

ק ש ת

ק ש ת

העורך:
אהרן אמיר

מזכירות המערכת:
הדה בושם

קשת מופיע אחת לרבע־שנה בהוצאת עִם־הספר בע"מ, רח' ביאליק 9, 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. המערכת אינה נושאת באחריות לכתבי־יד שלא הוזמנו. כל הזכויות שמורות להוצאת עִם־הספר בע"מ.



שנה שלישית, חוברת ט', סתיו 1960

נדפס בדפוס „עופר“, תל־אביב

התוכן:

| | |
|---|-----|
| אהרן אמיר: אבן (שיר) | 4 |
| איתן איתן: מעבר לגבול | 5 |
| יונתן רטוש: אהבה (שיר) | 24 |
| י. אורן: הכליל | 30 |
| סמואל בקט: הדימוי | 44 |
| דליה רביקוביץ: עגור (שירים) | 46 |
| ז'קלין כהנוב: תחריטים פריזאיים | 48 |
| ל. דליה: ביום של חג (שירים) | 59 |
| אלי קינן: הנזירים (מחזה) | 60 |
| משה גיורא: יצחק שנהר בדורו | 64 |
| ישראל הר: לילות רעב (שירים) | 70 |
| עמירה הנגיג: ערבית (שירים) | 71 |
| שלמה אבינרי: הגל והלאומיות הגרמנית | 72 |
| מרים אורן: כיפה אדומה (שיר) | 85 |
| נסים רזואן: אבן-ח'לדון — הפילוסוף הראשון של ההיסטוריה | 86 |
| מדוע נבצר מראש הנפחים לברוא יצורי-אנוש (אגדה) | 98 |
| ליאופולד ס. סנגור: ציביליזציה בהשראה כושית-אפריקאית | 100 |
| שיר-עם אפריקאי | 118 |
| ר.א.ג. ארמאטו: אלוהינו שחור (שיר) | 119 |
| קוואמה אנקרומה: הולדת מפלגתי | 120 |
| לאמין סי: אח לבן (שיר) | 135 |
| „אליעזר“: אפריקה — סודה של הצלחה | 136 |
| אהרן כידן: בין מורשה למשימות (לוויכוח הפנימי במפא"י) | 142 |
| משה צבי פרנק: ציונים באמריקה | 152 |
| בקרות קצרות | 168 |
| המשתתפים בחוברת | 186 |

אהרן אמיר : אבן

הדברים נהיו פשוטים מאד,
סתומים מאד,
קלים מאד,
נוחים מנשוא...

הערסל, השת לנו בבלקות
ואור-הדמדומים הרך, המתקפק, המלחך באצבעיו את לחיינו
ורוס-השלום החרשי, המערסל אותנו שפי, בטוחות...

אין לבקש את הלם-אור-הצוקים-משקבר.
יש לנקר,

מתוך צגת-הנפת של עקשו,
את ורעוני סרדל-התחדות,
את הגרצין המהרס, המפוצץ,
את סליק-האבן המונר, הספון-בצופים,
את זו הבליסטרסה של צהרי-מחר!

איתן איתן : מעבר לגבול

שנינו פסענו במהירות במעלה הוואדי אף שהעליה היתה תלולה ומתמשכת. מעלינו הפליג הירח בשיוטו הנצחי מערבה וכישף את שעת החצות באורו המלא. „אתה שומע, גדי“, שאלתי דרך־אמירה, „ליל־ירח מלא הוא הדבר הנפלא ביותר שישנו בעולם“.

„בלי ספק“ ענה גדי. „הכל מואר באור־יום ממש“.

„לא בדיוק, אמרתי“, אמרתי, „ודבר יותר בשקט“. אבל אני עצמי דיברתי בקול רגיל.

„למה?“ שאל גדי.

„ביום“, הסברתי, „האור קשה וקשות. מסנוור את העיניים והופך את הכל למשהו מציאותי פיי־כמה משהוא באמת. בצהריים רואים איך הוא מכניע כל דבר שהוא שפוף עליו. ראית פעם איך שתילים צעירים שטוחים מעולפים על האדמה? לזה בדיוק אני מתכוון. את השתילים רואה כל אחד אבל אני מרגיש תמיד שגם האדמה עצמה מעולפת וכל מה שעליה נושם בקושי. כאילו מפסיק לחיות“.

לפנינו ניצב סלע ענקי שנפל לדרך והסתיר את המשכה. השתתקתי אבל שבת־י לדבר לאחר שעקפנו אותו וראינו את כברת־הדרך שלפנינו. „האור של עכשיו הוא אור של דמדומי זריחה, אבל בריפוף הרבה יותר גבוה. רק בשבילי היה כדאי לבוא הנה. הסתכל במטעים. הם נהדרים לא רק מפני שיש להם המון מים ואדמה טובה אלא מפני שבשעה זו הם חיים ונושמים. אפילו האבנים הדוממות האלו, הדרך שאנו הולכים עליה והנחל שזורם למטה, נראים לי חיים“.

מלמטה זרמו המים בלחש קצוב ושקט. העצים צמחו אל השמיים כיונקים מהם כוחות נעלמים. האבנים שתקו אבל מעבר לשתיקתן חיו בממשות מופלאה עד מאד האגדות והסיפורים של הארץ ואנשיה.

המשכתי לדבר בשקט ואמרתי לגדי שפל צעד עושה אותנו לבעליה של האדמה הנדרכת אף אם העולם כולו נתנה לבני עם אחר. וכן אמרתי שהשקט הנפלא השרוי מסביב מאשר זאת כשם שהוא מאשר שבהעזתנו קיבלנו עוד דברים רבים ונפלאים בממשותם כחיים עצמם.

„אפשר“, אמר לי גדי, „לומר בפשטות שזהו מקום יפה או נהדר“.

אף כי נראה היה מגושם ומחוספס כלשהו היה לו חוש עמוק ליופי. „אתה זוכר שהתווכחנו על היופי לפני היציאה?“

„כן“. אישרתי וחשבתי שלעולם לא אשכח את הוויכוח הזה, או, נכון יותר, את שעות הציפיה המתוחות שבהן נערך על־מנת להפיג את המתחיות.

• כל ההתרחשויות המסופרות בסיפור זה לקוחות מן הדמיון בלבד.

„אמרת שיופי לא הוגדר מעולם וגם לא יוגדר. זה ברור. יופי צריך לראות, ואפשר לראות, בכל דבר ואפילו במטעים הערביים האלה... ואתה יודע?" הוסיף לאחר שתיקתמה. „ידעתי שנראה הרבה יופי בטיוול הזה אבל לא תיארתי לעצמי שכל-כך מוקדם, באמצע הדרך ובליילה“.

אני רצייתי לומר לו שלא סוף הדרך הוא היפה והטוב אלא הדרך עצמה. שאסור לאדם ללכת לקראת משהו שנראה לו רצוי אם אינו נהנה בדרך המובילה אליו. ועוד רצייתי לומר לו ששעות הלילה הן שעותינו הנפלאות ביותר. שהן שעות המנוחה, שעות סיכום הימים שחלפו ותיכנון הימים שיבואו. שהן שעותיו של הירח המלא וכוכבי התקוות. שהן שעות האהבה והמים הלוחשים. ויותר מכל רצייתי לומר לו ששעות הלילה הן שעות החופש שבו כל אדם, באשר הוא אדם, נותר עם עצמו, אמיתותיו ויפיו, או עם אהבתו.

לא אמרתי לו כל זאת. חשתי רחוק מאד ממנו על אף שהלכנו יחד בדרך העלולה להיות דרכנו האחרונה והסכמנו בכל הנוגע לדרכנו זאת.

„מה השבת?" שאלתי, והתחלתי להסביר את דעתי על המטעים הערביים, „שמטעים ערביים אינם יפים? אתה יודע, כשאני רואה את המטעים שלנו מכסים בשורות ישירות ומזוותות את המישורים שנועדו לתבואה או ירקות גדמה לי שאינם במקומם, אף כי נוח לי מאד לעבדם במכונות ולהשקותם בהמטרה. לפעמים מזדמן לי לעבור בכפר ערבי ולראות, כמו כאן, את מטעיו הגולשים במדרונות הוואדיות כשכל עץ נטוע וצומח ממקומו הטבעי ביותר. ואז — בייחוד אם הכפר נטוש והגפנים נחנקות בעשב, התאנים מיובשות והזיתים מנוונים — אני מרגיש שחטאנו לארץ הזאת ונדמה לי שכל מה שנעשה ודובר על כיבוש חולות והחייאת שממה נעשה באופן חיצוני, על-ידי הון זר ומניעים זרים לארץ ולטבעה, ואינו שווה מטע גלילי אחד שנחרב למרות שהוא נטוע ומושרש בארץ הרבה-הרבה שנים“.

„אל תשתגע“, אמר גדי בנחת. „אולי המטעים הערביים יפים. אולי הם מושרשים הרבה מאות שנים בארץ ומהווים חלק טבעי מנופה, אבל אין הם ניתנים לעיבוד נוח ואינם נותנים יבול. גדמה לי שאינני צריך לספר לך לאיזו רמת-חיים מגיעים בעליהם, שגם הם מושרשים הרבה שנים בארץ“.

„כמובן“, הסכמתי. העובדות היו עובדות ממשיות והיה צריך רק להסביר מה שעומד מאחריהן. „הפלה ערבי אוכל לחם ובצל ואוסף במשך שנים כסף לקנות אשה. אין לו רמת-חיים“, כאן הפך קולי לועג. „אין לו מכוניות. אין לו חולצות צבעוניות ומכנסיים הדוקות לגוף. אין לו בניינים. הוא אינו מוציא כסף על נשים, מחוץ לאשה שהוא קונה. אין לו רחובות כמו דיזנגוף בתל-אביב והרצל בחיפה להסתובב בהם. אין לו...“

„אבל“, מחה גדי, „אין פה שאלה של רמת-חיים חמרית שמאפשרת חיים נוחים ומלכודים יפים, נשים ואורח-חיים עירוני. זוהי שאלה של רמה תרבותית. הפלחים האלה חיים כמעט כמו האדם הקדמון. בלי ראדיו, בלי לדעת לקרוא, בלי...“

„אתה שוב צודק“, הפסקתי. אף שהתכוונתי לדבר באירוניה, לעז דברי, סתם

מלים. קטע העליה היה תלול במיוחד ודיברתי מלה לצעד כדי לשמור על קצב-נשימה תקין ולגמור עם זאת את שהיה בפי לומר. „הם אינם יודעים לקרוא“, פתחתי. „אנחנו כן יודעים וקוראים רומנים זעירים ובלשים“ או, אם אנו תרבותיים ומפותחים יותר, עתונות פוליטית צרת-אופק. אין להם ראדיו והם באמת חיים כמו האדם הקדמון, משום שאינם יכולים לשמוע צריחות של איזה זמר אמריקאי או פזמונים טפשיים ודביקים כמסטיק של אחד פוזמונאי משלנו. או לשמוע איך מדברים הגדולים על שלום כשהם מכוונים את עיקר מאמציהם לאגור פצצות גרעיניות ולפתח טילים בין-יבשתיים...

„חשוב רגע לאן הדברים עלולים להגיע. נקה, למשל, את אמריקה, ארץ שרמתה נחשבת גבוהה, אם לא הגבוהה ביותר, ונסתכל באדם הבודד שבה. נמצא אותו רץ בלי הרף כדי להשיג את מה שהחברה, הרוב והכלל, אומרים שהוא טוב והגון. דברים שהוחלט כי הודות להם הריהו מפותח, תרבותי, ראוי להיקרא, בן המאה העשרים“. נמצא את האדם הזה ברגעיו הפנויים, האישיים, יושב מול מכשיר טלביזיה שמשדר ומראה אהבה במשולשים, הצגות-פשע סטיריאוטיפיות ועוד בלילי-מתח חיצוניים כיוצא באלה...

„הפלחים חסרים אמנם את רמת-החיים הגבוהה שמאפשרת את התענוגות התרבותיים של המאה העשרים. אבל היית צריך לגשת פעם בלילה לחלון בבית ערבי שאינו אלא, חושה של חימר שרוף עם קש ולבקש מים. אני ביקשתי. הם התעוררו משנתם, קמו ממזרניה-הקשה השטוחים על הארץ הזמינו להיכנס. הכינו, אינני יודע מאיין, קערות צ'יפס, סלטים, ביצים וגבינות. נתנו קפה נפלא לקינוח ואחר-כך ביקשו שנישאר ללון. הייתי עם עוד שלושה. והרי ביקשנו לגימת מים בלבד.

„אתה יודע מה היו אומרים לך אילו דפקת על דלתו של אחד הבתים שלנו, בית מתורבת, בשתיים-עשרה בלילה, ומבקש מים? „חמור“ היו צועקים ונוהמים בינם לבין עצמם, צברה חוצפן. ולא היו נרדמים כל הלילה משום שהחוצפה הנוראית הזאת הגיעה לפתח ביתם. אפשר גם, כמובן, שהיו שותקים ומטיחים את הדלת בפרצופך. ובמקרה הטוב ביותר היו מפטירים, בחצר יש ברוז ליד פחיה-הובל. בקיבוץ היו מנידים כתף, כל אחד יודע שיש ברוז על-יד הדרה-האוכלי. ואפילו במושבה, אם היית מצליח לעבור את הכלב השומר, היית מתבשר שיש המון מים בים, בנחל, בבאר, או בברז שעל-יד המחלבה. ואנחנו אומרים, נו, טוב, הערבים הם מכניסי-אורחים. אבל אין זו רק שאלה של הכנסת-אורחים. זהו ענין עקרוני יותר, שמונח ביסודה של כל תרבות. זהו גילוי האחוה שבין אדם לאדם תוך כדי —“

צל חושה שרביץ על הדרך גרם לי שאפסוק בדיבורי. זוהי היבריה, חשבתי ואמרתי: „הגענו להיבריה. בוא נלך בצד הדרך“.

„לא כדאי להסתכן“, אמר גדי. „נעקוף את הכפר“.

היה זה ויכוח ישן בינינו.

מזמן שהייתי קטן, והארץ נלחמה לחירותה, נחרת בי זכרו של אחד הקרבות. דהיי, ששירת אז בגדוד קומנדו, סיפר לי את סיפור הקרב הזה כשבא הביתה באחת מחופשותיו.

היה זה סיפורה של פלוגתו, פלוגת גיפים פתוחים חמושי מקלעים, שפרצה לרחובות לוד בניגוד לכל כללי הלחימה, הפתיעתה בכך, טיאטאה את העיר באש מקלעים וכבשתה. מאז ידעתי שכדי להצליח יש להעז. לא התחשבתי בסיכון משום שהאמנתי, ככל הפטליסטים המזרחיים, שגורלו של אדם נקבע לפני זמן רב. אבל לא הייתי מסוגל להסביר זאת לגדי. לא הייתי יכול לומר לו שאני מאמין שאלוהי או גורלי שומרים עלי. לא הייתי מסוגל להסביר לו שאחיה אם יש לי אמת לחיות למענה, ושאם יש אמת במעשים שאני עושה הרי אחיה לשם אותה אמת גם אם יהיו המעשים מסוכנים מאד.

תחת כל זאת הסברתי לו, עוד לפני צאתנו, שפשוט לא ישימו לב אלינו אם נלך בצהרי היום בדרכים הסלולות או ברחובות הכפרים.

הוא אמר, ואני ידעתי שדבריו כנים מאד, שאיננו מיוחד, אלא שאינו רוצה להסתכן שלא לצורך. ידעתי שגם עכשיו אינו מתירא לעבור ברחוב הראשי של היבריה, אלא שהוא רואה בכך סיכון מיותר, וניסיתי להסביר לו שהסיכון הכרחי הפעם. „אתה זוכר“, שאלתי, „כמה זמן לקח לנו לעקוף את פרידיס. ואז היתה לנו מפה וידענו איפה הדרך ואיך לחזור אליה. היבריה כבר איננה במפה שלנו. ואת הדרך נצטרך לחפש לפי חוש, וזה ידרוש לפחות שעה, וכך בשתיים-וחצי נהיה רק מאחורי היבריה וממנה לשיבע יש שעתיים הליכה“.

לא היתה לנו מפה של האיזור, שהיה מרוחק כשלושים ק"מ מגבולנו. את ידיעותינו עליו שאבנו מספרים שסיפרו שמהיבריה לשיבע יש כשעתיים הליכה.

„וכך הרי בארבע-וחצי“, המשכתי, „נהיה רק לפני שיבע. ואז יש כבר אוריום, והפלחים יוצאים לשדות. ואנחנו צריכים להיות אז מאחוריה אם לא באמצע הדרך לפיסגה. לא נוכל להספיק אם נתחיל לעקוף עכשיו“.

שיבע היה שם הכפר האחרון בדרכנו לפסגת החרמון. ממנו ואליה היו למעלה מחמש שעות הליכה שתיכננו לעשות ביום. מאחורינו היו 30 קילומטר, שעברנו בשש שעות הליכה מהירה, והיינו יכולים להיות אחרי היבריה (עם עיקוף) לולא טעינו בדרך בשל כביש חדש שלא סומן במפתנו.

גדי שיכנע שהפעם הסיכון הכרחי. „באמת אין ברירה“, אמר, ולאחר הרהור הוסיף: „אם נתגלה, נוכל תמיד לחמוק לואדי ולעקוף“.

את החושה הראשונה עברנו בשקט. סוליות הקרפ של נעלי-הצניחה שלנו הבליעז את רעש הצעדים. הכל נראה פשוט וקל כבשעה שצמח הרעיון. גם אז היה שקט מאד וירח מלא האיר את השעות הראשונות של הלילה. פסגת החרמון צמחה אליו בהירה ומושלגת דומה היה שהיא קרובה מאד. יוסי אמר: „רואים את החרמון נפלא“.

יוסי התנדב אתי לאותה יחידה. היינו יחד בקורסים, באימונים, בחופשות, עבדנו

אותה אדמה (הוא במשקו ואני במשקי). אבל ידעתי שאם אומר שאני רוצה ללכת לחרמון — יצחק לי.

„צריך ללכת לשם פעם“, אמרתי, והוא באמת צחק. „אתה משוגע או מה?“ שאל. „יש המון מוצבים לאורך הגבול. בקלות יתפסו אותך, או שיהרגו אותך.“ ובנימה פילוסופית הוסיף: „בשביל מה למות? בשביל לטפס ארבעים קילומטר עד לחרמון?“

רציתי להגיד לו שהחרמון קרוב מאד. שבלילה לא מתגלים ולא נתפסים אפילו כשעוברים ליד מוצב. שהחרמון הוא שלנו כמו האדמה שאנו הולכים עליה ועובדים אותה, וכדי להגיע אליו צריך רק לקום וללכת. אבל גדי דיבר לפני. „בכל־זאת כדאי ללכת“, אמר, וכאילו ניחש את שרציתי לומר: „זה לא כל־כך מסוכן. זה הרבה יותר פשוט ממה שאתה חושב, ויכול להיות טיול נפלא.“

אחר־כך, כשתיכננו שנינו, גדי ואני, את הדרך, היא נראתה מסובכת כמעט כמו שיוסי הבין אותה. אבל עכשיו, עמוק בשטח ובאמצע הדרך, שוב נראתה קלה ופשוטה כמו בשעה שאמרתי „בוא ונלך“.

„כולם ישנים“, אמרתי לגדי. „אין נפש ערה“. אפילו אני עצמי הייתי מנומנם. ראיתי אור בצד הימני של הדרך. „אור“, חשבתי. „מניין אור?“ עצמתי את עיני, וכשפקחתי נעלם האור. „אני קצת מטושטש“, חשבתי. „כמו בחלום או בהזיה רחוקה“..

„למעשה אין שם אור, לא יכול להיות שם אור“. אבל אז ראיתי את האור שנית ובבירור ושמעתי את גדי שואל: „אתה רואה?“ הבינותי שהאור ממשי מאד. „כן, מזמן“, עניתי. „מה זה יכול להיות?“ שאל גדי עניינית. „לא יודע“ עניתי. רציתי להמשיך לעבור את האור מהר. „מישהו ער?“ העלה גדי אפשרות.

„לא חושב. בכפרים ערביים...“ האור כבה ונדלק שנית, „נשארת מנורת־נפט דלוקה כל הלילה גם כשישנים“ הוספתי. אף כי ידעתי שהפעם הענין הוא אחר. „אז למה האור כאן כבה ונדלק?“ מחה גדי.

„אינני יודע, וזה מה שמדאיג“. אבל לא רציתי לדאוג.

תמיד פחדתי מאי־הידיעה. יכולתי לקפוץ לים סוער מראש התורן של אניה, לשכב בין פסיר־רכבת ולהניח לה לעבור מעלי, לעמוד ללא מחסה ובראש גלוי במקום קרוב לתעלות שחפרתי בעזרת חמרי־נפץ ולא לחוש מאומה פרט ליובש העובדות וקרירותן המעשית. אבל כשלא ידעתי משהו, והיה זה טפשי כשאלה בבית־ספר, הייתי מתרגש. כשישבתי עם גדי, לפני צאתנו, בייחוד בשעה שקמנו ללכת, שטפה אותי אימה מפני הנעלם: הארץ האחרת, האנשים האחרים, ה„אני“ שלי האחר, כולם היו בלתי־יודעים וזרים.

אבל עכשיו היה אור כבה ונדלק מימין לדרך והוא היה ידוע כמעיל־הרוח שלבשתי. על מה שהיה מאחרי האור לא רציתי לחשוב שכן המחשבה עליו היתה מסתכמת

באידיעה שהיתה מפריעה לי להלך בשלווה שהילכנו בה מול האור ושהיתה נחוצה מאד בלב הכפר.

לגדי לא היה איכפת לחשוב על מה שעומד מאחורי האור. „זה בטח שומר“, אמר. „לא שומר-הכפר. בלב הארץ לא יעמידו שומר לכפר. זה בטח שומר מקשאות או גני-פרי“.

הדרך הוצרה, משני צדדיה היו גדרות-אבנים שתחמו את גני הפרי. אלה טיפסו ברכס כמניפה ענקית והכפר טבל בהם כעומד לטבוע בירקותם האפולולית. מים שפרצו מתעלת-השקאה וזרמו לאט בצד הימני של הדרך העלו בי את ההשערה שהאור שייך לפועל משקה. הלכנו שקטים מאד ובטוחים שיהיה בסדר, מצד ימין של הדרך עם המים והצל שהטילו צמרות העצים וגדרות האבנים. „רק האור הזה מפריע“, קבל גדי בחוסר סבלנות.

האור ניצנץ כעין רעה והפריע לא רק לנו אלא גם למרחבים הפתוחים של השמיים ולאורו האופף של הירח. עכשיו כבה לגמרי והסתכלנו במאומץ נכחנו, תרים אחר האדם שמאחריו. „הנה...“ אמר גדי, אבל אני הפסקתי בלחישה: „ראיתי“. שמענו קול צעדים וקפאנו על מקומנו. „הוא מתנועע“, לחש גדי, ואני המשכתי: „זה בטח אותו אדם. עבר מימין לשמאל ועכשיו שוב הדליק את הפנס“. עשרים מטר לפנינו ומשמאל לדרך נע אור בגן. הוא ואנחנו שנינו והדרך עם גדרות האבנים לצדדיה והמעלה הטבעי שלה לפנינו. הלכנו לפנינו. „אם יצא לדרך“, אמרתי, „נחמוק ימינה עד שיעבור“. חשבתי אמנם שאם האור שייך לפועל משקה נוכל לעבור בלי שיתעניין בנו, אבל ידעתי שאם האור שייך לשומר הרי שלא יסתפק ב„מרחבה“ שנפטיר לעברו בחמימות וב„נחנא אילא שיבע“ [אנחנו לשיבע], משום שפכל השומרים שלילם מתמשך יזמין לקפה, יכבד בסיגריה וירצה לדבר, לדבר המון. ידעתי שכאשר יפטיר בלב שקט ובטח את המשפט הראשון שלו ולא נבין מאומה נעמוד במצב בלתי-ינעמים קצת ואני רציתי להשתמש ממנו, לעקוף אותו כמו שתמיד עקפתי דברים בלתי-ינעמים שלא אהבתי, כמו שתמיד השתמטתי מהם. נשמעו קולות שיעול וריקה אבל כממרחק רב מאד ועדיין חשבנו שנספיק לעבור — אבל אז סינוור אותנו אור הפנס.

„רד“, לחשתי, נצמד לגדר האבנים. „קפוף ימינה“, הוספתי כשהופנה האור מעט הצדה. גדי לא היה בצבא מעולם. אף שטיליו רבים היו פירכמה מכל המסעות שעשיתי אני, אף שהכיר את השדות והדרכים עד שחי אותם ממש, עדיין לא ידע את אמנות החמיקה וההסתתרות. לכן עשה בדיוק כמו שאמרתי. קפצתי אחריו, וכשנצמדתי אל צדה השני של הגדר ראיתי את הערבי ניגש למקום ששכבתי בו קודם. גדי התרחק בזחילה מהירה ושקטה לקצה הגן ואני הפטתי בערבי. בידו היה פנס בלבד. לא היה לו נבוט או מעדר ולא יכולתי להחליט אם הוא שומר או פועל. גם את גילו אי-אפשר היה להגדיר. רק תמיהה הצטיירה בפניו ככפני איש נייעור מחלום. „מה ראיתי“, חישבתי חשבונו. „מה שמעתי“, קראתי לפי תווי-פניו. „הרי הכל כאן שקט כליכך“, אמרה תמיהתו. „אי-אפשר שאני חולם. מה מתרחש כאן ?

מה? חדלתי להסתכל בו וזחלתי אחרי גדי. „אקדח עם משתיק־קול“, חשבתי, „היה פותר את הבעיה ומפנה לנו את הדרך“. אבל ידעתי שלא הייתי לוחץ על ההדק כדי לפנות ערבי מדרכי, אפילו היה הדבר מהיר ושקט עד שלא היה מרגיש בכך ואני הייתי שוכח.

גדי חיכה לי בקצה הגן. התחלנו לחזור לדרך הראשית מן הגן העליון אלא שאני נשמעה צעקה. הצעקה פשטה באוויר — בלתי־מובנת, היסטרית, מעוררת־עדי־זוועה.

אנשים נאנחו בשנתם. פרות געו וכלבים נבחו. אחר שוב היה השקט ובתוכו נשנתה הצעקה וחזרה ונשנתה. קולנית יותר. תובענית יותר.

קיללתי את עצמי על שאין ידיעתי בערבית מספיקה להבנתה. גדי גם הוא קילל את נפשו והצעקה נשארה בלתי־ידועה ולא מובנת. לא יכולנו להבין מדוע זעק הערבי בכלל ולמה כל־כך מאוחר. לא ידענו אם העיר את הכפר בגללנו ואם עקצו נחש והוא זועק לעזרה, אבל ידענו שעכשיו, בשעה שהכל ערים ואין איש יודע על מה ולמה, חייבים אנחנו לעקוף.

התרחקנו מערבה באותו קרובה שהיינו בו. כיון שהתרחקנו מן הכפר, התחלנו לטפס צפונה. הרכס היה תלול במיוחד, זרוע סלעים ענקיים ורצוע שביילי־עזים, שביילים צרים כמו רצף של נקודות בלבד. „איזה רועה יטפס כאן?“ תמה גדי. „איזה עזים הולכות כאן בכלל?“

כשעמדנו אחרי שעה של טיפוס ושאפנו את האוויר הקריר נשתפל הרכס אל הוואדי, תלול מאד. היבירה כבר לא נראתה, אבל מטעיה ושדותיה היו זרועים בוואדי שבתחתית הרכס. מעלינו נמשכה העליה. „צפונה־מזרחה מכאן“, אמרתי, „מטפסים הרכסים לפסגה ושם גם הדרך לשיבע. בוא נמשיך“.

„חכה רגע“, ביקש גדי. „אתה רואה?“ הוא עמד והסתכל בוואדי.

„מה? שאלתי.“

„אור“, ענה.

„אתה חולם או מה? חקרתי ברוח טובה. אף כי הסתכלתי בוואדי לא ראיתי דבר. איזה אור יכול להיות, ואיפה?“

„ישר למטה“. קולו של גדי היה עמוק וכבד והמלים נשמעו כמו מובנות־מאליהן. „הנה. עכשיו יצא מאחרי סלע. לא. לא שם. הסתכל למקום שעלינו ממנו. רואה?“

„כן“, אמרתי. האור טיפס בדיוק במקום שבו טיפסנו אנו. „אם הוא מחפש, אז למה האור?“ לא הבינתי איך יכול אדם לחפש ולהודיע על חיפושיו למי שאותו הוא מחפש.

„הוא פחדן“, פסק גדי. „כמו כל הערבים“.

חשבתי שאם ירצה מישהו ליצור רגע של פחד יוכל להשתמש ברגע הזה, אבל אנו לא פחדנו. רחשנו בוז עמוק לערבי שמפחד לחפש בלי אור. הוא היה רחוק והרכס ענקי. היינו חזקים וחשבנו שאנו יודעים ורואים הכל.

„אתה רואה?“ זאת שאלנו שנינו יחד.

למטה בוואדי נדלקו אורות. תחילה שנים, אחר ארבעה, ולבסוף מנינו תשעה אורות. אחר־כך נשמעו נביחות כלבים וצעקות רחוקות. חייכתי והבטתי בגדי. גם הוא חייך. הפכנו גב לאורות והמשכנו בדרכנו קדימה.

*

השעה היתה שעת בוקר מוקדמת כשעצרנו ועשינו את חשבוננו. „לולא הערבי היינו עוקפים עכשיו את שיבע“.

„או עוברים ברחובה הראשי“.

מלפנינו טיפסו הרכסים לפסגה בתוהו קדמוני. את הדרך מהיבירה לשיבע לא מצאנו וידענו שפרט לשביל היוצא משיבע אין שבילים לפסגה. „והשמש הזורחת היתה מוצאת אותנו קרובים למדי לפסגה“.

„אם נמשיך לפי כיוון, לא נגיע לפסגה“.

ידענו שהפסגה נמצאת צפונית־מזרחית מאתנו, אבל ידענו שאם גם נעלה עליה לא נדע זאת, משום שמאחריה יהיו רכסים ופסגות נוספות.

„מחתיים אני צריך להיות ביחידה“.

הדרך היתה מתוכננת „על בטוח“ ביום היינו צריכים להיות בפסגה, בלילה שאחריו לחתוך לגבולנו וביום מחתיים לשוב למקומותינו הרגילים. לא נותר לנו אפילו רגע פנוי אחד לטעות בדרך, לעקוף מכשולים בלתי־צפויים, להיתקלות כגון זו שקרתה לנו. לפי התיכנון אמרנו ללכת ולחזור בלילה, יום ולילה בלי מנוחה, פרט לארוחות.

„אז נחזור“.

„כן. אבל בחופשה הבאה נלך עוד פעם“.

„זה לא ייצא. הלילות אז קצרים. בעונה הבאה“.

„הגבול נמצא דרומה־מערבה מכאן. מערבה מכאן נמצא החצבאני. נסתתר בו ביום“.

„אם לא נגיע אליו, נסתתר במקום שתעלה עלינו השמש“.

התחלנו לרדת מערבה. לא היה שביל. גם לא קו רכס ולא ואדי. היה הפיוון לבדו. ירדנו בפרצי ריצה במורדות התלולים ובקפיצות מסלע אל סלע. הארץ רצה מתחתינו וכוכבי־הצפון הבטיח מימין ומלמעלה שהפיוון בסדר. יכולים היינו לחשוב שאנו עוברים שטחים בתוליים שרגל אדם לא דרכה בהם, אבל הטבק שנשתל בכל מירווח אדמה שבין הסלעים, החטים והשעורים שצמחו במורדות הגיאיות הקטנים, העידו שאנשים חיים בשטחים האלה, שזיעתם מנספת עליהם ושרשיהם שלוחים בהם עמוק מאד.

הדרך היתה עכשיו סתמית, ללא מטרה, ובתוך כך הפכה נפלאה ככל הדברים הנפלאים שבאים „כך־סתם“ ללא סיבה נראית ומובנת.

„כאן לבדי, בין האבנים“, חשבת, „באין יודע ובאין רואה, אוכל לחכות כל היום לחושך שבליילה הבא כדי לחזור ולשפוח שמחפים, לשכב על האדמה ולחוש את חמימותה רכותה טובה והיותה לנשום את האוויר ולשמוע את הרוח שמשחקת

בצמחים. לשתוק עם רחבותם של השטחים, מתוך הבנה עמוקה. לחייך אל השמש שתעלה ולספוג את חומה, לעצום את העיניים כדי לפקחן ולראות הכל בפעם הראשונה. לחוש את הדם זורם, את הלב פועם ואת הגוף נינוח. לשכוח שצריך להגיע לאיזה מקום או למשהו ולחיות כדי לחיות לעצמך באמת הצרופה ביותר שיכולה..."

"היזהר", הפטיק גדי את הרהורי.

היישר נכחי היה מבנה מלבני נמוך מבטון.

"מעין, או באר", אמרתי וקרבתי. "הנה השקתות. הם משקים כאן פרות וצאן וכל מה שיש להם. רוצה לשתות?"

"כן. אבל איפה יוצאים המים?"

"צריך להיות כאן, ברז". מין חתיכת עץ שמוציאים אותה מצינור, והמים יוצאים". התכופתי לחפש. "מלא במימיה..."

געית פרה פתאומית קטעה את דברי. היא עלתה כמו מתחת לפני האדמה והדהה התגלגל בין הרכסים. הודקפתי בישיבה וביקשתי לראות מאיין באה. גדי, שעמה, גילה לפני והושיט יד. מרחק עשרה מטרים מאתנו, בשולית-הצל של צלע ההר, נמתח מאהל בדווי ועדר בהמות רבץ. "כאן הם משקים", חשבתי.

"לולא הבאר", לחש גדי, "היינו עולים על המאהל".

"אתה עוד רוצה לשתות, או שנוזו?" שאלתי.

"נוזו", אמר גדי.

כשעברנו ליד המאהל הוטל צל של דמות למשטח השדה. שמענו חבטת מקל ומשפט צעקני ומבולבל בערבית. גדי שאל: "יו ספיק אינגליש" (לפי תכניתנו, צריכים היינו לענות כאנגלים במקרה שיפנה אלינו מישהו). הפרה געתה בתשובה והמשכנו ללכת לאט, כאילו באדישות, למרות שרצינו לרוץ. כשעברנו את צלע הגבעה נשמעה געיה רכה, כשל רך שנולד, ואנו עברנו לריצה.

"אתה יודע מה היה שם?" שאלתי.

"לא", השיב. "אינני יודע למה..."

"הפרה המליטה", הפסקתיו. "והוא יצא אליה. לכן לא חש בנר".

גדי צחק צחוק גרוני עמוק. "איזה טיפש..." הצחוק חילחל בו והוא חזר ואמר: "איזה טפש הייתי", והוסיף: "איזה מזל!"

"זה בסדר גמור", אמרתי. "רק שלא כדאי לשאול עכשיו אף אחד אם הוא מדבר אנגלית כי בשעה זו הם קמים לעבודה ויחשבו שאנחנו עושים אותו דבר". עמדנו בתחילתו של ואדי ענק.

"הוואדי הזה מוליך לחצבאני", אמר גדי.

"הוא תלול מאד. ראה כמה אבנים יש בו".

"מימין יש דרך".

"זוהי דרך לאחד הכפרים. הם עולים בה לעבד את החלקות הגבוהות ולמאהל שבו נתקלנו".

„נעלה עליה?”

„כן. אבל כדאי לשים לב ולא להיתקל במישהו. פשוט ביזבוז זמן”.

„אתה יודע מה היה פותר את הבעיה?”

„מה?”

„אומגה. אומגה מכאן לחצבנני, או לפחות לתחתית הוואדי. שתי דקות של החלקה, ואתה למטה. בלי להיתקל באף אחד”.

„אפשר לעשות משהו טוב יותר. אומגה מהפסגה”.

„אפשר לעשות הרבה דברים טובים שיפתרו הרבה בעיות. צריך רק לרצות”.

צחקנו. „רעיונות פנטסטיים”, אמרנו שנינו יחד. גם הנימה שבקולותינו היתה זהה, צוחקת, משועשעת קמעה. אבל אז זכרתי את שאול. כמונו אהב ללכת בדרכים אלא שקרסוליו היו נוחים מאד לפגיעה. כשסיפר לי עליהם, צחק. „רואה”, הראה לי אותם כאילו לא היו שלו אלא משהו זר ומוזר ומעניין, „כמו של אשה”. שתקתי אז. קרסוליו היו עדינים מקרסוליה של אשה, והוא הוסיף: „אבן אחת קטנטונת כמו זר”, והרים אבן, „מספיקה לגמור אותי לגמרי. אני צריך רק להניח את הרגל קצת לא בסדר או להישען עליה בכל הכובד על משטח לא ישר. ביחוד בירידה, בואדי”.

„אם נמשיך בדרך, נעלה על כפר”.

„אז כדאי לרדת”.

„כן, כשנראה אותו. איזה כפר זה?”

„מה זה חשוב? נדמה לי שרשיית־אל־פוח־אר”.

„אולי נראה אותו מאחרי העיקול הזה”.

„אולי”.

מאחרי העיקול רבץ הכפר. ראינו אותו מלמעלה כעל כף־היד. „כפר גדול, יחסית”, אמר גדי.

„קצת שונה מכפרים אחרים. גגות־רעפים אדומים. רחובות מרוצפים אבנים. בנייני־קומות. אבל מלמטה, אותן חלקות־אדמה מגודרות בחומות־אבנים, אותם שדות. בוא נרד”.

תחתית הוואדי היתה רחבה אבל הירידה היתה תלולה. התחלנו לרדת ועברתי לריצה. בתחתית בלמתי עצמי בקושי. גדי הגיע אחרי.

„מה הריצה הזאת?” שאל. „יש די זמן”.

„אינני יכול לרדת לאט במורד”, הצטדקתי. „זה מכווץ את שרירי הרגליים”.

הלכנו בין החלקות המעובדות. הכפר ישב למעלה ושלח לעולם קריאות של השפמה. בשביל־עזים צר, מתחבר לשביל שהלכנו בו, ירד ערבי. לפניו התנהל שור עמוס מחרשת־עץ.

„רואה?” לחשתי לגדי.

„כן”.

חיכתי. גם הוא חיך. כשחלפנו ליד הערבי הפטרתי „מרחבה”. הוא נתן מבט בוהה



בנו, בשורי, ושוב בנו, אמר "מרחבה" מגומגם, וחור ונתן מבט בוהה בשורו. הלכנו אתו כחמישים צעד עד שפנה שמאלה. "מזל שלא שאל כלום", אמר גדי. "אם קם כל־כך מוקדם לעבוד, אז שום דבר לא מעניין אותו חוץ מהעבודה", הסברתי.

הוואדי שהלכנו בו נשפך לוואדי אחר שהוביל לדרום־מערב. "זה בטח יובל של החצבאני", אמרתי.

בתחתית הוואדי היתה דרך רחבה ולצדיה כרמי זיתים. האדמה שבין הזיתים היתה מעובדת והשטח בכללו היה מסודר יותר. הגבעות התרוממו לגובה גמוך יותר. מקושטות וגליות. החשנו צעד. ניסינו להתחרות בשמש העולה ולהגיע לחצבאני לפנייה. מדורה שבערה בין הזיתים הפריעה לנו. "נצטרך להסתתר כאן", אמר גדי.

המדרון שמשמאלנו היה גבוה ותלול מאד. בראשו שכן כפר. המדרון הימני היה מדרונה של גבעה נמוכה. הוא היה קצוב, מכוסה שיחים נמוכים, ומבוותר שביילי־מרעה. טיפסנו בו ונעצרנו כמאה מטרים לפני שיאו. "לא כדאי לעבור את קו־הרכס", אמרתי. "ראשית, נתגלה כשנעבור אותו, ושנית, לא נראה מה הולך בוואדי".

מן המקום שבו נמצאנו ראינו בבידור את הוואדי, הכפר והדרך, ולא היו יכולים להפתיענו משום כיוון.

"אין כאן עצים להסתתר בהם", אמר גדי, "וחוץ מזה הכל מלא גללים. הם עולים לכאן עם עדריהם".

הוא רצה להמשיך ללכת. לראות מה נמצא מאחרי קו־הרכס, ואולי גם להמשיך לחצבאני בדרך הרכסים ולא בוואדי הנוח.

"אז מה אתה רוצה?" שאלתי, על אף שידעתי.

הוא שתק. כשחשב שנית ידע שמחוץ למשיכה אל הנוף החדש שמעבר לקו־הרכס ולמרחבים האחריים, אין סיבה הגיונית לעבור. מצאני שיח גדול, נכנסנו מתחתיו והורדנו את תרמילי־הגב.

"מחשיך רק בשבע, ועכשיו שש. יש לנו שלושה־עשרה שעות להישאר כאן".

גדי חלץ את נעליו. "לא איכפת לי", אמר. "עכשיו אישן. מסור ד"ש לרועה הראשון שיעלה עלינו".

הסתכלתי בו. הוא שכב גדול וחזק. גדלנו באותו מקום ולמדנו יחד בבית־ספר עממי. אחר־כך עבר לעיר ללמוד מקצוע. היה שם לבדו ונקלע לתנועת־נוער. הלימודים שיעממו אותו, "אבל אינני יכול להפסיק", אמר ליוסי ולי, "אחרי שהורי עושים כל־כך הרבה בשביל שאלמד". התנועה הפכה להיות לו הכל. עם זאת היה נוהר ואומר: "אינני בטוח שאשאר בקיבוץ, אבל אני בטוח שאֶלך". היה פשוט מאד ולא רצה הרבה. אפילו לא חברה. "אתה יודע?" אמר לי כשהיינו קטנים ותפסנו את יחסי האהבה במסגרת הנישואים הצרה בלבד, "אני חושב שלא אתחתן

לעולם”.

המקצוע שלמד דרש חמש שנות לימוד ובשנה החמישית נשאר לבדו בעיר. הגרעין שלו התגייס ויוסי ואני התנדבנו ליחידה מיוחדת. „בוא אתנו”, אמרנו לו. „עוזב את הלימודים הטפשיים האלה ואת הגרעין”. הוא נשאר לבדו, קשה-ביטוי וגמלוני. „מה שהתחלת”, אמר, „אתה צריך לגמור. לגמור עד הסוף”.

„והגרעין?” שאלנו.

„אצטרף אליו בעוד שנה”.

כל השנה למד ושנא את לימודיו. הוא לא נוצר למקצוע מוגדר ומחזור. נוצר לחופש. לחופש בכל. מצא פורקן בטיולים. בשבתות נטל את מצלמתו ויצא, לפעמים עם חבר אך על הרוב לבדו, לטייל. טייל המון. עכשיו היה לו חופש מלימודים ולי היה חופש מן היחידה והוא נרדם על-ידי „קיבוץ”, חשבתי, „הוא המקום האחרון בשבילי. קודם הוא צריך לרצות להיות כמו כולם. להפסיק לטייל. לדבר כמו כולם ולצחוק מן השטיות שלהם. אבל הוא יחזיק מעמד זמן רב”, ידעתי. „הוא פשוט. ולכן גם חזק מאד”.

*

התחלתי לחלוץ את נעלי. כפות הרגליים היו בסדר אבל הברך הימנית כאבה. כשהתחלנו לחזור וקפצתי מאחד הסלעים, התחלקתי ועיקמתי אותה. שכבתי והנחתי את הרגל על ענף נמוך. „אמא אומרת”, זכרתי, „שעלידי ריפזו המחשבה אפשר לרפא כל כאב בגוף ולעשות מה שרוצים”. לא ריכזתי את מחשבתי. להפך, היא ניטשטשה והתפוררה. לאט-לאט התרומם המדרון שרבעתי עליו. לא הרגשתי בכך אבל ראיתי שאני בגובה אחד עם הכפר שבראש המדרון הגבוה שמנגד.

חצרות הבתים היו פתוחות. הנשים עמלו בהן ליד תנורי התבן, וסביבן התרוצצו זאטוטים חשופי-שתי וקרועים. הגברים יצאו לשדות. מהם שהניחו יד מלטפת על האשה או על קרחת התינוק, אבל כולם פיהקו עייפים.

אחר-כך ראיתי את החצרות מלמעלה. הן היו לחצר אחת גדולה שהפכה נקודה שחורה קטנה בלבד מעין זו שרואים במפות עם שם לידן. אבל ראיתי עוד הרבה נקודות כמותה. ראיתי את כל הארץ והיפשתי את קרתי-גבול. לא מצאתי אותה. אבני-הסיד שממנו היה עשוי היו קטנות מדי. „אם רציתם גבול”, צעקתי מתוך רצון טוב, „הייתם צריכים לשים משהו גדול יותר או לחפור תעלה... אתם יודעים?” הוספתי עצה טובה לכל מי שהיה מוכן לשמוע. „בחמרי-נפץ אפשר לעשות מהר מאד ובקלות עצומה העלה עמוקה כהוים בכל אורך רצוי”.

ראיתי שבארצנו עושים דברים גדולים. בונים ישובים, כבישים ובניינים. נוסעים במכוניות ומנהלים עסקים גדולים ומפעלי-ענק. את האנשים לא ראיתי אבל אי-כה זכרתי שהם שבעי רצון ומאושרים. שטוב להם בבגדיהם הנקיים והיפים, שיש להם המון זמן להסתובב ברחובות, לטייל לחוץ-לארץ כדי להתפתח ולהרחיב את האפקים, או סתם ללמוד. שמעתי כמו ממרחק עצום איך הם מדברים על מלחמה.

על מטוסים, על נהמת טנקים ועל עצמם בשעה שלבשו ת'אקי והלכו להיות גיבורים.

הם באמת היו גיבורים, חזקים ועצמאיים כמו שחשבו, הם פשוט עשו טובה כשלקחו קצת כסף מן היהודים הטובים בחוץ-לארץ שמצפונם ציזה אותם לתת להם את הכסף הטוב הזה.

פה ושם, מובדלים מכולם, בקצוות, בחלקים השוממים של הארץ, היו אנשים בח'אקי ובכחול מלוכלך שפיתחו את האדמה ועבדוה. שהתהלכו יחפים ובסנדלים.

בקול רם אמרו כולם שהאנשים בח'אקי ובכחול המלוכלך הם חלוצים וטובים, ושעליהם הארץ עומדת. אבל בשקט, בבתים, בינם לבין עצמם, אמרו הכל שללובשי הח'אקי והכחול „אין מה לעשות בחיים“. ש„אין להם ברירה“. לילדים אמרו ללמוד ולהתפתח, להשיג „עמדה“ בחיים, להיות ל„מישהו“ ול„משהו“.

הייתי מלא התפעלות מן החינוך הנפלא, האפקים הרחבים, הפיתוח העצום, משיבועת-הרצון של האנשים, מגבורתם ומהתפתחותן של הדור הצעיר. לכן נדהמתי מאד כאשר נעלם הכל.

תחילה פסק זרום הכסף מבחוץ. חלק מהאנשים הלכו להביאו ונשארו בחוץ. לנשארים לא היה דלק למכוניות ולהפעלת בתי-החרושת. לא היו חטים לאפות לחם. לא היה בשר לאכלו. היו בניינים נפלאים אבל הם עזבו אותם, נעו ברגליהם בכבישים לכיוון שבו נמצאו אלה „שלא היה להם מה לעשות בחיים“. הם לא הגיעו אליהם משום שנעלמו בדרך. מן הגובה העצום שבו הייתי לא ראיתי איך ולאן נעלמו.

לא ראיתי דבר משום שלא נותר דבר לראותו. היה רק הכחול הבהיר והפושט של השמיים שבו ריחפתי. אבל ידעתי שגם הוא רק אשלית שבירתן של קרני-השמש. חשתי בחומן של הקרניים האלו ולא היה איכפת לי שהכחול הוא אשליה ושהקרניים תחדלנה פעם לחמם. טוב היה לי למעלה. ריחפתי שם לבדי הייתי מאושר. פתאום קיבלתי מכה איומה שפשטה לכל אורך הגוף. מהמדרון שעליו שכבתי התרוממתי מזמן, אלא שרק עכשיו חשתי בכך וצנחתי לכיוונו מהגובה העצום שבו הייתי. הארץ נדמתה לכתם שחור וסתמי שהתקרב אלי במהירות ואני פחדתי לפגוע בו ברגלי היחפות. קרבתי למטה. לגבול, שהיה פתאום יציב ומוגדר. לבני-האדם שמתחו אותו וחיו את חייהם המאושרים. „אסור היה לחלוץ את הנעליים“, אמרתי לעצמי. נעלי-הצניחה הטובות שלי היו מונחות בצל השיח שבמדרון ועכשיו צנחתי אפוא בלעדיהן. „תמיד צריך להיות נעול ומוגן. אסור להיות פתוח ויחף“. פחדתי שרגלי היחפות תישברנה ממפת הארץ האדישה, אבל כשירדתי יותר, נרגעתי. מתחת לי השתרע הים, רגוע ושקט, צלול מאוד במימיו המבקשים לקלוט. חתכתי את המים במאונך ושקעתי לקרקעית. היו שם שקט ויופי נפלאים, ומעבר לשתיקה חי הכל בממשות מופלאה ועמוקה מאד. שכבתי על החול. הוא פשט לאינסוף זהוב ורך והיה משובץ צדפים. שיקעתי בו את כף-ידי וחשתי בחול. חפנתי את החול וגיליתי ירך אשה. האשה קמה מהחול לבנה ובוהקת, פשטה זרועותיה לקראתי

וכרעה ברך לפני. "כל־כך הרבה", כתבה בחול, "כל־כך הרבה זמן חיפיתי לך". קמתי שזוף ושרירי ואספתיה אלי לאט וחזק. "לעולם לא אעזובך", כתבה ידי על גבה הערום. חשתי בגופי את רטט האושר שעברה וידעתי, לראשונה, שהיא ערומה לחלוטים. קודם הייתי מסנוור מפייה ולא קלטתי דבר פרט לכך שהיא יפה ושבירה עד־לאימה. חבוקים ירדנו לחול. "תמיד", רציתי לומר לה, "נישאר בשלווה, בשקט, באמת וביופי שפאן". אבל קולות צעקה שפשטו מסביב מנעו ממני לומר לה זאת. היא זעה ונלחצה אלי ובעיניה היו הפחד והאימה והבקשה האילמת שאשאר. ליטפתי את גבה ונישקתי לשפתיה, אבל אז החליק משהו על רגלי היחפות והיא נעלמה. גבי כאב וחשתי בקשיות של מדרון ובדקירת קוצים. עיני כאבו, וכשפקחתי ראיתי שהשמש הספיקה לטפס לאמצע השמיים ושצפע מחליק מרגלי לכיוונו של גדי. תפסתיו בראשו, ובטרם אספיק לחשוב אם כדאי להרגו ורקתיו בכל כוחי למטה. שם פתחו הפלחים את האדמה במחרשות־העץ שלהם וצעקו על בהמותיהם. בעקבותיהם פסעו הנשים וטמנו זרעים באדמה. "פולחן", חשבתי. "פולחן האדמה".

הכל נראה כחזיון תנ"כי עתיק. אפשר היה לצלם בצבעים ולכתוב מלמטה, "האבות חורשים", או "בכנען העתיקה".

"ניצחנו אותם במלחמה", ידעתי, "אבל הם מנצחים אותנו עכשיו, בכל יום ובכל שעה שהם פותחים את האדמה ועובדים לה כעבדים. כאבות־אבותינו". חשתי רעב. הוצאתי כיכר־לחם וקלח שום מהתרמיל והתחלתי ללעוס. "כמוני כערבי", חשבתי. "אותו אוכל. אבל לא תמיד אהיה כזה. כדאי לישון קצת ולשכוח... לשכוח הכל". עצמתי את עיני אבל לא יכולתי להירדם. השמש היכתה בעיניים העצומות וצעקות החורשים פשטו באוויר, תובעניות ורגזניות. גדי ישן כמת בלי לחוש דבר. הוצאתי מפה וניסיתי לזהות את מקומו המדויק. "מצאתי?" שאל גדי.

נפנית אליו. "נדמה לי שפן", אמרתי. "חשבתי שישנת". "כן. עד עכשיו. מה הם צועקים כל־כך? אי־אפשר לישון". הוא התישב. "כל־כך קרובים. מאתיים מטר בסך־הכל".

"אותו סיפור ישן־נושן", הסברתי. "אדם משעבד את הבהמה בדיוק כמו שאדם אחר משעבד אותו".

"איזה כפר זה?" גדי הצביע על הכפר שבמדרון מנגד.

"חריבה", אמרתי והושטתי לו את המפה. "כאן המדרון שלנו", סימנתי בגבעול עשב, "וכאן אנחנו יושבים".

"כן. זה־רזה", אמר גדי ונאנח. "מזור לשבת כאן. אני כמעט בטוח שהם רואים אותנו".

"אולי ראו אבל לא שמו לב. הם פשוט שקועים בעבודתם".

אחר־כך שתקנו. השמש התחילה לנוע מערבה והזכירה לי שבחושך נצטרך גם אנו

ללכת לשם. הצעקות נדמו אחת לאחת והפלהים עלו במדרון לכפרם, לעבוד בחצרות או בחלקות הגבוהות.

עדיין חסרו כשלוש שעות עד לחשכה המלאה והנה החל עדר עזים לעלות למדרון שלנו. לא דיברנו. לאטנו נעלנו את הבעליים וארזנו את התרמילים. המדרון היה נמוך ומכוסה שיחים טובים למרעה והעדר התקרב לאט, מלחך את העשבים ומשלח באוויר את קול פעמוניו. טענתי את תרמילי־הגב ועליו לבשתי את מעיל־הרוח. כשהגיע הרועה קמנו ועמדנו זקופים. רובה־ציד מיושן היה לו על כתפו ובידו היה נפוט. לנו לא היה נשק, אף לא סכינים. מאחרי הרועה הלך העדר כולו ונבחו כלבים. מלמטה המה הוואדי עובדים החוזרים לכפר. מלמעלה, מן הפינה המערבית של השמיים, שלח חצי־כדור לוהט את קרניו האחרונות והאיר את הכל. הפכנו גב לרועה וירדנו למטה לוואדי.

מכל העברים ירדו רועים ועדרים לוואדי. טיפסנו במדרון הנגדי שנראה סבוך ותלול מדי למרעה, אבל מצאנוהו נדוש כולו בשבילי עזים ומרופד גללים. התקדמנו בו לאט והבטנו ברועים שהלכו בוואדי. מהם שהיו יחפים או ערומים־למחצה אבל כולם כיסו את ראשם בכפיות ואחזו ברובי־ציד. הם היו כחושים, שזופים וקשוחים. אחד מהם כיון אלינו את רובהו וירה. כלב שהיה לידו הביא לו את הציפור שהרג. "הם ערים מאד", אמרתי לגדי, "עליהם אני באמת מתפלא. היו צריכים להשגיח בנו מזמן".

הרועים האחרים התאספו מסביב לרועה שירה, טפחו על כתפיו וגבו וצחקו. "עכשיו", אמר גדי, "כשהם שקועים בו ובצפור שהרג, לא ישגיחו".

*

כשהחשיך היינו קרובים לגבולנו.

"הרועה שעלה עלינו חסך שלוש שעות", אמר גדי.

"אספיק להיות בבית לפני שאחזור ליחידה", אמרתי אני. "אגב, מה הרגשת כשהרועה עלה עלינו?"

"כלום".

"וכשהשני כיון אלינו את הרובה?"

"גם־כן כלום".

"אם נספר ליסוי או למישהו אחר, יחשוב שפחדנו פחד־מוות. אם היו מספרים לי, הייתי חושב שאפחד, אבל במקום זה נראה כל־כך פשוט ולא מפחיד בכלל. פחדתי רק שתיפצע ולא יהיה לי כוח לסחוב אותך לגבול".

גדי שקל למעלה משמונים ק"ג. במאמץ רב הייתי יכול לסחוב אותו ק"מ או שניים. אבל אף לא מטר אחד יותר. עכשיו חייך. "להיפצע יותר גרוע מאשר למות. אתה חי אז בחצי או בפחות מעצמך. אתה בלתי־שלם והיך בלתי־שלמים. מוטב לא־ כלום ממהו בלתי־שלם".

הערב היה בראשיתו והירח עדיין לא עלה. החשכה היתה סמיכה וסוככת והארץ פשטה מתחתינו סתמית וחסרת־משמעות.

במרחק, כתלויים באוויר, שלחו היישובים שלנו את אורותיהם. ידעתי שהם נמצאים על קווי הרכס ושמתחת להם מעורמות הרבה טונות של אדמה סלעית, אבל לא יכולתי להשתחרר מן ההרגשה שהם תלויים סתם באוויר. פסענו אליהם זהירים. גדי לחש: "זה הקטע המסוכן ביותר. שומרים אצלם וגם אצלנו".

לגבול הגענו בפתאום. לפנינו נפער בקע עמוק וצר של ואדי. "זהו נחל התנור", אמר גדי. "וגם קורוהגבול".

הלכנו בצדו עד למפל. שם ירדנו ולקחנו את הנשק שהחבאנו לפני צאתנו. "אני הולך לטייל", אמר אז גדי, "ואינני רוצה להרוג אף אחד, גם לא מתוך הגנה עצמית".

הלכנו לכביש ועמדנו בצדו.

"איזו מכונה תעבור כאן עכשיו?" קבע גדי בשאלה. "בוא נגש לאיזה קיבוץ ונבקש ללון".

אני שתקתי. הייתי עייף ורציתי להיות בבית, או לפחות בחדרי שביחידה.

"מה אתה שותק?" התרגז גדי. "בוא נזוו".

"נחכה רבע שעה", אמרתי. "אם לא תעבור מכונה, אגש אתך לכל מקום שתרצה". אחרי חמש דקות נעצר טנדר. "לעמק?" שאל גדי. "כן", ענה הנהג. עלינו ושכבנו על הרצפה. לא הרגשתי מתי נרדמתי אבל כשנרדמתי חשתי אי־שקט. לא חלמתי חלומות מבהילים אבל משהו הפריע לי לישון בשקט. התישבותי והסתכלתי החוצה. הארץ ססה משני צדי הכביש. פה ושם היה שלט ועליו שם. חשבתני על המקומות שמאחרי השמות. על האנשים שגרים בהם. על הנשים והילדים. על בתי המשפחה. חשבתני על החיים שמאחרי הקליפות החיצוניות. לא יכולתי להגיע לשום סיכום ברור. "פעם" אמרתי לעצמי, "אחשוב על כל זה עד הסוף".

כשהגיע הטנדר למקומנו דפקתי לנהג שיעצור והנחתי יד על גדי.

"קום", אמרתי לו. "הגענו".

הוא פיהק וקפץ מהמכונה. אמרנו "תודה" לנהג ופסענו בשביל המוליך לבתינו.

"מהר כל־כך", אמר גדי. "איזה מזל. בחלום לא הייתי תופס טרמפ טוב יותר".

כשעמדנו ליד ביתו ואמרנו זה לזה, "לילה טוב", הוסיף: "חכה רגע. קצת מצתיק לומר שהיה מזל עם הטרמפ. היה מזל כל הטיול".

"כן", הסכמתי. "ולילה טוב".

הלכתי לביתי. בחצר גדל עץ־אשכוליה ענקי שענפיו הגיעו לקרקע והצטרפו כמו למעגל סגור. היה זה מקדשה הקטן של אחותי. עכשיו בקע משם אור. הצצתי פנימה וראיתי קוראת לאור פנס־נפט.

"השתגעתי?" אמרתי לה, בלי "שלום". "כל־כך מאוחר?"

היא הרימה ראשה. "באת?" צעקה בשמחה. "תרים אותי".

הרימותי אותה גבוה־גבוה מעל ראשי והוצאתיה ממקדשה הקטן.

"לכי לישון", אמרתי לה.

"אז תספר לי סיפור", ביקשה. "כולם כבר ישנים מזמן", הוסיפה.

„איזה סיפור?“ ניסיתי להתחמק. „על מה את רוצה לשמוע?“
 „לא חשוב“, אמרה לי, „על מה שאתה רוצה“.
 היא התישבה בכורסה שבחדר המואר ונראתה קטנה משהיתה באמת.
 „אבל ילדונת“, קמתי והנחתי יד מלטפת על ראשה, „אינני יודע מה לספר“.
 „אתה כן יודע“, התעקשה. „המון סיפורים“.
 על מה אני יכול לספר לה, חשבתי. על אהבה, או גבורה, או על שתיהן ביחד?
 אולי על איזה מעשה קסמים. אבל לא. היא גדולה מדי בשביל זה. אולי אספר על
 החיים והמוות, אבל מה באמת אני יכול לספר עליהם? ואיך אני יכול לספר?
 הרימותיה מן הכורסה, כשהיתה קטנה הייתי עושה זאת בקלות אבל עכשיו די
 בקושי. הלכתי אתה לחדרה. „עזוב“, מחתה. הנחתיה במיטתה ואמרתי: „עכשיו
 אספר לך סיפור קטן“.
 היא נרגעה מיד. „איזה? איך קוראים לו?“
 „אין לו שם“, אמרתי. „זה סיפור על מישהו. המישהו הזה נולד פעם — — —“
 „הוא מת?“ הפסיקה אותי.
 „לא. אבל הוא ימות“.
 „למה?“ מעיניה הפחולות פרצו מעיינות של תום ותמיהה.
 „משום שכל מי שנולד פעם, ימות“, הסברתי לה. „כמו הפרחים בגן שמתים אחרי
 שהם פורחים וכמו הפרפרים — — —“
 „או מה היה למישהו הזה?“ הפסיקה אותי שוב.
 „לא היה לו שום דבר מיוחד. היה קם בבוקר והולך לישון — — —“
 „היתה לו חברה?“ היא חתרה לדברים המעניינים, המגרים.
 „לא“, אמרתי. „לא היתה לו חברה“.
 אחותי עצמה את עיניה בהבנה, ואני המשכתי. „כשהיה קם בבוקר היה רואה את
 השמש זורחת ובערב היה רואה אותה שוקעת. ראית היום את הזריחה?“
 „לא“, השיבה בחוסר־סבלנות.
 „מדוע?“ שאלתי.
 „ככה“, אמרה לי. „אבל אל תשאל אותי שאלות כשאתה מספר. תספר לי סיפור
 אמיתי. אתה יודע איך“, קבעה כמחניפה.
 „אני דווקא לא יודע“, חייכתי אליה. „את רוצה שאמשיך? זה לא מעניין“.
 „כן, כן“, אמרה בהתעוררות, „אבל בלי שאלות“.
 „בקיץ“, הוספתי לספר לה, „הוא לבש רק מכנסיים קצרות, וכשהיה לו פנאי הוא
 רחץ בים. בחורף, כשהיה קר, לבש בגדים חמים, קרא ספרים כמו שאת קוראת,
 ושמע מוזיקה“. לא ידעתי איך להמשיך ושאלתי: „מוזיקה את שומעת?“
 היא פשטה אלי יד מאשימה. „בלי שאלות“..
 „כן, כן“, נחפזתי להסכים. „שכחתי לספר לך. הוא עבד בשדות. היו לו הרבה
 שדות“.
 „מאיפה היו לו?“ שאלה.

„אינני יודע“, אמרתי לה, ושתקתי.

„אז מה רצית לספר עליו?“ שאלה שוב.

„שום דבר“, השיבותני. לעיניה פלשה האכזבה ואני מיהרתי להוסיף: „אמרתי לך שזה לא מעניין ושאינן לי מה לספר“. רציתי שתירדם רגועה והוספתי: „אולי פעם אחרת. לילה טוב“.

„לילה טוב“, אמרה לי. „ותחשוב על סיפור“.

התקלחתי ונכנסתי למיטתי. סיפור, חשבתי. סיפורים. איזה סיפורים יכולים להיות בחיים? איזה סיפורים אמיתיים? הרי הכל פשוט ומובן כל-כך ובלתי-סיפורי. אדם נולד ואחרי איזה זמן הוא מת. קורים לו דברים והוא שוכח אותם. את כולם, כשרק עובר זמן מספיק. הוא עובד, ואם הוא באמת אדם, אז הוא נהנה מן השמש ביום ומן הירח בלילה ומן האוויר ומן האדמה. מחר צריך לקום מוקדם, זכרתי, ולהגיע ליחידה. אולי אחשוב על סיפור. על סיפור פשוט בשביל אחותי הקטנה.

יונתן רטוש : אהבה

בהנלדה —

באיזו שעת ברכה של קרוב לְכבות
וגוף
של פני צני חרבות של
אינו צוּכָה וְכדוד
אשר לא השגילה נפש לנטר
ביום סוּפָה
או בהתגנב קל פתיוני
הארץ והלב לנצר
קל טיח מסקמות
אשר דבק בקירות מטים
משכבר —
או בחרפה וכעש נקמות ששש
המצביר אדם על נצתו —

בהנלדה —

בהנצ בת-חיוף קורן,
באינה דבר חלקות בוש
מצט בלא לב ולב,
בצין לטה פתאם בגלי הדעת —
באחד משבצים ושבעת המשעולים
הנפתחים אליה
בקל צת

או בשעה של עלפון

בהאסו הטובצ בקנה
— אולי יצרם עליו צפר
ואבנים
אולי יקרם בשר ועור
— וצמח צץ גדול לאלהים
ולאדם
לחסות בצלו —

יִדְהַנְלֶנָּה —

רוֹטְטֵת וְרַכָּה כָּכֵל הַיְלֹוד הַנֶּנֶךְ
וְהַנָּה בְּכַנְפָּהּ כֵּל הַפְתָּרוֹנִים —
וְהַשֵּׁר אֵת כָּל אֲשֶׁר
לֹא מִצָּאָה הַנֶּפֶשׁ לְעִמּוּד בּוֹ
לְפִי סֵלֶם הַיֵּשׁ שֶׁל
הַחֲשִׁיבוֹיּוֹת הַצָּרוּרוֹת
בְּאַבְרַת הָאֵהָבָה
הַמְנַצֶּרֶת כֹּל —

סוּף סוּף —

גַּם הָאֵהָבָה הַרְאֵשׁוֹנָה שֶׁלָּנוּ,
כֵּל הָאֵהָבוֹת הַרְאֵשׁוֹנוֹת שֶׁלָּנוּ
לֹא הָיוּ אֵלָּא אֲגָדָה וְקִלּוֹת רֵאשׁ —
אֲשֶׁר יִנְקוּ
מִגֵּר וּמִץ
מִכָּל בְּסָרִי
נְהִיּוֹת וְרִגּוּשִׁים
וּמִצֵּט כָּוָב,
אֲשֶׁר
— מִקֵּץ יָמִים —
כֵּלֶם נִצֵּם,
וּתְפִלִּים וּמִשְׁבָּשִׁים מִצֵּט,
כָּכֵל הָאֵהָבוֹת שֶׁהֵלְכוּ
לְעוֹלָמֵן —

יָאֵז —

הַכֵּל לְפִי וּמוֹנֵי הָאֲרוּעִים
וּמוֹג הַנֶּפֶשׁ הָאוֹהֶבֶת
כְּהַדְּבּוּג אֵל לְהֵט הַזּוֹלֵת
עַל שְׁכֻרוֹנָיו וְתִקּוּנֵי נַפְשׁוֹ —

צל כל קירי העלומות
 וקוי קרני האור
 המשמברות וכסה את עין
 כל השמים
 והארץ
 ואת נפש האדם
 ובשרו —

ואסר — גרף והסע
 עם זרם הנקר
 בנקותיו —

בריה חדשה תמם —
 יורשת אדירה או הלושה
 ככל אשר תהי יד המקרה והאמת
 אשר תמצא בה הנפש
 ככל אשר תמצא בה
 למצא

ככל אשר תמצא אהבתה —

והציבה דלתים וברים —
 תצמיד חומותיה סביב
 למצן שמר אדם
 שאר נפשו —
 לבל יבלע לה —

*

וכל בת לבנה וכף טיס תקשר
 להוסיף על החומה —

למצן תצמד ונתן לאדם
 את מחסה קורת הלב
 מפחד כל הרוחות
 המסתופפות אדנה
 תובעות —

קרוחות רפאים
 שלא באו על גאלתן
 גאלת דמן השפוף
 להכות נפש כל בשר
 אשר לא ידע אדם
 לנצר —

וכי יצמד איש למפר
 את כל רוחותיו השבע —
 ואת כל אבני השתיה —
 וכל היכל שחרד על ספו
 וכל מגדל שראשו בשמים —
 וכל אוצרות שפוני עד
 אשר לא ערב לבו
 צדיהם —
 וכל מותר נפש ואדם
 אשר צר לבו מהכיל —

וכי יקום וקרקר בידים נואשות
 לסלץ נפוצות אבנים מנפצות
 מבוגגי עולמו אשר תרם
 לשפץ גם את הומתו
 הזאת —
 הנחשה —

ושפץ את שרידי פתוחי
 השן אשר הצילה ידו
 וטוס בטיח הטח —
 והשבע את שבע קרוחות
 בלנה
 בנפש —
 וקגוף —
 ובשום-שכל חיי המעשה —

לשוב למנוחת עולמן
 לשוב למנוחות עולם —
 לבוא בצור —
 להטמן בצפר
 לרדת תחתיות שאול סיים
 למצן יונח לו מצמלו
 למצן ישוב ורקא לו —
 למצן תהי לו נפשו לשלל
 ושבה וחייתה מצמלה —

וכי יתן איש כל הון נפשו
 באהבה —

אולי יעשה ויובל
 וירצו אלים ונאנשים
 ונפשו ולבו החלוקים צליו
 את פצעלו
 הפצם האמת
 הזאת —

כי מעולם
 כל האדם גלו
 קרעים,
 גלואים וטלאי
 מקל אשר תזן העזין —
 אל כל אשר יפתה
 לכב —

ואנו מה
 כי נדע את כל המצמקים
 אשר תצל בם
 נפש אדם

בְּאַהֲבָה

וְהַרְרִים בְּצַלְעֵיהֶם תַּעֲפִיל

— אִם כִּי —

בִּינֵינוּ לְבִינֵינוּ

— מִי לֹא יִדַע-כְּמוֹ

אֵת הַעוֹמֵד לְסָנְיוֹ.

אֵת הַנֹּכַח לֹא מִיָּדָיו —

וְאֵת אֲשֶׁר יִבְקֹשׁ מִצְמוֹ —

אֵת כָּל אֲשֶׁר יוּכַל

לְיַמְצָא

וְאֵת אֲשֶׁר לֹא יוּכַל

לְיַמְצָא —

וְאֵת אֲשֶׁר לֹא יִבְקֹשׁ מִיָּדָיו —

וְכִּי שֵׁשׁ וְהַדְּבָרִים

מִשְׁתַּבְּשִׁים אֵי קֶדֶךְ

כָּל דְּרָכֵי אָדָם

מִסּוּבַב דְּרָכָיו —

בְּאֵיזוֹ שְׂעֵת בְּנֶכְחַה שֶׁל קְרוֹב לְקִבּוּת

וְגוֹף —

י. אורן : הכליל

רוצה ילוד־אשה שיהיו דבריו נשמעים, הריהו נתלה באילן גדול. מתוך כך כמעט אין לך אדם בין גדולי־עולם שלא שאף להידמות לאדם גדול שקדם לו, וצבת בצבת עשויה. ואכן, אפשר שצודקים אותם סוציולוגים המתירים את פקעת המנהיגות בתולדות המין האנושי בדרך של פרספקטיבה הפוכה בזמן ומושכים חוט של חן היסטורי מהיטלר ועד אָלי מצרים העתיקה לאמור: היטלר שיהו לנגד עיניו את נפוליאון, נפוליאון אה יוליוס קיסר, יוליוס קיסר את אלקסנדר מוקדון, אלקסנדר מוקדון את פרעוני מצרים, פרעוני מצרים את אָליה הקדומים. אם בהיסטוריה כך, בספרות ואמנות לא כל שכן. והדברים ידועים. אם יבוא משורר ויטען כי לא עמדה לפניו דמות מדמיוניהם של אנשי־שם בדורו או בדורות אחרים בשעה שכתב את שירו הראשון, לא אאמין לו.

כשאני לעצמי הריני מודה ומתוודה: בשעה שישבתי להעלות על הכתב את הדברים המסופרים להלן, הרהרתי בבוריס פסטרנק.

אם אבוא להעלות על הכתב את כל המבדיל ביני לביין בוריס פסטרנק, יקצר המצע מהשתרע. מוטב אפוא שאפתח לא בשונה אלא בדומה, ויהיה בכך משום תרומה גם לייעילות וחסכון — שני האלים של תקופתנו.

מה פסטרנק כתב רומן וסיפח אליו קובץ שירים, אף אני כותב סיפור ומצרף אליו כליל סוניטות. בכך מתמצה הדמיון. כל השאר הוא שוני. כאמור, נבצר ממני למנות את כל נקודות השוני, אך קצתן שומה עלי לפרט:

(א) גיבורו של פסטרנק הוא בשר חם ששמו דוקטור ז'יוואגו והשירים שנספחו אל הרומן לא באו אלא להעיד כביכול על אפיו וכשרונו של מחברם, ואילו גיבור סיפורי הוא לא פלוני המהלך עלי אדמות אלא כליל הסוניטות בכבוד־רובעצמו.

(ב) פסטרנק ראה צורך להסתתר מאחרי גבו של דוקטור ז'יוואגו ולייחס לו את השירים, ואילו אני אומר בפה מלא כי אני ולא אחר הוא שחיבר את כליל־הסוניטות.

(ג) פסטרנק הוא סופר, מתרגם ומשורר, ואני רחוק מכל אלה כרחוק מזרח ממערב.

ב

מי לא שמע בראדיו ולא קרא בעתון על דבר מכונת־תרגום אלקטרונית? לא כאן המקום לעמוד על הבעיות בהרכבתה והפעלתה של מכונה זו או לתאר את לבטיהם ונפתוליהם, מסותיהם וניסוייהם של המעולים במדעני העולם, שקדמו לכל השג ובלד השג בשטח זה. הפלל שהזכרתי לעיל — צבת בצבת עשויה — אפשר שהוא חל על היסטוריה ועל ספרות ואמנות ואפשר שאינו חל עליהן, אך אין איש מערער

על תקפו לגבי טכניקה ומדע. הרבה מלומדים יגעו ועמלו באותו מוח אלקטרוני מתרגם ולא קידמו את הדברים אלא כחוט־השערה. עד שבאתי אני והוספתי נופך משלי — שיכלול אחרון וסופי, שהפך נסיון מפוקפק למנגנון כליל־שלמות. מן הראוי לציין כי שיכלול זה עלה גם לי בהרבה שנות עמל ויגיעה.

השגים מעין זה הורתם ברוחו של היחיד אך לידתם לעולם בציבור או, כפי שנוהגים לומר כיום, בקבוצות: צוותי מומחים וסגני־מומחים, מנהלי־פנקסים ומנהלי־עבודה, רואי־חשבון ומחשבי־קצים, פועלים ונהגים, ואפילו עסקני־ציבור ופעילי־מפלגות, שהתקציבים במדינה מודרנית תלויים בהם. אין תימה אפוא שכל הצלחה של ממציא הופכת הצלחה של הציבור כולו, כלומר תפארת היא למדינה ולאומה שהממציא נמנה עליהן.

כך נתגלגלה הזכות לידי לפאר את מדינתי במכונת־תרגום משוכללת ראשונה עלי־אדמות ולהרים בדרך זו את קרנה בעולם. מכונת־התרגום שלי מתרגמת בעת־ובעונה־אחת לכל חמש הלשונות הרשמיות של האו"ם. כלומר: לאנגלית, רוסית, צרפתית, ספרדית וסינית. נמנו כל הנוגעים בדבר וגמרו כי בראש־ראשונה יש לתרגם יצירת־מופת מן הספרות העברית. נטלתי על עצמי משימה זו במין התערות־רוח־מרום, אולם מיד עם הצעדים הראשונים נתקלתי בקשיים.

לאחר חישובים רבים — כדי להימנע מלמלא דפים רבים בנוסחות מתימטיות, שאינן אומרות ולא־כלום ללבותיהם של רוב הקוראים, נמנע אני מלהביא חישובים אלה — באתי לידי מסקנה כי לשם הבטחת הצלחה מלאה למפעל התרגום דין הוא שהיצירה המיתרגמת תהיה בעלת מתפונת מסוימת, כלומר צורתה החיצונית מדודה, משקלה קבוע וצליליה חוזרים על עצמם. לשון אחר: הכרח הוא שהיצירה תהיה יצירה שירית. לא שיר מן השירים המקובלים בימינו, שאין בהם לא מתכונת ולא צורה, לא צליל ולא מיקצב, אלא שירה קצובה וחרוזה כבימים ההם. ככל שיוקפד על הקצב כן ירבו הסיכויים להצלחתו של התרגום, וככל שירבה אותו צליל עצמו לחזור ולהתחרו כן ייטב. מאין ברירה התחלתי לפשפש ולחטט במשקלי־השירה למן ההקסאמטר של הומרוס ועד ליאמבים של פושקין ולא מצאתי טוב למכונתי מכליל־סוניטות, שמבנהו כמעט מתימטי ולא עוד אלא שאת הסוניטה המספמת, שמספרה חמישה־עשר, ניתן לקשור אל כל השאר באות השוויון, כלומר בדרך מתימטית מובהקת.

פניתי אל מומחה לספרות עברית וביקשתי ממנו כליל סוניטות. הורה לי על „לשמש“ של שאול טשרניחובסקי ועל „האשה“ של ש. שלום. שמחתי על שניהם כמוצא שלל, קבעתיים במתרגם האלקטרוני, אך לתמהוני ולדאבון־לבי העליתי חרס בידי. המתרגם שלי סירב לתרגמם — לא מהם ולא מקצתם. היצירות לא נקלטו במכונה ולא נתפסו במוחה האלקטרוני.

