית. צורת הקומוניקציה של האמנות נקבעת אפוא על-ידי הסובייקט; ואם היא פונה אליו כציווי, יהיה זה משום שאיננה אמנות או משום שהסובייקט לא עבר מן המשטח הלשוני אל ממד הנפש. או שדבר-האמנות משמש אובייקט ציווי כולל יותר, תפקיד מדיני או דתי, חץ בתוך המציאות הקונקרטית, כמו הפרסומת בימינו, כמו הציור במדינות טוטליטריות. במקרה זה יהיו האלמנטים הקונסטרוטיביים של הציור הזה צמודים בהדוק לאלמנטים חיצוניים לו, והוא יהיה חלק מן המכניזם של ה„טוטם“ הכולל.

## 5

אריסטו מונה חמש צורות של גנרציה: (1) על-ידי שינוי צורה, כמו פסל; (2) על-ידי חיבור, כמו הדברים המתרבים; (3) על-ידי עקירה, כמו הרמס שנעקר מגוש אבן; (4) על-ידי צבירה, כמו בית; (5) על-ידי שינוי (אלטרציה) כמו הדברים שמשתנים בסופסטנץ שלהם (אריסטו, הפיזיקה, 1, 7, 190 ב—1). הגנרציה היא הצמיחה הכללית.

צורה מהי? צמיחה סופית. בית הוא צומח עד שהוא עומד, ואז, בשינוי, הוא מוסיף לצמוח אחרת; צורותיו קבועות סופית, ופעולת הצמיחה הופכת קצב. מקור הצורה היא התנועה; ובאמנות, משום היותה שיבה אל המקור, מופיעה הצורה כתנועה החוזרת ועוברת לצורה כשהתבוננות הופכת מושג. אם כן, צורה היא תנועה בחלל שנרשמה או נבנתה במוחלט. התנועה של צורה מוחלטת זו מוסיפה לפעול כשהיא נראית, לפעול ברוח. התנועה, מקורה של הצורה, היא הד-הצמיחה. התחביר הלשוני מודיע אף הוא על פונקציה הצמיחה, צמיחת צורות, שינויים בסופסטנץ, שיבות, עקירות, חיבורים וכו'. אם כן, הדבר הפועל עלינו באמנות הוא משך הצמיחה שגלוי בה יותר מאשר „בחוץ“, משום היותה ברוחנו; משום היותה מידית. הצמיחה כיצד היא מתגלה? על-ידי התגלות ממד נעלם ומציאות אחרת מאחרי המצוי הכללי; התנועה בציור איננה מופיעה במרחב אלא בחלל. מצב שהיה במרחב-המלא משתנה, והיחיד נמצא בפני עצמו כשהוא בפני חלל. חלל זה ישנו ואיננו. הריהו כחלל הנפש. ובמה אנו מתנסים, כשאנו נרכנים אל החלל, אם לא בסחרחורת? ובמצב סחרחורת זה קצב הצמיחה נשמע; היחיד חש עצמו כוכב טובב על צירו, עולם נגלה.

עתה ייראה לנו שאם האמנות פונה אל הסובייקט והיא סובייקטיבית בלבד, אז



היא נטולה כל ערכים כלליים יותר, אם לא להשתמש במושג „אובייקטיביים” יותר; אך ראייה זו מוטעית היא במידה מסוימת. אמנם, במרחב-המלא האמנות היא סכום כולל של גובה, חלק ממרכז קאנוני. ויש אישים הסבורים, ובצדק, כי מרכז קאנוני זה התפרק בימינו, כי אבדה כל משמעות, כי למעשה שקעה התרבות, כי מצד אחר, לא היה מעולם ריבוי כזה בסגנונות אישיים, ויש גם המכפיים את מות האסכולות ואת הופעתם של סובייקטים. כמובן, התפרקות האסכולה כאלמנט הרמטי היא במידה מסוימת אבדן משמעותה החברתית של האמנות מבחינה „תרבותית”. והיחס בין האסכולה ההרמטית לחברה הסגורה הוא יחס סימטרי. אבל פרט אחד חשוב נשכח מלבם של אותם טוענים: האמנות איננה משמעות כי אם פונקציה. המשמעות היא אטריבוטיבית וקשורה כמובן במישרים בקאנון החברתי. היא ה„הפסגה”; מכשיר קולט איתות, מכשירו הסמוי של הציווי. ובשטחה שרויה האמנות בקומוניקציה כוללת ונראית אובייקטיבית בה במידה שהיא תואר או ריטואל. אמנם גם התואר מזה והריטואל מזה משנים פניהם, ומעניין יהיה לדעת באיזו מידה מתיחס הערך הכספי אל התואר ואל הריטואל. קשה לומר, אפוא, כי משמעותה החיצונית של האמנות אבדה. היא רק שינתה את פניה החיצוניים, היא ערך, היא פסגה. לא אירע אלא זה שהפונקציה נפרדה מן התפקיד, בניגוד, למשל, לחברות סגורות שבהן שני האלמנטים הדוקים זה אל זה. בחברות סגורות ההפרדה בין הפונקציה (הנפשית) לבין התפקיד (החברתי) איננה מצויה. הגיבוש החברתי, ההסתגרות במגוריה-הלשון מתוך דחף לבטחון, מהדקים את הפונקציה לתפקיד להיות התפקיד קודם לפונקציה. המרחב-המלא כנגד החלל. ההשתרשות כנגד הסחרחורת, משום שהסחרחורת מעירה את הסובייקט, משום היותה במרחב החופש האישי שלו. משום היותה אינדיבידור אליזציה. ומעניין לראות כי החלל כפונקציה ציורית אינו מופיע באמנותן של החברות הסגורות.

נטול לדוגמה את הציוור של ימיהביניים, בין הקארולינגים לצימאבואה. הלא משונה הוא לגלות כי ציוור זה נטול חלל, בו בזמן שבציוור האירופי מופיע חלל עם הדואינטגראציה של המבנה החברתי היציב, בפרט עם המאה השש-עשרה. בזמן ששברון הקוהרנציה בין הקדוש לחילוני, בין המדינה לחברה, בין היחיד לחברה נעשה כלל, החלל מופיע כאלמנט יסודי בציוור. לעומת זאת הרי הציוור של ימיהביניים (לא הרומאני) מתבטא בצורות שעל גבי שטח. תחת חלל, יש רקע; והיות והרקע הוא תמיד הממד הנעלם, הופך רקע זה סובלימטיבי משום שהוא גם רקע זהב, ולפיכך הוא הולם באורח סימטרי הן את הפונקציה הן את התפקיד; בו בזמן שפעולת הצורות (התנועות) על השטח והנושא החיצון (המתואר) יוצרת ביניהם המשכיות הרמונית ומעגלית, הנה גם דבר זה חל באותו יחס כפול: ההמשכיות ההרמונית פונה אל היחיד עם שיחיד זה „קורא” את הצורות, כלומר את הנושא. הקומוניקציה היא רב-מדית אך פירמידלית, היות והתפקיד, המשמעות הריטואלית, היא-היא התכלית. הרקע אינו חלל ושוב אינו מרחב אלא זהב, כלומר: פסגה וחלק אימננטי בטיפולוגיה הנפשית-החברתית. לא חלל:



ביטוי הנפש. כי אם: ערך־מוסכם שאיננו מדבר אלא מיצג. כך הפונקציה של המשך הציורי מהודקת הן לתפקיד שמיצג המתואר הן לערך שמיצג הזהב. הכוח התת־קומוניקטיבי מודרך אל הציווי הסוציאלי, אל הפסגה. הציויר קאנוני, המשמעות דוגמאית, והחברה סגורה. כמוכן, בחברה זו תהיה אסכולה אחת וההתבטאות האישית תימצא מחוצה לה; אך היא תימצא. רקע הזהב מתפתח בציויר האירופי עם התפתחותה המורכבת יותר של החברה, עם אבדן הפסגה האחת — עם ריבוי הפסגות. הוא עובר מן ההקפאה שבכוחו הערכי־הפסיכי והופך שטח צבע, ומתוך כך: מבע. ומכאן לפרספקטיבה, ומכאן אל החלל. למעשה בין רקע הזהב לבין הפרספקטיבה אין המרחק גדול כל־כך; בשני המקרים קיים ערך־מוסכם הניתן להכרה; רק שבפרספקטיבה מופיעה ההשוואה, והיא אובייקטיבית וניתנת למדידה, בו בזמן שהזהב הוא חיצון לציויר וערך מוסכם מראש. הפרספקטיבה היא אפוא המעבר בין רקע הזהב לחלל, אך היא גם סימפטומאטית לחיפוש אמת אובייקטיבית, לאחר שהערכים המוסכמים מתרסקים אחד־אחד והצייר מחפש בכל מחיר את הגשר אל האמת. משום כך, משום שרואים בציויר עצמאות (ברנסאנס), ומשום שהיא מתגלה כ„דבר שבשכל“, כמו שאומר ליאונרדו, ומשום ששוב אין היא הכוח־השירי השולט כפי שהיתה בימי־הביניים (ומשום כך אולי היא מגלה את עצמאותה), הריהי הולכת בסימן הכוח־השירי של זמנה, המדע. אך הפרספקטיבה איננה חלל, היא מרחב; ויותר משהיא אלמנט בלתי־אמצעי של הנפש, הריהי אלמנט אמצעי של הדמיון. היא מרחב־הכרה. אך מובן שאצל צייר כליאונרדו או גדולים אחרים אין הפרספקטיבה מרחב־הכרה שכזה אלא הרבה יותר מכך, אף כי הקרע עדיין אינו מופיע אצלם; היא חלל־המשכי, היא בדיוק אותו „דבר שבשכל“ כביטוי של ליאונרדו.

## 6

מעניין יהיה להדגים ולנסות לראות מה פועל עלינו ומה ההתנסות שאנו מתנסים נוכח תמונה. מכאן תבוא תשובה על השאלה אם האמנות היא סובייקטיביות, וסובייקטיביות בלבד; צורות האופרציה־הציורית, כפי שנראה זאת, חרף היותן סובייקטיביות, הן פונות אל כל אדם כמעט באותו אופן. הציויר מדבר אל היחיד אך גם אל הכלל כקיבוץ של יחידים. ולשם הדגמה זו נטול שתי תמונות, ששתיהן מצויות בלובר, ונגסה לבדקן.

נתחיל בפאולו אוצ'לו\* בתמונת הקרב הידועה. הרגשתנו המידית נוכח תמונה זו — ואני מדגיש: הרגשתם של רוב אלה שהתבוננו בה — היא חוויה של הרמוניה, של אושר כמעט. והלא „התוכן“ המתואר הוא מן הנוראים, קרב כאן, זורעה. האם חווית ההרמוניה באה רק משום ריאקציה פסיכית, משום שקרב זה

\* יש שלוש תמונות־קרב של אוצ'לו. אחת בלובר, אחת באופיצי של פירנצה ואחת בנשיונאל גאלרי, לונדון. כאן המדובר בזו שבלובר.

איננו אמיתי ומעורר באדם תשוקות תת־מודעות שנדחקו? אולי, אך אני אינני סבור כך, שפן חוויתנו זו מתארעת במצב תת־קומוניקטיבי (שאינו ניתן לפיענוח סימנטי) בו נמסרה לנו ההרמוניה המוחלטת שבין הצורות, הצבע והקצב. הקו צומח עד להיותו עיגול, העיגול נפתח שוב ומתשר כלפי מעלה לקווים הנלחמים ביניהם (החניתות), הקווים הישרים נמשכים בהיפוך לתוך צורות מרובעות, מוארכות, הצורות משתלבות זו בזו, נעקרות, משתנות, מתחברות שוב, מצטברות לגוש (המרכז הימני) וחוזרות ומתחילות בכל אותה תנועה; הכל חוזר ויוצא מן הנקודה העיקרית: הסגלגל הסגול־האדום במרכזה השמאלי של התמונה הוא המרכז המפעיל (שלטו של חייל) ובתוכו משולשים כשניים מפעילים את תנועתו כלפי חוץ; מרחיבים אותו. כך נמצא הסגלגל הזה מפעיל את כל התמונה כולה, את כל התנועה שבה. ההמשכיות היא בלתי־פוסקת, בלי קרע. המשכיות שהנה תמידית: גן־העדן שכאילו חזר ונמצא. משום כך חוויתנו נוכח תמונה זו היא חוויה של שלמות; חווית יופי. אנו נמצאים מחוץ לאַקְסִיסְטֶנְצִיה, בתנועה התמידית שהיא גן־העדן כמיתוס נפשי. באסתטי.

האלמנטים הקונסטטוטטיביים של הציור, אופן צמיחתו (ביטוי האופרציה הציורית), עם כל היותם נתונים פרצפטיביים למעשה, הריהם אפרצפטיביים במשך מבטו של הסובייקט. אפרצפציה זו היא הקשר המוקם בין הסובייקט המתבונן לבין הציור, איחוד נפשי בו פעולת הציור ופעולת הויהוי מתארעות כאחת. משהו אובייקטיבי קרה כאן, בין הסובייקט לבין הציור: הקשר. ...האיחוד הטראנסצנדנטאלי של האפרצפציה הוא זה שעל־ידו כל הנתונים השונים מתאחדים על־ידי האובייקט למושג אחד. לפיכך הוא נקרא אובייקטיבי ומוכרח להיבדל מן האחידות הסובייקטיבית של התודעה...” (קאנט, בקורת התבונה הצרופה, 18). אך ההתבוננות, המעבר מן הפרצפציה אל האפרצפציה, דורש כמובן מן הסובייקט שיהיה תָּדַע בפונקציות הציוריות, שיהיה „פתוח” לקראתן. ופונקציות אלו, האלמנטים הציוריים עצמם, הם אוניברסליים: מבחינה זו אין הבדל למעשה בין אוצ'לו לרמבראנט. ההבדל הוא רק במבע, בממד הנעלם הזה שהוא הגיאוגרפיה האזוטרית של שירת־היחיד. אך מבלי להתבונן באופרציה הציורית כמו שהיא, אין שיר־היחיד נשמע. והתבוננות זו בשלב ראשון היא מוצרנת, כמובן, על־ידי עולמו הפסיכי של הסובייקט וקשרו אל הנוף בו הוא חי; הסובייקט המשתחרר יהיה גם הסובייקט המתבונן. ואין ספק שמרחב החופש הסובייקטיבי הוא תנאי־יסוד לצמיחתה של אמנות, חיה ותפקידה האמיתי בזמן שהאמנות חדלה מהיות מכשיר משמעותי הניצב במרכזה או בשוליה של חברה המסמלת סכום קאנוני; הציור אינו אלא מקום מכונס, מקום שמסתפק; אחד מן הפרדיקאטים של האדם, בו האדם מוצא את תכונותיו, את כאבו ואת שמחתו בסובלימציה, שעל־ידו הוא עובר ממצב פרצפטיבי (בתוך המלא) אל מצב אפרצפטיבי (בתוך חלל הנפש). בפני ציור (והוא הדין בשאר צורות של אמנות) הסובייקט נמצא במצב התיחסות הפוך לגבי האובייקט. ציור זה אינו אלא חתיכת בד או עץ, שעליה

כתמים וקווים, צבע וצורה; אין זה אלא חומר. התהפוכה המתרחשת מתבטאת בכך שחומר זה אינו נראה חומר אלא מבע; האובייקט מופיע כסובייקט; השדה האונירי של הסובייקט ממציא ופוגש שדה אונירי שפנגדו, וכך פעולות הרסטיטוציה של הזיהוי משלימות את מעגלן. הסובייקט נוכח באמיתו, אף כי אינו מסוגל למסור את חווייתו למשנהו באופן לשוני. נוכחות זו שותקת, כשם שהציור שותק. ובודאי יש כאן התכוונות סובייקטיבית (המצאת השדה־שכנגד), אך התכוונות שאיננה לשם הכרה או לשם שימוש. זוהי אפוא התכוונות טראנסצנדנטאלית במלוא מובן המלה, כלומר: יציאה, פקירה.

באלמנטים הקונסטיטוטיביים של הציור נראה כי הצבע הוא מציאות קונקרטיה, וכמו שאמר זאת דקארט, "הצבע הוא אמיתי"; כלומר, הצבע נמצא בעולם, גם מחוץ לתמונה; בו בזמן שהצורות והקצב הפנימי, התנועה כולה, נראים כמציאות רוחנית. אך למעשה לא כך הדבר, שכן הצייר מעשיר את הצבע בעולם בכך שהוא הופכו אינסופי; כלומר, האינסוף של הצבע בא מן התמונה כצבע אינטנציונאלי בעולם. ואף אם אדם מסוים נמצא מחוץ לתמונה מסוימת כצבע "אמיתי", הרי אם הצייר הוא יוצר יהיה אדם זה אדם יחיד־במינו. מצד שני יש סברה שאם גם הצבע הוא קונקרטי, הנה פעולתו סובייקטיבית ביותר היות ואין הוא קיים כחומר אלא כגלים; השפעתו תהיה השפעה רפלקטיבית ושונה על כל אדם ואדם, בהתאם לחומר הפסיכי שלו. פלוני אֶלְרְגִי לירוק, ואלמוני נמשך אליו. ודאי, יש אמת בדבר. אך אל נשכח כי ההתבוננות בציור היא מבחינה פסיכית, סובלימציה, ועל כן חורגת מגדר האימפולסים בהיותה משנה את האלרגיה או את המשיכה לחוויה כשהיא פוגשת ביצירה הנתונה בתהליך של צמיחה, כלומר: יצירה גדולה. לעומת זאת ברור שפרט זה הוא ביסודו של הטעם האישי.

התמונה השניה שנטול לנו כדוגמה תהיה "נתח הבשר" של רמבראנט. המעבר מן החוויה ההרמונית, מחווית היופי שזימן לנו אוצ'לו — הגם שהדברים היו אמורים בתיאור של קרב — אל ציור זה של רמבראנט הוא חותך ביותר; לפתע אנו נתפסים במאורע דראמתי טראגי, והרגשת היופי הקודמת איננה עוד. נוכח ציור זה אנו מזועזעים. ולא לחינם נקרא רמבראנט בפי ההיסטוריונים של האמנות "צייר הנפש". ההמשכיות שוב אינה קיימת כאן; שוב אין צורות העונות זו לזו על גבי שטח. ההמשכיות מפנה מקומה לקרע. ואם אצל אוצ'לו אנו מסוגלים למנות, אם נרצה, ארבע מתוך חמש צורות הגנרציה של אריסטו, הנה כאן עומדים אנו בפני ודאות הצורה החמישית: שינוי סובסטנץ (אלטרציה). שוב אין לנו אפשרות לעקוב בהפירה אחר צמיחת הקו או לאַתֶר צורה יסודית ולעקוב אחר התפתחותה כשם שאנו עוקבים באיצטדיון אחר משחק כדורגל. כאן הכל קונטראפונקטואלי. הציור נתח בצד שמאל על־ידי קו כמעט לכל אורך התמונה (עמוד), שכנגדו ובניגוד אליו, צורה מורכבת ומתפתלת (נתח הבשר) פונה לצד הימני של התמונה, ושם, כסיום בתוך החלל, צורה קטנה יותר, ולא צורה אלא כתם, כתם אדמדם (אשה) בדלת פונה שמאלה), מסיים את הצד הימני. הצורות מעוגלות בהיסוס, מעוותות,

הקשר ביניהן הוא הניגוד וההמשכיות שביניהן היא הקרע. מתוך הקרע מופיע החלל.

תמונה זו אינה ניתנת לתיאור צורני היות ועיקר הפונקציה שלה הוא החלל. ההרגשה הטראגית שהיא מחדירה בנו פורצת מתוך הפגישה עם החלל. הפעם, וייראה הדבר גם אצל טינטורטו, גרקו ועוד אחריהם, החלל הוא אלמנט קונסטטי-טוטיבי-ציורי חשוב יותר ויותר, והוא תופס את מקום רקע-הזהב והפרספקטיבה. למעשה, בחלל-ציורי צומחת תודעתו הציורית של הצייר. ליצור חלל, פירושו ליצור את הריק; אבל חלל זה מדבר. שוב אין הוא יפה ונעים, הוא ביטוי; הוא מבע; הוא הד הצמיחה. ושוב תפקוד אותנו הרגשה טראגית, היות ובפני חלל, כפי שכבר הזכרנו, אנו מתנסים בסחרחורת. סחרחורת זו היא ההפנמה אל הנפש, אל בלתי-הנתפס, עם כל היותה ודאות. החלל בציור הוא אפוא אספקלרית-הנפש; מעבר למלא, ועל סף קריאת-הריק. ואולי לא מקרה הוא שהחלל מופיע בציור עם התרסקות החברה הסגורה של ימי-הביניים; \* ואם גם לפני כן נמצא החלל בציורם של בודדים, לא היה ציור זה משתתף באחידות התרבותית. הנה, באותה המאה ה-16 נופלות חומותיו האחרונות של סדר ישן, לאחר גילוי של עולם חדש, מציאת זהב שאין עוד מה לעשות בו, מלחמת-התבלים, הרפורמה, תחילת ההומניזם הספקני, כיבוש כרתים, רודוס וקפריסין בידי התורכים, נפילתה של ונציה ופשיטת-הרגל של הכוח הפיננסי העצום ביותר באירופה. מכאן תחילתה של מדיניות שהיא אופרציה בפני עצמה, משוחררת מן הדוגמה והקאנון. המדינה געשית חילונית, הבורגנות מתחילה להיות צורת-בסיס חברתית. תפקידה של האמנות נפרד מן הפונקציה שלה. בתוך עייה-המפולת של סדר ישן שנשבר, של מידה שנתרסקה, נותר האדם עם עצמו. הוא נאלץ לגלות את החופש, את מרחב החופש האישי. וטינטורטו, באותה ונציה שנסתלקה תפארתה, נשאר בפני עצמו, עם משיכת מחולל שאיננה עוד מצרינה צורה מוחלטת בעולם מוחלט, אלא שהיא סוויטה של ז'סטות בעולם מפותק שביניהן פעור הקרע; היסוסים, כאדם המדבר אל עצמו: החלל פורץ כאוקינוס שבו משתקפת נפשו של היחיד המתבודד.

מכאן אל גרקו המרחק קטן. גרקו זר בספרד, גרקו זר לכל המסורת הספרדית, וקשה להבין איך אירע הדבר שאמנותו נערצה כל-כך עוד בחייו, אם לא נחשוב כי החלל של גרקו בעל המבע האקסטאטי (זה של טינטורטו הוא אינסטאטי יותר) פנה אל אותם סובייקטים ששוב לא הסתפקו בדוגמה, ב"חיקוי כריסטוס", ופנו אל המיסטיקה, כלומר — אל הנעלב. חברה מתפרקת לאחר שהקאנון נותץ, משקיפה על פני

\* יש להבדיל כמובן בין החלל כאלמנט ציורי וקונצפטואלי לבין החלל-לשמו כחלל-הנפש. זה האחרון, אותה סחרחורת שנוצרת עליידו ויוצרת בתוך כך את מושגו, בכל דור הוא נראה חדש, ומשום החדש שבו הוא נראה אקטואלי, נוכחי; ועל כן הדוק הוא אל אותו הגה נפשי שאינו ניתן להיגוי משום שלשפה עדיין לא הגיע. וכך, אם בעינינו הציור של ימי-הביניים הוא נטול חלל, אין אנו יודעים איך ראוהו בני-זמננו של אותם ציירים מן המאה הי"ב.

התהום, ועל סף התהום הסחרחורת משיבה איש-איש לנפשו, איש איש לייחודו, לבדידותו. החלל של גרקו עונה כפי הנראה הד המלא את התהום ופוקח את הנפש. אך ממנו ועד רמבראנט עוברות מאה שנים. התהום כוסתה בינתיים, טיפולוגיה אחרת צמחה בחברה, שיצרה לעצמה ערכים מחודשים. הסחרחורת נדחקה על-ידי היציבות; החלל נדחק על-ידי הקישוט. הבורגנים של אמשטרדם מעדיפים את משיכת-המכחול האלגנטית של פראנץ האלס על זו הדואבת, המרעידה, של רמבראנט. הציור, לשעבר תשמיש-תשובה, בא למלא תפקיד של יופי-בפני-עצמו, אך יופי זה תמיד יהיה מושתת על ערכי-היסוד של הטיפולוגיה החברתית. הכוח הקומוניקטיבי של האמנות יהיה, ויוסיף להיות, מושתת על התפקיד החברתי שלה. היא תוסיף להיות אטריבוט ולא היא עצמה כלפי-חוץ, עם כל היותה קיימת בלחש. אך הפונקציה האמיתית, פעולתה, תוסיף לשתוק בעונה מחוץ לתפיסת היופי, מחוץ לתפקיד, כאשר נתלה בה מבט מתבונן ושואל. היא היתה תמיד, ותמיד תהיה, פניה אל היחיד, ארץ ייחודו, יציאה מן השובע, מן המלא; הופעת הנפש וקרקע נוכחותה. קריאת-הריק.

הערה: כל הציטוטים מתורגמים על-ידי המחבר מן המקורות.

## שולחן עגול ג

עדות -

או אומה ?

סימפוזיון

מובא בזה פרטיכל של דיון סביב „שולחן עגול“ שנערך ביזמתה של מערכת „קשת“, שלישי בסימפוזיונים הנקבעים לבירור שאלות תרבותיות-חברתיות בעלות חשיבות עקרונית, שבהתאם לגישה שהונחה ביסודו של רבעון זה מוזמנים אליה אנשים הידועים כמחזיקים בהשקפות שונות, מנוגדות אף קטביות.

הנאספים ל„שולחן עגול“ שלישי זה, שהתקיים בתל-אביב ב־26 באוגוסט 1959, היו: המנחה, גבריאל צפרוני, עורך עתון „הבוקר“; ד״ר י. בן-מאיר, עו״ד, ממשרד החוץ, יו״ר „מועדון עולי עיראק“; גרשון גלעד, איש באר-טוביה, מן הרשות לפעולות-תרבות במושבי-עובדים ע״י הוועה״פ של ההסתדרות; אליעזר ליבנה, מהנהגת „המשטר החדש“; רומן פריסטר, ממערכת „על המשמר“, מיוצאי פולין החדשים בארץ; אורי רפ, סוציולוג ומרצה בסימניון-הקייבוצים; ד״ר אנדרה שו-ראקי, מן ההנהלה העולמית של ה„אליאנס“, יליד אלזיריה וחניך הסורבון, סופר והוגה-דעות, שהתישב לא מפבר בארץ; בן-ציון תומר, משורר.

גבריאל צפרוני: הנושא שנקראנו לדון בו יש לו פנים לכאן ולכאן. הבעיה, שאולי אפשר למצות אותה בשתי המלים „ואדי-צליב“, ניסו להמציא לה כמה וכמה תרופות. יש אומרים, למשל, שהיא קודם-כל מדינית, שהעיקר הוא בזה שאין נציגות לעולים, ויש אומרים שהעיקר הוא הבעיה התרבותית, שפכל שנמתיק את הניגודים התרבותיים בדרכי הסברה, חינוך ושיכנוע, כך נתקרב לפתרונה. הרוב טוענים שהבעיה היא סוציאלית ביסודה: בעית שיפון, השפלה, שוויון אפשרויות וכו', ומביאים לדוגמה ולמפת את הצבא, שבו, בתוך שנתיים של שרות, מתישרים הדורים וניגודים.

לי נדמה כי בשיחתנו זו נוכל לתרום משהו להבהרת הבעיה אם נצא מן ההנחה שכל השאלות כאחת תובעות את פתרונן. הפצתן של דעות שקולות בצינורות ציבוריים — לא דווקא בצינורות של תעמולת-בחירות — סופה להשפיע על הרבים, וזהו אולי יתרונן של הדיון השקט. בדיון זה אין איש מאתנו בא „ליצג“ אלא רק להביע דעה

ולנקוט עמדה לגופו של ענין. נשתדל גם להתרחק מהמולת הבחירות, ואני מצדי אנסה להקהות עקצים ואקווה להשיט את הספינה בגליה הסוערים של הבעיה הזאת ולהביאה לחוף־מבטחים.

י. בן־מאיר: בתחילה עלי לומר כי חבל שמסיבה כזאת, שאמנם יש לה מקום בכל עת ובכל שעה של חיינו, מתכנסת רק לאחר שהבעיה עוררה סערה בציבור. ועוד, אינני בטוח אם ניסוחה של השאלה הוא מתאים. לפי דעתי אין מחלוקת לגבי השאלה: עדות — או אומה. התשובה היא: אומה ולא עדות. וזאת מטעמים רבים. העם היהודי לשבטיו השונים בפוזוריו ראה את עצמו תמיד כאומה אחת לא רק מבחינה דתית, כי גם למעשה כנושא דגל אחד; למרות המרחקים בין התפוצות, היה העם לכל חלקיו בעל עבר משותף, אם לסבל ולעינויים ואם לגאווה לאומית ואנושית; וזאת מבלי שים לב לגודל תרומתו של קיבוץ זה או אחר לאוצר הרוח היהודי והאנושי־הכללי. העם היה מאוחד לא רק בעברו אלא גם בתוחלת להתקבץ ולבנות עתיד אחד.

הדגש בשאלה שלפנינו צריך להיות כיצד יוכל העם האחד הזה, בארץ הזאת, להשתלב יחד על מנת שהגאולה הלאומית שלו תהפך לגאולה חברתית אמיתית, במובן של שינוי־ערכים חברתי. ואני אומר גם: „בדור הזה“, מפני שאינני סבור כי הדור הזה פטור מלהעמיד לרשות המשימה הזאת את כל אוצרות החומר והנפש שלו, ללא שהיות.

מכאן שצריך לסלק מן המחשבה כל השוואה עם דור־המדבר. לעתים קרובות אנחנו שומעים שאנו, העליות השונות שבאו לכאן מזה 75 שנה, הננו דור־מדבר, ועם היעלמו של הדור הזה תיעלמנה גם הבעיות. זאת היא השוואה שיסודה בסילוף ונסיון להשתמטות. דור־המדבר בגירסה המקראית היה תופעה חד־פעמית; הנס שקרה, קרה לכולם יחד. והיה זה נס של הצלה מידי רודן אחד, הוא פרעה. היה אז לעם גואל לאומי וסוציאלי כאחד. לעומת זה, שיבת־ציון של ימינו יש בה גלים של עליות, וכל גל מביא כביכול את דור־המדבר שלו. עדיין אנחנו מונים רק 1/5 מן העם בעולם, ומי יודע מתי יחדלו „דורות המדבר“ להגיע לארץ, ומי יודע כמה זמן צריך יהיה לחכות עד שיעלם דור־המדבר. ועוד, העם מפוזר בתפוצות ועליו מרותם של רודנים למיניהם. זהו גורם אובייקטיבי, שבהכרח מעכב את תהליך „קיבוץ־הגלויות“.

ולבסוף, עצם ההשוואה הזאת היא גלותית, ובהסחה הדעת או במתכוון היא מביאה לידי רפיון־ידיים וחוסר־מעשה. האמת היא שביחוד מאז קום המדינה הלכו והחריפו הבעיות האלה, בעיות המיווג וההשתלבות, ולא מזמן נתקלנו בביטויין החריף ביותר עד עכשיו, גילוי מר על רקע שהתפתח והלך במשך שנים.

צפרוני: האם אינך מבדיל בין התופעה הנקראת ואדי־צליב לבין יסודות פליליים שניסו לנצל את המרירות לצרכיהם?

בן-מאיר: היסודות הפליליים קיימים בכל הזמנים, והם היו כבר בנמצא לפני שנים. כולנו זוכרים, למשל, את „התפרעויות-השבת“ בירושלים, איך יידו אבנים בעוברים ושבים, הציתו מכוניות, ואז נפלו קרבנות. כולנו זוכרים איך יידו אבנים בכנסת, ומאחרי הרוגמים והמתפרעים עמדו מפלגות חשובות. אם אז הסכמנו שנלחמו כאן מפלגות, הרי במצפון שקט אנו יכולים לומר שבהתפרעויות התחילו מפלגות ולא עדות. יסודות פליליים קיימים תמיד ותמיד הם מנצלים מהומות. הם מופיעים גם במהפכות המפוארות ביותר בהיסטוריה ומנצלים אותן לצרכיהם; אבל שימת הדגש ב„יסודות פליליים“ מבקשת להסיח את הדעת מן הרקע ומן האופי היסודי של מאבק חברתי. אינני אומר שהגילויים האלה היו מופיעים בהכרח עכשיו גם לולא היו כאן גורמים של זמן ומצב רוח כמו קירבת הבחירות וכו', אבל אינני רואה בצד השלילי בלבד כוח כה גדול היכול לעורר בציבור סערה כגון זו שקמה. מקום כזה לא הקדישו אצלנו, לא העתונות ולא מוסדות הציבור והמדינה, לשום תופעה פלילית ואפילו לא למשפטים שעוררו סערות כמו משפט קסטנר, שורת-המתנדבים ואחרים, אף על פי שהיה רצון לנצל גם אותם למטרות מסוימות. לכן אני אומר, חבל שחיפזו עד עכשיו, ואסור להוסיף ולחכות. יש שתי משימות שצריך לפעול בהן על מנת שתהיה התחלה בתהליך הזה של שילוב העדות: קודם כל, היות ובכל זאת יש „דור מדבר“ עם כל גל של עליה, צריך להחיש עד כמה שאפשר את מה שקוראים „קיבוץ הגלויות“. כמובן לא רק בידינו הדבר, וכבר ציינתי זאת. אבל בידינו הוא לא להפריע בשום אמצעי לקיבוץ הגלויות, ולנטוש כל מדיניות של סלקציה בעליה, כדי להביא להשלמת קיבוץ הגלויות הזה בכל ההקדם. זהו תכנון של חוק-השבות. ואני מתכוון הן לסלקציה של ארצות מסוימות מכלל ארצות-העליה והעדפתן על אחרות והן לסלקציה כלפי סוגי אנשים מסוימים. עד עכשיו פעל העקרון הסלקטיבי לרעת גלויות ישמעאל בלבד, ולא מעט נזק כבר גרמה מדיניות הסלקציה הזאת. דבר שני: לנקוט מיד את האמצעים לשילוב-אמת של אלה שכבר הגיעו לארץ כדי לקדם את שינוי-הערכים האמיתי. סביבות-המוצא השונות הדביקו אופי, הווי, רמת-חיים, תרבות, חינוך ומנטליות שונים ומשונים באלמנטים המגיעים אלינו, הן ממזרח והן ממערב. אנו מקבלים, ובצדק, את היהודים האלה כמו שהם בבואם, אבל אסור שלאחר-מכן ישארו הבדלים אלה בעין ויחצו את העם לפי סימני-הפך אתניים. התרופה, אפוא, איננה בשוויון פורמלי, פירושו הנצחת ההבדלים האלה. נקודת המוצא לבנין חברתי יציב על רקע השוני הזה צריכה להיות לא שוויון פורמלי, אלא שוויון של אפשרויות, ודבר זה, המחייב מדיניות שונה לגמרי מזו שבה נהגה המדינה עד עכשיו, אפשרי על-ידי העדפת הצרכים המיוחדים של אלה שקיפחו לשעבר את חלקם בידע הרוחני ובכופו הטכני.

אליעזר ליבנה: לבעיה יש צד תרבותי-רוחני — מה יכול כל קיבוץ מהגולה לתרום להיווי של טיפוס יהודי חדש; וצד חברתי — איך להעלות את עדות-



המזרח מבחינה סוציאלית לרמה שבה תוכלנה לגלות את כשרונותיהן. בסיבוב הראשון אדבר על האספקט התרבותי-רוחני. עדות המזרח הן לרוב מעמד מדופא. שעה שהן מגיבות, קוראים לכך „התפרעות“. כאשר לפני עשרים שנה ויותר הרביצו בתל-אביב מפות-רצח בשביעי-של-פסח, ראו בכך תגובה פוליטית-סוציאלית. כאשר אנשי חרות יידו אבנים בכנסת, נחשבה זו תגובה לאומנית. אבל ההתפרצות בואדי-צליב נקראת „התפרעות“.

יש הגזמה בהערכת התרומה שאנו, האשכנזים, יכולים לתרום לתרבותה של החברה הישראלית. את הדבר הגדול איננו יכולים לתת, ואולי איש לא יוכל לתת. מסורתו הרוחנית של ישראל נידלדה, ואיננו יודעים כיצד תתרענן. רופפנו את חוט-ההמשך ההיסטורי. התנועה הציונית היא פועל-יוצא מן התנועה המשכילית, שהיתה ברברית ביסודה, שהתעלמה מהיסודות הרוחניים, החברתיים והאסתטיים של היהדות. המשכיל ראה ביהדות צירוף של פולקלור והתהדרות תנכ"ית. העברנו לארץ את ערכי הציביליזציה האירופית של ראשית המאה העשרים בנוסחתה הרוסית-פולנית, כולל ציונות וסוציאליזם כפי שתפסו אותם במזרח אירופה ומרכזה. לא לחינם שם עתה הנוער את הציונות ואת הסוציאליזם במרכאות כפולות, כי חלק מהערכים התברו או שאבד עליהם כלה. השוויון הפך צביעות, השיתוף התרוקן מתכנו האנושי, החלוציות שינתה את תכנה הריאלי. הבעיה היא, להבין לאמיתה את משמעות התרומה האשכנזית-מזרח-אירופית ולהעמידה על גבולותיה הקונס-טרוקטיביים.

המשגה שלנו הוא בכך שרצינו להפוך תימנים לאשכנזים. קל ללמד את הבחור התימני לנאום ברעש על ציונות וסוציאליזם ולעורר את הנערה הכורדית לצבוע את שפתיה. נתנו להם את השלייה, וגולנו מהם את הנועם האסתטי והריסון-העצמי שהביאו אתם. האשה הספרדיה מבורכת בתכונות אסתטיות העולות על אלו של האשה האשכנזיה, אבל הללו לא נמנו על רכוש הערכים של העיירה הפולנית והרוסית בראשית המאה. הנכנס לואדי-צליב יראה בחוץ בתים עלובים אך מבפנים נקיון, שקט, יחסים נאים בין בעל לאשה.

אינני יודע מתי תבוא קונפונטציה בין מנהגי הישוב הרוסי-מרכז-אירופי הקיים ובין העליה מאנגליה ואמריקה. כשתבוא, יתגלה שהעולים מאמריקה שונים מאתנו לא פחות מהעולים מבבל, למשל. סולם-הערכים שלהם הוא אחר. אם הישוב יתגבש, למשך זמן-מה, כמו שהוא ולא יבואו זרמי עליה חדשים, חייבים אנו לדלות כל תרומה של כל שבט מאלה המצויים אתנו. היהודי האשכנזי כבר מיצה את תרומתו: גם הצרפתיה היפה ביותר אינה יכולה לתת יותר ממה שיש לה.

צ פ ר ו נ י : אם לתרגם את הדברים ללשון המציאות: אתה סבור שעסקנית מארגון-אמהות-עובדות, המנסה ללמד את יוצאת-בגדאד לבשל את הביצה ולהציע את המיטה, נמצאת מדכאת את תרבותה?

ל י ב נ ה : העסקנית מארגון-אמהות-עובדות יכולה לסייע לאשה המזרחית הרבה

פחות משהיא סבורה. משפחתה של העסקנית מזועזעת לרוב, מושגיה המוסריים מבובלבלים, ואינני יודע אם נבונה היא התזונה לפי מתכונת העליה השלישית, הרביעית או החמישית. אני סבור שאסור להרוס את החמולה באמצעים אדמיניסטרטיביים או מפלגתיים. בדרך זו אנו דוחפים נערים לגנגסטריות ונערות לזנות. אפשר שהמשפחה ההומאניסטית היא השג גדול, אבל היכן הקימונו אותה? ומי אנו שנלמד את עדות-המזרח לערער את המבנה המסורתי של המשפחה? ושמה עלינו ללמוד מהם? איזה אוטוריטה רוחנית אנו נותנים להם? את החנות המגרה ברחוב דיזנגוף ואת הניאוף הזול בהצגות הקולנוע? מקצוע יצרני איננו נותנים להם, לרוב; הננו מחזיקים אותם כשכבה מנוצלת במסווה של שוויון סוציאליסטי. במובן הטכנולוגי-מקצועי יש לנו מה לתת, אבל דווקא זאת אנו מונעים מהם.

בן-מאיר: הערה לענין אותה גברת מארגון אמהות עובדות. בכלל לא צריך „ללמד“ לישון על מיטה, וביחוד לא את הבאים מבגדאד. אילו באו הם לפניה, הרי גם מהם לא הייתי דורש שילמדו אותה דברים מיוחדים שלהם. המצב הוא פשוט שהיא קדמה להם.

אורי רפ: רק בנקודה אחת אני מסכים עם ליבנה, והיא שהבעיה מתחלקת לשני שטחים עיקריים: לאומי-חברתי, היסטורי, מצד אחד, ושטח סוציאלי, מצד שני.

אצטמצם בסיכוב ראשון זה בשאלה הראשונה, ואעבור אחר-כך לשניה. אחרי המגמה שנשמעה בדברי קודמי יש לי הרגשה שעוד מעט אצטרך לשאת בגאון את הפתם של היותי אשכנזי; ואכן מוכן אני בדברי הבאים לדבר בחיוב על התרומה והערכים ה„אשכנזיים“.

אין אנו יוצרים כאן אומה חדשה. האומה קיימת, ואנחנו המשך לה. אנו רק משנים את צביונה, כמו שחלו שינויים בצביון האומה האנגלית או הצרפתית בעקבות המהפכה. רק על-ידי הציונות ועל-ידי יסוד המדינה נכנסה האומה היהודית לעולם המודרני. אומה זו, שרוב ימיה היתה בגולה, מהותה היא שהיא מורכבת מעדות. העדות אינן ניגוד לאומה, וכל זמן שרוב העם נמצא בגולה הוא יהיה מורכב מעדות. זאת היא עובדה יסודית בקיום אומתנו. ועוד: הבדלים וניגודים כשלעצמם הם דבר רצוי שאין בו כל פגם, ובפרט בתקופה הנוכחית, תקופה של צנטרליזם הולך וגובר, של סטנדרדיזציה.

השאלה האמיתית היא לא „עדות או אומה?“ אלא מהי התרבות שתיווצר במדינה בעתיד הקרוב. זאת צריכה להיות תרבות מודרנית, תרבות של המאה העשרים, ויהודית, לא „ישראלית“. המשך של היהדות, ויחד עם זה יצירה חדשה. מה תהיה התרבות הזאת? פלורליזם תרבותי לא ייתכן. אולי הוא אפשרי במאכלים, אפשר אולי לאכול כל מיני דברים, ואפשר ללבוש כל מיני דברים, בשטח האסתטי יש מקום לדברים שונים. אך אפילו בשטח זה מיטשטשים ההבדלים, והצד האירופי מנצח. נקודה אחת לדוגמה: מלאכת-המחשבת של עדות המזרח. זאת היא תופעה

נהדרת היכולה להשפיע רבות על הסגנון בארץ. אבל הרקע שלה הוא המלאכה הפטריארכלית של בעל מלאכה העובד בביתו ומוריש את מלאכתו לבניו אחריו. „משכית“ הפכה את מלאכת המחשבת לסטנדרדריוצייה וזהו דבר והיפוכו. זה שינה את אופיה של המלאכה. כי תרבות מודרנית פירושה תרבות אירופית.

בן-מאיר: אולי אמריקאית?

רפ: אני מתנגד לתרבות „אמריקאית“ כביכול בחריפות. ועוד נדון בזאת אחר-כך. נקודה נוספת: דובר כאן על האשה, על הרס המשפחה, חוסר התנהגות, ועוד אסונות המופיעים בתרבות המודרנית שלנו. אבל עלי לומר שליבנה עצמו הוא מאד אירופי בהלקאה העצמית שלו, בחוסר האתנוצנטריזם שלו. רק אירופים יכולים לדבר בנוסח כזה. אדם הבא מתרבות פרימיטיבית לא יכול להיות חובק-זרועות-עולם מבחינה אתנית. הוא עמד על כל הרע שב„מודרניות“ שלנו. אבל בהקשר זה הבה נדבר, למשל, על תמותת התינוקות. בארץ חיים עשרות אלפי ילדים שלא היו חיים אילו נשארו הוריהם בארצותיהם ובתרבויותיהם ואילו לא היתה תמותת התינוקות בארץ מן הנמוכות שבעולם.

צפרוני: דברים אלה ודאי לא נעלמו מעיניו של מר ליבנה, וגם אותה אשה עיראקית או מרוקאית יודעת שפך הם. אך חרף כל זה אנו עומדים לפני תופעות של ניגודים ואיבה שהתקשינו לתרץ אותן.

רפ: אינני רוצה עכשיו „להבין“ את העדה האחרת. אני רוצה ליצור תרבות, וזו האחריות המוטלת על דורנו. וכדי להציל תינוקות ממות, אחד האמצעים הוא ללדת בבית-חולים. ולידה בבית-חולים הורסת את המשפחה הפטריארכלית הישנה, כי היא פורצת את מסגרתה. השאלה איננה אם משפחה זו טובה יותר, אלא אם יש לה זכות-קיום לנוכח המטרות ההכרחיות של חיינו.

שוויון לאשה, שהוא הכרחי, פירושו בתוך השאר חלוקה שווה יותר של התקציב המשפחתי, גם אם הדבר כרוך בחלוקת המזון לפי הצרכים הבריאותיים של המשפחה ולא לפי רוחו של האב. החינוך האירופי משנה את המצב הקיים בעדות המזרח. כשציבור נמצא במצב-מעבר מבחינה תרבותית, התורה המסורתית הולכת לאיבוד, כי החברה הטכנולוגית הורסת מסגרות משפחתיות ישנות.

יסודות פלייליים מצויים בכל חברה. הם מתעוררים במיוחד בסיטואציה שהיא פרי התנגשות של חיי-חברה מסורתיים עם התרבות של הטכנולוגיה המודרנית. הפלייליות היא תופעה סטרוקטורלית של החברה בימינו, כל שפך של חברה הנמצאת במשבר של מעבר.

ליבנה: גדולי המועלים הם אשכנזים.

רפ: זה רק מפני שהם יושבים ליד הקערה. עוד נקודה מטעה ביותר בדברי ליבנה: „התנועה המשכילית היא ברברית ביסודה“.

לא זו בלבד שאין זה נכון אלא שהיא המשך רצוף של תרבות אירופה שהיא יסוד לכל תרבות מודרנית, כולל את יחס הבנתנו לעדות השונות, שגם היא תכונה „משכילית“. התרבות הישראלית ההולכת ונוצרת יסודה הוא אירופי. יהודי בבל תרמו תרומה עצומה לפני אלף שנה ויותר, יהודי צפון־אפריקה תרמו: תרומה עצומה לפני אלף שנה או פחות, אבל תרבות העם היהודי בדורות האחרונים נוצרה בפולין ובאוקראינה והיא קולטת את עדות־המזרח ומאפשרת לה, בלי דיכוי ושפיקות־דמים, בתנאים דמוקרטיים, להעביר תוך דור אחד את בני אסיה ואפריקה לתוך העולם המודרני.

אפילו בורמה וגאנה אינן רוצות מאתנו את אסיה אלא את אירופה, את סגולתנו האירופית. זהו הנכס הגדול שאנו יכולים לתת ליוצאי מארוקו והמזרח. ואם יש בהם מי שהגיע למנהיגות, כגון מבני עיראק או אלז'יר, הרי גם זה מפני שקלט תרבות אנגלית או צרפתית, שהיא העלתה אותו מעל בני עדתו.

צפוני: אני מתאר לעצמי שלגבי דבריו של רפ על התרבות האירופית כפי שהשתקפה בפולין ובליטא ודאי יש לכל אחד מאתנו השגות. מצדי אעיר רק הערה קטנה: עמי אסיה ואפריקה אם הם רוצים את אירופה הם יכולים לקבל זאת ביתר קלות ובזול יותר אם יפנו לאירופה או לאמריקה. לא זאת הם מחפשים אצלנו. אבל זאת היא כבר בעיה פוליטית, ואליה לא ניכנס.

אנדרה שוראקי: מדברים הרבה על תסביך־נחיתות של אנשי העדות. התסביך שלי הוא בדיבורי העברי, שהוא בן 10 חדשים. הייתי רוצה רק לומר כמה דברים כדי לנסות ולנתח מדוע בואדי־צ'ליב התחילו הצפון־אפריקאים בהתפרעויות. יש שם פחות מעשרה אחוז צפון אפריקאים והם נמצאים בשיכונים ובתנאים לא יותר גרועים משל אחרים הגרים שם. יש כמה סיבות אובייקטיביות שמצמיחות התפרעויות אלו.

