

הגוף הציוני

לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה

מיכאל גלזמן

(מגדרים)

מיכאל גלזמן

הגוף הציוני:

לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה

סדרת מגדרים

עורכות חנה נוה, חנה הרצוג, אורלי לובין

**הספר רואה אור בתמיכת
קרן יאנג בפקולטה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב
המכון לפואטיקה וסמיוטיקה על שם פורטר, אוניברסיטת תל-אביב
הרקטור והנשיא של אוניברסיטת תל-אביב**

מיכאל גלוזמן

הגוף הציוני

לאומיות, מגדר ומיניות בספחת העברית החדשה

הוצאת הקיבוץ המאוחד

סדרת מגדרים

Michael Gluzman
The Zionist Body
Nationalism, Gender and Sexuality in
Modern Hebrew Literature

עריכה מדעית: חנה נוה
עוזרת לעורכת: דנה אולמרט

ISBN 978-965-02-0376-4



כל הזכויות בעברית שמורות להוצאת הקיבוץ המאוחד בע"מ
Hakibbutz Hameuchad Publishing House Ltd.
דפוס חדקל, תל אביב 2007

תוכן העניינים

מבוא

הגוף הציוני: בין מטפורה לממשות 11

פרק ראשון:

"מנער יהודי ירוק ושדוף" ל"גבר יצוק מפלדה":

אלטנוילנד כאוטופיה מגדרית ומינית 34

פרק שני:

"חוסר כוח – המחלה המבישה ביותר":

ביאליק והפוגרום בקישינוב 67

פרק שלישי:

"יהודי, גופו אין צריך בדיקה, ואסור לדקדק עם אבריו על פי חוקי היופי":

צרות של מגדר במסעות בנימין השלישי למדלי מוכר ספרים 96

פרק רביעי:

"מידות של נשים לאומה זו":

מגדר ופתולוגיה בשכול וכשלון לי"ח ברנר 136

פרק חמישי:

"לסבול יותר, להיות קרבן":

על האסתטיקה של הגוף המרוטט בהוא הלך בשדות למשה שמיר 182

פרק שישי:

"הגוף שלך עוד יהודי, הוא עוד לא יודע שנהיית ישראלי":

על גבריות כפויה בהתגנבות יחידים ליהושע קנז 209

פרק שביעי:

"ומה אם הפתרון בכלל לא בגוף?":

הגוף הפוסט-ציוני בספר הדקדוק הפנימי לחויד גרוסמן 236

אחרית דבר:

מעשה (לא) הירוואי? 258

ביבליוגרפיה 267

הספר מוקדש לאמי נטליה אשר.
לחנה קרונפלד ולדיאנה טופילסקי

מה ביכולתי לדעת על אודות גופי? בבואת ראי מהופכת ושטוחה.

רולאן בארת

תודות

במשך השנים שבהן חקרתי את "הגוף הציוני" נעזרתי באנשים רבים שליוו את הפרויקט באמפתיה, בציפייה, ובעצה טובה. הספר מציע קריאה בטקסטים שהם מן הקאנוניים ביותר בתרבות העברית. קריאה זו מקיימת דיאלוג, לעתים גלוי לעתים סמוי, עם תחומים רבים כגון מחקר הספרות העברית, תולדות הציונות, ביקורת פמיניסטית, תיאוריה קווירית, היסטוריה של המיניות, היסטוריה של הפסיכואנליזה וחקר הלאומיות. לחלק משדות השיח האלו נחשפתי באוניברסיטת קליפורניה, ברקלי, בתקופת לימודי הדוקטורט, אך עוד יותר בעת שהוזמנתי ללמד כמרצה אורח בחוגים לספרות השוואתית ולמזרח התיכון. סמינר המחקר לדוקטורנטים שלימדתי כברקלי בשלהי 1995 וראשית 1996 על ציונות, פסיכואנליזה ומגדר היה נקודת ההתחלה של הפרויקט, ותלמידי כברקלי – שחלקם הפכו לחוקרים בולטים בזכות עצמם – היוו קהל מרתק ומאתגר. בשלב ראשוני זה של המחקר ניהלתי דיאלוג אינטנסיבי עם דניאל בויארין שסיים באותה עת את כתיבת ספרו *Unheroic Conduct*. הדיאלוג עמו, בעל-פה ובכתב, העשיר אותי והשפיע עלי. גם השיחות עם דויד ביאל ונעמי זיידמן, שכתבו על נושאים קרובים או משיקים, תרמו לי רבות. חנה קרונפלד, שהיא אחת מן ה"אמהות" להן מוקדש הספר, ליוותה הן את ראשיתו של המחקר והן את שלביו האחרונים. יכולתה להקשיב – במובן העמוק ביותר של המילה – אפשרה לי להביא את עצמי לפרויקט הזה באופן מלא ושלם.

אחדים מפרקי הספר הוצגו לראשונה כהרצאות בכנסים הפמיניסטיים שנערכו מטעם התכנית ללימודי נשים ומגדר באוניברסיטת תל-אביב. פרקים אחדים הוצגו בכנסים ללימודים הומור-לסביים ותיאוריה קווירית, אף הם באוניברסיטת תל-אביב. במובן זה הספר מציג פרספקטיבה תיאורטית שהיתה שולית למדי בארץ כאשר התחלתי את הפרויקט, אולם זכתה מאז להכרה כפרקטיקת קריאה חדשנית וחשובה. הכנסים הפמיניסטים והקוויריים שבהם הצגתי את עבודתי שימשו מרחב אוהד, סקרן ומתעניין, ואני חש הכרת תודה לקהל הרב שעקב אחר הדברים, עודד ושאל.

תודה מיוחדת נתונה למנחם פרי, שקרא את הפרק הראשון שכתבתי על דויד גרוסמן (שהוא הפרק האחרון בספר) ועודד אותי לחזור מאה ועשרים שנה אחורה אל מנדלי מוכר ספרים; תודה מיוחדת נתונה גם לחנה נוה, עורכת "מגדרים", שקראה כל תו ותג בכתב היד, השיאה עצות חשובות, התעקשה היכן שהיה צריך להתעקש, ותרמה תרומה משמעותית לשיפור כתב-היד; תודה לדנה אולמרט שערכה את כתב-היד בתשומת לב וברגישות. ולעוזי שביט, מנהל הוצאת הקיבוץ המאוחד, על עזרתו הרבה. אני מודה גם לחברים, עמיתים ותלמידים שראו את עצמם, לפחות לרגע, כשותפים לדרך,

והעירו, עודדו, ביקרו, שאלו, התווכחו ואף הציעו פתרונות: ריקי אופיר, נמרוד הורביץ, רן הכהן, עודד וולקשטיין, אריק זכים, אורי כהן, יעל לבוא, אבידב ליפסקר, אורלי לובין, אורית מיטל, בועז נוימן, חנה סוקר, יחיל צבן, גלילי שחר, סמדר שיפמן, ורד שמטוב ואורנה ששון-לוי.

לסיום אני מבקש להודות למיכל ארבל שהיתה בשלבים רבים הנמענת העיקרית של הספר. היא קראה אין ספור טיוטות בסבלנות אין-קץ, חסכה לי טעויות רבות וליוותה אותי בחברות של אמת. לרונית מטלון, שהקשיבה וקראה בעניין אמתי, ועזרה לי לברור את התבן מהמוץ, ולדרור משעני שבחכמתו ובעדינותו ליווה אותי בקשב נדיר.

תודה אחרונה – מענגת במיוחד – לכן זוגי, ארז קומרובסקי, הגוף האהוב, שתמיד לצדי, אתי, עמדי.

הגוף הציוני - בין מטפורה לממשות

איך אפשר שגוף ירושלמי זה נולד בפולין?
א"צ גרינברג (1990, 85)

1

ספר זה מציע היסטוריוגרפיה חדשה של הספרות העברית משלהי המאה התשע-עשרה ועד סוף המאה העשרים. פרויקטים היסטוריוגרפיים קודמים של הספרות העברית התמקדו באבולוציה של הצורה הספרותית, בהתגבשות הסגנונית של יוצרים ושל קבוצות ספרותיות ובבחירת הזיקות של הספרות העברית לעלילת-העל הציונית. הגוף הציוני מבקש להציע מודל היסטוריוגרפי שונה: בעקבות אמירתו של מישל פוקו בתולדות המיניות כי הוא מעוניין לכתוב "היסטוריה של הגופים" (פוקו, 1996, 102), ובהשראת הערתו של רולאן בארת ביומנו כי הוא שואף לכתוב "היסטוריה לספרות הצרפתית דרך התשוקה" (בארת, 2004, 83), אני מבקש לקרוא את המסורת המרכזית של הספרות העברית כשיח המעצב מחדש את הגוף היהודי ואת הגבריות היהודית.¹ במובן זה, הספר מבקש לְמַגֵּד את מושג ההיסטוריוגרפיה עצמו ולהציג את השאיפה לעצב מחדש את הגוף הגברי ואת הגבריות היהודית כעיקרון מארגן וגנרטיבי של הספרות העברית במשך יותר ממאה שנים.

המחשבה לתאר את ההיסטוריה של הספרות העברית כאתר ההשחה² של

1. לדין ביקורתי חשוב במעמד הגוף בחשיבה הפוקויאנית ראו הלפרין (Halperin, 2002, 85-89).
2. המונח השחה (מלשון שיח) לקוח מפוקו. בכרך הראשון של תולדות המיניות, בעודו יוצא נגד ההיפותיזה הדכאנית על אודות הדיכוי המודרני של המין, מפנה פוקו תשומת לב לדיבור האינסופי על המין: "הענין החשוב הוא להביא בחשבון שמדברים עליו, את מי שמדברים עליו, את האתרים ואת נקודות-המבט שמהם מדברים עליו, את המוסדות המשדלים לדבר עליו, המאחסנים ומפיצים את מה שנאמר עליו, בקיצור, את 'העובדה השיחנית' הגלובלית, את ההשחה (mise en discours) של המין" (פוקו, 1996, 13). בעוד פוקו מדבר על ההשחה של המין, אני מבקש להתמקד בהשחה של הגוף.

הגוף הגברי נולדה בעקבות המפגש שלי עם עבודתו של מישל פוקו, המתאר את הגוף כמשטח שעליו נרשמים האירועים ההיסטוריים (Foucault, 1977, 148). לדברי פוקו, מסוף המאה השמונה-עשרה נחשף הגוף לתהליך אינטנסיבי של השחה שבעקבותיו הוא אינו נגיש עוד אלא בתיווכם של מערכי השחה. בכרך הראשון של *תולדות המיניות* ציין פוקו כי מטרתו היא להראות "כיצד מקבלים מערכי הכוח ביטוי מחותך ישירות על גבי הגוף – על גבי גופים, תפקודים, תהליכים פיזיולוגיים, תחושות, הנאות" (פוקו, 1996, 102).³ הכוח הנחקק על הגוף הוא המייצר, על-פי פוקו, את הסובייקט המודרני. לפיכך פוקו קובע כי "הנפש היא תוצא ומכשיר של אנטומיה פוליטית", והוא מוסיף בחדות – תוך היפוך של התפיסה האפלטונית – כי "הנפש היא בית הסוהר של הגוף" (Foucault, 1979, 30). תפיסה זו של הנפש כתוצא של "אנטומיה פוליטית" היא העומדת בבסיס הקריאה הגניאולוגית שלי בהשחה של הגוף בספרות העברית.