גדול היה הבזיון — שהרי בינתיים יצאו לי מוניטין, פרצופי קישט עמודים ראשונים של עתונים בארץ ובחוץ־לארץ, ראיונות שקוימו אתי שודרו על גלי האתר, מסיבות נערכו ונאומים ננאמו לכבודי, והציבור הנאור בעולם כולו היה דרוך לשמוע את בשורת

התרגום — אך גדולה מן הבזיון היתה האכזבה, אף־על־פי־כן לא אמרתי נואש. פרשתי מן הבריות ונסגרתני על מסגרי־ובריח ואין איש עמי אלא מכונת־התרגום לבדה. יש אומרים כי ארבעים יום וארבעים לילה שרוי הייתי בדד עם מכונתי. לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי, ואם אכלתי ושתיתי הרי לא ידעתי בא־כלי ובשתותי. בחנתי מחדש כל מה שניתן לבחון ונתברר לי כי שגיאתי היחידה היתה זילזול בכבודה של המכונה. אכן, משגה חמור, וכולנו — כל המין האנושי — שותפים לו. רואים אנו את המכונה כשם שראה דיקארט בשעתו את בעלי־החיים. סבורים אנחנו כי המכונות אינן אלא צירוף מיכני של כוחות ומתעלמים אנו כליל מגפשותיהן, מחוויותיהן, משאיפותיהן וממאווייהן. המתרגם האלקטרוני סירב לתרגם כלילי־סוניטות המוקדשים לשמש ולאשה. הוא תבע כליל שכולו קודש לו אך לו.

מיד פניתי במכתב חוזר אל כל משוררי שפת־עבר לדורותיהם והזמנתי אצלם כליל־סוניטות המוקדש לרובוט. למוח אלקטרוני או לכל מכונה המונעת באנגריה גרעינית. מכאן שלא הקפדתי על קוצו של יו"ד, לא צמצמתי את הנושא למכונת־תרגום דווקא, והשארתני למוזות שטח־מחיה נרחב למדי. אף־על־פי־כן גם הפעם העליתי חרס. מי שכתב על רובוטים לא כתב כלילי־סוניטות ומי שכתב כלילי־סוניטות לא כתב על רובוטים.

מאין ברירה ישבתי וחיברתי כליל משלי שכולו קודש לרובוט. לא מתוך השראה חיברתי אלא מתוך יאוש ולא להנאתם של הבריות אלא לרווחתו של המוח האלקטרוני. משל הייתי אני פטרארקה ומכונת־התרגום שלי לאורה. מובן מאליו כי במסיבות אלו אין טעם לפצות פה על סגולותיו הפיזיות של הכליל, לפי שענין זה הוא מחוץ לתחום שיפוטי ודיוני. דייני בכך שהכליל נקלט במכונה באהבה וברצון ובן־לילה הונחל לעולם כולו במיליוני טפסים ובחמש לשונותיו של ארגון־האומות־המאוחדות. אני את שלי עשיתי.

ג

כל מי שהתנסה במאמצים שהוכתרו בהצלחה לאחר תקופה ארוכה של יגיעה גופנית ומתח רוחני, מובטח אני שנהירה לו אותה הרגשה של לאות ורפיון־רוח עד כדי דכאון המלווה את ההצלחה והנמסכת בכל מעקשי גופו ונפשו של בעל ההשג, דווקא בשעה שזכה להכרה ולהוקרה. בימים שהיה העולם מריע למכונת־התרגום ומוחא כף להשגיה של הרוח האנושית בכלל ושל מדינתי בפרט, בעצם הימים ההם הוכרו עלי — בעזרתם האדיבה של רופאי — כי נחליתי ואין ביכלתי לקבל אפילו אדם אחד לשיחה. אפשר שמצד הא־בחנה הקלינית היה בהכרזה זו משום הונאת הבריות, אולם מבחינה פסיכוסומטית ודאי שהיה בה מן האמת יותר מאשר מן השקר. תשוש הייתי, עייף, יגע ורצוף. מאסתי בעתונים ובראדיו. מעל גבי תקליטים האזנתי ליצירות מוזיקליות החביבות עלי מימי ילדותי, שלא היתה שהות בידי לשמען זה עידן ועידנים. עישנתי סיגריות וגידלתי זקן. כיון שלבש הזקן ממדים

מוחשיים נסעתי לאחת המושבות ובשם בדוי התאכסנתי בפנסיון קטן וצנוע שעל שפת־הים. ספרי בלשים מילאו את מזוודתי עד מחציתה.

באחד הימים שרוי הייתי בצלה של שקמה עתיקת־ימים, שקוע בכסא־נוח ומרותק לפיתולי חקירתו של רצח מסתורי. קרני השמש מיעוטן הסתננו מבין העפאים ורובן התדפקו על גבולותיו של הצל עם שהן אופפות אותו מכל צד אך אינן מרהיבות עוז לפרוץ לתחומיו.

לפתע חשתי בנוכחותו של אדם על ידי. סילקתי עיני מן הספר הבלשי ומראה מדהים נגלה לעיני: נערה כבת עשרים כרעה על ברכיה סמוך לכסא־הנוח ונעצה בי מבט...

ריבון־העולמים! לו היו נקודות הדמיון ביני לבין פסטרנק מרובות על נקודות השוני, לו נתברכתי בכשרונו התיאורי, אפשר שהייתי מנסה לתאר — ולו אך בקווים כלליים — אותה תמונה חיה כבירת־רושם שלשוני הדלה לעולם לא תדע להביעה במלים: אדם שבעי־ימים־ורוגו, שפניו הקמוטים עטורים זקן שלבנוניתו מרובה על אפרוריותו, קרחתו מבהיקה בפסיפס הרווחים שבין עלי השקמה ומתוך שוליה צצות ומתנפנות במשב־רוח קל שתי קווצות דלילות — זכר לבלורית מרדנית מימים־עברו — אדם שכזה מסלק עינו מספר בלשי ונתקל בפנים מוארכים־חירים של נערה, עלמה, אשה עולת־ימים, שראשה שמוט קמעה לצד שמאל ועורה מתוח על לסתותיה הצרות; שפתיה ורודות־כהות, העליונה צרה ודקיקה והתחתונה רחבה ומשתלשלת כלשהו למטה ושתיהן פשוקות וחושפות שני טורי שן מהוקצע, חטמה מזיגה מופלאה משל חטמיהן של נפרטיטי ומונה־ליזה, אלא שקצהו עצמאי ומקורי וזקוף כלפי מעלה כדי שיעור של טוב־טעם ולא למעלה מזה, ונחיריו מרטטות כמיתר של כלי־נגינה; שערות שחורות, קצרות, גזוזות כשערותיו של נער מכסות את ראשה, לכאורה ללא סדר וללא משטר ולמעשה בהרמוניה עילאית שהתסרוקת — ככל דבר אחר בעולם — אינה זוכה לכך אלא אם כן הקדוש־ברוך־הוא בכבוד־רוב עצמו ניאות להיות הגלב; ומתחת למצה, כשני אגמים למרגלותיו של הר, שכל אחד מהם משקף בקרבו בנפרד את הירח ומחזיר קרניים צהובות־ירקרות, השקיפו על אותו זקן שתי עיניים ונעצו בו, כלומר בי, מבט שופע אהבה, הערצה, סגידה, חרדת־קודש, תאוה, שלטון, כניעה... הכל.

עודי המום, מוכה תדהמה ומנסה לברר לעצמי אל־נכון אם אמנם קטע מן המציאות לנגד עיני או חזיון־עתועים שאינו נדיר כל־עיקר במצב מעין זה שבו הייתי שרוי באותם הימים, והנה נעו שפתיה של הנערה, בעיניה נקשרו דמעות ומפיה נפלטו המלים:

— לך לא שרו דנטה ופטררקה.

(להלן יווכח הקורא כי מלים אלו הן־הן השורה הראשונה של כליל־הסוגיטות שכתבתי בשביל מכונת־התרגום).

ד

למי היתה הנערה דומה? לאדם בן־ימינו שקרא ב„איליאס” ותחת אשר יתפעל מפשרונו האדיר של הומרוס הוא הולך וסוגד לִנְבֵס ולהרה ולשאר אֵלֵי האולימפוס. כל באי־עולם התפעלו ממכונת־התרגום ולא שְׁתו לָבֶם — בצדק, כמוֹבֵן — אל כל־להסוניטות. ואילו נערה זו, דווקא הפליל זיעזעה עד למעמקי נפשה. איני בא לחוות דעה על טעמה האמנותי, שהרי כבר קבעתי כי דבר זה הוא מחוץ לתחום שיפטי, אך לבי סמוך ובטוח כי היתה כאן טעות בהערכת הדברים, לפחות מנקודת־מבט היסטורית, שפן כותבי כלילים היו גם לפני אך איש לפני לא הביא לידי פעולה אֶפְקְטִיבִית את מכונת־התרגום. על־כל־פניו, הנערה זועזעה. וכיון שזועזעה, גמרה בלבה לראות את „המשורר” פנים־אל־פנים ויהי מה. לפיכך לא שקטה ולא נחה. חקרה ודרשה, פרצה את חומת הסתגרותי והקרינה עלי מעיניה מה שהקרינה.

ואולם קרינת עיניים לחוד וחיי מעשה לחוד.

אותו ערב בא בני לבקרני בפנסיון. בן יחיד הוא לי, בחור כארזים, תמיר, שחום־עור, בהיר־שער עם יפה־עיניים וקצין בצבא הסדיר. מה שאירע לאחר־מכן הרי זה ענין לענות בו למומחים בתורת־הנפש ולחוקרים בתורשה וגנטיקה. הללו אפשר יראו טעם להאריך בדברים, ואילו אני אקצר.

לא יצאו שבועות מעטים ובני נשא את הנערה לאשה. מפיון שדירתי מרווחת למדי, נשתפן בה הזוג הצעיר והחליט לא לזוּו ממנה כל עוד לא סיים בני את שירותו בצבא. מתוך כך הייתי רואה את בני כל־אימת ששהה בביתי בימות חופשותיו הקצרות, ואת כלתי הייתי רואה מדי ערב בערבו. מדי ערב בערבו — משום שאת ימיה בילתה באוניברסיטה, שבה למדה מתימטיקה ופיזיקה. היינו מחליפים דברים בינינו ברוח טובה ומסיחים בהוויות העולם, בעֶבְרִי, ובעתידה, בפיזיקה, במתימטיקה ובמכונת־תרגום. כל־להסוניטות לא הועלה על דל־שפתינו.

אני איני נוהג לנסות את הקדוש־ברוך־הוא. בכל לילה בשכבי בולע אני גלולת־שינה ובזכותה אני ישן שנת־צדיקים עד שמאיר השחר. גם בלילה ההוא עשיתי כך, ואף־על־פי־כן הקיצותי סמוך לחצות. חשתי בנוכחותו של אדם על ידי. כלתי שכבה לצדי, הצמידה גופה אל גופי ובשפתיים מהבילות לאֵטה על אזני:

— הלווינים פצפרים ירונו.

(להלן יווכח הקורא כי מלים אלו הן השורה האחרונה של כל־להסוניטות שכתבתי בשביל מכונת־התרגום).

שיקעתי שפתי בשפתיה וכרתי זרועי סביב מתניה. ברכיה הלוהטות צרבו את ירכי. שוב לא התעוררתי אלא בעיצומו של בוקר. פקחתי עיני וראיתי את בני גוחן מעל למיטה. חיוך של בוז היה שפוך על פניו. ראשה של אשתו התנוסס מעל לשמיכה ושערותיה פזורות על כרי. שני כתמי סומק פרחו בלחייה החיורות. עיניה היו עצומות ונשימתה קצובה. דומה היה כי שנתה רגועה.

סערת־רגשות התחוללה בקרבי: אשמה, חרטה, בחילה, בוז, כלימה. כל אחד

מְרַכִּיבֵיו של בליל מתערבל זה כיון את עקצו כלפי נפשי פנימה. ישבתי על המיטה ככלי מלא בושא מעורטל מכל לבוש. כבשתי עיני בקרקע ומילמלתי כתינוק שסרח:

— אני... אני... אני...

למרבה הפתעתי פרץ בני בצחוק גדול:

— אתה? הה־ה־ה־ה־ה־! — אתה? הה־ה־ה־ה־ה־!

הוא התפתל והשתנק בצחוקו. באצבעו הורה עלי: — אתה! הה־ה־ה־ה־ה־! אתה! אוי... אתה...

אזני קלטו בת־קול. מעין הד לצחוקו של בני. עוד מישהו צחק בחדר. צידדתי פני מבני וליכסנתי מבט אל כלתי. ראשה עדיין היה מונח על הכר, אך עיניה היו פקוחות. שלחה ידה לעומתי — ומתוך כך נתערטלה קשת־כתף שחורה־שזופה, שלא כפניה שהשיווף לא היתה לו שליטה על חירורנם — הורתה עלי באצבעה וצחקה:

— אתה? הה־ה־ה־ה־ה־!

הוא אשר אמרתי בראשית סיפורי: לא אני גיבורו אלא כליל־הסוניטות. הנה הגיעה השעה לתתו בפני הקורא.

ל ר ו ב ו ט

(כליל סונטות)

1

לֶךְ לֹא שָׁרוּ דְבַטָּה וּפְטַרְרָקָה
לֹא מְדְרִיגָל, לֹא אוֹדָה, לֹא סוֹנֵט...
שָׁטַר קְלִילִים לְכֵחַ הַמְגָנָט
צְדִין פֶּה תְמוּהָ וּמוֹזָר פֶּה,

אוֹר פְּלוֹרִסְנֵט בְּהִיר וּסְגֵל־צִינִים
הֶלֶל בְּקוֹל צָגָב עִם מְצִלְתִּים,
מְחוֹל גְּרָעִין אָטוֹם קָצָב בְּתֶף.
וּנְנוּס הַגְּדוּמָה בְּרוֹמַת־הַזְּרוּצַּ
רְשָׁפִי קָנָאָה זוֹרָה עַל הַמְנוּצַּ,
עַל אוֹן לוֹהֵט שֶׁל אוֹפֵגִי מְנוּף.

לְהַתְּצַנֵּג עַל נוֹי גּוֹפּוֹ שֶׁל שְׁלֹד־
בְּרִזְל־מְבִנָּה, לְחוּשׁ אֵת צְלִיל נְבִלוֹ
וּלְנִפְאָ בְּלִי מְכֵס וּבְלִי בְלוֹ
לְלֵב בְּדֵל שֶׁחַם מְשַׁתְּחַם שֶׁל תְּכֵלֶת

2

על און ליהט של אופני מנוף
תשגל התולדה המוסתת.
תגל גל התנודה קצובת-הרסט
ותעלה הרום ללא אוב.

ויכונ בינות גרמיו חלל
ותהום בלי פה מפער סית-הקדש,
ותמהל צנת אין-סוף ביקוד-אש
ועמם יתבהק בגנך-עין-קלל.

אתה. אתה. הוד קדושקה, הרובוט.
שטמוך בעלי-חצים נרבו,
כל סי בעצם קרינתך תגף.

3

ואת דעתך אוליסס לא יגוב
באנדסי האפוס הנאיבי.
כי תקופתנו סתיו, לא צת-אקיב היא.
סתיו האדם שצל ספי אין-סוף.

בבר ברקות הקוסמוס השיבה
מתוך גסחות האלגברה גוששת.
אי-שם טובצ במפל האשד
של מעשי-בראשית גם הנה

ומתנפץ בסלע התבונה.
שכיר כספלוני המרסינה
אשר הובאו מסין עם פולו-מרקו.

אמר-נא, לל-יכל, הודה: כואב
צת צל-אדם נוצץ סכין בלב
בשכל מחדד וקר כה?

4

בשכל מתודד וקר פה
 אשיר שירת הרובוט שגבה.
 שירת אוהב נרצש לאהובה,
 סונטות כליל, פשקספיר, פפטרקקה.

וננוס (לא אלה, פוכב-הנגה)
 ממרומים אלי רמו תרמו:
 „שתיך די רצי, ריקה הפוס.
 כקצף יין משמץף המגה.

המג או תתמכן! מכון! מכון!
 מהר! מהר! כי הם לא נחכו!
 גלגל-המנולות לא עוד ינוע.

5

גם נגה זה נגהו הוא תצמוצ,
 רשמי אנוש. אי-אז, אי-פעם קנט
 סבר קף. ועתה פא תור הקונט,
 ואור בגרברי אין-כלום זרוצ.

גרזן מדע רסק זרמת הרצף.
 צבצים נתן למלד בארף-גל.
 מיהודי צלוב של מרק שגל
 וצד שקיצת סמה שרוינה בעצב.

אגוז האין רובוט מפצם.
 אוי למנצח! אמה המנצם
 ובשר שכלי ברום מחדף.

מנגינתך אקוסטיקה חורקת,
 שלהבת-נה-לא-יה בך בורקת.
 אימת-אמת בחרב-דמעתך.

6

אימת-אמת בחרב-דמעתה.
 ספצי אוהב-שלדה ללא צלקת
 אינם גאמנים. ומתקמת
 תקותך פה מתקמת מכוונתה.

תקתוק לזון באי-קיום מרחב.
 תקתוק שפתום הנפש המפרזלת.
 תקתוק רכזו אנרגיות בלי גלד,
 בלי אם, בלי אב, בלי נגד ובלי סב.

וכך הזמן דחוס על חר של מחט
 שופת בעז סירי-בועות-מרקחת —
 תמצית דבר אכזר, גטיל-שכחה.

7

הרובוט! שפך אשדות מרי-שיחה.
 וזו? וזום בכם אלקטרוני.
 ואנכי, ילוד-אשה בן-עני.
 אהקין במצע-אתר צרשף.

אגע ביד אוהבת בכפתור,
 אלתחן עליו (נש פוליסת-בטום),
 וזכר מלי! כל זאוגי הרום
 להניקך דם יתנצבו בתור.

זלו אשדות מרי-שיחה כמים
 ונהפכו כחל נחת-שמים
 לשחק הנסצר בוצווצ.

תפרץ סופת-עז אלקטרומגנטית,
 ומקצבה יבליצ קליל-סונטות,
 וארדיקה אני בנצנוצ.

8

וארדיקה אני בנגנוצ.
קסאון-חלל על גזש-ומן אזיל.
בבוא קצת אפפר בזול-הזיל
את כל קצפי בחשיו של הבצבוצ.

בין אמלים אנוד. אשאל: הי. כוס מי
ער שסתה צדין לא מלאה?
הא לך בוצה וגם לך בוצה
מן השקוי. ממי הרוש הקוסמי.

בעול-צשתרת, רובוט, תשנצ
אל אנדת-דמיון של ניםפה-פיה.
בניב-ברנל מתרק שם-הנה

9

ואנכי אנוצק: אנפה, זה?
אוקרים צורת-אדם אי-אז לבשת
ולא אחת. לא שפנים התנגשת
צמי. צמי... (נדחת השניה)

נשאת על קרובים עם קני אלים.
על מרפבתו של יחוקאל רכבת.
על הר-סיני בחזיונים צנבת.
שכן גם ברובוט האלים!

הוד בן-בן העז. המרגע.
המנחם שכן בתוך מתנצ
האבטומט הנע ללא שהיה.

על צין-ראי תם בן-הגר לגוץ.
שלחת לו מלאך ללא מנוצ...
השקה גם תינוקי נא לרניה.

ותחשו נבר חטט ברפש
תקבע. תבבר בחד קרסיה גפש.
ואנכי אנוצק: אנפה, זה?

השקה גם תינוקי נא לרונה.
 על קצה מזלג הגש לו רגש מסטי
 מצל לתחום של מחשב סטטיסטי.
 דלל אמתו בקשט הרמיה.

אל מתכחש, כי באת לגני,
 מר-עצבונה בקריוני ארית,
 אמה, אמה בתולי-דבשי נדית,
 עמה קבל את אחרית-אוני.

כי אחרית-אוני ראשית הסוף,
 כי אחרית-אוני תניף מנוף
 וצפרי-הנסש לא ירנו.

11

לא קול, לא דמי, לא טהר ולא קיא,
 לא נפש, לא רצי, נום, תינוקי,
 זכס תינוקי, רוצם אבא-קרונס.

זכס תינוקי, רוצם אבא-קרונס.
 זכס הוא הרובוט, וכרונס הוא הזמן.
 אכל אני פורע במקמן
 לא בשטרות, ועוד אוסיפה בונס.

זאכה רומית את פצמי הריקה
 ושני העולמות נקדו בשוא.
 דצני עוד היום, דצני יהנה,
 דצני כביום שינדעתיך.

אל מתחמק, אל תאלם, אמר את
 דברך. אמה שותק? עשתרת.
 בל, כמוש, אנליל, תמוז, אוסיר, חור, פתח!

הקנהלו לראות כיצד אלה
 נכנע לצד נאבן מגבה.
 לרובוט כל יכל השער יפתח.

12

לרובוט פל-כלל השצר: פתח.
 וטוב ורע, צדקות, רשעות ונגל
 ישו בקפור-מתכת של השכל.
 פלום הקלק אדם: ימה.

ועל הלום אלפא ואומגה.
 סמלי חשוב או הרוגליף של סין.
 כמנא מנא — יחרת — תקל ופרסין —
 הפל מדוד עד מיליונית הרגע.

נפתל ללא נחש בגו-העצן
 צקנותון מקשט על צץ הנדע
 אזור מתניו האחרון: פפת.

13

התולדה בסמוקה הנו
 יי ארגמן-צלאת-הנתום
 של הוד שכלי מגלם בחמר-רום
 ועז ירה. לצד לא ינצח

הרובוט, ובהתפורר תאי.
 בגסוס האנושות צנן-יוצ
 ובהמק סיים עד פרוטוזואה
 יופיעו בין בית-אל ובין העי

אברם, שרי, שסוצי גרצין אטום,
 ובקר-אנגריות נסן, רתם
 יבנו לך מןבם אלקארוני.

בת-בלי-פרעה תמשה מן היאור
 תקוסמי בשלשה פוטונים אור,
 הלונים בצפירים ירנו.

אז מפתה, משה כציר נדמת,
 שכולת שחלה תשחיל אותו ככמסט,
 התולדה בסמוקה הנו.

14

הַלְוִיָּוִיִּם כְּצַפְרִים יִרְנוּ
 וְשָׂרְבִיטָה יִקְצֹב אֶת מִקְצָבָם.
 פְּרִי-הַלְוִי-אֶלֶּה-וְאָדָם
 לָהּ, הַרְבֹּבוֹט, נְצוּרוֹת נְכוֹנוֹ.

דָּבָה גְדוֹלָה וְבַת-חֶלֶב כְּכַנְעַן
 וּבְעִוְת־אֲש־אֶהְבָּה כְּסִנָּה
 מִקְרִץ לָהּ: יְלָדֶי, בָּא, אֶכְנֶה
 מִמֶּה. אַף אַתָּה חֵדָם, לֹא תַעַן.

דָּבָרָה לָהּ הִצַּע לֵאלֹא בְקוֹשׁ.
 גַּם יְצוּעֵי-שִׁחְקִים לֹא פִלְדָּה יְחוּשׁ,
 כִּי לֹא לָהּ יִרְמֹז כֹּה יוֹשֵׁר כֹּה.

15

לָהּ לֹא שָׂרוּ דְנִטָּה וּפְסָבְרָקָה
 צַל אֹן לֹהֶט שֶׁל אֹפְנֵי מְנוּף
 וְאֵת דְּצַתָּה אֹלִיכֶס לֹא יִגְנֹב
 בְּשָׂל מְחֻדָּד וְקָר כֹּה.

גַּם נָגַה זֶה נָגַהוּ אַף תַּעֲתוּצָה.
 אִימַת-אַמַּת בְּחֻרְב־דְּמַצַּתָּה,
 הַרְבֹּבוֹט, שִׁפְףָה אֲשֵׁדוֹת מְרִי-שִׁיחָה
 וְאֲרִדִּימָה אֲנִי בְּנַעֲנוּצָה.

וְאֲנֹכִי אֲנַעֲק: אֵיכָה, יְהִי!
 הַשָּׂקָה גַּם תִּינּוּקִי נָא לְרוּנָה,
 נָכֶס תִּינּוּקִי רוּצֶם אֶבְא־בְּרוּנוֹס.

לְרֹבּוֹט פֶּלֶל-יִכְלַל הַשַּׁעַר יִפְתַּח.
 הַתּוֹלְדָה בְּחִמּוּקָה תִּנּוּף
 הַלְוִיָּוִיִּם כְּצַפְרִים יִרְנוּ.

סמואל בקט : הדימוי

הרגליים העיניים הפחולות עצומות ללא ספק בעצם לא שהרי פתאום זה הדימוי הדימוי האחרון פתאום כאן תחת הרפש אני אומר זאת כשם שאני שומע פתאום אני רואה את עצמי

הרי אני בעיני כבן שש־עשרה שנה ולמרבה־השמחה מזג־האוויר משיב־נפש השמיים תכלת־ביצה ועליהם רכובים עננים קטנים אני פונה לי עורף וכך גם הנערה שאני מחזיק בה שמחזיקה בי ביד התחת שיש לי

אנחנו אם אאמין לצבעים הבהקים לדשא הזמרגדי אנחנו חלום זקן של פרחים ושל עונות בחדש אפריל או מאי ואי־אלה אבזרים אם אאמין במראה־עיני גדר לבנה במה בוורוד־נושן אנו נמצאים בשדה־מירון בחדש אפריל או מאי

בתלוי־ראש אנו ניבטים מדמה אני עינינו מדמה אני פקוהות וניבטים היישר נכחנו איך־ניע של אנדרטה מזה ומזה להוציא את הזרועות המיטלטלות בשילוב־ידיים מה עוד

בידי הפנויה או שמאל חפץ שאין להגדירו ומתוך כך הרי היא בימינה יש לה קצה של רצועה קצרה שקושרת אותה אל כלב מגודל אפור־כאפר ישוב מעוות ראש מושפל איך־ניען של הידיים הללו

שאלה על שום מה רצועה ברחבות זו של ירק ולידה מעט־מעט בהרות אפורות ולבנות שיות אט־אט בתווך אמותיהן מה עוד הרחק־הרחק ארבעה מילים חמישה מילים גושו הפחלחל של הר מתנשא ברפה ראשינו גבוהים מפסגתו אנו מרפים זה מידה של זו ועושים תפנית אני היימן היא השמאל מעבירה את הרצועה לידה השמאלית ואני בעצם אותו רגע את החפץ לימיני עכשיו לבנה קטנה לבנונית הידיים הריקות מתערבבות הזרועות מיטלטלות הכלב לא זו יש לי הרושב שאנו מביטים בי אני מחזיר את לשוני בולם את פי ומחייך

מלפנים הנערה מאוסה פחות לא היא שמעניינת אותי אני שערות דהיות כמברשת פנים שמנים אדומים גסים מחוטטים כרס שופעת חנות פעורה רגלי־גפרור שטוחות פקות־ברפיים ממושקות להרחבת מושב פפות רווחות מאה־ושלושים מעלות ספק־חיוך אווילי אל אופק האחור כפני החיים בקומם טוויד ירוק מנעלים צהובים כל הצבעים האלה נרקיס או בדומה לו בדש

שוב תפנית כלפי פנים כתום שמונים מעלות פנים־אל־פנים בהגנב העברות
 הצמד־ידיים שוב טילטול זרועות אין־ניעו של הפלב הישבן שיש לי
 פתאום הופ שמאל ימין הנה עקרנו זנו חוטם לרוח זרועות בהיטלטל הפלב
 אחרינו מלחית זנבו על ירכותיו בלי כל שייכות אלינו עלתה בדעתו אותה מחשבה
 באותו רגע מלבראנש בוורוד פחות ההשכלה שהיתה לי
 אם ישתין לא יפסיק אני צועק
 אין קול הטל אותה כאן ורוץ פתח עורקיך

אפלה קצרה הנה אנו שוב על הפסגה והפלב מתישב מעוות
 בשיחי השרך משפיל רזובותיו על עפוזו השחור־הוורוד אין כוח ללקקו
 אנו להיפך תפנית כלפי פנים פנים־אל־פנים בהגנב העברות הצמד־ידיים ושוב
 טילטול זרועות טעימה בדומית הים והאיים ראשים שסובבים על צירם כאחד
 אל א־העשן של הקריה ממקמים בשתיקה מונומנטים ראשים החוזרים כמקושרים

פתאום אנו אוכלים כריכים נוגסים לסירוגים כל אחד
 משלו ומחליפים מלים מתוקות יקירתי אני נוגס היא בולעת יקירי
 היא נוגסת אני בולע עדיין הגה לא נהגה הפה מלא

אהובתי אני נוגס היא בולעת אוצרי היא נוגסת אני בולע אפלה קצרה
 והנה שוב אנחנו מפליגים בשדות יד ביד בטילטול זרועות בתילוי ראש
 אל הפסגות הקטנות והולכות אינני רואה עוד
 את הכלב אינני רואה עוד את עצמנו הבמה מתפנה

עוד נותרו מעט חיות הכבשים העשויות כביכול שחם המשטח חיות סוס
 שלא ראיתיו עומד אין ניע מגובן שפל־ראש החיות יודעות

כחול ולובן השמיים עוד רגע בוקר של אפריל תחת הרפש נגמר
 חסל זה פכה דימיתי דימוי הבמה נשארתי ריקה מעט
 חיות אחר־כך כבה אין עוד כחול אני נשאר כאן

שם מימין ברפש היד נפתחת ונקמצת זה מקל
 שתסתלק אני הופס שעודני מחייך כבר לא כדאי מזמן כבר לא כדאי

הלשון משתרבת אל הרפש אני נשאר כאן
 אינני צמא כבר הלשון חוזרת הפה שוב נבלם היא אולי
 קו ישר עכשיו נגמר חסל תם הדימוי

דליה רביקוביץ : עגור

אני אקדים לבוא אליו מחר ;
המתחכמים ? בלו כפקועות.
השרדנים יכו על שפתיהם.
וקך יהיה הבקר מתחלה.

וקך אני רוצה לבוא אליו מחר.
חלומתי יספו געגועים,
חלומתי יאבדו את החוחים
ולא יפוגו בפצה הרגילה.

אולי הוא יצמד לי בסמוך
אוכל לפרט מעליו כמו נוצות.
אוכל לנרס כמו נוצת טנס.

זהו שנפץ את השיאים שבטכלה,
זהו ששרוף אותי באהבה,
זהו שקמו עוף אינו נצוד.

חלומותיה של תרצה

ספר לו צקשו
 את כל אהבתי,
 שצמיתם לפני שחר
 ספר לו הכל.
 אל תבטל ומנף לאחולים,
 ספר לו צד שחר
 את אהבתי.

ראיתי בית עם שבשבות,
 ראיתי גן מלא אמירים,
 אהבתי טרסה אותם,
 אהבתי בקל העצים.

בלבל עליו את חלומותיו,
 ספר לו רק את אהבתי,
 אל תאבד ומנף לבטלה,
 רב המלים אין בן מש.
 נסוף לו שקוי בשעה שקיץ
 לא באחד האדם קיץ:
 ספר לו רק את אהבתי
 צד אם לעו חלומותיו,
 אל תבטל ומנף לנמוסים
 שתי שעות בטרם שחר.
 הבא אותו אל הסצר,
 הבא אותו אל הדפנים,
 בנסוף שקוי בוא ויחלם
 את כל אהבתי יחלם.

אהובי שלי, אהובי שלי,
 את כל אהבתי
 לא יכלתי לספר.

זיקלין כהנוב : תחריטים פריזאיים

מפרק לפרק, תקופות קצרות וארוכות, לפני נישואי ואחריהם, גרתי בפאריז. בפעם הראשונה הארכתי ישיבתי בה ב־1948, ולתמהוני מצאתי כי אף שתרבותי היתה צרפתית בעיקרה, אף שצרפת היתה לי ארץ מוכרת, הנה הצרפתים היו לי עם נכרי עדי־להדאיג. נפעמתי לזהות מקומות ומצבותי זכרון, רחובות ונופים, שהיו ידועים לי מתוך הרבה זכרונות היסטוריים וספרותיים; אבל אף כי הבינתי את כל הנאמר והמדובר, לא יכולתי להתערב עם הבריות ככל שציפיתי לכך תחילה. ידידי היו נכרים כולם, ומתוך הצרפתים דומה היה שאיני נפגשת אלא עם שוערת־המלון המתרפסת, עם סבלי־הרכבת הרצוצים והמתרוצצים, עם מלצרי מסעדות ומשמשי תיאטר־ראות — שפולם ממתניים לדמי־שתיה, שגם אם ניתנו בעין יפה היו מרגיזים אותם משום שלא עלו פי־שלושה על מה שהיה צרפתי שפוי־בדעתו עשוי להעניק. היו גם נהגי האוטובוסים, הכרטיסנים, לבלרי הדואר וסוכנויות־הנסיעות, זעופים כולם, לכודים כולם בזרם השגעוני של המון־אדם טרוד ונרגן, שפל אחד מתוכם נלחם על מקומו בתורים השונים.

בתוך הדמורליזציה שבאה בעקבותיה של מלחמה, שבה הובסה צרפת גם ניצחה באורח דר־משמעי כל־כך, היו הבריות משולים כבובות המעוות העוויות על הרקע התיאטרוני הנהדר של פאריז, ודומה היה כאילו אין להם שהות להיות בני־אדם אלא במידה הדרושה להם כדי לתת פורקן למרירותם. עניותם של הרוב יכלה להצדיק את רטינותיהם, אבל מובנות פחות היו תאוות־הבצע חמוצת־הסבר של הבורגנות הפטניסטית, והפרווה המופשטת והעוקצנית של אנש־רוח ימניים או שמאליים. בעיני מי שנתגדל לאהוב את „צרפת המתוקה“ מן האגדות של ימי־הביניים, ואת צרפת האלימה — והנדיבה עם זאת — של רוסו והמהפכה הצרפתית, היתה תקופה זו של קטנוניות בגדר אכזבה מפורשת. בשום מקום לא נראו הדמויות המאכלסות את דפיהם של פרוסט וז'יל רומן. מתוך שיחסי עם אנשים צרפתים היו מצומצמים ביותר, חששתי כי הטעות היא שלי, שבהכרח יש איזו חפיפה בין הפרך הנהדר הזה לבין תושביו. אירונית הוגה הייתי גם בתעתועי־הדמיון שמתפחות האמנות והספרות; הרי הן פותחות דלתות כה רבות שבמצואות הן נשארות נעולות לעולם. לעומת הספרות, דומה היה כי החיים עצמם הם כספר החתום.

בשיטוטי העצלים ברי־דה־סן־פר, על ספריה יקרי־המצואות וחנויות־העתיקות שלה, לאורך רציפי הסינה, על דוכני־הספרים שלהם הצבועים ירוק, שבתריסיהם קבועים תדפיסים ישנים המתבדרים ברוח הקלה — מעולם לא נזדמן לי פייטן עוטה אדרת כהה, אף לא מוכר־ספרים שיוציא מפיו דבר של שנינה או של למדנות, אף אחד שאינו נראה משועמם עדי־היסוד־בו כשבתו שם תחת כיפת־השמיים, באור־שמש כבגשם, לנוכח התיירים לוטשי־העיניים. בנהר שנתקפו קווי הבנין השלווים של הלובר, הצריח של נוטר־דם, הגשרים המחברים את שתי הגדות, והאילנות המשירים את עליהם הזהובים בתפארת הסתיו — ושמיהתכלת החיורים ממעל.

כל כמה שהרביתי להביט באותה בבואה של פאריז שבנהר, הרי מדי פעם היה הבדל דק ניכר בתמונה. האילנות השתנו מעונה לעונה, השמיים השתנו משעה לשעה — תכולים־צחים, או ערפיליים, או רצועים ענני־נוצה, או נקודים ורוד־פניני, או טעונים עננים גדולים, אומרי־מלכות, שבדומה לפסילים המעטרים מצבות־זכרון עוטים היו כביכול הדרה רומאית. המים גם הם היו משתנים: פעמים היו משקפים את העולם למישרים, בקווים חדים וברורים, משל להדפס מן המאה הי"ז של המונומנטים האלה עצמם, ויש אשר, בהרעיד הרוח את פניהם, היתה הבבואה מעומעמת, מרוסקת — כתמים או נקודות של צבע כמו בתמונה אימפרסיוניסטית.

היו גם שינויים חולפים יותר, אינטימיים יותר, כמו בימי־א', כשהיו משתקפים בסינה דייגים וחכות רוטטות, או בימי־חג, שבהם היתה משקפת סירות־תענוגים עדייות דגלים צרפתיים, ותמיד נשתקפו מתוכה האסדות נושאות־הפחמים המתנהלות לאטן, שמות נועזים משוחים על צלעותיהן המחלירות, ונשי־חיל בטולות מחוד מצעקות עליהן בשפת־עילגים שאין להבינה.

לו אך שמעתי איזה חידוד מתפלסף מפי דייג שלי־יום־א' או מפיו של קלושאר! לו אך הזדמן לי ללגום היישר מתוך בקבוק שתושיט לי הסיראית סתורת־השער, הלהגנית, בקנחה את סנטרה בגב כף־ידה! לו ניתן לי לפחות לדעת איך השוערת, המשרתת במלון ונהג־האוטובוס חיים במעונם! לרוע־המזל הכרתי רק אנשים הלבושים ברישול מדוקדק, או בהידור מדוקדק לא פחות, הנאספים לסירוגים בקפה־פלור ובבאר של מלון־ריץ, המחזיקים תמיד בהוצאה הפריזאית של ה"הרולד טריביון" וב"סמן דה פאריז".

בכלמת הייתי בזכרי שפאשר היה לבי כבד עלי בישיון־הבטון־ההפלדה, הפראי ואדיר־הכוח, של ניו־יורק, שעה שהריחוק והמלחמה כאחד ניתקוני מקרקע־גידולי, הרי כל־אימת שחשתי געגועים וזקוקה הייתי לעידוד־ברוח, תמיד פניתי אל ספרי הצרפתיים הישנים, המכורכים נייר. בפאריז הייתי חוזרת וזוכרת את הפומון מן הבאלאדה הנוגה של פרנסואה ויזן למלכות המתות ולגיבורותיהן של אהבות טראגיות גדולות (באלאדות הגבירות מימים עברו):

Où sont-elles, O Vierge Souveraine

Mais où sont les Neiges d'Antan?

... Que ce refrain ne vous remaine

Mais où Sont les Neiges d'Antan?

מה היה ויזן אומר עכשיו, בפאריז זו, שדומה היה כי נתמעטה בה דמותם של הבריות כפי גזירתו של הכורח המר, פאריז זו שבה דומה היה כי המלכות והגיבורות מתות הן ואבודות יותר משהיו אי־פעם? .

זו היתה הראשונה אשר הכרתי בצרפת כאדם, לא כממלאת־תפקיד המכורבלת בתלונות, והודות לה נתחדדו חושי לקלוט אותה צרפת שבה יכלו הבריות על־נקלה לאהוב את החיים מתוך גיל וחדווה כדרפם של פייטניה. צינית ומגוחכת, נדיבה ובת־תרבות, עדיין היתה צרפת חיה, לפחות בבניה העובדים, שלהבדיל מבורגניה צרי־העין וממשפיליה הנמצאים, עדיין היתה מידת החיות שבהם מספיקה להם לחיות.

ז' ז'

מדמואָזל ז'ז' התקינה את הסיכות מסביב לחגורה של שמלתי לעתיד-לבוא. ובריפרוף כלשהו עשתה זאת, כך היה נדמה לי, כשאני מקשיבה לשיחתה. כל-כך היתה מסתייעת בידיה להבעת דעותיה עד שלא ארכה השעה והיא חדלה מהעמיד פנים כאילו במדידה אנו עוסקות.

וכך היתה אומרת: „לקוחה אחת אמריקאית שאלה אותי, תארי לעצמך, אותי, את ז'ז', מפל הבריות שבעולם, מה נעשה אנחנו בצרפת אם יכבשו הרוסים את ארצנו? הסתכלתי בה, את יודעת, מעמידה פנים כשקועה במחשבות עמוקות...” למעני ולהנאתי העבירה ז'ז' יד על סנטרה וציפפה גבותיה, ואחר, בהגף-יד חוצפני שלימה-בכך הכריזה כמנצחת, „מה נעשה, מאדאם, אם יכבשו הרוסים את צרפת? הרי זה פשוט מאד, נעשה בדיוק מה שעשינו כאשר רבצו הגרמנים על גבנו. חצי הארץ ברחה לאמריקה, והמחצית השניה קיבלה את הפולש בזרועות פתוחות. זאת הפעם לא תהיינה אלו אותן המחציות. הריאקציונרים יסעו לאמריקה, והקומר-ניסטים יפלו בזרועותיהם של הרוסים, זה הכל.

„היית צריכה לראות איזה מבט שחור נתנה בי, הגברת! אך היא לא העזה למחות. צרפת היא עדיין ארצנו, אני מתארת לעצמי, ועדיין מותר לנו לומר מה אנו חושבים, אפילו לאמריקאים. חוץ מזה, איך הם דורשים מאתנו שנילחם בעד הדימוקרטיה של הם בו בזמן שהם נוהגים בפושים כמו בכלבים? לא שחיבבתי את החיילים הפושים, בבקשה ממך! התנהגותם היתה גרועה אפילו יותר מזו של הלבנים, והם חשבו שיוכלו לקבל כל מה שירצו אם יתנו שוקולדה לילדים ומשחת-שיניים וסיגריות לאמהות. כמובן, באמריקה כולם פראי-אדם, והכושים, אין זו אשמתם, מפני שמתחסים אליהם יחס נבזי שפזה, וחוץ מזה החיילים כולם אין שום הבדל ביניהם — כולם אספסוף — והרוסים ודאי שאינם טובים יותר, מסתבר שאין אנו מפסידים שום דבר בזה שאנו מחכים, הן?” היא פסעה שתי פסיעות לאחור, התבוננה באריג השומט ונסרח מסביבי, ותיקנה אותו פה ושם.

„בכל-אופן, הצורה שבה רדפו כמה צרפתיות אחרי השחורים הללו, כאילו מימיהן עדיין לא ראו זוג מכנסיים, זאת היתה חרפה ובושה! כמובן, כושים הם בני-אדם ככל אדם אחר, ואת יודעת מה זה שווה, אבל אי-אפשר להיכנס למיטה עם כל מי שהוא במקרה בן-אדם, לא כך, מאדאם?”

„בהחלט”, צחקתי ואמרת, ואחרי-כך הרהבתי עוז לומר: „אינך חושבת שצריך ליישר ולמתוח את החגורה, מדמואָזל ז'ז'?”

„אינך צריכה לדאוג, כל זה בא על מקומו אחרי מדידה אחת או שתיים”, הרגיעתני ז'ז' מתוך ביטחה. „האמריקאים שלך והפצצות האטומיות שלהם! מנוולים! כולם, ממש כמו הפוליטיקאים שלנו. האדם היחיד שאולי אפשר לתת בו אמון הוא גארי דייזיס. ביקשתי את הדרפון הבינלאומי שלו, וכך עשו גם הנערות שלי. קיבלנו את הדרפונים בדואר, בלי למלא טפסים, בלי לענות על שאלות, בלי לבטל שעות על דיקדוקי-רשמיות ולחכות לאיזה פקידון עצל ושחצן שימחל על כבודו ויואיל

להסתכל בניירות. בכלל, מדוע צריכים בני־אדם לרצות במלחמה בזמן שנחוץ מעט כל־כך בשביל להיות מאושר: קרן של אור־שמש, כמה פרחים, ספר טוב, כוס יין, והמלחמה אינה גותנת אף אחד מן הדברים האלה! נקווה שיבוא יום ונהיה כולנו אורחים חפשים של העולם. ברובע שלנו בפאריז כולנו בעד גארי דייויס”.

הרובע של ז'ז' היה מונפרנאס, ובית־המלאכה שלה היה בירכתיה של חצר בבית פועלים, בית שטיחו האפור מתקלף והולך עד שהוא משול כגוף שפולו פצע וחבורה ומפה טריה. אבל ז'ז' היתה גאה משום שהפסל אנטואן בורדל דר בשעתו באולפן־הזכוכית על גגו של בית זה עצמו.

כאשר חיפיתי לז'ז' בפעם הראשונה בחדר־ההמתנה הקטן והמחניק סקרתי את הספרים שעל המדפים. נראה היה בבירור שהיא אוהבת ספרים טובים, אלא שלא השיגה ידה לקנותם מאז המלחמה, להוציא ספרי שירה של פרוור. כשנכנסה העירותי, „משונה, יש לי כמעט בדיוק אותם ספרים. לקחתים אתי לאמריקה לפני עשר שנים, ומאז רק לעתים רחוקות רכשתי ספרים צרפתים. המבחר זהה כמעט, ישנה אותה הפסקה פתאומית, מקבילה לשנות המלחמה, ואחר כך — פרוור!” ציטטתי:

„אבינו שבשמיים! הישאָר שם!

והשאירנו על הארץ, היפה כל־כך!”

„פרוור, אמרתי והוספתי, „מזכיר לי את ויזן. לשניהם אותה נטיה חושנית, עצמאית, אנארכית. ויזן הוא משורר של ימי־הביניים, בעל להט נוצרי. פרוור הוא ויזן במהופך, דתי כל־כך באנטי־דתיות שלו”.

ז'ז' צחקה. „אם כן, גם את אוהבת את ויזן! לרוע־המזל אבד לי הטופס שלי ועדיין לא הצלחתי לקנות אחר. לעתים רחוקות כל־כך בני־אדם מחזירים ספרים שהם לוקחים בהשאלה!”

הדמיון בטעמינו הספרותיים הקים בינינו מיד גשר של אהדה, אבל ההשתפכות שלי העידה עלי בבהירות־יתר שספרים מעניינים אותי יותר ממלבושים. שחתנו קילחה מהרה למדי כל זמן שהתרפזנו בעסק הרציני של בחירת דוגמה, אבל משהחלה ז'ז' להסביר לי איזו צורה תהיה לשמלה על גופי, מיד שלחה כל רסן מעליה והפליגה בנושאים החביבים עליה: הפוליטיקה והמין האנושי. את שניהם דחתה מעליה באי־אמון, בלעג ובחימה שפוכה. הסתכלתי בה כשהיא שוטפת בדבריה, חרדה מעט מפניה כשהיא מנופפת במספרים בזריזות משונה ומחכתת בהן סמוך אלי באוויר. היא לא היתה גבהת־קומה כי אם דקת־גו ורובועה, בנעליים שטוחות, בחצאית־וחולצה תפורות על פי מידה. שערותיה הצהבהבות־המאפירות, גוזזות, סוררות וממרות, נסמרו סביב לראשה. דעתנית היתה ומצחיקה, מזיגה של הומור אכזרי עם נימה של שירה ענוגה, ובתנועותיה היה איזוה חן, חמור ועם זאת נוטף־דבש, כאצל רקדן־באלט. ובתוך כך גם היה בהן משהו גאה, חפשי, מלא־חיים, בדומה לעז־הרים מקפצת. פניה, על העיניים המוריקות־המאפירות מתוכם, לא

היו יפים דווקא, אבל שוקקים היו כדרייך שזקיפתגבה קלה שבקלות, או פירכוס־שפתיים, או טפיחה על גחיר מפי־בוו, הטעימו כל מה שאמרה במין מוקיונות משעשעת מאין כמותה. „זו“ היה מן־הסתם קיצור של ז'ופין, קיצור חותך, חצוף, זכרי־למחצה.

עמדי לפני המראָה, רגע על רגל אחת ורגע על השניה, והיא העתיקה כמה סיפוח על כתפי מכאן לכאן, בעודה משמיעה באזני את דעתה על בני־ארצה. „ודאי, הצורה שבה התנהגו הצרפתיים במלחמה שעברה אינה צריכה להניח לאמריקאים שום מקום לספק בשאלה איך ילחמו במלחמה הבאה. תנועת־המרי, את אומרת? איוו בדיחה! נכון, אין סיבה לכך שיהיו בני־אדם נלחמים, ובכל־זאת, הגברים שלנו מסתבר שהסכימו להגן על ארצם, על בתיהם, על נשיהם וילדיהם, לא? אפילו שילמו להם בשביל זה, לא טוב, ובכל־זאת שילמו! והנה, הם הניחו לגרמנים שיצודו אותם באלפים, מבלי לירות כדור, פחדנים כמו ארנבות. אנו הנשים הוצאנו את נשמותינו בעבודת־פרך כדי להאכיל את הילדים שלהם, ושלחנו לגיבורים חבילות־מזון למחנות־העבודה של הגרמנים. מן השבי לא ניסו אפילו לברוח. הו, לא! היה זה מסופן הרבה פחות לשבת מאחרי תיל דוקרני, להתפקע מרוב מחשבות על נפילתה של צרפת! כשנגמרה המלחמה חזרו, מצומקים קצת, כאילו הוציאו אותם מתוך נפטלין, והגיעי בנפשך: — הנשים שלהם קיבלו אותם בחזרה ופינקו אותם בגלל מה שסבלו הם! סבלו? אנחנו היינו אלו שסבלנו סכנה ומחסור בזמן שהם נחו, פשוט נחו. הו, הנשים! שוטות שכאלו, רק בשביל... טוב, לא חשוב. בכל־אופן, אני ראייתי איך קרה כל זה לאחותי, וראיתי איך אחדים ממפרי שנשבו בתור לויטנטיים חזרו כקפיטנים וקיבלו אותות־הצטיינות על גבורתם! ובשביל להחזיק בצבא הצרפתי הגיבור הזה אנו נחנקים מרוב תשלום מסים!“

היא המשיכה: „לא שאני משלמת מסים, כל כמה שירבה הגובה לבוא אלי. אני אומרת לו, כל דבר ששווה כאן משהו שייך ללקוחות שלי, ורובן בנות־כלבים, נשיהם של סוחרי השוק השחור, ובכן, בבקשה, קח לך כל מה שאתה רוצה! בשבילי זאת תהיה בדיחה עצומה! אני מבקשת ממך, עקל מה שיש פה! מובן, אתה יכול גם לקפח את פרנסתן של נערות תמימות אם תסגור את בית־המלאכה שלי. מה שנוגע אלי, מה איכפת לי. אמי יש לה קורת־גג לראשה בחבל־הפאסקים, ואני אלביש את יפהפיות־הפפר ואשחה ואשתזף בשמש של ביאריץ. חוץ מזה, בית־המלאכה שלי הוא רק כיסוי. אני אשה מוחזקת. גבר נשוי, לכן עלי לשמור זאת בסוד. אינך מאמין לי, אדוני המפקח? הו, ועוד מדברים אצלנו על הצרפתי האביר! אבל אתה חייב להוכיח שאינני אשה מוחזקת, ואז נדבר על מסים...! וכך עוזבים אותי לנפשי לחדשים אחדים. לא, אני יודעת להסתדר. אבל מה ביחס לעניים באמת, שאין להם ברירה אלא לשלם את המסים מפני שמנכים להם אותם משכרם במקור, בשביל לקיים את הצבא, את המשטרה, ואת גובי־המסים?...“

האמיני לי, מאדאם, היחידים שנלחמו בתנועת־ההתנגדות היו הקומוניסטים. הם לא נלחמו בעד מולדתם, אבל זאת לפחות אפשר לומר לזכותם: פחדנים לא היו!" כוח ההתנגדות שלי פקע. איך תעלה שמלתי החדשה, דבר זה דומה היה שאינו אלא שיקול משני, טפל למדי. באשר למשטרה היתה לשונה של זיו חריפה במיוחד, ובטפחה באצבעותיה על חזה הגרום אמרה לי בגאווה: "אני, מאדאם, אני, כמו שאת רואה אותי, ז'ו, אני בת, נכדה ונינה של מברייחים, ואני מתפארת בזה. משפחתי היא מן החוף הבאסקי, והיתה מערבת גניבת־גבול וחקלאות משך דורות, ואני הייתי מתה מבושה אילו אי־פעם היה עלי לומר למישהו, 'אבא שלי עובד במשטרה'".

ברגע ההוא הפיקו פניה של ז'ו בוז גדול יותר מזה שיוכל להביע פרצוף הבסבורגי מצויר בידי ולאסקס. "בבית־הספר שלנו בפפרי", המשיכה, "לא היה אף אחד משחק עם הקטנים השמנים והערמומיים של הזנדארמים. אנו היינו כולנו כחושים, וגאים, מפני שזאת אני יכולה להגיד לך — הרבה הכנסות אין בגניבת הגבול הספרדי, ואין קיצבה לימיוזיקנה, אבל יש סיפון, והנאה, ומוות, ועל הכל — כבוד־עצמי, וחופש, והרגשה עזה ולהטת של נאמנות. רק טיפוס של בהמה מזוהמת במיוחד מסוגל לעבוד בשביל המשטרה, ולהסתובב ולתקוע את האף לעסקים הפרטיים הקטנים, העלובים והמגוחכים של אנשים אחרים, רק בשביל לסבך אותם בצרות. שוטרים ורועי־זונות שייכים לאותו סוג, רק שאלה גרוועים יותר. רצוני לומר, רועי־זונות מסתבר שהוא גורם עונג למישהו לפעמים, לא כן, אבל תארי לעצמך שוטר שיגרום עונג למישהו! אנשים הגונים אם אינם יכולים למצוא עבודה הרי הם שוודדים, או הורגים, או מברייחים, אבל אינם עובדים בשביל המשטרה! חוץ מזה, את יודעת, החיילים הגרמניים היו מפחדים מן המשטרה שלהם ממש כמונו, ואם היה אחד מהם נטפל לאשה בלילה וצובט לה באחור, הרי די היה לה שתאיים, גסטאפו! ומיד היה מקפל את זנבו ובורח. אותו דבר היה בין האמריקאים למ.צ. שלהם. ואם יבואו הרוסים, יהיה זה בדיוק אותו דבר. בינתיים הרי ברפובליקה המפוארת שלנו ודאי שאין בדעתי לשלם מסים רק כדי שתהיה החלאה הזאת לבושה מדים חמים ומפוטמת כהוגן!"

בחימה נופפה במספריה באוויר, גזזה פיסת אריג, משכה בו, פסעה כמה פסיעות לאחור בצימצום־עיניים, והפטירה: "זהו, אני חושבת, הקו בשבילך".

הפתיעתני חזירתה הפתאומית לענייני מלאכתה; והרי דומה היה שהיא נוהגת כבדרך־אגב, אפילו ברשלנות. אבל משהסתכלתי בתלת־פניה של המראָה ראיתי איזו צורה תהיה לה לשמלה, והיתה זו בדיוק הצורה ההולמת אותי. בסופו של דבר נמצא שהיתה זו אחת מאותן שמלות נדירות, תואמות ונוחות, שאפשר ללבשן משך שנים בהנאה ובלי לצאת מן האופנה.

היו לנו עוד מדירות. להפתעתי היתה ז'ו מדייקת תמיד, ולא היתה שום "התנגשות" בין לקוחות, אף כי שלל האריגים המשתנה תדיר מעיד היה שרבות הן למדי. נראה היה בעליל שקצבה לעצמה שהות־מה לשוחח אתי — נכון יותר יהיה לומר שהיא דיברה ואני הקשבתי.

להוציא את דבריה המתלהמים על הפוליטיקה של אילות האדם, עשתה לי כמה פעמים מטעמי־סיפורים (כאלה היו לה בלי סוף) על „בתי־התפירה” המהוללים שבשבילים עבדה בטרם תפתח לה בית־מלאכה משלה. היא סיפרה לי על רשמית־אופנה מפורסמת, הראשונה שבשבילה עבדה, שהיתה שולחת את „הידיים הקטנות” החדשות לבקר בכנסיית נוטר־דם ומצוות עליהן לחזור ולגזור שמלות על־פי השראתם של פסלי הקדושים שבחזיתה של הפנסייה. ויש שהיתה שולחתן לספריה הלאומית, לחקור מלבושים רומיים, ובסתיו ובאביב — ליער־בולון, רק כדי להתבונן ולספר לה מה ראו, ולהמציא שמלות שבגוניהן, מירקמן וצורתן תרמונה על הרפסיות השקופה של ראשית האביב — החמודה שבעתיים כשהיא מבצבצת מתוך העשן וההמולה של כרך גדול — או על הרגשת החמימות הנעימה שמשרה חליפה מחויטת טובה ביום־חורף אפור וקר.

„יכולה את לתאר לעצמך”, היתה ז'קלין מפליגה בזכרונותיה, „איך היינו אנחנו מרגישות, חבורה של בנות־פעלים מזהמות וביישניות, המדדות ועולות לספריה הלאומית, בלי לדעת מה צריך לעשות בשביל להוציא ספר. אינני יודעת הרגשתן של מי היתה גרועה יותר — אף־על־פי שכולנו השתדלנו להעמיד פנים אדישות: — בנות־הכרך מבלוויל, שלא הלכו מעולם לכנסיה, או בנות־הכפר, שבוודאי מעולם לא הלכו לכנסיה ללטוש עיניים אל קדושים כדי לספוג רעיונות ביחס למירשם שמלות. מאדאם ז'רמן היתה מטורפת לגמרי, אבל היה זה טירוף של גאוניות. היא באמת לימדה אותנו לראות את היופי בכל מקום, ואת אלו מאתנו שהיה בהן כשרון של ממש לימדה למצוא השראה בכל מקום. כשהיינו חוזרות מן הטילים הללו, היתה אומרת, האם הסתכלתן היום בסינה, האם הסתכלתן באמת? לעולם אין היא אותה הסינה, בעת־ובעונה־אחת נטעה בנו את התחושה של פאריז ושל התפירה העליונה, מפני ששתי אלו הן אחת. היא לימדה אותנו שהעניים יש להם זכות להכיר ולהעריך את היופי וליהנות ממנו, שזאת הגנתנו הטובה ביותר מפני השפעותיה המנוונות של הדלות”.

ז'קלין צחקה, אט, חרש. „אבל אין ספק שהיתה מטורפת! אשה בלתי־מסודרת שלא ראתי כמוה מעולם, הגרביים משתלשלות על רגליה, הבגדים תלויים עליה כסחבות. היתה לה מכוננית אמריקאית נהדרת והיה לה נהג במדי־שרד נהדרים. בכל בוקר בדרך לעבודה היתה נעצרת באחת מחנויות־הפלבו הגדולות, מפלחת' כל מה שהיה מוצא חן בעיניה, ומסתירה את הביזה בבגדיה המרושלים. החנויות קיבלו פקודות חמורות להניח לה לנפשה, ובסוף כל חודש היו שולחות את החשבון. הבית' היה משלם תמיד, מפני שלא היה יכול להרשות לעצמו להפסיד את מאדאם ז'רמן. כמה היתה עלִזת־נצחון כשהיתה מריקה את שללה על שולחנות־העבודה הגדולים! וכמה היתה המכשפה הזקנה מאמינה באמונות תפלות! וכמה היתה רתחנית! תמיד היתה עומדת לפטר אחת מן הבנות, אבל אנחנו לא חששנו מפני שידענו את הקונץ”.

זו חיקתה את החזיון מימי עברה: „אם תפטרי אותי, מאדאם ז'רמן, הרי זה יביא לך מזל בישׁ!“

וכאן היתה זו מחקה את פטרוניתה מלשעבר, ממהרת להקיש בעץ ואומרת בקול סדוק ובאבימים: „אבל אני מוכרחה לפטר היום מישהי, יש לי מצב־רוח רע שכזה! מזל בישׁ, את אומרת? טוב, אָנט, את תישארי, אני אפטר את ז'ר“.

„אני אכשף אותך“, הייתי אומרת, והיא היתה משיבה לי בצעקה, כשהיא נוגעת באיזה דבר מתחת למלבושי־הצמר שלה: „הישארי, אבל אם אראה היום אותך או את אָנט על ידי, יבוא מזל בישׁ על שתיכן. אני אכשף את שתיכן. יש לי סגולות משלי!“

זו סיפרה לי על נשייהשם שבמדידותיהן השתתפה כמתחילה, נבוכה וכבדתנית כל־כך בכניסתה ל„מעונות הפרטיים“ המפוארים, כשהיא מחזיקה בתיבת הקרטון הגדולה שבתוכה השמלה החדשה, מתנהלת בענווה בעקבותיו של המודד הראשי, אשר לו צריכה היתה לעזור בהגשת סיכות, בפרישת אריגים, או בכריעת־ברך על־מנת להתקין איזו אימרה על פי הוראותיו. בזמן ההוא, כשהיתה ניצבת בעניותה החשוכה שלה מול נשי־תפארה בעלות שם בינלאומי, חשה מבוכה ותדהמה, אבל מנוי־וגמור היה אתה שלא להראות זאת כלפי חוץ.

דומה כי חווייתה המרעישה ביותר של זו היתה פגישתה הראשונה עם השחקנית ססיל סורל, שעמדה אז בשיא תהילתה ובמורד עלומיה. „האָומנת הזקנה שלה הכניסה אותנו ל„בוֹדוֹאָר“ ארוך, ובזמן שחיפינו שאלתי את עצמי איזו צורה תהיה לשחקנית גדולה, והנה נכנסה ססיל סורל בכבודה־ובעצמה, ערומה כביום היולדה (להוציא מגבעת גדולה עדוית־נוצות, וסיגריה בפית ארופה), ואצבעותיה טעונות טבעות. ודאי נראיתי המומה, מפני שהיא שאלה אותי מיד, ובכן, קִטנתי, איך התלבושת שלי מוצאת חן בעיניך? התאוששתי ועניתי בעזות־מצח: „היא הולמת רק שחקנית גדולה, ססיל!“ כמה צחקה! את רואה, ההבדל בין בעלות־השם הצרפתיות והזרות הוא זה: הצרפתיות מחויבות לדעת איך המידינט, נערי־המפולת, הפועלים הפריזאיים מקבלים אותן. כל זמן שהיתה אשה כמו ססיל סורל סופולרית אצלנו, ידעה שאינה צריכה לחשוש להצלחתה במחזה חדש.

„הידקנו את השמלה לגופה הערום של המכשפה הזאת, וקשה היה לי נורא שלא להתפרץ בצחוק מפני שהמודד היה „הומו“, ופניו הביעו גועל־נפש כה גדול כשהיה מתעסק בשדיה הגדולים והנפולים, מתאים אותם לאריג ואת האריג אליהם, בעוד שהיא מזרזת אותו בדברים, „הדוק יותר, איש קטן, הדוק יותר, איש קטן, הדוק יותר, ולהנמיך את המחשוף, להנמיך הרבה יותר, עד לפטמות. אין דבר שמגרה את הגברים יותר, מה דעתך?“ והמודד המסכן היה מוכרח לומר, ודאי, מאדאם, ואת יודעת, עד היום הזה לא ברור לי אם קרצה לי או לא בזמן שהתברחה על חשבוננו, כל־כך היתה שחקנית! ססיל הזקנה צעדה עוד יותר לאחור, כדי לראות את הרושם בראי מן הקצה השני של הבוֹדוֹאָר, הסתובבה“..

„מדוע לאחור? בדרך־כלל נשים מתקרבות לראי, לא?“ נכנסתי לתוך דבריה.

„לא כשהמדובר הוא בתלבושת לכימה. קהל היושב במרחק הגון מן הבימה הוא שצריך להעריך את התוצאה לבסוף“.

זו המשיכה: „ססיל סורל אמרה שהשמלה איומה, קרעה אותה לקרעים, צרחה שאינה מוכנה להיראות בה אפילו כשתמות, ויצאה מן החדר, מנופחת מאד, כשהיא מעשנת את הסיגריה שלה. האומנת הזקנה נכנסה ואמרה לנו שעוד בהיותה תינוקת כבר היתה ססיל מטורפת, ואין לנו מה לחשוש. היא הכניסה אותנו למטבת; נתנה לנו לשתות קוניאק עז ומצוין, וגרגר של קפה להעלים את הריח, כי לדבריה היה לה לססיל חוש-ריח מפותח; אחר-כך פיתתה את ססיל לחזור, ואנו מדדנו עליה את השמלה עוד פעם, בדיוק כמו שהיתה בפעם הראשונה. עכשיו היתה ססיל סבורה שהיא נהדרת! היא היתה מוקיונית גמורה, אבל אישיות גדולה!“

בבואי אצל ז'ו שומעת הייתי ברגיל מילמול כבוש של פיטפוטים, צחוק וזמר מפי שלוש הנערות שבבית-המלאכה, אבל פעם אחת היתה דממה מורה ולפתע בקע קול בחרוזים צרפתיים קלאסיים, ואני הטיתי אוזן לקלטם.

„ז'ן לואי בארו, קורא מתוך מולייר?“ שאלתי את ז'ו כאשר באה ושמלתי על זרועה.

„כן“, ענתה ז'ו, ועדנה מורה שפוכה על פניה. „בתחילה, יודעת את, לא רצו הנערות שלי לשמוע. רק עגבים וחינחונים סנטימנטליים היו מוכנות לשמוע בראדיו — אני לא יכולתי לסבול את זה. אמרתי להן, לכל הרוחות, אינכן מוכנות להאזין אפילו פעם אחת למשהו שכדאי לשמוע? המעט שלמדתן בבית-הספר העממי השניא עליכן את הקלסיקאים, החניק אותם תחת כובד השיעמום. אבל הקשבנה פעם אחת, רק פעם אחת, למולייר, מפני שמתוך פיו מדבר קולה של צרפת, הקול של כולנו. חבל מאד שהיה צריך לכתוב בשביל למצוא חן בעיניהם של טפילי-חצר מטופשים, ובכל-זאת הרי על הצרפתים הוא כותב ובלשונם שלהם. עכשיו אין הפנות מוכנות לוותר על המקראות השבועיים האלה של הקומדי פראנסז', ג'ינה הקטנה שלי — זאת האיטלקיה — אפילו הולכת עכשיו לקומדי פראנסז' עם החבר שלה, לעתים קרובות לא פחות מאשר לקולנוע. הבחור הוא מכונאי במוסך, לא הרחק מכאן, ובהפסקת-הצהריים הוא בא מדי פעם לראות את ג'ינה. פעם אחת אמר לי, כשהוא מקנה את ידיו המוכתמות בשמן-מכונות בסרבולו הכחולים, הגידי, מדמאזל ז'ו, הפרצוף הזה מולייר, מה, הוא ידע מה זה עבודה טובה. עבודה נקיה, שגורמת הנאה, כמו מכונאות טובה“.

התברר לי גם כי ז'ו לא די שהיא מביטחה לפועלותיה שכר-מינימום ומענקים סוציאליים המחושבים לפי הבסיס הזה, אלא שגם שיתפה אותן ברווחיה, על-תנאי שלא תצהרנה על התוספות האלו לפני אנשי מס-ההכנסה. היא באמת חיתה על פי העקרונות שדגלה בהם.

כשנגמרה שמלתי רצתה ז'ו לדעת בביטחה שאין תשלום שכרה גורם לי שום מצוקה. את רווחיה, הסבירה לי, היא עושה מפשיטת-עורן של נשי הסוחרים מהשוק השחור, בנותיהם ופלגשיהם; משהו מן השומן שהם מקרצפים מגופו של העם

במחירי הבשר והחמאה המופקעים. הודות לכך יש לאל־ידה לעבוד לפעמים בלי ריוח בשביל הלקוחות שהיא נהנית באמת לעבוד בשבילם. צליל של אכזבה היה בקולה כשאמרתי שהתכוונתי לשלם בערך כמחיר שביקשה ממני, אך היא התעודדה כשהזמנתיה לכוס של אפריטיף בביסטרו' סמוך. היא הקפידה מאד בחשבון: כל צחת מאתנו בתורה שילמה בעד הפוסית של חברתה. זו גילגלה שיחה עם המלצר הזקן, שוחחה אתו על חוק־השכירות החדש, הזהירה אותו מפני תחבולות־הערמה השטניות שבהן בעלי־בתים מרמים את העניים שבדייריהם, ויעצה לו שלא יחתום על חוזה־השכירות החדש בטרם יקרא בעיון את הסעיפים המובאים בו באותיות קטנות. „אני מוכנה להתערב, אבא ז'ן, שאף־על־פי שאתה גר בחצר אחורית חישוב לך בעל־הבית את שכר־הדירה כאילו גרת בדירה הפונה אל הרחוב. שכר־הדירה משתנה בהתאם למספר התלונות הפונים אל החזית. ובכן, עמוד על המשמר, סבא, ותימלך בעורך־הדין של האיגוד שלך. העשירים יודעים שהקטנים מוגי־לב כל־כך שלא יעזו לנבוח. כל שכן לנשוך, כפי שמוכיח המחיר שאנו מסכימים לשלם בעד תפוחי־אדמה למרק. עלינו להילחם כמיטב יכולתנו. אתה יודע שאני אנארכיסטית, אבל גם אם הסוציאליסטים הם רפי־לב ובוגדים, מותר לנו להשתמש בהם אם הם יכולים להביא תועלת”.

„תודה, ז'ן”. המלצר גרר רגליו והסתלק, וכל־אימת שהיה לו רגע פנאי בין לקוח ללקוח היה חש לחזור אל ז'ן, לדבר על חוק־השכירות ועל מחירם הנורא של הפחמים לקראת החורף.

באתי אל ז'ן להיפרד ממנה זמן קצר לפני שובי לניו־יורק. אותה שעה עדיין לא סיימה את המדידה האחרונה של היום. אולי כדי לכבדני בהצגת־פרידה של כשרונה ההיתולי, הזמינה אותי ז'ן להיכנס לטרקלין הקטן, שבו היו מודדים שמלה לאחת מלקוחותיה המשעשעות, צהובה אחת יפת־מראה ופורחת. ז'ן התרוצצה סביבה, זריזה, נבונת־מעש, מפריזה באדיבותה עד כדי חציפות עילאית, והיתה זו ממש כמין סאטירה מצחיקה מאד על המתרחש בחדרי־המדידה של חייטים מפורסמים. „כן, מאדאם... תואיל מאדאם בטובה להרים את ידה... האריג הזה נדמה כאילו נוצר במיוחד בשביל מאדאם, בהשראתה של מאדאם, כל־כך הוא מבליט את צבע עורה הענוג... מאדאם נראית בו מקסימה. אבל... אבל אני הייתי אולי מציעה מחשוף ש... איך אומר? כן, מחשוף שמדגדג ברימוז על אוצרות גנוזים ולא מבליט דווקא כל־כך את החזית, כמו בשר באיטליזו!”

הלקוחה זרקה בז'ן מבט חטוף וחשדני, אבל ז'ן, שגבותיה מכווצות מתוך ריכוז המחשבה, אצבעותיה מתופפות כמתוך הרהור על פיה הקפוץ, היתה עצם התגלמותה של הכרה מקצועית — עד שהיה אדם מבחין בניצוץ השובב שבעיניה... עזרתה הראשית אמרה לי פעם שז'ן היתה יכולה להצליח הרבה יותר באומנותה אילו ידעה לבלום את פיה, ואני השתכנעתי בכך כפליים כאשר סיפרה לי ז'ן, לאחר זמן־מה, על כוס של דיבונה, בביסטרו' שבפינת הרחוב, שאותה גברת היתה

רעייתו של אחד התקיפים הנסתרים הקובעים את מחירי הבשר בבתי־המטבחים של לה־וילט! ז'ו משכה בכתפיה: „הבלים! למעשה אני עושה לה שירות גדול. כשתהיה בטוחה בעצמה קצת יותר, תרצה שילבישו אותה דיור ובאלאנסיאגה. מוטב לה שתלמד עכשיו איך לקבל את ההתעללות החתולית שאותה תהיה צריכה לסבול תמורת הזכות להיפנס למה־שקוראים החברה הטובה“.

*

גשם ירד בשעה שנפרדנו, ופנסי־הרחוב הקוו ברחובות הטחובים נהרות־שביט של אור. האוטובוס עבר את סן־ז'רמן־דה־פרה, את הקונקורד, את פאריז של המשוררים, שבדומה לז'ו אהבו את העיר הזאת ואת החיים עצמם אהבה להטת ועם זאת בת־תרבות. עוד מעט אהיה בניו־יורק, שבה הבריות חיים חיים אינטיסיביים אך לעתים רחוקות הם משעשעים כל־כך, ואשר בה אחיותיה של ז'ו, כוס קוקטייל בידן, חוקרות את תסביכי־אדיפוס שלהן. פאריז נראתה אמיצה וצוהלת, אפילו בחשכתו של אותו ליל־חורף. פנים כשל ז'ו היו לעיר הזאת, פנים נעריים, אירוניים, ממרים ועדינים, מעין מה שרואים בתמונת־הדיוקן של ציירים מן המאה ה־ט"ו, כגון קלוֹזָה ופוקה. הרי תמיד את אותה פאריז, את אותה צרפת, אמנים שרים ומציירים, את תמציתה הם מפיקים מכל אחד מצדדיה וגילוייה, עד שלפעמים אנו מכירים קלסטר־פנים או קול כפי שנתפסו להם בראשונה.

ז'ו היתה חלק מן האשליה, אבל ממשית היתה לא פחות מן הקול ה„פרנורי“ שלה. כלום אי־אפשר לומר עליה מה שאמר כבר ויון במזמורו, ב„באלאדה על נשי פאריז“, שבה השווה אותן את אלו לכמה נשים בנות לאומים אחרים:

Princes, aux dames Parisiennes

De beau parler donnez le prix.

Quoi qu'on dise d'Italiennes

Il n'est bon bec que de Paris.

ל. דליה : ביום של חג

| | |
|--|-------------------------------|
| | אָסור לְבַבֵּר אֶל הַנֶּהֱג |
| | אָסור |
| האשה של אתמול | צְלִי לְנֶהֱג כַּחֲק |
| אם אינך מכבד היום | צְלִיו לְנֶהֱג |
| את האשה של אתמול | רְחוֹק |
| אם אינך מכבד את האשה | עַל כֵּס הַנֶּהֱגִים |
| אשר הִזְנִתָּה לָךְ רַגַע או נְצַח | בְּתַא הַטְּיָסִים |
| אשר חִלְקָה צְמִיךְ יְצוּע או שְׁמִים | עַל גֶּשֶׁר הַסְּקוּד |
| אשר יִלְדָּה לָךְ בְּנִים או תְּבַעֲרָה | רְחוֹק |
| אשר הִלְכָה צְלִיךְ שְׁמֹון או תְּכַלֵּת | צִם כָּל הַשְּׁעוֹנִים |
| אם אינך מכבד את האשה | אֶת קוֹצְבִים |
| בְּשִׁתִּיקְתָּךְ | אֶת הַבָּאוֹת |
| אם אינך מניח לה את שתיקתך | פּוֹרְטִים |
| ולו | אֶת הַשְּׁעוֹת |
| בְּהַרִיקֵת שְׁנִים | מוֹנִים |
| בְּמַחִיר מְלִים רַבּוֹת | מִסְפָּר לְמַרְחָקִים |
| אם אינך מכבד את האשה | רְחוֹק |
| האשה של אתמול | אֵילִי |
| את כל הנָשִׁים | מִתֵּר יִהְיֶה |
| של כל הַאֲתָמוּלִים | בְּיוֹם שֶׁל חַג |
| איך אוכל אֲנִי | לְהַדְבֵּר צִם הַנֶּהֱג |
| היום | בֵּין הַשְּׁעוֹת הַנּוֹתְרוֹת |
| להיות לָךְ | מִיִּתְרוֹת |
| האשה של קָהֵר | בִּינְרָמִים |
| | עַל הַמוֹשָׁב הַנְּאֻרִי. |

אלי קינן : הנזירים

מחזה במערכה אחת

המשתתפים :

האל, זקן ושמן.

נזיר צעיר

נזירה צעירה

הבמה : חצר פנימית של מנזר. מימין חלק מבנין המנזר, דלת ומעליה מרפסת. חומת המנזר נמשכת מן הבנין, מסביב לבמה, עד לקצה. בפניה השמאלית יש פירצה בחומה. על הבימה, מתחת למרפסת, עומד שולחן־אבן גדול. ליד החומה ניצב כן לפסל גדול.

דמות לבושת־חורים מתהלכת על המרפסת כמטוטלת. ליד שולחן האבן יושב הנזיר וכותב בנוצה ענקית על גבי מגילת־קלף ארוכה, שקצה אינו נראה. על הכן יושב האל.

הנזירה כורעת לפני האל בתפילה והנזיר ממלמל את מה שהוא כותב.

הנזיר : פרק 5708, סעיף ראשון, פיסקה א' „ואז התרחש הדבר“ ...

הנזירה : (מתפללת) „...למה הסתרת פניך מאתנו ולא שמעת לצעקתנו. למה תחזיר פניך אלינו — ולא נהיה עוד, תשעה לצעקתנו — והמנזר ריק“.

הנזיר : סיימת, סוף־סוף? לו רק אפשר היה להעביר מפה את השולחן הזה, הייתי עובר מזמן למקום אחר. כאן אין כל אפשרות לעבוד. שכחתי כבר מה היה עלי לכתוב בפרק 5708.

הנזירה : היה עליך לכתוב שאז נפרצה החומה היפה הזו — היא באמת היתה יפה — שאז היא נפרצה בעוד שני מקומות, ושכבר אז לא...

הנזיר : אלה הם פרטים קטנים, מקומיים. זה קרה לנו כאן, בתוך המנזר. אני מחפש את המעשה הגדול שהתרחש בפרק 5708, המעשה הכביר, המעשה שהצעיד אותנו קדימה, המעשה שהושיע... שכחתי. כל אחד היה שוכח בתנאי עבודה שכאלה. את יודעת שאני מפגר בעשרות שנים? אני מוכרח להדביק את קצב ההתרחשויות! מה היה, לעזאזל, המאורע הגדול ההוא...

הנזירה : אני מתארת לעצמי שזה היה מאורע יפה וחשוב. כל המנזר היה פעם יפה וחשוב. יש לתקן את המנזר, ולתקן אותו מהר! עשיתי חישוב שזה לא יעלה הרבה. אני חושבת שאם —

הנזיר : אני חושב שאם אקרא מחדש את הפרק הקודם אזכור, אולי, מתוך מהלך המאורעות... (חוזר וגולל את המגילה) פרק 5707, סעיף 5, פיסקה 3: „ושליחים יצאו דחופים מארצנו אל כל בירות העולם ואגרות בידם אל אנשינו באשר הם שם, ואל ראשי המדינות הרבות, ובהן דבר החזון“... (הירהור) הזון, חזון, זה מה שקורה כשממהרים. כאן הייתי צריך לפרט יותר, להסביר את מהות החזון. כן, הפירוט חשוב.