העליה מצפון־אפריקה בארץ מסתכמת ברבע מיליון איש. יש הבדל בינה לבין העליות האחרות, כולל את אלו של עדות המזרח: עליה זו באה בלי המסגרת שלה. התימנים באו בתור גוף ציבורי שלם. מלבד באה כל העילית, מאירופה המזרחית — אנשים בעלי תרבות ואידיאל, מגרמניה — בעלי מקצוע וגם כסף. היהודי מצפון־אפריקה כשהוא מחליט לצאת מארצו יש לו הברירה ללכת לצרפת או לישראל. העילית שלהם נסעה לצרפת או נשארה בצפון־אפריקה. לארץ, אני מצטער לומר, באו כמעט רק ההמונים לבדם, בלי השכלה, בלי אמצעים, בלי מנהיגות. כמו שאמרתי, יש כאן רבע מיליון ואינני מכיר מהם אפילו 300 איש בעלי השכלה. בצפון־אפריקה מתוך רבע מיליון יהודים יש 15 אלף בעלי השכלה אוניברסיטאית. לפי החשבון הזה היו צריכים להיות גם כאן 15 אלף מהם בעלי השכלה אוניברסיטאית ואז גם היתה להם כאן נציגות הולמת. בלי הרקע הזה הם התקשו להשתלב במסגרת של החברה המקומית. המשפחות הן גדולות. אחוז הילודה אצל הצפון אפריקאים בארץ הוא אחד מן הגבוהים בעולם.

שווה לזה של הסינים וההודים, בו בזמן שהתמותה אצלם היא מן הנמוכות בעולם. ברוב המשפחות צריך האב להאכיל 10—8 נפשות. איך לעשות זאת במדינה שמוכרחה לתת משכורת נמוכה מאד? להיקלט או להשתלב קשה לכל אחד מאתנו, גם אם יש לנו השכלה ואמצעים. שפה חדשה, ארץ חדשה, אזורים פיתוח, שבהם מרוכז כמעט רבע מן העליה הזאת. מן האזורים האלה יש ירידה, וכתוצאה מזה — ואדי-צליב והתנאים שם, עד 15 נפש בחדר אחד קטן. כתוצאה מזה — שכונות העוני. האמת היא שהאנשים האלו היו חיים במשכנות עוני גם בצפון-אפריקה, בסיפרו שבמארוקו היה לכל יהודי שטח-מחיה של 2 מטרים מרובעים. טולסטוי אומר שזה קבר למות ולא מקום לחיות... ובכל-זאת הם היו חיים שם בשמחה, לא הרגישו שהם נמצאים במשכנות-עוני. כאן מבחינה אובייקטיבית מצבם התקדם מאד. יש להם יותר מקום, יותר כסף. אבל המצב הפסיכולוגי גרוע יותר, קשה יותר מאשר במארוקו.

יש לזה כמה סיבות. האנשים האלה אמנם היו שם דלים ומסכנים אך הם לא היו הדלים ביותר. המסכן ביותר היה חי תמיד מול ערבי דל ממנו, ותמיד היה יכול לחיות בתקוה להרויח מן הערבי — או בתקוה משיחית לעלות לארץ-ישראל. כאן הם המסכנים ביותר. יש גם סיבה שנייה, עמוקה יותר: המגע בין המנטליות של אנשי הים התיכון ובין המנטליות האירופית, או בעצם המזרח-אירופית. גם בצרפת עצמה יש ניגוד בין צרפתי שנולד בצפון הארץ ובין זה שנולד בדרום. אבל יש ביניהם 1,000 ק"מ והם נפגשים רק לפעמים, אולי בפאריז. כאן אין אפילו ק"מ אחד בין אנשי המזרח ואנשי אירופה. ארצנו כולה כמו עיירה אחת. כאן קיים כל העולם בשטח קטן. אנו באים הנה מכל ארצות העולם. ויש עוד עובדה אחרת. אנו באים ועולים מכל המאות של ההיסטוריה. לא רק מן המאה ה-20. ברחובות ירושלים אני יכול לפגוש אנשים שחיים במאה ה-21. ומצד שני העולים מהרי האטלס באים מימי הביניים ומדברים בשפת המאה ה-9, ויש עולים החיים במאה ה-16 בפולין, ויש עולים מתימן היוצאים כאילו ישר מדפי התנ"ך. יש הבדלים עצומים בדרכי המחשבה. איש האוניברסיטה קורא פרק מישעיהו והרב שעלה מגרדניה, בתוניסיה, קורא אותו פרק — וזהו משהו לגמרי אחר. יש כאן ריכוז של כל ההיסטוריה.

ולכל אחד ואחד צריך לתת שיוון, סעד, תרבות, אבל יש גם רעב נפשי. זאת שטחיות לומר שיש ציביליזציה במזרח או במערב. יש אלמנטים מן המזרח במערב, ולהפך.

ליבנה: המזרח — המזרח האמיתי, ההינדואיזם והבודהיזם — אינו נמצא כאן בכלל.

שוראקי: איך לצאת מן המצב המסובך הזה? עדיין לא קרה בעולם מה שקורה כאן. הדג אינו מרגיש שהוא חי במים, ואנו לא מרגישים שאנו חיים באוויר. הארץ כמו שהיא נראית בחוף-לארץ שונה ממה שרואים כאן. אולי שם רואים

באופן יותר אובייקטיבי. מי שחי במצבנו אינו מרגיש שמצב זה הוא יוצא מן הכלל.

יש שיטות לשילוב ולבילול בתוך עם. הצרפתים, ההולנדים והבריטים ניסו כמה וכמה שיטות. אני נולדתי באלזיר והצרפתים קלטו אותי מיד. כשהייתי בן 4 למדתי ש"אבותינו הגאלים היו חזקים וגיבורים" ועד גיל 20 כמעט הייתי בטוח שהגאלים הם אבותי. היהודים הצפון־אפריקאים השתלבו בתרבות צרפת בלי שום קושי.

כאן בארץ עדיין לא ברור מי יהיה הקולט ומי יהיה הנקלט. מן המיזוג הזה — תהליך שכבר הוא קיים — יצא משהו חדש. אני מתנגד למה שאמר מר רפ על מה שבורמה וגאנה מחפשות כאן. העולם מחכה מישראל לדבר חדש לגמרי. מדברים, למשל, על הקיבוץ בכל מקום כעל דבר חדש, אף על פי שהאנשים בקיבוצים הם רק 5% מתושבי הארץ.

צריך להקל על תהליך המיזוג. האנשים צריכים להיות יותר נדיבים ויותר מלאי אהבה. חסרה בעולם האהבה, בלעדיה אין מיזוג. ואין אהבה, ואין מיזוג, בלי קצת טרנסצנדנטליות. אם הצרפתים הצליחו למזג כל כך הרבה עמים ועממים ושבטים באפריקה ובאסיה, אם הצליחו לתת משהו גם מבלי להרויח מזה אולי — הרי זה מפני שהיה להם משהו מזה.

כולנו צריכים לחפש קצת טרנסצנדנטליות ולחשוב שכל ההבדלים בינינו אינם חשובים כל־כך. אחרי מותנו יצמח מכאן איזה פרח חדש. אני מאמין ב"דור המדבר". אבל כל דור הוא דור המדבר.

גלעד: אם הבנתי טוב את מר ליבנה, הרי הוא מסכים לקיום עדות וחמולות. גם אני מסכים שהדבר יהיה קיים, אבל אצל אויבינו — וזאת כדי שתהיה לנו שהות למזג את כל העדות.

בעיות מיזוג העדות הן מסוג הבעיות אשר או שאתה מתגבר עליהן או שהן מתגברות עליך. התהליך הוא ממושך, אבל השאלה היא במה אפשר לעזור לתהליך הזה.

מקובל לחשוב שהניגוד הוא בין הישוב הוותיק לבין הישוב החדש או, כמו שהוזכר פה, בין ספרד ואשכנז. מי שקרוב לענין ויודע את המחיצות בין העדות לבין השברירים בתוך העדות מגיע לידי מסקנה שהקיר הפחות אטום הוא בין "ספרד" ל"אשכנז". המחיצה בין העדות לבין עצמן היא עדיין לפעמים יותר אטומה.

צפרוני: אתה סבור שקיימת פחות הבנה בין התימנים השרעבים ועדה תימנית אחרת מאשר בין תימני לאשכנזי?

גלעד: לעתים כן. באמת, אדם מן החוץ עלול לקבל רושם שהמדינה הולכת להתפורר, ולא כן המצב, כי בדברייסוד קיימות כל העדות למיניהן כעדה אחת, ואני מתכוון בזה לחרדה לבטחון, משמעת לאומית וכו'.

יש להבדיל בין מיוזג להתבוללות. אנו כאילו קוראים לעדות האלו להתבולל בתוכנו. אני סבור שצריך לקרוא לכל העדות, ותיקים וחדשים, להתמוג בתוך תרבות חדשה, ואם תרבות זהו מכלול דרכי התנהגות של האדם, הרי שאנו חייבים לחשוב על תרבות יהודית, או ישראלית, שממוזגים בה יסודות כל התרבויות שהביאו אתן העדות. לכל עדה יש תרבות שממנה אפשר להביא ניצוצות לתרבות החדשה שתיבנה. כוונתי לאורח-חיים בכל השטחים. ובמובן זה לא עשינו כמעט מאומה. כי אם שיא המיוזג הוא הקמת משפחה משותפת, פשוטה כמשמעה, הרי אנו עדיין רחוקים מאד מזה. גם בתנאים של שוויון בהשכלה, ברמת-החיים ובהכנסות, אינני מכיר מקרים רבים של נישואים בין עדות שונות.

ר פ: נישואים הם תוצאה של מיוזג ולא אמצעי למיוזג, כפי שהוכיחו הסטיסטיקות.

ג ל ע ד: מאחר שהבעיה של אי-מיוזג יסודה בנפש, הרי הרפואה לה תבוא מנפש האדם. כלומר: במובן ידוע אני מסכים עם ד"ר שוראקי שהענין הוא ב„אהבת ישראל“ פשוטה וראשונית. אנו צריכים לבנות ערך חדש של התקופה הזאת שהציר שלו הוא המיוזג, ואת זה אי-אפשר להשיג בשום מסגרת אדמיניסטרטיבית. אני מאד מחשיב את ענין ההשכלה והמקצוע, אבל גם אם זה יבוא לא מובטח שיבוא המיוזג, המיוזג יבוא על ידי מגע אישי — ואישי בלבד. כאן צריכה לקום ליגה, בחינת נשמה ציבורית, שתדאג למפגשים. יש כאן ציבורי אנשים שלמים שבתוקף התנאים אינם נפגשים ואין להם אפשרות להיפגש. שונה המצב בין ילדים באיוה בית-ספר איזורי למשל, כשיש אפשרות להיפגש, ויש הבדל בינו לבין מוסד או מקום שבו אי אפשר להיפגש כלל.

צ פ ר ו נ י: ומה בנוגע לאותה אם אשכנזיה שדואגת שבגן של בתה לא תהיה ילדה „צבעונית“?

ג ל ע ד: התשובה היא ב„אהבת ישראל“ וחינוך לה. בתחילת המגע ההדדי אולי מופיע משבר קטן. בתוקף עבודתי ותפקידי אני יכול להביא עובדות רבות על ילדים או אבות שסלדו ממגע עם ילד „צבעוני“ והם שינו את דעתם כשהילד ההוא הוכיח את יכלתו בלימודים, או בספורט וכו'.

בן-מאיר: האם התנאי הוא שעל הילד ה„צבעוני“ להצטיין?

ג ל ע ד: לפי-שעה זה כך. ואנו צריכים להתמוג לדבר חדש שכל אחד חייב להקריב משהו בעבורו. אנו אומרים, ואולי מפריזים בזה קצת, שבצה"ל מגיעים להבנה רבה במה שנוגע למיוזג. על כל פנים, דבר זה מוכיח שמיפגשים אישיים והעמדת אנשים בתנאים שווים הם הגורם היחיד שיכול לקדם את המיוזג.

ליבנה: צה"ל איננו חברה, אולי משום כך ההשגים.

שורא קי: אולי הסיבה בצה"ל היא שהתנאים והסביבה שווים.

גלעד: אינני מתכוון שתהיה רוח חדשה ומהנדסים יפגשו עם מטאטא־רחובות. יש להפגיש אנשים משכבות חברתיות אחדות, בעלי אותה רמת השכלה. או בעלי אותם אינטרסים. ברגע שמתכנסים מושבי־עולים ומושבים ותיקים בעלי אותם האינטרסים נוצרת ביניהם שפה משותפת. פירוש הדבר שכל מה שאמרנו יכול לבוא כתהליך טבעי, אבל הצעתי היא לעשות למען קידום וזירוז התהליך. אפילו תינתן השכלה נרחבת, בלי מגע אישי היא לא תמנע את הפירוד בין העדות, שהוא סכנה לעצם קיום המדינה.

צפרוני: אם אני מבין נכון, אתה מציע באמצעים מלאכותיים לעורר אהבה טבעית?

גלעד: כוונתי שאנשים יגיעו לזה מתוך הכרה. אזרח ויהודי שרוצה בהצלחת המדינה אינו עושה דבר כזה באופן מלאכותי אלא מתוך כנות.

צפרוני: אני אביא לפניך דוגמה מן המציאות. באחד הקיבוצים של השוה"צ עמדה חברה מיוצאי עדות־המזרח, בת־הארץ, להינשא לבחור אשכנזי. הסיבה היחידה שהפריעה היתה ההתערבות של החברה, שעוררה בה את ההרגשה שעליה להיות מאושרת כ"צבעונית" המתחנתת עם בחור "לבן". אני רואה בזה מקרה אפייני. הבחורה עזבה את הקיבוץ ואינני יודע כמה זוגות כאלה משתלבים בקיבוץ. ולכאורה אין אצלנו מסגרת חפשית ממשפטים־קדומים יותר מן הקיבוץ...

גלעד: אינני סבור שאפשר לבסס דיון בבעיות כאלו על יסוד מקרה כזה. אני מוכן להביא מקרה נגדי של סבתא אחת מכפר־יחזקאל, תימניה הנשואה לרוסי, שהעמידה כבר בנים ונכדים מוצלחים. אם בעת־ובעונה־אחת גרים את דרגת ההשכלה וניצור את האווירה הציבורית למגע אישי נרחב, אין סיבה שלא נצליח בהגשמת חפצנו.

רומן פריסטר: אפתח בסיפור אישי. כשהייתי חבר במערכת עתון בוורוצלב שבפולין לפני כמה שנים היו נותנים לנו הדרכה אידיאולוגית של חובה. המרצה היה יהודי. והנה אחד הנושאים היה ספרו של סטאלין על הבעיה הלאומית, שבו הוא אומר כי היהודים אינם אומה. קמתי ואמרתי שלפי דעתי הם עם. בתגובה על זה התחיל המרצה לפעול על־מנת לזרוק אותי מן העתון, והצליח בזה לבסוף. לפני כששה חדשים פגשתי אותו בתל־אביב, בקפה "רוול". הוא ניגש אלי ובמקום לומר שלום אמר לי: "מר פריסטר — אומה!"

אומה איננה סתם תופעה היסטורית. היא תופעה היסטורית הנתונה בתנאים וזמנים מסוימים. אומה יכולה לקום ויכולה גם להתפצל ולהתפור. האנגלים, למשל, חלקם עברו והקימו את האומה החדשה האמריקאית. האיטלקים מורכבים יסודות אתניים שונים. אני רוצה לומר שאומה איננה דבר סטאטי. ולכן, אף על פי שאני סבור



שהיהודים הם אומה, ואין ספק שהם כאלה מאז 2,000 שנה ויותר, קיימת סכנה רצינית שבתנאים מסוימים האומה עלולה להתפורז מחדש. גם בהיסטוריה הישנה שלנו היה זמן שבו היתה שומרון לחוד ויהודה לחוד. אבל אני סבור שיש איזה דבר שפועל כדבק, וזהו הגורל המשותף של כל העם, הן בארץ והן בגולה. גורל משותף ושאיפות משותפות נובעים אצלנו במידה רבה מאד מן הדת. שהיא גורם חשוב בליכוד העם היהודי בגולה. והנה היהודים שבאים הנה כעם, העדות השונות שהיו חיות בכל מיני ארצות והיו אז אומה אחת, כאן, בפגישה ישרה, בקונפרוטנציה של תרבויות, הווי ומנהגים שונים, הם עלולים להגיע לידי דעה ש„זה לא זה“. לכן אני חושב שלתהליך של מיוזג הגלויות יש לעזור אפילו באופן מלאכותי ואדמיניסטרטיבי. אין זה אומר שצריך לומר בלוד לכל עולה שעליו ללמוד את פינסקר, או להיות כפוף למנהגים ולתרבות של האשכנזים. אך יש לתת לו אפשרות להגיע לרמה מסוימת.

ר פ: דווקא חשוב ללמוד את פינסקר.

בן־מאיר: לא זה מה שגורם משבר.

פ ר י ס ט ר: אנחנו דור־מדבר. באים מארצות שונות. יש אצלנו גם הרבה יהודים, כמוני למשל, שעברו תהליך של התבוללות. לי רק היטלר אמר שאני יהודי, כשהייתי בן 11. התרבות היהודית שהם מביאים אתם היא דתית יותר מאשר חילונית.

תומר: שאלה אם קיימת בכלל תרבות חילונית כזאת.

פ ר י ס ט ר: כדי לתת לעדות המזרח את ה„סטארט“, את השוויון, ממקום שממנו הם יזונו לדרך החיים, העיקר הוא החינוך והתנאים הסוציאליים, ולא התרבות וההשכלה. רמת החיים המודרנית אינה נובעת מן התרבות, אלא להיפך, חינוך ותרבות נובעים מרמת החיים.

והנה לפני סקר של מוסד־סאלד מאשתקד, האומר שבעוד שבני עדות המזרח הם כ־52% מגילאי 13-14 (המתאימים לכיתה ח') הרי הם רק 32% מאוכלוסית כיתות ח' בארץ, ובעוד שבני עדות המזרח הם 55% מגילאי 14-17 הריהם רק 17.7% מאוכלוסית בתי־הספר העל־יסודיים. בכיתה ט' האחוז הזה יורד ל־15.8% ובכיתות־הגמר הוא רק 7.8%. אני חושב שכאן עיקר הסכנה לדור החדש שיבוא אחרינו.

צ פ ר ו נ י: האם היית מציע, כדי להגדיל את אחוז הנערים בני עדות המזרח בבתי ספר על־יסודיים, להנמיך את הרמה לגבי נערים או לומדים מסוגים ידועים של עליות ידועות?

פ ר י ס ט ר: לאחוז הנמוך הזה יש שני גורמים: הראשון — כספים; החינוך הוא יקר. קיימת אפשרות למדיניות של הנחות בשכר־לימוד, אבל במציאות זה לא כל כך קל. ויש עוד סיבה אחרת שצריך לגלותה: בני המשפחות המזרחיות מלאים

משפטים־קדומים. אני בעצמי נפגשתי עם אבות רבים שלא רצו לשלוח את ילדיהם לבתי ספר תיכוניים וגבוהים. האב רוצה לחנך בביתו כוח־עבודה בשבילו ולא דווקא אדם משכיל.

שורא קי: למה התופעה הזאת קיימת כאן ולא בצפון־אפריקה? שם היהודי המסכן ביותר רוצה שלפחות אחד מבניו ילמד באוניברסיטה, ובכל משפחה יש לפחות אחד כזה. וכאן אומרים שהצפון־אפריקאים לא יכולים ללמוד. בכל כיתת־גימנסיה בצפון־אפריקה חמישה הראשונים הם יהודים. למה שם זה כך ופה זה אחרת?

פריסטר: קשה לי להתווכח אתך כי אינני מכיר את התנאים בתוניס או באלז'יר. אולי אחת הסיבות היא כי שם קיימת השוואה בין היהודי לערבי וכאן ההשוואה היא בין יהודי מארוקאי ליהודי מארץ אחרת.

שורא קי: כך אומרים, אך זה לא נכון. ההשוואה קיימת שם בין יהודי לצרפתי. במסגרת של התרבות הצרפתית שרמטה מספיקה לכל הדעות. ההצעה שאני יכול לתת לסילוק ההבדל הזה היא: א) פנימיות, ב) סטיפנדיות (לא על הנייר בלבד). אלה הם הפתרונות. גם אי־אפשר ליצור עילית בלי פנימיה. כל העילית הצרפתית והאנגלית גדלה בפנימיות.

אני הופתעתי לשמוע שילד יהודי מצפון אפריקה לא יכול להצליח במעבר מבית ספר יסודי לבית ספר תיכון. שם היו כולם ראשונים בכל הבתינות. שמעתי שהיו סטטים. אני באמת רציתי לראות אותם. כשרואים אותם אפשר להבין מדוע נכשלים בהם: הם מוכנים בידי „יקים” גדולים ל„יקים” קטנים. ליליד מארוקו אולי אין בטחון־עצמי אבל יש לו ערכים אחרים.

פריסטר: כפי שאמרתי, החינוך הוא אחד הגורמים החשובים במיווג הגלוינות. אני חושב, מר שוראקאי, שאתה רק נתת אישור לדברי כשאמרת שהפנימיה היא אחד הגורמים, מפני שחשוב להרחיק את התלמיד ממסגרת משפחתו. לדעתי המשפחה היא במקרים רבים גורם של נסיגה. הפנימיה גם נותנת תנאים סוציאליים, אם היא חינם.

יש עוד ענין אחד, אולי לא כל־כך פופולארי, אבל חשוב: פיקוח על הילודה. דבר ידוע הוא שהמשפחות האלו מעדות המזרח הן מרובות ילדים. יש בזה גם ברכה וגם אסון גדול. האב הוא המפרנס היחיד ואין בכוחו לתת לחם, או לחם בחמאה, ל־10 ילדים. ומאין יתן להם חינוך? יש להתחיל, אם כן, במסע הסברתי בשטח זה. זאת היא חובה המוטלת על משרד־הבריאות ועל משרד־החינוך וגם על ארגוני נשים.

ליבנה: צריך לבטל את פרס־הילודה — בעד הילד ה־11. הוא ודאי אינו נושא לעידוד. אנו צריכים להיות מעוניינים בילד רביעי וחמישי.

פריסטר: לפני ימים ספורים הייתי במקרה במעברת בני־ברק. היתה שם הפגנה קטנה נגד לשכת הסעד ושמעתי את העובדת הסוציאלית אומרת לאחד מהם: „מיקש ממך שתעשה 10 ילדים?“ אמר הוא: „האלוהים ובן־גוריון“.

צפרוני: אתה אינך מרגיש שום גסות בזה שהעובדת הסוציאלית אמרה זאת?

פריסטר: מובן שזה לא נאה.

צפרוני: זה אולי גם פשע.

שוראקי: דבר דומה שמעתי במקום שנקרא שדרות. העובדת הסוציאלית אמרה לאשה צפון־אפריקאית אחת שלא היתה צריכה ללדת כל כך הרבה ילדים, או היא אמרה: „חצי־הפגירה הזאת, שאינה מסוגלת בעצמה ללדת אפילו שנים, באה להגיד לי כמה אני צריכה ללדת“.

פריסטר: אם לא תינתן לעדות האלו אפשרות ליהנות מחנוך תיכון וגבות, אם לא יתנו להן אפשרות להשתתף בחיי העבודה, אם לא יתנו להן תנאי עבודה אחרים ואם גורמים צבוריים וממשלתיים לא יתחילו במסע לפיקוח על הילודה, יהיו האנשים הללו תמיד עדה של שואבי־מים וחוטבי־עצים. ובזה יש סכנה למדינה.

צפרוני: האמת היא שאנו כולנו זכינו להיות צאצאים של משפחות גדולות. ההתרחבות העצומה של העם היהודי היא תוצאה מן הילודה הגדולה של המאה ה־19, שבאה בדבבד עם צימצום תמותת התינוקות ושיפור התנאים ההיגייניים. אין אנו יודעים אם הגאון הוא הילד הראשון או הילד ה־11 במשפחה, ולא ברור אפילו אם גאונים מתחנכים ברעב או בשפע. אינני יודע אם העובדת הסוציאלית מביאה אושר לאותה אָם שאותה היא רוצה לחנך כביכול. הרגשתי אצלך הגנה בלתי־מסויגת על אותה אשה שלמדה שעליה להטיף להקטנת הילודה. אינני בטוח כלל שבכך נביא את הפרתן.

תומר: אתיחס לכמה דברים שנאמרו כבר ואשתדל כמורֶכֶן להעלות כמה אספקטים חדשים. דומני שאין זה מקרה שהבעיות האלו צצו עכשיו. אני סבור שההרגעה במצב הבטחון של מדינת־ישראל היא שהעלתה את הבעיה החברתית והתרבותית הזאת לראש דאגותיו של הציבור שלנו. אין לך דבר קל יותר מאשר לדחוק בעיות סוציאליות ותרבותיות לקר־וויית במצבי בטחון חריפים.

הבעיה שלפנינו אין אני רואה אותה כבעיה סוציאלית רגילה, כפי שרואה זאת החבר שדיבר לפני. אני נוטה לקבל את דעתו של ד״ר שוראקי שיש כאן מיפגש של המאה ה־9 והמאה ה־20, ומיפגש זה במציאות־נראנו הבשיל תהליכים סוציאליים ומנטליים במהירות מסחררת, ב„קפיצת דרך“. אותן בעיות סוציאליות היו עתידות להתעורר גם שם, אולם על־ידי המיפגש הקיצוני בין המאות השונות ובמתוחות שביניהן זיירו אותן מבלי שתבוא הבשלה הדרגתית, אורגנית ומקבילה בקרב אנשים אלה, מבפנים.

ר פ: כמו שאומרים, סיר-לחץ במקום כור-היתוך.

תומר: עכשיו בבת-אחת נעמדות שתי רשויות זו מול זו. במידת-מה אינני רואה את ההתנגשות כבעיית עדה מול עדה אלא, במידה מרובה, כבעיית הישוב הוותיק כולו מול הישוב החדש כולו, בלי הבדל עדות. ההסברים הסוציאליים — ההר הנוצץ, הדר-הכרמל, מול הוואדי למטה, ואדי-צליב — אינם תופסים לדעתי. אין הבעיה שונה כשאנו מעמידים את מעברת צמח מול קיבוץ אפיקים, אם כי ראוי להוסיף, שחברה רודפת-מותרות כחברתנו רק הוסיפה שמן על מדורה זו. מובן מאליו, שחברה כזו מאבדת במרידיה קלף חשוב ביותר: את הזכות לתבוע מהזולת קרבנות, סבלנות, מאמצים.

ר פ: גם כאן זה ניגוד בין עדות.

תומר: אך כאן הרי יש לנו ענין של התנגשות העוני לא עם חברה קפיטליסטית אלא עם החברה הסוציאליסטית בה"א-הידיעה.

אינני יכול להגדיר בדיוק מהי אומה. אין צל של ספק, וכאן אני מזדהה עם מר ליבנה, שהציונות היא פרי התנועה האירופאית המשכילית, שהיא במידת-מה תנועת דוחקיהקץ. אמנם דחיקת-הקץ נכפתה עליה מבחוץ, המעבר לארץ עמד בסימן ההינתקות, הטראגיות והקסטרופה. המעבר הזה לארץ פתר בעיות פיזיות, אולי גם הניח יסודות לתרבות-לעתיד-לבוא. אבל ההווה עמד כולו בסימן הקרע. המעבר מ"מלכות השעבוד" ל"מלכות הגאולה" אינו חד וחלק כפי שניסו להציג זאת. רק שרלטניות מנסה לחפות על קרעים אלה.

ההתפרצויות האחרונות אינן מקרה בלתי-צפוי. אני קראתי חוברות רציניות ביותר של "מגמות" שבהן הופיעו עוד לפני שבע שנים באותה צורה הבעיות של ואדי-צליב. הצרה היא שיותר מדי פקידים ואנשי-מנגנון טיפלו בשאלות אלו ופחות מדי אנשי-מדע ואנשי-רוח.

צפרוני: מדברייך משתמע שאנשי-מדע ואנשי-מחקר ידעו מה הולך לבוא ופשוט לא פעלו די?

תומר: אין צורך להוכיח מחדש את הנפש ה"שפנית" השוכנת בקרב אנשי המדע והרוח. אך זוהי בעיה לסימפוזיון נפרד.

נדמה לי כי לא הבדלנו דיה-צורך בין שני מושגים שונים לחלוטין: כוונתי לציני-ליזציה ולתרבות. כאן אני מתיחס לדברי מר ליבנה. אינני חסיד ה"לורנסיות" האקזוטית שלו. אינני רואה בתרבות מדרגות לחשיבות ולהתקדמות. אינני יכול לקבוע שהמאה ה-20 היא תרבותית יותר מן המאה ה-17, למשל. השאלות שלנו הן שאלות של ציביליזציה, במידה שאנו מגיעים לבעיות סוציאליות. תנאי-עבודה אין בהם ערך אם אין אפשרויות פנימיות מקבילות להם. אין טעם לדבר על תנאים שווים או על שוויון כאשר בבית-הספר, וכאן אני מסתמך על נסיונם של מחנכים

ומנהלי בתי-ספר, על פי מחקרים שנערכו על-ידי משרד-החינוך והתרבות עצמו, בני עדות-המזרח מתקשים בקליטת מושגים אבסטרקטיים. יש דעה שהמחשה ויזואלית, סרטי לימוד, למשל, היא קרובה יותר ללבם. אבל כיצד יפתור זאת ביה"ס כשעליו לבולל במערכת מרכזית ניגודים קונקרטיים כה רבים? בי"ס כזה מוכרח לשלם את המחיר. אין לו, למעשה ברירה אחרת.

ועוד דבר: אינני חושב שחוקי-השבות היה כולו לטובה. אני מתנגד לכך שנעלה באופן אוטומטי כל מיני פושעים מצרפת ומפולניה רק מפני שהם יהודים. קיימת שאלה של ברירה.

בן-מאיר: חוקי-השבות אינו מקנה זכות לפושעים מועדים לבוא לארץ.

תומר: מי שבאמת, "התלבש" על העליה החדשה אלה הם המשרדים — משרדים כבכל העולם, טובים יותר או טובים פחות — ובדרך זו, במישרין ובעקיפין, נהפכה עליה זו טרף למפלגות. לפי דעתי אין לתת זכות בחירה לאדם שאינו יודע עברית, לאנלפבית ולמי שנמצא פחות מ-5 שנים בארץ (ואני כולל בזה את הורי, הנמצאים בארץ 6 שנים ועדיין אינם יודעים עברית). על-ידי מיתוס לאומי, שלא אפנס עתה לניתוח מהותו, אנו מנסים להאפיל על בעיות קונקרטיות.

השוני עצמו אין בו סכנה. מילדותי זכור לי למשל שבפולין היו 16 גלילות, 16 מיני ריקודיים, 16 מיני מנהגים של גלילות שונים. הפולנים הרשו לעצמם לקיים את השוני הזה ולא ראו בכך אסון לקיומם.

ד"ר שוראקי טוען שלא היתה כל בעיה בהשתלבות בתרבות הצרפתית בצפון-אפריקה. אצלנו קיימת גם נוסף על כך הבעיה של הקניית לשון לאנשים מבוגרים, ולכן אין מקום להשוואה. למרות כל עתיקותנו אנו מופיעים כאן כתרבות צעירה. אף על פי שאין כאן כוח דומיננטי שיכול לכפות את תרבותו על מישהו, הרי יש לנו הרבה מה להציע זה לזה אם תהיה בתוכנו סובלנות. וסובלנות אין פירושה מחול-השדים של העלאת עסקנים מעדות המזרח לרשימות מפלגתיות. ואין כאן שאלה של אוהדי שכבות מדוכאות כביכול. הפתרון גם לא יימצא בהורדת הרמה של בתי-הספר כדי להגיע לרמה של השכבות הנחשלות.

אני רוצה לחזור לאבחנה בין ציביליזציה לתרבות. אמנם אין כאן אצלנו עדיפות תרבותית לעדה מסוימת אבל יש עדיפות טכנולוגית, ואנו חיים במאה שבה גודע ערך עליון לערכים הטכנולוגיים.

אחד הדברים המאפיינים את הוויכוחים סביב ואדי-צליב — ואולי אחד הדברים הסימפטיים שבהם — הוא שימת הדגש בילדים ובחינוך. אני יודע כי יש פתרונות קיצוניים בצורת פנימיה, אבל יש סכנות בדרך זו. דווקא העילית הנוצרת בפנימיה היא הראשונה להתבולל, הראשונה שאינה חוזרת לכור-מחצבתה. יכול להיות שהפתרון הוא בית-ספר שתפקידו להחזיק את הילד מ-7 בבוקר עד 7 בערב, כולל ארוחות ועזרה בהכנת שעורים, ואפילו בילוי ובידור.

צפרוני: הגענו לסיום השלב הראשון. יכול להיות שמעתה נתרכז בעיקר בצד הפוליטי של הבעיות.

שוראקי: אני רוצה לומר כמה דברים פשוטים על בעיה מסובכת. בחוץ לארץ כמעט אינני זוכר ששמעתי אי פעם שאני צפון־אפריקאי. כאן מדברים יותר מדי על העדות. צריך לראות ביהודים ראשית־כל את האדם ואת היהודי, וזהו אסון להדגיש את השייכות העדתית. האינסטינקט של ההתקבצות וההתכנסות אצל עולי רומניה, פולניה וכ"ו היה חזק במידה מספקת לארגון התאחדויות של עולים בהתאם לארצות המוצא. העליה מצפון־אפריקה אין לה מנהיגות, לכן חשבו שמוכרחים לשים עליה „מוכתרים“. לפי דעתי זהו אסון. מוטב לקחת בשבילם מנהיגות של אנשים מאירופה מאשר לשים מוכתרים על העדות. יש מקום בארץ למין מוסד למיזוג גלויות כדי שתהיה התודעה נתונה לבעיה. מוסד זה יצטרך להיות קשר וגשר בין המדע ובין המעשה, להשפיע בארץ רוח חדשה, רוח של עם אחד. בעית העדות היא שלשלת של בעיות לאומיות ואפילו בין־לאומיות. לבעיה הזאת אין פתרון בארץ בלבד, כי הפתרון כולל את כל הקשרים בין הארץ לחוץ־לארץ, הוא כולל בעיות לא רק של העם היהודי אלא של העולם כולו במאה שלנו.

אנו חיים במאה ה־20, שהוציאה את האדם ממסגרת הזמן והמרחב. הכרתנו עדיין לא תפסה שעכשיו כמעט ושוחררנו מן המסגרות האלה. יש לחשוב על העובדות האלו, כי הן משפיעות באיזו צורה שהיא גם על בעית העדות.

לסיום דברי: נדמה לי שרמזו כאן על העובדה שילד מזרחי התפיסה שלו יותר מוחשית מזאת של ילד מערבי, שתפיסתו יותר מופשטת. זו עובדה קיימת, ויש לה סיבות חינוכיות וסיבות הנעוצות במנטליות של המזרחי. זה רואה בביתו רק דברים מוחשיים; ילד מערבי רואה גם דברים יותר מופשטים. עובדה קיימת היא שרוחו של המזרחי יש בה מגמות לסינתזה, אינטואיציה, חזון וקונטמפלציה, והאיש המערבי רוחו נוטה לאנליזה, לטכניקה. באיש המערבי יש מן המזרחי, וכן להפך. אני חושב שפתרון הבעיה אצלנו הוא להוסיף על הציביליזציה הטכנית המערבית שלנו ציביליזציה של הרוח. איש מזרחי אינו יכול להיות חפשי מבלי שתתגשמה נטיותיו לקונטמפלציה. אם נוסיף גשמה לציביליזציה הטכנית נמצא פתרון גם לבעית העדות אצלנו. אם גדל הגוף, צריך גם שהנשמה תגדל.

בן־מאיר: אומר כמה משפטים על הצדדים המעשיים של מכלול הבעיות שאנו דנים בהן. בהסחה־הדעת או בדיעבד נעשתה התחלה בכיוון של מיזוג גלויות. היא נעשתה על ידי קיום מסגרות של חיים משותפים שקמו לשם מילוי צרכים כלליים, כגון צבא, עבודה, חינוך, שפה וכ"ו, ועל זה אין חולקים. היות ובתהליכים האלה משתתפים, כנושאים או כנושאים, בני עליות שונות, התחיל באופן בלתי מכוון, טבעי וספונטני תהליך של מיזוג.

אבל יש מעצורים. קודם־כל, מכשלות הקשורות במשפטים־הקדומים. היות והעליות הביאו אתן תרבויות ומסורות שונות בכל השטחים, טבעי הדבר שמשפטים־קדומים

מסוימים דבקו בהן עוד לפני בואן וחלקם טופח בארץ. המשפטים־הקדומים קשורים לא רק בצבע העור אלא גם במנהגי לבוש ומאכל, באמונות, וגם ברמה השכלית (לא רמת ההשכלה) של בני עליות שונות. הזדמן לי, למשל, לדבר עם חבר כנסת אשכנזי דתי, שאמר שהוא רואה בעין טובה יותר עולים מן המזרח המוסלמי מפני שהם באו עם משפחה טהורה במובן הדתי, ואילו בני המערב מביאים אתם נשים נוצריות, ובעיניו זה פסול. זהו משפטים־קדום שמקורו בשטח האמונה הדתית, וזה כידוע מקור לצרות רבות. יש משפטים־קדומים שיש להם כביכול ביסוס בשטח המדעי, בקשר לרמה השכלית, או לצבע העור וכו'. לא מזמן כתבו בעתונים שבני העדות המזרחיות אינם מסיימים בהצלחה את לימודיהם בבית־הספר בגלל מיגבלות טבעיות־שכליות. הדבר הזה לא רק שלא הוכח אלא גם נסתר על־ידי מחקרים מוסמכים ויצר הרגשה רעה; מקורו במשפטים־קדומים.

הייתי בארצות־הברית וראיתי שם בני עדות שונות, ובתוכם גם אנשים מבני הארץ שממנה עליתי, מעיראק, ואחד מהם התלונן על הפליה בין ילדיו, שהם לבנים מאד, ובין ילדים אחרים, שחורים מהם, לרעת ילדיו, כמובן. לכן הוא רושם את ילדיו בבית־הספר כבני הלאום ה"ערבי" עד שמגלים שהם יהודים. שאלתי אותו לדעתו על הבעיה הגזעית בארצות־הברית, והוא אמר: "איך אני יכול לראות את השחור שווה לי?" ויהודי כזה אינו מוצא סתירה בין תלונתו לבין דעתו על הצבעוני.

תרבות המערב, ההתיישבות המערבית ביבשת החדשה ובארצות מזרחיות, הקולוניאליזם, כל אלה טיפחו משפטים־קדומים על רקע "צבעוני", ומכאן היה אך כפסע לתורת הגזענות, שאינה קשורה לצבע בלבד, והיא פרי אותה תרבות מערבית. המשפטים־הקדומים האלה הועתקו קודם־כל על־ידי יוצאי אירופה, שהם היסוד הדומיננטי בתרבות הארץ החדשה. הם קיימים כמובן בכל מקום, אבל כאן בארץ הם מתבטאים ביחסים בין העדות. זהו מקור רגש העליונות האפריורית של יוצאי אירופה. הוא לא נוצר בארץ. הוא טופח בארץ.

איך אפשר לסלק מכשלה זו? על־ידי הסברה. הרי זה נוגע קודם כל לפרט. להרגשתו. אם הפרט לא ישתחרר מזה, מוסדות לא יוכלו לעשות הרבה. מוסד מורכב מן הפרטים, והם קובעים. נחוצה הסברה המכוונת לעקירת הדעות־הקדומות. והיות וכלי ההסברה בארץ הם בידי אנשי המערב, נחוצים כלים להסברה בידי אנשי המזרח.

דבר שני הוא: בעיות חמירות. דובר כאן על רמת חיים, השכלה, מקצוע, וידוע שאמצעים חמריים יכולים להקל על חומרת הבעיה, על ידי חלוקה נכונה של תקציבים, בכיוון של העדפת צרכים מסוימים על צרכים אחרים. בצורך החשוב של השילוב יש להשקיע יותר כספים. לאנשי המזרח אין השפעה כמעט על חלוקת התקציבים. השפעה כזאת אפשר להשיג גם על־ידי מתן ייצוג גדול הרבה יותר במוסדות, לא ייצוג לשמו אלא לשם הכוונת הדברים שממילא עוסקים בהם במסגרות הקיימות. גם במסגרת המצב הקיים יש מקום ואפשרויות לשיפורים, כאשר בני המזרח ישתפו בתיכנון, בהכרעות ובהקצאת האמצעים לצרכים הבורים.

ד"ר שוראקי אמר שמדברים יותר מדי על „עדתיות“. אני אומר שהיא נוצרה על-ידי המפלגות. העולה מן המזרח בא ונקלע לחברה שיוודעת לעשות דברים רק על ידי ארגון, ולתוך המסגרות האלו נדחף ונסחב. אמרו לו: „היהו נציגי עדות, אבל רק במסגרת המפלגות הקיימות, המפלגה תמנה אותם והם יעשו מה שנגיד להם“. אלה הם ה„מוכתרים“, לפי ביטויו של שוראקי. מי שצועק עכשיו שהעדות נעדרות מנהיגות אינו יכול לרצות לתפוס את החבל משני קצותיו. כאשר יש סימנים של התגבשות מנהיגות, לא דווקא מתוך משמעת מפלגתית ואמירת-אמן, אז קוראים לזה פיצול העם והנצחת המחיצות, וזה פסול מכל הבחינות. אגב, כשעשו זאת „עולי מרכז אירופה“ בזמנם גם אז זה היה „פסול“ מראש, אבל הכל מסכימים עכשיו שלא צמחה מזה רעה. יש שלבים של התבדלות חיצונית שאין בהם פגם מבחינת ליכוד העם, אלה הם שלבי-ביניים המכוונים להסב תשומת-לב ראויה לצרכים מיוחדים של חלק מן העם. אם נסיונות ההתבדלות באים לשמם, הם פסולים. אבל התארגנות כזו צריכה לבוא כדי לעזור למוסדות, כדי לאפשר קליטה יותר קלה. זה אומר שהתארגנות עדתית אינה פסולה מבחינה עקרונית. לו היו בני המזרח שווים בכושר הארגוני לאירופים הרי בקלות אפשר היה לסתור את הדעה הפוסלת הזאת, שאינה נכונה בין כה וכה. אבל זהו קושי מעשי, לא עקרוני.

התארגנות עדתית יכולה גם להקהות את חוד הקיפוח מבחינה פסיכולוגית. יש לתת לעדות קול בהכרעות על תכנון הקליטה, תעסוקה וחינוך לבניהן. זהו דבר שלא צריך להעלות אותו בציבור כדחליל. זה אינו מביא לפיצול העם. אף פעם לא היתה כאן מפלגה עדתית מזרחית ראויה לשמה, וממילא גם לא הביאה לידי פיצול. התארגנות כנה כזאת שואפת לאחות את הקרעים, והיא יכולה להביא ברכה למדינה אם לא ישלילו אותה בגלל אינטרסים צרים.

רפ: אילו נוצרה המדינה לפני 50 שנה היינו יכולים ליצור תרבות על יסוד מה שהיה כבר, כמו כל מדינה קטנה. אבל המדינה נוצרה בתקופה של תרבות לבנטינית-אמריקאית, ובעיה זו קיימת אצלנו כמו בוונצואלה או בכל מדינה קטנה אחרת. אנשים בעלי תרבות מסורתית, טרום-טכנולוגית, נקלטים בתוך תרבות קוסמופוליטית, שעיקר משיכתה היא החיצונית והצדדים השטחיים שבה.

אנו רוצים שאנשי-תרבות ישארו כאן. אנו זקוקים לתרבות עברית מקורית. זה חשוב לא פחות ממהנדסים, וכאן לא תעזור שום הורדת רמה. התרבות העברית תיווצר בבית-הספר התיכון, ובצדק אמר שר-החינוך ארן שבית-הספר התיכון הוא הנקודה האסטרטגית שלנו בעשר השנים הבאות. צפויה לנו סכנת האמריקניזציה של עדות המזרח. זוהי לבנטיניות, ממש כמו זו של אותו יהודי-גרמני היושב כאן ומרגיש את עצמו עדיין קשור וחי בתרבות גרמניה שמלפני 30 שנה. התרבות המערבית הכובשת את העולם היא תופעה עולמית, אבל אצלנו היא חמורה יותר מפני שהבסיס המסורתי גהרס.

ומכאן לבעיה הסוציאלית של עדות המזרח בארץ. אפתח בהתייחסות לדבריו של



תומר על חוק־השבות והסלקציה. בעיני כל העם היהודי הוא יחידה אחת, וחוק־השבות הוא מסקנה מעמדתנו הלאומית. חוק השבות לא עלה ארצה אף יהודי אחד. כל יהודי שהגיע הנה או ששילם מכספו, או מכספי הציבור שילמו בעד עלייתו. הארץ צריכה להיות פתוחה, אבל העליה היא ענין של תקציבים, ושם עולה בעיית הסלקציה. רבים באו ארצה על חשבון הציבור, והתרגלו גם לחיות על חשבון הציבור.

מארקס אמר פעם שהפרולטריון של הקפיטליזם מחזיק את החברה ואילו הפרו־לטריון של רומא העתיקה החברה החזיקה אותו. גם לנו יש פרולטריון שהחברה מחזיקה אותו, שאיננו יוצר. לא רק מן המזרח, כי רבים מיוצאי־המזרח נקלטו דווקא בעבודה יצרנית. רבים מדי מתקיימים מכספי הציבור. המאבק המעמדי הפך מאבק על „איזה חלק אקבל אני מחלוקת הכספים“. אני אגיד לפי הנוסח היהודי הקלסי: „אילו לא היתה לנו אלא בעיה סוציאלית בלבד, דיינו; אילו לא היתה לנו אלא בעיה עדתית, דיינו“; והצרה היא שנוסף על השתים גם יחד יש לנו בעיה של פאראזיטיות ההופכת את שאר הבעיות לנטולות־פתרון.

חוץ מלחמת־מעמדות ובעיות סוציאליות רגילות יש אצלנו למעשה שני מיני שחיתות: של אנשים יהודים להסתדר, ושל אנשים שלא יודעים להסתדר; של טיפוסים פרזיטיים שיושבים בהדר־הכרמל, ושל טיפוסים פאראזיטיים בוודי צליב. התופעה של מדינת־סעד תוך כדי קליטת העליה היתה הכרחית. באופן או־בייקטיבי, אך כיום הפכה לרועץ.

מה אפשר לעשות? אין כאן סתם בעיה עדתית. אין גם סתם גזענות: אנו רואים גם פולנים שאינם רוצים שתתחתן בתם עם רומני. ולא עוד אלא שהניגוד עלול להחריף ככל שיעלו המקופחים בדרגה. בדרום־אפריקה, למשל, הניגוד החריף בהרבה עם עלייתם היחסית של הכושים. ככל שישכילו הצפון־אפריקאים אצלנו, תחריף הבעיה. המנהיגות שתקום בעדה זו, או שתפרוש ממנה או שתיאבק נגד השלטון של אחרים ביתר תוקף, אינני מאמין שאפשר להביא סוציאליזם כמתנה לעם הזה, מלמעלה, וכך גם אי־אפשר להביא תרבות מלמעלה ותנאים סוציאליים בהענקה. הגיע הזמן שהם ייאבקו על תנאיהם, והדיון צריך להיות על המסגרת ולא על עצם המאבק.

ואדי־צליב כשלעצמה איננה חטיבה. רבים כאן הם פאראזיטים שלא הצליחו להסתדר כי לא רצו להסתדר בעבודה יצרנית. הבעיה היא לא ואדי־צליב. רבים מבני העלייה הצפון אפריקאית עובדים ויוצרים והפכו לאלמנט חיובי מאד במדינה, אך הבעיה העדתית קיימת גם לגביהם בצירוף עם בעיה סוציאלית. המדינה עושה עוול לענין בכך שריפזה את הדבר סביב ואדי־צליב. הבעיה היא גם במושבי־העולים.

המאבק כשלעצמו איננו אסון. יכול להיות מאבק גם בציבור רחב שיש לו יעוד משותף. אינני מקבל גם את האשמה של „אלמנטים פלייליים“. על פועלים אמרו

תמיד שהם „אלמנטים פליליים“, שהם שותים בבתי־מרוח או שיש להם יותר מדי ילדים (מלתוס).

