

מולד

ירחון מדיני וספרותי

חלוקה למחוזות של ממש במדינתנו - א. רענן; האחים המוסלמים" והקומוניסטים - ז. לקויד; אסיה בין מארבס למאלתוס - ר. ארון; פגישות עם יהודים במחנה עבודה סובייטי - י. שולמר; שירים - ש. הלקיץ; תמונות היסטוריות - י. אופאטושו; מכתבים של ח. וייצמן לאהר-העם (מן הארכיון); הפילוסופיה של פרידריך שלינג - פרופ' ש. ה. ברנמן; היד - א. אלמי; שתי הפנים שבעמדה המוסרית - נ. רוטנשטרייך; שלשה שירים ללאה גולדברג - י. בהט; פירוש בראשית לקאטו - י. א. זיידמן

75-76

אליאנס



מפעלי צמיגים וגומי בע"מ - חדרה



ביתן אליאנס בתערוכת כבושיהשממה

אירחים נכבדים מסיריז ביהודר בתמונה למעלה -
הנב יורה וייצמן, למטה - ראש הממשלה מר משה שרת



זכו של אחד מעובדי אליאנס
מז ליק את חגר במסבת הנוכה
בהשתתפות למעלה מי
1000 עובדי אליאנס
ומשפחותיהם.



נסיעה טובה על צמיגי אליאנס - היסמא המודקרת על שלטי הפרסומת והידועה לכל נהג בישראל.

מולד

ירחון מדיני וספרותי

תשרי-חשון תשט"ו כרך י"ב חוברת 75-76 אוקטובר-נובמבר 1954

379	ריימון ארון	אסיה בין מארכם ומאלתום
387	אורי רענן	לתיקון השלטון המקומי במדינת ישראל
		במזרח התיכון:
392	ז. לקויר	מקהיר עד דמשק
396	יוסף שולמר	יהודים במחנה-עבודה סובייטי
401	י. אופטושו	תמונות היסטוריות
409		ממכתבי חיים וייצמן לאחד-העם
416	ש. ה. ברגמן	מן הטבע אל ההיסטוריה
428	ש. הלקין	שני שירים
429	א. אלמי	היד
435	נתן רוטנשטרייך	שתי הפנים שבקמדה המוסרית
		רשימות:
440	יעקב בהט	שלושה שירים ללאה גולדברג
		ספרים:
444	י. א. זיידמן	להבנת ספר בראשית

דמי החתימה: 4.000 ל"י לשנה, 2.000 לחצי שנה. החוברת 450 פרוטה, (חוברת כפולה 600 פר.), מחיר המודעות: 100 ל"י העמוד, 50 ל"י חצי עמוד, 25 ל"י רבע עמוד. אין המערכת אחראית לתוכן המודעות; כתביידיד שלא צורפה להם מעטפה כתובה ומבוילת אינם מוחזרים. כתובת המערכת: רחוב החבצלת 9, בית ירוסלם פוסט, ירושלים. כתובת המנהל: רחוב הרכבת 52, תל-אביב, ת.ד. 9015.

בנק הפועלים בע"מ

תל-אביב

המשרד הראשי: רח' מונטיפיורי 21

משרד: רח' אלנבי 126

מנהל עסקי בנק לכל ענפיהם

סניפים:

יפו, צפון ת"א, חולון, לוד, בת"ם
רמלה, מגדל אשקלון, באר-שבע

„תנובה“ מאגדת 400 ישובים חקלאיים
ומאות רבות של משקים
בודדים בכל אזורי הארץ
לשם תעשית התוצרת החק-
לאית ושיווקה.

„תנובה“ משווקת כ־70% מכל תוצרת
המשק המעורב של החקלאות
העברית בארץ-ישראל.

„סמל תנובה“ ערובה לטיב תוצרתה



מפעלי הנדסה „דודן“ בע"מ ENGINEERING WORKS «DWADAN» Ltd.

המשרד ובית החרושת:

נחלת-יצחק, ע"י רח' גבורי ישראל - ת.ד. 4621 - תל-אביב



דורים, דודי קיטור, דודי לחץ

עגורנים (מנופים) סילוסים וציוד

לחברות דלק ובתי החרושת לשמנים וסבון

M O L A D

MONTHLY REVIEW OF POLITICS AND LETTERS

EDITED BY EPHRAIM BROIDO

Vol. XII

No. 75-76

Oct.-Novembet 1954

*Published by the Jewish Labour Party of Israel. The Offices
of MOLAD are at 52, Harakeveth St. Tel Aviv, Israel. Tel. 4012.*

Annual Subscription LI 4.000; abroad \$ 5, including postage.

אסיה בין מארכס ומאלתוס

ריימון ארון

טיה"מארכסיסטית יוצרת את הקאדרים החברתיים והמוסריים ההולמים את צרכיה של החברה התעשייתית.

אין טעם להיכנס בפולמוס עם המאמינים בגיור סה הסטאליניסטית של המאורעות. לעומת זה מודים בהלכה הסוציולוגית, שניסינו לשרטט זה עתה, אלה מאנשי המחנה ה"מתקדם" המבקשים ליסד את עמדתם על התבונה. לגביהם הקומר

ניזם הוא ביטוי מרידתם של המוני האכרים הע"שוקים והמורעבים באסיה נגד המערב. הוא מש"מש במידת-מה תחליף לקפיטליזם; הוא מונע את שלטונן של המעצמות הקולוניאליות, אשר התבי"עה להון-השקעה זר היתה מצעידה אליו בהכרח.

אחת מהנחות-היסוד של כל קידמה כלכלית היא שכמות הנכסים המיוצרים תגדל ביתר מהירות מריבוי האוכלוסים ושעודף הייצור לא ייצרך ללא שיור, אלא ישמש להגדיל את שיעור ההשקעות ולשפר את יחסו האחוזי כלפי ההכנסה הלא-אומית ככל האפשר. אך מכיון שרובם של האכרים שרויים ברמה שלמטה ממינימום המחיה, הריהם נזטים לצרוך את כל עודף הייצור בעצמם. איך תוכל המדינה לכוף עליהם חסכוניות שיגדלו לפחות במידה שוה להכנסה הלאומית, וכיצד תוכל למנוע שריבוי אמצעי-המחיה יבוטל מניה וביה על-די צריכת-היתר של האנשים הצריכים הזנה?

לשון אחרת: הקידמה הכלכלית דורשת שכל כוחות-העבודה העודפים בחקלאות יועברו אל התעשייה. במקרים מסוימים ומיוחדים של צפיפות-יתר מסייע עצם הפחתת כוחות העבודה להגדלת שיעורי היבולים, משום שפחות אוכלים מצטרפים להם בר-במקום. די אם שיעורי היבול המופ"קים בכוחות עבודה מופחתים עומדים בעינם, כדי שתגדל התפוקה הלאומית ובלבד שכוחות העבר דה הנפלטים מן הכפר ייקלטו בהתעסקות פרודוקטיבית בעיר. עומד שיעור היבול בעינו, מן ההכרח ליטול ממנו חלק גדול יותר להזנת הערים, מן ההכרח למצוא הון לשם הכנת אמצעי ייצור בשביל הפועלים.

להלכה מספק המשטר הסובייטי את כל התנחות הקודמות לתיעוש. המדינה הסובייטית חזקה למדי לגייס סכומי חסכוניות הגונים, ולו גם נגד רצונם של התושבים. גיוסם בא מן האכרים והפועלים

לפני עשר שנים לא הבין המערב את הקרמוניסטים. אז הודה הנשיא רוזוולט בזכותה של ברית-המועצות להקים במזרח אירופה ממשלות "ידידות" והגנרל מרשל שקד לקרב את צ'אן קאי שק למאו טסה טון. כיום מילאו מדינות המערב את החסר, ולעתים מעוררות הן את הרושם כאילו מבקשות הן להבין את הקומוניסטים יותר משהללו מבינים את עצמם.

הקומוניסטים נוהגים לפרש את נצחונותיהם בהתאם לאידיאולוגיה שלהם. אך מהפכת אוקטובר, באין צריך לומר סדרת המהפכות שמלמעלה שנתחוללו בארצות אירופה בעזרת הצבא האדום, או כיבוש סין בידי "הצבא העממי" של מאו, קשה לראות בהם את "התאבדותו" של הקפיטליזם עקב ניגודיו הפנימיים.

כולנו ראינו בשנים האחרונות את התהום בין מיתוס למציאות. בין הלכה מארכסיסטית להתרחשות ההיסטורית. אך בהיבטשה התקנו לעצמנו — אולי שלא במתכוון — תיאוריה סוציולוגית על מהפכות פסיבדו-מארכסיסטיות בארצות נחשלות. תיאוריה זו אמנם אינה תובעת לעצמה זכות מסקניות היסטורית מחייבת, ועם זה היא מביאה בחשבון שלוש בחינות, המראות לנו בעליל את משמעותה והיקפה של ההתפתחות.

הרי, קודם כל, התנאים הקודמים לטיפוס זה של מהפכה: צפיפות-יתר באוכלוסי הכפר, השתמרות של משטר קרקעי שנוא על האכרים, עוני ומצוקה בשכונות הפועלים הראשונות שבסביבות הערים, התמוטטות הסדר המקובל עקב המלחמה וכד'. שנית, תפקידה הבולט של המפלגה הקומוניסטית כגוף מובחק בפני עצמה, שאינו חופף כל שכבה חברתית, שהמטה הראשי שלה מורכב מאינטלקטואלים ושפקידיה הם מהפכנים שאומנותם בכך. באחרונה, המשטר של דמוקרטיה עממית, עם כל האימים הכרוכים בו, יש לזקוף לזכותו הישג בלתי מוכחש וחיוני: תיעוש הארצות הנחשלות. המפלגה הקומוניסטית באה כאן במקום היוזמן והמעביד שאינו קיים; החסכון הקיבוצי הכפוי מטעם המדינה בא במקום החסכון הפרטי, שמכל מקום לא היה מספיק בעט-יה של רמת המחיה הנמוכה; המשמעת הליניניסטית

שנת 1913, לעומת האוכלוסיה הקיימת בגבולות של שנת 1945). השוואת המספרים של עכשיו עם אלה של שנת 1928 תגלה ירידה גדולה עוד יותר, כיון שמספרי הבקר, הצאן והחזירים באותה שנה היו 70.5, 146.7 ו-26.6. בגידול בקר לא השיגה אפוא החקלאות הסובייטית התקדמות כלשהי, ואפילו במקום שמסתמנת עליה מסוימת, הריהי פחותה בהרבה מגידולה של האוכלוסיה. כרושצ'וב בעצמו, כידוע, הודה בירידה זו.

אפשר לטעון כי הפיגור בגידול הבקר הוא במידה מסוימת פיגור במתכון, שכן הקלוריות המצויות בבשר או בחלב יקרות הן, ואילו גידול תבואה על אותו שטח עשוי לספק כמות קלורית גדולה יותר. ואולם, לרוע המזל, הנה כמות הדגנים המצויה בעין לגולגולת ב-1938 היתה פחותה מזו של 1913, והכמות לשנת 1952 שוה בקירוב לזו של 1913.

עובדות אלו מטילות אפוא צל של ספק על הודעתו של מאלנקוב כי בעית הדגנים באה על פתרונה הגמור והמוצלח. דומה כי דעתו של כרושצ'וב, שהודיע לפועלים במאָרס 1951 כי „יצור הדגנים אינו מספק את צרכיה הגדולים של האוכלוסיה” קרובה יותר למציאות.

בכל זאת חלו בתקופה הנידונה שני שינויים מרחיקי לכת. התעשייה ספגה לא רק את הריבוי הטבעי של האוכלוסיה החקלאית, אלא גם חלק מן החקלאים עצמם. אמצעי-המחיה, בכמויות יחסיות שכמעט לא ניתן להשוותן לאלה של אתמול, יוצרו על ידי כוח-עבודה שהופחת בכדי 30% לכל הפחות. מאידך גיסא, חלק היבול שנלקח על-ידי המדינה גדל במידה ניכרת, מ-15 אחוז ב-1929 עד כדי יותר מ-40% ב-1938.

כדי להשלים את תמונת שיטת התיעוש הסובייטית מן הראוי לציין עובדה נוספת:

במרוצת ארבעים השנה שחלפו מאז 1914 נפגע ריבוי האוכלוסיה הסובייטית משלשלת אסונות היסטוריים. בלי להזכיר את האבידות במלחמת-העולם הראשונה, פחתה האוכלוסיה משנת 1918 עד 1920 בכדי 8.3 מיליון; אבידות הרעב של 1921 נאמדו ב-5 מיליון, שנות הרעב של 1933-34 עלו לרוסיה ב-9 מיליון נפשות, וסיכום האבידות שנגרמו עקב מלחמת 1939-45, כולל הירידה בילודה, מגיעה ל-37.5 מיליון. מלחמות-אזרחים, רעב שנגרם על-ידי מהפכות ומלחמות-חוץ מילאו למן 1914 אותו תפקיד שהו-

כאחד: מן הראשונים על-ידי מחירי-המקנה הנמוכים, המשתלמים להם בעד תוצרתם, ומן האחרונים על-ידי מחירי-הממכר המופרזים הנתבעים מן הצרכנים העירוניים. הנכונות להשקעות, התלויה במשטר המשק הפרטי במספר מועט של יוזמנים ובעלי הון, לא תחסר במשטר קומוניסטי, לפי שהיא פרי החלטה של מנהיגות המפלגה והיא נכפית על ההמונים בתעמולה ובמעשה. כך נוצרת אפוא רוחנית ומשמעת קיבוצית ההולמות את צרכיה של חברה תעשינית.

הבה נציג שתי שאלות: העשויה רוסייה הסובייטית לשמש מופת לאסיה? והמצויה, בכוח או בפועל, שיטה אחרת?

הדוגמה הסובייטית

מן הראוי לזכור כי בעשרים השנה שקדמו למלחמת העולם הראשונה החלה רוסייה הצארית פורצת את מעגל-הקסמים של נחשלותה הכלכלית בעזרת הון-חוץ. במשך המאה התשע-עשרה גדלה צפיפות האוכלוסיה על הקרקע במידה ניכרת, אולם בין השנים 1896 ו-1913 גדל היבול בכדי 38% — כלומר, יותר מהר ממספר הנפשות שיש להאכילן (מ-127 מיליון ב-1897 עד 167 מיליון ב-1914). ההכנסה הלא-מית עלתה בין 1900 ו-1913 בכדי 39.4 אחוזים; והואיל ובאותה תקופה גדל מספר האוכלוסין בכדי 19.1 אחוזים, הרי לנו עליה של 19.3 אחוזים בערך בהכנסה הממשית לגולגולת. אפילו נניח אפוא ששיטת המודרניזציה הנהוגה ברוסיה הסובייטית היא-היא הדרך הנאותה לארצות נחשלות, בכל-זאת אין יסוד לאמירה כי דרך זו היתה הכרח לרוסיה עצמה. רוסייה לא היתה בשום פנים שבויה במעגל הקסמים והדיאלקטיקה של העניות.

וכי היו תוצאותיה של שיטה זו משכנעות בברית המועצות? פיתוח התעשייה הכבדה הריהו בלי ספק רב-רושם. אולם אם יובא בחשבון היחס בין אמצעי-המחיה ומספר האוכלוסים, ישתנה רושם זה לא במעט. עובדה אחת לפחות אינה מוטלת בספק, כיון שהיא מוצאת את אישורה גם בפירוטמים הרשמיים: מספר הבקר בשנת 1953 היה פחות מבשנת 1916 (56.6 לעומת 58.4) מספר הכבשים עלה ב-10% (מ-96.3 ל-109) מספר החזירים עלה ב-20% (מ-23.0 ל-28.5) ואולם גידול זה מפגר הרבה אחרי גידול האוכלוסיה (שהיה כ-30%, אם קנה-המידה להשוואה היא האוכלוסיה של שנת 1916 בגבולות של

טרטיבי כבד, שלאמיתו של דבר אינו אלא „מעמד־ביניים“ רב הכמות. לפי שעה לא ניתן לקבוע, תצרכתם של מי גדולה יותר — של ה„מפקחים“, הקומיסארים, השוטרים והסטאטיסטיקאים כברית המועצות, או ה„עצמאים“ בדמוקראטיות המער־ביות?

מכאן מגיעים אנו ליתרונותיה של השיטה הסובייטית שאנו מודים בהם מלכתחילה. על אף ביטול היוזמה הפרטית לא תחסר כאן לעולם הנכונות להשקיע; המימון אינו תלוי ברצונה של האוכלוסיה לחסוך או אפילו בהסכמתה לצרוך פחות; ההשקעות נקבעות על־ידי המדינה וממור מנות על־ידי כל נתיניה.

שיטה זו ודאי שאין למנות בה אותן מעלות שקשר מארכס בחלומו לסוציאליזם, ולפי הנסיון המעשי אין בה גם משום תשובה למאלתוס. היא הצליחה במתן תעסוקה לכוח־העבודה שנפלט מן האזורים החקלאיים ובדרך זו העלתה את הפרר־דוקטיביות היחסית של האוכלוסיה. אולם שליטי ברית־המועצות נאלצו להגדיל במידה ניכרת את מיכסת ההספק המוטלת על האכרים. הריפורמה האגררית, שהגדילה את מספרם של האכרים בעלי־הקרקע, הפחיתה את חלק היבול שהגיע אל השוק. נראה כי ראשית הקולקטיביזציה יני־קתה היתה יותר מן הכוונה לאלץ את האכרים למסור את התבואה לשלטונות מאשר מן ההלכה הסוציאליסטית, התנגדותם של האכרים היא שהי־חיתה על החקלאות את חורבנה הזמני, גרמה לשחיתת־הבקר ההמונית ולרעב של 1933.

בדמוקראטיה העממית נמנעה החזרה על מיש־גים אלה, ולא הגיעו לידי טרגדיות כבדות־תוצאות כהגליית הקולאקים. ובכל זאת יש לו לנסיון הרוסי משמעות כללית. תכניות תיעוש נרחבות, שבמר־כזן הועמדה תעשיה כבדה, שאינן מביאות עמן הגדלה מהירה של אמצעי־המחיה, מאלצות את הרשות המרכזית לשים יד על שיעור גדל והולך של היבולים. כיון שאין בידי המדינה לשלם תמור־רת המלקוח בכמות מספקת של סחורות־צריכה, אין מנוס משימוש בכפייה. הקולקטיביזציה ברוסיה עלתה יפה בתורת שיטה של מסירת־חובה של תוצרת חקלאית לרשות המדינה, אולם לפי שעה נכשלה, או שזכתה להצלחה מועטה ביותר, מבחי־נת ההתקדמות החקלאית.

ה„סתירה“ שהשיטה הסובייטית לא עלה בידה להתגבר עליה עד היום היא, שאמנם אין גבול לשיעור התוצרת החקלאית שהשלטון יכול לקחתו בכח, מאחר שבוטל הרכוש הפרטי

עיד מאלתוס לצמצום הילודה מרצון. ניתן לשער כי לולא האסונות ההיסטוריים הללו היו פני ההתפתחות הכלכלית שונים לחלוטין. אין לדעת איפוא כיצד למדוד בדיוק את הירידה בייצור אמצעי־המחיה שנגרמה עקב אסונות אלה, אולם עובדה בלתי־מעורערת היא, כי במשך כל התקור־פה האמורה היה ריבוי האוכלוסיה גדול מריבויים של אמצעי־המחיה. האוכלוסיה גדלה בכדי שלושה מיליונים לשנה, כלומר בשיעור של 1.5 אחוזים לשנה. לא הוכח שהשיטה הסובייטית נותנת מקום לעליית הייצור החקלאי בשיעור דומה. אמנם אחרי הרעב של 1933 ואחרי 1945 התקדם הייצור החקלאי בצעדי ענק, אולם בשני המקרים היה זה בחינת קימום־הריסות. כיום קרוב לוודאי כי מלאכת הקימום נשלמה, והבעייה העומדת עתה היא בעיית שיפור היבולים. נסיון השנים הקודמות אינו נותן מקום לאופטימיות לגבי משק הבקר, ואין בו כדי לסלק את הספקות לגבי הדגנים — אלא אם כן אומרים יורשיו של סטאלין לנקוט שיטות חדשות.

מארכס או מאלתוס

אחרי תיאור חטוף זה של שיטת התיעוש הסר־ביטית עשוי אדם להקשות, שמא הניגוד מאלתוס או מארכס, שסובי־נוקק לו בטפרו „התיאוריה הכ־ללית של האוכלוסיה“*) הוא פרי שיקולים אידי־אולוגיים ולא דוקא פרי ההתרחשות הממשית. אין ספק שהקומוניזם הצליח בהעברת עודף האוכ־לוסיה מהאזורים החקלאיים לערים ולתעשייה, ולהשיג בעזרת מיכון החקלאות יבולים שווים בכוח־עבודה מופחת. אולם לא מארכס הוא הזכאי לשלמי־תודה על תיעוש זה, שלפי מחברו של „המאניפסט הקומוניסטי“ היה מוטל על הקאפיטא־ליזם. לפי הנחתו של סובי, הרי השיטה הסובייטית יש לה היתרון שהיא פוסחת על השלב הבורגני ונמנעת מהקמת מעמדות־ביניים, העשויים להזיק בזמנים של מחסור במזונות, עקב מספרם וצריכת המזון שלהם, יותר מ„מעמד שליט“ קטן־מספר. כדי לשכנענו, היה צורך לערוך השוואה בין מעמ־דות־הביניים של מדינה תעשיינית בורגנית לבין מעמד־הביניים במדינה התעשיינית הסובייטית באותו שלב של התפתחות. התיעוש הסובייטי אינו מעמיד בעלי־מלאכה, סוחרים או תעשיינים עצמאיים, אלא הוא מעמיד מנגנון טכני ואדמיניס־

*) A. Sauvy, „Theorie generale de la population“, Paris 1952.

לגבי מדינה נחשלת רב הוא, עלולה להביא עמה עוד שתי תוצאות בלתי-רצויות. האחת היא שבתקופתנה, תקופת הלאומיות, שואפת כל ממש" לה לכונן לעצמה כוח צבאי בדומה למעצמה; ואולם תעשיות נשק נעשו דבר יקר ביותר. אפילו ארצות נחשלות בעלות אוכלוסיה גדולה הוצבו בפני הברירה בין תלות מוחלטת בארצות זרות לבין הקמת תעשיות שהן למעלה מכוחן הכלכלי. הסכנה השניה היא שהדוגמה המערבית, ובעיקר זו האמריקנית, מערערת את חפץ-החסכון, שבו תלויה אסיה במידה גדולה כלי-כך. רמת החיים האמריקנית, שחיילים, תיירים, סוחרים ודיפלומטים מציגים אותם לעיני בני אסיה, מעוררת רגישות הפתעה וקנאה בכל שכבות החברה, ומגביה את חפץ-הצריכה בקרב אנשים שעמדו על מידת עניותם. הסוחרים מתאווים מעתה למכונת אמריקנית; בני המעמד הבינוני שוב אינם רואים שמצבם הוטב באמת, אלא הם רואים רק זאת שהורע חלקם מן המעמד הבינוני באירופה או באמריקה.

המופת המערבי יש לו עוד פעולה אחת על אסיה, שהיא לברכה ולקללה כאחת. התקדמות הרפואה ביפאן, בציילון ובהודו מביאה לירידה עצומה בתמותת התינוקות. בין 1930 ו-1940 היו שיעורי הילודה כאלה שהיו קיימים באירופה לפני שנת 1800; אולם אז היו שיעורי התמותה גבוהים בהרבה. היתה תקופה בכל ארצות אירופה שבה עמדו שיעורי הילודה בעינם או ירדו במקצת בעוד ששיעור התמותה פחת במהירות יתרה. זו היתה התקופה של גידול אוכלוסיה מהיר. אולם באירופה באה ירידה זו בשיעור התמותה בראש ובראשונה בזכות ההתקדמות הכלכלית, ואילו בארצות נחשלות מסיימות נובעת ירידת שיעור התמותה כיום בראש ובראשונה מהתקדמות הרפואה. קיומן זו בצד זו של תמותה שלמטה מ-15% וילודה של 40%... שוב אינו בחינת יוצא מן הכלל. ארצות נחשלות רבות יש בהן איפוא מידת הפוריות שהיתה בארצות אירופה בשנת 1750 ושיעור התמותה שהיה באירופה בשנת 1900 — פירצה של מאה וחמשים שנה לפחות" (מספרו הנזכר של סובי).

מקוריותה של השיטה הסובייטית היא, כאמור, שהמיכסה הנלקחת מן הייצור החקלאי הוגדלה יותר משיעור הייצור גופו, שחלק-הארי של ההשקעות הופנה לתעשייה הכבדה, בלי להגביר ייצור סחורות-תצרוכת שהיו מפתות את האכרים למכור את תנובתם. אילו ביקשו לקיים שיטה זו

בחקלאות, אולם התביעות המפורזות עוקרות את התנאי הקודם לכל התקדמות: האיכר שוב אינו מעונין להגדיל את היבולים, כיוון שמאמציו אינם מביאים כל תועלת לו עצמו. לשון אחרת, במשק של תיעוש מהיר מן ההכרח למדינה לקחת אותה מיכסה מיבול חקלאי גדל, או להטיל מיכסה מוגדלת על ייצור חקלאי קופא על שמריו. ברית-המועצות בחרה בדרך השניה לגבי רוב המוצרים החקלאיים, ובפרט לגבי דגנים ותוצרת חלב. כך נכנסה למעגל קסמים של מסים מוגזמים, שהטלתם נעשתה הכרח עקב היבולים הבלתי-מספקים, ושל יבולים שאינם גדלים די הצורך מאחר שהמסים מעוררים את האכרים להתנגדות פאסיבית.

האמנם עשוי נסיון זה לשמש דוגמה ומופת לארצות הנחשלות של אסיה הסובלת ממחסור במוזנות? ושמה התיעוש המערבי, שהיה מלווה בכל מקום בהגדלת הייצור והפריון בחקלאות. הוא מופת נאות יותר לאסיה.

הארצות הנחשלות של המאה העשרים לא הוטל עליהן להקים ציביליזציה תעשיינית משלהן; אין להן אלא לחקות או להביא מן החוץ. דבר זה קל הוא מבחינות מסיימות יותר ממעשה-יצירה, אולם כרוכות בו בעיות שלא נתעוררו בארצות החלוצות.

יתרונותיו של החיקוי גלויים לעין: הידיעה ותבונת-המעשה הטכנית שהושגה ושוכללה בארצות המערב ניתן להנהיגה במזרח בחדשים אחדים ובידי מומחים ספורים. הארצות הנחשלות נזקקות או יכולות להזיקק להישגים האחרונים של המדע המערבי — זרעים משובחים, מכונות חקלאיות, מוצרים רפואיים לאדם ולבהמה, שהמערב טרח בגילויים במשך מאות שנים.

אולם יתרונות אלה מלווים בהכרח בחסרונות מסיימים, וחסרונות אלה יש הדיוטות ואפילו מומחים הנוטים להקל ראש בהם. העקרון היסודי של פיתוח בריא הוא איזון. אולם המגמה להרכיב תעשיות או מכונות של 1954 על גבי ארצות שרמת חייהן, המבנה החברתי שלהן וחלוקת-העבודה בהן דומים למה שהיה באירופה לפני מאה או מאתיים שנה — מגמה זו מסוכנת היא ובהרבה-במידה בלתי-נמנעת. אך כלום יש במכונות האמריקניות, שתוכן ננו ויוצרו לשם חסכון בכוח-עבודה, כדי לספק צרכיה של כלכלה חסרת הון וגדושה מיליוני ידים עובדות בטלות?

כלכלתן של מדינות מפותחות, שכוחה המושך

לוודאי שההבדל בין אוכלוסייתן של שתי הארצות לא היה גדול ביותר. מכל מקום, ספק אם בשלב הראשון יכולה אפילו סין לנקוט בשיטות רוסייה הסובייטית. יש סימנים המעידים כי משטרו של מאו טסה טונג הציב לו למטרה לפתח בראש ובראשונה את גידול התבואות ואת התעשייה הקלה (טכסטיל). אולם דומה גם כן שאחרי השלב הראשון — שלב הריפורמה החקלאית — נתקלים השליטים במכשול הקלאסי: עליהם לתבוע מן האכרים שיעור גבוה כל-כך של היבול, שלא תמיד הוא נמוך מסך דמי החכירה ששולמו בעבר לבעלי-הקרקעות.

מכאן שבסיס המזון של כל ארצות אסיה צר הוא מכדי שיניח מקום לתיעוש בלי העלאה ניכרת של היבולים. אם יקום צורך להגדיל את מכסות החובה המוטלות על שיעור היבול הקיים, ייתקל המשטר — ויהיה משטר זה אשר יהיה — במשברים שיהיו קשים פי כמה מאלה שעברו על ברית המועצות. אם נבקש אב-פטרון למשימה הכלכלית העומדת לפני אסיה, דומה שאין כתר זה הולם לא את מאלתוס ולא את מארכס, ואפילו היתה מידת צדק בדברי כל אחד מהם, אלא את אלה שלדידם מקור כל העושר היא הקרקע. כגון הפייסוקראטים הצרפתים של המאה השמונה-עשרה.

הדוגמה היפאנית

מצויה דוגמה נאותה יותר לעניננו מן הדוגמה הסובייטית: יאפאן. משנת 1870 ואילך החלו שליטי יאפאן בפיתוח כלכלי בלי שנוקקו בשנים הראשונות להון זה, אך לא בלי שלמדו את הטכניקה המערבית. במשך מחצית המאה שבה השכיח לה יאפאן ל"מערב" את כלכלתה, שהיתה באותה שעה ברמה נמוכה בהרבה מזו של רוסייה, עלה בידי יפאן להכפיל את היבולים, להפנות להשקעות 12 עד 17 אחוז מן ההכנסה הלאומית שנה שנה, להוציא מן החקלאות מסים אשר ב־1880 היו 80% מהכנסות המדינה וירדו בהדרגה עם הגברת התיעוש.

אולם התפתחותה המרהיבה של הכלכלה היפאנית הגיעה בסופו של דבר לבין המצרים. האוכלוסיה גדלה מ־34 מיליון ב־1872 עד 42 ב־1896, 54 מיליון ב־1918, 73 ב־1943 ו־87 מיליון ב־1954. החקלאות, ככל שהתקדמה, לא יכלה להדביק את קצב הריבוי הזה. מהומות-רעב פרצו ב־1917 וב־1920 הוחל ביבוא מזונות.

איהתתאמה בין בסיס-המחיה לבין מספר האוכלוסים הוחמרה ביותר על ידי הרפתקת-

בארץ כהודו, היה מספר האוכלים היתרים הנדונים לכליה על-ידי אסונות היסטוריים עולה בהרבה על 60 או 70 מיליוני הנפשות שקיפתה רוסייה במלחמה, במהפכות וברעב, למן שנת 1917.

המצב בהודו ובסין

מצבה של הודו, הן מבחינת החקלאות והן מבחינת התעשייה, אין להשוותו למצבה של רוסייה בראשית מלחמת-העולם הראשונה. ב־1913 ייצרה רוסייה 30 מיליון טון פחם ל־170 מיליון תושבים. ב־1950 ייצרה הודו 35 מיליון טון ל־360 מיליון נפשות. רוסייה ייצרה 3 מיליון טון פלדה, הודו ייצרה 1.5. היחס בין האוכלוסיה לבין אמצעי-המחיה ברוסייה ב־1913 לא היה גרוע מזה הקיים בהודו כיום. לא ננסה לערוך כאן חישובים מדוייקים של צריכת הקאלוריות הממוצעת לגולגולת ברוסייה ב־1913 ובהודו ב־1950; אולם אין ספק כי אין להשוות את מצבה של רוסייה, שב־1913 ייצרה כמות גדולה יותר של דגנים ובקר לגולגולת מכפי שייצרה צרפת, ואשר ייצאה חלק מתוצרת המזון שלה, להתפתחות הדמוגראפית והכלכלית שחלה בהודו לאחרונה. מראשית המאה גדלה האוכלוסיה ההודית בקצב מהיר יותר מייצור המזונות. זה עשרים שנה מוסיפה האוכלוסיה להתרבות בשיעור של 3-4 מיליונים לשנה, ואילו יבולי המזונות העיקריים אינם גדלים כלל. צפיפות האוכלוסיה על הקרקע גדלה בלי הפסק. מ־1880 עד 1940 הוגדל השטח המעובד ב־4.8 מיליון הקטאר, כלומר ב־5 אחוזים בלבד, בעוד שמספר האוכלוסים הוכפל מ־48.5 אר הופחתה יחידת הקרקע לגולגולת עד כדי 26.8 אר. יותר ממחצית האכרים חסרי קרקע. השטח הזרוע דגנים בהודו מגיע כיום ל־78.3 מיליון הקטאר לעומת 104 מיליון בברית-המועצות, וזה לאוכלוסיה של 360 מיליון בהודו לעומת 215 מיליון בברית-המועצות. ניתן איפוא לומר בבטחון כי תיעושה של המדינה בלי הגדלת הייצור החקלאי פירושו אסון. דרך הפיתוח היחידה הפתוחה לפני הודו, פרט לשימוש באלימות בלתי-אנושית, היא על סמך מתן עדיפות לחקלאות.

כלום נכונות הנחות אלה, שלגבי הודו אין אמיתותן מוטלת בספק, גם לגבי סין? לפני המלחמה היתה צריכת הקלוריות הממוצעת לנפש בסין גבוהה במקצת מזו שבהודו. בסין היתה הגדלת השטח המעובד קלה יותר. לפני המלחמה הגיע ייצור הדגנים ליותר מ־100 מיליון טון, כ־40 מיליון טון יותר מזה של הודו. אולם קרוב

נה. האצילים, שבימי השוגונאט חדלו להיות חי הנושא את עצמו — הם לא נלחמו עוד והניחו לאכרים לכלכלם — הנה בתקופת מגי, לא זו בלבד שמילאו את שורות הצבא, אלא גם את האוניברסיטאות, את השירות הממשלתי ובמדינה מסוימת גם את התעשייה.

העובדה שחברה תעשיינית הורכבה כאן על גרעין של אצילים ואנשי צבא הביאה במרום צת הזמן תוצאות חמורות. עובדה זו, שכמעט אין דומה לה בעולם, היתה לדעתי, במעוררי תאוות כיבושים ביפאן החדשה, שמושליה ניסו לצרף דת היסטורית שהושבה לתחיה באורח מלאכותי עם תבנית של מבנה חברתי וכלכלי שהועתק מן המערב.

דבר זה אינו משנה מן העובדה כי הדוגמה היפאנית היא מופת חותך כי אמנם ייתכן לפתח חקלאות ותעשייה בעת ובעונה אחת, לאלץ את האוכלוסיה ליצור הון יסודי על ידי הטלת מכסות חובה על האכרים ועל ידי מסים ומימון עצמי, בלי קולקטיביזציה באזורים הכפריים, בלי גזירת גלות על המתנגדים ובלי טירור טוטאליטארי. ודאי לא עלתה במשך תקופת התיעוש הכנסתם של ההמונים בהיבמידה שעלתה ההכנסה הלאר מית, אך התמונה הכוללת היא בכל זאת רבת רושם. לפי המספרים שנוקט קולין קלארק, על בסיס המחירים של שנת 1925, עלתה ההכנסה הלאומית מ־2,925 מיליארד ין ב־1887 ל־12,350 מיליארד ין ב־1925, הכנסות החקלאות מ־1,860 מיליארד עד כדי 3,269 מיליארד ין, ויתר ההכנסות עלו מ־1,065 מיליארד עד כדי 9,085 מיליארד ין, באופן שההכנסה הממוצעת לגולגולת במעמדות העובדים גדלה כמעט פי-שלושה.

הודו ותכנית החומש שלה

במובן מסויים גרוע מצבה של הודו כיום ממצבה של יפאן בראשית תקופת המגיים (כשם שהוא גרוע מן המצב ששרר בבריית המועצות בתחילת תכנית החומש). האוכלוסיה גדלה בקצב מהיר יותר מגידולם של אמצעי המחיה, ועקב זאת קמה צפיפות יתירה באזורים הכפריים, וצפיפות זו הביאה לחלוקת שטחי הקרקע ליחידות קטנות יותר, ולשקיעת האכרים בחובות. המשבר החברתי — קיומם של פועלים נטולי רכוש — אינו אלא תוצאת המשבר היסודי: לחץ אוכלוסיה גדלה על שטח מוגבל של קרקע מעובד. מבחינה כלכלית אין צרכיה הדחופים של הודו אלא שלושה: יש להגדיל את הייצור החקלאי

ההתפשטות האימפריאליסטית וכשלונה. כדי להבטיח כיום לעם היפאני את מזונותיו, ואפילו בצנע (2200 קלוריות ליום), יש להכניס מצרכי מזון בסך 580 מיליון דולאר מחוץ לארץ. יפאן החלה לקנות אורז ודגנים בשוקי העולם, והיא משלמת תמורתם ביצוא מוצרי תעשייה. נוכח המדיניות המסחרית הנקוטה ברוב המדינות, הרי זו תלות מסוכנת למדי.

אף על פי כן, הרי מבחינת הפיתוח הכלכלי אין דומה להישגים שהשיגה יפאן בתקופת השנים שבין 1870 ו־1930, ביחוד אם נזכור שתוך כדי כך חידשה יפאן את מערכת החינוך שלה, הקימה שירותים ציבוריים (רכבות, באנקים) של חברה מערבית, וספגה את עורף האוכלוסיה בכתיחהרושת ובמסחר (עד למלחמת העולם השנייה ירד מספר העוסקים בחקלאות עד כדי 50 אחוז בערך מכל העובדים).

כללו של דבר, יפאן ביצעה בתקופה זו של המגיי דברים שגם כיום הם נראים לנו קשים ביותר: א) ליטול מן היבולים מיכסה מספיקה הן למחית יושבי הערים והן לחסכון לשם השקעה חוזרת, בלי לרפות את ידי האכרים מייצור (אחרי מיגור המשטר הפיאודלי היה המס המוטל מטעם המדינה נמוך בהרבה מזה ששולם בשעתו לדיימונים ולסמוראים); ב) להגביל את הצריכה באופן שחלק הארי של הייצור המוגדל הופנה להשקעות. (פיצוים של הפיאודלים במניות, שהאינפלציה הורידה ערכן, סיפקה את ראשית ההון הדרוש בעוד שהמסים והמימון העצמי של תעשיינים הביאו את שארי ההון להשקעה); ג) לאזן את ביטויי השונים של הפיתוח באופן שלעולם לא היה הביקוש למוצריהם של בתי החרושת החדשים פחות מן הציצ.

הצלחה זו, שאין אחות לה, מניין? לדידי, מקרה בראית הנולד ובכוח ההחלטה של המעמדות השולטים. המושלים בתקופת מגי גילו מידת תבונה בלתי רגילה. אף על פי שהם עצמם נמנו על האצולה, מיגרו את המשטר הפיאודלי, שיחררו את האכרים, העבירו לידי קצתם את הבעלות על הקרקע וכוננו מערכת חינוך כללי. הם הבינו כי כוח צבאי תלוי לא רק בכמות הנשק המצוי, כי אם גם בגורמים פסיכולוגיים וחברתיים כגון תעשייה משגשגת ומערכת חוקים, פיתוח הכרה אורחית וכינון סמכותה החוקית של המדינה

מסוג זה אין בה כדי לתקן את הליקויים היסודיים — חוסר הקרקע ועודף האוכלוסיה). ודאי שממשלה דימוקרטית, הנזקקת רק לתחוקה פרלמנטרית תבצע ריפורמה כזו רק בהדרגה. בהודו מוטלת משימה זו על המדינות ולא על הממשלה המרכזית. אך דומה שלמרות כל המכשולים כבר הדברים בעצם התגשמו.

בעיית היסוד של הודו היתה והויה פיתוחה של החקלאות. פיתוח זה תלוי בהשקעות (סכרים, השקאה), בשיפור שיטות העיבוד (מחזור זרעים משופר, שיטת גידול האורז הנהוגה ביפאן, כלי עבודה טובים יותר), וברמה מסוימת של חינוך. דאגה לעניינים אלה באה לכלל ביטוי ב"פרוייקט טים הקהילתיים", אך עדיין אין השעה כשרה להעריך את מידת הצלחתן. בכל זאת רשאים אנו לומר כי הממשלה הקיימת מוכשרת לבצע את המשימה לא פחות מממשלה אבטוריטארית. בני תנאי שניתן לה שהות מספקת.

בנקודה אחרת, שאינה חסרת חשיבות, יפה כוחה של ממשלה רודנית מכוחה של ממשלה המכבדת את אמונותיהם של נתיניה. מי שאין לו קנה-מידה אלא שיפור רמת-החיים של האוכלוסיה בלבד, ולעניניו הסטאטיסטיקה של מומחיי תזונה, חזקה עליו שיראה את עמדת הממשלה ההודית בשאלת הבהמות הקדושות כשער רוריה. הייתכן להרשות לקופים להשמיד חלק מן היבול השווה אולי בכמותו לכלל יבוא המזון נות? ואולי ניתן להשתמש בעדרי הפרות הגדור לים שימוש מועיל יותר לאדם, עם כיבוד איסור הריגתן? בהודו מסכלת המסורת המקודשת מדור-רידורות את פעולות הממשלה הרבה יותר מהתנגדותם של המעמדות עתירי-הזכויות.

מדוע זקוקה הודו לעזרה מן החוץ

היש בכוחה של הממשלה ההודית לגייס את החסכוניות הדרושים? זוהי בשעה זו הנקודה הקשה ביותר. חלק הייצור הלאומי המופנה לחסכון עדיין הוא קטן, כ-5% מכלל הייצור הלאומי. הכנסות המדינות הן כ-7 אחוזים מכלל ההכנסה הלאומית. בתנאים אלה היו עד עתה שני מקורות החסכון העיקריים חסכוניותיהם של מיפעלים כלכליים ושל יחידים; כלומר ההון בא תמיד מן המיעוט בעל זכויות-היתר. דומה שהממשלה גמרה בדעתה לקיים תקציבי-גרעון כדי לממן את ההשקעות, מתוך תקווה שגרעון זה, בתנאי שלא יחרוג מגבולות מסוימים, יסייע להתפתחות התעשייה בלי לגרום עליית מחירים.

בלי שצריכתם של החקלאים תגדל בה-במידה; יש להביא את האוכלוסיה לידי כך שתחסוך אחוז גדול והולך מהכנסותיה לפי ערך גידולה של ההכנסה הלאומית; ולהביא את המדינה ואת התעשיינים לידי השקעות לא על-פי תכנית נר-קשה או לפי התנודות בשוק, אלא מתוך התחשבות הן באפשרויות המכירה בארץ ומחוצה לה והן בצרכיו של פיתוח מאוון.

היש בכוח ממשלה מעין זו העומדת עתה בראש הודו להגשים משימות אלה? אני בטוח בזאת. פקידי הממשלה הממונים על התויתתה וביצועה של תכנית-החומש אינם נופלים במארז מה מחבריהם שבארצות המערב. קשה לאמוד בדיוק את כוחה המספרי של עילית אדמיניסטרטיבית זאת, אולם אין ספק שהיא קיימת. ובמקרה הצורך לא יקשה להשיג, אם עלידי תכנית הסיוע הטכני ואם בדרך של חוזים אישיים, עזרתם של מומחים בני עמים אחרים.

הכושר הטכני והאדמיניסטרטיבי שנמצא ליפאן בתוך עשרים שנות מועטות בעיקר מקרב בני המעמדות השליטים ומתוך לימוד מן המערב מצוי בהודו כבר כיום או שניתן לה לרכשו בזמן קצר. אך האם מצוי בה גם כושר מימשל? התשרי בה לשאלה זו ודאית פחות. אין ספק שמבחינה שכלית שווים מנהיגי המפלגות ההודיות לאלה של יפאן או של ארצות דומות במערב, ואפילו עולים עליהם. אולם תכונות המושלים אין לערבב אותה עם כושר-מחשבה או כשרון-כתיבה. תכונה זו פירושה אמנות ניהולם של בני-אדם, היכולת להבדיל עיקר מטפל, ועל הכל — הכוח לברר את אשר הוכרה נחיצותו. ואם אין המדובר באדם אחד, אלא בקבוצת אנשים, הרי המידה הנחוצה ביותר בנידון זה היא שמירת הסולידאריות ורוח הצוות, מעל לכל התחרויות והסכסוכים הבלתי-נמנעים. הזמן שעבר מעת שחרורה של הודו קצר מדי, וסמכותו של ראש-הממשלה היא גדולה מדי, מכדי שיהיו אדם לפסוק הלכה בשאלה זו. אף-על-פי-כן דומני שיש סיכויים טובים לעילית החדשה שיעמדו לה תבונתה ולי-כוחה.

אך אולי אין עילית זאת מסוגלת, על שום השיטות הנקוטות בידה או בגלל הכוחות החברתיים שהיא תלויה בהם, לנקוט באמצעים הדרושים לשם פיתוח הארץ? האמנם לא תוכל מפלגת הקונגרס להגשים בהצלחה ריפורמה חקלאית? ריפורמה כזאת, ובפרט מיגורם של הזרמינדראריס, הם בגדר ההכרח. (אמנם כל ריפורמה

הירות יתרה? ממשלה כזאת היתה נוטה להיזקק לאליםמות. אולם מה מידת יעילותם של אמצעים אלה לגבי האכזרים? כל הנסיון שנרכש באירופה מכריע לצד הספק.

בהודו, שבה אין מחסור בפקידי ממשלה מוכשרים, וחוגי השלטון רוצים בקידמה כלכלית — חייבת הממשלה הדימוקראטית לגלות יכולת משולשת: היכולת לעצב את היחסים החברתיים בכפרים במגמה לעודד את הייצור; היכולת לשנות מעט-מעט אמונות דתיות שאינן עולות בקנה אחד עם קידמה כלכלית; והיכולת לאגור חסכון ניכר על אף העוני.

מדינתו של נהרו, יורשתה של זו שהקימה בריטניה בנטלה את השלטון מידי הקיסרים המונרגוליים, אינה צפויה בשנים הקרובות לסכנה מצד הקומוניסטים בבחירות. אין צפויה לה אלא הסכנה של הסתאבות מפלגת השלטון. אולם בה במידה שיתמיד המשטר הדימוקראטי יגיעו ההמונים לכלל תנועה עקב שידודי-המערכות הכלכלי והקמתן של מדינות הומוגניות חד-לשוניות. היכולו הדימוקראטים לקנות את לב ההמונים למטרותיהם? הייתכן לבטל מעט-מעט את ההרגלים או המסורות שאין להם מקום ברור חה של ציביליזאציה תעשיינית, לפטור את הודו מן העוני, מן הכיתות ומאמונות תפלות, בלי להעלות משטר של כפייה ואליםמות מתוך קוצר-רוח וחוסר-תבונה?

