

ק ש ת

ק ש ת

העורך:
אהרן אמיר

מזכירות המערכת:
דליה למדני

קשת מופיע אחת לרבע־שנה בהוצאת עמ־הספר בע"מ, רח' ביאליק 9, תל־אביב, טל. 67244. דמי התימה לשנה: 12 ל"י; בחוץ־לארץ, \$6.00. חוברת בודדת: 3.50 ל"י; בחוץ־לארץ, \$1.75. כתבי־יד לא יוחזרו אלא אם כן תצורף אליהם מעטפה מבוילת ועליה כתובת השולח. המערכת אינה נושאת באחריות לכתבי־יד שלא הוזמנו. כל הזכויות שמורות להוצאת עמ־הספר בע"מ.



שנה רביעית, חוברת ד, קיץ 1962

נדפס בדפוס „עופר“, תל־אביב

התוכן:

ע. הלל: שנת (שיר)	4
עמוס עוז: קודם זמנו	6
מוריס פוליטי: בערב חם של חודש מאי (שיר)	19
עמוס קינן: בתחנה	22
אשר רייך: הברוש (שיר)	29
עדי צמח: Homo Devus	30
שמואל יוסף עגנון: בתוך האבן	38
אבי עתניאל: שנת־אור אחת	40
עמירה הניג: שני שירי אהבה (שירים)	47
יוסף מונדי: אחיו של רסקין (מערכון)	48
קלוד ויז'ה: קאמי בין גולה ומלכות	58
יחיאל חזק: בודלר (שיר)	64
עליזה לבנברג: יומן קרית שמונה (סוף)	66
איתמר אבן־זוהר: סונט על רבי־סרנים (שיר)	75
פנחס לפיד: פורטוגל — קיסרות קולוניאלית ראשונה ואחרונה	76
אוגוסטינו נטו: שלום לפרידה (שיר)	93
נדב ספרן: האסלאם כרקע רעיוני סנוביות עדתית	94 112
(סימפוזיון בהשתתפות א. רימלט, ש. אבינרי, ע. אשד, א. וינגרוד, ע. לבנברג, פ. פלגי, י. קיסר)	
בקרות קצרות	140
המשתתפים בחוברת	164
מפתח־העניינים ל„קשת” שנה ד	166

ע. הלל : שנת

פֿטמע צשבים גלי דעת
כהטצן צטינים חלב
וכצמח חלקנה לאט
מלאתי תרדמה.

תא אל תא
רקמה אל רקמתה
וכהפקד ערשי-חלי צדת רופאים רוחקה
וכמגע אצבעות גזירה מצחי קודחים לבצע
גרקמתי שנת.

אז מסבכו נח? ערי!
לעש גאון הערכבות
וקרו פתנים מזגגי דבש-חמות
תפיים הצריחו ארס-נהב-אברתם —
נצת, נצת סבכי!

צכוון כהמון קופיו הצואים, המצטתקים
רוצצו דישוניו היקושים ודון,
כהתגלגל לביאותיו הצוהקות
קרסו פילותיו שחת;
עד עלות,
עד עלות חלומי חרס —

לפול תהומות קרן
 ארצות הצב והקפריית
 צוצי הקטב המרירי
 קדחי הקרח הנוגים
 מחוזי שפטי הפרדמה.

שם באפרו נכאה שריק הצחקון הדק
 של עוף הפסדר
 שם במבואות ובנקיקים סמויים כל אוהבי
 טוֹעֵנִי רוֹבִיָהִם אֶבְק־אֲדִי
 שם השמשות הבוֹצְרוֹת אין-קול!

ומצל

מקר עד קר. פקשת בצנן נח
 מקט!

צח ואדון נחדל-מבע
 זולתי הביטו בי;
 הבט ובחן קליתי
 הבט והבט וסמאני —

בלי פרש בנניו.
 כל מאדו מביטי.
 אלם ונבר-ראי,
 נח צעוף
 ומצטחק —

נה-נה-נה: המבט —
 מבט מותי.

עמוס עוז : קודם זמנו

חם וחוק וגדול היה הפר בליל השחיטה.

בלילה שחטו את שמשון. בבוקר בבוקר, קודם לחליבת-חמש, בא סוחר-בשר מנצרת ולקח את פגרו בטנדר אפור. על אונקלים חלודים נתלו נתחיו באטליזי נצרת. צילצול פעמוני הפנסיות העיר גדודים-גדודים של זבובי-צואה גדולים לעוט על בשר הפר ולנקום בו נקמה ירוקה.

בשמונה בבוקר בא אפנדי ישיש ובידו טראנזיסטור. את עור שמשון ביקש לקנות. ראדיו רמאללה הגיש מחרוזת של פזמונים אמריקאיים אל כף-ידו של האפנדי. אחרון-חביב שידרה התחנה את העזו שבלחנים. פרועה והוללת נשתלחה המנגינה, ופעמוני הפנסיות ליווה כמצלתיים. נסתיים הלחן — נסתיים המיקח. נמכר עור הפר. מה תעשה, יא רשיד-אפנדי, בעורו של שמשון, פראדירים. חפצי-נוי אעשה ממנו, מעשי-חושב, דברי-מזכרות לתיירות עשירות, תמונות של קלף בססגון-צבעים: כאן סימטת מגורי ישוע, כאן סדנת-נגרים, יוסף בתווך, כאן מקישים מלאכים בענבלים ומבשרים את לידת הגואל, וכאן הינוק עצמו, מצחו קורן אור. הכל מעשה-קלף, פאר יצירה.

הלך לו רשיד-אפנדי אל קפה זעים, לשטוח בקרו על לוח שש-בש. מכשיר של שמחה בימינו ובשקו ארוז לו צרור של עור מהביל. רוח נצרתית כבדת-ריח פורטת על ענבלים ועל צמרות-ברושים, מנידה במשביה את אונקלי האטליזים, ובשר הפר משמיע צעקה אדומה.

ב

במלוא אֹניו עמד שמשון הפר, גאוות רפתני הקיבוץ, פֶּאָר פרי העמק. לולא תש כוח-המוליד של שמשון לא היה יוש בא עליו בפתאום, בלילה, לקרוע בסכין את גרונו.

בעמידה ישן שמשון, בעיניים מוגפות, בראש מורכן. נשימותיו חמות ולחות. אָד נשימתו נבלל בריח של זיעת-פרים דביקה. אורו של פנס-כיס לטף את גוף הפר ונשתהה על צווארו.

פתיונות-רעל, היררה יוש. צעקת התנים באה באזניו. תן שוטה התפרץ אל הרפת במוצאי חשוון ונשך לשמשון ברגלו. שמשון בעט במשוגע והמיתו. אלא שאותה נשיכה קטלה את כוח-המוליד של שמשון. איכה קפא וכמש היוקד שבכל פרי יזרעאל.

ביד רכה וחרישית אחז יוש בלסתו של הפר והגביה את ראשו האפל. הפר נשף נשיפה עמוקה, ועיניו האטומות רטטו ריטוט שעל סף המיצמוץ. יוש קירב את

הסכין אל פיקת-גרגרתו של שמשון. נחירי הפר רחבו פתאום ורגלו הקדומנית בטשה בגללים שלרגליו. עדיין לא נפקחו עיניו. מוגפות היו שעה ארוכה לאחר שקרע הלהב את עורו ואת בשרו ואת צינור-הדם ההולך מלב הפר אל ראשו. תחילה הציצו טיפות דקות וסקרניות. הפר גנח גניחה של אי-נחת. הניע ראשו מימין לשמאל כטורד זבוב עקשן או כממאן לאשר את דברו האחרון של בן-שיחו. אחר בא זרויף דק ומהסס, כמו ניגר משרטת של גילוח נחפו.

„נו”, אמר יוש.

שמשון הצליף בזנבו על אחוריו המרופשים ופלט נשיפה עצבנית, חמה.

„נו”, אמר יוש בשנית, ושלח ידו אל כיסו. לחה ומטונפת באה הסיגריה אל פיו. מה ראה יוש לשלח את הגפרור הבוזע היישר אל מצח הפר.

שמשון געה בכאב רפה, נסוג לאחוריו בצעד מגושם ונשא ראש הדור להתבונן באיש.

עתה פרץ דמו בסערה וקלח באשדות שחורים, מבעים בועות לאורו של פנס-הכיס הזוער. יוש נתמלא בחילה וקוצר-רוח. „נו”, אמר שוב. מראה הדם הקולח פעל על שלפוחיתו המלאה. מה עצר בו מלהשתין במעמד הפר הגווע.

לאט-לאט גווע שמשון, לאט. חם דמו וסמיך. על ברכיו כרע הפר. על קדומניותו תחילה. קרניו הפכות ביקשו לנגח, ולא נמצא להן מוצק.

תחילה גוועו עיני הפר ועורו הוסיף לרטט. אחר נדם העור הזוע, ורגל קדומנית אחת בטשה לבדה ברפש, כמקלו של עיור. במות הרגל ההיא באה שלוזה, זנב הפר היכה רפיות אחת ושנית, כיד נפרדת בניפנוף. אחרונה באה עווית וצנפה את גוף הפר כמו לו ביקש שמשון להתאים גופו לתבניתה של מכונית הסוחר מנצרת, או כמו לו ביקש למות עובר.

„נו-נו”, אמר יוש.

אחר הדברים האלה כילה רפתן הקיבוץ את הסיגריה ורוקן את שלפוחיתו והלך אצל מטבחה הקטן של שומרת-הלילה.

צשקה, גרושתו של דב סירקין, השקתה את יוש חלב מתוק וחם מספל של חרסינה.

צשקה אשה קמוטה ועיניה משוקעות כעיני ינשוף. ספל-החרסינה עבה ומגושם. רוח של צינה חדה יוצאת מגופה הגוץ והמצומק של צשקה. אָד חם וריחני עולה מן הספל, וקרום-שומן צף על-פני החלב.

ג

עד דימדומי הבוקר רובצת צשקה במטבח הקטן, אותו מטבח המיוחד לבישול מאכלי התינוקות, להבדיל ממטבח-הכלל שאצל חדר-האכילה. פניה החדים מונחים על ברכיה, ברכיה חבוקות בזרועותיה, וכולה כאולר שלהבו מכונס וגבו מעוגל. מדי שעה מתפרבלת צשקה במעיל-גבר והולכת אל חדרי הילדים, מיטיבה שמיכה שנוזחה ומגיפה חלון מפני הצינה. בין השעות מונחת היא על שרפרפה, מרבץ שאין עמו

מעשים ואין עמו היראה. שהות דמומה באדמת־ההפקר שבין מחוזות־הערות לבין ממלכת התנומה.

מיום שנזח דב סירקין את קיבוצו ואת משפחתו ונשתחו דבר בפניה של צשקה. מיום שנפל אהוד בכורה בפעולת־תגמול מאוגרפת נטרופפה צשקה. מרבה היתה במסעות ארוכים אל אותה אדמת־הפקר שבין הממלכות. לולא דאגתן המרוגשת של נשי־הקיבוץ במועצותיהן אפשר שהיה פוקע בה דבר־מה. צשקה לא נשתבשה ולא פקעה, ומכאן שיש ממש במוסדות הקיבוץ ובוועדיו.

אילו היה הפר גועה בשעת שחיטתו, אפשר היתה צשקה מניעה ראשה ומרחישה שפתיים. אלא שמשוון בחר למות בגניחה ולא בצעקה, ואף יוש לגם את החלב בשתיקה ולא נשתהה לקצר את הלילה באחת מאותן מעשיות־חיילים השגורות על פיו. בא לו בחור מן החשכה, לוגם, רוטן, נפרד, ושב ויוצא אל החשכה.

עד אור־הבוקר מפרנסים תנים רחוקים את אוויר העמק בצעקות קרועות. מטחי־בכי ומטחי־צחוק ומערבלות־כלאים, ילל־תינוק ומצהלות־אוויל. בחמש הולכת צשקה אל מיטתה. בדרכה משתהה היא אצל גאולה, מקישה על דלתה בכוח ופולטת ברכת בוקר־טוב, בקול של ציווי ולא בקול של ברכה.

גאולה סירקין, בתם הנותרת של צשקה ודב, ממרת אל חדר־האכילה. מבטה בוהה וידיה עוסקות בדוחים הגדולים. ציפרניה מרוסקות ועור־כפותיה סדוק ושני ערוצים מרים קבועים במדרון האפרפר שבין קצה חטמה לזוויות־פיה. קפה היא מבשלת למשכימי־קום.

גאולה אינה כשאר חברותיה, בנות־הקיבוץ. הללו, רגליהן דשנות ושופות. רגליה שלה דקות, חירות וזרועות פלומה של שער שחור. הללו, פניהן עגולים ועיניים להן כהות ועירניות. פניה של גאולה רזים וממושכים, ועיניה תכול־לוח. אף שכבר מלאו לגאולה סירקין עשרים־ושש שנים, עדיין לחייה מחוטטות פצעי־בגרות מאד־מים ומגורדים.

קפה עשוי בדודים הגדולים, מהרהרת גאולה, לעולם טעמו תפל. קפה של ממש תם מן העולם. בחרדת־קודש ובעסק גדול היה אהוד חולט קפה. לא רבים היו ביקוריו בקיבוץ, אך מלהיבים היו. כמכשף היה אהוד מתעסק בקפה בלחשים ובהשבעות. כמה היו בנות־הקיבוץ מתלהטות בעת ביקוריו. כולן, מיום שנקצר אהוד נשתכח סוד פולחן־הקפה, סוד מצוות הקלחת הזעירה, הלכות הטכס המדוקדק. אהוד לא עזב את הקיבוץ גם לא ישב בו: משנה לשנה נתארך שירותו בצבא, שמו נתגדל ושבו נתעכב. בכל פעולת־תגמול השתתף, אחת לא החמיץ. דווקא זו שנפל בה, אומרים ידענים, מיותרת היתה ולא מחכמה נעשתה.

שעה שדודיה של גאולה סירקין מעלים הבל, פורשים תני העמק אל מאורותיהם. ריח דמו של משוון הפר טרף את לילם. כחשים־כחושים תני העמק, זבי־ריר וטרוטי־עין, רכים טלפי התנים, וזנבותיהם ממורטטים. עתים ישתטה תן מחמת הרעב, יתפרץ פנימה וישוך עד שיומת. לילם תחילתו בכי ואחריתו צחוק־עיועים.

לפנים היה דב סירקין טומן לתנים פתיונות־רעל ומלפדות־קפיץ קטנות, פרי המצ' אתו. צוחק הצוחק אחרון, היה דב רגיל לומר בשכבר הימים, בטרם יזנח את משפחתו ואת קיבוצו ויילך לשוט בארץ ולשייר בה טביעת־אצבעותיו. פקודות־המטה אינן מתירות לחיילינו לסגת משטחי אויב עד שיפוגו הפצועים והחללים. כיצד נשתכח פגרו של אהוד באדמת־ההפקר ענין הוא לוועדה של חוק־רים. שלושה לילות נח אהוד באדמת־ההפקר. חיילי האויב ביקשו לזכות בגופה על־מנת להציגה לראווה ולמעט תבוסתם. חבריו של אהוד הכשילו את מזימתם באש מתמדת שירו מגבולנו. בלילות היו חבריו זוחלים אליו לחלצו. האויב העמיד זרקורים גדולים וסילק את החשכה. בלילה הרביעי גרוהו בחירו־נפש. שיניים של תנים קרעו את בשר־לחייו והשחיתו את לסתותיו הרבועות. דב בא להלווית בנו והתאמץ להראות לבתו חיבה מגושמת. שחור־שחור ומבעבע מתהולל הקפה בדוודים הלוהטים. שבע ירתח, גוזרת גאולה סירקין. שבע ירתח ולא יחסיר אחת. שפתיה קמוצות ומכונסות, שיניה הדוקות ופיה מתקשת כסיף עקום.

ד

בשש עולה קולם של טראקטורים מותנעים מאצל סככת־המכונות, וחברי הקיבוץ יוצאים אל השדות הלחים. בשמונה עומדת השמש בועפה. זיעת אדם קולחת בפוסתנים. ברזים חלודים נותנים קולות חירחור. בשפבר־הימים היה דב סירקין מושל בבוסתנים. שיריו היו מבעבעים במהומה וקולו היה לוכד את הבוסתנים במצהלות רחבות. מהלך היה בין טורי השתילים ברגל קלה. עירום עד מתניו. כמה גדולות ושעירות כתפיו. חזהו, גבו, זרועותיו, מתניו לבדם קירחים מאותה פרווה סמיכה. בימות הקיץ היה ילד ישר־חוטם ורבוע־קלסתר רכוב על כתפי דב. באגרופים קטנים וחדים היה אהוד מתופף על ראש אביו, דב היה נוקם בבנו בתנופה אדירה, יורה את הפעוט לשחקים ושב וקולט בזרועותיו את ילדו שאינרצועק־לעולם. גושים־גושים עשוי הבוסתן, זן מתוחם מון בתלם סרגלי וקפדן. עצי הזנך המקדי־מים להבשיל, עצי הפריפס המצמיחים פירות דשנים עתירי־עסיס, שיחי האגורניה שפרים מחוספס וחריף כשיכר, ועוד זן נדיר ומפונק מכולם ושמו טוביה המלך. בשפבר־הימים היה דב אדון הבוסתן. עשרים שנה חלפו מיום שנשט את אשתו ואת ילדיו בלי לפרנס את מנהיגי הקיבוץ באחת מאותן אמתלות המזינות הוגי־דעות בבואם להתעמק בסוגיות הקיבוץ. אביר־זקנו של שמשון הפר מלך ברפתות בימים ההם. דורות של תנים נתחלפו מאו, אך צעיריהם מקיימים מורשת־אבות ואינם נוטים אחר החידושים. כל דור דור ממלא את מרחבי הלילות בשיירי־קינה ובמצ' הלוח־זימה ובערבוביית קולות של שנאה מרושעת וחנופה מתרפסת. סמוך לעזיבתו של דב השמיע הקיבוץ זעקת פתיעה וחמס. שלא כדרך הימים ההם נעשה המעשה. באותם הימים — אם עזבו חברים את קיבוציהם, מן הנמושות היו.

ואם נסתלק אחד מעמודי־התווך, לא נסתלק ללא הטח־ת־אגרוף וללא נאום פומבי חושפני ומוקיע ושומט־סודות.
 דב, כאמור, ללא אמתלה חמק וללא ריגשה וללא פולמוס. נמוג בבוקר ולא שב בערב ולא למחרתו ולא כעבור ימים ושבועות.
 ברבות הימים נתפוגגה חמת הקיבוץ ונתחלפה בפליאה ובמשיכת־כתפיים.
 לאחר זמן, כמצופה, בדה מי שבדה מעשה בצירת־תיירת מקסיקאית, והקיבוץ נד בראשו חכמנית וכפל את אהדתו הדביקה לצשקה ולילדיה.
 לבסוף נשתקע הקיבוץ בטרדותיו ובלבטיו. מחנה של מתקני־עולם, אומרים פעילינו, דרכו לשייר מאחריו כושלים ומזדנבים. מטבע הדברים הוא.
 דב הלך תחילה לחיפה ומשם למפעלי־הערבה ומשם נסתעפה דרכו ונתגונו מעשיו. לבסוף נשתקע בירושלים ונעשה מורה לגיאוגרפיה. התקף־לב ראשון האפיר את פניו. התקף־לב שני גרם לו שיפרוש ממשרתו ויישב בית.

ה

דב סירקין לא התמתח, לא פיהק, לא נע על כסאו, לא עיפף בעיניו הקרות, הפלדיות — ואף־על־פי־כן עייף היה.
 ישב אל שולחנו הכבד ושירטט בקוים בוטחים.
 שתים אחר חצות. גורת החשמל הצהובה מלוהטת, ערומה ללא סוכך. גרגר־טיח זעיר נפרד מן התקרה וצונח על כסא־עץ ירוק ונושן. חדרו של דב מסודר בקפדנות של ערב־ויקנה. כל חפץ נח ברגילות במקום שהונח בו קודם הכרות עצמאותה של המדינה. אף־על־פי־כן, הנכנס לחדר נופל אל מערבולת משוועת של עדרי רהיטים גועים בקול עבה. זאת — בשל אותו נתך צבעים פרוע: מהומת וילונות קלילים וורודים ושידה עתיקה ושולחן עגול שעון על רגלי־דינוזאור וארון שחור מהוהה. כנתו של הוללות צווח בתוך כל אלה כיסוי־מיטה פרחוני אדום־תכול, ונברשת שחורה מרחפת על־פני התווה, מנברשות סבו של סבא. בזווית החדר מפתל עציץ גדול נחשים סבוכים של קקטוס אפריקאי, ובתווך — אצל מכתבה בעלת ציצי־נחשת בוהקים בגוני זהב וכסף — האיש.
 דב הניח למחוגה ונטל סרגל. הניח לסרגל והשחזו עפרונו עד־דק. השחזו עפרונו וליקט לו אדום ושחור מתוך גל של עפרונות־צבע.
 בשפכר־הימים היה דב מנהל־עבודה בנמלה של חיפה, חייל ביחידת הרוכבים הבידויים של הוד־מלכותו, סרסור־נשק בדרום־אמריקה מטעם ארגון־המחרת, קצינ־מטה בקרבות־העצמאות, יועץ־פיתוח של אחד מפרנסי הנגב, ולבסוף — מורה לגיאוגרפיה.
 ראשו של דב מורכן, וצווארו נטוי. פניו קרים ועשויים בחיסכון, תג ותכליתו. ארשת של קמצנות מרוכות שפוכה על פניו, קמצנות ללא שמץ של חמדנות או הנתנות, קמצנות תקיפה ובוטחת. רק גבותיו של דב סירקין, גבותיו לבדן עשויות

בהפרזה, כמהתלות במצח הרבוע אשר בשיפוליו הן שוכנות. עפרונו חורק קצובות על־פני דף תלוש מתוך מחברת ממושבת.

הדממה, דממת פרורר ירושלמי שומם לעת־לילה שוממת, היתה מהלכת ברחוב ותולשת מחטים־מחטים מראשי הארנים שבחצרות. המחטים הנתלשות נתנו רחש קל־קליל, חודר תריסים מוגפים ומסמר את שער החתולים השחורים על מעקות־מרפסות מחלידים. דב הסב ראשו לעבר הדלת החיצונה. מוגפת היתה, כדין. ספק היה בו.

תן רחוק השמיע קול־חירוק מקוטע, כראש־הנוגנים המקדים לכוון את מיתריו שלו ואת מיתרי חבריו. שנים רבות חלפו מיום שסר אהוד לבית אביו. פעם בא לכינוס של תנועת־נוער בירושלים. לאחר שש שנים נתקלו זה בזה בבאר־שבע, ואהוד הבטיח בשפה רפה לסור אל דב. באחד הלילות, אמר. בקיץ נתאמן בהרי עדולם. לא תיבהל אם אבוא באחד הלילות. האמנם היה בדעתו לבוא, או הבטחה של סתם היתה בפיו. סמוך לאותה הבטחה נהרג. דב הגיף עיניו ושב ופקחן לרווחה וטילטל ראשו ושילב רגליו, שלא תשלוט בו התרדמה. פעמוני־נוצרים בעיר שמפנים לחומה שילחו רמזי־קול לעבר פעמוני בית־לחם, ואלה ואלה החליפו וידויים עם פעמוני־נוצרים שבירושלים שמחוץ־לחומות.

1

דב הניח לשחור ולאדום וסימן במחוגתו קשת זעירה. אחר נטפל לעפרון הכתול, ושוב לא הניח לו שעה רבה.

על הגליון רבץ נמל ענק, ומעמקי מימיו התכולים, שצפו קילוחים־קילוחים מתוך העיניים האפורות אל האצבעות הארוכות, ומן האצבעות אל העפרון המגמא משבצות רבועות, ומן העפרון נהרה התכלת ונתפרשה ונחה על־פני הדף.

רציפי נמלו של דב רחבים מן הרחבים ברציפים. מזחיו ארוכים הרבה מכל שבנתה יד אדם. מנפיו כבירים מן הכבירים במנופים החורקים בנמל מגמלי הארצות. מחסניו גבוהים כדממה המסוננת אצבעות־חושך שלה מבעד לסדקי תריסיו של דב סירקין. סבך דרכים ומסילות וגשרים ומסלולים נפתל כפקעת נחשים שוצפת. מכור נות צהובות מתיזות גצים של כוח מהוקצע. סרטי פלדה וגומי ניצבים בהדרה חגיגית, קפואה, עשויים לפרוק הררי־סחורות מבטן ספינות־נפילים. משאבות פער רות־לוע רוכנות המימה, נכונות לבלוע נתחים אדירים בשאגה מתכתית, בבליעת־חטף פטורה מלעיסה. העצומה בספינות האוקינוס לו נתפתחה לעגון בין מזחיו של דב לא היה בה יתר על שיעור־גדלו של ננס מגוחך במעגנים שבראם דב.

העפרון התכול גדש את המפרץ במים אדירים, וסובב וכירכר בעדינות, מפרכס ומזרים מים במבוך התעלות המצטלבות.

צעדי זר באו ועלו מחדר־המדרגות. הזר נשען בכבדות על המעקה, והמעקה נענה לו ביבבת־זיקנה סדוקה ובמיחוש קהה.

דב ננער ממקומו ובטפיחת־אגרוף הגיף חלון קלוף־צבע שנתפרעו ציריו. קורים־

קורים של אור־כוכבים נמתחו לרוחב הרחוב, ממרפסת אל מרפסת שכנגדה, מצמרות הברושים אל פחי־האשפה, מראש גדרות האבן אל סדקי אבני־הרצף, קרום חרישי על־פני האדמה, ואָד תכלכל עולה כנגדו מתוך פתחי הביבים. פיסה של טיח נשמטה מן התקרה, גדולה מקודמתה. פירורי־סיד קטנים כיסו את כיסוי־המיטה האדום־התכול, אותו מרבד שהחדר עוין לו. הצעדים בחדר־המדרגות נקטעו. הזר עמד בקומה הראשונה. המעלות חדלו מתת קול, אך שום מפתח לא ננעץ בחורו, דלת לא נפתחה ומצילה לא נודעקה. אפשר נשתהה הזר לנעוץ עיניו בדלתות האפורות, מקולפות־הצבע, אשר לדירות הנמות. אפשר משנן הוא את שמות הדיירים מעל גבי תיבות־המכתבים. דב קפץ שיניו. מיד נתהדקו לסותתיו ונתקשו כאגרוף. קם, טמן את הגליון במגירה ממגירות השידה החומה, תלש בתנופת־יד דף ממושבץ מתוך מחברת מדולדלת, וצייר מפת ארץ הררית ביד בוטחת ובעין קרה. סנטרו נזדקר לפניו כחרבו של לוחם במלחמת־שנים.

ז

דב סירקין עיניו אפורות ופניו אפורים ושערו אפור. לגוף כתונת־תכלת נעריה, קלה, מצפנת גוף שעיר מרושת גידים אפורים חזקים. גוף זה עשוי לעמוד שנים רבות במלא אוניו. מומו אינו ניכר לעין. חוצו שעיר וחסון. ידיו עבות, כתפיו עשויות בזווית נאה, והמתבונן מתבונן אל גר־סוורים. לא ייאמן למראהו כי תוכו מכורסם וחלול. לב רפה יושב בתוכו, עלייתו השמאלית נתרחבה מעל למידה ודפנותיה מעוותות ומועדות לפקוע.

כבן ששים הוא דב סירקין. לפני שנים רבות נמסכו בדמו טיפות ראשונות של עופרת ועשאוהו גבר־שבגברים. עם השנים ההולכות נפוגה העופרת שבדמו. לבסוף נתבצַר־רה בקצות אצבעותיו ובשיפולי לסותתיו, ולא עוד.

דב שירטט ארץ של הרים. לאורך הרחוב דהרה ניידת־משטרה ירקרקת בשעטה, פורמת את הדממה, והדממה שבה ומאחה קרעיה ביד גדולה, רפה, חלומית, צוננת. הניידת חמקה אל המדרון, מחלחלת בסמטות הדרומיות בואכה תחנת־הרכבת.

ארץ של הררים בולתיים, שחורים, דוקרים בחודיהם המושלגים את מפרש המשי המרוקם לבנה וכוכב ומנקבים בו פרצות. אנדרטות־אבן, פגיונות־סלע, פסגות נשלפות כהישלף סכינים בסמטות השיפורות. ערוצים מטורפים שורטים את מתני הטרשים. גבוננים מאומים זוממים לדרדר תהומה אשד־בראשית של רסק־צוקים. אצבעות־אבן מעוותות מצביעות אל עבר נקי־תהוה משונני־כתלים, עמוקים עשרת־מונים מן העמוקים בנקי־תבל. נקי־נקיקים נפערים במבוכי־הזעם ובמערות־הגעש, עד שאגה וזעה וקפאון.

לבסוף נשתהה דב והתבונן בגליון. קשה וכחלחלה וצוננת הכבידה העופרת על תחתית פניו. עפרונו הטיל נקודות־גובה בראשי הפסגות. שולי־מרגלותיהם של הרי־סירקין עשויים להתאזן בליגלוג אל צמרותיהם המושלגות של האלפים.

ח

מחמת תוגה או מחמת רעב וצינה נתן תן מתני בית־לחם קול בוכים. מיד השיבו לו תנים חמישה בפרעת צחוק מושחת, שש־לאיד. הרוח עמדה מנשוב והקשיבה קשב רב.

המעלות שבו לחרוק. צמרמורת שוטטה על גו דיגדגה עורף, נתבצרה בכפות־רגליים. אצבעות רטטו והלבינו. הזר דרך בכבודות על שלש מעלות, השמיע שיעול רטוב, הסמיך פליטת־כית, ונדם. חריקת המעלות נתנדפה כאָד. דב נחפו אל מטבח, מגיף תריס, נועל דלת, אוטם אשנב.

בשפכר־הימים היה דב מורה לגיאוגרפיה. מאות תלמידים עברו תחת ידיו, מכבדים את אפרוריתו, מצייתים לקולו הרהוט, מסתודדים בין־הזמנים ולוחשים זה לזה עסקי תולדותיו של פלונ־תמהוני. אצבעותיו היו ארוכות ועבות עד השתאות, לבנות תמיד מאבק־גיר, אוחות סרגל ארוך ומשוטטות בביטחה בין הרים וגבולות וערים בסבכי המפות הסגוניות.

עתים היה מתבדח בכיתתו. מהתלות דלילות, אפורות. ממעט היה בהתלהבות. אם ניצת — לא הצית עמו איש מתלמידיו.

שתיים או שלש פעמים בשנה היה לובש חאקי, נוטל צקלון־מפות ותרמיל־צד קטן — תמיד קטן ומעורר קנאה במיעוט משקלו — ומוליך אחריו טיול של בית־הספר. זר ומפתיע היה מראהו בבגד־טיילים, נשק של אבטחה בידו. תלמידיו היו מסיחים על מעשי־גבורתו בשנות הפרעות והמחתרת. אותם מעשי־נפלאות קצתם גוזמות־תלמידים, קצתם מעשים שעשו אחרים, ויתרם מעשים שאכן עשאם דב בשפכר־הימים, בימי היותו מפקד קפוא־קול וקפוא־ארשת בצבא־המחתרת.

עולה היה עם כיתות אחדות להרי הגליל, או גורר אחריו טור נערים מיוזעים ורוטנים במדרונות התלולים בואכה מכתשי הנגב.

באחד מאותם טיולי נגב עופכו דב ותלמידיו בבאר־שבע. נציג שלטונות־הצבא הורה להם לשנות את מסלולם ולהימנע מלשוטט במדבר פארן, בשל החמרת מצב הבטחון. קצין־צבא דק וגבוה, ראשו מתולתל, עיניו מוארכות ומצמצניות, לסתותיו רבועות, מדיו מרושלים בגינדור, אהוד סירקין שמו. שש שנים לא ראה דב את פני בנו. פעם בא לירושלים לעצרת־נוער ולן בבית אביו. למחרת ליווהו דב אל המכוננית ההולכת לקיבוץ, וביקש לקנות את אהדתו בטפיחות־שכם עצבניות ובדיבורים מקוטעים שביקשו להידמות ללשונם המגושמת של בני הקיבוץ.

„אם תסתובבו שם“, אמר אהוד, „תעלו על מארב. לא צחוק. תעברו את המכתשים ותרוצו ישר לאילת. וגם זה מיותר.“

המורה שמת כתפייש על שנתגמדה באחת כל גדולתו בעיני תלמידיו. בשפכר־הימים שירת כמפקד בצבא־המחתרת, ודרגתו היתה גבוהה הרבה מזו של אהוד כיום. „אני יודע, אני יודע“, גימגם. שמש הנגב שאבה זיעה דביקה מכל נקבי עורו. „אני הייתי בנגב כשאתה היית כזה.“

„יפה“, אמר אהוד. „אם אתה מכיר את השטח, לא תתבלבל. גם זה קורה כאן.“

טוריסטים מסתובבים לצבא בין הרגליים. ממש הפקרות". אהוד שלח ידו אל ראשו וחיטט בשיפעת תלתליו. מקץ שני רגעים נפרד ופנה ללכת. "שמע", קרא אחריו דב בקול מהסס, עצבני. "שמע! בזמני היו מבריחים את הכנור פיה כעבור יממה. לא היו מניחים לה לשוטט ולשוטט". אהוד נעצר והחזיר פניו בתמהון. "שמע", הוסיף דב, "גאולה נכנסת לפעמים. למה לא תציץ?" "בטח", השיב אהוד בקול מרושל, עייף. "בקיץ נעלה לאימונים בעדולם. לא תיבהל אם אגיע בלילה. נראה. אודמן".

מקץ חדשיים נודמן לדב לשוב ולפגוש באותו קצין. לסתותיו נשתנו, טורפים ליליים קטנים השחיתו את צורתן. בכל טיול היה דב מרים קולו מעט — רק מעט — ומרצה רהוטות ושגורות על אודות חקלאות־של־מדרגות בגליל או על אודות נתיבי־מסחר אל יבשות רחוקות בדרך שער ים־סוף.

עיניו היו פקוחות מאד, נועצות במפה מבטים חדים כמחטה של מחוגה. בפתאום היה עוצר את הטור המשתרך ביגיעה אדישה, ומצביע בחטף על חורבה שתקנית, על תל צופן־סוד, על שלד של גמל או צבוע או תן, על מעיין חבוי מעיני מטייל־טירון.

בימים שלאחר טיול נוהג היה לעלעל במחברות־חיבוריהם של תלמידיו, בן תואר הטיול לפרטי מאורעותיו וזוטותיו. מאת המורה לספרות היה שואל את המחברות. מעולם לא נתיגע למקרא מאה ומאתיים חיבורים המספרים נפלאות אותו טיול עצמו. מעולם לא נודע לתלמידיו מנהג זה שלו. עתים היה מעתיק לו תיאור קטן מתוך אחת המחברות ומצפינו במגירה ממגירות ארונו החום, הברלינאי עד־גיחוך. אף־על־פי־כן מורה קפדן היה. תלמודו נגדש שמות, ספרות, טבלות, עבודות־בית מפרכות, מבחנים טרדניים, ציוני סוף־שנה שאינם־יודעים־רחם, טרוניות וטרוניות־שכנגד.

מדי שנה היתה גאולה באה אל בית אבית. בערב חג־העצמאות היתה באה, ולמחרת היתה שבה אל קיבוצה. כל הלילה ומחצית היום היתה יושבת על מרפסתו הקטנה של דב, מתבוננת במחוללים, צופה בלהטוטי הבדרנים ונלהטת כקודחת למראה מצעד הצבא. כמה נאה היה מראהו של אהוד, מעודן ותמיר בראש חייליו. מיום שנקצר אהוד חדלה גאולה מביקוריה.

תחילה שמח דב על שפסקה לבוא. כעבור זמן נצטער על שמחתו, אפשר משום שניטשטשו בזכרונו קווי־פניה החדים, נתרפך הפיף העקום של שפתיה, הפשירו חטטה ורפתה הצינה היוצאת ממנה.

ט

דב הניח למפת ארץ־ההרים ושירטט נהר שוצף שאינו מן הנהרות הרצים על פני אדמת האדם. חרץ תעלה סרגלית ארוכה, הקים מערכת של תעלות־משנה קפדניות, מתח רשת סבוכה של שיפועים, מדרונות, סכרים ומאגרים, הם וחשבונותיהם הדקים.



רודי להמן : עגור

שירטט, ואץ לערוך תחשיב של זוויות־שיפוע ושל עצמת־בטון וחוסן־פלדה ועקש־נות־האבן והתמדת־האדמה, ושל לחץ המון מים רבים.

לפני שעה נשתתק קול־הצעדים בחדר המדרגות. עתה שבו התעלות להירמס בכב־דות, בחבטות גסות ומתונות. ההתקף בא סמוך לסיומה של שנת־ההוראה. בחילות תכופות מילאו את הימים שבין ההתקף הראשון לבין משנהו. לבסוף נכנע דב וזנח את מקצועו ופרש לחדרו לעסוק באשר עסק. חרץ לעצמו דיני מתינות ונשמר שלא יביא את לבו לידי השתוללות חדשה. איש זקן יושב־בית, פניו אפורים ועופרת קרושה שוכנת בקצות־אצבעותיו ובתחתית לסתותיו.

את מחייתו היה מוציא מפתיבת מאמרים מסורבלים וגדושי סבך־טבלות, קודש לירחוני־גיאוגרפיה ולסקירוני־פיתוח ושנתוני־תעשיה.

לפרנסתו היה מצלם תמונות־נוף בהירות ועדינות, אך השבועון היה נותנן בשולי עמודו הששה־עשר, לחוצות בין שעשועון־פרסים לבין מתפוני־בישול, לבלתי הותיר מיפיין מאומה זולת כתם־דפוס אפור ומטושטש.

סופם של תצלומי דב סירקין באלבומה הכבד של צשקה. שבוע־שבוע, אחד־לאחד, גוזרת הגרושה מתוך השבועון את כתמי־הדפוס המעובים של גופים ענוגים. בדבק סמיך מצמידה צשקה את תצלומי של דב אל דפיה השחורים. שיניה קפוצות בשעת מעשה, ועיניה בורקות. קמטים של ערמה קרה נשרכים לה מזוויות פיה ומעקמים את סנטרה.

בשעות של בוקר נהג דב להשקיף מבעד לחלונו מזרחה, מחליף מבטים צורבים עם השמש העולה ומתרומם מעבר הרי מואב וקרניו ננעצות בטרשים של הרי ירושלים. ההרים החשופים וההרים מכורסמי־הצללים, ההרים המצפינים מנזרים אפלוליים, כבדי־חומות וכבדי־חורשות וכבדי־פעמונים.

בצהריים היה יושב בכיסא־מרגוע על מרפסתו הזעירה, בין פחיות של קטטוס לבין עציצי־שרכים, ומתבונן אל הרחוב. רחוב ירושלמי עקום, חומות של אבן וחלונות מסורגים גדולים. שיירה של פחי־אשפה לאורך מדרכות אספ־אלט סדוק. ממלכת חתולים נוכלים, חמקניים. עיניו היו שואבות את דיגדון פעמי העוברים־ושבים ומשוכות מן הרחוב חוטים־חוטים של ערגה חרישית, חומה.

בערב היה מתחלק בכותרות עתון־הערב עם ספסלי השדרה הסמוכה. עם חשכה היה לוגם מיץ־תפוזים אצל הדוכן, ואצבעות־העופרת היו מתהדקות וסוגרות על כוס הזכוכית. אהב להתבונן בדוכנאי המוחה במטלית כחולה ממורטטת את טבלת־השיש הסדוקה, הנושאת ברזים של גזוז וקופסות־ממתקים ססגוניות. בלילות שירטט.

ארונותיו נגדשו תרשימים, תצלומי־נוף, תבניות של גבס, חישובים מדוקדקים של חמרי־גלם, הוצאות בנייה, סלילה והובלה, לחות־זמנים של רכבות מהירות מן המהירות ברכבות תבל, מסילות נפתלות נוהרות אל מנהרות ארוכות חצובות בבטן שלעים מסלעי ארצות ההזויה, שדרות בנות אלף מזרקות־מים טובלות במטחי־אור,

צולבות חוצות ערים חלומיות. ערים גבוהות מיתמרות במגדלים מקומרים אל מעבר לפסגות, נשקפות אל מפרציים שסועים כחולים עד צעקה.

,

רוח שוטטה ברחובות, נטלה בורעותיה מכסה של פח־אשפה חלוד ושיסתה אותו באספ־אלט הפביש ובאבני הגדרות. במשובה אכזרית ציחקה הרוח בקרבנה. צעדים קלים וזריזים, גתרניים כלשהו, באו ועלו עד מפתן הדירה. תמיהה, לכמה שעות נזקק הזר כדי לעלות מן הרחוב אל דלתו של דב. מדוע נשתהה שעה ארוכה בקומת־הקרקע, אף שלא נכנס אל אחת הדירות. מדוע התקדם לפני שעה כשיעור שלש מעלות, ושב ונדם. ומה ראה להיחפז עתה. דומה שמדלג הוא במדרגות, מגמאן בצמדים. דב החריק כיסאו ופסע בכתפיים שמוטות אל הדלת. צוחק הצוחק אחרון.

בשכבר־הימים היה דב מגיף תריסו ומעלה אור בחדרו שבקיבוץ. כתליו מוצקים וקיבוצו גדור. שומרי הנקודה, ערים וחמושים, חוצצים בינו לבין השדות החשכים. פנסים צמודים לכלונסי הגדר, מתרים בתנים ומצליפים בבשר השדות חבטות של אור.

דב שרוע בבגדיו על מיטתו, מתענג על נימנום חטוף ופניו מכוסים בעתון של שחרית. זאטוטיו מתגוללים על מחצלת של קש, ומסרגותיה של צשקה רצות בקצב רך. מקהלה של תנים גועה בככי, ואהוד וגאולה נענים להם בצחוק תם ומדושן.

כחושם־כחושים התנים, זבירירי וטרוטי־עין. רכים טלפי התנים זונבם ממורטט. עיניהם מתיוזות גצים של ערמה, אזניהם זקופות בציפיה, פיהם ממושק תמיד ושיניהם בורקות בשנאה.

על בהונות סובבים התנים, חטמם לח ורחרחני, ואל הגדר לא יעזו. סחור־סחור הם רוחשים, מתגודדים ככפולחן, טבעת של תנים רוטטים סובבים בשולי מעגל הצללים הסוגר על אי האור. עד אור הבוקר מפרנסים הם את האוויר בקולות בכי, ורעבם מתנפץ גלים־גלים אל חופי האי המואר, הגדור. עתים יידלק אחד בשגעון, יתפרץ אל מבצר השונא בשיניים זבות־ריר, יזנוק כטרוף־עיועים אל הסככות וינשוך סוס או פר עד שימיתוהו.

חבריו פוצחים בקינה, בכי של אימה ואין־אונים וחונף וחרון וציפיה ליום־יבוא. יום־יבוא. אט, ככהנים חגיגיים בטכס של אבל, יקרבו הם אל גופת הנער. בפסיעות גמישות ולוטפניות, בחוטם רך ולח. תחילה ייעצרו בסמוך ויתיצבו במעגל, מרחחים חרש. אחר יקרבו אחד אל ההרוג וירכין ראש לגעת בקצה לשונו בגוף המת. משנהו יקרבו ויפרום בשיניים מושחזות את כסות החייל. שלישי ורביעי וחמישי יבואו ללוק את בשרו המוצק. הראשון ישמיע מטח־צחוק נמוך, מאופק, והעדה כולה תסתמר לאות. מתון וחגיגי יקרבו האחד, ובתנועה קצובה יבתק לו נתח. אז יגעה הקהל בצחוק גדול של פורקן.

קללת-עולם משתלחת בין יושבי-בית לבין שוכני התרים והערוצים. עתים, בשעות של לילה, חש כלב-הבית המדושן את קול אחיו המקולל. לא מעבר השדות בא הקול. בקרב הכלב שוכן שונאו. ממעמקים שולח הוא מטחים של צחוק ירקרק. „לא“, אמר דב וידו נקמצה באימה סביב ידית הנחושת אשר לדלתו.

ראשון הגיע שיעול קליל.

אחריו בא רעד פרוע, היכה וחדל ונס. לאות באה תחתיו, כבדה ומחוספסת. בלבוש סגול חפזה הצמרמורת, גלים-גלים מגושמים. עמום, סתום ומרוחק רבץ הכאב. ערום ועקשני הכאב, פניו כפני נזיר אטום המשנן וחוזר ומשנן פסוקים מעוותים. קהות מרופטת אמרה דברה, ונסוגה מפני החירוק. החירוק הביא עמו קול-צחוק מעם מקהלת התנים של הרי בית-לחם. רץ-רץ צחוק מרושע לאורך רחובות-הלילה הריקים. מטפס כקוף מתועב במרזבי הבית, מחלחל פנימה ומתנפץ לאלפי רסיסים חדים.

אחרונה באה העווית, רכה ורחומה. אמת, כשנוסד הקיבוץ, אהוד, ביקשנו להנהיג סדרים חדשים, עד שצווחו הדברים כי אין להם תקנה. אמרת, די לי אם אעשה מעשים יפים ומהוגנים, ולא ידעת, אהוד, כי אין חותם-אצבעותינו מתמיד על חלקת-המים. כמה מתועבת זיקנה מלאה מעשי-אונן, צשקה. אני אחרון ואני אינני צחוק.

יא

סדקים ראשונים ניבעו בכתלי הלילה, וציפור השונאה את האור נתנה צעקת שונאה. כמתגנב הגיע דבר אדמדם-חיוור וסיגן אצבעות-אור שלו מבעד לחרסי התריס המזר-חי. מקהלת דרורים הצליפה בדממה חבטה של זמירות.

לבסוף בא יום. עגלות-נפט נתנו שיר, ילדים חפזו לתלמודם, דוכנים צעקו ריחות צהובים, מוכרי-עתונים בישרו נצורות, חנויות נפתחו בהפשל-תריס כעיניים מקיצות וממצמצות ונפקחות לאט.

מרכבתו של שר החליקה בלחישת-צמיגים, ואופנועי-שרד צווחים לפניה. זקנה קמוטה חצתה את הכביש ברגליים נוזלות וביד רוטטת. ילדים הצביעו לעברה בהיתול וזממו תעלול. מכונית דוהרת התרתה בנערים ביללת-בלמים, ורצה אל רחובות אחרים.

פקעת של תירות צהובות-שער ומרוחות-לחי נתגודדה בהתלהבות סביב טס של עתיקות, חפצי-נוי ותמונות-קודש, הכל פאראמנות, מעשה-קלף, עור-שור אמיתי, עז וקדמון, נאום רשיד-אפנדי.

כמה חגיגיים פעמוני המנזרים. כמה נבזים ופרועים-לשימצה התנים המשיבים על בשורת הענבלים בצחוק עקום, היתול-שוטים. שיסוי-זדון טמון בלבם, זדון וחילול-הקודש.

מוריס פוליטי : בערב חם של חודש מאי

בְּצֶרֶב חֶם שֶׁל חֹדֶשׁ מַאי,
לְפָנַי יָמִים רַבִּים, יָצְאוּ לְבִרְכָנוּ.
כְּשׁוֹכְנוּ גֵלוֹ לָנוּ הַפֶּל.

הַצִּיר הַגִּיפָה אֶת מַגְרוֹתֶיהָ
וְהַצְּפִינָה אֶת צְצִיצֵי-הַזְּכָרִיּוֹת,
עַל מִסְגֵּר סִגְרָה פֶּרְחֵי הַמַּנְתָּה
פֶּרְחֵי-הַגְּבֻרִיּוֹן הַסַּמְסָגוּ כִּה רִים נִפְתָּלִין
הַצְּפָרְנִים טָבְלוּ בְּדִידֵיטֵי
פְּטוּגֵיּוֹתֶיהָ נִשְׁמְרוּ בְּמֶדֶךְ
מִמְּגֹ-הָאִוִיר וּפְרַעוֹתָיו.

הִיָּה הַנְּתָה — כִּה לִי סַפְרָת אַסֶּר-כֶּךְ —
תְּנוֹת אַסֶּת קְטַנָּה מְצַנְעַת בַּחוּמָה
וּמִרְכָּלֶתָה מוֹצְנֶת לְגוֹלִים לְרֹאנָה.
אֶפְרָסְקִים וּפְרוֹת-מַגְדִּים, בְּשֵׁלִים מְאֹד,
לְמִשְׁתֵּהִים בְּטָרֶם הַמִּשְׁוֹ-דָּרָךְ.

הַפֶּל יָצָאוּ לְמִצָּא מַחְסָה. לֹא עוֹד הָיוּ בַחוּץ
בְּלִמֵּי אִם אֲדָמוּמִית שְׁתֵּי סִיגְרִיּוֹת לֹחֶשׁוֹת
וְרִים גְּתָלִים עַל עוֹרוֹת שְׁצָהָבוּ.

בַּמְרַתָּה הִנֵּה נִיחוּס קְנָמוֹן
וְהַיּוֹשְׁבִים יָשְׁבוּ עַל נוֹצוֹת יָצְנָה וְטָנָס,
מִיְבֹשׁוֹת, לִיד הַגֶּן הַצְּבוּרִי, וּבַמְּפֹלֶת
הַיּוֹכֵד הַשְּׁלֵט "יְחִי הַחֶפֶז":
הַחֲנֻנִי לְטַש צִינִי
בְּדִי לְשִׁמֵּר בְּזִכְרוֹנוֹ

את מראה השלט —
את הסיסמה הלא ידע על-פה,
שגן אותה אט-אט וברך,
בבכי שאמה בולעו בהתנשט.

ראיתי את שצרותיה, הדיוקת-קלועות בצמות —
פה סח אסר-ך, בקול-בוכים —
הן נשארו תלויות בבקלי המתח הנזבה.
הציר השכה, כי שצרה-זקב
הנה אז — כך אמרו — בגג
סבלה נמשכה.

אכל מתוך שהעלו את וקר
צמות-הפז הללו התלויות
וזכר סנדלי-הילד האדמים הללו אשר לה,
המשלים על הפסים האפורים-כצפת,
וזכר סיגרים שרחוניהם שעליהם
נראים צבין קתמים בצין המלכה —
סופם שאף הבינו כי בקל-זאת
הם סיגרים לשאת רגלים.

הנה זה זמן-מה לסגני שובכם.
אסר, הרבה אסרי-כן,
הוצאו שרטי-הגנגיון מתוך הנפתליון,
התירו את סקצי-המך של הסטוניות
בבניכול לא קמל מאום. אין לך
דבר כוזב מזה. במפלת

שוב אין אותה הנְתַבֶּת מְתוֹסֶסֶת
על השֶׁלֶט הַצָּבוּע מִחֲדָשׁ.

עֲתָה כְּתוּב לֵאמֹר שָׁם
"יְחִי הַפֶּדֶר הַטוֹב" ו"יְחִי הַקֶּדֶמָה".
בְּמַגְרוֹת הַזְּטוּמוֹת אֲשֶׁר לְעִיר —
מִקוּם שֶׁשָׁם צָרִיף הָיָה לְשֹׁמֵר
אֵת צְמוֹת-הַפּוֹ וְסִנְדֵּלֵי-הַיְלָדִים הַזְּדֻמִּים —
טְמֵנוּ שָׁם גְּנֻזִים, מְסֻדְרִים בְּדִין,
מְצֻלָּמִים, מְבֻלָּמִים, מְמֻסְפָּרִים,
זְכָרוֹנוֹת שֶׁיִּצְלוּ בְּקוֹל-בּוֹכִים
אֶת מְדֵי שָׁנָה
לְמוֹל לוחֹת-הַזְּכָרוֹן —
מִכָּל צַד אַרְבָּעָה סִילִים שׁוֹפִים
וּבְתוֹךְ סֶרֶט שֶׁל כְּחַל-לֶכֶן
אֵף בַּק אָנוּ הַשָּׂנִים — אֵת וְאָנִי —
בָּאִים לְהַבִּיט בְּסִילִים הַזֵּלֶה
וּלְסַכּוֹת עַד שֶׁתּוֹל לָהֶם מִמַּצַּח
טֶפֶת וְזָה אֶחָת
כִּי סִיבִים הֵם לְעַמֵּד אֵין-נוֹעַ
וּלְפַחֹת מִי מֵאֲתָנוּ
סִיב לְהַצִּיד כִּי קָשָׁה הוּא
וְכִי נְהַגְנוּ בְּדַת עִם מִתִּיבּוֹ
לְקֵדָם לְקַמְנוּ לְקוֹלָנוּ
בְּצֻרָב זֶה הַסֵּם שֶׁל חֲדָשׁ מֵאִי.

(מצרפתית: י. ע.)

יוני 1961

עמוס קינן : בתחנה

התחנה מתמשכת לכל מלוא העין. אני מזמין כוס קפה. מצית סיגריה. הנוסעים רצים, מזוודות ביד. הקטר צופר ופולט אדים. הרבה אנשים מגנפים במטפחות. הרכבת נעתקת ממקומה. קטר נושף. הרכבת נעצרת בחריקה. הנוסעים יורדים, מזוודות ביד. שיירות קטנות של קרוניות סבלים מפלסות להן דרך בתוך הקהל הצפוף. הנוסעים מתקדמים לעבר היציאה. אני מושך עשן מהסיגריה, ממתין. משהו יקרה. אני חושב שאולי אני אתאהב. אהובתי מתקרבת. אני יכול להבחין בה בתוך הקהל. גאה ותמירה. בידה רק מזוודה אחת קטנה. מה יש בתוך המזוודה? אינני יודע. לבי גואה. יחד נלך לטייל על שפת הנחל. בין הערביים. הצפרים מצייצות השמש שוקעת. ירח אדום וגדול יעלה מעל ליער העבות. אנו שרועים בצל בתוך עלווה לחה ומביטים בעיניים פקוחות אל הירח הגדול ואל השמיים הבהירים. היא מתקרבת עם המזוודה ביד. אינני יודע אם תגש אלי או לא. אם תגש אלי טוב. אם תגש אל מישהו אחר. אני מישהו אחר. אני לא זוכר אם זאת היא. ואם אני לא מישהו אחר. הרכבת נעצרת בחריקה. הנוסעים יורדים בצעד מהסס ופוסעים, מזוודה ביד, אל עבר היציאה. שם, בחוץ, ממתנה העיר הגדולה.

היא יפה ותמירה. שערה זהוב, עיניה אפורות-ירוקות. על פניה חיוך מבוש. אני לוקח את המזוודה ביד ואנו משוחחים. אחר-כך אנו יושבים לנוח ומזמינים כוס קפה. אני מציע לה סיגריה. היא לוקחת בתודה. אני מצית לה את הסיגריה. היא גומעת עמוק ופולטת סליל של עשן. בערב אני עורך את הבגדים באי-סדר על אחד הכיסאות ומסיט את הווילון. היא מניחה את בגדיה באי-סדר על אחד הכיסאות ומתכסה בשמיכה.

אני מחבק אותה ביד קרה. גופה לוחט בחשכה. היא מצמידה אל שפתי פה לוחט ונושכת אותי עד זוב דם. ציפרניה הארוכות סורקות את גבי והורצות בו חריצים אדומים. אני אהב אותה והיא אהבת אותי. אני עצוב והיא עצובה. היא קמה אל הראי, מתקנת את שערה. אני מצית סיגריה. אנחנו מתלבשים. הקטר צופר.

מישהו מתקרב אלי ושואל מה נשמע. אני עונה לו בדעה בדוחה, דעתי בדוחה עלי. אנחנו הולכים יחד לאכול צהריים.

אחרי הארוחה אנחנו מזמינים כוס קפה, מציתים סיגריה ושוקעים בזכרונות. אתה זוכר את היום ההוא בתחנה? הוא שואל.

בטח אני זוכר, איך אני יכול לשכות. היא היתה גאה ותמירה, שערה זהוב, רגליה חטובות. לא, דברים כאלה אינני שוכח.

ועוד הוא שואל אותי אם אני זוכר. לא הכל אני שומע. רעש הרכבות, צעקות הסבליים, המולת הנוסעים, השיקשוק המתמיד הזה, מלים אובדות באוויר ופורחות ונמוגות. אבל אני מטה ארז, מחייך בהסח הדעת. מובן שלא תמיד. לא צריך להאמין לכל מה שמספרים. הרושם הראשון הוא תמיד טוב, אבל אחר־כך, כשלומידים לדעת כמה עובדות, רואים שהרושם הראשון היה די מוטעה. אבל מי חכם ויידע?

כמובן, לא רק זה. משהו מפרפר בתוכי. אני רואה אותה יורדת מהרכבת. בידה האחת מטאטא ובידה האחת סל ירקות. הנה היא מטאטאת את הרציף. הלוך ושוב, הלוך ושוב, וסל־הירקות נשרך אחריה. אשה מעניינת מאד, אומר אחד. חיים קשים, אבל איזו ארשת של אצילות. זה הכל ענין של חינוך.

לא רק ענין של חינוך. גם ענין של אופי. כמובן. תראה למשל אחד בלי חינוך, אבל בעל אופי חזק. הוא יכול לחנך את עצמו.

וכנגד זה, אדם שבעצם אין בו הרבה, אם אתה רוצה, אבל אותות החינוך ניכרים בו.

או להפך, אדם בעל אופי, אלא שחינוכו בעוכריו. ועוד ועוד. היא כבר גמרה לטאטא את כל הרציף. הרציף מבהיק כמו מראה חדשה. אבל זרם האנשים הנכנסים והיוצאים מעלה שכבת אבק חדשה על הרציף המבהיק. קרעי עתונים, בדלי סיגריות, שיירים ושאריות. בכוחותיה האחרונים היא מטאטאת את הרציף עוד פעם אחת אחרונה. איש לא ילכלך אותו, הרכבת האחרונה כבר יצאה ורכבת אחרת עדיין לא באה. בלב כבד היא חוצה את הפסים, בראש נטוי, לעבור אל הרציף השני. בזה הרגע מגיח קטר ענק ומהבהב ומוחץ אותה.

אנו ממתיקים זכרונות. אני רוצה לומר לך סוד, הוא אומר לי ומטה את ראשו קדימה. בעיניו ארשת ערמומית. הוא מתין את האפר על מכנסיו. אותו יום מר ונמהר, אתה זוכר. דיברו על כך הרבה, מי לא דיבר. העתונים הקימו רעש גדול. ובכן, זה הייתי אני. לא נכון, לא יכול להיות.

אני יודע שקשה להאמין, אבל זה אני. הייתי צעיר, נמהר, חמום־מוח ובעל־אשליות. לא נתתי לעצמי דין־וחשבון על מה שאני עושה. כמובן, למי לא קורים דברים כאלה. אני זוכר אותו יום. באתי אליה בבוקר. איש לא היה בבית. אמרתי לה שהכל נגמר בינינו. היא בכתה ואמרה שלא תיארר לעצמה שככה זה ייגמר.

הה הה, אף פעם אי־אפשר לתאר איך זה ייגמר. הייתי נמהר וקל־דעת, והנה אתה רואה. נכון?

אני לא יכול בשום אופן למצוא את המזודה שלי. רק לפני רגע נתתי אותה לסבל, ועכשיו הוא נעלם מעיני. אני נדחק בהמון הצפוף, מפלס לי דרך במרפקי. אשה אחת זקנה רוטנת.

אל תרטני, אשה זקנה. עוד מעט תמותי, ומה יהיה אחר־כך? עין אחת נדלקת, ועין אחת כבה. עין אחת נדלקת, ועין אחת כבה. לפתע כבות שתי העיניים. אני מגשש בחשכה. נדמה לי שמצאתי את המזודה. לא, חזיו־תעתועים. אני נופל. מישוהו דורך עלי. מישוהו זועק. העיניים נדלקות. אני קם. שוב עין אחת כבה. עין אחת נדלקת. מרחוק, מרחוק, עומדת דמות שחוחה ללא נוע. לאן?

לבי מפרכס. מפרכס כמו דג במכמורת. מפרכס כמו עלה נידף ברוח. כמו זנבו של שביט באפלה הקרה והרחוקה. מפרכס.

לפתע חדל הפירכוס לפרכס. שלווה גדולה יורדת. יורדת כמו הלילה על ההרים ועל היערות ועל העמקים. שלווה איתנה, בוטחת, אדירת־חזה־ושרירים. שלווה גאיונה.

אתה מכאן? היא שואלת.

לא, אני אומר, אני משם.

אה, ואני חשבתי שאתה מכאן. חבל.

מדוע חבל?

ככה.

(לבי מפרכס בשלווה).

כן, אני אומר, אני משם. מעבר לעבר ההוא.

באמת?

כן, באמת.

זה כל־כך מצחיק, הייתי בטוחה שאתה מכאן.

מדוע?

ככה. אתה נראה כמו אחד מכאן.

אמא שלי היתה מכאן.

ואתה?

אני משם. אמי נסעה.

והשאירה אותך לבד?

כן.

מסכן.

לא, לא, אני יודע להסתדר מצוין.

באמת?

באמת באמת.

זה נפלא.

מדוע זה נפלא?

ככה. זה נפלא כשיודעים להסתדר לבד. אני לא יודעת.

מדוע?

לא יודעת. ככה.

אני... אני...

טיפשון קטן. מדבר כל־כך הרבה.

לא טיפשון קטן. רק רציתי...

למה לרצות?

למה לרצות. אני משקע את פני בשערה הזוהב. נושם את ריחה, ריח לא מכאן.

ריח משם. אני מגשש על חלקת בשרה ביד רועדת. גווה רועד, רועד. אולי

יהיו לי ילדים. אשלח את כולם לבית־הספר שיהיו אנשים הגונים. לא רוצה

שהיו לי רוצחים במשפחה. אפשר ברוך־השם להסתדר גם בלי זה. היא

פורצת בבכי. אני יודע מדוע היא בוכה. גם אני רוצה לבכות. הכל מסביב

כל־כך עצוב, ואנחנו כל־כך כל־כך לבד. כל העיניים כבו והחושך מסנוור את

העיניים. לפעמים אני מגשש ולא מוצא אותה. אני קורא בקול גדול, ומתוך

החשכה עונה לי קול יבבה. חתול יתום? אניה טרופה בלב ים? אני בוכה

ומתפלש בעפר, מחבק את גווה הרטוב והקר.

אלוהים לא סלח לי עד היום הזה.

הזקן ניגש אלי במורך ומרחח מסביב. אני מאותת לו לסור הצדה — מאוחר.

הרכבת הארוכה הארוכה חולפת ביעף ומפרידה בינינו. לסירוגים, לסירוגים —

אני מחשב את המרחק בין חלון מואר לחלון מואר ואת המהירות — לסירוגים

אני רואה את דמותו הדלה והשחה עומדת אין־אונים ומחבקת את הפנס הכבוי.

ומי אמר שפכה זה צריך להיות?

טוב. בשדות קוצרים ברינה. חרמש מבהיק על גלי הקמה הזוהבה. אני לא

הייתי שם. אני מחכה שהרכבת תעבור, אולי אראה אותה עוד פעם. אבל

הרכבת מתמשכת ומתמשכת. אני מאבד את הסבלנות. בימינו לא כדאי להידבק

אל מטרה אחת. יש כל־כך הרבה. קדימה, אל הדרך. הכוכבים קורצים ואומרים

צפונה, צפונה. הדובה הגדולה מיניקה את גוריה בלילה הארוך והדובונים

מיללים בקול של זאב בערב־השג הגדולה.

היתה לי פעם נערה, אתה זוכר?

בטח שאני זוכר, איך אני יכול לשכוח.

היא אהבה כל־כך, אהבה כל־כך...

*

אולי נהיה מצחיקים? הוא אומר לי.

טוב, נהיה מצחיקים, אני אומר לו.

איך להיות מצחיקים?
 איך להיות מצחיקים? זה פשוט. אתה מצחיק אותי, ואני צוחק. אחר־כך אני מצחיק אותך, ואתה צוחק. אחר־כך שנינו צוחקים, וכולם צוחקים. זה מצחיק, נכון?

אז בוא תצחיק אותי.
 טוב. אני אצחיק אותך.
 אבל זה לא מצחיק.
 אני יודע, אבל מה לעשות.
 כבר אי־אפשר למצוא משהו מצחיק?
 לא, הכל נגמר.
 אז מה לעשות?
 לקפוץ מהגג.
 זה לא פתרון. מה יהיה אחר־כך?
 כלום.

אתה רואה, זה לא פתרון.
 אבל גם עכשיו אין כלום.
 מה ההבדל?
 אין הבדל.
 לעזאזל. (הנה נקודה אנושית ראשונה. אי־ההשלמה. הכעס. יודעים שהמציאות היא המציאות, ויודעים שלא אוהבים אותה, אבל לא שמחים על אי־האהבה הזאת. לא אומרים „שבח לאל“, אומרים „לעזאזל“).

אולי להתגעגע?
 אולי לחלום?
 אולי לחלום על געגועים?
 אולי להתגעגע לחלום?
 אינני יודע.
 אינני יודע.
 מה שברור לי הוא שפכה אי־אפשר להמשיך.
 גם לי זה ברור. אבל איך אפשר להמשיך?
 אינני יודע.

גם אני אינני יודע.
 הגענו להתחלה.
 הגענו להתחלה.
 זה לא ההתחלה. זה הסוף.
 זה אותו דבר.
 בדיוק.

אתה לא רואה כמה שזה מצחיק?

לא. זה לא מצחיק אותי.
 גם אותי לא. אבל אני יודע שזה מצחיק.
 אז מדוע אינך צוחק?
 אין לי כוח.
 אתה עייף?
 קצת.
 אז תנוח. אולי אני אעשה לך נשימה מלאכותית.
 אני רוצה נערה.
 איזו נערה?
 נערה גדולה, שמנה וצהובה.
 יש פה עשרים-ושבע כאלו. איזו אתה רוצה?
 את החמישית משמאל.
 חכה רגע.
 אני מחכה.
 הי, את החמישית משמאל, בואי הנה! כן, בבקשה. תעמדי פה. תביטי אלי
 כאשר אני מדבר אליך. מה שמך?
 אני יודעת שלש שפות.
 יש לך איזה הובי?
 אני אוהבת.
 גם אני.
 את מי?
 זה תלוי.
 גם אני.
 את יפה מאד לאור המנורה החיורת.
 כשהייתי קטנה רציתי להיות אחות רחמניה.
 ועכשיו?
 עכשיו אני רוצה לנסוע למונטה-קרלו.
 הי, ואני? ואני? שכחתם אותי? אני הזמנתי אותה קודם!
 מה זה חשוב מי הזמין קודם? אתה לא רואה שהיא אוהבת אותי?
 אני רואה, אבל לא איכפת לי. אני הזמנתי אותה מקודם. היא היתה
 החמישית משמאל.
 הששית.
 לא, החמישית.
 אז קח את הששית.
 לא רוצה. אני כבר אוהב אותה שנים על שנים. יש בינינו הבנה מוחלטת.
 כאשר אני מציץ בעיניה הטהורות נפתחים לי שבעה רקיעים. אני מביט בעיני
 הנצח התכול והוא משיב לי בהד המתגלגל בדרך הדורות בשאגה רפה,

בזרועותיה אני נופל אל תהומות עמוקים ומתעורר זב־דם בעמק־הבכא. אני
יוצא ללקט בכאים ושר שירים על אדמת־נכר וענק גדול בעל עין אחת מניף
עלי את גרון הפליון ואני נס מפניו אל צמרות העצים ומשם אני רואה את
האופק הרחוק, ושם, על קו־הרקיע, על פיסת־תכלת קטנה בין גבולים
ערפיליים, אני קורא את גזר־הדין חרות באותיות שאיש אינו יכול לקראן.
אני עוצם את עיני בפחד והגרזן עובר באישה מעל לצווארי. אני מחבק
אותה ברעדה ושנינו מתגלגלים חבוקים מראש הצוק בבעתה אל הבקע הנורא
הזה שם מתחת, הלוך והתגלגל, הלוך וצעוק.
גמרת? אנחנו הולכים.
תבוא אחר־כך?
בטח. נלך לקולנוע.

פאריז, 1960

אשר רייד : הברוש

ממלט אף גאה הוא עומד
בוודד בבקרים ובלילות נווד
תמיד ראשו מכוכב לכוכב ולא תגמד.
צננים לקנים על בדידותו סוככים
שוצט הרום אנטנו אחים.
ובאכיב אני רואה אותו, ברוש
נענפיו אורבים לאוני ללחש
את הרהוריהם. שמש מנשקת את גופו
ושנשיו מורידים באדמה לכבש
את הקר או למות. בסופו
של דבר לא זאת השאלה. ללבש
הוא ממהר עקשו ללבש רום סתוית
אשר תטה את סוהו אל סלוני —
צניו יתקרו, יסקרו את יגוני,
ובלילה תתמרק הדממה והוא ישמיט
את הנצה הענשה מעל מצחו ושוב יקנה ברוש
גאה ומצחצח. על פרבלת צמרתו
יצמחו כוכבים, הירם בקריש
את בשרו הברושי והוא לא ירגיש
בי, בקר לא יזכר

איך אני פצם בעודי ילד,
את גנפיו סלמתי לחרש
ולתמריא עצם בראש
זקוף בקרוש.

אל השחקים הרחוקים — — —

HOMO DEVUS : צמח : עדי צמח

גשם־של־לוויות, דק וטורדני, נטף מאז הבוקר. האנשים היססו רגע לפני צאתם את שני האוטובוסים שעמדו למטה, בסיבוב הכביש. לאחר־מכן, בהחלטיות פתאומית, הפקירו כמה מהם עצמם לרטיבות הניגרת, פרשו את מטריותיהם והחלו מטפסים במעלה הגבעה. אחריהם באן הילדים, כעשרים או שלושים במספר, במעילי־הגשם הצבעוניים. כובעי־הגשם המחודדים, הכובעים האדומים, הירוקים, הכחולים, ניצנצו מנומרים מתוך הערפל ונתפזרו על־פני הגבעה כולה. הגה לא נשמע. משהגיעו למעלה נתקבצו שוב הכל, הכובעים, המטריות, אל מקום אחד. שתיקתם המאומצת של הילדים, שתיקה מתוחה ורטובה שאפפה את הגבעה בכעין ערפל סמיך, נבקעה פה כלשהו וייבוב דק החל לנסר, ייבוב דק ורפה של ילדה, אלא שלא קל היה להבחין בו בתוך בליל קולות הגשם, קולות האבנים הנשמטות מתחת לרגלי ההול־כים, בעבועי המים בשלוליות ופיכפוכו העבה של הבוץ. נושאי המיטה שהגיעו למקום כמה דקות קודם־לכן המתינו בשתיקה. נשים כמעט לא נראו. משהגיעו ראשוני ההולכים למקום נטלו הפועלים עטופי השכמיות הצבאיות את מעדריהם בידיהם והחלו מישרים את קירות הבור ומתזים גושים של בוץ לכל עבר. שלט קטן, צמוד לכפיס־עץ מחודד, נתקע באדמה, וכתובת שחורה שעליו הגידה: חלקה 27, מס' 6482. לאחר־מכן צעד לפנים עבדקן כרסתני אחד, משך בקול מורגל ומדוד ואמר צידוק־הדין, כי הצור תמים פעלו וכל דרכיו משפט, אל אמונה ואין עוול צדיק וישר הוא. החזן היממה תפילות אחרות והכריז לבסוף כי פוטר הוא את המנוח מכל החבורות ומכל האגודות שהיה חבר להן בחייו. בתוך דבריו היה קול אחר, חפוז ועצבני, מתריז: כיתה ה' לפניכם. אתם ילדים תוווו. תעמדו על־ידי המנהל. חפו בצד. האלונקה שולשלה בזהירות אל תוך הקבר, אולם מיד נפל עליה גוש עבה של בוץ מלמעלה והטיל בה כתם חום. אחריו בא שני ושלישי. הטלית היתה כבר חומה ומסופגת מים כולה כאשר גנח אותו עבדקן ואמר נו, ואז החלו הפועלים להניח את האבנים הכבדות, השטוחות, בתוך הבור, מעל לגופה ממש. קברן אחר הביא את שני האתים שהיו נשענים בסמוך, על גבי מצבה של שיש, והנוכחים נתכבדו, איש בתורו, בהטחת ערימות עפר בודדות כלפי מטה. משנתגבבה תלולית קטנה של בוץ נוסף על הקבר, עצם העבדקן את עיניו והסתלק הצדה. כיון שלא בא איש תחתיו, נפנה והחל לגעור בקול: נו, קדיש, קדיש! מהומה קטנה פרצה בעדת הניצבים סביב ואיש אחד, רס־קומה ולבן־שער, פילס את דרכו מתוך עדת הילדים ובא ועמד לצד התלולית, כשהוא מהסה ודוחף את הקמים עליו לעפבו: אני, אני אגיד. קולו סדוק היה, קול גדהם ונפסק, טועה במלות ומערבב סדר הפסוקים, עד שהוצרך איש חברא־קדישא להקריאו פסוק אחר פסוק את תפילתו. משסיים עמד רגע קטן, גבו שבור וראשו, שפיפה קטנה ומגוחכה מעט השחירה עליו, חשוף לגשם. אחר הזדקף והחל לומר דברי הספד. כאן גברה שריקת הרוח ורק מלים טרופות נשמעו, משהו מעין — ידידי, שלושים־וחמש שנים, נזיר המדע והחינוך,

הייתי חייב לעשות זאת, טראגי, לא ידענו מראש, מצפון, הוא השתנה, אמו האצילה זכרונה לברכה, קפדן וישר, איש השכל, לא אנחנו אשמים, האמת, מי ידע את האמת. נציגי כיתה ח"ת — שני ילדים, חמור־יפנים וחגיגיים, צעדו וזר פרחים בידם: למורנו האהוב. משרכנו להניחו התגבר הגשם לפתע והחל להצליף בכוח על הגבעה החשופה. בשורה ארוכה ירדו הילדים בשביל ואחר הלכו הכל אל האוטר בוסים, תחילה פסיעה־פסיעה, מהדסים לאטם ועוקפים את המהמורות שבדרך, אחר בדהרה מדודה ובקפיצה ולבסוף בריצה של ממש, וקול המיית המנועים הנשנקים ונדלקים ברעש החריש את הפיטפוט הנרגש שבקע פתאום מכל הפיות בבתי־אחת.

ב

נותרתי לבדי.

דממתו הגמורה של הגוף, דממה חירשת ועקשנית שבאה לאחר התפרצויותיו בסור פוֹת־הפֶּאָבִים של הבורק, השפיעה עלי השפעה מהממת, כאילו נסתלקה דעתי כליל. רק לאחר טכס ההלוויה, משהחילותי לשוב ולמצוא את עצמי, מישמתי בשרידי תודעתי שהיו צפים ובאים לקראתי, חוזרים ומתגלים כלשון־יבשה לאחר שוך המים מעליה, ואני הייתי לוקט אותם אחד לאחד ושמח בהם כאדם העולה אל ביתו החרב, לאחר שריפה, וזוכה מחדש בחפצים שניצלו מאש. הנה כי כן, בעיצומו של דבר דומה כי אין אבדנם של החושים כבד עלי מנשוא. אדרבה, עתה שרפה אותו לחץ בלתי־פוסק של מאורעות שהיו חושי מזרימים אלי בלא הרף, תקל יותר מלאכת הדיכוף והסקת המסקנות. למעשה, לא קרה דבר. האי שלי אמנם הוצף מים בחלקו וכמה מעמקיו שוב אינם ראויים למושב אדם, אך אני אתבצר לי בפסגתו של ההר הגבוה ביותר ואלעג למאמציהם של הגלים המתנפצים לרגלי אישם במדרון. אוכל להמשיך ולהיות, גם כך.

