

'שום גירוש לא פותר כלום': על 'חרבת-חזועה' מאת ס. יזהר

מאת

חנן קֶבֶר

א

את הסיפור 'חרבת-חזועה' כתב הסופר ס. יזהר (יזהר סמילנסקי) במאי 1949, כארבעה חודשים לאחר תום הקרבות של מלחמת 1948 וחודשיים לפני סיומה הרשמי של המלחמה.¹ 750 אלף פלסטינים הפכו במלחמת 1948 לפליטים שגורשו או ברחו, והסיפור של יזהר מספר על כיבושו של כפר ערבי במהלך המלחמה בידי כוחות הצבא היהודיים ועל גירוש תושביו אל מעבר לגבול. לכאורה, וכך הוא אף נקרא בדרך כלל, זהו סיפורו של הסבל שחווה העם הפלסטיני בעת הגירוש במהלך מלחמת 1948, שנקראה 'הנכבה', כפי שמתבונן בה, מבין אותה ומגנה אותה חייל יהודי-ישראלי המשתתף במעשה הגירוש. אבל למעשה זהו סיפור שבו מתמודד החייל היהודי, שגרם לטראומה הפלסטינית – עם הטראומה שלו-עצמו בתור פרט וכחלק מקולקטיב, טראומת היותו הכובש והמגרש. למעשה, הסיפור מתמודד עם המעבר אל הקמתה של המדינה, שעושה מעשים שעמדו בניגוד לאמות המידה המוסריות של החינוך הציוני סוציאליסטי, שס. יזהר היה אמון עליהן. יזהר שהיה קצין מודיעין במלחמת 1948 ולא התקומם בפני מפקדיו על הגירוש, נע בסיפור בין צידוק הציונות לבין השנאה למלחמה ולמדינה.² העדות של הכובש על הטראומה שלו המובאת בסיפור מתנדנדת, למעשה עד סופו, בין ייצוג הטראומה באמצעות דיבור טראומטי לבין מה שדומיניק לה-קפרה ראה בו ניסיון לעבד ולגאול את הטראומה באמצעות נרטיב גואל שמקבע זהות סגורה של הסובייקט הטראומטי,³ כאן של המעוול.

דמות המספר חושפת את ההתלבטות בין שיטות שונות של סיפור, והאפשרות 'לספר כסדר'

1. ס. יזהר, 'סיפור חרבת-חזועה', הג'ל, ספור חרבת-חזועה / השבוי, מרחביה 1949, עמ' 9–90.

2. א' שפירא, 'חרבת-חזועה: זיכרון ושכחה', אלפיים 21 (2000), עמ' 16–17.

3. ד' לה קפרה, לכתוב היסטוריה, לכתוב טראומה, 'י' פרקש (תרגום), ע' גולדברג (עריכה ומבוא), תל-אביב 2006, עמ' 176–177.

(חרבת-חזעה, עמ' 9) מומרת בדחייה של מעשה הסיפור כסדרו שהוא פעולה מארגנת שיכולה לשקם את הטראומה בקלות רבה מדי. במקום זאת הוא בוחר ליצור הפגן (acting out) של הטראומה המתבטא בכפיית חזרה,⁴ שאותו הוא מממש, בין השאר, באמצעות פירוק הטקסט הצבאי, פירוק וחזרה שמביעים אי אמן ותגובה טראומטית למונחים הצבאיים שמייצגים את מעשה הגירוש. יוהר מזהה בטכניות של המונחים האלה את כוחם לכסות ולסגור את הטראומה, ועל כן – כדי להפגין את הטראומטיות שלהם – הוא מכניס אותם לתוך מרכאות תוך חזרה קטלוגית עליהם: 'לשרוף-לפוצץ-לאסור-להעמיס-ולשלח' (עמ' 10). בהמשך לא מתאר המספר הטראומטי את מעשה הגירוש בצורה מסודרת ומאורגנת אלא כרצף של דיגרסיות בזמן ובמרחב, שמעניקות אפקט חריף של דיסוציאציות, האופייניות לייצוג טקסטואלי של טראומה. עם זאת, המילים האחרונות של הסיפור 'ייצא או אלהים ויירד אל הבקעה לשוטט ולראות הכצקעתה', הנסמכות על בראשית יח 21 המדבר על חטאיה של סדום, סוגרות באמצעות הלשון התאולוגית של המקרא את הטראומה של המעוול, כפצע פתוח ומדמם, שנסגר באמצעות מה שכינה לה קפרה בשם 'הנשגב השלילי', שהוא 'נסיון לקשר את הטראומטי לנשגב או אפילו להמיר אותו בנשגב באמצעות שערורכו ועשייתו בסיס למבחן מרום, על-אתי, ואפילו נעלה או מעין-נשגב, שלאורו נשפטים העצמי או הקבוצה'.⁵

זהו בדיוק המנגנון שבאמצעותו פורק המספר של יוהר את אחריותו למתחולל על ידו ובשמו. עם זאת, יש לומר, שעל אף כל מאמצי הסגירה וההשגבה, הפצע של המעוול ב'חרבת-חזעה' נותר פתוח. בכך, אמנם, נותר יוהר בעמדה של פריקת אחריות, אך עם זאת עמדה זאת הפכה את הסיפור שלו למקור מתמיד של הטרדה וערעור היציבות של תגובת השיח בישראל לנכבה. אפשר לומר שעל אף פריקת האחריות הוא הוסיף לערער על כל ניסיונות ההכחשה וההשתקה של הנכבה. ואכן, על אף המאמצים שעשה יוהר כדי לשקם ולפתור את הטראומה של המספר-המעוול שלו, הרי שהאפקט של טראומת המעוול והמגרש שהותיר הסיפור, גרמו לכך שהסיפור הוסיף להגיח אל השיח הישראלי ולהטריד ולעורר שאלות מוסריות ופוליטיות. דווקא המשך קיומה הרוחש של הטראומה של המעוול הפך את שאלת האחריות, שממנה ביקש המספר להתחמק, למקור חוזר ונשנה לערעור ולהטרדה של השיח הציבורי בישראל. אמנם מיד לאחר פרסומו ב-1949 זכה הסיפור לאהדה בשל העמדה המוסרית שנקט; אך עם זאת היה ניסיון לשלול ממנו את התוקף הכללי שלו, והמבקרים העדיפו לתארו כמייצג של מקרה חריג, הראוי לגינוי ספציפי. בכך הם שללו את אופיו המייצג של הסובייקט הישראלי שכונן יוהר בסיפור, ובכך הם גם ביקשו לבטל את שאלת האחריות שהעלה הסיפור. תגובה זאת מעידה שכשם שהסיפור עורר את שאלת האחריות הוא גם אפשר את שיח פריקת האחריות הישראלי ביחס

4 שפירא (לעיל הערה 2), עמ' 45.