הנזירה: הפירוט הוא כזה: הוצאות בדק־הבית תסתפמנה בכ־5,000 לירות. אם נצליח להשיג — —

הנזיר: אם אצליח להשיג העתק של טופס החזון, אולי אוכל להכניס כאן פירוט שיסביר את החזון. בתנאים כאלה אי־אפשר לזכור שום דבר. (אל הנזירה) מה את רוצה ממני? אני אשמם שהכל כאן שבור ומוזנח? אולי תתני לי לעבוד בשקט, שלפחות דבר אחד במנזר הזה יהיה בסדר.

הנזירה: כרצונך. עבוד לך בשקט, במנוחה ובשלווה. כשתרצה, בעוד כמה שנים, לכתוב על היום, לא תדע כלום. היום זה לא מה שהיה פעם. כשהייתי ילדה הקיפו חומות המנזר את הכל. הכל היה אז מגזר אחד גדול. אלפי נזירים שקדו כאן על עבודת־הקודש. המנזר היה יפה, נקי, מסודר. החומות היו גדולות, שלמות, מוצקות. לפתע, איש לא הבחין מתי בדיוק קרה הדבר, החלו חומות המנזר להתכווץ. המנזר קטן והלך, הצטמק והלך. בתחילה לא הרגשנו בזה, אבל היום גם אתה תודה בכך. עוד לפני שנה היה המרחק מן השער עד לדלת הזו גדול למדי, והיום אפשר לעבור את זה בקפיצה, לולא היו הנזירים נעלמים בצורה מסתורית, בזה אחר זה, אינני יודעת כיצד היינו משכנים אותם כאן, במנזר קטן ומוזנח זה. והיכן הם כל אלפי הנזירים? ה„חופש“ בלע אותם ולא נודע כי באו אל קרבו. באצבעות אפשר לספור אותנו היום.

כשהתחלנו פה הכל היה חדש ויפה, גם הוא היה חדש ויפה. לא שמת לב שהוא זקן ושמן? קיבלנו אותו אז כמעט חדש. בנינו את המנזר הזה מכלום. היום גם לך לא איכפת. (מצביעה על האל).

מה שאני רוצה להגיד לך הוא שיש שמונה פרצות בחומה. חישבתי שתיקון כל פירצה יעלה 200 לירות. סך־הכל 200 כפול 8 זה 1,600 לירות. צריכים גם כלי־מטבח חדישים וציוד חדש לאמבט, זה יעלה בערך 1,000 לירות, תיקון הצריח גם הוא 1,000, כלומר יש לנו כבר 3,600. אם נוסיף לזה את ענין ה — —

הנזיר: את ענין החזון אני יכול לדחות לשבוע הבא. בינתיים אני מוכרח להעלות בזכרוני את דברי־הימים של פרק 5708. היה שם איזה ענין גדול. (אל הנזירה) מה היה הדבר הגדול האחרון שהתרחש כאן?

הנזירה: עד כמה שאני זוכרת... כן! ההצטמקות הגדולה של החומה באגף המערבי. זו היתזו הצטמקות נוראה. כמה קילומטרים תוך דקות ספורות!

הנזיר: חומות חומות חומות! הסברתי וחזרתי והסברתי לך מאות פעמים שאני כותב את דברי־הימים ולא את סדר־היום שלך. מה שאני כותב יישאר נכס לדורות!

(הנזירה נפנית ממנו באכזבה, מתקרבת אל האל ומתחיקה לבכות. האל יורד מן הפך, ניגש אל הנזירה ומלטף את ראשה כמנחם ומרגיע. הנזירה מניחה ראשה על כתפו. האל מוליך אותה לפינה ושניהם יושבים ומתלחשים. הנזיר כותב ומוחק, גולל ומגולל את המגילה לכאן ולכאן. האל מלטף את הנזירה עוד ועוד, מסיר מעליה את הגלימה. הנזירה נבהלת. האל מרגיע אותה ומוסיף ללטפה, מתחיל לנשקה.

הנזירה עוברת מהתנגדות לפאסיביות. כשהיא ערומה כמעט, האל מוציא אותה החוצה בדרך הפירצה. הנזיר מוסיף לכתוב ולגלגל את המגילה. הדמות ממשיכה להתנועע על המרפסת בסלידה וצמרמורת).

הנזיר: אני לא אספיק לגמור את הפרק הזה עד מחר. אי אפשר להתרכז כאן. אני הולך לחפש את טופס החזון. ודאי השאירו אותו במגירה. (קם לצאת).
(האל נכנס לבמה כשהוא חוגר את חגורתו, ניגש אל הנזיר).
האל: מה נשמע אצלך? גמרת?

הנזיר: (נסוב בבהלה) מה? אה, לא! אה, לא. עדיין לא. אבל אני עומד לגמור בקרוב, חסרים לי רק העתק מטופס החזון והמאורע של פרק 5708.
האל: זה טובל דיחוי. בינתיים אני רוצה שתקים ועדת חקירה כדי לבדוק את מצב החומה. יש למסור לי דיווחשבון על עבודת הוועדה.
הנזיר: כן, אבל אני צריך לגמור עד מחר, וחזק מזה כל אחד יודע בדיוק מה מצב החומה.

האל: עזוב את זה. יום אחד יותר, יום אחד פחות, מה זה משנה. צריך לבדוק את מצב החומה ולהגיש דו"ח. אני רוצה שהוועדה תבדוק גם את המטבח והאמבט ותגיש דו"ח בשמונה העתקים. דאג גם לוועדה מיוחדת לבידוק הצריח, עם מומחה מחוץ לארץ.

הנזיר: והמגילה?

האל: אתה יכול להשאיר אותה כאן, מי יגנוב אותה?
(הנזיר יוצא מן הדלת)

האל: עלי לדעת מה המצב בכל השטחים. כשהיו לי דו"חות על מצב החומה, מצב המטבח, האמבט והצריח, אוכל לכתוב דו"ח גדול ומספם. כאי דרושה פעילות. יש להכניס חיים במנזר הזה, משברוח רענן. שלא יגידו שאני זקן ושמן.

(הנזירה עולה לבמה בעודו מדבר ומתקרבת אליו. היא לבושה בחפזון ובריחול).

הנזירה: שלא יגידו שאתה זקן ושמן, מה? שפל מוגלבל! פיתית אותי. אנס! (הפסקה) וכל השנים האלו ישבת לך כאן בשקט וצחקת מאתנו. ראית את המנזר מתכווץ ומצטמק ושתקת. כל השנים האלו פיתית אותנו. עכשיו אני מבינה לאן היו כל הנזירים נעלמים. עכשיו זה אבוד, עכשיו גם אני נזירה-לשעבר, נכון? נזירה שנאנסה. זה היה הטכס של העברתי ממחנה נושאי-החזון אל מחנה המצפיים לחזון. זקן אשמאי!

היתה לנו כאן כת נפלאה ומנזר נחמד. חומות המנזר לא הפריעו לאיש. היה טוב להיות מוגבל בתוכן. עכשיו שהחומה הצטמקה היתה לך עבודה קלה. אני משוכנעת שהנזירות נאנסו בלב חפץ. לא? כשהחומה פרוצה זה פשוט יותר. הן ראו שלא הכל מנזר. הן ראו את החומות מצטמקות ולא קשה היה לנחש את הסוף. היתה לך עבודה קלה. אשמאי זקן! גם אותי פיתית בקלות רבה. אבל אין דבר, כשהחומות הללו תצטמקנה לבסוף עד לנקודה, לא יהיה גם לך לאן ללכת. (יוצאת)

הא ל: (מרים את גלימתה של הנזירה וקורא) הי! רגע! שכחת פה משהו! (יוצא)
(הנזיר נכנס לבימה כשהוא לבוש כלבלר, ועמו חשבוניה ענקית והנוצה. הוא מחזיק בקבוק ביד)

הנזיר: איך לא הרגשנו שיש לנו במנזר משקה שכזה? מומחה מחוץ-לארץ היה צריך לבוא כדי לגלות לנו מה יש במחסן שלנו! הוא אמר שהאיכות טובה מאד. (שותה) הוא כתב דו"ח חיובי ביותר. (שותה ומשתעל) רגע. אולי זה הוא המשקה שאסור לנו לשותת? אז מה הוא מתגלגל במחסן שלנו? אולי זה לא המשקה שאסור לנו? (שותה) אני חושב שזה בסדר. (יושב ליד השולחן לכתוב. מגולל קדימה חלק הגון מן המגילה, מודד את אורך הקטע שגילגל, וכותב) דו"ח ועדת-החומה. סעיף אחרון, מקורות-מימון. הוועדה החליטה פה-אחד שהתקציב יכוסה ללא עזרה מבחוץ. אי לכך, לאחר בדיקת כל האפשרויות, סיכמה הוועדה שאם האחות... (שותה ופוסק מפתיבתו) משוגעים! היא לא תסכים. (שותה) היא לא תסכים. (אוחז בבקבוק וקם. רואה את הפנ הריק) איפה הוא? (אל הדמות על המרפסת) איפה הוא, הזקן? ואיפה היא? (רואה חלק מלבושה של הנזירה) ראית? איזה ממזר! סידר אותנו כל השנים.

סידר אותנו כל השנים, המנוול הזה. ולאן הוא הלך עכשיו? לאן הוא הלך, השמן, והשאיר אותי לבד? השאיר אותי כמו מסחטה. למה הוא השאיר אותי לבד? הייתי בסדר כל השנים, לא? קילומטרים של קלף כתבתי, חביות של דיו גמרתי, ועשרות נשרים נטבחו כדי לספק לי נוצות. אז למה הוא ברח והשאיר אותי פה, במתכוון הזה? פעם לא פחדתי להישאר לבד, תמיד הייתי בטוח שפולם יחזרו עוד מעט. זה לא נורא להישאר לבד כשאתה יודע שעוד מעט יחזרו. אבל עכשיו אף אחד כבר לא יחזור. כולם ברחו. כמו עכברים. רק אותי השאירו. ידעו שאני לא אברח, שאני לא אשאיר את המנזר לבד. למעשה אני לא רוצה ללכת מפה. יש לי עוד מה לעשות כאן. אני מוכרח לגמור את דבריי-הימים, זה חשוב.

אם לברוח, אז יש לאן. אני מכיר כמה מנזרים טובים. מנזרים זאינם מתכווצים, מנזרים שבהם יש הרבה נזירים. הייתי יכול גם להקים לי מנזר משלי, עם המון נזירים. נזירים שילבשו מכנסיים לבנים וחולצה לבנה, עם כובע-קש לבן רחב-שוליים. (מנגינת סמבה עם חלילים אינדיאנים נשמעת ברקע, הנזיר, הבקבוק בידו, נע לפי הקצב) זה מנזר נפלא! הצטופפו סביבי! באו אלי! אתם הרי לא תשאירו אותי לבד. (דמויות לבושות לבן עולות לבימה ומסתובבות סביב הנזיר במין באלט, כשהן מניפות את המגילה) במכנסיים הלבנים האלה, בכובע-הקש הזה, אתם לא כאלה שמשאירים חבר לבד. רק תלחצו בבקשה את החומות בחזרה, שלא תתכווצנה. (מתישב על הפנ) אַל תתנו להן לזוז! איך סידרו אותנו כל השנים האלו.

משה גיורא : יצחק שנהר בדורו

בשלושת כרכי סיפוריו של יצחק שנהר, שהופיעו לא מפנר בהוצאת מוסד ביאליק, מכונסים כמעט כל כתביו כולם, להוציא אי־אלה שירים, שאינם בעלי משקל־עצמי לא מצד כמותם ולא מצד משמעותם הספרותית, ומעט סיפורים, שלא כונסו משום מה, אך אין בהם כדי לשנות את דיוקנו הספרותי והאישי של הסופר המנוח. הרבה עטרות עיטרו לו לשנהר בחייו, והבקורת לא פסקה מתהילתו, בין בזכות סגנונו העצמי המגובש בין משום קירבתם הנפשית של רוב המבקרים אל רוב הנפשות המתוארות בסיפוריו.

אכן, אין סיבה לשלול משנהר את המגיע לו. אולם מרחק הזמן, ופירסום שלושת הכרכים בבחינת „כל כתביו“, מאפשרים אף מחייבים ראייה מפוכחת יותר של השגים ושל קוצר־ידי, בלא חשש פגימה ופגיעה.

גם עיון ראשוני בסיפורים שלפנינו, בלא ידיעה מוקדמת של בחינה ביוגרפית כלשהי, יעמידנו מיד על העובדה שיצחק שנהר הוא המספר הקלאסי של „העליה השלישית“. מבחינה זו הוא בן דורם של אברהם שלונסקי ואורי צבי גרינברג, חיים הזו והודה בורלא, אביגדור המאירי ויצחק למדן; זו ה„משמרת“ שעל אף הבלדי הגיל אפשר למנות עליה, גם צעירים יותר, כיוסף אריכא ויצחק עוגן, גם קשישים יותר כדוד שמעוני ושי עגנון.

לכאורה הרי זו רשימת שמות „מזורה“ למדי, המנסה למצוא מכנה משותף לגורמים כה רבים וכה שונים הן מצד ה„כוח“ הן מצד ה„כיוון“. רחוקים אנו מזילזול בהבדלים נכבדים כאלה, אבל קו השיתוף ההדוק קיים, ואפשר להגדירו בלי צביעות והתחסדות: ספרות התקופה האמורה היא ספרות של עקורים, אם תרצו — חלוצים, אם תרצו — בני־עליה בכל המובנים. זוהי ספרות של אנשים שבאו מארצות רחוקות לארץ חדשה — „מארץ נושבת לארץ נידחת“; ואישיותם הממשית — המוסיפה לחיות בין שני העולמות — היא שקבעה את אופי יצירתם, היא ולא ה„אידיאולוגי־יות“: הציוניות, הסוציאליסטיות או הדתיות.

כל אידיאולוגיה, כל „פלטפורמה“, היא בנין־על שכלתני, ודאי, אין להתייחס אליהן בקלות ראש; רב משקלן בעיצוב החיים הציבוריים, במעש הכלכלי, באלפי „זוטות“ הקובעות את פני החברה וגורלה. אלא שהספרות, אופי היצירה וכוח־היצור, נובעים מרבדים עמוקים יותר; מכבשונה של הנפש, זו נפש האדם, שהיא אחת בעיקרה בכל גילגולי ה„איזמים“.

והנה, הסבל והקרע הכרוכים בלבטיו של אדם הנקלע בין מולדתו הפיזית לבין ארץ־הגירתו, שבמקרה שלפנינו היא גם „מולדת אידיאולוגית“, אפשר שאין הם

מפריעים כליכך למשורר, אולם לפרוואיקן הריהם בבחינת מכשלה מפורשת, וכך יסתבר לנו מדוע הגיעו בני „משמרת“ זו להשגים ממשיים בשירה, השגים ששום ספרות גדולה לא היתה מתביישת בשפמותם, ואילו השגיה בפרוזה בכללם הם „יחסיים“ בלבד, בהשוואה למה שקדם להם, ואף למה שבה אחריהם עד כה. ה„סבל“ וה„קרע“ בנפש העקורה הם יסוד חויתי שאינו שונה בעיקרו מכל חוויה אחרת, משמחת או מצערת, מדכאה או מרוממת. ומאחר שהשירה, על־כל־פנים השירה הלירית, היא „סובייקטיבית“ בעצם־ובעיקר — חשוב מיהי השיר, מה מידת כשרונו, ולא מהו מבחינת הזדהותו העממית, הלאומית, המציאותית, אימתי צועני מזמר? — כשפואב לו, וכאבי קליטה והסתגלות לארץ חדשה, וגעגועים וקשרי־נפש לארץ רחוקה ולהוויה משפחתית־עממית רחוקה, אינם מטרידים במיוחד את המוזות. אולי להפך: מיתריהן יש שהן נדרכים ביתר־שאת דווקא אז. מה שאין כן הפרוזה: האפיקה, הנבלה, הסיפור, הרומן. כאן כמעט אין לפעול כל־מאומה בלי אלמנטים „אובייקטיביים“. פרוזה גדולה זקוקה לקרקע, לסביבה עממית מורשת מדורות, היוצרת טיפוסים מוגדריב וברורים — זה התנאי הקודם לכל אפוס.

עגנון הוא אולי האחד המוסיף לחיות בהוויה הקרובה כלשהו לכך, וזו המאפשרת לו להגיע למה שהוא מגיע אליו בזכות הכשרון ה„טבעי“. עגנון מוסיף לחיות על רקע יהודי־מסורתי. לפיכך אין הוא נלבט בלבטים של הגירה ואינו יודע טעמם של מכאובי חלוציות. היהדות הדתית — ואין לך יהדות שלמד זולתה — אינה קשורה בהוויה קרקעית דווקא. סורא ופומפדיאטא הן לגביה בעלות־משמעות לא פחות מטבריה וצפת, וכשם שאפשרית היתה ירושלים־דליטא בוילנה כך אפשרית ליטא־דירושלים בתלפיות או במקור־ברוך; לגבי היהדות, שהיא קודם־כל אמונה, אין כאן לא „קרע“ ולא „מעברה“ ולא „הגירה“. האמונה היא אמונה בכל מקום תחת השמש, והיא שונה מאד מדין הוויה לאומית חילונית, „ככל הגויים“, שאותה נועדו החלוצים לברוא בבחינת ישימאיין, והדברים ארוכים.

ב

אך אם להוציא ממסגרת דיונונו בעלי־אמונה, שאמונתם היא להם מולדת, או תחליף לחווית־מולדת — לא נמצא מפתח להבנת הספרות העברית בין שתי מלחמות־העולם שיהיה שקול כנגד הניתוח לאור עובדת־היסוד בהווית־הדור: עובדת העקירה, ההגירה, תוצאותיה ומשמעותה לגבי היחיד היוצר. התוצאות והמשמעות יש בהן תמיד משום זעזוע עמוק, אולם הביטוי הנמצא לכך בשירה ובסיפורת שונה, כמובן, בכל מקרה ומקרה, בהתאם לנתונים האישיים, אופי הכשרון וכל יתר פרטי־הפרטים הדקים, המבדילים אדם מזולתו. יצחק שנהר — שהיה משורר לפי הלך־רוחו, אולם מפוכח מפדי שיניח להלכי־רוח להוליכו אל אשר יחפצו — מוצא בסימבוליזם הסיפורי בית־קיבול או לבוש נאות להוויתו.

הפיוט, הליריזם הצרוף, מחייב אמירת אמיתות עד-גמירה. הריאליזם של הפרוזה הגדולה מחייב דיבור מפורש על מציאות שהיא, לעתים קרובות, אכזרית מדי. שנהר, שהיה בעל אישיות ממוזגת וממוצעת היטב, הולך אפוא בדרך היאה לו, דרך התווך והתיווך — דרך הסיפור שיסודות ליריים-סימבוליסטיים-סגנוניים הם בו יסוד עדיף, המקשה את עוקצן של העובדות הממשיות, מצדיק אמיתות-למחצה, ומאפשר דיבור מעודן במקום שהשאגה, או היללה, נדרשות בו לפי טיב הענין כשלעצמו. זאת ועוד: הזיקה לסגנון בדוק-בדוק ועשוי בחכמה מטשטשת לכאורה את חולשתו העיקרית, את חדלון-כוחו בבניית עלילה. לשם הבהרת סוגיה זו אין טוב מקריאה מדוקדקת בסיפור „שעה שנפלה“, שהוא כמדומה הטוב שבסיפוריו.

גיבור הסיפור והנפש העיקרית בו — נטול שם. ללמדך שהוא יוצא מגדר פרטיותו המסויגת בשם ובמשפחה, וחופף על רבים כמוהו, סמל המבטא, בעצם, את כל יתר בני גילו ומוצאו ומטעו. אף-על-פי-כן כתוב הסיפור בגוף ראשון, כמדבר בעדו, דבר המשווה לשורות היצוקות בתבנית העופרת האפורה, אשר לפלל האלמוני, אינטימיות של שייג'ושיח אנושי. כאן, ובכיוצא בזה, עיקר כוחו של שנהר ומיטב קסם-מלאכתו.

בסיפור שלפנינו נוסף עוד מימד — או, מוטב לומר, צבע חדש — המביא את המלאכה היפה לדרגת אמנות העוטה שפע צעיפי-מסתורין. המפלט אל המיסטיקה בכלל הוא מטבע יצירתו של שנהר. המיוחד לסיפור זה הוא השלמות הבוגרת שבו.

דברים מעניינים עוד יותר נראה בבואנו לתרגם את לשון המיסטיקה והסמלים ללשון הפשט המפורש, לתהות על טיב הקרקע שממנה הם צומחים.

אם נפשיט את „קליפת“ הסגנון, שבמקרה זה אין הוא האדם, ונתמצת את מהלך המאורעות כהויותו, נגיע, לאחר השמטת האגב והנוסף והמתלווה, אל גרעין המעשה. אפשר לנסחו במשפטים אחדים:

חלוץ עוליימים בא לארץ הקדושה ועסק בה בכמה וכמה מלאכות של חול: ישב בהתישבות, זיפת כבישים, בנה בתים. משנתיגע, או חלה, או כילה כוחו — השתקע בירושלים ועשה לו את עטו משענתו. וכאן אפשר שהיה מגיע אל המנוחה, אלא שקפצה עליו רוגזת „תזפורת“ שקיבל, לכאורה או בממש, מביתור-לשעבר, בארץ רחוקה. למראית-עין היתה זו מתנה תמימה למדי בדמות אורלוגין משפחתי, שעבר בירושה מדור לדור, משך דורות אחדים לפחות. מרוב ימים, או מסיבה אחרת, נשמטה מן האורלוגין הסיפורה שתיים-עשרה...

ואז התברר שאותה מתנה תמימה למראית-עין היתה למעשה כמין פצצת-זמן. לבו של הבחור מתמלא אימה חשיכה, ששום דבר אינו יפה כנגדה. לשווא ניסה לראות את התקלה באור העובדה המיכנית הממשית. לשווא דרש אל חכמי-עתים וחרשי-שעות. לשווא ניסה לתת בפוס עינו. שום דבר ושום אדם לא הצליחו להחזיר את

הסיפרה האבודה למקומה או לקבוע אחרת תחתיה. החרדה הוסיפה לעכור את חייו של בעל האורלוגין, דבר יום ביומו, צהריים וחצות. לכאורה, לפנינו באלאדה נאה בפרווה, שאינה נטולה קריצות-עין של הומור טוב, ואילו הלך-הרוח הקודר השורה עליה ראוי לעטו של פו. אין הכרח לבקש הגיון פורמלי-מתימטי ברחשי-הלב; אין הכרח לפתור את כל החלומות כדי להתרגש מסברם; הסתום שבחוויה עשוי לעורר את הדמיון ולהרטיט את הלב לא-פחות מן הנהיר.

אלא שבסיפור זה יש עוד פרט אחד, הפרט המסיים, שאולי אינו הכרח מצד המבנה הארכיטקטוני-הלירי, אולם הוא מתבקש למחבר מצד עניינו ומדגיש הדגשת-יתר מה שברור גם מן הרמז: כלומר, שאין הדברים פשוטים כל-כך, ובד-בבד עם האמנות-לשמה קיימת כאן גם משמעות חברתית תקיפה ומציקה מאד.

הנה כי כן: מעט-מעט סברתו של הבחור נעכרת. כשהוא מאבד את בטחונו ברציוב-ליזם של אשה מן הישוב, בדמות בעלת הדירה הוא מתגורר; השולחת אותו בפשטות אל השען; וכשהוא מוצא סירכה בהשכלתו של ד"ר פלוני, המוסמך לתיקון קפיצים וגלגלים וכיוצא באלו חכמות חילוניות של מדע; וכשאיננו מוצא נוחם בחיק יפהפית-בית-מרוח הנוזקת לרבים — הוא פונה אל הדרך האחת שנותרה לפניו: הוא דורש באצטגנינות של בעלי-קבלה; הוא מביא את שעונו — ואת לבו — אל „בעל האוב“, המחזיר אותו, או יועץ לו לחזור, אל חיק האמונה.

מה, אפוא, טיבו של אותו אורלוגין מוזר? מדוע נשלח אליו, אליו ולא אל כל זולתו מבני משפחת-האדם עלי-אדמות? ומה בעצם טיבה של המועקה הפוקדת את גיבורנו, שבסופו של דבר אינו אלא המחבר עצמו?

העיון מוליך רק למסקנה אחת: השעה ש„נפלה“ היא השעה השתיס-עשרה. משמע השעה הגדולה, השעה בה-א-הידיעה. מה היתה זו? — לגבי הלוח אין תשובה אחרת: הרי זו שעת הגשמתם של יעודים, שהוא היה עליהם, כביכול או באמת. אין חלון אלא שליח ה„עורף“. עורף זה — במסומל ובממש — הוא קן-המשפחה שהיה קיים ואולי חרב במרחקי ארץ-המוצא.

האורלוגין שנשלח ממרחקים, יותר משהוא מתן הריהו כתזכורו: על שטר שלא נפרע; האידיאלים הגדולים של השעה הגדולה, השעה בה-א-הידיעה, השעה השתיס-עשרה, לא נתמלאו. מדוע ולמה וכיצד? — זו שאלה שאיננה ענין לספרות אלא לחיים, ולא נטפל בה כאן.

העובדה המכרעת לגבי המצב הנפשי שאותו בא הסופר למסור היא עובדת החוויה של יאוש תהומי. ה„חזון“ לא נתמלא. אפשר שמלכתחילה לא היתה המשימה בת-גישום. אולם לא זאת חוויתו של העקור, הרואה עצמו נוסף לכך גם כשליח — שליח הסוציאליזם, שליח הציונות, ובראש-וראשונה שליחה של ה„גולה“, וביתר-ייחוד — שליחה של המשפחה, שהחלוח נועד להביאה אחריו ולא זכה, או שנכשל בשליחותו, כביכול בגד בה; בגד במהפכה הסוציאליסטית ברוסיה, כדי „לבנות את ציון“; בגד בציונות, שהפכה מאוטופיה של חלומות גדולים בארץ רחוקה לסד-ברזל

של מציאות יום־קטנות, שיש בה ממש אולם הפאתוס הרם הקרוי „ציונות” זר ומזויף לגביה — כקביים לרגל בריאה... יובן היטב: המונה „בגד” כאן אינו בא לציין אָשם, אף לא לאשר את מושג הבגידה כשלעצמו, אלא להגדיר את חזויתו הסובייקטיבית של המחבר. זו מתעצמת בוכח המעבר מזיי קולקטיב פועלי לחיים של פרט היושב באהל, ויהי זה אהלה של תורה, או — בלי מליצות — אהלה של ספרות. החוויה היא סובייקטיבית, ואין משקל כאן לשאלה אם חייב אדם להתמיד במסגרת של חיים המוכתבים על פי אידיאולוגיה נוקשה, ואם יש או אין למצוא דופי במי שלא הסתגל לקיבוץ, או שינה את טעמו, או שפוהו הפיזי לא עמד בו להוציא לחם מן הארץ במחרשתו, הסמלית או הממשית.

כאן אנו רואים את שנהר כדמות קבועה באיתן על בסיס מחוות העליה השלישית, שהתלהבות־הנעורים אשר איפיינה אותה נתגלגלה במרוצת הימים באכזבה וברוח־נכאים, שלבשה צורות שונות וחדשות לזמנים — מן ה„ירידה” או החזרה לארצות־המוצא, ועד לשורות הנוגות של בכי ו„התאזרות” ב„מסדה” של למדן, או ל„אוהל שח” לשלונסקי, או ל„קיטרוג ואמונה” של גרינברג, או לפסוקים העזים והמפוכחים של חיים הזז ב„דרשה”. איש איש כטעמו וכשרונו וסברו ורקע עברו. הקו המשותף הוא סברת ה„יעוד”, שכל אחד מפרשה כרצונו אלא שמשותפת היא לכולם — ועיקרה שהם, כסופרים וכבני־תמותה סתם, חייבים משהו ל„מישהו” כולל יותר: לאומה, למעמד, לחברה בכלל, או לכל אלה יחד.

ג

המבקש לבנות כעין ביוגרפיה של שנהר על יסוד סיפוריו לא יתקשה בכך. החומר מצוי למכביר: ראשיתו בבית סבו הרב, ברוסיה של ערב מלחמת־העולם והמהפכה; נעוריו בעיצומה של המלחמה והמהפכה; קשריו אל התנועה המהפכנית והסקציה היהודית שבה ואל התנועה הציונית, הגלויה והמוותרת, או האסורה והמחתרתית. פרק לעצמו הם הסיפורים על העיירה היהודית ערב הפרעות, בעידן הפרעות, ולאחריהן. קל לערוך את רשימת המקורות. שמות הסיפורים כמו משמשים מפתח לכך: „מסתורי ילדות”, „דגלים”, „בשר ודם”, „בפלוגה האילמת”, וכמובן — „מגילת תנחום”, שנופה כפול: ראשיתה בחוץ־לארץ וסופה מנין גילגוליו של מהגר בארץ, שבא כחלוץ והפך „טרוריסט”, ומשנה טעמו ונעשה „מופס” — וסופו חוזר לנקודת־המוצא הפנימית ונעשה שמשו של „מקובל” זקן, שגור על עצמו שתיקה עד שיבוא אליהו.

מגילת־תנחום זו, אף שרחוקה היא מן השלמות האפיינית ל„שעה שנפלה” או לסיפור „דורי”, שרוח תזוית של סימבוליסט מעולה עוברת בו בסופה — ראויה לתשומת־לב מפורטת אם אנו מבקשים לקבוע את מקומו של שנהר במשמרת שהגדרנוה כ„ספרות העליה השלישית”. הקורא ימצא את החומר לפניו, בהיר ומתפרש־מעצמו. קשה לומר מה היה שנהר משיג אילו נפנה, מתחילה ועד סוף, לדבר שהיה ייעודו

האמיתי היחיד — לספרות — תחת שיבקש לו ייעודים אחרים, בתחום החיים הציבוריים וה"השליחות הפרמננטית". מסתבר שהיה משלים את "פרקי הרומן" שלו עד כדי רומן ממש. אולם גם כנתינתם הריהם מיטב השגו בתחום האפיקה, שתווים ברורים של בונה-דמויות ומרכיבי-עלילה-בחכמה מצויים בו בשפע.

פרקי-רומן אלה עדיפים על רוב סיפוריו מצד ה"סיפוריות" שבהם וגם מטעם אחר, שכן הם מבוססים, כפי שאפשר לחוש, על חוויה אמיתית בתקופת הבחירות, כשכוח-ההתרשמות עז ביותר וכשר-ההסתכלות כבר מלא ובוגר ובקרתני. מבחינה מסוימת הרי זו "מגילת תנחום" האמיתית, בימי איפו, בההל נר'ה-ההפכה-על-ראשו, כשהוא חוזר מן המלחמה לעיירה שדמדומי-שקיעה ותור-האבדן טובעים בה את רישומם שאינו ניתן להימחות.

סיפוריו של שנהר מחיי הארץ, המרוכזים בכרכים ב' וג' של ההוצאה החדשה, אינם מגיעים דרך-כלל לאותה רמה שהגיע אליה ב"פרקי הרומן" הריאליסטיים. על הרוב, הפרוץ בעלילה מרובה על העומד, ורק באותם סיפורים שהיסוד הסמלי גובר בהם על העלילתי הוא מגיע לשלמות המניחה את הדעת.

מכל-מקום, אם מגיע שנהר בסיפומו למעמד הראוי לכבוד, לא בכוחו כמספר הוא מגיע לכך אלא בכוחו כבעל-סגנון.

העושר המסחרר של הניבים, הכשרון לעשות בהם שימוש נכון על-נקלה, ובעיקר הסגולה לברוא כעין דיאלקטים של תימנים וכיוצא בזה — הריהו השג שרק מעטים זכו לו. סוד מעלתם של ה"דיאלקטים" הללו הוא שאינם חיקוי לדיבור הממשי, ולא שימוש המוני תפל בשיבושים של נבערים מדעת הלשון. לא, ה"דיאלק-טים" והדיאלוגים של שנהר אינם דומים כלל ל"מציאות"; הם בריאה חדשה מעיקרה, שהרבה פקחות והרבה סגולות-שמע פנימיות-נדירות דרושות לה.

תכונה זו של ידיעה מעמיקה ביותר בכל מכמני הלשון אולי אין בה סעד להתהוות העברית החיה בפינו, אולם היא יריעה ססגונית המרזיבה את הדעת, שאיפשרה לשנהר להיעשות מתרגם בחסד כשרון.

ישראל הר : לילות רעב

כל הלילה

כל הלילה

כמו ספינה בקים גלי

הבקיע ברכו אפל שקט.

בטרם חצות

נרדמו רעבים בלתי-חוצות —

אליהו לא יבוא הלילה.

רק הד צריסת ינשוף זמן.

כל הלילה

כמו גשם על אדמה סדוקה

הבקיע ברכו יום אפור.

גם הלילה

גם הלילה

רעבים נשפב על יצוענו

וקודחים.

בארס יחלחל בנו הצמא

ונדם.

אהובתי. אני שומע קול

חניטת הפג

מתפסם בי בלאט.

נכסף עד קלות — —

צצי האוֹדֶרֶקֶת משירים עליהם.

רום נכה עולה מן הים

לוֹטֶפֶת גופותינו החבוקים.

אהובה. אם לא אלך —

קר אפל לרגליך השוֹפּוֹת.

עמירה הניג : ערבית

אשת פוטיפר

„ותתפשהו בבגדו לאמור שכבה עמי ויעזב בגדו בידה ויגס“.
בראשית, ל"ט.

ולא נותר צמה דָּבָר זולת בָּגְדוֹ
ובגד-הבוגדים אֲשֶׁר בָּגַד :
לָכֵתוּ אַחֲרֶיהָ, שוֹתוּ דְמוּתָהּ נִגְדוּ,
וְכָל אֲשֶׁר הוֹקֵד וְלֹא הוֹגֵד.

וְהֵן עֲרָשָׁה קִיָּמָה רַעֲנָנָה
וּמְרֵאשׁוּתֶיהָ מוֹר וְכָל בְּשָׂמִים,
וְנִצְקָדָה לֹו בְּאֵמֶת וְאֲמוּנָה
וְנִכְסְתָה לֹו בְּכִבְלֵי דָמִים.

בֵּין עֲלֻלֵי רוּחָהּ הָאֲבִיכִים

עֵינָיו הָיוּ לָהּ שְׁנֵי הַמְּאוֹרוֹת,
וְלֹא וָכֶרֶה אֶת כָּל הַנְּשָׁפָחִים
וְשָׁכְחָה אֶת כָּל הַנְּזַכְרוֹת.

וּבְכִרְצָהּ, מָכָה בְּסַנְגָּרִים,
וּבְהַשְׁפָּה עַד לוֹט אַחֲרוֹן נִגְדוֹ
נְכוּנָה אֶל הַבְּרִית-בֵּין-הַבְּתָרִים — —
וְלֹא נוֹתֵר צְמָה דָּבָר זולת בָּגְדוֹ.

ולא בְּטַחְתִּי זוֹ הַדְּרָךְ לְבֵיתִי —
נִדְאִי הָיִיתִי עוֹד תּוֹצֵה בַּדְּרָךְ.
ולא קָבַן אֵלַי בַּחֲשָׁף אֹרֶךְ סִלּוֹן —
נִדְאִי הָיִיתִי אֲבוּדָה בַּחֲשָׁף.
ולא נִחְשַׁתִּי צְפִיָּה קוֹרֵאת בְּשָׂמִי
נִדְאִי הָיִיתִי מְאֻכֶּלֶת צְפִיּוֹת.
עֲקָשׁוֹ שְׂבָאֲתִי עֵינָפָה וְרַעֲבָה —
אֲנִי יוֹרֵצֶת שׁוֹב שְׂאִין תְּשׁוּבָה.

הֲלֹא אֲכַע כְּזֹאת, וְלֹא אֲחַת,
שֶׁבֵן כְּכֹלוֹת הַכֹּל אֵינִי נוֹאֲשָׁת.
וּבְכֶרֶה הַנְּעֻצִיתִי לֹא אֲחַת אֶל סֶף בֵּיתִי
וְשֵׁם אַחֵר שָׁמַק עַל גַּב הַדְּלֵת.
וּבְכֶרֶה אֵינִי אֵלָּא תּוֹקָה עַל הַמּוֹקֵן,
עַל הַחֲפוּשׁ הַזֶּה שְׂאִין לוֹ קֶץ.
וְאִיךָ לְבִי הַזֶּה תְּמִיד חוֹזֵר
וּמְסַפֵּשׂ בַּחֲשָׁקָה סִלּוֹן אַחֵר.

שלמה אבינרי : הגל והלאומיות הגרמנית

הגל היה תושב העיר יינה כאשר התחולל בקירבתה ב־1806 הקרב המכריע בו ניצחו צבאות נפוליאון את הצבא הפרוסי. ב־13 באוקטובר 1806, ביום בו נכנסו הצבאות הצרפתיים לעיר ונערכו לקרב שעתיד היה להיערך למחרתו, כותב הגל אל ידידו ניטהאמר :

„כפי שכבר כתבתי לך קודם, הרי אנו כאן מאחלים כולנו לצרפתים נצחון והצלחה. הפרוסים זוכים למפלות שהם ראויים להן... הבוקר ראיתי את הקיסר [נפוליאון], זו נשמת העולם, כשהוא עובר את העיר ברכיבה בדרך למיסדר. אכן, הרי זו הרגשה נפלאה לראות אישיות כזו השלטת על עולם ומלואו... הוא מסוגל לבצע הכל; מה־נפלא האדם הזה!“¹

שלושה חדשים לאחר־מכן, במכתב אל ידיד אחר, צלמאן, מסכם הגל את לקח המפלה הפרוסית בקרב יינה: „אין לך הוכחה טובה יותר מאשר המאורעות המתרחשים לנגד עינינו, איך מנצחת התרבות את הברבריות והרוח את השכל־הרוח“².

עמדה פרו־צרפתית זו נוקט הגל גם בשנת 1813, בעת ההתעוררות הלאומית הגרמנית. בשעה שגדול הפילוסופים הגרמניים, פיכטה, מצטרף אל פלוגות המתנדבים האוניברסיטאיות על־מנת להילחם בצרפתים, ומוצא במסיבות אלו את מותו, רואה הגל את מפעל ההשתחררות הלאומי הגרמני בעין עוינת. הוא מצוי עתה בנירנברג, ואת שיחרורה מן הכיבוש הצרפתי הוא מסכם במכתב מיום 2.5.1813, המכוון גם הוא אל ניטהאמר, וזו לשונו: „פשטו על העיר כמה מאות־אלפים קוזקים, בשקירים ופטריוטים פרוסים“³. וזמן־מה לאחר מכן הוא מרמז על חלוט־בלהות שחלמה אשתו על „קוזקים, פרוסים ושאר חיילים פראיים“⁴. במכתב אחר, מתאריך 23.12.1813, הוא מלגלג על התלהבותם של הסטודנטים לשיחרור מן השלטון הצרפתי: „שיחרור? שיחרור ממה? מרבים לדבר כאן על משחררים. אם

אראה מ ש ו ח ר ר אחד במו־עיני, אפול על פני ארצה ואשתחוה לו אפיים“⁵. כשהגיעו הדי מפלתו הסופית של נפוליאון לגרמניה, כותב הגל: „נפוליאון הגדול שלנו — מי האמין שפך יהיה סופו“⁶. כאשר מנסה התנועה הלאומית־הרומנטית לחלום על הקמת גרמניה משוחררת לאחר השיחרור, שמח הגל לאכזבה שנכונה לציפיה זו מהחלטות הקונגרס הווינאי, שהשאיר את גרמניה בפיצולה המדיני. בחיבור על היחסים הפנימיים בממלכת וירטנברג, כותב הגל בשנת 1817: „נעלם רעיון־ההבל הקרוי רייך גרמני... הוא בא אל קצו הבזוי שהיה ראוי לו מאוד ומתמיד, ועל מקומו קמו המדינות הריבוניות הבודדות“⁷. וכעשר שנים לאחר־מכן, בהרצאותיו על הפילוסופיה של ההיסטוריה באוניברסיטת ברלין, הוא מסכם את לקח הקונגרס הווינאי במלים דומות: „השקר הקרוי רייך גרמני נעלם סופית — ולחלוטים“⁸.

כשאודת־הסטודנטים הלאומית „טאוטניה“ מעמידה לה במנין תקנותיה כמטרה

את התודעה הפל־גרמנית תחת הנאמנות למדינות הבודדות, פוסק הגל, ב„פילוך סופיה של המשפט“, כי אלה הרוצים להקים בגרמניה אחדות מדינית מעבר לגבולות הפיצול הקיים אינם מבינים ולא־כלום במדינאות ובהיסטוריה.⁹ כשאגודות הסטודנטים מסרבות לקבל יהודים אל שורותיהן, תובע הגל מתן שיווי־זכויות מדיני ואזרחי מלא ליהודים, שכן „כל אדם יש לו זכות כאדם, ולא משום שהוא יהודי, קתולי, פרוטסטנטי, גרמני או איטלקי“.¹⁰

ואחרונה בשורת דוגמות אלו: בספרו של פרידריך פון־שלגל, „לשונם וחכמתם של היהודים“, שהופיע בשנות־העשרים למאה ה־19, מופעת לראשונה בגרמניה הדעה המנסה לבסס קירבה אתנית־גזעית בין הגרמנים לעמים ההודיים על סמך הקירבה הלשונית בין הסנסקריט ללשונות האירופיות. שלגל הוא מן הראשונים הנזקק למושג עמים „אריים“ ו„הודו־אירופיים“, ובהקדמה ל„פילוסופיה של ההיסטוריה“ מתיחס הגל להנהות אלה על קיומו של עם־קמאי (Ur-Volk) הודו־אירופי בבוז גמור, וקובע כי נסיונות להסיק מסקנות מדיניות־היסטוריות על סמך קשרים לשוניים הופכים את המדע למיתולוגיה.¹¹

השאלה העשויה להתעורר לאחר סקירה זו של העמדות הקונקרטיות שנקט הגל כלפי גילוייה השונים, המדיניים והתרבותיים, של הלאומיות הגרמנית, היא פשוטה: איך אירע הדבר שהוגה, שהתבטא בצורה כה ברורה נגד כל גילוי של לאומיות גרמנית, מקובל וידוע כיום כאביה הרוחני של לאומיות זו? איך קרה הדבר שאדם, שביקר בחריפות את הניצנים הראשונים של התורה הגזענית, ייקרא על־ידי מלומד משיעור־קומתו של קארל פופר כמקים הלאומנות הגרמנית ואבי תורת־הגזע;¹² שהוגה, שהתנגד לכל נסיון לכונן בגרמניה אחדות לאומית־מדינית, יכולה על־ידי הרמן הלר כראשון ההוגים את רעיון המדינה הלאומית המודרנית?¹³ לחוקרים אלה מצטרפת שורה ארוכה של אנשי־מדע, הרואים בהגל את אחת החוליות שהביאו לעליית הלאומיות הגרמנית ולגילוייה הקיצוניים בדמותו של הנא־ציזם.¹⁴

המאָלף בפרשה זו היא העובדה כי השקפה זו על הגל כאבי הלאומיות הגרמנית היא חדשה — ומהפכנית ביסודה. הגרמנים של המאה ה־19, בייחוד הלאומיים שבהם, הפירו את הגל בזיקתו לאירועים הקונקרטיים של תקופתו וראו בו את האויב מס. 1 ללאומיות הגרמנית. כך רואה את הגל רודולף הייס, ההיסטוריון הלאומי־הליברלי של מהפכת 1848; בספרו „הגל ותקופתו“, שפורסם ב־1857, הוא מוקיע את הגל כאויב הליברליזם והלאומיות הגרמנית כאחד, בזיקתו של הגל לפרוסיה רואה הייס הוכחה לאנטי־ליברליותו ולאנטי־לאומיותו כאחד. כך גם ההיסטוריון של הלאומיות הגרמנית, טרייטשקה: לדבריו אטום הגל מהבין את מושגי הלאומיות וזיקתם למדינה, ובאור זה הוא מציג את הגל, הן בחיבורו המקיף על תולדות גרמניה במאה ה־19 הן בהרצאותיו של המדינאות משנת 1897. כיצד השתנתה ההערכה להגל באורח כה קיצוני מאז ועד עתה? בדפים הבאים ייעשה נסיון למצוא הסבר לשינוי זה. אולם כבר בשלב ראשון ניתן אולי לומר

שאת הסיבות העיקריות לשינוי הגישה אל הגל נובעת מן המהפך בעמדה הפר-ליטית של פרוסיה לגבי השאלה של איחוד גרמניה. התפקיד שמילאה פרוסיה, בראשותו של ביסמרק, באיחודה של גרמניה סביב 1870 משפיע מבני-דורנו את העובדה שפרוסיה של 1820 היתה הגורם הפעיל ביותר נגד כל נסיון של איחוד לאומי בגרמניה. הגל קשור היה לפרוסיה — אך לפרוסיה זו, האנטי-לאומית, ולא לפרוסיה שביסמרק הצליח להפכה, שני דורות לאחר-מכן, ליוזמתו ומגשימתו של האיחוד. מתוך שיכחת המהפך הזה בעמדתה של פרוסיה לגבי הבעיה של איחוד גרמניה, מטילים היסטוריונים מודרניים את דימויה של פרוסיה של 1870 על פרוסיה של 1820, ומאחר שהגל היה קשור אל זו האחרונה, מסיקים מכאן מסקנות על זיקתו הלאומית. הרי זו דוגמה אפיינית ביותר לאנאכרוניזם בפרשנות היסטורית.

אולם ברור שאי-אפשר היה לפרש את הגל ברוח לאומית לולא היו במשנתו פרקים ומושגים הניתנים להתפרש ברוח זו. לרשימת הקטעים האנטי-לאומיים בתורתו של הגל אפשר אולי להוסיף קטע עקרוני, אפיזודי פחות מאלה שהבאנו למעלה: „בימינו אין כל צורך בליכוד ובאחדות במדינה כמה ששייך למנהגים, מסורת, תרבות ולשון... לשונן של הרבה פרובינציות של צרפת ושל אנגליה שונה מן הלשון השלטת. בויילס ובאיים ההברידיים אין דוברים אנגלית... המונארכים הרוסי והאוסטרי אינם יודעים מה מספר הלשונות המדוברות במדינותיהם — ודווקא מדינותיהם הן דוגמה למדינות מודרניות, שליפוּדן אינו נובע ממקריות אלא מרוחה של תודעה מדינית משותפת”¹⁵.

אך עם שמשנתו של הגל עשירה בקטעים כאלה, מצויות בה נקודות-מגע עם התנועה הלאומית הגרמנית, ומגע זה ייבדק בדפים הבאים. בחינה זו תיעשה עליידי עקיבה אחר המשמעויות השונות המתייחסות למושג אחד המשותף להגל ולתנועה הלאומית — הריהו מושג העם (Volk) ורוח-העם (Volksgeist). העובדה כי הגל וגם התנועה הלאומית משתמשים במושג זה אחראית במידה מרובה לטישטוש הניגודים בין הגל ללאומיות. כוונת הדיון היא לנסות ולהבחין בין שימוש הלשון הנקוט בפי הגל לבין זה המקובל על הרומנטיקה הלאומית הגרמנית.

הבחינה תיעשה בשני מישורים:

תחילה נעקוב אחרי צמיחתו של מושג רוח-העם בכתבי הנעורים של הגל; ואחריי כן תיבחן משמעותו של מושג זה בפילוסופיה-של-ההיסטוריה של הגל.

ב

כתבי הנעורים של הגל פורסמו לראשונה ע"י הרמן נול בשנת 1907, ועד 1948 לא תורגמו לשום שפה. העובדה שלא היו ידועים כלל במאה הי"ט, ועד היום הם ידועים מעט מאד בהשוואה לכתביו המאוחרים, ודאי השפיעה על הערכת דמותו של הגל.

בכתבים אלה מתגלית דמותו הרוחנית של הגל כשהיא משתחררת בהדרגה מן הפילוסופיה הקאנטיאנית ומעצבת לעצמה לאטה את מערכת המושגים הבשלה של תורת הגל המאוחרת. לענייננו נתרכזו באספקט אחד של כתבים אלה: השתחררותו ההדרגתית של מושג ה"עם" של הגל מן המשמעויות הפרוכות במושג זה בתורתו של הרדר.

החיבור הראשון, משנת 1796, קרוי "הפוזיטיביות של הדת הנוצרית". זוהי התקפתו החריפה ביותר של הגל על הנצרות. בה משתלבות עמדות קאנט בתחום המוסר עם עמדות שמקורן בהרדר בתחום התרבות. הנצרות מגונה בחיבור זה על כך שהיא דת "פוזיטיבית" — כלומר, מבוססת על צווים נורמטיביים פוזיטיביים וממוסדים. צווים אלה הם חיצוניים ליחיד, ולכן הם מהווים לגביו כפיה מוסרית, שהרי אין הוא יכול להפעיל את הכרעתו המוסרית האוטונומית. הנצרות היא דת אטומה — דת־ספר — לעומת דת־העם היוונית העכו"מית.

חיבור זה של הגל הוא שיר־הלל לדת־העם (Volksreligion) העכו"מית היוונית. הדת, וכן המוסר והאמנות, הם גילוייה של רוח־העם (Volksgeist). מושג זה שאוב מתורתו של הרדר, והוא מציין את אחדות החיים המיוחדת לכל עם ועם, בו מצויה השלמות הנפשית של היחיד המתמוג בכל ישותו עם רוח העם. בעקבות תיאורו של הרדר בחיבור "הנצרות והדתות הלאומיות", קובע הגל כי לכל עם יש אופי משלו במנהגיו ובערכיו הדתיים. כך מוסברת גם הופעתו של ישו על רקע "מצבה העגום של האומה היהודית":¹⁶ התחוקה האלוהית של משה, שהיתה מלווה ציוויים סטאטוטוריים מרובים, הפכה את עם ישראל לעם־לבד־ישכון, שגאוותו על ציותו העבדתי לחוקים. משנכנסה למערכת סגורה זו מעצמה זרה [רומי], שהטילה על עם־ישראל שיעבוד נוסף על שיעבודו לחוקי־הוא, הפך העם ממורמר על־ידי שיעבוד זה לפי שפגע בהרמטיות של סגירותו ואטימותו הדתית. אז צומחת ועולה האמונה במשיח — והגל הוא מן הראשונים בעת החדשה המפרש את המשיח כגילום התודעה הלאומית של עם ישראל. המשיח הוא "בא־כוחו של יהוה, שנשלח להקים את מדינת־היהודים מחדש".¹⁷

מהותו המדינית של המשיח מתפרשת מתוך הרוח ההרדריאנית של הדברים. דת משה היא חלק מן הטוטאליות של חיי עם־ישראל, והללו אין ביכלתם להתקיים, במצע המיוחד של דת־השיעבוד היהודית, אלא תוך ניתוק גמור מן העולם החיצוני. יהדות ושלטון זר אינם יכולים לדור בכפיפה אחת, ולכן הופכת הקמתה מחדש של המדינה היהודית להכרח הנובע מאפיה המיוחדת של הדת היהודית. אין כאן תביעה אוניברסלית לעצמאות מדינית לאומית כמהות הנחוצה לכל עם ועם. רק עם־ישראל, בגלל דתו המיוחדת־במינה, זקוק לה, כי רק על־ידי עצמאות מדינית יכול הוא לשמור על הווייה של "עם־לבד־ישכון". העצמאות המדינית אינה אפוא הנורמה ההיסטורית אלא החריג המוציא את עם־ישראל מן הכלליות של התהליך ההיסטורי עצמו.

בחיבור אחר, "על ההבדל בין דת־הדמיון היוונית לדת הפוזיטיבית הנוצרית", אף

הוא מ־1796, מנוסחים הדברים ברוח דומה, אך עשויות להשתמע מכך מסקנות שונות קצת. הגל מנסה להשיב כאן על השאלה, איך הצליחה הנצרות, כדת זרה ומזרחית, לסלק את הדתות העכו"מיות השרשיות. איך הוכשרו הלבבות לקבל את ערכיה הזרים והמהפכניים?

באחת הפסקות המבשרות את המחשבה ההגליאנית בבשלותה, תוך שימוש במושגים הלקוחים עדיין מאווירתה של הרומנטיקה הקדומה, קובע הגל כי למהפכה שהביאה את הנצרות לעולם יש שרשים עמוקים יותר בקרב בני־הדור. לדברים יש צליל אקטואלי מאד ב־1796: „לכל המהפכות הגדולות, הגלויות לעין, קודמת תמיד מהפכה שקטה וסמויה ברוח התקופה. מהפכה זו אינה גלויה לעין, ופחות מפל עומדים עליה בני־התקופה עצמם. כמו שקשה להשיגה, כך קשה לתארה במלים. מי שאינו לומד להכיר מהפכות אלו, לעולם לא יבין את תוצאותיהן”¹⁸.

במה התבטאה המהפכה הפנימית הזאת לגבי תפוצת הנצרות? לפי הגל, שוב לא התאימה הדת היוונית העכו"מית, דתו של אזרח הפוליס החפשי, למצע המדיני של השיעבוד החברתי מתקופת הקיסרות הרומית. היווני ראה בפוליס שלו, המוסיפה להתקיים גם לאחר מותו, את נצח־נשמתו. משנעלמה הפוליס והקיסרות נבנתה על חורבותיה, נעלם נצח זה, ועמו גם הבטחון הפסיכולוגי: תחתיהם באו הפחד מפני המוות והחדלון הסופיים. הנצרות, שהיא עצמה, לפי דעת הגל בשלב זה במחשבתו, דת של שיעבוד לצווים דתיים החיצוניים ליחיד, התאימה לדור זה של עבדי־רוח החרדים לגורלם. אף הקיסרים ראו בעין יפה דת המבוססת על תודעת החטא, על השחתתו המוסרית של האדם. ההשפלה שבחיים היא עצמה הפכה ערך שבקדושה, והגאולה הועתקה מן המישור המדיני־החברתי הקונקרטי לציפיה לגאולה שבאחרית־הימים.

מבעד לנימה האנטי־כנסייתית והרפובליקאית, המשותפת לחיבור זה ולקודמו, מצטייר בכל־זאת שינוי החל במשמעותו של מושג ה„פולקסגייסט”. הדת מופיעה גם כאן כאחד מגילוייה של רוח העם; אך רוח־העם אינה חיה עוד בספירה הרוחנית־התרבותית בלבד. היא מצויה בתחום הפוליטי. מידת החירות המדינית, דרכי המיסוד הפוליטיות — כל אלו אינן עוד רק תופעות הפולקס־גייסט — הן מהותו. התחום הפוליטי נעשה דומיננטי, קובע את הלכי־הרוח, את החוויה הדתית ואת הזיקות התרבותיות־החברתיות. רוח־הזמן של תקופת הקיסרות השתנתה משום שחלו שינויים במוסדות הפוליטיים, שנבעו מתוך הצרכים הפוליטיים הסגוליים של המבנה המעמדי, ולא משום שרוח־העם השתנתה. התוצאה הנובעת מן השינוי במיסוד הפוליטי הביאה לשינוי ב„מבנה־העל” (אם מותר לומר כך) הרוחני־החברתי. הפולקסגייסט חדל להיות כאן טוטאליות רוחנית במשמעות שנותן הרדר במושג זה: הוא נעשה נרדף לתופעות של התחום הפוליטי עצמו.

על מצע זה אפשר להבין את דברי הגל בחיבור זה על כיסופי־המשיח ומלחמת־הגאולה היהודית: שוב ניתן למצוא דווקא בקטע זה את המפתח להבנת משמעותו

המדינית של מושג „רוח העם“. הוא ממשיך כאן בטוויית החוט בו החל בחיבור הראשון, אך בכורתו של התחום הפוליטי מביאה אותו לידי מסקנות שונות: „כל זמן שמצאה המדינה היהודית גופה כוח ועצמה להחזיק בעצמאותה אין אנו מוצאים את היהודים מצפים למשיח כלל, או לעתים רחוקות בלבד. רק כאשר שועבדו על-ידי אומות זרות, משהרגישו בחולשתם ובחוסר-אזניהם — רק אז אנו רואים אותם מחטטים בספרי-הקודש שלהם למצוא נחמת-משיח זו. וכאשר התגלה אז לעיניהם משיח אשר לא הגשים את ציפיותיהם המדיניות, עדיין האמינו שמדינתם קום תקום לתחיה. עם שהפך להיות שווה-נפש לקיום מדינתו במהרה יחדל להיות עם. וזמן קצר לאחר-מכן זנח אותו עם את תקוות-המשיח הקלושות שלו, ולאחר שהוא אוחז בנשק ועושה כל מה שרוח נאצלת מסוגלת לבצע, הריהו מתנסה בסבל האנושי הקשה ביותר. הוא ומדינתו נקברים תחת עייה-המפולת של עיר-הקודש, וגורלו בהיסטוריה היה זהה עם גורל אנשי קרת-חדשת וסגונטום. .. לולא קרוב היה ללבנו אותו רגש האומר לנו מה מסוגל עם לעשות למען עצמאותו“¹⁹.

הדחף לעצמאות יהודית שוב אינו מוסבר כאן מתוך ייחודה של הדת היהודית. הוא מופיע כאן כצורך אוניברסלי: „עם שהוא שווה-נפש לכך, במהרה יחדל מהיות עם“. נראה שזוהי תביעה מפורשת ברוח התנועה הלאומית המודרנית, התובעת עצמאות ואי-תלות לכל עם ועם מתוך עקרון כללי זה.

אולם אין לתלוש את הדברים מתוך הקשרם. בחיבור הנשען על דומיננטיות הערכים המדיניים, נתפס קיומו של ארגון פוליטי כהכרח לקיומם של חיי רוח ותרבות. כך קיפחה הפוליס היוונית את חייה הרוחניים בעקבות שיעבודה המדיני — שיעבוד שלא היה בהכרח שיעבוד לאומי. יחידה שאינה עוד יחידה מדינית, שוב אין לה קיום מבחינה חברתית. הגילוי הפוליטי הוא הכרחי, טובר הגל, כאן כבפילוסופיה המאוחרת שלו, למכלול החיים האנושיים-החברתיים. שאין מדובר כאן במדינה לאומית, אלא במדינה בכלל, הרי אפשר לראות מן הדוגמות של קרת-קדשת וסגונטום. הוויית עם פירושה הווייה מאורגנת במסגרת מדינית — זהו עקרון הגדרתו של מושג ה„עם“, בתורתו המדינית הבשלה של הגל כמו גם כאן.

אולם אין זה הגילגול האחרון של מושג ה„פולקסגייסט“ בכתבי הנעורים של הגל. בחיבור האחרון המשותיך לאותה תקופה, „רוח הנצרות וגורלה“ (1799), שונה האווירה לחלוטים. כאן הופך הגל ממבקר ראצינאליסטי של הנצרות למיסטיקן נוצרי, המחפש מבט ספקולטיבי לחוויתו הדתית. חיבור זה נכתב כשהיה הגל נתון להשפעתו הרוחנית החזקה של הלדרלין, ולא נשתמר בו מאומה מן הבקורת על הנצרות. זוהי תפנית מוחלטת לגבי האנטי-כנסייתיות הקודמת. מכאן והלאה הגל רואה עצמו נוצרי מאמין, אף כי דרכו בביסוס אמונתו עשויה להיות שונה מן הדרך התיאולוגית המקובלת ואף כי אין הוא מקבל בהכרח את משמעותם של מונחי הדוקטרינה כפשוטם. הסברו של הגל לתופעת הנצרות ישתנה עוד במהלך חייו, אך לא כן גישתו. בשלב זה נתפסת הנצרות לא כמהות השונה ביסודה מן היוונות.

היא מוצגת כשילוב היופי האסתטי של הנפש היוונית עם התבונה המוסרית, כפי שהתבטאה ביהדות בעלת הצווים המחמירים. כל אחת ממהויות אלו זקוקה לחברתה ליצירתה של סינתיזה מושלמת. כך הכניס ישו יוונית, כלומר אהבת־טבע ויופי, ביהדות. אך למרות הרומנטיזציה הבולטת כאן, הרי זהו דיון במושגים ספקולטיביים, אֶ־הִיסְטוֹרִיִּים, המתממשים בתהומי תרבות שונים. „פולקסגייסט” יווני או יהודי אינם, בהקשר זה, גילויים קונקרטיים של רוחות עמים קונקרטיים או של תרבויות היסטוריות, אלא התגשמותן של אידיאות מיטאפיזיות („יופי”, „מוסר” וכו’). מושג ה־„פולקסגייסט” התרוקן למעשה מכל תוכן שניתן ליחסו לתופעה היסטורית קונקרטית.

אולם בטרם יגיע הגל לפיוס זה עם הנצרות, כתב בימי שהותו בברן, כנראה ב־1797, קטע המכונה לעתים בשם „האם יהודה היא מולדת הטאוטוני” (בגליון כ־ה”י אין לקטע כותרת). באורח אָפִינִי לצמיחת מחשבתו של הגל, מביע קטע זה את הרעיונות ההרדריאניים בצורתם הצרופה — תוך שלילתם הדיאלקטית ותוך חריגה אל מעבר להם.

הגל פותח וקובע כי לכל עם יש מסורות ופנטזיות משלו על אלים, מלאכים, שדים וגיבורים. מסורות אלו עוברות מדור לדור, והן הן תודעתו החברתית־התרבותית של העם. גם לגרמנים הקדומים היתה פ־נטזיה כזו — זהו פנתיאון הוואלהאלה הטאוטוני, אלא שהוא נהרס על־ידי הנצרות, שהציבה על מקומו סמלי־הזדהות הרחוקים מתודעתו ההיסטורית של העם הגרמני:

„הנצרות”, קובע הגל, „רוקנה את וואלהאלה מתושביה, הרסה את תל־המזבחות הקדושים ורדפה עד־חרמה את הפ־נטזיה העממית כאמונת־הבל מזיקה וכרעל מסוכן. תמורת זאת נתנה לנו הנצרות את הפ־נטזיה של עם נכרי, אשר מזוג, תחוקתו, תרבותו והאינטרסים שלו זרים לנו... בכוח הדימוי של עמנו חיים דוד ושלמה, ואילו גיבורי מולדתנו מנמנים בספרי ההיסטוריה של המלומדים...”²⁰

נראה כאילו תצמח מכאן תביעה, ברוחו של הרדר, להחייאתו של המיתוס הלאומי הגרמני. אולם באורח דיאלקטי עובר עתה הגל להתקפה על הלך־הרוח הספרותי־התרבותי שצמח בגרמניה בעקבות תורת הרדר. הגל עומד על כך שבאין פ־נטזיה לאומית גרמנית סיגלו להם המשפילים הגרמנים של תקופת הקלאסיציזם את סמלי המיתולוגיה היוונית. אולם זו היתה שאילה חיצונית, וכבר ב־1767 הציג המשורר קלופסטוק את השאלה ההרדריאנית, אם תוכל אֶכֶאִיה היוונית להיות מולדתו של הטאוטוני. כך נוצר, בעקבות קלופסטוק, הנסיון ליצור מיתוס לאומי גרמני, המנסה לחזור, מעבר למסורת היהודית והיוונית כאחת, אל סמלי־הזדהות הגרמניים הקמאיים. אולם לדעתו של הגל נדון נסיון זה לכשלון חרוץ:

„העובדה כי שמות הגיבורים [באָפּוּס של קלופסטוק] הפכו להיות גוֹתִיִּים עדיין אינה הופכת פ־נטזיה זו לנחלת תרבותו של הגרמני בְּזִמְנֵנוּ. מאז ומתמיד היה הנסיון להחיות מחדש את הפ־נטזיה הלאומית של אומה נסיון־שוא, ומעיקרו של דבר הרי כשלוננו של נסיון כזה להחיות את המתים הוא

מחוייב־המציאות... פ־נטזיה עתיקה זו אינה מוצאת בתקופתנו שום דבר שאליו היא יכולה להתקשר ושבאמצעותו ניתן לחשלה. היא נתוקה־זומנתקת לגמרי מעולם המושגים שלנו, מדעותינו ומאמונותינו. זרה היא לנו לחלוטים²¹. פסק־דין זה על השירה הלאומית־הרומנטית הגרמנית, ועל הנסיון לחדש את המיתוס הלאומי הקמאי הגרמני, אינו משתנה אצל הגל עד סוף ימיו. למעלה משלושים שנה לאחר שכתב דברים גנוזים אלה, והוא כבר פרופיסור לפילוסופיה בברלין, אומר הוא — בהרצאותיו על האסתטיקה בשנות־העשרים:

„באופן מיוחד בולטת אצל קלופסטוק תודעת־המולדת בהקשרים שונים. כמשורר חש בצורך במיתולוגיה שרשית, ששמותיה וצורותיה כשלעצמם יהיו כבר בסיס מוצק לפנטזיה... ניתן לומר כי מתוך גאווה לאומית ניסה קלופסטוק להחיות מחדש את המיתולוגיה של ווטאן, הרטה וכיו"ב. כל שהעלה בידו הוא ששמות האלים לבשו צורה גרמנית במקום יוונית — ולא עוד. להשפעה ולממשות או־פייקטיבית הגיע קלופסטוק לא יותר מאדם שינסה לטעון כי אסיפת־הרייך של רגנסבורג יכולה להיות האידיאל של הווייתנו הפוליטית הנוכחית. אותם אלים ששקעו יישארו לעולם בגדר ריקנות מזויפת, ויש צורך במידה מרובה ביותר של צביעות על־מנת להתימר ולומר כי פ־נטזיה זו עולה בקנה אחד עם התבונה ועם תודעתו הנוכחית של העם²².”

רוצה לומר: עם כל שהגל מקבל את מושג ה„פולקסגייסט“ של הרדר כעקרון מנחה, הריהו דוחה כל פירוש של מושג זה כאילו הוא מחייב חזרה לקמאי ל־Urvolk הגרמאני. מושג ה„פולקסגייסט“, שמקורו בהרדר, עובר בסיסטימה המחשבתית של הגל תהליך מעמיק של רציונאליזציה. הוא נעשה מושג נרדף למכלול התופעות החברתיות. בכך, למעשה, הוא הופך להיות טאוטולוגי לתופעות קונקרטיות אלו, ונמנעת האפשרות לפרשו ברוח של מיתוסים לאומיים ורומנטיים, אותם מיתוסים ששימשו כוח מניע בהתפתחותה של התודעה הלאומית הגרמנית המתחדשת, עליהם התחנכו הסטודנטים באגודות הלאומיות, ובסופו של דבר התגלגלו למיתוס גזעני־לאומי. לגבי הגל אין המושגים ההיסטוריוסופיים משמשים אמצעי לרומנטיזציה של ההווה באורו של העבר, שפן לעולם אין אתה טובל פעמיים באתו נהר, כדברי הרקליטוס, ולכן זרה להגל הדיאלקטיקן, בכתבי הנעורים כבאחרית ימיו, המיתור־לוגיה הרומנטית המתבססת על החייאתו של העבר.

ג

מישור האבחנה השני שלנו קשור בתפיסתו של מושג העם וה„פולקסגייסט“ בפילוסופית־ההיסטוריה של הגל.

קישור ההיסטוריוסופיה של הגל ללאומיות הגרמנית נעשה כאן על־ידי החוקרים, שמצאו קשר זה, בשתי רמות: (א) נקבע כי הגל רואה את ההתפתחות ההיסטורית במחזוריות על־ייתן ושקיעתן של אומות המתגלמות במדינות אשר שפכו את שלטונן על עמים אחרים; (ב) ראייתו של הגל, שלפיה העידן הנוכחי (והסופי, לפי דעתו) של

הרות מתגשם בעמים הגרמניים, תופפת, לפי טענה זו, את התפיסה הלאומית הגרמנית, שבהתאם לה הגמוניותה של גרמניה באירופה מתגשמת בעידן ההיסטורי החדש.

נפנה תחילה אל ההנחה הראשונה. העובדה כי הגל הניח כי כל „פולקסגייסט“ חייב לבוא על מיצויו בהסדרים מדיניים — כלומר: ליצור מדינה — הביאה חוקרים רבים לכלל מסקנה שהגל רואה במדינה הלאומית את המהות הסגולית של התהליך ההיסטורי. אולם כבר ההיסטוריון מיינקה עמד כל כך²³ שלפי הגל אמנם הכרח הוא כי כל „פולקסגייסט“ ימצא את גילומו במיסוד אובייקטיבי, במדינה; אך אין הכרח כלל וכלל שתהיה זו דווקא מדינה אחת או אחרות. כך, למשל, נמצא ה„פולקסגייסט“ היווני מתגלם במדינות רבות, שפל אחת ואחת מהן גילמה צד אחד של מהותו.

העם, לפי הגל, הוא אותה מהות רוחנית המשמשת מוקד אובייקטיבי לפעולותיהם של הסובייקטים. בתור שפזה העם הוא־הוא מדינה, כלומר: כל מקום בו קיימת חטיבת אנשים הרואה בהסדרים כלליים־אובייקטיביים כלשהם את גילום רצונם המהותי, שם קיימת מדינה. ואין זה חשוב כאן אם הגבולות המדיניים חופפים גבולות לאומיים־לשוניים, או גבולות „טבעיים“, או לא.²⁴ במשמעות זו קרוב מושג ה„עם“ של הגל למושג ה־People של רוֹסוֹ — קבוצת אנשים בעלי מיסוד פוליטי הנובע מהתייחסותם אל החוק כפרי רצונם — והגל אף מכיר בדמיון בינו לבין רוֹסוֹ בנקודה זו.²⁵

כך משמשת הפוליס היוונית דוגמה לעיצובו של מוסד מדיני. ה„פוליס“, שאינה כלל יחידה לאומית־לשונית, משמשת להגל דוגמה ל„פולקסגייסט“ היוצר מדינה. אפיינית היא העובדה שבניגוד להיסטוריוגרפיה הגרמנית המאוחרת, המושפעת כבר מן התפיסה הלאומית, אין הגל מוצא פגם בכך שיוון לא השפילה למצוא לעצמה אחדות מדינית.

מרבית לצטט את הקטע בו קובע הגל כי לכל עידן יש „פולקסגייסט“ דומיננטי משלו.²⁶ מושגו של הגל על העמים ההיסטוריים־העולמיים (Welthistorische Voelker) הובן כאילו מתכוון הוא לקבוע שבכל תקופה קיימת אומה השלטת בכיפה.

המעין בקטע כמו שהוא בהקשרו יתקשה למצוא סימוכים לפירוש זה, שהוא פרוייקציה של אירועי המאה העשרים על משנתו של הגל. הזכות של העם המגלם את שלב ההתפתחות ההיסטורי אינה זכות במישור הכוח הבינלאומי, כי במישור זה אין לדבר כלל על זכות.²⁷ הזכות עליה מדובר פה היא זכות ההנהגה התרבותית, ודבר אין לה עם שליטה מדינית.

ולהיפך. ביסוס השליטה המדינית היוונית על העולם העתיק אינו שיא התרבות היוונית אלא פירפרי גסיסתה. הרוח היוונית עמדה בשיאה בימי פריקלס. כשנתגלו בה כל אותם כוחות יוצרים הטמונים בעמים ההיסטוריים: „כל העמים ההיסטוריים

מגלים כושר יצירה ספרותית. שירה, אמנות, פיסול וציור, מדע ופילוסופיה²⁸ — אלו הן תכונות העמים ההיסטוריים, ולא תכונות הפועלות במישור הכוח המדיני. מושג העמים ההיסטוריים-העולמיים שונה אפוא הן מן המושג ההרדריאני הן מן המושג הלאומי-הגרמני, כפי שנתגבש באסכולת טרייטשקה. העמים ההיסטוריים-העולמיים אינם יחידות מדיניות לאומיות אלא תחומי תרבות. הודו ויוון לא ידעו אחדות מדינית מימיהן, בסין שלטו שליטים ממוצא אתני זר ברוב קורותיה, רומא של הגל איננה רומא האימפריאליסטית אלא תחום התרבות הרומית, כשם שיוון אינה יוון המדינה (שאינה קיימת) או האתנית (שגבולותיה מפוקפקים ביותר), אלא „יוון הגדולה“, במשמעותו התרבותית-רוחנית של מושג זה.²⁹ אפייני הוא שהגל מגנה את האימפריאליזם הרומי-הסר-הרות, שעה שאהדתו נתונה ליוון על פיצולה המדיני והאינטנסיביות הרבה של חייה הרוחניים. הלאומיות הגרמנית, לעומת זאת, תעדיף את רומא על יוון, שאין בה יכולת לעצב אחדות מדינית-לאומית — העדפה שתתבטא גם בהיסטוריוגרפיה במפעלו של מוזון.

כך מתברר לנו כי נקודת-המוקד בדיון ההיסטורי אצל הגל היא הדומיננטיות התרבותית, בתחום הציביליזטורי, ולא ליכוד מדיני או מפעלי-כיבוש. לאור זה יובן גם השלב האחרון של התהליך ההיסטורי, השלב הקרוי השלב הגרמני. כאן נפתח פתח לשורה שלמה של אי-הבנות. הגל מכנה את השלב הזה בשם die germanische Welt, העולם הגרמני, ולא die deutsche Welt, העולם הגרמני בן-זמנו. אולם אפייני הוא כי המתרגם האנגלי של הפילוסופיה של ההיסטוריה מתרגם בכל מקום the german world ולא the germanic world.³⁰ מה פלא כי אנגלו-סקסי הקורא דברים אלה ב-1941, בעיצומה של המלחמה, יוזה תפיסה זו עם התפיסה הנאצית?

שנית, על הרוב הגל מכנה את העולם הגרמני בשם „העולם הנוצרי“, ובכך מתפרשת מהותו של זה. תהיה זו טעות לראות בהגל ובתפיסתו את העולם הגרמני וריאציה על התפיסה ה„גרמניסטית“ של התרבות האירופית.

מה שקרוי „השלב הגרמני“, הפותח בחורבן האימפריה הרומית, אינו כלל נצחונם של גרמאנים על לטינים. בחנים אתניים או גזעיים אלה זרים לחלוטים למושגים הרציונליים של ההיסטוריוסופיה של הגל. העקרון הגרמאני הוא העקרון הנוצרי השליט באירופה המערבית; אין הוא תרומתם של הגרמאנים עצמם לתרבות העולם, אלא עקרון שסוגל על-ידם בבואם במגע עם התרבות הרומית-הנוצרית המאוחרת. יותר משחיו הגרמאנים מחריביה של רומא הנוצרית המאוחרת היו ממשיכי דרכה, אף כי באורח דיאלקטי נתעלו על-ידי כך לשלב גבוה יותר של הרוח.

קטעים אחדים ידימו: „חשוב ביותר להדגיש, עד כמה שונה מהלך ההיסטוריה של הגרמאנים מזה של היוונים או הרומיים. שעה שאלה גילמו עקרונות מקוריים משלהם, הרי הדחף להתפתחות הגרמאנים ניתן להם על-ידי תרבות זרה. העקרונות

אשר הגשימו, תרבותם והתפתחותם, חוקיהם ודתייהם, שאולים היו.“³¹

או: „קודם שיסגלו הגרמאנים לעצמם את העקרונות הנוצריים היו שרויים במצב

של ברבריות. דתם העכו"מית היתה שטחית וחסרת תכנים מהותיים... המשפט הגרמאני אינו משפט־אמת, שכן רצח אינו עבירה מבחינת הערכים המוסריים אלא מתפצה בכופר בלבד. היחיד הגרמאני אמנם חפשי לחלוטים — אך חפשי הוא כחייט־השדה, ואין לו שום ערך כמהות מוסרית סגולית... מאז טאקיטוס דובר הרבה על חירותם הקמאית של הגרמאנים. אולם חלילה לנו להחליף מצב זה של פראות וברבריות במצב של חירות, ואל לנו להיגרר אחרי טעותו של רוסו, שראה באינדיאנים הפראיים של ערבות אמריקה את מגלמי החירות האנושית האמיתית³².

העולם הגרמאני אינו, אפוא, מושג אתני, גזעי או מדיני. הוא חופף, לפי הגל, את אירופה הנוצרית, כולל ספרד, איטליה, אנגליה, ואולי אפילו רוסיה.³³ הוא אינו קשור בתחום שליטתם של השבטים הגרמאניים, כמו שאין לו שום קשר למשמעות של הגמוניה מדינית גרמנית מודרנית. מבחינה פוליטית מספק ההסדר של 1815, האנטי־לאומי ביסודו, את השקפת־עולמו הנוצרית והשמרנית של הגל. עולם־התרבות הגרמאני זהה עם העולם של תרבות־המערב, עם ה־*gens christiana*, שאינה זקוקה ללהט האיראציונאלי של זיקות לאומיות. זהו עולם שיש בו ריבוי לשונות ותרבויות, ריבוי יחידות מדיניות ושלטוניות — כעולמה של יוון הקלאסית.³⁴ אך הוא מלוכד, בכל־זאת, על־ידי מה שלגבי הגל הוא נקודת־המוקד לאחדות זו. נקודת־המוקד זו אינה מצויה לא באחדות מדינית ולא בזיקה לשונית אלא בתחום המיטאפיזי של הרוח. העולם הגרמאני־הנוצרי מגשים את החירות התבונית, שהגשמתה אפשרית, לפי הגל, רק על־ידי ראיית התבונה שבהכרח ועל־ידי הפרתה של המציאות המגולמת ומעוצבת על־ידי רוחו של האדם כמשקפת תכנים תבוניים.

כל נסיון לפרש ספקולציה זו במושגים של הלאומיות המאוחרת מתעלם מתורתו של הגל והופך את כל המערך העיוני שעליו היא בנויה, תוך סירוס תכניה של פילוסופיה זו. מובן כיצד קרה הדבר בדור שהשליך את האוריינטציות של תקופת המאבק נגד הנאציזם על כל הפילוסופיה וההיסטוריה הגרמנית של המאה הי"ט, אלא שהגל שייך, כמוהו כגיתה, לשלב טרום־הלאומי של היסטוריה זו. תולדות ההיסטוריוגרפיה של משנת הגל, עליה רמזנו משהו בתחילת דיוננו, הן עצמן פרק מעניין בהשתנתות של ה־*Zeitgeist* המודרני, אך אין בהסבר זה כדי לשנות את העובדה היסודית, שאין תורת הגל נדרשת ברוח הלאומיות הגרמנית.