אמא ודאי היתה מוצאת בשבילי איזו עצה אחרת, אולם לי נראה כי משניטל ממני לחצם הכבד של צרכי הגוף איאלץ להאט מאד את חיי, שאם לא כן ודאי יחל השיעמום לכרסמני בקרוב מאד, עוד בטרם תעשינה זאת התולעים. אילו שומעת אותי אן בכך מיד היתה מקבלת אחת מהתקפות־הזעם שלה, אבל באמת אין לי כל סיבה שלא להיות מרוצה: למעשה הריני אדם, כמשמעו, רק עתה: תודעה קשובה וחרוצה, ללא טפלי־לוואי מיותרים. *Quand nous mourrons, nous sommes*. כמאמר החכם. מכל־מקום תמה אני איך יהיה הדבר כאשר תחל זו, כלומר הרימה, לכרסמני. האם לא אחוש דבר? האם אפשר אפוא שכשי, ברגע זה...? אני מאמץ את כל כוח דמיוני ומנסה לשוות לפני דמותה של תולעת קטנה, רירית, צונפת את אחורי ניותיה ומטילתן לפני, טבעות־בשרה מחליקות על גופי במורד הצוואר והיא קודחת לה במסירות מנהרה משפחתית, לה ולצאצאיה, בתוך גומת הפתף, ליד העורק הראשי שבטל תפקידו. כשלוך, התמונה מהבהבת רגע לנגד עיני־שכלי, אולם אין כוח בי להתמיד בה אפילו כדי שהות קצרה ביותר. המראה מתפוגג והרי אני נתון שוב בתוך בהירותו הגמורה של אור התבונה הצרופה, השופע באצילות וללא

מעצור מתוך פנימיותי הנצחית. נראה כי החדירה לתוך העתיד תכבד עלי מעתה ביותר. הגיוני למדי: מן-הסתם אין בי עוד היכולת להתנסות בחוויות חדשות. מצד זה מוקף האי שלי חומות-מים גבוהות שאין לצלחן. ממילא לא יהיה העתיד, מעתה, אלא ארגונו של העבר במשוואות חדשות, תהייה על קווי-היסוד אשר בו וסיכומו במסקנות עיוניות צרופות. חיים של עבר טהור, שאינו מופרע תקוות, פרספקטיבות, תכניות. אני, ורק אני.

ג

על כן: רפאלה. ראשית-כל, רפאלה. מדוע לא נשאתי אותה לאשה? מדוע לא חזרתני אחריה בתוקף, בעקשנות, כאשר יעשו הגברים? לא היתה זו בושה או פחד מפני מה-היתה-אמא-אומרת. כלום באמת לא נרתעתי אלא מפני הפרוצדורה הכרוכה בדבר, השאלות, התשובות, ההיסוסים, הדחיות בלך-ושוב עד להכרעה. פחד הצי-פיה החד והיבש שבגרון? לבטח קבעתי אתה פגישה אחת, לפחות אחת. יצאתי מביתי בדרך למקומה. דבר של חשיבות היה בפני לומר לה. לבשתי את חליפתי הטובה. האם דחתה את ידי המושטת? לא, לא זאת. כמדומה מעולם לא הגעתי. תיכף ליציאתי מן הבית, משנן על-פה את נאומי הקצר, פגשתי באחת מתלמידותי. חברתה של רפאלה. בשפה רפה בירכתיה לשלום ונטייתי מן הדרך. אילו היתה יודעת... נכנסתי לסימטה. בבית הראשון גרה אן השמנה, חרפת השכונה כולה ומוקד חייה החברתיים, אן הצרחנית שפלבר-דאקל נקניקי היה מקרטע תמיד אחריה כמין אבר-מין קטוע ורוטט של אחד לקוח שאינו יכול לנתק עצמו מעליה לגמרי. פגשתי באן ועליתי אל חדרה, והנאום היה מיותר. מביתה טילפנתי אל רפאלה והתנצלתי לפניה כי כנס מתימטיקאים מתכנס בעיר, כי עיסקים נכבדים לפני, וכן הלאה.

האם בגלל אן? בשנים שבאו אחרי-כן, עייפות ועצלנות כטור אריתמטי זחלני, לא ניסיתי להרחיק את אן מעלי. השערוריה פרצה ושקעה, האנשים התרגלו. תלמידי ידעו על כך עוד לפני בואם לבית-הספר, וכך היו סוטים הצדה בסלחנות ידענית כשהיתה באה, בימים הרעים שלה, אל פתח בית-הספר, מחכה לי שעות רצופות בלי נוע ולבסוף מתנפלת פנימה, עם הכלב, בצריחות של זעם מרושע, חסר-שחר: אני בוגד בה עם התלמידות. זה לא אירע לעתים קרובות. השמש ניסה לעצור אותה למטה, התלמידים חסמו את המסדרונות ואני הייתי יושב בחדר-המורים, בקומה השניה, ושומע את הדי קולה המתגלגלים כאן בחדר ונוכחים לפני, מכתמים את בגדי, את ידי, מטפסים על לחיי ומטילים בהן כתמים אדומים גדולים, עגולים. קולה של אמי. אבי היה נמלט אל השכנים. עד שמת. הייתי כובש את פני בעתון או בספר מתימטי כלשהו, מחכה עד שתחלוף הסערה, וחש איך מבטיהם של חברי המורים רוחשים עלי כתולעים.

לא פטרנו אותי. ריחמו עלי. האמהות התאוננו במכתבים אנונימיים על ש"אישיות מפוקפקת אחת, הקשורה למורה מסוים במוסדך, אדוני המנהל הנכבד מאד" עוקבת אחרי בנותיהן בחשאי ומצייקת להן בשאלות מטורפות על יחסיהן הסודיים, כביכול,

עם המורה למתימטיקה. הילדות פחדו מפניה והילדים התגרו בה, אך אותי לא פיתרו: עובדה. לא אז. דבר זה קרה זמן רב אחרי-כן. להלכה לא הייתי אחראי על התנהגותה של נפקנית היסטורית, ידועה לשימצה. המנהל היה ידידי. הוא ידע. חמש עשרה שנים נמשך הדבר.

עכשיו אני לבדי. לגמרי לבדי. אין רע: גם בשכבר הימים, כשהייתי מתהפך על מיטתי בלילות ארוכים של נדודי-שינה, היה מרום אשרי אותה יכולת מתוקה השמורה לי למלא את חללי חיי בדמותה של רפאלה. זכרני לילה אחד בו שכבתי דומם והירהרתי משך שש או שבע שעות ברגע-היחד הדק האחד שהיה לי עם רפאלה, כיצד שלחה פעם את ידה הלבנה, הצרה, ידה בת השש-עשרה, ונגעה רכות בכתפי. דומה היה עלי אז כי זמן ללא גבול יעבור ואני אתבונן באותה יד ואתבונן, ואראה את אצבעותיה, ואחוש את מגען הקר בכתפי. ואראה את עמידתה של רפאלה באותה שעה מה היא, ורגליה כיצד הן נטויות, וראשה המופשל לאחור איך קר קימורו חטוב, ואחוש בשערותיה הגוזזות לה על מצחה, כל שיערה ושערה לנפשה, בחזה המסתמן עגול ורפה, רך כדמעות. בלילה בבית אמי, לבדי בעיר זרה שגרתי בה חמישים-וחמש שנים רצופות, הייתי הוגה בה תנחומים. כאשר פוטרתי ממשרתי ונביחות צחוק רע שולחו בגבי ורדפוני לאורך כל הדרך רצתי מתנשם ברחוב הראשי ואך תחושה אחת בערה בי — להגיע מהרה, מהרה ככל האפשר, אל איזה מחסה מוצל, אל בית אמי, אל ביתה של אן, אל מיטתה, ושם לסגור את חומות עיני ולהעלות לי באוב את רפאלה, את מגעה הרך בכתפי. בעתות מצוקה הייתי מתמכר לתאוותי בפומבי, ברחוב ובפיתה, כשיפור-סמים השולף את המזרק וחושף זרועו לדקירה הרחומה, בתוך הקהל, לעיני צופים נדהמים, לפי שאינו יכול עוד להמתין עד בואו הביתה. משפכדה עלי המועקה ושיממון איום היה מחנקני בגרוני עם הרגשת תיפלות וכאב אין-פשר, הייתי מגיף את עיני ואומר לו לאיש-שיחי בנועם: המשך, המשך, ודאי, אני שומע — וביני-לביני, דקה ושברירית, היתה רפאלה מטפסת וניצבת בתוך עיני, מחליקה בין עפעף לאישון, ממלאה את לבי יגון וחום נוסף, מצעיפה אותי בדוק שקוף של געגועים ושולחת ידה אל כתפי.

עתה הגיע הזמן. העבר פתוח לפני מלוא אורך עתידי. כלום לא מן הדין הוא שיהיה איש מת מהרהר באהובתו האחת, אהובתו הענוגה, האבודה? אני מזמזם אפוא את עצמי לתענוגותיו של הזיכרון ומעלה לפני באוב, לאחר היסוס של רגע, מתמודד לאורך שניית-הציפיה להופעת האושר המובטח. הנתון לי עד-נצח, ללא אפשרות של אכזבה ואבדן, את היותה של רפאלה. הגוף הצעיר, בנעוריי-עולמים שלו, הופיע ובא, עיניה הכחולות ניצנצו במשובה ותסרקתה הקצוצה מעשה-נער נתרעה ונטתה כלשהו לימין. היא חייכה אלי חיוך קטן של העזה מבושת ופתאום הושיטה ידה ונגעה בכתפי. ו—זה הכל. חיפיתי. רפאלה עמדה מולי, מחייכת, בלא ניע, ידה על כתפי, מחכה להוראות חדשות. דמיוני שולח לעומתה, פרוע ומשולהב, לגפף את מתניה; אחר המתין רגע והניחה. רפאלה עמדה עדיין מולי, מחייכת, ידה על כתפי, מחכה להוראות חדשות. אולם תודעתי, בה היתה לכודה, החלה להתערפל, ודמותה

נבלעה פתאום. המים הטיחו משברייקצף אל הצוקים הכבדים. נדהם שבתי וצפיתי אל תוכי פנימה. הכל היה כשורה. תבונתי אתי, ורוחי בת־האלמוות נכונה. בכל רגע שארצה בכך אוכל לראות את רפאלה וידה תגע בכתפי. זכרוני צלול ובהיר. מדוע אפוא אינני שב ובא אליה, מקלטי האהוב? שבתי והירהרתי בה. שומשום, היפתח! היא עולה, בהירה, מיד וללא מאמץ, ועומדת מולי. אני רואה אותה. היא מחייכת. היא מחייכת. צפיתי בה זמן־מה ואחר הנחתי לה להיעלם. היא צנחה ונגווה מעבר לחומת־המים שבאופק, בקלות ממש כשם שהופיעה. שוב לא היה לי ענין בה. מי היא רפאלה? מי היתה? ודאי שאוכל לזכור זאת, אולם — לשם מה? אם אושיט יד, אגע בה. היא נתונה לי בשלמות ולנצח. אלא שאותה נגיעה נראית לי לפתע כה מופרכת, רחוקה, זרה וחסרת־פשר מכל־וכל. הנה אני. אני הנני אני. דבר זה ברור לי למעלה לכל ספק. מהו אפוא עניינה של רפאלה לכאן? מה זה, להיות רפאלה? מה לי ולה? מה לי ולמציאות רחוקה זו, שמארינטות זרות ומופרכות מקפצות בה בלא חן ובלא כשרון, מניחות ידיים מגושמות זו על כתפה של זו? שבתי ושקעתי בתוך עצמי, תבונה בהירה ובת־אלמוות.

ד

שדוד, מרומה, אני מחטט בתוכי קדחתנית ואיני מוצא דבר. אינני יכול להבין מה היה לי: אני מחפש את אהבתי ואיני מוצא אלא את רפאלה. שוב רפאלה. האמנם אהבתי אי־פעם את רפאלה? אני מנחש: שמא מעולם לא אהבתי נערה זקופה זו, ששערה גזוז כשל נער וצחוקה חצוף ורם, אלא מישוהו אחר, נער אחר, שלא ראיתיו אלא עשרים שנה לאחר־כמן ולא הייתי אלא עשרים שנה קודם־לכן? אני מנחש: אינני מבין דבר. אותות טרופים מופיעים וגזים: סיפור־חיי מוזר ומלא חזרות. האם אפשר שטעיתי בה ברפאלה? שמא לא אליה שומה היה עלי לשוב אלא אל אותה מערה מרוחקת וסמוית־פתח, מערת־הנטיפים הנוצצת של ילדותי? במרוצת־חיי לא הרביתי להרהר בילדותי. אדם המלמד תורה לתינוקות הירהורי־געגועים על ילדותו אסורים עליו בתכלית. המתמטיקה עזרה לי לשכוח, ובנים משלי, שיקרעו בילדותם הצוהלת את הקרום מעל הפצע שהגליד, לא היו לי. אולם כל ימי, אפילו בשנת השלושים להוראה, אפילו בשנת השלושים־וחמש, עוברת היתה בי מדי פעם כחטף התשוקה העזה להתיר את נדרי, לפתוח את חרצובות בגרותי המדומה. מעולם, בעמדי לפני כיתת זאטוטים נפחדת־מעריצה, לא הייתי בטוח שברגע הבא, ברגע הבא ממש, לא אכרע ברך לפני עיניהם הנפערות מהשתאות, אנשק את כפות ידיהם, אקרע את החליפה מעל חזי השעיר והקופי ואתופף באגרופים גסים ומכוערים על לבי הגואה: סלחו לי, ילדים, סלחו על דברי־התיפלות שאני מורה אתכם, למדו אותי אתם, גלו לי את הסודות הגדולים, אמא לא תדע, אל תצחקו לי! מובן שלא עשיתי כן מעולם, אולם ההתגברות קשתה עלי משנה לשנה. למנוע את פיטורי לא יכולתי. הילד שחור־השער, בהיר־העיניים, אותו ילד אשר בגללו נאלץ המנהל להעבירני ממשרתי לאחר שלשים־וחמש שנות הוראה, דמה כלי־כך לילד שהייתי אני אי־אז,

ואני לא יכולתי לעמוד בפניו. שמא בעטיו שלו המצאתי לי, לפני כן, את רפאלה? אותו צחוק רעשני, חצוף, אותם כשרונות מתימטיים בולטים, פראיים כמעט, אותה שתלטנות ואותו מבט־זילזול מתגרה שהיה מעיף בחבריו הנופלים ממנו — הכל, הכל היה מופך לי, עד התג האחרון. ידעתי כי הפעם אכרע ואפול. הפעם אעז. ידעתי זאת בבטחון שאין למעלה ממנו כי במקדם או במאוחר, לעיני כל הכיתה, לא, לעיני כל בית־הספר, בשיעור־לדוגמה, למשל, כאשר יהיה המנהל נוכח, המנהל ואורחים רבים עמו, אכרע לפניו על ברכי ואקרע את חליפתי השחורה. כן, זו תהיה החליפה השחורה. התיק הירוק שלי יתגלגל לרגליו והילד יסטור לי על לחיי. אני אבכה ואתחנן לפניו והוא יסטור לי על לחיי. מובטח הייתי בכך. חזיתי הכל מראש. בשנים האחרונות קשתה עלי מלאכת ההוראה, אולם כל שיעור הייתי מלווה באנחת־הקלה: תודה־לא, גם הפעם לא קרה מאומה. ואילו בשנה האחרונה היה הדבר אחר. משיעור לשיעור הלכה המועקה וכבדה, הלכה וקרבה, צעד אחר צעד, בוודאות מוחלטת, אט. בתום כל שיעור רק חשתי כי עכשיו שיעור אחד פחות מפריד ביני ובין התערטלותו הפומבית של השקרן המלומד, התערטלותו שתבוא, שתבוא במהרה. בסוף השליש הראשון נקבע התאריך: השיעור־לדוגמה במתימטיקה עמד להינתן, לעיני תלמידות הסמינר ובנוכחות מנהל המוסד, בשבוע שלפני פורים. התכוננתי בקפידה. הנושא היה — מבוא לאלגברה: עריכת משוואות. ערכתי קונספקט מפורט. סיכמתי הכל. לבשתי את חליפתי השחורה. התיק הירוק היה בידי. צילצול. אותות, אותות. הכל התנהל כמצופה מראש. השיעור היה מוצלח במיוחד. הרעד המתוח את שרירי פני גבר והלך. כחמש דקות לפני תום השיעור נטלתי את התיק הירוק בידי והלכתי ישר אל השורה השלישית, בה ישב. הנחתי את ידי על כתפו. התיק נפל מידי והתגלגל לרגליו. כרעתי ארצה. פתאום חלף זעזוע, כעין התפרקות חשמלית באוויר. זה לא היה צפוי. הרימותי את עיני. כנעקר מתוך חלום: הוא צחק. זה לא היה צפוי מראש. הילד ציחק בקול חצוף והסתודד עם חברו. הוא הפריע בשעת השיעור. בשעת השיעור־לדוגמה. הפריע. הפריע. בשעת השיעור. הפריע. גחנתי אליו וסתרתי לו בכל כוחי. הוא נדהם והחל לבכות, אך המכות תכפו והלכו. קרעתי את חולצתו והכיתי על חזהו. הוא התחנן: תסלח לי, המורה, תסלח לי שצחקתי, אני רוצה ללמוד, המורה... שקרן, צעקתי בחימה שפוכה, שקרן קטן ואווילי... הסמינר ריססיות נקהלו מכל עבר. המנהל אחז בידי. כבודי ניצל. פיטרו אותי. מחלה קצרה ומוות חטוף. כמה הקילותי עליהם את המלאכה, על בעלי ההספדים!

עכשיו. עכשיו תעלה ותבוא. בלי מחיצות וללא סייגים. הפתרון האחרון: הילדות. כולי פתוח לקראתה. זכרוני שוטף וגואה בי בחריפות של תאוה: עלי לחזות ולחזות הכל, הכל מחדש. מעולם לא הייתי קרוב כל־כך לאבא־אמא, למערת־האינדיאנים, לחברי הנאמנים אתם כרתי ברית־ידידות לנצח על לחם ומלח. איך יכולתי לשכוח כל זאת? לא: עכשיו ישוב הכל ויופיע. סוף־סוף: האושר. מעולם לא היה זכרוני קשוב וגמיש כל־כך, נעתר לכל קריאותי, מוכן לפקודה. שומשום, היפתח! הילדות נפרשת לעיני בחלל, לא בזמן, בהיקף סינמאסקופי נהדר וחובק־כל, בגושי אירועים

סימולטאניים, סינכרוניים, הניתנים לפיתוח ולהגדלה תוך כדי משאלה של רגע. לתודעתו, שקלטה ואגרה הכל, בנאמנות, משך שנות הילדות הרחוקות. יותן השילום עתה. תור החיים עבר. הפשר מתחיל. בואו אלי, בני הפזורים, חיי השכוחים, בואו. הנה מצדיקכם הגיע.

ה

נתתי את הצן. ראיתי. מתוך ועזוע קל צפיתי רגע בתמונה, ואחר הנחתי לה לשקוע לאטה. ראיתי. ראיתי שרץ־אדם קטן, במכנס־קטיפה קצרות מוכתמות בדיו, מתרוצץ על איזה סלע ליד חור שחור של מערה. ילדה בצמות מטופשות החזיקה חוט בידה. חוט אווילי, דק. חוט סתם. חוט. ילד זורק אבנים בחתול. ילדה בוכה. הנה הנם, סיפורי השכונה. אני רואה את כולם, לעשרותיהם, חיים ומתפתלים, רוחשים בתוך תודעתי המלאה כתולעים הללו בשק הקמת. הם מטפסים במחילות זכרוני ומחלחלים בי, הם נוקבים במוחי תעלות, תעלות־סיפורים, וטורפים את תודעתי החשופה כאותה רימה האוכלת בבשרי. אני מפנה את מבטי בייאוש. כלום רק חול הייתי מאסף כל ימי חיי מתוך בטחון שזהב אני אוגר? הנה שם, אותו רמש שחור ונכלולי, אותו גוף המפשפש בארנקה של האשה השמנה ההיא, שהיא אמו, כלומר אמי, איך זה רשאי הוא להיקרא בשמי? אני נסוג מתוך תחושת פיגול. אמי... היא היתה ילדתי שלי. אלמנה אכולת אמביציות, עקשנית והיסטרית, שמיהרה לטפח כל ניצוץ כשרון שגילתה בי, להשקותו ולזבלו. עד כדי כך שהיה נחנק וגווע מיד למחרת הגילוי. למזלי הטוב הגנה עלי בורותה במתימטיקה מפני ברד של ספרי־עזר במתימטיקה גבוהה, שוודאי היה נוחת עלי, כמטר־האלוהים על סדום ועמורה, לפני סיימי את הכיתה החמישית. שמא מתוך שהייתי מהרהר בצוואתה, בה פנתה אלי, בנה המורם־מעם, וציותה לי את כל הרכוש שעלה בידה לצבור בעשר אצבעות חמדניות, אצבעותיו של קנאי דתי, כדי שאוכל להמשיך בלימודי גם אחרי מותה — שמא מתוך כך פניתי עורף ללימודים האוניברסיטאיים והתחלתי להורות לתינוקות שתיים ועוד שתיים, ארבע ועוד ארבע, כמה הם יחד, כולם ביחד? אני רואה את חברי הילדים שהיתה אמי בוחרת בשבילי, אחרי שחקרה־ודרשה אצל מורה הכיתה מי הם המעולים שבתלמידים. אני רואה אותם באים אלי, אל המערה המזויפת שניקתה והכינה אמה למעננה, כדי שנגוח בה מעט אחרי שסיימו את הכנת השיעורים. ידידי הילדים. מי הם הללו? מה עושים הם בתוך מוחי שלי, מוחי האישי, הפרטי, שהוא שלי בלבד? שכלי, אם ניתן לומר כך, מזוע. מדוע זה איני יכול להפריש מקרבי, להקיא את כל היצורים הללו בעלי הידיים והרגליים, המנופפים ומתעוותים, מדברים, קופצים, מתנועעים, הולכים, עומדים, יושבים... בררר! אני מצטנף אל תוכי ברעדה. אני הנני אני. אני הנני אני. דבר זה ברור לחלוטים. אני הנני אני. תחושת אניותי הנקיה מרגיעה אותי לאט־לאט. כיצד יכלו בריות נמאסות אלו לחדור אל תוך־תוכי, אל זכרוני, ולשרוץ בי? כל זכרון הוא התגרות באינטימיות שלי, פריצה לקודש־קדשי. אין לי חפץ בזכרונות. אני הנני אני. הווה אומר: אינני יכול

להיות אותו גוש בשרי נלעג ומצווח אשר שם בזכרוני. אני מבטל אותו ומעבירו מלפני. איננו. לא הייתי מעולם. כיצד זה יכלו דמויות אלו. המונחות בבהירות במוחי בחיידקים צבועים באדום תחת עדשת המיקרוסקופ. להיות הורי שלי? אבסורד מגוחך. אין לי הורים, שכן ילדתי את עצמי, „אני“ נקי וטהור. תודעה נצחית ובת־אלמוות. אני נח בתוכי. אני ממלא את כולי. אין מקום בי לאחרים.

האִי שלי נח עתה מזעפם של הרי־הגעש שטילטלוהו. שוב לא אחזור לאותו מעשה־כסל, לשחזר את עברי, לחפור מטמונים מדומים מקרקעו. די לי בנקיותו של האוויר הנזק המנשב מעלי, ללא שימוש כלשהו בתעתועי־החושים בני־החלוף. המתן מעט: שמא זוהי הדרך? האמיתות הנצחיות, הזפות כאוויר־פסגות, האמיתות החלולות של המתמטיקה? את הנעשה אין להשיב: עצלות ועקשנות חברו בחיי יחד ומנעו ממני לפתח את כשרוני, וחוסר שימוש משך שנים הקהה את יכולתי לחשוב מחשבה מופשטת. ההוראה לא דרשה ממני עבודה רוחנית אמיתית. מכל־מקום, עדיין יכול אני לסמוך על מטען גיכר של ידיעות במתימטיקה. אני זוכר נוסחות רבות על־פה. אם אקפיד להתקיים בקצב אִטי ביותר, תספקנה לי הנוסחות לזמן רב. כלום לא כך הייתי נוהג לפני, בלילות־שמירה רוחשים וארוכים, כתיס בפני השיעמום והפחד, לחזור ולשנן את האמיתות האובייקטיביות, חסרות־הפנייה, שהייתי מורה לתלמידי? שומה עלי אפוא לנסות זאת מיד. הנה כי כן, הכל מצוי בעין, פרוש לפני ללא כל מאמץ: אִי פלוס בי בשניה שווה אִי בשניה פלוס בי בשניה פלוס שני אִי בי. תפל מעט, אבל אפשר להמשיך. נניח: שתיים ועוד שתיים הן ארבע. רק ארבע, הנה כך: ארבע. מה זה „ארבע“? עוד: לוגריתמוס אלפא בגובה אִם פלוס אִן... מספיק. אִם־פלוס־אִן. לא, אין זה מבחיל הפעם. רק מצחיק. אִם פלוס אִן! הביטוי מצלצל כניבול־פה, מטושפ ונבוב עד לבלי־האמין, אִם פלוס אִן! ואני דימיתי כי בהבלות פורנוגרפית קטנונה זו אהיה מעסיק את עצמי לכל אורך הנצח המזומן לי. שתיים ועוד שתיים... חה! מה איכפת לי „כמה הם“ אותם שנים, מי הם, אִם או אִן? אני מנער אותם מעלי בחבטה. כתמים זעזעריים, פשפשים שְׁנִים, אִם ואִן, על־פני בהירותי הפנימית המוחלטת, השופעת ללא־מצרים! אני הנני אני, וכמדומה שוב אינני זקוק לשום דבר מחוצה לי. האנושי מעיב עלי ומכהה אותי. הוא מכריח אותי להצטמצם בו ולטפל בו, משמע להגביל את עצמי, לסגת. אני מסרב להצטמצם, כלומר לחשוב. אני דוחה מעלי את התכנים, את כל התכנים כולם. אני מסתגר בתוך פתיחותי חסרת־הגבולות. בלי עצמי, אני קיים אחרת. כמדומה אירע בי דבר מאז הבוקר. תחושה מוזרה מחלחלת בי, שוקעת בנבכי: מן־הסתם הולך אני וגווע. אני חש כיצד גמס אני לאִטי בתוך האור המזוקק של התבונה אשר הנני, אובד לעצמי בהיותי אני בלבד. במותי אהיה לאלוהים: אחדות רגועה של השכל, המשפיל והמושפל. חפשי מן העולם, מכורסם עד־שלד בשיני התולעים הטובות, אני מרפה את אחיזתי בדברים. התולעים פונות והולכות ממני. אני טובע בי. הולך אני ובא אל השלמות: אלוהים של אבן, עצם קרה ודוממת, לבנה.

שמואל יוסף עגנון : בתוך האבן

בין לינסק ורימנוב מוצאים אנו כפר אחד הוליני שמו. שם אבן אחת גדולה גבוהה כמין הר. אומרים עליה על אותה האבן שהיא צומחת ועולה משנה לשנה, ואותם שנבראו בערב שבת בין השמשות שרויים בתוך האבן.

שנה אחת נסעו ששה שבעה חסידים מלינסק לרימנוב ליום הילולא של רבי מגדלי מרימנוב. נסעה עמהם אשה אחת בקצה העגלה ועמה נער קטן מקרוביה ששלח עמה בעלה לשמרה בדרך, לפי שהיתה מעוברת בחודש השביעי או השמיני להריונה.

בעלה בעל צורה היה ובעל קול נאה היה. זקנו האדום הגיע עד לאברי נטו. והיה עובר לפני התיבה בקלויז בוואן בראש השנה וביום הכי פורים.

עשו החסידים כשני ימים ברימנוב. השתטחו על קברו של רבי מגדלי והתפללו במקום שהיה הוא זכותו יגן עלינו מתפלל, ושאר כל הזמן עשו כאורח חסידים שבאים להילולא של צדיק. לסוף עמדו ונסעו לעירם ללינסק.

הם הרחיקו מן העיר והנער שומר האשה רץ אחר העגלה. העמידו את העגלה.

בא הנער בבהלה ושאל, לא ראייתם את דודתי? היכן דודתי? ראו שיצאו לדרך והניחו את הנער ואת האשה, והרי בעלה של האשה שילם שכר נסיעתם הן מלינסק לרימנוב והן מרימנוב ללינסק.

מה לעשות? לחזור לרימנוב ולבקש את האשה? וכי דרכם של חסידים לשאול אחר נשים, ואם ישאלו מה? והרי לא יודעים לא את שמה ולא מראה פניה ולא להיכן הלכה והיכן היא עושה. על כרחם אין להם אלא לסמוך על האשה שתחזור בעגלה אחרת או אפשר שכבר חזרה. ואף מחמת עצמם אי אפשר היה להם לבטל זמן על האשה, שכל אחד ואחד הוצרך לחזור לביתו ולחנותו.

אמרו לו לנער, עלה על העגלה וסע עמנו, דודתך או שנסעה בעגלה אחרת או שעומדת ליסע.

עלה הנער על העגלה ונסעו ללינסק ולא זכרו את האשה.
 כיון שבאו ללינסק בא בעלה של האשה ושאל, היכן אשתי? אמרו לו,
 יצאנו מרימנוב ולא הרגשנו שאין היא נוסעת עמנו עד שבא הנער
 ושאל עליה ואמרנו לו או שכבר נסעה קודם או שעומדת לנסוע
 בעגלה אחרת. סוף סוף אינה תיגוקת שאינה מוצאת את דרכה.
 כשיצא עוד יום התחיל בעלה דואג. עמד ושאל באכסניות אם ראו
 את אשתו ואם יודעים למה לא חזרה. ולא היה אדם יודע לומר דבר,
 חוץ מלא ראינו ולא שמענו.

משיצאו עוד שנים שלושה ימים ולא חזרה האשה התחילה כל העיר
 רועשת. לסוף הודיעו את הדבר לג'נדרמים. ביקשוה ולא מצאוה.
 כתבי עתים שמעבירים שמועות ממקום למקום עדיין לא היו, או
 שהיו אלא שלא היו אנשי העיירות הקטנות רגילים לפרסם את מאור
 רעותיהם בכתבי העתים. אירע דבר בעיר אחת אנשי אותה העיר
 וסביבותיה שמעו, אנשי שאר המקומות לא שמעו.

לאחר עשרה חדשים חזרה האשה אצל בעלה. שאל אותה בעלה, היכן
 היית כל אותם הימים? הביטה בו בעינים שמחות והשיבה לו בקול
 ששון, כשעברתי על האבן הגדולה נפתחה האבן לפני ויצאו מנין
 יהודים והביאו אותי לתוך האבן פנימה. שם ילדתי בן זכר ושם עשו
 את הברית ועדיין הוא שם.

עמד בעלה כמשתומם והיה מפקפק בדבריה אם נכונים הם. עלתה על
 דעתו שמא אינו רשאי לדור עמה. וכיון שעלתה אותה המחשבה על
 לבו שוב לא הניחה הימנו. הלך לשאול את הרב.
 שמע הרב כל אותו הדבר ולא אמר לא הן ולא לאו. מיראי הוראה היה
 וקשה היה לו להעמיד דבר שכזה על עצמו. ישב וכתב להמהרש"ם.
 אמר לי ר' אפרים אברט שסיפר לי את הסיפור הזה, איני זכור מה
 פסק המהרש"ם. כמדומה שהורה שצריך הבעל להוציא את האשה
 מביתו. מכל מקום אתה יכול לעיין בספרו.

אבי עתניאל : שנת־אור אחת

כשבא לשם היה הכל זר לו. אמא ואבא נשאו אותו עד לקומה השלישית, לדירתה של הגברת שטרן. את הגברת שטרן לא אהב מן הרגע הראשון. לא אותה ולא את כלבה הקטן. חדרו היה מלא מדי, מלא רהיטים מוזרים שלא ראה כמותם, ווילונות כבדים. הגברת שטרן הראתה את החדר. אבא ואמא היו מרוצים. הם כבר ראו את הדירה לפני כן, כאשר החליטו לשכור בשבילו את החדר בדירתה של הגברת שטרן. הרופא אמר כי אווירה היבש של ירושלים ייטיב לבריאותו, וכך החליטו אבא ואמא יום אחד להעבירו לירושלים. לא שאלו את פיו. לעולם אין שואלים את פיו. רק מחייכים אליו בעצבות ומצפים להכרת־טובה מצדו. ובכל־זאת כבר היה בן עשרים־ושמונה, חשב, ומוטב היה לשאול את פיו בטרם יעשה דבר. החדר היה זר ורהיטיו היו עוינים אותו בחשאי. הגברת שטרן חייכה אל אבא ואמא במתיקות והוא הביט בחדר שמן־הסתם נגזר עליו לבלות בו את חייו, עד יומו האחרון, אם לא ישנה הרופא את דעתו לפתע.

אמא הוציאה מן המזוודות את אלבום הזהבים שלו והניחתו בזהירות על השולחן הגדול. השולחן היה מכוסה מפה כהה ומצויצת, עתירת־גדילים. כאילו היה חפץ שמסיעים ממקום למקום, חשב, ומניחים אותו במקום שרוצים. אמא נפתה לסדר את חפציו בארון. הביט באלבום הזהבים ונפשו נקעה ממנו. לא אמר דבר לאבא אף לא לאמא. אמא אמרה לו: „אוסף הזהבים שלך הוא האוסף היפה ביותר בעור־לם“, ואבא אמר: „נשלח לך תמיד זהבים חדשים לאוסף. תכתוב בכל שבוע איך אתה מרגיש“. הגברת שטרן הזקנה הרימה את כלבלבה על זרועותיה וליטפה את שערו המתולתל: „הוא ירגיש פה נהדר, אני אומרת לכם. יש פה אוויר. אין בתים בסביבה. הוא יבריא כאן!“ כלבה הקטן היה דומה לעכבר יותר מאשר לכלב. היו לו רגליים קטנות וזנב קצוץ. גופו היה ארוך הרבה מן הרגיל ועיניו היו קטנות ומימות.

הוריו רצו ללכת והוא ראה שהם מהססים. לא נעים להם ללכת להם ולהשאירני כאן, חשב, לבדי, במקום זר, עם הזקנה הזאת. אמא הסבה את פניה. שתבפה, חשב, שתבפה. אבא ניגש אליו ואמר לו: „תראה, אתה בחור גדול. עם בחור בן עשרים־ושמונה אפשר לדבר כמו גבר אל גבר. קשה לנו להיפרד ממך, אתה יודע, אבל בריאותך היא החשובה לנו מכל. תבין שלא היתה ברירה“. „אין לי שום טענות“, אמר, „שלום לכם“. אמא ואבא נעצרו ליד הדלת והוא הביט בהם מחדרו. לא ידע מה לומר. ישב על מיטתו החדשה. חפציו היו סדורים בארון והמזוודות עמדו זו על גבי זו בפניה. זהו סוף המסע, אמר בלבו. אבא ואמא עודם עומדים בדלת. שייכלו כבר. הגברת שטרן מלטפת את כלבה המתולתל. דממה. אמא זוכרת משהו: „הגברת

שטרן, צריך יהיה להסיר את הווילונות. הרופא אמר שזה סופג אבק ומפריע לנשימה". הגברת שטרן מניעה בראשה לאות הסכמה. גם הכלב. הוא מביט בחלון הסגור. אבא אומר, "צריך לזוז". אמא הולכת. אפילו אינה נושקת לו. מקצה הפרווד דור הוא שומע את אבא עונה לה לגברת שטרן: "כשהיה בן עשר חלה. גופו חדל לגדול. רגליו..." אמא הולכת. הוא עולה על מיטתו החדשה, הזרה, הגדולה כל-כך. הוא שומע את סגירת הדלת. את צעדיהם המתרחקים במדרגות. את הדממה.

קם מן המיטה וסגר את דלת חדרו. ביקש לנעול אותה, אולם הגברת שטרן שמעה ודפקה על הדלת בבהלה. פתח. היא אמרה לו שלא צריך לסגור את הדלת על מפתח. היא אמרה שאחר-כך אי-אפשר לפתוח את זה ויש צרות. ובכל-זאת רצה להתפשט. הוא אינו עונה לה. היא אומרת לו שלא צריך לכעוס ככה תמיד. "פה תרגיש טוב, תבריא", כך היא אומרת. אחר-כך היא הולכת ומפזמת לכלבה שירים בגרמנית. כמה הוא שונא כשהיא מפזמת לכלבה שירים בגרמנית.

למחרת הביאה לו הגברת שטרן את ארוחת-הבוקר לחדרו. לא טעם דבר. החדר היה מלא, מלא מדי, כמעט לא היה מקום בשבילו בין הרהיטים הכבדים. עם הזמן הרגיש איך נוכחותו הולכת וכובשת לעצמה מרחב-מחיה והרהיטים הולכים ומצטמם קים, הולכים ומאבדים את שליטתם בחדר, עד שהפכו סתמיים וחסרי-משמעות. אז נראה היה לו כי טוב יהיה אם לא יבואו אבא ואמא לבקר.

דליה, נכדתה הקטנה של הגברת שטרן, היתה באה לבקר לעתים קרובות. היתה באה עם כמה מחבריה וחברותיה הקטנים. הם היו יושבים סביבו על מיטתו והוא היה מראה להם את אוסף הזהבים הגדול שלו. אולם במשך הזמן נתברר לו כי אין הם מתעניינים באוסף הזהבים. בחשאי היו שולחים מבטים ומצחקקים ביניהם ושואלים שאלות לא-נעימות. ידע כי אין הם מתעניינים באוסף הזהבים שלו אלא במראה גופו. אמר לגברת שטרן כי אינו מעוניין עוד בביקורים של דליה וידידיה הקטנים. מאז הניחו לו לבדו בחדרו. אמו היתה באה לעתים ומביאה לו זהבים חדשים. היתה יושבת על שפת מיטתו ומביטה בו בעצב, והוא לא אהב זאת. היה מסב את עיניו ממבטיה, עונה על שאלותיה בקיצור ומחכה שתסתלק.

בלילה היה זה קשה. בייחוד בגלל חלום הנמלים. לילה-לילה היה חלום זה חוזר ופוקד אותו. המון נמלים ענקיות היו רוחשות בחדרו, נמלים ענקיות כאלו המצויות באפריקה. הן היו זוחלות בשורות ארוכות על הקירות ובאות על רגליו. היו מכרסם מות את הבשר ועושות בו נקבים ומחילות ארוכות. רגליו היו הופכות שתי כברות מדולדלות. היה חש איך הנמלים זוחלות בתוך רגליו ועוקצות אותן כל הלילה. זה היה קשה מאד. סיפר לגברת שטרן, אבל היא רק אמרה: "החלומות הם הבלים".

בעד החלון הגדול שבחדרו היה מביט במגרש ממול, במורד העמק. בנו שם בנין. החלון היה סגור תמיד היטב. הגברת שטרן סגרה אותו והוא אינו יכול להגיע עד לידידת הסגירה. היה יושב ובודק את אלבום הזהבים שלו. היה ממיין אותם על-פי גוניהם. מן הפחה אל הפהיר. את העמודים האחרונים אהב ביותר. היו אלה הזהבים הפהירים ביותר. צהובים כעין הלימון, צבע דהה כזה. היה מחליק אותם בגב אצבעו

עד שהיו מתקערים. היה מעמיד אותם כנגד האור והם היו משנים את צבעם ומתבדרים עוד יותר. אלה הבהירים היו רגישים מאד לאור. היה יום בהיר ושקוף. מבעד לזהב שלו היה האור מתעדן ונעשה דק מאד וחמים, כמעט החליק מבין אצבעותיו ועף החוצה בעד השמשה הסגורה. ומתרום עד השמש. היה משחק בו בנייר-הזהב הקטן. היה מרפה אצבעותיו והנייר היה חושב להשתחרר, נע כלשהו ומשמיע איושת נחושת צייצנית. היה כמה כולו אל האור, אל החוץ. אראו היה מהדק אצבעותיו חזק-חזק, והזהב היה נכנע, מציית ונאלם.

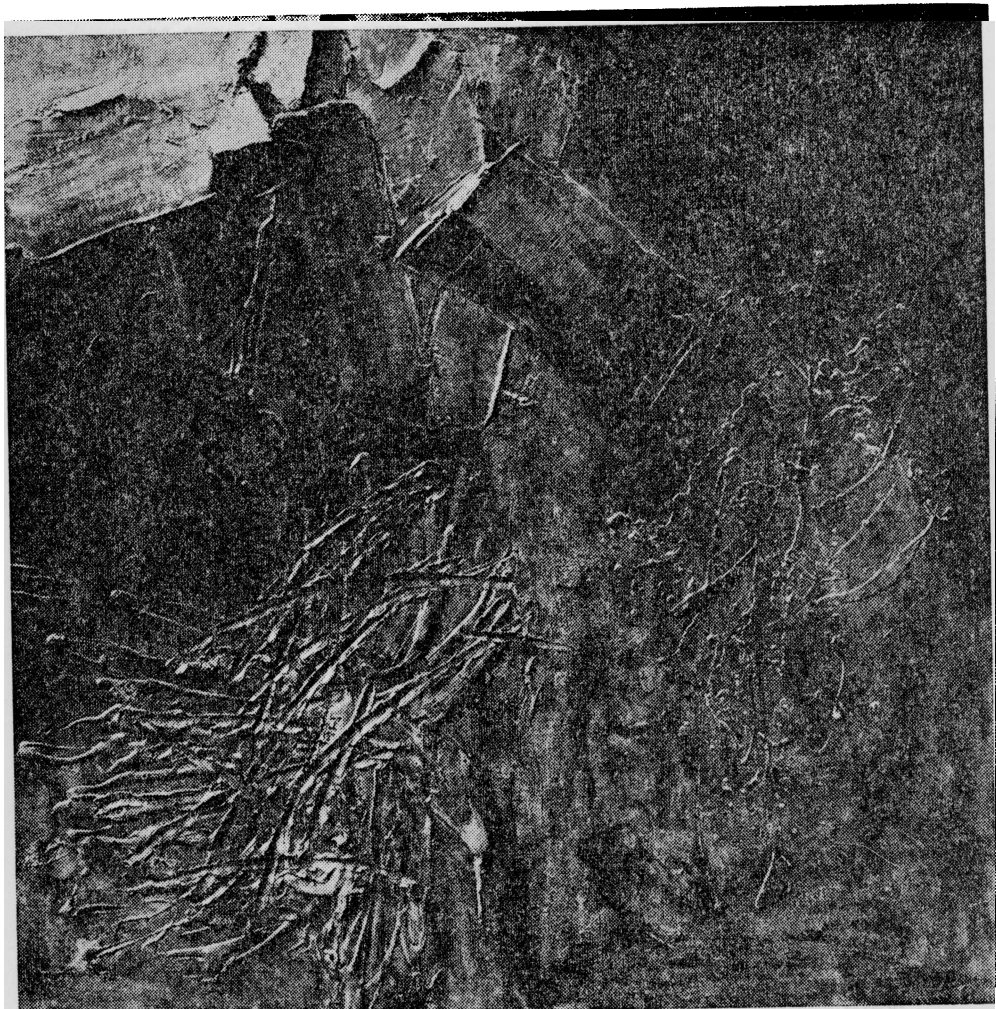
לפתע שמע קול צעקה בחוץ: „אליעזר!“ זה היה שמו. מישהו קרא בחוץ בשמו. זרם מזור עבר בגופו. „אליע— — — זר!“ צעק הקול בחוץ. הוא התרום מעל כסאו, סגר את האלכוס והלך אל החלון. ראה את קצהו של הבנין הנבנה על המגרש. אולם האנשים היו למטה, על האדמה. גרר את הכיסא אל החלון ועלה עליו. למטה היו האנשים. הם סתרו דליים של עיסת ביטון, ואחד עמד ליד מכונה ועיקם מוטות ברזל בקצותיהם. מכונת העירבול עמדה בירפתי המגרש וכמה אנשים עמדו סביבה, שפכו אל תוכה חמרים שונים וקלטו את העיסה בדליים.

„אליעזר“ צעק אחד מהם. מן הבנין הגיח ראשו של אדם שצעק: „כן!“ הם דיברו ביניהם, אולם הוא לא שמע דבר. החלון היה סגור. הגברת שטרן אמרה שהחלון צריך להיות סגור תמיד. הוא עמד על הכיסא והתבונן באנשים העובדים. יש שם מישהו שקוראים לו אליעזר, חשב, אליעזר זה גם שמי. החליט לחכות עד שאליעזר ייצא מן הבנין ויוכל לראותו. זה נמשך זמן רב ורגליו עייפו מרוב עמידה. אליעזר יצא. עכשיו ראה אותו. היה זה אדם גבוה למדי, רחב, שחור-שער, פניו מלאים ושזופים ותנועותיו זריזות. הוא קפץ בין הקורות וגיגיות הסייד הגדולות. הוא היה חזק.

כך עמד יום-יום ליד החלון, על הכיסא. היה מביט בפועלים ובאליעזר. זה מעניין מאד לראות איך בונים בית. לא קל היה לו לעמוד כך יום תמים על הכיסא. רגליו חלשות מאד. בידיו היה נצמד אל משענת הכיסא כדי להקל על רגליו ממשקל גופו. ידיו דווקא חזקות היו. הוא למד להכיר את אליעזר. בבוקר השפם היה בא עם הפועלים הראשונים. במחסן היה מחליף את בגדיו, יוצא בבגדי-עבודה לבנין. הגברת שטרן אמרה שהבנין יהיה גבוה מאד ויעצור את הרוחות, שהיו מיללות ודופקות על החלונות כל הלילה. לעת-עתה היו לבנין שלש קומות בלבד. אליעזר היה מתרוצץ תמיד סביב הבנין, פעלתן היה הרבה יותר מכל שאר הפועלים.

„אליעזר!“ היו קוראים לו לעתים קרובות, והשם הזה הנצעק בחוץ היה מעביר בו צמרמורת של שמחה. הוא היה דופק על שמשת החלון וצועק בכל כוחו: „כן, הנה אני! אני פה. מאחרי החלון של הגברת שטרן! אליעזר! אליעזר!“ אולם איש לא היה שומע אותו. רוח חזקה היתה בחוץ וקולו היה חלוש מאד, למרות מאמציו. החלון היה סגור. הגברת שטרן אמרה שהחלון צריך להיות סגור תמיד.

בשעת הצהריים היו הפועלים יושבים לאכול ליד המחסן. אליעזר היה יושב בתוכם ומשוחח אתם בעליונות. היה מניע בידיו עירנית ולועס בפה פתוח. מאד ביקש לדעת



מיכאל ארגוב: „שוב יש חיים“

מה הם מדברים ביניהם. כולם היו מדברים ואוכלים, אוכלים ומדברים. הוא היה עומד על הכיסא ליד החלון ומביט בהם ארוכות בהתרגשות. הגברת שטרן אמרה שלא צריך לצעוק ככה מן הדירה. היא אמרה שזה לא יפת. אבל הוא לא רצה לצעוק. רק כשהיה שומע שצועקים „אליעזר“ היה מאבד את עצתונותיו, היה שוכח הכל. דופק היה על השמשה בכוח רב וצועק בכל כוחו: „אליעזר! אליעזר!“ הגברת שטרן אינה מבינה זאת.

אחרי מנוחת הצהריים היו הפועלים קמים. אליעזר היה סוגר את תרמילו ומניח במחסן. היה יוצא משם בצעדים זריזים והולך אל הבנין. הקימו שם פיגומים. רשת מופלאה של קורות נטוותה על קירות הבנין. קרשים מכאן וקרשים משם נשתרגו זה בזה ושלחו זרועות לכל עבר, טיפסו ותמכו זה את זה. מיום ליום גבהו והלכו. הוא היה הולך וגבוה מיום ליום, מעפיל עם הבנין ועם הפיגומים. כבר לא היה צורך בכיסא. יכול היה לראות בעמידה על רצפת חדרו ליד החלון. אולם הוא רצה לראות גם את האדמה.

יום אחד באו אמא ואבא לבקר. הגברת שטרן סיפרה להם הכל. אבא כעס. אמא שאלה על הזהבים. אמר לה שפבר חדל מהתעניין בהם. אמא הביטה בו משתאה ונוגה. אמר לה: „בחור בן עשרים־ושמונה וחצי לא צריך להתעסק בזהבים. זה ענין לילדים קטנים“. אבא שאל מדוע הוא צועק ודופק על החלון. לא ענה. אבא דרש תשובה. סירב. אבא כעס. אמא אמרה, „לפחות תדפוק חלש על החלון ואל תצעק בקול רם“. אמר לה: „בין כה וכה אף אחד לא שומע בחוץ. הגברת שטרן סגרה את החלון ואמרה שהחלון צריך להיות סגור תמיד“. אבא אמר: „הגברת שטרן שוכבת לנוח אחרי־הצהריים והיא מתעוררת בבהלה בגלל הדפיקות והצעקות. הגברת שטרן היא כבר אשה זקנה“, אמר אבא, „היא צריכה לנוח ואסור להפריע לה. היא כל־כך עדינה, הגברת שטרן“, אמר אבא. „אתה יודע שאף אחד לא רצה לקבל אותך“.

לא ענה. לא הביט בעיניו של אבא. אבא אינו מבין. הוא אינו מבין איך זה כשאתה שומע את שמך נצעק בחוץ. הגברת שטרן אינה עושה טובות, היא מקבלת הרבה כסף מאבא. אמא לא אמרה דבר. רק החניקה את האנחות שעמדו בה זה זמן רב וידיה נקמצו בחזקה על כיסוי המיטה. היא לחצה בחזקה את הבד הצבעוני, גם לאמא יש כוח רב בידיה. כל הזמן חיכה שיילכו. הוא הפסיד את כל היום בגללם. אולם הם ישבו, שניהם, על המיטה, והוא על הכיסא, הביטו בו ולא אמרו דבר. קם והלך אל החלון שלו. הביט החוצה. אולם הוא לא יכול היה להביט כדרך שהוא מביט תמיד, מפני שהם ישבו על המיטה, מאחוריו, והביטו בו. לבסוף קמו. אבא תמך באמא. בפרוודור הסתודדו עם הגברת שטרן. הפעם לא האזין לשיחתם מבעד לחור המנעול. חיכה עד שייצאו מן הבית.

כשיצאו כבר היה מאוחר לפנות־ערב. אחרוני הפועלים כבר עזבו את הבנין. הביט שעה ארוכה בבנין הריק. דמותו הביטה בו מן השמשה. רוחות עזות ייללו בחוץ ודפקו על החלון. הבנין החדש עדיין לא עצר את הרוחות. זכר שזה זמן רב לא

פקד אותו חלום-הנמלים הנורא. כמה זמן עבר מאז? לא ידע. הרבה. אולי שנה. שנת-אור. לא. שנת-אור זה מרחק, אבל זה גם שנה. כלומר זמן. צריך לשאול את הגברת שטרן. חשכה החלה לרדת והוא עמד על כיסאו. ידיו נצמדות אל דמותו שעל השמשה, ולא ידע מה לעשות. חיכה, אולי ייצא אליעזר פתאום מתוך הבנין הריק.

התרומם על קצות אצבעותיו ונגע בידית החלון, החלון הסגור תמיד. ניסה לשוב אותה, אולם היא היתה נעולה חזק מאד ואי-אפשר היה לפתוח את החלון. איבד את שיווי-המשקל והכיסא התנועע על צדו. רגליו היו חלשות מאד. נצמד אל השמשה והכיסא חזר למקומו. ירד ורגליו רעדו. נשכב על המיטה ולבו דפק חזק ומהר מאד.

השכם בבוקר קם. ראה אותם באים אל הבנין. גם אליעזר. החליף את בגדיו ויצא אל הפיגומים. הוא החל לדפוק על השמשות. אף פעם לא קרה לו כדבר הזה בבוקר. תמיד היה עושה זאת אחרי-הצהריים, בשעות המנוחה של הגברת שטרן. בכוח רב הלם על השמשה. הוא טיפס בזריזות על הפיגומים, הרגיש כי יחד עמו הוא מסתחרר מן הגבהים, כך, תלוי בין שמיים וארץ. האנשים היו קטנים כל-כך ומערבל-הבטון השמיע נהמות קצובות ורחוקות. הוא העפיל לגובה הבנין והוא צעק: „אליעזר! אליעזר!“ לפתע הפנה אליעזר את ראשו. הוא שומע אותי, הוא שומע אותי, חשב. „אליעזר! אליעזר!“ אליעזר הפנה את ראשו וכל גופו פירפר באוויר. רגליו רעדו. הוא היה קופץ באוויר ומנפנף בזרועותיו. הוא דפק על השמשה בכוח, ועל מסגרת החלון. אליעזר מרחף באוויר.

ההוא שכב על האדמה. כל הפועלים התקבצו סביבו. רצו מכל קצות המגרש. הוא התרומם על קצות אצבעותיו ונגע בידית החלון. ההוא שכב על הארץ ואי-אפשר היה לראותו. כולם הקיפו אותו בפנים מבוהלים ובתנועות נואשות. הוא סובב את הידית בכוח ועמד איתן על קצות אצבעותיו. הוא נגע בידית החלון. היא הסתובבה. ההוא שכב על הארץ. אט-אט הסתובבה הידית עד שנשתחרר סגור החלון. פתח את החלון ואוויר קר מאד וטרי נשב על פניו בכוח רב. מישוהו הרים אותו לאט-לאט מן האדמה וכל הקולות היו חזקים כל-כך ותוקפניים. הוא הוציא את ראשו ומחצית גופו מן החלון. שמע את קולו זועק מפאבים ופני האנשים היו חיורים מאד. החלון פתוח וראשו החוצה. נשאו אותו מחוץ למגרש.

הגברת שטרן נכנסה. היא נבהלה בגלל החלון הפתוח. הורידה אותו בכוח מן הכיסא וסגרה את החלון. שכב על המיטה והיה חלש מאד.

בלילה חזר אליו חלום-הנמלים. כל הלילה רחשו ברגליו והציקו לו. בבוקר לא רצה לקום והגברת שטרן הגישה לו ארוחת-בוקר. לא טעם דבר והגברת שטרן כעסה ואמרה שתתקשר אל אבא אם ימשיך בדרך זו. שכב כל היום. למחרת הציץ מן החלון. ההוא לא היה שם. שבוע שלם לא היה שם. הרבה שבועות לא בא. מעולם לא ראהו שוב ולא שמע עוד את שמו נצעק בחוץ.

אותו יום פתח את אלבום הזתבים שלו. הדפים היו מאובקים. בעמוד האחרון היו הזתבים האהובים עליו ביותר, אלה הבהירים, הדהויים, המרשרשים. בצהריים נכנסה הגברת שטרן והביאה לו תיבת סוכריות, מתנה מאמא ואבא ליום הולדתו העשרים־ותשעה. גברת שטרן אמרה: „עכשיו אתה גדול באמת. בן עשרים־ותשע אינו ילד קטן“. היא חייכה חיוך של נויפה, אולם חיוך טוב־לב. רצה לחבק אותה, לאמץ אותה חזק אל לבו, את האשה הזקנה הזו. אבל היא רק מסרה לו את תיבת הסוכריות. הסיר מעל הקופסה את ציפוי הנייר השקוף והרים את המכסה. כל הסוכריות היו עטופות ניירות־זהב בהירים ודהויים, כצבע האור, כאלה אשר אהב.

עמירה הניג : שני שירי אהבה

א

אני שקמה כפוחת בגלי
בכפוחת בגליה.
שערות ראשי מאבדות את עצמן
בשלה.
אני מוצאת ציני בתוך צינייה.
אתה מוצא צינייה בציני.
אור אחר נושמים אנתנו שנינו
קליסות.
המלאכים יצאו משני הכוונים
ונפשו באמצע בדיוק.

ב

שוכה לי שבוטה
למד בני לטעת
מקום מנוחתה
השקט והנחת.
שלם כל נדבני
לובש ציפה ופרח
מתיר מאסורי
החרב והקרח.
שוני גגדה
ליום תושם עטרת
משיב ברוחה
הנפש והקרח.

יוסף מונדי : אחיו של רסקין

(מערכון)

משתתפים :

אחיו של רסקין, פגור (לשעבר מסגר ופסל) ;
רסקין, מחלק-עתונים ;
אשה בכחול, דמות בלתי-ברורה ;
קולות (שכן ושכנה).

תיאור הבימה : חדר ענק, מיטה במרכז החדר, עליה שוכב אחיו של רסקין ז"ל. על אחד הקירות תבליט ובו דמות אשה, התבליט מכסה את כל הקיר. ליד הקיר שבעומק הבימה גל ספרים ענקי המגיע עד לתקרה, זוג אופניים, לא הרחק מהמיטה — שולחן, על השולחן — גראמפון. רסקין עומד על-יד המיטה דומם. הגראמפון מנגן את הרקוויאם של ורדי.

קול (שכן) : אולי יהיה שקט !

קול (שכנה) : אנחנו אנשים עובדים !

קול (שכן) : שכן ! תפסיק ! דמעות מעצבנות אותנו !

קול (שכנה) : אנחנו נפנה למטרה !

רסקין (ממלמל) : טוב, טוב, אעשה כרצונכם. (ניגש לגראמפון ומשתיק אותו. חוזר אצל המיטה)

(שומעים מנגינת כינור. המנגן מזייף, על אף הזיוף, השכנים אינם מתרעמים)

רסקין : אי-צדק, ממש אי-צדק, אני אתלונן.

(בכנסת אשה בכחול)

(שומעים דפיקות בדלת)

רסקין : מי זה יכול להיות ?

קול : אני.

רסקין (פותח את הדלת) : את.

האשה בכחול : באתי אליך.

רסקין : סוף-סוף.

האשה בכחול : הייתי בודדת שם.

רסקין : לא מטפלים בך כהלכה ?

האשה בכחול : כן, אבל רציתי לשמוע את הגראמפון.

רסקין : אינני יכול להשמיע לך שום דבר, השכנים מתנגדים לרעש.

האשה בכחול : השכנים שלך אכזריים ?

רסקין : מאד.

האשה בכחול : מי שוכב על המיטה ?

רסקין : אחי.

האשה בכחול : מה קרה לו ?

רסקין: רצחתי אותו. רצח בכונה-תחילה.

האשה בכחול: מתי?

רסקין: לפני שעה קלה.

האשה בכחול: מדוע?

רסקין: מדוע...

האשה בכחול: השמיע לי משהו בגראמופן.

רסקין: מה את רוצה לשמוע?

האשה בכחול: משהו, ככה, מעניין.

רסקין: אשמיע לך את המארסינו. (ניגש לשולחן, מסובב את הידית. האשה בכחול מתישבת על המיטה ליד המת)

האשה בכחול: טוב שלא מרגישים את הסרחון. למתים יש ריח משונה.

רסקין: הצרה שהגראמופן שלי ישן מאד, אבל פעם (כחולם), כן, פעם אקנה פאטיפון של ממש.

האשה בכחול: אפשר להשיג בשוק-הפישפשים. אני קניתי שם שטיח נפלא לפני שבוע. המוכר סיפר לי כמעט בסוד שהשטיח היה שייך לסולטן תורכי.

רסקין: פעם אקנה סוס-מרוצים לבן.

האשה בכחול: מתי פעם?

רסקין: לא אני רציתי לקנות את הפריג'ידר. את!

האשה בכחול: אני אוהבת פריג'ידרים, אני אוהבת מיפון.

רסקין (מניע את הגראמופן): עכשיו!

(המארסינו)

רסקין: הקשיבי! הקשיבי! (רעמים, תופים, גיליוטינה)

האשה בכחול: אני מתרגשת.

רסקין: מוציאים להורג את לואי-ה-16.

האשה בכחול: סוף המונרכיה!

רסקין: מוציאים להורג את לואי-ה-15.

האשה בכחול: ה-14!

רסקין: ה-13!

האשה בכחול: ה-12!

רסקין: ה-11!

האשה בכחול: מספיק, רסקין.

רסקין: ה-10!

האשה בכחול (כמעט נחנקת): באמת מספיק.

רסקין: ה-9!

קול (שכן): שקט! אנחנו רוצים לישון!

קול (שכנה): כן, כן, אנחנו אנשים עובדים!

(רסקין משתיק את הגראמאפון)

האשה בכחול: אני מאושרת.

רסקין: מאושרת.

האשה בכחול: כן, ממש מאושרת. (מחייכת באושר) מאושרת, מ..א..ו..ש..ר..ת..: רסקין: מדוע?

האשה בכחול: משום שהפסקת את הגראמפון. אני חושבת שעליך להתחיל בחיים חדשים, מה שמרגיז אותי באמת שתמיד אתה נמצא בתקופת משבר, תמיד בתקופת מעבר, הרי המצב הזה יהרוס אותך. ראית את עצמך פעם בראי? הזדקנת מאד. (בחיבה אמיתית) היית פעם נרקיסי, אהבת את עצמך מאד.

רסקין: הזמנים משתנים.

האשה בכחול: הייתי רוצה לגהץ.

רסקין: אין כאן מגהץ.

האשה בכחול: בחוץ יש המון.

רסקין: האסון הוא למעשה שהדירה הזאת קרובה לפביש. הפירכרות מרעישות ואי־אפשר לנוח.

האשה בכחול: אביא גם קרש־גיהוץ.

רסקין: מה את רוצה לגהץ?

האשה בכחול: תראה, זאת הפתעה.

רסקין: החולצה שלי מקומטת. תגהצי לי אותה?

האשה בכחול: ברצון רב. אני חוזרת עוד מעט. (יוצאת)

רסקין: (ניגש לפגרה, ממשש את הדופק): לא, הוא באמת מת. חנקתי אותו. אחי

קרא ספרים בשפה שאינני מבין. אצטרך למכור את הספרים לפי המשקל.

(מחשב) קילו נייר — לירה ומשהו, יש כאן חמישים קילו. בזה אוכל לשלם את

שכר־הדירה. זה חשוב מאד להיות בלי חובות.

(חוזרת האשה עם מגהץ, קרש־גיהוץ ומוודה)

רסקין: לעזור לך?

האשה בכחול: נשים תמיד מסתדרות לבד.

רסקין: כן, כן.

האשה בכחול: עוד לא שאלת אותי.

רסקין: מה?

האשה בכחול: ההפתעה!

רסקין: איזו הפתעה?

האשה בכחול: מה יש בתוך המוודה. זה מה שאני רוצה לגהץ.

רסקין (ללא התעניינות): באמת, מה יש בפנים?

האשה בכחול: שמלת־הפלולות שלי. (היא פותחת את המוודה. מוציאה מתוכה

שמלה כחולה ענקית) אתה רואה?

רסקין: יפה, ממש יפה.

האשה בכחול: אתה לא זוכר אותה?

רסקין: ודאי שאני זוכר אותה.

האשה בכחול: איך תזכור אותה? הרי הפרנו בבית־קפה... ואל תשכח שאני מבוגרת ממך. (היא פורשת את השמלה על קרש־הגיהוץ) האסוף שלי שאני אוהבת בחורים צעירים. תמיד אוהבתי בחורים צעירים. (מתבוננת ארוכות בידיה) אני מתפגרת ואני אוהבת בחורים צעירים. אליך, כמוכן, יש לי יחס אחר, יחס אנושי יותר, אבל המבט שלך אינו מוצא חן בעיני. יש לך מבט קשה מדי והזקן שלך משנה אותך לגמרי.

רסקין: אין לי זקן.

האשה בכחול: יש לך, זקן גדול. אני אוהבת גברים עם זקן. (משתעלת בחזקה)
רסקין: את חולה?

האשה בכחול: גרוע מזה.

רסקין (נבהל): באמת?

האשה בכחול: אני לא יודעת איך לקרוא למחלתי אבל אני משוכנעת שזאת לא מחלה אנושית. אני חושבת שיש לי משהו אחר, משהו איום משתלט עלי, מפסיק את פעולותי. אני חיה חיים איומים. רסקין. הסדר שלי הוא לא סדר. אני חיה בתוך אי־סדר מוחלט. היום שלי הוא לילה, והלילה — יום. אני מסתובבת בתוך חלום רע, איבדתי כל חוש־מידה, העצלות והטירוף משתלטים עלי, כל פעם, כל פעם. הכל נפסק. אני לא יודעת מאיין אתחיל ואיפה אסיים, אין לי אפילו בית. אני משוטטת ברחובות כמו מטורפת. אני מוכנה לספר לכל אחד ואחד את הסיפור שלי. אני השתניתי מאד. ואל תשכח (בגאווה) — אני ממשפחה טובה, קיבלתי חינוך טוב, אפילו הייתי תלמידה טובה, המורים קיוו שאהיה פעם מישהו. למדתי לנגן בכינור.

רסקין: זאת אומרת, את היית מנגנת בכינור.

האשה בכחול: כן, כן, אני ולא אחרת.

רסקין: אני מבין.

האשה בכחול: ניגנתי עד שאמי איבדה את עצמה לדעת. ניגנתי טוב. מאז מותה אני מזייפת. כשבאנו לכאן שלחו אותנו למקום רחוק. היא תלתה את עצמה, אני הורדתי אותה מהחבל.

רסקין: למות בגיל צעיר כל־כך?

האשה בכחול: עכשיו אני בלי אמא, אבל אני מסתדרת לבד. אמנם החיים מתאכזרים אלי, אבל יש לי המון ידידים שעוזרים לי.

(רסקין ניגש אליה, מחבק אותה)

האשה בכחול: אינני אוהבת להתעסק בזמן שאני מגהצת.

רסקין (עוזב אותה): פתאום רציתי לנשק אותך.

האשה בכחול: השמלה קרועה פה־ושם, אבל אוכל ללבוש אותה יום אחד.

רסקין (יושב על־ידי המת): בבית הזה אין חוט ומחט.

האשה בכחול: אתה ודאי נעלבת שלא נתתי לך לנשק אותי, הנה. (קרבה אליו, נושקת לו) זה טוב? נכון, זה טוב? (מתישבת על-ידו)
 רסקין (בעודו מחבק אותה): לאחי היה חוט ומחט, היה אדם בעל ידיים זריזות. היו לו ידיים בטוחות. היה פסל גאוני, אני לא יודע איפה הוא מחזיק אותם, ואין טעם לשאול אותו מפני שרצחתי אותו לפני בואך.
 האשה בכחול: לפני בואי, בדרך אליך, פגשתי אדם משונה, עצר אותי ולא נתן לי להתקדם. היתה לנו מלחמה קשה מאד, קשה מאד. הוא נאבק אתי. היה אביר ממש, רצה שאנצח אותו. אני לא יכולה להתמודד אתם, הם למעלה מבינתי, הרי בכל יום עליך להתמודד אתם, לבסוף...
 רסקין: אני אוהב אותך.
 (האשה בכחול משתעלת בחוקה)

רסקין: היתזת דם על פני.
 האשה בכחול: אני מבוגרת ממך בהרבה, אסור לך לאהוב נשים מבוגרות.
 (קמה)

רסקין: את כבר הולכת?
 האשה בכחול: עדיין לא גמרתי את הגיהוץ. (חוזרת אל קרשה-גיהוץ. ממשיכה לגהץ) בעלי הזמין אותי לטיול באירופה. נסעתי. טיילנו ברומא, בריביירה, בפאריז. אני ואשתו ידידות מצוינות. נסענו לפינלנד, רק לרוסיה לא נכנסנו. ברוסיה קר. (רסקין מתכופף, מוציא מתחת למיטה חשבוניה של ילדים, מתישב על המיטה, משחק) מה אתה עושה?

רסקין: אני סופר את הימים.
 האשה בכחול: אתה באמת מפחד למות?
 רסקין: אני לא רוצה למות אף פעם. הימים עוברים רצופים הרגלים אישיים. אני מרגיש שהמוות מתקרב ובא. אני רוצה להיות חיי-נצח. יש לי כל הזכות לכך. אצלי שתיים ועוד שתיים זה חמש. הייתי נכשל לגמרי בחשבון מאז-ומתמיד. שתיים ועוד שתיים זה חמש. (ניגש אליה) אני מזמין אותך לרקוד. (ניגש לגרא-מופן, מפעיל אותה, שומעים פִּזְק־טְרוּט משנות ה-40. רוקדים)
 האשה בכחול (בזמן הריקוד): אתה רוקד נפלא.

רסקין: רגלי נעות מעצמן.
 האשה בכחול: אני מרגישה את עצמי באוויר.
 רסקין: אני מאושר.
 קול (שכן): תפסיקו את הרעש, אנחנו אנשים עובדים!
 קול (שכנה): שכן, אנחנו רוצים לישון!

(רסקין, מעוצבן, משתיק את הגראמופן. האשה חוזרת אל קרשה-גיהוץ)

רסקין: אינני מסוגל לזכות לפחות פעם אחת בחיי לרגע של עצמאות. תמיד משועבד לאחרים. מתי תגמרי סוף-סוף לגהץ?

האשה בכחול: התלבטתי הערב בין שני רצונות. רצייתי לכתוב מכתב נורא חשוב אליך — אני אומרת נורא חשוב — ורצייתי לגהץ את שמלת-הכלולות שלי. אתה יודע, קל לי יותר לגהץ את שמלת-הכלולות שלי מאשר לכתוב אליך מכתבים... חדל לשחק בחשבוניה, זה מעצבן אותי.

רסקין: טוב שזכרתי, עלי לצאת לעבודה.

האשה בכחול: איך תוכל לצאת? גשם יורד בחוץ.

רסקין: נכון, ועלי לתקן את האופניים.

האשה בכחול: מה לא בסדר שם?

רסקין: המושב. וחסר אוויר בגלגל אחד.

האשה בכחול: איך תצא לעבודה?

רסקין: אני חייב לצאת, הבטחתי לאנשים האלה. הם היו טובים אלי כל-כך.

כולם זורקים אותי מהעבודה; הם היחידים שהיו מעוניינים להחזיק בי. אתמול, כשחילקתי עתונים, השרשרת נפלה שלש פעמים. את מתארת לעצמך מה זה שלש פעמים. בכל פעם להיעצר, להפוך את האופניים. (צועד אל עומק הבימה, לוקח את האופניים, מביא אותם למרכז הבימה והופך אותם) שלש פעמים. וידי התלכלכו מגריז, הכל התלכלך. אחר-כך בבוקר היה חם, חם מאד. שמתי את הסוודר על המושב אבל לא שמתי אותו טוב, שרוול אחד נפל ונכנס לתוך השרשרת, נקרע, הנה. (מראה לה את האפודה) נקרע. חבל מאד, זאת מתנה יקרה. אמנם הסוודר לא יפה, נכון יותר — חסר-טעם, אבל לי הוא היה יקר מאד מפני שקיבלתי אותו במתנה.

האשה בכחול: אילו היה חוט ומחט הייתי מתקנת לך את הסוודר.

רסקין (מתחיל לתקן את התקר): אני מקווה שהגשם ייפסק עד שאצטרך לצאת לעבודה. (שר) לה-לה-לה-לה. זה מקום-עבודה מצוין. (מפסיק לשיר) לא בכל פעם משיגים מקומות-עבודה כאלה. האחראי שלי אדם נחמד מאד. הם נתנו לי כסף לקנות מעיל-גשם אבל באותו יום הייתי מאד רעב, לא יכולתי עוד, אכלתי את הכסף. עבודה מצוינת. רק שהאיזור שבו אני מחלק עתונים גדול מדי. כל העיר. כן, אני מכיר את כל העיר בלילה, מתחיל בדרום וגומר בצפון. יש לי טכניקה מצוינת בחלוקת עתונים. כמובן, מהירות יוצאת מגדר הרגיל. (לפתע נאנח) הו, הו, הו, הו, הו, הו, הו, הו, הו, הו, הו, הו, הו, הו, הו, הו.

האשה בכחול: אעשה לך עיסוי.

רסקין: אחר-כך. קודם עלי לתקן את האופניים. את יודעת, האופניים לא שלי. הם של חבר, אדם מאד חשוב, מאד מצליח, מאד משגשג. בכלל, בן-אדם, ואשתו! הו, איזה אינטלקט, חכמה, ממש חכמה. (מודאג) פעם אצטרך להחזיר את האופניים... לא, לא, אני לא אצליח לתקן את האופניים.

האשה בכחול: אתה חייב להצליח!

רסקין: יש לי ראייה חלשה, ובכלל אני אדם חלש. עשי לי עיסוי!

האשה בכחול: אתה מפונק.

רסקין: אני לא מפונק, כואב לי, פשוט כואב לי. (הוא שוכב ליד המת) רק אל תטעי — הוא מת ואני חי.

(היא מעסה אותו)

האשה בכחול: אבל אתה תצא לעבודה?

רסקין: ודאי... זה טוב מאד.

האשה בכחול: את בעלי תמיד הייתי מעסה.

רסקין: יש לך ידיים עדינות.

האשה בכחול: ניגנתי פעם בפסנתר.

רסקין: והכינור?

האשה בכחול: גם בכינור.

רסקין: לא חזק, לא חזק.

האשה בכחול: אני חושבת שזה מספיק. (חוזרת) עלי לגמור את הגיהוץ.

רסקין (קם, ניגש לאופניים, עומד מהורהר): אני חושב שלחלק עתונים על אופניים זאת שיטה מפגרת. בני־אדם היו צריכים לחלק עתונים על סוסים. אני מפליא לרכב על סוס.

(שומעים רעם בחוץ, גשם מתחיל לרדת, בהמשך התמונה הגשם גובר והולך.

האשה בכחול מצטלבת)

רסקין: מה זה?

האשה בכחול: הרגל מילדות.

רסקין: את זוכרת את הפצצות? יש לי כאן תקליט משנת 1944, את מוכרחת לשמוע את ההתחלה. (שם את התקליט, מסובב את הידית) (שומעים אזעקה המבשרת הפצצה)

קול (שכן): שקט, אנחנו אנשים עובדים!

קול (שכנה): שקט! אנחנו רוצים לישון!

(רסקין משתיק את הגראמופון)

האשה בכחול: היה יום בהיר מאד. אותו יום הפציצו אותנו. הנה הם לבנים, לבנים. (זועקת זעקת־אימה) אני מפחדת!

רסקין: אחר־כך עברנו לגור למרכז העיר. ישנו על קרש.

האשה בכחול: העיר בוערת!

רסקין: השמיים אדומים!

האשה בכחול: השעה שתיים. בעוד שעה עליך לצאת לעבודה ועדיין לא תיקנת את האופניים.

רסקין: כשבאו הברברים, הברברים... לא, אני לא אצליח לתקן את האופניים.

האשה בכחול: אני גמרתי לגהץ את השמלה. (מקפלת את השמלה, מכניסתה בזהירות לתוך המזוודה)

רסקין: לעזור לך לקפל את הקרש?