5 לה קפרה (לעיל הערה 3), עמ' 120.

לנכבה שהתפתח כריטואל חוזר של מטרד שזוכה למענה ולהתנערות הקולקטיב הישראלי מן האחריות לנכבה, שהתאפשרה באמצעות הביקורת על אופיו הלא מאוזן והתחרז-צדדי של הסיפור, המתאר את הערבים כתמימים ואילו את היהודים כרשעים.⁶

למעשה ביקורת זאת צמחה ישירות מכך שיזהר לא חילץ את הסיפור שלו מן הבינריות של 'אני' יהודי לעומת ה'אחר', הערבי, שמאפשרת לקוראי הסיפור רק שתי אלטרנטיבות של תגובה: או ייצוג של ה'אחר' כאחר מוחלט או ייצוג כזהה ל'אני'. שתי האפשרויות אלה, המוציאות זו את זו, אינן מאפשרות למספר שלו לקחת אחריות על העוולה שהוא גרם לה בתור ישראלי יהודי. שכן או שהוא לא רואה את ה'אחר' הפלסטיני בגלל המוחלטות של ניגודו, או שהוא אינו רואה את אחרותו של הפלסטיני בגלל שהוא מייצג אותו כזהה לעצמו, כלומר נוקט אקט נרקיסיסטי, שבו הוא רואה רק את עצמו, ובכך פורק מעליו כל אחריות למעשיו כלפי ה'אחר'.

על רקע זה מרשימה בכנותה דווקא עמדתם של מבקרים ציוניים שהצביעו על השתמטותו של יזהר מאחריותו ותבעו ממנו לקחת אחריות, כשהם אינם חוששים מלהודות בפשעי הנכבה שנראו בעיניהם הכרחיים. הביקורת הציונית על פריקת אחריות מצידו של יזהר עומדת ביסוד דבריו של מרדכי שלו על הסיפור, שפורסמו בסולם, ביטאונם של יוצאי הלח"י, שהצביע על הריקנות והשעמום, שמאפיינים לדעתו את דור תש"ח, שתוצאתם היא סדיסם, והציע במקומה ראיית האויב כמי שהמלחמה בו צריכה להתנהל על סמך המטרות הלאומיות, שמצדיקות אותה ואת מעשי הגירוש:⁷

חוסר הצומת האנושי המקשר בין הטוב והרע וכן בין שאר הניגודים שמבפנים, העדר ההתעמקות באדם המסוים – הוא גם בבואה לכשלוננו של יזהר לגשר בין גיבוריו הישנים והחדשים, בין אנשי המוסר והעמל שבספריו הקודמים לבין כנופית המרצחים היהודים הצעירים (לפי תיאורו) שבספרו האחרון. [...] מהו סוד המעבר מהם לאנשי 'חרבת חזועה' וכיצד נהפכו 'פיי-הנפש' המבקשים להצפין את יפי נפשם לסדיסטים הגרועים מהנאצים, משום שלנאצים היתה לפחות תורת גזע ואילו אלה באורו של יזהר, רוצחים פשוט מתוך שעמום!⁸

ואכן, היציאה לקרב נגד האוכלוסייה האזרחית המתוארת בסיפור היא ממצב של חלל נפשי ועייפות ('חרבת חזועה' עמ' 13). הריקנות הפנימית היא גם זאת שגוררת בעקבותיה רחמים

6 שפירא (לעיל הערה 2), עמ' 18–21.

7 מ' שלו, 'מבוכה וסדיסם, 'חרבת אל חזועה', ח' נגיד (עורך), ס. יזהר, מבחר מאמרי ביקורת על יצירתו, תל-אביב 1972, עמ' 47–51 (פורסם לראשונה בסולם א, ו[תש"י], עמ' 29–30).

8 שם, עמ' 48. ההדגשה במקור.

עצמיים (שם, עמ' 60) וצורך בנקמה (שם, עמ' 15). האלימות, שבין מניעיה מצוי מה שמכנה יזהר 'בושת שבלב' (שם, עמ' 17) מוצגת בחוסר התוחלת שבה: זו אלימות לשמה ולא אמצעי להשגת מטרות לאומיות, והיא מוצגת כך באמצעות האנלוגיה לרצח הסתמי של בהמות העבודה שברשותם של הפלסטינים (עמ' 18–19), כשהאנלוגיה עם עולם החי בכללותו מייצרת את הדה-הומניזציה של הערבים: 'עוזב ת-ערבושים האלה – לא אנשים' (שם, עמ' 23). או 'שתי ישישות מופלגות, כחולות-שמלות ושחורות-צעף, רבצו גולמיות, כמושות עד אימה, מפלצות שצחנת קברים שנחפרו עולה מהן, דבר לא אנושי, פגול עד להחליא, ועיניהן צדפיות-כחללות בתוך כמשון הפרצוף העבש תלויות סמויות נכון, אולי בפחד משתק, אולי בטמטום אין-שחר' (עמ' 44). אפילו חולשתם של הערבים, המוצגים כמי שפחדים מן היהודים ואינם מסוגלים להגן על ביתם (עמ' 43), מושפלת עוד יותר אל מול הסייח השייך להם, שעולה עליהם בכוחו ובמרידתו (עמ' 57–58).