העברתם של מוסדים מחברה לחברה אינה נעשית בדרך של משלוח מומחים או סממנים טכניים; דבר זה טעון קודם כל שינוי אורח-החיים שבה. השקאה, בת-חרושת ומטוסים ודאי שיפגזו עו באמונות מסויימות. הציביליזציה התעשיינית אינה מוציאה דת אחת ואינה כופה דת חדשה, אך אם היא עוקרת את דת האתמול ואינה נותנת אחרת תחתיה, הריהי יוצרת חלל ריק. הפיתוח הכלכלי בשיטות דימוקראטיות לא זו בלבד שהוא מחייב מלכתחילה מידת יעילות של המושלים הנבחרים ושל האסיפה המחוקקת; הנחת-יסוד שניה שלו היא, שהעם ימצא לו נושא לאמונה ולעקרונות מוסריים מחוץ לתחום הפוליטיקה.

ממשלתה הנוכחית של הודו לא נבצר ממנה לנקוט יוזמה גם בהשקעות שאין התעשיינים רוצים לקבל על עצמם. בהודו מצויה שכבה של יוזמנים, אולי לא גדולה די-הצורך לפי שעה, שעמדה על תפקידו של בעל-ההון והמנהל בחברה החדשה. והשיטה המעורבת המקובלת על הממשלה הנוכחית הולמת את תביעות המודרניזאציה במידה מסוימת.

בשנים הקרובות ודאי יגדלו ההשקעות במידה ניכרת על-ידי מילוות או הענקות. כרגע אין הללו עולות ליותר מ-100 מיליון דולר. הענקות שאינן גדולות ביותר, מבחינת כלכלתם של המעניקים, עשויות להיות בעלות-משקל מבחינתה של הודו. האדישות שמגלות ארצות המערב למאבק הכלכלי של הודו אינה דווקא סימן לאנוכיות (שהיא לדאבוננו הכלל הנהוג ביחסים בין מדינות), אלא לקוצר-ראות. יהיה היחס למדינות-החוץ של ראש-הממשלה אשר יהיה, אין זה לא מן הנדיבות ולא מן התבונה להשיב על הצהרות של נייטראליות בהפסקתו או בקיצוצו של הסיוע הכלכלי. העולם החפשי יש לו ענין רב בהצלחת תכניותיה של הודו.

ואחרי כל אלה, אין לשכוח שבסופו של דבר תלויה הצלחת התכניות בעיקר בהודו עצמה. ההענקות נותנות את האפשרות להביא בחשבון גרעון במאזן היצוא והיבוא במשך שנים אחדות, אך כדי לשמור או להגדיל את אחוז ההשקעות ביחס להכנסה הלאומית חייב החסכון הפנימי לגדול בד בבד עם גידול ההכנסה הלאומית. האחוז הקיים של יצירת ההון (כ-5% מן ההכנסה הלאומית) הוא נמוך להדאיב. לפי התכנית חייב אחוז זה לעלות עד כדי 6.75 עם תום תכנית-החומש. הענקה של 500 מיליון דולר עשויה להעלות את אחוז ההשקעה ביחס להכנסה הלאומית בכדי שתים או שלוש נקודות.

הדבר העשוי להחיש את זרימתו של הון-חוץ יישאר מיסודו מה שהוא כיום: שימוש בהגדלת ההכנסה הלאומית לשם השקעות והשקעות בלבד, למרות העוני ועל אף רמת-החיים הנמוכה. האמנם גם ממשלה אבטוריטארית סיכוייה להצלחה מרובהים יותר, או מסוגלת היא להביא את הצלחה במ-

לתיקון השלטון המקומי במדינת ישראל

מחוזות על גבי הנייר — ואזורים של ממש

אורי רענן

על כך עלולים המתכננים להיתקל בערכוביה של עיריות, מועצות מקומיות ומועצות אזוריות שגבולותיהן המשתנים והבלתי-ברורים נכנסים לתחומי האזור, בעוד שהדבר הדרוש לאזור הוא גוף אחד ויחיד של שלטון מקומי, שיוכל ליעץ בהתוויית תכניות פיתוח ולסייע במימון (ממסים מקומיים) ובכוח-אדם לשם הגשמתן של התכניות. מן הראוי אפוא שיהיה ברור, כי שיטה לא-נאורה של אדמיניסטרציה ושלטון מקומי עלולה להעמיד מכשולים קשים בדרך הגשמתה של תכנית ההתיישבות האזורית; והנה המערכת האדמיניסטרטיבית הקיימת בישראל כיום היא ממש כזו, ועובדה זו ניתנת להוכחה מוחשית ביותר.

מצויה „מפת חלוקה אדמיניסטרטיבית“ כל-ל לה בגווייה ובשרטוטה. יש לזכור כי מפה זו הוצאה לאור בקיץ שעבר, כדי להדגים את השינויים האדמיניסטרטיביים שבאו לסלק אנא-כרוניזמים הכרוכים בשינויי גבולות פנימיים ובין-לאומיים שחלו למן 1948. שינויים אלה כוונו גם ליעול האדמיניסטרציה, שתוסר התיאום בפעולת הסניפים המקומיים של משרדים ממשלי-תיים ומוסדות לאומיים שונים הפריעה וגרם בזבוז וכפילות. היה אפוא מקום להניח שתיווי המפה יהיה קבונקי. אך למעשה המפה כולה היא תסבוכת מפליאה של גבולי מחוזות ונפות, עיריות, מועצות מקומיות ומועצות אזוריות: תשר-בץ מסובך המכסה את פני ישראל, כשגבולי מחוזות-המשנה מסיגים תכופות את גבולן של מועצות אזוריות, ואלה מבותרות לשנים או שלושה חלקים נפרדים. התמונה הכללית של שלל הטלאים, המובלעות וחצאי-האיים, של שטח אחד הנתון לשיפוטו של משנהו, מזכיר בהכרח את גרמניה של ימי-הביניים על הערים החפשויות, האופרכיות של הבישופים ומצודות האבירים שפ-שו על המפה כבהרות חצבת, ועל הנסיכויות והדוכסיות על פני המש, עשר או חמישים נקר-דות ומובלעות נפרדות.

ברור שסיבות היסטוריות גרמו למבנהו הקיים של השלד האדמיניסטרטיבי במדינה, אך עובדה זו אין בה כדי לעשות את השיטה הולמת את

נאמו של ד. בן-גוריון במועצת איחוד הקבור-צות והקיבוצים בצמח היתה בו קביעת עמדה ברורה בענינים מדיניים ואידיאולוגיים רבים לגבי כלל התנועה הקיבוצית; ואכן, העתונות עמדה על כך, אך חלק אחד של אותו נאום, שהער-לה את התכנית להתיישבות אזורית ונגע בעני-נים שחשיבותם למדינה מקיפה ומתמדת יותר, לא זכה לבירור נאות.

תכניתו של ראש-המשלה לשעבר התבססה על הנחה, שהן מבחינת הבטחון והן מבחינה כלכלית ניתן לקלוט את גל העולים החדשים רק במסגרת של יחידות אזוריות טבעיות ואור-גאניות, שישמשו בסיס לתיכנון שיהא רחב ויעיל יותר מן הישובים הקיימים, שהם גם מבודדים לעתים קרובות. דעתו זאת הביע בן-גוריון בהרחבה גם בדיונים קודמים, בשיתוף מומ-חים להתיישבות בשדה-בוקר ובמקומות אחרים, וכתוצאה מכך נבחרו שני אזורים — אזור מגידו ואזור בית-גוברין לשמש שדה-נסיון לבחינת התכנית.

התכנית כרוכה בתוצאה אחת, שבעל-התכנית לא עמד עליה בפירוש ושאיש כמעט לא שם לב אליה: אם רצוננו שאזור התיישבות ותיכנון יהיה יותר מיחידה מלאכותית ובודתית שעל-גבי המפה, אם רצוננו שיהיה גורם ממשי, בר-פעולה ויעיל בחיים החברתיים, הכלכליים והמדיניים ב-ארץ, הרי מן ההכרח שיהיה זהה מבחינה גיאוג-ראפית ומשפטית עם יחידה של אדמיניסטרציה ושלטון מקומי. עצם מושג האזור ה„אורגאני“ הוא הקובע הכרחי זה, שכן במחשבה המדינית של המאה העשרים יחידה „אורגנית“ היא גוף או אישיות משפטית (כלומר גוף מאוגד שמבחינה חוקית ניתן לנהוג בו כאילו היה איש אחד); ברור שאין אזור התיישבות כלשהו יכול להיות אורגאני אם חל עליו שיפוטן של יחידות שונות של אדמיניסטרציה ושלטון מקומי. לא די שג-בולותיו של האזור יהיו הגבולות הנכונים מבחינה גיאוגראפית, היסטורית וכלכלית, אם האנשים שעליהם מוטלת מלאכת התיכנון באותו אזור חייבים להניח את ביצוע תכניותיהם לכמה וכמה גופים אדמיניסטרטיביים הפועלים בתוכו. נוסף

לעירו, או לכל-היותר למחוז שלו. מעטים מדי בקרבנו עמדו על מידת חשיבותו של טיפוח הנאמנות לסיבה הגיאוגראפית הקרובה שבה נשתקעו העולים, כדרך לנטיעת זיקה של שותפות של האנשים הללו כלפי מדינת-ישראל כולה. סוף-סוף סכנה היא שתישאר המדינה מושג ערטילאי וחסר-משמעות בעיני אנשים שעצם הנאמנות הלאומית היא מושג חדש וזר להם. אך כלום תיתכן נאמנות של העולים החדשים לאזור התישבותם, אם לא יעשה אזור זה יחידה חיה, גוף בר-קיום מבחינה גיאוגראפית וכלכלית. בעל תודעה היסטורית מסוימת ומצוייד באמצע-עים לביטוי עצמי, שהם גופי השלטון המקומי. אזורים כאלה קיימים הן כחטיבות היסטוריות בתולדות ארץ-ישראל והן כיחידות גיאוגראפיות וכלכליות על מפת הארץ; אולם אין להן זכר על מפת החלוקה האדמיניסטרטיבית. רוב העיריות, המועצות המקומיות והמועצות האזוריות קטנות הן (גם בשטח וגם באוכלוסיה משלמת מסים) מכפי צרכה של יחידה בת-קיום, ואילו בשלוש הערים הגדולות — תל-אביב רבתי, חיפה רבתי וירושלים רבתי — נתחמו הגבולות העירוניים מתוך התעלמות גמורה מן היחידות החברתיות והכלכליות, עד שניטלה מהן כל משמעות. (מופרי-כות מעין אלו נעשו במקרים רבים לגבי גבולותיהן של מועצות אזוריות, בעיקר במרכז הארץ). ואותם מחוזות וחלקיהם, שיש בהם כדי להיות לאזורים גדולים ובני-קיום, אינם מגלים כושר זה, קודם-כל כיון שאינם אלא יחידות אדמיניסטרטיביות טיביות גרידא, שאינם בגדר גופים של שלטון עצמי, ושנית, הרי גבולותיהם הותוו בצורה הפר-געת בכל תביעות הגיאוגראפיה והמסורת.

ב.

יחידות אלו מן הראוי להקדיש להן שימת-לב, שכן הן אופייניות לאותם זלזול מוזר והקלת-הראש בבעיה זו, שדורנו לקה בהם. מנקרת-עין נים ממש היא, קודם כל, נקיבת שמות המחוזות: מחוז הצפון, המרכז והדרום — שמות מאותו סוג שכופים על ארץ נכבשת או על מושבה אפריקאית, אך אינם נראים כהולמים כלל ארץ-מולדת בעלת היסטוריה של אלפי שנים. מה שחר להבלעתם ושטטושם של שמות מקוריים ועתיקים כגון הגליל, השרון והנגב? גבולותיהן של הנפות אינם מצטיינים ביתר הגיון. "יזרעאל", למשל, כולל משום-מה לא רק את העמק, אלא שני אזורים הריים שונים ומרוחקים — הגליל

צרכיה של מדינה מודרנית. החלוקה המקרית של המועצות האזוריות, למשל, מקורה בעובדה של-פרקים מצויות קרקעותיו של ישוב לא בסמוך למרכזו, ושמיסבות אידיאולוגיות ואחרות העדיפו ישובים רבים לשתף פעולה עם ישובים אחרים, שמבחינה גיאוגראפית לא היו שכניהם הקרובים ביותר.

עובדה אחת שיש בה ענין נוגעת לאזורים שנשארו ריקים במפה הנזכרת, כלומר לאותם אזורים שלא נכללו במערכת השלטון המקומי במדינה: כפרים ערביים שבשטח הממשל הצבאי במשולש ובמרכז הגליל המערבי, הדרום מעוט האוכלוסין, הנגב המרכזי והדרומי, וכן האזור רים שמדרום לבית-גוברין ודרומית-מזרחית ל-מגידו, כלומר אותם שני אזורים שנבחרו לשם בחינת התכנית להתישבות אזורית. אחת הסיבות לבחירה זו היא, כמובן, העובדה שהיה צורך לבחור באזורים בלתי-מיושבים, העומדים ממילא מחוץ לרשת השלטון המקומי. אולם אין ספק שבמידה לא קטנה הכריעה כאן את הכף העובדה, שבאזורים אלה לא יופרעו המתכננים על-ידי התוהו-והוה של שיפוט מחולק ומסוכסך.

ועדיין לא היה בכל אלה משום אסון אילו עמדה עכשיו מדינת-ישראל במעמד שהיא מפר תחת ומיושבת כולה, פרט לאזורים ה"ריקים" שמחוץ לרשת האדמיניסטרטיבית הקיימת. אילו היה הדבר כך, לא היה בשיטה הבלתי מתאימה הקיימת בחלקים הוותיקים והמיושבים של ישראל אלא כדי להטריד, ולא כדי לגרום נזק חמור, כל עוד היו השטחים החדשים והפנויים ניתנים לחלוקה אזורית המנוהלת כדבעי למטרות תיכנון והתיישבות. אולם, לרוב הצער, לא זה המצב. מעטים מאד האזורים במדינת ישראל שהגיעו לסוף-פסוק מבחינת ההתיישבות והפרי-תוח. בכל מקום מצויים גושים גדולים ובלתי-מעוכלים של חומר-גלם אנושי, כלומר של עולים חדשים הזקוקים לקליטה לא רק מבחינה כלכלית, אלא יותר מזה מבחינה רוחנית ופסיכולוגית.

ודווקא משום הבחינה הפסיכולוגית נודעת חשיבות כפולה ומכופלת לתיחום אדמיניסטרטיבי וגיאוגראפי נכון ליחידות מקומיות של שלטון עצמי באותם חלקי הארץ שיישובם נעשה מכבר. יש לזכור שחלק גדול מן העולים שלא נקלטו מוצאם מארצות המזרח, ששם המונח "אר-מה", אם יש לו משמעות כלשהי, פירושו אחדות דתית; ששם נאמנותו של אדם היא בראש-ורא-שנה לקרובים אליו ביותר — למשפחתו, לשבטו,

פים כמעט את אלה של נפות המנדאט. בימי המנדאט העלה מיבנה זה תקלות מרר בות, שהפריעו את התקדמותו של הישוב. העמק על ישוביו היהודיים היה בתחום שיפוטה של נצרת הערבית; הישובים היהודיים בשרון-בת-חום שיפוטה של תול-כרם; תל-אביב נשתייכה לנפה שמרכזה יפו הערבית ולמחוז שבראשו עמדה העיר הערבית לוד, ואילו אזור רחובות-ראשון-לציון היה בתחום שיפוטה של רמלה. שיטה זו בכמה שינויים קטנים במרכזה של הארץ, נמצאה משום-מה מתאימה למדינת-ישראל. כך נשאר העמק בתחום שיפוטה של נצרת, והנפות לקויות-המיבנה של עכו, טבריה וצפת נשארו כמתכונתן. תל-אביב שוב אינה בתחום שיפוטה של יפו, ונתניה אינה בזה של תול-כרם, ואולם יפו עברה ובטלה כעיר עצמאית ואילו תול-כרם נמצאת מתוך לתחום המדינה; שיפור של ממש נעשה איפוי בהפרדת אזור רחובות-ראשון-לציון מאזור רמלה-לוד.

שמא יש מקום ללמד זכות ולטעון כי מיבנה זה נכנס מניה ובניה, מתוך קיום בהול מן היד אל הפה, כשישיטה כלשהי עדיפה מהעדר שיטה בכלל? אלא שלאמיתו של דבר לא באה החלוקה האדמיניסטרטיבית החדשה אלא המש שנים לאחר הקמת המדינה, ותכליתה המפורשת הסרת הבלבול שנוצר עקב תכניות לשעתן שצמחו בת-קופת הבראשית של המדינה.

גוסף על הגבולות הגרועים, הניח אחריו הי-מנדאט עוד ירושה מזיקה אחת — שיטה חצוית-נפש הכורכת את מיכוות העריצות של משטר קולוניאלי עם חותמה של הדימוקראטיה היתרה שבמבנה השלטון המקומי באנגליה גופה: מושלי מחוזות וסגניהם המתמנים עלידי הנציב העליון ואחראים רק לפניו בלבד עם מועצות מקומיות ומחוזיות אבטונומיות ובעלות כוח שלטון עצמי. ושני הפכים אלה עדיין שרויים בכפיפה אחת: מצד אחד הממונים על המחוזות (אם כי ברור שאין דומים הממונים על המחוזות מטעם משרד-הפנים למושלי-החוזות המנדאטוריים), ומצד שני גידולה הניכר של העצמאות הגובלת באנארכיה של גופי מימשל עצמי קטנים ונטולי בסיס ברי-קיום.

והרע מכל — עד כה לא עמד הציבור כראוי על הצורך בשינוי יסודי בשטח זה, ונוטה היה לראות את התוצאות כסיבות; וכך נטו לפרש את המלים „שינוי בשלטון המקומי“ כשינוי במועצות המקומיות, או בעיריות „רעות“ כירושלים או

התחתון המערבי וגבעות השומרון הצפוני; „חדרה“ כולל את מורדות הכרמל ואת חלקה הצ-פוני-מרכזי של שפלת החוף, וכן את אזור זכרון-יעקב שבשומרון; „עכו“ כולל את שפלת עכו וכן חלק נכבד מן הגליל התחתון המערבי והגליל העליון המערבי; אשר ליחידות „צפת“ ו„כנרת“, הרי עמק החולה ובקעת כנרת הוכללו בשרירות באדמיניסטרציה אחת עם אזור ההרים של הגליל העליון המזרחי והגליל התחתון המזרחי; מחוז ירושלים כולל רק את חלקם המרכזי של הרי יהודה, בעוד שהשלוחות הדרומית והצפונית נתונות לאדמיניסטרציה אחת עם שטחי השפלה של רמלה, מגדל-אשקלון וכו'. וכי מן הצורך להזכיר כי עיקר השוני בין אזורי ארץ-ישראל מבחינה גיאוגרפית, כלכלית והיסטורית הוא הניגוד בין אזורי שפלה ואזורי ההרים, ודחיקתם למסגרת אדמיניסטרטיבית משותפת היא איפוא משגה חמור?

הסיבה העיקרית לגישה זו נעוצה בשמרנות מחשבתית מוורה. רוב הליקויים שהצבענו עליהם מקורם כמעט תמיד במגמה לקבל בלי ערעור את מורשת העבר — אך, במקרה זה, לא עברו של העם היהודי, אלא מורשת שלטונות זרים — העותומני והמנדטורי. תחומי הנפות שלנו הורתם ולידתם בנפות תקופת המנדאט, אשר ירשו כמה ממגרעותיה החמורות ביותר של החלוקה האד-מיניסטרטיבית התורכית.

האימפריה העותומנית, למשל, הקימה את המבנה האדמיניסטרטיבי שלה על העובדה שהי-תה כוח זר וכובש, שעיקר עמדותיו בערים. כת-ר צאה מכך היו הוילאייטים (או חבלים) פחות-אר יותר השטחים שניתן לפקח עליהם מן הערים הראשיות שבהן התרכזו. הסאנג'אקים (או מחר-זות) הוקמו סביב הערים הבינוניות, והקאזאס (או הנפות) מסביב לערי-השוק הקטנות. מן היחידות ההיסטוריות, האתנוגראפיות והגיאוג-ראפיות התעלמו התורכים במתכוון, ואפילו פיר-קו אותן, כדי למנוע מן המיעוטים השונים בסיס להתנגדות או למרי לאומי. שטחה של הארץ הזאת חולק איפוא בשרירות לסאנג'אקים של ירושלים (שהשלטון הישיר עליה היה בקושטא), שכם, עכו, ומרג'עיון (שנשתייכה לוילאייט של ביר-רות), בעוד שהשטחים מזרחה לירדן צורפו לווי-לאייט של דמשק והיו מחולקים לסאנג'אקים של מעון וחורן. כל אחד מן הסאנג'אקים הללו היה מחולק למספר קאזאס השווה כמעט למספר הנ-פות שיסדה ממשלת המנדאט. וגם הגבולות חופ-

שר יהיה לחלקו לשני אזורים או יותר, בהתאם לסלחלקיו המרכזי והדרומי יותר ויותר).

בכל אזור תמונה מועצה אזורית בת המישהי עשר חברי, שהחלטותיה ניתנות לביטול רק על-ידי שר-הפנים, אם אושרה החלטתו בהצבעת רוב בשתי ישיבות סמוכות של הכנסת. וזו דרך הרכיבתן של המועצות: היושבי-ראש ייבחר על-ידי כל האזורי בבחירות כלליות שבהן ייבחר המועמד שקיבל רוב יחסי (מספר הקולות הגדול ביותר). שני סגניו, שיהיו כמהו בעלי זכות הבעת-דעה והצבעה במועצה, ימונו (ולא ייבחרו) על-ידי ועדה משותפת שתוקם על-ידי משרד-הפנים, משרד הפיתוח, משרד החקלאות, משרד-המסחר והתעשייה, משרד-העבודה ומשרד-התחבורה. הם ייבחרו מבין טובי המומחים בשטח השלטון המקומי, האדמיניסטרציה, הפיתוח וההתיישבות, ואינו דין שיהיו חברים פעילים (ואולי חברים בכלל) במפלגה כלשהי.

שאר שנים-עשר חברי המועצה ייבחרו בדרך זו: כל אזור יחולק לארבעה מחוזי-בחירה בעלי מספר אוכלוסים שווה לערך. כל מפלגה שתעמוד לבחירה תציע שני מועמדים. כמקובל בבחירות לכנסת, יהיה על הבוחר לקחת פיסת נייר המצוריינת באלף, מם, פא, וכו' ולהכניסה למעטפת-ההצבעה שלו; אלא שקודם לכן יצטרך לציין אחד משני השמות שעל פיסת-הנייר, כהבעת העדפה אישית לאחד משני מועמדי מפלגתו באורח מחוזי-בחירה. בכל מחוזי-בחירה ייבחר איפוא אותו מועמד שמפלגתו זכתה במספר הקולות הגדול ביותר, ושהוא עצמו זכה למספר הגדול ביותר של העדפות אישיות. (כלומר, תחילה ימנה מספר הקולות של כל מפלגה באותו מחוזי-בחירה, ואחר-כך יחלט איזה משני המועמדים של מפלגת הרוב זכה במספר הגדול ביותר של העדפות אישיות — והוא הנבחר). כך — על-פי עקרון של רוב אישי — ייבחרו ארבעה בין שנים עשר חברי המועצה; ושאר השמונה ייבחרו על יסוד של ייצוג יחסי בדרך זו:

לפי תוצאות הבחירות בארבעה מחוזי-בחירה תכין ועדת-הבחירות לכל מפלגה רשימה אזורית. ברשימה יופיעו שמונתיהם של כל מועמדי אותה מפלגה שעמדו לבחירות האזוריות ולא נבחרו; המועמדים יופיעו ברשימה לפי סדר מספר ההעדפות האישיים שקיבלו בבחירות באזורי-הבחירה — סדר הופעת המועמדים ברשימה ייקבע איפוא על-ידי קהל הבוחרים ולא על-ידי המפגה. ההעדפות האישיים שניתנו לכל המועמדים

כיוצא בה, בעוד שרשויות מקומיות „רעות“ או „מפורסמות לגנאי“ אלה אינן תופעות בחלל-ריק אלא גילויי המדאיגים של חולי מקיף, ומעניין לציין כי בראיון עם העתון הקטן והראוי לשבח „השלטון המקומי“ עמדו גם ראש העיר בירושלים וגם מנהיג סיעת האופוזיציה בעיריה וברירו בעיות הבירה בפני עצמן, בנפרד, בלי לקשור אותן בבעיה בכללותה.

מיעוט הכרה אורחית, וחסרונה הגמור של תודעה אזורית, להבדיל מתודעה לאומית, הם גורמים מכבידים במצב הקשה. הכרה זו יש לטפח בעיקר בקרב הדור הצעיר, כאחת הדרכים לפתרון הבעייה. מבחינה זו יש לראות בשמחה תופעות כנאומי של ד. בן גוריון בצמח וכספרו הנאה של אריה שרון „תיכנון פיסה בישראל“.

ג.

עתה יש לשאול: מהי השיטה הנאותה של שלטון מקומי ואדמיניסטרטיבי הדרושה למדינת ישראל לאור צרכי התיכנון האזורי, ההתיישבות, והמימשל העצמי? ודאי שאין שיטות אידיאליות; ואולי כאן המקום להורות על דרכים העשויות לשפר את המצב:

יש לבטל מיד את המחוזות ומחוזות-המשנה הקיימים, ולהקים במקומם אזורים חדשים, בעלי מימשל-עצמי, שימוגו בתוכם גם את תפקידי העיריות והמועצות המקומיות והאזוריות; האח-רונות יתמוגו בהדרגה עם אזוריהן; בערים ובישובים הנפרדים תישמר, מכל מקום, מידה מסוימת של ממשל עצמי, אבל רק בעינינים שאינם פוגעים בסמכותן ובשליטתן הכוללות של המועצות האזוריות בעניני תיכנון, התישבות, הגנה-עצמית מקומית, ואולי גם בעניני בריאות, סעד, ביטוח לאומי וכמה מענפי החינוך.

בהתוויית גבולות האזור יש לשייב לב במיוחד לגורמים גיאוגרפיים, כלכליים היסטוריים: שלוש הערים הגדולות תהיינה איפוא לאזורים — חיפה כלל המפרץ, ירושלים עד מוצא ועין-כרם, ותל-אביב מבת-ים עד בני-ברק. אזורים מתאימים אחרים יהיו עמק-הירדן מן עד טירת-צבי, הרי הגליל העליון וצפת, הגליל התחתון ונצרת, העמק מבית-שאן עד טבעון, שפלת עכו מראש הנקרה עד קרית-ביאליק, השומרון מטירת-הכרמל עד זכרון-יעקב ומן הים עד קו שביתת-הנשק, השרון מבנימינה ועד הירקון, הרי-יהודה ממוצא עד גת, שפלת יהודה מפתח-תקוה עד גדרה, השפלה הדרומית מגדרה עד נירים, והנגב (שאפ-

הבוחר, שאין לו אלא לבחור בפתק של מפלגתו ולסמן אחד משני השמות הרשומים בו.

עבודתן של המועצות האזוריות אפשר להרחיבה במשך הזמן מגדר תיכנון מקומי וענייני מימשל מקומי, על מנת להקל ממעמסת המלאכות הזעירות שהכנסת עמוסה בהן לעייפה. בעיות מסויימות של בריאות וסעד, ואולי כמה מענפי החינוך והתעסוקה, ניתן להעבירם במרוצת הזמן למועצות האזוריות על-ידי שיטה של העברת סמכויות. דבר זה עשוי להביא בעקיפין גם להפחתת מספרם המוגזם של התיקים בממשלה.

באמצעות חלוקה אזורית כזאת יקומו משנים עשר עד חמישה-עשר אזורי שלטון עצמי חוקים, מועילים, בריאים ואורגאניים, שיהיו לעזר רב לממשלה המרכזית ולמלאכת המימשל בכללותה, שיעשו את ענין הדימוקראטיה והשתתפות העם בשלטון לדבר ממשי ומוחשי יותר על-ידי העברתם לתחום השלטון המקומי. בדרך זו יקל לעולה החדש להתערות ול"היטמע" בסביבתו, כיון שמבחינה מדינית וכלכלית תיעשה זו מוחשית וקרובה לו יותר. מבחינה תחיקתית יחול שינוי לטובה בכל אופיה של המדינה, הן משום הגברת היעילות באדמיניסטרציה והן משום הגברת יסודות הדימוקראטיזציה והאל-מרכזיות. התנועה למען תיקון חוקת הבחירות לכנסת אף היא תזכה לתמיכה, והשיטה האזורית אם תתקבל, תזכה ביסוד איתן. חלוקה אורגנית זו תסייע לא במעט להגשמתן של התכניות להתיישבות אזורית ותכניות התיישבות רבות אחרות, ודומה שתהא לא רק הולמת צרכיהם, אלא גם אופיים הפוליטי של אנשים מישראל הרבה יותר מן השיטה שהועתקה מניה וביה משלטון המנדאט.

בכל אחת מן הרשימות תסוכמנה, והסיכום יהיה למעשה סכום "הקולות האבודים" של כל מפלגה, כלומר סך-הכל הקולות שניתנו לכל מועמדיה של אותה מפלגה שלא נבחרו במחוזי-הבחירה. הנה כי כן, כל אחת מרשימות המפלגות יוקצה לה חלק יחסי משמנות המקומות הנותרים, לפי המגיע לה על סמך "הקולות האבודים". במלים אחרות — מספר "הקולות האבודים" שניתנו למועמדים שנכשלו בכל רחבי האזור יסוכם, וכל מפלגה תקבל אותו אחוז משמנות המקומות הנותרים שיפול בחלקה לפי מספר "הקולות האבודים" שניתנו למועמדים שלה. גם המפלגה שמועד מדיה ייבחרו בכל ארבעת מחוזי-הבחירה עדיין יהיו לה "קולות אבודים", מאחר שאחד ממועמדיה בכל מחוז-בחירה ייכשל; אולם סך כל "הקולות האבודים" שלה ודאי יהיה קטן יותר מזה של אותן מפלגות שאף אחד ממועמדיהן לא נבחר במחוזי-הבחירה.

בעיית שיטת בחירתן של המועצות האזוריות יש בה ענין מסויים, שכן עשויה היא בלי ספק לסייע בעיצוב אפיים של הגופים המקומיים החדשים. בין חמשה-עשר חברי המועצה יהיו איפוא אחד שנבחר בחירה אישית על-ידי כל האזור, שני מומחים ממונים, שנים שנבחרו על בסיס אישי במחוזי-הבחירה וחמישה שנבחרו על-ידי האזור כולו על בסיס אישי-מפלגתי מעורב. רב. התוצאה הכללית ודאי תשקף במידה מסויימת את יחסי הכוחות בין המפלגות השונות, אלא שיתערבו כאן גם השפעות ושיקולים אישיים, מקומיים ומומחיים — שחסרונם מורגש כל-כך בשיטת הבחירות הקיימת בעיריות ובמועצות המקומיות.

השיטה אפשר תיראה מסובכת במקצת, אולם למעשה הריהי תכלית הפשטות מבחינתו של

במזרח התיכון

מקהיר עד דמשק

זאב לקויר

בהתמודדות בין הכת השלטת לבין האופוזיציה ניצחו גמל עבדול נאסר וחבריו בסיבוב נוסף. נאגיב הודח, הארגון הצבאי של „האחים המוסלמים“ הוסל והממשלה שלטת במצב. אולם מעמד השלטון רחוק מלהיות יציב: הכוחות שחוללו את ההתנגשות עדיין קיימים וממתנים לשעת כושר להידוש המערכה. כיצד נתהוו תה האופוזיציה למשטר במשך השנה האחרונה ומהו מאזן הכוחות הפנימי במצרים?

זה לא כבר החליטה „מועצת הפיכה“ בקהיר, כלומר ממשלת מצרים, להקים בככר באבאל-חדיד בית בן שלושים קומות, שיהיה הגדול והמפואר ביותר במזרח הקרוב. הבית נועד לשכן את כל „מוסדות המהפכניים“ ואין זה אלא פרט אחד מתכניותיו המרקיעות של עבדול לטיף בגדאדי, אחד מחברי הכת, האומר לעשות את קאהיר לבירה היפה, המרהיבה והמפוארת שבמזרח הקרוב, ואולי בעולם כולו. תכנית זו אינה אלא חוליה בשלשלת תכניות-ענק של ממשלת מצרים, מהן נחוצות (אם כי מוגזמות) ומהן מיותרות לחלוטין, או סתם פרי שגעון-הגדלות. ברם בעמוד אחר של אותו עתון, אשר הודיע על בנין-הפאר באו ידיעות על תסיסה בכתות העליונות של בתי-הספר בקהיר ובאלכסנדריה בעקבות הסכם סואץ; על הסתה נגד הממשלה; על רמזי הפגנות סוערות ועוד, ועוד. לפנינו, איפוא, שוב החזיון האופייני לארצות המזרח הקרוב, כפרלמנטריות, כדיקטטוריות: תכניות ענק מכאן ואייבטחון לגבי הצפוי מחר, מכאן. הפגנות תלמידים, כדורו של מתנקש, הפיכת-חצר — הכל ייתכן.

אין זה מן הנמנע כי עכשיו, משנחתמה פרשת סואץ, אמנם יחליטו שליטי קהיר „לגשת לענין פלשתינה“ במרץ, כפי שהבטיחו לא פעם. רוב המשקיפים סבורים, כי אין ממשלת קהיר מכינה מלחמה לעתיד הקרוב. אולם קביעת עובדה זו אין בה כדי לנחם, שכן בדרך כלל אין שליטי קהיר נוהגים לחשב את צעדיהם לעתיד, וגם בארצות מסודרות יותר כבר אירעו מלחמות בלתי מתוכננות. והרי המצב הפנימי במצרים אינו מבטיח יציבות, והמרץ האופוזיציוני — בין הוא כבוש ובין הוא מתפרץ — עלול לכפות על השליטים חמרונים קיצוניים, המערב מעונין למנוע מלחמה אזורית מן הטעם הפשוט, שברצונו למנוע התפשטות הקומוניזם במזרח הקרוב. והרי במצב ה-

בין-לאומי הנוכחי עשויה השתלטותה של מפלגה קומוניסטית בחלק עולם זה לבוא רק בעקבות מלחמה. אולם בהיבט עושות מעצמות המערב במרידתה להחרפת המצב על-ידי משלוחי נשק. המעצמות סבורות כי זהו סיכון מחושב, אולם מי שמכיר את הדבר רים מקרוב יודע כי יש כאן סכנה של ממש. מדיניות המעצמות הגדולות אי-אפשר לה להתעלם מן המצב הפנימי בארצות ערב, ואמנם היא נקבעת במידה רבה על-ידי שיקולים אלה. מן הדין איפוא שגם מדיניותה של ישראל תהיה מותאמת למצב הפנימי באותן ארצות. להלן נעשה ניסיון לסקור את השתלשלות העניינים בארצות ערב בחדשים האחרונים. התמונה היא, כרגיל, קודרת למדי. הסיכויים להסכם שלום, וגם להסכמים חלקיים, קלושים. ממשלת מצרים שבויה הן בידי האופוזיציה והן בידי התעמולה הלאומנית שהפיצה היא עצמה במשך חדשים רבים, וכיצד תוכל, במעמדה הרעוע, להגיע להסכם רשמי עם מדינת ישראל? הלא פרשת סואץ בלבד איימה להפילה. ומבחינה ישראלית מהו, לאמיתו של דבר, ההבדל בין הממשלה הנוכחית, המתונה כביכול, לבין האופוזיציה הקיצונית, בשעה שהממשלה נאלצת לקבל את דרישותיה של האופוזיציה בעניני ישראל ואף להרחיק לכת בתמרוניה המדיניים? מהו ערכן הממשי של כל ההכרזות על כוונות-השלום של ממשלת מצרים (להבדיל מן הנכונות לעשיית חוזה-שלום) שמכריזים דובריה כלפי חוץ בעוד היא עצמה שבויה בידי משטיניה מבית?

האופוזיציה התקיפה את הסכם הסואץ מיום שעמדה על ממשותו. במשך החדשים אוגוסט, ספטמבר ואוקטובר החריפו ההאשמות ההדדיות והשאלה נעשתה לממשלה שאלת-היים ממש. ברור שבאופן רשמי אין במצרים אופוזיציה: המפלגות הישנות והחדש בתוכן, פוזרו זה כבר. הקומוניסטים הוכרזו מפלגה בלתי חוקית, ו„האחים המוסלמים“ אמנם הורשו לחדש את קיום מפלגתם באפריל 1954, אך נגזר עליהם להימנע מכל פעילות מדינית, ועכשיו דוכאו — רשמית, לפחות — לחלוטין. קיימת במצרים אופוזיציה פעילה, ומה שגרוע ביותר מבחינתה של ה„חונטה“ הצבאית — היא היתה מתואמת, אם לא מאוחדת. עוד בקיץ 1953 הגיעו הקומוניסטים לכלל הסכם עם כמה מדידיהם הוותיקים בחופד, וכתוצאה מכך הוקמה חזית עממית חדשה היא „החזית הדמוקרטית המאוחדת“, לה עתון משלה, „אל גבה“. קבוצה זו, שעיקר פעולתה בקרב הסטודנטים והאינטליגנציה של קהיר ואלכסנדריה, האשימה את הכת הצבאית שנמכרה לאימפריאליזם

החזית ה"סוציאליסטיים" של אהמד חוסיין. השיבותו של אהמד חוסיין ירדה פלאים אחרי "השבת השחורה" ו"האחים המוסלמים" נעשו שותפים העיקרי של הקומ"ניסטים. אולם האחים המוסלמים היו מסוכנים ופסור לגים בינם לבין עצמם והחדשים הקרובים הם בעיקרם תולדות פירוד פנימי זה. לא נוכל לעמוד כאן אלא על עיקרו של ההבדלים בין שלושה או ארבעה הפר לגים.

מצויה קודם כל הקבוצה של הקומוניסטים, שחדרו לתוך ה"אחים" וזיקמו להם תאים בתוך הארגון. כותרת חדשות שנבחרה מבין רבות דומות לה בע"תונות המצרית ("אהראם" מיום 17.9.1954) אומרת: טאליב חוסיין, מורה בהאנקה, ואבדול סאלח חנאפי מהמוד, חברי האחים המוסלמים, נאסרו על הפצת חוברות בשם "הלאה הממשלה הטירוניסטית הפאר שיסטית", ושאר סיסמאות דומות, שברור כי הן מנר גדות לאידיאולוגיה של האחים המוסלמים. (יש לזכור כי בספרות הקומוניסטית המצרית נקראו תמיד "האחים המוסלמים" בשם "ארגון פאשיסטי" עד שנת 1949. בשנה שלאחריה נוצרה תיאוריה חדשה, שלפיה לא ייתכן פאשיזם במושבות ובארצות משועבדות, ומכאן ולהבא ראו בברית עם הקבוצות הללו דבר מותר ואף רצוי). הפלג הוא קטן, אולם בולט, וחבריו מצויים במקומות בעלי חשיבות אסטרטגית, האר ניברסיטאות של קאהיר ואלכסנדריה, ואף ב"אל-אזהר" ובמרכזי האופוזיציה כגון בעיר טאנטה.

הקבוצה השנייה, שבראשה עומד (או: עמד) חסאן אל הודייבי, מי שהיה המנהיג העליון של "האחים", מתנגדת למשטר צבאי מסיבות שאינן שונות בהרבה מסיבותיהם של מנהיגי הוופד. לפני ההפיכה של יולי 1952 והדחת פארוק היתה קבוצה זו כוח מדיני ממד"גה ראשונה, ולא רצתה להניח שיורידו אותה לדרגת ארגון בעל מטרות חינוכיות. בעניינים פנימיים הם ריאקציונרים. חסאן אל הודייבי הוא שוהרה-הטוב השמרני הטיפוסי למשטר הישן, ולא היתה ליודעיו הפי תעה כהופעתו בצורת מהפכן מסוכן הבורח מאימת הרשות. אולם אל-הודייבי אינו אלא מנהיג לראווה, המודרך על ידי כוחות חוקים ממנו, וכוחות אלה, בשי"תוף פעולה עם הפלג הפרו-קומוניסטי, הם שהעבירו בספטמבר של שנה זו את מנהיגות האחים המוסלמיים לסוריה, שנעשתה מעתה בעיני הקומוניסטים המדינה, "המתקדמת" ביותר במזרח התיכון.

הפלג השלישי היתה הקבוצה הוותיקה שמסביב ל"אל דוה", שבראשה עומד סאלח אשמאוי. אשמאוי כתב ב"דאוה" בספטמבר 1954 שהתנגדותו להודייבי מקורה בחילוקי עקרונות גרידא. ואולם התחרות בין שניהם על משרת ה"מדריך העליון" היתה לשפידבר במשך שנים רבות, וכאשר יצא הודייבי נגד הכת

המערבי, ובעתונה לימדה זכות על אוריינטציה פרו-סובייטית. "החזית" נחלשה עקב מאסרם של כמה ממנהיגיה כגון אבו בכר חמדי סוף אל נאצר (בנו של המיניסטר הוואפדי לשעבר) ואיברהים אל ביכאר, שהיו בין הנאשמים במשפט הקומוניסטי הגדול באב"גוסט.

אולם "החזית" הוסיפה להתקיים והתקפותיה על הממשלה נעשו חריפות יותר ויותר. ולא היתה זו הצורה היחידה של שיתוף-פעולה: "החזית" הקיפה רק חוג קטן מן החברים הפרו-סובייטיים של הוופד, בעיקר משורות "הנוער הוופדי" לשעבר. אולם אג"פו הימני של הוופד גם הוא לא התנגד לשיתוף-הפעולה. תקוותה היחידה של המנהיגות הוותיקה וה"מושחתה של הוופד לחזור לזירה המדינית היתה להת"גבר על הכת הצבאית עלידי סיסמאות לאימניות ו"אנטי-אימפריאליסטיות" קיצוניות. תיקונים פנימיים לא באו בחשבון לגבי דידה. סיסמאות אנטי-מערביות אינן עולות במאומה, ואילו רפורמה אגרארית וחבר"תית עלולה לעלות במחיר רב. מעולם לא היתה נלהבת לאידיאלים דמוקרטיים, אך דמוקרטיה פארלמנטארית היתה בה הבטחה של שיבת תור-הזהב של 1950-2, תור ההתעשרות, וערוכה בדוקה שלא ייעשה דבר המוגד לאינטרסים המעמדיים שלה.

בהיסטוריה של הזמן החדש, קשה למצוא אח לעי"רוב זה של גיוון וסכלות. אך סוף-סוף הרי היתה זו מפלגתם של זגלול ושל נחאס אחר, צעיר וטוב יותר, וזכות זו של העבר המזהיר עמדה להם למנהיגי הוופד בעיני חלק מן האינטליגנציה שחמימשל הצבאי הוא למורת רוחה.

וכאן שוב יש מקום להבחין בין חברי הוופד המ"צדדים ב"חזית עממית" עם הקומוניסטים. מצויה קבוצת אנשים שהסתגנו לתוך הוופד, או חברי הוופד שנטבלו לתורת סטאלין ונצטוו להישאר בתוך המפ"גה ולהיות פעילים מבפנים. לעומתם מצויים האות"דים (מן הסתם, הקבוצה הגדולה ביותר), שבראשם אנשים כמוסטפה מוסה וד"ר מוחמד בלאג, מנהיגי "הנוער הוופדי", המסכימים עם הקומוניסטים ברוב העניינים, אך עדיין לא בכלום. ולבסוף מצוי חוגו של ד"ר מוחמד מאנדור, האידיאולוג של האגף השמאלי בוופד, סוציאליסט, המתנגד בחריפות לכוחות הקיי"מים, אך עם זה מלא הוא בקורת כלפי הסטאלניזם ומשום כך הוא חשוד בעיני הקומוניסטים, המעדיפים לשתף פעולה עם אגפו הימני של הוואפד, שלא נפגע ברעיונות מסוכנים כאלה. "החזית הדמוקרטית המאר"תדה" לא היתה החזית היחידה שהקימו הקומוניסטים. בשיתוף פעולה עם חלק אחד מן ה"אחים המוסלמים" היתה "חזית דמוקרטית לאומית", שהיא המשך "החזית הלאומית" משנות 1951-2, שהקיפה את ארגוני

נגיב לשלטון ביולי 1952 הכריזו הקומוניסטים חגיגת שרבים מחברי הכת הצבאית הם חבריהם ואוהדיהם (והזכירו את שמותיהם של חאליד מוחיידין, שר-הפנים, והקולונל יוסף צדיק). "וורלד ניוז אנד ויוז", בטאונה של המפלגה הקומוניסטית הבריטית, דיבר על "שליש מחברי ה"חונטה" כעל "אנשינו". ברור שלפנינו הגוי מה מופלגת. אף-על-פי-כן, היו שני קציני צבא ואחד ממפקדי משמר-ראשו של פארוק בין הנאשמים במשפט נגד קומוניסטים שנערך בקהיר בספטמבר 1954. וחסוב מזה: האחים המוסלמים היו להם חברים ואר-הדים בקרב "הקצינים החפשים". אחד מהם, רשאד מוחאנה, הודה ממשרתו ונידון למאסר ממושך לפני זמן רב. הגנרל נגיב עצמו איבד כל השפעה פוליטית ממשית עוד לפני הדחתו האחרונה ב-13 בנובמבר. הקצינים הצעירים סותרו, הוגלו, או הורדו לעמדות פיקוד נמוכות. כל נסיון לערער את המשטר הקיים לא יבוא בשלב הראשון אלא מתוך הכת עצמה, ולכך אמנם נתכוונו כל מאמצי האופוזיציה בזמן האחרון. אין ספק שמיגור הכת הצבאית הקיימת על-ידי החזית "המאוחדת" או על-ידי קואליציה קרובה לה, שבראשה היה עומד נגיב או מנהיג אחר לראוה, וסיסמתה הדימוקראטית-כביכול, "שיבה לפארלאמנט-ריום", הוא בגדר אסון למצרים, ולכל הנוגעים בדבר, זולת מוסקבה. אך ייתכן שהמשטר הנוכחי, מקוצר-ראות או משום סיבות חמורות עוד יותר, יחליט לג-קוט קו הרה-אסון ממש כזה שתובעת האופוזיציה. הקולונל נאצר וידידיו גילו נכונות לתיקונים פני-מיים יותר מגנרל נגיב, והיו מוכנים לקיימם אפילו במחיר פגיעה באינטרסים של תקיפים רבים. הושגו כמה וכמה הישגים שגרמו לכמה מחברי הכת שגעון-גדלות. קמה נטיה לתוקפנות המזכירה לא אחת את התנהגותם של הרודנים הפאשיסטיים בשנות השלו-שים. אמנם ראוי להזכיר, כי אנוואר-א-סדאת, עורך בטאונה של הכת, "אל תהירר" וכמה מחבריו יצאו בתוקף נגד קנאות דתית או לאומנית כאחד משרשי הרע במצרים. הוא הישווה את ההכרח לפעול נגד "האחים המוסלמים" למלחמה שאסר את-אחורק על ה"מולה" בתורכיה בראשית שנות העשרים. לפי-שעה נמצאת שוב הסיסמה, "סובלנות" בגדר האיפנה, לפ-חות בנאומים. אולם מצד שני הושמעו שידורים ב"צות אל ערב" (שידורי רדיו קהיר לעולם הערבי), שגרמו ל"לה מונד" הצרפתי לכנות את האדם האחראי להם בשם "תת-גבלס". מעמדם של יהודי מצרים נת-ערער בהשוואה למצבם בשלטונו של נאגיב, ומאסרי יהודים המוניים, עינניים ומשפט קהיר נגד, רשת רי-גול ציונית" ממלאים כנראה אותו תפקיד שנועד להם בכל משטר רודני. ברור שעדיין לא הגיעה השעה להיבא איזה מן הפלגים יתגבר אם תחזיק הכת הצב-אית בשלטונה.

