

ק ש ת

ק ש ת

העורך :
א הרן א מיר

מזכירות המערכת :
ד ליה למדני

קשת מופיע אחת לרבע־שנה בהוצאת עִס־הספר בע"מ, רח' ביאליק 9, תל־אביב. דמי החתימה לשנה : 10 ל"י ; בחוץ־לארץ, \$7.00. הוברת בוודת : 3 ל"י ; בחוץ־לארץ, \$2.00. כתבי־יד לא יוחזרו אלא אם כן תצורף אליהם מעטפה מכוילת יעליה כתובת השולח. המערכת אינה נושאת באחריות לכתבי־יד שלא הוזמנו. כל הזכויות שמורות להוצאת עִס־הספר בע"מ.



שנה שלישית, חוברת יא, אביב 1961

נדפס בדפוס „עופר“, תל־אביב

התוכן:

אי צינג: האביב (שיר)	4
י. אורן: הקורידה	5
יונתן רטוש: שלושה שירי משפט	15
עמוס עוז: סדק מפולש לרוח	16
אפרים אבא: מכורה (שיר)	28
הרי גולומב: בדיות וקניינים (עיונים בשירת אלתרמן)	30
יהודה שביט: עיגול (שיר)	62
יחיאל חזק: קין (שיר)	63
פאול לוי: על המטאפיזיקה של האמנות	64
בנימין גון: סמכני בשיקוי (שיר)	74
יגאל תומרקין: מלים על פסלים	76
משה גיורא: מקרא ב„חיילים אלמונים“ ליאיר	78
רנה קלינוב: 1960 (שירים)	91
צבא ושלטון דמוקרטי	92
סימפוזיון בהשתתפות ש. ז. אברמוב, ש. אייזנשטט, י. גלילי, מ. דיין, י. טלמון, מ. סנה וי. ספיר)	
ון יי טו: אני אחר (שיר)	120
שלמה אבינרי: אפריקה, אסיה והמסורת המדינית האירופית	122
לו הסון: אופרה כפרית	140
לי פו: פרידה מידיד (שיר)	150
סו וו: ליל פרידה (שיר)	151
אטיאמבל: סין אחת או שתיים?	152
יהושע גלבוש: בין פקין למוסקבה	160
בקרורות קצרות	180
המשתתפים בחוברת	188

תמונות ורישומים: יוסף הלוי (23) / יגאל תומרקין (75, 77) / אמנות סינית, אוסף סינס

(121, 145, 149, 158, 159, 169)

אי צינג : האביב

זה האביב.

עצי האפרסק טובלים בים פרחים.
הם פורחים בלילות האלה.
בלילות האלה מתמי הדם.
בלילות האלה נטולי הפוכבים.
בלילות האלה רוחשי הרוס.
בלילות האלה השומעים בקוץ של אלמנות.

האדמה הנזנה!

דומה היא לסינת־הבר, מנת רצב נקצף.
המוצצת את דמם של צעירים.
דמם של צעירים קשי-ערף.
ובחלף ימי החרף הארכים.
ובחלף שלגים נקבת.
ובחלף הצפייה הארבה אין-קץ.
בליל אנדתי אחר.
בליל מנרח בלו שחור

שמע

פורצים בתמי הדם בבסתורי פרחים
וידרום הנקר גודש את אביכם.

אתם שואלים: מנין בא האביב?
אני אומר: מהקברים אשר בסאת העיר.

י. אורן : הקורידה

אני מרמה אותה. כשאינה נמצאת בבית אני מרבה לכתוב במהירות, בוריות, כמעט בכתב רהוט. אמנם איני סבור שמישהו יוכל לקרוא את כתבידי. אני עצמי ודאי שאיני יכול לקרוא, ואף אין אני מנסה, לפי שידוע אני מראש כי יהיה זה נסיון־שווא. בחדשים האחרונים ניסיתי לא אחת לקרוא, ולא דווקא את כתבידי שלי, שספק אם השם כתבידי יאה לו (שפן כותב אני ביד שמאלי, ולא משום שאיטר ידימיני אני אלא משום שידי זאת משותקת והיא מונחת על ברכי כאבן שאין לה הופכים). ובכן, לא את כתבידי ואף לא כתבידי של זולתי ניסיתי לקרוא כי אם אותיות־דפוס, מהן אותיות קידוש־לבנה, והעליתי חרס בידי. אמנם רואה אני כל אות בנפרד, מבחין בה ומוזהא אותה, אלא שהאותיות אינן מצטרפות למלים. ואף אם לפרקים משחק לי המזל והן מואילות בחסדן להתלכד במוחי למלה אחת בעלת משמעות, שוב אין המלים מצטרפות כדי משפטים בעלי מובן. הרופאים נדים בראשיהם ותמהים על פגם זה שבי יותר מאשר על כל שאר הפגמים שנשתיירו בי לאחר הניתוח. ואכן, סבור אני כי מבחינה רפואית יש יסוד לתמהיתם: מאזן אני לתכניות שידור, שומע ומבין את כל המשודר; מיום שאירע לי מה שאירע ראיתי חמישה סרטים — אחד עוד בכית־החולים וארבעה בבתי־קולנוע — ולא זו בלבד שקלטתי את תכנם אלא שאני זוכרם עד היום הזה; ועיניכם הרואות שיכול אני אפילו לכתוב. ואולם הקריאה ממני והלאה. יש אומרים שאין איש קורא ספרים בימינו ואת מקומם של הספרים ירשו סרטי הקולנוע ומקלטי הרדיו. אפשר שאיש אינו קורא, אבל אני הייתי מרבה בקריאה. ולפי שעכשיו איני יכול להמשיך בכך, סבור אני כי מקומי במוסד־למתנוונים. המדובר הוא בניוון גופני בלבד, ביתר דיוק — במה שנראה בעיני החברה כניוון, שהרי עוד תיוכחו לדעת שאיני רואה עצמי מנוון כל־עיקר. מכל־מקום, אשתי אינה מוכנה לשמוע על מוסד־למתנוונים. היא מטפלת בי כטפל אם בתינוקה, מאכילה אותי, משקה אותי, ולפחות תריסר פעמים ביום היא מכריזה חגיגית על הטבה ניפרת שחלה במצבי. רק לפני שלושת־רבעי שנה יכולתי בעמל רב לפסוע עשרים פסיעות. והיום צועד אני מאה צעדים בזה אחר זה עם ששמאלי מחזיקה במקל ובימיני המאופנת תומכת אשתי. הרי זו תוספת של שבעים־וחמש פסיעות בתשעה חדשים. שמונה פסיעות ושליש הפסיעה לכל חודש במוצע... עליה של 0,2666 פסיעות בכל יום. עיניכם הרואות... שוב עיניים רואות. רצוני שמכאן ולהבא יוסכם ביני לבין אותה בריה דמיונית שתטריח את עצמה לקרוא ולפענח את המקוקו כאן, שכל־אימת שאני פונה אל הקורא או אל הקוראים איני עושה כן אלא מתוך הרגל ושיגרה שמקורם במיתוס הקרוי בימינו תקשורת, ופירושו אמונה תמימה וחסרת־שחר כי ילד־אשה מדבר אל יצירי־אנוש

כמוהו ולא אל עצמו ואל החלל הריק. עיניכם הרואות אפוא כי עוד ידי רב לי, אם לא בהליכה הרי לפחות בתורת-החשבון. במקצועי הריני מהנדס-מכונות מדופלם. והקורא אינו צריך להיות קלאמנה כדי להאמין לי שהגעתי כבר להשגים גדולים יותר במתימטיקה וחישבתי חישובים מסובכים יותר מאלה שהדגמתי כאן. מכל-מקום, אם רצונכם בכך מוכן אני אפילו לחשב מהי ההתקדמות שחלה ביכולת הצעידה שלי בכל שעה, בכל רגע ובכל שניה. מכאן שיש דברים בגו. כלומר, אפשר שאשתי דוברת אמת וכי אכן מתקדם אני. „לאט אבל בטוח!“ — אומרת אשתי וירידי עיניה מתמלאים אדם מתוך מאמץ לכבוש את הדמעות. אף אני מסייע לה לכבוש דמעותיה בדרך משלי: כל-אימת שהיא מצביעה על ההתקדמות (וזאת היא עושה, כאמור, תריסר פעמים ביום) נד אני לאות-הסכמה בראשי ומעלה על שפתי חיוך של קורת-רוח. דרך-אגב, אשתי היא שאמרה לי לראשונה (ואחריה חזרו כל מכרי וידידי על פי הוראתה החשאית) כי העובדה שאני יכול לקרוא אינה מעלה ואינה מורידה, שהרי רובו של כל המין האנושי חדל לקרוא ואף הוא, כמוני, מסתפק בראדיו ובקולנוע. מילא, אפשר שרובה של האנושות מקומו במוסד-למתנוונים.

ואף-על-פי-כן יש עוד הבדל ביני לבין רובה של האנושות. פרט לאילמים ולתינוקות רפים, כל המין האנושי מדבר. ואילו אני, כוח-הדיבור ניטל ממני. אני שותק. נד בראשי, מעוה פרצופי, רומז וקורץ ועושה מיני מחוות שונות ומשונות, ושותק. כל הנסיונות ללמדני לדבר עלו בתוהו. מה שאין כן הנסיונות ללמדני לכתוב ביד שמאל. מורה מיוחדת באה אלי יום-יום ומאמנתני במלאכה זו. היא מראה לי תמונה ומצווה עלי לתאר בכתב את המצוי בתמונה. ואני מציית. אות אחר אות אני מצייר בקפידה ובשקידה — ממש כתיבה תמה. הואיל ואין ביכלתי לקרוא את הכתוב, בודקת אשתי את יצירותי אלו ושוב מתפעלת מן ההתקדמות האדירה, העצומה, היוצאת מן הכלל וכו', וכו', שהכתוב על הנייר מעיד עליה בשחור על גבי לבן. הואיל וכך, לא נותר למורה אלא לאשר את דבריה במנוד-ראש, שהרי כל תארי הגוומה לשבח ולתהילה, מה שקרוי בלעז סופרלטיבים, כבר מוצו בפיה של אשתי.

יושב אני, אפוא, ומצייר את האותיות אחת לאחת — גם ביד ימין היה לי בשעתו כתביד נאה, דייקני וברור — ומתאר כל מה שאני רואה בתמונות, שהמורה לכתב-יד-שמאל מביאה לי. עיקר עיסוקי בכך בשעות הבוקר, כשאשתי יוצאת מן הבית לערוך קניות, לשלם חשבונות ולסדר סידורים שונים, החל במס-הכנסה וכלה בכל הגינונים הפורמליים הכרוכים בגימלה שלי, ואין צריך לומר בכל הריצות שהטיפול הרפואי בי מחייבן. מתוך כך שרוי אני לבדי כמעט עד לצהרי היום וכל אותן השעות מתאר אני לכאורה במלים את הנראה לי בתמונות וכותב משפטים כגון: הילדים מטיילים בגן; הגננת יושבת על ספסל; כרושציב נפגש עם גאצר בעצרת או"ם; הם לוחצים ידיים... וכיוצא באלה דברים המצולמים בשבועונים ובספרי-ילדים.

וכשחוזרת אשתי מטרוותיה בחוץ פורקת היא את סלסלת הקניות, מחלקת את המיצרכים במקומות הראויים להם, שופתת את קדירת פת־הצהריים על כירת־הגז ולאחר־מכן היא נוטלת מידי את המחברת ופורצת בקריאות־גיל קולניות, כזמרת קונטראלטו שמשום־מה היא מנסה לשיר בקול סופראנו דווקא, למראה ההתקדמות שחלה היום. קריאות אלו צורמות את אזני, אך במידה שעודי שולט בשרירי־פני נזהר אני מאד שלא לגלות אפילו בצל של רמו את הצרימה הזאת. ואילו אשתי, עם שהיא מתפעלת מן ההתקדמות מבחינה איכותית, הריהי מאוכזבת מן הכמות ואינה מעלימה ממני אכזבה זו. אדרבה, תוך כדי התפעלות הריהי מטיחה בי האשמות של עצלות ובטלנות ומשדלתני לעבוד יותר ולהתאמץ יותר. אני כשלעצמי איני מתרשם מדבריה אלה, שכן זה לי שלושים־ושתיים שנה שהיא טופלת עלי אשמת עצלות ובטלנות. ואם בכל השנים הללו היו האשמותיה אלו מוצדקות במידה רבה, שפן מודה אני ומתוודה כי מימי לא הצטיינתי בפעלנות־יתר ותמיד היתה לי זיקה של אהדה אל המנוחה והבטלה, שהן מרחיבות את הדעת ומעשירות את הנפש יותר מכל פעילות שהיא, הרי עכשיו, דווקא בשבועות אלה, אין קורטוב של הצדקה להטיל בי דופי זה. אדרבה, עובד אני ועובד קשה. אני כותב. כמעט בכל שעות היעדרה כותב אני רשימות אלו, שלעולם לא אוכל לקראן.

כן, אני מרמה אותה. את המשפטים הרשמיים אני מסיים תוך חצי שעה ועד לרגע שבו נשמעות פסיעותיה הכבודות על מדרגות הבית איני גורע יד שמאלי מפיסות נייר הטואלט, שעליהן מקווקו אני את רשימותי וגונזן לאחר־מכן בגניזה מיוחדת־במינה, כלומר — מאחרי הביטנה שבמעיל־הגשם שלי התלוי עדיין בארון. ביטנה זו אינה צמודה למעיל אלא מכופתרת אליו. התרתי כפתור אחד ואני דוחף את הפיסות המקווקוות אל תוך הסדק שנתחווה מתוך כך. אין לחשוש שמא יתגלה המחבוא בימי־חלדי. בימות סגריר וגשם איני יוצא מפתח ביתי, אף לא אצא כל שארית־ימי. ח־ח־ח־ח־ח! צר לי שלא אזכה לחזות בהבעת־פניו של זה שאחרי מותי יירש או יקנה או יקבל במתנה את מעילי (בני משכמו ומעלה גבה־קומה ממני והמעיל אינו הולם אותו. אפילו הלמו המעיל לא היה לובשו, שכן זה כמה שנים עושה הוא בחוץ־לארץ בתפקיד חשוב מטעם משרד־החוץ) ויגלה מאחרי הביטנה מטמון של נייר טואלט, ששמאלו של מאובן חרטה עליו מה שחרטה בחרט אנוש. אם יהיה זה אדם קר־מזג ומיושב־בדעתו, ישליך את הניירות אל המקום הראוי להם על פי טיבם ומהותם ולא יתן דעתו עליהם. אם יהיה סקרן, ינסה לפענח את הכתב, אך עד־מהרה יתיאש ויעשה כמעשהו של הראשון. אם יהיה סר וועף, שאזנו כרויה רק אל רחשי הקדרות והטראגיות שבחיים, ינוד בראשו ויוסיף מועקה על כאב העולם שבנפשו. אך אם ישחק לי מזלי ויהיה זה אחד מאותם ברוכי־אלוה, שכל־אימת שהם נתקלים בסבלו ובאפסותו של הזולת לבם מתמלא עליצות וחדווה משום שחשים הם במשנה עוז ותעצומות את אונם ואַשרם־הם, כשם שאפלת הצל מדגישה את נהרת האור, הרי לפני שיטיל אל פח האשפה את האוצר הגנוז בין ביטנה צבעונית רכה לבין בד אטיס־מים שצבעו צבע ח'אקי משעמם, יפתח את פיו,

יחשוף שניים בריאות־לבנות ויפרוץ בצחוק עלומים ועוגג. אולי לא־חר־מפן, כדי להקל על מצפוננו — זה המוצר החברתי, שדורות מטיפים טיפחוהו על־מנת שיתבל בכף של זפת כל חבית של דבש — יזכור אותי ויפטיר כלא־חר־פה: „מסכן”. רבותי!.. ואם זכרונני אינו מטעני, כבר פירשתי אל מי אני מתכוון בפניות כגון רבותי, קוראי וכו’... רבותי! מעיד אני עלי רשימות אלו, כי כינוי זה לא זו בלבד שהוא מיותר, מעליב ופוגע, אלא שאין הוא הולם את העובדות. אינני מסכן. אינני אומלל. טעות היא. טעות מרה. אדם אני. האדם בה־א־הידיעה. האדם הנבון. Homo Sapiens. אותו זן וואולוגי מיוחד בכל עולם־החי שהוא ורק הוא חובק־זרעות־עולם. חובק תבל ומלואה ביד אחת — יד שמאל. כן, רבותי, עכשיו חובק אני זרעות־עולם ביד אחת, ואילו לפני כן חיבקתי בקושי את אשתי בשתי ידיים. אמנם, שמנה אשתי מאד בעשרים השנים האחרונות ומתוך כך כבדו גם צעדיה, שאני שומעם על המדרגות. וכיון ששומע אני את צעדיה על המדרגות, הגיעה שעתי לדדות אל מעיל־הגשם...

ב

קיבוץ־הגלויות ודאי הוא שגרם שבדורנו יש שבעל ואשתו אין להם לשון משותפת של ממש, ואין המדובר במשמעותו הסמלית של מושג כי אם בלשון משותפת פשוטה־כמשמעה. אשתי ואני מדברים עברית זה עם זה. ואולם שפת־האם שלי היא אידיש ושפת־האם שלה צרפתית. אני, כידוע, חדלתי לקרוא, ואילו אשתי, אף שהיא טוענת כאמור שכל המין האנושי חדל לקרוא יחד אתי, מוסיפה לקרוא. אמנם, אך ורק בלשון הצרפתית. למזלי — ואולי למזלה — אף אני שומע צרפתית. לפיכך יש שהיא קוראת באזני בקול, ואני ספק מקשיב ספק איני מקשיב. בערבים האחרונים קוראת היא בספרו של אנדרה ז'יד, „מזייפי־המטבעות”. דרך־כלל איני עוקב אחר קריאתה, ואולם יש שמשפטים בודדים, פעמים אפילו שיחות ותיאורים שלמים, נקלטים במוחי. אתמול זקפתי את אזני: קטע מסוים עורר בי ענין מיוחד. רמזתי לה שתקראהו לפני בשניה ולא־חר־מכן בשלישית, ברביעית ובחמישית. היא נתנה בי מבט של תמיהה הגובלת באימה, אבל עשתה את מבוקשי. חמש פעמים קראה את הקטע באזני ואין תימה שאני זוכרו עכשיו על־פה. דומה כי היה זה קטע מתוך שיחה על הסופר אדואר, גיבורו הראשי של הרומן, עם הנער ברנאר, שאף הוא אחד הגיבורים הראשיים. וכה אמר אדואר:

„אידיאות... כן, האידיאות, אני מודה, מעניינות אותי יותר מבני־אדם. מעניינות אותי יותר מכל דבר אחר בעולם. האידיאות חיות, נאבקות, מתות ממש כבני־אדם. אמנם, אפשר לטעון כי רק באמצעות האדם אנו מכירים אותן ולומדים עליהן, כשם שלומדים אנו על משב הרוח באמצעות תנועתו הקלה של קנה־הסוף המתכופף. אבל הרוח ערכו רב מערכו של קנה־הסוף”.
„הרוח קיימת ללא תלות בקנה”, שיטעו ברנאר.

התערבות זו, שאדוֹאָר ציפה לה זה מכבר, איפשרה לו להמשיך: „כן, אני יודע שהאידיאות מתקיימות אך ורק בזכותו ובמיצועו של האדם, אבל דווקא בכך טמון היסוד הפאתטי. הן חיות על חשבוננו של האדם שבזכותו הן קיימות.”

אדוֹאָר צודק. חבל רק שדבריו מסוגננים יתר על המידה, מעורפלים וספוגים תחבולות ספרותיות. יש להגדירם בבירור, ביוֹבש אכזרי־טכני, בלי דימויים, ברחלי־בתך־הקטנה. לא פיוט ולא פאתוס, לא רוח ולא קני־סוף, כי אפ, בפשטות, מכשירי־ייצור. האדם הוא מכשיר ייצור לאידיאות ולא עוד. זה יתרון האדם מן הבהמה ואחר אֵין. זה תפקידו האחד והיחיד של המין האנושי, כשם שתפקידם של מיתקני פוֹרד לייצר מכוניות. ואני מימי לא מילאתי תפקיד זה ביעילות רבה ככל שאני ממלאו כיום. שהרי עד כאן כמעט לא היה ולא־כלום ביני לבין כל חיה אחרת. אם ייגעתי מוחי לא ייגעתי אלא לשם תועלת או לשם הנאה. מהנדס־מכונות אני, ועשרים־וחמש שנים פיקחתי מטעם הממשלה (ממשלת המנדט וממשלת ישראל) על כמה בתי־חרושת כדי להוציא לחמי ולפרנס את משפחתי, כשם שהחתול מחטט בפחית־אשפה למצוא לו מחייתו. כל שאר הדברים שעשיתי לא עשיתי אלא להנאתי, במישרים או בעקיפים — כשם שהחתול מתחמם בשמש או רובץ על כר לרווחתו ולעונג־לבו. ואילו עכשיו שוב אני עושה דבר, רק מייצר אידיאות בלבד, ואֵין לי מייצור זה לא הנאה ולא תועלת. אני ממלא חובה, מקיים מצוה ומבצע משימה, מגשים יעוד. אדם אני, אדם בטהרתו, תמצית האדם במלוא חריפות מהותו הייעודית המרוכזת. לשון אחרת: מיתקן לייצור אידיאות. מיתקן שתפוקתו אינה זקוקה לא למהנדס־מכונות ולא למהנדס־ייעול.

והאידיאות, כדבריו של ז'יד — או, ביתר דיוק, של גיבורו אדוֹאָר — חיות, נאבקות ומתות. שוב נכונים הדברים בעיקרם, אלא שחסרה בהם ההדגשה. חייב היה ז'יד לשים את הדגש במאבק. ריבון־העולמים! איזה מאבק! מאבק־אדירים, קרב־איתנים! מלחמת־עולם! לוחמה אטומית! הירושימה, גוג־מגוג, תיאמת־ומרדוך — כאֵין־וכאפס הם לעומת מלחמת האידיאות.

אולי שמתם לב, רבותי, כי פיסת־הנייר הראשונה, הפותחת רשימות אלו, הוכתרה בשם „קורידה”. קורידה הוא הכינוי הספרדי המקורי למלחמה הדראמתית והאכזרית ביותר שבכל מלחמות הפרט האנושי, זו הקרויה בפנינו מלחמת־פריים. דֵין הוא שאעיר כאן כי המונח מלחמת־פריים, המקובל משום־מה בלשוננו, אינו אלא סילוף ושיבוש. לא הפריים נלחמים זה עם זה כי אם האדם נלחם פה עם הפר. לפיכך מוטב, לדעתי, לוותר על הקיצור (היום ארוך והמלאכה מעטה...) ולקרוא לה בשמה הנכון: מלחמת האדם בפר.

אלא שאני העדפתי להכתיר את רשימותי אלו במלה הספרדית המקורית „קורידה”. ראשית משום שאיני יודע ספרדית והמלה אינה מעוררת בי אסוציאציות עם האדם, ומתוך כך עשויה היא לסמל, באורח מדויק וקולע יותר, את מאבק האידיאות בטהרתן. ושנית... אני מקווה שהסיבה השניה תסתבר מאליה למקרא הדברים הבאים.

ובכן, האידיאות נאבקות בקורידה אכזרית, וככל שהן נאבקות כך גדלה תפוקתן בגופי המשותק, שאינו, כאמור, אלא מיתקן לייצורן. כבכל מיתקן יש בו בגופי אבזרים ראשיים ואבזרים משניים, חלקים עיקריים וחלקים טפלים. המכשיר העיקרי לייצור האידיאות הוא, כידוע, המוח, כשם שהמנוע הוא המכשיר העיקרי להנעת המכונית.

כלום נסעתם אי פעם במכונית שמנועה נפגם ולא היתה כל אפשרות לתקן את הפגם בדרך? לא שהמנוע התקלקל עד בלי יכולת לנסוע אלא רק נפגם קצת. אני נסעתה והנסיעה היתה לי לחוויה. היה לילה אפל. הדרך ארוכה ושוממת. הנהג חשש בכל רגע שמא תיעצר המכונית לפתע ושוב לא תזוז ממקומה. הכביש התפתל בסמוך לגבול. מעבר לגבול נשמעו קולותיהם של משמרות אי.ב. והמנוע היה בו פגם. הפגם סיכן את חיינו. ועצם הסיכון הוא שהפך נסיעה משעממת להרפתקה, לחוויה, לעלילה רבת-מתח. וכשהגענו אל מחוז-הפצנו ראינו את עצמנו בחינת פליטי ספינה שנטרפה בים (בשל פגם במנוע) אשר חתרו אל חוף-מבטחים, שרו עם הים ויכלו לו.

ג

הקילקול... או מוטב לי שאומר: קלקלה... לא, נדמה לי כי למעלה השתמשתי במלה „פגם“... ובכן, הפגם החל עוד בבקרו של אותו יום... לא, גם ניסוח זה אינו מתקבל על הדעת, לא מבחינה תחבירית ולא מבחינה עובדתית. „הפגם החל“ — הרי זו עברית גרועה. ואפילו מותר לומר כך בעברית — רק האכזר שבמחמירים ידרוש ממני שאקפיד על העברית במצבי הנוכחי — אין זה נכון. לאחר-מכן טענו הרופאים שהענין היה פרי התפתחות סמויה שנמשכה שבועות ואולי אפילו חדשים. אבל אני לא חשתי בו ולא הרגשתי בו אלא אותו בוקר. ראשית-כל, קשתה עלי הקימה. צריכים אתם לדעת, רבותי, כי מטבעי דייקן אני ואולי אפילו דקדקן, וספק אם בשלושים-וחמש השנים האחרונות איחרתי לעבודתי עשר פעמים. אמנם, סמוך למיטתי נמצא תמיד השעון המעורר, אלא שזה היה משמש לי בעיקר אמצעי בטחון, שכן בלי סיועו הייתי מתעורר ברגע הדרוש. אותו בוקר לא התעוררתי. אדרבה, אפילו לאחר שסיים השעון המעורר את מיכסת צילצוליו, שעה ארוכה עדיין הייתי שרוע במיטתי ועיני עצומות. עופרת משונה הוצקה בתפוחי העיניים ובשמורותיהן. אימצתי את כל כוחותי, וקמתי. עיני נפקחו, אך העופרת לא נעקרה מהן ואפילו לא הותכה. כבדה ומוצקת מילאה את ארובותי מפנים. אותה שעה נתמלא לבי קנאה בפסיליהם של הקדמונים, שעניניהם היו עשויות זכוכית, קונכיות ואבני-חן, אך לא עופרת.

בשעת הגילוח פצעתי את לחי. פני זבו דם. נדמה היה לי שידי הימנית רוטטת. הפצעים תכפו. החלפתי את סכיני-הגילוח: הסכין החדש חדר בבשרי ביתר עומק, פצע ללא רחם, פצוע, שרוט וחחוך. מימי לא היו לי יומרות מיוחדות, לא כאדם ולא

כגבר, ואולם אחד הדברים שהייתי גאה עליהם היה כושר הגילוח שלי. מתגלח הייתי למשעי, לחיי חלקות תדיר ופני אין בהן שרטת. אין תימה שאותו בוקר היו כל עובדי המשרד מתבוננים בפליאה בפני החתוכים וליצנים שבהם שאלוני אם לא הייתי בבית־המטבחים. כלפ־חוץ הגבתי על חידוד זה בחיוך קל, אבל אי־שם במעמקים חשתי כאילו פגע בי חץ. לא חץ מורעל, לא חץ־מוות, ואף־על־פ־י־כן חץ. שעה שדנתי עם עוזרי בדבר שרטוט מסוים, שאלני הלז פתאם:

„מדוע אתה מדבר כך?”

„מה פירוש, כך?” תמהתי.

„כמי שחש בשניו”, פירש.

„לא, אינני חש בשני”, פטרתי בקצרה, ושבתי לעיין בשרטוט שהיה פרוש לפנינו על השולחן.

ואולם משיצא מן החדר חדרה בי תחושה של אי־נוחות בצד הימני של שפתי. הרגשתי בו מעין קהות שלאחר זריקה שמזריקים בחניכיים לפני עקירת שן. בערביתו של אותו יום הרצה יגאל ידון על מכתביו של בר־כוכבא שנתגלו במדבר יהודה. מנוי־וגמור היה עמי ללכת לשמוע הרצאה זו. שעוד מימי נעורי עיקר תחביבי ההיסטוריה העתיקה והמיתולוגיה, ולא למדתי הנדסה אלא מתוך חישובים מעשיים. אותו ערב עצמו הוצג הסרט „מאדאם בובארי”. פלובר קסם לאשתי יותר מבר־כוכבא. לפי שהיה זה יום־חמישי בשבוע והסרט הוצג כבר שבועיים ימים, היתה זו ההזדמנות האחרונה לראותו. אני לא קראתי מימי את פלובר ועכשיו ברור לי ששוב לא אקראנו. אמרתי לאשתי שאין לנו ברירה אלא ללכת איש לדרכו — אני אל בר־כוכבא והיא אל מאדאם בובארי — או, ביתר דיוק, אני אל יגאל ידון והיא אל פלובר. הישירה אשתי את מבטה אל תוך עיני — אותן העיניים שהעופרת עדיין היתה יצוקה בהן מן הבוקר — מבט בוחן שדאגה עמומה מסתתרת במעמקיו, חככה רגע קט בדעתה, ואמרה:

„לא. אני אלך אתך”.

כשאני זוכר מבט מוזר זה, שעוד חזר ונקלע בי לא אחת, וכן את ההסכמה, המזורה ממנו, להילוות אלי להרצאה על מכתבי בר־כוכבא, ובעיקר כל מה שאירע לאחר־מכן, איני יכול שלא לקבל את הדעה הרווחה בדבר תבונה־שפלב, כלומר אינטר־איציה, שרוב הנשים נתברכו בה כביכול.

אף שראשי היה כבד עלי, הקשבתי רוב־קשב להרצאה והייתי צופה בענין רב בתצלומים שהוקרנו בפנס־הקסם. הרי יהודה, הקניון, המערה הרהיבו את העין. מכתביו של השליט העברי האחרון ביהודה נמצאו כידוע בארנקה של אשה. מתוך כך הופיעו על המסך חפציה של אותה אשה, וביניהם ראי. הצצתי בראי ומחשבותי נתבלבלו. תהו־ובוהו השתרר בראשי. בזכרוני צפה ועלתה האגדה שלפיה הומת בר־כוכבא על־ידי נחש. ברור היה לי משום־מה שאין זה אלא אותו נחש מסית ומדיח, שבעטיו גורש האדם מגן־עדנו. כמיהה גדולה לגן־עדן מילאה את לבי

ההציפתי כולי. נכספתי לשכב בצלו של עץ־החיים ולאכול מפרי עץ־הדעת, אף שדרך־כלל אוהב אני לשכב במיטה ומבכר מאכלי־בשר על פירות. ממנורובו מוכן הייתי להגשים את חלומי, ומובטח אני שהייתי עושה כן לולא הנחש. חששתי מפני הנחש, שהרי כל בר־בירב יודע שבצלם של אילנות מצויים נחשים, ביחוד בימות־שרב — והיום יום־שרב היה. שוב לא קלטתי את ההרצאה והייתי יושב ומהרהר בנחש. ואדם הנכסף אל גן־עדן ומהרהר בנחש סופו שיתן דעתו גם על חוה, שכן ברית־סתרים כרותה מששת ימי־בראשית בין נחש לחוה. אף איזיס המצרית היה לה ענין עם נחש. ולא רק איזיס. רבות הן האלות שהמיתוס קושרן בנחש, כשם שרבים הם האלים שהמיתוס קושרם לפר. אשה־נחש, גבר־פר. ואפילו משה רבנו, עם כל קנאותו העזה לאֵל על־מיני ועל־אנושי, לא מצאה ידו לבטל שני סמלים אלה. נחש־הנחושת מכאן, והכרובים, שאינם אלא פרים בעלי־כנפיים, מכאן. וקראתי מאמר של טור־סיני המוכיח כי ישראל משמעו שור־אל. בר־כוכבא, שליטה האחרון של ישראל העתיקה, נחש חנקו. נעלה מכל ספק הוא שקיים קשר מסתורי בין אותו נחש לבין האשה ששמרה את מכתביו של המצביא המורד למען ההיסטוריה. ככל אשה שומרת מכתבים אף זו ודאי מתוסבכת היתה וקרובה להיסטוריה. אפשר היא־היא ששילחה בו את הנחש. מתוך אהבה, כמוכן, מתוך קנאה, מתוך שהוא מתמסר יותר למרד מאשר לה — על־כל־פנים מטעמים פסיכולוגיים־רומנטיים. ולאחר מותו נישקה כל שורה ממכתביו, שהיו מיועדים לקצינים הסרים למשמעתו ולא לה, הרטיבתם בדמעותיה והרעיבה עצמה עד־מוות במערה עמוקה. אכן, הארנק הוא עדות מובהקת נגדה. דינו כדין אותה שגיאה קלה וגורלית שעושה פל רוצח בסיפור־בלשים, כדי שהסיפור יוכל להיכתב. העיפותי עין על המסך. עדיין פרוש היה עליו הראי. אלא עכשיו נשקף ממנו קלסתר־פניה של אשתו. הראי התפשט על כל המסך ופניה של אשתי עמו. פניה נוכח פני ומבט־הדאגה שלה נעוץ בעיני־העופרת שלי.

ד

איני זוכר אם כבר סיפרתי לכם שאשתי היא ספרדייה. אני מוצאי מעיר המכונה ירושלים־דליטא. אבי היה סוחר, סבי היה חייט, ומי היה אביו של סבי אינני יודע. אביה של אשתי אף הוא היה סוחר, אבל מגילת־היחש שלה מגיעה עד דון יצחק אברבנאל. לו היה אברבנאל מקבל בשעתו את הצעתה של איזבלה הקשטילית וממיר דתו ערב גירוש־ספרד, ודאי לי שאשתי היתה כיום אחת מבנות האצולה של ספרד.

וכאן רואה אני צורך לגלות סוד כמוס. מעין תגלית חשובה שנתבזקה במוחי. סבור אני, רבותי, שבנקודה זו אין המסורת ההיסטורית נכונה. לבי סמוך ובטוח כי אי־שם בנבכי הארמון קיבל אברבנאל את הצעתה של המלכה, שאם לא כן איך אפשר הדבר שבקורייה, שנערכה בזירה הגדולה והמפוארת ביותר במאדריד, ישבה אשתי בשורה הראשונה מוקפת אצילים בתלבושת־פאָר והיא עצמה עטויה שמלת־שיראים

סגונית ועדויה אבני־חן מבהיקות. עיניה השחורות בורקות בתאורה המסנוורת וגווה הדק והגמיש (דק וגמיש כפי שלא היה אפילו בימי נעוריה) נפתל בפירפוס נחשי עם כל שיא דראמתי חדש במהלך הקרב. כל העיניים היו צופיות אל הלוחם האמיץ ואילו מבטה שלה, שעמעום הדאגה עדיין לא סר ממעמקיו, היה מרותק אלי. ואין תימה בדבר, שהרי הפר הייתי אני. אני ולא אחר.

אין טעם שאתאר לפניכם את הרגשתי. הרגשת עצמה ואון שאין דומה להם במלוא תבל. האמפיתיאטרון הגועש והחגיגי היה לקו־נמלים בעיני. אך מגוחך הוא שאחד הנפילים ינסה לשפוך שיחו בפני נמלים, אף כי עצם השם הקומי — נפיל — צופן בחובו את ההוזה הדראמתי ואת העתיד הטראגי. אכן, נפול יפול, ואם לא הנמלים הרי התולעים ודאי תאכלנה את בשרו. ואולם האין אתם סבורים כי תחושת העצמה שבהוזה יונקת דווקא מהרגשת החדלון שבעתיד? לא, אינכם סבורים כך. ואני לא אנסה לשכנע אתכם. לא אתאר לפניכם את המיית יין־האיתנים אשר שצף ותסס וגאָה בכל עורק מעורקי. רק את מהלך הקרב אתאר בקצרה, ואף תיאור זה אינו מיעד אלא לאלה אשר — כמוני, למשל — מימיהם לא ראו קורידה בעיני־הבשר שלהם.

הושמעה תקיעת החצוצרות ובזירה הופיעו הפיקאדורים על סוסייהם. בידיהם החזיקו חניתות. אחת החניתות נתקעה בשרירים שמאחרי ערפי. סילון של דם־ענב פרץ מן הפצע. כל ימי רגיש הייתי לכוֹהל. סילון הארגמן שיכרני כהרף־עין. עצמתי גברה שבעתיים. הסתערתי על הסוסים והברחתים יחד עם הפיקאדורים שעל גביהם. עוד לא התעשתי והבאנדרילירוס הגיעו. הללו לא חניתות היו בידיהם כי אם באנדריליאס — מקלות־עץ קצרים מקושטים ניירות צבעונים וקרסי־ברזל מחודדים בקציהם. גופי שימש מטרה לבאנדריליאס. הבאנדרילירוס קלעום בי בזה אחר זה. שנים מן הקרסים ננעצו בגבי וניירות־הצבעונים נמתחו כמפרשים קטנים. נדמה היה כי צמחו לי כנפיים. שוב לא הייתי פר אלא כרוב. אחד הכרובים.

אז בא המאטאדור או הטורירו, הידוע מחוץ לספרד — ביחוד בקרב חסידי „כרמן“ של ביזה — כטוריאדור. היה זה גבר חסון ויפהפה, לבוש מדי־פאר עתיר־גונים ורבי־רושם. הוא הסיר את כובעו השחור והקדיש את הקרב לאשתי. נחשולי תשואות סוערות הרעידו את אמות־הספים. כל הקהל העצום עמד על רגליו. בלחייה של אשתי פרח הסומק, התרסס ניצנוצים־ניצנוצים והקרין ברק־שני מכל אבן מאבני־החן שבתכשיטיה. שוב נתפרס גופה בנפתול־פתנים הרטיט את שיפעת הניצנוצים שנורעו על כל דמותה ככוכבים על פני השמיים. הפוכבים היכהבו, קרצו קריצת־פיתוי, וכבו. מדוע כבו הפוכבים?

הפוכבים כבו משום ששחר אדום־כדם התנפנף באופק. הטורירו ניפנף לגד עיני בשחר ארגמני. יראתי את השחר. נפשי נקעה מן הזריחה. חשקתי בכוכבים. בצבא־שמיים המשלהב אורים צהבהבים־ירקרקים בכחול רקיע אפל. תיעבתי את ארגמן השחר המבשר להטה של חמה, שטמתי את השני המכאיב את עיני. במלוא אוני גחתי עליו לגחו בקרני, לרמסו בטלפי, לבתקו, לשספו, להכחידו. אבל השחר חמק

ממפתי המוחצת ושוב חזר והתנפץ באופק כרדיד־ארגמן. הסתערתי עליו בשניה, בשלישית, ברביעית, עד אשר גברתי עליו ויכולתי לו. גזו השחר ורד חושך. ובחושך ניצנצו כוכבים — מהם כאבני־חן בתכשיטיה של אשה ומהם כעיניים שדאגת־מעמקים מעמעמת את זיון. עדי־רגע הבריקו הכוכבים ושוב כבו. אפלה דביקה פשתה ביקום. האמפית־אטרון רעם, געש, שאג. נחשולי תשואות ניפחו את העלטה כאוויר המנפח עד־אפקיעה שלפוחית־שעשועים.

רק אז חשתי כי בערפי ננעץ פגיון. ננעץ, סובב ונעקר. מן הנקב זורם מוחי ומזדלף על פני הזירה. ובכל מקום שבו פוגעים או נוגעים בריפרוף תאי מוחי בזירמתם גדלקות שלהבות באפלה, מזדהרות, מהבהבות ומתקרנות כגחליליות בלילה. אלו הן האידיאות. אידיאות ירקרקות ואידיאות אדמומיות, אידיאות אפלטון־ניות ואידיאות אווקלידיות, אידיאות אלהיות ואידיאות שטניות, תיזות ואנטי־תיזות, מעגל וקוביה, טוב ורע, פרומיתיאוס ואדם הראשון, משוואה ריבועית ומונה־ליזה... כך נעשיתי מיתקן לייצור אידיאות.

ה

כשהתעוררתי בבית־החולים שבוע לאחר־מכן ראיתי את אשתי שהיתה רכונה מעלי. פניה נוכח פני ומבטה, מבט הדאגה, נעוץ בעיני. ואולם עכשיו לא חשתי את העופרת. היא הותכה.

לימים נדע לי כי התעלפתי ברגע הדראמתי ביותר של ההרצאה ונלקחתי באמבולנס לבית־החולים. עשרים־וארבע שעות אחרי־כן גילו גידול במוחי וכעבור ארבעים־ושמונה שעות נותחתי...

אני שומע את צעדיה של אשתי על המדרגות. היום לא אטמין את הניירות מתחת לביטנה שבמעיל־הגשם. אדרבה, היום אפתח את כל הכפתורים, ארחיק את הביטנה, ואת כל פיסות נייר־הטואלט אפזר על פני הרצפה. אלא שלפני כן חייב אני לעשות את המוטל עלי. עדיין לא כתבתי אף משפט אחד בכתיבה תמה. חושש אני כי איחרתי את המועד. היא מתקרבת. אסור לי לצער אותה. אכתוב כמה מלים, ויהי מה. אנסה לכתוב מהר, ובכל־זאת בכתב־יד ברור ודייקני. מה היא התמונה היום? אבא אבן מרצה בוועידה לפיתוח ארצות נחשלות. הרבה כושים מקשיבים. לא, לא יפה לכתוב כך. אני אכתוב: נציגי מדינות אפריקה מקשיבים רוב־קשב.

היא נועצת את המפתח בחור המנעול.

היום התקדמות ניכרת.

היכן המחברת?

התקדמות, התקדמות, התקדמות...

יונתן רטוש : שלושה שירי משפט

בוקר

ולבקר —

נהנה היא לאה

— שבע השנים הארוכות האלה

אשר צברתי בך

— לאה —

חורין

לבי במנחה

נאני בקצה מצרכ

— את מי

אהב?

דרכיך

אמרגל יומם

במיד שים שרעפים

— מי שמך?

נבחרה לי למות חורין

משרך בכה אשם —

בטוחות קלאך —

נצלו מגן עלינו

ומוציא בחשך

— משפט —

גפו

אמרתי

— אצלה בתוך

— אחנה בסנסוני

עולל אעולל

בנסן

שארימך

— רחל —

זוג כרעים

— ויבדי און —

שארימך

— רחל —

גסן פוריה —

— אשת חיל —

עמוס עוז : סדק מפולש לרוח

בעצם ימי טבת, ימי השמיים הנמוכים, נבעה סדק גדול בקיר חדרנו. יקירתי שלחה אותי אל תשבי אליהו, איש־הבנין של הקיבוץ מזה שלושים שנה, אבי כל בתי המקום.

תשבי אליהו שולי כובע־הקאסקט שלו מאהילים לו על עיניו תמיד, והמתבונן מתבונן אל חציים התחתון של פניו. תכופות ישפח המתבונן על קיומה של המחצית העליונה, הנסתרת.

כשבאתי אצלו, הגביה את מצחיית כובעו כפותח אשנב, והסביר לי, בחיוך טוב, כי אין הוא יכול לטרוח בסתימת סדקים בזמן שבתים חדשים קמים ונבנים. הזמן קצר והמלאכה מרובה.

משכתינו אחרי, והראיתי לו כי הסדק בכתלנו אינו סדק סתם. נתרפך ואמר: „באישורו של סאשקה אתפנה ואסתום את הסדק“. אמר, והשפיל מצחיית כובעו כמגיף אשנב.

סאשקה הוא מוכיר הקיבוץ, אדם של פנים אדומים ומשקפיים חפשיות ממסגרת. מצאתיו עסוק בהמצאת סעיפים לסדר־יומה של האסיפה הכללית. האסיפה, כך אמר לי, חייבת להתכנס ולהתווכח גם כשאין דברים של ממש להחליט בהם. אחרת תשתרר עצבות במקומנו, כי המחשבה על אודות דברים המתנהלים בכוח ההתמד ואינם צריכים לא מחאה ולא החלטה היא מחשבה מעוררת עצבות.

בענין תיקון הסדק, קשה לו לסאשקה להחליט על דעת עצמו. השלמתם של הבתים החדשים קודמת לתיקוני־סדקים למיניהם. אם נתחיל בתיקונים, כאלה ואחרים, תתעכב הבנייה וסופה שתשבוט. תיקונים הם דבר שאין לו סוף. אף־על־פי־כן, לכשתתפנס הוועדה, בראשית החדש הבא, יביא בפניה את ענייני, והיא שתפסוק מה מוקדם ומה מאוחר.

אין אדם עוזב את מקומו בשל תקלה קטנה, וודאי שאין חבר־קיבוץ־בעל־הפרה עושה כך בשל סדק שנתעפבה סתימתו, ואפשר שיבוא על תיקונו, כדברי סאשקה, בראשית החדש הבא.

חורף מלך בשדות. בוץ עלה מן הגינות ותפס לו שלטון על המדרכות הסלולות. ככל אנשי המקום, ויקירתי בתוכם, צריך הייתי לברך על החורף הגשום לאחר שלוש שנים שחונות. אבל אני לא בירכתי, בגלל הסדק הארוך לא בירכתי. זרמי מים אדירים עירערו את עמוד־התיכון של הבית, והסדק בקיר חדרנו נתרחב עד שנתן מעבר לרוח רטובה.

ידעתי מדוע סבל כתלנו מפל הפתלים. בחרנו לגור בחדר חיצון, ולא באחד החדרים התיכונים, שקירותיהם פנימיים הם ושכנים להם משני עבריהם. אני הוא שבחרתי

בחדר קיצוני, למורת־רוחה של יקירתי. כתמיד, נוכחתי בצדקתה ובמשוגגתי. יקירתי השלווה לא הזכירה לי את אשמתִי, ובמעמדי אף נמנעה מלהביט בסדק, כמתאפקת מלנעוץ מבטה בצלקתו או במומו של היקר לה. הצינה מיררה את חיי. חליתי, ושכבתי לבדי במיטתנו הגדולה, משתעל, סמוק־פנים ונב־ליחה. רפות וחמות היו ידי יקירתי המטפלות בי, וידי נוקשות וקרות. פעם, בהקיצו משינה חטופה, נוכחתי כי ניצלה את תרדמתי וסתמה את הסדק בעתונים ישנים. כה נכלם הייתי עד שעצרתי בעצמי מלהודות לה והתעלמתי מן המעשה. סאשקה נכנס לשאול לשלומי וביקש שאנצל את ימי־המחלה ואלקט שירים מתאימים למסיבה שעורכת ועדת־התרבות. לא הזכרתי את ענין הסדק, ויקירתי לא הזכירה את ענין הסדק, וסאשקה אפשר שכח את ענין הסדק, שהרי איש עסוק הוא. הוא שף את זוגיות משקפיו החפשויות ממסגרת, איחל רפואה שלמה, נפרד ויצא אל הגשם.

מקומנו פרוז לסערות העזות והמושכות של ימי טבת, ופקעת של עתונים ישנים אינה מכשול בפני רוח היודעת את רצונה. באחד הלילות פרצה הרוח פנימה, סוחפת עמה את מתרסי יקירתי ומפזרת על פני החדר קרעי־נייר שעבר זמנם ובטל עניינם. יקירתי נמנעה מלסתום את הסדק סתימת־ארעי חדשה. להימנע מלהכאיבני התכוונה. מעולם לא יקרה לי כבזמן ההוא. נאלצנו להעביר את מיטתנו אל הקיר שכנגד, הקיר הגובל בחדר השכנים. מדי־ערב פיעפעעו אלינו צלילי מקלט־הראדיו שלהם, ומדי לילה — חריקת פפיצי מיטתם. ער ועגום הייתי מתהפך בין הכסות, והרוח באה מן הסדק וצחקה לי והקשתה את מחלתי. חולה שכבתי עשרה ימים וחולה קמתי ביום האחד־עשר לנסוע במכונית־הבוקר העירה.

ב

בשמונה בבוקר הקיאה אותי המכונית אל משרצי־האדם של התחנה המרכזית. פניתי לחפש את המכונית ההולכת לשכונת מזלג־עקום. בשכונת מזלג־עקום, שכונה של צריפים על חוף־הים המצחין, באצבעה הצפונית של העיר, מתגורר ברוך מכתש. אם לא בגד בי הפתק שבכיסִי, שוכן הוא בסמטת כמעט־בטוח, במשפך הסימטה, סמוך לים.

מן הראוי שאסביר מדוע גמרתי בנפשי ללכת לשפוך את לבי לפני ברוך מכתש. מעולם לא ראיתי את פניו של ברוך מכתש. גם כיום לא אדע אם אמנם קרוב הוא לי קירבת־דם או אך ידיד רחוק הוא למשפחתי. כל בני משפחתי, עד לשלוחותיו הנידחות של השבט המרובה־מספור, היו מדברים בו בכבוד, ולא לעתים קרובות היו מדברים בו. בית־אבי מחזיק עצמו בית חכם, אך בשעווה הרכה של נפש־ילדותי נחרת שמו של ברוך מכתש, החכם מכולם, הנכבד על כולם, הרחוק־מגשת. בבגרותי למדתי כי בכוח קרינתו הרחוקה בחרו להם כל בני המשפחה עיסוקים של אצילות, שלא לבייש את שמו. אבי מנהל, בשותפות עם ארבעה דודנים קשישים,

בית־ממכר־עתיקות בירושלים. מזור, אומר אבי, עד כמה גס לבו של העם העתיק הזה בחפצי־עתיקות, ושממונו של בית־המסחר יעיד.

פעם הביא לנו אחד הדודנים הקשישים מתנה: פרוכת עתיקה וגוויל־קלף בתוכה, כתובים עברית, הכל בתבנית־נוי מוקטנת, עשויה לתפארת. יקירתי ואני, בהיותנו להוטים אחרי החדש, הטמנו את המתת במעמקי ארוננו, ובכך גרמנו עגמת־נפש למי שהביאה והוספנו זרות על זרות.

יחיד אני במשפחתי שזילזל בשמו של ברוך מכתש וביזה את קרינתו בכך שאָנס עצמו להיות עובד־אדמה. סופו של עובד־אדמה זה שבעודו חולה הוא נוסע ליטול עידוד ועצה מפי ברוך מכתש עצמו.

האיש בלשכת־המודיעין גיחך כאשר שאלתי היכן חונה המכונית ההולכת לשכונת מזלג־עקום. נפל סיכסוך, כך הסביר לי בליגלוג, בין חברת־התחבורה לוועד של שכונת מזלג־עקום. הם מחשיבים עצמם יותר מפפי ערפם, והחברה השביתה שירותיה לשכונה הזאת. כך יאה להם, לאותם מחשיבי־עצמם.

רגזתי על גיחוכו של הפקיד וביקשתי להתלונן עליו. אלא שפני החברה כפני האיש היושב מטעמה מאחורי האשנב, ואני — מי אני, החלטתי ללכת ברגל. הדרך רבה, ובלכתי — אכין עצמי ואערוך דברי. עדיין לא ידעתי מה עזרה אבקש מברוך מכתש. שיערתי כי בשורת עזבי את הקיבוץ תשמח אותו, ובטחתי בקשריו ובהשפעתו שיפלוסו דרך ויתקינו מקום ראוי ליקירתי ולי.

פניתי ללכת וסביבי רחובות התחנה המרכזית האופיים צעקת־תמיד, צעקת מוכרים וצעקת קונים וצעקת אָצים לדרכס וצעקת המחפשים דרכם ואינם מוצאים.

בוץ הקיבוץ דבק אל נעלי ואיך אבוא אל ברוך מכתש ונעלי מטונפות בבוץ. הנחתי רגל על ארגזו של מצחצח־נעליים זקן, והאיש ברר לו בקפדנות את מכשיריו ועשה מלאכתו ביישוב־הדעת.

פעמים רבות ראיתי מטוס־סילון משייר אחריו צלקת לבנה בבשרם של שמיים כחולים. שעה שהעלה הזקן ברק על נעלי נשאתי מבט לעבר קולו של מטוס וראיתי חורץ סדק כחול, דק ונמרץ, בקליפת שמי־החורף הנמוכים, האפורים.

כשרכנתי לשלם למצחצח־הנעלים את שכרו, אחזתני בוושה. האיש היה שב־שער וארשתו ארשת זיקנה נבונה ומכובדת. דומה היה דמיון רב לזרובבל פלד, חבר קיבוצנו וגאותו, אשר יד ושם לו בהנהלת ענייני המדינה. נכלמתי על שהנחתי לזקן בעל הדרת־פנים שכזו שיגרר את הבוץ מעל נעלי. מעולם לא התרתי לאיש לעשות מלאכה זו תחת.

חולה הייתי, ומחלתי סיחררה את ראשי וריפתה את כל בלמי.

פסעתי ברחובות המדוכדכים, באותן סמטות הנמלטות מפני התחנה המרכזית והתחנה המרכזית רודפת אחריהן. כאן חונות המכוניות ההולכות אל מושבות

רחוקות, אל כפרים ערביים ששינו פניהם, אל קיבוצים שבחורף הזה הגשם מלטפם, גשם אהוב שנתמהמה שלוש שנים.

לא היתה חרטה בלבי, נשבע אני שלא היתה בי חרטה. מדוע אפוא הסבתי ראשי והבטתי לאחור?

מצחצח-הנעליים אציל-הפנים הלך בעקבותי, ארגזו ואבזריו תלויים לו ברצועה על כתפו המרופטת, והוא מתאמץ להדביקני.

עמדתי תמה. הלא שילמתי שכרו, אף מילמלתי מלת-תודה. יניחני לנפשי. חולה אני, ודרך ארוכה לפני.
„בחור, עשה לי טובה“.

מילדותי אדם המבקש ממני חסד מעורר בי רגשי סקרנות ושמחה.
„חתום כאן, על הגליון הזה“.

אמר ותחב אל פני הדולקים דף מקומט, כתוב במכונת-כתיבה, וחתימות רבות מכתומות את שוליו.

„לא“, אמרתי, „אינני אוהד שום מפלגה, אינני רוצה בפירוק-נשקן של המעצמות, אינני מתנגד לחילול-שבת. הנח לי“.

הזקן הביט בי בתוכחה. מבטי-תוכחה דרפם להשליט בי צייתנות וקשב.
„לא, בחור. לא שתחתום את שמך. שתחתום את שמי. המכתב צריך את חתימתי, ואני אינני יודע לכתוב אותיות עבריות“.

נכנסנו, הזקן ואני, לתוך עשנה של מסעדה עייפה, וישבנו זה לעומת זה, הוא בכבודות של קשישים ואני בכבודות של חולים. אמר לי את שמו, ושנה מחשש טעות, ואני חתמתי תחתיו בכתב-ידי הרפה: „שמואל הכהן יתום“.

חתמתי והתעוררתי לקרוא את גוף המכתב.

באה המלצרית, נערה של פנים ארוכות ורוות, ורכנה אלי. הלכה והביאה שתי כוסות חלב מתוק וחם וארבע לחמניות יפות, לי ולשמואל הכהן יתום.

דיירי רחובות התחנה המרכזית ועובדי הסמטות הסמוכות כותבים מכתב משותף אל הנהלת חברת המכוניות. נשברה רוחם מעקת הרעש וההמולה. אמנם הבטיח אבי-העיר שיעתיק את התחנה המרכזית אל מקום אחר, כפי שנקבע בתכנית-בניין-העיר. אלא שההבטחה, אם תתגשם, תתגשם בעוד שנים רבות. עד אז מבקשים הכותבים ממנהלי החברה שיקפידו עם נהגיהם ויאסרו עליהם לצעוק זה אל זה ולהחליף מהתלות מקצה התחנה ועד קצה.

צחקתי מן המכתב וריחמתי על כותביו התמימים. קריאות הנהגים אינן אלא לחש קל, בטל-בששים, בתוך צעקת-התמיד האופפת את המקום הזה.

נתתי את הדף בידי הזקן ואמרתי לו דברים של רוע-לב: „אתה מצחצח-נעליים אתה. כדאי שתצחצח את נעליך שלך. אין מראה נעליך מעורר את העוברים-ושבים להצטרך למלאכתך“.

גסות-רוח יש בי כלפי מי שצריך את טובותי. זקן זה, שאינו מסוגל לחתום את שמו, מתנשא ומעמיד כנגדי פנים נכבדות כפני חבר-קיבוצנו זרובבל פלד הידוע.

רצה הזקן לומר דבר של הכנעה. עד שטיפסו המלים מלבו אל לשונו אחזה בערפי יד וזה, יד של אצבעות קרות וחזקות. פניתי לאחור ונמצאתי מתבונן מלמטה למעלה ברוכל גדול, בשפם עבות, בשער שמן מנצנץ, בעיניים קטנות וערומות.

ד

„הברכה והשלום להאדון יתום“, אמר הרוכל ולא ריפה את אחיות אצבעותיו בערפי. הזקן השיב מילמול מעין „ברוך השם, סולטניאן, ברוך השם“. סולטניאן נתן כבוד למצחצח-הנעליים, והלה השיב לו חיבה על כיבודיו.

חשבתי בלבי: שנים אלה, שפרנסתם על התחנה השיפורה הזאת, איזה חוטים הולכים מן האחד אל משנהו.

הרוכל התיר צרורו ופיזר סחורתו על השולחן, ואני תיעבתי את מגע אצבעותיו הקרחיות בבשרי. „רוצה?“ שאלני, מנומס וכמו־מלגלג, „מאד בזול. בחצי־חינם“.

חפיסה של תמונות נבזיות, תצלומי זימה ופריצות, שיטתה בי וטרפה עלי את צלילותי. פני האדימו. לא בשל מחלתי האדימו פני. רוגזה משוגעת חירחרה בי, ושרירי בטני נתכווצו משנאה. באצבעות מעוותות שיספתי את תמונותיו של סולטניאן, מפריח באוויר המסעדה פיסות קטנות ונפחדות.

באה תדהמה והביאה עמה דממה סמיכה. אט־אט צנחו הקרעים שהפרחתי ונחו במתינות על השולחנות הלחים ועל הרצפה המרופשת. במאוחר למדתי כי כל קרע מקרעי התצלומים פריצותו מסעירה שבעתיים מפריצות התצלום השלם.

הזקן המעיט עצמו, נתכרבל בפנתו, רכן אל החלב שקניתי לו בכספי, לגם לגימות קטנות ופלט שיעולים גדולים.

לאחות רחמניה דמתה המלצרית שעה שרכנה וליקטה את הקרעים ונתנה אותם חרש בידי סולטניאן.

מכוננית חלפה כרעם לבן ברחוב הדולף, ובעברה פלטו מעיה סילון של עשן שחור. העשן בא פנימה, ואני נאחזתי קבס. לולא שרירי גרוני שנתכווצו בחזקה, אפשר שהייתי מטיח קילוח של קיא חיור.

סולטניאן יצק את גופו לתוך אחד הכסאות הירוקים, ודיבר אלי בקול מוכיח: „כך עושים? — כך לא עושים. רוצים — קונים. לא רוצים — לא קונים. למה לקלקל? חבל. חבל מאד“.

תוכחתו תוכחת־אמת. כמה שוטה אני, כמה נבונים דברי הרוכל. לא ידעתי מה אשיב לו. יכול היה לדרוש שאשלם לו מחיר סחורתו, להפותני יכול היה. מלאתי צער, הבושה עצרתני מלבקש את סליחתו, אך לבי מצא דרך לפייס את הרוכל. „תנו אלי את המכתב ההוא“, אמרתי בקול חם, „את המכתב אל מנהלי חברת התחבורה. אחתום עליו גם אני, אמנם, אינני מדיירי התחנה המרכזית ולא מעובדי הסמטות הסמוכות. אבל תוספת חתימה של אחד נוסע שאיננו אזרח העיר עשויה להועיל למכתבכם“.

הזקן הגיף עיניו ושקע במחשבות. רק שפתיו נעו, כמטיחות טענות שאין להן קול. המלצרית חדלה ממלאכתה, ובעוד המטלית הלחה בימינה רכנה לעברי בסקרנות. הסדק המוארך של עיניה חתך את הקו המוארך של פניה, כאילו צלב נמרץ ציירו לה על גבי פרצופה העייף.

סולטניאן החליק באצבעות שמנות על גבי שערותיו המשומנות והתבונן בי בכונה רבה. הגשם אפשר שהיה עליו להשתתק אף הוא, אלא שלא השתתק ולא התגבר ולא השתנה אלא הוסיף לחבוט באספלט הרחוב ולבקש לו פתח לחדור אל האדמה הלכודה מתחת למשטח הכביש.

הזקן נתן את המכתב לידי סולטניאן, וסולטניאן הניחו לפניו. „שגעון“, אמר הרוכל, „שגעון; מאה מכתבים שלחנו, ומאה מכתבים עוד נשלח. אם לא יסלקו מכאן את התחנה המרכזית, כולנו אבודים. הסרחון והצעקה שוברים אותנו. נשתגע. כולנו נשתגע. מחר או מחרתיים נשתגע. צריך ללכת אל אביהעיר ולדבר אלו, שיבין, שיעשה משהו. אבל אנשים שלנו, סיים בעצב, „אנשים שלנו אינם יודעים איך מדברים אל אביהעיר. אין כאן אחד שיעזו לדבר בשם כולם“. הזקן הגיד ראשו חרש, והמלצרית מילמלה כהד: „כולנו“...

עורי סמר ושני נקשו זו בזו. לא מפני הגשם ולא מפני מחלתי אלא מפני מבטם הנאחז בי כהיאחו אצבעות קרות וחזקות.

מבטי סבב והלך החוצה, חוצה את זגוגיות המסעדה ואת מסך הגשם.

קבצן עיור שוטט באדישות הלוך-ושוב על פני המדרכה ולגופו בלואים ספוגיים. האפשר שיהיה גופו עיור לגשם כעיניו העיורות למראות. אזני הקבצן, כאזני עטלף ענקיות, ארבו לקולות צעדים. בפתאום היה עט אל עבר צעדי עובר-רשב, לופת שרוול או בגד באצבעות כחולות, ואינו מניח לקרבנו עד שיחוש צינתה של מטבע בכפו.

עשוי הייתי להתבונן בו לעולם-ועד, אלא שבמרועיני ראיתי איש קרב מנגד, קבצן גם הוא, עיור גם הוא. לנוכח המטר העז הרכיב על עיניו הכבויות משקפיים שמש גדולים. נפלו שני העיורים איש במלפודת רעהו, לפתו איש בגד חברו, ושילחו זה לעומת זה כפריד רעבה לנדבה. בא הגשם ומילא את ידיהם המושטות כקערות. הרוכל והמצחצח והמלצרית צלבו את גופי במבטיהם. ידי סולטניאן מוללו את קרעי תמונתיו.

„זר אני בעיר הזאת“, מילמלתי אל נפשי. „עזרה ורחמים באתי לבקש, והנה נפלתי בידיכם. אף-על-פי-כן“, נתחזק קולי, „אלך ואדבר בשמכם. מעשה כרוחי הוא. כן, אלך!“

ה

סולטניאן יצא, ושב והביא עמו אנשים רבים, דיירים ורוכלים ונוסעים שזמנם לפניהם. יינות טובים עלו על השולחנות, יינות בויערים ירדו אל קרבי. עלתה בי שמחה דרוכה ובוטחת. הלכה תוגתי, ונטלה עמה את מחלתי.

האנשים דיברו אלי ואני דיברתי אליהם. כולם כאחים לי, ואת צעקתם אלך ואטיח באביה־העיר. אהלום בשולחנו. ארים קולי. לזוועה נהפכה התחנה הזאת. עוד מחר ייצאו הדחפורים להכשיר מקום לתחנה החדשה. עוד מחר. הרחק מן העיר יקימו אותה, ותהי שלוה לאנשי, אנשי הנדכאים, אנשי הטובים... היו בהם סוחטי־מיץ־הדרים־טרי, סוכני־איגרות־גורל, מוכרי־עתונים בעלי־דוכנים ומוכרי־עתונים קלי־רגל ואדירי־קול. היו בהם כייסים והיו ספסרי־כרטיסים, סרורים וסבלים — כולם אנשי־מצוק שצעקת התחנה המרכזית עשתה שמות בגופם וברוחם.

היינות נלגמו, הקולות נשתלבו, ההפגנה הקטנה יצאה לדרך, ואני בראשה. קהל מרי־הנפש הלך בעקבותי, וסולטניאן לימיני, שומר ומגן לי.

כשני תריסרי אנשים, יתומים מסיסמות וכרזות, יצאנו לדרךנו. סמוך לבית השלטונות הסבתי ראשי לאחור ונוכחתי כי מנין ההולכים עלה עד שתי מאות. באו אנשים וחקרו להיודע כנגד מי אנו מפגינים. לא שאלו על מה ההפגנה, אלא — כנגד מי. שמעו מענה לשאלתם, ונספחו אלינו.

בבואנו לרחבת בית־השלטונות העלבי סולטניאן והרפיבני על כתפיו, והעם הריע. כשיכור נופתי זרועותי וקימצתי אגרופי אל נוכח הבנין האפור, ושכרוני לא פג אף בבואי, יחיד ורוטט, אל פנים הבנין. זכרתי את הממתנים למעשי־נפלאותי, הנטועים בדריכות על הרחבה מופת־הגשם, ונתלהטתי. נשכח ממני העצב, נשכח האיש השוכן בפרוור מזלג־עקום. קדושת שליחותי פיעפעה בי וחסמה את כל מבואותי. פקיד־המודיעין הורני את הדרך ללשכת מתכנן־העיר, בחדר שלוש־מאות.

1

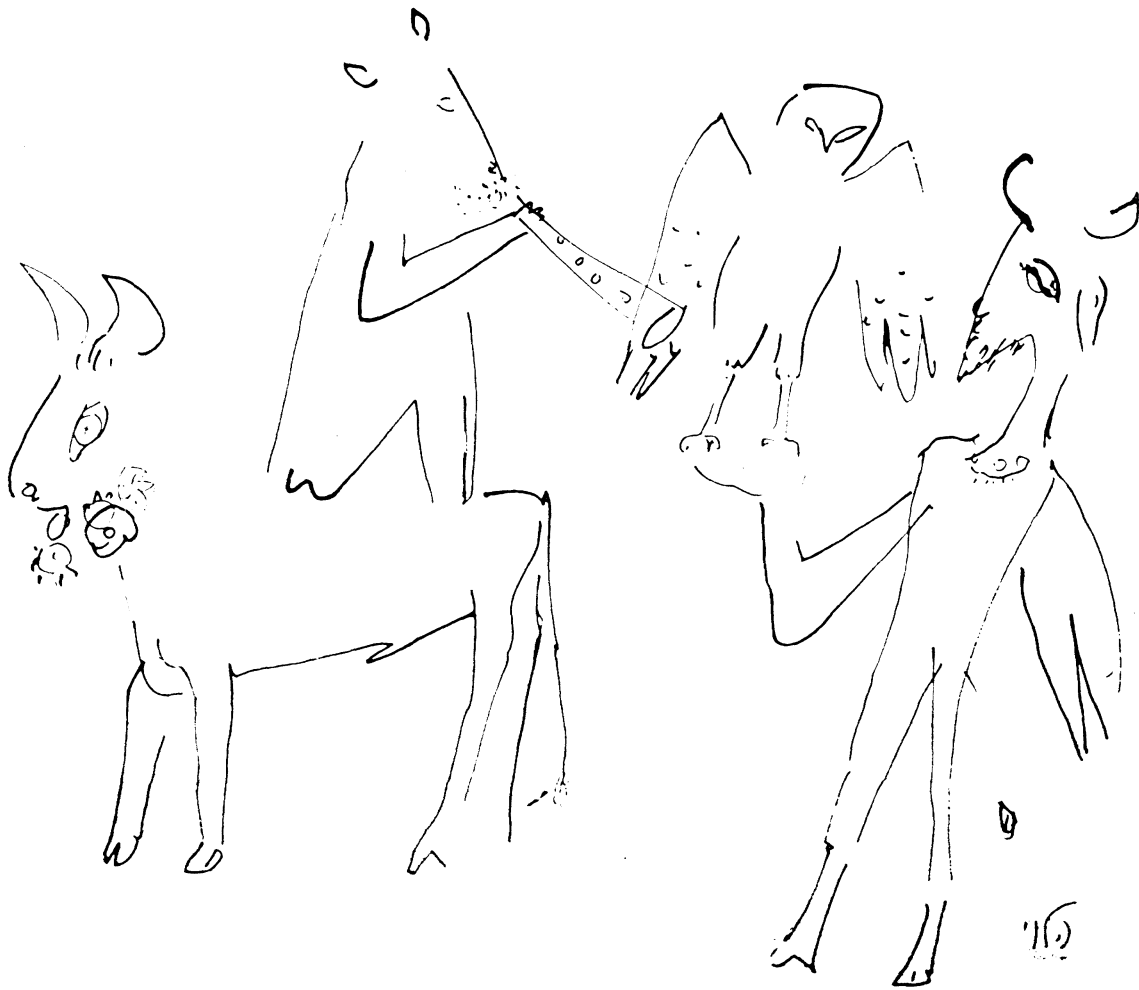
אזרחי העיר סבורים כי הגה עירם נתון בידי איש צעיר ונמרץ. אף אני לא שיערתי כי אביה־העיר הוא ישיש מופלג. ותיקי העיר וראשונה אפשר זוכרים הם את הישיש מאז ימי כהונתו הקודמת. בימי־בראשית של העיר כיהן האיש כאביה, הראשון באבותיה. יש אומרים עליו כי הוא מיסדה של העיר הזאת. מי יידע אל־נכון דברי־נושנות המרפרפים על גבול האגדה והדימדום. רבים־רבים אחזו בכס אביה־העיר לאורך השנים המצהיבות.

אני, שאינני מוותיקי העיר ואף אזרחא אינני, לא ידעתי באיזה פנים שלוח אני להטיח טענותי. אך פקיד־המודיעין שלחני אל לשכת מתכנן־בנין־העיר, וטוב שאספר דברים כסדרם.

מתכנן־בנין־העיר קידמני בקימה של כבוד ושידלני שאניח לעסקי התחנה המרכזית, כי הענין ענין קשה וסבוך ונפתל.

נאום זועם חילחל בי, אך אני לא ילדתי. היושב מעבר למכתבה ביקש שאכלא דברי עד שאשמע מפיו סיפור מעשה־שהיה. רך היה קולו, וידיו קטנות וורודות כידי תינוק.

„מעשה אסון“, פתח ואמר, „אסון כבד. משפחה אחת היתה גרה בבית נטוש, בפרוור הדרומי של העיר, בתחום שליטתה של לשכתי. גגו של הבית נטה ליפול, והיה תלוי



מחלומותיו של יוסף הלוי

ועומד בנס. הכרותי על הבית שהוא מסופן ליושביו, והבטחתי לשפן את המשפחה באחד משיפוני השלטונות. בוני השיכונים ממהרים במלאכתם, ואני עומד עליהם ומאיץ בהם. אף-על-פי-כן איחרנו את המועד, איחרנו. גגו של אותו בית פער סדקים והשיר גושי טיח ואבן על ראש בני המשפחה. כל רוח היתה מניסה אותם אל הרחוב, ביום ובלילה. שער בנפשך את האימה! בבית תינוקות רכים, ובחוץ — חורף מקולל. הסדקים דלפו גשם, ובבית, שהיה נמוך מתחת לפני הרחוב, עמדה שלולית ללא מוצא. אבי המשפחה זנח פרנסתו והיה עומד ומתחנן אל הגג שירמוז להם קודם שיגמור בדעתו ליפול על ראשם. דעתו נתבלעה, והיה מכה את ילדיו בלי רחמים.

„הלילה, שתיים או שלוש שעות אחר חצות, יצא האיש אל הסופה, טיפס ועלה על הגג ובעט בסדקיו בשגעון. לבסוף הלם בו בפטיש-הורסים, הפילו על ראש ילדיו, ונפל גם הוא אל תוך ההריסות. זו המתיחות שכך עשתה לו. פקעו מיתריו. איום ונורא“.

מתכנן-בנין-העיר קטע את דיבורו הלחשני, ונשתתק. החזרתי לו שתיקה, והתבוננתי בידי-התינוק הוורודות שלו. לפתע פרץ בשאגה: „שמעת?! שמעת?! — עכשיו סלק את פרצופך מלישכתי. מהר!“ צייתי לשאגתו ויצאתי על בהונות.

בלשכה מספר שבוע-מאות-וששים יושב הסטטיסטיקן העירוני. בדברים שקולים ומנומסים העתרתי עליו כי התחנה המרכזית גדושה מכוניות ואנשים מעבר לשיעור שההגיון סובלו. הסטטיסטיקן העירוני פניו עשויים כמין בית-כלא; עיני-החול ערות, מתרוצצות כשבויות בתוך פרצוף-דוב מנומנם, אפרפר. בעת דברי רשם האיש ספרות בפנקסו. אחרי שנסגר מעגל טענותי, עמד מכסאו והתיו עלי קילוח של ספרות נחרצות, מהולות במטר של רוק דביק. קטונתי בעיני. ספרות נחרצות דרכן להטיל בי מבוכה. עד שחיפשתי בלבי מה אעשה ואמצא חן בעיניו, נודעק הטלפון. נטל הסטטיסטיקן העירוני את השפופרת והזרים אל תוכה את אשדות-ספרותיו, כנהר שנשתנה מהלכו ונתחלף אפיקו.

במסדרון נקהלו עלי הסדרנים להשליכני אל מחוץ לבנין השלטונות. נאחזתי במכשיר כיבוי-הדליקות, שלא יגררוני בכוח. בא זרובבל פלד ושאל על מה המהומה. בירכתיו בפנים מאירות, שהרי זרובבל פלד הוא חבר קיבוצנו וגאותו קיבוצנו הוא. צימצם עיניו כמחפש את שמי בספר-טלפונים עב-כרס. לבסוף הכירני וחיך אלי אותו חיוך מפורסם שצלמיה-העתונים עשאוהו אהוב על המדינה כולה. לא שאל למעשי ולא שאל למתחדש בקיבוצנו אלא טפח על שכמי ואמר: „כבר אתה כאן? — אתה, לגדולות נועדת. הלא אתה קרובו של ברוך מכתש“.

ראו הסדרנים שאני חביבו של זרובבל פלד והניחו לי.

מנהל לשכת-הרשיונות, בחדר אלף-וחמש-מאות, היה היחיד שהאיר לי פנים. בכובד-ראש ובסוד גמור ניאות לבשר לי כי לשכתי מעיינת במתן רשיון לפתיחת בית-קולנוע גדול ומפואר, סמוך ככל האפשר אל התחנה המרכזית.

ז

בעיניים דולקות פרצתי לבסוף אל לשכת אבי־העיר אשר בחדר קֶץ־המספרים. שתי לשכות היו שם, אחת מפנים לחברתה. בלשכה החיצונה שורת מזכירתו של אבי־העיר, ובלשכה התיכונה, מאחרי דלת גדולה מוגפת, הוא בכבודו. נשאתי מבט שיכור אל פני המזכירה, וראיתי את ירדנה גבע. רגלי בגדו בי ונולו ממני והלאה, וסערות־נעורי באו ועמדו בגרוני. „את“, שאלתי, שיפור. „אתה“, השיבה.

ירדנה, אהבתי הנוראה, אהבתו הנוראה של אחי־בכורי המת. ירדנה, שהלכה ממני אל פניו הבהירים מפני, אל חיוכו החם מחיוכי, אליו, הטוב ממני תמיד, הטוב ממני בכל. אחי־בכורי אשר נקצר באחת מאותן פעולות־תגמול מאוגרפות שאין להן תגמול.

כל בני משפחתי, קרובים וידידים ומכרים, שמחו כשהלכה ממני אל אחי הבכור, אחי הראוי, ברוך מכתש עצמו, שמעולם לא הראני את פניו, קרא אליו את ירדנה ובירך על הזיווג.

מיום שנקצר אחי לא ראיתי את פניה, פניה המכבים בי את לבי. והנה מצאתיה, פקידתו של אבי־העיר. ירדנה קמוטה, ירדנה ממושקפת, ירדנה אדיבה.

מה היה בי כשפתחתי ואמרתי: „גברתי, אני מבקש להתקבל אצל אבי־העיר ולדון אתו בעסקי התחנה המרכזית. עוד מחר עליו לצוות על פועליו לגשת לבנין תחנה חדשה, הרחק מלב העיר“.

ירדנה הסירה את משקפיה והחוותה בהם כלפי מעלה. לולא היתה שם תקרה היו משקפיה מורות השמימה.

„ומה על הנוסעים“, אמרה. „מה יהיה על רבבות הנוסעים, אם אמנם נעקור את התחנה המרכזית ממקומה ונקבע אותה הרחק מן העיר? — רד על שולחך והטח כסילותם בפניהם. הלא גבר אתה!“

„גבירתי“, לחשתי ולא ידעתי מה עוד אלחש לה, „גבירתי...“ „והרעש“, חייכה ירדנה אל עצמה ולא אלי, „הרעש שעליו הם מוחים, הרעש המשגע אותם ומכלה את בריאותם, מי מקים את הרעש? מי? הם עצמם! אותם סרסורים, רוכלים ותגרנים המטפסים איש על צעקת חברו על־מנת למכור מרכולתם ולגרוף פרוטותיהם. ואתה, הרי אינך מכאן. זר אתה. שוב לך אל קיבוץ האידילי. שם מקומך. לך“.

לז רק היטיבה עמי והגידה לי: טפשו אתה. היקרה במלות־אהבתה: טפשו. כמה נפתלתי אי־אז, קודם־מבול, על־מנת שתגיד לי: טפשו, טפשוני. אבל ירדנה לא היטיבה עמי. קולה היה שטוח, כקול טפות־הגשם בחלונות המשרד.

„רד ואמור להם ששוטים הם. מה יהיה עליהם אם אמנם נרחיק את התחנה המרכזית? לאשר תנודד התחנה, ירוצו אלה בעקבותיה. הלא התחנה המרכזית היא

חיייהם והיא מעייין־שמחתם ושעשועיהם והיא הדבק המאחד אותם. ממנה פרנסתם, ובלעדיה אבודים הם. כך תאמר להם: אבודים".

"גבירתי", מילמלה מתוכי הקדחת, ואצבעותי לפתו ומעכו בעווית את ערימת המסכים המתגבנת על מכתבתה.

בכוח ניסתה ירדנה לעצור בעדי, אבל אני הדפתיה וקרבתי אל הדלת האטומה, ששום מספר לא התנוסס בחזיתה.

"הנח לו", אמרה ירדנה, ומה היה בקולה אם לא עצב רך. "ישיש הוא. ישיש מאד וטרוד מאד. מעולם לא חשת, אתה, מה כבדו של כרך שלם הרובץ על גולגולת אחת עייפה. תן לו זמן. תן לו שלווה. עוד יפעל גדולות".

אבל אני הקשתי בדלת באצבע חרדה.

מענה לא בא.

"אדוני אבי־העיר", צעקתי, "פתח לי, פתח לי, חוס עלי ופתח לי...".

מענה לא בא ואני בלעתי דמעות אפלות. בימי המבול נדרתי שלא תראינה עיניה של ירדנה את בכי. עתה נשטף הנדר בזרמים רותחים. אחזתי בכתפיה של ירדנה, כתפיים חיות וחמות ככתפי אחי החזק, המת. טילטלתי את גופה ושאלתי בקול סדוק: "מיהו היושב שם, בפנים? מיהו? היש שם אדם, או מכתבה ריקה מונחת שם, או יתומה־מאב העיר הזאת?"

