

האם היהודייה ובנה הלוחם בתרבות הציונית: על "הוא אמר לה" מאת י"ח ברנר

דנה אולמרט

החוג לספרות, אוניברסיטת תל-אביב

משנות התשעים של המאה העשרים וביתר שאת מראשית המאה הנוכחית, הופיעה בספרות הישראלית גיבורה חדשה, שלא עמדה קודם לכן במרכז של שום יצירה ספרותית אלא ניצבה רק בשוליה: דמות אם, שבנה משרת בצבא וחייה עוברים טלטלה כתוצאה מכך.¹ בכמה מן היצירות הללו מתוארת הגיבורה-האם כאחוזת אימה וחרדה מן הסכנה האורבת לבנה. לעתים היא לוקה בשיתוק נפשי, ובמקרים אחרים היא מחליטה, בפעם הראשונה בחייה, לנקוט עמדה פעילה בנוגע לשירות הצבאי של בנה ואף מעזה להטיל ספק בהכרחיותו של המהלך הטבעי והמובן מאליו לכאורה של גיוסו.²

1 כוונתי לרומנים הר הטועים (1991) מאת יהודית הנדל, דולי סיטי (1992) וטקסטיל (2005) מאת אורלי קסטל-בלום, אבן תחת אבן (1998) מאת בתיה גור, דופק מאת יניב איצקוביץ' (2007), אשה בורחת מבשורה (2008) מאת דויד גרוסמן, טיניטוס (2009) מאת עמנואל פינטו ודרוש לחשן (2011) מאת חגי ליניק, וכן לנובלות אחי הצעיר יהודה מאת סמי ברדוגו (2006) ונסיעה מאת יאיר אסולין (2011). גם ביצירות שאינן עוסקות בהרחבה בשירות הצבאי אך מציבות במרכזן דמויות של אימהות, מגבשות האימהות עמדה מפורשת לגבי השירות הצבאי של בניהן. כך ברומן יום ראשון בגן עדן מאת אלאונורה לב (1991), שכתוב כולו כמונולוג שנושאת אישה באוזני עוברת העתיד להיוולד, וכך הדבר בקול צעדינו מאת רונית מטלון (2008), שבמהלכו מסייעת האם לבנה הבכור, שהוא אחיה של המספרת, לחמוק מן השירות הצבאי. גל הספרים על אימהות לחיילים לא אופייין במחקר כתופעה מובחנת. עם זאת, ראוי לציין את מחקריה של חנה נוח (1993; 1998), שעוסקים בשכול ובאבל בספרות החדשה מפרספקטיבה מגדרית ומצביעים על שינויים תשתיתיים שהתחוללו בספרות בהקשר זה. כמו כן ראוי לציין את ספריו של אברהם בלכן (2010; 2014), המתמקדים בדמויות של אימהות, ובהן גם אימהות לחיילים, ובייצוגן בספרות העברית החדשה.

2 בעניין הפיכתה של דמות אמו של החייל מדמות שולית לדמות מרכזית בספרות שנות התשעים, ראו דיון נרחב במאמריי (אולמרט וטרם פורסם; Olmert 2013).

הספרים שעוסקים באימהות לחיילים שונים זה מזה בכל מובן כמעט וכך גם הגיבורות שלהם. ועם זאת, כל אותן גיבורות מנהלות את חייהן במרחבים נפשיים ולאומיים בעלי מאפיינים דומים: מרחביה הטעונים של ההווה הישראלית הממוגדרת. בשל כך, כל אחת מהן מתמודדת בדרכה עם שאלת היסוד הקשורה לדרמת האימהות הישראלית: האם לכבד את הגבולות שמציבה לפניה הלאומיות מרגע גיוסו של הבן לצבא או להפר אותם. שהרי רגע זה מסמן את הפקעת הבן מן השייכות האזרחית והמשפחתית שלו.