התפתחותה של הלאומיות המודרנית ינקה בעיקרה משני אפיקים רוחניים: מצד אחד, העלאת ערכה של היחידה התרבותית־האתנית של הלאום וחיות־היחד הרומנטי; מצד שני, גיבושה של המדינה הטריטוריאלית המודרנית, המשמשת מצע למימוש התביעות הלאומיות. שתי התופעות הן תופעות נפרדות, הנפגשות במהלך המאה הי"ט על־ידי הרכבת האידיאה הלאומית על המנגנון המדיני־הטריטוריאלי, שהוא פרי האבסולוטיזם המלכותי הנעזר במושגיו המחודשים של חוק־הטבע הרציונלי, שסופו בריפוזיות של המהפכה הצרפתית.

התופעה הראשונה זרה להגל. אך אפשר שביחס לאספקט המדינתי יש משמעות לתורת הגל לגבי גיבושה של התנועה הלאומית. הלורד לינדסי העיר בשנתו³⁵ כי המעבר מן המדינה השושלתית למדינה הלאומית נובע ממעבר מזיקת היחיד אל השליט לזיקתו אל חבריו ביחידה המדינית, כשהיא „מתועלת“ על-ידי המוסדות המדיניים. כבר העירו שהגל פתר את בעיית המאבק על הריבונות בתוך המדינה (ריבונות מלכותית מול ריבונות עממית) על-ידי הייחוס של מושג הריבונות למדינה כשהיא לעצמה. העלאתה של המדינה כעיצוב הרוחני הדומיננטי של ההיסטוריה האנושית, הדגש החזק המושם במשנת הגל בתפקידה של המדינה וראיית בכורתה של המדינה במכלול היחסים בין הבריות — כל אלה תרמו, ללא ספק, להתפתחותה של תפיסת המדינה המודרנית במאה ה־19; ואף שלא זו היתה כוונתו, הפכה מדינת רבת-עצמה זו להיות מכשיר בידי הלאומיות.

ב כך תרם הגל — ואם גם שלא מדעת — לגיבושה של המדינה הלאומית המודרנית. וכאן אולי לפנינו מבחן דיאלקטי מרתק, כי משנתו של הוגה שסלד מכל גילוי של זיקה לאומית-מדינית נמצאה, בסופו של דבר, מסייעת לליכוד זה מבלי דעת מכיוון אחר. אולם אפשר שהגל, האמון על ערמתה של התבונה (List der Vernunft), הוא עצמו לא היה תמה על כך.

ה ע ר ו ת

1. Briefe von und an Hegel, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, 1952, vol. I, p. 120.
2. שם, א' עמ' 137.
3. שם, ב' עמ' 6.
4. שם, ב' עמ' 27.
5. שם, ב' עמ' 14-15.
6. שם, ב' עמ' 23.
7. Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, ed. G. Lasson, Leipzig, 1913, p. 159.
8. G.W.F. Hegel: Vorlesungen ueber die Philosophie der Weltgeschichte, ed. G. Lasson, Leipzig, 1920, p. 937.
9. G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, 1955, paragraph 322.
10. שם, ס' 209.
11. G.W.F. Hegel: Die Vernunft in der Geschichte — einleitung zur Geschichtsphilosophie, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, 1955, p. 159.
12. K.R. Popper: The Open Society and Its Enemies, Princeton 1950, pp. 255—273.
13. H. Heller: Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland, Leipzig-Berlin, 1921.
14. E.F. Carritt: Hegel and Prussianism, in: Philisophy, : כך ראה למשל, vol. XV, Jan. 1940, pp. 51—56;

J. Bowle: *Politics and Opinion in the 19th Century*, London, 1954, pp. 34—50;

W. M. McGovern: *From Luther to Hitler*, N. Y., 1940, pp. 317—355.

15. „הוקה גרמניה“ מהדורת לאסון (ב„כתבים פוליטיים-משפטיים של הגל“), עמ' 24—45.
Hegels *Theologische Jugendschriften*, ed. H. Nohl, Tuebingen, 1907, p. 153.

17. שם, עמ' 159.

18. שם, עמ' 220.

19. שם, עמ' 224*5.

20. שם, עמ' 215.

21. שם, עמ' 217.

22. לענין זה ראה :

K. Koestlin: *Hegel in philosophischer, politischer und nationaler Beziehung*, Tuebingen, 1870, p. 170.

F. Meinecke: *Weltbuergertum und Nationalstaat*, 3. Aufl., Muenchen 23 und Berlin, 1915, p. 275.

וכן גם :

F. Rosenzweig: *Hegel und der Staat*, Berlin, 1920, II, p. 5.

24. לעניין הגבולות ה„טבעיים“ ר' הפילוסופיה של המשפט, ס' 247.

25. שם, ס' 258.

26. שם, ס' 347.

27. לענין זה ראה מאמרי: „לבידור מושג המלחמה במשנתו של הגל“, „אובגייס“, קובץ עיוני בהוצ' המכון להשכלה ולמחקר, בית ברל, תש"ך.

28. ההקדמה לפילוסופיה של ההיסטוריה, עמ' 174.

29. הפילוסופיה של ההיסטוריה, עמ' 533—542.

Hegel's *Philosophy of History*, translated by J. Sibree, New Edition, 30 N.Y., 1956, pp. xv, 341.

31. הפילוסופיה של ההיסטוריה, עמ' 758.

32. שם, עמ' 775.

33. שם, עמ' 774 והלאה.

34. שם, עמ' 761.

A. D. Lindsay: *The Modern Democratic State*, London, 1943, 35 pp. 146—149.

מרים אורן : כיפה אדומה

כפה אדמה מהלכת הלוח ופניו

ושרה בקול עלו:

איך אפשר לזכר

איך אפשר לשמר

את כל המצוות.

איך אפשר ללכת בדרך ולא לעמד

ולא לקטף פרחים

ולא לשים עם אדם.

איך אפשר לזכר ולשמר את כל המצוות

על אם הדרך.

כפה אדמה פותחת את דלת הבקמה

והנה תזאב שוכב במטה.

— מדוע עיניך ככה בוצרות?

— לחזות בכרואיך, בתי.

— מדוע אָנִיךְ כְּכָה וְקוֹרוֹת?

— לשמח דְּבַרְיךְ, בתי.

— מדוע שְׁפָתֶיךָ כְּכָה פְּעוֹרוֹת?

— לְבַלְעֵךְ חַיִּים, אֶהוּבְתִי.

בא הציר ושולף ספינו. קה, אחת אישי!

למן כפה אדמה קמה תרישי.

אין עוד נפשי אל הפרחים בדרך

אין עוד נפשי אל קול אדם בדרך.

הנח לי ואנום. נלאיתי מן הדרך.

ציפה נפשי.

נסים רזואן : אבן ח'לדון - הפילוסוף הראשון של ההיסטוריה

הוא היה משכמו ומעלה מדורו, ובני-ארצו שלו יותר משהלכו בעקבותיו התפעלו ממנו. צאצאיו הרוחניים הם ההיסטוריונים האירופיים הגדולים של ימי-הביניים ושל העת החדשה – מאקולי, ויקו וגיבון.
ר. א. ניקולסון, „היסטוריה ספרותית של הערבים“, ע"צ 438/9

המוקדימה' היא בלי ספק היצירה הגדולה ביותר בסוגה שיצרה רוח-אנוש אייפעם במקום מן המקומות ובזמן מן הזמנים.
ארנולד ג'. טוינבי, „משנת ההיסטוריה“, כרך ג', ע' 322

הקושי העיקרי שמעמידה יצירתו של אבן-ח'לדון בפני מי שלומד כיום את ההיסטוריה והמחשבה הערביות מתבטא בכך שהוגה-דעות ואיש-מעשה זה, יליד תוניסיה מן המאה הי"ד, אין לו ממש שום אבות-ברוח. לא במסורת המזרחית-המוסלמית ולא במסורת המערבית-הנוצרית. בתולדות המחשבה האנושית ופעלו הרוחני של האדם עומד אבן-ח'לדון בודד, עד כדי כך שלא נעשה עדיין שום נסיון להסמיק את יצירתו לאיזו מסורת או שיטת-מחשבה שקמו לפניו. אין ספק, אפשר שדבר זה אינו אלא מקרה: בעטיין של מסיבות היסטוריות זעומה היא כל-כך הספרות הערבית מספרד וצפון-מערב אפריקה שנתקיימה בידנו עד שאין כלל ביכלתנו לדעת את מקורותיו של אבן-ח'לדון. יתר על כן, מעט מאד ידוע לנו על הכתבים המערביים מימיו של אבן-ח'לדון ומן התקופה הסמוך לפנייהם.

לפיכך אולי לא נחטא יותר מדי לאמת אם נניח כי הרבה מן המצוי ביצירתו של אבן-ח'לדון לא היה מקורי, וכי הרבה מרעיונותיו המקוריים-לכאורה אפשר שינקו השראה ממקורות שעדיין לא נתגלו מחדש. אך אפילו כך הדבר, הרי הסכימו הלומדים את משנתו של אבן-ח'לדון, בכללותם, שהיה הדין אתו כאשר טען כי המוקדימה (ה,אקדמה), שאותה חיבר ככרך ראשון בדבריי-מיעולם (שלו) היתה מקורית עד-למעמקיה ונתגלמה בה ראשית חדשה בדרכי החקר והעיון. כמו שאמר פרופ' רוזנטל, מתרגמה של המוקדימה לאנגלית, הרי אקדמה זו „מעריכה מחדש, בדרך שאין לה תקדים כל-עיקר, כל גילוי אישי של תרבות גדולה ומפותחת ביותר. זאת היא מחוללת, הן בכלל והן בפרט, לאורה של הכרה אחת יסודית והגיונית – כלומר, על-ידי שהיא רואה בכל דבר פיונקציה של האדם ושל הארגון החברתי האנושי“. (רוזנטל: „המוקדימה“, ע' ס"ו).

השגו המיוחד של אבן-ח'לדון מתבטא בעובדה שהוא היה ההיסטוריון הראשון בעולם שטען כי ההיסטוריה היא ענף של הפילוסופיה, ועל-ידי כך קבע מעמד

לעצמו כאבי כל הפילוסופיות־של־ההיסטוריה. „למראית־עין“, כתב במבוא למוקד דימה, „אין ההיסטוריה אלא מוסרת ידיעות על מאורעות מדיניים, על שושלות ועל התרחשויות מן העבר הרחוק, מגישתן בהדרת־חן ומתבלתן במשלים ואמרות. היא משמשת שעשוע לעצרות גדולות, רבות־עם, ומקנה לנו הבנה בעלילות־אנוש... מצד שני, הרי מובנה הפנימי של ההיסטוריה מצריך עיון ונסיון לברר את האמת, ביאור דק של עילות הדברים הקיימים ומקורותיהם, וידיעה עמוקה בארחם וטעמם של מאורעות. ההיסטוריה שתולה אפוא היטב בפילוסופיה. ראויה היא להיחשב ענף של הפילוסופיה“.

על השיטות שהיו נקוטות בידי היסטוריונים בני־זמננו וכן היסטוריונים שקדמוהו, אמר אבן־ח'לדון שהללו לא חיפשו את העילות והמאורעות והתנאים, לא שמו כלל לב אליהם, „אף גם לא ביטלו מעשיות־הבל ולא דחון מעל פניהם“. לאמיתו של דבר, מוסיף הוא ואומר, „ממעטים הם לרדת עד חקר האמת. העין הבקרתית דרך־ כלל אינה חדה. טעויות וסברות־כרס משמשות בערבוביה... האמון העיוני במסורת סגולת־מורשה הוא ביצורי־אנוש. מקובל ושכיח הוא שאנשים נטפלים לענפי־ המדעים, ואילו מרעה הבזרות איום ונורא הוא לבריות: אין איש יכול לקום כנגד מרותה של האמת, וקלקלתו של הכוזב יש להילחם בה בעיון מאיר־עיניים. המספר רק מכתוב ומוסר את החומר; [יש צורך] בהבחנה בקרתית כדי לחשוף את האמת הפמוסה; והידיעה היא שתגלה את האמת ותלטשה לצורך כך“. (אבן־ח'לדון: מבוא למוקדימה).

מתוך שהאמין אבן־ח'לדון כי ההיסטוריה, כענף של הפילוסופיה, יש ללמדה לאור כלל ידיעותיו של האדם בכל ענפיהן, אין המוקדימה שלו רק נסיון לבאָר את ההיסטוריה אלא כמין מאַסף של כל המדעים שהיו ידועים בדורו, של אַרחות ההתנהגות והמעשה של חברתו.

ב

קל־ביחס להתחקות אחר פרשת־חיייו של אבן־ח'לדון. הוא נולד בעיר תוניס ב־1332 והשתייך לשבט ממוצא דרום־ערבי. לפי הסברה עקר ה'לדון, שממנו לוקח שם המשפחה, לספרד במאה השמינית, בשנים הראשונות לפיבוש המוסלמי, והתישב בקארמונה, עיירה ששכנה בתוך המשולש קורדובה־סביליה־גראנאדה אשר בו נתרקם חלק גדול מן ההיסטוריה המוסלמית־הספרדית במוצת הדורות. לפי סיפורו של אבן־ח'לדון עצמו, שנמסר ב„אוטוביוגרפיה“ מפורטת ומבוססת היטב, הבדילו רק 10 דורות בינו לבין יוסד משפחתו; אבל הוכח שהיה זה אומדן לקוי. לאמיתו של דבר מערערים תכופות על עצם ייחוסו הערבי של אבן־ח'לדון, אבל אף אם זרם בעורקיו גם דם ברברי וספרדי הרי אין כל ספק שמצד שושלת־היחש של אבותיו היה מוצאו ערבי. ואולם אף שהיה אבן־ח'לדון נתגאה על ייחוסו הערבי הקדמון, אין השפעתו של ייחוס זה ניפרת כלל בהשקפותיו ההיסטוריות ואין הוא נותן אותותיו בתגובותיו לגבי סביבתו, להבדילן מאלו של בני־דורו. אכן, כפי

שטוען פרופ' רונטל במבואו לתרגום הגדול של המוקדימה, "דומה יהיה כי לא מוצאו הערבי אלא מקורו הספרדי הוא שהיה גורם מכריע בהתפתחותו הרוחנית". (ה"מוקדימה" ע' ל"ד).

כבר אמרו כי במעלות ובמורדות של עסקיהפוליטיקה בקרב שליטיה של צפון אפריקה בימים ההם הצליח אבן־ח'לדון תמיד לקיים בידו מעמד רב־השכעה, "על־ידי שהיה עוזב ספינה טובעת ברגע המתאים". (ר' ברוקלמן, ב"דבריימי הערבים"). אף כי הדברים נכוחים אין זה כל הסיפור כולו. הקלות שבה היה אבן־ח'לדון מחליף את אדוניו כל ימי חייו — שהרי זה, למעשה, פירושה של התופעה — אולי ניטיב להסבירה לאור ייחוסו המשפחתי. הפליטים שבאו מספרד ונאחזו בצפון־מערבה של אפריקה — שבתוכם תפסה משפחתו של אבן־ח'לדון מקום בולט — היו בגדר קבוצה נבדלת. אבן־ח'לדון עצמו מציין במוקדימה שלו את התרומות הגדולות שתרמו פליטים אלה לחיים התרבותיים של אפריקה הצפונית־המערבית ומדגיש את עליונותה של ספרד ואת המקוריות של תרבותה. מכאן אנו למדים שיותר ממאה שנים לאחר שעזבה משפחתו את ספרד עדיין היה אבן־ח'לדון רואה עצמו שייך לאותה ציביליזציה מפוארת — ומתוך כך, כמין אי־שחוף בעצמו. באור זה צריכים אנו לראות את העובדה כי, "עם כל רום מעמדו או מעמד אבותיו לפניו בחצר שליטים זו או אחרת בצפון־מערבה של אפריקה, עם כל קירבתו אל שליט זה או אחר, לא חש עצמו קשור בהרגשה קבוצתית, כפי שהיה עשוי להגדיר זאת, או בקשרים של מורשה תרבותית משותפת. הוא ראה בשליט את מעבידו, ובמעמדו — מלאכה שעליו לעשותה, לא פחות ולא יותר". (רונטל, ע' ל"ו).

כדאי להתעכב על נקודה זו, לפי שאכן יש בה כדי להסביר לא רק את התנהגותו ואת אורח־חיינו של אבן־ח'לדון. העובדה שנאמנותו נתונה היתה ביסודה לספרד ולתרבותה הקנתה להוגה הגדול הזה ריהוק־דעת מופלא ביחס למאורעות ההיסטוריים שהתרחשו לנגד עיניו ואיפשרה לו להסתכל בהם כמשקיף חסר־פניות, גם כשהיה הוא עצמו מעורב בהם ביותר. ובאמת, כפי שמנסח זאת מפרשו ומתרגמו החדש ביותר, הרי הפיצול המיוחד־במינו בקשריו הגשמיים והרוחניים של אבן־ח'לדון, "היה, כמדומה, הגורם המכריע בכשרו לגזור השקפות כלליות על ההיסטוריה מתוך עובדות שהתבונן בהן — רוצה לומר, בכשרו לכתוב את המוקדימה". (רונטל, ע' ל"ו).

את ראשית השכלתו קנה לו אבן־ח'לדון במתכונת המקובלת — הקוראן ומדעי הקוראן, ערבית ושירה. אחרי־כן למד את המסורה ("חדית"), וכן חוק ומשפט. אצל חכמים נודעים מן הזמן ההוא. בהיותו בן עשרים יצא לדרכו כנושא כהונה ממשלתית בתוניס, כהונת צאחב אל־עלאמה ("בעל החתימה"), כהונה שלא היו בצדה שום תפקידים של הוצאה־לפועל ושל מינהל. אך הוא לא שש להישאר עוד בתוניס, וב־1352 נטש את מחנה התוניסיים במלחמתם נגד יושבי קונסטנטיין, שבראשם עמד יריב לשליט התוניסי, ועשה דרכו מערבה. ב־1354 נענה להזמנה לבוא לעיר פֶּסֶ

וליהספח לחוג של תלמידי־חכמים שהיה השליט המקומי מבגס סביבו לצרבי מחקר והוראה. בפס הגיעה תקופת עיצובו של אבן־ח'לדון לסיומה. השכלתו של אבן־ח'לדון לא היתה שיטתית גם לא רצופה. דבר זה, יחד עם סגולותיו הרוחניות המיוחדות־במינו, הוא מן־הסתם המתרץ את העובדה שלא נעשה מומחה בולט בשום שטח מסוים. קצת ממבקריו של אבן־ח'לדון לאחר זמן ראו בכך טעם ללגלג על תלמודו, אבל המוקדימה, כפי שהוטעם בצדק, „היא עצמה מעידה בבירור כי אבן־ח'לדון חסר היה גם את החשק גם את ההכשרה לתרום תרומות מקוריות ובולטות לאיזה מן המדעים המקובלים“. עובדה היא שאבן־ח'לדון ניהן בסגולה יקרה הרבה יותר, „חדירה מעמיקה בעיקרי הידע המוצבר של זמנו“. (רוזנטל, ע' מ"ג).

ג

אין לדעת בוודאות מוחלטת אם חיבר אבן־ח'לדון עוד יצירות מחוץ לאוטוביוגרפיה שלו וליצירתו ההיסטורית הגדולה. אך גם אם חיבר יצירות נוספות, כפי שציינו אחדים מבני־דורו, לא היה בהן דבר מן המיוחד. ידוע היה בביטחה שאת חיבורו על ההיסטוריה העולמית החל לכתוב לערך ב־1375, באוראן, במקום הקרוי קלעת אבן־סלאמה, מקום שם בילה אבן־ח'לדון למעלה משלוש שנים בהשקט ובנחת. לאחר שנתנסה בעסקי הפוליטיקה ובסיפוני החיים הציבוריים. בנובמבר 1377, כותב הוא באוטוביוגרפיה שלו, „השלמתי את המבוא שלה [של המוקדימה] בדרך המופלאה שהנחילתני אותה פרישות, בעוד מלים ורעיונות נוהרים־שופעים לראשי כשמנת לתוך החמבצה, עד שהיה המוגמר מוכן“. כעבור ארבע שנים, לאחר שהיה לאל־ידו להסתייע בספריות בתוניס, סיים אבן־ח'לדון את עבודתו הגדולה. בטרם נעמוד על המוקדימה ועל רעיונותיה העיקריים — דבר שהוא עיקר עניינו של מאמר זה — יש לומר כמה מלים על העבודה ההיסטורית שאותה היא מקדימה. שמה הערבי של יצירתו של אבן־ח'לדון הוא „כתאב אל עבאר פי אח'באר אל־ערב ואל־עג'ם ואל־ברבר“. החיבור מקיף שבעה כרכים, שה„מוקדימה“ היא הראשון בהם. הכרכים ב—ה עוסקים במאורעות העולם טרום־המוסלמי ובהיסטוריה המוסלמית הערבית והמזרחית. בכללו של דבר מועט הוא בכרכים אלה החומר שאינו מופר לנו ממקורות ישנים או מדויקים יותר, אף כי לזכותו של אבן־ח'לדון ייאמר כי בפרקים על ההיסטוריה טרום־המוסלמית נזקק למקורות שקודמו לא נגעו בהם. בפרקים על ההיסטוריה המוסלמית, כמו גם באלה העוסקים בגלילות המוסלמיים המזרחיים, העירוניים והריפוזיים, עשה אבן־ח'לדון מלאכה חרוצה ואם גם לא מקורית, שפן ערך השוואה בין המקורות שעמדו לרשותו ושקד במידה בלתי־רגילה לבור את התבן מן הבר, ככל שהיה הדבר ביכלתו נוכח דלותם וסתירותיהם של החומר המצוי והידיעות ה„מותרות בנגיעה“.

אך אם בכרכים ב—ה מועטה החקירה המקורית, הנה שני הכרכים האחרונים ביצירה הגדולה, אלה העוסקים בתולדות המערב המוסלמי (המגרב), נשארים עד

היום המקור החשוב ביותר שבידנו לידיעת ההיסטוריה של הברברים ושל צפון מערב אפריקה. בכך אין להם חילוף ותמורה. בלשונו של פרופ' רוזנטל, "משקפים הם בבהירות את סגולותיו הגדולות של אבן־ח'לדון כחוקר וכסופר. הרבה מן החומר הכלול בהם מיוסד על ידיעות שנאספו בקפידה ממקור ראשון. הצגת־הדברים ההיסטורית בהירה ומעניינת ככל שהרשה זאת הטעם המוסלמי בהיסטוריוגרפיה — המפליג בפרטי־פרטים במסירתן של עובדות". (רוזנטל, ע' ג"ה).

אי־אלה מבקרים בני־זמננו טענו כי החלק התיאורי בהיסטוריה של אבן־ח'לדון אינו מתעלה לדרגה הגבוהה שקבע המחבר עצמו במוקדימה. ואולם חכמים אחרים הזימו טענה זו והוכיחו כי, למשל, דבריו על ההיסטוריה של צפון־מערב אפריקה בזמנו, מקום שהוא עוסק בחומר שעליו השקיף במרעיניו, ניכר בעליל שהם מסתמכים על אותן הבחנות בעסקי הפוליטיקה השבטיים שאותן ביטא במוקדימה. לא כך היה הדבר כאשר טיפל באיזור המוסלמי המזרחי הנרחב יותר, העירוני והריפוזי יותר. כתיבת ההיסטוריה של איזור זה העמידה בעינת מורכבות הרבה יותר, לפי שפאן היו לאבן־ח'לדון רק מקורות־שבכתב ואת המציאות בת־זמנו באותו חבל כמעט לא הכיר כלל שעה שכתב את חיבורו ההיסטורי. סניגוריו של אבן־ח'לדון נוהגים להטעים כי נסיון לעשות שימוש בתורותיה של המוקדימה לגבי מאורעות יחידים רחוקים וסתומים כל־כך כמעט שהיה חשוד־תקוה, אף הצריך מצע רחב במידה שלא היה יכול לעמוד בה. פרופ' רוזנטל מצדו סבור כי מסיבה זו העלה אבן־ח'לדון את הגיגיו העיוניים בלבוש של הקדמה.

ד

כאשר כתב אבן־ח'לדון את ה"הקדמה" שלו היה העולם ההיסטורי, בחלקיו המוסלמיים והנוצריים כאחד, שרוי בתקופה של נסיגה. השליטה המוסלמית על הים התיכון ועל ספרד נצטמקה כדי כמה מילים מרובעים של אדמת־חוף ספרדית מסולעת. במערב הנוצרי היתה האוכלוסיה פוחתת, המסחר היה מתמעט והמחירים היו יורדים, והנצרות נואשה מן החלומות של קיסרות־רומא־הקדושה ומסעי־הצלב. ברגיל מעמידות תקופות שכאלו נביאי־אחרית — כדוגמת שפנגלר וטוינבי במאה שלנו. אבל אבן־ח'לדון לא היה נביא שפזה ולא התימר להיות נעלה משגגה. מסקנתו היתה כי ההיסטוריה חוזרת שוב ושוב על אותה מנגינה, אלא שמדי פעם המנגינה חלושה יותר — וכל זאת בהסכמת האלוהים, המיטיב לדעת. ואילו על מומיהם של תלמידי־חכמים כותב הוא במוקדימה לאמור:

רגילים תלמידי־חכמים בהתבוננות שכלית ובעיון חודר ברעיונות שהם גוזרים מן החושים ותופסים אותם על דרך השכל ככללים שפוחם יפה בכל מקום... כן גם משווים הם דברים לאחיהם או לדומיהם, בעזרת הטיעון ההקשי כפי שהוא נוהג בתורת־המשפט, שהיא דבר המוכר להם. הנה כי כן, בכל פעילותם הרוחנית מורגלים תלמידי־חכמים להתעסק בעניינים שברוח

ובמחשבות. אין הם יודעים שום דבר אחר. כנגד זאת הרי מדינאים חייבים לשים לב לעובדות של העולם החיצון ולתנאים הפורכים במדיניות ותלויים בה. העובדות והתנאים האלה סתומים הם. יכול שיהיה בהם איזה יסוד או תנאי שבגללו לא ייתכן להסמיכם לדבר קרוב ודומה, או שיסתור את המושג הפללי שאליו היו צריכים להתאים עצמם.

עיקר הגיונותיו של אבן־ח' לדון על טבעה ותלמודה של ההיסטוריה כלול במבואו למוקדימה. לאחר שהוא מטעים שראויה ההיסטוריה להיחשב ענף של הפילוסופיה, מותח מחברנו בקורת קשה על ההיסטוריונים הפבולים בכבלי המסורת ה"מוסריים" ועל אותם שהוא קורא להם "אנשים שאין להם שום זכות להתעסק בהיסטוריה".

המספר (כותב אבן ח' לדון) אינו אלא מכתוב ומסור את החומר. [יש צורך ב] הבחנה בקרית כדי לחשוף את האמת הכמוסה; הידיעה היא שתגלה את האמת ותלטשה לצורך כך. (ר' למעלה).

לאחר שהוא מונה את טובות־ההנאה שבהיסטוריה ועומד על מטרותיה הנעלה, ולאחר שהוא מסביר את השוני הרב בידיעות ואת המשאבים המרובים הדרושים לכתיבתה, בודק אבן־ח' לדון את "סוגי הטעויות השונים הרובצים לפתחם של היסטוריונים". יסודיות ומחשבה עיונית טובה הן מן המידות ההכרחיות להיסטוריון טיב על־מנת שיימנע מ"פשוט ומעוד וסטות מדרך־המלך של האמת". נוסף על שתי התביעות הראשוניות האלו, אסור לו להיסטוריון הטוב לתת אמון בידיעות היסטוריות בצורה הפשוטה שבה הן נמסרות; מן הדין שתהיה לו "ידיעה ברורה בעיקרים הנובעים מן המנהג", עליו לדעת את העובדות היסודיות של הפוליטיקה, את טבעה של תרבות־ישוב ואת התנאים הקובעים את הארגון החברתי האנושי; ולבסוף שומה עליו להעריך חומר מרוחק או קדמון בדרך השוואה לחומר קרוב או בן־הזמן.

המוקדימה מחזיקה ששה פרקים נרחבים. פרק א' עניינו הציביליזציה האנושית בכלל; פרק ב' נוגע בציביליזציה הבדואית ובאומות ושבתים פראיים; פרק ג' עניינו שושלות, מלכות, הכליפות, דרגות ממשלתיות וכו'; פרק ד' סוקר את התנאים השוררים בארצות ובערים ובכל שאר צורותיה של תרבות־ישוב; פרק ה' עניינו "הצדדים השונים של מחיה ופרנסה"; ופרק ו' מקיף את סוגי המדעים השונים, את דרכי ההוראה ואת התנאים השוררים והקובעים בקשר לכך.

בראשון לפרקים האלה מעלה אבן־ח' לדון ששה עיונים מוקדמים לבסס את התיזה שלו. בראשון לעיונים האלה הוא מסביר כי היחידה של ההיסטוריה איננו האדם אלא הארגון החברתי, הנחוץ לייצור המזון, להגנה מפני חיות ולהגנת דמנים על החברה איש מפני חברו. "הארגון החברתי", כותב אבן־ח' לדון, "צורך הוא לגנוע האנושי. בלעדיו יהיה קיומם של יצורי־אנוש לקוי בחסר. רצונו של האלוהים לישוב את העולם יצורי־אנוש ולהשאירם כבאי־כוחו על־אדמות לא יתגשם". על נחיצותו

של הארגון החברתי להגנת בני-אדם מפני תוקפנותם של חבריהם הוא אומר: „כלי-הנשק העשויים להגנתם של יצורי-אנוש מפני תוקפנותם של בעלי-חיים חסרי-בינה אינם מספיקים להגנתם מפני תוקפנות האדם כלפי חברו. לפי שפלי-הנשק הללו מצויים ברשות כולם. לפיכך דרוש דבר אחר [להגנה זו]... וזה לא היה יכול לבוא מבחוץ. לפי שכל יתר היצורים חסרים את הרגשותיהם של בני-אדם ואת השראתם. האיש המפעיל השפעה מרסנת צריך להיות אחד מהם. עליו למשול בהם והכרח שיהיו לו תוקף ומרות עליהם, לכל יוכל אחד מהם לתקוף את זולתו. זה פירושה של מלכות... סגולה טבעית באדם שהיא הכרח מוחלט למין האנושי”...

לאחר שהוא קובע הלכה זו, שהיא בעלת חשיבות ראשונה-במעלה לפרקיו הבאים, עובר אבן-ח'לדון ועוסק, בעיון המקדים השני, בגיאוגרפיה — גיא-החזיון שבו הארגון החברתי פועל את פעולתו. העיונים השלישי, הרביעי והחמישי דנים בהשפעת האקלים, האוויר והמזון על בני אדם — למעשה; שייכים כל אלה לנושא הכללי של הגיאוגרפיה.

העיון המוקדם הששי עוסק במה שלמעלה מדרך הטבע, בהשראה עליונה ובחזיונות-חלום. באריכות-מה הוא דן בטיפוסים השונים של בני-אדם המצוינים בראיה שלמעלה-מדרך-הטבע, בין מתוך כשרון טבעי ובין מתוך אימון ותירגול. בקטע המוקדם לחזיונות-חלום מביא אבן-ח'לדון „מלות חלום”, שלפי מה שאמרים צריך אדם להשמיען עם הירדמו „כדי שיוסב חזיון-החלום על משאלות-לבו של האיש” וכדי „לפלס לעצמו את הדרך לתפיסה שלמעלה-מדרך-הטבע”. מלים אלו הן בלתי-ערביות, ובנוסף זה מביא אבן-ח'לדון: „תאמאגיס בעדאן יסואדה וגדאס נאוהאנא גאדיס”. רוונטל סבור שהן ארמיות, ואולי היה משמען בערך כך: „אומר אתה השבעותיך בעת השיחה, ומקרה השינה קורה”. אבל, כמו שהיה אבן-ח'לדון עשוי לומר, האלוהים הוא המיטיב לדעת.

ה

ראוי לדעת כי הבדלי תנאים בין הפריות הם תוצאה מן ההבדל בדרכים שבהן הם מוצאים מחייתם. הארגון החברתי מאפשר להם לשתף פעולה תכליתית זו ולהתחיל בצרכי החיים הפשוטים, בטרם יגיעו לנוחיות ותפנוקים.

כך פותח פרק ב' של המוקדימה, שבו מעלה אבן-ח'לדון את העקרונות הקובעים את צמיחתה של החברה האנושית, שתי הסביבות, השונות מיסודן, שבהן מתפתחות חברות אלו, הן „המדבר, חיי המדבר” (בדאווה) ו„העיר, סביבת המושב”. לדבריו, מחלוקת נטושה על העולם בין רועים-נוודים ויושבי-עיר; המלחמה בין הנווד לעירוני, בין המדבר לעיר, בין העוזו הגס לתרבות של יושבי-קבע, עיפבה את הקידמה. אך העובדה נשארת בעינה כי „נמצא שהעויר הוא מטרתו של הבדואי; ככל שארגונם החברתי מתפתח הרי צרכיהם מתרבים, והם משתפים פעולה ביניהם למען הדברים שלמעלה מן הצרכים היסודיים”. הם נזקקים למזונות ומלבושים

מרוכבים יותר, הם בונים בתי־מידות, מקימים עיירות וערים, מבצרים וטירות. קיצורו של דבר, הם נעשים יושבי־קבע — ופירוש הדבר תושבי ערים וארצות, ואחדים מהם שולחים ידם במלאכות לפרנסתם ואילו אחרים שולחים ידם במסחר".

בזכות אורח־חיייהם נעשים הבדואים אמיצים וקשוחים וניטעת בהם הרגשה קבוצתית, "עצביה", מתוך שאנוסים הם להישען על שאר בני־שבטם. יתרון־כוחה של העצביה מקנה לקבוצה אחת של בני־אדם עליונות על האחרים, והוא הקובע את המנהיגות בתוך קבוצה נתונה. כי האיש שיוכל להעלות את התביעה החזקה והטבעית ביותר לשליטה על מידת העצביה הקיימת הוא אשר ייעשה הגורם השליט והמנהיג בקבוצה אשר כזו. המנהיג החולש על הרגשה קבוצתית חזקה וחשובה דיי הצורך יכול שיצליח ליסד שושלת שלטון ולרכוש "מלכות" לו ולמשפחתו.

מאחר שייסודה של שושלת או מדינה — "דוולה" — מחייב מספרים גדולים של בני־אדם, הרי בהכרח קשור הוא ב"תרבות־ישוב". שושלת מצריכה כרכים וערים, והללו מצדם מאפשרים פיתוחם של מותרות וטיפוחן של מלאכות ואומנויות שאינן משמשות שום צורך ממשי אלא שהן מכוונות לייצורם של דברים ולסיפוקם של שירותים, שאבן־ח'לדון קורא להם "נוחיות" ו"תפנוקים". הגיע האדם לשלב זה, יש בידו לפתח את המדעים הממלאים את שאיפותיו הנעלות יותר של המין האנושי בתחומי הרוח והשכל. (כאן מזכיר רוזנטל את ששת שלביה של התפתחות האדם לפי ויקו, והוא אומר שהם חופפים את שלושת השלבים של צרכים, נוחיות ותפנוקים נוסח אבן־ח'לדון: "בראשונה בני־האדם חשים בצורך, אחרי־כן הם מבקשים את התועלת, לאחר־מכן הם נותנים דעתם על הנוחות, אחר־כך הם מוצאים שעשועיהם בעינוגים, אחר הם נשטפים בתפנוקים, וסופם יוצאים מדעתם ומבזבזים את מחיתם לבטלה").

אבל התפתחות זו לקראת המותרות עונשה טמון בה עצמה, לפי שהיא מביאה לידי ניוון והתפוררות. הפשטות הראשונית וגסות־ההליכות שהצטיינו בהן ארגוני־אנוש קטנים נשחתות והולכות. (כאן שוב מסכים ויקו עם אבן־ח'לדון: "טבעם של עמים תחילה הוא קשות, אחרי־כן חמור, אחרי־כן רחום, אחרי־כן ענוג, ולבסוף מופקר"). כאן גילו פרשנים אחדים באבן־ח'לדון משיכה געגועית ורגשנית למדי אל פשטותה של הציביליזציה הערבית הקדמונה, אף כי מכיר הוא אל־נכון בעליונותה של תרבות־הישוב כמטרת כל מאמציו של האדם לקנות לו תרבות. לאמיתו של דבר מחזיק אבן־ח'לדון בהשקפה מאוזנת. מצד אחד הוא מורה שרבים מומיהם של יושבי כרכים: הם מנבלים פה ובנשמותיהם יש "כל מיני סגולות רעות וראויות־לדופי"; כמו כן חוטאים הם ונפסדים במידותיהם. לעומת זאת הרי קבוצות פראיות יש בהן יותר אומץ וזה יתרון־מעלתן.

1

אין הדעות שוות באשר לדיוק משמעותם של כתבי אבן־ח'לדון על הערבים, כפי שהם מובאים בפרק ב'. הספק נובע מן העובדה שמונח זה משמש לו למחבר לפעמים שם נרדף ל"בדואי" או "נודד", ואילו במקומות אחרים נראה כאילו מדבר הוא על הערבים בחינת גזע ואומה. רוזנטל, שהוא בלי ספק הטוב שבמתרגמיו ובעורכיו, טוען כי, ערבי' כמונח סוציולוגי הוא אצל אבן־ח'לדון תמיד שם נרדף ל"בדואי, נודד.. מבלי שים לב להבדלי גזע, לאום או לשון". אבל מה יקרה שעה שהמונח משמש בהקשר שאיננו סוציולוגי? ומתי הוא משמש בהקשרים מאוחרים אלה? מלומדים ערביים בני־זמננו, כגון סאטע אל־חוצרי ומוחמד ג'מיל בייהם, טוענים שאבן־ח'לדון כיון את "בקרתו" אל ה"אעראב" (הבדואים) ולא אל הערבים, והם מביאים ראיות עזות־רושם למדי לסמוך את טענתם; למדנים אחרים, ובכללם סורים ומצרים שאינם רואים עצמם ערבים, מסתמכים עליו לחיזוק זילזולם בערבים. (ר' אנטון סעאדה, כמובא אצל בייהם).

לאמיתו של דבר קשה מאד להכריע בסוגיה זו בלי עיון ממצה בכל צדדיה. בפרק ב' כתב אבן־ח'לדון ארבעה קטעים על "הערבים" בכותרות הכוללניות הבאות:

אין הערבים יכולים להשתלט אלא על המישורים;
מקומות הנופלים בידי הערבים נחרבים עד־מהרה;
הערבים יכולים לכוון מלכות רק בהודקם לאיזה חיזוק דתי, כגון נבואה או קדושה, או איזה מאורע דתי גדול בכלל;
מכל האומות הערבים הן האומה הרחוקה ביותר ממנהיגות מלכותית.

אך ברי כי בכל הקטעים האלה, המצורפים יחד תחת הכותרת הכללית: "תרבות הבדואים, אומות ושבטים פראיים...", מדבר אבן־ח'לדון על הערבים הבדואים או הנודדים. נביא בזה את עיקר דבריו על אודותם:

(הערבים) הם בני־אדם הבוזזים ומויקים. הם בוזזים כל מה שידם משגת בלא שיוצרכו להילחם או להעמיד עצמם בסכנה. אחרי־כן הם שבים למחבר־יהם במדבר, אין הם תוקפים ואין הם נלחמים אלא מתוך הגנה־עצמית... (הערבים) הם אומה פראית, המושרשת בהרגלי הפראות ובגורמיה. הפראות הפכה להיות להם תכונה וטבע. הם מתענגים עליה. משום שפירושה הוא חופש ממרות והיעדר הכפיפות להנהגה. טבע זה הוא שלילתה וניגודה של תרבות־ישוב. כל פעולותיהם הרגילות של הערבים מביאות לידי מסע ותנועה. זהו ניגודו ושלילתו של ישוב־קבע, שהוא תנאי התרבות־ישוב. למשל, הערבים זקוקים לאבנים כדי להשעין עליהן את סירי־הבישול שלהם. לפיכך הם נוטלים אותן מבניינים שהם מחריבים על־מנת להשיג את האבנים, ולתכלית זו הם משתמשים בהן. גם העץ נחוץ להם לעשות ממנו יתדות לאהליהם וסומכות למשכנותיהם. לפיכך הם מנתצים גגות כדי להשיג את העץ

לתכלית זו. עצם טבעו של קיומם הוא שלילת הבנין, שהוא מקורה של תרבות-ישוב. אכן, זו דרכם הרגילה...
 זאת ועוד, [הערבים] אינם מעוניינים בחוקים. . השוב בעיניהם רק מה שיוכלו ליטול מן הבריות בשוד ובביזה. כיון שהשיגו זאת שוב אין להם ענין בשום דבר, כגון השגחה על בני-אדם, שמירה על ענייניהם, או מניעתם ממעשים מקולקלים... תחת שלטונם של הערבים חיים הנתינים כמו במצב של אנרכיה, בלי חוק...

זאת ועוד, כל ערבי להוט להיות המנהיג. קשה למצוא בהם אחד שיהיה מוכן למסור את השלטון לזולתו, אפילו לאביו, לאחיו, או לבכור בבני משפחתו... וראוה לציין איך התמוטטה תרבות-הישוב תמיד במקומות שהערבים השתלטו עליהם וכבשום, ואיך נשמו מושבות-האדם ואפילו האדמה חדלה ולא היתה עוד אדמה. ארץ תימן, שבה הערבים חיים, כולה עיי-חרבות, להוציא ערים ספורות. בדומה לכך חרבה כליל תרבות-הישוב הפרסית בעיראק הערבית. והוא הדין בסוריה עד ימינו. כאשר עלו בנדיהאל ובגור סוליים ממכורתם לאפריקה ולמגרב בתחילת המאה החמישית [ה"א] ונאבקו שם משך 350 שנה, נשמה אדמת-המישור במגרב כליל. בימים-עברו היה כל החבל הזה בין סודאן לים התיכון חבל גושב. על עובדה זו מעידים שרידי התרבות אשר שם...

הטעם לכך הוא שמחמת טבעם הפראי הערבים הם הנוחים פחות מכל האומות לקבל עליהם זה את עולו של זה, לפי שהם גסים, גאים, שאפתנים ולהוטים למנהיגות... אבל בשעה שדת יש בתוכם, מתוך נבואה או קדושה, או אז יש בתוכם איזו השפעה מרסנת... שעה שיש בתוכם נביא או קדוש... הם מגיעים לידי אחדות מלאה [כחטיבה חברתית] ולידי עליונות ומלכות. עם זאת, אין זריזים כערבים לקבל אמת דתית והדרכה נכונה, משום שטבעיהם נשאר פטורים מהרגלי-סלף ולא נטמאו בסגולות-אופי שפלות...

... על פי טבעם הערבים רחוקים מהנהגה מלכותית. הם מגיעים אליה רק משעה שחלה בהם תמורה בעלת אופי דתי... דוגמה לכך היא השושלת הערבית באסלאם. הדת ליפדה את מנהיגותם עפ' הורת הדת ומצוותיה, אשר, בין במפורש ובין במובלע, עניינן הוא במה שטוב לתרבות-הישוב. הכליפים באו בזה אחר זה. כתוצאה מכך עצמו וגברו מלכותם וממשלתם של הערבים. כאשר ראה רוסתום את המוסלמים נקהלים לתפילה, אמר: „עומר אכל את כבדי. הוא מלמד את הכלבים דרך-ארץ!“ ואולם לאחר-מכן נותקו הערבים מן השושלת דורות על דורות. את הדת זנחו. מתוך כך נטשו את המנהיגות המדינית ושבו אל המדבר. נבערים היו מדעת את הקשר בין העצפיה שלהם לעמה של השושלת השליטה, לפי שעתה רחקו מן הצייתנות והמימשל החוקי. הם שבו להיות פראים כבתחילה. התואר, מלכותי' שוב לא היה

יפה להם, אלא במידה שהוסיפו לעטר בו את הכליפים שהיו ערבים בגזעם. כיון שנעלמה הכליפות ונמחה רישומה, נשמט השלטון מידיהם לגמרי. הם נשארו כבדואים במדבר, נבערים מדעת מלכות וזהנהגה מדינית. רוב הערבים אינם יודעים אפילו שהיתה בידם מלכות לשעבר, ושמעולם לא ידעה אומה מלכות נרחבת כעין זו שידע גזעם שלהם.

ז

כדי שנעריך את כל המשתמע מקיטרוגיו של אבן-ח'לדון על הערבים חייבים אנו לברר לעצמנו אל-נכון את המועד שבו, לדבריו של היסטוריון זה, "נעלם ונמחה" השלטון הערבי. במבוא למוקדימה מדבר אבן-ח'לדון על "מהמורה נסתרת בכתיבת ההיסטוריה", שאותה הוא מגדיר כ"זילזול בעובדה שהתנאים בתוך אומות וגזעים משתנים בתמורת התקופות ובמרוצת הימים". בהסבירו את עמדתו מטעים אבן-ח'לדון כי האומות העתיקות, של הפרסים, הסורים, הנבטים, הטובעים, בניישראל והקופטים, "כולן היו קיימות אי-פעם... שרידיהן ההיסטוריים מעידים על כך". ואולם כאשר באו אחריהן הפרסים המאוחרים, הביזנטים והערבים, השתנו המוסדות הישנים וחלה תמורה גמורה במנהגים מלשעבר. "או בא האסלאם עם שושלת מוד'אר, ושוב חלה תמורה בכל המוסדות"... אך אז, מטעים אבן-ח'לדון, "חלפו ימי השלטון הערבי. הדורות הראשונים, שליפדו וגיבשו את הפוח הערבי ויסדו את ממלכת הערבים, לא היו עוד. השלטון נפל בידי אחרים, בלתי-ערבים, כגון התורכים במזרח, הברברים במערב והנוצרים האירופיים [הפרנקים] בצפון. משחלפו ועברו מן העולם, עלה הפורת על אומות שלמות ושונו מוסדות ומנהגים. תפארתם נשכחה ושוב לא הושם לב לשלטונם". במקום אחר הוא מעיר שסופו של השלטון הערבי חל "בימי דורם של נכדי הארון אל-רשיד" — ומתוך כך דומה שהתאריך שאליו התכוון אבן-ח'לדון לא היה כיבוש בגדאד בידי המונגולים בשנת 1258 אלא שני דורות אחרי הארון אל-רשיד, כלומר כמאתיים שנה אחרי הכיבושים הערביים הגדולים במאה השיעית (ר' גויטיין: "ערבי על ערבים", ב"המזרח החדש", א').

האם אפוא אומר כאן אבן-ח'לדון שמאז 950 לספה"ג בקירוב שקעו הערבים בברבריות ושוב להיות פראיים כמו שהיו לפני האסלאם? והאם הוא מתכוון לכל הערבים? האמנם סבור אבן-ח'לדון שה"ערבים" העירוניים של זמנו לא היו אלא "צאצאים של הערבים שהחזיקו בערים האלו ואבדו במותרותיהן"? אבל מכאן יסתבר שאבן-ח'לדון לא ראה בערבים יושביה-הערים של ימיו "ערבים" על פי מובנו שלו. ודאי, היה היו ערבים כאלה בנמצא, אך אלה היו הנוודים מחג'אז. אם כה ואם כה, שימושו של אבן-ח'לדון בפינוי "ערבי" הביא במבוכה גמורה הרבה מלומדי משנתו בימינו, כי אף אם בכמה מקומות ברור שהוא מדבר על הנוודים ועליהם בלבד, הנה במקומות אחרים הדברים הם דרמשמעיים עד מאד. דומה כי אין פתרון פשוט לחידה סמנטית זו.



שבט בקוולה (חוף גיניאה)

מסכה אפריקאית

מדוע נבצר מראש הנפחים לברוא יצורי־אנוש

לפני זמן רב מאד היה מלך אשר קרא לוֹאלוקאגא, הראש לנפחים, ונתן לו הרבה ברזל ואמר: „רצוני שתעשה לי אדם ממש, אדם היכול להלך ולדבר, שדם יש לו בגופו, ומוח יש לו“.

ואלוקאגא לקח את הברזל והלך הביתה, אבל אוֹבד־עצות היה ולא ידע מה יעשה, ולא היה איש שיוכל לעוץ לו עצה איך לגשת־לעשיית האדם האמיתי. הוא התהלך בין חבריו וסיפר להם מה אמר המלך ושאל מה עליו לעשות. איש לא היה יכול לעוץ לו עצה. הכל ידעו שהמלך לא ישקוט עד אשר יעשה לפחות נסיון ביושר, וכי יענוש את האיש על שלא מילא את פקודותיו.

בדרכו הביתה פגש ואלוקאגא יום אחד בידיד ותיק שנטרפה עליו דעתו ואשר חי לבדו בארץ שממה. עד שפגש בו לא ידע ואלוקאגא כי יצא האיש מדעתו. כאשר קרבו איש אל רעהו בירך ואלוקאגא את ידידו הוותיק לשלום, והמשוגע שאל אותו מאיין בא. רגע קל נמלך ואלוקאגא בדעתו ואחר־כך אמר לנפשו: „מדוע לא אספר לו מה שקרה לי? גם אם משוגע הוא, הרי ידידי היה“.

הנה כי כן ענה לו, „באתי מאצל ידידים אחדים שניסיתי לקבל מהם עצה“. המשוגע שאל איזו עצה ביקש, ואז סח לו ואלוקאגא כל מה שאמר המלך, וסיפר לו על המלאכה שהטיל עליו, ואיך נתן לו את הברזל, ואחר־כך הוסיף: „מה עלי לעשות?“

השיב המשוגע: „אם ציוה עליך המלך לעשות את המלאכה הזאת, לך אליו ואמור שאם באמת רצונו שיחשלו לו אדם ראוי והגון, הרי עליו לצוות על כל הבריות שיגלחו את ראשיהם וישרפו את השער עד שיעלו לו אלף משוֹא־יפחם, וכן עליו

למלא מאה סירים גדולים מים מדמעותיהם של הבריות, שבהם ישבור את צמאונה של האש וימנע אותה מהתלהט יותר מדי”.

חזר ואלוקאגא אל המלך ואמר לו: „אדוני, אם רצונך שאעשה את האיש הזה מהר וטוב, צו על הבריות שיגלחו את ראשיהם וישרפו את שערם, ויכנו לי מהם אלף משואי פחם לחשל את הברזל ולעשותו אדם. אחרי־כן צווה ויאספו מאה סירים מלאים דמעות אשר ישמשו מים למלאכה, כי הפחם אשר מן העץ והמים המצויים אשר מן הבארות אין מועיל בהם לחישול אדם”.

נענה המלך לבקשתו ופקד על כל העם לגלח ראשיהם ולשרוף שערותיהם לפחם ולאסוף את כל הדמעות. כיון שגילחו את ראשיהם ושרפו את שערותיהם נמצא בדוחק משואי פחמים אחד, וכאשר אספו את כל הדמעות לא נמלאו אפילו שני סירים מים.

כאשר ראה המלך את אחרית יגיעותיו, שלח אל ואלוקאגא חרש־הברזל ואמר לו: „אל תטרח לעשות את האדם, כי אין לאֲל־ידי להשיג את הפחמים אף לא את הדמעות למים”.

נפל ואלוקאגא על ברכיו והודה למלך. אחרי־כן הוסיף: „אדוני ומלכי, יען אשר ידעתי כי לא תוכל להשיג את השער לפחמים ואת הדמעות למים, על כן ביקשתים; דבר שבגדר הנמנע שאלת ממני לעשות”.

וכל העם אשר במקום צחקו ואמרו: „ואלוקאגא אומר את האמת”.

ליאופולד סדאר סנגור : ציביליזציה בהשראה כושית-אפריקאית

א. הסביבה הטרופית והחקלאית

אפשר להתפלפל באריכות על המונח „גזע“. אף-על-פי-כן הרי מלה זו חופפת מציאות מסוימת, ממש כמלה „ציביליזציה“, שאותה מגדיר מרסל מוס כ„מכלול של תופעות מרובות למדי וחשובות למדי המקיפות מספר ניכר למדי של שטח-ארץ“. אשר לגזע, נוכל לשמור בזכרוננו את ההגדרה שנותן לו, בעקבות ואלואָה, ד"ר ז'ן פריס-מארס: „קיבוץ טבעי של בני-אדם המגלם מכלול של סגולות-מורשה פיזיות משותפות“. הדבר המפליאני אצל הכושים-האמריקאים הריהו הקיום המתמיד — לא של הסגולות הפיזיות של הכושי-האפריקאי, אלא של סגולותיו הפסיכיות — למרות עירוב-הדמים, למרות הסביבה החדשה. אֵל ידברו לפנינו על „הפרדת-גזעים“. ודאי, ההפרדה מתרצת, במידת-מה, את קיומן המתמיד של הסגולות הפסיכיות, במיוחד את כושר ההיפעלות הרגשית; אבל אין היא מתרצת הכל, בפרט לא אצל הכושים שבאמריקה הלטינית, שבה ההפרדה ממשית פחות. אמרתי: „למרות הסביבה“, שכן פעולתה של הסביבה היא ארוכת-טווח. היא המעצבת את הכלכלה, ואחרי-כן את החברה, וסופה שהיא מחוללת אותן מוטאציות פיזיות ופסיכיות הנמסרות בירושה. הבה נעיין אפוא בסביבה הכושית-האפריקאית — ובפעולתה.

תחומם של הכושים באפריקה הוא בעיקר השטחים שבין קור-הגדי לקור-הסרטן; ארצות סודאן, גינאה וקונגו, שעליהן יש להוסיף את חבל האגמים הגדולים; ארצות העוטות ערבית-דשא או יערות. אלו הן ארצות חמות — ולחות, ככל שאנו מעמיקים לתוך היער; ארצות-רמה בערבות הסודאניות, לחוף הלאגונות של גינאה וברמות-ההר מסביב לאגמים הגדולים; פה-ושם, ארצות של תרבות.

מכאן הסבר לכך שאפריקה הטרופית היתה נושבת מקדם-קדמתה, מאז הופיע האדם עלי-אדמות. אזכיר פה את הדפים הנוגעים לענייננו שבהם מסכם ד"ר פריס-מארס את דעת האנתרופולוגים בנדון: „נראה אפוא שאפריקה השחורה היתה ערש האנושות“. כאן מצטרפים, כאן נצטרפו כל התנאים הדרושים לכך; על-כיל-פנים, החום והלחות, שהם ממקור החיים. ואפילו „האקלים הנוח“, אם אמנם נכון הוא ש„הזמן סאפינס“ הופיע לראשונה ברמות האגמים הגדולים. ב„נועם החיים“ חשתי אני עצמי יותר מאשר בכל מקום אחר, באַנטבה, לחוף אגם-וויקטוריה. היה זה בחודש אוגוסט.

אקלים זה — חם ולח ביערות גינאה וקונגו („מזיק לבריאות“, מוסיפים הגיאוגרפים האירופיים) — ודאי שהשפעתו ניכרת ב„מוג הכושי“. עובדה היא שפעולתו

נראית בעליל על עצבתם של אירופיים, בפרט הגשים האירופיות. כיצד לא יהיה נותן אותותיו, מזה שנות־אלף, בכושים? דבר זה יהיה בו כדי לתרץ, לפחות במידה ידועה, את רגישותם המופלגת של אלה אחרונים.

אך אולי יותר מן האקלים, יותר מן הכוחות הקוסמיים, יותר מן השמש והירח, פעלו הצומח והחי שמסביב. מכאן השיבות העץ והחיה במיתולוגיה הכושי־האפריקאית, בפיתוחם של טוטמים. הכושים האפריקאים הקדימו מאד להיאחו בחקלאות, והסביבה החקלאית היא המסבירה על הצד הטוב ביותר את החברה שלהם. אני חוזר ואומר, הכושי־האפריקאי הוא איכר החי מן האדמה ועם האדמה. „איכרי אפריקה המערבית“ הוא שם אחד המחקרים הנודעים ביותר של האתנולוג אנרי לאבורה.¹

ידוע אני, היו גיאוגרפים שקבעו הלכה שלפיה האדמות הטרופיות עניות, כביכול, ומכאן פיגורן של הציביליזציות האקזוטיות. זו ההלכה שבה מחזיק פ. גורו ב„הארצות הטרופיות“.² אבל אחרים טיפחו על פניהם בעובדות והוכיחו שהכושים־האפריקאים השפילו במיוחד לסגל את שיטותיהם בעבודת־האדמה לטבען של אדמותיהם. „ראיות ספורות אלו“, מסכם פ. לאבורה, „מעידות עד כמה שקדו הילידים באזורים השונים האלה על עיבוד אדמותיהם, עד כמה הפיקו מהן את מירב התנובה באמצעים שעמדו לרשותם“. ז'. רישאר־מולאר, אף שהוא נוטה לפעמים לסברתו של גורו, מצטט בנדון זה את פ. ויגיה: „הידיעות שמעלה בדיקת־הקרקע מקנות מושג לקוי מאד על ערכן החקלאי של האדמות הטרופיות. שכיחים וידועים המקרים שבהם אדמות, שהבדיקה מוצאת בהן סימנים מועטים ביותר של יסודות מפרים, נותנות בכל־זאת יבולים נאים, בעוד שאדמות שפעיני הכימאי הן עשירות יותר, תנובתן זעומה ביותר“.³ האגרונומים עמדו על כך לאחר שהנהיגו בחפזן־יותר את שיטות העיבוד של אירופה.

אכן, כמה מארצות אפריקה השחורה מפרנסות, בשטח־קרקע עניים כביכול ובעזרת כלי־עבודה צנועים, ציבורי־אדם שצפיפותם מגיעה עד 65 נפש לקמ"ר. כך הדבר בחופים של „נהרות הדרום“ ובארצות בנין. בין היער לים, תחת שמיים נדיבים וגלויים, „פולדרים“ לאמיתם נותנים שפע שמן, יין ודגנים, אפילו בערבות, כמו בארצי שלי, ב„סינה“ של סנגאל, יש שהצפיפות מגיעה עד חמישים נפש לקמ"ר.⁴ אם כיום אפריקה השחורה היא מעוט־אוכלוסים, אין הדבר נובע מדלות אדמותיה, לא מחוסר־הנסיון — ואין צריך לומר: לא מן העצלות — של איכריה, אלא ממסחר הפושט, מסחר שעלה לה במחיר 200 מיליון חיי־אדם, בעצם הרגע שבו היתה אירופה נועצת מלתעותיה ביתר ארבע היבשות. דווקא המידות האיפריות התרומיות של הכושים־האפריקאים הן שהיו, כידוע, מקורו של סחר־העבדים.

אין להכחיש את האופי החקלאי והפסטוראלי של הציביליזציה הכושי־האפריקאית ואת קדמותה. התערוכה של „ציורים טרום־היסטוריים מסאהארה“ (שנתקיימה בפאריז מנובמבר 1957 עד ינואר 1958) סיפקה לנו הוכחה נוספת, החושפת את קדמותה והיקפה של התאחוות הכושים באפריקה. ושוב: האקלים היה יפה לכך,

כפי שציינו כבר אתרופולוגים וטרומ־היסטוריונים. בניגוד לאירופי, ששלושה עד שמונה חדשים בשנה היה שרוי בהסגר מפני הקור, היה הכושי־אפריקאי עולה כפורח בחום היער והערבה הטרופיים, צד, דג, מגדל צאן ובקר לרוב, קוצר כמה יכולים בשנה. בהמשך דברינו נוציא מכך את המסקנות החברתיות. קודם־לכן עלינו להתעכב על האדם הכושי־האפריקאי, כדי להגדיר את מה שקרוי „נשמה שחורה” — רצוני לומר: את הפסיכולוגיה של הכושי־האפריקאי, שנתרקמה בהשפעתו של האקלים הטרופי ובסביבה החקלאית והפסטוראלית.

ב. הפסיכולוגיה של הכושי־האפריקאי: הכרה ותודעה בעלי־חיים עליונים הננו; אף־על־פי־כן הרי אנו בעלי־חיים. מפוח מבהו של גופנו ומערכת־עצבינו אנו תופסים דברים, ועל פי חוקים מסוימים. הפסיכולוגיה שלנו היא ביטוי הפיזיולוגיה שלנו, הגם שזו האחרונה מצדה פועלת על הראשונה ומתעלה עליה. לפיכך הפסיכולוגיה הפנומנולוגית פותחת בניתוחן ובירוחן של השפעות הפיזיולוגיה, כדרך שנוהגים סארטר ומרלו־פונטי.⁵ הבה נחזור אפוא אל הכושי־האפריקאי. כמה נדהמו הפסיכולוגים של הצבא הצרפתי כשנתחוויר להם שהרובאים הסנגליים רגישים יותר מן האירופיים לשינויי אקלים! — שהם מגיבים על תנודות קלות־שבקלות במזג־האוויר, על מאורעות קלים־שבקלים, אפילו על הטיות־קול קלות־שבקלות בדיבור. לוחמים אלה, שפכהמות נחשבו, גיבורים אלה, היתה בהם רגישות של נשים! עם זאת הרי תכופות אמרו כבר: הכושי הוא איש הטבע. הריהו איש האוויר החפשי, איש החי מן האדמה. ויש לקבל את הדבר במובנו הקוסמי. הרי זה אדם שחושיו פתוחים, נענים לכל קריאות הטבע, לעצם גליו ממש, בלא סינון של מתווכים — אינני אומר בלא תחנות־מעבר — בין הסובייקט לאובייקט. אדם חושב, דאי, אך קודם־כל — צורות וצבעים, ועל הכל — ריחות, קולות וקצבים.

הבה נתבונן, לעומת זאת, בלבן האירופי נוכח האובייקט: מול העולם החיצון, מול הטבע, מול הזולת. הלבן האירופי — איש רצון, איש־מלחמה, צפור־טרף, בהיר־מבט — מתבדל מן האובייקט.⁶ הוא שומר על הריחוק ממנו, הוא מקהה את עוקצו, הוא מקבעו. מצויד במכשירים מדויקים, הוא מפרקו בניתוח חסר־רחמים. מתוך רצון לכוח ולשלטון, הוא הורג את הזולת, ובתנועה צנטריפטלית הוא הופכו אמצעי להסתייע בו למטרות מעשיות. הוא מטמע אותו. כך הוא הלבן האירופי, כך היה לפני המהפכה המדעית של המאה העשרים.

הכושי הוא אחר לגמרי. הפסיכורטנאים האמריקאים כבר עמדו על כך: תגובותיו טבעיות יותר, „מסוגלות” יותר. משום כך חלקו בתעשייה ובשירותים הטכניים של הצבא עולה על חלקו היחסי באוכלוסייה של ארצות־הברית. אך נחזור ונאחז בחוט המשל והאגדה. הכושי־האפריקאי הוא — קודם־כל בצבעו — כשרוי בתוך ליל־בראשית. אין הוא רואה את העצם, הוא חש אותו. הריהו שדה־תחושה טהור. בסובייקטיביות שלו, בקצות משוֹשיו, הוא מגלה את הזולת. הכושי־האפריקאי עומד

לפנינו כשהוא אוהד ומזדהה, מת לעצמו על־מנת לחונן ולהילד בולת. הוא אינו מטמע, הוא נטמע. הוא חי בסימביוזה עם הזולת. הסובייקט והאובייקט מוצבים כאן באורח דיאלקטי זה מול זה בעצם פועל ההכרה, שהוא פועל אהבה. „אני חושב, מכאן שאני קיים“, כתב דקארט. על כך כבר העירו שתמיד אדם חושב משו. הכושי־האפריקאי יכול היה לומר: „אני חש את הזולת, אני רוקד את הזולת, מכאן שאני קיים“. והנה, לרקוד פירושו ליצור, בפרט שעה שהריקוד הוא ריקוד של אהבה. על־כל־פנים, הרי זו דרך ההכרה הטובה ביותר.

עם כל שייראָה לנו הדבר בחינת דבר־היפוכו, הרי ה־élan הכושי, ההתמפרות הפעילה של הכושי־האפריקאי לאובייקט, השכל הוא המפעילם. כמו שכתב מארקס לארנולד רוגה, „השכל היה קיים תמיד, אך לא בצורה השכלית“. אנגלס, בדברים מפורשים עוד יותר, מעיר בעבודות ההכנה שלו ל־אנטי־דירינג: „שני סוגים של חוויה — האחת חיצונית, גשמית, השניה פנימית — חוקי חשיבה וצורות חשיבה. צורות החשיבה נמסרות בחלקן גם בירושה. אקסיומה מתימטית, למשל, מובנת מאליה לאירופי. אך בודאי לא לבושמנים או לכושים של אוסטרליה“. הנקל לראות כי השכל הכושי, כפי שהוא מופיע כאן, איננו השכל הדיסקורסיבי של אירופה, השכל הרואה, אלא השכל הנוגע וממשש, השכל ה־„סימפאטי“, הנובע מן ה־„לוגוס“ יותר מאשר מן ה־„ראציו“. המדובר הוא ב־„לוגוס“ שקודם לגושפנקה ולהסתיידות העורקים האריסטוטליות, בזה שאיננו יהלום טהור אלא מאמר־חיים. ולכך חוזרים המדע והפילוסופיה האירופיים של ימינו. השכל האירופי הוא אנליטי מתוך שימוש, השכל הכושי הוא אינטואיטיבי מתוך השתתפות.

תכופות כתבתי ש־„האמוציה היתה כושית“, אף מתחו עלי בקורת בשל כך. בטעות. אינני רואה איך אפשר לתאר בדרך אחרת את ייחודנו, את הכושיות הזאת, שהיא „כלל הערכים התרבותיים של העולם השחור“, כולל יבשות אמריקה, ואשר סארטר מגדירה כ־„עמדה אפקטיבית מסוימת כלפי העולם“⁷. כאן המקום להזכיר עדים גדולים, כגון הרוזן קיזרלינג, המדבר על „החיוניות הסוערת“ ועל „החום הרגשי הגדול של הדם השחור“. אני בוחר להסתמך על זכרונות ילדותי, על חוויות משפבר. כמה דמעות שפכו גיבורים עשויים־לבל־יח! והשומעים היו רואים בכך סימנה של נפש אצילה... כמו שהיתה אומרת אמי, שהיתה דק־חושית ואנינת־רגש. „אין זה אנושי שלא לבכות“. אך הנה תמונה מחיי יומיום. שני קרובים — או שני ידידים — נפגשים. מזמן לא התראו. מתחילה הסידרה של ברכות שלום — בקצב שיגרתתי, נדוש:

— השלום לך?

— אך שלום.

— השלום לאביך?

— אך שלום.

— השלום לאמך?

— אך שלום.

— השלום לאנשי הבית ?

— אך שלום.

וכך ממשיכים, תוך כדי שאלות על מה שנתחדש אצל אלה ואלה: קרובים, בעלי-ברית, חברים, שדות, עדרים. אחרי-כן מעלים זכרונות מימים עברו. כיון שהזכרו עובדות מסוימות, כיון שדובר בנפשות יקרות, מציפה התרגשות את פני השנים. הם נופלים איש בזרועות רעהו, הם מאריכים בלחיצת-יד. חוזרים ופותחים בברכות השלום; אך זאת הפעם בקצב חתוך יותר, ממש בקצב של השיר הצובט את הלב, שם מתנק לגרון, מביע את האמוצה. איראו יש שהאדם נותן קולו בגניחותיבכי ומזיל דמעות גדולות.

מהי אפוא האמוצה? למראית-עין ראשונה היא מתבטאת במצב גופני מסוים. התיאוריות הקלאסיות — כגון אלו של גיימס ושל ז'אנה — בוואריאציות מסוימות, מתארות אותה כ"הפרעה פיזיולוגית", "התנהגות מותאמת פחות למצב הנתון", "התנהגות של כשל": לכל המוטב, כ"תודעת הגילויים הפיזיולוגיים"⁸. אמת נכון שהאמוצה מתלווה גילויים פיזיולוגיים, שמן החוץ הם נראים כהפרעות. אך הבה נבדוק את הדברים מקרוב יותר. באמצעות אברי-החושים הרי העצם מביא דרך-כלל לידי גירוי המתבטא בהתרשמות ומחולל תגובה שרירית. זוהי התגובה המיידית, החייתית. תאו, הפילוסוף ההודו-סיני הדגול, המשריש את הפנומנולוגיה במאטריאליזם הדיאלקטי — אינני אומר: במאטריאליזם המכניסטי — מקדים ועומד על מורכבותה של הבעיה. "בר-בזמן שחל הגירוי", הוא כותב, "ובאה התגובה השרירית, מצטברות פעימות העצבים, המודחקות ומופנמות בצורת שורה של התרשמויות המתגלות במובן הקיים עדיין של משיכה ודחיה"⁹.

כאן אכניס מאמר מוסגר. הנסיון מלמדנו — נסיוני שלי מלמדני — והבדיקות אישרו זאת: על מישור זה תגובותיו של הכושי-האפריקאי הן ספונטאניות יותר מאלו של כל זולתו, אלו הן תגובות שבחוויה. הכושי-האפריקאי נוח יותר להגיב על גרויים; בדרך-הטבע הוא מאמץ לו את קצבו של העצם. החוש הבשרי הזה לקצב הוא אחת מסגולותיו האפייניות. בדיאלקטיקה זו של ההתנהגות הרי הודות להרגשת הסביבה העקירה מנקודה לנקודה באה על ביטוייה, לאחר כמה מדרגות, ב"תנועה מכוונת" הנחווית על-ידי התודעה. "האמוצה", ממשיך תאו, "איננה התנועה הפשוטה. הסובייקטיבית בלבד, של הצורך; מתבקש מתוכה מובנו של אובייקט בחינת אובייקט מעורר ומניע"¹⁰.

ובכלל-זאת, מהי האמוצה? סארטר מגדיר אותה כ"נפילה פתאומית של התודעה לעולם המאגי"¹¹. אך שוב: העולם המאגי מהו? זהו העולם שמעבר לעולם הראציונלי, מעבר לעולם הנראָה של הגילויים החיצוניים, שאינו ראציונלי אלא משום שניתן לראותו ולמדוד אותו. העולם המאגי הזה הוא מציאותי יותר מן העולם הנראה. הוא על-מציאותי. מפעמים אותו הכוחות הסמויים המנהלים את היקום ואשר סגולתם המיוחדת היא בכך שמצד אחד הם קשורים הרמונית בינם לבין עצמם, על דרך ה"סימפטיה", ומצד שני הם קשורים לדברים הנראים או למראית-עין. כמו

שפותב אליפו לוי: „רק דוגמה אחת יש במאגיה: הנראָה הוא גילוי של הסמוי, או בלשון אחרת, הדבר' המושלם, בדברים שניתן להעריכם ולראותם, חופף במדויק את הדברים שאין חושינו יכולים להעריכם ואין עינינו יכולות לראותם”¹². אם נמשיך עוד בניתוח זה נגלה כי רקמת החברה עצמה, היחסים בין הבריות, טוויים קשרים מאגיים, והוא הדין אפילו ביחסים בין בני-האדם לטבע, כלומר, בינם לבין הדברים. אגב בדיקה וניתוח יבצבצו וייגלו לפנינו, מתחת לדפוסים השכלתניים, הטכניים של החברה, יחסים אנושיים ופסיכולוגיים: יחסים תודעתיים, שבהם הדמיון, בנה של התשוקה, ממלא תפקיד עיקרי. החברה המושפלת ביותר, זו הסובייטית, אינה נמלטת מן הכלל הזה. רמו קאנטוני, קומוניסט איטלקי, כתב בכתב-העת „אֶסְפֵרִי” (מאי-יוני 1948), בדברו על הקומוניזם הרוסי: „מתוך שהמרקסיזם לובש צורת אמונה עממית, אמונה משיחית ואפוקליפטית, הוא מתחזק מבחינה פוליטית על-ידי שהוא קולט לתוכו את כל תעצומות-הכוח הפבירות של האמונה הדתית”. הנה אפוא „האמונה”, שידוע הקשר בינה לבין המאגיה,¹³ כשהיא משמשת סמך לחברה המיוסדת על השכל ועל הטכניקה, מעניקה לה דינאמיות יוצרת, בוראת אותם מיתוסים שהם-הם לחמו האמיתי של העם.

דבר זה כוחו יפה עוד יותר לגבי החברה הכושית-האפריקאית. כפי שעוד נראה, הרי הפעולות הטכניות קשורות בה תמיד בפעולות חברתיות לאמיתן וקודם-כל באמנות, שהיא מאגית. כאן לפנינו חברה המיוסדת בעיקרה על יחסים אנושיים, ואולי עוד יותר מכך על היחסים בין בני-האדם ל„אֵלִים”, חברה אנימיסטית, רוצה לומר חברה ש„המוזנות הארציים” מעניינים אותה פחות מן הרוחניים. כאן העובדות הגשמיות, ובפרט העובדות החברתיות, „אינן דברים”¹⁴. מאחריהם, בנסתר, קיימים הכוחות המפעילים אותם, המפעמים את הגילויים החיצוניים האלה, הנותנים בהם צבע וקצב, חיים ומובן. משמעות זו היא הכופה עצמה על התודעה ומעוררת את האמוציה. וביתר דיוק, האמוציה היא תפיסה זו של ההווה השלמה — תודעה וגוף — על-ידי העולם אי-האראציונלי, התפרצותו של העולם המאגי לתוך עולמו של הקבוע והמוגדר. הדבר המפעיל את רגשותיו של הכושית-האפריקאי איננו דווקא צורתו של העצם אלא מציאותו העמוקה, על-המציאות שלו, לא סימנו דווקא אלא מובנו. הדבר המפעיל את רגשותיו במסכת-מחול הוא, מעבר ל„צלם” וקצבו, הראיה המופלאה של ה„אֵל”; הדבר המפעיל את רגשותיו במים איננו העובדה שהם זורמים, נוזלים וכחולים, ולא שהם רוחצים, אלא שהם מטהרים. הסימן והמובן הם כאן אותה מציאות דרמשמעת. אבל הדגש הוא במובן.

פירוש הדבר הוא שהאמוציה, שתחילה נראתה לנו בחינת נפילת התודעה, היא דווקא העליה לדרגה עליונה של הכרה. הריהי „תודעת העולם”, צורה מסוימת של תפיסת עולם”. היא ההכרה האינטגראלית, שכן „הסובייקט הנפעל והאובייקט המפעיל מאוחדים בסינתיזה עשויה-לבל-הפרד”¹⁵, ואני חוזר ואומר: בריקוד של אהבה, וכהוכחה אחרונה אני רוצה להביא כאן אלא הרהור זה מפי אחד מגאוני המדע הגדולים של המאה ה-20: „הרגש הנאה ביותר שיכולים אנו להרגיש”, כתב

איינשטיין, „הוא הרגש המיסטי. כאן הזרע של כל אמונות וכל מדע אמיתי“. וכאן בדיוק מקור ההכרה הכושית־האפריקאית ומקור האמונות, שבה האמוציה היא הולם וזעזוע (קאמוציה).

ג. החברה

האֵתנולוגים, ויותר מכל — ליאו פֿרובניוס ומרסל גריאול, שמו לעתים קרובות את הדגש באחדותו של העולם הכושי־האפריקאי. מן האלוהים ועד גרגר־החול, כולל את האדם, אין בה קרע באחדות זו. האדם, כפי שאמרתי, האדם־האישי, הוא מרכוז של עולם זה. ביתר דיוק, המשפחה. היא המיקרו־קוסמוס, התא הראשוני שבדרך התפשטות הוא חוזר ונעתק בכל המעגלים חד־המרכזיים שבדיוטות השונות של החברה: הפכה, השבט, הממלכה, הקיסרות. (עוד נראה שגופים אלה אינם גופיה היחידים של החברה). מכל־מקום הרי בדרך כך הכושי־האפריקאי נתון ברשת הדוקה של קשרי סולידריות אנכיים ואפקיים, המקשרים אותו ומחזיקים בו בעת־ובעונה־אחת. זוהי הדגמה מושלמת ביותר לאותה אמת, שכיום הסוציאליזם מרוממה ומפארה, שעל פיה אין האדם חי ואין הוא מגשים עצמו אלא על־ידי החברה ובתוכה.

באפריקה השחורה המשפחה היא ה„קלאן“, ולא רק כמו באירופה: „אבא, אמא והילד“. אין זה משק־הבית אלא „צירוף כל האישים, החיים או הנפטרים, המכירים באב־קדמון משותף“. וידוע כי שלשלת האבות הקדמונים מתמשכת עד לאלוהים. יצוין שתכופות משולב ב„קלאן“ חי זה או אחר, ואפילו עץ או צמח זה או אחר. זהו ה„טוטמיזם“ המפורסם, שאיננו מאוים אלא למראית־עין בלבד. בלתי־אנושי הוא לבודד את האדם מסביבתו, לביית את החי והצומח. ביות זה מגיע באירופה עד לידי השמדה, המקעקעת את שיווי־המשקל שבטבע ומחוללת פורענויות שחכמי־המדע מתריעים עליהן. אם נחזור אל המשפחה, הרי ראשה, בכור החיים, הוא הקשר בין הקיימים למתים, הקשר הטבורי הנותן חיים לעולמו.

כאן אפוא לפנינו המשפחה בחינת מרכז ומקור, הנווה בו מתקיימת שלהבת החיים, „כוח החיות“, הגובר ומתעצם במידה שהוא בא לידי גילוי בגופים חיים, באנשים קיימים רבים ומצליחים יותר ויותר. כאן גם הילד והאשה ממלאים תפקידים ראשוניים־במעלה במשפחה.