"ודאי שישנו", אמרה ירדנה (ומדוע לא ריחמה ולא הוסיפה: "טפשונו?"), "אלא שוקן הוא מאד, ואזניו כבדות. אולי שקוע הוא בעבודתו. אולי חושב מחשבות. אולי נרדם".

"אבל — מיהו, גבירתי, מיהו?...". צעקתי, והצעקה גוברת על הצועק ומטלטלת את כל גופו.

"ברוך מכתש", אמרה ירדנה בפליאה דקה.

אחזתי בקסת והפכתיה, פיה אל השולחן המכובד. טבלתי עשר אצבעות־ידי בשלולית הדיו השחור, ובהנף־יד מטורף טבעתי בפני ירדנה ובצווארה הלבן עשרה אותות; לו רק יכולתי לעשותם עשר כוויות־תמיד!

קודם צאתי חטפתי דף־נייר גדול ובאותיות עקומות כתבתי עליו: בסמטות התחנה המרכזית סובב רוכל ושמו סולטניאן. הוא מוכר תצלומי־זימה. מתכבד אני להציע בזאת את מועמדותו למשרת אבי־העיר.

ח

המדרגות האחוריות הובילוני אל החצר האחורית, ונמצאתי עומד בסימטה שמאחרי בית השלטונות, חומק מראות פני שולחי.

נעלם ממני איך ניחש האיש נכונה את סוף דרכי. על המדרכה הרטובה שמנגד רבץ שמואל הכהן יתום, דוכנו ואבוריו לפניו, ופיו גורס מין זמר לח ומנומנם. בירכתיו, והוא השקיף בעדי והלאה ולא נתן לי אות. מחריש השתהיתי על־ידו. הזקן ניקש בדוכנו במברשת־ציחצוח ומילמל חרש, בניגון של חסידים:

„כשכל הפועלים יניחו תפילין,
ובחוצות תל־אביב ישמרו שבת,
— אזי משיח לתל־אביב יבוא...”

נתתי גבי לזקן ולפזמונו, והלכתי ובאתי אל התחנה המרכזית.
היתה שעה של ערב. הגשם דלף, עקשן כקללה, אבל אני הייתי מחוץ להשגידים של
צינה וטחב.
החמצתי את מכונית־הערב של קיבוצנו ונסעתי באחרת, המוליכה אל צומת־הדרכים
מהלך שתי שעות מן הקיבוץ.

ט

הסופה השחורה הדיחה את הלילה שיסלק את כוכביו וירחו מתפקידם, ואני כיונתי
דרכי לפי האורות הרחוקים של ביתי.
בלכתי, עייף ומוגף, בכביש המסורגל כשרטת בבשר השדות הרטובים, נטפל אלי
תן קטן. הלך אחרי ובכה. רקעתי ברגלי. נרתע ופרץ בצחוק תני. החשתי צעדי.
רץ. יידיתי בו אבן. הבריקו עיניו בתוכחה. גחנתי אליו וליטפתי. נתחפך בי.
הרמתי והבאתיו אל מפנים למעילי.
נעלי נתעטפו בוץ, והבוץ מחק את סימני מלאכתו החרוצה של שמואל הכהן יתום.
רטוב ונוקשה באתי בשערי הקיבוץ, והתן בחיקי.
הבתים החדשים, בתיו של תשבי אליהו, עמדו חשכים בגשם, ושומר כבד במעילים
סובב ביניהם. סטיתי מן הדרך, קרבתי אליו ובירכתי. השיב שאשקה ברכה ושאל
לבריאותי. עברתי על פני חדרנו, וחלונותיו היו חשכים. רק בעד הסדק הגדול בקע
אור רך. מתחת למדרגות, בפינה נסתרת מרוח ומגשם, ערמתי שקים יבשים והנחתי
עליהם בעדנה את התן הישן.
הלכתי אל תשבי אליהו ומצאתיו שקוע בכורסתו ובעתונו. תנור קטן בער בחדר,
אף־על־פי־כן היה הקאסקט שלו חבוש לראשו, מסתיר את מחצית פניו העליונה.
פתח אשנבו ובירכני בערב־טוב. השבתי לו ברכה, וביקשתי מידו את המפתחות.
נתנם ביד. נפרדנו, ותשבי אליהו הגיף אשנבו ושב ושקע בעתונו.
בחפזון העליתי אור במחסן־הבנאים, ובחפזון הכינותי דלי מלא מלט רך.
טילטלתי סולם גדול אל כותל חדרנו, וסתמתי את הסדק ביד גסה.
מימי לא עבדתי עבודת־בנין, ובמלאכת־ידי הנחפות בטחתי אך מעט. ודאי לי
שאצטרך לשוב ולסתום את הסדק. ובכן, אשוב ואסתום את הסדק ואהיה עקשן מן
הסדק, עד שיתיצב לו עמוד־התיכון במקומו. הבית הלא ימצא לו באחד הימים את
ננוחתו הסופית, זו שנועדה לו בדרך הטבע.
חלצתי את נעלי, ועל בהונתי היחפים באתי אל ביתי.

אפרים אבא : מכורה

על כי צמאת
פתאם
על כי רעבת
לדום
על כי רעבת
עד תם
על כי אינך...
יבשה שדה
בתם,
פקע מיתר
אדם ;

גומר עריר
נטוב
יתום
בשער...
בגוף !

היום מטל,
אמי,
בטל-תמיד.
השמש בא
צמי
לחיות שנית.
הפרי בשל,
אמי,
הפרי נושל
למי
הקנז שב
אמיד.
קראתך.
אמי,

ולא פגית.

שְׁרָר-טָבוֹר

לְכַת

כְּדֵי אֵיטִיב לְעֵר.

אֵל הַטָּבוֹר

שְׁרָגוּ יְדֵי

מִבְּעַד אֲצָדוֹת.

גְּזַלְתִּי, אִם.

מִן הַקָּרִים

בַּת-קוֹל שֶׁל הַדָּ,

מוֹלִי, מִן הַרְחֹבוֹת,

אֲמִי.

גְּדֵרוֹת שֶׁמָּחוּ לְאִיר...

בְּכָל בְּקִמּוֹת-צָפָר

כְּרֵאתִי שְׁמַךְ

בְּהַלֵּךְ

אֵת כָּל הַמְדְּרוֹנִים

הַשִּׁקְתִּי אֵל מִצְחִי...

כִּי רָנְבִי.

אֲמִי.

בְּלָעוּ אֵת הַמָּלוֹם

בְּאֵין מָשָׁר.

מָשָׁר הָיָה

הַבְּכִי.

הָיִי לִי אֵת.

עַל כֵּן.

מוֹל מִדְּבָרִים וְרִבְעָד

בְּלִהְט־חֵיק

כִּי בָאתִי בַשָּׁנִית.

בְּכָל עֲצֻמַת-חַיִּי

אֲרָשֶׁם עֲצָמִי לְדַעַת

עַל לִוּם מַצְבֵּיךָ —

בְּחֵרֶט פִּיפִיּוֹת

וּבְחֵנִית.

הַרְי גולומב : בדיות וקניינים

עיונים בשירת אלתרמן

כל־אימת שעולה שמו של נתן אלתרמן בנושא לדברי בקורת והערכה מתגלה לעינינו תמונה שהיא חזון נפרץ בתחום הבקורת: מחזיקים כמה מבקרים ביוצר אחד, וכל אחד מהם מגסה לעייל את היוצר בקוף מחטו. כמעט אין יצירה גדולה, או יצירה הנחשבת גדולה זמן־מה, שנמלטה מגורל זה. יצירתו של נתן אלתרמן רבגונית ביותר. אין בה שפה אחת ודברים אחדים, לא בתוכן ולא בצורה, לא באקלים הנפשי ולא ברמה האמנותית. לא יקשה אפוא על המבקר להציג דמות חד־צדדית של המשורר, כשהוא יוצא בכבוד ידי חובת ציטוט והבאת סימוכים לדבריו. כך שומעים אנו על אלתרמן הזמר הנודד, איש הדרכים וקלות־הדעת, החי את חיי הרגע, „ההופך לבדיחה את סדרי הממלכה“; ולעומתו אנו למדים כי אלתרמן הוא איש הערכים, הבינה ויישוב־הדעת, המתיחס בחיוב וברצינות אל אותם „סדרי הממלכה“ משורר השך את „פיוט ההווה האזרחית“ (מה זה ?), כהגדרתו הקולעת ובלתי־נשכחת של מבקר אחד. וכל אלה, כמובן, תוך הסתייעות בציטטות למכביר.

מתוך בליל זה של דברים הסותרים ומבטלים אלה את אלה צפה ועולה שאלת דמותו האמיתית של אלתרמן כיוצר. כל המתמר להשיב על שאלה זו תשובה שהיא ממין השאלה, חזקה עליו שיימצא תופס מרובה ואינו תופס כלום. דמותו של יוצר ניפרת בדברים רבים, הנעלמים בחלקם הגדול הן מהכרת היוצר הן מהכרת קוראיו, ואפשר אפוא להעמידה על „מה הוא אומר לי“ הסובייקטיבי של כל קורא. על העוסק בבקורת, שאף הוא קורא ככל הקוראים, ניטל לתרגם את תחושותיו האילמות לשפת המלים המנומקות, וכך הוא נאלץ לוותר על נשקו המשכנע ביותר כדי לשכנע את הזולת. זאת ועוד: דומה כי מידת יכלתה של הבקורת „להכיל בתוכה“ את נושאה, כלומר את היצירה, אינה עולה על יכלתה לתת ביטוי נאמן לתחושות הקורא הכותב אותה. ובייחוד נכון הדבר כשיצירה היא מתחום השירה. השירה תופסת כביכול פקעת נראית של חוטים סמויים, שתחילתם וסופם מחוץ לתחום ראייתנו. הבקורת חייבת לטוות את חוטיה כסדר ולעינינו. ממד הזמן של השירה הוא עצירת הנשימה, הרגע העקור ממסכת הזמן. זמנה של הבקורת שוטף בזרם שווה ובטוח. השירה שואבת לעתים כה קרובות את כוחה מפלי משמעויות, מן המשתמע לכמה פנים. כוחה של הבקורת הוא בניסוח הבהיר, הצלול, החדמשמעי. ידיעת הקשיים הנובעים מניגוד מהותי זה אסור לה שתרפה מן המבקר אף לרגע אחד. קושי ראשון מסוג זה הוא עצם הגישה אל מוטיב, המופיע בשירתו של משורר, על־ידי השוואת שירים שונים. השירה יודעת את המיוחד לכל שיר, ולגביה כל סמל וכל דימוי וכל רעיון הוא בן־שירו בלבד. הקביעה כי סמל פלוני בשיר

מסוים וביטוי אלמוני בשיר אחר ורעיון פלמוני בשיר שלישי מהווים „מוטיב” אחד היא מתפקידיה של בקורת. זוהי שבירת השלמות הבטוחה של מסגרת השיר הבודד, „היוצא בלי רעים לדרך”, כדי ליצור מן השברים שלמות חדשה ומפוקפקת. זו שנקודת-המוצא ונקודת-התכלית שלה היא היות כל השירים הבודדים פרי רוחו של אדם אחד. הבקורת היא אפוא, במקרה הטוב ביותר, חתך מישורי מלא של הגוף הסטיריאומטרי השירי. מובן שכל חתך כזה הוא אחד מרבים שאפשר לעשותם.

העלמה והאב, שני המוטיבים הסמליים המשמשים נושא לעיון זה, מרכזים אותנו בחתך מסוים בעולמו הרעיוני וההגותי של אלתרמן, בהיותם מבטאים את שתי המגמות, המנוגדות לעתים וההרמוניות לעתים, בעולם זה. נושא עיוננו הוא אפוא חלק מן „מה” ההגותי, ואין הוא נזקק להערכת ה„איך” האסתטי-האמנותי אלא במידה שהוא חלק מן החתך. הבאת ציטטה לצורך הניתוח אינה מעידה בהכרח על הזדהות עם ערכיה האסתטיים. הסתייגות נוספת: כסמלים אמיתיים אין העלמה והאב ניתנים להמרה בהגדרה או הסבר כלשהם. משנזרק סמל אל „חלל-הקריאה” שלנו, הריהו מכה בו גלים המתפשטים ללא הגבלה, כגלים שמפה אבן הנזרקת למים. תביעות הבהירות של הבקורת מחייבות לעתים את הכותב להשתמש בלשון מגדירה, אך כוונת הדברים להורות רק על כיוונם של גלי הסמל ועל שכבות הנפש המשמשות להם מטרה, לא לתחום להם תחום או למצותם.

העלמה והאב מקבלים משמעות רחבה ומקיפה ביותר בצורתם הסופית, וקשה למצוא בכל תפיסת-החיים של המשורר דבר שאינו קשור לפחות באחד מהם. על שניהם עברו שלבי התפתחות והתרחבות במהלך שירתו, ומבחינה זו קָרָם המקרה האחד. שניהם הוצגו לראשונה בקבצים מוקדמים: ה„את”-העלמה-החמוטל ב„כוכבים בחוץ”, והאב ב„שמחת עניים”. הם מופיעים שם כדמויות-אדם חיות, והמשמעות הסמלית הרחבה מובלעת וכרוכה בהם, אף כי אין להטיל ספק במציאותה. דומה כי בשלב זה נתון המשורר עצמו תחת לחץ דמויותיו אלו, ואינו מוצא לא יכולת ולא צורך לגבשן. הוא רואה בהן שתי פנים, את האדם החי ואת הסמל הפולל, ומדבר בשניהם כבשני צדדיה של מטבע אחת, או ממש ללא הבחנה בהבדלים בין השניים. לאחר-מכן עוברות הדמויות שלב של עיבוד והרחבה ב„שירי מכות-מצרים”, בהם נתון המשורר לכל אחת מהן משמעות ברורה יותר, אולי גם לו לעצמו, וסמליותן מובהקת יותר. תחנתן השלישית של הדמויות וגיבושן הסופי הוא ב„שיר עשרה אחים”. שם הן מופיעות כסמלים כלל-אנושיים, כשהסמלי והכללי מודגש בהרבה מן האנושי והמוחשי, והן מציגות בפנינו בלבושן זה את ראייתו של המשורר ליסודות העולם והאמנות.

א. הבדיות

המוטיב הראשון, שאקרא לו באופן כללי „העלמה”, מבורך למעשה בשמות רבים; גם דמותו, כאמור, משתנה משהו בדבבד עם השמות. ראיתי לנכון לקרוא

לגילגולו הראשון, זה שב"כוכבים בחוץ", בשם "אָת", והטעם יובן בהמשך הדברים. כשאנו קוראים את השירים ל"אָת" זו בפעם הראשונה, אנו נפתים לחשוב בדרך הטבע כי לפנינו שירי־אהבה של גבר בשר־ודם לאשה בשר־ודם. אך עדימהרה חשים אנו כי יש דברים הנראים מוקשים ודברים שהדעת ממש אינה סובלתם, כל עוד נוסף לקרוא בשירים מתוך הנחה זו.

כבר השיר הראשון בספר לאחר שיר־הפתיחה, "פגישה לאין קץ", פונה ל"את". אנו מוצאים בו שורות כגון: "לספרים רק אָת החטא והשופטת / פתאומיות לעד — —", או: "טוב שאת לבנו עוד ידך לוכדת / אל תרחמיהו בעיפו לרוץ / אל תניחי לו שיאפיל כחדר / בלי הכוכבים שנשארו בחוץ" ("כוכבים בחוץ", 6). למותר הוא להכביר מלים כדי להוכיח כי "אָת" שבשיר זה איננה אשה אהובה מסוימת. הזכרתה כקנה־מידה לספרים מצד אחד, ועצם השימוש בגוף־ראשון־רבים (במלה "לבנו") מצד שני, מעידים על משמעותה הכללית של הדמות. יש רואים ב"את" שבשיר זה, וביחוד על יסוד דמות הפונדקית בשיר סמוך, לבוש אליגורי לשירה. אך אם נוסף לקרוא בשאר שירי ה"אָת" בספר, נראה כי המשמעות שהיא מקבלת מתרחבת בהרבה.

השיר "בהר הדומיות" הוא אחד משירי־המפתח לחדירה אל מהותה של ה"את".

"מה שקטה מולדתך. — — / ובמשק נדנדה / רחבה וכבדה / זריחה ושקיעה לך יורדות ועולות. // לראותך ולזכור — — צל ריסיך שְׁלוֹ. / לך לבנו חדש ומוזיב כמולד. / אם השיר העצוב לחבקך יישלף, / בלטיפה תכביתו לאט. / — / המראות שנפלו פה אינם קמים. / הילדים שתעו פה חדלו לראות — / מסביב דומיה של הרבה אנשים / והרבה ארצות בהירות. / — / ורק פרע צומח האור הרחב / וקולות שזימרו מניעים גבעולם. / העולם לרגליך הביא את דרכיו / ומאו כה מושכות הדרכים בעולם". (שם, 56)

זהו תיאור מולדת ה"את" וגם תיאור קצתה של ה"את" עצמה. זיהויה עם השירה מוקשה בייחוד לאור האמור בבית השני: אם השיר יישלף לחבקה, היא תכפנו לאט ובלטיפה. אנו חשים כאן מרחק בינה לבין השיר העולה לקראתה ואינו ראוי לה, ודי לה ללספו כדי להשתיקו. היא נשגבת ממנו בהרבה. כשאנו קוראים את דברי המשורר, כי השקיעה והזריחה יורדות ועולות לה, אנו חשים כבר בשלב זה כי המשורר רוצה לעצב משהו קוסמי, ההולך מסוף העולם ועד סופו. המציין את ה"את", את "מולדתה" שממנה באה, הוא האור הרחב והדומיה, אור ללא קול: הקולות שזימרו אי־פעם רק מניעים גבעולם לזכר מנגינתם שנדמה. זה האור הנצחי, שהמשורר שואל "מהו עושה לבדו, בעצמנו לרגע עיניים". זה האור שעליו הוא שר: "לבנו דומע כמו חפרפרת / הוא עיור, הוא עיור באור" (שם, 15) ועוד קושר המשורר את ה"את" בדרכים ואומר כי כוח־משיכתן בא להן ממנה. מוטיב הדרך ב"כוכבים בחוץ" מעלה פסוקים כמו:

„וערב. ערב יפה בעולם. / שקיעה — הפרות שבאחו געוה. / וסוף אין לדרך הזאת העולה. / סופי הדרכים המה רק געגוע.“ (ש.ם, 19).

ובמקום אחר:

„הן חובקת כל דרך סוף-סוף את קצה, / הלא כל המולה לדממה מתעוררת“ (ש.ם, 69)

כאן מתגלה ה„את“ כחובקת ראשית ואחרית. לרגליה מונחות הדרכים, החובקות את קצן, שהוא געגוע. היא הגעגוע, היא המשיכה אל מה שמעבר־מזה. הנחה זו מתחזקת כשאנו מוסיפים לקרוא בשיר „בהר הדומיות“ ושומעים את קריאתו של המשורר אל ה„את“:

„הנצחית! לא קראתי בשמך המקפיא. / אל ימי מן ההר אל תרדי. / מאבלך הוזהר, משפתיך על פי, / ממותך בעיני, יראתי. / — / אם נשבעתי לרחוב ואטיל על תופו / את לחשך הימי, את תנומת עולליך, / הן ידעתי — לשווא! את נושמת! את פה! / את בעומק חיי המתים אליך! — — — הלא לך מכל דרך אשא את כולי, / הלא כל שמחותי בגומת לחייך. / מסביבך, מסביבך נסתחרר עיגולי / וכל זריחותי / וכל שקיעותי / משיקות את ייגן הלוהט לחייך!“ (ש.ם, 56-57)

ובמקום אחר:

„על קביים אליך שירי מדדים / הה, קראי לי! יפה עד בושה את! / לבוש לתפארת אצא מדעתי / אל אורך הבוקע בשער! / — / כי חומה לי חגיך בקצות משעולי / כי אימה לי שמשך הקבועה לבלי שקוע. / כי אני מתפלל שתהיי שלי / רק למען אוכל אותך לשכוח. / — / מה המחיר לחיי שחצו בגליך, / שחרדו לקולך? מה לומר, מה לתת / לתוגה הפראית הרוצה רק אליך, / המושטת כפות לברזל הלוהט?“ (ש.ם, 59)

רואים אנו בקטעים אלה שתי גישות מנוגדות זו לזו כלפי ה„את“: שאיפה אליה, ופחד ממנה; שאיפה להתקרב אליה, ופחד לחלל אותה בהתקרבות זו. חוויה זו דומה מאד לחוויה שמתאר ביאליק במאמרו „גילוי וכיסוי בלשון“, באמרו: „וסוף-סוף הלא דווקא אותה האפלה הנצחית, זו המטילה אימה כל־כך, הלא היא לבדה שמושכת אליה כל ימי העולם את לב האדם בסתר ומעוררת בו געגועים כמוסים להציץ בה רגע קטן. הכל יראים ממנה והכל נמשכים לה“. והרי הוא הדבר שאותו אומר אלתרמן בלשונו: „אני מתפלל שתהיי שלי / רק למען אוכל אותך לשכוח“. כל עוד איננה שלו והוא שואף אליה אין היא נותנת לו דמי, והוא „יוצא מדעתו“ אל האור שהוא חומה בקצות משעולו (חזרה על המוטיבים של סופי הדרכים, המונחות לרגליה), האור הבוקע בשער, שאין המשורר יכול לבוא בו, הוזהר מראש ההר, שהוא אינו מסוגל לטפס עליו. ולכן עיגולו „מסתחרר מסביבה“, או, כדבריו במקום אחר, הוא „שבוי בעיגולה“. הוא יודע שאם תהיה שלו — ישכחנה, כי כוחה

בהיותה על הסף, נשאפת ולא־מושגת. הוא רוצה אפוא בשיכחה זו, במרגוע ובנרדואנה, ועם זאת ירא הוא מאֶבֶדן כוחה והשפעתה עליו, ממותה בעיניו, מירידתה אל ימיו, אל היומיום החג סביבה כעיגול והנמשך אליה כדרך. תודעת הקרע בין שתי השאיפות, והידיעה שקרע זה יתמיד, משרות עליו תוגה שאין לה ניחומים, זו „התוגה הפראית הרוצה רק אליך / המושטת כפות לברזל הלוהט“.

תכונה נוספת המתגלה ב„את“: היא ניצבת על הסף שאין לעברו. „עוד אבוא אל ספך בשפתיים כבות / עוד אצינח אליך ידיים“ (שם, 46). המשורר בא רק אל הסף, והידיים מוצנחות אליה, אך אינן נוגעות בברזל הלוהט עצמו. גם הדרכים המובאות לרגליה אינן נוגעות בה. את המגע הישיר הזה מונע הסף, שהוא סוף הדרך וקצה המשעול, הסף המפריד בינינו ובין מהות העולם, ואשר רק לפני המוות אנו מתקרבים אליו: „אלוהים אדירים, בהגיע יומי / על מפתן עולמך הניחני לגווע“ (שם, 9). להגיע למפתן מתפלל המשורר, שכן יודע הוא כי אל מעבר למפתן לא יראה האדם וחי.

כבר נאמר כי ה„את“, הקשורה באור הגדול, היא גם בת־לוויתה של האפלה הבראשיתית, שהבינה אובדת בה. אחת מנקודות־הקשר בין שני אלה הוא הברק. הברק שמקורו חושך, מהותו אור וזמנו רגע, ובאורו העז והקצר הוא חושף הכל, הוא החסד־לרגע שמעניק האור הגדול לאחיו החושך הגדול. האור כשהוא לבדו מסנוור, החושך כשהוא לבדו הריהו אטום, אבל בזיווגם של החושך והאור, הפא עם הברק, נראה הכל חד וצלול ומוחשי כאשר לא ייראה בשום אור אחר. בברק יש מן האור המסנוור, אך בהיותו אורח־לרגע רב כוחו לחשוף ולקרוע מחיצות. הוא חלון הנקרע אלינו מעברו של הסף. החלום, שהוא חלון הנקרע אלינו מעבר לסף הפנימי שלנו, סף ההכרה, דומה לברק בתכונתו זאת. ולכן המשורר כורכם יחד בתארו את גופנו בזמן החלום: „בברקי חלומי תנומתנו נסקלת / ואנו נופלים, נפתחים — כסדום“ („כוכבים בחוץ“, 18). הברק, כאמור, מסיר מחיצות ומביא כביכול „את השמיים הרחובים“ (ר' „כוכבים בחוץ“ 61), ולכן יכול אלתרמן לראות בו גם גשר בין החיים למוות: „ובחיתוך הברק נחשפו לי הרחק / הימים שנותרו בלעדי“ (שם, 113), ולבסוף — תיאור הברק יחד עם ה„את“; שניהם קורעים את סגור הלילה ומפלהים אותו עד לבו:

„באפלות נובטים חשד ומערבולת / ברק! — עצים עצמו עיניים בזהב. / נחשף, נפער הלילה. עירומי כרבולת / בחצרות שחורות דולקים תרנגוליו. // והוא זוכר אותך ביקוד עצי תפוח / והוא זוכר אותך בהישבר לבו, / בהיותו בודד, עקור מגן, פתוח, / למול אהבתך המשתלחת בו. // עברי באפלה, חוגגת וזועמת. / לך שערים נפתחו ושירים הרבה. / היי לי שם נרדף ברוח ובזמר / לכל אשר גאה ניף לאין מרפא.“ (שם, 72)

הרי לנו משמעותה המקיפה של ה„את“ בלשון המשורר עצמו. הוא רוצה לראות בה ש־נרדף לכל אשר גאה וייף, לכל היפה בעולם. היא מהות היפה שבכל דבר, ולכן

כה בלתי־נתפסת היא וכה כמהים אליה. ובתור שכזאת הריהי אחד מכוחות־העולם הקדומים, שאין אנו יכולים להם: „את התו הקדמון, הצלול, הצוחק, / אשר לא יכילנו חליל החזה“ (ש, ש, 60)

אך בזאת עדיין לא הובהרה ה„את“ מכל צדדיה. הפלגנו בדרך הסמל, כאילו רק בה אפשר להפליג. נפנה־נא לאחור, והנה מאותה „את“ יוצאת גם דרך אחרת. הלא כל דרכי העולם „הובאו לרגליה“, ועל כן יש להגיע אליה לא בדרך אחת בלבד. בשיר „תמצית הערב“ אנו קוראים:

„הלא לשווא תמהתי מי את לי ומה את. / וידוי פשוט כל־כך בלב עוד מסולע /
בתי, שנתי חודלות לרוץ לקראת המוות, / בהתגלות ברךך מבעד לשמלה“.
(ש, ש, 64)

אותו „וידוי פשוט“, שהוא נסיון של המשורר להבהיר לעצמו „מי את“, מחזירנו לנקודת־המוצא: שמא זוהי באמת שירה לאשה אהובה? הזכרתי קודם את הידיים הצוננות ואינן נוגעות, ובמתכוון התעלמתי מן השורות:

„בידי, שנגעו בך, דועך השרב. / מה־יקרו לי חיי שהיו הדומים! / את זרה. את
זרה. אל תבואי עכשיו. / התוגה שעובת פה גדולה כה ממך“.
(ש, ש, 63)

שיר זה עוד מחריף את השאלה. ברוחו ובסגנונו הוא מעוגן בשירי ה„את“, שתלינו בה את המשמעות הסמלית, בעיקר על־ידי דימוי ההדום, המשתלב יפה באווירה של מלים כמו „לרגליך“ או „אל ספך“. אך בניגוד לאותה אווירה עצמה, כאן הידיים נגעו, ולאחר שנגעו והאהובה עזבה את המקום, דעך בהן השרב. וההמשך דומה גם הוא בסגנונו לשירים שציטטתי קודם אך שונה מהם בתכנון: ל„את“ היא לא היה אומר שיש משהו גדול ממנה, או שהיא זרה. מתקבלת כאן יותר הסברה שהתוגה שאותה „עזבה“ אהובה חיה, נראית למשורר גדולה ממנה.

אפשר לבוא ולומר כי יש כאן שתי דמויות, אחת סמלית ואחת מסוימת וריאלית, שאל שתיהן פונה המשורר בגוף־שני־יחידה. וזאת על אף הקשר הסגנוני האמיץ בין הפניות אל „השתיים“, דבר שהוא ראשון במעלת חשיבותו בשירה. אבל המשורר עצמו מרשה לנו כביכול להפוך את הקערה על פיה, כשהוא אומר:

„הה, ימים יפ־קומה, / סחרחרים משוק וקין / מקרונות ומקמה / משמלות
ומפרכיים / — — — מה־דבקתי בך, תבל, / שווא לפרוק אותך ניסיתי. / מה
חיכיתי לך עם ליל, / כתלמיד לגימנויסטית“.

(ש, ש, 106)

השאלה מאבדת משמעותה כביכול עם שורות אלו, שבהן מרשה לנו המשורר לפרש

את כל הדברים שאמר כדבר תלמיד אל גימנזיסטית, ובכלל זה — הברך המתגלה מבעד לשמלה (השמלות והברכיים נזכרות שנית גם כאן), כאילו נאמרו ל„תבל” שלו, שהיא ב„כוכבים בחוץ” תבל של אור ויופי, המתמוגגת עם ה„את” הסמלית. ודאי, ניתן לומר כך. המשורר עצמו מקל עלינו את המלאכה. קל להביא ראייה מכאן, סתירה משם, ולבסוף ראייה מיישבת, ובזאת לתת הסבר פשוט וחד־משמעי לפל. אך הרי זה פשטני מדי. כשלעצמי אמנם אינני רואה תשובה אחרת, אך אין צורך שתהיה תמיד תשובה ברורה, חדה וחלקה בספרות ובשירה. דרך הוכחה „מתימטית” זו נוצצת ואינה מאירה, והגיגונה המיכני מושלם מפדי שתהיה דרך נכונה לניתוח ספרותי.

דיינו אפוא אם נראה את מכלול הדרכים להבנת מהותה של ה„את”: כסמל, ואפשרות זו כשלעצמה פותחת פתח להבנות רבות; כאשה, או כמיוזג ראשוני של שני אלה, בלי לפסוק ביניהם. לי נראה, כאמור, כי המשורר עצמו תוהה יחד עמו על ה„את” שלו, שהיא כל־וכל בחייו ולכן אינו יודע להגדירה בדיוק. ואכן, הרגשת חוסר־האונים של היוצר מול יציר־רוחו מתגלה בפסוק: „בוא נחם את לבי העיף להורגיו / לעלמה, לשירים ולדרך” (שם, 112).

מטעמים שעוד יובררו יידחה הדיון בעלמה מ„שירי מכות מצרים” לסוף הדברים. בשלב זה, עם המעבר מ„כוכבים בחוץ” ל„שיר עשרה אחים”, יש לציין הברדל, חיצוני לכאורה אך בעל משמעות מהותית, בין ה„את” לבין ה„חמוטל”. היעדר שם לדמות ב„כוכבים בחוץ” ומציאותו ב„שיר עשרה אחים” (והמשורר מדגיש את היעדרו כאן ואת מציאותו שם) מעוררים מחשבה. בקראנו לדמות ב„כוכבים בחוץ” בשם „את” הולכים אנו בעקבות המשורר עצמו, הפונה אליה בכינוי הגוף השני, ממש כאילו היה זה שם: „את! מעולם עוד לא חייתי בכך. את ים שלי” („כוכבים בחוץ”, 44); והוא כואב את היעדר השם, או את חוסר־יכולתו לתפוס את השם, בשורות כמו: „אספר לך אולי מה קשה לי היה / עד הבוקר את שמך רק ללמוד בעל־פה” (שם, 60). או: „רק על שמך, רק על שמך עוד סובבתי ריקם / כמו דלת על גלל צירה” (שם, 68). ה„את” לגבי המשורר היא כציר לדלת, שסביבו מסתחרר „עיגול”, ושמה שאינו הוא כילל חסר־המשמעות של הציר. ל„את” אין שם כי המשורר תוהה עליה, כי רבת־פנים ובלתי־אחידה היא. קשה לתת שם לדבר מוקשה ובלתי־אחיד, שפן עצם מתן השם במקרה כזה הריהו מצמצם. אבל תהליך הצריפה שעברה הדמות בכורו של המשורר עד לחמוטל הפך אותה לסמל מקיף לא פחות, אבל אחיד. המשורר אינו תוהה עליה. הוא יודע מה היא, ולכן הוא קורא לה בשם. כך מתחלף גם הגוף השני („את”) בגוף השלישי („חמוטל”); הגוף־הראשון־ברבים מושל בכיפה, והאני היחיד מפנה לו את מקומו כמעט לגמרי. גם הברדל „דקדוקי” זה ממחיש את ההתפתחות שחלה בדמות, מן הפרט אל הכלל.

אנסה להצטמצם בנקודות שבהן אני רואה בחמוטל חידוש והרחבה לגבי ה„את”. הרבה תולה המשורר בקשר שבין החמוטל לבין היין והטל, כפי שהוא מבינם. היין, ובמקצת גם הטל, נזכרים אמנם גם ב„כוכבים בחוץ”, אך דומה כי קשה להבין את

הדברים האמורים שם ולדון בהם כשלעצמם, וכי הקריאה ב„שיר עשרה אחים“ מקילה בהרבה על דיון כזה.*
בזמר שלפני „שיר היין“ נזכרת החמוטל לראשונה, וכבר בו מקופלים כמה מן המוטיבים, המתפתחים בהמשך „שיר עשרה אחים“.

„בעשרה גביעים היין / יאפל כָּלִיל. / ומי יתננו שיר היין / הבה ויחל. / —
והרחק הרחק מהנה, כגבעול לפני מגל / גרה בת אשר אחינו שם קראו לה חמוטל. /
הם הביטו כן תמהו, כן תמהו לא לחינם / אי הדרך בבוזתה צופיות מתוך יינם. /
ואחד מבין אחינו ממקומו נתן בה עין / ובלבו אמר אקום ואדבר-נא שיר היין.“
(נוסח ישן, 26)

תמונה זו, האפיינית ל„שיר עשרה אחים“ בציוריות המעומעמת שלה, ברימתוס הרוטט־ורוגע ובאווירת האגדה שהיא המציאות עצמה, מעבירה אותנו „מבלי משים“ לעולם של הזיה ודמדומים, שהיין הוא גיבור מרכזי בו. היין אפל, גם ציורית וגם סמלית. הוא מאפיל כאן לעינינו, והאפלה זו מכשירה את הלבבות לחמוטל. וכך, באפלה האדמדמת של היין, לאור האש שבאה, נזכרים האחים באותה בת, שנקראת חמוטל. ומיד עומדים אנו על תכונתה של החמוטל, שהיא בת הרגע שקפא והנשימה שנעצרה: הביטוי „כגבעול לפני מגל“ יש בו תחושה שהיא מיוזגם המלא של הרגע ושל הנצח, מיוזג שהוא אחד הסודות שאלתרמן חותר לגלותם, על אף היותו, ואולי בגלל היותו, אחד מסודותיו שלו. בכל ציון מהותו של דבר, כמו במשפט „העץ ירוק“ או „המים רטובים“, ממד הזמן הוא התמיד, הקבוע. והלא זה התפקיד שממלא במשפט זה הביטוי „כגבעול לפני מגל“: החמוטל עצמה היא כגבעול לפני מגל. מהותה היא הרגע שלפני הכליון, והיא מקופלת אפוא ב„קו הקץ“ הזה, שנמשך לנצח. הגבעול עומד תמיד בתחושת המגל, הממשמש־ובא אך אינו בא לעולם. תחושת חדלון זו קשורה קשר עז ביין, כאשר עוד נראה ב„שיר היין“ עצמו. בהמשכו של הזמר אנו קוראים:

„כי אולי עד זה הליל לא נותר עוד גם תלתל / מן הבת אשר אחינו שם קראו לה חמוטל. / ואולי אל אור פניה וחסדה, לא לחינם / נהרו פניהם עד רגע ואפלה חמת יינם.“

(נוסח ישן, 27-26)

אנו נוכחים שנית בקוצר חייה של החמוטל, שאולי בזה הרגע כבר איננה. אבל

* יש להעיר כי בזמן הדיון ב„שיר עשרה אחים“ מונחים לפני שני טקסטים: זה שב„עיר היונה“, ו„שיר ארבעה אחים“ (ארבעת השירים הראשונים מתוך „שיר־העשרה“), שיצא בספר „ששה פרקי שירה“ בעריכת א. שלונסקי לפני כחמש־עשרה שנה (בספרית־פועלים). בארבעת השירים כפול־יהנוסח הכניס המשורר כמה שינויים, מהם מהותיים, שמשמעותם ומניעיהם הם נושא לדיון נפרד. בדברי הבאים אעשה שימוש חפשי בשני הנוסחים ולא אתעלם ממוטיבים ורעיונות שהמשורר ראה להתכחש להם לאחר שנים. כל מובאה שלא תצוין ב„נוסח ישן“ לקוחה מ„עיר היונה“.

„והיה עת נחדל לחוש רוח וטל / וצנחנו מראש הסולם — / כאילן המוטל לרגלי
חמוטל / עוד נחבוק עפרו של עולם“.

(עיר היונה, 299)

כפי שכבר אמרנו, רק עם המוות, עם הנפילה על החרב, זוכה האדם להגיע לרגלי
החמוטל. ועוד על הקשר בין החמוטל למוות בזמר שאחרי „שיר היין“:

„אשרי האה שהיא האבן / אשר לצוואריו“ (ש.ם, 300)

האבן לצוואר: תמונה ברורה של התאבדות, השלמה לנפילה-על-החרב, כדברי
המשורר ב„כוכבים בחוץ“:

„הפכי האפל שלא בכיתי לך / לצווארי כאבן בקסצי מגשר“.

(„כוכבים בחוץ“, 129)

המשורר יודע שיש כוחות רבים המושכים את החדלון, אבל הוא מברך את האת, או את האדם, שהחמוטל היא האבן שלצוואריו, הכוח המעבירו על דעתו ומציאו
מן העולם. וזוהי גם משמעות הפסוק מ„כוכבים בחוץ“: „את בעומק חיי המתים
אליך“. החמוטל בדויה, פרי מאווינו ודמיונו, ולפיכך בנו היא, בעומק חיינו,
אך בגלל מהותה התהומית ובלתי-הנתפסת חיינו מתים בדרך אליה, כפי שראינו
ונראה בשאר ציטטות.

בקטע, הבנוי בניגוד לאגדה העתיקה על נוח ושלושת שלבי השכרות, אומר
המשורר ב„שיר היין“:

„מגעו השלישי את החושך יביא / ובחושך תיאור חמוטל“.

(„עיר היונה“, 298)

ונזכור שנית את השורות הבאות מתוך „כוכבים בחוץ“:

„עברי באפלה, חוגגת וזועמת. / לך שעים נפתחו ושירים הרבה“.

(„כוכבים בחוץ“, 72)

וכן:

„זה כובד העולם באגל טל. זו רשת / היין האחרון, התום והתמצית. / הלב מחשיך
לאט ואת אליו ניגשת / בהירה, בהירה מאד. שוקטת וקיצית“ (ש.ם, 64).

על המוטיבים המשותפים בין ציטטות אלו לבין „שיר עשרה אחים“ — היין והטל —
אין צורך להרחיב את הדיבור. נעמוד על ההקבלה המלאה בינן לבין הציטטה מתוך
„שיר היין“ שלעיל. ב„כוכבים בחוץ“ מחשיך הלב ברשת היין וה„את“ ניגשת אליו
בהיותו בחושך והיא „בהירה מאד“. המשורר קורא לה לעבור באפלה: „ובחושך
תאור חמוטל“... גם הופעתה הראשונה של החמוטל, כפי שראינו, באה עם האפלת

היין בגביעי האחים. היין הוא צדו השני של מטבע הברק: הוא חושך, אך מוביל אל האור. החמוטל מגיעה אלינו בברק, ואנו אליה — ביין:

„ואנחנו ידיים גידלנו לתוהו / ועד לב חמוטל לא נגענו כמוהו“.

(„עיר היונה“, 298)

רק בכוח היין, בכוח השכרון וההזיה ואבדן ההכרה הצלולה, בכוח החושך, יכולים אנו להגיע אל היבהוב אורה של החמוטל. הידיים, אותן ידיים שצונחות ואינן נוגעות, אינן קרבות לחמוטל כיין. אנו נוגעים בו והוא נוגע בלב החמוטל, וכך הוא מגשר בינינו לבינה ומזכה אותנו בתחושתה.

וכאן אנו חוזרים אל התהום, או התוהו, שמעבר לסף, נושא מאמרו של ביאליק „גילוי וכיסוי בלשון“ ושירו של אלתרמן „אשמורת שלישית“, השמיני ב„שיר עשרה אחים“. ראינו תהום זו עוד ב„כוכבים בחוץ“, בדמות „הדומיה רוצחת הדמעות“ („כוכבים בחוץ“, 24) או „רשת המלים שנעצרו“ (שם, 64), בפסוקים כמו „הלא כל המולה לדממה מתעוררת“ (שם, 69) או „משב הדומיות אדיר מכל סופה / לרגליהן הרעם נח כצעצוע“ (שם, 98), או „כבסיפום, בבית:

„עוד דומיית חצות ניצבת בכיכר / שוקטת בסחרחרת מגדליה. / היפון והיפנע

למגעה הקר / אין המולה, רעי, שלא תדום אליה.“ (שם, 26)

השיר „אשמורת שלישית“ בא לתאר את תחושת „קריסת החושים“ ואבדן המלים מול התוהו בצורה מודעת והגותית יותר, אך למעשה מופיעים עיקרי הדברים כבר ב„כוכבים בחוץ“. החמוטל והתהום דומות זו לזו בכך ששתיהן אינן נתפסות על-ידי ההכרה והמלה, ושתייהן אינן ניתנות להשגה ולמגע; אך אותה תהום, שאלתרמן קורא לה גם „אינות“ ו„בלימה“, היא נכרית לכל מושגי האדם וערכיו, לחיים ולמוות, לטוב ולרע — ודברים אלה אינם אמורים בחמוטל, כפי שעוד נראה. אותו תוהו הוא תחושת המוות והסופיות המלווה את האדם בדרכו. כשהיא לעצמה הריהי פעורה כתהום, כליל-כוכבים ללא ירח וללא קרן-אור. אבל היא מלווה את מעשינו תמיד, גם כשאנו מסיחים דעתנו ממנה. גם היא „בעומק חיינו המתים אליה“:

„או מחריף קול תיבות הזמרה בצווחו על צדקות ועל עוול

ובזמרו אהבה וקנאות, בלי יחלש, בלי ידום, בלי יחדל.

וקפאון פני התוהו על סף לא ימית, כי יוסיף אור אלמות

להיבהוב הסדקית בשווקים, לחמות ולריב שלא שווא הם

וליפי תארה של עלמה הנקראת חמוטל חמוטל“.

(„עיר היונה“, 333)

בתיזה שירית-פילוסופית זו על מקומה של תחושת המוות וחדלון-האונים בחיי האדם לא נפקד מקומה של החמוטל. זוהי למעשה אחת מהשקפות-היסוד של „שיר עשרה אחים“ ושל שירת אלתרמן בכלל: על האדם לדעת כי חייו אינם נצח וכי

המוות מאחרי כתלו. אך בלי לשכוח זאת אף לרגע, עליו לדעת את כל השמחות והאהבות ואת כל מיני היופי והצער והאכזבות והתקוות שהכינו לו החיים. ההתמודדות ההגותית של האדם עם ודאותו של המוות מביאה אותו, לפי אלתרמן, לחיוב מדע של עולם חיון וערכיו. זוהי משמעות ה"עד אשר" וה"בינתיים", העוברים כחוט־השני לכל אורך השיר, החל בפתיחתו:

„אך עד שנלבין כגיר / והמוות המר נישנה / לו יחיה לפנינו השיר / של עשרת אחינו שלנו". (ש, 287)

ובין הדברים שעליהם יושר ב"שיר עשרה אחים", בין חוויות החיים, נמצא גם את החמוטל. ולכן גם לה נוסף אור־אלמוות מתחושת המוות. יודעים אנו, שחוויות אלה ויופי זה יתקיימו תמיד, ונצחם אינו נפל במאום מנצח המוות. אבל כאן מתרחבת החמוטל לכיוון נוסף. בשירו של האח השביעי, „קול והד", אנו קוראים:

„ — בכוח־עד המתגלה פתאום / לקול שוועת נרדף לא עזורה / והגורף חיינו עד פֿי־תהום / ומחזיקם בחוט־השערה / — — — ולפתע קול חדש להם יברא / וזה קולם מקדם. זה קולם / האמיתי. זה קול רחמי לבב".

(ש, 342)

גם רגש הרחמים הוא כוח הגורף עד פי התהום. גם הוא כ"אבן לצווארינו". והחמוטל מקבלת את אור האלמוות שלה, כדברי המשורר, יחד עם הצדקות והעוול, והחימות והריב ש"לא שווא הם".

פנים נוספות בחמוטל מגלה לנו שיר „הספרים", שירו של האח השלישי. עד כה הודגש בדברים קו הרצף וההמשך מ"כוכבים בחוץ" עד „שיר עשרה אחים", כדי להמחיש לקורא את ההנחה כי ה"את" היא־היא החמוטל הגלמית. אך שיר „הספרים" סותר בכמה מקומות דברים מ"כוכבים בחוץ". כך קובע, למשל, המשורר בשיר זה

„כי עז הרוח בהרים, ואין כשבלים לטוהר / ואין בהיר כטל הטוב אשר על אפרים: / מרחביהם והדרם הם נחלתם מעם אלוה / אך נשמתם, אחי, לוקחה מן הספרים". (ש, 302/3)

כל המצוי, ולו במעט, אצל „כוכבים בחוץ", חש כי ההשקפה המונחת ביסוד הבית שלמעלה זרה לרוחו של הספר. סתירה זו מתגלה ביתר־שאת אם נשווה שלושה פסוקים, אחד מן השיר „בת המזוג" שב"כוכבים בחוץ" ושנים מתוך שיר „הספרים". בראשון נאמר:

„לתלפיות יפתה, משובל עד כתפיים / ואין ולא היתה כמוה בספרים".

(„כוכבים בחוץ", 130)

ולעומתו, ב"שיר עשרה אחים":

„ — — — ובשם החמוטל, אחי, ובשם שפתיה הטלילות / אשר אחת היא לאמה, אם בכפרים ואם בספר / אשר ברה ליולדתה, אם במחול או במגילות.“
 („עיר היונה“, 303)

וכן:

„גם אזובם * הקדמוני, על קיר חורבות וחרמונות / טלול עוד כשפתי החמוטל.“
 („נוסח ישן“, 34)

החמוטל הבשלה והמגובשת ב„שיר עשרה אחים“, אחת היא לה אם אנו חשים בה בחיים או בספרים. דבר זה נעלם אמנם מן המשורר בתקופת „כוכבים בחוץ“, אך ב„שיר עשרה אחים“ הוא יודע שחווית־אמת בחיים אינה שונה במהותה מחווית־אמת באמנות. ולכן גם החמוטל, אִם החוויות, אחת היא בכפרים ובספר. ולכן אזובם של הספרים, שהוא סמל ליושן ולאבק־הדורות, עודנו טלול גם היום כשפתי החמוטל הרעננות תמיד. דבר זה מסביר אולי גם את הפסוק, הנראה סתום במסגרתו שב„כוכבים בחוץ“: „לספרים רק את החטא והשופטת“ („כוכבים בחוץ“, 6). חווית החמוטל, שננסה לעמוד על עיקר משמעותה בסוף דבריגו, היא „חטאם“ של הספרים והיא הדנה אותם לשבט או לחסד. וכדברי המשורר, נשלים את „עייגולנו הסב על ציר“ בשובנו אל „שיר היין“. המשורר פונה אל היין ואומר:

„הזכירנו עוד פעם את עוצם חינם / של דברים בלא תועלת ומחיר. / רק אותך ובתך עוד עובד בחנם / לבכנו הזה השכיר.“

(„עיר היונה“, 299)

היין החמקמק, ש„נשבע לרבבה ובגד“, ש„בריתו חנפה“ — והמשורר זוכר לו את אלה לטובה — משכיח מאתנו את „רכולה ורכושה“ של דרכנו, את כל החשבונות והחישבונות „העמוקים כחושך“, ו„הופך אותם לנצח לבדיחה“. הוא מזכיר לנו לעומתם את חינם האמיתי של דברים בלא תועלת ומחיר. רק את הדברים האלה, שהיין ובתו החמוטל מיצגים אותם, עובד בחנם „לבנו השכיר“, שהרי כאן עבודתו היא שכר. גם רבים הם הדברים בלא תועלת ומחיר. נמצא בהם את הבלי קלות־הדעת:

„איך, זמרה? איך, רוגנת? / איך, קלה וחלילית? / מתי תהיי לנו ניתנת / כבלי משים ולאין תכלית?“ (ש.ם, 323)

וכן את „ההשיגאות היפות“ של אלתרמן:

„ההשיגאות אשר שגיגו / היו יפות מן הלקחים.“ (ש.ם, 318)
 „טוב ללכת תמים וסחרחר כשגיאה.“ („כוכבים בחוץ“, 9)

רק היודע את חנם של „דברים בלא תועלת ומחיר“ יודע גם את יפיה של השגיאה. הלקח — כולו תועלת ומחיר. רק מתוך גישה כזאת אפשר לשיר תהילה ל„בריתו החנפה“ ול„בגידתו“ של היין. ורק מתוך גישה כזאת אפשר להעלות את בדית החמוטל מעל כל מציאות. ורק מתוך גישה כזאת אפשר לאהוב את האמנות, שגם בה אין תועלת ומחיר (“All art is quite useless”, אומר, למשל, אוסקר ויילד), ורק גישה זו מעניקה למשורר את תחושת „כי מחר נמות“, שאין עמה צו „אכול ושתה“, כב„שיר היין“:

„והיה כאשר ימושכם כמו ים / בעצבו הישן ולמוד / וידעתם: המאוהב האחרון
בעולם / מלוונו בדרך למות“. („נוסח ישן“, 30)

בית זה הוא אחד מבתי־השיר האפיניים להשקפת־עולמו של אלתרמן, וחבל שכה הרע המשורר לשנותו עד לנטילת נשמתו בנוסחו החדש שב„עיר היונה“ (297). זהו ביטוי לצד הרגשי־החוויתי של תחושת המוות, שאת צדה ההגותי ניסיתי להבהיר בדברי על „אשמורת שלישית“. האדם השותה את היין וניתק מכל כבלי העולם הזה מרגיש עצמו קרוב למוות, והיופי והעצב והאהבה מתמזגים בלבו לאחד, וכולם נמסכים ביין, המעבירו להזית עולמות אחרים. ברגע זה סר חנם של החשבונות והלקחים של עולם החומר, ואפילו ערכי האדם ותורתיו מאבדים מחשיבותם, וכל כוחם וערכם מתבטלים מפני המאוהב האחרון בעולם, שרק אותו רואה השיכור שבדרך למוות, ורק באהבתו הוא חש בלוותה אותו. והלא מאוהב אחרון זה אינו אלא שותה־היין עצמו, כפי שראה המשורר צורך לפרש בנוסח החדש של הבית. ננסה אפוא לסכם בקצרה ולשזור מכל האמור את „תמצית“ החמוטל. ב„כוכבים בחוץ“ פונה אליה המשורר: „היי לי שם נרדף“ וגר. ב„שיר עשרה אחים“ אין פניות כאלו: היא כבר השם־הנרדף עצמו. ראינוה ביופי וראינוה בקלות־הדעת, ראינוה כאמת וכבדיה. ראינוה באהבה וברחמים, וראינוה בתוהו ובסופי־הדרכים. ראינוה בזריחה ובשקיעה, וראינוה בספרים. ראינוה בטל, בברק וביין, בשגיאות ועל סף המוות. רחוקה היא ובלתי־מושגת ובנו היא, בתוך עינינו. כי שני צדדים למטבע החמוטל, משני צדי הסף: החלק שהוא לכאורה מחוצה לנו — כלומר, היופי, האהבה, הרחמים, האמנות, קלות־הדעת, כל שהוא ניגודם של השיגרה והיומיום; והחלק שהוא בנו, בתוכנו, לאמור: ההתעלות והרגשת ההתרוממות מכבלי החומר, המשיכה אל היפה ואל הטוב, השיכחה־העצמית ואבדן ההכרה הצלולה אל מול הנעלה מאתנו, ההיתלשות מן השיגרה והיומיום. סמל אחד מבטא ב„שיר עשרה אחים“ הן את ההתעלות שלנו והן את גורמיה, ואין זה מקרה. ב„כוכבים בחוץ“ שואל המשורר את עצמו, וללא תשובה: „האור — — — מהו עושה לבדו, לבדו / בעצמנו לרגע עיניים?“ (ע' 77). כלומר, מטרידה גם אותו הבעיה הפילוסופית הנצחית, אם יש קיום לדברים כשלעצמם או הם קיימים רק במידה שאנו חשים בהם. אבל לשאלה מ„כוכבים בחוץ“ ניתנת תשובה ב„שיר עשרה אחים“:

„אך גם היא, היא עצמה, הבלימה, שממותיה / נטולות התכלית, האינות אשר אין משמעות לשמותיה / היא ישנה רק בעוד מדברים בה מלילה אחים עשרה“.
 („עיר היונה“, 337)

אלתרמן קובע כאן את דעתו החדמשמעית בסוגיה הפילוסופית האמורה. הוא מצטרף לטוענים שאין קיום עצמי לדברים. הפיקפוק בסוגיה זו בתקופת „כוכבים בחוץ“ מנע גיבוש סמל אחיד לצד הפנימי ולצד החיצוני של חווית ההתעלות. להפך: השנים כמו נאבקים זה בזה. מכאן דמותה הראשונית והזוויתית של ה„את“. אך מפיון שבתקופת „שיר עשרה אחים“ אין עוד פיקפוק בסוגיה ההגותית. אין לגבי המשורר כל חילוק בין הדברים המעוררים את ריגשת הנפש לבין ריגשת הנפש עצמה, שהרי היא יוצרתם ואין להם קיום בלעדיה. מכאן דמותה המסותתת והמעוגלת של החמוטל. אגב, שינוי זה בהשקפת המשורר הוא שגרם בסופו של דבר גם לשינוי ביחסו לספרים. „אין ולא היתה כמוה בספרים“ הוא משפט, המבטא יחס לדבר בעל קיום-עצמי, בעוד שהחמוטל היא אחת בחיים ובספר, לפי שקיומה תלוי ברגש האדם הבודה אותה, ואחת היא אם הוא עושה זאת בעצמו או בספר המבטא את רוחו וריגשותיו. שלילת קיומם העצמי של הדברים מתבטאת גם ביחסו של המשורר אל הפדיה. כשם שהוא כופר במציאותם של דברים שאיננו חשים בהם, כך הוא מאמין במציאותם של דברים הקיימים בתחושתנו בלבד. בסיום „שיר עשרה אחים“ מדבר המשורר על הופעת החמוטל מתוך „המיית דממות“, שעמדנו עליה; על היותה בת-הרגע ועל סף ההתמוטטות ועל היותה רחוקה וקרובה בעת-ובעונה-אחת; והוא מעמיד את כל מהותה על שמה בלבד, כי הגדרה לחמוטל כמוה כשם ל„את“ — היא מצמצמת וכל הוספה גורעת:

הַמִּית דְּמַעוֹת עוֹלָה, גּוֹבְהַת,

וּבְטָרִם הַשְּׂפָרָה כְּגֵל,

מִי זֹאת נִשְׁקַפֶּת כְּמַבְצֵד

לְדַק זוֹהַר, צָלוּל וְקֵל?

מִי קֵם קְרוֹב, קְרוֹב עַד גִּצַּת?

הַחֲמוּטֵל, הַחֲמוּטֵל.

נֶצֶב חֲנָה הַעֵז הַפְּלֵאִי,

הַסִּי, הַסִּם וְהַנּוֹשֵׁם,

שְׁאִין לוֹ הַגְּדָרָה כּוֹלֵלֶת,

שֵׁשׁ לוֹ מְעוֹלָם רַק שֵׁם

פְּרָטִי, שְׂרַק אֵלָיו נִמְשָׁלֶת

כְּלָה וּבוֹ צִלְמָה שְׁלֵם. — — —

הִנֵּה פֹקֶסֶת הַיָּא צִינִים
 וּמְתַנֹּדֶדֶת עַל עֶמְדָה,
 הִנֵּה הִנֵּה תֶּפֶל אֶפְסִים
 פְּאֶהְקָה וְכַתוּדָה
 אָקַל סוּמְקִים אוֹתָה שְׁמִים
 וְאָב וְאָרֶץ בְּיָדָם”.

(ש. מ., 349/350)

כאן אנו רואים לראשונה את החמוטל בקשר אל האב. אך בטרם נעמוד על טיבו של קשר זה, ננסה להכיר תחילה את האב עצמו.

ב. הקניינים

פגישתנו הראשונה עם האב חלה ב„שמחת עניים”. אין הוא מופיע בצלמו ובשמו ב„כוכבים בחוץ”, אף שכבר שם מתגלים מוטיבים המבשרים את הופעתו. היעדרו של האב מ„כוכבים בחוץ” מקביל כמעט להיעדרה של העלמה מ„שמחת עניים”, אותה עלמה שהיא „את” ב„כוכבים בחוץ” וחמוטל ב„שיר עשרה אחים”. אוירתה של „שמחת עניים”, תמונת־העולם הנגלית לנו מתוכה, התהום המוחשית והבלתי־פילוסופית הנפערת בה „למוות ולא למליצה” — כל אלה שונים תכלית־שינוי מאוירתם של שירי „כוכבים בחוץ”.

אוירת „כוכבים בחוץ” רוויה שמחת־חיים ושכרון־יופי, כשהמוות מופיע הרחק, „בחיתוך הברק”. ב„שמחת עניים” מותק מרכזו של המוות מעבר לסף פנימה, והוא חלק מן החיים עצמם; יתר על כן, המוות הוא הגורם הקובע את החיים. המחשבות על המת מכוונות את מעשי החי, הנמצא במאבק מתמיד עם אויב חזק ממנו, שהרג את המת ומבקש גם את נפשו לקחתה. נחמתו היחידה של החי, העני־כמת, הוא הקשר שלו אל המת האהוב, ולכן היא „צחה ככבשת הרש”. בה כל טעם החיים:

„כי חצוי העולם, כי הוא שנים, / וכפולה היא המיית מספרו. / כי אין בית בלי מת
 על כפיים / ואין מת שישפח את ביתו. // וכלי קץ אל ערי נכאינו / יושבי
 חושך ותל ניבטים. / נפלאים, נפלאים הם חיינו / המלאים מחשבות של מתים”.

(„שמחת עניים”, 19)

והמדובר ב„שמחת עניים” אינו רק במוות סתם, כמהות פילוסופית, אלא בעיקר על מוות מסויים, מוות בידי אדם, בהשמדה ובמלחמה. אנו רואים בספר זה, בצד האהבה והרעות והנאמנות הנאבקות במוות, גם את החרפה והבגידה המתלוות למלחמות ולמוות. לא ייפלא כי בעולם זה נשמעים קולות האומרים:

„דין הבתים לשקוע / לא דין הבתים לעמוד. / דין העיניים לגווע / לא דין העיניים לחמוד. / דין הישן לא לקום לעולם / ודין הנעור לא לנום לעולם. / לא מפחד, בתי,
 כי מגיל את צועקת. / את יודעת, כי שקר, שקר, שקר” (ש. מ., 27)

המשורר קורא „שקר!“ כנגד דברים אלה, אך זוהי זעקת־שבר, שעם כל כוחה יש בה טעם של נסיון כושל לשיכנוע־עצמי. דמות האב היא־היא התשובה שנותן המשורר לדברי ה„שקר“, למוות, לבגידה ולחרפה. מתוך הקרע הנפשי העמוק של תמונת ערכים ואבדון־בינה, של חילול צלם־האדם והתערערות יסודות תברה ויחסי אנוש, עולה דמות האב, המעידה על קיומם של הערכים, על כוח החיים העז ממות, על הבינה שלא נסתתרה, על האמונה בנצח האדם.

כמו ה„את“ שב„כוכבים בחוץ“ כן גם האב ב„שמחת עניים“ יש בו גם מן האדם החי וגם מן הסמל. השיר „קץ האב“, שהוא בבחינת הפרותנו הראשונה אתו, מגלה עדיין את שתי הפנים, החיות והסמליות. האב חולה. הוא שוכב על ערש־דווי „ולא נסתתרה בינתו“, ובתו, הרעיה מ„שמחת עניים“, סועדת אותו בחלי.

„אליך שפתי האב נעות, / וקול האב לא יישמע.“ (ש ם, 78)

התמונה היא תמונת אדם חי. גם האסוציאציה התנכית על הקול והשפתיים מקבלת משמעות מוחשית כשמדובר על גוסס. אך דמות האב מתרחבת והולכת כשאנו ממשיכים בקריאתנו בשיר; לאחר שהמשורר קובע ש„כל עוד בו נשמה / אין תמורה לטיבו ושינוי“, הוא אומר:

„גם מבעד לחולי המר מן הבור / מחשבתו לא תדע לה מנוחה. / זה הרגל האבות להשב ולספור / ולדאוג דאגת מחר. // זה הרגל האבות לא לומר נואש / רק לומר דברי איש ואב. / זו חיות ישותם שחדרה כעש / בעמקי היומיום ופרטיו. // ממאה ייעקר כרות, / ובאחרון לא יוכל היכנע. / קשים, קשים האבות למות / כאלון הקשה היקרע.“

(ש ם, 79)

כאן כבר מדובר על „אבות“ — ראיית הפלל בתוך הפרט. האב, שאינו יודע תמורה ושינוי, דואג למחר בכל מצב ולעולם אינו אומר נואש. בדאגת־מחר מתמדת ובלתי־פוסקת זו הוא חודר לכל פרטי היומיום והוא אחוז ומעורה בו, בכל אשר נפנה. לכן משווה אותו המשורר לאלון שקשה לקרעו ולעקרו מרוב השרשים שהוא שולח בחיים. גם אם ייעקרו מאה שרשים, עדיין יישאר שורש אחרון, קשר אחרון, המונע ממנו למות.

„אבל גם בשכבו נטול קול ומזור / ובקרנך אליו, צעד צעד, / עוד נדמה לו כי הוא הנקרא לעזור / ואת המבקשת סעד.“ (ש ם, 80)

גם ברגעי החולשה, כאשר תש כוחו לעזור במעשה או בדיבור, עדיין הוא חש כי באים אליו לקבל סעד. ותחושה זו נראית בשיר מובנת־מאלית, בחינת אמת עמוקה שגם היא, הבת, חשה בה. זהו הרגש של החובה־מרוצן, „הזרה לחובת העבר“ שאלתרמן מעלה על נס פעמים אין־ספור בשירתו.

„זה הרגל האבות הקדמון והתם, / זו שבועה שבינו ובינך. / את זכריה. הרבה יישכח ויתם. / אכל בה תגדלי את בנך. / — / עוד עליך כעב יירד זכר האב, / להזכיר ביום דין ופקודה, / כי לבו שאהב ובשרו שכאב / אחרונים בעולם לבגידה.“ (ש מ, שם)

פה נמצאת התשובה לשקר, למוות, לחרפה ולבגידה שב„שמחת עניים“. התשובה היא השבועה העוברת מאב לבנו והאומרת לא לאבד את צלם האדם ואת אהבת האדם. וכמו שעוד נראה, אין אלטרמן רואה ערך בדברים אלה כסיסמות או כהכללות. הוא רואה את עצם כוחם דווקא בפרטים הקטנים והיומיומיים, באלפי הקשרים שבין בני־אדם בודדים, שרק הם האנושות, המתגלים ברבבות רגעים בודדים, שרק הם הנצח. כל אדם נוחל מאביו, או מאבותיו, את אלה מערכי העבר שהם קניינו ומורשתו של המין האנושי לדורותיו. לאור המשכיות זו שבין האב לבתו תגדל הבת את בנה. הרבה יסודות נשכחים ומתערערים בעולם, בייחוד בימים הקשים המשמשים רקע ל„שמחת עניים“; אבל כאבו של האב, היודע שהמוות קל לו מן החיים אך אסור לו למות, והוא חי כי יש תמיד מי שזקוק לו, ואהבתו אינה תלייה בדבר — אחרונים הם בעולם לבגידה. נאמנותם זו היא המאפשרת את המשך החיים.

„היפרדי. כי בא סוף. הוא מביט בך. עד קץ / נוצצו אישוניו החיים. / כי האב לא ימות. כי הוא אב לאין קץ. / כי שאולה יירד חיים. // אפלו הפנים וחשכו הרואות. / בכי לטוב לך מאח ורע. / שפתי האב אינן נעות. / אך קול האב עוד יישמע.“

(ש מ, 81)

כך אנו נפרדים מדמות האב ב„שמחת עניים“. מצד אחד — „בא סוף“, „חשכו הראות“, „שפתי האב אינן נעות“. מצד שני — „האב לא ימות“, „נוצצו אישוניו החיים“, „קול האב עוד יישמע“. האב הבודד והחי והאב הכללי הסמלי קשורים לאחד, ורק המוות מפריד ביניהם. האב הבודד, אב זה או אחר, שפתיו נעות בגסיסתו וקולו אינו נשמע, ובמותו חדלות גם השפתיים מתנועתן. „הרואות“, עיני־הבשר, חשכות. אך המבט שבאישון, המבט של עיני הרוח, נוצץ וחי. והאב בה־א־הידיעה ירד חיים שאולה וקולו עוד יישמע. השפתיים והעיניים הן בנות־תמותה, המבט והקול — בני־אלמוות. „קול האב עוד יישמע“. ב„שמחת עניים“ לא שמענו קול זה, ואנו עתידים לשמעו ב„שירי מכות מצרים“.

קשה להעלות את דמות האב כפי שהיא מתגלה ב„שירי מכות מצרים“ מבלי לדון ביצירה זו בכללה, שהרי דברי האב והבן שזורים ושלובים בשאר חלקי היצירה. עם

* עיצוב חי ועז של האבהות האנושית, תוך הבלטת רגש־החובה המפעם אותה, נותן לנו אלטרמן בדמות הלוליין ב„שירי גוזמאות“. על אף הכוח הסמלי שבדמותו אין הוא חדל להיות אדם בודד ומסוים, ולפיכך מצוי הוא רק בשוליו של דיון זה, שעניינו מצטמצם באב הפורץ באופן גלוי ומוצהר את מסגרתו של האדם הבודד.

זאת נשתדל להצטמצם באותם שברים ורסיסים מתוך היצירה הנראים לנו הכרחיים להבנתה של דמות האב. היצירה מתחלקת לשלושה חלקים עיקריים: א) הפתיחה, „בדרך נוא-אמון“; ב) עשרת שירי המכות; ג) שיר של סיום, „איילת“. בשיר-הפתיחה פונה המשורר אל נוא-אמון המופה, בראותו בה ובעשר המכות שפקדה מעין אב-טיפוס לכל פורענויות האנושות:

„את גלעד לשבטי העם / הפוקדים יבשות ואי. / ערי איש כי תוצפנה רעם / כך רואות את עצמן בראי“.

(„שירי מכות מצרים“, 9)

כלומר: על כל האסונות אפשר להגיד „כבר היו דברים מעולם“, והמשורר שר על נוא-אמון ומשתמש בה כבסמל ומסגרת להיסטוריה האנושית כולה. כבר בפתיחה רואים אנו את הדגש המיוחד ששם המשורר באדם החי הבודד.

„בך גיבט זה השיר קטרעין / כעכבר מחשכת חורו. / הוא שומע בך אש ומים / ובכי אב על גווית בכורו. / — / נוא-אמון אפופת-צלמוות, / את בכיו של האב המך / כאחד מפרחי אלמוות / בידיים ממך אקח. / — / והפרה ניחר מיושן, אך נוצץ הוא ולא יועם / כי רבים, סופדימת בחושך / האירוהו בדם עינם. / — / כי צדיק בדינו השלח, / אך תמיד בעברו שותת, / הוא משאיר כמו טעם מלח, / את דמעת החפים מחטא“.

(ש.ם, 11)

מתוך ההמולה והמבוכה, האש והמים, נטל המשורר דווקא את בכי האב על גווית בכורו. המשורר אינו מכיר בפלל כשהוא לעצמו, כי רק מבעד לפרט יכול הוא לראותו. סבלו של הפרט וחוויותיו הם בבואה לסבל הפלל ולחוויותיו, ולא להפך. את הסמלי, הפילוסופי, הרחב והכלל-אנושי ביותר רואה המשורר צורך להביע באמצעות הפרט הבודד. מכאן גם יחסו השלילי לכל המהפכות והתנועות החברתיות המוכנות להקריב אשם וחייהם של יחידים למען מה שנראה להן כטובת-הכלל, כי לדעתו טובת-הכלל במקרה כזה בשקר יסודה, וסבל הפרט סופו למוטטה. שמענו דעה זו עוד ב„כוכבים בחוץ“, בדבר המשורר על „כאָבנו הנכלם והפעוט“, אשר „אין לו משיח ואין לו דגלים“ (ע' 29), או, בצורה מפורשת יותר, ב„קול והד“, שיר התשיעי בין עשרת האחים:

„— — או דין העלבונות הנסתרים / שאין להם תשועה במתרסים. // או בתבעה מידי תורות פסוקות / את נפש היחיד ופקדונה. / בהיות לעריצות מסוהה צדקות / דמי היחיד הם חרב היוגה“.

(„עיר היוגה“, 345)

ולכן רואה המשורר סתירה בין המשיח והדגלים והתורות הפסוקות לבין האב.

כשהוא פונה אליו בשיר „האב” מתוך „שיר עשרה אחים”: „רק מקהל דברניו ומליציו תמיד נסת פנס מן החרב”. (שם, 307) הוא עצמו מהותם של הערכים, שאותם מחללים הדברנים כשהם מדברים בשמם.

לאחר הפתיחה בא חלקה המרכזי של היצירה — עשרה שירים דמויי בלדה, השווים זה לזה באורך ובמבנה, שכל אחד מהם מוקדש לאחת המכות. כל שיר כזה בנוי ששה בתים; שלושת הראשונים מתארים את המכה ושלושת האחרונים הם דרשיח בין האב לבן. בחלק זה שם המשורר בפי האב את משמעותה של המכה, בתשובה על דברי הבן המקשה עליה. הבן רואה ומודעזע ונתון לפחדים ולמצבי־רוח משתנים, בהתאם למראה־עיניו. האב אינו מזדעזע לעולם; מדבריו נשקפת תבונת דורות וידיעת המוות בלתי־הנמנע. אך האב אינו מרשה לעצמו את מותרות הייאוש והדיכאון, כמו שפכר ראינו ב„שמחת עניים”. גם בבוא המרמפל הוא מוכרח להוסיף ולשאת בעול, הוא רואה את הדברים בפיפחון, במלוא בהירות אכזריותם. לכן גם תקוותו היא תקוות־אמת, לאחר שידעה את הייאוש.

הבחנה נבונה זו במתרחש מתגלה בחריפות בשיר המכה הרביעית, „ערוב”. גיבורת־השיר — חולדת־הבר, הטורף הנורא האוכל את ולדותיו. במפה זו מראה המשורר כיצד „איש אוכל בשר רעהר” גם כשעל כולם מאיים אותו קץ, תופעה המתלווה תדיר למלחמות, למגפות ולאסונות־הטבע. הבן אומר:

„רחק ממני, אב, רחק ואל תגהר. / אבי, אבי, פניך פני חולדת־הבר”.

(„שירי מכות מצרים”, 21)

אבדן־הבינה ועליית היצרים שהבן רואה בעיר מגיעים לידי כך שהוא רואה אויב בכל, אפילו באביו הדובר אליו, ובורח מקול תבונתו כאילו הוא עומד עליו לבלעו. אבל האב עומד על משמר התבונה וצלם־האדם של בנו, והוא מבהיר לבן:

„בכורי, שונו פני איש ופני חית־הבית. / כי פני חולדה נראו זורחות בפתח בית. / והרואה פניה כמטחווי סכין / על ערש יחלמם ועמהם יזקין”.

(שם, 22)

הוא מבין לרוח הבן, שראה את כל הזוועות וידע שמראות־הזוועה מבעתים את האדם כסיוטים עד זקנתו. ודרי־השיח נמשך, הבן — בחרדותיו ובתמיהותיו, והאב — בתבונתו ובפכחוננו:

„אבי, חשכה בינה, טורפות הצאן בצאן. / עיני חולדה, בכורי, זורחות על עיר אמן. / עיניה, אב רחום, מבלי תכבינה עוד. / עיניה, בני בכורי, רבות תראינה עוד”.

(שם, שם)

ואכן, עיניים אלו עוד תשמחנה לראות את המכה הבאה, שהמשורר קורא לה „דבר”.

הדבר, סמל המגפה מאז ומעולם, נראה שם הולם למגפה שגם בימינו כוחה המידבק

עמה: ההיסטריה ההמונית של ההתפרקות, הצהלה המשתוללת והבהמיה של „אכול ושתה כי מחר נמות“.

את הרגשת המוות הקרב ראינו בגילגולה ההגותי ב„אשמורת שלישית“ ובגילגולה הנפשית החויתית ב„שיר היין“, עם „המאוהב האחרון בעולם“; את גילגולה היצירי מציג לנו המשורר במפת הדבר. ראינו כי המחשבה המפוכחת והנוקבת על המוות מובילה, לדעת אלתרמן, לחיוב מודע של החיים ושל ערכיו המוסריים והשכליים של האדם. בשעת הירוריימוות פילוסופיים כאלה אדם נוטה לעשות את חשבון־נפשו ולהסיק מסקנות וללמוד לקחים הגיוניים מן החיים ומידעת המוות גם יחד. שונה היא עמידת האדם מול מותו בשעת הזית־היין, המטילה איפול על הדעה השקולה ומפרידה בכך בינה לבין הרגשות. המשורר רואה אפוא ברגע זה, כפי שכבר אמרנו, רגע של התעלות והזדככות שבו אדם משקיף על חייו מלמעלה למטה ועושה את חשבון־נפשו מנקודת־מבט רגשית־סובייקטיבית וחוויתית. לכן עולים בעיניו הדברים שבלא תועלת ומחיר על כל מצוות־אנשים וערכים מקודשים, ואף השגיאות עולות בעיניו על הלקחים, כי חווייתן עמוקה ויפה יותר. זהו, כאמור, חשבון־נפש אישי ביותר; אין ההולך למות מתכוונן לבנות את חייו או את חייו זולתו על סדר־עדיפויות זה כי אם להפך: סדר זה עולה מתוך חייו שתמו, בנסותו לסכם לעצמו מה נתן להם טעם לפני פרידתו מהם. ולא כך המצב המתואר במפת־הדבר. כאן לא היחיד עומד מול מותו אלא החברה כולה חיה בהרגשה של מוות. במצב זה פורק כל אדם מעצמו את תחושת מותו. תחושת „מות כולנו קרב“ קרובה יותר לתחושת „מותכם קרב“ מאשר לתחושת „מותי קרב“. ב„שיר עשרה אחים“, כאמור, אין ה„אכול ושתה“ מופיע כלל, וה„כי מחר נמות“ אמיתית ונוקבת עד תהום; סיסמת „הדבר“ היא „אכול ושתה“, ובכל מחיר, והמשך הפסוק הוא רק תירוץ המחפה על הבריחה מראיית המוות.

בדר־שיח האב־והבן שבסוף שיר־הדבר מתגלה ביתר־שאת הניגוד בין האב לבין מהותה של מכה זו. אחרי קריאת הבן: „את השמחה, אבי, אראה ולא אוסיף“ בא דר־שיח זה:

„בכורי, בכורי הבן, שמחה ברכת־שמיים / היתה כמו קלה יורדת משמיים. /
אשרי שלא קָרָא ולא שמע שמעה / בהיות אביה פחד והילל אמה. / — / אבי,
גופי רונן כחלילי אגמון. / בלפידים, בכורי, שוצפת עיר אמון. / מכים תופיה, אב,
וחוצרות קלל. / עלי סיפיה, בן, גם שמחתה חלל.“

(ש.מ., 24)

שוב יודע האב לנתח באזמל בינתו את חומרת המגפה. הבן שוכב על ערשו, ורק הוא כביכול הרואה את הנעשה מבעד לחלוננו. האב יושב לידו ורק שומע את התיאורים מפיו, אך אינו זקוק למראה־עיניים כי „החכם עיניו בראשו“. האב יודע אפוא כי שמחה היסטרית זו, המשתוללת לקול תופים, לאור לפידים ולריח גוויות חרוכות, היא מכה וקללה, שמחת־מוות ולא שמחת־חיים.

מכת השחין מטמאת את הכל בצרעת. היא הופכת את החיים לגיהנום חסר-מוצא. והגרוע מכל: „ואיש רואה בשרו, אשר הנץ פנינים / כראות אויב הקם עליו בסכינים” (שם, 25). הכל יראים מפני הכל ואיש מפני עצמו. הבן מספר לאב על השחין הקורע את עורו ומתחנן: „אל שחר, אל מחר שאני, אב רחום” (שם, שם). על כך עונה האב:

„בכורי, בכורי הבן, לגוס מזה אין דרך. / כי באשר נלך תהיה צרועה הדרך. / עצום עיניך, בן, כבדולח עוד תטהר. / רק אל תשאל מחר. צרועה תקוות מחר.” (שם, 26)

אין מוצא לא במקום ולא בזמן. ואף-על-פי-כן מסתמנים טון קודר פחות וחזות קשה פחות בסוף השיר:

„ירח שט, אבי, ואל ריסי שוחק. / אל נער קט, בכורי, ניבט הוא מהרחק.” (שם, שם)

עצם נימת הרוך בשורות אלו ותמונת הירח והנער המחייכים זה לזה מבשרים את המפנה החל ביצירה מכאן ועד תומה. כי מכאן והלאה פירושיו הנוקבים של האב למכות גם מכינים את הרקע להמשך החיים לאחר שוך הסער ותום המכות. המפתח להבנת מפת הברד מצוי בשורה „בעין הקרה — אש. לא אבל לו החג” (שם, 27). הברד, שאחת היא למשורר אם כוחו בקור המקפיא או בחום הלוהט, אינו יודע את צער האדם ואת שמחתו. הוא זר להם במהותו ועיור מראותם בהיתקלו בהם. זוהי אפוא המכה שלא מן האדם, שהאדם רואה בה את פגע הטבע או יד המקרה שלמעלה מבינתו, ואשר נוח לו לקרוא לה „הגורל העיור”. ושוב רואה הבן את ההרס חסר-הטעם ונטול-ההסבר שעושה הברד בעיר והוא קורא אל אביו:

„אבי, אבי, שמים גחו כחיה. / זרקני אליהם! ירוצו קדקדי! / אבי, התוהו בא! מה תחכה בכדי?” (שם, 27)

והשיחה בין השניים נמשכת:

„בכורי, בכורי הבן, לא תוהו עוד. לא תוהו. / גם כאן חוקים ברזל. לא נחקקו לתוהו. / אחר נפול מלכות מפס עד עריסות / נגלים הם בהימוג עשן ההריסות. / — / אבי, דמך עלי גוטה אדמון אדמון. / חוקים ברזל, בכורי, צופים אל עיר אדמון. / קטני דרוריה, אב, נפלו פצועי חזה. / גדולי צריה, בן, בכו בליל הזה.” (שם, 28)

דברי האב כאן אפיניים לו מאד. תמיד רואה הבן לעיניים, והאב — למהות. הבן רואה את השתוללות האסון שאין לאיש שליטה עליו ואיש אינו מבינו ואין את מי להאשים בהתרחשותו, וקובע: התוהו בא. אך האב אינו מאבד עשתונותו לעולם והוא מזכיר לבן את מציאותם של חוקי-הברזל, הקיימים מימות-עולם, שהכל

נכנעים להם, חוקים אשר בוכותם ולפיהם, מדעת או שלא מדעת, מתגהלים החיים בעולם. גם האב נפצע בברד העיור, ואף כוחו תש מהסבירו. ובכל־זאת יודע הוא כי המכות — ואפילו ברד בטול־טעם זה — כולן תולדה של אותם חוקים, שהיו לפניו ושיישארו גם אחריהן. פה מתגלית בבהירות רבה תפיסת החוקיות הדיאלקטית של ההיסטוריה, לאמור — כי ההרס והחורבן באים לעולם על פי אותם חוקים המביאים לידי המשך החיים. חוקים אלה מתגלים מחדש „בהימוג עשן ההריסות“, אך האב משפיל לראותם גם עכשיו, נשקפים מתוך תוהו הברד. אל מול קרבנות הברד החפים־מחטא וחסרי־הישע הוא יודע: גדולי צריה בכו בליל הזה. עשן ההריסות עוד ימוג, ואמון תתנער לחיים חדשים. מול חוקים אלה צריה הם חסרי־אונים לא פחות ממנה. לא בכוחם בלבד היא מודברת, ולכן לא יעמוד להם כוחם לעצור את תקומתה.