הצבאית בשנת 1953 היה ברור שאשמאוי יצטרף לממשלה. אם כי ביסודו של דבר אין קבוצה זו אנטי-מערבית פחות, היא תמכה בכל זאת בהסכם הסואץ ומצדדת בתיקונים חברתיים שהודיבי ותומכיו מתנג-דים להם. הפלג הרביעי והאחרון הוא חבר, אנשים ישרים שעדיין לא גמרו בדעתם — כדברי שיק הסאן-אל-בכורי, שהשתייך למפלגת האחים המוסלמים ועתה הוא שר בממשלת קהיר.

תעמולת האופוזיציה נתלתה בעיקר בסעיף המ-תרי, במקרים מסוימים, לצבא הבריטי לחזור לתעלה, סעיף שסורס ועל הרוב נזדיף לחלוטין. ג'מאל עבדול נאצר וחבריו השיבו מלחמה שערה בפגישות עם עתונאים, עם אנשי האיגודים המקצועיים ועם נציגי סטודנטים, שבהן השיבו באריכות על השאלות שהוצגו להם. האחים המוסלמים האשימו את הכת הצבאית ב-פגישות השאיות עם מנהיגים ישראליים בהראם-אל-שיך שעל-יד מפרץ עקבה, שבהן גידון חוזה-שלום. על האשמת-שוא זו השיבה ה"חונטה" במעצר הספינה הישראלית, "בת-גלים" בתעלת סואץ, מתוך טענה שה-ספינה התקיפה סירות מצריות (ובכך השיגה את תמי-כתה של "האחים" ליום שלם), ובפירסום מתודש של הטענה כי "האחים המוסלמים" עשו יד אחת עם הציונים ויחד הכינו את "השבת השחורה" בינואר 1952. גילויים מרעישים שהובטחו על טיבם של אותם קשרים לא הובאו עד היום. חמור ביותר היה המצב באוניברסיטאות, שהן מרכז המדיניות במצרים וכן ב-רוב הארצות הנחשלות. הקואליציה של האחים-החופד-הקומוניסטים חזקה ביותר באוניברסיטאות ובשלוש הכיתות העליונות של בתי-הספר התיכוניים, שמהן בעיקר בא קהל המשתתפים בכל ההפגנות המדיניות החשובות בשנים האחרונות. רבות מהפגנות הסטודנ-טים מבויימות למעשה על-ידי תלמידי בתי-הספר התי-כוניים. חסידי האחים המוסלמים הם הגוף המאורגן הגדול ביותר, אבל דעותיהם הפוליטיות מעורפלות כל כך, עד שהם משמשים קרבנות נוחים לפיקחים שבין הקומוניסטים, שעלו זה כבר במספר הסטודנטים הנמנים עמם על מספר הסטודנטים חברי החופד. משקיף בריטי (א.י.מ. קרייג, ב"מידל איסט ג'ורנאל" מ-1953), שהיה תלמיד האוניברסיטה בקהיר, אמר על חברי הא-חים ש"אין הם מוכנים לומר דברים ברורים, אלא זורקים מלים מעורפלות וכלליות על תיקונים כל-כך ליים ועל שיבה לעקרונות האיסלם. רק על מעלותיו של רצת פוליטי אמרו דברים ברורים".

הכת הצבאית ניסתה למנוע את ההפגנות נגד הסכם הסואץ בפיטורי כמה עשרות מורים, שנחשדו בחברות או באהדה לחזית "המאוחדת" או לחזית "הלאומית". האוניברסיטאות או בתי-הספר התיכוניים עדיין הם מקומות התורפה מבחינתה של הכת הצבאית. מקום-התורפה השני הוא מפקדת הצבא. עם עליית

הבולט ביותר בבהירות בסוריה. הויון מעודד יותר הוא נצחונם של המועמדים הסוציאליסטיים על הפיי אודליים במרכזים פיאודליים כגון מחוז המה. הסור ציאליסטים עוררו את חמת הקומוניסטים בהתנגדם לכמה מן התביעות הקלריקאליות התוקפניות שתבע הסניף הסורי של האחים המוסלמים. דבר זה, טענו הקומוניסטים, כמוהו כתבלה בחזית העממית; מגמת מדיניות החוץ של האחים המוסלמים נכונה בהחלט, וזהו העיקר, ומשום כך יש להימנע ממריבות מוזיקות... גם מפלגת הבעאת הסוציאליסטית הופיעה במצע גייטראליסטי; ואמנם היה זה מחוייב-ההגיון לאור ההתחרות בין המועמדים בהתנגדות למערב. בספטמבר ובאוקטובר נתקיימו בחירות בשתי מדינות מזרח-תיכוניות נוספות. ענין הבחירות בעיר ראק אינו טעון הארה. המשטר הנוכחי בעיראק אולי יתקיים שנים אחדות (אם כי גם דבר זה אינו מובטח), ומכל מקום אין יסוד לשער שקצו יבוא במהרה. המשטר בירדן הוא אבהי (על אף גילו הצעיר של המלך חוסיין) ובאטוריארי, אך לא מושחת, ולא יהיה ממידת הצדק להשוות את המצב ברבת-עמון עם מצב-הדברים האיום בגדאד. אולם הבחירות בירדן ואי-הסדרים החמורים שלאחריהן, שבמרוצתם השתלטו המפגינים על הבירה והיה צורך להזעיק פלוגות צבא חזקות, הוכיחו שגם במדינה זו הקימה הממשלה גדה את כל האינטליגנציה. למעשה אילצה הממשלה את כל מפלגות האופוזיציה כגון אל-בעאת, לשתף פעולה עם הקומוניסטים, ואין ספק שהללו עתידים להשתלט במהרה על כל חזית האופוזיציה. רק חבר אחד של „החזית העממית“ (שם מסווה זה מופיע בזמן האחרון בארצות ערב) הפרר קומוניסטית נבחר, אולם אלה שנכשלו בבחירות, כגון קאדרי טוקאן ואבו-חיילה בשכם, חסרו להם רק כמה מאות קולות. רוב בעלי ההכרה המדינית בקרב הדור הצעיר תומכים ב„חזית“. ההתייחסות על עצומה אחרונה מטעם החזית שנערכה בקרב הסטודנטיות הירדניות בקהיר מצטרפות למעין רשימה של בנות-טובים מבין ערביי ארץ-ישראל: חוסיני, עבדול-האדי, דג'אני, טוקאן, עבדול-לטיף וכיוצא באלה. התמיכה לא באה ממחנות הפליטים, שיושביהם טרודים בבעיות אחרות, אלא, כרגיל, מקרב האינטליגנציה והדור הצעיר של המשפחות המיוחסות. האינטליגנציה הירדנית קטנה היא ביסודה, ומעמד עובדים אינו קיים שם למעשה, וה„הגיון הערבי“ ודאי שחדרו לתוכו פזית קומוניסטים משחדרו לשורות הצבא העיראקי. אולם דומה שגם מדינת הירדן צפויה לצרות — אולי לא בעתיד הקרוב ביותר — אם לא תינתן למעמד הבינוני החדש זכות שווה להשתתף בעיצוב פני המדינה.

ב.

בראשית השנה סילקה סוריה את הקלוגל שישקלי, ובספטמבר ואוקטובר נערכו בחירות שקרוב לוודאי היו הבחירות החופשיות ביותר בתולדותיה של מדינה זו. לרוע המזל לא נסתכמו גם בחירות אלה ברוב יציב, ואפשר לשער כי גם המשטר הנוכחי לא יאריך ימים. מפלגת „העם“ יש לה 32 חברים ואוהדים בפרלמנט החדש (שמספר חבריו כ-140), הגוש „הלאומי“ יש לו 25 חברים ומפלגת הבעאת הסוציאליסטית יש לה 14. לעומת הבחירות החופשיות האחרונות בסוריה פירוש הדבר שהשפעת מפלגת העם פחתה במידה ניכרת, בעוד שהגוש הלאומי, הוא מפלגת השלטון במשך שנים רבות לפני 1948, עלתה קרנו במידת-מה — אך לא במידה מספקת כדי לחזור ולעלות לשלטון. הסוציאליסטים הכפילו את נציגותם, אך גם אינם יכולים להשפיע השפעה מכרעת על מדיניותה של סוריה מתוך הפרלמנט. האליד בקדש, מנהיג המפלגה הקומוניסטית הסורית והלבנונית, נבחר בדמשק עירו — והוא ציר הפרלמנט הקומוניסטי הראשון במדינה ערבית כלשהי.

אולם מספרים אלה אינם מציינים אלא חלק של התמונה, וחלקה הקטן בלבד. ההבדלים בין מפלגת העם וה„לאומיים“ הריפים פחות מן ההבדלים בין הדמוקרטים והריפובליקנים בארצות-הברית בשנה שאינה שנת-בחירות. שתי החטיבות כאחת מקיפות יסודות ואינטרסים מדיניים וכלכליים שונים ומשונים: מבחינה מדינית, מן הימין הקיצוני ועד השמאל, מפרר אמריקניות ועד פרו-סובייטיות קיצוניות; ומבחינה כלכלית, מבעלי-אחוזה פיאודליים עד מעמדה-ביניים הנמוך בערים. יש זוקפים את ההבדלים על חשבון החיכוכים האישיים בין המנהיגים השונים, שנערמו במרוצת שלוש שנות קיומה של סוריה. מכל מקום, אין יסוד להניח ששתי המפלגות הללו, ואפילו ייתמכו עליידי בלתי-תלויים, יהיה בכוחן וברצונן לשכוח את מריבותיהן ולהקים ממשלה יציבה. ממילא צפויה סוריה שוב לדיקטטורה. חדשים אחדים יספיקו להסיר את חנו של המשטר הקיים. מה נאה היה הפרלמנט בימי שישאקלי!

סימן מובהק ומענין בבחירות סוריה (וכן במדינות אחרות) היה הסימאוא האנטי-מערביות של רוב המפלגות והמדינאים הללו שהופיעו במצע אנטי-מערבי קיצוני, כגון האליד אל עזם, זכו (בתמיכה קומוניסטית גלויה) ברוב הקולות. המניעים לאוריני-טאציה זו דומים לגורמיה בקרב מנהיגי הוופד במצרים: מדיניות-פנים ריאקציונית בדיבד עם מדיניות חוץ גייטראליסטית ואנטי-מערבית. דבר זה, ולא דווקא בחירתה של ציר קומוניסטי יחיד, הוא הדבר

יהודים במחנה-עבודה סובייטי

פגישות באיזור הארקטי

יוסף שולמר

הזקן החל חופר. הוא עבד בחפץ-לב, אלא שלא ידע את העבודה. חברו לעבודה, האוקראיני דאזוק, לעג לו:

— ראוינא איך היהודי עובד!

הוא היה אנטישמי כרוב האוקראינים, אם כי לא היה אחד מגיבורי הפרעות, שהיו נהגים להתפאר בגלוי במספר היהודים שהמיתו ביריה. — הנח לי לעבוד אתו, אמרתי לדאזוק, ואתה קח את הליטאי שלי.

הליטאי היה עובד טוב יותר. ודאזוק ניאות לי. אמרתי לזקן ברוסית:

— בוא הנה ונעבוד יחד.

— בחפץ-לב.

מילאנו את המריצה עפר והעלינו אותה לאט אל מגרש-הבנין.

— אתה חולה?

— הלב אינו בסדר.

הרקנו את המריצה והנחנוה בפינה. נכנסנו לצריף, 31, ששם היה ידידי עובד כגורף פחמים.

— יש לך תה?

הוא מילא את ספלינו. הזקן הוציא מכיסו תיק קטן.

— רצונך בסוכר? — שאל.

עדיין היתה אתי פרוסת לחם. הוא לא רצה לאכול מלחמי, אך ניאות להפצרתי. כעבור זמן מה שאל בזהירות:

— אתה לאטבי?

— לא, גרמני.

הוא נזדעזע. ידעתי מה מתרחש בקרבו והנחתי לו שהות להתאושש מן ההפתעה. כעבור רגעים אחדים שאל לתומו:

— מאיזו עיר?

— מברלין, ואתה?

— מאודיסה.

מפי אסירים אחרים במחנה שמעתי על הפוגד רומים באודיסה ב־42—1941. הגרמנים המיתו ביריה את כל היהודים שעדיין נותרו בעיר. כאשר שב הצבא האדום וכבש את העיר מצאו היהודים שבאו בעקבותיו את קבריהם המונים שב־ הם נקברו קרוביהם וידידיהם. ברי שמורה־דין — כך היה שמו של הזקן — ידע פרטים אלה על

בוקר אחד צורפו לקבוצתנו שני אסירים חדשים, שזה עתה יצאו מן ההסגר. רחרחנו סביבם בזהירות. נתברר ששניהם נאסרו בקיץ הקודם וזה לא כבר נידונו למאסר עשרים וחמש שנה.

האחד היה אוקראיני מקיאב, ובני עירו נתלקטו סביבו מיד. הוא גר באחד הקולחוזים בסביבת קיאב. ב־1941, עם הכיבוש הגרמני, נאסר, משום שהיה חבר המפלגה הקומוניסטית. מנייה וביה נתברר להם שהוא אזרח שוחר־שלום, החתימהו על הצהרת נאמנות ושילחווה לביתו. לא היה בכך כל דבר מיוחד. כעבור עשר שנים, ב־1950, שבו הסובייטים ואסרו את כל האזרחים הסובייטיים שנאסרו בתקופת הכיבוש הגרמני ושחררו. אותו אוקראיני אומר שכולם נידונו לעשרים־ וחמש שנות עבודת פרך.

האסיר השני היה איש גוף כבן ששים, שפניו מענינות, שלוות. בדומה לשאר האסירים החדשים היה נטול נסיון בהלכות חיי מחנה ונראה חסר־ישע לחלוטין. כשהובאו כל־העבודה אף לא ניסה לבור לו כלי טוב, והאת שנפל בחלקו היה הגרוע מכל האתים שבמחסן. הוא לא נשא את האת על כתפו, כשאר אסירים, אלא בידו. היה גלוי וברור שזו לו הפעם הראשונה שהוא אוהז באת. ראש הקבוצה חילק את העבודה. ארבעה מאתנו נשלחו לחפור עפר מאחרי בית־המרחץ, להעמיסו על מריצות קטנות ולהעבירו למגרש שבו היה בית חדש עומד בבנין.

פרק מתוך הספר "וורקוטה" שיצא לאור בימים אלה בלונדון בהוצאת ויידנפלד את ניקולסון. מחברו, יוסף שולמר, רופא בשירות ממשלת מזרח־גרמניה הקומוניסטית, נאסר בשנת 1949 בעוון "ריגול" ונידון לעשרים וחמש שנות עבודת־פרך. במחנה־הענק וורקוטה שבאיזור הארקטי מצא ערב־רב: גנרלים נאציים ופקידים סובייטים, אנשי ס"ס וקרבותיהם היהודיים, קומוניסטים מאוכזבים מכל ארצות־הבל, סטאליניסטים נאמנים שאמונתם במשטר לא זועזעה גם לאחר פסק־דין לעשרים וחמש שנה. שולמר השתתף בשביתה הגדולה של העבדים ביוני 1953 ושוחרר במפתיע במאוס 1954. אנו נותנים רוב הפרק הודן בגורל היהודים משום שהוא מגלה יותר מטפח מן האווירה האופפת את האדם היהודי בברית־המועצות ובקרוב עמיה.

בשתיקה, אלא שהקצין התורן ראה את המתרחש בעד החלון. הוא קרא למורה-דין.

— מדוע תקפת את ראש הקבוצה?

— איני נותן לאיש לגעת בי.

— אין זה מן הראוי להטילו לערימת אשפה רק משום ששם עליך יד.

— זה עניני אני.

— אראה לך ענינו של מי הוא. תיכלא בצניג נוק לחמישה ימים על שימוש באלימות כנגד ראש-הקבוצה שלך.

בערב הושם מורה-דין בכלא. כששב והופיע היו פניו אפורות מליאות וחוסר-שינה. בירכתי אותו: — נלחמת כבר-כוכבא!

מאורע זה הוציא למורה-דין שם של אדם העומד על זכותו, והעלה את כבודו בציבור. ראש-הקבוצה שלו נהג בו נימוס יתר. לעולם לא שב לקבוע לו עבודה קשה או מזהמת. כעבור ימים אחדים, בשעה שאחד הרומנים חירף וגידף את היהודים, חבט בו מורה-דין בחטמו בכל כוחו. האנטישמיות במחנות וורקושה חזקה פי כמה מזו שהיתה אפילו במעמדה-הבינוני הגרמני האנטישמיות בזמן שלטון היטלר. היהודים במחנות אלה חיים בצל קורה אחת עם כמה משונאיהם האכזריים ביותר.

אחד מהם הוא קאצ'אנקו הנודע לגנאי.

בכמה מאזורי הכיבוש הגרמני לא עשה שרות-הבטחון הגרמני את מלאכת ההרג כמו ידיה, אלא מצא לו מתנדבים מבין יושבי המקום, שהגרמנים סיפקו להם נשק לשם כך. קאצ'אנקו היה אחד המתנדבים הללו. הוא אחראי למותם של אלפים. „מתנדבים” רבים כמותו יושבים כיום במחנות וורקושה.

באחד הימים גירש רומני אחד יהודי שעמד סמוך לתנור בסדנת הנגריה. „אל-אלהים”, אמר. „אילו נזדמנת לי באודיסה ב-1941, לא הייתי רואה כאן את פרצופך היהודוני המטונף.” שבועיים ימים עבדתי יחד עם ביילורוסי אחד. באחד הלילות, בשעת ההפסקה, גילה לי את סודו.

— כשבאו הגרמנים, אספנו את כל היהודים בעירנו, והמתנו אותם ביריה. שלושה-עשר אלף בסך-הכל. לא רע, מה?

מצפה היה שמעשהו יפיק רצון מלפני.

פרטיון אוקראיני אנטי-קומוניסטי סיפר לי: — ב-1942 בא יהודי להצטרף לפלוגתנו ביצר. סבור היה שאנחנו פארטיזאנים אדומים. „רצוני לעזור לכם”, אמר. „אראה לכם היכן הגרמנים

בוריים. ומדרך הטבע שחש איבה טבעית לכל גרמני. והרי לא יהודי אודיסה בלבד עמדו בינינו, אלא גם ששה מיליוני יהודים שנהרגו באירופה. לא הרבינו שיחה ביום הראשון. מילאנו מריצות והעלינו אותן אל מגרש הבנין. דאגתי שהזקן לא יעבוד למעלה מכוחו. כשנפרדנו קד לי קידה קלה ואמר:

— רב תודות.

למחרת היום לימדתי אותו ראשי פרקים בהיל-כות חיי מחנה:

- (1) המעט בעבודה ככל האפשר.
- (2) הרבה באכילה ככל האפשר.
- (3) הרבה במנוחה ככל האפשר.
- (4) התחמם ככל שידך מגעת.
- (5) אל תניח לאיש להטרידך.
- (6) הכו אותך — הכה גם אתה בלי פקפוק

ושהיות.

— אולם אני לא הרימותי יד על אדם מימי, —

השיב מורה-דין.

— כשתכה כאן, לא אדם אתה מכה אלא חלאת המין האנושי. חייך כאן יהיו קשים לא פחות מחייהם של הגרמנים. אם תניח למישהו להכותך בלי להתגונן, לא יחדלו להכותך.

כעבור שבוע הועבר מורה-דין לקבוצה שעסקה בהעמסת אשפה. ראיתו יום-יום בשעת חילוף המשמרות. באחד הימים נעדר.

כששאלתי את אנשי קבוצתו מה אירע לו, אמרו:

— מורה-דין נכלא בצניגוק לחמישה ימים.

— מדוע?

— על שהיכה את ראש הקבוצה!

והם סיפרו לי מה שאירע. ראש הקבוצה ציווה על מורה-דין ליישר את האשפה בעגלה לאחר ההעמסה. היתה זו הגרועה מכל המלאכות, שכן האדם שנתחייב בה צריך היה לעמוד כל שעת-העבודה בתוך ענן אבק והיה יוצא ממנה מזהם ומאובק עד מוח עצמותיו. מורה-דין אמר איפוא לראש-הקבוצה:

— אתה קובע לי את העבודה הקשה והמזוהמת ביותר. אני בן ששים-ושתיים, הזקן באנשי-הקבור-צה. מצא לך אדם צעיר יותר.

אחרי דיו-דברים דחף אותו ראש-הקבוצה, מורה-דין שטמ את אתו, ובמהירות מפתיעה תפש את האיש בצווארנו והטיל אותו אל ערימת האשפה. אחר-כך חפן קומץ אשפה ורצה להטיחו בספניו. אולם האיש קפץ ונמלט כל עוד נפשו בו. חזקה על ראש-הקבוצה שהיה עובר על כך

טובים בין הרוסים והאמריקנים, ערך רב אמריי קני ביקור רשמי באודיסה. אותו רב קיים כמה פגישות רשמיות ובלתי-רשמיות עם נציגי הקה"ל לה היהודית. כעבור שנים נאסרו לא רק אלת שנפגשו עמו, אלא גם קרוביהם, ידידיהם ומכריי הם, בטיהור מקיף שנערך על-ידי הנ. ק. וו. ד. במשפטם זכו לתואר „אירגון ריגול יהודי-ציוני“. כולם עד אחד נידונו לעשרים-וחמש שנות עבד דת-פרך. גם מורה-דין עצמו נמנה על קרבנותיו של אותו משפט, אם כי לא ראה את הרב האמריקיני מימיו. בכל אחד מן המזנות בוורקוטה נמצאים אחד או שנים מחברי אותה „מחתרת“.

קשרתי ידידות עם יהודי רוסי אחד, בקר שמו, שהיה לפניו מנהלו של בית-ספר תיכוני באודיסה. בשעת ביקור בלתי-רשמי שערך אותו רב בבית-הספר, החליף אתו מלים אחדות, והיה מן הראשונים להיאסר.

כעבור שנים אחדות, ב-1953, מיד לאחר מות סטאלין ובשעה שזוכו הרופאים היהודים מאשמת ריגול, נשלח בקר לאודיסה לשם חידוש החקירה. היהודים במחנה נתמלאו תקווה. אולי יזכו גם הם לחידוש משפטם, אולי ינקו גם הם מאשמת. כששב בקר בשלהי הסתיו של 1953 הדיע כי לא נשתנה כלום. אותו שופט-חוקר, אותן שאלות טפשיות, אותן האשמות מגוחכות. כמה מבין היהודים שהורשעו באותו משפט הגישו בקשות לחידוש. הם זכו לתשובה הרגילה הניתנת לא-סירים המגישים תלונה: פסק-דינם אושר.

ב.

אחת מפעולותיו האחרונות של סטאלין לפני מותו היתה מסע מתוכנן של אנטישמיות. הצע"דים הראשונים כמעט לא היו מורגשים בציבור הרחב. כך הוציא, למשל, הצבא צו האוסר למנות לקצונה שמעל לדרגת סגן-משנה אורחים סובייטיים בני אותם הלאומים שיש להם מדינות מחוץ לתחומיה של ברית-המועצות.

אם כי היהודים לא נזכרו באותה פקודה, הרי פגעה בהם בהיבמידה שפגעה בגרמנים, ביוונים, בפנים ובבני לאומים אחרים החשודים על הממ"שלה הסובייטית. הפקודה בוצעה בקפדנות. מאז תו יום ואילך לא הועלו יהודים בדרגה בצבא האדום, ושום קצין יהודי לא יכול לעלות למעלה מדרגת סגן-משנה. כן אין ניתנת ליהודים דריסת-רגל באקדמיה הצבאית.

המעשה הפומבי הראשון במסגרת המסע היה משפט סלאנסקי, ש„פראוודה“ הודיעה עליו באר"תו סגנון ציני שנקט בעת משפטי מוסקבה ב-

מצויים. קשרנו חבל על צווארו ואמרנו: „נתלה אותך“. הוא לא האמין, חשב שאנו חומדים לצון. חיכינו עד שיבין כי אמנם באה שעתו ותלינו אותו על עץ.

רוסי אחר התגורר בחדר הסמוך לחדרי. כשרשאלתיו על מה נאסר, אמר:
— הרגתי שמונים וארבעה יהודים.

— במו ידיך?

— כולם באקדח שלי. ועל כך דנו אותי לעשרים-וחמש שנה. האין זו חרפה?

בתקופת המלחמה היו כל היצורים הללו משרתים את שירות הבטחון או הגסטאפו. כיום זכו רובם במעמד מיוחד והם מועסקים בשירות ה-נ. ק. וו. ד. קאצ'אנקו, למשל, ממונה על ביצוע עבודות בנין בעיר.

יום אחד פרצה תגרת-ידיים בין קאצ'אנקו לבין יהודי קטן-קומה מאודיסה. דומים היו לדויד וגר-לית. שלוש פעמים תפס היהודי בצווארו של קאצ'אנקו, וקאצ'אנקו הטילו לארץ במהלומת אגר-רוף. אחר-כך היה היהודי מוטל מתעלף. חוק לא-כתוב במחנה, שאין מתערבים בתיגרה. ברבערב הלך היהודי אל מנהל מחלקת העבד דה, שהיה מקציני המינהלה במחנה. יהודי אף הוא, וקבל מרה:

— הורי, אחי ואחיותי, ורבים מידידי מצאו את מותם מידי קאצ'אנקו זה. יודע אתה כמוני את הנוראות שהתחוללו ברובנה, הומל ואודיסה. אינך בוש למנות אדם זה, שדמם של אלפי יהודים מכתים את מצפוני, מפקה על עבודות בנין, ששם יכול הוא להכות יהודים לתיאבון? יודע אתה יפה שאילו היה בידו, היה קאצ'אנקו תולה את שנינו על הקורה הגבוהה ביותר בבית-המשמר.

הקצין לא ענה. קאצ'אנקו לא הודה ממשרתו. הנ. ק. וו. ד. היא שעמדה לו.

גורלם של רבים מבין היהודים במחנות הוא קשה מנשוא. כך הוא גם גורלו של ניסנצווייג, שהיה בשעתו שחקן בווארשה. ב-1939, עם הכי"בוש הגרמני, עלה בידו לברוח לברית-המועצות. הוא נספח ללהקת התיאטרון היהודי במוסקבה. אחרי המלחמה התייחסו השלטונות בחשדנות ללהקה. שגרירת ישראל במוסקבה, מרת מאיר-סון, היתה מקובלת ביותר על יהודי ברית-המועצות, ובבואה לתיאטרון נתקבלה בחמימות ובאהדה יתרה. התיאטרון נסגר מיד, וכל הלהקה, עד שומר-הלילה, נאסרה ונידונה לעשר שנים. בתקופת המלחמה, בעת שעדיין שררו יחסים

רבים — על כל פנים במחנות — נעשה הנסיון בהצלחה.

מות סטאלין שם קץ למשחק ציני זה. היהודים ניצלו לפי־שעה. אך יתכן ויתכן כי יבוא יום ונסיונו של סטאלין יישנה. בימי „המאה השחורה“, נזקק הצאר לשיטה זו גופה להסחת דעת הציבור מבעיותיו האמיתיות. ההמונים בברית המועצות הם עתה אנטישמיים יותר משהיו בזמן מן הזמנים. והממשלה החדשה אינה יודעת מעצורים יותר מסטאלין או מן הצאר.

היהודים עצמם הגיבו על מצבם בכמה בדיחות יהודיות שדשו בקרן האנטישמי החדש.

למשל: יהודי וקצין הנן. ק. וו. ד. גרו בבית אחד. בעתונות נתפרסמו פרטים על „קשר“ הרופ־אים היהודים. בבוקר, כשנפגשו השנים במסדרון בדרכם לעבודה, אמר היהודי לקצין הנן. ק. וו. ד.: „ערב טוב“. כששנה הדבר, והלה תמה, אמר לו היהודי: „צר לי, אדוני, איני יודע מדוע, אך בכל פעם שאני רואה אותך — נעשה לי חושך בעיניים“.

ועוד: מהנדס יהודי שזה עתה סיים את חוק לימודיו ביקש להתקבל לעבודה בבית־חרושת. אמר המנהל: „אכן, מהנדסים דרושים לנו מאוד. ציין את הפרטים האישיים בטופס הבקשה הר־גיל, והמשרה שלך“. היהודי מילא את כל הפרטים ובטור „לאומיות“ כתב „יהודי“. למחרת נאמר לו כי המשרה ניתנה לאחר. נסיון לקבל משרה בבית־חרושת שני נסתיים באותן תוצאות. בבית־חרושת השלישי, כשמילא היהודי את הטופס, כתב בטור „לאומיות“ — הודי. המשרה ניתנה לו בלי שהיות. כעבור ימים אחדים קרא לו המנהל ואמר: „עוד הודי אחד עובד בבית־חרושת שלנו. בטוחני שתשמח לדבר אתו בשפת אמך“. היהודי לא יכול להתחמק. כשהציגו המנהל לפני ההודי השני היה מבוהל כל־כך למחשבה של האסון הצפוי לו, שקללה עברית נתמלטה מפיו. היהודי השיב לו מיד באותה מטבע, וגם המנהל נצטרף אליהם — שלושתם היו יהודים.

הקשר בין היהודים והקומוניזם מקורותיו בדיכוי שדוכאו היהודים בשלטון הצאר — תחום המושב והגבלת מספר היהודים באוניברסיטאות. מהפכת אוקטובר ביטלה הגבלות אלה. רבים מן היהודים, ובפרט בני הדור הצעיר נמשכו בדרך הטבע אחר המשטר החדש, על מטרותיו המדיניות והחברתיות. רבים מיהודי רוסיה לא רחשו חיבה למשטר בתחילה, אך במרוצת השנים הש־לימו אתו.

1936—1938. משפט זה, שעלה לאנשי צמרת המפלגה הקומוניסטית הצ'כית בראשיהם, היה שמן לגלגלי מכונית התעמולה שהוסעה נגד הציננות, ישראל ונגד היהודים בכלל.

היהודים, בחושם המדיני הדק, הבינו יפה שהת־קפות אלה על הציננות לא תקרית חולפת הן, אלא תחילתו של מסע מתוכנן על־ידי סטאלין. זמן קצר אחר־כך נתפרסמה הודייתם של רופאים יהודים חשובים כופסי, פלדמן ואחרים. אותן הודיות נכתבו בסגנון נ. ק. וו. ד. מובהק. הרופ־אים הודו בכל אשמה שנדרשה לסטאלין באותה שעה.

מה היתה תכלית המסע?

סטאלין היטיב לדעת מה צר הבסיס שעליו נשען משטרו. הוא ידע שרק חלק מיצער מן העם תומך בו, וכי מידה מסוימת של תמיכת הציבור דרושה לכל ממשלה שהיא. הוא ידע את האנטישמיות הטבועה בנפש עמי ברית־המועצות, וידע כי הואיל ונהוג ברוסיה לזהות קומוניסטים עם יהודים הרי גוברת אנטישמיות זו בד בבד עם מורת־הרוח החברתית והלאומנית. בלבנותו אנטישמיות רשמית משלו, קיווה סטאלין להשיג ממש מה שהשיג היטלר. היה זה ויתור להמונים האנטישמיים, שבאחדתם ביקש לזכות על־ידי פניה לאינסטינקטים השפלים שלהם.

ולמעשה הוכתרה אנטישמיות רשמית זאת בהצלחת־מה בקרב האוכלוסיה. ודבר זה רישומי ניכרו גם במחנות. עד כה לא נתקל „פראוודה“, בטאינה החשוב ביותר של המפלגה הקומוניסטית, אלא בבוז. אולם אך נתפרסמו בו המאמרים האנטישמיים הראשונים, החלו הכל קוראים בע־תון. גיבורי הפוגרומים של שנות 1941־2 חשו שגלגל המאורעות סב בכיוון שאף לא ההינו לקוות לו.

קצינים פוליטיים נכנסו לצריפים כדי לדון באותם מאמרים. השומרים החלו משמיעים דיבורים אנטישמיים. מינהלת המחנה היתה מאורגנת בקפדנות כזאת, שלא ייתכן שדיבורים אלו הוש־מעו אלא בהסכמתה או אפילו בפקודתה הישירה. בחדר־האוכל החלו יהודים לשמוע יום־יום הערות כגון: „בקרב תינתן לך האפשרות לראות את יהוה פנים אל פנים“; „ברור לך עמוד טוב שנתלה אותך עליו“. הרוצחים משנות 1941 ו־1942 חשו עצמם לעילא ולעילא. היה זה נסיון להסיח את דעתם של האזרחים הסובייטיים (בין החפשים או הכלואים) מבעיותיהם הם, ובמקרים

עליה את ילדיהם. חלומותיהם סובבים סביב ארץ־אבותיהם. בעיני רוחם הריהם יושבים על חוף הירדן, בירושלים, או לחוף ים כנרת. יהודי פולני אחד סיפר להם על תל־אביב, שביקר בה ב־1938, והרי הוא בעיניהם כציר שלוח מן הארץ היעודה, שבעיניהם לא יזכו לראותה. כשהוא מתאר את הצגת „רחל ויעקב“, שראה באחד התיאטראות בארץ־ישראל, עולות דמעות בעיניהם.

ג.

הטבת הנורא שנערך בתקופת הכיבוש הגרמני היה זעזוע שהיהודים שנותרו בחיים עוד לא החלימו ממנו. כשהם מספרים על המאורעות עדיין מחלחלת בהם האימה.

בוורקוטה מצוי יהודי שאין פניו מעידות על יהדותו ושמו שם אוקראיני. כאשר כבשו הגרמנים את כפרו עלה בידו להימלט, אך לא הצליח לעבור את הקווים ולהגיע לחזית המזרחית. הוא התיישב איפוא באחד הכפרים שאיש לא הכירו שם. הוא החליט שהמקום הבטוח ביותר הוא בתוך לוע הארץ, וכעבור זמן נתמנה על־ידי הגרמנים ראש הכפר. איש לא חשד ביהדותו. וכראש־הכפר היה עליו לחזות בהשמדתם של כל היהודים במחוז. כרגיל לא נהגו הפליה: טף, נשים וזקנות — כולם נהרגו ברור שכאשר שבו הרוסים וכבשו את הכפר נידון האיש לעשר שנות עבודת־פרך על פעולותיו בזמן הכיבוש הגרמני. עוד יהודי אחד מצוי שם, ששירת במשטרת הגיטו בווארשה. הוא הצליח לברוח ולהגיע אל הרוסים, שדנו אותו לעשרים־חמש שנות עבודת־פרך על שירותו במשטרה.

כשנשאל יהודי מדוע לא ברחו יהודים רבים יותר, הריהו עונה בדרך־כלל: „לא הצלינו על הדעת שעלול לקרות דבר מעין זה שקרה“. בעיניהם היו הגרמנים עם בעל מסורת ליבראלית, שבתוכם זכו היהודים למעמד של כבוד בזכות חריצותם וכשרונם. הם לא ברחו כיוון שלא העלו על דעתם שהעם בעל המסורת ההרמאניסטית של גיתה ושלילר מסוגל לבצע רצח המונים שלא היה כמותו.

כעבור זמן גילה לי מורה־דין כי בראשית בואו למחנה היתה הלחלה תוקפת אותו למראה כל גרמני. „אני רואה את ידידי וקרובי עומדים חסרי־מגן, וסביבם ניצבים גרמנים גבוהים ובהיר־רישוער ומקלעים בידיהם“.

רק לאט לאט עלה בידו להתגבר על הרגשה זו.

דוגמה טראגית ביותר לתוצאות המרות של זיהוי זה שנזדהו יהדות וקומוניזם בתודעת ההמונים — יש למצוא בתולדות יהודי ליטא אחרי 1918. אחרי מלחמת־העולם הראשונה חוקקה ממשלת ליטא שורה של חוקים בעניני יהודים מעין אלו שהיו ברוסיה בימי הצאר. הגבלת מספר הסטודנטים היהודים, הגבלות על המסחר. „רק בעסקי יצוא עדיין היו מצויים יהודים“, סיפר לי ליטאי. „חששנו שמא יגרום סילוקם גם מענף זה נזק יתר“. עקב מצב דברים זה, כשנכנס צבא הכיבוש הסובייטי לליטא ב־1940, הצטרפו כל היהודים עד אחד למפלגה הקומוניסטית. רבים מהפקידים הגבוהים באדמיניסטרציה הסובייטית החדשה של ליטא וכן במחלקות המסחר הממשלתיות היו יהודים. העונשים שהוטו לו על האוכלוסיה הליטאית — כגון גירושים לסיביר ולאזור הארקטי — בוצעו בחלקם על־ידי יהודים. כשכבשו הגרמנים את ליטא ב־1941 המיתו הליטאים ביריה כל יהודי שלא עלה בידו להימלט.

כשמתעוררת בשעת שיחה במחנות השאלה, מה יקרה עם מיגור המשטר הסובייטי, תמיד חוזרים אויבי היהודים, בין ליטאים, אוקראינים או פולנים, לדבר אחד:

— בדבר אחד יכול אתה להיות סמוך ובטוח, כי עם כלות המלאכה לא יישאר בחיים אף יהודי אחד.

היהודים בברית המועצות שרויים איפוא במצב טראגי, שלא רבים כמוהו אפילו בהיסטוריה היהודית. מצד אחד נתקלים הם באנטישמיות בקרב חלק גדול מן האוכלוסיה, המזהה את היהודים עם הקומוניסטים, ומצד שני עומדת לפניהם ממשלה קומוניסטית הגוזרת עליהם עשרות שנות עבודת־פרך. אם יעמוד המשטר, יבלו את כל חייהם במחנות; אם ימוגר — יישמדו הם יחד אתו. הם יודעים כי שלטון היטלר עלה בחיי ששה מיליון יהודים. מיגורו של המשטר הסובייטי יהיה כרוך בטבח חדש, שאחריו יותרו בחיים רק מעטים מארבעת מיליוני היהודים החיים כיום בברית־המועצות. וטבח זה ייערך בטרם יוכל כוח מן החוץ להתערב ולמנוע אותו.

מצבם של היהודים נואש, והם צופים אל העתיד באותם רגשות מעורבים של פסימיון ותקווה ש־עברו על יהודי גרמניה ב־1933. אולי, הם אומרים לעצמם, יבוא הפלל על מקומו בשלום. כל מה שהם שואלים לעצמם הוא מקצת שלווה ובטחון, חלקת־ארמה שיוכלו לעבדה באין מפריע ולגדל

תמונות היסטוריות

י. אופאטוש

חבריא קדישא

1706

זה שלוש שנים נשתקע ר' אברהם רדיש, רבא של ליסא, בתוך-תוכם של יערות ראטיבור בשילזיה.

הרב ומשפחתו, חתנו ר' שבתאי ומשפחתו, תלמידו הצעיר ר' מאיר, שהלך אחרי רבו חודש לאחר חתונתו, וכאן, ביער, ילדה לו אשתו בת החמש-עשרה בת — שלוש המשפחות התגוררו בביקתות שחלונות שלהן משיקים לפני הקרקע.

הגברים, שעשו לילות כימים באהלה של תורה, היו גם חוטבים עצים, ושואבים מים. בקיץ היו מלקטים פטריות וגרגרים ובחורף סייעו בידי יהודי-היער בגריפת השלג. יהודי היער, שעיסוקם בעשיית זפת, הם שפירנסו את שלוש המשפחות. בשכר מזונות שלהם — פת וחלב, בולבוסין, פעמים דג לשבת ומזמן-לזמן נתח בשר — היו מתפללים יום ביומם, הילדים נתחנכו במצוות, כאילו היו זמנים כתיקונם.

אלא שהזמנים טרופים היו.

קארל השני-עשר, מלכה בן הי"ט של שוודיה, עלה בראש צבאו על פולין.

הקלגסים כבשו ערים בזו אחר זו. את הבתים העלו באש. טבחו פולנים ויהודים, וכל

הבא ביד — בזזו.

כך עברו כשלוש שנים. ברביעית פרצה מגפה. יהודים שניצלו מאימת המלחמה היו עתה בורחים מפני המגפה, ברחו מפולין-רבה לפולין-זוטה. והמגפה לא נעצרה בפולין-רבה, גם על מהרין ובהמן היתה ידה נטויה. הישיבות בפרוסניץ, בפרשבורג, בפוזנא, בליסא, בקרקא, נסגרו בזו אחר זו. כמנין בני ישיבה של פרוסניץ נתגלגלו ליערות ראטיבור.

רבה של ליסא, ר' אברהם רדיש, שמח בבני-הישיבה, וביותר שמח בכך רבה של אייבשיץ,

ביונתן, העילוי בן הטי"ו.

ומשלא פסקה המגפה בעיירות שבמלך, ולא חסה על צעיר וזקן ולא פסחה על דל ועשיר,

החלו שליחים מאותן קהילות מתדפקים על דלתו של רבה של ליסא:

— רבי קדוש, יהודים צריכים רחמים!

— לדין קשה כזה, רבי, לא פיללנו!

— טבח הוא, רבי!

— אין הצרה פוסחת על איש — יהודי, להבדיל גוי, ואפילו פרות חולבות!

— אנשי החברה קדישא תש כוחם!

— בחדר הטהרה מוטלים מתים שלוש-ארבע יממות ואין מקיים בהם חסד של אמת.

וכיון שלא זזו השליחים, אמר הרב כמי שאינו מאמין בדברים שהוא סח:

— דומני — צדקה עשויה שתועיל, אפשר תענית, אם יש במקומותיכם נצרה עניה

והגיעה לפרקה ולא נמצא לה חתן, יש להביאה לחופה בבית-העלמין...

ומשנסתלקו השליחים פרץ רבה של ליסא בבכיה. העילוי מאיבשיץ, יונתן, שכל אותה

שעה היה עומד ומצותת לשיחה, פתח ואמר:

— שמע לי, מאיר, לא כך תופסים לו לבעל-הדבר בגרירתו. לא כך.

— וכיצד? — תמה ר' מאיר — ויש בידך סגולה אחרת לעצור את העיפוש? *

— יש.

— אמור.

— תחילה יש לטהר את הערב-רב — תופס לו יונתן הגוץ למאיר הכיפת בידו והוציאו

מן הביקתה — כמה יהודים אנו כאן? שנים-עשר. על ארבעה יכול אני לאמור מניה וביה,

* המגפה.

שישיבתם ולימודם כאן על מנת לקבל פרס — פשק העילוי אצבעות שמאל שלו ופתח במנין: חתנו של הרב, שבת, רבנות הוא מבקש, והעילוי מפרשבורג — כלה עשירה; ורבה של ליסא, ר' אברהם רדיש, חובה עליו לידע כי בעת שמגפה משתוללת בעולם לא די לעסוק בש"ס ופוסקים, צריך שתהיה תשוקה אחת, תביעה אחת — כיצד להמציא תיקון לשכינה הקדושה, כיצד להמציא תיקון ליהודים. ותיקון זה אין איש מותר בשמץ הנאה ממנו. שומע אתה מאיר, אף לא אבק של הנאה.

ראשון צעד יונתן, קצר-הקומה, שעיניו גדולות ונבונות. ואחריו — מאיר בן הי"ח, דק וגמיש כארון צעיר. עיניו בהירות, מעוננות, כצמחיימים. ר' מאיר זה, שהיה הוגה בסתר בזוהר ובספרי קבלה, זרח כולה, כבין-הערבים של יום סיון, שחללו מלא זהרורי חמה, ריחות ארנים. ומשבאו השניים בעבי היער עמד יונתן וגלה אוזן חברו:

— מבין אתה, מאיר, מן היום ואילך יש להתחיל בלימוד זוהר, ביום ובלילה. יחד אתך, מאיר, נהיה ששה — קמץ יונתן את זרת ימינו — עם לייבל מפרוסניץ נטלתי דברים, וגם עם שלמה מליסא — והרינו איפוא ששה — ואנחנו, כל אחד מן הששה, אסור לנו ליטול על עצמנו נדר. צריך שיבוא מאליו, שיהא הכיסופים והחדווה להביא תיקון לשכינה, השרויה בגלות. להביא תיקון לעם ישראל השרוי בגלות. אנחנו, הששה, שומה עלינו להיעשות, "חבריא קדישא". את היום נחלק לשש משמרות, וכך לא ייפסק לימוד הזוהר אף לרגע אחד. מה אומר אתה, מאיר? — לא המתין יונתן לתשובה הוסיף לדבר — רואה אני שמוסכם עליך להצטרף לחבריא קדישא. עמוד איפוא בין שני הארנים, התפשט מגשמיות, וכך, ברעדה, בשבע יועות, בזעקת נפש, אמור אחרי:

— תנו כבוד לה' אלקי ישראל...

ואם כי לא ניתא היה לו לר' מאיר שיונתן בן הט"ו דבריו נאמרים בגאוה, עמד בין שני הארנים ושנה:

— תנו כבוד לה' אלקי ישראל...

אמירה זו בלבד כוחה היה יפה לקרב את הלבבות, שכן דברים דומים שמע ר' מאיר מפי אחיו, ר' איסר'ל, רבה של שטראסבורג, שזנח כתר רבנות והלך הוא ומשפחתו לצפת. ר' איסר'ל נתחבר לחבריא קדישא שביום עסקו בלימוד משניות ובלילה בזוהר, ולא פסקו מלימוד אף לרגע אחד. אחיו כתב לו שחבריא קדישא כגון זו יש להעמיד בפוזנא, ולא רק בפוזנא, אלא בכל ישוב של יהודים, ודבר זה יחיש את הגאולה — תיפדה ארץ-ישראל וייגאל עם ישראל. ודיבורים אלה גופם הוא שומע מפי יונתן, זה שכל הזוהר שגור לו על-פה. נתמלא איפוא שמחת-הנפש וקריבות אל הנער, אף ששניהם עמדו בשתיקתם. ביער נתלו ריחו של שרף-עצים, משק כנפי צפרים, וסביבותיו — צללים ובני-צללים, המתכנסים עם רדת הערב.

רחש הענפים גבר, נתערב בשמות המלאכים הממונים על גזירות, על פורעניות, על מכות ומגיפות, נתערב בזעקתם האילמת של שני הצעירים:

— אדם של היהודים הפקר.

— יש לשים איפוא קץ להפקרות.

— וכשהשונא מעלה נרים באש והמגפה קוצרת — מה אז?

— יש לעמוד בפרץ, לא להניח שיישמדו היהודים לבלי השאיר שריד ופליט. ואם מלאה

הארץ דמים והשמים נחושה, חייב אדם לשאת עיניו למרום ולשווע: לא המתים יהללו יה.

אפלולית נשתררה ביער. הוא נבלע באודי השקיעה ונחם. הנהמה גברה, גישה מכל עץ, מכל ענף, עלתה מנפשו של יונתן, מלכו של מאיר, שנתנשאו מתוך האדמה רוות-הדמים, שנתעלו בזעקה אילמת:

— בורא עולם, מדוע אתה מניח לנו שנהיה מתבוססים בדמים וכלים? מדוע אתה שותק.