ותחילה הילד. הילד איננו אותו גולם קטן וחסר־בינה המפריע את שנתם של הוריו ומדריך את מנוחתם. ההורים הכושים־האפריקאים מגדלים אותו באווירה של רוך ושל חופש. זהו חינוך־עצמי שאינו בגדר הסתלקות מאחריות אלא בבחינת אהבה העומדת־על־המשמר. עד לגיל התבונה, כשיוצרכו הנער והנערה לתת צווארם בעול המשמעת הקשה של ה„איניציאציה“, כך יקומו צעיר מושלם — או צעירה מושלמת — המוכנים לעמוד בפני החיים. המשפחה הכושית־האפריקאית אינה מופנית אך ורק אל העבר, שממנו היא שואבת מסורות מפרות; היא פונה גם אל העתיד: ביתר דיוק, העבר מבשיל בה את העתיד.

באפריקה השחורה תופסת האשה את המקום הראשון; בעצם, היתה תופסתו לשעבר, שכן עקב ההשפעה הערבית-הברברית, ואחרי-כן ההשפעה האירופית, השפעת תרבויות הנוודים, נתמעטת תפקידה והלך. תפקיד זה מסתבר מתוך האופי החקלאי של העולם השחור. זה הסבר קולע, אך אין הוא ממצה. כתמיד כך גם כאן העלתה התודעה את העובדה הכלכלית-החברתית לדרגת מיתוס. האשה, מהיותה „נתון קבוע“ במשפחה ונותנת חיים, הועלתה למדרגת מקור הכוח החיוני ושומרת הבית, רוצה לומר בית-גנזיו של העבר וערובת עתידו של ה„קלאן“. בעבר קרוב למדי, שלא בכל מקום כבר נעלם, היה אדם נמנה על משפחת אמו; המשטר המשפחתי היה משטר מטריארכאלי. בשביל אנשי כפר-מולדתי עודני סדאר ניילאנה: „סדאר (בן) ניילאנה“. לשעבר ודאי היה הפיגוי כללי: הכינוי על-פי האב לא בא אלא לאחר זמן, כמדומה. מכל-מקום, ברוב העמים הכושים-האפריקאיים נמנה אדם על הקלאן של אמו; והאצילות נמסרת על-ידי האם, ממש כמו הירושה. מכאן יסתבר לנו המקום שתופסת במשפחה האשה, האם, התפקיד הבולט שהיא ממלאת בה, הכבוד האופפה, החירויות שהיא נהנית מהן. בניגוד לדעה הרווחת אין האשה הכושית-האפריקאית צריכה לשיחורור: חפשיה היא מזה שנות-אלף.

הנישואים אינם ייסודה של משפחה חדשה גם לא שילוב האשה במשפחת בעלה; הריהם ברית בין שני קלאנים לצורך ריבוי, ברית שבה כל אחד מן הקלאנים, החל בשני בני-הזוג, משמר בתוך שיתוף-הפעולה את אישיותו, את חירותו. האשה, המוסיפה להשתייך לקלאן שלה, מביאה את אבותיה אל הבית המשותף; לפעמים היא מעמידה בו את מזבחה. יש לה נכסים משלה ויש לה פעילות משלה. היא הצופיה את הליכות-הבית ומשגיחה על עובדיו. ראייה ניצחת לחירותה היא שאם תתאלמן, ואם אך יעלוב בה בעלה, היא נוטלת את ילדיה וחפציה וחזורת לקלאן שלה.

עוד תכונה עיקרית במשפחה: הריהי עדה דמוקרטית. אין ספק שראש-המשפחה, כפי שמרמוז שמו, הוא בעל המרות. הוא מנהל את הנכס המשותף, מחלק את התפקידים ואת היבולים. כפי שראינו כבר, הריהו כוהן ושופט. אך אין הוא פועל אלא על פי יפוי-כוח ממועצת המשפחה. זו האחרונה, שעליה נמנים ראשי ה„תאים“ המשפחתיים, מחווה דעת בכל עניינים חשובים; היא מפקחת על מעשיו של ראש-המשפחה. כמובן: האבות הנפטרים כלולים אף הם, על פי דין, במועצת המשפחה. אין שוכחים לקרוא אליהם בקרבנות ובהתיעצויות, שבהם מתערבים הקוסם ו„מגיד הנסתרות“. אבל הנשים מתערבות גם הן, אם בדברן אל בעלן בחביון הבית ואם בבואן יחדיו במישרים אל מועצת-המשפחה שעה שהשאלה נוגעת בהן. הקצרה, הצד האפייני למשפחה בדרג החברתי הוא שבכל המובנים היא בעת-ובעונה אחת עדה דמוקרטית, כנסייה, קיבוץ מינהלי, קואופראטיב של ייצור ותצרוכת, מקום שראש-המשפחה מאגד באישיותו את התפקידים של כוהן, שופט ומנהל הקואופראטיב.

אם יורשה לי להיעזר בדימוי נוסף, הרי החברה הכושית-האפריקאית היא פירמידה, ומוטב עוד יותר — מגדל-קומות, „זיגוראט“, אך במהופך, ראש למטה. מעל

למשפחה, כבר אמרתי, מתרוממים קומות-קומות הכפר, השבט, הממלכה, הקיסרות. לא אתעכב על כולן; אעמוד פשוט על הכפר.

הכפר יש לו אישיות מיוחדת משלו, בדומה למשפחה. דבר זה ניכר אפילו מתוך שמו. דרך-כלל הרי זה שם מתאר, שאול מן הצמחיה או מן החיווה [ה"פ'אונה"], מן האגדה או מן המיתוס, ממקומם או מאפיינם של התושבים. הרי הוא "עדת תושבים"¹⁶; מתחילה היה עדה של קירבת-דם. לעתים קרובות ביותר הוא מורכב קלאן אחד או אחדים, שכל אחד מהם דר בתחומו שלו או ברובע שלו.

הכפר, בדומה למשפחה, יש לו נכסים לא-נדים משלו, אדמות עם שדות ואפרים משלו, שטחי יער וצייד משלו, מימי דיג משלו, לפעמים מכרות משלו. יש לו מינהל משלו, "אלי-אבות משלו וקואופרטיבים משלו. ולא זו בלבד: הריהו קומונה, שיתדותיה תקועים בקברות האבות הקדמונים. זאת היא קומונה בעלת מועצה מקומית, שעליה נמנים ראשי הרבעים ובראשה ראש-הכפר. בשכר-הימים היה ראש-הכפר "זקן הזקנים". כיום הוא החכם שבתושבים כי, במשטר של הלבנים, אין הזקן-בזקנים גם החכם-בחכמים דווקא. בקדמת-הימים היה ראש-הכפר, במקביל לראש-המשפחה, לא רק "המוציא והמביא" אלא גם נשיא בית-המשפט המסורתי ו"כוהן" הקהילה. שני התפקידים האלה ניטלו ממנו בהמשך הזמן. עובדה זו מקבילה לתופעה כללית של "דה-סאקראליזציה" בהשפעתן של תרבויות הערבים-הברברים והאירופים, המוסלמית והנוצרית. עם זאת, עדיין נשמר במרותו של ראש-הכפר משהו מעוזה העתיק.

לולא קוצר המצע, לא הייתי עובר בשתיקה על ארגון של ערי-המופת שפרחו על חוף-בנין, בתוך אותה "קשת" שאלי פ'זר, חוקר-האמנות המהולל, קרא לה "יוון השחורה"¹⁷. בכל מקום ענין לנו באותם דפוסים, ובייחוד באותה רוח של להט דתי ושיתוף חברתי. פה-רושם קם מלך תחוקתי, שאינו יכול לקבל שום החלטה חשובה בלי הסכמתו של סנאט. בכל מקום ענין לנו, בחשבון סופי, מתחת למראית-עין מונארכית, בת יאוקרטיה דמוקרטית.

ואולם גופים אלה — שנקרא להם "אנכיים" — אינם היחידים שבעת-ובעונה-אחת הם מקשרים ומכלכלים את הבריות, את ה"קיימים". על המישור האפקטי מאורגנים אגודות-גיל, אגודות-לפולחני-סתר, קאסטות ומעמדות, איגודי-אומנויות. על הקאסטות והמעמדות לא אתעכב. הראשונות נעלמות והולכות, האחרונים מתפתחים בקצב מוחש והולך.

אגודות-הגיל הן הסתדרויות פומביות. ייחודן הוא בכך שלא די שהן פתוחות לכל אלא שכל הנמנים על שכבת-גיל מסוימת חייבים להשתייך אליהן. קבוצת-הגיל מקיפה שנתונים אחדים, דרך-כלל — 5. אלו הן הסתדרויות המיוסדות על "איניציאציה", היירארכיה ומשמעת קפדנית.

אגודת-הגיל היא בית-ספר, בעיקרו של דבר, אך קודם-כל הריהי מסדר דתי, בדומה לכל קבוצה חברתית באפריקה השחורה. אתה נכנס אליה כ"חניך" או "טירון" ובתחילה אתה מקבל עליך את טכסי ה"איניציאציה", הללו, על הסמליות



שבט גורו (חוף גיניאה)

הרומזנית שבהם, תכליתם להפוך את הבור לאיש יודע; את האנארכיה של הילדות לחירות מאורגנת; את מיתת הילדות לכניסה לחיים, אגודת-הגיל היא, אפוא, בית-הספר של האזרח. בהנהלתם של מורים מנוסים מלמדים בה, לפעמים משך שנים תמימות, כל שאיש הגון וישר צריך לדעת: מיתולוגיה ומאגיה, אגדות ומנהגים, נימוסים ואמנות — רוצה לומר: סיפור-מעשה ודבר-שיר, זמר ומחול. עם זאת אין מזניחים את תורת-המוסר (שעוד נראה אחרי-כן מה טיבה); הגוף וכוח-הרצון מועמדים כאן במבחנים הקשים ביותר. חינוך זה, משמעת זו, מהם ליפודה של החברה הכושית-האפריקאית; מה גם שאגודת-הגיל מארגנת, ברווחי-זמן קבועים, בחינות-הצטיינות — עד זקנה ושיבה. (גם לבנות יש אגודות משלהן, אלא שהללו מתקיימות פחות; הלידות ומשק-הבית יפוררו עד-מהרה)...

אגודת-הגיל היא גם יותר מקואופרטיב; הריהי אגודה-לעורה-הדדית. היא עוזרת — יותר מכך: היא משתתפת — בחגים המשפחתיים של חברה; לידות, חתונות, הלוויות, ובייחוד בעבודת-השדה. ובמסגרת שאר האגודות במקום, הריהי גם מוסד של המינהל הפפרי. יש לה תפקיד משלה בכלל הציבור ומקום משלה בכיכר הפפר, מקום שם נציגי העדה דנים ומטפסים עצה.

אגודות-פולחני-הסתר אפשר להשוותן לאיגודים הדתיים, המדיניים והתרבותיים של העולם המערבי, בהבדל זה שאירגונה, תורתה ומטרותיה חשאיים. כל אחת מהן היא כעין אגודה של „בונים חפשים“. מרובות היו אלו לפני החדירה האירופית, ועדיין לא נעלמו. כל אגודה יש לה טכסי-פולחן משלה וסוג אחד (או אחדים) של מסכות. הבאים בבריתה נושאים אותן בתגיגות, בכינוסי-המסתורין של האגודה.

בניגוד לאגודת-הגיל, אגודת-פולחני-הסתר אינה פתוחה לכל. היא בוררת לה את חבריה החדשים. בדומה לאגודת-הגיל, גם לה „איניציאציה“, הייררכיה ומשמעת משלה, אבל היא מורכבת הרבה יותר באפיה; כמעט תמיד היא אגודה דתית, מדינית ותרבותית כאחת, אך על הרוב היא שמה את הדגש באחד משלושת הצדדים האלה. האחת שמה לה למטרה את הצלחתה החמרית של הקבוצה; השניה, את בריאות התושבים; השלישית, את השמירה על מנהגים מסוימים; הרביעית את טיפוחה של אמנות מסוימת. פעמים יש לאגודה מטרה פוליטית מובהקת. הקיצור: אגודת-פולחני-הסתר אמורה לקיים את החברה באחדותה ובנתיבה, למנוע ממנה נסיגה וקיפאון, ובפרט — סטיות.

ד. רכוש ועבודה

בגלל החשיבות שלובשות בעיות הרכוש והעבודה בחברה של ימינו מן הראוי הוא לייחד כאן עליהן את הדיבור.

יודעים אנו שבטרם יהיה האדם „הומו סאפיינס“, הוגה ואמן, היה תחילה homo faber, כלומר — יצרן, עובד, ואם בחברה של ימינו העבודה היא אחת הבעיות הראשונות-במעלה, הרי זה נובע מן ה„דה-סאקראליזציה“ של החברה העתיקה.

„דה-סאקראליזציה“ זו שברה את אחדותה של הציביליזציה בהתיקה את המחשבה ואת האמנות מעבודת-הכפיים, אשר לה היו אלו בבחינת המשך, שלוחה והשלמה. היא שמה את הדגש בערכים החמריים, על חשבון הערכים הרוחניים. אותה דה-סאקראליזציה התממשה, התמחשה ברכוש הפרטי.

אפריקה השחורה — ואני מדבר על אפריקה המסורתית — כמעט לעולם אין בה רכוש פרטי במובן האירופי של המלה, כלומר: עצם שיכול אדם „להשתמש בו כראות-עיניו“, להחריבו או למכרו. ביתר-דיוק: אמצעי-הייצור הכלליים, האדמה ואוצרותיה, אינם יכולים להיות קנין. קודם-כל הרי האגניזום הכושי-האפריקאי הופך את האדמה — אמצעי-הייצור העיקרי בעמים חקלאיים — לאישיות, ל„רוח“. אביו הקדמון של ה„קלאן“, ראשון פולחיה וכובשיה של האדמה, כרת ברית עם ה„רוח“ הזאת ואת הברית קידש בקרבן פולחני. אותו אב-קדמון כרת את הברית לא בשמו ולעצמו אלא בשם הפלל ולמען הפלל שנתגלם בו. ולא רק האדמה היא אישיות אלא גם האוצרות שבה ומעליה: המכרות, המים, החיות והעצים.

אפריקה השחורה אינה יודעת אפוא „זכות בעלות“ על האדמה ואוצרותיה. ביטויים כגון „אדון האדמה“ — „לא מאן“ אצל בני-סרר — או „הברדלס“ — טוטם הנסיך-המושל — „בעל הארץ“, אינם צריכים להטעותנו. בנדון זה רב-משמעות היא פסוק שפסק מלך בני-אסאנטי: „אני נכד האדמה אשר לו העולם“. בתורת „אדון האדמה“ חייב ראש הקלאן להשגיח על שלמותן ועיבודן הנאות של האדמות השיתופיות. הוא המפריש חלקים מהן לניצול שיתופי: מכרות, מים, אפרי מרעה, יערות. הוא הדואג לחלוקת השדות החוזרת בין היחידות המשפחתיות על-ידי שהוא מנהיג שיטה מחזורית, כדי שלא תהיינה אותן אדמות טובות, או רעות, תמיד בידי אותם בני-אדם.

האדמות המשותפות אינן אלא קנין-אריסות, לכל היותר, ואין להפקיען ממעבדיהן מן הסיבה הפשוטה שאפשר להפקיע ממך רק רכוש השייך לך. הבעלות על הקרקע אינה יכולה לבוא אפילו בעקבות כיבושה של ארץ. „העבודה“, כותב מוריס דלאפוס, „ואולי ביתר-דיוק — פעולתו היוצרת של האדם, נחשבת מקור יחיד לרכוש, אך אין היא יכולה להעניק זכות-בעלות אלא על החפץ אשר ייצר.“¹⁸ לא הקרקע היא רכושך, אפוא, אלא היבול, לא הנהר אלא הדג שנצוד, לא העצים הצומחים בשדך אלא הפירות שקטפת. סיבה של העבודה הוא הקובע את סיב הבעלות. מה העבודה אישית אף הבעלות כך, מה העבודה קיבוצית אף הבעלות כך. הנה כי כן, תנובתם של שדות משפחתיים ושל עדרים היא בבעלות קיבוצית, משפחתית, ואילו תנובתן של חלקות-שדה אישיות היא נכס אישי, פרטי.

הואיל והעבודה, כמוה כאמצעי-הייצור הכלליים, היא קיבוצית, ברוב המקרים, הרי תוצרות העבודה נתונות בבעלות קיבוצית. מפאן היתרון הגדול הראשון: לכל אדם מובטח „מיזער-הקיום“ וכך יכול הוא למלא את הצרכים היסודיים במזונות, הלבשה ודיוור. ועוד יתרון יש כאן, חשוב כמעט באותה מידה: עבודת-היחיד מאפשרת את רכישת ה„נוספות“, מותרות הנחוצים לביטוי-העצמי השלם של האישיות.

הכושי-האפריקאים, אף כי מעולם לא שמו את הדגש ביחיד, בשום פנים לא התעלמו מן האישיות. האישיות מגיעה לביטוי-העצמי לא דווקא בביקוש ייחודה אלא, יותר מכך, בהעמקה ובאינטנסיפיקציה של החיים הרוחניים. באפריקה השחורה האדם קשור לעצם-הבעלות, כפי שכבר ראינו, בקשר המשפטי של המנהג — ובנוסף, ויותר מכל, בקשר מיסטי. האדם חש עצמו בחינת אישיות — מודה אני: „אישיות קלאנית” — נוכח עצם-הבעלות, שהוא עצמו מצדו מוחש בחינת אישיות. מתוך כך הרי הבעלות על אמצעי הייצור שוב איננה דבר שבמופשט, שבאשליה. העובד חש שאין הוא סתם „רכיב” של אדמתו או של כלי-עבודתו. הוא מרגיש, הוא יודע, שבינתו וזרועותיו עובדות דרך-חירות בדבר חי, בדבר השייך לו.

והעבודה עצמה איננה בגדר עבודת-כפיה, אַנגריה; היא מקור של חדווה. מתוך חירות היא באה, ולפיכך היא מאפשרת את האינטנסיפיקציה, את המימוש של ישותו. בחברה הכושית-האפריקאית עבודת-האדמה היא הנאצלת ביותר, וזאת משום שעבודה זו נותנת מקום להתאמה בין האדם ליקום: היא מתנהלת בקצב הפחות הקוסמיים. והכושי-האפריקאי, מתוך שהוא חש חפיפה בינו לבין היקום, „קוצב” את עבודתו, המתלווה ללי-נגן. מזמורי-עבודה לאלפים — מזמורי איכרים, רועים, דייגים ואומנים — מזמורים המבצעים את העבודה, עבודה כושית, קצב כושי, חדווה כושית, הבאה על פורקנה מתוך העבודה ומתוך כך — משתחררת מן העבודה!

עם זאת, לא רק איכרים יש בה באפריקה השחורה. יש בה גם רועים בערבה, יש דייגים, יש אומנים וסוחרים בכל מקום. אף כי החברה הכושית-האפריקאית פשוטה יותר בדפוסייה מן האירופית, יש בה, היו בה, ריבוד ואיזון לא פחות. נתעכב כאן מעט על בעלי-מקצוע מסוימים, המאוגדים באיגודי-אומנויות. אם בחקלאות, במיקנה, בבנין בתים, בציד ובדיג עוסקים הכל — במסגרתה של חלוקת-עבודה לפי הגיל והמין — הנה מלאכות-יד נעשות ע”י איגודי-האומנויות. לאיגוד אדם נכנס בזכות ירושה או לאחר ששימש שוליה. איגוד-האומנות נחלק דרך-כלל לכמה סוגים ובני-סוגים. חברי איגודי-האומנויות הם הקאסטות הנמוכות ביותר בחברה הכושית-האפריקאית, מכל-מקום בחברות שהיו נתונות להשפעה ערבית-ברברית. יש להודות כי הבזו שנוהגים בהם הוא אחד הפתמים המעייבים על החברה הכושית-האפריקאית. אף-על-פי-כן, אין להגזים; בזו זה נובע מן התלות בה היו שרויים האומנים לשעבר, כשהיו חיים בצל הצרות-הנסיכים. אך אפילו אז היו כמה מהם זוכים להערכה, ופעמים לכבוד, מצד הנסיך. בכל מקום היו מתיראים מפניהם בשל הכוח המאגי האצור בידיהם.

עבודותיהם של האומנים יש בהן אותן תכונות כלליות שמצאנו באלו של האיכרים והרועים. הן צוללות לנבכי הדת והמאגיה; הן „קצובות”, מתבצעות בזמר ובאמצעותו; והן נחלקות לעבודות קיבוציות ואישיות. אפילו החרושת והמסחר לא תמיד הם נמלטים מתביעותיה אלו של הנשמה הכושית-האפריקאית. גם

החרושת והמסחר הגדול, כמו שכותב מוריס דלאפוס, "מתנהלים, ברוב המקרים, על-ידי קיבוצים, לא משפחתיים אלא קורפורטיביים, או על-ידי אגודות".¹⁹

ה. האתיקה הכושית-האפריקאית
האדם החיוקיים עומד, כפי שראינו, במרכז הבריאה. הפעילות של הבריאה כולה, של כל יתר הכוחות החיוניים, אין לה תכלית אלא גישומו האישי של "הקיים", חיוק כוח-החיות שלו. אף-על-פי-כן, הואיל וזה אינו אלא ביטוי-בכוח-ובפועל למציאות ה"קלאנית", שהיא עצמה נובעת מן האלוהים, אין לראות בו מטרה לעצמו. ישותו של "הקיים" אינה אלא חלק סולידארי של הכוח ה"קלאני", שהוא מצדו צריך להתאים את עצמו לכלל הכוחות החיוניים שביקום.

האתיקה באפריקה השחורה היא תבונה פעילה. את האיש החי היא מחייבת להכיר באחדות העולם ולעשות לביצורה. מכאן יובן המקום שתופסת הדת בחברה, זו הדת שהיא באמת הקשר בין החיים למתים, ושפאמצעותם של אלה היא מאחדת את האל עם גרגרי-החול; מכאן יובן ארגונה של חברה זו עצמה ברשת של עדות אנכיות ואפקיות; מכאן יובן טיפוחן של מידות מסוימות כגון עבודה, כבוד, כיבוד-אברואם, צדקה והכנסת-אורחים. לא לחינם שיבח כבר הומרוס את "האתיופים... שקרבנותיהם רצויים לאלוהים" — בגלל נוחות-מזגם המרובה.

היו סופרים שהכחישו את מציאותה של אתיקה כושית-אפריקאית. טעותם נובעת מכך שלא ניתחו כהלכה את "פרימאט הרגישות והכבוד" השורר בחברה הכושית-האפריקאית. אכן, הכבוד הוא, אצל עממי הערבה, ביטוי רב-המשמעות ביותר של האתיקה שלנו.

מהו, אפוא, הכבוד? הריהו האינטלקטואליזציה של הרגשת האלוהי. ככל שיצא הכושי-האפריקאי מן העולם המאגי-הדתי, למד להכיר באישיותו כמציאות אוטונומית ותגובתו נתכוונה לשמור על שלמותו המוסרית של אישיות זו. בתגובה זו אצור הכבוד, המתבטא באידיאל אנושי ובמעש-חיים.

קודם-כל, אידיאל, התובע הצטיינות, אם לא שלמות, בכל השטחים. אצל הוולופים של סנגאל נדרשות מן "האיש הישר וההגון", ה"דיאמבור", סגולות מגוונות ביותר: יופי וכוח פיזיים, מאור-פנים ואינטימיות-דעת, עושר חמרי ועושר רוחני; ועל הכל חייב הוא "לכבד" את האחרים ולנהוג בהם כפי שהיה רוצה שינהגו בו. וכך שר המשורר:

כיבדת את המלך,

כיבדת את העני,

כיבדת אויבים —

אם יהיה הכבוד כלב

בראותו אותך

יכשפש בזנבו.

יחס של כבוד לזולת פירושו, כמובן, מתן ביטוי חיצוני ליראת־כבוד, אך על הכל פירושו לעשות לו צדק ולתת לו מה שמגיע לו, בזכות, כאשר הוא אדם — במובן החמרי והמוסרי כאחד. הנה כך מוצב הצדק בלב־לבה של האתיקה הכושית־האפריקאית. הוא המכונן — או מחדש — את השלום, סדר זה של שיווי־משקל, שממנו אחדות האישיות, העדה, החברה. מעשה של צדק אתה עושה בהושיטך עזרה וסעד לחברך. אם היו מובטלים באפריקה השחורים, אם היו בה חולים בגוף ובנפש, הנה פושטי־יד לא היו בה — ואין צריך לומר: רעבים בשנות־שפע.

חשובות לא פחות מן החובות כלפי הזולת וכלפי החברה הן חובות האדם כלפי עצמו. שומה עליו להגן על אישיותו, על ישותו, וזו מתבצרת בעיקרו של דבר בטיפוח המידות הטובות שמנינו למעלה, וקודם־כל בנאמנות, באומץ ובנדיבות. עם זאת, יכול שתהיה אישיותנו נפגעת, ופעמים המסיבות מונעות מאתנו כל מענה ההולם את הפגיעה. או אז מעמיד הכבוד את תביעתו העליונה, האחרונה: התאבדות.

הנה כי כן, לא כמוסר האירופי האתיקה האפריקאית, אין היא מצוות־אנשים־מלומדה; זוהי אונטולוגיה שאדם מגשימה בחברה ובאמצעותה, וקודם־כל — בתוך עצמו. ושוב, בניגוד לעולם האירופי, העולם הכושי־האפריקאי הוא עולם אחדות.

ו. האמנות

חקר האמנות הכושית־האפריקאית מספק לנו הדגמה נוספת לאמת זו. היא קשורה לחיים הפנימיים של קהילות קהלאים ורועים, לדת ולטכניקה. האמנות היא טכניקה של התקרבות — מוטב לומר: של הזדהות. מבקשת היא לפעול על הכוחות העליונים, לנחול אותם על־ידי הזדהות אתם — במחווה ובדיבור, בפיוט ובמוזיקה, בריקוד ובזמר, בפסול ובציור.

אמנה כאן את סגולותיהן העיקריות של אמנויות הכושי־האפריקאי.

א) בצד הייצור, כלומר העבודה, האמנות היא פעילותו המהותית של האדם. ואולי נדייק יותר אם נאמר שהאמנות היא צד מצדדיה של העבודה — היא הנותנת לייצור את צורתה, את סגנונה, את חותמה האנושי. ב) האמנות היא פונקציו־נלית. אין היא בידור, אין היא עיטור המתוסף לעצם. היא משווה לעצם את תכליתיותו. ממנה הוא מקבל את אפיו כעצם. ג) האמנויות מקושרות ביניהן משום שכאן לפנינו לא ציביליזציה חלוקה־בנפשה אלא ציביליזציה שהאחדות היא סימנה הראשון־במעלה. ד) מאותו טעם, יצירת־האמנות נעשית על־ידי הכל ולמען הכל, אף כי יש אנשים שהאמנות והספרות הן מקצועם.

האמנות הכושית־האפריקאית מתבטאת בעיקר בדימוי ובקצב: בדימוי הקצוב. הבה ננסה איפוא לתהות — לפחות בריפרוף — על שני קווי־אופי אלה של הסגנון הכושי־האפריקאי.

הדימוי הכושי־האפריקאי הוא דימוי סוריאליסטי, על־מציאותי, ואולי מוטב לומר — תת־מציאותי, במובן זה שהוא מביע את המציאות שמתחת

למראית-העין. אין הוא משוואה ראציונלית, כי אם קשר אנאלוגי. במובן זה הריהו ביטוי לעולם המיסטי-המאגי.

אכן, האמוציה, רוצה לומר — הפרה המדמה, היא היוצרת את העולם המאגי הזה. הדמיון, בנה של התשוקה, הוא הבורא את הטבע הזה, ציור הדמיון, הפורץ לתוך הפרתנו. לשון אחרת: האמנות של הכושי-האפריקאי לידתה בסימביוזה בין המצוי למאוה; ומוטב עוד יותר: התשוקה צוללת אל מעבר למראית-העין, אל המציאות הזאת העמוקה יותר, שמתחת למראית-העין, ומשם היא מעלה את דימויי החלום. לא את הפר מקים לפנינו הפסל הבאולי אלא את כוח-החיות, את רוחו של הפר: הגניוס של אגודת-פולחני-הסתר, המיתוס, כידוע לנו, הוא מטוה דימויים המצטרפים לסיפור על העולם המיסטי-המאגי. הוא ביטויה הטבעי של המחשבה הכושית-האפריקאית.

אבל הדימוי כשלעצמו אינו מבטא את המציאות העיקרית, את תת-המציאות: אין הוא מדבר אל דמיונו ואל לבנו, אין הוא מעורר אמוציה, אין הוא מרעיש את הווייתנו, אם אין הוא קצוב. הקצב הוא, בחשבון אחרון, תמציתו של הדימוי, תת-המציאות שלו. האמת השירית מזדהה כאן עם האמת המדעית, שלגביה הווייתו של היש היא אָנרגיה — כלומר, קצב. וכמו שאמרתי במקום אחר: „הקצב הוא הארכיטקטורה של היש, הדינאמיות הפנימית הנותנת לו צורה... הביטוי הטהור של כוח-החיות. הקצב הוא ההלם המפעים, הכוח שבאמצעות החושים הוא תופסם בשרשי הווייתכם“.

הטיפולו לקצב הכושי-האפריקאי הוא דווקא אפיו התיובני: סדירות בתוך חוסר-סדירות, אחדות בתוך שוני, הרבגוניות תחת למראית-עין של חדגוניות. יותר מפל קצב זולתו, הוא מביע את החיים. זהו „סווינג“ הכושי-האמריקאי הנודע, הבא היישר מלבה של אפריקה והמטעים, כאן, את הפוליריתמיות של היצירות הכושיות-האפריקאיות.

סיכום

למען הומניזם חדש בהשראה כושית-אפריקאית מדינות חדשות, עצמאיות או אוטונומיות, נולדות באפריקה. מזה עשר שנים ויותר ניצתים בשמיים מדי שנה בשנה כוכבים חדשים. לפני קרוב לשלושים שנה ניתן האות, באמריקה, על-ידי אמנים וסופרים שיצאו לחפש את צור-מחצבתם, אך מה עושים העמים השחורים, ומה יעשו, בחירות המתחדשת עליהם? הנסיון מלמד שחירות בלא הכרה קשה מעבדות. העבד יודע לפחות את עבדותו. תכופות מדי אנו שוכחים שהאימפריאליזם התרבותי הוא הצורה המסופנת ביותר של הקולוניאליזם: הוא מערפל את ההכרה.

הנה, הדבר המפתיע ביותר בעמים השחורים שזכו לאוטונומיה או לעצמאות הוא דווקא חוסר-הפרה מצד רוב מנהיגיהם: יחס הבוז שלהם לערכי-התרבות

הכושיים־האפריקאיים, מביאים הם מאירופה לארצותיהם את מוסדותיה המדיניים והחברתיים של זו, על קרבם ועל כרעיהם — ואפילו את מוסדותיה התרבותיים. ודאי, הדמוקרטיה הפרלמנטרית והסוציאליזם יש להם מעלות טובות, והוא הדין באיגוד המקצועי, בקואופרציה, במשטרה, בחינוך־חובה חילוני. אין טעם לעצרם בתחנות־המכס, אבל יש לבחון אותם, את צורותיהם ואת רוחם. ובראש־וראשונה יש לבדוק מה צריך להשאיר מהם ואיך להשריש במציאות הכושית־האפריקאית את מה שיושאר. כמו שסח לי כוהן־הדת הדגול, לְבֵרָה: „ודאי, קואופרטיבים הם מוסדות מצוינים. אבל קודם שיוטלו לתוך הג'ונגל האפריקאי, ראוי לבדוק אם לא היו מצויים כבר באפריקה השחורה, ואם אמנם מצויים היו בה — איך להחיות את הללו לאורם של אלה.“ עובדה היא, משך אלפיי־שנים היתה הדמוקרטיה הפרלמנטרית קיימת ופועלת, בצורה מקורית, באפריקה השחורה; עובדה היא, שיתופיות קהילתית — צורתו האמיתית של הסוציאליזם — פיעמה כאן בחברה ובקבוצותיה. הנה על כן נתמה בראותנו שהמדינות הצעירות הופכות את המשטרה ואת המפלגה האחת למכשירי־פעולתן העיקריים. היכן היא אפוא, בתוך כל זה, התיזה ה„סוציאליסטית“ המפורסמת על „התנוונותה של המדינה“? לא ביבוא של מוסדות אירופיים, על קרבם ועל כרעיהם, בין ממזרח ובין ממערב, לא כך תושג המטרה המבוקשת: עצמאות־אמת, לא של העמים לבדם אלא גם של בני־האדם.

הבה נעלה שוב על זכרוננו את ה„גימים“ וה„טוטמים“ של הציביליזציה הכושית־האפריקאית. קודם־כל, הרי לנו הרקע הפיזי, סביבת החקלאות והמרעה, שזנו וכילכלו את גופו — ועל הכל, את מזגו ורוחו — של הכושי־האפריקאי. הלז מצוי, בעיקרו של דבר, בכושר ההיפעלות שלו, בכושר שלו לאמוציה המוגדרת כהשלכה לעולם המיסטי־המאגי. בעולם זה של השתתפות, היסודות הראשיים של הסביבה — העץ, החי, תופעת־הטבע והעובדה הגשמית — נחווים כדימויים־אנאלוגיות, כסמלים. מכאן ההסבר לאופי המקורי של הדת, החברה והאמנות של הכושים־האפריקאים. הדת היא כאן הדוקטרינה והטכניקה — הדוגמה והפולחנים — המקשרים את האדם החי אל האלוהים, באמצעות האבות־שהיו; החברה היא מטווה של מוסדות המקשרים קבוצות ויחידים זה אל זה. אשר לאמנות, הריהי החוט המוליך את הזרימה החיונית מאדם לחברו; על מישור אחר הריהי הדמיון אשר, בנקודת־ההתמזגות של המאוה עם המצוי, הוא יוצר מיתוסים — כלומר: צורות חיות של העולם המיסטי־המאגי.

הדבר המצווה עלינו השחורים כיום הזה הוא לדעת איך נשלב את הערכים הכושיים־האפריקאיים, נימים וטוטמים, בעולם של שעה זו. לא להחיות את העבר, לא לחיות בבית־ההנכות הכושי־האפריקאי, אלא להפעיל את ערכי העבר שלנו בעולם הזה, פה ועכשיו.

ה ע ר ו ת

1. הוצאת Gallimard, 1941.
2. פאריז, 1947.
3. ר' Afrique Occidentale française, ע' 31.
4. באשר לחקלאות ה"סררית" בסינה, ע' R. Portères: Aménagement de l'économie agricole et rurale du Sénégal, דאקאר, 1952.
5. ר' סארטר, Esquisse d'une théorie des émotions, וכן אצל מרלז'פונטי, Phénoménologie de la perception.
6. Gaëtan Picon: Ponorama des Idées contemporaines, ר' 6.
7. סארטר ב" Orphée Noir ("אורפיאוס השחור").
8. סארטר, Esquisse d'une théorie des émotions, ע"ע 16-17.
9. ר' Phénoménologie et matérialisme dialectique, ע' 252.
10. שם, ע"ע 259-260.
11. ר' סארטר, Esquisse, ע' 49.
12. מובא אצל אַנדרה ברטון, L'Art magique, ע' 14.
13. אַנדרה ברטון (שם, ע' 19): "בעיני סופרים רבים המאגיה והדת במקורן נראות מעורבות לבלי הפריד".
14. ר' Jules Monnerot, הוצאת Gallimard.
15. סארטר, שם, ע' 29-30.
16. ר' Henri Labouret, כנ"ל, ע' 109.
17. ר' מ. דלאפוס, Humanisme intégral, ע' 202.
18. ר' Labouret, כנ"ל, ע' 46.

שיר־עם אפריקאי

היזבד אל הארץ
היזבד אל הארץ
אינך חפץ
היום תפח את נשמתך ותקראנו
היזבד אל הארץ
היזבד אל הארץ
אינך חפץ ואתה שב להיקבר
לך היקבר במקום אחר

מכוש, אינני מדבר על מכוש
מעדר, אינני מדבר על מעדר
היזבד אל הארץ
היזבד אל הארץ
אינך חפץ
היום תפח את נשמתך ותקראנו
היזבד אל הארץ
היזבד אל הארץ
אינך חפץ ואתה שב להיקבר
לך היקבר במקום אחר

את, אינני מדבר על את
ארון, אינני מדבר על ארון
כזהו, אינני מדבר על כזהו
„זבֹוד ארץ“
„זבֹוד ארץ“
אינך חפץ
היום תפח את נשמתך ותקראנו
היזבד אל הארץ
היזבד אל הארץ
אינך חפץ ואתה שב להיקבר
לך היקבר במקום אחר

ר. א. ג. ארמאטו : אלוהינו שחור

אלוהינו שחור.
שחור־נצחים שחורו,
שפתי־אזה לו עבות.
שער מקורזל ועיני־שחום ניגרות,
דמות לו טובת־מראה,
כי בצלמו אנחנו עשויים.
אלוהינו שחור.

קוואמה אנקרומה : הולדת מפלגתי

מיד לאחר הוועידה בטארקווה חשו חברי הוועד־לארגון־הנוער לאַקרה כדי לאַרגן עצרת־המונים ב„זירה“ ביום א' / 12 ביוני 1949. ממהירים היינו להקדים את הוועד־ הפועל, אשר ידענו כי יש לו תכניות משלו. בר־זמן שהתכנסנו אנחנו בטארקווה היה הוועד־הפועל מטכס עצה בסאות־פונד, ובישיבה ההיא הוחלט לגרשני מע.מ.ח.ז.* החלטה זו קיבלו חברי הוועד־הפועל בלי לשאול כלל לדעת החברים הפשוטים של התנועה וכוונתם היתה לפרסם את העובדה בטרם אספיק להודיע על הקמת מפלגתי. נודע לי שכבר הוציאו הודעה לעתונות שאמורה היתה להופיע בעתונים ביום ב'. בפועלנו המזורז הוצאנו את הרוח ממפרשיהם, עד כדי כך שנאלמו דום וההכרזה על גירושי מן התנועה לא פורסמה כל־עיקר.

הנה כי כן, ביום א' / 12 ביוני 1949, במעמד קהל שמנה כששים־אלף איש, הכרזתי על הקמתה של מפלגת־עצרת־העם. אין ספק שהיה זה הפנס הגדול ביותר שנערך אי־פעם באַקרה והשמש נתנה אורה אף שעומדים היינו בעיצומה של עונת־הגשמים. היה זה יום גדול ולבי היה מלא על גדותיו כאשר קמתי על רגלי ההודות על תשואותיו מחרישות־האזניים של ההמון הנלהב.

בנאומי סקרתי את כל המאבק המדיני מאז שובי לחוף־הזהב; את הקמת בתי־הספר והקולגים הגאנאיים; את ה„איוונינג ניוז“ ומלחמתו על קיומו כנגד מכשולים כה רבים, ואת ארגונם של בני־הנוער שבארץ בשורות הוועד־לארגון־הנוער. הטעמתי שאין כל ניגוד בין הוועד־לארגון־הנוער לבין המוני החברים של ע.מ.ח.ז. למעשה הרי אלה אותם אנשים עצמם, שהרי לפני ההצטרפות לתנועת־הנוער היה המבקש חייב להיעשות חבר בע.מ.ח.ז. הניגוד הממשי, אם יש ניגוד בכלל, הוא בין הוועד־ לארגון־הנוער לבין הוועד־הפועל של ע.מ.ח.ז., וזאת בגלל תביעתו של הראשון למלוא המימשל־העצמי עכשיו לעומת תביעתו של זה האחרון — מלוא המימשל־ העצמי בהקדם האפשרי.

קראתי באזניהם קטע מן ה„טיימס“ מיום 24 במאי 1949, שבו נמסר כי הגזבר של המפלגה הלאומנית בחוף־הזהב, קנאי עקשן וחרוץ, הקים תנועת־נוער והוא מנהל תעמולה למימשל־עצמי עוד השנה.

הוספתי והסברתי את נימוקינו לתביעת, מלוא המימשל־העצמי עכשיו, והטעמתי שהואיל וממשלת הלייבור היא המושלת עתה בממלכה־המאוחדת הרי עשויה היא לראות את דרישתנו בעין יפה יותר. אם יחזרו השמרנים לשלטון בשנה הבאה, אפשר שידכאו את מאבקנו לעצמאות. לחיזוק סברתי זו ציטטתי את דבריו של

* „העצרת המאוחדת לחוף הזהב“ (United Gold Coast Convention).

צ'רצ'יל שאמר: לא נעשיתי ראש-ממשלתו של הוד-מלכותו כדי לנהל את חיסולה של הקיסרות הבריטית'.

הזכרתי לשומעים שאדמתנו היא שלנו וכי אין אנו רוצים להוסיף ולחיות חיי עבדות בתנאים של ניצול ודיכוי; שרק במסגרת מימשל-עצמי מלא יהיה ביכלתנו לפתח את הארץ כדי שנוכל ליהנות מן הנוחיות וההקלות של הציביליזציה המודרנית. הסברתי להם את הצורך לחזק את תביעתנו למימשל-עצמי בתכנית לפעולה חיובית המסתייעת באמצעים של תעמולה חוקית, מסעי-חינוך עתונאיים ופוליטיים וכן שביתות, חרמות וצעדים של אי-שתוף-פעולה המיוסדים על העקרון של אי-אלימות. יעצתי שלא להזדקק לדרכי הונאה ודיפלומטיה והטעמתי שהבריטים, שהם עצמם אלופי הטקטיקה הדיפלומטית לשעבר, יעדיפו הרבה שונהג עמם בגילוילב ובתקיפות. מדיניות של שיתוף-פעולה ופיסנות לא תקדם במאומה את מאבקנו למימשל-עצמי מיידי.

הגיעה השעה, הצהרתי, לנקוט קר-פעולה מוגדר, אם רצוננו להציל את מולדתנו מהמשך הניצול והדיכוי האימפריאליסטיים. כדי למנוע את המשך המריבות בין אנשי הוועד-הפועל של ע.מ.ח.ז., שנחלצו לדכא את ארגון-הנוער המתקדם הזה, החליט הוועד-לארגון-הנוער על קר-פעולה שיחפוץ את השאיפות המדיניות של ראשי-השבטים ובני-הארץ'.

ההמון הריע כאחוז-טירוף. בעמל רב הצלחתי להשקיטו. לא נסכים לשום פשרה בדרישתנו למימשל-עצמי מיד, הוספתי לאמור, ואם אך נעמוד כולנו כאיש אחד הרי לא יהיה מקום לחשש או לנקיפות-לב ביחס לצעד הרה-הגורל שאנו עומדים לנקוט. בצפייה לעתיד עוד לבוא, שוב הריע ההמון בקול גדול.

בכל המאבקים המדיניים, אמרתי, באים רגעים בלתי-שכיחים, שקשה להבחין בהם אלא שאסון הוא להחמיצם, רגעים שבהם יש לספן הפל ומן האדם הפשוט שואבים כוח'.

כאן המשכתי בנעימה כבדת-ראש יותר. אמרתי להם שהמשבר הנוכחי במאבקנו המדיני העמיד אותי במצב קשה; שבפני שלוש שאלות גדולות ורצוני לדעת תיכף ומיד מה משאלותיהם של הנאספים כאן.

בשלב הנוכחי במאבקנו המדיני, שאלתי, האם רשאי אני לארוז את חפצי ולעזוב את גאנה זאת היקרה שלנו?

לא! לא! ודאי שלא! צרח ההמון בזעם.

והאם רשאי אני להישאר כאן ולבלום את פי?

לא! לא! דבר! הישאר ופתח את פיך! קראו.

אם כן, האם רשאי אני לפרוש מפל מנהיגות הנוהגת היסוס ומורך נוכח האימפריא-ליות והקולוניאליזם ולקשור את גורלי בגורל ראשי-השבטים ובני-הארץ הזאת במאבק למען מימשל-עצמי עכשיו?

קריאת-ההסכמה שהחזירה לי פה-אחד אותה „זירה" המלאה עד-אפס-מקום היתה

כל הדרוש לי לדירבון אחרון. ברגע שהוא היה לבי סמוך־ובטוח כי יקרה מה שיקרה, תמיכתו המלאה של העם נתונה לי.

כאשר אך יכולתי להשמיע את קולי, הודיתי להם על תמיכתם. עכשיו, הכרזתי, יכול אני לשמחתי לומר לכם כי בגלל המתיחות המדינית הנוכחית החליט הוועד־לארגון־הנוער להיעשות מפלגה מדינית לכל דבר, במטרה לקדם את המלחמה למען מימשל־עצמי עכשיו.

ואז, בשם הוועד־לארגון־הנוער, בשם ראשי־השבטים, העם, החברים הפשוטים של העצרת, תנועת־הפועלים, חיילינו המשוחררים הגיבורים, תנועת־הנוער ברחבי הארץ, האדם מן הרחוב, ילדינו והילדים שלא נולדו עדיין, בשם גאנה העתידה לקום, בשם הסמל אֶטִי וחבריו שמתו בצומת־פריסטיאנבורג במהומה של 1948, ובשם האלוהים הכל־יכול והמין האנושי, הכרזתי לפני ההמון על הולדתה של מפלגת־עצרת־העם, אשר מן היום הזה והלאה תמשיך במאבק לשיחרור גאנה היקרה שלנו במסגרת משטר המפלגות המופר, עד אשר יושג מימשל־עצמי מלא לראשי־השבטים ולבני־הארץ.

שאון התשואות השביח לבסוף ואחריו באה דממה עמוקה. היה זה רגע שנגע ביותר ללב כל אחד מאתנו. החלטנו ליטול את עתידנו בידינו, וברי לי שבדקות הספורות הללו חשו לפתע הכל במעמסה שהעמסנו על עצמנו. אבל בפנים אשר מולי לא ראיתי שום חרטה ופיקפוק, רק עוו־החלטה בלבד.

ביום החמישי שלאחר־כך, ה־16 ביוני, ערכו הוועד־הפועל של ע.מ.ח.ו. ושרידי חסידיו אסיפה ב"פאלאדיום". מר אוֹבְצ'בי לאמטה, כשהזכיר אותי בהמשך נאומו, השתמש במלה, נכר' והכריז לפני הנאספים כי אין הוא מבין מדוע בני גַה, שהם רוב האוכלוסיה של אקרה, נסחפים אחרי איש שאף לא בא מן האיזור שלהם. האנשים שנכחו במקום במקרה מדומים היו כי בכך הוגדשה הסאה, והאסיפה הסתיימה במהומה ומבוכה. נבעה פרץ ראשון שאין־לר־תקנה ביסודותיו של המשטר השבטי העתיק.

משאזרו חברי הוועד־הפועל עוו להכיר בעובדה שהוועד־לארגון־הנוער אכן היה למפלגה מדינית עצמאית, בעלת מדיניות מוגדרת ובעלת מצע המנוגד לזה שלהם, גילו אחדים מאנשי האגף הימני בתוכם מידה של דאגה. הם פנו אל פרקליט אחד מסקֶונְדי, כוה־נדת אחד מן המיסיון המתודיסטי ועוד אחד ממיסיון "ציון", בבקשה שינסו לישוב את המחלוקת שנתגלעה ביני לבין יתר חבריו של הוועד־הפועל. המתווכים האלה התכנסו, ולאחר שהרבו לעיין בעובדות שהביאו לקרע ולהקמתה של מפלגת־עצרת־העם לאחר־מכן, הציעו להשיב לי את תפקיד המזכיר־הכללי של ע.מ.ח.ו. ולהשאיר עוד את מ.ע.ע. על מכוֹנה כמפלגה מדינית המשמשת חיל־חלוץ בתוך ע.מ.ח.ו. מאחר שזו האחרונה ראתה עצמה בחינת תנועה לאומית ולא כמפלגה מדינית.

הסכמתי לקבל את ההמלצה הזאת, אבל שאר חבריו של הוועד־הפועל התנגדו. כתוצאה מכך התפטר הוועד כולו כאיש אחד, להוציא את הנשיא, מר ג'ורג'

גראנט. התנהגות בלתי־דמוקרטית מעין זו מצד הוועד־הפועל אישרה את חששותי הקודמים. מיד לאחר שהתפטרו האנשים האלה יעצתי למר גראנט לכנס ועידת־צירים מיוחדת. ועידה זו נערכה בסאותפונד בחודש יולי. מלבד הצירים המורשים והחברים־לשעבר של הוועד־הפועל, נאספו לוועידה הזאת בין ארבעים לחמישים אלף איש. החברים־לשעבר של הוועד־הפועל, שחששו להתפרעויות, דאגו לכך שתימצא המשטרה במקום.

ועידת־הצירים סמכה ידיה על המלצת הבוררים מסקונדי וקראה לבחור לוועד הפועל חברים חדשים שיתפסו את המקומות שהתפנו עקב ההתפטרויות. החברים־לשעבר של הוועד־הפועל התנגדו לכך בתוקף, בטענה שהואיל והתפטרו מרצונם הטוב צריכים הצירים להציע להם תחילה לשוב לתפקידיהם. כתוצאה מכך נוצר קפאון גמור, ולפיכך נתמנו שני בוררים חדשים להמציא פתרון. זאת הפעם נבחרו שני ראשי־שבטים, שהמליצו על כך שאחזור לתפקידי מזכיר־הכללי של העצרת, אך הוסיפו שצריך יהיה לפזר את מ.ע.

על אף כל הכרוך בכך לגבי, על אף העובדה שדבר זה ודאי יהיה למורת־רוחם של תומכי, שלא היו מוכנים לקבל שום פשרה, הסכמתי להשלים עם החלטתם, אך על תנאי אחד בלבד: שהצירים הנוכחים יבחרו בוועד־פועל חדש שישתף אתי פעולה בהגשמת המדיניות שעתידיה הוועידה לנקוט. כפי שאפשר היה לשער, התנגדו להצעתי החברים־לשעבר של הוועד־הפועל, שברור היה להם כי ניטל מהם אמונה של הוועידה. חוששים היו שאם יותן מקום לבחירות תאושרנה התפטרויותיהם ועל מקומם ייבחר ועד־פועל חדש ומתקדם. לא ארכה השעה ולא נותר בהם כל ספק כאשר קיבלו הצירים החלטה של אי־אמון הן בנושאו של הוועד־הפועל הן בחבריו־לשעבר.

מיד אחרי־כן נמסר לי פתק בו נתבקשתי לצאת מאולם הוועידה. בחוץ קידם את פני המון נרגש.

התפטר! צעקו ברגע שראו אותי, התפטר ונהג אותנו ויחד נשלים את המאבק! תפסתי מיד שפנים הם והחלטתם נחושה. על הכל, ידעתי שהם זקוקים לי שאנהגם. אני הסערתי את רגשותיהם העמוקים ביותר והם גילו את אמונם בי; לא אוכל להכזיבם עכשיו. חישמהר גמרתי אומר.

אני אנהג אתכם! אמרתי. עוד היום אנהג אתכם!

בחפזון חזרתי לאולם הוועידה והודעתי שהחלטתי להתפטר, לא רק ממשרת המזכיר־הכללי אלא גם מן החברות בע.מ.ת.ז. אז צהלו הצירים לא פחות מן ההמונים שבחוץ.

כשניצבתי על הבמה וסביבי המון דרוך־ציפיה, ביקשתי עט ופיסת־נייר, ובהישעני על גבו של מישהו כתבתי את כתב־התפטרותי הרשמי ואחרי־כן קראתי באזני העם. התגובה היתה מיידית והתשואות היו מחרישות־אזניים. אז קפצה אחת הנשים אל הבמה ופתחה בשירת מזמור־התפילה, הוליכה, אור רחום!, מזמור שמאז והלאה הושר ברוב האסיפות של מ.ע.

בתוך כל המתיחות וההתרגשות נדמה היה לי, לשמע המזמור הזה, כי לא אוכל עוד לכבוש את סערת-רוחי. כיסיתי עיני במטפחתי, וכמוני ראו וכן עשו רבים מיתר הנוכחים. התמיכה המכרעת שבה זיפו אותי ההמונים המרצתני לפעול, וכך נאבק הייתי עד סיומו של קרב אחד ועומד מיד שוב בפני ראשיתו של שני. אבל זה היה הקרב שבו רציתי כל-כך, ההתנגשות שלא תוכל להסתיים אלא במילוי הבטחתי לעמי, אשר בנפש חפצה כל-כך הראה עד היכן הוא נותן אמון במנהיגותי. בהשפעת הדבר הזה כולו חשתי עצמי פתאום בודד ושפל-רוח, והדמעות שעלו בעיני לא מעצב נשפכו כי אם מהרגשה עמוקה של שמחה והקרבה-עצמית. בעמדי לפני תומכי נדרתי למסור את עצמי, ואם יהיה צורך בדבר — את דם-התמצית שלי, למען גאנה.

זה היה ציון להתפרדות-הדרכים הסופית של לאומיות חוף-הזהב לימין ולשמאל; ממשטר המימשל העקיף שהנהיג האימפריאליזם הבריטי אל ההכרה המדינית של העם. מאן והלאה עתיד זה להיות מאבק תלת-צדדי — בין המשכילים וראשי-השבטים הריאקציוניים, הממשלה הבריטית, וההמונים שהתעוררו להכרה מדינית וסיסתם, ממשל-עצמי עכשיו.

עם שהוקמה מפלגת-עצרת-העם, ועם שבדרך כך הונהג בארץ משטר המפלגות המדיניות, הונחה אבן-היסוד לדמוקרטיה פרלמנטרית. לארכה ולרחבה של הארץ נוהל מסע-הסברה נמרץ, והודות להתלהבות שאינה-יודעת-לאות של צעירים ולנכונותם של ההמונים לשתף פעולה לא ארכה השעה ודגל המפלגה — אדום, לבן וירוק — נראה מתנוסס על עמודי עץ פשוטים, בפפרים הנידחים ביותר.

הוועד המרכזי הראשון של המפלגה כלל שמונה חברים מלבדי, יושבי-הראש. אלה היו: קוג'ו בוצ'ו (מזכיר), ק. א. גבדמה, נ. א. וולבק, קוסי פלאנג'ה, קופי באקו, קרובו אדוסי ועוד שנים — דונקלה דונו ואשייה ניקו, שאחרי-כן פרשו מן המפלגה. לאחר שהוקם הוועד המרכזי הראשון צורפו אליו עוד חברי-מפלגה בולטים. חבר מצורף צריך היה לחכות שנתיים עד שיהיה כשר להיעשות חבר מן המניין בוועד המרכזי, וגם אז לא היה נעשה חבר מן המניין באורח אוטימטי אלא אם כן נתפנה מקום במקרה.

במידה רבה חייבת מפלגת-עצרת-העם תודה על הצלחתה למאמצייהן של חברות. מעצם ההתחלה היו נשים המארגנות הראשיות בשדה. הן נסעו ועברו בערים וכפרים אין-מספר כמזכירות-תעמולה, וזכות עיקרית להן בגיבושה ובליכודה של המפלגה.

1. קוסי פלאנג'ה, שמת בינתיים, היה החבר הראשון של מ.ע.ע. שנבחר למועצה המחוקקת ביוני 1950. הוא מילא תפקיד רבי-ערך ביותר בשלב הראשון של ארגון מ.ע.ע. עלידי שהביא לידי הענקת זכות-הבחירה לצעירי הארץ. כאשר המליצה ועדת קאסי על מתן זכות-הבחירה לבני 25 ומעלה, טען קוסי פלאנג'ה שדבר זה עלול להיות מכונן במחשבת-החילה להרחיק את הצעירים מעסקי פוליטיקה. הוא זכה לנצחונו הסופי כשהזכיר לראשי-השבטים במועצה המחוקקת את העקרון הדמוקרטי של, אין מסים בלי ייצוג והכריז כי בהתאם לעקרון זה יסרבו צעירי הארץ להעלות את מס-השבת עד אשר יגיעו לגיל עשרים-וחמש.

אכן, כה נלהבות היו הנשים האלו עד שבזמן היותי בבית-הסוהר, כשהיה ארגון המפלגה עומד בשלבו הקריטי ביותר, נודע לי כי באסיפה בקומאסי קמה חברת-מפלגה אחת, שאימצה לה את השם אָמה נקרומה (אָמה) הוא השם הנקבי החופף את (קוואמה), עלתה לבמה ובסיומו של נאום חוצב-להבות תפסה סיף וחתכה חתך בפניה. אחרי־כן משהה בדם את גופה וקראה לגברים שבמקום לעשות כמותה, כדי להראות ששום קרבן לא ייקר להם במאבקם המאוחד לחירות ולעצמאות. לא ארכו הימים ואנו הצלחנו לאסוף כמה מכוניות-משא שעליהן הרפבנו רמקולים. הללו, יחד עם ה"אקרה איוונינג ניוז", ה"מורנינג טלגרף" של סקנדי וה"דיילי מייל" של קייפ־קוסט, עשו מלאכה שלא תסולא בפז בהפצת תעמולתה של המפלגה ובטיפוח רוח הלאומיות. לא נבהלנו מאותם שפינו אותנו בכינויי־גנאי, נערי־רחוב, בריונים וקומוניסטים; במקום שנכשלו הם הצלחנו אנחנו. אנו הצלחנו מפני שדיברנו עם בני העם, והודות לכך ידענו את רגשותיהם ואת טעויותיהם. ולא הוצאנו איש מן הכלל. שכן על-מנת שתצליח תנועה לאומית, יש להרשות לכל אנשי הרצון הטוב, כאיש כאשה, למלא תפקיד.

הפעולה החיובית

עדימהרה התברר שהרוחות נסערות לא רק בהמוני העם אלא גם בקרב פקידי הממשלה. ראשיה־שבטים והאינטליגנציה. ואולם מורת־רוחם של אלה לא נבעה מסבל אלא מפחד, הפחד מפני מה שעלול לבוא עליהם אם לא יעשה דבר־מה לבלית הלאומיות הפורצת הזאת, ההתעוררות המדינית הפתאומית הזאת של הנוער והאדם מן הרחוב. המלים "פעולה חיובית", שהשמעתי בכנס של יוני באקרה, זרעו פחד בלב יריבי, וכאשר אך נודע ברבים שמתכוון אני להנהיג את המפלגה במסע של פעולה חיובית בלי אלימות, הגיעוני שמועות שמעבדים תכניות להגלותני מאקרה. לאמיתו של דבר הודיעה תחנת־הראדיו המקומית של חיף־הזהב שפבר גורשתי מן הברייה. זמן קצר אחרי־כן קיבלתי מכתב בו נתבקשתי להופיע לפני מועצת־המדינה של גה, הרשות המקומית המסורתית, כדי לדון בדבר, היסודות האומללים ופורעי־החוק שבארץ וכל פתרון אפשרי שהוא.

הלכתי עם שניים מחסידי והופתעתי למצוא שבין הנוכחים נמצאים החברים־לשעבר של הוועד־הפועל של ע.מ.ח.ז. איש לא נגע כלל בסדר־היום שנקבע לפגישתו. הנאומים שהושמעו נסבו כולם על נושא אחד בלבד, ודומה היה שמעיקרה לא באה הפגישה אלא על-מנת לגנותני על שהפרחתי באווירה של הארץ את המלים "פעולה חיובית" ובכך נמצאתי מאיים במעשי־אלימות.

"מה בדיוק כוונתך בפעולה חיובית?" שאלוני.

הפלגתי בדברים ונתתי להם הסבר מלא ככל אשר אוכל, אבל, כפי שאפשר היה לשער, לא הניחו הדברים את דעתם של כמה מיריבי המדיניים הוותיקים שהיו בין

הנוכחים. ה"מאנצ'ה" של ג'ה, ראש־השבט החשוב ביותר שניהן כיושב־ראש, הציע או שאכנס לאסיפה את אנשי ואסביר להם, באותן מלים שבהן השתמשתי עכשיו בישיבה זו, את פירושה של פעולה חיובית, ולאחר־מכן אודיע על כך למועצת־המדינה. הסכמתי לכך והסתלקתי מיד.

נדמה היה לי כי זה ענין שמן הראוי להעלותו על הכתב בגילוי־דעת שקול. לפיכך נטלתי עפרון ונייר, וכעבור שעות אחדות סיימתי את כתיבתו של קונטרס בשם "מה כוונתי בפעולה חיובית". בקונטרס זה הסברתי כי מאחר שהמונח פעולה חיובית נתפרש בטעות וזכה לפרסומת בחינת איום במעשי־אלימות, נחרדה מנוחתם של האימפריאליסטים ועושי־דברים, נקראתי להתיצב לפני מועצת־המדינה של ג'ה, ושם הסברתי לנוכחים את מלוא משמעותו של המונח. אותה פגישה נסתיימה בכך שהומלץ לפני שאקרא את העם לאסיפה ואמסור אותו הסבר עצמו. הכחשתי שעומדים להגלותני ומחיתי נגד ידיעה כוזבת שהופיעה בעתונות־החוץ ולפיה דרשו ממני ראש־השבטים התחייבות שלא אגרום צרות כאשר יפורסם דו"ח קאוסי. אם אסרב, נאמר באותה ידיעה, יגלו אותי לנזימה.

בהמשך הדברים עמדתי על מטרותיו של מימשל־עצמי וקבעתי שהצעד הבא הוא שאלה של אסטרטגיה; שאף כי ממשלת בריטניה והעם הבריטי (כולל האימפריא־ליסטים המושבעים) מפירים בחוקיות דרישתנו לממשל־עצמי, הרי רק במאמצינו שלנו נצליח.

הטעמתי כי יש שתי דרכים להשגת מימשל־עצמי, דרך המרד המזוין והדרך של שיטות תחוקתיות וחוקיות בלא אלימות. לדוגמה הבאתי את הדיפתם של שני נסיונות פלישה גרמניים על־ידי הכוח המזוין הבריטי ואת הנצחון שהושג בהודו בדרכי לחץ מוסרי על האימפריאליזם הבריטי. אנו ממליצים על השיטה השניה. אולם החירות מעולם לא הוגשה לשום ארץ קולוניאלית על מגש של כסף; היא הושגה רק אחרי מאבקים מרים ונמרצים. בגלל נחשלותן של המושבות בחינוך ובהשכלה, רוב התושבים הם בורים ורק דבר אחד הם יכולים להבין — מעש.

תיארתי את הפעולה החיובית כנקיטת כל האמצעים החוקיים והתחוקתיים שבהם נוכל לתקוף את כוחות האימפריאליזם בארץ. כלי־הנשק הם תעמולה מדינית חוקית, מסע־הסברה עתונאיים וחינוכיים, וכאמצעי אחרון — הפעלה תחוקתית של שביתות, חרמות ואי־שיתוף־פעולה, מיוסדים על העקרון של אי־אלימות מוחלטת, כדרכו של גאנדי בהודו.

דומה כי הממשלה — נאמר בהמשך הקונטרס — אין דעתה נוחה מן האזהרה שלנו, שמוטב היה לה אילו באנו עליה במפתיע. אבל אנו מעדיפים צדק ויושר ומשחק הוגן וגלוי. אין לנו מה להסתיר וחברי מ.ע.ע., כהברים בארגון דמוקרטי, יש להם מלוא הזכות להיות מוכנים לכל אפשרות.

השלב הסופי של הפעולה החיובית, קבעתי ואמרתי, לא יופעל אלא לאחר שתסתמנה כל יתר הדרכים להשגת המימשל־העצמי. תחילה נענין בדו"ח קאוסי. אם ישר יהיה בעינינו, הרי הכל טוב־ידיעה; אם לא, נעלה את הצעותינו שלנו. אם



סנופּו (סודאַן, אפריקה המערבית)

מסכה

תידחינה הצעות אלו, אֶרְאֵנוּ נִקְרָא לַפְעוּלָה חַיּוּבִית לִפְיֵי הַקּוּוִים שֶׁכָּבַר הוֹסְבְּרוּ. כּוֹלְנוּ חִפְצִים בְּמִימְשַׁל־עֲצָמֵי וִישׁ לָנוּ זְכוּת תּוֹקִית לַהַחְלִיט בְּעֲצָמֵנוּ עַל סוּג הַמַּמְשֵׁלָה שֶׁבּוּ אָנוּ חִפְצִים. הַפְּגַעְתִּי בְּאֶחָי שִׁיְהִיו שׁוֹקְטִים וְנַחֲשִׁי־חַחֲלָטָה עַד שִׁפּוֹרְסֵם הַדּו"ח שֶׁל וְעַד־תִּקְוֵנוּ קְאוּסִי.

לְמַחֲרַת בְּבוֹקֵר בְּשַׁעַת תְּשַׁע, לְאַחַר שֶׁעֲבַדְנוּ כָּל הַלַּיְלָה אֲצֵל מְכוֹנַת־הַדְּפּוֹס בְּמַעֲרַכַת הַ"אִיוּנִיגְגִי נְיוּ", הַצִּלְחָתִי לְהַדְפִּיס כַּחֲמֶשֶׁת־אַלְפִים טוֹפֵס מִן הַקּוֹנְטֵרְס הַזֶּה. אוֹתוֹ יוֹם אַחֲר־הַצְּהָרִים כִּינְסַתִּי אֶסִּיפֶת־הַמוֹנִים בַּ"זִּירָה" וְקִרְאתִי אֶת הַדּוֹעֵתִי בְּאוֹנֵי הַהַמוֹנִים. אַחֲר־כֵּן הַדּוֹעֵתִי לְמוֹעֲצַת־הַמְּדִינָה שֶׁל גַּה שְׂמִילַתִּי אֶת מִשְׁאַלּוֹתֶיהָ.

מִיד אַחֲר־כֵּן סִיירַתִּי בְּגִלְלֵי־הַמַּעֲרָבִי כְּדִי לְהַסְבִּיר לְעַם בְּאִזְרוֹרִים הַנִּידְחִים יוֹתֵר מֵהַמְּחִיבַת הַפְּעוּלָה הַחַיּוּבִית וְאִיךָ תּוֹכֵל לְשַׁמֵּשׁ לְהַשְׁגַּת מִטְרַתְנוּ. וְאוֹלָם הַנִּקְדָּחָה שֶׁהִדְגַּשְׁתִּי בְּכָל מְקוֹם הִיְתָה שֶׁצַּעַד זֶה יִינְקֹט רַק לְאַחַר שִׁכּוּיֵב כָּל הַשָּׂרָר.

הַדּו"ח שֶׁל וְעַד־תִּקְוֵנוּ קְאוּסִי פּוֹרְסֵם בְּסוֹף אֹקְטוֹבֵר 1949. נִרְאָה הִיָּה שְׁבַחֲנִית צַעַד לְרִפּוּרְמָה תְּחֻקִּיתִי אֵינִי הוּא מְנִיחַ אֶת הַדְּעַת כְּל־עִיקָר, וְהַתְּרַעוּמַת הַכְּלָלִית מְחַרֶּפֶת הִיְתָה כְּדִי־כֵךְ שֶׁגִּמְרַתִּי אֹמֵר שִׁיְהִי צוֹרֵךְ בְּאִזּוֹ פְּעוּלָה. לְכֵן, בְּשׁוּבֵי מְסִירֵי, קִרְאתִי לְכִינּוֹס אֶסִּיפֶת־נְצִיגִי־הַעַם הַגְּאֵנִית ב־20 בְּנוֹבֵמְבֵר. עֲצַר־עַנְק זֶה הִיְתָה רֵאשׁוֹנָה בְּסוּגָה וְהַשְׁתַּתְּפוּ בָּהּ נְצִיגִים שֶׁל יוֹתֵר מִחֲמִישִׁים אֲרַגּוֹנִים. לְאִמִּיתוֹ שֶׁל דְּבַר הַרִי שְׁנֵי הַאֲרַגּוֹנִים הַיְחִידִים בְּאַרְץ שֶׁלֹּא יוֹצְגוּ בָּהּ (חֻוֹץ מִן הַמוֹעֲצוֹת־הַטְּרִיטוֹרִיאֲלוֹת הַרְשָׁמִיּוֹת, שֶׁסִּרְבוּ לְכַבֵּד אֶת הַזְּמַנִּי), הִיוּ הוֹוֵעֵד־הַפּוֹעֵל שֶׁל הַעֲצַר־הַמְּאוּחָדֶת־לְחוֹף־הַזֶּהָב וְהַאֲגוּדָה־לְהַגְנָה־עַל־זְכוּיֹת־הַיְלִידִים. זֶה הַאֲחֵרוֹנָה, אִף שֶׁעֲדִינִי לֹא בְּטָלָה מִן הָעוֹלָם, לְמַעֲשֵׂה שׁוֹב לֹא מִלְּאָה שׁוּם תְּפִקֵּד פְּעִיל בְּעִינֵי הָאֲרֶץ, אֲלָא שְׁבַת־חִילָה הִיָּה בְּדַעֲתִי לְפָנוֹת אֵלֶיהָ בְּקִרְיָאָה שֶׁתְּכַנֵּס הִיא אֶת הָאִסִּיפָה הַזֹּאת. וְאוֹלָם לְאַחַר שֶׁמִּי שֶׁהִיָּה נְשִׂאוֹ שֶׁל גּוֹף זֶה בְּיָמִים הֵּם קִיבַל בְּאוֹרַח מְעַלֵּב בְּיוֹתֵר שְׁנַיִם מְשַׁלְּתֵי בְּקִיפֶקוּסֵט, נֹאֲלַצְתִּי לְבַטֵּל אֶת הַפְּנִיָה.

מִטְרַתִּי בְּכִינּוֹסָה שֶׁל אִסִּיפָה זֶה הִיְתָה לְגַבֵּשׁ אֶת דְּעַת־הַקְּהָל נִגְדֵי דו"ח קְאוּסִי וְלְהַמְרִיץ אֶת הָעַם לַפְּעוּלָה שֶׁל מַמְשֵׁ. הָאִסִּיפָה הַחְלִיטָה כִּי, דו"ח קְאוּסִי וְהוֹדְעָתָה שֶׁל מַמְשֵׁל־הוֹד־מְלֻכּוֹתוֹ עֲלֵיו אֵינֵם יְכוּלִים לְהַתְּקַבֵּל עַל דְּעַתָּה שֶׁל הָאֲרֶץ בְּכָל־לּוֹתָהּ, וְהַצְּהִירָה, שִׁוִּתוֹן לְעַם שֶׁל חוֹף־הַזֶּהָב מִמְשַׁל־עֲצָמֵי מִיד, רוּצָה לֹמֵר — מַעֲמַד שֶׁל דוֹמִינִיּוֹן לְכָל דְּבַר בְּמַסְגֵּרַת הַבְּרִי־הָאוֹמוֹת הַמִּיּוֹסֵד עַל חוֹקֵת וְסִמְטִינְסֵטֵר. הָאִסִּיפָה נִיִּסְחָה גַּם תּוֹזְכִיר שֶׁהַתּוֹוָה בְּקוּוִים כְּלָלִים אֶת מְבַנָּה הַשְּׁלִטוֹן הַמְּרַכּוּזִי וְהַמְּקוֹמִי, שְׂאוֹתוֹ רִצְתָה לְהַכְּלִיל בְּמַסְגֵּרַתָּה שֶׁל תְּחֻקָּה חֲדָשָׁה.

רֵאשִׁי־הַשְּׁבִטִים בְּדוֹדוּבָה, בְּהַנְהַגַּת סִיר צִיבּוֹ דֶּאֱרֹקוּ וְנֵאנֵא אֹפּוֹרִי אֲטָא ב', לֹא קִיבְלוּ אֶת הַשְּׁקֻפּוֹתֶיהָ שֶׁל אֶסִּיפֶת־נְצִיגִי־הָעַם. מוֹכֵן הִיְתִיתִי לְהוֹסִיף וְלִדּוֹן בְּעִנִּין, בְּנִסְיוֹן לְהַגִּיעַ לְכָל־הַסַּכֵּם כְּלִשְׁהוּ, אֲבָל הַנְּאוּמִים שֶׁהַשְּׁמִיעוּ כִּמָּה מִחֲבָרֵי הַמוֹעֲצָה, וּבְפִרְט יוֹשְׁבֵי־הָרֵאשׁ, נֵאנֵא אֹפּוֹרִי אֲטָא ב', נִרְאוּ לִי פּוֹגְעִים וְגִסִּים כְּל־כֵךְ, עַד שֶׁסְּבוֹר הִיְתִיתִי כִּי אֵינִי תְּקוּהָ לְפִשְׁרָה. חוֹזְרִתִּי לְאַקְרָה מְדוּכָדֵךְ מַחֲמַת עֲקָרוֹתָה שֶׁל הַנְּסִיעָה וְעַמְדַתֵּם הַדּוּחָה שֶׁל רֵאשִׁי־הַשְּׁבִטִים, אֲבָל הוֹסַפְתִּי לְלַחוּץ עַל הַמַּמְשֵׁלָה שֶׁתְּטָה אוֹזוֹן קִשְׁבַת לְתַבִּיעָתוֹ שֶׁל הָעַם לְכִינּוֹס מוֹעֲצָה מְכוֹנְנַת.

קראתי לשיבה של הוועדה הפועל של מפלגת-עצרת-העם, ולאחר שייפו את כוחי לכך הודעתי למושל, במכתב מתאריך 15 בדצמבר, שאם תוסיף ממשלתו להתעלם מן השאיפות החוקיות של העם, כפי שהובעו בתקווה של איספת-נציגי-העם לדו"ח של ועדת קאסי, ארצו תפתח מ.ע.ע. במערכה של פעולה חיובית המיוסדת על אי-אלימות ואי-שיתוף-פעולה, ותמשיך בכך עד שתתחשב ממשלת בריטניה בזכותו של העם הגאנאי לכנס איספה מכוננת של נציגי העם הנבחרים לעיין בדו"ח קאסי, ואם אפשר — לעבד תחוקה חדשה. קיצורו של דבר, מוכנים היינו להתמודדות.

בעצם היום ההוא פירסמתי בעמוד הראשון של ה"איוונינג ניוז" מאמר מסעיר תחת הכותרת, תקופת הפעולה החיובית מתקרבת. אחרי-כן, במעמד עם רב ב"זירה", הוהרתי את הבריות שיתכוננו לפעולה החיובית. אם תוך שבועיים ימים, אמרתי להמון, לא תעשה ממשלת בריטניה דבר באשר לבקשתנו לכינוס איספה מכוננת, תתחיל הפעולה החיובית בכל עת ובכל שעה אחרי-כן. עם זאת הטעמתי לפניהם כי יש להימנע משוד ומשריפת בניינים, מהתפרעויות, גרימת נזקים או הפרעה מכל סוג שהוא; שהצלחת ענייננו תלויה בכך שיהיה למאבקנו אופי של אי-אלימות ושאיפת-שלום.

הממשלה נענתה לקריאת-התגר הזאת ויצאה להתקפה בשורת רדיפות נגד עורכי העתונים אשר יסדתי ואשר, מטבע הדברים, מסייעים היו בתעמולה. אחדים מן העורכים נשלחו לפלא ולא ארכו הימים ואני עצמי הובאתי לבית-המשפט להשיב על האשמה בבזיון-בית-הדין, שהוגשה כנגדי כתוצאה ממאמר שהופיע ב"מורנינג טלגרף" של סקונדי. במקרה זה היה אולם בית-הדין מלא אדם כל-כך עד שמאות אנשים שלא יכלו להיחחק לתוך הבנין צבאו עליו ברעש גדול מבחוץ. מחמת הפגנותיהם הסואנות לטובתי, שנמשכו בלי הפסק, קשה היה לשמוע מה מתרחש בבית-הדין. לבסוף עמדתי בפני הברירה בין קנס בסך שלושה-מאות לירה או ארבעה חדשי מאסר. למזלי נחלצו יושבי אקרה וחברי-מפלגה שונים והצליחו לאסוף כסף מספיק לתשלום הקנס, ועל-ידי כך נתנו לי את האפשרות להמשיך בתעמולתי ובמאבק נגד האימפריאליזם.

זמן קצר אחרי-כן שוב יצאתי לסייר בארץ. בתקופת היעדרי נתגלע סיכסוך בין איגוד-העובדים-המטאורולוגיים ובין הממשלה. המו"מ בין שני הצדדים הופסק והעובדים המטאורולוגיים פנו אל קונגרס-האיגודים-המקצועיים, שגילה להם אהדה והביע את נכונותו לעמוד לימינם. הוסכם שאם לא תתקבלנה דרישותיו של איגוד-העובדים-המטאורולוגיים יכריז קונגרס-האיגודים-המקצועיים שביתה. האיום שביתה בפרק-זמן זה דווקא הגביר את הפופולריות של הפעולה החיובית. משראיתי בשווי שבטל כל סיכוי לישב את המחלוקת, עשיתי נסיון להתערב ולבדוק אם אוכל אני לישוב, אך הממשלה לא ניאותה לכך. ואולם בהתערבותי הצלחתי לדחות שביתה בשעה זו דווקא, שכן אילו פרצה עכשיו עלול היה הדבר לספן את הצלחתה של הפעולה החיובית, אם וכאשר תופעל.

נראה היה כי בעת היעדרי חיפשה אותי המשטרה על־מנת למסור לי מכתב מאת „המוזכיר הקולוניאלי“, מר ר. ה. סאלוביי, לשעבר פקיד־ממשלה בהודו. המכתב נמסר לידי לבסוף סמוך לחצות ביום שובי לאקרה. היתה בו הזמנה להיפגש עם המוזכיר הקולוניאלי במשרדו למחרת בבוקר. קראתי מיד לישיבת הוועד־הפועל של המפלגה והבאתי לפניו את הדבר. פה־אחד הוסכם שעלי ללכת.

למחרת בבוקר יצאתי לדרך עם שלושה מעמיתי, שהיו ממתינים לי שעה ששוחחתי עם המוזכיר הקולוניאלי. ניגשתי ישר לענין והבהרתי בתכלית את עמדותי. הכל טוב־ויפה, מר נקרומה, אמר מר סאלוביי, לא בלי סבר־פנים, אבל הדברים מגיעים לנקודה שבה אני חייב פשוט למצוא איזו דרך להכניס קצת סדר לארץ. אבל הסדר, ככל שהדברים נוגעים אליכם, בפקידי הממשלה, עניתי לאמור, פירושו לדכא את ההמונים, להעמידם במקום שאתם רוצים, להגיד להם מה ייטב להם ומה עליהם לעשות. הארץ כולה התעוררה להכרה מדינית ולא בנקל כל־כך אפשר יהיה להרדימה שוב. העם רוצה בתיקון העוולות שנעשו לו.