הופעתה של גיבורה ספרותית חדשה זו בשנות התשעים קשורה הדוקות לתהליך שהתרחש בשנות השמונים: מעורבות גוברת של נשים ושל אימהות "בשר ודם" בשיח הציבורי הביטחוני ובתנועות מחאה נגד מלחמת לבנון הראשונה ונגד הכיבוש. מעורבות זו חלחלה אל הכתיבה הספרותית, ואימהות לחיילים החלו לתפוס מקום מרכזי יותר בתודעתם של סופרים. אם כן, הופעתה של אם החייל כדמות מרכזית בספרות העברית היא תופעה חדשה יחסית, אבל שורשיה נעוצים כמעט מאה שנים קודם לכן, בהקשר ההיסטורי הלאומי הראשון שבו עלתה שאלת השימוש בכוח של יהודים: בסיפור מוקדם של יוסף חיים ברנר — "הוא אמר לה" משנת 1905 (ברנר 1978א), שעניינו ההגנה העצמית בקהילות היהודים ברוסיה מוכת הפוגרומים. הסיפור הוא מונולוג של בן, המבקש להימנות עם המגנים בכוח, המופנה לאמו. והנה, כבר בסיפור כה מרוחק גיאוגרפית והיסטורית מן ה"כאן ועכשיו" הישראלי ניכר אותו מתח בהתייחסות לאמו של הלוחם, המאפיין את הספרות העברית העוסקת בנושאים אלו בעשורים האחרונים: המתח בין פסיביות לבין אקטיביות של האם, בין השתתקותה או השתקתה לבין נכונותה לנקוט עמדה.

במאמר זה אתמקד בסיפורו הקצר של ברנר ואבקש להבין מדוע בד בבד עם הפיכתו ללוחם מרחיק הבן את האם ומשתיק אותה, מבקש להכחיש את התלות העצומה שלו בה ומנסה להתגבר עליה. מובן שהפנייה לסיפורו המוקדם של ברנר אינה מקרית. התפקיד הפעיל שהיה לסיפור בעיצובו של האתוס הלאומי באשר לשימוש בכוח מאפשר להצביע על זיקה בינו לבין גלגוליו העכשוויים של אתוס זה בספרות בת זמננו, באמצעות התמקדות בדמויות האימהות. בהשראת תפיסתו הגנאלוגית של מישל פוקו, אבקש לחשוף בדיון בסיפור זה את תנאי היווצרותן של חלוקות התפקידים בין אימהות לבנים בראשית המאה העשרים, שהתלכדו לכדי נורמה מחייבת של ייצוג אימהות לחיילים בספרות העברית והישראלית. חלוקות תפקידים אלו החלו להיסדק רק בשנות התשעים של המאה העשרים.³

3 ההתחקות הגנאלוגית על תפקידים וזהויות, כמו זו שמציע מישל פוקו בחיבוריו, נועדה לתאר את דרכי פעולתם של מנגנונים המסדירים יחסים חברתיים באמצעות דפוסים של הרחקה ושל תיחום. על ההבחנות הפוקואניות בין גנאלוגיה לכתובת היסטוריה במובנה השגורים ראו אצל פוקו (Foucault 1971) וכן אצל עדי אופיר (1986).

"הוא אמר לה": תנאי הייצור של הסיפור ואופן התקבלותו

"הוא אמר לה" כתוב כנאום נרגש מפיו של נער בן 17, שאביו נרצח באחד הפוגרומים. הוא מבקש להסביר לאמו מדוע יש בכוונתו להצטרף להתארגנות יהודית להגנה עצמית ברוסיה ולא להיות קורבן כאביו. ברנר חיבר את סיפורו בלונדון, בתגובה לפוגרום שהיה באפריל 1905 בעיר ז'יטומיר שבאוקראינה, שבו נרצחו 29 יהודים.⁴ הפוגרום בז'יטומיר היה הראשון בסדרה של פוגרומים קשים שרובם התרחשו במהלך חודש אוקטובר 1905, לאחר כישלון המהפכה הרוסית. חברו ומעסיקו של ברנר בלונדון באותם ימים, בעל בית הדפוס ישראל נרודיצקי, היה יליד ז'יטומיר. יש להניח כי עובדה זו דרבנה את ברנר, הנסער ממילא לנוכח החדשות שהגיעו ממזרח, להעלות את הסיפור על הכתב ואף להדפיסו בחוברת קטנה ולציין על כריכתה שהכנסותיה הן "קודש להגנה העצמית הישראלית ברוסיה". אניטה שפירא מציינת, שהחוברת הוא אמר לה היא החיבור הראשון שברנר היה אחראי גם לכתיבתו וגם לעבודת הסדר שלו, שאותה למד מנרודיצקי (שפירא 2008, 82).