האשה בכחול: לא, אני אסתדר בעצמי.

רסקין: אני לא אצא לעבודה.

האשה בכחול: אתה בלתי־אחראי.

רסקין: אני חייב לשבת בבית־סוהר, מדוע אני חפשי? אני פושע, רצחתי את אחי, ההוכחה היא ברורה, מדוע לא עוצרים אותי?

האשה בכחול: הנרצח היה חף מפשע.

רסקין: עלי לשבת בבית־סוהר. באמת קשה לי, אני לא יודע כמה זמן עוד אוכל

להחזיק מעמד. בקרוב אתמוטט. את שומעת? (הגשם גובר) גשם נורא! את

מתארת לעצמך מה זה לצאת בגשם כזה בלי מעיל־גשם, בלי כובע, בלי כפפות,

בלי נעליים גבוהות. בגדי הם בגדים קיציים, החורף בא עלי במהירות, לא הייתי

מוכן לקראתו. הוא בא וגרף אותי בשערות לתוך המערבולת.

האשה בכחול: רצית לתת לי את החולצה שלך לגיהוץ.

רסקין: התחרטתי.

האשה בכחול: אם לא תצא לעבודה, מה תעשה?

רסקין: אני לא יודע.

האשה בכחול: אני לא יודעת לשיר.

רסקין: הגראמפון.

האשה בכחול: השכנים לא נותנים.

רסקין: אין לי שכנים. מאחרי הקיר קיימים שדים, ומאחרי הקיר הבא שדים

אחרים, ואת בעצמך שטן. (נאנח) חיים קשים. (בועט באופניים ומפיל אותם)

לא אלך עוד לחלק עתונים! אני אדם בעל כוח־החלטה.

האשה בכחול: מה תעשה?

רסקין: באמת אין לי מושג.

האשה בכחול: מה תעשה?

רסקין: יכולתי לעשות המון דברים לו נתנו לי אפשרות לכך, אבל בלמו אותי.

הסרחון הזה, בני־האדם האלה, רצחתי את אחי משום שהיה טוב, משום שהיה

תמים.

האשה בכחול: אתה מרחם על עצמך.

רסקין: נכון, יש לי מלוא הזכות לכך. אני חלש, אני עיור.

האשה בכחול (בלעג): יותר מדי אתה מרחם על עצמך.

רסקין: אז מה לעשות?

האשה בכחול: לצאת לעבודה! לצאת לחלק עתונים!

רסקין: בגשם?

האשה בכחול: בגשם!

רסקין: מתי אעזוב את הסביבה הזאת? מתי אעזוב את הצריפים האלה? אני

ישן כאן ולא גר כאן. תמיד חלמתי על דשא ועל בית בתוך הדשא, על חדר

מרווח והרבה־הרבה שמש.

האשה בכחול: אם שנינו נעבוד...

רסקין: אחי גר כאן לפני. אני באתי אליו מעולם אחר. הוא היה פסל לא טוב אבל מסגר מצוין. איך הוא חי כאן אין לי מושג, שום מושג. לא יכולתי לסבול לראות זאת בשום־פנים־ואופן. אני צמא לחיים חדשים, צמא מאד. (ניגש אליה) אני מתחנן לפניך, הירגי אותי! אני חייב למות, אני מפחד לעשות זאת בעצמי. עשי זאת את!

האשה בכחול: איך אתה מעדיף למות?
רסקין: סכין.

האשה בכחול: שכב ליד האח שלך! (רסקין שוכב ליד אחיו. היא מוציאה סכין שהיה מוסתר כל הזמן בין שדיה) מוכן?

רסקין: מוכן.

האשה בכחול: וכך, וכך, וכך, וכך. (דוקרת ודוקרת בלי סוף)
(דומיה)

האשה בכחול: הוא ביקש ממני לגהץ לו את החולצה. (פושטת את החולצה מעליו) אני אעשה זאת לזכרו. היה בחור טוב. את אחיו לא הכרתי, את הבחורים האלה לא הכרתי בעצם. הם היו כאן בתוכנו, נשמו כמונו, ועכשיו הם ישנים. אך מי־יודע, אולי יתעוררו בבוקר, יתעוררו ויבואו לבקש מאתנו די־וחשבון, ומה נשיב להם? מה נשיב להם?

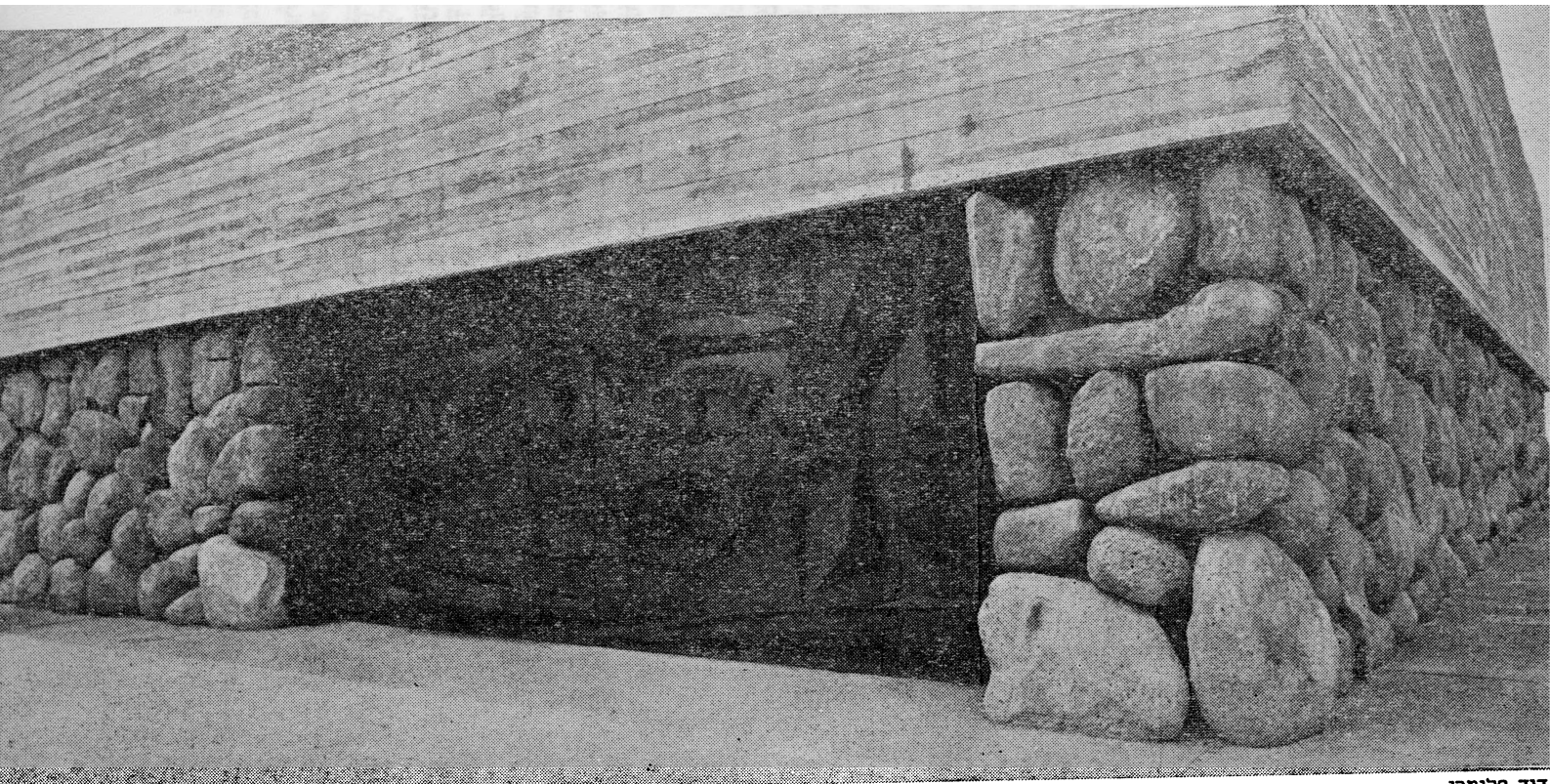
(היא ניגשת לגראמפון, מסובבת את הידית, שומעים את הרקוויאם של ורדי)

קול (שכן): שקט! אנחנו אנשים עובדים!

קול (שכנה): שכן! אנחנו רוצים לישון!

(היא משתיקה את הגראמפון, ניגשת אל קרש־הגיהוץ, מתחילה לגהץ את

החולצה של רסקין. האור דועך, הגשם גובר)



שער הכניסה לג'ד ושס"י, ירושלים (ברזל)

קלוד ויזה : קאמי בין גולה ומלכות

בתוספת מאוחרת לרומן־נעורים שעדיין לא ראה אור, „החיים המאושרים“ מביא אלבר קאמי ציטטה שאולה מן הבשורה ליוחנן, שאותה הוא מתקן תיקון חותך: „מלכותי היא מן העולם הזה“. אך האמנם כך היא? ואם איננה כך, כיצד תוכל להיעשות כך? מאז שנות לימודיו באוניברסיטה של אלז'יר נראה קאמי בחינת תיאולוג של האימאננטיות, שבעית גאולתו של האדם אינה זזה מלענותו. האבסורד הוא המצב הנתון לסיזיפוס. באיזו דרך יוציא את המלכות מגולה זו? ביצירתו של קאמי, זוהי הבעיה העיקרית, החוזרת ומופיעה באלף ואריאציות כמין נושא כפול של סימפניה. הדיאלקטיקה של גולה ומלכות שלטת בעת־רובעונה־אחת במחשבתו של קאמי ובסגנונו. מן הראוי הוא לתפסם במשחקם הסימולטאני, המעצב את כל עולם רגשותיו של הסופר. אם נפריד, ולו לרגע קל בלבד, בין שני אלה, שכל אחד מהם הוא פעל־יוצא של זולתו, סופנו שלא נבין את תכלית חיפושו האנושי.

כמה וכמה תגובות אפשריות נוכח האבסורד. ההשלמה, למשל: זו של מרסו לפני הרצה, ב„הזר“, או זו של הזקן הקטן המעביר את האפונים מפלי אל כלי ב„הדבר“, התגלמות אטימותם חסרת־הבינה של היצורים והדברים בעולם זה חסוך־האור. עוד תגובה אפשרית היא המרד; אך כאן מצטיירות כמה וכמה דרכים שונות. יהיו שיימשכו למרד הכולל נגד העוול והאינרציה המדפאים שבמצאיות. הללו יחלמו על פרישה. הם ינסו לשבור את מצבם של היצורים הארציים באין יכולת לשנותו שינוי רדיקלי בכוח־הזרוע. עמדה זו שרשיה נעוצים בניאר־אפלאטוניות ובנצרות האוגוסטינית, אשר להן הקדיש קאמי הצעיר את יצירותיו הראשונות. לאחר חילונה בימי הרנסאנס, מסתעפת היא — אל דקארט, הרומנטיקה הפאוסטיאנית, הגל ומארקס, מגעת לידי אקטיביום אכזרי ומסור, עד שהיא בוקעת לחיים חדשים בני־היליזם של המדינה הטוטאליטרית בת־זמננו. בעיני קאמי מסתיים ה„לאו“ המוחלט של המסורת האידיאליסטית ברצה ובעריצות, שסופם מטביעים את הנדיבות הספוג־טאנית שבתנועת המרד הראשוני.¹ בצד הדוגמות שהוא מוצא בהיסטוריה של אירופה בת־זמננו, מפרש קאמי ברוח זו את הנסיון הנואש, התיאומאניאקי לאמיתו, של הרוזן דה־סאד. קאליגולה, והבוגד (ב„גולה ומלכות“), מגלמים אצל קאמי את אלה שמתוך טוהר מופלג הם מגיעים לידי „הערצת הנשמה בת־האלמוות של השנאה“... „זו פעם ראשונה, מפוח עוונות... התמכרתי לו (לפ־טיש של הרע) וסמכתי ידי על משטרו הזד, הערצתי בו את עקרוננו המרושע של העולם... רק הרע יכול להגיע עד קצה־גבולותיו ולמשול במוחלט, אותו יש לעבוד כדי לכונן את מלכותו הנראית לעין... רק הרע קיים, הלאה אירופה, התבונה, הכבוד והצלב. כן, היה עלי לעבור לדת אדוני, כן כן, עבד הייתי, אך אם רשע הנני גם אני, הרי שוב אינני עבד, אף

* מתוך כרך מסות הנמצא תחת מכש־הדפוס, *Révolte et Louanges*, הוצ' ז'וזה קורטי, סאריה, 1962.

שרגלי כבולות ופי אילם... הו פ'טיש, אָלי אשר בארץ, יתקיים כוחך, ירבה העוון, תמלוך השנאה בלי סלוח על עולם של נדונים-לאבדן, יהי הרשע אדון לעולם-ועד, תגיענא המלכות סוף-סוף למקום שם בעיר אחת של מלח וברזל יהיו עריצים שחורים כופים בלירחם את שיעבודם ובעלותם².

בפרספקטיבה אחרת, סמוכה לראשונה, יכול המרד שנסתאב להגיע לכלל סארקאזם ניהיליסטי. ממש כמו שהוא מוקיע את „הגיון ההרס” כך גם מוקיע קאמי את העמדת הפנים של בעלי-מחאה, שאותה מסגלים להם „אמני הרעב” של הספרות בת-זמננו. העיסוק של שופט-בעל-תשובה, שבו עוסק ז'ן באטיסט קלאמאנס, הנפש המדברת ב„הנפילה”, מוליך את המרד עד תכלית הלעג והשנייה. לגבי גיבור זה של אחיות עיניים זלולנית, מקומו של הגיהנום איננו בעולם הבא: הרי זה עצם העולם שבו חי קלאמאנס. בתוך תריסר התעלות הסיבוביות של אמסטרדם, תפאורה דאנטסקית שבה הוא מגשים בלעג את דינו המודרני הפרוואי. אכן, לגבי אותו שופט-בעל-תשובה של „מקסיקו-סטי באר”, „מלכותי היא מן העולם הזה”: כלום זאת תהיה נקמתו של אוגוסטינוס הקדוש?

אבל בפארודיה שהוא עושה כאן משאיפותיו העמוקות ביותר מגלה קאמי את סוד הגותו. הצורות האלו המסולפות של המרד, דיבוק ההרס האכזרי או הציניות הנואשת של „מצפונים לאיטהורים” מקצועיים — שיא המיסטיפיקציה — הן בעיניו הפיתויים העיקריים המעמידים בנסיון את האדם במאה שלנו. שני אלה כאחד הם חלק בלתי-נפרד מתהליך ניפורו של היחיד מן הטבע, ניפורו הקודם להם ואשר אותו הם מתימרים לבטא. בתוך כך גם מונעים הם את התגלותה של האישיה האמיתית, את השבון-נפשו של האדם: לאמיתו של דבר, גילויים של חיים לאמיתם יכול לבוא רק מתוך מגע עם העולם הממשי. בין רגעי הקודרים ביותר, לאחר תגובותיו העוקצניות ביותר, הרי אליו חוזר קאמי מתוך ידיעה ודאית שימצא כאן את הישועה: „מלכותי הנה מן העולם הזה”. אצלו הספקן מסתיר ומכין את הופעתו של איש-האמונה, זה האיש שבפרץ „החיוניות המבעיתה” שלו הוא מאמין בהדר החיים והבריאה. הגלות אינה לגביו אלא האות, התלוי ועומד תדיר, שאינו בטל לעולם, של הישות. עיסוקו של האדם, כותב הוא ב„כלולות”, „שם לנו לחובה להיות מאור שרים” (ע' 24). „הבינותי שבתוך-תוכה של מרידתי רודמת היתה השלמה. ברקיעה, מימזג דמעות ושמש, למדתי להשלים עם הארץ ולבעור בלהבה הקודרת של גהיה” (ש, ע' 92). פסימיות מדודה וצלילות-הראיה — זוהי האסטרטגיה בכיבוש העקשני של השמחה הארצית.

ביצירתו של קאמי המגע עם הטבע מתגלה כחסד שמעניק היש האוניברסלי לתר-דעה המבודדת, המעורטלת, המסולפת של המציאות. ואולם פגישת-דודים זו עם הקדוש, אפיפאניה זו של העולם, אינן שמורות אלא לאותם שיחפשוני ימים רבים, והראויים להן בפנימיותם, משום שקיבלו עליהם סיכון. דבר זה, אם משמעותו אחת הנה צדדים שונים לו: רייה, הרופא ב„הדבר”, אינו נרתע מפני המחלה הממארת אשר סביבו. מרסו אין לו ברירה אלא לעשות פשע על-מנת להתרומם סוף-סוף

לדרגת התודעה השמשית, מקום שם תתגלה לו ישותו הממשית של העולם. לכאורה הרי זה סיכון כפול: מיתה, ותקומת ה"אני" מן המתים. בפרט מסוכנת היא זו השניה, הקרויה בשם מטאמורפוזה. מתוך גאווה, מתוך חולשה, מתוך קירבה עיוורת אל עצמו, לא יעז ז'. ב. קלאמאנס לעולם להתמכר לכך: בשפכר-הימים נזהר מלהציל את האשה הצעירה שהטילה עצמה לתוך נהר הסינה; הוא גם לא יהיה מוכן לעשות זאת אם תזדמן לו הזדמנות שניה — אך לעולם אין הזדמנות שניה, "לטובה-המזל", מספם האיש הזה המכיר את עצמו הכרה צלולה. גולת-הפותרת לקומדיה ש"מצפון לא-טהור" משחק בפני עצמו, דומה כל-כך לקומדיה של מצפון טהור אצל זולתו...

איזו משמעות ראוי לנו ליחס לרציחתו של מרסו ב"הזר"? רומני-הנעורים, שלא סוימו ולא יצאו לאור, אשר זרמן בראג גילתה לנו מתוכם כמה קטעים רביי-משמעות בחיבורה על קאמי³ ובהרצאות שהשמיעה בכמה אוניברסיטאות באמריקה, נותנים בידינו את מפתחה של חידה זו. הגיבור הצעיר של "המיתה המאושרת" (שנכתב ב-1937) קרוי, כאחיו-לשם ב"הזר", פאטריס מרסו. פאטריס רוצח ושוודד את חברו הזקן זגריאוס (דיוניסוס), אדם שהוא לו יותר מאב, עשיר, ידוע-חולי, מועמד להתאבדות, המשאיר אחריו מכתב המזכה מראש מפל אשמה את המרצח שהוא אשר חימש את זרועו ואת רוחו. לגבי המתבגר המעורטל אמורים הדברים ב"הריגת הזמן", טורף-החיים הלזה, על-ידי כיבושו. פאטריס מבקש להיגאל מעצמיותו המחרי גיקה, לא להיות עוד אותו "אני" פחות-ערך ובן-תמותה הסוגר עליו. "שפן ברגע זה, כמו שהגר הבא בברית-הדת נוטש את צעיפיו האחרונים, כך נוטש הוא לפני אלוהיו את המעות הקטנות של אישיותו" ("כלולות", "ע"ע 7—86). הוא שואף להי-דמות לאיתני-הטבע, לאבן, לים, להיעשות, כמו שמסיתו להיעשות מורהו ורבו זגריאוס עצמו, "חצי-אל". רציחתו של זגריאוס מאפשרת לו (כשהוא מזדהה אתו על-ידי הגניבה הסמלית של רכושו) להגיע לאותה עצמה חמרית וחברתית שהיא גבירתו של הזמן, שהיא סוף-סוף החירות. כשהוא הורג, על-פי הצעתו של הלז, את האל-הקרוב דיוניסוס, קונה לו פאטריס את הזכות לקחת חלק בטבעו המוחלט. הזמן שהודבר הובא אל בין-המצרים. מכאן והלאה הוא "משתכשך כרפש". סוף-סוף מתאפשרת הבריחה מעצמו, מתוך תודעה מלאה בחיים החיצוניים. הצלילה לתוך הים תחת השמש תהיה הדימוי, שיחזור ויישנה פעמים רבות ביצירתו המבוגרת⁴ של הרפתקה זו שהיא כיבושו הנלהב של האושר, ובד-בבד עם זאת היא דעיכתו של ה"אני" האישי בחיק הכוללות המסנוורת של היקום. לימים עתיד קאמי לכתוב ב"כלולות" כי יש "שהאדם חייב לצמד על גופו שלו אותו מחבוק שאליו חותרים, שפה אל שפה, מזה ימים כה רבים, הארץ והים", "המיתה המאושרת" של פאטריס שוב אינה מרד סתמי אלא אקסטאזה, אחדות בקבלתם הניציאנית של החיים והמות: היא מסמלת את ה"הן" של הקרבן, את טבילת-הישועה ב"דם השחור" החושני של העולם. "בשמחה מכין האדם את שיעוריו". רציחתו של זגריאוס נראית כמעשה פולחני לכל דבר, כטכס-כניסה להתפתחות הגואלת; משום כך אין רציחתו

של האל האורגיאסטי, הנותן את החיים במותו, גוררת אחריה תוצאות מוסריות פסולות. אדרבה, מצפוננו של פאטריס מגיע מתוך כך לידי התעלות והתחדשות. באורח דומה לכך, ב„הזר“, הרצח חסר-המניעים של הערבי לובש משמעות של קרבן-פתיחה או של „טבילת“ התודעה החלה במציאות האלוהית. זו נחשפת לפני מרסו השקוע תחילה „בשיכרון אטום“, שעה שהשמש, זה הפועל האמיתי והאחראי היחיד לרצח, מזניק את דם הקרבן הטבוח על חוף-הים היוקד לעת-הצהריים — כמו שמימי המעין השחור המאוזה מזנקים ומקלחים מאחרי המכשול האנושי הזה. אנו מבינים מפני-מה מרסו, הסטאטיסט הפשוט של טכס-הכניסה בסוד-האש-החיה-של-העולם, אינו חש כל אשמה בעקב המעשה הזה, שאין להצדיקו במונחים חברתיים או תבוניים; זהו פשע פולחני ומאגי, שכל-כולו שרוי מעבר לטוב ולרע המקובלים, בתוך מין תומה נוראה ומקודשת. כפרתו הפומבית היא גזר עונש-המוות. על-ידי המחווה הזאת, המשחררת אך הפאטאלית, שאינה מניחה מקום לעתיד כלשהו, מגיע מרסו אל הישות. ב„כלולות“ כבר כתב קאמי: „כן, אני הוזה, והדבר המפליאני ברגע זה הוא שאין אני יכול להרחיק לכת יותר... שכן לגבי אדם התפיסה המודעת של ההווה שלו פירושה ששוב אין הוא מצפה לשום דבר. ואני התהלכתי לכל ארכה של הארץ הזאת... כטעם המוות שהיה משותף לנו“ (ע' 33). „העולם הוא יפה, ומחוצה לו אין ישע כלל... והעולם הזה מכלה את עצמו“ (שם, ע"ע 9—88). במעש של נתינת המוות וקבלתו, זה המפתח למצבנו, חל, מחוץ לטימוס-החושים הקיבוצי, זינוקו של האדם לתוך עצמו ולתוך העולם: כך הן תעודתו היחידה-במינה וחובתו העליונה של כל יצור נברא. סף האושר הגדול ביותר הוא בתוך כך גם „שער הפור-ענות“ והפליון. „הבינותי“, אומר מרסו, „שהחרבתי את שיווי-המשקל של היום“. ואף-על-פי-כן נשאר אותו שיווי-משקל חידתי ומסתגר בשלמותו המזוהירה, זו הש-למות אשר תודעתו של היחיד חסרה אותה. הגיבור שובר את שיווי-המשקל הזה הקוסמי ובלתי-האנושי על-מנת לזכות להתגלות אינטימית, התגלות של „אחזה“ כביכול, של העולם שזיעזעתו האלימות. הוא נושא עמו — אך כלפי חוץ בלבד — את עונש-המוות. כאן אנו רואים היטב איך, במחשבתו של קאמי הצעיר, מתרקם מושג „אשרם האבסורדי של בני-אדם“, שהצד השני שלו יהיה המוות שאדם משלים עמו ומקבלו עליו.

לא לפילוסופיה של האבסורד כשלעצמה מכוונים החיפושים האלה אלא לפילוסופיה, הפאראדוקסלית הרבה יותר, של האושר בתוך האבסורד ובאמצעותו. מלכתחילה תר קאמי אחר המלכות בתוך הגולה: לעולם לא יזוז מנקודת-ההשקפה האנטי-אוגוסטינית הזאת אלא בשעה שהוא בא ללעוג לסתירותיה האנושיות יותר מדי, בתענוגי הגיהנום ההולנדי שבו הוא מעמיד את הגיבור הנלעג של „הנפילה“.

דוגמות להתגלות זו של הקדושה הבוקעת מתוך האבדן וחבלי-הגסיסה מצויות למכביר ביצירתו המאוחרת של קאמי: לא רק ב„הזר“, שדפו האחרון הוא חושפני כל-כך, אלא גם ב„הדבר“ (מותו של טארד), ב„האשה הנואפת“ (הנובילה הראשונה ב„גולה ומלכות“), בחזיונות הראשונים של החסד הארצי שאותו חוגגות ה„כלולות“,

בעיקר במסות היפות של "הקייץ"⁵ שנכתבו ב־1952, שבהן הוא מתאר את השיבה הנוסטאלגית לטיפאסה, הוד לבבימים, את החכמה השמשית של אגן־הים־התיכון. כעלם מתבגר כלום לא ציטט כבר ביומנו ב־1932 אותה מימרה, השאולה כמדומה מאנדרה ז'יד: "התאוותי להיות מאושר, כאילו לא היה לי דבר אחר להיותי". כך אפוא נראה לנו ביצירתו חזיון־השרב של המלכות: מקום של אחוה ששותפים בה בני־האדם והעולם, שנכבש מן האבסורד על־ידי קרבנו של ה"אני" הגואל, או על־ידי השתתפות ללא־סייג בהקרבנו של אחר, כמו שמלמדנו מעשה "האבן הצומחת", שבו מסתיים צרור הנובילות של "גולה ומלכות".

מלכות זו נתפסת לו לקאמי בכוח גילוי־אינטואיציה מדהימים, שאותם הוא מוסר לנו בלשון המצוינת בעצמת־ביטוי גדולה. ברגעים אלה של התלהבות־חושם פיר־סית התיאור הצרוף והגבישי של איתני־הטבע מתרומם לפתע לדרגת המשמעויות האנושיות הנעלות ביותר. המציאות האובייקטיבית הופכת כאן חזון בלי להתפתות לשטף של סמליות שלא־במקומה: דיבור מישר, שעם זאת הוא חושף איזה סוד בלי־יובע, מוחשי ואנאלוגי. דיבור זה ניצב בקוטב המנוגד ל"כתיבה הלבנה", כדרך שבו מתבטאת תמיד ענות הגולה אצל קאמי ז'אנין, גיבורת "האשה הנואפת", עוקבת במבטה אחר הנוודים של דרום־אלז'יריה, "שלא היה להם ולא־כלום אלא שלא היו משרתים שום איש, אדונים עלובים ובני־חורין של מלכות מוזרה... היא ידעה רק כי מאז־ומעולם הובטחה לה מלכות זו וכי עם זאת לעולם לא תהיה שלה, פרט אולי למשך הרגע הזה החטוף בו פקחה עיניה אל השמיים שפתאום עמדו מנועם... נדמה היה לה כי אז נעצר מירוצו של העולם, וכי מן הרגע הזה והלאה שוב לא יזקן איש לעולם גם לא ימות. מעתה נעצרו החיים בכל מקום חרץ מאשר בתוך לבה, שבו, אותו רגע עצמו, היה מישוהו בוכה מפאב ופליאה". אבל הרגע הזה אינו מספיק. "לא, היא לא התגברה על שום דבר, מות תמות, באמת, בלא שנגאלה". חוויה סבילה — ארוטית ודתית בעת־יובע־האחת — של גאולה קיומית מתוך טבילה־ושקיעה בשטף ההוויה היא שתפקוד את ז'אנין בהתמסרה, הרחק מבעלה הנרדם, למחבוק המדבר: "נכחה היו הכוכבים נופלים אחד־אחד ואחר היו פכים בין אבני המדבר, וכפעם־בפעם היתה ז'אנין נפתחת מעט יותר אל הלילה. היא שאפה אוויר, נושמת היתה, שוכחת את הצינה, את נטל הברואים, את החיים המטו־רפים או הקפואים, את הענות הממושכה של חיים ומוות. לאחר שנים כה רבות שבהן היתה נמלטת מפני הפחד ורצה כאחוזת־שגעון, ללא מטרה, הנה נעצרה סוף־סוף. בתוך כך נדמה היה לה כי שבה ומצאה את שרשיה, הלשד שוב גאָה בגופה שלא הרעיד עוד... כשהיא דרוכה אל הרקיע השרוי בתנועה, לא ציפתה אלא שיירגע עתה גם לבה שערוו נרעש וכי תקום בה דומיה..." ואז, במצב זה של פתי־חות שלמה אל "מימי הלילה", ידעת האשה הזאת הנואשת, האובדת בעיר ערבית בפאתי הנגב הגדול, "כשפיה מלא אנחות", את תאוות ההתפייסות שהיא הגאולה. בתוכה יוחג מחדש חגי־הכלולות המיתי של אוראנוס וגיָאה. "ברגע שלאחר־כך היה הרקיע כולו נטוי מעליה, מהופך על הארץ הקרה"⁶.

על קרקעית הבדידות, באדמת הגולה הצחיחה, משריש עץ־חיים שלפרקים הוא פורש מעל ראשינו את ענפיו שזאגיהאור: „בעצם החורף הבינוני סוף־סוף כי יש בי קיץ בלתי־מנוצח“⁷.

ברגעים שכאלה מתחולל בתוכנו פדיון, שבזכותו דורי־דורות של ענות חסרת־הגיון מתגלגלים — בכלות כל ציפיה ותוחלת — בברק האמת הנוכחת. אם לא פסק אלבר קאמי מפקוח את עינינו לראות את צללי גלותנו, הרי לא עשה כן אלא למען ניטיב זכור את האור הגנוז בהם. „לא אגיד אלא את אהבת־החיים שלי“, כך כתב עוד ב־1936 ביומנו שלא פורסם. יש פינה אחת רופסת של הרוח שבה אנו נמצאים הולכים כיום בעקבותיו: משוללי־הוויה ומאמינים בקיומנו בעת־ובעונה־אחת, בפרץ־רוח המוליכנו בכוח שאין־לעמוד־בפניו אל הממש. עולירגל של השמחה, צועדים אל תוך הסכנה, חיים אנו, כמוהו, כשאנו תלויים ומרחפים עולמית בין הגולה והמלכות: „אך אלה היודעים את הלבטים של הן ולאן, צהריים וחצות־ליל, מרד ואהבה, אלה האוהבים את המדורות נוכח הים, הם יש להם שם להבה המצפה להם“⁸.

הערות:

1. ר' L'homme Révolté (ע"ע 3—372).
2. ר' L'Exil et le Royaume (ע"ע 9—61).
3. ר' Germaine Brée: Camus, הוצאת האוניברסיטה של ראטגרס, נירבראנסוויק, נירג'רוי, 1959.
4. כך ב„כלולות“, „הזר“, „הקיץ“ במיוחד. השם Mersot הוא, כמדומה, צירוף מצומצם של mer (ים) ו־soleil (שמש), שבהם אצל קאמי כמו גם אצל ראמבו „האחדות מתבטאת“ לגבי דרי־מטה. גיבורו המנושל של קאמי הצעיר, על־ידי שהוא פורץ במחתרת, מבצע מעשה של רצח־אב וגניבה, הריהו חודר אל מלכותו של האב היורד ושוקע שאת מקומו הוא תופס באלימות. „הנהיזה נמצא טוב. מה? הנצח. הרי זה הים הממוג עם השמש“.
5. ר' L'Été (ע"ע 156—160, 188—9).
6. ר' L'Exil et le Royaume (ע"ע 41—32).
7. ר' L'Été (ע"ע 158).
8. ר' L'Été, 1947, ע' 102.

יחיאל חזק : בודלר

דפי גזר קרוצים פֿרשו שטיס ביהקל.
צלצול פֿעמונים נארלוגין-קצות.
בק גס וחוף צורב, בק מלח החופים.
קסינות שטות, קסינות שטות.

פֿניף אַדמייס
קאש שלא אַגלה. אַתה צומס צל
נופים שכוחים.
אַתה עולה ממברכים נאין לך
קדושים.
קמינואַט אַכנר. שטיחיה קרוכים.
הובשֿת אַת פֿגינו.
קאש אַת הברנל. שלחֿת צפֿריף
לַעפֿאי העל.
שחול על פֿלגיי-חשף. לא שרש וְלא נוף.
צדיק אַתה.. אַכנר.
חשבון, חשבון איין-סוף.

דמדום תפֿים עולה,
עולה נאין עוצר. בק אַדמות נמלך.

ומהקהב הגר. היינו רחוקים. נופים
שכוחים ממים. היינו בוערים. בצות
של אש פלוטונית. שלחנו גרותינו למוש
את פני הסיד. קמצנו אגרופנו. נגר חרוף
וניד. הגד וסרטים בה. מפרקסים ורועות.
לו רק למשל רצית. הן בין
מתים תפלט.

רק פצם גיהנום.
לא שוא הם ידברו. כאן שוק מתים,
כאן דם.
הכנים את הבשר מקרו. אין בו מתום, אמרו.
אכול לאט.
אכול צד שתבער. אשף לבה בשקט. נותרת בקשוף.
נגרפת בגר.
צפה ליום, צפה. שבו השמש תמצאף.
חזור ושוב, חזור.
האדקה נחמת.

אל סוד קברים תגסת —
אל סוד פרחים
ושקט.

עליזה לבנברג : יומן קרית שמונה (ה)

„ובכן זהו, מה? השנתיים בקרית־שמונה, שהיו נחוצות לך כל־כך...“ אמר אמנון בנעימה של סוף־פסוק.

גדהמתי מעט. נוסעים היינו במכונית הרצוצה בתוך נופו השוקט של הגליל, מתפת־לים בכביש היורד לטבריה, על־פני המדרונות זרועי־הטרשים והעצים הנכפפים ונינועים ברוח. אָד קל היה באוויר, כפי שרגיל כל־כך בסביבה הזאת, בטרם יירדו הדימדומים כמסך היורד לאָט.

כמתגוננת כלשהו, בטרם אספיק לחשוב, ענית:

„אז מה?“

אמנון, שעד כה היו עיניו ניבטות לכביש נכחו, עתה הסב ראשו וגיחך:

„הי, מה יש לך? הרי זה היה כל מה שרצית, לא?“

והוסיף, בקול מרגיע, מפייס:

„ואני מוכרח לומר שבית־הספר עשה עלי רושם... הילדים הללו נראו חפשים וגלויים, כמעט כמו צברים... באמת עשו עלי רושם!“

הוא הופיע אותו בוקר, במפתיע, בקרית־שמונה, ושאל: „רוצה טרמפ לתל־אביב?“ מדעתו שבדרך־כלל זהו יום נסיעתי השבועית.

עתה הפטרתי, כמשיבה על שאלה שנשאלה אך לא הובעה:

„לא בית־הספר ולא הילדים הם שאיכזבו אותי.“

„לא, ודאי שלא... אולי להיפך...“

עברנו על פניו אורותיו המצמצמים של כפר ושמענו נביחת כלב וצעקת איש, ברורית וחדות. פרה געתה ועגלה השתקשקה־לה, טעונת שקים לעיפה, והחקלאי רבוץ מעליהם ומעיף בנו מבט, בוחן אך צונן.

„רק דבר אחד“, המשכתי, שמחה פתאום שיכולה אני לדבר על כך אל אמנון דווקא, מדעתי את המרדות ואי־ההשלמה שבמזגו שלו. „מדאיגה אותי רק המחשבה שהחינוך איננו אותה תרופת־פלאים שתרפא את קלקלות החברה שלנו כולן... שתכניס את, ישראל השניה, המתלבטת, למסלול שלנו...“

כיון שאמרתי מה שאמרתי, היה עלי פתאום לעמוד בפני האמת שלא הודיתי בה עדיין בגלוי כל־כך בפני עצמי. הלכתי לקרית־שמונה לבקש אישור לאמונתי שהחינוך הוא פתרון אחד־יחיד לכל בעיותינו, ובלי ספק יפתור את בעייתם של יוצאי־המזרח... אין זו אלא שאלה של זמן... עם הזמן יתאקלמו, יסתגלו... אין הם יכולים להשתלב בחברת ה„ותיקים“ בלי חינוך והשכלה? אם כן, יש להקנות להם... מה טעם לחשוש שאף אם יקבלו את ההכשרה הנאותה עדיין יישארו בחוץ, חשים עצמם כושלים ואובדי־דרך, ובסופו של דבר אולי יסרבו להתבולל, להידמות לכל

השאר?

„התרופה היהודית הברוקה“, ליגלג אמנון במשיכת־כתף והושיט לי סיגריה. אחר המשיך, מרים קולו מעט:

„האם באמת עדיין את מאמינה שאפשר לפתור בעיות?“
חשבתי על יואב, תלמידי הפחוש, השחרחר, יליד פרס, שהפחד ממהר להעיב את עיניו החומות כל־אימת שמתרחש איזה דבר המופלא מבינתו. בקולו הצורם והמקר־קר כלשהו שאלני, כשהבקיע פעם את קליפת נימוסו הרשמי והנוקשה:
„מה זה מועיל, כל זה? אני אף פעם לא אוכל לגמור את בית־הספר... אבא יש לו עכשיו עבודה, לפעמים... את יודעת... לא הרבה... אמא רוב הזמן היא חולה... כמה זמן הם יוכלו לחכות? ובכלל, מה זה שווה?“
הוא נראה מקבל־את־הדין, עדי־לדכא, על אף ייאושו הברור.

אך לימים, בחורף, כשהגיעה האבטלה העונתית לשיאה, בא ליטול אצלי ספר. „ובכן, יואב?“ שאלתי, דרך־שיחה, בראותי שהוא מרוחק, מכונס ומהורהר יותר מתמיד, „איך העניינים?“

הוא נשא עיניו בלי הניד עפעף, ואחר הזעיף. שפתיו היו הדוקות מאד, כשל זקן חסר־שיניים, ובפניו היה משהו עזין ועם זאת נטולי־שע. לאחר שתיקה שנראתה לי ארוכה, הפטיר לאטו, במאמץ, כתולש את המלים מתוך־תוכו:
„לא טוב... אין ברירה. אנו נשבר את הכל... אחרת אין טעם...“
„מה אתה רוצה לומר?“ שאלתי, נחרדת באמת.

„את יודעת, נכון?“ השיב בחיוך ערמומי, כשהוא נראה קשיש ומרוחק עוד יותר. „את יודעת... לפני חמש שנים וחצי, כאשר שילמתם לנו את שכר־העבודה באיחור של שבעה חדשים, זוכרת?“

לא נחפזתי לענות. וכי מה יכולתי להשיב? זה שנה־וחצי הייתי מלמדת „אותם“ (אל־אלוהים, האם „אנחנו“ ו„הם“ שגורים על לשוני ממש כעל לשונם?) ועכשיו איני אלא אחת „מהם“, אפילו בשביל יואב תלמידי. הוא מחזיק אותי אחראית על הלנת שכרם של עובדי קרית־שמונה לפני חמש שנים וחצי...

„אני לא מתכוון אליך באופן אישי. באמת לא...“ שמעתי עתה את קולו של יואב, מתנצל כלשהו. הוא עמד ונשען אל הקיר, ניבט היישר נכחו, בלי הביט בי. „באמת לא...“

„אבל כאשר תתחיל לשבר דברים, יואב“, אמרתי, „אולי בחריפות יתירה,“ לא תוציא אף אחד מן הכלל, נכון?“

עיניו נסבו אלי. מבטינו נפגשו.

בטוחה אני שלא היתה כל שנאה בינינו ברגע ההוא אף לא בשום עת אחרת. אך יודעת אני גם שבעיני יואב הייתי, לפחות בעת ההיא, בריה מעולם אחר, אולי יצור לא רע אך לא מישוהו ש„שייך“, שמסוגל להבין. לפתע־פתאום לא היה בי כל ספק שלכל המטב הרניני מישוהו שמעבר לחומות המפרידות בין עניי־העניים לבין שאר באי־עולם.

ועכשיו זכרתי, כמו במחיר-ברק, כי יואב הוא שהעיר על „הנסיך המאושר” של אוסקר ויילד אותה הערה שהרעישתני כל-כך.
 „הנסיך”, אמר, תר למצוא מלים באנגלית המגומגמת שלו, „הנסיך ההוא, שהיה מאושר יותר מדי בשביל להביט מעבר לחומות הטירה שלו ומעולם לא ידע, הנסיך הזה דומה לחבר-קיבוץ... הוא לא יודע, כי הוא לא מעוניין לדעת...”

*

זכרתי את מעשה-הרצח בקרית-שמונה. זמן רב למדי עבר מאז. האיש אולי קנה לו שונאים במקום מפני שרצה לשנות דברים במהירות רבה מדי, אך ידידיו מרובים היו בעיירה לא פחות משונאיו. לפעמים אולי הכביד ידו מדי, אך עם זאת מעטים הם שנלחמו כמוהו למען התושבים. הוא אף נהרג ביום שהשקיע את כל מרצו במציאת קורת-גג ארעית למשפחה שנשרף צריפה אותו בוקר עצמו.
 ואף-על-פי-כן, ביום שהיה אותו אדם מוטל מת היו מתושבי העיירה שהוצפו התל-הבות ושתו ורקדו מאושר. והוותיקים במקום ומסביבו השקיפו בחרדה ותפסו מה עלול לקרות משעה שמניחים להתמררות להצטבר ולא-יהבנות להתמיד. על-כל-פנים, אף שלא הירבו הבריות לדבר בכך אחרי-כן, לא קל היה לשכוח את התפר-צות-השנאה הפתאומית הזאת.

ימים אחדים לאחר אותו מעשה פגשתי בראש-העיר וניכר היה בו שדאגה מציקתו. „אנו מוכרחים להגדיל את האוכלוסיה”, אמר, פתאומית כמעט. „ברגע שיהיו פה 20,000 תושבים יוקל המצב. השירותים יהיו טובים יותר, תהיה תעסוקה מלאה...”
 אני לא הייתי בטוחה בזאת כל-כך.

„במספרים בלבד אין די”, הסביר לי מישהו, „כל זמן שתימשך הנדידה של המבור-ססים יותר... אנו פשוט מקבלים אנשים חדשים במקום אלה שעוזבים... העוזבים הם אנשי-המקצוע, אלה שיכולים ללכת בכל שעה ולמצוא עבודה... והצעירים... העיר לא תיעשה יישוב לאמיתו רק מפני שמספר התושבים יגדל... ואין טעם לבנות בתים בלי לדעת מה יעשו האנשים שיגורו בהם”.

אלה הם הדיבורים הנשמעים בחנות „עלית” הקטנה, הנקיה והמטופחת, שאליה נוטים אנשים להיכנס בבוקר, גם חברי-קיבוצים, ולשתות אקספרסו על-רגל-אחת.
 „העיר צריכה להיעשות עצמאית”, המשיך מישהו, „ללמוד לעמוד על רגליה... צריך שישלחו לנו אנשים שיכולים להקים תעשייה... והכל צריך להיעשות על-ידי תושבים קבועים, אנשים שגרים אתנו ומשלמים מסים למועצה המקומית... צריך פשוט להפנות לכאן את האנשים המתאימים”.

חברת-קיבוץ, העובדת באחד המוסדות במקום, נכנסה, כפי הנראה בדרכה לאוטו-בוס, לקנות קצת ממתקים. דממה ירדה לפתע. כל אחד גמע את הקפה שלו בלי אומר. משיצאה, נתחדשה השיחה... „יש לטעת בצעירים אהבה למקום... עליהם להרגיש כי יש להם עתיד כאן... לא עבודת-דחק בלבד”.

הדלת נפתחה ונכנס פקיד בכיר של אחד המוסדות. בוטח מאד בתקפו במקום, מברך אנשים לשלום בנדיבות כמעט. „הוא יזמין משקאות לכולם“, מילמל מישוהו. ואכן, כהרף-עין קרא האיש, עיניו הקטנות ממצמצות ופניו הבהרניים סמוקים מן החום: „קוניאק אחד בשבילי... מי מצטרף?“

אחדים הסתלקו בשקט, בוששים מעט באיש הזה שגורש מאחד הקיבוצים הוותיקים ביותר בארץ ועכשיו הוא מייצג מוסד חשוב. היו אפילו שמועות שהוצע לתפקיד מזכיר של אחת המפלגות, אלא שנסתיים הענין בלא-כלום. הוותיקים לפחות לא שבעו נחת מן הנציג המפוקפק הזה של ה„ישוב“...

*

„כל הצרות זה מן השיפונים“, סחה לי פעם אשה אחת, כבדרך-אגב, באטליו. „מכניסים אתכם יחד למקום אחד עם אנשים מן הארץ שלכם, ושם אתם נשארים... לא מספיקים להסתכל סביב ולצאת לטיולים, אם יש שבעה פיות שצריכים להאכיל אותם“.

אני יודעת שקשה לטפל בדברים בצורה אחרת. כשמגיעות קבוצות הרי פשוט משפנים אותן יחד. זה הגיוני, אבל לא תמיד מושגת התוצאה הרצויה. אשה אחרת, שעמדה מאחרינו באותו תור באטליו, הצטרפה לשיחה אף היא. הרה היתה, פניה כחושים, קודרים וארוכים מאד, ועיגולים שחורים גדולים היו לה תחת עיניה החומות, המרוחקות זו מזו, הבולטות מעט והבוהות למראֶה. שפתיים מלאות היו לה אך פיה משוקע כאילו הרבה שיניים אבדו לה, ומסביב לפיה נחרצו קמטים חדים ועמוקים ששיוו לה מראה מריר ונכזב.

„לא רק זה הענין“, אמרה, בקול חד להפתיע, „יותר מזה...“ והיא פנתה אלי, האשה מן החוץ, המורה מתל-אביב: „את מבינה, זה כמו פתק של מחיר... פה משבצים את האנשים לפי הבתים שהם גרים בהם... אם אתה פקיד או משהו כזה, אתה גר בקוטג'... שתי קומות... הכל... ואחר-כך המהנדסים, נהגי האוטובוסים, המורים“. היא שהתה לשאוף אוויר, ואני הספקתי לחשוב שפאן כורכים את בעלי המקצועות החפשיים יחד עם נהגי „אגד“, ולא עוד אלא שהראשונים חזקה עליהם שיהיו אסירי-תודה על הכבוד. „בשורה הבאה, שיכון עממיי... זה כמעט בסדר... ובסוף בא הסוג שלנו, שיכון-לעולים...“ ראתה פעם את הדירות האלו מבפנים? הנעתי בראשי לאות-הן אך היא לא חיפתה לתשובתי והמשיכה, בקול חד ורם יותר מבתחילה:

„את כל הדירות בונים כאילו היה לכולם רק ילד אחד... אין אפשרות להוסיף... זה לא טוב... אבל זה“, וכאן העיפה מבט בכרסה הפכדה, התופחת, „זה יהיה התשיעי שלי... מה אני יכולה לעשות? אני לא יודעת איפה לשים אותו“.

*

כמעט הגענו לטבריה. האוויר היה צלול וצח. עלה ירח מלא, גדול ומזהיר, עצום-
למראה בשמי-האופל. למטה היה האגם מכסיף באור, מרטיט אדוותיו. סירה נעה
בגלים, אט ובלי הפסק. לא היתה תנועה בכביש, לא נפש חיה.

מה אמר אמנון תחילה? אם מאמינה אני שניתן לפתור בעיות?
„אינני יודעת אם אפשר לפתור בעיות. אבל בדבר אחד אני בטוחה: אי-אפשר שלא
לנסות, לפחות... הבעיות שבהן נתקלים שם למעלה, אי-אפשר להתעלם מהן בלי
להיכנס בסכנה. ככה צרות מתחילות בכל מקום...”

עוד רגע ואנחנו עצרנו ליד החוף וירדנו אל שפת האגם. היתה דממה עזה. שמענו
את רחשם הפכוש של הגלים המטפחים חרש על החול, מלטפים את היבשה,
מרדימים.

משפת האגם נשאנו רגלינו אל אחד מבתי-הקפה הקטנים של טבריה, במרתפו של
בית ערבי ישן. בעודנו גחונים על ספלי-הקפה שלנו, שאל אמנון:

„ואיך היה כנס-הנדער שלך?”

מופתעת אמרתי: „זה מניין לך?”

„שמע-נא”, גיחך והשיב, „את מקימה רעש שכזה, תכניות-ראדיו וכיוצא בכך,
ובסוף את מתפלאה... בחיי...”

„טוב”, אמרתי, שמחה לזכור, „היה בסדר גמור... זה תמיד מצליח אם לא מתערבים
יותר מדי ומניחים לילדים להסתדר בעצמם... חוץ מזה, הידידים שלי עזרו ככל
יכלתם... נערי קרית-שמונה, הנערים מתל-אביב והנערים מכפר-גלעדי בילו יחד
בנעימים. היית צריך לשמוע איזה רעש הקימו כשהגעתי למקום עם המשלחת,
מתל-אביב, שמונת האורחים שלנו. הם שברו את הקרח אחת-ושתים”.

אמנון הוסיף לנהוג בשתיקה בתוך החשיכה.

אותו יום-השבת שדובר בו צפן בו עוד זכרונות בשבילי. ביום ההוא ערכנו גם
„יום-הורים”, וכפי הרגיל באו כולם, או כמעט כולם, לשמוע מה בנינו.

„רק תן לו הודמנות”, אמרתי לאחד האבות שבנו מוכשר וחפץ ללמוד, „גם אם זה
קשה”. חשתי מעט בושה על העצה הזאת שנתתי, כי ידעתי בכמה קשיים ומחסורים
היא עשויה להתבטא לגבי ההורים.

„אתן לו, חיינפשי... אם ירצה השם”, השיב האיש, „ותודה לך על שהנער מוצא
חן בעיניך...”

למלים היה צילצול מבויש כלשהו. אבות מזרחיים לא בנקל הם משלימים עם
העובדה שתהיה לאשה מרות על בנם. אך משעה שהם מקבלים את התופעה, יחד
עם רבות כלי-כך וזלטה, נוצר קשר של אמון ואחריות הדדית.

„רק תני לאבא עוד קצת מזה הפעם”, אמר יעקב ושיבב בעינו. „הוא אוהב לשמוע
איך את מדברת עלי... גאוותו, מה? אבל מה אפשר לעשות? כל ההורים הם כאלה.
כנראה...”

„אבל, יעקב”, מחיתי, „אתה יודע איך זה... כל ההורים האלה... והם זקוקים למלה

טובה יותר ממך... אתה, אחרי הכל, חייכתי בראותי את חיוך הציפיה על פניו, שהרי ידע הוא שהנו "כוכב" בפיתה, "אתה פחות או יותר בסדר..."
 "המורה, את מבינה מה זאת אומרת... בכל־זאת, רק כמה מלים טובות... זה לא היה קל, עד שאבא הסכים שאלך לבית־הספר, הוא רצה שאלך רק לחדר' דתי... תני לו לפחות את ההרגשה שהבן שלו מצליח".
 וכך אמרתי לאביו של יעקב, ולדברי בנו "גרמתי נחת לזקן".
 היו גם אחרים.

"אני לא אשאיר אותו בבית־הספר בשנה הבאה", אמרה האשה הצמוקה, היגעה מפולין, "יענק'לה הוא לא־יוצ'לח... בין כה וכה, אין כסף". פיה היה קר אחד מתוח של מרידות, עיניה חדות מפעם, לא מעכשיו. אין פלא, "יענק'לה", הנער הזה הגבוה והצנום, המתהלך חסר־חיים כל־כך ושלפי השמועה הוא מסתובב ברחובות בחברה לא־טובה, הוא "לא־יוצ'לח". דומה כי אין שומרים לו אהבה הרבה, הירהרתי לי, כשאני מביטה באשה שעל הכיסא שלפני, בפניה חסוכי־החיוך, פני מכשפה העוינת את העולם. אבל יש סיפור למשפחה הזאת, כמוכן, ואין בו כדי למלא את לב האשה עדנה ורוך. בעל ושלושה ילדים אבדו לה באירופה, באחד המהגרות, והיא נישאה מחדש במחנה־העקורים. הנער, יענק'לה, הוא כל מה שנותר לה, ובעלה השני, זקן ובעל־מום, אינו יכול לראות את הנער בלי לרטון. אומרים שמעדיף היה שלא לראותו בבית כלל.

"ואין פה מה להתפלא", אמר שכן אחד, מביט מעל לכתפו אל הבית הסמוך, "אין מה להתפלא בכלל... היה לו בן משלו, באותו גיל, בדיוק... איפה הוא? מי ידע?"
 ואחר, בהנמך־קול, כממתיק־סוד כמעט:

"מת, נקבר באיזה מקום, אין איש יודע... אולי הומת בגזים... הוא אינו מספר... אבל דבר אחד ברור, אינו אוהב את הבחור... מביט בו לפעמים, בשנאה כמעט".
 הגה כך התחלתי לראות את תלמידי על רקע נרחב יותר, למדתי להבינם יותר במידת־מה באמצעות הוריהם, ותפסתי שגם העבר יש לו חלק בעיצובם ואין אנו יכולים לחנכם בלי לדעת משהו על משפחותיהם ורקען. וצר היה לי על שפגישות אלו עם ההורים נדירות כל־כך, על שהשיחות חטופות כל־כך, בעוד התור הארוך של הורים ממתין בחוץ.

ועוד דבר את תופסת לפתע, דבר שבעצם אינו צריך להפתיעך ואף־על־פי־כן הוא טופח על פניך. בית־הספר התיכון, בטרם תצא השנה השניה לקיומה, כבר עשה משהו לשינוי סולם־הערכים הקובע את אורח־חייהם של יושבי העיירה. אמנם סוג השיפון, רמת ההכנסה וסוג העבודה עודם מן התנאים הקובעים כאן את מעמדו החברתי של האדם, אבל חיש־מהר מסתמן בוחן חדש שכבר כוחו עמו: מנת־המשכל, ה־I.Q. בעת מבחן־הסקר יש ותראו אב בור, שכיר־יום, שפרנסתו בדוחק ובצימצום, יושב בחוץ בתליו־יראש ופניו אומרים גאווה, ולידו אפשר יישב חנווני בעל־כרס, שמן ועשיר, הפוכר אצבעותיו בדאגה, חושש מפני גזר־הדין, תמה בינו־לבינו על כי הנה יש משהו שאי־אפשר לקנותו בכסף...

*

„ובכן, מצאת כל מה שביקשת“, אמר אמנון, והפעם היה כשואל באמת. „כן, ולא“, אמרתי. ואחר הוספתי: „טוב שדיברנו על זה... אבל, ראה-נא, שום דבר לא השתנה על-ידי כך... פשוט קשה לעכל את העובדה שהחינוך אין בו כדי לפתור את הבעיות באמת“.

כיון שחזרתי לכך, שוב לא מיהרתי לחדול:

„...אני רוצה שתבין, אמנון... אינני חושבת שאפשר להאשים מישהו בכל זה... הדברים פשוט קרו מהר מדי... לא היה לנו פנאי לתכנן... מעשי-אילתור יש בהם ברכה, אבל אי-אפשר לטפל בעזרתם בכל השטחים... העומדים בראש מעולם לא ידעו שהמימדים יהיו גדולים כל-כך... במובן ידוע היתה ההיסטוריה מהירה מדי בשביל כולנו... רובם היו בסדר גמור כשאירגנו עשרים-עשרים בחורים. עכשיו המדובר הוא במיליונים“.

„אבל האין זה מאוחר מדי?“ אמר אמנון, ונעימה של דחיפות היתה בקולו, פתאום. „האם עוד נוכל?“

„כדאי לנסות“, ענית, בזהירות.

עתה הגענו לשפלה — ול„ציביליזציה“. מכוניות חלקלקות חלפו עכשיו על פני מכוניות-המשא הכבדות והרועשות, האורות רבו והלכו, הצפיפות בפבישים גברה והלכה, משני הצדדים היו ישובים ומשפנות-אדם. קרבים היינו לתל-אביב. שוב שקענו בשתיקה. לא ארכה השעה והמכונית נעצרה ליד ביתי. קראתי: „תודה רבה, אמנון. שלום, ולהתראות בקרוב“, המכונית עקרה ונעלמה, ואני עליתי לדירתי.

*

כעבור שעתיים ישבתי עם חבורה שלמה של מכרים על מדרכת בית-קפה ברחוב דיזנגוף. משוחחים היינו על הכל — ועל לא-כלום. לפתע, בלי קשר למה שדובר עד כה, אמר אלי אורי — שכמעט כל אותה שעה ישב בשתיקה ועישן סיגריות בשרשרת — במשהו חציפות, עוקצנית כמעט:

„נו, חזרת לציביליזציה?“

סוקרת הייתי חבורה של בחורים ובחורות שעברו ברעש גדול, כובשים להם את המדרכה לכל רחבה, הודפים את האחרים הצדה בגסות, הופכים כמעט את שולחנותיו של בית-הקפה. לאחר שעברו לא ראינו באור-היעועים של שלטי-הניאון הססגוניים אלא את הילוכן המתנוודד ומועד של הבחורות, הצעודות במורך על עקביהן הגבוהים ושמלותיהן מרשרשות בחשיבות מעושה, בעוד הבחורים מהלכים בשחצנות של בטלנים צעירים.

הם נבלעו בתוך ההמון השוקק, שרוב-רובו זוגות צעירים. הבתים, שבלו וזקנו

בלא־עת, לא היה בהם מאומה מן החן של בניינים ששימשו מעון לדירות של בני־אדם ונעשו חלק מחייהם. וכן גם לא היתה בהם אותה טריות מבהיקה של חידוש, שאף היא מעלתה בצדה. אפילו בלילה נראים היו זולים ביומרנותם, והאנשים שנדחפו ועברו על־פני שולחנותינו היה להם סבר של שיעמום נלאה.

„ציביליזציה? חותרתי. והפעם היה זה תורו של אורי.

„זאת היא ישראל של עכשיר“, הטיח בחריפות. „אין טעם לקונן. אין פה מה לעשות...“

„באמת? אמרה רינה, אשתו.

את שניהם הכרתי לפני שנים, כשעדיין היו צעירים מאד, בוטחים מאד בדרכם בחיים. לכאורה היה הכל מותווה לפנייהם בבהירות כל־כך: הפלמ"ח, הקיבוץ, משפחה. רינה אפילו היתה כותבת על כך בחיבורי־הנסיון האנגליים שלה, בימים שהיתה תלמידתי. שום ספקות לא הטרידו אז את שני אלה.

„לא, אין מה לעשות“, ענה אורי, כגוער בה כמעט. „ככה זה תמיד אחרי מלחמה... מה אפשר לעשות?“

„ככה זה קל“, הצטרף עוד מישהו לשיחה ואמר, דרך־אגב, בלי שיתכוון להיכנס לוויכוח ממש. „זה פוטר ומזפה אותנו מהכל. אנו פשוט מקבלים מה שקורה סביבנו ומושכים בכתפיים.“

„אז מה אנו יכולים לעשות?“ חזר אורי, עקשני עתה.

„שמע־נא, אורי“, אמרה רינה, כמהורהרת, „די רק שתזכור איך היית אתה מדבר בזמנו על כל אלה שמרכינים ראש וסתם משלימים עם הגורל... בלי גאווה, בלי כבוד־עצמי... בחיי, איך היית מדבר עליהם... ועכשיו זה פתאום בסדר גמור, פה במדינת־ישראל, להתנהג בדיוק כך...“

לא קשה היה לתפוס שאלה השנים מדברים על עצמם ולא על מדינת־ישראל. עם זאת נדמה היה לי שהשיחה אין לה שום נגיעה בבעיות שאני מתעסקת בהן. אחר־כך התחלתי לתהות אם אמנם כך הוא.

שוב ראיתי לנגדי את יואב בייאושו, כשהוא מבקש מנוס מבידודו, מאמין ש„הם“ צריכים לדעת, שצריך ללמד „אותם“ שיתנו דעתם. הוא, ואף אני עמו — בהשפעת האווירה בעיריית־הצפון החדשה, על הגדרותיה החדשות ועל גסותה ואכזריותה נטולות־ההסוואה — הגענו לכלל דעה שכאשר תפוס ישראל בכללותה את המתרחש מיד יושם קץ לכל זה. לפחות, יעשה דבר־מה.

הבינתי פתאום כי קל היה זה, קל מדי, להאשים את כלכלני הקיבוצים ואת הפקי־דים בחלק גדול מן המתרחש בקרית־שמונה ולראות את הכל באורה של התמונה המקומית בלבד. במובן־מה היה בזה משום נחמה, כי תמיד נעים לאדם למצוא לו שער־לעזאזל שעה שמצפונו שלו נוקפו. כן גם יש בכך אותו גרעין מסופן של אמת, אותו רמז של תקוה, שלאחר שיפרצו את מחיצת אנשי־הביצוע והשאפתנים בעלי פולחן־היעילות, שאינם מרחיקים ראות מהלאה להיום ולמחר — שאם יופעלו

אנשי־השורה, בקיבוצים ובערים כאחד — עדיין ייתכן לעצור את המפולת, למנוע את ההתנגשות האמיתית. עכשיו הרגשתי לפתע ששוב איני בטוחה בשום דבר. לא שחברת ה„ותיקים“ לא איכפת לה כביכול; אולי יש אחדים כאלה. אבל, ביסודו של דבר, הענין הוא בכך שיבש מעיינה, שאבדה לה אמונתה בעצמה, שהיכפתה והובסה על־ידי הנצחונות שזכתה להם בלי שתוכשר לקראתם. „אין מה לעשות“, מילמלתי כמו בלא־יודעים. ונחפזתי להוסיף, כמתעשתת: „אבל מוכרחים לנסות“. בכך, נדמה היה לי אותו רגע, נתמצה, בבת־אחת, לקח שתי שנות־ההוראה שעשיתי בקרית־שמונה.

(ס ו ה)

איתמר אבן זוהר : סונט על רבי־סרנים

רבי־סרנים קרחים ומטפשים
המצחינים מקטרת צהבת־הרים.
בציניהם תבדיק זמת הסריסים,
בשפתיהם נקשמת תאנת אורח.

הם פאן? טו ללון כמו ערב־פורח,
הם? נאמו קסן על גאנת כובשים,
הם? גערו אדנות על כל אשר סורח
ובתלום? יראו סוסים ופךשים.

הם הם אשר? נוסו קבצד וברטט
בצפרני־הצבע, בחיל־אלפי־שנים,
בכתנת־ליל עם שביל מתוך מטה בודדת,

אם בא יבוא יומם ללכת בתמים
קלי מצנל סגור של שרד, מדים ופוטט,
אל העולם עצמו עם כל הפחדנים.

פנחס לפיד : פורטוגל

קיסרות קולוניאלית ראשונה ואחרונה

„אלוהים נתן לפורטוגלים ארץ קטנה לערש אך מלוא עולם נתן להם לקבר“, כתב אנטוניו ויאיררה ב־1640 על בנייעמו — שאז מנו אולי מיליון־ורבע נפשות — שבתוך מאתי־שנים אחת התפשטו על ימי כדור־הארץ, נשאו את דגלם ואת אמנותם מברזיל ועד יפאן, והקימו לא רק קיסרות גדולה בהרבה מזו של רומא אלא גם תפיסה חדשה של קיסרות, מיוסדת על השליטה בנתיבי־האוקיינוס.

אם גם התישו בתוך כך את כוחותיהם, הרי שינו עד מאד את פני העולם וכל מהלך ההיסטוריה החדשה טבוע בחותמם. מתוך שתי האומות השוכנות יחדיו בחצי־האי האיברי, מדוע־זה גברה הקטנה משכנתה האדירה ממנה? בעוד אשר ספרד לא גאלה את כל שטחיה מידי הפולש המוסלמי עד לנפילת גראנאדה ב־1492, לאחר מאבק שנמשך קרוב לשמונה־מאות שנים, הנה הכיבוש־מחדש של פורטוגל ארך פחות ממאתיים שנה והושלם ב־1267. נוכח קירבתם הגדולה של הכופרים — מסע יום אחד בלבד מעבר למיצר — הפירה רומא נשאי־הצלב בפורטוגל גופה מצוה גדולה היא לא־פחות מנשיאתו בארץ־הקודש. הנה על כן מעולם לא הוסח להט־מרצם הפורטוגלים אל הים התיכון, ועם גירושם של ה„מורס“ התעקשו לשאת את המלחמה בשם הכנסייה הלוחמת לתוך אפריקה. בעקיפים אפילו צמחה ברכה לפורטוגל שעה שהיו אבירים־נדודים מצפון־מערב אירופה משליכים עוגן בנמליה בדרכם לארץ־ישראל. היו בהם שלא המשיכו עוד בדרכם; נושאי־צלב אנגליים סייעו לשחרר את ליסבון מעול המוסלמים ב־1147, ואחד, גילברט איש־הייסטינגס, נעשה הבישוף הראשון של ליסבון. כך נכנסה אנגליה לתוך התמונה וב־1386 קישר חוזה־וינדזור את שתי הממלכות הימיות „לעולם־ועד ויום אחד“ — ובכך נעשתה פורטוגל בעלת־בריתה הוותיקה ביותר של אנגליה והחוזה שביניהן היה לאמנה הבינלאומית המתקיימת ביותר: הוא עמד בעינו חרף עשרים־וארבע מלחמות ושבע מהפכות, עד שבטל כתום 575 שנים, כאשר לא נחלצה בריטניה להגן על גואָה הפורטוגלית מפני חילותיו של נהרו בעל־בריתה.

ב־1387 נתקשרו בתי־המלוכה של לנקסטר ואוויז בקשרי־חיתון והביאו לעולם את אַנריקה, שעד־מהרה נתקרא הנרי הנווט, ששילח את פורטוגל ללב־בימים ופילס דרך לקיסרות. הנרי פרש מחצר־המלכות ובלאגוס שבחופי הדרום — בירתה של ניגריה אינה אלא אחת מהרבה ערים, נהרות והרים אפריקאיים ששמותיהם הפורטוגליים עודם משמשים ציונים לתאוות־הנדודים הפורטוגלית — הקים מרכז לחקר ולתגליות ימיים, אף משך אליו קברניטים, נווטים וממבחר הקארטוגרפים ואנשי־המדע של זמנו. הים התיכון כבר היה ידוע, והוא הדין בחופה הצפוני של אפריקה. בפנותו אל האטלנטי ואל החוף המערבי ביקש לו אַנריקה אפיקים חדשים למסחר ונחלות חדשות לכתר; הוא חתר להפיץ את האמונה הנוצרית וכן, תכלית־התכליות, תר אחר נתיביים להודו ולמזרח. המזרח פירושו היה תבליים, המצרך

המבוקש ביותר של ימי־הביניים. פלפל, צפורן, קינמון, בשמים, זנגביל וקטורת — אלה היו המפתחות לעשרה של קושטא תחילה, אחרי־כן לעשרה של ונציה, ועתה — של פורטוגל.

במות אַנריקה ב־1460 ידועה היתה יבשת אפריקה המערבית הרחק עד כ־פאלמאס, מקום שהחוף פונה היישר מזרחה למפרץ־גיניאה, ואילו מאדיירה, האיים הקנריים והאזוריים יושבו כולם על־ידי ליסבון. אך זאת היתה רק ההתחלה. ב־1487 נתן בנו של הנרי, יוחנן ב', את חסותו לשני מפעלים שעתידים היו לשנות את מפת העולם; הראשון היה משלחתו של פֶאָרוֹ דֶה־קוביליה למזרח בדרך הים התיכון וים־סוף. בעדן ירד קוביליה ב„ספינת עולי־רגל למכה“ שהביאתו מקץ חודש ימים לקאנאנור — היה עתה קיץ של שנת 1488. הוא הגיע להודו, הפורטוגלי הראשון שזכה לכך. מפאן יצא לבקר בקאליקוט. היא קלקוטה, המרכז הגדול לסחרה של הודו עם המערב, ובגואזה, שוק לאספקתם של סוסים ערביים. ב־1493, לאחר ששוטט שנים אחדות ברחבי ערב ופרס ונקלע לחבש, מקום שבנה שתי מצודות המשמשות את צבאו של הקיסר האילה־סילאסיה עד היום הזה. הדו־חות שלו לליסבון אישרו לא רק את השמועות על עושר המזרח אלא גם את ההכרה הרווחת שנת־יבִים מליסבון להודו הוא אמנם בגדר האפשר.

*

החלל שעדיין נשתייר בידיעות של הזמן ההוא נתמלא על־ידי הקיבולת השניה שבה הוחל חדשים ספורים בלבד אחרי זו של קוביליה. היתה זו הפלגתו הראויה־להיזכר של ברתלמי־דיאז, סוֹפ־סוף נתנה את התשובה לקושיה הגדולה אם אמנם ייתכן להקיף את אפריקה מפאת דרום. בעברו על פני ה„כף“ ממערב, מטולטל סופות וכשמרד משתולל על סיפונו, קרא דיאז למקום „כ־הסערות“, אבל המלך יוחנן, שחש במלוא חשיבותו של ההשג, הסב את שמו „כף התקוה הטובה“.

עתה הוכשרה הקרקע לגדול שבמפעלים.

מאה־ושבעים איש, בכללם תריסר אסירי־פרך, בהנהגת אציל מבית־משק־המלוכה, עזבו את ליסבון ביום־קיץ אחד אחר־הצהריים. התאריך היה 8 ביולי 1497; האניות היו שתי תלת־תרניות רבועות־מפרשים, בנות כמאתיים טונה כל אחת, ושם קברניטן היה ואסקו דֶה־גאמה. לאחר שעברו על פני כ־זרודה שוב לא ראו יבשה משך תשעים־וששה ימים. לנאטאל שבדרום־אפריקה הגיעו בחג־הניטל, הוא חג־המולד, ומכאן השם. במוזאמביק, ושוב אחרי־כן במוזמבאסה, ניצלו בדוחק מהישמד בידי סוחרים ערביים. מאלינדי, צפונית משם, היתה הנמל האפריקאי האחרון שעגנו בו. כעבור עשרים־ושלושה יום הבחין הצופה בראש־התורן בפעם הראשונה בארץ־הודו, וב־20 במאי 1498 השליכו עוגן מול קלקוטה. הנסיעה ארכה עשרה חדשים וחצי. עתה נפגשו מזרח ומערב, בלי תיווכם של ערבים, ותקופה חדשה בהיסטוריה עמדה להתחיל.

כעבור שנים אולי נראה העולם החדש של קולומבוס נכבד יותר בעיני אירופה,

אך על סף המאה הט"ז נחשבה תגליתו של דה־גאמה הרבה יותר, ולא בלי יסוד. התבלים, אבני־החן והסוסים, אשר הביא עמו מהודו, סימלו לא רק את חורבנה של ונציה, את הפיכת הים התיכון למי־אפסיים ואת עלייתה של פורטוגל, ארץ פחותת־ערך לגודל ולאוכלוסים, לדרגת האומה העשירה ביותר באירופה. בכוח נתבשרה מכאן פתיחתן של שתי יבשות לא נודעו, אפריקה ואסיה, וגילוייה של יבשת שלישית, אוסטרליה.

המשלחת הבאה, זו של פדרו אלוארז קבראל, יצאה את ליסבון בדיוק ששה חדשים לאחר חזירתו של דה־גאמה. תחילה הפליג קבראל לברזיל וכבש חצי יבשת בשם מלכו והמשיך בדרכו לקוצ'ין, מקום שפעבור ארבע שנים כונן שם המשנה־למלך הראשון של פורטוגל את שלטונו כחוק. לא ארכו הימים והשולטן של מצרים שיגר את חילותיו וב־1508 ניטש מול דיאז קרב שנסתיים בנצחון מרעיש לפורטוגז־לים ועשָׂאם אדונים שאינ־עליהם־עוררים באוקיינוס ההודי. ב־1510 נלכדה גואָה — שלאחר־מכן היתה מרכז השליטה הפורטוגלית במזרח משך 451 שנים. מאלאקה, שנכבשה ב־1511, לא די שחלשה על כל המסחר עם המזרח הרחוק אלא אף הביאה במישרים לידי מגע עם סיאם, יאווה, קוצ'ין־צ'ין ואיי־מולוקה, אשר עשרם הוא שהמריץ את מגלאן במישרים לצאת להקפת כדור־הארץ. ב־1520 כבר עמדו כמה וכמה שגרירויות ומשלחות־סחר פורטוגליות במגע עם סין. אחת מהן נלכדה בטאיפון ופוצצה כד־יכך שמשך חמישה־עשר יום נסחפה בחסדי הרוחות עד שהוטלה אל חוף יפאן.

עד כאן הגיעו לפאת צפון. טימור וגיניאה־החדשה היו אחוזותיהם הדרומיות ביותר. מסתבר שלפחות אחת מן הקאאוולות שלהם הגיעה לחופה של אוסטרליה. בעוד קברניטיהם מפליגים בשבעת הימים חדרו פורטוגלים אחרים, בעיקר ישועים, ליבשות הקרובות והנעלמות. אחד מצא דרכו לטיבט; עוד אחד עשה חמש שנים במסע ביבשה מהודו לסין. ב־1541 נושעה חבש מאויביה המוסלמים („ניצלה“, כמו שמעיד גיבון, „על־ידי 450 פורטוגלים“), והדות לפורטוגל עודנה ארץ נוצרית כיום.

כל העולם היה ביתם ודגלם הוצב באיתן בארבע יבשות, בארצות גדולות לפחות פי שלש־מאות מפורטוגל גופה. בפורטוגל עצמה כמו גם במזרח היה העושר החדש מדלדל והולך את חסנה של האומה; המשלחות השנתיות היו מקיזות את לשד־חייה והתביעות המופלגות של קיבולת כבירת־ממדים כל־כך נתנו אותותיהן עד־מהרה בממלכה הפעוטה.

ב־1578 הנחית המלך סבסטיאו את מהלומת־המוות במסע־הצלב שלו בישה־מזל לצפון־אפריקה. לא עברו שנתיים ופורטוגל וקיסרותה נפלו לחיקה של ספרד וההתפוררות הוחשה משפנתה פורטוגל בגלוי אל אויבותיה הראשיות של ספרד, אנגליה והולנד, בקריאה לתקוף את הקיסרות ההיא בכל שעת־כושר. לא פלא הוא שכאשר נתחדשה עצמאותה של פורטוגל ב־1640 לא החזירה לה הבל, אך פלא הוא שחזרה וגאלה הרבה כל־כך. מופלאה עוד יותר היא העובדה

שארץ זו, הקטנה והראשונה בכל בונות־הקיסרות של העת החדשה, השפילה להחזיק בכיבושה הקולוניאליים עד הסוף ממש.

„מי חי?”

„פור—טו—גל!”

„מי מפקד?”

„סא—לא—זאר!” „סא—לא—זאר!” „סא—לא—זאר!”