עם זאת יש משהו פרדוקסלי במובהק בניסיון לכתוב היסטוריוגרפיה ספרותית בהשראתו של פוקו. כידוע, פוקו סירב להעניק לספרות מעמד פריבילגי במערך השיחני שאותו ניתח. הוא לא עסק בפרשנות של טקסטים ספרותיים וביצירתיות של מחבריהם אלא "במבנים האנונימיים המונחים בבסיסם ובכללי ההיווצרות של שיח באופן כללי" (מילס, 2005, 46).⁴ יותר מכך, התנגדותו העקרונית של פוקו לקטגוריה של המחבר מעמידה בסימן שאלה את עצם האפשרות לכתוב היסטוריה ספרותית או תרבותית שעמוד השדרה שלה הוא מחברים הנתפסים כסוכנים של פעולה. כנגד עמדתו של פוקו, *הגוף הציוני* מציג את המחבר כסובייקט פועל, אולם המחבר אינו נתפס רק כסוכן של פעולה אלא גם כנפעל בשדה אידיאולוגי. לפיכך הספר מתאר שרשרת של היפעלויות, שרשרת של תהליכי סובייקטיבציה לנוכח ואל מול אידיאולוגיה.⁵

עם עליית הלאומיות היהודית בשלהי המאה התשע-עשרה, ובמיוחד עם התגבשותה של האידיאולוגיה הציונית במפנה-המאה, סיפרה לעצמה התרבות העברית את סיפורה במונחי הגוף והצהירה שוב ושוב על הצורך

3. תפיסת הגוף של פוקו התפתחה והשתנתה לאורך השנים. במיוחד ניכר הבדל בין הכרך הראשון של *תולדות המיניות* לשני הכרכים שבאו בעקבותיו וראו הדיון של מקניי (McNay, 1992).

4. ראו דבריו של פוקו בריאיון על הפונקציות של הספרות (Foucault, 1988, 308-313). לדיון בתפיסת הספרות של פוקו ראו פִּישר (Fisher, 1999).

5. התיאוריה הפמיניסטית מתחה ביקורת על אי-האפשרות לפעולה פוליטית המשתמעת ממות הסובייקט אצל פוקו. אף-על-פי שפוקו מפתח במקביל למושג הכוח את מושג ההתנגדות, תפיסת הסובייקט שלו מקשה על אפשרות ההתנגדות. וראו מקניי (McNay, 1992, 38-40).

לכונן גוף יהודי חדש. כבר בשנות השבעים של המאה התשע-עשרה החלה הספרות העברית לייצר שיח מסועף על פגימותו של הגוף היהודי. ספרות זו – שהיתה הזירה המרכזית של המחשבה הלאומית – תיארה את הגבר היהודי כמי שגולה לא רק מארצו אלא גם מגופו ומגבריותו. טקסטים ספרותיים ופובליציסטיים רבים תיארו גבריות פגומה זו, החקוקה על הגוף, ודמיינו במקביל גוף אלטרנטיבי: אנטי-גלותי, ציוני, גברי.

שיח אידיאולוגי זה, שמקורותיו בדימויי הגוף היהודי במחשבה האירופית האנטישמית של המאה התשע-עשרה, הפך דומיננטי ביותר בעשור האחרון של המאה בספרות דור התחייה, שאימצה ערכים גופניים נאו-קלסיים. שירו של שאול טשרניחובסקי, "לנוכח פסל אפולו" (1899), שבו כורע המשורר בדרך לנוכח פסלו של האל היווני, "אַל דֹּר אֲדִירִים וּנְפִילִים בְּאֶרֶץ" (טשרניחובסקי, 1950, 72-74), הוא דוגמה מובהקת לעליית ערכי הגוף ולמשמעויות שניתנו לגוף בשיח התחייה הלאומית. טשרניחובסקי מציג בשיר עמדה מתריסה המציבה את אפולו, "אַל-נֶעֶר, נְאֻדֶּר, רַעְנָן, פְּלִילִיפִי", כאידיאל תרבותי נשגב, כ"סֶמֶל הַמְּאֹר בְּחַיִּים". הקידה של המשורר לנוכח פסל אפולו מסמנת לא רק דחייה נחרצת של ערכי הדת היהודית ("לא תעשה לך פסל וכל תמונה", שמות כ, ד), אלא גם רוויזיה בתפיסת העבר היהודי. האל היהודי, "אַל אֱלֹהֵי פּוֹכְשֵׁי פְּנֵעַן בְּסוּפָה", שהיה בעבר הרחוק מקבילה יהודית ראויה לאפולו, מוצג כעת כאל נטול-כוח, האסור "בְּרָצוּעוֹת שֶׁל תְּפִלִּין". טשרניחובסקי מציב עמדה מתיוונת במפגיע ומציג את ה"התייוונות" כאידיאל תרבותי. אל מול יופיו הפיסי של אפולו, נראה האל היהודי לא כישות מופשטת אלא כמי שגופניותו פגומה וחסרה. הצגתו של האל היהודי המופשט באמצעות גוף מואנש חלוש ואנטי-הירואי מסמנת לא רק את זהות הגורל של האל והעם הנתונים במצב ירוד אלא גם את עליית ערכי הגוף בתרבות היהודית בת הזמן.

שירו של טשרניחובסקי, שנכתב בתוך ההקשר של התחייה הלאומית ומתוך זיקה לוויטליזם הניטשיאני, מבטא כמיהה עמוקה להתחדשות ולכוח.⁶ הדובר בשיר, המבכה את מצבה הגופני-סופני של האומה, משתמש בהאנשה כפולה של העם והאל: "זֶקֶן הָעַם – אֱלֹהֵיו זֶקְנֵנו עִמּוֹ"; רתיעתו של הדובר ממצב האומה ("קִצְתִּי בְּגִסְיָה לְדוֹרוֹת") מנוסחת אפוא כמונחים גופניים מובהקים, הממחישים את האופן שבו מוטען הגוף הגברי במשמעויות חברתיות ולאומיות. טשרניחובסקי, כמו רבים מבני דורו, מציג את המצב הגלותי כמצב של ניוון, חולי זקנה מופלגת, כמצב של מוות בחיים; תחייה לאומית, נרמז כאן, מחייבת פנייה לערכים גופניים חדשים, יווניים ואירופיים ("אֶכְרַע לְחַיִּים,

6. על השפעת הוויטליזם הניטשיאני על התרבות היהודית בת הזמן ראו אותנה (1997) וברינקר (2002).

לְגִבּוּרָה וְלִיפִי"), הנתפסים במידה רבה כערכים אנטי־יהודיים. ואכן חיים נחמן ביאליק מזהה את המהלך האידיאולוגי של טשרניחובסקי ושל ממשיכי דרכו בשירה העברית כשיח גוף המאמץ ערכים גופניים אנטי־יהודיים. במסתו "שירתנו הצעירה" (1907) מציג ביאליק באהדה את פועלם השירי של יעקב פֶהֶן, יעקב שטיינברג וזלמן שניאור, ומתאר אותם לא רק כנושאי בשורה שירית חדשה, אלא אף כיהודים חדשים. לדבריו, קומתם של משוררים אלה "לא היתה כפופה תחת החטוּטרת של 'סבל הירושה'". ביאליק מתאר את הכותבים בני הדור הישן – ובמשתמע אף את עצמו – כבעלי מוס, כמי שגבם שח תחת עול ההיסטוריה, ומציג את בני הדור החדש כמי שמגלמים בגופם זהות חדשה. המשוררים החדשים מוצגים כ"אבירים" ממרחק באו, חזקי אגרוף ומגודלי בלורית". ביאליק מסמן את המהלך התרבותי הזה, שתחילתו בשירת טשרניחובסקי, כמהלך המפנה עורף ליהדות הגלותית המסורתית, ובמיוחד לדמותו הלא־גברית של היהודי הישן: "הללו לא שרו, כדרך היהודים, מעוני ומחולשה, אלא אדרבא, כמעשה הגויים, מרוב כוח ושפעת אונים" (ביאליק, 1939, רלב). העוני והחולשה המזוהים עם היהודים הישנים מסמנים לא רק גופניות חלושה אלא גם גבריות נעדרת־כוח. "שפעת האונים" של היהודים החדשים מסמנת את גבריותם החלשה וחסרת כוח־הגברא של היהודים הישנים המוצגים במשתמע כמי שסובלים מפגימות מגדרית ומינית.

הגוף הגברי הפך לנושא מרכזי בספרות העברית בהשפעת השיח הלאומי האירופי שהציב את הגוף כסמל של האומה. ג'ורג' מוסה כבר הראה בהקשר זה כי עם עליית הלאומיות במאה התשע־עשרה הפך הגוף הגברי למייצגה של האומה והחברה.⁷ להסמלה זו שורשים תרבותיים עמוקים הבאים לידי ביטוי אף בלשון עצמה. בשפות אירופיות רבות מתוארת האומה כגוף חי. הביטוי הגרמני Volksleib (גוף העם), או הביטוי האנגלי body politic (הגוף הפוליטי ובהשאלה, האומה, המדינה) מבוססים על המטפורה האנתרופומורפית, שנשחקה זה כבר, לפיה העם הוא גוף.⁸ בשיח הלאומי הפכה מטפורה זו למרכזית משום שהיה בכוחה להמחיש ולהדגיש את הלכידות הטבעית של העם, את אחדותו האורגנית, את שלמותו ההיולית. תכונות אלו – לכידות, אחדות,

7. מוסה טוען כי הלאומיות ייצרה שיח מסועף על גבריות ומהוגנות. הגבריות נתפסה כמייצגת "הדר שלון" ו"שליטה עצמית", תכונות שהאומה ביקשה לייחס לעצמה (Mosse, 1996, 56).

8. קיימת ספרות ענפה מאוד על הגוף כפיגורה בשיח הלאומי האירופי. על הגוף בחשיבה הסוציאליסטית והפשיסטית ראו אצל מוסה (Mosse, 1985, 1996). על הגוף בחשיבה הלאומית הגרמנית בעקבות מלחמת העולם הראשונה ראו נירמן (2001, 153-217); על הגוף בשיח הלאומי הצרפתי בעקבות מלחמת העולם הראשונה ראו דין (Dean, 2000).

שלמות – אינן מובנות מאליהן שכן האומה המודרנית, כפי שהראה כבר ארנסט רנאן, אינה מבוססת על יסודות אובייקטיביים משותפים אלא על התשוקה המשותפת לאחדות. אולם כפי שטוענת חמוטל צמיר בעקבות בנדיקט אנדרסון, "כדי לתפקד כגוף אחד חייבת האומה, בהיותה קהילה הטרוגנית 'השרויה באנטימיות', לאחד את הקבוצות החברתיות השונות בתוכה, להפכן לישות חברתית אחת הומוגנית מוסכמת" (צמיר, 2006, 31). המטפורה של האומה כגוף סיפקה אמצעי רטורי להצגת האומה כישות אחדותית.