אופיו הפמפלט של הסיפור ניכר הן בהקדשה המופיעה על כריכתו הן בתוכנו. על פי שפירא, "'הוא אמר לה' אינו מהסיפורים המעמיקים ביותר של ברנר. רק כישרון הכתיבה שלו מציל אותו מלהיעשות סתם פמפלט פוליטי. אך ברבות הימים היה לאחת היצירות הפופולריות ביותר ורבות ההשפעה בחינוך של תנועות הנוער 'המחנות העולים' ו'הנוער העובד'" (שם, ההדגשה שלי).⁵ החוקרים שעסקו בסיפור, ושפירא בהם, הבחינו בדרך כלל בסיטואציית המסירה שלו — בפנייתו של הבן אל אמו — אך התעלמו ממשמעויותיה של פנייה זו ועסקו רק בתוכן נאומו של הבן. הקריאה בסיפור כפמפלט חילצה מתוכו את יסודותיה של השקפת העולם האידיאולוגית-אקטיביסטית שהתגבשה בזיקה לפוגרומים ויוחסה ישירות לברנר עצמו. הניגוד המשתמע מדבריה של שפירא — בין הנוסח הפמפלטי של הסיפור לבין הפופולריות שלו — הוא ניגוד מדומה. הפופולריות התאפשרה דווקא בשל זמינותו של הרובד הפמפלטי בסיפור. ההיבט שזכה להיקלט ולהתקבל מתוך הסיפור היה המסר החד-משמעי המובא בקולו הנחוש של הנער. ואילו היבט אחר של הסיפור — המבנה המונולוגי שלו, שאיננו מאפשר לדבריה של האם להימסר ישירות אלא רק מתוך ציטוטיו מלאי ההתנגדות של הבן — נספג ונקלט אחרת: משאלתו של הנער להדוף את האם ואת טיעוניה כמו מומשה על ידי הכתיבה הביקורתית והמחקרית שהתעלמה כליל מתפקידיה של דמות האם בסיפור. המונולוג הוא אמצעי רטורי שברנר הרבה להשתמש בו כדי לשלב בין העברה של מסר רעיוני לבין מתן ביטוי ללבטים נפשיים (אלמוג 2000). לדברי שמואל ורסס, "הוא אמר לה" הוא דוגמה לטקסטים של ברנר הכתובים ספק כרשימה המגיבה על ענייני היום וספק כבְּרִיּוֹן:

4 בכרך הראשון של כל כתביו של ברנר נכתב בהערות הסיום כי ברנר ציין שהסיפור נכתב "ממחרת לפוגרום שהיה בז'יטומיר" (ברנר 1978, VIII).

5 ביטוי לפופולריות של הסיפור הוא הכללתו החוזרת באנתולוגיות שונות שאיגוד סיפורי גבורה ציוניים, כמו למשל במהדורות השונות של הכרך מורשת גבורה בעריכת המשורר זרובבל גלעד (1944).

"יש מן העירוב בין מציאות לבין בדיון באותן הכרזות על פירסום רשימותיו שרשם באקראי ובאורח חטוף בפנקסיו [...] כך נתפס ברנר לנוסח המוצהר של הרישול הבדיוני גם לגבי דברים שהם למעשה מנוסחים כהלכה ובקפידה [...] רשימות מעין אלו הולמות יפה את שיקופם של מצבים דו משמעיים, העשויים להתפרש בנקל ולמראית עין לכאן ולכאן" (ורסס 1984, 179). השניות הסגנונית ואי-ההכרעה הרעיונית אכן מאפיינות את הסיפור שלפנינו. אולם בעוד המסר הרעיוני הגלוי של הבן בסיפור נקלט והתקבל על ידי הקוראים, הרי הלבטים הנפשיים של הבן, הקשורים הדוקות ביחסיו עם האם, טושטשו והודחקו יחד עם הדחקתה שלה כדמות משמעותית. האם נתפסה על ידי הקוראים וגם על ידי החוקרים שעסקו בסיפור לכל היותר כפונקציה המאפשרת את הסיטואציה הרטורית: נמענת נוחה ושותקת שמוכנה לספוג את להט דבריו של בנה; מאזינה שאין לה קול משלה ואין לה נוכחות חשובה שיש לעמוד על משמעותה.⁶