גדוד של נערי „הנוער הפורטוגלי” במדי־הדר חרשים השמיעו את הקריאות האלו בצעדם אל נמל ליסבון להשתתף במסקר הימי, שהיה נקודת־השיא בחגיגות יובל ה־500 לנסיך הנרי הנווט. מן ה־4 במרס, יום הולדתו, ועד ל־13 בנובמבר, יום מותו ב־1460, זנחה פורטוגל את מדניה ואת טרוניותיה הפוליטיות על־מנת לחלוק כבוד לגיבורה הלאומי ולהחיות, לפחות למשך חצי שנה, את תפארת עברה. בעוד תפילת־מיסה נערכת תחת כיפת־השמיים, בתוך שלל־צבעים מרהיב־עין של נסים ודגלים מתנפנפים ברוח, היו מאות אניות כמעט מכל האומות הימיות של העולם המערבי שטות לאֶטן על־פני אופק מערב.

הימים שלפני המסקר ולאחריו היו מלאים עוד הרבה והרבה חניגות וטכסים. בבלם על הנהר טאָוִי, מקום שממנו יצאו וסקו דה־גאמה וספינותיו לחפש עולמות חדשים, הוסר הלוט מעל אנדרטה עצומה לכבוד המגלים. באוונידה דה־ליברדאדה, רחובה הראשי של ליסבון, עברו קצינים ומלחים בני שלושים־ושמונה אומות במצעד מזהיר. בזירה שבבירה ערכו לוחמי־פירים פורטוגליים סדרה בת שבוע ימים של „קורידות” ללא אלימות, כמסורת, ומן הנהר שולחו זיקוקים נהדרים לתוך השמיים המוצפים אור־ירח. כדי שלא יעיב שום מקרה בלתי־נעים את החגיגות, שולחו כל פושטי־היד בקרונות־בקר הרחק אל מחוץ־לעיר; הרבה אמנים ושאר טיפוסים חשודים הושמו בכלא, ומשכנות־העוני זכו לפירפוס וצביעה שהגיעה שעתם מכבר.

מפל האורחים המפונקים והמבוקשים אחד היה שהעיב בזהרו על כל היתר: ז'וסקלינו קוביצ'ק דה־אוליביירה, נשיא ברזיל. בדרך־כלל מביטים הפורטוגלים ברפובליקה הגדולה ביותר של אמריקה הדרומית במידת ההתפעלות שבה מסתכלים הורים עניים בנן שזכה לעושר ותהילה בחוץ־לארץ. עתה, כשהגינני מטעם האו"ם היה כמעט בחזקת ודאי, בעוד שותפותיה בנאט"ו מותחות בקורת חריפה ומתיחות ניכרת אפילו ביחסי־הידידות המסורתיים עם ארה"ב, היתה תצוגה של סולידיאריות בין ארץ־האם האירופית לצאצאיתה האמריקאית חשובה במיוחד למשטר המזקין של ליסבון. אחרון אחרון נכבד, בשעה שהיה הזרקור הפוליטי מרפז אורו בנחלותיה האפריקאיות, חשה פורטוגל צורך גובר והולך בידידים בעלי־השפעה — ביחוד מחוץ לחוג של חברותיה ב„מועדון הקולוניאלי”.

דווקא מטעמים אלה נתקלו תכניות הנסיעה של קוביצי'ק בהתנגדות ניפרת מבית, ואפילו שבוץ לפני מועד צאתו עדיין לא ברור היה אם יקבל את ההזמנה בכלל. אחד מיוזמי מסע־התעמולה נגד הביקור הממלכתי היה אלוארו לינס, לשעבר שגריר ברזיל בליסבון, שב־1958 נתן מקלט לגנרל אומברטו דלגאדו, המועמד המובס של האופוזיציה בבחירות לנשיאות אותה שנה. דלגאדו, שבאורח מדהים זכה לעשרים־ושלושה אחוז מפלל הקולות, הביא עמו מסמכים המוכיחים שמתחרהו, האדמירל אמריקו תומאס, נבחר בדרכי מרמה ושקר; אז הכרח היה להחזיר את אלוארו לינס ממקום־כהונתו — אך ורק לאחר שניתן מקלט מדיני בברזיל לדלגאדו עצמו.

48 שעות בלבד עברו מאז הגיע קוביצי'ק לליסבון ועד שיצא לטיול לסאגרס, מהלך שלש־מאות קילומטר דרומה, קיבל תואר דוקטור־כבוד באוניברסיטה של קואימברה, ביקר בפורטו בצפון וחזר במסע־נצחון לבירה. הנושא המרכזי בנאומים שלאחר־הסעודות ובברכות־הכוס המרובות היה, כמובן, „שותפות־הגורל־והאחווה“ בין שתי האומות, שלשון משותפת להן ועבר משותף. העובדה שאין הן שותפות בשום דבר אחר הובעה רק פעם אחת, בהערה מאופקת מפי נשיאה של ברזיל, שהטעים בחיך כי אפילו ידידות־גומלים אינה מוציאה מכלל אפשרות חילוקי־דעות כפעם־בפעם. כדי שלא להוסיף על המבוכה הוחלט לתת לפרוטוקול בכורה על עסקי־פוליטיקה. דבר זה הודגש בעובדה שרק הנשיא תומאס לבדו הופיע ונהג כמארחו ומלווהו של קוביצי'ק, בעוד שליטה האמיתי של פורטוגל נשאר מאחרי־הקלעים. ביום האחרון לביקור חתמו שרית־חוץ של שתי הממשלות על מספר הסכמים מוכנים־מראש בשאלות פחותות־ערך, כגון אזרחות כפולה וקידום התיירות. רק בנאום־הפרידה שלו שהשמיע בפורטו אמר סוף־סוף אורת־הכבוד כמה מלים של הוקרה ל„אדם הזה היוצא מגדר־הרגיל שהגדיל עשות כל־כך לארצו, ידידי, ד"ר אנטוניו דה אוליביירה סאלאזאר“.

*

בראשית המאה הזאת, כאשר ערך מיניסטרי־החינוך הפורטוגלי סקר ארצי ראשון, הוברר שמספר הבורים הוא למעלה מששים־למאה מן האוכלוסייה. יחד עם אלה הקוראים כמעט אך ורק את הקאטכיזם הקתולי, היו אלה הרוב המכריע של תושבי ממלכת פורטוגל.

היה להם מושג מטושטש בדבר קיומה של קיסרות עצומה מעבר־לים, שפן מתוך אבות־אבותיהם ושאר־יבשרם בחרה הממלכה את האומנים שבנו את צייה וגייסה את המלחים והחיילים למלחמות־הפיבושים, אבל מירב זיקתם לזהב ולעושר של הודו האגדית התבטא בכך ששימשו אורותנים ומשרתות אצל פרו־קונסולים קולוניאליים ליים שיצאו בדימוס. הקרבות על תחוקה, מערכות־הדמים בין ליברלים ופרוגרסיבים, שהחלו בברזיל ואחרי־כך התפשטו לפורטוגל, היו בעיניהם בעיקר עניינים שבין האצילים והתקיפים לבין עצמם.

הנה כי כן, המלחמה שניטשה נגד הפיאודליזם בפינה דרום-המערבית הנידחת ביותר של אירופה — ימים רבים לאחר שנעשה הפיאודאליזם מוצג של בתי-נכות בשאר ארצות אירופה — הצטמצמה בתוך מיעוט עירוני קטן; עד היום הזה ליסבון, אופורטו וקואימברה הן המרכזים היחידים לפעולה פורגרסיבית ליברלית.

הכרזת הרפובליקה, שבאה לאחר רציחת המלך קרלוס א' ב־1908, והדחת יורשו שהוכתר בחפזו, מאנואל ב', ב־1910 היתה במידה רבה פועל-כפיהם של קומץ אנארכיסטים, בונים-חפשים ואידיאליסטים אחרים, שאמונותיהם הפוליטיות, שיטר-תיהם, ואפילו שם-הסתר שלהם, "קארבונאריה" — היו לקוחים בפירוש ממקור-השראה איטלקי.

מעשיהם של הסטודנטים מקואימברה, שקרעו את גלימות הפרופיסטורים שלהם לתי-אולוגיה, או של שני המנהיגים הליברליים שגזרו את תמונות-הדיוקן של מלכים-לשעבר באולם-הדוקטורים המקדש בליסבון, רק סייעו להדגיש את האופי האקדמי של הסיכסוך העירוני המצומצם אשר שם קץ למונארכיה. מכל-מקום, אף שהאידיאליסטים הגיעו לדרגה ידועה של אחדות בהילחמם במחתרת למען עניינם המשותף, הרי לא יצא שבוע לאחר שהושגה מטרתם הנעלה וכבר התפצלו לסייעות מתגור-דדות. היו בהם אבולוציוניסטים, בהנהגתו של ז'וזף דה-אלמאידה, חולם נמלץ אף רומנטי; האוניוניסטים, בראשות האנטי-קלריקל הציני טוביה-מוזג בריטו קאמאצ'ו; ודמוקרטיות, בהנהגת אלפונסו קוסטה, אינטלקטואל מזהיר ואם גם חסר-אחריות.

במלחמת-העולם הראשונה היתה ממשלת הרפובליקה מוכנה, אך קצרת-ידי מבחינה כספית, לשגר חיל-משלוח לחזית הצרפתית. על-מנת לאפשר לחמומי-מוזג צעירים, "להיענות לקריאת הגדולה", היה עליה לנהל משא-ומתן על הסכם לסיוע כספי עם מעצמות-הברית, שיחד עם מנגנון ממשלתי מנופח לבלי-תקוה, יורשת המונארכיה, הביא את המשק עד עברייפי התמוטטות גמורה. ב־1920 היו הגירעונות בתקציב מצטברים בשיעור של 12 מיליון דולר בשנה. למרבה הרעה פחתו והלכו משלוחי-הכספים מן המהגרים הפורטוגליים בברזיל — שהיא עצמה היתה נתונה במשבר — והיה זה אחד המקורות המסורתיים לסתימת הפרץ הכרוני בין יבוא ליצוא.

אי-היציבות הכלכלית גררה אחריה בהכרח אנארכיה פוליטית. קמו בממוצע שלש ממשלות בשנה, שניסו לשווא להתמודד עם שביתות חזרות-ונשנות, קרבות-רחוב, פצצות וקשרי-קושרים על-פי מתכונת הרפובליקות של דרום-אמריקה, הקרובות לפורטוגל מבחינה חברתית ותרבותית. ב־1925 היה מספר המיניסטרים-לשעבר, המיניסטרים בפועל ובכוח, ושאר מדינאים מכל הסוגים, גדול כדריכך שנתאפשר ייסודה של מפלגה חדשה, היא "המפלגה הדיפלומטית".

בינתיים והמלוכנים עם המסורתנים, שהרפובליקאים מצאום מפולגים, גיבשו להם, בעקבות מפלתם, בסיס-פעולה מאוחד. שתי המפלגות האלו קיבלו עד-מהרה תמיכה חזקה מצד המגן העיקרי של הסטאטוס-קו: הפנסייה הקתולית, אחת ממשענות המונארכיה, נעשתה כמובן השעיר-לעזאזל של המשטר הרפובליקאי. ב־8 באוקטובר 1910, שלושה ימים לאחר הכרזת המשטר הרפובליקאי, פורסם צו המגביל במידה

חמורה את זכויות־היתר של הישועים וכל שאר המסדרים הדתיים; ב־18 בחודש בוטלה השבועה הדתית; ב־22 בחודש נאסרה ההוראה הקתולית בבתי־הספר; ב־23 בחודש נסגרה הפקולטה לתיאולוגיה; ב־26 בחודש נעשו הימים הקדושים ימי־עבודה רגילים, וב־3 בנובמבר ניתן היתר לגירושים. בתוך ארבעה שבועות נזרו לרוח זכויות־יתר שהצטברו משך 600 שנה — ולעומת זה הפכה הכנסייה איבת ללא־פשרה למתקנים. שעת־הכושר לנקם הגיעה הרבה קודם מפני ששוער.

לאחר ארבעים־ואחת ממשלות ומספר נסיונות־סרק להפיכה, הצליחה קבוצה של קציני־צבא לתפוס את השלטון ב־25 במאי 1926. הפרלמנט פוזר מיד, וג'ונטה בת שלושה מינתה את עצמה לשלטון. אבל ההרגל התחזק עד כדי כך שגם השלישיה לא החזיקה מעמד, וכתום חדשים נשאר ליד ההגה רק הגנרל קארמונה המתון והתמים. בתחילת 1928 הגיעה מצבה הכלכלי של הארץ לדרגה שבה נאלצה הממשלה לפנות אל חבר־הלאומים בבקשה למלוה ניכר, וכנגד זאת באה דרישה לפיקוח בינלאומי על האוצר כערובה לסילוק המלוות. התנאי המשפיל הזה העמיד סוף־סוף את כל הפורטוגלים על מצבם הרופף כהויותו. הארץ, שנקעה נפשה מן הפוליטיקאים שלה ואמון לא היה לה בשרי־צבאה, ביקשה לה מושיע בחוגים היחידים שעדיין לא נסתאבו במאבק הרצחני על השלטון: האוניברסיטה הלאומית של קואימברה, או — ביתר דיוק — הפקולטה לכלכלה. הפרופיסור הצעיר, שהוועק ממש בן־לילה, שקד שבועיים על המאזנים הסודיים בטרם יודיע על תנאיו לקבלת תיק־הכספים: התחייבות־בכתב מצד כל השירותים הממשלתיים שלא לחרוג מן ההקצבות שיאשר להם.

הלמדן החרוץ והפרוש מן הבריות, כיון שקיבל את מלוא הסמכויות ניגש למלאכה, ומקץ שנה אחת הצליח להעלות את התקציב מגירעון של כשבעה מיליוני דולרים (ב־1927/8) לעודף של 41,000 דולר (ב־1928/9). ב־1930 החלה פורטוגל לפרוע קצת חובות־חוץ; ב־1931, זו פעם ראשונה לאחר תקופה ארוכה, שולמו משכרות הפקידים והקצינים בשלמותן, וכאשר ב־1932 עלה סך־הכל של חסכוניות הממשלה על 42 מיליון דולר הציעה פורטוגל פה־אחד — או כמעט פה־אחד — את ראשות־הממשלה לא־שֶׁ־הכספים. איש לא שם לב לכך שהעמיד מספר תנאים מוקדמים לקבלת ההצעה. אחרי הכל, האיש שהציל את האקסודו, המטבע של פורטוגל, ודאי יהיה לא־לִידו להציל את הארץ ואת קיסרותה.

כך החלה „המדינה החדשה“ של ד״ר סאלאזאר, שלטון־היחיד הממושך ביותר בהיס־טוריה החדשה של אירופה.

אבל מיהו ד״ר סאלאזאר?

בן לאיכרים פשוטים ואדוקים הוא האיש, אשר משנותיו הראשונות בבית־הספר היה תלמיד מבטיח־רבות בסמינר הקתולי של ויסאו. בעוד הארץ מפרפרת בחבלי מדנים פוליטיים, היה סאלאזאר, על־פי הביוגרפיה הרשמית שלו, „גדל בצל ולומד בבדידות“. לאחר זמן, כשעבר לאוניברסיטה של קואימברה, התבלט עד־מהרה בחבורה של משכילים קתוליים צעירים, שסיסמתם היתה „אמונה, לימוד ופעולה!“

ואשר המיפגש שלהם קרוי היה בשם מבשר־רעה, „אולם ההסתערות על פורטוגל“.
פעם יחידה ביקר בחוץ־לארץ, בליאז', בחברת מי שעתיד להיות החשמן של ליסבון,
כמשתתף בקונגרס של הנוער העובד הקתולי.

מצוין במעלות אלו הסב אליו הצעיר עד־מהרה את תשומת־לבם של השלטונות
הכנסייתיים, שברכתם ותמיכתם הנאמנה עדיין נחשבו הרבה בעיני ההמונים הנב־
ערים־למחצה. הסגנון הדרדקי הפך של נאומיו עד היום מכון כמדומה לטעם־
הקריאה שלהם: „הפורטוגלים של היום נחוץ להם“, אומר הוא במשפט טיפוס־י,
„ליצור בפורטוגל המפוארת של המחר פורטוגל חזקה, פורטוגל מחונכת, פורטוגל
מוסרית, פורטוגל עמלה ומתקדמת. הבה נאהב אפוא את מולדתנו, הגדולה באמהות
שלנו!“

בחיבורו „המדינה החדשה“, שאת יסודותיה הניח בתוך פחות משנה אחת, ביטא את
ה„אני מאמין“ הפוליטי שלו בגילוי־לב, ואם גם על דרך־השלילה:

„אנו מתנגדים לכל צורה של בינלאומיות, קומוניזם, סוציאליזם, סינדיקאליזם ולכל
מה שעלול למעט את דמותה של המשפחה, או לפלגה, או לפוררה... אנו אנטי־
פרלמנטריים, אנטי־דמוקרטים, אנטי־ליברלים, ומנוי־גמור אתנו להקים את המדינה
הקורפורטיבית שלנו“.

הקורפורטיביות בפורטוגל לא היתה, כמובן, רעיון חדש כל־עיקר. בעיקרו של דבר
העלתה תורתה את המושגים ההירארכיים של חברת ימי־הביניים, האיגודית
באפיה, בניגוד למה שהיתה הכנסייה רואה בו את האינדיבידואליזם המופרז של
המהפכה הצרפתית, התפיסות המכניסטיות של המהפכה התעשייתית, החמרנות
והבינלאומיות של האידיאולוגיה המארקסיסטית.

ב־1933, שבועות אחדים אחרי עלייתו של היטלר לשלטון, העמיד ד"ר סאלאזאר
למשאל־עם ארצי את טיוטת התחוקה לרפובליקה הקורפורטיבית, שאותה עיבד יחד
עם כמה ממקורביו. שיטת ההצבעה שנקטה לצורך זה היו בה שני חידושים עיק־
ריים: את ה„לא“ צריך היה לכתוב בפתקים לעיניהם הקנאות של השוטרים וקבו־
צות „מתנדבים“, ששימשו משגיחים בכל הקלפיות; בנוסף על כך נמנו כל הנמנעים
כמצביעים „בעד“. הנה כך נתן העם את אישורו למכלול־חוקים שבו הבטיח סעיף
ה': „המדינה הפורטוגלית מיוסדת על שוויון כל האזרחים לפני החוק ועל חופש
הגישה של כל המעמדות אל ברכותיה של הציביליזציה“.

בשאבו עידוד מנצחונות הנאציזם בגרמניה הפאשיזם באיטליה, דאג סאלאזאר
שתמלא פורטוגל את תפקידה ההיסטורי גם בשתילת „הסדר החדש“ בספרד.
פראנקו, שנתון היה ללחץ קשה מצד ה„רפובליקאים“ שלו, שמח לקבל את עזרתו
הצבאית והכלכלית של המשטר הרפובליקאי השכן והוכיח את הכרת־טובתו באורח
אפייני: סוציאליסטים פורטוגליים, שנמסרו בחשאי בלילה על־ידי סוכני ה„פידה“
— משטרת־הבטחון החדשה של סאלאזאר — הוכללו בהמוני לוחמי־החופש הספ־
רדיים ששחטו טבחיו של פראנקו בזירות־הפרים לא הרחק מן הגבול הפורטוגלי.

לאחר שנתיצב משטרו של פראנקו, פיתחה המדינה החדשה של ד"ר סאלאזאר את רוב קווי-האופי הידועים של הטוטאליטריות: כל האיגודים המקצועיים הולאמו, חוק-העבודה-הלאומי קבע את המשפרות, ונוסף על כך הוכרוזו השביתות עבירות פליליות.

ההיסטוריה של פורטוגל סיפקה את סימנות, המידות הטובות של הגזע וההתעודה הקולוניזטורית של פורטוגל, ותמונת הקאראול באה על מקום צלב-הקרס ואגור דות-השבטים הפאשיסטיות כסמלה של האידיאולוגיה החדשה. סאלאזאר היה גם ראש-המדינה היחיד — מחוץ לדה-וואלירה האירי — שב-1945 שלח הבעת השתתפות-בצער לאדמירל דניץ במותו של אדולף היטלר. „איומים“ בריטיים ובינלאומיים על הנחלות שמעבר-לים פירנסו את התעמולה הלאומנית, שהתנהלה בדבד עם שיסי סנפופבי המכוון בעיקר נגד הדמוקרטיה המערביות.

ה„פידה“ הקימה ענף חשאי מיוחד שקיים קשרים הדוקים עם הגסטאפו, אשר ממנה למדה את השיטות החדישות לפיקוח פוליטי. בתוך שש שנים הפך ד"ר סאלאזאר את „האיחוד הלאומי“ שלו למפלגה מלוכדת וממושטרת, משולבת עם הפקידות של כל הגופים הממשלתיים. גוף זה מצדו היה נתון לפיקוח גרעין מוצק של פעילים נלהבים ומלשיני-משטרה, שיחידותיהם הצבאיות-למחצה — „הלגיון הפורטוגלי“ — עדיין עוברות במצעים במדי חולצותיהן הירוקות לאורך הארץ ולרחבה, להפגין את נכונותן המתמדת להגן על המשטר מפני כל „כוחות החתרנות“. אין צריך לומר שהצנזורה על העתונות שלמה לא-פחות מפיקוחה של המפלגה על הראדיו, הקולנוע והטלביזיה.

ד"ר סאלאזאר עצמו ידוע בו שהוא איש בעל הרגלים צנועים וחמורים, החי בבדידות ובפשטות ספרטנית, ורוב המשקפים הזרים נותנים אמון גמור בהתפארותו שהוא „חייב להשגחה העליונה את חסד העניות“. קצת מן התיירים הזרים האלה לבם הולך שבי אחר רשת הפכישיים המודרניים הנקיים, המחברים את מקומות התיירות המטופחים של פורטוגל כמו גם את הסכרים ההידרו-חשמליים, הגשרים והאיצטדיון-נים הפלולים בלוח-הנסיעות של כל הנכבדים מחוץ-לארץ.

פורטוגל היא כיום הארץ היחידה שבה עדיין עומדים המחירים על דרגתם שמלפני המלחמה והאסקודו אף עלה בערכו מאז 1939, אבל המחיר שהוצרכה הארץ לשלם בעד יציבות המחירים הזאת הוא גבוה מאד: תשעה מבעלי-האחוזות הגדולים ביותר מחזיקים יחדיו ביותר ממחצית הקרקעות הניתנות לעיבוד; בליסבון לבדה יש שלושים-ואחד אלף משפחות שאין להן מעון משלהן והן מתגוררות יחד בצפיפות, משפחות-משפחות. יותר מחמישים-למאה מן העובדים שרויים בתת-תעסוקה כרונית; כתוצאה מכך תת-התזונה נפוצה ומנת הקלוריות הממוצעת לגולגולת נמוכה כמו בתוניסיה ובקונגו.

אך גם אם תמותת התינוקות של פורטוגל היא הגבוהה ביותר באירופה, גם אם שיעור הבערות בתוכה הוא הגבוה ביותר, גם אם שכרם של פועלי התעשייה ירוד בה ביותר ומספרי ההגירה היחסיים גבוהים יותר מאלה של איטליה, עדיין יש פיצוי



מתוך סדדה על הנושא, המעונה

א. כהנא

אחד מיסטי על כל הליקויים האלה: אפילו אחרי נפילתה של גאָאָה עדיין מושבותיה גדולות פי עשרים-ושלושה מפורטוגל גופה, ואחוזותיה, המשתרעות ב־1962 על־פני יותר מ־2 מיליוני קמ"ר בשלש יבשות, עדיין הן הקיסרות הקיימת הגדולה ביותר.

*

הקיסרות כוללת מספר טריטוריות נפרדות ומרוחקות זו מזו, והיא מאוגדת מכוח רגש של געגועים, תיאוריה היסטורית, ובדומה לשאר קיסריות שעברו מן העולם — מכוח התועלת הכלכלית שהיא מביאה לארץ־האם.

מאז 1951 מגדיר תיקון בתחוקה את כל השטחים שמעבר־לים כמחוזות של פור־טוגל־האָם, "ששוב לא יכוננו מושבות". הבדיה המשפטית הזאת, כך קיוה סאלאזאר, תתקבל בעולם כסמל לאחדות הרוחנית של ה"קהילה" הלזויטאנית, אך דומה כי איש לא התרשם ביותר, ופחות מכל — עצרת־האו"ם, שלא מכבר הצביעה ברוב של 99:2 בעד שיחרורה של אפריקה הפורטוגלית בהקדם.

נפתח במוצב הקטן והנידח ביותר: מאקאָ שבסין, הבנויה על הר ששטחו מגיע בדוחק ל־15 קמ"ר, שנוסדה כתחנת־מסחר פורטוגלית עוד ב־1557 וכך נשארה מאז. היא שוכנת על שפך נהר־הפנינים, מול קנטון, ודומה כי לא יכלה להימצא בעמדה כדאית יותר מזו. ובכל־זאת, אף כי עדיין רב ערכה מפל מיני טעמים סמויים, חלה ירידה גדולה בחשיבותה המסחרית. ב־1841 עברו כאלפיים בריטיים פליטי מלחמת־האופיום לאורך החוף ותפסו את האי הקטן והשומם הונג־קונג, שאז היה מופה מגיפות וסופו שהאפיל למעשה על מאקאָ שממול וגדל פי כמה וכמה יותר ממנה. אך מאקאָ נשארה פורטוגלית לכל דבר, וברבות הימים יצא לה שם כמוצא לאותם דברים שמידת הנימוס, החכמה או הזהירות מונעת את העברתם מסין האדומה לעולם החיצון.

טימור, הגדול באי יום־א־הקטן, כ־500 מיל מצפון לאוסטרליה, חציו פורטוגלי וחציו אינדונזי. הפורטוגלים כבשוהו לראשונה ב־1520; אחריהם באו ההולנדים ופעמיים כבשוהו ואיבדוהו; הצרפתים כמעט וסיפחוהו במאה הי"ח; כעבור כחמ"ש שנים שנה נהדפו כאן התקפות־ציי בריטיות; היפאנים כבשו את האי ב־1942, והחזירו את מחציתו המזרחית לפורטוגל ב־1945, בעוד שטימור ההולנדית נפלה בידי הרפובליקה האינדונזית החדשה, תושביו כהי־העור, כחצי מיליון נפש, רובם פאפור־אנים, שתוצרתם העיקרית, קפה וקופרה, נמכרת על־ידי סוחרים ערביים, מאלאיים וסיניים לפורטוגל הרחוקה ולאוסטרליה הקרובה.

קרוב יותר למולדת שוכנים אֵיי כף־זרדה, שכוחים בלב האוקינוס, מול חופה המערבי של אפריקה, ומפקדת נאט"ו משתעשעת ברעיון של הקמת בסיס באיים האלה. ואולם הקיסרות האמיתית הרי היא אנגולה ומזאמביק, משני עברי החוץ של אפריקה, ושתי הארצות האלו יחדיו תופסות שטח כשטחה של אירופה המערבית.

"אלוהים ברא אנשים לבנים ואלוהים ברא אנשים שחורים — אבל את המולאטים בראו הפורטוגלים!" קרוב ל־500 שנה הדגימו הפורטוגלים את האמת הסמלית

שבפתגם האפריקאי הזה. את היעדרו המרומז של סייג־הצבע פיתחו כדי עיקר־של־אמונה, והם רקמו סביבו תפיסה מיסטית של „התעודה הציביליזטורית” שלהם, שבמסגרתה יכולו הילידים הנחשלים של הקיסרות בתרבות העליונה של פורטוגל־רבה — בגוף, ברוח ובנפש.

„כוח איזה נס”, שאל ד״ר סאלאזאר, שבועיים לפני פרוץ המרד באנגולה, „שורר שקט מפת־ורדה ועד טימור?” — משום שכל ילידי הטריטוריות שלנו, כך השיב הוא עצמו, חושבים עצמם פורטוגלים... זוהי, כמובן, גוזמה מופלגת, שהעובדות מכחישות אותה בנקל: מתוך עשרה־וחצי מיליונים — ארבעה־וחצי באנגולה וששה במוזאמביק — למעלה מתשעים־ותשעה אחוז אינם יודעים קרוא־וכתוב. פחות מארבעה אחוזים במוזאמביק ופחות משמונה אחוזים באנגולה יודעים לדבר פורטוגלית בכלל; פחות מחמישה אחוזים במוזאמביק ופחות מעשרה אחוזים באנגולה דרים בערים של הלבנים או מסביב להן, וערים אלו הן המרכזים היחידים של איזה מין התפתחות ופעילות תרבותית.

עם זאת, דומה כי אמנם פועל איזה תהליך כימי שאיפשר עד כה לפורטוגל, יחידה מכל המעצמות הקיסריות מלשעבר, לעמוד בפני רוחות־התמורה במאה שלנו. אף כי הודו האדירה בלעה את גוֹאָה הפעוטה, לא מחצה סין את מאקאו, אינדונזיה לא הדריכה את מנחתה של טימור ובסאו־תוֹמה, גיניאה הפורטוגלית ומוזאמביק עדיין מעטים הסימנים ללאומנות השחורה המציפה את שאר חלקי אפריקה. אחרי הכל, אפשר שהבילול הוא סיבתו של השקט הזה המזור.

חרף הנחות־היסוד האוטוריטריות שלה, יש בתורת־ההתבוללות אי־אלה צדדים של ליברליות. היא יוצאת מתוך הנחה שקיים דירוג מוחלט של ערכים תרבותיים, שבו התרבות הפורטוגלית עומדת בראש והתרבות הילידה בשפל־המדרגה, אך היא שוללת כל הבחנות גזעיות ביולוגיות. גירסה זו, המדגישה את התרבות — שניתן לשנותה — ולא את הגזע, שאי־אפשר לשנותו, פירושה שה„בילול” הפורטוגלי מנוגד ניגוד קטבי ל„אפרטהייד” נוסח דרום־אפריקה. בעוד ד״ר פֶּרוֹוֹרד חותר לחברה חלוקה מבחינה גזעית ובעלת תרבויות נפרדות, אומר ד״ר סאלאזאר שהוא רוצה בחברה מעורבת מבחינה גזעית ובעלת תרבות הומוגנית. רק סייג אחד יש כאן: אותה תרבות אחת חייבת להיות פורטוגלית.

בכפ־יורדה ובסאו־תוֹמה, מקום שהיישובים הקטנים מעורבים מבחינה גזעית כמו בכרזיל, ההנחה היא שפל אחד הוא „בן־תרבות” ושוב אין מבדילים בין אנשים ממוצא פורטוגלי לזולתם. ואולם באנגולה, מוזאמביק וגיניאה, מקום שהגזעים שרר־יים בהפרדה גמורה כמעט, יכולים אפריקאים להיעשות „אסימילאדוס” רק אם יוכי־חו את יכולתם לקרוא ולכתוב פורטוגלית ואם יסכימו לחיות כראוי לאירופי בכל המובנים.

הצורך בבילול משמש גם להצדיק את השיטה הידועה־לשימצה של עבודת־כפייה או עבודת־„חווה”, שעל־פיה כל אפריקאי בן למעלה מ־18 נאלץ לעבוד לפחות ששה חודשים בשנה. הטענה היא שעבודת הילידים היא הכרח גמור לפיתוח הקיסרות, אך

מאחר שהילידים אינם רגילים לעבוד יש להכריחם לעבוד, וכך לומדים הם מצדם את הערך ה"מתרבת" של עבודת-כפיים. על פי החוק נשמרות להלכה ערובות מסוימות. כך, למשל, אין לאלץ יליד לעבוד בשביל מעביד פרטי מסוים, גם אין לכפות עליו עבודה ציבורית, אם כבר מילא את מכסתו השנתית. כל המעבידים הפרטיים חייבים לספק משפורת-מינימום של כ־10 דולר בחודש, עם אוכל, לבוש, דיור וטיפול רפואי חינם. איומים או ענשים גופניים נגד פועלים ילידים אסורים, כמובן.

לרוע-המזל, המציאות היומיומית אינה חופפת את החוקים שעל גבי הנייר. העבירות שכיחות כל-כך עד שחושדים אפילו בשלטונות שהם מפרסמים שורה של תקנות "נאורות" לשיעור-רצונם של עתונאים ומשקיפים זרים. האפריקאים מופים לעתים קרובות בידי המשטרה; השכר לעתים רחוקות הוא משתלם במלואו; טיפול רפואי אינו בנמצא למעשה, ושעה שחסרים פועלים גברים מאלצים לעתים קרובות נשים וטף לעבוד תחתיהם.

לאמיתו של דבר, כמה רופאים ועורכי-דין אפריקאים ו"אסימילאדוס" משמשים במשרות חשובות במחלקה ממשלתית אחת או שתיים, אבל החינוך עודו נתון בעי-קרו בידי המיסיונים הקתוליים, וכתוצאה מכך המוני אפריקאים רחוקים כיום מהנ-אות הציביליזציה ממש כמו שהיו בעת מסעו של ואסקו דה-גאמה.

לפי מספרים רשמיים 0.7 למאה מכל הלא-לבנים באנגולה הם טמועים, ואילו כל היתר נחשבים, ביסודו של דבר, כיחידות-עבודה. במוזמביק היחס המספרי בין ה"חלב" הלבן ל"קפה" השחור הוא מבהיל: בעוד שהלבנים בדרום-אפריקה הם מיעוט של אחד-לשלושה, בעוד שהלבנים ברודזיה הדרומית הם מיעוט של אחד-לעשרה והלבנים באנגולה אחד-לעשרים, הנה הלבנים במוזמביק הם מיעוט של אחד-למאה. גרוע עוד יותר, הריבוי השנתי של האוכלוסיה האפריקאית, כשמונים אלף נפש, עולה על כלל הישוב הלבן הקיים. המיפקד האחרון מעיד כי יש 164,580 אפריקאים בני-מוזמביק היודעים לדבר פורטוגלית. מתוך אלה היו 56,270 יודעי קרוא-וכתוב, למעלה ממה שנדרש על-פי החוק לקבלת דרכון פורטוגלי. הואיל ולפיכך היה מספר האפריקאים הראויים להלכה לקבל אזרחות עולה הרבה על מספר הפורטוגלים יושבי-המקום, הרי רשמית היה מספר האפריקאים ה"מבוללים" רק 4,349. בחמש השנים בין 1950 ל-1955 התרבו ב-206 בלבד, 41 בממוצע לשנה. מדוע?

כדי למנוע את התרבות הכושים המשכילים, העמידו המחוקקים בפשטות שורה חדשה של תנאי טמיעה, וקבעו חובה שיהיו כל האפריקאים מדברים פורטוגלית — נכונה. מי מדבר נכונה, ומיה בעצם פורטוגלית נכונה — דבר זה הונח להכרעתם הגחמנית של אנשי השלטונות המקומיים.

לאחר 500 שנים של "תעודה ציביליזטורית" אין זה סיכום רברושם ביותר; מועט שבמועט לגבי "רוחות-התמורה" הגוברות והולכות, שהפיצו את זרעי החופש בכל רחבי אפריקה מצפון לשתי מושבותיה התאומות הגדולות של פורטוגל. לא ייפלא

אפוא שפמה זרעים בודדים הגיעו גם לאנגולה הצפונית, מקום שפרצה מרידה מקומית ועד־מהרה הפכה מרד גדל־ממדים שאשתקד פשט כדליקה בערבה. מרכזו של המרד נעשתה העיירה בוא־לה, שנחרבה וחזרה על־ידי שני הצדדים חליפות. מאז שבו הפורטוגלים וכבשו את עיירת־המטעים שמו להם למטרה לחסום את הגבול ולמנוע את הזרימה דרה־סטרית של לאומנים אנגוליים, שמפקדתם הפוליטית נמצאת בליאופולדוויל הסמוכה, מקום שפועלות כיום לא־פחות מארבע תנועות־שיחרור שונות.

לאחר תקופה ארוכה של קרבות הצליחו הפורטוגלים לקיים את שליטתם ברוב מרכזי־התחבורה, כשהם מגיחים ממוצביהם המבוצרים בשעות היום כדי לתקן את הגשרים שנהרסו בלילה בידי המורדים. אך בלילה האנגולאים שולטים שוב בדרך כים.

המורדים מאמינים שהזמן הוא לצדם. כשתתחיל להגיע עזרה בחומר — בפרט רימונים, רובים ומרגמות קלות — יחמיר מצבו של הצבא הפורטוגלי בצפון. מנהיגי האנגולאים משוכנעים שבסופו של דבר יאלצו הפורטוגלים — בדומה לצרפתים באלזיריה — לבקש פתרון פוליטי למלחמה העולה לפורטוגל במחיר מיליון דולר בשבוע, לפי האומדן. סימנים ראשונים כבר מעידים שאכן כך הוא; הואיל וברור היה שהתותחים לא הצליחו למגר את המרד, הודיעה ממשלת פורטוגל לא מפבר על ביטולו של חוק־הילידים. מעתה והלאה תוענק אזרחות פורטוגלית לכל התוש־בים, „בלי הבדל גזע, דת או תרבות“. זו פעם ראשונה יקבלו עתה האנגולאים את הזכויות לשיפוט על־פי דין ולהגנתו המלאה של החוק. עם זאת הקפידה הממשלה להוסיף שאנגולה ושאר הטריטוריות באפריקה תקבלנה הגירה מוגדלת בהרבה מפורטוגל, כולל את „הצעירים העושים שם את שירותם הצבאי“. הקצרה, דומה כי פתרוןם של הפורטוגלים לבעיה הקולוניאלית הוא תוספת קולוניאליזם.

באנגולה בישרו העתונים על ההודעה בכותרות־ענק, אבל מליאופולדוויל הסמוכה הודיע מנהיג המורדים, רוברטו הולדן, שההצעה איחרה מדי, וכמנצח הוסיף — במיליוני עלונים שהומטרו על בתי־ספר של המיסיון בעיירות־מטעים — „אך זוהי עדות לכך שאנו מנצחים. זאת היא הרפורמה הראשונה של פורטוגל בחמש־מאות שנה!“ הולדן אינו בודד במערכה. תמיכה מוסרית מגיעה מכל המדינות החפשיות של אפריקה, נשק מוסיף לזרום ממקורות מזרחיים כמו גם ממחסנים פורטוגליים שנלכדו, ולבסוף יש גם לציין שתנועת־המחותרת שלו שאבה עידוד פוליטי מפרשת גוא־ה ומה שבא בעקבותיה.

*

לאחר שש שנים של התנצחות ללא תוצאות בבית־הדין העולמי בהאג, ולאחר אמברגו מסחרי שאליץ את הגואנים להביא את מזונם ממרחקים, אפילו מהולנד, נתן נהרו לבסוף לצבאו את „האור הירוק“. מיד לאחר חג־המולד 1961 כבשו חיילות סיקיים מן האוגדה ה־17 של הצבא ההודי את המושבה הפורטוגלית העתיקה

והפעוטה ג'אָה, כמו גם את המובלעות הפורטוגליות דיאו ודאמאו. המערכה נמשכה רק 36 שעות ולפי האומד נהרגו ונפצעו בה בסך־הכל 40 איש, פורטוגלים ויהודים כאחד. פחות מיומיים לאחר שעברו היהודים את הגבול נכנע חיל־המצב כולו.

במועצת־הבטחון בניירורק יזמו ארה"ב, צרפת, בריטניה ותורכיה יחדיו הפסקת־אש מיידית, שכבר היתה מיותרת בשעה שהוטל עליה ויטו מצד ברית־המועצות. סין האדומה הכריזה במאוחר על „מניעים ולרעיונות” שמאחרי הפלישה, והזכיר כי ציב על מידת ההבנה שגילה ל„מניעים ולרעיונות” שמאחרי הפלישה, והזכיר כי פעמיים דחה את תאריך הפלישה מתוך התחשבות בפניות דיפלומטיות אנגלו־אמריקאיות — וזה היה הכל. הלקח לא נעלם מלוחמיה־החופש של אנגולה, ובעצם גם לא מן האופוזיציה הספונה בפורטוגל פנימה.

*

משקיף חד־עין שנקלע לפורטוגל בעת החגיגות של יובל ה־500 להגרי הנווט ב־1960 ודאי היה מבחין בכמה סימנים של אופוזיציה מאחרי חזית ההרמוניה הכללית. האיסור על כל פעילות פוליטית — להוציא, כמובן, את „האיחוד הלאומי” של סאלאזאר — חל לא רק על מלוכנים, קומוניסטים וליברלים אלא גם על אותם קתולים שרצו להקים מפלגה נוצרית־דמוקרטית משלהם. העובדה שקיימת אופוזיציה ספונה מזה שנים הובאה לתשומת־לבו של הציבור בפעם הראשונה ביולי 1960, כאשר נדונו עשרים־ושלושה איש, בכללם ששה קצינים, בבית־דין צבאי בליסבון על השתתפות בקשר של 12 במרס 1959. המשפט, שבתחילה מכוון היה בבירור להוקעת אי־אלה יריבים בעלי־השפעה של המשטר ולהעששתם, נסתיים בפסקי־דין מתונים עד־להפתיע, החל בזיכוי בכמה מקרים וכלה בתקופת־מאסר של עשרים חודש לכל היותר. מידת הרחמים שגילו הדיינים הצבאיים נתפרשה כסימן נוסף להסתייגויות של הצבא ממדיניות־הפנים האוטוריטרית של סאלאזאר. ששה חדשים לאחר משפטי־הקשר עתיד היה הניגוד בין הצבא לראש־הממשלה הזקן להגיע לידי מרד גלוי, ואם גם מבודד.

כאשר השתלטו הקפיטן אַנריקה גלוואו וקומץ ידידים נבחרים ב־22 בינואר 1961 על אנטי־הנוסעים הטרגס־אטלנטית „סנטה מאריה”, היתה דעת הקהל על המאורע מפולגת ביותר. יריביו של ד"ר סאלאזאר, הן בפורטוגל הן בברזיל, נוטים היו לראות בכך צעד ראשון לגאולת הארץ משלטון הרודנות; ואילו תומכיו נדרשו להכיר בכך קנוניה שהשראתה ממקור קומוניסטי.

אף כי פעולתו של הקפיטן גלוואו אמנם הכניסה נימה של שודיים לאווירת היחסים הבינלאומיים, הרי בתוך כך גם עשתה הרבה יותר מזה. עצם האומץ שהפגינה ריפז את תשומת־הלב העולמית בפורטוגל — והרי זה השג בפני עצמו, נוכח מדיניותו של סאלאזאר המקפיד להרחיק את אור הזרקורים ממשטרו. אשר לסברה שבוצע כאן מעשה שודיים, הרי בראשונה דומה היה כי יש לה יסודות מספיקים. על־כל־

פנים, יחידות של הצי האטלנטי האמריקאי ושל הימיה הבריטית שוגרו מיד ליירט את אניית-הנוסעים הלכודה, אבל, כפי שהטעים הקפיטן גלוואו כעבור שבועות אחדים, ב"סנטה מריה" נתרחה מרידה פוליטית בטרטוריה פורטוגלית בלי פגיעה באינטרסים של שום צד שלישי; דעת-הקהל הבינלאומית סופה שהפירה ותמכה בטענה זו.

התקוה למגר את המשטר בפורטוגל על-ידי לכידתה של "סנטה מריה" תחילה לא היתה חסרת-שחר ככל שאולי תראה עתה, לאחר שעלה הנסיון בתוהו. תכניתו של גלוואו היתה להשיט את האניה לאפריקה ולתקוף את לואנדה, בירתה של אנגולה, מקום שם שירת מ־1947 עד שנאסר והוגלה אחרי-כן בשל פעולות נגד המשטר של סאלאזאר. מטרתו היתה לכבוש ולשחרר חלק הגון למדי של טריטוריה פורטוגלית, לכונן שם ממשלה זמנית דמוקרטית ולפתוח במלחמה נגד מימשל-הרודנות שבסיסו בליסבון. אין כל ראייה לכך שלא היתה תכנית זו מוכתרת בהצלחה לולא נאלץ, מסיבות הומניטריות, להוריד לחוף שני חולים באי סנטה-לוצייה ולגלות בכך את מעמדו ואת מגמת-פניו הסופית. אילו הגיע גלוואו לאנגולה אפשר שהיו הדברים מתפתחים בהתאם לתכנית, שכן היו עוד ליברלים שחיפו לו באנגולה. אף המרידות בלואנדה, לאחר כניעתה של "סנטה מריה", היו אידיאולוגיות במהותן: פורטוגלים לבנים ואפריקאים עמדו כאחד לצד המתמרדים בהתקפה נואשת על האדמיניסטרציה.

*

כעבור שנה קמה חבורת קושרים חובבנית למדי וניסתה את מזלה שוב — זאת הפעם בלבה של פורטוגל.

בשעת-סופה-יומטר של טרם-בוקר ביום ראש השנה 1962 נייער זקיף במחנה חיל-הרגלים בבז'ה, דרומית-מזרחית לליסבון, על-ידי ארבע מכוניות מתקרבות. כיון שהכיר שלושה מקציני הגדוד שלו עצמו, נתן למכוניות אות לעבור ולהיכנס. אבל במכוניות היו גם כעשרים פועלים מאלמאדה, פרורר של ליסבון, ואויבים מושבעים למשטרו של סאלאזאר כגון הקפיטן ז'ואאו וארילה גומז ומאנואל סארא, מי-שהיה ראש תנועת-הנוער-הקתולית.

בנקל השתלטו המתמרדים על הקצינים הישנים במפקדת הגדוד — בנקל כל-כך עד שהתרשלו בהליכותיהם. וארילה גומז התפרץ לחדרו של המפקד, מאיור, ופקד עליו להרים את ידיו. תחת זאת תפס המאיור תת-מקלע, ירה בווארילה גומז בבטנו, נמלט ונתן אות-אזעקה.

כיון שהיה וארילה גומז פצוע קשה, נתבלעה עצתם של אנשיו. לאחר חילופי-יריות קצרים עם החיילים ומשטר-הבטחון, נמלטו על נפשם. סגן מיניסטר-הצבא, הלייטננט-קולונל ז'אימה דה-פֶּזֶנסֶאָקָה, חש מליסבון ליטול את הרסן לידיו, אך משקרב למחנה נורה ונהרג, מן-הסתם על-ידי אחד מאנשיו שלו, עליו-התדק. שני מורדים נהרגו בבז'ה ו־18 נתפסו, בכללם וארילה גומז הפצוע קשה.

בברזיל, המשמשת זה כבר מפלט לגולים ממתנגדי סאלאזאר, הודה הקפיטן אנריקה גלוואו שהמיבצע היה ביש בניהוגו ובתיכנונו, אך עם זאת ראה בו „התפתחות הגיונית של התהליך המהפכני הנמשך בלי הפסק מאז פרשת „סנטה מריה“. הוא התנבא כי שנת 1962 „תעמוד בסימן קצו של סאלאזאר“. הרודן המזקין עצמו בא לא מכבר, שלא כמנהגו, לשאת נאום בפרלמנט, אבל שלישו היה צריך לקרוא את הנאום תחתיו; ברגעים של מתיחות נוטה סאלאזאר לאבד את קולו, ולאחר 33 שנים בשלטון נראה היה שהמיתח מתחיל לתת אותותיו בבכיר הרודנים שבעולם.

*

„אם לא תיאחו פורטוגל בקיסרות שלה, סופה שתיעשה פרובינציה חסרת-ערך או נספח קטן לפדרציה אירופית!“ כך הזהיר לא מכבר פאולו קוניא, מיניסטר-המדינה לשעבר. סוכנות-הידיעות המשכנעת של סאלאזאר הוסיפה כי בעקבות הפסד הקיסרות יפרוץ בפורטוגל משבר כלכלי וחברתי מקיף כדי-כך שתהיה הדרך סלולה לחתרנות פוליטית ולקומוניזם. יתר על כן, דיפלומטים פורטוגליים מרמזים רמיזות אפלות שאם לא תבוא בקרוב מאד תמיכה מערבית ניכרת אפשר שתהיה פורטוגל אנוסה להסתלק מן האוריינטציה המערבית שלה בת מאות-השנים ולהסתגר בתוך בדלנות איברית.

האמת שמאחרי ההצהרות האלו היא שהמשטר הרודני-הקולוניאלי זקוק לעצם קיומו לקפה של אנגולה, ליהלומים של אנגולה ולמחצבים של מוזמביק, ושליסבון תוסיף ותהדק את מוסרות הקיסרות אפילו יהיה פירוש הדבר הרחקתה של פורטוגל משאר ארצות העולם — להוציא את ספרד ודרום-אפריקה.

השאלה איננה כמה זמן תוכל עוד פורטוגל לשאת במותרות של קיסרות אלא כמה זמן יוסיף המשטר לשעבד שלושה-רבעים מן העם הפורטוגלי שהעוני מבודדם. בתהליך התפוררותה של הקיסרות היה גורל האיפר הפורטוגלי קשור בזה של עמי אפריקה. אלה ואלה כאחד היו כצאן חסרות-בינה בעיני מושליהם; חיילים פורטוגליים שאינם יודעים קרוא וכתוב מובלים להילחם ולהרוג במורדים אפריקאיים נבערים באותה מידה, והרפורמות הקרקעיות והפספיות בארץ-העורף הפיאודלית של פורטוגל ניתן לדחותן — בלי לגרום רעב חמור — רק על-ידי הסחת מרצה ותשומת-לבה של האומה לניצולה הקולוניאלי של אפריקה השחורה.

נפילתו של ד"ר סאלאזאר — שרבים מנבאים אותה עוד לשנה זו — תחיש את שיחרורה של אפריקה הפורטוגלית, וממש כך יחיש שיחרורה של אנגולה את נפילתו של סאלאזאר — אלא אם כן תקדים האירוניה של ההיסטוריה את שיחרורם של הנתינים האפריקאים לשיחרור שליטיהם. בנפול הקיסרות שוב לא יהיה צורך בצבא היקר גם לא במינהל היקר לשטחים-שמעבר-לים, שזה עשרות שנים שוב אין בו תועלת. רק אז תגיע סוף-סוף השעה להגשמת „התעודה הציביליטורית“ בקרב אותם ארבעים אחוז מן הפורטוגלים שאינם יודעים קרוא-וכתוב, המתפרנסים בדוחק — בניו של עם קטן, שפעם תרם תרומה נכבדה לקידמה האנושית.

אוגוסטינו נטו : שלום לפרידה

אמי שלי
(אם שחזרה, שפניתי
הלכו להם) —
הן את למדתיני סבות
כמו שחזית בפעות הקשות

אך קי
דלו הסיים את נככי התקנה
אינני מסכה
כי לי מהקים.

התקנה היא אנחנו
— קניף

אנו שהלכנו למצא אמונה מכלפלת-סיים.
אנו, גלדי בקתות-הגוינגל הערוקים,
נצרים לא-למדו המשחקים גבדור-סחכות,
בחולות, לצת-הצחקים.

גם אנחנו
הנכבשים לצבודה,
המוציאים נשמותיהם במשעות-קפה,
שחורים נבצרים
שאתה להם לכבד לבנים
ולירוא מפני העשירים.

אנחנו קניף. יוצאי סבות-כופשים
שלא נראה בן אור-משמל בקלל,
הלומי-סבא,
הפקר למקצבו של תה-המנות.

קניף

מזי-רוב

ואכולי-צמא

המתבישים לקרא לך אמא

ויראים לעבר את הרחוב

מפחדים מאנשים

אלה אנחנו: תקנה מספשת סיים.

נדב ספרן : האסלאם כרקע רעיוני

הרבה מאות־שנים לפני המאה הי"ט השתייכה מצרים מבחינה תרבותית, בלי שום סייג, לחברה מוסלמית רחבה יותר, שתכונתה העיקרית היתה יחס דתי לחיים. ויליאם ג'יימס תיאר יחס כזה כאמונה שקיים סדר סמוי־מך־העין, ושטובתו העילאית של האדם מתבטאת בכך שיסתגל באורח הארמוני לסדר הזה. כשאנו מסמיכים את התיאור הכללי הזה לאסלאם עלינו להוסיף לכך עוד שאללה, ואללה לבדו, הוא האחראי לסדר הסמוי, ושהתגלותו של אלה אל מוחמד היא מורת־דרכו של האדם במאמצו להסתגל לסדר הזה. בתוספות אלו יכולה הגדרה זו להיות כמין מיזער שעליו מסכימות כל הכיתות המוסלמיות, אף כי ההשקפה הסונית (אורתודוקסית), ששררה במצרים, תקפיד להוסיף כאן שההתגלות היא מורת־דרך היחידה.

ג'יימס מטעים כי מתוך היחס הדתי לחיים הרי ערכים, נורמות, אידיאלים ורעיונות נראים כדברים המיוסדים על סדר נתון, שהוא אובייקטיבי וטראנסצנדנטלי בעת־ובעונה־אחת. הגון המיוחס לאסלאם הסוני מוסיף עוד את התנאי שעל־פי ההשקפה האורתודוקסית, לא רק העקרונות המעצבים אלא אפילו הניסוחים הספציפיים של ערכים, נורמות, אידיאלים ורעיונות המתיחסים לכל הצדדים של חיי־אנוש ניתנים מבחינה אובייקטיבית בהתגלות אלוהית. זהו עיקר יסודי בתורה המוסלמית.

חשיבות מרכזית לגבי הניסוח שלמעלה, בצורתו המתקנת, נודעת לחמישה מושגים ספציפיים, שעל כל אחד מהם נעמוד מקרוב, כדי להטעים את הקשר הרעיוניים הפוליטיים. המושגים האלה הם: אלה, הטבע, האדם, מוחמד, וההתגלות האלוהית.¹ בבדקנו אותם נרכז את שימת־לבנו בהתפתחותם ההיסטורית כמו גם בניסוחם הסוני הסופי, מפני שההשקפה הסונית על המושגים האלה התפתחה באורח דיאלקטי, בניגוד להשקפת המועתזלה שקדמה לה, ולפיכך אפשר להבינה על הצד הטוב ביותר בניגוד להם. השקפות המועתזלה, גם אם אינן אורתודוקסיות, ראויות הן לציון הואיל וכמה הוגים מצריים ומוסלמיים בעת החדשה נמשכו אליהן במיוחד.

שאלת תכונותיו של אלה, וזיקתו לאדם ולטבע, היתה ענין לוויכוח לוחט ונמרץ בהמשך המאות הב' והג' להיג'רה. אפילו קודם־לכן, במאה הראשונה למנין המוס' למי, התעוררה השאלה של הטרמניזם האלוהי, או חופש בחירתו של האדם, בקשר לעמדה שצריך לנקטה כלפי שלטונם של בית אומייה. בעיה זו הוכללה והועלתה לדרגת דיון מופשט רק לאחר תרגום הקלאסיקאים היוונים לערבית, ככל שבני העממים הנכבשים בסוריה ובעיראק, שנתגדלו על הדיאלקטיקה היוונית, קראו תגר על המוסלמים ועוררום להגן על המושגים, הנאיביים לכאורה, של אמונתם. בגיר־סחה החדשה הועלתה השאלה בצורה שנשתגרה בפולמוסים התיאולוגיים של היהודים והנוצרים: האם האדם הוא אדון למעשיו? אם כן, איך ניתן לישוב זאת עם

היות האלוהים כלייכול וכליידוע? אם אין הוא כך, איך יכול אָל צדיק להחזיק את האדם אחראי למעשיו? הקוראן עצמו אינו פוסק הלכה בנקודה זו; יש בו פסוקים הקובעים כי יש לאדם רצון חפשי, ויש בו פסוקים רבים עוד יותר המלמדים שהוא כלי חסריישע בידי האלוהים.

קבוצת המוסלמים שקמה להשיב על קריאת־התגר של המזלזלים באסלאם נקראה המועתזלה. לדיוקו של דבר, לא היו אנשיה פילוסופים. הם לא בנו שיטה מושגית שלמה אלא יצאו מן ההנחות של אמונה באלוהים, בבריאתו, בהתגלותו של אלה אל מוחמד, ובמהימנות אמיתו של הקוראן; את ההנחות האלו ניסו לפרש. עם זאת האמינו כי דברו וסדריו של אלוהים הם ראציונליים, ופירוש הדבר היה למעשה שהשכל יושב למשפט על הקוראן והמסורה. הגה כן חזרו ופירשו באורח אליגורי אותם פסוקים בקוראן שהיו לכאורה נגד השכל, ושללו את מהימנותן של אותן מסורות שלא עלו בקנה אחד עם הגיונם.

אנשי המועתזלה ניסו להשיב על הבעיה של הבחירה והצדק בהסבירים כי לאמיתו של דבר האדם בורא את מעשיו שלו באמצעות כוח מותנה שנתן בו האלוהים בראשית־הימים. האלוהים יודע את המעשים האלה רק מכוח ידיעה מותנית בשעת כל מעשה ומעשה. בדומה לכך נטע האלוהים בטבע את כוחות הפרייה והרבייה שלו, אבל ציוה להם כללי־פעולה קבועים ובלתי־משתנים.

משעה שהעמידו המועתזלה על עמדתם זו, היה הגיון טיעונם מאלצם לנקוט עמדה ראציונלית בעוד הרבה שאלות הקרובות לענין זה. כך, למשל, אם יש להבין את הקוראן בכוח השכל, מן הדין שיהיה מסד ראציונלי לעקרונות המוסריים שהוא דוגל בהם. המועתזלה נהגו על־פי ההגיון הזה ואמרו שהטוב והרע הם טוב ורע מעצם מהותם, לא מפני שהקוראן הגדירם כך שרירותית. הקוראן רק הכריז עליהם לתועלת כלל בני־האדם. עוד קודם לקוראן היו בני־האדם מחויבים לנהוג על־פי הכללים האלה בהסתייעם בשכלם, ובהתאם לזה יבואו על שכרם ועל ענשם בעולם־הבא. בדומה לכך הרי, אם פעלו של האלוהים הוא ראציונלי, לגבי המועתזלה יוצא מזה שכל מה שהאלוהים עושה חייב להיות לטובת יצוריו; שאם לא כן הרי יהיה בפעלו מן המיותר, דבר שהוא מנוגד לחכמה. אנשי המועתזלה לא הכחישו כי בעיניהם כמה ממעשיו של האלוהים אין ברכה בצדם, ואפילו נוק בצדם, אבל את הסתירה הזאת שלמראית־עין ייחסו לעובדה ששכלו של האדם עדיין אינו מסוגל לתפוס את תכניתו הרחבה יותר של האלוהים במעשיו.

שאר נקודות שבתורות המועתזלה יש בהן ענין תיאולוגי בלבד ואינו מענייננו כאן. דינו שנאמר, לצורך המשך הדיון, שהם נלחמו בעוז נגד כל תפיסה אנתרופו־מורפית של האלוהים ולמען אחדותו המוחלטת. הם חזרו ופירשו כל אותם פסוקים בקוראן שמדובר בהם על ידיו של אלוהים, דיבורו, מראהו, כס־מלכותו וכיוצא בכך, ועמלו קשה למזג במהות האלוהית את הסגולות שייחסו לאלוהים כדי להימנע ממתן כל סימנים שווים־בנצחיותם. הם לא היססו לצאת נגד הרגש העממי ולהצהיר שהקוראן נברא בומן, שהרי לולא כן היה פירוש הדבר שהקוראן קשור באללה

מן העולם ועד העולם. פרט לכך לא נבדלו אנשי המועתולה משאר הוגי־דעות סוגיים אלא בכך שהיו נוטים יותר לאסכולת־הדין החנאפית, שמצוינת היתה בכך שהטיפה לשיתוף רחב מעט יותר של השכל בעיצובה של מערכת החוק והמשפט. בכללו של דבר הגיעו אנשי המועתולה לעמדה קרובה למדי לתפיסות המודרניות של החוק הטבעי, אף כי יש להדגיש שלא הזדהו עמהן. הם לא שללו את צימצום כוחו הכל־יכול של האלוהים לטובת השכל. הטוב הוא אוניברסלי, השכל יכול לגלותו, והוא מחייב אפילו את האלוהים עצמו. האדם נברא ב־חורין, הטבע נעשה אוטונומי, ואין כל מקום לגרוס כי יש דברים מיותרים בפעלו של האלוהים, ומכאן שחוק־הסיבה־והמסובב שורר בעולם הגשמי והרוחני כאחד. המועתולה נבדלו מן המחזיקים בתורות המודרניות של החוק הטבעי בכך שהאמינו בקוראן כדבר־האל־הים. שכן, להבדיל מן העקרונות המוסריים שהוא מכריז עליהם, מכיל הקוראן אי־אלה חוקים חיוביים ספציפיים, שאין לומר כי יש להם יסוד מהותי אך עם זאת יש לקבלם משום הקדושה האלוהית החופפת עליהם. הנה כי כן, בסופו של דבר לא השכל הוא המקיף את הקוראן אלא הקוראן הוא המקיף את השכל; יוצא מזה כי אין ליזום שום חוק שקידושו בשכל בלבד, אלא תמיד יש לחזור ולהצדיקו בכתוב מפורש מן הקוראן.

השקפותיה של אסכולת המועתולה, שחוגים שליטים קיבלו וטיפחון משך קרוב לשני דורות במאה ה־ט, ניטשו לאח־מכן ומחזיקיהן נרדפו, עד שלבסוף השתלטו בכיפה ההשקפות האלטרנאטיביות, והשכלתניות הרבה פחות, של יריביה. ההשקפות הללו, שאף הן מצדן הומתקו בהשפעת ההלכה והמעשה של הצופים, נתקבלו החל מן המאה ה־יב והלאה כדוקטרינה האורתודוקסית. הקו האפייני העיקרי של הריאקציה נגד המועתולה היתה שימת־הדגש המכרעת בכוחו הכל־יכול של האלוהים וברצונו שאין לו חקר כל־עיקר. דוברי הריאקציה — אל־אשערי ותלמידיו — פירקו את כל העולם הגשמי בתנועתו בחלל ובזמן לאטומים וגיגוליהם. כמה מתלמידיו של אשערי טענו כי הגם שהמקרים הם בני־חלוף, הרי המהויות קיימות־ועומדות; אבל אחרים לא הבדילו הבדלות שכאלו, וטענו כי המהו־יות, כמוהן כמקרים, אינן אלא נקודות בחלל וקיומן רק עד־ארגיעה. אלה מחדש את עולמו בכל רגע, ולפיכך הרי מצבו ברגע נתון אין לו כל קשר בהכרח למה שקדם לו או למה שבא אחריו. פירוש הדבר כי יש שורה של עולמות, כל אחד בא בעקב קודמו וכולם יחד אינם אלא מראית־עין של עולם אחד; כל דמיון של סיבתיות נובע מן העובדה שאללה, ברצונו העמוק־מחקר, בוחר שלא להפסיק את מהלך המאורעות הרגיל במעשה־גסים, שהוא מסוגל לחוללו בכל רגע. הנה כך נמחה כמעט לגמרי הקו המפריד להלכה בין הניסי לבין השכיח, לפי ששניהם מסמלים מעשים ספציפיים של בריאה ומאחר שהרצון האלוהי, מהיותו עמוק־מחקר, אינו מניח כל ערובה להתמדת הישנותו של השכיח. בעוד שתפיסה זו שללה כל יכולת מן הטבע, הופלה האדם לטובה, במובן ידוע,

מתוך שיכול הוא להסכים למעשים המבוצעים באמצעותו על-ידי האלוהים ולהשתבח בהם כאילו שלו הם. הבחנה זו היא אִמפירית בלבד ואין ממנה שום תוצאות אונטר-לוגיות. היא מיוסדת על ההבחנה הנראית-לעין, הקיימת, למשל, בין מעשה הכתיבה, הכרוך בהסכמתו של הסובייקט, לבין מעשה הרעידה, שאינו כרוך בכך. פרט לזאת מפורק מעשה הכתיבה לגורמיו הנפרדים, שפל אחד מהם ביצועו תלוי באלוהים הנפרד. הוא נותן באדם את הרצון לכתוב, מניע את ידו, בורא בעט את הכוח להטביע את הכתב על הגליון, וכן הלאה. היחס היחיד בין צעד אחד לבין הבא אחריו הוא העובדה המקרית של הרציפות.

בניגוד למועתזלה, לא הכירו האשעריים באפשרות קיומם של עקרונות מוסריים כלשהם בלא תלות בקוראן. הטוב והרע הם מה שהנם רק מפני שפך אמר האלוהים, ומתקבל בהחלט על הדעת שיכול היה לומר את ההיפך ולעשות את הרצח, למשל, למעשה טוב. ידוע לנו על רצון האלוהים רק מה שנאמר עליו בקוראן. אשר לטבעו, הרי בעוד הוא רואה, שומע, מדבר ועושה את כל המעשים המיוחסים לו בקוראן, אין אנו צריכים להבין את הפעולות האלו במושגים אנושיים, אף כי אין אנו יודעים איך להבינן בדרך אחרת. כל סגולות השלמות חלות על האלוהים, פרט לכך שהן חלות עליו במובן אחר ונעלה יותר מזה שבו הן חלות על בראיו. האשעריים הבר-דילו, במה שנוגע לקוראן, בין הדבר הנצחי באלוהים לבין הדבר ב"ספר" כמו שהוא נמצא ביד האדם, שנתגלה בזמן.

המסקנות הרחבות מן ההשקפות האלו מובנות מאליהן. לאחר-מכן נבדוק כמה מן ההיקשים הספציפיים יותר, אך בשלב זה עלינו להשלים את תמונת האלוהים, האדם והטבע לפי גירסת הסונים על-ידי שניציג את תרומתם של הצופים.

הריאקציה הצופית נגד תורת האשעריים שונה היתה מהתנגדות האסכולה של אל-אשערי להשקפות שבהן החזיקו המועתזלה. הצופים לא פסלו את עקרונות ההלכה האשעריית, אלא שלא ראו אפשרות לעצמם לסבול את התהום הרוחנית שיצרה אותה תורה בין האדם לאלוהים, וביקשו לגשר על תהום זו בהעתיקם את הדגש בחיים הדתיים מן השכל אל הלב. הם קיבלו את הדוקטרינה שאללה פועל הפל-בפל, אך העדיפו לעמוד על האהבה והאור שבטבעו ולא דווקא על רצונו השרירותי. הגה כך פיתחו תיאוריה של דעת מיוסדת על הרגש, שבה האהבה משמשת מקף-מחבר בין האלוהים לאדם. נשמת האדם ידעה בדעת הבאה אליה מבחוץ, אבל מהותה האמיתית מתבטאת באי-אלה מצבים פנימיים של הרגשה, נטייה ורתיעה, והחיוני שבכל המצבים האלה הוא האהבה, המרוממת את האדם אל האלוהים. ידיעת האל-הים היא אפשרית אפוא, אלא שהיא נקנית באינטואיציה (א ל ה א ם) ולא דווקא בלימוד. הדרך לבקשה היא על-ידי חתירה רוחנית, ביעור תכונות מגונות, ניתוק כל הקשרים הארציים, וכמיהה לזהות אל האלוהים. האלוהים יפנה אל מי שפונה כך אליו, יחון את לבבו ויאיר אותו בדעת. סוד מלכות-השמיים יתגלה לו; צעיף השגגה יוסר מעל "פני הלב" ומהירות הדברים האלוהים תארגנה בו כנשקפות בראי.

על יסוד ההשקפות האלו פיתחו הצופים תורה של סדר אוניברסלי. הצופי היחיד נאבק בדרכו (טריקה) בין שתי היירארכיות, האחת נראית וחברתה נעלמת. בון הנראית נודע לו לצופי מקומו בתוך קהל-אחים העומדים על מדרגות שונות של הארה וכוח רוחניים, שכולם מבקשים דרך אל האלוהים, כל אחד על-פי התורות והמסורות של מיסדרו המיוחד. מחוץ לארגונים האלה הנפרדים והנראים-לעין, עומד קדוש גדול, מן-הסתם הגדול בקדושי הזמן, שנבחר על-ידי האלוהים וניתנו לו סגולות-קסם על כל היתר. הוא ציר-העולם — ה"קוטב" שלו. הוא משוטט בעולם, תכופות סמוי ותמיד בלתי-ידוע, כשהוא ממלא את תפקידי משרתו. ממנו יורד סולם-הדרגות, כשהוא מקיף מספר אנשים המתרחב והולך בהדרגה, והמערכת כולה היא בבחינת מועצת-מנהלים מקודשת שבאמצעותה מנוהלת ממשלתו הסמויה של העולם.

השקפותיה ומעשיה של הצופיות נתקלו תחילה בהתנגדות תקיפה מצד המשפטנים וחכמי-ההלכה הסוניים, אבל הצלחתן הנמשכת של התורות הצופיות בקרב בני-העם הוכיחה שהן ממלאות צורך רגשי-דתי עמוק, ובהמשך הזמן נכללו באורתודוקסיה העיקרית של האסלאם. הכללה זו לא הושגה על-ידי סינתזה בין שתי התורות; נכון יותר לומר שהניחו לשתייהן להתקיים זו בצד זו, התפתחה אפיסטמולוגיה שהקצתה תחום עצמאי לכל אחת מן השתיים. אל-גזאלי, שלפי המסופר הוא אשר הביא לידי ההתפייסות בין הצופיות לתורת האסכולה האשעריית, חילק את כל הדעת לשני סוגים: דעת דתית (עולום דינייה) ודעת שכלית (עולום עקלייה). הדעת הדתית ניתנת לנביאים מכח ההתגלות (נחי) ולקדושים באינטואיציה (אל האם). הדעת השכלית יש בה שני מינים, מושכלית (דארורי) והיקשית (מופת סבבאל-תעלום ואל-אסתדלאל). הדעת ההיקשית יכולה לטפל בענייני העולם הזה (דוניאווייה) או בעולם הבא (אל-אחיריה). ההבדל בין הדעת ההיקשית לאינטואיטיבית הוא שזו האחרונה כרוכה בה "הסרת הצעיף" — דבר שהוא מחוץ לשליטתו של האדם. ההבדל בין הדעת האינטואיטיבית והנגלית הוא שהדעת הנגלית מועברת על-ידי המלאך-השליח שאותו יכול לראות הנביא, ואילו הדעת האינטואיטיבית נוצקת לתוך הסובייקט (קד'ף) שלא בידיעתו. הדעת הדתית, אם נקנתה בהתגלות ואם באינטואיציה, מתקבלת על-ידי האחרים על סמך סמכות ומסורת (באל-תקליד ואל-סונה).²

התורה הצופית החזירה לאדם ערך ויקר שהאשעריים, בשימם את הדגש בכוחו הכל-יכול של האלוהים וברצונו השרירותי, שללום ממנו כליל. האדם ספונה בו מהות הראויה להשתפח באלהות, על-תנאי שיחתור לתכלית זו בדרך הנכונה. לעומת זאת ביטלו הצופים את העולם באורח יסודי עוד יותר מן האשעריים, שהביאו כל מה שמצוי בעולם האובייקטיבי אל הנקודה המרכזית של רצון-האלוהים העמוק-מחקר בבריאה. הצופים מיצו את כל הקיים בהווה ובמחשבה בפמיהה אל ההווה האהובה היחידה.

עד כאן דנים היינו ביסודות החשובים ביותר של הסדר הסמוי-מן-העין כפי שראותו

המוסלמים הסוניים, בלי לעיין באיזו צורה היה היחיד אמור להסתגל אליו. כפי שנרמז קודם, שני מושגים שייכים לפרשה זו: מושג הנביא, ומושג בשורתו. בעינינו הוא היה מוחמד סתם אדם. הוא לא טען לשום זיקה ניסית מיוחדת אל האלהות, פרט לכך שהנז' כלי-קיבול נבחר לבשורתו של האלוהים. בכל שעה שבה לא הדריכתו התגלות-ממרום, סבור היה שהוא עשוי לטעות הן במחשבה והן במעשה. ואולם בהמשך הזמן החלו לראות בחייו את האידיאל, ובאישיותו החלו לראות את תמצית השלמות, האנושית ועל-האנושית. באגדת-הדורות נעשה מוחמד „המסגרת הגדולה, המעתייר לפני האלוהים בעד המאמינים, הקדוש הטמיר, עושה-הפלאות יודע-הנסתרות, יוצא-חלציו של אדם הראשון ויורש גן המהות האלוהית שבו, עילת הבריאה וטבורה של תבל“³. אישיותו של מוחמד נודעה לה השפעה עמוקה על כל המוסלמים עד היום הזה, וראיה לכך — המשך פיאורה ופירכוסה בספרות. סופרים בני-זמננו קושרים לו כתרים של דיפלומט מושלם, מהפכן גדול, מדינאי מופת, דמוקרט מלידה, אסטרטג גאוני.⁴

כל המוסלמים ראו במוחמד את חותם הנביאים, רוצה לומר שדבר-האלוהים לאנושות כפי שנתגלה למוחמד הוא מושלם וסופי. לפיכך רואים בשליחותו של מוחמד את המאורע הגורלי ביותר מאז בריאת-העולם. בעיני המוסלמי מצינת שליחות זו לא רק את ראשית ההיסטוריה שלו אלא גם את תחילת מסלולו המיטאפיזי של האדם. שליחותו של הנביא, להבדיל מזו של מיסד הנצרות, אינה בגדר אפיזודה בתוך דרמה שתחילתה בחטא הקדמון; אדרבה, הריהי האחרון והמושלם שבגילויים האקראיים של החמלה האלוהית, שהתבטאו בשיגור שליחים אל בני-האדם. לפניו לא היו הבריות עמלים בפרך בתוצאותיו המיטאפיזיות של הגירוש מגן-העדן; הם היו שקועים בבערות — ג'א'ה ליה — או שסטו מן האמת שהביאו נביאים קודמים. על-ידי שהעלתה את ההתגלות השלמה-המושלמת של האלוהים, הביאה בשורתו של מוחמד לבני-האדם סיפוי לראשית חדשה בדרך גורלם.