השיח הלאומי שהתפתח בשדה הספרות העברית נזקק אף הוא למטפורה של האומה כגוף, אולם ברגע זה של עליית הלאומיות מסתמן מפנה דרמטי בדרך דמיונה של האומה: ברוח הרטוריקה של ספרי הנביאים נהגה ספרות ההשכלה לתאר את העם בדמות אשה המכונה בשמות כגון בת־עמי וכת־ציון. המשורר אברהם בר גוטלובר, למשל, קרא אל העם "מה תִּבְכִּי בַת עַמִּי, מַה תִּשְׁאֵי נְהִי" (על־פי ירמיהו ו, כו), ואילו יהודה לייב גורדון פנה אל האומה המואנשת במילים "מַה־תִּתְּיָפְחִי, אֲחֹתִי רַחֲמָה" (ע"פ הושע, ב, ג) (קרטון־בלום, 1969, 42, 46).⁹ המטפורה שבאמצעותה מדומיינת האומה מציגה את העם או את ציון כאשה. לעומת זאת, בשיח הלאומי של דור התחייה נזנחת בהדרגה הפיגורה המשכילית־תנ"כית של האומה כאשה ואת מקומה תופס שיח מטפורי מסועף המדמיין את האומה כגוף גברי.

שיח מטפורי זה על הגוף הלאומי צומח בהשפעת עליית הלאומיות, פרי הרומנטיקה האירופית. ניתן לראות את התמורה ההדרגתית מתיאור העם כאשה לתיאור העם כגבר במאמריו של הסופר העברי פרץ סמולנסקין, מראשוני הקוראים לתחייה לאומית. במאמרו "עת לטעת" כתב סמולנסקין: "איך נוכל לחדש ברית אחותנו כקדם, איך נפח חיים חדשים בקרב העצמות היבשות אשר החלו להפרד מן הגויה, איך נחזיק אשיות הארמון אשר קירותיו החלו להתמוטט? בדבר הזה עלינו לדבר ולכתוב ולהורות, כי בידינו היא ועתה היא עת לטעת בכרם ישראל" (סמולנסקין, 1875). במאמר זה הגוף הלאומי עדיין אינו גברי, אולם מצב ההתפוררות והרקב של האומה מזוהה לפתע עם הסימון המורפולוגי הנקבי של המילה "גויה". בקריאה נרגשת זו נסמך סמולנסקין הן על השיח הלאומי האירופי בן הזמן, שדימה את האומה לגוף, והן על המטפוריקה של חזון העצמות היבשות של הנביא יחזקאל שלפיה העם בהווה הוא גוף מת, גויה מתפוררת, הזקוקה למעין נס על מנת לקום לתחייה. עם זאת, סמולנסקין מדגיש כי נס זה לא אמור לבוא מידי האל; התחייה תלויה ביהודי עצמו, הצריך לעשות למען עמו.¹⁰

9. אני מודה לאבידב ליפסקר שעזר לי לנסח מהפך זה.

10. למטפוריקה זו של תחיית הגוף המת היתה השפעה עצומה על ביאליק וראו שיריו "מתי מדבר" ו"מתי מדבר האחרונים" (ביאליק, 2004, 218, 86).

במאמריו בכתב-העת *השחר*, שפורסמו מאוחר יותר, בשלהי שנות השבעים ובראשית שנות השמונים, דימה סמולנסקין את האומה לחולה אנוש, לאדם גוסס ולגוף מתפורר. במאמר "שאלת היהודים – שאלת החיים" מתאר סמולנסקין את העם כחולה אנוש: "חולה הוא ישראל ומחלתו אנושה מעת אשר נגלה מארצו" (סמולנסקין, 1880, 106). השפה העברית, טוען סמולנסקין, היא הלשון המתאימה לעם המצוי במצב גסיסה: "שפת עבר מתה היא, ובכל זאת טובה לנו משפה חיה, כי גם אנחנו הגוי כלו האם גוי חי הננו?" (שם, 61). במאמר מאוחר יותר, "הוצא עם עור?", מפתח סמולנסקין את התיאור המטפורי של העם כחולה אנוש: "כאשר לא ברגע אחד תשוב גויה אשר כמתה תראה ואך נשמה בה לחיות ולעמוד על רגליה, ולצאת לפעלה בכח הרופא אשר ישיב לה חיים, כי אם לאט לאט, לא יום ולא יומיים יעברו עד תמצא לה און לרדת מערש דוי ולהתהלך בחוץ ואך כעבור ימים תנסה כוחה במלאכה, כן לא יולד גוי פעם אחת ואף כי לא ישוב לחיים גוי אשר במתים נחשב רק ברוח פה של הרופא בלבד" (סמולנסקין, 1883, 13).¹¹ בעודה במצב של מוות קליני מדומה האומה לגווייה, אך כאשר מדומיין מצבה העתידי החיובי היא מתוארת בלשון זכר כ"גוי", כלומר כעם.

לתיאורים מטפוריים אלו של סמולנסקין היתה השפעה עצומה על השיח הלאומי; עם מותו ב-1885 פרסם י"ל גורדון, המשורר העברי הבולט של התקופה, שיר הספר, "לנשמת עשה השחר", שבו תיאר את העם היהודי במונחים השאובים ישירות מן השיח של סמולנסקין עצמו. י"ל ג' תיאר את העם כ"חָלָל גָדוֹל, עֵנֶק שׁוֹכֵב לְמַעֲצָבָה; / פֶּל הָאָרֶץ מְקוֹם קְבוּרָתוֹ / וּסְפָרָיו – הַפְתָּבֶת עַל הַמַּצְבָּה" (גורדון, 1959, שה). אבנר הולצמן טוען בהקשר זה כי שני דימויים של העם קנו אחיזה בדמיון הספרותי בשלהי המאה התשע-עשרה. האחד הציג את "העם היהודי כגוויה חנוטה כבירת ממדים המוטלת פרקדן, קבורה תחת גל עצום של ספרים", ואילו השני הציג את העם "כזקן המופלג הנוטה למות, שגופו חבול ודווי וכולו קורס תחת משאם של המון ספרים בלים שבהם נערץ אסונו" (הולצמן, 2002). שני הדימויים – של העם כגוויה וכאיש זקן הנוטה למות – מציגים את הפיתוח המוגזם של חיי הרוח

11. דימויו של העם לגוסס הביא גם לדימוי הסופר לרופא. דן מירון מציין בהקשר זה כי גיבורי הספרות המשכילית "פועלים כרופאים או מבקשים להיעשות לרופאים לא רק לשם טיפול בחולי הגוף של בני עמם אלא גם לשם טיפול בחולי החברה והתרבות הלאומיות. הם כולם 'צופים לבית ישראל' במובן הכירורגי; היינו הם אנשים המצויידיים הן בכישרון, הן בידע והן בניסיון הדרושים לשם איכות המחלה, חשיפתה, חדירה אל מעמקי הגוף החולה בה, בחינה בהירה של מיסתוריו האפלים והנפה מדייקת של איזמל המנתחים [...] על מנת להרחיק מן הגוף את החלקים הנגועים שבו ולהביא להחלמתו" (מירון, 1995, 10).

הטקסטואליים כגורם להידלדלותו של הגוף ואף למותו.¹² בשנת 1882 פרסם הרופא היהודי י"ל פינסקר ספרון צנום בשפה הגרמנית שכותרתו *אוטואמניפיציה*. הטקסט, שעורר הד עצום, תורגם לעברית על-ידי אחד העם והפך לאחד הטקסטים המכוננים של החשיבה הלאומית היהודית. פינסקר קרא לפתרון בעיית היהודים לא באמצעות ההשכלה, אלא באמצעות תחייה לאומית. הוא טען כי בעייתם של היהודים היא ש"בבקשם להתכולל בעמים אחרים, סילקו עצמם כמעט בזדון-לב מלאומיותם הם". הטקסט נפתח בניתוח האנטישמיות המודרנית, ובהקשר זה זוכה המטפורה של העם כגוף לפיתוח נרחב ביותר. פינסקר מסביר את ה"יודופוביה" כתוצאה ממעמדו של העם היהודי כגוף מבותר המפוזר בין העמים, ספק מת ספק חי:

בין האומות החיות עתה על פני האדמה קיימים ועומדים היהודים כבני אומה שמתה זה כבר. באבדן ארץ מולדתם אבד להם קיומם החפשי והגיעו למצב של התפרדות, שאינו מתאים למצבו של אורגניסמוס חי ומאוחד. המדינה היהודית, שנהרסה תחת משא השלטון הרומאי, נתעלמה מעיני העמים, אבל העם היהודי, גם לאחר שנתיימש מן הקיום בדמות גוף של מדינה, לא יכול בכל זאת להשלים עם הכליון המוחלט ולא חדל להתקיים גם אחרי כן בתור אומה ברוח. וכה ראה העולם בעם הזה את התמונה המחרידה של מת המתהלך בין החיים. התמונה הזו מעולם הרוחות, תמונת מת תועה, תמונת עם שאינו מאוחד בגוף בעל איברים, שאינו קשור בארץ מיוחדת, שאינו עוד בחיים ובכל זאת מתהלך בין החיים; התמונה המזווה הזו, שאין למצוא דוגמתה בתולדות העמים, שלא קמה כמוה לא לפנייה ולא אחריה – אי־אפשר היה שלא תעשה בדמיון העמים רושם זר ומתמיה. ובהיות פחד הרוחות דבר מוטבע באדם ויש לו על מה לסמוך בחיים הנפשיים של המין האנושי, מה יפלא אפוא, כי גם ביחס לאומה זו, המתה וחיה כאחת, הראה הפחד הזה את כוחו במדה מרובה? (פינסקר, 1967, 5-6, ההדגשות שלי).

פינסקר מתאר את היודופוביה כמחלת נפש חשוכת מרפא העוברת בקרב העמים זה אלפיים שנה; אולם גם העם היהודי מואנש ומתואר כחולה שאינו "מרגיש צורך באכילה ושתייה", חולה שספק אם יוכל "לקבל אל תוכו את המזון שהוא תאב לו" (שם, 5).¹³ התיאורים המטפוריים של סמולנסקין ופינסקר לא צמחו בחלל ריק. הם עשו שימוש לאומי חדש ונועז בתיאור

12. על הניגוד בין זקנה לנעורים בשיח הציוני ראו גם את דבריו של שמואל אלמוג (2000, 106).

13. התיאור של פינסקר מבוסס על דימוי מקובל למדי בתרבות הגרמנית. שפירו, המתארת את מקורות הדימוי הזה, טוענת כי קארל גוצקוב (Gutzkow) תיאר את היהודי כגוריה חיה כבר ב-1838. משה הס תיאר את היהודים כנשמה ללא גוף בספרו *דומא וירושלים* (1862); ראו אצל שפירו (Shapiro, 1997).

המוכר של היהודי החולה ושל היהדות כמחלה. גילמן מציין כי המשורר הגרמני המומר היינריך היינה תיאר את היהדות כמחלה חשוכת מרפא בשיח שנכתב לרגל פתיחת בית החולים היהודי בהמבורג. היינה כותב על שלוש מחלות נוראות: "עוני, כאב פיזי ויהודיות" (Gilman, 1985, 150). השיח של היינה על היהדות כמחלה רווי בסטריאוטיפים אנטישמיים והוא מבוסס על הטופוס עתיק-היומין של "היהודי החולה", המוכר מאז הדרשות של יוהנס כריסוסטומוס במאה הרביעית (גילמן, 2004, 8).