יסוד נוסף המבטיח את התאוששותה של נוא־אמון לאחר המכות מתגלה בשירה של מפת־הארבה. הארבה מוחה את צלם העיר והארץ ומשאירן ערומות וריקות מכל. הבן אינו מאמין למראה־עיניו ומחפש את הארץ שהכירה, זו שהארבה נשאה אתו. האב עונה:

„בכורי, מחה ארבה פני מכורה וצלם, / למען נאהבנה אהבה בלי צלם. / עת לעינינו היא כמו אודים שחורה / שוב בלבנו היא כמו יונה שחורה“.

(ש.ם, 30)

מכה זו מעלה אסוציאציות ברורות למלחמה, הן בהרס הגמור שהיא גורמת הן בביטוי „כמו אודים שחורה“, המזכיר ביטוי כ„אדמה חרוכה“. אבל הארבה גם הוא אינו אדון לרצונו, וכל הופעתו וההרס שהביא עמו תכליתם להעמיד במבחן חמור יותר את מה שאפשר לכנותו, אולי בדוחק, אהבת־המולדת של האדם. ממבחן זה היא תצא מחווקת ותשמש יסוד נוסף להמשך החיים. גדולה „אהבת־המולדת“ שאין עליה דבר מזו „התלויה בדבר“, בנוחותם של צל וירק ובית. אהבה זו שהיא העזה והראשונית ולכן גם היציבה והמתמידה מכל, מודגשת בדברי האב שבסיום השיח עם בנו:

„אחרון עלים, אבי, נצמד אל חול דומם. / את אדמתו, בכורי, נושק הוא עד עולם“.

(ש.ם, שם)

שונה מכל המכות באפיה היא מכת החושך. אין זו מכה של כלל ולא של עם וארץ. החושך של אלטרמן נבדל בהרבה מן המכה התנ"כית. זהו חושך הניצב לפני היחיד בזמן תהייתו ומבוכתו; זה החושך המסתיר את סוד ההיסטוריה והחיים:

„הוא המוריד מסך עלי תולדות גויים / אשר מלאו קול תוף וחלילי רועים. / הוא חושך, הניבט, כעד לגמר מלאכות, / משחור שברי בולת בבתי־הנכות“.

(ש.ם, 31)

משהו מחושך זה ראינו ב„אשמורת שלישית“ ובמקומות אחרים בפרשת ה„את“ והחמוטל. אבל שם, כפי שהדגיש המשורר, ניצב סף ברור בינינו לבין החושך והוא מגן עלינו מפניו. יתר על כן, המשורר מדגיש שם כי החושך והסף החוצץ בינינו ובינו שניהם יצירי־רוחנו והם מלווים אותנו בכל דרכינו, אך אינם מפריעים לנו ללכת בהן. אותה תהייה על סוד החיים והמוות אינה הופכת שם לתוכן־חיים אלא רק לאחת התחושות הרבות והמגוונות המרפיבות את חיינו. כאן אין חיץ בין החושך ובין הבן. הוא אופף אותו מכל צד ו„מפהו בשבט הסומים“, ובכך כביכול הוא הופך להיות ישות לעצמה. החושך שב„אשמורת שלישית“, שהאדם שולט בו, איננו מכה; זה שב„שירי מכות מצרים“, השולט באדם, הוא מכה. הבן מרגיש צורך בקרבת אביו ואנו שומעים דרישה:

„אבי, אייכה אב, חשך לי משכני. / תמוש אותי, אבי, תמוש אותי, אבי. / אל תעזבני, אב. אם חושך כהרים / עברהו, אב רחום, כמו הצפרים. / — / בכורי, בכורי הבן, לא יפרידנו חושך, / כי אב ובנו קשורים בעבותות של חושך, / בעבותות חרון ובכי עיור והם, / אשר לא פה נטוו ולא בזה סופם.“

(ש.ם, 30/1)

הדברים האמורים כאן מהותיים ביותר לדמות האב. הבן האובד בחושך, התוהה ללא בינה וללא הכרה, חש צורך טבעי בקירבת האב הנראה לו רחוק כל־כך. בעיוורונו, עיוורון־החושים ועיוורון־הדעת, אינו רואה כי דווקא החושך הוא המקשר בינו לבין האב והמקרבו אליו. קול הפיפחון והתבונה שהאב מיצגו מופיע בנפש האדם אינסטינקטיבית על סף הגלישה לתהום ועוצר בה. האב הוא שומר־הסף של התהום. על כן החושך מעצם מהותו הוא בבחינת קשר ביניהם: הוא מביא אתו את האב עם הופעתו. משמעות זו ל„עבותות של חושך“, שתמצא לה ביסוס הנראה לי מכריע ב„שיר עשרה אחים“, באה כתוספת וכהשלמה ולא כתחליף למשמעות אחרת וישרה יותר. החושך, לפי תפיסת „שירי מכות מצרים“, אינו אלא גשר בין האדם לאור־בינתו, או לפי המשמעות האחרת, בין אורו של דור אחד לאורו של דור אחר. ומעניין הקשר המוטיבי, גם אם לא הרעיוני, בין השקפה זו לפסוק מ„כוכבים בחוץ“: „נדמה — גם הלילה הוא נהר היומיים, / אשר על חופיו ארצות מוארות“ („כוכבים בחוץ“, 40).

האחרון בשירי המפות מוקדש למכת־בכורות ומספר על מות הבן. אנו מקשיבים לדבריו האחרונים של הבן ולתשובת האב:

„אבי, עלי חזי שילבת את ידי. / אבי, החרסים הנחת על עיני. / סביבי עפר וחושך וכוכב נוצץ / רק בכיך, אבי, רועש עלי כעץ. //

בכורי, בכורי הבן, עפר, כוכב ובכי / נתנו לנו תבל של אושר עז מבכי. / עפר, כוכב ובכי הם כתוגת־הפסים / בלילה בו יושמו שני החרסים.“

(„שירי מכות מצרים“, 33/4)

בדברי הבן עולה הקשר בין האב לבין העץ, קשר שעלה עוד ב"שמחת עניים" בהשוואת האב ל"אלון הקשה היקרע". בסיום דברינו על האב נבסס קשר זה; כרגע נעבור אל דבריו פה, שהם סיכום היסודות לחידוש החיים, שעלו מדבריו הקודמים. למעלה צוין כי החל במכת השחין חל מפנה ביצירה, מקדרות חסרת-מוצא אל מוצא קודר. אין המשורר מבטיח חיים קלים וגן-עדן עלי-אדמות אלא חיים קשים ומרים, בכוחם ובסימנם של חוקי-הברזל ושל "העפר, הכוכב והבכי". החל בשיר מכת השחין מכין המשורר את סיכומו זה, שלב-שלב: את העפר אנו פוגשים במכת הארבה, אהבת הארץ של העלה הנצמד לעפר. העפר, כמובן, מסתבר לעברי מאליו כיסוד החיים, ראשיתם ותכליתם ("כי עפר אתה ואל עפר תשוב"). הכוכב הוא סמל קדום לתקוה ולעתיד, ואולי מבשרו הוא הירח הניבט אל נער קט בסוף שיר-השחין, והמשכו — ב"איילת". הבכי גם הוא הוכן קודם. בשיר החושך מדובר על "בכי ציור וחס", שהוא חלק מעבודת-הקשר בין האב לבנו. הבכי הוא אמנם ביטוי לצער, שהוא חלק בלתי-נפרד מהחיים וחוויותיהם; אבל הוא הרבה יותר מזה. הוא ביטוי לכל הרגשות המציפים את האדם בלי דעת מאין, לאן ומדוע. הבכי הוא הגשר בין כל הרגשות הגדולים של השמחה, הצער, היופי והאהבה. העפר, הכוכב והבכי הם כתונת-הפסים, הם לבוש המת; את זכרם הוא נושא עמו במותו, ואותם הוא משאיר כמורשת וכעדות לחייו.

ב"שירי מכות מצרים" נמצא אולי העיצוב המובהק והחזק ביותר של האב. רק ביצירה זו רואים אנו אותו בהווה שלו, במדבר-ונוכח שלו, ולא בגסתר-כב, שמחת עניים" וב"שיר עשרה אחים". פה מתגלה האב בשעות גדולתו, במאבקו נגד אויביו, שגם אנו, כקוראים, רואים אותם עין-בעין. הקרב נערך לעינינו, והאב מנצח בו בכוח הפיכחון, ההתמדה והאמונה. דמות זו, שהפיכחון והתבונה תכונות-יסוד לה, הדרך להבנתה הסופית לוטה בחושך. דברי האב מכים על אזנינו כבקורנס כבד ואינם מניחים לנו ליתפס לאחיות עיניים ולתקוות שוא; אבל עצם מציאותם של דברים כאלה ושל תבונה כזאת ונאמנות כזאת נוטע בנו תקווה, בטחון בחיים ואמונה באדם למרות הכל. הדבר מתבטא ביתר שאת בשיר "איילת" המסיים את "שירי מכות מצרים", ובו אסיים לאחר נגיעה באב שב"שיר עשרה אחים".

שיר-האב ב"שיר עשרה אחים" אינו מעלה אף לרגע על דעת הקורא שנושאו הוא אב חי מסוים. אין בו מחויבות הפניה אל האב ב"שמחת עניים" וגם לא מן הישירות ואי-האמצעיות המושגות ב"שירי מכות מצרים" ע"י מתן רשות-הדיבור לאב עצמו. פה מדובר על האב כעל דבר שמהותו ידועה כבר, בגוף שלישי וברוח הגותית. המשורר מדגיש במיוחד את מתינותו ושיקול-דעתו של האב: "לא זינקו בצעדי ואל רתע" ("עיר היונה", 306). הוא זר להכללות, כי הוא אביו של הפרט הבודד והוא נושא עמו את כאבו בכל מקום ובכל רגע. עקיבות נוכחותו של האב בחיינו מונעת את התמוטטות העולם:

הפיכות לאומים גילגלוהו. הריצו. בגדו בו מעורף. / הוא עלה מתוכן מתנודד.

מיוגע ושפוי עד לפלא. / הוא שמר על קטנות העולם העשוי בתיאב ושמייחורף. /
הוא קידשו. הוא סמך בידיו את קירות סוכתו הנופלת". (ש. ס. 307)

בשיר זה מתגלה ביתר בהירות השקפת המשורר, שאינו מייחס חשיבות רבה ל"הפיכות לאומים", מכיון שעל הרוב הן בוגדות במה שמייצג האב. את היסוד לתיקון החיים קורא המשורר לחפש דווקא במתמיד־וקיים מאז־ומקדם, ברוח האדם הנוזנה ממורשת דורות, באב — ולא בחידושים המהפכניים, השוכחים, לדעתו, את העיקר. העיקר הוא "קטנות העולם", "דאגת המחר", העפר, הכוכב והפכי: עולמו ואשרו של היחיד. וכאמור, כשם שהמשורר פוסל את ראיית הפלל שאינה מתחשבת בפרט, כך הוא מתיחס בביטול אל ראיית הנצח המזולזלת ברגע:

"נשמחו של עולם ברגעים. לחינם בדורות נבקשנה. / נפלאים, נפלאים עדיין־חקר
חיינו הגדושים של הרגע". (ש. ס. 308)

פה גדול כוחם של החיים מפוח המוות: המוות הוא נצח ללא רגע, החיים הם נצח שהוא איך־סוף של נצח־ירגע. הרגע מול הדורות, היחיד מול ההמון, המחשבה והמעשה של היומיום מול מליצת־הגדולות השדופה, שמירת צלם־האדם מול אבדנו, האב מול "הפיכות האומים" — כל אלה גזרות שונות של חזית אחת. זמרה־אחים שלאחר שיר־האב מבטא, כמדומה, את עיקר תורתו של האב "על רגל אחת". הוא מברר לנו מי הוא, ומתוך ידיעה זו עלינו לשוב כקוראים אל "שירי מכות מצרים" ואף אל "שמחת עניים", אף כי שם, כאמור, נראה כי הסמל אינו מחזור למשורר עצמו כמו בספרים המאוחרים יותר. עשרת האחים אומרים זה אל זה:

"לא דמינו בבואנו / איש לאיש, אך לילה רד / ומעשור צלמי פנינו / הנה צופות
פני אב אחד. / — / זמרו אחווה שהיא הצמר / אשר שמור בו חום האב". (ש. ס. 310)

האב הוא סמל למה שהופך כל אדם לאדם, לאנושי שבאדם. כשאדם רואה ברעהו את האנושי הוא מרגיש אליו רגש של אחווה, הוא מרגיש את האב המשותף להם, ורגש זה מחזק את האנושי שבו עצמו. כך שומרת האחווה על חום תכונתו של האב. ולכן אומר המשורר, בהמשך הזמר, כי האב הוא "השער גם הגשר בין היחיד והעדה" ומדמה אותו ל"גרעין בין הפלחים". ובהמשך קריאתנו ב"זמר":

"ואם לא אח לאיש ורע, / ואם גואש הוא לפני צר, / מי הנעור בו ומייראהו /
משוב ריקם אל העפר? / — / אביו נעור בו ומייראהו / ככוח ומורא חשך, / אביו
נעור בו ועוברוהו / כמו את גשר ההמשך. / — / אביו נעור בו ועוברוהו / כחום
ואהבה איך־קץ / וכאור ואושר ושוטפו / כשטוף הסער את העץ".

(ש. ס. 311)

אקדים את המאוחר. בסוף הציטטה שלמעלה מופיע העץ. העץ הוא סמל אורגני להתערות בחיים וליניקה משרשים, ובתור שכזה הוא קשור באב. כאן אפשר להוסיף גם ש"עץ הזית" ב"כוכבים בחוץ" הוא שיר המציג את האב בצורתו ההיולית

והראשונית ביותר, כעץ־זית. הוא נאבק ב"שבועה קדושה" כנגד השרב, והמשורר פונה לאדמה ואומר: "וידעת כי נפשך בכפו" ("כוכבים בחוץ", 93). והלאה:

„בגזעו הנפתל, בלהבת עורקיו / משומר וכבוש בכיך. — — — / כי ההר לא ימוט
ולבו לא ידום / כל עוד נבט אחד מרטש את חזהו." (שם, 94)

פסוקים אלה מבארים גם את הפסוק, המוקשה לכאורה, בסיום שיר־האב ב"שיר עשרה אחים": „כאן פרור של תבל. פה גרעין שממנו צמחה היא צמוח" („עיר היונה", 309). אמנם האדמה קיימת בלי העץ, והעולם — בלי האב, אך הם הנותנים לעולם הדומם את משמעותו. כזכור, לגבי אלתרמן אין משמעות וקיום לדברים כשלעצמם, ולכן נפש האדמה בכפו של עץ הזית, והוא המבטא ושומר את בכיה בגזעו, אף כי אין לו קיום פיזי בלעדית; ולכן גם האב, שהוא פרור של תבל, מבחינת השקפתו הפילוסופית של אלתרמן הוא גרעין שממנו צמחה: הוא פרור של תבל הקוסמית וגרעין לתבל האדם. הסער השוטף את העץ גם הוא מופיע כמה פעמים אצל אלתרמן. בסוף שיר „הבקתה", הראשון ב"שיר עשרה אחים", נאמר:

„ואחד רצוני: את לבכם שחשך / אור אחד לו יאיר עוד הליל. / זהו אור האחוה
וזה אור המלאך / הרואנו באלף עיניים. / — / כך עמד האילן חפוי־ראש ועני /
בחצר בית־אבינו א־פעם. / ופתאום בוקר סתו הלבישוהו שני / וכמו כבי שטפהו
הרעם." (נוסח ישן, 25; „עיר היונה", 293)

ונזכור את דברי הבן אל אביו בשיר מכת־בכורות: „רק בכיך, אבי, רועש עלי כעץ". וב"זמר" האב שוטף אותנו כשטוף הסער את העץ. החזיון הוא אחד: הלב הנשטף ע"י הבכי כמוהו כעץ הנשטף ע"י הסער; הבכי הוא, כאמור, השתברות גל הרגשות המציפים וסוחפים את הלב. אור האחוה מאיר את הלב שחשך את מול המוות, והאב נעור בנו ושוטפנו כמו בכיו שרעש על הבן בשיר מכת־בכורות, שגם הוא עמד מול המוות. ומוטיב העץ „שב אל העפר" עם הבית האחרון ב"שיר היין": „והיה עת נחדל לחוש רוח וטל / וצנחנו מראש הסולם — / כאילן המוטל לרגלי חמוטל / עוד נחבוק עפרו של עולם." („עיר היונה", 299). כל המוטיבים האלה מתקשרים עם הסף וחריית הרגע האחרון שכבר עמדת עליהם.

עתה נשוב אל ראשית הציטטה מזמר־האחים לאחר שיר־האב, מתוך נסיון לסכם את דמות האב: האב הוא „צלם האלוהים" שבאדם והוא המצילו מן המוות ומן התוהו והחדלון. הוא הכוח הנאחו בחיים והעוצר בעד האדם מלהתאבד. „אביו נעור בר' כתוב; כלומר: האב אינו „חיצוני" כי אם „פנימי". הוא נשקף מתוך פני האחים שהם פנינו, הוא נמצא בתוך כל אחד מאתנו. דברי האב והבן ב"שירי מכות מצרים" אף הם אינם אלא דו־שיח של אדם עם נפשו. מסקנה זו שבה ומחזקת את ההנחה בדבר מכת החושך, כי האב הוא „שומר־הסף של התהום". כאן נאמר בפרוש כי האב הוא הכוח הפנימי הנאבק בתהום החדלון. במלים

אחרות, מגלם הוא את כל שבגללו יש חיים וקיום לאדם עלי-אדמות, בעוד שהעלמה היא כל שלמענו כדאיים חיים אלה. האב מאפשר ובונה את החיים, שהעלמה החמוטל נותנת להם טעם. האב הוא ממשות חיינו והיומיום שלנו, וכוחו בהמשכיות מרגע לרגע ומדור לדור. החמוטל היא בדיית חיינו, הניגוד היומיום שלנו, וכוחה בחד-פעמיותה, ברגע שאין לו שני, ההופך עם מגעה לנצח. האב פורש את ממשלתו על תחום ההכרה בלבד ("ברורה" מודעת, / עוברת ישותו של אב". — "עיר היונה", 349), דרשיח הדורות והמלה והדיבור הם חלק ממהותו; ואילו החמוטל פורשת ממשלתה על התחום שמחוץ להכרה, והמלה אינה תופסת בה ולא-כלום. האב ניצב על משמר התהום שהחמוטל מושכת אליה; הוא "גשר-ההמשך", אשר לצווארו של הקופץ ממנו קשורה העלמה כאבן ולכן תומך האב בחמוטל לבל תפול לתהום, בסוף "שיר עשרה אחים". שני כוחות אלה הם הקטבים שביניהם נקרע "מותר האדם", לפי אלתרמן.

ג. גשר וחיץ

בפתח פרק מספם זה, שעניינו האחדות והניגוד בין שני נושאי העיון הזה ובהשפעתו של קשר-הגומלים ביניהם על שירת אלתרמן, אענה על השאלה מה טעם הופיע סמל זה או אחר מן השנים במקום שהופיע, ונעדר ממקום שנעדר. ב"כוכבים בחוץ" האב נעדר להוציא את "עץ-הזית", שלכל הדעות אינו האב ממש. האב הוא משתית החיים, ומשתית זו אינה חסרה ב"כוכבים בחוץ". העולם יפה ומאיר ואינו מעורער, המוות אינו "קוצר" אלא רק נשקף "הרחק" ו"בחיתוך הברק". האב הוא אפוא כנתון מאליו, ואין צורך להתודע אליו. הצגת האב ככוח הפועל נגד הבגידה, ההתפרקות והמוות מיותרת בעולם שהבגידה, ההתפרקות והמוות אינם תופסים בו מקום. ונהפוך הוא ב"שמחת עניים". בעולמה הקרוע והמורתח של יצירה זו, אשר הוליד בנפש המשורר את דמות האב כתשובה אחרונה לו בחינת קש לטובע להיאחז בו — בעולם זה אין מקום לחוויות יופי והתעלות. העלמה אינה מופיעה*. השאיפה אל מעבר ליומיום יפה לאדם בימים כתיקונם והיא המקדמת את האנושות; אך בימי אסון ומלחמה היא אויבתה המסופנת, אולי לא פחות מן החייתיות. בימים כאלה על האדם להתרכז בחזית היומיום שלו — עד יעבור זעם — כדי לשמור על מיוצר החיוניות האנושית הדרוש לו כדי לשוב ולהיות אדם במלוא שיעור-קומתו, עם בנין-העל של העלמה — לכשיעבור. זהו גם סוד הופעתה של העלמה, היעלמה והופעת-המחדש ב"שירי מכות מצרים". היא מופיעה לפני המכות ונעלמת עם מכת-הדם. בתקופת המכות, כאמור, אין לה מקום. האב לבדו

* הרעיה מ"שמחת עניים" שונה בתכלית מן העלמה. היא מעמידה עולם אחר של צבעים וצלילים וגלי-הסמל אשר לה מתפשטים לרבדים אחרים בנפש הקורא. הבנת העלמה, כנאמר למעלה, סותרת את זיהויה עם הרעיה סתירה מהותית בולטת. אמנם פזורים פה ושם בשירי הרעיה מטבעות-לשון המזכירים את דומיהם בשירי העלמה; אך במקרה זה, כשההבדל בין השתיים כה בולט, אין לראות בדמיון כזה אלא את אותותיה בלתי-הנמנעים של קרקע-גידול משותפת, שהיא כוח היוצר של אלתרמן.

סועד את הבן, והבן מתדיין בנפשו עם האב בלבד. כיון ששלמו המכות, חזרת העלמה לעמוד לצד האב אל מול האיילת הנמוגה והשחר העולה. כאן מתגלה אחדותם. כיצירי־רוח נאמנים לאלתרמן, הריהם הפכים ואחדות בעת־ובעונה־אחת. כבר ראינו איך משמשת אצל אלתרמן הסתירה המדומה, לפעמים אף הטכנית־המילולית, אמצעי להמחשתו החריפה של רעיון האחדות בין ההפכים. כשהוא אומר „חיי המתים אליך” אנו חשים בגשר בין החיים למוות ובאחדותם המתגלמת בעלמה; כשהוא אומר: „אמת היו חיינו המרומים”, אנו יודעים את אמת הבדיה; וכשהוא אומר „המיית דממות”, או „המולה לדממה מתעוררת”, אנו מכירים את הדממה הגדולה מכל רעש. יש לכך דוגמות אין־ספור. כך גם האב והעלמה אינם אלא שני צדי המטבע של נפש האדם, שהיא — בסיפּומו של דבר — אחת. אמנם יש דברים השייכים מטבעם לאב ויש דברים שמקומם בממשלת העלמה; אך רובם־ככולם שייכים גם לזה וגם לזה. כל מעשה שאנו עושים וכל מחשבה שאנו חושבים כדרך האב — בהכרה, בתבונה, כצו מורשת־דורות והגיון־חיים — יכולים, בהיוצר תנאי נפש מתאימים, להפוך חוויה והתעלות; אז עוברים הם אל תחום העלמה. הקשר בין חוויות האב והעלמה בא על ביטויו העז והשלם ביותר בתיאורי ההתעלות שעל סף המוות, כשבכיו של האב רועש עלינו כעץ ואור האחוה שלו מאיר את לבנו שחשך, בעוד אנו עצמנו מוטלים כאילן לרגלי חמוטל וחובקים עפרו של עולם. מתוך אחדות זו עלינו לקרוא את השיר „איילת” בסיום „שירי מכות מצרים”:

„ואו האב, איילת, על ברכיו כורע / והעלמה זקופה במחלפות הדם. / וכשם שאין לחביא בשק את המרצע / כך לא יחביא הליל את נוהר שבועתם / כי לא ימלוד כינם ולא ימלוד צפרדע / ולא יפלו עמים נשק את שרביטם. / — / כי בעולם נוצץ של חרב ושל כסף / תנשוב תקוות דורות כרוח בעלים. / עלי עפר נצחי של אהבה ועצב / נולדת היא בליל צירים וחבלים. / וכל עוד לב אחד זוכר לה ברית וקצב / אויביה עוד ישוב כמו אל גחלים.” („שירי מכות מצרים”, 38)

הפינם והצפרדע זרים אולי במידה שווה לאב ולעלמה, שכן הם גם כיעור וגם חילול האדם. בגללם נעלמה העלמה מן האופק ועמם נאבק האב עד התגברו עליהם. האב והעלמה, מי צ ג י ר ו ח ה א ד ם, נשבעים כי הדבר לא ישוב להיות. תקוות הדורות, שעליה בונים האב והעלמה את שבועתם, שונה תכלית־שינוי מ„תקוות מחר” של הבן בזמן מפת־השחין, אשר האב אומר עליה כי „צרועה” היא. הבן קורא לאב לשאתו אל המחר, שאיננו יודע את טיבו, בגלל רצונו להתעלם ולברוח מסבלו בהווה. בריחה זו והתעלמות זו אינן נראות לאב. תקוות מחר אופטימית־פּשטנית, הבנויה על אשליה והתעלמות, צרועה היא בעיניו; אך „תקוות דורות” הנולדת „בליל צירים וחבלים”, על עפר של אהבה ועצב ששניהם נצחיים, בעולם שידוע כי החרב והכסף שולטים בו — תקוות־דורות זו אינה צרועה.

נשוב עתה מן התהום, או מן השיא, של גשר האחדות בין האב לעלמה אל הקרקע המוחשית של חיץ הפירוד ביניהם. בפירוּדם זה הם מגלמים שתי מגמות בשירת

אלתרמן, ובאספקט זה של בעיות האב והעלמה נסיים. אפשר לחלק את שירת אלתרמן ל„שירת האב“ ול„שירת העלמה“ לפי קו החיץ ביניהם שהסתמן מן הדברים הקודמים. אכן, דומה שרק ספר שיריו הראשון, „כוכבים בחוץ“, ראוי להיקרא בשם „שירת העלמה“. כל שאר הספרים * הם בבחינת שירת האב, עם כל השוני הקיים גם בחיים בין בני אב אחד. רוחה של העלמה, כפי שחזרתי והדגשתי לא פעם, היא רוח הבדיה וקלות־הדעת, היופי הטהור וההתעלות הרגשית שאין להכרה שליטה עליה. רוח זו שורה על חלקים רבים ב„כוכבים בחוץ“. שורות הנראות לי אפייניות לה הן: „לבוש לתפארת אצא מדעתי / אל אורף הבוקע בשער“ („כוכבים בחוץ“, 59). לא איכפת לו למשורר „כוכבים בחוץ“ לצאת מדעתו כל עוד הוא לבוש לתפארת ואורה בוקע בשער. לשווא נחפש שורה ברוח זו בכל ספר מאוחר יותר מספרי אלתרמן. מכאן הלאה דעתו יקרה לו מפדי שירשה לעצמו לצאת ממנה... „שמחת עניים“, כמובן, שירת האב היא, שירה שבעיות הגותיות רובצות לכל פתחיה. וקל־וחומר „שירי מכות מצרים“, שהאב גיבורם וכולם חתומים בחותם התבונה וההגות. בכל מקום בו גוברת חכמתו של אלתרמן על חדוות־השירה שלו או מכוונת ומדריכה אותה — שם טבוע חותמו של האב. וגם כשמדובר בחמוטל ב„שיר עשרה אחים“, הלא האב הוא המדבר בה; האב כמהות שירית החבויה במשוררנו. מבחינה אסתטית־שירית זו הרי שירת החמוטל, כמוה כ„שיר עשרה אחים“ כולו, פרי רוחו של האב היא, ומתוך זוית־ראייתו של זה פתבה המשורר. זוהי שירה של הערכת החמוטל, של אהבת החמוטל וגעגועים עליה, אך המשורר עומד מחוצה לה ואין זו שירתה שלה. וכך גם הדברים האמורים בבני־לווייתה של החמוטל: על היין שר המשורר כפיכח הנזכר בגעגועים בשיכרותו. וכדבריו עצמו, אפילו בקלות־הדעת הוא דן בכובד־ראש: „אכן, עד כה — הלא שמעת — / אין אנו יכולים לדרוש / אף בשבחך, קלות־הדעת / בלא טעמים של כובד־ראש“ („עיר היונה“, 394).

אך קלות־הדעת, כדברי המשורר, סמ־חיים היא לשירה:

„כי אפילו יחכמו שירים עד לפלא / עוד יגון במ תמיד זיק של זיק של איוולת / שמ־מה קלות־ראש וניצוץ מיינד. / זוהי זכות חכמתם: שאתך היא גובלת / זהו כל ייחוסם, אחותנו איילת: / הקירבה הרחוקה שבינם לביןך.“ (ש, ש, 321)

קשה להאשים את שירת־האב, ככלל, בקיום קפדני מדי של מצוות קלות־הדעת. וזיק האיוולת נעדר ממנה תדיר. לאמיתו של דבר אף אורבת לשירת האב ספנת אבדן שיריותה. על סכנה זו השפיל המשורר להתגבר באורח דיאלקטי, דווקא ע"י הדגשת היחיד והרגע הבודד שבאב. אך כשהמשורר מוותר על כך וממשיך בדרך „הצד השווה“ והתבונה של האב, נוצר מה שאני מעז לכנותו בשם „בנים בלתי־חוקיים של האב“: שירי „הטור השביעי“ מצד אחד, ושירי חלקה הראשון של „עיר היונה“ מצד שני.

* מובן, שבדברנו על ספר כוונתנו לרוב שיריו ולא למיעוט היוצא דופן. מיעוט כזה עשוי לקבוע את איכותו האמנותית אך לא את מהותו ואפיו של ספר־שירה.

אכן, עמדה לו ל"טור השביעי" זכות השנינות וההומור, ואם אמנם גזל מן האב את הרמז והסוד ואת היחיד והרגע, הרי העניק לו תחתם את השחוק ואת קלות־הדעת. "הטור השביעי" (וכוונתי גם כאן לרוחו הכללית ולא ליוצאים־מן־הכלל) מגלה את פני האב על ערכיהם וחכמתם בראי עקום של שגינה, ובכך יצא מפלל שירה — ואינו מתימר ליותר מכך.

חמור מזה הוא מקרה "שירי עיר היונה". הראי העקום שלהם פניו אינן שוחקות כי אם קודרות ורציניות. מופיע האב ללא חווית היחיד, ללא ייחוד הרגע, ללא כוחו העז של הסמל וגם ללא חיותה של השגינה. הוא מופיע אפוא עדוי בכל מחלצות חכמתו ותבונתו, אך בהן בלבד, על דרך הפשט. מבחינת השירה — "המלך ערום".

אלתרמן נעשה בהדרגה בעל תודעה של משורר לאומי, שעליו מוטלת החובה והמישמה לשיר את תולדות הזמן והעם בהתהוותן. לשם כך עליו להיות "מובן" ולדבר "בלשון בני־אדם". ברשימה על אלתרמן לרגל יובלו מספר אברהם שלונסקי: "פעם אחת אמר לי: הייתי רוצה להגיע לכך שאוכל לנטוע בבתי־השיר שלי את המלה... למשל, את המלה "ציונות", שתהא לגיטימית מבחינה פיוטית ושייכת לנוף לא פחות מנטעי־הנצחים של השירה: כוכבים, מוות, אהבה..." ("על המשמר" 5.8.60). זהו האתגר שהציב אלתרמן האידאולוג בפני אלתרמן המשורר. אין כאן צורך ששירתו כופה עליו אלא צורך שהוא רוצה לכפותו על השירה. הוא אמנם נוטע את המלים הציוניות בבתי־השיר שלו, אך קרקע השירה של אלתרמן אינה נושאת נטעים כאלה, והם תלושים מאין בם כוח להכות שורש.

אין להגדיר תופעה זו אלא כהתכחשות המשורר לעצמו. התפקיד שהטיל על עצמו אינו לפי כוחו, ולא חלילה מפני שחסר־כוח הוא, אלא מפני שלא בזה כוחו. אין הדברים אמורים ב"הטור השביעי", שהוא פובליציסטיקה בלתי־מוסווית, אשר "ניצוץ של משורר" רק מוסיף לה חן וכוח. המדובר הוא ב"עיר היונה", הנמדדת ע"י יוצרה בקני־מידה של שירה. כאן דילדל המשורר מדעת את כוחו היוצר, משום שניתק עצמו ממקורות יניקתו האמיתיים. הוא ויתר מדעת על ההסתכלות הבוחנת והמורכבת באדם, אף מכניס הוא ביצירות קודמות שינויים הנובעים מאותה גישה אופטימיסטית־פשטנית, הנשללת ע"י האב ב"שירי מכות מצרים". התכחשותו לעצמו־מדעת באה על ביטויה הישיר ב"פתיחה חדשה" ל"שיר עשרה אחים". לא ייפלא אפוא כי הופעת "עיר היונה", שהיתה אכזבה מרה לרבים מקוראיו של אלתרמן, נתקבלה בהתלהבות רבה ע"י קוראיו מסוגו של אותו איש ציבור, שראה בעיני רוחו את טוביה החולב בא על תיקונו כרפתן בקיבוץ ואת מוטל בן פייסי החזן — כנער גדנ"ע. מתוך גישה זו, הרואה בספרות משרתת לצרכים האידאולוגיים והפוליטיים, הרחבים או הצרים, אין אלא לשבח את שירתו ה"מולאמת" של אלתרמן. וזאת נוסף על סיפוקם האישי של אנשים, אשר "שמחת עניים" או "שירי גוזמאות" הם להם כספר החתום והנה לפתע הם "מבינים שירה".

אחת וארוכה היתה דרכו של אלתרמן מ"שמחת עניים" ועד היום. כלום היתה גם הכרחית? דומה שמוקדם לענות על שאלה זו. סקירה זו על יצירתו האחרונה של

אלתרמן אינה תחליף לדיון נפרד בה. זוהי בחינת מקומה במכלול יצירתו, והפעם מבחינה אסתטית המקשרת בינה לבין הנושא. אפשר לסכם זאת כך: החלק הראשון של „עיר היונה“ היה יכול להיכתב כשורה של מאמרים הגותיים וכתבות עתונאיות, אך החרוז והמשקל ומבנה המשפטים השואפים לשירה בלי להשיגה מונעים מן הקובץ את הפשטות והבהירות של פרוזה טובה. אולם השנייה הפוליטית חסרת היומרות של „הטור השביעי“, ואותו סירבול אטום, בלתי־שירי ויומרגני של „שירי עיר היונה“, הם נושא לעיון נפרד. הזכרתים כאן לפי שגם הם נכללים בחתך זה של קווים ומגמות בשירת אלתרמן.

ולסיום אחזור לנקודה שפתחתי בה. המשורר אלתרמן הוא חלק גדול מן הדברים הסותרים זה את זה הנאמרים עליו ובשמו: הוא גם איש כובד־הראש וגם איש קלות־הדעת, איש־הבדיות־ההשגיאה ואיש־הקניינים־וההלקח. אין אלו סתירות מהותיות אלא רק הבדלי דגש וגישה במישור הרעיוני, והניגוד המהותי בין שתי הגישות מתגלה במישור האסתטי־האמנותי של שירת אלתרמן יותר מבכל שטח אחר. אין מסוכן להבנת יצירה רבגונית מראייה חד־צדדית. הבקורת, עם כל ערכה וכוחה, תמיד היא מצמצמת את היצירה וחד־צדדית ממנה; ותמיד נוספות על חולשותיה האובייקטיביות גם חולשותיו הסובייקטיביות של המבקר.

כאמור, חתך אחד מרבים וגישה אחת מרבות הובאו כאן לפני הקורא. אך ככל שירבו רבדי „החתכים המישוריים“ שיעשו המבקרים במרחב השירי האלתרמני, כן נתקרב אליו, ניטיב להכירו ונעמיק את הבנתנו בחוויות אדם ויקום בשירת אלתרמן. והלא אלה הם דברים שכל אחד יכול לטעום בהם טעם חדש, את טעמו שלו, כדברי המשורר שאין יפים מהם לסיים:

„בָּזֶאת נִגְמַר נָא אֶת שִׁיחֵנוּ

שֶׁהֵפֶךְ לְאוֹתוֹת

וְשֶׁנֶּסֶה לְמִנּוֹת צַד הַנָּה

בְּמָה שִׁמְחוֹת, בְּמָה בְּדִיּוֹת

וְקִנְיָנִים, אֲשֶׁר מִהֵמָּה

שָׁעוֹת חֻלְדָּנוּ עֲשׂוּיּוֹת.

כָּאֵן בְּבִקְרָה סִקְרָנוּם מֵאִמָּשׁ

מִתָּר אַחַר הַלֵּם יָסוּר

וְיִפְקְדֵם. שֶׁנֶּן בְּלִי נִמְרָ,

מִיּוֹם הָיִיתָ פִּנְדֵּק וְאוֹר,

מִנְמָר הֵם עוֹבְרִים אֶל זִמְרָ

וּמִסְפּוֹר אֲלֵי סְפוֹרֵי.

יהודה שביט : עיגול

לשוב אל נעוריו.

אל תחום סודם הקסד

של נעוריו.

קבב על צקקיו.

צקבות ברורים פלילה

הראשון למשקביו.

צציר מיום ליום

מיום ליום צציר ומקבב.

הפליגו הנמים מצקקיו

לארץ כל החוף.

לבו הפך בקי

במקתרי הפלגותיו.

והנדה קלצה את צקבותיו —

צגול אסר צגול.

יחיאל חזק : קין

„אנה אלך מרוחק
ואנה מפניך אברח“
(תהלים קל"ט, ז)

בְּרַח, יְלֵד, בְּרַח

אִמְךָ סָגְרָה הַרְחֵם, יִצְאֵת מִרְחֵמָה.

גְּדִיֵת רַחֲמֶיךָ.

דְּמָה תִקְרַס פְּשָׁאוֹן הַמַּפְלִים בְּטָרֵם לִילָה.

שְׁמִים נִסְגְּרוּ, חוֹמוֹת שֶׁל חֶשֶׁךְ.

בְּרַח, יְלֵד, בְּרַח.

אָנָּה אֵלֶיךָ אֵל רוֹחֵךְ.

בְּגִלְיָי בְּצָקוֹ בְּטָרֵם צֵת

וְרֹצֵי הֵמוֹ מִשְׁמֶרֶת-אֵל,

מִשְׁמֶרֶת-אֵל,

מִשְׁמֶרֶת-אֵל

שִׁפְחָשָׁה בֵּי.

אָנָּה אֵלֶיךָ אֵל רוֹחֵךְ?

כָּל הַדֶּרֶךְ רָץ.

כַּנְסוּךָ צוֹעִים הוּא רָץ.

אֵל הַנֶּקֶר הוּא רָץ.

פֶּשֶׁט יְדִיו —

יִרְבֵּץ.

אָנָּה תִבְרַח, יְלֵד?

דִּמְצָה נִגְרַת

כְּדוֹר שֶׁל אֵשׁ צֵל מִצַּח.

וְהִבֵּל הַקְּרִיסָה.

אָרָץ לֹא-אֶדְרָם,

אָנָּה אֶבְרַסָּה

וְרוּחֵי הַבַּיִת

צֵל

הַחוּל.

פאול לוי : על המטאפיזיקה של האמנות

אמנים — לא פילוסופים הם, בדרך־כלל; ואפילו נמצא אמן שהוא פילוסוף, רק לעתים רחוקות יגיע הדבר לכלל ביטוי באמנותו. משום־מה יש ניגוד בין המחשבה המנתחת, החטטנית של הפילוסוף, ובין אורח־היצירה האינטואיטיבי, בלתי־המודע־למחצה, של האמנות. אמנם אין איש כופר בכך שסופרים יש להם יחס קרוב יותר אל הפילוסופיה מאשר ציירים, מוזיקאים או ארדיכלים. אבל גם כשיש השכלה פילוסופית לאדם כגון שקספיר או תומס מאן, עדיין אין פירוש הדבר שהוא פילוסוף. יכול האמן לסגל לו רעיונות פילוסופיים ולהשתמש בהם ביצירתו — כדרך שהוא לומד פרק בהלכות־רפואה או בהיסטוריה, כדי לשלב ענייניו ביצירתו. היסוד הראשוני אצלו הוא אמנותו, בדרך־כלל. לא על־פי עקרונות פילוסופיים הוא יוצר — לכל היותר אולי מושפע הוא על־ידי רעיון פילוסופי. התפשטות־יתר של רעיונות פילוסופיים בתוך יצירת־אמנות עלולה לחבל בעיצוב, שכן אמנות אין תפקידה להסביר.

דרך־כלל ניגש האמן אל אמנותו בלא משפטים קדומים. תכופות יקרה שגם אמונות דתיות עומדות בתחרות משונה עם העיצוב האמנותי. בתחום הציור והפיסול באירופה היו שנות־מאות שבהן עסקו כל האמנים כמעט רק בנושאים דתיים. כך נתפן הדבר שמיכאלאנג'לו צייר אַפבות ערומות בקאפלה הסיסטינינה, וקאראוואג'ו תיאר את קדושי־הכנסייה בדמות שכירי־יום עטופים בלואי־סחבות. מצד אחר היה אל־גריקו מאמין קנאי, כפי שאנו למדים מתמונותיו. לא משפט קדום היה כאן אלא אמונה דתית שנעשתה חווית־חיים.

שונה יחסה של הדת אל האמן מיחסה של הפילוסופיה אליו. הכנסייה מוסרת הזמנות וקובעת משימות. לא כן הפילוסופיה. כמעט עד הזמן הזה הוצרך כל אמן להבהיר את עמדתו כלפי הדת. מעולם לא דרשו מאמן שתהיה לו השקפה פילוסופית מסוימת, או שיוגיע בה את מוחו בכלל. הקצרה, האמנות יכולה לתת דעתה על הפילוסופיה, אבל אינה מחויבת. לעומת זאת שומה על הפילוסופיה לתת דעתה על האמנות. חובה על הפילוסוף לצייר תמונה מקפת ככל האפשר של העולם ושל הרוח — ואיש לא יחלוק על כך שבתחום זה ממלאת האמנות תפקיד חשוב. אלא שמשונה הדבר: הפילוסופים מגלים הבנה כלפי האמנות כמעט לא יותר ממה שמגלים האמנים כלפי הפילוסופיה. אמנות, אסתטיקה, יופי, המבנה של סוגי־האמנות, תכנה ומשמעותה של יצירת־אמנות — הללו הם בדרך כלל החלק הקלוש ביותר של שיטות פילוסופיות נודעות מבחינות אחרות, ויש אפילו שהפילוסופים מתעלמים מהם לגמרי, משום שגלוי להם שאינם מוצאים מקום לאלה בשיטותיהם.

והרי היצירה האמנותית ופריה חשיבות־יתר להם דווקא אצל אדם ההוגה בעולם וברוח. זוהי פעולת־היצירה החפשית של האדם. בה משתקפים טעמה וכיסופיה של האנושות. כאן פועלת הנשמה בכל כוחותיה שבמודע, בתת־מודע ובבלתי־מודע, וכאן היא מבטאת את עצמותה, בלא שתהיה כפויה או מודרכת על־ידי שיטת־שאלות. שמא חיוויו של האמן על העולם, הבריות והכוחות יפים פחות מחיוויו של הלוגיקן המנתח? ואולי אף יש בכוחם לרמוז לו רמזים חשובים, שאין הוא יכול כלל למצאם מתוך העיון בלבד?

לפיכך דעתי היא שלא זו בלבד שהאמן הוא אובייקט לעיון הפילוסופי אלא שיצירתו — או יצירות־האמנות בכלל — הן שוות־ערך בהחלט לפילוסופיה. כשם שהפילוסופיה היא האנאליזה של העולם, כך האמנות היא הסינתזה שלו. אמנם אין היא מסבירה את העולם, אבל היא יוצרת עולם; ויצירה זו עשויה להבהיר לנו, בדרך אחרת — אולי מישירה יותר — את טעמם של העולם ושל הרוח.

ב

קאנט הסביר לבריות שעולם־התופעות הוא יציר שני יסודות: של רעיונות־מלכתחילה ושל „העצם לעצמו“. כלומר, הוא הכריע ארצה את החושיות הטהורה ואת הריאליזם. מסתבר שהעצמים קיימים, אבל אנו מסוגלים להשיגם רק בקטגוריות של האינטלקט, ובשבילנו לעולם אין הם אלא תופעותיהם. האימפרסיוניסטים בוודאי לא עסקו בקאנט; אבל באינו דייקנות וחדות מתבטאת התיאוריה שלו ביצירתם... בתמונה האימפרסיוניסטית עולה על גבי היריעה רק תופעת העצמים, לא עצמותם. ציירי הרנסאנס עוד האמינו בעצמים עצמם. אבל במשך הזמן התפוררו העצם, הגוף, המיתאר, המוחשיות של העולם. אמנם אצל רמבראנט עוד יש עצמים מוצקים, אבל הם כבר נעשו פאסיביים לגמרי: האור הוא הבונה אותם, ושוב אין הם המדיום המעכב את האור, שזכרו או מחזירו. אצל האימפרסיוניסטים נעלם הגופני כליל. העולם שוב לא יומש, אפשר רק לחוש בו כמאחרי צעיף. האור חודר לתוך העצמים ומפרקם לאלפי משטחי־צבע. העצם לעצמו נעלם, עולם־העין אינו אלא דימויו של העצם. כלומר, משך דורות לא עסקו ציירים בפילוסופיה אלא ציירו תמונת־עולם. רעיונותיו של קאנט נעשו להם חוויה, בלא שיידעו את קאנט. זוהי הסינתזה לאנאליזה של קאנט.

ג

אצל האדם שאינו פילוסוף — כלומר: אצל האמן היוצר — מתפצל עולם־החוויות לשניים. רעיונות ורגשות נעשים לו חוויות שבתוכו, ועולם העצמים או התופעות — חוויות אשר מחוצה לו. שני העולמות הללו נראים לו נבדלים מיסודם. כל חוויה פנימית נראית מחורות על חוט־הזמן, תופעה עוקבת תופעה, צרותו וכרחיותו של רגע־ההווה מאפשרות רק את היערכות המאורעות בזה אחר זה, ולא זה בצד זה.

אולם העצמים של העולם החיצון הם לו חוויות במרחב ולא בזמן. העולם החיצון עומד על מקומו, המרחב נראה קבוע ויציב, מרחבים אינם באים זה בעקב זה כמחשבות, אלא קיימים הם זה בצד זה ואינם ניתנים לשילוב הדדי. הזמן הוא חוויה סובייקטיבית, המרחב — חוויה אובייקטיבית. גם גוף־האדם שייך למרחב. זה. תופעות קמאיות אלו — אחת הבעיות הגדולות של הפילוסופיה — מולידות אלף מסקנות דמיוניות. ברגסון הוכיח הוכחה ניצחת שאין אנו יכולים להשיג את התנועה במרחב. בשכלנו אנו משיגים רק את מה שאינו בר־ניע, וממנו אנו מרכיבים באורח מלאכותי את התנועה. האליאטיס כבר ביססו את ששועי־הגיונם על תופעה זו. והיפוכו של דבר נמצא כשאנו מסתכלים בחוויותינו הפנימיות. אין אנו יכולים להשיג כלל שיש מרחב לעולם הרעיונות והרגשות שלנו. הזכרון, המביא תמונות, רעיונות ורגשות ממקום שהוא מביאם בשעה שאנו זקוקים להם, צרותה של התודעה, עובדת קיומה של תת־תודעה, הרעיונות המוכנים לעת־מצוא, אצירת זכרונות, מיפנו וספונטאניותו של הזכרון, מהותם של התודעה ושל הזכרון בכלל — כל אלה חידות הן לכושר־ההשגה הרוחני שלנו. את כל החוויות הפנימיות הללו אנו מרכיזים באמצעות מושג־על יחיד, שאנו מכנים אותו ה„אני“. מסתבר שרגש־ה„אני“ הוא רובד־הבסיס המלאכותי לאותו מקום ששם נאצרים רעיונות, זכרונות, רגשות, מושגים, אסוציאציות, מין מרחב מטאפיזי בלתי־מושג — כי מן הנמנע הוא שיהיה זה מרחב ממשי — שאין אנו יכולים לדמותו בנפשנו בשום מקום שהוא, ולכל היותר אנו יכולים לתארו לעצמנו כתכונה, כשינוי כימי של חלקיקי־מוח ושל תאי־עצבים, כדיספוזיציה... כל זה יופה אותנו רק בצל קלוש של דימוי, שאינו הולם את הענין. הצימוד התמוה של רגעים בתוך האישיות, הנראית לנו תמיד חד־ממדית, בלתי־נמנעת, ההתהוות המתמדת של יש מאין, המכניזם של הנפש בכל בחינותיו בלתי־המובנות, כל השבילים הצדדיים, החזרות — הקצרה: הסידור „המרחבי“ של חיי־הנפש — אנו לא נשיגם. חוויות, רעיונות, זכרונות מתקשרים אלה באלה, הם קיימים בלא שיהיו קיימים, המודע מסוגל להתקשר בבלתי־המודע, יש אפילו דרגות שונות בהתקשרות כזאת — הלא הוא שלימדנו פרויד — כל זאת אנו יודעים, אלא שאין אנו משיגים. אף־על־פי־כן הרינו מדמים בנפשנו שאנו יודעים, שקיים אותו משהו המקשר את כל התופעות הפנימיות הללו; דקארט אף גילה דעתו שאותו משהו הוא הנכס היחיד שאנו בטוחים בו. אמנם פרויד עירער בטחון זה במידה רבה. שופנהאור מכנה אותו „רצון“, ברגסון — „תנופה חיונית“. בקיצור, הוא בלתי־ריאלי — „טראנסצנדנטי“ לפי מילוננו של קאנט. בעולם־המרחב שקולה כנגד יסוד בלתי־מובן זה לא ההיערכות „זה בצד זה“ — הלא אותה אנו מבינים! — אלא ההיערכות „זה אחר זה“. כדי להבין את הפונקציה העקיבה הזאת זקוקים אנו לקאוזאליות. השתנות, התהוות, גוויעה — בנקודה זו לא יצלח השכל, ואנו נזקקים לקביים לשם אינטרפרטאציה של הדברים ושל השתנותם. כל השתנות אנו תולים בחברתה. פאראדוקסלי נראה לנו הרעיון שהחומר, אף המרחב עצמו, אינו אלא תנועה — הלא צריכה להיות איוו השתנות.

התולדות הטראגיות של ליקוי־תבונתנו זה הן האנטינומיות הנודעות של קאנט. המרחב מחייב אינסופיות. אמנם כן! שהרי כל דבר חיצוני הוא אובייקט, ולפיכך הוא צריך להימצא באיזה מקום, ובכל מקום, עד כמה שישנו „יש“. השאלה „היכן מסתיים המרחב?“ אינה שאלה של טעם, לפי ש„היכן“ — הוא עצמו כולל את המרחב. אבל גם השאלה „אימתי יסתיים הזמן?“ — או מוטב: „אימתי התחיל הזמן?“ — אינה שאלה של טעם. וכאן מתיסר אדם ביותר מחמת העובדה שלכל אחד ואחד מאתנו יש רק זמן אחד, וזמן זה התחיל בנקודה מסוימת והוא עתיד להסתיים. יודעים אנו שתחדל גוויתנו, וממילא תדעך תודעתנו, ועמה — הזמן שלנו. אבל השכל אינו יכול לעובדה זו — והרי זה מתמיה שבעתיים, שפן יום־יום אנו עדים להתהוות ולגוויעה. אולם אנו כופרים בעקשנות בגוויעה זו — כמו לו היו בצד ההתהוות והגוויעה הסובייקטיביות גם התהוות וגוויעה אובייקטיביות. והו אחד הפאראדוקסים המרובים של חיי־הנפש, שיש גבולות שאין לעמוד על קיומם. למשל, השאלה אימתי נרדם אדם. שאלה זו אין תודעתו יכולה להשיב עליה ואף־על־פי־כן משיבים עליה יום־יום. תופעה זו של גבולות שאין לעמוד עליהם מצויה אף במרחב, אם אנו משיגים אותו כתופעה של התרשמות־החושים. כי שדה־הראיה שלנו מוגבל — אבל ככל שנטרה לעמוד על גבולותיו, לא נוכל.

מכל אלה יכולנו להסיק כי חוק הקאוזאליות — במובן של גרימה — שהוא הכרח לנו בעולם החיצון אינו חל על החיים הפנימיים. ואמנם תואם הדבר את האופי אי־הראציונלי של חיי־הנפש. הפסיכואנאליזה רואה את הנפש בחינת אובייקט הניתן לאנאליזה. אבל היא מצליחה בכך רק בגבולות צנועים מאד. אף במקום שבדוחק אפשר ליצור קשר קאוזאלי בין חוויות ותופעות מסוימות נשאר הנפש, ובייחוד פעולתה היוצרת, בגדר חידה. בזאת אין הפסיכואנאליזה עוסקת כלל. רק יונג התחיל להקדיש לחלק זה של חיי־הנפש עיון שחשף מיד את אי־הראציונליות של הפעילות הנפשית, ובייחוד הוכיח שהפסיכואנאליזה חופסת רק חלק זעיר מן התופעות הנפשיות.

מרחבו של העולם החיצון הכרח הוא לחיי־הנפש — על זאת אנו עומדים בבחירות־משנה בעקבות התופעות של חיי־החלום. אף שחומר־החלומות לקוח מן החיים הפנימיים, מן הזכרונות, ואין התערבות־מישרים של התרשמויות־החושים, לפי שתודעת העולם החיצון בטלה כמעט לגמרי, עדיין אנו חולמים על עולם מרחבי. ומאחר שבכל־זאת אין זה עולם מרחבי אמיתי אלא עולם זמני (עולם־„אני“), אין הוא כפוף לחוק־הקאוזאליות, ואירועי־החלום אין בהם קאוזאליות כלל. הם קשורים זה בזה בחוקים נפשיים. פרויד סבור כי ראש־חוקיו של החלום הוא הגשמת משאלות. בוודאי יש בכך משום אמת, אבל מסתבר שיש כאן עוד הקשרים אחרים, שעדיין לא נחקרו. על־כל־פנים אין עולם־החלום יודע שום היסוס בעשותו חוקים בלתי־קאוזאליים אלה נר לרגליו, בעוד עולם־היקיצה ניתן להשפעה רק בפעולות שקולות היטב. הוא לעולם אינו מתחמק מן הקאוזאליות, שפן טעמה הפנימי של הקאוזאליות הוא שאין יוצאים מן הכלל, ולשם כך ברא אותה השכל, כביכול. גם

מעשינו יש בהם כֹּרַח קאוואלי — והוא חל גם על הסיבות וגם על תולדותיהן. החלום מצדו הוא פונקציה של החיים הפנימיים. שם אין מרחב אמיתי, ולפיכך אין שם גם קאוואליות אמיתית. לכן החלום דמיוני ומצחיק. הוא תמונה של מצב נפשי ואירועים נפשיים, מלובשים בצורתיו של עולם־המרחב. לעולם מרחבי זה מסגלים כאן, במקום הקאוואליות, תכונה זמנית, מהות של חוויה נפשית, המצטיינת — ככל החוויות הנפשיות — בשרירותיות (הגשמת־שאלות), בדמיונות, ובייחוד — בכוח־יצירה. בחלום אנו אמנים. לשון אחרת: החלום מוכיח לא רק את קיומו של עולם פנימי, בעל חוקים משלו, אלא גם קיום תכונה כללית של הפסיכה, שעד כה לא עמדו עליה די־הצורך, אף שהתופעה האדירה של האמנות ושל תולדות־האמנות עומדת לנגד עינינו יום־יום: הסגולה של כשרון אמנותי הניתן לאדם מטבעו, יצר־אמנות ראשוני.

ד

הצורה הכפולה של הקיום ממלאת תפקידה גם באמנויות, כמובן. יכול האמן לנצל את כל יסודות העולם החיצון (עולם־המרחב) והעולם הפנימי (עולם־ה"אני") בעיצוב יצירתו, שתמיד היא בריאת־עולם בזעיר־פנים. רק זו השאלה: באיזו מידה יכול הוא לוותר על אחד משני העולמות. על־כל־פנים, המקרה הברור ביותר של בריאת־עולם במובנו של עולם־המרחב הוא הציור, והדוגמה לבריאה במובנו של עולם־הזמן ("עולם־ה"אני") היא המוזיקה, והדוגמה לשילוב שני העולמות היא הדראמה. המוזיקאי מעצב את מרוצת־הזמן באמצעות הלחן. הוא מצרף את יחידות־הזמן עצמן ליצירה, שאנו משיגים אותה באמצעות חוש־השמיעה, והוא גואל את מרוצת־הזמן מן הפונקציה המרחבית. קרוב לוודאי שהאפקט העיקרי של הלחן והקצב נובע מתוך זה שהם מסמלים את מרוצת־הזמן של חי־הנפש שלנו. לעומת זאת יוצר הציור סמל של עולם־מרחב, הוא מסמל את חיינו החיצוניים וגואלם ממרוצת־הזמן, מסלק את הגורם העושה את חיינו החיצוניים תמהוניים ודראמטיים כל כך: כלומר חלוף חיינו והעולם, שאין להימלט ממנו; ואנו מבינים שדווקא תוכן סמלי זה של הציור והאמנות הפלאסטית נעשו תוכן ותכלית של תקופת־האמנות הגדולה הראשונה של ההיסטוריה הידועה לנו, היא האמנות המצרית. זו גם הסיבה לכך שאמנות זו מדגישה, באדם ובאירועים שהיא מתארתם, לא את היסודות בני־החלוף אלא את היסודות הקיימים הטיפוסיים. היא רוצה להנציח את החיים. הדת — שהיתה או הצורה היחידה לרעיונות המטאפיזיים של הפילוסופיה — העניקה לבריות אמונה תיאורטית באלמוות. אולם האמנות העניקה דמות לאלמוות. עדיין היא זורחת עלינו מתוך העיניים הפקוחות־לרווחה של הפסלים המצרים. היא משכנעת יותר מן החנוטים המצומקים, הנחשפים בצדה.

ה

המוזיקה, אותה אמנות קלת-כנף, שאת ההיסטוריה שלה אין אנו יודעים כמעט, שלחניה נגוזו, שתמורותיה ידועות לנו ידיעה של ממש רק מזה כשש-מאות שנה — זו אינה מכירה את המרחב של העולם החיצון. אף-על-פי-כן היא מסעירה אותנו עד עמקי-הלב, מפיון שהיא קיימת ביסוד של הפסיכה, בזמן. מיסודות הזמן — קצב, דינאמיקה, מלודיה — היא בונה את צורותיה, מרוצת-הזמן שלה שובה אותנו, לוכדתנו בתוכה, ואנו שוכחים את מרוצת-הזמן הריאלית. אבל המוזיקה לא הסתפקה בכך. היא ניסתה לשלב ביצירותיה גם את המרחב. ולא רק במה שמכונה „תיאורי-נוף“, בחיקוי של צלילים טבעיים, של כל מיני אפקטים של הד וצילצול. אלה הם רק אמצעים תיאוריים, ליצירת אסוציאציות של עצמים דמותיים, מרחביים. היא ניסתה להשיג זאת גם בלא דרכי-עקיפים, באורח אינסטינקטיבי, באמצעות הרב-קוליות. שומעים אנו שני צלילים בבת-אחת — המוזיקה חדלה מהימשך בקו צרוף, במימד יחיד. קו-הזמן מתרחב. נוצר מרחב נפשי, המקביל בהחלט למרחב המדומה של ה„אני“ שלנו, של התודעה הפסיכית שלנו, שלכאורה אף היא קיימת במימד אחד בלבד, ובכל-זאת הריהי בחזקת מכלול שלם בכל אחד ואחד מרגעי-הזמן. באמצעות הצורות של רב-קוליות, הרמוניה, הקשר-האקורדים והמודולאציות, היא מתארת לפנינו עכשיו את המרחב הפסיכי באורח סמלי. עתה הוא נראה לנו מובן: שתי תופעות המתארעות בעת-ובעונה-אחת — הלא הכרח הוא שתופענה בחלקים שונים של המרחב. כך כבשה לה המוזיקה את המרחב שלה. תולדות כיבוש זה מקבילות לתולדות תיאור-המרחב בציור — עד כמה שאנו מסוגלים לעקוב אחריהן.

ו

גם הציור חזר פעם-בפעם על הנסיון לחדור לתוך הזמן. יוון הקלאסית כבר הרגישה במגרעת שהציור והפיסול מסוגלים לתאר רק רגע יחיד של הזמן, ולא את מרוצתו. לכן היו היוונים מתארים רגע זה כחולף. להבדיל מן הפיסול המצרי, השואף להקנות ערך נצחי לרגע המתואר, מראה הפיסול היווני את רגעותו דווקא. פסליהם של היוונים כמו הנהגה יקומו, יפסעו, יסתובבו, יטילו דיסקוס. הם מתארים רגע של מיתחות, המורה אל תוך קו-הזמן. בימי-הביניים ניסו לשלב את גורם-הזמן בציור, על-ידי שהתמונה מתארת פעולה בשלבים אחדים, וכמובן מחייב הדבר לעתים קרובות שאותה דמות תופיע פעמים אחדות. כך המשיכו עוד בימי הרנסאנס, שדרך-ככל חזרו אל השיטה היוונית של החולף — כפי שאנו רואים, למשל, ב„סטאטר“ מאת מאצאצ'י, ב„שיחרור פטרוס הקדוש“ מאת רפאל, ובציורי מיכאלאנג'לו בתקרת הקאפלה הסיסטינית. לאחר זמן ניסו שיטות אחרות. הפיזטוריסטים ציירו תנועת אדם או חיה בהעניקם להם כמה וכמה רגליים, הקוביסטים הטילו את התמונות הבודדות של אדם מתנועע זו על גבי זו, הניאו-אקספרסיוניסטים חילקו את הגוף למראות חלקיים כדי לבטא סיבוב; ולבסוף ניסו להניע את העין לנוע על פני

משטח־התמונה, על־ידי שהביאו את הצופה באמצעות אופן־הקומפוזיציה ל„זה אחר זה“, לעיקוב אחר הקווים והתופעות, ל„טיול“ על גבי היריעה. את הפתרון הסופי הביא הסרט, בייחוד סרט־הלהטים.

ז

נמצאנו למדים: האמנות מנסה, בתחומיה השונים, לאחד את עולם המרחב ואת עולם הזמן, להעניק למרחב פונקציה של זמן ולזמן פונקציה של מרחב. כלומר: היא עושה מה שמנסה הפילוסופיה לעשות וחוזרת ומנסה. רוצים היינו לראות את העולם כשלמות אחת, להתגבר על חומות־הגבול המתנשאות בין העולם האובייקטיבי לבין העולם הסובייקטיבי; ואף שקאנט חשף גבולות אלה בביורור רב, לא חדלו גם אחריו מן הטורח לראות את הפסיכה כמרכיב של עולם החומר, או את עולם־החומר כתופעה חושית בלבד. הבקורת של קאנט נראתה לפילוסופים שלאחריו כדבר שלילי, כמוניזם של ויתור. אם אנו רוצים להתגבר עליה, כפי שהתגברה עליה האמנות, מן־הסתם יהיה עלינו להסכים שכוח־הדמיון שלנו אינו מספיק, ובהכרח נגיע לנקודת־השקפה מטאפיזית. כלומר, צריכים אנו לייחס למרחב מימד רביעי, הוא מימד־הזמן, כשיטתם של מינקובסקי ואיינשטיין; ול„אני“ אנו צריכים לייחס פונקציה מרחבית, את ה„היכן“ בלתי־המושג, המתפשט, בלתי־המודע, שניתן לכנותו „הצד המוכן תמיד של האני“ או של הזכרון, להבדיל מבלתי־המודע של פרויד. „בלתי־מודע“ זה, המוכן תמיד לצאת אל התודעה, תמוהני בעצם יותר מבלתי־המודע של הפסיכואנאליטיקנים. ואכן, עסקו בו פילור סופים ופסיכולוגים. וונט, פנר, יודל מדברים על „סף־התודעה“, כלומר: הופכים את ה„אני“ ואת התודעה לשני חדרים, שפתח מחברם. פרויד מדבר גם על „תת־תודעה“, כעין פתח פתוח־למחצה. וייניגר מוצא בינותם עוד בתגון, ה„אנגראמות“, כלומר — דימויים מעורפלים. חדרו של בלתי־המודע נעול. בו מוחזקים זכרונות עמוסי־אפקטים יותר מדי, עד שיש בהם כדי להטריד את חיי־היקיצה. אפשר לדבר על „כיבי־אפקטים“, הגוררים נברוות. הנברוות הן כעין בריח, או מוטב: כעין בימאי העורך הצגה לפני התודעה, כדי להרחיקה מזכרונות ממשיים (מוזיקים). תפקיד דומה ממלא ה„צנזור“ העומד על ספה של תת־התודעה ומסווה זכרונות המתגלים בחלום, למשל, ושהאדם מתבייש בהם. אמנם כושר־היצירה השורה בבימאים אלה — ממנו מתעלמת הרפואה, שפן זהו היסוד הסתום שבחיי־הנפש.

ח

אחד המפתחות להסברת בעיות־החלומות הוא האקטיביות המוחלטת של הפסיכה החולמת, או היעדר הפאסיביות, כלומר — ההתרשמויות החושיות מחוץ. כשיש התרשמויות כאלו אין החולם מציגן בעולם החיצוני האמיתי אלא אורגן במסכת־החלום. כן נעדרים כל הפיתויים, האיומים, המשיכות והרתיעות וכל ההשפעות בלתי־האמצעיות של העולם החיצון על חיי־הרגשות. בחלום נזקק האדם רק לעצמו.

הוא מגיב רק על עצמו, על תופעות חיי-הנפש שלו, שפמובן הן צריכות להיות מבוססות על זכרונות, כלומר על חוויות-העבר. אבל החוויה אינה בלתי-אמצעית, היא רק רפרודוקציה, והאדם אינו רואה אותן כיצירותיו שלו, בנכות הקוסמיאורגיה ("בריאת-עולם"), מלאכת-היצירה של החלום, אלא כתופעות הזיה של מין עולם חיצון. בהקיץ אין הקוסמיאורג, האמן, חושש מפני יצירותיו, שכן יודע הוא שאינן אלא דימויים. החלום חסר תודעה זו. הפסיכואנאליזה טוענת שאין כאן אלא היפוך עלילה ועלול. החרדה או העינוג שחש החולם — הרי הסיבה; ותופעת-החלום המחרידה או המענגת — היא התולדה. החלום מבקש להצדיק את הרגש שנולד בלבו של החולם בדרך של יצירה. החולם נוטל רגש מן הזכרון, איזו משאלה — שאף היא תמיד בגדר זכרון — יוצר על פיו מראה-חלום, ומייחס את הרגש לאותו מראה. מדוע בוחר החלום בדרך-עקיפים זו? זאת מבקשת הפסיכואנאליזה להסביר. אם עלתה ההסברה בידה, אין זה מענייננו כאן. העיקר הוא שמשום-מה תמיד מבצעת הפסיכה בחלום מיבצע של יצירה.

בעצם גם האמן עושה כך. הוא "מכלה את רגשותיו" ביצירת-האמנות, כך אומר הפסיכואנאליטיקן, ושוב הוא מתעלם מן הכוח היוצר, הואיל ואינו מעניין אותו. אולי לחלום ולאמנות אותה פונקציה כפולה: להתגבר על בעיות-היום או להתחמק מהן, כדי לזפות את האדם ברווחת-הנפש. התוצאה היא חלום-בלהות או חלום-משאלות. את שתי המטרות הללו משמשת הקוסמיאורגיה, היוצרת אשליה, כי רק האשליה יכולה להיות חזקה עד כדי להורות דרכי-מוצא, לנסוך בלב כוח ובטחון-עצמי, או להשפית את הבעיות על-ימנת להעניק לאדם הפסקת-נופש של רווחה. אמנם האמן חולם לא רק לעצמו. הוא חולם את המשאלות והחרדות של הקהל שלו. הטבע העניק ליחיד את החלום, את היצירה החלומית, כאמצעי של חיזוק ונופש; לציבור העניק לשם כך את האמנות. יכול האמן להיות אספקלריה ומצפון של זמנו ושל עמו, או שיכול הוא להעניק להם רגע של גופש ורווחה בגאלו אותם לרגע בכוח היופי, ההומור — בקיצור: ביצירות המסיתות את הדעת, ועם זאת אינן בטולות-ערך. מה שאנו מכנים בידור, אלו הן פונקציות לאיזון חיי-הנפש ולהחלפת-כוח ולמציאית נקודות-ראות תרומיות יותר.

היפוכם של עלילה ועלול מצוי גם אצל היצירה האמנותית — גם מצד האמן, גם מצד הקהל. היצירה האמנותית, שנולדה מרגש של יוצרה, כמו נעשית סיבה לרגשות חדשים. קרוב לוודאי שהיפוך כזה קיים גם אצל מחלות-נפש מסוימות, כגון יראות ושגעון-הרדיפה. המטורף תולה את יראתו בגורם שבעולם החיצון, ולמעשה גורם זה אינו מזיק כלל, ורק היראה היא המצמידה אליו את מושג-הסכנה. הפסיכה זקוקה לאובייקט, לצידוק של החרדה — והיא מגבשת לה את הצידוק. בגורם האמיתי של החרדה אין היא מסוגלת להבחין, וזהו עיצומה של המחלה. אולם הבדיה היא כשרון המצוי אצל כל אדם, והיא מתגלה בחלום כביצירת-אמנות.

לאור עיונים אלה אנו רואים את תופעות ההיפנוזה כמין שינה, שבה מתחולל החלום לא מפאת הבעיות הרוחניות או הגופניות של החולם עצמו אלא בתוקף צו

של זולתו — כלומר, מצב-חלום לא-ספונטאני. הדימויים, הנוצרים בעקבות הצו ההיפנוטי, יש להם מלוא הכוח-המשלה של החלום. לא התרשמויות-החושים מולכות אל התודעה אלא פקודותיו של המהפנט, שהשפעתן היא כשל התרשמויות-חושים. הרצון, בקרת-הדימויים המודעת, התכליתית, מבוטלת כאן כבחלום. בחלום יש לנו רק תחליף חלוש יותר לבקרה זו, הצנזורה. לדברי הדפילד לא המשאלה לבדה מבקרת את החלום, אלא גם רעיונות-היצרים בלתי-המודעים הבאים במורשה, צד-היצרים המודחק של מכלול-הרגשות האנושיים, ובמסיבות מסוימות — גם נטייה לפתור את בעיות-היקיצה עצמן, כלומר: עבודה תכליתית שלא-במודע. אין כאן אפוא התבטלות גמורה של הרצון-בהקיץ: הרצון מוסיף לפעול בשינה בלא הנחיית-האינטלקט, ומתוך כך יש והוא פותר בקלות-יותר לא בעיה אחת בלבד, שפן במקום גפיה-העניינים של העיון ההגיוני באה הרחבות הכאוטית של הדמיון. כך מקיץ כושר-היצירה של הפסיכה. הפתרונות מופיעים כמעשי-חלום או כתמונות סמליות, ובדרך זו מוצא החלום פתרונות לא רק לקונפליקטים אִמוצינונאליים אלא לעתים גם לבעיות אינטלקטואליות — למשל, כשנעשות בחלום המצאות שהאדם חתר אליהן זה כבר. לדעתו של הדפילד הסיבה היא שהפתרונות מוצעדים קדימה לא רק בפעולות של הגיון אלא באמצעות הקבלות, דימויים, נסיונות, וכך מתגלות גישות חדשות אל הבעיות, שהתודעה-בהקיץ לא היתה מסוגלת למצאן לפי שנתקעה במבוי סתום. דימונם של תהליכים כאלה ליצירה האמנותית מתבלט לעין.

בכל עת צריכים אנו לזכור שמרחב-ה„אני“ אינו מרחב-אובייקטים אמיתי אלא ענין מקביל למרחב — ואין להשיגו. חוקי עולם-המרחב, כגון קאנואליות, ייחוד מקומו של עצם בחלל לאותו עצם בלבד, שימור החומר, הפובד וכדומה, אינם קיימים במרחב-ה„אני“, כשם שאין חוקים פסיכיים במרחב-העולם. נקודות-המגע במרחב-„אני“ זה — המכונות אסוציאציות — מורפכות הרבה יותר מנקודות-המגע במרחב. ההתקשרויות מצטלבות ומשתרגות בכיוונים שונים, ולא ההקשרים ההגיוניים הם הצלחים ביותר לפעולה אלא ההקשרים הפאראדוקסיים. מרחב-ה„אני“ אינו סטאטי. תוספת זכרונות חדשים — כלומר: חומר-לימוד — אינה מצמצמת את המרחב אלא מרחיבתו. הבדיחה בלתי-ההגיונית מגרה את הרגש גירוי אדיר, מעוררת עליונות וחשק לצחוק. הבדיחה היא גם בלתי-אִתית ונוטה לשמחה-לאיד; ונדמה שהאָתי הוא פונקציה מרחבית יותר מפונקציה זמנית, שפן אדם קיים ליד חברו בתוך המרחב. כלומר, את האָתי יש ללמוד, והוא נשען — לדברי קונפוציוס — רק על אינסטינקט, שהוא חלוש יותר מן היצר האנוכי.

ט

כל הניגודים והקונפליקטים הללו בין עולם-המרחב ובין עולם-ה„אני“, ניגוד אינסטינקטיבי זה בין שתי צורות-הקיום, קשה מאד לגשרם. אנו חשים בטראגיות הטמונה כאן, יש לנו צורך לאחד את שני העולמות, ולא תהיה לנו ברירה אלא להעמיק עד שרשו של הרע, כדי להתגבר לא רק על האידיאליזם והמאטריאליזם,

שני צאצאיה של התיאוריה הקאנטית, אלא גם על התיאוריה הזאת עצמה. את „העצם לעצמו” השיגו האידיאליסטים והמאטריאליסטים כדבר הקיים מחוץ לכל נסיון, כלומר — בלא תלות בכל נסיון שהוא. ברור שבכך עוברים יורשיו של קאנט אל מעבר למטרה. מאז מחפשים אותו „עצם” הרי זה רואה אותו כרצון וזה ככוח־התנופה החיוני, השלישי כְּאִתִּיקָה הטבועה באדם, הרביעי כְּעִקְרוֹן־המשחק. העלוהו למדרגה של מין עִקְרוֹן־עולם, כלומר: חזרו אל ה„ישות” של שפינוזה ואל ה„אֶנְטֵאֶלְכִיָּה” של אריסטו. לאמיתו של דבר אין כאן אלא העצם, האובייקט שאנו מבחינים בו בחושינו — מה שמרבים לכנות „דימוי”, „מאיה”, „רק מוחש”. אבל דימוי זה — הוא־הוא העצם בקיומו המרחבי. „עצם” אחר אינו קיים. הוא ישנו, אף כשאין אנו מבחינים בו — ועם כך אנו צריכים להשלים, על אף כל הסובייקטיביות המתרברבת. אולי אינטלקט שמבנהו אחר היה מבחין בו באופן אחר. הלא יודעים אנו כי יש בעלי־חיים, המשיגים את העולם השגה שונה משלנו. הם שומעים ומרגישים תנודות שאין אנו מסוגלים להבחין בהן. מי שרואה את האינפרא־אדום ואת האולטרא־סגול כצבעים רואה תמונת־עולם שונה משלנו. אבל אין זה משנה את העולם לעצמו.

העולם, בתורת עולם היצון, מסודר בשבילנו סדר קאוזאלי, וקאוזאליות זו פגומה היא. לפיכך מבינים אנו יפה שאין אנו מסוגלים למצות את „העצם לעצמו” באמצעות האינטלקט. הוא חורג מן המסגרת של כושר־השגתנו. אפשר גם לומר: הוא חודר לתוכה. לא הוענק לנו כושר יותר מזה. אולי רב הוא, אבל אין זה הכל. העצם קיים, וה„אני” קיים — אלא שאֶפְנִי־קיומם שונים זה מזה. אולי אחת היא מעיקרו של דבר — אלא שאנו איננו מסוגלים לעמוד על כך. ברגע שאנו באים למוד את האחד באמת־המידה של זולתו שוב אין הוא יפה לענייננו. רוצים אנו להשיג עצמים השגה זמנית — הם חומקים לתוך האין. רוצים אנו להשיג את התהליך הרוחני השגה מרחבית — הוא הופך להיות אבסורד. זה גורלנו. רק האמנות יצרה בתחומה שלה סמלים שנתהוותה בהם אחדות. מכאן כוחה התמהוני.

בנימין גון : סמכני בשיקוי

סמכני בשקוי,

ואהיה לך

— טונה —

גזת-זקבי,

פמח אהלי

— בכורי,

בקלתות של בסף

אביא לפניך;

הנה צרוך משלחן.

בוא וסעד.

— סמכני בשקוי.

— לרנה —

ולא יליל חתול-שכנתי: —

אף משוכה פרוצה —

ומגן סרב.

אבוא אהלך

אבוא אהלך.

ואהיה לך

פותר

חלום-נעוריך;

רפאות לבעימיך לילה.

ושקוי

לעצבך יומם.

כצת סיה

— ניב שרף —

תמקאי כף ולשוניך רנה:

לא יגד בפנדק: —

אף אשכול מררות

— זה —

ושורק אין.



יגאל תומרקין : טריפטیکון (1961)

יגאל תומרקין : מלים על פסלים

ההגיון השליט באמנות הפלסטית האבסטרקטית הוא ההגיון הצורני. נסיון למציאת אנלוגים ל"לא מודע", קרוב לוודאי שייפשל, כי אין דבר הספציפי לאמנות אחת שניתן למסרו על-ידי אמנות אחרת. האמנות הפלסטית אינה דנה באנאליזה או בגיאומטריה של צורות בלבד, אף לא ב"פואזיה", לא בספרות ולא במוזיקה, ולא עוד אלא שכל לוקאליזציה או השוואות ממין זה גורעות ואינן מוסיפות. רק לעתים רחוקות משמשות המלים לצורך הסבר. לרוב ישיר בו הגראפומן שיר-הלל בו ינסה לשכנענו בכשרונו-הוא ובידיעתו את תולדות-האמנות. מקרה אחר, למשל: אמן הנקרא לבוא ולהתנצל בכלי לא-לו — במלים (ואז מזדרזים חבריו הפתבנים להורות על שגיאות או תחביר לקוי, ולמעריציו הופכות המלים לתיאוריה, ממש תורה-מסיני).

אשר לעבודתי —

עובד אני בחומר. חומר פלאסטי, גרוטאות וכל הבא ליד — מכשיר ריתוך, פטיש וכ'ו וכ'ו.