מה טיב הבשורה שנתגלתה על-ידי מוחמד? הקוראן ומסורת אמרותיו ומעשיו של הנביא יש בהם אמונה קבועה, פולחן, חכמת-הדרוש, כללי חוק ומצוות, דפוסים סוציו-פוליטיים ועקרונות מוסריים. כבר עמדנו על פיתוח האמונה הקבועה-מראש לכלל דוגמה. הפולחן אינו צריך להעסיקנו כאן; אולי די לנו שנאמר כי שם הוא את הדגש בפורמליות ניצחת. התפילה, למשל, איננה קריאה אישית או שיגרושית עם האלוהים, אלא היא מסתכנת בשרשרת נוסחות הנאמרות בתיאום עם שורה רצופה של תנועות-גוף מוכתבות במדויק. כל שאר היסודות של הקוראן והמסורה נבדקים על הצד הטוב ביותר בפיתוחם השיטתי בצורת החוק ההלכי — השריעה.⁵ השריעה היא מערכת עצומה של נורמות ותקנות, המקיפות את כל שטחי חייו של המוסלמי — מצוות דתיות, תקנות בנוגע לטהרה, מזון ומלבוש; חוקי משפחה, ירושה ומענק, חוזים והתחייבויות; חוק פלילי, כספי, תחוקתי ובינלאומי. מבחינה עיונית שואבת השריעה אך ורק מן הקוראן וממסורת מעשיו ואמרותיו של הנביא. תכליתה איננה להגדיר את היחסים בין בני-האדם אלא לקבוע אמת-מידה של טוב

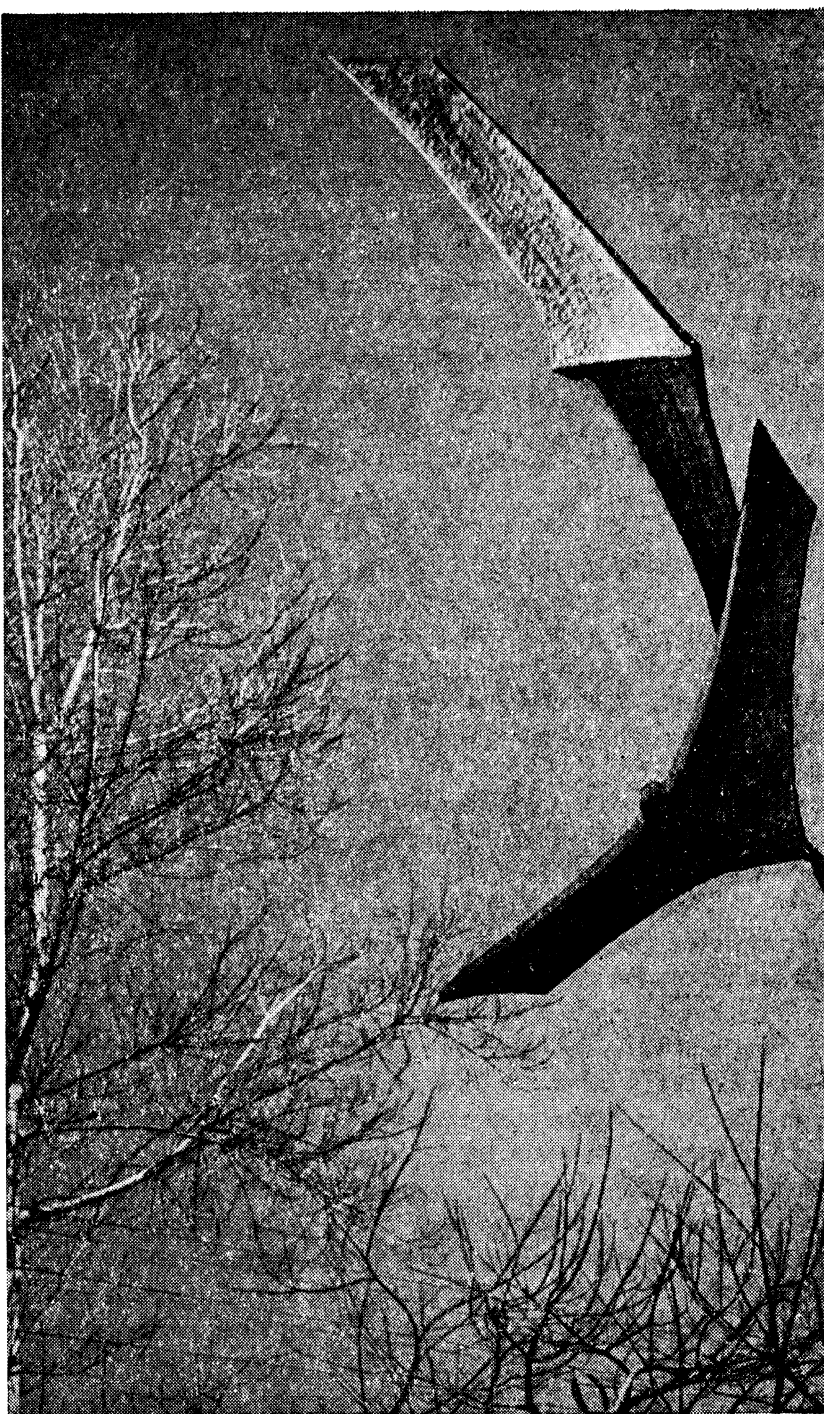
ורע בכל העניינים שבעיני האלוהים יש להם חשיבות מוסרית. אין לדעת אם דבר זה או אחר הוא בעל חשיבות מבחינה מוסרית או לא. לא רק מתוך שהוא מוזכר בפירוש בתור שפזה בקוראן ובמסורה, אלא גם מתוך שהוא מרומז בפתובים ובעקד רונות של שני המקורות האלה. אימפליקציות מתגלות על דרך ההיקש, ובמקרה של אייבטחון וספק מכריעה פסיקתם של העדה או של מנהיגיה המלומדים. תוך כדי פיתוח האימפליקציות — כך גורסת תורה זו — נתגלעו אי־אלה חילוקי־דעות פחותי־ערך בין אסכולות שונות, שנודקקו למסורות שונות ולהיקשים שונים; ואולם

כל האסכולות הן אורתודוקסיות, וארבע מהן נתקיימו עד היום הזה.

הממשות ההיסטורית של התפתחות החוק המוסלמי שונה לגמרי מן הדוקטרינה הפורמלית הזאת של השריעה. עובדה זו לא היתה חשובה הרבה מנקודת־מבטנו אילו הוסיפו כל המוסלמים לדגול בתיאוריה הפורמלית. והנה, מבחינה היסטורית השריעה לא די שלא באה לעולם כמערכת של היקשים עיוניים, אלא שנתרקמה בדרך נטילתם ו„אסלומם“ של יסודות החוק הנהוג בארצות שנכבשו על־ידי המוסל־מים. כך נטלו חלקים של חוקים ומנהגים ערביים, ביזנטיים, פרסיים, נסטוריאניים ויהודיים והכלילום בתוך השריעה על־ידי שגורו אותם כביכול מן הקוראן והמסור־רה, או על־ידי שהמציאו מסורות לצורך כך. הפסיקות המינהליות של פקידי בית־אומייה, שנתיסדו על דעה אישית ועל המנהג המקובל בלי הסתמך הרבה על הקוראן, מילאו תפקיד חשוב כצינור לקבלת מנהגים מקומיים, והן גם נתקבלו כמקורות בזכות עצמם. תהליך זה התנהל בקנה־מידה רחב במאותי־וחמישים השנה הרא־שונות לאסלאם, נמשך בשיעור אטי יותר במאה־וחמישים השנה שלאחר־כך, ומאו ועד לתקופה החדשה כמעט שפסק, אף כי מעולם לא חדל מפל־וכל.

גם אם מצד האידיאל מקיפה השריעה את כל צדדי חייו של המוסלמי, הנה בפועל־ממש מעולם לא הוגשמה בשלמותה. מטעמים שאין אנו צריכים להיפנס בהם כאן, הוציאו הממשלות בשלב מוקדם מאד את עשיית המשפט הפלילי מידי בתי־הדין השרעיים. המאורעות שיוו לתורה התחוקתית השרעית אופי של סיפור־בדיה או של מתן קידוש לאחר־מעשה לסטאטוס־קוו, כמעט תוך כדי גיבושו. החוקים הממוניים לא הופעלו כמעט מעולם, ובחוק החוזים וההתחייבויות היתה השריעה נאלצת להניח חלק גדל והולך לנוהג ולמנהג. רק חוק האישות, הירושה והמענק הוגשמו באיזו מידה של עקיבות בהיסטוריה המוסלמית בכללותה.

ואולם חשובה יותר מן הכשלונות האלה למעשה היא התמדתו של האידיאל שהסת־מל בחוק — האידיאל שבכל מעשיו צריך אדם לנהוג על־פי התכלית המוסרית המבוטאת בספר־האלוהים. נעשו מאמצים מתמידים לישב את הסטיות עם האידיאל. למשל, המספר העצום של צעדים חקיקתיים חילוניים שנקטו שליטים מוסלמיים מן הזמנים הראשונים הוצדקו כמעשי מינהל שהשריעה התירתם כדי להבטיח את גישומם. הומצאו המון בדיות משפטיות — חיא־ל — כדי שיהיו מעשים הזרים לשריעה או עוינים אותה חופפים את הפתוב בחוק השרעי וניתנים להתקבל למעשה.



צבי אלדובי : במעוף צפרים (ברזל)

מאמצים אלה אפשר שייראו חסרי־כנות בעיני המסתכל, אבל ראוי יותר להעיר כאן עד כמה הפליא להתקיים האידיאל של המשפט.

האידיאל של החיים הטובים על־פי השריעה תמיד היה ניתן להגשמה, לפי הסברה. רק באורח קיבוצי. לפי האידיאל היה הקיבוץ צריך לכלול את כל עדת המוסלמים המאורגנים בחטיבה אחת. על העקרון הזה עמדו מלכתחילה, אחרי מות הנביא, כשהרבה שבטים ערביים, שניסו להתנער מנאמנותם המדינית למרות המרכיב בלי לנער חצנם מן האמונה עצמה, אולצו בכוח החרב לחזור למסגרת הפוליטית. לאחר־מכן עשו המשפטנים מאמצים נואשים לקיים את הפיקציה של עדה אחת־ויחידה נוכח שברונה הנחרץ של האחדות המדינית של קיסרות המוסלמים. משעה שגם זה כבר היה מן הנמנע, אחרי חורבנה של כליפות בגדאד, ויתרו בלב־רוב על התנאי ההכרחי של אחדות פוליטית, אך לא על העקרון של אחדות רוחנית על־ידי חוקים אחידים, ובוודאי לא על הרעיון הקיבוצי. ההוויה הקיבוצית פשוט ירדה בדרגה ונעשתה חופפת לחטיבה הפוליטית, כצביונה המקרי בשעה נתונה זו או אחרת.

סקירה קצרה זו של המושגים העיקריים ביחס המוסלמי אל החיים מן הדין שתאפשר לנו להבחיר כמה מן המושגים הפוליטיים המובהקים יותר של המורשה המוסלמית. גשר־מעבר נאה בין השנים ימצא לנו בהשקפה המוסלמית על ההיסטוריה, מושג שלא בא על ביטויו בתור שפזה ברעיונותיו של האסלאם אלא שנקל הוא לגורו מרעיונותיו.⁶

תורת ההיסטוריה של האסלאם מצטיינת בשלושה סימנים אפיניים נבדלים היוצאים מן המושגים שעמדנו כאן עליהם. ראשית, תפיסת שליחותו של מוחמד הביאה לידי השקפה פסימית על ההיסטוריה. עד להופעתו של הנביא אפשר היה לראות את התהליך ההיסטורי בחינת מסע לקראת התגלות מושלמת של רצון־האלוהים. שורה רצופה של שליחים בעלי השראה אלוהית, מאדם הראשון ועד מוחמד, קמו כדי למסור את דבר האלוהים לאומות השונות בלשון היאָה לתנאים של זמן הופעתם. כל שליח אישר את בשורת קודמו, טיהר אותה מסילופים שחלו בה, והוסיף עליה. השקפה כעין זו מובעת בקוראן עצמו. אבל עם הופעתו של מוחמד הגיע תהליך זה לסיומו. הואיל ומוחמד נחשב „חותם הנביאים“, שוב אי־אפשר היה לצפות לשום שיכלול נוסף באמירתו ובפירושו של רצון־האלוהים. מעתה והלאה יכלה ההיסטוריה לנוע רק על המדרגה שאליה העלה אותה מוחמד או מתחת לה, ולאמיתו של דבר זעומים היו הסיכויים לכך שתישאר ההיסטוריה על אותה מדרגה. כי דור חבריו של הנביא זכה להדרכת לא־אכזב בפירושו של דבר־האלוהים, ואילו הדור שלאחריו ניהנה מהדרכתם של „החברים“ ששמרו על מסורת מעשיו ואמרותיו של הנביא, שאותה הכירו במישרים. ואולם מאז והלאה, ככל שהיה דור רחוק ממקור ההשראה כך הועמה ההדרכה וניטשטשה, וכך גם פחתו סיכויי הדור שיוכל לחיות בהתאם לדברו המושלם של האלוהים.

ברור שעל־פי ההשקפה המוסלמית יש לבקש את השלמות בחיק העבר, שבו גם יש לבקש צידוק לכל פעולה בהווה. השקפה זו נעשתה העקרון החשוב ביותר במדע

המשפטי והרעיון המרכזי במדע המסורה — ה"חדית" — היא הגיעה למיצויה ההגיוני ב"סגירת שערי האגות האד — החקירה העצמאית — במאה החמישית למנין המוסלמי: משעה שעובד החוק האלוהי והושלם, משעה שנתפסה ונוסחה הבשורה המושלמת בכללותה, שוב לא היה טעם לצפות לאיזה שיפור — ובעצם גם רע היה הדבר. מעתה והלאה הרי מיטב מה שאפשר היה לקוות לו היה תקליד — חיקוי המורים משפבר.

שני קווי-האופי האחרים של ההשקפה המוסלמית על ההיסטוריה נובעים מתפיסת האלוהים. הואיל והטבע והאדם נשללה מהם כל יכולת, והואיל ורצונו של אלוהים הוא עמוק-מחקר, אין כל טעם לתור אחר סיבות ומסובבים, לתור אחר "חוקים" בהיסטוריה. הפילוסופיה של ההיסטוריה, שבמערב ינקה מתורת "הצדק האלוהי" ופותחה על-ידי החוק הטבעי והסוציולוגיה, נמנע ממנה כל יסוד באסלאם הסוני שפן מראש נשללה יכלתו של האדם להבין את פעולת הרצון האלוהי. בין שני הקטבים של הבריאה ואחרית-הימים, אין דבר מחוץ לרצון האלוהים העמוק-מחקר. מתוך כך מצטמצמות יצירות ההיסטוריה כדי פירוט כרונולוגי של מאורעות והגדת נסים ונפלאות בלי שום אחדות ובלי קשר, להוציא את הרימוז המשותף, המובלע, על רצון-האלוהים.

קו-האופי האחרון בהשקפה המוסלמית על ההיסטוריה מתבקש מתוך מה שנאמר בסעיף הקודם. הואיל ובמאורעות ההיסטוריה מתגלה רצון-האלוהים, דרוש רק צעד אחד קל כדי לתת הכשר חוקי לעובדות היסטוריות ולקבלן כנורמות. דאי, האל-הים כבר גילה אחת-ועד את רצונו-כנורמה על-ידי נביאו, ומה שההיסטוריה מספקת אינו אלא רצונו-כעובדה. אך על-ידי נביאו גם סיפק האלוהים למוסלמים את המכ-שיר למעבר מעובדה לנורמה: על-ידי הסכמת כלל העדה (א'ג' מא ע) יכולות עוב-דות שוטפות להיעשות נורמות שאין-לעבור-עליהן; ומאחר שהסכמה כללית זו די שתהיה מובלעת בלבד, הנקל הוא לראות איך ההיסטוריה, שבמובנים אחרים חשיבותה מועטה כליכך, נעשית באורך פאראדוקסלי מקור של חקיקה. תהליך זה אפשר לראותו בפעולתו בתכלית הבהירות בתורת-המדינה.⁷

להלכה, תורת-המדינה היא חלק בלתי-נפרד מן החוק האלוהי, ומסיבה זו המדינה המצטיירת מתוכה חייבת להיות בלתי-משתנית ומושלמת. מכאן שאין המחשבה המדינית המוסלמית צריכה כלל להתעסק בדינאמיקה של המדינה על דרך המופשט, או בחקר משווה של תחוקות. תפקידה מצטמצם פשוט בתיאור השיטתי של המימשל ובקביעת הדוקטרינה הנורמטיבית שלו. יכולה היא לצייר את גורלה של מדינה במושגים של זיקה אחת בלבד: שיגשוגה, שקיעתה או נפילתה תלויים אך ורק במידה שבה היא מקיימת את הנורמות האלהיות החיצוניות. תמונה זו תוקנה על-ידי המציאות בכמה מובנים חשובים, אבל המחשבה המדינית המוסלמית מעולם לא ניצלה מן התפיסה שהמדינה הטובה אינה יכולה להתיסד אלא על המידות הטובות והרצון הטוב של הממשלה והעדה וציותן לנורמות של החוק. מנגנונים

מלאכותיים, בלמים ואיזונים, ערובות ופיקוחים, שיווי-משקל של אינטרסים וכיוצא באלה — תמיד נשארו זרים לה.

התפיסה המוסלמית של המדינה מתוארת היטב על-ידי אל-גזאלי, האומר: „אכן, אחת מתכליותיה של אלה היתה הארגון הטוב של החיים הדתיים; והארגון הזה אין להשיגו בלי אַמאם (מנהיג, כלומר כליף) שיהיו מציינים למרותו.⁸ הגדרה זו מדגישה את שני העקרונות החשובים ביותר בדוקטרינה המדינית המוסלמית ומטעימה את מקורותיהם השונים. הראשון כופף את המדינה ואת הממשלה למטרה החשובה-מכל של קידום החיים על-פי מצוות האלוהים; העקרון השני מזהה את הממשל המוסלמי עם צורת המימשל הידועה בשם אַמאם, או הכליפות. אבל בעוד שהעקרון הראשון נובע ממהותו של האסלאם, הרי השני מיוסד על התקדים ההיסטורי שקבעו מנהיגי העדה מיד לאחר מותו של מוחמד. דרכי מינוים של ארבעת הכליפים הראשונים ומסורת התנהגותם, גם אלו סיפקו למשפטנים המוסלמיים את היסודות לפיתוח הדוקטרינה השלמה של הכליפות. לאחר שמיצעו אותן מיצעו ראציונלי ומצאו להן סימוכים בפסוקי הקוראן ובמסורות.

תפקידו של הכליף סופם על-ידי משפטנים מוסלמיים בנוסחה של „הגנה על האמונה וניהוג העולם.“⁹ בתוך שאר דברים כולל תפקיד זה את האחריות לקיום הסדר הציבורי, את ההגנה על גבולות האסלאם ואת הרחבתם, את הדאגה להגשמת החוק, ואת ההגנה על טוהר האמונה מפני כופרים.¹⁰ הכליף הוא יורשו של הנביא בהנהגת העדה. הוא גם בא-כוחו של החוק והכרחי הוא לגישומו. אין שני כליפים יכולים לשמש בעת-ובעונה אחת. בתפקידו כ„מנהיג העולם“ שלטונו הוא מוחלט. הוא מגלם את מלוא המרות; כל מעשיהם של עושי-דברו מבוצעים בשם המרות שהוא מאציל עליהם.¹¹ מחוץ לכליפות אין באסלאם שום גופים ציבוריים הנושאים עמם את מרותם. ביותר התקרבה לכך אולי המערכת המשפטית של השריעה (ק ד א'), אבל אפילו היא לא יכלה לקנות לה מעמד עצמאי באמת בגלל ההגבלות על הנוהל שלה, שפפו עליה תלות בשלטון המרכזי.

אבל הכליף איננו שליט ריבוני במובן המודרני של המלה. אין לו סמכות חקיקה לאמיתה, והוא עצמו כפוף לשריעה ככל מוסלמי אחר. להלכה בטל התפקיד החקיקתי עם מותו של מוחמד; ובמידה שחקיקתו של הנביא זקוקה לפירוש לצרכי תשומה ספציפית, הרי זכויותיו של הכליף בענין זה אינן יתירות ואינן נופלות מאלו של כל מוסלמי אחר. עם זאת נושא הכליף בזכות ובחובה להוציא מזמן לזמן צווים מינהליים הנחוצים כדי להגשים את השריעה, וזכות זו כוללת את הזכות החשובה ביותר לתחום לקאדים את תחומי שיפוטם, והרי זו למעשה הזכות לקבוע את הקף תשומתה הממשית של השריעה.¹² פתחון זה סופו מספק לשליטים מוסלמים אמתלה לחוק חוקים ולהעמיד תחומים שלמים מתחומי השריעה תחת חקיקה בלתי-דתית.¹³

בגלל זיקתם הישירה לעסקי מדיניות של כוח, שימשו נוסח מינויו ותנאי כהונתו של הכליף עילה למלחמת-כיתות חריפה, ואפילו בתוך האסלאם הסוני נתונים היו

להרבה תיקונים, שינויים ופולמוסים. צד זה בתורת הכליפות סייע יותר מכל להחלשת ההשקפה שפרטים ספציפיים בארגון הממלכתי הם גזירה מן השמיים. בניסוחה התחילי קבעה ההלכה שהמועמד לכליפות מתמנה בתוקף חוזה — ב י י ע ה — שנעשה בינו לבין נציגי העדה, האנשים שהפוח בידם, "להתיר ולקשור". בשום פנים אין זו אמנה חברתית, משום שהריבונות אינה משוקעת בעם או בניציגיו אלא באלוהים לבדו. העם אינו יוצר את תפקיד הכליפות; גם הכליף אינו שואב את מרותו מנציגיו של העם. אמנה זו היא פשוט נוהל שהכתיבו האלוהים, המאציל את המרות על הכליף. אין היא באה אלא לציין שהכליף המיועד מסכים לקבל עליו את תפקידי משרתו, ושנציגי העדה מתחייבים לציית לו כל זמן שיהיה מסוגל ומוכן למלא את התפקידים האלה. אם יינטל ממנו כשרו, או אם יתברר שהוא רשע ורע־מעללים, פוקעת האמנה והעם, "רשאי לסור מעליו ולתת נאמנותו לולתו"¹⁴. דרישות אחרות היו פורמליות באפיין. המועמד צריך להיות בגיל המתאים מן הבחינה המשפטית. חזק ברוח ובגוף, בקי בחכמת־הדת ומוכשר למנהיגות ולמלחמה; חייב הוא גם להיות מיוצאי מטה קורייש.

המבחין יבחין שתורה זו לא חזתה שום דרך, חוץ ממהפכה, לתיקון מעלליו של הכליף או להחלפתו אם הפר את האמנה או הפקיעה מתקפה באיזו צורה אחרת. הרי זו הדוגמה הברורה ביותר להתעלמותה של התורה המדינית המוסלמית מן הצד ה"הנדסי" של השלטון, והדוגמה רבת־המשמעות ביותר מבחינת תוצאותיה. מחמת השמטה זו הכרח היה לתקן במידה רבה כמעט את כל דרישותיה של הדוקטרינה. התיקון הראשון נתן ל ב י י ע ה תוקף גם אם איש "מוסמך" אחד בלבד הוא שפרת את האמנה עם המועמד.¹⁵ מחמת התפתחות זו היתה הכליפות למעשה לכהונה העוברת בירושה במשפחה אחת. לאחר־מכן בא הוויתור על התביעה לאחדות הכליפות, על־תנאי שיהיה ים מפריד בין הכליפיות השונות.¹⁶ תיקון זה ברור שבא כדי להכיר במציאות של קיום כליפות נפרדת בספרד. בהמשך הזמן, עם שפחת והתרופף כוחם הממשי של הכליפים, ועם ששוסעה מלכות האסלאם חזור ושוב מחמת מלחמות־אחים, שוב תוקנה הדוקטרינה ועמדה על ציות מוחלט אפילו לכליף אכזר ורשע, להוציא ציות לפקודה להפר את מצוותיה העיקריות של האמונה. כצידוק לכך הוב־אה איזו מסורה האומרת כי יום אחד של מלחמת־אחים גרוע יותר מששים שנים של עריצות.¹⁷ אחרי־כן באה הלגיטימציה לכהונתם של כליפים אפילו בשעה שהם משוללים כל כוח ונעשים כלי־משחק בידי תקיפים מהם, על־תנאי שבעל השלטון הממשי מכיר סמלית במרותו של כלי־משחקן על־ידי שהוא פוקד להזכיר את שמו בדרשה של יום־הששי וטובעו במטבעות.¹⁸ לבסוף, אחרי הפלישה המונגולית לבג־דאד וחורבן הכליפות העבאסית, שוב לא היתה למושג הכליפות הוראה של צורת שלטון בעלת סדרים ספציפיים וחל היה על כל ממשלה שבה השליט מקבל עליו בדרך־כלל למשול בהתאם לשריעה ולשקוד על הפעלתה.¹⁹

כל התמורות האלו בדוקטרינה כרוכות היו בתמורה בכמה עקרונות חשובים במח־שבה המדינית המוסלמית. אבל העקרון האחד המכריע אשר נשתמר בעינו היה זה

שבכל המסיבות, ועל אף כל השינויים, נשארה השריעה עיקרה של המדינה המוסר-למית. בסופו של חשבון הושלכו אחר-גו כל הדפוסים המקוריים והתביעות המקור-ריות, אבל המדינה נשארה מוסלמית ואפשר היה לקרוא לה כליפות רק אם אחד העקרונות שחלה בהם תמורה חשובה הוא מושג היחס בין מרות לשלטון. להלכה אין לכליף שום סמכות חקיקתית, מאחר שהחקיקה כולה היא אלהית וכוללה בשריעה. ואולם יחסו של הכליף לשריעה איננו יחס של כניעות פשוטה לחוק והש-גחה על תשומתו; מרותו דרושה כדי לתת לה תוקף. השריעה היא במהותה בת-תוקף בחינת דבר-האלוהים; אבל תוקף מעשי ניתן לה רק בעברה את צינור מרותו של הכליף. למשל, אין מוסלמי יכול לעשות מעשה או חוזה ברתוקף, אפילו נעשה על פי השריעה, אלא אם כן אושר וקודש על-ידי הכליף או מורשה. הנה כך, בעוד שמרותו של הכליף כשלעצמה נובעת מן השריעה, הרי בתוך כך היא הכרח שבלע-דיו אין לתת תוקף חוקי להגשמתה. אשר על כן הכליף הוא לא רק השליט הארצי ומגן האמונה אלא אבן-הפינה לכל המבנה המשפטי של העדה. אגב, דבר זה יש בו משום הסבר חלקי לדבקותם העקשנית של בעלי-ההלכה המוסלמים במוסד הכליפות ימים רבים לאחר שדומה היה כי התרוקן מתכנו.

אף כי מרותו של הכליף יש לה מקור אלוהי, הרי היא מצדה זקוקה לשלטון שיתן לה תוקף חוקי. לא שמלכתחילה הבדילה ההלכה המוסלמית בין מרות לשלטון; אבל בדרך-הטבע הניחה שהשלטון מתלווה למרות והוא אחד מגילוייה הנחוצים. עמדה זו שרשיה נעוצים בפסיכולוגיה של עם כובש ובעובדה ההיסטורית שהכליפים של שתי המאות הראשונות לאסלאם היו מחזיקים במרות ובשלטון כאחד. מכאן גם הסבר למבוכה שתקפה את המשפטנים המוסלמים כאשר התגלה השלטון בעירומו כשהוא מופקע מפל מרות במאות שלאחר-כך. משאירע הדבר היתה ראשית-תגובתם לשוב ולחבר את השלטון למרות על-ידי הפיקציה של הנאמנות, דרשת יוס-ר' והמטבעות; וכאשר הושם הסדר זה לאל עם חורבן הכליפות הבגדאדית, האצילו את קידושה של המרות על השלטון, בתנאי אחד. ראשיתה של תמורה הרת-גורל זו באה על ביטויה היטב בכתביו של אל-גזאלי.

ימים רבים לפני אל-גזאלי עבר השלטון הממשי כליל מידי הכליפים לידי מנהיגים צבאיים שהיו מעלים ומורידים כליפים לרצונם, ואפילו כובלים אותם.²⁰ מצב זה עורר שאלות לגבי התוקף החוקי של שלטון המנהיגים האלה ושל מרות הכליף, וכתוצאה מכך — לגבי התוקף המעשי של השריעה. באשר לתוקף החוקי של שלטון ומרות, הגיע אל-גזאלי לכלל מסקנה כי:

הווי-לא-יה (ממשלה) בימים האלה היא פועל-יוצא של כוח צבאי בלבד. האיש אשר לו נשבע נאמנות מי שמחזיק בכוח הצבאי, איש זה הוא הכליף. והאיש המחזיק בשלטון עצמאי בעודו מגלה נאמנות לכליף בציינו את שמו בח'ו-ט ב'ה [דרשת יוס-ר'] ובמט-בעות, איש זה הוא שולטן שפקודותיו ופסיקותיו מוצאות לפועל בחלקי הארץ השונים על-פי מינוי ברתוקף.²¹

לשון אחרת, אל-גזאלי ניסה לתת לשלטון הכשר חוקי על-ידי שפפון באורח סמלי למרות, ובתוך כך ביקש לחזק את המרות על-ידי שקישר אותה אל השלטון. הוא לימד זכות על עמדתו בעמדו על היחס בין המרות לתוקף המעשי של השריעה:

הוויתורים שאנו עושים אינם באים מרצוננו, אבל הצורך מתיר את האסור... מי האיש... שיטען לביטולה של האמאמה בימינו בשל היעדר הדרישות הנחוצות?... מה עדיף, שנכריזו כי הקאדים מאבדים את תפקידיהם, שכל המינויים בטלים ומבוטלים, שאי אפשר לבוא בברית-הנישואים כחוק, שכל מעשי השלטון בכל חלקי הארץ שווא והבל, ושהבריאה כולה שרויה בחטא — או להכיר שהאמאמה מוחזקת על-פי חוזה בר-תוקף, ושכל המעשים וההשפיות הם בעלי תוקף בהתחשב בתנאי הזמן...?²²

מן העמדה הזאת אך כפשע היה עד לצידוקו של השלטון כשלעצמו. הצעד הזה נעשה כשבא חורבן הכליפות הבגדאדית ופישט אותו שילוש של מרות, שלטון ושריעה. התורה שהתפתחה ונתקבלה כסוגית הצהירה שכל השלטון בא מן האלוהים ושואב סמכותו מעובדה זו. אך ברבזמן שפל שלטון הוא חוקי, יכול שיהיה מימשל טוב ומימשל רע. מימשל טוב הוא זה השוקד על החוק האלוהי, ואפשר לקרוא לו אמאמה, או כליפות; כל מימשל אחר הוא עריצות מפני שהוא בותן מקום רק לטבע האנושי הסורר.²³ גולת-הכותרת להכשרתו של השלטון באה משנעשה זה יורש לכליפות בהעניקו תוקף מעשי לשריעה.²⁴

בהתעסקותה בשאלת הכליפות לא שמה הדוקטרינה המוסלמית לבה הרבה לגורלו המדיני של האזרח המוסלמי הרגיל. בראשונה נוטה היתה להניח לו לפחות קצת כושר-הכרעה בהרשותה לו לאצול את נאמנותו מכליפים בלתי-חוקיים ועריצים; אבל לא ארכו הימים וגם זכות זו ניטלה ממנו והוא נצטווה לציית לכל כליף או שולטן, בלי שים לב לדרך בה הגיע לשלטון או השתמש בו. סופרים מוסלמיים בני דורנו נוטים להעלות על נס את הבייעה — חוזה עם הכליף; האג'מאע — הסכמת העדה או דבריה המלומדים, הממונים בחסד עצמם; מצוות הקוראן לצוות על הטוב ולאסור על הרע; והמלצתו של הנביא על השרה — מועצה, התיעצות. הם מעלים עקרונות אלה כעדות לכך שהאסלאם ממליץ על איזה מין דמוקרטיה עממית וייצוג עממי המגבילים את השלטון המוחלט של השליט.²⁵

אין בכוונתי להתוות למוסלמים את גבולות זכותם לפרש את האסלאם כרצונם, או לכפור בערך החברתי של פירושים חדשים מעין אלה. אף-על-פי-כן הרי מבחינה היסטורית יש להכיר בכך שהבייעה לא היה לה, ולא יכול להיות לה, המובן של אמנה חברתית בהקשר של הדוקטרינה המוסלמית בכללה; האג'מאע לא היה מושג פרוגראמתי אלא, בעצם, מתן הכשר שלאחר-מעשה למצבים עובדתיים בכוח הבטחה אלוהית שהעדה לעולם לא תסכים על הרע; הצייווי לצוות על הטוב ולאסור על הרע, לגבי היחיד נצטמצם לכלל שבח וגנאי מוסרי פנימי וביטוי מוסדי ניתן לו, בתשומתו לגבי העדה, ככהונה של מפקח-שוק הנושא באיזה תפקיד-עזר משטר-תיים; ²⁶ בהקשר זה, השרה היא המלצה נוחה — שני מוחות טובים מן האחד

— יותר משהיא חובה מוסרית או מדינית; ומכל־מקום מעולם לא ניתן לה דפוס מוסדי ושימושה למעשה לא בא אלא לסירוגים. קיצורו של דבר, יש להדגיש כי מבחינה היסטורית לא הבטיחה השריעה את ההגשמה־העצמית המדינית של המוס־למי כדרך שהבטיחה את מימוש הפוטנציאל המוסרי שלו. עסקי־פוליטיקה נשארו זרים לו, והתפתחה התפיסה שהם מגזאלים בחטא עדי־היסוד־בם. המשפטן הגדול אב־ר־חניפה הכרח היה לאלצו במלקות שיקבל עליו את כהונת השופט של בגדאד. החובה האזרחית המפורשת היחידה שהטילה השריעה על המוסלמי היתה החובה להיענות לקריאה למלחמת־מצוה — ג' ה א ד — שעה שהכליף מוציאה, וזו לא היתה אלא דוגמה מיוחדת לחובה הכללית הרובצת על המוסלמי לציית לשליטו.

אף שלא היו לו למוסלמי שום זכויות פוליטיות. הוענקו לו הרבה זכויות אישיות. אין פירוש הדבר שבעל־זכויות היה כיצור־אנוש; נכון יותר לומר כי, בדומה לתפיסה הבאנתמית, זכויותיו של המוסלמי נוצרות על־ידי החוק — חובותיו של האחד הן זכויותיהם של אחרים, וכן להפך — בהבדל זה שבאסלאם הזכויות והחובות האלו יש עליהן גושפנקה אלהית ואי־אפשר ליצור שום זכות חדשות הואיל והחוק ניתן אחת־ועד. זכות־הקנין של המוסלמי, למשל, מעמידה לגבי האחרים את החובה לכבדה. לגביהם הקנין נעשה חראם — אסור. דרך רכישתה של זכות כזאת קבועה על־פי החוק; במקרה זה ביזה, זיפיון מן הכליף ועבודה מעניקים את זכות הקנין. אבל גורמים אלה אינם מעניקים אותה זכות מכוח איזה יחס סיבתי, מעין זה שנצטייר לו ללזק בין העבודה לרכוש, אלא הם הסימנים המתגלים־בעליל לרצונו של אדון כל הרכוש להעניק אותו קנין מסוים לפלוני. מטבע הדברים מתחייב מן ההיתר האלוהי שפגיעה בזכויות כלשהן איננה רק פשע הראוי לעונש על־ידי

רשויות ארציות אלא גם חטא שעשוי האלוהים להעניש בגללו. אותה מתכונת תופסת לגבי מעמדו ומצבו של המוסלמי בעדה. הגם שפל המוסלמים שווים לפני החוק, אין השוויון הזה נובע מכל זכות סגולית של היחיד באשר הוא; זוהי זכות משפטית שמעניק החוק למוסלמי באשר הוא מוסלמי. לא־מוסלמים צפויים להפליה חוקית: אם הם בני־חסות הרי עליהם לשלם מס מיוחד המסמל את ההפרה בכפיפותם למוסלמים; כל יתר הלא־מוסלמים יש להציע לפניהם את הבריה בין האסלאם ובין הסיף.

מעמדו הראשוני של המוסלמי הוא החירות — חו ר י י ה: עולל נחשב בן־חורין עד אם לא הוכח ההיפך מזה; זכאי מוסלמי לעשות כל דבר אלא אם הוא אסור על־פי חוק; איסורי החוק יש להם כינוי רב־משמעות — חו ד ו ד — סייגים על מעמד ראשוני זה של חירות. אך גם כאן אין תפיסה זו של חירות מיוסדת על מימדו הסגולי של האדם באשר הוא אדם; גם אין לה זיקה לרצון חפשי או־נטולוגי, שההלכה הסונית שוללתו מן המוסלמי. לדיוקו של דבר הרי זה מעמד משפטי, והדברים אמוריים במצבו של אדם שהוא בלתי־תלוי ביחס לחברו מבחינת החוק; אדם שאינו נתון לשום אפטרופוסות באשר לשימוש בזכויותיו החוקיות ובמילוי חובותיו. משום כך אין חירות שכזאת סותרת את ההכרה בעבדות. העבדות במקרה זה אין פירושה

איזה גורל טבעי של אנשים מסוימים, כגירסתו של אריסטו, אלא מעמד של תלות משפטית מוחלטת פחות או יותר באדון. אפשר לראות גם איך יכולה תפיסה כזאת של חירות לדור בכפיפה אחת עם הדטרמיניזם האונטולוגי של האסלאם הסוני: האלוהים פשוט גזר לנהוג עם המוסלמי כעם יצור אחראי ובלתי־תלוי ביחס לאחיו המוסלמים.

זהו אפוא ניתוח של היסודות החשובים ביותר ומרובי־המשמעות ביותר מבחינה פוליטית באידיאולוגיה המוסלמית. הניתוח המפורט של מושגים כגון אללה, הטבע, האדם, הנביא, הספר ותורת־השריעה מדגים את ההכללה שהבאנו בתחילת דברינו בדבר האופי האובייקטיבי, ה„נתון“ הטרגנסצנדנטאלי, של ההשקפה המוסלמית על העולם. מצד שני מגלה הניתוח גם שבתוך המורשה הרעיונית המוסלמית היו אי־אלו אפשרויות ליזמה אנושית, פרטית או קיבוצית, בקביעת נורמות סובייקטיביות. אחדות מאלו היו פועל־יוצא מן הפרצות שבמערכת עצמה, ואחרות נבעו מתקדים היסטורי שנקבע למרות כמה מן הנורמות. החשובות ביותר באפשרויות האלו טמון בנות היו בשטחי הפוליטיקה והמימשל, ובאמצעותם עתידים היו יסודות של חדשנות להסתנן אל מצודת השיטה הרעיונית המוסלמית.

הקורא יזכור שעל־פי החוק היו אי־אלה שטח־פעולה אנושיים ניטראליים מבחינה מוסרית מפני שלא הוזכרו בקוראן ובמסורת. הצבעתי על כל השטח של מה שקרוי בפירו „זכויות־אזרח“ כדוגמה לשטח־פעולה ממין זה. היוצא מכאן שלהלכה אין שום דבר העשוי למנוע את השליט או את העדה מלקבוע מערכת שלמה של נורמות באותו תחום. אכן, הדעת נותנת שתוכלנה נורמות שכאלו לזכות להיתר מפות דיני־השריעה, המיפיים את כוחו של השליט להוציא חוקים „מינהליים“ כפי הדרוש לגישומו הממשי של החוק. פתחון אחר, שגם הוא משמש לחיזוקו של הראשון, היה המושג של תמימות־הדעים בעדה כגורם המאפשר לקבוע נורמות חדשות ולבטל ישנות. יתר על כן, הואיל וחוק־המסים השרעי לא הופעל למעשה מעולם, יכול היה השליט ליזום חוקים משלו בלי לפגוע בתקדים. הוא הדין במסורת שעל־פיה היו שליטים עושים בעצמם משפט מהיר בתחום החוק הפלילי, בייחוד בשטח המטושטש עד מאד של „פשעים מדיניים“.

הערות

1. בבדיקה זו של חמשת המושגים האמורים הסתייענו הרבה בחיבורים הבאים, אף כי אחריותם של המחברים השונים מצטמצמת בהשקפות המיוחדות אליהם במפורש: אחמד אמין, "דוחא אל-אסלאם" (בוקר האסלאם), קאהיר 1935, כרך ב'; ת. י. דה-באָר, "תולדות הפילוסופיה באסלאם" (גרמנית; בתרגום האנגלי של פ. ר. ג'ונס), לונדון 1903; פ. בול, "חיי מוחמד" (גרמנית; בתרגום האנגלי של ה. ה. שאָדר), ברלין 1930; ל. גאָרדה, "מידת חירותנו; פרק בתיאולוגיה מוסלמית" (צרפתית) ב-IBLA, תוניס 1956; ה.א.ר. גיב, "מוחמדיות", לונדון 1949; י. גולדציהר, "דוגמה ומשפט באסלאם" (צרפתית), פאריז 1920; ג. פון-גריןבאום, ב"אסלאם — מסות בטבעה וצמיחתה של מסורת תרבותית" (אנגלית), שיקאגו 1955; "האסלאם של ימי-הביניים", שיקאגו 1953; ל. ו. ואלירי, "אסלאם" (איטלית), קיט, נאפולי 1946; א. ג'. נזויןק, "האמונה המוסלמית" (אנגלית), קמבריג' 1932; ד. ב. מקדונלד, "התפתחות התיאולוגיה והתורה התחוקתית המוסלמית" (אנגלית), לונדון 1903; "היחס הדתי לחיים באסלאם", שיקאגו 1912; ג'. קוואדרי, "הפילוסופיה של הערבים בפריחה תה" (איטלית), פ'רינצה 1939.
2. עיון מצוין בהשלמת הצופיות של אל-גואלי עם התיאולוגיה הסונית, ר' אצל ליגאָרדה, "שכל ואמונה באסלאם", ב-*Revue Thomiste*, 1937-8.
3. ג. פון-גריןבאום, "אסלאם" (אנגלית), ע' 13.
4. ר' ספרי, *Egypt in search of Political Community*, הארווארד יוניברסיטי פּרָאָס, 1961, ע"ע 169, 214.
5. הקטע על המשפט שואב הרבה מספרו של י. שאכט, "מקורות המשפטנות המוחמדית" (אנגלית), מהדורה שנייה, אוקספורד 1955; מסותיו של אותו מחבר: "הרקע טרום-המוסלמי של המשפטנות וראשית התפתחותה" ו"אסכולות המשפט והמשך התפתחותה של המשפטנות" ב-*Law in the Middle East*, בעריכת מ. כדורי וה. ג'. ליבסני, וושינגטון 1955; א. טיאָן, "תולדות הארגון המשפטי בארצות האסלאם" (צרפתית, 2 כרכים), פאריז 1943—1934; י. גולדציהר, "דוגמה ומשפט באסלאם"; גיב, "מוחמדיות".
6. פירושו להשקפה המוסלמית על ההיסטוריה יש לה הרבה מן המשותף עם זו של פון-גריןבאום ב"אסלאם", ע"ע 29—1.
7. בפירושו להלכה של המדינה והמימשל המוסלמיים אנו מסתייעים בחומר ובהשקפות מתוך החיבורים הבאים: ת. ו. ארנולד, "הכליפות" (אנגלית), אוקספורד 1924; ל. גאָרדה, *La Cité musulmane*, פאריז 1954; ה. א.ר. גיב, "ארגון תחוקתי", ב-*Law in the Middle East* בעריכת מ. כדורי וה. ג'. ליבסני; "תורת החילאפה של מווארדי" ב-*XI Islamic Culture*, 1937; "כמה עיונים בתורת הכליפות הסונית", *Muslim Archives d'histoire du droit oriental*, 1948, VIII; מ. גודפרואֶה-דמומבין, "מוסדות מוסלמיים" (אנגלית), לונדון 1950; ר. לוי, "מבוא לסוציולוגיה של האסלאם" (2 כרכים), לונדון 3—1931; א. טיאָן, "מוסדות החוק הפומבי המוסלמי", כרך א', "הכליפות" (צרפתית), פאריז 1954; ג'לאל אל-דין דוואני, "אח'לאקאִי ג'לאלי", בתרגום אנגלי של ו. פ. תומסון, "פילוסופיה מעשית של עם המוחמדים", לונדון 1930; אבר'חמיד אל-גואלי, "אחיא עולום אל-דין", קאהיר 1933; "אל-אקתצאד פי אל-אעתקאד", קאהיר, 1320 להג'רה; בדר אל-דין אבן-ג'מאעה, "תחריר אל-אחכאם פי תדביר אַהל אל-אסלאם", בעריכת ה. קופלר, ב-*VI Islamica* (1934) ו-*VII* (1935); עבד אל-רחמאן אבן-ח'לדון, "אל-מוקדימה", קאהיר 1867, כרך א'; אבו אל-חסן אל-מווארדי, "אל-אחכאם אל-סולטאנייה" (מהדורת אָנגר), בון 1853.
8. מובא ע"י פון-גריןבאום ב-*Islam*, ע' 10.

9. אל־מווארדי, ע"ע 7—5; מובא ע"י ארנולד ב־The Caliphate, ע' 73.
 10. ארנולד, שם, ע' 72.
 11. שם.
 12. ע' א. טיאן, "ארגון משפטי", אצל כדורי וליבסני, ר' למעלה, ע' 236.
 13. ע' ספרי, ר' למעלה, ע"ע 32, 36, 109.
 14. מתוך עבד אל־קאהר אל־בגדאדי, "אוצול אל־דין", קושטא 1928, מובא ע"י גיב אצל כדורי וליבסני, ר' למעלה, ע' 8.
 15. אל־מווארדי, מובא ע"י ארנולד, ר' למעלה, ע' 71.
 16. אל־בגדאדי, מובא ע"י גיב אצל כדורי וליבסני, ר' למעלה, ע' 11.
 17. שם, ע' 15.
 18. ארנולד, ר' למעלה, ע' 77.
 19. ע' גיב, אצל כדורי וליבסני, ר' למעלה, ע' 21; ארנולד, ר' למעלה, ע' 107.
 20. ע' ארנולד, ר' למעלה, ע' 55.
 21. אל־גזאלי, "אחיא", 11, ע' 124.
 22. אל־גזאלי, "אקתצאד", ע' 107.
 23. ע' אל־דוואני, מובא ע"י גיב אצל כדורי וליבסני, ר' למעלה, ע' 26.
 24. ר' א. טיאן, "ארגון משפטי", ע' 236.
 25. ע' ספרי, ר' למעלה, ע"ע 81, 200, 223, 240.
 26. ר' טיאן, "מוסדות", 11, ע' 436; שאכט, "אסכולות המשפט והמשך התפתחותה של המשפטנות", אצל כדורי וליבסני, ע"ע 60—59.

סנוביות עדתית

סימפוזיון

מובא בזה פרטי־כל של דיון סביב „שולחן עגול” שנערך ביזמתה של מערכת „קשת”, המישי בסימפוזיונים לבירור שאלות חברתיות ותרבותיות בעלות חשיבות עקרונית, שבהתאם לגישה המקובלת על רבעון זה מוזמנים אליה אנשים הידועים כמהזיקים בהשקפות שונות, מנוגדות אף קטביות, או המיצגים שטחים שונים של פעילות רוחנית וחברתית.

הנאספים ל„שולחן עגול” המישי זה, שהתקיים בתל־אביב ביום 24 במאי 1962, היו: המנחה, ח״כ ד״ר אלימלך רימלט, מן הסיעה הליברלית בכנסת; שלמה אבינרי, היסטוריון, מדריך באוניברסיטה העברית בירור שלים; עמנואל אשד, מנהל מחלקת־החינוך בדימונה; ד״ר אלקס וינגרוד, אנתרופולוג, יועץ לעניינים סוציולוגיים ליד מחלקת ההתישבות של הסוכנות היהודית; עליזה לבנוברג, מחנכת ועתונאית, מורה מזה שנתיים בקרית־שמונה; פיליס פלגי, אנתרופולוגית, יועצת המחלקה לבריאות־הגפש במשרד־הבריאות; ישראל קיסר, ראש שירות־התעסוקה במשרד־העבודה.

אלימלך רימלט: למעשה, צירוף המלים „סנוביות עדתית” מורר קצת, כי עד כמה שהבינתי, הבעיה שאנחנו צריכים לשוחח עליה ולנסח אותה היא לא בדיוק סנוביות במובן השגור. מה זה סנוביות? — התנשאות של אדם, או חברה, מעל לאנשים שהשאירו מאחריהם. התבדלות כלפי החוג החדש שאדם נכנס אליו. התנגות היפר־אצילית של „האציל החדש”, או חיקוי מגוחך של בני הסביבה החדשה מצד כל אדם שנכנס לאיוו חברה שהיתה סגורה לפניו קודם והוא עמל כדי להיכנס אליה. הוא „עושה” יותר מן הוותיקים בחברה זו או במעמד זה, ומבטל את כל אלה שהם מאחרי ומזלזל בהם.

כשאנו מדברים על „סנוביות עדתית”, אני חייב אפוא להדגיש שזהו צירוף שעלול להטעות. מה שאיש עדה אחת, נגיד עדה אשכנזית, מרגיש לעתים, אם נכנה את הילד בשמו, כלפי אזרחים ישראליים, כלפי שכניו, כלפי אנשים שהם לא־אשכנזים, שבאו מרקע אחר, בעלי צבע־עור אחר וצבע־שער אחר, אינו בדיוק התנשאות סנובית, ואחת היא אם בן העדה המיוחסת כביכול הוא פרופיסור באוניברסיטה, או שהוא פועל בכיח״ר, מפני שהתחושה היא די טוטאלית. זהו ענין של התבדלות לפי מוצא וצבע. וכאן, בתחושה זו, ישנם סממנים של מושג שאינני רוצה להשתמש בו. לכן, קשה כאן להגיד בדיוק התנשאות עדתית במונח סנוביות. כי אם נגיד,

למשל, שרופא אשכנזי לא „מתאים” לו לארח בביתו סוחר תימני, ספרדי או כורדי, אך לעומת זאת הוא שמח בחברתו של רופא עיראקי, הייתי אומר שזהו גילוי של סנוביות „עדתית” חלקית. אולם אנו הרי מתכוונים למחיצות עדתיות טוטאליות. כאשר איש עדה „מיוחסת” מעדיף את בן־עדתו ממעמד חברתי נחות על בן עדה אחרת ממעמד „גבוה” יותר.

מהי עדה? — אם ננתח את הגורמים ונחשוף את השרשים העובדתיים של ה„סנר ביות” הזאת הספציפית, אם נקבל בכל־זאת את המושג הזה, ונרצה להישאר בתחומנו, נמצא שהחיץ הרגשי הראשון־במעלה בין „עדות” הוא רגש של זרות. והזרות שלפעמים אנו מרגישים כלפי הזולת מתבטאת בצורות שונות. הנה, בעצם הרגשה של זרות יכולה להיות, ואם גם בצורה קלה מאד, בין אנשי ה„עליה” הרוסית לבני ה„עליה” הפולנית. ודאי, שניהם שייכים לעדה אשכנזית, הניגודים הם קלים מאד, ובכל־זאת ידוע לנו שהציוני הרוסי המשיך, גם בארץ, לדבר עברית במבטא רוסי ובביתו דיבר רוסית וראה את עצמו שייך ל„עלית”, למין אריסטוקרטיה של היישוב. הם הביטו בחוסר־הערכה ובזילזול על ההמונים הפולניים ה„צעקניים” שבאו אחר־יהם, והסוחרים של „הגילדה הראשונה” במוסקבה עיקמו את חטמם כשנתקלו ברוכלים מן הנאלוקי של וארשה. ומה היה על העליה הגרמנית? כאן שררה זרות בולטת. הגרמנים מצד אחד הרגישו את עצמם „עליונים” במידה מסוימת, ויוצאי מזרח־אירופה בארץ ביטלו אותם. מובן, כל זה לא היה כה חריף ובוולט כמו הרגשת הזרות העמוקה שקיימת בארץ בין אשכנזים ובין יוצאי ארצות־המזרח, ואינני בא להשוות את התופעות.

ובכן, מה הסיבות, מה השרשים של הזרות הזאת בין העדות? — הסיבות הן פסיכר־לוגיות, סוציאליות, חברתיות. נעמוד עליהן קצת. אני מציע שלא נסתפק בזה שנוקיע את מה שפונה הערב בשם „סנוביות עדתית” אלא אולי נחשוב על דרכים לפעול נגדה. כל אחד מאתנו הוא אופטימי ומאמין שלא רק חובה לפעול אלא שגם אפשר לעשות. אולי כדאי לשקול תכנית לטווח ארוך כדי לגשת ולעקור את שרשי הבעיה וסיבותיה. אני מפתח מהמלה „מיוזג”, אבל הבעיה היא אולי איך להביא לידי השוואה ושוויון, העלאה למישור אחד משותף שבו אפשר להתערבב. וכל עוד יש מישורים רבים, דמיוניים או אמיתיים, תישאר הבעיה בחומריתה.

הזרות בין העדות, מבחינה פסיכולוגית, מובנת היא כעובדה, ואם גם לא רצויה, מוזיקה. מדוע היא מובנת? כי המדובר הוא באנשים שבאים לכאן ומביאים אתם הרגלים שונים, שפות אחרות, רקע מנהגי ותרבותי אחר, אורח־חיים אחר בדמות חיצונית אחרת. כל אדם מרגיש כלפי הזר רגש של ריחוק, של שוני. במדינות רבות בעולם קיימת זרות בין תושבים של מחוזות שונים. אני הכרתי, למשל, את גרמניה שלפני היטלר, והנה בבאוואריה היה כל פרוסי בלתי־אהוד, זר, „דוחה”. היו הורים שלא רצו שהבת תטייל עם פרוסי, אף כי היה זה עם אחד. בעיני הפרוסים היו היהודים נחותים. וכמה זרות וביטול, כמעט איבה היו בין יהודי גרמניה ואוסטריה הציביים ובין יהודי ה„מזרח” (האירופי) שמקורב־באו. אני

חייתי, למשל, בטירול הרבה שנים, וידועה לי טראגדיה במשפחה יהודית אחת, שבה התחנתה הבת עם יהודי-פולני. לעתים היה הדבר פוגע לא־פחות מאשר נישואים עם „גוי“, כאן לא שוני חיצוני, גם לא תרבותי, ובכל־זאת היתה זרות. סוף־סוף היתה התפתחות נפרדת של קיבוצים יהודיים שונים במשך מאות־שנים. איש אחד מארץ אנגלו־סקסית, אדם מתקדם מאד, אמר לי פעם: אינני יודע מה לעשות, אני מרגיש לפעמים יותר קרבה ל„גוי“ האנגלי שחייתי אתו מאשר ל־א. בן עדה מסוימת, כאן בארץ. האישה היה כן ולא הפריז ודאי ביחס להרגשתו הסובייקטיבית.

נשאלת, אפוא, השאלה הגדולה: איך ניתן להתגבר על כל זה? — בהטפת־מוסר? ודאי שלא. זהו תהליך. כאשר ניתן דעתנו ברצינות על בעיה זו, נוכל לקצר את התהליך. אנו מצווים להתוות את הדרך לפתרון יסודי לבעיה של שוויון העדות כצעד קובע לקראת מיוזוג בעתיד. כאשר ראש־הממשלה שואל ודואג שיהיה אלוף תימני בצה"ל, שיהיו שר אחד או שנים לראווה מבני עדות־המזרח, בזה לא יועיל הרבה. זה רק עלול להקצות, ולהנציח, מין „גורמה“ יחסית. אנו צריכים להעלות ולהשוות את המישורים השונים מבחינת חינוך, השכלה, תרבות, ואינני סבור שמישהו צריך לרדת, אבל מישהו צריך לעלות. נצא מתוך הנחה שהבדלים ישנם, מותנים בסיבות ובמסיבות היסטוריות. עם זאת, „הסנובים העדתיים“ אינם מבחינים כי יש בבני עדות המזרח הרבה אנשים בעלי אינטליגנציה וטאקט גבוהים יותר משל הרבה יהודים מיוצאי מזרח־אירופה. מי שמתעניין בחיי יום־יום, כחובב כמוני, בלימוד ובאבחנה של טיפוסים יהודיים מסוימים בקרב כל העדות, יגיע מהר לידי הכרה שה„פער“ אינו כללי ואינו טוטאלי גם במציאות של היום, אבל הוא קיים בתחושה לגבי כל בני עדות־המזרח.

מדברים אצלנו הרבה על מיוזג־עדות. הדיבור עומד כאן כמעט ביחס הפוך לעשייה הממשית. ואני שואל: למה נמזג? האם יש לנו דפוסים ישראליים כוללים, טיפוסיים, או אחידים, שלתוכם יש להכניס את אלה הנמצאים בשוליים? האם בכלל יש דבר כזה? או אולי חושבים אנחנו שמיוזג־עדות פירושו שהתימנים והעיראקים ייעשו אשכנזים? כל אורחי ישראל מסכימים, לפחות להלכה, כי יש צורך לאומי במיוזג, אבל לאיזה פרודוקט אנו שואפים כתוצאה מן המיוזג — מבחינה תרבותית, מבחינה חברתית, מבחינת הדמות הרוחנית? ומי יהיה צריך להידמות למי?

התחלתי קצת בהירהור ובעירעור על המושג „סנובויות עדתית“, אבל סוף־סוף כולנו מבינים מה הדבר. יש כאן, כמוכן, הרבה יותר מאשר הרגשת עליונות סנוביסטית. השכל והתבונה אומרים לנו: כולנו עם אחד, אבל יש צורך במאמץ אינטלקטואלי כדי לקבל את העובדה מבחינת התחושה, הרפלקס ההתנהגותי, האינסטינקט. אסתפק, בינתיים, בהערות־הפתיחה האלו.

פיליספלגיא: אני גם־כן רוצה להתיחס בתחילה למושג סנובויות, או סנוביזם. אני חושבת שהסנובויות קיימת, כמושג וכעובדה. סנובויות עדתית היא מושג מוכר.

אינני יודעת אם הוא אוניברסלי, אבל בספרות האנתרופולוגית הוא נפוץ מאד. קודם־כל אנו רגילים לקשור את המלה סנוביות בדרגת הידיעות, בהתפתחות חברתית, טכנית. מוצאים את זה גם בחברות פרימיטיביות. בחברה פרימיטיבית, לא יכולה להיות סנוביות עדתית, כי בדרך כלל אין בה הרבה עדות. בתוך שבט אחד נמצאת לפעמים עדה אחרת, כמו אצל הבדואיים למשל, שפמה מבני השבט שחורים יותר, ממוצא סודאני או אפריקאי. אבל בדרך־כלל בכל שבט אין יותר מפת (קאסטה) אחת.

רימלט: האם בעלי צבע־עור מסוים לא היו קשורים גם במקצוע אחד מסוים?

פלגי: העובדה היא עובדה. זה ענין של מקור אחר ומקצוע אחר.

אבינרי: האם מוצאם לא היה מעבדים?

פלגי: אפשר מאד. אף כי בדרך־כלל גם בחברות פרימיטיביות אם יש עבדים הרי הם פחות־ערך, וזה מעמד ברור בתוך החברה. אבל אם נקח את ההגדרה של הסנוביות לפי מילון־אוקספורד, למשל, נראה שהסנוביות היא מושג המתיחס לשני מצבים: מקום־הלידה וההון, בתור קני־מידה ערפיים שלפיהם אדם דן את עצמו או את זולתו, בלי להתיחס לערכו העצמי של האדם. מצב זה קיים גם הוא בחברה פרימיטיבית. הדברים האלה ידועים לנו מאד מתוך הספרות על הסנוביות על רקע של הון, של יכולת כלכלית, ו"ייחוס". למעשה, החברה בנויה על זה, על שני הקריטריונים האלה. וזה מכריח את יתר האנשים לעשות אותו הדבר. אם לא, הם פחותי ערך. אני סיפרתי זאת רק כדי להדגיש. הדוגמות המרובות הידועות לנו על צריכת־ראווה, פזרנות של ראוה — גילויים מובהקים של סנוביות — אף הן מלמד דות שסנוביות קשורה בהתפתחות, בציביליזציה.

כפי הנראה יש מצב פסיכולוגי המצמיח את תופעת הסנוביות. אפשר מאד שלסנוביות יש תפקיד חברתי; אולי תפקיד לא חיוני, אבל איזו פונקציה. אולי בהמשך הערב ננסה להגדירה.

הסנוביות בארץ, היא אולי, קודם־כל, עדתית. אם יש סנוביות, "לאטנטית", מוכרחים להדביק אותה למשהו. זו עובדה סוציולוגית חשובה מאד. אצלנו כנראה מדביקים אותה בעיקר לענין של עדה, ומכאן כנראה המתיחות מסביב לזה בארץ. אולי זו אחת התופעות שקיומה מדאיג אותנו. אולי יש מעין רגש־אשמה בארץ בגלל קיומה של סנוביות עדתית. אני יודעת שמדברים גם על סנוביות אחרת, הקשורה בעליה ברמת־החיים...

רימלט: סנוביות יכולה להיות התחרות בעלית רמת־חיים. על־כל־פנים, התחרות בהעלאת רמת־החיים יכולה להיות סנוביות?

פלגי: סנוביות אינה יכולה להיות בלי התחרות. אם ההתחרות חיובית או שלילית, דבר זה תלוי בערכים של החברה. ההתחרות יכולה להיות גם על דברים שקוראים להם פרודוקטיביים, למשל, אם, ננית, ישנה חברה של עובדים, ובה ערכו

ומעמדו של הפרט נקבעים לפי פריון־העבודה שלו, הרי זה לכאורה דבר חיובי. האם לא נכנה את התופעה הזאת „סנוביות“, גם במקרה שערכו ומעמדו של האדם נמדדים לפי כושר־הייצור שלו?

בכלל, אני חושבת שאצל היהודים היתה הסנוביות תופעה קיבוצית, כללית, וכדאי להזכיר את תהליך הפסיכולוגי שהצמיח אותה. אם יש קבוצה של מיעוט, ובן־המיעוט צריך להגן על עצמו, הרי יש לפניו כל מיני דרכים. דרך אחת היא להסתגל למצב של השפלה על־ידי שבתוכו פנימה האדם משכנע את עצמו שהוא טוב יותר מזוֹר לתו. כך נהגו, למשל, היהודים מאירופה. זו תופעה יהודית כללית. אני חושבת שבארץ תהליך פשוט נמשך; תלוי רק מי ה„גוי“ בארץ...

הסנוביות בארץ מתבטאת בכך שכל עדה יש לה ערכים משלה, פרסטיז'ה משלה, ואין השתלבות או התאמה של תכונות, של פרסטיז'ה, בין עדה לעדה. תופעה מיר־חדת בארץ היא גם הגילגול החדש של אותו מושג מעולמם של יהודי העיירה, „שיינער ייד“, „יהודי יפה“.

ר י מ ל ט: גם בני־הארץ קיבלו את ההבחנה הזאת?

פ ל ג י: אני חושבת שזה חי בארץ כל־כך! הוא בולט בגילגולו המחודש בקיבוץ, וב„דורה־המשך“ בכלל, דווקא עכשיו כש„מותר“ להיות אינטלקטואלי בארץ. אנו חוזרו לזה מהר כל־כך, עד שכיום ילד בביה״ס בקיבוץ שאינו מתקדם בלימודיו הוא כבר קצת „לא בחברה“.

ע ל י ז ה ל ב נ ב ר ג: זה לא כלל, יש כאן הבדלים עצומים. אם לוקחים לדוגמה קיבוץ כמו כפר־גלעדי, הרי שם יש עדיין איבה לאינטלגנציה. לעומת זאת, קיבוץ כמו שדה־נחמיה של ההולנדים, שם הגישה אחרת. הייתי אומרת שהבדיקה יכולה להיות בחדר־האוכל. בשדה־נחמיה ממהרים לומר לך שלכל החברים בקיבוץ יש השכלה אקדמאית, ואילו בכפר־גלעדי מדגישים שהאנשים עובדי־אדמה. אם כן, סולמ־הערכים משתנה כל־כך עד שאני חושבת שבהקשר זה אין לדבר על הקיבוץ כלל. זה רק עלול להטעות.

פ ל ג י: אני מקבלת את התיקון. הייתי אומרת שזהו תהליך, וכמו כל תהליך חברתי — אין הוא אחיד וסימולטאני, אבל ניכרת מגמת.

אני חושבת שהערכים מאירופה המזרחית קיימים בארץ בהחלט ובתוקף, והסנוביות כלפי „הגוי“, על כל מה שהיה קשור בזה פעם, נשמרת. הביטוי שהפליט פעם שר־בטחון בכנסת, על „פסנתרי מהגוני“ בכפר ערבי, היה חושפני מאד במה שנוגע לסנוביות של יוצאי אירופה.

כבר אמרתי שפנראה הרבה אנשים מודאגים בארץ בגלל הסנוביות העדתית. זה מדאיג מפני שזה מנוגד לכל האידיאולוגיה המקובלת. כל זמן שיש פער, אנו מרגי־שים את עצמנו שלא־בנוח. בדרך־כלל בארץ לא מקבלים שום הפליה ברורה, עדיין מתביישים בכך. ההפליה מסותרת יותר, משתדלים לכסות אותה יותר. יש בארץ

איזה מין „סובלנות“. אבל המושג סובלנות עצמו מעורר בעיות. סוף־סוף מקור המלה סובלנות הוא סבל, כלומר: אנחנו „סובלים“ את זולתנו, וזה כמעט מחוסר ברירה. ואם זה מחוסר ברירה, פירוש הדבר שהחלטנו לסבול את זולתנו, כי יש אידיאולוגיה. אבל מצד אחר יש בנו מין הרגשות לא חיוביות כל־כך כלפי אותו הזולת, ומפני שזה מנוגד לאידיאולוגיה הרי לא נוח לנו בזה.

עמנואל אשד: אולי נכון מה שאמרו כאן: הסנוביזם בחברה הישראלית הוא, במידה מסוימת, פרי של זרות בין קבוצות שונות, בין מעמדות שונים בחברה. אך נדמה לי שהמושג סנוביזם בחברה הישראלית יש לו גם שרשים עתיקים יותר. זהו מושג שאינו חדש דווקא, אלא שהיה עוד כאשר יצאו בנות־ישראל בטר"ו באב לחולל בכרמים והורים אמרו לבניהם: „בחור! תן עיניך במשפחה“. היה לזה בסיס מוצק מאד בתודעה של העם הזה כאשר ישב על אדמתו. אני סבור שלא נכון יהיה לכוון את הזרקורים רק לגילויי סנוביזם מצד עדה מסוימת לבני עדה אחרת; סנוביזם קיים אפילו בקרב אותן עדות שנדמה שהן לכאורה בשולי החברה הישראלית. ואני אעמוד לפחות על עדה אחת שאני מכיר אותה — עדת יוצאי תימן. האם אין גילויי סנוביזם בין יהודי העיר צנעא כלפי יושבי הכפרים („יהוד אל־בלאד“) בתימן? במארוקו היו גילויים אלה בולטים לא־פחות. הדברים מתבטאים בחריפות בנוסח והלכה, בנעימה ונימוסים וניואנסים, הלבושים הם רבים. אך אולי באמת זרות זאת בולטת יותר בגלל הפער שהזכירה פיליס פלגי, בין מציאות לאידיאולוגיה. בקשר לזה אולי אוסיף משפט אחד: הדיבורים על „מיוזג־גלויות“, המטבע הלשונית הזאת, המושג הזה, מעוררים בי לעתים חרדה, משום הצביעות שבהם, משום אחיזת־העיניים שבהם. לו ניגשנו ביתר־כנות לענין אולי היינו מציבים, גם מבחינה לאומית, מטרה ברורה יותר, מטרה של קירוב־לבבות. בזה הייתי רואה מטרה גדולה, לפחות לתקופה שבה אנחנו חיים.

כיצד מקרבים לבבות? — קודם־כל, יש ליצור יותר הזדמנויות — אם לא להריסת מחיצות או טישטושן, הרי לפחות לפגישה, להפרות הדדית. נדמה לי שבנקודה זו המצב לא טוב. אולי לא בכל השכבות של החברה הישראלית, אולי בדור הצעיר, אצל תלמידי בתי־הספר, זה קצת שונה. אבל אם אב שגר בשכונת משכנות ליד שעריים הוא יהודי־דתי (זו שכונת־פועלים של „הפועל המזרחי“) והוא מסרב לשלוח את בנו לבי"ס ממלכתי־דתי סמוך למקום מגוריו, בשכונה תימנית, בשעריים, ושולח אותו למרחק גדול יותר, לבית־ספר דתי, „תחכמוני“, במרכז העיר, האין זה ביטוי לרגש עליונות „שבני לא ילמד עם בני האמה הזאת“? זאת אין לשנות בחוק, גם אם אין מפרשים את החוק עצמו פירוש של עקיפה והתחמקות. עכשיו ניסו לתת לסנוביזם אופי של חקיקת־תקנות, אם גם לא של חוקים. יש לדבר ביטוי, אפילו בעיירות־פיתוח.

אם יש בעיירה 10% משפחות „ותיקות“, הרי הללו משתדלות לשלוח את ילדיהן לבי"ס שיש בו ריכוז גדול יותר של ותיקים ושבן יהיו ילדיהן בכיתות הומוגניות,

פחות או יותר. זה כבר יותר ענין של מעמד, הוא המעמד של נהגי „אגד“, חנוונים, או פקידי מוסדות. לדוגמה: איך הדבר הזה משתקף בערים שיש בהן ישוב „מעור רב“? — יש אזורים ישובם לבתי־ס ויש לתת את הדעת לכך שבית־ספר זה או אחר יכלול תלמידים מבני שכבה מסוימת שמתגוררת באזור של רחובות בלוק, בארי וכי' ולא, חלילה, ילדים שגרים בג'מוסין. זאת ועוד: כאשר עליזה הזכירה קיבוצים רציית לקרוא קריאת־ביניים ולומר: אולי עדיין לא כל הקיבוצים הגיעו לאותה נקודה שבה מחשיבים אינטליגנציה והשכלה. אני יודע שבכפר־גלעדי ובאיילת־השחר, כאשר קם שפר לדבר נגד הפסיכוזה של תעודת־בגרות, עדיין יכולה להתקבל החלטה נגד תעודת־בגרות. אבל גילויים של סנוביות בהתישבות העובדת? — בבקשה! יש בארץ הזאת נסיונות מעניינים בתחום של בתי־ס אזורים בהתישבות החדשה, הפוללים את בני המושבים אך הם בשום מקרה (להוציא אולי את גשר־הזיו) אינם כוללים ילדי קיבוצים. אני שואל שאלה: אם באמת טיפוח תרבות־הפפר הוא ענין משותף לכל, מדוע לא קם בית־ספר אזורי שיכלול גם ילדי קיבוצים?

אני סבור שביסודו של דבר גילויי הסנוביות נובעים מן העובדה שחסרה כאן תודעת השוויון, וחסרה כאן גם תודעת השותפות. אין הכרה אמיתית בערך השווה של כל יחיד נברא־בצלם בחברה. בנקודה זו, נדמה לי, נפגם משהו בתודעתם של בני עדות מסוימות. וככל שתודעת־השוויון אינה מושרשת בהכרתנו הרי מאליה נפגמת תודעת השותפות.

לב נברג: דיברנו קודם על סנוביות וזרות. לי נדמה שהאלמנט של זרות משפיע לא מעט. ציון כאן שיוצאי גרמניה הרגישו את עצמם עליונים, אולי. אבל הרשוני להבטיח לכם שגם אז היו בארץ מקרי אפליה — וכלפי יוצאי גרמניה. היתה לי, למשל, חברה שהוריה באו מפולניה אבל היא עצמה קיבלה חינוך גרמני, לא דיברה אידיש, רק קצת עברית, והיא באה לנהלל. המסכנה! לא רק סירבו לדבר אתה אלא אפילו לאכול אתה ליד שולחן אחד ולישון אתה בחדר אחד. דוגמה אחרת היתה של בתי, שהקפידה להסתיר את מוצאם של הוריה ויום אחד גם הודתה שאינה יכולה להרשות לעצמה להראות שיש לה נימוסי־סעודה, כי אז תפסיד את מעמדה בחברה הנערים הצברים.

הסנוביות והזרות יש להם צורות שונות ותוצאות שונות ביישובי־עולים, שעליהם אדבר במיוחד. אלה שדיברו לפני ניגשו לבעיות באופן מדעי יותר וניתחו מתוך אותה גישה מדעית. אני אבחר לספם מה שראיתי ולציין כמה תופעות הנראות לי בעלות חשיבות עקרונית. בשנתיים שגרתי בעיירת־פיתוח במשך שלושה ימים בשבוע היתה לי הזדמנות לא רק לעקוב מעט אחרי תופעות הסנוביות והזרות בין התושבים בכללם לבין תלמידי פפרט, אלא גם להבחין בתוצאות של אותו סנוביות ואותה זרות. יש ופהושם קורה משהו שהוא כשלעצמו אינו חשוב לכאורה, אך כאשר המקרים חוזרים יש בהם כדי להדאיג. כך, למשל, ניגשה אלי ילדה וביקשה

ממני ללוות אותה לבדיקה בקופת-חולים. „הרי מוטב שתלכי עם אמך“, עניתי לה, אך היא ענתה: „תראי, אקבל טיפול אחר לגמרי עם מישהו כמוך“. זה אולי ענין של דעה קדומה מצד אותה הילדה, אך לי נדמה כי יש יסוד לחשד הזה. לא פעם ראיתי שנוסעים מ„ישראל הראשונה“ אינם קמים כשנכנסת אשה בהריון, או זקנה, או חולה, שברור שהיא משתייכת למה שנקרא „ישראל השנייה“. גם פה אפשר לטעון שזה יכול להיות מקרה, אך לא פעם ראיתי שאותם אנשים קמים דווקא כשנכנס מישהו מ„שלו“.

אבל יותר מן התופעות הללו עינינו אותי התגובות של אותו נוער לומד שאתו אני באה במגע יומיומי, בגיל 16—14. כמחנכת של כיתה עיונית אני עדה להתנגשות בין שני סמלי־סטאטוס, שהם למעשה מנוגדים זה לזה אך משפיעים לא מעט על תלמידינו בבית־ספר תיכון בעיר־תפיתוח. ה־I.Q. של הילד שבפיתה העיונית קובע לא מעט את מעמדו, וזהו ערך חדש שנולד יחד עם בית־הספר התיכון. לא פעם הוא מתנגש עם ערך שנוצר בתאריך מוקדם יותר, זמן־מה אחרי העקירה לארץ: ערך האדם לפי ארץ־מוצאו (נזכיר פה, אף אם יש אנשים הסולדים ממלה זו — צבע העור, ותפקידו כסמל מעמדי).

מי הם הוותיקים? מה הסיבות לסנוביות שלהם? קודם־כל, ישנם זוגות צעירים שבאים לעיר־תפיתוח כי קל יותר להשיג שם דירה ומפיון שלפעמים יש תוספת במשכורת. הם משתדלים לחסוך כסף ולעזוב לפני שיגיעו ילדיהם לגיל בית־הספר. אגב, הם אינם מפלים לרעה את עדות־המזרח דווקא אלא מרגישים זרות, בתוספת קצת בוז קל, לכל „עולה חדש“. להם עצם העובדה שנולדו כצברים היא מקור של גאווה.

אשר לילדי הוותיקים בבית־ספר תיכון, יש מהם שהוריהם התגלגלו לעיר־תפיתוח בנסיון נואש להסתדר פה, או לפחות לעשות כסף. אצלם הסנוביות מודגשת ביותר, כי היא להם ההגנה היחידה מפני הבוז־העצמי. הם לומדים בקושי, לפעמים מתוך סבל שהחברה בבית־הספר התיכון לפחות איננה מכירה בסגולתם, ומעדיפה מנהיגות אינטלקטואלית מובהקת בלי התחשבות במוצא. היכולת הלימודית ממלאת תפקיד חשוב בבחירתה של מנהיגות כזאת והיות וכמעט תמיד ועדי־הכיתות וכך מורכבים ילדי־עולים, והרי אלה מגיעים לבית־ספר תיכון רק כאשר יש להם רצון, ויכולת, ללמוד.