צפרוני: אתה סבור ש„פאראזיטיות“ היא אשמה יותר או פחות מאשר „טיפוסים שליליים?“ אני חולק על דעתך שיושבי ואדי־צליב הם פאראזיטים. אולי השקפתך היא שטיפחה את המתיחות הזאת. ובמידה שהם פאראזיטים, הרי הם היו כאלה גם בחוץ־לארץ. לפי דברי שוראקי, יכלו לעשות „מסח'רה“ עם הערבים בארצות־מוצאם.

ליבנה: הרבה יהודים נעשו פאראזיטים רק בישראל.

רפ: מה שהיה להם שם בגדר התעסקות, בארץ הוא נהפך לפאראזיטיות. המקצועות היהודיים של תנאי הגולה אינם מאפשרים הסתגלות פוריה בארץ... מדברים על „עיליתות“. אבל מנהיגות יש בה שני תנאים: א) לא תיתכן עילית שתהיה פוליטית בלבד. העילית של יוצאי־גרמניה כוללת לא רק את פנחס רוזן אלא גם את התזמורת הפילהרמונית, מנהלי הבנק הלאומי, אנשי חינוך, אקדמאים וכו'. היא מתבססת על תכנים חברתיים ותרבותיים ולא רק פוליטיים. ב) תנאי נוסף ל„עילית“ הוא שמזדהים אתה מלמטה. היא משמשת מופת ודוגמה לחיקוי, מטרה לשאיפה. לכן הקיבוץ התנועת־הנוער בתנאי החברה של היום אינם עילית. רוב הציבור אינו מזדהה אתם ואינו רוצה להיות כמוהם. זה מצער וטעון תיקון, אבל זאת המציאות. העדר העילית מעמיד אותנו כיום במצב ששום חלוקת תפקידים לא תביא לו פתרון. זאת היא בעיה לימי דור אחד לפחות.

אם מדובר על תכנית מרחיקת־ראות, אין לנו אלא שני דברים:

א) חינוך, לטווח ארוך מאד. וכאן יש לי הצעה שלא ממשלת בן־גוריון וגם לא ממשלה שליבנה עלול לעמוד בראשה לא תקבל אותה: להקציב כסף לכל תנועת־נוער. בלי הבדל מפלגה, שתפתח מועדון בשכונה שעדיין אין בה מועדון, שתפלוש לשכונות העוני. חינוך איננו בית־הספר בלבד. אחד הפתרונות האפשריים הוא תנועות, מועדונים, ארגוני צופים שיאחדו שבט מואדי צליב ושבט מהדר־הכרמל במחנה־עבודה בקיץ.

תומר: אתה יודע במי תנועות־הנוער מעוניינות באמת!

רפ: ב) הבעיה היא מעמדית, בסופו של דבר. רק מדינה סוציאליסטית יכולה לפתור אותה באמת, על־ידי מפעל פיתוח ענקי. ולא במתפונת הרוסית דווקא. ובינתיים צריך להתכונן ולהכין כלים למאבק מעמדי וחברתי חריף הרבה יותר בעוד 20 שנה, כי אין למנוע את המאבק וההתנגשות, אפשר רק להכין את עצמנו ומסגרותינו כדי שיהיה נסבל ויתן פרי.

צפרוני: הדוגמה היחידה למדינה סוציאליסטית לעת עתה היא זאת שבה נפתרים הדברים האלה בבית־סוהר. דוגמה אחרת אין. אבל אני לא אכנס לזה.

רפ: ממדינתנו מצפים למשהו חדש, וגם בסוציאליזם יכול להיות לנו משהו חדש לומר.

צפרוני: אתה מטיח האשמות של טיפוח פאראזיטיות. זו נקיטה קלה מאד של שבלונה. היתה תקופה שמי שלא היה עובד־אדמה נחשב כאן לפאראזיט. מאז השתנו הדברים. יש לי מגע עם אנשי ואדי־צליב ועם „הטיפוסים הפליליים” של באר־שבע. לא הבטלה מאפיינת אותם. הם עובדים קשה, ורק פגישתם עם אותם מוסדות שהם ה„עילית” חינכה אותם לפאראזיטיות. חינכו אותם לכך שלא צריך לעבוד, שאפשר למפור ולקנות קולות.

רפ: תופעה זו קיימת בכל ארץ־הגירה דמוקרטית. עיר כמו בוסטון היתה דוגמה מובהקת לכך. האם אתה רוצה לבטל את הדמוקרטיה?

צפרוני: לא. אני רוצה לבטל את הדמוקרטיה של שניפשוק וסלאבודקה. גם אמריקה קיבלה הגירה. דבר זה אינו מיוחד לנו. אנו רק מתימרים לומר לעולם, מטעמי תעמולה, שזה דבר מיוחד במינו.

בן־מאיר: יש בארץ מדיניות מסוימת של חלוקת תקציבים. אביא לכם דוגמה של אימתן תנאים שווים לעולים מארצות המזרח ולאלה מן המערב: „כשמעלים אנשים להתישבות, יש להתחשב בקריטריוני המנטליות של העולה ולפי זה לקבוע לו דרגת חיים לפי מקום מוצאו, כלומר, כשאנו מעלים על הקרקע אדם שעלה מאירופה יש להעניק לו תנאים מתאימים, ובאותו תקציב אפשר להעלות על הקרקע מספר כפול של תימנים; כי הרי מה יעשה התימני בתקציב הנוסף? יקנה לו אשה נוספת? או ישים את הכסף בג'ארה או ילך לראות את אליזבת ברגנר?” זה היה בשנת 1950, והדברים נאמרו מפי אישיות רמת־מעלה בשטח הקליטה אז.

גלעד: לא בוצעה מדיניות כזאת.

ליבנה: מלחמת מעמדות מצויה בכל חברה ותמיד תהיה. מלחמת המעמדות בישראל היא — מי יהיה פועל־דחק ומי שר־דחק. בני עדות המזרח מרגישים באינסטינקט בריא שאיננו מתפרנסים מפרי עבודתנו. המדינה מוחזקת מבחוץ, ובתוך זה מישוה מקוים טוב יותר ומישוה לא־טוב. אם רוב התמיכות הממשלתיות, כולל תקציב הפיתוח, מוזרמות למשק הוותיק ובשביל לימוד מקצוע לעולים חדשים אין כסף — הרי אלו תוצאות מלחמתם המעמדית של חוגים מסודרים נגד שכבות חדשות וחסרות־אמצעים.

מוסכם בינינו שעדות־המזרח צריכות לעלות מבחינה חברתית וכלכלית ומוסכם שעולים בעזרת פוליטיקה. מארקסיסט יכנה זאת מלחמת־מעמדות, ליברל יקרא לכך תחרות בין המעמדות. ההבדל הענייני אינו גדול. השאלה היא: מהי הדרך הפוליטית כדי להגביר את כוחן של עדות־המזרח? הגעתי למסקנה שמפלגות עדתיות אינן דבר רע בשעה זו. בעזרתן תגבר השפעת המעמדות המדופאים על הגורמים

הכלכליים ועל חלוקת התקציבים. המפלגות הישנות נכשלו בהעלאת הכוחות העסקניים בין עולי המזרח. המפלגות מבכרות גרורים, שתפקידם לספק מקסימום קולות במחיר מינימום מועמדים מזרחיים להחלפת תופסיי-הכסאות האשכנזים. ברבעון „עם ושבט“ פורסם, עליידי עסקן מזרחי מ„אחדות העבודה“, כי במוסדות ההסתדרות העליונים יש רק 5-7% מבני עדות המזרח. שעה שחלקם בהסתדרות מגיע ל-60%. יש סולידריות מעמדית בין העסקנים הוותיקים — האשכנזים — לשם שמירת עמדותיהם. מעלים קצת סתגלנים-קרייריסטים מבין המזרחיים, ובזים להם. מלחמת מעמדות היא חלק אורגני מהיווי אומה. זהו דבר חיובי. אין חברה בלי מאבק סוציאלי פנימי.

באסיפה המיסדת של המפלגה-הלאומית-הספרדית ראיתי תמונה של תסיסה סוציאלי-לית היולית. אלה אינם מנגנון, ואנשים כאלה צריכים לעלות למועצות הפועלים, לעיריות, לכנסת. כך תבוא התגבשות כלל-לאומית, לא עליידי העלאת גרורים ומיני מוכתרים.

תומר: וצורת-המעבר הזאת, איך תסלק את עצמה?

ליבנה: מדוע ויתרה הבורגנות בארצות המערב לפועלים השכירים? היא ידעה שאם לא תוותר קצת לא ישאר לה כלום. הפועלים נאבקו והשיגו את שלהם. אם לא מוותרים, מפסידים הכל. מי הוא המפלג את האומה? אם בוועד הפועל של ההסתדרות יושבים רק 5-7% מבני עדות המזרח, הרי המפלגות הקיימות מפלגות את האומה.

מהנדסים, רופאים ואנשי-מחקר אי-אפשר לייצר בן-לילה. זהו תהליך ממושך. הכיוון ההשכלתי בין המוני הנערים של עדות המזרח צריך להיות חינוך מקצועי, לא בית-ספר תיכון כללי. (אגב, רבים מן הפולנים ה„מומחים“ שבאו בשנים האחרונות למדו מספר חדשים בקורסים בפולניה ומופיעים כאן כמומחים). אך מארגנים, מזכירים וחברי-כנסת אפשר לחנך בזמן קצר. הרציתי במועדון עולי עיראק ברמת-גן, ומסופקני אם ייקל למצוא בארץ אסיפה של מאתיים איש בעלי רמה גבוהה מאשר במועדון זה. ואם אינם מומחים מבחינה טכנולוגית, הרי ודאי אינם ראויים פחות מהאשכנזים לתפקיד עסקני. העליה הפוליטית של בני המזרח מוצדקת לא רק מבחינת הכורח הלאומי אלא גם מבחינת היעילות. לא יהיה זה אסון אם במקום כמה מידידי הקשישים בפנסת יכנסו אנשי האינטליגנציה מתוניס, פרס או עיראק. המפלגות העדתיות מגבירות תהליך זה — גם במפלגות הישנות.

גלעד: הייתי רוצה רק לתקן מספר פרטים משטחים שאני מתמצא בהם. מר בן-מאיר אינו חשוד בעיני שהוא רוצה להוציא לעז של המדינה, אך בכל-זאת המציאות שונה לגמרי מן הנתונים שהוא מסר לנו. ב-1949 בנו אותם המבנים של 32 ממ"ר לאנשי צ'כיה וליוצאי המזרח וב-1956 שיפרו את המבנים לאנשי עדות המזרח וליוצאי פולין ובנו לכולם 56 ממ"ר. אני מדבר על מבנים בהתישבות.

ליבנה ציטט מספרים שמהם יוצא שהמדינה מסרה ל"תנובה" כך וכך מיליונים אף על פי שתוצרת החלב רובה באה ממשקי הוותיקים. והנה אני, למשל, בתור בעל משק, השקעתי מהכנסותי כמה אלפי לירות במחלבה. האמת היא שפיוס לא היתה הצדקה לקחת מן הוותיקים שוב כדי ליצור כלי-קיבול חדשים לתוצרת חלב מן ההתישבות החדשה, והיות ומן המתישבים החדשים אי-אפשר היה לקחת, נתנה המדינה את הכספים להקמת כלי-קיבול בשביל ההתישבות החדשה.

צפרוני: מר גלעד, לפני כמה שבועות התפרסמה הודעה מטעם הוועד-הפועל של ההסתדרות ומחלקת-ההתישבות של הסוכנות היהודית על מתן הלוואות להקמת בתי-אוכל לקיבוצים ותיקים. ידוע לך מה האמת בידעה זו?

גלעד: לא ידועים לי פרטים בענין הזה.

אני רוצה עוד לברר אצל מר ליבנה אם כוונתו לכך שבני המזרח יעלו לעמדות בציבור או שצריך להעלות אותם?

ליבנה: עליהם לעלות בכוחם-הם.

גלעד: ודאי במידה שהם מתארגנים מעצמם הם משיגים ייצוג. אביא דוגמה אחת מן הימים האחרונים. המושבים החדשים החליפו את שמואל זיין בעולה מתורכיה במוסדות של תנועת-המושבים. משמע שבמידה שידועים להתארגן, במידה שהם יתארגנו ויתקדמו — הדרך פתוחה לפניהם.

פריסטר: נשמעה דעה שהקמת מפלגות עדתיות היא תופעה חיובית. דעתי היא אחרת. מפלגות עדתיות מעבירות כוחות פוליטיים של חבריהן למסלול צדדי, שלא לתועלת המדינה. כל מאבקן יהיה למען העדה ולא ליצירת תנאים חברתיים-פוליטיים מסוימים בארץ.

אני מבין שעדה מתארגנת בארגון, אבל לא במפלגה פוליטית. יש, למשל, התאחדות עולי פולין או הונגריה, ואין לה שאיפה להקים מפלגה משלה.

בן-מאיר: להם אין צורך.

תומר: זה גם לא בדיוק כך. "לנדסמנשפטים" למיניהם מפעילים לחץ על מפלגותיהם, כך היה בבחירות הקודמות וזהו המצב גם בבחירות אלו. פריסטר: אינני יודע, לא הייתי אז בארץ. על כל פנים, "גוש" זה עדיין לא מפלגה.

צפרוני: ובכן דע לך שכל הארגונים של העולים סופם שיתמזגו במפלגות.

פריסטר: זאת תופעה חיובית. גם במסגרת המשטר הקיים קיימות אפשרויות לפתור את הבעיה, לעבד תכנית לטווח ארוך. יש מפלגות שיש להן תכנית קונסטרוקטיבית לפתרון הבעיה, ואני מתכוון למפלגות הפועלים. אני חושב שבני

עדות המזרח יש להם מקום להיאבק למען האינטרסים שלהם בתוך המפלגות שלפי מעמדם הם שייכים להן.

ליבנה: מפ"ם היא מפלגה של בעלי משקים קיבוציים. איזה מקום יש בה לעדות המזרח?

פריסטר: אינני מייצג כאן שום מפלגה, ואינני רוצה להיכנס כאן לוויכוח זה, אם כי אני מתנגד לדעתך. יש לדעתי מקום למאבק זה בתוך משטר סוציאליסטי בלי מרכאות. האם קיימים תנאים אובייקטיביים להקמת משטר זה? לא זה המקום לוויכוח על כך.

תומר: רצוני רק לתקן רושם לא נכון שנתקבל אולי מדברי. אני לא התכוונתי בדיוק לשלול את חוקי-השבות, כוונתי היתה לקבוע שבתוך השאר הוא מעמיס על המדינה, לטובה ולרעה כאחת, את כל הבעיות שעליהן דיבר אורי רפ.

בן-מאיר: חוק השבות לא „סחב“ עולים מצפון-אפריקה לארץ. עשו זאת השליחים של הסוכנות במחנות שהקימו בצרפת ועלית הנוער, וטוב עשו.

רפ: יש עוד נקודה אחת שהיא מוסכמת על כל המשתתפים בדיון הערב: הפוח של אנשי עדות-המזרח עצמם נחוץ כדי להעלותם.

צפוני: במידה שהם יתחילו להתארגן, במידה שיתחילו להתארגן ככוח, יפריע להם הפוח שפנגד. אינני יודע אם יש לנו כאן ענין במלחמת מעמדות, אבל תוך כדי מאבק בין המקופחים לבעלי-הזכויות יעלו המקופחים מעלה-מעלה.

גלעד: אולי יש עוד דבר מוסכם בינינו, והוא: שהפוח זקוק להכוונה ולא לסטיכיה.

צפוני: עצם הדבר שאנו מגיעים לכלל דעה מוסכמת בכמה נקודות הוא דבר חיובי, כך נדמה לי. ניתן גם להגיע לפשרה על הדרך שבה יוכלו המזרחיים לעלות. העובדה שהגענו למעין מכנה משותף היא זכותה של האכסניה, ובוודאי גם של המתאכסנים בה. אני מודה לכולכם.

## דור הלבנטינים

### זיקליון כהנוב : שחור על גבי לבן

האנשים החיים בבאר־שבע על פי הזמן המערבי, התכליתיים והאצים לדרכם, בדרך־כלל אינם נוסעים ברכבת, שהיא נתיב תחבורה זול הכרוך עם זאת בביטול זמן; נוסעים ברכבת אלה שזמנם חשוב להם פחות מפספס. רוב הנוסעים שהסתכלתי בהם מאחרי העתון שבידי נמנו על עדות מזרחיות באחד הכפרים החדשים שלאורך המסילה עלתה לרכבת אשה זקנה, ממוצא כורדי מן־הסתם. שמלה בלויה ומאובקת, רגליים יחפות וגסות, שער מדובלל הנתון באיזו חבישת־ראש הדומה לתחבושת מטונפת, אבן כחולה נגד עין־הרע תלויה ברפוי על חזה. כל מטענה כולו סל ביצים, מעוטף סמרטוטים. לאחר שהיססה לשבת על הרצפה התישבה על המושב מולי, ומתוך שלא חשה עצמה בנוח הגביהה את רגליה ושיפלתן תחת שמלתה כנוסח הערבים. ישראל מכירה אותה — רוב בני האדם מתרחקים ממנה מחשש פרעושים, או משהו גרוע מזה.

עבר מנגן אחד קבצן. עיני־תכלת מימיות מאחרי משקפיים עבות, מעיל־גשם, נעליים טובות — חדש שמקורב־בא מארץ פולין, כך ניחשתי. ידיה הקשוחות, אחוזות־השיגרונ של הזקנה העלו ארנק קטן תפור ביד והיא קראה: „חפה! חפה!“ בעודה טורחת לפתחו. הקבצן עבר והלך לדרכו, כאילו לא ראה ולא שמע. הזקנה השאירה את המטבע בידה ואמרה, „אתן לו אותה כשיחזור“.

דריכות מתוחה פשטה בקרב הנוסעים, רובם מרוקאים צעירים, שעניניהם ננעצו בדלת שבה יעבור הקבצן בחזירתו. „סבתא“, קרא אחד מהם, „שמרי את כספך לאלה שזקוקים לו, כי הקבצן הזה עשיר יותר ממך. ראי איך הוא לבוש“.

הזקנה הניעה בראשה. „אם הוא מבקש נדבות“, אמרה, „הריהו נצרך יותר ממני“. הורדתי את חומת הדפוס שלי, שפן עתה זכרתי זקנות רבות כלי־כך, אמותי ואמות־אמותי, שהיה בהן עושר זה שאין־ערוך־לו שאותו קיפחתי בהיאבקי על החיים בעולם שלא היה שלהן.

הקבצן עבר שוב, ובמחשבה־תחילה נפתל והתפתל לבל תוכל הזקנה לשלשל את המטבע לתוך כיסו.

„אתם רואים?“ צעקו המרוקאים הצעירים בחמת־זעם, „אתם רואים איך הם מעליבים אותנו בכוונה? אפילו קבצן אשכנזי לא נאה לו לקבל נדבה מאחד מאתנו, השחורים“. בחור אחד, שרצה להחזיר את הקבצן ולאצו ליטול את הנדבה, הכרח היה לעצור בו בחזק־יד.

„אולי הוא חשב שאני רוצה להעליב אותו“, אמרה הזקנה. „מי אנחנו שנשפוט? באמצעותנו האלוהים נותן, ואותו אין אנו יכולים להעליב“. היא פנתה אל הנער שישב סמוך אלי: „לך, מילד הוא לא יסרב לקחת“.

„לא, לא, לא“, השיב הנער. „אני לא אבקש אותו לבקש ממני נדבה“.  
 הזקנה הביטה בו. „לכינא את. את לבושה כמוהו, ממך הוא יקח“.  
 „לא“, אמרתי, „לא חשוב איך אני לבושה, אינני שייכת לצד שלו“.  
 אבל הזקנה שילשלה את מטבעה לתוך ידי ואני יצאתי לחפש את הקבצן כחול-  
 העיניים כדי לתת לו את המתת שאינה שלי. „כנזיר, כלבושו“ אומר המשל הצרפתי.  
 ובני-לביני הרהרתי שאיני יכולה להימלט מן התרבות שאותה מסמלים המלבושים  
 שלגופי. כאשר שבתי אל מושבי הגבהתי את חומת הדפוס, כלאי ומפלטי, ושמעתי  
 אחד מן הבחורים המרוקאים מעיר: „רק הזקנה הזאת שבתוכנו יש בה חכמה  
 ורחמים. אנחנו, במידה שהיה לנו משהו מזה, אנו מאבדים זאת בישראל ונעשים  
 אנשים קשים, חמדניים ושפלים. כוח, דעת וכסף אין לנו, והצדקה אבדה מאתנו.  
 לא נשאר לנו מזה ולא-כלום, אף לא טיפה“.

\*

כשאני לעצמי הריני לבנטינית טיפוסית, במובן זה שאני מעריכה במידה שווה מה  
 שקיבלתי ממוצאי המזרחי ומה שהוא עתה נחלתי בתרבות המערבית. הפראה  
 הדדית זו, שבישראל קוראים לה „לבנטיניזציה“, אני רואה בה העשרה ולא דילדול,  
 ומתוך נקודת-מבט זו אולי מותר לי לנסות ולהגדיר את המחלה המורכבת,  
 המשולבת של שתי העדות הגדולות במדינת ישראל.  
 ראשית-דבר אין להכחיש כי היהודים בפזורים קנו להם הרבה מן התכונות  
 האפייניות של העמים שבתוכם דרו, וכן גם ניפרות בהם צלקות מיוחדות שהן זכר  
 למאבק הקיום שלהם כמיעוט יהודי. אין כל חטא בכך שנכיר בעובדה שלפני ימים  
 רבים התפלג העם היהודי לשני פלגים ראשיים, שהאחד מהם שטף לתוך העולם  
 הנוצרי-המערבי ואילו השני זרם בעולם לבנטיני-מוסלמי, ושם גם מתערבבים הם  
 יחד במדינת ישראל הריהם נבדלים בעצמיותם, בקורותיהם, בארחות-חיהם-  
 והרגשתם — שיש להם תקוות שונות ובעיות שונות.  
 הצדדים השליליים שביהודי המזרח נחקרו בישראל במידה רבה, אם גם לא תמיד  
 בהגינות. אלה הם הצדדים השליליים הטיפוסיים לארצות המוסלמיות בכללותן —  
 פיגור יחסי לעומת החברה התעשיתית, היעדר ההכשרה המקצועית, הטכנולוגית  
 והרוחנית הדרושה לעמידה בהתחרות בעולם של ימינו. אין זו בעיה המיוחדת  
 ליהודי המזרח, שכן זוהי בעייתו של כל העולם שאיננו מערבי בתקופה של שידור-  
 מערכות כאוב ביחסים בין עמים העומדים בשלבים שונים של התפתחות טכנית,  
 וכשם שהיהודי המזרחי אינו צריך להתבייש בדרגת התפתחות זו יותר מן הערבים,  
 האפריקאים או האסיאתים, כך גם היהודים שממוצא אירופי בישראל, המשחקים  
 בחביבות רבה את התפקיד של „האח הלבן“ הקטן והטוב באפריקה, חייבים להבין  
 שאותן בעיות ממש קיימות גם כאן, בפנים.  
 החברות בלתי-המערביות הישנות ניהנו מדרגה גבוהה של ליכוד עדתי, מסיפוקים  
 רגשיים הקשורים בפולחן, מזיקה ברורה בין המשפחה לקבוצה החברתית הכוללת



את הפרט, זיקה שאם גם שמה סייג להתפתחותו הנה מקובלת היתה על הרוב הודות לפילוסופיה של קבלת־דין ותלות בגזירה העליונה, וכן גם משום שנתנה סיפוק לצרכים עמוקים שבטבע האדם. החברות האלו נבצר מהן לפתור את הבעיות של ארגון חברתי רחב יותר, להיפטר מן העוני הממאיר, ושיווי־משקלן החינוכי נשבר תחת אכף הכיבוש האימפריאליסטי המערבי. המוני אדם נעקרו מאורח־החיים העדתי שלהם ונעשו יצרנים של חומר־גלם. בשלב הראשון הזה נראתה תרבותו של המתנחל עדיפה משום שהיו עמה המכשירים, חמריים ורוחניים כאחד, לשלטון אכזר אך יעיל. חברת הילידים דרך־כלל יותר משהיתה פרימיטיבית היתה מנוונת או קצרת־אונים לעומת חברה תוקפנית יותר, המארגנת את בני־האדם בהתאם לצרכים חמריים ולא דווקא רוחניים, חרף כל ה"ליברליות" הרשמית שלה. הבדלה זו יש בה חשיבות, שפן בזמננו רוב העמים שעוברת עליהם התפוכה חברתית נמרצת חשים שנפלו מרמה גבוהה של ציביליזציה ולא דווקא שהם מטפסים אל רמה חדשה, ולפרקים שתי התגובות האלו מתמזגות במאמץ ליצור חברה יעילה על פי דוגמת המערב, תוך כדי שמירה על הרבה ערכים השייכים לחברה שקדמה לתקופה הנחלגית.

בשלב הראשון של המגע בין שני העמים האלה העומדים על רמות שונות של התפתחות טכנולוגית נעשית העילית המקומית קיינית, שוקדת לרכוש ולעכל את הרעיונות והטכניקה של התרבות הכובשת, ובתוך כך היא דוחה מתוך בושה את הערכים של חברתה־היא. אך עם האפשרויות החדשות הנובעות משיתוף־הפעולה עם המתנחלים מתרבים בני המעמד הזה, מתחזקים בהשפעתם ובידיעתם את גורמי עדיפותו של המתנחל. עילית זו, מקומית במוצאה אך מערבית, לפחות במידת־מה, בהשפלתה, קונה לה מעט־מעט בטחון־עצמי, והיא לומדת למזג את הרכיבים השונים של עצמיותה במסגרת של שלמות מלוכדת והרמונית למדי. אז היא נעשית עצמאית יותר בשיפוטה, בקרתית יותר כלפי המתנחל המערבי וכלפי האידיאלים שהוא דוגל בהם אך אינו חי על פיהם (הנצרות, זכויות האדם, השוויון), ולא עוד אלא שהיא גם לומדת להוקיר יותר את ערכי החברה הישנה. יותר ויותר משתוקקת העילית הזאת להשתתף בשלטון עם הקבוצה השלטת ולעשות שימוש בטכניקה המערבית לגבי החברה המקומית, לתועלתה ולהנאתה, ולא רק להנאתו ולתועלתו של המתנחל. המתנחל צוחק לה לעילית זו בגלל החיקוי השטחי והמגושם שהיא מחקה את ארחות המערב, ואי־המערב נתפס לאידיאליזציה רגשנית של התרבויות המקומיות הישנות שאותן החריב, למעשה.

בהקשר של המזרח התיכון, הלבנטיני הוא טיפוס שקנה לו את התרבות הזאת החדשה, תחילה בחינת דבר שמחוצה לו ורצוי לו, אחרי־כך כחלק אינטגרלי של ישותו־הוא, והמערבי שם אותו לקלס במידה רבה משום שהתגלמו בו סכנה וקריאת־תגר. הוא יכול להתחרות במערבי במקום שבן־הארץ ה"טהור" לא היה יכול, ועם כל חולשותיו ופקפקיו הריהו, לפחות בכוח, מוצר מוצלח של הכלאה בין שתי תרבויות או יותר בזמננו־ראנו, משום שהוא מסוגל לנצל את מה שרכש לו לשיקומה

של חברתו ולחידוש־פניה. אחרי כן הוא נסוב וחוזר אל מקורותיו המקומיים, וכאן נתפס עתה אף הוא לאידיאליזציה. הלאומני הערבי, למשל, אף שהוא לבנטיני ויותר ויותר הוא נוטה להיעשות לבנטיני, נתפס לאידיאליזציה של האסלאם, או של הגדולה הפרעונית, כשם שגם היהודים, הנחשבים זרים ולבנטיניים הן באירופה הן בעיניהם של אירופים. במזרח התיכון, מעלים על נס את מוצאם הקדמון, בה בשעה שאלה כאלה רחוקים בעצם מן המקורות האלה, ואין הם מתכוונים כלל ברצינות להפיח רוח־חיים בציביליזציות מתות.

בראשית דרכה מקווה העילית הזאת שהכובש והמתנחל המערבי יסייעה וישתף עמה פעולה בהקמת הסדר החברתי החדש הזה. כשתביעותיה לרפורמה נדחות, מושמות לאל תדיר או נענות בלב־ולב, נעשית העילית החדשה הזאת תוקפנית הרבה יותר בהתחרות על השלטון, והיא מתיצבת בפועל־ממש כשכבה האחראית והמנהיגה בשמה של זהות לאומית חדשה, שאותה יצר המתנחל המערבי על־ידי שהפיץ את האידיאלים שלו ועל־ידי שגיבש התנגדות כללית לשלטונו. לא די שהמו־העם הולך בעקבותיה אלא שנצחון זה על התרבות הזרה מעורר את תאבונה לשינוי־ערכים חברתי מהיר לתועלתה שלה. העם, שקנה לו זה־מקורב את עצמאותו, שהשוה את רמת־חיייו לזו של העולם המערבי, שוב אינו מאמין בדת הרואה בלדות קלקלה שאין לה תקנה, גזירה מן השמיים, אך לא תמיד הוא מבין שלא הוכשר די־הצורך, שלא ספג די־הצורך את המושגים המערביים, שעדיין לא הקים לו עילית רחבה בעלת הכשרה טכנית, מנגנון־ייצור יסודי וארגון חברתי אשר יאפשרו לו להשיג רמה חדשה של רווחה. כן גם אין הוא מבין שאותה התעצמות מפוארת בעולם המערבי אף היא היתה פרי אבולוציה שנמשכה מאות בשנים. מכאן הועזעים החברתיים, המשיכה לאידיאולוגיות טוטליטריות המארגנות את ההמונים על־מנת לשנותם מיסודם, וכל זאת בהנהגתה של העילית בעלת החינוך המערבי, שלעתים קרובות היא עומדת בקוצר־יד נוכח הקפן הכביר של הבעיות החדשות הטעונות פתרון.

\*

התפתחות זו השפיעה במישרים על העדות היהודיות המזרחיות, שהיו חלק בלתי־נפרד מן העולם המוסלמי, אלא שבגלל טובות־ההנאה שזימנה המעצמה המישבת הגיעו במקרים רבים לדרגה גבוהה של רווחה כלכלית ולמעמד חברתי גבוה יותר מחוץ למסגרת הישנה של עדות־המיעוטים. הן התמערבו ויצרו עילית לבנטינית משלהן במהירות גדולה הרבה יותר מן הרוב המוסלמי, וכדבר הזה אירע למעשה בכל יתר המיעוטים. הרבה מן העדות האלו מסכיבי לאגן הים התיכון מעולם לא ניתקו כליל מן העולם המערבי, הן מכוח מגעים הדוקים למדי עם שאר עדות יהודיות הן בזכות קצת הגירה יהודית מאירופה למזרח התיכון, אבל התמערבותן הוחשה מכוח הדחיפה שניתנה על־ידי פרמייה וה"אליאנס יוניברסל אירואליטי", שהקימו בתיספור מתאמים בתבונה לצרכים המקומיים, עשו נפשות לאידיאלים של המהפכה הצרפתית ופתחו פתח לתנועה של התקדמות חברתית ורוחנית, מחוץ

לחומות הגיטו, לקראת אורח-חיים שיש עמו אחריות. ה"אליאנס" מילאה תפקיד כביר ביצירתה של עילית זו, בעיצובה ובהרחבת בסיסה, עד שכללה מספר גדול והולך של בני-אדם שמילאו תפקיד ראשון-במעלה בארצות מושבם, על-ידי טיפוח דפוסים מודרניים של חרושת ומסחר וחינוך טכנאים מודרניים נחוצים עד מאד. העילית הזאת שיתפה פעולה עם מעצמות המערב, על כל פנים בדור הקודם, והשפעתה בטלה רק משהחל לקום מתוך האוכלוסיה המוסלמית של הארצות הערביות מעמד בינוני חדש, בעל חינוך מערבי, המסוגל למלא את מקומה. שיעורה וצורתה של האירופיזציה שונים היו מארץ לארץ, אבל מידה רבה של דמיון היתה בדברים מסביב לאגן הים התיכון כולו, כולל לשון אירופית משותפת — צרפתית, אנגלית, או שתיהן כאחת.

העילית היהודית-הלבנטית הזאת נוטה היתה להתמערב במידה מושלמת כל-כך עד שנותקה מן היהודי שבה, הזדהתה יותר ויותר עם אירופה, נתלשה לא רק מן הרוב המוסלמי אלא אף מן הרוב היהודי הפלוא עדיין בין חומות הגיטו, רוב שהוא מצדו נוטה לנהוג על פי דוגמת העילית ככל שנפתחו לפניו אפשרויות חדשות בתחומי ההשכלה והתעסוקה. הדור הצעיר החל להתקומם על המגמות האלו, בהתאמצו לשוב אל הציבור היהודי המקומי, או לפנות אל הציונות, או להצטרף לאינטליגנציה הלאומית-השמאלית המוסלמית. להתפתחות זו הושם קץ עם הציאה ההמונית בעקבות מלחמת 1948.

כך הגיע לישראל גל הגירה מארצות מוסלמיות, אבל היתה זו הגירה כרות-ראש, הואיל והעילית שנתמערבה העדיפה להשתקע באירופה, מקום שם נקלטה בהצלחה; העדה היהודית-העיראקית היא כמעט היחידה שהגיעה לישראל בשלמותה, כולל את העילית שלה.

\*

היעדרה של עילית זו, שעשויה היתה להעמיד מנהיגות בתקופה של מעבר, החריף במידה רבה, כפי שהוכיחו זאת ההתפרצויות של הזמן האחרון, את הבעיות הכרוכות בקיום-צוות של ציבורים שונים הנתונים באותה מסגרת לאומית ומוסדית. היהודים המזרחיים, החסרים כוחות טכניים ולקויים בחינוכם היסודי, נתונים במצב הדומה לזה של עמים קולוניאליים ביחס לקבוצה שלטת בעלת תרבות אחרת המחזיקה בשלטון, כופה את תפיסתה ודפוסיה בארגון החברתי, ומכוונת בני-אדם לקידום מטרותיה שלה בשם האידיאלים והמטרות שלה עצמה. רוצה לומר שהקבוצה המפגרת מבחינה טכנולוגית אין לה כי אם ללמוד, לציית, להסתגל, להיקלט או להשתלב במבנה קיים, ולהפסיד בדרך כך, הפסד המוחזק אידיאלי, את זהותה שלה. המיתוס או התקווה של האחדות היהודית בתוך שורות העם במדינת-ישראל עזים היו כל-כך עד שהגילוי הקולוניאלי הזה נתעלם משתי הקבוצות כאחת. הראשונה כפרה זמן רב בקיומה של בעיה כלשהי, אף טענה שאם הבעיה קיימת, אין זו אלא אשמתם של החדשים", ואילו הקבוצה השנייה קייתה שתגיע לרמה

הגבוהה ביותר, כביכול, שתזכה להתקבל, עם שגם מתחה בקורת על הקבוצה השלטת שאינה מגשימה בפועל את האידיאלים שאותם היא מעלה. על נס כערכי-היסוד של הדור החלוצי הגיבור.

אכן, לאחר תקופה של קבלה, רכישה וחקיוי סבילים, מתחילות העדות המזרחיות לעמוד על זהותן ולתבוע בקול שינוי לטובתן. העילית המערבית, שיכלה לשמש גשר בין שתי הקבוצות הראשיות האלו, נעדרה; בכל־זאת נמשך התהליך של לבנטיניזציה או הפראה הדדית, והעדות המזרחיות מתחילות לפתח ישות וזהות משלהן, שאינן המשך של עברן היהודי גם לא של עברה של הקבוצה השלטת, אף מתחילות הן לפתח מיעוט המסוגל להתחרות עם הקבוצה הזאת ולהעמיד ברכות הימים איזו מנהיגות. מאחר שהעלו את רמת בריאותן, השכלתן והכנסתן, מבקשות העדות האלו להתקדם ביתר מהירות, להגדיר את עצמן ולמצוא את מקומן ואת תפקידן בישראל.

כמו בשטחים הקולוניאליים, גיבשו הלחץ וההפרעות מצד הקבוצה השלטת את העצמיות הלבנטינית החדשה הזאת הקמה והולכת. עדות שחשבו עצמן נפרדות, שהגו אפילו מידה של איבה זו לזו, סופן שהן תופסות כי יש להן עבר משותף שהאידיאולוגיה הרשמית אינה משקפתו כל־עיקר, שיש להן תקוות ומטרות משותפות להגשימן בעתיד הקרוב, ושפולן כאחת צריכות להשיג סיפוק שלם יותר לצרכיהן, כולל את הצורך בביטוי־עצמי.

ישראל נתונה במצב יחיד־במינו, מאחר שתהליך זה של השפעת־גומלים והשתנות הדדית חל בתחומי אותה ארץ, שהיא לבנטינית מבחינת מעמדה הגיאוגרפי בין מזרח למערב ומחמת עצם עירובם של יושביה. מתוך כך יכולה היא לצרף את שני היסודות העיקריים שבהרפבה לכלל אחדות דינאמית ויוצרת, כדוגמת התרבויות הלבנטיניות הגדולות של העבר — ביוניץ והאסלאם — שגם הן היו פרי עירוב של תושבים ותרבויות, כמו שהיתה בעצם גם אירופה המערבית בתקופת עיצובה. אולי הדבר הטוב ביותר שאירע בישראל הוא שהעדות המזרחיות שוב אינן סבילות אלא מגלות ענין חיוני בעיצוב עתידן בישראל. הדרך שלפניהן אינה חסרה מעקשים, אבל האסון האמיתי היה בא לולא היו העדות האלו מגלות את הדחף לצמות, להקשות קושיות, לקרוא תגר, להתבגר, להשפיע על מציאותה הפוללת של ישראל — ולשנותה.

התסיסה הנוכחית, שאינה מצטמצמת בתחומיה של עדה אחת ויחידה, פותחת פתח להרבה אפשרויות חיוביות. מכל־מקום, חייבת הקבוצה השלטת להבין שהתבוללות היא תהליך דו־סטרי, שהתמורה נחוצה היא וטבעית, ושעל־מנת לאפשר אותה חובה עליה להתנער מהרבה משפטים־קדומים ומושגים משובשים, אפילו לחזור ולבדוק כמה מתפיסותיה ולמשוך ידה מן המונופול על המוסדות המפלטגתיים והממלכתיים. רק כך תחול התפתחות זו במסגרתה של חברה שאיננה משוסעת מדנים ומריבות, חשדות ופחדים. ככל שנרצה ביודעים בתהליך־התמורה הזה וככל שנכוונו ביודעים, כך נצליח.

\*

ציבור הוותיקים בישראל, שהוא ממוצא אשכנזי ברובו, הזדהה הזדהות שלמה כליכך, גם מובנת כליכך, עם המאבקים שהביאו לידי הקמת המדינה, בתו החוקית, עד שפיתח לעצמו מין תסביך-אב והוא נפגע ממש כשהילד גדל ומבקש לעמוד על דעתו. אולי לו היה בטוח כהלכה בהשגיו ובטוהר מצפונו כי אז היתה עמדתו רציונאלית יותר ורגשית פחות כלפי חבלי-הצמיחה של חלק אחר, חדש יותר באוכלוסייה, שבהכרח מתעוררים בו רק רגשי תרעומת, אשמה או פחיתות לשמע ההתהדרות המתמדת בקרבנות שהעלה דור החלוצים. סוף-סוף הרי החדשים רואים את הוותיקים כשהם חיים בתנאים נוחים למדי כמעמד עליון, על אף הגינונים הסוציאליסטיים. אפילו הקיבוץ איננו פרולטרי כלל בהשוואה למעברה. חברי הקיבוץ יודעים מניין תבוא הארוחה הבאה, ובאורח פרוקסלי הם מהווים כוח שמרני המגן על המצב הקיים ועל הרכוש הקיבוצי כאחד. טבעי ואנושי הוא שלאחר שנים של סכנה ומחסור מבקשים הוותיקים ליהנות מיתר נוחות ומנעמים, אבל ברגע שהקיבוץ בפרט, והחברה הישראלית בכלל, שוב אינם שוויניים, ניטל מהם כוח-המשיכה לגבי אותם הסבורים שעליהם לכבוש לעצמם זכויות ולא להגן עליהן בלבד. רמת-החיים הגבוהה יותר של הוותיק והפרסטיז'ה החברתית שלו אפשר לקבלן כגומול על השגים ועלילות מימים-עברו, אבל איי אפשר לסגור עליהן שעה שהוותיקים ויוצאי-חלציהם טוענים שעודם חיים בהתאם לאידיאלים הישנים.

כיום העבודה הקשה שבבנין ישובים חדשים ובהפרחת הנגב הצחיח נופלת למעשה בחלקם של חדשים מקרוב-באו, רובם ממוצא מזרחי, והוותיק האשכנזי-במוצאו משתייך, באורח טבעי למדי מבחינת נסיונו, למעמד של מנהלים. על אף כל הפניות והקריאות הרי דרך-כלל לא התושבים המבוססים הם ההולכים לגור בנגב ולבנותו אלא האיש החדש בארץ, המתגבר על פחדיו ואכזבותיו הראשונים ומתמודד באומץ-רוח עם שממונו, ואשר מתוך כך הוא זכאי גם זכאי להכרת-טובה מצד ארצו. אולי אין כל מניעה שהצבר בעל-האמצעים ילמד באוניברסיטה, וטבעי הדבר שישאף להוסיף דעת, להשיג עמדה, חיים נוחים וכסף, ולנצל את האפשרויות שיצרו הוריו למענו, אבל איי אפשר להציגו באותו זמן כחלוץ אידיאליסטי וסגפן. נסיון זה יכול לעורר רק רגשות שליליים באותו בחור מרוקאי העובד בסדום, במכרות הנגב, או בהנחת צינור-נפט. אפשר להבין, למשל, את המקרה של אחת יעל דיין המשתדלת להשתחרר מעקת ההשגים הגדולים של אביה ודורו, להיעשות משהי בזכות עצמה, אבל כשמעמידים את דורה כדוגמה אידיאלית לחיקוי למרוקאי הצעיר, הרי אך טבעי הדבר שירגיש שמישהו שם אותו כאן לצחוק.

קצת פחות אידיאליזציה-עצמית וקצת יותר יושר ומשמעת אינטלקטואלית יסייעו ללכד את שני החלקים האלה בנוער שלנו, שבכל אשר יקרה חייבים הם להוסיף לחיות יחד באותה ארץ. אם יתחברו זה עם זה, יעזרו זה לזה, עלידי מגע בלתי-

אמצעי, להשתחרר מן המיתוסים שירשו כולם כאחד, בצורות שונות, מן התקופה הציונית-החלוצית, כי אז אולי יוכלו להתחיל במעשה חלוצי ופורה משלהם. הצבר, שבידעיים או בלא ידעיים הוא מתקומם על דור ההורים שלו, לעתים קרובות הוא רוצה לחיות בישראל שתהיה רחבת-הקף יותר מבחינה רוחנית, סובלנית יותר, אך הוא גם ירש, במקרים רבים ביותר, הרבה מפחדיהם ומשפטיהם-הקדומים של הוריו ביחס ל„לבנטיניזציה“ ול„הורדת הרמה התרבותית“ שבעטיו של המהגר. זה האחרון תואר לפני הצבר כאיום פוטנציאלי על כל מה שנבנה כבר, לא כשותף במה שצריך עדיין להיפנות.

הצעד הראשון בדרך לאותה בגרות שלמה ומקיפה יותר הוא לעמוד על כל הגילויים של דעה-קדומה גזענית ולשקוד על עקירתם של אותם גילויים מיותרים ומזיקים. אחרי הכל, לא יוצאי המזרח שבישראל הם שקראו לעצמם „שחורים“, מפני שקודם בואם לישראל לא עלה בדעתם שצבע עורם אינו „נורמלי“ — ואמנם נורמלי היה במסגרתו של המזרח התיכון, המאוכלס אנשים ממוצא ערבי, ארמני, יווני, איטלקי וכו'. צאצאי שתי העדות צריכים אפוא לקבל את עירוב-הגזעים כדבר טבעי, ואפילו כנכס חיובי, שהרי הגזעים החסונים יותר הם גזעיה-הכלאיים ולא ה„טהורים“.

טראגי הוא הדבר שהמרבית קלקלה הם לעתים קרובות דווקא אותם התושבים החדשים שסבלו יותר מכל באירופה כגזע נחות, „לבנטיני“, זה, נטול-שרשים; מן-הסתם הם מבקשים למצוא פיצוי לעצמם על הרגשת הנחיתות שלהם. אבל הוותיקים, הטוענים שהסכסוך בישראל קיים רק בין שתי קבוצות של תושבים חדשים, רוחצים את כפיהם בקלות רבה מדי. יוצאי-המזרח ידעו את מגרעותיהם, ובתחילה נשאו עיניהם לוותיקים המבוססים שיהיו בבחינת בוררים, אבות צדיקים, חכמים וחסרי-פניות; הוותיקים לא הצליחו לאמת את הרושם הזה, בגלל קשריהם אל העולים החדשים ממזרח-אירופה — ובגלל משפטיהם-הקדומים שלהם. אפייני הוא הדבר ששליטיה של ישראל לא העלו בדעתם להכריזו על מלוא מיוחד לקליטת יוצאי מארוקו, או על הקמת קרן-מילואים לצורך הגירת-חירום. הדבר עלה בדעתם רק לפני הפסקת היציאה מרומניה, והעתונות כתבה בקור-רוח שהואיל החדשים האלה רגילים לרמת-חיים גבוהה יותר, יש להעניק להם שיפון טוב יותר ושטח-מחיה גדול יותר לגולגולת מאשר למשפחות מארצות נחשלות, הרגילות לחיות בדוחק ובצפיפות. דבר זה עורר מיד בחלק גדול מן האוכלוסיה תרעומת כנגד החדשים האלה, והפליה בלתי-רשמית ממין זה חיוקה את יוצאי אירופה המזרחית במשפטיהם-הקדומים הכמוסים ובאמונה שימחלו להם על כל גילוי של התנהגות שקווחה כלפי יוצאי חלקי-תבל אחרים.

\*

אנשי-רוח אירופים ואמריקאים כבר עמדו על מומיה של חברה, המאורגנת לשם תיפקוד כלכלי יעיל אלא שביצרה את „האדם הכלכלי“ הפקיעה את האדם מפלל אישיותו ואנושיותו עד כדי כך שחיי הנפש שלו באים על ביטויים בעיקר במעשי

אלימות. בעולם הגדול מרבים לדון בתופעות מעין אלו, אבל בישראל, למרבה התמיהה, מקבלים טיפוס זה של חברה כמעט כאידיאל, כדוגמה לחיקוי, בכל דבר מחוץ לאנטישמיות שלה.

כך, למשל, אין מלמדים אצלנו את הילדים שהטכנולוגיה, עם כל חשיבותה לקיומנו, בשום פנים אינה מחנכת את האדם לחיות בהרמוניה עם חבריו, גם אין בה כשלעצמה כדי להבטיח אושר ליחיד ולחברה. נחוץ וחשוב הוא שיעניק המשק הלאומי מידה הוגנת של רווחה לכל האזרחים, אבל דבר זה אין פירושו שמקומות עבודה וכושר מקצועי די בהם להקים עם תרבותי, מהוגן במידה המניחה את הדעת. עדיין מתחלפת לנו הטכנולוגיה בצבייליזציה, בו בזמן שאין האחת אלא צד אחד מצדדיה של זו, ולעתים קרובות אין לנו כל מושג בהווה היצרית שלנו, בצרכים ובתהליכים הנפשיים שלנו ושל זולתנו.