למעשה, קובע שלו, שהדילמה המוסרית שבפניה עומד המספר של הסיפור, שעיקרה הסתירה בין מחויבותו לעקרונות המוסר של הציונות הסוציאליסטית לבין ההתנהגות בפועל שלו עצמו ושל הניכיה כחיילים במלחמת 1948, לא נבחנת בסיפור באמצעות דמות אנושית שזוהתה מובהקת ומקבלת על עצמה את זהותה הציונית בצורה עמוקה ורדיקלית. באמצעות התביעה האסתטית לדמות אנושית מובהקת זאת קורא שלו ליוזר ובני דורו להעמיד דמות קונקרטי, שתוכל לקחת אחריות על הנגזר מעובדת היותה נציגתו של הריבון הישראלי, שנוקט אלימות, שאותה מגדיר שלו כ'שנאה חיובית',⁹ כלפי הפלסטינים, שצריכה להינקט בשמה של הציונות. לעומת הנרקיסים של יזהר, שמזוהה בין הגורל הפלסטיני לגורל היהודי, תובע שלו לראות בפלסטיני את ה'אחר' המוחלט. כמו יזהר, גם הוא מעמיד באורח בינרי את היחס אל ה'אחר', או זהה או אחר מוחלט, אלא שבניגוד ליוזר המתלבט, ובכך מתחמק מאחריות, בוחר שלו בין השתיים, כלומר באחרות המוחלטת שאותה, לדעתו, יש לשנוא, ובכך הוא נוטל על עצמו אחריות על המעשים הנפשעים.

למעשה, נזקק שלו בדבריו לעובדה חשובה ביותר בהיסטוריה של מלחמת 1948 שבה, לאחר תום ההפוגה הראשונה ו'קרבות עשרת הימים' (9–19 ביולי, 1948), עבר צה'ל ממלחמת הגנה למלחמה של כיבוש, ולכן, לדעתו, 'מאחר שנלחמנו לא כדי להשיג משהו אלא משום שהתקיפו אותנו – אין יזהר מבין למה צריך להילחם לאחר שכבר אין מתקיפים אותנו'.¹⁰ שלו רואה את שורש הרע בהצדקת מלחמת 1948 כמלחמת הגנה, שמתכחשת לדעתו למה שהוא רואה כתשתיתה של הציונות, והיא להשתלט על ארץ-ישראל גם במחיר של פגיעה אנושה וגירוש של ערבים, ובתוכם אורחים לא לוחמים. שלו סבור כי עמדה זאת מתחייבת מהכרה

9 שם, עמ' 50.

10 שם, שם.

עמוקה בהכרחיות אלימותו של הריבון הישראלי, שעל מנת להשליט את ריבונותו עליו לפעול גם לגירוש הפלסטינים מן השטחים המיועדים להיכלל במדינת ישראל. במובן הזה חושף שלו את פריקת האחריות של יזהר, שגם אם בחר בקוטב של ההזדהות עם הסבל הפלסטיני, עשה כן מעמדה שאינה לוקחת אחריות על היותו ריבון שאחראי לאלימות שמופנית כלפי הפלסטינים. למעשה, זאת המשמעות של תגובתו של המבקר הציוני המרקסיסט דוד כנעני, שראה בהומניזם של יזהר אנרכיזם מעורפל, לא סוציאליסטי, שמתעלם מסיטואציות שבהן אין ברירה אלא לגרש:

אם הגירוש היה הכרחי, – חייב אדם להתאכזר בעצמו ובזולתו, גם היום וגם מחר; אם אפשרות היתה ותהיה מלחמת השחרור גם בלעדיו – הרי הוא אמצעי פסול וטמא, גם היום וגם מחר. המוצא מן הסתירה לא תמיד הוא נמצא לאלתר. חשובה היא הפרספקטיבה. יש סיטואציות שבהן יש הכרח 'לשרוף, להרוג ולגרש' ולקיים את כל מגילת הפורענויות. במה דברים אמורים? רק אם רואים אותו כשלב ביניים, כ'קרב אחרון במלחמת עולם' לעקירת מלחמות וגירושים. המוצא הוא במלחמה לחיים וסדריהם שבהם יתמו חטאים, בו לא ייתכן בכי תינוקות, אגות זקנים וצער הפרידה מאדמת מורשת. בשביל כך חייב אדם להיות סוציאליסטי, להעלות בצערו תשוקת קרב לביעור הצער, לא רק לפרש ולדאוב על העולם הגס, אלא גם לשנותו.¹¹

כנעני מבקר את יזהר על היעדר הפרספקטיבה ההיסטורית בסיפוריו. אבל ביקורת זאת מביאה אותו, למעשה כמו זאת של שלו שניצב מן הצד השני של המתנס הפוליטי, להטיח ביוזרה את אשמת פריקת האחריות. המשותף לשלו ולכנעני היא עמדתם הציונית, שבשמה הם מגנים את יזהר על כך שהתנער מן האחריות שמוטלת על מי שמזדהה כציוני, ואכן יזהר מעולם לא כפר או התמרד נגד הציונות והממלכתיות הבן-גוריוניסטית¹² (וכחבר כנסת אף תמך בממשל הצבאי), ולקח חלק במעשה הציוני של הקמת המדינה היהודית, שלדעתם, גם אם הם לא יכנו זאת כך, היה כרוך בהכרח בטיהור אתני:

את הפרספקטיבה הזאת חסרים יזהר וגיבוריו. שהרי קנה-המידה שלהם הוא הרגע ומלואו. יודעים הם רק את הנקודה הבודדת ואת הרגע הבודד, העומדים בזכות עצמם. יודעים הם רק מוסר אחד, מוסר הכונה; ואילו מוסר התוצאות, שיסודו בידיעת חוקי החברה, לזרא להם: [...] ולפי שפוטרים עצמם מן האחריות המעשית, – סופם

¹¹ 'כנעני, 'בשיירה ובצידה', נגיד, ס. יזהר (לעיל הערה 7), עמ' 74–75 (פורסם לראשונה באורולוגין 5 [1952]), עמ' 45–65). ההדגשה במקור.

¹² 'לאור, אנו כותבים אותך מולדת: מסות על ספרות ישראלית, תל-אביב תשנ"ה, עמ' 52–53, 62–63.