וכל זאת למה? דומה אני כי רבות הן האפשרויות בשטח זה שעדיין לא מוצו; אין זה משנה לגבי אם אני יוצר את האלמנט הראשוני או נוטלו מן המוכן (מי קבע שגלגל-השניים חייב רק להניע מכונה?). הצייר אף הוא אינו יוצר את צבעיו. העדפתי לנתק את פסלי ככל האפשר מהשפעת הסביבה. אין הם מוצבים בחלל, אלא על מישטח מוגדר-מראש, שבו אני מקיים את חירותי הקטנה.

אין יצירתי באה לשמש קביים אֶתיים לצופה, אף לא לשחזר סיטואציה כלשהי. מטרתי ליצור דבר חסר זמן ומקום, אשר תכליתו היחידה היא הצגת חוויה (אם תרצו: הרפתקה צורנית).

בכללו של דבר ניתן להיאמר: שאיפת האמנות היא להביא את הדברים מדרגה גבוהה של אי-סדר לדרגה נמוכה יותר של אי-סדר (משהו קרוב ל"סדר").
ודאי שהדרך אל מטרה זו חשובה, אך חשובה ממנה התוצאה.
האמנות היא הדוגמה היחידה — ללא כל דוגמה.

משה גיורא :

מקרא ב„חיילים אלמונים“ ליאיר

בפרך המונומנטלי, „שירת מלחמה וגבורה בישראל“ — שהוצא לאור עלידי בית־ההוצאה הרשמי של צבא־ההגנה־לישראל, „מערכות“ — מצויים, בתוך השאר, שלושה משיריו של אברהם שטרן, הוא יאיר, מחוללו של הגוף הלוחם שנקרא בשלב התפתחותו האחרון „לוחמי חירות ישראל“, או בקיצור — לח״י.

אנשים חדשים מקרוב־באו, או צעירים שלא יכלו לעקוב אחר המאורעות בעשור שקדם ליסוד המדינה, או שעדיין לא באו או לעולם — אולי לא יראו בכך עובדה ראויה לתשומת־לב. אולם מי שפעל בזירת החיים הציבוריים של התקופה, או שכבר עמד על דעתו והיה מסוגל לעקוב אחר המתרחש, זוכר ודאי את הפולמוס ואת האיבה בין המחנות, שהגיעו לפרקים עד ספה המאיים של מלחמת־אחים ושחיטה הדדית.

השיגרה המדברת על תנועות המחותרת הלוחמת כוללת את ה„הגנה“ במנין שלוש המחותרות, אף מונה היא את הפלמ״ח, בהקשר זה, כמין מחותרת רביעית — בזכות פיקודו העצמאי־למחצה בתוך ה„הגנה“. האמנם היו אלו תנועות מחותרת? — פחות מכל אפשר לומר זאת על הגוף הגדול שבשלושה. ה„הגנה“ מעולם לא היתה אלא גוף „משטרתי“־צבאי־מיבצעי, זרוע מזרועות הוועד הלאומי והסוכנות היהודית. בתנאי הזמן, בתוקף רצונו ו„חוקיו“ של הכובש הבריטי, היתה ה„הגנה“ לאירגון בלתי־חוקי. אותו דבר ניתן לומר על הגנה ב׳, או כפי שקראו לה — „ההגנה הלאומית“, שנתפלגה מן ה„הגנה“ הכללית ולאחר פילוג נוסף נתגבשה בגוף ששמו הרשמי המלא מאז „הארגון הצבאי הלאומי בארץ־ישראל“. אלא שכאן, ב„ארגון“, היתה אי־הלגליות כפולה כביכול: גם לגבי הבריטים גם לגבי ה„שוב המאורגן“. למעשה היה זה „צבא“ בעל עורף מצומצם, ססר למרותה של התנועה הציונית הרביזויר־ניסטית, או לפחות למרות מנהיגה — ז׳בוטינסקי.

כשפילג אברהם שטרן את ה„ארגון“ לא התכוון להקים כי אם ארגון צבאי נוסף, „הארגון הצבאי הלאומי בישראל“. אפשר יש בכך מן האירוניה, ואולי אין כאן אלא גילוי של שמירה מתקבלת־על־הדעת על סמל „מסחרי“; בכל אופן, אצל נתגלה בשלב זה של הפילוג כקנאי ביותר לתואר „ארגון“, ו„הפלג“, כפי שפוננו אותם שהלכו אחר „יאיר“, נאלץ לוותר עליו. אולם ידו של אצל קצרה היתה, כמובן, מהכתיב תנאים להגנה, שגם חכריה נהגו לפעמים לכנות את ארגונם בשם „הארגון“ — אלא שהיה זה רק אחד הכינויים ל„הגנה“, שפינויה העיקרי נעשה במשך הזמן „השורה“.

רוב זה על שמות, ערבוביה זו של כינויים, לא היו ענין מקרי כפי שנדמה למראית-עין. אמנם לח"י היה ארגון צבאי חשאי שבחשאי, שאפילו עורף של מפלגה ומנהיג מופר בציבור הרחב לא היו לו. אולם יאיר הוסיף לחשוב במושגים של צבא, ומשנכזה תוחלתו מיושבי ארץ-ישראל, הרחיב את מושא הגדרתו; קרוב לוודאי שקיוה לשאוב אנשים וכלי-מלחמה מן הפזורה היהודית, ומכאן יסתבר התואר „בישראל“ לעומת התואר „בארץ-ישראל“.

מכאן יסתבר גם מדוע הוסיף המנונה של „הגנה ב“ שהיה אחר-כך להמנון הארגון הצבאי הלאומי — „חיילים אלמונים“ — להיות המנונו של לח"י. אמנם יש כאן גם מעין „אוגניה פרסונלית“, שכן מחולל לח"י הוא גם מחבר ההמנון. השיר היה, כמסתבר, אחד האבזרים שאצ"ל ודאי הסכים לוותר עליהם עם הפילוג ללא תנאי אף ללא דיבורים, כשם שוויתר, מן הסתם ביתר מורת-רוח, על קומץ אנשים ומספר אקדחים.

אצ"ל לא יצר מעולם המנון חדש לעצמו. זה נמצא לו מן המוכן בהמנונה של ברית-תרום מפלדור משנות-השלושים: „בית-ר — מגובר-קבון ועפר“ וכדו. הלחן היה גם לסימנה של תחנת-השידור של אצ"ל. אפשר לראות בכך גילוי מגילויי האולטרה-„צבאיות“ של גוף זה, שמעולם לא ייחס חשיבות מופרות לתחומי תרבות. למה יתיגעו, כשאפשר ליטול המנון מן המוכן? אולם קרוב יותר לשער שפעל כאן גם שיקול מעשי, והוא הצורך להדגיש את הרציפות של „מורשת ראש-בית-ר, אביהם של עולי-הגדרום“, ולהבטיח בדרך זו את העורף ואת העתודה, המועילים לארגון הצבאי תמיד.

ה„הגנה“, כארגון צבאי המוני, ובעיקר כגוף שבעיית העורף והעתודה לא הדאיגתו מעולם לפי שאלה נמצאו לו תמיד ככל שרצה וככל שיכול לכלול ולהכיל — היא לא יצרה לה המנון מיוחד כל-עיקר. לימים, כשהוצרכה לבטא בזמר חזויה עממית או הלך-רוח כלשהו, עשה לה זאת בדרך-כלל המשורר נתן אלתרמן, בין שנתבקש לעשות כן בין שעשה זאת מדעתו, וממילא נתקבלו חרוזיו על „השורה“ ומחוצה לה. דוגמה בולטת לכך הוא „זמר הפלוגות“, שנעימתו משמשת עד היום אות-זמן למשדרים בעלי אופי צבאי ב„קול ישראל“. (בהמשך הדיון עוד נחזור לעניינו של שיר זה, מועד חיבורו ותכנו). רק משנוצרה חטיבה ארץ-ישראלית מובהקת במסגרת ה„הגנה“, היא הפלמ"ח, נברא המנון כלשהו. אותו כבר לא כתב אלתרמן. הוא נכתב על-ידי משורר צעיר ממנו — זרובבל גלעד, בן החוג והדור, מוטב אולי לומר ה„שנתון“, שסיפק לפלמ"ח את האנשים ואת הלכי-הרוח ואת ההווי המיוחד.

*

די ברמזים קצרים שהעלינו כאן כדי להראות כי יש זיקה בין השיר לבין הסיף בתקופת-בראשית זו של עיצוב דמות הצבא הישראלי לעתיד. אלתרמן הוא משוררה המובהק של ה„הגנה“. לא ביררנו, גם אין זה חשוב לענייננו, אם היה חבר

מאורגן ופעיל או ששיתף פעולה בעת הצורך — צרכו הנפשי שלו, או צרכיו המעשיים של הארגון.

השפעתם של משוררים על עיצוב דמותם של הארגונים הצבאיים הקטנים יותר, שנתכנו „פורשים“ לגבי „הגנה“, נשאה אופי אחר, אינטנסיבי הרבה יותר. דומה כי את שחרו בכוח־אדם וב„עורף“ של תמיכה עממית המונית, ביקשו אצ״ל ולח״י לאזן על־ידי הדינמיות של החוויה. מכאן אולי החרוז הפאתטי של זאבה, „אלוהים, ליגון בחרתנו“, ומכאן אולי יסתבר עודף המיסטיקה הדתית ב„סולם“ של ד״ר ישראל אלדד (שייב), שרמזים לה נתבלטו למדי גם ב„המעש“, בטאון לח״י, בצד ה„שמאלנות“ של נתן פרידמן־ילין (הוא ילין־מור), מפקד לח״י שלאחר יאיר ומראשי „הפעולה השמית“ כיום.

לשאלה עם מי מאלה היה הולך כיום המשורר הצעיר, בן הכ״ג, שכתב את „חיילים אלמונים“ בשנת 1932 — אין שחר ואין משקל; ועל כל פנים, הרי זו שאלה שאין להשיב עליה. יאיר, בן „שנתנו“ של אלתרמן, היה משורר צעיר, ששירת חייו נפסקה באמצע — רק עשור אחד לאחר שכתב את השורות המסעירות:

כולנו גויסנו לכל החיים,

משורה ישחרר רק המוות.

היה זה סיכום ממצה ונמרץ לא רק לשירי אורי צבי גרינברג ב„חזון אחד הלגינות“ ו„הגברות העולה“ ו„כלב־בית“, ההתחלה היתה, כמדומה, בשירת דור שקדם לזה, ב„לטשה צורית“ ו„בריונים“ ליעקב כהן, על הפסוק החוזר שם: „בדם ואש יהודה נפלה, בדם ואש יהודה תקום“.

אפשר שחבר־הכנסת אריה בן־אליעזר שוב אינו קורא שירים, ואין צריך לומר שאינו מדקלם שירים מעל במת נבחרים העם או באסיפות מפלגתו. אולם אלה הזוכרים אותו משנות־השלושים יודעים לספר שהיה מיטיב לקרוא בציבור דווקא את „בריונים“ לי. כהן. אבל בינתיים, כאמור, נשתנו הזמנים והאנשים, לא רק מיסדי אצ״ל, ואפילו השירים עצמם שוב אינם מה שהיו. דוגמה מעניינת לכך הוא דווקא אותו שיר „בריונים“. כזכור, תירגם יעקב כהן את שיריו מהברה אשכנזית, שבה נכתבו מלכתחילה, להברה ספרדית. לימים, משקראתי שוב את „בריונים“ לכהן, והפעם לא במהדורה הורשאית, המפוארת, הפתובה בהברה האשכנזית, אלא בנוסח הספרדי, החדש, שהופיע בארץ־ישראל, נוכחתי שחל בשיר שינוי עקרוני, שאינו ענין למקצב ולמבטא אלא לתוכן.

בנוסחו הראשון מספר כהן על „כוכבים הרומזים רתת מה למעלה מחיים“ — כלומר, החירות מעול הרומאים. בנוסח השני מספרים אותם כוכבים, או אולי כוכבים אחרים לגמרי, „מה למעלה מארץ“ — כלומר הרוח; במונח קונקרטי יותר — עיקרי הדת; אם תרצו: נצח ישראל במתכונת הפזורה. עם המעבר מהברה להברה עובר המשורר כביכול ממחנה יוחנן מגוש־חלב למחנה מתנגדו המובהק — רבן יוחנן בן־זכאי. אולי לא חש בכך, ואולי רק לא דייק מעט. „הדם והאש“ נשארו;

היהדות יכולה, סוף־סוף, להכיל את שניהם, את ירמיהו המטיף לכניעה עם צדקיהו הלוחם — ונספה. אף אנחנו, אם נתבונן במציאות בעינים אובייקטיביות, שמבטן בוחן דברים מעבר למאווים ורציונות, נראה שהתפיסה האחדותית־החילונית של עם־ארץ־לשון עדיין קיימת בקרבנו כתחושה יותר משהיא קיימת כתודעה...

תחושה זו לא היתה, ולא יכולה להיות, נחלתם של המשוררים בני דורו של יעקב כהן. בני הדור או המשמרת שצמחה על רקע ארץ־ישראל ה„חלוצית“ — כאברהם שלונסקי, יצחק למדן, אורי צבי גרינברג — קרובים מבחינה נפשית־אידיאית לעולמם של ביאליק־שניאור־כהן; אולם מקורות היניקה שונים בהרבה פרטים, וההרכב של ציונות עם מרקסיוזם מצד אחד ועם עיקר־דת מצד שני יצר קשת־גונים רחבה עד כדי כך שאין למצותה כהער־ת־אגב. נאמר אך זאת שבכל ספרות התקופה קיים רק יוצא־דופן אחד. מבחינת השפעתה של הספרות על מושג האומה העברית־הקרקעית. זהו ענק, שהקדים את זמנו שנים או שלושה דורות, ונשאר „יווני“, „נטע זר לעמו“. השראתו של שאל טשרניחובסקי היא, כמובן, בספירת הגבהים והמעמקים, ומבחינה מעשית לא היה מקום לצפות שיעסוק בעיסוקים היאים בעתם לאנשים צעירים הרבה ממנו.

„יאיר“, חניך האוניברסיטה שעל הר־הצופים, האורח בתרבויות הקלסיות של יוון ורומא, העילוי שכתב בלשונו של הומרוס כעין פרק־תרגיל לסיום מסע־אודיסיאוס — לא היה „נטע זר“, או „יווני“. נהפוך הוא. קרוב היה לא במעט הלכירוח לחווית היהדות המסורתית — בין כמורשת מבית הוריו שבפולין בין בהשפעתו של דוד רוזיאל, ידידו ורעו שהפך יריבו במרוצת הימים. בספרו „הדם אשר בסף“ מספר ד״ר יעקב ויינשל, הביוגרף של יאיר, איך סבר הלז שקו־המשפחה אשר יקים עם רוני אשתו, היא מחברת הלחן ל„חיילים אלמונים“, יהיה בית שומר־מסורת.

בתקופות הארוכות של מאסרים חוזרים גברה נטיה זו, וכפי שנמסר מפי עדים נאמנים היה יאיר מתפלל שלוש פעמים ביום. אבל לתפילה זו היה פירוש לא „מסורתי“ כל־כך. הלב נמשך בעצם לתפילות מסוג אחר לגמרי, כפי שנראה מן הבית המובא להלן על ניקודו המיוחד, המשמיט את השווא הנח ומביא רק את השווא הנע, הנחשב יחידת־קצב:

מְנֵי שְׁגֵעוֹן הַמַּלְכוּת. לִוְחֵי הַחֲרוֹת בְּמוֹלָדָת.
 ה' צָבָאוֹת, מְקַדֵּשׁ מִשְׁטֵמָה, רַב־בְּאֵשׁ —
 אֵלֶיךָ בָּכוֹר: שְׁמַצְאֵל, בְּשִׁלְכֵת תִּקְוָה הַאוֹבָדָת.
 בְּרוּכָה נִתְפַּלֵּל, בְּמִכּוֹנֵת רִיָּה, בְּמוֹקֵשׁ.

אולם מוטיב החוויה הדתית ב„סובלימציה“ קרבנית, המדברת על רובים ומוקשים ומכונות־יריה, הוא מאוחר למדי. דומה, מסוף שנות־השלושים, מתקופת פעולות־

התגמול של „הארגון הצבאי הלאומי“ בשלהי מה שקרוי „מאורעות תרצ"ו—תרצ"ט“. בהמנון „חיילם אלמונים“ משנת תרצ"ב אין למוטיב זה זכר כלשהו. ואם נניח שההתפתחות החברתית והאידיאולוגית אינה מקרית אלא דיאלקטית ומתעצבת תוך מאבק של ניגודים, נצטרך לבחון בשימת-לב גם נקודה עקרונית זו. בשלב זה, לשם השוואה, כדאי לקרוא בשירו של אלתרמן מאותה תקופה, כהד לאותם מאורעות-תרצ"ו. זהו „זמר הפלוגות“, שכבר הוזכר.

את זמר הפלוגות נשיר־נא למזכרת.
אפל, אפל הוואדי. המשמר — הכן!
הלוך הלכה פלוגה בלילה בשרשרת.
הלכה פלוגת־שדה לאש ולמגן.

חפי לנו, ארצי, במשעולי הריך.
חפי לנו בשדות־הלחם הרחבים!
את שלום המחרשה נשאו לך בחוריך —
היום הם לך נושאים שלום על הרובים.

לימים, בגבור פעולות ה„טרור“ — כשחברי הארגונים הצבאיים, כל השלושה, פעלו בצורות שונות נגד הבריטים — נתלקח הוויכוח על „נשק טהור“, הנישא להגנה בלבד, לעומת נשק המכוון לעתים לפגיעה בנפשם של אנשי הכוחות הקולוניאליים, הבריטיים. בשנים ה„אידיוליות“ של מהומות 9—1936 היה ויכוח על נושא „אקדמי“ אחר: „הבלגה“ או „תגובה“. גם ה„הבלגה“ של ה„הגנה“ נשתנתה מאד תוך שנות המהומות. הפאסיביות שנועדה לגונן בלבד נתגלגלה באקטיביות של תפיסת „אנשי־כנופיות“ ערביים והענשתם, כדין כל משטרה תקינה בארץ תקינה, המענישה פושעים על מעשיהם. דוגמה קיצונית לתגמול כזה נשתמרה לזכרון בפזמון „סירסנוך, יא מוחמד, סירסנוך“, שעניינו מעשה שהיה באַנס או שנים, שנענשו על־ידי שליחי ה„הגנה“ בעקבות מה שקוראים בימינו „תקיפה“ של צעירה עבריה. (המקרה אירע, כזכור, בבית־שאן).

שמו של מחבר הפזמון על מוחמד וענשו נשאר עלום, כשם שלא נודע מי היה מחברו של הזמר המאוחר יותר, מימי „סטרומה“ ומלחמת־העולם: „רשות־הדיבור לחבר פאראבלום, רשות־הדיבור לחבר תת־מקלע“. גם זמר זה של ה„הגנה“ סח על פעולות בכוח הנשק, והפילפול על „נשק טהור“ רחוק ממנו למדי. ההבדל הוא, בעיקר, בדרגת האינטנסיביות. שירו של יאיר מבטא דבקות: „ברובה נתפלל“, בעוד שה„הגנה“ נותנת ל„חברים“ פאראבלום ותת־מקלע רק את „רשות־הדיבור“. אולם ההבדלים הדקים והחותכים יותר יסתברו לנו מתוך השוואה מפורטת בין השיר ל„כנופיות המטורפים“ של יאיר לבין „זמר הפלוגות“ לאלתרמן. בזמר מדובר על משמר העומד הכן. מאחוריו — העם או רובה, ואין איש־הפלוגה אלא ממלא תפקיד: תפקיד זמני, בכורח המסיבות.

ואילו אצל יאיר:

שמיים ממעל — גלות. והארץ מתחת — פלשת.
 ים גדול מאחור. מפנים — המדבר. לא נחת!
 עלה נעלה וירשנו. יולדנו בקשת לרשת
 עד עולם: היבשת, הים — מיס־סוף ועד פרת.

ומי הם הלוחמים?

סחיש גבורת־ישראל אל צחיח־נכר במולדת
 — אל מוחץ ראש־גויים, מרקע משיח באש —
 אליך בגוב־אריות, בכבשן השנאה היוקדת
 ברובה נתפלל, במכונת־יריה, במוקש.

ההבדל באינטנסיביות החוויה מתבטא לא רק, גם לא בעיקר, בעובדת החזקתו של נשק בלתי־חוקי לצורך פעולות. הענין מחריף קודם־כל בשל „גוב האריות וכבשן השנאה היוקדת“ — הבאה מפנים, מן הסביבה העממית העוינת, מהיעדר עורף ציבורי רחב. ואז, כמובן, „השמיים ממעל — גלות, והארץ מתחת — פלשת“, וקומץ הלוחמים — „סחיש“, מה שנותר לפליטה בשדה הנוער לאחר הקציר של ה„הגנה“ והספיח של אצ”ל.

אלתרמן יכול לשים בפי הפלוגה שורה רומנטית־אימפרסיוניסטית: „חכי לנו, ארצי, במשעולי הריך, / חכי לנו בשדות הלחם הרחבים“. ולא כפי שכותב יאיר (בשיר אחר): „חיים אנחנו במחותרת, באופל אפלת מרתף“. ההבדל בין הוואדי האפל, ששמיו גדולים ופתוחים, לבין המרתף המחותרתי האפל בעיר, כמו מביע באורח ציורי את חילוקי מצבם של הארגונים הצבאיים השונים, ואולי גם קובע הוא מבלי משים את סיכוייהם לעתיד.

קיים, כמובן, גם המרחק ה„אידיאולוגי“. בעוד אלתרמן מתנבא ל„שלום הנישא על הרובים“, כשלב שבא לאחר „שלום המחרשה“ אשר נשאו הבחורים שנצטרפו לפלוגה או ל„שורה“ בכלל, מנסח יאיר מטרות אחרות לכאורה. „עלה נעלה וירשנו. יולדנו בקשת לרשת“ — וסמוך לכך גם תיאור הגבולות „מיס־סוף ועד פרת“. אולם, בעקבות סקנייקלצ'קין מ„בית־התה של ירח אוגוסט“, האומר כי „פורנוגרפיה היא שאלה של גיאוגרפיה“, ניתן לומר במקרה זה כי אידיאולוגיה „גיאוגרפית“ היא שאלה של זמן. לימים, כפי שנוכחנו לראות, יצא גם צבא הגנה לישראל „לרשת“ וכבש שטחים מעבר לתחומי החלוקה של ארם, ובימי „מיבצע סיני“ הגיע עד לקירבת „ים סוף“, גם אם נאלץ לסגת בסופו של דבר. מכל־מקום, לגבי מועד כתיבתם של אותם שירים אין משמעות של ממש ל„אידיאולוגיה הגיאוגרפית“, שכן המטרה הריאלית — הפסקת ה„מאורעות“, שנתבטאו בפגיעות ברכוש ובנפש

מצד העדה הערבית — היא המטרה האחת והמשותפת בעצם, אשר לשמה יצאו הארגונים המזוינים לפעולות, כל אחד על פי דרכו. גם המקור הראשי, האידיאולוגי והמעשי, של ה"הגנה" — משותף הוא ערב מלחמת העולם לכל הארגונים הצבאיים הפועלים ב"ישוב". אפשר לעקוב אחריו מן ההתחלות הצנועות של ה"הגנה העצמית" בימי הפרעות בקישינב, בדרך המשכים בתנועת "החלוץ", ב"השומר", בהגנה-א' ובהגנה-ב', ובבית"ר ובארגון הצבאי הלאומי. מה שבו לאחר-מכן — לאחר מלחמת העולם השנייה ולאחר המאבק הספוראדי של המחתרות, השלוש — הוא "מגש-הכסף" בדמות הרבבה שהלכה לאש — — — ולא חזרה, ואשר "עליו ניתנה מדינת-היהודים". עובדת הוויתור של "מגש הכסף" העממי, הכולל, שגם אצל ולח"י, הפועלים נגד הבריטים בסופה של הדרך, מהווים חלק ממנו, היא שהפכה את ה"הגנה" ל"צבא ההגנה". אולם דבר זה כבר אינו נוגע להערכה ספרותית-היסטורית אלא למדיניות אקטואלית, שאיננה מעניינת לא רק "ההגנה הלאומית" הורכבה "חיילים אלמונים". כל הגופים המזוינים של הישוב העברי, בתוקף היותם חשאיים, מי פחות ומי יותר, בנו את שורותיהם מ"אלמונים". מבחינות רבות, כמעט מכל הבחינות, היה שירו של יאיר מתאים לתכלית המנוגם של ארגוני ההגנה בכלל. המוטיב העיקרי, מכל מקום, אינו מעורר כאן שום בעיה:

חיילים אלמונים הננו, בלי מדים.
 מסביבנו — אימה וצלמוות.
 כולנו גויסנו לכל החיים.
 משורה ישחרר רק המוות.

לא ענין האלמוניות והיעדר המדים, לא ה"אימה והצלמוות", ולא ההכרה שהשליחות ההגנתית היא "לכל החיים" ואינה תפקיד זמני, אף לא שבועת-האמונים "עד מוות" — לא כל אלה יחד ולא אחד מאלה כשלעצמו יכולים להיחשב נושא או מוטיב או "נקודה" שה"הגנה" בכללה היתה עשויה לראות בהם "נטע זר". הלכיר רוח כאלה ובדומה להם הם שעיצבו את המבנה האידיאולוגי והנפשי של כל העוסקים ב"מגן בסתר". גם הדיחף הראשי — שמירה על הנפש ועל הרכוש מפני פורעים וצוררים למיניהם — מוצא בבית החוזר של השיר ביטוי מלא וכולל, שאינו סותר את עקרונות ה"הגנה".

בימים אדומים של פרעות ודמים,
 בלילות השחורים של יאוש —
 בערים, בפפרים את דגלנו נרים
 ועליו: הגנה וכיבוש.

והוא הדין במוטיב ההתנדבות שבפית השני:

לא גויסנו בשוט, כהמון עבדים,
 לשפוך בנכר את דמנו,
 רצוננו להיות לעולם בני-חורין,
 חלומנו — למות בעד ארצנו.

ההנחה, או האקסיומה, ש„טוב למות בעד ארצנו“, כבר נקבעה יותר מעשור שנים לפני יאיר, באגדה סביב הטרגדיה ההירואית של תל-חי, בשנת תרפ"א. מצד העקרון יכולה הנחה זו להיחשב אפוא בין המוסכמות. המייחד את הבית הזה הוא הניסוח המגובש, הפיוטי, צירוף הניגודים של המון-עבדים המגויס בשוט ואנשי-הגנה הרוצים להיות לעולם בני-חורין, הנכונים אפילו למות בשל כך. אותם מוטיבים מופיעים בצורות פיוטיות חדשות בשלושת הבתים האחרונים:

ומפל עברים רבבות מכשולים
 שם גורל אכזרי על דרכנו,
 אך אויבים, מרגלים ובתי-אסורים
 לא יוכלו לעצור בעדנו.

אם אנחנו נפול ברחובות, בבתים,
 יקברונו בלילה בלאט.
 במקומנו יבואו אלפי אחרים
 להגן ולשמור עדי-עד.

בדמעת אמהות שפולות מבנים
 ובדם תינוקות טהורים
 כמו במלט נדביק הגופות-לבנים
 ובגין המולדת נקים.

אם יש ב„חיילים אלמונים“ משהו המרמז על גרעיני ה„פרישה“ הנדחפת לפעולות, שעודן טמונות בחיק העתיד, הרי זה הריכוז רב-המתח של היסודות הקודרים. מוטיב היאוש של הלילות השחורים, מוטיב הפרעות והדמים של הימים האדומים, הספוגים דמעת אמהות שפולות ודמי תינוקות טהורים מימי תרפ"א ותרפ"ט, בייחוד אלה האחרונים, שהמשורר חי ופועל בהם כאיש-ההגנה. אלה הזוכרים את התחלתיו של הארגון הצבאי הלאומי יוכלו להעיד עד כמה התלבטו אנשיו כשהגיעו למלה „הגנה“, שהיתה לא רק מושג אלא גם שמו של הארגון הצבאי הגדול והוותיק יותר. לעתים היו מנסים לשיר „מלחמה“ במקום הגנה; לעתים היו מדלגים על הבית הרביעי, עם השורות הטורדניות — „במקומנו יבואו אלפי אחרים, להגן ולשמור“. אמנם פיצויימה למבוכה היה בביטוי „כיבוש“, הנחרז עם „יאוש“, בבית החוזר. אלא שהפיבוש הטריטוריאלי, על רקע

„שדות הלחם הרחבים“ בזמרה הפלוגות של ה„הגנה“, היה רחוק מאד, אפילו במובן המושאל של כיבוש לבבות העם לדרכו המיוחדת של אצ"ל. ההמונים לא ראו בניאנסים של הפאתוס גורם שיצדיק במלוא המידה את קיומו של ארגון צבאי מקביל ל„הגנה“ הכללית; הוואדיות והשדות ומרחבי הארץ, היחסיים, נשאר תחומו של ארגון ה„הגנה“.

ז'בוטינסקי חש ממרחקים בנקודת־תורפה זו. הוא מוצא לה ביטוי־פיצוי בשיר „כולה שלי“:

השרון והעמק לא לנו,
לא קציר, לא קטיף, לא בנין —
אלוהים, ליגון בחרתנו,
ותבחר את אחי לתליין.

בשיר מדובר עוד על הנוער כולו, שיבוא באחרית־הימים למלא את שורות אצ"ל; הללו נועדו לבוא, לפי השיר, גם מן העמק: „כי אנחנו שדותיך נטענו — בגלות, מעפז, על גרדום“. אבל בינתיים באו המאורעות ההיסטוריים, נטלו את חומו וביטלו את סברו של חזון „אחרית־הימים“ והמרד הפנימי. אפשר שמלכתחילה לא היו לו סיכויים; אולם אף זה ענין בפני עצמו.

סבור אני כי רק מעטים יודעים את העובדה ששיר זה, „כולה שלי“, לו ז, הוא, בתוך שאר דבריו, תגובה על שירו של נתן א., „באה מנוחה ליגע“.

באה מנוחה ליגע
ומרגוע לעמל.
לילה חיור משתרע
בשדות עמק־זרעאל.
טל מלמטה ולבנה מעל,
מבית־אלפא עד נהלל.

מה, מה לילה־מליל?
דממה ביזרעאל!
נומה, עמק, ארץ־תפארת,
אנו לך משמרת.

וכנגד זה, ב„כולה שלי“, „נומה עמק, מבחר התפארת, / יתנוסס גם עליך דגלי“. יושם אל לב כי הביטוי „מבחר התפארת“, המיוחס לעמק, הוא חזק הרבה יותר מן הביטוי „עמק, ארץ־תפארת“, והדגשת ה„עידית“, ה„מבחר“, באה כמובן בעיקר כאפקט לסיומו של הבית, המבטא את הרעיון העיקרי: „יתנוסס גם עליך“ וכו'. „באה מנוחה“ לאלתרמן נכתב, כמדומה, בסוף תרצ"ג. מדובר בו על סוסים דוהרים באשון־לילה ועל יריות ועל נופלים: „מי ירה שם, ומי שם נפל, / בין בית־אלפא

ונהלל ז'. הצירוף של מתח הגורר יריות וקרבנות בנפש עם אווירת שמירה לילית פאסטורלית כמעט הוא המוסר את תמונת האווירה הקיימת בפועל ברחבי האוכלוסיה. תשובתו של ז'בוטינסקי, שבאה תקופת־מה לאחרי־כך, משקפת הלך־רוח של חוג מוגבל יותר, ובעיקר — משאת־לב.

האווירה והלכי־הרוחות בארגון הצבאי הלאומי בתקופה זו מוסיפים להיות, כפי שנוסח בשירו של יאיר, „חיים אנחנו במחתרת“, אף כי השיר נכתב, ככל שאפשר לברר זאת עתה, עוד בשנת תרצ"ד, שנתיים לאחר „חיילים אלמונים“. ארבעת הבתים הקצרים בשיר זה ראויים באמת לעיון מיוחד:

חיים אנחנו במחתרת.

בטחב אפלת־מרתף.

שם מנורה תבאש חירות.

רצפה ישחה מטר סוף.

אותנו בחשכת מחתרת

בסנוורים היפה חלום:

סוחה על הרצפה — כינרת;

אור־מנורה — זיו שמש־רום.

ונאמין: ביום צלמוות,

עת שיר־קרב רובה ירון,

עם אלוהים נשרה ומוות,

נקביל פני גואל־ציון.

נקביל פניו: יהי דמנו

מרבד אדום ברחובות,

ועל מרבד זה מוחותינו

כשושנים הלבנות.

כבר הרחבנו למדי את הסבר רקע ה„מרתפים“, שהוא כפוי על אצל בתוקף מערך הכוחות הכללי ב„ישוב“, בהיעדר השדה והפרדס של השרון והעמק, שהם „לא לנו“, משום שעליהם חולש לא האויב החיצוני דווקא אלא הארגון הצבאי המתחרה. אולם בשיר זה חוזרים ומתרחבים מוטיבים עיקריים של „חיילים אלמונים“. לא רק הצירוף־החרוז „צלמוות“ — „מות“ אלא גם תחושת הוודאות של הקץ האישי: מרבד הארגמן של הדם, השפוך ברחובות, והמוחות האנושיים המעטרים ארגמן זה — „כשושנים הלבנות“.

בעצם, אין זו חוויה חדשה. תחושת האבדן האישי בבחינת „פני גורל נקבלה“ — ביטוי המופיע בשיר אחר של יאיר: „שמחת תורה“ (תרצ"ד) — מופיעה גם

ב„חיילים אלמונים“. משורה ישחרר רק המוות. מדוע כך? כלום אין חייל משתחרר מן השורה בתום שירותו? נאמר, עם הנצחון?
 בשפבר־הימים, כשהייתי מציג שאלה זו לאלה מראשוני ה„ארגון“ שהכרתי, היו משיבים לי על הרוב בשתיקה נבוכה. אחרים היו מפליטים כלאחר־פה: „הנה, אלו סתם הזיות של משורר“...
 אלא שהשירה איננה „סתם“, אחרי ככלות הכול, לא כל שפן המגון של גוף לוחם. הוא מחייב. קרוב יותר לומר שהאמונה בנצחון, במידה שאפיינה את ה„ארגון“, ועד כמה שאמונה זו משתקפת בשירים של יאיר, היא אמונה בנצחון הסופי, שאינו עתיד ליפול בחלקם של הלוחמים דווקא, על כל פנים — לא הראשונים שבהם. אלה, כולם, „גויסו לכל החיים“. על כן מחייב ההגיון לקרוא בבית השלישי של „חיילים אלמונים“ לא „אם אנחנו ניפול ברחובות, בבתים“ — אלא „אם כי אנחנו ניפול“, והמשך מסתבר — „במקומנו יבואו אלפי אחרים, / להגן ולשמור עדי־עד“.

*

מוטיב זה, של „אנחנו ניפול“, מצוי למעשה גם אצל אלתרמן. אבל יש להבדיל כאן שתי נקודות: ראשית — אצל יאיר קיים מוטיב זה משנת 1932 ואילו אצל אלתרמן הוא מאוחר למדי, משנות־הארבעים, ימי מלחמת־העולם השנייה; שנית — אצל יאיר אמורים הדברים תמיד בגוף ראשון, „אנחנו“, ולעתים קרובות יותר „אני“, ואילו אצל אלתרמן, בסמיכות לענין הנפילה בקרב, נאמר תמיד „הוא“ או „הם“. הם, הנערה והנערה, יאמרו „אנחנו מגש־הכסף“. ובשיר „אמרה חרב הנצורים“, שהופיע בשנת 1944, היא — החרב — אומרת לו, לאיש הוא:

הן לשווא כיסה דם את עיני,
 הן מראש ביד מוות הושגנו,
 הן כמוך ראיתי, אני
 כי לקרב־אין־תקוה חרגנו.

המפלה והמוות נחרצו אפוא מראש, ולנצורים אין שום תקווה. כאן אין אפילו מוטיב הנצחון בעתיד: לא של המחנה הלוחם גופו, ולא של ה„אלפים“ אשר „יבואו במקומנו“, „להגן ולכבוש“.

ענין זה של היעדר אמונה בנצחון בקרב בולט וברור עוד יותר בשיר שנעשה כעין „המנון־שלייום“ בחוגי ה„הגנה“ בשנת 1940. שירו של אלתרמן „שיר הבחורים“ הופיע אותה שנה בלוח־הארץ, ותכנו מאלף באמת.

יצא יצאו לדרך בחוריים,
 יצאו עז־כתפיים־וחזה,
 ובשאתם, שאתם את הרגליים
 נשאו אתם שיר־זמר שכזה:

דרך, דרך, נתיבה,

דרך, דרך ערבה.

מרחקיך ארוכים

לרגביך אין חוקים.

נחשינא לי הדרך,

המרחק, אתה הגד:

שני רעים יצאו לדרך

מי מהם ישוב בוגד?

די לנו במחזור־בית אחד כדי להעלות לפנינו את רוחה של הבלדה. הדרך היא מסוכנת ואין בה חוקים. אך יש כאן, מיד עם פתיחה, יסוד של ניחוש ושל אוב: „נחשינא, הדרך, מי מהם ישוב בוגד“. כאילו ברור מראש שמישהו אמנם יבגוד בשליחות. בפתים הבאים אחר־כך מתברר כי „רק המת בך, דרך, דרך, / לא ישוב ממך בוגד“. כי לשוב כמנצח אי־אפשר. ומכיון שאלה בחורים־משלנו, אנשי־„הגנה“, נופל קודם האחד מבין השניים והשני שואל: „מי מהם ישוב בוגד?“ — ואחר־כך נופל גם השני, ואת המסקנה נושאות הרוחות: „רק המת“ וכו'. אמנם יש כאן הקבלה ברורה להלך־הרוח שניסחו יאיר בלשון „משורה ישחרר רק המות“. אלא שאצל יאיר אין כל „ליצנציה פואטיקה“, והוא אף אינו יכול להעלות בדמינו אפשרות שמן השורה ישחרר לא המות אלא מעשה של בגידה בתעותה של המלחמה.

עוד משהו משותף, אגב, במוטיבים: הידיעה הוודאית שהכותב לא יראה בעיניו את הנצחון. „משורה ישחרר רק המות“ משמעו „שיחרור“ קודר הבא בעיצומה של המלחמה. אלתרמן מותיר מקום להישארות בחיים „תוך בגידה“, או — אם נפשט את הדברים — תוך כניעה והנחת הנשק. המוצא הוא אחר: מוות ודאי; אבל סיכוי של נצחון אין.

*

מוטיב הנפול־בקרוב, כגורל אישי כמעט ודאי, מצוי ברוב שיריו של יאיר. היא מתחיל מן השיר הראשון — „רצוננו להיות לעולם בני־חורין, / חלומנו למות בעד ארצנו“. „להגן ולמות על אחיננו“, „לחום ומות מות־גבורה“; „נלחם. נלכוד. נכבוש. נכריע / בקרב נפיל, בקרב ניפול. / את גופותינו הרקיע / יכס כדגל הכחול“.

וכאלה רבים. וכשמדובר על נצחון, הריהו מופיע תמיד כנצחון של גוף כלי, כמו להבדיל מן הגוף האישי, שנועד לעלות לקרבן, שודאי יעלה לקרבן. והנצחון תמיד הוא בא — לאחר המות.

הנה כי כן רואה יאיר עצמו „בן לדור־המרד, דור דוחקי הקץ“, ובהמשך השיר מסתבר שדור־המרד ודור־הנצחון אינם הוויה אחת, בעצם. דור־המרד נועד, כביכול,

לסלול את הדרך ל"חיל המלך-המשיח", אשר "בחרבו העם יושיע", ולפיכך אין "דור-המרד" מקביל ל"חיל המלך המשיח" אלא לדור "דוחקי-הקץ". מעניין להשוות לענין זה את חווית "אנחנו ניפול" ב"חיילים אלמונים" לשיר "לא נזוז מפה" של אביגדור המאירי. שירו של המאירי נכתב כשנתיים קודם, אולם שני השירים כאחד נבעו בצורות שונות מן המחאה על מעשי-הטבח בצפת ובחברון ומן האווירה הכללית בארץ בשלהי "מאורעות תרפ"ט". המאירי כותב בין היתר: "כל אויבנו, כל שונאינו — כולם יילכו מפה! / רק אנחנו, רק אנחנו — לא נזוז מפה!" (פה — הכוונה, כמובן, לארץ-ישראל). בשני השירים מופיע המושג "אנחנו". גם מבחינה ציבורית קרובים שני המשוררים בעת ההיא לחוג רעיוני אחד, הוא שקרוי "התנועה הלאומית", או בדיוק פרוזאי — המפלגה הציונית-הרבינוניסטית של אותה תקופה. בין "אנחנו ניפול" של יאיר ל"אנחנו לא נזוז" אין הניגוד חריף ככל הנראה לכאורה. בחינה נוספת תבהיר שיש כאן יותר ענין של הבדלי מעש ולא עקרון-שבהלכה. "אנחנו" של המאירי חוסף את ההווה הלאומית-העממית, ואילו "אנחנו" של יאיר סח על החיילים האלמונים לבדם, שאמנם עתידים הם ליפול אלא ש"אלפי אחרים" יבואו במקומם. "אנחנו" של המאירי מתאר את ההמונים הנשארים פאסיביים וכל שהם אומרים הוא: "לא נזוז". החיילים האלמונים של יאיר "זזים" מאד, אולם בשום פנים אינם מהווים, ואינם נועדים להוות, תנועה מהפכנית-המונית אלא חוג נבחר, קטן בהכרח, של "דוחקי קץ", המקריבים חייהם על מזבח הפעולה — מר בד אדום ושושנים לבנות, הדום לרגלי "משיח" העתיד.

ד"ר ישראל שייב, מעוזריו הקרובים של יאיר בשלב האחרון לפעולתו על במת החיים, מעיד בהקדמה לספר-השירים שהוא (יאיר) "ידע בכל הוודאות שאלה הם ימיו האחרונים". ידיעה זו, אולי לא "בכל הוודאות", נרמזת בעצם עוד ב"חיילים אלמונים", עשור אחד קודם נפילתו. מכל-מקום, התודעה מאירה לא רק את שיריו אלא גם את דרכו, וכל חציצה אין בה בין השיר לבין הסיף:

בן. גם אני סָל ומשורר!

היום אֶכתב בְּצַט — קָהר אֶכתב בְּחֶרֶב;

היום אֶכתב בְּדִי — קָהר אֶכתב בְּדָם;

היום — על הַנֶּהָר. קָהר — על גֹּ אֶדָם;

שָׁמַיִם נָתַנוּ הַסֶּפֶר וְהַחֶרֶב.

גֹּךְל חֶרֶב: סָל ומשורר.

רנה קלינוב : 1960

נטלתי את האבן שלמראשומי
להניחה בראש מגדל בבל;
צתה לא יתמרו במנה חלומות.
המדרגות אינן חונרות
והסלם מצב כדר הרחק למטה...

אושר

על דוכן שבשווק היה אשר מטל בקרוטה
ובידי רק מטבצ אָחד: בו חקוק כאבו של זר.
שלמתי המחיר כבואי לפתח הצרור –
והנה המטבצ אל סי האמתסת חור...

יריחו

וכאשר נתקע בשופר ותפלנה החומות.
מה נצשה בחרבות הציר הכבושה?
מה נצשה בשופר?

שולחן עגול ד

צבא ושלטון דמוקרטי

סימפוזיון

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

הנאספים ל„שולחן עגול“ רביעי זה, שהתקיים בירושלים ביום 28 בפברואר 1961, היו: המנחה, ח"כ ש. ז. אברמוב, מסיעת הציונים הכלליים בכנסת; ד"ר שמואל אייזנשטט, סוציולוג, מן האוניברסיטה העברית; ח"כ ישראל גלילי, מסיעת לאחדות-העבודה בכנסת; רב-אלוף משה דיין, שר-ההקלאות; פרופ' יעקב טלמון, היסטוריון, מן האוניברסיטה העברית; ח"כ ד"ר משה סנה, מסיעת מק"י בכנסת; ח"כ יוסף ספיר, מסיעת הציונים הכלליים בכנסת.

ש. ז. אברמוב: אינני יכול ליטול על עצמי את קביעת נושא השיחה. אני יכול למסור קטע משיחה שהיתה לי עם הח"כ סנה כאשר פנה אלי היום ושאל מה יהיה בסמפוזיון, וענית לי שאני מתאר לעצמי שלא ידובר בענין „הפרשה“, שנעשה נסיון להתרחק מההתרחשויות ולהשקיף על הבעיה הזאת מבחינה יותר אובייקטיבית ויותר יסודית וננסה לברר את מעמדו של הצבא בחברה הישראלית. כך הבינתי את הנושא. ברור שלא נעסוק בענין „הפרשה“ ונשתדל להימנע עד כמה שאפשר מהתרחשויות בתוכנו ולעסוק במעמדו של הצבא מבחינה משפטית, חברתית ופוליטית כגורם בחברה הישראלית. אינני יודע אם האינטרפרטציה שלי מניחה את דעת כל המשתתפים.

לשם קונקרטיזציה של הנושא העליתי מספר אספקטים, מבלי לחוות בהם דעה, כי אולי ירצו החברים להיאחו בנושאים האלה תוך התפתחות השיחה. נדמה לי שאחד הדברים שפדאי לעמוד עליו הוא משקלו של הצבא במדינה —

(א) מבחינת החומר האנושי ומבחינת חובת-הגיוס וחובת השירות במילואים, הפוח האנושי, מבחינה כמותית ואיכותית, באיזו מידה הוא משתלב במערכת הצבא.

(ב) כוחו ועצמתו המשקית של הצבא — באיזו מידה הצבא כמשק הוא גורם בתוך המערכת הכלכלית של הארץ מבחינת התעשייה הצבאית, כולל תקציב המדינה; משקלו של הצבא במערכות המדינה, הפיקוח האזרחי על הצבא ומה הוא כלל הפקוח הזה כפי שגובש במשך 13 שנות קיום המדינה: בכנסת — בוועדת-הח"ץ

ובטחון, מבקר המדינה, הפיקוח על התקציב, הפיקוח של משרד־הבטחון על המטכ"ל, הזיקה בין המטכ"ל ומשרד־הבטחון.

(ג) באיזה תחומים אנחנו מעניקים עליונות לשיקול הצבאי, במידה שהשיקול הצבאי מופיע בחברה, בכלכלה, באיזו מידה מעניקים עליונות בבחירת כוח־האדם וניצולו.

(ד) הצבא כמסגרת ממלכתית במדינה. במידה לא מועטה, חלק ניכר מאזרחי המדינה שייכים למסגרות שונות שאינן ממלכתיות. במידה שאין האזרח במדינה, בגלל הסדרים הקיימים, מרגיש עצמו במסגרת ממלכתית, המסגרת היחידה שבה הוא פועל כמסגרת ממלכתית זה הצבא. מה ההשפעה הנודעת לצבא כגורם הממלכתי האקסקלוזיבי בעיצובו וחינוכו של האזרח? או: קיימות שתי מסגרות ממלכתיות בהן האזרח פועל — בית־הספר והצבא. מסגרות אחרות, ספק אם הן קיימות. מה השפעת הצבא בהתוויית ארחות ממלכתיים, ובאיזו מידה זה מעלה את חשיבות הצבא בעיני האזרח?

(ה) במידה שבחברה הישראלית בולטת המגמה לבירוקרטיזציה, ובמידה שקיימת סכנה להיעדר ספונטאניות בדמוקרטיה הישראלית וסכנת התאבנות עורקיה של הדמוקרטיה, מה השפעת התופעה הזאת לגבי מעמדו של הצבא במדינה.

(ו) מה החשיבות הנודעת להשוואה בין יחסו של האזרח למפלגות ויחסו של האזרח לצבא? אם נכון הדבר שיחסו של הציבור למפלגות הפוליטיות הוא בלתי־אהוד, הרי מצד אחר היחס לצבא הוא יחס של כבוד והערכה. מה חשיבות נודעת אפוא לגישתו של האזרח בנקודה מסוימת זאת?

אלו היו כמה מהנקודות שאני רשמתי והרשיתי לעצמי להעלותן לעידוד המחשבה סביב נושא זה בטרם נתחיל בדיון.

יעקב טלמון: אנסה למיין את הכותרות של השאלה שלפנינו בצורה קצת אחרת. אם כי לא הייתי רוצה להפוך את דברי להרצאה בהיסטוריה או במדע־המדינה, הרי אין מנוס מפרספקטיבה היסטורית בדיון מעין זה.

ובכן, קודם־כל, מה היו הצורות שאִפיינו את הבעיה של צבא ושלטון אזרחי בתקופות שונות בהיסטוריה? סוף־סוף התקיימו צבאות בכל הזמנים ובכל המדינות. באיזה מסיבות הפכה השאלה של צבא ושלטון אזרחי או דמוקרטי לבעיה? זו שאלה אחת.

השאלה השניה: מה אִפיה המיוחד של הבעיה בימינראנו, נוכח ההתפתחות הטכנולוגית והחברתית והסיטואציה הבינלאומית בשעה הזאת?

ועתה השאלה השלישית: על רקע העיון הרחב הזה, מה טיבה של הבעיה בישראל? בחברה המודרנית הבעיה של צבא ושלטון אזרחי היא יותר מסובכת מאשר בדורות הקודמים. אז עיקר הבעיה היה הפחד שצבא־קבע של שכירים ייהפך למכשיר מלכותי להשלטת משטר עריצות. נשקם של הנתינים להגנת חירותם היה בזכותם לסרב לשלם מסים למלך. כדי להתגבר על המכשול הזה, המלכים השתמשו בכוחם

הצבאי וחסלו את מוסדות הייצוג. וכך התבצע המעבר בארצות אירופה השונות ממשטר המבוסס על אסיפות־מעמדות לשלטון אבסולוטי של המלכים. ידועה ההתנגדות של העם האנגלי לצבא קבוע ועומד. למזלה של החירות אנגליה היתה אי, והזרוע של הגנה לאומית של אי הוא צי, ומלחים, מחוץ לאפיוודות מהפכניות בעת החדשה, אינם מכשיר טוב להדחת עם.

המקרה היחיד בהיסטוריה האנגלית של שלטון צבאי (בתקופת קרומול) — ושל צבא שראה את עצמו, אגב, כיורש המכבים — השאיר אחריו זכרונות מרתיעים ביותר. הבעיה החריפה באופן מיוחד, והמעבר לאבסולוטיזם נתאפשר ביתר קלות, באותן הארצות שכל ההיסטוריה שלהן היתה רצופה או כיבושים או כוח התגוננות מתמדת. המדינות מהסוג הראשון הרי הן פרוסיה, ואף רוסיה, וודאי תורכיה. ידועה האמרה של מיראבו שפרוסיה אינה מדינה כי אם חיל־מצב. בפרוסיה לא המדינה מחזיקה בצבא אלא הצבא מחזיק במדינה. במדינות מהסוג השני, כמו צרפת, שהיו נתונות בסכנה מתמדת, אף בהן נועדה עדיפות לבטחון, ומדיניות־החוץ, ואף מדיניות־הפנים שלהן, הפכה פונקציה של בטחון. המטכ"ל מכתיב גם מדיניות־פנים, כי הרי צרכי בטחון מתנים צורות מסוימות של משטר פנימי, במקרה דגן — גיוס וריכוז כל הכוחות. הם גוררים כפיפת הכלכלה לצרכים אסטרטגיים, הם תובעים דאגה למוראל של האוכלוסייה, ליפוד ואיחוד לאומי הנכפה מגבוה, ובצורה ריפויית.

בעת החדשה הפאראדוקס הוא בכך שמצד אחד קיים שירות־חובה — ובכך, הצבא הוא בעצם כל העם על שדרותיו ומפלגותיו — ומצד שני קיים חבר קצינים מתמחים ומומחים שאינם מתחלפים וששום צבא לא ייתכן בלעדיהם, בשעה שהחיילים סתם מתחלפים כל הזמן. על־ידי כך הופכת הקצונה — דווקא בתקופת הדימוקרטיה! — להיות צבא ולא עוד. בחברה הדמוקרטית התנודות רבות, משטרים מתחלפים, ממשלות נופלות וקמות, מלחמת מעמדות, מפלגות וקבוצות סוערת כל הזמן, עד שלעתים שואלים היכן הלאום ואחדותו מעל ומעבר לפילוגים ולמאבקים האלה. לעומת זאת מופיע הצבא כהתגלמות וערובה לאחדות הלאומית, מעבר לפילוגים ומאבקים, הוא מגן על אחדות הלאום ורציפותו. למענו הוא נדרש להקריב קרבן־עולה. מכאן לצבא תחושת ייעוד עמוקה מאד ומכאן יראת־הכבוד שבה הוא מוקף. מתווסף לכך פאראדוקס אחר. מצד אחד הצבא נתבע להרוג, לרצוח, להשתמש בתחבולות־מרמה, ומצד שני מיחסים באורח מסורתי לחייל את כל הסגולות של אביר: טוהר־מידות, רגש־כבוד ללא־חת וכר.

לא יפלא שהצבא (קרי: הקצונה), הרואה את ייעודו בשמירה על הלאום ושלמות המדינה ובטחונה, יהיה רגיש להתרחשויות בפנים המדינה אשר לדעתו חותרות תחת הבטחון ומתישות את כוח־עמידתה של המדינה. כגון שיתוק פרלמנטרי, מלחמת מעמדות, הפיתוי הוא קשה. במובן־מה האתגר הוא להתערב, להשליט סדר, להטיל מרות, בייחוד כאשר — כמו בצרפת — המאבקים הפנימיים מסתכנים בבעיה של ויתור על חלק של טריטוריה לאומית, שלמען שמירתה שפכו החיילים את דמם.

אפילו באנגליה היה רגע שבו מרד קצונה, שקיבל עידוד מצדה של מפלגה פרלמנטרית (השמרנית), איים על עצם קיומו של המשטר הפרלמנטרי. היה זה בשנים 1913/4, כאשר תושבי אולסטר הפרוטסטנטים הכריזו שלעולם לא יסכימו לתכנית הממשלה הליברלית בלונדון, לנתקם מאנגליה ולהפכם לחלק של אירלנד שלמה אוטונומית, והם אירגנו צבא משלהם כדי להפר את תכנית הממשלה. קציני היחידות שנשלחו לאולסטר מאנגליה כדי להוציא לפועל את מדיניות הממשלה הכריזו, בתמיכת מנהיגי השמרנים בלונדון והצמרת הצבאית האנגלית, שהם לא יירו באנשי אולסטר. מי יודע איך היה הענין מסתיים לולא פרצה מלחמת־עולם הראשונה ושמה קץ לכל התכניות לשלטון־עצמי לאירלנד.

אך כאן שוב פאראדוקס — הצבא אמנם רואה את עצמו כשומר האחדות הלאומית, אך באותה שעה הוא מחונך למשמעת. הוא רוטן נגד מפלגות וקבוצות שולטות, מהרהר ומאיים בהתקוממות והפיכה, אך אין לו העזו להתמרד ממש, ולבסוף הוא משתף פעולה עם כל קבוצה אזרחית מנצחת, כמו בגרמניה.

בארצות דרום־אמריקה הפיכה צבאית כל כמה שנים היא מאורע טבעי, כך שבעצם קבוצות צבאיות מתחלפות בשלטון ללא הפוגה. במדינות הערביות, במדינות החדשות באסיה ובאפריקה, כמו פקיסטן וסודאן, הדיקטטורה של הצבא היא ביטוי לעובדה שבארצות אלו החסרות כל מסורת של שלטון עצמי לחיים פרלמנטריים, הקצונה היא הקרפורציה היחידה שיש לה ותק ותחושת־זהות קולקטיבית, והיא גם בעלת היומרה ליעילות ואחריות ציבורית.

השאלה היא: מה עושה את הצבא לגורם המסכן את המשטר הדמוקרטי — יצר השתלטות של הצבא או התפוררותה של הדמוקרטיה, שקוראת להתערבות והשתלטות הצבא?

שוב עלינו לפנות למציאות האובייקטיבית, וביתר־דיוק — לזאת של ימינו. וכאן שוב פאראדוקס לפנינו. מצד אחד, ההתפתחות הטכנולוגית מטשטשת את ההבדלים בין אנשי־צבא לאזרחים. במלחמת־העולם האחרונה נהרגו הרבה יותר אזרחים מאשר חיילים. מה שמתרחש היום במעבדות מדעיות הוא לאין ערוך יותר חשוב מאשר גבורתם או כשרונם של גנרלים וקצינים. מצד שני, לרגלי ההתפתחות הטכנולוגית הזאת התקציב הצבאי אוכל בכל פה בתקציב הכללי, ולצרכים צבאיים (מדעיים) ניתנת עדיפות עליונה בתיכנון תעשייה וכלכלה. הבעיה של ריגול מקבלת ממדים שלא היו לה מעולם, כי היא חורגת מגדר סודות צבאיים במובן המצומצם ומשתרעת על המתרחש במעבדות, בתעשייה, בהיכלי מדע, בחדרי מדענים. הטכנור־לוגיה החדשה מביאה לידי ריכוז כוחות אדירים בידיים ספורות, שאין עליהן פיקוח יעיל. ובתקופה שבה השאלה להיות או לחדול קיבלה ממשות כה אכזרית אף לגבי המעצמות הגדולות ביותר, לא ייפלא שאפילו בארצות־הברית, ארץ שוחרת־שלום ברוחה ובמסורתה, יש כיום השפעה עצומה לגנרלים ואדמירלים.

הסכנה היא לא כלי־כך בהפיכה צבאית פתאומית כמו בשיתוף־פעולה הדוק בין

קבוצה שלטת ואנשי המנגנון הצבאי, שיתוף־פעולה העשוי לקבל צורה של קשר, בידועין או בהסחה־הדעת, נגד הדמוקרטיה וצורותיה.

בניגוד למדינות אחרות לא שימשה הקצונה בישראל עד הזמן האחרון כתובת. היא לא היתה יחידה קורפורטיבית בעלת רצון קולקטיבי נפרד כמו הקצונה בפרוסיה, או כמו הקצונה הצרפתית בתקופות מסוימות. הקצונה שלנו מורכבת מיחידים הבאים משדרות חברתיות שונות והמחזיקים בדעות מדיניות שונות. בזמן האחרון, בעקבות הפולמוס האומלל, נוצרה אווירה — והייתי אומר: סגנון דיבור — שנועד לשכנע את הצבא שיש לו אינטרסים ומגמות כיחידה קורפורטיבית בתור שכזאת. בכך אני רואה סכנה. אינני מתיחס ברצינות לסיוט של טנקים העולים על הפנסת וחיילים הקופצים מתוכם ומפוזרים בכוח את אסיפת נבחריה־עם, ודאי לא בעתיד הנראה לעין. אני מאמין שבאופי היהודי יש סלידה אינסטינקטיבית מפני אלימות פרועה ורתיעה עמוקה מפני שלטון־אגרוף, תכונות שיש בהן כדי לבלום תשוקות השתלטות־בכוח. ואף אם הרפתקן, או קבוצת הרפתקנים, יעזו ויצליחו לתפוס את השלטון בכוח, לא יוכלו להחזיק בו תקופה ארוכה נוכח האווירה העוינת והבוז מצד הציבור. אך, כמרומז, ספנה ישנה, אם כי ממין אחר. בארץ הזאת, שבה בטחון המדינה הוא בראש דאגותינו, הולכים ומתרכזים בידי מנגנון מצומצם, המורכב בחלקו מאזרחים ובחלקו מאנשי־צבא, כוחות עצומים, אשר מטבע הדברים הם חורגים מפיקוח צבורי ופרלמנטרי מתמיד ויעיל. אם מושג הבטחון הולך ומתרחב לא רק לעניינים צבאיים במובן המצומצם אלא מתחיל להקיף גם שטחים רבים אחרים בחיי החברה, ואם הממונים על מנגנון הבטחון מתמידים בכהונתם, הרי מצב כזה עלול לרוקן את המשטר הדמוקרטי והפרלמנטרי בישראל מתכנו, אף אם המוסדות יישארו על תלם. אז אלה יהיו לקליפה בלא תוכן.

אינני מנבא שדברים כאלה מוכרחים לקרות. הם עלולים להתפתח בצורה כזאת אם לא תהיה דריכות צבורית. הם לא יקרו אם הקהל ער לסכנות. מישו אמר: „אלפיים שנה צועקים שהיהדות שוקעת, ובכל־זאת היא מתקיימת“. התשובה היא: „מפני שצועקים“.

אבר מ״ב: התחלת את דבריך בא־מֶרֶךְ שחברה שבה לצבא משקל רב זו חברה שנמצאת במצב של התפשטות או במצב כוננות מתמתדת. האם התכוונת לומר בזה שאנחנו במדינת־ישראל נמצאים במצב השני?

טל מ״ן: כן.

משה דיין: בקשר לדברי מר טלמון על אודות הצבא, „המשמש כתובת מלאכותית להעלבה“, טוענים: „מעליבים את הצבא“, וע״י עצם הדעה הזאת יוצרים מעין גיבוש של הכתובת הזו, שאז היא בפוטנציה יכולה להיות סכנה לדמוקרטיה. אני אומר זאת רק כהערת־שוליים. זה איננו חייב להיות כך. אפשר להגיד שהצבא

נעלב, אבל זה איננו חייב להביא לתהליך הזה. אם מישהו אומר שהקצינים הם פקידים במדים, הרי אז יכולה להיות תחושת עלבון בצבא. כל אחד מאלה שמת-גייסים לצבא־הקבע איננו חושב שזו פקידות במדים אלא חושב שזה משהו אחר. הוא יכול להיעלב מהאמרה הזאת, אבל מזה לומר שהעלבון המשותף הזה יהפוך אותם לגוף קולקטיבי שיש בו פוטנציאל של ראייה אחידה, גישה אנטי־ציבורית, זה שייך לנקודה מסוימת. ביסודו של דבר, אני מסכים לגמרי שכדי שצבא יוכל, וירצה, להופיע ולנסות להשתלט על השלטון באמצעים פיזיים, צריך קודם־כל שתהיה קבוצה אחידה כזאת, בעלת תפיסות פוליטיות אחידות, וזה לא אמור על הקצינים, אלא שהחיילים שלהם יפעלו מתוך משמעת או מתוך בורות. דוגמאות יותר קרובות מההיסטוריה: בכל פעם כשבסוריה היו הפיכות, את ההפיכה עשתה יחידה שהיתה על־יד דמשק, אין צורך לומר שבארץ לא קיים דבר כזה, לא במבנה קבוצת המפקדים, ובוודאי לא בהרכב החיילים. המפקדים אינם יכולים לעשות שום דבר, החיילים הם אנשי־מילואים, לא יעלה על הדעת שאיזה מפקד בצה"ל יוכל לתת הוראה אנטי־אזרחית וימלאו אחר ההוראה. היות וההנחה הזאת הושמעה, ואני מסכים לה, אני חולק על החשש של אפשרות יצירת מצב שונה מזה. הצבא יכול להיעלב כשם שאנשי־רוח או מורים יכולים להיעלב, אבל אם יאמרו משהו קולקטיבי — האם פירוש הדבר שהם יהפכו לגוף אנונימי?

ההערה השניה היא לא על ההשפעה של הצבא על המשטר בדרך של השתלטות או איום ולחץ, אלא בתוקף כוחו המקצועי.

כאשר הייתי בניגריה פגשתי את סר אנטוני הד, שהיה נציב עליון בניגריה והפך להיות השגריר הבריטי שם. סר אנטוני הד היה שר־הבטחון הבריטי בזמן מיבצע־סואץ. הוא שאל אותי אם יש לי בקורת על אופן המיבצע הצבאי של האנגלים. אמרתי שכן, ופירטתי. אחר־כך הוא אמר שאני צודק בהחלט ושפך רצה לעשות, אך מפקדי הצבא אמרו שהם אינם מוכנים לעשות כך. הוא אמר לי: „מה אתה חושב, ששר־הבטחון באנגליה יכול לומר לצבא איך להילחם?... אני הצעתי צניחה במקום זה וזה, והם התנגדו, הם אמרו דבר שלא התקבל על דעתי. הם לא התחשבו בשיקול הפוליטי.“ מבחינה זו יש לצבא בוודאי משקל מקצועי כמו לכל קבוצה מקצועית, ובנושא רגיש יש לזה חשיבות יותר גדולה. הוא אמר שבתוקף הבקאות המקצועית יכולים להשפיע על החלטות פוליטיות, ואי־אפשר להגיד שהצבא משולל דעות פוליטיות. לפעמים ישנה דעה אחידה, כמו בכל קבוצה אחרת. השאלה היא: מה אנחנו רוצים במשטר דמוקרטי מהצבא? שיאמר את שיקוליו המקצועיים ובמלוא התוקף, ואז ישנה חשיבות בזה, יש לזה משקל, כמו שציין פרופ' טלמון, בהזכירו את ארצות־הברית. לא מתקבל על הדעת שיהיה לחץ של השתלטות, אבל מבחינה מקצועית יש משקל עצום לחוות־דעתם. השאלה היא אם רואים בכך פגם, או לא.

בנקודה השניה, אינני טוען אחרת, ישנה השפעה שיכולה להביא לתוצאות אפילו מעבר למסגרת המקצועית, ודבר זה יכול להיות גם בישראל. השאלה אם זה פסול?

פה אני יכול לומר מראש, פרופ' טלמון לא אמר שום דבר בניגוד למה שנאמר עכשיו. הקריטריון צריך להיות יותר אישי. כאשר בעל-מקצוע אומר חוות-דעתו, הוא אומר אותה מבחינה מקצועית ולא עושה את זה לקרדום פוליטי. הוא יכול להגיד שמבחינה פוליטית דעתי יכולה להיות כזאת או אחרת, אבל מבחינה מקצועית — אם נעשה כך, יקרה כך.

ישראל גלילי: הכי מסוכן הוא אם הגורם המקצועי, בהגישו את הנתונים האינפורמטיביים ובהביאו במנין את האפשרויות, הוא מעפל את האינפורמציה והארגומנטציה.

משה דיין: צריך להפריד. כמעט תמיד בשאלות הפנימיות יש לצמרת הצבא דעות, אבל לעצם השאלה הקונקרטית, עליו להגיד שדעתו המקצועית היא שאם נפעל כך התוצאה תהיה זאת, ואם נפעל אחרת התוצאה תהיה אחרת. עד כמה שאני מכיר את האנשים בצה"ל, זהו המצב.

משה סנה: לא השתתפתי בבירור המוקדם, לכן אני מרשה לעצמי להגיד משפט אחד כהקדמה. אני מניח שהדיון שלנו צריך להיות אקדמי במובן זה שהוא יתנהל באפיקים של חילופי דעות שיש בהן הכללה של נסיון ולא פירוט של אירועים או עניינים חולפים. אבל ההכללה שכל אחד עושה לעצמו נעשית על יסוד הצבר הנסיונות המפורטים וניתוחם. אנחנו צריכים לדון על אותם האספקטים של הבעיה שהם בחזקה של קבע ולא דברים בני-יומם.

אנחנו מדינה שיחסיה עם הסביבה הבלתי-אמצעית הם עדיין בלתי-מסודרים, יחסים ללא שלום, ואף יחסים של איבה. לכן השאלה של בטחון לאומי היא ללא שום ספק השאלה הראשונה-במעלה. אינני מתאר לעצמי שיימצא מישהו שיחלוק על כך שבמציאות הישראלית נודעת חשיבות עליונה לבעית הבטחון. על כן חשוב מאד לעמוד על ההגדרה של המושג „בטחון“. אני רואה את המושג „בטחון“ כוזה עם שאיפה להסכם שלום עם השכנים. יש בי חרדה שהמושג הזה השתבש בהכרת הציבור ושהוא זוהה זיהוי מסלף עם המושג של עליונות צבאית המשמשת ערובה להצלחה בהכרעה הצבאית הבלתי-נמנעת. כאשר אומרים אצלנו לאדם ברחוב: „בטחון“ — הוא מתרגם לעצמו: יותר כוח צבאי, ולא: יותר סיכוי לשלום. יש לחנך מחדש את הציבור, כי בטחון ישראל משמע קודם-כל שלום עם הערבים ושאיפה להשגתו. אני רואה בזה את נקודת-המוקד.

ודאי, כל עוד לא הושג הסכם-השלום מתחייבת מהדאגה לבטחון מידה רצינית של דאגה לאומית. סמי מכאן כל שאיפה של כיבוש או התפשטות טריטוריאלית. לא רק המלחמה גופה אלא גם ההיערכות הצבאית היא המשך ותוצאה של המדיניות. מכיון שהמדיניות הלאומית שלנו אסור שתהיה מכוונת לכיבוש, הרי ההיערכות הצבאית שלנו חייבת להתכוון אך-ורק להגנה לאומית. והגנה לאומית מחייבת

אחדות לאומית מסביב לצבא. התנאים המיוחדים שאנחנו נתונים בהם מחייבים זאת שבעתיים.

כיצד להבטיח את הזהות של העם עם הצבא ושל הצבא עם העם? — אני רואה בזה את השאלה היסודית, ולכן ברצוני למנות כמה תנאים אשר לדעתי קובעים את השגתה או אי-השגתה של המטרה. לא מקרה הוא כי בשעתו היו אנשים שעמדו על כך שהצבא ייקרא צבא-הגנה-לישראל. על הגנה יש, ותהיה, אחדות לאומית. מפלל הן אתה שומע לאו: בשום פנים ואופן לא התקפה! (אינני מדבר, כמובן, על התקפה טקטית במלחמת-הגנה).

ומכאן עלינו לעבור לבעיה המעסיקה את המדינאים בהקף בינלאומי, זו הבעיה של מלחמה מונעת. מצדדיה רואים אותה כמלחמת-הגנה; מתנגדיה רואים אותה כמלחמה תוקפנית. אני נמנה עם מתנגדיה. מדוע? מבחינה כללית, אם לא לשלול מלחמה מונעת, זה אומר לתת התר לכל פתיחת מלחמה. אין גורם בעולם אשר לא יוכל להציג יזמה מלחמתית מצדו כמלחמה „מונעת“. בכל מקרה שיש סכסוך בין שני צדדים, תימצא עילה לפתיחת מלחמה ולהצגתה כמלחמה מונעת. מי שאיננו דוגל במלחמה תוקפנית, מוכרח לשלול מלחמה מונעת. אינני רוצה להרחיב על זה את הדיבור מבחינה כללית, אלא מבחינתנו אנו.

נקודת-המוצא שלנו היתה שבטחון יפון רק אם יהיה שלום. אני רואה מלחמה „מונעת“ או „יזומה“ לא כמלחמה המחסלת את הסיכסוך אלא כמלחמה המחריפה את הסיכסוך ומרחיקה את הסיכוי לשלום, שבו כל עתידנו. לכן אני חושב כי השלילה של מלחמת-התקפה היא התנאי הראשון להשגת האחדות הלאומית האמיתית למען ההגנה הלאומית.

אנחנו נתונים בבעיה המיוחדת הלאומית שלנו, הישראלית-הערבית, אבל בעת-ובעונה אחת אנחנו חלק של העולם, והעולם הזה נתון לניגודים, למאבקים, למערכות פוליטיות בינלאומיות, והשאלה המתעוררת היא אם קשירת ישראל לאחד משני הכוחות העולמיים היריבים העיקריים איננה עומדת בסתירה לצו האחדות הלאומית מסביב לצבא, מסביב לתפקיד של הגנה לאומית. לדעתי: כן. החברה שלנו מחולקת למעמדות מנוגדים, לבעלי השקפות פוליטיות ואידיאולוגיות נבדלות זו מזו פחות או יותר. קשירתנו מבחינה צבאית אסטרטגית לאחד הכוחות העולמיים, כמובן על היסוד של „תן וקח“, העובדה של התקשרות עם גוש עולמי מסוים, המערבי, זה אומר פילוג העם ביחס למשימותיו העתידות של הצבא. לכן, שלילת הדבר הזה נראית לי כצו של האחדות הלאומית שהיא הכרחית בשביל ההגנה הלאומית. אם גידו לי, למשל, שאלף שיקולים ענייניים מביאים לקשרים עם המיליטאריזם הגרמני, זה לא יכול לאחד את העם בשום-פנים-ואופן.

משה דיין: ההנחה הראשונה היא נגד מלחמת-מנע בכלל. הדבר השני האם הוא גם-כן כללי, או חל רק על ישראל?

משה סנה: אני מדבר על התנאים שלנו. החברה שלנו כפי שהיא בנויה כיום איננה מסוגלת להיות קשורה באחד הגושים. כל ברית היא הדדית, ומטילה גם חובות. החברה הישראלית לא תעמוד בזה. על-כן אני גורס אי-קשירת ישראל לשום אסטרטגיה גלובאלית.

הדבר השלישי: צה"ל הוא גורם של כוח כלפיהוץ, והוא צריך להיות מיועד רק כלפיהוץ. פרופיסור טלמון אמר שהצבא הוא העם; הצבא הוא כמו העם; מה שיש בעם, יש בצבא. אך במדינה יש משטר, יש שלטון, יש שליטים ויש נשלטים, וכל אלה הם בצבא. למשל, בבלגיה פרצה שביתה כללית של פועלים נגד תכנית כלכלית מסוימת, בהנהגה סוציאל-דמוקרטית, שביתה שהוכרזה על-ידי האיגודים המקצועיים, והממשלה הזמינה יחידות-צבא בלגיות מחו"ל, מנאט"ו, כדי לפעול נגד הפועלים; והרי ביחידות האלו יש חיילים שאילו לא היו בשירות היו בין השובתים. האם זה מרים את קרנו של הצבא בעיני הפועלים שבמדים ושלא-במדים? זה הופך את הצבא מכוח הגנה לאומית לכוח שלטון מעמדי. אני לא מרחיק עדותי עד בלגיה כדי לא להגיד את האמת על ישראל, אלא כדי להגיד מה צריך להיות בטוח שלא יקרה בישראל. זה צריך להיות מובטח. בעם שלנו קיימים ניגודים שונים — מעמדיים, אידיאולוגיים, פוליטיים, עדתיים וכו' — וממילא יכולים להיות מאבקים שונים, יכולים להיות מומנטים של החרפת המאבקים, והפיתוי הזה, של מי שיש בידו לצוות על הצבא, להשתמש בזרוע המזוינת הזאת השמורה להגנת המולדת, הפיתוי להפעיל אותה נגד יריב פנימי, הוא פיתוי גדול ומסוכן מאין כמוהו. להבטיח שזה לא יקרה — צריכה להיות גם כן דאגה ראשונה-במעלה במסגרת הדאגה הכללית שהצבא לא יסכן את הדמוקרטיה.

הצבא הוא כוח-כפייה. הוא מטבע-בריאתו כוח אלים. לכן כפיפותו לשלטון האזרחי, לנציגות של העם, היא שאלת-המבחן של כל מהותו: אם זה כוח בירשות העם, או זה כוח מעל לעם. והשאלה הזאת איננה באה לכלל מבחן רק ברגעים דראמטיים כאלה כמו תפיסת השלטון על-ידי הצבא; זה דבר שכולנו שוללים אותו להלכה; בהקשר זה אני חולק על פיסקה אחת בדבריו של פרופיסור טלמון, אשר הניח אפשרות שהצבא ישפוט אם הדמוקרטיה הכויבה או לא; לדעתי, גם הנחה כזאת היא מנוגדת לדמוקרטיה.

אני מוכן להאמין למשה דיין שאין כוונה כזאת בצה"ל. בכלל, הסכנה לדמוקרטיה איננה בצה"ל כ-יאם במיליטאריזם של חוגים מדיניים וצבאיים מסויימים. הלא יש עתונים המטיפים לזה במאמרים ויש מכתבים-למערכת המתפרסמים באחד העתונים החשובים בארץ, בלי הערת-הסתייגות מצד המערכת, הדורשים לכפות על העם, להתעלם מן הפנסת, המטיפים לתפיסת השלטון. לכל איש-צבא זכות מלאה לשפוט אם השלטון טוב או לא. כל אחד כיחיד, מותר ומוטב שתהיה לו דעה משלו, כל חייל וקצין מצביע בבחירות לכנסת. אולם בצבא ניתנת אפשרות של ציווי אזרח אחד על אזרח אחר, ולכן המפקד הממלא תפקיד כזה חייב להימנע מלחוות דעה פוליטית באופן פומבי או באזני פיקודיו, כי דבריו עלולים להתקבל כצו. כאשר

מפקד גבוה עומד על במה רשמית בתוקף תפקידו ונואם על דברים פוליטיים ומחווה דעות החורגות מהדעות שהוכרעו עליידי הדמוקרטיה הישראלית, ומרחיק לכת ומפליג בשאלות מדיניות, כי אז רק מבחינה כמותית זה דבר שונה מתפיסת השלטון; מבחינה איכותית — זה שייך לאותו סוג של כפייה פוליטית מצד הצבא. והיו דברים כאלה.

לסוג זה שייכת גם הפעלת צנזורה צבאית לשם הגבלת חופש־הדעה בעניינים פוליטיים. אין לתת לצבא להשתמש בסמכות שבידו לצורך יריבות פוליטית, וגם לא להפעיל את סמכותו תוך עקיפת השלטון האזרחי. עקיפת השלטון האזרחי ע"י הצבא לשם הכרעה היא מעשה שעל סף תפיסת השלטון, אם כי זה לא מתבטא חיצונית באותה צורה, זכותם וחובתם של איש־הצבא היא ליעץ, להמליץ, אפילו לדרוש — אם הם רואים צורך להעמיד על הסכנה הנובעת לידם מאי־קבלת דעתם — אבל בסופו של דבר יקבע השלטון האזרחי שנבחר בדרך דמוקרטית. אך אם יש אצלנו חזיון כזה, שגורם צבאי אומר לעצמו כי בענין זה או אחר מוטב לא לשאול, פן יקבל תשובה שלילית, הרי זו אותה סכנה של תפיסת השלטון ע"י הצבא — אמנם בדרגת סכנה יותר נמוכה, אבל זה שלב באותו סולם. „אם לא שואלים שאלה, אין מקבלים תשובה שזה טריפה“ — אומר פתגם יהודי עממי, אבל היהודי הכשר נוהג לשאול, שמא ייפשל בטריפה, חלילה־וחס...

סגולה נוספת של הצבא, מלבד הכוח האלים, היא הסודיות. מי יקום ויגיד שבצבא הכל צריך להיות פומבי! אבל במה דברים אמורים? בדברים שחייבים מן־ההכרח להיות סודיים. אולם, כשם שאפשר לנצל לרעה את כוחו האלים של הצבא, אפשר גם את הסודיות לנצל לרעה. אתן כמה דוגמאות: מדוע היקף תקציב הצבא הוא בגדר סוד בישראל? אינני מדבר על הפירוט. החוק הוא שאסור לגלות את הסוד אפילו לכנסת. תקציב זה אינו מובא לפני המוסד הדמוקרטי העליון, והרי תקציב זה קובע את גורל המשק! כמה אחוזים מההכנסה הלאומית להפריש לתקציב הצבאי, זו שאלה גורלית לכלכלה הלאומית. נקבעו 14%, זה האחוז הכי גבוה בעולם. כמוכן, לא אגיד שאנחנו יכולים לעמוד באותו אחוז נמוך של מדינות קטנות שאין להן שום סכסוך בגבולות. אנחנו — הקומוניסטים — מציעים בהסתייגויות שלנו 8% בקירוב. אבל אצלנו אסור שיהיה ויכוח על כך, אם־כי ניפוח התקציב הצבאי הוא הגורם הראשי של האינפלציה, כאשר הוא מזרים כסף רב למחזור בלי להזרים תמורתו סחורות למחזור; זה קובע גם במידה גדולה את גובה המסים, את האחוז הנמוך של כוח־אדם יצרני וכו'. איסור הדיון על זה בפומבי הרי זה ניצול לרעה של נימוק הסודיות, מהרגם שכל האויבים יודעים, מפי שר־האוצר שלנו עצמו, מה גובה ההוצאות הצבאיות שלנו...