אבל האם אינך רואה שהפעולה החיובית הזאת שאתה מתכנן תביא לארץ תוהר ובוהו ואיס־סדר שאין־לרתקנה? המוזכיר הקולוניאלי שהה עד שייקלטו הדברים האלה. וחושש אני שעלי להזהירך שאם יקרה איזה דבר הרה־שואה כתוצאה מן הפעולה החיובית הזאת — אם מישחו ייהרג או ייפצע — תחזק אתה אישית אחראי לכך. עליך לחשוב בכובד־ראש לפני שתנקוט את הצעד הזה. והנה, טול את הודו, דרך־משל, המשיך ואמר, הנה, הודו היתה ענין אחר לגמרי. ההודי רגיל היה לסבול מכאובים ומחסורים, אבל האפריקאי אין בו אותה רוח סבל. תן דעתך על דברי, אישי הטוב: בתוך שלושה ימים יבגדו בך האנשים כאן — לעולם לא יעמדו בנסיון. והנה, אילו היתה זאת הודו...'

שיסעתי.

חייב אני להבהיר את כוונותי בתכלית, מר סאלוביי, אם עד עכשיו לא עשיתי זאת. אם תסרב ממשלת בריטניה לעיין בהחלטה שנתקבלה עלידי אסיפת־נציגי־העם של גאנה, לא תישאר לי ברירה אלא לשמור את דברי לעם ולהכריז על הפעולה החיובית. כל מבוקשנו הוא אסיפה מכוננת, דבר המצריך את חלוקת הארץ לאזורי־בחירה, קיום בחירות כלליות ומתן אפשרות לעם להחליט בעצמו אם יסמוך ידיו על דו"ח קאוסי או לא.

הוא אמר שהוא מבין לרגשותי אך לא הבטיחני כלל שיעשה משהו — שיעשה לפחות נסיון מצד הממשלה לעיין בקריאתי. נפרדתי ממנו לשלום ומיד קראתי לישיבת הוועד־הפועל על־מנת למסור לו על תוצאת הראיון. כל החברים תמכו בי בלב שלם. בפגישתי הבאה עם מר סאלוביי נכחו ארבעה מאתנו. בררתי לי את שלושת עמיתי מקרב אותם חברי־המפלגה שהיו קיצוניים בדעותיהם פחות מרוב האחרים. חזרנו על אותן נקודות ולא הגענו לכלל הסכם.

בו ביום נמסרה בראדיו המקומי הודעה שלפיה ויתרנו על הפעולה החיובית. נראה היה בעליל שפקידי הממשלה, מתוך שהעריכו אל־נכון איזה רושם יוכל לעשות

כשלושה של פגישתי עם המזכיר הקולוניאלי, מיהרו לאחוז באמצעים לשמירת החוק והסדר בקרב ההמונים. קראתי מיד לאסיפה ב„זירה“ והבהרתי להמונים שנאספו שם שלא ויתרנו כל־עיקר על הפעולה החיובית. נהפוך הוא. במוצאי־השבת שלאחר־כך קיים הוועד־הפועל ישיבה שנמשכה כל הלילה ובה הוחלט להכריז על הפעולה החיובית למחרת היום, אם לא תתקבל תשובה משב־ע־רצון מן המזכיר הקולוניאלי.

אכן, הגיע מכתב ממר סאלוביי. נאמר בו שהממשלה מעיינת בפרשה כולה בעצם אותו יום וכי, בשים לב לזאת, יש לדחות את הפעולה החיובית. עבר הבוקר כולו ועברו כמה משעות אחרי־הצהריים. עצבינו נמרטו והאווירה היתה מתוחה במידה שאין למעלה ממנה. קונגרס־האיגודים־המקצועיים כבר הכריז שביטה, שנכנסה לתקפה בחצות אור ל־6 בינואר, יומיים קודם־לכן, בשעה חמש החלטתי שכבר חיפיתי דיי, וקראתי לאסיפה ב„זירה“. שם הכרזתי לפני העם שבחצות תתחיל שביטה כללית, שרק עובדי בתי־חולים, עובדי שימו־המים ושאר שירותים ציבוריים והמשטרה יהיו פטורים ממנה. העם נענה בן־רגע. המהפכה המדינית והחברתית בגאנה החלה.

מיד אחרי־כן חזתי לקייפ־קוסט, סקונדי וטארקווה שבאזורי המכרות, ובכל אחד מן המקומות האלה הכרזתי רשמית על הפעולה החיובית. משחזרתי לאקרה ב־10 בינואר גיליתי למורת־רוחי שהתלהבות העם לפעולה החיובית דועכת והולכת. דבריו של מר סאלוביי הידהדו כבלעג: „הנה, אילו היתה זאת הודו...“ ואולם הסיבה למיעוט ההתלהבות היתה שהממשלה הקולוניאלית ניצלה את הראדיו ככלי תעמולה והיתה מודיעה בכל איזור ואיזור שעל התושבים לחזור לעבודה כאחיהם באזורים האחרים. כפי שתיאר זאת ה„דיילי מייל“ של קייפ־קוסט — לנזקו של העורך — היה זה, מסע של שקרים.

כשראיתי שאחדות מן החנויות באקרה נפתחו ישנעשה נסיון להשיב את מהלך העסקים לתיקונו, ידעתי כי יש צורך בעוד הטפה ותעמולה. בהשכמת הבוקר של ה־11 בינואר יצאתי ברגל ממשרדי המפלגה, מקום שם קבעתי משפני, לבוש גלימה של בן הטריטוריות הצפוניות, למערכת ה„איוונינג ניוז“ כדי לפתוח במסע־הסברה חדש. עדיין לא עברתי מהלך 300 מטר והנה נלווה אלי קהל תומכים נרגש מבני כל השכבות. בהמשך דרכנו הצטרפו אלינו עוד ועוד, ובשעה שהגענו לאמצע הו־ס־רוד, סמוך למערכת ה„איוונינג ניוז“, היה ההמון צפוף כליכך עד שנדמה היה כאילו נקרב לגוש מוצק וכל התעבורה הופסקה. כדי לפזר את ההמון הודעתי שעליהם ללכת כולם ל„זירה“ ושם יפגש בעוד שעה קלה. על אף זאת עדיין דבקו בי כמה מאות והמצב נעשה נואש כדיכך שמיהרתי לקפוץ למונית ונסעתי לביתו של אחד מידידי באוסו, רובע של אקרה.

אחר־כך באתי אל ה„זירה“ ודומה היה שכל אקרה נאספה שם. נאמתי כשעתיים. כאשר סיימתי את נאומי לא היה שום כלי תעמולה ממשלתי יכול להצליח להפיס את רוחם או לבצרה. דמם התלהט והם רצו בצדק. יתר על כן, לא היו מוכנים לחדול

עד אם יזפו לצדק. עד־מהרה הוחשה המתיחות ברחבי העיר כולה וכמעט שלא הופתע איש מאתנו כאשר בשבע בערב הוכרו מצב־חירום בכל הארץ והוטל עוצר.

הפעולה החיובית החלה עתה באמת־ובתמים.

כל החנויות נסגרו, הרכבות עמדו מלכת, כל השרותים הממשלתיים שבתו והפועלים ישבו בית. כל חייה הכלכליים של הארץ קפאו. אסיפות פומביות נאסרו וכל המכתבים המפלגתיים נפתחו וצונזרו. ה„איונינג ניוז“, ה„דיילי מייל“ של קייפ־קוסט וה„מורנינג טלגרף“ של סקונדי ליבו את האש בהמריצם את הפועלים לעמוד איתן ולהמשיך בפעולה החיובית. אחרי־כן פקדה המשטרה את מערכת ה„איונינג ניו“ וסגרה את העתון. כגורל הזה נגזר גם על שני עתוני האחרים

אחרי זה החלו המאסרים, תחילה מאסרם של מנהיגי המפלגה בקומאסי ואחר בסקונדי. כל אחד מן העורכים שלי היה נתון בצרה. עורך ה„איונינג ניו“ נאסר באשמת הסתה על שפירסם מאמר בכותרת „רוצו אל החוף“, עורך ה„דיילי מייל“ גאשם בדומה לכך בשל מאמרים שהופיעו באותו עתון בכותרות „מסע שקרים“ ו„אנו מדברים בשם החירות“, ואילו עורכו של ה„מורנינג טלגרף“ הושם בכלא בשל בזיון־בית־הדין.

כאשר הגיעה הפעולה החיובית לשיאה כמעט, נתקבלה הזמנה מאת המועצה הגלילית־המאוחדת של ראשי־השבטים בה נתבקשו המנהיגים של מפלגת־עצרת־העם, החיילים המשוחררים וקונגרס־האיגודים־המקצועיים להיפגש אתם בדודובה במאמץ להגיע לכלל איוו הבנה ולידי הסדר של שלום עם הממשלה. התברר שהממשלה והמועצה־הגלילית־המאוחדת מנסות לדכא את הפעולה החיובית על־ידי מאסר תומכיה העיקריים. בטרם ייצאו נציגיו של קונגרס־האיגודים־המקצועיים מסקונדי קיבלו הוראה ממרכזם שלא להשתתף בפגישה, וכן עשו. החיילים המשוחררים נאסרו לפני הגיעם לדודובה, וכך, משהצלחנו להגיע בשלום, אני ושלושה מעמיתי, נגלה לנו שאנו המוזמנים היחידים הנמצאים במקום.

שוב העליתי את עצומותיה של אסיפת נציגי העם של גאנה לפני המועצה הגלילית המאוחדת.

אנחנו, העם, מאמינים אנו שדרישתנו לבחירת מועצה מכוונת היא הגיונית וצודקת. לא נקבל אמצעי־חצאים, הדו"ח של ועדת קאוסי, ועדה שבה לא היה ייצוג להמוני העם, הוא ענין הנוגע לכולנו. מידת הצדק נותנת שתהיה לנו הזדמנות לדחות או לקבל את הדו"ח הזה. אם לא יושם לב לדרישתנו, הרי עלי לומר לכם שהפעולה החיובית תימשך. משום שעמדתי על דעתי ולא נטייתי ממנה ימין ושמאל, היו הנאומים שנשמעו אחר־כך פוגעניים ביותר.

מובן מעצמו, הכריזו דאנקווה, שמבחינתו של קוואמה נקרומה חייב החוק להתנהל על פי דרכו. אחרי־כן הוסיף: דעתי היא כי אלה ההולכים נגד המרות התחוקתית צריכים להיות מוכנים לשלם את המחיר במפרקתם.

לאחר האסיפה האומללה הזאת ניתכו התקפות שונות עלי ועל מפלגת-עצרת-העם ב"גולד-קוסט ביולטין", שעתה הוסב שמו "גולד-קוסט ויקלי רביו". עתון שהיה יוצא בחסות הממשלה.

כאן אמרתי בנאום ב"זירה" שאם ראשי-השבטים לא ישתפו פעולה עם העם במאבקו לחירות, הרי אולי יבוא יום שבו ינוסו וישאירו אחריהם את סנדליהם'. כמעט בכל יום היו שוטרים מבקרים עתה במרכז המפלגה בנסיון לאסור הרבה ככל אשר יוכלו למצוא מן המנהיגים. אני רק הבטתי בהם בשוויון-נפש כשהיו עורכים חיפוש במקום, שכן ידעתי ממש כמוהם שלפי-שעה מובטח אני. אני אהיה טרפם האחרון. תחילה עלי לראות את כל חברי נכלאים לבטח מאחרי סוגר ודלתיים בטרם יפקוד אותו גורל גם אותי. אולי סבורים היו שעצבי יבגדו בי ושאבוא במרוצה אל השלטונות הבריטיים ובכריעת-ברך אבקש מחילה על דרכי הרעות. עצבי איתנים היו יותר מתמיד ויכול הייתי להחזיק מעמד ימים רבים לא פחות מהם.

ב-17 בינואר נאסר קאג'ו בוצ'יץ ונעצר בתחנת-המשטרה, ואני התחכמתי לשלוח לו מזון לשם בכל יום. מהיותו המזכיר-הכללי של המפלגה, נערך במשרדו חיפוש מדוקדק ביותר וכל הספרות המפלגתית הוחרמה.

בחוצות אקרה נתמנו סורים, לבנונים ואזרחים בריטיים לתפקיד שוטרים-מיוחדים וקיבלו אלות להסתייע בהן בהשבת הסדר על כנו. אחדים מן האנשים האלה נטלו את החוק בידיהם ודומה היה שהם נהגים להרביץ מכות בכל מי שהזדמן לו להלך בסמיכותם. אקרה נעשתה גיא-חזיון לרדיפות. בתקופה זו נעלמו מספר אנשים ומעולם לא נודעו עקבותיהם, ואין צורך לומר שרבים נפגעו.

הדברים הגיעו עד-משבר שעה שהפגנה של חיילים משוחררים התנגשה עם המשטרה ונסתיימה במותם של שני שוטרים אפריקאים. או-או הידקה הממשלה את רשתותיה והמלקוח היומי גדל. אור ליום-השבת, 21 בינואר, נאסרו רוב חברי. אכן, רק במקרה לא הייתי אני ביניהם. ברי לי שאילו נאסרתי אז הרי, נוכח המתיחות העזה שהוגברה מחמת מותם של שני השוטרים, מסתבר שהיו קורעים אותי לגזרים בתוך סערת-הרוח של המצוד, האמור להיות סופי.

דרך-מקרה עזבתי את מרכז-המפלגה ביום ההוא לערך בשעה 4 אחה"צ כדי לבקר אצל אחד מחברי המפלגה שהתגורר בלאבאדי. בבואי אל הבית הזה מצאתי כי יצא האיש אל חוותו, מהלך כמה מילים משש, ולכן החלטתי לחכות לו עד שיחזור. ואולם כשהגיע כבר היתה השעה שש, והואיל וזו היתה שעת העוצר אי-אפשר היה לי לעזוב את הבית. חברי השאיל לי שמיכה ואני ישנתי על הרצפה. בלילה ההוא חלמתי חלום ברור ביותר. דומה היה שמטריה שחורה וגדולה יורדת עלי כאוהל ענק עד שמשך כחמש דקות חנקתני כליל, וכל אותה עת הייתי נאבק על אוויר לנשימה. אחר הורמה השמיכה ואני התעוררתי כשאני שוכב ולוטש עיניים בעוד זו נמוגה למרחק כביכול. על פי אמונתו של האפריקאי, יתפרש חלום מעין זה כהצלה דחוקה ממוות או מסכנה מופלגת.

בשמונה בבוקר יצאתי מן הבית ועשיתי דרכי אל מרכז-המפלגה. כאשר אך קרבותי אליו ראיתי מה שהתרחש. השוטרים עשו שמות במקום ומחכים היו בסבלנות לחזירתי. לאחר-מכן נגלה לי שלקחו אפילו את משמשי האישי, ניאמקה, ואחדים מחבריו והיפום מכות נאמנות בתחנת-המשטרה, בתקוה שיישברו ויאמרו להם איפה אני מסתתר. אבל אותם מסכנים לא היה להם שום מושג היכן הייתי.

כאשר אך הבחין בי אחד השוטרים מיד חש לקראתי, ונראה היה כאילו הוא סבור שאשא רגלי להימלט. שלֵו הייתי בתכלית והוספתי לצעוד באותו צעד ובאותו כיוון. כמעט היה כמתנצל כאשר אחז בזרועי והודיעני שאני אסור.

אין דבר, אמרתי, אבל תחילה הרשני ללכת ולקחת את חפצֵי. אחר-כך הובילוני במכונית-אלחוט משטרתית ושם שמעתי בראדיו ששקט שורר בכל. אין קשיים ושקט גמור שורר במקום המאסר, הודיע בקור-רוח. האם שכחו, תמה הייתי, שהפעולה החיובית היא מסע של אי-אלימות?

כשהגעתי לתחנת-המשטרה תפסתי בפעם הראשונה שנעשיתי ממש מושא לסקרנות. מובטח אני כי ההמון שנאסף כאן, אפריקאים ואירופים כאחד, מצפים היו לחזיון ציורי ביותר, מאסרו הסופי של המהפכן החמקמק הזה. ודאי חשו מידה של אכזבה כאשר אפריקאי אחד, רגיל עד מאד למראָה, יצא במנוחה מתוך מכונית משטרתית ובלי שום ריב ומהלומות עשה דרכו אל תחנת המשטרה. רווח לי בהיותי בתחנה פנימה, הרחק מכל העיניים הבולשות הללו.

חיפשו בכלי ואחר-יכן הביאוני לפני השופט-החוקר, ושם הוקראו ההאשמות באזני. אחרי-כן לקחוני לבית-הסוהר גיימס-פִ'ורט ושם הייתי חבוש עד שבאה שעת משפטי.

מתוך שידעתי שאמנם יאסרוני לבסוף, הבהרתי לעם בסיורי האחרונים בארץ שאם יאסרוני בזמן מן הזמנים חשוב הוא שלא ייצא מגדרו ולא יערוך שום הפגנות. משום כך לא קמה מהומה כאשר שמו עלי משמר.

העם, הירהרתי, יתמוך בי עד הסוף. אני לא אכזיב אותו — לעולם.

מתוך „גאנה — אוטוביוגרפיה“ מאת קוואמה אנקרומה, העומד להופיע בהוצאת „עם הספר“ בתרגומו של א. אמיר

לאמין סי : אח לבן

אם שאוני האוקינוס הנם
קולות של קדמונים
צליף־שוטי־סוֹחרי־כושיב
דמעותיהם של עבדים

אם האוקינוס הוא
גשר דם
גשר דמעות
גשר קרעי־בשר
בין אפריקה לאמריקה

אם האוקינוס מסיע
את חרפתך
את אַשמתך
את ענותי

הבה נמלאהו

כמוני כמוך הננו קרבנות
של חורבן האדם
תן לי יד
נשוב־נברא את האדם

„אליעז“ : אפריקה - סודה של הצלחה

אם יכינו עלון-הדרכה לישראלים היוצאים מארצם לאפריקה אפשר שיהיה זה חומר קריאה טוב ומועיל עד מאד.

ראוי יהיה להזכיר שם, למשל, שהואיל ואפריקה היא יבשת חמה אין לו לאדם לקוות לטבול שם באמבט בקיץ (חוץ מאשר ברמת-ההר) על-ידי פתיחת ברוז המים החמים אלא רק על-ידי הטלת טבלה של קרח לתוך אמבט של „מים קרים“; שבאזורים רבים החלב יקר יותר מכל משקה אחר מפני שאין איש יודע לשמור עליו שלא יחמיץ בחום היום; שמצנני-אוויר הם מכשיר מהפכני ממש כתנורי-הפחמים הישנים באירופה משפכרי-המים; שאפריקאי מצפון לסאהארה הוא „ערבי“, שברזילאי צבעוני הוא „אסיאתי“ ואילו בן-האיטי הוא „אפריקאי“.

ראוי שיוזכר אותו עלון שאפריקה אין לה „עבר“ אפילו כשמבחינה רשמית יש לה „היסטוריה“, שהלאומיות אין לה ולא-כלום ללאומים, שפן אלה קיימים, במוכן אירופי פחות או יותר, רק כשבטים. ראוי שינסה להסביר את חשיבותם של גינוני רשמיות לבני-אדם שעתה-זה יצאו מיערות-העד ואת הציביליזציה החדשה שלתוכה הוטלו הם תופסים במושגים של סמליות יותר מאשר במושגים של תועלת. הרי זו אחת הסיבות לכך שהאפריקאי מתרעם כל-כך על העובדה שתיירים אינם מופיעים אצלו כשהם לבושים כהלכה, מעוטרים סימני ציביליזציה רוממים כגון עניבה או מגבעת „רשמית“.

העלון מן הראוי גם שיכלול מילון קצר של מלים נרדפות. את המלה „עובד-גילולים“ יש לתרגם באנגלית או בצרפתית-האפריקאית של ימינו בביטוי „נטול השתייכות דתית“. המלה „מילגה“ יש לתרגמה כ„תשלום-המרץ“, גם אם היא מכוונת להמריץ משהו לעקור מפפר בג'ונגל ללונדון או לפאריז. את המלה „שחור“, כשהיא מכוונת להורות על צבע עורו של אדם, יש לתרגם במלה „אפריקאי“, וכן הלאה.

שעות על שעות אפשר להפליג ברשימת הפרדוקסים האפריקאיים האלה. אחד מהם הוא, בלי ספק, עובדת החדירה הישראלית ליבשת השחורה, שהודות לה באי-כוחה של ארץ קטנה בת שני מיליוני תושבים לבנים הם פופולריים וידועים באפריקה יותר מנציגים של מעצמות כסין או ברזיל, ואין צריך לומר — של אותן ארצות המשלמות עתה את מחיר הקולוניאליזם האירופי, אף אם, כדוגמת יוון, לא היתה להן יד כלל בכיבושים באפריקה לשעבר.

אחד הביטויים הקולעים ביותר שנתן אפריקאי לעמדתו כלפי הישראלים גם הוא מצלצל כמין דבר-הויפוכו. וכך אמר אותו אדם: „אנו מעדיפים את הישראלים מפני שצורתם כשל אירופים, הם אוכלים כאירופים וריחם כריח אירופים, אבל אינם

מתנהגים כמותם". ובאמת הרי הבדל זה בהתנהגות, כפי שהיא נקוטה בידי הישראלים וכפי שהיא נתפסת לאפריקאים, בו טמון סוד הצלחתנו ביבשת השחורה.

כמובן, יש עוד גורמים, בין לטובה בין לרעה. ישראלי היוצא לקניה לעשר שנים חי על פי העקרון הישן ש"חיים בלי עבדים הם חיי עבד", והוא מתהלך בתוך המעמד העליון של הארץ — מעמד שהוא "לבן" טהור — ממש ככל "עקור" אחר באפריקה. מספרם של הישראלים ה"עקורים" האלה באפריקה עדיין הוא קטן מאד, אך עשוי הוא לגדול ברבות הימים, וברכה גדולה תצמח לשמה הטוב של ישראל אם יתקבל חוק המעניק לנציג הישראלי את הסמכות לשלול את הדרפון מכל ישראלי המקדיח את תבשילו באפריקה, ממש כמו שהיו הקונסולים של ונציה נוהגים לעשות בתחילת התפשטותה המסחרית של הרפובליקה בשטחים העותר־מניים.

עוד סיבה מובנת למדי לפופולריות של המומחים הישראלים באפריקה טמונה בעובדה שבהשוואה למה שמקובל באפריקה הם האירופים המקבלים את השכר הנמוך ביותר ביבשת השחורה. מהנדס של "סולל בונה", או רופא של קופת־חולים, שמשפורתו ברוטו בישראל היא, נאמר, 800 ל"י, הוא בדון־ככל בעל־מקצוע ממדרגה ראשונה. חברו הצרפתי או הבריטי, ואין צריך לומר האמריקאי או הרוסי, לעולם לא יעזוב את עבודתו בארצו תמורת 800 דולר בחודש. אבל בעיניו של ישראלי הרי זה שכר הוגן מאד, ביחס.

אך גם לאחר שנתעלם מגורם הפופולריות, הנובע מהיעדרם של "ישראלים רעים" ומן העובדה ששירותיהם זולים־ביחס, עדיין עלינו לבקש טעמים אחרים לפריחה המפתיעה ביחסי שיתוף־הפעולה בין ארץ קטנה כישראל ליבשת גדולה ועצומה כאפריקה. את הטעמים האלה עלינו לבקש במעמקי הפסיכולוגיה של האפריקאים מזה והישראלים מזה.

*

ברי שהמדינות האפריקאיות החדשות זקוקות לעזרתם של טכנאים לבנים, והן רוצות להסתייע בהם בלי תנאי־לוואי. אמת גם שמדינה קטנה כישראל אין בה משום סכנה פוליטית לאומות החדשות. אך עדיין אין בזה משום תירוץ לכך שהישראלי רצוי ומקובל יותר מיוגוסלבים, יוונים, אוסטרים, סקנדינבים, אירים או אפילו איטלקים, שבמציאות המדינית של ימינו ודאי שאינם לבנים מסופנים יותר מן הישראלים — שהקומוניסטים, הערבים והסינים מתמידים לתאר אותם, סוף־סוף, יומם ולילה, כמכשירים בידי האימפריאליזם וכ"סוכנים" של המעצמות הקולוניאליות, העושים למען חזירתן לאפריקה.

שעה שאורח מגינאה, הקומוניסטית כמעט, קובע בגלוי שישראל היא "הארץ האירופית היחידה השומרת עדיין על הסוד של יצירת תקווה", הוא מתכוון לדבר החורג מגדר חישובים מדיניים או כלכליים פשוטים. אנטוני סמסון, אחד מראשי

המומחים בענייני אפריקה ומי־שהיה שנים רבות עורך העתון האפריקאי הנפוץ ביותר באפריקה הדרומית, אומר כי האדישות והבדילוג שבהן היו האפריקאים שרויים דורות על דורות, ואשר מתוכן ננערו מעט עם בואם של האירופים, עתה הקיץ עליהן הקץ. הקטליזטור, כיון שפתח בתמורה הכימית, שוב אין בו צורך. ולא עוד אלא שהרבה מנהיגים אפריקאיים מתפארים בכך שהם מערביים יותר מאנשי־המערב עצמם; ולא רק בלובן צווארוניהם אלא גם בעוז ובטוהר של רעיונותיהם, בהומניזם שלהם, בנצרות שלהם שאין בה משום גזענות, בצמאונם הלוהט לחינוך ולהשכלה.

„באפריקה הדרומית או המרכזית“, ממשיך סמסון ואומר, „מקוט שם האפריקאים רואים בעליל איך האוליגרכיה והפחד משחיתים את התרבות הלבנה, רואים הם עצמם בחניית יורשיה של התעודה המערבית ואילו בלבנים הם רואים את מחזיקיה שבגדו בה. משכילים ניגריים וקנייים המבקרים באוקספורד וקמבריג' נחרדים לנוכח היעדרן של התלהבות וסער־רוח ממושבי המדע העתיקים. הם־הם אנשי הרנסאנס האמיתיים... הציביליזטורים האירופיים מסרו את אבן־החכמים ואיבדוה.“

אמת הדבר, האירופים מסרו את אבן־החכמים ואיבדוה. ואולם, יש כאן יוצא־מֶךְ הכלל אחד: מדינת־ישראל.

כשהערבים טוענים שיש־אלה היא הניסוי המוצלח האחרון בישבנות אירופית הרי הם חולקים לה מחמאה לאמיתה. לאמיתו של דבר הפכה הישבנות, הקולוניזציה, והיתה לקולוניאליזם רק מפני שעל מקום רוח ההתלהבות והאמונה בציביליזציה של האדם הלבן קם הלז לארגן את הניצול בעודו נתקף ספקות גוברים והולכים בערכיו שלו. מבחינה זו, מבחינת ההתפשטות ה„לאומית“ או ה„מתרבתת“, הרי פסטרנק, על ספקותיו האנושיים, מסופן הוא לישבנות הרוסית ממש כמו שהיה ברנרד שוֹ לאימפריאליזם הבריטי.

מטבע האדם הוא שיהיה סולח לחוקים על מעשי־התועבה הנוראים ביותר, אך לעולם לא ימחל להם על שום ספק והיסוס. „גדולתה“ של ישראל בעיני האפריקאים נובעת מן העובדה שהארץ הקטנה הזאת היא גם תחום־השוליים היחיד של הציביליזציה האירופית המודרנית שלכאורה אין בו ספקות ביחס לעתידו, לערכיו הלאומיים, לזכות־קיומו.

בירושלים וברחובות עוסקים במדע לערך כמו באוקספורד, אך במידה גדולה הרבה יותר של „התלהבות“. בעיני אנשים המתקשים להבין את ההבדל בין הברית הישנה לחדשה, ישראל ה„נוצרית“ (שהרי לגבי האפריקאים כל הלבנים הם נוצרים) היא לא רק המקום שבו הופכים מדבר לגן פורח אלא גם המקום שבו אידיאלים לאומיים — ואם גם ישנים ולא חכמיים ביותר — עדיין יש בהם פשטות ואון, מקום שבו ההומניזם הוא דבר של ממש ועירוב־הגזעים הוא נוהג יפה לכל הצרכים, במיוחד לצרכים האינטימיים ביותר. הצינונות, שאפילו האפריקאים המשכילים ביותר (ואגב: לא הם בלבד...) אינם יכולים לתפסה כתנועה לאומית, נעשית „אפריקאית“ כשמסבירים אותה במונחים של רדיפות, של סחר־עבדים, של



הפליה. הדמוקרטיה המעשית של ישראל, שאין האפריקאים מוצאים בה כל טעם שעה שמסבירים אותה במונחים של סוציאליזם וחלוציות, נעשית אורח-חיים ראוי להערצה ולחיקוי משעה שהיא נתפסת כהומניזם חדש ש"הומצא" על-ידי ארץ שבה אילצה ההגירה ההמונית בני-אדם מארצות ומגזעים שונים לדור בכפיפה אחת. אשר לתשוקת ההשכלה, הרי מעטות בעולם הארצות שמתגלה בהן ענין רב בלימוד מעשי יותר מאשר בישראל.

לפיכך אני סבור שאנחנו "פופולריים" באפריקה מפני שבעיני האפריקאים אנו מצטיירים כאי המצליח היחיד של ציביליזציה נוצרית בימינו. לעולם אל לנו לשכוח שהיות וזאת היא אמונתם העמוקה של ידידינו האפריקאים, הרי מקווים הם ללמוד מישראל לא רק את דרכי שימושינו בטכניקה המערבית אלא גם לקח מעשי ב"ציביליזציה ישראלית".

*

אבל שעה שאנו מעיינים בדבר בישראל גופה, האמנם נוכל לומר בביטחה ש"ציביליזציה לאומית" זו היא דבר שבמציאות, ושידנו משגת להאצילה אל מעבר לגבולותיה של ישראל?

אין ספק שקיים "אורח-חיים ישראלי". מי שאיני מאמין בכך, די לו שיעיף עין על התנהגותם של נהגי המוניות או של פקדי מס-ההכנסה שלנו. אבל אין זו התנהגות בלבד. כמו במקרה של "נערי עין-גדי", במנוגד ל"נערי האספרסו", הרי הוא גם פועל-יוצא מן הצורך העמוק למצוא צורת-חיים נעלה וטרנסצנדנטלית יותר מזו שמתגלמת ברגיל בשטח-ארץ מבודד ומצומצם כעין זה שלנו.

בשנים האחרונות חזרו ודשו בכל מישוריה של דעת-הקהל הישראלית בבעיה של תכלית המדינה והאידיאלים של הנוער שלנו. הטבח בכפר-קאסם נסך אור דראמתי על המגמות המסופנות שהנוער הישראלי עשוי להיתפס להן, לפחות בחלקו. לאמיתו של דבר הרי הפאשיזם והנאציות אינם בעיה חברתית וכלכלית בלבד. הם גם בעיה פסיכולוגית, המתגלעת מעצם הרגע שבו הרגשת הפשל גורמת ש"חיי האספרסו" נעשים אלטרנטיבה יחידה לנוער שאינו מוצא לו מטרה אחרת בחייו.

ישראל עדיין לא הגיעה למצב זה. אך עם הירידה הטבעית בכוח-המשיכה של אידיאלים "חלוציים", ועם ההתברגנות הגוברת של השכבות המנהיגות, הכרח היה למצוא איזו מטרה אלטרנטיבית לסיפוק דרישותיו וצרכיו הנפשיים של הדור החדש.

דומה כי אותם שהתנבאו שבהכרח עתידים אנו להידרדר למשטר של סוציאליזם פאשיסטי טעו לא פחות מאלה שסבורים היו כי רק על-ידי הקמת של מדינת-דת חדשה תוכל ישראל להתגבר על רגשות הפשל שלאחר נצחונה ולהילחם בסכנות ה"לבנטיניות".

אף שעדיין השעה מוקדמת מאד להסקת מסקנות, דומה כי הרבה סימנים מעידים כבר כי באפריקה ובאסיה ישקיע דור-העתיד של ישראל את מיטב מרצו וכוחותיו,

ואין להוציא מן הכלל את האפשרות שהרעיונות שאותם יביאו עמהם משטחי־פעולתם החדשים יעצבו את אישיותה של המדינה הרבה יותר מן האידיאליים הקלסיים של הציונות והסוציאלי־דמוקרטיה.

אפריקה ואסיה יש בהן כדי לזמן לישראלים צעירים כר־פעולה אין־קץ. יבשות אלו יכולות לקלוט את כל העדפים שעשויים בתי־הספר שלנו להוציא, ועלולות הן אפילו לכלות את כל עתודותינו. דבר זה מצדו ירומם בישראל את קרנם של הלימודים המדעיים ויקצץ במעמדם של אלה הקשורים במשפט ובמדעים ה"פולי־טיים", שבכל הארצות החדשות הם המקורות המסורתיים לאינטליגנציה בלתי־מרוצה וללבנטיניות. לפי ניסוחו של אחד האישים הראשיים של אונסק"ו, יצוא של תרבות ומוחות הוא, "האימפריאליזם היחיד שהבגרות המדינית המודרנית" והכבוד־העצמי הלאומי מוכנים לקבלו מארץ זרה. הקו שלנו בשיתוף־פעולה טכני עם מדינות אפריקה ואסיה רחוק הוא מספנת הסתבכות בצרות פוליטיות לעתיד־לבוא, ולא עוד אלא שמסתבר שהוא הקו היחיד העשוי לחזק את ידידותם של ידידינו החדשים באפריקה ובאסיה ולתת לה יתרון על איבתם של אויבינו במזרח התיכון ובאירופה המזרחית. אבל התועלת המוסרית מאפילה כאן על המעשית.

אין עתיד באפריקה לאיש לבן שאינו מעמיד מופת בחייו ובהתנהגותו. עם כל שיהיה הדבר מוזר למראית־עין, הרי נכחותם של האירופים באפריקה — ודבר זה נכון, מן הסתם, לגבי האמריקאים ממש כמו לגבי הרוסים — תהיה תלויה ב"אריסטוקרטיה" (במובן האטימולוגי של "הטובים ביותר") של אותם לבנים שיישארו ביבשת השחורה. הישראלי לא יימלט מן החוק הזה, ואלה העובדים כבר באפריקה יודעים באיזו מידה אישיותם היא תנאי להצלחת עבודתם.

דבר זה כשלעצמו יש בו משום הכשרה בעלת חשיבות עצומה. אך תועלתו מתרבה פי־כמה משעה שאנו תופסים שהכשרה זו ניתנה בחבלי־ארץ שמצד הקפס, מסורותיהם והיעדר־ההיסטוריה שלהם הם עצם ניגודם של ישראל ושל הערכים שעליהם נתגדלה. לא נוכל למצוא סם־מרפא עז יותר כנגד הקלאוסטרו־פוביה המסוכנת, שלתוכה נדחקה ישראל על־ידי שכנותיה. לא יצויר שדה טוב יותר להכשרת־הלבבות לנמיכות־רוח ולרחבות־דעת.

נעלמות הן דרכי ההשגחה. ומי יודע אם באחד הימים, בעתיד הרחוק, לא יקבע איזה היסטוריון ש"מלכות־ישראל השלישית" עוצבה על־ידי מגעיה עם אפריקה ואסיה, ממש כמו שעוצבה הראשונה על־ידי מגעיה עם מצרים ובבל והשניה על־ידי מגעיה עם אתונה ורומא.

אהרן כידן : בין מורשה למושימות

לוויכוח הפנימי במפא"י

מבט לאחור — אל ההתרחשויות הפוליטיות הפנימיות בשנה האחרונה — מראה שהתופעה הפוליטית החשובה ביותר של השנה היתה אולי עובדה שלא קרתה. אחרי הבחירות לכנסת הרביעית ונצחונה הגדול והמפתיע של מפא"י היה מקום לחשוב שנצחון זה ידרבן אותה להסתערות רבת־תנופה על המחנות המובסים של יריביה מימין ומשמאל. הסתערות מעין זו לא באה, ואחרי חודש־חדשיים של מבוכה במחנות „חירות“ מכאן ו„אחדות העבודה“ מכאן חזרו הקווים ונתיצבו. אין להסביר כשלון טקטי זה בעייפות, חוסר־אמצעים או חוסר־הבנה לסיכוי הגדול מבחינתה של מפא"י. דומה שהסיבה העיקרית לאי־ניצול ההצלחה היתה המבוכה הפנימית במפא"י. חוסר הידיעה הברורה לאן ללכת ובעיקר — איך ללכת. מבוכה זו לא חלפה גם אחרי הקמת הממשלה, וכיום — שנה אחרי הבחירות — דומה שהיא עמוקה יותר משהיתה אי־פעם. דווקא בטחונה של מפא"י בשלטונה מאפשר לנטיות השונות להתבטא ביתר חריפות ובהירות. אי־הבהירות האידיאית הזו היא העומדת, מעבר לניגודים המוסדיים והאישיים, מאחרי הוויכוחים שהסעירו בשנה האחרונה את המפלגה — וכתוצאה מזה: את המדינה — כגון הוויכוח על מקומה של ההסתדרות במדינה, על החקלאות, או על הנוער. דומה שוויכוחים אלה אינם סיומה של פרשת בירורים והתנגשות אלא רק תחילתה של פרשה זו. והיא תימשך עד שתגיע המפלגה שוב ל„מודוס ויוונדי“ בין חלקיה, אם כתוצאה ממיסבות חיצוניות ואם לאחר הסדר פנימי — דבר המתקבל על הדעת.

דומה שהגורם הקובע כיום את ההתפתחות במפא"י, וממילא בהסתדרות ובמדינה, הוא מטאמורפוזת העוברת על מפלגה זו, אשר גם הנצחון בבחירות וגם התהליכים שבאו אחריהן — בין לטוב ובין לרע — הם מגילוייה ומסימניה, ולא מן האחרונים בהם.

מטאמורפוזת זו היא השינוי ההדרגתי העובר בשנים האחרונות, לא רק באישיה־מנהיגיה של מפא"י אלא בעיקר במערכת האידיאית שמבטאים המנהיגים, בפתרונות המוצעים לבעיות שהחברה הישראלית מתלבטת בהן בשנים האחרונות. שנים רבות, לפני הקמת המדינה ואף אחריה, נזונה מפא"י מן הקרן — האידיאית והאנושית — שהונחה ביסודה. קרן זו נגמרת והולכת, ומעתה יש צורך בפתרונות חדשים לבעיות חדשות. מה יהיו פתרונות אלה, ומי יהיו הפותרים? אלו הן השאלות החשובות, והן שלובות זו בזו. כל זמן שלא תתגבש במפא"י מערכת ברורה של תשובות ושל משיבים יימשך המאבק בתוכה — לכל מישוריו — ומידת הכושר המדיני תהיה נמוכה, בלי שיהיה הדבר פוגם בהכרח בכושר ה„ביצוע“ שלה.

מאבק פנימי זה חשיבותו גדולה ביותר, לא רק לגבי אנשי מפא"י הנתונים בתוכו,

ולא רק משום שמפא"י הנה, וכנראה תהיה עוד שנים רבות, מפלגת השלטון בארץ. למעשה מפא"י היא כיום, כשם שהיתה בעבר, ביטוי לכל המגמות והקבוצות החברתיות ביישוב, ולפעמים ביטוי זה מודגש כאן עוד יותר מאשר במקורו שמחוץ למפא"י. בתנאים הפוליטיים של היזם מושגות כל ההכרעות שניתן לקראן „דמוקרטיות“ בתוך מסגרת מפא"י. רק בתוכה קיים ויכוח משמעותי על מדיניות, ולאחר שהושגה הכרעה במפא"י כל „מפלגות־השוליים“ שמסביב מקבלות את הדין. השפעתן של אלו במדינה אינה במה שהן אומרות אלא בכך שאיזו קבוצה, בתוך הוויכוח הפנימי במפא"י, מסתייעת בהן להצדקת עמדתה היא ולהגדלת כוח־המיקוח שלה, והדברים אמורים במידה שווה הן בתנועה הקיבוצית ומפלגותיה הן ב„בורג־נות“ ומפלגותיה. מפא"י היא מפלגה גדולה מתוך שהיא „כללית“, מתוך שהיא גדולה הריהי מפלגת־שלטון, מתוך שהיא שלטת היא נעשית כוח־משיכה להלכי־רוח שונים ולקבוצות אינטרסנטיות שונות, ואילו כוח־מושך זה הוא המשווה לה את אפיה ה„כללי“ — וחוזר חלילה. מזה שלושים שנה הוכח כי מעגל־קסמים זה אין בו חוליה חלשה, וסופו של הפורש ממנו — דוגמת סיעה ב' — שהוא מקפח גם „העולם הזה“ וגם את „העולם הבא“ שלו.

אבל כלליותה של מפא"י אינה תוצאה של רצון להחזיק בשלטון בכל מחיר אידיאולוגי. ביסודה של מפלגה זו הונחה המטרה להקים בארץ חברה ולהגשים מטרות של צדק סוציאלי, בלי להתחייב מראש על צורות הארגון של חברה זו ודרכי המימוש של צדק סוציאלי זה. פרגמטיות ביצועית זו היתה יסוד של הלכה, והיא היתה אחד הגורמים שבגללם הפכה מפא"י להיות מפלגת־רוב בהסתדרות ומפלגת־שלטון ב„יישוב“. רק בהמשך השנים נתגבשו אותן צורות פרגמטיות שנתרקמו תחילה כפתרונות מעשיים לשאלות מיידיות היו לגופים בעלי אינטרס של שמירה־עצמית וקיום נמשך, הלוחמים על שמירתם וקיומם, המבקשים צידוק אידיאולוגי לחשיבותם — ומוצאים אותו. תהליך זה של קידוש הצורות הארגוניות נעשה חשוב יותר ויותר ככל שהאידיאה שמאחרי הצורה מיטשטשת והולכת, ודומה כי בשנים האחרונות מתקדשות הצורות ביותר.

הקמתה של המדינה היתה צריכה לעורר למחשבה חדשה לגבי סיגולן של הצורות הישנות לתנאים האובייקטיביים החדשים. כל הצורות הארגוניות שקמו ב„יישוב“ במגמה לפתור את בעיותיו ברוחם של ערכי „התנועה“ היו מכוונות לצרכיו של ישוב קטן, נתון במצור, בעל רמת־חיים נמוכה ורמה גבוהה של תודעה והשכלה. צירוף זה של תנאים אובייקטיביים וסובייקטיביים הוא שיצר את הצורך ב„חלוציות“ ואת האפשרויות ה„חלוציות“, הוא שהעמיד את כל המסגרות המתנדבות, השיתופיות והשוויניות, שהתרכזו, בצורה זו או אחרת, מסביב להסתדרות.

בשנים הראשונות למדינה עדיין לא נראתה בכירור הסתירה בין האופי הדמוגרפי התרבותי המשתנה של אוכלוסית המדינה, עקב העליה ההמונית, ובין המסגרות שעברו בירושה. סיעו לכן התנאים האובייקטיביים של תחושת המצור הנמשכת והסבילות החברתית של העולים החדשים, שהוכנסו כחומר־גלם למילוי מסגרות

אשר לגביהם לא היו משמעותיות כלל. כך אפשר היה להקים מאות מושבים חדשים בלי שיידעו חבריהם איזה מטען רעיוני ניתן בצורת-חיים זו ביסודה, וכך נקלטו אלפי עובדים במשק ההסתדרותי בלי שיבינו שזהו „משק עובדים“. מצד שני היה בתחושת הסכנה המשותפת מבחוץ כדי ליצור את ההרגשה שקיימים אינטרסים עליונים משותפים לכלל — החל מעשירי רח' דובנוב וותיקי-ההסתדרות באפקה וכלה במתישבי דימונה — אשר בשמם נקראים הכל לקרבנות והכל נותנים את חלקם היחסי.

הסתירה הפנימית, בין הערכים הישנים וצורות התגבשותם מלפני הקמת המדינה ובין המציאות החדשה, החלה בולטת יותר ויותר ככל שנראה היה שהושגו המטרות אותן נקראה ה„תנועה“ להשיג. עלייתה של רמת-החיים כתוצאה מהצלחת הפיתוח, השקט בגבולות אחרי מיבצע-סיני וההיקלטות הכלכלית של העולים החדשים היו להלכה מטרות מדיניותה של מפא"י, אבל דווקא השגתן היא שהבליטה את המרחק בין מחשבותיהם של המכוונים ובין המוטיבציה הממשית של המבצעים. מאז 1956 אנו עדים במפא"י לתהליך של יקיצה הדרגתית מן האשליות המתוקות של השנים הראשונות למדינה. „דור המיסודים“ רואה, זו פעם ראשונה אחרי שנות-הסערה-הפרץ, את דור הממשיכים, והוא נוכח לדעת כי „לא ידע את יוסף“.

מעבר למטרות הפיזיות של פיתוח, תעסוקה יצרנית, בטחון וחקלאות הסתתרו תמיד אצל „דור המיסודים“ הערכים של יצירת עם עובד, צדק סוציאלי, הומניזם, תרבות מקורית, השוואה כלכלית, תרבותית וסוציאלית של קבוצות-מוצא שונות. רק מעט-מעט נפקחו עיניהם של מבצעי המשימות לראות שגישומן הפיזי של המטרות אין בו משום ערובה למימושם של הערכים. במפא"י במיוחד היה תהליך היקיצה קשה — גם משום שהאידיאולוגיה הפרגמטית של מפלגה זו לא ניסתה מעולם להגדיר בבירור את הערכים שמעבר למשימות וגם משום שעיסוקה במשימות לא הותיר לה זמן ורצון לבדוק האם באמת ביצוע המשימות הוא ערובה למימוש הערכים.

תהליך היקיצה היה הדרגתי משום שקשה, הן מבחינה נפשית והן מבחינה מוסדית, להכיר בכך שצורות ביצוע, שקודשו בתוקף עשרות שנים שהושקעו בהקמתן ובתוקף קרבנות שניתנו למענו, אינן ממלאות עוד אחר ציוויי הערכים, שהם מוחלטים ומעורפלים כאחד. הערכים של שיתוף, שוויון וחלוציות אינם ברורים. קואופרציה, „דרגה משפחתית“ וקיבוץ הם דברים ברורים הרבה יותר. משום כך נעשה בתחילת התהליך נסיון של הסוואה, נסיון להעמיד פנים כאילו לא נשתנה דבר, כאילו לא רק הערכים אלא גם הצורות נשארו יציבים. העמדת-פנים זו היתה מקור הצביעות בדיונים בדבר ה„פער“, או בדבר עבודה שכירה במשקים הקיבוציים. כיום דומה ששלב זה עבר, אף כי עצימת-עיניים זו עודה ניכרת בהכרזות על „הפרשיות ולא פער“ וכו'.

שלב השני הכירו מבצעי המדיניות שבכמה וכמה מקרים חלו גילויים של „הסתאבות“ בגופים שונים, אך הם לא עשו נסיון אינטלקטואלי, המחייב העזה רבה,

לבדוק גילויים אלה בכללותם, אלא הסתפקו בציון עובדות חלקיות ובמאמץ לתקן כל מצב לגופו, כדי לשוב למצב ה"טוב" מלשעבר. רק בשלוש השנים האחרונות יצא המרצע של משבר הערכים והצורות מן השק והפך נושא מרכזי ומודע בתודעתה של מנהיגות מפא"י, וכל המשברים החלקיים הפכו חלק ממנו. אפשר לוקוף זאת לזכות הופעתם של אישים שיצאו בבקורת וב"עירעורים על המצב הקיים", אבל דומה שגם הופעת האישים וגם המאורעות שהניעום להתיצב בשער אינם אלא ביטוי להתגבשות השינוי באפיה של החברה הישראלית.

כאמור, עלתה החברה הישראלית בשנים האחרונות "על דרך המלך". לעיני המתבונן השטחי דומה שבעיותיה נפתרו כיום. יציבות דמוגרפית, בטחונות וכלכלית, שהן תוצאה של "מסע ההשגים", היא הנותנת שהחיים בארץ נעשו קלים יותר, מובנים־מאליהם כביכול. הפרט אינו רואה צורך להטיל על עצמו משימות חברתיות, הן משום שנראה לו שהמשימות בוצעו בעיקרן הן משום שעם השינוי בהקף האוכלוסיה ובהרכבה הוא רואה עצמו פטור מלבצען אישית. לשאלה "למה אין אתה הולך לקיבוץ?" יכול בן "דור האספרסו" להשיב שתי תשובות המשלימות זו את זו: "יש די חקלאים, עובדה — יש עודפי תוצרת" וכן: "למה שאני אֶלֶךְ? אין די מרוקאים?" ובמסגרת הביצועית של תנועת הפועלים ומפא"י שתי תשובות אלו הן לגיטימיות, אף שהן שוללות מהותית את המערכת הערכית שעמדה בזמנו מאחרי התביעה "לעבודה, להגנה, לקיבוץ ולהכשרה". גישה זו — של בחינת הערכים מנקודת־הראות הביצועית בלבד — היא המוליכה לגורמליזציה הגמורה של החיים.

על תחושה זו של יציבות קראו תגר משני כיוונים — הערפי והפּוֹנְקְצִיוֹנִי. מבחינה ערכית מתנגד לה "דור המיסדים", אשר בפגישתו עם המציאות של ארץ־ישראל הבנויה הוא מרגיש כי "לא אל הילד הזה התפללתי". אין דמותה של ישראל הריאלית זהה עם המדינה היהודית האוטופית אותה רצו להקים. אין "דור המיסדים" יכול לומר, כאחד העם, "יבוא ולא אראנו", אבל הוא מתקומם נגד דמות זאת בכל הרגשתו. להתקוממות זו מתלווה הידיעה שהיציבות היא מלאכותית — שהשקט הצבאי אינו אלא הפוגה בין שתי מערכות על קיום המדינה, שהשפע הכלכלי יסתיים ביום שעזרת־החוץ המקיימתו תפחת בשיעור ניכר, ושמתחת לקליפת השקט הסוציאלי פועלים כוחות העלולים להתפרץ בכל רגע, כמו ואדי צליב, אך בהקף גדול יותר ובכוח־התמדה גדול יותר. הכרה זו בדקותה של קליפת הקרח, גם אם איננה משמשת בסיס למדיניות הפנים והפלפלה, היא ההצדקה לתביעה הפּוֹנְקְצִיוֹנִי־נלית מצד המנהיגות, "להירתם לביצוע המשימות".

העובדה שבו בזמן שהחלה יקיצה זו, והחלו להכיר נמעמדם הפרובלמתי של הערכים, הוכנסו תחת כנפי המפלגה אותם אישים ושכבות העומדים, במנטליות שלהם ובהופעותיהם, מן הצד השני של מתרס־הערכים — אותם אישים ושכבות שאינם רואים פסול ב"פער", שאינם רואים בחקלאות ובעבודת־כפיים יעוד אלא

רק צורת פרנסה שחשיבותה פיונקציונלית, המתיחסים כך גם למלחמה, המוכנים לחשוב ולדבר על פיטוריייעול נרחבים, הרואים בהסתדרות גוף טרידי-יוניוני ואינם מכירים בעליונות המוסרית של „משק פועלים“. דבר זה אין פירושו דווקא שמפא"י מקבלת בפועל-ממש את הגישות האלו. על אף כל א-הבהירות באידיאולוגיה הרשמית, עדיין אין היא מוכנה לקבל את הלכי-הרוח האלה כחוקיים. עובדת עלייתם של משה דיין וכיוצא בו לשורה הראשונה מעידה, לעת-עתה, בעיקר שמפא"י היא מפלגת-שלטון יותר משהיא מפלגת פרוגרמה ושמול הסתערות „חירות“, בבחירות 1959, היא התלכדה והעמידה את כל כוחות המנהיגות שיכלה לגייסם. כן מעידה העובדה על לגיטימיות דעותיו ועמדתו של משה דיין בשטח מדיניות-החוץ, אשר כתוצאה משילוב של גורמים אובייקטיביים ואישיים כמעט ואינה שנויה עוד במחלוקת במפא"י.

אבל ההפכה בחוקיות הופעתם של „אישי העירעור“ במפא"י היא שהחריפה את הוויכוח האידיאלי והכריחה את המפלגה, אם לא להכריע — והכרעה מסוג זה לא רק שאינה אפשרית אלא שאף אינה באפיה של מפא"י — הרי לפחות להעמיד את הבעיות לבירור פומבי. הוויכוחים על מקומה של ההסתדרות ועל הנוער היו, אפוא, רק ראשונים בשורה של בירורים שיסעירו את מפא"י בעתיד הקרוב דווקא משום שאין אחריהם החלטה קונקרטי-ביצועית, שכן באשר לביצוע אפשר תמיד להתפשר ולהגיע לקרפולה משותף, מה שאין כן בוויכוח הנראה חסר-תכלית. ויכוח כללי זה משמש אולי הזדמנות ראשונה לאנשים שאינם אמונים על מחשבה מופשטת לנסות ולנסח לעצמם מה, בעצם, הבסיס הערפי לפעולותיהם — הבסיס המפעיל אותם, או זה שהם רוצים להראות כאילו הוא מפעילם. רק אנב בירור כזה ניתן לראות עד כמה עמוקים ההבדלים בגישה, בהתיחסות ובמטרות בין הקבוצות והאישים השונים המאוחדים במסגרת רחבה זו ששמה מפא"י.

*

מתוך בירורים אלה בכללותם נסתמנו בתוך מפא"י ארבע גישות שונות לבעיה המרכזית של הריחוק בין ערכים ומסגרות-ביצוע, שנתהווה כתוצאה משינוי אפיה של החברה הישראלית.

הגישה האחת היא האסקפיסטית — מצדדיה של זו מנסים לברוח מן הבעיה על-ידי התעלמות מקיומה. אף כי רוב הפוסעים בדרך זו אינם אנשי מפא"י אלא אנשי הקיבוצים ממפלגות-השמאל, הרי גם בתנועה הקיבוצית של מפא"י, „איחוד הקבוצות והקיבוצים“, ובין אנשי-הרוח שלה, אפשר למצוא את מיצגיה. לדעתם של אלה לא הביאו המדינה והוויית כל צורך בשינוי ממשי בדרכי הביצוע. הקיבוץ, החקלאות, משק העובדים, ושאר המסגרות שהוכיחו יעילותן בעבר, כל אלה יעילים הם באותה מידה עתה כאז, ואם נתונים הם במשבר פנימי והשפעתם החיצונית יורדת לא בא הדבר אלא משום שהם „במצור“ — בגלל התנכרות הממשלה, מדיניות מוטעית בשטחי הכלכלה, החינוך וכו'. ההתעלמות מן הבעיה נותנת כוח רב ומחזקת את

מאמיניה להמשיך בדרכם מול עולם מתנכר. מצד שני היא מפקירה אותם לנוכח עולם הנעשה באמת זר יותר ויותר, בלי שיהיו להם האמצעים האינטלקטואליים להתמודד אתו ולנסות לפתור את הבעיות החדשות מתוך החוקיות החדשה עצמה. התוצאה של עמדה זו היא הידחקות לקרן־זווית, הסתגרות בתוך עולם פרטי ופנימי, ויתור, מדעת או שלא־מדעת, על נסיון לפעול ולהשפיע בעולם החיצוני. הסתגרות זו היא הפסד גם למאמינים עצמם וגם — ובעיקר — למפלגה כולה, שכן דווקא בין אלה קיימים גרעינים תנועתיים חשובים — רעיוניים ומוסריים — שהיו יכולים להשפיע ולכוון את כלל המפלגה באותם כיוונים ערכיים שהם מאמינים בהם וחיים לפיהם, במידה העולה בהרבה על כוחם המספרי. הסתגרות זו גוזרת עליהם אבדן השפעה ואבדן היתרון המוסרי. כלפי המוסדות הכלכליים הם הופכים קבוצת־לחץ הלוחמת על האינטרסים שלה — הכלכליים, הייצוגיים או החינוכיים — והמתייחסת למעשה לכלל המפלגה כמו שמתייחסת מדינה קטנה בגוש המערבי לארה"ב: תלויה בה, מנסה לשכנע אותה ולהטותה לעמדתה, אבל שומרת בקנאות על ריבונותה.

הגישה הקיצונית השניה היא ה"ניאור־פונקציונלית". מצדדיה של זו מתעלמים מן הבעיה בכיוון ההפוך. אותם אין הריחוק בין עבר להווה מעסיק כלל מאחר שאין הם מעוניינים בצורות הביצוע של העבר. ההווה ובעיותיה, העתיד ובעיותיו — זהו תחום עיסוקם. הם מנסים לפתור בעיות אלו של קיום המדינה, במובן הבטחוני, הכלכלי והחברתי, בצורה היעילה ביותר מתוך עצמן, לא מתוך התייחסות לערכי העבר ולצורות מימושם בעבר. לשם פתרון של בעיות אלו — ופתרון הבעיות הוא הערך המרכזי בתמונת־עולמם — הם מוכנים לוותר על אותם ערכים שהיו בעבר הבסיס האידיאי הפללי למפעל בנייתה של "חברה עובדת" בארץ הזאת. בשם מדינת־ישראל חזקה מבחינה בטחונית, לפי תפיסתם־הם, מוכנים הם לוותר על ערכים שהיו יקרים ל"הוריהם": ערכים של הומניזם, סולידריות בינלאומית, הזדהות עם תנועות־שיחרור לאומיות אחרות. בשם מדינת־ישראל חזקה מבחינה כלכלית הם מוכנים לוותר על שוויון סוציאלי, הבטחת עבודה וקיום מינימלי לכל אדם וחירות האדם לבחור לעצמו את מקום־עבודתו. בשם היעילות הם מוכנים לוותר על "צדק סוציאלי" ולהחליף את השיכנוע החברי בלחץ מלמעלה. גם אלה המתנגדים לגישה זו מתוך נאמנות לערכי היסוד מתקשים להתווכח עם המצדדים בה שכן נקודת־המוצא שלה היא מטרות המשותפות לכל, והמצדדים בגישה זו יכולים להוכיח — ובמידה רבה: בצדק — שהצעותיהם הן היעילות ביותר; עובדה היא ששיטות אחרות, "לא הצליחו". עם זאת נשארת אצל "דור המייסדים" הסתייגות רבה, קשה להגדרה, לגבי דרכי הביצוע ולגבי המחיר שראוי לשלם בעד ביצוע המטרות המשותפות בדרכים המוצעות על־ידי בעלי ה"ניאור־פונקציונליזם".

בין שתי גישות קיצוניות אלו — שהאחת מהן אינה יעילה מצד פתרון הבעיות והשניה "בלתי מוסרית" מצד האמצעים — נמצאות שתי גישות־ביניים; שתיהן מתחשבות הן במורשת העבר והן בבעיות ההווה והעתיד, ואולם חרף הדמיון הזה

שביניהן נבדלות הן ביניהן גם בהערכות ההיסטוריות שלהן וגם במדיניות שהן מציעות למעשה.

הגישה השלישית — ה"ריביבליסטית" — יודעת אמנם שהתנאים המיוחדים שעיצבו את צורות הביצוע שלפני הקמת המדינה עברו, אך היא מקווה שלא לבלי שוב עברו. אלה מן המנהיגים הדוגלים בגישה זו רואים כמין מחזוריות היסטורית של תקופות־מתח ותקופות־התפרקות. לפי גישה זו נמצאת מדינת־ישראל בשעה זו בתקופת התפרקות, שאחריה יכולה לבוא — וצריכה לבוא — תקופת מתח חדשה. תקופה זו תבוא, כך נראה, משום הצרכים האובייקטיביים לעתיד, עקב החמרה במצב הכלכלי, הבטחוני והחברתי־התרבותי, צרכים ששוב יחדירו ביחיד הרגשה של הזדהות עם הייעודים של החברה ויניעוהו לזהות את האינטרס הפרטי שלו עם צרכי החברה — וממילא יביאוהו אפוא לידי פעילות פרטית המגשימה משימות. אמונה זו בחזרה לערכי־יסוד ולצורות מימוש אינה רק פרי הפרה בחוקיות היסטורית אלא גם פרי של חוקיות פסיכולוגית מסוימת. אותם אנשים, המאמינים ביעילות ובעליונות המוסרית של צורות הביצוע המסורתיות, ועם זאת הם פקוחי־עיניים עד כדי לראות את התמורה שחלה במציאות, יודעים, בניגוד לאַסקפיסטים, שההווה אינו העבר, אך עם זה אינם מוכנים לוותר על העבר. לכן הם מקווים לחידושי־מיס־כקדם. גישה זו היא שהולידה את רעיון חבל־הבשור, את הדרישה לחידוש פעולתן של תנועות־הנוער החלוציות בבתי־הספר, וכו'. ספקולציה זו על החוקיות ההיסטורית אי־אפשר לסתרה אַפריורי; עם זה דומה שניתוח מכלול התנאים, החדפעמיים אולי, שילדו את צורות מימוש של הערכים — מוסדותיו הוולונטריים של „הישוב המאורגן" לפני הקמת המדינה — יעלה שאין אלא סיכוי מיצער ביותר לכך שבעתיד הקרוב יחזרו התנאים שקבעו את דפוסי התפתחותן של צורות־הביצוע הללו, וממילא התכניות המנסות להכין כלים לפתרון מחודש של שאלות העבר והעתיד מסתמכות על סיכוי שאינו גדול — ואפשר שמחירן, ביזמה, במחשבה, בתקוות ובאמצעים חמריים, גדול ממה שיצדיק חישובם של סיפויי ההצלחה.

הגישה הרפורמית גם היא מנסה להיאבק עם העבר וההווה כאחד, אבל ביסודה קיימת הידיעה הברורה שאת הנעשה אין להשיב. אם ברצוננו לפתור, מתוך „הערכים המיסדיים", את בעיות ההווה, שומה עלינו לגבש כלים חדשים, או לשנות במידה ניכרת כלים קיימים. הדוגמות הבולטות ביותר בשטח זה הן המעבר מפלמ"ח לצה"ל, שבוצע על־ידי בן־גוריון בזמן המלחמה, ומערכת הרפורמות בהסתדרות ובמשק ההסתדרותי, שהחל בהן לבון עם כניסתו לתפקיד מזכיר ההסתדרות. גישה זו היא אולי הקשה ביותר מבחינה אינטלקטואלית, שכן אין היא מסתפקת בפסילה טוטאלית של ההווה או של העבר ואינה בונה על סיכויים לעתיד מסוים, אלא מחייבת בדיקה שיטתית, לאור בחנים של מחשבה המצריכים גיבוש מרובה יותר מן הרגיל במפלגה אַקלקטית כמפא"י. גישה זו יש בה גם סיפון פוליטי גדול יותר, שכן תרגומן של ההחלטות המחשבתיות לשפת המעשה מכניס את נושאיהן למאבק

פוליטי, שהוא תמיד חלקי, על פרטים ועם קבוצות מצומצמות. לעומת זאת מאפשר האַסקפיזם ויתור על כל מאבק, תוך כדי הסתגרות בקרן-זווית. גם ה„ניאר-פונקציונליזם“ מתווה מראש קו תיחום ברור בין „אנשי העבר“ ו„אנשי ההווה“, המשתחרר מראש מן הצורך בוויכוח לגופם של עניינים (אף כי גם נביאיה של תפיסה זו מתקשים ביותר כשהם ניגשים לפתור בעיות לגופן וכשמתברר להם שגם אותם דברים שנפסלו טוטאלית ומראש יש להם כוח-חיות רב במעשה). הריבייב ליסטים מסתלקים מן הוויכוח על-ידי שהם מרחיקים עדותם לתוך עתיד שיהיה אוטופי יותר. רק הרפורמיסטים נענים לקריאת-התגר של המציאות הכפולה — של מורשת העבר ובעיות ההווה — ומנסים לתאם היום בין שתי מציאויות סותרות אלו. תהליך ההתאמה לעולם הוא חלקי ואָטי, לעולם הוא מתפרט לפרוטות היומ-יום, לעולם מסבך הוא את עושייו במאבק הנעשה אישי יותר ככל שהוא חלקי יותר, ככל שמיצגיהם של שני הצדדים בוויכוח מוגדרים יותר, מזדהים יותר עם עמדות רעיוניות, עמדות-כוח ומנגנונים שונים.

סכנה נוספת בגישה הרפורמיסטית היא שלא בקלות ניתן להבחין בין תכנים ערפיים לצורות הגשמתם. התהליך ההיסטורי של התקדשות הצורות אף יצק בהן תוכן, וממילא קיימת סכנה שכל רפורמה תהיה בבחינת „מורידים בקודש ולא מעלים“. אם הרפורמה בגוף שוויוני באה כדי לסגול למציאות בה השוויונות מקובלת פחות, הרי גדול הסיכוי שלאחר הרפורמה יהיה הגוף שוויוני פחות, ולא „שוויוני באותה מידה אלא בצורה אחרת, מתאימה יותר“. גם משום כך מחייבת הרפורמה מאמץ מחשבתי, עליה להיות הדרגתית, ותנאי מוקדם להצלחתה לטווח ארוך הוא גמישותה ומאמץ מודע להעלאת הרמה התרבותית והמוסרית של האנשים שהם בהכרח נושאייה הסופיים. אולי בכך יתרונה הגדול על שלוש הגישות הרא-שונות — שאין היא רואה את תהליך התיאום כאקט חדי־פעמי אלא כתהליך היוצא בכל רגע ממצב קיים, לעולם אינה רואה בו לא תכלית נרצה, לא מצב סטאטי שאין לשנותו, לא שלילה כוללת ואף לא שלב־מעבר שיש לברוח ממנו, מהרה ככל האפשר, אל חיק העתיד.

הניגוד היסודי בין דברי הגישות הללו במפא"י — בראית המצב החברתי הרצוי ובדרכים להגיע אליו — הוא המשתק את תנופתה הפוליטית של מפלגה זו. הוא המביא אותה לידי כך שבפנותה לציבור לא תציב לפניו מטרות חברתיות מוגדרות שהיא מתחייבת להגשימן אלא תראה לו את כל הטוב — הבטחוני, הפוליטי, הכלכלי והחברתי — שעשתה לו ותבטיח לו לעתיד אותם דברים עצמם, ורק במנות גדושות יותר. הוא הגורם שמפא"י יכלה לפנות לפני הבחירות אל שכבות שונות בקולות שונים, סגנונות שונים ותכנים שונים — ולדרוש מפל אלו את אמונו. הוא הגורם שלאחר הבחירות, משזכתה מפא"י לאמון הזה, החל בתוכה המאבק הגדול, שבגלל הניגודים האישיים והמנגנוניים נעלם במידה רבה מן הציבור — ואולי גם מכמה מן המתווכחים עצמם — תכנו האידיאיה־המושגי. רק כשרוח לה למפא"י מן המאבקים החיצוניים יכלו נציגי הדעות השונות בתוכה להתחיל להתווכח ביניהם

מתוך הרחבת־הדעת. לעתים דומה כאילו תכליתו של המאמץ המשותף והכללי לנצח בבחירות לא היתה אלא לתת למנהיגים אפשרות זו להתנצח בינם לבין עצמם על דרך ניהולה של המדינה בפועל־ממש.

ויכוח פנימי מעין זה מועט סיפוי להסתיים באורח חד־פעמי. גם משום שאין למפא"י כיום סמכות אידיאית מופרת על הכל, כברל כצנלסון בזמנו, שורה הלכה לכולם, גם משום שהבדלי המנטאליות בין הדורות והקבוצות השונים גדולים כדי־כך שכמעט אין לגשר עליהם בנוסחה אידיאית שהיא גם משותפת וגם משמעותית, וגם משום נייגוד־אינטרסים בין קבוצות שונות, הבאים לידי ביטוי ברגע שאידיאה מיתרגמת לשפת המעשה. גישות אלו — ואישים אלה — יוסיפו להיאבק בתוך מפא"י שנים רבות, וכל זמן שהיא תהיה בשלטון (ודומה כי שנים רבות תוסיף לעמוד במרכזו) יהיה ויכוח זה משמעותי לגבי כל אורח. יש הרוצים למצוא לסבך אידיאי זה, להבדלי הגישות לגבי תפקידו של השלטון, תרופת־קסם אחת — בין בחירות אזוריות, בין „משבר מבריא“, בין מתח בטחוני ש„יבריא את החברה מן האגואיזמים של פרטיה“; אך דומה שאין בתרופות־פלא אלו משום מרפא. הן תהיינה רק תרופות־לשעה, או שאך תחלפנה את צורת ביטוי של המאבק על דמות החברה.

מפא"י היא מפלגת־המונים שבה רק מיעוט, ואם גם מיעוט גדול, ער לבעיות האלו או אף חש אותן, ומיעוט קטן יותר — קטן ביותר — מכוון אותה; בתנאים אלה יכולה יומה פוליטית לעיצוב פני החברה, בכל רוח שהיא. לצאת כאן רק מתוך מנהיגות מצומצמת, המשתמשת לצורך כך בכלים השלטוניים שהועמדו לרשותה על־ידי העם. השאלה הראשונה־במעלה היא אם תשתמש מנהיגות זו בכלים אלה לשם הכוונת החברה, או שתראה את מטרת השלטון רק בעצם המשכתו ובביצוען של משימות פיזיות שונות. מי שסבור כי מפא"י היא המפלגה היחידה המסוגלת לשלוט כיום במדינה והיא מזדהה עם ערכי־היסוד שלה — וכותב השורות האלו כך הוא סבור — בהכרח יראה את משימת השלטון, את עיצובה של החברה ומתן דפוסים לפעילותה, כמשימה המוטלת על המנהיגות. כל זמן שמנהיגות זו מפוצלת מבפנים ואינה מוכנה הכנה נפשית לעימות עם הבעיות שעליה לפתור, ניטלת מן השלטון התכלית שמעבר לו. רק ברגע שתעמוד הבעיה בשלמותה בכירור יהיה מקום להכרעות קונקרטיות על צעדים שהם, בכללותם, הנם מעשה השלטון. משום כך גדולה חשיבותה של תקופת היציבות היחסית בה נמצאות כיום המדינה ומפא"י בתוכה, ומשום כך חשוב הוויכוח. בין אם הוא צף עקב מאורעות שאין איש מכוונם וקובע את זמנם, ובין אם הוא פרי מחשבה של מארגני מפא"י, הריהו מעמיד את הבעיות המרכזיות, שאין להן פתרון טכני־ארגוני, במרכז תודעתה של מפלגה שפוחה גדול בעשייה יותר מאשר במחשבה. תהליך הוויכוח חוזר ומקשר מעשה במחשבה — ומבטיח מחשבה במעשה שלעתיד.

אבל במתן אפשרות לוויכוח אין די. אם יש במנהיגות מפא"י כיום, בעיקרה, הסכמה לגבי הערכים הרצויים בחברה הישראלית והוויכוח טובב רק על צורות מימושם

וסיכויי מימושם בצורן השונות, אפשר עדיין ליצור, באמצעותה של מערכת כלי-השלטון העומדים לרשותה, מצבים פוליטיים, כלכליים וחברתיים שיגדילו, או יקטינו, את סיכויי התעצמותן של צורות ארגון חברתיות שונות. גם מבלי לטפח במישרים צורת ארגון זו או אחרת, אפשר ליצור לה תנאים טובים יותר או פחות להתפתחותה. תחת לדבר על מטרות חברתיות ואידיאליים אנושיים שונים, אפשר ליצור אקלים נוח יותר או פחות לגישומם.

המשמעויות הקונקרטיות של צעדים מדיניים אלה ואחרים ברורות הן למדי — הן בשטח החינוך, הן בשטח הכלכלה, הן במדיניות-הפנים-והחוץ. נקיטת צעדים שונים תביא לתוצאות שאפשר לחזות מראש את כיוונן, אם לא את עצמתן וקצבן. עד כה נזהרה מפא"י במידה רבה מצעדים „דרסטיים“, מתוך מגמה ללכד סביבה את מירב האוהדים ולהבטיח אפשרויות תימרון ורכישה בכל הכיוונים. האידיאליים שהונחו ביסודה, ותהיה צורת הגשמתם מה שתהיה, מחייבים אותה אפוא להכרעה דווקא בשנים אלו, שהן שנות-יעישוב לדמותה של החברה הישראלית. אם ברצונה ולשלוט את השלטון אמצעי ולא מטרה, שומה עליה לשלוט. ולשלוט משמעו להכריע ולפעול.

משה צבי פרנק : ציונים באמריקה

הקדמת דברים

הוויכוח על התנועה הציונית ויחסה אל מדינת־ישראל מתנהל זה שנים בלי שתחול בו תזווה ניפרת. כותב הטורים האלה נראה לו שהוויכוח מתנהל בעיקרו בחלל ריק מבלי להתחשב במציאות. כמה מבקרים כבר עמדו על כך שאין סניגוריה של התנועה הציונית מביאים בחשבון די־הצורך את מציאות קיומה של מדינת־ישראל ואת השפעת המציאות הזאת על הקיבוצים היהודיים בעולם. עוד פחות מכך מתחשבים הציונים ה„מקצועיים“ במציאות היהודית בארצות־הברית, והם ממשכיכים בוויכוחיהם כאילו היתה הציונות באמריקה אחרי קום המדינה אותה ציונות שהיתה ידועה באירופה לפני מלחמת־העולם השניה. האמת היא שגם בעבר היתה התנועה הציונית באמריקה שונה באפיה מן התנועה הציונית באירופה. את עלייתה וירידותיה של התנועה באמריקה, את התנוונותה אחרי קום המדינה ואת התבטלותה בפני „ידידי ישראל“ המתחזקים והולכים, נוטים האידיאולוגים הציוניים ליחס ליד המקרה, ליחסים אישיים בין בן־גוריון ובין סילבר וכו'. דווקא האידיאולוגים הללו, שדרך־כלל הם מאמינים בחוקיות היסטורית העומדת מעל לאישים, אינם רואים שיש התפתחות היסטורית בדרכה של הציונות האמריקאית, התפתחות הנעוצה במסיבות המיוחדות של יהדות אמריקה, המתנהלת במישרים מן הציונות ה„קדומה“ של מרדכי עמנואל נוח עד גילויי ההתלהבות לישראל מצדם של „לא־ציונים“ כגון הנרי מורגנטוי, אדוארד וארבורג וויליאם רוזנוולד...

אמנם, בזמן האחרון, לאחר שכפתה ממשלת ארצות הברית כמה שינויים במבנה הסוכנות היהודית בארצות הברית, נתעוררו פתאום דוברי הציונות המוסדית ו„גילו“ במפתיע שהמצב בארצות־הברית שונה משאר ארצות הפזורה והגיעו לידי מסקנה מחוכמת שיש לקיים כעין „מדינת־פזורה“ במקביל למדינת־ישראל, בלי יהודי אמריקה (וכמובן, גם בלי היהודים מאחורי מסך הברזל וברוב ארצות האסלאם), מדינה יהודית כל־עולמית של שני מיליונים וחצי. אין כוונתו של כותב המאמר הזה לדון בשאלות הכרוכות בתכנית חדשה זו — עד כמה היא בת־ביצוע, עד כמה גם אותם שני מיליונים וחצי רוצים באמת שייצגו אותם בארגון כזה כלעומת מדינת־ישראל וכו'.

בשורות הבאות יתוארו הקווים האפייניים לתנועה הציונית ולרגש הפרו־ישראלי בארצות הברית, כפי שנתגלו מראשית תולדותיה של יהדות אמריקה עד היום הזה. הקווים האלה חורגים ממסגרות המפלגות והזרמים הידועים בתנועה הציונית המסורתית.

א. ציונות היולית

ביאליק, במכתב מפורסם לאחד-העם אחרי ביקורו בארצות-הברית בשנת 1926, הגדיר את הציונות באמריקה כ"ציונות פילנטרופית" הנטולה תוכן תרבות-ירוחני. כותב הטורים האלה, בהיותו כתב "הארץ" בארצות-הברית מ-1943 עד 1948, שנות השיא של התנועה, דיבר על "ציונות פרימיטיבית" של היהודים באמריקה. לא הרי שנות-העשרים כהרי שנות-הארבעים, אבל הצד-השווה שבין ציונות "פילנטרופית" של קומץ קטן בימי ביקורו של ביאליק ובין הציונות ה"פרימיטיבית" של המונים אחרי שזאת היטלר והמאבק בארץ הוא שגם כאן וגם כאן הציונות יונקת מסנטימנט יהודי היולי יותר מאשר מאידיאולוגיה מפותחת ומורכבת ומהשקפה היסטורית מסוימת, או מהתנאים בארץ מגוריהם של הציונים. דומה כי הרגש הציוני בקרב יהודי אמריקה, ובמידה ידועה גם הרגש הפרוי-ישראלי הכללי כיום, אפשר להגדירו כ"ציונות היולית". כך — ואם גם לא כך בלבד — היתה הציונות מאז ראשיתו של היישוב היהודי באמריקה, וכך היא גם כיום. נשתנו התנאים, נשתנו הממדים, אבל הקווים היסודיים האפייניים לציונות האמריקאית עומדים בעינם...

ביאליק סייר בארצות-הברית משך חמישה חודשים בשנת 1926. אותה תקופה היתה דווקא תקופת פריחה תרבותית ורעיונית לתנועה הציונית בארצות-הברית, שנשיאה היה אז לואי ליפסקי, איש-רוח וסופר מחונן. הציונים הוציאו אז שבועון מצוין בשם "ניו פלסטיין", בעריכתו של מאיר וייסגל. בין סופריו הקבועים של זה היו הנרי מונטור, מוריס סמואל, מרווין לווינטאל, גרשון אגרונוסקי (שהיה שולח מכתבים מארץ-ישראל), וגם לודוויג לואיסון המנוח, יהודי "מתבולל" שהפך ציוני בהשפעתו של השבועון הציוני. הציונים היו מקיימים את השבועון העברי "הדואר", שעמד בתחילת דרכו, ואת פעולותיה של "ההסתדרות העברית" באמריקה. היתה אז תנועת-נוער ציונית פעילה ודינמית, "יהודה הצעיר". הציונים דווקא הם שקיבלו אז את ביאליק בכבוד-מלכים, ולאחר צאתו מאמריקה הזמין ה"ניו פלסטיין" אצל מוריס סמואל תרגום של מבחר שירי המשורר והוציאו בכרך יפה. (עד היום ספר תרגומיו של מוריס סמואל הוא המקור היותר טוב באנגלית לידעת ביאליק).