עם זאת, במהלך המאה התשע-עשרה, עם עליית הלאומיות והתבססותו של מדע הרפואה, קיבלו סטריאוטיפים אנטישמיים על הגוף היהודי ביסוס כמו-מדעי. תפיסות פסבדו-רפואיות על אחרות הגוף היהודי הפכו נפוצות בשיח התרבותי הכללי וחדרו גם אל מעגלי שיח יהודיים. סימונו של היהודי כאחר, השחתו כבעל גוף נבדל, היתה מן הסתם תגובה לשאיפה יהודית לשוויון ולאסימילציה. אין ספק שבתיאוריהם המטפוריים של סמולנסקי ופינסקר – המתארים את העם היהודי כאדם גוסס וכמת-חי – נשמעים הדיו של השיח האנטישמי שערך פתולוגיזציה של הגוף היהודי. ואולם השימוש המטפורי שלהם ברכיבים מן השיח האנטישמי אינו מבטא בהכרח שנאה עצמית יהודית אלא ניסיון להשתמש בתפיסות סטריאוטיפיות של הגוף היהודי למטרות חדשות.¹⁴ לתפיסות אלו יינתן מכאן ואילך תפקיד חדש והן ישמשו ליצירת מצע חברתי ורטורי ל"הבראת" הגוף החולה.

2

עם עליית הציונות המדינית בשנות התשעים של המאה התשע-עשרה חל מפנה בשיח היהודי על הגוף. התפיסה המטפורית של סמולנסקי ופינסקר, שתיארו את העם היהודי כגוף פגום, זכתה במפנה-המאה לפרשנות ליטרלית שגררה עמה ממילא מגדור מלא של הגוף הערטילאי. תיאודור הרצל ומכס נורדאו – המנסחים המובהקים של האידיאולוגיה הציונית המרכז-אירופית – יצרו זיקה מובהקת בין תחייתו הלאומית של העם לבין שיקומו הגופני של

14. גלילי שחר טוען כי השנאה העצמית היתה "אחת מ'מחלות הנפש' שיוחסו ליהודים ואת מקורן תלו ב'גזע', ב'מוצא', בתנאים אתנוגרפיים או אנתרופולוגיים שונים, כמו חיי המין או מנהגי הפולחן, בניסיון היסטורי מסוים, כגון החיים בגלות, ההווה העירונית והתבוללות. כמו כן מצאו את הסיבות לה במאפייניה של מציאות גופנית מיוחדת: בסוף המאה התשע-עשרה הומצא 'הגוף היהודי' כבית מגורים של נירוזות, פחדים, תסביכים, וצורות שונות של היסטוריה. גופם של יהודים נצפה, נלמד, ונחקר כאילו היה נשא של מחלות נפש, ובתוך אותה גלריה של מחלות שכנה השנאה העצמית" (שחר, 2004, 26).

הפרט.¹⁵ בהסתמכם על ערכי הלאומיות הגרמנית המודרנית ועל תרבות הגוף הגרמנית דחו הרצל ונורדאו את הגוף היהודי וקראו לכיסוסם של ערכי הגבריות, המהוגנות והכבוד. שניהם תפסו את תרבות הגוף (בנוסח הגרמני של תנועת הנוער ותרבות הנעורים) ככלי מרכזי לעיצובו של אדם יהודי חדש וכתנאי לתחייה לאומית. הביקורת על הגוף היהודי ועל הגבריות היהודית מתוך הפנמת הסטריאוטיפים האנטישמיים לא החלה עם הרצל ונורדאו. נתן בירנבוים, מראשי אגודת הסטודנטים הציוניים "קדימה", שנוסדה בווינה ב-1882, וממציא המושג "ציונות", כתב ב-1885 במרירות רבה על הגוף היהודי: "רוח הנשך והשפל אשר הרחיק את ידנו מעבודת המחרשה והפטיש, הרמאות [...] הפחדנות המבריחה אותנו משורות הלוחמים וממלטת אותנו מהדירקב הגברי, הופעתנו המעוררת גיחוך חרות – רשימה זו של מעלות ומידות טובות אחת מקורה: הגזע השמי שלנו" (בתוך ביתן, 1997, 177).

אך בעוד בירנבוים מציג, ברוח השיח האנטישמי, את המצע הגזעי של האחרות היהודית, ביקשו הרצל ונורדאו להדגיש את התנאים החברתיים והפיסיים שהביאו לניונו של הגוף היהודי. במאמרו "יהדות השרירים" (1900) הציג מכס נורדאו את הציונות כמנוחי שיקום הגוף והגבריות: "לפני שנתיים אמרתי בהתייעצות הוועדה של הקונגרס הבאזילאי: 'אנו חייבים לחשוב על כך, שעלינו ליצור שוב יהדות של שרירים'. שוב! כי ההיסטוריה מעידה, שיהדות כזו כבר היתה לעולמים. זמן מרובה, מרובה מדי, עסקנו בהמתת-בשרנו. לאמיתו של דבר, אין אני מדייק בלשוני. האחרים הם שעסקו בהמתת בשרנו, ומתוך הצלחה גדולה מאוד" (נורדאו, 1955, 187). נורדאו, שאף הוא היה רופא במקצועו, סיפק סיבות סביבתיות להידלדלות הגוף היהודי. מיעוט "האור והאור, המים והאדמה" בסביבה היהודית הוא הגורם לחולשה הגופנית, המייצרת, מצדה, פחדנות גלותית: בעלטה של בתינו מחוסרי אור-השמש, התרגלו עינינו למצמוץ פחדני; מתוך פחד מפני הרדיפות התמידיות דעך חוסן קולנו והפך ללחש רותח [...] נחדש, איפוא, את הקשר אל המסורות עתיקות הימים שלנו: נהיה שוב גברים עמוקי-חזה, דרוכי אברים, עזי-מבט" (שם, שם, ההדגשה שלי).

נורדאו מציב את שיקום הגוף כחזית האידיאולוגית של בניין האומה. הכמיהה לגבריות יהודית חדשה באה לידי ביטוי בקריאה הנרגשת "נהיה שוב גברים עמוקי-חזה, דרוכי אברים, עזי-מבט", קריאה העוסקת ב"המצאת המסורת", בניסוחו המפורסם של אריק הובסבאום, לא פחות מכפי שהיא עוסקת בתקוות העתיד.¹⁶ שנה לאחר מכן, כנאום בקונגרס הציוני החמישי

15. על תפיסת הגוף של נורדאו ראו פרסנר (Presner, 2003).

16. על האופן בו ניסה השיח הציוני לקשור עצמו לגילויי גבורה בהיסטוריה היהודית שלפני תקופת הגלות ראו זרובבל (Zerubavel, 1995).

(בזל, 1901), חזר נורדאו לנושא הגוף היהודי ותיאר את הסיבות, הכלכליות בעיקרן, שהביאו ל"התנוונות הגופנית של עמנו". הפתרון של נורדאו לבעיה היהודית מנוסח גם כאן כמונחי הגוף: "לאותם היהודים, שיש להם פרוטה בכיס ושעת פנאי, יכולים אנו, כמובן, עוד פעם ליעץ, לשקוד על ההתעמלות [...] הרעיון על-דבר חנוך יהדות של שרירים נתעורר כאן, הנוער היהודי המשכיל תפס אותו, ואין ספק, כי הוא יגשים אותו יותר ויותר [...] נשאף לכך כי כל אגודה ציונית שיש לה אפשרות כל-שהיא תיסד מחלקה להתעמלות" (נורדאו, 1930, פה).¹⁷ השיקום הלאומי מחייב את שיקום גופם של יחידים. כמו נורדאו, גם הרצל האמין כי שיקום הגוף הגברי הוא תנאי למימוש הלאומיות היהודית ואף הוא הרבה לכתוב על הגוף. בשנת 1898 הוא יצא למסע לפלשתינה מתוך תקווה לשכנע את הקיסר הגרמני, שעורך ביקור צלייני במזרח, להעניק חסות גרמנית להתיישבות היהודית. לאחר פגישה ראשונה עם הקיסר בארמון יילדיץ בקונסטנטינופול, נדברו הרצל והקיסר להיפגש פעם נוספת בפלשתינה. הרצל יצא אפוא מייד לפלשתינה, בילה כמה ימים ביפו ובירושלים, ולבסוף פגש את הקיסר סמוך למקווה ישראל. הפעם סירב הקיסר לבקשת החסות של הרצל. הביקור בפלשתינה שהחל בתקווה עצומה הסתיים אפוא בקול ענות חלושה. עם זאת היו כמהלך הביקור כמה רגעים שריגשו את הרצל וגרמו לו קורת רוח רבה. הוא התפעל במיוחד מן הסיור במושבות ראשון לציון ונס ציונה, שכן היתה זו הפעם הראשונה שבה חזה הרצל כמו עיניו ב"יהודים חדשים" המעבדים את האדמה, רוכבים על סוסים, ומדברים עברית. עצם המראה שלהם עורר בו התרגשות רבה. הרצל, המזכיר את האפיזודה הזו ביומנו, מציין כי בצאתו מראשון לציון הגיעו אליו רוכבים מן המושבה רחובות, וערכו לו ולמלוויו "מין 'פנטזיה', שרו שירים עבריים וסובכו את העגלה שלנו בצהלה. לולפסון, לשנירר, לבודנהיימר ולי היו דמעות בעיניים בראותנו את הרוכבים הזריזים האמיצים שהנערים מוכרי המכנסיים¹⁸ יכולים להיות כמותם. הידרד! [כך במקור] קראו, וכדהרה סוערת שבו על עקבותיהם אל השדות, רוכבים על הסוסים הערביים הקטנים שלהם. לי הם הזכירו את רוכבי המערב הפרוע מערבות אמריקה שראיתי פעם בפאריס" (הרצל, 1997, ב, 51). בניגוד לתפיסת הניוון שרווחה במפנה-המאה, שתלתה את מצבו של הגוף היהודי בתורשה, תפס הרצל את הגוף היהודי

17. למעשה כבר ב-1896 כתב נורדאו במכתב להרצל: "מסופק אני אם יש עוד ליהדות די כוח גברי פנימי לקיים את אישיותה ההיסטורית אף במחיר של מלחמה לחיים ולמות. בלי מלחמה זו ודאי לא יצא כלום" (מצוטט אצל שורץ, 1944, 59). שנים ספורות מאוחר יותר הוא כבר מאמין כי אגודות ההתעמלות יחנכו את הנוער לגבריות ויאפשרו מעבר מיהדות של תורה ליהדות של גבורה ואומץ לב.

18. תיאור מקובל בשיח הווינאי האנטישמי של הנערים היהודים החודרים בהמוניהם מפולין לגרמניה והעלולים, לדברי הווינאים, להשתלט עליה בבוא היום.

כתולדה של סביבה, ולכן כניתן לשינוי. כבר כאן עורך הרצל אנלוגיה שתשוב ותופיע בכתביו. רק הגוף הנכון (כגון זה של רוכבי המערב הפרוע) יאפשר ליהודי לממש את תקוותיו הלאומיות, ולחילופין רק מימוש הלאומיות ובעלות על הקרקע יובילו ליצירת גוף גברי חזק ומעורר כבוד.