או, למשל, הענין של התקשרויות מדיניות־צבאיות. כלום זה צריך להיות סוד? ישנם אצלנו חילוקי־דעות על מלחמת־סיני, ואינני רוצה לדבר עכשיו לגופו של עניין, אבל האם זה נכון שיהיו מפלגות בישראל המשתתפות בממשלה, הנושאות בכל האחריות למעשיה והמחייבות המלחמה ההיא — ומפניהן הוסתר דבר

ההתחברות עם הקולוניאליזם האנגלו-צרפתי? אולי השיקול של ברית עם צרפת היה מכריע בעמדת מפלגות השלטון ושריהן? שפן יש גם משמעות בטחונות, לא רק פוליטית. מי שם את הממונה העליון על הצבא להסתיר את זה מהממשלה הנבחרת של העם? שלא לדבר כבר על הכנסת או על ועדת-החוץ-והבטחון. שר-הבטחון מעמיד עצמו מעל לעם. מי שנוהג כך, מעיד על עצמו שהוא איננו מאמין בעם, שהוא התוחם תחומים לדמוקרטיה ולא הדמוקרטיה לו. ובכן, אל תגידו שהבעיה לא קיימת. קיימת גם קיימת. בדברים גדולים ובדברים קטנים.

אם חבר-כנסת מקבל מכתב ממוסד צבאי: „אנחנו מסרבים לתת לך רשיון להיכנס לכפר פלוני באזור הממשל הצבאי, אבל איננו יכולים להגיד לך מה הם טעמי הבטחון שמטעמם איננו מסכימים למסור לך הרשיון“, ואנשי-הצבא אינם יכולים „מטעמי בטחון“ למסור על כך אף ליו"ר הכנסת, או — במקרים אחרים — לבית-המשפט הגבוה לצדק, הרי זה ניצול-לרעה של הסודיות, אשר צריכה להיות מוגבלת רק לעניינים מסוימים של ההגנה הלאומית.

רבותי, הכוח שיש לצבא הוא פיתוי להשתמש בו לא לצרכי ההגנה הלאומית, ובפני הפיתוי הזה הממונים על הצבא אינם עומדים.

ההגנה הלאומית מחייבת שבחינוך הנוער יהיו שני אלמנטים: נכונות-הקרבה וכושר גופני. אני סבור שאצלנו מפתחים את פולחן הצבא במקום אהבת המולדת. אינני רואה את הניגוד עם הצבא אלא עם פולחן הצבאיות. השאלה היא: היכן הדגש? הדגש איננו באהבת המולדת. פולחן-הצבא איננו תחליף לחינוך לאהבת-המולדת. במקום הכשרה צבאית מגיל צעיר, הייתי מעדיף יותר ספורט. ותשאלו את ההורים, אם לא יאשרו את דעתי.

ש. ז. אברמוב: ד"ר סנה הרחיב את היריעה ואני מתקשה לסכם מה הם האלמנטים שהם התעלם מהם והשמיט אותם. יש שטחים שהוא הוסיף עליהם. אני לא נתכוונתי לומר שהצבא שלנו צריך לציית לפקודות רק כאשר אחדות העם סביבו.

משה סנה: לא. לא דיברתי כלל על זיקת הפרט.

ש. ז. אברמוב: הנושאים שנגע בהם ד"ר סנה הקיפו כמעט באופן אנציקלופדי את הטענות שהוא רואה אותן. הייתי רוצה לחזור לסוף דבריו של פרופ' טלמון. האם הסכנה לדמוקרטיה מקורה בכוחו של הצבא או בהתפוררותה של הדמוקרטיה? הפונונה היתה שאין סכנה להשתלטות הצבא כל זמן שהדמוקרטיה איתנה וערה. אם הבינותי אויך נכון, פרופ' טלמון, עוררת את שאלת איתנותה של הדמוקרטיה. אני מעיר את ההערה כדי שבהמשך הוויכוח עוד נגע באספקט הזה של הבעיה.

יוסף ספיר: אעלה כמה הרהורים בלבד. באיזה מסיבות יכול הצבא להיות סכנה לדמוקרטיה? אני רוצה להתייחס לאותן ההערות שנגעו ל„מיליטריזם“ של הצבא.

השאלה היא: האם הצבא, כגורם מיליטריסטי, מעמיד בסכנה את הדמוקרטיה אצלנו. בדבריר, ד"ר סנה, היה יותר מן הבעיה האם שלטון דמוקרטי אינו יכול כשלעצמו להיות סכנה לדמוקרטיה, אלא אם השלטון האזרחי מנצל את הצבא. אנחנו מדברים על הצבא והדמוקרטיה, לא על הדמוקרטיה שיכולה להיות סכנה לשלטון הדמוקרטי ע"י שימוש בצבא. בסודאן, למשל, השתלט הצבא וקיבל לידיו את השלטון. הוא מבטל את המשטר הפרלמנטרי. האם הצבא שלנו יכול להיות סכנה כזאת? בשאלה זאת, ברצוני להרהר קמעה.

לא מקרה הוא שזומנו לכאן יחד ארבעה שצמחו מתוך ה"הגנה". הם גדלו עם ה"הגנה", שהטביעה בצבא שלנו כמה סימני-היכר שלפיהם אפשר לשפוט על כמה תופעות בתוכו. הצבא שלנו גדל מתוך ה"הגנה". לי נראה שאם מחפשים פה היום תכונות של צבא בעל ותק, אין לשפוט ממה שהתרחש פה כאילו כבר הגיע לשלב זה של ההתפתחות שבו הוא יכול להיות מבחן כלפי דוגמאות אחרות. רוח ה"הגנה" שוררת פה, כי הצמרת צמחה מתוך ה"הגנה" ולא הופיעה בתור כת של קצונה מקצועית, אלא היא ממשיכה, במידה לא מעטה, את המסורת של "הגנה". וה"הגנה" בתקופתה היתה יצור צבאי שונה לגמרי מן המושג הרגיל של "צבא".

יש דבר שני שאינו מצוי בצבאות ותיקים. אנו רואים תופעות שונות בהתפתחות הצבא ולבנו שקט ובוטח כי הצבא שלנו לא יעשה הפיכה. אם מדברים על טווח היסטורי יותר, לעתיד, יכול להיות שאותו הצבא יתרגל יותר מדי למושגים של צבא. ייתכן שההתרחשויות תהיינה עשויות להיות אחרות ולא כפי שהיו עד היום. הבעיה שאני רוצה להעמיד לעצמי היא זאת: הצבא הרי זה צוות של אנשים שקובע והמשמעת הצבאית מחייבת את השורות השונות, לכל אורך הסולם, למלא אחר הפקודה. אני שואל את עצמי אם הוא יציב או שהוא קצת התערער. ואני שואל זאת לא דווקא לגבי הצבא אלא לגבי הרשות האזרחית מסביבו, שמא האנשים הללו, במסיבות מסוימות, אולי אפילו תוך כדי הצדקה דחוקה מטעם השלטון הפוליטי האזרחי, יתנו לצבא הוראה לעשות מעשה שפלפי-חוץ אין בו משום תפיסת השלטון אבל בפועל זה אומר שלטון מסוים, הבטחת שלטון, מניעת נפילת שלטון. דבר כזה איננו לגמרי מרוחק מהאפשרות, בעיקר כשאנחנו נתונים בסביבה כזאת ובתנאים כאלה שמסיבות חיצוניות יכולות להצדיק זאת.

מדוע נעשה מיבצע-סיני על דעתו של חלק מצומצם בצמרת? ודבר זה איננו נוגע לצבא; הצבא פעל בהתאם לחוק, הוא לא פעל על דעת עצמו. קיימת השאלה אם הצבא שלנו יכול להיהפך, לא לכת שמתעתדת לתפוס את השלטון, אבל בכל-זאת לאסכולה צבאית שמבחינת השיקולים העצמיים תשתדל באופן מכון ומודרך להשפיע על ההחלטות הפוליטיות. למשל, עמדנו בפני מצב של נסיגה מסיני, ויכולה היתה להיות אפשרות שהצבא לא יסוג. הפיתוי היה גדול. אל נשפח שהיתה דעת קהל לא קטנה שייחסה לנסיון הזה משקל פוליטי. יכולה להיות גם הנחה שפועל בכל צבא מומנט של כבוד-עצמי. יכולה להיות הרגשה שכאן נעשה דבר לא טוב, ועל רקע של אהדת הציבור, ואולי תחת השפעת הצמרת של הצבא, יעשה נסיון

למנוע, לעכב או לדחות את ההכרעה הפוליטית. זה יכול לקרות גם לאחר שצבא מנצח. הבאתי אחת הדוגמאות שמסיבות מסוימות יכולות להצדיק כביכול את היוזמה הזאת, ואת החששות האלה.

אינני נכנס לבעיה מה צריכה להיות מדיניות-החוץ שלנו. אבל הנה, למשל, גם אילו היו נותנים לנו את הקטע של א"י עד הירדן במתנה, ונוסף לזה את עבר-הירדן עם כל התושבים שלה, הייתי שואל את עצמי אם זה כדאי. מדיניות-החוץ שלנו, המוצהרת ע"י ממשלות ומקובלת ע"י הכנסת, זו המדיניות הבטחונית. אצלנו כל הקונצפציה של מדיניות-חוץ כלפי מדינות שמהן אנחנו יכולים לקבל את הכושר לעמוד במבחן צבאי משפיעה על מדיניות-החוץ. באותה מידה גם מעמדנו בעולם בכלל מושפע מן הפוטנציאל הצבאי שלנו. מיבצע-סיני היה מבחן שאתה יכול לשלול אותו מבחינה פוליטית, אבל הוא העמיד את מדינת-ישראל בדיספרופורציה מוחלטת למספר האוכלוסים, לשטחה וכו'. זאת אומרת: הכוח הבטחוני הוא לא רק אובייקט אלא גם גורם רציני בתוך השיקולים ואולי גם משפיע על היחסים עם מדינות-חוץ, כולן או חלקן.

השאלה האחרונה היא: האם השלטון הדמוקרטי שלנו בתקופה הקצרה הזאת הוא פחות או יותר יציב. לא עמדנו אף פעם במבחן של התפרקות מוחלטת או עירעור של השלטון האזרחי. האם אנחנו עומדים בפני סכנה כזאת בתוך תקופה הנראית לעין, במידה המניחה למישהו לבוא ולהצדיק — אם ע"י מכתבים-למערכת או ע"י יצירת דעת-קהל (ופה-רושם היו דעות כאלו) — שנמאס עלינו העסק של המפלגות ונמסור את הדברים לידי הצבא. האם אנחנו עומדים בפני אפשרות התפתחות כזאת של דעת-קהל שתתבע את זה? יש סכנה ששלטון אזרחי, מסיבה זו או אחרת, מפלגה שמסיבה זו או אחרת התרגלה לשלטון וחוששת לירידתה, לא תהיה להם, לפי הרגשתם, ברירה אלא לנצל את סמכותם להשתמש בצבא. יש לבדוק את התקלות הקיימות בשטח האזרחי יותר מאשר בצבא, כי אם הזכירו גם ענין של צנזורה — לא הצנזור הצבאי קובע אלא האזרחי. הצנזור הצבאי ממלא פקודות של השלטון האזרחי.

משה סנה: כל ההערות האלו נובעות מאי-הבנה. אינני רואה סכנה בצבא כשלעצמו אלא במיליטריזם אשר הנושא שלו הוא צוות של מדינאים, או מדינאי אחד, וקבוצת אנשים מסביבם. הצירוף הזה של מדינאים מסוימים עם מפקדים מסוימים איננו חופף שום מוסד ושום מסגרת ממלכתית או דמוקרטית. סמכות ההכרעה, יכולת הביצוע ואפשרות הפייה אשר בצירוף כזה יוצרות סכנה מתמדת לסדר-שלטון דמוקרטיים חוקיים.

יוסף ספיר: אתה מרכז את דבריך על הסכנה שקומבינציה של מחשבה מיליטריסטית יחד עם קו-מדיניות מסוים תביא לידי הרפתקה צבאית, שלדעתך היא יכולה לסכן את המדינה.

ואולם הסכנה היא לא בזה שהשלטון יחד עם הצבא יכולים לגרום נזק למדינה, אלא

בזה שהצבא יכול להיות מסוכן לשלטון הדמוקרטי, בעיקר מבפנים. וכאן צריך להביא בחשבון את הרפב הצבא. הרוב המכריע של הצבא הם אנשי-מילואים. אני אינני יודע מה תהיה עמדת חייל, גם במדים, גם כאשר הוא בשירות-מילואים, אם הוא ייקרא לערער את השלטון הדמוקרטי. משום כך אני חושב שהנסיון שלנו לבדוק את הדברים צריך להיות מכוון אל המבנה של שלטון דמוקרטי יותר מאשר לסכנות הטמונות בצבא כשהוא לעצמו בתקופה הנראית-לעין.

ישראל גלילי: הנחות-היסוד העיוניות שהניח פרופיסור טלמון מקובלות על כולנו. אף-על-פי-כן סבורני שלא יהיה זה למותר להרחיב קצת נתון אחד שהיה כלול בדברי קודמי בהבלטה יתירה ולהוסיף עליו. הבטחון, או הכוננות, בתנאים שלנו, איננו רק כורח חיוני מובן-מעצמו לרגל הקונסטלציה הבטחונית-הפוליטית שאנחנו נמצאים בה; אני גורס שזהו ערך שיש להביאו בחשבון בערכי תנועת התחיה הלאומית. אני גורס אותו כערך יהודי-אוניברסלי. מפני שאני סבור שטבועה בהוויה היהודית חולשה, התבטלות מפני כוח זר, וגם מפני שטבועה בהוויה היהודית סכנה ליהודים באשר הם יהודים. למותר להגיד שאפשר להפליג בדבר הזה עד כדי היסטריה וגם להקיש מזה מסקנות מופלגות ודמגוגיות, אבל אני סבור שהמדינה שלנו עודה צעירה, ההווייה הלאומית שלנו עדיין היא בהתהוות, ועדיין הסגולה האנושית הפנימית של התגוננות טעונה חינוך וטיפוח. הערך של התגוננות-עצמית בבחינתו האנושית-היהודית הוא גם תכנו של צה"ל בעיני. לדעתי צפויה תמיד סכנה לדמוקרטיה. באותה מידה שאני כאיש-קיבוץ יכול לומר שנשקפת סכנה לקיבוץ, נשקפת גם סכנה לדמוקרטיה. לא כל שפן שנשקפת לדמוקרטיה סכנה של נפילה מפובד עצמה, מכובד חולשותיה, תמיד רוצים גורמים פוליטיים, מעמדיים להשתרר עליה ולנצל אותה באורח בלתי-דמוקרטי. הדמוקרטיה מחייבת ערות. רק על רקע זה אני משתתף בשיחה הזאת. במידה שאדבר גם על סכנות וקלקלות, אדבר עליהם באורח היפותטי.

אני חושב שצה"ל מחוסן באופן יסודי מלהוות סכנה לדמוקרטיה: מורשתו, הרכבו, תכונות החבר המעצב אותו, חיל-המילואים, הנח"ל, הזיקה להתישבות, העתונות החפשית, הזיקה של רבים מן החיילים למפלגות, לארגונים פוליטיים ורעיוניים — כל אלה הם נתונים חשובים מאד להזנת הזיקה של צה"ל למרות האזרחית. אני רוצה לומר, במאמר מוסגר, שעוד ב„הגנה“, ולא כל שכן בצה"ל בתקופת 12 השנים האחרונות, זימנו לנו החיים דוגמאות למכביר כדי לטפח מושג של מרות על מצוות עשה ולא-תעשה, כמעט שאינני יכול להעלות על הדעת אפשרות של הפרת פקודת-נסיגה, אם כי אינני יכול להעלות על הדעת שפקודה כזאת לא תהיה כרוכה בזעם, במורת-רוח וכיוצא בזה. לא הייתי רוצה כלל בטיפוס של איש-צבא שהוא נרצע וצייטן אוטומטי והמשאיר את שיקול-הדעת והמחשבה רק למי שמוסמך לכך על פי דרגתו. עם זה, יש שורה של תופעות שראוי לתת עליהן את הדעת ויש להן זיקה, אם כי זיקה רחוקה, לנושא שאנחנו דנים בו.

אני סבור שהתפוררותה של דמוקרטיה מזמינה אימננטית סכנה של פיתויים, של התערבות. הדבר מסתבר באורח טבעי. צבא הוא גוף המופקד על חזית, על תחום שחלים בו המושגים של להיות-אירלחדול. הפונקציה של הצבא מחייבת מתיחות, אחריות גדולה. המתיחות של הצבא מותנית בכך שכל המערכת תהיה תקינה, בריאה, ממלאה את תפקידה. באופן טבעי כמעט צומחת הנטייה של הבחנה וייחוס קלקלות, או כשלונות, או פיגורים, לאזרח. הצבא הוא גוף יותר יעיל: פועל לפי לוח־זמנים, לפי משימות מוקדמות, מבצע דברים על דרך הפשטות, ויש שהוא מוליד סטייה של פשטנות יתירה, שיכולה לצמוח ולהתפתח לנטייה לדברים שנעשים בצורה חורגת, ושייעשו באורח יעיל יותר וקולע יותר למטרה אם ייעשו באורח צבאי. הגילויים האלה הם טבעיים, ויש להם גם איזה ייחוד בתנאים שלנו, כי מטבעו של דבר הצבא שלנו מקבל על עצמו שליחויות של קליטת עליה וחינוך שאין להן שדה מיפגש אחר. לצבא יש תפקיד חינוכי לא רק באימון ובהכשרה. השנתיים־וחצי שהצעיר ממלא בצבא הן שנים חשובות בשלבי העיצוב של אישיותו. אין להגזים בשיעור הרב של אוטוריטה שרוכש לעצמו מפקד מחונן שאינו דוחה מעליו את פיקודיו. מן הנסיון שלי אני יודע שהדברים מגיעים עד לידי מידות מדהימות שכמעט קשה למצוא להן פשר. התלמיד יש שהוא מסתכל בעולם בעיני מורו, וכך אפשר לומר לגבי יחס הפיקוד אל מפקדו. בזה יש שימוש־לרעה גם במדינת־ישראל. הדברים מבצבצים ועולים, למרות המדיניות של המטכ"ל השוקד לעקור אותם. למשל, הטלת עונשין שאין להם כל קשר לצרכי המשמעת. אני שומע על כך בפגישות עם בני־קיבוץ שבאים הביתה ומספרים על חוויותיהם בצבא, עד שאני נדהם מדוע הם אינם מתקוממים; אני לפעמים תוהה מדוע החינוך הקיבוצי לא הכשיר אותם להתקומם נגד פקודה כזאת. בפלמ"ח הופיע פעם יצחק שדה לאיזה משק ושם נתחוויר לו שבחור אחד הופיע למסדר בנעליים בלתי־מצוחצחות והמפקד צוה עליו לצחצח את רגליו היחפות במשחת־נעליים. הוא הטיל עונש כפול: על המפקד ועל החייל שמילא את הפקודה הזאת. יש תופעות כאלו גם בצה"ל המנוגדות להוראות הפיקוד המוסמך.

יעקב טלמון: אגב, כיצד מגיבים בני עדות־המזרח על משמעת צבאית, על אוטוריטה צבאית?

ישראל גילי: אין לי ידיעה מספקת כדי להשיב על השאלה הזאת. באורח טבעי, הם יותר צייתנים ונרצעים. אל נא תטעו בדברי, יש תופעות כאלו. עקרון המשמעת, שהוא נתון יסודי, אפשר לנצלו לרעה אם מפליגים למעלה מן המידה נמיחסים לו טוטאליות מוחלטת גם לגבי תחומים שאין להם משמעות במסגרת צבאית. הם עלולים לטפח תכונות שליליות ולקפח את יסוד העצמיות שבאישיות. אם הבאתי ענין זה לכאן, משמע שאני חרד ורואה צורך להצביע על כך, מבלי להפליג ולומר שזה כביכול טיפוסי לצה"ל. אלו הן תופעות שהפיקוד נלחם בהן עד־

חרמה במקרים רבים. יש שאלה, מה הם צינורות הדיווח למקרים אלה? האם הדברים מגיעים אל הפיקוד? אמרתי שהתפוררות של דמוקרטיה קוראת לפורענויות רבות, ואחת מהן — שהיא מלבה את הפיתוי בפני כוחות מאורגנים שבידם מנופים יעילים „לרפא” דמוקרטיה. והדברים אמורים לא רק בהתפוררות של דמוקרטיה, גם בהתכווץ שלה. אני חושב שאביא חצי-גאולה לעולם אם אצטט חבר שאמר שמדינת-ישראל היא גיבורה אם היא יכולה להחזיק מעמד. לדעתי, זה חל גם על צה”ל... אם יאמר פרופיסור מהאוניברסיטה ששיטת-הבחירות היחסית מסוכנת לישראל יותר מנאצר זו תהיה אמירה שלילית; לפי דעתי, זה יהיה שימוש בנשק בלתי-קונבנציונאלי בוויכוח פוליטי. אך אם זה נאמר על-ידי שר-הבטחון במדינת-ישראל, יש לזה משמעות שלילית לגבי מדינת-ישראל. אני רואה סימן של בריאות לצה”ל בכך שאין הוא מושפע יתר על המידה מן ההפלגה הזאת בכבוד הצבא שעה שפעת האחרונה נשמעו דברים שהם מאכלים את ההתייחסות של הצבא לדמוקרטיה הישראלית. אפשר להגיד שוועדת החוץ והבטחון היא ועדה לכל, חוץ מ”בטחון”. אומרים שחוללה קדושת הבטחון, שדאגת הבטחון איננה דאגת כל המפלגות, שחולל כבוד צה”ל, והדברים שנאמרים מתימרים לדגול בתעודה חיונית. אם להתייחס לדברים האלה ברצינות, אם הצבא מתייחס לדברים אלה כלעדות מהימנה של הערכת מצב, מוכרחה להיות להם משמעות שלילית. הארגומנט של חבלה בבטחון מופיע אצלנו יותר מדי תכופות. הדברים האלה משבשים את הרקמות שצריך לטפח בחברה דמוקרטית בריאה. אין לי אלא לשמוח כשאני יכול להביע את הדעה שצה”ל „מחזיק מעמד”.

דבר אחרון: אני משוכנע שצה”ל יש לו זיקה איתנה מוחלטת להוראות „עשה” ו„לא תעשה” של שר-בטחון בישראל, ושל כל שר-בטחון בישראל. אני אומר זאת לא מן-השפה-וולחון. אף-על-פי-כן אני סבור, ואני יודע, שחבר-האנשים שעומד (וחוששני להגיד: שיעמוד) בראש צה”ל אין לו סיבה סבירה לכפד את האפקטיביות של הפיקוח האזרחי הדמוקרטי על הצבא — מפני שהפיקוח הזה רפוי, לקוי בסדריו. אני סבור שסדרי הפיקוח האזרחי הדמוקרטי על הצבא אינם תקינים ואינם יעילים כפי שהם צריכים ויכולים להיות. לא אדבר על התחום שבין ממשלה ושר-בטחון ומטכ”ל; הדברים שלי חלים על התחום הפרלמנטרי. אינני סבור שוועדת-החוץ והבטחון ממלאה את תפקידה בתחום הזה. ועדת-החוץ והבטחון של הכנסת היא הפחותה בסמכותה מכל ועדות-הכנסת האחרות.

ש. ז. אברמוב: מבחינת החוק, היא מוגדרת ביותר.

ישראל גלילי: אני מסופק. מכל-מקום אין לי ספק מהו המצב מבחינת הפרקטיקה. אני חושב, למשל, שסדרי הדיון בתקציב-הבטחון אינם מאפשרים להתחקות אחר הבעיות הראשיות של הצבא: המבנה, סדר העדיפויות וכו’. אין אפשרות להזמין עדים, לקבל חוות-דעת, ובהכרח מוגבלים חברי-הוועדה על-ידי הגשת אינפורמציה מוסמכת שהמוסרים אותה תוחמים לה את גבולה.

אם להתייחס לאישור התקציב כאל אישור מגמות ההתפתחות של הצבא וסדר העדיפויות וכיוצא בזה, אני סבור שאין החלוקה בין משרד־הבטחון והפונקציות שלו לבין הרשויות האזרחיות נכונה. נראה לי שמשרד־הבטחון עמוס פונקציות שלא מן ההכרח היה להעמיסן עליו, ובריא היה יותר לפרק את הפונקציות האלה ולקבוע להן רשות אזרחית שלא בתחום הבטחון. אני סבור שאין לנו בהירות קונסטיטוציונית בכל התחום של הסמכויות, ויש בכך גם משום אי־בהירות הפותחת פתח לכל מיני שיבושים. אני הייתי מוכן לשאול את משה שאלה: לפי חוקי־היסוד של מדינת־ישראל, מי הוא מפקד הצבא?

משה דיין: מבחינת הנהגה שהשתרש לגבי הצבא, הסמכות העליונה זה האיש שנקרא „שר־בטחון“.

ישראל גלילי: אין תיחום ברור, אפילו בשיעור שנדרש, בין סמכותו של הרמטכ״ל לבין סמכות שר־הבטחון. לדעתי, אין גם גדר ברורה בין סמכות הרמטכ״ל לבין ראש אגף־המיבצעים, והבעיה איננה של פלישת האחד אל השני, אלא זוהי בעיית האחריות של כל אחד בתחומו.

ז. אברמוב: רציתי לומר משהו בכיוון זה. אם להביא את דוגמת התחוקה של ארצות־הברית, נשיא ארצות־הברית הוא גם המפקד העליון של הצבא, והראיה: כאשר אייזנהאור חלה הכניסו אותו לבית־חולים צבאי, ממש חייב היה לשכב בבית־חולים צבאי, עד כדי כך הקפידו על מעמדו כמפקד העליון של הצבא האמריקאי.

משה סנה: לצורך מחלות הריהו איש־צבא...

ז. אברמוב: האם לנשיא שלנו יקנו סמכות מקבילה לזו של נשיא ארצות־הברית? האם זה דרוש, כדי שהוא יוכל לתת פקודה לצבא שלא על דעת הרמטכ״ל?

ישראל גלילי: דרושה כאן הבהרה לצורך ההגדרה המדויקת של תחום האחריות שכל אחד נושא בה. שמעתי באחרונה מושגים של מטה־כללי ומטה של שר־הבטחון. לא קל לעמוד על ההבהרה המדויקת של המושגים האלה. יכולה לעבור עת ארוכה ולא נידרש לדיקדוקים האלה, עד שלפתע, בסיטואציה מסוימת, נפער פתאום פער חמור. כללו של דבר, אני סבור שהסמכות — אם אנחנו נזקקים להבהרות תחומים בין אזרחים לבין צבא — הסמכות של הגורם האזרחי בעיצוב הצבא איננה יכולה להיות מוגבלת לסמכות של שר־הבטחון בלבד. בזה אינני רוצה לומר שסמכות הפיקוד או מתן ההוראה יכולה להתחלק, אבל הסמכות בעיצוב הצבא, מבנהו, מדיניותו וכיו״ב איננה יכולה להיות מוגבלת לאיש אחד. אצלנו היא לא מוגדרת ורפויה למעלה משיעור הנחוץ והבריא.

יוסף ספיר: אתה מתכוון לוויכוח פרלמנטרי או למין מועצת-בטחון?

ישראל גלילי: זאת הבעיה! אם יש בממשלה ועדת-שרים לענייני בטחון, מה הבעיות המובאות לפני ועדה זו, מה הדיווח שחייבים להביא בפניה? אני מחייב מועצת-בטחון-לאומית נוסף לוועדת-החוץ-והבטחון.

יעקב טלמון: האם אתה סבור שאי-הבהירות בעניינים האלה היא תוצאה מן העובדה שאישיות מסוימת בנתה את הצבא, הקימה, הובילה אותו עד הלום, יצרה את הצבא כרורבאט?

ישראל גלילי: לא הייתי אומר... מצד אחד, האמפיריות הזאת שנשתגרה בתחום הנדון היא טבעית ביותר; מצד שני, אין לנו דפוסים מוצקים בשטחים אחרים, וגם לא בתחום הזה. בתחום הזה נתבצרה אישיות חזקה שמתגלמת בה הסמכות. הנאמנות לדמוקרטיה מחייבת דברים מסוימים שיש להביאם לאישור הציבור. מכל מקום, אני סבור שבתחום הזה דרושים שינויים, וככל שנקדים להכניסם, כן ייטב לגופו של ענין, וגם לקראת אפשרות שנגיע למצב שהפונקציה הזאת תהיה נתונה בידי אדם שאין שרשיו וסמכותו ומעמדו כאותם של האיש הממלא עכשיו תפקיד של שר-בטחון. אני רוצה לציין שאינני סבור שהתקופה הזאת יפה לבירור הזה מפני ההחשדות והאמוציות והאינטרסים שהנושא הזה משופע בהם דווקא עכשיו.

יוסף ספיר: ביחס לוועדת-החוץ-והבטחון של הכנסת. האם אתה חושב שהרכב זה של הצבא עם אנשי הציבור — ויהיו הטובים ביותר — במסגרת הזמן שהם יכולים להקדיש לענייני חוץ ובטחון, יכול להיות גוף שיכול באמת לפקח?

ישראל גלילי: כן. בפתחת דבריו של פרופיסור טלמון הוא ייחס משקל רב לבעיה זו לרגל ההתפתחות הטכנולוגית. העיסוק בעניינים אלה אינו מתישב עם די-לנטניות של אורחים-פורחים. יש גם תחום של סודיות שהיא חובה והכרח בלתי-נמנע, אבל ברתיעה מפני חומרת הבעיה טמונה הסכנה הגדולה ביותר. בארץ כמעט לא קיים כבר הטיפוס האנושי שיש אתו ידע צבאי ואיננו איש-מדים. זה חזיון שלילי מאד לבריאותה של דמוקרטיה, כי המלחמה היא דבר רציני מדי מלמסור אותה לאנשי-צבא בלבד. בייחוד עקב הזיקות של אנשי-הצבא שלנו לבעיות. אינני מציע להעניק לוועדת-החוץ-והבטחון סמכות פיקוח שיש בה התערבות בלתי-אמצעית במערכות הצבא כשהוא לעצמו. אפשר לפתור את הבעיה הזאת על-ידי מערכת פיקוח מתאימה, על-ידי הקמתה לפני ההכרעות ולא רק לצורך אמירת-אמן או שלילה שלאחר מעשה.

ש. ז. אברמוב: אולי הגיעה השעה לערוך סקר על התפקיד שוועדת-החוץ-והבטחון מילאה, או לא מילאה, בקשר לענין החשוב שהופקד בידה, כי מבחינת הקניית סמכויות אין ועדת-כנסת אשר סמכותה נקבעה בחוק בצורה ברורה שאיננה-

משתמעת לשתִי־פנים כמו הוועדה הזאת. אם ההרגשה הכללית היא שבנדון זה קצרה ידה של הוועדה הזאת מלמלא שליחותה במלואה, הרי זה קודם־כל לא באשמת הצבא. את הסיבה צריך למצוא בשטח אחר. אין כוח שיכול למנוע מוועדת־החוק־והבטחון לקבל חומר. ועדת־החוק־והבטחון זהו היצור אשר בפוטנציה יכול היה להיהפך לאותו גוף מפקח שגם הדמוקרטיה וגם הצבא זקוקים לו. משך 13 שנות קיומה של המדינה היה גורם שריכך את הצורך — עצם קיומה של אישיות כזאת אשר הצדיקה את חוסר הצורך וגם הרתיעה מהתערב. עם היות המדינה בגיל בר־מצוה, ייתכן שראוי היה שכל אחד מאתנו ימליץ בפני אלה שכוחם לעשות משהו לערוך בדק־בית, מבחינה קונסטיטוציונית, לגבי יעילות הפיקוח הפרלמנטרי.

ש מ ו א ל א י י ז נ ש ט ט : חילוקי־דעות עקרוניים לא היו, כמדומני, סביב השולחן הזה. דומני שמסתמנת כאן הסכמה, גם בדבריו של ספיר וגם בדברי מר גלילי, שבמידה שקיימת סכנה של התערבות הצבא בישראל בתחומים לא־לו היא נתונה יותר מצד אזרחי מאשר מצד צבאי. אין זה כיום ענין משרדי גרידא. אני חולק על אחת מנקודות־הפתיחה של חברי טלמון. הוא הדגיש שהבעיה של היחס שבין הצבא והדמוקרטיה עולה במיוחד בתנאים של מיליטריזם, כי סכנה בטחונית בארץ מעלה את הבעיה הזאת. אבל אפשר לתת הרבה דוגמאות גם בהיסטוריה שהבעיה הזאת עלתה בלי שום קשר לדברים אלה. הדוגמאות שהובאו כאן אינן מביאות בחשבון ארצות כמו פקיסתן, בורמה, סודאן, ששם לא היו שום בעיות בטחוניות ושם גם לא היתה דמוקרטיה. לא הבחינו בין הבעיה הכללית של יחס בין שלטון אזרחי וצבאי ובין הבעיה הספציפית שהיא חלק ממנה. הבעיה הזאת יכולה לעמוד גם בשלטונות לא־דמוקרטיים. קיימת הבעיה בסודאן, למשל, מסיבות שלא כדאי להיכנס אליהן כרגע; בצורה אחרת: באמריקה הלא־טינית. בעיות מקומו של הצבא בגלל ההתפתחות הטכנולוגית, כפי שהועלו כאן, שונות מן המיליטריזם המסורתי. אחת הסיבות להשתלטות הצבא היא: שהצבא הוא הגוף האזרחי היחידי שהינו יעיל. מה עושה הצבא בפקיסתן? — הוא מכשיר מנגנוני. כאן, גם כאשר מדברים על הבעיות החמורות ביותר, טיב הפיקוח הנובע מן הטכנולוגיה המודרנית, הרי הבעיה היא לא כל־כך של צבא כי אם של סוג מסוים של מדע טכני שיש עמו גם ידע צבאי. הצבא כולל יותר מכוח מקצועי סתם. לכן זה מחזק אותי בדעתי שמצטייר כאן מצב שמקור הבעיה הוא יותר מהצד האזרחי מאשר מהצד הצבאי. הצורה המיליטריסטית נוסח פרוסיה היא לא הסכנה המכרעת, למעשה. אצלנו קיימת הבעיה המיוחדת של המצב הבטחוני, וגם היא במידה די גדולה עולה כבעיה מהצד של השימוש האזרחי בסיסמאות צבאיות מאשר מהצד של הצבא. כי עד כמה שאני מכיר את ההתפתחות של צה"ל, היתה פעם תקופה שבצה"ל צמחה אידיאולוגיה לא מיליטריסטית אלא אידיאולוגיה שאני ראיתי בה סכנה של פלישת הצבא לתחומים לא־לו — כאשר בזמנו דובר על כך שהצבא יילך למעפרות וישתול עגבניות, כדי לפתור את הבעיות האזרחיות. בינתיים יש שינוי לטובה בצה"ל. צה"ל

עושה דברים הקשורים בחינוך ובקליטת עליה. הוא מכניס מומנטים אורחיים לתוכו ואיננו פולש לתחומים אורחיים.

עוד סכנה אחת שהעלה ישראל גלילי. בזמנו היה רושם שלמעשה משרד־הבטחון אינו אלא מחלקת־כספים של צה"ל. היום איש לא יחשוד שמשרד־הבטחון הוא רק זה. אם קיימת בכל־זאת בעיה, הריהי מתבטאת בכך שיש תחומים שמשרד־הבטחון מטפל בהם ושגם רשות אורחית יכולה לטפל בהם, ומוטב היה לו היה כן, כי על רשות אורחית יש יותר פיקוח. הדברים קשורים בידע, ואלה אותם הדברים הטכנו־לוגיים שהצד הצבאי־הספציפי איננו דומיננטי בהם כל־כך. יש בעיות בצה"ל, כגון הבעיה של התחלופיות הגדולה בצבא־הקבע. עצם העובדה שקיימת תחלופיות ונטייה לתחלופיות, ועצם העובדה שקריירה צבאית איננה מצטיירת כבלעדית, היא בעיה, מבחינת הדימוי הפנימי של צה"ל, מבחינת השתרשותו, מבחינת משקלו הגדול של חיל־המילואים ועוד.

בצה"ל, כמו בכל צבא, יש גילויים שליליים שהוזכרו על־ידי גלילי. אלה דברים רעים שיש להילחם בהם, אבל הם אינם מיוחדים לצה"ל. צריך לשרש אותם. אין להפקיעם מתחומה של ביקורת. אם מתפרסמים מכתבים מטופשים למערכת, אני יכול לתאר לעצמי שגם בצה"ל מישוהו חושב כך. לעומת זאת קיימות בעיות של הצד האזרחי המתחלקות לשני צדדים. יש להבדיל כאן בין שלושה סוגי בעיות, שהם קשורים אבל אינם זהים זה עם זה. חלק גדול מאד מזה הן הבעיות הפורמליות של הפיקוח. הרשו לי להגיד לכם, חברי־הכנסת, אם המצב בוועדת־החקוּו־הבטחון הוא כפי שתואר כאן, הרי אתם אשמים. אינכם יכולים להטיל את האשמה על מישוהו. כל מפלגה צריכה לחנך חלק מאנשיה שיתמחו בדברים אלה, ובוזה היא תמלא את הפונקציה שלה.

אחד הדברים המיסטיים שנוהגים לומר הוא שבגלל „הידע הטכני“ הדרוש היום אין מקום לפיקוח „בלתי־מקצועי“ נרחב ולכן כל בקורת רק מרחיקה את הידע הזה. הדברים ממילא סופם שהם מגיעים לבקורת, חלק לא קטן מהדברים אינם מצריכים אדם שצריך להבין בטכניקה; אדם אינו מוכרח להיות הטכנולוג הגדול ביותר, הוא צריך להיות מצוי בדבר המדובר. אם זהו המצב, המפלגות צריכות לכוון את אנשיהן.

הערת־אגב: האם יש צורך במועצת־בטחון? עד כמה שדעתי משגת, זהו דבר לא רצוי. הסיבה לזה היא: מועצת־בטחון אפקטיבית קיימת יותר במשטרים נשיאותיים מאשר במשטרים פרלמנטריים. בארה"ב יש מועצת־בטחון. אם זה צריך לבוא ולהבטיח את הפיקוח, הרי זה לא־כלום. ויש עוד סיבה לכך שהדבר אינו רצוי: אחד הדברים החשובים למשטר דמוקרטי תקין הוא האמונה ביעילות הפיקוח הפרלמנטרי, ואם יש ועדה פרלמנטרית שתפקידה לפקח, אז היא צריכה לעשות זאת, ופיצול הפיקוח איננו לטובת הפיקוח. אינני רואה שיש מועצות מפקחות בשטחים אחרים. אנחנו עלולים להיתפס לאמצעים שלא יגבירו את משטרנו הפרלמנטרי.

בעיה אחרת נסתמנה מתוך דבריו של חה"כ אברמוב. האם מתוך איזו שהיא נקיעה או סלידה מהמפלגות יכולה לבוא איזו היאחות דווקא בצבא. בבחינת הסמל של יעילות או משה אחר. להלכה, זה כך; למעשה — אינני רואה את זה. במידה שקיימת אפאטיה ציבורית היא מחלישה את הדמוקרטיה, וזה יכול להזמין גם את הצבא. אינני רוצה לזלזל בקיומה של אפאטיה כזאת. דווקא בזמן האחרון הראו גם שיש אפשרויות של חוסר-אפאטיה ושלא כל הדברים האלה הם רק מסגרות המשתקות אפשרות-פעולה של האזרח, ולכן מבחינה זאת אני קצת יותר אופטימי. עם זאת, התנאים החברתיים לדמוקרטיה שלנו, העירנות הציבורית והאמון בדמוקרטיה, ההזדהות הבלעדית עם צורת-משטר זאת, אינם מבוססים במידה מספקת עד שנוכל להגיד שהם מובטחים בטחון גמור. אנחנו מצווים על עירנות מתמדת כדי לעמוד בפני זה.

יש עוד ענין אחד, גם אם יש אצלנו אפאטיה במפלגות ויש הרגשה של חוסר-אונים וחוסר-יכולת, וגם כשישנה הסכנה הגדולה של הרגשת חוסר-אונים כנגד המנגנון, הרי דבר אחד שבו היתה יכולה להיות סכנה לא דבק כלי-כך בשלטון האזרחי שלנו, וזו התחושה של חוסר יעילות גמור. תחושה של חוסר-אונים היא סכנה לביסוסו של המשטר הדמוקרטי. הבעיות הן בתחום הפיקוח הפורמלי בתחום האזרחי, בתחום של נסיונות — בידועים או שלא בידועים — של איזו מונופוליה של הפיקוח על ענייני הבטחון בידי איש או קבוצה אזרחית אחת, ובתנאים העמוקים יותר — מבחינת השתרשות בלתי-מספקת של משטר דמוקרטי בישראל. ולכן נדמה לי שה"אונס" של הפעולה והעירנות חל הרבה יותר על הצד האזרחי מאשר על הצבאי.

משה דיין: נאמר על-ידי גלילי שהתקופה הזאת לא יפה לבירור. ייתכן שכך. אבל מצד שני הבירור הזה יפה לתקופה. ואני שמח לבירור זה. אילו היה צריך להוכיח שהמצב תקין, הוויכוח הזה יכול היה להדגים זאת בצורה בולטת ביותר. בפועל, כמעט כל המשתתפים הסתובבו סחור-סחור ועסקו בשאלות צדדיות ובדוגמאות צדדיות, כי לגופו של דבר אין ויכוח. כמובן, ישנה אפשרת פוטנציאלית של פלישת הצבא לתחומים שאינם שלו, שהרי ישנו צבא ויש מדינה; יש משטר דמוקרטי, ואפשר כמובן לומר שגדוד טנקים יכול לכבוש את הפנסת. השאלה בפועל היא אם אנחנו רואים במשטר הדמוקרטי בישראל, ובצבא הזה כיום בישראל, איזה שהם סימנים של פגיעת הצבא במשטר הדמוקרטי, ולו גם של "ליחוד בקצוות הדמוקרטיה". סנה עסק בעיקר בשאלת המדיניות. במידה שנתן דוגמאות מן הצבא, אחזור אליהן אחר-כך. גלילי נגע בשאלות קונסטרוקטיוניות, וספיר הפליג בדבריו ואמר שעלול להיות מצב בו המפלגה שהתרגלה לשלטון, והשלטון נשמט מידה, תיעזר בצבא כדי לשמור על שלטונה. אם אני מנחש נכון לגבי זהות המפלגה, וגם אם לרגע נניח שהשלטון הולך ונשמט מידי מפלגה זו, אני צריך לאמץ את כל כוח הדמיון כדי לחפש איפה ואיך יכולה המפלגה להיעזר בכוח כזה. האמנם יש אחיזה לכך במציאות שלנו?

בשאלות שהעלו דיברו לא על פלישתו של הצבא לחיים האזרחיים הדמוקרטיים, אלא על שימוש האזרחים בצבא ואפשרות ניצול שמו לשם צנזורה בעניינים שאינם צבאיים, למשל, והיעדר מוסדות המפקחים על כך. אך גם בענין זה, במידה שניתנו פה דוגמאות או הסברים, צוין רק כי קיימת אפשרות כזו, אך לא נשמעה שום דוגמה של שימוש כזה בפועל. לא היו מקרים שפתוצאה מהיעדר פיקוח פלשו גופים אזרחיים למסגרת הצבא והשתמשו בו לרעה. נניח לרגע שאין קונסטיטוציה מספקת. אין מפקד לצבא במסגרת הצבאית. יש רמטכ"ל, שהוא ראש-המטה בלבד (בארצות-הברית הוא יושב-ראש המטות המאוחדים וכפוף לנשיא, שהוא המפקד של הצבא). נניח שהיו מציינים 77 ליקויים קונסטיטוציוניים — דווקא העובדה שישנם הרבה פערים קונסטיטוציוניים, ובו בזמן בפועל אי-אפשר לומר שבגלל אי-בהירות בקונסטיטוציה היה שימוש לרעה, מעידה שהשאלה היא יותר תיאורית מאשר מעשית. אני מציע לא לבנות יותר מדי על הגדרות מדויקות. הלא גם כאשר יהיו כל הסייגים הקונסטיטוציוניים, לא נהיה פטורים מהענין לגופו. יכול להיות מצב שישנם פגמים פה ושם והדברים מתנהלים בכל-זאת כהלכה, ולהפך — שהקונסטיטוציה בסדר אך החיים במדינה לא. במידה שישנו מצב שיש חסרים קונסטיטוציוניים — ואני מכיר בליקוי שבמצב זה — זה ליקוי פאסיבי ולא אקטיבי. ישנה דמות מרכזית, בן-גוריון, ראש-ממשלה ושר-בטחון; אני מקבל את ההגדרה שמצד אחד, מבחינת הציבור, הוא בעל אוטוריטה, ומצד שני, מבחינתו הוא, בוודאי היה מסתייג לו רצו לפלוש יותר מדי לענייני הבטחון ולתחום טיפולו. נניח שההגדרה הזאת נכונה, השאלה היא אם כתוצאה ממצב זה היה שימוש לרעה מצדו? אמרו שוועדת-החוקר-בטחון לא מדווחת ואיננה מפקחת. נניח שההנחה הזאת נכונה, השאלה היא אם נוצל מצב זה לרעה. האם נעשו פעולות ששלטונות הבטחון לא היו מרשים לעצמם לעשותן לו ידעו שוועדת-החוקר-בטחון מחמירה יותר בדיווח ופיקוח. בענין מיבצע סיני, השתמשו כאן בנימוק שלא כל חברי הממשלה ידעו על כך. והשאלה היא האם זה מה שאיפשר את מיבצע סיני, ולו כל חברי הממשלה ידעו על כך, היה המיבצע נמנע? לא רק שהצבא לא פולש לתוך הרשות האזרחית, אלא גם אם זה נכון שהרשות האזרחית לא מפקחת, ויש מצב פאסיבי, נאמר, לא תקין, גם במצב זה אין בכך שימוש לרעה. אם אמנם אין קונסטיטוציה מפקחת, הרי אדרבה ואדרבה, זו כנראה דמוקרטיה כל-כך טובה שאפילו בהיעדר פיקוח איש לא מתפרץ ומנצל זאת...

יוסף ספיר: אין להתעלם מן הדומיננטיות של אישיות מיוחדת-במינה בריכוז של מדיניות-החוקר-הבטחון. לא מקרה הוא שעירונות בשאלות מסוימות בציבור מתחילה בשעה שיש התרופפות מסוימת של הדומיננטיות של האישיות הזאת. הבעיה שאנחנו מעוררים איננה יכולה להיות צמודה לשנות 1948—1960. אנחנו צריכים לחשוב מה יהיה בעוד 10 שנים.

משה דיין: השאלה היא האם המצב בישראל ב-1961 הוא תקין? תשובתי

חיובית. אילו הנושא הערב לא היה זה של צבא ודמוקרטיה, אלא היה: המשטר בישראל, אז היינו צריכים לבחון אם ועדת-החקר-ובטחון ממלאה את תפקידה או לא. או אם ישנה פעילות כללית ובקורת ציבורית בכלל בענייני הכלכלה וכדומה. יכולה להיות בקורת גם על ועדת-הכלכלה ועל תיכנון המשק, על המידה שבה כל המשרדים קשורים ותלויים במשרד-האוצר, ואפשר היה לשאול האם יש לנו תיכנון כלכלי מרכזי? האם במשך השנה, אחרי אישור התקציב, לא משנה ועדת-הכספים תקציביהם של משרדים שונים במיליוני לירות?

יוסף ספיר: בשטח הבטחון קורה שבא שר אל ועדת-הכספים ומבקש לתקן את תקציבו, דבר זה אינו קורה בוועדת-החקר-והבטחון.

משה דיין: אילו דנו על המשטר בארץ, הייתי יכול להעלות בעיות הנוגעות למשרדים שונים, והיינו בוודאי שומעים הרבה דברים, על תיכנון כלכלי, ועל שינויים בתקציב, וניהול עניינים בצורה שונה ממה שהחליטה הממשלה בתחילת השנה. אבל גם כאשר הפרצות קיימות, בדיון זה אני מציין כי גם כאשר אין פיקוח אזרחי על שר-בטחון, אין טענות שהוא השתמש לרעה במצב, בגלל היעדר הפיקוח, לטובתו או לענייניו או למדיניות שלו. היעדר פיקוח זו הוא תוצאה של המצב בישראל בשנת 1961 בכל השטחים. השאלה היא, אם טוענים שמנצלים את הצנזורה, למשל, לטובת מפלגה או איש, או אומרים שהצנזורה כשלעצמה היא חמורה או טפשית או מיותרת.

ש. ז. אברמוב: הצנזורה זה דבר רצוי. במידה שיש צורך בה, צריך להשתמש בזה בצורה כזאת שלא תנוצל אלא למטרות בטחוניות מובהקות. מבחינה זו היו כמה סטיות, אף כי הסטיות לא הגיעו עד כדי סתירת התיוזה הכללית.

משה דיין: אילו היו מביאים כאן דוגמה של שימוש-לרעה על-ידי הצנזורה, הייתי יכול להביע דעתי על כך. אבל ממה שנאמר עד כה, לא הוכח שימוש-לרעה בצנזורה. אינני מקבל את הנוסחה של „עד כה“. להפך: יכול להיות שמושם כן אין פיקוח — משום שהדברים בכללם בסדר, ולו לא היה כן הוצר הפיקוח. בדוגמאות שניתנו כאן חסר קנה-מידה של ריאליזם. אנחנו צריכים לראות את הדברים בקנה-מידה של החיים ולא באמת-מידה של בית-מרקחת. נאמר על-ידי סנה שחינוך לצבאיות הוא רע. האם ההנחה היא שבארץ כיום יש פולחן צבאיות? אין בארץ שאיפה להתגייס לצבא ולהתהדר במדים. אם יש מוקד שאליו הנוער נמשך, הרי זה לפקידות הגבוהה ולמשכורות הטובות. אני חושב שיש יחס חיובי לצבא, ואין בזה פסול. אינני חושב שיש פולחן לצבאיות. לגופו של דבר, לא בתאוריה, אלא למעשה, היום בארץ, לאן נמשך הנוער ללכת? לצבא? מבחינה זו אינני מקבל מה שאמר פרופ' טלמון בתחילת דבריו, שצרכי הבטחון שלנו, בגלל היעדר השלום עם השכנים, הם גורם דומיננטי המביא לפתח חטאת. יש מצב

אובייקטיבי של היעדר שלום כזה, אך במשך השנים האחרונות הוא איננו מתבטא בחיי יוסיים. הבעיה קיימת בתקציב, במדיניות. אני חושב שהיא כמעט ולא מורגשת אצל נערים בגיל 16 בעת שהם הולכים לבית-הספר.

פרופ' טלמון פיתח תיאוריה על אודות תהליכים המתהווים במדינה שנמצאת במצב של התגוננות. לעובדה שאנחנו שייכים ל"מדינות המתגוננות", בקלסיפיקציה הזאת, אין ביטוי בחיינו עכשיו. נכון שאם במצרים מקבלים מיגים 19 במקום מיג 17 זה גורם בטחוני חמור; אבל מבחינת "רחוב דיזנגוף" אין לכך השפעה. היעדר השלום אינו משפיע ואינו מעצב את חיינו בארץ בכיוון האנטי-דמוקרטי שעל אודותיו פיתח פרופ' טלמון את התיאוריה שלו.

עלינו לשאול את עצמנו באיזו מידה אנשי-צבא בארצות דמוקרטיות מביעים דעות בעניינים פוליטיים. האם פחות, או יותר, מאשר בארץ? נוסף על ההנחה שעל הקצינים להיזהר מלהביע את דעתם בעניינים פוליטיים, מפני שיש לדבריהם השפעה מכרעת על פיקודיהם, צריך לבחון ולהשוות עם דברי קצינים במדינות דמוקרטיות אחרות. האם עברנו אותן או לא, בתחום זה? לדעתי, אין כל השוואה בין מה שמרשה לעצמו לומר קצין בצרפת או באנגליה, או בארצות אחרות, לבין מה שנהוג אצלנו. יש ויש להבדיל, כמובן, בין אמירה לבין פקודה. מה, בעצם, אנחנו רוצים מהקצינים שלנו? שלא יביעו דעות? אבל הקצין הרי גם יושב בחדר-האוכל ומביע דעותיו בענייני-דיומא? נאסור עליו זאת? אי-אפשר לדרוש ממנו שלא יחווה דעתו, כי הדבר איננו מתקבל על הדעת. למעשה הרי אנחנו רוצים שהוא יחנך את אנשיו לדברים של "עשה" ו"להיב אותם וישוחח אתם ויסביר להם את החומרה שבמצבנו. אי-אפשר לדרוש ממנו כל זאת ויחד עם זאת לגזור עליו שתיתק. כמובן, עליו לדעת את גבול סמכותו, ולהבחין בין אמירת-דעה ומתן-פקודה.

גם בנאמנות למילוי פקודות כלשונו וכרוחן חייבים אנו להיות ריאליסטיים. בכל חזית, כשמכריזים על שביתת-נשק, מרחיקים את הצבאות מספר קילומטרים מהגבול כדי להיות בטוחים יותר בהפסקת-האש. כל מפקד-צבא נבון יודע שכאשר הוא איננו רוצה בתקריות על הגבול עליו לא רק לסמוך על הוראות הפסקת-האש שנתן לחייליו אלא עליו גם להרחיק את הסיוורים מן הגבול. אינני ממליץ על חוסר-משמעת, אבל הרי עוסקים באנשים חיים, בעלי אופי שונה. זה חלק מהחיים. מקרים כאלה כפי שצוינו בצה"ל אינם חריגה של הצבא מסמכות הפיקוד האזרחי אלא המירווח ההכרחי, הטבעי, שבין הוראות לביצוע. בין הדרג העליון לחייל בשדה.

בשטח החינוך, אם נחזור לאותה דוגמה שנתן גלילי, עם יצחק שדה, לדעתי צדק יצחק שדה כאשר העניש את המפקד, אך לא כאשר העניש את החייל. אני נגד ענשים טפשיים, אך אין לומר שאנחנו תובעים מן הענשים שיתמרדו על כגון דא. אפשר להגיד שכל עונש הוא טפשי במידת-מה. כאשר בני הלך לצבא וידעתי את הנוהלים בצה"ל במחנה האמונים, אמרתי לו: אתה עלול להיפגש במפקד קשות. אם אין בפקודתו משהו מיוחד נגד מצפונך, או שיש בו בזיון, עשה מה שאומרים לך. מי שאחראי לצבא חייב להשתדל לתקן את השגיאות. יש מצב בצה"ל שהדרגים

של מפקדים שאינם קצינים נופלים לעתים ממגויסי החובה, שהם, נאמר, בוגרי גימנסיות. ואז יקרה שדווקא דרג זה של מפקדים נותן ביטוי ל"עליונות" על-ידי פקודות טפשיות. אך זה איננו משום שהצבא איננו דמוקרטי. זו תוצאה של מצב אובייקטיבי שיש להתאזר בריאליזם ולהבינו, להבין את סיבותיו ולהשתדל לתקנו, אך לא לטעות בו. נדמה לי שבמידה ויש טענות ביחס לחריגת הצבא מן המותר, הן ברובן תוצאה מחוסר קנה-מידה ריאליסטי.

ש מ ו א ל א י י ז נ ש ט ט : מה בקשר לטענה שנשמעה כאן, שמשרד-הבטחון חורג ועושה דברים שרשות אזרחית יכלה לעשות ביתר-פיקוח?

מ ש ה ד י י ן : שלוש הדוגמאות אינן נכונות. הצבא משמש היום סמל ודוגמה של יעילות, אבל בעיקר בלחיימה ולא במוסדות המשקיים האזרחיים שלו. הדוגמאות שהובאו כאן מן העבר לא היו מגמות של הצבא לכלול בתוכו נושאים אזרחיים, אלא מקרים שבהם פנו לצבא והצבא נענה ועשה זאת תוך "חריגה" מתפקידיו, ואני לא הייתי פוסל את העזרה שהגיש הצבא למעברות. לא הייתי פוסל זאת גם היום, לו היתה באה עליה גדולה, ולצבא היו האמצעים הדרושים, כחיל-הרפואה ועוד. מדוע שהצבא לא יעשה זאת? חשבתי אפילו על כך אם אין מקום לבחון איחוד "אל-על" וחיל-האוויר. ולהיפך, אינני יודע אם אין מקום לכך שחיל-הרפואה לא ייפלט במשרד-הבריאות. אינני מקבל את כל הגישה הזאת של "חריגה ממסגרת". במדינה כלי-כך קטנה כשלנו צריך להשתדל למנוע כפילות-פעולה בין מסגרות צבאיות ואזרחיות ולנצל כל אחת ככל האפשר — גם אם יש בכך "חריגה". ביחס לזיקה בין משרד-הבטחון והצבא, אני מסופק אם מישוה רואה במשרד-הבטחון את הרשות האזרחית המפקחת על הצבא.

י ש ר א ל ג ל י ל י : אינני מקבל את הסיכום של משה כמכליל גם את חוות-דעתי לגבי תקינותו של המצב הקיים. לא טרחתי לבסס את דברי בדוגמאות, כי חשבתי שהשיחה הזאת חורגת מהתחום הזה. מראש ניתן לשיחה הזאת אופי של בחינת הפרצות בדמוקרטיה. לא במקרה אמרתי בראשית דברי שלא רצוי להיזקק לאור שהושלך על כמה תופעות לרגל ההתרגשות האחרונה, אם כי אין להפריד את הדיאגנוזה של המצב הקיים מן ההתרחסות הזאת.

כמה הערות :

אני חושב שיש עצמאות מופלגת ובלתי-מוצדקת של משרד-הבטחון מבחינה פונקציונאלית. יש ריכוז-כוח מוגזם, של כוח-אדם, של מימון, של שליטה במקרה, שאין הצדקה עיונית בריכוזו בתחום הזה. הערתי שיש היעדר בקורת ציבורית בבעיות הצבא בתחום שאיננו אסור בגילוי. יש תחום שאיננו אסור בגילוי, ואף-על-פי-כן יש איזו ריזיגנאציה מן הטיפול בו, למרות שחשיבותו הפוליטית, החינוכית, הכספית עולה לאין שיעור על חשיבות העיסוק שזוכים לו תחומים אחרים של חיינו.

אני סבור, למשל, שהתחום שאני ציינתי, של שימוש־לרעה בסמכות של מפקד ב„שבירת“ החייל, מקרי השפלה וכיו"ב, אילו היה המטכ"ל מסתייע בבקרתו של הציבור בביעור תופעות כאלו, זה היה עוזר. לרגל מקרה מסוים היתה רשימה של „חגי“ ב„למרחב“ שהיתה לה השפעה פנטסטית על הצבא, וההשפעה באה מעצם העובדה שהדבר נדון בציבור בגלוי.

לא נקבע עמדה לגבי הצדדים הלוחמים ב„פרשה“, אלא נעשה תמצית של ההערות שפל צד מעיר. והנה, בתקופה מסוימת תצטייר לנו תמונה שעצם העובדה שאנשים חירפו נפשם ואין לדעת מי נתן להם את ההוראה; כאשר ראש־הממשלה קובע שהיה מצב של אכזבה, של אי־אמון, שהממשלה לא ידעה, הרי אלו הן התרחשויות פנטסטיות, זוהי קרינה נוראה. אבל נראה לי שצדקו רוב המשתתפים, בכוונם את הזרקור לא אל הסכנות המפציעות מתוך המערכת הצבאית אלא אל התקלות הקיימות במערכת האזרחית הדמוקרטית.

משה סנה: לי נראה שהדיון שלנו סבל מזה שניתנה יותר תשובה על שאלה שלא הוצגה — האם הצבא הוא סכנה לדמוקרטיה? — ולא זאת היתה השאלה. השאלה היתה: מערכת היחסים בין הצבא ובין שלטון הדמוקרטיה, ואיך יחס זה משתקף בישראל. מקור הסכנה, לדעתי, הוא בריכוז־יתר של שלטון בידי יחיד שטיפח בצמרת הצבא נאמנות אישית אליו העולה על הנאמנות למוסדות הנבחרים, וממילא לדמוקרטיה. יש תופעה בישראל, ובארצות רבות, של דמוקרטיה למראית־עין. בישראל הדבר הזה משתקף גם בזה שיש „טעמי בטחון“ מקודשים, המנוצלים לרעה באופן קבוע ומתמיד. זו פלישה של הסמכות הצבאית לתחומים מדיניים פנימיים כגון: הממשל הצבאי, הצנזורה הצבאית, שירות־הבטחון החשאי (ש.ב.) וכו'. וזה אחד האספקטים של הבעיה: צבא ושלטון דמוקרטיה — כי זה משבש את הדמוקרטיה ומסכן את קיומה.

יעקב טלמון: אתה מדבר כמעט כמו ליברל מן האסכולה הישנה!

משה סנה: אני רוצה לענות על כך: אני דיברתי על בסיס המציאות הישראלית הקיימת. חיויתי את הדעות שלי, מה צריכים להיות סדרי השלטון אצלנו, מתוך הנחה שאנחנו חיים במשטר הקיים כיום במדינת־ישראל. הדעות האלו אינן סותרות את העובדה שאני יכול לשאוף ולחזור למשטר אחר שנראה לי יותר מעולה ויותר משובה, שבו גם הזהות בין הצבא והעם היא מובטחת. כל מה שאמרתי, אמרתי במסגרת המציאות הקיימת בישראל.

משה דיין: אם הבינותי נכון, סנה אמר שהמצב הנוכחי הוא שצמרת הצבא נאמנה לאיש אחד יותר מאשר לדמוקרטיה.

משה סנה: אמרתי שהוא טיפח נאמנות אליו יותר מאשר לדמוקרטיה...

יעקב טלמון: התרשמתי מחוש־המידה והריאליזם שגילה דיין. אבל עובדה היא שהציבור הוחרד ושמפי רבים מאד אתה שומע את השאלה אם אמנם מחוסנים אנו מפני הסכנות שעליהן דובר הערב. עובדה היא שעל אף הרגשתם הסובייקטיבית של דיין ואנשים כמוהו, אותו הבטחון המוחלט שבטח האזרח בחירותו וביציבות הממשל הדמוקרטי־הפרלמנטרי עוד אתמול אמנם התערער. על אנשי־הצבא אינו רובץ משא של הטא קדמון יותר כבד מאשר על אזרחים. ודאי קציני צה"ל רובם־ ככולם מיצגים חומר אנושי המופלא בסגולותיו הטכניות, האינטלקטואליות והמור־ סריות. אך קיים מצב אובייקטיבי הטומן בתוכו הגיון מסוים. יתר על כן, כל הדברים בעולם נתונים בתהליך של קילקול, הסתאבות וגיוון — מוסדות, בני־ אדם, ואף צבא. מה אמצעי התגוננות נגד ההתפתחויות האלו במדינת־ישראל?

סדרים מוסדיים בלבד לא יספיקו. כאשר מדינות דרום־אמריקה קיבלו את עצמאותן הן העתיקו את החוקה של ארצות־הברית, ומה זה עזר להן? כאשר אין כוחות־חיים, כשאין מנטאליות מתאימה, אז הדברים הכתובים על הנייר, או הסדרים המנגנוניים, הם כקליפת־השום. יש צורך ביציבות מוסרית, בעצבים חזקים, שהם תוצאה של חינוך ממושך ומסורת עמוקה מאד. הערכים האלה אינם קיימים עדיין במדינתנו. ברם, הערב התברר לנו שחסרים אנו גם סדרים מוסדיים וחוקים תקינים שיש בהם כדי לשמש בלם ומחסום. וכאן אני מבקש להתייחס לדברי גלילי. אם את המערך המפלגתי „ירשנו“ מהמציאות הטרומ־מדינית, את הצבא ירשנו מה„הגנה“. בימים ההם של מחתרת או מחתרת־למחצה, על־כל־פנים של תנאים של צבא פרטיזוני, העניינים היו מוכרחים להסתדר, והסתדרו, ללא דיקדוק־עניויות יתירים של חקיקה, הגדרת סמכויות, צימצום ואיוון סמכויות, פיקוח ציבורי. במשך שלוש־עשרה שנה עמדה בראש הצבא אישיות בעלת אוטוריטה עצומה, שהיתה בעיני הקהל ערובה לסדר טוב ונאמנות, ואנשים נרתעו מלשאול שאלות ומלבקר. בחדשים האחרונים התחילו להתגלות בקיעים, אשר הופכים לפרצות. מסתבר שהדפוסים שירשנו, או הסדרים האמפיריים מיד־לפה שקנו לעצמם אופי של סדר־קבע, ואשר אנו ירשנו אותם מהמציאות בעבר, אינם הולמים עוד את הסיטואציה הישראלית. מתי נוצרת סיטואציה מהפכנית? כאשר התוכן הריאלי החברתי והמדיני מבקיע את הדפוסים הרשמיים ואת ההגדרות המשפטיות, כאשר השלט אינו הולם עוד את התוך. אם הדיון שלנו ישמש דרבן לרביזיה, אות לעריכת בדק־בית, הרי יהיה שכר לסימפוזיון הזה.

משה סנה: מה שנחוץ הוא בדק בעל־הבית!

שמואל אייזנשטט: אני רוצה להתייחס לחלק מן הסיכום של דיין, שיש בו הרבה מן הריאליזם. נניח שאותם הפגמים אמנם קיימים — האם מכיון שלא השתמשו בהם לרעה, המצב הוא תקין?

משה דיין: לא אמרתי זאת לגבי המצב הקונסטרוציונלי. עניתי רק על השאלה

האם הצבא פלש לדמוקרטיה, או אם המוסדות הממונים על הבטחון השתמשו לרעה בפגמים הקונסטיטיוטיביים, על שני הדברים האלה דיברתי. לא הבעתי דעה על עצם השאלה האם ועדת-החוקר-הבטחון, למשל, מפקחת או לא מפקחת מספיק.

שמואל אייזנשטט: לא היה שימוש-לרעה, אבל מתוך זה אין לבוא ולומר שלא נעשו כל מיני דברים שלגופו של ענין, וגם בתור תקדים אמפירי, אין בהם משום תקדים רע. „חובת ההוכחה“ היא על זה שמחזיק בשלטון, כאשר נוצר מצב אובייקטיבי שבו לא יכולה להיות אינפורמציה, „חובת ההוכחה“ היא על הצד השני. נניח, למשל, שחלק לא מבוטל של ענייני הצנזורה מקורם בטיפשות וחוסר שיקול-דעת ושאינן מגמה פוליטית שרירותית. אני מסכים לדבר אחד יסודי, אינני בטוח אם תחושת החרדה היא כה קיצונית, אבל קיימת הבעיה שבין אם היא קיצונית או לא, עלינו לסתור את כל הפרצות שאפשר. חובתו של השלטון האזרחי לעשות את זה. חובה על האזרחים, בכל הדרכים הלגיטימיות, להתריע על זה. ואלה שבידיהם הכוח הפורמלי — צריכים לבצע את זה.

ש. ז. אברמוב: ארשה לעצמי לסכם ולומר כי, לדעתי, הצבא כפי שהוא כיום הוא נאמן לדמוקרטיה ואין יסוד, כיום, לחשוש לפלישות מצדו לתחומים בלתי-לגיטימיים. במבנהו, במסורתו, הוא צבא דמוקרטי. יש לשבח את הצבא שגם אם מקורו במחתרת הרי לא הצמיח, בדרך-כלל, את אותן תופעות שליליות המתלוות לארגונים שמקורם במחתרת. כולנו יכולים להתברך בזה שהצבא שלנו ניצל מהתופעות השליליות הללו.

אני חושב שכולנו מרגישים בזה שלטובתו של הצבא ולמען שמירת צביון דמוקרטי של חברתנו הגיעה השעה, אחרי שלוש-עשרה שנות קיומה של המדינה, שנקבע דפוסים יותר מקודשים לגבי פיקוח השלטונות הדמוקרטיים האזרחיים על כל מערכת-הבטחון שלנו. בסופו של דבר, אני חושב שכולנו היינו תמימי-דעים בכך שדמוקרטיה שהיא בעלת תוכן, שהיא ערה ויש בה מידה רבה של חיוניות וספונטאניות, חברה שיש בה כל אלה אין לה מה לחשוש מצבא שיש לו אותו התפקיד שהזכיר הפרופיסור טלמן. בתחום זה קיימת, בראש-ראשונה, לא בעיה של צבא, אלא בעית חיוניותה של דמוקרטיה, החייבת לשלם יום-יום בעירנותה את מחיר החופש.

ון יי טו : אני אחר

איני משקר לך, אינני משורר,
אף שאני אוהב את גבישות האבנים הלכנות,
את האבנים היקרים, את הים הגדול, את השמש
השוקעת מאחורי גבם של העורבים.
את יודעת שאוהב אני הרים גבהים, גבורים,
את דגל המדינה המתנפנף ברום, וכריונתמות
בצבע הצהוב או בצבע האדום.

אף יש אני אחר,
שהרהוריו דומים הם לזוכים
הנשקרים ומתחבטים ברשת.
את יראה?



אוואלוקיטשווארה (קיאן־יין)
אבן. גובה: 100 ס"מ. סין, מאה ו'

שלמה אבינרי :

אפריקה, אסיה והמסורת המדינית האירופית

ב־23 באוגוסט 1960, כשנערך באסיפה הלאומית הצרפתית דיון בשאלת אלזיריה, העלה אחד הצירים המוסלמים האלזיריים, חג' אחמד סעאדנה, את התביעה למתן הזכות להגדרה עצמית לתושבי אלזיריה, ואת תביעתו נימק במלים אלו:

„אתם, הצרפתים, הראיתם לנו את הדרך, אתם הטעמתם אותנו מטעמה של חירות... מושגי הדמוקרטיה, ריבונות־העם, החירות והשוויון אינם מושגים מוסלמיים או ערביים. מכם, מתרבות צרפת, שאבנו אותם, אתם שהענקתם אותם לנו. ועכשיו, כשאנו רוצים להשתחרר מן הרוח הקולוניאלית, כשאנו תובעים להיות בני־חורין — בני־אדם כערבכם־אתם, לא פחות ולא יותר — עכשיו מונעים אתם מאתנו את הזכות לממש את עקרונותיכם שלכם. עכשיו מתפלאים אתם, אנשי צרפת, על שאחדים מאתנו למדו מכם בהצלחה את תורת האמנה החברתית של ז'ן ז'ק הגדול ותובעים — כתוצאה מלימוד זה — עצמאות לאלזיריה.“

מלים אלו לא די שהן ממצות את הבעיה הפרנקו־אלזירית, אלא שאף טמון בהן מפתח להבנת כמה מן התהליכים המדיניים והתרבותיים־החינוכיים שהביאו להשתחררות רובו של העולם האפרו־אסיאתי משלטון אירופי. הכוחות החברתיים שהביאו לידי שיחרור זה, כמו גם העקרונות שבשמם נתבעו הריבונות והעצמאות, מקורם בסיגולה של התפתחות חברתית ורעיונית אירופית לתנאייהן של אפריקה ואסיה. בדפים הבאים ייעשה נסיון לעקוב אחרי שלושה שלבים בעלייתן של המדינות האפרו־אסיאתיות:

ראשית, ייעשה נסיון לסיכום התופעה של השתחררות הארצות הקולוניאליות מתוך אספקט כפול — בדיקת הרקע החברתי של הנהגת התנועות הלאומיות מזה, ועקיבה אחרי המטען האידיאולוגי שבשמו נתבעה העצמאות מזה;

שנית, ייבדק הנסיון לעיצוב משטרים דמוקרטיים וליברליים־תחוקתיים בארצות המשתחררות;

ושלישית, תיבדק המתיחות החברתית והמדינית שהביאה, בחלק ניכר מן הארצות הנדונות, להתמוטטות המסגרות הדמוקרטיות־הליברליות ולעלייתן של דיקטטורות הנשענות על גיבוש כוח צבאי־מדיני או על מפלגות בעלות נטיות טוטליטריות ומנהיגות כאריומתית.

ברור מאליו כי כל שייאמר להבא על דרך ההכללה ייאמר, וממילא יהיה לוקה בכל מגרעותיה של הכללה, שהרי אין השלטון הבריטי כשלטון הצרפתי, ואין השלטון

הבריטי בהודו כשלטון הבריטי בקניה. אולם אף כי מפעם לפעם ייעשה נסיון לעמוד על המבדיל בין הארצות השונות במרחב האפרו־אסיאתי המגוון, נראה כי יש כמה קווי־אופי משותפים למה שקרוי „התנועה הלאומית” בארצות אלו — כשם שעל אף כל המבדיל בין התנועות הלאומיות האירופיות במאה הייט ניתן בכל־זאת למצוא להן מכנה משותף, ונסיון זה למציאת מכנה משותף — שהוא לפי הגדרתו המיוזער המשותף — ייעשה כשורות הבאות.

א

השימוש בלאומיות האירופית כנקודת־המוצא במאה הייט אולי אינו בלתי־מוצלח ככל שניתן לחשוב למבט ראשון, וזאת משתי סיבות המנוגדות תכלית־ניגוד זו לזו. ראשית, מחמת שדעת־הקהל, הן בעולם המערבי הן בארצות הקומוניסטיות, הנעזרות בניתוח המארקסיסטי־לניניסטי של התופעה הלאומית האירופית, רגילה להסביר את המתרחש בארצות אסיה ואפריקה במושגים השאובים מן הטרימינולוגיה האירופית של המאה הייט; ושנית, משום שאין לך תופעה הנוגדת כל־כך את הלאומיות האירופית כתופעת השתחררותן של הארצות הקולוניאליות. אבן־הפינה, ואבן־הנגף, העיקרית להבחנה בין שתי התנועות הוא מושג הלאומיות עצמו: הלאומיות האירופית מניחה תדיר את קיומה של יחידה „לאומית” המשמשת בסיס למאבק לעצמאות, שעה שבאפרו־אסיה נוצרה יחידה זו תוך כדי המאבק עצמו. מכאן שתי תכונותיה העיקריות של הלאומיות האירופית על כל גוניה: האוטו־טוניות וההיסטוריות. רוצה לומר, הנטיה לשאוב ממקורותיה הפנימיים העצמיים של היחידה החברתית, ובמקרים קיצוניים — להסתגר בתוכם. מכאן הזיקה ללשון, למנהגים, לדת ההיסטורית, למורשה, אפילו לפולקלור וללבוש: כל אלה הופכים „לאומיים”, תוך כדי מאמץ לדחיקת ההשפעות הזרות. במקום שמורשה זו אינה קיימת, או שהיא קיימת לחצאים בלבד, מחיים אותה. פרופיסורים בוהמיים, חניכי העולם האקדמאי הגרמני, מקהים שניהם בהגאיה הקשים של הלשון הצ'כית העתיקה, שנשתמרה בכפרים נידחים בלבד, ומחוסר מסורת לשונית מרחיק אחד מהם עד כדי זיפופים היסטוריים להוכחת קיומה של תרבות צ'כית בעבר. יהודים חניכי רוסיה מחיים את לשון־עבר, ופילולוגים גרמניים מנסים למצוא מקבילות גרמניות למלים ממוצא לטיני שחדרו ללשון הטבטונית. אוטוכטוניות זו מתקשרת בהכרח בהיסטוריה, שפן אם אין התכונות הלאומיות הללו קיימות מלא־חיותן במציאות יכול רק המחקר — או הדמיון — ההיסטורי לחשפן. מכאן הפניה להיסטורי, לעתיק, לעבר. הלאומיות קיימת וחיה בעברה של האומה: פרקי טאציטוס על גרמניה נעשים מורה־נבוכים ביערה־העד של ההיסטוריה הגרמנית, שבטי הפראנקים — אם לא הגאלים — הם אבותיה של האומה הצרפתית. הכפרי נחשב על הרוב הטיפוס הלאומי ה„אמיתי”, מפיון שהוא משמר את הלשון הלאומית בפרימיטיביותה, לבושו חפשי מהשפעות זרות ואוניברסליסטיות, הוא „מקורי” ו„קמאי”. ארמיניוס ופרידריך ברברוסה הופכים אבות־הטיפוס של הגרמני החדש,

יוליוס קיסר ודאנטה מזהירים ברקיעה של „רומא השלישית“, סטיפן הקדוש הוא מחוללה של האומה ההונגרית בעיניהם של פטפי ולוחמי-1848, והמכבים יקומו לתחייה בחזונו של הרצל. הפניה אל העבר, אל ההיסטורי, אפילו אל הגבולים בין ההיסטורי למיתולוגי, מחייבת, קודם-כל, קיומה של מסורת היסטורית כלשהי. אפשר לשפצה, לשפרה, לתקנה — אך קיומה, כיחידה היסטורית, החיה עדיין לפחות בתודעתו של חלק מן האוכלוסייה, הוא הכרחי.

אוטוכטוניות והיסטוריות אלו זרות, כמדומה, לרוחה של מה־שקרוי הלאומיות האפרו־אסיאתית. היחידות המדיניות שבמסגרתן היא פועלת אינן יחידות היסטוריות אלא נחשצבו ונגזרו לפי אמות־מידתה של מדיניות־הכוח האימפריאליסטית במאות־השנים האחרונות. דיזראלי, המעניק למלכתו את כתר קיסרות־הודו, סבור שהוא ממשיכה של מסורת פוליטית הודית. במידה מסוימת נכון הדבר, אך רק במידה מסוימת: שכן הפעם הראשונה בה אוחדה הודו ליחידה מדינית אחת חלה תחת שלטונו של הכתר הבריטי. לפני כן ידעה הודו אימ־פריות ששלטו על שטחים נרחבים, לעתים על רובו של פלג־היבשת ההודי, כאימפריה של אשוקה או כקיסרותם של המוגולים: אך מעולם לא היתה הודו כולה יחידה מדינית אחת. לא זו בלבד שאין להודו לשון אחת — זולת האנגלית כיום — אף שם אחד אין לה. המושג „הודו“, „אינדיה“, מושג זר הוא ונטבע על־ידי היוונים שבאו לראשונה במגע עם חבל־הארץ המערבי של היבשת, הגובל בנהר האינדוס, ואין „הודו“ שמה של היבשת בלשונם של תושבי היבשת, כשם שאין שמה של ארץ־ישראל „פלשתינה“ אלא בפי הזרים, שהרחיבו את תחולת שמו של החלק שעמו באו במגע לראשונה על היחידה הגיאוגרפית הרחבה יותר. בשום שפה הודית אין מלה המציינת את הודו, כשם שאף שפה אירופית אינה מכירה, למעשה, מלה המציינת את „אירופה“. עם התעצמותה של הודו (המחולקת) נעשה נסיון למצוא מלה הודית לציון שמה של המדינה החדשה. נפלה הבחירה על השם „בהאראט“, שהיה שמה של ממלכת אשוקה, שהשתרעה על שני־שלישים משטחו של פלג־היבשת. ואף שזוהו עתה שמה הרשמי של הרפובליקה ההודית, אין הוא חסר קשיים, כי עממי הדרום הדראו־ידיים רואים בשם זה אסוציאציה למלחמותיהם שלהם נגד שאיפות הכיבוש של אשוקה איש־הצפון, בדרומה של הודו. מה שעשוי לסמל בצפון מסורת לאומית של גדולה ותפארת בעבר בדרום הוא זכרה של מלחמה נואשת נגד הרעה שנפתחה מצפון.