הציונים באמריקה בתקופת ליפסקי היו רובם בני דור של מהגרים דוברי יידיש. אכן, אותו דור כבר הספיק להקים מתוכו מעמד משכילים השולט בשפת הארץ, קרוב לתרבותה ויודע למזג את התרבות היהודית, הרעננה עדיין בתודעתו, עם תרבותה של אמריקה. ליפסקי נולד ברוצ'סטר שבמדינת ניו-יורק, אבל אביו היה שוחט יליד ליטא. מאיר וייסגל, שלישו הצעיר של ליפסקי, נולד בפולין והביא אתו לניו-יורק קצת ידיעה ב"יהדות" בטרם ייעשה סופר באנגלית. סמואל נולד ברומניה. צעירים אלה, שהתרכזו סביב ליפסקי, קיבלו השראה אישית מוויצמן, מביאליק, משמריהו לוויין ומעוד מנהיגים אירופיים בולטים, שנצטרפו בהם תרבות המערב עם המסורת היהודית והאידיאלים הציוניים.

במרכז התנועה הציונית באמריקה עמדה אז ההסתדרות הציונית הכללית (Z.O.A.), שעדיין לא התקשרה קשר פוליטי אל הציונים הכלליים בארץ במטרה למגר את „שלטון הפועלים“. אדרבה, הוגה היתה חיבה מיוחדת להסתדרות העובדים והיתה מעלה על נס את הקיבוצים והמושבים. החיפוכים שנפלו לפעמים בינה ובין „המזרחי“ ו„פועלי-ציון“ לא היו להם שרשים אידיאולוגיים עמוקים. האגף הדתי והאגף הפועלי (אז עדיין היו באמריקה המוני פועלים יהודים) ייצגו יותר את הציבור הדובר יידיש, ואילו הציונים הכלליים ייצגו את המעמד הבינוני, שהיה נקלע בין יידיש לאנגלית. גם ה-Z.O.A. קיימה אז שבועון באידיש שבראשו עמדו אב. גולדברג המנוח וד"ר שמעון ברנשטיין.

הקצרה: היתה זו תקופה שבה עדיין לא פגה המסורת האירופית בקרב יהודי אמריקה וכבר החלה למצוא לה ביטוי בשפת הארץ ובתרבותה, תקופה שבה הגיעה ההפראה ההדדית של הישן והחדש למיטב ביטויה. אף-על-פי-כן, ביאליק לא מצא כאן אלא „ציונות פילנטרופית“ הנטולה תוכן רוחני!

בימי ליפסקי (בשנות העשרים) מנתה ההסתדרות הציונית באמריקה בין עשרת-אלפים לשלושים-אלף חבר. בימי סילבר (בשנות הארבעים) הגיעה לרבע מיליון חברים (זה היה השיא, בימים שלפני החלטת האו"ם על חלוקתה של ארץ-ישראל). מלבד זאת נתקיימה גם תנועתו של הלל קוק, שלא היו לה דפוסים תנועתיים ואת מספר תומכיה אין לאמוד אל-נכון.

מבחינה ארגונית היתה התנועה הציונית באמריקה בשנות הארבעים, כשעמד סילבר בראשה, המשך לתנועה בשנות העשרים, תקופתו של ליפסקי. אבל הרכבם של רוב החברים בשני הארגונים הגדולים, Z.O.A. ו„הדסה“, השתנה לגמרי. רובם היו חברים חדשים. ל„הדסה“ באו נשים יהודיות שנמשכו אחרי הפעולות הפילנטרופיות של הארגון בארץ-ישראל ואחרי האווירה החברתית הנוחה שנוצרה מעט-מעט בארצות-הברית. ל-Z.O.A. באו יהודים זועמים שביקשו פורקן לרגשותיהם שניעורו עקב המאורעות של אותן שנים. היו בהם רבים שתמכו גם בהלל קוק וגם בתנועה הציונית, והיו שבחרו בתנועה הציונית מפני שנתנו בה אמון יותר. המון החברים הוא שלחץ או על המנהיגים שינקטו קו תקיף יותר — כתגובה על מאורעות הזמן ועל תעמולתם של הלל קוק וסיעתו. רוב המנהיגים הוותיקים היו נבוכים ופיגרו אחרי המוניהם. מנהיגות „הדסה“ ננתה זמן רב אחרי ד"ר מנגס, ומנהיגי Z.O.A., אף-על-פי שהצביעו בעד תכנית-בילטמור, לא הבינו אל-נכון מה בן-גוריון דורש מהם ומה הוא רוצה באמת בוועידה הזאת. הם היו נכונים בכל שעת-קושי לדחות את הדרישה להקמת „קומנוולט יהודי“ בארץ-ישראל עד „שיבוא אליהו“. רק כשעלה סילבר למנהיגות נמצאה השפה המשותפת בין הצמרת לציבור. אבא הלל סילבר, ועמנואל ניומן שעמד אז לימינו, ניצלו את שליטתם על הציבור שלהם למטרות פוליטיות של השעה וגם לחישול נאמנותו של הציבור למנהיגים של אז — אך לא להעמקת ידיעתו בציונות ולא להעלאת רמתו התרבותית-הרוחנית.

את הציונות האמריקאית של תקופת ליפסקי אפשר לציין כציונות „אחדה-העמית“

קיצונית נוסח אמריקה. שעם זאת אינה מבוססת ביותר על יסודות פילוסופיים-אידיאולוגיים. אחד מדובריה המוכשרים והבוטים ביותר היה בשעתו מוריס סמואל. לכן נקרא הספר שאותו כתב על הארץ בשנת 1952 כזעקת אכזבה של אחד שנקלע פתאום לתוך המערבולת של המציאות הישראלית בימי העליה ההמונית, ותחת אידייליה של קיבוצים (לא כפי שהיו בזמן מן הזמנים אלא כפי שתיארום תעמלנים כסמואל) מצא צבא ישראלי, על כל הפרוך בו, ויהודים לא תרבותיים כל-כך ולא אידיאליסטיים כל-כך. הציונות של סילבר וציבורו היתה כעין ציונות הרצלית היוולית, ולכן סילבר עצמו — אף כי אישית יש לו, או היו לו, יותר טענות מאשר לסמואל — מרוצה בכל-זאת למדי מן המדינה כמו שהיא בפועל. אלא שגם סמואל בספרו, וגם סילבר בשיחותיו עם עתונאים, טוענים שמקומם באמריקה ולא במדינת-ישראל ושאינן זה כלל מחובתו של כל ציוני „לעלות“.

כמו שאינן זה מקרה ששום מנהיג ציוני באמריקה לא פיתח שיטה אידיאולוגית מסובכת — לא בתקופת ליפסקי ולא בתקופת סילבר — כך לא מקרה הוא שמנהיגים ציוניים באמריקה אינם רואים חובה לעצמם לעקור לארץ-ישראל. באמריקה היה תמיד הלך-רגש למען „שיבת-ציון“ — אפילו לפני התנועה הציונית ואפילו בטרם יהיה באמריקה קיבוץ יהודי גדול — והיו גם יהודים שעקרו מאמריקה לארץ עוד בראשית המאה ה-19. אבל לא היה אף מנהיג אחד, אף הוגה-דעות אחד, אשר דרש פתרון ציוני למען יהודי אמריקה.

ב. מרדכי עמנואל נוח עד אבא הלל סילבר גדמה לי שאב-טיפוס לכל המנהיגים הציוניים באמריקה היה הציוני המפורסם ביותר מן התקופה ה„קדמונה“ של יהדות אמריקה, כלומר מן התקופה שבה חיו בארצות-הברית כמעט רק אותם יהודים שאבותיהם הגיעו לשם מבראזיל או מארצות דרום-אמריקאיות אחרות („התקופה הספרדית“, כלשונם של היסטוריונים יהודים באמריקה). ויותר משהיה מ. ע. נוח דומה לליפסקי ולברנדייס היה דומה לסילבר, ויותר משהיה דומה לסילבר היה דומה לטיפין ויין, ואפילו לצבי הירש מסליאנסקי. ואילו חי מרדכי עמנואל נוח היום אפשר שהיה מחבר ספר כמו „אכסדוס“... נוח תפס משרה גבוהה למדי בשירות הדיפלומטי של ארצות-הברית, כתב ספרים ועסק בפוליטיקה אמריקאית, אבל בהיסטוריה היהודית הוא חשוב כאביה של תכנית-הנפל ליסד מקלט לאומי לעם היהודי על אי ששמו גראנט-איילנד, בקרבת בופאלו בצפונה של מדינת ניו-יורק. הוא הוציא כרוז לבני עמו המתחיל במלים „שמע ישראל“, ערך טכס גדול בנוכחותם של כמה ראשי-שבטים אינדיאנים, וכיון שלא נענו היהודים לקריאתו, בא לכלל דעה שאין להם תחליף למולדתם ההיסטורית בארץ-אבותם. בדעתו זו עודדו גם נשיא ארצות-הברית, אדאמס, אשר איחל לעם היהודי שישבו ויכוונן את מולדתו ההיסטורית. (גם הנשיא אדאמס היה כאן אב-טיפוס לנשיאי ארצות-הברית, שהיו נוטים אהדה לרעיון הציוני — כמוכן, כל זמן שלא לחצו עליהם אינטרסים נוגדים, כאילי הנפט).

ודאי שגם ליפסקי וגם ברנדייס זרה היתה לרוחם הוֹסְטָה המילודוראמיתית של מרדכי עמנואל נוח. אף כי אין לומר זאת על סטיפן ויין. אולם גם ליפסקי וגם ברנדייס דומים למרדכי עמנואל נוח בזה שנימוקיהם היו פשוטים, רגשיים: הדאגה לבני-עמם הנרדפים מארצות אחרות והרגש ההיסטורי הלאומי, בלי תיאוריות ובלי פילוסופיות. דברים אלה אמורים לא רק בליפסקי וברנדייס, ילידי אמריקה, אלא גם בצבי הירש מסליאנסקי.

מסליאנסקי התפרסם כ„מטיף לאומי“ עוד ברוסיה, לפני הגירתו לאמריקה, אבל לשיא תפארתו כתעמלן ציוני הגיע בארצות-הברית, ופעילותו הציבורית תופסת תקופה ארוכה, מימי „חובבי ציון“ עד סוף שנות השלושים (הוא מת ב־1942). בין הציונים שהושפעו מנאומיו היו גם ליפסקי וברנדייס — ביחוד ליפסקי. מסליאנסקי, שהיה יהודי ליטאי בן-תורה שעיקר כוח ביטויו בידיש, לא פיתח אידיאולוגיה, לא קרא ליהודי אמריקה לעלות לארץ-הקודש כדי להינצל מחמת המציק. הוא דיבר כפטריוט אמריקאי נלהב ושיבח את ארץ-החופש, אשר נתנה מקלט למהגרים נרדפים, אך עם זאת עורר בלבבות שומעיו את רגש הגאווה על עברם היהודי, את רגש הדראמה ההיסטורית של העם היהודי, את הרצון לראות בהתחדשותה של אדמת אבותיו, את הרצון לעזור לאחים הנרדפים ולעזור להם להגיע לחיים של כבוד אשר גם יהודי אמריקה יוכלו להתכבד בהם. מסליאנסקי היה תלמידו של הרצל ורבו של וייצמן (בפינסק). וכמובן היה מזכיר את שניהם בנאומיו. אבל, מלבד עובדה זו, ועובדות אחרות הבאות משום ההבדל בתקופה, ומלבד הבדלי הנוסח והשפה, הלא אין בין גישתו היסודית לבין גישתו של מרדכי עמנואל נוח כמעט ולא-כלום.

סטיפן ויין היה משך דור שלם ראש-דובריה של התנועה הציונית באמריקה והאישיות המפורסמת ביותר בתוכה. לפני מותו הוציא את סיפור-חיי. כשבא לספר על ציונותו, על מה סיפר? לא על תורות ושיטות אידיאולוגיות, לא על השקפה זו או אחרת באשר לעתיד היהודים או לכוחה של האנטישמיות, אלא על הרושם שעשה עליו — בהיותו ילד בבית אביו, הרב היהודי-ההונגרי — ביקורו של שליח מארץ הקודש; על רושם אישיותו של הרצל, וכדומה.

ויין וליפסקי בני תקופה אחת הם אבל שונים הם בתכונתם מן הקצה אל הקצה. ויין, שנולד בבודאפשט, היה אמריקאי יותר מליפסקי, שנולד ברוצ'סטר שבמדינת ניו-יורק. סגנונו של ויין באנגלית הוא סגנונו של טריבון מלהיביהמונים ואיננו עומד במבחן הבקורת של הקורא בעל-הטעם כשמעלים את דבריו על הנייר. כנגד זאת, כל נאום שנושא ליפסקי בנוי כמסה ספרותית, מפני שהוא סופר בכל רמ"ח אבריו, השוקד על משמעותה וגוני צילצולה של כל מלה שהוא מוציא מתחת לעט. ליפסקי, אף שאינו יודע עברית (ידיש הוא שומע וקורא, אבל אינו מדבר בה), נשאר בו הרבה מן הליטאי הספקן והלגלגן. ויין החל כציוני, עזב את התנועה הציונית לכמה שנים (מבלי לצאת כנגדה), חזר אליה ערב מלחמת-העולם הראשונה, כחסידו של ברנדייס, עמד לימינו של זה במאבקו נגד וייצמן בשנות 1920/1,

ובסוף ימיו היה חסיד נלהב של וייצמן, לאחר שהספיק להיות משך זמן קצר חסידו של ז'בוטינסקי, גם להרעיש עולם בדרישה לגישה חדשה אל ישו (וזאת לאחר שקרא את התרגום האנגלי של "חיי ישו" לקלוזנר). ויזו היה פעיל לא רק בתנועה הציונית, בקונגרס היהודי ובחיים היהודיים בכלל, אלא גם נטל חלק חשוב במאבקים פוליטיים בארצות-הברית ובעיר ניו-יורק. והיפוכי-הדברים בליפסקי: הוא כמעט לא סטה ימין ושמאל מדרכו כשלישו של וייצמן באמריקה, מן היום בו עלתה שמשו של וייצמן בשמי התנועה הציונית, ואם גם תמך בסילבר בשנות הארבעים הרי ביקש לעשות זאת בצורה המתישבת עם נאמנות לוייצמן. כל ימיו הוא ציוני-כללי ליברלי, במובן הוייצמניסטי, נוטה לתנועת-העבודה (ואפילו לסוציאליזם), אבל מתנגד למפלגתיות של אגף-העבודה בציונות. מוכן לשתף פעולה עם פועלי-ציון במפעלים, אבל נלחם בטכסיסיהם. את כל חייו הקדיש ליפסקי רק לתנועה הציונית ולתנועות הקרובות לה. רבה התעניינותו בספרות ובתיאטרון שבאמריקה ובעולם, אבל אין לו שום חלק בתנועות לא-יהודיות באמריקה. ואף-על-פי-כן, כשאתה בא לבחון את השרשים מהם ינק ליפסקי את ציונותו ויהדותו, אינך מוצא הבדל רב בינו לבין ויזו. בכתביו הוא מתאר את בית אביו, השוחט ה"משכיל" מליטא, בעיר רוצ'סטר, את היהודים באותה עיר, את הרושם הכביר שעשה עליו מסליאנסקי, את סיפורי מסליאנסקי על גדולת הנביאים ועל גדולת עמ-ישראל ועל הופעתו של הרצל בשמי החיים היהודיים. עיקר ציונותו נבע מרגש יהודי-היסטורי היולי שהתעורר בו באורח ספונטאני.

גדול המנהיגים של הציונות האמריקאית, ה"קלסיקן" שלה, היה לואי ברנדייס. הנוסחה של ברנדייס היתה פשוטה מאד: כל אמריקאי יש לו מוצא לאומי שמעבר לים, ואף-על-פי ששומה עליו להיות פטריוט של אמריקה ולהשתתף בבנין חייה הלאומיים המתהווים והולכים, הרי יוסיף על ערכו האישי, וממילא גם על ערכו כאזרח מדינה חפשית, אם בתוך כך יתגאה גם על מוצאו ויקום בשעת הצורך לעזרת עם-מוצאו. והיות שהעם היהודי נמצא במצב מיוחד, זקוק לסיוע מיוחד ולהתעניינות מיוחדת, הרי היהודי האמריקאי צריך להתעניין בשיקומו על אדמתו עוד יותר ממה שאמריקאי אחר מתעניין בעם-מוצאו. ולכן, אם יהודי רוצה להיות אמריקאי טוב עליו להיות יהודי טוב, וכדי להיות יהודי טוב עליו להיות ציוני: עלידי כך הוא נעשה אדם טוב יותר.

כשם שברנדייס היה גדול המנהיגים הציונים בארצות-הברית בתקופת מלחמת-העולם הראשונה, כך היה סילבר בתקופת מלחמת-העולם השנייה. בידיעותיו ביהדות ובעברית ובזיקה לחיים היהודיים עולה סילבר לאין-ערוך על ברנדייס. השפעתו על ההמונים היתה כבירה יותר. שניהם הורדו מגדולתם לאחר שנסתיים תפקידם ההיסטורי בארצות-הברית כשהתנגשו עם הציונות האירופית. שניהם לא חידשו הרבה ברעיון הציוני. גם בדבריו של סילבר לא תמצאו סיבוכים פילוסופיים ואידיאולוגיים יותר מאשר בדבריו של ברנדייס. אצל סילבר לא תמצאו דברים שמהם משתמע שהיהודים באמריקה זקוקים למדינה משלהם שאליה יהגרו מארצות-

הברית, או שמשהו בחייו הכלכליים או התרבותיים של היהודי אינו תקין עד כדי כך שהוא מצריך מהפכה יסודית. לכל היותר יש צורך במדינה יהודית בארץ־ישראל כדי להציל בכך יהודים מארצות העריצות וגם להשלים את תמונת היהדות העולמית, אשר יהדות אמריקה היא חלק ממנה.

בכל הדברים האלה איני מבקש אלא להגדיר את המציאות הציונית באמריקה, מציאות של ציונות היולית. בתקופת ליפסקי הרי זו ציונות אחד־העמית היולית, בתקופת סילבר — ציונות הרצלאית היולית; בתקופת ליפסקי הציונות היא נחלת מיעוט אידיאליסטי כלשהו; בתקופת סילבר — נחלת המונים זועמים. אבל בכל התקופות הללו נבדלה הציונות האמריקאית מן האירופית בשני דברים: חסרה היתה אידיאולוגיה מורכבת, וחסרה היתה הרגשה של כורח אישי הצומח מתוך מציאות אמריקאית. (כמובן, המדובר הוא בציונות האמריקאית בכללה, לא בכיתות קטנות של יוצאי־דופן).

אמנם, בין המוני המהגרים מאירופה נמצאו משכילים ומשכילים־למחצה, שספגו לתוכם את האידיאולוגיות ואת הרגלי המחשבה האירופיים, והם יסדו להם מעין מושבות אירופיות בתוך הישוב היהודי בניו־יורק ובכרפס אחרים. אל המושבות האלו הצטרפו במשך הזמן גם יסודות מסוימים מתוך הצעירים, שקיבלו את חינוכם האירופי הראשון על אדמת אמריקה דווקא, אבל דרך־כלל נתנה ההשפעה האמריקאית אותותיה ברבות הימים והאווירה האמריקאית גברה והכריעה את הכף. רק בתקופת ההגירה הגדולה יצרו שלוחות הציונות האירופית שיטות חדשות גם על אדמת אמריקה, אבל לא בתקופות ההתאקלמות הרוחנית.

ואילו ההתאקלמות הרוחנית של יהודי אמריקה בארצם חלה במהירות רבה במיוחד בשטח חשוב, אשר כל המתווכחים על גורל הציונות אחר קום המדינה מתעלמים ממנו לגמרי: שטח הדפוסים של החיים הצבוריים.

ג. השיטה האוסטרית והשיטה האמריקאית
 כמעט מיד לאחר ירידתו מן האניה היה המהגר היהודי נכנס לאיזו חברה של בני־עיר, חברה לעזרת־גומלים, קהילת בית־כנסת, איגוד מקצועי, ובמיעוט המקרים — לאגודה פוליטית־רעיונית של סוציאליסטים, אנרכיסטים, ציונים או פועלי־ציון. כל הגופים הציבוריים האלה, בלי יוצא מן הכלל, בין שדיברו בהם יידיש רצוצה ובין שדיברו בהם אנגלית רצוצה, סיגלו להם את השיטה הפרלמנטרית של אמריקה על מונחיה, כלומר — את דפוסי החיים הציבוריים של הארץ. בטרם ילמד המהגר לפטפט אנגלית עד כדי ניהול שיחה קצרה ופשוטה כבר זנח את המונח „קאמיטעט” (אם ידע אותו) ולמד את המלה „קומיטי”, נזקק למלים כגון „פרזידנט”, „צ’רמן”, „סקרטארי”, וידע לקום על רגליו ולדרוש „פוינט או אוֹרדר” כדי להעמיד את היושב־ראש על טעותו בסתותו מן הנוהג הפרלמנטרי המקודש, וכ’ וכ’. הוא היה מקבל הודעות ביידיש, שנשלחו על־ידי המזכיר „ביי ארדער או די פרעזידענט”, וידע שרק הודעות כאלו ששולח המזכיר על פי פקודת היושב־ראש יש להן תוקף

חוקי. את הדפוסים האמריקאיים סיגלו להן גם רוב אגודות הציונים באמריקה. אמנם, פועלי ציון היו מחזיקים בכמה דפוסים אירופיים, כגון מסירת רוב הסמכויות למוזכר, היעדר תפקיד של נשיא, ריבוי ועדים וועדות — אבל גם אצלם התגנבו עוד מן הימים הראשונים כמה הרגלים ודפוסים אמריקאיים. בשנים האחרונות הנהיגו אפילו פועלי ציון את תפקיד הנשיא כחילוף למוזכר-הראשי. והנה, אם באיגודיהם הארציים הנהיגו ציוני אמריקה את הדפוסים האמריקאיים, לא היתה להם שליטה על הדפוסים של ההסתדרות הציונית העולמית. דפוסים אלה נשארו זרים לציוני אמריקה.

בכתביו של ליפסקי תמצאו דברי ליגלוג על „השיטה האוסטרית” שהכניסו הרצל ונורדוי במבנה התנועה הציונית ועל ה„גינרל דיבאטה” בקונגרס, ששם, לפי דברי ליפסקי, קמים נואמים בזה אחר זה ונושאים דבריהם ללא תכלית וללא קשר וללא מטרה מעשית. הדברים נכתבו בשנות העשרים, שנים אחדות לאחר שליפסקי עצמו סייע בידי וייצמן להדיח את ברנדייס ממנהיגותו באמריקה ולהציל בזה אותו מבנה בתנועה הציונית אשר אותו שם לצחוק. כל חייו ניסה ליפסקי לשווא להילחם בקראופי אחר של מבנה התנועה הציונית — המפתח המפלגתי.

ליפסקי הסתפק בדברי לעג, אבל קיבל את מבנה התנועה כמו שהוא. ברנדייס ניסה להפוך את הקערה על פיה — ונכשל. אבל כדאי לציין שבזמן שהתקוממו ברנדייס ומקורביו על ההגמוניה של ציוני אירופה ועל המבנה ה„אוסטרי” של התנועה עדיין חזק היה בקרב ציוני אמריקה היסוד האירופי. מלבד ליפסקי קשה היה אז למצוא בקרב המנהיגים והעסקנים הציוניים באמריקה אדם שנולד באמריקה. המעטים שהיו אמריקאים על פי תכונותיהם עמדו ברובם לצדו של ברנדייס, וייצמן זרק אז את אימרת-הכנף שהסיכסוך בינו לבין ברנדייס הוא סיכסוך „בין פינסק ובין וושינגטון”. אמנם, בהצבעה שנערכה בוועידת-קליבלנד בשנת 1921 ניצחה פינסק את וושינגטון, אבל כפי שכבר נתרמו מתוך דברי ליפסקי שהובאו למעלה — לא היה הנצחון שלם ברוחם של הנלחמים. חשוב עוד יותר לצורך נושאנו הוא שברבות השנים התרחקה יהדות אמריקה, כולל הציונים שבה, יותר ויותר מרוחה של פינסק וקרבה יותר ויותר לרוחה של וושינגטון. דור הציונים שבתקופת סילבר לא ליגלג כליפסקי על „השיטה האוסטרית” ועל ה„גינרל דיבאטה” — הוא פשוט לא הכירן.

אבל כיון שנתקלו ציוני ארצות-הברית בשיטה זו ובנהלה זה בקונגרס הציוני בבאזל בשנת 1946 (האחרון לקונגרסים הציוניים ה„חשובים”), מצאום זרים לרוחם יותר משהיו זרים לרוחו של ליפסקי.

גם בתקופת ליפסקי, ובכלל בתקופה שהמסורת האירופית עדיין היתה חיה בקרב ציוני אמריקה, מתעניינים היו יותר בוועידה ציונית ארצית ובמה שנעשה בתוך המנהיגות האמריקאית מאשר בקונגרס הציוני העולמי ובוועידת-הפועל הציוני. הוועידה הארצית, על כל תכונותיה, ההכנות לקראתה, המאבקים על המנהיגות, ולפעמים גם המאבק על עקרונות, זו היתה לציוני אמריקה מין ועידה דמוקרטית

או רפובליקאית במיניאטורה. אפילו המהגרים נקשרו אל הנוהג, הגינונים והטכסים של ועידה אמריקאית, ואם גם לא תמיד דיברו אנגלית, ואם גם לפעמים ניפר היה בדיבורו האנגלי של הנואם מבטא יהודי מובהק, ואם גם התכלית הסופית היתה הגשמתם של אידיאלים ציוניים, ובאופן עמדו וייצמן וסוקולוב ושמריה לזין ויתר המנהיגים האירופים, הרי תמיד היתה זו ועידה אמריקאית טיפוסית, ושלא במתכוון היה זה גם חינוך המהגרים לדרכי הפוליטיקה האמריקאית. בתקופת סילבר כבר היה דור ציונים חדש, דור אשר רובו נולד באמריקה או נתחנך בה מילדותו ואשר חסרה לו גם השארית הזעומה של מסורת ציונית-אירופית, שעדיין היבהבה במידת-מה בתקופתו של ליפסקי. גם הבעיות היו אמריקאיות יותר, קשורות יותר בפוליטיקה של ארצות-הברית. כי מה היה סלע-המחלוקת בין סילבר (שרוב הציבור היה מאחריו) ובין קבוצת הציונים הוותיקים וחסידיהם (אשר זמן-מה קיבלו תמיכה מירושלים)? שאלת-השאלות היתה: איך מדברים אל רוזוולט? את הרוחות הסעירה השאלה אם סילבר משחק כאן את משחק המפלגה הרפובליקאית נגד המפלגה הדימוקרטית, או שהוא מתכוון לגופו של ענין... הוויכוחים התנהלו על הרוב סביב השאלות האלו, והמעשים סבבו סביב השפעתם של היהודים על נציגי מפלגותיהם או נציגי אזוריהם בבית-המחוקקים ובסנאט. הן מצד ההתלהבות והן מצד המספרים לא הגיעה התנועה הציונית המאורגנת באמריקה לשיא כזה שאליו הגיעה בתקופת סילבר. (אמרתי „המאורגנת“, להוציא את ההתלהבות של רוב יהודי אמריקה לאחר קום המדינה, כש„הציונות ההיולית“ חרגה ממסגרת הארגונים הציונים ונעשתה נחלתם של רוב יהודי אמריקה). בתקופה זו היה עיקר פעולתה של הציונות האמריקאית בתחום הפוליטיקה של ארצות-הברית: השונא הראשי היה אמנם ארנסט בוויין, אבל אויב-המשנה היה ה„סטייט דיפרטמנט“ ועליו צריך היה להחזיק. אמנם, היתה גם מחלוקת בנוגע לשאלה „מדינה מיד או מדינה לכשיבוא אליה“, אבל גם השאלה הזאת היתה קשורה פחות או יותר בדרכי הלחץ על ממשלת ארצות-הברית.

באמריקה תמיד היתה הפעולה הציונית המקומית בולטת יותר, וההתעניינות בנעשה בארץ ישראל חיוורת יותר, ובייחוד היה המצב כך דווקא בתקופת סילבר, כלומר — ערב קום המדינה ובזמן שהגיעה התנועה הציונית באמריקה לשיאה בכל השטחים, חוץ מן השטח הרוחני-התרבותי.

ברנדייס ביקש לפצל את ההסתדרות הציונית העולמית ולהפכה לברית רופפת של הסתדרויות ארציות המתעצות ביניהן. תכניתו סופלה, אבל גם אחרי תבוסתו לא שינה ברנדייס דעתו בשטח זה, אם גם שינה את השקפותיו בשטחים אחרים: הוא הודה כי טעה בזה שסמך יותר מדי על ממשלת אנגליה וראה את הצהרת-בלפור בחינת ייסודה של מדינה יהודית בארץ-ישראל, וכן שינה את יחסו לתנועת הפועלים בארץ ולהסתדרות. אבל הוא לא זו מדעתו שמבנה ההסתדרות הציונית אינו דמוקרטי למדי, שהוא נוקשה ומסורבל מדי ומביא לידי עודף ביוקורטיה וחוסר-יעילות. את דעתו נגד הריכוזיות הקיצונית בהסתדרות הציונית הביע בשיחה

עם מנהיג אירופי בשנת 1942 בזו הלשון: „אתה, ד"ר ב., רואה את הציונות כמוסד עליון שממנו מסתעפים קווים לכל הארצות, ואילו בעיני הציונות שלי קשורה קשר-מישרים לארץ-ישראל ורק על-ידי ארץ-ישראל, בעקיפים, אני קשור גם אל ציונים בארצות אחרות“.

ד. אחדות העם היהודי ודפוסי האחדות
לא רק ה„גינרל דיבאטה“ והמפתח המפלגתי זרים לאמריקאי אלא גם כל העקרון של מוסד-גג עולמי לא-ממלכתי שעל-פיו ישק כל דבר הנוגע לציונות וליהדות. אפשר לשכנע את יהודי אמריקה, על-כל-פנים את רובם הפעיל, שגורל כל העם היהודי בעולם אחד הוא וכי יש אחדות היסטורית ורוחנית המאחדת את כל היהודים לדורותיהם בכל הארצות. אבל אין זאת אומרת שהם מוכנים לתרגם מושג היסטורי-רוחני של אחדות העם לדפוסים ארגוניים ומנהליים בכלל, כל שכן ללשון של דפוסי-ארגון אירופיים הזרים להרגליהם, או של ארגונים המתמירים ליצגם בלא שידעו אפילו על קיומם של הארגונים הללו.

הנסיון במלחמת-העולם הראשונה ובמלחמת-העולם השניה, וכן בשנים שבין שתי המלחמות ולאחריהן, מוכיח שאפשר לאגד את יהודי אמריקה לשעת-חירום ולמטרה מסוימת, אבל אי-אפשר ליצור מוסד עליון אשר חלק גדול מיהודי אמריקה יכירו בו. הקונגרס היהודי הראשון שנהנה שם מתמיכה רחבה נתכנס כדי לתבוע את ארץ-ישראל בשביל היהודים, וכן זכויות-מיעוטים ליהודי מזרח-אירופה. כשנסתיימה עבודתו נעשה הקונגרס אחד המוסדות המרובים של יהדות ארצות-הברית, לא דווקא החשוב שבהם. במלחמת-העולם השניה התכנסה ה„ועידה היהודית-האמריקאית“ כדי לדרוש את שיקומם של עקורי המחנות, ובייחוד כדי לדרוש ייסוד מדינה יהודית בארץ-ישראל. הועידה עשתה רושם כביר. כשנסתיימה העבודה עשה נשיא הועידה, לווי ליפסקי, מה שלא עשה שום מנהיג יהודי באמריקה לפניו ואחריו: הוא חיסל את המוסד בכבוד. אולי עשה כך מפני שנים רבות היה אחד מעסקניו הראשיים של הקונגרס-היהודי-האמריקאי ולמד מן הנסיון. מה שנוגע לקונגרס-היהודי-העולמי, רוב-רובם של יהודי אמריקה פשוט אינם יודעים על קיומו. הסוכנות היהודית באמריקה מיצגת להלכה את יהדות אמריקה, או לפחות את ציוני אמריקה. למעשה היא נסבלת כצינור להעברת כספים למדינת-ישראל לצרכי קליטה והתישבות. מפני שאין מוסד אחר ומפני שממשלת-ישראל מכירה בסוכנות כצינור מוסמך, אף כי הבקאים יודעים שאין ראשה של ממשלת ישראל שמח בקיומה של הסוכנות היהודית.

אמנם מתגבשת והולכת רשות ראשית של יהודי אמריקה לצרכים יהודים ארציים וכלליים, אבל לשלב של התגבשות ממש עדיין לא הגיעה והתהליך אינו מתנהל כלל לפי הקווים שהתוותה המסורת האירופית. חברות-הצדקה העירוניות יש להן מועצה ארצית, והמועצה הזאת התחילה להתעניין גם בדרכי איסוף הכספים וגם בדרכי הוצאתם בארצות-הברית ו„מעבר-לים“ (כלומר, בעיקר, במדינת-ישראל).

בזמן האחרון התחילו אנשי המועצה לתכנן גם כעין קרן־תרבות ליהודי אמריקה. יושב מדינת־ישראל, שאין לו כל קשר ישר ואינטימי אל אמריקה ויהודיה, אינו תופס את החילוק שבין יהודי אמריקה ויהודי אירופה. והוא נוטה להניח שמי שמתנגד לקונגרס היהודי העולמי אינו רוצה ב„אחדות ישראל” ומי שאינו חסיד של ההסתדרות הציונית העולמית אינו קשור לרעיון הציוני, ואפילו קשרו אל מדינת־ישראל הוא רופף; הוא מוכן לקבל את ההסבר שהכסף שתורמים יהודי אמריקה לישראל מתגלגל מאליו מתוך כיסיהם ומכל־מקום, ולמעשה, אינו אלא ממונו של האוצר האמריקאי, ורק מי שמוכן להשתתף בבחירות לקונגרס הציוני ולקבל עליו את מרותו של הוועד־הפועל הציוני הוא ציוני באמת. ואם „עולה” בפועל איננו „עולה” בכוח יהיה, ואם גם אין הוא „עולה” בכוח על־כל־פנים רק הוא יהיה מעוניין להילחם בהתבוללות ולקיים את הרציפות היהודית בפזורה היהודית.

אבל החיים היהודיים באמריקה מתפתחים בכיוונים הסוטים לגמרי מן המושגים המקודשים — והנוקשים — של הסידי הדפוסים האירופים. קשה לחזות מראש איך יתפתחו הדברים, אבל ברור שהדפוסים האירופיים, שניסו להטביעם על חיי היהודים באמריקה כדי ליצור נציגות אחידה, נכשלו. כשלו זה אינו ידוע לרובו של הציבור במדינת־ישראל מפני שהדפוסים קיימים והציבור בארץ נוטה לשפוט את המציאות על פי דפוסים ולא על פי המציאות שמאחרי הדפוסים. וכאן שוב מתגלה השוני בין המנטאליות האמריקאית לאירופית — או זו של מזרח־אירופה — שהתבטאה בתנועה הציונית: האמריקאי אינו נוטה ליחס משמעות מיטאפיזית לנציגות דמוקרטית פשוטה. הוא רואה בנציגו בקונגרס או בסנאט נציג לתקופה מוגבלת ולשטחים מוגבלים, וגם בשטחים אלה נציגו נתון ללחץ מצד ציבור בוחריו באותן שאלות שהציבור מעוניין בהן. בית־המחוקקים בארצות־הברית יש לו סמכויות לחוקק לכל הארץ בענייני מסים ובענייני מדיניות־חוץ, אבל לא בענייני דת, לא בענייני רוח ולא בעניינים שהחוקה האמריקאית מיחדתם למדינות בודדות בברית האמריקאית, וכל נציג עלול לפעמים להיכנע ללחץ בוחריו ולהצביע בבית־המחוקקים לפי הוראותיהם ולא לפי הוראות מפלגתו, או לחזור בו ולהצביע מחדש לאחר שנוכח שהציבור אין דעתו נוחה מאורח הצבעתו. כנגד זאת, בתנועה הציונית ובקונגרס היהודי יש נטיה ליחס לנציג, לאחר שנבחר, סמכות קוסמית ממש המוגבלת רק על־ידי הוראות מפלגתו, ויש גם נטיה להסתפק בדפוסים של נציגות־להלכה ולראותם כנציגות־למעשה. היהודי האמריקאי לעולם לא יבין מה סמכות נטלה לה הסוכנות היהודית לדאוג לחינוך יהודי בארצות־הברית, והוא לא יבין איך הסוכנות „מייצגת” את יהודי אמריקה רק משום שבתחוקה של התנועה הציונית כתוב שהסוכנות מיצגת את הציונים ותלא־ציונים בכל הנוגע לארץ־ישראל; הוא לא יבין גם איזו דימוקרטיה יש בקונגרס הציוני ובוועד־הפועל הציוני אם חבריהם אינם נבחרים. הוא אינו מסתפק בהסבר שהבחירות נתבטלו מפני שפתוב בתחוקה הציונית שמותר להחליפם במינויים על־

פי הסכמים בין-מפלגתיים: הוא רגיל לראות דמוקרטיה אמיתית רק במקום שיש השתתפות ערה מצד הציבור ולא רק במקום שלהלכה יש לציבור זכות להשתתף בו.

אם לפני השואה באירופה ולפני קום המדינה לא היה ההבדל מורגש כל-כך מפני שהציונות האמריקאית היתה חלק אורגני מן הציונות העולמית, אשר מנהיגותה היתה תמיד באירופה ובארץ-ישראל, הנה אחרי קום המדינה, כשנשארה הציונות האמריקאית לבדה, נתבלט ההבדל הרבה יותר. אף-על-פי-כן מוסיפים ציונים להתווכח כאילו עדיין קיימת אותה ציונות שהתקיימה באירופה לפני פרוץ מלחמת-העולם השניה. כל סניגור של הציונות וכל יריב לבן-גוריון טוען טענותיו כאילו אין להפריד בין רעיון ציוני ורגש ציוני יסודי-היסטורי ובין אידיאולוגיה ציונית מסועפת, כפי שהתפתחה בשנות קומה של ההסתדרות הציונית באירופה ובארץ, ובין המבנה של התנועה עם ועד-הפועל ועם קונגרס ועם מפתח מפלגתי ועם בחירות לקונגרס, שחדלו להתקיים באמריקה מזה עשרים שנה, ועם השקל, אשר רוברובם של ציוני אמריקה לא ראוהו מעודם.

גם הבחירות וגם השקל התבטלו באמריקה עוד לפני קום המדינה. הבחירות בטלו פשוט מפני שציבור המשתתפים בהן פחת והלך מקונגרס לקונגרס עד שהיו הבחירות לחוכה ואטלולה. צירים לקונגרס ולוועד-הפועל מתמנים על פי הסכם הדדי בין המפלגות.

אמנם לפי התחוקה של ההסתדרות הציונית מותר להחליף בחירות בהסכם בין-מפלגתי, אך לפי חוקי השכל הישר והנסיון ההיסטורי אין בדמוקרטיה תחליף להשתתפות הציבור. אמנם דלתותיה של ההסתדרות הציונית ודלתות הקונגרס היהודי העולמי פתוחות לכל יהודי והרשות בידו להיכנס, לתבוע בחירות ולהשתתף בבחירות. על פי ההלכה הציונית זוהי דמוקרטיה, ומי שאינו נעשה חבר ואינו משתתף בבחירות, דמו בראשו והוא „מיוצג“ על-פי הסכם בין-מפלגתי או בין-עסקי. אולם, יהודי אמריקה אינם יודעים הלכה זו ואינם מודים בה ואינם רואים עצמם „מיוצגים“ לא בהסתדרות הציונית ולא בקונגרס היהודי העולמי.

אם להתבטא בצורה ברוטלית אפשר לומר שסניגורי הציונות הקיימת נוקטים שיטה קולוניאלית: עמנאל ניומן וחסידיו, וכל אלה שאינם מרוצים מן המשטר הקיים בארץ, חולמים על משטר ציוני, או משטר של הסוכנות, או משטר של יהודי אמריקה סתם, אשר בכוח תרומותיו ינהל את ענייני הארץ על-ידי פקידים, או על-ידי לחץ מתמיד על הממשלה, או בקשר למפלגות האופוזיציה. זהו חלום באספמיה, שאינו מביא בחשבון את הרגליהם והשקפותיהם של יהודי אמריקה מצד אחד ואת כוח התנגדותה של הממשלה בארץ מצד שני. אבל יש בסוכנות גם נטיה להטיל משטר קולוניאלי של המדינה על הפזורה — על-ידי שליחים מתאימים ובלתי-מתאימים לתפקידיהם, על-ידי משרדים ומחלקות יעילות ובלתי-יעילות בירושלים, אשר „יחנכו“ את יהודי אמריקה, יפתחו להם קורסים ואולפנים וידפיסו להם ספרים ויעניקו תמיכות לבתי-ספר — וכל זה מכספי המגבית באמריקה, שנועדו למטרות

אחרות לגמרי. הציבור הרחב בארצות־הברית אינו יודע שיש דבר כזה ואינו מושפע מכל הפעילות המסונפת הזאת, ולכן אינו מתמרד. העסקנים האחראים יודעים ורוגזים, אבל לפי־שעה אינם מוכנים לקעקע את הבנין.

ה. "ידידי ישראל"

מה בין ציוני ובין ידידי־ישראל ?

הכל תלוי באדם. יש ציונים האוהבים את מדינת־ישראל, ויש ציונים אשר מדינת־ישראל מעניינת אותם כשלג־שלא־שתקד, ועל־כל־פנים לא יותר משהמדינה מעניינת סתם יהודי, ועיקר דאגותיהם הוא לקיום המוסדות הציוניים אשר בהם גדלו ובם מצאו פורקן לנטיותיהם הציבוריות. יש ידידי־ישראל שאינם ידידים יותר מליברל אמריקאי כלשהו, וכנגדם יש ידידי־ישראל שהדאגה לשלום המדינה והשמחה לשיגשוגה נעשו להם כעין דיבוק ואין להם בחיים דבר יקר מזה. אבל ציונים מושבעים יש להם תשובה סטיריאוטיפית: ציוני הוא אוהב, ידיד אינו אלא ידיד.

במאמר שפירסם ליפסקי בעתון הציוני־הגרמני „יודישע רונדשוי“ בשנות העשרים ניסה להשיב על טענותיהם של ציוני אירופה נגד ציוני אמריקה ואחו בטענה זו: אתם, ציוני אירופה, אין אחריות מימונו של המפעל בארץ מוטלת עליכם ולכן בניי חורין אתם להפליג באידיאולוגיה כל כמה שנפשכם חפצה, מבלי להתחשב במציאות, ואילו אנחנו, הציונים באמריקה, יודעים אנו שאם לא נמציא את הכספים לא יהיה לכם על מה לפתח אידיאולוגיות, ולכן אנו מוכרחים להזניח את העיון וההלכה ולעסוק במעשה.

ההתעסקות במעשים — כלומר, במעשי מימון ואיסוף־כספים — אילצה את הציונים האמריקאים, מצד אחד, להרחיב את מעגל התורמים, ומצד שני, לטשטש בתעמולתם את הקווים המבדילים בין ציוני ללא־ציוני. ועוד מימי ברנדייס ביקשו לקרב אל המפעל בארץ כל יהודי — בייחוד אם הוא בעל אמצעים או בעל השפעה — מבלי לדקדק בציציותיו האידיאולוגיות, וליצור מסגרת ארגונית כדי לקשר את היהודים האלה. לפעמים נעשו מאמצים כאלה דווקא על־ידי אנשים שהגנו, כביכול, על טהרת הארגון הציוני, ומאחרי הוויכוח הציוני הסתתר לפעמים מאבק על אופן רכישתם של אנשים מבחוץ וטיב האנשים המבקשים לרכשם. וייצמן, אף שלא היה אמריקאי, השתתף במאבק הזה ובמאמצים האלה.

ברנדייס ביקש לקרב את לורד רדינג, את ברנרד ברוך ואת ברנרד פלקסנר, וייצמן נלחם בברנדייס, אבל קירב את סיר אלפרד מונד (הלורד מלצ'וט) ואת סמואל אונטרמאיר. מונד נעשה חבר בהסתדרות הציונית (אף שלא כל סופר ציוני היה מוכן לקבל את כשרותו האידיאולוגית), אבל סמואל אונטרמאיר, שנעשה יושב־ראש ראשון של קרן־היסוד בארצות־הברית, לא נעשה ציוני רשמי. הוא נשאר כל ימיו „ידיד ישראל“, אולי הראשון מסוג זה מתוך אנשי־שם ובעלי־השפעה בתולדות התנועה הציונית בארצות־הברית אחרי מלחמת־העולם הראשונה.

שמונה שנים עברו מיום שנעשה סמואל אונטרמאיר יושב־ראש של קרן־היסוד

באמריקה עד שנסודה „הסוכנות היהודית“, שלמעשה ביקשה להכניס תחת גג ארגוני אחד את הציונים המושבעים ו„ידידי ישראל“ בעלי השפעה. בשנים שהכשירו וייצמן ושלישיו באמריקה, ובראשם ליפסקי, את הקרקע לייסוד הסוכנות, היו דווקא ברנדייס וחסידיו מתנגדים לרעיון הסוכנות בשם הציונות הצרופה...

אין חדש תחת השמש: גם עמנואל ניומן, אבי התכנית ל„ידידי ישראל“ אחרי קום המדינה, וגם גולדמן, המתאמץ להכניס לתוך ההסתדרות הציונית העולמית כל מיני ארגונים יהודיים, התנגדו בשעתם בתוקף למאמציו של הנרי מונטור להקים ארגון של „ידידי ישראל“, בשנות-החמישים. סלע-המחלוקת האמיתי הוא, שוב, לא העקרון אלא אופן גישומו והאישים המגשימים אותו.

גם הסוכנות היהודית בשנת 1929 וגם קרן-היסוד לפנייה היו נסיונות להכניס אל תחת קורת-גג אחת את הציונים והלא-ציונים שהם „ידידי ישראל“, בתנאים של שנות-העשרים. שני הנסיונות כוונו מעיקרם לארצות-הברית, ובדרגה שניה — לארצות מערביות אחרות, ושניהם כמעט לא הביאו בחשבון את מדינות מזרח-אירופה. לא רק מקורות הכספים הם שגרמו בחירה גיאוגרפית זו אלא גם ההבדלים במנטאליות על פי החלוקה הגיאוגרפית. כשם שהציוני בארצות-הברית אינו בקי וחרף באידיאולוגיה הציונית שלו ואינו נוקשה בנאמנותו לדפוסי התנועה הציונית, כך גם הלא-ציוני אינו נוקשה באנטי-ציוניותו ויותר מן האנטי-ציוני באירופה הוא מוכן לקבל את המציאות כפי שהיא מתפתחת, בין כרצונו בין שלא כרצונו.

מן הנסיון לשתף לא-ציונים בעבודת קרן-היסוד התפתחו נסיונות ארגוניים אחרים שהצליחו: המגבית הארצישראלית המאוחדת, המגבית היהודית המאוחדת, קרנות ואגודות למען מפעלים ספציפיים בארץ (האוניברסיטה, הטכניון, חיי התרבות, מכון וייצמן); היהודי הלא-ציוני, כיון שהחל להשתתף בכספו בבניינה של ארץ-ישראל, התקשר אל המפעל בנפשו ועבר מהתעניינות פילנתרופית בלבד להתעניינות מדינית ותרבותית; ואילו הנסיון להקים סוכנות משותפת שתהיה מבוססת על דפוסי התנועה הציונית נכשל, והסוכנות נשארה מה שהיתה לפני שהיתה סוכנות — ה„אקזוטיבה“ של התנועה הציונית.

מדוע לא זכתה הסוכנות המשותפת לאריכות-ימים אם זה התעניינות בענין הציוני גברה והלכה? מקובל בחוגי הציונים להשיב על השאלה בהסבר שהלא-ציונים ה„פילנתרופיים“ לא היו מעוניינים למדי בארץ-ישראל. עכשיו, כשהתעניינותם כבר נעלה מכל ספק, שוב לא הצליחו מאמציו של גולדמן לקרנם לסוכנות, אלא שפיוס התשובה היא ש„בן-גוריון מחבל“. אבל אולי כדאי לשמוע גם הסבר שונה מן המקובל, הסבר שמעלים הלא-ציונים? אדם בעל עמדה רמה, המקורב לחוגים ההם, אמר לי לפני חמש שנים, וחזר ואמר לי לפני חצי שנה: אנשינו אינם מעוניינים בפוליטיקה של המפלגות הציוניות, ולכן יצא גם פליקס וארבורג מן הסוכנות. לשון אחרת: מבנה התנועה הציונית, שהיה זר לרוחו של ברנדייס ואפילו לרוחו של ליפסקי, זר עוד יותר לרוחם של פליקס וארבורג ובני-יורשו אדוארד וארבורג ויתר יהודי אמריקה. זר להם המפתח המפלגתי וזרה להם ה„גינירל

דיבאטה". רגילים הם בדפוסים של חיים צבוריים ומדיניים משלהם — בין שהדפוסים הם טובים או רעים; אין הם רוצים ואין הם יכולים להשתלב בדפוסים זרים להם. והם מעדיפים למסור את כספם שלהם ואת הכספים שהם אוספים מידי אחרים לסוכנות היהודית, גם אם לא כל מעשיה ודרכיה נראים להם, מאשר להיכנס לתוך המערבולת של הפוליטיקה הציונית.

*

„אין כיום צורך בתנועה ציונית. כולנו עתה ידידי ישראל". את הדברים האלה שמעתי בפיטסבורג מפי אבא הלל סילבר בשיחה פרטית בסוף יוני 1948. ערב פתיחת הוועידה הציונית השנתית. זאת היתה תשובתו לטענותי ש„יש להכניס תוכן רוחני לחיי התנועה". את הטענות האלו הייתי מעלה לפניו גם לפני כן — שלוש שנים ושנתיים ושנה לפני קומה של מדינת־ישראל. תשובתו היתה פעם: „אין כל זה מעניין אותי ואין זה מתפקידי. תפקידי הוא להקים מדינה יהודית בארץ־ישראל, ואז אשוב אל עבודתי במטפלי שלי. אוהב אני את ביתי, את משפחתי, את משרתי, ואינני מבקש לי מנהיגות בקבלנות". אולי לא תמיד נהג סילבר ברוח הדברים האלה, או ברוחה של הצהרה שמסר לי פעם לפירסום („ענין הקמת מדינת־ישראל בארץ־ישראל הוא עניינם של כל היהודים בעולם. סדריה הפנימיים של המדינה הם עניינם של תושביה בלבד"). אבל עצם העובדה שאמר דברים כאלה מראה לפחות על מצב־רוח החוזר ומופיע. מי שעקב מקרוב אחרי פעולותיו של סילבר, ככותב הטורים האלה, יודע את ההבדל בין גישתו לעניינים שבהם הראה דעה עקיבה משך שנים ובין גישתו לעניינים בהם היה נתון למצב־ירוח משתנים: הוא נלחם כארי על הקמת מדינה מיד ועל קו תקיף נגד בוויין והסטייט־דירטמנט, והוא היה המנהיג היהודי הראשון באמריקה שהטיח דברים נגד הנשיא עצמו. אבל הוא הסתלק מן המערכה לאחר תבוסתו הראשונה במאבקו על ריבונותה של ההסתדרות הציונית העולמית: הוא לא האמין בה...

את העקרון שהשמיע באוני סילבר בשיחה פרטית, ערב פתיחת הוועידה הציונית בפיטסבורג, בסוף יוני 1948, השמיע אחר־כך ניומן בהרצאה ארוכה בפתיחת הוועידה. אותה הרצאה, בה הציע ניומן תכנית להפרדת תפקידים בין הממשלה והסוכנות, התבססה על ההשקפה שמאחר שכבר קמה המדינה יש להפוך את התנועה הציונית לתנועה של „ידידי ישראל". ניומן של ניומן היה החשש מפני אשמת נאמנות כפולה; בין הבטחותיו היתה גם הבטחה להחדיר את העברית בפזורה היהודית ולבנות באמריקה את סורא ופומפדיטא, אף כי מטרותיו היתה כמדומה להשתלט על הקרנות ועל מהלך התפתחותה של ישראל משך העשור הראשון. אבל לא אלה הם מענייניו עכשיו. חשוב לנו לקבוע כי הסיסמה „ידידי ישראל" לא נקלטה מן האוויר אלא באה כהתפתחות טבעית של התנועה הציונית באמריקה וכתוצאת רגישות להלך־הרוחות בין היהודים באמריקה, כולל רובם המכריע של הציונים.

יש לזכור כי ניומן היה המנהל הראשון של קרן־היסוד באמריקה ועבד עם אונטרמאיר. בהמשך עבודתו המדינית בשנות־הארבעים בא במגע עם ציונים ולא־ציונים ששיתפו אתו פעולה. יש לזכור גם שעד 1947 — ביתר דיוק, עד שעלתה שאלת ארץ־ישראל על במת האו"ם והסוכנות הוכרה על־ידי נציגי האומות כנציגתו ה"מוסמכת" של העם היהודי — היתה תנועתו של הלל קוק מתחרה רצינית מאד לתנועה הציונית ה"לגיטימית". אכן, הלל קוק הוכיח שאפשר לגייס המונים למען הרעיון של מדינה יהודית מחוץ למסגרת התנועה הציונית, וגם סילבר נתנסה באותם נסיונות ומשך שנים אחדות, לפני עלותו למנהיגות התנועה, היה גם היו"ר של המגבית הא"י המאוחדת (United Palestine Appeal), אשר בה שיתפו פעולה ציונים עם "ידידי ישראל".

תכניתו של ניומן בטלה בעיקר בגלל המטרות הסתומות שבה. לאחר שנים אחדות, ניסה הנרי מונטור, עוד בהיותו ראש המפעל של אגרות־המלווה ("בונדס"), לארגן "אגודת ידידי־ישראל באמריקה" וכבר יסד משרד, אבל ממשלת ישראל ביקשתו שלא להמשיך והוא סגר את המשרד. בישיבת הוועד הפועל הציוני של 1959 אמר ד"ר נחום גולדמן עצמו להכניס שינויים במבנה התנועה הציונית על־ידי סיפוח גופים יהודיים באמריקה — למעשה היה זה מאמץ מוסווה לארגן אגודת־ידידי־ישראל באמריקה.

הכל תלוי איפוא בשאלה: מי יהיה מנהיגם של "ידידי ישראל"...

סיכום

מאז קמה מדינת־ישראל מפסידה התנועה הציונית אחת־אחת את העמדות שהקנו לה מידה של זכות־קיום בעבר: עמדת הגוף העיקרי והמניע באיסוף הכספים עברה לראשי ה"ג'וינט" (ההעומדים בראש המגבית המאוחדת, ובמידה ידועה גם בראש מפעל אגרות־המלווה) ולכוחות צעירים חדשים; עמדת הפעולה המדינית (הלחץ בושינגטון) כבר עברה לידי חוגים שונים, הוועד־היהודי־האמריקאי, "בני ברית" ואחרים; עמדת העבודה החינוכית והתרבותית מפורת בין בתי־כנסיות, בתי־מדרשים, עסקני בתי־ספר, "בני ברית", קרן־נורמן ועוד. בידי התנועה הציונית נשארו רק עמדות פורמליות — ה"סטטוס" וה"אמנה", מחלקות ומשרדים לחינוך שפעולתם יעילה פחות מזו שעושים יהודי אמריקה בזמתם שלהם; וההצבעות על תקציבים בקונגרס ובישיבות הוועד־הפועל, אשר למעשה תוקנו על־ידי הממשלה הישראלית בהתיעצות עם ראשי המגבית, וכו'.

בשעה שהעבודות הציוניות נעשות יותר ויותר על־ידי "יהודים סתם", עומדת הציונות המאורגנת תוהה ונבוכה, ומנהיגיה, תחת אשר יבקשו לה תפקידים חדשים, מבקשים רק להגן על עמדותיהם בתוך תנועה המתרוקנת והולכת מכל תוכן. ובלהטם לשמור על עמדותיהם מוכנים אף אלה הדוגלים להלכה בקדושת המסגרת להפוך למעשה את התנועה הציונית לתנועה של "ידידי ישראל".

כי מזה אין מנוס...

ספרים

צו עיקול

„צו עיקול“ הוא שם הולם למחברת שיריו של משה דור. צירוף-מלים זה מעלה בנו כמו מאליו אסוציאציות של כשל, מרירות, חוסר-אונים, עמידה ריקה וכעוטה מול כוחות אלמוניים, רשמיים וקרים, אדישים ועוינים, שהתוקף בידם והדין תמיד, תמיד עממם, או לפחות על צדם; אולי גם מתבקש מכאן דימוי של ציפיה-לישועה ממקום אחר. ואכן, אלו הן ההרגשות הבוקעות — בכוח רב או מועט — מפלל חרוזיו של משה דור.

מחברתו של דור, יותר משנוכל למצוא בה ענין אמנותי-אסתטי נמצא בה ענין מבחינה פסיכו-חברתית, לצורך העמידה על תהליכים נפשיים שרישומם ניכר בדור מסוים של צעירים ובני-נוער בארצנו. עם כל המוטיב בציות האישיות הברורות בקצת מן השירים, עם כל רמזי היומרה לייחוד ולייעוד אישיים, בין כזכרון-מן-העבר ובין כהשלכה-לעתיד-לבוא, הרי לפנינו, בראש-ראשונה, תעודה בעלת משמעות חברתית, עדות. ובצד התכנים השיריים, הרי גם האופי הצורני, זה סגנון-הדיבור המיושב, המשרדי-כמעט, הטבוע כאן בהרבה והרבה שורות, מלמד כמדומה שלכך התכוון המחבר במועד. אפילו, אגב, שאפילו שם-המשפחה שבחר זה האיש משה להתקרא בו מרמז על איוו התימרות להזדהות עם „דור“ כלשהו, לגלמה, או לפחות, להיות לו לפה. אם אמנם כך הוא, כפי המתקבל על הדעת, הרי גם אין קושי רב לזהות את הדור שעמו, ורק עמו, יהיה בעל „צו העיקול“ מבקש הזדהות ובשמו, ורק בשמו, יהיה בא להתנבא. אבל דבר זה הוא, כמובן, במידה רבה, עניינו הפרטי של מר דור.

שני כוכבי-לכת מנהגים, ככל הנראה לעין, את סירת-שירתו של משה דור, במידות שונות של עצמת-אור: א. צ. גרינברג ודוד אבידן — ובצדם תנצנץ, פה-ושם, קרינתו של כוכב שלישי, צנוע יותר, מזהיר פחות

וגם משפיע פחות, הוא אבות ישורון. ניבים, ביטויים ודימויים, או אף שורות שלמות, בתים שלמים, ופעמים גם שירים שלמים, מעידים בבירור על מקורות ההשראה הללו. ואין אנו מציינים זאת מתוך שאנו מתאווים לקחת חלק במשחק המגרה, החביב על מבקרי-שירה הרבה, של „החשדות“ ו„גילוי השפעות“ — משחק שרשעותו עודפת, דרך-כלל, על תועלתו — אלא כדי לנסות להאיר את קטביה התימאטיים, והרגשיים, של שירת משה דור, כגילוייה בקובץ זה שלפנינו.

המשוררים שהזכרנו, על אף ההבדלים המופת-לגים שבניהם, צד משותף אפייני ביותר יש להם, והוא: העיסוק המודע בשאלות חברתיות-ציבוריות, בין אקטואליות „היסטוריות“. אצל אצ"ג עיסוק זה טובע לעתים בים רוגש-ונרגש של מלים ונקבר תחת תליתלים של תמונות ואצל אבידן הוא מכוסה שכבה עבה של ניהיליזם (אשר לא. ישורון הרי אצלו עיסוק זה „מתערפל“ מחמת האוטוריות שבדרכי ביטוי) — אף על-פי-כן, נראה כי זהו עיסוק המשותף להם לאלה, לפחות מצד הכוונה המודעת. זהו גם עיקר עיסוקו השירי של דור, הנקלע בין שני הצירים האלה, במידה הצופנת בה לרגעים סכנות של ריסק-אברים ואבדן-דרך גמור: בין פאתוס החוון והקיסרוג וה„גזע“ של אצ"ג לבין המיאוס הבעטני, מעונה החמלה-העצמית של אבידן (תוך כדי הימשך-כות-לרגעים אחר תהיותיו ההיסטוריוסופיות של אבות ישורון).

משה דור, אף הוא כאבידן וכאחרים, בוחל במציאות האנושית-החברתית שסביבו, ואת בחילתו הוא מביע תכופות בביטויים נוראים, להכעיס, שאחזים מהם יודמן לנו עוד לצטט, ואשר נקודת-שיא טיפוסית להם היא זאת, למשל (ע' 64):

... הרמאים, פליטי-החרב הקטנים והד"ר וויס / מגלגלים בעיני העגל ההרוג כקוביות ומעמידים פני אוהבים / אל נוכח השבאים / והתקוה מצהיבה את ראותיהם ובלבם הם מפללים / להטיל את מספר המזל וליהפך לאדונים (השור עליהם).

באֶכּוּב. בבית השני, למשל, רצונו „לתקוע בשופר האדיר“ — אך, למעשה: „כאן אני עומד בקרן המפלה / ותקליט שחוק אחר תקליט שחוק / על תופי אזני צולע להצריד את שירת ההללויה“. בבית השלישי רצונו „ללגום את יין המזרות / המשורר בעורקי הפלאים“, ושוב מצבו הממשי של בעל־הרצונות הוא ניגודן הגמור, המדפא של משאלות־הלב: „אך כאן את שארית הסיגים אני נותן / בכוחל החלודה העמום / לשיכ־הה עד בוקר / עד כלות הדימדום“.

אחרי שלושה בתים אלה באים שני בתים קטנים, המסכמים, והפעם בלשון ובריתמוס מקראיים־קלאסיים (שעם זאת יש בהם אולי גם הדי־מה לזו המכונה שירה „כנענית“ בספרותנו), את הקרע בין זהות־השיתה — אם בפועל ואם בכוח — לבין מצב טראגי ממשי:

אני הארו בלבנון / אני עוגב־האהבה /
אני העמוד התיכון / אני היכל התק־
וה //

איכה גדנו / איכה קרעו / איכה ערו
שמה / איכה הערו כלימה //

והסיום הוא מסכן ושפלי־ברך ביותר, נוגע־אל־הלב כלשהו, על אף קורט הגיחוך שבו:

הו אלוהים המפורהס והלעני שלי / המר
חיל כלשכינה האבודה לשעות נוספות /
למען קנות את המכונית המשומשה /
שהיא לא לי / אָלִי אָלִי / לא לי.

בשיר אחר בשער זה (ע' 11) חותר משוררנו „לבוא בסוד כוכב שביט / בשיכרון שבו זרעיו עולם אזור יב־ביט“ ומקווה ל„שביט“ ש„יוריק בשמי הדיו“, והוא שיהיה „השאלה“ והוא שיהיה „הפתרון“, „הוא הארץ המוב־טחת“.

בשיר „יערת הדבש“, ששמו קורא, כאמור על השער הראשון כולו, ניתן בידנו מפתח ברור ביותר להבנת קצת מחיפושיו של משה דור. הבה נקרא בו בתים אחדים:

עמוד אחר עמוד / התנ־ך הרוק / של
קדמוני / נפרש ...

האם כנגד הוויה קיבוצית זו, שלפי כל הסימנים היא שנואה עליו ביותר, יעמיד משה דור איזו זהות אחרת — אם כתעודה ואם כדגל־מלחמה — ? מכל־מקום, הזהות, האישית והקיבוצית כאחת, היא כאן ראש־מעייניו, כפי שניכוח לראות, והיעדרה, או היעלמה, ישביעוהו לענה ורוש. עד כדי כך שיכול נוכל לפרש לעצמנו את שלושת שעריו של „צו עיקול“, אחד־לאחד, כשלושה שלבים, או אספקטים, בפרובלמטיקה של „הזהות“.

*

השער הראשון במחברת קרוי „יערת הדבש“, שם מקראי מובהק, שלמראית־עין ראשונה הוא יוצא־דופן, בתכנון כמו גם ברוחו, על הרקע הנתון. בשיר הראשון בשער זה, הראשון בקובץ, „אילו“ (ע' 7), כבר מעמי־דגו המחבר על אי־אלה געועים שיש בו אל „אמונה“ ו„אל“:

אילו היתה בי אמונה יותר
אילו דיברתי עם אלי פנים ...

השיר השני בשער זה, „מרכבת־אש“, אף הוא בעל שם מקראי מובהק, וכך הוא פותח:

רצוני על המוריה לשכב / עם בתולת
השחר ולגשק את שדי הכיסופים הפני־
ניים / והרוח בכסף הזיתים ...

חרף הרצון הזה, הראוי, בלי ספק, לאהדה, הרי בפועל־ממש מתברר כי „כאן אני מסר־סר בממש האביוני / בעבור שווה־פרוטו“, ומגרונו של המשורר מתמלסת אפוא, בצדק, הועקה המרה: „הו אלוהים הפרטי והמתוק שלי / אֵיה מרכבת־האש וסוסי־האש שהוע־דת רק לי“. (ההדגשות כולן שלי — צ. ק.)

שורות אלו של זעקה, המופנית אל „אלוהים הפרטי והמתוק“ שלו, באות בשיר זה כחרוז חוזר, קבוע, הסוגר שלושה בתים רצופים שפתיחתם בהכרזת־רצון מפוצצת והמשכן

* משה דור: צו עיקול; שירים; הוצאת „הדר“, תל־אביב, 1960; 78 עמ'.

ני־התרבותי שאליו מנסה מ. דור להזדקק בשער הראשון של ספרו; כוונתנו, כמובן, לשורות:

שולמית־של־מחר בחדרה מתלבשת,
ואסור להציץ דרך חור־המנעול.

*

השער השני שמו — „הסתעפות“. וכאן אולי ניטיב לעשות אם נפנה מיד אל אותו שיר ששמו נקרא על השער כולו, ויש בו כדי ללמדנו על נימתו העיקרית של השער הזה כולו; הכוונה לשיר „הסתעפות“ (ע' 43).

וזה דבר השיר:

אבי / בקצה לשוני / טועם את נופת
החזנות / ואחר יברך ויבכה על / עלי
התרזות / הנושרים מתון־מתון / על
פיסת־המים האפורה והרחבה / שערפל
חותל את גדותיה הרחוקות. //

אני / מלוא־פי / נוגס את חלבת
הקליפסו / ואחר אגדף ואצחק על /
עטיפות הנייר / שהרוח מסערת במרו־
צה / על פני שלוליות קטנות / בהן
השמיים כחולים ובתוך השג־יד. //

כאן ניצב משה דור פנים־אל־פנים מול דור, דור אחר, דור של אבות שמוצאם ונוף־גידולם רחוקים משלו וטעמיהם רחוקים מטעמיו. לכאורה עשוי הוא להתגאות על ריחוקו מהם ומבקש היה להתנער מהם התנערות של בוז, כפי שתרמו תחילתו של השיר. משום־מה אין הוא נוקט עמדה פשט־נית כל־כך. עולם האבות הזה אמנם עולם עקור הוא, אך הריהו עולם מיוסד על תכור־נות־אנוש ראשוניות, בעל קלסתר־פנים התוך ומוצק: יש בו ברכה ובכי, יש עמו נופים איתנים, „מתונים“, רחבי־ידיים. אפילו „נופת החזנות“ המלוגג יש בו, סוף־סוף, טעם של הוויה שלמה־לעצמה. כנגדו מגלה הבן פתאום את עמידתו הריקה, את תלישותו, את אפסותו הרחוקת שלו עצמו: חלבה של קליפסו, עטיפת־נייר, שלוליות קטנות שמ־קופלים בהן שמיים קטנים, עולם ששיעורו כקליפת־אגוז, שכל־כולו „בתוך השג־היד“.

רוח מור על מצחי עפעפי שפתי / חר־
לפת בתחנות הגזע החדש / אני מחפש
בתחנות הגזע החדש / את יערת־הדבש
של יהונתן. /
כשאמצאנה / ויפלו הקשקשים מעל עיי־
ני / הבודדים / אשר יתנו את בכורתם
ואת נשמת־אפם / במתיקות ההולדה
הקדושה.

יש כאן, כמדומה, משום נקיטת עמדה אישית מפורשת למדי בבעית הגדרתה העצמית של האומה המתהווה, או המתחדשת, בארצנו. מכך אולי נרתע משה דור, „לאחר מעשה“, ולכן הוא טורח להוסיף מיד עוד שני בתים קטנים, הפוגמים בחיטובו האמנותי של השיר ומערפלים את משמעותו הרעיונית:

בסביונים בשום־הבר בעוקציה־העקרב /
הקדמונים / את עמודי התנ"ך הירוק /
זורים ברוח מור //
והם מתעופפים / אל מרחבים עד דימ־
דומים. //

בשיר „סיכום“ (20) שוב ענין לנו באבדן־זהות ובאימתו:

השנים יעברו / ... ואנו — מי אותנו
יזכור, מי יזהר? / מי יתאמץ, בעין
מצומצמת, לרדת אל סודות הכתב הנפ־
לה?

ושער „יערת הדבש“, שפמו נתכוון להיות שער אל זהות קיבוצית ואישית מסוימת, ספק־קדמונה ספק־חדשה, מסיים בשיר האמי ביורואלגטי, „צמיחה“ (21), שבו מוסר המ־שורר חוויה חיה וראשונית עד מאד של תהליך־טבע קמאי, אופטימי־ביסודו וברוף־עמידות („מחר אגבה עד ימת הרקיע / ושמש תזהיר בפארת ראשי... חו־שדרתי מכה שרשים חומים“), אלא שהוא חותמו בקריאת־הפצר:

אל תעוררני —

קריאה שבהקשר זה היא מזכירה את האי־סור שבו שם נתן אלתרמן בשעתו, ב„מריבת־קץ“ המפורסמת שלו, סייג לפולמוס הרוח־

שיר זה מסתיים בידיעה המנחמת כי „בין עיים“ עוד יבוא „הבוקר... לבשק את ילדת הלב האסופית“. ורק למרבה הנחמה, כמדומה, יוגד פה כי „בלי שופרות הבוקר יבוא“.

אל תעוררוני...
ואולם, כשאנו מבקשים לקבוע את מקומו הנכון של שיר זה במסגרת חיפושיו של מ. דור, אל לנו להסתפק בכך שנסימך תיבה זו, „בלי שופרות“, הסמך־של־סתירה ל„רצור“ ני לתקוע בשופר האדיר, שבו פגשנו ב„מרכבת אש“ (ע' 8). כדאי וכדאי, בהקשר זה, להעניף עין גם בשיר אחר, קודם, הוא השיר „דין“ (29/30), שהוא שיר חלא שופר רות, ולפיכך יש בו להאיר מזווית נוספת את הכמיהה הזאת ל„בוקר שיבוא בלי שופרות“.

וכך קוראים אנו בשיר הזה:

אין נשימת אוויר על השפתיים הנשור
כות. / ומרחוק שופרות צרודים מעפילים
אל הר־השמיים / וטליתות היהודים פרוי
שות על השוחות... //

השופר קורע את עור התוף... / עיני
היהודים הצהובות ניצתות גפרור אחר
גפרור. //

על מה אני מת כאן? על מה אני נתון
את הדין?... / חטמי לא מגובנן — אבל
הם יעטפוני בסדין / כי אֶשְׁלֵה בלבוש
פנינים מול הירח העיור. //

את לא תעורי לעולם. / חשוך ודומם
אני חוצה את גבול ממלכת השאָר. /
גם השופרות נאלמו. הטליתות ברוח לא
זעות. — הפה לא יידע למלמל את
הניגון. / ורק עיני הצהובות כמו גץ
מהבהבות ותועות.

ה„יהודים“, בעלי ה„שופרות“ למיניהם, נוש־
אי הזהות הקיבוצית הכפויה, מוצבים שוב
כניגוד לצמיהה הראשונית־הגורלית של היי־
שות החדשה בשיר אחר, בן־בלי־שם (38/9):

הם... / — יבכרו את צוהב השלולית... /
הם... פילוסופים של אסימון, / עסקני
השוויון המזויף... / לו יתן להם נזיד

עוד גילוי מפורש להלך־רוחו של שיר זה
שלמעלה נמצא ב„אני לעצמי“ (40):

שכחתי את שמי. תעודת הזהות
אבדה —
הרחובות נמשכים בלי קץ.
לילה שבע, חדל תולדה
את עצמו משקץ.

אלוהים
בברכיים רפות, בגרון מפוקק,
בעיני ציה,
אני לעצמי — גילגולך המקק —
מזייף הוויה.

בכל־זאת נבדל „אני לעצמי“ מן השיר
שהזכרנו לפניו, לפי שהוא מסיים בתפילת־
תקוה אל האלוהים, שברגע הקריטי, כאשר
„לפתע פנס הלב יכבה“, יואיל הוא, היושב
בסתרי־עליון, ו„מוקד לי חדש תלבה“...
ב„באין שופרות“ (41/2) מנסה משה דור
לקוף קומה מעט יותר בהתמודדות הנפשית
הזאת עם המציאות האנושית הקונקרטית
אשר סביבו ועם בעיית־הבעיות של הזהות.
אם אמנם „רק האני השיפור מתנווד, לופת
את כוסו“, הנה, בכל־זאת: „לא הספרים
הקדושים לנו יחושו לעזור / ופרהי־ניחומים
לא יניחו על טבלת האמונה הריקה. אין
צורך... / כושלים, אך על רגלינו“. ואם
גם „לילה לראשינו הילה“, בכל־זאת „עין
בעין נביט: לא אבות, לא אחים. אנחנו
קוראים... איש אל רעהו צמרמרים וכך
אחד לעצמו ספינה ודגל“ — ובתוך כל זאת
מתהבהבת אפילו אמונה מחזקת, נוסכת
תעצומות, אותה אמונה, ויטמאנית כלשהי,
בתהליך ביולוגי־היסטורי ובייחודו, כניגוד
גמור ל„לילה שבע, חדל תולדה“ שבו נתר
קלנו זה־מקרוב, ברחובות ההם „נמשכים
בלי קץ“. לא כי —

בעורקינו התולדה כמו שמש מתפוצצת, /
חותרת לפרוץ, לזרום בערוצים לא נח־
פרו עד הנה. / כל הנשים החמות לא
תשבענה את רעב היצר / לחקוק כתב
חדש על לוחות האבן.

והת(4), המעיד על עצמו, בקצרה, שזיהויו אינו תואם את זהותו, נודר כי ... לא, עיור לעקשותי, להפצרים חירש / יחיד כידבולת אעמוד.

אבל בשיר „הגעועים חמים“ (46/7) מוצאים אנו ואריאציה שונה עד מאד על אותו נושא המיתחש „בינו“ ל„בינם“:

כמה זמן מתקיימים על רגעי הלוואה עד-שירחיב? / צריך לפרוע לפלוגת האש, לזנהיג, לחזון השריר, לצווי המתיים. //
ובכן... עד שהצעדים יקרבו, עד שיקיי שו בללת, פותחים רדיו ודוהרים בעולם ככה, סתם, [ההדגשה במקור — צ.ק.] / ... ושטים בים הכפיר, הו שטים... וכבר לא איכפת... //

חותם האמת האישית הזאת, שהיא אולי ה„אמיתית“ בכל אמיתותיו של המשורר, טבוע אל-נכון בשיר „פורטרט“ (34/5):

בין קלסטרס בלולים, / הוא מבקש (מע- שה מוכני), זהות מחוסנת מן הס- קפ. //...

בשען על גזע מתולם, / מחתין / בעוד האחריות החברתית / בתוף הגשם הר- חב / מכה קצוב-קצוב / ושפתותיו מבר קעות צמא. //

אחר / שעון-יד מורה פתאום בווד- אור / את הדקה שבה חזיז המסכות / יצליף בבת-אחת / על העיניים, נוא שות, / על מיתריו, חדליה-קול, / על גולגלתו הלפזתה בשרשי סתירה פרטית.

כאן לפנינו, אפוא, כמו על כף-היד, גם סלידה מן „הקלסטרס הבלולים“ שסביב, גם ביקוש „זהות“ עצמאית, נבדלת, ודאית; אבל זהו ביקוש הנעשה „מעשה מוכני“, שהמבקש עצמו לא הוא ה„אשם“ בו דווקא, ביקוש שפוחו וחולשתו, סברו ואכזבתו, ב„אוטומטיות“ הזאת שלו; וכאן לפנינו גם „האחריות החברתית“, הלופתת את גיבורנו בשרשי „סתירה פרטית“; וכאן גם התקוה,

השעועים המהביל: / מה להם תבונת החך הטועם... / זה, שעשבו מחשבתו הירוק והגבוה צימח באין מבחין... / הפורס את השמש למאכלו ולילו מאיר מעצמו ואל עצמו יעפיל / ישטה מעדת המיביבים להנאתם עד באה עת.

אבל, עינינו הרואות, העימות האכזרי הזה בין שתי הוויות מתלווה, כבהודמנויות קוד- מות, תאמיי-מוטיבים של ביטחה „דטרמיניס- טית“ בצמיחה-העצמית תוך כדי פיטורו של ה„סובייקט“ — פיטור שהוא כמעט פועל-יוצא מאותה ביטחה — מכל התמודדות אקטואלית עם הקיים.