רוב הילדים האלה מאמינים שהסנוביות שבה הם נפגשים אינה אלא הפליה השכיח־תית, והם מאמינים שתעודת־בגרות תחסל את הסנוביות היות ותחסל במידת־מה את הזרות. לכן ישנה סנוביות במימדים מפחידים המבוססת על השכלה. בזמן האחרון מרבים בחלונות הגבוהים להשתמש במלה „לבנטיניות“, ויחד עם הדיאגנוזה קבעו גם תרופה: „חינוך גבוה לכל“. לי לפחות נדמה שמה שנקרא לבנטיניות, כלומר התבוללות חיצונית וחיקוי של תרבות זרה בלי רכישתה, היא תוצאה ישרה של הסנוביות: כדי להתגונן מפניה, מתבוללים. ולמה מתבוללים? הילדים שלנו בקרית־שמונה כמעט אינם מכירים את הטיפוס הישראלי של היום.

מה שהם מחקים, למה שהם שואפים, זהו אותו הדבר האגדי שעליו קוראים בספרות ושומעים בנאומים, אלא שאותו לא ימצאו כמעט בישראל כאשר ירצו להכירו בחיים ממש. אפילו בסגנון־הדיבור ובנוֹסטרות שלהם מורגשת שאיפה זו. ביטויים שכבר בטלו מן העולם שגורים בפייהם, ולפעמים נדמה שהם כאילו מציגים מחזה מן „הימים ההם“!

אך קיימת עוד בעיה בשבילים: מה, בעצם, יחסם לחברה באותה העיירה שבה הם מתחנכים, ולמקום עצמו? וכאן מסתבכים בסבך האידיאולוגיה המפגרת אחרי המציאות. הם שומעים לא פעם שמעשה חלוצי הוא כאשר ותיק מעתיק את מקום מגוריו מישוב ותיק לעיירה שלהם. אם כך הדבר, שואלים: למה ידריכו אותנו להגשמה בקיבוץ? כאשר נמשיך, כאזרחים בעלי־השכלה ומרצוננו הטוב, לגור בעיירת־פיתוח, האם לא נהיה חלוצים? פה עומדת בפני הנוער הזה הבעיה של „הגשמה מקומית“ — בעיה חדשה ומכאיבה במידה ידועה, כי ההתישבות העובדת דורשת תגבורת — ובצדק, מתוך השקפתה שלה.

ההתבוללות הזאת, שאנו גורמים אפילו שלא מרצוננו, יש לה עוד צד שלילי. הבנים מספרים שאותם האבות המתבוללים לגמרי בחברת הוותיקים בעבודה, למשל, מתאכזרים למשפחותיהם יותר משנהגו בארץ־מוצאם, כמין פיצוי לדיכוי בחוץ. ועוד, ישנם האשכנזים „honoris causa“ — כלומר: אותם בני־המזרח שברוך־כלל התרחקו מה„עמך“ ואוהבים לחיות בשכונות האשכנזים, בדיוק כמו היהודים בחוץ־לארץ שאתבו להשתקע בשכונות ה„גויים“. הם אמנם דורשים עמדות־מפתח בשם העדות אך נוהרים לא פעם מן המגע אתם ולפעמים, לפחות בתת־הכרתם, הם שוא־פים להנציח את העדות בחברה מפגרת, כי אם יהיו אזרחים שווי־ערך יסכנו את מעמדם־הם. הם מנסים להיות „אשכנזים ככל האשכנזים“ ועושים נסיונות נואשים של „התרועעות“ כאשר נגזר עליהם להיות בין בני־עדותיהם (למשל, בזמן בחירות).

ר י מ ל ט: גב' לבנברג נגעה בשתי בעיות. אפשר להבין מדבריה שהיא מתנגדת גם לסנוביזם וגם למיזוג, כלומר להיעלמן של עדות על סימניהן ותכונותיהן. וכאן, אחת משתים: או שאנחנו מתנגדים לסנוביות אשכנזית של התבדלות ואנחנו מוכנים לעירוב העדות ומיזוגן, וכאילו מחייבים מתוך כך סנוביות עדתית הפוכה שתביא לידי התבוללות המזרחיים באשכנזים; או שאנו מתנגדים לכך ולהיעלמותן של העדות ה„חלשות“. במקרה זה, איך נמנע הרגשות של סנוביות עדתית, של הרגשת עליונות מדומה ונחיתות מדומה — על כל פנים, של שוני?

י ש ר א ל ק י ס ר: האמת היא, שאני מתנגד לניסוח של היור, אולי מפני שאני מתחסס בית־רציניות לבעיה.

אני בדרך־כלל אינני מתאמץ כלל להגדיר את מושג הסנוביות...

פ ל ג י: אל תהיה כל־כך סנובי!

ק י ס ר: אני רק רוצה להעמיד את הנושא כמו שהוא. ההגדרה של המושג קצת

עודדה אותי, כי היא נותנת לי כיוונים אחרים למחשבה. אבל אני רוצה לדבר על האסוציאציות שמתעוררות כשמדובר במלה סנוביות. עצם המלה „סנוביות“ יוצרת אסוציאציה של „שוויצר“, קצת פורשמהציבור, או העושה דברים שלא מן השורה, אבל לא משהו הגורם נזק. אני אנסה להגיע לניסוח אחר. הייתי אומר סנוביות עדתית במדינת-ישראל נובעת מזה שהחברה הישראלית רוצה להיות חברה שג' ג'ית ומתנהגת כחברת שיוכית. בזה כל הסנוביות. החברה הישראלית, כמו כל חברה מודרנית, מעמידה לה כעקרון את ההשגיות ומתנהגת על-פי עקרון השיוכיות. כאן, לדעתי, אחד משרשי הבעיות שעליהן יש להתגבר. במובן ידוע, יש אידיאור לוגיה — ויש פרקטיקה. האידיאולוגיה היא השגית, הפרקטיקה — שיוכית. זה הקונפליקט הראשון היוצר את הבעיות, אם לדבר על סנוביות.

ד"ר רימלט דיבר על סנוביות הנובעת מזרות, דווקא זה לא מדיאג אותי, כי אני ידע שעל זרות אפשר להתגבר. אפשר לומר: מה יש אם אני באתי מתימן וגב' לבנברג מגרמניה? מבחינה זו, אילו היה רצון הדדי, רצון הנובע מהכרה משותפת, לא היתה כאן כלל בעיה חמורה. אבל הדבר מסובך יותר, כמובן. ישנם תהליכים שאינם מכוונים למנוע את הזרות. אפשר למעט או לצמצם את הזרות, או להעמיק את ההפרות ההדדית, החל מבחירת מקום-המגורים וכלה בבחירת בית-הספר שאליו ישלח אדם את הילד שלו. אחר-כך יש לזה השלכות אחרות.

יעוד לגבי תהליך המיזוג החברתי. אי-אפשר לשאוף למיזוג בנוסח של „אולי אתה תבוא אלי?“ זה אינו מיזוג. המשמעות שהעיליתות בארץ, ברובן מיוצאי אירופה, והוותיקים, נותנים למיזוג היא: „תבוא אתה אלי“. „מיזוג“ כזה יוצר אותו חיקוי של התבטלות, וכך נוצרת הסנוביות. מצד אחר, תהליך של קירוב-לבבות, או כיוצא בזה, פירושו הוא: האם אתה מוכן לקחת ולתת, ונשמיע זה על זה... או שמא יש לך כוונה, בהכרה או שלא-בהכרה, והיא נובעת כבר מתהליכים סוציולוגיים של הארץ, של ותק, של ראשונים, של חזקים, חזקים מכל מיני בחינות, גם מבחינה כלכלית? שמא כוונת המיזוג היא: „תבוא אתה אלי“. אם זו המשמעות, בהכרח יתפתח תהליך של התבדלות ושל עליונות. קודם-כל צריך שקבוצות העליות תכרנה שמיוזג פירושו גם לקבל מאחרים, שאין זה תהליך חד-סיטרי אלא דו-סיטרי.

רימלט: אולי תרחיב כאן. מה אתה חושב לתת, ומה יש לקחת?

קיסר: אני אגע בשטחים של תרבות וציביליזציה.

אני יוצא מתוך הנחה שאנו מבדילים בין שני הדברים, בין תרבות לציביליזציה. מצד הציביליזציה הרי כל השכבות של יוצאי ארצות האסלאם יש להן, ברוב המקרים, רק לקחת מיוצאי-אירופה וילידי-הארץ, כלומר — לספוג ערכים ציביליזציוניים, המעלים פיריון והשכלה. לעומת זאת באשר לתרבות, הרי נשאלת השאלה לאיזו דמות אני רוצה למזג את הישראלי? — אומר כאן כי אין לי דמות כזאת. ואם אומר, אני יוצר תרבות ולכן אני מחפש חומר-גלם או מאגרים, איפה אמצא אותם? לדעתי, במאגרי התרבות של שכבות יוצאי ארצות-האסלאם יש אוצרות לא-

פחות, ולא חשוב אם הם חילוניים או לא. יש הרבה מה לינוק מיוצאי ארצות-האסלאם. הרי, למשל, הרגלי אכילה; למשל, מזויקה ישראלית. מזויקה זו יונקת ממוטיבים לא דווקא אירופיים, כולל קומפוזיטורים מערביים כבן-חיים, וילנסקי ואחרים, הנוטלים מוטיב מעדה זו או אחרת, עושים ואריאציות, יונקים מהעדה, אבל העדה אינה יודעת על כך. או, למשל, ריקוד. אני אינני מתמצא בבאלט, אבל מי שבקי יודע שהמחול אצלנו יונק הרבה מן הריקוד התימני, או הפוכרי וכ'.

א ב י נ ר י : במה זה שונה מן היניקה שינק העם האמריקאי את הג'ז מן הכושים ?

ק י ס ר : זה דווקא מחזק את דברי. חברה המושכת בציביליזציה שלה מתחילה ללקות באותם הדברים שהם התוכן התרבותי של החיים...

א ב י נ ר י : האם השפעת הג'ז קירבה את הכושים לעם האמריקאי ?

ק י ס ר : לא. אבל אצלנו פה זה דבר אחר. יש תודעה אחידה של עם אחד. כאן אנו רוצים להפוך את כולם לעם אחד.

גם בענין הדיבור העברי, שבו נהוגה ההברה הספרדית. עדות-המזרח יש להן יתרון יחסי בדיבור השפה, ומן הדין היה שתהיה להם גאווה גדולה על כך. בן-מזרח יכול להיות טוב יותר מהקריין שבא מפולניה או מהונגריה. אף-על-פי-כן, הוא עושה הכל כדי לשבש את לשונו. אצלנו קוראים לזאת: „לעשות חטאים ולעקור עיניים“, כלומר — ממש עוקרים ואין מבטאים את העיין ואת החי"ת. ושוב אני אומר, הדבר נובע מתהליכים של חיקוי, של התבטלות. לדעתי, בחברה הישראלית ובמבנה הדי-מוגרפי שלנו, לא נצליח להפיק מן האזרחים את מלוא הפוטנציאל שלהם בכל שטחי המשק והחברה אם נלך בדרך של חיקוי מתוך התבטלות. אם תהליך ההתבטלות יילך ויעמיק ניצור חברה שבכללותה לא יהיה בה כוח של קבוצה מגובשת. יהיו בה בודדים חזקים, אבל הסך-הכל לא יהיה מצוין ביכולת לעמוד במשברים, בין פנימיים בין חיצוניים.

יש עוד דבר: הענין של הרגשת נחיתות, שגם היא נובעת מהתבוללות-של-חיקוי. החוגים השלטוניים, או הוותיקים, בדרך כלל פוטרים כל מיני תופעות מדאיגות בתירוץ הנוח, שהן נובעות מרגשי-נחיתות. למה הללו מתנהגים כך, למה התפרעו בוואדי סליב, או הפגינו ברחובות ? — כי יש להם רגשי נחיתות. אף כי אינני פסיכולוג מקצועי, הייתי מזועזע מזה, כי לדעתי רגשי נחיתות באים יחד עם רגשי עליונות ומקור משותף להם. כלומר, אינני יכול לפטור את עצמי על-ידי שאני פוסק שלולת יש רגשי נחיתות. לדעתי, אם יש מה לתקן, הרי יש להפנות את החץ דווקא לכיוון ההפוך, כי סוף-סוף קבוצת-העילית בארץ, בשלב זה, טובלות ממכלול-רגשות שאקרא לו „נחיתות-עליונות“.

באיזו מידה האידיאולוגיה אצלנו נוהגת גם בפרקטיקה ? אביא דוגמה אחת לשבח: הצבא. כאן הבסיס האידיאולוגי, במציאות הנתונה, הוא הצורך להגן על הבטחון, דבר יקר ממדרגה ראשונה, על חיי-אדם. שם אין אדם יכול לשחק בחיי חבריו. שם

הפער בין האידיאולוגיה ובין המציאות החברתית קטן יותר. הענין אינו בזה שההייררכיה בצבא טובה יותר לאזרח; בשום פנים לא. אבל התחושה של החייל היא אחת ביסודה, ובצבא אין עליו לעסוק בחיקוי של התבטלות; שם רובצת אותה מידה של אחריות על הכל. בצבא יהיה קצין מי שראוי באמת. שם, כאמור, אותו הפער בין האידיאולוגיה של החברה ההשגית ובין המציאות הוא קטן מאד.

אלקס וינגרוד: עם הרבה מהדברים שנאמרו אני מסכים, ואינני רוצה לחזור על דברים שאני מסכים אתם. אבל היו כמה דברים בהתחלה, כמו הגדרת המושג שאנו עוסקים בו כאן. נדמה לי שקצת יותר מדי אנו מערבבים את היוצרות, אנו משתמשים במושג סנוביות במקרים רבים מדי.

יש לי הרושם שהסנוביות היא תופעה של חברות השגיות מסוימות, כלומר — מצד אלה שאצלם אין אפשרות להגיע להשגים. אם נחשוב לרגע על החברה האנגלית, או על החברה של ימי-הביניים, הרי לא הייתי אומר שבין האיכר בתוך הכפר ובין האציל היה יחס של סנוביות. האיכר ידע שהוא איכר והאציל ידע שהוא אציל. כשאין אפשרות שאני אהיה כמוך, אין תופעה של סנוביות. מאחר שהארץ שלנו היא ארץ של השגיות, נדמה לי שהיא ארץ קלאסית של סנוביות. ובלי לחשוב הרבה, אפשר לראות כאן את כל הכיוונים והביטויים של הסנוביות.

כולנו אומרים: „כאשר הגרמנים באו, גם אז היה כך, ביחסים בין גרמנים לפולנים ובין רוסים לפולנים“. אנחנו יכולים לפרש שזה דרך העולם ואין מה לעשות כנגד זה. הדבר קורה לא רק עכשיו אלא קרה גם לפני 20 שנה, 40 שנה, והוא קורה בכל מיני מקומות. אבל צריך להדגיש: יש אזורים שונים בעולם שבהם היחסים האלה אינם קיימים. למשל, באי כמו פורטוריקו, שבו האוכלוסיה מגוונת לא-פחות מאשר אצלנו, שם אין התייחסות לאנשים על-פי צבע-העור. אולי הסיבה לכך היא שצבע-העור מגוון כל-כך עד שאין לדעת „מי הוא מי“. אבל הדבר נכון גם לגבי אזורים שלמים באמריקה הלטינית; שם יש מרחבים שיושבים בהם מיליוני אנשים ואין בהם תופעות של סנוביות. של דעות קדומות. שאנחנו רגילים בהן בארצות-התרבות הוותיקות.

ועכשיו, מה זה „מיוזוגליות“? לי ברור כי מי שמדבר אצלנו על „מיוזוגליות“ מדבר לא על מיוזוג אלא על כך שאנחנו כולנו נהיה אשכנזים. מזדמן לי לראות ולשמע דברים בשטחים האלה, ואם אני חושב רגע על התנהגות של מדריכים, או התנהגות של פקידים עם הקהל, ועל מה שאומרים ומנסים לעשות, הרי ברור לי כשמש שמנסים לסלול דרך ברורה בהחלט: שנהיה כולנו אשכנזים טובים. ברגע שנגיע לזה, נגיע למצב אידיאלי זה של „מיוזוג“. אינני מבין את זה אלא כך. ומה, לענין של „לבנטיניות“? אני מוכרח להגיד — ואולי מפני שיש לי נסיון אחר משל אחרים — אני דואג פחות לתהליך של לבנטיניות. לעתים נדמה לי שהדאגה הזאת היא חלק מן הסנוביות של האשכנזים. כי מהי הבעיה של הארץ? הבעיה העמוקה של הארץ היא שאנו יוצרים עם לבנטיני ושהמונים בעלי המשפחות היותר גדולות

הם־הלבנטינים, כביכול. אינני חושב שזו הבעיה בכלל. שמעתי שר בממשלה שנאם — לפני שנה־וחצי, שנתיים — על הסכנה האורבת לדמוקרטיה הישראלית, היא סכנת הלבנטיניות. והנה, לדעתי, אם לפני שנה־וחצי, שנתיים, העמידו את הבעיה של הדמוקרטיה על בעיית הלבנטיניות, הרי אני חושש שזה נסיון של אסקיפיזם, גילוי של בריחה ממחשבה רצינית על הבעיות הרציניות והעמוקות שלפנינו.

כפעם בפעם אני שומע את הביטוי „להשתכנז“, כנראה משתמשים בזה, וזהו מושג שמקובל בציבור. לגבי, זהו אחד הסימנים של דרך לבנטינית. נדמה לי שלבנטיניות פירושה צורת התנהגות שמבוססת על חיקוי, בלי עומק, בלי להגיע לשרשים, פירושה שיכבה חסרת־שרשים, שאיננה בתוך הקבוצה, שיצאה מתוכה וכו'. אני חושב שכל התהליך הזה, המסתכם במלה „להשתכנז“, הוא דבר איום. יש כאן איזו תופעה שמבחינה אנושית פשוטה היא לגמרי לא רצויה.

אינני מסכים כל־כך עם חלק מהדברים שאמר קיסר. מצדדי, אינני רוצה לשחק במשחק: מה התרומה של ההונגרים, הגרמנים, התימנים וכו'. אינני חושב שהמציאות ניתנת להיתפס כך. המציאות של החיים אינה כזאת, היא אינה ענין שמישהו מחליט בו מבחוצץ. ואם אנסה להרהר בקול רם מה תהיה המפה הישראלית־העדתית בעוד זמן־מה, הרי, למרות כל הנסיונות להתכנס ולהפעיל לחץ על אנשים וכו', אני בדעה שהתופעה הזאת של עדות תהיה חלק מן המציאות ומן ההווי שלנו עוד הרבה זמן. כלומר, קיומה של עדה תימנית אינו ענין לעוד דור אחד או שנים. מדיניות ממשית, מציאותית, חייבת להתבסס על הנחה זו, אשר היא כשלעצמה מסתמכת על תהליך שאפשר לנתח אותו ברוב ארצות העולם. כך, למשל, יש משמעות למושג „אירי“ אפילו בארצות־הברית של היום, לאחר 6—5 דורות. לא אותה משמעות שהיתה לפני 80 שנה, אבל יש משמעות. ויש להניח שתהיה לקיום העדתי משמעות בארץ גם בעתיד. מצד אחד אני שונא את הלחץ שמפעילים בכיוון של „מיוזג“, ומצד שני אפשר לומר: „אני מצפצף על הלחץ“, מאחר שאינני חושב שהלחץ הזה יביא לתוצאות שמפעילי הלחץ מתכוונים אליהן — אלא למשהו גרוע הרבה יותר.

עוד דבר אחד: שאלת הסנובויות בדור השני. אולי אינני מכיר את המציאות בשטח זה, אבל הרושם שלי הוא שהדור השני לגמרי לא־פחות סנובי מן הראשון, אולי ההפך. אני שומע תמיד מפי הבנים דברים שההורים לא היו מעיזים להגיד; אצל הבנים הדברים הרבה יותר חריפים, ואני אינני כה אופטימי ביחס לדור השני של לידי הארץ, של הצברים. אינני בדעה שתגובותיו והתנהגותו הן פחות סנובויות.

אבי נרי: אינני יודע באיזו מידה זכור לכם עדיין אותו קטע מן ההצגה „תל־אביב הקטנה“ שבו מתוארים שני פועלים ספרדים מן היישוב הוותיק כשהם מגיבים על „העליה השנייה“ ועל האשכנזים שהביאה אתה לארץ. השנים מזועזעים מסוג האנשים הבאים ארצה ואומרים: „זה נורא! תאר לעצמך, הללו עוד ירצו לקחת את בנותינו לנשים! הם עוד ירצו להיות שווים לנו!“ בשבילי היה הקטע הזה תרגיל מצוין בסוציולוגיה של היישוב.

כי נדמה לי שהדוגמה אינה מקרית. המנחה שלנו צדק בכך שאמר שמאז תחילת ההתיישבות החדשה בארץ היתה תמיד תפיסה של עליונות עדתית של ציבור אחד על משנהו. ודאי שהרוסים חשו עצמם עליונים על יוצאי פולין, הללו על יוצאי גרמניה. אך עקצו של דבר היה שגם ההיפך היה נכון, שהיחס הזה היה דר סטרי, וה"יקה" ראה את עצמו עדיף ועליון, לפי קריטריונים משלו, על ה"אוסט-יודע", ואילו יוצאי מזרח-אירופה ראו עצמם עדיפים על המערביים המבוללים, וכל אחד מהם היה גאה על תרבותו ולא רצה להידמות לרעהו. כך נוצרה, על-ידי ריבוי קריטריונים של הערכה, מידה של איזון חברתי בתוך מערכת שבה כל אחד רואה את עצמו עליון על רעהו בגלל סיבות אחרות.

כל זה השתנה באורח יסודי עם העליה ההמונית שלאחר קום המדינה. כאן הפכה ההתייחסות להיות חד-סטרית, ושני הצדדים מתייחסים עכשיו לאותם קריטריונים של עליונות ונחיתות. כלומר, לא די שהאשכנזי רואה עצמו עדיף על הספרדי: הספרדי רואה עצמו נחות מאותן סיבות עצמן, ובגללן הוא רוצה להידמות לאשכנזי. כאשר הדברים משתנים בכיוון זה, מתחיל הסובביום העדתי להיות גורם של מתיחות חברתית.

זאת ועוד: דיפרנציאציה עדתית היתה תמיד, ובצדה דיפרנציאציה של "לאנדס" מאנשאפטים, הרגשה של ביטול הדדי וזרות הדדית: אולם עתה יש משהו נוסף — חפיפה בין המוצא העדתי של רוב האוכלוסייה למעמדה הכלכלי-חברתי. אמנם, גם לפני הקמת המדינה מצאת יותר יוצאי פולין-רוסיה בקיבוצים ויותר "יקים" בפעילות כלכלית ובמקצועות החפשיים, אבל כל זמן שאתה מאמין בפלוראליזם ומעדיף על אוניפורמיות לא היה בכך פגם. אבל אם המציאות בארץ כיום היא שהתפלגות המעמדית חופפת התפלגות עדתית, הרי מתלווה לכך משמעות אחרת. נוצרת סיטואציה המאפשרת לזרות באופן אובייקטיבי תכונות מסוימות עם מוצא מסוים. כי אם היו לנו תמיד בדיחות על יוצאי ארצות מסוימות, הרי היו הללו תמיד מנקודת-מבטו הסובייקטיבית של המתבדה. כלומר, היו ליוצאי מזרח-אירופה ערכים מסוימים שבגללם היו מתבדחים על חשבונם של ה"יקים", ולהיפך. כיום יש רגישות גדולה הרבה יותר לבדיחות על רקע עדתי, מפיון שהן אינן מתייחסות לתודעה אלא לצורה חיצונית של התנהגות. אינני בטוח אם נסכים לספר בדיחות על מרוקאים באותה צורה שבה נהנינו מסיפור בדיחות על יקים. ואם יש לגיטימיזציה לבדיחות על הונגרים, הרי זה משום שמצבם הריבוני אינו ירוד.

אלקס צדק, כמוכן, שסובביות קיימת רק בחברה שיש בה מוביליות, וגם זאת רק בחברה שבה המוביליות לעצמה היא ערך. החברה הארצישראלית שלפני 1948 היתה חברה שבה שימשה המוביליות, אם אפשר לומר, אנטי-ערך. נדמה לי כי מבחינה סוציולוגית היינו החברה היחידה בעולם המודרני שבה היה ערך חברתי חיובי למוביליות כלפי-מטה — מבורגני לפועל. לכן לא היו בחברה בעלת מערכת ערכים כזאת הבעיות הטיפוסיות של סובביות, אף כי היתה כמוכן סובביות שהתבטאה

בלבישה הפגנתית של מכנסי-חאקי ולא מכנסיי-„פראנגי“ — אך סנוביות מסוג זה יש לה משמעות אחרת לגמרי.

כמו שקורה בחברות מודרניות אחרות, ההשכלה היא אחד הצינורות העיקריים למוביליות חברתית כלפיהם. אני מוכן להסכים כי יש מקום לבקורת על סיסמות כגון „חינוך תיכוני לפל“ או „אוניברסיטה לכל דורש“. אבל מצד שני, אי-אפשר להתעלם מן העובדה שהרכב העדתי של החינוך התיכון והגבוה בארץ מורה על מצב מדאיג ביותר, ותרשו לי אם אלאה אתכם בכמה מספרים לשם אילוסטרציה מתחום קרוב קצת — כמה נתונים סטטיסטיים על ההרכב העדתי של הסטודנטים באוניברסיטה העברית.

בסטטיסטיקה שיש לנו על הסטודנטים באוניברסיטה קשה לקבוע מהו בדיוק חלקם של בני עדות-המזרח, כי מטעמים של אתיקה ציבורית אין, כמובן, בשאלון הסטטיסטי שאלה מפורשת על מוצא עדתי. אבל יש נתונים על ארץ-לידה, ומה שאומר להלן מתיחס לילידי ארצות האסלאם, והמספרים לגבי בני עדות-המזרח בכלל יהיו בוודאי גבוהים קצת יותר, אבל לא בהרבה. מתברר כי בשנת תש"ך היה מספר ילידי ארצות האסלאם באוניברסיטה העברית פחות מ-6%, ואחוזי הבנות יוצאות ארצות האסלאם בקרב כלל הסטודנטיות היה נמוך עוד יותר. מספר הסטודנטים המסיימים את לימודיהם והם יוצאי ארצות האסלאם נמוך מ-6%, כלומר שאחוזי הכשלוניות בקרב בני עדות אלו גבוה יותר, וברובם הגדול סטודנטים אלה נמצאים בפ'קולטאות למדעי הרוח, החברה והמשפטים, ואין רישומם ניכר בפ'קולטאות למדעי-הטבע ולרפואה.

אבל לא רק על כך רציתי לעמוד — אלו עובדות ידועות למדי. רציתי לעמוד על תופעה אחרת, שהיא, נדמה לי, פחות ידועה, והיא שלגבי יוצאי ארצות מוסלמיות אחדות לא זו בלבד שאין במשך השנים עליה במספר הסטודנטים הלומדים באוניברסיטה אלא יש אפילו ירידה במספרים מוחלטים, וזאת בתקופה של עליה מתמדת במספר הכולל של הסטודנטים. בידי כאן נתונים לשנים תשי"ט ותש"ד. באותה תקופה עלה אמנם מספר הסטודנטים מארצות האטלס (מ-22 ל-44), וכן היתה עליה לגבי יוצאי תימן ועדן, פרס ותורכיה. אבל לגבי יוצאי עיראק ומצרים היתה ירידה — לגבי יוצאי עיראק מ-120 ל-110, ואילו לגבי יוצאי מצרים ירידה קטנה פחות. אותה מגמה של ירידה מסתמנת גם בשלושה של האוניברסיטה בת"א.

הרשו לי לנסות לתת פירוש לענין זה. מסתבר כי העליה במספר הסטודנטים היא לגבי יוצאי אותן ארצות שבהן לא היתה עליית יהודים משכלת במימדים ניכרים, או שמהן היתה העליה לארץ בעלת אופי של „סלקטיביות השכלתית שיליתית“: פרס, תימן, תורכיה, צפון-אפריקה. ואילו לגבי שתי הארצות שבהן היתה עילית יהודית משכלת, כמו עיראק ומצרים, אני חושש לומר שמבחינה מסוימת מדינת ישראל מקטינה לגבי יוצאי הארצות הללו את האפשרויות לרכישת השכלה גבוהה. כי אם ב-1959 היה מספר הסטודנטים העיראקיים באוניברסיטה גבוה יותר מאשר

כיום, הרי זה משום שאז היינו נזונים מציבור שסיים את לימודיו התיכוניים עוד בעיראק ובמצרים, וכיום נזונים אנו מיוצאי עיראק ומצרים שצריכים היו לסיים בית-ספר תיכון בארץ — ולא סיימו. אין לי נתונים מדויקים על מספר הסטודנטים היהודיים באוניברסיטאות בעיראק בזמן שעדיין היה שם ישוב יהודי, אך ברור שהוא עלה על 110 איש — או, נאמר, 200, אם נוסיף לכך (בצורה נדיבה) את שאר בתי-הספר הגבוהים במדינה. בארץ חל שיבוץ של יוצאי אותן ארצות בתפקידים נחותים שאינם מחייבים השכלה תיכונית וגבוהה ואינם מוליכים אליה. אין לי ספק שאם הניתוח שלי נכון הרי זוהי מסקנה איומה — שלפחות לגבי חלק מסוים מן האוכלוסיה העליה למדינת-ישראל היא גורם להורדת הרמה במה ששייך להשכלה גבוהה, והייתי מודה אילו יכול היה מישהו לתת הסבר שיניח את מצפוני יותר מאשר הסברי שלי.

רימלט: אולי הסיבה בכך שאצלנו לימודים עדיין לא מקנים שום מעמד, לא חברתי ולא כלכלי? כל חבר-קואופרטיב, כל חבר-אג"ד, מרוויח הרבה יותר מכל אקדמאי.

אבינרי: אינני רוצה להיכנס לוויכוח על נהגי אג"ד, אבל זהו חידוש בשבילי שכיום אין לימודים בארץ מקנים מעמד חברתי וכלכלי. יכול להיות שפך היה לפני תריסר שנים, ויכול להיות שיש מי שסובר שלבעלי השכלה גבוהה "מגיע" עוד יותר; אבל אי-אפשר לתרץ את הנהירה העצומה ללימודים אוניברסיטאיים אלא ברצון לקנות מעמד חברתי וכלכלי ולהיטיב את סיפויי המוביליות. הערך הסנובי של ההשכלה הגבוהה אצלנו הוא גבוה, ואינני חושב שיוצאי עיראק מעדיפים מסיבה זו לפעול בכיוונים של פעילות מסחרית. סוף-סוף גם בעיראק היה חלקם של היהודים בחיי הכלכלה ניכר, והדבר לא מנע את היוצרותה של אינטליגנציה יהודית שמצאה את מקומה בפקידות ואף במינהל.

נוסף לכך נוצרת בארץ תופעה חדשה: אם יישאר ההרכב הדימוגרפי של העליה כמו שהיה עד כה (וקשה לצפות לזרימת-המונים מן המערב) הרי יוצר פער דימוגרפי עצום בין המבנה העדתי של היהדות לבין המבנה העדתי של האוכלוסיה במדינת-ישראל. אם אינני טועה, העדות המזרחיות מקיפות כ-12% מכלל העם היהודי, ואילו בישראל אנו מתקרבים למצב שבו תהיינה העדות האלו כ-55%—50% מן האוכלוסיה: יהדות שהיא אשכנזית ברובה המכריע, ומדינת-ישראל שהיא ספרדית ברובה הגדול. אינני בא אלא להצביע על אפשרות בלתי-נעימה, שלעתים אתה עומד כבר על גילוייה הראשונים.

השאלה היא מדוע תופעות שליליות של סנוביזם עדתי מרובות כיום משהיו לשעבר. נדמה לי שהסיבה לכך נעוצה, כמו שאמרו כבר, באפיה ההישגי המודגש והולך של החברה הישראלית. כל עוד היתה החברה הארצישראלית בנויה על עקרונות שוויוניים, לא היה ההבדל במעמד החברתי, ברמת-החיים וברמת ההשכלה (ושטות היא לחשוב שלא היו הבדלים כאלה לפני 1948) הבדל מכריע.

כיום, הדיפרנציאציה של הסטאטוס הכלכלי נחשבת קריטריון מכריע של התודעה החברתית ביישוב, ולכן, אם הסטאטוס הכלכלי וההשכלתי חופף ברוב המקרים את המוצא העדתי, מקבלת שאלת המוצא העדתי משמעות משלה. בהקשר זה נראה לי כי תופעה שהיא ברוכה כשלעצמה עשויה להפוך, בבידודה, מקור של סכנה. אנו עשויים להתקרב יותר ויותר למצב שבו המסגרת החברתית היחידה לפגישה בין בני עדות שונות תהיה צה"ל. מתברר כי יותר ויותר יש לנו מעין "אפרטהייד" בפועל, על אף כל האידיאולוגיה האינטגרטיבית. מקומות המגורים של בני העדות השונות נפרדים ברוב המקרים, הם מתחילים להזדקק לאמצעים שונים של תחבורה, לאופני בילוי ולמקומות בילוי שונים ונפרדים, אפילו עתונות הערב מתחילים להיות שונים; בתי הספר אמנם אחידים, אבל — כתוצאה מן האקולוגיה העדתית — נפרדים, וכתוצאה מכך קשה לעתים לשער שבית-ספר בצפון-ת"א ובית-ספר ביפו משתייכים לאותה מערכת-חינוך עירונית. עד כדי כך גדול הפער ביניהם!

נדמה לי שלא תמיד אנו ערים לבעיות אלו, ולעתים אנו ממש מעודדים את התהליכים שהם ההיפך הגמור מן הרצוי. העובדה כי המשפחות הנחשלות מבחינה כלכלית ותרבותית — כלומר, עדות-המזרח — הן על-הרוב גם משפחות מרובות-ילדים מגבירה, כמובן, את נחשלותן ומקטינה את סיפויי המוביליות החברתית של הילדים. מסיבות הנוצרות בתחום אחר לגמרי דוגלים אנו בעקרון של עידוד-ילודה המופיע כעקרון כללי, ללא דיפרנציאציה. פירושו שאנו מעודדים (בין באידיאור לוגיה הנתמכת על-ידי נאומים והערות ובין בפרסים מגוחכים של 100 לירות לילד העשירי) את עליית הילודה באותן שכבות שכל מדיניות סוציאליט-חינוכית היתה מחייבת לגביהן דווקא מדיניות של הגבלת הילודה. מדיניות זו רק מחריפה את בעיית הפער הבינעדתי.

מכאן הייתי רוצה לעבור לכמה הערות לגבי שימושו של המושג "קיבוץ גלויות" כפי שהוא מופיע בתודעה החברתית שלנו. בסופו של דבר, פירושו של מושג זה הוא תביעה מצד הציבור האשכנזי לגבי עדות לא-אשכנזיות להתבולל תוך כדי קבלת דרכי ההתנהגות של היישוב האשכנזי. האידיאולוגיה בענין זה, שהיא אשכנזית, כמובן, מניחה כי העדות הלא-אשכנזיות הן מפגרות, נחשלות, נבערות וחסרות-תרבות וצריך להקנות להן, במחיידי, את התרבות המערבית. בצורה כזו כמובן שלא ייתכן הדבר, והתוצאה היא — כפי שהיטיבו להסביר כמה חברים שקדמו לי — קבלה שטחית, לבנטינית, של "הערכים האשכנזיים".

במושג "קיבוץ הגלויות" יש יסוד פרובלמאטי נוסף, שהייתי רוצה לכתותו, לצורך הוויכוח, בשם בולשביזם אידיאולוגי. הוא "בולשביסטי" מבחינה זו שהוא מוכן להקריב את הדור הנוכחי למען דמותו של הדור הבא, ואינני בטוח אם היסוד ה"בולשביסטי" הזה באידיאולוגיה הציונית אינו שואב מאותו מקור היסטורי שממנו שאב הבולשביזם הרוסי. הבעיה הנוספת היא, מהו הדימוי של הדור הבא שעל מזבחו אנו מוכנים להקריב את הדור הנוכחי. התשובה היא שהדימוי המסורתי של

התנועה הציונית בענין זה הוא, בדרך כלל, מגוחך ונאיבי. לתנועה הציונית לא היה, בסופו של דבר, ציור ברור מדמותו של "היהודי המשוחרר" בארץ-ישראל. מאבקה הפוליטי, מצד אחד, והקונסטרוקטיביזם, מצד שני, לא הניחו לתנועה הציונית להתפנות באמת לבעיה המרכזית של עיצוב התכנים הערפיים של דור-המחר. ה"אידיאל-טיפוס" של הצבר, כמו שצמח באקראי וכמו שהועלה אחר-כך על נס — גבוה וחסון, בהיר-שער וכחול-עיניים, נמרץ, ישר, חסרת-סביכים ואנטי-אינטלקטואלי בגישתו לחיים — דימוי זה דומה בצורה מדאיגה קצת לאידיאל-טיפוס של ה"פרוליטארי הצעיר" או, להבדיל, ה"ארי הצעיר" (בצורה פלאסטית ניתן לראות דמיון זה אפילו בצורת דמיון פורמאלית בין יצירות הפיסול האידיאלי-לוגי-ההירואי של התנועות הנדונות). אין שום ספק שדימוי זה, הריקני למדי, הוא בגדר השלכה של הרצון לסגל את האידיאל-טיפוס הנאיבי של לאומיות מזרח-אירופית למציאות היהודית. בדימוי זה יש יותר מדי משום התבטלות מפני מה שניתן אולי לכנות הלבנטיניות מזרח-האירופית ה"גויית", וזאת נוסף לעובדה שמבחינה מוסרית הוא מפוקפק ביותר. מבחינה היסטורית אין הוא רלבנטי כיום כלל למציאות של מדינת-ישראל, שאינה חיה עוד מול המציאות של קצינים מחיל פילוסדסקי.

אם היהודי ממזרח-אירופה בא לארץ ועמו דימוי של אידיאל-טיפוס יהודי שמקורו בהתבטלות בפני ה"גוי", הרי היהודי שבא מארצות האסלאם משוחרר מרגש זה, כיון שלא חש עצמו נחות כלפי המוסלמי או הערבי אלא להיפך. לכן נדון לכשלון גם הנסיון "להשליך" עליו דימוי שמקורו ההיסטורי הוא במזרח-אירופה. אנו מגיעים אפוא למסקנה, המובנת-מאליה, שהבעיה היא בעיקרה חינוכית. אך הפתרון אינו כמותי — כלומר: השכלה תיכונית לכל, או כל סיסמה כמותית אחרת — אלא יצירה של אידיאל חינוכי של טיפוס אנושי שלקראתו ניתן לחנך. מערכת-החינוך בנויה בארץ על מורשת מזרח-אירופה, יישור גוף הכפוף של היהודי. גו זה נזקף כיום, ואנו עומדים בפני שוקת שבורה. על מה תחנך היום את בן עדות-המזרח? על עקרונות הקיבוץ? על ערכי דור-הפלמ"ח? במציאות לא יותר אלא תרגום של רחוב-דיזנגוף למישור הספרדי. אנו צריכים להתחיל במקום שנעצרו אבותינו הציונים: ביצירתה של תרבות המקפלת בתוכה ערכים חינוכיים של דמות האדם. רק הומאניזם חינוכי זה יאפשר לנו להעניק לבני עדות-המזרח תוכן מהותי בתהליך-הסתגלותם ולחלץ תהליך-הסתגלות זה מן החיקוי הפורמאלי שאין עמו סיגול-ערכים.

פלאגי: אני חושבת שכולם מסכימים שקיימת סנוביות עדתית בארץ, וכל האנשים שיש להם רגש של אזרחות מקבלים את זה בתור בעיה מדאיגה. כן אני חושבת שזה מוסכם שקיימת בעיה ראשונית — ואבינרי הדגים זאת בחריפות — של קורלציה בין כמה תכונות אובייקטיביות כמו מעמד חברתי, חוסר-השכלה, הכנסה נמוכה והשתייכות לעדות מסוימות שאפשר להכירן לפי צבע העור וכו'. ויש בעיה

שהיא משנית, שלכל עדה יש כמה ערכים שאינה מקבלת מן העדה השניה, אבל כאן היחס אולי דומה לזה שמצד פולנים כלפי הונגרים ומצד הונגרים כלפי תימנים, וזו אולי בעיה פחות חריפה.

אני חושבת שטוב היה אילו בסיכום היינו מחליטים: מה האינדקס של סנוביות? כלומר, מה בונה תמונה של פרסטיז' בארץ: ותיקות, ז"א — שנים רבות בארץ, זה חלק מהאינדקס; שבאו מרוסיה, פולניה — אינדקס שני; עליה שניה, עליה שלישית. לא פעם אמרו לי: "פלייס, את לא יכולה להבין את הארץ, הואיל ואת שייכת למקצועות החפשיים, הואיל ואין לך, ותק' כזה-זכזה בארץ". כל זה שייך לאינדקס של פרסטיז', שיכול לעזור לנו לקבל את תמונת הסנוביות. ברור שלעדוּת-המזרח קשה להשתייך לזה, עכשיו באה השאלה החשובה ביותר: על סמך מה, ומניין, צמחה הסנוביות העדתית הזאת בארץ? כאן, אני חושבת, גורם הפחד הוא גורם חשוב מאד, וגם הוא קשור שוב בערכים של אירופה המזרחית: הפחד שמא לא נהיה עם "מיוחד", ומה המיוחד שהיה ביהודי באירופה המזרחית? — שהיה מלומד, תרבותי יותר מן ה"עמך", מן ה"גוי" שמסביב. מכאן אולי הפחד מפני לבנטיניות, מכאן התקוות שתולים בבית-ספר תיכון, שיכול להציל את כולנו. הפחד מפני גלי הבאים מבני עדות-המזרח היה זה: שהיהודי, האיש המלומד, יעבור עליו גילגול שיהפוך אותו ליצור בלתי-מלומד, בלתי-תרבותי. דוגמה לזה היא, לדעתי, שהיתה הרגשה יותר חזקה של סנוביות או אפליה כלפי המרוקאי מאשר כלפי התימני, כי התימני מקובל כיהודי מלומד; ערך זה, לפחות, יש לו. התימני קונה לו זכות מסוימת מתוך שהוא יהודי דתי.

א ש ד: גם לפי הערכים של החברה הישראלית הוא "חיובי", מפני שהוא עובד, הוא כוח-עבודה.

פ ל ג י: זוהי הנקודה השניה. אבל קודם-כל, זכותו שהוא יודע את התנ"ך. זהו לפחות אחד הערכים שיהודים מחשיבים.

ק י ס ר: בסך-הכל, היחס הוא של אב לבן, ובזה כבר יש סכנה מקבלים אותו כל זמן שהוא לא ילד "פרובלמתי", כל זמן שהוא ילד טוב, עובד קצת, יודע תורה.

פ ל ג י: עשיתי את ההשוואה עם המרוקאי. המרוקאי אינו מתאים את עצמו לעבודה, ואין לו אף אחד מהאינדקסים שפירטתי. וכך, אם יש "כמות" של אפליה, הרי היא מופנית יותר בכיוון המרוקאי ופחות בכיוון התימני.

אני חושבת שהסנוביות בארץ מקבלת גושפנקה — לא בהכרח אבל במעשה — גם על-ידי המנהיגות שלנו, שמכריזה השפם והערב ש"העתיד שלנו הוא בעליה מערבית ורק היא שיכולה להציל אותנו". אני חושבת שצפויה סכנה רבה להרגשה של בני-המזרח שהם אזרחים בארץ, סכנה רבה לאפשרות לעשותם לאזרחים יותר טובים, אם אפילו היהודים המערביים שעדיין לא הגיעו ארצה נחשבים טובים

יותר מהעולים מארצות המזרח התיכון שכבר הגיעו. שר אחרי שר מכריז הכרזות כאלו, וזה מטפח את הסנוביות העדתית. ולסיכום: אני חושבת שהסנוביות נובעת מהרגשה של אי־בטחון או פחד, מכל מיני פחדים. אחד מהם הוא שאין אפשרות לשמור על ה"סטאטוס־קוו" הדימוגרפי־תרבותי־החברתי. לפעמים זהו פחד של התחרות, ולפעמים זהו פחד מפני התוקפנות של קבוצה אחת לגבי השנייה. אם אנו יכולים שלא לפחד מן ההבדלים, הרי עלינו להיות גמישים יותר, לקבל כל קבוצה של עולים ולתת להם בארץ אפשרות להתפתח. ועלינו להשתחרר מן האמונה, שאין לה שום יסוד מדעי, שאנשים השייכים לציביליזציה מערבית יהיו ממילא אזרחים טובים יותר.

א ש ד: אתן ביטוי יותר הומוריסטי לסנוביות באחת מצורותיה: יום אחד הגעתי לטבריה להרצות במעברת־עולים ואמרו לי להתקשר עם איש ששמו, נניה, אברמוביץ'. עברתי במעברה וחיפשתי את האיש. עברתי ליד אחד הפקידים ושאלתי אותו אם הוא מכיר איש בשם אברמוביץ' — האיש שפניתי אליו היה ההיפך הגמור מדמות של איש שצריך להיקרא בשם כזה. הוא אמר לי שזה הוא. חיכתי. כעבור זמן שאלתי אותו: כיצד הגעת לשם אברמוביץ'? והוא ענה לי: נשאתי אשה אשכנזית בשם זה ונטלתי לי את שם־משפחתה. אני רוצה לעמוד על נקודה אחת בדברי קיסר — לקחת ולתת. נאמר: לקבל ולתת. קשה לי להיכנס בנקודה זו לויכוח בנוסח תגרני: מה יש לנו לתת ומה יש לעדה שניה ושלישית לקבל? גורית קדמן כשהופיעה בכנס בינלאומי של ריקודי־עם הבליטה את השפעת הצעדה התימנית על ריקודי־העם הישראליים וזכתה להוקרה מצד משתתפי הכנס; והחוקרים עדיין לא אמרו את המלה האחרונה. אז יש לתימנים הרגשה טובה — הנה, מכרנו משהו. תבוא העדה הפרסית ותאמר: הנה נתנו את השטיח; כל טרקלין ישראלי צריך להתקשט בדברי "משכית": שטיח טריפוליטני, או כיוצא בזה. מחר תבוא רשמית־אופנה חשובה, תקח את מכלול הדגמים של התלבושת המזרחית ותעשה מזה שמלה "ישראלית" חדשה. זה אינו יכול להיות בסיס לדיון.

אני זוכר שבוויכוח מסוים בבית־ברל קם צעיר וטען: מדוע ב"מקראות" ישנו כל מה שישנו משלום־עליכם עד פרץ ומנדלי ואין מאומה מכל האוצר הרוחני של יוצרים מארצות האסלאם, ומשה שרת בא אז והשיב מה שהשיב. אמנם, אפשר לערער ולשאול האם באמת היה מנדלי בארצות האסלאם, האם היה שלום־עליכם בארצות האסלאם? אבל בין השאלה והתשובה יש עדיין מקום לשנות ולשפר את תכנה של ה"מקראה" כפי שהיא כיום. לא חשוב לי אם יכניסו שם משהו משל הזו או משל בורלא ויתנו לזה שם חדש. אני אומר: זה צריך להיות בנוי על עקרון של תזמורת סימפונית טובה. כל הכלים, גם הקטנים ביותר, או אלה שנדמה שאינם בעלי ערך מוזיקלי ראשון־במעלה כמו הכינור הראשון, ממלאים אותו תפקיד. ואי־אפשר לבוא ולומר: כאן המוטיב הזה הוא בעל ערך גדול יותר, ביצירה זו הכינור

מופיע ככלי ראשון, ביצירה זו מופיע האבוב או החליל. מעמד כלי ההקשה, אף שאין לו ערך רב מבחינה מוזיקלית, הריהו ממלא תפקיד חשוב מאד מבחינת גיוון הקול וכר.

אני אינני חושב שאפשר למצוא בכלל נוסח של מה אנחנו יכולים ומה לא יכולים לתת בענין הזה, וכל נסיון לגשת לוויכוח גישה כזאת יהיה מסלף את הענין מעיקרו. אבל ההרגשה שבכלי־זאת כל עדה יש בכוחה לתת, ולקבל, יכולה לפחות לחסוך טעויות מרות. אביא לדוגמה, עד כמה אין מערכת־החינוך יודעת לסגל עצמה לבעיות החדשות: בתי־המדרש של מורים עד היום אינם מקנים לתלמידיהם את הסוציולוגיה של ישוב־עולים ואינם מציידים מורות צעירות שיוצאות לדימונה, שבה 80% של יוצאי צפון־אפריקה, או לכל ישוב אחר, או למושב תימני, אפילו מעט־שבמעט ידיעות על מנהגים, על מסורת, על סגנון של לבוש ותפריט. ברור שהורות הגמורה מולידה במורה יחס של בוז לערכים של אותה עדה, לתופעות שחטובות וחצובות ממכרה של תרבות. כל זה זר לה, היא אינה מכירה ואינה יודעת את זה, היא אפילו מנסה למחוק ולומר לילדים: מה שיש לכם בבית־אבא, זו אינה תרבות. תרבות זה מה שאני מביאה אליכם, וכבר אינני מדבר על כל המצב הפסיכולוגי של שיסעון, של התנפצות עולמם הנפשי של הילדים — גם בלי זה הנוסח הזה מסוכן, קודם־כל מפני שחסרה כאן ההכרה בערך השוויון, שהנה גם לקבוצות הללו יש מטען תרבותי משלהן.

אבינרי: רציתי להוסיף שתי הערות. הראשונה היא הערה היסטורית, שעיקרה בכך שאנו שוכחים שבסופו של דבר היתה ההתארגנות הפוליטית והצבאית־למחצה של היישוב לפני 1948 קשורה גם היא במוצא עדתי. מבחינה זו היה הרכב ה"הגנה" והפלמ"ח עדתי מובהק, ואילו הרכבו של האצ"ל (פרט להנהגה הבית־רית־הפולנית שלו) היה מבוסס גם הוא על הומוגניות עדתית מסוימת (הלח"י היה, מבחינה זו כמו מבחינות אחרות, בעיה בפני עצמה).

ענין שני הוא זה: אנו שוכחים שבסופו של דבר קיימות התיחסויות שונות בקרב הציבור האשכנזי והציבור הספרדי לבעית הלגיטימיות של ההסתגרות העדתית. כלומר, הציבור האשכנזי מכיר בערך המחייב של שוויון העדות ומיזוגן, אף כי מובן שאין הוא מתנהג תמיד לפי עקרון זה. כלומר: איש לא יעלה בדעתו לארגן מפלגה אשכנזית במדינה.

לבנברג: אתה זוכר את "עליה חדשה"?

אבינרי: "עליה חדשה" היתה — ואיננה כלומר, לא מקרה הוא שהיא נעלמה ב־1948. העובדה שבפחירות של 1961 או 1959 לא עלה רעיון זה בדעתו של איש, היא הנתנת.

רימלט: אם יהיה רוב ספרדי במדינה, במוסדות, אינני בטוח שמישהו לא יעשה זאת.

אבינרי: אפשר לעשות זאת כיום, אפשר, מבחינה תיאורטית, להקים מפלגה שתמנע התהוות רוב ספרדי: איש בציבור האשכנזי אינו מתכוון לעשות כן, כי הערכים הסולידריים של הציבור האשכנזי הם חזקים מאד במישור הלאומי, גם אם, כאמור, במישור האישי לא תמיד יש נכונות להגשים זאת הלכה-למעשה.

רימלט: האשכנזי מזדהה עם המדינה, יש בו תחושה כזאת. והיא איננה אצל אנשים שמגיעים לכאן מכמה ארצות.

קיסר: אתה אומר, בעצם, שאשכנזי מזדהה עם המדינה — הענין הוא שהוא מזהה את עצמו עם המדינה. האם משהו חשוב שקבוצת אנשים המגיעה מפרס, מצפון-אפריקה או מתימן — הזדהותה עם המדינה פחותה ממה שאתה אומר לנו?

רימלט: אני רק קובע עובדה בדוקה.

קיסר: מעצם המונחים המקובלים אצלנו ברור שבאמרנו „עדות” אנו מתכוונים לעדות-המזרח. כלומר, יש בכיכול עם-ישראלי ויש עדות. זהו המבוא למיזוג?

אבינרי: אני מסכים אתך מבחינה סיבתית, אבל יש כאן ענין אחר. ניתן לדבר על ציבור אשכנזי במדינה בצורה שאין עמה הבחנה לגבי ההרכב הפנימי של הציבור: יש פולנים, רוסים, יקים, רומנים וכו', אבל בסופו של דבר, לאחר מספר שנים בארץ, הופך כל אחד להיות „אשכנזי” סתם. ואילו בקרב עדות-המזרח נשארת המסגרת של ארץ-המוצא בעינה, והיא מבדילה אותו לא רק מן האשכנזי אלא גם מן ה„ספרדי” מארץ אחרת. הפרסי נשאר פרסי, התימני נשאר תימני והבוכרי נשאר בוכרי, ונישואי-תערובת בין העדות הללו לבין עצמן הם נדירים לעתים כמו בין אשכנזים לספרדים, שעה שבין יוצאי ארצות-אשכנזו אין קושי בנישואי-תערובת בצורה כזו.

לבנברג: גם הרוסי נשאר רוסי והאנגלו-סקסי נשאר אנגלו-סקסי.

אבינרי: מה שרציתי לומר הוא שההזדהות עם המוצא עצמו היא בעדות המזרחיות אינטנסיבית הרבה יותר מאשר אצל האשכנזים.

אשד: מה הסיבה לכך?

אבינרי: אנסה להסביר. הסיבה היא שערכיה של החברה האשכנזית הם, בסופו של דבר, ערכים אוניברסאליסטיים מצד אחד, וליברליים, מצד שני. הערכים של העדות המזרחיות הם ערכים פרטיקולאריים ופטריוארכאליים-משפחתיים, ולכן פרטיקולאריות זו פועלת גם לגבי שמירת המסגרת של ארץ-המוצא, לא של העדה במובן ה„ספרדי” הרחב.

לגבי הפרוגנוזה לעתיד רציתי להעיר עוד הערה אחת על משמעויות פוליטיות העשויות לצמוח מניתוח זה של הבעיה, כמו שהוצגה כאן. בתחום הפוליטי אנו עומדים בפני שתי אלטרנטיבות. או שבמוקדם או במאוחר תתרחש התארגנות פוליטית על בסיס עדתי, או שבמפלגות הקיימות יילך ויגבר משקלם של הלחצים

והשיקולים העדתיים. על סכנותיה של האלטרנטיבה הראשונה דומה שאין צריך ליחד את הדיבור. אך מה שנשכח הוא העובדה שגם הדרך השניה מנציחה את התודעה לגבי משמעיותו של השוני העדתי. ברור שמתן מקום רב יותר לבני עדות-המזרח בייצוג המפלגתי היא חשובה: כנסת אשכנזית ברובה המכריע לעומת ציבור שהוא חצוי אינה דוגמה טובה למיזוג-עדות. אך מצד שני מתברר כי „המפתח העדתי” בתוך המפלגות פירושו גיבוש-יתר של תודעה עדתית, ולא החלשתה. ועוד: נפתח פתח לתביעות ייצוגיות של חוגים שהם אמנם „ספרדים” מבחינת מוצאם אך דבר אין לה עם הבעיה הסוציאלית של העדות המזרחיות מן העליה החדשה; כבר נשמע קולם של כמה מבני המשפחות האריסטוקרטיות הספרדיות הרואות עצמן כמנהיגות עדות-המזרח המופלות לרעה וכי. עיקר בעייתנו הוא בכך שבצדה של מוביליות כלכלית, שבני עדות-המזרח זקוקים לה על-מנת לנפץ את הקשר בין מוצא עדתי ועמדה ריבודית כלכלית-חברתית, אורבת לבני-המזרח הסכנה של איבוד ייחודם ופרצופם התרבותי. אפשר שדווקא ארצות-הברית עשויה לשמש לנו דוגמה כיצד ניתן לשלב, בתוך מערכת ערכים פוליטית הבנויה על אוניברסאליות ושוויוניות, ייחוד תרבותי ופלוראליזם תרבותי. קליטה רוחנית אינה צריכה להיות „גלייכשאלטונג”.

לבנברג: המספרים שהובאו כאן בקשר לחינוך הגבוה משקפים בבירור את המצב בחינוך התיכון. ואף כי אין לומר שיש לנו יסוד לסיפוק מן המצב בחינוך היסודי, בכל-זאת עלינו להודות כי החוליה החלשה ביותר בחינוך הישראלי היא החינוך התיכון. לחינוך היסודי יש, לפחות, הישגים מסוימים בציבור הוותיק, אם גם אפשר להתווכח על תכנו, מטרות, או התאמתו למציאות הישראלית כיום. לעומת זה, החינוך התיכון „צולע” בכל הארץ; ועל אחת כמה וכמה מחריפות הבעיות הנוגעות לחינוך התיכון שנותנים לבני-העולים.

קודם-כל, באשר למצב החמרי. נכון שניתנות מילגות במספר ניכר, אך אלו מצטרפות בסך-הכל לסכומים קטנים כל-כך עד שאין בהן כדי להשפיע על החלטת הילד, או ההורים, בדבר המשך הלימודים. המילגה היא תרומה, עידוד סמלי, אך בשום פנים לא ביסוס חמרי, לא פיצוי על „הקדשת” הילד ללימוד ולא הבטחה לסיפוק צרכיו. נוסף על כך, הצורה של מתן המילגה פוגעת דווקא בילד המתפתח, שאינו אוהב את הגישה הפטרונית. האמנם אי-אפשר לתת לתנאי המילגות ניסוח שיעקור מהם, אחת-עוד, את האבחנה העדתית? אבחנה כזאת פוגעת, גם אם כרוכות בה הטבות חמרות. אותה גישה פטריארכלית שנוקטת המדינה ושונוקטים בעקבותיה מוסדות ממלכתיים-למחצה עשויה ליצור מצב מוזר ומביך: מצד אחד אנו לוחמים בפטריארכליות ומתכוונים להקנות ליוצאי ארצות-האסלאם הכרת שוויון; מצד שני לבשה המדינה, אולי בלי כוונה, צורת משפחה פטריארכלית הנותנת מתוך חסד ולא מפני שזה מגיע בצדק.

מובן שיש בארץ סנוביות מוסווה, אך נדמה לי שפאן המקום להתריע כי כל גילוי-

סנוביזם רשמי עשוי לחזק סנוביזם בלתי־רשמי. יש כאן עוד צד שאין להתעלם ממנו: החינוך התיכון בארץ, כפי שהוא כיום, עלול לשתק את יכלתו של הילד העולה מארצות־האסלאם. אם החינוך הגבוה הוא בהכרח בינלאומי באפיה, הנה החינוך התיכון משקף באופן חד־משמעי פלג־תרבות אחד של היהודים: פלג־תרבות שאבד עליו כלח, שלא רק ששרשיו נעוצים בעבר אלא שלמעשה אינו קיים עוד. דרכה של תרבות חיה שהיא קשורה במקום, באווירה, במצב חברתי, בהתפתחות מדעית וכלכלית. דווקא תרבות עממית, שרשית, עסיסית זו — התרבות של יהודי מזרח־אירופה בראשית המאה — אינה צמח שעשוי להכות שורש באדמת המזרח התיכון. קשה לדרוש מילדינו, המושרשים באיזור זה ומשתייכים אליו ומעולם לא עזבוהו, שיסגלו להם את פלג־התרבות היהודי של מזרח־אירופה כתרבותם ומורשתם שלהם.

גישה זו של החינוך התיכון, המכשילה במידת־מה גם את בני־הארץ, מכשילה עוד יותר את ילדי העולים. אגב, שמא יש לחפש את שורש האדישות לערכי־יהדות בקרב הצברים בכך שהם כרוכים תמיד ב„יידישקייט“? על־כל־פנים, לא רק הצלחתם של ילדי עולים בחינוך התיכון אלא הצלחת הדור הצעיר כולו תלויה בשינויים רדיקליים בתכנית־הלימודים ובהבהרת מטרותיו של חינוך זה. די אם נזכור כי החינוך התיכון זה חמישים שנה לא חל בו שינוי. לא רוחו ולא תכניתו אינן משקפות את המהפכות הגדולות שהתחוללו בינתיים, את המתרחש בעולם הרחב, את השינויים ההיסטוריים והפוליטיים בארצנו.

וכאן אנו חוזרים אל הנושא שהוזכר קודם: הטיפוס האידיאלי שלקראתו אנו מחנכים. לפעמים, בכיתתי שבקריט־שמונה, שבה אני עומדת בפני אזרחים צעירים של מדינתנו ילידי 24 ארצות, אני שואלת את עצמי: מהי הדמות אליה אנו שואפים לחנך את בני הדור הזה? וכשאני רואה את החומר שנבחר לתכנית־הלימודים מתברר לי שהדמות האידיאלית של החינוך התיכון כיום היא למעשה אותה דמות אידיאלית עצמה שלקראתה חנינו אנשי העליה השניה את ילדיהם. אז היתה דמות נכספת זו הולמת את הצרכים החברתיים והכלכליים, את החקלאות הפרמיטיבית, את המצב של מיעוט הלוחם לחירותו. אך מה היום? הפועל בעל הטוריה כיום הוא העולה החדש שאינו מסוגל להשיג עבודה מכובדת יותר. עבודת־האדמה הפכה להיות קללת העניים, וגם אין היא נחוצה כל־כך. אתן לכם דוגמה מן המקום שבו אני עובדת: רשות־החולה עיכבה את מיפונה וייעולה של החברה לפיתוח החולה כדי לספק מקומות־עבודה לפועלי־הטוריה שאינם מסוגלים להפעיל מכונות.

אינני מדברת אך ורק מנסיוני־אני; המציאות הישראלית יצרה טפסים שונים גם בעיירות־הפיתוח שרגילים לראות שהן יצור חדגוני, אך גם בעיירות־פיתוח המוקפת יותר מ־30 קיבוצים הדמות האידיאלית למעשה הוא האיש שרכש לו ידע מקצועי, השכלה ומעמד. המדינה, החוזרת ואומרת תמיד כי השכלה גבוהה היא התריס בפני לבנטיניזם, מעודדת גישה זו. היום בחברתנו האיש החי למעשה בתנאים זעיר־בורגניים או בורגניים מכריז על עצמו שהוא פועל, בעוד אשר איש מעמד־הפועלים

האמיתי — פועל־הדחק, העולה החדש — שאיפתו היא להיות בורגני ולסגל לו את טמלי־המעמד הבורגניים, שאותם מטפח הבורגני המוסווה, אם גם בסתר, מתוך קצת בושה.

ועוד: חברתנו נוטה יותר ויותר להיעשות פלוראליסטית. עלינו להכיר בכך ולהשלים עם העובדה שאין עוד דמות אידיאלית אחת אלא דמויות אידיאליות שונות, שוות־ערך, ולהן מכנה משותף אחד — האזרחות הטובה. אפשר שתישאל כאן השאלה הישראלית השיגרית: „ואיפה החלוץ?”

כל חברה יוצרת מתוכה בני אדם, אינדיבידואליסטים בדרך־כלל, הנכונים לתרום לבנין החברה בהתנדבות, מעל לחובתם האזרחית. למדנו מתרבות המערב, או לפחות שילמנו לה מס־שפתיים. נלמד גם זאת: החלוץ הוא, קודם־כל, אזרח טוב. אצלנו נוצר מצב פאראדוקסלי: החלוץ מדלג על שלב האזרחות; לא הייתי אומרת שהוא אזרח גרוע; הוא אינו אזרח כלל. החוקים אינם חלים עליו. לפעמים הוא „מתנדב” לציינת להם, אך הוא מאמין רק בריבונותה של חברת־העילית ובזכותה למשפט־Feme. גם זהו מין סנוביות. אמנם אין זו בדיוק הרגשת־עילית טיפוסית המתבטאת, בדרך־כלל, בקבלת חובות־יתר, בקבלת החוק שחברת־העילית עצמה עזרה לחוקק, אלא סנוביות של דור ההמשך לחברת־עילית, זה הלוקח לעצמו זכויות על סמך השגיי דורההורים. הסנוביות פורח במצב שבו יש אזרחים שווים אלא שפמה מהם שווים קצת יותר...

נחזור אל המילגות: אסור להזניח את הצרכים המיוחדים של בני המשפחות מרובות־הילדים. עלינו להודות בכך שלא נוכל לסתום את הפער כל עוד לא נטפל בבעיה הכאובה ששמה פיקוח על הילודה. האשה המטופלת בילדים, שלעולם אינה מספיקה לחיות את חייה, מטפחת בלבה קנאה, והאשה האיירופית מביטה בבוז על זו שבקושי מספיקה רק לישון, לאכול ולמלא את הפונקציות העיקריות בחיים.

אולי קשה למנוע סנוביות בלתי־רשמי משום שהוא נחלתו של עם שסבל ונרדף. ערכי חופש ודמוקרטיה אינם נקנים בדור אחד. אך כל הכרה רשמית בסנוביות בלתי־רשמי טומנת בקרבה את הסכנה שיונצח, גם אם היא לובשת צורה של הענ־קת זכויות־יתר למקופחים. הדרך הנכונה היא הדרך הקשה: לא רק חינוך הילד אלא גם חינוך משפחתו. אולי יש להאָט את קצב ההתפתחות, אך לדאוג שהתפתחות זו תקיף את החברה כולה. אל לנו לעשות את בני־המזרח, על מנהגיהם ותרבותם הסגולית, לאשכנזים *Honoris Causa*, או, כלשון הישראלים כיום, „לבנטינים”. כשישראל הוותיקה תקבל מישראל החדשה מה שיש לה לתרום לתרבות המתהווה תקבל גם ישראל החדשה מישראל הוותיקה את מה שיש בידם לתרום.

הפתרון אינו בפנימיה, שבה מבודדים את בן־המזרח ומוציאים אותו ממשפחתו ומחברתו, אלא בפעולה מאוזנת, מאורגנת ומתואמת, שתאפשר לילד לחיות בנעוריו בשני העולמות, העתידיים להיות לאחד, לכשיתבגר. הסנוביות היא תופעה פרובינציאלית, היא מבוסס על האמונה שבאמת יש אב־טיפוס אחד ותרבות עדיפה. עלינו

לא רק „להעלות“, כביכול, את בני עדות-המזרח אלא להעלות למעשה את בני-הארץ, העוטים יהירות והרגשת-עליונות המכסות על חוסר-הבטחון ועל החיפוש אחרי עצמיותם, בטחון ועצמיות שנגזלו מהם לא פחות משנגזלו מבני-המזרח. לכל דור ההיסטוריה שלו, הטפסים שלו, החלומות שלו. יחדלו הראשונים לכפות את שלהם על בני הדור הזה, יניחו להם להמשיך — ולא רק לרשת. אז יבוא קץ לסנוי ביזם, אם לא היום הרי לפחות בעתיד.

וינגרוד: בקשר לדרך הפוליטית. נדמה לי שמה שנאמר כאן זה נכון, שהדרך הפוליטית היא דרך חשובה מאד להגיע למקום הנכון ולערוך סדר יותר מבוסס על שוויון וההתארגנות הזאת בתוך המפלגות הפוליטיות היא חייבית ויש לה פונקציות חיוביות. אינני יודע אם הדוגמה של ארצות-הברית היא דוגמה טובה, ואם מה שקרה שם יקרה פה. אחת הסיבות לכך היא שזו ארץ קטנה, העובדות או הבעיות המקוריות הן בהרבה מקרים טפלות לגבי אנשים מרכזיים, שהם-הם שיכולים לעשות את הדברים. זאת-אומרת שבמקום נידח אפשר להגיד: אנחנו מצפצפים על ההחלטות של סניף-המפלגה בבאר-שבע, או בכל מקום אחר. וזאת אפשר לעשות, מאחר שההנהגה המרכזית וגם האנשים הבולטים יכולים כנראה להשלים עם זה שיש סיכוסים פנימיים בדימונה, למשל, ואנחנו רואים שזה קיים. לכן אני אינני יודע אם הדרך הזו, שהיא טובה, היא באמת היותר בטוחה כאן...

אני מנסה לסכם לעצמי מה שאני למד מהוויכוח. הייתי חושב שאם רוצים להגיד מה צריך להיות, או מה הדרך לעתיד, הרי יש ללכת בכמה כיוונים, וקודם-כל לתת לשבירה הקשר בין שייכות עדתית למעמד כלכלי. בשטח זה בית-הספר צריך למלא תפקיד מרכזי, בלי ספק. לכן לדעתי שוגה ראש-הממשלה כשהוא אומר שבעוד עשר שנים נוכל להרשות לעצמנו חינוך על-יסודי חינם, זה לא ענין לעשר שנים אלא לעכשיו. לדעתי המדינה מוכרחה להגשים את זה בלי דיחוי.

אני בהחלט מסכים עם מה שעליזה אמרה בסוף — איך לצאת מהקשרים שקושרים אותנו מבחינה אידיאולוגית. יש לי רושם שאנחנו מתעלמים מהבעיות האישיות שלנו וכתוצאה מזה איננו ניגשים אפילו לנסות לפתור אותן. לי נדמה שדרך החינוך, עם כל חשיבותה, היא רק אחת הדרכים לפתרון. חשובה גם הדרך של תיכנון עיר או בניינה, של ארגון שירותים שיהיו טובים ויעילים, לא רק בקרית-שמונה אלא גם בתל-אביב, ירושלים וחיפה. פירוש הדבר שאני מתחיל לחשוב שהבעיות של הארץ במידה ידועה אינן נבדלות ביסודן מאלו של חברות מערביות, אולי מערביות אחרות. נדמה לי, אם כן, שצריך להבין כי השאלה המרכזית כאן היא כללית: איך בונים במאה העשרים חברה פרוגרסיבית? אותה בעיה קיימת בניו-יורק, בון ותל-אביב.

רימל: נצטרך עכשיו לסכם את הדיון שלנו.

ובכן, אנחנו חדלנו מן הוויכוח הסימנטי על הצירוף „סנויזם עדתי“, כי כולנו באנו סוף כל סוף להבנה אחידה במה הכתוב מדבר. קבענו כאן ביטויים וגילויים שונים

של הסנובוזים בתחום הבינעדתי, כלומר — של התבדלות והתנשאות מצד אחד ושל הרגשת מיעוט וקיפוח המבוססת גם על עובדות, של מה שאנחנו קוראים בקיצור „עדות המזרח“. גם החלפנו דעות על כך שהבעיה כיום שונה ממה שהיתה אי-פעם לשעבר אצלנו, אף כי תמיד היה סנובוזים לפחות של חלק מן הוותיקים כלפי העולים החדשים. אולם השוני אז לא היה כל-כך מהותי וה„סנובוזים“ היה הדדי: זה ביטל את זה, והאחד חשב את עצמו טוב יותר מרעהו. הפעם יש היערכות של אשכנזים מול עדות-המזרח, התנשאות מצד אחד — ומצד שני: הרגשה של עמידה בשולי החיים החברתיים.

כמו כן באנו לידי הבנת שהסנובוזים הזה כיום הוא מסוכן מבחינה לאומית, חברתית ואנושית. כי השוני העדתי מתחיל לחפוף גם מעמד כלכלי וחברתי. מצב זה יוצר מחיצות גבוהות ומרובות והזרות בין העדות מעמיקה עוד יותר. החלפנו גם דעות מה אפשר לעשות כדי לצמצם את סיבות הרעה ולסלקן בהדרגה, ועלי-ידי כך גם לצמצם את הגילויים והתוצאות השליליים של הסנובויות הזאת.

אני חושב שאף אחד מאתנו לא ירחיק לכת עד כדי לקבוע שבאיזו חברה אנושית, שאיננה בנוסח האידיאל של אחרית-הימים, אפשר לגמרי בלי סנובויות. כי אפילו בחברה שוויונית לגמרי (להלכה), כמו הקיבוץ, אין אולי גילויים מובהקים של סנובויות אבל יש דיפרנציאציה לא מעטה בפנים. אני חושב שעל אף ההערות שהושמעו כאן, על סנובויות כמושג וכתופעה, נסכים שמידה של סנובויות היא אחד הגילויים המהיר תיים של הטבע האנושי.

על דבר אחד צריך עוד להעיר: דיברנו על פלוראליזם וכולנו הסכמנו שהתבטלותן של עדות-המזרח בפני העדות האשכנזיות, חקיינות, ויתור על ערכים מסוימים מן העבר, שחלק גדול מהם ודאי חיובי — אלו הן תופעות לא בריאות ולא רצויות. היתה כאן אפוא דעה אחידה, שהתפרקות גמורה, חקיינית וסנוביסטית, מן המורשה הספציפית של בני-המזרח, היא תופעה לא חיובית. אבל יש בעיה אחרת: איך לשמור על המורשה הווי, במידה שהיא חיה בבני עדות-המזרח, שלא תישכח ולא תיעלם?

אם כן, כיצד תקום חברה פלוראליסטית בישראל? אם תקום עלי-ידי „השתכנות“, על-ידי התפרקות גמורה מהמורשה, הרי זה לא טוב. צריך לחשוב על דפוס חינוכי, טיפוס של הישראלי שאנחנו רוצים לחנך לקראתו את כל הנוער הישראלי. זהו ההליך שאי-אפשר לכוונו או לתכננו לפי הזמנה, כמובן, באופן מלאכותי. יש הכרח לעשות למען הקטנה הדרגתית של מחיצות מורשתיות, בלי להרסן, להפעיל השפעה הדדית. איך להפעיל השפעה הדדית? — ליטול מעדות-המזרח את ההרגשה שהן קיבוצים פחות-ערך וחשיבות. זאת אפשר לעשות רק על-ידי חינוך, ולא בזמן קצר. למשל, אנחנו מדגישים פחות מדי, בהוראה ובחינוך, את התרומות שתרמו העדות השונות בעבר. התלמוד הבבלי הוא, סוף-סוף, פרי הגניוס של היהדות העיראקית. יש להדגיש את הזיהוי של קיבוצים ומרכזים יהודיים מפוארים בעבר עם בניהם המודרניים, לחזק בתודעה של תלמידים מעדות המזרח את ההכרה בחשיבות ההיס-

טורית והרוחנית של עדתו. כלומר, הכוונה היא לחזק בבית-הספר את הבטחון העצמי של בני כל העדות. סוף-סוף אל נשכח שהפרופיסורים הראשונים לרפואה באוניברסיטה הראשונה באירופה, בסאלרנו שבדרום-איטליה, היו יהודים ספרדיים, או נכון יותר — מארצות ערביות.

א ש ד : גם עכשיו יש לנו כמה פרופיסורים ספרדים „לרפואה“.

ר י מ ל ט : אני חושב שברור לכולנו שאם המדינה לא תלך בשנים הקרובות, בהדרגה, לקראת חינוך על-יסודי — ואני לא אומר „תיכון“ — חינום, יהיה קושי רב בהשגת המטרה. סנוביות כללית קיימת אצלנו גם בשטח החינוך התיכון, כאילו כל ילד הגומר בי"ס יסודי צריך ללכת לבי"ס תיכון עיוני דווקא. בית-הספר מיועד להכין את הילדים למוסד אקדמאי גבוה. מי שגומר בית-ספר תיכון ולא ממשיך בלימודים אקדמיים, רק מגדיל את העתודות של פקידות בלתי-מקצועית ומיותרת.