אפילו מחנכים נוטים לראות בטעות בתשובות הניתנות במבחן אינטליגנציה אמת מידה לאינטליגנציה, בעוד שבאמריקה מותחים זה שנים רבות בקורת קשה על המבחנים האלה. מזור שבישראל לא תפסו באיזו מידה שוני בתרבות משפיע על אופי האינטליגנציה, על ראיית העולם ועל תפיסת העולם. דוגמה פשוטה ביותר. הרבה ילדים ממוצא מזרחי נחשבו קשיחנות מפני שלא הצליחו במבחנים המיוסדים על ציור, והיה צורך בהרבה והרבה „מחקרים” בטסטולוגיה כדי לגלות שהואיל ותרבותם של ילדים אלה מתרחקת מציור הצלם החי היו הללו זרים לצורה זו של ציור ונמנעים ממנה. מתוך שכל ישר והבנה אוהדת לתרבות הבית של הילד אפשר היה לעמוד על הקשיים האלה מלכתחילה, אבל היעדרם של אלה גרם שילדים רבים היו אידיויטים בעיני עצמם בתחילת דרכם בבית הספר, ויחס זה התפשט בציבור שהיה נוח ביותר להחזיק בדעות מעין אלו. כן גם ידוע, למשל, שילדים ממשפחות עוני בעולם המערבי עומדים בערך על אותה דרגה כילדים מזרחיים מקבוצות ירודות הכנסה, או שבאמריקה נכשלו הרבה ילדים כושים כשנבחנו עם ילדי לבנים, ורק לאחר מכן התברר שסבורים היו שהטסטולוג הלבן מבקש להוכיח את נחיתותם. כשעמדו אותם הילדים באותם מבחנים בקבוצות של ילדים כושים בלבד הגיעה „רמתם” לזו של ילדי לבנים, וחלוקתם לקבוצות בהתאם להכנסות ההורים והשכלתם הראתה את הדמיון בין הלבן העני לכושי העני, ובין האמידים משתי הקבוצות (אף כי מובן שבקבוצה הלבנה היו הילדים המקופחים מועטים הרבה יותר). מכאן שחברה צרת מוח, מכוח עצם משפטיה הקדומים, מונעת את התפתחותו של חלק מן האוכלוסיה, בו בזמן שלהלכה רצונה לרוממו ולהגשים את האידיאל הדמוקרטי. שלא מדעת היא יוצאת מתוך הנחה שקבוצה אחת היא פחותה מעצם מהותה, מראשית הימים ועד סוף כל הדורות, ואין זו סתם תופעה הנובעת מתנאים כלכליים או תרבותיים מיוחדים הניתנים לשינוי.

כמעט לא התחילו עדיין להשתמש אצלנו במשאבים של מדעי החברה, ולעתים קרובות ניצולם של אלה מסתלף ומתעכב מחמת תפיסה מצומצמת, מונוליתית של היהדות, מצמצם בגלל תפיסת הציונות כתורה רשמית ובעטיים של מושגים

אירופיים זעיר-בורגניים הנקבעים כנורמה אידיאלית. האנטרופולוגיה התרבותית או החברתית, היחסיות והפלוראליזם בתרבות, כמעט ואינם ידועים לרוב הישראלים ממוצא „אירופי“, שאין בהם לא סקרנות ולא כבוד ביחס לדפוסים אחרים של תרבות. לא אחת אירע, למשל, שמדריכה במוסד של נשים תתפרץ לביתן של נשים מזרחיות ותגער בהן על שהן יושבות על הרצפה — אף כי באקלים חם ישיבה זו צוננת ונעימה יותר. (אגב, מצבי ישיבה אלה הם כיום „דיבוק“ אצל צעירים מערביים רדופי-חרדה, המחפשים את שלנת ההתבוננות של ה„יוגה“). ימים רבים מקובלת היתה הדעה שצריך ללמד עשית דגים ממולאים או עוגות-גבינה במסגרת השליחות הציביליזטורית, והנשים הטובות שהפיצו את האמונה לא הצליחו להבין מעולם מדוע פעולות תרבותיות אלו אינן זוכות לתגובה נלהבת יותר. כן, הן ייחסו זאת ל„סבילות המזרחית“. אבל גם כאשר קמו בעלים צעירים ומיחו על שמצלמים את משפחותיהם לצרכי תעמולת המגביות ואמרו, „אל תחשבו שאין אנו יודעים עברית ואין אנו קוראים מה שכותבים עלינו. אם אתם זקוקים לכסף, הרי זה עסקכם. אבל אין שום טעם בכך שנספיע חרפה ולעג בשבילכם“ — הרי שוב ייחסו זאת אותן הגברות לנחשלות ולתוקפנות מזרחיות — עמדה עקיבה והגיונית בהחלט.

לעתים קרובות כלי-כך מספרות מורות צעירות על טפשותם של תלמידיהן, אפילו במעמדן של אלה, מסבירות שהם מטומטמים כלי-כך עד שאינם מסוגלים להבין מאומה — וזאת הן אומרות בעודן מלטפות את ראשו של הילד, למען יחוש שהמורה אוהבת אותו, שהרי חזקה עליה שתיצג ותסמל את התרבות העליונה שהפעוטות צריכים להזדהות אתה ואותה עליהן למסור. בתי-המדורש-למורים עמלים לעקור יחס זה, והושגה התקדמות רבה. ובאמת אין להאשים את המורה, הצברית הצעירה, המקדישה חלק גדול מחייה לעזרת העולים החדשים; העמדות שהיא נוקטת הריהן פועל-יוצא של רקע צמיחתה, הנוטע בה ובבני-דורה מידה כה רבה של אי-בטחון בתרבותם האירופית שלהם.

אכן, יוצאי-אירופה בישראל הביאו עמיהם נסיון עשיר בטכנולוגיה ובמדע, והם הקימו מוסדות שניסו להעלות בקנה אחד צרכים כלכליים עם ארגון חברתי צודק ואנושי יותר. אבל המבנים האלה אל להם להיעשות נוקשים כלי-כך, כאילו כל התשובות כבר ניתנו אחת-ועד ואין מקום לשום תמורה. בין הקונפורמיזם למרי יש מקום להסתגלות, להשפעה הדדית ולהשלמה הדדית — לצורך צמיחה. לאותם החייבים במעבר תרבותי כדי להסתגל לעולם המודרני, הן מבחינה תרבותית הן מבחינה כלכלית, שוליים אלה של חירות וביטוי-עצמי נעשים חשובים יותר ויותר עם שהם מתקרבים יותר בארחות-חייהם ובשפאותיהם אל הקבוצה השלטת, דווקא משום שהם בטוחים יותר בעצמיותם. הוויתנו הלאומית עודה מתרקמת והולכת, אין היא דבר שאפשר לצקת אותו לתוך דפוס, שמתוכו אנחנו יוצאים כפסלונים זהים לקומה ולתואר. מכל-מקום יש תמיד מספר רב של מוצרים פגומים, ובחברה חיה המוצרים הפגומים חיים, מגיבים, סובלים, מקווים, מתמרדים, ואי-



אפשר להיפטר מהם. עולם המסורת והמנהגים הישנים הוא בזזוני ומוגבל עד שאינו יכול להחזיק מעמד, אבל בשעת נסיגתו אין לערר שום איש להאמין כי המעבר לחברה טכנולוגית כשלעצמו יכול להביא אושר בכנפיו.

העדות המזרחיות משנות את אורח־חיייהן ובמידה ידועה הן מצטרפות לכלל קבוצה בעלת תרבות מעורבת, ולא זו בלבד אלא שלחצן מאלץ את הקבוצה השלטת לבדוק מחדש הרבה ממושגיה; בפרט בקרב הצעירים דומה שהן מעוררות מידה חדשה של שיפוט עצמאי, תחומי התעניינות חדשים ורחבים יותר. גם הצבר שואל שאלות יותר ויותר, יותר ויותר הוא מחפש תשובות השונות מאלו של אבותיו.

עובדת התמורה הזאת, עם כל המכאיב שבה, היא בריאה יותר מן הכפיפות הנמשכת לאידיאלים של קבוצה שלטת, במיוחד בדמוקרטיה המתגאה בכך שהפכה אידיאלים של שוויון למציאות חברתית. פירוש הדבר שבישראל אין הקבוצה השלטת יכולה להיתפס לסנטימנטליות עקרה, כדרך המתנחלים בימי־משפבר, ביחס לתרבויות המקומיות העתיקות ולנצלן בתוך כך. אבל כמו שהיה האירופי ירא מפני הלבנטיני, שגייש על פני התהום בין שתי התרבויות, כך דומה שגם בישראל הקבוצה השלטת מתיחסת בחשד לעיצובה של עילית צעירה, „לבנטינית“, שתאגד בתוכה בני־אדם ממוצאים שונים, כולל בני־הארץ, שיימשכו זה אל זה מכוח דמיון ברעיונות, בטעם, באינטרסים ובמטרות ולא דווקא מפוח שיתוף במוצא או השתייכות מפלגתית. המפלגות תהיינה צריכות לשקף את האוכלוסיה החדשה ואת הלך־רוחה, אבל הדחף צריך לבוא מצד בני־אדם שעם שיגדירו את עצמם ואת שאיפותיהם אולי יוכלו לגבש דעת־קהל שעדיין אין לה יכולת־הבעה.

\*

ישראלים ותיקים ומושרשים מביעים לעתים קרובות את הדעה שמתנהלת פה כעין מלחמה, שאם לא „ניצח האשכנזי“ וישראל לא תשמור על עצמיותה, לא רק כמדינה יהודית אלא גם כמוצב נצור של הציביליזציה המערבית, הרי תיעשה „לבנטינית“, תתפרק ותתמסמס, „תרד לרמתן“ של הארצות הערביות אשר סביבה ועלידי כך תיבלע בתוכן.

גם הארצות הערביות שגו שגיאות גדולות בזלזולן בערך הלבנטיניזציה, וגם הן הגיעו למבוי סתום בגלל עירוב־היוצרות הזה. בתגובתן כנגד המערב שמו את הדגש בלאומנות הערבית וב„אסלאם“, בלא שתהיינה עוד דבקות בדת אף לא מדקדקות במצוותיה — ממש כדין רובם של היושבים בישראל. אך בדומה לנו הושפעו גם הם מן התפיסה האירופית של הלבנטיני, שבארצות הערביות רואים בו כיום זן־כלאיים ראוי־לבנו שצריך לעקרו מן השורש, וזאת בפרק־זמן שבו הארצות האלו מחדשות את פניהן ונעשות דווקא לבנטיניות יותר במבנה החברתי שלהן, במחשבתן ובשאיפותיהן, משום שהן חייבות להסתגל למושגים ולטכניקה של המערב ולסגלם לעצמו. האסלאם בשיא השפעתו היה קיסרות לבנטינית, שכן עוצב על ידי ההשפעה המתרבתת של בוינץ על הפובש הערבי — וכוח־המשיכה

שהיה לו לגבי המוני אדם עצומים כל-כך לא נבע רק מעצמה וחוזק-יד. גם אחרי נפול ביונץ לא קיפחו היווני והיהודי את זהותם בלבאנט הישן. לא די שהוסיפו להתקיים אלא שעל אף המתיחות גם קיבלו זה את זה ונתקבלו על האסלאם. אפילו סיפורי-המעשיות הדמיוניים ביותר שב„אלף לילה ולילה“ מכירים ארבעה טיפוסים של נתינים — מוסלמים, נוצרים, יהודים ועובדי-השמש — והדת המוסלמית מסכימה שכל איש ישר ישועתו מובטחת לו, ותהי דתו מה שתהיה. הסובלנות הזאת משכבר-הימים פינתה מקום לתאווה החדשה לאחדות מונוליטית השוללת כל שוני, אך לא מן הנמנע הוא שההרגלים המושרשים מימים-ימימה שוב יעלו על פני השטח באחד הימים, כאשר ייעפו הכל מתהפוכות, טיהורים, מלחמות, שנאה ומהפכה. הלבנטיניות החדשה יכול שתכיר בחטיבות הלאומיות החדשות, הבאות עתה על מקום החטיבות הדתיות או העדתיות הישנות, ומכל-מקום לא מן ההכרח הוא שתביא כליה על איזו מהן.

צובן שישראל לא תוכל לצעוד לבדה עד סוף כל הדורות, גם לא תוכל לעשות שלום עם אנשים המכריזים על שנאתם אליה בעודם נתונים בשלב המפוצץ של הבריאה-העצמית. אך במידה שלא תפחד מפני ה„לבנטיניזציה“ שלה, אפשר שתסלול את הדרך לאיזה שלום לעתיד-לבוא שבמסגרתו יוכלו רבים, אם לא תמיד לשתף פעולה באורח ממשי, הרי לפחות לגלות יתר סובלנות לגבי ההבדלים שביניהם. ישראל „תנצח“ אולי דווקא אם תתן דוגמה של לבנטיני מעורה היטב במקומו, שאינו מתכחש לשום צד של מורשתו תוך כדי יצירת ערכים משלו.

## מרים אורן : ארוצה אחר־ך

„בבוא המוות חסרי חיים הם כדי כך ששוב אין הם יראים אותו“.

„לאזארוס צחק“ ליוג'ין אוניל

נִסְתַּר מֵעֵין בְּרַחוּב הָאֶפֶר  
וְכָאן.

הוֹשִׁיט אֶת יָדוֹ מִבְּלוֹאֵיו  
תִּבַּע אֶת הַרְכוּשׁ, אֶת הַנֶּפֶשׁ הוֹמָה —  
תִּבַּע.

וְחוֹמָה נֶאֱבַת בְּרַחוּב  
וְרֹאשָׁה בְּשָׂמַיִם.  
וְאָכִיב מִתְהוֹלָל בְּפִרְחִים סְגֻלִים  
לְצִין הַשָּׂמַיִם.

אֵלֵי —

מָה טוֹב!

הַיְזַרְקָה עַד אֵימָה

צָנַק וְסוּמָא

הוֹשִׁיט אֶת יָדוֹ מִבְּלוֹאֵיו עַד חוֹמָה

תִּפְסֵס אָבִי עַל אֲבִי הַחוֹמָה

תִּבַּע אֶת הַגּוֹף, אֶת הַנֶּפֶשׁ סָמָה —

תִּבַּע.

וְתַרְחוּב הָאֶפֶר לְכַגְלֵי הַחוֹמָה

מִרְצָפֶת מִקָּאן וּמִקָּאן.

אֶתָּה צוֹדֵק בְּאָח־לִי  
כָּל הַצֶּסֶק הוּא נוֹאֵל  
לְהַפְלִיא.

לְמָה גַּלְךָ אֶל הַמְּקֵלָה  
לְמָה גַּלְךָ אֶל הַסַּרְגוּל

לְמָה נִפְלַח לֵב שְׂמַיִם בְּמַגְדָּל —

לֹא גַלְךָ לְמִקּוֹר הַסִּיִּים

לְמָה לָנוּ מִקּוֹר הַסִּיִּים?

וּבְשִׁלַּח הַמַּלְאָךְ יָד שְׁחוּרָה אֶל הַנְּשָׁמָה

וְהִנֵּה מִלֹּאכְתוֹ צְשׁוּיָה —

הַלְלוּיָהּ.

אֶתָּה צוֹדֵק לְהַפְלִיא

בְּאָח־לִי

גַּם דְּרַרְךָ לֹא תִשְׁחַת.

כִּלְיָהּ.

עַל אֲזֵן צֶרְלָה.

דוּמָם

עוֹר כְּמוֹצֶפֶת הַרְחוּב

וְאָכִיב מִשְׁתוֹלָל בְּפִרְחִים אֲדָמִים

## פאול לוי :

### גשמיותה של המוזיקה

(ה) מן הרומנטיקה המאוחרת עד היום

גוסטב מאלר וריכארד שטראוס

מימיהם של ואגנר ובראמס חלה הפרדה חמורה בין מוזיקה דראמטית למוזיקה סימפונית. כזכור הופיעו לא אחת תאמיניגודים בהתפתחות המוזיקה המערבית, כגון בך־הנדל, היידן־מוצרט. גם עליהם אפשר לומר שהניגוד גובע אצלם מתוך שהתמסרו לענפים השונים של האמנות. הנדל ומוצרט הם מלחינים מובהקים של אופרות וזימרה; בך והיידן הם מיסודם אנשי הסימפוניה והמוזיקה האינסטרומנטלית. ממיילא מתבקש שיש כאן ניגוד בדרכי תפיסתה של המוזיקה ויצירתה, וכי הללו היו טיפוס־אדם וטיפוסי־מוזיקאים מנוגדים באפיים.

הבדל זה בא לכלל ביטוי חריף ביותר אצל ואגנר ובראמס. בראמס לא חיבר אופרות, ובסימפוניות שלו אין פרקים ווקאליים („הרקוויאם הגרמני“ הוא סדרת שירי־מקהלה על נושאים מן התנ״ך ומן האוונגליון, בלא עליה). ואגנר מצדו לא הניח אחריו שום יצירה של מוזיקה קאמרית, שום סימפוניה, לא הלחין שום שיר שחיברו אחר, לא כתב שום מוזיקה צורתית בצורות המקובלות, אלא במקום שתוכן העלילה הדראמטית הצריך חיקוי של סגנון ישן או ליגלוג עליו.

ניגודים כאלה התגלו גם בזמנים אחרים של תקופת הרומנטיקה: סמטאנה־דבואק, מוסורגסקי־צ'איקובסקי, ציור פראנק־דביوسی. אף אחד מן הניגודים האלה איננו חד־משמעי באותה מידה כניגוד ואגנר־בראמס. אזכיר עוד זוג אחד כזה: גוסטב מאלר הסימפוניקן וריכארד שטראוס הדראמטיקן.

בנקודות שונות קרובים השנים מאד זה לזה. הם מנצחי תזמורת גדולות, ומתוך כך — בעלי נסיון בלתי־רגיל באינסטרומנטאציה ובאינטרפרטאציה. הם מנצחי אופרות, ולכן — בקיאים בספרות, בגישה אל הקול, בבימוי. מאלר כתב רק סימפוניות ושירים; אך בארבע מעשר הסימפוניות שלו יש פרקים ווקאליים, מקהלות ושירת־סולו, וגם שתי הסימפוניות שאינן קרויות במספרים (כי מאלר חשש מפני ה„תשיעית“, מתוך אמונה תפלה) יש בהן פרקים ווקאליים. ועוד נוספים עליהם „שירים על מות לילדים“, מחזור של שירים מאת ריקרט לזמרה ותזמורת, ופרקי־זמרה אחרים בליווי תזמורת.

גם ריכארד שטראוס חיבר שירים הרבה. אמנם יצירות־הפרוגראמה הסימפוניות שלו (מקבת, דון ז'ואן, טיל אוילנשפיגל, זאראתוסטרה, חיי־גיבור, מוות והתעלות, דון קישוט, סימפוניה דומסטיקה, סימפוניה האלפים) אין בהן פרקים ווקאליים, אבל יש בהן פרוגרמות מדויקות מאד, עד שעלינו לראות בהן מוזיקת־תזמורת דראמטית. באופרות שלו (שלומית, אלקטרה, האשה בלא צל, אביר־הורדים,

אריאדנה, הלנה המצרית, אראבלה וכו') הוא מתגלה כרב־אמן של הדראמה המוזיקלית, האופרה והאופרה־בופה. גם באלטים חיבר ומוזיקה קאמרית. למבט ראשון דומה שהוא מוזיקאי המצוי אצל כל סוגי־היצירה, בעוד שמאלר הצטמצם בתחום הסימפוניה והזמר, לא חיבר אופרות (אף שהיה מצוין כמנצח וככימאי של אופרות), ולא הניח אחריו שום יצירה של מוזיקה קאמרית.

מצד האופי אין להעלות על הדעת שני בני־אדם שונים יותר זה מזה. שניהם ילידי גרמניה הדרומית — מאלר היה בן איגלאו, שטראוס בן מינכן — ונמנו על אותה אסכולה מוזיקלית; אך מאלר היה יהודי בעל נטיה רומנטית אל הקאתוליות, ולאחר זמן קיבל אמונה זו, מתבולל־מהכרה — לטמיעה ב"גרמניות" שאף פחות מאשר לטמיעה בתרבותה של אירופה המערבית, כהיינה בשעתו — אולם בשום מקום אינו בתוך שלו, הוא מחמיר ומדקדק בתביעות האמנותיות, נוקשה, אינו חביב על הבריות, מסויג ומקמץ במלים כלפי מי שרוצה לחקרו ולעמוד על טבעו, איש מזרז ומכונס בתוך עצמו, אוהב בדידות, בעיצומו — בעל מזג מלאנכולי, שטראוס, לעומת זה, מיינכני בכל רמ"ח אבריו, מעורב עם הבריות, נוטה להומור, למשחקים תמימים, אוהב שיגרושיה עם יהודים — רוב הטקסטים שלו הופמנסטאל חיברם או עיבדם — אוהב להופיע בפומבי, חובב תענוגות, רודף פרסום בלא להמאיס עצמו, לבו פתוח כלפי חוץ, והוא איש־עסקים טוב. הסתגלות, שמרבים ליחסה ליהודים — מאלר המתבולל חסר אותה לגמרי, ושטראוס מבורך בה. ברירת נושאו דומה שהיא מבוססת על הרעיון: "צריך אני להוכיח שגם זאת אני יכול לעשות". הריהו ממש אמן התמורה. לפני ימי שטראוס לא העלה איש בדעתו שייטכן להלחין פרוזה. לא היו אופרות של פרוזה לפני "שלומית", "אלקטרה" ו"אביר הוורדים". על הקף כושר־ההסתגלות שלו אפשר לעמוד מתוך הרשימה של שמות האופרות שלו: "שלומית", נושא יהודי עתיק, שאוסקר ויילד עשאו חומר למחזה; "אלקטרה" מאת סופוקלס בעיבודו של הופמנסטאל; "אביר הוורדים", נושא מתקופת הרוקוקו הווינאי; "אריאדנה", שילוב של אופרה־סריה בארוקית ושל אופרה־בופה; "האשה בלא צל", אגדת־פלאים סינית, וכו'. הנושאים של סימפוניות־הפרוגראמה שלו ססגוניים כמעט עוד יותר. והמשונה הוא שכל ההפלגות הללו בכיוונים שונים הצליחו כל־כך. מסתבר כי האקוויטיקה של הנושאים הללו שימשה גורם מדרבן, ומבחינה זו אפשר לכנותו רומנטיקן מובהק. העובדה שעם זאת הוא מקבל עליו הלחנה של פרוזה ועיבוד הפרטים הקלים־שבקלים מעמידה אותנו על הריאליזם והנאטורליזם שלו. המוזיקה הופכת תצלום־בזק ממש. כל־כילה תיאטרלית, מספרת ותמונית.

אצל מאלר ניכר, שבחירת הנושאים מבוססת על נקודת־השקפה אחרת. בעיניו כל סימפוניה היא תמונת־העולם, ועם זאת — תמונת־נפשו. כך הנני, כך אני מרגיש, כך אני סובל וכך אני שש בתקופה זו של חיי: זאת הוא רוצה להביע. ומנקודת־ראות זו הוא מבקש ומוצא את הטקסטים שלו. הוא איש רב־תרבות, בעל נטיה פילוסופית, מתוסבך, רומנטיקן אמיתי בעל יצר־נדודים רוחני; גבולות לאומיים

העיקו עליו. ביטוי לשונו, לתקוותיו ולענותו מצא בתחומים רוחניים נידחים מאד. כאן יש והוא נפגש בשטראוס, הבא מכיוון אחר. מאלר אהב את ימי הביניים — כפי שהוא תיארם לעצמו, וכפי שידע את תכנם הרגשי מתוך קובץ השירים „קרן הפלא של הנער“. משם נטל פזמונים של שכירי-צבא, שירי-נוודים על אהבה ודבקות, זמירות הדתיות התמימה, העכו"מית-למחצה, של הקאתוליות, על קדושים ועל מלאכים וגם על ענותן של נפשות תמימות. בכלל, פשטנות ותמימות עוררהו וגירוהו, לפי שבו לא היו תכונות אלו מצויות. לכן אף לא היה פונה אל הליריקה בת-זמנו, כשביקש שיר שיעניק לו מוזיקה. הוא בוחר בריקרט, בקלופשטוק, בהראבאנוס מאורוס, בליריקה סינית של לי-טאי-פה, ולבסוף הגיע אל גתה — אבל לא אל ליריקת-הנעורים שלו, שדוק רומנטי אופף אותה, אלא אל הליריקה המזופכת, המעודנת, הסכולאסטית של ימי זקנתו, הסיום של „פאוסט“, אותה יצירת-רב-אמן נוצרית-מיסטית בלשון הגרמנית — ואותה הוא מלחין כבקי ורגיל (שומאן ניסה כבר כוחו בכך, בלא הצלחה). השיר „המודרני“ ביותר שהלחין הוא „שיר-זאראטוסטרה“ מאת ניצ'ה (דומה שכאן הוא נפגש לרגע עם שטראוס), שנכתב בכוונה בסגנון ארכאי ופילוסופי. רק בנכר הוא חש עצמו כבתוך שלו, ואילו שטראוס נמשך הרבה אל ההווה ומלחין שירים מאת דמל, בירבאום וליריקנים אחרים שהיו מודרניים אז. אמנם בזאת אינו מסתפק. לעתים היה בורר שיר-עם עליו, כגון „הנערה רוצה בחתן“ או „אללי, אומלל כמוני“. גם כאן הוא נפגש עם מאלר, שהלחין שירים עליונים גרמניים עתיקים, כגון „הקוקיה נפלה ונהרגה“ או „הדרשה לפני הדגים“. אבל שטראוס לא הלחין אף אחד משירי-העם העצובים או העוסקים ברוחות-רפאים, ובכלל כמעט לא נמצא זמר עצוב באמת בין כל שיריו. אבל ביחוד צורת ההלחנה שונה בתכלית. זאת אנסה להסביר עכשיו.

נקודת-המוצא אצל שטראוס היא הרעיון: איך הייתי קורא את השיר באופן האפקטיבי ביותר? הדקלום, ההטעמה, ההבעה של המצוי בטקסט — הם העיקר בעיניו. הוא מקבל ממש את עקרון זימרת-הדיבור של ואגנר. אך הוא עושה זאת בכשרון כה רב עד שלעולם אין לך הרגשה של „רציטאטיב“. הוא הופך את נימת-הדיבור למוזיקה (ממש זאת עשה יאנאצ'ק אצל הצ'כים). בזאת הוא מצליח במטבעות-לשון מרדניות ביותר; ב„אביר הוורדים“, למשל, לא יעלה כלל בדעתו של אדם שפרוזה כאן לפניו (ולא עוד, אלא פרוזה בעגה וינאית). ב„שלומית“ הוא נוטל אחד המוטיבים הראשיים שלו ממש מנימת-הדיבור של המשפט („נשק, הוי, רציתי לפיך, יוחנן“). הוא הלחין חרוזים באופן שאין חשים בכלל בחריזה ובמשקל, אם הם נוגדים את הדקלום. ואף-על-פי-כן — הכל מוזיקה וקצב. בדייקנות קפדנית הוא מגשים את משמעות הטקסט, ולעולם איננו סוטה ממנה לכאן או לכאן. תחילה אמר שטראוס לחרוז „שלומית“; לאחר כמה נסיונות הסתלק מכך. מתוך כך גילה את הריתמיקה החבויה של הפרוזה, ההולמת את העושר הפנימי של המטריקה שלו, ופתח תקופה חדשה של „מוזיקת-פרוזה“. לעתים אין פתיחה או אינטרמצו לאופרות שלו, וכשהם ישנם הרי הם עלילה. למשל, הפתיחה ל„אביר הוורדים“ פותחת בשם

„תרועת־אוקטאביאן“, והיא מתארת את ליל־האהבים הסוער בין אוקטאביאן ובין הרוזנת מאר־תרזה, הקודם לעליית המסך, בדיוקנות כה רבה עד שכמעט אפשר לכנותה „פורנוגראפית“.

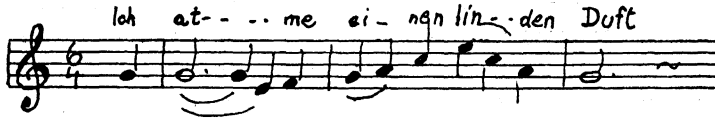
מפמו אלה רחוק מאלר כרחוק שמיים מארץ. המוזיקה — קודש לו. הוא הפילוסוף בין הסימפוניקנים, פלאטוני — ביתר דיוק: ניאר־פלאטוני — אהב ולא ארוטיקן, אקסטטיקן תיאולוגי. רעיון־המיתה שולט במפעלו — וביצירתו הוא רוצה להיגאל ממנו. אולי חש שאיננו עתיד להאריך ימים. שתים לפחות מן הסימפוניות שלו ראויות לכינוי „המנונות של אחרית־הימים“. אולי הלחן האמיתי והנוגע־עדה־לב ביותר מכל שחיבר הוא הקטע ב„שיר־האדמה“: „מבקש אני מרגוע, מרגוע ללבי הגלמוד“. והוא משתקע בכיסופים עמוקים בנחמתו של הפאנתאיסט החכם: היצירה הפותחת במלות־היאוש של שיר־היין: „עוד גוצץ היין בגביע הפכה“, ומוסיפה: „הרקיע לנצח יכחיל, והארץ עוד תאריך לעמוד, אך אתה, האדם, עד מתי אתה חי“, שהפזמון החוזר בה הוא „אפלים החיים, אפל גם המוות“ — זו מסתיימת בחרוזים: „האדמה היקרה מבלבלת באביב, ושוב היא מוריקה — ומרחקים אור־נצח מכחיל עליהם...“ זוהי הכניסה לנירוואנה, שניתן לה ביטוי מוזיקלי נפלא, שכן זוהי תקוותו היחידה של מאלר, שיר־הערש של נבואת־המיתה שניבא לו לבו. מסתבר שלכן נאחו בנצרות: „קום תקום, עפרי, לאחר שנת־מה“ (הסימפוניה השניה).

הלכירוח קדורניים מכל הסוגים והצורות מצויים ביצירותיו של מאלר. החזון המחריד של „רוֹלוֹז“: „בבוקר הנה עומדים השלדים“, והחזון המעודן של החייל המת, המבקר אצל אהובת־נפשו: „שם, מקום ינעימו החצוצרות, שם ביתי, בית־דשא מוריק“; פחדו של עוזר־המתופף העני: „הוי, עמוד־תליה, הבית הגבוה“, ו„שירים על מות לילדים“, אנושיים ועצובים מכל שתוכל שפת־אנוש לתאר, והאחרון שבהם אינו אלא חזרה על „שיר־האדמה“, על הקבר שהוא עריסה — כולם עדות למלא־נ־כוליה הטבועה בו מלידה, שלא יכול להימלט ממנה.

מאלר לעולם אינו מדקלם. המוזיקה שלו נשענת תמיד על המשקל. כך נוצרות הטעמות מסולפות משונות ביותר, שיש להן אותו אפקט נאות ונוגע־עד־לב, כגון סילופי הצורות מבחינה אנאטומית — הנכונים מבחינה נפשית — אצל מודיליאני, למשל. כלומר, אי־אפשר לפסול את הרעיון שמאלר הוא אקספרסיוניסט במהותו. לעמקים של אמונת־סתריו זו לא ירד שטראוס מעולם.

הגאולה מהלכירוח אלה של יאוש היא האמנות. על־כל־פנים, היא מרדימה את החושים. בשולי הפארטיטורה של הסימפוניה העשירית, בלתי־הגמורה, רשם מאלר: „היי שלום, נגינת־מיתרי“. אולם השמינית מסתיימת סיום של נצחון בחרוז של גתה: „כל דבר־חלוף אינו כי אם משל. בלתי־המספיק, כאן יהיה למאורע“. והמלה „כאן“ אין פירושה אלא האמנות — זאת מסביר לנו מאלר בהציגו בסוף את תקיעות הטרומבון של ההימנון „נְיִ קריאטור ספיריטוס“, שאינן מניחות שום ספק: הופיעה רוח הבורא. הטרומבונים שרים: „נְיִט קריאטור ספיריטוס“. הנשיי־הנצחי, המרומם אותנו, הוא האמנות.

כאמור, מאלר איננו דבק במבנה הדקדוקי של הטקסט אלא במבנה המשקלי, ברגש ובסגנון. עדות נאמנה כלפי־חוץ מעידה על כך העובדה שלעתים קרובות הוא מעצב את המנגינה באופן שיחולו כמה צלילים על הברה אחת — כלומר, כפי ששרים, ולא כפי שמדברים. אזכיר רק דרך־משל את השיר „נשום אנשום ניווח קל“.



או „הנה איבדני העולם“ — בשיר זה יש ונופלים תשעה צלילים על הברה אחת.



כל זמר יודע שקשה לשיר את מאלר וקל לשיר את שטראוס — כי שטראוס עוזר לזמר ומאלר איננו עוזר לו.



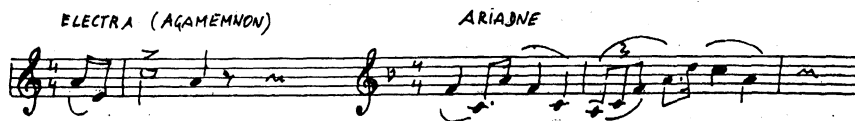
אין זה ענין חיצוני. מאלר תובע שיסתגלו אליו, כפי שהיה תובע זאת כאדם וכמנצח. אין פירושו ששטראוס אינו תובע תביעות גדולות מן הזמרים ומן המוזיקאים; אך תביעותיו טכניות מעיקרן, והן תלויות בטיפוח הרמה הגבוהה של התרבות המוזיקלית, המציין את כל התקופה של הרומנטיקה המאוחרת.

הסימפוניות של מאלר מצטיינות בדרך־כלל בקו של עליה. בזאת הוא דומה לבטהובן. לעתים קרובות מאלר כמו פותח בבריאת־העולם, בצליל קמאי, בלחן קל־ילדותי, בצליל־קרן, כזימזום־כינורות. והנה צומחות ומתווספות תופעות. העולם מתרחב, המצוקות מתרבות, כל ססגוניותן וטראגיותן מתגוללות לפנינו, עד שתותרנה כל התסככות בשכרות של נצחון או ברוגע קוסמי. שטראוס מצדו אוהב לפתוח בפראזה מבהיקה, מפתעת, הגוררת אותנו לתוך־תוכה של העלילה. אף־על־פי־כן גרעין יצירותיו פשוט מאד, על הרוב. רבות מהן מבוססות על המוטיב של פירוק־האקורד:

SALOME







כאן — טבע הקולט את תופעות העולם כמו בראי ומשקפן, בלא לקבוע יחס אליהן. שם — אדם עצבני, רב-תסביכים, המבקש פשטות, ולאחר מאבק רבייסורים אולי ימצא נוחם, אך לא יותר מזה.

שטראוס נוקט את השיטה הוואגנרית של ה"לייטמוטיב". אבל הוא מסובך הרבה יותר והוא משלב את המוטיבים באמנות גדולה, בקצב מסחרר. ואגנר מציג לפנינו את המוטיבים שלו בשובה ונחת, ברורים וצלולים. שטראוס מערב מוטיבים מנוגדים זה בזה, בכעין דרשית. אפייני, למשל, שילוב המוטיבים שלומית ויוחנן ב"שלומית", המתחלפים ומשתרגים בלא-הרהף. כך מושגת כאן, באיחור, טכניקת-הפסיפס של האימפרסיוניסטים והניאור-אימפרסיוניסטים.

מאלר, לעומת זה, אוהב לטוות את לחניו בהדרגה, כדרכו של בראמס. תכופות יש אצלו קטעים ארוכים של לחנים שקטים ועלזים. הוא שוקע בהלכיהרוח שלו, ושובב ואריאנטים חינניים חדשים מתוך הלחנים. תכופות יש אצלו פרקים שלמים המורכבים לחן יחיד, הנטווה והולך בלא חוק מאתימטי, משל כאילו המלחין מטייל בה. הוא ממציא מפואר של לחנים חדשים, וגם של לחנים ישנים שהוא שומע ומבין אותם בדרך חדשה. אך לעתים הוא נוקט, כבטהובן, רק פסיעות-סקונדה עולות או יורדות, כלומר, האמצעים הפשוטים ביותר:



ודאי הבין הקורא שיש בדעתי להציג את מאלר בשורה אחת עם האקספרסיוניסטים, ואת שטראוס — עם האימפרסיוניסטים. בעצם, שטראוס הוא בעל טבע צונן כצייר סרא, בעל-חשבון ובעל-ניסויים. את מאלר אפשר לדמות בעצם להודלר, ושירי שכירי-הצבא שלו מזכירים לי תמיד את "הגסיגה ממאריניאנו". אולם הודלר רחוק



מהיות רגשן וחם כמאלר. הצד האמוציונאלי המאלרי נמצא בעיקר אצל הנורווגי אדוארד מונק, אולם מאלר חסר את הארזטיקה הסטרנדרברגית הקודרת של צייר זה; לעומת זה אין כמעט איש בין האקספרסיוניסטים בני-זמנו של מאלר שתמצא אצלו את הנימה הפילוסופית-הדתית שלו, אלא אם כן נביא כאן בחשבון את

תמונות־ישו של ג'וגן. רק אצל רואוֹ אנו מוצאים דמיון לכך, לאחר זמן. כאמור, שטראוס הוא בעל טבע פשוט מיסודו, ורבגוני הוא האובייקט שלו, נושא־ההסתכלות — אלא שהוא חש אותו ברגישות יתרה. משום כך מוליכה ההגשה הנרחבת בדרך כלל אל מוטיב־יסוד פשוט. מהותו — מוֹניסטי. מאלר, מצד אחר, פותח במוטיב פשוט, הגדל תמיד לממדי הענקי, התהומי, המסובך והמיסטי. הוא פותח באחדות המהווה את ה"אני", את החדפעמיות של הפרט. אך בהשתרגות העולם והגורל מופרת האחדות הזאת ומורחבת, היא מקבלת את הצבעים והגונים של החיים. בדרך ההפוכה הולך האימפרסיוניסטה־המאטריאליסט. הוא מגיע מרבגור־ניות בל־תחואר של התופעות אל המוניזם של עצמיותו. הוא לא היה מסוגל לשקף את העולם הסגוני הזה ולהעלות את מלוא יפיו אילו היה עקשן ובעל משפטים־קדומים סובייקטיביים. הוא טובע בהסתכלות בעצמים, ומבקש בטבע מה שאינו מוצא בעצמו. כפעם בפעם הטבע כופה עליו תמהון, התפעלות, גיבוש, ובסופו של דבר — יצירתו של האימפרסיוניסט, המבקשת להיות אובייקטיבית ככל האפשר, מתמלאת בכל־זאת שטף של רגשות, היכולים להיות רבגוניים: אהבה לכל דבר, שאיפה לידע, ששון, פחד, שאיפת־הרפתקות, או רוגע. לפיכך יש והיצירות דומות זו לזו. אך שונות בהחלט הן הדרכים המוליכות את שני הטיפוסים האלה אל היצירה. האימפרסיוניסט מבקש הכל אצל הטבע, מצפה לקבל ממנו הכל, הוא עושה לו את הטבע למורה־דרך והולך בעקבותיו לכל מקום. אין בעיניו לא כיעור ולא יופי — בעצם הכל יפה. האקספרסיוניסט, מצד אחר, מעריך, מקבל או דוחה, מברך או מקלל. את כל חוויותיו הוא מעביר בנפשה של מחשבותיו ורגשותיו, ואותם הוא מצייר או מלחין. מאלר אמר על חלקים של הסימפוניות שלו, שהם מכילים, "מה שמספרים לי הפרחים במדשאה", "מה שמספרות לי החיות ביער", ו"מה שמספר לי האדם". כאן הוא מביע בדקות מרובה שאין פניו לחיקוי, לצילום, אלא לגילוי חוויות שבלב. כלומר, לא למזנה נוכל להמשילו, אלא לגוגן או למונק. אותה התנוודות, שקשה לנתחה, בין אימפרסיה לאקספרסיה אנו מוצאים אצל ציירים רבים, כגון רדון, ואן־גוך, אנסור, אף פיקאסו. וביחוד אצל ריכארד שטראוס עולה בנו לעתים קרובות ההרגשה שעל אף הכל באים כאן לכלל הבעה רגשות פנימיים אדירים, ותכופות הם גורפות אותנו בכוח־קדומים. לא הרגש עצמו מבדיל בין מזגיהם של השנים, אלא הכיוון שממנו הוא בא. סוף כל סוף הרגשות אצל שטראוס מצויירים, מסופרים, אף כי הם מסופרים בתחושה דקה ביותר ובהתלהבות. לעומת זה יש אצל מאלר מקומות שבהם הוא נאלץ לתאר — ועם זאת יש בכל תיאור משהו אישי ("מה שמספר לי האדם"). אבל יש גם מקרים שבהם הוא שוכח את הטקסט, שהמוזיקה פורצת את גדרות הטקסט, או שהוא מוסיף משלו על הטקסט, כפי צורך הרגע. הנה דוגמה אחת מרבות: שיר־זאראטוסטרה של ניצ'ה מכל בנוסחו המקורי שנים־עשר צלצולי פעמון של שעת־חצות. איזה מלחין אחר היה מוותר על אַפֶּקט אקוסטי זה? אך בעיני מאלר אין זה "מה שמספר לו האדם", ולכן אינו מלחין את הצלצולים. לעומת זה הוא מוסיף באותה סימפוניה (היא השלישית)

קול פעמוני-נגן אל מקהלת-השיר של המלאכים, אף כי בטקסט אין פעמונים נזכרים כלל.

כמו שאפשר לומר שריכארד שטראוס הקנה לשיר את הצורה הדרמטית — אף שלא היה ראשון ולא יחיד בזאת — כך הביא מאלר את השיר אל הסימפוניה כאחד הרכיבים של הציור הנפשי. מורו וקודמו ברוקנר לא עשה זאת, וגם קודמו של ברוקנר, בראמס, היה מפריד הפרדה חמורה בין שיר לסימפוניה. מאלר הרחיב את סוג הסימפוניה, המכונה „קלאסי“, ויצר את סימפונית-השיר הניארומונטית — ביתר-דיוק: האקספרסיוניסטית. כך יצר תחליף לאוראטוריה, הנעדרת כמעט מיצירת המלחינים של התקופה היא, והעביר אותה לספירה פילוסופית. הדרכים שהורה, עד היום הולכים בהן.

#### הזמן הזה

מאז יצאו לאור יצירותיהם העיקריות של מאלר וריכארד שטראוס, עברו שתי מלחמות-העולם על המין האנושי. התחוללו מהפכה סוציאלית אדירה, התפתחות סערה של הטכניקה, שידוד מעמיק של מערכות גורמי-הכוח המדיניים. סערת המאורעות האלה אי-אפשר לדמותה אף לאחת מן ההפיכות שהתחוללו בתקופת ההיסטוריה האנושית שבנדע. בתחום האמנות באותה תקופה חל גם שינוי-ערכים מרחיק-לכת. נוצר סוג-אמנות חדש, שלא היה ידוע בעבר — הסרט. אפשר לומר שכאן נוצרה האמנות התעשייתית הראשונה, כלומר: לא זו בלבד שהיא חדשה לעצמה, אלא שהיא גם שייכת לסוג שלא היה ידוע בעבר. אמנם בטכניקה החיצונית של שאר האמנויות עדיין לא נשתנה שום דבר בעל חשיבות מהותית. אך גם בתחום ההנאה מן האמנות והרפרודוקציה חלה התפתחות שאיש לא שיערה לשעבר. עקב שיכלול הרפרודוקציה המכנית באמצעות הראדיו, הגראמופון, ההדפסה האמנותית, עקב פתיחת גאלריות וחילופי-תערוכות, ניתנת להמוני-העם אפשרות ליהנות מן האמנות. בשיטת-חינוך חדישה אילפו ממש את הציבור הרחב להנאה אסתטית; החינוך האמנותי, המכשיר את הדור הבא ליהנות מאמנות, ייצור בהכרח ביקוש רחב להנאות אמנותיות. לא זו בלבד שצירפו אל תחום היצירה האמנותית את אמנות-הילדים ואת אמנותם של בלתי-שפויים, אלא שפיתוחה של פסיכולוגיית המעמקים פתח לפנינו נושאים חדשים. ההתפתחות העצומה של התעופה, שצימצמה מרחבי-ארץ, וכן גם התפתחותם של אמצעי הקשר, השפיעו השפעה עצומה על האמנויות. לא פלא הוא שנשתנתה מראיתן של האמנויות. נשתנתה אפילו, כמדומה, נשמת המין האנושי. מסתבר שמעולם לא היה המרחק בין שני דורות גדול כמרחק בין שני הדורות האחרונים. הדור הצעיר מכיר דברים אינן-מספר, שלא היו ידועים לדור שלפניו; אבל יש גם דברים רבים שעדיין היו ידועים לדור הקודם והוא שוב אינו יודעם. עם כל השג, הולך משהו לאיבוד; התקרבות היבשות מכלה תכונות עממיות מיוחדות; קצב-הטירוף של האופנה מחסל את מנוחת-היצירה ואת

היסודיות: הקולקטיביזם וה„גלייכשאלטונג“ הורסים את אישיותו של היחיד. אי-הבטחון המעמיק של החיים הוא גם מנת-חלקה של האמנות. היסודות הישנים מתמוטטים. דומה כי עצם מושג האמנות מתקרב להתפוררותו דווקא בשעה שיכולים שעריה להיפתח לפני ההמונים.

המראה המבולבל והמעוות שלבשה האמנות עקב מסיבות אלו מטיל משימות קשות על העיון ההיסטורי. זאת ועוד: כיום עדיין אין אנו יכולים לדעת איזה מן הכוחות והגורמים החדשים יהיו בעלי-ערך באמת, בני-קיים ויוצרי-היסטוריה. רק הזמן יכול להכריע כאן. הזמן שעדיין לא חלף — כלומר, העתיד. לפי-שעה רואים אנו רק את השלילי, את הרס כל מה שנחשב בעל-ערך עד כה. בכלי-זאת מיטיבים אנו לראות שבדרך אחת באים עווית זו, הרס זה, על האמנויות הפלאסטיות ועל המוזיקה. יותר מבכל עת אחרת עוסקת בקורת-האמנות בנסיון להעמיד את ההתפתחות על נוסחה אחת, לברר את מגמתה, לחשוף את שרשיה, ויותר מבכל עת אחרת יפה עתה כוחם של הדברים שאמר קארל קראוס לפסיכואנאליטיקנים: „היטיבונג לחקור את חכמתכם, המצליחה אחרי ככלות הכל לחזור ולהפוך את הפתרון לחידה“.

איני רואה עצמי מוסמך לפתור חידות אלו, וקוצר המצע אינו מאפשר אפילו לגעת בכל השאלות המתעוררות כאן. אך ההקבלה בין הציור ובין המוזיקה כה ברורה היא גם לכל הדיוט, עד שכמעט לא תימצא לקשר הפנימי בין האמנויות רֵאיה טובה יותר מן האמנות של חמישים השנים האחרונות. נסתכל-נא באחת הקומפוזיציות של קאנדינסקי, הראשון שניסה לעשות את האמנות „מופשטת“, כלומר: להפקיעה מכל זיקה אל עצם מרחבי מתואר.

עתה נשווה לכך „נושא“ מאת ארנולד שנברג, המבוסס על זה המכונה „סולם שנים-עשר הטונים“.



עיון בתמונת-התווים של בית זה מלמד שפל הטונים של הסולם המכונה „כרומאטי“ — כלומר, כל חצאי-הטונים — מופיעים בו פעם אחת. שנברג קבע כלל לעצמו שיביא את כל חצאי-הטונים במשך קטע מסוים של יצירה, בסדר שהוא עצמו קובע אותה, משנה אותה, הופכה חוזר עליו. יכולים הם לבוא זה אחר זה, או בעת-זבוענה-אחת. אך מכל יחסי-הטונים שהם דיאטוניים, כלומר, מתייחסים לסולמות של שמונה מעלות, הוא נמנע בתכלית. לפיכך אין לנו לעולם רושם של לחן גופני או של אקורד מרחבי. היות ואנו רגילים ליחס לסולם כל טון שאנו שומעים, לתפוס כל צלילי-צוות כאקורדים, נראות לנו מחרוזת-הטונים של שנברג

חסרות־משמעות ונטולות־הרמוניה. כביכול אין הן מביאות לידי שום תוצאה, אין בהן לא מתיחות ולא פירוקה, לא פנים ולא רקע, לא לחן ולא הרמוניה — אף דיסונאנס ממש אין שם, שכן דיסונאנס נוכל לשמוע ולהשיג רק ביחס אל קונסונאנס ולא כענין לעצמו.

כשאנו מסתכלים בתמונה מאת קאנדינסקי אנו רואים קווים, כתמי־צבע, לעתים אף קווי־מיתאר. יש להם משך, כיוון, לעתים הם מצטלבים, משתרגים, או מעכבים זה את זה — אבל תולדה מרחבית או גופנית אין להם. ולפי שאנו רגילים להסתכל לתוך תמונות פנימה ולגלות בהן עצמים גופניים, נראית לנו תמונה זו מחוסרת־משמעות, ולא עוד אלא שנדמה לנו כי אינה תמונה כלל, שהרי היא נוגדת את המהות הידועה לנו בתמונה. כאן אף כאן נוטים אנו אל הדעה שיצירות אלו אינן כלל ענין לאמנות. ואילו האמנים שיצרו יצירות אלו — כך בדיוק דעתם על כל יצירות העבר.