ואם עומד אתה בשתיקתך, הרי אנו עומדים ומרעישים ארבע כנפות הארץ. הרי יודעים אנו שארבעת הנהרות — פרת, חידקל, גיחון ופישון — מקיפים לו לעולם כחישוקי ברזל. הרי יודעים אנו שהמלאך רפאל ממונה על נהר פרת, אוריאל על חידקל, גבריאל ממונה על נהר גיחון ומיכאל על פישון. והרי יונתן הוא בבחינת גבריאל, מאיר בבחינת רפאל, יהודה ליב מפרוסניץ

הוא בבחינת אוריאל. הרי שאין אנו צריכים אלא לאחד בלבד, שיהיה בבחינת מיכאל, ומיד ארבעה חישובי ברזל הללו מתפרקים, העולם ננער מרשעתו, ותחת שנאה וקנאה — אהבת אדם, צלם אלקים. מדוע שותק אתה, אלקים?

מחשכת היער יצאו יונתן ומאיר חבוקים ופניהם מאירות. בביקתה חיכו להם ארבעת חבריהם ועמם ספרי הזוהר הפתוחים, נרות החלב. ר' מאיר ישב ראשון. אחריו ישב יונתן. וכשפתח ואמר: תנו כבוד לאלקי ישראל — היו עיניו בוערות כגחלים וקולו רוטט.

ה"חבריא קדישא", כפופים, שפתותיהם מהודקות כאבני־הריחיים, ישבו שקועים בדממה עמוקה.

רבה של לייפניק

1820

רבה של לייפניק, ר' ברוך פרנקל תאומים, העשרים־וארבעה לשלשלת הרבנות במשפחת תאומים, רבנות שעברה מאב לבנו, מדור לדור, בלי הפסק, רבה של לייפניק הלך עם משמשו לאסיפת־הפרנסים, שנעודה פעם אחת בשנה לאחר שמחת־תורה.

שלהי חשון. גשם קל נתלה באוויר, ניתז על שוליה הרחבים של מגבעת־הרבנים, על מעיל הריפס המרווח, ששרווליו רחבים ובתיהם המופשלים עשויים קטיפה שחורה. הסימטאות המרוצפות שהוליכו מבית־המדרש אל גן־העיר היו עתה, לאחר תפילת מעריב, ריקות מאדם כמעט. הלילה היה מלא רשרוש עלי שלכת, נתזי־גשם.

קול צעדי הרב של לייפניק כלא נשמע. את ידיו תחב לשרוולי המעיל הרחבים, השפיל ראשו בהכנעה, וכך נגרר עם הבתים בואכה גן העיר. בעקבותיו פסע משמשו, יהודי גדל־קומה, ולרגליו מגפיים כבדים, שכל צעד מצעדיהם הידד בתוך הלילה. השמש נשא אחריו את מקלו הרבני, בעל גולת הכסף, ואת קנה־העישון שלו, כלי של עץ מגולף לתפארה.

הולך היה אל הרמן דאנציגר, הבנקאי שבעיר. אחת לשנה נהגו בעלי־בתים אמידים להתכנס בבית הבנקאי, ושם נמנו וגמרו כמה דרוש לבית־החולים היהודי, כמה לבית־הספר לאומנים, כמה לתלמוד־תורה וכמה לשיבה, שבה שימש הרב ריש־מתיבתא.

לא חביבה היתה על הרב אותה אסיפה. גבירה של לייפניק, בעלי המאה והדעה, לא בלשון יהודית היו מדברים, אלא בלשון אשכנזית. כסבורים הם הללו, ממון שמוציא הקהל על הישיבה ברכה לבטלה הוא, וארבעים בחורי הישיבה אוכלי לחם חסד, שמוטב ללמדם מלאכה ולא יכלו שנותיהם בספרי הגמרא. אלא שלא יכלו להעז־פנים כנגד הרב, ובאסיפה השנתית הקציבו ממון גם להחזקת הישיבה. אלמלא דאגתו לישיבה היה רבה של לייפניק, ר' ברוך פרנקל תאומים, פטור ממגע־ומשא עם ה"אשכנזים".

צר היה לו לרב כי לשם הישיבה מעלים הוא עין מכמה וכמה דברים: מעלים עין מכך שהבנקאי גלוח, מעלים עין מכך שאין הרופא מראה פניו בבית־הכנסת אלא בימים הנוראים. ואין אלה יחידים. וגם חוץ לזה לא היתה רוחו טובה עליו משעת הבוקר. כשפתח בהרצאת השיעור לבחורי־הישיבה שלו, נכנסה אשתו ופנתה אליו כאילו לא אל בעלה היא מדברת, אלא אל רב העיר:

— ישמע נא, רבה של לייפניק, במרכבת־הדואר באה תמרלה העשירה מווארשה. רוצה היא להסיח עם הרב וליטול עצה מפיו.

הרב המשיך בשיעור כאילו לא שמע דברי אשתו. הרבנית המתינה רגע ועוד רגע, ומשלא שעה אליה הרב שבה ונרכנה אליו:

— ישמע נא רבה של לייפניק... תמרלה העשירה מווארשה מבקשת להסיח עמו. אין ברשותה אלא רגעים ספורים, שכן מרכבת־הדואר אצה לה הדרך.

הפעם הניף הרב בידו לעומת הגמרות הפתוחות, בחורי־הישיבה, כמי שאומר: עיניך הרואות, איני רשאי להפסיק, והמשיך בהרצאת השיעור לתלמידיו.

רק בצעהריום, כשנכנסה הרבנית לחדר בית־הדין והביאה לבעלה תכשיל, פרצה בבכיה:

— רשאי היית להפסיק, רשאי היית... תמרלה נתנה לי עשרים וחמישה רובל כדי שאשיא אותך לקבל פניה. ליטול עצה מפיד ביקשה, ואחרי התונתה של רחל שקועים אנו בחובות עד צוואר. ועשרים וחמישה רובל היו גוללים אבן מן הלב. עקשן אתה, ברוך, לא פחות מן הצעיר בחתניך, מחיימ'ל. את המעות החזרתי לתמרלה. כיון שלא הצלחתי בשתדלנות שלי, הלילה לי ליטול ממונה... ואומרת אני לך, ברוך, שרשאי היית להפסיק, רשאי היית... לא לזרות לרוח עשרים וחמישה רובלים.

רבה של לייפניק דחה מלפניו את הקערה וצעק:

— ואילו נתנה לי תמרלה מאה אלף רובל, גם אז לא הייתי מפסיק מן השיעור! אלא שבכיה החרישי של אשתו לא הירפה ממנו, כל היום כולו היה כנושה בו. ועתה חזר ושמע את בכייתה בצליל טיפות הגשם הקרות. ולא דבר זה בלבד היה מטריד לבו של הרב של לייפניק. לאחר דין־דברים שלו עם אשתו ומרוב הצער שנצטער שכב לפוש קמעה, ודוקא קודם שנפלה עליו תרדמה נזכר שהניח את המפתח בדלת ארון הספרים. אותו ארון נעול היה תמיד. בבת־ראש קם מעל הדרגש כמי שאחזה אש בכנף בגדו, כביכול לבו אמר לו, לא זו בלבד שמישהו מציץ בספרייה־החקירה שלו, אלא מעלעלים בכתביו הוא, שהיו נתונים באותו ארון. ואכן אמת אמר לו לבו.

חתנו בן השש־עשרה של הרב, העילוי מטארניגרוד, ר' זיימ'ל האלברשטאם, עמד גחון על ארון־הספרים הפתוח, שקוע ראשו ורובו ב„מורה נבוכים“, עד שלא שמע את חותנו קרב ובא. וכאשר נטל הגאון מלייפניק באחת מידי חתנו את „מורה נבוכים“ נתבלבלה דעתו של העילוי. הוא הרים את רגלו הנכה והיה עומד כציפור ירויה ובעיניו צער גדול כל כך, שהרב החל מעתיר לפניו:

— חתני שלי, זו הפעם השלישית שאני מוציא מידך את „מורה נבוכים“. רואה אני שתאב אתה ללמוד את „מורה“. דע לך איפוא ש„מורה נבוכים“ משול לבית־מרקחת, שהרוקח ידע למתול תרופות ולהציל אנשים ממוות, אולם מי שאין מלאכתו בכך איננו אלא רוקח סס־מוות ומאבד נפשות חפות. מן היום ואילך אלמדך „מורה נבוכים“, אעשה אותך רוקח. כל היום כולו רודף אחריו אותו מבט־עין נעצב שנתן בו חיימ'ל ואינו מרפה. ועכשיו — האסיפה והבנקאי.

רבה של לייפניק נתקרב לבית בן שלוש הדיוטות, שכל חלונותיו מוארים. מן הדיוטה הראשונה טיפס ועלה לשניה, ובעקבותיו השמש. מלוח הנחושת שעל גבי הדלת הבהיק שמו של הבנקאי הרמן דאנציגר. ידו של הרב נתרוממה אל המזוזה ונשארה תלוייה בחלל. לא היתה שם מזוזה כלל. השמש צלצל בפעמו־הכניסה. הדלת נפתחה, ומשרת הכריז באולם, שנתכנסו בו עשירי בעלי־הבתים:

— כבוד הרב הראשי.

הקהל קמו על רגליהם, בירכו את הרב, הושיבוהו בראש. ר' איציק טויבר, סוחר מדנציג ותלמיד חכם, נזדקר בסמוך לרב. ישב לו כשסיגארה מתגחלת בידו וברוב דרך־ארץ הציע לרב סיגארה של חוץ־לארץ:

— יתכבד, רב־הכולל של מהרין.

— אני מעשן קנה־מציצה שלי — אמר רבה של לייפניק ונפנה אל משמשו — פייביש, הואילה ותן לי את קנה־המציצה.

ר' איציק טויבר גחן אל הרב ולחש לו על אזנו:

— הקהל כאן מדברים אשכנזית, ובאשכנזית אומרים מקטרת, ולא קנה־מציצה.

הרב, כביכול, לא שמע מה ר' איציק טויבר לוחש לו, הרים את קולו:

— פייביש, הבא לי את קנה־המציצה.

ברי היה לו לר' איציק טויבר שהרב לא שמע דבריו, וחזר ואמר, שיאה יותר ל„רב הראשי“ של מהרין לנקוט לשון „מקטרת“, ולא קנה־מציצה. וכאן נתכעס רבה של לייפניק וקם על רגליו בריאתה כזאת, שכל הגבירים פערו פה מתמהון. הרב צעק:

— קונם, אם חשוב בעיני כתר רבנות של לייפניק כנגד שינוי חיבה אחת מלשון זו שהיתה שגורה בפי בואוויכווסט. ואתה, פייביש, כמה פעמים צריך אדם לחזור ולומר לך, הבה לי את קנה־המציצה.

מאה שנה

1819

הדייגים מסביב ל"נהר כריש" — שילשיהם של אנגלים, של הולאנדים, ריבעיהם של הוגנטיים — נתנו שבת והודייה למקום, שהסופה התחוללה בראשון בשבת, ביום שדוגותיהם עוגנות בחופים ואחד מהם אינו מצוי בלב ים.

היה חורף של שנת 1819. עם דימדומי שחרית באה ביעף רוח־שבט צוננת, שפרעה את הים, פרעה את השמים, חתכה חיתוך תער את עור הידים, עור הפנים. הרוח הרדיפה שלג דוקר, הרדיפה ברד וסופת־שלג התחוללה עד שלא הבחינה העין בין שמים לים.

הדייגים במעילי־גשם של עור, בנעלים כבדות, מסומרות, נשתרכו בסופת־השלג הם ונשיהם, עשו להם דרך במעלה הנהר לבית־היראה הקטן, הבנוי פשוטי אבנים וטמון בשלג.

הדייגים ניכרים בהילוכם, בפניהם. הפסיעה — עגלגלה, כאילו התנענעה האדמה מתחת לרגליהם. הפנים — קלויות שמש, דלופות רוח וגשם, ספוגות ריח־הים המלוח, אנשים ונשים כאחד. בכניסה נערו הדייגים את השלג מעל הכובעים, מעל הנעליים. כמעט כל אחד שירבב מאחורי מעילו תנ"ך־המשפחה, כרוך בלוחות של עץ.

בבית־היראה ישבו משפחות־משפחות, כל משפחה על מקומה הקבוע, ישבו ושמעו מתוך יראת־שמים דברי הכומר, אף הוא קצתו דייג, שכן בית־היראה לא פירנס פרנסה מספקת. הכומר — אדום־ראש, אדום־מפרקת, אדום־לחיים — התלהב תוך דרשתו. עמד על כבש, על גבי עמוד צר, עמד על גבי תנ"ך, פתח ודרש במעשה יונה.

מעשה יונה קרוב ללבם של הדייגים — אנייה בלב ים פרוע, סערה, תנין — לא בלו אזניהם מלשמוע על סירובו של יונה, נביא בכבודו ובעצמו, לילך בשליחותו של מקום. רצה לברוח מלפני אלוהים, להערים על אלוהים. "וירד יפו וימצא אנייה באה תרשיש ויתן שכרה וירד בה לבוא עמהם תרשישה".

— היכן תרשיש? העיר פיתחה, משכה, כשם שמושך ים התיכון התכול, שדגים פורחים מקרטעים על סיפוני ספינות; כשם שמושכת קושטא, פורט סעיד. לשם, לערים החטאות כסדום ועמורה, רצה יונה לברוח.

ה'?

"ה' הטיל רוח גדולה על הים ויהי סער גדול בים והאנייה חישבה להישבר".

ויונה?

הכומר, גבה־קומה, גרום, זקף ידיו על גבי העמוד. עיניו, מבטו, שערו — הכול הבריך, כאילו לא עמד הכומר על גבי ספר פתוח, אלא רודף אחרי יונה, שברח מלפני ה'.

ובחורץ הפכה הסופה עולמות. בנהימה, בצריחה התנפלה על בית־היראה, הפריצה דרך הכתלים, דרך החלונות, דרך הגג. הים חרג מחופו בשאגה, שטף בתי הדייגים.

והדייגים?

לא פחדו. הידקו ידיהם ללוחות־העץ של ספרי התנ"ך, עיינו בדפים בחינת מצפן ונפתלו עם הים הסוער.

ומתוך גרונו של הכומר דיבר יונה בקול בוכים: "שאוני והטילוני אל הים וישתוק הים מעליכם כי יודע אני כי בשלי הסער הגדול הזה עליכם".

וכשקפו הדייגים עיניהם, ביקשו לראות את יונה מוטל לתוך הים, נפתחה ברעש דלת בית־היראה. תחילה נכנס אד לבן, כעננה לבנה, אחרי האד הלבן — צינה חותכת. נתקלפה חבורה של פרחחים:

— בני־אדם טובעים! ספינה שוקעת!

ראשון רץ ובא הכומר אצל הפתח. אחריו — אנשים, נשים. לכל מלוא העין — רוח ושלג וקולות, שלא ניתנו לתפיסה, הסותרים כל מחיצה בין חיים למיתה.

מה עושים? במה פותחים?

בשלושה, בארבעה רצו ובאו הדייגים אצל הדוגיות העוגנות. הרי־קצף נדחפו ובאו מן הים,

נתערבלו בין סדיני-שלג, ניתקו את הקרקע מתחת הרגלים והיה אור לשעה קלה. באור ראו הדייגים ספינה שבורת-מיפרשים שוקעת בחרטומה, מחשבת ליהפך.

הריקצף האפילו בנהימה על הספינה, החרישו קולות בני-אדם. שוב החשיך. הדייגים נכנסו לתוך הדוגיות, עמדו עד ארכובותיהם במים. לא הרגישו ברוח הצוננת הקורעת מהם קרעים-קרעים, בשלג הדוקר המנקר את העינים, מרדיף עיגולי-אש ירוקים, אדומים. התפסיעה רופסת. את הדוגיות העוגנות קשרו הדייגים בשתים, בשלוש, העמידון בשורה. בחינת גשר, שניתק לשיעורים לתוך הים. חתרו במשוטים, התגבהו עם הגלים. אלא זו עקה. מחמת צינה לא נתכופפו האצבעות, בקושי אחזו במשוטים.

הספינה, שבורה, עדיין שוקעת. מסביב לספינה נאחזים עשרה נוסעים בכוח התמצית, מי בקורה, מי בנסר.

מפקידה לפקידה נפערה תהום ובלעה אדם, כדרך שבלעה הדגה את יונה והים לא עמד מועפו. שחור, מבהיק, התנפל בקצף על הדייגים.

ששה הצילו הדייגים. בני-אדם קפואים למחצה, בלא לשון בפיהם ובלא ראייה בעיניהם. בין הניצולים היה מנדל ניימאן, חייט מפולין הגדולה, שמסעו לאמריקה ארך שלושה חדשים. מנדל נשתקע בין הדייגים מסביב ל"נהר כריש".

1919

עבי-עננים נתחשרו על פני הים, ירדו והנמיכו, וכל אימת שנתגבהו הגלים דומה היה שימשכו את העננים אחריהם.

זוג תשחורת — הוא בבלנר שחור, היא בבלנר אדום — חזרו אחרונים עם החוף. מן המים גחו והתגבהו מיפלצות שחורות זו על גבי זו. החשכה הלכה והחשיכה, הגלים התהוללו, הקציפו, טיפסו ועלו על החוף, נתרוססו בקורות טילת-העץ והאוויר נתמלא גשם. הווג — שניהם מורי בית-ספר גבוה — נראו חדלי-ישע בהליכת עירומם. נתהדקו זה לזה, רצו לביתם. היא אמרה לבעלה:

— ולוואי, שתהא סערה! דומתני, סערה ביס נאה!

הוא לא החזיר תשובה. משך את האשה ושניהם נטו ל"נהר כריש", מקום שדרו אצל דייג זקן. הביקתה כמעט לא נראתה, מוקפת ארנים, שנזדקרו בסביבת-החולות היבשה לשמים ונתנו ריחם, ריח השרף.

על המרפסת ישב בעל-הבית. דייג בן שבעים. רגליו התפוחות, היחפות. שעונות במשענת המרפסת. הדייג לעס טאבאקה ותפוס-הירחורים הסתכל כלפי הים. כך היה רגיל לישוב שעות רצופו, מסתכל אילמות בחללו של עולם. לעס את הטאבאקה, פלט גושים ירוקים, לעס והסתכל. ובקדקדו הגדול נישאו שמות של דברים, נישאו בלא קשר, כגריסים ספורים בקדרה של רותחים. על ידו, בכס-נוע, ישבה אשתו, זקנה יבשה, קמוטת-צוואר. אשתו הירהרה בקול, שצריך לכנוס ללול את התרנגולות, שישנו בעוגה ושפו אצל בעליהן. אף היא הירהרה בקול, שמורי בית-הספר הגבוה, הלר ואשתו, שדרים עמה בצל קורה אחת, אין אלוהים בלבם. אין להם לא שבת ולא ראשון בשבת ובחדרם שניהם מתהלכים ערומים. ואילו היא, מרת ניומן, מעולם לא החליפה שמלותיה בפני בעלה.

הווג עלה על המרפסת ובשורה בפיהם:

— סערה מתרגשת ובאה!

הדייג ואשתו לא השיבו מיד. שניהם כאחד נפשם סולדה במערומי-בשרים. לא הבינו מפני מה ילדה אין לה בושה, מתחשפים, קורעים עלה-התאנה.

הלר הצעיר הלך ובא אצל הדייג ואמר סתם:

— הן, סערה מתרגשת ובאה.

— "סיר" — התני הדייג מתוך תרעומת את הטאבאקה הלעוסה בריחוק אמה והתקין ישיבתו

בכסא, שעמד כפוף על שתי כרעיו — סערה מתרגשת ובאה.

ההלרים נכנסו לחדרם. בחיפזון החליפו בגדיהם. היא חטפה ולבשה שמלה והוא — מכנסיים. הלך הזר ועמד אצל הדייג:

— דומה, עכשיו על הים אין קורת־רוח.

— אין קורת־רוח — התיר הדייג לשונו — בדיקדוק כדי רגע, כמו שעון, אנחש סערה כמה שעות עד שלא באה. ראשונות מרגישות בה רגלי. לא טוב כשתוקפת עליך הסערה בבת־ראש, לא טוב כלל.

— עתים קורה אסון? — סירבה הלך בדייג.

— קורה? — הוריד הדייג את רגליו מעל המשענת והפך פניו להלך — אם אין אדם זהיר קורה. הרי שכן בין שכני, ליטש היה שמו. הוא בנו, סכנתנים... בגדולה שבסערות־ים, דייג אחד לא יצא. ליטש ובנו גישאו על פני הים, חזרו בסלים מלאים דגים. לפיכך נתעשרו. בנו את בית־הדגים האדום, קנו להם חתן נאה. דוקטור ברוכס, הדר בצד השני של הרחוב, הוא חתנו של ליטש הזקן. נתמזל מזלם. אבל לא תמיד השעה משחקת. אנו התחננו לפני ליטש הזקן — אל תצא, המים סכנה יש בהם. לא שמעו, יצאו ולשעה פלטו המים דוגיתם הריקה. בבת־ראש היתה עלטה. על המרפסת לא ראה אדם את חבריו.

התרנגולות הרגישו בסכנה. עלו על המרפסת, נתהדקו בראשיהן לרגלי מרת ניומן.

השמים הודלקו, כאילו נקרעו לשני קרעים ובעינים החשיכה החשכה. מיד החל מתגלגל רעם, וכשנתקרב הרעים וחזר והרעים רצופות, כאילו נתפקעו הרי־אבן. האדמה מסביב רעדה, הודלקה וניתך מבול מים.

— לתוך הבית! — רמו הדייג בידו, שיסתלקו מן המרפסת הפתוחה.

— אני אוהבת סערה. — התחננה מרת הלך הילדה והיא ובעלה לא עקרו רגליהם מן המרפסת.

הדייג ואשתו, שותקים, זועמים, נכנסו לתוך הבית. היא הדליקה עששית של נפט. אחר־כך ישב כל אחד ואחד בקרן־זווית לעצמו. שתקו חדל־ישע. ובתוך השתיקה תרעומות, שזרים, באין אלוהים בלבם, יושבים על המרפסת ומתגרים בשטן.

וכשגברו הגשמים והקולות והברקים, התחילו המים על המרפסת קולחים כמו בתוך מרזב, שפו ההלרים אחד־אחד לתוך הבית.

וכל מה שגברה הסערה, כפפה אילנות, קרעה גגות, הלך וגבר החדלון בפניו הרחבות של הדייג. ישב בחינת נטול־לשון. וכששאל הלך דבר לא נענה. האפיל על פניו בידו, שמוטלת על דופן הכסא ובזקן המכווץ נראתה כל אימת המוות.

הלך ראה, שהזקן משרבב משהו מחיקו. מובטח היה לו, שחפץ זה צלבלב הוא. הדייג עקר והניח את החפץ מיד ליד ואגב מעשה דובבו שפתיו. דומה, התפלל תפילה.

הסערה לא ארכה. מיד התחיל מאיר והולך. הרעמים נתרחקו. הָדָם בלבד הרעיד את האויר. הגשם חדל.

ראשונים יצאו ההלרים למרפסת. אחריהם — הניומנים. מתוך שמחה הסתכלו כולם בקשת, שנמתחה על פני הים.

הדייג לשונו חזרה לפיו. זכר עשרות סערות, כמה נזקים הזיקו. עכשיו הבחין הלה, שאין הדייג אוחז בידו צלבלב, אלא אוחז בידו קמיע בכתב אשורי. ואת הקמיע הניח הדייג על משענת המרפסת. משתומם שאל אותו הלך:

— מיסטר ניומן, מהו פרוטסטאנט?

— אלא מה, קתולי? — התלוצץ הדייג.

— ובכן מה?

— אשתי פרוטסטאנטית.

— והוא?

— אני? בעצמי איני יודע מה אני.

— וקמיע של יהודים מגיין לו?

— זה? — נתן הדייג עיניו בקמיע, שחקוקות עליו עשרת הדיברות — זה בא לי בירושה מאבות־אבותי. אבי־אבי יהודי רוסי היה. קמיע זה שלו הוא וכך הוא עובר מאב לבן. ההלרים עמדו המומים. נסתכלו בפניו הצלופות של הדייג, ביקשו בהם סימן מסימני ישראל ולא מצאו. ההלרים — מורים להיסטוריה — התחילו מקיפים אותו בשאלות. הדייג לא ידע דבר כהווייתו. חזר על מעשה, שקבלה היא בידו מאבותיו. לפני מאה שנה בא אבי־אביו, רבי ניומן (החייט נעשה רב) לחופי אמריקה. התחוללה סערה, הרדיפה את הספינה לניו־ג'רסי, ניפצה אותה אל הסלע. אבי־אביו היה בין היחידים, שפלטו הים שלם בגופו, כדרך שהקיא הים את יונה. ולא ניצל אבי־אביו אלא בזכות הקמיע, שנתנה לו אמו. ואבי־אביו נשטתח על אדמת אמריקה, נשק לה, דיבר בעיניו להדייגים שהקיפוהו. הדייגים הבינו לשון־אלמים והכניסו את אבי־אביו לתוכם. לקחו אותו לדיג, נתנו לו אשה מבנותיהם וכל אותם הניומנים היושבים מסביב לנהר כריש צאצאיו הם.

משסיים הדייג סיפורו גחן לו להמורה:

— ובכן מה אני, מיסטר הלר, פרוטסטאנט או יהודי?

— יהודי.

הזקן משך את בן־התשחורת ואמר לו:

— חזור ואמור, מיסטר הלר.

עברית: מ. ל.

ממכתבי חיים וייצמן לאחד-העם

מתוך ארכיונו של אחד-העם בבית-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, תורגמו מרוסית והובאו לדפוס ברשיון האפוסטרוֹפִיס על הארכיון, ביירוֹן ביאורים, בידי ב. שוחטמן.

בלשן ורב ראשי של עדת הספרדים בבריטניה, שהיה ממנהיגי הציונות האנגלית מימי הרצל, מרק סייקס איש משרד-החוץ הבריטי, דיפלומט, איש-רוח ואביר נודד, שמילא תפקיד חשוב בהולדת הצהרת בלפור; שמריהו לוי (שמריה), אף הוא חבר ההנהלה הציונית, שישב או בארצות-הברית; לורד מולטון, ששימש או מנהל מחלקת ההספקה לחמרי-גופך במשרד התחמושת; רוברט ססיל, הוא אחרי-כך לורד ססיל, הלוחם לרעיון הבר-הלאומים, ששימש או סגן-מיניסטר; פרופ' פליכס פרוקפורטר (פרנקס), עתה חבר בית-הדין העליון של ארה"ב; הנרי מורגנטאו האב (מ.), ששימש בתחילת המלחמה ציר ארצות-הברית בקושטא, ונסע לגיברלטר לרגל הנסיונות לנתק את תורכיה מגרמניה ואוסטריה. וד"ר וייצמן נייסה, בשליחות בלתי רשמית של בלפור, להשיג פיצע על מורגנטאו שיסתלק משליחותו (בענין זה ראה "מסה ומעש", אינטרמצו של אופרה קומית, ע' 196—200 וכן בספרו של כריסטופר סייקס, בנו של סיר מרק סייקס Two studies in virtue ע' 208 ואילך).

יחסי ידידות והוקרה הדדית היו קיימים בין אחד-העם לייצמן, ביחוד משעה שנתישבו שתי המשפחות באנגליה (אחד-העם עבר ללונדון בשנת תרס"ח, וייצמן קבע מושבו במנצ'סטר בתרס"ו). הערצתו של וייצמן לאחד-העם באה על ביטוי במפורש ב"מסה ומעש", ויחס החיבה וההערכה לייצמן ניכר יפה באגרותיו של אחד-העם, שלא חסר, בשעת הצורך, גם תוכחה גלויה מחברו הצעיר ממנו (עיין ביחוד בתגובתו של אחד-העם על מכתב ה"התפטרות" מ־5 בספטמבר 1917). שיתוף-פעולה בעניני הטכניון בחיפה ובמלחמה למען העברית שם היה בין השניים, והקשרים נתהדקו ביחוד בשנות מלחמת העולם הראשונה, בשעה שד"ר וייצמן ניהל משאיומתן עם גורמים שונים בממשלה הבריטית בשאלת ארץ-ישראל בלא שיהיה לו מעמד רשמי כנציג ההסתדרות הציונית.

במכתבים המתפרסמים כאן נזכרים, במפורש ובראש-היתבות, שמותיהם של נחום סוקולוב (נ. או.) ויחיאל צ'לנוב (יחיאל), שהיו אז חברי ההנהלה הציונית; ד"ר משה גאסטר,

30, Brunswick Rd.
Withington
Manchester

9.2.1915

אשר בן ישעיהו היקר! תודה על העברת המכתב. הרי העתק המכתב, שקבלתי כאן יום קודם. הנני מצרפו כאן. אל תטרח לשלחו לי בחזרה. היה לי מברק מאת מוני: רופין מטלגרף, שאם לא יקבלו הפרדסנים הלואה בסכום של 50 פרנק לדונם, אבודים הם. מוני יכול להשיג כסף באמריקה, אם הבארון או ICA יערבו בעד ההלוואה (הסכום הוא 750.000 פרנק), חוץ מהערבות ההדדית של המתישבים עצמם. מוני מבקש לכתוב אל הבארון. עשיתי זאת לפני ארבעה ימים, אבל תשובה לא קבלתי עדיין. מפקפק אני, כמובן, בהצלחה. מכתבו של מגנס, כאשר תראה, מסביר את הטלגרמה המפורסמת. לי נדמה, שההסבר אינו מתאים לגמרי לתוכן ולטון של הטלגרמה. הטלגרמה של מוני מראה, שהשמועות היו מוגזמות, שאם לא כן לא היה רופין מבקש הלואה. על דבר סגנון החדש של גריי לא נודע לי כלום. פרט להודעתו של סאקר, שהוא חברו מבית-הספר (כמדומני מהאוניברסיטה) ושסאקר ביקש ממנו ראוון. התוצאה אינה ידועה. בדרך כלל לא נתחדש כלום במשך הזמן הזה ואין שום ידיעות לא מפאריס וגם לא ממקומות אחרים.

¹ שמואל פזנר, חתנו של אחד-העם, שהיה אז בארה"ב.
² אדוארד גריי, שר-החוץ הבריטי.

מצד אחד שמח אני לנוח קצת, מאידך גיסא אני בא לידי עצבנות בשעה שכל־כך „שקט“ מהרוסים אין קול ואין קשב מזמן שנפרדנו. צריכים היו להיות כאן, היינו באנגליה, ולכל המאוחר בסוף השבוע שעבר. אבל כנראה „השבולל נע“... העיקר שאין אף צורת אות מהם, אפילו את הכתובת לא הודיעו. אנשים לבלי נשוא. ככה באמת בלתי אפשרי. מגאסטאָר קבלתי שני מכתבים. נודע לו שעברתי דרך לונדון ולא הודעתי לו דבר ויופיטאָר כועס מאד. אמרתי שאינני יכול לכתוב על הענינים האלה ועליו יהיה להודיין בסבלנות עד בואי ללונדון...

תתענין לדעת, שהיום ביקרני הכימאי הראשי של בתי־החרושת של נובאָל; הוא ראה את כל נסיונותי ואמר שימסור „favorable report“ (דו"ח מניח את הדעת). אפשר שיצא דבר־מה. אלו כל „החדשות“. ומה נשמע אצלך, אשר בן ישעיה? איך לאה? אילו ידיעות מקבל אתה מאת מוני? ודאי נתראה בקרוב, ולעת עתה שולח אני דרישת שלום לבבית לך ולכולכם

אוהבך, שלך
חיים

30, Brunswick Road
Withington
Manchester

7.3.15

אשר בן ישעיהו היקר!

לא כתבתי לך כל הזמן מפני שהייתי עסוק מאד כל השבוע. ושנית, יש מעט מאוד חדשות. את חדשות אמריקה הלא יודע אתה. הנני מודה שמכתבו של מוני לא שכנע אותי כלל שעל אנשינו לנסוע לאמריקה. הנסיעה, אילו יצאה לפועל, לא היה בה תועלת, אבל הדבר כרוך בהוצאות עצומות ובעמל. סבורני שהמאורעות כשלעצמם שכנעו למדי את חברינו האמריקנים שהשערותיהם אינן נכונות. ולנסוע בשביל לרסן את שמריה חושב אני למיותר. הרבה יותר חשוב לנסוע לפאריס ולסדר בצורה סופית את ענין ההלוואה. אולי כדאי לי לסור שמה.

דאי שמת לב לטלגרמה מפאריס שלשום, בה מודיעים ממקור „נאמן“ שבעלי־הברית נמנו וגמרו, לפני הרעשת הדרדנלים, שרוסיה תקבל את ארמניה, צרפת את סוריה, אנגליה את מסלת הברזל הבגדאדית וקושטא תהיה בין־לאומית. על ארץ־ישראל אין אף מלה. מזור הודיע לי, שביום א' הבא יהיה אצלו סמואל, והוא מזמין אותי אליו. אני אולי אסע. ומשם אסע ללונדון.

הכימאי של נובל ישב כל השבוע במעבדה. המבחן נסתיים והכל נגמר בכי טוב. עכשיו מתחיל ה„ביונס“; אחכה להצעותיכם.

הנני שולח לך דרישת שלום לבבית

אוהבך
חיים

30, Brunswick Road
Withington
Manchester

19/VI/15

אשר בן ישעיהו היקר! לשוא אתה מוכיח אותי. הלא יודע אתה שאינני רגיל לנהוג ככה כמו שנהגתי. הענין הוא בזה, שבמיניסטריין המלחמה אמרו לי, שאצטרך מיד לנסוע לצרפת, אחר־כך שינו את החלטתם. אחר־כך הודיעה, שעלי לעבור מיד ללונדון, מפני שבמקום 1000 טונות נחוצות להם 20.000 טונות אצאטון ומן ההכרח הוא למצוא דרכים חדשות להפקתו. בקיצור, נאלץ הייתי לנסוע מיד למאנצ'סטר. הייתי בביתך בשעה 3 וחצי, רצייתי למסור הכל למרת ב., אבל היא לא היתה ומוכרה הייתי למהר לרכבת; כשבאתי שלושם הביתה קבלתי טלגרמה שאסע ביום ו' ללונדון, אבל לא יכולתי ואהיה שם בדאי ביום ב'. בקיצור הריני תלוי באויר ואיני יודע מרגע לרגע, מה יהיה עלי.

סבורני, שהסיבות האלה נכבדות הן למדי והנני מבקש את סליחתך. בימים הקרובים נתראה.
דרישת שלום לבבית

חיים

Waldorf Hotel,
Aldwich, W.C.

23/VIII/1915

אשר בן ישעיה היקר! הייתי כל כך עסוק וכל כך עיף, שלא יכולתי לכתוב בשום פנים; חוץ מזה רציתי להודיע לך תוצאות ברורות.
ובכן, הנסיון הגדול הראשון עבר בכי טוב. הדיאגנוזה שלי היתה נכונה והאשם באי-התצלחה היה הקיטור. אך ניקינו אותו, הלך הכל כשורה.
התעודה, שעמדה לפני, נסתיימה. האדמירלים ולורד מילטון מרוצים מאד. אעשה כאן עוד שבוע ימים, ואחר אסע לשוייצריה.
בשבוע זה אטפל בסדור מצבי אני.

היתה לי שיחה עם סאָסיל על ארץ־ישראל והוא אמר לי, שבעיניו הגשמת התכנית הארץ־ישראלית היא דבר חשוב ביותר לא רק ליהודים אלא גם לאנגלים.
חדשות אין. קראתי את גלויתך לנ. או. אני שמח מאד שנקלעת למקום שמוצא חן בעיניך. קבלתי גלויה מאת מוני. אשלח לך בקרוב טלגרמה מתי אסע. כתוב מלים אחדות הנה. אני מאחל לך מנוחה נעימה

משקך בחזקה
שלך חיים

Regent Palace Hotel
Piccadilly Circus
London, W.

27/VIII/15

אשר בן ישעיה היקר! כל הזמן הייתי כאילו נתון בעב־עשן, ורק היום מרכזו אני במקצת את מחשבותי.

ראשית כל תשובה על הנ"ב שלך. אני מחויק לך טובה על גילוי־הלב המשמש עדות נוספת לידידותנו. הדבר הכאיב לי מאד, שלא יכולתי לראותך. האמן לי שהדבר קרה בגלל סיבות שאינן תלויות בי כלל. בשבוע ההוא, שעליו מדובר, עבדתי שלושה לילות בלי הפסק, וביום ישנתי. הייתי קם בערב והיה עלי ללכת לבית־החרושת ולפעמים הייתי יכול לגשת לפני לכת לרגע קט לנ. או. בשעה שצריכים היינו להפגש. עיכבו אותי אצל רוטשילד, מבלי שרציתי בזה. מיהרתי לבוא למלון ואתה הלכת משם רגעים אחדים קודם. מובן שלא היתה שום סיבה אחרת חוץ מהנזכרת למעלה, והצטערתי מעומק הלב שלא יכולתי לראותך, אבל במקרים רבים היה זה *force majeure*. עבודת פרך עבדתי וגם כעת רגלי כושלות מרוב עיפות. מקרב לבי הנני מבקש את סליחתך!

ועכשיו רוצה אני לספר לך על ההתפתחויות. הנסיונות נסתיימו, התוצאות יותר מאשר משביעות רצון. התפתחות הענין להבא היא כלהלן: האדמירליות החליטה לא לדאוג לאספקת אציטון בשביל הארץ. היא החליטה לבנות בית־חרושת בשביל צרכיה היא עכשיו ובימי שלום וניגשה עכשיו לעיבוד תכניות ותקים בית־חרושת לדוגמא, לפי כל כללי הבקטריולוגיה והכימיה. מעמדי הוא כך: הם ממנים אותי ליועץ שלהם, מקימים בשבילי מעבדה בלונדון, נותנים לי תקציב של אלפיים לירות לשנה בשביל כימאים וכו' ועלי לעשות בשבילם עבודת מחקר. משרד הנשק מטפל עכשיו בענין הכנת אציטון לשעת־חירום זו ויתאים למטרות אלה את בתי־החרושת ליין שרוף. הם ישתמשו במעבדות של האדמירליות. הם מציעים לי 1500 לירות משכורת שנתית ו־500 לירות לכיסוי הוצאות כדי שאעבור מיד הנה לשנה ואטול לידי את כל הענין הזה, ונותנים אפשרות להזמין קבוצת כימאים וכו'. הם כותבים לאוניברסיטה, שישחררו אותי לעת־עתה לשנה. כזה הוא מצב הענינים. אינני יודע מה להתליט. וירה בת ישעיה איננה כעת וקשה לי לקבל החלטה. אף־על־פי שאין

שום סיכון, אם רק תסכים האוניברסיטה. ונוסף לזה כל הסיכויים הם שבמקרה הצלחה
ההכנסות תהיינה גדולות כל כך, שאי-התלות תהיה מובטחת.
אסע הלילה למנצ'סטר ואהיה כאן ביום ב' בבוקר. אני מבקש ממך, אשר בן ישעיה
היקר, לכתוב לי הנה למלון וולדורף.
ושוב תודה מקרב לב על מכתבך היקר ואני מאחל לך מנוחה נעימה. אומר אני לנסוע
ביום ג' או ד'.
איך לטלגרף למוני?

דרישת שלום לבבית מאד
אוהבך חיים שלך *

67, Addison Rd.
Kensington W.

27.3.17

אשר בן ישעיה היקר!

מלים אחדות כדי להודיע לך ראשית, שהתראיתי עם בלפור ובפעם הראשונה היתה לי
אתו שיחה על הענין ממש. יצאתי מרוצה מאד מהתוצאות וכבר שמעתי מן הצד, שב. היה
מעונין עד למאד. הייתי רוצה לבוא אליך ביום שני, ואם אפשר יהיה נשוחח. נידבר
בטלפון. שנית בקשה גדולה לי אליך. אני חושב לדבר הכרחי בהחלט שתתפרסם עכשיו
שורת מאמרים על הציונות ועל המהפכה הרוסית. אין אני צריך להרחיב את הדיבור
בענין זה. יודע אתה באופן מצויין את חשיבות הדבר. עכשיו צריך להשמיע דבר בעל
משקל. ובקשתי היא אם כן, שלגליון הראשון של הז'ורנל שלנו תתן מאמר בשאלה זו.
אין אני צריך להכנס לבאורים ארוכים, מדוע אתה צריך לכתוב את המאמר. זו השעה
הנכונה. הלא עכשיו יתחילו הכל לכתוב על זאת. והייתי רוצה להכניס את הענין לאפיק
הנכון.

באהבה
שלך חיים

1/VIII/17

67, Addison Rd.
Kensington W.

אשר בן ישעיה היקר! שבת הביתה במוצאי-שבת וחכו לי עבודות וטרדות רבות.
אחרת הייתי כותב קודם. על דבר נסיעתי לג. סיפרה לך וו. א. לא היה לה ערך רב,
מפני שהשליחות כולה סודרה ב"סגנון אמריקני", היינו בהרבה "חיצוניות" וטכס גדול,
ומבפנים אפס. מ. לא ידע לשם מה הוא בא שמה ולא ידע מה עליו לעשות. הוא דיבר
במליצות מעורפלות על התועלת שבקשירת יחסים עם הדוד. אבל לא היה לו מושג
כלל מה הוא יגיד להם. לא היו לו שום הוראות מאת בעל-הבית שלו. למה בכלל
שלחו אותו? כנראה אמר מ. לבעל-הבית שלו שיש לו קשרים טובים עם הדוד ומשפחתו
ואת הקשרים הוא מ. יכול לנצל. בעל-הבית אמר "סע ותגשש". הוא נסע; ובודאי פיטפט
על כך במדינתו הרבה יותר משהיה צריך. כשבא הנה ונפגש אתנו לא היה לו קשה להוכח
שאינו לו מה לעשות כאן ובמקום נסיעה למצרים או לשוויצריה, נסע ל- Aix les Bains
לרפא את השגרון שלו. לויין-אפשטיין ופרנקפ. נסעו חזרה לניו-יורק Sic transit gloria
בפאריס היה מענין יותר. ראיתי את גיאורגי¹⁰ ואת ארתור¹¹ ועוד אישים אחדים. אצל

4. גיברלטר.
5. וירה וייצמן.
6. הנרי מורגנטאו האב.
7. תורכיה.
8. נשיא ארצות-הברית.
9. פרופ' פליכס סנקפורטר.
10. לויד ג'ורג'.
11. בלפור.

* תשובת אחיהעם מיום 28.8.15 לא נדפסה באגרות אהה"ע.

כולם מצאתי יחס חיובי מאד לענין ורצון ליהט לקבל בהקדם את הנחלה. הם מקוים להתפתחות הענינים שם בעתיד הקרוב. בני ערב עוזרים להם עכשיו בהרבה. זה לא טוב בשבילנו וגם אנחנו צריכים לעזור להם. ובשעה זו יכולה אמריקה לסייע לנו סיוע רב. והנה זאת מחשבתי: גיאורגי וארתור מתיחסים מתוך אהדה למשלוח פועלים אמריקניים אל הנחלה¹² והיו רוצים מאד שאסע לפירמה האמריקנית כדי להחיש את התהליך הזה. בפלוגה זו של פועלים היו יכולים להיות גם רבים מאחינו. פרנקפורטר הבטיח לדבר עם בעל-הבית שלו בענין זה ולטלגרף לי ב-10-15 בערך של חודש זה.

על ההכרזה שלנו יחתמו. אפשר היה לקבוע בפאריס ברור שהפירמה שם עסוקה יותר מדי בעניניה שלה וחדלה לגמרי להתענין בחלקה בנחלה.

רק קבוצה קטנה של אנשים הסוחרים בסחורות קולוניאליות, יש שמתחילים לעתים לדבר על זה, אבל הרוב הוא בהחלט desinteresse. הזקן שלנו אישר לי את זה. קבלתי רושם ברור על זה משיחות עם באיכוה הפירמה הפריסאית, שבא לג. הוא איש בעל הגיון ויודע את הענינים ואמר לי זאת ברור.

כאן לא הספקתי עדיין למצוא דרכי. נשמעת יללה גדולה בוויטצ'פול. אבל סבורני שזה יסתדר.

בעניני האישיים אין שום דבר חדש. כתבתי מכתב לשלטונות¹³ ובקשתי תשובה. חושש אני שבמזג אויר זה מאד לא נעים בבוקסטון. כתוב לי על אודותך. אני מרגיש את עצמי הרבה יותר טוב. אף-על-פי שלא נחתי במלוא המובן, ובכל זאת שינוי הנסיבות משפיע לטובה. ראיתי אתמול את סיומה. הנני מקוה לראות בקרוב את רוזה ואת גב. ג. נו, כל טוב לעת עתה ועד המכתב הבא

באהבה, ואני מאחל לך שמש.

שלך חיים

67, Addison Road
Kensington, W.

5/IX/17

אשר בן ישעיה היקר! * רק מלים אחדות אגיד לך, שלצערי העמוק נעשה המשך עבודתי לבלתי-אפשרי בשבילי. יותר מדי היה עלי לסבול מאותם האנשים דוקא, שאתם עבדנו מתוך ידידות בעשר השנים האחרונות ובאינטנסיביות מיוחדת בשלוש השנים האלה. לחקור את הסיבות ולהסבירן עכשיו קשה לי. יכול להיות שכעבור זמן-מה יובהר הענין לכל. אינני צריך להודיע לך, שאין כאן כמובן שום ענין אישי. אבל אי-אפשר להכחיש שהקרע הבלתי נמנע הזה ישפיע גם על היחסים האישיים, מפני שהעבודה הצבורית קירבה את כולנו באופן אישי.

לא אבדתי את התקוה, שאפשר ויגיעו זמנים טובים יותר ושאפשר יהיה לשרת את עניננו בדברים אחרים. אני מודה לך מקרב לב על החיבה והאמון שהראית לי, שאני מעריכם מאד.

באהבה

שלך חיים

5/IX/17

אשר בן ישעיה היקר,

זה עכשיו קבלתי את מכתבך והנני ממהר להשיב עליו. (1) אני מבקש לא לפרש את אי-רצוני להיות נוכח בישיבה הקרובה של הועד, כהתנגדות לויכוח המיוחד הזה ע"ד הגדרת. לא מיניה ולא מקצתיה. אני די סבלני, כדי לשמוע במנוחה דעות המתנגדות לדעותי ועל אחת כמה וכמה בשאלה שלא התחייבתי בה. החלטתי בתוקף שלא להשתתף כלל בעבודותיו של ועד זה ושל ועד אחר, במלים אחרות החלטתי לא לשתף פעולה לעת-

¹² כנראה הכוונה למשלוח חיילים אמריקניים לחזית א"י.

¹³ הממשלה הצרפתית.

* השו"ת אה"ע למכתב זה באגרותיו, כרך ה', ע' 315.