בקריאה ראשונה נוצר הרושם כי בהקשר זה, של דחיקת האם בעולם הבדוי לשולי ההתרחשות, סיפורו של ברנר אינו יוצא דופן. הלוא הספרות העברית של מפנה המאה העשרים מיעטה להעמיד דמויות של אימהות ושל נשים במרכז יצירותיה, והרבתה לשעבד את נקודת המבט של דמויות הנשים המעטות שכן הופיעו בה לאלו של הדמויות הגבריות שהועמדו במרכזו של העולם הבדוי.⁷ גם ביצירות הספורות בנות התקופה שהעמידו במרכזן דמויות של נשים, כמו בסיפור "ג'ניה" מאת אורי ניסן גנסין, חברו ובן-דורו של ברנר, הדמות הנשית מתוארת מתוך עיניו של מספר גבר, והיא מצטיירת דרך מבטו המיזוגיני כדמות נכלולית בשל מיניותה הפעילה (גנסין 1982). על רקע התיאורים המיזוגיניים השגורים של דמויות נשים בספרות התקופה, הממוקמות בשוליים וחסרות עצמיות מובחנת, מגלה קריאה חוזרת בברנר

6 השתקת האם והעלמת נוכחותה היא תופעה שגורה בתרבות היהודית ובתרבויות המערב. אפשר לסמן את סיפור עקדת יצחק (בראשית כב), שנעדרת ממנו נקודת המבט של האם, שרה, כטקסט הפרדיגמטי של תופעה זו. המסורת הפרשנית, שהבחינה בהיעדרה של שרה, עסקה בניסיון לספק מובן להיעדר זה. כך למשל, רש"י קושר בין סיפור העקדה לבין מותה של שרה, ותולה את מותה בזעזוע העמוק שנגרם לה כשנודע לה דבר הניסיון שבו העמיד האל את בעלה ואת בנה. ואילו הרמב"ן (בדבריו על בראשית טז, ו) רומז על קשר סיבתי ומוסרי בין העקדה לבין חטאיה של שרה כלפי הגר. נראה כי השתקת הקול האימהי ושיעבוד הפרספקטיבה האימהית לנקודת מבטה של דמות גברית סמכותית, בסיפור העקדה ובהקשרים רבים אחרים, הם מקרה פרטי של תופעה רחבה בהרבה, שעניינה השתקת נשים. השיח הפמיניסטי נדרש לעניין זה מראשית ימיו, למשל בחיבורים הקלאסיים של אליזבת קיירי סטנטון ("הצהרת העמדות – סנקה פולס", 1848), ג'ון סטיוארט מיל (שעבוד נשים, 1869), וירג'יניה וולף (חדר משלך, 1929), סימון דה-בובואר (המין השני, 1949) ואדריאן רייץ' ("הטרנסקסואליות כפזיה והקיום הלסבי", 1976); וכן, בחיבורים קלאסיים של התרבות היהודית והעברית: טויבה סג"ל ("שאלת נשים", 1879), נחמה פיינשטיין ("עוד על דבר שאלת הבנות", 1889), מנחם פייטלזון ("האישה המשתחררת בספרותנו", 1905), חוה שפירא ("דמות האישה בספרותנו", 1930). דחיקת רגלן של נשים ושל אימהות מן התרבות ומן ההיסטוריה ממשיכה להעסיק את ענפיו השונים של השיח הפמיניסטי גם בימינו.