אי-אחריות. רצונך, ולא רחוקה מכאן הדרך אפילו אל הפרזיטיות: הם לא ילכלכו ידיהם במלאכה הגסה, אך ראה זה טובת-הנאה תהא גם להם. גיוס תפארתו של היקום ו'אלהים היורד אל הבקעה לשוטט ולראות כצעתה' יישארו אורנמנטיקה, שאין שועה אליה.¹³

מעניין שכנעני דן בדיוק בנדנודי הנפש של המספר של יוהר, שנצמד לרגע של העמידה של המעוול מול הטראומה שלו שהוא נועל באמצעות מה שמכנה כנעני 'גיוס תפארתו של היקום', שהוא, כך נראה, הנשגב השליילי שמאפשר לו, בסופו של חשבון, להתפרק מאחריותו. גם שלו וגם כנעני נוטלים על עצמם בכתובתם אחריות לנכבה הפלסטינית. הם אמנם רואים בה, אם דבר רצוי (שלו) ואם רע הכרחי שאפשר לנמקו בציווייה האכזריים של ההיסטוריה (כנעני), אבל הם לרגע אינם מכחישים את הנכבה, ואף רואים בה מעשה לא מוסרי בתכלית, שבהצדיקם אותו הם נמנעים מהעמדת הפנים של הציונות כי מעשיה היו רק טהורים וצודקים. הם אינם נאחזים בטיעון שמדובר רק בחריגים (כפי שעשה אלטרמן בשירו 'על זאת' על הטבח בלוד) אלא נוטלים על עצמם להודות ביושר בפניה המכוערים של הציונות.

עמדה ציונית דומה שיצאה, למעשה, נגד פריקת האחריות בסיפוריו של יוהר היא זו של אורי שהם, שאמנם עוסק בעיקר בספר סיפוריו של יוהר 'סיפורי מישור' (1963), אבל יחד את הדיבור גם ל'השבו' ו'חרבת-חזעה':

עיון בספרי יוהר, מן הראשון בהם ועד האחרון, אינו מותיר ספק בעיני, שהאתוס של 'השבו' ו'חרבת-חזעה' אינו אלא גילוי חיצוני של עקרון רגשי, שסימני ההיכר המהותיים שלו שייכים לתחום אחר ולא דווקא לתחום האתוס. יתר על כן, אותו עקרון רגשי, שיבורר להלן, חוסם בפני גיבורי סיפוריו של יוהר כל התיחסות מוסרית אמיתית ובעלת משמעות אל חברתם או אל חברת אויביהם.

[...] עולה המסקנה הבלתי-נמנעת שמוטיב הערבי הגזול, שהופיע בלבוש מוסרי נבואי מקראי בסיפורי תש"ה-תש"ט, מוצאו העמוק אינו כלל וכלל 'הציוני המוסרי המוחלט', אלא הוא רק אחד ממאפייני הערבה וגן העדן – העולם הפתוח-סגור שמלפני המלחמה.

[...] גיבורו של יוהר נמלט מכל הכרעה – מעשית או אידאית – מראשית בריאתו ועד לסיפורו האחרון.

[...] רק מאבק אמיתי אחד מתרחש בסיפורי יוהר – זה המאבק המתמיד בין המרחבים האינסופיים לבין משבצות סגורות של פרדסים מוקפים ברושים וקווארינות ומשוכות

13 כנעני (לעיל הערה 11), עמ' 75. ההדגשות במקור.

אקציות. תנועה סותרת-את-עצמה זו מותירה את הגיבור משותק וכעומד במקומו.¹⁴

שוב מתברר כי קריאתו, המוצדקת, של ס. יזהר בתור סופר ציוני היא זאת שעוררה עליו את חמתם של מבקרים ציונים, שיצאו נגד חוסר האחריות שלו כסופר ציוני, שבהטיחו דברים קשים נגד מעשי הציונים במלחמת 1948 הוא עושה כן מבלי שהמספרים שלו ייקחו על עצמם אחריות, כמי שמעורבים עד צוואר בעשייה הציונית על כל תוצאותיה הלא מוסריות.

ב

מה שמאפשר ליוזר את ההכאה על חטא בשם מוסר אוניברסלי תוך השתמטות מן האחריות לעוללות הנכבה היא התנודה בין יכולת הגאולה של הטראומה לבין המשך נוכחותה בהווה של הסיפור. התנודה הזאת מתחילה את הסיפור בנקודת המוצא שהיא בחינתו של עצם מעשה הסיפור, עצם מעשה העדות, כמכשיר תבוני, שתפקידו לעכל את המעשה הטראומטי הנורא של פעולת הגירוש. אבל תפקידו מוצג במפורש כהדחקה וגאולה מהירה ללא עיבוד ראוי של המעשה הטראומטי הנורא של פעולת הגירוש:

אכן, כל זה אירע עוד מכבר, אך מאז לא הרפה ממני, אמרתי להשקיעו בשאון-ימים, להמיך ערכו ולהקהותו בשטפם של דברים, אף הצלחתי, לעתים, להגיע לכלל מנוד-כתף מפוכח, ולראות שכל אותו דבר לא היה, ככלות הכול, כה נורא, והחזקתי טובה לעצמי על אורך-רוחי, שהוא כידוע, אחי התבונה האמיתית (חרבת-חזעה, עמ' 9).

אמנם, הוא קובע, המאמץ התבוני לא עלה יפה, ועל כן המוטיבציה לסיפור שמוגש לקורא איננה המשך המאמץ הזה, שתכליתו להצטרף 'אל זו עדת המשקרים הגדולה הכללית' (שם), אלא סיפורו של הסיפור האמתי. ובכל זאת, בסופו של דבר, התבונה גוברת והסיפור נסגר באמצעות הציפייה להתערבות האלוהית והמספר של יזהר הופך לבעליו של מה שכינה כ'[ב]מנוד-כתף חכמני של בעל-עבירה ותיק' (שם). בדיוק אותו דבר שממנו ביקש להימנע בהצהירו על תכלית מעשה הסיפור שלו. ואכן, כשם שההפגן של טראומת המעוול נגאל באמצעות ההיגד התאולוגי שבסיום הסיפור, כך גם המרחב משמש בסיפור כמוצא להתמודדות עם הטראומה: היאחותו בנוף מסיטה הצדה את ההתלבטות הפנימית של המספר עם הטראומה של היותו כובש, ולכן, בסופו של דבר, היא מאפשרת ליוזר, המתאר המוכשר של הנוף הארץ-

¹⁴ א' שהם, גיבור חרנו בארץ, תל-אביב תשמ"ו, עמ' 46, 52, 55. ההדגשות במקור.