עתה עם נ. א"י בעבודה המדינית וגם למשוך ידי מראשות הפדרציה הציונית האנגלית. החלטה זו רצייתי להוציא לפועל עוד לפני שבועים וגם הדעתי על כך. אבל לחצו עלי לחץ כבד מכל הצדדים ודחיתי את הדבר. אבל במשך שבועים אלה נוכחתי כי שגייתי ושמך ההכרח לתקן את השגיאה. הודעתי על כך לנ. א"י. וגם כתבתי לך הבוקר, עוד לפני שיחתנו בטלפון. אני מאשר, ששאלת הגדוד היא מקרית, שאלה של דרגה שלישית. היא מילאה תפקיד מסוים במובן זה שגילתה באופן בולט את יחסם של חברים אחדים לכל העבודה ולכל מה שיש לעשות. גמל בי הצורך לעזוב את כל הקבוצה עוד מימי הועידה הרוסית, ואיך נאבקתי עם עצמי — רק אלהים יודע. סיפרתי לך כל זאת, כמדומני. (2) אשר להתנגדותי לתת לך התחייבות בכתב — הנה המודיע שלך צריך היה גם להגיד לך, אם מסר ביושר ללב כל מה שדובר בענין זה, כי, ראשית, לא אני היחידי התנגדתי לכך, ושנית, שהנימוק היחידי להתנגדותי היה, שלא הבינתי בשום פנים מה צורך יש בתעודה זו ביחוד אחרי שבמשך שלוש שנים הייתי מספר לך בהחלט הכל. אני החשבתי דרישתך זו כהבעת אי־אמון. רואה אני, שצדקתי, מפני שרואה אני מכתלי מכתבך, שאתה חושד באמת, שקשרתי את התנועה בגדוד ורק עברתי על זאת בשתיקה ובגלל זה אני הופך שאלה זו לשאלת אמון, ודבר זה מביאני לסעיף (3) והוא האחרון. אין אני זוכר כלל שהשתמשתי בביטוי I built on it אינני זוכר בהחלט. בכל אופן הנני מודיע שלא דברתי אף פעם עם מישהו מאנשי הממשלה על דבר הגדוד. אחרי שובי מגיברלטר, כשנתקבלה החלטה חיובית ואני לא עשיתי שום פעולה לטובתה, שוחח אתי גראהם דרך אגב בענין זה ואני הודעתי לו נמרצות שההסתדרות הציונית אינה יכולה לסמוך ידה על המפעל הזה והסברתי לו את הנימוקים. אפילו לא אמרתי, שאני בעד זה. על השקפה זו אני הגינתי בפני פיקו בנוכחותו של נ. א"י, ואף פעם לא קשרתי דבר בשאלה זו.

אמנם, כשמדובר היה על התכנית האמריקנית, הבעתי דעתי בעד השתתפותם של היהודים, אבל זה ענין אחר לגמרי. עוד ביום ו', כשראיתי את סיר ג'ורג' קלארק, סיפרתי לו על העמדה הציונית בשאלה זו. אותו דבר הודעתי בישיבת מיניסטריון המלחמה, בנוכחותו של סיר מרק סייקס, ולא היה מקום לצל של ספק בלב מישהו בנידון זה. אם כן, לא בניתי דבר על תכנית זו ונלחמתי באופן שיטתי עם ז'בוטינסקי והשתדלתי לשכנעו שיוותר על הענין הזה. אבל כשהדבר נעשה fait accompli וביחוד כשבוטלו נימוקים רבים (אחרי המהפכה הרוסית!) נגד התכנית, ונוכחתי שהענין שלנו קשור בנצחונה של אנגליה, התיחסתי באהדה לדבר זה. ואולם, נאמן להחלטת ההסתדרות, לא עשיתי דבר לטובת התכנית. כשהחליטו בשאלה זו — הייתי אז בנסיעות.

למרות כל אלה התחולל שיסוי נגדי, והאינטריגה באה בעיקר מצד אנשים, שנחשבו לידידים כביכול. נמאס לי עד מות. על כל פעולה שלי היו דנים מצדי צדדים עד לידי חדירה לחזי הפרטיים. אבל כל זה — אף-על-פי שהוא משפיע עלי מאד מאד — לא היה גורם להחלטה, שהיא בראש וראשונה מכה קשה בשבילי. דבר-מה יתבהר לך ממכתבי אל צ'לינוב, שכתבתי ימים אחדים לפני הישיבה מיום אתמול ואני מצרפו בזה. אני משוכנע עד עומק נשמתי כי ההסתדרות הולכת בדרך נלוזה והיא תיכשל, וסבור אני שאין לי רשות מוסרית לייצגה ולפעול בשמה.

באהבה

חיים

Executive of, the
Zionist Organisation
77, Great Russell Street,
London, W.C. 1
Cairo

26/XI/19

יקירי אשר בן ישעיה! באתי הנה כדי ללוות את וירה בת ישעיה, הנוסעת מכאן מחר. ואני חוזר לארץ, שם אשאר עוד שלושה שבועות. מחכים לרופין שיבוא בכל רגע. הצטערתי צער רב על הידיעה. שנמסרה לי ע"י מר כהן, שאינך בקו הבריאות ואני מקוה, שזו מחלה חולפת. על העתונים אינני רוצה להרבות דברים. אני שולח לך את העתק מכתבי אל (הרברט) סמואל. אני מבקש ממך לתבוע מהמשרד את הדו"ח שלי וגם את מכתבי האחרון לשמריה וליוולוס. בכלל, מפחד אני ממצב הענינים מבפנים, ולא מהערבים וגם לא מהאנגלים. וירה בת ישעיה תמסור לך את פרטי הדברים. אני מרגיש עיפות רבה, מפני שמוכרח אני לעבוד קשה ולהרבות בנסיעות. בפעם הראשונה ראיתי את ארץ ישראל כולה עד הליטני והופתעתי מיפי הארץ ומאפשרויותיה. הרוזבים גם כן חוזרים.

הנני מנשקך ומחבבך בחוקה

היים

W. 14
16, Addison Crescent
Oakwood

30/VII/21

יקירי אשר בן ישעיה! רק עכשיו הגעתי לכתוב לך. כל השבוע הנך מתרוצץ ואין אפשרות לישון במנוחה ולכתוב. כל בני ביתי נסעו ואני נשאיתי יחידי בבית. את הנסיעה לקרלסבד צריך היה לדחות, מפני שהמשלחת הערבית צריכה לבוא בימים אלה. הם כבר בפאריס. וו. אי. נסעה אתמול לקרלסבד. אני, כפי הנראה, אשאר כאן עד 15 לחודש הבא. במשך הזמן האחרון הצלחתי לראות את מישו והפגישה [הקונפרנציה], שסיפרתי לך עליה, נתקיימה. מפי צ'רצ'יל יכולתי להוציא מעט דברי אמת. הוא החזיק בדעות הרשמיות ובכל מה שאמר סמואל, שמדבריו הרבה להביא. המדובר היה קודם כל על נאומו של ס. אני הצבעתי עליו, כעל הסתלקות מהכרות בלפור. צ'רצ'יל הגן עליו. ל. גי. ובלפור הודו, שהוא נאום אומלל, ושהם חשבו תמיד על מדינה יהודית. דבר זה הפתיע מאד את צ'. הוא הודה שתשע עשיריות מן האנגלים בארץ-ישראל מתנגדים לציונות וגם חלק מן היהודים מתנגד לה. הוא גם הצביע על הצורך לתת לארץ-ישראל אסיפה נבחרת, דבר שלויד ג'ורג' התנגד לו. נראה שהוא אינו מכבד ביותר את צ'רצ'יל. צ'רצ'יל הסכים שצריך לאשר ולהגשים את זכיון רוטנברג, שצריך להרשות הגירה מוגבלת ולארגן הגנה! אבל הדבר עוד לא נגמר. הפגישות הבאות נדחו עד בואם של הערבים, שאתם יהיה צורך לשוחח. לויד ג'ורג' העיר כמה פעמים כי ס. (סמואל) חלש ושהוא מכיר אותו יפה. ראיתי פעמים אחדות גם את סמוטס, שגם הוא מקבל על עצמו לסדר את הענינים אבל עדיין איני יודע את התוצאות. כל מיני נושאי-כהונה ממשרד-המושבות מחזרים אחרי עכשיו מתוך רצון להגיע לידי מסקנה כלשהי, והשבוע יש לי כמה ישיבות אתם במשרד המושבות בכמה שאלות קונקרטיות, כמו הגנה, זכיונות, וכו'.

מונד טען אתמול, שהמצב הוטב, אבל קשה להסכים לכך, ביחוד כשהכל תלוי במה שיעשה סמואל, הנותן שם כל הזמן הבטחות לערבים. הגיע אתמול סאקר, המספר הרבה מאד על אפסותו של הגבור שלנו. זהו בדרך כלל, מצב הענינים. חושבני שבעוד שבוע אוכל להמציא לך ידיעות מסוימות עוד יותר.

הצטערתי מאד לשמוע, שאתה מרגיש עצמך לא בטוב והנני מאחל לך הבראה מקרב לב. אכתוב לך שוב כעבור ימים אחדים ואשלח לך מיסמכים אחדים. הערבים ודאי יופיעו ביום שלישי ונוכל להודיע על תכניותיהם. אני מנשקך הרבה הרבה ודורש בשלומך.

באהבה
שלך היים

מן הטבע אל ההיסטוריה

מאה שנה למותו של פרידריך שלינג

ש. ה. ברגמן

לברוך פליכט ולטש, ליום השיבה

לינה שלגל, אשתו של אוגוסט וילהלם שלגל, שהיתה תחילה ידידתו של שלינג ואחר כך אשתו והשפיעה השפעה מכרעת עליו בעשר השנים הפוריות ביותר של געוריו. בשנת 1801 בא גם הגל ליינה כמורה לפילור סופיה, תחילה ידידו הקרוב של שלינג (שניהם היו ילידי דרום-גרמניה), אך הידידות הפכה אחר-כך לשנאה, בייחוד כשהגל נעשה מפורסם יותר, ושלינג האשים אותו, שהוא „גנב“ ממנו את העקרון היסודי של שיטתו.

בשלושת הספרים הראשונים של שלינג „על האפשרות של צורת הפילוסופיה בכלל“ (1795), „על האני כעקרון הפילוסופיה“ (1795), „מכתבים פילוסופיים על הדוגמטיון והקריטיציזם“ (1796) הוא מופיע כתלמידו של פליכט. שלושת הספרים האלה נכתבו בקריבה כל כך קרובה לרוחו של פליכט, עד שניתן לקסירר בזמננו לציין אותם כביאור אידיאלי ל„תורת המדע“ של פליכט. שלינג מדגיש בספרים אלה את האני המוחלט כמרכזה של הפילוסופיה. הניגוד בין הסובייקט והאובייקט, שבתוכו אנו נמצאים, מניח כמצע שלו אני מוחלט, שאינו מותנה על ידי שום אובייקט, אלא מכיל את האובייקט בתוכו. שלינג מסתמך על השורש של המלה הגרמנית *bedingen* (התנות). הפועל הזה מכיל בתוכו את השורש „דינג“, כלומר, דבר, עצם. על ידי שמשוה „מותנה“, הוא הופך לדבר, לאובייקט מה. זה סימנו של הדבר באשר הוא דבר, שהוא מותנה מן החוץ. ואילו הסובייקט איננו מותנה, הוא איננו דבר. הניגוד הזה בין הסובייקט והאובייקט, בין האני והדבר, המתנה והמותנה, הוא הניגוד היסודי בפילור סופיה. בעייתה של הפילוסופיה היא למצוא משהו שאינו יכול להיחשב בשום פנים ואופן כ„דבר“. והו האני המוחלט, הבלתי מותנה. כאן אנו חיים את הפעולה הטהורה, שהיא פעילות ולא יותר, ושלא כרוך בה שום מצע-מת, דבריי. את האני המוחלט הזה מחויבים אנו לחשוב, כשם שחשב שפינוזה את העצם שלו: יסוד העולם. אלא שהעצם של שפינוזה הוא דבר, הוא לא-אני, הוא הלא-אני המוחלט. שלינג רוצה לבנות בפילוסופיה שלו שיטה שתהיה מקבילה לשיטתו של שפינוזה ומנגדת לה גם יחד. „לשפינוזה היה העולם

כל האומר, שאין אנו אלא מעבירים את מושגינינו אנו על הטבע, אין לו מושג מה הוא הטבע ומה הוא צריך להיות לנו. אין אנו רוצים, שהטבע בעצמו יהיה, בהכרח ומראשיתו, מבטא את החוקים של רוחנו ויממש אותם בעצמו, ושהטבע יהיה טבע וייקרא טבע רק באשר הוא עושה זאת. הטבע צריך להיות הרוח הנראה לעין, כשם שהרוח הוא הטבע הבלתי-נראה“.

מלים אלו של שלינג מבטאות את תכניתו של ההוגה, שהוא הכוכב השני בתוך המול המשולש של האידיאליזם בשמי הפילוסופיה בתחלת המאה ה־19: פליכט, שלינג, הגל.

פרידריך וילהלם יוסף שלינג נולד בשנת 1775 בוירטמברג בגרמניה הדרומית, בעיירה ליונברג, שהיתה גם עיר מולדתו של קפלר. כלייבניץ היה גם שלינג בכור-גאון. יש ענין בגילם של שלושת הפילוסופים בשעה שיצרו את יצירתם שהטביעה את הותמה על כל פעולתם: קאנט היה בן המשים ושבע כשהוציא את „ביקורת התבונה הטהורה“; פליכט — בן שלושים ושתיים כשפירסם את „תורת המדע“; שלינג היה, והוא בן עשרים, נציגה של הפילוסופיה של קאנט ופליכט, ובן עשרים ושתיים כבר הלך בדרך העצמאית ויצר את הפילוסופיה שלו. הוא היה בן שלושים וארבע, כשחדל, בשנת 1809, לפרסם, ופרש לבדידות, אשר פמנה יצא רק לעת זקנה ובידו מישנה אחרת לגמרי, המציינת את תורת-הזוקונים שלו. כאן אנו דנים רק על אתקופה הראשונה של יצירתו, תקופת „הפילוסופיה של הטבע“.

שלינג למד בטייבנגן פילוסופיה ותיאולוגיה גם יחד. בן שבע-עשרה קיבל תואר „מאגיסטר לפילור סופיה“ על סמך עבודה על ראשית הרע של האדם, כלומר, על הפרק השלישי בספר בראשית. בהיותו בן עשרים סיים את לימודיו בתיאולוגיה בעבודה על היחס של הגנוסטיקן מארקיון אל פאולוס. גיתה הזמין אותו בשנת 1798 כפרופסור ליינה, שהיתה אז הערה ביותר בין האוניברסיטאות הגרמניות. לכיוון הרומאני-טי שבמחשבה הגרמנית היו אז שני מרכזים: ברלין ויינה, ובשניהם שימשה אשה וביתה מרכז לתנועה הרוחנית: בברלין רהל לוקינצ'רנהאגן, וביינה קארור

האבן יכולה להיות ויכולה גם לא להיות. ואילו האני ישנו רק באשר הוא נחשב, והוא נחשב רק באשר הוא ישנו. המושג של האני וישותו של האני חודרים זה אל זה. האני יכול רק להיחשב על ידי עצמו. הוא נחשב באשר הוא כבר ישנו. הוא ישנו רק באשר הוא חושב את עצמו. בשפתו של שפינוזה היינו אומר רים: האני הוא סיבת עצמו.

הפעולה הזאת של התעוררות ויקיצה היא רציה מוחלטת. "מקורה של התודעה העצמית היא הרציה. ברציה המוחלטת מודע הרוח את עצמו. יש לו הסתכלות שכלית של עצמו. החירות ניכרת רק על-ידי החירות, הפעולה נתפשת רק על ידי הפעולה". בצדק העיר קונו פִּיֶּשֶׁר, ההיסטוריון של הפילוסופיה, על הקירבה הרבה שישנה כאן בין שופנהואר ובין שלינג.

האני הסופי מממש את הקפיצה הזאת לתוך "ההסתכלות השכלית" ורק על ידי כך יכולה להתחיל כל התפלספות. בהסתכלות השכלית מתמזגת הישות עם החשיבה. אצל פִּיֶּכְטָה הופיע האני המוחלט כצו מוסרי, כצו המצווה על האני הסופי להתגבר על כל המכשולים; עניינה של הפילוסופיה הוא המימוש של האני בתוך כל התנאים ונגדם. הלהט של פִּיֶּכְטָה הוא להט מוסרי; פעולת ראשית של הפילוסוף היא פעולת ההתגברות, במאבק תמידי, על הנטיות החושניות. בנצחון זה על המכשולים מתממש לו לפִּיֶּכְטָה האני המוחלט. לשון אחרת: האדם מתרומם, נופל וקם, נכשל ומתרומם שוב לקראת האלוהים ובזה הוא חי את האלוהי שבקרבו מתוך מלחמה שלא תיפסק. לא כן שלינג; להטו אינו מוסרי, אלא עיוני-ספקולאטיבי. בפילוסופיה של פִּיֶּכְטָה האלוהים הוא המטרה למוזיגת סובייקט ואובייקט, כאותה אחדות, שהיא המגמה של כל הסינתיות. ואילו אצל שלינג אלוהים הוא האחדות הקודמת לכל שניות ולכל סינתזה. כאן בולטת לעין קירבתו של שלינג לשפיר נווה.

בעזרת "ההסתכלות השכלית" קופץ שלינג, כביכול ישר וללא מאבק לתוך האלוהי ומזדהה. באשר הוא אדם יוצר, עם בורא העולמות. הלהט המוסרי של פִּיֶּכְטָה היה ירושתו של קאנט, של הצו הקטגורי בתורת המידות שלו. אצל שלינג נשמעת מלכתחילה, עוד בהיותו מפרשו של פִּיֶּכְטָה, נעימה אחרת. האידִיֶּאלִים אליוס הספקולאטיבי שלו הוא מעבר לשאיפה המוסרית השואפת לקראת האלוהות. שלינג כפילוסוף מזדהה, כביכול, עם האלוהות במידה כזאת, עד שהוא יכול לכתוב: "העולם האינסופי אינו אלא הרוח היוצר שלנו ויצירות חוזרות עד האינסוף".

הכל, ואילו לי האני הוא הכל". על האני חלות כל אותן התביעות אשר שפינוזה רצה לייחסן לעצם המוחלט שלו ולא הצליח. האני המוחלט הוא איך סופי, וכל המציאות הסופית אפשרית רק על ידי האני ובהנחת האני. האני המוחלט אינו ניתן לחלוקה, אינו ניתן לשינוי והוא קבוע רק על ידי עצמו. אך כל זאת נוכל לממש ולחיות רק מתוך ובתוך אי-האמצעות הטהורה של הפעולה, באקט הטהור של הפעילות. הדוגמאטיזם של שפינוזה יוצא מן המציאות, ואילו שלינג כמבאר ומפרש את פִּיֶּכְטָה יוצא מן הליך החי כראשית כל התפלספות. את הראשית הזאת של ההתפלספות אין אתה יכול ל"הוכיח", עליך להיות אותה ולממש אותה. הפילוסופיה אינה רשאית להתחיל בעיקר מופשט, אלא בפעולה חפשית, באקט של חירות. ה"אני" ישנו רק במידה שהוא מממש את עצמו בלי הרף מתוך ההתגברות על המכשולים, מתוך הנצחון של ישותו הנחה, המתה, האינרטיה, של הדבר, של האובייקט. הפילוסופיה מתחילה בדרישה העליונה אל המתפלסף: היה!

מי שאינו מצוי אצל הפילוסופיה האידיאליסטית ואורח חשיבתה, ישאל: מה פירושה של דרישה כזאת? הלא גם האבן ישנה. ומה דורש הפילוסוף מאתנו כשהוא פונה אלינו ואומר: היו! אולם בפיו של פִּיֶּכְטָה ושל שלינג ישנה משמעות גדולה לציווי הזה, כלומר: היה בלתי מותנה, התגבר על כל התנאים אשר העולם, הלא-אני, רוצה להגביל אותך בתוכם. אצל פִּיֶּכְטָה פונה צו זה אל האני המוגבל ומשמעותו דרישה מוסרית: היה בלתי-מותנה, שחרר את עצמך מכל תלות באנשים ובמסיבות. שלינג, כפרשנו של פִּיֶּכְטָה, מסיט את נקודת-הכובד ואת ההדגשה מן המוסר אל המיטאפיסיקה על ידי שהוא מטעים את הניגוד בין האני הסופי והאני האינסופי, האלוהי. וניתן לנו, כדי לשבר את האוזן, לנסח דרישה זו כך: היה כאלוהים! שלינג מסתמך על שפינוזה ועל דרגת ההכרה העליונה שעליה מדבר שפינוזה, היינו על "הדעת שמתוך ההסתכלות". במשנתו של שפינוזה זוהי צורת החשיבה האלוהית, כלומר, חשיבה החודרת באופן בלתי אמצעי מן הכללי ביותר אל הפרטי ביותר ומקיפה את הכללי ואת הפרטי במחשבה אחת. לצורת ההכרה העליונה הזאת קורא שלינג בשם "ההסתכלות השכלית". בפעולה של ההסתכלות השכלית בורא האני את עצמו בפעולה של התעוררות, של יקיצה. שהרי האני אינו כמו האבן, כמו האובייקט, אשר נברא על-ידי בורא מן החוץ. האני יכול לברוא רק את עצמו. רק אני יכול לומר לעצמי: "אני". אצל האבן הישות היא משהו מקרי, תוספת הניתנת לו מן החוץ, כי

ב

עם כל השוני בהדגשה נכתבו כתביו הראשונים של שלינג לגמרי ברוחו של פיכטה. את משנתו העצמאית מצא שלינג בהגדרו מחדש את מצבו של הטבע בתוך השיטה. במשנתו של פיכטה לא היתה קיימת עמדה מיוחדת של הטבע, מכיוון שפיכטה ראה את הטבע רק כדבר-מה שלילי, רק כמעצור ומכשול אשר עליו מהויבת החירות להתגבר. הטבע היה בעיניו חומר גרידא, חומר אדיש כשלעצמו, אשר כנגדו ובו מתמ' משת האידיאה של הירות האדם. להכיר את הטבע פירושו אצל פיכטה, להכיר שאין שום ממשות עצמאית לטבע הזה. כל נסיון להנחיל לטבע ממשות בלתי תלויה באדם וחיים עצמאיים נראה היה לפיכטה כהזיה ושרירות.

נגד המושג השלילי הזה של הטבע מעמיד שלינג תפיסה חיובית. לטבע נודע ערך רוחני עצמאי, בטבע שוכן כוח יוצר משלו הקרוב לכוח יוצר המתגלה לנו באני. שלינג רואה בטבע, כמו שהוא נראה לנו ראשונה, רק את הביטוי ואת קלסטר-הפנים של הטבע האמיתי. כשם שנשמתו של אדם משתקפת בפניו, ואנו חודרים דרך קלסטר-הפנים של האדם אל נשמתו המתבטאת בפניו, כך שומה על הפילוסוף לעורר בתוכו כוחות הכרה כאלה שיאפשרו לו להכיר את הרוח בטבע המתגלה בו. הערכה חדשה זו של הטבע באה לידי ביטוי בפעם הראשונה בשנת 1797 בספרו של שלינג „סקיר רה כללית על הספרות הפילוסופית החדשה“, ולאחר כך נכתבו במשך שלוש השנים הספרים והמאמרים „אידיאות לפילוסופיה של הטבע“, „על נשמתו של העולם“, „תכנית ראשונה לשיטה של הפילוסופיה של הטבע“, „מבוא לתכנית של שיטה של פילוסופיה של הטבע או על המושג של פסיקה ספקולאטיבית“, „דדוקציה כללית של התהליך הדינאמי“ ולבסוף — „השיטה של האידיאליזם הטראנסצנדנטאלי“ משנת 1800, לפי הערכתו של קאסירר, הספר הבשל ביותר, השלם ביותר והשיטתי בין כתביו של שלינג.

ספריו הראשונים הדגישו, בעקבותיו של פיכטה, את הניגוד בין האני הבלתי מותנה והדבר המותנה, בין הסובייקט ובין האובייקט, בין החירות לבין הגמ' צאות. הכתבים של התקופה הפילוסופית-הטבעית, שבה אנו עוסקים עתה, משתדלים לשים במקום הניגוד את הנסיון לתווך, למצוא מעבר, נסיון שלא היה יכול להיעשות בכתביו הראשונים. שלינג רואה עתה את האובייקט לא כניגוד לסובייקט, אלא כחדור על-ידי הסובייקט, והוא מנסה להתחקות על עקבות הרוח בתוך הטבע.

ג

עלינו לומר כאן דברים אחרים על ההשפעה שהש" פיעה על שלינג הצעיר, „בקורת כוח-השיפוט“ של קאנט אשר הופיע ב-1790. שם שאל קאנט כיצד נוכל להבין שהאורגניזם בנוי באופן תכליתי, והוא ענה שאמנם אין לנו הרשות להניח באופן ישיר שאיפה תכליתית בטבע וכי שומה עלינו להבין את הטבע באופן מיכני-סיבתי ללא כל תכליתיות. אולם, הוסיף קאנט, מגמה זו לא נשיגה לעולם, לעולם לא יקום לנו „ניוטון“ כזה אשר יסביר לנו הסברה מיכנית אפילו פעולות עלה עשב אחד. אנו נאלצים איפוא להסתכל בטבע לפי עניות שכלנו באופן כזה כאילו היו קיימות בו מגמות תכליתיות, כאילו היה הטבע נוצר על-ידי רוח דומה לרוחנו. ואם נהיה זהירים למדי, אם נזכור תמיד את המלה „כאילו“ הרי מותר לנו להש" תמש שימוש ארעי בקטגוריה של התכליתיות ולראות את הטבע כיצירה וכהשלכה (פרוייקציה) של שכל אשר יצר אותו באופן תכליתי. שימוש זה ב„כאילו“ יביא לנו את היתרונות המיתודיים הגדולים ביותר, כי הוא יעזור לנו להתגבר על השניות של הסיבתיות ושל התכלי- תיות. אנו מחזיקים בהסברה סיבתית כקטגוריה יחידה, שהיא גניטימית, אך מפני קוצר שכלנו אנו משלימים את החקירה הסיבתית על-ידי חקירה תכלי- תית כאמצעי ארעי מבלי לייחס ברצינות לטבע שאיפות תכליתיות.

כאן מצא לו שלינג נקודת-אחיזה. הוא נסתלק מזהירות של קאנט, והעזי להבין ממש את הטבע כפריו של רוח הפועל בתכליתיות. הוא העזי לראות את הטבע כהתגלמות חושנית, כהתגלות מוחשית, של הרוח, ולבנות באופן כזה, כלשונו, פסיקה ספקולאטיבית.

ד

ברור שהערכה זו של הטבע, והנסיון לחפש בטבע את עקבות הרוח, עמדו בניגוד גמור אל פיכטה, אשר ראה בטבע מכשול חומרי בלבד שאין לייחס לו כשלעצמו ערך כלשהו. ההתרחקות מפיכטה באה לשלינג לאט-לאט ושלא מדעת עצמו. הכתבים הראשונים הדגישו את ההבדל בין הסובייקט והאוב' ייקט. כתבי התקופה שאנו עומדים בה החזיקו תחילה בניגוד הזה, אלא ששלינג השתדל להראות שהטבע במובנו העליון אינו אובייקט, אינו „דינג“ כלל וכלל. רק המושג המופשט רואה את הטבע כעצם מת, מוצק ובלתי משתנה. ההסתכלות השכלית פורצת את המח' סום הזה ורואה את הטבע כסמל החירות, לא עוד כתוצר אלא כיצירה. כוונתו של שלינג היתה איפוא להראות:

האישים, היה אל-אינדיוידואלי — ועל-אינדיוידואלי. מכאן מוסבר, מדוע אנו בטוחים כל כך, שכולנו חיים בתוך עולם אחד, שדימויינו מסכימים עם הדימויים של כל זולת, שהרי תודעתנו היא בשרשה תודעה אחת מקפת את כולנו.

כשעמד לייבניץ לפני בעיה דומה — ההתאמה ההדדית של כל המונאות — לא ראה מוצא אחר אלא להסתמך על ההרמוניה הקבועה מראש בין כל הנשמות על ידי אלוהים. במקום זה מסתמך שלינג על המקור המשותף של כל האניים מתוך אני על-אינדיוידואלי אחד.

האני שהגיע כבר לאינדיוידואליות שלו ואומר על עצמו „אני נמצא“ איננו זוכר עוד את הדרך שמאחוריו. שהרי התודעה היא סופה וסיומה של דרך ההתפתחות, ואילו הדרך עד התודעה העצמית היא בלתי מודעת. על-ידי כך מסתברת הסמיות וההכרחיות של דימויינו. באופן כזה מסביר איפוא אותו העקרון האחד גם את ההסכמה ההדדית של האניים בינם לבין עצמם וגם את ההכרחיות שבה מופיע לפנייהם העולם החיצוני, אף-על-פי שלאמיתו של דבר הוא יצירה של האני עצמו. האני האינדיוידואלי, המודע, מצא בתודעתו רק את הציגנים, כביכול, של אותה דרך, ולא את הדרך עצמה. עניינו של המדע הוא להוליך את האני הזה חזרה אל עצמו, אל זכירת דרכו. מבחינה זו אין הפילוסופיה אלא זכירה של מה שעשה וסבל האני בהוויתו הכוללת, הטרומ-אינדיוידואלית. כאן קרוב שלינג לתורת הזכירה של אפלטון. הפילוסופיה היא דברי-ימיה של התודעה העצמית. ההתפתחות מתחילה בתחושה האלמנטארית ביותר, כלומר, בהגבלה הראשונה שבה נתקל האני, והיא מסתיימת בתודעה המלאה של האני המודע. הרוח היא עיצוב פני עצמו, פרודוקציה של עצמו, תכלית המגשימה את עצמה ללא תודעה. את כל הטבע יש להבין כאירגון הולך ומתקדם, והמטרה האחרונה היא החירות המלאה של האני המודע. שלינג כותב:

„מהלך הטבע הרציף והיציב לקראת האירגון מגלה בעליל את היצר הער הנאבק, כביכול, עם החומר הגס, יתים מנצח ועתים מנוצה, עתים מתפרץ בצורות העשיות יותר ועתים בצורות מצומצמות. זהו הרוח הכללי של הטבע המסגל לעצמו מעט-מעט את החומר הגס. החל ממישור הטחב שבו תגלה בקושי את עקבות האירגון, ועד הרמות הנאצלת של האדם אשר ניערה מעליה כביכול את כל כבלי החומר, שולט אותו היצר המשתדל לפעול לפי אידיאל אחד ויחיד של התכליתיות, ומשתדל לבטא ולחזור ולבטא עד אינסוף אותה דמות-בראשית, את הצורה הטהורה של רוחו. לא יתואר אירגון ללא כוח יוצר. הייתי חפץ

(א) שהטבע אינו עולם של דברים מתים, של אובייקטים דוממים, הניתנים לנו ואין אנו יודעים מניין הם ניתנים. הוא רוצה להראות שהטבע הוא יצירתו של הרוח. תורות-הבריאה שבדתות השונות, לפי התפירה המקובלת, מלמדות שאלוהים ברא דברים, מים, שמש, ירח וכו'. שלינג רצה להראות, שהיצירה כולה היא, שהיא נושאת את הרוח בתוכה, או נישאת על ידו. הרוח שלנו בהסתכלו בטבע מסתכל בתמונת עצמו.

(ב) אך הפילוסופיה איננה יכולה להתכחש לכך, שהטבע הזה מופיע לו לאדם ראשונה כמשהו נתון מן החוץ. הפילוסוף, גם האידיאליסטי, נאלץ להודות בכך, שהאדם מרגיש את עצמו כתלוי בטבע ושהוא אינו רואה את הטבע כמעשהו.

(ג) את הסתירה הזאת יסלק הפילוסוף אם יניח, שהטבע הוא פרי יצירה עיוורת, יצירה בלתי-מודעת של הרוח.

(ד) אך המטרה של התהליך-יצירה עיוור זה, של הפעולות הממושכות של הרוח היוצר הבלתי מודע, היא בכך שהרוח יגיע בתוך הטבע ועל ידי הטבע עצמו לידי תודעה עצמית. וזה נעשה באדם כפרי עליון של הטבע.

זוהי איפוא תכניתו של שלינג. כדי שתוכל הפילוסופיה לתאר את התהליך הזה, צריכה היא לעגון בנקודה מעבר לתודעה, כשהעולם האובייקטיבי עדיין איננו קיים, ולפרש, כיצד העולם והרוח-השקוע-בעולם נוצרים גם יחד כיצירה של הרוח המוחלט האלוהי המכיל את שניהם. התפתחות זאת צריכה להראות, כי-צד הרוח מוצא את עצמו יותר ויותר בתוך הטבע, „ומגיע אל עצמו“ ונעשה מודע לעצמו. פיתוח הפעור לוח ההכרחיות האלה, כלומר, ההיסטוריה של הטבע, יהיה עם זאת גם ההיסטוריה של התודעה העצמית. שלינג כותב: „מה שהגשמה מסתכלת בו אינו אלא הטבע שלה המתפתחת. הגשמה מציינת על ידי תוצירה-היא את הדרך, אשר בו הגיעה מעט-מעט אל התודעה העצמית. הדרך הזאת אינה נראית לעינים הרגילות, אך לעיני הפילוסוף היא ברורה וקבועה. ספר העולם מונח פתוח לפנינו, כדי שנוכל למצוא ולחזור ולמצוא בו את ההיסטוריה של תודעתנו העצמית“.

הנושא של הפילוסופיה של שלינג יהיה איפוא: להבין את הטבע כהיסטוריה של הרוח, כהתפתחותו הבלתי מודעת של ה„אני“. האני אשר מעבר לתודעה לא היה אינדיוידואלי, האני של פלוני אלמוני, שהרי הוא נעשה אינדיוידואלי רק על ידי שהוא נעשה מודע לעצמו. לפני ההתהוותה התודעה העצמית היה האני-שמעבר-לתודעה אני אחד לגבי כל

לעצמו כולו שקוף משיג הטבע רק בריפלקסיה העליונה והאחרונה, שהוא האדם. על ידו חוזר הטבע בשלימותו אל עצמו ועל ידו מתגלה, שהטבע בשרשו זהה עם מה שמתגלה בתוכו כשכל ותודעה".

פילוסופית הטבע של שלינג רוצה להראות, כיצד נעשה הטבע לרוח. לשם כך יוצא שלינג מן התורה העתיקה, שלפיה החומר נושא בחובו מראשיתו את הנשמה, תורת ה"הילוצואיזם", שאנו מוצאים אותה כבר אצל ראשון הפילוסופים, אצל תאלס. אמנם קאנט נלחם בתורה הזאת וקרא לה "מותה של כל פילוסופית הטבע", אך שלינג חוזר מקאנט אל לייבניץ והוא מוצא שתורתו מסכימה בנקודה הזאת גם עם שפינוזה: "שפינוזה היה ראשון אשר ראה מתוך תודעה מלאה את הרוח ואת החומר, את החשיבה ואת ההתפשטות, כדבר אחד, כמודיפיקציה של עקרון אחד". שגיאתו של שפינוזה היתה, לדעתו של שלינג, בכך, שהוא ניסה להבין את החשיבה ואת ההתפשטות כתארים של משהו הנמצא מחוץ לה. הוא היה צריך לרדת אל עמקי תודעתו העצמית, לשים את עצמו במקומו של העצם האינסופי. שהרי אין אנו מבינים כיצד מתאחדים החשיבה וההתפשטות במשהו אשר מחוצה לנו. אך בתוכנו אנו מכירים היטב את ההתאחדות ההכרחית של האידיאלי והריאלי, של הפעיל המוחלט והסביל המוחלט, שהרי זהות זו היא טבעו. במלים אחרות: שאיפתו של שלינג היא לכתוב מחדש את "תורת המידות" של שפינוזה, אך מנקודת מבט שנתאפשרה רק אחרי קאנט, מנקודת המבט הטראנסצנדנטאלית.

התפקיד הזה של הבנת אחדות החומר והרוח בכל צורותיה והתגלמותיה השונות דורש קודם כל לגלות את האחדות של הכוחות הפיסיקליים בטבע הבלתי אורגאני, בעובדות הפיסיקליות והכימיות גם יחד, כדי שיוכלו לשמש אחר-כך אבני בנין לשיטה כולה. את זאת עשה שלינג בכתביו משנת 1797. בחיבור "על נפש העולם" של שנת 1798 מנסה הוא להכניס גם את התחום הביולוגי לתוך תורתו. בטבע האורגאני מחויב שלינג להראות, כיצד הניגוד בין הצמח והחיה, והניגודים בין המינים השונים שבעולם הצמחים והחיות מהווים התפתחות אחת מתקדמת והולכת. הרי שלינג היה הראשון אשר ביטא מתוך יסודותיו הפילוסופיים את העקרון של ההתפתחות האורגאנית. שלינג מניח שבכל תופעה שבטבע נמצאים חומר ורוח גם יחד וכל ההבדל הוא במידה שבה מעורבים שני היסודות האלה בכל תופעה ותופעה. באופן כזה ניתן לו לסדר את ההדרגה מן הטבע אל הרוח ולהיפך. החומר אינו אלא רוח שכבה וכל הפעולות והאסטריות של התודעה העצמית אפשר להבחין בהן

לדעת, כיצד נכנס כוח יוצר כזה אל החומר, אילו היה החומר דבר-כשהוא לעצמו נטול רוח. ישנו כוח יוצר בתוך הדברים אשר מחוצה לנו, אך כוח זה יכול להיות רק כוחו של רוח. הדברים אינם דברים כשהם לעצמם, אינם ממשיים על ידי עצמם. הם יכולים להיות רק יצירות, רק תוצר של רוח. ההדרגתיות של הארגונים והמעבר מן הטבע הדומם אל הטבע החי מגלים בעליל כוח יוצר המתפתח רק לאט-לאט לקראת החירות הגמורה".

זהו התרשים של פילוסופית הטבע של שלינג: הטבע כמערכת אחת בהתפתחותה והרוח כסיבה המניעה והיוצרת אותה מבפנים. וכל פילוסופיה אמיתית אינה יכולה להיות אלא חזרה על ההתפתחות הזאת, חזרה בתוך התודעה, רקונסטרוקציה של הטבע בתוך הרוח. הפילוסופיה תהיה איפוא פילוסופיה התהוותית, יצירה-חזרת רוחנית של העולם, הכרת ההיסטוריה של הטבע כהיסטוריה של התודעה העצמית.

ה

והנה יש שתי אפשרויות לתאר את המהות העולמית והאחת, שהיא רוח וטבע גם יחד. האפשרות האחת היא להראות את חוקי הטבע הפועלים בממשות. והאפשרות השניה היא, להראות כיצד מגיע הרוח אל ידיעת החוקים הללו. זוהי אותה הדרך בשני כיוונים מהופכים, הדרך הראשונה היא זו של פילוסופית הטבע, הדרך השניה היא דרכה של פילוסופית הרוח. שלינג מתאר את שתי הדרכים הללו באופן כזה: "המגמה ההכרחית של כל מדע-טבע היא להגיע מן הטבע אל השכל. זהו היסוד של כל שאיפה, הרוצה להכניס תיאוריה לתוך תופעות הטבע. ההשתלמות העליונה של מדע-הטבע תהיה הבאת כל חוקי הטבע אל חוקי ההסתכלות והחשיבה. החמרי שבתופעות צריך להסתלק כליל ורק החוקי, הצורני, צריך להישאר. כל כמה שפורצת ומתגלה החוקיות שבטבע, נעלם יותר ויותר המעטה החמרי, התופעות נעשות יותר ויותר רוחניות. הרי התופעות האופטיות אינן אלא גיאומטריה, אשר קוויה נמתחים על ידי האור, והאור ספק גדול אם יש בו עוד מן החמריות. בתופעות של המאנגטיום נעלמים כל עקבות החומר, והתופעות של כוח הגרצויטציה אינן אלא החוק, אשר המכאניזם של התנועות בשמים הוא הגשמתו. התיאוריה המושלמת ביותר של הטבע תהיה אותה תורה אשר תהפוך את הטבע כולו לאינטייגנציה. התוצרים המתים ונטולי התודעה של הטבע אינם אלא נסיונות שלא הצליחו, נסיונות של הטבע לשקף את עצמו, והטבע הנקרא דומם אינו אלא שכל בלתי בשל, ולכן משתקף בתופעותיו אופי שהוא עדיין בלתי מודע, אך בכל זאת הוא כבר שכלי. את מגמתו האחרונה להיות

רשויות בלתי תלויות זו בזו, אלא התפלגותו של האחד לשניים. באופן זה אין המנוגדים זרים זה לזה, אלא הם משתייכים יחד, נזקקים זה לזה ושואפים לקראת איחוד והשלמה. הפילוג שלהם הוא התפלגות עצמית, הוא קטביות זו שולטת בטבע כולו ומשנה רק את צורות הופעתה. החוק העליון של הקטביות הוא: הוזה מתפלג לשניים, והשניים שואפים שוב לקראת האיחוד וההזדהות. קטביות זו היא חוק עולמי, והקטביות בפיסיקה היא רק ביטוי של עקרון אוניברסאלי.

(שלינג לא ידע כי משנתו זו קרובה ביותר לפילוסופיה הסינית, שגם היא בנויה על קטביות של שני ניגודים, ין ויאנג, המתבטאים בכל: בנקבה וזכר, קיץ וחורף, חיים ומוות, שמים וארץ, אור וחושך, טוב ורע, שמאל וימין, פנים ואחור, בצורת ושטפון וכ'').

ראינו, כי שלינג מצא את השניות הזאת כבר בחומר, שהוא לפי השקפתו מסקנה של שני כוחות, ההתפשטות והמשיכה. תורה זו מקורה בקאנט, אשר לימד בספרו „התחלות מטפיסיות של מדע הטבע“ (1786), שאסור להבין את החומר כמשהו מת, אינרטי, אלא יש להבינו כמסקנה של שני כוחות, הדיחיפה והמשיכה. ואין החומר בעל הכוחות, שהרי אם תיטול מן החומר את הכוחות האלה, מה יישאר? וכיצד נבאר שמהו מת ודומם לחלוטין יקנה לו כוחות? אלא — החומר הוא בתוך-תוכו דינאמי, מסקנה של שני כוחות מנוגדים. את ההבדלים של מיני החומר השונים צריך להעמיד, לפי קאנט, על יחסים שונים בין שני כוחות-ראשית אלה ולא על האַטוּמים. את התורה הזאת קיבל שלינג מקאנט, אלא שאצל קאנט עמדה תפישה דינאמית זו של החומר מבודדת וללא קשר עם המשנה הקאנטית כולה, ואילו שלינג השתדל להכניס את התורה הזאת אל זיקה אורגאנית עם התורה של קאנט כולה, הבנויה על האני.

היינו, שני הכוחות הבונים את החומר הם לאמיתו של דבר גורמי ההסתכלות. הדינאמיקה היוצרת את החומר מוצבת באופן זה על כוחות האני. ההסתכלות נוצרת על ידי פעולת-ראשית בלתי-מנוגבלת הנעצרת על ידי מעצור וחזרת אל עצמה. האני הוא כולו פעילות, ועלינו להבין גם את התחושות החושניות ה„גיתנות“ לו, כביכול כפרי הפעילות. ההסתכלות נוצרת על ידי פעולת ההתפשטות וההצטמצמות הרוחנית. החלל והזמן אינם, כמו שאנו רגילים להבין אותם, כלי קיבול סבילים ריקים, שהחומר כביכול שט בתוכם, אלא הם פעילויות של הרוח, האחת חיובית, מתפשטת, והאחרת שלילית, מצמצמת. נמצא

בצורה עמומה כבר בתוך הכוחות והדמויות של החומר. על הנסיונות הרבים שנעשו לפניו כדי לאחד את הטבע והרוח, הוסיף שלינג את הנסיון החדש שלו, להראות שהחומר והרוח נמצאים בכל תופעה ותופעה. על ידי כך הוא מתגבר על הקרעים שבמציאות. כל התופעות שבטבע נערכות באופן כזה בטור אחד, אשר נקודות-הסיום שלו, כלומר, החומר הטהור מכאן והרוח הטהור מכאן אינן אלא נקודות-סיום אידיאליות. האחדות של כל תופעה פרטית, של כל צמח או כל חיה שבטבע, מתבטאת בכך שהיא נמצאת בנקודה מסוימת של הטור הזה.

אמנם הפילוסופיה של הטבע של שלינג שוב אינה הולמת את מעמדם של מדעי הטבע היום — את מדעי הטבע של זמנו הכיר שלינג היטב — אך בכל זאת נודעת גם היום חשיבות מרובה לנסיונו להבין את הטבע כולו, החל בדוממים וכלה באדם, כגרם מעלות רצוף אחד, המוליך מן החומר הדומם שכל טבעו התפשטות בחלל, דרך התהליך הכימי, החשמל, המאגנטיות, אל החיים האורגניים ועד האדם. באופן כזה ממלא שלינג את התפקיד אשר שם לפניו, והוא להראות כיצד הטבע מגיע עד החירות.

שלינג מקדים מצד אחד את תורת ההתפתחות, ומן הצד האחר הוא עובר על גבולותיה, כי תורת ההתפתחות עוסקת רק בחיים האורגניים. שלינג מרחיב את מושג ההתפתחות על ידי כך, שהוא כולל בו את התופעות הבלתי-אורגניות. כאן היא נקודת הקירבה בין ברגסון ושלינג, שהרי גם ברגסון יצר במושג „תנופת החיים“ שלו מושג של חיים אשר כלל את החומר. שלינג חיפש מושג כזה של התפתחות, שיהיה נעלה על הניגוד בין החומר ובין החיים.

שלינג שואף איפוא לקראת הסברה אחידה, מוניס-טית, של כל תופעות הטבע מן הדומם ועד החי ועד האדם. אך מהו העקרון המשותף לכל התופעות האלה, לחומר, לחשמל, למאגנטיות, לתהליך הכימי, לחיים, לרוח? שלינג עונה: העקרון המשותף השולט בכל הוא, שהפעולה נקבעת בכל מקום על ידי שני כוחות מנוגדים, המתחייסים זה אל זה כחיובי אל השלילי. כך נקבע החומר עצמו על ידי ניגוד כוחות ההתפשטות והמשיכה, המאגנטיות על ידי ניגוד שני הקטבים, החשמל על ידי הניגוד של החשמל החיובי והשלילי; את התהליך הכימי אפשר להעמיד על הניגוד בין הבסיסים והחומצות, את החיים — על הניגוד בין החושיות (סנסיביליות) והגריות (איריטאביליות), את הרוח — על הניגוד בין הסובייקטיבי והאובייקטיבי. בכל תופעותיו אלה פועל הטבע על ידי ניגוד, אך הניגוד אינו מבטל את אחדות הטבע, אדרבה: הטבע קיים על ידי איחוד השניים המנוגדים. אין כאן שתי

החיים הכוללים. החיים הם אוניברסאליים. הם חודרים את הבריאה כולה, הם „הנשימה המשותפת של הטבע“. והיצירות השונות של הטבע, סוגים, מינים ואישים אינם אלא יצירה אחת על דרגותיה השונות.