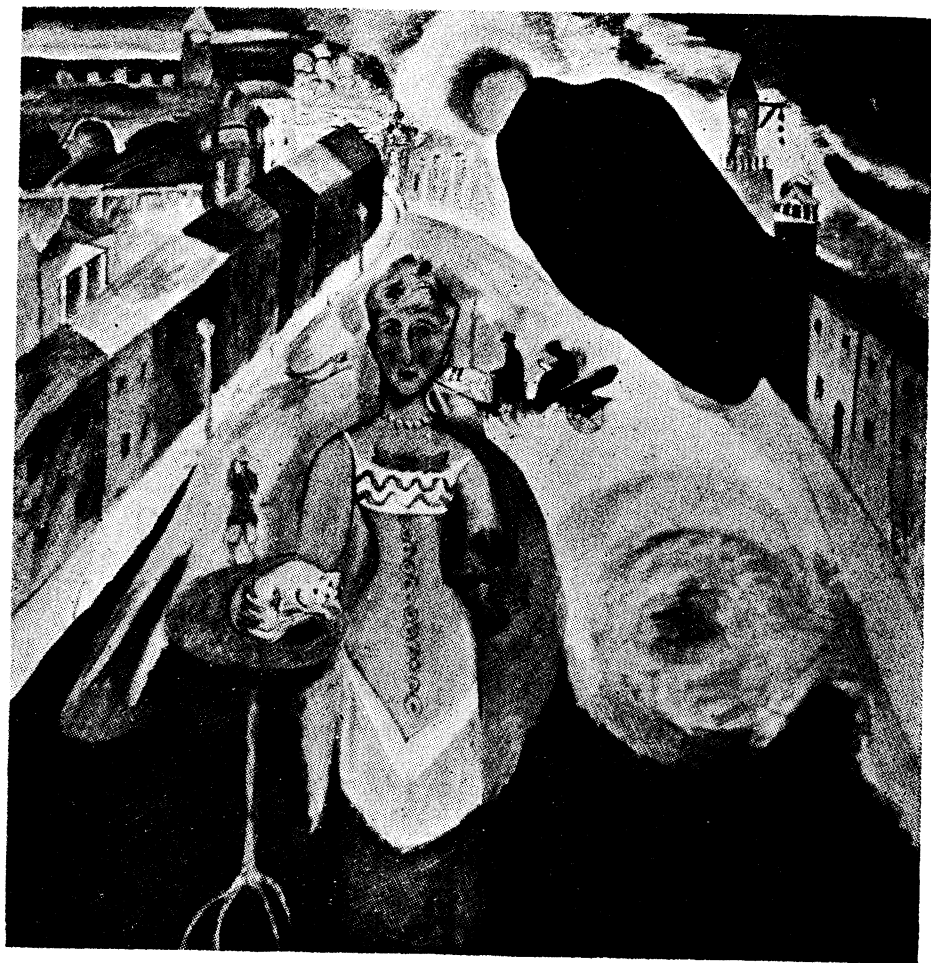
אני מאמין אפילו כי לא החידוש הוא המפתיע אותנו כל־כך ביצירות הללו. נדמה לנו כי לא ייתכן שיהיה אמן מסוגל לוותר על השגים מרובים כל־כך שהשיגה אמנות־העבר בעמל־גאונים כבר, והמעניקים לה אפשרות של גיוון אין־קץ. עובדה היא שאמנים מודרניים רבים כבר מהלו ינם במים; אף חלוץ־ההלכה של אמנות זו, ת. אדורנף, כבר מדבר על „תופעות־זקנה“, כלומר, על סטיה גלויה של האמנים הצעירים מן הראדיקאליזם של המהפכנים. שני הקיצוניים — הצייר פיאט מונדריאן והמלחין אנטון פון־רברן — כבר מבודדים כיום למדי. לעומתם מרובים הציירים והמוזיקאים החשובים שלא ויתרו על ההבעה הטונאלית ועל אפקט־העמקות של שטח־התמונה. אצלם מופיע הנסיון החדש של טכניקה בלתי־טונאלית ומופשטת כהעשרה מוחלטת, כהרחבה ממשית של האופק הציורי והמוזיקלי. רבים הצליחו — מרגע שהתגברו על ההלם הראשון של פניית־עורף גמורה לטבע ולטונאליות — להציב דברים אלה במקומות הנאותים בחיי־הרגש שלהם, ולעשות להם את צורות־הביטוי החדשות משרתים ולא אדונים. אם בתחילה עודן ביטוי צרוף של הרצון לנתוף את המקובל והמיושן, הנה לאחר זמן הן מקבלות כוח של סמלים אמנותיים, בתוקף שימושן הממשי. שוב אינן מוצגות בלבד, אלא הן באות לכלל שימוש. מסוגלים אנו להבין שמוראם של הפצצה אווירית, של סיוט־לילה, של ייאוש האדם שקץ בחייו, מזדקק לצורות רדיקליות כאלו. ומכבר ידוע לנו שבהומור ובקאריקטורה יש לעתים קרובות סטיה־שבמתכוון מצורות־הטבע.

דומה כי בצד תהליך זה, שאפשר לכונו „בריחה מפני האובייקטיבי“, יש עוד תהליך הממלא תפקיד חשוב באמנויות בנות־זמננו: הבריחה מפני סביכות החיים של ימינו אל הטוהר של המחשבה והרגש המכוננים „פרימיטיביים“. זה כבר נתן תהליך זה את אותותיו. הנאיביות האמיתית או המעושה של אנרי רוסו, שזכתה להצלחה עצומה כל־כך, כיבוש התחום של אגדת־הילדים על־ידי פאול קליי, בריחת ג'וגן לאיי־הים־הדרומי, גילוייה של חמדת האמנות הפלאסטית של הכושים וילידי הים הדרומי — כל אלה היו מבשרי רגש חדש, שהשתלט על אמני הרומנטיקה

המאוחרת. וכרוח־סערה באה על דור זה ההכרה שילדים לפני גיל־הבגרות מסוגלים, באמצעים פשוטים ביותר, לתת לרגשותיהם גילוי ציורי עשיר ומעמיק שלא שיער איש כמוהו. הכרה זו ודומותיה מונחות ביסודן של יצירות רבות של אמנים כשאגאל, קליי, פיקאסו, מירו, ריוורה, מור, ליפשיץ, אפשטיין; ובמוזיקה אנו מוצאים אותן אצל סטראווינסקי, פרוקופייב, אורף ואחרים כמותם. אמנם זוהי פרימיטיביות שבפיסופים ולא שבמהות. האמנים הללו כמהים לפשטות ולכוח־הביטוי של הילד ושל אדם־הטבע.

עוד הרבה והרבה פנים לה לאמנות המודרנית. תכופות מעורר ריבוי־צורות זה את הרושם שסגנון ממשי אינו קיים כלל, שאי־אפשר כלל שיהיה סגנון נוכח פיצול זה של מגמות, רעיונות ואישים. אינני שותף לדעה זו. כוח־ההתמוגגות הוא כוח־אדירים. רואים אנו שהקיצוניים שברעיונות נטמעים, משתלבים או נפסלים במהירות מפליאה. דומה שהמין האנושי יש לו מערכת־עיכול יעילה מאד. רק אל יאמין איש שפל חדש הוא גם רבי־ערך, ושתמיד משפט־אמת הוא המשפט שאנו חורצים מה יהיה בן־קיום או מה ראוי להיות בן־קיום. האמן עלול לטעות, הקהל עלול לטעות, ובקלות יתירה עלולה הבקורת לטעות. פחות מכל טועה האינסטינקט של ההמונים. בימאי גדול אחד, בראם שמו, אמר פעם על קהל באי־התיאטרונים: „כל אחד לעצמו — סכל, אבל כללם הוא חכם מחופם“. דומה שאותו חכם מחוכם מתרגל לאמנות בת־זמננו — אט־אט, אבל בהתמדה. ומשהתרגל, לא יארכו הימים עד שידע להבחין בין אמנות טובה לקלוקלת.

לא אאריך עוד בשאר התופעות המרובות של הקבלה בין המוזיקה ובין האמנויות הפלאסטיות. רק אעיר בקיצור כי בארדיכלות, במחול ובספרות מתגלים אותם הכוחות של הרס ובנין המתגלים בציור ובמוזיקה. וביחוד ראויה לשימת־לב העובדה שפל יסודות־הסגנון הללו אינם מתלויים סתם למאורעות הטכניים, הכלכליים והפוליטיים. הם מקדימים את המאורעות ומבשרים אותם. היצירות המהפכניות המכריעות בציור, במוזיקה ובספרות נוצרו לפני שנת 1914. בעל־נפש המסוגל להבין סימני־סער אלה יכול היה להינבא על־פיהם למהפכה הגדולה שאנו עומדים בה, למלחמת־העולם, לכיבוש החלל. דומה האמנות לאותם סייסמוגראפים רגישים, המורים ממרחק רב על התקרבות גל של רעידת־אדמה. סוף־סוף — את ההיסטוריה של האדם יוצר האדם עצמו. רוח האדם, בכל האצלותיה היא ניכרת. ודומה כי אבר־התחושה הרגיש ביותר של אותן קבוצות־אדם, שבתוכן ובהן מתרקמת ההיסטוריה של המין האנושי, היא האמנות — שכן האמנות היא העיסוק החפשי ביותר של רוח האדם, החותם המקורי ביותר של רגשותיו. לכן היא מנתקת את כל המוסרות, עומדת בפני כל לחץ, ואף שלכאורה היא מיותרת, אין האנושות יכולה לוותר עליה.



קנדינסקי : גברת במוסקבה (1911)

## בתין מרגלית : זכרון מגיל 6

משצמום

מצרות-צין

וריקות

תאבים אַנחנו

מקכי

מכרד

מחטוטים

נכמרים אַנחנו

הסיים נמשכים

אף כי אַתדים שוב אַינם

כי אם דיוקן שחוק

המון־כיר אַת צתם

הנחם

יש ויקרנו

אַל הממים האלה

קלי דצת מדוע

שחוקם

במסגרת זו

מוציאם

מתחת לשיש

הנה הם כָּאן

הלב הולם

נקרב צעד אַחד

קלמס נְדבֵר

עוד צעד אַחד

וכפסע ביינינו

אך הַגוגית הקרה

מתרפנו אַחור



איש ואיש ישוב אל מקומו  
 בלי הותיר צקב  
 בל יבחין אדם  
 כי גלגלנו שיקה

## שחר

שחר אפר  
 ושכור

רוח של בקר  
 וקבות מנורה  
 הקיץ הנחיל  
 השמש תורה

השקט ודומם  
 חובק סנתי  
 גוהר על כבירי  
 ואט מחליק צד משתי

קהויה  
 נגעה  
 מן הלילה  
 אחבא לי  
 תחת סדיני  
 אמה אינה עוד  
 אתפלא בגומחה  
 שעודה חמה-לוקטת  
 אף אין בה עוד סמן  
 כי אם למטה סתורה  
 כתם ליל-סערה

## יהושע אריאלי :

### אברהם לינקולן - מיתוס הדמוקרטיה

אברהם לינקולן הוא אחד המעטים בתקופה המודרנית, והיחיד מן האמריקאים, שניתן לו מקום בממלכת הנצח שמעבר לפנתיאון של גאוני האנושות, שהועלה לתחום המיתוס כגיבור (hero). אומה שלמה רואה בו סמל לאחדותה, דמות אידיאלית ודוגמה לדרך חיה, והיא חולקת לו כבוד והערצה בפולחן שהוא מרכז תודעה הלאומית.

מעמדה המיוחד של דמות לינקולן מעורר בעיה היסטורית מעניינת, היא בעית היחס בין המיתוס ובין המציאות ההיסטורית. האם המיתוס של לינקולן הוא פרי צרכים קיבוציים של החברה האמריקאית? האמנם נוצר באופן מלאכותי, וכיצד — או שמא מיוסד הוא על גדולתו ההיסטורית האמיתית של לינקולן האדם? ההיסטוריון יתקשה למצוא קנה־מידה מוסכם למוד בו את הגדולה ההיסטורית. אם סימן־הפר לגדולה זו הוא שיעור השפעתה של האישיות על תהליכים היסטוריים, הרי ביחס ללינקולן תהיינה הדעות חלוקות. אין הוא יכול לטעון להשפעה רוחנית המעצבת דפוסים של תרבות שלמה כדוגמת מיסדי דתות ומגבשי מסורת רוחנית, פאולוס, קיקרו ותומאס איש־אקווינו. אין בו גם מן הספונטאניות הקדמונית שבמנהיגות ומן הכוח הפלאי לשלוט במצבים היסטוריים ולשנותם, אלו הסגולות האופייניות לגיבורי המעש כגון אלכסנדר, יוליוס קיסר, נפוליאון, ביסמרק ולנין. הסימנים שביקשו קרלייל וניצ'ה לתת בה בגדולה, אותם לא נמצא בלינקולן. אמנם, איש־גורל היה, Man of Destiny, מנהיגה של אומה במשבר החמור ביותר של קיומה. אך במשבר זה היה לינקולן אדם המצוי בתוך המאורעות יותר משהיה איש המעצבם. חלק גדול מן המשמעות ההיסטורית של חייו נובע מחשיבותו העליונה של משבר קיומה של הרפובליקה הפדרלית כמו גם מתסביך־האשמה החוזר ומתגלה בחברה האמריקאית ביחס לאותה דראמה איומה של מלחמת־האזרחים ושיקום הדרום.

#### הפולחן

אולם אם קשה להגיע למסקנות ברורות ביחס לגדולתו ההיסטורית של לינקולן, הנה הספרות העצומה שנכתבה עליו מעידה כמאה עדים על מעמדו כגיבור לאומי. ספק אם יש בהיסטוריה החדשה אישיות שעליה נכתב הרבה כליכך. בביבליוגרפיה של לינקולן מאת ג'יי מונגן משנת 1945 אנו מונים 4,000 ספרים וקונטרסים, וזרם הפרסומים לא דלל משך ארבע־עשרה השנה שעברו מאז. חברות של חקר וחכמה

וכתבי־עת מיוחדים, כגון „התאגדות אברהם לינקולן“, „רבעון אברהם לינקולן“, „לינקולן הארולד“ ו„לינקולן לור“, עודם טורחים לגלות צדדים חדשים בחייו של אדם זה; חרף העובדה שהביוגרפיות הגדולות שנכתבו מאז ניקולאי וג'י. היי ועד רנדל, סנדבורג, הלורד צ'ארנווד ובנג'מין תומאס מכילות כל מה שראוי להיאמר בנושא זה. הקפה העצום של הספרות על לינקולן מוכיח על התעניינות שאין לה שיעור מצד כל שכבות החברה האמריקאית ומעיד נאמנה על קיום המיתוס של לינקולן.

עדות נוספת אנו מוצאים בפולקלור שצמח סביב דמותו, ועוד יותר מכן בפולחן שהתקם סביבו תוך זמן קצר אחרי מותו. לפולחן זה מוקדשים: מקום הולדתו, הבקתה בהוג'ויל שבקנטאקי, קברו בספרינגפילד שבאילינוי ו„יד לינקולן“ (Memorial Hall) בווישינגטון. מאות־אלפים עולי־רגל באים למקומות האלה מדי שנה בשנה להתיחד עם זכרו.

באולם־הזכרון במיוחד ניכרים כל סימניו של מקדש, כולל דמותו הענקית של לינקולן החצובה בארד, האור המסתורי המאיר ממעל את פני הגבור, והפכתובת האומרת: „במקדש זה, כמו בלב העם אשר למענו הציל את האיחוד, הושפך זכרו של לינקולן לעד“.

פולחן זה יש לו גם מועדי־זכרון: יום הולדתו, החל ב־12 בפברואר; יום מותו, ה־14 באפריל; יום הזכרון, ה־30 במאי.

הפולחן לא באופן מלאכותי נוצר. במלוא כוחו יצא לאור עולם ממחרת אותו יום ששי של חג־הפסחא, ה־14 באפריל 1865, כאשר נחרדה כל הארץ לשמע הידיעה על רצח לינקולן. האבל ההיסטרי שהציף את הארץ כולה בימים ההם היה בו משום חוויה של קאתארסיס, התפרצות של כאב ומתח שהיו עצורים משך ארבע שנות מלחמה, שמצאו להם פורקן הודפכות בפולחן האבל.

מיתתו של לינקולן חלה באווירה של כמין מחזה־מסתורין דתי. ביום־א', 9 באפריל, יום תחילת הפסחא, נכנע הגנרל לי בראש צבאו לפני מפקדם של צבאות הצפון, הגנרל יוליסס גראנט, בבית־המשפט של אפומאטוקס. המלחמה באה למעשה אל קצה. עם שנדדו החיילים לבתיהם, קצתם לצפון וקצתם לדרום, נשתוותה משמעות חדשה לחג תחייתו של ישוע הנוצרי, תחית האל המת הפכה כמין סמל לתחית העם, אשר משך ארבע שנים נתון היה במלחמת־אחים נוראה והקריב כמיליון מבניו בהרוגים ופצועים.

בלב רבים הדהדו הדברים שהשמיע לינקולן כחודש ימים לפני כן, בנאום בחירתו השניה לנשיאות:

„מבלי שאת טינה כלפי שום אדם, ברוח של חסד לכל; תקיפים בצדק כפי שהאלוהים נותן לנו לראות את הצדק, הבה נוסיף לחתור להשלים את המלאכה שבה אנו עומדים; לחבוש את פצעי האומה... לעשות כל מה שעשוי לכונן ולטפח שלום צודק ובן־קיים בתוכנו ובינינו לכל האומות...“

ב־11 באפריל, יומיים אחרי הכניעה, הביא לינקולן לפני הציבור הרחב את התכנית

לשיקום האיחוד ופנה אל מצפוננו של הצפון בקריאה להשתית את האיחוד החדש על יסוד של רצון טוב ושוויון לכל אזורי הארץ. האווירה היתה אווירה של אביב, של הפשרת לבבות ואותה קלות מסחררת הבאה עם פריקתו הפתאומית של עול־אימים. והנה בא יום ששי של חג־הפסחא, יום צליבת המשיח, ולינקולן נרצח בידי השחקן בות שביקש לנקום את נקמת הדרום.

הארץ נתקפה בהלה ופחד ועם זאת זעם־נקמות ושנאה. בתוך מבוכה זו התנשאה פתאום דמותו של לינקולן, המנהיג הנרצח. בעצם הימים שבהם היתה גופתו של לינקולן מוצגת בבית הלבן החלה להתגבש דמות הגיבור, החלה האפופיאורה של לינקולן.

גילוי ראשון להתפתחות זו היה מסע רכבת־ההלוויה שהחזירה את הנשיא הנרצח לספרינגפילד, בירת אילינוי, למען ייקבר בארצו הוא, על אדמת המערב. עם שעברה הרכבת מעיר לעיר, משך 14 יום ו־14 לילה, גברה ההתרגשות והלכה: 7 מיליונים מבני ארצו חיכו לו לאורך הפסים ולאורך רחובות הישובים שבהם הוצג הארון, מיליון איש עברו על פני הארון.

טעה אַמרסון כשהעיר שלולא הדפוס והעתונות היה לינקולן נעשה מיתוס תוך זמן קצר. העתונות והטלגרף, שליוו ותיארו את הלוויה המזורזה הזו, אשר יום־יום העלו את זכרו, את פרשת חייו, את פעולותיו ואמרותיו, הם שסייעו ליצור חוויה אחידה לציבור כולו וחרתו בלבו את דמות הגיבור: לינקולן חוטב העצים, „איב הישר” של המערב, לינקולן המשחרר, „אבא־לינקולן” של מיליוני חיילים וכושים, המנצח וגואל האומה, כל אלה התמזגו עתה עם דמותו של לינקולן המארטיר, שנשלח להציל את עמו ולמענו הקריב את חייו.

רבים היו נושאי הפולחן, רוקמיו וממשיכיו. בראש וראשונה ותיקי־המלחמה, חיילי צבא־האיחוד, משפחותיהם, בניהם וצאצאיהם. ואתם — בני המערב, בני המערב התיכון והמתנחלים בערבה הגדולה, חלוצי־הספר ובניהם שראו בלינקולן את אחיהם הגדול, אבי ההתנחלות החפשית • וגואל אדמת־החירות מחרפת העבדות. ועל הכל טרחה המפלגה הרפובליקאית, מפלגתו של לינקולן, לנצור את זכרו, לזהותו עם עצמה ולהתחזק מתוך העלאת דמותו לדרגת גיבורו של העם האמריקאי. יום־הזכרון, שהונהג בפעם הראשונה ב־1868, הפך יום זכרון לחללי המלחמה ולרצח לינקולן כאחד, בעוד קיומו של האיחוד קושר את הכל אל דגלה של המולדת.

#### המסורת

בד־בבד עם פולחן לינקולן התגבשה המסורת העממית שהוא עומד במרכזה. מסורת זו התבססה מעיקרה על זכרונותיהם של רבבות שהכירוהו ופגשו בו וליוו את

\* הכוונה ל־ Homestead Act של 1862, שהעמיד אדמה חינם למתנחלים במערב ארה״ב.

אי־הספר והחלוץ מן המערב הפרוע בדרך עלייתו האטית עד לדרגת נשיא המדינה והמנהיג המלחמתי.

ישוב מסורת זו צמחה צמיחה אורגנית עוד בחייו של לינקולן. כי האגדה של לינקולן כמנהיג מקומי, כובש־לבבות ועם זאת מוזר ומשונה משכניו ואנשי סביבתו, זו השתרשה עוד בתחילת עלייתו. האגדות על לינקולן החלו ללוותו בניו־סאלם, בכל ריבוי העיסוקים המאפיינים את שנות־העשרים של לינקולן, עם שנעשה מנהיגו של ישוב זעיר זה וציר בבית־המחוקקים של אילינוי. בשנים אלו, שנות ה־40 של המאה ה־19, כמנהיג המפלגה הוויגית של אילינוי וכעורך־דין התר וסובב בארץ, כבר הולך שמו לפניו, לא כפוליטיקאי כשרוני ומבריק גם לא כפרקליט מצליח כי אם כאדם מיוחד־במינו, קרוב לבני־ארצו ומרוחק מהם, הרוכש לו את אמונם ואהבתם של הבריות בעצם אישיותו, באורח דיבורו ובגישתו אל האדם.

מסורת מעין זו, לא כל המסיבות יפות להתפתחותה. זקוקה היא לקרקע של ראשית חדשה, תנאים של פשטות, יחסי שכנות בין ישובים קטנים וקירבת־לבבות בין אנשים הסמוכים זה לזה בארחות חייהם ובמטרות חייהם. דם־התמצית של הפולקלור הוא היסוד האישי של זכרונות ומסורות. הוא נוצר מתוך התרשמות ישרה. הוא נמסר מפה לפה בשיחות־שכנים, שעה שהשיחה והפגישה החברתית ממלאות תפקיד מרכזי בחיים הקשוחים והמונוטוניים של ישוב־הספר. ואכן, אלה היו תנאי הישוב המערבי בו עשה לינקולן 50 משנות חייו. כאן צמחו אגדות על גיבורי המערב, הלוחמים באינדיאנים, כובשי השממה. כאן גם קם אוצר של חכמת־עם, שירים, פתגמים וניב־לשון חדשים.

אך על־מנת שתנציח המסורת העממית את האדם, חייב הוא להיות אחד מבני העם — דומה אליהם ושונה מהם בעת־ובעונה־אחת, קרוב ומוכן ללבם ועם זאת בולט ביחודו עד כדי להיחרט בזכרון.

לינקולן אהב את שיחת־הרעים, את הסיפור, האנקדוטה, הוויכוח. הוא הצטיין בכל אלה והתפרסם בראשונה בכשרון הזה לאמירה הקולעת והמחוכמת, בהומור הנוגה שלו וביכולתו להבהיר בעיה במשל הלקוח מחיי יומיום. גישה זו של שיחת־רעים, של יחס ידידות ופשטות כלפי הכל, לא נסתלקה ממנו גם בהיותו נשיא. הבית הלבן היה פתוח לרווחה לכל דורש. בתחילה אפילו סירב להגביל את שעות הקבלה לקהל. גם לאחר־מכן, על אף המעמסה של אחריות לאומית נוראה, נפגש והתכתב עם המוני־המונים של פשוטי־עם. המסורת העממית, שתחילה היתה מצומצמת בתחומי המערב בלבד, היפתה ככה שרשים בכל שדרות העם האמריקאי.

עוד ב־1865 כתב אמרסון: „הרי הוא מחבר אמרות־הן אין ספור... אשר בהתקבלן על לבות מיליוני בני־אדם הוכיחו שאין הן אמרות סתם אלא גם ביטוי לחכמת השעה. בטוח אני כי אילו משל בתקופה שעדיין לא ידעה את הדפוס כי או תוך זמן קצר היה הופך דמות מיתולוגית כאיזופוס או כאחד משבעת החכמים.”

אולם מסורת זו, שנוזנה מדבריו של לינקולן ומזכרונות של פגישה אתו, התמזגה והתעטפה באותו אוצר בלום של אגדה שלמעלה מן הזמן, זה שמתוכו נרקם מיתוס

של עם — אמונות תפלות, רומנצה וסיפורי הרפתקה. קרל סנדבורג, הביוגרף הגדול של לינקולן, מצא למשל שבמאה הכ' עדיין מספרים בני העם על רכבת ההלוויה העושה את דרכה בלילות חג־הפסחא, כשמאחריה צועדים דומם חיילי האיחוד. מדי שנה, ב־14 באפריל, מוסיפים שעונים לעמוד פתאום מלכת ומראות מוסיפות להישבר. העם לא אמר די במוצאו הצנוע של לינקולן, ועל מקום אביו, תומאס לינקולן העני הבור שהלך מדחי אל דחי כל ימיו, ביקש למצוא לגיבורו אבות בעלי שם ומעמד.

גם הרומנצה לא פסחה עליו. סיפור האהבה עם אן רותלג' מקורו ברומנצה. העם ביקש לתרץ את עצבותו המזורה של גיבורו באהבה טהורה בינו לבין עלמה צעירה בנירסאלם, שמתה בצעירותה, ועל פי המסורת — משברון־לב. סיפור זה השתרש כל־כך בלב מיליונים עד שבמסגרת פולחנו של לינקולן קמו והעבירו את גופתה מבית־הקברות הנשכח אל פיטרבורג.

בכתובת החרוטה על מצבת קברה אנו קוראים:

מתוכי, לא־ראויה ולא־נודעת,

תרטיט נגינה בת־אלמוות;

„בלי שאת טינה כלפי שום איש, ברוח חסד לכל“.

הנני אן רותלג', הנמה תחת עשבים אלה

אהובה על אברהם לינקולן,

מאורשה אליו, לא בזיווג

כי אם בפרידה.

פרחי לעד, רפובליקה, מאפר חיקי.

#### אב־טיפוס

אולם גם אם התגבשה דמותו של לינקולן בלב העם כמו בהסחה־הדעת, הרי הספרות על לינקולן היא שעיצבה דמות זו בתודעה הלאומית ויצרה את הרציונליזציה של הפולחן.

מהם אפוא קווי־האופי של דמות זו, כפי שהיא מצטיירת באותה ספרות? בזכות מה נראה לינקולן אב־טיפוס של העם האמריקאי והדמוקרטיה שלו?

תמונת לינקולן היא תמונה מורכבת ומזמן לזמן נשתנה הדגש אשר הושם בה. היו שהדגישו בחיי לינקולן את יסוד ההצלחה, את עלייתו המפתיעה מעוני ופרימיטיביות לדרגת נשיאה ומנהיגה של אומה גדולה. הריהו אב־טיפוס של האדם העולה בכוחות עצמו. ספר אחד, שזכה ל־35 מהדורות, היה קרוי „הנער החלוץ ואיך נעשה נשיא“. לינקולן הוצג כדוגמה להזדמנות הניתנת על־ידי הדמוקרטיה לכשרון, לברירה הטבעית של הטובים והמכושרים בחברה החפשית של אמריקה.

זהו הפירוש הפרוטסטנטי של הדמוקרטיה האמריקאית במאה הי"ט. מוטיב זה חוזר גם בספרות שמגמתה להעמיק את הרגשת הנאמנות הלאומית ואהבת־המולדת

בלב הדור הצעיר. אולם הדגש בספרות זו הוא בראש־ראשונה בעצם פולחן לינקולן. הוא נראה כאן ככליל־השלמות האנושית ועם זאת כאספקלריה טהורה לרוח האמריקאית. בעצם תכונותיו ומהותו הרוחנית, לא פחות מאשר במהלך חייו, פעלו ודעותיו, הוא מוצג כסמל האחדות הלאומית.

החל מסוף המאה הי"ט ניפרת בספרות האמריקאית מגמה נוספת המדגישה את חוסר־הפניות של לינקולן ואת אהבתו השווה לכל אזורי הארץ. במלחמת־האזרחים מתואר הוא לא כמנהיג הצפון נגד הדרום אלא כמי ששוקד על מאמץ עליון להציל את האיחוד למען העם כולו.

המאה הכ' הדגישה יותר ויותר את הבשורה שנשא לינקולן לדמוקרטיה האמריקאית. לפי גירסה זו לינקולן הוא שנתן בלאומיות הפדרלית תוכן אוניברסליסטי מובהק וביקש להצדיק את עליונות הממשל הפדרלי בתפקיד המוטל עליו להגשים את האידיאל של הדמוקרטיה וחירות האדם.

סופרים והוגי־דעות של הדמוקרטיה הפרוגרסיבית בתקופה שלפני מלחמת־העולם הראשונה ועמם אנשי וילסון חזרו אל דמותו של לינקולן וזיהו את חזונו על דמוקרטיה חברתית פרוגרסיבית עם חזונו של לינקולן. טיפוסיים לתפיסה זו הם דבריו של ג'ון דרינקוואטר, סופר אנגלי שחיבר את המחזה הפופולרי „אברהם לינקולן“. בקונטרס שכתב לאחר מלחמת־העולם הראשונה („לינקולן משחרר העולם“) מתואר לינקולן כשליט הדמוקרטי המגלם באישיותו לא־פחות מאשר בפעלו ובחזונו את האידיאלים של הדימוקרטיה. הוא נביאה של „דת האנושות“ ואב־הטיפוס של האדם החדש.

מעמדו של לינקולן כגיבור העם האמריקאי מושתת אמנם על התפקיד שמילא במלחמת־האזרחים, אולם כוחו לייצג את אמריקה נובע מדמותו כבן־העם. כל שאר האספקטים מצטרפים יחד במשמעות הזאת, וכבן העם הפשוט נתקבל לינקולן בין גיבורי האנושות כנציגה של אמריקה.

חייו ורוחו של לינקולן עוצבו על־ידי חיי הספר בגילוייהם הקשים והאכזריים ביותר. לדברי לינקולן עצמו היו נעוריו „קורותיהם הקצרות והפשוטות של העניים“. עלייתו כמשפטן־פוליטיקאי אף היא טיפוסית למנהיגות דמוקרטית. בצדק אומר ההיסטוריון מוריסון כי אברהם לינקולן נבדל ממאות פרקליטים־עסקנים רק בקנאותו ליושר ולהגינות ובנטייתו להתבוננות מופשטת. כשנבחר ב־1860 נציג המפלגה הרפובליקאית היה הדבר בבחינת נצחון לדמוקרטיה המערבית ופלישתו של ההמון הפשוט לניהול המדינה. בצדק מדגיש הופשטאטר, במאמרו „לינקולן — מיתוס האדם העולה בכוחות עצמו“, את התפקיד התעמולתי העצום שהיה לצד זה בחייו של לינקולן בקריירה שלו. ואם גם אין לקבל את סברתו של הופשטאטר שלינקולן סיגל לעצמו בכוונה הליכות נשיאות שתתאמנה לדמות זו של איש־העם, אין ספק שהפשטות אשר הפגין היתה מודעת. הוא ראה עצמו כאיש־העם ובכל מאודו ביקש לשמור על הקירבה הזאת ועל המגע הישר עם המוני האזרחים בראותו עצמו בחינת נציג בלבד.

במידה מסוימת פירש לינקולן את משמעות הדמוקרטיה על פי תולדות חייו שלו. נאורו אל הגדרו ה־166 של אהאיו מנסח תפיסה זו בבהירות:

„הריני עד חי לכך שפל אחד מילדינו יכול לקוות להגיע הנה כמו שהגיע הנה בנו של אבי. למען יהיה לכל אחד מאתנו, מכוח המימשל החפשי הזה... כר פתוח וסיכוי הוגן לתושייתו, יומתו ותבונתו; למען תהיינה לכולכם זכויות שוות במרוץ החיים, על כל שאיפותיו האנושיות הרצויות, לשם כך צריך המאבק להימשך, לבל תאבדנה לנו זכויות־הבכורה שלנו“.

#### הנוסח

אולם דרך חייו של לינקולן היא רק צד אחד בדמותו כאיש־העם. סגולתו ליצג את העם היתה טמונה בראש־וראשונה במבנהו הנפשי, באפיו ובגישתו לחיים, לחברה ולאדם. בו כמו הצטרפו יחד כל התכונות והסגולות החיוביות של החברה המערבית לכלל טיפוס חדש של אישיות.

סגולת ייצוג זו מתבטאת קודם־כל בפרווה שלו.

עד לינקולן הצטיין הסגנון הריטורי המופתי בצחות המליצה, בציטטים ממקורות קלאסיים, ביכולת להוליך שבי את הרגש והדמיון בשפת־משלים ובעושר של אסוציאציות. סגנונו של לינקולן הוא ההפך מזה. פשטות, בלתי־אמצעיות והקף הראיה מאפיינים את מחשבתו. מכאן גם הבהירות והפשטות האפייניות לדרך דיבורו. אין בנאומיו קישוטי־יתר גם לא התגדרות ביכולת מליצית. כוח השפעתם של דבריו נובע מכנות השקפותיו. ויפה אומר הלורד ברייס ש„השכל הישר היה חלק מגאוונו“; כי על כן עצם מהותו של השכל הישר היא בכושר לראות את המהותי והבסיסי שבבעיות המעשיות. היה לא־לִידו לחוש את הלך־הרוח של האדם הממוצע ולדעת כיצד ועד היכן יוכל להדריך ולקדם את דעת־הקהל. כך נוצר יופי חדש של ביטוי לשוני, שפת העם עולה לדרגה של מכשיר ביטוי קונקרטי — ועם זאת חגיגי, רגשני ובהיר.

גם הפרגמטיזם של לינקולן היה טיפוסי לשכבות העממיות. היו בו גמישות וחוסר דוקטרינאריות שמעולם לא ירדו לדרגת אופורטוניזם. היה בו מן הראיה החיונית של אנשי המערב, של עולם חדש השרוי בתנועה תדירה שהמסורת עדיין לא הספיקה להתגבש בו. ועוד יותר בלט לעין היעדר כל „פזוה“ והיעדר כל התחשבות במעמד־הוא. הוא לא ידע מעולם „כמה חשוב להיות חשוב“. קנה־המידה היחיד שבו העריך את הזולת היה ערכו הפנימי של הזולת. לגביו לא היתה השווינות השקפה כי אם גישה טבעית לחברה ולאדם. היתה בו צניעות הנובעת לא מחוסר בטחון פנימי כי אם מרגש הסולידריות עם האדם. משום כך גם נכון היה בנפש חפצה להקדיש מזמנו לכל הבא אליו, ללא הפליה, כל זמן שחש כי אמנם ענין דוחק לו לזולת אליו.

היו גשיאים ומנהיגי ציבור שבהשקפותיהם השוויניות היו קיצוניים יותר ממנו.



אבל ערכו המיציג של לינקולן איננו בהשקפתו אלא בהוויתו. הענווה והרגש האנושי שגילה כמנהיג במלחמה ללא תקדים, שרשיהם עמוקים מאלה הנעוצים באידיאולוגיה. הם נובעים מחווית הסולידריות עם כל בני־האדם, מן ההזדהות עמם. הזדהות זו מבוססת על ראיית הטראגיות של חיי האדם. עתים השתלטה הרגשה זו על לינקולן ועתים מצאה לה פורקן בהומור, בהלצה ובדבר חידוד שהדהימו את המשכילים בני־זמנו.

סולידריות זו ושוויונות אינסטינקטיבית זו הן יסוד בתפיסת הדמוקרטיה שלו. אם אמר ג'פרסון, "טוענים שאין האדם מסוגל לשלוט על עצמו; כיצד אפוא ישלוט על אחרים?" הנה לינקולן מוסיף בפשטות: "כשם שלא הייתי רוצה להיות עבד, כך גם לא אוכל להיות אדון".

לינקולן לא היה איש האידיאולוגיה. הוא נרתע מפני קנאותם של רודפי־צדק ויודעי־אמת המוכנים להקריב את היש למען האמת שלהם. מהרבה בחינות היה שמרן. מעולם לא הצטרף לתנועה קיצונית, בין דמוקרטית, בין מוסרית, כתנועה לאיסורה הגמור של העבדות. הדמוקרטיה־שלמעשה היתה לגביו הצורה הטבעית לחברה של בני־חורין. היא היתה מובנת־מאליה, מושכל שאינו ניתן לעירעור ונקודת־מוצא לכל מחשבתו ופעולתו. במסגרת זו היה לינקולן פרגמטי וזהיר. אך גם אם עמדה זו מורה על מזג שמרני, הנה מעולם לא היה לינקולן אופורטוניסט. כל פעילותו ומנהיגותו היתה מושתתת על ערכים מוסריים כלל־אנושיים, שהיו בעיניו הכרח חיוני לעצם קיומם של החיים הטובים. לגביו התבטאה משמעות הלאומיות האמריקאית בחיובו של בסיס מוסרי אוניברסלי זה. מתוך כך התנגד לטישטוש הבעיה המוסרית של העבדות או לפשרה אתה על בסיס של אדישות. ואם נמנע לינקולן מלשפוט את מחזיקי־העבדים ולטפול עליהם אשמה אישית, מתוך שראה את כוח המסיבות ושרשרת הגורמים ההיסטוריים שקישרו למערכה זו של שיעבוד וניצול, הרי מצד שני סירב להתפשר אתם על התפשטותה של העבדות ובכך נעשה אחד מגורמי פרישתו של הדרום ומגורמיה של מלחמת־האזרחים. בכל אלה היה לינקולן מיציג את המוניהעם לא כסתגלן המבקש לרכוש פופולריות כי אם כמנהיג ההולך לפנייהם צעד־צעד, תוך שהוא שומר על קירבתו אליהם ועל מגעו אתם, מבין לנפשם ועם זאת מורה להם את דרכם לאור ציווי מצפוננו שלו.

#### המעמד ההיסטורי

תיארת למעלה את קווי־היסוד בדמותו של לינקולן הגיבור. אף אחד מן היסודות האלה אין בו כדי ליצור את הדמות ורק כולם יחדיו, בהתקשרם בסיטואציה היסטורית חדפעמית, העלו לפנינו דמות בעלת משמעות סמלית ומופתית. טבעי היה הדבר שהדמוקרטיה האמריקאית תבחר לה את גיבורה מתוך שורות העם. טבעי היה גם שהתודעה הלאומית תאשר את בחירת הדמוקרטיה ותעלה לדרגת סמל לאומי אדם שהעם ראה בו גיבור. ושינגטון, אבי הרפובליקה וגיבורו של דור מיסדיה, מת לפני תחילת המהפכה

הדמוקרטיה, וגם אם נעשתה אישיותו האריסטוקרטית נושא להערצה הנה דמותו לא הייתה שרשים בקרב המון-העם. גם ג'פרסון, אף שהיה מיסדה של התנועה הדמוקרטית בארה"ב, לא כבש את דמיונו של העם. הדמוקרטיה הסוערת והפרימיי-טיבית של המאה הי"ט לא יכלה למצוא את בבואתה באישיותם ובסגנון חייהם של אלה.

היו, אמנם, עוד מועמדים למעמד לאומי יצגני. במערב, מעבר להרי האליגאנים, עורר ג'קסון רגשות של נאמנות קנאית. הוא היה לא רק איש-המערב כי אם גם גיבור-מלחמה מהולל וכן גם מנהיג הדמוקרטיה הרדיקלית. אולם דווקא סיעתיות זו ואפיו המערבי ההפגנתי מנעו אותו מהגיע למעמד לאומי יצגני. אישיותו היתה נטולה ממדים של עומק, סוערת, גלויה וחד-משמעית. אולם על הכל חסרו כל האישים הללו את הגורם היסודי לגיבושה של דמות גיבורית, את הסיטואציה של משבר גורלי שבו עצם קיומה של האומה נתון בסכנה.

את הגורם הזה סיפקה מלחמת-האזרחים. כל פעילותו המדינית של לינקולן, מתחילתה ועד סופה, נעה במסלול זה של הכרעת גורלה של האומה. עצם גורליות הבעיה, שיעור הקרבנות, עומק ההרגשות של שנאה, קנאות וגבורה, שיוו למנהיגותו הלאומית משמעות היסטורית שלא היתה כמותה בדבריימייה של ארה"ב.

אולם משמעות זו לא היתה מובנת-מאליה. היא לא נוצרה בהכרח מתוך מהלך המאורעות הפוליטיים. המאבק על קיום האיחוד קנה לו משמעות זו של הכרעת-גורל לדורות-יבואו רק במידה שהמוני העם נתעוררו לראות בו את מלחמת-הם לחיים או לכליה, רק במידה שראו בו מלחמה הכרחית, בלתי-נמנעת וחדורת משמעות על קיום תקוותיהם ושאיופיהם הנעלות ביותר.

המלחמה נגד העבדות כשלעצמה לעולם לא היתה מעמידה משמעות כלל-לאומית וכלל-חברתית מעין זו. רק במידה שנקשר גורלה של אחדות הרפובליקה בגורל הדמוקרטיה ושניהם יחד נתקשרו בבעיה של המאבק נגד העבדות, קנתה לה פרשה זו אותה משמעות עליונה.

גדולתו האמיתית של לינקולן אינה מתבטאת בכך שהצליח להנהיג את הצפון הפולג והמסוכסך לקראת הנצחון. סוד מנהיגותו טמון ביכולת לשוות משמעות כלל-לאומית למאבק עם הדרום. אולי לא הודגש כראוי כי עצם עלייתו לדרגת מנהיגות לאומית מאז 1854 קשורה ביכולתו להצביע על המהותי שבמאבק זה נגד התפשטות העבדות. הוא הראשון בנשיאיה של ארצות-הברית שהגיע למעמדו הרם בלי מנגנון מפלגתי, בלי קריירה מדינית ממושכת, בלי תהילה של מצביא גייסות, פשוט מתוך כשרו האינטלקטואלי להבהיר לכל שדרות העם את הבעיות האמיתיות שבמחלוקת זו על העבדות, ולהבהירן בצורה פשוטה ומשכנעת שעם זאת לא ויתרה על עומק הראייה ועל ביסוסה המוסרי.

מנהיגות אינטלקטואלית זאת לא הצטמצמה בחשיפת המחלוקת לאמיתה; היא באה על ביטויה גם בכשרונו האינסטינקטיבי לנקוט קווים של פעולה מדינית שיאחדו את הצפון המשוסע ולא יפצלוהו. מטרה זו השיג עלידי שהעניק משמעות חברתית

למטרה הדמוקרטית ועל-ידי שהצדיק את האיחוד ואת האחדות הלאומית ברעיון היעוד האוניברסלי של הדמוקרטיה האמריקאית. זאת היא משמעותם של הוויכוחים המפורסמים עם דוגלאס ושל שאר הכרזותיו לפני תחילתה של מלחמת-האזרחים. הוא קשר את בעיית התפשטותה של העבדות והזכות לפרישה בבעיית המשך קיומה של החברה החפשית. ולאחר פרישתו של הדרום שוב היה זה לינקולן שנתן משמעות כלל-אנושית לשאלת המשך קיומו של האיחוד ולזכות ההכרעה הדמוקרטית לקבוע את צורת הממשל.

„הבעיה של זכות הפרישה“, אמר בדברו הראשון אל הקונגרס, „איננה נוגעת בגורל ארצות-הברית בלבד. היא מעלה כלפי כל משפחת האדם את השאלה אם רפובליקה תחוקתית או דמוקרטיה, שלטון העם על-ידי העם, מסוגלים לעמוד בעינם כנגד מתנגדיהם מבית.

„התמודדות זו, מעצם מהותה היא התמודדותו של העם. מצד האיחוד זהו מאבק המכוון לקיים בעולם אותה צורה ואותו תוכן של מימשל שראש מטרתיהם להשביח את מצבם של בני-האדם — לסלק ולהסיר מעמסות מלאכותיות מכתפי הכל; לפלס לכל את הדרכים לחיפושים ראויים-לשבח; לתת לכל ראשית ללא אזיקים וסיכוי הוגן במירוץ החיים“.

האצלה זו של משמעות כלל-אנושית על מלחמת-האזרחים באה כמובן על ביטויה הקלאסי בנאוים-גטיסבורג, וכאן נרשה לעצמנו לצטט את פתיחתו:

„לפני שבע-ושמונים שנה כוננו אבותינו על היבשת הזאת אומה חדשה שהורתה בחירות וכל-כולה קודש להנחה שכל בני-האדם נבראים שווים. „עתה נתונים אנחנו במלחמת-אזרחים גדולה המעמידה במבחן את השאלה אם אותה אומה, או כל אומה שפך הורתה ולכך התקדשה, תוכל להאריך ימים“.

חשיבות מעמדו ההיסטורי של לינקולן נובעת מאותה משמעות היסטורית עליונה שהוא עצמו האצילה על המאבק. בהמשך המלחמה נתגלו בלינקולן עוד סגולות שעשאוהו אחד מגדולי המדינאים בהיסטוריה החדשה. עם קרוב המלחמה אל קצה רוממו סגולות אלו את לינקולן בעיני הציבור לדרגת מנהיג דגול ונערץ והקנו לו יחס כבוד מכל עבר. אולם הזוהר שבדמותו של לינקולן לא בא לו מסגולותיו האינטלקטואליות ומפשרו כמדינאי ומנהיג עממי אלא מייחוד אישיותו ואפיו.

גיבור על שום מה?

עממיות אישיותו של לינקולן אינה אלא צד אחד בתמונה. לינקולן לא היה איש רגיל גם לא טיפוסי אלא שונה מרוב בני-זמנו ומרוחק מהם. על אף היותו איש-רעים ונוח לבריות, בודד היה ומסוגר בתוך עצמו. רק עצבות שנתגלתה לבני-זמנו חשפה לעתים את התהומות שבלבבו. הרגש האנושי, הצניעות והענווה, יחד עם תבונה וראייה חודרת והגינות, נבעו מתוך מעמקים נסתרים של אישיות

מקורית ונדירה, שפמו עומדת היתה מחוץ למרקחת השעה גם כשהיה פועל בתוכה בכל כוחותיה, ומתוך כך אפפוהו באור של מיסתורין.

היסוד האחרון ברקימת דמותו ההיסטורית של לינקולן היה מותו ביד רוצח קנאי. לא הרצח כשלעצמו כי אם התאמתו עם מהלך המאורעות היא שהוסיפה ממד מיתי וגיבורי לתמונת חייו.

מידות של דראמה קלאסית שולטות בחייו של לינקולן. לראשונה מופיע הגבור על בימת ההיסטוריה עם תחילת המאבק על גורל הרפובליקה והדמוקרטיה. כתום המאבק ועם נצחון האידיאל אשר לו הקדיש את חייו מסתיימים גם חיי הגיבור, ודומה כאילו המסך יורד לאחר שנשמע הטקסט כולו.

גם אלה שביקשו לגלות את לינקולן ה"אמיתי" ולהרוס את דמותו הגיבורית הודו, אחרי ככלות הכל, בייחודו החדפעמי. דבר זה נכון במיוחד לגבי היסטוריונים מתקדמים כגון בירד, פרינגטון, גבריאל והופשטאטר. התנגדותם העקרונית לפולחן הגיבור והאישיות מקורה בדטרמיניזם ההיסטורי שלהם, בגישה סוציולוגית או פסיכולוגיסטית או אף מרקסיסטית-כביכול. יסוד הגדולה החדפעמית והערפיות האמיתית, כפי שהן מתבטאות בפולחן הגיבור, מאיים להרוס את הסכימה של הסיבתיות ההיסטורית. ההיסטוריונים הללו הדגישו את דבקתו של לינקולן במוסכמות, את חוסר מקוריותו הרעיונית, את תמימותו ואפילו את שמרנותו בשאלות הכלכלה והחברה של תקופתו וארצו. הם ביקשו להוכיח עד כמה היתה אישיותו של לינקולן מוצר של הספר המערבי ודפוסי הקפיטליזם האגרארי של סביבתו. הם הדגישו את ערמומיותו של לינקולן כפוליטיקאי וטכסן והצביעו על השימוש שעשה בעסקי פוליטיקה מפלגתיים, קנוניות בין-מפלגתיות וחסיו. אך עם כל זאת מודים הכל שאין אלה כי אם חלק מן האמת וכי חייו של לינקולן יש בהם משום בשורה לאנושות.