ישראלי הכובש אותו באמצעות לשון הסיפור שלו,¹⁵ לחבור למגמה הכללית של הספרות הישראלית לנכס את המרחב לטובת המפעל הציוני ולהצדיק את ניכוסו של המרחב. ואכן המספר מנסח זאת בבהירות כשהוא כותב: 'הנהו משוטט עתה כאן, ויורד אל אחוזות נרחבות לרשתן' (עמ' 75).

ושבו באותה טלטלה, פועל במרץ בסיפור גם כוח הפוך, שבו חוזרת הטראומה ומערערת על צדקת ההשתלטות על הארץ. כך, בסיומו של הסיפור, כשהמספר מדמיין את עתידה של חרבת-חזעה לאחר שתיכבש, וכשיבואו אליה עולים ו'זחרשו שדות ויזרעו ויקצרו ויגדילו מעשים. יחי חזעה העברית! מי יעלה על לב, שהיתה פעם איוו חרבת-חזעה, אשר גירשנו וגם ירשנו. באנו, ירינו, שרפנו, פוצצנו, הדפנו ודחפנו והגלינו' (עמ' 86–87), הוא חוזר ושואל את השאלה הנוקבת, אם המעשה הנפשע שלנו לא ביטל את צדקת נוכחותנו במרחב הארץ-ישראלי: 'מה, לעזאזל, אנתנו עושים במקום הזה! (שם) ובהמשך: 'הרגשתי שאני על-פי חלקלקות. התגברתי לשלוט בעצמי. כל קרבי צעקו. קולוניאטורים, צעקו קרבי. שקר, צעקו קרבי. חרבת-חזעה אינה שלנו. מעולם לא הקנה השפנדאו זכות כלשהי' (עמ' 87).

כך יופיו של הטבע שלעיתים משקם ומעבד את הטראומה של המעוול, גם מזריף אותה בהיותו מוצב בניגוד בוטה למה שמתרחש במישור האנושי: התיאורים של ההתקפה על הכפר ושל הגירוש מוצגים כניגוד חריף ליופיו של הטבע ביום חורף טהור של שדות ושל מטעים. על כן נאלץ יוהר לחזור ולהציב במהלך הסיפור אפשרויות שונות, שבאמצעותן יוכל לכאורה המספר להתגבר על האשמה שבעקבות הטראומה: 'מנין זה צצה בי הכרה כי נאשם אני' (עמ' 71). כך למשל מועלית סדרה של נימוקים להצדקת הגירוש, כמו זה, שהתושבים הערביים הם: 'בני בליעל, מסייעים לאויב, נכונים לכל רע, לו רק נודמן להם, או, למשל, לו רק יהודים יקרו לשכנותם מוטב לך שהיו עושים בהם כלה, בשצף קצף – כאלה הם וזה טיבם' (עמ' 12). או בעימות עם הערבי, שמבקש שיתנו לו ללכת בשלום, קובע אר'יה, אחד הלוחמים: 'תארו לכם יהודי במקומו! איפה! היו שוחטים אותו כמו כלום' (עמ' 41).

'מה עושים להם? הורגים אותם? מעבירים אותם לצד שלהם. שיישבו שם ויחכו. זה יפה מאד מצדנו. בשום מקום בעולם לא היו נוהגים ככה בהם. וחזן מזה אף-חד לא ביקש מהם להתחיל בעניינים' שהה רגע והוסיף לאחר שהרהר: 'מה יהיה להם שם? שישאלו את המנהיגים הנחמדים שלהם. מה יאכלו ומה ישותו? על זה היו צריכים לחשוב לפני שהתחילו!' (עמ' 82–83).

אלא שאפשרויות אלו, המצוטטות באופן אירוני ומוצגות כתירוצי שווא, נדחות כך כבר בעצם

¹⁵ ג' שקד, הסיפורת העברית, 1980–1880, ד: בחבלי הזמן: הריאליזם הישראלי, 1938–1980, תל-אביב 1993, עמ' 208–214.

העלאתן ומשבשות את תהליך הסגירה של טראומת המעוול.

ג

ככלל, המספר מתנוודד במהלך הסיפור בין הפגן של הטראומה לבין מאמץ לשקמה ולעבדה, ובסופו של דבר גוברת הסגירה המשגיבה של הטראומה. כשבמהלך הירי על הערבים הבורחים החיילים מתוארים כמי שניצת בהם 'זיק הציידיים' (עמ' 30), שהופך את הקרבן לחיה נרדפת ולא אנושית, ועל כן פגיעה בה אמורה להיות לא טראומטית – חוזרת ומכה הטראומה במספר בדיק דרך אותה אנלוגיה לעולם החי: 'ובו ברגע נתחלחלתי משום-מה, ובעוד ידי נטויה בהתלהבות שכרון לעבר הבורחים שגיליתי, הרגשתי שמישהו צועק אחרת בי, כצפור פצועה, ועודני נפתע משני קולות אלה' (עמ' 30–31). מה שאמור היה להיות כיסוי 'מוצלח', לפעולה שמעוררת טראומה, כיסוי שבעזרתו אפשר יהיה לחזור ולכונן זהות שלמה ויציבה, ובכך לשקם את הטראומה – הופך באחת להפגן, שבו במקום שישחרר הוא משחזר, והטראומה מושלכת מהיחס כלפי הערבי גם אל היחס כלפי החיה, והפעם החיה היא הכלי שדווקא מחצין את הטראומה עוד יותר ולא מסתיר אותה מאחורי פעולה שהיא 'לגיטימית' מבחינה מוסרית.