ז

מכיון שכל היצורים הם איברים של אורגניזם מקיף אחד, הרי מאפשרת „נשמת העולם“ את ההזדקקות ההדדית של כל הדברים. הזיקה ההדדית הזאת של כל חלקי עולם מתגלה באהדה ובאיבה, בניחושי עתיד, בטלפאטיה, בנבואה. גם את הפעולות של האינסטינקט בחיות, כגון מיבנה הכוורת על ידי הדבורה מסביר שלינג בעזרת נשמת העולם. מיבנה הכוורת הוא מלאכת מחשבת מפליאה, אך אין להסביר אותו מתוך „תבונת“ הדבורים. החיות הן ביטוי ומכשיר של התבונה הכוללת, האחת, מבלי להיות לעצמן בעלות תבונה מודעת, סובייקטיבית. לפעולת האינסטינקט נודעת תכליתיות אובייקטיבית ללא תודעה סובייקטיבית, הן תבונות בהכרח ולא מתוך תודעה חפשית. ודווקא השלמות המפליאה של מלאכת המחשבת בחיה מגלה שהפעולה אינה פרי שכל אינדיבידואלי, כי השכל האינדיבידואלי יכול לשנות, והדבורה אינה שונה. עם ההתפתחות וההתבחנות של כלי החושים עולה היכולת החושנית והשכלית, אך במידה שהכלים נעשים רב־רגוניים יותר, מתרבה גם אפשרות הטעות והפעולה נעשית שלמה פחות, דווקא מפני שהיא חפשית יותר ונעלה יותר. תכליתיותו של הטבע היא פעולה תכליתית ללא תודעה. העולם האורגני כולו הוא במובן זה תוצר תכליתי, אך תוצר שנוצר ללא מגמה מודעת.

ח

מתוך הדברים שנאמרו יוצא שאפשר לראות את שלינג כאתר מאבות תורת ההתפתחות. אך עלינו להבהיר עוד את הצורה המיוחדת שנתן לרעיון ההתפתחות ושהיא שונה מן השגורה כיום אצלנו. נעשה זאת בעקבות הרצאותיו של גיאורג זימל. מושג ההתפתחות השגור כיום אצלנו שרשו בדארווין ולאמארק. עקרונו הוא, שתופעה אורגנית אחת מולידה מתוכה את התופעה האחרת המתפתחת מתוכה. באופן זה מזיקה תורת ההתפתחות החדשה את התופעות הבודדות באורח פילוגנטי. אחר הוא מושג ההתפתחות אצל הגל ואחר הוא אצל שלינג. הגל עומד על אחדות ההוויה וכל תופעה בודדת היא בעיניו דרגת ההתפתחות של ההוויה האחת המוחלטת. כשם שגוף אורגני אחד, כגון אדם בודד, יכול להראות בדרגות התפתחותו האישית אספקטים שונים לגמרי, והוא כביכול מכלול התופעות השונות

שהחומר אינו אלא ההסתכלות, וההסתכלות אינה אלא פרי משחק של שני כוחות קטביים בתוך האני. והאני הזה הוא, כמו שראינו קודם, אני על־אינדיבידואלי, ואנו בני האדם הפרטיים, רק האורגנים שלו, העינים, כביכול, שבעדן מסתכל האני האינסופי הזה בעצמו. לשכלנו מופיע החומר כעצם קיים בפני עצמו ובלתי תלוי בנו.

כמו קאנט מורה גם שלינג, שיש להבין את כל האיכויות של החומר על ידי היחסים השונים והמורדרים של שני הכוחות היוצרים את החומר. הוא תובע איפוא כימיה דינאמית. והמעבר בין התופעות הגבוהות מהן אף הוא דינאמי. בתופעות הכימיות שורר שיווי־משקל הכוחות, המופרע והחוזר, מופרע וחוזר. ואילו בגופים החיים אין שיווי־משקל המופרע חוזר, המאבק בין הכוחות הוא מתמיד, וחזרת שיווי־המשקל נמנעת ללא הפסק. תהליך החיים מתגשם דווקא על ידי שהחיים מונעים השגת אותו שיווי־המשקל שאליו שואף התהליך הכימי. עקרון החיים חוזר ומלבה מדי פעם בפעם את התנגשות הכוחות המנוגדים. מתוך ההפרעה הבלתי־פוסקת של התהליך הכימי מקבל החי התמדה אחרת מזו של החומר, את התבנית (גשטאלט) שבה מתנה הכוליות את החלקים, וכל חלק הוא סיבה ותולדה גם יחד בתוך הכלל. אך למרות ההבדלים בין התחומים השונים של הטבע שולט עקרון אחד בעולם כולו: הקטביות של כוח דוחף וכוח עוצר. בעולם שולט עקרון מארגן א.ח.ד. לעקרון הזה השולט בעולם קורא שלינג „נשמת העולם“ (וכן נקרא גם ספרו). הטבע לא היה יכול ליצור את החיים אלמלא היו החיים טמונים מראש במהותו. שלינג מתנגד לאותה הדרך אשר נעשתה לאחר מכן קו מדרוך של תורת ההתפתחות ושל מדעי הטבע במאה ה־י"ט. אלה ביקשו להסביר את הגבוה יותר בטבע מתוך הנמוך יותר, את החיים מתוך הדומם, את הרוח מתוך החיים וכו' וחשבו שהתוצר האחרון בזמן יהיה תמיד התוצר הגבוה ביותר. שלינג — כמו פלוטינוס וכל האפלטוניים החדשים לפניו — התנגד להסברת הגבוה מן הנמוך; אין החיים נוצרים מתוך החומר הדומם. נהפוך הוא: הגופים הדוממים הם חיים אשר כבו. גם כאן קירבה רבה בין ברגסון לשלינג.

שלינג קורא לנשמת העולם המופיעה עתים כחומר פסיקלי, עתים כחומר כימי, עתים כחיים ועתים כתודעה בשם „הפכפכן“ („פרוטאון“) של הטבע החוזר בתופעות אינספור כשהוא פושט צורה ולובש צורה. הטבע כולו חי, החיים אינם זכיון של תחום מצומצם בטבע. נהפוך הוא: הטבע כולו הוא אורגניזם חי, והדברים הבודדים הם רק ביטויים מצומצמים של

השוואת הצילומים מתאפשר סידור כזה כאילו היתה כאן היסטוריה-תולדתית ממש.

לא כן אצל הגל. שם אין המוחלט מעבר לתופעות אלא הוא חי ממש בתוך התופעות הפרטיות וטור התופעות הפרטיות מהווה את החיים של המוחלט. אצל הגל התהליך ההיסטורי הוא תהליך ההתפתחות וההתגשמות של העצם המוחלט עצמו.

אצל שלינג נשארת גשמת-העולם מחוץ לתהליך, אך היא מכוונת את התהליך באופן שהוא שואף לקראת הודעות שלמה יותר ויותר של האובייקט עם הסובייקט. התוצרים הדוממים של הטבע אינם אלא נסיונות-כשל של הטבע להיות מודע לעצמו, והטבע הדומם כולו הוא שכליות נטולת-תודעה. המטרה העליונה של התהליך היתה מושגת אילו היה הטבע כולו חוזר אל עצמו ברפלקסיה. אז היה מתגלה שהטבע זהה עם מה שמתבטא בתוכו כתודעה וכתבונה. החוק אשר לפיו מתעלה הטבע מרמה לרמה, או כמו שאומר שלינג, מפוטנציה לפוטנציה, הוא תמיד אותו החוק, המעבר הקטבי מן ההתפשטות אל הצמצום, מן האובייקטיבי אל הסובייקטיבי, מן הבלתי-מודע אל המודע, פיתוח בפועל של מה שהיה נמצא קודם כהנה בכוח.

ט

כפי שרמזנו, חשב שלינג תחילה שמשנתו אינה אלא המשך והשלמה לקודמו, פייכטה. אבל יותר ויותר התבלט הניגוד ביניהם: אצל פייכטה הטבע הוא רק מושא של התודעה, ורק לתודעה נודעת מציאות מוחלטת. הפילוסופיה של שלינג רואה את הטבע כממשות הקודמת לתודעה והותרת לקראת התודעה. אמנם הפילוסוף התודעה היא נקודת-מוצא שלו, אך לא להתפתחות עצמה. בטבע עצמו התודעה היא הטבע בפוטנציה העליונה, היא הניחוח מן הטבע. אמנם ניתוח זה, שחרור זה של האני המודע מתוך הטבע, הייתה המגמה הכמוסה של ההתפתחות, אך עם כל זה נודעת לטבע ממשות עצמאית, והפילוסופיה היא זכירה, כביכול, של המצב שבו לא התרחש עדיין אותו ניתוח ואנו היינו עדיין זהים עם הטבע ונמצאנו בו רק בכוח ולא בפועל. האידיאליזם הסובייקטיבי של פייכטה אינו מכיר באבטונומיה זו של הטבע, ואילו שלינג, בראותו בטבע "שכליות קפואה" שעדיין לא גשתחררה מכבליה, מיחס לטבע ממשות עצמאית. הטבע הוא סובייקטיביות בפוטנציה-יירושה. ואילו על אותה רמה, בה מנתק האני את כבליו ונעשה מודע לעצמו, נעשה לו הטבע למשהו דומם, אובייקטיבי-גרידא. באופן כזה מצליח שלינג לגזור מתוך התהליך עצמו את האובייקטיביות (המדומה), נטולת-תודעה, של הטבע כפי שהוא מופיע לנו: מתוך הנחת הטבע כסובייקטיבי-אובייקטיבי

האלה ובכל זאת הוא אחד, כך גם לגבי הגל ההווה כולה היא אחת על כל דרגות התפתחותה. בניגוד לתורת ההתפתחות החדישה, רואה את דרגות ההתפתחות פתחות כבודדות, רואה הגל את ההתפתחות כדרכה של הווה אחת העוברת את הריבוי של הדרגות, ודרגות אלה קשורות ביניהן על ידי כך, שהן דרגות התפתחות של כוליות אחת. קשר הגיוני מטאפיסי אחד קושר את דרגות ההתפתחות מראש לידי יחידה אחת. ואילו בתורת ההתפתחות של דארווין מהוות התופעות הבודדות, הדרגות השונות של ההתפתחות, שלשלת אחת, ולא נאמר בזה שהשלשלת הזאת מהווה אחדות מטאפיסית אחת.

אצל שלינג אנו פוגשים מושג התפתחות השונה גם מזה של הגל וגם מזה של דארווין. אמנם החומר הדומם, התהליך הכימי, החשמל, המאגנטיות, האורגאניזם, האדם מהווים טור אחד עולה, אך שלינג אינו סובר שחוליה אחת בשלשלת הזאת מוליכה את התוליה האחרת. לאמיתו של דבר אין כאן תולדה, אלא רק התפתחות אידיאלית. אין אנו אומרים שדרגה אחת יצרה מתוכה את האחרת, אלא תופעות העולם הן כאלה, שהרוח מסתכל בהם יכול לסדר אותם בסידור מסוים המוביל מקוטב אחד אל הקוטב האחר. מה שעובר כאן את כל התופעות ומזיק אותן זו לזו, אינה האחדות של התהליך מטאפיסי אחד, כמו אצל הגל, אלא רק אפשרות של סידור מושגי על-ידי הרוח המסתכל. שלינג סובר שתהיה זו איהבנה אם נגיה, שהאיברים השונים בשלשלת ההתפתחות נוצרו ממש זה מזה. האידיאה של זיקתם ההדדית טבועה רק בתבונה המשווה.

את האופי ההתפתחותי-הדרגתי של הטבע אין לחפש בקשר התולדתי, אלא בקשר התכליתי המראה שדרגות השונות של ההתפתחות מתקרבות יותר ויותר לאידיאל אשר לקראתו שואף כל תהליך הטבע. אולם האידיאל הזה לא יושג לעולם, כי אין קץ לתהליך היצירה שבטבע, ולכן אי-אפשר לחוקר-ההתפתחות להצביע על האידיאל המוגשם ולקבוע על ידו את הקירבה או את הריחוק של המינים השונים לגבי מטרותם המשותפת. אך יש אפשרות להשוות את המינים השונים בינם לבין עצמם ולקבוע על ידי כך את ההתקדמות בתפקוד על ידי הפיסיולוגיה המשווה. באופן כזה יתרומם תאור-הטבע לדרגת שיטת-הטבע. גשמת-העולם עצמה אינה לוקחת חלק בתהליך זה; ההתפתחות אינה התפתחותה של גשמת-העולם (בניגוד להגל), אך גשמת-העולם מדריכה וחודרת את כל התהליך הזה. כיום אפשר להדגים את האופן בו תופס שלינג את ההתפתחות על-ידי הראינוע. גם שם אין הצילום האחד מוליד את השני, אבל על ידי

מיוחדת אשר על ידה נפרד המושא מן המושג. את הפעולה הזאת קורא שלינג בשם הפשטה טראנס-צנדנטאלית או הפשטה מוחלטת. על-ידי ההפשטה הזאת נותק עולם המושגים מעולם המושאים. מה שאנו מכירים כהפשטה נסיונית בחיינו, יצירת המושג, מתאפשר רק על ידי אותה ההפשטה המוחלטת שקדמה. על ידה מתנתק המושג בכללו מן האובייקט שהיה שקוע בו קודם. ההשתקעות הראשונית של המושג בתוצרו נשכחה, והמושג הוא עתה מוגבל על ידי העולם האובייקטיבי, שאתו היה זהה לפני הפירוד שבוצע על ידי ההפשטה המוחלטת.

וכאן עולה אותה הבעיה המדריכה את מנחתו של כל פילוסוף: ההסכמה בין המושג והמושא. שלינג מתרץ את השאלה כדרכו: המושא נוצר — בלא יודעים — על ידי התודעה עצמה. המושג אינו אלא הדימוי המופשט של אותה פעולה בלתי-מודעת. המושג עצמו הוא מודע ויחסו אל המושא הוא יחסה של הרפלקסיה המאוחרת אל ההסתכלות הקדומה. ההבדל בין המושא והמושג הוא ההבדל בין היצירה הבלתי-מודעת ובין היצירה המודעת. המושגים הם מצד אחד פעולות הכרחיות של השכליות ולכן הם אפריורי, ומן הצד האחר הם פעולות בלתי-מודעות ולכן מופיעים הם לנו כנתונים על ידי המושאים, היינו אפוסטריורי.

קאנט הפריד בין הגורמים האפריוריים של הכרתנו המיוסדים בנו, ובין הגורמים האפוסטריוריים, הניתנים לנו — אין אנו יודעים כיצד — על-ידי הדבר כשהוא לעצמו. שלינג דוחה את השניות הזאת. שהרי שניות זו לא תסביר לעולם, כיצד החומר הנתון לנו ממקורות בלתי-יודעים מסתגל לצורות-השכל וגיתן להתפס על ידן. (את הקושי הזה הבליט שלמה מימון בכתביו הביקורתיים נגד קאנט, ויחסו של שלינג אל מימון היה יחס של כבוד רב). הכל הוא אפריורי ואפוסטריורי גם יחד. דהיינו: מבחינה זו שהאני יוצר את הכל מתוך עצמו, הרי הכל קבוע על ידו, הכל אפריורי. ומבחינה זו, שאין האני מודע את יצירתו, אין שום דבר אפריורי והכל אפוסטריורי. כדי שנדע שהכרתנו היא אפריורית היינו צריכים להיות מודעים את פעולת היצירה בנפרד מן המושא הנוצר. אך בפעולת-הפרדה זו אנו מפסידים, לרגלי „ההפשטה המוחלטת“, את המושא, תוצרו של המושג, והאופי האפריורי-יוצר של המושג אובד לנו. עלינו להתרומם איפוא מעל הניגוד של האפריורי והאפוסטריורי.

יא

ההפשטה המוחלטת קובעת נקודת-מיפנה בתהליך התפתחותו של הטבע. ונשאלת השאלה, כיצד נוצרת הפשטה זו, כיצד קמה הפעולה, אשר על ידה מנתק

טיכי נגור באופן זה כיצד נוצרת התודעה אשר לה מופיע הטבע כמושא מת ודומם.

שלינג עצמו סיכם, כעשר שנים לאחר כך, בנאומו על יחס האמניות היוצרות אל הטבע (1807), את משנתו כך: אותו הרוח הפועל באדם, פועל כבר בתוך הטבע. הטבע, כשהאדם, החוקר, נפגש בו, כבר עוצב על-ידי הרוח. וכל חקירת הטבע שואפת לגלות את המדע הטמון בטבע מלכתחילה. „שהרי מִי שאינו שכלי, אינו יכול לשמש מושא לשכל. המחוסר-הכרה אינו יכול להיות מוכר. אמנם המדע הפועל בתוך הטבע, אינו דומה למדע של האדם, המלווה רפלקסיה על עצמו; ואילו במדע הפועל ללא-תודעה בטבע אין המושג שונה מן המעשה, והתכנית אינה שונה מן הביצוע. לפיכך שואף החומר הגס כאילו באופן עיוור לצורה המשוכללת ובלי יודעים לובש הוא צורות סטריאומטריות (הכוונה לגבישים) המשתייכות למערכת המושגים והן משהו רוחני בתוך התמרי. ובמזלות השמים טבועה באופן חי מלאכת המספר והמדידה הנעלה ביותר והם מגשימים אותה בתנועותיהם ללא מושג עליה. ההכרה החיה מופיעה באופן ברור יותר בחיות, אף-על-פי שאין להן השגה עליה; ואנו רואים כיצד החיות, אף-על-פי שהן מתהלכות ללא הכרה, עושות פעולות לאין ספור: הציפור השונה במוסיקה והמפליגה על עצמה במנגינות מלאות-נשימה, והיצור הקטון (הדבר רח) המתונן באמנות המביצע ללא אימון וללא לימוד מפעלי-אדריכליות. כולם מדרכים הם על ידי רוח עצום-ביטור, המבריק תחילה הברקות בודדות של ההכרה, אך מפציע ועולה כשמש במלואה בתוך האדם.

במצב הקודם להתהוותה של התודעה העצמית של האדם שקועים, כביכול, המושא וההסתכלות זה בתוך זו כליל. שלינג ממשיך את המצב לשינה. השניות של המושא והתודעה אינה קיימת בשביל היצור עצמו. הנבט שבביצה, למשל, מתפתח להיות אפרוח, הוא מתפתח בסמיות, כאילו לפי תכנית, אך התכנית אינה מודעת לו אלא רק לחוקר המסתכל בו. החוקר רואה את ההבדל של הטמון בפנים והמתפתח החוצה. לא כן הנבט; בשביל התודעה הרדומה של נבט אין הבדל בין הוץ ופנים. אילו היינו אנו נמצאים במצב זה, לא היינו רואים את העצמים מחוצה לנו.

כיצד יקרה שאנו רואים את העצמים בחוץ? מדוע אין העולם החיצוני כולו מופיע לנו כהופיע לנו גופנו, כלומר כחלק מאתנו? העצמים מנתקים מן הגשמה וכאילו מסתדרים בתוך חלל מחוצה לנו על ידי כך שהאובייקטיבי מתפרד מן הסובייקטיבי, התוצר מן המושג. מן ההכרח להניח כאן פעולה

הזאת, מתרץ איפוא את הבעיה, אשר לדברי שלינג, שום שיטה פילוסופית אחרת אינה יודעת לתרצה. אך עם שהאדם מגשים את חירותו בעולם, אין הוא מדע את הזהות הזאת. האדם, באשר הוא מרגיש ופועל כעצם עומד-ברשות-עצמו, ניתק על ידי חירותו את הקשרים הקושרים כל דבר בעולם בשרשו המוחלט. האדם שהשתחרר והתעלה מעל הטבע מרגיש לא את זהותו עם האלוהי, אלא רק את ההכרח שהוא משועבד לו, וההכרח הזה מופיע לו כחוק, כנוצצין. נוצר הניגוד בין ההכרח והחירות ומתוך כך מתחיל תהליך חדש: תהליך דברי הימים. האדם מכיר מעל לחירותו רוח משגיה, שהוא נכנע לו ונעשה מכשירו. הוא רואה את הרוח הזה מחוצה לו, כעצמה זויצונית, זרה. עדיין אין האדם רואה את האמת, כלומר, שהוא חלק מן העצמה הזאת, שהמוחלט אינו נפרד ממנו, אלא חי גם בתוכו. את הזהות הזאת אין האדם רואה, אך היא קיימת לעולם. הרוח האינסופי פועל בתוך האדם ודרך האדם.

האדם באשר הוא חפשי, רואה את הכוח הזה כמשהו מחוצה לו. האופי היסודי של ההיסטוריה הוא חירות הפרט בתוך הכרחיות של הכלל, ולהיפך, הכרח בתוך החירות, הכרח וחירות מתייחסים זה לזה כמו הפעולה מחוקרת התודעה אל הפעולה המודעת. בקרב פעולותינו החפשיות שורר הכרח נסתר, גורל, השגחה. הכרח נסתר זה גורם שההיסטוריה מגשימה בלי יודעים דבר-מה אשר פעיל-ההיסטוריה עצמם לא העלו במחשבתם ובתכניהם ושהוא פעמים הרבה היפוכו הגמור. כל האמנות הטראגית בנויה על ההנחה הזאת של הכרח נסתר, אך גם הפעולה עצמה של האדם בתולדותיו מבוססת על אמונה זו בכוח נעלם השורר מעל לחירותו. אמנם האדם הוא חפשי, אך המסקנה הסופית של פעולותיו תלויה בהכרח. „כשאני דורש משהו שיבטיח את הצלחת פעולתי לשם המטרה העליונה ואשר יהיה ערב, כביכול, להצלחה זו ללא תלות בחירותי, הרי אני רואה הכרח לעצמי להניח חוקיות לא-מודעת השוררת בתוך פעולת-האדם — שהיא עצמה שרירותית, ולכן נטולת-חוקים — והמב-טיחה שכל פעולותינו תתאחדנה בסופן לידי מטרה משותפת.“ הוה אומר: הרמוניה קבועה-מראש בין הבלתי-מודע והמודע בהיסטוריה על-ידי רשות עליונה השולטת על שניהם. הרשות העליונה הזאת היא כאילו השמש בממלכת הרוחות, המסתתרת כביכול, מאחורי אורה הבהיר-בתכלית. היא סיבת החוקיות בתוך החירות והחירות בתוך החוקיות. המוחלט הזה לעולם אינו יכול להתגלות לחלוטין בהיסטוריה, כי אילו היה מתגלה היה האדם רואה שמעשיו החפשיים היו בכל זאת הנרחיים לשם השגת מטרת ההיסטוריה ועל-ידי כך

הרוח את עצמו מן המושאים ומתרומם מעל האובייקטיבי. לשאלה זו עונה שלינג: כאן מתחילה מערכת חדשה, שאינה יכולה להיגזר מן המערכת הקודמת שבה היתה ההסתכלות שקועה במושאה. אין להסביר את ההתחלה החדשה הזאת אלא כפעולת-רוח ראשונית, כרציה ראשיתית.

כתחילה מערכת היצירות המודעות, הפעולות המודעות לעצמן של האדם. מתוך היצירה הבלתי-מודעת נבע הטבע, מתוך היצירה המודעת נובע עולם חדש, עולם-המוסר. בפעולה נטולת-התודעה קדמה ההשכלה של המושאים לרפלקסיה עליהם, כאן קודמת הרפלקסיה והפעולה באה אחריה. המושג קודם למושא ומתגשם בו.

אבי-הרעיון בפילוסופית-הטבע של שלינג ובמתודה שלה היה הבטחון, שאותו היסוד בתוכנו המכיר את הטבע, זהה עם הטבע המוכר. „אלמלא היתה העין ממין השמש, כיצד היתה יכולה להביט בשמש? — אמר גיטה * . אצל שלינג מופיע הרעיון הזה בגלגולו האובייקטיבי: מושא-התודעה מן ההכרח שיהיה תודעתי, כדי שהתודעה תוכל להכירו. הטבע מגלה לנו את תולדות האני שנעשה לאובייקט, לעצם, אך מכל התגשמות הוא מתרומם כמנצח עליה. הטבע כולו, יחד עם ההיסטוריה של האדם, הוא משך אחד, כקו אחד, שבו מכריעה מעבר מזה האובייקטיביות, ומעבר מזה הסובייקטיביות; והאובייקטיביות הנמצאת גם מצד הסובייקטיבי נעלמת יותר ויותר, בדומה לחמירות בגוף השקוף, שלא נעלמה, אך התבהרה.

כשם שאי-אפשר להבין את התהוות החיים מתוך החומר הבלתי-אורגאני, אלא אם כן נניח מראש גורם חי ותכליתי בטבע הדומם, כך לא נבין את יכלתו של האדם לפעול בטבע ועל הטבע ולבנות ממלכת התרבות האנושית בתוך הטבע, אלא אם נניח קירבה שרשית בין האדם לבין הטבע. שהרי כיצד יכול האני לממש את מגמותיו בתוך העולם? אילו היה העולם בלתי תלוי באני, אי-אפשר היה לתרץ את הקושיה; המעבר מן האני אל העולם היה בלתי-מובן. אולם אין הדבר כך, שהרי העולם אינו אלא האני עצמו ביצירתו הבלתי-מודעת. זהות זו של האני היוצר ללא-תודעה והאני הפועל מתוך תודעה פותרת את השאלה. האידיאליזם והטראנסצנדנטאלי, הקובע את הזהות

* י. קלוזנר, פילוסופים והוגי-דעות, כרך א' ע' 151. מביא את החרוז הזה, כדי להקבילו לדבריו של בן-גבירול: „לא היה אפשר שצורת-השכל תדע את צורות כל הדברים שמחוצה לה, אילמלא היו הן — היא“.

העיורור הורס את האנושות האצילה ביותר (יוון). התקרר פה השניה מתחילה עם התפשטות הריפובליקה הרומית אית: החירות של עושי ההיסטוריה משתעבדת לתכנית הטבע, דברי הימים מגלים התקדמות, העמים מתקרבים זה לזה, נוצר חבריימים ומדינה אוניברסלית (הדברים נכתבו ב־1800). התקופה השלישית תהיה בעצם מעבר להיסטוריה, כי בה התגלה אלהים. „אין אנו יודעים, מתי תהיה תקופה זו, אך כשתהיה יהיה גם אלהים.“ — ואנו, כנפרדים ממנו, לא נהיה עוד. „אחרי ככלות הכל, לבדו ימלוך נורא“.

בתפיסה זו של ההיסטוריה בספר „שיטת האידיאליזם הטראנסצנדנטאלי“ משנת 1800 נפגשות שתי שאיפות של סוף המאה הי"ח: השאיפה לראות את דברי־הימים של האנושות כמגשימים אידיאל פוליטי כל־אנושי, והשאיפה לרפא את הקרע בין הטבע והרוח. טבע ורוח, הבלתי־מודע והמודע, הם ביסודם אחד, לימד שלינג, ההיסטוריה מגלה — ומגלה יותר ויותר בהתקדמותה — את האחדות הזאת בין החירות המודעת של האדם וההשגחה הבלתי־מודעת השולטת בתולדות. אך, כמו שאמרנו: בתוך ההיסטוריה אין התגלות שלמה של ההתאמה הזאת יכולה להתממש.

יב

אך שלינג עוד מכיר עוד אפשרות אחת של איחוד הבלתי־מודע והמודע, והיא האמנות. ב„ביקורת כוח השיפוט“ הראה קאנט, אשר קדם, יחד עם פרידריך שילר, לשלינג בשאיפה זו להשלים בין הטבע והרוח — שהאמנות מתרוממת מעל הניגוד בין הכרח וחירות, יצירה בלתי־מודעת ויצירה מודעת. שלינג חוזר אל החקירות האלה ואל עמדתו של קאנט, ומכניסה לתוך משנתו כגולת־הכותרת של האידיאליזם הטראנסצנדנטי טאלי. האידיאליזם הזה מלמד, שהטבע הוא תוצר בלתי־מודע של התודעה. והנה האמנות היא ההודמנות לאני להראות כיצד מתאחדת יצירה מודעת ובלתי־מודעת באותה תופעה. האמנות היא האיחוד העילאי של חירות והכרח, של מודע ובלתי־מודע. ביופי מתאחדים הטבע והרוח. מעשה־האמן הוא טבע, אשר נוצר על ידי הרוח. יצירת האמן היא פיסגה לאותה התפתחות הרוח אשר יצרה ראשונה ללא־תודעה את ההסתכלות הרא־שונית שבה עדיין לא חלה ההתפלגות בין סובייקט ואובייקט והמגיעה כאן לידי דרגה של שיתוף־פעולה בין המודע והבלתי־מודע כאילו ביודעים. האמן יוצר עולם חדש שהוטר מנו גגע הניגוד בין הממשי והאידי־אלי, האובייקטיבי והסובייקטיבי. באותם אישים נדירים, שהם אמנים במלוא מובן המלה, מסירה, כבי כול, אותה הוזהות הנושאת את כל ההווייה, את הלוט, שבו היא מתכסה ביתר הדברים. מעשה־האמנות הוא פרי הטכניקה מצד האחד, שאותה אפשר ללמוד וללמד

היתה מתבטלת תופעת החירות. לכן יהיה הניגוד בין המעשה המודע והמעשה הבלתי־מודע קיים לאיך סוף, ואין אנו יכולים לתאר לנו זמן, שבו התגלה הסינתטיה המוחלטת הזאת לחלוטין. במלים אחרות: תכניתה של ההשגחה תשאר לעולם חתומה וסגורה בפנינו.

שלינג מסביר את עמדתו במשל: ההיסטוריה דומה למחזה, שבו כל אחד מן המשחקים משחק את תפקידו באופן חפשי ובשרירות. כיצד יבוא מישחק מעורבב כזה בכל זאת לידי התפתחות תבונית? רק אז, כשרוח אחד מדבר מגרונם של כל המשחקים ואלה אינם אלא כליו של המשורר האחד, אשר התאים את המישחק החפשי של כל אחד מהם בהרמוניה כזאת, שכל המישחק יביא לידי מסקנה אובייקטיבית נכונה. אך אילו היה המשורר בלתי תלוי במחזה שלו, כי אז היינו אנחנו אך כליו. משחקים־מבצעים רק את מה שהוא חיבר. מאידך גיסא: אם הוא אינו בלתי־תלוי בנו, אלא מתגלה לנו בכל פרק זמן על־ידי המישחק שאנו שחקנו דרך חירות, באופן שבלי חירותנו לא היה גם הוא בנמצא, אז יש גם לנו חלק בחיבור המחזה כולו ואנו בעצמנו ממציאים את התפקיד שאותו אנו משחקים. אילו היתה מתגלית לנו סיבת־הסיבות להרמוניה בין החירות לבין החוקיות, אז היתה חירותנו בטלה. יש כאן השפעה הדדית בין „המחבר“ ובין „המשחקים“.

נמצא, ההיסטוריה היא התגלות המוחלט, אך ההתגלות נעשית לסירוגים, קימעה־קימעה ולעולם לא נוכל להראות באצבע על מקום אחד בהיסטוריה ולומר: כאן נראה אלוהים ממש. לעולם אין אלוהים בעולם האובייקטיבי ממש, כי אילו היה הוא, לא היינו אנחנו. אך אלוהים מתגלה והולך בלא הפסק. ההיסטוריה היא מופת למציאות אלהים, אך רק עם סיומה של ההיסטוריה, היה מסתיים המופת. אלוהים כאילו התפלג למען התודעה, למען התופעה של החירות, לשני היסודות, המודע והבלתי־מודע, האדם והגורל, אך הוא עצמו מסתתר בתוך האור שבו הוא שוכן ואנו איננו זוכים לחדור לתוכו, הוא הזהות הנצחית של שני היסודות וההרמוניה השוררת ביניהם.

בשפת המדע של היום היינו יכולים לומר: מכיון שאין אנו משיגים את הזהות הטהורה, לא נשאר לנו אלא להחזיק בשני קטבים: בחירותו של האדם ובגור־רליותה של ההיסטוריה גם יחד באופן „קומפלמנטי טארי“, שני הניגודים משלימים ומתקנים זה את זה. הוא שאמרנו חכמינו: הכל צפוי והרשות נתונה.

שלינג מבחין שלוש תקופות בתולדות־האדם: תקופת הגורל העיורי, תקופת הטבע, תקופת ההשגחה שנתגלתה. התקופה הראשונה היא הטראגית. הגורל

האמנות ה"גאוניות". "האמן עם כל המגמתיות שבפועל לתו, עומד, במסקנה האובייקטיבית של יצירתו, תחת השפעתו של כוח המבדיל בינו ובין יתר בני-האדם ומכריחו לומר ולגלם דברים, שאינם שקופים לו לעצמו ואשר משמעותם היא אינסופית". היצירה הבלתי-מודעת של האני העליון יצרה את הטבע. היצירה המודעת של האדם יוצרת את ההיסטוריה. אך האמנות היא "קודש-קדשים, אשר בו נתבאר בהתאחדות ראשיתית, כאילו בתוך להבה אחת, מה שנפרד בטבע ובהיסטוריה, מה שנפרד לעולם בחיים ובפעולה, כמו במחשבה, הפרדה ניצחת". מלים אלה, בסוף הספר על האידיאליזם הטראנסצנדנטאלי, מסייגות את תקופתו הראשונה של הפילוסוף.

ביודעים, ופרי היצירה הפיוטית מן הצד האחר הטבועה באמן מלידתו. "פיוט" זה, כמו שקורא לו שלינג, הוא בלתי-מודע ועל ידו מגיע היוצר למעמקים שהוא עצמו, בתודעתו, אינו יודע למצותם ודור אחר דור מגלה בהם נסתרות. היוצר עצמו מרגיש שהוא יצר יותר ממה שרצה ליצור ביודעים, הוא מרגיש, שאותה סתירה בין המודע והבלתי-מודע אשר דחפה אותו לקראת היצירה, נפתרה על-ידי יצירתו בסייעתא דשמיא, ולבו הומה על המלאכה המוגמרת.

ראינו כיצד פועל בהיסטוריה הגורל או ההשגחה, ומכוון כביכול נגד החירות או כמשלים את החירות, את מעשי פעילי ההיסטוריה לקראת מטרה שהם לא ראו אותה. להשגחה זו שבהיסטוריה מתאמת בתחום

שני שירים

(מתוך המחזור: „ברום י. שלגא טרסלן“)

ש. הלקין

1

פה היום עורני מהלך על פני הארץ.
 על פני אדמת-סלעים זו, הכבדה מכל היתה
 מראשיתה בכבד-השרב אשר הוא יום,
 נאדמה סלופה, כבדת-שרב, יודעת אלם,
 כי אהבתיך מכל שאהבך איש מעולם.
 איכה אפוא גנים שוב מקר יום שפנה,
 נכמר אף הוא בכבד השרב, ואין עוד איש
 שאהבך זו אהבה שלי, כלה שלי,
 צת יצלפו טרשים בצהרי-הארץמן.
 מפללים ללילה כי יבוא, ירנה בלאט
 תלל תוקה אור של ירם, חסד צרפלי?
 היום, עד שירנה רך-לילה מלוא-עולם ייקן,
 לא על מותי לבי דני, לא על מותי שלי
 ועל עולם זה כבד-השרב, בו לא אהיה.
 היום לבי דני לזכר אהבה הרה,
 לא עוד תהיה על פני הארץ, צת אהדל מהיות:
 לא עוד יהיה מי יאהבך זו אהבה שלי,
 אהבת נזיר ישיש, מצא כף מלוא סניו,
 כללות עולם מפלא כלו, צשיר כה ודנה.

2

שבצים וחמשה יצרותי המתהמים,
 פרומים דמומים, מתחת לכסוי לבן אחר
 צמה במאפל מכרבלים, איכה תדע
 צפור-וקב ארוג צקמן דרקה בתכלת-שמש
 אל שיב יצרותי, המכרבלים במאפל
 מתחת לכסוי לבן אחר, נושם ומת?
 שבצים וחמשה יצרותי, המתנקים
 צמה מתחת לכסוי לבן, כל הנמים -
 אושו שועו פרעות-צפאיהם מלשדות
 אל זו צפור-וקב, שאחנה הבקיע דרך
 אל שופתן, שבוששה ברחקי מקום
 וזמן מבוא, משור דרקה נפתל בתכלת-שמש
 למקום המו שם כעונג לה יצרי סצרו.
 איכה תמצא צמה דרקה צפור-וקב שלי
 אל עמק יצרי המוצרים, רק לה פללו.
 אל תהום יצרותי, המפללים רק לה צדין
 מתחת לכסוי לבן אחר, נושם ומת?

ה י ד

א. אַלמי

ופעם אחת, כשעמד אבי והוא קובל עלי כדרכו לפני שכן ומבליע, כבדרך אגב, שה"תכ" שיט" שלו אינו יכול לסבול ש"בעל-הבית" ואשתו נוהגים בו — היינו, כי — כדין משרת, השיא לו השכן עצה טובה. עצתו, אמר, לבחור בבית מלאכה גדול יותר, לא בדירה פרטית, אלא בית חרושת ממש, מקום שאין בו לא "בעל בית" ולא אשה וילדים, אלא יש מנהלים, משקחים — לעילא ולעילא. זהו בית-חרושת לכל מיני מעבדי דים קלים של מתכת: מכשירים לפיטום הקטורת, היינו למילוי גלומיסיגריות בטבק, מאפרות, ועוד מיני כלים כיוצא בהם. יודע הוא, השכן, שדרושים שם שוליות.

בשחרו של יום-חורף קר עמד אבא והוליכני לבית-החרושת. עוד היה חושך בחוץ, והפנסים הטילו צלליהם של האב ובנו על פני השלג. אבא נחפו בלכתו. עוד מעט ועליו להפליג אל השוק. הריהו פוסע פסיעות גסות, ואני מהדס אחרי, מועד בהילוכי כפעם בפעם. אבא אינו מציץ אפילו לאחוריו.

והנה הגענו לבית-החרושת, שהיה במרתף בתוך הצר ארוכה. בית-החרושת תופס, כנראה, את כל אורכו של המרתף, הנמשך מן החומה החיצונית עד לחומת הצר השניה. פסיעותיו של אבא נעשו אטיות יותר. מסיר הוא את כובעו בחטיפה ומוליך אותי, בפסיעות מהוססות, לפניו משרדו של בית-החרושת. איזה ברנש, שתזותו איני זוכר, קורא לו לאבא. שניהם מסיחים ביני-הם, בלשון מהולה פולנית ואידיש. מתנועות ידיהם והעוויותיהם, יותר מדיבורם, מרגיש אני, כי העסק מגוי וגמור, כי מכור נמכרתי...

אבא נפרד מאיש-המשרד, מתוך קידות והש-תחויות, תוחב לתוך ידי מטבע של נחושת — ומניח אותי. עומד אני אובד ונבוך ואיני יודע מה לעשות. איש-המשרד מרטן משהו ומהווה לי בידו על הפתח הפתוח לבית-החרושת.

כמכיתת פגז, הנבזקת במהירות הברק לתוך הבשר ונשארת נעוצה אי-שם, כן נבזקה אותה חויה בזכרוני, בכל ישותי, ונשארה נעוצה שם עד היום הזה.

בן כמה הייתי אז? בן תשע, עשר, או אחת-עשרה שנה. זכור לי עדיין, שכבר אז לא הייתי בגדר "אדם מן הישוב", אף-על-פי שאני משרטט אילו מיני פזמונים! — כך היה אבא שלי קובל עלי לפני שכנים, לפני קרובים וידידים, והללו לאחר שהקשיבו לטענותיו של אבא, היו נדים בראשם, ומסכימים לדעתו שאין אני אדם מן הישוב.

לאמתו של דבר הסכמתי להם בלבי גם אני, אלא שלא ידעתי לשית עצה בנפשי. נערים אחרים בני גילי, ראיתי, הם כבר "אנשים" ממש! משמשים הם שוליות בכל מיני מלאכות ומצליחים במלאכתם, מתקינים לעצמם אומנות ששכרה בצדה. ואני — כבר נתגלגלתי בבתי מלאכה של חייטים, של רצענים, של שזרים — ולא כלום. איני קונה שביטה בהם אלא כדי שבוע, כדי שבועים לכל היותר.

ולמה איני מחזיק מעמד? אין הדבר ברור גם לי. משום מה איני יכול לשאת את הפיקוד המת-מיד של "בעל הבית", של אשתו, של משרתיו עושי רצונו; את השליחויות עם חבילות של סחורה מעובדת, או אל חנות-המכולת; את עיכובי אחר גמר העבודה — אחרי תשע-עשר שעות של התרוצצות מבוהלת — כדי לנקות את הבית. מושך החופש, החוץ, האויר — שלא ניתן לי בשפע לא בבית-אבי הצר והאפל ולא בבית-מלאכתי. וכשמגיעים מים עד נפש, הריני עומד ובורח, מסתובב כל הלילה בחוצות, או מסתתר אי-שם, עד שדופק בי הרעב ומחזירני לביתי.

וי, וי, אינני אדם מן הישוב! — מחלחל משהו בקרבי. מתקנא אני בנערים בני גילי, שאבא ואמא מתברכים בהם, אבל להדמות אליהם איני יכול.

„יד חזקה“ של נעלם גדול מטיחה אותנו הטחה פתאומית כזו לתוך העולם, לתוך החיים — ומניחה אותנו הפקר, הפקר לגורל איש ואיש. כמה מאתנו רואים עצמם מיד כבני־בית בעולמם, מתערבים עם הבריות ולבם גם בכל אשר סביבם. אחרים, המועטים, מרגישים כאן את עצמם לעולם כזרים, כאובדים ותועים, כמי שנפתחו לרשות שאינה שלהם.

בעיני היה תמיד העולם כטרקלין גדול וזר מלא אנשים שאינם ידועים לי. כל מאמצי לעשות עצמי בן־בית בו, להתערב בין הבריות, עלו בתוהו. על צד היותר טוב נגמר באיזה מעשה משונה, כדרך שיקרה לאדם המשתדל להיות „טבעי“ שלא כדרך־הטבע־טבעו.

אלה שלבם גם בעולם, רואים עצמם בני־בית בכל מקום. אני — זרות תוקפתני תמיד כשאני נקלע לתוך קהל גדול. אספות, משתאות והת־קהלות המונית מדריכים את מנוחתי ודורכים את עצמי. „מדיסון־סקווייר־גארדן“ מלא אדם ניחת עלי כמשא כבד, ולעולם איני יכול להשיא עצמי לעבור את מפתנה של מסעדה או „קפט־ריה“ גדולה. עד שאני מתקרב לפתחן נופלת עלי אותה אימה ומבוכה זרה, כבאותו בוקר על סף בית־החרושת.

הוויית הדחיפה ההיא, שנתגלגלה במחשבה שאמנם כך נדחפים אנו ביד נעלמה ואכזריה לתוך העולם, לתוך הקיום, הביאתני בראשית שנות יצירתי לידי חיבור שיר, שבו מובע אותו רעיון, ואני מוסיף לספר שם, שנדמה לי לפעמים קרובות, שנשמתי נתעתה לכאן מעולם אחר, מכובד אחר — לפיכך אני חש עצמי כאן זר ואובד.

אפשר אמנם שנשמות נתעות לכאן מכוכבים אחרים והן נשארות לעולם בזרותן על פני האד־מה, כשהן עורגות לשם, ללא־בוהה, לשורשן: הן־עלם? אפשר מכאן אי־המנוחה התמידית, הסתומה, באנשים־יוצרים? אפשר, מי ידע? מי יכול לדעת? אילו ידענו כל שאין אנו יודעים, היינו יודעים הרבה מאוד.

עומד אני על סף הפתח הפתוח. רואה אני שורות שורות של אנשים — צעירים ויהודים בעלי זקן, ריבות ונשים באות בימים — כולם ליד סדנאות, ועיניהם נעוצות במלאכתם. גלגלים סובבים, קורנטים מקישים, מרצעים פורחים, נדמה לי, באויר. אבק סמיך מקדיר ממש את אורן הקלוש של עששיות־הנפט התלויות ויור־דות מן התקרה.

מבויש ומבולבל מטיל אני מבטי לכל עברים, איני יודע לאן ללכת, אל מי לפנות, מה לומר. פוסע אני פסיעה אחת ועומד, כנטוע במקומי. לבי כבד עלי. מחשבה זרה וזחלת ועולה במוחי: לברוח. אלא שאני מתגבר עליה. לאט לאט מזדקפים ראשים מעל גבי הסדנאות — ראש אחר ראש. עינים ננעצות בי, מביטות ותוהות. ריבה אחת פולטת צחוק, מחזיקה אחריה ריבה שנית ושלישית. הצחוק מבלבל אותי עוד יותר, ופני נשטפות דם.

פתאום צף מישחו מאחורי. יד כבדה וחזקה מטיחה אותי בחזקה לבית־החרושת פנימה, הטחה וגערה בצדה:

— למה תעמוד תחתך כבול־עץ?

אני נדחף ביעף, כחץ מקשת, ומשתטח מלוא קומתי על הרצפה, ליד סדנה. שומע אני קול צחוק — צחוקן של הריבות. מישחו גוער בהן. אשה מרימה אותי. הכל מרצד לנגד עיני — הסדנאות, האנשים, העששיות, ואני — אני מתייפח בבכי.

איני יודע מיהו שהטיח אותי, מאחורי, הטחה נמרצה כזו, אם אותו איש־המשרד, או איש אחר, בין כך ובין כך, ואותה הטחה פתאומית, אותו בוקר של חורף לתוך בית־החרושת המאיים בזרותו — לא נמחתה מהרגשתי כל ימי. חש אני אותה בנפש וגם בגוף ממש כלאימת שאני נזכר אותו בוקר של ימי ילדותי.

כבר אז, בתוקף רושם המאורע, נצנץ בי הרעיון — שגדל והלך בי במהלך השנים — שבהטחה מעין זו מיד אלמונית זועמת נפתח גורלו של אדם, של כל אדם על אדמות.

לשוא נחרוג ממסגרותינו,
לא נפרוץ חומת השבי.

אם כן, — מניין לנו הבטחון, שמידות ומש-
קלים שלנו נכונים הם, או מה בכלל טיבה של
הגדרה זו — נכון או לא-נכון, אמת או לא-אמת
— אם הכל באשר לכל, כל ההויה כולה וכל
התפתחות היקום והיקום, מוצאם מאותה דחיפה
ראשונה של יד אדירה ונעלמה? מאותו רגע
ואילך שולט כח האינרציה, כח ההתמד. כל גורל
האדם מתחיל תמיד מאותה הטחה עזה לתוך
מעגל-הקסמים הנצחי. גם זה ציור הדמיון, מקסם-
שוא — ומהו שאיננו?

יד זו של הנעלם הגדול והנורא — אינה
חביבה עלי. אפשר לומר, שהיא גם שנואה עלי,
כשם שנשארה בלבי שנאה לאותה יד, שדחפה
אותי, נער רך וחסרי-שע, לתוך בית-החרושת,
וכשם — שאני שונא כל שלטון-עריץ.

העריצות האוניברסלית והגאוזה הקוסמית
לגבי רבוא-רבואות הברואים, עלבון הן למין
האדם. דחיפה לתוך החיים — והפקר אותה לכל
הרוחות, הטח ראשך אל העצים ואל האבנים,
מצא דרכך בעולם מלא חמס, בעולם שכל החזק
מחברו טורף את חברו, באויר, ביבשה ובמים —
התחבט והתלבט, בן-אדם, נשוך ואכול, הרוג
ואכול. המעט לך? הרי לך חידקים של רעל,
ומחלות ופגעים ואסונות, ובסוף כל הסופות —
מות. ומות מהו? סוף? ראשית חדשה? מי אתה,
בן אדם, כי תדע? אי-שם מצוי פתרון לכל
השאלות, הגדולות והקטנות, אבל לא לך הוא.
צרור וחתום הוא בחדר-הגנזים של העריץ,
העליון.