הופשטאטר, באותה מסה שהזכרנו, מסכם בזו הלשון את הערכתו למיתוס הלינקולני:

"בכך אולי טמון קנה-המידה הטוב ביותר לגדולתו האישית של לינקולן במעגלות האדם — שהשלטון טיהרו ולא נסך עליו שיפרון. הפרוזה הגדולה של שנות נשיאותו שופעת מתוך נפש שלמדה ענווה. נקיותו הגמורה של לינקולן מרגשות של סינה אישית... ריחוק-הדעת האנושי שלו, הרגשת-החיים הטראגית שלו, אין להם אח ודוגמה בהיסטוריה המדינית".

אחרים, שאינם נאלצים להיאבק עם עצמם כדי להודות בגדולה החדפעמית, ציירוהו בכל שלל-צבעיה של גדלות. מוריסון קורא לו, "רבים של בני-אדם", וכך הוא מסכם את אישיותו: "דומה היה שקלט אל קרבו את כל הסגולות הגדולות של האמריקאים הגדולים שלפניו בלי מומיהם... וצירפם עם נדיבות-רוח משלו".

הלורד צ'ארנווד, שראה בו אחד מענקי ההיסטוריה ומגדולי המדינאים של העת

החדשה, מדבר על „אותה בלתי־אמצעיות ילדותית ותמימות החזון שרק גדולי־הגדולים שומרים עליהן אחרי שחרימיהם“.

ההיסטוריונים מאשרים אפוא את משפטם של בני־זמנו שהכירוהו מקרוב. ג'ון היי, מי שהיה מזכירו הפרטי ולאחר־מכן דיפלומט ומדינאי מנוסה ושקול, אפילו ציני כלשהו, ראה בו את האישיות הגדולה ביותר מאז ישוע הנוצרי. וולט ויטמן קרא לו „הנפש המתוקה והחכמה שבכל הזמנים ובכל הארצות“. אף אמרסון, שפרבים מבני העילית המשכילית חשד תחילה באותו בן־עם מחוספס, בהמשך הזמן הכיר יותר ויותר בגדולתו. בשנות ה־70 כינה אמרסון את לינקולן, במסתו „על הגדולה“, כ„הגדול באמריקאים, אדם שמסוריות וחכמה התמזגו בו לכלל שלמות אחת... לבו היה רחב כעולם אך לא היה בו מקום להכיל זכרו של עוול“.

בעימות זה בין דמותו של לינקולן לבין לינקולן ההיסטורי ראינו כי פולחנו האישי מתבסס בראש־וראשונה על רגש ההוקרה והכבוד לגדולתו האמיתית של לינקולן האדם והמדינאי. אך אם מסביר ניתוח זה את מקומו של לינקולן בלב העם, עדיין אין הוא מתרץ את ממדי הפולחן והמיתוס אשר נתרקמו סביבו.

#### מנהיגות דמוקרטית: מיתוס וממש

מה משמעותו של פולחן־הגיבור ומה הוא מלמדנו על החברה האמריקאית? מעיקרו קיים פולחן הגיבור מתוך הערצה לגדולה אנושית; אולם הערצה זו נובעת מן הצורך לאשר בביטוי טכסי את האמונה כי חיי אדם הם בעלי משמעות. הגדולה הגיבורית כמו באה היא להוכיח שהאדם מסוגל לעצב את עולמו ואת עצמו בהתאם לערכיו וכי אין הוא מניח לתנאים להכניעו ולרדות בו. האמונה בגיבור היא האמונה בקיומה של גדולה זו. פולחן הגיבור הוא בבחינת חיובו ואישורו של הערך הסגולי אשר בחיי אדם. בו ובאמצעותו מגעת החברה לידי גאולה סמלית מן המקריות והעירורן שבהוויה האנושית.

מתוך משמעות זו של הפולחן נובעת הפונקציה החברתית שלו. פולחן הגיבור יוצר נאמנות משותפת ובצדה זוהדות קיבוצית המקשרת את בני החברה ונוטעת בה תודעה של שיתוף ואחידות.

במקרה שלפנינו קם שיתוף זה לא באמצעות הפולחן בלבד, שכן הפולחן הוא שנוצר מתוך מפעל חייו של לינקולן, שכל־כולו מכוון להציל את החברה האמריקאית מהתפוררות ולעורר בה הרגשה זו של שיתוף, אחדות ויעוד. מעמדו כסמל התודעה הלאומית האמריקאית נשען על העובדה האובייקטיבית שהוא יצק תוכן חדש בתודעה הלאומית של עמו וזיהה אותה עם האידיאל של הדמוקרטיה וחברת האנשים החפשים.

אולם המפליא במיתוס ובפולחן של לינקולן הוא בעובדה שזהו מיתוס של הדמוקרטיה ושפולחן לינקולן הוא פולחן של גיבור הדמוקרטיה. אכן, נראה לעתים שהתקופה המודרנית עזינת את התגבשותה של דמות גיבורית. האינדיבידואליזם והאגוצנטריות של בני התקופה, המביאים לעתים לידי גיהיליזם, הקצב המהיר

בתמורות דפוסייה של החברה, חייה האלמוניים, דומה שאינם תנאים ההולמים את הנאמנות הקיבוצית לרציפותו של זכרון. איך אירע הדבר כי דווקא אמריקה, אבי הטיפוס של החברה המודרנית, היא שהעלתה וגיבשה את הגיבור המודרני בה"א הידיעה?

כידוע היתה זו סברתו של טוקוויל שהאינדיבידואליזם השוויני של התקופות הדמוקרטיות מהרס ומכחיד צורות־נאמנות אמיתיות שלידתן בתחושה של שיתוף. על מקומן עולה דמות המנהיג הפריסמאטי או הקיסר, שהוא לבדו מסוגל להציל את החברה מהתפוררותה ומבדידותם הפנימית של בניה.

נראה כי תולדות המאה ה'כ' אישרו את האבחנה הגאונית של טוקוויל. התברה ההמונית של מאתנו אינה יכולה לשאת את סגנונם של דפוסי חייה. היא מוסרת את ריבונותה ומפקידה את חייה בידי המנהיג הפריסמאטי כדי להינצל מחירותה, מבדידותה ומן האנרכיה הפנימית והחיצונית. אולם ה"קיסרים" של תקופתנו אינם גיבורים "גיבוריים". קוסמים הם ועושי־להטים כאותו קוסם בסיפורו של תומאס מאן, המהפנט את קרבנותיו ועושה אותם רובוטים. מנהיגים אלה מתקיימים הודות לכניעה מוחלטת של עצמיות בני החברה לרצונו של האחד.

אולם עצם קיומן של דמויות גיבוריות כגון לינקולן, גאנדי, מאסאריק ואחרים מוכיח כי טוקוויל לא הבדיל כראוי בין הדמוקרטיה לחברה ההמונית. סבור היה כי תהליך התפוררות החברה, האפייני לחברה ההמונית, כוחו יפה גם לגבי הדמוקרטיה. זהות זו איננה הכרחית.

יסוד־הימצור לקיומה של דמוקרטיה הוא עקרון הנציגות והמימשל הנבחר, ובסיסו הערפי של משטר זה הוא ברעיון של כבוד האדם. בכל הזמנים ובכל החברות, ביחוד בחברות דמוקרטיות חפשיות, תהושת השוויון והחירות האישית משולבת בהוקרת המנהיגות הטבעית. עצם קיומה של הדמוקרטיה היצגנית מושתת על האפשרות למצוא מנהיגות טבעית. כבר העיר הלורד ברייס כי הנאמנות למנהיגות טבעית והערכתה של סגולת המנהיגות מפותחות ביותר דווקא בחברה השוויונית והאינדיבידואליסטית של מערב־ארה"ב, ב"עמק הדמוקרטיה".

אולם לא רק במערב אלא בכל אזורי ארה"ב יצרה השיטה היצגנית על מישוריה השונים — במימשל המקומי, המחוזי, המדינתי והפדרלי — ביקוש מתמיד למנהיגים שהועלו מתוך החברה לדרגות שונות של חשיבות. הסייעתיות ופולחן המנהיגות המקומית, המפלגתית והלאומית אפייניים היו לחייה הציבוריים של ארה"ב יותר מאשר לחיי כל ארץ אחרת.

מנהיגות זו שונה במהותה מזו הפריסמאטית והדמגוגית של המאה ה'כ'. היא עלתה במסגרת מבנה חברתי ומדיני של מימשל יצגני, ובמסגרת זו מילאה פונקציה מוגדרת של ייצוג, גיבוש וניהול פעולה ציבורית תוך כדי עיצוב דעת־הקהל. המנהיג הדמוקרטי עומד במגע מתמיד של מר"מ מתוך תחרות מתמדת עם אחרים, שאף הם נזקקים להכרעתה של החברה. החברה נשארת הרשות האחרונה שאליה הוא חייב לפנות ואותה הוא חייב לשכנע. מכאן שהמנהיגות הדמוקרטית מעשירה

ומעלה את עצמאותו של היחיד, את אישיותו ואת עצמיותו, בעוד החברה מצדה מלווה את עליית המנהיגים ברוח של סקרנות, רצון טוב ותמיכה נלהבת, אשר יש בה מן הרוח הספורטיבית שבהתמודדות בין אלופים.

לא מקרה הוא שמאז תקופת ג'קסון נעשה נשיאה של ארה"ב המנהיג האמיתי של החברה האמריקאית, סמל הרצון הלאומי וגיבור־האומה לשעה. אין זה רק בגלל המבנה היצגני־הפדרלי של הרפובליקה האמריקאית או בגלל המעמד התחוקתי של הרשות המבצעת וסמכויותיה הנרחבות, אלא בגלל העובדה שרק הנשיא הוא נציג התברה כולה, הנבחר במישרים על ידה ואחראי רק לפנייה בכללותה. מכאן התהילה, הנאמנות ושימת־הלב שהחברה האמריקאית מעניקה לנשיאה, בו היא משיגה את אחדותה ושיתופה הממשיים והסמליים. גדולה פונקציונלית זו של הנשיא כמנהיג האומה היא המסגרת הסוציולוגית של הדמות הגיבורית של לינקולן. מסגרת זו מילא לינקולן ברוחו ובאישיותו בסיטואציה היסטורית שהעמידה במבחן את ערכיה לא פחות מאשר את אשיות החברה האמריקאית.

בלינקולן מצא רעיון המנהיגות הדמוקרטית את התגלמותו המופתית. לינקולן היה נציג העם במלוא מובנו של המושג: אחד מהם, קרוב לרוחם ונאמן לצרכיהם, ובתוך כך היה מנהיג האחראי רק לפני מצפונו שלו, נשען רק על כוחותיו שלו. כמורה־דרך נתן משמעות חדשה ללאומיות האמריקאית בהשתיתו את האחדות הלאומית על אידיאל הדמוקרטיה והחברה החפשית. כמדינאי ומנהיג מלחמתי הוכיח כי דמוקרטיה וריכוז הכוח לשעת־חירום אינם סותרים זה לזה. בקריירה שלו הוכיח את צידקת האמונה בשלטון העצמי של העם ובשוויון החברתי כבסיס למנהיגות טבעית. ועל הכל הוכיח כי חירות ושלטון, מוסר וכוח יכולים לדור בכפיפה אחת וכי השלטון איננו משחית בהכרח. הגה, אפוא, כמופת של מנהיגות דמוקרטית נעשה לינקולן גיבור האומה האמריקאית והדמוקרטיה כאחד.

## קאנאש אלאיוש : אבנים מפויחות

עם כשלון המהפכה ההונגרית של אוקטובר 1956, ועם הגירתם של עשרות סופרים ומשוררים הונגריים לארצות המערב, נוסדה „אגודת הסופרים ההונגריים הגולה“ בלונדון.

בטאון האגודה, „במה לספרות“, המופיע מדי שבועיים, מרכזו סביבו את מיטב אנשי ספרות האמיגרציה ומופץ בכל הארצות שבהן קיימת גולה הונגרית. כמו כן מופיע במינכן שבגרמניה ירחון לספרות ולמחשבה בשם „אופק“, בהשתתפות סופרים הונגריים ולועזיים גם יחד. שני כתבי־עת אלה מקיימים את הקשר הרצוף בין הספרות ההונגרית וספרויותיהן של ארצות המערב.

השיר המובא בזה, מחברו הוא משורר מן המשמרת הצעירה וממכיני המהפכה, שהתרכזו סביב „חוג פטפי“, וקצתם הצליחו להימלט לחוץ־לארץ. השיר, המתאר את המהפכה תמונות־תמונות, מראשיתה עד כשלונה הטראגי, גיבוריו הם נערים שנטשו את ספסלי־לימודיהם ונלחמו על המתרסים עד שנשבו והוצאו להורג.

א.י.ק.

א

רַעַם תוֹתֵחַ. יוֹנִים מְבֹהֵלוֹת  
צְנָחוּ לְסוּר תְּרֵי הַתְּבֵלֶת.  
תְּרֻזוֹת הַקְּשִׁיבוּ רְתַת לְקוֹלוֹת  
וְלִשְׂבִיל מְנוּ בָאוּ.  
וְצַת מִן הַשִּׁיחִים חִמַּק הַשְּׂקֵט  
וְסוּרוֹ הַיוֹנִים הַעֲלִיזוֹת לְשֶׁת בְּרַחֲקָה.  
רוּם קַל  
בְּהִנְסוֹ תִמְרוֹת צֶשֶׁן  
חֶלֶף־צֶבֶר.  
וְלֹא יָדַע אֵלֶּה  
כִּיצַד  
הַפִּית הַגְּבֵהַ  
כְּרַע - נִפְל.



## ב

צְהָרֵי שְׁחֹר, צְלָלֵי שְׁחֹר,  
 בְּצִיר שְׁחֹר הַרוּחֹת גְּעוֹר,  
 מְאוֹר שְׁחֹר בְּשְׁחֹר רְקִיעַ,  
 לַהֶק מְטוֹסִים בְּשְׁחֹר מְרִיצַ.  
 וּשְׁחֹר הִנֵּה בְּשְׁחֹר צָבָר  
 רְחוּץ בְּשְׁחֹר, מְגוּשׁ צָפָר  
 שְׂצַר גְּעָרָה שְׁחֹר גּוֹבֵט,  
 הַצִּיר כְּאוֹת שְׁחֹר וְשׁוֹקֵט  
 לְדַלְקוֹת לֹא תִדְרֹשׁ, מְדוּצַ בּוֹלְעוֹת  
 סִפְסַל בְּגָנָה וּמְגַדְלוֹת.  
 כִּי שְׁחֹר אוֹר הַיּוֹם וּשְׁחִיכָה הַצֵּיר,  
 כִּק עוֹר הַמַּתִּים הוֹלֵךְ וּמְחוֹיר.

## ג

כֹּל שְׁתִּיה  
 הַסֶּף צָפָר.  
 קְטָרֵג הַמַּת  
 בְּמִבְטוֹ הַקָּר.  
 בֵּין עֲלָלִים חִפְשָׁה הָאֵם  
 פְּגִיף — לֹא לְהִסְפֵּד שְׂוֹא,  
 לְמַנְחוּם אַחֲרוֹן,  
 כִּי נִשְׂאֵת בְּקָרֵב.

## ד

לְרַחַם לֹא הוֹשֵׁם לֵב,  
 אֵף כִּי לְרַחֲבָה צָרֵק,  
 שֵׁם בְּמִשְׁמַר בְּגִי יוֹד-יוֹד-בֵּית  
 מִשְׁכּוֹ שִׁתָּה צַל פֶּגֶר טָנֵק.

רַקְמוּ אֶת הַמָּחַר.  
 „וְאִם נִגְמַר תִּמְהַפְּכָה...“  
 תַּת־מַקְלָעִים הִילִילוּ מֵרֶ  
 בְּצֶל סִלּוֹן חֲשׂוֹף צֵינִים  
 וְשׁוֹחֵק  
 וְלֹא הוֹשֵׁם אֶל לֵב  
 הַיָּאָף הַלֵּת הַזֶּרֶם  
 — בְּצֶל רֵאשֵׁי קְדוּשִׁים מְבַכְּרִי —  
 צִנְחָה עַל גְּזָרִים שְׂבִמְשֻׁמֵּר.

## ה

צַקְבֵי רַגְלִים וְצִירִים וְזוֹתְרִים  
 חֲסוּי כְּסֻטָּה נֶעַ  
 בְּשִׁלְגֵי.  
 וַיִּצְרִי בְּקִצָּה הַרְחֵבָה —  
 שָׁם,  
 עַל הַחֹמֶה הַחֲרֵבָה  
 הַשְּׁחִיר הַדָּם:  
 סְכוּם חַיֵּי אֲדָם...  
 וְהִלָּאָה לֹא חֲסוּי צַקְבֵי רַגְלִים בְּשִׁלְגִים.

(מהונגרית : איתמר יעוויקסט)

## סימון לאקוטיר :

### קפאון התרבות במצרים

התרבות המצרית מופרת אך מעט באירופה, אם לא נציין את הבולטים בסופרים, משוררים ורומניסטים כאחד, שהצרפתית היא לשון כתיבתם: אלבר קוסרי, שזכה בפרס-גונקור, ג'ורג' חניין הסוריאליסט, אדמון יעבץ, שקובץ שירתו קרוב להופיע בפאריז. אבל אם אין בידנו לגשת אל הטקסטים במקורם, הרי יקשה עלינו להתמצא בעולם העתונות והפרסומים העממיים הרבים-מספור שבהם צצים ומופיעים הכשרונות הצעירים: מבקרים, מסאים, רומניסטים, מספרים. ואולם מזה ארבע או חמש שנים רק הללו מיצגים את מצרים זו, שבה שוב אין מקום לביטוי שלא בלשון הערבית.

בשנים 1954-5 היה לכאורה יסוד לאופטימיות. מי שחי אז בקאהיר בקרב העתונאים האלה, הסופרים האלה, מי שהיה קורא את מאמריהם ומסותיהם, היה מתרשם מן התסיסה של מחשבה (ואם גם נאיבית לפעמים), מן השיפעה של יצירות שלעיתים קרובות לא הובשלו כל צרכן, אלא שבסך-הכל היו חיוביות. מאז 1952 ועלייתו של המשטר החדש עדים היינו לנסיון של התחדשות המחשבה: הכל חזר והועמד בסימן-שאלה עקב התייחסות המדינית הזאת, שלבשה את מלוא משמעותה כאשר נטה המשטר לצד הגוש המזרחי ב-1955. עולם חדש ומלא נפתח לפני הנוער המצרי: עולם הרומן הרוסי והריאליזם הסוציאליסטי.

בצדם של שלושה או ארבעה „קלסיקנים“ (טהא חסיין, תופיק אל-חכים, עקאד, תיימור) קמה שורה של סופרים שיצירותיהם, שאמנם בלתי אחידות היו ברמתן, הראו על מידה מרובה של חיוניות ועל פוריות לא-תיאמן, אף העידו על נסיון מעניין מאד של התחדשות. בעקבות ראשה של אסכולה זו, המשורר והרומניסט שרקאווי, קמה חבורה של סופרים צעירים שביקשו לחדש את הקשר אל המסורת העממית, ובהם אחמד רושדי צאלח — שפירסם ב-1956 את חיבורו, „תולדות הספרות העממית“, הרומניסט הצעיר יוסף אידריס, שכתב נובלות מעולות, המשורר חמאד עבד-אל-חלים, או אחיו אברהים, שפירסם ב-1956 קובץ נאה, „ימי הילדות“.

כל אלה היו מרבים לחקות את הרוסים וכולם היו מתעטרים בכתר הריאליזם הסוציאליסטי. צ'יכוב, גורקי, שולוכוב, סינקלר, לואיס, דרייזר ואראגון (מחבר „הקומוניסטים“) נשארו סופרי-המופת לאסכולה המבקשת לפתח את תרבותה של מצרים על דרך המיזוג בין המאבק הלאומי, המערכה החברתית ותביעות האסתטיקה. נעימה נקמנית, אירוניה נוקבת, אהבה ליצורים ולדברים, נדיבות-לב, עבר אישי של סבל ובתי-סוהר, אלו היו התכונות, האנושיות יותר מאשר ספרותיות, שמכל-מקום העידו על עולם חי ופורה. וגם אם עדיין לא הצמיחה תסיסה זו שום יצירה גדולה באמת, רשאי היה אדם לצפות לגדולות מן הפריחה הזאת של הכוח היוצר.

ביותר העידה על כך העתונות, זו התופסת מקום חשוב כל־כך בחיים המצריים. בשנים 1954-5 היו עתונאים וסופרים משמשים בערבוביה, והעתונות נעשתה הביטוי הנאמן ביותר של המחשבה המצרית. האסתטיקה המארקסיסטית משלה כאן בכיפה בדמות כתבות על סין ורוסיה, תיאורי הווי וסיפורים ריאליסטיים. היתה זו „תקופת זולא” בהיסטוריה הספרותית המצרית. ואילו במרס 1958 מוקיע אחמד רושדי צאלח את „הקפאון הספרותי והתרבותי של תקופתנו”. הוא קובע ואומר: „ב־1957 ו־1958 לא חוינו בשום חיבור חדש על הספרות, על המחשבה בכלל. ואולם, מאז 1952 הלא עדים היינו להתפוצצות יצירת גדולה, לנסיון גדול של התחדשות”. מאז 1956 „קפאה” אפוא המחשבה, לכאורה, שיתוק אחז ביצירה.

מחבר „תולדות הספרות העממית” עורר ויכוחים סוערים והמאמר העלה מרירות עזה בעתונות. ואולם לא מכבר חזר העתון היומי השמאלי, „אל־מסא”, על טענותיו של זה, ועתונאי מוכשר בשם אנואר עבד־אל־מאלק ניתח, במסה על „תרבות ומהפכה”, את גורמיו ושלביו של „קפאון” זה. בדומה לרושדי צאלח הוא עומד על התאבנות המחשבה והביטוי, „שאינו עולה לעולם על דרגתה של עתונאות בינונית”. אבל אימת הצנזורה מאלצת את המחבר להצטמצם בעיונים כלליים, „המשותפים לכל הארצות שבהן החינוך והתרבות מתפתחים במהירות רבה (כמו בצרפת של 1789 או ברוסיה של 1920)”. אכן, אין זה מקרה כלל שסופרים אלה, שמאליים גם שניהם, מתקוממים ב־1958 וקובעים את תחילת ה„קפיאה” שלהם ב־1956. כאן נעיר שבדברים על עצמם ועל אחיהם הבכורים מדברים הם על „קפאון”. אבל מה היו אומרים אילו תהו על קנקנם של הצעירים מהם, אלה שהם בני פחות משלושים? במקרה זה היו צריכים לדבר על עקרונות.

ודאי הדבר כי מזה שנתיים מוחש והולך במצרים תהליך של „דה־קולטוריוזציה”, שחרף גילוייה של מחשבה חיה בין 1953 ל־1956 הרי למעשה נראו אותותיו כבר לפני כמה וכמה שנים.

#### צנזורה והיעדר אידיאולוגיה

סיבות הדבר מעמיקות הן ושרשן נעוץ בעצם טבעו של המשטר. האוטוריטאריות והעריצות של המשטר ודאי שאינן יפות לפריחת המחשבה, העיון הבקרתי, החקר המשווה. הפיקוח הרודני והמשטרתי של המשטר אינו יכול לחולל כי אם נסיגה והתגמדות בעם הזה, הפורע תדיר תחת עולו של שלטון פרעונים.

ואולם הדבר הנראה לנו חמור עוד יותר מן האוטוריטאריות כשלעצמה הריהו היעדר כל דוקטרינה, במשטר שאינו נשען אלא על כוחם של הצבא והמשטרה ועל סבילותו של העם האדיש והאומלל. באיזה ערכים רוחניים, באיזו מערכת רעיונית, יכול היה להיאחז? נאצר הכריז אלף פעמים ואחת: לא פאשיזם, לא קומוניזם, לא למזרח ולא למערב. פיו ולבו שווים. הנני „נייטרליסט”, הוא קובע. אבל הנייטרליזם איננו תורה פילוסופית או חברתית. זאת היא טקטיקה, לכל המוטב אסטרטגיה.

מאז ה-23 ביולי 1952, למן היום בו נטל למעשה את השלטון לידי, ודאי תהא גמאל עבד-אל-נאצר תכופות על השאלה: לשם מה? בזמנו לא ידע זאת כלל. תמיד נסחף בגל המאורעות. „איש התגובה יותר מאשר איש הפעולה“, כך אמר עליו בשעתו אחד ממפרשיו. הוא איש אַמפירי, פרגמאטי, והפך לתיאוריה את ה„נייטר-ליות“ הזאת, שאינה אלא משחק ממוּלח של שיווי-משקל בין שני הצדדים. יש מוסר אחד בלבד: זה של היעילות, היעילות המדינית, האסטרטגית והכלכלית. ואולם בתחום המחשבה מה טיבה של נייטרליות זו? חלל ריק, היסוס ממושך בין ערכים שונים וסותרים שאליהם הוא נמשך חליפות ואשר שומה היה עליו לבור ביניהם או להביאם לידי מיזגה.

כר אידיאלי למחשבה, מאבקי הרוח הללו? הגמישות המושלמת, הנוחה לחילופי דעות ולהתמודדות רעיונית? אבל מס. 1 הוא לבדו יש לו זכות לבחירה זו — בהתאם לאינטרס המדיני שלו. מראית-העין של חירות היא מדומה בתכלית וחופש הביטוי כמוהו כאַין.

בצרפת, למשל, אפשר היה להשתומם על קו מסוים בעתונות המצרית שנתן את רשות-הדיבור, מאז 1955, למארקסיסטים ולקומוניסטים. אבל אין לראות בכך שום גילוי של „חירות“ הביטוי. בפרק-זמן מסוים חפפה הפעולה האנטי-אימפריאליסטית של ה„ראיס“ את המחשבה המארקסיסטית על שיחרור העמים הנחשלים. נאצר השלים אפוא עם הביטוי המאשר את עמדתו. אבל טעות תהיה זו להאמין שהאידיאולוגיה של נאצר התחברה אז עם זו של המארקסיסטים. לגביו לא היו כאן אלא טקטיקה, אופורטוניזם. בינתו עמדה לו לקבל — בשטח מוגבל — את עזרתם של אלה שהם לבדם יכלו לבטא צד מסוים במחשבתו.

מראית-העין של חירות או בקורת הריהי תמיד תמרון המכוון על-ידי הממשלה כנגד גוף זה או אחר, אפילו כנגד מיניסטרוּן זה או אחר, כנגד מנהיג זה או אחר שרוצים להיפטר ממנו. הניצוח על התזמורת הוא מושלם; אין צליל שאינו במקומו, אין שום פליטת-פה. המנגנון העצום של הצנזורה — של כמה וכמה צנזורות — משגיח על המבצעים.

#### הסואץ וקע"ם

אף-על-פי-כן ראינו שחרף הפטרונות הזאת הופיעה, בין תחילת 1955 ליוני 1956, איוו פריחה רוחנית. פרשת סואץ הפכה את הקערה על פיה. מצרים, הנוחה-לפגיעה, התכנסה לפתע, באורח גלוי מדי לעין, לתוך עצמה, לתוך אנטי-מערביות מורתחת. הרבו לומר שפלל המיבצעים של סתיו 1956 דחק את נאצר אל חיק הסובייטים; שהמאורעות הללו הצעידוהו בצורה חמורה וסופית יותר על דרך ההרפתקה הערבית. למחרת המפלה בסיני נוכח ה„ראיס“ לראות כי אף אחת מארצות המזרח התיכון אינה יכולה לעמוד לבדה, וכי העצמאות נוכח המעצמות ה„אימפריאליסטיות“ (שעליהן מנה גם את ישראל) תלויה באיחוד החלשים ורפי-הפוח האלה. החל מרגע זה נצטרפו אצלו יחד רעיון העצמאות ורעיון האחדות הערבית. אחדות טקטית,

ואחדות אסטרטגית. משך חדשים על חדשים מתעטרים העמודים הראשונים של העתונים וכן גם הראדיו בתאוות־נפש בסיסמות שהוכתבו על־ידי השירותים המוסמכים: אומה ערבית, איחוד הערבים, אחדות העמים־האחים, לאומיות ערבית...

בפברואר 1958 תופסים אותו הסורים בדיבורו ומציעים לפניו את האיחוד. נישואים של הגיון לגבי דמשק, שזקוקה היתה לאיזה כוח להישען עליו. נישואים של חוסר־הגיון לגבי נאצר. אבל בשם מה יכול היה לסרב? הסורים מצדם אינם משתעשעים באשליות. אפרם חוראני, התיאורטיקן של האחדות הערבית, שהוא כיום סגן־הנשיא של קע"ם, הצהיר לפנינו לא מכבר: „אנחנו בחרנו להתאחד עם מצרים מפני שהיא היתה הארץ החפשית היחידה, הגדולה ביותר והמאוכלסת ביותר“. אשר לצלאח ביטאר, הנבון במנהיגי ה„בעת“ ומפריח רעיון האיחוד, הלז הודה לפנינו: „לא היתה לנו שום דרך אחרת. לא היתה זו אפילו בחירה, היתה זו הודאה בעדיפות“. אבל מצרים, שהורדה לדרגת „החבל המצרי“, מה היה גורלה שלה בקהיליה זו שאילצתה לפתע להיעשות ערבית? תחות־משה השלישי, צלאח א־דין ואברהים פחה ודאי שנסאו נפשם לפרוץ את גבולות סוריה יותר מפפי שהתאוה נאצר להיעשות „ראיס“ של ארץ זו. שאת פחיה ומצודיה ידע. „איחוד“ משונה היה זה הפעם, לא „בעד“ אלא „נגד“. נגד הקומוניסטים, עיראק וישראל, לפי תפיסתם של הסורים, נגד האימפריאליסטים, לפי תפיסת המצרים. איחוד שלילי, שהכרת היה לתת לו מצע רעיוני: „הלאומנות הערבית“.

הערבאות במצרים: יצירה סורית

עד למועד זה של ה־21 בפברואר 1958 כמעט לא היה דבר שיוזרה על „היעוד הערבי“ של מצרים. המנהיג סעד־זגלול, שהניח יסוד לעצמאות, נשען היה על הלאומיות המצרית, המקורית, המקומית. הוא לא נאחו בערבאות יותר ממורהו ורבו, השייך מוחמד עבדו, שהטיף לרפורמה באסלאם. ב־1912 יוצגו ב„ועידה הערבית“ ראשונה, בפאריז, 7 ארצות (מהן ארבע שהנוצרים מכריעים בהן במשקלם), ומצרים לא היתה בכללן. התנועה הערבית נשארת זרה, יבוא מן החוץ. היא באה בעיקר מארץ־ישראל ומסוריה. לבסוף באה הליגה הערבית, מיסודם של האנגלים, ומעמידה מליץ־יושר מצרי לערבאות: עזאם פחה.

אבל המשטר הצבאי הרחיק את עזאם ב־1952: שעה שוויתר הקולונל הצעיר נאצר מרצונו הטוב על אישיות גדולה זו, לא היה כלל בדעתו לשוות למשטר אופי ערבי. הוא רצה לשמור לעצמו את חופש־הפעולה אפילו בתחום זה. בשלב זה לאומיותו היא מצרית טהורה, חרדה לעצמאותה בלבד. אחסאן עבד־אל־קדוס, אשר בשבועונו „רוז אל־יוסף“ כתב מחקרים ארוכים בשאלה זו, נתן לנו לכך הסבר פשוט וציני: „הרי את יודעת: הנשיא נאצר איננו איש הדוגמה. בתחילה היה לאומני מצרי. כיום מוכרח היה לבצע את האיחוד עם סוריה. הרי זה אדם גמיש מאד, ריאליסטי מאד. הוא ראה מיד איזה מנוף רב־עצמה תוכל להיות

הערבאות, איזו תועלת תוכל להביא לאינטרסים של מצרים נגד האימפריאליזם (הבריטי, הישראלי). כיום עצמאותה של מצרים מזדהה עם עצמאותן של כל הארצות הערביות. זאת היא עובדה שאין להשיבה, על אף כל הקשיים. והאינטרס של מצרים מזדהה עכשיו עם זה של הארצות הערביות. בסוריה הערבאות היא תיאוריה; במצרים היא אמצעי מכשיר של עצמה".

אבל צריך היה ליסד את התיזה החדשה הזאת על יסודות נאצלים יותר. מהו המלט המלפד את האיחוד הזה, שאלנו את המצרים. האינטרס המשותף, השיבו. לעומת זאת טוען אפרם חוראני הסורי ואומר: הלשון. הקהילה החדשה מגדירה עצמה כערבית. ואולם, ערבי מהו? אין לכך הגדרה אפשרית אלא זאת: מי שמדבר קודם־כל ערבית.

מאז חודש אוגוסט 1958 חוקקו כמה וכמה חוקים. חוק הסיערוב קובע כי „החוזים, חילופי המכתבים של המפעלים ביניהם לבין עצמם או ביניהם לבין יחידים” צריכים להתנהל בלשון הערבית. הוא הדין בשלטי החלונות. היה בכך משום היפוך כל הרגליו של משק, שכל־כולו מכון לחליפים עם חוץ־לארץ.

הרה־תוצאות יותר היה „חוק 160” בדבר „מיצור” בתי־הספר הזרים, שנתקבל בהמצרת הסורים, כאן הדברים אמורים בהלאמה לאמיתה. למעשה חייב בעליו של מוסד חינוכי להיות מצרי, המורים חייבים להיות מצרים, ולשון־ההוראה חייבת להיות ערבית. בינואר 1959 „מיצור” לפי חוק זה אג מוסדות החינוך של הישועים, ולבסוף, לפי הסכם שנחתם בחודש אוגוסט 1958, תיחד בתי־האולפן השייכים למיסיון החילוני הצרפתי מחצית שעות־ההוראה למקצועות הנלמדים בלשון הערבית.

בתוך כך בא חוק חדש ומגביר את הצנזורה, הנעשית טוטאלית, „כל הכתובים, דברי הדפוס, התצלומים, צרורות־הדואר, היוצאים ממצרים או מופצים בה; כל ההודעות... כל הידיעות, המחזות, הסרטים, התקליטים וכו'... כפופים לצנזורה כללית. הצנזור הכללי יכול לאסור, לעכב, להשמיד איגרות ופירסומים. יכול הוא להפסיק הופעתם של עתונים, להפקיע את מכוונת הדפוס וציודו...” אין מרשים להכניס מחוץ־לארץ שום ספר על מצרים. החל מ־1958 (עוד לפני ה„ברוגז” בין נאצר לכרושצ'וב) נאסרו רוב הפירסומים הסובייטיים ואין נותנים רשות להוציא תרגום מלא של קרל מארקס. הצנזורים מוסרים את הוראותיהם לעתונים בטלפון. הם מגיעים לידי כך שהם קובעים את המקום שצריך להקצות לחדשות, את העמוד, האותיות, מספר השורות.

בעולם הסוי זה, המסוגר בגטו של הלשון הערבית, אין זה מפתיע כלל שאנו חווים בהתנוונות המחשבה, באותו „קפאון” של תרבות שעליו מתלוננים הסופרים המצריים, בדה־קולטוריוציה הכללית של הדור החדש. כי הערבאות הזאת, הסיערוב הזה הקדחתני, אינם קשורים בשום זרם רעיוני, בשום תחיה מחשבתית. זוהי תופעה מדינית ומעשית בתכלית, שעדיין אינה נשענת על שום תנועה רוחנית. „הערבאות”,

אמר לי סופר אחד בקאהיר, „איננה הכרה, זאת היא פוליטיקה. והסיעורב הוא משחק מסוכן.“

#### תרבות וקוסמופוליטיות

התברה המצרית, שאותה תיארו בזמנו סופרים צרפתים כנרוואל, פלובר וגוטייה, לא השתנתה כלל עד לערב המהפכה הנאצרית: אדונים תורכים או אלבנים, נושאי־משרה קופטים, נתינים מוסלמיים וזרים בעלי זכויות־יתר. עד תמול־שלשום נשארה התרבות — ועדיין כך היא בשביל הדור של בני ה־40 — זכות־יתר של בורגנות גדולה, שעליה נמנים שרידים של האצולה התורכית, קופטים, נוצרים ממוצא סורי־לבנוני, ויהודים לרוב. משך מאה שלמה היו תרבות וקוסמופוליטיות שמות נרדפים במצרים. רוב הנמנים על מעמד זה אף לא דיברו ערבית, לומדים היו בבתי־הספר הדתיים הצרפתיים ומשלימים לימודיהם בפאריז או באוקספורד. עד לעלייתו של גמאל עבד־אל־נאצר היתה לשון היומיום של היהודים צרפתית, וידיעתו של פארוק בערבית הצטמצמה במלות־גידוף עסיסיות מאין כמוהן.

בצדה של בורגנות קוסמופוליטית זו התעצמה בורגנות לאומית, שמאז ימיו של סעד זג'ול (1919) ניהלה את המאבק למען העצמאות. נפדיסטים, ספק־סוציאליסטים, ובתקופה קרובה יותר אלינו — קומוניסטים, שאף הם לא תמיד היו ממוצא מצרי או מוסלמי... אף אחד מאלה לא היה מגדיר אז את עצמו כערבי, לא היה „חש עצמו ערבי“. המלה עדיין לא היתה באופנה. ובעצם, כלום לא היתה מצרים אומה בטרם תקנה לה הכרה לאומית ערבית? אומה בעלת תנועה לאומית משלה, בורגנות משלה, ואפילו מעמד פועלים משלה!

אבל הבורגנות הזאת, משכילה, מנומסת ואסתטית עד מאד, נשארה מכוונת כל־כולה למערב, לחוץ־לארץ. משך חצי מאת־שנים היו כל זרמי המחשבה — בפילור־סופיה, בספרות ובמדיניות — באים מצרפת, איטליה ואנגליה. כל התרבות והמחשבה, אנגליות וצרפתיות בלשונן, נתונות בידי זרים. אף אלה שתרבותם כפולה — ערבית ואירופית — נזקקים לשניה יותר מאשר לראשונה, ורובם הגדול מתבטאים בין־כה־זכה שלא בערבית שעה שרצונם לעשות משהו שאפתנית. התרבות קשורה לבלי־הפריד בלשונות זרות, אמצעי־החליפים היחיד עם הוגי־הדעות של העולם המערבי. טהא חסיין מסתמך אז תדיר על אירופה ונלחם למען התחברותה הרוחנית של מצרים לעולמו של הים התיכון.

פולמוסים ספרותיים ואסתטיים, אף גם פולמוסים מדיניים, נזונים מן הזרמים הגדולים של מחשבת המערב (והמנהיגים הראשונים של התנועה הקומוניסטית הם זרים). בתוך הבורגנות הזאת ההטרוגנית, המאוגדת בקשרי תרבות גבוהה, מתערבים הרבה והרבה זרים, המושרשים היטב במצרים והוגים לה ידידות, והכל רואים בהם כמעט „אנשים מן המשפחה“.

בורגנות זו, שנוזנה ממוחות צרפתיים ואנגליים, היא שהעמידה למצרים, משך מחצית המאה, את אישיה החשובים ביותר, ותכופות אישים דגולים מאד: מדינאים,



דיפלומטים, פרופיסורים, משפטנים, רופאים, סופרים, משוררים, עתונאים. מה נשאר ממנה כיום?

החל משנת 1952 מחסל המשטר את הבורגנות הקוסמופוליטית. היא מהגרת או חוזרת לאחוזותיה המקוצצות, הרחק מקאהיר.

הבורגנות הלאומית מתיצבת, אחרי באנדונג, בחלקה הגדול לימין המשטר. ה"עצמאיים" ביותר ניצבים מאחרי נאצר בעקבות הלאמתה של תעלת-סואץ וההתקפה הפרנקו-בריטית. מצד אחד, משום שגמאל עבד-אל-נאצר הצטרף אז לכאורה לשורת הפטריוטים הלאומניים הגדולים; מצד שני, מפני שהפעולה הצבאית המשולשת נראתה להם, ביחוד מצד צרפת, בחינת "בגידה" של ידידים יקרים מאד.

אבל נאצר עצמו עודו נוהר. הוא מוסיף לנהוג במעמד הזה חשדנות עמוקה: יודע הוא שמסורתו נפדיסטית, דמוקרטית, קנטרנית. אף-על-פי-כן הוא מגייס מתוכה את טובי הטכנאים של משטרו, את שרי הכספים והכלכלה והתעשייה שלו, את ראשי הגופים הממלכתיים שלו.

מדוע אפוא שר החינוך הלאומי שלו הוא קצין בן-בלי-שם, פחות-השכלה — זו פעם ראשונה הממונה על ההוראה אינו יודע צרפתית והוא בעל ידיעה קלושה בלבד באנגלית — עוין לרוח המערבית? כלום רצה נאצר להוכיח בכך שההוראה איננה נחלתם של אי-אלה בעלי זכויות-יתר? שכן יש להודות כי אותה תרבות גבוהה היתה מצומצמת בתחומו של חוג "מנדרינים" שלא היה לו כל מגע עם העם בן 23 המיליונים. שום מגע לא היה בין המחשבה הנבונה הזאת לבין הפלאח.

זו פעם ראשונה מאז ימי בית-תלמי יצא ראש המדינה מתוך העם, מתוך העם המצרי. החשדנות העתיקה של האיפרים ובניה-העם כוונה כנגד המעמד שאינו מצרי. מבחינה כלכלית הותזו ראשי של הבורגנות הקרקעית הגדולה על-ידי הרפרומה האגררית. כעבור שלוש שנים הניפו המונופולים הממלכתיים את הגרון על הבורגנות הבינונית. בתוך כך "טוהרה" האוניברסיטה מן היסודות הטובים ביותר: 163 פרופסורים הודחו מכהונתם. הצנזורה והלחץ המשטרתי הכבידו אכפם על סופרים והוגי-דעות. הסיערוב השלים את תהליך מחיקתו של האופי המערבי מן התרבות.

בורגנות המרנית ודוברת-ערבית

עם זאת הרי המשטר זקוק ללקוחות. הגישושים ה"פועליים" היו מקוטעים בלבד ועד-מהרה נואש מהם. עד היום לא חדל ה"ראיס" מלנסות להתחבב על הבריות. אם הוא נשען על הצבא, שהוא כיום השיכבה המועדפת ביותר, הרי בכך הוא מבקש לקרב אליו מעמד צנוע שעצם קיומו נובע מן המשטר וממנו באות לו זכויות-היתר שלו.

נהה כך נוצרת והולכת זה חמש שנים בורגנות זעירה, הקשורה בשיטה החדשה של משק מעורב: קפיטליזם ממלכתי המפקח על ההשקעה הפרטית. היא מודרכת לא רק על-ידי המשטר האטטיסטי אלא גם מפות הדברים ועל-ידי המנגנון הממלכתי

העצום. הואיל והיא קשורה בתיעוש, הרי עוד ימים רבים צפויות לה זפויות-יתר כבירות, המתבטאות קודם-כל ברווחים. היא מסתגלת על-נקלה למשטר הזה, הידוע לה כמוצק ואוטוריטארי ואשר אימת משטרתו רובצת עליה. אין היא מאמינה כלל בסיסמות הפן-ערביות שממטירים הראדיו והעתונים, היא מזדרזת לרמוס את הבורגנות הסוחרית הסורית השונאת אותה. זוהי שיכבה חמרנית עד למעמקיה, נטולת אשליות, והיא „עושה כסף“ על חשבון השכירים שאינם מרוויחים מן הענין ולא-כלום.

המשמרת החדשה הזאת כוללת חרשתנים, פקידים שיש להם יד, פחות או יותר, בסקטור הפרטי, וקצינים המצרפים לתפקידיהם את התפקידים, המכניסים יותר, של ראשי חברות ומנהליהן. נאצר, שנטה חסדו למעמד העולה הזה, עצם עיניו ימים רבים מראות את עבירות-החוק, הרווחים המופקעים ותאוות-הבצע הגוברים והולכים מיום ליום; קודם-כל מפני שצריך היה לקרב אליו את „המצרים האמיתיים“ האלה, לסייע להם בהשקעותיהם, לגמול להם בדרך זו על סבילותם המדינית הגמורה.

„מופלא הדבר“, הצהיר לא מכבר אחד מראשי המשטר, „שבורגנות זעירה זו אין לה שום משפט קדום אנטי-קומוניסטי“. אני הייתי בוחרת לומר כי מופלא הדבר שאנשי-עסק אלה הם בלתי-פוליטיים כל-כך בארץ שבה היו המאבקים הרעיוניים עזים כל-כך. הענין הוא שצעירים אלה חינוכם שונה בתכלית מזה של הקשישים מהם. דוברי-ערבית הם ברובם הגדול, ובודדים מהם עשו ימים רבים מחוץ-לארץ. למעשה כמעט אין ביכלתם לצאת מצרים, פרט למקרים נדירים ולצורך נסיעות עסקיות קצרות. אין הם קוראים דבר, פרט לעתונים המודרכים על-ידי הצנזורה. בקולנוע הם רואים סרטים מצריים, שאיכותם בינונית יותר ויותר, וכמה סרטים אמריקאיים ממדרגה שלישית.

בביתו הקטן חי נאצר את חייו המשפחתיים, הפשוטים, והוא חושש: הגה הוא קם להוקיע את „האצולה החדשה“ הזאת, הצוברת משרות וכהונות, עושקת את העם ומתעשרת בלי בושה. הינער חצנו מן „הבורגנות הנאצרית“? אך אין הוא יוצא להוקיע את החמור מפל: את הסלידה הגמורה הזאת מן התרבות, שהיא הסכנה החמורה ביותר הצפויה כיום לצמרת — ומחר להמונים.

#### חינוך וטכניקה

איך יכול הוא לעמוד על סכנה זו שעה שהוא פותח בתי-ספר, שעה שהוא מביא אלפי ילדים אל ספסל-הלימודים ושעה שבאוניברסיטאות של מצרים עלה מספר התלמידים בתוך ארבע שנים מ-50,000 ל-83,000? אכן, מדיניותו הלאומית מתבטאת בתוך השאר במאמץ חינוכי גדול ובסטטיסטיקה רבת-רושם: 1,000 בתי-ספר נפתחו בחמש שנים.

אך עם כל חשיבותם למראית-עין אין המספרים האלה מפחיתים את מספר הילדים שמחוץ לכתלי בתי-הספר, ובדוחק הם מדביקים את תוספת הלידות. נאצר נתקל

כאן בנחשול הנורא של עורף־הילודה, האומר לתחניק את מצרים. אף־על־פי־כן הרי החלוקה הגיאוגרפית המחודשת של בתי־הספר האלה בשכונות העממיות של הערים הגדולות, ובפרט בקאהיר, יש בה משום השג כשלעצמה.

צרכי העבודה החקלאית מרתקים את הילדים לשדות הכותן משך הרבה מימות השנה. המשטר לא הנהיג כאן שום הסדר. עם זאת הרי, לפחות אצל העירוניים, אפשר לדבר על הרחבת רשת החינוך: 500,000 ילדים בתוך 3 שנים. בד־בבד עם הרחבה זו חלה ירידה ברמה; אבל התהליך, השכיח באומות המרחיבות את רשת החינוך שלהן, מחמיר ב"תכל המצרי" מחמת לאומנות מטורפת. הלוּבשת כיום צורות מופרכות מאין כמוהן. הפוליטיקה מקלקלת ומשחיתה את הכל. שוב אין הוראה אוֹבֵיִקְטִיבִית וחסרת־פניות. פולחן אישיותו של נאצר פולש וחודר אף לכיתות שבפפרים. פורט־סעיִד נעשית המאורע ההיסטורי החשוב שבכל הזמנים, אנגליה שוב אינה מופיעה בספרי הגיאוגרפיה, נאומיו של נאצר כלולים בתכנית־הלימודים של בתי־הספר היסודיים והתיכוניים. ולבסוף, אם נתן דעתנו על כך שהתרגול הצבאי — שהוא רשות לבנות — מקנה נקודות בבחינות־הבגרות, או אז ניטיב להעריך את ערכו של חינוך שכל־כולו מכוון לצדדים החולפים ביותר

שבמאורעות המדיניים. האופרטוניזם בא במקום התרבות, שבח והלל במקום המדע. לפי אותה השקפה מלמדים את הלשון הערבית. כיון שנותקה מבסיסה הקלאסי, הרי היא נעשית מכשיר של תעמולה לשלטון. זאת ועוד, מסע־הסתה מורתח, ילוד המאורעות של 1956, מתנהל דבר־יום־ביומו נגד המערב והוא ניכר בהכרח גם ביחס אל התרבות המערבית. מעשה פטריוטי הוא שלא לדעת את המאורעות החשובים בהיסטוריה האירופית, את שקספיר ואת מוליר.