זהו רגע שבו הקונפליקט חודר אל תוך-תוכו של המספר כשהוא מתנוודד בין הרצון להיות כמו כולם ובכך להכחיש את תחושותיו מזה, לבין מפח הנפש שעמדה זאת מביאה לו מזה. הפתרון להתנדנדות הזאת הוא בהשתקה עצמית: 'כל סדק של-מה-בכך נבעה ונפער ומתחיל צועק. לקחתי עצמי ושתקתי חזק' (עמ' 34), שסוגרת את הטראומה של המעוול.

שיאו של הרגע הטראומטי בסיפור, שגם מבקש להיות רגע השיקום המוחלט של הטראומה, מגיע לאחר סדרת פיצוצים של בתי הכפר. מצד אחד זהו תיאור של ניתוק וחוסר ישע ושל התרופפות טראומטית של הזהות של הדובר. לכאורה זהו גם הרגע המכריע של נטילת האחריות באמצעות כינונו של 'אנחנו' מובהק. אבל הדרך שבה הוא מיוצג מדגישה דווקא את הפסיביות של ה'אנחנו': 'נעשה עלינו פתאום כאילו איזה התקפה, רעת-פתע, מתרחשת עלינו, שתו עלינו החומות הזרות, אפפנו ברוע-לב מרחיש וזועם, נראינו פתאום מנותקים, וחסרי-ישע ואין יודע מניין תפול פתאום המכה – אם רק אינה אחרת – אלא שהיא אנחנו כאן בדמותנו-בצלמנו' (עמ' 47; ההדגשה במקור). זוהי אותה פסיביות שעליה כתב דן מירון, כשאפיין את תודעת המספר בסיפורו של יזהר 'השבוי' וב'חרבת-חזעה', כתודעה שנודע לה 'בעיקר תפקיד של סובייקט קולט, ואילו אובייקט התאור שרוי בהם מחוץ לתחומיה, בעולם ההתרחשויות החיצוני'.¹⁶

¹⁶ ד' מירון, ארבע פנים בספרות העברית בתימינו: עיונים ביצירות אלטרמן, רטוש, יזהר, שמיר,² ירושלים ותל-אביב תשל"ה, עמ' 352.

זהו שיאו של הסיפור ומתנגשות בו שתי המגמות הקוטביות – זו של התפרקות טראומטית של זהות הפרטית, שחווה את הטראומה באופן פעיל – מול זו של שיקום הטראומה באמצעות כינון מחדש של זהות יציבה. ההתנגשות הזאת מסתיימת ביצירת שוויון ארעי בין הטראומה שמפרקת את הזהות – לבין זהות שמתגברת ומעכלת את הטראומה ובכך מאפשרת למספר ליטול, כבעל זהות מגובשת, אחריות מוסרית על הגירוש הנפשי. לרגע קצר, דרך כינון זהות חדשה שאינה מבוססת יותר על הדיכטומיה של ה'אנחנו' היהודי מול ה'הם' הפלסטיני, מתאפשרת מעין נטילת אחריות.

'אחריות' היא היכולת להגיב – response-ability – למצבו של האחר, לסבלו, להיפגעו ולזהותו של האחראי בעל חוב כלפיו,¹⁷ כלומר שיזוהר אינו יכול להיותו אחראי להתנער, בתור מגיב, ממיקומו המאוד מסוים כיהודי לאומי – שמחייב תגובה ותשובה. אבל אחריות, קובע אגמבן, היא מחוץ לאתיקה ובתוך החוק, שכן, לדבריו, 'ראוי להזכיר כאן שלנטילת אחריות מוסרית יש ערך כלשהו רק במידה וקיימת גם נכונות לשאת בהשלכותיה החוקיות'.¹⁸ כלומר – מול חוק השבות יש לקחת אחריות מוסרית על הנכבה, אחריות שערכה מותנה בתמיכה בזכות השיבה.

אמנם גם הודאה בפשעים והצדקתם היא עמדה של אחריות. אך בעקבות אגמבן אפשר לטעון, שאחריות כזאת לא יכולה להסתפק בהודאה בפשע המוסרי אלא עליה גם להכריע בשאלת זכות השיבה שאצל המבקרים הציונים שהודו בפשע התבטאה בהתנגדותם לזכות השיבה. זוהי העמדה הישראלית עד עצם היום הזה שמעידה על העובדה שהנכבה היא לא רק הגירוש והבריחה של הפלסטינים בזמן המלחמה, אלא, ובעיקר, האיסור שחל עליהם לשוב למקומם בתום הקרבות, מה שהופך את הנכבה למצב מתמשך התובע מן הישראלים עמדה של נטילת אחריות עד עצם ימינו אלו.

אבל הפסיביות של ה'אנחנו' הופכת רגע נדיר וחולף שבו יכול היה יזוהר להכיר בטראומה הפלסטינית באמצעות הטראומה היהודית שלו כמעול לרגע של פריקת אחריות. שכן הרגע הזה בולם את ההתנגדות המתמדת בין שני הקטבים. יזוהר שמנסה לשקם את הטראומה שלו כמעול לא באמצעות היצמדות בלעדית לטראומה היהודית שלו אלא באמצעות מתן מקום לטראומה של הפלסטינים המגורשים, נוקט, בסופו של דבר, אקט נרקסיסטי, שבו הוא מאיץ את הטראומה הפלסטינית בעצם מעשה הסיפור שלו שהופך לזירה שבה ייצוג שוויוני בין הטראומות של המקריב והקרוב מגשים את מעשה פריקת אחריות.

הנרקסיזם הזה מתבטא בכך, שהקונפליקט הפנימי של המספר מוצא את פתרונו בהקבלה

17 ג' אגמבן, מה שנתר מאשוויץ: הארכיון והעד (הומו סאקר III), מ' קציר (מתרגמת), א"ש כהן (עורך מדעי), תל-אביב 2007, עמ' 40–41.

18 שם, עמ' 47.