אך זו אינה אלא תופעת־לוואי בלבד בתחום הסימנטי. בבואך אל השאלה הרחבה יותר, איזוהי השכבה שהנהיגה את הארצות החדשות לקראת עצמאות, מיד מתגלה הא־היסטוריות של התנועה הלאומית האפרו־אסיאתית. ההנהגה הלאומית לא יצאה מתוך שכבות עילית־הנהגה המסורתיות. לא הדתיות ולא הפוליטיות. לא הבראהמינים ההינדוסים ולא העולימא המוסלמיים הנהיגו את תנועות השחרור בהודו ובפקיסתן, ולא כוהני־השבטים באפריקה. בשום מקום לא היתה זו תנועה שדגלה בעקרונות אוטוכטוניים, בשם המסורת החברתית־

הפוליטית של הארץ נגד השלטון הזר, הנכרי, האירופי. כשם שלא העילית הרוחנית היא שהנהיגה את תנועות-השיחרור, כך גם לא שאבו הללו את עקרונותיהן מתוך המסורת האוטוכטונית; הלאומיות ההודית לא נזונה מאוצר התרבות ההודית, כשם שהחברה הערבית לא שאבה את עקרונות הריבונות העממית מן האסלאם. וכשם שהעילית הרוחנית-הדתית לא היתה הגורם הפעיל בתנועות-השיחרור, כך נעדר מן התנועות ההן מקומה של העילית הפוליטית המסורתית: המהרג'ות ההודיים, ראשי-השבטים האפריקאיים — אף אם נמצא לעתים אחדים מהם בספחים אל תנועות-השיחרור, אין הם מנהיגיה של התנועה.

גם ההנחה הקומוניסטית, המנסה להרכיב את הניתוח הסוציולוגי של הלאומיות האירופית, הנישאת על גלי המהפכה התעשייתית שהצמיחה את שכבת הבורגנות הלאומית, על המציאות הקולוניאלית, היא בבחינת עורב פורח. אם נוצרה והתפתחה בארצות הקולוניאליות שכבה שניתן לכנותה בורגנית, הרי היתה זו בת-ברייתו הנאמנה ביותר של האימפריאליזם האירופי. וזאת מסיבות מובנות, שהרי מהיותה קשורה במבנה משקי שנוצר על-ידי הקשר אל המטרופולין האירופית, קשורה היתה בהמשך קיומה בסדירותה של זיקה זו. כך היתה שכבת הבורגנות המקומית ההודית גורם שהתנגד בעיקרו למתן עצמאות להודו, ואף הבורגנות המסחרית של גאנה היתה מעדיפה את המשך השלטון הבריטי — ותמונה דומה מצטיירת עתה גם במזרח-אפריקה. מה עוד שמסיבות היסטוריות, מעניינות כשלעצמן, מורכבות השכבות הבורגניות על הרוב חטיבות-מיעוט אֶתניות: פארסים עובדי-אש בהודו, סורים ולבנונים בגאנה, הודים ומוסלמים מסתערבים במזרח-אפריקה.

אם לא התגבשה הנהגתן של תנועות-השיחרור לא מתוך שכבות העילית המסורתיות ולא מתוך השכבות הכלכליות החדשות שהוצמחו בעקבות הזיקות אל האימפריא-ליזם, מי היה אפוא לזוהר-הדרה של התנועה הלאומית?

התשובה לכך מצויה, באורח מפתיע, לא בהיסטוריה טרום-האירופית של הארצות הקולוניאליות, ופחות בתחום החיים הכלכליים מאשר בתחומן של החינוך. מנהיגיהן של תנועות-השיחרור נמנו על אותה שכבה דקה שנתחנכה על ברכיה של התרבות האירופית, שהוחדרה לארצות הקולוניאליות על-ידי המעצמות האימפריאליסטיות. תוצאותיו הדיאלקטיות של תהליך חינוכי זה הן אולי אחד הפרקים המרתקים ביותר בתולדות היחס בין תרבות אירופה לתרבויות אסיה ואפריקה.

שוב תוכל הודו לשמש דוגמה אֶפיינית, בעיקר מחמת שמשך שלטונו הארוך של הכתר הבריטי ייחסו לשלטון הבריטי שם משמעות אמוציונאלית חזקה באנגליה, ולכן ניתן לראות שם יותר מכל מקום אחר התקרבות גדולה ל"אידיאליסטיפוס" של שלטון קולוניאלי בריטי.

עם התגבש השלטון האנגלי האחדותי בהודו, סמוך למחצית המאה הקודמת, החל זה לשים לב גם למערכת החינוך בהודו. כשם שמנגנון הפקידות הבריטי בהודו אורגן לפי פסים רציונליים-הייררכיים עוד בטרם יאורגן ה"סיוויל סרוויס" באנגליה עצמה (לאמיתו של דבר היה ה"סיוויל סרוויס" האנגלו-הודי דוגמה לוועדת-

החקירה המלכותית שהמליצה על הקמתו של שירות־מדינה מודרני־ראצינולי באנגליה), כך נכנסה ממשלת הודו הבריטית לעבי־הקורה של החינוך בהודו בטרם ייעשה הדבר באנגליה עצמה. הסיבה לכך ברורה למדי, שהרי באנגליה מצויים היו הגורמים החברתיים שעיצבו את החינוך בלי שום קשר לצורך להזדקק למנגנון המדינה, ולא נקרא מנגנון המדינה לעזור אלא משנשתלבו חוסר־האונים של המוסדות הוולונטאריים הקיימים עם צמיחת התודעה של אחריות חברתית לחינוך, שהיא בעיקרה פרי האסכולה התועלתנית. ואילו בהודו מצאו האדמיניסטרטורים הבריטיים מערכת של מסורת חינוכית שלא התאימה לא לצרכיו של מינהל מודרני ולא לתביעות הערפיות של מה שהובן כחינוך ראוי־לשמו בעיניו של אנגלי ויקטוריאני.

האשראם ההינדוסי והמדרסה המוסלמית, עם כל מסורתם החינוכית העשירה, לא הכשירו אלא לחיי התבוננות צרופים מזה ולהדרכה דתית מזה. באורח אפייני עמדו מטרותיה של המדיניות החינוכית האנגלית בהודו בסימן השילוב השכיח כל־כך בהיסטוריה האנגלית: צורך וזיקה לעקרונות. מצד אחד, זקוקים היו הבריטים בהודו לשכבה מקומית משפלת, שתוכל למלא את רוב התפקידים במינהל השולט על למעלה מ־300 מיליון נפש (שפן רק בעשרה אחוזים לערך היתה הפקידות בהודו אנגלית); מצד שני, נזדווגה לאינטרס מינהלי זה גם אמונה, שמאקולי היה אחד מדבריה הראשיים, בעליונותם של החינוך האירופי והתרבות האירופית — עליונות שמשמעת מתוכה, בתוך השאר, גם החובה להעניק מלוא־הפנייים מערכים אלה לאותם שההיסטוריה לא האירה אליהם פניה עד כה. אידיאולוגיה זו, הקשורה במושג „נטל האדם הלבן“, ריח של צביעות נודף ממנה היום, ואין ספק שבגילוייה הקיצוניים, כמו בכתביו של קיפלינג, כמעט לא היתה אלא ראצינוליזציה של עובדת־הכוח של הכיבוש: אנחנו שולטים בהודו לא מחמת שאנו חזקים אלא מחמת שמוטלת עלינו שליחות להביא את תרבות־אירופה לברברים אלה, ותרבות־אירופה היא הנותנת בנו כוח. אך בצדה של צביעות זו שלאחר־מעשה היתה כאן לעתים גם אמונה כנה, השואבת לא מעט מן המסורת של ההשפלה האירופית כמו גם ממשקעיה של המיסיונריות הנוצרית: אמונה בחובה אמיתית כלפי הילידים, ה„ילדים“, שחובה לחנכם ולהצעידם לקראת המאור שבהשפלה. אפשר יש בכך כדי להסביר את הסתגלותה המהירה למדי של דעת־הקהל באנגליה של היום לתופעת חיסולה המהיר של האימפריה בעשור האחרון: החניכים גדלו, האפוטרופוסות באה על סיומה — ואף שאין האפוטרופוס שש להכריזו על חיסול־העצמי, הריהו מכיר בצדקתה הסופית של טענת העצמאות האפרו־אסיאתית. בחינת „האירופי עשה את שלו, האירופי יכול ללכת“.

מתוך שיקולים אלה של יעילות ושליחות המשמשים בערבוניה הועברה להודו במחציתה השניה של המאה הי"ט המערכת החינוכית האנגלית, על קרבה ועל כרעיה, החל מבית־הספר היסודי וכלה באוניברסיטה. בתי־ספר לפי מתפונת ה„פאבליק סקול“ האריסטוקראטי, אוניברסיטאות לפי המסורת הקוליגיאטית האוקס־

פורדית והקמברייגית, צצו בעריה של הודו. אמת שרק מיעוט זכה לחינוך זה, אך גם באנגליה של אז עדיין לא היה החינוך דבר השווה לכל נפש; ובאורח פרדוקסאלי ניתן אולי לומר כי אלה שזכו לחינוך האנגלי בהודו זכו לחינוך מעולה מן הממוצע באנגליה. שפן מה שהועבר להודו היה טופס־האידיאל, העקרון של החינוך האנגלי — ולא המציאות החינוכית האנגלית, שהכירה מוסדות חינוכיים ירודים ואווירת דפאון ודיכוי בצדם של מוסדות־לתפארת.

אלא שכאן החל השד הדיאלקטי בריקודו. המערכת החינוכית הוויקטוריאנית הועברה להודו כמו שהיא, אך מה שלא הועבר להודו, ומה שלא ניתן להעבירו, הוא החברה הוויקטוריאנית עצמה. מתוך כך נתן חינוך זה פירות שונים ממה שיעדו לו מייסדיו. החינוך האנגלי הוויקטוריאני, החל ב„פאבליק־סקול“ בעל המשמעת החמורה, המופקדת במידה מרובה בידי החניכים עצמם, על בסיס של הייררכיית־גיל, וכלה באוניברסיטאות, על אווירת חופש־הוויכוח, עידוד העירעור והספקנות — כל אלה כיונו לאידיאל החינוכי של החברה הוויקטוריאנית, שניתן אולי לסכמו במושג הנדוש של ג'נטלמן: אדם עצמאי במחשבתו ובהונו, שעם זאת הוא מסוגל להשתלב היטב בחברה שלטת־בעצמה, שבה הוא מיועד למלא תפקידי הנהגה — במדיניות ובכלכלה, במינהל ובצבא, בחיים הפוליטיים ובחינוך. זהו החינוך שהצמיח לאנגליה של המאה ה־19 את המדינאים והפרלמנטרים שלה, את חוקריה ומפקדיה, מושלי־מושבותיה ושגריריה.

אך הנער שהתחנך להתאים עצמו לאידיאל חינוכי זה בהודו מצא עצמו, עם צאתו מבית־האולפן, מול חברה שונה לחלוטין: לא היתה זו חברה שלטת־בעצמה אלא חברה הנשלטת מבחוץ; כך הפך החינוך האנגלי דיספונקציונאלי מבחינת הצרכים החברתיים של הודו הבריטית. במקום תביעה למחשבה עצמית תבעה החברה האנגלו־הודית מן החניך להישמע ולציית; במקום עירעור ויוזמה, נדרשה ממנו הכנעה, אם לא חנופה, ל„ראג“ הבריטי, והצעיר שנתחנך להיות מדינאי וחבר־פרלמנט, שגריר או מנהל חברה מסחרית, נמצא מכהן במשרת לבלר או פקיד זוטר, כשרוב משרות־הפכורה שמורות ליוצאי־אנגליה, שלא תמיד נתמנו בזכות אותם כשרים שעל הערכתם נתחנך הוא עצמו בבתי־הספר האנגליים. הודות לכך אמנם יכול היה שירות־הרכבות הבריטי בהודו להתברך ברמתו ובדיוקו, שעלו על אלה של שירות־הרכבות באנגליה עצמה, הוא הדין בשירותי הדואר הטלגרף. אמת שאחוז בוגרי־האוניברסיטאות בקרב פקידי־הרכבת ההודיים היה הגבוה ביותר בעולם, וכך גם אחוז בוגרי בתי־ספר תיכוניים בקרב פקידי־הדואר ההודיים — אך בצדה של תוצאת היעילות לגבי הפעלתם של שירותים אלה שימשה עובדה זו חבית של חומר־נפץ חברתי. דור שלם של הודים מצא את עולם הציפיות החברתיות שלו מנופץ לרסיסים מרגע צאתו מאווירת החממה של המערכת החינוכית. דור שנתחנך להנהגה נמצא מועסק בבלריות, דור שנתחנך ליוזמה נמצא כפוף לשיגרה של פקידות נמוכה. הנועדים לשלטון מצאו עצמם נשלטים.

Nothing fails like success: החינוך האנגלי הצליח לטעת בחניכיו לא רק את

דמות האדם האידיאלי; הוא הצליח אף במה ששייך להפנתם של הערכים שהטיף להם — וברור הקשר בין שני תהליכים אלה. בתמימות, הנובעת מתוך האמונה באוניברסליותם של הערכים האנושיים בלי לייחסם להקשר החברתי, לא די שהועברה מאנגליה, להודו ולחוף-הזהב, לבורמה ולצ'יילון, המערכת המוסדית החינוכית האנגלית אלא שהועתקו גם תכניו של החינוך. כשם שהחינוך האנגלי הוויקטוריאני התבסס על ליברליזם פוליטי, בעל תכנים הומניטאריים רחבים, כך החדירו המורים האנגליים, או המורים ההודיים שהיו חניכי אנגליה בעצמם, את עקרונות ג'ון לוק וג'ון סטיוארט מיל בחניכיהם ההודיים, שמסורתם הפוליטית היחידה היה שלטונם של המוגולים או האימפריות ההודיות העתיקות. המהפכה המהוללת בטרטוריות האנגליות (ועוד יותר: המהפכה הצרפתית בטרטוריות הצרפתיות) הפכו מוצר-היצוא הפוליטי-האידיאולוגי העיקרי של תרבות אירופה. השגיה של אירופה, יזמתו וכשרו של האירופי, מרצו ותרבותו, נתפסו כתוצאה מן ההשג הפוליטי של חירות ומימשל על-ידי נציגים: נאום-ההלל של פריקלס על הדמוקרטיה האתונאית הפך אידיאל חברתי לבוגר אוניברסיטת מאדראס או בומביי. להשתוות לאירופי פירושו להיות חפשי, וחפשי בהקשר זה — כפי שציין ישעיהו ברלין במסתו על שתי תפיסותיה של החירות — פירושו הגדרה-עצמית, גיבוש כוח ועצמה על-מנת לממש את עצמך, הצבת עצמך כמוקד הכוח החברתי. כשיצא החניך מעולם האידיאות אל עולם התופעות מצא בפניו חברה שלא ערכים אלה שולטים בה אלא היפוכם. והוא החל תובע מימשל נציגותי, פרלמנט ריבוני, שיווי-זכויות בין האירופי ליליד, בחירת השלטון, אחריות בפני הנשלטים — וכל זאת בשמם של העקרונות האירופיים עצמם. נצחונם של נהרו, ארינו ואנקרומה הוא נצחונם של עולם-האידיאות האירופי: נהרו, חניך הארץ וטריניטיקולג' שבקמברידג', ארינו, חניך האוניברסיטה האנגלית בראנגון, אנקרומה, חניך מדרשות אנגליות ואמריקאיות, הוצ'ימין ופרחת עבאס חניכי הסורבון: בשם העקרונות שסוגלו והופנמו על-ידיהם ועל-ידי עורריהם ועוזרי-עוזריהם תבעו הללו מה שתבעו לארצותיהם. תוצאה נוספת של החינוך האירופי היתה ניתוצן של המסגרות השבטיות, האזוריות, הפיתחיות והאתניות המסורתיות, ויצירתה של תודעה טריטוריאלי-פוליטית חדשה. הודו, כמושג הקיים מעל לגזעים ולכיתות, לדתות ולעממים, היא מושג שנוצר על-ידי המינהל הבריטי ועל-ידי החינוך הבריטי, שזימן יחד, באותם מוסדות-חינוך, את בניה של הודו, שלולא כן לא היו מוצאים לעצמם לא שפה משותפת ולא בסיס ערכי משותף.

המורשה האירופית השתקפה גם באספקט אחר של תולדות תנועת-השיחרור הקולוניאלית: ביחסם של השלטונות לתנועות-השיחרור. ברור שההורים האירופיים לא הכירו את צאצאם הדיאלקטי בדמותו של הלאומני האפרו-אסיאתי. גם אם התנבאו גאנדי ונהרו בלשונם של לוק ומיל, היו השלטונות הבריטים אחרונים להכיר בכך שבדפאם תנועות אלו הם נלחמים בעקרונות שהופצו על-ידיהם. מובן שהשלטון הקולוניאלי לא אסף רגליו להימלט מיד עם הישמע הציטטה הראשונה מן

המאגנה-כארטה או מהצרת-זכויות-האדם-האזרת. אולם גם דרכי הלחימה של השלטון האירופי היו מותנות ומוגבלות על-ידי הערכים הליברליים של המשטר האנגלי או הצרפתי.

מותנות ומוגבלות, אף אם לא מוכתבות על-ידיהם. אין איש שיטען כי השלטון הבריטי היה ליברלי בהודו באותה מידה שהיה המימשל ליברלי באנגליה גופה, וודאי שלגבי השלטון הצרפתי גדול הפער בין מטרופולין לקולוניה הרבה יותר. אך עם כל זאת היה הליברליזם מגבלה חמורה ביותר לגבי היעילות של הפעלת כוח פיזי ממש במאבק נגד תנועות-השיחרור הלאומיות. זוהי הסתירה הדיאלקטית באפיו של האימפריאליזם האירופי: הוא נתאפשר רק בעקבותיה של המהפכה התעשייתית, אך המהפכה תעשייתית זו הצמיחה גם את אורח-החיים הליברלי, שחתר תחת האפשרות להגן במלוא הכוח הפיזי הקיים על האימפריה עצמה מפני תנועות-השיחרור. וכך, שעה שנלחמו הבריטים בתנועה הלאומית, בהודו או בגאנה, היו מוגבלים — בסופו של דבר, חרף סטיות המנקרות את העין — על-ידי עקרונותיה של מדינת-החוק. לכן אם גם מוצאים אנו שרוב מנהיגי תנועות-השיחרור עברו את בית-הסוהר הבריטי (ולמעשה, לפי דבריו של עתונאי אנגלי חריף-לשון, הופך בית-הסוהר הבריטי הקולוניאלי תנאי הכרחי ובטוח להתקדמות פוליטית בארצות הקולוניאליות), הרי לא נרצחו מנהיגי התנועות הלאומיות על-ידי השלטון הבריטי, אף שהיו בידי השלטון האמצעים הטכניים לכך. הם הועמדו לדין בהתאם לחוק חרוט וידוע, ניתנה להם אפשרות להגן על עצמם בעזרת טובי הפרקליטים, ואם נעצרו על סמך פקודות-מעצר אדמיניסטרטיביות הרי נוצלו צווי-על-תנאי שהוגשו לשם שיחרורם, כמו גם שאלות פרלמנטריות שהוצגו למיניסטרים בווסטמינסטר, על-מנת להשיג השגים תעמולתיים חדשים לתנועות-השיחרור. כשערך גאנדי את שביתות-הרעב המפורסמות שלו חרדה כל אנגליה — ויותר מכל: הממשלה הבריטית — שמא יארע חלילה משהו להודי מופלא זה, ותנועת אי-האלימות ההודית יכלה להצליח רק משום שידעה כי השלטון האנגלי לא יערוך טבח מכוון באוכלוסייה. מעולם לא נערך טבח מודע ומכוון באוכלוסייה מתמרדת כעין מה שאירע בבודאפשט ב-1956, שכן רק שלטון שאינו דמוקרטי כלפי-פנים יכול, לאורך-ימים, להתיר לעצמו דיכוי בלתי-מרוסן כלפי חוץ.

מכאן חוסר הנטייה להוצאת פסקי-דין-מוות, שדרך-כלל המימשל האנגלי, למשל, מוציאם לפועל, רק כלפי אנשים שביצעו מעשים שגם במסיבות פליליות רגילות היו נחשבים כפשעים: על הנהגה של תנועת-שיחרור לא הוצאו אנשים להורג. מכאן חוסר-האונים וההודאה הסופית בכך שסופה של התנועה הלאומית לנצח, משום שהיא אוסרת מערכתה בכלי-הנשק של השליט האירופי. בשום מקום, פרט אולי להודו-סין, מקום שנסתבכה התמונה בגלל האספקט הבינלאומי של הפרשה, לא ניצחה התנועה הלאומית מחמת שניצחה בהתמודדות צבאית. היא ניצחה באותו רגע בו התברר לממשלה השלטת כי המשך השליטה אינו עולה בקנה אחד עם עקרונותיה הפוליטיים. לא מוסריות מופשטת יש כאן אלא מוסריות שבמיסוד

מדיני: ממשלה בריטית שהיתה נוהגת במתמדים כדרך שנהגה רוסיה בבודאפשט או, בממדים אחרים, דרום-אפריקה בשארפוויל, לא היתה מוציאה את יומה בווסטר מינסטר. כשנרצחו אחדים ממנהיגי המאורמאו באותה מהומה מחפירה במחנה ההסגר בקניה כתב ה"טיימס" כי זהו דף שחור בתולדותיה של אנגליה, וגם אם לא קיבלה הממשלה הבריטית את חוות-דעתו של דו"ח ועדת-דוולין, שמונתה לצורך בירור מסיבות המקרה, הרי אין ספק כי דעת-הקהל שנוצרה בעקבות הרגשת האשם באנגליה תרמה לא מעט להחשת מתן ההגדרה-העצמית לקניה ולנצחון הקו הליברלי של מקלאוד בממשלה השמרנית.

כאן אולי המקום להסיק מסקנה שברצוני להציבה כמסקנה עובדתית בלבד ולא כשיפוט ערכי: ככל שהשלטון הקולוניאלי הוא ליברלי יותר, ככל שהמטרופולין ליברלית יותר, ככל שהשלטון הזר מעניק יותר חינוך והשכלה לתושבים המקומיים— כך הוא חותר תחת עצמו. השלטון הזר מתמוטט לא משום שהוא מדכא — אלא משום שאינו מדכא או אינו מצליח לדכא, וחוסר-הצלחה זה אינו נובע מכשלון צבאי או מינהלי אלא מעפכות הנובעות מן הערכים החברתיים הבסיסיים ששלטון זה מושתת עליהם.

לכן גם אין זה מקרה שהתפוררותה של האימפריה הבריטית הקדימה את זו של האימפריה הצרפתית, שכן הליברליזם השלטוני הבריטי היתה נדיבה הרבה יותר מן הצרפתית. צרפת, שהלכה בעקבותיה של בריטניה לחצאים, שסועה עד היום מבית משום שעדיין לא אזרה עוז לחסל כליל את יומרתה האימפריאלית, והאכזריות והעריצות שבהן מנוהלת המלחמה באלז'יריה הספיקו בינתיים גם למוטט את המיסוד הפרלמנטרי-הדמוקרטי של המטרופולין — ועדיין אין זה סוף-פסוק.

בכך טמון גם ההסבר מדוע קיימת עדיין אימפריה אחת, שעדיין לא נוגעה ברוחה של תנועת-שיחורור ורק בתקופה האחרונה זעו בה הרוחות, וכנראה יותר בהשפעת אירועים חיצוניים מאשר כתוצאת דחפים פנימיים: זוהי האימפריה הפורטוגלית, שסופה, ללא ספק, ללכת בעקבותיהן של האימפריות האירופיות האחרות, אך מידת הזמן שהיא מחזיקה מעמד אומרת דרשני. שכן פורטוגל אינה אלא מדינה חלשה ומפגרת, ומפליא כיצד אזרה דווקא היא כוח להחזיק ברסן השלטון הקולוניאלי במקום שנכשלו ענקים כאנגליה וכצרפת. מפיון שפורטוגל עצמה היא דיקטטורה אוטוקרטית, אין שלטונה מוגבל על-ידי ההיסוסים הנובעים ממערכת ערכים ליברלית באשר להפעלת הכוח הפיזי במושבות. הפורטוגלים לא ראו חובה לעצמם להעניק מתרבותם לילידים, ופרט לפעולת-חינוך מיסיונרית קתולית מצומצמת אין במושבותיה של פורטוגל בתי-ספר, ולא נעשה דבר לשנות את המבנה החברתי השבטי. אף פיתוח כלכלי כמעט לא נודע כאן, והאפריקאים אינם באים במגע לא עם חינוך אירופי ולא עם טכנולוגיה אירופית; מהיותם חסרי חינוך, אין ערכי הליברליזם והדמוקרטיה מופרים להם, ולכן אין הם יכולים לשמש בסיס לתביעות פוליטיות וחברתיות; ולפי שעדיין לא הותר ל"ילידים" לצאת מגבולות המושבות ולהשתלם באירופה, מובטחים הם מפני השפעות חיצוניות של כפירה אירופית.

השלטון האירופי הגרוע ביותר לפי המושגים הליברליים וההומניטריים הוא השלטון הפורטוגלי, ולכן אף מתקיים הוא זמן רב יותר: השאיפה לחירות היא פונקציה של תודעה סובייקטיבית ולא פרי מצב אובייקטיבי. במקום שאתה מונע מאנשים להכיר שהם משועבדים, שם אין הם תובעים חירות. במקום שהותר חינוך גבוה והשלטון התיר מידה מסוימת של מימשל־עצמי — שם הביאו הדברים לידי התנגדות לשלטון אירופי ולידי חיסולו של השלטון הזר; במקום שקיימת מסגרת הדומה לעבדות — שם מחזיק השלטון האירופי מעמד. דבריו הנועמים של קפיטן גלוואו, מפקדה ביש־המזל של „סאנטה־מאריה“, יעידו: בדר״ח לאסיפה הלאומית בפורטוגל, שגרם לו להסתכסך עם משטרו של סאלאזאר (ושוב בולט הקשר בין ערכי־היסוד של המימשל ליחסו לעמים הקולוניאליים), כתב גאלוואו ב־1947:

„מכמה בחינות גרוע מצבם של עובדי־הכפיה היום ממצבו של העבד. שכן במשטר העבדות נקנה העבד על־ידי בעליו בכסף מלא, משל היה סוס או פרה, וכשם שרצה בעל הסוס בבריאותו ובכושר־עבודתו של הסוס, כך שאף שיהיה העבד מקנת־כספו בריא, חזק וכשר לעבודה. כיום אין העבד נקנה — הוא מושכר על־ידי הממשלה בתור „עובד־חובה“, אף שבאופן פורמלי הוא נחשב לבן־חורין. אך לבעליו אין שום ענין בכך אם חי הוא או מת, שכן אם אינו כשר עוד לעבודה או אם הוא נפטר מחמת תת־תזונה או עבודה מאומצת מדי, אין על בעל־המטעים אלא לבקש מן הממשלה לשלוח לו עובד־חובה אחר. מכאן שתמותה של כ־35% לשנה בציבור עובדי־הכפיה אינה מטרידה את בעל־המטעים: יש תמיד הצע נוסף, שאינו מחייב השקעה קפיטלית“.

מצב דומה היה קיים אף בקונגו הבלגית לפני מלחמת־העולם השנייה, וזו הסיבה לשקט הפוליטי בטריטוריה זו עד 1945. לאחר מלחמת־העולם השנייה, בעיקר בהשפעת לחץ אנגלי ואמריקאי, ניאותה הממשלה הבלגית לבצע מדיניות של ליברליזציה: בוטלו תחומי־המגורים הנפרדים ללבנים ולכושים, נפתחו בתי־הספר לאפריקאים, והראשונים מהם יצאו להשתלמות בחו״ל. הדור הראשון של משכילים ומשכילים־למחצה אלה הוא שחולל את תנועת־השיחרור שהביאה להסתלקותה הפוליטית המהירה של הממשלה הבלגית מקונגו ולמתן עצמאות פורמלית למושבה זו. דקותה של שכבה זו היא האחראית לאנדרלמוסיה שהשתררה בארץ זו לאחר מתן העצמאות. ברור שהקונגואים לא היו „בשלים“ לעצמאות: הסיבה היחידה לחוסר־בשלות זה היתה אפיה האוטוקראטי של השליטה הבלגית.

ב

רישומה של המסורת המדינית האירופית על תנועות־השיחרור באסיה ובאפריקה ניכר גם בהסדרים המוסדיים שנתיצבו בארצות המשתחררות מיד לאחר סיום השלטון האירופי. בין אם נתממש השיחרור בתהליך שקט־ביחס ובין אם בא לאחר מאבק ממושך, מנסים מנהיגי תנועות־השיחרור לסגל לעצמם ולמדינותיהם החדשות

את ההסדרים החוקתיים המערביים: הערכים שהיו מכריעים בעיצובה של התנועה הלאומית, מכריעים גם בעיצוב דמותה של המדינה המשתחררת. המבנה הפוליטי של הארצות המשתחררות מעוצב ברוחם של העקרונות האירופיים, שעל ברכיהם נתחנכו מנהיגיהן של המדינות החדשות.

כך מוקמות מדינות אלו כמדינות תחוקתיות-ליברליות ודמוקרטיות. תחוקתן מבטיחה שוויון לכל האזרחים, שלטון המבוסס על זכות-בחירה כללית, פרלמנטריות הנשען על משחק פוליטי חפשי של מפלגות מדיניות, חופש-דיבור, חופש התארגנות וחופש עתונות, וסטמינסטר מועתקת לדלהי, קאראצ'י, ראנגון, אקרה, ח'רטום וקואלה-לומפור. המנהיגות, הניכת המערב, מאמינה באפשרות לממש את האידיאלים החברתיים המערביים, ואפילו פרטים תחוקתיים מותאמים לפי דוגמת „ארץ-האם“. כך הותירה המסורת האנגלית במזרח-התיכון משטרים מלוכניים במצרים, עיראק ועבר-הירדן, ואילו המסורת הצרפתית זיכתה את סוריה והלבנון במשטר רפובליקאי. שום הבדלים היסטוריים לא הכריעו כאן, פרט לנטיות הפוליטיות שנשאבו מ„ארץ-האם“. כך הושפע גם אפיה הסוציאליסטי-במפורש של מפלגת אר-נו בכורמה מן העובדה שבניגוד לאוניברסיטאות האנגלו-הודיות, ספוגות המסורת הליברלית האוקספורדית, נוסדה האוניברסיטה של ראנגון בשנות-השלושים בהשפעתו של ביה"ס הלונדוני לכלכלה ולמדעי-המדינה, וראשוני המורים בראנגון היו תלמידיו של הארוולד לאסקי; כך נעשו אר-נו וחבריו תלמידי-תלמידיו של הסוציאליסט היהודי-האנגלי.

בשום ארץ לא נעשה נסיון לעצב את דמותה של המדינה החדשה לפי המסורת המדינית ההיסטורית המקומית, אף כי בשולי התנועה הלאומית צצו לעתים תנועות לאומיות-היסטוריות כאלו, כ„אחים המוסלמים“ במצרים או כתנועת „הינדו-מאהאצאבחה“ בהודו. אולם הודו העצמאית לא עוצבה בדמותה של האימפריה המוגולית ולא בדמותו של ההינדואיזם, וחרף ההשפעה הבודהיסטית החזקה בכורמה לא עוצב כאן המבנה המדיני לפי מסורת זו. פקיסטן לא הוקמה כתיאוקרטיה מוסלמית, הגם שהאסלאם היה הדבר היחיד שהבדיל ארץ זו מהודו-רבה, ומתוך כך הדת תופסת בפקיסטן מקום חשוב יותר מאשר במדינות החדשות האחרות. שום מדינה ערבית לא עוצבה לפי דמות הח'ליפות או לפי ציוויי הקוראן, והמדינות האפריקאיות לא אורגנו במתכונת שבטית, אף כי נאמנויות שבטיות לא נעלמו מן המבנה הפוליטי הפללי. בכל מקום עוצבה המדינה לפי הדגם הליברלי-הדמוקרטי האירופי. המקום היחיד בו הופיע מנהיג דתי-מסורתי כראש התנועה הלאומית היה קפריסין, שאינה בסופו של דבר דוגמה ללאומיות אפרו-אסיאתית אלא חוטר מאוחר וצדדי של הלאומיות היוונית, שהיא אירופית; מכאן התרכזותה של התנועה הלאומית הקפריסאית, שדבריה מעדיפים לקראה „יוונית“ ולא „קפריסאית“, מסביב לאתנארכיה ההיסטורית, הדתית-הלאומית. בלוב, בה הופיע המנהיג המסורתי של הסינוסים כדברה של התנועה הלאומית הלובית, קשה עדיין לראות גיבוש מדיני, חרף העצמאות הפורמלית, ומארוקו החדשה היתה למעשה הדוגמה היחידה לנסיון

מפופח של שליט מסורתי ליהפך מנצר של שושלת שריפית למנהיג לאומי מודרני; מכל-מקום, זוהי תופעה מבודדת, הניתנת להסבר על-ידי אפיו המיוחד של הפרוטקטוראט הצרפתי במארוקו. בתוניסיה היה הפתרון בדרך דחיקתה הגמורה של השושלת המסורתית מן התחום הפוליטי.

כך עדים אנו לתופעה הפרדוקסאלית, שהארצות היחידות באסיה ובאפריקה שעדיין לא זכו למודרניזציה פוליטית וחוקית, בהן אין עקרונות שלטון-החוק וחירות-הפרט קיימים כל-עיקר ואף לא הושמעו מעולם, הן אותן ארצות מאושרות שלא זכו להירמס במגפיו של האימפריאליזם: סעודיה ותימן מכאן, חבש מכאן, ואולי יש לצרף לרשימה זו אף את סיאם. לגבי חבש שימשה ההתקפה האיטלקית בשנות השלושים הזדמנות לניגוס לבסס מחדש את משטרו האוטוקרטי בתמיכת דעת הקהל העולמית, ומחמת שהותקפה ארצו ע"י הפאשיזם דווקא נעשה שליט יחיד זה סמלה של אומה דמוקרטית קטנה הנלחמת נגד העריצות. משטרו של האילה סלאסיה, אם סובל הוא בכלל השוואות פוליטיות, עשוי להשתוות למשטרו של סעוד או של האמאם אחמד: ודרכי הטיפול במורדים, שהופגנו אשתקד באדיס-אבבה, מוכיחות. אכן, מי שהצליח לשמור על עצמאותו וריבונותו ההיסטורית שמר גם על פיגורו ונחשלותו ההיסטורית.

אולם תוצאותיו של הנסיון הפך כל-כך מצדן של הנהגות תנועות השיחורור הלאומיות, לעצב את מדינותיהן בדמותן של מדינות דמוקרטיות וליברליות מערביות, הוליד אותן תוצאות זיגוגיות כנסיון להעביר לארצות אלו את החינוך המערבי דור אחד או שנים קודם-לכן. בשני המקרים נעשה נסיון להעביר או לאמץ מערכת אחת של מוסדות חברתיים, בשעה שהמבנה החברתי בכללו נשאר שונה מיסודו.

המשטר הדמוקרטי, שגיבושו המוסדי הועבר עתה לאסיה ולאפריקה, הוא פריה של התפתחות היסטורית מיוחדת-במינה, שבשלה באירופה צפון-המערבית במאתיים השנים האחרונות, והיא עצמה תוצאתה של היסטוריה אירופית בת אלפיים-וחמש מאות שנה. זהו משטר שאפילו אירופה כולה לא סיגלתו לעצמה: לא זו בלבד שעדיין לא עלה יפה בחצי-האי האיברי; קבלתו בגרמניה ובאיטליה היתה פרובל-מאטית, והנסיון להעבירו למזרח-אירופה, בעקבות מלחמת-העולם הראשונה, נסתיים בעלייתן של דיקטטורות צבאיות ופאשיסטיות-למחצה בפולין ובהונגריה, ברומניה ובבולגריה, ביוגוסלביה ובאלבניה, בליטא ובלטביה — ולאחר 1945, בעקבות הבולשביזציה, הוחלפה שם הדיקטטורה של הימין בדיקטטורה של השמאל.

הדמוקרטיה כמשטר זקוקה למספר תנאי-יסוד שאפשר שאינם מספיקים — כפי שלימדה דוגמתה של גרמניה — אך ודאי שהם הכרחיים: הדמוקרטיה, מהיותה מימשל המבוסס של הכרעה חברתית רחבה, זקוקה למירב האפשרות של הבעה פוליטית. משטר המבוסס על הצורך לשכנע בני-אדם בצדקתה של דרך פוליטית זו או אחרת, ובארגונו של שיכנוע זה באמצעותן של המפלגות,

נוקק לאוכלוסיה בעלת רמת מסוימת של השכלה, של כושר חשיבה מופשטת וראציונלית ושל פתיחות רוחנית. יש צורך באינפורמציה מדינית מינימלית ובכשרים תבוניים לניתוחה של אינפורמציה זו, למען תהיה אפשרות להכריע בין האלטרנטיבות. הכרעה המתבססת על חוסר אינפורמציה באשר למוכרע, סופה שהיא ממוטטת את מסגרת ההכרעה עצמה.

לכן קשה היה לקוות שהמסגרת הפורמלית של דמוקרטיה ליברלית, שעוצבה במדינות החדשות מתוך הפנתם של הערכים הפוליטיים המערביים עליידי שכבת אינטליגנציה דקה, תהיה בת־קיים. בהודו, בה אחוז הבורות עולה ל־60%, ובגאנה, בה הוא מגיע כדי 90%, לא נמצא הציבור שיכול היה להכריע באורח אינטליגנטי בין אלטרנטיבות פוליטיות כלשהן. ומה עוד שהאמונה בעליונותם הערפית של המוסדות הדמוקרטיים מעולם לא היתה אלא נחלתה של שכבת המשפילים שזכו לחינוך אירופי, ושכבה זו לא הקיפה, כאמור, אלא אחוזים בודדים באוכלוסיה. ככל שהיתה שכבה זו רחבה יותר, ככל שמשקע החינוך האירופי היה עמוק יותר, כן גדלו סיכוייה של הדימוקרטיה: לכן נשתמרה המסגרת בעיקרה בהודו, שעה שנתמוטטה במצרים מכאן ובגאנה מכאן.

רוב האוכלוסים בארצות אסיה ואפריקה לא די שהם בורים, אלא שבגלל אפיין החקלאי של ארצות אלו אין ההמונים הכפריים ניתנים שם לארגון באותן מסגרות ראציונליות-בירוקרטיות שהן המפלגות הפוליטיות. בכל הארצות החדשות אמנם הוקמו וקמו מפלגות פוליטיות, אך קשייהן היו כפולים: מצד אחד היו המפלגות בדרך־כלל ממשיכהן של תנועות־השיחרור, ולא קל היה לעבור ממדיניות המבוססת על ארגונה של התנגדות לשלטון זר למדיניות החייבת להציע פתרונות פוליטיים חיוביים לאוכלוסיה ולבצעם; מצד שני, נעשות המפלגות הפוליטיות, מבלי משים אך בהכרח, ארגונים עירוניים צרים, שתפקידם החברתי העיקרי הוא מניפולציה של ההמונים הכפריים לצורך הצבעה ביום הבחירות, הצבעה שממהותה אינה יכולה להיות הכרעה, לפי שחסרים היסודות הפוליטיים-האינפורמטיביים להכרעה, ומערכת הבחירות הופכת מבחן היכולת המניפולטיבית של שכבת האינטליגנציה העירונית הצרה. כפי שציין ג'אייפראקאש נאראיאן, בשיחה שקיים בקולג' סנטר־אנטוני באוקספורד, הרי בעוד ש־90% מאוכלוסיה של הודו הם כפריים, 96 אחוז מכלל חברי הפרלמנט ההודי הפדרלי הם עירוניים: הניתוק בין התחום הפוליטי למציאות החברתית הוא מוחלט.

והנה, אם אין האוכלוסיה ברובה יכולה לקרוא עתונות, ואם אין לה אינפורמציה פרט למה שמגיע אליה בצניורות המניפולטיביים שהם צניורות־שבע"פ ומתוך כך — על דרגת ההפשטה הנמוכה ביותר בהקשר החברתי הנתון; אם שלוש־מאות מיליון הכפריים ההודיים, שברובם לא יצאו מעולם ממחוז לידתם המוגבל, אינם יכולים לקרוא — הרי אין אפילו אפשרות לסמן את פתקיה־הצבעה באותיות האלפבית או בספרות, ולכן ציורי חיות או סמלים הזותיים אחרים משמשים סימני־זיהוי של מפלגות בארצות אלו. לכאורה, אם מתרגלים לזרות זו, אין בכך פגם. אך

מה קורה כאשר סמלה של המפלגה אינו נייטרלי לגבי מערכת הערכים של האוכלוסיה (כשם שמספרים או אותיות הם בהכרח נייטרליים)? כאשר סמלה של המפלגה השלטת הוא תנין בארץ בה התנין נחשב חיה קדושה, או פיל בארץ בה הפיל מסמל עצמה וכוח וקשור במסורת עתיקת־ימים, לפיה מפגינים השליטים את עשרם וכוחם ברבגוניותו של עדר הפילים המלכותי שלהם? או אם בניגריה, בה ניטשה מערכת בחירות בין שלוש מפלגות שסמליהן היו התרנגול, התמר והמפתח, וכרוזי הבחירות העיקריים היו שירים בנוסח זה:

טוב הוא טעמו של התרנגול,
כשהוא מבושל באורז,
כאשר מעלים אותו על המוקד,
ומוסיפים לו שמן, מלח ובצל.

או:

ילדי התמר חיים לעד,
אך האפרוחים מתים בגיל רך.

או:

אין להם בית,
אך מפתח יש ברשותם.
לשם מה המפתח,
אם לא כדי להתפרץ לביתם של זרים?

באיזו מידה לא הפכו כאן הסמלים עצמם ארגומנטים בהכרעה? במקום לסמל מערכת פוליטית, שסימנה החיצוני־הפזרמלי הוא החיה או החפץ, הופכים הסמלים עצמם להיות ריאליות, שההתייחסות הערפית חלה עליהם ולא על מה שמסומל עליהם. „ראיפיקציה” זו של הסמל הפוליטי, בסופו של דבר היא מרוקנת את המאבק הפוליטי מתוכן אימננטי והופכתו לטכס מיסטי־פטישיסטי, שסודותיו ידועים רק למתימט ואפשרות הברירה החפשית נעדרת ממנו כליל: אם סמל־הטוטם של שבטך הוא התרנגול, אין אתה בן־חורין שלא לבחור בו.

ובדומה לכך שעה שהמנהיגות הפוליטית נעזרת לא רק בהתארגנות השבטית ובנאמנויות החברתיות המסורתיות, השמות לאל את אפשרות ההתמודדות בתוך מה שפינה קארל פופר בשם „החברה הפתוחה”, אלא היא נזקקת גם לאוטוריטה הדתית של ההנהגה המאגית. לתופעות־שוליים הגובלות בכך היינו עדים גם אנחנו במערכת־הבחירות לפנסת הרביעית, כאשר הושבעו כמה עשרות אנשים בבית־שאן על ספר־תורה והתחייבו באלה ובשבעה להצביע בעד מפלגה מסוימת, אך זו היתה בכל זאת תופעה צדדית, ואין ספק שאילו היתה כללית כי אז נעדרה האפשרות להכרעה דמוקרטית. אך כאשר מתברר שבטטים שלמים, בעיקר בכמה מן המדינות האפריקאיות החדשות, שינו את אורח הצבעתם מן הקצה אל הקצה מחמת שהנהגתה

של מפלגה פוליטית פלוגנית או אלמונית הצליחה להוציא מן האשף השבטי אלה וקללה מאגית נגד אותם שיצביעו נגדה — או אז לא נשאר הרבה מן המסגרת הדמוקרטית פרט לצורתה החיצונית.

לכן עדים אנו להתפוררותן של המסגרות הדמוקרטיות הפורמליות, שאינן מצליחות לעמוד במתיחות שבין התחום הפוליטי למציאות החברתית: הרוח, אם אתם רוצים, נסוגה בפני החומר. כל המדינות החדשות באפרו-אסיה התחילו. אמנם את תולדותיהן בתחוקות דמוקרטיות וליברליות, אך מסגרות אלו התמוטטו ברובן תוך שנים מספר. מצרים, סוריה, סודאן, עיראק, תורכיה, פקיסתן, וזמן-מה גם בורמה, הפכו דיקטטורות צבאיות, ולבנון נמלטה מגורל דומה רק משום שמפקד הצבא הצליח ליהפך לשליטה של המדינה בדרך שניתן עדיין לכנותה קונסטיטוציונית. בניילון, אינדונזיה, גאנה, גינאה, תוניסיה, סודאן הצרפתית ובעוד כמה ממושבותיה של צרפת באפריקה קיימים משטרים המתקרבים לדיקטטורות מפלגתיות-מנהיגותיות בצורה זו או אחרת.

אם היו המסיבות להתפוררות הדמוקרטיה הפורמלית ברורות, עדיין יש לבדוק מדוע האלטרנטיבה לכך היא דיקטטורה צבאית או מפלגתית-מנהיגותית. תופעת הדיקטטורה הצבאית מפתיעה לא מעט, מפיון שאף באחת מן הארצות הנדונות לא הגיע הצבא לשלטון לאחר שהפרסטיז'ה שלו או של מפקדיו עלתה בעקבות נצחונות צבאיים. הדוגמות ההיסטוריות של קיסר ונפוליאון — או אפילו פראנקו — אינן מועילות כאן. בבורמה החזיק הצבא בשלטון משך זמן-מה, אף כי משך 12 שנה נכשל כשלון מחפיר בדיכוי המרידות השונות נגד הממשלה החוקית; הצבא המצרי עלה לשלטון במצרים לאחר מפלה צבאית אחת, והצליח להשתלט, בסופו של דבר, על סוריה, לאחר מפלה צבאית שניה...

הסיבה המושמעת לעתים קרובות כהסבר לתופעה זו היא, לכאורה, פשוטה: הצבא יעיל יותר, ממושם יותר, מיוחד פחות. אך מאיזו בחינה? צבא יכול להיות בלתי-יעיל, בלתי-מושם ומיוחד כגרוע שבמשטרים האזרחיים. נתעלם רגע מן העובדה שבמדינות ערביות, ובייחוד במצרים בעלת העבר הממלוכי, יש אולי לצבא מסורת של עליונות חברתית; אין בכך עדיין כדי להסביר את התופעה, שהרי למעמד האפנדים יש מסורת של עליונות מגובשת לא פחות, והתופעה אינה מצומצמת לעולם הערבי או המוסלמי.

בחינת היעילות היא בחינה אירופית. לומר כי הצבא הוא יעיל יותר, פירושו לבחון אותו לפי קנייה-המידה ההשגיים-הראציונליים של מערכת עדיפויות אירופית. ועצם העובדה שהצבא יעיל יותר — כלומר: מורגל לייחס את יכולת ביצועו לתפקידים שהוא נוטל על עצמו — נובעת גם היא מן המורשה של השלטון האירופי. רק באותם מקומות בהם הותיר האימפריאליזם צבא מקומי ערוך במתכונת אירופית, שם עלה הצבא לשלטון.

מכל הגורמים החברתיים, הצבא הוא הגורם שעבר תהליך יסודי ביותר של אירופאיזציה. השלטון האירופי לא יצר במודע דפוסים פרלמנ-

טריים או ארגונים מפלגתיים, אך כמעט בכל מקום השתמש בגודים מקומיים תחת פיקוד אירופי לתפקידים של שמירת סדר או למטרות של ז'נדרמריה. צבא מקומי זה, בפקיסתן או בבורמה, בעיראק או במצרים או בסודאן, אורגן על-ידי השלטון האירופי לפי המתכונת הביצועית-הראציונלית של צבא מערבי. מפקדיו הראשונים היו קצינים אירופיים, ומפקדיו המקומיים עברו אימון ולימוד בבתי-ספר אירופיים לפיקוד ומטה; נשקו וארגונו של הצבא נעשו לפי דפוסים אירופיים, וגם אם לא הגיעה היכולת הביצועית של צבאות אלה לתקן של צבאות מערביים, הרי בהקשר החברתי האפרו-אסיאתי היה גורם זה היסוד המלוכד ביותר, הפועל מתוך מרכז כוח חברתי אחד בצינוורות הייררכיים ברורים, והמסוגל לפיכך לבצע מה שהאדמיניסטרציה והמיבנה המפלגתי כאחד לא הצליחו לבצעו. אם שמרה הודו על המבנה הדמוקרטי הפורמלי, הרי זה משום שמפל המדינות האפרו-אסיאתיות היא כמעט היחידה שמורשת השלטון הזר השאירה לה לא רק צבא מערבי אלא גם מנגנון פקידותי מערבי לתפארת.

בדומה לכך, קשה לתאר דיקטטורה צבאית בסעודיה או בתימן, מחמת חסרונו של צבא הפועל לפי קריטריונים של פיקוד אחיד והייררכיה ביורוקרטית-ראציונלית, אמת שהצבא בסעודיה או בתימן עשוי עדיין להכריע במקרה של סיכסוך על ירושת הפתח; אך זו אינה דיקטטורה צבאית אלא פתרון פוליטי עתיק השכיח באותן מונרכיות אוטוקרטיות בהן אין דרך הורשה המקובלת על כל שכבות האוכלוסייה (לענין זה ר' גם, למשל, ספר מלכים א', פרקים א"ב). גם המרידה האחרונה בחבש, שיכלה להסתיים במשהו דומה לדיקטטורה צבאית, נראה שאף היא מורה על כך, שהואיל וחבש לא עברה מעולם תהליך יסודי כלשהו של שלטון אירופי לא פעל הצבא כיחידה הייררכית-ביורוקרטית, והנאמנויות האישיות והשבטיות לניגוס גברו על אפשרויות הליכוד החברתי מסביב לצבא כמוסד ולמפקדיו כמסמלי הליכוד המוסדי הזה.

הצבא מצליח אפוא לפי שהוא הגורם שעבר תהליך עמוק ביותר של אירופאיזציה, ונצחונו הוא — לטוב או לרע — נצחונו של טכניקה אירופית. כיוצא בכך בדיקטטורות המפלגתיות-המנהיגותיות, המבוססות על השילוב בין מפלגה צנטר-ליסטית חזקה ודמות מנהיגות כאריזמתית. הדיקטטורה המפלגתית, כדוגמת משטרו של אנקרומה, מבוססת על שבירת מסגרות הליכוד השבטיות והחלפתן במסגרת ליכוד חברתית חדשה — התנועה, המפלגה, המסמלת מוחשית את המולדת הפוליטית-הגיאוגרפית. מאבקו הפוליטי הפנימי של אנקרומה מכון נגד המסגרות השבטיות בחברה הגאנאית, כמו למשל נגד הפרציה החזקה של שבטי האסאנטי, דרכי הארגון של מפלגה זו, שניתן אולי לכנותה מפלגה טוטאליטרית, מותנות באפשרויותיה של הטכניקה המודרנית: עתונות המונית, הופעות-ראווה המוניות הזקוקות לרמקולים ולתובלה המונית ממונעת, שליטה על אמצעי התקשורת ההמוניים. המפלגה, המצוידת באבזריה של הטכניקה החדשה, מופיעה כאן כאלטרנטיבה לשבט בחברה שמסגרותיה השבטיות נתונות ללחצים חברתיים-כלכליים

חוקים. המנהיג המפלגתי מופיע כאלטרנטיבה לראש־השבט המסורתי: מכאן כינויו הרשמי של אנקרומה, „אוסאגייפו“ (המנהיג); מכאן הפיכת יום־הולדתו לחג לאומי; מכאן העובדה שפרט להיותו נשיא גאנה לפרק־זמן קצוב מכהן אנקרומה כ„מנהיג לכל ימי־חייו“ של מפלגת־עצרת־העם: שפן כיצד יכול מנהיג פוליטי־דמוקרטי להתמודד עם הכאריזמה האימננטית באישיותו של המנהיג השבטי, שתפקידו ואישיותו אחד הם? לפי רמזים מפי אחד מעוזריו הקרובים של אנקרומה, קוג'ו בוצ'ו, ניתן להבין כי אפשר והנשיאות הגאנאית תיהפך בעתיד הקרוב למשרה המוטלת על אנקרומה לכל ימי חייו. ראש המפלגה ניצח משום שהפך ראש־ראשי השבטים.

כל זה, כאמור, נתאפשר רק על־ידי יצירתו של מנגנון מפלגתי ריכוזי, ראציונלי, הפועל בדרכים הדומות לדרכי הפיקוד הצבאיות, היודע לכוון את הפמיה־הלמנהיגות של המונים מפורדים ומפוררים בחברה המצויה בשלבי השתנות מהירים: המפלגה הראציונלית בארגונה והמנהיגות הכאריזמטית באוטוריטה שלה הופכים מנוף ליצירתו של השינוי החברתי, ההופך את החברה מקובץ שבטים לאומה. שוב, אפוא, הטכניקה הפמ־צבאית, האירופית ביעילותה ובראציונליותה. אך אפשר שהעיון ההיסטורי ימציא לנו כאן חומר להרהורים נוגים: שפן אם ניתן לראות את השתחררותן של מדינות אפרו־אסיה משלטונו של האימפריאליזם כנצחונם של הערכים האירופיים על הפוליטיקה האירופית, הרי התגברותן של המסגרות הדיקטטוריות־הטוטאלטריות פירושה נצחונה של הטכניקה האירופית על מורשת הערכים האירופיים עצמם.

ג

כלום אפשר לומר כי תרומתה של אירופה לעולם האפרו־אסיאתי תצטמצם, אפוא, בסיגולם של כלים טכניים סתם? קשה לו להיסטוריון להשיב, מהגם שמבלי להזדהות עם המגמות השוררות עתה בעולם האפרו־אסיאתי אי־אפשר שלא להכיר בכך שהתכליות אשר לשמן נרכש הכוח הפוליטי הן, בסופו של דבר, תכליות הלקוחות מעולם־הערכים האירופי: חזון הפיתוח התעשייתי אינו רק סגידה לטכניקה אירופית; הוא מקפל בתוכו, בין במפורש ובין במובלע, גם את חזון הפרוגרס האנושי המתממש בהעלאה של רמת־החיים, בצימצום תמותת התינוקות והארכת משך־החיים הממוצע ובהגשמתה של אידיאולוגיה סוציאלית הקשורה בהקמתה של מדינת־רווחה. אף השגיו של הקומוניזם הם, בסופו של דבר, בתחומה של אידיאולוגיה שמקורותיה יונקים מן המסורת היהודית־הנוצרית האירופית ואשר מארקס הוא אחד משיאי התפתחותה. אפשר שיחלפו עוד דורות הרבה עד ששינויים טכנולוגיים אלה, שישנו כליל את דמותה של החברה האפרו־אסיאתית, יתנו את פירותיהם בכיוון פיתוחם של ערכים חברתיים העשויים להתקרב לחזון הליברלי־ההומניסטי של תרבות־המערב.

ברור הוא, מכל מקום, כי ההיסטוריון של העתיד, כאשר יסקור את תרומתו של

האימפריאליזם לתרבות העולם, לא יוכל לצמצם את הסבריו לתחום המניעים הסובייקטיביים של המעצמות האימפריאליסטיות: כוח, תחרות מעצמות, שווקים — כל אלה ייוחד להם אותו מקום שיוחד לשאפתו של אלקסנדר-הנער לכבוש את המזרח. כשם שההיסטוריון של יוון לא יסכם את פרשת אלקסנדר במניעיו הסובייקטיביים אלא בעובדה האובייקטיבית של ההלניזציה של המזרח, שיחד עם הרומי-ניזציה של המערב על-ידי האימפריאליזם הרומי (שוב כתוצאה, לא כמניע) הביאו לידי יצירתו של עולם התרבות האחד הקרוי בפינו כיום תרבות-המערב. מבחינה זו לא תחרות-השווקים של שלהי המאה הי"ט היא הקובעת, אלא יצירתו של עולם אפרו-אסיאתי הנתון במגלותיה של תרבות אירופה והפיכת העולם לראשונה למשהו המתקרב לעולם אחד. שום כוח לא היה מביא את הטכניקה, הלשון, ובסופו של דבר — הערכים האירופיים, לקצווי תבל, לולא עשה זאת האימפריאליזם, ולא חשוב כאן מה היו כוונותיו.

אחד מגדולי ההוגים של המאה הי"ט, אם לא הגדול שבהם, ראה דברים אלה כבר לפני מאה שנה, כאשר כתב על השלטון הבריטי בהודו:

„התנאי הראשון לתחייתה של הודו הוא אחדותה המדינית בצורה מגובשת יותר מאשר בימי המוגולים. אחדות זו, שהוטלה על-ידי הבריטים בכוח החרב, תחוק ותונצח עתה על-ידי הטלגרף החשמלי. צבא הילידים, המאורגן על-ידי הרס"ר הבריטי, הוא התנאי שאין-בלתו לאוטואמנציפציה הודית, שתבטיח כי הודו לא תיפול קורבן לתוקפנותו של כל פולש. העתונות החפשית, שהוכנסה כאן לראשונה לחברה האסיאתית, המגהלת בעיקרה על-ידי הצאצאים המעורבים של הודים ואירופיים, היא מכשיר חזק ורבי-עצמה להתחדשות ותחיה. מתוך הילידים ההודיים, המקבלים לאטם חינוך אירופי, צומח מעמד חברתי חדש, שיש בידו הכושר הדרוש לסגל לעצמו ולהחדיר לחברה ידע מדעי אירופי...”

הבריטים הרסו את החברה ההודית מיסודה... דפי ההיסטוריה של שלטונם בהודו אינם מספרים אלא על הרס וחורבן. עובדת התחיה מתגלה בקושי רב מבעד לתלי החרבות. אף על פי כן, אין ספק שהיא נמצאת בתחילת דרכה... אמת, מניעיה של אנגליה להביא לידי מהפכה חברתית בהינדוסתן הם בתחום האינטרסים השפלים ביותר, והיא מימשה וכפתה אותם בצורה האווילית ביותר. אך לא זוהי השאלה. השאלה היא — האם יכולה האנושות להגיע לתכליתה ללא מהפכה יסודית במבנה החברתי של אסיה? אם לא, יהיו פשעיה של אנגליה אשר יהיו, הריהי משמשת מכשיר עיור ובלתי-מודע בידי ההיסטוריה לקידומה של מהפכה זו.”

האדם שכתב דברים אלה היה קארל מארקס, והשנה היתה 1853.

לו הסון : אופרה כפרית

בעשרים השנים האחרונות הייתי רק פעמיים באופרה הסינית. בעשר השנים הראשונות לא הלכתי אף פעם אחת, מחוסר רצון ומחוסר אפשרות. שתי הפעמים שבהן הלכתי חלו בעשר השנים האחרונות, אבל בכל פעם הסתלקתי מבלי לראות בה ולא-כלום.

הפעם הראשונה היתה ב־1912 ואני עודי חדש בפקין. ידידי אמר לי שהאופרה הטובה ביותר נמצאת בפקין וכי מי שרואה אותה זוכה לחוויה שאסור להחמיצה. חשבתי שאולי יהיה זה מעניין לראות אופרה, בפרט בפקין, וברוח רוממה מיהרתי לאיזה אולם אשר את שמו שכחתי. ההצגה כבר החלה, ומבחוץ נשמע הולם התופים. משנדחקנו פנימה הרהיב שלל-צבעים את עינינו, וראשים הרבה ראיתי באולם; בהעפי עין על סביבי ראיתי שמקומות אחדים באמצע עודם ריקים. אבל כאשר נדחקתי וביקשתי לשבת, נשא מישהו את קולו. כה רב היה הרעש באזני עד שהוצרכתי להטות אוזן היטב כדי לקלוט את דבריו — „מצטער, המקומות האלה תפוסים!“

הלכנו אל ירכתי האולם, אך כאן הולכנו איש בעל צמה מבהיקה אל מעבר צדדי והצביע על מקום פנוי. זה היה ספסל שרחבו שלושה-רבעים כרוחב ירכי, אלא שפרעיו ארוכים כמעט כפליים מרגלי. קודם-כל לא היה בי האומץ לעמוד שם, ומלבד זאת הזכיר לי הספסל איזה מכשיר-עינויים, ושלא בטובתי נרעדתי ונמלטתי משם.

עברתי מרחק־מה והנה שמעתי את קולו של חברי השואל: „ובכן, מה יש לך?“ ובהעפי מבט מעל כתפי ראיתי כי יצא החוצה בעקבותי. נראה היה מופתע מאד. „מדוע אתה הולך לך מבלי להוציא הגה?“ שאל. „אני מצטער“, אמרתי לו. „אני חש הלמות כזאת באזני עד שלא יכולתי לשמוע אותך.“

כל־אימת שהירהרתי במקרה כעבור זמן נראה היה לי מוזר מאד, וסבור הייתי שהאופרה היתה עלובה מאד — או שאין אולם של תיאטרון מקום בשבילי. אינני זוכר באיזו שנה אזרתי עוז בפעם השניה, אבל בעת ההיא התנהלה מגבית לטובת קרבנות השטפון בהופה, וטאן־הסינ־פיי * עדיין היה בחיים. המשלם שני דולארים בעד כרטיס היה תורם כסף ורשאי ללכת לתיאטרון מס. 1 לראות אופרה בביצוע להקה שרוב משתתפיה שחקנים מפורסמים, ואחד מהם טאן־הסינ־פיי בכבודו

ובעצמו. קניתי כרטיס בעיקר כדי להפיס את דעתו של המתרים, אבל אחר־כך נטפל אלי אחד טרחן והסביר לי על שום מה מוכרחים ממש לראות את טאן־הסינ־פיי. או אז שכחתי את פורענות השאון וההמולה מלפני שנים־מספר והלכתי לתיאטרון — במידה ידועה, מן־הסתם, מפני ששילמתי כה הרבה במחיר אותו כרטיס יקר עד שלא הייתי חש עצמי נוח לולא השתמשתי בו. נמצאתי למד כי טאן־הסינ־פיי מופיע בשעה מאוחרת בערב, והתיאטרון מס. 1 היה אולם מודרני שבו אין אדם צריך להילחם על מקום מושבו. דבר זה הרגיעני, ורק בשעה תשע נשאתי רגלי לדרך. להפתעתי מלא היה האולם, ממש כלשעבר. כמעט ולא היה שום מקום־עמידה והיה עלי להידחק לתוך ההמון שמאחור כדי להסתכל בשחקן המזמר בתפקידה של אשה זקנה. סליל נייר היה דולק בכל אחת מזוויות פיהו וחייל־שד היה לצדו. הוגעתי את מוחי וניחשתי שאולי זאת אמו של מודגאלייאנה* מפני שהגיבור שבא אחר־כך היה בזיר. הואיל ולא הכרתי את השחקן, שאלתי אדון אחד שמן שהיה לחוץ ומדוחק משמאלי. „קן יון־פ'ו!“** אמר, זורק בי מבט שמדני מזווית־עינו. פני ליהטו מבושה על משוגת בורותי, וביני־לביני נמניתי וגמרתתי כי בשום הון שבעולם לא אוסיף לשאול שאלות. אחרי־כן הבטתי איך גיבורה אחת ושפחתה מזמרות, ואחריהן זקן אחד ועוד כמה טיפוסים שלא יכולתי לזהותם. לאחר־מכן הסתכלתי איך חבורה שלמה של אנשים שולחים יד איש ברעהו, ואחר ראיתי שנים או שלושה נאבקים יחדיו — מאחרי תשע עד עשר, מעשר עד אחת־עשרה, מאחת־עשרה עד אחת־עשרה וחצי, מאחת־עשרה וחצי עד שתיים־עשרה: אך לא נראה סימן לטאן־הסינ־פיי.

מימי עדיין לא חיכיתי בסבלנות כה רבה. אבל חירחוריו של האדון השמן סמוך אלי, השיקשוק, הקישקוש, התיפוף והדינדון על הבימה, צניפת שלל־הצבעים והשעה המאוחרת הבהירו לי פתאום כי אין זה מקום בשבילי. מוכנית סבבתי על עקבי, ובחוזק־יד ניסיתי להבקיע לי דרך לצאת. חשתי איך המקום מאחרי נמלא כהרף־עין — אין ספק שהאדון השמן והגמיש פישט את צדו הימני למקום אשר פיניתי. כיון שנותקה דרך נסיגתי, לא נותר לי כמובן אלא לדחוף ולדחוק עד שלבסוף יצאתי אל מחוץ לשער. מלבד הריקשות המחכות ליוצא־ההצגה לא היה איש, בעצם, מתהלך בחוץ, אך עדיין היו כתייסר בני־אדם ליד השער, מעיינים בתכנית, וכן גם היתה חבורה של אנשים שלא הסתכלו בשום דבר ואשר, לפי דעתי, ממתינים היו לראות בצאת הנשים אחרי תום ההצגה. ואין סימן לטאן־הסינ־פיי...

אבל אוויר הלילה היה צח וצונן כל־כך, יורד־חדרי־בטן ממש. דומה היה כאילו זו פעם ראשונה ידעתי אוויר כה טוב בפקין. בלילה ההוא נפרדתי לשלום מן האופרה הסינית. מעולם לא שבתי להרהר בה, ואם

* מודגאלייאנה היה תלמיד של בודא. לפי האגדה הלכה אמו לגיהנום בעבור חטאיה, והוא הציל אותה.
** אף הוא שחקן מפורסם באופרה הפקניית, שהיה משחק בתפקידי נשים זקנות.

זימן לי המקרה לעבור על פני אולם תיאטרון לא היה הדבר חשוב בעיני כל-עיקר, שכן ברוח רחוקים היינו זה מזה כרחוק מזרח ממערב. ואולם לפני ימים אחדים אירע לי לקרוא ספר יפאני — לרוע-המזל שכחתי את שמו ואת מחברו, אבל עניינו היה באופרה הסינית. פרק אחד הטעים כי האופרה הסינית מלאה גונגים ומצלתיים, קריאות וקפיצות, עד כדי כך שהיא מסחררת את ראשי הצופים. אין היא מתאימה כלל להצגה באולם תיאטרון, אבל כשהיא מבוצעת תחת כיפת השמיים וכשמסתכלים בה ממרחק-מה, יש בה קסם משלה. נראה היה לי כי בכך הובעו במלים הדברים שנשארו נטולי-ניסוח במוחי. שכן לאמיתו של דבר אמנם זכרתי בבירור שראיתי אופרה טובה באמת בכפר, ואולי תחת השפעתו של זכרון זה הלכתי פעמיים לתיאטרון אחרי בואי לפקין. חבל שמשום-מה נשכח ממני שמו של אותו ספר.

אימתי ראיתי אותה אופרה טובה? היה זה באמת „לפני הרבה, הרבה זמן“, ומסתבר שלא הייתי בן הרבה יותר מאחת-עשרה או שתיים-עשרה שנה. מנהג היה בלוֹצ'ן מקום שם ישבנו שנשים נשואות שעדיין אינן צופיות את הליכות-הבית חוזרות לבית הוריהן לימות הקיץ. אף כי בעת ההיא עדיין היתה אמו של אבי חזקה ובריאת-גוף, היתה אמי נושאת בתפקידים לא מעטים במשק-הבית ולא היתה יכולה לבלות ימים רבים בביתה שלה בימות הקיץ. רק לימים-מספר יכלה לצאת אחרי הביקור בקברות-האבות. בפעמים ההן תמיד הייתי הולך אתה להתאכסן בבית הוריה. הבית היה בכפר הקרוי פינגיאוא, לא הרחק מן הים, כפר פעוט ונידח מאד לחוף נהר, ובו פחות משלושים משפחות איכרים ודייגים, ורק חנות-מכולת אחת פעוטה. ואולם בעיני היה זה גן-עדן, כי לא די שנוהגים היו בי כבאורח-כבוד אלא שגם יכול הייתי לחדול מקריאת „ספר השירים“.

רבים היו הילדים שיכולתי לשחק אתם, שכן בבוא אורח ממרחק שפזה היו הללו מקבלים רשות מהוריהם למעט בעבודה כדי שיוכלו לשחק אתי. בכפר קטן אורחה של משפחה אחת הוא למעשה אורח העדה כולה. כולנו היינו בני אותו גיל לערך, אבל שעה שצריך היה לקבוע את סולם הבכורה נמצא כי רבים היו לפחות דודי או דודי-זקני, שכן כל יושבי הכפר היה להם אותו שם-משפחה וכולם השתייכו לאותו קלאן. אבל חברים טובים היינו, ואם בדרך מקרה הסתכסכנו והייתי מפה אחד מדודי-הזקנים, מעולם לא היה עולה בדעתו של ילד או בוגר בכפר לראות בכך „ביוזי קשישים“. תשעים-ותשעה אחוזים לא ידעו קרוא אף לא כתוב.

רוב שעות היום היינו מתבטלים וחופרים תולעים מעפר, והיינו משחילים אותן על קרסים קטנים העשויים חוטי נחושת ורובצים על שפת נהר לצוד חסילוני-מים. חסילוני-מים הם יצורי-המים המטופשים ביותר: בנפש חפצה הם משתמשים במלקחיהם שלהם כדי לדחוק את קצה הקרס לתוך פיותיהם; הנהגה כן היינו יכולים לצוד כמלוא הקערה בתוך שעות-מספר. נתקבל המנהג לתת לי את חסילוני-המים האלה.

מלבד זאת היינו מוציאים יחד את התואים למרעה, אבל, אולי משום שהם בהמות ממין נעלה יותר, השוורים והתואים מתיחסים באיבה לזרים והם התיחסו אלי בבזו עד כדי כך שמעולם לא העזתי להתקרב אליהם יותר מדי. יכול הייתי רק להתנהל אחריהם ממרחק ולעמוד על מקומי. לעת אשר כזאת שוב לא היו ידידי הקטנים מתרשמים מן העובדה שיכולתי לדקלם שירה קלאסית, ותחת זאת היו צוחקים בקול גדול למשבתי.

יותר מכל מצפה הייתי ללכת לג'אוג'ואן כדי לראות את האופרה. ג'אוג'ואן היה כפר גדול מעט יותר מהלך כשני מילים משם. מאחר שפינג'או היה כפר קטן מפדי שתשיג ידו להציג אופרות, תורם היה בכל שנה קצת ממון להצגה בג'אוג'ואן. בזמנו לא ביקשתי לדעת מדוע יש צורך באופרות בכל שנה. כשאני נותן דעתי על כך כיום, מעז אני לומר שאולי היה הדבר מכון לחג מוצאי-האביב או לקרבן הכפר.

בשנה שבה מלאו לי אחת-עשרה או שתיים-עשרה הגיע היום המיוחל. אבל לא שיחק לי המזל ואותו בוקר אי-אפשר היה לשכור שום סירה. הכפר פינג'או היתה לו רק סירת-שיט אחת, וזו היתה יוצאת בבוקר וחוזרת עם ערב. זאת היתה סירה גדולה שאי-אפשר היה כלל להחזיק בה; כל יתר הסירות לא היו מתאימות משום שהיו קטנות מדי. מישהו נשלח לסובב בכפרים השכנים ולשאול אם יש להם סירות, אך לא — כולן כבר הושפרו. סבתי התרגזה מאד, גערה בדודני על שלא שכרו סירה קודם-לכן, והחלה לרטון. אמא ניסתה לנחמה ולהגיד לה שהאופרות בלוצ'ין טובות הרבה יותר מאשר בכפרים הקטנים האלה, אף יש אחדות מהן בכל שנה, ולפיכך אין כל צורך ללכת היום דווקא. אבל אני כמעט ומיררתי בבכי ממפח-נפש, ואמא עשתה כמיטב יכולתה לשכנע אותי שעל-כל-פנים איני צריך להרעיש עולמות, שכן בזאת אעבור את רוחה של סבתי; גם איני צריך ללכת עם אנשים אחרים, שכן אז תהיה סבתי מודאגת.

הקיצור, לא דובים ולא יער. לאחר ארוחת-הצהריים, משיצאו כל ידידי והאופרה החלה, דימייתי לשמוע את קול הגונגים והתופים, ובעיני רוחי ראיתים קונים להם חלב של פולי-סויה נוכח הבימה.

אותו יום לא צדתי חסילונימים אף לא הרביתי לאכול. אמא היתה נעגמת מאד, אך קצרה ידה מעשות מאומה. לעת ארוחת-הערב עמדה סבתי על הלך-רגשותי ואמרה כי צודק אני בכעסי, הללו התרשלו מדי, ומעולם עדיין לא זכו אורחים ליחס גרוע שפזו. אחרי הסעודה התאספו בחורים שחזרו מן האופרה ובעליצות תיארוה כולה באזנינו. אני לבדי החרשתי; הללו נאנחו כולם והביעו את השתתפותם הרבה בצערי. לפתע עלה רעיון במוחו של אחד מן הממולחים שבחבורה, אחד בשם שואן-הסי, והוא אמר: „סירה גדולה — האם לא חזרה סירתו של דוד-זקן השמיני?“ כתריסר נערים אחרים נאחו ברעיון כהרף-עין, ומיד החלו לטעון כי יש ליטול את הסירה ולהפליג עמי. רוחי התעודדה בקרבי. אבל סבתי חרדה. מתוך הסברה שפולנו ילדים ואין לסמוך עלינו, ואמא אמרה שהואיל וכל המבוגרים צריכים

לעבוד למחרת היום, לא יהיה זה הוגן לבקשם שייצאו אתנו ויישארו ערים תוך הלילה. בעוד גורלנו מוטל על כפות המאזניים, ירד שואַן־הסי אל שורש השאלה והצהיר בקול רם: „על דיברתי, הכל יהיה בסדר! זאת סירה גדולה, אחא הסון לעולם אינו מקפץ לכאן ולכאן, וכולנו יודעים לשחות!“

אמת נכון היה הדבר. לא היה גם נער אחד בתריסר שלא היה כדג במים, ושנים או שלושה מהם היו שחינים ממדרגה ראשונה.

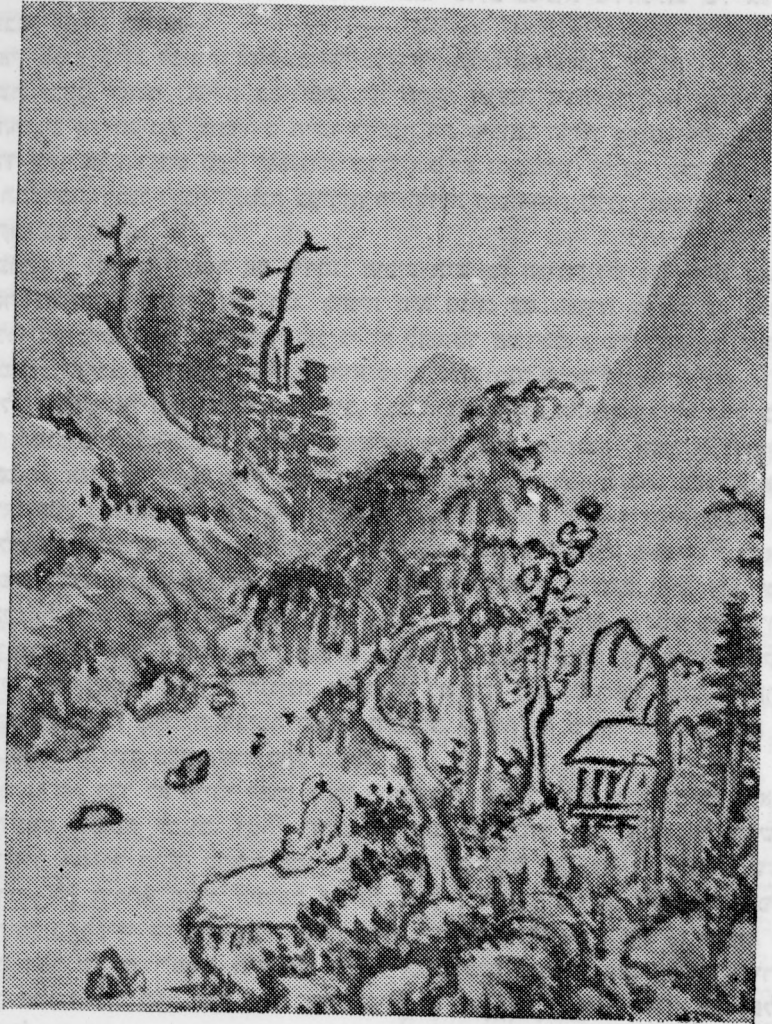
סבתא ואמא השתכנעו ולא מיחו עוד. הן חייכו שתיהן ואנחנו חפזנו מיד לצאת. לפתע הוקל ללבי הפכה, והייתי כמי שמרחף באוויר. משיצאנו ראיתי באור־הירח סירה בעלת גנונה לבנה עגונה ליד הגשר. קפצנו עליה, שואַן־הסי תפס במוט הקדמי ואה־פ־א תפס באחורי; הצעירים בנערים ישבו עמדי באמצעית הסירה והקשישים ניגשו לירכתיים. עד שבאה אמי בעקבותינו לומר „היזהרו!“ כבר הפלגנו. עקרנו מאצל הגשר, צפנו מהלך כמה פסיעות לאחור, ואחר גחנו קדימה תחת הגשר. הוצבו שני משוטים, על כל אחד מהם ממונים שני נערים שהיו מתחלפים על כל שלישי המיל. קול להג, צחוק ומצהלות התערבב בקול המים המטפחים על חרטום סירתנו; בעוד אנו חשים לדרכנו אל ג'אוג'ואן נראו מימין ומשמאל שדות־אזמרגד ירוקים של פולים וחטים.

בתוך א־ה־הערפל שעל פני המים נישא ניחוח הפולים, החטים וקני־הסוף אל מול פנינו, ואור־הירח האיר ברפה מבעד לאֶד. ברחוק דומה היה כאילו גבעות סגלגלות מאפירות, כגביהן של איזה חיות־ברזל מקפצות, דוהרות־חולפות על פני ירפתי סירתנו; אף־על־פי־כן מדומה הייתי שאנו מתקדמים לאֶטנו. לאחר שהתחלפו השייטים ארבע פעמים אפשר היה להבחין אך בעמום בקווי תארה של ג'אוג'ואן ולקלוט את קול השירים. נראו גם אורות אחדים, ששיערנו שוודאי הם מן הבימה, אלא אם כן אלה הם אורות של דייגים.

הנגינה אשר שמענו מסתבר שהיתה נגינת חלילים. מצטנפת היתה סביב־סביב וצפה ועולה ויורדת, ועם שהרגיעתני גם נסכה עלי חלום, עד שנדמה היה לי כאילו עוד מעט אֶסחף עמה הרחק בתוך אוויר הלילה הפכה בניחוח הפולים והחטים וקני־הסוף.

משקרבונו אל האורות מצאנו שאחרי הכל אורותיהם של דייגים הם אלה, ונתחוויר לי שלא הייתי מסתכל בג'אוג'ואן כל־עיקר. היישר נכחנו היה יער ארנים שבו שיחקתי בשנה שעברה, וראיתי את סוס־האבן השבור שנפל על צדו, וכבשת־אבן מוטלת־רובצת בדשא. משעברנו על פני היער עשתה הסירה עקיפה ונכנסה לתוך מפרץ קטן, וג'אוג'ואן היתה באמת לפנינו.

עינינו נמשכו אל הבימה המוצבת בחלקת־אדמה ריקה ליד הנהר מחוץ לכפר, ערפלית באור־הירח הרחוק, וכמעט אי־אפשר היה להבחין בינה לבין סביבתה. מדומה הייתי כאילו כאן קמה לחיים ארץ־האגדה שראיתי בתמונות. לעת הזאת החישה הסירה הילוכה, ולא ארכה השעה ויכולנו להבחין בדמויות על הבימה ובלהט



חכם הוגה לחוף נהר
אלמוני, סין. ראשית שושלת צ'ינג'

(אוסף פינס)

שלל־צבעים, וסמוך אל הבימה השחיר הנהר מרוב גנונות סירותיהם של אנשים שבאו לחזות במחזה.