בלחץ צרכי־השעה, נוטה החינוך להעמיד אך ורק טכנאים המסוגלים להניע את גלגלי החרושת והמעוניינים להרוויח הרבה כסף. כל המומים שבנוער, שעליהם עמדנו עוד מלפני 1956, מבשילים כאן את פרים: עצלות רוחנית, נטיה לדרכים קלות ולעדרינות.

ירידת הרמה בולטת באוניברסיטה. ב־1959, בהגיע מספר התלמידים ל־83,000, אנו מוצאים אותו מספר של תעודות־סמיכות כב־1956, שעה שלא מנו התלמידים אלא 50,000 בלבד. ההוראה עודנה סכולסטית מאד, התלמיד לומד על־פה את השיעורים המשוכפלים של הפרופיסורים. הללו נואשים מן ההמון הזה נטול־הצורה, הנטול כל שאיפה רוחנית, המצפה לדיפלומה שתפתח לפניו סוף־סוף את שערי המנגנון או העסקים. המטרה העיקרית היא ה"ג'וב". ליקוי זה מחמיר והולך בלי הפסק. ומובן שמעדיפים את דרכי החיים המכניסות ממון יותר.

הנה כך, סמוך ל־1950, רמה היתה ביותר קרנה של הרפואה. המצטיינים ביותר בבחינות־הבגרות, הללו שהיתה הברירה בידם, עטו אל מכוני הרפואה. כיום — תופעה מוזרה! — מעדיפים את הרוקחות; משום שהרוקחות מאפשרת להרוויח כסף רב יותר ובמהירות רבה יותר. אחר באים פרחי־המהנדסים באגף הפוליטכני, המונה 9,000 תלמידים.

אבל המחשבה הטהורה, המחקר חסר-הפניות, אלה שוב אינם מושכים את לב הצעירים: 50 תלמידים במתמטיקה, מהם רק 7 בשנה האחרונה; 119 בפזיקה, שמהם 9 בגמר לימודיהם. ודאי, העיון המופשט והמחקר הם נחלתה של עילית מצומצמת עד מאד. אבל: „ארץ שאין לה חוקרים אינה ראויה להיות חפשית“, הצהיר בוועידה בטומלילין ב-1957 המנהיג המרוקאי מהדי בן-ברקא...

אין ספק, ההכרח הגיע את המשטר לשנות את פני החינוך במצרים. ארץ העוברת תהליך של תיעוש יש לה צורך במנהלי-עבודה, בפועלים מומחים, במהנדסים. וההשגים שהושגו בתחום החינוך הטכני, בגיל שבין 14 ל-18, ראויים בהחלט לשבח. אך כלום אי-אפשר היה למנוע את ירידתה של תרבות שהיתה לכבוד הן למצרים הן לאירופה? כלום אי-אפשר להבין את הסכנות הכרוכות בהתערבות בלתי-פוסקת של הפוליטיקה בתחום התרבות? ואת אלו הנובעות מן הערבאות שאיננה מחשבה אלא רק טקטיקה, טכניקה של שלטון? הצנזורה מעקרת את הרוחות, הניתוק הקיצוני מן התרבות המערבית נוטל ממצרים כרדשא שבו אפשר היה לזון תרבות ערבית שלא תהיה מתנודדת עם כל רוח-תעוועים מדינית.

היתה במצרים תרבות לאומית שחיפשה את דרכה לאטה. עדיין מגמגמת היתה, אך כבר אפשר היה לצפות כאן לאישים מעניינים, ליצירות בעלות-חשיבות. האסטרטגים של המערב צריכים לתת את הדין על שהטילו את מצרים, ארץ שהיתה חדרה וספוגה תרבות יס-תיכונית ונוצרית, לתוך לאומנות עקרה ותוקפנית; שפמעט בעל-יכוחה הצעידה בדרך ההרפתקה של הלאומנות הערבית ומתוך כך כלאזה בסגור הלשון הערבית. תרבות הריהי גם דפוס. תחת עקת הפלישה התהפכה מצרים לצד השני. לתוך מה? לתוך החלל הריק הרוחני והרעיוני, לתוך החלל של חברה שאבדו לה הדפוסים העתיקים שלה ועדיין לא עיצבה לה חדשים.

אחד מידידיו הקרובים ביותר של נאצר אמר לנו לא מכבר: „הטרגדיה של האדם הזה היא בדידותו“. כלום אי-אפשר יהיה לומר באותה צורה — תוך זיהוי ה„ראיס“ עם עמו — שהטרגדיה של מצרים היתה, לא מכבר, הרחקתה, וכיום הריהי בדידותה החדשה? קודם-כל, בדידות רוחנית, כי באשר למכונות, לנפט ולכלי-הנשק, כאן מסתדרים תמיד...

ככה מקריבים דור אחד או שנים, ואולם גדולה היא מידת חיתו של העם הזה. במצרים כל הדברים האפשריים עודם אפשריים. גמאל עבד-אל-נאצר הוא קודם-כל חיה פוליטית, פרגמטית. כוחו בכך שהוא שומר לעצמו על חופש הפעולה, וכן (כך הוא סבור) שהוא „מסוגל להשתחרר בתוך עשרים-וארבע שעות“. האם משום שהוא מבחין בסכנות הכרוכות במדיניותו מינה לא מכבר „שר תרבות“ המסור בלב שלם לאותה תרבות יס-תיכונית אשר טהא חוסיין היה נושא-דגלה בשפבר-הימים? כלום יעמוד על סכנותיה של דה-קולטוריוזיה זו, המשחיתה את המובחרים באנשי הצמרת שלו?

מצרים נכנסה לתקופה חשוכה, אף כי אין הדברים נטולי-תקנה. אבל ההפשרה, לאביב אחר היא שמורה...

## גרשון ויילר : על זכויות האדם

מסה על הפילוסופיה המדינית שאיננה

הבעיה

זכויות האדם בישראל מתמעטות והולכות. כוונתי לעובדה פשוטה וידועה לכל: זכויות האדם בישראל פחותות כיום מאלו שהיו לו בזמן קום המדינה. הזכויות שנלקחו נלקחו בדרך דמוקרטית ע"י חקיקה, וזאת עובדה מפליאה. שלילת זכויות האדם במהפכה שבעקבותיה באה דיקטטורה הריהי חזיון רגיל, אבל מפליא הדבר כאשר זה קורה בהסכמה הפורמלית-החוקית של רוב העם, ולא פחות מפליא הדבר שרק לעתים רחוקות נשמע קול התובע את הזכויות הללו וקול זה אובד באין מקשיב.

אני כותב כאן על זכויות האדם באשר הוא אדם; זכויות האדם בישראל באשר הוא יהודי או מוסלמי, פועל או מעביד, הובטחו במידה זו או אחרת באותה תקופה ממש בה התמעטו זכויותיו כאדם סתם.

וזאת הבעיה שתעסיק אותי במסה זו. מה הגורמים שהביאו לכך שזכויות האדם נקצצו כמעט בלי התנגדות אפקטיבית? ההסבר השיגרתי במונחים של „מצב הבטחון” וכיו"ב אינו מספיק. גם הטענה — הנכונה, בגבולות מסוימים — שמדינות חדשות קשה להן יותר להבטיח את זכויות האדם מאשר מדינות מבוססות, אינה משכנעת ביותר לאור העובדה שבישראל קיים מנגנון שלם של דמוקרטיה אמיתית.

להלן אציע תשובה לשאלתי. אטען שהסיבה העיקרית לתופעה הנדונה היא, מצד אחד, היעדרה של פילוסופיה מדינית במסורת ישראל ומצד שני, השפעת האידיאולוגיה הסוציאליסטית. אחרי סקירה היסטורית-פילוסופית חטופה, אנסה להוכיח את דברי ע"י בדיקת השפעתם של הגורמים האלה על אופן חשיבתו של האדם בישראל ועל גישתו אל קיומו שלו במסגרת המדינה. לבסוף אשתדל להראות כיצד כל זה קשור בתהליך התחזקותם של הכוחות האירציונליסטיים בתרבות ישראל.

ראשיתה של הפילוסופיה המדינית ביוון אפלטון, כשבא לדון במושג הצדק, החל לדון במבנה המדיני בטענו שבמדינה, כביכול, כתובות המידות הטובות של הפרט באותיות גדולות. אותן תכונות ותווי-אופי שהם רצויים אצל הפרט ימצאו במדינה מאורגנת היטב. ואם נרצה להבין ביתר-דיוק את מהות התכונות האלו, עלינו לברר מה פירוש הדבר שמדינה מסוימת „מאורגנת היטב”. אריסטו כתב ספר על תורת-המידות וכן על תורת-

המדינה. במשך כל דיונו בספרים הללו הוא חוזר ושואל ליחס הקיים בין הטוב שהוא סגולי לפרט לבין הטוב שהוא סגולי למדינה. האם זה אותו טוב או לא? אפלטון ואריסטו היו מעוניינים בשאלות כגון: מה המידות היפות לו לאדם? כיצד יאה לו לאדם לחיות? מהי הצורה הטובה ביותר של ארגון מדיני? איתו החנוך שיעלה את האדם לרמה הגבוהה ביותר? ומהי אותה רמה שעל האדם להגיע אליה? בדיונים בשאלות כגון אלה, היו חוטיהן של תורת-המידות ותורת-המדינה שזורים יחדיו עד כדי כך שלעתים קבעו שזהות הן שתי אלו.

כיצד הגיעו הפילוסופים היווניים לדיונים אלה? לפחות אחת הסיבות היתה שבתקופה הקלאסית ידוע היה ליוונים שיש עמים אחרים החיים במסגרות מדיניות השונות מאלו של ערי יוון, וכן גם שעמים אלה מעריכים תכונות אופייניות מאשר היוונים. החשיבות הפילוסופית-ההיסטורית של תגלית פשוטה זו היא בכך שנתנה דחיפה לדיון רציונלי ביסודות ההתנהגות האנושית, הן ביחס לפרט והן ביחס לחברה. יש מקום לדיון רציונלי בכל מקום שקיימת בחירה בין שתי אפשרויות וקיימת הכרעה לטובת אחת מהן. כל-אימת שאדם מחליט כי אפשרות א' עדיפה על אפשרות ב', חייב הוא לנמק את בחירתו ולהראות מאיזה בחינות אפשרות א' עדיפה. כל מצב של בחירה מעורר בעיות. בכל מקרה של השוואה מתחייב הסכם מסוים על יסוד ההשוואה, כלומר: שני הצדדים חייבים להסכים בשאלה מאיזה נקודות-מבט הם משווים מה שהם משווים. הם חייבים להסכים על קריטריון מסוים, שהרי באין קריטריון מוסכם אין להניח שיושג הסכם. ביתר דיוק: באין קריטריון של השוואה, הדיון אינו בגדר השוואה בכלל אלא שיחה בטלה על עניינים שונים.

קל הדבר כשאנו באים להשוות, למשל, שני גופים מבחינת משקלם. יחידת המשקל בה משתמשים מוסכמת מראש. אך כיצד נמצא קריטריון מוצק כשאנו משווים אפני התנהגות שונים אצל הפרט ובמדינה? אריסטו כבר ראה בבירור שאין למצוא קריטריונים מדויקים בשדה תורת-ההתנהגות, שהרי המצבים שאנו נדרשים לדון בהם כה שונים הם זה מזה עד ששימוש בקנה-מידה אחד ויחיד יסלף את תיאור המצב שלפנינו. לדעתו יש להתאים את הדרישות למצב, ואל לנו לקוות שההחלטה שנקבל בסוף הדיון תעמוד במבחן-דייקנות שהוא סגולי לשטח-דיוק אחר (כגון מתימטיקה).

חשיבותה של תורה זו בכך שהיא מכריחה את האדם לדון לגופו של ענין בכל מצב ומצב שבהם הוא נדרש לבחור, לפעול, להעדיף, להחליט וכו', כלומר: חייב הוא להבין את המצב היטב ככל האפשר. בכל מקרה הוא חייב לחשוב מחדש. אין מנוס מפני כורח החשיבה בצל חוק מוחלט מסוים, כי אין חוק מוחלט כזה. **בנמצא.**

הפילוסופיה היוונית העמידה את האדם ברשות עצמו, ולא השאירה לו כל משען

<sup>1</sup> השווה, למשל, פוליטיקה 20 א' 1323.

חוסך־מחשבה. בכל הבעיות המוסריות והמדיניות הוא נדרש להחליט לפי מיטב הבנתו; ומכאן ששיפור טיבן של ההחלטות מותנה בהרחבת ההבנה, בהוספת־דעת, כלומר: בחינוך אינטלקטואלי.

לתולדות המושג „זכויות האדם“

הפילוסופיה היוונית לא הכירה את מושג זכויות האדם. דווקא משום אותה אחדות שהיתה קיימת בין רשות־היחיד לבין רשות־הרבים, לא עלתה בדעתם של היוונים שהפרט יכול לעמוד ברשות עצמו ולתבוע משהו, כגון זכויות, מן הכלל.

עם עליית הנצרות השתנה המצב. לא שהנצרות במקורותיה היהודיים דגלה בזכויות כלשהן, אבל בקבלה את המסורת הרומית ירשה הנצרות גם את המשפט הרומי. ומשהגיע זמנם של הסכסוכים בין הכנסייה והאימפריה, קיבל המושג הישן של „החוק הטבעי“ משמעות חדשה. במובן המקורי הובן מושג זה כמעין משפט בינלאומי. ועתה, עת נלחמו האפיפיור והקיסר על הבכורה והיתרון, נעשה החוק הטבעי נשק בידי הכנסייה להבטחת זכויות. לא דובר עדיין על זכויות הפרט אלא על זכויות הכנסייה מול העצמה המדעית. היתה כאן תביעה בשם הצדק למשהו שהפך ממשי של האפיפיור לא יכול היה להבטיחו. בזה לא נסתיימו גלגוליו של החוק הטבעי.

כעבור זמן, בעת מלחמת־האזרחים באנגליה, אנו מוצאים את הופס תובע את זכויות המלך לשלטון מוחלט ואת לוק תובע את זכויותיו של האזרח להיות שליט במדינה (עד כדי הצדקת מרד בתנאים מסוימים) — ושניהם מבססים את טענותיהם על החוק הטבעי; גם קצרה הדרך מלוק אל ההצהרות הראשונות שלפיהן זכויות האדם אינן בנות־הפקעה, בהכרזת־העצמאות האמריקאית ובמהפכה הצרפתית.

הנקל לראות שמושג „החוק הטבעי“ הוא מושג פרובלמטי ביותר. לא זו בלבד שתוכן המושג התגלגל הרבה גלגולים, אלא שברגע היסטורי אף שימש סלע־מחלוקת. עובדה זו הביאה פילוסופים לא מעטים לכלל דעה שהמושג חסר תוכן כלשהו, והביטוי „חוק טבעי“ הוא חסר־משמעות. ואכן, אם נדרוש ממושג מן המושגים שיהיה תכנו נתון ע"י הגדרות מדויקות (כמו במתימטיקה) או ע"י נסיון בלתי־אמצעי (כגון ע"י הצבעה על חפץ מסוים), הרי שוב לא תישאר כל משמעות ל„חוק הטבעי“. מצד שני גם קל לראות שמושג זה ממלא תפקיד מיוחד. הוא שימש מכשיר לתביעות, לתביעת זכויות. הוא אשר איפשר את בקורת החוק הקיים ואת התביעה לשינוי החוק. באמרנו כיום שחוק מן החוקים, שנתקבל ע"י הרשות המחוקקת החוקית, אינו צודק, הרי מתכוונים אנו לאותו ענין ממש שאליה התכוונו הללו שטענו בשם החוק הטבעי. אם אנו מוכנים לומר שהחוק חייב להיות צודק וצדק חייב להיות הרעיון המדריך את החוק, הרי בהכרח קיבלנו את ההבחנה בין חוק לבין צדק. אם אנו דורשים את שינוי החוק, הרינו דורשים זאת לאור אידיאל שאנו רוצים בהגשמתו.

לשון אחרת: התביעות כלפי החוק הן תביעות מוסריות והמוסר עומד מעל לחוק.

חוק המנוגד למוסר הוא חוק בלתי־מוסרי, הוא חוק בלתי־צודק. זה נראה אולי טריביאלי, אבל מאות שנים היו צריכות לעבור עד שאפשר היה לראות דעה זו כטריביאלית.

בפרק הבא אנסה להראות שבמסורת המחשבתית שאותה ירשה ישראל, דעה זו לא די שאינה טריביאלית אלא שהיא פרובלמטית בהחלט.

#### המסורת היהודית

בסקירה היסטורית קצרה זו שתי עובדות יסודיות ראיות לציון מיוחד: (1) הדחיפה הראשונה למחשבה פוליטית ניתנה ע"י הכרה באפשרות של דיון רציונלי בענייני התנהגות, פרטית (כחברתית). (2) דיון זה הביא, בתום התפתחות ממושכת, לחלוקת סמכויות בין גורמים שונים במדינה תוך כדי הבטחת זכויות הפרט באשר הוא.

המסורת היהודית חסרה את שני המומנטים האלה. ההפרדה בין חוק ומוסר אין לה משמעות במושגים יהודיים, כשם שאין היהודי עצמו קיים אלא בתורת חלק של הציבור. אותן חובות הנחשבות דרך־כלל חובות מוסריות הן חלק של מערכת חובות אחת־יחידה בה מעורבות חובות משפטיות ומוסריות ללא כל אפשרות להפרדה. „ואהבת לרעך“ היא אחת מתרי"ג מצוות; המלה „מוסר“ (למשל: משלי א') יש לה מובן מקורי אחר מאשר למלים המקבילות בשפות אירופיות; אפילו ביטויים כגון „רשות היחיד“ ו„רשות הרבים“ אינם מציינים אלא מושגים משפטיים טהורים, הבאים להבחין בין הבית שלי (רכוש שלי) ובין הרחוב (רכוש הציבור); ומעניין כאן להזכיר את דעתו של הובס, שהיה סבור שיש דברים שהם *in foro interno* ואינם כפופים לשום בקורת מדינית.

היעדר הבחנה בין מוסר וחוק יש לו תוצאה מרחיקת־לכת. במקום שקיימת הפרדה כזאת יש אפשרות לדיון רציונלי ביסודות החוק או בהצדקתו וצדקתו של חוק מסוים, או אפילו של מערכת חוקים שלמה. הדיון בדברים אלה מעלה על פני השטח את הרעיונות המדריכים את החוק ואת התביעה לשינוי החוק, מעמיד אותם זה מול זה ותובע להם הצדקה רציונלית במסגרת דיון רציונלי. במקום שאין הפרדה כזאת אין אפשרות של דיון ביסודות אלא רק בתוצאות. ואכן, אותם השינויים שחלו בהלכה היו כולם שינויים מתוך הכרח מעשי, מעין התאמת חוק נכון (אשר נכונותו לעולם אינה מוטלת בספק) לתנאים שהשתנו. מערכת ההלכה תלויה כולה בסמכות ראשונית, ומפאן הנטיה לתת להתפתחות המאוחרת במסגרת ההלכה את הגושפנקה של „הלכה למשה מסיני“. רוצה לומר: במסורת ישראל אין פילוסופיה העוסקת ביסודות ההתנהגות האנושית ועקרונותיה. היעדר פילוסופיה אינו אלא ביטוי להנחה ראשונית של המסורת, והיא: שאין האדם בן־חורין לבזר לו דרך טובה מן המצווה בחיים, לפי מיטב הבנתו־הוא.

המצב שונה קצת בקשר לקביעה השנייה שהבאתי בראשית פרק זה. חלוקת הסמכויות במדינה תוך כדי הבטחת חופש לפרט חלה בתקופה שבה לא היתה עצמאות מדינית יהודית, וקשה אפילו לנסות ולנחש איך היו הדברים מתפתחים לו



נתקיימה מדינה יהודית ברציפות משך אותן אלפיים שנה. אבל אפשר להסיק כמה מסקנות על בסיס עובדות היסטוריות ידועות. אינני יכול לומר כי יש בידי הסבר מלא לסיכסוכים בין „מלך, כוהן ונביא“, גם אינני יודע האם מוצדק הוא מבחינה היסטורית לראות באלקסנדר ינאי, למשל, מעין נסיון לתפיסה חדשה של המדינה. עם זאת נראה לי כי נכון הוא שבמידה שהיו סיכסוכים אלה מאבק על השלטון, רצו הצדדים המסוכסכים כולם באותו דבר ממש: בקיומו של משטר טוטליטארי (אני משתמש במלה „טוטליטארי“ להגדרת משטר בו אין סמכויות ורשויות בפרדות המקיימות שיווי-משקל בינן לבין עצמן אלא כל הסמכויות מרוכזות); הסכסוך היה בשאלה בידי מי צריכות סמכויות אלו להתרכז. ומזור: צידוקם האחרון של כל המתחרים היה אותו צידוק: הסמכות הראשונית של „מתן תורה“. מן-הסתם לא עסקו היהודים בפזורתם הרבה בבעיות מדיניות אף לא בפילוסופיה מדינית. המטען הרוחני שהביאו עמם בבוא שעת עצמאותה המדינית של ישראל היה מיושן עד כדי גיחוך, ואפילו אלה שתבעו את „מדינת ההלכה“ השלימו ברצון עם „מדינת החוק“. אגב הבטחת זכויות מיוחדות למיעוט שומר-מצוות, כי לא היה להם מושג מהי „מדינת-ההלכה“ בשלמותה.<sup>1</sup> אבל בכך לא נשמעה עדיין המלה האחרונה על „מדינת ההלכה“.

#### סוציאליזם ודמוקרטיה

גלוי וידוע שהאידיאולוגיה הסוציאליסטית היתה לה השפעה מכרעת על המחשבה החברתית בא"י מראשית ישובה המודרני. אולי לא תהיה זו גוזמה לומר שאידיאור לוגיה זו, בתוספת יסודות מסוימים של המסורת היהודית, היתה האידיאולוגיה הרשמית-למחצה של הציונות בכלל. בפרק זה רצוני להראות שהשפעת הסוציאליזם עולה בקנה אחד עם השפעת המסורת היהודית מנקודת-המבט של חופש האדם. מעניין מאד להזכיר בהקשר זה את עבודתו של מארקס משנת 1844 על השאלה היהודית. הוא טען שמתן אמנציפציה ליהודים באשר הם יהודים עתיד לסייע בידי המנצלים. שיחרור היהודים צריך לבוא בד-בבד עם שיחרור החברה בכלל מעול השיעבוד הכלכלי. הציונות בחרה בדרך של שחרור היהודי באשר הוא יהודי, שחרור נפרד מן השיחרור הכללי של האנושות. אותה אמנציפציה שמארקס התנגד לה לא היתה אלא מתן זכויות אזרחיות ליהודי הפרטי, והוא התנגד לה בשם כלל האנושות, הקולקטיב הגדול ביותר. הציונות פעלה למען שיחרורו של קולקטיב יהודי. גם מארקס וגם הציונות רצו בשיחרור קולקטיבי, וראו את תפקידו של הפרט במסגרת הקולקטיב. (אותה תנועה שהיתה מארקסיסטית וציונית כאחת הגיעה בקלות רבה לדרישת „הקולקטיביות הרעיונית“). אני רוצה להדגיש שכאן אני מנתח עובדות ולא עוד. אינני כופר בכך בשיחרור הפרט יכול לבוא רק אחרי שיחרור קולקטיבי, שהוא תנאי-קודם לו.

<sup>1</sup> ראה, למשל, מאמריו של פרופ' לייבוניץ ב„הארץ“ על „דת ומדינה בישראל“.

לעומת זאת, שיחרור קולקטיבי אינו גורר אחריו בהכרח את שיחרור הפרט, והעובדות הוכיחו זאת בעליל.

הסוציאליזם כאידיאולוגיה דומה מבחינה אחת מכרעת למסורת ישראל: שתיהן שיטות הצדקה טוטליות של התנהגות אנושית. בשתיהן יש נקודת-מבט אחת-יחידה שהיא נקודת-המבט הנכונה, וכל המצבים האפשריים נדונים ונשפטים מאותה נקודת-מבט אחת. דיון רציונלי בענייני התנהגות מתאפשר בשעה שיש נקודות-מבט שונות, והדיון בא להעריך את הרלבנטיות של נקודת-מבט מסוימת למצב מסוים. אולם במקום שקיים רק קריטריון אחד של רלבנטיות הרי הצגת נקודת-מבט אלטרנטיבית אינה אלא כפירה-בעיקר. עם כופר-בעיקר אין מתדיינים; אותו מחסלים.

קבלת מבחן הצדקה אחד גוררת אחריה, גם בסוציאליזם וגם במסורת היהודית, אקטיביזם מובהק. היהדות התעניינה תמיד יותר בקיום מצוות-עשה מאשר בתיאוריה כלשהי. לא האמונה אלא קיום מצוות היה לעיקר היהדות. כך אצל מארקס אנו קוראים את הפסוק המפורסם: „הפילוסופים אך פירשו את העולם בדרכים שונות, אולם הענין הוא לשנותו“.<sup>1</sup> והנקל לראות איך אפשר להגיע לעמדה כזאת. אם אנו מאמינים שבידינו המבחן האחרון של אמת ושקר הרי לא נותר לנו אלא לבצע במלוא המרץ כל מה שהאמת דורשת מאתנו. אין עוד מקום להיעצר ולהרהר: „שמא אני טועה? אולי אפשר לראות את הדברים שאני עסוק או מעוניין בהם מנקודת-ראות אחרת, טובה ואמיתית יותר?“ אין מקום למחשבות אלו במסגרת מחשבתית טוטלית.

ודוקה מחשבות אלו הן-הן המעין של הדמוקרטיה, או של „החברה הפתוחה“ כביטוי של פופר.<sup>2</sup> המסורת היהודית והסוציאליזם — שתי ההשפעות הרעיוניות המכריעות שירשה מדינת-ישראל — שתיהן אידיאולוגיות של „החברה הסגורה“. מכאן המסקנה שמבחינת הרקע ההיסטורי הדמוקרטיה היא נטע זר בישראל. גלוי לעין שזוהי מסקנה פרדוקסלית, והיא צריכה עיון נוסף.

#### המצואות המדינית

מדינת-ישראל מאורגנת כמדינה דמוקרטית. קיימים בה כל המוסדות הרגילים בדמוקרטיה, וקיימת בה אותה הפרדת סמכויות אשר ביסוד כל משטר דמוקרטי. ואם נקצות מדי פעם זכויות האדם, הריהן נקצות בדרך דמוקרטית, בדרך חקיקה מפורשת או לפחות בהסכמת הרשות המחוקקת. איך יכול אני אפוא לטעון שהד-מוקרטיה היא „נטע זר“ בישראל? בפרק זה אנסה להשיב על שאלה זו. והעובדה הראשונה שעלינו לרשמה לפנינו היא שהמאבק על עצמאות ישראל לא

<sup>1</sup> הסבר נוסף ימצא הקורא אצל ג. רוטנשטרייך: יסודות הפילוסופיה של מרכס. עמ' 30 הלאה.

<sup>2</sup> K. R. Popper: The Open Society and Its Enemies.

היה מאבק לחירות במובן המצומצם של המלה. היה זה יותר מאבק על מעמד ("סטאטוס"). ישעיהו ברלין תיאר איך קבוצות נלחמות על מעמדן ולמען הכרתן כקבוצה, ואיך אין הדרישה להכרה במעמד זהה עם המאבק לחירות אבל גם במה היא קרובה אליו.<sup>1</sup> במקרה שלנו היה זה מאבק על הכרה במעמד ה"שוב" כציבור בעל-זכויות. הפרט זכויותיו היו מובטחות תחת שלטון המנדט, ואילו הקולקטיב היה חסר אותן זכויות שסבור היה כי הן מגיעות לו. משהושגה ההכרה במעמד הנדרש — כפי שקורה במדינות רבות שזה-מקרוב הגיעו לעצמאות מדינית — שם הפרט את לבו פחות לזכויותיו-הוא העומדות בסכנה. המאמץ המשותף בולע את הפרט ואת זכויותיו.

והנה לאור שיקולים אלה, המסקנה שאני רוצה לבחון אותה נראית פרדוקסלית עוד יותר: המאבק על העצמאות המדינית הקים בישראל משטר דמוקרטי. ההסבר לכך הוא, אולי, שדמוקרטיה הושגה בישראל מתוך פשרה. המפלגות השונות הכירו בכך שאין בכוחה של אף אחת מהן לכוף את דעותיה על הציבור בכוח-הזרוע ושרק הפשרה הדמוקרטית תאפשר קיום-צוות בדרכי שלום. אותן מפלגות שהיו מסרבות לזכות בשלטון מלא בדרך בלתי-דמוקרטית הן מיעוט, אולי מיעוט אפסי.

אופן לידתה של הדמוקרטיה בישראל אינו צריך להדאיג אותנו יתר על המידה. בדרך-כלל נולדות דמוקרטיות מתוך מאבק, ודמוקרטיה מתחזקת ומתבססת על יסוד ההכרה שזוהו משטר המאפשר לדעות מחולקות להצטרף למסגרת מדינית אחת. התקופה הראשונה של קיום משטר דמוקרטי היא תמיד המסופנת ביותר, והסכנה עוברת רק עם עליית ההכרה הנוספת שדמוקרטיה היא לא פשרה בלבד אלא גם מטרה ראויה בפני עצמה. בשלב התפתחות זה קיום חילוקי-דעות נראה טבעי ואילו אחדות המחשבה בחברה כולה נראית אסון.

המצב בישראל קשה במיוחד. שעת-החירום המתמדת מעכבת את התחזקות ההכרה בערך הדמוקרטיה כשלעצמה. אדרבה, שעת-החירום מספקת נשק רעיוני לאותם הרוצים לכוף את דעתם על הציבור, בהסתמך על "הסכנה לאומה". אם נוסיף על כך את השפעת הסוציאליזם והמסורת היהודית, יקל עלינו לראות שאכן הדמוקרטיה היא הנתונה בסכנה.

דמוקרטיות נולדו מתוך מאבק על מוסדות דמוקרטיים, והגנת הדמוקרטיה אף היא נעשית באמצעות הגנה על אותם מוסדות. אין לישראל מסורת דמוקרטית ואין יוצרים מסורת בן-לילה. קיום המוסדות ייצור את המסורת בהמשך הזמן. תפקיד השעה הוא לשמור על המוסדות נגד ההשפעות האנטי-דמוקרטיות, המסורתיות והנוכחיות.

<sup>1</sup> והלאה Sir Isaiah Berlin: Two Concepts of Liberty, p. 39.

## פילוסופיה מדינית

וישאל השואל: מה לכל זה ולפילוסופיה מדינית? מה בין מציאות מדינית מסוימת להיעדר מחשבה פילוסופית על אותה מציאות? פרק אחרון זה יוקדש לתשובה לשאלות אלה.

פילוסופיה מדינית היא התפלספות על עניינים של המדינה, על התנהגות חברתית (ופרטית). היא אפשית, כמובן, רק במקום שיש הרגלי התפלספות גם על עניינים אחרים. פילוסופיה היא דיון רציונלי, ופילוסופיה מדינית היא דיון רציונלי בעניינים המיוחדים לה. במסגרת דיון רציונלי ייבד רק הכוח ההגיוני של הטענה, ואין דבר הנהנה מחסינות מפני בקורת רציונלית. הפילוסוף מתעניין לא רק בדרך הטובה ביותר של ארגון מדינה אלא גם בבעיות כגון מטרת המדינה והצדקת קיומה. מלים המשמשות סיסמות מרעישות בפי המדינאי הן נושא לניתוח שבביל הפילוסוף. אם יש בו בפילוסוף יראת־כבוד הרי זו יראת־כבוד כלפי האמת. לפילוסופיה המדינית יש „אינטרס־של־חזקה“ בדמוקרטיה, שהרי לא ייתכן דיון רציונלי שאיננו דיון חפשי וחופש זה מובטח רק בדמוקרטיה. בזה שונה פילוסופיה מדינית מאידאולוגיה (כגון מארקסיזם), שהיא דנה גם במטרות במובן הרחב ביותר ולא רק בתיכנון פרטי ביצוע של תכניות שצדקתן לעולם אינה מוטלת בספק. דמוקרטיה ורציונליזם קשורים זה בזה (אני מתכוון במלה „רציונליזם“ לגישה כלפי העולם. רציונליסט הוא אדם המקבל והדוחה דעות אך ורק על בסיס של דיון חפשי, ומי שמוכן להעביר את כל דעותיו תחת שבט הבקורת). הסכנה לדמוקרטיה בישראל גוברת והולכת ככל שמתחזקים היסודות האירציונליים במורשתנו הרעיונית. עדיין אנו שומעים מדי פעם קול בודד התובע את „מדינת ההלכה“, ולעתים קרובות הרבה יותר נשמעים קולות המכריזים על „יעוד“ מיוחד לעם־ישראל.<sup>1</sup> ומי שיודע את יעודו ואת יעוד הכלל פטור מדאגה לזכויות הזולת. העדר פילוסופיה הוליד — אם אפשר בכלל להתבטא כך — פילוסופיה גרועה. ממרי ההיעדר יצא האירציונליזם, שהוא מר שבעתיים.

מעניין שהעמים דוברי־הערבית סובלים כיום ממש מאותו היעדר של מחשבה מדינית. המסורת המוסלמית גם היא הכירה רק שיטת חוקים מונוליתית אחת, ואנו רואים כיום את המבוכה שמסורת זו מניחה אחריה.<sup>2</sup> ספרי ההיסטוריה מלאים דוגמות המלמדות איך מפלס האירציונליזם את הדרך לכוחות האנטי־דמוקרטיות. האירציונליזם כובש מוחות ולבבות גם בישראל. בכמה חוגים חשובים ובעלי־השפעה מתמעטת והולכת הערכת הפרט וזכויותיו — רק המדינה היא חשובה. ובאין פילוסופיה מדינית, כמעט אין איש שואל מניין לה למדינה אותה חשיבות? הפילוסופיה המדינית שאיננה, עצם היעדרה הוא התרעה על סכנות.

<sup>1</sup> השווה י. פלישמן: בעית האוביקטיביות בחקר ההיסטוריה הישראלית. „עיון“, כרך ט', עמ' 102 והלאה.

<sup>2</sup> ראה מאמרו של אָלי סאלם בכרך: Tensions in the Middle East.

## ספרים

### גיות הזהב

במאירקה, הגדול באיי ההספרידות, שלטת עדיין הכוהנת הראשה של האם־הגדולה, ובתה, הנימפה של חורשת־התפוחים; במקום זה, שהוא מן השרידים האחרונים לפולחן האלה המשולשת, נדון למוות אנקאיוס, שריד אחרון לארגונאוטים. כך סופר על מאירקה בהקדמה ל„גיות הזהב“ של רוברט גרייבס, מהשרידים האחרונים של מעריצי האם הגדולה כיום, שבחר במאירקה למקום מגוריו — בדרך מקרה?

הרומן „גיות הזהב“ הוא הסיפור על מסע־הארגונאוטים, שאצל גרייבס הוא עומד בסימן המפנה הגורלי מן המאטריארכאט אל הפאטריארכאט. עולם הים התיכון היה מאט־ריארכאלי; כאן שלטה האשה שהאצילה את שמה על השבט; לגבר־האב לא היה אלא „שירות משנה“ להבטחת קיומו של השבט. משך תקופה ארוכה עלה בתוהו מאבקם של הגברים למען השליטה. כך משתמע, למשל, ממיטוס הדאנאידות, אשר רצחו את הבעלים רצו לכפות עליהן כנגד רצונן. המיפנה הגורלי ממסטר האם אל מסטר האב עולה מן המיתוס של אורסטס: במשפט נגדו מאוונים זה כנגד זה רצח האב ורצח האם, ועצם העמדת השאלה אם אמנם טוהר רוצח־האם על שום שנקם את נקמת האב כבר מצביעה על אותו מפנה — בפסק־דין של אפולון, המחייב כפרה לאורסטס — וכך הנציח איסכילוס את נצחון העקרון הפאטריארכאלי על המאטריארכאלי. בעליית גיבורי השמש מסתמל אותו מפנה: בין גיבורים אלה נודע להרקולס מעמד־מפתח: הוא הגיבור אשר אך לשווא מנסה להרסו הרה, שנישאה לווס. הרקולס, סמל העקרון השמשי, גובר על העקרון הארצי. כמקומו של הרקולס גם מקומו של יסון — מעשי שני הגיבורים האלה עדות הם לתמורות

שחלו עם פלישת היוונים לאיזור הים־תיכוני: הופל משטר האם־הגדולה ונוסדה משפחת האולימפוס השמימית.

שני הגיבורים האלה נמנים גם עם הדמויות המרכזיות של מיתוס גיות־הזהב, שגרייבס רקם לו רקע מתקופת־מפנה זו. גיות־הזהב „היא צלמו של האל־האיל, הטוב משרש אלון אשר מעליו היתה אחוזה בקרס גיות איל גדול, צבועה בארנמן־ים למען יהיה עינה כעין אותם ענני־גשם שבכוחה להעלות באורח־קסם אפילו בעיצומו של קיץ. בשל המימרה, הגשם הוא זהב“ וכן בשל האבק הזהב, המגוון את גיות הכבשים על הר אידה, מקום שם גודל זווס, לפי המסורה, בידי רועים, נרקמה אמרה יקרת־ערך לאורך שולי הגיוה, מחוט זהב משוך ד־ד־ק וסדרו בתלתלים כצמר; לכן נודעה בשם „גיות הזהב“ (25). צלמו של זווס בא לגרש את צלמה של האם־הגדולה במשכנה באיאולקוס; אך הגיוה נגנבה והועברה לקולכים. החזרתה אל מקומה נחשבת איפוא נצחונן של זווס על האלה באמצעותו של יסון.

בספרו החינני של גרייבס נהפך המיתוס אירוע של ממש, שהתרחש על רקע היסטורי־גיאוגראפי מסוים. במאבק בין מסטר־האם ובין מסטר־האב, אין גרייבס משאיר מקום לספק למי נתונה אהדתו: הוא מעריך את האלה המשולשת, שלה הקדיש את אחד הספרים המזהירים שלו: „האלה הלבנה“. הרקולס, יסון — גיבורי זווס, הם אצל גרייבס רק כעין־גיבורים, הגיבורה האמיתית של „גיות הזהב“ היא מדיאה, כוהנת פרר מיתווס, הטיטאן־היריב של זווס. היא החזקה, המצילה, ורק ובעזרתה מצליח יסון ביעודו; היא האם האיומה, הקוטלת את אחיה ורוצחת את ילדיה; אך היא גם כוהנת בעלת כוחות על־טבעיים, המרפאה את הרקולס משגעונו, „דבר שנבצר מידי כוהני איסקולאפיוס אשר לאפולון בדלפי, בכל רברבנותם“ (448). בעוד שמקורות אחרים (אפולוניוס מרודוס, אשר סיפורו הוא המקור בה־א־הידיעה באשר למסע־הארגונאוטים, וקטעים אורפיים, שבהם מסופר על חלקו

האדם. גרייבס הכריז שהוא יענה על שאלות מיתולוגיות במונחים היסטוריים-אנתרופולוגיים בלבד; אך דומה שהסבריו האנתרופולוגיים-ההיסטוריים האלה אך מחזקים הם את היסוד המוסד שאף הוא מכיר בו: הזהות שבין התפתחותו הפסיכית של האדם והכרתו ובין סמלי האלים ודמויותיהם.

אך זוהי גדלותו של גרייבס: על אף דעותיו הקדומות והשימוש השרירותי לפרקים במקור רות, אין הוא מתרחק ממקורות אלה ואינו מזייפם. תוכל לחלוק על אי-אלו מדעותיו, אך כבודו כסופר במקומו מונח וספריו נמנים עם המזהירים ביותר שנכתבו בדורנו על המיתוס הקדום.

נ. ל.

### בלדות ישנות

הבלדה — עם היותה אחת מצורות השירה והזמר העתיקות, הנפוצות והאהובות ביותר, עדיין היא מצליחה להתחמק מכל נסיון להגדרה נוקשה. השם „בלדה“ פירושו המילולי הוא „שיר-מחול“, וכך אף עשה את תחילת דרכו בארצות הלטיניות (במאה ה-12, כמשוער), כשיר מחורז שהושג בפי יחיד בתוך קביצת-מחוללים.

בחלקי-עולם שונים ובתקופות שונות עברה הבלדה שלבי התפתחות רבים ושונים, הן מצד תכנה הן מצד צורתה והן בדרכי הבעתה והפצתה. מאז המאה ה-18 יחס והוגבל השם „בלדה“ ל„שיר-זמר שיש בו סיפור-מעשה“, והוא ממוזג בתוכו יסודות אפיים, ליריים ודראמטיים גם יחד.

אף כי הבלדה היא שירת-עם שאינה כפופה לחוקיות צורנית מבחינת המבנה, המיקצב והתריזה, ואף כי תכניה שאובים מנושאים רבים ומגוונים — למן האפוסים של גבורה ומלחמות ועד למוטיבים של אהבה ונאמנות או של מיסטיקה ודת — בכל-זאת יש משהו המשותף לרוב הבלדות, מיוחד אותן בסוגן ומבדילן משירי-עם אחרים, וזהו „רוח הטרור“ גדיה ומטען המתח הדראמטי המתפרק בזריזות נוקים עזים ומזהירים ומכוון על-פיהרווב אל השיא שבסיומו.

של אורפיוס במסע זה) מציירים את מדיאה המתחננת לפני מלך קולכיס שלא להישמע לדרישות נתיניו למסור את הפליטים, אומר גרייבס בקיצור מדובב: „יסון הזיע מפחד!“ שלא כמיתוס, מצייר גרייבס את יסון ברמה שלמטה מזו של גיבור; ואילו למדיאה נשמרת דמותה על-האנושית: מגע עם הגבר גורם לה ייסורים מרים, אך אינו מחליש את תכונותיה המאגיות. כאן לא מצא גרייבס לנכון להוסיף על המיתוס הקדום על פי גירסתו.

גרייבס הוריד את המיתוס ארצה — והוא הדין לגבי האלים. האל והאישה-גיבור זהים; זהות האלה וכוונתה. בכנס שנערך — לפי גרייבס — על-ידי זוס והכהונים, הוחלט על שינויים עקרוניים בדת היוונית: על עליה לשלטון של משפחת אולימפוס. שינוי זה הוא המקור של „האירועים המיתולוגיים החדשים אשר הוסכם עליהם עתה“ (45). יש „מכחישים כי נערך כנס כלשהו ומכריזים כי ההחלטות בעניינים הנוגעים למשפחת אולימפוס השמיימית נתקבלו על-ידי זוס עצמו. בלא עזת-אנוש“ (47). אך דומה שגרייבס נמנה עם הדוגלים בהשתתפותו הפעילה של האדם בעיצוב דמויות האלים.

ודומה שכאן טמונה סתירה בין דעותיו של גרייבס על המיתוס ובין טיפולו הספרותי בו: בכל מקום שרק ניתנת לו הזדמנות לכך הוא מתקיף את משנתם של יוגג וחסידיו, על שהם רואים במיתוס „גילויים מקוריים של הנפש הטרנס-הכרתית, ביטוי שבלא-כחווה בנוגע לאירועים נפשיים תת-הכרתיים“ (הקדמה ל„מיתות היווניות“) — והיא לפי דעתו של גרייבס גישה מוטעית לחלוטים. אך הנה הוא עצמו קרוב קירבה רבה שלא ברצונו לאותה השקפה. הגורסת שהמיתוס על התמורות ממשטר האם למשטר האב, מפולחן האלה המשולשת למשטר אל-השמש, הוא שלב בהתפתחות הכרתו של

\* רוברט גרייבס: גיות הזהב. עברית: משה דור. הוצאת עם עובד, ספריה לעם. תל-אביב, תשי"ט. 2 כרכים, 451 עמ'.

ללשון זרה לראות מקרוב שירי'עם, למען יתמהו וישאלו את עצמם מהו הכוח, או מהי הרוח המניעה אותו, האוצרות את חינויותו, הגורמת שהוא שירי'עם היום לא פחות מאשר לפני ארבע, חמש או שש מאות שנים.

ואגב: אלה שיתעוררו לשאול את השאלה ימצאו גם את התשובה, ויחד עמה אולי גם את זווית-הראיה הנכונה להשקיף ממנה על התפלות של הייצור ההמוני הקרוי אצלנו „שירי'עם ישראליים“, שכל פריט ממנו הוא בבחינת „כי רוח נשבה בו ואיגנו ולא יפירונו עוד מקומו“, ואחר יבוא על מקומו: והוא הדין גם ב„מחולות-העם“ לעשרותיהם ובשאר מוצרי פולקלור ישראלי העושים דרכם (מעבר לראשו של העם ומאחורי גבו), מטופחים ומוחתמים בגושפנקת-העשור, אל דוכניה-השוק של הטלביזיה.

\*

מסה מקיפה, נבונה ומעמיקה מקדים המתרגם לספר, ובה הוא מגלה כי אחדים מן התרגומים קובצו כבר לפני שנים לחוברת „פרטית“ בידי זאב יוסיפון (יוסקוביץ) אשר היה „הולך סובב אתה בארץ, כדרכו מאז, משמע את שיריה, יחד עם שאר שירים שבתרמילו, לפני קהל-מידעו לעת שבת הברים גם יחד...“ בדרך זו, שהיא הדרך היפה להכיר בה שירי'עם ובלדות, פגשנו גם אנו בהן, ומצאנו אותן יפות-להלל, ותרגומן, על פי הנוסח הראשון ההוא, עדיין גאה הוא בעינינו מן הנוסח המחודש המובא בספר: אם משום שכך הוא באמת אם משום שהוא נשמע באזנינו קודם שנקרא בעינינו.

ד. ל.

### מבחר הסיפור הפולני

אף הטובים בסופרי פולין ומשורריה רק מוגיטין מועטים יצאו להם מעבר לתחום מולדתם. כספרותו של כל עם אשר שפתו לא תובן מחוץ לגבולותיו, נדונה גם הספרות הפולנית לאידיעה ברחבי תבל: במקור אינה נקראת אלא בתחומי ארצה-היא ולתר-גום תזכה אך בגדיר, כי לא רבים בעולם

אין ספק שנודעת חשיבות מרובה לבלדה העממית, לא רק בזכות עצמה אלא גם בשל כך שמאז המאה ה-18 ועד היום עודנה אבן-שואבת למשוררים המבסים להחיות את רוחה המסורתית בספרות החדשה, ואף מקומם של כותבי-עברית לא נפקד בתוכם. עם כל ההערכה להשגיהם של אלה האחרונים, אין אנו יכולים להתעלם מן העובדה שהבלדות שירה-שפכתב ומיועדות מתוך כך לקריאה, בעוד שהבלדה העתיקה הובאה אל הקורא ונקבעה בספר שנים רבות לאחר שנקבעה באזניהם ולבם של שומעיה, בהיותה שירה נודדת, שירה שבעל-פה.

זאת ועוד: הבלדה העתיקה לעולם אין היא לקוחה מעולמו האינדיבידואלי של מחברה; תפקידו של זה הוא להתרכז בתמצית הדברים ולהולכים — ככוח כשרונו הפיזי — אל שיא ההתרחשות או ההתארת עות, מבלי לחקור-ולדרוש בהם, מבלי לתת להם משמעות או פירוש, מבלי לקבוע מוסר-השכל או מסקנות. בזכות אלה שמרה הבלדה על משמעות-ערכה וייחודה משך כל השנים הללו — חרף העובדה שהיא עוסקת בנושאים או גיבורים אשר כשלעצמם הם עשויים לעניין רק ציבור-אנשים בעל אינטרס מקומי או סנטימנט היסטורי מסוים ביותר.

\*

לאוהבי-השירה הקוראים עברית בלבד — הצעירים שבהם, בעיקר — שאין ביכלתם ללכת אצל המקורות, קורע אלתרמן זה חלון, אולי רק צוהר, שאינו מרווח כל-צרכו של המבקש להישען על אדנו אלא שפתחו מספיק כדי הצצה, וכדי להכניס מעט מן הנוף המופלא אל החוץ אל הבית פנימה. הבלדה הריהי בראש-וראשונה שיר-עם, לפחות אחת מצורותיו המובהקות, ודי בעוב-דה פשוטה זו שנברך את המתרגם בכל לבנו. לו רק בשל כך, לו רק למען יוכלו אותם אוהבי-שיר בתוכנו שאינם נזקקים

• בלדות ישנות ושירי-זמר של אנגליה וסקוטלנד; תרגם מאנגלית: נתן אלתרמן; הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשי"ט.