הרצל חש קורת רוח דומה בעת שפגש שלושה סבלים יהודים בירושלים. אומנם יהודי היישוב הישן, המתקיימים מכספי חלוקה, עוררו בו רתיעה עזה, אולם המפגש עם סבלי ירושלים הפיח בו תקוות נסתרות. המפגש עם הסבלים, שאורגן לבקשת הרצל, לא עורר תשומת לב ביקורתית ואף אחד מן הביוגרפים של הרצל לא מזכיר אותו. המפגש, שאורגן על-ידי א' חיות ותואר על-ידו, חושף את הקשר האידיאולוגי בין גבריות ללאומיות:

ביקשני הרצל להזמין אליו את סבלי ירושלים היהודים כדי לצלמם. הבטחתי לו לעשות כרצונו. ירדתי לרחוב וניגשתי לקבוצה של סבלים ואמרתי להם: יודעים אתם? "מלך היהודים" נמצא עתה בירושלים ומבקש לראותכם. לכו אפוא הביתה ולבשו בגדי שבת, ברם קחו עמכם גם את אוכפיכם וחבליכם. קפצו הסבלים על "מציאה" זו ומלאו את בקשתי. וכך הופיעו עד מהרה בפני הרצל. כשהסתכל הרצל בחבורת יהודים זו, רחבי גרם וגבוהים כ"בני הנפילים", נגש אליהם, משש את שריריהם המתוחים, צלם אותם ושלח לכל אחד שני מגידי (מטבע גבוה למדי בימים ההם) ונפטר מהם בתודה. אח"כ העיר ד"ר הרצל: "אם נוכל להביא הנה 300,000 יהודים כאלה, תהיה כל הארץ שלנו, אני מבטיח לכם".¹⁹

חיות חושף את ההתמוגגות של "מלך היהודים" מעצמתם הפיזית של הסבלים. אולם מה שנתפס כאן כרגע "אותנטי" הוא למעשה סצינה שבוימה בקפידה על-ידי חיות, המנחה את הסבלים מה ללבוש וכיצד להופיע בפני הרצל על מנת לשמח אותו. הרצל, שכוחם הפיזי של הסבלים מרתקו, רואה בעצמה גופנית תנאי מוקדם למימוש הבעלות על הארץ. התפעלותו מגופם של הסבלים – המגיעה לשיא ברגע המישוש של שריריהם המתוחים – קשורה קשר הדוק לבוז שהוא רוחש לגוף הגלותי, החלש והחולני. בכתביו חוזר הרצל פעם אחר פעם על סלידתו מן הגוף הגלותי והציג את ארץ ישראל לא רק כפתרון לאומי לבעיה היהודית, אלא גם כאתר של בריאות לאומית. ברומן האוטופי אלטנזילנד, שפורסם ב־1902, מתוארת בהרחבה הטרנספורמציה של הגוף הגלותי עם עלותו לארץ: "בעבר, הילדים היהודים היו חיוורים, חלשים, מפוחדים. תסתכלו עליהם היום! ההסבר לשינוי הזה, המפתיע לכאורה, פשוט מאוד. הוצאנו אותם החוצה, לשמש, אחרי שחיו במרתפים אפלים, בצריפים של מצוקה ובחדרים של עוני. ידוע שצמחים נובלים בלי אור שמש, וזה נכון גם לגבי בני אדם" (הרצל, 1997, א, 66).

19. התמונה והכיתוב כאחד מופיעים במוזיאון הרצל בירושלים.

המבט של הרצל ברגע המפגש עם הסבלים טעון במשמעויות מגדריות, אתניות ומעמדיות. הוא מבנה אותם ברזומנית כנחותים ונעלים, בזויים ונחשקים. אם באלטננילנד מציג הרצל את שיקום הגוף היהודי במונחי בריאות, המפגש עם סבלי ירושלים חושף את הזיקה ההרדית בין כוח פיזי ולאומיות. אם ברומן האוטופי נרמז כי רק מימוש לאומי יוביל לשיקום גופני, הרי בדבריו על הסבלים רומז הרצל על הכיוון ההפוך: רק עצמה גופנית תביא למימוש לאומי. כידוע, הרצל שאף לכך שיהודים יעלו לארץ באופן חוקי בחסות המעצמות והביע לא אחת התנגדות לכניסה לארץ בגנבה ובערמה. עם זאת, התפעמותו מן הסבלים מסמנת, ולו לרגע, הבנה כי מימוש הבעלות על הארץ עשוי לדרוש כוח.

הקישור שהרצל יוצר בין מקומיות וגופניות מועצם על-ידי השימוש של א' חיות בביטוי "כבני הנפילים", המזכיר את דברי המרגלים הנשלחים על-ידי משה לתור את הארץ. עם שובם מדווחים המרגלים כי הארץ אומנם זבת חלב ודבש, אך מזהירים מפני יושביה הכנענים: "הארץ אשר עברנו בה לתור אתה ארץ אכלת יושביה היא וכל העם אשר-ראינו בתוכה אנשי מידות: ושם ראינו את הנפילים בני ענק מן-הנפילים ונהי בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם" (במדבר יג, לב-לג). דיווח זה מטיל מורא על בני ישראל הפורצים בבכי למשמע הדברים. הניגוד המקראי בין בני-ישראל הנוודים וחלשי הגוף לבין ענקי כנען המקומיים מומר כעת בניגוד חדש בין יהודי הגולה החלשים לבין סבלי ירושלים המקומיים והחזקים. אם בטקסט המקראי נתפסים ענקי כנען כמי שעלולים לסכל את כיבוש הארץ, אזי סבלי ירושלים נתפסים כענקים מקומיים העשויים לסייע במימוש החלום הלאומי.

לתפיסה הגופנית-מטריאלית של הרצל ונורדאו את הסובייקט הלאומי היתה השפעה מרחיקת לכת לא רק על השיח הציוני אלא על הפרקטיקות הגופניות של יהודים. ברוח תפיסתו של נורדאו קמו אגודות ספורט שפעלו לשיקום הגוף היהודי. כך למשל פרסמה אגודת הספורט מכבי כרוז ב-1919 שבו קבעה: "גופו של ישראל סבא כפף כאשמת צוררינו, שסגרו אותו בתוך רחובות הגטו הצרים והחשוכים. ושם שכחו עצמותיו להתנועע, קומתו להזדקף, והיה למשל ושנינה בגויים בחולשתו הגופנית [...] עלינו לשוב ולהיות דור בריא בגופו וברוחו, עברים בעלי גו ישר וקומה זקופה" (מצוטט אצל שביט, 2001, 22). תפיסתם של הרצל ונורדאו, המגולמת ברגע שבו ממשש הרצל בהתפעלות את שריריהם של יהודי ירושלים, מחוללת אפוא שינוי במעמד הגוף בשיח הלאומי. הגוף חדל להיות מטפורה או דימוי והופך לבשר, לממשות מטריאלית. אולם ממשות מטריאלית זו של הבשר מוטענת כמובן בתכנים אידיאולוגיים ובמשמעויות סמליות.

המהלך מן הדימוי אל הבשר ומהבשר חזרה אל הסימבוליזציה רווי במתחים פנימיים: ה"בעיה" שהאידיאולוגיה הציונית של הרצל ונורדאו

נדרשת אליה היא מצבו הפתולוגי של הגוף היהודי הפגום; פגימות זו, כך נרמז, נובעת מתנאי הקיום היהודיים, דהיינו, מכך שהגוף הגלותי הוא גוף "טקסטואלי", גוף המושח עד רפיון וחולי, עד מוות ממש; גוף שהוציא את עצמו אל מחוץ להיסטוריה בשם הטקסטואליות והלמדנות, שמנעו ממנו להיות גוף "ממשי" וריטלי. גוף יהודי זה גם מושח-עד-תום בשיח האנטישמי הנותן בו סימנים ומצביע על פגימותו. האידיאולוגיה הציונית שואפת אפוא לחלץ את הגוף "הממשי" מעבותות השיח, אך באופן פרדוקסלי היא מעמיסה על הגוף טקסטים נוספים על מנת לשחרר אותו ממשא הספרים המסורתיים המצמית אותו. וכך השיח של הגוף הציוני, המופנה כנגד עודפות השיח עצמו, נולד בחותמה של חרדה הכרחית, מובנית: ההכרח להיבדל משכבות השיח הצרות על הגוף, השיח שהאידיאולוגיה הציונית שואפת לבערו ולא לרשום פרק נוסף בתולדותיו. התוצאה היא שיח מסוג חדש, שיח המבקש להסתפח אל הגוף, לבצע אותו, לחקות אותו, להשתתף בו, ובלבד שלא להשיח אותו, להמיר אותו בספרים.²⁰

3

השיח הציוני העמיד את שיקום הגוף היהודי כאחת מן המטרות המרכזיות של הציונות, וקבע כי פיתוח הגוף נועד להיאבק בפיתוח החד-צדדי של הרוח בגלות. אולם כיצד השפיעה התפיסה המטריאלית של הגוף הציוני, שעוצבה במרחב האירופי, על החברה החדשה בארץ ישראל? אחד הטקסטים המעניינים בהקשר זה נכתב על-ידי יעקב יערי-פולסקין, שעלה לארץ ב-1905 והפך לימים לאחד המתעדים החשובים של תולדות היישוב. את ספרו *חולמים ולוחמים* כתב יערי-פולסקין בידיש כאשר עבד כחקלאי בדקוטה, בארצות-הברית.²¹ הספר, שתורגם לעברית על-ידי הסופר יוסף לואידור, מידידיו הקרובים של ברנר, נהפך עם צאתו לאור ב-1922, לטקסט ש"עליו התחנכו אלפי חלוצים בגולה ובארץ" (תדהר, 1947, 479). הטקסט כולו עומד בסימן המיתזציה הגופנית של דמויות מן העלייה הראשונה והשנייה. בלשון נרגשת מציג יערי-פולסקין שורה של יהודים חדשים, "חולמים ולוחמים", שהותירו חותם על תולדות הציונות בארץ ישראל. כך למשל מתאר יערי-פולסקין את דמותו של סנדר חרד:

גייבור עממי אגדתי הופיע "סנדר חרד" לעזרת חלוצי הישוב החקלאי הראשונים.

20. אני מודה לעודד וולקשטיין שסייע לי לנסח פרדוקס זה.

21. יערי-פולסקין עלה לארץ בערב ראש השנה 1905. בשנת 1911 יצא לארצות-הברית ושהה בה עד מאי 1914. הוא חזר לארץ, אולם גורש ממנה באוקטובר 1915.

נפח היה ושמם הפרטי סנדר. שם משפחתו בלתי ידוע לי. ואולם הערביים קראו לו בגלל ידו הקשה כברזל בשם "חדד", לכן נקרא בפי כל "סנדר חודד". הוא היה גבר גיבור, איש לא היה שווה אליו בכל ארץ ישראל בגבורתו. אלה אשר יכירוהו יספרו כי בחור כארזים ממש היה בקומתו החסונה והגבוהה. גופו דמה לזה של אטליט [כך במקור], ידיו דמו לגושי ברזל, שריריו החזקים היו כחוטי עשת. רוח-סלעים שכן באיש האדיר הזה. על סוסה ערבית רכב כרוח סופה. בהתנפלויות היותר קשות התפרץ על סוסתו כשד משחת אל בין המתנפלים ובידיו ידי ברזל, לפעמים בלי נשק, היה קוצר אותם מימין ומשמאל כחציר שדה, כזוכבים נפלו תחת ידיו (יערי-פולסקין, 1922, 23).