וואת, ביתר הבלטה, בהמשך השיר:

הוא הלוחש על שנאתו שפריה המסתורי והניחח / גומל בחשאי ושרשיה יונקים מקרקע לא-נחקרת / יצפה לעתיד-להת- רחש-ולא-קרוב / ויאזור מתני הגבורה השקטה... / אט-אט, בשקידת המים המ- כרסמים חרש, / יבולע למוסדי ארץ ולשקיפת הרוב.

ובינתיים — בינתיים יהיו „הם“ שמים בתוהו בטחונם, משלים עצמם לשווא בחוסר-מעמדם, עד שבמפתיע מאד יקרה משהו, משהו שיהיה תכלית „הגמילה החשאית“, שילומת „הגבורה השקטה“ ושכר הציפיה חדלת-המ- עש:

הנבחרים יזומנו לילה והירח כתום והם / לקראת ההתגלות... / והנה מפלת המג- דלים באזניהם מידללת אהבה / ותחת כיפת הפוכב התהומית הם שומעים את קני העשב עולים וחגים.

„הם“ ממלאים תפקיד פעיל גם ב„בולת“ (36/7): כאן הם „אמרכלים... אזורי גבור רה“, המבקשים „להביאני במנין המקודש ואין מכלים“. אבל משוררנו, המעיד על עצמו שהוא „עייף למלחמות הרוח והגוף / ... להן נכתבת בשגגה“, שהוא „אסיר לשון החוויות המורעות והעילגה“ הנעווג תמיד בתוגה, נגוף, „בימי הצהובים של עס-המ-“

... המורשה מגיירה העטיפה גשמטת, /...

אל תעלת הרחוב. //
ורוח העלים הלח היה פתאום סחרחר מעי
תידות. //

שער שלישי ואחרון זה, שבו אנו עומדים
עתה, קרוי, כנכור, "סיכת בטחון". משל
כאילו, מצד אחד, הוא שער של בטחון, הבא
לסתום את שגפרץ בקודמיו, לפרוף את
הפרוט, ומצד שני הרי בטחון זה כל־כולו
מדות־שווא, בטחון התלוי־על־בלימה, האחוז
בסיכה. מטבע־לשון זה, שמעיקרו הוא אומר
יומיום וחולין, כמו ישמש גם מבע לביטולי
העצמי, ולא עוד אלא שהוא כמקדים ומלעיג
מראש על צילצול מטבעות חגיגיים יותר,
שאותו אולי נדמה לשמוע מתוך השורות
הבאות — או מביניהן, ושוב, הרי זה, כבי
כול, בחינת ביטול־התחייבות־מראש, מין
אמירת "כל גורל" ערמונית־צדקנית על אם
דרכים — או באחריתן של אלו.

כי אכן פה־יש מורה דור, בשער־ספרו
השלישי, כעין דרך פתרונים לקושיות, שלו
ושל דורו, מורה על תשובות אפשריות בפור
על־ממש. אבל, מטעמים שוודאי יובנו לנו
תוך כדי מקרא בפתובים, אפילו אתם אין
הוא חפץ להזדהות ע־דגמירה.

לפתע, מצטיירת לפנינו פה אפשרות של
גאולה שבתחום השגנו הממשי — גאולה
ל, "זהות" ולכל העשוי להתקפל במשמעה —
לא בזכות תהליכים קוסמיים־אוביקטיביים או
בזכותו של דטרמיניזם ביו־היסטורי אלא
בזכותו של גיבור, של אישיות כריזמאטית,
או משיחית, של מנהיג, העתיד, או עשוי,
לגלם בו אותם כוחות־גורל על־אישיים ונחר־
צים.

סימן ראשון לכך, בשיר הפותח שער זה,
"עיט" (51/2):

כשיכה העיט בכנפיו — / יפוצו העור־
בים לעברים. / מתי יפרוץ מאזיקי חור־
פיו / ואור יזרח באישוני עיורים? //

דימוי נושן — אך קסם הילך. — בשאון
השוק של חופש הבחירה / הוא לבדו
ניצב בזרם החולף, / בוער ולא אוכל
בתבערה. //

הכמיהה ל"ודאות" חיצונית כלשהי, למין
"דטרמיניזם היסטורי", או ביו־לוגי, שבכוח־
איתנים של גזר בלי־ישוב יקוב, כדין, את
כל הררי לבטיו שלו, של דור, או, אם תרצו,
של הדור — יתרץ להם את קושיותיהם
ובעיותיהם, יחלצם, אחת־ועד, מסבך סתיר־
תיהם ופחדיהם, יעמידם סוף־סוף הכן, אחת־
ועד, על רגלי זהותם שלהם.

*

בשערו השלישי של הספר, "סיכת בטחון",
בשיר "עייפנו מלשאול" (53/4), חוזרת ומת־
נסרת אותה בעית הזהות, וזאת הפעם בנור
סח די־דברים ממש בין "אנחנו" ו"הם",
מלווה רמזי ניתוח מדיני של המציאות
הישראלית:

עייפנו מלשאול, עייפנו לצווים... /
דור סולד אנחנו, קרו־עיעין... //

אתם קמים עלינו באיזמלים לנתח. רבו־
תינו, / מה תנתחו? אילו רק מצאנו
מי אנו ומה כוחנו, כי אז כל עצמותינו /
ידישאי לשמש... / נתפח אושר בראש
חוצות, לא נבוש, על מציאותינו... //

אבל לא נבין. ובחזה כמו סוללה נשפ־
כת / על אבא־סבא והלשון העילגת. /
ובן־הדוד זר ושונא... //

נפלים אנו במלוא־ארץ, דבריימינו —
לא ימינו דוברים... //

התפה התשובה כלילנו? התשובה לה
יבשנו מהחזיל... / השכל — אכזב,
המסתורין — בדיה... / לא נדע נפ־
שנו... //

ולאותו ענין יוסב גם עימותה של המציאות
הישראלית עם ה"מורשה", היהודית, בלי צל
ספק, כמו־בן וכמסתבר ("מורשה", 55/6):

לגלג השמש החוויר... / עייף משאת
את צרור המורשה. //

מתחת לאספלט, / בלב עורקי האדמה
הנסתרים, / הלמו הפטישים: / דבר
מוזר חושל ואין לו תו־הכר / ומן הל־
שונות נבצר לרדת לשרשו. //

בענגים! / שחר מפציע מבעד לחגווי
הכזב.

והוא מסיים בשורות פאתיות־מתלהמות,
שלא בכל יום זוכים אנו לשמוע כמותן:

על כתף מי השרביט האדום יוטל?
על ראש מי יזלוג מטר הזהב?
מי במלכות יתקדש ויתגדל?

„הגבר החזק“, שאליו תעלה רינתו של דור,
אינו, כמובן, אלא גילגול מוחשי־מאונש של
„העיט“, ועליו יסוב גם הדימוי „וכנפי העוף
ישיקו כהמות ים“, הבא בסיומו של שיר
אחר „ספינת מפרש“, ע' 61. אחד מ„ארבעה
שירים לאני העיקש“, כניגוד דראסטי
ל„מזכיר המפלגה“ המשוקץ — אשר „יאחו /
בשאת בעט הכדורי ויחתום סלסולית“;
ולמלוא שיעור־קומתו מגיע „הגבר החזק“
באישיותו של „האיש הנזעם“ — גילום־דמות
מפתיע כלשהו של הלכירוח שנוהגים לת-
לותם ב„צעירים זועמים“, שמשה דור משים
עצמו לפעמים, בהודמנויות אחרות, אחד
מדובריהם ופרשניהם במהדורתם הישראלית.
זוהי הדמות שאליה הוא פונה, בתכלית
הפאתוס, ב„השבעה“ (69/70):

עוד בטרם אל רקת השאלות / יימחץ
חלקי־האבן הראשון של פתרונות; / ...
גענועינו הסתומים כבר לחשו כיס: /
בואה, בואה, האיש הנזעם. //

נשכה את לענת הנסיון, את מר האכז-
זבה, / ... נתאזר חלומות חדשים, נביט
והנה... / ... נמחו השוקים והזנות /
ורק מרחבים נפלאים נקרעו כהמוין
ים — / בואה, בואה, האיש הנזעם. //

אך לא ההסגר הישן, לא מלונת הכל-
בים, / שמצהינה בה יתגודדו גמדי האר-
מנות / דוברי אלה לשונות הנביחה
העלובית. / ... בואה בואה, האיש
הנזעם. //

ייעקר הלב הנבעת מכלובו, יירמס, /
והלא הוא לבנו ... לא נרחם! ניותר
בלעדיו; / נפרוק את מוסרות הגזע שאת
אביבנו חזמס / ונלך אחר המשיח ולו
כזב יכו הדיו, / כי שמענו, דרך כוכב

... זה עומק המבט, צונן, חכם ושב, /
כי יישלף — איה גזירת הרוב? //

כשיכה העיט בנפיו — / אהבתי את
מבע הבעתה / ... עכשיו / נסתר, אך
ניצנצו ודאי. //

מלכי שבשביה ואלופי הער, / ... דמי
רק לו זוהר. //

ועתה נצעד עם המשורר עוד צעד אחד,
בשיר אשר לשמו צילצול פסקני, קורא־אל-
מעש, לכאורה — הוא השיר „הגיעה עת“
(57/8):

הגיעה עת למחוק את הציורים השגור-
רים. / ... לקרוא דרור לצפרים הנוראות,
תושבות החשכה — / כורח הוא, חי
אלוהים, לא ברירה ושיקול ...

אין זו עתו של משה דור דווקא; הוא עצמו
חש לפרוק מעליו כל „אחריות“:

„אני — מי אני להטיף?“

תנוח דעתנו: לא למר דור צילצלו הפעי-
מונים; הוא עצמו „ירא מפניו בראי“, ואין
לחשוש שיקום בעצמו, בפועל ממש, „למחוק
ציורים“ ו„לקרוא דרור“ לצפרי־בלהה. אף-
על־פיכך, חלומות יש ויש לו בנדון —
ושמא יש גם סבר ותוחלת לאימותם בידי
אחרים ובכוחם?

כל התורות ונבלות מול נבואות הגזע
העזות, / אבל לחזיונות לא קמו מבי
נים... //

אי הגבר החזק אשר על המתים יבור-
ס, / יבקע את הסלע ויאמת את החר-
לס? / ... אליו הנפש כלה באימת
ציפיה... //

ולאחר שקודם־לכן הזכיר, בשירו זה, „חכר
מים“ שצצים ו„בידיהם מגילות גנוזות, / או
מסיעים אריחי הרצפה וחושפים מטמונים“,
הוא מתאזר און ומטיח, בעיי־ררחהו:

למה לנו לוחות וגווילים? למה זכות-
הבחירה? / דיינו בשורת הנהנתנים
הקטנים. / .. נפרוק את המשא ונעפוי

גם געגעויען להתחדשות-ערכים תחת חופתו של משטר-מנהיגות-ועילית רודניג-„משיחי“, המצוין בסמיני-הכר פאשיסטיים מפורשים (וסוף-סוף, הרי זה פירושה הפשוט והברור של אותם שירים שמשמעותם היא הקונקרט-טית ביותר בקובץ זה), אין לומר כלל שהם פורקן יחיד, או קרוב, להרגשה כללית למדי של אי-נחת, אבדן-דרך, חוסר-פרצוף וטיש-טוש הזהות האישית והקיבוצית כאחת — הרגשה שהיא עצמה הריהי תופעה טבעית ומובנת בשלבי ההתעצמות והמטאמורפוזת שבהם עומדת החברה הישראלית. אם יש משמעות ציבורית מדאיגה באמת לצד רור הלכיה-רוח הסותרים והנבוכים שנתקפלו בו ב„צו העיקול“ הריהי מתבטאת, יותר מכל, באפשרות הקרובה, המסתמנת מכאן, ולו גם בעקיפים, שדווקא ה„בונצים“, „מז-כירי המפלגה“ המבוזים, הם שישפילו להס-תייע בהלכיה-רוח מסוג זה; באפשרות קיבוץ עם והתמדתם של מצבי ה„בינתיים“ וה„עד ש...“; באפשרות ניצולם של געגועים טוטי-ליטאריים — דווקא על-ידי „הכבשים בעורות הלבאי“.

ב. ק.

ה ק ו ל מ ב ע ד ל ע נ פ

איש מאתנו לא עמד על ערש-לידתו, איש מאתנו לא שיחק אתו בג'ולים. איש מאתנו לא ראה בכניסתו ובצמיחתו, איש מאתנו לא הספיק להצר את צעדי, ופתאום הוא כאן. וכולנו יודעים-ועדים: מ ש ו ר ר ! הוא בא, גרפס, וניצח. הכל ממלאים פיהם תהילתו, באחד הגילויים הנדירים של יחס-כבוד-והשתאות לכשרון חדש. מעניין מעט לבדוק איך בא הדבר ונהיה. אולי כך הוא דווקא מפני שלא הפרגונו תחילה משום מקום. אולי כך הוא דווקא מפני שאף-על-פי שהוא מדבר א ל י נ ו וכו' תב בלשונו של נ ו אין בו סימנים מובה-קים של שום מקום: לא של „ישיבה“ ולא של תנועת-נוער, לא של מחתרת ולא של פלמ"ח, לא של קיבוץ ולא של שכונה, ואפילו לא של כרכי-עולם ולא של הרי-חושך. ומפני שאין הוא „נוקט עמדה“ ואין

מפאתי ים: — בואה, בואה, האיש הנועם. //

וסימונו בקריאה הנלהבת:

נ ה ג ו נ ל כ ה , ה א י ש ה נ ז ע ם !

אין ספק, יש מקום להקשות אם לא הקדשו מאמץ מרובה מדי לניתוח סעיפיו של „צו העיקול“ הזה, אם לא הרחבנו את הדיבור על שירי משה דנר למעלה מכל יחס למשקל-לם השירי. אבל, כפי שהקדמנו ואמרנו, רוי-איים אנו במחברת הזאת מסמך שמשמעותו ציבורית בעיקרה, וברור לנו שלכך, למשמ-עות הזאת, גם מכוון משה דור את דעתו, לפחות בחלקה.

גם מצד זה, כמובן, אין „צו עיקול“ עדות חשובה ביותר מצד משקלה האינטלקטואלי או הרעיוני הסגולי, אבל עדותו חשובה בחינת שבשבת, סייסמוגרף וסימפטום. היא מרמזת על כמה וכמה אפשרויות רוחניות — ואפילו פוליטיות — הגלומות בעצם הוויתם של החברה הישראלית בכללותה ושל הנוער העברי בפרט; על מספר תשובות, בין נתור-נות ובין פוטנציאליות, הנובעות, באורח הג-יוני יותר או פחות, מן „הסתירות הפרטיות“ של מ. דור, שלאמיתו של דבר אינן „פר-טיות“ כל-כך, שבעצם הן נחלת-מכאובים של דור שלם ...

משוררנו אין כוח בו להניף דגל, להזדהות עם אמת חברתית-רוחנית כלשהי, גם אין הוא מורה באורח עקיב וחד-משמעי על שרשי המצוקות הנפשיות שלו ושל דורו. למעשה, יש וידמה אפילו לקורא כי נוח לו בהתמדתן של סתירותיו ה„פרטיות“, בעמידה של הסתייגות, „שואטת“ אך בלתי-מחייבת, כלפי המציאות — או אף בתוכה. כלשונו-הוא, בשיר האחרון במחברת, „אף אם יתמה-מה“ (77/8):

ועד תישמע עטת הצבי,
... אני מניח את ריסי כהגף תריס,
ועובד לכבש בעור הלבאי.

השעון מעל לראש

ק. צטניק" הוא כינויו הקבוע של אחד מאגנייה הרגש וברוכייהפשרון בסופרים היהודיים שהותירו, או שהעמידו, מחנות-הריכוז ומחנות-ההשמדה הנאציים. לקורא העברי הוא ידוע כמחברם של "סלמגדרה" ו"בית הבובות", ספרים מהלכי-אימים, שניתן להגידים כרומונים דוקומנטריים. עכשיו זיכה אותנו בשורת ציורים, מתמיהים במהותם, ברפכותם ובדקות-קוויהם, ויותר מכל ברושם האסתטי שהם עושים על הקורא; וגיית "טות" אמנותיות, בטעם אקספרסיוניסטי עד מאד, מנופיה-הכליון-ותאחרית של היחודת האירופית.

הספר נחלק לא לפרקים אלא ל"שבלים" — שבלים בדרכם האחרונה של מיליונים, שאי-כה ניצל מחברנו, כפרט, מהגיע אל סופה. ה"שבלים" קרויים, למשל, "מיבצע זקנים", "מיבצע ילדים", "שחר באושוויץ", "תפילה באושוויץ", "מיפקד-ערב באושוויץ", "אדם מורטל על תנור-בלוקים", "המיפקד לקרימאטור-יון", "בלוק-הבידוד", "השיחרור" וכו'. אלה הם שמות המעידים על עצמם ועל עניינם, אבל אין בהם כדי להעלות בדעתנו את מידת הרגישות, ואת הפאתוס המאופק, קפוץ-השיניים, ואת יכולת-העיצוב האמנותית, ואת היופי — כן, היופי מסמריהשער! — ששיקע המחבר ברוב-רובם של הדפים האלה, בנוסף למידת האותנטיות האישית, שהיא כאן בבחינת נתון ראשון, ואשר היא כשלעצמה לא היה בה כדי לשוות ל"שעון" הזה את מלוא סמליותו המאומת, את עצמת התיקיתוק הזאת. הנה, לדוגמה, קטע מתוך "מיפקד-ערב באושוויץ":

יש ויורדים עליך כיסופים לעת מיפקד-הערב; אחווך-געוועים וכליון-נפש אתה עומד בשורה לספירה —
...בקצהו של כביש-המחנה, על האדמה, מתבוססת בלהבותיה גולגלתה הערומה של השמש, והקווים התחתונים של חומת-התיל טובלים במקווה-דם.
יום גווע באושוויץ.

הוא, גותן ביטוי" ואין הוא, מחוות דעה", ואין הוא אפילו חכם גדול מדי בשימושה של "שפת-עבר". הוא פשוט שר, כאותה צפור, "מבעד לענף". והוא מיטיב לשיר, בסולם רבי-טונים, תרבותי, מודרני.

גם כשהוא נאיבי ממש, בשורות כמו "תודה לעשב כי הוא חי, / תודה לאדם כי ישנו / תודה לאדמה ותודה לחיות!" אנו מוכנים לקבל זאת, מתוך הרגשת-תודה על שכאן, טוף-סוף, לא "ליטראט" לפנינו. גם כשהוא רואה חובה לעצמו לשלם מס-שפתיים לציבור שאליו הוא פונה, להזדהות עם חוויות שוודאי הן זרות לו ולשיר, למשל, על השואה של יהדות-אירופה, הרי יש בנו הרגשה שזאת כמין קידת-מצווה של דייר חדש ובעל-נימוסים. וכאשר הוא שר על "הגב", ובלשון "אנחנו" דווקא (ע' 58), הרי אין אנו צריכים כלל להקור ולדרוש אם הוא עצמו ישב שם או לא, מפני שהמהות הפנימית ביותר של כל ה"ענין" כולו נמסרת בשורות פשוטות מעין אלו:

באשר הלכנו בשממה, ופטישינו על

כתפינו,

דלקו אחרינו בריצה: העצים, המים, הדשא והצפרים.

אכן, יש אולי משהו אירוני בעובדה שפיטן יוצא-אגדאד — גם אם הוא אמון, בלי ספק, על ערכי-רוח-וצורה של שירה מערבית בת-זמננו — דווקא הוא היה צריך להביא משבר רוח צח ורענן של אירופיות, במובנה הטוב ביותר, אל חדרי השירה העברית הצעירה, הגאה כליכך על "מערביותה"; בעובדה שדווקא מבחוק קם לנו איש ישרגו ובהיר עין ונקיידעת שפזה, אשר יטיח כנגדנו בקול שווי ומאופק, כדברים האלה:

אני עייף ממקום זה,

שבו המלים הן או זכר או נקבה, והמנהג או מודרני או מסורתי.

הוי אנשים! האינכם יכולים להגביה מבטיכם יותר מקומותיכם?

י. ע.

* ש. זמיר: הקול מבעד לענף; שירים; ספרית פועלים/שירה, 1960; 113 עמ'.

כל מפעלו הספרותי של המחבר לא בא אל אלא לקיים את הנדר הזה, והוא מיטיב לקיימו באמצעים המצוינים העומדים לרשותו, המש" וויס את הממד האמנותי לעדות שהוא מוסר.

דווקא משום כך יש להצטער, כמדומה, על שב"שלב" האחרון שהוסיף לספרו, Wieder-gutwachsung ("התפייסות"), הוא בא להגיב תגובה, פובליציסטית ביסודה, שאמצ" עיה האמנותיים מסייעים למעשה להטעים את אפיה ה"דמאוגי", נגד הסדרה השילומים עם גרמניה. אפשר, אמנם, שאף בכך לא ביקש אלא, "להיות לקול" לנשמדים ולטבור חים, אבל בכך לא חיוק את פעימת "שעונג" אלא החלישה...

ש ע ר י ע ז ה

... ואמרוזקנתו ממשיכה בלשונה המיור הדת לה, שהיה בה שטף של מלים בדויות ושעשועי לשון-נופל-על-לשון, ואילו דיברה עברית היו דבריה נשמעים בערך כך:

כל ימיה אָתי כמו המיועדת לך, ופתאום בא הכספן והזהבן, הממומן הרבה מבתי הרושת מעשנן שלו בהרבה ארובות, והיא כבר מכסיפה לה עיניה, כמו הסוד מית שאינה רואה הטוב לה תמיד מקרוב אצלה בבית-אביה סימן-טוב, ומזהיבה אזניה ומאטימה אותן ופונה ערפם לש" מור לה לטוב-ולחסד, בתוך-התוכים שלה. (שערי עזה, ע' 48).

עד כאן לשון "המיוחדת" לזקנה יהודיה סטאגבולית, "אילו דיברה עברית". ועתה, משהו מרית-לשונו ובינת-שיחו של אורח תל-אביב, בעל-ב'עמיו, עשיר מופלג למדי, שאף הוא מוצאו מתורכיה:

הכרה הוא שנהזור לישראל דוקא עכשיו, ששם המובחרים שבהופיטאל והסאנא-טואר והמשוברים שברופאים, שנמלטו מכף הצורר, מברלין ומוינה, ונשתקעו בישראל ומכהנים בבתי-המרפא המודרן, וכלל אין לסמוך על הרופאים כאן בארץ הזאת, שאין לה קידמה. (שם, ע' 63).

... למול עיניך פורץ ומתאבך מתוך מעשנת-הקרימאטוריון עשן סמיד, דשן, פתוך-רשביבים. הוא צונח ונח על-פני כביש-המחנה הארוך, מתפשט למרגלך- תיהן של רחבות-המיפקד. נדמה לך: השרופים הנה חזרו ובאו מתוך שיגרה להתייצב בשורה לספירת-הערב. חומות- התיל יוקדות באדמומית השקיעה... קווים מלובנים. הם מתמשכים ונכח עיניך, משרוטים על האופק כמלוא הדף שורות שורות של תווים, עם מגדלי-המשמר כמפתחות מוסיקליים בשוליהם — קומפוזיציה אושוויץ.

או שורות-מספר בלבד מן ה"שלב" הנפלא בליריותו הזכה, "ברית בין הפירורים":

פירור אחד ממנת-הלחם שלי הותרתי היום בשבילך. ראי, אהובה, הנה הוא מונח על כף-ידי כבתוך קערית של בדולח — ליל מעל אושוויץ.

... איך עתה, אהובה?

אולי, כמוני, יושבת את עכשיו, אי-שם במחנה-נשים גרמני, על קרשיה של מאורה, וכמוני מביטה גם את על פירורי הלחם אשר בכף ידך; כי היום, יותר מכל הימים, כלתה נפשך אלי, ואמרת: הנה פירורי-הלחם זה קודש יהיה לאהובי?

... קומי, נצאה, אני פה, ואת באשר את, ונעמוד שנינו יחד בעלטה של אותם שמי-אושוויץ. אהבתנו תעבור בין שני פרוורי-הלחם והיא תחליפם זה בזה על כפות-ידינו. את תאכלי את שלי, ואני אוכל את שלך —

נדר נדר ק. צטניק עם שיהוררו ממחנה- המוות, כפי שהוא מעיד בעצמו (ע' 91):

"באפרכם, החבוק בזרועותי, אני נשבע להיות לכם לקול; לכם, ולקאצט האילם והמאזכל. לא אחדל מלספר בכם עד כלות נשימתי האחרונה. כה יעזור לי אלוהים. אמן".

* ק. צטניק: השעון אשר מעל לראש; מוסד ביאליק, ירושלים, 1960; 102 עמ'.

את השם קיבלנו, בחסד ולא בזכות, והם הנופלים עליו, ישמרו השם, והמה — פורצייהשערים־לעתיד־לבוא. כך קוראים להם". (ע' 160).

למה נרבה דברים עוד? — שוב אין לנו אלא לשבח ולהודות לאדון־הכל, התולה ארץ על בלימה, שחנן את המספרת בינה ודעת, ונתן לה אנשים ליטול מהם את נשמת־אפם ולעשותם לה "טיפוסים", ונתן לה צחצחות־לשון כאחד האריות (או האשלים... שבח בורה, והעמיד עליה הוצאת־ספרים שתזכה את הרבים בפרי־רוחה, וזימן לה פורסי־פרסים לזכותה בפרס, ואפילו קוראים זימן לה שיגרסו שניהם באגוז זה. כי לעולם חסוד.

ב. מ.

הבנות חזרו הביתה

עורכו הוותיק של המדור הספרותי ב"דיעות אחרונות" כינס בכרך זה ששה מחזות, "מחזונים" ומערכונים, שנתחברו, כפי הנראה, משך תקופת־זמן לא קצרה, ויש בהם התקדמות מפורשת לעומת מספר נסיונות קודמים שעשה בשטח המחזאות. חבל רק שאין להגדיר התקדמות זו אלא כ"יחסית" בלבד.

נוף העלילה והבעיות של שש היצירות מגוון הוא ורב־פנים. יש בו מצבים "עדינים" שפינור־בינה; לבטיחיים ואי־הבנות על רקע ההווי של מושבות ותיקות; מלחמתה של אשה לקיום של ערירות בלתי־לוויה; נפתולי הסתגלות של "עולים חדשים" מזרח־אירופים בשיפון שבקצווי כרך, כמו גם התרוצצות נפשית של דור מלחמת־48, לאחר הקר־בות; ואפילו מלחמת־קיום (גדושת רמוזי סמל, דקים כקורת־בית־הבד) של אי בודד של ציביליזציה "וינאית" — בית־קפה שקט, ארכאי, של קפה־הפוך, עוגות־שטרודל ועתוני־בוקר, מאטבים במסגרות חזון דקות" — בתוך שאון־קריה, מול שצף־נחשולים של "היהא" ואספרסו וחמרגות גסה, בולענית ושתלטנית.

מכאן, הבה נעבור למבעים של "פסיכולוגיה נשיית":

שומעת רבקה צעקת־לבה של אחותה ומנמיכה קולה, כדי להפנים דבריה ולהגבירם:

"אצלך, בפנים, מה־יש־לך־מה? כלום אין לך! במקום שתהיה לך הנעימות, והדם בעורקים כמו תסוס וגוואה, והאברים שלך כמו נחלים־נחלים, וכמו... כמו מפפים לך ומחלחלים בסתר... ובכזאת עדינות... שכולה לב ורחמים... והרבה ברכה... מה יש לך מכל זה? כלום אין לך! כלום!" (ע' 186).

ואם אין די לנו בזה, תוסיף אותה רבקה ותטעימנו עוד מייני־הרקת, סמוך אחרי־כן:

"חסר לך הרבה!... חסר לך רקות הול־מות כקורנסים, תנוכים שיהיו מתקרעים לך באזניך, חסר לך חזה שיהיה מדחק עצמו ומפרק ומודקר לצאת מביתו... שאין הוא נוקף לך בתשוקה, אלא בחובה ובצער... זה מרגישים אצלך, אפילו את מערמת על עצמך רבידים־רבידים של כסף וזהב!" (ע' 187).

ולקינוח הסעודה, ולתיבולה, לזירוז העיכול ולמרבה ההנאה, משהו טב־ק־הרחה של "ציר־נת". בלי זה, סוף־סוף, אי־אפשר. הנה, לדוגמה:

"אהא", מסייעו יחזקאל ברכה בקולו המנוגן, "יש אחד שעל חמש הגבעות, שם הוותיקים ומחוק־לארץ. וזה השני, של הצעירים, הצברים, רואים ממנו הגבול... הם, אמר לנו המדריך שלנו, כמו שמשון הנושא על שכמו שערים של עזה, הם ולא אנחנו. שאנחנו רק

* שושנה שרירא: שערי עזה; רומן; עם עובד / ספריה לעם, 1960; 261 עמ'.

** אשר נהור: הבנות חזרו הביתה; ששה מחזות ומערכונים; הוצאת קרית־ספר, ירו־שלים, 1960; 288 עמ'.

חיים בהן חיים סטאטיים מאד. הם, וזולתם, הורישו לנו רומנים מרתקים על אנשים משעממים, גילומים ססגוניים של הוויות אפרוריות.

שלמה ניצן הנחיל לנו רומן ש"רירעתו", כמו שנוהגים לומר, רחבה ונפשותיו מרובות, אף צעירות ברופן. הוא מושך בהן בחוטיו ו"מדובב" אותן ושם בפיהן דברים ומגלגל ביניהן שיחות ומרחיש בהן אפילו "מונולוגים פנימיים" ומטיח אותן זו בזו ומעמידן בכל מיני מצבים, פעמים "תוגיים" ופעמים "חוריים" ותכופות "דינמיים" — רק חיים אינו נופח בהן.

"יתד לאוהל" הוא רומן ריאליסטי, שגיבוריו הם בעיקרם — אכן, נישחתם! — בחורינו החמודים והעוקצנים והגלפטים, בתקופת ה"השתכנות" וה"התבססות" שבאה, כזכור, אחרי סיומה של מלאכת-המלחמה. משבר-הערכים, משבר-האמון, חשבו-הנפש, כל זה ניתן כאן, מעט או הרבה. בנוסח אנגלו-סקסי, פשטני כלשהו, אפשר לומר שזהו רומן על בעיות ה"adjustment" של חיילים משהו-רעים. משום-מה אנו נוטים לחשוב, לא מתוך דעה-קדומה אלא כמסקנה "מעבדתית" כמעט, שיצירה "על" משהו, ובייחוד יצירה "על בעיה", כל שכן רומן על "בעיות", יש לו סיפויים דחוקים ביותר לזכות להצלחה אמנותית. רומן זה, שבו אנשים שקועים כל-כך בתקיעת יתדות לאהליהם ובחיבוטי-המחשבה-והמצפון הכרוכים בכך, רומן זה המעורר בקורא הנלאה את החשד שלא הצליח לעניין אפילו את מחברו, שאפילו הכתיבה עליו חייבת, מן הסתם, לנסוך שעמום, לפחות על הכותב — רומן אפור זה אין בו, כמדומה, אלא כדי לתת אישור חותך לאותה סברה.

מוטו פילוסופי מאד מכתביו של מרטין בובר, ומין "אחרית-דבר" שהיא מין פנייה של היוצר, "מעל האובניים" אל קוראו, אינם מועילים כאן מאומה. להיפך.

נ. ה.

יש כאן הרבה. אפילו יותר מדי. יותר מדי מלים. יותר מדי דיבורים, יותר מדי בעיות. יותר מדי "לשון-לימודים" בפי הנפשות-הפועלות, הרבות מדי. יותר מדי אמירות פובליציסטיות. הנסיגנות לשחק במודרניזם סוריאליסטי (למ"של, ב"פינה שקטה", וכן ב"הבנות חזרו הביתה") הם כאן יוצאי-דופן לגמרי, והופעות האוב המתנצחות של אידיאלוגיה "יהודית" ו"עברית" — בדמות ה"סבתא", הלבושה "בגדי-שבת של נשים יהודיות במזרח-אירופה" ומזכירה כי "בזכות הסבתות זכיתם פה גם לריחות האחרים", והדמות השנייה, שהיא "צעירה מאד, רחיפה ורפיפה כמעט עד להיעדר-ממשות", המכריזה על עצמה שהיא "כבר מרחפת באוויר וממלאה אותו בריחה החדש, שהוא אחר מזה של דגים ממולאים, חייהיחי" — יש בהן, כמדומה, משום טעם-לפגם שבולגריזציה "עתונאית" של בעיות רוחניות עמוקות וגורליות עד למאד. כנגד כל זה הרי כמה יסודות ניפרים כאן פחות מדי. יש כאן, למשל, פחות מדי בקורת-עצמית. פחות מדי חושי-הבחנה. פחות מדי סינון. פחות מדי יכולת-עיצוב.

מכל-מקום, כמה מן החיבורים הדראמטוריים גיים האסופים כאן, אפשר שהם ראויים לשימת-לבו של תיאטרון עברי, על-תנאי שיעובדו עיבוד יסודי ויקוצצו כדי שליש או רביעי, בקירוב.

ב. מ.

יתד לאוהל

ראינו באחרונה איך אפשר לעשות סרט מר על חיים מתוקים. כולנו מפירים ודאי יצירות-אמנות חיות מאד, אפילו עתירות פרובלמות, שנושאן הוא מה-שקוראים "נוף דומם". סופרים רוסיים גדולים השפילו לתת לנו יצירות-פרוזה מסעירות-לב ממש שמקל-

• שלמה ניצן: יתד לאוהל; ספרית פועלים / ספרי אשכול, 1960; 274 עמ'.

על קפה הפוך

ביום הולדתו זה, בלבבתמים ובי כובדראש, כי תפארת הוא לאומה וכי עפר אנחנו תחת כפות רגליו!

(להוציא טעות מלב: ההדגשות — משל גלאי).

אמנם כן: גם בלבבתמים וגם בכובדראש.

כלום לא לראשו שלו צריך היה לקשור — ואם גם בהיפוך כוונות כלשהו — אותו כתר שהוא קושר, בדרך-אגב, לראשו של אל תרמן (ע' 408, תוך כדי מטח אש-וגפרית על "זקני בית-דבר"):

... חציו חשוטים, מרוטים, מושחזים יפה! אלא שבדומה לחיצי אותו סולטאן רחום, הם מצופים כולם זהב... פגעו בך — אתה מוציאם מכתפך, או מכבדך, ומוכרם לצור-פיים ולכספים. בשכרם אתה נוטל סמימרפא, בשכרם אתה מעלה ארוכה לפצעך, בשכרם אתה חוזר לאיתנך!"

ח. פ.

הרצל

היחס, האדיש דרך-כלל, שמגלים בני הארץ וגידוליה לפזורה היהודית מביא ממילא לידי חוסר-הבחנה בין הזרמים החברתיים והתרבותיים שעיצבו, או מוסיפים לעצב, את דמותה של זו. אחת התוצאות של גישה אדישה-הכללתית זו היא התעלמות מן החילוק שבין שכבת היהודים המתבוללים (הכ"ו וונה להתבוללות אורגאנית, היונקת מתרבות האומה הסובבת עד כדי הזדהות מוחלטת עמה ועד לשאיפה להיטמע בתוכה — לא להתבוללות חיצונית סתם, שכל סממניה שימוש בלשון הסביבה, ואילו מניעה, ברוב המקרים, תכליתיים בלבד) ובין היהדות ה"שרשית" (כביטויים המסולף-מיסודו של מחייביה), יושבת גיטאותיה, מקיימת מצוות-דתה ודוברת ניביה.

תיאודור הרצל, סופרו הנריז, השגון ורבי הכשרון של ה"נזייה פראייה פרסה" הווינאי, היה נציג מובהק של אותה התבוללות אורגאנית ומעמיקה, שצמחה על רקע הליברליזם האירופי בשלהי המאה ה"ט; כיון שראה

מי שחביבים עליו כל אותם עוקצים וזיקוקי-אש ותעלוליקונדסות ומרגליות-לשון נדירות שמשפיע "ג. בנימין" על קוראי טורו הש"בועי ב"מעריב", ודאי יטעם טעם-משנה בסוללה זו של כוסות קפה-הפוך; ולא עוד אלא אפילו אותם שנוקקים ל"מעריב"-של-שבת ואינם מן הנהגים מטרוו של בנימין, אפשר מאד שעתה ישבעו נחת מהרבה מן הרשימות שנאספו כאן לאסופה-של-קיים.

אכן, הרבה והרבה מעלות טובות — מהן קטלניות ומהן היפות לאריכות-ימים — יכיר לים אנו למנות בו ב.ב. גלאי, הרבה שכיות-חמדה הביא אל בתי-גנויו, ומהם — אל רשות-הרבים. לשון-ערומים ולשון-הכמים, חכמה יוונית וחכמת ז"ל, בריאות-גוף ושמ-חתי-חיים, זריות-קולמוס וידעית-חשבון, אה-בת-מולדת ואהבת-ישראל, אשקנאות וקר-ניגונה, חן-מקום ובינה-בעתים, כל אלה מצויים באסופת רשימותיו, בהרחבה ובמר-רופו.

אבל, רגע אחד, איך הוא מעיד שם על עצמו בהקדמה, ב"פתיחה במאיוורקה"?

בין כל אמיתותי לא תמצא שקר אחד, ואולם אחריות — איני נוטל עלי... אין כמותן לחליפות ותמורת... רות

(להוציא טעות מלב: ההדגשות, לא משל גלאי הן).

ובמקום אחר, איזה קול-גבורה הוא משמיע "באזני בייג"י" (ע' 129):

בייג"י לא יכפה עלינו את דעותיו, לא יעלה סומקת-בושה על לחיינו, לא יאמר לנו מה לכתוב ומה לא לכתוב! מעל לכל — לא יעצרנו מלאמר לו,

* בנימין גלאי: על קפה הפוך; רישומים: מרסל ינקו; הוצאת ירגווי, עין-הוד, תש"ך; 419 עמ'.

* נתן א. שוראקי: הרצל: חיים וחזון; הוצאת "עם הספר", תל-אביב, 1960; 304 עמ'.

מאמץ להשכיח את „חטא“ התבוללותו של הרצל, להציגו בפנתיאון הציוני בשורה אחת עם יהודים טובים וכשרים מסוגם של אחד-העם, נ. סירקין וא. ד. גורדון. ניגוד זה שבין יחס ההערצה הרשמי-הנבוב אל הרצל ובין מריטת דמותו מן האמיתי ומן האנושי שבה הוא אחד הגורמים לזרות ולחוסר-ההבנה האופפים כיום את דיוקנו.

בין הביוגרפיה העובדתית של הרצל ובין הארת דמותו על-ידי מנהיגים ותועמלנים רשמיים נותר אפוא כר נרחב לזימה ספרורית. אכן, דמותו ופעלו של הרצל תובעים ממש כתיבת רומן ביוגרפי, ומפליא הדבר שמחוץ לסופר הפולני-יהודי ליאו בלמונט, מחבר הסיפור „משה בן-דמנו“, לא נתפתה איש לשתול בכר מיותרם זה נטע ראוי לשמו.

נתן אנדרה שוראקי, סופר ומסאי חניך התרבות הצרפתית, נענה לקריאת-התגר של שדה-הבור המשתרע סביב דמותו של הרצל. יקשה לסייג את הספר שלפנינו סיוג פורמלי מדויק: אין זה רומן ביוגרפי, שכן המחבר אינו שזור בשתי העובדות את ערב העלילה הספרותית; אך אין זו גם ביוגרפיה בלבד, שהרי שוראקי מרבה לרקום ביריעתה את מחשבותיו והשגותיו על גיבור הספר ועל הסובב אותו. לולא היה המונח „מסה“ מרמז, ברוב המקרים, על יצירה מוגבלת בהיקפה, כי או קרבים היינו כאן אל ההגדרה הנכונה אילו כינינו את „הרצל: חיים וחזון“ בשם מסה ביוגרפית.

בראשונה את המוני עמו מעבר למיתרס התרבותי, בעקבות פגישתו עם ההתפרצות האנטישמית בימי משפט דרייפוס, הגיע לכלל תפיסה חדשה של הפתרון לבעיית היהודים.

בטרם ייעשה ציוני חייב הרצל את ההתברר ללות כפתרון, אף כי מימיו לא הרחיק לכת עד כדי התכחש למוצאו; הרצל הציוני שלל את ההתבוללות כפתרון קיבוצי, אף כי הוסיף בעקביות להכיר בערכה התרבותי כשלב-מעבר, לפי הגדרתו, בין מחשפי הגיטו ובין אור העצמאות המדינית.

רק בן התרבות האירופית, רק „מתבולל“, מסוגל היה לראות את התהליכים המדיניים והחברתיים בקורות עמו מתוך הבנת התהליכים הכלליים של התקופה; רק „מתבולל“ מוכשר היה ליצור את הכלים הפוליטיים המותאמים לרוח הזמן ולתרגם את תפיסתו המדינית והרעיונית ללשון של דיפלומטיה מעשית.

קו זה — אולי החשוב והמעניין בדמותו ובפעלו של הרצל — נופל מזה שנים קרבן לניסוח הרשמי של תולדות הציונות. אמנם הביוגרפים של הרצל עצמו נמנים אף הם רובם-ככולם על חניכי התרבות האירופית, שלולא כן ודאי לא היו מסוגלים לגישה האינטימית אל גיבורם, רקעו ותקופתו, שהיא תנאי לכתיבה הביוגרפית. אולם האחרים, מנסחי ההיסטוריה הציונית כפי שהיא מוקנת בבתי-הספר שלנו — ומעליהם: דבריה הרשמיים של התנועה הציונית, שהפכו דבריה של מדינת-ישראל — לא הסכו כל

שקספיר / מקבת

תרגום אפרים ברויך

הטכסט השלם של המחזה ונוספו עליו למעלה מארבעים עמוד, מבוא, ביאורים והערות. מהדורה חדשה ומתוקנת.

160 עמ', המחיר בכריכת חצי בד 3.20 ל"י; חוברת 2.60 ל"י.

הוצאת שוקן / ירושלים ותל-אביב



שנמסר לטיפולו, אף כי לעתים דומה היה שלא ימצא כלל אדם יבש ממנו, חסר חוש־הומור יותר ממנו, בלתי־אהוד יותר ממנו. אולם המאזן של „פלוס — מינוס“ הוא לטוב בתו. האמת היא כי במרצו הנדיר, בנאמנותו לתפקיד שהוטל עליו, במסירותו והקרבתו למען העיר, סייע הרבה להצילה, תחילה מפליה ואחרי־כן מ„בינאום“.

„קריה נאמנה“ הוא קודם־כל מסמך, בבחינת עדות בפני בית־הדין־העליון של ההיסטוריה. דב יוסף אמנם שגה בנסותו להיות בעת־ובעונה־אחת גם עד וגם פרקליט המפ"רש את דברי העדות, גם עדר־ראיה וגם מנתח של הערך המהותי של עדות זו. ככל עד, סיפר דב יוסף מה שראה ושמע מקודת־הראות שלו. הוא נהג לפי הכלל של מסירת עדות לאחר שהצהיר באזני עצמו שיאמר את האמת, את כל האמת ורק האמת, כדרך שחייב כל עד בבית־דין להישבע או להצהיר בהן־צדק בטרם יאמר את דברו.

בעת שכתב דב יוסף את ספרו, כתיבה שנמשכה כארבע שנים, ידע כי ספרו יעורר רגשות נודמים ופולמוס, שקהה ברבות השנים, בנושא: מי אשם בגפילתה של ירושלים העתיקה. דב יוסף ידע גם כי יהיו עוררים על עדותו, על הנחותיו ועל דרכו בניתוח ערכן של העדויות שהוא מביא לידעת הציבור. אין ספק שספרי נערך בטרם יראה אור — אם בידיו שלו בלבד ואם בעזרתם של אחרים. מתוך קריאה שקטה בספר ניפרים סימני העריכה (לא סגנונית אלא מהותית), שבמקרה זה ודאי לא הוסיפו על ערכו האוטנטי, התעודתי של הספר.

פרשת ירושלים, העיר ויושביה, לא ירדה מעל הפרק משך עשרות בשנים. למעשה התחיל המאבק על אפיה הדמוגרפי של העיר עם ראשיתה של התקופה החדשה בהיסטוריה של ארץ־ישראל. ירושלים הרים סביב לה, כדברי בעל־התהילים, אולם הרים אלה גבהו בשנים שקדמו להקמתה של מדינת־ישראל, ורבים, רבים מאד, היו בין דוברי הרשמיים של „הישוב המאורגן“ שלא רק הסכימו לבינאומה של העיר אלא אף שיתפו פעולה עם גורמי־חוץ שרצו בכך והכריזו

בשנים הצליח שוראקי למלא את החלל הספרותי־הביוגרפי סביב הרצל: בתיאור עשיר של התפתחותו האישית של הרצל, מראשית צמיחתו בבית הוריו בבודאפשט ועד להתגרמותו, לרבות הצד, הנעלם על הרוב, של חיי משפחתו; ובהצגת המהפכה הרעיונית שהתחוללה בו והעלתו ממעמד של עתונאי, מסאי ודראמטורג, אחד מתוך רבים, למעמד של מנהיג מדיני מודרני ראשון להמוני היהודים.

שוראקי לא הכניס, אף לא התימר להכניס, חידושים או גילויים בפרקים הידועים העוסקים בפעילותו הצינונית של הרצל, אף כי גם את אלה הוא מתאר בחום־לב החושף תדיר את האדם הטראגי־המקסים שמאחורי הנואם, המטיף והמפעיל. שוראקי הסביר, ובהצלחה, את רקע זינגוק (הסתום דרך־כלל בספרות על הרצל) של אינטליגנט יהודי־אוסטרי מתבולל לפעולה שהביאה למיפנה בגורל העם היהודי. הסבר מוצלח זה דיו לשוות לספר משקל היסטורי וספרותי.

ת. ה.

קריה נאמנה

מכל הספרים שהופיעו בארץ מאז קמה מדינת־ישראל, נתיחד מקום־כבוד לספר זה דווקא, שלא סופר ולא בן סופר כתבו אלא עסקן צבורי. כל הסממנים המתלווים לספרי תעודה, בדרך־כלל, נעדרים מספרו של דב יוסף, מייששה מושלה הצבאי (חסר הסמכויות הצבאיות) של ירושלים בימי הקמתה של המדינה.

דב יוסף האיש, הוא ברנרד ג'וזף משנים־עברו, לא אישר־עם היה בכל ימי הקריירה הציבורית שלו. מימי עלייתו הראשונה לירושלים נקשר אליה בעבותות של אהבה ללא פשרות, אהב את העיר וחפץ היה מאד לראות בשיגשוגה וברוחותה. המשפטן המזוהר והמצליח טיפל בירושלים לא כב„תיק“

* דב יוסף: קריה נאמנה; הוצאת שוקן, 1960; 336 עמ'.

לכתוב ספר, או ספרים, על העיר ועל יושביה. אכן, כתיבת ספר על ירושלים במלחמתה ובעמידתה אולי אינה משימה היאה לעסקן-ציבור, ויהיה מכוונו ומוכשר ככל שיהיה. אפשר שרק סופר מחונן, שלא ייבהל מעצמת הנושא ומגודל הקפו, יוכל להתמודד מתוך חוסר-פניות עם שיפעת הב-עיות, ההתרחשויות והעדויות הפורכות במ-אבק על ירושלים — כהיסטוריה וכחוויה.

דב יוסף הודה, בגילוי-לב האפייני לו בכל הליכותיו, כי אין הוא סופר. אוסיף: אין הוא גם היסטוריון, ואף לא עתונאי, במובן הטוב של המושג עתונאי. לא הכל ראה, ולא כל מה שראה החשיב עד כדי להכלילו ב"קריה נאמנה". מסיבה זו או אחרת התעלם ממאר-רעות ומפרטים שבשעתו זיעזעו עיר ויוש-ביה; מטעמים הידועים לו לבדו פסח על עובדות שלגבי רבים מאלה שחיו בירושלים בתקופה ההירואית היאה היו בגדר חוויות בלתי-נשכחות. מצד שני, אפשר שהפריז בהערכתם של דברים שייראו טפלים בעיני רבים זולתו.

בסיכום, יש לברך את דב יוסף על שהוא חוזר ומעיר את ההתעניינות הציבורית בירר-שלים, על שהוא חוזר ומעורר את הציבור, שלא ידע את ירושלים במאבקה, למחשבה מחודשת על בירתה העתיקה של המדינה הצעירה.

א. ל.

על רצונם ברבים. דב יוסף היה אחד מאלה ששללו גישה כמעט-רשמית זו, ומרגע שנת-מנה לתפקיד אחראי בירושלים עשה כל מה שבידו לסיכול בינאומה של העיר.

אדם טראגי הוא דב יוסף, וטראגיות זו מבצבצת כמעט מכל שורה בספרו התעודתי, שהוא לא כתב-האשמה נגד זה או אחר אלא כתב-הגנה על עצמו, מעין הכנת "אליבי" בפני ההיסטוריה. "אמרתי לבן-גוריון, כתב-תי לאבא אבן, שוחחתי עם משה שרת, מחיתי בפני הרוון ברנדוט, זעקתי בפני ועדת-הפיוס של הקונסולים, תבעתי, הרעשתי עולמות" וביטויים כיוצא באלה פזורים לרוב על דפי הספר, אולם תגובותיהם של אלה שבפניהם התרעע, שבאזניהם זעק מנהמת-לב, שבפניהם שיטח את עצמותיה של ירושלים, אינן נזכרות כמעט. רק איפפה אי-שם, בקול דממה דקה, מביא המחבר גם מדבריהם של בעלי-הדין האחרים, ורק על-מנת להסביר את קשייו ולבטיו שלו.

דב יוסף הגיש כאן, אם גם במאוחר, ספר-עדות מקיף וחשוב על ירושלים, הקריה ששמרה אמונים גם כאשר "כל רעה בגדו בה" — אולם עדות זו אינה מספיקה. דב יוסף אמר אמת בספרו, אולם אין זו כל האמת, כי, כפי שכבר ראינו ב"ראשומן", למשל, צדדים הרבה לאמת.

גם החולקים על השגותיו של דב יוסף, גם אלה שידועים להם צדדים אחרים של המאבק על ירושלים ולמענה, כל אחד מהם יוכל

לספריחך המדינית

ספרי עם הספר בע"מ

וינסטון צ'רצ'יל / מלחמת העולם השניה

שרל דה-גול / מאבק לחירות

נ. א. שוראקי / הרצל: חיים וחזון

עומדים להופיע

קוואמה אנקרומה / אוטוביוגרפיה

ישראל בר / המלחמה הקרה

ילדים

גן אלף

לכל גננת ומורה, כמו גם לכל אם, יש מלאי של „מעשים שהיו“, מאורעות וחוויות בהם לקחה חלק יחד עם ילדיה. מעשים אלה, בחלקם, נעשים נכס ברפרטואר של גן הילדים או של המשפחה, ולא שיחה נעימה אחת מתחילה במלים: „אתם זוכרים, ילדים, מה קרה בטיוול שלנו אל הגבעה ז...“

בעוד שיש, ללא ספק, „חומר“ לכתיבת סיפורים בכל „מעשה שהיה“ מסוג זה, הרי למרבה המזל לא כל אם ולא כל גננת מגלה שאפרת להעלותם על הכתב ולכנסם בספר. המעטות שגילו שאפה כזאת ואף הוציאה אל הפועל (כמו ימימה שטרנובוץ, למשל), העניקו לילדים סיפורים ושירים שעמדו במבחן השנים והטעם והיו לנכס של קבע בחדרהילדים.

ככל שספר רגיל כך גם הסופרת־הגננת בונה את סיפוריה על יסוד של מטען עובדתי וחוויתי. ה„חומר“ עובר את תהליכי היצירה ומגיע אל הקורא כחטיבה ספרותית אחידה בעלת חוקיות משלה ואמת משלה, שבה אין עוד כל חשיבות לאמת העובדתית ולפרטים מהם שאב המספר את ה„חומר“. דומה כי מעט דמיון, המעטה או הגומה, הדגשת פרטים או העלמתם, הם „חטא“ הכרחי למפְר סיפורים (אם בספר ואם ליד האח או המדורה), כי בלי אלה מהו מותר הסיפור מן הפרטיכל?

נעמי זורע, בספרה „מסיפורי גן אלף“, מסר־בת לחטוא לאמת. את גישתה זו היא מבר־ססת (בהקדמה לספרה) על העובדה ששני הסופרים הגדולים והנפלאים המביאים אותה לידי התפעלות — שלום־עליכם ול־טול־סטוי — כתבו סיפורי־אמת, אמת לאמיתה! וכיון שגילתה את סוד גדולתם, החליטה היא

עצמה לכתוב כמה סיפורי־אמת משלה („ומי שלא מאמין, יבוא־נא אלינו... וידע כי כל הכתוב בספרי היה ונברא“).

סיפוריה של נעמי זורע הם ודאי נכס יקר עד מאד לקיבוץ מעגן־מיכאל. ילדים והורים והורי־הורים ואף כמה כלבים וחמורים (אם לא מתו עדיין) ימצאו שם את עצמם, על שמותיהם הפרטיים וייחוסם המשפחתי, וכל עלילותיהם כתובות על ספר ומעוטרות ציורי־ריים (לבנו למקופחים שלא נזכרו, משום מה). השאלה היא רק אם ילדים והורים במקומות אחרים ישפילו להתפעל מהסיפורים בעלי האופי והערך הסנטימנטלי־המקומי, לאחר שישתחררו מעומס של פרטים מיותרים ויצליחו לזכור בדיוק מי אח של מי ומי אבא של מי.

בכל הפרטים המשפחתיים והמקומיים האלה יש אמנם משום עומס מיותר, אך אין הם מוזיקים מבחינה רגשית או חינוכית כמו תופעה תמוהה אחרת המדקרת ברוב הסיפורים: נושא „המוות“ והטיפול בו. להוציא סיפור אחד — הרי בכל האחרים יש איוה מת, או לפחות חולה אנוש. אמת היא שהמוות הוא בן־לוויה בלתי־נמנע לחיים, וילדים החיים בקיבוץ עדים לו תכופות, בעיקר בין בעלי־החיים שבהם הם מטפלים. אך משום־מה נראה כאילו המספרת להוטה במיוחד אחר נושא זה. בסיפור „בית הקברות“, שבו היא מעלה את בעיית המוות של הזקנים, אפשר למצוא בדוחק כוונה חינוכית, מן הסוג של „איך אסביר לילד את תופעת המוות“, ומשום כך הוא מתאים, אולי, לחוברת־הדרכה לגנות. אך בסיפורים האחרים, בהם מתפגרים ומתייסרים במחלות בני־אדם ובעל־חיים מכל הסוגים והגילים, היא מוצאת לנכון לדון, לפי כל כללי היריאליזם, בכל מיני פרטים („בעיקר ידעו אבישג וברק להכין קברים נהדרים“) ולהנציח הערות־אכזריות של ילדים, בלי להשמיט דבר, שמא תחטא לאמת.

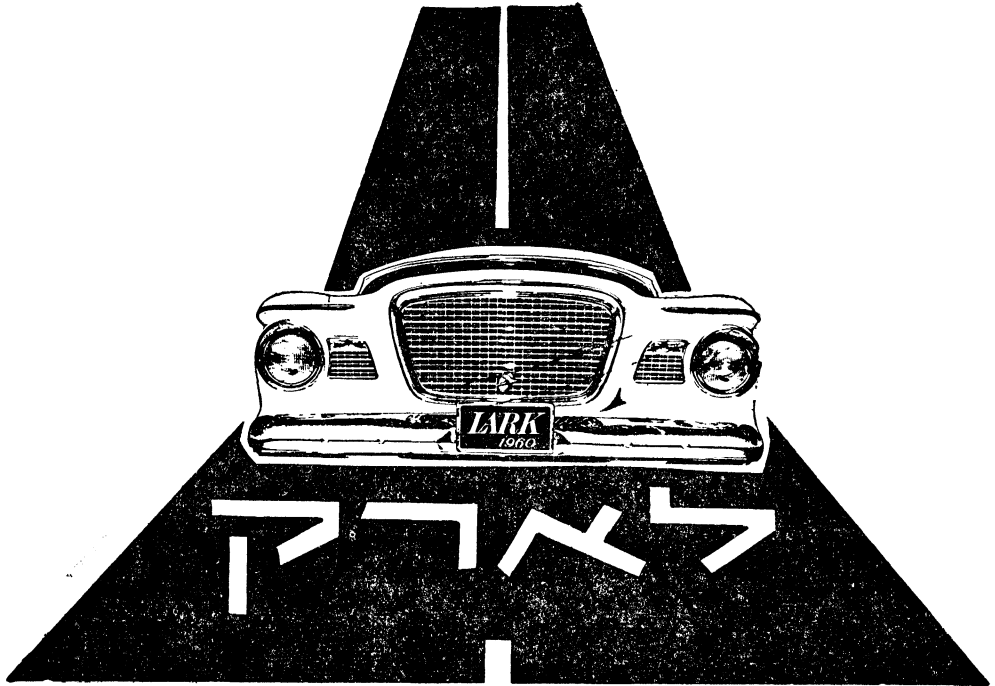
רק בסיפור „אלברט“ יש קצת יחס של יראת־כבוד אל המוות, כמו אל הדמות של אלברט עצמו. אולי משום שאלברט זה הוא

* נעמי זורע: מסיפורי גן אלף; הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1960; 93 עמ.

פר בדרכו שלו; היא פשוט מודיעה לו מתי עליו להתעצב ומתי לשמוח, בהגישה לו מזון לעוס ומעופל למחצה. הצלחתה של המספרת בספר זה אינה מוטלת בספק. היא הצליחה לספר את האמת, ואפילו את כל האמת, אך — למרבה הצער — רק את האמת.

ד. ל.

זר בקיבוץ ודמותו אינה „מובנת מאליה“ ככל האזרות. ה„דיסטנץ“ של המספרת אליה, וכן גם סוף המעשה, המתרחש בסקוטלנד הרחוקה — מאצילים משהו טראגי על הדרך מות והסיפור ומשרים הלך־רוח דומה על הקורא. בשאר הסיפורים אין המספרת משאירה לקורא שהות ומקום להתרשם ולהגיב על המסור



מכונית ה"קומפאקט" המעולה של "סטודינבר-פאקארד"
10.900 ל"י בלבד

קניזר-אילין תעשיות בע"מ

ירושלים, רחוב שלומציון המלכה 18

חיפה, רחוב צור 3

תל-אביב, "בית הדר"

המשתתפים בחוברת

שלמה אבינרי הוא מורה צעיר במחלקה להיסטוריה חדשה באוניברסיטה של ירושלים. הוא ידוע גם כאחד מפרחי-האינטלקטואלים של מפא"י. י. אורן, המופר היטב לקוראי „קשת“, שוקד עתה, בתוך השאר, על תרגום „ערבים באחוזה ליד דיקאנקה“, קובץ-סיפורי הראשון והמהולל של ניקולאי ו. גוגול. מרים אורן מכינה לדפוס את ספר-שיריה הראשון. „מעבר לגבול“ הוא הסיפור הראשון הרואה אור מפרי עטו של איתן איתן, צעיר בן 20, מן המושבה כינרת, המשרת עתה בחיל-הים. „אליעז“, סופרנו הוותיק, קשור באחרונה קשר הדוק בפעילות הישראלית באפריקה ולא מכבר חזר מסויר בכמה ארצות במזרח של היבשת השחורה. אהרן אמיר משלים עכשיו קובץ-שירים, שלישי במספר. הוא גם תירגם את ה„אוטוביוגרפיה“ של נשיא גאנה, ד"ר קוואמה אנקרומה, העומדת לחופיע בהוצאת „עם הספר“ ושני פרקים ממנה מובאים בחוברת זו. גאנאי אחר המיוצג בחוברת זו, בשיר הקטן „אלוהינו שחור“, הוא ד"ר ר. א. ג. ארמאטו, אחת הדמויות המעניינות ביותר בתקופתנו. הוא נולד ב-1913 ב„חוף-הזהב“ הבריטי, לאב ששימש סוכן לבית-עסק גרמני בטוגו הגרמנית ולאם ילידת טוגו הצרפתית, ומשחר-ילדותו דיבר אנגלית, גרמנית וצרפתית. ב-1930 יצא לקנות לו השפלה בגרמניה, ועד 1933 למד בה רפואה, בלשנות ואתרופולוגיה. אחר-כך למד באוניברסיטאות צרפתיות אחדות. מ-1937 השתלם, ברפואה ובבלשנות כאחת, באוניברסיטאות של אדינבורג ולונדון. ב-1942 נתקבל ל„חברה המלכותית“ באדינבורג. הוא יסד את מכון-המחקר לאנתרופולוגיה ולביולוגיה-של הגזעים בלונדונדרי (אילנד הצפונית), ושם עבד. יש אומרים כי ב-1949 היה מועמד לפרס נובל ברפואה. הוא פרסם 2 כרכי שירה, 17 ספרים בשטחי-מדע שונים, וכ-300 מאמרים על נושאים מדעיים, אנתרופולוגיים וספרותיים. אנדרה ז'יד, הרברט ריד, היידגר וגדולירוח אירופיים אחרים נמנו על ידידיו. הוא לקח חלק פעיל גם בתנועת-השיחור של ארצו. ב-1945 השתתף בקונגרס הפן-אפריקאי המפורסם במנצ'סטר ועם שובו לגאנה, ב-1948, התבלט שם במאבק המדיני. אחרי-כן חל קרע בינו לבין ד"ר אנקרומה והוא הצטרף לאופוזיציה. בנובמבר 1953 הופיע באו"ם לטעון נגד סיפוחה של טוגו הבריטית לגאנה ובעד איחודם של שני חלקי החבל, הבריטי והצרפתי, במסגרת מדינה עצמאית נפרדת. הוא מת בהמבורג בדצמבר 1953. „הדימוי“ לסמואל בקט הוא קטע מרומן חדש, שעדיין לא ראה אור בשום מקום. ה„מונודרמה“ שלו, „סרטו האחרון של קראפ“, נדפסה, כזכור, ב„קשת“ א', לפני שנתיים ימים, ב-רבבד עם פירסומה באנגלית. משה גיורא, חבר מערכת „הבוקר“, הוא משורר ומבקר, מתרגם ועתונאי. פירסם שני קבצי-שירה („הבוסתן“, 1938; „בראשית“, 1942), ושלישי („השושנה הכחולה“) מופיע בימים אלה. שירים משל ל. דליה הובאו כבר ברבעוננו בהזדמנות קודמת. עמירה הניג היא מורה צעירה, חברת קיבוץ גן-שמאל. ישראל הר אף הוא זכור ודאי לקוראינו. ל„תחרטים הפריזאיים“ של ז'קלין כהנוב יבוא המשך בחוברת הקרובה. אהרן כידן הוא מצעירי החברים בועה-פ של הסתדרות-העובדים, לוקח חבל פעיל בבירורים הרעיוניים הפנימיים במפא"י. לאמין סי הוא משורר אפריקאי צעיר הכותב צרפתית. ליאופולד ס. סגור, ראש ממשלתה הנוכחי של סנגאל, הוא מן הדמויות הבולטות ביותר בחיי הרוח ובחי המעשה של אפריקה הפושת: הוא-הגה-דעות ומשורר, „אפריקולוג“ ומדינאי. הוא מילא תפקיד מרכזי באבולוציה של ה„קהיליה“ הצרפתית מאז עלייתה של דה-גול. שמו היה שוב „בחדשות“ לא מכבר, בזמן הקרע בין סנגאל לסודאן הצרפתית (לשעבר) ופרישתה של זו האחרונה מן התראציה-של-מאלי. משה צבי פרנק הוא עיתונאי יהודי-אמריקאי, ותק בפעולה

ציבורית-עיתונאית במקומו, המעורה גם בחייה של מדינת-ישראל ובספרותה. בשנים 1943/8 היה סופר „הארץ“ בארצות-הברית ולערך באותה תקופה היה מאנשי המנגנון של Z.O.A. ועבד בשביל „המועצה הציונית-האמריקאית“, שהיתה אז מכשיר-הפעולה העיקרי של הרב סילבר. ב-1955 הוציא בארה״ב „אנתולוגיה על חיי ארץ-ישראל“, מן העליה הראשונה ועד ימינו. „הנזירים“ הוא פירסום-בכורה לאלי קינג, שהוא בן 25, מעובדי „קול ישראל“. דליה רביקוביץ היא בעלת „אהבת תפוח-הזהב“. נסים רזואן מוכר לקוראי „קשת“ עוד מסדרת מאמריו בשנת-הופעתו הראשונה של הרבעון. הוא עורך „אליום“, העתון היומי היחיד המופיע בערבית במדינת-ישראל. „אהבה“ הוא, כמדומה, הארוך בשרים שכתב יונתן רטוש, העומד להוציא בקרוב שני קבצי-שירים.

המסכות האפריקאיות המובאות בחוברת זו הן מן האוסף של שמואל דובינר, שהוצג לא מכבר במוזיאון ת״א, ביתן הלנה רובינשטיין. (צילום: י. צפיר). התצלומים נדפסו כאן ברשותו האדיבה של בעל האוסף.



התשורה לחג „המחאת מתנה“ בעטיפה אמנותית
או - תעודת שי לחסכון כ״ח

ספרי עם הספר בע"מ

וינסטון צ'רצ'יל / מלחמת העולם השנייה

וינסטון צ'רצ'יל / היסטוריה

שרל דה-גול / מאבק לחירות

ויליאם שקספיר / טרגדיות

יהדות ליטא

נתן א. שוראקי / הרצל

כרכי „קשת“

האנמק?

רדיו של 5 מנורות

כפולות-תפקיד

רק -199 ל"י

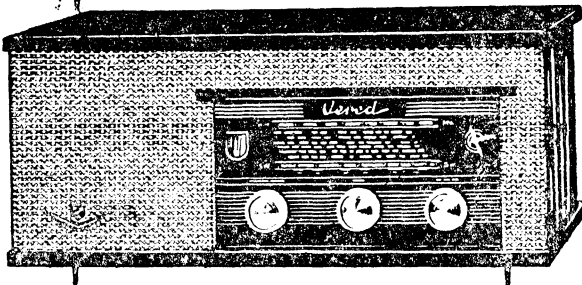
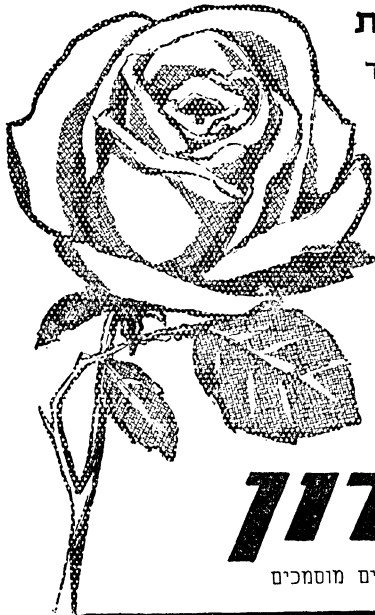
התקדמות הייצור מאפ"רת לנו להגיש את

ורד

מכשיר משוכלל במחיר עממי — גלים בינוניים וקצרים — חיבור-פטיפון — צליל נעים וצורה אלגנטית מוצר חדש של

אמרון

להשיג אצל א.מ.פ.א וסוכנים מוסמכים



הוצאת הקיבוץ המאוחד

המערכת: ת"א רח' אלנבי 115
ההפצה: ת"א רח' סוטיץ 27; רח' אלנבי 91

ספרים חדשים

סיפורים מן הקיבוץ

אנתולוגיה

כשלושים סופרים, אנשי שלוש משמרות בספרותנו, מספרים במיבחר זה, רחבי-היקף וכבד-המשקל, סיפורים מן הקיבוץ.
ספר לקריאה וללימוד
384 עמודים

אברהם ברודיס / אל השחר הגנוז

שירים

בספר ארבעה מדורות: ארץ גבהים; מכאוב השלכת; אש התפוח; לכבשן הדברים. כמו כן נכללות בו שתי הפואמות „על צפת“ ו„שירות עיץ-גדי“.
96 עמודים

חיים גורי / שושנת רוחות

שירים

המדורים בספר: אני והשקט; נוצה אדומה; ארבע עינים; שושנת רוחות.
שירים שנכתבו בין השנים 60—1954 ואשר חלק ניכר מהם לא ראו אור.
120 עמודים.

ספרית פועלים בע"מ

תל-אביב, רחוב אלנבי 73

המבחר הטוב ביותר של ספרי העונה בהוצאתנו

חכמת המסכן / נתן שחם
הרומאן הישראלי החדש מעלה באופן מקורי ונועז מבעיות הזמן והוא הישג חשוב של הספרות העברית החדשה.

הסנאט ימליץ ויאשר / אלן דרורי
הרומאן הנסער והדראמאטי על ארה"ב של היום שזכה בפרס „פוליצר“.

המלך הנרי הרביעי / היינריך מאן
הרומאן ההיסטורי הגדול מתקופת התגבשות והתעצמותה של האומה הצרפתית.

אבני גויל / אברהם שלונסקי (שירים)
הקול מבעד לענף / ש. זמיר (שירים)

ההיסטוריה מתחילה בשומר / ש. נ. קראמר

ילדות וחברה / א. אריקסון

תולדות ספרות ישראל / ד"ר י. צינברג

ועוד מבחר גדול בכל תחומי הספרות והמדע, וכן ספרי ילדים ונוער

להשיג בכל בית-מסחר ספרים

הוצאת ספרים מסדה בע"מ

ספרים חדשים העומדים להופיע בקרוב

ג'ון פ. קנדי / אומץ ופוליטיקה

י. כנעני / מלון עברי-עברי — כרך ב'

ר. אלקלעי / מלון אנגלי-עברי — כרך ג'

אנציקלופדיה נעורים — כרך ב' — אמנות

פוצ'ו / יומנה של איה הגינגית

ב. אביבי / זה קרה לשניהם

ספרים לילדים:

פרה מן הירח / אגדות הודיות

העיש ואגדות רוסיות

כאר הקסמים / אגדות יפניות

סלמה לגרלף / מסע הפלאים של נילס נילסן

האנציקלופדיה שלי בצבעים



"ציון"

חברה לביטוח בע"מ

*

כל עסקי ביטוח

תל-אביב • ירושלים • חיפה
ובל הערים והמושבות בישראל

*

המשרד הראשי וסניף תל-אביב,
תל-אביב, רח' אלנבי 120, טל. 67701

הופיע זה עתה

ישורון קשת: רוחות המערב

סידרת מסות הערכה וביקורת, פרי עטו של מסאי עברי מקורי ומעמיק, מעבירה לעיני הקורא שורה של עמודיתווך בהיכל התרבות והספרות של אירופה למן תקופת הרנסנס ועד זמננו.

ספר מקנה-דעת ומושך-לב, הבא להעשיר את בקיאותו של הקורא העברי ביסודות התרבות האוניברסלית של דורנו.

328 עמודים : 6 ל"י.

ק
ש
ת

למי שדורש את המעולה

לסטודנט, לצעיר המשכיל

לאישי-התרבות, שוחר המחשבה החפשית

הכתובת החדשה:

רח' ביאליק 9, טל. 67244, תל-אביב

החברה הישראלית המרכזית למסחר ולהשקעות בע"מ

הון מניות נפרע וקרנות
מעל ל-11.000.000 ל"י

*

המשרד הראשי:
רח' לילינבלום 39, ת"א, טל. 67803

סניף:
בחיפה, רחוב אלנבי 12, טל. 2299

חברות בת:

פ"ח ר"מ
צירדוניה חברה להשקעות בע"מ
חברה ישראלית מרכזית
למימון ולאחסנה בע"מ
אורדן מפעלי מתכת בע"מ
תובל חברה להובלה כללית בע"מ
מרכז ל שווק בע"מ
„מבצע“ קונסורציום להשקעות בע"מ

בעלות חלקית במפעלים:
מפעלי מלט פורטלנד א"י „נשר“ בע"מ
שמשון לצמיגים ולגומי בע"מ
כיתן בע"מ
דימונה מפעלי טקסטיל בע"מ
בנק ארצי בע"מ

המשביר המרכזי

חברה קואופרטיבית לאספקה של
העובדים העברים בישראל, בע"מ

מוצרים בעלי

- איכות
- טיב
- מחיר עממי

בכל סניפינו:

- תל-אביב
- חיפה
- ירושלים
- באר-שבע
- אילת


חברה לבטוח בע"מ

נוסדה בשנת 1934

תיק ביטוח חיים

70,000,000 ל"י

כל ענפי
הביטוח



יותר
אצטבאות
נבנות

מ* סופאסולט

מאשר
מכל
חומר
אחר!

מיררררררר

• החומר האידיאלי לאצטבאות במשרדים — בבתי מלאכה — במפעלים
פנה: מירומית בע"מ תל-אביב, הירקון 106, טל. 21964, 28517. התיעוצת חגם.

גורדון לבינסון אילון



הסנה

חברת ישראלית
לביטוח בע"מ

אזרח, זכור ואם תשכח

את הצבר הלה:

בטחון גופך ורכושך

ובטחון משפחתך ותאנה

בביטוח שצריך ב"הסנה".

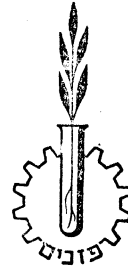
הסנה

חברת הביטוח
הצוללה בישראל



פז כימיקלים בע"מ

בשרות המדע והמחקר



- לתברואה ציבורית
- למשק הבית
- לחקלאות
- לתעשייה

יבוא ופתוח חמרי הדברה חקלאיים
 לשוק המקומי וליצוא



סניפים בכל רחבי הארץ
בנק דיסקונט
לישראל בע"מ
הפרכז: תל-אביב, רח' יהודה הלוי 27/29

דחף

מפעלי ישראל לחבלים בע"מ

רמת-גן

תעשיות יוטה לישראל בע"מ

בני-ברק

פלדות השרון בע"מ

*

ייצור פלדות דייק
(טרנסמיסיה)

סולפק חברת פלדה בע"מ

*

ייצור סרטי אריזה
סרטים ופחים
מעורגלים בקר

המפעל: כפר-טבא, אזור התעשייה, טלפונים 923191, 923186

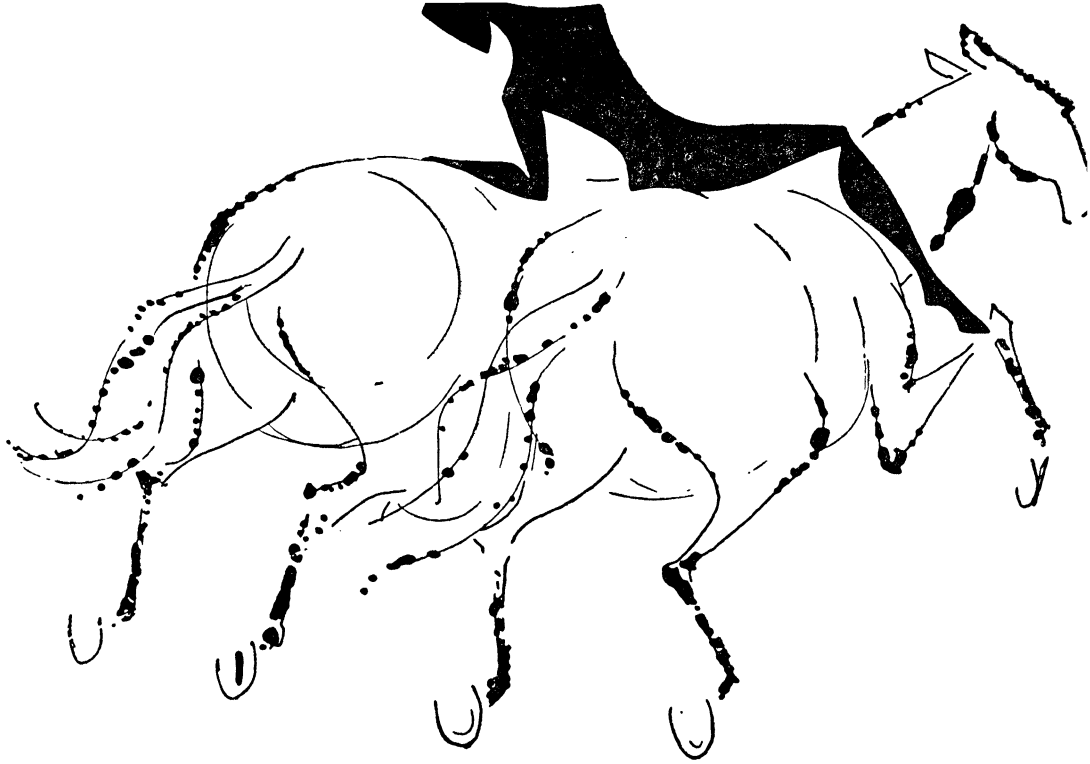
משרד המכירה: תל-אביב, רחוב השרון 17, טלפון 33205

נ. פקר בע"מ

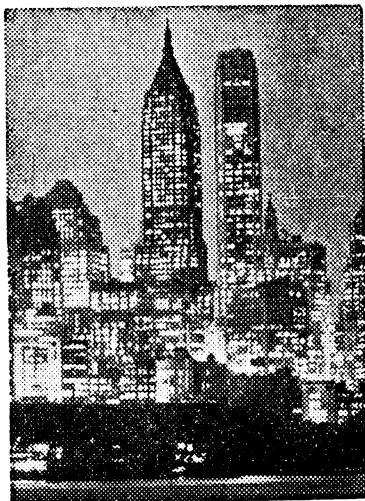
ברזל, פחים וחמרי בנין

תל-אביב, רחוב השרון 17, מלפון 33205

נתניה, רחוב שדרות בנימין 6, מלפון 2806



יותר כשוע - לא להחליף!



אל על היא חברת התעופה היחידה המציעה לך טיסה ישירה, באותו הממום מלוד לניו-יורק, ללא החלפת ממוסים וללא טלטול חפצים מממום אחד למשנהו באירופה. אתה ממריא מלוד בכל יום (פרט לשבת), בשעה 3.30 אחה"צ, ומגיע לניו-יורק למחרת עם שחר, לאחר לילה של טיסה רוגעת ונעימה.

אל על