יאמרו: מין דתיות משונה אצלי, מין אמנה
זרה — מאמין בשלטון עליון ובכוננת מכוון,
אבל אינו אוהב אותו, רואה אותו כממשלת-
זדון. אלא שהרגשה דתית משונה זו שלי אינה
פרי התחכמות מוחית. אלא עלתה בקרבי בבת-
אחת מיום שעמדתי על דעתי. הכנעת האדם
לפני בוראו, השתוחחות נפשו לפניו וצידוק
הדין על כל פורענות שלא תבוא, עוררו בי
תמיד שאט-בנפש. במעשה איוב התרוממה לפני

אי-ידיעה זו — והידיעה שלעולם לא נגיע
לידיעת העיקר, המופלא שבהויה — מביאתני
פשוט לידי כעס. לעולם-לעולם לא נמצא את
התשובה לשאלות-תוך כמו: הגזירה והבחירה,
סיבה ראשונה מהי? ומה סיבה ראשונה קדמה
לסיבה ראשונה? ואם קדמה לה סיבה, שוב אינה
ראשונה — וכן הלאה במעגל-הקסמים. וכן ענין
הסופי והאינ-סוף, שכשם שאין אנו יכולים
להשיג את האינ-סוף, כך אין אנו יכולים לדמות
את הסוף, עולם סופי — כבתורתו של איינשטיין.
שהרי אם יש סוף, מן ההכרח שיהיה „משהו“
מעבר ל„כוחל“, ושוב אין הסוף — סוף...

ומה פירושו של דבר, לשיטתם של האסטרור-
פיסיקאים וחכמי המתמטיקה, שהעולם, כלומר
האוניברסום, מתפשט והולך, מתנפח והולך כמין
כדור של גומי, עד שיתפקע? להיכן הוא מת-
פשט? כלום מצוי הוא העולם בחלל אחר, גדול
הימנו, כשם ששולחן זה, שאני כותב עליו שורות
אלה, מצוי בחללו של החדר? אם כן שוב אין
העולם — עולם, אלא מין „עולם קטן“ הנתון
בתוך עולם גדול ממנו...

בחישוב המתמטי אפשר הכל עולה יפה, אלא
שבציור הדמיון וההגיון שלנו אין זה עולה יפה
כל-עיקר. אפשר לנו, כמובן, לבקש מפלט
בפרגמטיזם, המסתייג בכלל מכל קושיה ושאלה
שאינ עליה תשובה. אבל הבריחה אינה מתרצת
כלום. והשאלות נשאלות מאליהן. אין המחשבה
נחה מהן, אם כי יודעת היא מראש שאין אנו
יכולים להגיע לעולם לידי פתרון רזי עולם.

ומה יכולים אנו לדעת? כלום ידיעה זו שאנו
יודעים, בטוחה בידנו? מניין לנו הבטחון אפילו
— בנוסחאות המתמטיות שלנו? הן אנו שבראנו
את המידות והמשקלים, את הכללים והסמלים
המתמטיים — אנו שבראנו אותם בכוח-המדמה
שלנו, לפי השגותינו ודימויינו האנושיים — אנו
הסגורים בתוך העולם פנימה, כתולעת בתפוח, או
כעכבר במלכודת.

כחיה בכלוב נשבינו

בחוג עולם וסגור האני.

כמות שאנו מדמים אותו, אומרים כמה מן הברי
יות שאין אלהים.

הוגים אחרים בני זמננו, כברטראנד רוסל,
נתערערה עמידתם לגמרי אהרי הגילויים המד-
הימים של המדע, ושוב אין הם יודעים בטיחות
כלשהי. מפקפקים הם אפילו בקבע חוקי הטבע
ובצדקת נסיונותינו. הבטיחות היחידה שאין
שום דבר בטוח בעולם — אפילו לא ההנחה
שעתידה חמה לשוב ולזרוח מחר, או שקומקום
המים על הכירה הבווערת ירתח מימיו, כדרך
שנהג עד עתה, או יקפיאם...

משאלים שנערכו בשנים האחרונות בין אנשי
המחשבה המדעית והפילוסופית, מוכיחים, שברר-
בם המכריע הם חוזרים בתשובה אל תפיסת-
העולם הדתית. מובן מאליה, שבדרך כלל אין
בדתיות זו שלהם כל שייכות לצורות הדת המקור-
בלות ושכסיה וחיוביה. אף-על-פי שיש גם כהני-
דת, כמו האסטרופיסיקאי הגדול האב למטר,
שאינם רואים כל סתירה וניגוד בין עבודתם
המדעית ובין הדוגמאטיות הדתית שלהם.

לא היתה, סבור אני, דרך אחרת לפני המחקר
המדעי אלא דרך תשובה זו — בעקיפין ובעקל-
קלות — לאלהים, יהיו אשר יהיו התכונות
והמידות שאנו מוכנים לייחס לו. בתוכו של דבר
גנוזה בהכרת-אלהים מדעית-פילוסופית שלהם
אותה יראה — אותה יראת השם — שהיא גם
יסודה של הדת הפורמאליסטית. אין הבדל מה הם
הלבושים הסגנוניים, המוסריים, הפיזיים, ההר-
מאניסטיים, שיראה מיסטית זו — תולדת מבוכ-
תנו וחוסר-ישענו — מתעטפת בהם.

חושד אני, שאף ב„אהבה השכלית“ לאלהים
בתורתו של שפינוזה מסתתרת — נאמר: בלא
יודעים — יראת-השם ואותה הרגשת הדחיפה
מידו החזקה של הבורא — לתוך העולם פנימה.
כי מהו בעצם מובנה של „אהבה שכלית“?
לכאורה, היא היפוכה של אהבה רגשית, אבל
בתוכו של דבר, דומה, נתכוון בה שפינוזה לומר,
שאהבתו לאלהים אינה נקבעת על ידי היצר
הסומא, אלא על ידי השכל הבהיר, המדויק,
המתימטי. אם כן, למה לדבר בכלל על אהבה

באורח-פלאים דמות אשתו של איוב בצעקתה
הגאיונה: „ברך אלהים ומות!“ כל ימי נתקשיתי
להשיג את האדם המתגדל ביראת שמים שלו,
ולזרא היו לי התפילות המתגנדרות בביטויי
אימה ורעדה וחרדה. מה דתיות היא זו, שביסודה
רגש הפחד, במקום רגש-הפלאה מיסוד השירה
וההתבוננות? רגש זה אפשר להבין — תהיה
אשר תהיה תפיסת האדם בשכל העולמי העליון,
כמקור יופי וצדק, או כמקום רשע ואוון.

צדק סוף-סוף פכטה באמרו, שיסוד כל דת
היא היראה — יראת כלי-כלתו של אלהים, יראת
האדם להיות לבדו, ללא אב, ללא מגן בעולם
זה, מלא-אימה וחסר-פשר. ולא חידש כאן פכטה
בעצם ולא כלום. כבר הראו על כך חכמי אתונה,
ותורת ההנאה של אפיקורוס, תורת ההתמכרות
לתענוגי העולם הזה, היתה בעצם מרידה נגד
הכנעתו של האדם לפני הכוח העליון, נגד
יראת שמים שלו — כפי שבאה זו על ביטויה
בפילוסופיה היונית המקורית של המסתורין,
קודם שפלוסוף ליון ה„ברברים מן הצפון“ והנהיגו
בה את האלילות האולימפית. המחשבה המדעית
הגדילה וסיבכה את העולם פי אלפי אלפים.
משום כך, אולי, נמוגה עליצותו של איש-המדע
מן המאה התשע-עשרה, שנשתכר מהישגיו
הראשונים ומובטח היה שעוד מעט יתגלו לפניו
כל סודות הבריאה וימצא פשר לכל חידות
ההויה.

אולם משראה סוף-סוף, שבמידה שהוא מע-
מיק לחתור, בה במידה גדלה ומתעמקת החידה,
נבהל פתאום ונפל על פניו לפני המסתורין
המאיים, שלא יפתו עולמית. מה שנקרא אצל
קאנט „הדבר כשלעצמו“ — מושג סתום, רמו-
— נתגלגל אצל רוברט מיליקאן, גיימס ג'ינס,
ארתור אדינגטון ושאר חכמי המדע האסטרור-
פיסי, במין יש-מאין, במושג-אל מוחשי ביותר.
העולם נוהג על פי שכל מתימטי עליון, פוסקים
ג'ינס ואדינגטון. מה משמעו של דבר זה בשב-
לנו? הן כבר טען פראנסיס בייקון, לפני שלש
מאות שנה ויותר, ש„במקום לומר, שאין אלהים

כבד־הראש, בפרט אם הוא גם ידיד וחבר לך, משתדל עד כמה שידו מגעת. דואג הוא לך, או לנגיף שנשתקע בך ומשפיע עליך יסורים. נגיף מהו? — אחד מפגעי השכל העולמי — ננס בפני החידק, שגם הוא אינו מן הענקים, אבל חזק ממנו, כנראה, הואיל וגם פניצילין אינו יכול לו.

ליל־חורף לבן בחוץ, כאותו בוקר בווארשה, בשעה שפסעתי עם אבי בשלג בדרך לבית־החרושת — בדרך אל היד הקשה, הנעלמה, שדחפה אותי דחיפה הזקה כליכך. לבדי אני. שילחתי את ה"אחות" מעלי, אמרתי לה, שרוצה אני להיות לילה אחד לבדי. מתאמץ אני לעמוד על רגלי, נגרר ומתקרב לחלון, נשען על מקלי, ופותחו. רוח צוננת שוטפת את פני. מרים אני ראשי לכוכבים. נראים הם צוננים, קופאים, אדי־שים. משלשל אני מבטי למרצפת. לקפוץ? לא מחמת המחלה — זו תעבור. אלא בכלל?.. למה לחכות? ולשם מה? כלום לא די לומר דיינו בעולם קר ואכזרי זה?

מחכה אני לאותה יד חזקה וזועמת שתבוא ותדחפני מאחורי — אל מחוץ לחיים. מה משמע — מחוץ לחיים? ומה אחר־כך? האמנם חידלון, או המשך — בצורה אחרת? אפשרות זו של המשך — ולא המות — היא שעוררה בי תמיד פחד. יגעתי וביקשתי בעקשנות רבה הוכחות — שאין המשך; רצייתי שלא יהיה; קיום אחד הוא די והותר. אבל ככל שהרביתי לחקור ולחַטט, משתדל בעקשנות לשלול את התחושה האינסטינקטיבית והאינטואיטיבית בזהותה הנמר־שכת של האישיות מעבר לקבר — כן נוכחתי יותר ויותר לא רק באפשרות, אלא גם בהסתברותו של קיום לא־גופני, או רוחני — הנחה המתחזקת עוד יותר על ידי הרדיו והטלביזיה.

כבר יודעים אנו, מן הנסיונות החדשים, ש"לא ראינו" ו"לא שמענו" בחושים ה"רגילים" שלנו אינה בשום פנים ראייה להעדרו של אותו "מש־הר". אין אנו רואים ואין אנו שומעים את המראות והקולות המרחפים ונישאים בחללו של עולם מקצה העולם ועד קצהו, עד ששני ה"מדיומים",

במקום שראוי יותר לדבר על "הבנה" או על "השגה"? ואת מי נאהב? אפשר לנו לאהוב מה שהוא מחוצה לנו, ואילו לפי תורתו הפאנתיאיסטית של שפינוזה אין אלהים מחוץ לעולם, אלא הוא הוא — העולם. הכל הוא אלהים ואל־הים הוא הכל — אני ואתה והעץ והזבוב.

לפיכך חשבתי תמיד, שב"אהבה השכלית" לאלהים מעל שפינוזה מעל תת־הכרתי בשיטת עצמו והפגין בדרך מסותרת את יראת־השם שקיננה עוד אי־שם בחובו, מימי בחרותו בשיבה. את חשדי ביחס לשפינוזה אפשר לחזק בראיה ברורה וחזקה — במכתבו אל אלברט בורג. אלברט, בן ידידו ההולנדי הותיק של שפינוזה, הלך לרומא ונעשה שם קאתולי אדוק, ובהשפעת הכנסייה הקאתולית עורך הוא מכתב ארוך לרבו — מלא חוצפה ועלבונות — ובו הוא קורא את שפינוזה לחזור בתשובה ולחזות, כמוהו, ב"אור האמת".

תשובתו של שפינוזה לאותו מכתב היא אחת התעודות הנפלאות של אישיות נפלאה ואצילה ומוסרית־מאד. הוא מגלגל עם תלמידו לשעבר כעם נער־דרדקי, ובדרך אגב נפלטה מפיו של שפינוזה עצה זו: "הכר את השכל שהאציל לך אלהים ופתח אותו!". מבטא זה נראה מוזר מאוד בפי אדם הכופר במציאות אלוה אישי — בהש־גחה פרטית ובהשגחה כללית — אלוה שמחוץ לעולם, הנותן ולוקח. נראה על כן, לפי הסברי, שבחביון־התעודה של שפינוזה הסתתר האלהים היחיד והאישי, אלהי הדת שגורש מגן־עדנה של שיטתו הפילוסופית.

מה בעצם נתכוונתי להוכיח בכל זה? אפשר לפתח ולהביא כל רעיון לכלל מסקנה והחלטה, אפילו לכלל שיטה. אבל לא לכך נתכוונתי. עיון לשם עיון אינו, אולי, מוצדק פחות מאמנות לשם אמנות. והאדם מעיין וחושב, אפילו בשעה שאינו רוצה לחשוב ואף בשעה שהזהיר אותו הרופא, היודע־הכל, על החשיבה, כדי שתנוח עליו דעתו ותהא השינה חוספת אותו...

והרופא הן כוונתו רצויה — אף־על־פי שאנו יודעים פחות על גרמי השמים. אלא שהרופא

האין באמת מיפלט, ואין גאולה, מן היד החזקה שדחפה אותך לתוך החיים בעל-כרחך? הלילה מחריש. הכוכבים מחרישים ורועדים. כך רעדו מעל לראשו של אברהם, של בודא, של קונפוציוס, של זרתוסטרא, מעל לראשם של מאמינים וכופרים, של רוצחים וקרבתניהם, של אוהבים ולועגים. אין מענה משום מקום. אין נחמה. שלג סמיך מתחיל נופל. הכוכבים מסד תתרים. סוגר אני את החלון, ודרך החדרים השוממים, המשמימים, אני פוסע — אני, צלי ומקלי — עקב בצד אגודל, אל שולחן-הכתיבה.

רדיו וטלביזיה, קולטים אותם. שום איש, שמוח מדעי בקדקדו, לא ישתמש עוד כיום בנימוק השדוף, שאין נשמה במציאות, הואיל ואיש לא ראה עדיין משהו בדומה לה. הן עוד לא ראה איש — ולא יראה, מן הסתם — את האטום, אף על פי שכבר הצלחנו לשמעו וכבר הספקנו להחריב בכוחו ערים ובהן מאות אלפי נפשות... אבל במשך אלפי שנים חשו הבריות במציאותו של האטום, כשם שאנו חשים בתפקידה של הנשמה — וכבר לפני כאלפיים וחמש מאות שנה יצר דימוקריט את השיטה האטומית.

איך אבטח על זמן ידופפו עמודיו, הרדיו תלויים בשערה סובבת אין מעצור לרוחה, ישתנה בכל חלק מרגעיו בעלות וברדת שינויים אין מספר: בחזותי סביבי יקרו, אפיר הבל ובזו אחוז בצד עיקרו, ובראותי באוצרי זהבו, ארגיש נחש נחושת כרוך בעקבו.
ס' בחינת עולם מאת ידעיה הפניני הבדרשי

שתי הפנים שבעמדה המוסרית

נתן רוטנשטרייך

זו דר־משמעות זו כרוכה ביחס המיוחד המצוי בתחום ההתנהגות המוסרית, כלומר, האם האדם בתורת עובד־דה הוא ערך בתוך עצמו, או בתורת עובדה אין הוא אלא נושא ערכים, מין מצע טבעי או עובדתי שבתוכו יתגשמו הערכים. ניתן לנו לומר, שבכל נוהג מוסרי, שתי גישות אלה למציאות האנושית באות לידי ביטוי. נעיין במשל: בשעה שאנו מדברים על קדושת החיים האנושיים, אנו משקיפים על חיי אדם הן כערך לעצמו והן כנקודת־אחיזה הכרחית למימושם של ערכים. אולם מצויים מצבי־גבול שבהם דר־משמעות זו נעשית יסודית ויש לה השפעה ישירה על שיפוטנו המוסרי ועל התנהגותנו המוסרית. לשם כך יש לעיין אך בדוגמה אחת, והיא היחס לפושע. דיון מוסרי בפושע יתכן משתי נקודות־ראות: אפשר להשקיף עליו כעל עובדה סתם, נטולת כל תוספת מוסרית, שלא הגשימה את הציפייה המוסרית הכרוכה בהווית האדם. מנקודת־ראות זו דנים בפושע דין עובדה ממערכת העובדות. אולם כיון שהפושע הוא עובדה, ניתן לחזור ולדון בו, מנקודת־ראות אחרת, כאחיזה להגשמת ערכים. במקרה זה אנו מגבילים את עמדתנו מצד הגינוי המוסרי משני טעמים: ראשית, לפי שעצם מציאות האדם, אפילו נעלים עין מהשאיפה להגשמת ערכים, היא לעצמה ערך; ושנית: המציאות עצמה היא יתד לערכים, ומשום כך אנו שמים רסן על הגינוי המוסרי כדי לסלול דרך ל"שאנסה חדשה".

אולם תיתכן עמדה אחרת: הפושע אינו רק עובד־דה אנושית גולמית; הוא אדם רע. כאן אנו נשארים בתחום הערכים ואיננו נסוגים לתחום המציאות גרי־דא, שהרי "רע" הוא נושא מוסרי אף כי נושא שלילי. ועל כן במקרה של גינוי מוסרי — או הכרעה משפ־טית החלה על הפושע — אנו מודרכים על ידי הרעיון שהאדם הוא יצור מוסרי אפילו אין אנו קובעים לו מקום בתחום הערכים, כלומר בתחומה של מציאות מוסרית בפועל. מנקודת־ראות זו האדם בחינת עובדה אינו אלא מצב טבעי של בכוח, ובמצב זה אין לו מקום ואין לו מעמד בתחומה של המוסר. בקצרה נוכל לומר, שהדר־משמעות המצייתת את שיפוטנו המוסרי אינה תוצאת ניתוח מפולפל של המצב המוסרי, אלא דר־משמעות זו היא עקרון מדריך ממש בשיפוטנו המוסרי הממשי ובהתנהגותנו היום־יומית.

ועתה חייבים אנו לשאול על ההגיון הפנימי שבדר־משמעות זו שהיא מהותית כל־כך לגבי המצב המוסרי.

שתיים הן הבחינות שבהן מופיע האדם במצב המוסרי: האדם הוא גם נושא ההתנהגות המוסרית או נושא ההעדפה המוסרית והוא גם מושא של התנהגות זו. שהרי ההתנהגות המוסרית, בין אם אנו אומרים זאת על דרך העקרון ובין אם אנו אומרים זאת על דרך הקביעה למעשה, מוסבת על האדם. לפיכך במצב המוסרי מצוי מין של מעגל סגור בגבולותיה של המציאות האנושית.

אולם שתי בחינות אלה שבמצב המוסרי, אינן ממצות את מלוא משמעותו של מצב זה ואת המורכבות המיוחדת המציינת אותו. האדם מופיע בגבולות נסיונו כעובדה קיימת, כחלק מן המציאות שאנו נתקלים בה, כגון אילן זה שבקרן הרחוב, התנועה שבכביש, או המצב הכלכלי שלי או של המדינה שאני חי בה. בחינת עובדות קיימות קובעים בני האדם את המצב שאני עצמי שרוי בו, בין אם אני רוצה בכך, ובין אם אני ממאן. אולם המצב המוסרי מוסיף בחינה על בחינת המציאות גרידא של היצורים האנושיים, היא הבחינה המוסרית המיוחדת שענינה בערכים. כל שיקול מוסרי מעניק לעובדה של מציאות בני האדם את התכונה המיוחדת של המוסר, היינו את הנושא של הערך. במצב מוסרי האדם בחינת עובדה נעשה ערך. מעבר זה, או אם נעדיף נוסח אחר, העלאה זו, מרמת העובדות לרמת הערכים אינה אלא תוצאה הכרחית של תוספת הבחינה המוסרית.

יש מקום לטעון, שקיים בסיס עובדתי לשתי בחינות אלה של השקפתנו על האדם בגבולות העמדה המוסרית. מצויים שטחים אחרים, נוספים על שטח המוסר, שבהם משקיף האדם על עצמו משתי זוויות ראייה, כגון בשטח ההכרה, כאשר האדם בהתבוננות העצמית חושב על עצמו כעל מושא של עצמו. יתר על כן, בלעדי בסיס עקרוני זה של השניות הפנימית המצויה בתוך גבולות המציאות של האדם לא היה מקום לאותה השניות המיוחדת למוסר, היא השניות של עובדות וערכים. אנו יכולים להרחיק לכת ולומר, שמבחינה עקרונית הענקה זו של ערכים לעובדות קיימות מן ההכרח שתהיה בגדר מעשה הנעשה מהכרה, וממילא נבוא לידי הנחת ראשוניות מסויימת, לפחות, של ההכרה לעימת המוסר. אך הסתייגויות אלו אין בהן כדי לשנות מן השניות המצייתת את המצב המוסרי.

ב

והנה קיימת דר־משמעות יסודית הקשורה בשניות

הוא שיהיו קיימים בני אדם ממשיים כדי לבצע אקטים של מימוש מוסרי. היחס הזה בין שני הצירים מן ההכרח שיהיה מעיקרו של דבר בתחום של תוכן. מימוש מוסרי אינו נעשה בתחום שהוא מעיקרו נייטרלי מבחינה מוסרית, ואין הוא מוצא לפרעל על ידי פועל שהוא מלכתחילה מחוץ לתחום המוסרי. המימוש המוסרי הוא תהליך של מעבר ממצב למצב, מן האדם השרוי במצב מוסרי לאדם השרוי טוב במצב מוסרי. לפיכך אין דרך לקיים שניות מוגדרת בין המצוי לבין הראוי, באופן שמלכות אחת לא תהא נוגעת בחברתה. שני הצירים הן שתי חוליות בשלשלת. אין דרך אלא להשקיף על האדם בחינת עובדה כערך, כדי להמנע מן הקפיצה המיתודית שבתמורת פתאום מן העובדות אל הערכים.

ברי, שתי עמדות אלה מבחינת השיקול המיתודי מרמזות על שתי השקפות שונות על העמדה המוסרית בכלל. רעיון הקפיצה המציין את המצב המוסרי מרמז על תפיסה הנותנת את המוסר ואת מושג הערכים מעבר למצב נתון כלשהו. ואילו הרעיון המרמז על המעבר המודרג ממצב למצב אינו אלא ביטוי לתפיסה האומרת שתהליך המעבר עצמו יש לו משמעות מוסרית.

אולם מנקודת ראות הניתוח המיתודי יש חשיבות להדגשה של עצם המזיגה בין עובדות וערכים האר-פיניית דור-משמעות המוסרית, לאותה דור-משמעות שבה האדם הוא עובדה וערך כאחד. עם שהוא עובדה הריהו ממילא ערך. כאן אנו מוצאים את המניע האחרון למזיגה זו בעצם השאיפה לעשות את המצב המוסרי מעגל סגור בתוך עצמו. המצב המוסרי הוא מצב אנושי ולפיכך הוא שרוי בתוך המציאות; ועם זה המצב המוסרי הוא גם מוסרי, ולפיכך מציאות בלבד אין בה כדי להבליט את ייחודו. על כן קיימת נקודת פגישה אחרונה בין בחינת המציאות לבין בחינת הערך, שבה האדם הוא גם מציאות וגם ערך. אכן אין להבין רעיון זה באותו הכיוון שהתוהה קאנט בשעה שדיבר על האדם כאזרח בשני עולמות. קאנט ביקש להבליט בהבחנתו זו את העובדה שהאדם שייך מצד אחד לעולם החושי ומצד אחר לעולם המושכל. מה שעלינו להדגיש כאן הוא העובדה, שהאדם — אף בשעה שהוא שרוי בעולם החושי — הוא ערך, או בעל ערך, כלומר שערכו אינו נגזר מהתעלותו לתחום של הערכים ממש.

ג

דור-משמעות זו של המצב המוסרי מתגלה בתחום החברתי והמדיני ביחס הגומלין הקיים בין זכויות וחובות ובמעמד המיוחד של הזכויות, למרות עובדת יחס הגומלין שביניהן לבין החובות. בבחינת מה

אפשר לדין בהגיון זה משתי עמדות, עמדה שבתוכן ועמדה שבמיתודה. עמדה שבתוכן מה טיבה? להסביר את העובדה שהאדם והאדם בלבד יש לו עמדה כפולה זו במצב המוסרי. אנו חייבים איפוא להצדיק את הייחוד המוסרי של האדם בתורת אדם. דבר זה אפ"ר לעשות בדרכים שונות, למשל, אם נעמיד על ייחוד מקומו של האדם בקוסמוס, על העובדה שהאדם הוא פועל מוסרי וכו'. אולם יש מקום להדגיש את הדין מתוך עמדה שבמיתודה דווקא, משום שהוא עשוי לזרוע אור נוסף על הדור-משמעות המוסרית בכלל, ועל כן הוא יוליכנו להסקת מסקנות מעשיות המתחייבות מדור-משמעות זו.

מתוך עמדה מיתודית רשאים אנו לומר, שנקודת-האחיזה לכל נסיון מוסרי ולכל ציווי מוסרי היא במרחק הקיים בין המצוי לבין הראוי להיות. גם אם נניח, כדרך שביקשו להניח שלא בדין, ש"הראוי להיות" אינו מושג שיטתי בעל טעם פנימי משל עצמו, לא נוכל בשום פנים להכחיש שנקודת-המוצא הנסיונית לכל דיון מוסרי היא השניות שאנו השים בה או מתנסים בה בין המצוי לראוי. השאלה היא לגבי העומק והרוחב של המרחק בין שני הצירים האלה, אם מותר לנו לנסח את הדבר בצורה זו. השאלה היא, האם חייבים אנו להניח, שקיימת תהום שאין לגשר על פניה בין שני הצירים, שבמצב של ההתגשמות המוסרית נולד לאמתו של דבר אדם חדש. למעשה היה רעיון זה על הלידה החדשה של האדם נוכח תמיד בדיונים מוסריים, לפחות באותו התחום שבו רגשות דתיים יש להם השפעה על המחשבה המוסרית או על המעשה המוסרי. מזוית-ראייה זו כל אקט מוסרי הוא קפיצה, או מעבר מתחום לתחום. ההגשמה המוסרית נתפסת בצורה זו גם בתורות האכסיסטנציאליסטיות החדשות, אף-על-פי שהן אתיאטיסטיות בהנחותיהן. האדם כנתינתו, מנותק מן העולם הכולל, ללא כל סיוע של חסד, קופץ מן מצבו העובדתי למימוש המוסרי. מה שה"אכסיסטנציאליזם המודרני מדגיש כל כך, הרי זו העובדה, שהאדם הוא אדם במלוא מובן המילה רק באקט זה של הקפיצה. נמצא שגם כאן אנו עומדים על הזהות בין האדם כעובדה לאדם בחינת פועל מוסרי, אולם זהות זו אינה קיימת בתחומן של העובד-רות, אלא בתחומן של הקפיצות שהזכרנו.

ואילו מצד אחר ההגיון שמאחורי דור-משמעות מוסרית זו יש למצוא אותו בהנחה, שמן ההכרח שיהא קיים יחס פנימי בין מה שראוי שיהיה לבין מה שישנו, כי אחרת נערער את הזיקה המוסרית בין שני המצבים. יחס פנימי זה אינו מוגבל לזיקה מבחינת התנאים הפיסיים והתוכן המוסרי, כלומר שצורך

מציאותו של האדם היא ערך מצד אחד — ונקודת אחיזה לערכים מצד אחר. מעמד כפול זה של המציאות מתגלה במעמד של זכויות וחובות בחיים המדיניים.

ההנחה על ראשוניות הזכויות של האדם, שהוא ביסוד המושג על זכויות האדם שאין להפקיען, גוררת אחריה בהכרח תפיסה מסויימת על מהות החובות. החובות מן הדין היא שתהינה מכשיריות בלבד — מכשיריות לגבי השמירה על זכויות האדם השרויות במציאותו של האדם. החובות כמכשירים — זו הנחה עיקרית בתורת המדינה של הובס. האדם מוותר על כל זכות ונוטל על עצמו חובות כדי לקיים ולבטח את זכותו היסודית, כלומר את זכותו לחיות, זו הטבועה בעצם מציאותו.

אולם, מצד אחר, החיים המדיניים יש בהם המגמה להגיה שראשוניות הזכויות אינה מוגבלת לתחומן של היחיד כאדם ממש. יש שמרחיבים את רעיון ראשוניות הזכויות ומעניקים זכויות לא רק ליחיד אלא גם למדינות. מניחים שהמדינה עצמה היא בעלת זכויות טבעיות, למשל אותן הזכויות המבוטאות במושג „צדקת המדינה“ (Raison D'Etat). החובות המוטלות על היחידים שבמדינה אינן נגזרות מזכויותיהם שלהם. על-פי התפיסה הזאת הן תולדת זכויות ראשוניות הטבועות במציאות המדינה. ומצד אחר נמצא גם בתחום הפוליטי את שתי הפנים של מציאות וערכים: מניחים כי המדינה יש לה זכויות כלפי היחידים החיים בתוכה לא בתוקף מציאותה בלבד, אלא משום שהיא, בתורת מדינה, זקוקה לערכים מסויימים. על ערכים אלה שוב אפשר להשקיף בשתי דרכים: כערכים שיש בהם משום הגשמתו של חוק טבעי, או כערכים הקשורים בחייהם הממשיים של בני האדם הממשיים בעלי זכות עצמם. במקרה הראשון מדובר על המדינה כאמצעי להגשמת ערכים כגון צדק וסדר. במקרה השני מדובר על המדינה כאמצעי להגשמת ערכים כמו אושר או רווחה אנושית. בין כה וכה אנו נתקלים בתוך התחום המדיני באותה מתיחות עצמה בין ערכים הטבועים במציאות, כמרומז במושג „צדקת המדינה“, ובין מציאות בחינת מכשיר לער־כים, כמרומז ברעיון החוק הטבעי או הרווחה האנושית. נמצא, שקיימת התאמה ברורה בין היחיד לבין הספירות החברתיות מבחינת הערכים שכבר הוגשמו והערכים העומדים להתגשם.

כאן צפה בהכרח השאלה: האמנם ניתן בדין להרחיב את הרעיון של ראשוניות הזכויות, זה הרעיון שיסודותיו בערכיו הפנימיים של האדם בתורת אדם, מעבר ליחיד אל התחום המדיני, או שמא רעיון זה מציין את הספירה האישית בלבד? כדי להכריע

נוכל לקבל את הדעה הרגילה שאין זכויות בלא חובות וכן שאין חובות בלא זכויות. אולם יחס גומלין זה בין שני הצירים הוא, לאמיתו של דבר, גילוי מעשי של המצב המוסרי כמות שהוא במהותו. האדם יש לו זכויות, כלומר שיש לו תביעה בדין שיכירו בו אם — ואך ורק כאשר — הוא נוהג בדרך מסויימת. התחום המדיני מגביל התנהגות זו למעשים מסויימים שהוא עושה, כלומר לחובותיו. אולם המשמעות המדינית אינה מרענת כאן, שהרי אנו עוסקים בעצם העובדה שמעמדו של האדם תלוי ומותנה בהתנהגותו, כלומר שהוא תלוי באופן שבו הוא מממש בתחומו, או לפחות בתחום מעמדו כלפי החברה, דרך מסויימת של התנהגות. דרך זו אינה אלא הגשמה של ציוויים, תביעות, בקצרה — של ערכים. לפיכך מעמדו של האדם כנושא הזכויות תלוי במעמדו לעומת הערכים. עם כל זה האדם כאדם הוא בעל זכויות. זכויות אלה אינן מקבילות לחובות המוטלות עליו. אנו מניחים שהן זכויות השייכות לאדם בתוקף מציאותו. עצם מציאותו יוצרת תביעות מסויימות מצדו. מציאות זו ניתנת לראותה כערך שמן הדין לקיימו. אם אנו משקיפים על הענין מבחינת הערכים, הרי קיימת התאמה והשלמה בין זכויות וחובות. ואולם אם אנו באים להתבונן בדבר מבחינת הערך הטבוע בעצם מציאותו של האדם, הרי קיימת ראשוניות של זכויות לעומת חובות, וניתן לנתק את הראשונות מן האחר רונות. לשון אחר: כיון שאנו דנים מבחינת הערכים העומדים להתגשם על-ידי התנהגות מסויימת של האדם הרי באותה שעה קיימת התאמה ותלות הדדית בין זכויות וחובות. לעומת זה, כיון שאנו דנים מבחינת הערך שכבר הוגשם בעצם מציאותו של האדם, רשאים אנו לראות את הזכויות כציר העומד לעצמו. אמנם, כמרומז מושג הזכויות הטבוע בעצם מציאותו של אדם אינו מושג שמעבר לתחום הערכים, שהרי בלעדיהם אין כל מובן למושג זכויות. ערכים הם צידוקם של זכויות. האדם יש לו זכויות לפי שהוא מגשים ערכים, או לפי שהוא ערך לעצמו, או לפי שבעצם מציאותו קיימים ערכים שהוגשמו. השאלה על זיקת הגומלין בין זכויות לחובות ואי-התלות של זכויות בחובות היא שאלה על ערכים שכבר הוגשמו ועל ערכים שעתידיים להתגשם על-ידי מציאותו של האדם. לפיכך יש לו לאדם יחס כפול כלפי ערכים: הוא עצמו ערך, ועם זה הוא כלי להגשמת ערכים. בהיותו הוא עצמו ערך יש לו זכויות כאדם, אך בהיותו מכשיר להגשמת ערכים, הרי יש לו זכויות רק כשהוא מקיים בפועל ממש את מעמדו כמכשיר, היינו כשהוא מגשים ערכים ועושה אותם מציאות.

היסודית בין שתי הספירות ואין אנו רשאים למעט את השותפות הזאת ולקרוא לה פורמאלית בלבד.

וכאן אנו באים לשאול: מה יחס קיים בין שתי רמות אלה של ערכים, ככל שהן שונות זו מזו וככל שתוצאותיהן שונות אלו מאלו? דומה, בידנו לנסח את היחס הענייני בין שתי מערכות הערכים ניסוח שלילי בלבד. אף אחת משתי הרמות של הערכים אינה יחידה ואינה רשאית לשלול את זולתה: האדם בחינת ערך אינו בן-סמך לבטל את הערכים התכניים, וכן הערכים התכניים מן ההכרח שיעצרו בפני עובי דת אופיו הערכי של האדם במציאות הממשית. האדם הרואה את עצמו בחינת ערך יחיד הריהו מתנוון ונעשה נהנתן אנוכיי; ואילו ערכים תכניים המת-יימרים להיות בעלי מונופולין בתחום הערכים נעשים בסופו של דבר גיבוש של אכזריות. ההתנגשות המהותית המציינת את המצב המוסרי אינה בתביטול אלא אם כן אנו מבטלים את תחום המוסר מכל וכל. התנגשות זו יש לעשותה מורה-דרך בקביעת היחסים של ההכוונה ההדדית בין שתי רמות הערכים. אין זה ביטול ההתנגשות, אלא ריכוכה. הרעיון הקדום של „המידה“ אפשר שיהא מרמז אף הוא לאותו ריסון עצמי, שהוא הדרך היחידה להתגבר על ההתנגשות בין רמות הערכים באמצעות הריכוך. אולי נהיה רשאים להפוך את הנוסח השלילי לניסוח חיובי, אם כי צורני בלבד: יש לקיים את הערכים, הן ערכי מציאות והן ערכי תוכן. הכוונה הדדית זו יש לה מסקנות מעשיות, כגון בשאלת עונש המוות. השאלה היא, אם אפשר להצדיק את ביטול המציאות האנושית משום שאנו מודדים מציאות זו לאור אמת-מידה מוסרית או חוקית? אולם אם אנו עומדים על בסיס הרעיון של קיום המציאות, נהיה חייבים להגיע למס-קנה, ששום הריגת אדם, לא במלחמה ולא בשלום, אינה מוצדקת, אף כשאין לנו ברירה אלא להרגו. העובדה, שאין אנו עשויים להמנע ממעשה מסויים מבחינת המצב הפיסי שבו אנו נמצאים, עדיין אינה בגדר מצב מוסרי חיובי. אדרבה, העובדה שאי אפשר היה להמנע מן המעשה אך מבליטה את העדר הצידוק המוסרי.

רעיון זה של ההכוונה ההדדית בין שתי מערכות ערכים יוצא גם לתחום הסמכות המדינית ולתחום החיים המדיניים בכלל. נעיון בדוגמה. היש צידוק להטלת חובת השתתפות בבחירות למוסדות המחוקקים, כנהוג בכמה ארצות? והמוצדקת הטלת חובה להצביע בעד מפלגה מסויימת או מועמד מסויים, מתוך הנחה שעצם הטלת חובת השתתפות בבחירות מוצדק הוא? אולי יש מקום להצדיק את הטלת החובה לקחת חלק בבחירות המוסד מחוקק, אם נאמר שעלידי הטלת

בשאלה זו עלינו לתת את דעתנו על ההבדל האחרון הקיים בין הספירה האישית לבין הספירה המדינית: האדם בתורת יהודי אפשר לראותו כערך כשהוא לעצמו משום שהוא עובדה קיימת. יש לו קיום משל עצמו, משום שהוא יש פיסי. ואילו המדינה היא מעיקרה מציאות שנוצרה בידים, „אדם מלאכותי“. הואיל וכך, הריהי הייבת מעיקרו של דבר להיות כפופה לביקורת מבחינת היותה מתאימה למטרה שלמענה נוצרה. המלאכותיות שביצירה עושה את המדינה למכשיריות, ומכשיריות אי אפשר לה על-פי עצם טיבה להיחשב כבעלת ערך עצמי. ודאי שאנו נתקלים כאן באחד הפרדוקסים הבולטים שבעמדה המוסרית ובמציאות המדינית האחרונה בה: האדם יש לו, אי לפחות אפשר שיהיה לו, ערך עצמי לפי שהוא יש לו עורך במציאות הפיסי. ואילו המדינה אי אפשר שיהיה לה ערך עצמי משום שחסרה היא צד זה של מציאות פיסי. מציאות פיסי, שהיא לפי מהותה עובדה שמחוץ לתחום הערכים, נעשית בסופו של דבר גורם בחינת ערך, יתר על כן, היא גורם המבטיה את ערך עצמו. אין זה לעולם כך בתוך העמדה המוסרית, שהיצירה עדיף ערכה מערך היוצר עצמו. ניתן לראות עדיפות זו כעין פיצוי מיטפיסי על צד אחר שבמציאות הפיסי. המציאות בהיותה פיסי נידונה לכליון, ועל זאת היא זוכה לשילומים על-ידי העלאתה לדרגה של ערך עצמי. ואילו המציאות המכשירית של המדינה בהיותה מציאות שנוצרה ובאין לה סגולה פיסי, מחוסנת יותר ממציאותו הפיסי של היחיד: חיסון שבאלמות יחסית.

ד

העמדה המוסרית היא, מבחינה עקרונית, התנגשות. ההתנגשות אינה רק נקודת מוצא לכל ניתוח מוסרי, כדרך שאזמרים זאת לפרקים בספרי לימוד בתורת המוסר. ההתנגשות היא עצם מהותו של המצב המוסרי, ואף זו: ההתנגשות אין לדון אותה רק מבחינת הער-כים התכניים המתחרים זה בזה, כגון, למשל, ההת-חרות בין לזיאליות וחובה או צדק ורחמים. ההת-נגשות היא בין שתי ספירות של ערכים, בין מה שהוא ערך בתוך עצמו לבין ערכים תכניים מסויימים המנוס-חים בציוויים, חובות, התחייבויות, משימות וכו'. אפשר שיאמר האומר, שהשדה המשותף בין שתי רמות אלה של ערכים הוא פורמאלי בלבד. אך לא נוכל להסכים, שעובדות כגון ההזדיה, ההוקרה, ההתחש-בות וכו', המלוות גם את תחום האדם בחינת ערך וגם את תחומם של הציוויים התכניים, שעובדות אלה הן פורמאליות בלבד. קיימת התהודה המוסרית, המבר-טאת בעובדת ההזדיה וההתחשבות והיא מתייחסת לשתי הספירות כאחת. כאן אנו מוצאים רמז לשותפות

ב. ההבחנה בין מה שנובע מעצם המציאות של האדם (למשל, כללי היגיינה) לבין מה שהוא למעלה מעצם המציאות שלו (למשל, דת).

ג. ההבחנה בין שמירה על האדם בחינת אדם במובן הפיסי והמוסרי של המושג הזה, כלומר כיצור פעיל, לבין מה שפעילותו של האדם חייבת להגשים.

שיקול משולש זה אינו פוסט אונטו מן הבעיה העיקרית, כלומר מה שייך למסגרת המציאות של האדם ומה שייך לתוכן. לעולם קיימת התרחבות של המסגרת; הרי אנו יכולים לומר עתה, שהאפשרות הניתנת לאדם להשתכר ולהבטיח את קיומו הכלכלי, מוחזקת עתה חלק מן המסגרת, כשם ששמירת הבריאות נחשבה קודם כשייכת למסגרת. יתר על כן, בחיי האדם, וביחוד בחייו הפוליטיים, קיימת המגמה הברורה לקראת מוסדות קיימים ועומדים. יותר ויותר תכנים נעשים למוסדות. אולם לעולם קיים גבול שבפניו הייבים אנו לעצור מגמה זו: אם האדם עצמו נעשה מסגרת בלבד וחדל להיות תוכן. במושגים מוסריים פירושו של דבר, האם האדם נעשה עובדה בלבד וחדל להיות ערך, כלומר שהוא חדל להיות יצור בעל פעילות מוסרית. אין להפקיע את האדם ממעמדו בחיי נט ערך. כל מקום שאתה מוצא בחיים המדיניים תגבורת הייסוד המוסדי שבהם, זה הגבול.

מצד אחר, האדם אינו ברי-סמכא למנוע את התגששותם של ערכים תכניים. לעולם חייב האדם לחשוך בעצמו, שהרי מעמדו כערך נתון לו מראש. הוא חייב לבקר את עצמו: האמנם הוא מקיים את ערכו, או שמא הוא מודרך על-ידי זיהוי שרירותי של ערכיותו המהותית עם אנוכיות ונהנתנות. עצם היותו של האדם פתוח לערכים תכניים הוא הצעד הראשון לקראתם. כושר זה פירושו מניעת האפשרות שהאדם יעשה את ערכיותו לעקשנות, שמרנות, אנוכיות. מעמדו של האדם בעולם הערכים מובטח לו בכוח מציאותו הפיסית ובכוח ההתנגדות הפיסית הטמונה במציאות זו. לפיכך הערכים התכניים דין הוא שתינתן להם שעת כושר, שהרי הללו אינם מובטחים מלכתחילה.

לפיכך נוכל לומר: שתי הפנים שבמצב המוסרי ענינם בהתנגשות שבין שתי רמות של ערכים, התנגשות הניתנת על-ידי הוודיתנו בקצב הכפול של מציאות האדם. מציאות זו שרוייה בין עובדות לערכים, ובה מתעלית עובדת המציאות לרמה של ערכים, על כל המסקנות הטמונות בכך.

חובה זו מושמים בני-אדם במצב שבו הם מכריעים על גורלם.

והרי ההכרעה היא סימנו המהותי של המצב המורלי. אך מכאן ואילך, כפייתו של כיוון ההכרעה — במקרה שלפנינו, אופן ההצבעה בבחירות — כמוהו כביטול העמדה המוסרית מעיקרה. במקרה זה נעשית הזכות להכריע מצב ריק מכל תוכן ונטול כל משקל ממשי בחיי האדם. שמירת ערך האדם מן ההכרח שתדריכנו ותביאנו להבחנה בין עצם ההכרעה לבין תכנה או כיוונה. האדם חייב להגיע למצב היאה לו, היינו להיות נושא הכרעה. אולם מכאן ואילך יש להניח לו שילך בדרך על-פי הכרעת עצמו.

הבחנה כיוצא בזה אנו מוצאים בין חובת החינוך לבין החובה לחשוב בכיוון מסויים. ענינו של החינוך הוא להביא את האדם לידי מחשבה על סמך הידיעות שקנה לעצמו. אולם אין שום כיוון מתחייב בהכרח מן הידיעות שקנה לעצמו. אמת, היטל מסויים יש בעצם הידיעה, כשם שהיטל מסויים יש בעצם העובד דה שאדם נכנס למצב של הכרעה על-ידי השתתפותו בבחירות, שהרי יש רק היקף מוגבל של אפשרויות הכרעה. אולם אין כל סמכות ללכת מעבר להיטלים מסוג זה ולעשות את מצבו של האדם מצב של חובה וכפייה מכל וכל. בשטח זה אין דרך אחרת אלא לפעול על-פי עקרון ההכוונה ההדדית של שתי מערכות הערכים. כלומר, לקיים כל אחת משתי המערכות האלה ולעשות מערכת אחת מודרכת ומעומקת על-ידי חברתה.

וכאן אנו נתקלים בשאלה חמורה ביותר. כי השאלה אינה רק על היקף החובה והכפייה, אותו ההיקף המותר לפי שהוא הכרחי, שהרי מעבר להיקף זה אנו מגיעים לביטולה של האישיות. השאלה היא, מה מותר להטיל על האדם בכלל. ניטול משל: אם רשאים אנו ללמד שבט פראי את פעולות החשבון או דיני שמירת הבריאות, כלום רשאים אנו ללמד שבט זה גם „דת-אמת“? כאן שוב עלינו לתת את עקרון השמירה על האדם לעומת התוכן נר לרגלינו: כשאנו מלמדים אדם כללי היגיינה אין אנו מבטלים את אישיותו, שהרי מטרת ההוראה הזאת היא שמירת אישיותו; ואילו כשאנו מלמדים אדם „דת אמת“ אפ-שר אנו מביאים לביטול האישיות. שמא מן הדין הוא כי במצבים מסוג זה תהיה הכרעתנו מכוונת על-פי שיקול משולש:

א. ההבחנה בין מסגרת המציאות האנושית לבין התוכן שלה.

רשימות

שלשה שירים ללאה גולדברג

יעקב בהט

בקובץ השירים „על הפריחה“* ללאה גולדברג יש שלושה שירים בשם „משירי הבן האובד“, שמבחינת אופיו הלירי של הקובץ הגם במידת־מה יוצא־דפוסן. לכאורה עושים הם רושם של ציקלוס לירי, שסימנו המובהק הוא המוקדם והמאוחר בזמן ואפשר היה למנותם עם „ליריקת התפקידים“, אבל באמת אין ה„אני“ של המשוררת עומד נוכח איוה „אחר“ מחוצה לה; אין בהם בשירים אלו מן הפסגה להמתואר, יחודה המהותי של הליריקה. לעומת זאת נמצא בהם את היסודות המשותפים לאפיקה ולדראמה, והם: הפיגורה, השטח, והמאורע, ונוסף לאלה דיאלוגים, שתפקידם העיקרי, מצד אחד, להעמיק בהכרת אופיים של הגיבורים כמו באפיקה (ברומן, למשל), ומצד אחר, להצעיד את העלייה כמו בדראמה. לפנינו איפוא, מעין פואימה דראמאטית־באלדית, למרות היסודות הליריים, כגון הרית־מוס השירי הלירי, החרוזים החוזרים וכדומה.