שמו של סנדר חודד מגלם את הדרמה של הזהות: שמו הפרטי הוא גרסה יידיית של השם אלכסנדר; "שם משפחתו" הערבי הוענק לו על-ידי תושבי המקום הערבים שהתפעלו מכוחו העצום. הכינוי שניתן לו מעצב מחדש את זהותו הגלותית, ופותח פתח לכינונה של זהות יהודית חדשה העומדת בסימן הכוח, הגבורה וההתחברות לטבע.²² המיתזיציה הגלויה של הגוף הגברי מבוססת על מימוש מטונימי של הדימוי "יד קשה כברזל". מאחר שסנדר חודד הוא נפח, ידו קשה כברזל, הוא יכול לקצור את אויביו מבלי להחזיק נשק.²³ דמות נוספת המעוררת את התפעמותו של יערי-פולסקין היא זו של יחזקאל חנקין, אחד השומרים הראשונים, המתואר כך:

יחזקאל היה אחד השומרים והפועלים הכי חזקים בא"י. בשריריו הקשים, בחזו המפותח היה ידוע בכל הארץ, לא רק בין היהודים, כי אם גם בין הערביים. יחזקאל הוקיר נפש בריאה בגוף בריא. מכל החלוצים שבאו אל הארץ חבב יחזקאל את בעלי השרירים, בעלי החזה המפותח והריאות החזקות. אם פגש כאלה בין הבאים, מי שהיו בחורי ישיבה ואקסטרניים, לא היה גבול לשמחתו (שם, 41).

גם כאן בולטת ההתפעמות מן הגוף הגברי החזק המגלם את הזהות היהודית החדשה. אולם הקטע מרתק במיוחד משום שבמהלכו נחשף האופן שבו שאלת הגוף הופכת לאידיאל ממשטר (regulatory ideal) הקובע לכאורה את

22. מצד אחד שואפת התרבות הציונית, כפי שהראה בויארין, לכונן את היהודי כגבר אירופי וכקולוניאליסט. בויארין מציג את הציונות כפרויקט שעתיד להפוך את היהודים – השמים, הכהים, האחרים – ל"גברים לבנים". מצד שני, בתוך פרויקט ההלבנה הזה מתקיימת גם שאיפה לאמץ את לכושם ומנהגיהם של הערבים בני המקום.

23. מיתזיציה זו מרמזת לטופוס חוזר בספר שופטים. השופט התנ"כי מסוגל להרוג באמצעות לחי חמור או בעזרת מלמד בקר. חרש הברזל הקוצר את יריביו בידיים חשופות הוא אפוא הגלגול המודרני של שופטים כשמשון ושמגר בן ענת.

עצם האפשרות להיכנס לארץ.²⁴ יחזקאל חנקין מקדם את העולים עם ירידתם מהאנייה. הוא מנסה להפוך אותם לחיילים, בודק אותם בדיקה "רפואית" ומודיע להם, בעקבות כך, מהם סיכוייהם להשתלב בארץ. לתיאור זה נשזרים פרטים מסיפור עלייתו ארצה של יערי-פולסקין עצמו:

אחרי הסעודה הציג אותנו יחזקאל כמו אופיצר, עם פקודות עבריות, אותנו החלוצים החדשים, בשורה כמו אנשי צבא, ואת כל אחד כחן כרופא צבאי את הקרואים לצבא אם מכשרים אנו לתפקיד שהתנדבנו לו. אחרי שבחן את שרירי כולנו, את דפיקות ליבנו, יעץ לשניים מעשרת החלוצים לשוב ליקטרינסלב ממקום באו ולהיות שם פקדי חנויות קדם. ל'אינטליגנט' שבינינו אשר דיבר רק אודות ספרים יעץ לחזור לאודסה, להמשיך את אקסטרניותו עד שיגמור [...] לרביעי שבינינו, אשר הרבה לשאול על המסחר בארץ, יעץ לנסוע עם האניה הראשונה לאמריקה במקום שהאפשרויות למסחר הן גדולות. רק במעטים מצא, אחרי הבחינה הגופנית והנפשית הנמרצה, את אשר בקש [...] חנקין היה אדם בלתי רגיל, טיפוס חדש בקרב היהודים (עמ' 41-42, ההדגשות שלי).

קשה להפריז בחשיבות הרגע המתואר כאן. האופן שבו בוחן חנקין את שרירי העולים מזכיר כמובן את הרגע הטעון שבו ממשש הרצל את שרירי הסבלים בירושלים. אולם אם האקט של הרצל סימן תשוקה אל גוף גברי שבאמצעותו תכונן לאומיות בריאה, המעשה של חנקין הוא אקט של הדרה והרחקה. תוך כדי בדיקה גופנית, חנקין מתמקד לא רק במצבו הבריאותי והנפשי של הנבדק, אלא גם בסימון סימבולי של גבולות הגוף הלאומי המתהווה. הטקס בנמל יפו, הנחוזה על-ידי יערי-פולסקין כטקס חניכה אל תוך התרבות הארץ ישראלית של העלייה השנייה, הוא מעשה של סימון ותיוג של הגופים הלא-רצויים תוך כדי דחייתם והרחקתם: חלק מן המהגרים העומדים על ספה של ארץ ישראל מונחים לשוב לאירופה או לנסוע לאמריקה. אישיותם הגלותית וגופם היהודי אינם מתאימים לצורכי התרבות הלאומית המתהווה המקדשת כוח פיזי, גבריות ועצמה. הגוף הציוני אמור להקיא מתוכו את מי שמגלמים בגופם את הפקידות, האקסטרניות, הסוחרות.

בשיח של סמולנסקין ופינסקר, בשנות השבעים והשמונים של המאה התשע-עשרה, היה הגוף היהודי בבחינת מטפורה. עבור הרצל ונורדאו היה זה כבר גוף ממש, מטריאלי, וחשוב מכול – גוף הניתן לשינוי, גם אם הממשות הזו של הגוף נטועה בהקשר פרפורמטיבי, מכויס וסמלי. בנמל יפו

24. לעניין האידיאל הממשטר ראו פוקו (1996). על תפיסת הגוף של פוקו נכתבו מאמרים וספרים רבים. אני נשען על דיונה של באטלר (Butler, 1990, 130). לדין סוציולוגי-אנתרופולוגי בפוליטיקה של הגוף בחברה הישראלית ראו וייס (Weiss, 2002). מהדורה עברית של הספר עתידה לראות אור בקרוב.

מיתרגם השיח על הגוף לפרקטיקה של מיון, לסלקציה, לפיקוח מסוג חדש. הגוף של חנקין (שהוא כבר מימוש מטריאלי של ערכי האסתטיקה הקלסית בשירו של טשרניחובסקי "לנוכח פסל אפולו") מוצב כקנה-מידה, כאידיאל ממשטר, שבשמו ניתן לדחות את בעלי הגוף "היהודי". מובן שחנקין פועל במקום מטעם עצמו, ואין כאן טקס סלקציה מאורגן ושיטתי, אולם מפתיע לראות כיצד היהודים המגיעים לארץ – לרבות יערי-פולסקין עצמו – משתתפים ברצון באותו פרפורמנס צבאי-רפואי.

התיאור של יערי-פולסקין חושף בעצמה את תפיסת הגוף המונחת בתשתיתה של אידיאולוגיית האדם החדש. בניגוד לאדם החדש של ההשכלה, שפרץ את גבולות העיירה, נחשף למדע ולאמנויות, ויצק תכנים חדשים אל זהותו היהודית, האדם החדש הציוני הוא בראש ובראשונה בעל גוף. סופרי העליות הראשונות, שכתבו באקלים תרבותי של האדרת הגבריות, יצרו סוג חדש של גיבורים ארץ ישראלים, בעלי גופניות מרשימה.²⁵ משה סמילנסקי מתאר את גיבורו "חוג'ה נזר", עלם רוסי, יהודי למחצה וגוי למחצה, העולה לארץ, כמי שמגלם בגופניותו האדירה והנערצת סוג חדש של גבריות. גופו של לזר, שערכי הסביבה מכנים אותו חוג'ה נזר, ממקד אליו לא רק את מבטו המתעד של המספר אלא גם את מבטן של שאר הדמויות. המספר מתארו כמי ש"כל גופו הגדול והגמיש הדומה לתמר, אומר כח, גבורה, הוד של בחרות. ואור הירח הוסיף חן מיוחד ונסך קסם רב על דמות הבחור הענק הזה" (סמילנסקי, 1934, 4). ההתמוגגות מגופו של חוג'ה נזר נובעת מתחושות של גאווה והתרסה ולכן מוטענת במשמעויות פוליטיות. העיסוק של סמילנסקי בשאלות הבעלות על הארץ ובעימותים בין יהודים לערבים, הופכת את גופו הענק של נזר לסמל של לאומיות חדשה. מסיבה זו מטיחים היהודים באיברהים הערבי את השאלה "יפה היהודי הזה, מה?" – שאלה שמעורבות בה "מעין נצחון ונקמה בבת-אחת". תשובתו של איברהים – "יפה!" – מאשרת את כינונו של סובייקט יהודי מסוג חדש, שגופניותו ויפיו נוסכים גאווה בלב חבריו. יוסף לואידור תיאר ב"יהודה נוטר הפרדס", את גיבורו, יהודה, כמונחים גופניים היפרבוליים: "יהודה היה איש צעיר כבן שלושים, בעל גוף כביר, רחב הכתפיים ואמיץ כוח. בעמדו [...] חזהו הכביר בולט, אז דומה היה לסלע מוצק אשר שרשו בקרקע או לפסל שיש איתן" (לואידור, 1976, 55). הגוף הגברי, שהוא תוצאה של שורשיות חדשה, אנטי-גלותית, מסמן זיקה חדשה אל אסתטיקה גופנית אנטי-יהודית ואף "מתיוונת". אסתטיקה אנטי-יהודית זו הפכה להיות דומיננטית בספרות העברית גם בעשורים הבאים. דוגמאות אלו ממחישות לא רק את עלייתה של "אנטומיה פוליטית" חדשה אלא גם את דחייתה הנחרצת של אנטומיה פוליטית קודמת.

25. על אידיאל היהודי החדש של העלייה הראשונה ראו אצל ברלוביץ (1996).