7 על מאפייני מובהק זה של הספרות העברית החדשה עמד כבר ב-1905 המבקר מנחם פייטלזון (1905). ראו בעניין זה גם אצל יעל שנקר (2007).

את ייחודו של הסיפור: המאבק להדוף את הדמות הנשית האימהית הופך בו מהיבט צדדי, הנשען על מנגנון ייצוג שגור, לתמה מרכזית וטעונה.

למרות זאת, שפירא מציעה לקרוא בסיפורו של ברנר רק בזיקה לאפקט האידיאולוגי שהיה לו על תודעת בני הנוער הציוניים בארץ ישראל, מבלי להתייחס להקשר המשפחתי-מגדרי שהוא מתרחש בו: "כמעט בכלי דעת, נוצרה זהות בין הגנה עצמית, הפגנת כוח ותחייה לאומית. במידת מה, יושמה עתה בארץ ישראל האידיאולוגיה הבסיסית של 'בעיר ההרְגה' ו'הוא אמר לה' מימי הפוגרומים ברוסיה. אידיאולוגיה זו ראתה בחוסר ההתגוננות מום מוסרי, ותבעה מן היהודי שיוכיח את סגולתו האנושית על ידי נכונותו לעמוד על נפשו ואף לפגוע במתנפל עליו" (שפירא 1993, 244). ההפרדה שעולה מדבריה של שפירא בין "תוכן" ל"צורה" מובילה לניסוחים אוניברסליסטיים, נטולי הקשר מגדרי. אני מציעה להבין שהתגייסותו של הבן לשמירה על הכבוד הלאומי והעמדה האידיאולוגית והמגדרית העומדת ביסוד התגייסות זו מבוססות על הדיפת קולה של האם. דבריו של הבן מופנים אל אמו, המסומנת בתווית של פסיבית מבחינה לאומית. מול פסיביות זו ומתוך התנגדות לה מבקש הבן לכונן את גבריותו, המתנסחת בתוך הקשר אידיאולוגי-לאומי-אקטיביסטי.

בהקשר המגדרי, גיבורו הצעיר של ברנר משתייך לקבוצה של דמויות ספרותיות המייצגות את המשאלה להיעשות ל"יהודי החדש" בתרבות הלאומית. הזרמים שהתפתחו במחשבה הלאומית ובשיח האינטלקטואלי והאידיאולוגי של הציונות יצרו כמה דגמים אידיאליים של "יהודים חדשים", וכולם היו שותפים לתפיסה שלפיה גאולת האומה תלויה בגאולת גבריותו של היהודי הציוני.⁸ וכדי שגאולה כזו תתאפשר, על הנערים היהודים לטהר את עצמם ממאפיינים, מהתנהגויות ומתפיסות מציאות "נשיים", דהיינו מפסיביות ומחולשה.

גיבורו של הגבר היהודי כגבר נשי היה מקובל בשיח האנטישמי והאוטו-אנטישמי באירופה של מפנה המאה העשרים. המנסח הבולט, הקיצוני והפופולרי של תפיסה זו היה אוטו ויינינגר, שחיבורו מין ואופי (משנת 1903) דן בהרחבה בנחיתות האינהרנטית של נשים ושל יהודים. הניסיון הציוני להוליד אדם חדש התבסס במידה רבה על הפנמה לא ביקורתית של סטריאוטיפים אוטו-אנטישמיים אלו, שעל פיהם נשיות וגלותיות הן כוחות מנוגדים לגבריות הלאומית הרצויה.⁹ מיכאל גלזמן מצביע על התשתית המגדרית האוטו-אנטישמית העולה מדבריו של ברנר על יצירתו של ש"י אברמוביץ, וטוען כי היא נשענת ישירות על חיבורו של ויינינגר (גלזמן 2007, 155). ברנר עוסק רבות בנשיותו של הגבר היהודי. בהשפעת הדטרמיניזם של ויינינגר, שלא האמין באפשרותם של יהודים ושל נשים להשתנות, ברנר מטיל ספק בסיכויי של הגבר היהודי הפגום והנשי לחולל מהפך ממשי בזהותו: "המון יהודים בשעת שריפה, בשעת אסון — דרך נשים להם. הכרה פנימית, שאין כוח אלא לצעוק [...] כי הן צדק, צדק ויינינגר: מידות של נשים לאומה זו! אין כוח גברא, אין כוח יוצר, אין משפיעים

8 על התבניות האידיאליות בעלות ההדרגשים השונים של היהודי החדש ראו אצל שפירא (1997, 155–174).