„אין מקום קרוב לבימה, הבה נסתכל מרחוק“, הציע אה־פ־א.

לעת הזאת האטה הסירה בהילוכה, ועד־מהרה הגענו. אמת נכון, אי־אפשר היה להתקרב אל הבימה. מוכרחים היינו לקשור את סירתנו הרחק מן הבימה, במרוחק עוד יותר מן המקדש הקטן שפנגדה. בכל־זאת לא הצטערנו על כך, שכן לא רצינו שתערב סירתנו לבנת־הגנונה בסירות השחורות והפחותות הללו; וממילא לא היה מקום בשבילנו...

בעוד אנו נחפזים לקשור את סירתנו הופיע איש על הבימה ולו זקן שחור וארוך וארבעה יתדות צמחים אל גבו. בחנית היה נלחם עם חבורה שלמה של גברים בלתי־חמושים. שואן־הסי סיפר לנו כי זה להטוטר מפורסם היכול להתהפך באוויר שמונים־וארבע פעמים בזו אחר זו. הוא עצמו ספר ומנה קודם־לכן אותו יום.

כולנו נקהלנו אל החרטום לחזות בקרב, אבל הלהטוטר לא התהפך באוויר כלל. כמה מן האנשים חסרי־הנשק התהפכו ראש־על־עקב כמה פעמים, ואחרי־כן הסתלקו להם. אראז יצאה עלמה אחת ושרה בקול מתמשך. „אין הרבה אנשים הערב“, אמר שואן־הסי, „והלהטוטר שוב אינו מתאמץ יותר מדי. אין איש רוצה להראות את יכולתו בלי קהל־צופים“. אלה היו דברים של טעם, שכן לעת ההיא באמת לא נשאר צופים רבים. אנשי הכפרים היתה להם מלאכה לעשותה למחרת היום ולא יכלו להישאר ערים כל הלילה, ולפיכך הלכו כולם לישון. רק כעשרים בטלנים מג'אוג'ואן ומן הכפרים אשר סביב נשאר פזורים בכה־ובכה. משפחותיהם של עשירי המקום עדיין היו בסירות שחורות־הגנונה, אך הללו לא היה להם ענין של ממש באופרה. רובם ניגשו אל מרגלות הבימה לאכול תופינים, פירות או זרעוני דלועים. הגה כי כן באמת לא היה בכך משום קהל־צופים.

לאמיתו של דבר לא הייתי להוט אחרי התהפכות באוויר. יותר מכל רציתי לראות רוח־נחש עטופה לבנים, ושתי ידיה מהדקות ראש־נחש דמוי־מטה אל ראשה. תשוקתי השניה היתה לראות נמר מזנק לבוש־צהובים. אך אף כי חיכיתי שעה ארוכה, לא הופיעו הללו. העלמה נגלתה, אבל מיד אחריה יצא זקן אחד מופלג המשחק בתפקידו של איש צעיר. עייף הייתי ויגע וביקשתי את קואי־שן שיקנה לי קצת חלב של פולי־סויה. הוא חזר כעבור שעה קלה ואמר: „אין. המוכר החירש הלך ואיננו. היה קצת חלב ביום, אני שתיתי אז שני ספלים. אלך ואביא לך ספלון מים לשתיה“!

לא שתיתי את המים והחוקתי מעמד כמיטב יכלתי. איני יכול לומר מה ראיתי, אבל דומה היה כי מעט־מעט נעשים פניהם של השחקנים משונים מאד ותוויהם מטושטשים כאילו הותכו למשטח אחד רחב. רוב עולי־הימים היו מפקקים, ואילו הקשישים יותר היו מסיחים ביניהם. רק כשהוקיעו מוקיון אחד אדום־חולצה אל עמוד שעל הבימה, ושבו־זקן אחד החל להלקותו בפרגול, רק אז התנערנו ושכנו להביט, בצחוק. באמת סבור אני שהיתה זו התמונה הטובה ביותר של אותו ערב.

אבל אחר־כך יצאה הזקנה. זאת היתה הנפש שהפילה עלי מורא יותר מכל, במיוחד בשבתה לשיר. עכשיו ראיתי על פי אכזבת כולם כי חשים הם כמותי. בתחילה רק היתה הזקנה מהלכת אנה ואנה ושרה, אחר־כך התישבה לה על כסא באמצע הבימה. באמת נעגמה עלי נפשי, ושואן־הסי והאחרים החלו לגדף. חיכיתי באורך־רוח עד שלאחר שעה ארוכה הרימה הזקנה את ידה, ואני חשבת שיעוד מעט תקום על רגליה. אבל חרף תקוותי השפילה ידה אט־אט והשיבתה לתנוחתה הקודמת אף הוסיפה לשורר כבתחילה. אחדים מן הנערים שבסירה לא יכלו לכבוש את רטינתם, והאחרים שוב החלו לפהק. לבסוף לא יכול עוד שואן־הסי לעמוד בכך עוד. הוא אמר כי חושש הוא שהזקנה תוסיף לשיר עד עלות השחר ומוטב לנו שנסתלק. כולנו מיהרנו להסכים, ולהיטות קפצה עלינו ממש כבעת צאתנו. שלושה או ארבעה נערים חשו אל הירכתיים, תפסו במוטות להדוף כמה פסיעות לאחור, והסבו את הסירה. בקללם את הזמריית הזקנה זקרו את המשוטים והחלו לשוט בחזרה אל יער הארנים.

על פי מעמד הירח נראה היה שלא חזינו במחזה עת רבה ביותר, וכאשר עזבנו את ג'אוג'ואן דומה היה כי אור הירח בהיר במידה בלתי־רגילה. בפנותנו אחור לראות את הבימה המוארת באור הפנסים היתה זו בעינינו ממש כבשעת בואנו. ערפליה כביתן אגדי, עטויה אד ורדרד. ושוב הנעימו החלילים נגן באזנינו. סבור הייתי כי הזקנה ודאי סיימה, אך אי־אפשר היה לי להציע שנחזור שוב לראות.

עד־מהרה כבר היה יער הארנים מאחרינו. סירתנו התנהלה במהירות רבה למדי, אבל על כל סביבנו היה החושך עב כדי־כך שניכר היה כי השעה מאוחרת מאד. בעודם מדברים על השחקנים, צוחקים ומגדפים, החישו השייטים את חתירתם, וזאת הפעם היה מתו המים נוכח חרטומינו נשמע בבירור עוד יותר. הסירה היתה כדג לבן וגדול הנושא על גבו משא ילדים בתוך הקצף. כמה דייגים זקנים שהיו דגים כל הלילה עצרו בדוגיותיהם כדי להריע למראָה.

עדיין היינו רחוקים כשליש המיל מפינג'או כאשר האָטה סירתנו והשייטים אמרו כי עייפו אחרי חתירה נמרצה כל־כך. וכבר עברו שעות מאז בא אוכל אל פינגו. זאת הפעם עלה רעיון מזהיר בדעתו של קואי־שן. הוא אמר כי פולי ה"לִוּהָאן" בשלים, ויש לנו חמרי־בַּעַר בסירה — נוכל להבעיר קצת מהם כדי לבשל את הפולים. הכל הסכימו, ומיד הטינו את הסירה אל החוף. השדות השחורים נופת היו מלאים פולים עסיסיים.

„היי! אה־פֶּא! הנה שדה המשפחה שלך כאן, וזה של יו־יִי הזקן שם. משל מי נקח?”
שואן־הסי זינק ראשון לחוף ומצעק היה מן הגדה.

משקפצנו גם כולנו לחוף אמר אה־פֶּא: „חפו רגע ואבדוק”. הוא צעד לכאן ולכאן כשהוא ממשש את הפולים, ואחר נוקף ואמר: „קחו את שלגו, הם גדולים הרבה יותר”. בצווחה התפורנו על פני שדה הפולים של משפחת אה־פֶּא, וכל אחד מאתנו תלש חופן גדול של פולים וזרקם לתוך הסירה. שואן־הסי סבור היה שאם נקח

עוד והדבר יודע לאמו של אה־פ־א הרי רעה נגד פנינו, ולכן הלכנו כולנו אל שדהו של לי־י־י הזקן ללקוט עוד חופן כל אחד.

אחר־כך החלו אחדים מן הקשישים בנערים לחתור לאט שוב ואילו אחרים העלו אש בירכתיים, והקטנים ואנוכי קילפנו את הפולים. עד־מהרה נתבשרו, ואנו הנחנו לסירה להיסחף עם הזרם בעוד אנו נאספים ואוכלים אותם באצבעותינו. כיון שגמרנו לאכול המשכנו בדרכנו, הדחנו את הכלים והשלכנו את התרמילים לתוך הנהר, למחות כל עקב וזכר. שואן־הסי חשש מפני שהשתמשנו במלח ובעצי־הבער על סירתו של דוד־זקן השמיני, ואותו ישיש ממולח היה כדי־כך שבלי ספק יגלה שורש דבר ויגער בנו. אבל לאחר ויכוח קל החלטנו כי אין מה לפחד. אם יגער בנו, נבקש ממנו שיחזיר לנו את ענף האורן שלקח בשנה שעברה מחוף הנהר ונקרא לו „אשמאי זקן“ בפניו.

„כולנו חזרנו! איך יכול היה משהו לקרות? האם לא ערבתי לך שהכל יהיה בסדר?“ התנסר פתאום קולו של שואן־הסי מאצל החרטום.

בהביטי ממנו והלאה ראיתי שכבר אנו בפינג'או, משהו היה עומד לרגלי הגשר — אמא היתה זאת. אליה היה שואן־הסי קורא. כאשר ניגשתי אל החרטום עברה הסירה תחת הגשר, אחר נעצרה, וכולנו עלינו לחוף. אמא היתה כעוסה למדי ושאלה איך זה יכולנו לאחר כלי־כך לחזור — השעה כבר אחרי חצות. אך עד־מהרה שבה אליה רוחה הטובה והיא חייכה והזמינה את הכל לחזור ולאכול קצת אורז.

אמרו לה שאכלנו כולנו משהו וחפצים אנו לישון, ולכן מוטב לשכב מיד במיטה. וכולנו נשאנו רגלינו איש אל ביתו.

התעוררתי רק בצהרי יום המחרת, ולא נשמע דבר על ריב עם דוד־זקן השמיני בשל המלח או עצי־הבער. אחר־הצהריים הלכנו לצוד חסילוני־מים כרגיל. „שואן־הסי, אתם, בני־הבליעל הקטנים, גנבתם את הפולים שלי אתמול! ולא ליקטתם אותם כמו שצריך, רמסתם לא מעט ברגליכם!“ נשאתי עיני וראיתי את לי־י־י הזקן בדוגית, חוזר ממכירת פולים. עדיין היתה ערימה של שיוּרי פולים על קרקעיתה של הדוגית.

„כן, כיבדנו אורח. בכלל לא היה בכוונתנו לקחת משלך“, אמר שואן־הסי. „הבט! הברחת את חסילוני־המים שלי!“

כיון שראה הזקן אותי, עמד מחתור וציחקק. „כיבדתם אורח? כך ראוי“. ואחר שאל אותי: „יפה היתה האופרה של אתמול?“

„כן“, הנעתי בראשי.

„נהנית מן הפולים?“

„מאד מאד“, הנעתי בראשי שוב.

להפתעתי היה הזקן מרוצה מאד. הוא זקף בוהן והצהיר בקורת־רוח: „אנשים מערים גדולות שלמדו משהו יודעים באמת מה טוב. אני בורר את זרעי הפולים שלי אחד־אחד. בני־כפר אינם יודעים להבדיל בין טוב לרע, והם אומרים שהפולים שלי

טובים פחות משל אחרים. אתן היום קצת לאמך שתנסה..." אחר הסתלק לו בדוגיתו.

כאשר קראה לי אמא הביתה לארוחת-ערב היתה על השולחן קערה גדולה של פולים שלוקים, שהביא ליוריי הזקן לה ולי לאכילה. שמעתי שהפליג בשבחי באזני אמי ואמר, "הוא צעיר כל-כך, ואף-על-פי-כן הוא מביין-דבר. אין ספק שיעמוד בכל הבחינות הרשמיות לעתיד-לבוא. עשרך מובטח ממש". אבל כאשר אכלתי את הפולים לא ערבו לחפי כאותם שאכלנו בלילה שעבר.

עובדה היא, עד עצם היום הזה מעולם לא אכלתי פולים כה טובים, ולא ראיתי אופרה כה טובה, כבלילה ההוא.

אוקטובר 1922



לי פו : פרידה מידיד

קרים מקחילים מצבר חומת הצפון ;
בקצת הקיר יזלם נקר שוצף.
כאן נשרד, ידידי, נפרד לעולם.
אמה תרחיק מאד, צערת אלפי פרסה,
מנשא למרקב, כעלה גוף ברום.
עבים נחשרים, הרהורים של גודד ;
שקיצת הסמה, בצגוצ על רצ ותיק.
רוקבים אנו איש לעברו, מניפים לשלום ;
צונקים קרישית-קרישית סוסינו השנים...

סו וו : ליל פרידה

מיום שאנו נשואים
אֶהְבְּנוּ נָה אֶת זֶה עַד תָּם.
הַעֲרֵב עוֹד תֵּלִין שְׂמִיחָה עִמָּנוּ,
נִדְע־נָא עוֹד הָיוֹת מְאֹשְׂרִים.

אָנִי הוֹנֵה בְּדַרְךְ הַגְּדוּלָּה.
עֵינֵי חוֹרְשׁוֹת דּוֹמֵם אֶת שְׂמֵי הַלַּיִל.
קָבִים הַכּוֹקְבִים לְקִרְאֵת הַשָּׁמַר,
הַגִּיפָה הַשָּׂעָה לּוֹמֵר שְׁלוֹם.

בְּשׂוּדָה הַקָּרֵב הַמְתַּגַּעֵשׁ,
לֹא אֲדַע יוֹם שׁוֹבֵי אֵלֶיךָ.
קְבִדָה הַנְּשִׁימָה, יְדִינֵנו נְלַחֲצוֹת,
דְּמַעוֹת פְּרִידָה צוֹנְחוֹת בְּלֵי מַצָּר.

דְּעִי־נָא לְשֹׁמֵר צַל עֲלוֹמֶיךָ.
אֵל תִּשְׁכַּחֵי אֶת יְמֵינֵנו שְׂקָרְנוּ.
אִם אֶתְּנֶה, אֲדַע לְשׁוֹב אֵלֶיךָ,
אִם אָמוֹת, אֶהְיֶה כָךְ עַד עוֹלָם.

אטיאמבל : סין אחת או שתיים ?

אנשים המתנגדים כמוני לעריצות מכל סוג שהוא, נדמה להם למבט ראשון כי אין שום הבדל של ממש בין מארצה־דון לצ'אן־קיי־שק. אבל אין הדבר כך. מחוץ לעובדה שבפעם הראשונה מזה מאה־וחמישים שנה נתונה סין בכללותה למימשלם של פקידים סיניים מוכשרים ופעילים, מחוץ לעובדה שמוכרחים כבר למנותה על חמש או שש האומות הראשונות־במעלה, עד לשעה — הקרובה במידה שאין לתארה — שבה תיעשה המעצמה העולמית הגדולה ביותר, הרי סין של מאו מסמלת מבחינה מדינית ומוסרית (ורצוני להדגיש את התואר האחרון) התקדמות מפורשת לעומת סין של צ'אן. ממשלתו של מארצה־דון היא הממשלה הראשונה מזה מאה־וחמישים־שנה שעשתה מאמץ רציני לטובת ענייה של הארץ. ב־1957 ראיתי במר־עיני את המאמץ הזה ותוצאותיו. אפילו נניח שהמשטר הוא אוטוריטארי, ולו גם עריץ כמשטרו של צ'אן, הרי יש לומר לפחות כי חומרה זו מופעלת במגמה לכלכל את הרעבים, להלביש את הערומים, לשכן את חסרי־הבית, ולהחזיר לבני סין משהו גאון על עברם, משהו ביטחה בעתידם. אם רצוננו להעריך את מארצה־דון, אל לנו להשוותו לנשיא הקונפדרציה השווייצית או למלכה של שבדיה; יש להציבו על רקע תולדותיה של ארץ אשר משך למעלה ממאה שנה ניצולה ממשלות המערב, עשקוה והשפילוה. אם אנו מסרבים להכיר בפקין, תקום בנו לפחות הרוח להודות בטעם האמיתי המכתוב לנו את עקשנותנו המופרכת: זו פעם ראשונה מזה מאה־וחמישים שנה חדלה סין מהיות כלי־המשחק של „המעצמות הגדולות“.

אם נגדיר את המדינאי כאדם שאומץ־לבו מספיק לו להביט נכוחה בשתי עיניו שעה שהוא מתבונן בעולם של יחסי־כוחות, ואם נראה בפוליטיקה את אמנות האפשרי, לא את הרומנטיקה של הרצוי, כלום יוכלו אנשים המתנגדים, כמוני, לכל מין של טוטליטריות, המוכנים להגן על חירותם בכוח הנשק, או, אם יהיה צורך בדבר, בשניים ובצפרניים, כלום יוכלו אלה פשוט לעצום עיניהם מראות את קיומם של 700 מיליוני אדם שפוחם משפיע כבר על מדיניותה של ברית־המועצות? מובן שרבים מאתנו שעלצו על הנסיון הליברלי של 1957 ועל המדיניות של „מאה הפרחים“ אינם יכולים להסתיר את אכזבתם כיום; ה„קומונאליזם“ החדש, הסגפני והצבאי־למחצה, מדאיב את נפשם, וה„הקפיצה קדימה“ דומה בעיניהם שהיא זינוק של התאבדות. אכן, אחדים מאלה שב־1957 סבורים היו כי שוב אין לדמוקרטיות כל יסוד לפסוח על הסעיפים בין סין הליברלית כלשהו. נוסח פקין, לבין הפ'אשיזם של פורמוזה, תוהים עכשיו ברוגזה: „מה־בצע בבחירה בין העריצות של צ'אן לעריצות המתארגנת בפקין כיום?“ עמדה זו מתבטאת בסופו של דבר בהעדפתו של צ'אן־קיי־שק, אחד הבזויים שבכל העריצים שטימאו את המאה שלנו וגיאלוה בדם.

לאחר שעיינתי מקרוב יותר, בסין עצמה, במדיניות של „מאה הפרחים“ ובתוצאותיה, הגעתי לידי מסקנות אחרות לגמרי. בספר שכתבתי על נסיעתי הטעמתי כי במהרה תהיה סין אנוסה לבור בין „מאה הפרחים“, כלומר — חירויותיה, לבין מיליוני התינוקות שמביאות לעולם נשיה הפוריות מדי. סוציאליזם או לא סוציאליזם. אדמתה של סין אינה יכולה לפרנס חמישה או שלושה או אפילו שני מיליארדים בני־אדם. לא הסתרתי מקוראי את העובדה שפדי להעמיד את האוכלוסיה הסינית על מיליארד בלבד לערך יהיה צורך לאכוף את החוקים המחמירים, המקוריים והאכזריים ביותר, חוקים שיהיה בהם כדי לתקן את התוצאות של יותר ממאת־שנים של בערות. נדמה היה לי אפילו שפדי להמעיט את האוכלוסיה הסינית עד 700 מיליון בלבד, מספר שכמה מנהיגים קומוניסטיים הציעוהו כמירב האידיאלי ב־1957, יהיה צורך לחוקק חוקים גוראים עוד יותר, שבעצם יהיו קשים כדי־כך שכמעט לא העזתי להעלותם אז בדעתי. אף־על־פי־כן מהרהר הייתי בהם לאחר־כך, ולכן לא הפתיעתני כלל הקמתן של ה„קומונות“. בקומונות האלו אני רואה את גישומם של אחדים מן האמצעים הנוראים והנבונים האלה, שבתורת ליברל שאי־לרתקנה הייתי אנוס להשלים עמהם. אילו היה למדינאים שלנו מושג כלשהו בתרבות הסינית כי אז הבינו גם שמדיניותה הנוכחית של הממשלה הקומוניסטית שואבת השראה ממסורות מסוימות שהיו מקובלות על סין הקיסרית. שמעתי אנשים בעלי כוונות טובות נזעקים בהתמרמרות שעה שמתגלה להם כי הסינים נאלצים להשתתף באסיפות מפלגתיות מקומיות, מקום שם ה„אקטיביסטים“, כגירסת הו־רגון המפלגתי, מפרשים את סיסמותיה המדיניות והמוסריות של המפלגה. איזה אונס שאין לסבלו! אינו חדירה גסה לרשות־היחיד! אף־על־פי־כן מובן־מעצמו שהמתמרמרים האלה לא שמעו מעולם על הקיסר האדיר, הליברלי והחכם קאן־הסי, בן־זמנו של לואי הייז, שהיה בעצם „לואי הייז של סין“. ואולם המלך הזה שאי־ברודופי נהג ממש כדרכו של מארצה־דון. ב־1670, בהיותו בן 17, הוציא צו שעל־פיו היה כל אב חייב, באחד ובחמישה־עשר בכל חודש, לספק למשפחתו פירושים על מה שהיינו אנחנו קוראים בשם שש־עשרה הסיסמות — שאז היו קרויות „ששה־עשר הפללים“ — של הפוליטיקה והמוסר שאותו מושל נאור גמר אומר לכפותם על נתיניו באותיות של כתב. כל מי שיש לו מושג קל־שבקלים בתנודות האידיאור־לוגיה בסין הקומוניסטית נאלץ להודות שאם האופוזיציה הנזעמת בתחילה כלפי ההומאניזם הקונפוציאני נתגלגלה בכזו סובלני, הנה המשטר הקומוניסטי מעולם לא פסק מלהעלות על נס את הפילוסופיה של מו־דזו, תיאורטיקן של קומונליזם מחמיר ואפילו סגפני, צבאי־למחצה ועם זאת שוחר־שלום. על אותו מו־דזו כתב מרסל גראנה, בספרו „המחשבה הסינית“: „הפיתתית והלוחמת שבאסכולות הישנות היא זו של מו־דזו. השוו אותה למסדר אבירי שתעודתו לעזור לנדכאים; מוטב יותר יהיה להשוותה לעדת נזירים מטיפים“. כלום אין זו הגדרה מדויקת די־הצורך לטיבה של המפלגה הקומוניסטית כיום?

מתוך כך אני למד שלמען נוכל להעריך אל־נכון את סין של ימינו שומה עלינו

לדעת את קורותיה ואת תרבותה. על-ידי שאנו מדירים עצמנו מכל יחסי תרבות עם ממשלת פקין, כלומר — עם סין היחידה הקיימת דה-פקטו ודה-יורה, לא די שאנו מפירים את עצם העקרונות של הליברליזם שלנו ושל „ההצהרה האוניברסלית על זכויות האדם“ של אונסק"ו, אלא שגם מסייעים אנו בפועל-ממש לחבל בעתידנו שלנו. אותה „תמסורת אורות“ אשר לייבניץ, הנוצרי האדוק הלזה, ביקש לכוננה בין סין העכ"ומית של קאן-הסי לבין צרפת הקתולית של לואי הי"ד או רוסיה האורתודוקסית של הצארים, תהיה רבת-ערך בשבילנו כיום יותר מתמיד. „לימדו את לשון אויבכם“, אמר מוחמד לחסידיו; הדרות לכך תוכלו להבינו ולהינצל ממלפדותיו. דווקא אלה החשים סלידה פיזית כלפי הקומוניזם ייטיבו לעשות אם יסמיכו לידיעתה של סין את העקרון שעליו המליץ מוחמד לפני המאמינים ביחסיהם עם הכופרים. משוכנע אני כי בתוך כך תיעלמנה כמה מדעותיהם-הקדומות. בקומר-ניזם הסיני יכול ויכול להבחין בתפקיד החשוב שממלאת כבר זו שהמרקסיסטים קוראים לה מורשת תרבותית, ואולי גם יסכימו שלא לגנות את מארצה-דון בשל טכניקה של מימשל שממנה הם מתפעלים כשמטיף לה אחד מודו או כשאחד קאן-הסי נוהג על פיה.

אין אני היחיד המחזיק בדעה זו. כאשר נסעתי ברחבי סין עם קבוצה של סינולוגים צרפתיים, שביקשו לחדש את היחסים התרבותיים עם אחת הציביליזציות הגדולות ביותר של האדם, נתקלתי כמעט בכל עיר במישהיה ראש-הממשלה שלנו, מר אדגאר פ'ור, שגם הוא שוטט בסין בסיוור לימודי. מדומה אני שאיש לא יוכל להאשים את אדגאר פ'ור ביחס של סלחנות כלפי משטרים טוטליטריים. השמאל נוטה יהיה להאשימו דווקא על שהעמיד את כל זריזות תבונתו לשירותה של אנרכיה קאפיטליסטית. בחזירתו מן המזרח פירסם אלוף זה של הקאפיטליזם הליברלי את ספרו „הנחש והצב — או בעיות העם הסיני“. ומהן מסקנותיו?

(1) „אם בלי ספק קל הוא למנוע את התבססות הקומוניזם בארצות נחשלות שבהן עדיין לא הופיע, הרי ודאי קשה הרבה יותר לעקרו משעה שכבר נתאחו בהן. אכן, אמונתי היא שעקירה זו לא תיתכן על-ידי פעולה או חבלה מבחוץ.

(2) „מתוך שיחותי עם המנהיגים הסיניים קיבלתי את הרושם הברור כי מעמדה של פורמוזה ניתן כיום לפתרון מתקבל-על-הדעת. מאחר שהזמן פועל לטובתם [של הקומוניסטים], יכולים הם רק לנקוט עמדה תובענית יותר מחר. אין להם כל כוונה לכבוש את האי בכוח הנשק; ומי זה יחלום לחזור ולכבוש את יבשת סין?“

שנה אחרי אדגאר פ'ור ביקר בפקין עוד אדם שהיה ראש-ממשלה בצרפת, אדם המסתייג באותה מידה ממשטרים קומוניסטיים, הלא הוא פייר מנדס-פראנס. ביקורו של פ'ור חל בעצם התקופה החסודה של „מאה הפרחים“; ביקורו של מנדס-פראנס חפף את התקופה החמורה יותר של „הקפיצה קדימה“. בחזירתו פירסם את הגיונותיו

ב־Cahiers de la République: „יש משהו מוגזם מעט באופטימיות הכללית; אך דומה כי ודאי הוא שהושגה התקדמות גדולה, ואותם החוזרים מסין בפעם השניה או השלישית — חקרתי אחדים כאלה — מאשרים את הרושם שרמת־חייה של האוכלוסיה ועצם חזותה השתפרו במידה ניפרת“. ודאי כי הסיוע הסובייטי לסינים, בפרט משך השנים הראשונות, יש לו איזו זיקה למהירות התקדמותה של סין. כפי שנזדמן לי עצמי להבחין, בפקין לא־פחות מאשר באוניברסיטה־של־מוסקבה בה הרצאתי משך אוקטובר 1958, בקורס שאורגן על־ידי שירותי־התרבות הפ־רנקור־סובייטיים, קיימת „התערבות יוצאת־מגדר־הרגיל“ בין האומות של העולם הסוציאליסטי. גם מנדס־פ־ראנס פגש בסין סטודנטים פולנים, מינראלוגים הונגרים, מהנדסים צ'כים ופיזיקאים רומנים. כלום מן החכמה הוא, כלום טוב הוא לבטחוננו, שנביח כך את סין תחת שלטונה של התורה המארקסיסטית לבדה? ועם זאת, כלום לא לתכלית זו — ולתכלית זו בלבד — נוטה המדיניות שלנו? באוניברסיטה המוסקבאית החדשה, מקום שהתגוררתי ימים אחדים במעונות הסטודנטים, היה לי העונג להתרועע עם אחד או שנים מן הסטודנטים הראשונים שקיבלו מילגות לבוא מארצות־הברית, ועלצתי על „תמסורת האורות“ הזאת. האם עלי להסיק מכאן שהשפעת המארקסיוזם הרוסי מסוכנת פחות לסטודנט מהשפעתה של הגירסה הסינית? אחרי הכל, מאחר שארצות־הברית עושה בחכמה ושולחת תלמידים וחוקרים למוסקבה, למה נהסס אנחנו להוכיח לסינים שאין הם נוראים יותר מן הדוב הרוסי הגדול והרע? כאשר דנתי בדבר עם כמה קומוניסטים אחראים בפקין, טענו לפני שהאוניברסיטה־של־צרפת לא תעז לשלוח סטודנטים לפקין מחשש הידבקות. על כך עניתי כי אומה כשלי, שבימי ממשלתו הראשונה של הגנרל דה־גול שימש בה מוריס תורז סגן־ראש־הממשלה, ספק אם תחשוש לשגר את הסינולוגים הצעירים שלה לסין. הסטודנטים שאז היינו משוחחים עליהם כבר יצאו לדרך, הם לומדים את הלשון הסינית ומיטיבים מעט יותר להבין את הקומוניזם הסיני, וככל הידוע לי — אף אחד מהם לא נעשה קומוניסט. בסרבנו לחדש עם ממשלת פקין את היחסים התרבותיים שהסכמנו לקיימם עם הפ־אישיוזם הסיני, נדמה לי שבראש־וראשונה אנו מודים כי אין לנו אמון בכוחן של חירויותינו. אילו באמת הפצנו לעודד את החירויות האלו בסין, צריכים היינו להכיר מיד בממשלת פקין, לפתוח לרווחה את דלתות אונסק״ו, ולהרבות בחילופי־ביקורים חינוכיים ותרבותיים. הטכנאים שלנו יכניסו לסין לא רק את מכונות־המשא והרפכות שלנו אלא גם קצת מן הערכים שלנו; כוחן של חירויותינו ימתיק בהדרגה את הדוגמאות המא־קסיסטיות. את עצמנו אנו מעמידים בסכנה בהחזיקנו את סין במין גיטו תרבותי. כמו שאומר מנדס־פ־ראנס, וכפי שגיליתי אני, „גירושם של הסינים מחיי־הציבור הבינלאומיים מעליב אותם במידה מופלגת“. ככל שנאריך בציפיה, יותר תהיה תרעותם ארסית: „ביום שנהיה מוכנים סוף־סוף להכיר בהם ולקבלם לאומות־המאוחדות, יעמידו תנאים, לא יהיה זה קל“.

הנה על כך, כ־לאימת שאדם צעיר ונבון שואל לעצתי באשר למה שעליו לעשות,

אני אומר לו: „למד את הלשון הסינית, למד את ההיסטוריה של סין, את הכלכלה שלה ואת מחשבתה“. לפעמים צפה ועולה הקושיה: „מה בצע בדבר שאבננו את חיי על שירטוט אידיאוגרמות שעבר זמנן? הסינים יעזבו את האותיות שלהם, ינהיגו כתיב לטיני, ובכך ינתקו עצמם מכל עברם התרבותי“. לא אכחיש כי ז'דאנוביסטים מסוימים, אי־אלה דמגוגים שמאלניים פחות או יותר, חלמו ליטול מן הסינים את אפים הלאומי, לבטל את האידיאוגרמות ולהפוך את בני עמם לתמיסה נטולת־מולדת הנתונה לחסדיו של סטאליניזם להגני; אבל משך רבע־המאה שעסקתי בלימוד שאלת הלאטיניזציה של הלשון הסינית וביטול אותיותיה, הרי בסופו של דבר, להוציא רגע אחד חטוף ב־1934, כשסבור הייתי שהנקל יהיה להאכיל את הרעבים אם יבטלו את האידיאוגרמות, תמיד הייתי בדעה שכארץ בעלת תרבות מן המדרגה הגבוהה ביותר סין היא במידה מופלאה, אם לא אך ורק, מה שעשתה ממנה לשון־הכתב שלה. בעת שהותי בפקין שוחחתי באריכות על הרפורמה הזאת עם המיניסטר לחינוך הלאומי כמו גם עם מזכיר הוועדה הלאומית לרפורמה בכתב. בחוברת אוקטובר־נובמבר 1958 של France-Asie, „כתב־העת החדשי לתרבות ולשיתוף־פעולה פ־ראנקו־אסיאתי“ היוצא בסאיגון על־ידי רנה דה־ברוואל, הובאו כמה מאמרים על בעית הלאטיניזציה של הכתב הסיני: תיאורו של איש־מסורת, מר לז'־הואיי, נקודת־השקפתו של שמאלני, מר צ'ו־יו־קואן (פורסם למרבה־התמיהה ב„קוריאר“ של אונסק"ו), ולבסוף מסקנת־הביניים שביקשני מר דה־ברוואל להכין ואשר את עיקריה אני מוסר כאן: ב־21 במאי 1957 פירסם העתון „ג'ן מין ג'ה פאו“ פרטיכל של דיוני היום הקודם, שבהם ניתחו סופרים וחכמים בעלי מגמות שונות לפני הוועדה את הרפורמה המוצעת (שלדעת „שמאלנים“ מסוימים כרוכה היתה למשה בביטול ה„האן צו“, האותיות הסיניות). „אם יורשה לי לדבר בלי חשש פגיעה ברגש הלאומי“, הצהיר הכימאי יואן־מאן־צ'ין, „רוצה הייתי להדגיש את האופי המפגר של האידיאוגרמות שלנו, כמה קשה לקראן, לכתבן, ולהדפיסן“. בעצה אחת עם ה"ה קאו־מין־קאי וג'ו־צ'ו, נמנה־וגמר אדם מלומד זה בעליצות להתיק את מולדתו מפלל התרבות הסינית ואולם מומחה אחר, הגיאולוג וון ון־האן, ממונה על פעולות כרייה, אם אינני טועה, לא די שהתנגד ללאטיניזציה אלא חלק אפילו על פישוט האותיות שצורותיהן כבר תוקנו, וטען כי הוראת המדעים המדויקים רק תלקה מחמת השימוש באותיות סכימטיות, אף ביקש מן הוועדה להשיב את האידיאוגרמות שעוותו בזמן האחרון לצורתן המקורית. (לאמיתו של דבר, הניסויים מלמדים שאם גם האותיות המפושטות קלות מעט יותר ללימוד, הרי גם קל יותר להתבלבל בהן; לעומת זאת, כאשר בדקתי את אוצר־המלים הסיני הנוגע בכימיה גרעינית ובאנרגיה אטומית, מצאתיו ברור, פשוט ומניח־את־הדעת). הרקטור של אוניברסיטת פייטא, מר יאן־הואיי, ומר ל־ג'אן־ג'ה, פרופיסור במדרשה הגבוהה של פקין, גם הן הסבירו בעקשנות רבה מדוע הוועדה מציעה לשמור על האותיות בעינן.

ב־26 ביוני 1957, בלווית מר ואדים אליסייב, לשעבר פרופיסור לסינית במדרשה־

הלאומית-ללשונות-המזרח בפאריז. השתתפתי בשיחה של שלוש שעות עם מזכיר הוועדה. והנה מסקנותיו של פקיד גבוה זה, שאותן הרשה לנו לפרסם בכל הדרכים העומדות לרשותנו:

„אין כל שאלה, לא תיתכן כל שאלה, של ביטול האות הפתובה הסינית. מארקסיסט, כלומר — אדם המעונין במורשה תרבותית, אינו יכול לרצות בביטולן, דבר שיהיה בו כדי לנתק את סין מפל המורשה שבתורת מארקסיסט הוא מחויב להעלותה על נס. הדבר שאנו רוצים לעשותו הוא:

1) להחדיר לשון־דיבור לאומית אחת, הקוא־יִי, כדי להיפטר מן הקשיים הנובעים מקיומם של כמה וכמה ניבים; לשון זו תיכתב בהאן צ'ו, האותיות הסיניות.

2) לזרז את הפצת לשון קוא־יִי זו על־ידי מתן האפשרות לילדים ולבוגרים בורים לזכור את צלילן ונעימתן של האותיות על־ידי תעתיק פֿונטי, אשר פשטותו תקל על הסטנדרדיזציה של ההגיגו, דבר שלשון־הכתב הסינית אינה מאפשרתו בעתיד הקרוב או שהיא מרמזת עליו רק במעומעם.

3) לקבוע באיזה מקרי־גבול כדאי יהיה להשתמש בתעתיק הפֿונטי הזה ולהעדיפו על ההאן צ'ו: שירות־טלגרף, איתות בצבא או בצי, וכו'.

כאשר שאלנו את איש־שיחנו אם אין תכנית זו פרי נסיגה טכסיסית, תוצאה ממדיניות „מאה הפרחים“, היתה תשובתו: „לא: ההאן צ'ו הן נצחיות“.

חדשים אחדים אחרי־כן התערב מר ג'ו־אן־לאי אישית לטובת האותיות, שמכאן והלאה, ולפחות לפי־שעה, כבשו להן את מקומן בסין של ימינו.

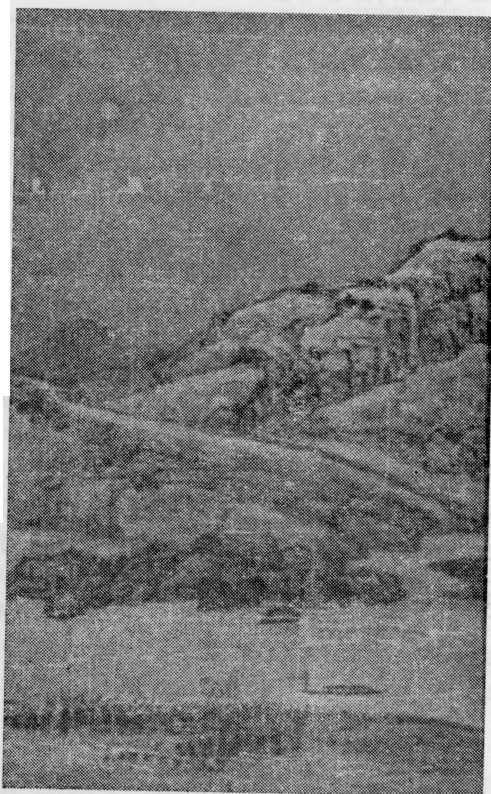
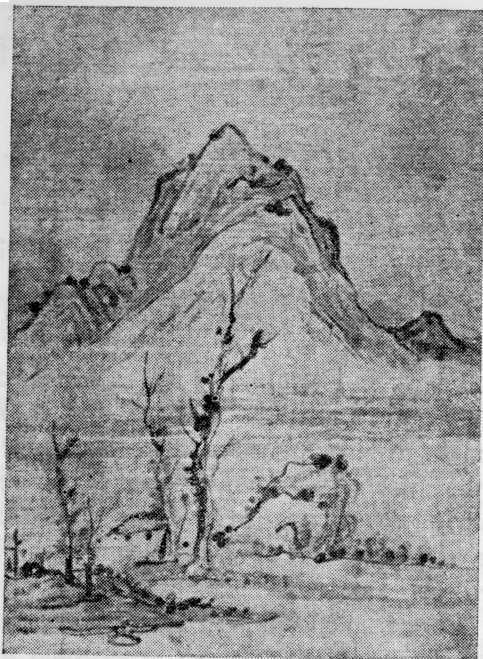
אין זאת אומרת שהו־דאנוביסטים ושאר חסידי הברבריות מקבלים ברצון את ההחלטה הזאת שאין בה דופי: „אפילו כשהבריות יודעים את האותיות של קוא־יִי ואת התחביר של פא־הו־אָה, הרי העובדה עומדת בעינה שלעולם לא יגיעו לרמתה של הלשון הקלאסית: הפרוזה של ק־ו־ן ושל ו־אן־צ'ו־ן, שירת טאן, שלא להזכיר את זו של ק־י־ו־אן, שלעולם תישארנה מהם והלאה“. ואולם מה פירושה של טענה מעין זו? רוצה הייתי לדעת כמה צרפתים מסוגלים לקרוא את מונטן או ראבלה או ויזן בטקסטים המקוריים? כמה דוברי־אנגלית קוראים את צ'וסר כמו שהוא? כמה ספרדים קוראים את Libro de buen amor? לפיכך אין אנו צריכים לקבוע מקום מיוחד ללשון הסינית על אותיותיה השטניות. יתר על כן, משעה שילמדו את הסינים לשכוח את ההאן צ'ו, קשה לראות איך יקלו ה„שמאלנים“ את הגישה לקלסיקנים: הם פשוט ימנעו כל גישה כזאת.

לפיכך אין לבטל את האותיות הסיניות אלא, אדרבה, להקדיש יתר תשומת־לב לדרך הקנייתן. פֿון יר־לאן אמר לי אשתקד כי ששת הסטודנטים בפקין המתמחים בפילוסופיה סינית מתקשים לקרוא את הטקסטים הישנים! במקום להוריד את התרבות לדרגת אחידות נמוכה, מוטב הוא לקבל את העדות: יהי־מה משטרה של ארץ, תרבותה האמיתית תהיה תמיד זכות־יתר של אותם שבהפעילם, בעזרת

הממלכה, את כל כשרונותיהם הטבעיים, יקדישו את חייהם לדעת ולהבנה. במאמץ אשר כזה האלפבית"ת או האידיאוגרמות אינם חשובים הרבה. רוצה הייתי להוסיף עוד נקודה אחת, שלתמהוני לא עמדו עליה אותם הרואים בסינית לשון ריאקציונית משום שהיא קשה יותר מן האחרות, עד כדי כך שהכרח הוא לבטל עליה זמן אשר מוטב היה להשקיעו בלימוד כימיה או המדעים הקרויים „חברתיים“. כיון שלמדת ש־kien פירושה „לראות“, עדיין אינך יודע איך להטות את הפועל „ראה“; עדיין עליך ללמוד הכל — נטיות, זמנים, גזרות; כיון שלמדת שברוסית yang הוא „באראן“, עדיין אינך יודע כלל איך להטות אותו „באראן“. תנו דעתכם על הזמן שמבטלים אנו, אנשי המערב, במאבק עם נטיות הפעלים שלנו, שלא לדבר על הפעלים היוצאים-מן-הכלל או הפגומים, והגידו לי אם המאמץ שמצריכות המורפולוגיות שלנו אינו משתווה לזה של התלמיד הסיני, הלומד לדעת את אלפי האותיות שעלידיהן הוא קונה לו גישה אל כל אוצרות עברו, אל כל צפונות עתידו, כולל עתידה של הסינית כלשון אוניברסאלית. קיימת, כמובן, אותה שאלה מטרידה של מכוונת-הכתיבה. אין ספק שבאחד הימים האלה ימציאו לה המהנדסים תשובה. אותם האוהבים כמוני את התרבות הסינית מוכנים יהיו אולי להעדיף את מחשבתו של קונפוציוס על נוחותה של כתבנית. על כן, האן צו ואן סואיי — תחיינה האותיות! על כן, הבה נלמד סינית כדי לדעת את סין — ופירושו, כמובן, להכיר בה!



(אוסף פינס)



יהושע גלבוץ : בין פקין למוסקבה

הרבה סימנים מעידים כי שנות־הגבול בין המחצית הראשונה והמחצית השניה של המאה העשרים, בהן עלתה על הבימה העולמית סין החדשה, הקומוניסטית, שירטטו גם גבולות של תקופות היסטוריות בתולדות האנושות. מאז כונן המשטר הקומוניסטי בסין נעשה — לגבי חוגים רחבים, במערב כבמזרח — אתגר פוליטי ואינטלקטואלי מרכזי. עדות לכך משמשת פריחתה והצטברותה של הספרות ה„סינולוגית“, העיונית והאינפורמטיבית, המחקרית והתיאורית. סין הטילה את משקלה על מאזני־ההיסטוריה וצלה פרוש על המחשבה הפוליטית־החברתית של זמננו. כבר עתה נראה כי הנצחון הקומוניסטי בסין משנת 1949 שימש בדבריימי האדם מיפנה מכריע לא פחות ממהפכת־אוקטובר 1917; ומי יודע: בעיני ההיסטוריון־לעתיד אולי יחוויר כיבוש ארמון־החורף בפטרוגראד (ע“י כוחות־המהפכה הרוסיים) לעומת צליחת הנהר יאנגטסה ע“י חילותיו של מא־צה־דון. אולם בינתיים מרבה פקין סימני־שאלה בפני העולם. דומה כי הכל מאוחדים בדעה שהניסוי הענקי הנערך שם, אותה טראנספורמציה חברתית חסרת־תקדים בהעזתה ובממדיה, עשויים לחתוך את גורל האנושות. לא ייפלא כי מכל קצות תבל נשואות עיניים אל הענק הזה — בחרדה או בתקווה, ויותר מכל במבוכה. לא נגזים אם נאמר כי המבוכה ביחס לסין וקוצר־המנוחה שהיא גורמת הם נחלת העולם הקומוניסטי לא פחות מאשר נחלתו של העולם המערבי. מוסקבה ודאי שאינה שוות־נפש להפתעות־בכוח הצפונות בחיק עתידה של פקין. ובעצם, על־פי המתיחות מסביב לסין במחנה הקומוניסטי פנימה, אפשר ללמוד הרבה על הגורם הסיני ותעלומתו במחשבת האנושות בכללותה. הפרקים הבאים יוקדשו אפוא לבחינת ייחודה של סין בעולם הקומוניסטי, ובעיקר לנסיון של הקבלה בין מוסקבה לבין פקין.

דרכים שונות לסוציאליזם — ושתי דרכים
בשנים שלאחר מות סטאלין איבד המחנה הקומוניסטי הרבה מאפיו המוביליטי. כיום הזה, על־אף שהפרסטיז'ה של ברית־המועצות עלתה לדרגות גבוהות יותר מאשר בימיו של סטאלין, אין מוסקבה מהווה — לגבי המדינות והמפלגות הקומוניסטיות בעולם — סמכות כליכולה ובלתי־עורערת. האוטוריטה הסובייטית אמנם לא נתמעטה. היא נשענת על זכות־ראשונים בביצוע ההפיכה (המדינה הסוציאליסטית הראשונה), על השגים מרובים, על נסיון עשיר,

על עצמה פוליטית וצבאית, משקית ומדעית. אולם הגושפנקה ההלכית, שניתנה ל„דרכים השונות לסוציאליזם“, חרף מגבלותיה למעשה, היא נכס יקר בידי המפלגות הקומוניסטיות השונות. נכס זה נפל לידיהן תקופה קצרה לאחר מות סטאלין, כאשר לא שיערו כי תיתכן צמיחתו של שליטי־ירש רב־כוח כמוהו. מאז יוצבה גדולתו של כרושצ'וב בארצו ובזירה הבינלאומית, אולם בתוך המחנה הקומוניסטי נשמרת, לפחות להלכה, מידה מרובה של שוויון־ערך־וזכויות למפלגות השונות.

אך אם עוד אפשר לטעון כי ה„פוליצינטריות“ הקומוניסטי הוא, מעיקרו, מראית־עין ולא ממשות פוליטית לאמיתה, אין ספק שנוצרה דו־מרכזיות בעולם הקומוניסטי, בו מצטיירים הסינים והסובייטים כשני „האחים הגדולים“. מי שבוחן בקפידה את הצהרת הוועידה של 81 המפלגות הקומוניסטיות, שנערכה במוסקבה בימי הג'אוקטובר ה־43 (משך 22 יום: מה־10 בנובמבר עד ה־1 בדצמבר 1960), ייוכח על־אנקה כי 30 אלף מלות ההצהרה חושפות — או מנסות להצניע — לא דווקא התנגשות בין הרבה „דרכים שונות לסוציאליזם“ אלא, ביסודו של דבר, ניגודים בין שתי דרכים: הסובייטית והסינית. ויפה הגדיר את ההצהרה הזאת ה„אקונומיסט“ הלונדוני (10 בדצמבר 1960): „למרות ההדגשה של האחדות ואחידות־הדעות.... אין ספק כי הנשר הקומוניסטי הוא עתה בעל שני ראשים — ולכל אחד קול משלו“.

ודאי אפשר ליחס את הבדלי־הקולות בין פקין למוסקבה להרבה חישובים טכסיים, אינטרסים זמניים, שיקולי פרסטיז'ה וכיוצא באלה. אולם אין ספק כי המתחות הסובייטית־הסינית נוונה מגורמים מהותיים וקבועים יותר. דומה כי שורש הניגודים נעוץ בעובדה היסטורית גלויה־לעין: ברוסיה כבשו הקומוניסטים את השלטון ב־1917, ואילו בסין — ב־1949. פירושו של דבר: סין עודה עומדת בשלבים מוקדמים של בניית המשטר הסוציאליסטי, שלבים המקבילים, בערך, לשנות־העשרים בברית־המועצות.

בו בזמן שברית־המועצות היא כבר מעצמה תעשייתית־טכנולוגית ראשונה־במעלה, עדיין שרויה סין בראשיתו של התיעוש — מצב המזכיר את רוסיה שלפני תקופת־החומש „הקפיצה הגדולה קדימה“ בסין. על שורה של חזיונות חברתיים הכרוכים בה, מעלה הדים מראשיתם של המיבצעים הסובייטיים הגדולים בתחומי התיעוש והקולקטיביזציה של החקלאות. והשאלה המכרעת היא: האם נגזר גם על סין להתנסות בכל אותן תופעות חברתיות שהיו מנת־חלקה של ברית־המועצות בדרכה אל מעמדה הנוכחי? ביתר בירור: האם התגבשותה של החברה החדשה בסין, תהליכי הטראנספורמציה והמודרניזציה, צריכים בהכרח להיות מלווים אכזריות־ביצוע, המוני קרבנות־אדם, שלילת חירותו של הפרט, „טיהורים“ וחיסולים למיניהם, אווירת־פחדים, מתיחות פנימית בלתי־פוסקת, חשדנות ו„עירנות“, דיכוי וטרור, משפטי־ראווה וכיוצא באלה גילויים שהסטאליניזם הסובייטי היה משופע בהם?

הלנין-והסטאלין של סין

היה מי שניסח את השוני בין סין הקומוניסטית לברית-המועצות ניסוח אפוריסטי: מארצה-דון — אמר — הוא לנין של סין וסטאלין שלה גם יחד — לנין וסטאלין שעודם בחיים. נוסחה זו איננה בבחינת תעודת-אופי למנהיג הסיני כי אם קביעת העובדה הפוליטית-ההיסטורית שבאישיותו מתגלמות שתי תקופות-יסוד של המהפכה הסינית: מגורו של המשטר הישן ו"בנייה סוציאליסטית" מזורות, במגמה להפוך ארץ נחשלת, בזמן קצר-ביחס, לארץ „אואנגארדית" מבחינה תעשייתית ומדעית.

רבים בעולם נוטים כיום לסברה עגומה כי גם סין נכונה — ואולי מוכרחה — לשלם את המחיר בסבל אנושי תמורת קצב-ההתפתחות שהיא מבקשת. להלכה אף לא קשה להוכיח כי סין מסוגלת ומחויבת לשלם מחיר „אנושי" יקר עוד יותר בעד התמורות הענקיות המתחוללות בתוכה — וכל זאת בלא לגזור גזירה פרסונאלית שווה בין סטאלין למארצה-דון. שהרי מבחינה היסטורית עדיין לא נכנסה סין כלל לתקופה הסטאלינית במלוא מובן המלה, ועדיין היא עומדת בפתחה. אותה שעה ברית-המועצות יוצאת מן התקופה הסטאלינית, חרף העיכובים וההשהיות למיניהם.

אדוארד קרנקשו, מטובי המומחים המערביים לבעיות ברית-המועצות, מביא כמוטו לספרו „רוסיה של כרושצ'וב", את אמירתו של המנהיג הסובייטי הנוכחי משנת 1959: „אנחנו נעשים עשירים יותר, וכשלאדם יש יותר אוכל — הוא נעשה דמוקרטי יותר". זו אמירה טיפוסית של שכל-ישר „איפרי", והיא משקפת את המציאות החברתית ואת הלכיה-רוח ברוסיה-של-היום ביתר-נאמנות מכל מיני ניסוחים אקדמאיים. אולם סין-של-היום עדיין לא די שהיא שרויה בעוני מרודה אלא שעודה יכולה להתקנא במצבה של רוסיה בראשית שנות-העשרים.

אין לשכוח כי הקומוניסטים הרוסיים נחלו מן השלטון הצארי ירושה עשירה הרבה יותר מזו שנפלה בידי הקומוניסטים הסיניים. בכל-זאת נמצאו ברוסיה הישנה ניצנים של משק קאפיטאליסטי מודרני, מקורות מופעלים לתעשיה, כוח-אדם מאומן וכו'. סין בראשית שנות החמישים, לעומת זאת, נמצאה בתחתיות סולם-הקיום — ועם זאת הכילה אוכלוסיה שהיא גדולה פי-שלושה מזו של רוסיה ופרימיטיבית הרבה יותר.

לאור ההקבלה הזאת בין שתי המדינות הקומוניסטיות בשלבים הראשונים של קיומן מסתברת משמעותן של הרבה הצהרות סיניות לאחר 1949, שביטאו נאמנות למוסקבה כלמורת-דרך. לא היו אלו רק בגדר מס-שפתיים, או גינוני-נימוס-וחובה, אלא גם ביטוי להכרה עמוקה כי לסיין צפויה אותה דרך שאותה כבר עברה ברית-המועצות — אמנם בייסורים מרובים, אבל תוך הצלחות ונצחונות מכריעים. בלי ספק היתה כנות מחשבתית מרובה בדברים שאמר באוקטובר 1949 אחד התיאור רטיקנים החשובים של הקומוניזם הסיני, ליו שאו-צ'י: „הדרך שבה כבר צעד העם הסובייטי היא בדיק הדרך שבה נצטרך ללכת". אולם ליו שאו-צ'י וחבריו לא הביאו בחשבון — או לא יכלו לתפוס — את לידתם של הלכיה-רוח חדשים בקרב העם הסובייטי. הלכיה-רוח אלה החלו לחלחל ולבצבץ עוד בימי חייו של סטאלין,

אלא שרק לאחר מותו פרצו חוצה־ללבבות בשיפעת אונים. הסינים, דומה, אינם מסוגלים להבין את הפסיכולוגיה של ה„עשירים” הרוסיים. אזנם של המנהיגים הסיניים עודה אטומה למשאלותיו של „האי־ברחוב” הרוסי, המבקש הפוגה ממתחות רבת־שנים, הרוצה לנוח מעט מהרואיקה ממושכת, הנוטה למעט „התפרקות”, לטיפה של „בעל־ביתיות”.

לפיכך נראה, כי ה„דגראדאציה” של סטאלין ע”י כרושצ’וב ב„ועידה העשרים” וכל תהליכי הדה־סטאליניזציה בברית־המועצות גרמו לסינים זעזוע עמוק יותר מאשר לכל המפלגות הקומוניסטיות האחרות בעולם. לגביהם נתערערו בכך לא רק הרגלי־הערצה. הם פשוט לא העלו על דעתם לסין דרך שונה מן הדרך הסטאלינית היסודית, בתיקונים מסוימים; כלומר: הדרך הריכוזית המחמירה, המשעבדת כל צרכי־אדם „קטנים” למטרה הגדולה.

„מותרות” של ליברליזציה

אכן, ה„הדחה” של סטאלין מגדולתו לא באה לידי ביטוי בולט בעתונות הסינית. והיתה זו פקין, שנחלצה לאזן, לפחות, את דמותו של השליט הסובייטי הקודם — ע”י הבלטת השגיו ההיסטוריים והמעטת משקלם של משגיו וסטיותיו. הקו הזה הוכתב לסינים על־ידי חישוב מפוכח של מצבם, לעומת מצבם של הרוסים. לא זו בלבד שהמנהיגים הסובייטיים הרגישו צורך לוותר למשאלות־לב — כמסות וגלויות — של המוני־האוכלוסים שלהם, אלא שוויתורים כגון אלה נראו להם, על סף העשור החמישי של קיום ברית־המועצות, אפשריים ולא מסוכנים כל־כך. זה מזמן נעשתה הדיקטאטורה של המפלגה הקומוניסטית בטוחה ויציבה, כשם שמזמן חוסלו הבעלות הפרטית ושרידי היזמה הרכושנית. באופק הסובייטי לא נראו גרעינים ממשיים שמהם יכולות להצטמח קבוצות־מרי. הרוב המכריע של האוכלוסיה הסובייטית נתחנך כבר על ברכי המשטר החדש. חלפה ובטלה כמעט לגמרי כמיהה (ולו אך נוסטאלגית) אל עבר טרום־סובייטי. בידודה של ברית־המועצות העמיק את הניתוק מן העבר והחליש את שרידי הקשרים הסנטימנטאליים עם העולם שמחוצה לה. חומת־הבידוד אמנם נפרצה בימי המלחמה, אולם המונוליסיות הסובייטית, הפוליטית והתרבותית, לא נתערעה. אמנם, על המונוליסיות הזאת ועל „עליונותה” של התרבות הסובייטית (לעומת המערבית, הבורגנית) הופקד „כלב־שמירה”, בדמותו של הז’דאנוביזם, על מסעיה „סיהור” האנטי־קוסמופולי־טיים (קרי: אנטי־מערביים) שלו. אבל לא פחות מהז’דאנוביזם פעלו כבר המסורת הסובייטית הפנימית והגידול העצום של הפרסטיז’ה הסובייטית בעקב המלחמה. הקיצור, בברית־המועצות כמו הוכשרו התנאים האופייקטיביים להתרת הרצועה, להקלת אמצעי־המשטרה, להפוגה בטרור, להתחשבות־יתר ב„חולשות” אנושיות, למידות מסוימות של חופש אזרחי, ליתר תשומת־לב למוצרי־צריכה וכדומה — לכל אותם צעדים וגילויים (הסנסיים וזהירים ככל שיהיו) שנוהגים לכנותם בשם „הכולל”, ליברליזציה.

אבל הסינים, דומה, עדיין אינם מעלים על הדעת „מותרות“ כאלה בארצם. עתה זה הניעו, בקצב מסחרר, את גלגלי התיעוש. הקומונות החקלאיות עודן בחיתוליהן. בסיסי־הייצור דלים. היכולת הטכנולוגית עדיין ירודה. הפושר התעשייתי מצוי בשלבי התפתחותו הראשונים. מאות מיליונים בני־אדם נתונים בפיגור־דורות. 80 אחוז מהאוכלוסייה הם איכרים. המוני אנאלפביתים. רובה המכריע של האינטליגנציה קיבל חינוכו והשכלתו מחוץ לסין. הזיקה לבעלות פרטית בשכבות מסוימות ודאי עוד איננה נחלת העבר. סין הקומוניסטית אמנם הפכה גורם חשוב במחשבה המדינית ובשיקולי היחסים הבינלאומיים, אך עדיין היא עומדת מחוץ לזירות עולמיות רשמיות. וקיומה של סין שניה (פורמוזה), מעוט־פרסטיז'ה ככל שתהיה, עשוי להעלות בדמיון, בהקבלה להיסטוריה הסובייטית, את שנות מלחמת־האזרחים ברוסיה, על איומי ה„לבנים“ ואוירת־ה„אינטרוונציה“.

באקלים כזה, בעצם, החלה צמיחתם של סטאלין והסטאליניזם. כיצד אפוא יכולה סין של מארצה־דון לתת גט־כריתות לסטאליניזם? ואכן, הרבה גילויים מעידים כי הקומוניזם הסיני אינו רואה אפשרות לפסוח על השלב הסטאליניסטי בבניית המשטר והחברה החדשים, אף כי אין הוא נוטה לחיקוי עיוור של השיטות הסובייטיות. המסיבות הריאליות וההתפתחות ההיסטורית כאילו כופות על לנין־של־סין (מאו) להיעשות בעצמו סטאלין־של־סין. אולי יהיה זה סטאלין יותר גבון ויותר רך, ואולי יוכל ליהפך לכרושצ'וב־של־סין בזמן קצר הרבה יותר מזמן־שליטתו של סטאלין המקורי, אבל בינתיים נראה הסטאליניזם לשליטי סין כדרך־אין־ברירה.

קומוניסטים „בורגניים“ ו„יחפים“

הסינים נוטים לראות בברית־המועצות מעין ענף מערבי־אירופי של הקומוניזם העולמי, שעה שהם התגלמותו של הענף המזרחי־האסיאתי. רוסיה מצטיירת עתה בעיני סין כאח מבוגר שנתברגן קצת. ואכן, עייפה ממלחמת־חוץ וממערכות פנימיות, מבקשת לה רוסיה מעט שלוה. הלהט המהפכני כמו נצטנן. דומה היא לאותו פרולטרי שכבר יש לו מה להפסיד — ולא את כבליו דווקא. הסינים, לעומת זאת, עודם נמצאים בהלך־רוח של ה„יחפים“ מימי מלחמת־האזרחים ברוסיה.

אצל העם הסובייטי מזדווג שמו של סטאלין גם בגדולת ארצם וגם באימ־קיום. הסינים, כהרבה מבני אסיה ואפריקה בימינו, שהפיתוח והתיעוש הם ראש־מאוויהם, מסוגלים לעצום עין אחת ולראות בעיקר את הגדולה שסטאלין העניק לארצו ולא את הדם והדמעות. הרוסים חוששים כבר לאבד את רמת־החיים שלהם, את רווחתם היחסית, ואילו רמת־החיים של הסינים עדיין אינה מולידה חששות כאלה. שויון־של־עוני בוודאי כבר אינו אידיאל לאזרחים הסובייטיים. לאומה דלה ומרודה כסינים אפילו שויון־של־עוני הוא בבחינת חזון משיחי.

הרוסים נעשו לא רק „עשירים“ יותר, כ־אם גם הרבה יותר מכובדים בחברה העולמית. קשה לקבוע אם התפרצויות־הזעם של כרושצ'וב הן ספונטאניות־לחלוטים

או מתוכננות ומבוטאות. אולם אין ספק כי לברית-המועצות יש תחושה מרסנת של השתייכות לקהיליה כלל-אנושית, בה בשעה שסין מפקירה עצמה — בדיבורה ובהתנהגותה — להלכיררוח בדלניים, שגם הם היו מנת-חלקה של רוסיה בשנות-העשרים ובראשית שנות-השלשים.

הסינים אינם נוהרים כל-כך בצעדיהם ובדיבוריהם. לעומת אחיהם הרוסיים אין הם חוששים להסתכן באיבוד נכסים ויתרונות, שעדיין לא רכשו ולא השיגו. רוסיה יצאה מן המלחמה האחרונה עתירת תהילה והשגים, אבל המונייהעם שלה לא במהרה ישכחו את ההרס והסבל והדמים, מחיר הנצחונות והכיבושים. גישתם המפוכחת משתקפת גם במדיניות ובדיפלומאטיה של ארצם. הסינים, לעומתם, לוחטים בלהט מהפכני של חסרי-כל. ואפייני הדבר, אם גם פאראדוקסלי-לכאורה: ברית-המועצות כיום, דווקא בהיותה כוח עולמי ראשון-במעלה, רגישה מאד לדעת-הקהל הבינלאומית, ואילו סין מופת-העוני-ההבערות, התשושה והנחשלת, נוטה להתעלם ממנה. וכדאי להזכיר: גם רוסיה, בהיותה חלשה הרבה יותר, גילתה זילזול מודגש בדעת-הקהל העולמית.

פולחן סטאלין ופולחן מאו-צה-דון

בהקבלות בין סין-של-היום לבין רוסיה הסובייטית ב-15 שנותיה הראשונות אפשר למלא כרכים רבים. אולם יש להורות לפחות. על עוד קורדמיון בולט בין המאואיזם והסטאליניזם: פולחן-היחיד. דווקא משום שאין לפקפק כיום בקיום נטיות חולניות אצל סטאלין, לעומת הידוע על צניעותו ואצילותו של מאו — מזדקרת התופעה שטראנספורמציה ענקית מתבצעת בצל דמות אבהית-מלכותית, כמראלוהית.

ברוסיה מוגר כסאם של הצארים, אולם יוסף סטאלין ירש מהם לא רק נוסח אוטור-קראטי של שליטה כיראם גם את הכינוי „באטיושקא“ (שמשמעותו מעין „אבא רחימאי“). מאו בסין הוא התגלמות חדשה של תפארת „בני-השמיים“, כפי שכונו קיסריה. אפשר שפולחן-מאו לא יתנוון כדי אכזריותו של פולחן-סטאלין, אולם בעיני האיש המערבי יש בשניהם יסודות דומים של עבודת-אלילים.

יש המעריכים את מאו, בניגוד לסטאלין, כטיפוס רומנטי, חולמני, אך אין ספק שהריאליזם הפוליטי שלו, המהפכנות ה„אריתמטית“, מכריעים את כל שאר סגולות-אָפיו. משום כך, אפילו נניח כי הקטורת שמקטירים לו אינה לרוחו, הריהו מתמכר לה „בדם קר“, כי בתקופות-מפנה זקוק העם למיתוס.

אפייני הפינוי הרווח בקרב העם הסיני למאו: „הכוכב המושיע“. יש בו יסוד דתי-מיסטי. ואכן, המאואיזם הוא בבחינת דת, על כל המשתמע מהגדרה זו לגבי מאמינים וכופרים כאחד. וככל שהמונים רוצים באָל ומקיימים אותו — האל מתרחק יותר, מתבודד יותר. חייב הוא להימצא בספירות מסתוריות-דמיוניות יותר מאשר במגע מוחשי עם בנייתמותה; תמונתו, פסוקיו, זיראיקונגין שלו, פסלו — לנגד עיניך יתנוססו תמיד, אך לא הוא עצמו. איש אינו יודע ואינו צריך לדעת דבר על חייו הפרטיים, המשפחתיים, של מאו. ושלא כבימי המצעדים הקומוניסטיים לפני

כיבוש השלטון, או כבימי ינאן (השטח ששימש בסיס ראשון למשטר קומוניסטי בסין), שוב אין מאו מעורב כיום עם הבריות, אין הוא מהלך בין האיפרים (שבהם ראה את מעוזה של המהפכה הסינית); אבל דברו הוא חוק, התגלמות התבונה העילאית, האמת הנצחית. מה בכך, אם כמעט אין רואים אותו אישית, שעה שפבודו מלא בכל? אדרבה, רק לאל רואה רואינר-נראה אפשר לפנות בברכות ובתפילות, שהן מחוץ להשגות בשר-ודם, כגון „עשרת אלפים שנה מייתן ותחיה לנו, מאו צה־דון!“

אורתודוקסיה אוטיליטארית-מעשית
על רקע חילוקי-הדעות וההגישות בין מוסקבה לפקין, ששוב אין ספק בקיומם ובהקפם, צומחות בעולם המערבי כל מיני תיאוריות על הבדלי-אופי-ותרבות בין הרוסים לבין הסינים, ובתוך השאר מצטייר הקומוניזם הסובייטי כפראגמאטי-מיסודו — לעומת הצביון הדוקטרינארי-האורתודוקסי של הקומוניזם הסיני. כותב הטורים האלה מוצא כי הקומוניזם הסיני מצטיין דווקא בגישה פראקטית, מפוכחת, תועלתית. אמנם, כדרכו של משטר מהפכני צעיר, עדיין נשתמרו בקומוניזם הסיני, יותר מאשר בסובייטי, יסודות אידיאליסטיים ואוטופיסטיים, מוסריים ופוריטניים. אולם קשה להוכיח שיש לו אופי ומסורת סכולאסטיים, שהדוגמאטיותם כאילו טבוע במהותו. אדרבה, מתוך עיון בכתבי מאו אתה מקבל את הרושם שדרכו היא ניגוד גמור לכל דוגמאטיזם. אמת, סגנון-דבריו נוקשה ואין בו מסימני ספקנות וחיפוש־דרך, אבל תוכן-דבריו הוא ביסוס עיוני-פרוגרמטי לכל מיני חישובים של ריוח וכדאיות. מאו מדבר בלשון סכולאטית על צרכים מעשיים וחישובים טכסיסיים. אפשר שאת האוטיליטאריות העלה לדרגת אורתודוקסיה. גורמי-שעה, שיקולים ארעיים, חשבון של מסיבות, כדאיות הטכסיסים, תועלתיות זמנית וכיוצא באלה — בפיו של מאו, או בעטו, הם הופכים לוחות-ברית.

אפייניות הן ההצהרות המרובות של מאו, בזמנים שונים, בהן דיבר בגילוי-לב על „עמדה כפולה“ של הקומוניזם הסיני, למשל, כלפי „הבורגנות הלאומית“, ואפילו כלפי „הבורגנות הגדולה“: היא יכולה להיות שותף למאבק הקומוניסטי „בתקופה מסוימת ובמשך זמן מסוים ובמסיבות מסוימות“. אכן, מאו מסוגל לדבר בלשון של פרשנות על הצורך „להפיק תועלת“ מנטיות ומאינטרסים זמניים של הבורגנות — ולמיין אותה לסוגים, לפי מידת-התועלת הזמנית שבכל סוג וסוג: סוחרים, בעלי-אחוות גדולים וקטנים, אינטליגנציה וכו’.

מאו מקדש את המדיניות הקונקרטית. ב־1948 אמר באספת-קאדריים: „קביעת כל בחינותיה של מדיניות קונקרטית, בהתאם למצב קונקרטי, היא שיטת-העבודה היסודית, שכל הקומוניסטים חייבים לתת דעתם עליה.“* ובהתאם למדיניות

* המובאות משל מאו בפרק זה, ומספר מובאות משלו בפרקים הבאים — לקוחות מספרו „הדמוקרטיה החדשה“, שהופיע בתרגום עברי (של נ. רבן), בהוצאת „הקיבוץ המאוחד“ (1952).

הקונקרטיה אמנם מזכירות הרבה מהצהרותיו את הקלע־שאינו־מחטיא־לעולם, לפי שהוא מסמן את העיגול מסביב לנקודת־הקליעה של החץ. מאו מפתח תיאוריות מצקות־נוקשות שאינן אלא בני־על לצרכים חולפים ומשתנים. „הטאקטיקה המהפכנית של המפלגה הקומוניסטית“, קבע מאו, בלשון קאנוניסטית, בשנת 1939, „היא תמיד להפיק תועלת מן המצבים הנתונים ע“י חוקי הציבור ומנהגי החברה“. כלל זה איננו יכול להיות מוגדר כסימן לפאנאטיות. נהפוך הוא: כולו חשבון. ואכן, במהפכות של מאו בולט יסוד אריתמטי. לא אחת העלה על נס „אותו עקרון מכוון, הממוזג את האמת הכללית שבמארקסיזם־לניניזם עם הפראקסיס הממשי של המהפכה הסינית“, ונראה כי אין צעד שאי־אפשר — באורח דיאלקטי — לכלול במסגרת המיווג הזה.

האוטיליטאריזם הועלה לדרגת עקרון. בכינוס אמנים וסופרים, שנערך ביינאן במאי 1942, השמיע מאו נאום המשמש עד היום אורים־ותומים במדיניות התרבותית של שלטונות סין — ובו הצהיר, בתוך השאר:

„אין המאטריאליסט מתנגד לכל אוטיליטאריזם אלא לאוטיליטאריזם של מעמד הפיאודאלים, הקאפיטאליסטים והבורגנות־הזעירה. הוא מתנגד לאנשי האוטיליטאריזם הצבוע, האגואיסטי ביותר וקצרה־הראיה ביותר. בעולם המציאות אין לך דבר העומד למעלה מן האוטיליטאריזם. בחברה שהמעמדות עומדים בה זה מול זה יש תמיד אוטיליטאריזם במעמד זה או אחר. אף אנו אוטיליטאריסטים, אוטיליטאריסטים של המהפכה הפרולטאריה“.

דומה כי הצהרה זו כוחה יפה גם לגבי הרבה עמדות והצהרות של הסינים בימינו. על־פי הצהרה זו ועל־פי עקרון „המדיניות הקונקרטיה“ ייקל גם להבין את ה„פונ־דאמנטאליזם“ של פקין במאבק הרעיוני הנטוש כיום במחנה הקומוניסטי. ה„אקונומיסט“ הלונדוני כינה את הוויכוח בין מוסקבה לפקין כ„מחלוקת תלמודית“, אבל ביסודו־של־דבר מכריע כאן הקושי למצוא לשון הלכתית משותפת לשיקולים אסטרטגיים וטכסיים מנוגדים. מזדקר כאן הניגוד בין „הפראקסיס הממשי של המהפכה הסינית“ (הצעירה) לבין זה של המהפכה הסובייטית (הוותיקה).

דו־קיום וסטאטוס־קו

דיפלומט סיני במוסקבה — כך מספרים — הגדיר את פגישת „קמפ־דייוויד“ בין כרושצ'וב ואייזנהאור כ„פגישה בין עשירים“. אכן, חרף המתחות והניגודים ביחסים הסובייטיים־האמריקאיים יש רושם כי שני הצדדים (ה„עשירים“) האלה מעוניינים בשמירת ה„סטאטוס־קו“, אילו היה רק כל צד בטוח שהצד הנגדי לא יתפתה להפר אותו. סין, לעומת האמריקאים והרוסים כאחד, אינה יכולה לראות בעין יפה את ה„סטאטוס־קו“, שפירושו הנצחת מעמדה הבינלאומי־הרשמי הנחות, קיומה של מדינת־פורמוזה (המיצגת את סין באו"ם) והקפאת מעמדה המשני בתוך

העולם הקומוניסטי — וכל זאת בשעה שפקין אך עלתה על הדרך לגדולה עולמית.

מצד סגנונו נשמע הוויכוח בעולם הקומוניסטי כוויכוח תיאולוגי, משופע בסימנים כנסייתיים, עם הסתמכות על „כתבי־קודש“, תוך ציטוט בלתי־פוסק מדברי לנין ובליווי פירושים לכאן ולכאן. אך מתחת למעטה התיאולוגי מתגלים ניגודי־גיל־ואינטרסים בין מוסקבה ופקין הקומוניסטית. כי מתיחות חיצונית־בינלאומית יכולה לעצור בכרית־המועצות את תהליך הליברליזציה ושיפור רמת־החיים, ואפילו לזרוע מבוכה מרפת־ידיים. בסין אותה מתיחות חיצונית מסוגלת לשמש מקור־עידוד לגיוס מרץ־ההמונים בפנים הארץ. אי־אפשר להתעלם מהעובדה כי „הקפיצה הגדולה קדימה“ — ראשיתה בעת־ובעונה־אחת עם החרפת המצב במצרי־פורמוזה. סין נדמה שאינה מרוצה מלשון־הפיוסים של מוסקבה בזירה הבינלאומית ומכל ה„תסביך“ הסובייטי של „דוקיום“, לא רק בגלל הייחוד שבהערכתה את המצב הבינלאומי, או את אפיין של המדינות הקאפיטאליסטיות, אלא גם משום שאווירת־שלום עלולה לשמש סס־הרדמה למאות המיליונים שלה, אשר בתהליך הטראנספור־מציה הפנימית הענקית הם זקוקים למתח חיצוני.

כדאי להזכיר שגם בכרית־המועצות לזותה הטראנספורמציה הגדולה — התיעוש והקולקטיביזציה של החקלאות — בליבי המתח של כוננות־כלפי־חוץ. ככל שגברו הקולות על הפיתור הקאפיטאליסטי העוין נדרשה הגברת הבנייה הסוציאליסטית. ובמערכת זאת של מחשבות ומעשים נשתלב, באורח טבעי, גורם שלישי — והוא: עירנות פנימית. „אויבי־העם“ שבתוך המדינה היו בבחינת הד לאויבים שמסביבה. ה„טיהורים“ היו בבחינת השלמה לתכניות־החומש השאפתניות. במשפטי־הראווה הסובייטיים בשנות־השלושים דובר תמיד, כמעט בנשימה אחת, על בגידה־כלפי־חוץ ועל חבלה־מבפנים. מיליונים נתנו את הדין על רשלנות והזנחה בייצור, כשם שרבבות ומאות־אלפים נאסרו על ריגול וקשרים עם מדינות זרות. הסברת הסכנות־מבחוץ לזותה דיכוי־מבפנים. שנאת־זרים טופחה יחד עם הפחד והטרור הפנימיים. והרי זו כמעט עובדה אופטית: „הריאליזם הסוציאליסטי“ צמח ונשתרש בימי־האימים של שנות־השלושים.

פקין נסוגה מה„הפשרה“

הרבה תופעות בסין הקומוניסטית של ימינו מזכירות את האווירה והתנאים ברוסיה הסובייטית לפני כשלושים שנה. וחזרת השאלה: האם מן ההכרח הוא שהתנאים הדומים יולידו גם סיטמים דומים?

היו ימים שבהם האמינו כמעט בכל העולם כי דווקא פקין תורה את הדרך היותר־רכה והיותר־שלווה של הקומוניזם. בטרם יכבשו הקומוניסטים הסיניים את השלטון היו שהטילו ספק אם בכלל אפשר לשייכם לקאטגוריה של „קומוניסטים“, על־פי ה„דגם“ שנקבע ע״י הקומוניסטים הרוסיים. לא מעטים ראו בהם, בעיקר, רפורמיס־

芳訪楊程完扁舟
 遇白沙自泛山以凌
 直到水之涯風
 若古人物文章
 老化家如尋香能
 事第一向梅花

蔡州元書



טים אגראריים-ליברליים — ומכל-מקום לא העלו על הדעת שדווקא הם יופיעו כנושאי-דגל קנאיים של הסטאליניזם לאחר מות סטאלין.

יתירה מזאת: שמועות מבוססות אמרו שסין דווקא עודדה את הפולנים בעמידתם נגד מוסקבה. הסינים גם שיבחו, על הרוב במרומו, את טיטו — ובעולם רווחה דעה על „טיטואיזם סיני“. זו היתה גם התקופה שבה ניסרה בסין התורה של „מאת הפרחים“. בדין שואלים אפוא רבים: כיצד ולמה החליפה פקין את ה„תפקיד“ שלה על הבמה הקומוניסטית העולמית? והרי הגיעו הדברים לידי כך שפקין נטלה על עצמה את הייעוד לצקת צוננים על אבירי-הליברליזציה חמומי-הראש בברית-המועצות ובמדינות קומוניסטיות אחרות; היא שהתבלטה במערכה המחודשת נגד יוגוסלביה; היא נראית כמנצחת על המקהלה האנטר-ביזיוניסטית, ואינה נרתעת מלהאשים ברביזיוניזם את השליטים הסובייטיים; היא הפכה בת-ברית של הסטאליניסטים הרוסיים ועודדה — כך נשתמע מידיעות שונות — את האופוזיציוניות שלהם לכרושצ'וב; היא שתבעה — כך סבורים משקיפים רבים — להוציא להורג את אימרה ג'וג' ההונגרי.

אין מנוס ממסקנה כי בשנת 1957 אמנם אירע מפנה בהלכי-הרוח של מנהיגי סין — ועצם המעבר החד של „הדרך הסינית לסוציאליזם“ מליברליזם יחסי לרוח ניאור-סטאליניסטית הוא עדות נוספת לגמישותה הרעיונית של פקין, לריחוקה מדוגמא-תיות, לכשרה להתאים את ההלכה לחשבון המסיבות. מאו עצמו יצק את רוח ה„הפשרה הסינית“ בדפוסי הנוסחה של „מאת הפרחים“ ו„מאת האסכולות“ — ובשמו מתנהל בסין כל מסע-הנסיגה ממדיניות-ה„הפשרה“ הזאת. יש טוענים כי בכך נכנע מאו לאופוזיציה סטאליניסטית בצמרת המפלגה הקומוניסטית „שלך“, אולם מתקבל יותר על הדעת שהוא עצמו נוכח לדעת שסין עדיין אינה יכולה להרשות לעצמה את „מותרות“ הליברליזציה.