דחייה זו שנוסחה באופן מקיף כבר בתקופת העלייה השנייה, הגיעה לניסוחיה הבולטים בשירת העמל של משוררי העלייה השלישית בראשית שנות העשרים. בשירו "עמל", המופיע במחזור "גלפצ", כותב אברהם שלונסקי: "פֶּן-יָד קָטְנָה, וְאַצְבָּעוֹת חָמַשׁ לָהּ, / אֲצַבְּעוֹת-שְׁעוֹה דְקוֹת לְהַשְׁכֵּר". אולם הגוף העדין בעל אצבעות השעווה הגלותיות מתואר עתה כגוף העומד בפני שינוי דרמטי; על כן הדובר מצווה על גופו: "הֵלֶם בְּאֵדִיר, דְּפֶק־אָדָם! גְּדֹלְנָה פָּרָא, צְפָרְנִים! / אָנוּ הוֹלְכִים אֵלַי עֲמַל" (שלונסקי, 1954, 163). ובשיר אחר במחזור, שבו מציג עצמו המשורר כ"פִּיטֹן סוֹלֵל בְּיִשְׂרָאֵל", מוצג הגוף העמל כגוף הנגוע בקדושה. האב השב מסבלותיו מתבונן בגופו העובד של בנו ולוחש דבר תפילה: "הֵבֵן יָקִיר לִי אֲבָרְהָם, / עוֹר וְגִידִים וְעֲצָמוֹת / הֶלְלוּהָ" (שם, 165). מובן שגוף שהוא "עוֹר וְגִידִים וְעֲצָמוֹת" אינו מצטייר כגוף בריא המסמן כוח, אולם העבודה הפיסית הנגועה בקדושה היא חלק מתהליך חניכת הגוף אל הארץ ואל התרבות הציונית. גם אצ"ג מנסח את העלייה לארץ במונחים גופניים מובהקים. ב-1925 הוא מתאר את עמק יזרעאל – מוקד העבודה החלוצית – כ"ירושלים של מטה": "הֵי טוֹב פִּי עֲזַבְנוּ אֶת אֵירוֹפָּה וְכָל הַתְּפָאֶרֶת / וְהֵינּוּ חֲבָרִים לְכַת הַיַּחֲפִים הַקּוֹדְחִים, הַלּוֹחֲשִׁים אֶהְבָּה אֶל חוֹלוֹת וְטָרְשִׁים בְּכַנְעַן" (גרינברג, 1990, 65). בתארו את החלוצים כ"כת היחפים הקודחים" אצ"ג מציג את ההווה החלוצית כגופנית בעיקרה. החלוצים קודחים הן כתוצאה מן המלריה הפושה, הן מאהבתם האירוטית לאדמה.²⁶ המסירות לארץ מתוארת בראש ובראשונה כמסירות גופנית: "הֵבֵאנוּ לָךְ דָּם וְאַצְבָּעוֹת, אֶהְבָּה וְשָׂרִירִים" (שם, 67). על רקע כוחו הסוחף של שיח הגוף ואידיאולוגיית הגוף של המשוררים הצעירים של שנות העשרים יש להבין גם את שירו של המשורר הוותיק ש"ל גורדון המפרסם ב-1926 את השיר "לא ליד הענגה", שבו הוא שולל את הגוף הגלותי ומביע כמיהה "לִיד הַחֲזִיקָה, הַגִּפְסָה, הַמִּיבֵּלֶת / הַסְּדוּקָה וּפְצוּעָה וּבְדָמָה מְגֻעֵלֶת, / שְׂבֻכָחוֹת אֵינָם, / בְּשָׂרִירִי בְרוֹז־עֶשֶׂת / מְתַדְבָּקָה לַפְּטִישׁ, נְצַמְדָה לַמַּחְרָשֶׁת" (גורדון, 1926, לח).

דוגמאות אלו ממחישות כי שדה השיח העיקרי שבו הושח הגוף – ובכך אף עוצב מחדש – היה שדה הספרות העברית. במרחביה של הספרות העברית נולדה דמותו של העברי החדש, שהסעירה את דמיונם של קוראים וכותבים כאחד.²⁷ בשנת 1911 כבר נתפסה דמות זו, ספק ממשית ספק

26. לדין במלריה כסמל גופנית-תרבותי בספרות התקופה ראו זכים (Zakim, 2006, 54-90).

27. מובן שהגוף הושח גם בטקסטים פוליטיים, רפואיים, פדגוגיים כמו גם באמנות, בגרפיקה, בתיאטרון ובקולנוע. עם זאת לספרות היה מקום ראשוני ומרכזי בהשחה ובדמיון של הגוף הציוני. לדין מפורט בדמותו של היהודי החדש ראו שפירא (1997).

אוטופית, כנושא מרכזי בספרות הלאומית המתהווה. בשנה זו הוציא יעקב כהן כתב-עת שכותרתו *העברי החדש* ובו קרא: "הוא הולך ובא, הוא מוכרח לבוא – העברי החדש". כהן, שהשתמש ברעיונות ניטשיאניים מובהקים, תיאר את העברי החדש במונחים גופניים מאדירים: "אכן נהדר יהיה העברי החדש בדרכו קוממיות על אדמת אבותיו ושמי-אלוהי-התחיה הרעננים והטהורים על ראשו. גא ואיתן יצעד כעברי הקדמון, קו דומם נאצל מיסורי-דורות על לחיו ובעיניו העמוקות זהרי-העתיד. חסן עם-אל בגבה-מצחו ועל רעמת ראשו הוד נצחון האדם" (כהן, 1911, 10).

עם זאת, יהיה זה מוטעה להסיק כי הספרות העברית שייצרה את האידיאל של היהודי החדש – ולמעשה עיצבה מחדש את מושגי הגבריות היהודית – התייצבה באופן חד-משמעי מאחורי אידיאל תרבותי זה. פוקו הרבה להדגיש "שהיכן שישנו כוח ישנה התנגדות" (פוקו, 1996, 66). ואכן הספרות העברית הפכה לא רק למרחב המכונן של הגוף הציוני אלא גם לאתר הקורא תגר על הגוף הזה והחושף באופן פרודי את מלאכותיותו ואת המחירים הכרוכים בכינונו. לכן אין זה מפתיע, שחלק מן היוצרים שהיו שותפים ליצירת דמותו של העברי החדש הביעו גם אמביוולנטיות רבה כלפי האידיאלים התרבותיים המגולמים בדמותו. הסופר יוסף חיים ברנר, מורה הדור של העלייה השנייה, שתיאר בכתביו בהרחבה את הכיעור ואת הגרוטסקיות של הגוף היהודי הגלוחי, תיאר בארסיות מצמיתה את הכמיהה הניטשיאנית לכינונו של גוף עברי חדש, שקט וגא. בסקירה על כתב-העת של כהן כתב ברנר כי דמותו של העברי החדש מסמנת הופעה של דמות חדשה שאין לה תקדים בתרבות העברית, דמות מבעיתה של "גזלן יהודי!" (1985, 795). ברנר מזהה את התכנים האנטי יהודיים בדמותו של העברי החדש ולא יכול אלא להגיב באירוניה על הכמיהה היהודית למה שהוא תופס כחיסול-עצמי. לכן הוא מוסיף: "רוח היה בנו – מי לא ירגיש את הרוח הזה?" ומוסיף בהכפלה אירונית: "ובאמת מי לא ירגיש? הן כמלאך-אביב יעבור על שדמות ישראל. יהמו הענפים החרבים ומשנה-חרדה יחרדו, כי יומם האחרון בא". ברנר ער לכך כי הוא ובני דורו הם היהודים הישנים, העתידים להיות קרבנותיה של האידיאולוגיה שהם עצמם תרמו לייצורה. גם חיים נחמן ביאליק, שתרם אף הוא תרומה מכרעת לכינון דמותו של העברי החדש, תיאר את תחיית התרבות העברית בארץ במונחים גופניים מובהקים. הוא ציין בהתפעלות כי "הגופות הצעירים של צעירינו נותנים חיים לכל דבר שהם נוגעים בו" (1935, קסד). אולם אף הוא העלה חשש מהשתלטות ערכי הגוף על התרבות החדשה: "יותר מדי מקדימים להכניס את הנוער לפולחן הגוף ולשכלול הגוף".

הספרות העברית בשלהי המאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים עסקה ללא הרף בניגוד בין הגוף היהודי לגוף הציוני. זו ספרות שנכתבה רובה ככולה על-ידי גברים שהתחנכו בחדר ובבית המדרש, הפנו עורף לדת

ובתהליך ההתמשכלות והחילון נחשפו לתפיסת הגבריות האירופית, הגויית, שהיתה מנוגדת בתכלית לתפיסת הגבריות היהודית. עבור יוצרים אלו היתה שאלת הגוף מפתח וצופן לשורה של שאלות מגדריות ומיניות. עם זאת, שאלות אלו לא ירדו מסדר היום התרבותי בדורות ספרותיים מאוחרים יותר, ושאלת הגבריות היהודית המגולמת בגוף נותרה מרכזית גם עבור יוצרים שנולדו באקלים תרבותי שונה לחלוטין מזה ששרר בשלהי המאה התשע-עשרה או בראשית המאה העשרים. ההשחה של הגוף מתרחשת אפוא לא רק במפנה-המאה אלא לאורך המאה העשרים כולה: הספרות העברית משיחה עד בלי די את גופם של התלוש, האקסטרו, בן היישוב הישן, המהגר, החלוץ, בן הקבוצה, הקיבוצניק, הפלמ"חניק, הערבי, המזרחי, ניצול השואה, החייל הקרבי, הג'ובניק, היורד, העריק, היאפי וכו'. באמצעות השחת הגוף הספרות גם מעניקה לכל אחד ואחד מה"טיפוסים" הללו "נפש". מובן שהשחת הגוף משתנה מיוצר ליוצר ומתקופה לתקופה אולם נושא זה אינו יורד מסדר היום התרבותי גם לאחר הקמת המדינה. בחברה החדורה ערכים מיליטריסטיים, ובתרבות המתלבטת תדיר בשאלת הכוח, נותר הגוף הגברי נושא מרכזי ביותר שאליו מתנקזות שאלות פוליטיות, מגדריות ומיניות.

הגוף הציוני נכתב מתוך מחויבות לפוליטיקה פמיניסטית וקווירית והוא לא היה בא לעולם ללא התשתית התיאורטית של שדות שיח אלו, המאתגרים תפיסות "טבעיות" של מגדר ומיניות.²⁸ הפרויקט החל כניסיון לתאר את הרגע ההיסטורי בשלהי המאה התשע-עשרה שבו השתנתה תפיסת הגבריות היהודית-האשכנזית; והוא התפתח בהמשך כניסיון לשרטט כמה מן המהלכים התרבותיים שהפכו תפיסת גבריות מסוימת – לאומית, הגמונית, כוחנית – לדומיננטית ו"טבעית". עם זאת, הוא נכתב, בראש ובראשונה, במסגרת השיח ההיסטוריוגרפי והפרשני על הספרות העברית, והוא מציע היסטוריוגרפיה חדשה של הסיפורת העברית משלהי המאה התשע-עשרה ועד ימינו. בניגוד לספרי הקודם על הפוליטיקה של הקנון (Gluzman, 2003), שקרא את ההיסטוריה של המודרניזם העברי באמצעות השולי, המינורי והנשי, ספר זה מעמיד קריאה ביקורתית של הטקסטים הקנוניים שנכתבו על-ידי גברים, טקסטים שכווננו את התרבות העברית כתרבות גברית. גם ספר זה, כמו קודמו, מציע היסטוריוגרפיה פרגמנטרית, המביאה בחשבון

28. השיח הקווירי על גבריות, שצמח מעבודתו של פוקו (1996), זכה לפיתוחים רבים מספור. ראו למשל אצל הלפרין (Halperin, 1990, 2002), סדג'וויק (Sedgwick, 1990), ובאטלר (2001, א, 2001 ב). לשימושים של התיאוריה הפמיניסטית בפוקו ראו מקניי (McNay, 1992).