ספר המבקש להציג לפני הקורא הור את הסיפורת הפולנית, מן הראוי היה להקדים לו הסברה מלאה ומעמיקה יותר של הנושא.

תרגומם של בנימין טנא ושולמית הר-אבן — חלק ונוח לקריאה. לשני המתרגמים נסיון קודם בתרגום מפולנית לעברית: בנימין טנא הוציא עוד לפני שלוש-עשרה שנה מבחר שירים מאת יוליאן טובים בלבוש שירי עברי מוצלח, ואשתקד תירגם קובץ סיפורים למארק חלאסקו ("היום השמיני בשבוע"; נסקר במדור זה ב"קשת" א'); שולמית הר-אבן זיפתה לא מכבר את "קונראד ואלברנד" למיצקיץ' בתרגום עברי מצוין (הופיע בסדרת "ספרי-מופת" של "ספרית הפועלים"). יכלתם של שני המתרגמים עמדה להם גם בכרך זה.

ת. ה.

### השער נעול

זומה שהאדם עוסק תמיד בחיפוש וחתירה שעיקרם מציאת זהותו הפנימית. בארץ קיבל תהליך זה אופי מיוחד משלו, בשעה שהפרט היה כאילו מתוך הכרה לחלק מקולקטיבי, ולאחר שהמסגרת נתהדקה והוקצעה, והתכ-ניות הפכו נוקשות וחסרות-גמישות, עמד הפרט לפתע פנים-אל-פנים עם בעיותיו בתוך עולם מוכר ועוין ונוכח לדעת שעדיין אין הוא חלק אינטגרלי של עולם זה, הכופה עצמו עליו ומבקש להפכו חלק ממלכותו, וכי הבעיות עצמן נשארו, כמדומה, חסוכות פתרון כשהיו.

דרכו האכזרית של הפרט המבקש פתרונים היא עיקר ספרו החדש של דוד מלך, איש-הקיבוץ, שנתפרסם בשעתו בספרו "מעגלות". כאן הוא מספר לנו על אחד משה מאוחד, סטודנט לפילוסופיה שברח מהר-הצופים בגלל נהייה אומללה אחר אשתו המשכילה והיפה של אחד הפרופסורים ובא לקיבוץ כשהוא הותר, "לאור של אמת, מן המיצר של האני, אל מרחב האדם, אל האדם בענותו". אם אל "האדם בענותו", מדוע דווקא בקיבוץ, שהרי יש מקומות "מתאימים" הרבה יותר — אלא שלקיבוץ הגיע, למען האמת, בגלל אחד בשם אברהם חן, שאת מאמריו קרא, ואנו

ניחנו בעת-זמננו-אחת בבקאות בלשונה ובכושר הספרותי.

טפח מלוט זרות זה, העוטה את הספרות הפולנית בעיני העמים, הוטר עתה בפני הקורא העברי. הכרך שלפנינו שלוש בחינות לו: בחירת החומר, עריכתו ותרגומו. הבחי-רה ראויה לשבח, וניכר שנעשתה תוך ניפוי קפדני. עשרים ושלושת הסופרים — למן קראשבסקי ועד חלאסקו — שקטעי יצירת-תיבהם נכללו בכרך, הם הטובים והחשובים ביצירי הסיפורת הפולנית ממחצית המאה ה-19 ועד ימינו. העורכים דאגו גם להצגת הנוף הספרותי הפולני על כל זרמיו בעבר ובהווה: סינקיביץ' הלאומני מול פרוס הפוזיטיביסטי; הניאורומנטיקן ז'רומסקי לצד הריאליסט ריימונט; הנאטורליסט זגאד-לוביץ' (שספריו צונזרו אכזרית ע"י המישטר הפולני של שנות-השלושים והוא עצמו גודה מן הכנסייה הקאתולית מחמת פגיעותיו בה) במחיצה אחת עם קאדן-באנדרובסקי, מנאמני פילסודסקי, ועם פשרבה-טטמאיר, בעל הרגש הדתי לעמוק; אנדז'ייבסקי, מראשוני התומך כים במשטר הסטאליניסטי וממוקיעיו לאחר זמן, בכפיפה אחת עם נציג ה"אפיקורסים" המובהק, מארק חלאסקו.

שיטת הניפוי ניכרת לטובה לא רק לגבי הסופרים כי אם על הרוב גם ביחס ליציר-תיבהם, אף כי במקרים אחדים (כמו אצל סינקיביץ' מבין הקלאסיקאים ואצל רודניצקי מקרב בני-זמננו) מוטב היה אולי לבחור, לצורך הדגמת יצירתם בקובץ מסוג זה, באחד מסיפוריהם הקצרים ולא בקטעי הרר מנים שלהם.

בשטח העריכה יש לציין את ההערות הבי-גרפיות על כל סופר, המצטיינות בתמציתיות קולעת ובהסברת הזרם הספרותי שהוא מיצגו. לעומת זאת לקיים דברי המבוא, בהם ניתנת סקירת תולדותיה של הספרות הפול-נית, בקיצור מופרז, המביא בהכרח לשטחיות:

\* מיבחר הסיפור הפולני (אנתולוגיה); ליקט והקדים: מרדכי גפן; עברית: בנימין טנא ושולמית הר-אבן; הוצאת "הדר", תשי"ט; 272 עמ.



הרובצת בין אדם לדום דווקא במסגרת־חיים קיבוצית, ובאותן נקודות נדירות בספר אנו חשים באווירה מעיקה של חיי חברה, שכמו תבקש לחרוג מתוך מסגרותיה הקפואות ולמצוא דרכה אל "האדם באשר הוא אדם"... וגם קריאה מעין זו היא כאן מקיפה מדי, נרגשת מדי, ונשמעת כאוסף מלים נדושות ולא כהצבעה על תוכן־חיים חדש. אך אפילו נסכים שלקריאה כזאת יש ערך בחיננו, הרי בהיעדר מסגרת רעיונית־אמנותית מניחה את הדעת גזירה עליה שתאבד כקול קורא במדבר.

ה. ב.

### שירה בבית - "עקד"

איתמר יעזיקסט, איש הוצאת "עקד", ממשיך בדרך שהחל בה עם הוצאת צרור תרגומי מן השירה היפאנית: פירסום דברי־שירה, במתכונת אסתטית ככל האפשר במסגרתם של אמצעים צנועים, לציבור מצומצם שוחר־האסתטיקה והצנוע אף הוא באמצעי, של אוהבי־שיר ושוחרי. יעזיקסט הוציא אפוא זה־מקורב עוד שלוש מחברות שירים, כתובות ביד, מלוות רישומים מספר. האחת, שלו עצמו ("מלאך ללא כנפים"), השניה מאת שין תמרי ("הר האור"), והשלישית מאת יוסף יורעאלי ("לפעמים").

כל אחת מן המחברות מחזיקה כתריסר שירים, רובם קצרים עד מאד. שלשתן כאחת בחינת שטרות שנותנים המחברים, כהשתחזה להשגים שלעתידי־לבוא, יותר משהן בחינת תשלום־בעין במטבעות־אמת שמבית־אוצרה של שירה. שלשתן כאחת אינן בעלות־בשר כל־עיקר, ולא מצד עבין בלבד; שירת שלשתן מעלה אסוציאציות של משהו חיור ומעוטר־דמים, משופה־לחיים, חולה־קצרת, "צמחוני". ומכל־מקום, הרבה ירקו־בוסר יש כאן, ולא דווקא מן הבוסר הרענן, אשר תימשך השן להינעץ בו חזור וחזור מתוך אמונה מוקדמת בטעם הפשלות שתבוא...

אך, למען האמת, בדברים האלה אפשר שאנו עושים עוול לאחד משלושת המחברים, הוא יעזיקסט עצמו — שבמובן־מה אף עשה עוול לעצמו בהופיעו בכפיפה אחת עם שני

אין אנו יכולים אלא לנסות ולנחש מה חשב או כתב אברהם חן. מכל־מקום, מכאן והלאה מתפתחת פרשה ארוכה של אכזבות, שתחילתה באשתו של אברהם חן וסופה במעין קורס לפילוסופיה, שבעקבותיו מתברר לנו כי בקיבוץ "כל אחד עייף לעצמו, כל אחד מטלטל צרור עייפותו על שכמו". התהליך רגיל ומוכר: בתוך־תוכו של הכלל נעשה משה מאוחד בודד ומנותק יותר ויותר, והתחליף לאהבה הנכספת הם שדיה המלאים והלבנים של פרומה הרפתנית, שביניהם הוא שוקע וטובע — התיאורים ה"ארוטיים" של מלך חוזרים על עצמם כמעט בלי שום ואריאציה — בכל אשר יפנה הוא כושל ומכשיל, אולי מפני שכל מה שהוא מנסה לעשות ולפעול אין לו שחר ומובן, וקשה להחליט אם אין הוא מוצא את מקומו בחברה באשמתו־הוא או באשמת החברה. והסיום הוא עגום: התאבדות גטולת־הגיון וסרט־טעם.

מתוך סיפור מקוטע וקלוש זה קשה להעלות מה רצה המחבר לומר בדיוק. ברור שמציקים לו אספקטים רבים של חיי הקיבוץ והוא חש בהריפות שמהו איננו כשורה כאן, "בכל החברה כולה, בקיבוץ כולו, ובכל אחד מאתנו". מסתבר גם שהרגשה זו היא הדחף העיקרי לא רק לכתיבת ספר זה אלא גם לכתיבת ספריו האחרים של מלך, אולם כדי שרעיון מוכר וכולל זה ימצא לו מקום לא רק בתחום עיוני ורגשי, ראוי היה לתת לו מסגרת ספרותית הולמת, שבה יהיו אנשים חיים ממש ולא דמויות מטושטשות לגמרי, שלעולם לא יתחוויר לנו מה טעם הן עושות מה שהן עושות. אנשיו של מלך הם מלא־כותיים לחלוטים, דר־ממדיים, מאריונטות המקפצות ללא מטרה בחלל ריק, שנבראו כאילו לצורך סיפור־המעשה, ולצורך אירועים מסוימים, להעיד ולשכנע, בכיכול, שאכן כאלה פני הדברים.

משאירים עלינו רושם יותר כמה אירועים צדדיים המגלים לנו, פה־ושם, את התהום

\* דוד מלך: השער נעול. הוצאת עם עובד, ספריה לעם. תל־אביב, תשי"ט, 234 עמ'.

תיו על גלי האתר הישראלי, ומדרו השבועי, „מה נשמע“, שנדד עם בעליו מן השבועון המצויר ההסתדרותי אל עתון הערב של „כללי-ישראל“ עד שמת מיתחבעיטה-ורוגו— כל אלה, יחד עם הרבה סקצ'ים ומערכונים היתוליים ועם התכנית המצוינת של „תל-אביב הקטנה“, נוטעים בנו את הרגשת הבטחון המרגיעה כי אכן יש ויש מי שדואג להעלות חיוך על שפתותינו היבשות. נעים גם להרגיש כי לפחות בתחום הספרות הקלה יש לנו איש-מקצוע אחד היודע את אשר לפניו.

מבחר פרקי „מה נשמע“? מכונסים בקובץ שלפנינו. טעמם לא נמר, וזהו שבח שאין אנו יכולים לתתו להרבה דברי-ספרות שעיגו אותנו אי-פעם, לפני שנים. פהושם דומה אפילו שריחוק-הזמן מחזק את רישומם של הדברים, אף על פי שמעיקרם נועדו להיות בני-יומם, לכאורה. הרוח הטובה, המהלכת תמיד בין השורות, דרך-ההרצאה המיתממת, הסרקטית בפשטי-שרונותה, כושר הראייה, השמיעה והספיגה, המית-הלב הכבושה, המחלחלת לא רק באותם קטעים מעטים (וחשודים מעט, אגב) שהם ליריים-מתפעמים במפורש — אנחנו הולכים שבי אחריהם תמיד, מבלי שים לב כמעט לזהותה של הבהמה שעליה מטיל בן-אמוץ את פלצורו בקטע זה או אחר.

א. לבינסון, המצייר, גם הוא איש-מקצוע היודע את אשר לפניו, שרטוטיו מצטרפים לטקסט בחן ובהרמוניה, במאופק, מבלי התבלט מדי.

י. ע.

### פנים חדשות במראה

כתיבת הספר באנגלית, הפרסומת שנעשתה לו לפני הופעתו, הפזילה לעבר הקולנוע שנקל להבחין בה בקטעים שנדפסו בעתונים— כל אלה היה בהם כדי לשהד לרעה רבים מקוראיה של יעל דיין, אך עם הקריאה מתברר, ובמפתיע, כי למרות הקריירותים הבלוט מדי, החישוב המעשי מדי, שנתגלו

האחרים. שיריו של י. ק. אף שגם הם רובם קצרים כשיעור-פיהוק ממש, בכחינת „רגע תביט בו — ואיננו“, הנה משיירים הם בנו הרגשה — אם לא של צביון מגובש, מובהק-ביחודו, הנה לפחות של בגרות — ושל הזויה בלתי-אמצעית ונבונת-ביטוי רב-יתר מן האחרים.

ועוד הערה אחת, כללית. בחברה כשלנו, שהיא ספק חלת-דבש עשויה תאי-תאים ומחיצות-מחיצות וספק קן-צרעות סתם, יש בלי ספק ענין בנסיון של „עקד“. ראוי הוא גם ראוי לאהדתנו, כשם שכיום חייב לעורר בנו אהדה כל נסיון של עשיה ספרותית בלתי-תלויה, משוחררת ממסגרות מפלגתיות ופטורה מזיקה ל„עורף“ ציבורי מוגדר — הקצרה: כל עשיה ספרותית שאינה „מאור-גנת“, המכוונת „לשמה“, לטיפוח אקלים היפה ליצירה וליצור, בלי פיזולים רעיוניים גם בלי גילויים של אינטרסנסיות צורמת. בית „עקד“ זה, גם אם אולי לא יהיה משתלה לארזי-הלבנון, יהיה בו, כמדומה, כדי להעניק לנו לפחות כמה עציצים הינניים למרפסור-תינו.

גם זה משהו. שהרי, אחרי הכל, אפילו הרי-הלבנון איננו מצמיח ארזים בלבד.

צ. ק.

### מה נשמע?

בשנים האחרונות ביסס לו דן בן-אמוץ מעמד של מלך-ההומור בארץ. ילקוטה-כזבים „החברה-מני“, החיספוס המלוטש של הופעור-

\* איתמר יעווקסט: מלאך ללא כנפיים. 14 שירים. עם 2 רישומים מאת י. שורץ; שין תמרי: הר האור. 13 שירים. עם רישום אחד מאת אורי שטטנר; יוסף יורעאלי: לפעמים. 13 שירים. עם 2 רישומים מאת אורי שטטנר.

הכתב בשלש המחברות: דב רוזנפרב.

\*\* דן בן-אמוץ: מה נשמע. ציורים: אברהם לבינסון. הוצאת ספרים אחיאסף בע"מ. ירושלים, 1959. 6+399 ע'.

## האמריקני המכוער

הספר דן בנושא מעניין, המעסיק רבים מן הליברלים החושבים שבארצות-הברית, אלה המאמינים באמת-ובתמים ברצון הטוב של ממשלתם כלפי מה שהם מגדירים כ"עמים נחשלים" והרואים מתוך כך כפיות-טובה עיורת ועקשנית ביחסם של עמים אלה לארצות-הברית, יחס המתבטא לעתים מוזמ"נות גם בפעולות דרסטיות הנראות להם חסרות-שחר לחלוטים. הקהל הרחב באמריקה, שחונך על עקרונות דמוקרטיים, אינו יכול להשלים עם העובדה שבעיני תושבי הארצות האלו מופיעים האמריקאים ככובשים אימ"פריאליסטיים-קולוניאליים מן הגרועים ביותר, ממש כאותם כובשים שהם עצמם השתחררו מהם אך לא מכבר, סתירה מכאיבה זו פיתחה כנראה אצל רבים באמ"ריקה רגש-אשמה גובר והולך, והם מנסים למצוא הסברים ופירושים כדי להשתיק את מצפונם, לבאר לעצמם ולזולתם מה מקורו של יחס מוטעה זה.

בספר זה, ששמו אינו מקרי כלל, שמחבריו, ביל לדרר וג'ון בורדיק, מבקשים לראות בו ואריאציות על נושאו של גראהם גרין, "האמריקאי השקט" (שעיקרו דווקא הבעיה המוסרית של שימוש בכוח), מנסים המחברים למצוא תשובה פשוטה ביותר, תשובה שתתקבל בלי חיבוטים יתרים על דעתו של קהל נרחב, ואשר לכאורה טמון בה פתרון קונסטרוקטיבי מידי, שרק מוזר שלא הכירו בו עד היום.

המפליא הוא ששני אלה, האחד סופר שחקר את מדיניות-הכוח בדרום-מזרח אסיה והשני קצינ"צי בכיר, גם הוא מומחה בבעיות דרום-מזרח אסיה, אף לא ניסו לראות את הבעיות בפרספקטיבה אחרת. לפנינו גישה פשטנית עד להבהיל, שעיקרה מלחמת עושי-הטוב בעושי-הרע, הביורוקרטים של משרד-החוץ האמריקאי כנגד קומץ המיסיונרים של המאה ה-20; שליחי משרד-החוץ הנוקשים, החיים בחברה מסוגרת משלהם, שאינם קשורים ואינם בקיאים כלל בחיי הארץ שאליה נשלחו, ולעומתם מספר אינדיבידואליסטים נלהבים, יוצאי-דופן, "ההולכים אל העם"

בוה, הגה הספר שלפנינו הוא ספר של אדם צעיר מאד המנסה להביע חוויה רגוית כאב-נעורים אמיתי. כי כן, אחרי ככלות הכל, אין כאן אלא אותה פרשה נושנה, פרשת הילדה הקטנה החסרה אווירה ביתית ואהבת-הורים.

אבא חשוב מדי וטרוד מדי. אמא, שחשה את עצמה מוזנחת כלשהו, פונה לעבודה סוציאלית. אריאל רון, הכמחה לאהבה, מגיעה מתוך גאווה, או התגוננות, לידי כך שהיא בועטת באהבה. היא מנסה להיות נערה קשוחה, חזקה, הדורסת גברים לשם שעשוע בלבד ומזלזלת בידידותן של נערות וברגשות החיבה שהן מגלות כלפיה. רק כאשר היא מתאהבת באדם בגיל העמידה המעניק לה אהבה אבהית, סלחנית ורבת סבלנות, מתג'לות לפניו פניה החדשות במראה — פני ילדה רכה, היודעת לשפוך בעונה דמעות נעוריים.

אכן, בעיה כנה, ואם נדושה כלשהו, של אדם צעיר. וגם דרך הכתיבה, "ירוקה" מאד. אילו נכתב הספר מתוך פרספקטיבה ידועה, ודאי היתה המחברת מציירת את עצמה ואת הדמות שביקשה להיות לא ביוהרה שבהנאה עצמית אלא בהומור, אפילו בלגלוג מסוים, אולי רווי נוסטלגיה, ואז היתה שרשרת פרשות-אהבים שלה לובשת צורה של טעות אחת פאתטית של ילדה נואשת ולא של מסע-נצחון מגוחך מעט, כבספר הזה.

פרט לכמה תמונות המתוארות יפה, כמו תמונת הנשפיה שנערכה ביום הולדתה של אריאל, אפשר לומר כי ציורי הספר הם דלים ביותר. גם העובדה שנכתב אנגלית הזיקה לו, דומה, ראוי היה שיעל דיין תנסה לכתוב בעברית, ולא דווקא מטעמים של גאווה לאומית אלא פשוט מפני שהכתיבה בלשון-האם עשויה להיות גדושה אסוציאציות יותר מן הכתיבה בלשון קנויה, ולהע"שיר יותר את היצירה.

ד. ש.

\* יעל דיין: פנים חדשות במראה. תרגם מכת"י אנגלי: ש. שניצר. רישומים: יוסי שטרן. הוצאת "מודיעין", 1959. 183 עמ'.

המאה ה־18, שהאדם הפשוט שווה, מבחינה מוסרית ותורשתית כאחת, לפיאודל השולט עליו. לפני כמאתיים שנה הביאה תפיסה זו של שוויון, לאחר דורות של מאבק ועירפול, לתפיסה המקובלת והכללית של רעיון הד־מוקרטיה. המאבק הנוכחי הוא מקיף יותר, ונראה שיהיה גם חריף יותר, ויוביל בהכרח לסוציאליזם. תהליך זה אין לעצרו אלא במלחמה אטומית.

לעומת זוית־ראיה זו, מתוך פרספקטיבה היסטורית מובהקת ואם גם חד־צדדית, נראית תפיסתם של מחברי „האמריקני המכוער“ חסרת־בגרות, התעלמות מוחלטת מן הבעיות האקטואליות הכאובות ביותר של עולמנו. אולם כס־ההרדמה נוסף להרגעתם של ליברלים בעלי־מצפון, ודאי ממלא הספר את תפקידו.

ה. ב.

### דוד בן־גוריון

האיש בן השבעים־ושלוש, שהיה משך 13 שנה יושב־ראש הנהלת הסוכנות היהודית („הנהגלה הציונית“) ומשך 11 השנים הראשונות לקיומה של מדינת־ישראל החזיק כמעט בלי הפסק (פרט לתקופה אחת חטופה של התבודדות קונטמפלאטיבית) בתיקי־ראש־הממשלה ושר־הבטחון, היה ידוע משך רוב שנות פעילותו המדינית כאדם חמור, חסר־הומור, זעפן ודעתן, שמוגו והרכבו הנפשי מונעים ממנו מראש הצלחה בטכניקה החדי־שהעתיקה של „יחסי־צבור“, מציאת־חן ופרסומת־עצמית. השנים האחרונות, לפחות, העידו שגם בנקודה זו אין מר בן־גוריון קופא על שמריו. יכולת גנוזה, בלתי־משוערת, בוקעת, כפי הנראה בעליל, ממעמקי אישיותו, ואין ספק שהיא מוסיפה הרבה „צבע“ לדמותו, מכשירה אותה יותר ל„עיכול“ בעולם של שבעונים מצוירים, טלביזיה וסוללות־רמקולים.

אולי יועצים ממולהים, יודע־דבר ובעל־השפעה, הם שגרמו. אולי אותו עושה נפלאות ורסאטילי, ד״ר מ. פלדנקרייז, גרם. אולי גרמו, פשוט, צרכי השעה, צרכי

בנוסח חלוצי. כזה הוא, למשל, „האמריקני המכוער“ עצמו, מהנרס החי בכפר נידח ומייצר מכוונות בשביל אנשי, או הפוהן הקתולי העושה מלחמת־יחיד פרטיזנית בקר־מוניסטים — אנשים שאילו היו הכל כמוהם כי אז היה הפתרון מוכן־ומומן לפנינו והקומוניזם מעולם לא היה חודר לארצות של דרום־מזרח אסיה.

גישה נאיבית זו תמוהה היא ומבדת. אין טעם להאמין שקולר כשלונה התרוץ של המדיניות האמריקאית תלוי רק בצווארם של כמה פקידים וקצינים, שרמתם השכלית אם אינה מגוהכת הריהי מדהימה, והם עצמם קריקטורות ולא אנשים חיים. גם אין ברכה הרבה באיסוף עובדות שאף אם מעידות הן על הלך־רוח מסוים אינן כי אם תופעות מצערות ולא שורש הרע. יש כאן, בסך־הכל, חוסר יכולת של ניתוח מעמיק, אי־הבנה יסודית, עירבוב־מושגים מצער ומדאיג ובריחה מבעיות־יסוד.

ספר זה, שהוא קובץ רישומים, כתובים בנוסח עתונאי, ראוי להערכה כהתקפה על משרד־החוץ של ארצות־הברית, אולם כבקורת על המדיניות האמריקאית בכללה הריהו מצוין בפשטנות־יתר מפחידה ומסוכנת. כתפיסה נגדית, מנתחת ומעמיקה, הממצה את המצב, ראוי אולי להביא את דבריו של הפובליציסט האנגלי קינגסלי מרטין, במאמר על נהרו. „במשך דורות“, הוא כותב, „היה הכוח בעולם מנופול של העמים שהיתה להם עליונות טכנית. כיום יודעים העמים הקולוניאליים, ואלה שלא מכבר היו כאלה באסיה ובאפריקה, שבקרוב יהיו שווים מבחינה טכנית לאיש הלבן, והתוצאה היא אדירה ומהפכנית, ממש כמו התגלית של

\* ביל לדרר — יוג'ין בורדיק: האמריקני המכוער. מאנגלית: ש. גילאי. הוצאת ספרים נ. טברסקי בע״מ. ת״א, 1959. ע. 219.

\*\* רוברט סנט־ג'ון: דוד בן־גוריון. ביאוגר־רפיה. (פרשת־חיים בלתי־שכיחה). עברית: יצחק א. עבאדי. הוצאת ספרים אחיאסף בע״מ. ירושלים, 1959. ע. 304.

### תרבות יהודית בס.ס.ר.

„אינטגרציה היא, בתפיסה היסטורית, חזיון פרוגרסיבי“, אמר ניקיטה סרגייביץ' כרוש' צ'וב בהטעמה רבה, בפגישה אחת של משלחת מפלגת-העבודה הקאנאדית (ל.פ.פ.) עם מנהיגים סובייטים, „ואילו התבדלות, ספראציה, היא חזיון ריאקציוני“. השיחה

הוקדשה אז כמעט כולה לבעיה היהודית. ספרו הצנום של יחושע גלבווע הוא, בעצם, קונטרס של פולמוס וקטגוריה, מבוסס על עובדות, ידיעות וקטעי-עיתונות, כנגד המסע השיטתי, העקיב של השלטון הסובייטי להגשמת אותה „אינטגרציה“ של יהודי ברית-המועצות. מסע זה, שהגיע, כפי שמתברר, לשיאים של דראמה בפרקים האפלים ביותר של התקופה הסטאלינית, עם היסולם של אנשי-רוח יהודיים כמארקיש, ברגלסון, פפר וקוויטקו, מיכואלס, זוסקין ו„דער נסתר“, איננו משתנה במהותו גם בימי השפע וההרמוניה היחסיים שלאחר הסיוט הסטאליני — שפע והרמוניה שבמידה רבה, אגב, הם פועל-יוצא מאותו סיוט.

לפני שלושים שנה, בעצם ימי-הפריחה של אותה תרבות יהודית-סובייטית שהבולטים בנציגיה ובדבריה נכרתו מאז, דווקא אז היה, כנראה, תהליך ה„אינטגרציה“ — או, בלשון פשוטה, הטימוע — של יהודי ברית-המועצות בעיצומו. ואותה תרבות יהודית-סובייטית היתה, לפי כל הסימנים, אחד הקטליזטורים היעילים ביותר באותו תהליך. (גם זה מן הדברים שנוטים להשכיחם בישראל, בריתחת הוויכוח עם מדיניות-החוץ והפנים של המשטר הסובייטי הנוכחי). כיום, גם אם לא נותר עוד אף חבר אחד ממוצא יהודי בוועד המרכזי של המפלגה הקומוניסטית הכל-סובייטית ובהרבה שטחים נהוג בפועל „נומרוס-נולוס“ או „נומרוס-קלאווס“ לגבי אזרחים ממוצא יהודי, גם אם אין ספק שהבעיה היהודית עודה קיימת בחריפות במשטר הסוציאליסטי, הנה אין גם ספק שלולא השגיו של מסע-הטימוע בעבר היתה חריפותה מרובה פייכמה.

אין מענה חד-משמעי על השאלה מפני-מה חל המפנה השלילי למעשה ביחסו של השלטון

התעמולה הישראלית בזירה הבינלאומית ו/או צרכיהם של יהודי אמריקה, למשל. אולי גרמה המודרניזציה (או האמריקניזציה) הגוברת של היי-הציבור בעולם כולו, שלא פסחה, סוף-סוף, אפילו על ריבוני הקרמל. אם כה ואם כה, מר בן-גוריון חוזר ומלמדנו שהוא מייטיב להבין, ולהסתגל, לרוח הזמן.

אבל אם „מיבצע“ חיבור הביוגרפיה של ד.ב.ג. בידי האמונות של האמריקאי ר. סנט-ג'ון היה אמור להשתלב במסע השיטתי והמקיף לפופולריזציה של ראש-הממשלה, בארץ ובחוץ-לארץ, הרי החטיא את מטרתו. גיבוב זה של שרטוטים גסים ומקוטעים, משוחים בלכה של התפעלות שטחית, מעושה למדי, של אפיוודות לקוטות בקוצר-נשימה של עתונאי-נווד שוחר-„סטורי“, ספק אם יש בו כדי לקנות חסידים נוספים לגיבורו של הספר. גם מי שלא הזדמן לו להכיר מקרוב את ציבור האמריקה שליאון יוריס כובשם בסערת-הצלחה ב„אקודוס“ שלו רשאי לשער שאפילו הם לא יחכימו, ולא יתלהבו, מן הציור הבאנאלי הזה של „פרשת-חיים בלתי-שכיחה“ (אשר לתרגום העברי, הרי קלישותו ואפרוריותו הולמות יפה, כמדומה, את רוח המקור).

יהיה מה שיהיה יחסנו האישי, או הרעיוני, אל ראש ממשלתה של ישראל, מכל-מקום ודאי נסכים כולנו שראויה דמותו לניתוח חושפני ומעמיק יותר מזה שזכתה לו מידו של סנט-ג'ון. ספר זה שלפנינו אינו ממלא אף במשהו את הצורך בביוגרפיה מדינית של דוד בן-גוריון, ושום עתונאי, בין זר בין מקומי, לא יוכל כנראה להעניקה לנו. כאשר ימצא אדם בארץ הזאת שישפיל להעלות על כל רגש של יראת-כבוד, מורד-לב ומשואפנים, ולנתח את דרך חייו ועלייתו של בן-גוריון מתוך גישה אובייקטיבית ומתוך ראייה אנושית-ספרותית וחברתית-מדינית כאחת, וכאשר נוסף על כך גם יצליח אותו אדם למצוא גם מו"ל וגם קהל-קוראים — הרי יהיה זה סימן ודאי, וחשוב עד למאד, של בנרות רוחנית להברה הישראלית.

א.ר.

של מתכון בית-מִרְקַחַת, ולמִקְרָא מִגִּילוֹת־מסעיהם יש ואנו מדמים לשמוע את פס־הַקּוֹל המתכתי, הנכוב, הנפעס־כִּבִּיכּוֹל, המלווה את קטעי „בִּקְרוּב” בקולנוע. האסכולה הבריטית נוקטת בתחום זה תכופות נעימת־דיבור של מי שמספר לפני עמיתיו במועדון סגור ומהוגן ומתבל שיחו בדברי חידודים, בכע־כועים ובשיעולים, כדת וכיאות. הגרמני יהיה נוטה יותר לאידיאליזציה, לרומנטיקה, לרקמת תיאוריות, ואילו הרוסי, „וּסִי של ימינו, יהיה נקלע בין „נפשיות” יתירה לפראזיולוגיה עמוסת סטאטיסטיקות — מס־עיו שלו ממילא יהיו מכוונים רק לשמש חומר־הוכחה לתיות שבוז הוא משוכנע (או חייב להיות משוכנע) מראש.

אכן, דומה כי על כל אלה כאחד ראוי יהיה להעדיף את האסכולה הצרפתית, המציגת בחוש־מידה, בכוש־הכללה ובראיית־פרטים כאחד, זו המפליאה למוג מהשבה ערה, מסירת עובדות, תיאור ספרותי, הרצאה היסטורית, סיפור אנקדוטה, תפיסה סוציולוגית וניתוח מדיני. לא אחת יוצאים מוצריה מגדר רפורטאז'ה מדינית שהיא מאכלת־פנוקים אינטלקטואלי כשלעצמו ומתעלים לדרגת ציור, ריאליסטי ואמנותי בעת ובעונה אחת, של ציביליזציה או של תקופה שלמה.

אָנְרִי פִּאוּרוֹ, מחבר הספר שלפנינו, הוא עתונאי שוייצר־צרפתי, ספרו של ה„גאזט דה־לוזאן”. ספרו, סיפום של סיורים ממושכים ומעמיקים, הוא, ככל שאנו יכולים לדון, עדות מקיפה ונאמנה על טיבה ובעיותיה של יבשת אפריקה (שאותה הוא מתאר לארצותיה ולחבליה, להוציא את אזורי־השוליים של „אפריקה הלבנה” המוסלמית ו„אפריקה הלבנה” הנוצרית, זו של דרום היבשת). אך לא פחות מהוא מעיד נאמנה על משקלה הגיאופוליטי של אפריקה, הריהו נמצא מעיד, בעקפים, על משקלה הרוחני של התרבות האירופית־המערבית, אשר התגלמותה המרוֹכזת, הרצופה והעשירה ביותר היא, עדיין, תרבותם של הצרפתים.

בספרות הפוליטית שלאחר המלחמה, ספרו של פִּאוּרוֹ הוא בלי ספק אחד הספרים המחכימים ביותר, ובמובן־מה הוא משלים את חיבורו המזוהר של עתונאי שוייצר אחר,

הסובייטי לדפוסים האוטונומיים של חי הציבור והתרבות היהודיים בברית־המועצות, אשר, כדומיהם בקיבוצים אתניים אחרים בס.ס.ס.ר., נועדו מעיקרם לקדם את גיבושה של לאומיות כל־סובייטית אחידה („תוכן סוציאליסטי בכלים לאומיים”). הפלישה הנאצית, שלא באה, כמובן, ביומתה של מוסקבה, היא זה „רצדיבים” ההיסטוריים שעוררה, ודאי היה להם חלק במפנה זה; הפסיכוזה של המלחמה הקרה ודאי תרמה כאן את תרומתה, והוא הדין אולי, באורח פרדוקסלי מעט, בהקמתה של מדינת־ישראל (תופעה רצויה מבחינת מדינות־החוץ של הקרמל, תופעה שלילית, בדיעבד, מבחינת מדינותיה הפנימית); ובמידת־מה מסייעת אולי גם השיבה אל דפוסי־התנהגות ודרכי־חיים טרום־המפכניים.

על כל פנים, קונטרסו של י. גלבוש אינו מסייענו הרבה להבין את ההתפתחות הזאת הרת־התוצאות. לכל היותר, הוא מוסיף לנו כמה פרטים ונתונים להכרתה, ואף זאת באורח שהוא בהכרח חד־צדדי. מסתבר שליותר מזה גם לא התכוון. ואולם אף אם יתקבל חיבורו בברכה עלידי אותם המשוכ־נעים מראש ברשותו או באנטישמיותו של המשטר הסובייטי, עדיין אין הוא מקרבנו להבנת המדיניות היהודית של מוסקבה, על מניעה הרצדדיים ועל מעקשיה הרעיוניים.

ב. מ.

## משקלה של אפריקה

דרך כתיבתם של „עתונאים גדולים” אמרי־קאיים יש בה, לעתים קרובות מדי, מטעמו

\* יהושע גלבוש: על חרבות התרבות היהודית בברית־המועצות. הוצאת הספריה י.ל. פרץ. תל־אביב, 1959. 169 ע' + 34 ע' הערות ותצלומים.

\*\* שרל־אָנְרִי פִּאוּרוֹ: משקלה של אפריקה. עברית: דויד לב. ערך והדיר: ד. הנגבי. ספרית פועלים. מרחביה, 1959. 448 עמ'.

הנודעים שבסיפורי החיות הם אלה של אופוס. צורתם מסוגנת ותכנם מגמת. אופוס מעניק לחיותיו לא רק את תכונת הדיבור האנושית אלא אף את האופי האנושי, בתוספת הלקח בלתי-הנמנע שהוא פועל-יוצא של ליקוייו ומגבלותיו.

מאז ימי אופוס עושים רבים וטובים במשלו כבתוך שלהם, מתרגמים, מעבדים, גורעים ומוסיפים. מהם שאינם טורחים אפילו לציין את המקור ומהם שקנו להם זכות-יוצרים משלהם, עם שנתנו לתכנים השגורים מכבר צביון אמנותי חדש. הבולט שבאלה הוא בלי ספק להפונטן, בזכות הלבוש השיירי הנאה, ההומור העדין והדגש המיוחד של מוסר-ההשכל המציינים את משליו.

גם טולסטוי הגדול לא משך ידו ממשלי אופוס. הוא ניסחם מחדש בדרך מיוחדת לו. שלא כדוגמת האחרים, אשר ניסו אף הצליחו להטביע חותמם על משלי הקדמונים באמצעות קישוטים ותוספות, הדגשות וחרור זים, נמנע טולסטוי מכל נסיון כזה. הוא השאיר את המשלים כסיפור עובדות בלבד (כאילו לא משל היו) ללא תיאור וביאור, בבחינת „כל המוסיף — גורע“.

טולסטוי, שהאמין כי היסוד האנושי והמוסרי הוא מעל לאמנות, נתן לעולם מפעלים אמנותיים שגיבים, אף שבסוף ימיו הגיע לכלל שלילת האמנות. במשלים אלה בודד את „היסודות האנושיים“ מן „האמנות“ כביכול — ויצאה האמנות נשכרת.

ארבעים-ושבעה המשלים הובאו תחת השם „משלי אופוס“ וראו אור בעברית עוד בשנת תשי"א. מלבד תוספת השם, „סיפורי חיות ועופות“, וכן כריכה מעוטרת חדשה, אין כאן לפנינו אלא מהדורה חדשה של החוברת הנזכרת בזה.

ד. ל.

הרברט ליתי, שספרו, „צרפת נגד עצמה“, היטיב כליכך למסור ולנתח את ההתפתחות של השנים האחרונות בארץ שגורלה קשור, יותר מזה של כל ארץ אירופית אחרת, בגורלה של יבשת אפריקה.

ספרית-פועלים עשתה לקורא העברי שירות ראוי-לשבה בהגישה לפניו ספר-מפתח זה, פחות משנה לאחר הופעתו במקור. ועצם הופעתו של הספר בהוצאה זו היא סימן מעודד נוסף לפריצת המחוך הרעיוני שהגביל כליכך, עד לא מכבר, את תכניותיה הספרותיות. אכן, שמרים הם דבר מועיל, אבל דומה שמוטב להתסיס בהם מאשר לקפוא עליהם...

א. ר.

## לילדים

### חיות ועופות

סיפורים שגיבוריהם בעלי-חיים ונושאייהם אנושיים מקובלים כסוג ספרות קדום ביותר. מקורם בתקופה שבה עדיין האמינו הבריות כי בעלי-החיים מחוננים ביכולת הדיבור. ברבים מן הסיפורים הקדומים מתוארים עופות והולכי-על-ארבע המדברים ופועלים כבני-אדם, אך לא דווקא כבעלי זיקה מודעת לאופי האנושי. ברובם הם סיפורי-עם ואגדות, כגון אלה המובאים באוסף האמריקאי משל יואל האריס, „הדוד ראמוס“, מבוססים על אגדות הכושים המסורתיות.

\*ספורי חיות ועופות, משלי אופוס; מנוסחיים עלידי ל. נ. טולסטוי; תרגם מרוסית ישראל זמורה; הוצאת מחברות לספרות, תל-אביב, תשי"ט; 55 עמ'.

## המשתתפים בחוברת

אורטגה אייגאסט, שדבריו מובאים בראש החוברת, הוא הפילוסוף הספרדי הנודע, מחבר "מרידת ההמונים". מסתו "על הרומן" הופיעה ב־1949. מרים אורן, הכותבת דברי בקורת ושירים, פירסמה מאמר על "החיים כמשל" לפ. שדה ב"קשת" ב־1953. קאנאש אלאיש, משורר הונגרי מאנשי "חוג פטפי" לשעבר, נמנה כיום על אגודת הסופרים ההונגרים בגולה שבלונדון. ד"ר יהושע אריאלי הוא מדריך להיסטוריה חדשה באוניברסיטה העברית, מתלמידי פרופ' קבנר המנוח, המתמחה בתולדות התהוותה של הלאומיות האמריקאית. אביגדור אריכא, הצייר והרשם הישראלי הנודע היושב זה שנים אחדות בפאריז, הוא אמן המבקש גם לחשוב על ה"מדיים" שלו. תוך כדי עבודת יצירה פוריה ותוססת, הוא הותר לפלס לז נתיב מקורי גם בפילוסופיה של האמנות. מיכל אנג'לו באונארטי, ענק אמנות־הרנסאנס באיטליה, השאיר רישומו בתולדות הרוח האנושית גם בכליליה־הסונטים המצוינים שלו. חיים גורי מתכוון להוצאת קובץ שירים נוסף. משה הנעמי, תלמיד האוניברסיטה העברית, מכין לדפוס צרור תרגומים של שירי גיימס ג'ויס וכן ספר של שירי־ילדים. גרשון ויילר, פילוסוף צעיר מבוגרי האוניברסיטה העברית, מורה עתה ב"טריניטי קולג'" שבדאבלין. נתן זך, המשורר והמבקר, מנסה כוחו זו פעם ראשונה בדראמה או בפאסה דראמטית. מסתו על שירת אלתרמן, בקובץ האחרון של "עכשיו", שהוא היה מעורכו, עוררה תגובות נרחבות. ז'קלין כהנוב מסיימת בחוברת זו את סדרת מאמריה, "דור הלבנטינים". סימון לאקוטייר, סופרת מדינית נודעת בצרפת, עשתה תקופה ארוכה במצרים (בשנים 1953-6). אחרי מיבצע־סואץ הופיע ספרה, *L'Égypte en mouvement* ("מצרים בתנועה"), שאותו חיברה בשיתוף עם בעלה, ז'ן לאקוטייר. באביב ש.ו. עשתה שוב במצרים ונפגשה שם עם עבד אל־נאצר ואחרים ממקורביו. תוך כדי עבודה עתונאית היא מוצאת שהות לעסוק בתרגומים משירת גתה והופמנסטאל. ד"ר פאול לוי אף הוא מסיים בחוברת זו את סדרת מאמרו, "גשמיותה של המוזיקה". רוברט מוסיל, הסופר האוסטרי במאָתנו, בצדם של ג'ויס, פרוסט ות. מאן, הוא כבן 60, נחשב כיום אחד מגדולי הספרות במאָתנו, בציגם של ג'ויס, פרוסט ות. מאן, בחייו לא זכה לתשומת־לב ראויה משום שכ־30 שנה עסק בכתיבת רומן אחד, "האיש ללא תכונות", שממנו השלים כ־1700 עמוד. דומה שזו פעם ראשונה מופיע משהו מפרי־עטו בעברית. הסיפור "גריגיה" נכלל בקובץ סיפוריו, "שלוש נשים", שיצא לאור לראשונה בשנות ה־20. בתין מרגלית, בת־ביירות אשר זה לה כ־10 שנים בארץ הזאת, מפרסמת כאן מביכורי עטה. היא כותבת צרפתית בלבד, לפי שעה. "הבלון" הוא מראשוני המערכונים הארוכים, או המחזות הקצרים, של עמרוס קינן. מחזה אחד שלו מועמד השנה להצגה בתיאטרון פאריזאי נודע, וכמה מיצירותיו תוצגנה כנראה בקרוב על־ידי להקות אוואנגרדיות בפולין. "מקראו" של יונתן רטוש ב"שער הנפילים" של שלונסקי איננו בבחינת גיחה ראשונה של המשורר, המתרגם וההוגה לתחום הבקורת והניתוח השירי. רבים יזכרו היטב למשל, את הפירוש המקורי והנועז שנתן ל"מגילת האש", המפתח להבנת עולמו הנפשי של ח. נ. ביאליק. ציורו הפיזטי של ינץ רמגל הוא לו הופעת־בכורה, למעשה, בתחום הספרות. הימאי, בעל "ותק" של 16 שנה, המרבה לעסוק בהיסטוריה ימית, שימש תקופת־מה עורכו של בטאון הימאים. הוא הסיפק גם להיות "פנסיונר" במחנות־מעצר בריטיים באפריקה.



הוצאת יבנה תל-אביב  
רח' אלנבי 80, טלפון 63134

ספרים חדשים:

## ארצות הברית

גיאוגרפיה פיסיית, כלכלית וישובית  
מאת ד"ר פאפוריש

תיאור גיאוגרפי מקיף וממצה של אחת המעצמות האדירות בעולם, אנג' סקירה כללית של יבשת צפון אמריקה כולה, בפרק על האוכלוסיה הוקצה מקום נרחב לקבוץ היהודי הגדול שבארה"ב, הספר נדפס בפורמט גדול על נייר אמנותי ומלווה שפע תמונות ומפות. בסוף הספר מפתח שמות ועניינים.

\*

## האומות המאוחדות

מאת יהושע פרח

הקדמה מאת אבא אבן

הספר בא להעמיד את הקורא הישראלי על טיבו ומהותו של הארגון הבינלאומי ועל זיקתה של ישראל אליו (מדברי הפתיחה של א. אבן). בספר תמונות ותצלומים רבים.

\*

## מפות קיר

בעריכת משה ברור

מפת אירופה - קנה מדה 5.000.000

מפת אסיה - קנה מדה 10.000.000

המפות נדפסו ב12 צבעים, מדובקות על בד עזוי.

\*

## מדרש רבה כרך חמישי

שמות רבה

מפורש בידי הרב משה מירקין

הטקסט המלא, מנוקד ניקוד מדויק ומפורש פירוש מדעי חדש "עין הדרש". הספר נדפס באותיות מאירות עינים על נייר משוכח ומכורך כריכת בד מהודרת.

\*

להשיג אצל כל מוכרי הספרים

והסוכנים בארץ

ספרים חדשים

בהוצאת דביר

בשיתוף עם אגודת הסופרים

בנימין גלאי

## מחזות

הספר כולל:

סדום סיטי • פיטה

מעשה בשתי מצות

אבות ובנים • משתה המלך

המחיר — 3 ל"י

\*

שלום קרמר

## חילופי משמרות בספרותנו

ניתוח ממשי של יצירות הסופרים עם בירור עיוני של הבעיות הספרותיות העיקריות. מדור מיוחד על הסיפור הישראלי הצעיר.

המחיר — 3 ל"י

\*

פרופ' ש. ה. ברגמן

## הוגים ומאמינים

משנותיהם של גדולי הפילוסופים בהארזות המקורית של פרום' ברגמן.

המחיר — 3 ל"י

## הוצאת הקיבוץ המאוחד

המערכת: ת"א, רח' אלנבי 115, טל. 65321

יראו אור בקרוב:

מסך של חול — יגאל אלון

מקרה הכסיל — אהרן מגד

הלילה השנים-עשר — שקספיר

(תרגום רפאל אליעזר)

צ'וד האלמוני — תומאס הארדי

(תרגום א. ד. שפיר)

על שלום עליכם — ש. ניגר

אחרית מצדה — מ. ברטלבסקי

# ספרי גדיש

ת"א, רח' הגדוד העברי 26, טל. 67530

הופיע עתה זה

הלב

מאת

אדמונדו דה אמיצ'יס

בתרגום חדש מעולה של אברהם בירמן

מסודר במונוטיפי בשני סוגי אותיות מנוקדות.

מודפס בהידור רב על נייר גטול־עץ ומכורך

בכריכת עורית הדורה. מלווה ציורים

ורישומים רבים של הצייר האיטלקי

ג'ורג'יו טאבט.

מתנת־חג

שתקבל

בשמחה תמיד

חתימה שנתית

על שם מכר וידיד

או

קובץ שנה א' (מכורך)

של

„קשת“

בפרוס השנה החדשה הופיע בהוצאת  
ספרית-פועלים

מ. שולוחוב

הדון השקט

(במלואו — 4 כרכים)

בתרגום-המופת של א. שלונסקי

האפוס הגדול מחיי הקאזאקים בתקופת הסערה הגדולה של רוסיה המחוללת את מהפכתה. הדמויות בספר — להוטות-יצרים, סעורות-מאבק, כבולות-מסורת. לשון התרגום — ממיטב מעשי-התרגום של א. שלונסקי — הולמת את החיים המתוארים בספר וגורמת לקורא העברי הנאה כפולה ומכופלת.

\*

ספר הפארטיזאנים היהודים

(מהדורה עממית מוזלת)

שני כרכים, 1600 עמוד בפורמאט גדול

פרי עבודת שנים של צוות סופרים-פארטיזאנים, ששקדו על חקר, תולדות המערכות הפארטיזאניות נגד הנאצים ובעלי בריתם ביערות ברית-המועצות, פולין, מרכז אירופה ומערבה. כולל: תעודות ועדויות, מכתבים ויומנים, ביוגרפיות, מפות.

הוצאת ספרים קרני בע"מ

זאב ז'בוטינסקי

הביוגרפיה הגדולה

מאת: יוסף שנטמאן

בשלושה כרכים