שיוצר המספר בין הגורל הפלסטיני לגורל היהודי בגולה ואף בשואה (למשל, כשההצדקה לגירוש היא שכך כתוב בפקודת המבצע (עמ' 68) – או הכתיבה על הובלת פליטים בקרונות ומקלע השפנדאו הגרמני¹⁹, כשבמקום אחד מופיע במפורש הביטוי 'קרונות הגולה' [עמ' 85]). לכאורה זו הכרה בטראומה הפלסטינית המיוצגת כך שגודלה הנורא הוא כגודל המרטרולוגיה היהודית:

נתברר לי פתאום משהו כברק. הכל בבת־אחת כאילו נשמע אחרת. נכון יותר: – גלות. זו גלות. כך זה גלות. כך נראית גלות.

[...]

מעולם לא הייתי בגולה – דיברתי אל עצמי – מעולם לא ידעתי כיצד זה... אבל דיברו אלי, וסיפרו, ולימדו, וחזרו ושיננו באזני, בכל פינה, בספר ובעיתון, ובכל מקום: גלות. על כל מיתרי ניגנו. וזה היה בי, כנראה, עוד עם חלב אמי. מה, בעצם עוללנו כאן היום? (עמ' 84–85)

כך, למעשה, משמשת טוויית האנלוגיה הזאת על ידי המספר כמנגנון של התחמקות מאחריות, שכן היא מעמידה את הטראומה הפלסטינית על הטראומה היהודית ומוחקת בכך את ייחודו של הסבל הפלסטיני ומיניה וביה מתנערות מן האחריות לגרימתו. הטענה שהופיעה במחקר על כך, שהגלות הזאת היא גלותו העצמית של המגרש שנרדף על ידי אלימותו,²⁰ לא רק מחמיצה את העובדה, שהמעוול הישראלי לא גורש מאדמתו, אלא להיפך, היא דווקא מבליטה את פריקת האחריות על ידו באמצעות דה פוליטיזציה שלה. בהציגה את האלימות של המעוול כלפי הקרבן כגורמת לגלותו הפנימית היא מאשררת ומצדיקה את פריקת האחריות כנסמכת, למעשה, על רחמים עצמיים.

על אף שהמספר מגדיר אותנו, הישראלים, כאדונים וכמי שמגרשים פליטים הוא עושה כן מעמדת הזיכרון ההיסטורי היהודי ('אלפיים שנות גלות' עמ' 87–88), שמציב אנלוגיה, שמייצרת שוויון בין הטראומות, מטשטשת את הא־סימטריה הרדיקלית בין המעוול לקרבן ובכך, למעשה, מגבילה את הרגישות לסבל הפלסטיני לגבולות רגישותו היהודית של המתבונן. בקטע מצמרר עומד המספר מול אישה פלסטינית בדמיינו את תחושותיה לנוכח המצב: 'אלא שזה סוף פסוק לביתה ולעולמה, והכל חשך ומתמוטט, פתאום הכירה במשהו, לא־מושג, נורא, לא־יאומן, ניצב לפניה באין חציצה, ממשי ואכזר, גוף אל גוף, ואין להשיב עוד' (עמ' 62). אך כשבעקבותיה ניצב מול הלוחמים ערבי ישיש, שמנסה לומר ללוחמים את דברו

19 שפירא (לעיל הערה 2), עמ' 15.

20 Y. Sagiv, 'The Place Could Not Bear Me: Expulsion and Exile in *Khirbet Khizeh*', *Hebrew Studies* 52 (2011), pp. 223–224

והם משתיקים אותו, נרקמת בתגובתו של המספר אנלוגיה בין הגורל הפלסטיני לגורל היהודי: משוהו 'קדום ותנכ"י חזר רגע והבהב באויר' (עמ' 63). זה גם המקום, כמו בשיאו של הסיפור, שבו הטראומה של הזולת יכולה להפוך, בחשבון אחרון, לעקרון הזהות שלך. אלא כשהקרבה בין הטראומות היא כה גדולה עד כדי שוויון – היא גם נבלמת באחת בהיותה אקט של ניכוס שמיוסד על הצגת הדברים כשיתוף גורל בין הפלסטינים והיהודים. כך למשל כששלמה, אחד הלוחמים, קובע: 'כשאתה הולך למקום שגם אתה עלול למות – זה דבר אחר, וכשאתה הולך למקום שבו לאחרים יש סיכוי כזה, ואתה רק תראה אותם בכך – זה שוב דבר אחר. ככה אני חושב' (עמ' 83), מתפרץ עליו הלוחם יהודה ואומר: 'ואם אתה כל־כך ככה – תוכל ללכת אתם יחד לאיפה שהם הולכים' (שם), כשהזהות בין היהודי לבין הפלסטינים, שעליה הוא ממליץ בכעס כתגובה להעלאת שאלת האחריות היהודית, נותרת תלויה בחלל הסיפור.

בכך, במקום לחוש הזדהות עם הסבל הפלסטיני משכפל יוהר את ההזדהות הקולקטיבית העצמית שלו עם הסבל היהודי. לכן כששומעים בטקסט את קולו של הפלסטיני, הוא או מושק או לא מובן (עמ' 79). זאת ועוד: הזהות המתגבשת מתוך הטראומה היא הזהות הקולקטיבית של החיילים, שממנה המספר מבחין עצמו לכל אורך הסיפור ושאליה, בשיאה של חווית הטראומה, הוא חובר. שכן מחויבות גיבוריו של יוהר לקולקטיב היא פנימית, גם כשהם ניצבים בעמדת ביקורת חריפה כלפי אותו קולקטיב וכלפי עצמם.²¹

הפנימיות הזאת מביאה לשיא את הפסיביות של המספר שמשתמט מאחריותו, ואכן, אחר כך, כשהוא מהרהר בינו לבינו שאין הוא יכול לקחת חלק במעשה של הגירוש, הוא מיד משמיע לעצמו קול אחר, המקנטר את עצמו ומכנה עצמו 'יפה נפש', עד כדי כך שהוא קובע 'והייתי עוין את כל-כולה של הוייתי' (עמ' 67). כלומר ההזדהות היהודית הנרקסיסטית עם הסבל הפלסטיני היא כה סוחפת עד שהיא מאיינת את האני. האחריות שהוא היה אמור ליטול על מעשהו הייתה מחייבת אותו לקיים את עצמו כסוכן אקטיבי ולא להתעטף בפסיביות של איון עצמי, שמאפשרת לו להתפרק מנטילת אחריות על מעשיו.