את חלקיותה, ובכך הוא מפנה עורף לפרויקטים ההיסטוריוגרפיים הרחבים, הקרטוגרפיים, של הספרות העברית.²⁹ בספרו *גן השבילים המתפצלים* מספר חורחה לואיס בורחס על אימפריה בה הגיע מדע כתיבת המפות לשכלול יוצא דופן עד כי "ועדות כותבי המפות החלו להכין מפה שגודלה כגודל האימפריה עצמה". הוא מוסיף כי הדורות הבאים זנחו את הפרויקט השאפתני ובמדבריות המערב שרדו רק "כמה חורבות של מפה" (בורחס, 1976, 28). מפה היסטוריוגרפית המתיימרת לכסות את "כל פני השטח" היא בהכרח מעשה של השטחה. כנגד השטחה זו, בנוי *הגוף הציוני* כרצף של קריאות-צמודות. קריאות כאלו משבשות במכוון – מעצם השתהותן על הטקסט היחיד על מורכבותו החד פעמית – את מעשה המיפוי המרחבי. שתי המטפורות המרכזיות של ההיסטוריוגרפיה הספרותית, השושלת והמפה (Kronfeld, 1996, 57), נזנחות כאן לטובת קריאות המסבכות הן את הליניאריות של המודל השושלתי והן את הרציפות המרחבית של המודל הקרטוגרפי.

כל אחד מן הפרקים מתמקד ביוצר המתאר רגע של שבר או משבר בכינון הגבריות היהודית החדשה. אף-על-פי שהספר מציע חתך אורך בהיסטוריה של הספרות העברית ומתאר מהלך תרבותי מקיף, הוא בנוי כרצף של מה שאני מכנה "קריאות סימביוטיות": פרקטיקת הקריאה הסימביוטית מבוססת, בהקשר הזה, על התמזגות עם סובייקט גברי – לעתים היוצר, לעתים סובייקט בדיוני – ותיאור "מבפנים" של המשבר המגדרי והמיני שהוא חווה ו/או מתאר. אחת הסכנות הנובעות מן ההתמזגות הסימביוטית עם הטקסט היא אבדן גבולות, בליעה של הטקסט, הפיכתו לזירה של השלכה לא מבוקרת ושל הזדהות יתר. מסיבה זו כל פרק בספר מנסה לקדם הקשבה אינטנסיבית שהיא בה בעת הקשבה כפולה: הקשבה זהירה וקפדנית לעולם ההיסטורי של הכותב ולהקשר התרבותי של הטקסט, אך גם הקשבה דקה להדהודים של העצמי בטקסט, קריאה של הטקסט בניגוד לאופיו הנראה לעין, ובמילים אחרות, הקשבה למשמעויות המתגלות בטקסט בהווה, באקלים תרבותי-פוליטי המאפשר להעניק לו משמעויות חדשות, פרוצות, עכשוויות.

הניסיון לקדם הקשבה כפולה זו – שהיא הקשבה לאחר אך לעולם גם לעצמי – הופכת את הפרויקט ההיסטוריוגרפי הזה, המנסה לכתוב היסטוריה של הספרות העברית דרך התשוקה, גם לטקסט אישי מאוד, להרמנויטיקה של העצמי, לאוטוביוגרפיה שלי כקורא. זוהי אוטוביוגרפיה "מוסווית" שנוכחותה מהבהבת – לעתים נוכחת לעתים נעדרת – לכל אורכו של הטקסט.³⁰ במובן זה הספר מנסה לממש את האידיאלים הפרשניים שהציבה

29. לסקירה של הנרטיבים ההיסטוריוגרפיים המרכזיים של הספרות העברית ראו שוורץ (2005, 9-24).

30. ראו בהקשר זה את דיונה של יעל פלדמן באוטוביוגרפיה במסיכה (2002, 38-44).

התיאורטיקנית הקווירית איב סדג'וויק, שכתבה כי "החטא האמתי הוא לקרוא מבלי לסכן את עצמך, לכתוב או לדבר מבלי לחשוף את עצמך אפילו באופן מוצפן, לפרש מבלי להסתכן בהפעלתם של הכוחות המנוגדים הטמונים בכל טקסט קאנוני, שהוא תמיד מבוית רק למחצה" (סדג'וויק, 2003, 319). אני מבקש לַמְשַׁמֵּעַ את דבריה של סדג'וויק על ההכרח הפרשני להסתכן בחשיפה עצמית באמצעות דבריו הנוקבים של פרנץ פנון, שתיאר את האינטלקטואל היליד כמי שמבקש "לחשוף את עצמו עירום כדי ללמוד את ההיסטוריה של גופו [...]". (Fanon, 1966, 171).

הגוף הוא נושא מתעתע. המטריאליות שלו לעולם נחווית באמצעות דימויים; התחושות הגופניות האינטימיות וה"פנימיות" ביותר לעולם מתווכות על-ידי תודעה הספוגה בסדר החברתי, תודעה התופסת את הגוף פעמים רבות כאתר של אחרות. תחושה זו של אי-נגישותו של הגוף היא העומדת ביסוד האמירה של רולן בארת, המרמזת בתורה לתפיסתו של לאקאן את "שלב המראה": "מה ביכולתי לדעת על אודות גופי? כבואת ראי מהופכת ושטוחה" (בארת, 2004, 96). תחושה זו של אי-נגישות של הגוף – אי נגישות המנביעה תחושות של התפרקות ואי-קוהרנטיות – היא העומדת גם במרכז הפרייקט ההרמנויטי שלי, הקורא גבריות כחידה החקוקה על העור: כתופעה הנובעת מבפנים ונכפית מבחוץ, כתנועת מטוטלת מתמדת בין המימד המטריאלי למימד הסמלי, תנועה המעלה בהכרח שאלות על ממשותו של הגוף.

המעברים בין המימד המטריאלי לזה הסמלי (או להיפך) תמיד מעוררים אי-נחת, חשד, תחושה של תעתוע. הדוגמאות המובאות במבוא מיטיבות להמחיש זאת: פתחתי בטענה כי בראשית היה הגוף מטפורה, פיגורה של השיח הלאומי; אפשר לומר שמעמדו זה של הגוף היהודי כמו גילם את קיום הרפאים שלו, את התקיימותו בשדה המטפורי לבדו, את הסתלקותו מן הממשות. אך עם עלייתה של תפישה לאומית קונקרטיית עלתה גם תפיסה חומרית של הגוף: המטריאליזציה של הגוף, עקירתו מן השדה הפיגורטיבי ונטיעתו בקרקע המציאות. כך אפשר לתפוס את מעשהו של הרצל הממשש בידיו את שריריהם של הסבלים בירושלים; אם כי לא ניתן לדבר ללא הסתייגות על "מציאות מטריאלית", מאחר שהרצל ממשש לכאורה רק את בשרה של המטפורה, את מרקמה של ההצגה המבוימת למענו בעת ביקורו בארץ. הגוף הממשי כביכול אינו אלא החייאה של המטפורה המתה או יקיצתו של הדימוי לחיים פרפורמטיביים. השלב השלישי, המכריע, הוא זה שבו הגוף נהפך לאידיאל ממשטר. כלומר, כדי להפוך את הגוף לרכיב אידיאולוגי אפקטיווי, יש לשוב ולכתוב אותו, יש להפשיט אותו מבשרו לכדי "אידיאל". ואם כך, הציונות מוליכה את הגוף מן הדימוי אל הבשר, אבל סופה להחזיר אותו אל תחומם של הדימויים כדי לרשום באמצעותו את

דמותו של היהודי החדש. וכך ניתן לומר כי אם הציונות נוגעת בגוף הממשי, הרי זה רק כדי לשוב ולהיפרד ממנו לטובת הגוף האידיאלי, לטובת גופה של האידיאולוגיה.

עם זאת מובן שאין גוף ציוני אחד אלא אידיאולוגיות גוף שונות המתמודדות ביניהן על מעמד הגמוני. פרקיו השונים של הספר, המתמקדים בטקסטים שנכתבו בתקופות שונות, חושפים את ההבדלים במעמדו של הגוף בכל תקופה כמו גם את השינויים בתפיסת הגוף האידיאלי. הספר נפתח בקריאה באלטנזילנד של הרצל, ועוקב אחר כינונו של הגוף האוטופי. גוף זה מכונן באמצעות הגירה לפלשתינה, הגירה המביאה לשיא את תהליך השיקום המגדרי והמיני של הגבר היהודי הפגום והנשי. הפרק השני עוסק בתגובה הנסערת של ביאליק לפוגרום בקישינוב (1903), ובביקורת המגדרית שלו על התנהגות הקרבנות במהלך הפוגרום. השיח של ביאליק ב"בעיר ההרגה" נבחן בהקשר של תפיסת הכוח העולה בשיח הציוני כמו גם בהקשר של השינויים המתחוללים בתפיסת הגבריות היהודית. שני הפרקים הראשונים, המתמקדים בהרצל ובביאליק, מתארים סוגי שיח שונים לחלוטין; אך יחד עם זאת, הן הרצל והן ביאליק עוסקים – כל אחד בדרכו – בשלילת דמותו של היהודי הישן. הפרק השלישי, העוסק במסעות בנימין השלישי מאת ש"י אברמוביץ, עוקב אחר אחד הטקסטים המרתקים ביותר שנכתבו על הגוף היהודי המשובש, הפגום והנלעג. כטקסט שנכתב בשלהי ההשכלה, ששוכתב עם הופעת הציונות המדינית ויצא לאור מחדש בתקופת העלייה השנייה, מעורר הרומן של אברמוביץ עניין דווקא בגלל הסירוב שלו להתמסר לנרטיבים האידיאולוגיים הגדולים של התרבות היהודית בת הזמן. השחת הגוף אצל אברמוביץ היא לעולם גם פרודיה על הניסיונות לרתום את הגוף לאידיאולוגיות של המודרניות. הפרק הרביעי העוסק בי"ח ברנר – ומתמקד בשכול וכישלון – בוחן את השיח על הגוף בהקשר של הגירת ברנר לפלשתינה ב־1908; ברנר עוסק ללא הרף בכישלונה של העלייה השנייה לכונן גוף חדש ודן בפער הבלתי נסבל בין אוטופיית הגוף והתיקון האירוטי לגוף החבול והפגום של הסובייקט המהגר לארץ ישראל. הפרק החמישי עוסק במשה שמיר ובמיוחד בעליית השיח על הצבר ערב כינונה של המדינה. אף־על־פי שהרומן נכתב זמן קצר לפני מלחמת השחרור הוא נתפס כטקסט המייצג אותה באופן האותנטי ביותר. האירוע המכונן של הקמת המדינה הביא כמובן גם לשינויים רדיקליים בתפיסת הגוף האידיאלי, שהופך בשלהי שנות הארבעים לגוף החיילי של המת־החי. הפרק דן בהשתמעויות של אנטומיה פוליטית המהללת את הגוף המת. הפרק השישי עוסק ביהושע קנז, שהחל לכתוב בראשית שנות השישים אך הוכר רק בדיעבד כאחד מן הסופרים המרכזיים של דור המדינה. העימות בין יצירתו המוקדמת אחרי החגים ליצירה מאוחרת התגנבות יחידים מאפשר להתבונן ביחס המשתנה