נאום הדה-סטאליניזציה של מאו

ב-27 בפברואר 1957 השמיע מאו (במושב המורחב ה-11 של המועצה הלאומית הסינית העליונה) נאום פרוגרמטי-יסודי, שמשקיפים שונים העריכוהו כהיסטורי וכעולה בחשיבותו על הנאום ה„סודי“ שנשא כרושצ'וב, שנה לפני כן, ב„ועידה העשרים“. מבלי לנתח את הנאום הזה לפרטי אפשר לראותו כביסוס עיוני מוסמך לדה-סטאליניזציה הסינית, בלי ההכרח לקשור את הכיוון החדש באישיותו של סטאלין — וממילא בלי הרגשנות הכרוכה בניפוץ-אלים. הנאום הזה פורסם בעולם רק חודשים מספר לאחר השמעתו, ויש להניח כי הטקסט שפורסם נבחן ונבדק, תוקן והוגה בקפידה, לפנינו מונח עתה הנוסח העברי של אותו נאום, כפי שפורסם ב„קול העם“ (5.7.57), והוא תואם, באורח כללי (למרות חספוס-לשון), את הטקסטים שראינו בלשונות אחרות.

הנאום מוכתר בשם „לשאלת הפתרון הנכון של הסתירות בתוך העם“ — וכולו מושתת, כמדומה, על בטחון שהמהפכה הסינית הגיעה לשלב של יציבות ואחדות

פנימית, שאפשר כבר להתיר קצת את חגורת הפיקוח הדקדקני ולהימנע מפיייה אדמיניסטרטיבית בתחומי-חיים שונים.

מתוך הנחות כי „חלפּוֹ-עברו ללא שוב הפילוג והתוהו של המדינה“; כי „האלמנ־טים הקונטר־מהפכניים (אם לדבר על הארץ כולה) באמת מועטים הם“; כי „רובה של האינטליגנציה שלנו התקדם באורח ניכר בשבע השנים הקודמות והוא מגן על המשטר הסוציאליסטי“; כי „הסטודנטים שלנו, אם־כי עדיין רבים מאד ביניהם שמוצאם ממשפחות לא־עמלות, הלך־רוחם, חוץ ממספר קטן, הוא פאטריוטי — הם תומכים בסוציאליזם ובעת מאורעות הונגריה לא אירעו מהומות בשורותיהם“ — מתוך הנחות אלו ודומות להן גובעות ההנחות הליברליות־ביחס של מאו באותו נאום. ונביא מקצתן.

„...בתוך העם אי־אפשר בלי חירות, אולם כמו־כן אי־אפשר בלי משמעת. אי־אפשר בלי דמוקרטיה, אולם כמו־כן אי־אפשר בלי צנטראליזם... אנו בעד חירות המקומית תוך הדרכה, בעד דמוקרטיה המכוונת ע״י הצנטראליזם. אולם אין פירוש הדבר, בשום פנים, כי השאלות האידיאולוגיות ושאלות ההבחנה של האמת והשקר בתוך העם יכולות לבוא על פתרון באמצעי כפייה. הנסיונות לפתור שאלות אידיאולוגיות ואת שאלת האמת והשקר בשיטות פיקוד אדמיניסטרטיבי ובאמצעי כפייה, לא זו בלבד שאין בהם תועלת אלא הם אף מזיקים. אין אנו יכולים להשתמש במתך פקודות אדמיניסטרטיבי לחיסול הדת. אין אנו יכולים לכפות על אנשים לא להאמין. אין לכפות על אנשים לוותר על האידיאליזם, ואין לכפות על אנשים לקבל את המארקסיזם. כל השאלות בעלות האופי האידיאולוגי, כל השאלות השנויות במחלוקת בתוך העם, יכולות לבוא על פתרון רק בדרך של שיטות דמוקרטיות — שיטות דיון, בקורת, שינוע וחינוך; אין לפתור אותן בשיטות של כפייה ודיכוי.“

מאו העלה את המתינות והסבלנות ביחס לאינטליגנציה לדרגת עקרון מנחה. — אמנם —

„...הכרח הוא לאינטליגנטים להמשיך לחנך־מחדש את עצמם, לסלק בהדרגה את השקפת־העולם הבורגנית ולגבש בקרב עצמם השקפת־עולם פרולטארית, קומוניסטית... אולם שינוי גמור של השקפת־העולם תובע זמן ממושך מאד. על כן חייבים אנו לנהל את העבודה בסבלנות ואיננו יכולים לנהוג בחפז. לבטח יימצאו אנשים, אשר בשום פנים לא ירצו לקלוט באופן רעיוני את המארקסיו־לניניזם; לא יאבו לקלוט את הקומוניזם. לחלק זה של האנשים אין להציג דרישות מופרות. אם הם ממלאים את תביעות המדינה ועובדים כראוי, הרי חייבים אנו לתת להם את האפשרות לעסוק בעבודה מתאימה.“

בתחומי המחשבה והמדע, ובייחוד — הספרות והאמנות, נתן מאו ל„הפשרה“ אישור תיאורטי, אוטוריטטיבי־מפלגתי, שפמותו לא ניתן במולדתה של „הפשרה“ הקומוניסטית. לא די שהוקיע, על דרך השלילה, את ההתערבות־מלמעלה בעבודה

התרבותית והמדעית — „התערבות לא נאותה בעניינים כאלה, אשר אין ההתערבות יפה להם“; הוא גם קבע את חשיבותו של חופש-היצירה (תוך ציון סייגים מסוימים) בתחומים אלה על דרך החיוב:

„...הכיוונים, יפרחוגא כל הפרחים, יתחרו מאה אסכולות' — ממריצים את התפתחות האמנות ואת התקדמות המדע, ממריצים את השיגשוג של התרבות הסוציאל-ליסטית בארצנו. באמנות יכולים להתפתח באופן חפשי צורות וז'אנרים שונים, במדע יכולות להתפתח באופן חפשי אסכולות שונות. אנו סבורים שהפצה-בכפייה של ז'אנר אחד, של אסכולה אחת, ואיסור על ז'אנר אחר, אסכולה אחרת, בתוקף השלטון האדמיניסטרטיבי — יביאו נזק להתפתחות האמנות והמדע“.

עד היכן הגיעה נכונותו של מאו לרפך את הדיקטאטורה ולהקל את חומרת המשטר המהפכני אפשר להיוכח על-פי עמדתו כלפי עוד כמה בעיות, שהן בעיות-יסוד (ונצחיות כמעט) בהלכה ובפראקטיקה הקומוניסטיות. ממילא העמדה לגביהן היא עדות מובהקת לכיוון משב-הרוח: אם לליברליזציה ואם להידוק חגורת-הפיקוח והדיכוי. אחת הבעיות הללו היא הבעיה הקונקרטית של „הדרך לתיעוש“. כאשר המדובר בשאלה זו — אומר מאו —

„עיקר הכוונה היא לשאלת יחס-הגומלין הפרופורציונאלי בהתפתחות התעשייה הכבדה, התעשייה הקלה והחקלאות. במרכז הבנייה הכלכלית בארצנו נמצאת התעשייה הכבדה, וזאת חייבים אנו לומר בבהירות גמורה. אולם יחד עם זאת יש להקדיש תשומת-לב מספקת לפיתוח החקלאות והתעשייה הקלה“.

מאו לא הרחיב את הדיבור על ה„פרופורציות“ הנכונות, אולם מתוך משפטים ספורים אפשר ללמוד בבירור למה התכוון, בכלל, בתחום התיעוש והבנייה הסוציאליסטית בסין. הוא רמז על הצורך והאפשרות להימנע מהסבל והייסורים האנושיים שהיו כרוכים בבנייה הסוציאליסטית ברוסיה:

„אנו דורשים כי התקופה לרכישת נסיון בבנייה כלכלית תהיה פחותה במקצת מן התקופה לרכישת הנסיון המהפכני, וכי נסיון זה יתקבל לא במחיר יקר כל-כך. נצטרך, כמובן, לשלם, אולם היינו רוצים שהמחיר לא יהיה גבוה כל-כך כפי שהיה בתקופת המהפכה“.

וכדאי להביא עוד סימן למשב-הרוח בסין בראשית 1957. באותו נאום הקדיש מאו דברים גם לשאלת המיעוטים הלאומיים, שמספרם בסין אמנם מועט (כשלושים מיליון אנשים), אולם אזורי-מגוריהם, כדבריו, תופסים למעלה ממחצית שטחה של הארץ. בתוך השאר ייחד את הדיבור על טיבט — והנעימה המתונה-הזהירה שציננה את דבריו מקבלת משמעות מאלפת על רקע הפעולות הדראסטיות כלפי טיבט שנה אחת בלבד לאחר-מכן:

„ברוב המכריע של האזורים הלאומיים בארצנו הושלמו כבר ביסודן הרפורמות הדמוקרטיות והשינויים הסוציאליסטיים. בטיבט עדיין לא בוצעו הרפורמות הדמוקרטיות משום ששם עדיין לא בשלו התנאים. בהתאם להסכם, הכולל 17 סעיפים, שנכרת בין הממשלה המרכזית לבין הממשלה המקומית של טיבט, הרפורמות של המשטר החברתי לבטח יוגשמו שם. אולם ההחלטה על מועדי הגשמת הרפורמות תוכל להתקבל רק כאשר רוב המוני העם של טיבט ומנהיגיהם יכירו בכך כי אפשרי הדבר. אין לנהוג בחפזון בענין זה. כיום כבר נתקבלה החלטה לא לבצע רפורמות בחומש השני. ואילו את השאלה, האם יש לבצע רפורמות בחומש השלישי, אפשר יהיה לפתור בהתאם למצב שיתהווה אז“.

לאורך־רוח הטיף מאז גם בתחום הקולקטיביזציה („קואופרציה“) בחקלאות: „לדעתי, אם בחומש הראשון יבוצעו הקמת הקואופרטיבים וכינונם, ואילו בחומש השני — ביצורם, הרי טוב מאד יהיה הדבר“. זאת ועוד: מאז הזהיר מפני התעשרות־כביכול של המדינה, או של הקואופרטיב החקלאי, על חשבון האיכר כשלעצמו, ודרש „לקבוע יחס־גומלין נכון בין המסים הנגבים ע“י המדינה, ההצברים הקואופרטיביים וההכנסות הפרטיות של האיכרים“. ושוב רמז על הצורך והאפשרות למנוע מהקואופרטיב החקלאי הסיני את הגורל שמצא את הקולחוז הסובייטי ואנשיו. אמנם —

„המדינה חייבת ליצור הצברים, הקואופרטיבים כמו כן חייבים ליצור הצברים, אולם אסור שהצברים אלה יהיו גדולים מדי, אנו צריכים לנצל את כל האפשרויות למען גדילו האכרים, בשנים תקינות לפי היבול, את הכנסותיהם הפרטיות על חשבון עליית הייצור“.

דבר והיפוכו

כשאתה שומע כיום את טענות פקין בדבר „רפורמיזם“ ו„רביזיוניזם“ של מוסקבה, דומה כי אין לה למוסקבה אלא לנפנף לנגד הסינים את הנאום הזה של מנהיגם המוסמך והנערץ כדי להטיח בפניהם אותם „כינויי־גנאי“. אלא שזמן קצר לאחר הנאום הזה עלתה סין — בהשראתו של מאו, או לפחות באישורו — על דרך אחרת לגמרי מזו שסומנה בו.

נעלם אורך־הרוח ביחס לחקלאות. לעומת קצב יצירתן של ה„קומונות“ הסיניות, יחד עם הרגימנטציה הפנימית בתוכן, מחוורים מיבצעי הקולקטיביזציה הסובייטית. הוזכר כבר שינוי המדיניות כלפי טיבט; בשטח התיעוש המזורז, בכל תנאי ובכל מחיר, קובעת כיום סין שיאים של „גראנדזמאניה“ שלעומתה נראות צנועות־ביותר שאפתיה של ברית־המועצות בשנות העשרים והשלושים, אף־על־פי שנקודת־המוצא הריאלית של סין — במירוץ התעשייתי להדבקות המערב — היא נמוכה הרבה יותר מזו שהיתה בזמנו אצל הרוסים. פקין ניגשה בחפזון בלתי־שכיח לשורה של מיבצעים כלכליים ופוליטיים, בלי התחשב הרבה במחירים האנושי.

ואשר לתחומי הרוח והיצירה הספרותית-האמנותית: זו מסכת נרחבת ומאלפת של גילויים, הקוראת לבירור מיוחד ומורחב, אולם לצורך דיוגנו אולי די לנו שנוכיר שוב כי תורת „מאת הפרחים” קמלה בטרם תתבלבל. על מקומה באו אוניפורמיזציה המזכירה את מירע התופעות של „הריאליזם הסוציאליסטי” בברית-המועצות, ו„שטיפות-מוח” קולקטיביות, הקרובות במהותן ובסגנון לז'דאנוביזם.

בפברואר 1957 לא התעלם מאו משורה של סתירות בתוך העם (כלומר: בחברה הקומוניסטית), ובתוך השאר גם מסתירות מסוימות „בין המדריכים והמודרכים” (כלומר: השליטים והנשלטים), אלא שהוא ראה את הסתירות הללו כ„בלתי-אנטאגוניסטיות” מעיקרן: אין בהן כדי לאיים על המשטר, שהגיע — בעיניו — למידה בטוחה של יציבות, ועל החברה החדשה, שהשיגה מידה מספקת של הרמוניה פנימית. לפיכך אין לחשוש מהרחבת חופש המבע והבקורת. אולם יש רושם, לפי ההתפתחות שחלה בסין בשנים האחרונות, כי הוכח לו למאו שבהנחיותיו — מפברואר 1957 — הקדים את ההתפתחות בארצו. הוא כאילו הופיע ככרושצ'וב בסין ראשית-סטאלינית או טרום-סטאלינית. נתברר לו כי המבע החפשי — ברוח „מאת הפרחים ומאת האסכולות” — מעלה קולות וצלילים של הסתייגות והתנגדות כלפי יסודותיו של המשטר. מעמדות שנראו כמחוסלים, או מיואשים לחלוטין, כמו התעוררו (לפי הערכת המנהיגים הסינים) מן הסיסמות הליברליות של מאו. מכל-מקום, חוגים שונים, אינטליגנטים ושרידי בורגנות, איפרים שלא השלימו עם הקולקטיביזציה ויסודות פועליים מסוימים, נתנו פירוש ליברלי-מדי לליברליזציה של מאו — פירוש שעלול היה לערער את הצנטראליזציה והמונוליותיות, שהן בעיני המנהיגים הסיניים תנאים הכרחיים — הרבה יותר מאשר בברית-המועצות — לפיתוח המזורז של המדינה.

קיצורו של דבר: חזרה לסטאליניזם, בהתאמות סיניות מסוימות, נראתה לפקין כורח-חיים להגשמת תכניותיה הפנימיות. ומסתבר כי במקביל לכך נראה הסטאליניזם תואם את שלב-ההתפתחות של סין גם מבחינת האינטרסים של המדיניות החיצונית. הסינים מאשימים את הרוסים בפשרנות לגבי העולם הרכושני-האימפריאליסטי, שהיא פרי עצבנות לגבי תוצאותיה ההרסניות של מלחמה למנוצחים ומנצחים כאחד. הרוסים מגלים מורת-רוח מה„אינפאנטיליזם המהפכני” של הסינים, אבל שוב אין לראות במחלוקת הזאת — על דו-קיום ועל אי-הכרח במלחמה — „מחלוקת תלמודית”. בין העמדות המנוגדות של שני האפיפיורים בכנסיה הקומוניסטית פעור הפער של 30 שנה לערך. במהלך המחלוקת הרוסית-הסינית החליפו הצדדים הרבה כינויי-גנאי ביניהם: הסינים אפילו כונו „טרופצקיסטים” והרוסים — „בוכאריניסטים”; כרושצ'וב צויר כבעל „סטייה ימנית”, ומארצה — כ„אולטרא-שמאלני”. אולם הרבה יותר מכינויי-הגנאי האלה מגלים את רקע המחלוקת — הוא ה„פער” ההיסטורי של 30 שנים לערך — דברים שכתב פרופ' יורי פראנצ'יבי, מנהל „בית-הספר המפלגתי הגבוה” (שהוא חלק מן האקדמיה הסובייטית למדעי-החברה), ב„פראודה” מיום 7 באוגוסט 1960:

„קשה שלא לראות כי מלחמה בתנאים המודרניים תביא נזק ניכר לכוחות־הייצור, לרבות הכוח הפרודוקטיבי העיקרי, העמלים, וכי בפני האנושות יעמדו קשיים עצומים ביצירת סדר חברתי חדש לאחר שזאת המלחמה. מלחמה הרסנית עלולה רק לגרום סיבוכים בתהליך הבנייה של חברה חדשה“.

פקין ומוסקבה: זיקות־גומלים ו„אי־הבנות“
 ל„הבדלי־גיל“ נודעת חשיבות מכרעת באי־ההבנות בין מוסקבה לפקין. אבל אין להתעלם מגורמים ריאליים אחרים, המחריפים את המחלוקת. יחסים מסובכים, משופעים בסתירות ובספקות, בניגודי־גישה ובחשדנות הדדית, קיימים בין ברית־המועצות למפלגה הקומוניסטית הסינית מאז שנות־העשרים. אמנם עוד לפני הניח (ב־1923) כי „הדרך הקצרה ביותר ללונדון ופאריז עוברת את פקין וכלכותה“, כלומר — המהפכה העולמית עתידה להתגשם לאחר הקומוניזציה של שתי ארצות־הענק האסיאתיות, סין והודו. עוד בשנת 1920 — בקונגרס השני של האינטרנאציונל הקומוניסטי — התווה לנין, בשיתופו הפעיל של המהפכן ההודי מ. נ. רוי, ראשי־פרקים („תזיסים“) לפעולה מהפכנית בסין (ובחלקים אחרים של אסיה הקולוניאלית). גם סטאלין העריך (ב־1918) את מהפכת־אוקטובר כ„גשר בין המערב הסוציאליסטי לבין המזרח המשועבד, בהקימה חזית־מהפכות חדשה, הנמשכת מן הפרולטרם שבמערב, דרך המהפכה הרוסית, ועד העמים המדוכאים שבמזרח, נגד האימפריאליזם העולמי“. בהתאם להנחות אלו תמיד החשיבה המפלגה הקומוניסטית הרוסית הבכירה את מתן ההדרכה המהפכנית למפלגה הקומוניסטית הסינית הצעירה. ויש לומר כי גם הקומוניסטים הסינים הכירו בכנות במין „אבהות“, רעיונית ומעשית, של „המדינה הסוציאליסטית הראשונה בעולם“. עוד ביום־השנה ה־28 למפלגה הקומוניסטית הסינית, ב־1949, הטעים מאו „אבהות“ זו:

„הסינים הכירו את המארקסיזם לאחר שהרוסים נקטו בו הלכה־למעשה. עד למהפכת־אוקטובר לא זו בלבד שהסינים לא הכירו לא את לנין ולא את סטאלין אלא שגם לא הכירו לא את מארקס ולא את אנגלס. רעם־היריות של מהפכת־אוקטובר הביא לנו את המארקסיזם־לניניזם. מהפכת־אוקטובר סייעה בידי היסודות המתקדמים של העולם ושל סין להשתמש בתורה הפרולטרית, הלכה־למעשה, כדי לעצב את גורל הארץ ולבודק את בעיותיהם. והמסקנה היתה — לעלות על דרך הרוסים“.

אבל הקומוניסטים הסיניים נחלו גם הרבה אכזבות מגישתו ויחסו של „האח הגדול“. התרכזותו של סטאלין בהגשמת ה„סוציאליזם בארץ אחת“ גררה הזנחה, או קרירות, כלפי חובות מהפכניות בינלאומיות. האינטרנאציונליזם המוצהר שועבד לפעמים לאינטרסים מעצמתיים, אנוכיים־שוביניים למדי, של ברית־המועצות. סטאלין הטיף לסינים מתינות, פעולות מהפכניות (תפיסת קרקעות, מרידות פועלים) מצומצמות, כאילו ניבא את ההתחרות והאתגר מצד סין קומוניסטית להגמוניה הבלתי־מעוררת של מוסקבה. ויש הקובעים כי מארצה עמד באופוזיציה

להנהגת הקומינטרן (שבו שלטו הרוסים) עוד מסוף שנות העשרים, בחשדו כי סטאלין כובל במתכוון את תנופתם המהפכנית של הקומוניסטים הסיניים. זאת ועוד: אף כי מאו הטעים בכנות את זכות-הראשונים של ברית-המועצות בהגשמה סוציאליסטית, הרי היה בעצם ה"סוטה" הראשון מן הדרך הסובייטית, בראותו באיפרות הסינית כוח מהפכני — לא־דווקא „נגרר”-באין־ברירה אחרי הפרולטאריון אלא ממש אוואנגארד מהפכני למעשה. „יש לה למהפכה (הסינית) סיכוי גדול להצלחה ראשית־כלל ומעל־לכל בתבליים הכפריים”, קבע מאו החלטית. והרי בקביעה זאת הקדים מאו, בהרבה שנים, לאשר את זכות „הדרכים המיוחדות לסוציאליזם”, על־פי התנאים המיוחדים לכל ארץ.

לאחר שפכשו הקומוניסטים את השלטון בסין ונתבססו בו, נתברר לכל שלא ישלמו עם „סטאטוס” רגיל בגוש הקומוניסטי — כאחת מה„דמוקראטיות העממיות”, שמוסקבה היא בשבילן כעין „מפה” יחידה. אדרבה, פקין עצמה גילתה יומרה להיעשות „מפה” קומוניסטית שניה.

פקין המפוכחת יודעת כי תנאים ריאליים מוצקים מחייבים אותה לרסן ולהצניע את יומרתה זו. עדיין תלויה היא, פשוט, ב„אח הגדול” בכל תחומי־הקיום והפעילות שאפשר להעלות על הדעת: הדרכה טכנית, בנייה ותיעוש, חימוש, ציוד תעשייתי וצבאי, אשראי, סחר וכו' והיא מבקשת את הרחבת הסיוע הסובייטי ומתמרמת לעתים על ידה הפוזרנית של מוסקבה בחלקי־עולם שונים, „מפוקפקים”, המוכרחים לגרור קימוצה כלפי סין, הידידה הבטוחה. סין עודה תלויה במוסקבה גם במדיניות ובדיפלומטיה הבינלאומית. אבל חרף כל ההיסוסים והזהירות אין היא נמנעת, אם במרומז ואם במפורש, מהשמיע אתגר להגמוניה של ברית-המועצות בעולם הקור מוניסטי. יש אפילו דעה שאם אין סין מערערת על מעמד־הבכורה הסובייטי ביתר תוקף הרי זה משום שפבר אין הדבר כדאי לה: כה בטוחה היא שפקרוב ממילא תעבור ההגמוניה לידיה עד שמוטב לה לא ליצור תקדים של מנהיגות כפולה לעולם הקומוניסטי... אולי כאן הסיבה לכך שמנהיגי סין, המערערים על קדושתה הייחודית של מוסקבה (ותורתה), נוהרים מלדבר בפה מלא בזכותו ובשבחו של „פוליציטריזם”.

פרסטיז'ה וטריטוריה

אין ספק שבמתחות הסובייטית־הסינית ממלא תפקיד לא־מבוטל גורם של פרסטיז'ה — לאומית ואישית. העוצם המספרי של אוכלוסיית סין הוא בלי ספק מקור של קשיים ובעיות מיוחדות־במינון, אולם הוא גם משמש לסינים מקור־גאווה ומשענת־יומרה; ומכל הארצות הקומוניסטיות בעולם, רק היא ויגוסלביה יכולות להתפאר בכינון המשטר החדש בכוחות פנימיים־עצמיים. הסינים יכולים עוד יותר מהיגוסלבים להתגאות במהפכה שלא הובאה לארצם על כידוני הצבא הסובייטי: מלחמתם לשלטון, רבתי־יסורים ועקובה־מדם, נמשכה כשתי עשרות שנים. אפשר שמאוצה הוא „סטאלין סיני”, אבל זהו סטאלין־בזכות־עצמו ולא בחסד

סטאלין המקורי, ולא די שדמותו מזהירה כדמות לוחם מהפכני ותיק, שהנהיג את המפלגה הקומוניסטית בכל מאבקה עטורי־הנצחונות, אלא שהוא נהנה גם מאוטוריטה של מורה־הלכה קומוניסטי. באצטלה זו לא העז להתעטף איש זולת סטאלין, אבל לאחר מותו נשאר ונתבלט מאו בעולם הקומוניסטי כמעט כאחד־יחיד (מבין המנהיגים ששם האגדי הולך לפניהם) הראוי לשאת על כתפיו אדרת מפוארת זאת.

עתונאי הודי, ראג'ה הוטיסין* (אגב, גיסו של ראש ממשלת הודו, נהרו), שביקר בסין הקומוניסטית בראשית שנות־החמישים, סיפר מעשה מאלף על תמונה פופולארית — בכרית־המועצות ובסין כאחת — שבה נראים סטאלין ומאוצ'ה, מלוא גופם, כשהם צועדים באולם־העמודים של הקרמלין, וברקע נראים מולוטוב וג'ראן־לאי, ציירים סיניים של אותה תמונה, „דאגו“ לכך שהמנהיגים הסיניים ייראו גבוהים קצת יותר מעמיתיהם הסובייטים, ואילו מידי הציירים הרוסיים יצאו גבוהים יותר סטאלין ומולוטוב דווקא. הנקל להבין שלאחר מות סטאלין ודאי לא השלימו הסינים עם הנמכת קומתו של מנהיגם לעומת שיעור־הקומה של המנהיג הסובייטי החדש, מה־גם שבשנים הראשונות לאחר מות סטאלין עדיין לא היתה ידיעה ודאית מיהו, בעצם, היורש.

יש להביא בחשבון גם את החשדנות העמוקה שרוחשים הסינים כלפי זרים — פרי שיעבודם וניצולם הקולוניאלי הממושך. אין כל קווי־דמיון בין פעילותם של גורמים זרים בסין טרום־הקומוניסטית לבין נוכחותם של המוני מומחים סובייטיים בסין־של־היום, אבל מסורת־של־חשדנות עלולה, לעתים, לתת את אותותיה גם ביחס לזרים ידידותיים. החשדנות כלפי הרוסים נובעת לא רק ממקורות מסורתיים־פסיכולוגיים אלא היא נזונה קצת גם מסיכסוכים ממשיים, לרבות חיפוכים טריטוריאליים (או, לפחות, אי־הבנות), שכדאי לצייןם.

שם אפייני ניתן לספר־מחקר של תיאודור שאבאד, העוסק ב„גיאוגרפיה פוליטית וכלכלית של הרפובליקה הסינית העממית“ (הופיע בניו־יורק ב־1956): „המפה המשתנה של סין“. בתוך שאר דברים מגלה שם המחבר שבמפות סיניות נראים איי הנהר אמור כחלק מסין, ואילו במקורות סובייטיים מסומנים אותם איים עצמם כחלק של ברית־המועצות. הבדלי־ראיה דומים מצויים ביחס לגבול הארוך עם מונגוליה החיצונית; במפות סובייטיות הוא מסומן בבירור, ואילו במפות סיניות רשום שהוא „עוד טעון הגדרה“. עד שנת 1953 היו מפות סיניות מסוימות מראות את אזור הרי־פאמיר כחלק מסין; לאחר־מכן „נסוגו“ הסינים מזרחה, אל הקו המסומן במפות סובייטיות, אולם שוב בתוספת ציון כי הגבול הזה „עודו טעון הגדרה“.

מונגוליה החיצונית נהפכה למדינה עצמאית, בחסות סובייטית, ב־1921, אולם הסינים, ששלטו בה הרבה שנים, תבעו את החזרתה לרשותם. על תביעה זו ויתרו,

* Raja Hutheesing, בעל הספר „The Great Peace“, שיצא לאור בניו־יורק ב־1953.

רשמית, ב־1941. אפשר כי חוש ריאליסטי לוחש לשליטים הסובייטיים שכאשר סין (הקומוניסטית) תרבה עצמה עתידה היא לחדש את תביעתה על מונגוליה החיצונית.

נקודת-היכוך סובייטית-סינית מצויות גם באזור מאנצ'וריה, אף כי רשמית נמצאו הסדרים, תוך הסכמה הודית (כדאי להזכיר, למשל, כי ב־1955 ויתרה ברית-המועצות לסין על זכויותיה בפורט-ארתור). מכל-מקום, נוכח התעצמותה של סין אין שליטי ברית-המועצות יכולים לשכוח כי חלקים מסוימים משטחה היו בזמנו — ולו גם לפני כמאה שנה — נחלתה של סין.

בסבך של שמועות והשערות

אין להתפלא שלמרות הסולידאריות הסובייטית-הסינית המופגנת (והאמיתית במידה מרובה) ניכרים ביחסה של מוסקבה לפקין סימני אמביוואלנטיות, בחינת „כבדהו וחשדהו”. ברית-המועצות מבינה כי משקלה — ומשקלו של כל הגוש הקומוניסטי — עולה הודות לקיומה של סין הקומוניסטית. אבל לעתים יש רושם כי נוח לה יותר לשמש דוברת ומיצגה של סין מאשר להניח לה לדבר, מלוא תוקף-קולה שלה, בעצמה.

כאן עלולים אנו להיכנס לתחום של השערות, שבו פורחים שמועות, הירהורי-לב והלצות פוליטיות. אולם אין ספק כי בכל אלה יש משהו מן האפייני למצב-הדברים בהווה ולתחזיות הפוליטיות בעתיד.

כך רווחה בחוגים מערביים מסוימים ההנחה כי „הסכנה הסינית” עושה למען התקרבות בין אמריקה לברית-המועצות. חוגים אחרים טוענים לעומתם כי „הסכנה הסינית” הזאת אינה אלא „מטפחת אדומה” בידי השליטים הסובייטיים — להפחדתו של המערב, או לסחיטת ויתורים ממנו, על דרך הרמיזה: „הבה נמהר לקבוע כחוק את פירוק-הנשק הקטלני, כל עוד אין נשק זה מצוי בידי הסינים”. מכל-מקום יש יסוד מתקבל-על-הדעת להנחה שלא בלי חרדה צופה רוסיה ליום בו יהיה נשק אטומי בידי סין, ואולי חרדה זו היא אחת הסיבות לעמדתה למען „מועדון אטומי” מצומצם ביותר.

בפולין, מספרים, מהלכת הלצה כי בין סין לפולין משתרעת מדינת-חיץ קטנה: ברית-המועצות... ידיעות שונות, שקשה לעמוד על מהימנותן, מוסרות על איכלוס ותיעוש וביצור של חלקי-סיביריה ואזורים סובייטיים אחרים בקרבת הגבול הסיני. מצד אחר יש טוענים כי שטחים מסוימים של אסיה הסובייטית, יחד עם אזורים בצפונה של סין, נהפכים למרכז תעשיית-יצבאי סיני-סובייטי, מתוכנן במשותף.

על כל אלה יש לבחון בזהירות גם הנחות נפוצות בדבר תוקפנותה העכשווית והפוטנציאלית של סין. האמרה המיוחסת לאחד ממנהיגי סין, שלא רצו אין מה לפחד מפני פצצה אטומית, שהרי גם אם ייהרגו 300 מיליון סינים יישארו בחיים למעלה מ־300 מיליון; אמירה זו, העלולה להרעיד באימתה כל אדם עלי-אדמות, אפילו נאמרה קשה להניח שהיא יותר מפליטת-פה מחושבת-מתוכננת. המשתלבת

במהלכי המלחמה הפסיכולוגית. אמנם מבחינה נפשית מוכנה סין כיום לשלם מחיר יקר בנפשות-אדם תמורת קידומו ונצחונו המלא של הקומוניזם; אמנם המבנה של כלכלתה (בייחוד הפיזור הגיאוגרפי הנרחב) וכן דרגת התפתחותה, יחד עם המסורת של מלחמת-גרילה — הם הגורמים שתהיה רגישה לנשק מאסיבי פחות מן המדינות (הקומוניסטיות והרכושניות) המפותחות והמתקדמות מבחינה טכנולוגית. אולם איולת תהיה זו להניח כי מחשבות-הפקר מנחות את צעדיהם של הסינים, או שבכלל אין בהם פחד מפני תוצאותיה של מלחמה-בהקף-גדול. בכל-זאת עובדה היא שלמעשה משלימים הם, לעת-עתה, עם קיומה של סין הלאומנית בפורמוזה, שהיא בחזקת התגרות גלויה בפרסטיז'ה ובאינטרסים שלהם. ההתקפות של סין הקומוניסטית על איי-החוף הלאומניים נראו יותר כהטרדות סמליות מאשר הסתערות-הפקר, שאינה מתחשבת הרבה בתוצאות החזויות ובחשבון-הקרבות.

אולם בשדה המדיניות האסיאתית מצויות גם נקודות-חיכוך בלתי-מבוטלות בין סין וברית-המועצות. נראה כי הסינים שאפו למעין חלוקת-עבודה-והשפעה מוסכמת בין מוסקבה לבין פקין, שלפיה — כמעט באורח טבעי — תהיה לברית-המועצות הבכורה (בפעילות מדינית-דיפלומטית, או מדינית-מהפכנית, וכן בהנהגת המדינות והמפלגות הקומוניסטיות השונות) בארצות המערב, ואילו לה תישמר הבכורה בארצות המזרח, ובייחוד באסיה. אולם מסתבר כי השליטים הסובייטיים אינם מוכנים ל"פאריטט" מעין זה. על רקע זה מתפרשת תחרות סמויה בין בריה"מ וסין בהגשת עזרה לארצות שונות, ואין כל ספק שהמסעות השונים של כרושצ'וב (ושל אישים סובייטיים אחרים) במדינות אסיה ואפריקה נועדה, לעתים, לא רק לשמש הפגנה נגד אמריקה אלא גם להפגין את מעמדה-הבכורה של רוסיה לגבי סין. אלא שהיחסים הסינו-סובייטיים בתחומי העולם ה"נחשל" (או הארצות ה"מתפתחות", על-פי ההגדרה הבלשנית שבה משתמשים חוגים סוציאליסטיים — מתוך זהירות שלא לפגוע בכבודן של הארצות הללו) משתלבים במסכת-בעיות נרחבת: איך מצטיירות סין וברית-המועצות, על משטריהן ונסיונן, בעיניהם של המוני אסיה ואפריקה המתעוררים, או שזכו לא מכבר בעצמאות מדינית? מה אומרות ללבם ולהגיונם דרכה של מוסקבה ודרכה של פקין, על המשותף ביניהן ועל ההבדלים הנוכחיים ביניהן? מה קוסם לעמים אלה בהיסטוריה הקצרה (בת 43 השנים) של ברית-המועצות ובהיסטוריה הקצרה-מאד (בת 12 שנים) של סין הקומוניסטית — ולהפך, מה מרתיע ומבהיל בהיסטוריה שלהן את אסיה ואפריקה המשוחררות-ומשתחררות? איך משפיעה התעצמותה של סין על המגמות האידיאיות, הפסיכולוגיות והפוליטיות של שכניה הקרובים?

אולם זוהי, בעצם, מסכת-בעיות נרחבת ורבת-פנים, שעליה מן הראוי לייחד את הדיבור במאמר נפרד.

ספרים

איש הצפרים

„איש הצפרים מכלא אלקטראו“ אינגו יצירה ספרותית. זוהי ביוגרפיה, רפורטאז'ה עתור-נאית המתארת את מאבקו של אסיר-העולם ר. סטראוד עם הגורל, הביורוקרטיה והחוקים הנוקשים. סיפור-חיינו של האסיר שגידל צפרים כנריות בכלאו והיה לחוקר.

תומס א. גדיס הוא איש הצימצום. אין הוא משתמש בשום קישוט. המלה והמשפט הם לו כלי-ביטוי בלבד — על כן הוא בורר אותם בקפדנות. העובדות מדברות בעדן; אין סימנים, פרט, אולי, להומור קורד, הומור שהכלא משמש לו רקע.

במלים מעטות וקולעות, מבלי להצטדק ומבלי להתניף לאנשי-מוסר, מספר גדיס את תולדות-תיו של סטראוד: בן למשפחה מעורערת שגדל בתנאים בלתי-יציבים, בעל מזג סוער, יצר נודדים והתנגדות תוקפנית לכל אלי-מות. על רקע חיים גרועים של נוודים ומחפשי-שיזוב באלסקה הביאה אותו אהבתו הראשונה לרצח אדם, למשפט ולסוהר. הוא נדון ל-12 שנה. האסיר המרדן שאיננו יודע פשרה לא הסתגל לכלאו, לא קיבל עליו משמעת ולא שיתף פעולה. הוא היה אסיר טורדני ביותר. פטטה עם חבר לא יביא את הסיכוי להניגה. אחרי 7 שנות כלא רצה סוהר ונדון למאסר-עולם בתא-בידול.

נפשו הסוערת חיפשה דרכים משלו לשיקום עצמי, ללא התפשרות עם שלטונות הכלא ועם חוקי החברה. הוא למד מתמטיקה, עסק בציור, ניתפס לתיאוסופיה. כמעט במקרה, לשם שעשועו, החל מגדל גוזלי צפרים. כאן נצטרפו רגשות האהבה החוקים מצד אחד, כושר ההסתכלות והעיון מצד שני, עם תנאי בתי-הסוהר הגודרים כל דרך אחרת לפורקן הרגש, לחיי הרוח ולהסתחת הדעת. סטראוד הפך חוקר. היה זה חוקר-טבע יחיד במינו; לרשותו עמדו הצפרים, תא הכלא, כלובים

ומכשירים פרימיטיביים מעשה-ידיו, ספרים — וזמן ללא גבול. יחסם של הממונים אליו היה הפכפך. הם לא עיכלו את החורג מהמקובל. הממונים, שהצליחו לשים שלט על התנהגותו וחיי, חשבו את עיסוקו לחיובי, זקפו אותו לזכותם ועזרו לו. לאחרים נראה אותו עיסוק מזור ומקנטר. ככל שנת-ארגן הפיקוח על בתי-הסוהר ולבש צורה ליברלית „מתקדמת“, כן נתמעטה בו ההבנה למקרים יוצאי-דופן.

סטראוד כתב ספר על חיי הצפרים, פירסם מאמרים בכתבי-עת מדעיים, ניהל חליפת-מכתבים עם חובבים בכל העולם, קשר קשרים אל בני-האדם מעבר לחומות. הוא קנה לו את חירות הרוח אך לא נתרכך, לא השלים עם הכלא. הוא הוסיף להיות אסיר טורדני. השלטונות הרגוזים נקמו בו; אחרי 22 שנות עבודה ומחקר העבירו אותו מכלא לכלא ושללו ממנו את צפריו ומכשיריו. עתה נשאר לו רק הכתיבה והקריאה. אך סטראוד לא נשבר. הוא השלים ספר נוסף על חקר חיי הצפרים וכתב מחקר מדעי על שיטת בתי-הסוהר, מחקר מבוסס על קריאת החומר הרב המצוי בנושא זה ועל נסיונות ותצפיות משלו. ספרים אלה לא נתפרסמו — שלטון נות בתי-הסוהר הפריעו.

אין הספר מסתיים בנצחון האדם — סטראוד לא ניצח. אין הוא מסתיים גם בנימה פסי-מית — התנאים לא יכלו לו. בשעה שנכתב הספר (1955) עדיין נמשך המאבק. סטראוד יושב בכלא אלקטראו. באמצעות העט והרוח הוא נלחם על הזכות להוציא לאור את ספריו, נלחם למען שיחזור.

אין המחבר מצהיר הצהרות. אין הוא נואם על התנגדותו לשיטת בתי הסוהר. הוא מספר עובדות בעירומן. אין הוא נוקט נימה של סלחנות נוצרית ואיננו טח אמונה שהאדם ישתנה לטובה לכשתינתן לו ההזדמנות. הבעיות החשופות והנוקבות ניצבות במלוא משמעותן, על כל הקושי שבאי-פתרון. אך סיפור איש-הצפרים איננו רק אמצעי להבעת רעיון, אין הוא כרוז; חיי הכלא והעיוותים המשפטיים משמשים רקע חי ונאמן לסיפור

חומר רב־ערך למחקר סוציו־פסיכולוגי עתיר־לקח, חשוב במסקנותיו. עם זאת יש כאן מקום לשתי תמיהות שהן, כמדומה, לגיטימיות (בהחלט: א) מהו כוחו ה"סגולי" של המחבר וכיצד הוא צפוי להתגלות משעה שיתלוש עצמו מחומר חווייתי, ובעל משמעות תעודית־אמפוזיונאלית, מסוג מה ששימשו עד כאן? ב) מה כל אותו רובד של זו המכונה "ספרות השואה" יכול לתרום לריבוד הנפשי־התרבותי ולעיצוב התודעה הקיבוצית של יושבי הטריטוריה הקרויה "ישראל"?

אשר לתמיהה הראשונה, עליה ודאי ישיב הזמן, לכאן או לכאן; עליה ישיב הסופר עצמו בחיבוריו הבאים, לכשיבואו. ואילו באשר לתמיהה השניה, כאן רשאי כל איש ואיש לבסות להשיב בהתאם לגישתו שלו אל בעיות־היסוד של עתידנו התרבותי. מכל־מקום, לדעתו של כותב השורות האלו הגיעה השעה לבדוק, לפחות — ואפילו באורח מדעי, במידת האפשר! — אם ההתעסקות המרובה בפרשיות של השמדת־היהודים (כר"ל המשפט המפורסם עצמו) אין ברכתה מועטת מקללתה, אם אין תועלתה־בפועל מועטת מקלקלתה־בכות, אם אין היא עלולה אפילו להביא לידי היפוך התוצאות שאליהן ודאי מכוונים כוהגיה ומשמשיה של כל אותה עבודת־מתים, של כל אותו פולחן של שואה.

חלילה לנו לתת דופי בניצולי־טבח שאינם יכולים, או אינם חפצים, להסיח דעתם מן האִמים אשר חזו מבשרם, או מבשר כל יקירי־נפשם; גם לא יעלה בדעתנו להציע "צנזורה" כלשהי, או הטלת "טאבו" כלשהי על עיסוקם הספרותי, או ההיסטורי, של בני־אדם בנושאים הממלאים את נפשם, מטעמים שהם טראגיים במידה שאין למעלה ממנה. אך עם כל זאת רשאים אנו להביע חשש, שמא כל אותו חיטוט פומבי בוועותיו ובמד־ויו של עבר קרוב — יותר משהוא ממצאי פורקן מטהר ומטפח אחוות־אנוש ונמיכות־רוח יש בו כדי להעניק מידה מסופנת של "חיסון" ואטימות נפשית לציבור המתגדל על כמו אלה.

מ. פ.

הביוגרפי. הניגודים בין האדם יוצא־הדופן שאינו מקבל מרות ובין החברה שאיננה מקבלת אותו מגיעים על רקע זה למתיחות מקסימלית.

התרגום שנעשה ע"י א. יבין הוא מלאכה נקיה. החומרה והצימצום שבלשונו נאמנים לאופן הרצאתו של גדיס.

ד. ג.

קראו לו פיפל

תוך שבועות מספר להופעתו עשה לו ספרו החדש של ק. צטניק שם בציבור הקוראים. רוב אלה שקראו את ספריו הקודמים הבר־דים — "סלמגדרה" (1946), "בית הברכות" (1951) ו"השעון אשר מעל לראש" (1960) — ודאי יעידו כי האחרון עולה על כל קודמיו וכי מצד כוח־ההבעה, השלמות האמנותית והעיצוב הסגנוני הריהו גולת־הכותרת של יצירתו. גם מצד הזוועה המתנשבת מן הדפים הוא מעיב על קודמיו, ואולי אף על כלל היצירות — הספרותיות פחות, או יותר — שנכתבו על־אודות השמדת היהודים באירופה ועל־ידי שרידיה ופליטיה. הת־כונה לקראת משפט־אייכמן ועצם מהלכו, והעירנות שנתחדשה בתוך כך (בתוקף רב יותר מתמיד, כמדומה) לגבי זוועות חיסולם של מיליוני יהודים אירופים בהרושת־המוות ההיטלראית, חיזקו, בלי ספק, את רישומו של הספר הזה בציבור.

מובן, אין זה ספר שקריאתו נוחה. גם אין זה מן הספרים שאתה קולטם ופולטם באחת ורישומם נמחה כלא־היה. לא מעטים יודו, מן הסתם, שקריאתו העלתה עליהם ביעותי־לילה וחזיונות־בהקיץ, ולדעתנו אף עשוי היה מיון התרשמיותיהם של הקוראים לשמש

* תומס א. גדיס: איש הצפרים מכלא אלקטראז; עברית: א. יבין; הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1961.

** ק. צטניק: קראו לו פיפל; הוצאת עם הספר, 1961; 256 עמ'.

מפרשי מלח

„למה שרים העורבים בבוקר, / למה שרים העורבים בערב / ומעברים“ — כך קורא בן־שאל בספרו החדש. הרי זו קריאת־שבר חורקנית של מי שמצהיר לפנינו ומוסיף:

יומי שבור מראש כחרסים — — —

(ע' 17)

ואילו דימוי־המפתח שלו הם כיוצא בזה, למשל:

— מהר־מהר ובלי בינתיים

לאור הלילה ולצהבהבי היום

בת־קִת־ק המרחבים (אפסיים)

הרפסודה

נשברת.

ואחר זה מגררת

של קרש צר

ולא יותר

אלא ביצבוק רפה

ודוק המלח.

(ע' 10)

זאת המציאות בחווית המשורר: החיים — רפסודה, שמפרשיה מתפוררים, מפרשי מלח. היום „שבור מראש, כחרסים“, והעורבים המנבאים רק רע שרים בוקר וערב. אין מוצא ואין תקוה. הרפסודה — סמל החיים על מי התווה — נשברת לא פעם ולא שתים אלא בלי הפסק, „בלי בינתיים“, ו„מהר־מהר“ ותמיד־תמיד, „לאור הלילה ולצהבהבי היום“. והסיכוי להימלט ממציאות זו של שבר־התמיד — אפס כפול אפס („אפסיים“), וזאת לא רק בזמן הזה ובמקום הזה כי אם „בת־ק־ת המרחבים“.

אני אומר שלום לריפוּדי השושנים,

לארכובות היום ולמגרשי־הטיט.

בשרי סומר

לראותם בהיפוך המשקפת.

(ע' 7)

הנה כי כן מסתבר ש היו אי־פעם „ריפוּדי שושנים“, שנעמו על־אף הקוצים שבהם; והיו „ארכובות של יום“, שבעורתן צלח

* משה בן־שאל: מפרשי מלח (רישומים): ניסן אנגל); הוצאת „אלף“, 1960; עמ' 72.

ורכב על משאות־נפש של אור, משאות־נפש ובטחון בדרך וחדוה של קרב, שהיו שלו ומן־הסתם של כל בני גילו ודורו, חבריו שעמם שיחק על „מגרשי הטיט“.

אולם כל זה עבר ואיננו עוד. כל זה רחוק, „ובשרו סומר לראותם בהיפוך המשקפת“ — שהוא אולי היפוך התוצאות, שלא עלו כפי חלומותיו של דור אשר יצא מליל־אש־ודם, יצא מן החלום הגדול, והנה „העורבים שרים בשעת היקיצה“ (ע' 9).

חוויה זו חוזרת, בנוסח אחר ובנעימה אחרת, ב„שיר פשוט“. מופיעים כאן מוטיבים של פרט ושל כלל והם שזורים זה בזה. לכאורה אין כאן בשלושת הבתים אלא הלך־רוח פרטי לגמרי של צעיר אוהב־שירה:

בניתי טירה / והדלקתי גורות / ביצרתי

חומה / ואשנב לרוח. //

ובטירה יידידי: / פעמון עם מטיל /

ואהוב־נעורי / „בלעם“ //

המור / משיריו של זם.

הכל כמו פרטי, אבל המעבר מצוי, החלטי ותקיף, בבית השלישי:

ככתוב ברחל / ובכתבי־הקודש / באותו

ענין / של הר מוריה.

המתח עולה כאן משורה לשורה: מרחל לכתבי־הקודש, והלאה מזה — ל„אותו ענין של הר מוריה“, הלא הוא ענין העקידה, ההקרבה־העצמית, שתכלית היתה לו והפכה של שליחות בתודעת הדור. אך בסיומו חוזר השיר אל המוטיב היסודי של כל שירי „מפרשי מלח“ — אבדן הייעוד, הדלון־הדרך ואפס־המוצא

„אחד בורה, / שני שב. / כיעקב /

וכעשיו. // אך כולנו תחת הירח / לא

יודעים מה לעשות עכשיו.“ (ע' 43)

מדוע?

נסתפק בגירסתו של בן־שאל, המסביר את חווית החוזרים משדות־הקטל: „אנחנו עיניים מלאות מדבר / ואישונים מביטים בחדר סגור“.

ומה מטריד אותם, מה מקומם אותם, מה מביא אותם עד סף הייאוש? האגדות שמיל־או את חייהם: האגדות הממות והולכות, כפי

ושיגרתיים כמו גם על נסיונותיהם של בני האדם לחרוג מהם, נסיונות עלובים ונדונים לכשלון. היצר הרע או היצרן להשתחרר מהתפללות מופיע כאן כ„משולח“ מודרני בשינויי פנים, שלא כולם הכרחיים לצורך המערכון. השיעמום והתשוקה לשינוי מעוררים בו, ביצר הרע, תאוות לא ראציונליות: הוא מתאוה לגנוב שעון, או להיות למשורר. לרוע-המזל בחר בדרך השניה.

גם במחזה השלישי, „הטלפון נותק“, יש רעיון נוגה ולירי. העולם החיצוני חודר לחיי המשורר בדרך הטלפון ומפריע לו ביצירתו. הנערה הנחלמת מופיעה בטעות בגלל סיבוך בחוטי הטלפון, מופיעה בקול ולא בדמות, מפטפטת דבריהן רומנטיים ונעלמת, בלתי-מושגת לנצח, עם תיקון הקווים.

רבה חיבתו של י. האורחי לרעיונות ולסמלים, אלא שרעיונותיו פשטניים כלשהו וסמליו גסים כלשהו. מה שיש בדרך-כלל במחזה מלבד רעיונות וסמלים, דומה שהוא לוקה כאן בחסר רציני.

ד. ג.

שנאמר בשיר „דור“: „שלוש אתונות עלו בצל / שלוש אגדות עייפות מאד“ (ע' 72). ומי אשם במותן של הללו בלאות נוראה זו? גם על כך משיב בךשאלו דברים ברורים, על אף צעיפי גוסס וסגנון:

אם הייתי גור־אריה

או נמר בעיר

הייתי מכלה ראשון

את זנב האריות

ואת הזהיר שבמלחכי פנפה.

מ. ג.

הטלפון נותק

מחזותיו של יהודה האורחי הם מגמתיים. הוא מביע רעיונות והאמצעים האמנותיים הם לו שניים-במעלה. הרעיונות בספרון זה הם מקובלים, רעיונות ברוח זמננו: משהו מהאקזיסטנציאליזם, קצת פסימיות, קריאת־תגר על שממון החיים, חוסר-מוצא. מלבד הרעיונות עומדים לרשותו של האורחי סממנים רבים שהדרמטורגיה המודרנית מצרית בהם (ואין לערוב „סממנים“ באמצעים אמנותיים): הוא משתמש הרבה בטישטוש בין דמיון ומציאות, בהבעת הרעיונות על־ידי שיחות או נאומים המופנים אל הקהל, נאומים בנימה לירית-מודרנית-נוגה-לא איכ־פתיצ־ינית כביכול-מפתיעה כלשהו; אולם יותר מכל הוא משתמש בסמלים. תחנת־הרכבת, הטלפון, בנייה-אדם — כולם מסמלים רעיונות, השקפות ומצבים ליריים ופילוסופיים.

ב„המעייין ליד תחנת-הרכבת“ מבטא י. ה. רעיון נאה על הפורה להתעכב, לא להגיע למטרה, לאחר את הרכבת. לגודל הצער טרח י. ה. לממש ולהסביר את רעיונו ביתר־שאת, ועל כן בדה גורם חיצוני לכורח זה: מעין־קסמים שהשותה ממימיו מתפשף מיד, נשאר בתחנה, ומכאן ולהבא מאחר יום-יום לרכבת. הבעיה הובררה. הכורח הפך אונס. „החתול של השכן“ מספר על חיים שוממים

• יהודה האורחי: הטלפון נותק; שלושה מערכונים; ספריית מחזות בהוצאת „תרבות וחינוך“, 1960; 83 עמ'.

ספרי שירה חדשים

מפת ערב

מאת

גבריאל פרייל

קובץ שירים של אחד מטובי המשוררים בני זמננו

המחיר 3.75 ל"י

•

בין חופים נסתרים

מאת

ישראל אפרת

שירים המצטיינים במקורותם ועוז ביטויים המחיר 3.25 ל"י

הוצאת דביר

גאנה

למעשה אפשר לומר שרק מזה כ־15 שנה החלה „אפריקה השחורה“ להופיע כגורם בעל ניצנים של תודעה־עצמית המתבטאת בדפוסים „מערביים“ של מחשבה, פעולה וארגון, ואפשר גם לומר שכמעט אך הופיעה כגורם מיד זכתה לא רק להכרה עולמית אלא גם למילוי כל תביעותיה הסורמליות.

חיבורו האוטוביוגרפי של הנשיא הגאנאי — החדור מידה רבה של בטחון־עצמי (שלא לומר: זחיחות־דעת), אופטימיות ושמחת־נצחון — מעיד, בתוך שאר דבריו, גם על קלותו המפתיעה של „מאבק העצמאות“ — „חוף־הזהב“ משעה שהועלה על פסים ארגוניים ומדיניים.

בחשבון לטווח קצר מובן שאין תנועה מדי־נית יכולה שלא להיות מרוצה מן החסכון במרץ, בדם ובמאמצים, הנובע מהשגים מהירים ונצחונות־בזק. בחשבון ארוך יותר עלול חסכון מסוג זה להתנגם קשה: התנועה, והנהגתה, חסרות אותה קשיחות ואותו כשרון־מעשה שאינם נקנים אלא בהתמודדות עם יריבים; אין הן מספיקות להגיע לידי ליפור פנימי, גיבוש רעיוני ובגרות רוחנית, הנקנים אף הם, בדרך־כלל, תוך כדי מאבק, וסבל. (מבחינה זאת יש אפילו מקום,

למשל, לשאלה אם לא היתה דמותה של מדינת־ישראל כיום חיובית הרבה יותר, במובנים שונים, אילו היתה המערכה שקדמה לתקומתה ממושכת, מקיפה ותובענית יותר משהיתה בסועל־ממש). וכבר נתמצו הדברים באותו משל ישן ובאנאלי, האומר: יש דרך קצרה שהיא ארוכה, ויש דרך ארוכה שהיא קצרה...

ספרו של ד"ר אנקרומה הוא לא רק סיפור־חיים המעורר בנו ענין או אהדה באי־אלה פרטים „אקזוטיים“, באי־אלה נצנוצים של הומור ובאי־אלה גילויים אנושיים ואפייניים; הספר הוא גם תעודה מדינית בעלת־ערך לכל העוקב אחר תהליכי הדה־קולוניאליזציה וההתמערבות במדינות „מתפתחות“, אף יעוד הוא, בלי ספק, לשמש עזר לאינדוקטרינציה בתוך גאנה ולתעמולה בארצות אפריקאיות אחרות, כשם שמצד אחר הריהו בא לשמש למחברו כעין כרטיס־ביקור למועדון־העילית של שליטי העולם, מדריכיו ומנהיגיו.

תוך כדי קריאה אנו מיטיבים להכיר, כמדור־מה, את תהליכי החשיבה והתגובה של איש כאנקרומה, כמו גם קצת מן הבעיות המ־שותפות, מן הסתם, לכל המדינות האפרי־קאיות החדשות, או לרובן. אבל בין השורות יכולים אנו גם להבחין בכמה חולשות אור־גאניות — שאף הן משותפות אולי לכלל העילית השלטונית החדשה של אותה יבשת, והנובעות ודאי אף הן, במידה רבה, מן הקלות היחסית שבה כבשה את כיבושיה.

ב. מ.

* קוואמה אנקרומה: גאנה, אוטוביוגרפיה; תרגום: אהרן אמיר; הוצאת „עם הספר“, 1961; עמ' 256 (עם 31 תצלומים).

ילדים

הגלגל החמישי

כל גיבור מגיבורי „הגלגל החמישי“ הוא משוגע לדבר אחד: קולבו — לטרקטור, מולה ממתולה והשוטרים מעפולה — לתחרות חידון-התנ"ך, אורי הגזבר — לחסכון כס" פים. אין בהם אחד שיש לו ענין של אמת בחיים. דומה עלי כאילו איש מהם לא בא במגע עם קושי כלכלי, חברתי או נפשי. אולי זוהי הסיבה לכך שלא נתבגרו, שהעולם הוא להם מגרש-משחקים, שה„הומור“ הצב"רי-הילדתי וה„מתיחה“ משמשים להם תח"ליף למחשבה וחידוני-התנ"ך — לחיי רוח. עלילתו של „הגלגל החמישי“ היא בבחינת יריעה רחבה ומשתתפים בה גיבורים רבים: חברי קיבוץ, שוטרים, נהג, אנשי מעברה, שומר ותיק, אחות רחמנית. העלילה מתפרשת ונחרות ללא תקלות ופרכות, הגיבורים מצייתים כמאריגונטות למשיכת החבל. קולבו

הגלגל החמישי הוא — לפי עדותו של בעל-הדבר — „ספר לנוער בכל הגילים“. יורשה לי להעיר: „נוער“ הוא שם קיבוצי לבני גיל מסוים שיש להם זכות טבעית להיות לא-מבוגרים; אך „ספר לנוער“ אין פירושו ספר שנכתב על-ידי ילדים, או על-ידי אדם בעל ראיית-עולם לא מבוגרת. מחבר „הגלגל החמישי“ רואה את העולם כמין מחנה-צופים, שמשתתפו משתדלים להצטיין ב„מתיחה“ האינפנטילית, לזכות בהתערבות או לנצח בתחרות. וענינים אלה — ה„מתיחה“, התחרות וההתערבות — הם העניינים בעלי-הערך בחיים...



סה"כ אקטיבה

313,000,000 ל"י

למעלה מ-100 סניפים

בכל רחבי הארץ

כל שירותי בנק

בנק הלוועלים

נוסד 1921

יזיל את שחם.

הגזבר: „בכל זאת אי אפשר לדעת... קח עשר לירות על כל צרה שלא תבוא“.

קול בו: „מה, עשר לירות? השתגעתי? לכל היותר שלוש!“

התפשרו על חמש. (ע' 18).

והרי שיחה בין נער ונערה, בני 17 שניהם, שיחה רווית מתח של פגישה ראשונה.

קול בו: „אני לא סתם מקיבוץ, אני מהקיבוץ הטוב ביותר בגליל, ואולי בארץ“.

מירי: „אתה ממשמר-הגליל?“

קול בו: „משמר-הגליל הוא אולי קיבוץ טוב, אבל כשאני אומר הקיבוץ הטוב ביותר בארץ מבין כל אחד שאני מתכוון לקיבוץ חרמונים“ (ע' 125).

ואל יטעה הטועה: זוהי באמת פגישה רומנטית. השיחה בין מירי לקולבו נמשכת וגשורים בה אף נצנוצי הומור, הומור חיובי מאד, סובייטי כמעט. קולבו משתפך בתיאור ורוד של גן-העדן בו הוא חי: „מקום נהדר אצלנו, מצד אחד החרמון, מצד שני עמק ההולה“... (125). אך בסופה של אותה פגישה מזדקרת נקודה פסיכולוגית מעניינת: לקולבו נתברר שמירי „מתחה“ אותו והקטנוע שלה לא היה מקולקל כלל.

„מנולת, מתחה אותי! רתח מכעס. אבל גם את השוטר, ולטובתי!“ התנחם. (127). „מתחו אותי“, „לא הצליחו למתוח אותי“, „מתחו מישהו אחר“ — אלה הם המניעים לאשרו ולאומללותו של בן-17.

שמירי נהג במלאכת הכתיבה כבקי ורגיל, מעשה בעל-בית. המשפטים מהוקצעים, חליקים, מתובלים הומור. הסגנון קל, ללא רבב וללא חיספוס כלשהו שיעיד על חתימה, לפחות, למשהו אמיתי יותר.

אף-על-פי-כן נדמה לי שלא יהיה זה נכון לאמור כי זהו ספר חסר אמת. אין בו אמת-חיים, אך יש בו אמת עצובה המעידה על עולמם הרחוני והאמוציונלי של נערים טר-ביים בני-טובים, עולם שלא נודעו ולא

נסע להביא טרקטור מחיפה. אם לא יביאנו למועד יפסיד בהתערבות ויהיה עליו לעבוד שנה תמימה במטבח. לבו הטוב, המסיתו להגיש עזרה לכל נזקק, מצד אחד, ושוטרי-התנועה, מצד שני — אלה הם המכשולים בדרכו. על שוטרי-התנועה אנו מתגברים בעזרת „מתיחות“ שונות, אך הלב הטוב מתגבר עלינו. קולבו לא הגיע למועד — על כן מתה אותו דונקי, מרכז הפלחה, וסחב את הטרקטור מתחת לחטמו. אחרי-כן נסתיימו המאורעות בכי-טוב.

היחסים בין אנשי הקיבוץ לבין עצמם הם גלובים ביותר ואורח דיבורם הקנטרני-החביב רק מבליט את נופת-הצופים; בין קולבו והגובר מתנהלת שיחה בוז הלשון:

הגזבר: „שמע... מה בענין כסף להוציא אותי?“

קול בו: „מה אני צריך כסף להוצאות? ...לא יהיו לי הוצאות“.

„הדר“ הוצאת ספרים בע"מ

תל-אביב, רח' הרצל 10, טל. 67132.

ספרי מופת להיסטוריה

ספרים חדשים:

אלכסנדר מוקדון

מאת: ד"ר י. מודו'יבסקי

הקדמה: פרופסור א. פוקס

עד כה הופיעו

רובספייר והמהפכה הצרפתית

מאת: פרופסור י. תומפסון

הקדמה: פרופסור י. טלמון

*

עמי קרם ותרבותם

מאת: איבר ליסנר

ספר שני מסדרת „דע את העולם והמתרחש בו“. תרבויות השומרים, הבבלים, מצרים, חתים, אשורים, פניקים, צידון, פרסים, אט-רוסקים, יוון, טרויה, כרתים, רומא, סין, יפאן, אינקה ועמים עתיקים אחרים

* משה שמיר: הגלגל החמישי; ציורים: שמואל כץ; ספרית פועלים, 1961; 166 עמ'.

יודע מה שם ייקרא לתבואה, המרוויח לחמו ממכירת צברים בעפולה. במלים המעטות המשובשות שלו אתה חש יתר בגרות ויתר יחס נכון לחיים מאשר בכל ילדי "ישראל הראשונה", הילדים בני כל הגילים המשתעשעים על דפי "הגלגל החמישי".

ציוריו של שמואל כץ הם החלק הנעים, המהנהג והאסתטי שבספר זה. אפשר שהם ראויים לרצנויה מיוחדת. על-כל-פנים אין הם תואמים את רמת הכתיבה כאן. לציורים אלה יאה סיפור אחר.

ד. ג.

גשתנה על-ידי המלחמות, הפגישה עם החיים והבגרות. משה שמיר וחבריו הם, כמדומה, בני-נעורים שטל-ילדותם נשתמר ברעננותו גם בהגיעם לגיל ה-40. כפי הנראה, זהו ענין אבוד.

עדיין אין לדעת אם תופעה זו מיוחדת לשכבת גילו של מ. ש. או שהיא מתמשכת על בני הדור הצעיר של היום. זהו ענין למחקר מיוחד, ולא כאן המקום להרחיב את הדיבור על כך. פתח תקוה מתרמו שלא-מדעת ב"הגלגל החמישי" עצמו: יודה, ילד המעברה בן ה-10 ששפתו משובשת, שאיננו



המתנה

לכל מאורע

כל שי מתקבל בעין יפה, אך שום מתנה אינה קולעת יותר מכסף מזומן.

את הבעיה כיצד להגיש שי כסף בצורה עדינה ונאה פותרת

המחאות עתנה

הנתונה לבחירתך ב-5 מעטפות אמנותיות.

המחאות אלו נמכרות ללא תוספת מחיר בכל אחד מסניפינו גם לשאינם לקוחות.

בנק לאומי
לישראל בע"מ

המשתתפים בחוברת

פנים חדשות ב"קשת" הוא אפרים אבא, המפרסם באחרונה מדבריו בשיר ובפרוזה במוספים הספרותיים. הוא בן 33, מעובדי "קול ישראל". שלמה אבינרי, מן הפקולטה למדעי-המדע באוניברסיטה בירושלים, נמצא עתה בלונדון בשנת השתלמות ומחקר. יאורן, הידוע היטב לקוראנו, מכין לדפוס רומן בשם "אבות ובוטר". (פרק מתוכו נדפס ב"קשת" א). הספר יופיע בהוצאת מ. גיומן. אטיאמבל הוא סינולוג צרפתי ותיק, המלמד באוניברסיטה של פאריז. אצינג נחשב גדול השירה הסינית המודרנית ורומניסט דגול. משמש מרצה באוניברסיטה העממית של פקין ועורך העתון "הספרות העממית". המסה המקיפה על שירת אלתרמן, "בדיות וקניינים", היא פירסום ראשון למחברה, הרי גולומב, בן ה'21. בגון כבר הדפיס משיריו בכמה הזדמנויות ב"קשת". משה גיורא הוציא לאור השנה את קובץ שיריו, "השושנה הכחולה" (הוצאת "עדיה"). יהושע גלבע, מעורכי "מעריב", פירסם ב"קשת" ו' מסה מקיפה על ה"מפלגתיות" בספרות הסובייטית בימינו. שיר אחד משל המשורר הסיני ון-יי-טו (1898—1946) נדפס כבר ב"קשת" (ר' חוב' ז). יחיאל חזק, בן אפיקים, מדפיס משיריו בקביעות ב"קשת" וכן ברבעון-לשירה של "עקד". לויה סון (1881—1936) היה מיסד האסכולה הריאליסטית-המודרנית בספרות סין ולקח חבל פעיל בתסיסה המדינית והחברתית בארצו בשנות ה'20 וה'30. ב'1930 יסד את "ליגת סופרי השמאל של סין". "אופרה כפרית" לקוח מקובץ-סיפוריו הראשון, "קריאה אל הנשק". פאול לוי זכור היטב לקוראי "קשת" בזכות סדרת מסותיו על "גשמיותה של המוזיקה" (קבצים א-ה). לייפו (701—762) נחשב גדול השירה הסינית העתיקה. המיר את מעמדו הרם בחצר המלכותית בחיי נעונו, ולפי האגדה מת בשכרותו, כשרצה ללכוד את בבואת הלבנה וטבע במי היאנגצה ליד נאנקין. עמוס עוז מפרסם זו פעם ראשונה מפרי-עטו בפרוזה. הוא בן 21, הניח קבוצת חולדה וחבר המשק. רנה קלינוב היא חברת קבוצת כברי, ולשעבר בבית-הערבה שלחוף יס-המלח. יונתן רטוש עומד לפרסם עוד קובץ שירים, "שירי חשבון". בהמשך השנה הוא אומר גם לקבץ מסות ועיונים שחיבר ופירסם משך שנים בשאלות לאומיות, חברתיות וספרותיות. יהודה שביט מפרסם משיריו לעתים מזמנות במוספים הספרותיים (ר' גם "קשת" ב). יגאל תומרקין עשה בשנים האחרונות באירופה. עבודותיו, בפיסול ובתפאורת תיאטרון, עוררו תשומת-לב מרובה, בייחוד בפאריז. תערוכת יצירותיו הוצגה באחרונה במוזיאון "בצלאל" בירושלים.

יצירות האמנות הסיניות המובאות בחוברת — כולן מן האוסף העשיר של אמנות המזרח הרחוק אשר ברשותו של הצייר יעקב פינס, בירושלים. (התצלומים: "פריסמה", ירושלים).

השירים הסיניים המובאים בחוברת זו תורגמו כולם ע"י א. אבן-זוהר. צילומי עבודותיהם של י. הלוי וי. תומרקין בחוברת זו הם של י. צפריר.

ספרים חדשים ב"עם הספר"

ק. צטניק / קראו לו פיפל

שיא יצירתו של מחבר "סלמנדרה" ו"בית הבובות". התיאור הנוקב והמהמם ביותר של ביעותי אושוויץ. 256 עמ'. 5 ל"י.

קוואמה אנקרומה / גאנה: אוטוביוגרפיה

סיפור־חיו של המנהיג הגאנאי. מפתח להבנת "אישיותה" של אפריקה, התעוררותה להכרה־עצמית, לבטיה ותהפוכותיה בעולם המודרני. כרך מהודר. 256 עמ', עם 31 תצלומים ומפת גאנה. 6.50 ל"י.

אליהו חסין, דן הורוביץ / הפרשה

תיאור מרתק של התפתחות המשבר המדיני־הפנימי המסעיר ביותר שידעה מדינת־ישראל מעודה, מן "העסק הביש" ב־1954 ועד להדחת פ. לבון ולמשבר הממשלתי ב־1961. ספר שהטיל סערה בעצם הופעתו, מאת הסופר המדיני של "למרחב" והסופר הפרלמנטרי של "דבר" 240 עמ'. 2.80 ל"י.

עם הספר, מו"לים ומפיצים בע"מ, רח' ביאליק 9, טל. 67244, ת"א

3/4 מיליון ספרים

הכניסה ה"ספריה לעם" עד כה
לבתייהם של רבבות חותמים

חתום גם אתה ונהנית מספר משובח
במחיר שאין לו מתחרה: 80 אגורות בלבד
(תוספת מינימאלית של 5 אגורות למחיר הקודם — בגלל התיקרות הנייר וההדפסה)
דעת העתונות על ה"ספריה לעם":

ספרי הכיס של הוצאת עם עובד כבשו לעצמם עמדת מפתח
בארון הספרים שלנו [הארץ]
ספרים שערכם הוא למעלה מכל מחלוקת [למרחב]
ספרות משובחת בפרוטות [מעריב לנוער]

המחיר לחותמים 9.60 ל"י. חותמים בודדים המעדיפים לקבל את הספרים באמצעות
הדואר יוסיפו על מחיר זה דמי משלוח בסך 1.60 ל"י. מחיר הספר במכירה בודדת
1.20 ל"י. החתימה מתקבלת בכל בית-מסחר ספרים ובהוצאת עם עובד, רח' מוא"ה 22,
טלפון 66482, 67569. תל אביב

פרוספקט מפורט יישלח לכל דורש.
הוצאת עם עובד

הוצאת מסדה בע"מ

נופי צרפת / פרופ' דב ניר

מסות ומסעות

ברשימותיו מצליח המחבר להחיות לעיני הקר
רא את דמותו של הנוף בחלקים שונים של
צרפת, תוך כדי ניתוח גיאוגרפי המדגיש את
עיקרי סגולותיו של כל איזור ואיזור.

*

זה קרה לשניהם / ברוך אביבי

77 סיפורי-עלילה הסובבים על פני חזיונות
החיים והם בחזקת מועט המחזיק את המרובה.

ספרית פועלים בע"מ

תל-אביב, אלנבי 73

המבחר הטוב — בהוצאתנו

בתרגום:

ראי הים / ג' קונראד
יפתח הגלעדי ובתו / ל. פויכטוונגר
שלוש נשים / ר. מוסיל

במקור — פרוזה ושירה:

חכמת המסכן / נ. שחם
ברוח הנוראה הזאת / י. עמיחי
צעירים / ש. גלנדר
4 ישראלים וכל אמריקה /
ח. ברטוב

שירים למצוא עת / ט. ריבנר
אהבה אחרת / א. אור
הגלגל החמישי / מ. שמיר —

לנוער בכל הגילים
מכתבים לליאורה / עווד בורלא —
לילדים

מלוחה ציורים מעשה ידיו של המחבר.

להשיג בכל בימ"ס לספרים ואצל מפיצי
ספרית פועלים

הוצאת מחברות לספרות

תל-אביב, דרך פתח-תקה 38
ת.ד. 411 • טלפון 32312

המעונין לדעת מה מצבה וערכה של השירה העברית יקרא את ספרי-השירה שיצאו לאור על-ידי הוצאת מחברות לספרות.

להלן כמה ספרים שהופיעו לאחרונה:

אהבת תפוח הזהב מאת דליה רביקוביץ
אפר במעלות מאת אהובה בתי-חנה
אשליות טרופות מאת י. שמואל
גדרות אבנים מאת מיכאל רגב
נהר חוזר מאת בן-ציון תומר
שיר עשרה אחים מאת נתן אלתרמן
פרוספקט מיוחד ישלח לכל דורש.

סדרה חדשה "בהוצאת לדורי"

עלילות בלתי נשכחות

סדרה אנציקלופדית חדשה לנוער ולעם: כל כרך כולל מבחר סיפורים על המאורעות הגדולים בהתקדמות הידע האנושי, אך סיפורים אלה נקראים בנשימה עצורה כסיפורי אלף לילה ולילה. שפע ציורים וציילומים בכל כרך. מחיר כל כרך 2.40 ל"י בלבד.

עלילות בלתי נשכחות ב:

תעופה * מלחמות עמים * בריחות
נועזות * ריגול * לב ים * בית דין *
רפואה * ארכיאולוגיה * עולם הספ-
רות * תיאטרון וקולנוע * אסטרו-
נומיה וכיבוש החלל * ספורט *
כיבוש הרים

"ספרית מעריב" מציעה לך:

- (1) האלבוים הנפלא, "אלטנוילנד" (3) אנציקלופדיה "מסדה"
אלבוים החלום שהתגשם
בשלל צבעים מרהיבים
במחיר 12 ל"י במקום 19.50 ל"י
ב-6 כרכים
- (2) דברי ימי עולם
מאת פרופ. ש. דובנוב
ב-10 כרכים
מהדורה שלמה ערוכה מחדש בצירוף מפתח
לכל עשרת הכרכים, הסדרה נתונה בקופסה
נאה, הוצאת הדר, כריכת בד.
- (4) אנציקלופדיה מכלל לנוער
2 כרכים חדשים
במחיר 14.— במקום 20 ל"י
בתשלומים נוחים.
כל 10 הכרכים הופיעו בבתי-אחת
- הכמות קטנה — הזמן מוגבל
כל הקודם — יזכה
- דורש אותם באחת מתחנות ההרשמה של "ספרית מעריב"

ציון

חברה לביטוח בע"מ

כל עסקי ביטוח

תל אביב, ירושלים, חיפה
ובכל ערי הארץ ומושבותיה

המשרד הראשי:

רח' אלנבי 120, טל. 67701, ת"א

ארגון

מפעלים לצביעת טקסטיל בע"מ

בני ברק

טלפונים: 73246—7—8—9



**מטבע זר
לא יוגש לך...**

בבואך לניו-יורק
או לכל מקום
אחר בעולם.

את הסדר קבלת המטבע הזר
המגיע לך בצאתך לחוץ-
לארץ, השאר בידי הבנק
הנותן שרות אדיב ומהיר.

בנק דיסקונט
לישואל בע"מ

יחד



בנין

חברה לביטוח בע"מ

אש • ימי • תאונות
אחריות מעבידים • היום

המשרד הראשי: ת"א — רח' אלנבי 113

סניפים:

חיפה — רחוב יפו 24

ירושלים — רח' בן יהודה 13

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:

סחר בע"מ
צידוניה חברה להשקעות בע"מ
חברה ישראלית מרכזית
למימון ולאחסנה בע"מ
אורדן מפעלי מתכת בע"מ
תובל חברה להובלה ככלית בע"מ
מרכז לשווק בע"מ
מבצע קונסורציום להשקעות בע"מ

בעלות חלקית במפעלים:

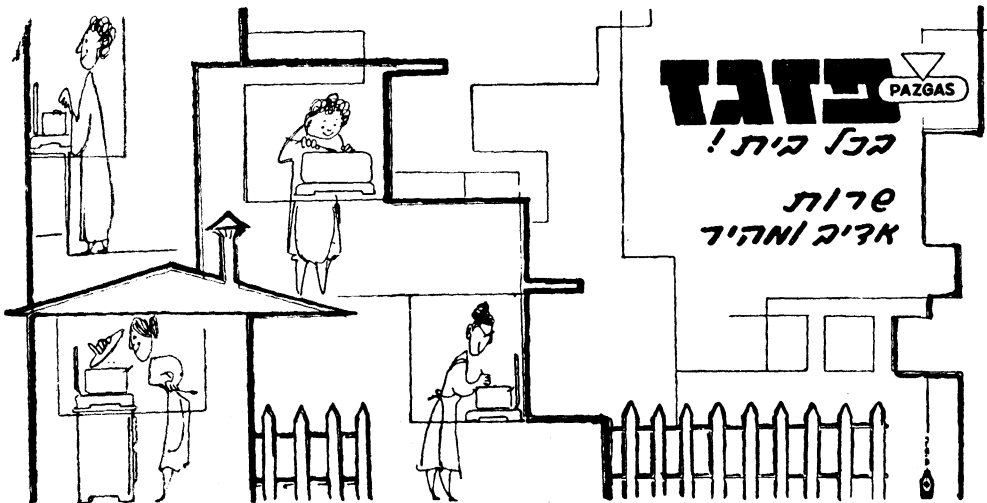
מפעלי מלט פורטלנד אי"י "נשר" בע"מ
שמשון לצמיגים ולגומי בע"מ
כיתתן בע"מ
דימונה מפעלי טקסטיל בע"מ
בנק ארצי בע"מ

ליום העצמאות שלוחה הברכה

לנשיא
לכנסת
לממשלה
לצבא ההגנה לישראל
לאזרחי עירנו
לכל תושבי המדינה

עיריית תל-אביב-יפו

ערב יום העצמאות, תשכ"א



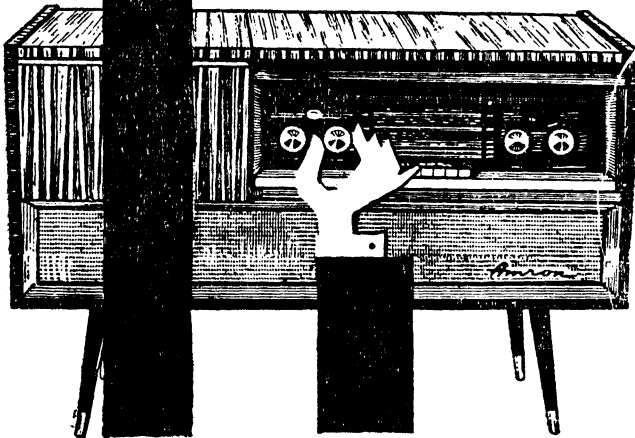
מן הקטן לגדול

מן הטרנזיסטור הזעיר „רונית“ ועד לרדיו „קונסול“ המפואר ביותר, כל אחד מ־16 דגמי „אמרון“ מסמל את המלה האחרונה בשטח הרדיו.

כל דגם מיוצר מחלקים מקוריים, עובר בקורת מומחים ומעניק למאזין את מלוא ההנאה של מקלט רדיו חדיש ומשוכלל.

המפיצים: אמפא תל־אביב, חיפה, ירושלים

אמרון



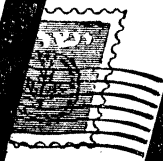


אדיה - חברה לבטוח בע"מ

י.מ. טוקטלי ובניו
בע"מ

בטוח · מימון · השקעות
30 שנות נסיון לשדותך

- THE HOME INSURANCE CO. - NEW YORK
- Cies D'ASSURANCES GENERALES,
CONTRE L'INCENDIE ET EXPLOSIONS & SUR LA VIE-
PARIS
- LA MARITIME, Cie D'ASSURANCES -
PARIS



ג.ר.