ב.

ביצירה זו שלושה חלקים, מעין שלוש מערכות קצרות: „בדרך“, „בבית“, „בתשובתו“, ובה מעצבת המשוררת את הנושא הנצחי של מלחמת אבות ובנים בצורה סמלית מיוחדת במינה.

המשוררת אינה עוסקת בתולדותיו של „הבן האובד“, אין היא מתארת את התהוות הקרע שבינו לבין משפחתו, וכן לא את תהליך היותו לבן אובד וכדומה, שכן אלו נימנים בדרך כלל עם עילמם הרעיוני של האבות והבנים, בעוד שהיצירה באה לעצב על דרך הסמל את נפשיותם של הגיבורים.

ובתנאם לכך מתחילה היצירה מ„בדרך“:

ובדרך אָפְרָה לוֹ קְאָנָן:

פְּצִיף קָבְרוּ קֵל קָן!

הַאֶמָּה — אָמְרָה לוֹ קְאָנָן —

תַּחֲזֹר לְבֵיתְךָ הַנִּשְׁכָּח? בְּ

ובדרך אָמַר לוֹ הַשִּׁים:

קוֹמְתְךָ שְׁחָה מָאָר,

אֵיךְ תַּגִּיץ — אָמַר לוֹ הַשִּׁים —
אֵיךְ תַּגִּי קְלוֹף וּמַעוֹד?

וְקָמְדוּ צִיּוּנֵי הַדֶּרֶךְ,

לֹא הִקִּירוּ קָאִישׁ הַנֶּזֶר,

וְהָיוּ צִיּוּנֵי הַדֶּרֶךְ

מִן־דְּקָרִים וְדוֹקָרִים קְבֻרָרֶה.

ובדרך קָרָאָה לוֹ הַעֵינָן:

שְׁפָתֶיךָ קָשׁוּ בְּצִמָּא!

וַיִּכְרַע וַיִּשָּׁתַּף מִן הַמַּיִם

וַדְמָצָה נִגְצָה בְּדַמָּהָךְ.

במערכה קצרה זו מופעת הסיטואציה הנפשית של הבן האובד בשיבתו: התתלבטות והספקות, הקשיים המשותפים לכל השבים מדרך ארוכה לאחר עזיבה. המשוררת מעצבתה בארבע תמונות פשוטות: האבן, השיח, ציוני־הדרך, והעין. התמונות נבחרו בהקפדה, והדיבורים שהושמו בפי „הגיבורים“ הולמים את מהותם הסמלית. וכן אתה מוצא הדרגות ברורה בסדר המוקדם והמאוחר שבהופעתם: האבן מדברת על צעדיו ה„כבדים“ של הבן החוזר ומסיימת בשאלה: „האתה... תחזור לביתך הנשכח?“ — זוהי אבן הגנף הראשונה בדרך לשיבת הבן האובד; השיח מדבר על קומתו של הבן ש„שהח“ ומסיים אף הוא בשאלה: „איך תגיע הלוך ומעוד?“ — כדברי האבן יש פיתוי, והשאלה שבאה אחריו היא תמיהה על הסתירה בין רגשותיו של הבן למעשיו, על השניות שבאה לידי ביטוי בשיבה לבית „הנשכח“. באמת אין כאן סתירה, כמובן, שהרי עצם שיבתו מעידה שבתו לא נשכח ממנו. לא כן דבריו של השיח: זה מפקפק באפשרות הפיטית של השיבה, יתר על כן, אין זו שאלה בלבד, אלא מסקנה מיאשת. בבית השלישי אין כל פניה: יש רק קביעת עובדה בצורה סיפורית סמלית: ציוני הדרך לא הכירו באיש הזר, לא הודו בו ובקירבתו אליהם, והתנכרותם בדקירת הדרדר. — (שים לב לשימוש המוצלח באלטיטראציה: האות רי"ש שלטת בכל הבית להטעים את הזרות ו„דרדריותה“ של דרך השיבה).

שלושת המכשולים הללו מסמלים את הכוחות השליליים הפועלים בנפשו של הבן ושבידם למנוע את שיבתו הביתה. הם כלל־אנושיים, משותפים לכל חוזר: בכל חזרה כזאת יש משום „הליכה לקאנוסה“

* „על הפריחה“ מאת לאה גולדברג, ספרית פועי-

הטבעית, אינו מזדמר מאליו כמו הראשון. כבשיר כולו אנו מוצאים כאן את הדיאלוג החי והסמלי, ועל כולו מרהפת דמותו של הבן החוזר; הוא מצוי כאן, בבית, גם בהעדרו, ורוחו מרחפת בחלל ומש-תתפת בשיחתם ובהרגשותיהם של בני משפחתו.

השיחה היא, לכאורה, קלה וקצרה. אך לאמיתו של דבר היא בלתי בטוחה, מגששת, ולפעמים גם בלתי ברורה, ובכל זאת — או שמא דוקא משום כך? — היא מתארת היטב את אופיין של הנפשות הפועלות כאן והמשתדלות לגול מעמסה מעליהן. דברי האחות והאח סתומים ומשתמעים לשתי פנים: כשהאחות אומרת, „אני שכחתי“ והאח אומר „אינני זוכר“ — האם כוונתם לומר כי שכחו, או אינם זוכרים, את חטאו? האם פניהם להתפייסות עם הבן, או להשלמה עם אבידתו למשפחה? ואולם דברי הכלה, „אני סלחתי“ מעמידים אותנו על כוונת דבריהם של הקודמים לה: כוונתם לחטא. יחסם השונה מתגלה בשתי מלים: שניהם אינם כנים עם עצמם, או שמא אינם מוצאים את הביטוי הנאות לרגשותיהם; האומר: שכחתי — עדיין הוא יודע שהיה לו מה לשכוח, והאומר: אינני זוכר — עדיין הוא יודע שהיה לו מה לזכור. זהו הצד השווה שבדבריהם, והצד השונה: דברי האחות מסוגננים על דרך החיוב, ודברי האח על דרך השלילה, ושונה שיכחה מאי זכירה. אופיו אינו נותן לו לאח להתרומם לדרגת התפייסות שלמה: הוא לא יזכור את חטאו של אחיו, אך גם לא ישכח אותו, ואילו האחות תשכחהו, אבל לא תסלח — בניגוד לכלה, אשר לא תבין ולא ותתפוס את המניעים הנפשיים שהגיעו את הבן האובד למעשהו. מובן, שפגישתם של אלו — „ציוני דרך“ אלו — עם האח האובד ותגובתם כלפיו תהיה שונה, אך לא נקדים את המאוחר ונמתין ל„מערכה“ השלישית של היצירה.

דברי הכלה בסליחתה ברורים וכנים, אך זהותה מוטלת בספק. נראה שהיא כלתו של אבי המשפחה, אך אשתו של מי היא: של האח או של הבן האובד? יש פנים לכאן ולכאן. גם דברי האב ברורים, והמלה „אנוכי“ מביעה את האבטוריטה, ובכל זאת ספק אם דבריו כנים ויוצאים מלב. שתיקתה של האם והרהוריה: „הוי, איזו דרך ארוכה!“ ברורים ונוגעים עד הלב. האם מתבוננת כמרחוק בבני משפחתה ובדיבוריהם התפלים, כי הרי מה משקלם של דיבורים אלו לעומת סבלו של הבן האובד? כלום אין הדיבורים הללו מלל-סרק להסתרת האמת הוועקת ממעמקי נפשם של המדברים?

בבית השני של השיר מדובר לכאורה בדברים חיצוניים כגון הסופה הנושבת והדלת הנעולה. אולם

ולא בקלות-צעדים ובזקפת-הקומה היא נעשית. ורב הפחד וגדולה הדאגה בלב החוזר לצורת קבלת-פניו, חושש הוא להתנכרות או לשאלה בנוסח: „הזאת נעמי?“ ומצוקה זו היא בבחינת עינוי הדין הקשה מהדין עצמו.

מה איפוא הכוח החיובי, השקול כנגד שלושת הכוחות השליליים, המדרבן והמכריח את הבן לשוב לביתו? אותו נמצא בבית הרביעי של השיר. המעין אינו פוסק פסקו ואינו שואל שאלתו, הוא אינו „אומר“, הוא קורא, וקריאתו: „שפתיך יבשו בצמא“ שוב אינה בגדר קושי ומכשול, אלא בגדר הזמנה לרוות את צמאונו של הבן האובד, ואכן מתוך נגיעת דמעה בדמעה שותה הבן מן המעין. המעין שממנו שאב את ראשית אינו הוא היחידי הקורא לו לשוב והוא לבדו יכול לרוות את ערגונו. תמונה זו מסיימת את לבטי הבן האובד; המסך כמו יורד והוא חוזר ועולה למערכה שניה, למקום-עלילתה „בבית“.

אַמְרָה הַאֲחוֹת: „אֲנִי שָׁכַחְתִּי.“

„אֲיִנְנִי זֹכֵר“ — אָמַר הָאָח.

אַמְרָה הַכֶּלֶה: „אֲנִי קָלַחְתִּי.“

אָמַר הָאָב: „אֲנֹכִי לֹא אָסַלְחָ.“

וְהָאֵם פְּקָדָה פְּסִלּוֹן וְשִׁתְקָה:

הוֹי! אִיזוֹ דֶרֶךְ אֶרְכָּה!

אַמְרָה הַאֲחוֹת: „הַסּוּפָה מִיָּלְלָת.“

„הַרִים נוֹשְׁבָת“ — אָמַר הָאָח.

אַמְרָה הַכֶּלֶה: „נְעוּלָה הַדֶּלֶת.“

אָמַר הָאָב: „אֲנֹכִי לֹא אָפַתַח.“

וְהָאֵם פְּקָדָה וְדָבָר לֹא אָמְרָה:

רְבוֹן הַעוֹלָם, אִיזוֹ רִים קָרָה!

אַמְרָה הַאֲחוֹת: „הַמֶּשֶׁה אֲנַחְנוּ.“

„נִשָּׁב וְנִסְעָד“ — אָמַר הָאָח.

אַמְרָה הַכֶּלֶה: „הַשֶּׁלֶחַן פְּרִכְנוּ.“

אָמַר הָאָב: „כִּי יָאָה לְנוּ קָף.“

וְהָאֵם דוֹקֵם הַסְּפִין נִטְלָה.

לְחֶמֶשׁ פְּרוֹסוֹת פְּרָסָה הַסֵּלָה.

אַקְלָה הַאֲחוֹת אֶת סִמָּה כְּזִית.

בַּיִן טָבַל אֶת פִּתּוֹ הָאָח.

שָׁקָה הַכֶּלֶה אֶת עֶקְרַת הַפִּיטָה.

אָכַל הָאָב וְנִאָנַח.

אָז קָמָה הָאֵם, הַכֶּלִים אָסְסָה

וְתַפְּחַח הַדֶּלֶת לְסוּפָה.

שונה הוא שיר זה במבנהו החיצוני מזה של הראשון; כאן הבתים בני שש שורות שהחריזה בהן תכופה. וכן אחר הוא הריתמוס, והשיר עם כל חריותו

ג.

שני השירים הראשונים, שבהם הכרנו את הגיבור רים, הם מעין אקספוזיציה וסיכוך לגבי השיר השלישי, "בתשובתו", ובו המעמד העיקרי של הפגישה, שצלו מרחף על פני שני השירים הקודמים.

לא זפי, אף לא נקי-כפים,
והלב לא חזר בתשובה —
ניקרע על הסף אפים
וישפב ולקום לא אכה.

„שקצמים מצלתי המצל,
שקצמים חללתי השם
וצדים השמים ממצל
כי תמיד הייתי אשם.

וצדים השמים ממצל
שדבק בקשרי החטא,
כי אשוב ואמצל המצל,
כי עזרני הגן האובד.”

האחות בפתח הדלת
ראש השפילה, מחמה דמעה,
הפלה בפתח הדלת
את ידיה פכרה בדמעה.

והאח בפית פנימה
לא יצא לקראתו, לא קרב,
ויבט מן הפית פנימה
אל אחיו השוכב על הסף.

רק האם נשאה את פניה
ופניה היו קורנים:
„היגו הך אם צדיק או פושע,
ויבלד שתורתי, בני.”

לעולם לא יסלה אביה,
לא סליחות הוא אגר בלב,
קומה, בני, וקבל מאביך
את ברכת חרונו האוהב.”

שונה הוא שיר זה במבנהו החיצוני מקודמיו: הללו היו בני ארבעה בתים, וזה בן שבעה. נוסף לארבעת הבתים הקבועים הקדישה המשוררת שני בתים לזיכרון של הבן, שקולו לא שמענו עד כה, ובית אחד לתיאור האב בפי האם, הסרת המסוה מעל פניו. מבחינה רית' מית דומה שיר זה לשיר הראשון.

האב המגיב על „נעולה הדלת” של הכלה ב„אנוכי לא אפתח” — מעיד שלא בסופת טבע המדובר, כי אם בסופה אחרת, זו המתחוללת בפנימיותם של הגיבורים, והעלולה לפרוץ בשונו של הבן ובעמדו לפני הדלת הנעולה. וגם כאן מגיבה האם בשתיקה ובהרהורים הקבועים לכאורה עובדה פשוטה, ובאמת הם קטיגוריה על המשותחים.

גם בבית השלישי מדובר לכאורה בנושא החורג ממסגרת היצירה, אבל דיה התבוננות קלה כדי לראות שהוא הוא הנושא של הבן האובד. הרי אין האחות רוצה להוכיח את בקיאותה במיספר בני-המשפחה הנוכחים, ובאמרה: „חמישה אנחנו” אין כוונתה אלא לרמוז על השישי הנעדר; האח אינו מבין, או אינו רוצה להבין, את דברי אחותו, והכלה קובעת עובדה בלבד: „השולחן ערכנו” בלי להביע את רצונה להתחיל בסעודה, ורק האב קולט את דברי בנו מתוך הסכמה מלאה, ושוב עושה האם את רצון אבי המשׁ פחה בשתיקתה הנעלה.

בבית הרביעי אין שיחה ונמצא בו רק תיאור, המקביל מצד הצורה הספרותית לבית השלישי שבשיר הראשון. מבחינת תוכנו מעמיק התיאור לתאר את הגיבורים ואף מצעיד את העלילה; התיאור מגלה טפה מנפשו המוסרית של האב וממריץ את האם לפעולה הזורעת אור על תפיסת השיר כולו. — האחות „אכלה את פתה כזית”, „כזית” הוא השיעור התלמודי המסורתי לצאת רק ידי חובה; האח „טבל את פיתו ביין” (ראה, למשל, בראשית י”ד י”ח), ואילו הכלה רק „שיבחה את עקרת הבית”, ו„האב אכל ונאנח”. כאן נחשפה פנימיותו של האב, כאן שוכנעה האם כי מדיבוריו של האב נושבת רוח קרה כלפי חוץ; כבודו, כבודו הגבר, אינו מרשה לו להיכנע לרגשותיו האבהיים, אבל אנחתו קורעת את מסוהו מעל פניו. ואם כן, באה שעתה של האם לעשות: „ותפתח הדלת לסופה”.

במערכה קצרה זו אנו מוצאים מעין הגשמתה של התיאוריה הסימבוליסטית של מטרלינק. השתיקה היא, לפי מטרלינק, הרמה הגבוהה ביותר והביטוי הנעלה לנפשו של האדם. רק בשתיקה מתגלה עצם פנימיותו של האדם. כדיבוריהם של בני-אדם, שונות שתיקותיהם. כל מה שאפשר להגיד אינו במהותו ולא כלום. מה שמתחת לסף ההכרה הוא הרבה יותר ממה שיש בהכרה. ואכן, לעומת שתיקתה של האם בשיר שלפנינו, מה משקלם הנפשי של דיבורי שאר הגיבורים? אגב, מפליא הדמיון שבין השיר הזה לאפיוודות שונות בדראמה בת מערכה אחת: „פנים” (Interieur) למטרלינק.

אים לאופים כפי שנתגלה בשיר הקודם. האחות והכלה בתגובתן קרובות זו לזו ביותר אך אינן זהות: שתיהן מביעות בהעויותיהן את רצונן להשלים, להתפייס, אולם בעוד שהשפלת הראש של האחות ומחית דמעתה מביעות צער על העבר והתרגשות, הרי בפכירת ידיה של הכלה ניכר אות הפחד לבאות, לסופה שתתחולל. תגובתו של האח היא זו של "שב ואל תעשה" — הלא כה דבריו בשיר השני: "אינני זוכר", "נשב ונסעד"... ואילו האב אינו מגיב בדברים. הפעם הוא מזדהה עם שיטת התגובה של האם, והסיבה לשתיקתו נשמעת לנו מדברי האם וכן מוסברים לנו עתה במפורש יותר גם שתיקתה והרהוריה שבשיר הקודם עליידי בינת-החיים המלאה, רצופת האהבה, עליידי התפיסה הנעלה של החיים, על ההכרח שבחיים, הכרח שברצון השזור ביריעת חייו של כל אדם באשר הוא אדם.

הבן אמנם חוזר לביתו, אך בלבד לא חזר בתשובה; להיפך, הוא "עודנו הבן האובד", והוא גם ישוב לחטוא בבוא השעה — ובכל זאת הוא חוזר. בסיטואציה נפשית זו משתקפת מלחמת-הנצח בין אבות לבנים. מלחמה זו היא הכרח הזמן, אך שני צדדים לו להכרח הזה: הצד האבסולוטי, ההכרח להתקדם ולא לקפוא על השמרים, וצד רילאטיבי, ניתוק הקשרים עם העבר, ואפילו דרך עזיבתו. עזיבת הבית ואורה חיו, נראית לעתים קרובות לנשואים "בבית" כחטא, כמעל, כחילול שם המשפחה. שני הצדדים מתגלים ברור בדברי הבן, היודע שחטא — חטא יחסי — למשפחתו הרואה בו את הבן האובד; אך עם זה המשך דרכו ברור לפניו ואין סטייה ממנו, הוא ההכרח האבסולוטי להתקדמות.

יחסם של בני המשפחה לבן החוזר שונה הוא מביחנה חיצונית, גופנית, מיוחד לכל אחד מהם ומת-

הרב מצאנו היה רגיל לספר:

בימי עלומי, כשנתלקחה בקרבי אהבת-השם, סבור הייתי שאחזיר את כל העולם למוטב, ויתדבקו בהשם יתברך. אבל במהרה הבנתי, שדי יהיה אם אחזיר למוטב את אנשי עירי. יגעתי ימים רבים, ולא עלה הדבר בידי. והנה הכרתי שעדיין אני תופש מרובה, ופניתי אל בני ביתי, אבל לא הצלחתי להחזירם למוטב. לבסוף עלה על דעתי: רצוני לתקן את נפשי, שאעבוד את השם באמת. והנה גם דבר זה לא הוצאתי לפעולות.

(אור הגנוז, מאת מ. בובר)

ספרים

להבנת ספר בראשית

י. א. זיידמן

פירוש על ספר בראשית, חלק ב':
מנחם עד אברהם, מאת פרופ' מ. ד.
קאסוטו, מהדורה שנייה, הוצאת ספרים
ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית
ירושלים, תשי"ג.

גם בחלק זה — כבחלק א' שקדם לו מאדם עד
נח, (עיין סקירת ב"מולד" חוברת 64) — חותר פרופ'
קאסוטו להבין את המאורעות המסופרים בספר בראשית
על רקע עולמי המזרח הקדום. כשם שראינו
את הסברתו המפורטת לפרשת הבריאה (עיין "מולד"
הנ"ל, עמ' 221) על יסוד המיתוס המיסופוטאמי, כן
הוא מסביר את פרשת המבול על סמך חומר עשיר
המקביל לו, ובייחוד על יסוד אגדת גילגמש. קאסוטו
השכיל לתרגם מכלי ראשון, ובמשקל מקראי, אותה
יצירה מפורסמת. הרי קצת פיסקות הזורעות משנה
אור על סיפור המבול שבספר בראשית:

הרוס את הבית,

בנה לך ספינה;

עזוב את הרכוש,

שמור על החיים;

נטוש את הנכסים

הצל את החיים!

ולתוך הספינה יבוא זרע כל־נפש חיה.

והרי תיאור מיהמבול:

ששה ימים וששה לילות

נשבה רוח הסערה

ושטפו מי המבול את הארץ.

כשהגיע היום השביעי

שקט המבול מועפו.

וינח הים, וישקוט הרוח, ויכל המבול.

ובהמשך אותו עניין מסופר באתו אפוס־קדומים
על אתנפשתם, שפתח את החלון, והאור נפל על
פניו והסתכל אל הים, והנה דממה:

כל האנשים נהפכו לטיט...

ואשב ואבך, ועל פני זלגו דמעות...

ותעמוד הספינה על נצר;

עצר הר נצר את הספינה...

יום אחד ושני עצר הר נצר את

הספינה

ולא נתנה לזוז וכו' וכו'.

כשהגיע היום השביעי

הוצאתי היונה ואשלחה

ותלך היונה ותשב אחור

מקום לא היה ותחזור.

ואוציא את הדרור ואשלחה

ותלך הדרור ותשוב אחור וכו'.

ואוציא את העורב ואשלחהו

וילך העורב וירא כי שככו המים

ויאכל ויחפש בבוץ ויצווח ולא חזר.

עניין מיוחד יש בפרשה "אברהם וארץ היעוד"
(מעמוד 199 ואילך). פרשה שנדפסה רק במהדורה
השניה — כבר לאחר פטירת המחבר. גליונות מועד
טים אלה הם פרקים מתוך ספר רבי־היקף על סדר
"לך־לך" שהמחבר עמד בכתבתו. לפנינו רק תחילתה
של עבודה ענפה, אבל גם מה שניתן יש בו כדי
להעמידנו על שיטתו המקורית של קאסוטו בהבנת
המקרא. אם עד אברהם מקביל קאסוטו — הקבלה של
הבחנה, כמובן — בין פרשיות המקרא לאלו שבספרי
המזרח הקדום, הרי בהקדמתו הכללית לסדר "לך־לך"
— עומד הוא בייחוד על תכנם הישראלי המובהק של
סיפורי־האבות, שאין למצוא בספרות העמים השכנים
הקבלה להם: "מעשה בראשית, מעשה גן־עדן, תול־
דות הדורות הראשונים של בני אדם, מעשה המבול
וכיוצא באלה — הם כולם עניינים שגם עמים אחרים
נתנו עליהם את לבם ואת דעתם, והרבו לספר עליהם
ולהעלותם על ספר זכרון; אבל מאורעות חייהם של
אבות האומה הישראלית היו בתקופה קדומה — עניין
לישראל בלבד". אמנם גם לשם הבנת פרשיות אלה
אפשר להפיק תועלת מרובה מן התעודות ששרדו
לנו מן המזרח הקדום, ובמיוחד עשויות הן להבהיר
את הרקע הגיאוגרפי וההיסטורי הכללי של סיפורי
המקרא על אברהם ועל משפחתו. ומתוך בדיקת ה־
מקורות מגיע קאסוטו לידי מסקנה, כי "כל הרקע
התרבותי, החברתי, האתנוגרפי והלשוני של סיפורי
ספר בראשית על אברהם מתאים למה שמגלים לנו
הטכסטים של המזרח הקדום השייכים למחציתו הראשונה
שונה של האלף השני לפסה"ג. וכמובן לא היה אפשר
לכני ישראל, בתקופה מאוחרת ליצור יצירות ספרות
תיות מתאימות במידה שכזו למצב הדורות הקוד־
מים — שבדודאי לא היה ידוע להם. ומזה יש להסיק על
קדמותם של הסיפורים ועל ערכו ההיסטורי של עיקר
תוכנם".

בהקדמה (עמ' 228 ואילך) ל"ירידת מצרים" נאבק

על פובליוס הכן, ואילו המעשה באב אינו אלא אנדה שנקמה על רקע מעשהו של הכן. הנהגה ההיסטוריון הרומי טיטוס ליוויס מביא בספרו הגדול על ההיסטוריה הרומית בלי היסוס את שני הסיפורים כאחת. קאסוטו מעיר: „כמובן, אין חזרה זו פוגמת כל עיקר את אחדות ספרו של טיטוס ליוויס. בספר זה אין מקום להשערות מעין אלה שהוצעו בדבר חיבור ספרי התורה: אישיותו של טיטוס ליוויס היא אישיות ידועה, וחיבור ספרו על ידו, אף היא עובדה ידועה — הוא אחד וספרו אחד“. ולא זו אף זו. ברומי נוצרה אגדה שלישיית על אותו נושא, והיא נרקמה על פובליוס דקיוס מוס השלישי, נכדו של הראשון. והנה אנו קוראים בדברי קיקרו את ההלל הגדול על שלושת האנשים האלה, שהיו למופת בהקרבת חייהם לטובת עם. והרי מסקנתו של קאסוטו: „החזרה המשולשת על הצלת האמהות מדגישה יותר ויותר את ערכה ואת התמדתה של עזרת אלהים לנאמניו. ולפיכך נתקבלו בתורה שלושת הסיפורים, כשם שנתקבלו בספרי הסופרים הרומיים החזרות על מעשי גבורתם של הדקיים“.

על הקושיה מצד ההגיון: „כיצד אפשר להניח, שהובאו שלושת הסיפורים בספר אחד, מאחר שאין הגיון בדבר, שאברהם ושרה לא למדו לקח ממה שקרה אותם במצרים, ושוב שגו אותו המשגה בנר? וגם יצחק בנם שוב שגה כמוהם? — משיב המתחר כי היה מקום לקושיה זו אילו נבנו ספרי התורה על החשיבה ההגיונית מיסודם של היוונים, בעוד שספרי התורה נכתבו לפי שיטת החשיבה האורגאנית (כאן הוא מסתמך בפירושו על ספרו החשוב של פרופ' י. היינמן, „דרכי האגדה“). הרב המנוח מוצא גם לענין זה סמך כים בספרות המזרח הקדמון, שבה הוא מוצא חזרת סיפורים דומים זה לזה. (כך, למשל, בשיר הבבלי על בריאת העולם „אנומה עליש“).

אחד היסודות בהסברת המקראות של קאסוטו הוא מתן משמעות סמלית מיוחדת לעניינים של מיספרים, מידות וכיצא בהם. קאסוטו מוכיח, כי המספרים במקרא אינם מדויקים, אלא מעוגלים; ויש להם איזה תפקיד רעיוני סימבולי (כמו למספר שבע או ששים ועוד). במיספרים שבספר בראשית ניכרת, לדעתו, כוונה ומגמה לייסד את דברי הכתוב על שיטה של הרמוניה מיספרית. קאסוטו מונה גם את מספר החזרות של מלה או ביטוי מסוים, דבר המכוון, לדעתו, להדגשתו של רעיון או מושג מהותי: בצירוף „מלאכתו אשר עשה“ בפרשת יצירה חוזרת המלה „מלאכתו“ שלוש פעמים בפסוק; וכן שלוש פעמים „אשר עשה“, „אשר ברא“, אמנם עתים נדמה כי פרופ' קאסוטו הפריזו בשימור שה של מידה זו להסברת המקרא.

קאסוטו בהצלחה עם שיטת המקורות (את השיטה עצמה ובקרתה עליה הציע קאסוטו בספרו „תורת התעודות“. עיין הסקירה ב„מולד“, חוברת 15). אחת המשענות החזקות של שיטת המקורות היא חזרת סיפור-המעשה על שרה ואברהם במצרים ובארץ פלשתיים: ראשונה בבראשית י"ב, י"ג, ובשניה — באר"א מן אבימלך — בפרק כ'. והסיפור בפרק כ"ו, י"א, המדבר ברבקה בבית אבימלך אף הוא דומה לאותו סיפור על שרה. לפנינו שלושה סיפורים דומים בספר אחד, ולא עוד אלא שגיבורי הסיפור השני הם אותם הגיבורים שבסיפור הראשון, בעוד שגיבורי הסיפור השלישי הם בנו וכלתו של זוג הגיבורים הראשון. והנה חוקרי המקרא רגילים לייחס כל סיפור למקור מיוחד, ואילו קאסוטו, המתנגד לשיטת המקורות, דוחה את ההסבר הזה.

כדי לפתור את הבעיה הזאת — ובאותו פתרון יש משום ישוב עוד קושיות המורות בספר בראשית — קובע קאסוטו כמה דברים יסודיים הנוגעים הן לכוונת התורה בסיפוריה והן לדרכי חיבור הספרים הנהוגות במזרח הקדמון. וכך לשונו: „כנראה רווחת היו ביש"א, לפני כתיבת התורה, מסורות שונות על מקרה שקרה לאמהות האומה. בעיקרם היו מסורות אלה דומות זו לזו, אבל בפרטיהן היו נבדלות: אחת היתה מספרת על שריישרה במצרים, השנייה היתה מספרת אף היא על שרה — אבל במקום אחר, בנר; ובשלישית היה מדובר על רבקה. אפשר הדבר, ששלשתן נבעו ממסורת קדומה אחת, שהלכה ולבשה צורות שונות בפרטיה, בעברה מדור לדור; אבל תהליך זה שייך לפר"היסטוריה של הסיפורים, ואינו נוגע לבעייתנו. כשנכתבה התורה, כבר היו כנראה שלוש המסורות קיימות זו בצד זו בישראל, והתורה, שלא באה לחקור מחקר היסטורי על תולדות האבות — אלא רק להש"תמש במסורות הקיימות, לשם חינוך דתי ומוסרי, לא דאגה לעיין בשאלת יחסן ההדדי של המסורות האלה, ובוודאי שלא דקדקה בהן לפי שיטת הביקורת ההיסטורית — שלא היתה עדיין במציאות בתקופה ההיא. ומכיוון ששלושת הסיפורים היו כולם ראויים לשמש למטרתה, ומכל שכן ראויה היתה לכך החזרה הנש"לשח על העניין — לא נמנעה מלקבל את שלושתן. בהמשך בירונו מביא קאסוטו ראיה מעניינת מן הספרות הרומית. מעשה בקונסול ושמו פובליוס דקיוס מוס אשר במלחמה בין הצבא הרומי ובין הצבא של הברית הלאטינית-קאמפאנית התנדב להעלות עצמו קרבן לאלים כדי להכטיח את הנצחון לרומי. ולפי המסורת הרומית זכו הרומים להתגבר על אויביהם בזכותו. והמסורת תולה אותו מעשה ממש גם בבנו, שאף שמו כשם אביו. אמת היסטורית יש רק בסיפור

ספרי „עם עובד“ בשנת תשי״ד

זלמן שניאור: פנדרי הגיבור, חלקים א'—ג'

רומן רחבי־ירעה על אנשי העם בעיירות תחום המושב היהודי ברוסיה. תיאור שופע חיים של דור יהודים עזי־כוח ואמיצי־רוח הנאבקים, גופלים וקמים. החלקים א'—ב' הופיעו במהדורה שניה. המחיר: 5.800 ל״י

718 עמודים

יהודה בורלא: סנונית ראשונה
רומן המגולל חיי אשה ערבית, המחפשת את הטוב והנאצל, ומגלה את ראשית המבקש בקיבוץ בישראל. המחיר: 2.100 ל״י

276 עמודים

מרדכי טביב: דרך של עפר
עלילות סיפוריו התדשים של מ. טביב מתרחשות בתקופה האחרונה — נושאים שאובים ממלחמת השחרור והעליה הגדולה. המחיר: 1.700 ל״י

187 עמודים

מהדורה שניה

ישעיהו רבינוביץ: נר דולק

מהחירות סיפורים אבטוביוגרפיים, הנסמכים למהפכת אוקטובר ברוסיה. המחיר: 2.100 ל״י

212 עמודים

המחיר: 2.100 ל״י

דוד שחם: המדרון הארוך

סיפורים משתי יבשות. האדם בששוננו וביגוננו, בהישגיו ובכשלונותיו. אדם בעולם, המבקש את הטוב, גם כשאינו נמצא לו. המחיר: 2.250 ל״י

267 עמודים

ספרות יפה / תרגום

ל. נ. טולסטוי: ילדות, נעורים, עלומים

טולסטוי המספר בכל גבורתו הצעירה — רענן־הזיכרון, פקוח־החושים, המסתכל החודר בפרצוף האדם וגרללו. המחיר: 3.200 ל״י

המחיר: 3.200 ל״י

א. המינגווי: הזקן והים

ספר הקובע תחום ספרותי לעצמו. גיבוריו: דייג זקן, שהוא התגשמות הנאצל שבשאיפת האדם, דג ענק המגשם את הנאצל שבחי, ועולם גדול רחבי־ידים — עולם ה„גולף־סטרים“. טרגדיה גדולה שיופיו רב חופף עליה. זכה בפרס נובל 1954. המחיר: 1 ל״י

141 עמודים

א. דה־בלוק: אויזני גרנדה

אחת היצירות המשוכללות ביותר של גאון הפרוזה הצרפתית במאה התשע־עשרה. כל עיקרה הניגוד התהומי בין האוֹת־הבצע האכזרית של גרנדה הכילי ורבי־התככים לבין אצילות הלב עד כדי יתור עצמי של בתו אויזני. המחיר: 2.400 ל״י

268 עמודים

ה. פון־קליסט: שלוש נובלות

שלושה סיפורי־מופת. קליסט, אחד הדרמטורגים הגדולים של ספרות העולם — גם כמספר הוא דרמטי. סיפוריו — סיפורי־עלילה מובהקים, מרוכזים מסביב לבעלי־אופי חזקים, רודפי צדק עד מות. המחיר: 1.800 ל״י

252 עמודים

ת. ויילדר: אגרות רומיות

רומן המתאר את חייו האינטימיים של יוליוס קיסר, כפי שהיו עשויים להצטייר בעיני בני דורו — תירגם: יאיר בורלא; ציורים: אביגדור אריא. המחיר: 2.600 ל״י

המחיר: 2.600 ל״י

מ. וולטרי: המצרי

רומן היסטורי של גדול סופרי פינלנד בימינו. מקום המעשה וזמנו — מצרים וארצות סביבותיה לפני שלושת אלפים שנה. המחבר, שהסתייע לא מעט בתגליותיו של המחקר הארכיאולוגי־ההיסטורי בתולדות העולם העתיק, כתב ספר לאדם בן־זמנו, כי רבות המקבילות בין עולמות אלה. המחיר: 4.400 ל״י

352 עמודים

אלן פטון: זעקי, ארץ אהובה

כתב האשמה נגד משטר חברתי, המביא את הילידים למעשה פשע ורצח. תיאור של ארץ שהיא ארץ חמדה וארץ טרגית כאחת (אפריקה הדרומית) על נוטה, עמיה ולבטיה החברתיים. המחיר: 2 ל״י

המחיר: 2 ל״י

280 עמודים

צ'רלז דיקנס: ניקולט ניקלבי

רומן רב־היקף. מיצירותיו הנצחיות של הסופר האנגלי הגדול. אנגליה של המאה הייט, על ארחות חייה ונימוסיה, משתקפת כאן באספקלריה רחבה ונאמנה. המחיר: 4.400 ל״י

תירגם: י. לוז

המחיר: 4.400 ל״י

624 עמודים

מכס ברוד: הנחבא אל הכלים

במרכז ההתרחשויות וההתרגשויות של הספר עומדת דמותו המופלאה של חבר אהוב ובעל אופי בקורטוב של הומור מצטיירות דמויותיהם של מורי הגימנסיה ההומניסטית ועל רקע זה מתבלטת חבורת צעירים ערב צאתם למסע החיים.
תירגום: נ. רבן
המחיר: 1.600 ל"י

שלמה ברלינסקי: ירח אדום

קובץ סיפורים לנובליסטן, שקנה לו שם בספרות אידיש ויושב עכשיו אתנו בארץ.
תירגום: ק. א. ברתניני ונ. מליץ
המחיר: 1.800 ל"י

172 עמודים

שירה

מבחר שירת אמריקה / אנתולוגיה. לקט, מבראות ותרגום ע"י ראובן אבינועם
בספר מובאים שירים מאת 51 משוררים, מראשוני שירת אמריקה ועד בני הדור הזה, יוצרי תקופות ומייצגיהן. לכל משורר צורפה רשימה על תולדותיו ומקומו בשירה האמריקנית.
כריכת בד מהודרת
המחיר: 5.500 ל"י

ביוגרפיה, זכרונות וספריימפץ

ח. ויצמן-ליכטנשטיין: אל הגבול הנכסף
המספרת, אשה עבריה נאמנה לעמה ולמשפחתה המהוללה, משפחת ויצמן, טווה את זכרונותיה למן שלהי המהפכה הגדולה ברוסיה ועד לבחירת הד"ר ח. ויצמן כנשיא ראשון למדינת ישראל.
המחיר: 1.950 ל"י

174 עמודים

א. בומבר: מים, שמים וסירה
המחבר עבר בסירה פנכמטית על פני שטח העולה על רבע היקפו של כדור הארץ ובוה עשה מעשה שאין לו דוגמה בתולדות הימאות. בדרך זו הושג פתרון למחלוקת עתיקה בדבר אפשרות הקיום על פני הים. בכשרון סופר מלידה מתאר בומבר את חייו על פני הים בנסיעתו זו. הספר נותרם לכמה לשונות, והביקורת העולמית גמרה עליו את ההלל.
תירגום: נ. רבן
המחיר: 2.900 ל"י

הלן קלר: קורות חיי

ספר חייה של הלן קלר תעודה נעלה הוא לגודל הרוח של אדם קשה-גורל, שיד אלוהים נגעה בו והאצילה עליו מאורו.
מהדורה שישית
המחיר: 1.400 ל"י

229 עמודים

כתבים

דב סדן: אבני זיכרון
מאמרים על אישים שונים, מהם מפורסמים וידועים, שהוארו כאן באור חדש, ומהם פחות ידועים, שהוארו מתוך ראייה חודרת; דמויות שהדור נתחנך על דבריהם ואנשים שהלכו בשולי הדרך ולא נודעו ברבים.
340 עמודים
המחיר: 2.800 ל"י

י. ה. ברנר / כתבים, חלק ג'

דברי פובליציסטיקה וביקורת. הובא לדפוס ע"י מ. פוזננסקי.
מהדורה שניה
מחירים של שלושת החלקים: 4.750 ל"י

מפות

תכנון חברתי וחירות האדם (הגשמה סוציאליסטית בכריטיניה)
קובץ מאמרים והרצאות של הוגיו ומנהיגיו של הסוציאליזם הכריטי. אחרי חמש שנות שלטונה של מפלגת העבודה מסכמים כאן סוציאליסטים כריטיים את הישגי השנים הללו, מנתחים בעיותיהם, מאירים באור אמת את מגרעותיהם ושואלים לנתיבות ההגשמה הסוציאליסטית.
ערך וצירף מבוא: א. ברודיא
המחיר: 2.600 ל"י

231 עמודים

ישראל / תולדות האומה, ידיעת הארץ

אברהם לוינסון: תולדות יהודי ורשה
תולדות קהילה גדולה בישראל מראשיתה ועד כליונה הטראגי. ספר מקיף, מרובה עובדות המבוססות על פרשיות היסטוריות ותעודות מקוריות.
מהדורה שניה
המחיר: 3.800 ל"י

416 עמודים

רחל אוירבך: בחוצות ורשה

ספר המתאר את ההשמדה ואת ההתקוממות של יהודי ורשה בתקופת הכיבוש הגרמני. המחברת היא מן המעטים שהיו נתונים בתוך תוכם של המאורעות המתוארים בספר ונשארו בחיים.
תירגום מ. חלמיש
המחיר: 3.750 ל"י

368 עמודים

משה סמילנסקי: משפחת האדמה (ארבעה כרכים)

דמויות בוני הישוב, אנשים ידועים ואנשים עלומי-שם, אשר איחדו את חייהם ואת גורלם עם האדמה.
1244 עמודים
המחיר: 8.500 ל"י

א. לגברג: הנגב הרחוק

מבוא חי לחקירת הנגב הרחוק ולניצול האוצרות הטבעיים הטמונים בו. הספר דן, בין השאר, בחיפושי מים, מינרלים, נפט, מלחי ים-המלח, יצירת אנרגיה, הקמת תעשייה, ישובים, תעבורה והוא מלווה אנאליפס, שפע תמונות ומפות.
המחיר: 4.800 ל"י

208 עמודים

א. מרכוס: מבנה התעשייה בישראל
מגמתו של הספר להביא לידיעתם של אנשי המעשה והמעוניינים בהלכה הכלכלית את קווי התהוותה והתפתחותה של התעשייה בארצנו, להצביע על הישגיה, ליקוייה ומעמד בניה כיום.
136 עמודים
המחיר: 1.750 ל"י

ד. זסלבסקי: שיכון עולים בישראל
ספר המסביר לקהל הרחב, הסבר מאלף וחי, את פעולת השיכון הממלכתי לענפיו השונים מיום קום המדינה.
130 עמודים
המחיר: 2.500 ל"י

תנועת העבודה

מרדכי שניר: בתחום הימים
אוסף מאמרים ורשימות, שנכתבו במשך יותר משלושים שנה ונוגעים בכל בעיות החיים של הישוב העברי ותנועת העבודה. דברי אדם העומד בכל מאודו בתחום הימים ואינו פוסק מלשאול לכיוונם ולמשמעותם.
292 עמודים
המחיר: 3.600 ל"י

אב ובנו
קובץ זיכרון למשה צ'רקסקי, מאנשי העליה השניה, ולבנו דוד, שנפל במלחמת השחרור.
196 עמודים
המחיר: 2.500 ל"י

מודעי הטבע

מ. זוהרי: עולם הצמחים
קורס שיטתי על הסיסטמטיקה והביולוגיה של הצמחים העילאיים למן טחבים ועד לצמחי הזרעים המפותחים ביותר.
ספר מקורי על חיי הצמחים, מבנם ושלשלת-היוחסין שלהם ובו מאות ציורים ודוגמאות מצמחית הארץ ומצמחי התרבות של המשק העולמי.
500 עמודים
מהדורה ראשונה ושניה
המחיר: 10.500 ל"י

י. וכסלר: בעיני רופא עצבים
קובץ מסות מעטו של אחד הפסיכיאטרים והנברולוגים החשובים ביותר בארצות הברית.
134 עמודים בתבנית גדולה
המחיר: 2.600 ל"י

ילד ודנער

א. דה סנט אכופרי: הנסיך הקטן
סיפור דמויני שהטיפוסים המתוארים בו אפייניים לכל החברה האנושית, על הטוב והרע שבה.
הספר מלווה ציורים שנעשו בידי המחבר.
88 עמודים
מהדורה שניה
המחיר: 2.500 ל"י

גאוליה (ספריה מנוקדת לעולם ולעם)

מולדת
לקט עזבונות מתוך "גויליאם".
72 עמודים
ליקט ר. אבינעון
המחיר: 900.— ל"י

אחת הראשונות / חיי חנה צ'יזיק
דמותה של חנה צ'יזיק כפי שהיא מצטיירת מתוך דברים וזכרונות של ידידה ומתוך מכתבים שכתבה.
95 עמודים
לכבוד יום-טוב, לקט לשבת, לחג ולימי זיכרון
ילקוט זה, שבא למלא צורך ניכר בחיי הפרט והחברה בישראל, כולל מבחר ישן וחדש מספרות ההגים שלנו, השיר והסיפור מן הספרות העברית החדשה יחד עם התפילה והאגדה מן הספרות העתיקה.
208 עמודים
המחיר: 2.— ל"י

מדות / ספרי טכניקה ומלאכה

ו. א. צ'פמן: טכנולוגיה ועיבוד מתכת
מחבר הספר משמש מנהל בתי ספר טכניים שונים באנגליה. הספר מתכוון לתת הדרכה והכשרה לתלמידים ופועלים במקצוע המתכת. הוא ישמש כספר לימוד לתלמידי בתי הספר המקצועיים במחלקות המתכת במקצוע הטכנולוגיה.
308 עמודים
המחיר: 3.750 ל"י

אפרים לידור: המיסדרת
ספר עזר ראשון בעברית לסדרי מכונה, למתלמדים ולמכונאים. בספר הוראות להשגחה ולטיפול במכונת הסידור ומהלך המכונה. הספר מלווה ציורים רבים העוזרים להבנת הטכסט, הכתוב בשפה קלה ומובנת, וכן מפתחות שונים ומלון אנגלי-עברי.
184 עמודים
המחיר: 6.— ל"י

לחברי איגוד פועלי הדפוס: 3.900 ל"י
כן הופיע מספר רב של ספרים חדשים ומהדורות חדשות של ספרי לימוד לבתי-הספר העממיים, פרטים בפרוספקט מיוחד.

הרבעון לכלכלה

כתביעת לבעיות המשק והכלכלה בארץ ובעולם.
חוברות ג, ד, ה — 1.

המשביר המרכזי

חברה קואופרטיבית להספקה של העובדים העברים בארץ ישראל

החברה הגדולה להספקה בישראל

המשרד הראשי:

תל-אביב, בנין המשביר, דרך סלמה
ת. ד. 130 טל. 16—6011

סניפים:

חיפה, רח' הנמל ת. ד. 295 טלפון 4271
ירושלים — ת. ד. 438 טלפון 3954
באר-שבע

חברות עזר

המשביר המרכזי

(כספים והשקעות) חברה בע"מ
קרן לקואופרציה צרכנית בע"מ
"המשביר לצרכן" בע"מ

החברה הארצישראלית לקרור והספקה בע"מ

תל-אביב ומשמר השבעה
חיפה ותל-הנן

ארבעת מהסני הקרור המשוכללים ביותר במזרח הקרוב

יבואנים ומפיצים של מזונות קפואים

המשרד הראשי:

תל-אביב • ת. ד. 318 • טל. 4316/7

GMC

GASOLINE • DIESEL

מכוניות משא — אוטובוסים

*

מכוניות נוסעים — PONTIAC

*



„אליאנס" — צמיגים



כל תוצרי דלק

סוכנים ומפיצים בישראל:

חברת, נועי פע"פ

כל ענפי הביטוח



ההסתמה

חברת הביטוח הגדולה בישראל

המשרד הראשי: תל-אביב, רח' לילינבלום 44

עבודות בניה

נרחבות ומקיפות מבוצעות על ידנו בכל רחבי הארץ מסרומי הגליל ועד למרחבי הנגב, ממטולה ועד אילת.



מפעלי תעשייה וחרושת

בשטחי תעשייה שונים מוקמים והולכים על ידנו בהתמדה והם משתלבים במערכת הייצור להבטחת אספקה עצמית לצמצום היבוא והגברת היצוא.



נצול אוצרות הטבע

היא משימה ראשונית במעלה להבראת משק ארצנו. סולל בונה זרחם בעול במחצבים. קדוחי נפט. קדוחי גזים ועבודות פתוח נרחבות.



סולל בונה בע"מ

ירושלים

תל־אביב

חיפה