ד

מאז 1964 נכלל הסיפור 'חרבת-חזועה' בתכנית הלימודים בספרות בבתי הספר התיכוניים בישראל. אך ב-1978 התעורר פולמוס ציבורי נוקב סביב שידור בטלוויזיה הישראלית של הסרט 'חרבת-חזועה' של רם לוי על פי תסריט שעובדה מן הסיפור דניאלה כרמי. אין ספק שגם

²¹ 'אופנהיימר, מעבר לגדר: ייצוג הערבים בסיפורת העברית והישראלית, 1906–2005, תל אביב 2008, עמ' 186.

הצילום הכמו-דוקומנטרי של הסרט תרם רבות לליבויו של הוויכוח הפוליטי סביבו.²² שר החינוך אז, זבולון המר, החליט לבטל את הקרנת הסרט ועורר התגייסות של השמאל הישראלי למען ההקרנה, מה שהפך עד מהרה לוויכוח על חופש הביטוי ועל עצמאות רשות השידור הישראלית. העובדה שלא מעט מן ההתנגדות לסרט קמה על רקע מה שנראה למתנגדים כנוק הסברתי למדינת ישראל חידדה את האקטואליה של הסיפור. אך האקטואליה הזאת ניכרה גם בכך שהפעם תפקידו הציבורי של הסיפור לא היה רק אוכור העוול שבמעשה הגירוש, ובייצוג של טראומת המגרש, אלא גם הסתרה של הטראומה ההיא, משום שהדיון הפך מדיון על עוולות 1948 לדיון על עוולות הכיבוש הישראלי בשטחים שנכבשו ב-1967. דוברי השמאל הציוני ראו בסרט לקח אקטואלי, שלפיו על אף שבמלחמת 1948 נאליץ הצבא הישראלי לדחות שיקולים מוסריים, הרי שכעת, לאחר הקמת המדינה, אפשר לחיות בביטחון ובשלום ללא שליטה באחריים. העתקת הטראומה מהכיבוש של 1948 לכיבוש של 1967, פתחה פתח חדש לשיקומה כביכול, שכן 'החזרת השטחים' תאפשר כינון זהות יהודית שלמה ויציבה – בד בבד עם המשך הדחיקת הרגע הטראומטי של 1948 ואימוץ האשליה, ש'בחזרה לגבולות 1967' יש גם 'חזרה' לאיזו זהות מוקדמת, שהיא גם שלמה וגם יציבה בתחושת הקרבן ההיסטורית והנצחית שלה.²³

בערב יום העצמאות 6 במאי 1992 פרסם ס. יזהר בעיתון 'חדשות' רשימה סיפורית אוטוביוגרפית בשם 'עצמאות 48–92', ובה הוא גולל עדות ראייה אישית על הגירוש של תושבי כפר מע'ר בדרום, שאירע, כמסופר בסיפור, בד בבד עם טקס הכרות המדינה ב-14 במאי 1948.²⁴ בני מוריס מציין אמנם את תאריך הגירוש ממע'ר (אל מורע'אר) ב-18 במאי 1948,²⁵ אך לא קשה להבחין, שלמעשה יזהר של 1992, חמש שנים לאחר פרוץ האינתיפאדה הראשונה, מספר מחדש את הגירוש שבסיפור 'חרבת חזועה'. אמנם יש הבדלים: כאן רשימה דוקומנטרית אוטוביוגרפית ושם סיפור בדיוני, כאן יום אביבי של הכרות המדינה ושם יום חורף בהיר. אך הסיפור המוסרי, שמבליט את העוול הנורא שנעשה לפלסטינים שגורשו מביתם ב-1948, הפך כאן, ב-1992, ללקח פוליטי אקטואלי, שעיקרו: 'הגירוש לא פתר כלום. שום גירוש לא פותר כלום. הנה הם כאן ואנחנו כאן, המגרשים והמגורשים. ואין עלינו שאלה אחרת. מאז קמה המדינה. מה אנו משיבים'.²⁶ ב-1992, 54 שנים לאחר הנכבה, תוקף יזהר את שאלת הגירוש

22 שפירא (לעיל הערה 2), עמ' 36–44.

23 י' שנהב, במלכודת הקו הירוק: מסה פוליטית יהודית, תל אביב תש"ע.

24 ס. יזהר, 'עצמאות 48–92', ח' חבר ומ' רון (עורכים), 50 ישראלים קצרצרים, תל אביב 1999, עמ' 88–92.

25 ב' מוריס, לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים 1947–1949, א' מגן (מתרגם), תל אביב 1991, עמ' 591.

26 יזהר (לעיל הערה 24), עמ' 91–92; ח' חבר, הסיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקאנון הסיפור העברית, תל אביב 2007, עמ' 216–217.

מזווית חדשה. הכיבוש של 1967 המחיש לו שהגירוש הנפשע של 1948, שביקש לפתור את הבעיה הדמוגרפית של מדינת ישראל, נכשל גם לשיטתו. מפעל ההתנחלויות המסיבי הביא לכך ש'הנה הם כאן ואנחנו כאן, המגרשים והמגורשים', כלומר כולנו יחדיו חיים באותה טריטוריה. יזרח אמנם אינו מציע פתרון קונקרטי למה שהוא מזהה עם שאלת היסוד מאז הקמת המדינה. אך העובדה שבסיפור 'חרבת-חזעה' הוא התפרק מאחריותו בתור ריבון מביאה אותו ב-1992 לחזור לבקש אותה. העובדה שהוא דוחה את הגירוש כפתרון שביקש להגשים את החזון של המדינה היהודית פותחת בפניו, בתור ריבון, את היכולת ליטול אחריות למציאת הסדר פוליטי חדש, שבו יוכלו לחיות יחד פלסטינים ויהודים במסגרת ריבונית משותפת.