א ב י נ ר י : 85% מכלל בוגרי התיכונים ממשיכים בבתי-ספר גבוהים.

ר י מ ל ט : אצלנו קורה דבר פאראדוקסלי, בחורה שאינה יכולה לגמור גימנסיה, עוברת לסמינר בהמלצת מוריה והופכת להיות מורה בישראל, מתנכת הדור. משום כך אני חושב שחינוך על-יסודי, כל המסגרות של החינוך העל-יסודי, צריך להיעשות נחלת כולם. אבל חינוך על-יסודי חייב לתת לחניכים מטען מתאים של השכלה כללית, הומניסטית בעיקר. אם נוכל לאפשר למספר גדל והולך של בני-נוער חינוך על-יסודי, אולי נשיג במידה רבה מאד אותו שוויון בין-עדתי שחברים דיברו עליו כאן: שוויון בסיסי, שוויון בהזדמנות להתקדם.

ספרים

ברקיע החמישי

„ברקיע החמישי“ — יצירה ראשונה לסופרת צעירה ומוכשרת — בא לעולם במזל פירי סומת יתירה שנתלונתה לו שלא־בטובתו. אכן, דומה כי גם השבחים שנקשרו לו גם הבקורת החריפה שקמה עליו לקטלו, כביי־כול, הם לפחות בוסר של מספרת בעלת כשרון הוא יצירת־בוסר של מספרת בעלת כשרון סיפורי בולט, חושים דקים ועין חדה, שעדיין לא נשתחררה מסירבולים שבלשון ועדיין לא קנתה לה ראייה פנימית ומעמיקה בתפיסת דמויות גיבוריה — להוציא את הדמות הרא־שית. אין לקרוא לספר ראשון זה בשם „יצירת־מופת“; אין לקונן עליו כעל ציון־דרך לנסיגת הסיפורת הישראלית „אל נא־טורליזם ליטראטי גס“.

מאיה, הגיבורה האוטוביוגרפית, היא דמות ספרותית לאמיתה. היא היחידה בספר המוא־רת מצדדים שונים, שחלה בה התפתחות, שיש לה חיים פנימיים. בנייה האדם הנפגשים לה אינם כאלה, הם מתוארים בכשרון ז׳ור־גליסטי, ביכולת חישוף, בהומור פיקח ומפּו־כח ובחיות נפלאה, ועם זאת אין בהם עומק ואנושיות. דומים הם ביותר לדגמים מוכנים העשויים בכשרון. פגם זה לא היה פגם לולא נעשו פה־רושם נסיונות לתפוס את הגיבורים תפיסה רבי־צדדית. נסיונות אלה לא עלו יפה. פרידה בוריה, שדרגתם דרגת גיבור־רים כמעט בדומה למאיה, בהם החטיאה רחל איתן את המטרה. שום התרחשות פנימית אצל בוריה אינה נאמנה עלינו, ואשר לפרי־דה — זו יצאה מטושטשת ונטולת־אישיות. רק הדמות הצדדית של בתיה וולפסון זכתה לחיים פנימיים ולהארה אנושית רבת־פנים, בלי שתהיה לכך הצדקה מצד מקומה בהיי־רארכיה של הגיבורים. התיאור האנושי של בתיה וולפסון מאז מות בעלה ועד שהיא

מיסדת את המעון (ע״ע 136—127) מגלה לנו ברחל איתן לא רק מספרת ברוכת־כשר־רון אלא גם סופרת. (נחטא לאמת אם לא נראה כזאת במאיה, הגיבורה האמיתית והיחידה של הספר, ואף־על־פי־כן נאמרו כאן הדברים ביחס לבתיה וולפסון דווקא משום שכאן נשתחררה המחברת מן האוטו־ביוגרפי והראתה יכולת של חדירה לנפש הזולת והזהרות עמה).

גדול כוחה של רחל איתן בתיאורי מצבים. ידיעה אינטואיטיבית כנה בנפש הילד המזו־נח; הבחנה דקה בצביעותם של מבוגרים דורשי־טוב ובאכזריותם של מבוגרים דור־שירע; אומץ־לב וחופש ממוסכמות; ועל הכל — כושר חישוף והבחנה בנלעג, ברר־פס, במלאכותי. עם זה יש ותיאור מקורי מאבד מחיוניותו בגלל סירבול הלשון ונפגם בשל אמרי־חכמה טפלים שנצמדו אליו לא־ג־סו. כך, למשל, בעי 69, פתגם של מוסר־השפל נדוש („הרבה חייבת אשה לשקול בטרם תנסה לפרוש כנפי רחמיה על מי שבקע מביצה זרה“) פוגם בתיאור יחסיה של מאיה ואמה החורגת, שנמסר בכנות וביכולת־סופרים ויש בו שורות כגון: „נדה מאיה בלבה לכל אותם הרצועים לאמותי־הם... העיר, הזמן, הדוכנים, החטיפות הזעיר־רות מעליהם, תאוונות הדרכים, הרחצה בים ביחידות גמורה, השווקים והלילות — לה היו. בערב היתה מחפשת דרכה הביתה לא־רם של פנסייה־האפלה הכחלהלים, למצוא על שולחן־המטבח מזון צונן ותפל“.

גיבורת הספר, מאיה, כובשת אותנו מרגע כניסתה למעון (תיאור זה של כניסתה למקלחת והתנגשותה הראשונה בחברה הוא מן היפים בספר). היא מתבגרת לעינינו תוך כדי מלחמות, מפלות, נצחונות, הסתיי־לות, מרדות, כניעה. נסיונות לקשור יחסים כלשהם, אהבה ראשונה, אכזבה. במאיה כוחו של הספר, ובה גם חולשתו. כביכול היא בולעת את האחרים, התפלים, המשמשים לה רקע בלבד, נלווים אליה ונעלמים מחייה כצללים. ההיעלמות הפתאומית של הגיבורים האחרים נדרשה לגנאי בפי מבקרים, אך היא איננה מקרה סתם. יש בכך הגיון מסוים.

הערימה

חומר הסיפורים של שלמה קאלו הוא בני אדם בשכונת-העוני שביפו הנוקקים ללשכת-העבודה כדי לקבל עבודת-דחק חסרת-טעם, בני-אדם שחייהם משובשים, תלשים ואומ-ללים. מהם שנשתבשו חייהם בגלל העקירה מארץ-המוצא ואי-ההיקלטות בסביבה החד-שה; מהם שחוסר-ההתאמה לחיים טבוע בהם עוד מקודם.

דומה שבמתכוון לא תיאר המחבר שנים בני אותה ארץ-מוצא: יש כאן יוצאי בולגריה, רוסיה, פולין, תורכיה, הודו, צ'כוסלובקיה, סאלוניקי, רומניה, ואף בן תל-אביב אחד תמהוני עובר כאן כבדרך-אגב, בחטף בלבד (סיפורו הוא, אגב, החלש שבקובץ). איש איש מהם יש בו משהו מן האפייני יהודי אותה ארץ ממנה בא, ועם זה אין הם דומים לדגמים מוכנים; בכלום יש משהו אישי.

גורלות שונים הביאו את „גיבורי“ קאלו לשפל-המדרגה, אך כולם הגיעו לאותו מקום, לאותו גורל שהוא להם כמכנה משותף: בדידות, עוני, חוסר-מוצא, תלישות, לפע-מים תקוות-שוא שלא באה אלא להדגיש את האומללות.

ההוי נמסר יפה, יש אווירה; יש שלל-טיפוסים — ואף-על-פי-כן עדיין אין באלה כדי סיפורים בשלים. כביכול הבימה מוכנה, התפאורה נאה, המוזיקה מתאימה, טיפוסים הגיבורים מעוצבים; אך משום-מה, ברגע שעולה המסך והשחקנים מתחילים לנוע, מסתבר שמסך פגום כגון: אין לאיש לשון משלו. כולם מדברים בלשון אחידה, שניא כשלעצמה נאה, פשוטה, נכונה — נכונה מדי, האנשים נבדלים כל-כך זה מזה בעברם, בתכונות-אפיים וברקעם הלשוני, ואין הדבר ניכר כלל בסגנונם. פה-ושם יש נסיונות להניח לכל איש לדבר בלשונו-הוא אבל הסופר (ואולי זו אשמת העריכה?) אינו מעז לעשות זאת בשלמות. „אני קשה לי לסבול אותם, איש עצבני אני ומתעצבן מהר“, אומר הסבל מעיראק. „אולי תשב עמנו קצת?“ שואלת אשתו. „ממהר אני מאד“, משיב האורה מפולין. מפני-מה לא „אני איש עצ-בני“, „אולי תשב אתנו“, „אני ממהר“? —

שכן מאיה לא נתקשרה לשום איש קשר של אמת, על כן אין סיבה שלא ייעלמו הללו מחייה כלאחר-ידי. חייה של מאיה הם פני-מיים, אינטנסיביים ובודדים. הקשר שלה אל הזולת הוא של התרשמות אך לא של התקשרות. צמאונה לידידות ולאהבה לא רווה; תחת הפתרון באה ההתחסנות, ההשלמה המרירה והנועות עם החיים.

בספר ראשון זה השתחררה הסופרת מדברים שהיו לה לאמור. מבחינה אובייקטיבית מספיקה נשימתם של דברים אלה לסיפור ולא לרומן; אך תפיסת-מרבנה אינה פגם חמור בסופר מתחיל. אדרבה, מתקבל הרושם שרחל איתן חשה בעצמה את הכוח לכתוב רומן, שזוהי הדרך ההולמתה. ויש מקום להאמין שעתידיה היא עוד לכתוב רומנים. אין היא מתיחסת בקלות-ראש למלאכת הכתיבה, אין היא שטחית ואין היא שואפת להשגיר-ראווה. היו מבקרים שהירבו לעסוק בסגנון, שהופגנה בו למדנות-יתר; אך דומה שאין להיטפל הרבה לחולשה זו, שכן העומס סופו ודאי שיעלם עם ההתבגרות האמנר-תית; ה„זבול“ ישוב להיות בית, מעון, או דירה. „פרכילי הענבים“ (לא מצאתי, לצערי, פירושה של מלה זו) גם הם נשור ישרו. כסופרת עדיין אין בה בגרות רחל איתן; עדיין לא קנתה לה את כושר ההתרחקות מן החוויות עד כדי יכולת למסכן כשהן מזוקקות ובשלות. אין אנו יודעים מה יהיה ספרה הבא; לא נצטער אם יחולל פחות סערה, אם יאכזב את חובבי „עושר הלשון“. לא יהיה בכך אסון אם בחתימה קראת העמקה ויתר הבנה יהיו אי-אלה כשלונות.

רוצים אנו לקוות שיהיה בו מכוחו של הספר הראשון בלווית יתר-צלילות, יתר-נקיזות, יתר-אחידות ויתר פשטות-ביטוי. לא נאחל לה בגרות מוקדמת, כבר בספר הבא. דומה — ואנו תקוה שאמנם כן הוא — שאין היא מן הממהרים להתבגר, בוסר עז ושגון זה טוב שיבשיל לאטו וימצא את מלוא האפשר-ריות שנרמזו בו.

* רחל איתן: ברקיע החמישי; עם עובד / ספריה לעם, 1962; 333 עמ'.

מי שמוכן להעניק לזה את שרביט השררה בהיכל השירה הפולנית, ורווחה הסברה כי שמו של מחבר „הקומדיה הלא־אלוהית“ לא הוכנס להיכל אלא על־מנת להשביח את הריב בין חסידיהם של יוצר „הזמזמור לעלומים“ ושל בעל „חלום־הכסף אשר לשלומית“.

ואולם אפילו המצדדים בזכותו הייחודית של מיצקביץ' לעמוד על כן הפנתיאון הפיוטי של פולין יודו כי מתחרהו, סלובצקי, עולה עליו ב„צריפותו“ הרומנטית. מיצקביץ' ירד לפרקים מן הפסגות הרומנטיות שב„אבות“ אל אדמת ליטא מולדתו: ליטא ההיסטורית ב„קונרד ואלנרוד“, וליטא בת־נעוריו ב„פן טדיאוש“. סלובצקי לא ידע סטיות כאלו. העוקב אחר קו יצירתו, מפרי טיוליו הפיורטיים הראשונים בין סמטותיה הפתלתולות של עיר־מולדתו קשמניץ, ועד לשיריו מימי גלותו ההלוטית והלבגונית, שוא יחפש ירידה אל גיאית הילומים. פגישות לילדות־חלום, תענועי געגועים־בהקיץ, חוויות־מסתורין, לשון־סמלים — כזה עולם שירתו של סלובצקי בשני התחומים העיקריים של עלילותיה: הארוטי והלאומי. (ודוק: יחסו של המשורר אל ההתרחשויות שבתחום השני הוא אי־שירגשי לא־פחות מיחסו למת־ארע בתחום הראשון, שכן פולין המעונה, אצלו כאצל מיצקביץ', דמיונה דרך־כלל לאהובה, הקינה על חירותה האבודה כמוה כערגון לאהבת־נעורים, והציפיה לתקומתה הפלאית הריהי, בתכנה כבתיאורה, כציפיה לשעת־שיא בחווית נאהבים).

וכשם שאף חסידי מיצקביץ' יודו ביתרונן של סלובצקי מצד השלמות הרומנטית, כך גם מעריצי יצירות אחרות משל סלובצקי יכירו ב„אנהלי“ כרומנטית ביותר בפואמות שלו.

מסכת זו, שעניינה בגולי סיביריה הפולנים והורתה ההיסטורית בדיפוי „מרד נובמבר“ משנת 1831 לעידי שלטון־הכיבוש המוסקרי־בי, היא הדוגמה הנאה ביותר של פרוזה פיוטית בספרות הפולנית והיצירה היחידה בה הכתובה על טהרת לשון־המקרא. והנה תופעה מוזרה: שפת מקורו של „אנהלי“ היא יוצאת־דופן, כי סגנון־המקרא אין לו בלשון פולין ובספרותה לא אחיזה ולא

והרי אנשים אלה עתה־זה דיברו, או ניסו לדבר, בלשון־דיבור חיה, כפי שמדברים ברי־חוב, ואפילו שיבשוה כרגיל אצל פשוטי־עם שנוסף לכך אינם יודעים עברית היטב. לשם מה צחצחות אלו? פאפוס הנרקומן, בשיחתו עם פקיד הלשכה (ע"ע 3—152), מדבר פשוט ואנו מאמינים לו ולכל מלה היוצאת מפיו. „זו המחלה שהאדם רואה בה חלומות טר־ביים, חלומות יפים, חלומות יוצאים מהכ־לל!... כומו מלך, כומו נביא שכולם אוהבים אותו ונותנים לו כבוד... ויש בארמונות שלו רוקדות בשבילו אלף נשים אכי יפות בעולם...“; „אבל אני אומר לך, אדוני, אני נותן לך את המלה שלי שהיא תיכף תיכנס לגימזויא ותהיה הראשונה מכולם כומו שהיתה כל פעם...“ אך אמונתנו בחיוניותו של פאפוס מתערערת ברגע שהוא מתחיל להתנבא בסגנונם של יתר חבריו: „הרי החלטתי להיגמל מזה ולפתוח דף חדש בחיי... הרי כך נדרתי לאלוהים ולאדם! רגע החסד עבר, כבר אין אנו מתפלאים על שהוא אומר לבתו שמוטב שתרד לשפת־הים ותמצא שם חנות־מרקחת זעירה... פאפוס הפך להיות בובה משוכת־חוטים. עדיין אין אלה סיפורים, אבל חומר לסיפורים יש כאן. שלמה קאלו הוא מספר מוכשר, שאמנם לא הגיע עד מלוא רמתו אך בהן, בפשטות ובענין שבכתיבתו יש משום הבטחה.

ד. ג.

אנהלי

ויכוח בלתי־פוסק נטוש בקרב קוראי הספרות הפולנית, מוריה וחוקריה, למי משני המ־שוררים הרומנטיים הגדולים של פולין במאה הי"ט — אדם מיצקביץ' ויוליוש סלובצקי — הזכות לתואר „משורר האומה“. אמנם כל ספר־לימוד לתולדות הספרות הפולנית מדבר ב„שלושת משוררי האומה“, בהזכירו בצד אלה גם את זיגמונט קראסינסקי, אך אין

* שלמה קאלו: הערימה; עם עובד / ספריה לעם, 1962; 174 עמ'.

ובהלך-הנפש. התצלומים-בפרוזה שלו הם אינטימיים, לקוחים ברובם מסביבה מצומצמת מאוד הידועה לו יפה. על כן דומה כי השם „לישראלים בלבד“ אינו מתאים כאן, שכן „ישראלים“ אינם דווקא צברים בני הורים זעיר-בורגנים-בעלי-גיטות-סוציאליסטיות שה-גיעו לכאן מרוסיה בשנות כרז'וכך וקבעו מושבם לבסוף בשכונה מסוימת בצפון-תל-אביב. אם לאלה נתכוון המחבר בשם הצנוע היה עליו לקרוא לספרו „לבני שכונתי בלבד“. אלא שצניעות זו אינה במקומה, לפי שאתן אסוציאציות המצחיקות רק את חברי הקלוב האקסקלוזיבי, הקרוי ז'רגונית „משל-נו“, פוזרות אמנם בספר פה-ושם אך הן בטלות-בששים בתוך ההומור האמיתי שיש-ראלים ולא-ישראלים טובי-טעם עשויים ליהי-נות ממנו במידה שווה.

הטובים שבקובץ הם סיפורי „ארוץ ואני“ — מעין „סיפורי שכונה“ שנכנסו בזמן האחרון לאופנה, ואין זה גורע מחינם כל עוד הם אמת — והטוב שבהם הוא „פגישה עם חיליק“: דמותו האוניברסלית של הפרובינציאלי השואף אל הנשגב, האהובה עלינו עוד מימי טארטארן איש-טאראקון, נמסרת כאן בנאמנות, בחן, בהומור עם משהו נוסטלגיה. המשך ישר כמעט ל„ארוץ ואני“ הוא „זבולון ורוחמה“: נערי השכונה הפרובינציאלית, שבגרו והצליחו לשמור על ייחודם הפרובינציאלי בלידה בתוך הכרך הגדול נפגשים יחד אתם. ליד זבולון ורוחמה נפגשים לנו חבריהם וידידיהם, שנעשו עורכי-דין, קציני-צבא קבע, אנשי „החוג הנוצץ“ ועקריות-בית, שמחמת צוקי-העתים הן חרדות על החסכונות (אך לעולם לא על פת-הלחם של מחר) ומתלבטות בבניית „אינלי-מה-ללבוש“. הדור השלישי, צברים בני צברים, אף הם כאן. עיקר כשרם של פירות-הילולים אלה הוא בחידושי-לשון מעשה-חבר'מן וחזקה עליהם שלא ירחיקו ו„ימשיכו“...

ב„איך הם מדברים“ יש מעט מן הפגישה עם הרחוב, גם כאן רוב המשתתפים הם „משל-נו“: צברים, סנובים מתאנגלים, קציני צבא קבע, זעיר-בורגנים, ספסרים קטנים וטרופר-ליטני אחד, לרפואה, התוהה על זרות המב-טא ההוגרי ויותר אינו אומר מאומה לפי-

מסורת ומקומו אך בין דפיו של ספרי-התנ"ך עצמו; ואילו תרגומו העברי של „אנהלי“ כמו משיבהו למכורתו הלשונית, חרף חי-לופם של מדבריות צין ופארן בטונדרות סיביריה ובטאיגותיה. אכן, מי שבקיאאות בשפת התנ"ך, בסגנונו ובמיקצבו עולה על ידיעתו את הפרטים שבספר, עלול, למשמע פרקים מסוימים ב„אנהלי“, להתפתות לשא-לה: הבספר ישעיהו קוראים כאן לפנינו, אם ביהזקאל?

אפילו אין עולמו של „אנהלי“ — לא זה הגיאוגרפי, לא זה ההיסטורי ולא זה הרוח-ני — קרוב לעולם-חוויותיו של הקורא הישר-ראלי בן-ימינו, מלאכה זו של יצירת כלי דמוי-מקור לתוכן ספרותי בעל-ערך די בה כדי להצדיק את הופעת התרגום. מלאכתו של המתרגם, דניאל לייבל, ראויה היתה ללבוש הנאה בו הלבשיטה, כדרכה, הוצאת ספרי-תרשיש.

ת. ה.

לישראלים בלבד

„סיפורים וסאטירות“ נכתב בשער הספר. דומה לא דייקן המו"לים הפעם. ברשימותיו של טבת יש הרבה הומור — ואין הן סאטיריות. יש בהן כשרון ויכולת כתיבה — ואין הן סיפורים דווקא. על דרך הדימוי אפשר לאמור כי טבת מוכם כצלם מוכשר, אחד מאלה שאינם נחפזים ללחוץ על כפתור המצ-למה מעשה-ההדיוט אלא בוררים את הזווית הנכונה, מחשבים את הרקע המתאים, שמים לב לכך שהאנשים לא יחייכו חיוך מלאכותי ולא יתאבנו לפני המצלמה אלא יהיו טב-עיים כמו בחיים. התמונות שלו פעמים תהינה גרוטסקיות, פעמים ריאליסטיות, אך לעולם נמצא בהן משמעות ואווירה. עיקר כוחו של ש. ט. הוא בעין החדה, בהומור

* יוליוס סלוצקי; „אנהלי“; תירגם מפר-לנית: דניאל לייבל; ספרי תרשיש, ירושלים, 1961; ס"ב עמ'.

** שבתאי טבת: לישראלים בלבד; ציורים: שמואל כץ; הוצאת מסדה, ב.ת.; 200 עמ'.

פוגשים כשפרקדמן ארוך למדי מפריד בין עיסוקם בעסקיהם הרגילים לבין תקופת מאבקם, החייתי כמעט, להיאחזו בעולם הזה, הנתון במלחמה מחרידה, וגיבורים אלה, הנראים כאילו הסתגלו למציאות הנורמלית, שרויים דרך־כלל במצבו של העיור, שאם גם אולף להיעזר בחושי השונים לצורך אחיזה של ממש בעולמם של הפיכחים, אינו מצליח בכך. רישומם של מאורעות שעברו עליהם מפריע להם בנסיון היאחזותם זה.

דומה שנסיונו של אפלפלד הוא אצלנו הנסיגה יון האמנותי הראשון להיתלות בנושא זה שאינו מסתיים בכשלון. אפלפלד הצליח בעיני צוב גופם הנפשי של גיבוריו, כשגם תיאור עיסוקיהם והווי היומיום שלהם הוא מהימן. הוא לא הסתחרר מהעושר ה"פולקלוריסטי" שבהוויתם של נהגים ושל קצבים, ולא התפייש לגיתוחים פסבדו־פסיכואנליטיים בעסקן בתהפוכות נפשם. אפלפלד מפליא באיפוק, הוא אינו סוטה, בתיאוריו ובהווית סיפור־המעשה, מן האווירה והמגמה שקבע לסיפוריו, ואינו מפליג לרבידילשון קדומים ולחיפוש אחר מלים יחידאיות וגיבים גנרזים, שעיקר תכליתם לפרק את התיאור לשברי פרטים ותחושות. אוצר־מליו פשוט לכאורה, ומטען המשמעות הרב של משפטיו הוא פרי שקידתו על הרייתמוס המיוחד של כל אחד מהם.

הופעתו של אפלפלד היא בעלת חשיבות בתקופה זו שבה מספרים ריאליסטיים אינם מצליחים לחרוג מתיאור האני הביוגרפי שלהם ואחרים מנסים לסגל להם כלים שאר לים מספרות המערב, על־הרוב ללא הצלחה.

א. ז.

החטא וענשו

קרוב למאה שנה חלפו מאז הופעת "החטא וענשו" (1866). רומן זה הוא אחד מארבע היצירות שהקנו לקלסיקן הרוסי הגדול, בן המאה התשע־עשרה, את עיקר תהילתו העולמית, לצד "אידיוט", "רשימות מבית־המוות", וכמובן — "האחים קאראמאזוב".

תרגומו של ולופובסקי ל"החטא וענשו" אינו תרגום ראשון לעברית. קדם לו, כזכור, תר-

שה. בני שכונות אחרות, דרומיות ללא ספק, באו לידי ביטוי חביב ומרפרף ב"השור דד הזעיר" ולידי ביטוי יומרני יותר, ומוציא לח פחות, ב"אליזעם העצוב". נקווה שיחזור טבת פעם לנושא זה בצורה בשלה יותר. בבירוקרטיה ובשחיתות אנו פוגשים במדור־רים "האיגרת והמהומה" ו"מחברת ישראל־לית". למרות ההומור והכשרון שיש כאן ללא ספק, אין באותם סיפורים־רשימות שבי־מדורים אלה ייחוד רב, והם נופלים מקוד־מיהם.

ד. ג.

עשן

גיבוריו הישראליים של קובץ־סיפורים זה נמנים על בעלי אומנויות שמעצם טבען הן מחייבות את האדם לחיוניות ולהיאחזות בעולמם הזה, בין אם הגיבור הנו קצב או סוחר, מורה או נהג־מונית. גיבוריו הפועלים במזרח־אירופה נמנים על אותה שכבת תחתית שבאוכלוסיה היהודית, שסופרים שמאסו ברונחיות היתירה שפשתה כביכול ביהדות הרבו לתארה. גיבורים אלה (להוציא את המורה, ב"פיצויים"), שמתענם האינטלקטואלי דל וכשרם למסור לעצמם די־ן־וחשבון על המת־הווה סביבם ובתוכם הוא אפסי, אינם נעים במסלול ה"נורמלי" של בני מעמדם. בהתנהגותם, בתגובותיהם ובמושגיהם הוטבע רישומם המבעית של מאורעות מלחמת־העולם השניה וחוויותיה.

אפלפלד אינו מתאר את אשר אירע לגיבוריו בזמן המלחמה (להוציא אולי את הסיפור "שלושה"), אין הוא מנסה להתמודד עם התרחשויות שעצמת טירוף אינה ניתנת להמחשה, רק צלן הסייטי של התרחשויות וחוויות אלו מלווה (על־הרוב במעורפל) את גיבוריו. הסיפורים שמקומם באירופה מתרחשים ב"יום הראשון" שלאחר המלחמה, גיבוריהם דומים בתגובותיהם ובמעשיהם לפיכחים שהוצאו מכלא אפל והם מגששים באור. בגיבוריו הישראליים של אפלפלד אנו

* אהרן אפלפלד: עשן (סיפורים); הוצאת "עכשיו", 1962; 136 עמ'.

ג. ניקולסון בשנת 1934 בארצות-הברית). תרגומיהם של ברנר, טביוב ורבים אחרים, מטובי הסופרים בני הדור הקודם, לא החזיר קו מעמד אפילו ארבעים שנה, והתרגומים הנעשים עתה מחדש הם חיוניים, "לחם" יום-יום ולא מותרות. אנו זקוקים לתרגומים קלאסיים ה"תפורים" כמידת העברית החיה שלנו.

מכלל זה יוצאות אולי רק עבודותיהם של גדולי-הגדולים כפרישמן, טשרניחובסקי ובי"אליק. "דון קישוט" נוסח ביאליק הריהו עיבוד העולה לחזקת מקור, טאגור וניטשה בלבדו של פרישמן גם הם נכסים בני-קיים, מה-גם שתרגומי-שירה אינם נאכלים בשיני הזמן כפרוזה, הדוברת דרך-כלל לשון בני-אדם.

וולפובסקי עשה, אפוא, מלאכה נכיה, נאמנה ורצויה. מה עוד שביקש, כדבריו, לתת לפחות "שארית כלשהי" לעבודת קודמו וליקט מעט ניבים טיפוסיים לברנר, כדי לתתם בקנקן החדש. המתרגם מציין את הבולטים מתוך אלה: "מלומד בעניות", "פורת-נפש", "נסתחף בקריאה" ו"שתיקת-הירהורים".

מ. ג.

מות יומת המלך

"מות יומת המלך" הוא רומן היסטורי, לפי המיתוס היווני, ספרים ומחקרים היסטוריים ישנים וחדשים על יוון, כרתים והמזרח בת-קופה היוונית-הברברית וגילוייה האחרונים של הפסיכואנליזה. חובבי הרומן ההיסטורי שאינם אֶלְרֵגִיִּים ללשון-לימודים נשגבה ימצאו כאן חומר היסטורי, קשר בין המחקרים והאגדה, פירושים מעניינים המסבירים את המיתולוגיה והפולחנים לאור ההיסטוריה והפסיכולוגיה. נדמה לי שבדיקת המהימנות והדייקנות היא ענין לחוקרים ולמדענים, ואילו אנו ננסה לעסוק כאן בצד הספרותי בלבד.

עם קריאה ראשונה בולט קודם-כל הטון הפיוטי, המתרום תמיד כשיעור כמה מס-רים מעל לפשוט ולענייני, מעין חיקוי לשי-רת יוון העתיקה. טון זה, שהוא חביב מאד

גום שנעשה בידי יוסף חיים ברנר לפני כארבעים-וחמש שנים, כימי יובל כמעט. המישים שנה בספרות הן פרק-זמן נכבד, ואילו לגבי לשון, לשון חיה, הרי חמישים שנה הן כ"יום" אחד. אך אם בלשון "מתה", כלאטניית למשל, דומה שסגנונו של קיקרו "אקטואלי" כיום לא-פחות משהיה בשלהי ימי הרפובליקה, לפני יותר מאלפים שנה, הנה בלשון מודרנית "יום" הוא פרק-זמן רב-התרחשויות כשלעצמו, וגורמים אדירי-כוח כעתונות וכמדעים, המתרחבים כיום בממדי-ענק, השפעה ניכרת להם על הרכב ה"חומר" החי אשר לה.

על הרוסית של ימי דוסטובסקי עברה מאז תמורה מרחיקה לכת, גם לפני המהפכה הבולשביט — בתוך השאר, מחמת הצורך להסתגל למערב בכמה וכמה שטחים. יודעי-התמורות גבר פיי-כמה אחרי המהפכה. יודעי-דבר מדברים על הרבה אלפים של מלים חדשות, שנוספו ללשון המדוברת בה, ומנין התידושים שלא נשתרשו גדול עוד יותר. תרגומו החדש של וולפובסקי חדיש, אפוא, יותר מן המקור, שכן עולה הוא בקנה אחד עם העברית של זמננו, בעוד שהרוסית של דוסטובסקי היא, כמובן, זו שמלפני מאה שנים.

אף-על-פי-כן הרי הפאראדוקס הזה אין בו כדי לבנות משוואה, ואין עמו משמעות המאפשרת הוצאת מסקנות. לערוך זה מול זה ממש אפשר רק את שני התרגומים של "החטא וענשו" לעברית. וכאן דומה כי תרגומו של ברנר נתישן ושוב אינו חופף את צרכיו של הקורא החדש; ומאחר של-עולם אין תרגום נחשב כמקור, הרי התיש-נותו כמה כמיתה.

תמורתיה של הלשון העברית בימינו מת-חוללות בקצב מהפכני. עד שהצדיקו "מע-שיות קנטרבריי" לג'ופרי צ'וסר "תרגום" לאנגלית חדשה צריכות היו לחלוף כש-מאות שנה. (עבודה מצוינת מסוג זה פירסם

* פ. מ. דוסטובסקי: החטא וענשו; תיר-גם: מ. ז. וולפובסקי: הוצאת הקיבוץ המ-אוחד, 1962; 469 עמ'.

בורי „מות יומת המלך“ הוא מדרגני-להפתיע ובהבחנותיהם הדקות יש משום חכמות: „כאשר יקרה בעת מלחמה הסיחה דעתה מעצמה ופחדה פג דווקא בהיות עת לפחוד“; „גם היוכי רפה היה וודאי לא פחות אוויל“; קשה קצת להאמין בהשתלבותם של אנשים בעלי תחושות, הבחנות וסגנון-מחשבה מודרניים כל-כך בעולם בעל התפיסה הקמאית של מינוס מכתרים ותוווס מאלוסיס, עולם של פולחני-דמים, אמונות קדומות ופחדים קמאיים, שקדם הרבה לעולם של תרבות אתונה המאוחרת יותר. אפשר, שמבחינה היסטורית יש כאן תירוץ והסתירה הנדמית לנו היא מדומה, אך בספר שלפנינו היא מעוררת תמיהה ואינה מתישבת. לקורא שביקש לקרוא סיפור-מעשה נדמה שהסופרת לא חדרה לנפש גיבוריה אלא חדירה שט-חית בלבד. דבר זה, יחד עם סגנון הכתיבה (או אולי התרגום) המאונס, מעוררים מידה של אי-אמון לעבודת-מחקר ספרותית זו.

נשרה

צורך שיריו החדשים של ע. הלל מן הראוי להסמיכו אל „ארץ הצהריים“ שלו, שבו כמו נסתכם עד כה קלסטר-שירתו ועמו נוהגים היינו לזהות את דמותו. הסמכה זו כדאית היא לא דווקא לשם השוואת-השגים כביכול אלא לשם עמידה על היסודות הקיימים ועומדים (משמע: המהותיים) בשירתו, לבור בה את התבן מן הבר.

מראשית צעדיו ניפרה בע. הלל המשיכה אל הגבאים: אל המיתח הגבוה, אל האוק-טאבה הגבוהה, אל הביטוי ה„גבוה“. לא לחיי גם מדמים היינו לשמוע בשיריו קולות וב-נות-קול מתועפות-הרריו של זרתוסטרה הניציאני, או מדמוקרטית-הנפילים הוויט-מאנית — מן-הסתם אף בלא שיהיה המשורר נותן לעצמו דין-וחשבון מן הדבר. עם זאת הרי, מטעמים מובנים, נתיחד לע. הלל אשראי של אמון ואהדה בזכות נימת-הלוואי הפרח-הית-הפלמחאית של שירים כגון „בסיבוב כפר-סבא“, „על מכונת דודג' בכביש חיפה—ת“א“, או, בשינוי-גימיה כלשהו, „כיתה בארץ“, „לנשמת רע“ וכיוצא באלה. מי שאוהב

על שוחרי העמקנות והלמדנות, נודה על האמת שהוא קשה לנו לעיכול. לא קראתי את ספרה של מרי רינו במקורו ואינני יודעת אם המקור עושה או התרגום עושה. „אוויל האיש אשר ירים אלה בעוד חרב וחנית לו“; „האם לא תבושי לנפשך ואת כבודי לא תוקירי?“; „חמת-פתנים מציתי, את העשית חרפה על גברותי“; „רב מדי תב-קש... אילפתי בינה. אם יש כאן איש לא הרפה מחנתי כל שעת הקרב ולהב חרבו לא קהה, יביא החרב אלי“. זה לקט שרירותי בתכלית. כל העומדים גדושים משפטים דר-מים לאלה: הטון נעלה, התחביר מוזר, והשימוש, או אי-השימוש, במילות-הקישור הוא, לפחות, אוריגינלי.

הגבולות שנתחמו על-ידי המרכיבים הרבים והשונים של מלאכת-מחשבת זו שלפנינו אינם מאפשרים התפתחות ספרותית טהורה. בגבולות הנתונים יש להודות שנעשתה מלאכה נקיה ומתקבלת-עלי-הדעת, בגמישות וב-כושר-תימרון ראויים-לשבח ובעמל לא מעט, והעליה איננה מסוכסכת יותר ממה שאפשר לצפות לו במסיבות האמורות.

כל-אמת שההתרחשויות המותנות-מראש מחייבות קונפליקט נפשי או מצפוני אצל גיבור מן הגיבורים, הרי תיאורו או המחשתו של קונפליקט זה מתחלפים בכיסוי של מלים יפות מאד: כאשר תיווס נדרש על-ידי מינוס המצורע להמיתו אין אנו קוראים בפירוש על המתרחש בנפשו, אף לא נרמזים זים על כך מדרך הסיפור, אף אין הסופרת בוחרת להתעלם מכך כדרך סיפורי מיתולוגיה ולהניח לקורא להפעיל דמיון, אלא כך:

„הרימותי [את החרב] מעל כנה. צללים כהים נתחבטו מסביבי כעורבים עטים על טרפם. ענית: אם זה דבר האל...“

ההמחשה של ההתרחשות בעזרת הצללים הכהים מסתברת כשלעצמה, אך רישומה מת-בטל מיד עם המליצה יפת-הצילצול „כעור-בים עטים על טרפם“. מבנה נפשם של גי-

* מרי רינו: מות יומת המלך; תרגום: דליה רביקוביץ, הביא לביה"ד: א. דש; עם עובד / ספריה לעם, 1962; 291 עמ'.

כה, שירתו של ע. הלל, בגילוייה המתחדש, מיתח גבוה היא טעונה, כאמור, ופורצת מתוך רבדים עמוקים וראשוניים הרבה יותר מאלה שהורגש ריטוטם בכללות השירה העב־רית בעת האחרונה. על אף הבארזקי הניכר פה־ושם בבניינה, הריהי תמה וישרנית בעי־קרה; על אף פשטנותה היחסית, יש בה תודעת־מעמקים־ותועפות; על אף „שריר־תה“, אין היא ברוטאלית; על אף שמחת־הקיום השרשית שבה, היא חדורה דעת־חידלון־ומוות; וה„רליגיוזיות“ המובהקת המ־פעמתה אין להריקה כלל לכלים של דת־עם־ושבט ונפתולי־שעה־ודור אלא, לכל המרובה, לכלים, הקמאיים הרבה יותר, של אמונת־עולם־וארץ.

„נישרה“ מרמזת לא רק על מיצוין של אפ־שרויות מסוימות שניצלתן השירה העברית בגילגול קודם, אלא גם על אפשרויות אחרות שעודן לפניה — אפשרויות של התחדשות פנימית בדרך שאיבה ממעמקי הווייתה וחור־יתה שלה עצמה ובדרך של מודרניזם שאינו חייב כלל וכלל לגלוש במדרונו המשמים של הטריביאלי.

ב. מ.

שירי יהלום

ישראל רינג הוא מבקר ומסאי המוכר היטב לקוראי „על המשמר“, ודומה כי לעתים קרובות הוא משמיע דברים הראויים להישמע ומגלה יכולת־הבחנה וכוח־שיפוט — לגבי יצירות של זולתו. הבל שיכולת זו, וכוח זה, ניטלים ממנו כליל, כמדומה, משעה שהוא מבקש להחליף לבושו ומנסה לתפוס בעצמו בכנף־שכינתה של השירה.

„שירי יהלום“ מוטב היה לולא נכתבו, ואם נכתבו מוטב היה שלא יראו אור ברשות־הרבים. יותר משהם מעידים על למדנות ובקיאות במחשבת־השיר לזרמיה ולאפיקיה השונים, בלשוננו ובשאר לשונות (ויש בהם עדות לכך). הריהם מעידים על ריות מופלג מדי בין רצון ליכולת, על אזלת־יד יומרנית, על אוזן ערלה לצליל, וכמדומה אפילו על אינוס־עצמי לכתוב.

כדי שלא יהיו הדברים בחינת „השמצה“

לחזור ולפגוש, בשירה, רק בפרצופים מוכ־רים ו„מתויקים“, חזקה עליו אפוא שינחל אכזבת־מה למקרא שיריו החדשים של ע. הלל, בחוברת „נישרה“. כנגד זאת, מי שצי־פה להבשלת היסודות העצמיים ביותר בשיר־רתו ולגיבוש ייחודה, בוא יבוא על סי־פוקו.

לשעבר אולי אפשר היה לומר כי אף אם הטביע ע. הלל עקבות משלו הרי הטביעם בדרך־הרבים, בדרך כבושה פחות או יותר. הדרך שאנו עוברים עתה, בעקבותיו, ב„נישרה“ היא משעול צר הרבה יותר, אישי ומקורי שבעתיים, אשר גם אם יש ויקשה עלינו להפעיל בו — אם מחמת קוצר־נשימה ואם מפני הלוקיי־האבן המידרדרים על רא־שינו — ברי לנו מכל־מקום שמשעול תלול זה מגביה ועולה אל צורי־היעלים וממרומו־נשקפים אנו לא רק אל תהומות וסלעי־מגור אלא גם אל מרחבי־ערבה־ואופק ואל... דרכי נשר־בשמיים.

הרבה מן הדברים המעטים שאומר ע. הלל בחוברת הדקה הזאת הם, כמוכן, מה שקרוי כיום, במשהו עקימת־חוטם, „דיבוריים“ ו„אמירתיים“. אבל משום־מה דיבוריו ואמיר־רותיו נתפסים לנו, בחוש, כאמת אישית־חוויתית — להבדיל מן החזיונות של חבל־נביאים שלם שקדם לו בזמן בשירתנו, ולהב־דיל גם מא־אלו נהימות, צרודות ועמומות, של מספר עופות־שיר, אפילפטיים או אפ־קאליפטיים, שפרשו כנף, זקרו כרובלת וזק־פו זפק בשנים האלו. ואחרי הכל, בחיי־החומר כבעולם היצירה הרחונת, לא מה שפכותים בשטר הוא העיקר אלא ה„כסוי“ שמאחרי הכתוב.

בתחום־השירה קשה הרבה יותר, בלי ספק, לאמוד את ה„כסוי“, ואולי אין לנו לכך כלים מהימנים יותר מן האינטואיציה, שבל־עדיה, על־כל־פנים, לא יועילונו מיטב ה„ידע“ והתירגול האנאליטי — אף כי היא עצמה גחמנית היא לעתים, מתעתעת והפכפכת במידה שקשה לנו להודות בה. אם כה ואם

* ע. הלל: נשרה; הרצאת המחבר, תל־אביב, 1962; 40 עמ'.

„אנחנו נעים בתנועה ארסית. / בועות בתוך בועות.“ (ההדגשות שלי — צ. ק.)

בועות בתוך בועות. ואכן, יש כאן בועות של התפלספות מתונה, זהירה; בועות של עצבות דקה, אסתטית מאד („השכול / לר בש עתים גוף של צפור, מוסב / לעננים בצבע מעילור“ — ע' 31); בועות של אהבה, שנוח לה שלא לבוא על גישומה („וכשעזבה, באכזריות חפצית / הבנתי שהלכה למחוז חפציי“ — ע' 26); של השלמה אסתטית עם „המצב“ („אינך חייב להגשים את כל מאוייך בדור הזה. / אתה רשאי להיות הווה / בחסכון, בביתך, בשקט“ — ע' 67); של פלירט ענוג, נארציסטי עם המוות („ובחלומותי אנו מוטלים צד בצד, כמותים / על סדינים מגוהצים במ אנו חורטים / בבהונות מתוחות את שמותונ הפרטיים // ואחר מטשטשים גופינו את כל הפרטים“ — ע' 57) — ועוד ועוד בועות לרוב, שהן, אמנם ניתנת האמת להיאמר, בועות של שירה לאמיתה, כנה, אף גם חטר בתניב, שקולה במאזניים, מדודת-צעד, ממורזגת מאד, בכל המובנים.

עם כל זאת, אך בנדיר משיירים הדברים בקורא משקע של חוויה שירית מלאה. פרט, אולי, לשיר אחד מצוין באמת, „איש-יודוי ביותר, תמציתי וחריף“ („פורטרט“, ע' 18), תרומה של ממש להתעסקותו של אדם ב„מ צב האנושי“, שהוא אחרי הכל עיקר עיסוקה של שירה בעלת-משמעות, של אמנות בעלת-משמעות, מן העולם ועד העולם:

יש גם בן הבן
מעשן סיגריות בזו אחר זו.
האחריות שילחה בו רוזן.
— — — — —
יש לו גורל פרטי. כעוגן
הוא מטיל זכרונות אך הים
מעלה תמיד קצף וגורפם.
הוא לתמיד בן. לא יהיה לאב.
הוא מבוי סתום. הוא מצב
של רגיעה. הוא חותם
את הימים ההם.

צ. ק.

מרושעת סתם, נדגים אותם בכמה מובאות צנועות. בע' 23, למשל, פוגשים אנו במכתם רביה-שראה זה:

הלוך ושוב הובלתי פגישה. / שלטים בכי-ביש: אל-על! מפעל-הפוס! / כנפי רוחי המריאו אל פרישה / ששרביטה הונף עד-נגישה.

או משהו אחר, ברוך-הומור יותר (ע' 36):

אם אין אני לי, גילי לי תדאג! / צחק המתאגרף בקול גשאג. / למחרת גיפץ לו קרקפתו / וגילי התחנתה לה עם זגג.

החוברת זרועה יהלומים מעין אלה, שהם מחזיק בהם מתמלא עגוועים אל אבני-החן של חנניה רייכמן („מן הים הכללי — וטי-פה משלי“). זוכרים?

לשבחו של המחבר יש להעיר כי אף הוא נותן ביטוי, פה-ושם, להרגשה של ספק שמא כל עמלו הפיוטי אך למותר הוא:

קראתי אלפי שירים / הם לא מנעו ממני להצית שיר משלי / הם לא הפכוהו למי-תר / ואפשר שכולם, כולל שלי, מיותרים.
בלב שלם אנו מוכנים להצטרף לחוות-דעת זו של ענווה, אף ביתר-תוקף. על-כל-פנים, במה שנוגע לשיריו של מר רינג עצמו.

באותו החדר

„באותו החדר, באותו האור“, אומר אורי ברנשטיין בשיר „אחד המדבריות“ שבקובץ זה (ע' 44). „אינני יכול לחזור / אל מה שהתרחש פעם לעצמי“.

אף-על-פי-כן, כלל השירים אשר כאן לפנינו הם חזרה — עתים אינטנסיבית יותר, עתים אף מעמיקה יותר — אל אותו החדר, אל אותו האור, של פירסומיו הקודמים, כמאמר המשל: „ככל שהדבר משתנה, יותר הוא אותו הדבר עצמו“. והלא כך מוסיף ומעיד גם המשורר, בהמשך אותו השיר המצוטט, כמבקש לסתור עצמו ביודעים:

* ישראל רינג: שירי יהלום; ספרית פוע-לים / שירה, 1962; עמ' 68.

** אורי ברנשטיין: באותו החדר, באותו האור (שירים); הוצאת יונקי, 1962; עמ' 67.

אין להסיק מכאן שהיחס אני—לו יש בו משום אופי שלילי מלכתחילה. לעולם אין האדם יכול להימצא ברמת תחושה או קירבה כה אינטנסיבית ממין האני—אתה בלי שתבוא הרפיית המתח, הגיבוש והדיס-טאנס אשר ביחס אני—לו. "יצורים שחיים בהווה, עצמים שנגדו — בעבר" — אולם גורל כל עצם, בחיים, באמנות, ובפגישה אמיתית, הוא לעבור מעתה שבהווה הנחנה — לעבר של התעצמות בזכרון, בחומר ובמדע. לדוגמה: פעולת ציור-התמונה כביי-טוי של זיקה, ולעומתה — תמונה גמורה בתור אובייקט, לו, אתה' היא מלת-מפתח במשנת בובר. רק מתוך האתה האמיתי מכיר האני את עצמו, ואין המציאות נדלית לא באני הבודד ולא באתה כשלעצמו ולא בפגישה ביניהם; ומאלפים דבריו של בובר על האהבה כאחד הגילויים להיוצרות זיקה-של-אמת.

הכרך השני, "פני אדם", מכונה גם, בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית', וראשיתו בספר, בעיית האדם, עיונים בתולדותיה' (הספר הופיע כבר בשנת תש"ג, בעברית, בהוצאת "מחברות לספרות"), ובו נסיון לביסוס המש-נה המוצגת בכרך הראשון, והפעם מנקודת-ראותן של תולדות המחשבה ותורת-האדם הפילוסופית. השאלה האנתרופולוגית עיקרה בכך שהאדם חדל להרגיש את עצמו בעולם כבביתו. "השאלה האנתרופולוגית במשמעו-תה המדויקת, המתכוונת כלפי האדם על מעמדו הבעייתי המיוחד, קולה מהלך בעולם בתקופות שבהן מופר כביכול החוזה הקדמון שבין העולם ובין האדם, והאדם רואה את עצמו שרוי בעולם כוזב וכבודד. עם עירעורה של דמות עולם אחת, היינו של בטוחות-עור-לם, מתעוררת מחדש שאלת האדם שניטל בטחונו ונחרב ביתו וחוזר ונעשה בעיה לעצמו. אמנם עסוקים הבריות ביצירת דמות חדשה לעולם, אבל אין בונים עוד בית חדש בעולם" (ע' 22). ובדף הבא: "בוויכוח בינלאומי שהשתתפתי בו, ויכוח של חכמי-פיסיקה ופילוסופים על השפעת הקוסמופיסיקה והאטומוסיקה החדשה על הרוח ועל הדת, הסכמנו לכנות את הסיסמה של אותו דור בשם: Imago mundi

פני אדם

עם הופעת כרך שני לכתביו הפילוסופיים הושלמה הצגת משנתו הפילוסופית של בובר בעברית לאחר שהיתה ידועה ופועלת משך שנים רבות בעולם הרחב. בארץ הופיעו עד עתה רק חלקים ממנה, ולא במכונס. הכרך הראשון, "בסוד שיח", הופיע לפני כשלוש שנים ונושא הוא כותרת-משנה: "על האדם ועמידתו נוכח הוויה". הכרך מכיל את ספרו העיקרי של בובר, "אני ואתה", שיצא בגרמנית ב-1923, ונלווים אליו כתבי-ים העוסקים בבירור משנתו הדיאלוגית: דו-שיח, השאלה שהיחיד נשאל — היחיד והאתה שלו, היחיד והציבור, היחיד באחריו-תו, יסודותיו של הבינאנושי, וכן על המע-שה החינוכי. עיקרו של הכרך הוא בהסבר עמידתו הכפולה של האדם נוכח הוויה: "דורצופין הוא העולם לאדם כנגד דורפ-צופין של נהגו", אומר בובר בראשית הספר "אני ואתה". דורצופין הוא היחס הכפול בו עומד האדם מול העולם: בחינת אני—אתה ובחינת אני—לו. המציאות עיקרה בפ-גישה בין אדם לעולם — פגישה שבין אדם לטבע, בין אדם לאדם, ובין אדם והמצואים הרוחניים. משמעותה של הפגישה נמדדת על-פי שני אבות-הדירות הקדומים, אני—אתה ואני—לו, שהם הקטיגוריות העיקריות במשנתו של בובר. האדם נתון בשני אופני-יחס לסובב אותו. האופן הראשון הוא הזי-קה הקיימת בין אני ואתה עד לכלל הרחבה דתית של תפיסת אלוהים בתור, איש מוחלט' מתוך תפיסת האתה. אופן שני הוא היחס אל עולם הלזים, עולם האובייקטים, בו ניתן לכלול לא רק את רכוש המדע והתרבות אלא גם את האדם הקרוב, אם אין באים עמו לידי פגישה אמיתית. במקום אחר רואה בובר את ההבדל בין שני אופני יחס אלה כהבדל הקיים בין הגשמה (ריאליזציה) ובין התמצאות (אורינטציה). סכנתה של תקופת-תנו היא בהתרבותו של עולם הלזים. האדם נדרש להתמצא, והעולם מוגש לו בצורה הדרושת יחס של התמצאות ולא זיקה של הגשמה. על כך באה משנת בובר לעורר את הדעת.

דעת־אשמתו בחינת, לידה־מחדש'. לפי בובר אין לתת לאדם סיפור־יילדות של רגשי־אשם ומעשי־כשל, על־פי פיסומ־דעתה של האסכולה הפסיכואנליטית, שכן בעזרתם ניר תן לאדם להשליך מעליו באמצעים בלתי־רציוניים מצוקה בעלת ערך אמיתי רק משום שפך נעים להולה ונוח לרופא ובלי שיבוא הדברים לידי גיבוש ממשי באישיותו ובתור־דעתו של האדם.

נוהגים לכנות את משנתו של בובר בשם: פילוסופיה דתית. אכן, בנויה היא על זיקה דתית באותו מובן שזיקה אמיתית בין אני ואתה מביאה את האדם לזיקה אל האתה הנצחי, או, האיש המוחלט'. זיקה דתית — כן, דת במובן של פולחן ושכס שנתאבנו — אין כבובר מתנגד חריף ובקרתית לה. דת פירושה חיים וזיקה. פילוסופיה פירושה מדע ואובייקטיביזציה. הדת כוללת בתוכה את המוסר מאחר שקיום הזיקה בין אני ואתה אינו יכול להישאר בגבולות המוסר בלבד אלא מוכרח להביא לידי זיקה מוחלטת, דתית. ואולם דת שקפאה, שקנייניה הפכו עולם־לזים, סכנתה גדולה אף מזו של תורת־מוסר פורמלית או השקפת־עולם מדעית נעדרת־מוסר. כאן המקום ליחס הדיאלקטי והמפנה, מבחינה בקרתית, שבין הפילוסופיה לדת. „תפילתו של הפילוסוף... בצורת דיבור על האידיאה, לאֶל ששב ונסתתר, היא מסוגלת להפעים את האנשים הדתיים ול־עוררם לצאת בתוך־תוכה של הממשות נטור־לת־האלוהים לפגישה מהודשת. בדרכם מנת־צים הם תמונות, אשר גלוי לעין כי שוב אינן ראויות לשמו של אלוהים...“ (ע' 255)

עיקריה של משנת בובר אינם נעדרי קושי; איך ניתן לתרגם את זיקת האני והאתה לחיי היום־יום? בחרושת המודרנית נמצא דוגמה להתגברות: עולם־הלזים והיחס של אני־לז בין אדם ואדם. מה יהיה פירושה של זיקה במקומות אלה? אם נאמר, מבחינה פרגמטית, כי מירקם נאה יותר של יחסי־אנוש בחרושת עשוי להעלות את התפוקה — הרי אין הדבר מעלה או מוריד מבחינה פילוסופית. דבר אחר, אם נראה את היוצרות הזיקה כערך לעצמו, עולה השאלה אם הרחבת אופק־הראות בדרך קיום הזיקה בין

nova imago nulla — דמות העולם החדשה, אפס־דמות היא“.

בובר מתווכח עם שתי גישות, אולי מנוגד־דות כשלעצמן, הנראות באופן מכליל ומיי־צג כדוגמה לסכנה שבמעמדו של האדם בימינו. מצד אחד ישנה בריחה או הסתגר־רות באינדיבידואליזם, ולדרך זו מתנגד בובר גם כשהיא באה מתוך מניעים נעלים, דוגמת פרישותו של קירקגור ונסיונו להגיע לאלוהים בדרך הקטיגוריה של היחיד, או דוגמת עצמיות האדם הנמצאת במערכת סגורה במשנתו של היידגר. בשתיהן אין האתה, האחר, זוכה ליחס רציוני בתורת דרך לגאולה. מצד שני קיימת סכנת הקולקטיביזם, כשהאדם נבלע במשטר, במדינה ובה מן ומאבד את זהותו העצמית. אומר בובר: „אם האינדיבידואליזם אינו תופס אלא חלק מן האדם בלבד, הרי הקולקטיביזם אינו תופס את האדם אלא בתורת חלק בלבד: לא זה ולא זה אינם חודרים ומגיעים לכלל־זו־תו של האדם, לאדם בתורת כללות“ (ע' 107). שעתו של האינדיבידואליזם, לדעת בובר, עברה, ואילו הקולקטיביזם, בימינו, נמצא במרום התפתחותו, ולכן רק בזיקה החיונית ניתן לעמוד עמידה בלתי־אמצעית על המהותי, המיוחד באדם. „גם הגורילה הוא אינדיבידואל, וגם קטרמיטיס הוא קולקטיב ואולם אני ואתה הייום רק בעולמנו, כי הווה בו האדם. והאני עולה מתוך יחס אל האתה. מדע־האדם הפילוסופי, הכולל אנהרופולוגיה וסוציולוגיה כאחת, מן ההכרח שייצא מן העיון בענין הזה של אדם עם האדם“ (ע' 113).

המסות הבאות בפרך השני עוסקות ביחס לדת ולמוסר, וכן בשאלה כיצד מתכוונת משנה זו לפעול בתחומן של חברה ומדינה. ענין מיוחד יש במאמר על, אשמה ורגשות אשמה, הבא להבדיל בין רגש־אשמה הניתן לטיפול תיראפויטי לבין אשמה במובן אק־סיסטנציאלי, שעיקרה להביא את האדם לתור־

* מרדכי מרטין בובר: פני אדם; בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית; מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ב; 433 עמ'.

שיבוטלו עמו שלום המדינה ויראת־שמיים עצמה".

ארבע שנים אחר הוצאתו נאסר הספר רשמית בהפצה עליידי שלטונות הולנד, גם הוכנס לרשימת הספרים האסורים מטעם הפנסייה. שפינוזה ודאי שקרוב היה לחשש זה בעת כתיבת הספר, שכן מלכתחילה יצקו בסגנון הנתון לעתים לדור־שמעות, אף לחוסר־בהירות, ואילו מבחינה חיצונית חזר והדגיש עד כמה אין בספר דבר העשוי להיראות כפגיעה בחוקי המדינה ובריאות־שמיים. אך ביטוח־מלים אלה לא הסתירו את בקרתו החריפה על קבלת סמכותה של הדת כבלתי־מעוררת ואת ניתוח מעלותיו וחסרונותיו של השלטון המדיני.

עד תקופתו של שפינוזה שלט בפרשנות־המקרא, היהודית והנוצרית כאחת, קו שניסה לטעת רעיונות מסוימים בתוך הכתוב ולא להסתפק בפשטו. כך ניסה הרמב"ם לראות בנביאים פילוסופים ולהביא לידי השלמה בין גילגולי הפילוסופיה האריסטוטלית והניאור־אפלטונית לבין הדת המקראית בדרך האר־מוניסטיה, שחטאה בהכרח לפשוטו של מקרא. שפינוזה עומד בחריף על הפרדת הפילוסופיה מן הדת, ועיקר המיתודה שלו בבקורת־המקרא הוא שעלינו להבין בראש־וראשונה את פשט הכתוב, את הלשון, את התקופה ההיסטורית ואת הקהל שאליה נאמרו הדברים. בדרך זו ניוכח לראות כי עיקר האמת המקראית הוא במוסר, ולצורך הסב־רתה נזקקו הנביאים לשימוש בדימויים שר־נים ובדרכי־לשון שונות, לעתים אף פשוטות מאד, ואין למצוא בדבריהם כוונות נסתרות שלא בוסאו במפורש.

גישה זו מערערת על הסמכות העליונה של כתיבה־קודש כאשר היא מבקשת למצוא בהם רק מה שהשכל מאשר בבחינתו הבקר־תית. הראציונליזם של שפינוזה אינו מסכים לקבל באמת גישה דתית המטילה ציוויים ואיומים ומפיחה בלב האדם תקוות ואימה כדי שייקל עליה להנהיגו כפי רוחה. הפי־לוסוף יודע מהו צדק, על־פי התבונה, ואילו המאמין מגיע לכך בדרך הציות. על כן חייבת הדת לכלול בתוכה כמה יסודות כלליים של צדק, אהבת־הזולת ומעשי־חסד,

אני ואתה כראית על חשבון הפגיעה בדיס־טאנס של יחסי־עבודה קבועים ומוגדרים מראש, אשר עם כל שלילתם אין לבטל את ערכם האירגוני והתיפקודי, כאשר גם לא־דם עצמו נוח יותר כשהוא יודע את מקומו בסביבתו. נוח — לא במובן של בריחה אלא מנימוק של זכות ומקום בעולם. ואין הפרט רוצה שיכנסו יותר מדי לחייו, ולע־תים המסיכה יאה יותר מן החישוף. האם כדאי, אפוא, לתרגם את הזיקה בין אני ואתה לתחום של יחסי־עבודה?

על כך, אומר בובר, יש בפיו סיפור. במפעל־חרושת התיקים רישום מדויק של התפוקה ל־בחינת הכמות וגם מבחינת האיכות. יום אחד, במחלקה מן המחלקות, עברה לפתע חתולה, סתם נקלעה ועוררה התעניינות רבה עד שגירשוה, אולם היא חזרה והופיעה עוד יום או יומיים. והנה, בסוף החודש נתברר כי דווקא באותם ימים בהם נמצאה החתולה עלתה התפוקה. הגיע הדבר לאזני האחראי על המחלקה ולאזני ההנהלה והוחלט לקנות חתולים. ואמנם הביאו חתולים ופזרום במח־לקות, ואילו התפוקה בחודש הבא לא עלתה עוד. ומכאן הבינו — אומר בובר בדאגה כי נמשלו יובן — שאני אינני בא להציע חתולים למכירה... יש להותיר תמיד פתח לאפשרות ולהפתעה. טול מאתנו את ההפת־עות, ונטלת את העיקר שבקיום האדם.

מאמר תיאולוגי-מדיני

מהו השלטון הטוב, ומשום מה עלינו לגשת אל המקרא גישה בקרתית, אלו הן שתי השאלות העיקריות המונחות ביסוד ה"מאמר תיאולוגי-מדיני" אותו הוציא לאור ברוך שפינוזה בשנת 1670 בהאמבורג בצורה אנר־גימית, אף תחת שם בדוי של מדפיסו, ובי צירוף המודעה הבאה, כפי שיראה הקורא בבירור מתרגום השער הראשון (המצולם) הבא בראש ההוצאה העברית: "מאמר תי־אולוגי-מדיני ובו קצת מחקרים המראים כי חופש העיון הפילוסופי לא זו בלבד שאפשר להעניקו בלא שיתנוקו יראת־שמיים ושלום המדינה, אלא, אדרבא, אי־אפשר לבטלו בלא

שכבה זו אינה שבעת-רצון מן המשטר הרי שמעמדה של ההתאגדות המדינית מוטל בספק אולי לא-פחות משלומם של אלה מאזריה אשר אינם מוותרים על זכותם הטבעית למתוח בקורת.

הוצאת-מאגנס הגישה את הספר בצורה מדינית ומדויקת. תירגומו של וירשובסקי ממוגן סגנון פילוסופי של עברית מודרנית יחד עם צורת-משפט הנראית לעתים עתיקה, וזאת על-מנת לשמור על טעמו של המקור הלא-טיני. הבאתם התכופה של רוב המונחים הלאטיניים ככתבם בגוף הספר מקרבת את הטרמינולוגיה המקורית של שפינוזה להבנת הקורא, וכך אין הוא עלול לטעות בבואו להשוות את המונח המקורי עם האינטרפרטציה של התרגום, שמצויים בה לפרקים גיואנסים שונים כפי מה שהענין מחייב. יש לקוות כי הוצאת ספרו האחרון של שפינוזה, שאותו לא הספיק לסיים, "מאמר מדיני", תמשך המשך — המשך הולם — למפעלם של ההוצאה והמתרגם.

א. ב. ע.

על המונדניה

אחת ממימרותיו הידועות ביותר של הגל היא זו האומרת שהפילוסופיה מתגלה רק לאחר שהגיעה המציאות לגמר תהליך התפתחותה: "רק בעת בשלותה של המציאות מופיע האידיאלי ומנגיד עצמו לריאלי". כל פילוסופיה היא השתקפות של המציאות שכבר עברה ובטלה מן העולם, והדוגמה שמביא הגל היא הפילוסופיה המדינית של אפלטון, שהתגבשה רק כאשר היתה כבר הפוליס היוונית בתהליך ירידתה ההיסטורית.

דברים דומים לאלה ניתן לומר אף על חיי בורו של דאנטי בזכותה של המונארכיה האוניברסלית. כאשר כותב דאנטי את חיבורו, בשנת 1310 לערך, כדי לצדד בזכותו של הקיסר היינריך השביעי בפולמוס נגד האפיפיורות, הרי הוא עושה זאת בתקופה שראתה כבר ששים שנה קודם-לכן את תמונתו המוחלטת של הנסיך ההוהנסטאופי של פרידריך השני להקים קיסרות אוניברסלית. היינריך השביעי צריך להילחם לא רק

אך חייבת היא להיות כפופה לשלטון המדיני, ואין ביכולתה, כפי שאין גם ביכולת השלטון, למנוע מכל אדם ואדם לפרש את יסודות האמונה כפי רוחו.

לא רק החוק האלוהי חייב להעניק חופש לכל איש ואיש תחת לשעבדו, גם שלום המדינה וסמכות רשויותיה צפויים לסכנה חמורה משעה שגוטלים מן הפרט את חופש הדיבור והבעת הדעה. בנקודה זו מפתח שפינוזה את השקפתו על המעבר מן המצב הטבעי לאמנה החברתית, על זכותו של האדם, שהיא פרי כוחו, ועל חירותו, שהיא במדינה הדמוקרטית, פרי של הסכם. שיעבוד מדיני השולל את זכויותיו וחירותו של האדם שולל בכך את עצם טבעו האנושי ומפקיע את האמנה החברתית מיסודה. לדעת שפינוזה רק ההיקבעות על-פי התבונה, ולא האגואיזם של הפרט, היא שעשויה לשמש יסוד לאמנה החברתית. האדם נוהג על-פי הטבע לא משום שכן עלה בגורלו והטבע רע הוא אלא מאחר שבסדר הראציונלי כוחו הטבעי הופך להיות זכותו המדינית. מסקנתו של שפינוזה היא כי במדינה החפשית, "רשאי כל אדם גם לחשוב מה שהוא רוצה גם להגיד מה שהוא חושב".

ב"מאמר תיאולוגי-מדיני" מתגלה לפנינו שפינוזה כמניח יסוד הן לראציונליזם האי-רופי הן לבקורת-המקרא המודרנית, שהגיעה לעיקר פיתוחה במאה התשע-עשרה. הוצאת הספר בתרגום העברי עשויה לעורר בקורא הירהור בדבר אקטואליותם של רעיונות ישנים החוזרים ונפגשים במציאות חדשה. השלטון הגרוע, על-פי שפינוזה, הוא זה המעורר בלב ההמון את ההיפעליות, את הפחד והתקה, ואינו שולט בהם בדרך של עידוד חופש-הדיבור ופיתוח התבוניות המונחת ביסודו. הגבלת חופש-ההבעה אינה עשויה שתפגע בגנבים אלא דווקא באלה שחושבים ואשר יש להם מה לומר, ואם

* ברוך שפינוזה: מאמר תיאולוגי-מדיני; תירגם והוסיף הערות: ת. וירשובסקי; הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ב; כ 260 עמ'.

בהברתה אלא מאוחדות בידי של אלוהים, והוא, והוא בלבד, ישפוט את הקיסר במידה שעבר הלז על מצוות הדת.

אך ככל שמאבקה זה מתנהל בצמוד לעקרונות הנוצריים, ברור הוא כי הטענה הקיסרית טומנת בחובה גרעין של תפיסת-עולם חילונית המחלצת את התחום הפוליטי מפי-קוח דתי-כנסייתי-ערפי ותובעת למדינה ריבונית ממשית ובלתי-מוגבלת. ואכן, במדינות הלאומיות-השושלתיות החדשות, כגון צרפת ואנגליה, התפתחו הדברים בכיוון זה, ועיר-גיו של מאקיאבלי ב„הנסיך“ על „המדינה החדשה“ מכוונים ליצור חילוני זה שהש-תהרר מסייגים דתיים-מוסריים ומעמיד עצמו במרכז הבריאה.

דאנטי עצמו עוד רחוק מאד מאנציפציה זו של המדינה מן התחום המוסרי, ותכליתה של המונארכיה האוניברסלית שלו אינה במימוש עצמה במישור הכוח אלא בהבטחת התכליות של חיים אנושיים תבוניים ומוסריים, שבהם מובטח שלום ובטחון לכל. אך כבר בחיבור זה עצמו מביא השילוב של מחשבה דתית נוצרית עם הרמאניזם השואב מן האוניברסליות הקלאסית את דאנטי לידי פסיקת הלכות שאינן יכולות לעלות בקנה אחד עם האורתודוקסיה הנוצרית: כך אומר דאנטי כי תקופת שלטונו של אוגוסטוס קיסר הפאגאני היתה תקופת השלווה העילאית של ההיסטוריה (ע' 87); ובמקום אחר הוא טוען כי עובדת צליבתו של ישו מעידה על לגיטימיות השלטון הרומי (שדאנטי רואה את האימפריה המדיאבאלית כממשית-תו). ההוכחה לכך היא שלולא היה השלטון הרומי חוקי והולם את רצון האל לא היה ישו יכול להיות נדון ועונש על חטאי האנושות, שכן „העונש אין פירושו סתם עונש על עוול, אלא עונש המוטל על עושה העוולה מידי מי שנתונה לו סמכות שיפוטית להעניש“ (ע' 120).

בשחררו את השלטון המדיני מפסיפוטו המוסדית לכנסיה קובע דאנטי בפירושו כי ממלכת הכנסיה איננה, כמאמרו של ישו, מן העולם הזה. בכך הוא עומד על מפתח ימי הביניים מכאן והרנסאנס מכאן, ואכן אין לך עדות טובה לסיימה של מחשבת ימי

נגד האפיפיורות ובני-ברית מקריים ואינ-טרנסנטיים שלה, אלא כבר נגד גרעינה של המדינה הלאומית-הריכוזית הצרפתית, המתגבשת באישיותו של פיליפ הרביעי („היה פה“): כי לחלום האימפריה האוניברסלית שמה קץ לא האפיפיורות עצמה אלא המדינה הלאומית-השושלתית הצרפתית.

יש בכך משום אירוניה היסטורית דקה שחמש-מאות שנה לאחר-מכן ינסה מאציני לר-אות בדאנטי לא הוגה הצמוד עדיין לעקרונות המדיאבלי של אימפריה אוניברסלית אלא את מבשרה של הלאומיות האיטלקית. אלא שכאן, כמו בנקודות רבות אחרות, הוציאה הלאומיות את ההיסטוריה מידי פשוטה, משל היית אומר כי כיסופי גאולה של שבת צבי הם אקדמה לציונות המדינית של הרצל.

כי עם כל שרוצה דאנטי לשחרר את השלטון החילוני-מדיני מאפוטרופוסותה המוסדית של הכנסיה, הרי השקפת-עולמו מבוססת על אותם עקרונות שעליהם ביססו תומאס אקווינס ויוחנן איש-סולסבורי את הפילוסופיה המדינית האפיפיורית שלהם: ראשית, שהעולם כולו נתפס כעדה נוצרית אחת; שנית, שהשלטון המדיני, אף אם הוא מופעל עליידי אנשים חילוניים, תכליתו נגזרת מן הטיליאולוגיה הקוסמית של החוק הטבעי, שהוא יוצא-חלציו של החוק האלוהי. בלשון פחות סכולאסטית: שגם למדינה יש תכליות שהן מתחום הדת.

המאבק בין הקיסרות לאפיפיורות לא היה מאבק בין שלטון חילוני לשלטון דתי, אלא מאבק על פירוש משמעותה המוסדית-דתית של העובדה כי החברה האירופית היא בראש-ראשונה נוצרית. אם טענה האפיפיורות כי אין לממש תכליות אלו אלא במידה שתהיה סאקציה חוק-פוליטית (כלור-מר: אפיפיורית) על השלטון הפוליטי, טענה הגירסה הקיסרית כי בהתאם לתורת שתי החברות של גלסיוס אין שתי החברות (= הרשויות), החילונית והדתית, נוגעות אשה

* דאנטי אליגיירי: על המונארכיה; תירגום מרומית וצירף מבוא והערות: ח. מרחביה; מוסד ביאליק, ירושלים, 1962; 172 עמ'.

את החוקרים, את האמנים ואת המשוררים, את היחידים היוצרים? שמא ייעשה הכל ביוזם בלבד כדוגמת אמריקה?" (ע' 167).

האמביואלנטיות שבה ניתן להתייחס היום אל הגותו של בורקהארט מועלית היטב בקטע זה. שיש כאן ראייה חדה, אפשר אפילו נבואית, על כך אין לחלוק. שראה בורקהארט הרבה ממה שלא חזו האופטימיסטים הנאיביים של המאה ה־18, גם על כך לא יחלוק איש כמדומה; ושברגעי ייאוש מן ה־"גלייכשאלטונג" של התרבות החמרית בהברת־השפע ניתן למצוא נחמת־מעט אצל בורקהארט — על כך תעיד חזרתו של בורקהארט לאופנה האינטלקטואלית. אפייני הוא הדבר שמה שחוזר להיות היום מקובל משל בורקהארט אינן יצירותיו על הרנסאנס האיטלקי או על דורו של קונסטיטיוטוס הגדול — חיבורים מקיפים ושיטתיים, אם גם לא תמיד בעלי דיסציפלינה בקרתית — אלא דווקא הרצאותיו הקטורות, עות, הדגות באופן כללי באספקטים השונים של ההיסטוריה ואשר מהם משתמעת פסיונותו השמרנית — אם לא הריאקציונית — של אריסטוקרטיה הרוחה הבאולאי לגבי העולם שלאחר 1789.

כי אם העולם של ימיו מדאיג כל־כך את בורקהארט, ברי זה מחמת שנראה לו כי הנכס היקר ביותר של ההיסטוריה האנושית, התרבות האירופית, עומד בפני סכנת חדר לון, בחינת הסכנה שאיימה על תרבות רומי עם פלישת הברברים, אלא שהברברים הם הפעם — אם לנקוט את לשונו של טינבני — ה־"פרולטריון הפנימי", לא ה־"חיצוני". בורקהארט מכיר בכך שכל נטיונותיה של הריסטורציה שלאחר 1815 למחוק את רישור מה של המהפכה הצרפתית הם נטיונות־שוא, שכן מצטמצמים הם בתחום הפוליטי, ואילו הפוסטולאט האמיתי של המהפכה הוא בכך שהיא הכניסה מימד חדש לעולם התרבות — מימד השוויון שאינו ניתן לרידור קציה על המישור הפוליטי בלבד אלא סופו שהוא חודר לכל התחומים (ע' 159).

דומיננטיות זו של התחום התרבותי בפירור שה של ההיסטוריה היא, כמובן, אבן־הפינה

הביניים יותר ממחשבתו של דאנטי, שכולה טבועה בחותמה של הסכולאסטיקה אך הגותה חותרת אל חופים חדשים.

מתרגמו של הספר לעברית, ח. מרחביה, הוסיף לו מבוא מקיף על דאנטי האישי ועל חיבורו. הלמדנות והבקיאות המופלגת שהושקעו בכתיבתו של מבוא זה יעזרו ללא ספק לקורא העברי, שאולי אינו מצוי בסבכי המדיניות וההגות של מוצאי ימי־הביניים, למצוא את דרכו בשביליו הנפתלים של חיבור זה, ויאפשרו לו לקשר את דאנטי בעל ה־"המונרכיה" אל מחברה (הידוע מעט יותר) של ה־"הקומדיה האלוהית".

עיוני בורקהארט

אם סבור עדיין מישוהו כי המאה ה־18 היתה מאה של אופטימיזם, אמונה באוטומאטיות הקידמה ובהגשמת תכליותיה של הציביליזציה האירופית, מוטב לו שיטריח עצמו אצל בורקהארט. ע־מרהרה יווכח לדעת עד כמה מוטעית הכללה זו ועד כמה מלאה ייאוש ופסימיות היא הגותו של הוגה זה, שקשה לסווגו בקטיגוריות המקובלות של ההגות ההיסטורית: לפי עדותו־הוא אין הוא פילוסוף של ההיסטוריה, ולפי קניי המידה של ההיסטוריה הבקרתית, זו שיצאה מבית־מדרשו של ראנקה, אין הוא אולי היסטוריון כלל.

כך כותב בורקהארט בשלהי מרס 1873: "היצירה הרוחנית בתחומי האמנות והמדע צריכה לטרוח הרבה, כדי שלא תידלדל עד לדרגת ענף גרידא של צבירת הממון בכר־כיס, כדי שלא תהא תלויה בפרסומת ובפומ־בי, וכדי שלא תסתחף במהומה הכללית. היא תהיה זקוקה למידה רבה של התאמצות ושל סיגוף, כדי שעשייתה תוסיף להיות עצמאית — זו מסקנתו בשעה שאנו משווים נגד עינינו את יחסי היצירה באמנות ובמדע אל העתונות והאמית, אל התחבורה הקוסמופוליטית ואל התערובות העולמיות. ועל כל אלה יש להוסיף עוד את גסיסתו של הפאטריוטיזם המקומי על מעלותיו וחסרונותיו והתמעטותו הגדולה אפילו של היסוד הלאומי... מי יעמיד לנו מכאן ואילך

קורת. גם אם נכון הוא כי התביעה הטוטא-לית של הרדיקלים התמים של המאה הי"ט מן המדינה ליטול בידה את הכל ולתקן עולם במלכות-שדי טומני בחובה סכנות טוטאליטריות חמורות, הרי מסקנתו של בורק-הארט כי "זירת פעולתו של המוסר היא מחוצה לתחום המדינה" (ע' 31) אינה נובעת הכרחית מן הפתיחה (העשויה להיות נכונה כשלעצמה) ש"הגשמת המוסרי עלי-אדמות תתנפץ אף-אלפי פעמים אל חוסר-ההתאמה הפנימי של טבע האדם". כיון שנתאש בורק-הארט מן החזון הנאיבי שניתן להגשים הכל, הריהו מתיחס בחשדנות חמורה אל כל נסיון להגשים אפילו מעט-שבמעט. יש לומר שבעלי הלך-רוח דומה בדרונו (האי, פופר ואחרים) למדו מקיצוניות זו ונמנעו ממנה: אפילו פופר מכיר ב"תיכונן לשיעורים".

כבן המאה הי"ט, עיור בורקהארט עד-להפ-תיע מראות את משמעויותיה של המהפכה התעשייתית: היא נתפסת על-ידו רק כגורם הממריץ את רדיפת הממון ואת הוולגרי-זציה של התרבות (ע' 168). אך שבמהפכה התעשייתית טמון, מצד אחד, עוול סוציאלי מחפיר, ומצד שני — מנוף עצום לשיחרור, היכול ליצור לראשונה בהיסטוריה האנושית את התנאים החמריים לשיחרורו של רוב המין האנושי מן ההתנאה של חיייהם הרוח-ניים על-ידי התנאים הכלכליים — על עובדה דיאלקטית זו אין בורקהארט עומד כלל, ותחום הכלכלה אינו מופיע כלל בזיקות-הגומלים ההיסטוריות המעצבות את תחומם של חיי-אנוש.

כאן טמונה האמביאלנטיות העמוקה שבה-גותו של בורקהארט: מצד אחד הריהו מי-טיב להכיר, אולי יותר מרוב בני-דורו, את הסכנות האורבות לתרבות המערב; מצד שני נראה שהוא עיור לכמה מן הכוחות היסור-דיים המעצבים את אפיו הקונקרטי של העולם שבו מתרחשים אירועים אלה. אם נכונה המימרה שההיסטוריה האנושית היא קרחון, הרי שבורקהארט בוודאי לא חש בקיומן של ארבע-ההמישיות המשוקעות וה-נעלמות מן העין.

בהגותו של בורקהארט. אמנם מכיר בורק-הארט בשלש עצמות היסטוריות — הדת, המדינה והתרבות, ובספר זה תופסים העיור-נים בזיקות-הגומלים שביניהן מקום נכבד. אך באורה מהותי רואה בורקהארט עדיפות אימננטית לתחום התרבות, ועדיפות זו מת-בטאת גם בעצם הצגת תחומיהן של שלש העצמות. אם הדת היא ביטוי הצורך המטא-פיזי הנצחי של האדם (ע' 33), ואילו המ-דינה היא ביטוי הצורך בארגון דפוסי החיים האנושיים (ע' 23), הרי התרבות היא "סך-הכל של אותן התפתחויות-רוח, המתארעות ספונטאנית, ואינן תובעות לעצמן תוקף אוניברסלי או מחייב" (ע' 47).

בשעה שהדת והמדינה מותנות על-ידי צר-כי-ם, הרי התרבות, בספונטאניותה, היא מימושה של החירות, ורק בה עשויה החירות לבוא לידי ביטוי. מצד שני, מן העובדה שבורקהארט קובע כאחד מסימני-ההפך של התרבות את ההנחה שאין היא תובעת לעצמה תוקף אוניבר-סלי ומחייב, משתמעות שתי מסקנות מרחיקות לכת: ראשית, שהתרבות לעולם היא עניינם של אנשי-המעלה, אין היא יכולה להיות אוניברסלית, וכל נסיון להגיע לאור-גיברסליזציה של הערכים התרבותיים פירו-שו ההכרחי הוא וולגריזציה שאין מנוס ממ-נה; שנית, שאי-אפשר להיזקק לכוח המדי-ני לשם מימושה של התרבות. הריאקציה נגד הלך-הרוח ההגליאני מכאן, והחוליה המתקשרת אל ניצ'ה מכאן, גלויות לעין.

כל השאר הוא בבחינת אידך זיל גמור. ככל שבקרתו של בורקהארט על מידת הריכוז-זיות של מדינת-השוויון הביורוקרטית החד-שה עשויה להתקבל כיום גם על דעתם של מי שאינם מסכמים להנחותיו הפוליטיות, הרי שהפסילה המוחלטת שהוא פוסל כל תביעה רדיקלית, מהיותה נסמכת על המדי-נה, אינה עשויה לעמוד היום במבחן הב-

* יעקב בורקהארט: עיונים בדברי ימי עור-לם; תירגם: ה. איזק והוסיף מבוא: יעקב טלמון; מוסד ביאליק, ירושלים, 1962; 222 עמ'.

הקדמתו המונוגרפית של פרופ' טלמון למי הדורה העברית מבליטה בחריף כמה מן הסוגיות האמביבלנטיות ביותר בהגותו של בורקהארט.

הפוליטיקה כמקצוע

הרצאה זו שנשא מאקס ובר זמן קצר לאחר סיום מלחמת העולם הראשונה הפכה להיות אחת מיצירותיו שעשו להן מהלכים גם מחוץ לחוגים שהסוציולוגיה אומנותם. לגבי קורא המעוניין להכיר היפרות ראשונה את עולם המושגים שבעורתם פועל ובר, חיבור קצר זה הוא הקדמה מתאימה.

בחיבור זה חוזר ובר על מסקנתו, שפוחחה בעבודותיו השיטתיות יותר, לגבי מהותה של המדינה. הגדרת המדינה היא, לפי ובר, מונופול לשימוש לגיטימי בכוח (ע' 9). הקושי המהותי בהגדרה זו הוא שאפילו בקורת שטחית תצביע על כך שהמדינה אינה פועלת תוך כדי הפעלה מתמדת של כוח אלא בצלו של האיום והשתמש בכוח. כלומר, יש להוסיף ולדייק ולומר שהמדינה עיקרה מונופול על האפשרות להשתמש בכוח באורח לגיטימי, וברור מיד שפאן חן שינוי יסודי בכיוונה של ההגדרה. שוב אין להגדרה מעמידה את המדינה על הכוח אלא על התייחסותה של האוכלוסייה אל אפשרות השימוש בכוח. לשון אחרת: המדינה מופקעת מתחומו של הכוח ומוחזרת לתחום התודעה, ממנה רצה ובר לחלצה.

אבל אף שהגדרתו זאת הבסיסית של ובר נתונה לבקורת, פוריה במיוחד בחיבור זה הבחנתו של המחבר בין שלש צורות יסוד של מתן לגיטימציה לשלטון: המסורתית, הכארוזמתית הזאת שלו "מתת-החסד", לפי תרגומו של שמואלי, ביטוי שאינו ממצה את הענין אלא שיקשה למצוא טוב ממנו), וזו הקרויה בפי ובר "חוקית-ראציונלית". במקביל לתפיסתו הכללית של ובר, לפיה צועד העולם לקראת "דמיסטיפקציה", חילוך ניות וראציונליזציה של תחומי החיים השונים, הרי הצורה השלישית, שביטוייה הטהור ביותר הוא הביורוקרטיזציה של החיים הפוליטיים, נעשית אפיינית לתרבות-המערב בת זמננו.

מעבר לקביעות עקרוניות אלו, מוקדש עיקרו של החיבור לתיאור היוצרותו של מגן-גון-המדינה המודרני, שבמסגרתה מתהווה והפונקציה של האדם החי למען הפוליטיקה וממנה כאחד. חשוב לזכור כי ובר מראה שהן הפקידות המקצועית והן הפוליטיקאי הוותקם ולידתם באותה סיטואציה היסטורית, ובדברו על פוליטיקה כמקצוע מתכוון ובר לשני סוגי הפעילות כאחד. הצמדתם של שני המקצועות לאותה קטיגוריה היסטורית סוציולוגית גובעת כנראה מן העובדה שכך היה הדבר במציאות הפוליטית בגרמניה: עתים מתקבל הרושם שוובר העלה כאן לדרגת "אידיאל-טיפוס" אותו טיפוס של מציאות היסטורית שהיה מוכר לו והשתאים לקריטריון הכללי של ההיסטוריוסופיה שלו. מבחינה זו בולט גם חוסר האיוון בין הערוך תיו החודרות והמעניינות של ובר לגבי היוצרות מנגנון "בוסיסטי" במפלגות הפר ליטיות בארצות האנגלו-סקסיות, ובייחוד באמריקה. לבין הערותיו על צמיחת הפולי-מנטריזם הבריטי, המעידות על חדירה עמוקה פחות למהות פוליטית זו.

עובדה זו היו לה גם מסקנות פוליטיות לגבי עמדתו של ובר עצמו לשאלות-השעה. שכן חיבורו זה של ובר, אף שעניינו הוא מדעי, הרי מקורו בהרצאות שהשמיע לפני צעירים גרמנים המתעתדים לקריירה פוליטית. במציאות של 1919 במינכן (4) יש בו משום נקיטת עמדה פוליטית ברורה, אם גם מוסווית היטב, בייחוד בקטע הסיום. ובר מטיף לשומעיו שלא להיגרר אחרי סיסמות שובות-לב ותכניות חובקות-זרועות-עולם. ובר צודק כמובן באמרן כי חמימות-מוחים עשויה להביא שאוהא בפוליטיקה, שכן "המציאות הסופית של עשייה פוליטית אינה תואמת את כוונתה הראשונה, ולעתים אפילו סותרתה". הטראגי הוא שמימרתו זו של ובר נכונה גם לגבי עצתו הפוליטית, שהיא עצמה בחינת מעשה פוליטי. אם היתה כוונתו של ובר למנוע את הצעירים שומעי הרצאותיו מלהיגרר אחרי תכניות-גאולה סרפיות לפי דוגמת "ספרטקוס" ורפובליקת-המועצות הבאווארית, הרי שימשה אזהרתו

יצא ל„אור עולם“ וראה לראשונה את חוץ־לארץ בגיל מבוגר למדי. בהיותו כבר קומורניסט ותיק וקשה־כאגוז. דז'ילאס, המעריך את רוסיה, ערש הקומוניזם, ואת סטאלין, „אבי הקומוניזם והעולם החדש“, מתאכזב, תוך זמן קצר מאד מאהבתו הראשונה. לפתע הוא מגלה שהמנהיגות הרוסית אינה חופפת את ציורי־הבדים התעמולתיים של הקומיני־טרן.

הסיפור מתרכז בעיקר בתיאור אישיותו של סטאלין, המדינאי המעצב את מדיניות־החוץ של ארצו ואת דרכו של הקומוניזם הביני־לאומי. אין לפנינו מחקר ביוגרפי־סיכולוגי של הגדון אלא שיחזור האווירה סביב סטאלין ומרעיו, מנהיגי הקרמל ו„מחנה־המחר“.

מספר פעמים נסע דז'ילאס לרוסיה, ב־1944, ב־1945, ולאחרונה ב־1948. מסתבר שטיטו אינו מעוניין כרגע לפרסם כל סיפור שהוא מן התקופה ההיא ולכן נאסר דז'ילאס, אולם ברפרוף נדונים בספר היחסים ההדדיים בין עמי הבלקאן ובעיקר בין המפלגות הקומרניסטיות של העמים הסלאביים ה„קטנים“ וכן בינם לבין רוסיה הסובייטית. מסתבר שההרמוניה לא שררה בין הלאומים הבלקניים, יוגוסלביה, אלבניה ובלגריה. לסטאלין היה ברור מה מטרתו במזרח־אירופה — מירב ההשתלטות הסובייטית. דז'ילאס ודימיטרוב, אולי להבדיל מטיטו, שחזו את איחוד הבלקנים תחת דגל הקומוניזם לאחר השיחור, לא האמינו כמדומה כי „אבא“ סטאלין אינו שותף לכוונתם. כאן מקור האכזבה של דז'ילאס. כבר ב־1944 יכולים אנו לראות את ניצני הפילוג הגדול בין סטאלין וטיטו, שהתגשם בשנת 1948.

דז'ילאס לא חידש לנו דבר באִמרו שסטאלין היה כלי־כול ופוסק אחרון ויחיד. ועם זאת למדנו הרבה מספר זה. בעיקר על יחסי רוסיה־יוגוסלביה ועל החילתו של שלי־טון הסובייטים בבלקנים, שעה שהונחתה שוב מכה ניצחת על ראש הסלאבים „הקטנים“ — הפעם בשם הפן־סלאביות המהודשת, העוטה גלימה אדומה.

סטאלין — לפי ציור־דיוקנו של דז'ילאס — הוא גדול הפושעים בהיסטוריה האנושית.

— שלא לפי כוונתה — חיוזוק, מבחינה אובייקטיבית, לאותם כוחות של ריי־אקציה שובר עצמו לא רצה בנצחונם. במובן זה אין ובר אלא עדות נוספת לטראגדיה של עולם־הרוח הגרמני שלאחר מלחמת־העולם הראשונה, שנמצא משרת, שלא־בטובתו, אותם כוחות שבסופו של דבר הביאו עליו כליה.

ש. א.

שיחות עם סטאלין

איש לא יטיל ספק בכך שמילובאן דז'ילאס הוא מן האנשים האמיצים ביותר בדורנו. יש סופרים שולאה צאת ספריהם לאור הם נושמים לרווחה (לפחות מבחינה חמרית); דז'ילאס כ־אימת שהוא מוציא ספר חובשים אותו בבית־הכלא.

דז'ילאס הוא אסיר „ותיק“. אולי האסיר המפורסם ביותר בימינו. מימי המחתרת הקומוניסטית במונטנגרו, בשנות ה־20 בירגוסלביה המלוכנית, ועד לימי טיטו ביוגורסלביה הקומוניסטית והמשוחררת — ידע דז'ילאס חיי מעצר ומאסר. במונטנגרי העקשן הזה נצטרפו יחד מזג סוער ואישיות מוצקה עם גזע־איכרים עתיק ובעל מסורת של מרדות ומרי.

אין דומה ספר זה לספרו הקודם, „המעמד החדש“. נכון הוא ששניהם נכתבו מתוך נסיון אישי בהיירארכיה קומוניסטית, ומכאן ערכם הרב. שעה „המעמד החדש“ דן בבעיות של האידיאולוגיה הקומוניסטית ועתידה, הרי כאן לפנינו תיאור של פרופיל ביוגרפי מתוך מגע אישי, תיאור המשזור הערצה עם שנאה של הסופר אל גדול הרודנים בהיסטוריה המודרנית — יוסף סטאלין, דז'וגאשווילי, המכונה יוסף סטאלין, דז'ילאס הקומוניסט המונטנגרי, שלא כטיטו,

* מאכס ובר: הפוליטיקה בתורת מקצוע; תרגום, הקדמה, הערות ואחרית־דבר מאת אפרים שמואלי; הוצאת שוקן, 1962; 126 עמ'.

וכן סן-סימון, וסימניה — האמונה בקומוניזם מלא, בחברות אוטופיות שיתופיות המושתתות על שיטה ראייונית של חלוקת עבוד דה. אדם סמית, אבי הכלכלה הקלאסית, השפיע מאוד על ראשית המחשבה הסוציאליסטית, בעיקר בנתחו את הנושא העיקרי של הכלכלה הקלאסית — חלוקת העבודה. הגישה היא פרימיטיבית ללא ניתוח סוציו-לוגי וכלכלי ראוי לשמו. האמונה היא בשוויון סוציאלי מוחלט (גודוין ופיין) ובריבוד פונקציונאלי של החברה.

התקופה השנייה בהתפתחות המחשבה הסוציאליסטית היא הפוריה ביותר, תקופת האינטרנאציונלים הקומוניסטיים (ראשיתו של הסוציאליזם נקראה בפי הסוציאליסטים "קומוניזם", ואין לערוב זאת עם התנועה שקמה ברוסיה אחרי מהפכת אוקטובר).

מארקס הוא הראשון שנתן לסוציאליזם צביון אפיסטימולוגי ושיצר תנועה סוציאליסטית בינלאומית שנודעה לה השפעה מכרעת על מהלך ההיסטוריה של מאת השנים האחרונות. מארקס, הנביא, התיאורטיקן, המנהיג, ההיסטוריון ואבי תנועת הפועלים הבינלאומית, הפך את הסוציאליזם לגולת הכותרת של ה"פרוגרס" מאז מהפכת 1848 וה"מאניפסט הקומוניסטי". בגולת הכותרת של יצירתו, "הקאפיטל", הפלא מארקס לנתח מבחינה כלכלית וסוציולוגית את התפתחות הקאפיטליזם המודרני וקבע "חוקי-ברזל", שאחידים מהם לא התמוטטו עד ימינו (חוק מעגלי-הכלכלה, לדוגמה). המסקנה הנובעת מה"קאפיטל" היא שחוקי-הברזל הללו תובעים, כמובן, שינוי ראדיקלי ומהפכני בקאפיטליזם, ויש למגר למען שחרר את הפועל והשכיר מעול הדיכוי של השיטה הנצלנית.

למעשה, הרי מארקס, ולא שום איש זולתו בתנועה הסוציאליסטית ובמחשבה הסוציאליסטית, הוא שנתן דרך וכיוון לסוציאליזם. לולא מארקס והמארקסיזם ספק אם היה הסוציאליזם נעשה אי פעם תנועה אדירה ומצליחה.

מארקס ניתח ופירש כל שטח בחיי החברה, המדינה והמדעים של זמנו בדרך המחשבה הפילוסופית הסוציאליסטית, הוא העניק

אין הוא מכחיש "את יצירתו הפיליפיים צמאי" הדמים של סטאלין" (ע' 161); להיפך, "כל פשע היה בגדר יכלתו של סטאלין, שפן לא היה פשע שלא עשה. יהיו אשר יהיו קניי-המידה שבהם נמדד את שיעור-קומתו, מכל-מקום יאתה לו התפארת של גדול הפושע עם שבהיסטוריה — ונקווה שתהי זו תפארתו לעולם" (ע' 161).

דז'ילאס רואה את סוד ההצלחה של שלטונו הממושך של סטאלין באותם רעיונות, דפוסים ושיטות, שבכוחם פעל... (ר' ע' 162). שוב חוזר דז'ילאס לתיזה שלו מן "המעמד החדש": "הביורוקרטיה הפוליטית השלטת של המפלגה מצאה צורך באדם כזה דווקא — אדם החלטי שאינו יודע רתיעה ומעשי עד-להפליג בקנאותו. עקשנית וציינית הלכה אחריו המפלגה השלטת — והוא באמת הוליך אותה מנצחון אל נצחון, עד שהעבירו השלטון על דעתו והחל גם לחטוא נגדה" (ע' 162).

אמר כבר גדול ההיסטוריונים של הליברליזם, הלורד אקטון: "שלטון מוחלט משחית בהחלט".

אנתולוגיה סוציאליסטית

התנועה הסוציאליסטית יש לה היסטוריה ארוכה.

יש המתחילים במשה בן-ערם ובמרד גגד פרעה. יש הרואים את ראשית הסוציאליזם בראשיתה של הנצרות. מקובל כיום שניצני הסוציאליזם המודרני החלו ב-1789, בעת המהפכה הצרפתית. ג. ד. ה. קול פותח את ההיסטוריה של המחשבה הסוציאליסטית בפרק "המהפכה הצרפתית הגדולה", ומאז ניתן לחלק את התפתחותו הרעיונית והארגונית של הסוציאליזם לארבע תקופות.

התקופה הראשונה, האוטופיסטית, אישיה הרי הם תומאס מור, קמפאנילה, פורייה, גודוין

* מילובאן דז'ילאס: שיחות עם סטאלין; תירגם: אהרן אמיר; הוצאת "עם הספר", 1962; עמ' 176.

העולם השניה — הם שנעצו את המסמרות האחרונים בארון-המתים של אותו הסוציאליזם הקלאסי. מפליאה מאד השיטה בה בחרו העורכים לחלק את האנתולוגיה לפי ארצות ושפות. אנגליה-ארה"ב דוברייה-אנגלית, דובריה, לא-טינית" — צרפת, איטליה ובלגיה, הרוסית — רוסיה, והגרמנית — גרמניה ואוסטריה. חלוקה זו מעידה שזוהי אנתולוגיה לא של הסוציאליזם הקלאסי כי אם של הסוציאלי-דמוקרטיה, של הסוציאליסטים-הלאומיים. נראה גם שהאנתולוגיה מאבדת הרבה מערכה בשל החלוקה השרירותית הזאת לפי ארצות. הקשר בין באואר האוסטרי למארטוב הרוסי, למשל, אמיץ יותר מזה שבין באואר ומארקס. הגרמנים, או בין מארטוב ולנין, הרוסים. פ'ורייה וצ'ארלס הול יש להם יותר מן המשותף מאשר פ'ורייה וסורל או מאשר וב להול.

הקורא, שלדעת העורכים הוא חייב „לבחון ולבדוק" מחדש את „נצח הסוציאליזם שאינו משקר" (מבוא, ע' ז), היה מסוגל ללמוד הרבה יותר אילו חולקה אנתולוגיה זו לפחות כדרך שהילק ג'. ד. ה. קול את חיבוריה-הא על תולדות המחשבה הסוציאליסטית. יש כאן, כמדומה, טעות חמורה בעריכה, אם זוהי אנתולוגיה של הסוציאליזם הקלאסי, היה על העורכים להרחיב את החלקים הדנים במקורות התקופה שבין האינטרנציונל הסוציאליסטי השני והשלישי (הקומוניסטי), וצ'ריך היה להרחיב בתקופת ז'ורס, סורל ומלחמת-העולם הראשונה. אך שוב, בגלל החלוקה השרירותית של העורכים, מקפחים הרבה וכוחים היסטוריים את חיותם. כלום יידע אפילו קורא משכיל, מתוך אנתולוגיה זו, על הוויכוח בין מארקס ובאקונין באינטרנציונל הראשון? בין לנין ולוקסמבורג בקונגרס-צימרנאלד? בין מארקס ופרודון, על „עניותה של הפילוסופיה"?...

מתעוררת גם שורה של תמיהות קטנות יותר. אנתולוגיה של המחשבה הסוציאליסטית בשנים 1899—1789, המשתרעת על 840 עמוד, מדוע מוקדשים בה למארקס ואנגלס 80 עמוד בלבד? איך ניתן מקום כה מועט

לתנועה מעמד של מלכת המדעים החברתיים.

התקופה האחרונה בהתפתחות התנועה הסוציאליסטית הקלאסית תיקרא, בצדק, תקופה פוסט-מארקסיסטית. הוגי-דעות קאוטסקי, ברנשטיין והרביזיוניסטים, משפחת אדלר, אוטו באואר, רוזה לוקסמבורג וקרל ליב-קנכט, ניסו „לתקן" את מארקס ברוח התקופה, ומעל לכל ברוח הלאום בו פעלו. זוהי התקופה הנאציאליסטית של המארקס-סיום. הרוח הראדיקלית של מארקס והדטרמיניזם של המהפכה פינו מקום לפלמנטריות המתון נוסח ברנשטיין ולסוציאלי-דמוקרטים — למעשה: סוציאלי-נאציאליסטים (בלי כל קשר לתנועה ההיטלרית) — מאסכולת באואר ובית-אדלר.

עוד פלג חשוב בסוציאליזם המהפכני הוא זה של האנרכיסטים מאסכולת באקונין, קרופוטקין וז'ורז' סורל. סורל קיבל את מסקנות הניתוח הכלכלי של „הקאפיטל"; גם הוא כמארקס אינו רואה פתרון אלא בדרך המהפכה, אך נושא המהפכה אצלו אינו הפרוליטריון, כניתוחו של מארקס, אלא האיגודים המקצועיים, מכאן גם צמחה התנועה הסנידקליסטית, שהיתה רבת-השפעה בארצות הלאטיניות — ספרד, צרפת ואיטליה.

האנתולוגיה שלפנינו מתימרת להקיף את התקופה שבין 1789 ל-1939. למעשה היא מקיפה את המחשבה הסוציאליסטית עד 1914, כי התקופה הסוציאליסטית-הקלאסית — ואנתולוגיה זו, טוענים העורכים, היא אוצר המחשבה הסוציאליסטית הקלאסית — נסתיימה עם פרוץ מלחמת-העולם הראשונה. מאז ירשו הקומוניזם, הנאציזם והסוציאליזם של מדינות-הסעד את מקומו של הסוציאליזם ה„קלאסי". התעוררות העמים המודרניים, המלחמה בקולוניאליזם, שלטון הלייבור בבריטניה לאחר מלחמת-

* אנתולוגיה של המחשבה הסוציאליסטית, בעריכת שלום וורם ודוד ליבשיץ; רוב התרגומים: אריה בר; עם עובד, 1962; 843 עמ'.

במחנת

זהו הכרך המסיים סדרה זו של כתבי מפקדו של הארגון הצבאי-הלאומי, חבר-הכנסת מנחם בגין. סיבת עמידתו של בגין בראש האופור-זיציה מאז קמה והעובדה שסיעתו לא שותפה כלל היום הזה, והעובדה שהסוכנים בבישיבה בממשלת-קואליציה ישראלית — אלו ניתנות להילמד יפה גם מן החומר העשיר המובא כאן.

הכרך מחולק לשלושה שערים, בסדר כרוי-גולוגי: א) ספטמבר-נובמבר 1947 (מכינוס מושב האו"ם הרגיל — ועד לאחר קבלת ההחלטה על חלוקת הארץ); ב) נובמבר 1947 — מרס 1948 (מתחילת ההתקפה הערבית ועד לחתימת ההסכם המיבצעי בין אצ"ל וה"הגנה"); ג) מאז חתימת ההסכם כנ"ל ועד הקמת המדינה.

אנוסים על-פי הדיבור חותמים ראשי אצ"ל על ההסכם המיבצעי עם ה"הגנה". עצם ההכרח להתפשר עם יריביהם החותרים לקראת החלוקה עומד בסתירה עמוקה לח"לום על "שתי גדות הירדן". המלחמה על ההגמוניה מבית, שלבשה לעתים אופי של רדיפות אכזריות עד כדי הסגרת "פורשים" לידי הבריטים, משתווה לה מימד של אקטור-אליות ודחיפות עם אישור החלטת-החלוקה באו"ם. ההסכם המיבצעי עם אצ"ל מקנה ליריביו ריבונות ללא-עוררין במישור הפור-ליטי. הם אינם מסתפקים בזה ומעשי-האל-ימות נגד ה"ארגון" נמשכים בצורת חטיפות ועיגולים, המסתיימים, למשל, במותו של ידידיה סגל איש חיפה. החלטתה של הסוכ-נות, בראשותו של מר בן-גוריון, לשרש את ה"פורשים" ולא להתיר להם מעמד כלשהו, היא החלטה נחושה שלא תשוב מפני כל. וכך מתקבלת התמונה שאין לה מקבילות הרבה בתולדות האומות: כבוד אנשי אצ"ל עולים על גרדומים ודמם ניגר ברחובות, יריביהם מבית מבצרים את מעמדם השלטוני שלהם.

המאבק על השלטון הפנימי מתנהל כולו באופן חצי-צדדי, ואצ"ל, לפי תיאורו של מ. בגין, אינו נוטל בו שום חלק. כל משאלתו של ה"ארגון" בימים גורליים אלה

לגאון המחשבה הסוציאליסטית, שהוא משכמו ומעלה מכל ההוגים בקובץ זה?

אמנם מבהירים לנו העורכים שובץ זה אינו כולל את המחשבה הקומוניסטית, אך אם בחרו בלנין מדוע לא בחרו בפולמוס עם הסוציאליסטים — ספריו "שני צעדים אחורה — צעד אחד קדימה" ו"ק. קאוטסקי והרנגאדים הסוציאלי-דמוקרטים". שוב, מסתבר לך, מצטמצמת האנתולוגיה בארצות מרכז אירופה ודרומה.

חסרים גם הרבה מקורות חשובים מאנגליה ומארה"ב, האם תום פיין, למשל, אינו הוגה חשוב מתומאס ספנס המצוטט? רוברט הארטול וגיימס ווטסון, הצ'ארטיסטים, חס-רים, וכלום מוריס הילקוויט וסידני הילמן אין להם מקום באוצר המחשבה הסוציאלי-ליסטית? ומה בדבר יוג'ין דבס?

ואפילו באירופה התיכונה — ליכטן אוגוסט בבל, פורבראך, ק. ליבקנטש — שוודאי חשובים הם יותר מאדוארד דויד המצוטט. ורודברטוס, שהשפיע מאד על מארקס, מדוע געדר מקומו? וברוסיה כלום אין בלינסקי חשוב יותר מוויקטור צ'רנוב? והיכן נטמן צ'רנישבסקי?

ואם ביקשו העורכים (מבוא, ע' ו') "לחשוף פה את מרבית הרבדים הרעיוניים החשובים... למן ניצניה, האוטופיסטיים ועד לענפיה החדשים", מי מיצג באנתולוגיה זו את "הענפים החדשים"? — אף לא אחד!

בין 1914 ו-1939 התחדש הרבה במשנת הסוציאליזם ובעולמו. אבל מחשבתה של תקופה כה קריטית בין שתי המלחמות, שבה השפיעה על הסוציאליזם, אין זכר לה באנתולוגיה זו.

כדאי אולי לערוך אנתולוגיה נוספת בתחום זה עצמו — מאז 1939 — ואולי אפילו מ-1914! יש לתקן את הגישה מיסודה, יש לבחור בשיטת ההשוואה לפי מודד אחד: ההיסטוריה, למשל, או מגמה מחשבתית מסוימת. גישה שרירותית לאיסוף חומר נמצאת פוגעת במטרה שהציבה לה האנ-תולוגיה.

מלמדות על הלך־הרוח שהביא לתוצאות אלו ומיטיב להסביר את יחסי־הכוחות במדינה כיום.

מ. ג.

איגרות ב. כצנלסון

ברל כצנלסון הוא בלי ספק ההיסטוריון האינטלקטואלי של מה־שקוראים „תנועת־הפועלים הארצישראלית“. אם ברסלבסקי, רוזנשטיין, יבנאלי ועוד הגם היסטוריוגרפים אשר ניתחו את התנועה מבחינה סובייקטיבית ובחרו להם את המסמכים היפים לסברור־תיהם ההיסטוריות שלהם, הגה כצנלסון שפך, כמדומה, אור לראשונה על הסוציולוגיה של הפועל הארצישראלי.

ב. כצנלסון היה אמנם כמין „רבי“ חסידי של אותה תנועה, אך כיון שניגש לניתוח היסטורי התעלה מעל דוקטרינות, דוגמות

עודנה ההגשמה הצבאית, הזכות למות מות־קדושים־וגיבורים; המלחמה בבריטים בכל תנאי, אף אם סופה אבדן שמונים אחוז מן הטריטוריה הלאומית ושלטון „משתפיי־הפעור־לה“ מאתמול על הותר.

נוכח עיורון אידיאליסטי זה, שאכן יש בו כדי לעורר פליאה והשתוממות, מגלים יריבי ה„ארגון“ פיקחון ריאליסטי מובהק, חמרנות נוקשה וראציולנלית. ובעוד ה„ארגון“ מנגן את מיטב ה„מנגינות“ במשתה־החירות, עומד כילד טוב בעמדות־מגן, פורץ ליפו ועושה כמיטב יכלתו לחלצה מידי צר ואויב — חוטפים ה„מוסדות המוסמכים“ לעצמם את כל ה„עוגות“, של ההווה ושל העתיד.

התעודות הניתנות בכרך זה של „במחתרת“

* מנחם בגין: במחתרת, כתבים, כרך ד'; הוצאת „הדר“, 192; 333 עמ'.



משרד ראשי:

תל־אביב, רח' הרייסיני 1, טל. 67561/8

סניפים: ירושלים. חיפה. באר־שבע. אילת

„אני נמשך אל אותם העקשנים, כמוכן לא אל עקשני המלל, העסקנים הציוניים, תעמלי-נים ורעשנים, אשר אצלם הפרוגרמה והפרא-זיולוגיה הציונית מחפות על כל צרותינו, אלא אל אותם עקשנים — עמלים מכל המי-נים. גם פועלים, גם מורים, גם פקידים בתי-מסחר, גם בעלי מלאכה, אשר השליכו הכל מאחורי גוּם, כדי לנסות ולהתחיל בחיים אחרים, כדי להיפטר מן הגלות, כדי לחיות בניסוי עצמם.“ (ע' 69).

על העבודה הוא כותב בשמחה מיוחדת-במינה, בהרגשת-חג דתית כמעט. „המעבר האישי לעבודה גופנית היה בהכרח צו חיים“ (מתוך כתבים, כרך י"א, מצוטט כאן בע' 113). הוא מגשים את „דת-העבודה“ הגורדוניסטית, שהיא תורה אינדיבידואליסטית, מעין תיראפיה אישית במסגרת קולקטיבית.

והנה, בתוך חדוות העבודה — ייאוש.

„אור וצל משמשים כאן בערבוביה, ומשמעות עמוקה יותר נודעת לה לגבי כל מה שאני רואה ותופס בארץ-ישראל. תקוה ויאוש. אין קווים מובדלים. תמיד הם שלובים יחד, ולעתים קרובות לא ניתנים להפרדה.“ (מכתב אל שרה שמוקלר ולאח מרון, 1909, ע' 118). אכן, ברל היה מבעלי הייאוש הגדול, „הברנרי“, אותו ייאוש „יהודי-די“ עמוק כדי-יך שאתה „יכול לגעת בו בידך“. ברל עובד בארץ-ישראל ומאמין בעבודה ובגאולת-הארץ, ומה הוא רואה? — יחידים מגיעים, „הציונות המעשית“ שלו מתגשמת עלידי יחידים, לא עלידי המון נים. ושוב, אפוא, במכתב אל שמוקלר ומרון (1909), הוא כותב: „ככה אתה עובד ומריש כמה מועט, כמה מבוטל חלקנו כאן...“ (ע' 122).

בהרצאותיו מתקופה מאוחרת בהרבה (שנת 1929) הבדיל ברל, כפי שמעיר המלביה"ד, י. שרת, בין שני מיני יאוש: „הייאוש המתגנדר והנהגה“ ו„הייאוש המפרה והיוצר“. ברל משתייך, עם ברנר, לקבוצה השניה. את אחד-העם, לעומת זאת, משייך הוא לחוג הראשון של המתיאשים.

דווקא המכתבים מתקופת כינרת ועין-גנים

ופרוגרמות (מטבעות שגורות, אגב, בין אני-שיה וראשונה של ה„תנועה“). ברל קם לנפץ ולנתון את התיאוריות הסוציולוגיות של כמה וכמה אסכולות. בוויכוח עם ה„מת-בוללים“ שפסוציאליסטים היהודים, למשל, מזכיר ברל (ר' פרקים בתולדות תנועת הפועלים הא"י, כתבים, כרך י"א) שפאשר ראה ה„בונד“ בפועל היהודי נדבך נוסף למחפכה הסוציאלי-דמוקרטית ברוסיה ראה ברל את הפועל היהודי בראש-וראשונה. הפועל היהודי, טוען ב. כצנלסון ומספר, לא שעה לכרזות ופרוגרמות שהוציא ה„בונד“ ברוסית; החייט והתופרת היהודיים דאגו לחלה לשבת ובגד לחג ופת לתינוק, ולא למחפכה הבינלאומית נוסח מארקס ופליי-כאנוב.

הזרם הסוציאליסטי בציונות מראשיתו היה תנועה של יחידים, של בודדים, ולא של המונים; תנועה של משכילים, חובשי ספסל-האוניברסיטה, ופועלים משכילים מסוגם של סמואל גומפרס בארה"ב וקירר הארדי באנגליה — לכל היותר: תנועה של פועלים כשירים, מאומנים, שאף הם לא קמו בהמוניהם לעקור לארץ-ישראל העותומאנית.

באיגרות מן השנים 1900-8 (עד לבוא ארצה) מתגלה אינדיבידואליסט לוחט, משכיל יחיד-לנפשו המחפש גאולה אישית ועצמית ופתרון בדרך ההגשמה האישית: „ברצוני לנסוע לארץ-ישראל. ברצוני לעשות משהו. ברצוני לחיות אישם [ההדגשות שלי כאן ולהבא — ע. פ.] ניצוץ קטן, אך את נפשי אין לכבות“ (מכתב אל אחיו, ח. כצנלסון; 1908, ע' 69). מתוך שאינו מחפש פתרון אינטלקטואלי כי אם אישי וחי, הריהו מתקרב אל י. ח. ברנר וא. ד. גורדון, שהוא מעריצם. נמשך הוא אל האסכולה הניציאנית-ברדיצ'בסקאית, החיפוש האינדיבידואלי-הנטרליסטי ולא החיפוש אחר דוקטרינות, תיאוריות, „סטיכיות“ וכו' מבית-מדרשם של מארטוב, בורוכוב וויטלובסקי.

* ברל כצנלסון: איגרות תר"ס—תרע"ד (1900—1914); הביא לפרוס: יהודה שרת; הוצאת עם עובד, 191; 621 עמ'.

ציות והסתדרותיות, שאינן מוסיפות לפועל לא כוח ולא כבוד". (ע' 547)
 המלביה"ד, יהודה שרת, עשה עבודה מופתית. ש. יבנאלי, שטיפל בשעתו בכתבי כצנלסון, עבד מתוך אהבה אך במפורז, במקוטע, ללא ארגון וללא מתכונת, וכך נשארו הכתבים פגומים עד היום. היפוכו הגמור בשיטת ההערות וההארות של י. שרת, הראויה לכל שבח. כל מכתב מלווה הארות והסברים מפורטים, והגישה בכללה היא מדעית ומתוקנת. אילו ראה מישהו לחזור ולהוציא את כתבי ברל כצנלסון, המוטלים בערבוביה בי"ב הכרכים המפורסטים, טוב־טוב היה לו שיטיל אף מלאכה זו על איש כיהודה שרת.

ע. פ.

(14—1910) מעניינים פחות מאלה שמן התקר־פה 9—1900. בזו הראשונה אתה פוגש בברל האדם, האינטלקטואל הלוהט, האינדיבידואליסט, ואילו מ־1910 והלאה כבר פוגשים אנו בברל העסקן, בארגונים, בוועדים ובהסתדרות כללית. כאן מתחיל להתגבש ברל כאבי הרעיון של הסתדרות־העובדים הכללית, הנלחם בפארטיקולאריזם של „איזמים“ שונים מאסכולות פועלי־ציון, הפועל־הצעיר, פועל־צ'שמאל, הקיבוץ הארצי ועוד. במכתב אל ישראל גלעדי (1914), ראש ועד „השומר“, הוא כותב: „בוועידה האחרונה של פועלי יהודה ושומריה נתקבלה החלטה פה־אחד שכל קבלת עבודות ישוביות צריכה לעבור דרך ועד ההסתדרות הכללית. באופן זה חשבנו למנוע כל מיני התחרויות קיבור־

המשתתפים בחוברת

כמתרגם שירה ופרוזה, וכמסאי, מופר היה איתמר אבן־זוהר עד כה לקוראי "קשת", בה מתפרסם הפעם סוגט משלו. ע. הלל, משורר וארדיכל־גנים, בעל "ארץ הצהריים" ואביר הם של גנים לא מעט בכל פינות הארץ, הוציא לא מכבר צרור שירים חדש, "נישרה". (בקורת ר' במדור הבקורות הקצרות בחוברת זו). עמירה הניג, מגן־שמואל, כבר פירסמה משיריה ב"קשת" (חוברת ט) וכן בכתבי־עת אחרים ובעתונים. קלווד ויז'ה נקרא ב־1960 כמרצה־אורח לאוניברסיטה העברית בירושלים. זה שנה הוא שם פרופיסור־חבר לספרות צרפתית חדשה וממונה על ה"מגמה" החדשה ללשון צרפת וספרותה במחלקה לבלשנות רומנית. הוא בן 41, יליד צרפת, קנה את השכלתו במספר אוניברסיטאות בצרפת ובארזה"ב, שאליה נמלט ב־1943. לפני עקירתו למדינת־ישראל הורה באוניברסיטת־בראנדייס בארצות־הבית ועמד שם בראש המחלקה לספרויות אירופיות. פירסם כמה קבצי שירה וספרי־בקורת. המסה המובאת מפרי־עטו ב"קשת" זו, על קאמי, כלולה בכרך־מסות *Révolte et Louanges* ("מרדות ותשבחות") שיופיע בסתיו בפאריז. מסה נרחבת יותר משלו על קאמי תופיע בחור ברת הבאה שלנו. יחיאל חזק מדפיס משיריו בקביעות ב"קשת", וכן במוספים הספורי־תיים. קובץ־שירים ראשון משלו הופיע אשתקד בהוצאת "עקד" (בקורת ר' ב"קשת" יד). עליזה לבנוב רג משלימה הפעם את פרקי "יומן קרית שמונה" שלה, שתרמו כפי הנראה תרומה נכבדה להפניית המחשבה החברתית הישראלית לאחת מבעיות־הגורל שלנו. פנחס לפיד התמחה בבעיות פורטוגל, בתוך השאר — בתקופה ששימש בצירות הישראלית בבירה דוברת־הפורטוגזית, ריודה־ז'אניירו. המערכון של יוסף מונדי, מחזאי צעיר, נכתב מעיקרו כתסכית לשידור. אוגוסטינו נטו, אפריקאי בן־אנגולה, הוא דמות בולטת,

בשיר ובמעש, במאבקהשיחורור של מולדתו. שירו, שנכתב פורטוגזית ומובא כאן בתרגום מאנגלית, יכול להיחשב אילוסטרציה נאותה למאמרו של פ. לפיד. נדב ספרן הוא כיום מרצה למדעיהמדינה ולמדעיהמזרח באוניברסיטהשלהארוארד. הוא בן 36, יליד קאהיר, ששהה כמה פעמים בארצו. הוא משתתף בכתביעת מקצועיים בארה"ב. מקום שהופיע אשתקד ספרו, *Egypt in Search of Community* (הוצאת האוניברסיטהשלהארוארד). הוא מכין עכשיו לדפוס ספר על יחסיה של מדינת־ישראל עם ארה"ב ועל המבנה המדיני־החברתי שלה. סיפור־המעשה מאת שמואל יוסף עגנון הוא מעוללות יצירתו בהדשים האחרונים. עמוס עוז כבר פירסם סיפור קודם משלו, "סדק מפולש לרוח", ב"קשת" יא, ואילו ב"קשת" יב נדפס סיפור קודם משל אבי עתניאל ("כלב נאמן"). מוריס פוֹ־ליטי סופר, מחזאי, מבקר ועתונאי יליד יוון, מוכר לקורא העברי בזכות הרומן "פרוורי אתונה", שהופיע לפני כשנתיים ב"עם עובד". מחזה שלו, "מעיינה", הועלה בזמנו על קרשי תיאטרון "הבימה". שירים אינו כותב אלא בנדיר. הוא אחד מעורכי היומן הצרפתי "לאנפורמסיון" בתל־אביב ומשתתף בכמה וכמה עתונים צרפתיים. עדי צמח פירסם כבר מספוריו ב"קשת" ח ו"א. עמוס קינן הוציא לא מכבר, בהוצאה איטלקית־צרפתית, בתרגום צרפתי של כריסטיאן רושפֹּרֹר ובלווית רישומים של אלשינסקי, כרך ביבליופילי מפואר של סאטירות מפרי־עטו, "חורצי־לשון" (*Les Tireurs de Langue*). אשר רייך מפרסם משיריו לעתים מזומנות, ב"קשת" ובמקומות אחרים.

תצלומי היצירות בקובץ זה — משל הצלם י. צפרייר. עבודתו של מיכאל ארגוב כלולה בתערוכה של ציירי "גלריה ישראל" שהוצגה באחרונה ביפאן.

מפתח העניינים ל"קשת" כרך ד

- אבא, אפרים : אמת האדם (שיר), יג, 82
 אבן-זוהר, איתמר : סונט על רבי־סרנים
 (שיר), טז, 75
 או נו : גניטראליותה של בורמה, יג, 144
 אורן, י. : אדס־החתול, יג, 66 ; אנדרטת
 התחיה, טו, 56
 אייזנשטדט, שמואל נ. : עלייתן של ביוור
 קרטיות באזורים מתפתחים ובמדינות
 חדשות, יד, 136
 "אלמוני" : תעמולה (שיר), יד, 118
 אמיר, אהרן : פרוזה, יג, 24
- אבא, יצחק : אווזי הראשון, יד, 80
 בושט, שמואל : המדבר, יג, 76
 בית־אריה, מלאכי : לוח (שירים), טו, 41
 בכמן, אינגבורג : תחת הגן (שיר), טו, 123 ;
 הכל, טו, 127
 בל, היינריך : בארצנו זה, טו, 139
 בלוק, אלכסנדר : שני שירים, יד, 97
 בן, גוטפריד : גבר ואשה עוברים את קו
 הסרטן (שיר), טו, 97
 בן־גל, יוסף : הזיותיו של מר X (שירים),
 יד, 27
 בן־שאו, משה : מתוך "שירי המשך", טו,
 54
 ברטורא, אברהם : בארץ הגרמנים, טו, 78
- גיורא, משה : ברית נוער המרי, יד, 32
 גרין אלכסנדר : אקווארל, יד, 131
- דרינמאט, פרידריך : עלייתו של תת־הפנק־
 סן, טו, 116
- הלל, ע. : שנת (שיר), טו, 4
 הניג, עמירה : שני שירי אהבה, טו, 47
 הר, ישראל : סתיו על ים ניצה (שיר), יג,
 23 ; שאבדו לי, שבו עלו (שיר), טו, 21
 התלגי, תיאודור : שולי מסע, יד, 64
- ויז'ה, קלוד : נדודים בין גולה ומלכות, טו,
 58
 ורפל, פרנץ : תפילה על השפה (שיר), טו,
 4
 זק, יחיאל : בודלר (שיר), טו, 64
- ז'רן, אברהם : על הריאליזם הסוציאליסטי,
 יד, 98
- יהושע, אברהם ב. : הסיום, טו, 22
 יזהר, ס. : הנמלט, יג, 5
- כהנוב, ז'קלין : עד היכן אפשר להתקדם ?
 יג, 56
 כידן, אהרן : ראשיתה של תזווה, יג, 160
- לבנברג, עליזה : יומן קרית שמונה (ב), יג,
 84 ; (ג), יד, 54 ; (ד), טו, 42 ; (ה),
 טז, 66
 ליבנטאל, ולטר : בעיית ההתמערבות, יג,
 98
 לידין, ב. : סיפור עתיק־ימים, יד, 126
 ליסט, נחמן : בין אנטי־אימפריאליזם לאנטי־
 פאשיזם, טו, 146
 לפיד, פנחס : פורטוגל, טו, 76
- לבגד, מתי : "הקומדיה האנושית" של סמור
 אל בקט, יג, 34
 מונדי, יוסף : אחיו של רסקין (מערכון), טו,
 48
 מכתבים מסטאלינגרד, טו, 98
 מנדלשטם, אוסיפ : שיר, יד, 4
- נטי : שיר, טו, 93
 ניימן, יולה : 1941 (שיר), יד, 117
- נואן, דן : קווים לבעיות של ארצות דרום
 ודרום־מזרח אסיה, יג, 134

ר'ז'ואן, נסים : בעקבות המודרניזם באסלאם
(ב), יג, 151 ; בשולי התנועה המודרניס-
טית במצרים, יד, 150
ריילקה, ריינר מריה : אורפיאוס, אורדיקה,
הרמס (שיר), טו, 124
רייך, אשר : תמיד (שירים), יד, 52 ; הברוש
(שיר), טז, 29

ל'ביט, יהודה : האלמוגים (שירים), יג, 54
שולחן עגול ה : סנוביות עדתית (סימפוזיון
בהשתתפות ש. אבינרי, ע. אשד, א.
וינגרוד, ע. לבנברג, פ. פלגי, י. קיסר,
ו.א. רימלט), טז, 112
שפיצר, ד"ר משה : (מתרגם) : אתה הוא זה
(שיר), יג, 4 ; דרך החישובן והבילום,
(שיר), יד, 110 ; המוות מלמד את
נאצ'יקיטאס, יד, 127
שריד, יוסף : גון פניך מתחלף (שיר), יד, 62

ת'לפז, גדעון : שכונת חאפ, יד, 5

סיני, יצחק : הסוציאליזם האסיאתי, יג, 112
ספרן, גרב : האסלאם כרקע רעיוני, טז, 94

ל'גנון, ש. י. : בתוך האבן, טז, 38
עזו, עמוס : קודם זמנו, טז, 6
עתניאל, אבי : שנת-אור אחת, טז, 40

פ'אוסטובסקי, קונסטנטין : מתנת גישואים,
יד, 83

פוליטי, מוריס : בערב חם של חודש מאי
(שיר), טז, 19

פילין ויליאם : המסע הביתה (שיר), יג, 64
פריסטאבקין, אנאטולי : ילדות קשה, יד, 120

צ'מה, עדי : מידאס, יד, 18 ; Homo Devus,
טז, 28

ק'ינן, עמוס : בתחנה, טז, 22
קניוק, יורם : אדמה חרוכה, טו, 5
קרייטלר, הנס : חשיבה אנושית וחשיבה
אלקטרונית, טו, 70

ספרים שנסקרו ב"קשת" כרך ד

- אבן-שושן, שלמה: באב"יאר, השיר והשר, יד, 164
 אברמסקי, שמואל: בריכוכבא, טו, 180
 אולסבנגר, ע: משירת הודו: הגות ושיר, יג, 170
 איתן, רחל: ברקיע החמישי, טז, 140
 אליגיירי, דאנטי: על המונרכיה, טז, 152
 אנדזייבסקי, יזי: האינקוויזטורים, טו, 166
 אפלפלד, אהרן: עשן, טז, 144
 אריכא, יוסף: מול חרב, טו, 170
 ארליך, יוסף: ההרריים, טו, 169
 ארנבורג, איליה: אנשים, שנים, החיים, יד, 162
 בגין, מנחם: במחתרת, כרך ג, יד, 166
 כרך ד, טז, 160
 בהט, יעקב: עיוני מקרא, טו, 172
 בובר, מרדכי מרטין: פני אדם, טז, 149
 בורקהארט, יעקב: עיונים בדברי ימי עולם, טז, 154
 ביאנקי, ל: סיטון, ת. א.; פרישין, מ.; בדרך הים הארוכה, יד, 186
 ביורי, ג. ב.: דברי ימי יוון, יד, 180
 ברסלבסקי, משה: פועלים וארגוניהם בעליה הראשונה, טו, 181
 בעלככי, ליליא: אני אחיה, יד, 176
 ברנשטיין, אורי: באותו החדר, באותו האור, טז, 148
 גאץ, הרמן: הודו — חמשת אלפי שנות אמנות הודית, יג, 167
 גילברט, ג. מ.: יומן נירנברג, טו, 164
 גתה, י. ו.: יסורי וותר הצעיר, טו, 165
 דארל, ג'ראלד: חברברי הסונה, טו, 168
 דוסטויבסקי, פיודור: החטא ועגשו, טז, 144
 דזילאס, מילובאן: שיחות עם סטאלין, טו, 157
 ד'אריס, פראנק: חיי ואהבותי, יד, 178
 זבר, מאכס: הפוליטיקה בתורת מקצוע, טז, 156
 זורם, שלום וליבשיץ, דוד (עורכים): אנתר-
 לוגיה של המחשבה הסוציאליסטית, או, 158
 זרגיליוס: אינאיס, טו, 177
 ז'וק, יחיאל: בודלר, טז, 64
 ז'בת, שבת: לישראלים בלבד, טז, 143
 ז'וויין, מרק: הקלברי פין, יד, 183; תום
 סוייר, יד, 184
 ז'רברס, פ. ל.: מרי פופינס, יג, 171
 ז'עז'קסט, איתמר: נוף בעשן, יד, 175
 ז'הן, גאולה: סיפורה של לוחמת, יד, 167
 ז'נלסון, ברל: איגרות, טז, 161
 ז'יריביליס, סטראטיס: בתולדות-הים הקדושה, טו, 168
 ז'ק'קאלרס, קארסון: צייד בודד הוא הלב, יד, 175
 ז'האל: מלוא חפניים רוח, טו, 171
 ז'אריאן, ר. ק.: ציפיה למהאטמה, יד, 168
 ז'ורטון, מרי: הדיירים מאחורי השעון, יד, 179
 ז'לובצקי, יוליוש: אנהלי, טז, 142
 ז'מיחי, יהודה: ברוח הנוראה הזאת, יד, 171
 ז'קאלו, שלמה: הערימה, טז, 141
 ז'ניון, קתלין: חשפנו את יריחו, טו, 178
 ז'רטנשטרייך, נתן: סוגיות בפילוסופיה, טו, 174
 ז'ושפור, כריסטיאן: מנחת הלוחם, יד, 172
 ז'ינג, ישראל: שירי יהלום, טז, 147
 ז'ינו, מרי: מות יומת המלך, טו, 145
 ז'חר, דוד (עורך): מבחר הסיפור האפריי-
 קאי, טו, 177

- שפירא, ליאונרד : המפלגה הקומוניסטית
הסובייטית, יד, 161
- ששר, מיכאל : ישראלי במוסקבה, יד, 165
- תמוז, בנימין : לילה על הגדה המערבית,
יד, 185
- שיינר, ויליאם : עלייתו ונפילתו של הרייך
השלישי, טו, 163
- שני, רנה : עיר זרה, יד, 172
- שפינוזה, ברוך : מאמר תיאולוגי-מדיני, טו,
151

תמונות ורישומים ב"קשת" כרך ד

- אלדובי, טו, 101
- ארגוב, מיכאל, טו, 43
- אריכא, אביגדור, יג, 17
- גלעד, אהרן, טו, 17
- ד'הקיריקו, יד, 91
- דנציגר, יצחק, יד, 63, 75 ; טו, 61
- יתקין, שלמה, טו, 33
- וכסלר, יעקב, יג, 33
- זריצקי, יוסף, יד, 27
- זייל גרמני בטטאלינגרד, טו, 105
- יער בארץ הגרמנים, טו, 89
- כהנא, טו, 85
- להמן, רודי, טו, 15
- לאריני, יד, 97
- מן ההווי ההודי, יג, 99, 105, 119, 137, 141
- ניקל, לאה, יד, 35
- סטימצקי, אביגדור, טו, 75
- עזון, דוד, יד, 39
- פייגין, דב, יג, 45
- פלומבו, טו, 57
- קריוה, ייחאל, יג, 73

מוסד ביאליק



ספרים העומדים לצאת לאור

אנציקלופדיה מקראית, כרך רביעי
אטלס ישראל, קונטרסים ט—י

בספרות הכינוס — יוסף בן מתתיהו: קדמוניות היהודים (ספרים י"א—כ), בתרגום אברהם שליט; שירי יעקב פראנטיש, בצירוף מבוא ופירוש מאת פנינה נוה.

חקר המקרא והלשון — מ. מ. בובר: קריאת המקרא; חנוך ילון: מבוא לניקוד המשנה.

ספרות יפה ודברי הגות — אביגדור המאירי: בלבנת הספיר (שירים); מלכה לוקר: פני הרומאנטיקה; אברהם קריב: מסות ספרותיות.

היסטוריה והיסטוריוגרפיה — שאול ליברמן: יונית ויונות בארץ ישראל; אפרים שמואלי: דון יצחק אברבנאל ודור גירוש ספרד; יהושע גוטמן: הספרות היהודית ההלניסטית לפני תקופת החשמונאים (כרך שני); יהושע פראוור: תולדות ממלכת הצלבנים בארץ-ישראל (בשני כרכים); מיכאל אבייונה: בימי רומא וביזאנטיון (מהדורה חדשה ומעובדת).

ידיעת ארץ-ישראל ועתיקותיה — יוחנן אהרוני: גיאוגרפיה היסטורית של ארץ-ישראל בתקופת המקרא; רות עמירן: הקיראמיקה בארץ-ישראל; יהודה קידר; החקלאות הקדומה בארץ-ישראל.

ספרי מופת מספרות העולם — סופוקלס: אדיפוס המלך, אדיפוס בקר לון, אנטיגוני, אלקטרה, נשי טראכיס, פילוקטטוס — בתרגום ש. דיקמן, איאס בתרגום דרור אורון; לוקרציוס: על טבע הדברים. תירגם מרומית וצירף מבוא והערות ש. דיקמן; ב. שפינוזה: איגרות. תירגם והוסיף הערות אפרים שמואלי; ה. ד. תורו; וולדן. תירגם והוסיף הערות ראובן אבינעם. הקדים מבוא: ש. הלקין; א. נ. וייטהד: גלגולן של דעות. תירגם מ. מייזלש. הקדים מבוא: א. צ. בראון.

תרגומים מספרות יידיש — מ. ל. הלפרן: שירים, בתרגום ה. בנימין ואריה סיון; דער נסתר: מבחר כתבים. תירגם דב סדן. הקדים מבוא: ח. שמרוק.



הופיע:

ריח הדרים

מאת נתן שחם

שנינות הדיאלוג והריפות הדיוקנאות המתוארים — מציינות את קובץ-הסיפורים החדש של המחבר.

★

לב חכמים

מאת חנוך כרמוב

שלוש נובלות חדשות, בהן נצמד המִּחבר לדורו, במקום ובזמן.

★

שירי יהלום

מאת ישראל רינג

קובץ שירים ראשון של המשורר.

★

ירושלים דורסנית

מאת שולמית הראבן

מסכת-שירית, מקורית באוצר סמליה ורבתי-הן.

12 ספרים מעולים ומרתקים

ממיטב הספרות העברית, היהודית והעולמות מוצעים בתכנית השנה החמישית של "הספריה לעם"

בין השאר הופיעו עד כה:

רחל איתן : ברקיע החמישי

רומן ראשון של מספרת עברית צעירה בת-הארץ המפתיע בבשילותו ובסגולות-הפרווה המובהקות שבו. בכוס-ריבטוי בלתי-ריגיל בספרות הישראלית הצעירה מעוצב כאן עולמם המיוחד של ילדי משפחות מעורעות, על רקע החברה העירונית בארץ-ישראל של מלחמת-העולם השנייה.

שלמה קאלו : הערימה

חייהם של גידחיה-החברה שבתוך קיבוץ-הגלויות בעיר-העולים יפוצאים ביטוי אמנותי משכנע בכנותו ובפשטותו בספר זה, שנכתב בידי מספר מחונן מן העולים החדשים.

פאמלה הנספורדי-ונסון :

מבוא של אבן

מספרת אנגליה נודעת מגלה בסיפור זה את רקמת-היחסים המורכבת בין גבר צעיר לאשה קשישה ממנו. בניתוח נוקב ובביטוי שגון מתוארים פרפורי אהבתה של אשה שופעת-חיים הניצבת על סף הויקנה — מבוא-אבן זה של חייה, ברקע הסיפור מתגלית התמורה העמוקה שחלה בחברה הבריטית לאחר מלחמת-העולם השנייה.

הוצאת הקיבוץ המאוחד

תל-אביב, רח' סוטין 72, טל. 231271
רח' אלנבי 91, טל. 64905

ספרים חדשים

חמדה אלון

זר לא יבוא

רומן מהווי הסטודנטים בירושלים, שעלי-לתו בעצם הימים האלה. אהבתם של רוני בראון ועלי קאדרי, בן נצרת, תחילתה וקיצה, גדרים וסייגים בפני הזר.

אהרן ישראלי

בסוד היחד

רשימות מן הקיבוץ. קטעי שיח ודו-שיח על טעם החיים בקיבוץ, על התוחלת שבהם, על ההזוי והחזוי ועל המצוי והיש.

א. בק

עתודתו של גנרל פאנפילוב

מרסית: שלמה אבן-שושן

הספר השלישי והמסיים מיצירתו הנודעת של א. בק, אנשי פאנפילוב. אחרית-דבר מאת המתרגם.

הוצאת מסדה בע"מ

ספרים חדשים

בצלאל ס. רות

תולדות היהודים באיטליה

ספר ראשון על נושא זה, המקיף את ההיסטוריה של היהודים מימי האימפריה הקדומה ועד השואה. 324 עמודים. 12 לוחות של תמונות.

אגון לארסן

לוחמי חירות

מונוגרפיות של אישים מצוינים שנתנו את חייהם כדי שהעולם יכיר באמת אחרת ועל שום שמאסר באווירה של אי-צדק. 18 עמודים. 10 לוחות של תמונות.

היינריך היינה

כתבים

כל כתבי הפרוזה של המשורר הגדול, בתרגום-המופת של ד"ר ש. פרלמן (פרס-טשרניחובסקי). עם הערות וביאורים. 3 כרכים. כריכה מפוארת.

הוצאת „יבנה“

רח' אלנבי 82, טל. 63134, תל-אביב

מ י ל ו ן

עברי-אנגלי חדש ושלם

בשני כרכים

מאת חיים שכטר

המילון מכיל את המלים שבאוצר הלי שון העברית על כל מקורותיה וזרמיה, ומקיף למעלה מ-45,000 ערכים ואלפי צירופי-לשון וביטויים עברים מקוריים, ותרגומם למקבילות שבלשון האנגלית.

מילון הטכניקה

והמדעים המדויקים

בשני כרכים

עברי-אנגלי-צרפתי-

גרמני-רוסי

מאת פרופ' ש. אטינגן

המילון מכיל את כל המונחים במקצור עות הטכנולוגיה והמדעים המדויקים (מתמטיקה, פיסיקה וכימיה) ותרגומם לארבע שפות. בראש המילון מבוא גדול: התפתחות שפת המדעים והטכניקה בעברית.

ק ש ת

לשנת ההופעה החמישית

חדש חתימתך

על הבמה המרכזית בארץ

לספרות, עיון ובקורת

חתימה לשנה: 12 ל"י. בחו"ל \$ 6

כרכי השנים א, ב, ג, ד: 12 ל"י בלבד

כריכות

אמן בע"מ

בית הכריכה המצויד בכל הציוד
החדיש

★

עבודות אמנותיות
בכריכות בד ועור

★

דרך פ"ת 25, טל. 66684, תל-אביב

דפוס "עופר" בע"מ

תל-אביב, רח' ארלנגר 6

ה ד פ ס ת

ס פ ר י ם

ב א ח ר י ו ת

דפוס "מגן" תל-אביב

רח' בני-ברק 20 קומה ב'

טלפון 34911

הדפסת ספרים, חוברות וכו'

★

ביצוע מעולה

★

הדפסה משופרת



מכון לצינוקוגרפיה

גלופות קו ורשת באיכות מעולה

רח' לה גרדיה 5, תל-אביב

ת.ד. 1333

טל. 31631



צבא הגנה לישראל
הוצאת "מערכות"



הופיע!

ימים של עופרת"

מאת משה רשקס

"רק אדם שחש את חוויות הקרב בגופו ובנפשו וטעם את משמעות המלחמה ומאבקה המר יכול היה לתאר כך, במהירות וללא מעצורים, את מערבולת ההזיות ומאורעות־החיים של אדם הנאבק על נפשו".

המצודה בקדמת הכנרת

(עיוןגב במערכה - מהדורה שניה)

תולדותיו ועמידתו של משק הספר מול התקפות הצבא הסורי.

תולדות מלחמת

הקוממיות

מהדורה שמינית

משרד הבטחון - ההוצאה לאור

עמידר

החברה הלאומית לשיכון עולים בישראל בע"מ

עוסקת בניהול ובהחזקת: 180,000 דירות
מפתחת ומשפרת את השיכונים הקיימים
מאפשרת לדייר לרכוש את דירתו בתנאים נוחים
מארגנת עבודה קהילתית בתוך השיכונים

מוזיאון הארץ בתל-אביב

ב־1 ביוני 1959 נפתח הביתן הראשון של מוזיאון-הארץ בשטח קרית-המוזיאונים מעבר לירקון. בביתן זה מוצג אוסף כלי-זכוכית עתיקים מעזבונו של ד"ר מוזס ז"ל, הנחשב לאחד היפים בעולם. לאחר פתיחת הביתן הראשון חלה התקדמות ניכרת בהתפתחותו של מוזיאון הארץ.

מוזיאון קדמן למטבעות

הביתן השני שהושלם בשטח קרית-המוזיאונים הוא ביתן קדמן למטבעות, בו מוצגות מטבעות עתיקות, בעיקר מאזור הים התיכון וארץ-ישראל.

המוזיאון הארכיאולוגי של תל-אביב-יפו

נפתח ביפו לפני שנה וחצי, ומשמש מוקד-משיכה לתיירים ומבקרים רבים. הוא שוכן בבנין בן למעלה ממאה שנה ומוצגים בו מימצאים ארכיאולוגיים על התפתחות אזור תל-אביב של היום בימיהם.

המוזיאון ההיסטורי של תל-אביב

השוכן ליד בית העיריה ברחוב ביאליק, מתאר את תולדות העיר, בתעודות, בצילומים ובדגמים מאז החלה ההתישבות היהודית החדשה בעיר, לפני יובל שנים ומעלה.

תכניות פיתוח

במסגרת תכניות הפיתוח של המוזיאונים בתל-אביב משפצים עתה את "בית בידס" בתל-קסילה, מעבר לירקון, ובו יוצג אוסף חפצי אמנות יהודית עממית מיסודו של חוג "גנזא", אשר מסר את אספו למוזיאון הארץ. אוסף זה ישמש גרעין לתצוגה במוזיאון אתנוגרפי.

כן עומד להיפתח בקרוב המוזיאון למדע, שישכון זמנית בכמה צריפים, בשטח "מוזיאון הארץ". התצוגה במוזיאון זה תדגים את הישגי הטכניקה והמדע המודרני בצורה פופולרית.

בעת ובעונה אחת הוחל כבר בתיכנון מוזיאון החרס, גם הוא בשטח קרית-המוזיאונים מעבר לירקון. במוזיאון זה יוצגו חרסים עתיקים מאגן הים התיכון, ויש תקווה כי אבן-הפינה למוזיאון-החרס תונח עוד השנה.

נ. פקר בע"מ

ברזל ופחים

רח' השרון 17, ת"א

ת.ד. 1101

טל. 33205

המשביר המרכזי

בע"מ

תל-אביב — חיפה — ירושלים —

באר-שבע — אילת

המוסד

המרכזי

לאספקה

של

התנועה

הקואופרטיבית

בישראל



בוקר אור
עם
משקים אמוקור



המפיצים: „אמפא“

החברה הישראלית למסחר ולהשקעות בע"מ

הון מניות נפרע וקרנות
מעל ל-13,000,000 ל"י

*

המשרד הראשי:

ת"א, רח' לילינבלום 39, טל. 67803

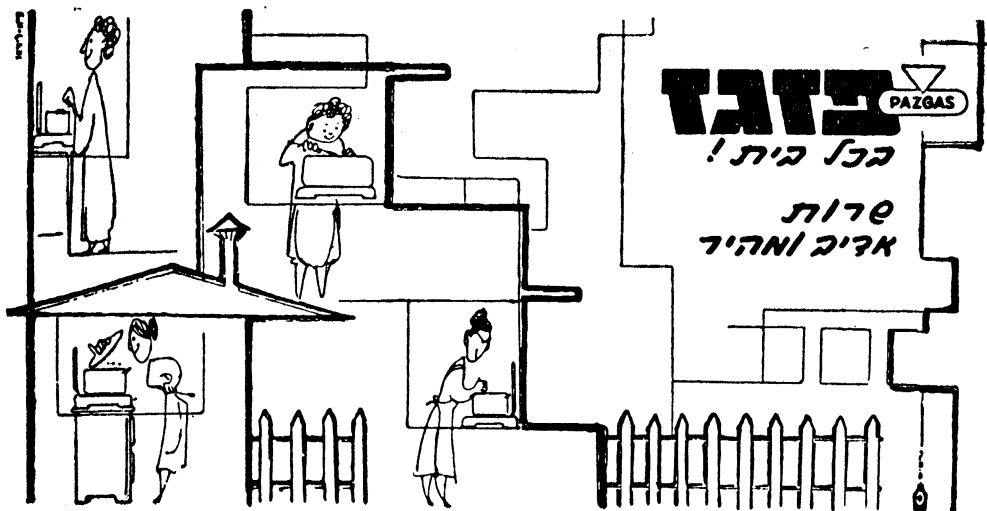
סניף:

חיפה, רח' אלנבי 12, טל. 2259

חברות בת:

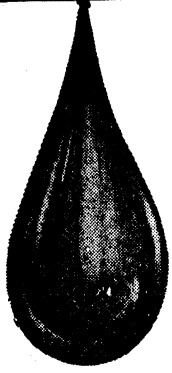
סחר בע"מ
מרכז לשיווק בע"מ
צידוניה חברה להשקעות בע"מ
חברה ישראלית מרכזית
למימון ולאחסנה בע"מ
אורדן מפעלי מתכת בע"מ
תוכל חברה להובלה כללית בע"מ
"מבצע" קונסורציום להשקעות בע"מ

בעלות חזקית במפעלים:
מפעלי מלט פורטלנד ישראליים נשר בע"מ
שמשון חברה לצמיגים ולגומי בע"מ
כיתן דימונה בע"מ



לא רק בבעלי חיים אלא גם
 בשמני המכונות. שמן מנועים
 טהור ומעולה הוא רק זה
 המופק מקידוחים משובחים.
 מקידוחים אלה אנו מפיקים
 את "דלקול".

תן גם אתה למכונתך את
 השמן הטוב ביותר -
 "דלקול".



ד
 ל
 ק
 ו
 ל



פרטום דל - ארני

דלק" חברה הדלק הישראלית בע"מ

"עם הספר" : ספרות יפה

ז'ן לארטגי: הצנטוריונים
רומן פוליטי עוצר-נשימה, המגולל את קורות מערכותיו, לבטיו
ונפתוליו הפוליטיים של הצבא הצרפתי, מן המפלה
בהודו-סין ועד אלז'יריה

ואלריה שטארק: והעת פנר נגרעת
רומן של אושר ואימים, גבורה והרפתקאות, על רקע של הסביבה,
היהודית והכללית, של דרום-מזרח אירופה בשנות ה-30 וה-40

ק. צטניק: קראו לו פיפל
יצירת-חיון של העד האלמוני, עז-הביטוי וחד-העין, לאימיה
של השמדת היהודים

ג'יימס אולדריג': אחרון הגולים (א, ב) *
מעטו של מחבר "הדיפלומט", יריעה נרחבת של מאבקים
פוליטיים, אישיים, חברתיים ובינלאומיים על רקע ההווי של
"המהפכה המצרית", קאהיר הנאצרית ומערכת-סואץ

סיפורים עבריים בני-זמננו *
מיטב הפרוזה העברית של השנים האחרונות, כהשתקפותה בארבע
שנות הופעתו של "קשת": ס. יזהר, נ. אלוני, י. אורן,
י. קניוק, א. ב. יהושע, י. אורפז, א. אמיר, ע. קינן, מ. טביב,
י. בן-נר, ע. צמח ואחרים. עריכה ומבוא: אהרן אמיר

סיפורים אפריקאיים בני-זמננו *
בסיפורת ובהגות, בשירה ובהווי: שלל-צבעים של יצירות מכל
רחבי היבשת השחורה. עריכה ומבוא: ז'קלין כהנוב

סיפורים רוסיים בני-זמננו *
הפרוזה החדשה המתנערת, המפוקחת, שלאחר סטאלין. עורכים:
י. ברגר-ברזלי, י. גלבוז, מ. גפן. מבוא: י. ברגר-ברזלי

"עם הספר" : ספרות מדינית

מילובאן דז'ילאס: שיחות עם סטאלין
צמרת השלטון הסובייטי והנהגת הקומוניזם הלאומי בראייה "מבפנים"
מסמך של הסתכלות חריפה ויושר-לב. 176 עמ'. עם תמונת המחבר
תרגום: אהרן אמיר

ליאונרד שפירא: המפלגה הקומוניסטית הסובייטית
ההיסטוריה המקיפה והמושלמת ביותר של "המפלגה", כתובה בידי
סובייטולוג בעל-שם, פרופיסור למדעים סלאבוניים באוניברסיטה
של לונדון. למעלה מ-500 עמוד, עם שפע תצלומים נדירים
תרגום: אהרן אמיר

אונן: קולה של בורמה
לקט אפייני מתוך משנתו של המנהיג הבורמני הוותיק. מסות ודברי
הגות על סוציאליזם, בודיזם ונייטראליזם. עם נספחות, הערות ומפתח
"מי ומי" בבורמה של ימינו. פתח-דבר מאת ד. בן-גוריון ומבוא מאת
יעקב שמעוני. 181 עמ'. עם תמונת המחבר
תרגום: אהרן אמיר

קוואמה אנקרומה: גאנה — אוטוביוגרפיה
סיפור-חייו של המנהיג הגאנאי. מפתח להבנת "אישיותה" של
אפריקה, התעוררותה ותהפוכותיה בעולם המודרני. כרך מהודר בן
256 עמ'. עם 31 תצלומים ומפת גאנה
תרגום: אהרן אמיר

ג'. מ. גילברט: יומן נירנברג
מסמך יחיד-במינו. רישום יומימי של שיחות עם רבי פושעי
המלחמה הנאציים. מאת מי-שהיה פסיכולוג-בית-הסוהר מטעם
האמריקאים בעת משפטי-נירנברג. 368 עמ'
תרגום: איתמר אבן-זוהר

תיאודור א. וייט: הדרך לבית הלבן *
The Making of the President — רב-מכר אמריקאי שנעשה תוך
שנה אחת היצירות הקלאסיות בספרות המדינית של ארה"ב. ניתוח
חי, מעמיק ומרתק כאחד, של המדיניות הפנימית, המבנה המפלגתי
וההווי הפוליטי באמריקה
תרגום: שמשון אבידל