9 לעניין זה ראו אצל דוד ביאל (1994, 234) וכן אצל גלילי שחר (2004).

יסודיים. יש קלות דעת, התיפות, עיקשות לב, ויתורים, פחדנות וצעקנות בלתי פוסקת. האופי היהודי הוא נשי — חיים חנות וסנדלרים" (ברנר 1985, 1260, 1293).

חשוב לראות כי הציווי שהאידיאולוגיה הציונית והספרות העברית הפנו כלפי גברים יהודים, להשיל מעליהם מאפיינים "נשיים" כדי לממש את גבריותם, נזקק תדיר לנוכחותן של נשים ממשיות וברויות, כדי שישמשו כמָכָל לחומרים הבזויים שמהם נפטרו. הנשים הופקדו על משמר התכונות וצורות ההתנהגות הפגומות, ובדרך זו סיפקו תוקף חוזר לזיהוי של תכונות אלו עם מהותו של המגדר הנשי.¹⁰ מבחינה זו, מתוך הדינמיקה ההשלכתית שפעלה בעיצובו של הסדר הלאומי-מגדרי מהדהדת דינמיקה דומה, האופיינית למבנה המשפחה המודרנית, שבה האם היא הדמות המטפלת העיקרית. בשני האתרים הללו, המשפחתי והלאומי, הבשלתה של זהות מגדרית יציבה ובלעדית נתפסת כהישג התפתחותי וכאידיאל שיש לשאוף אליו.

על פי הפסיכואנליזה, בתהליך ההתפתחות הנפשי-מגדרי של ילדים הנמצאים בשלב האדיפלי הופכת האם לאובייקט להשלכה ול"אָפּסוֹן" של חוויות ראשוניות המתאפיינות בחוסר אונים, בחוסר שליטה, בפסיביות ובתלות — חוויות אינהרנטיות לתנינות. ג'סיקה בנג'מין, החושפת את הנחות היסוד המגדריות של התבנית האדיפלית המסורתית, טוענת כי השלכה זו היא תולדה של המשאלה הילדית להשיג אוטונומיות, שמתלווה אליה רצון מנוגד לכאורה שלא להשלים עם נפרדותה של האם. באשר לבנים, הקושי להכיר באם כסובייקט נפרד והפחד מכוחה הרב להעניק חיים נשזרים זה בזה ודוחפים לקידודה של הזהות העצמית בתבנית מגדרית כינרית, שבה ה"אני" מוגדר דרך ה"לא אני", שהוא המגדר האחר של האם.¹¹

כאשר ההיגיון האדיפלי מתנסח מחדש מתוך פרספקטיבה פסיכואנליטית-פמיניסטית, המציבה דווקא את ההכרה בנפרדות של האם ובסובייקטיביות שלה כאידיאל התפתחותי, מתגלה ה"חוויה" המגדרי הנסתר הפועל בבסיס הסדר המשפחתי ומשתכפל בזה הלאומי: "הילד

¹⁰ הדינמיקה שבחסותה מיוחסת לזהויות מגדריות מהות פנימית הטבועה בהן הועמדה לבחינה ביקורתית רדיקלית בכתביה של ג'ודית באטלר. באטלר השתמשה בהבחנותיהם של פוקו, של ז'וליה קריסטבה ושל אחרים כדי להצביע על האופן שבו מגדר, שפועל לטענתה באופן פרפורמטיבי, נתפס כאקספריסיבי ומוצג הצגה כוזבת כבעל מהות טבעית. הצגה כוזבת זו נועדה לחזק ולבצר את קווי הגבול המכוננים את הסדר החברתי הבינרי הבלעדי באמצעות סימון של רעיונות הקשורים לזיהום ולזיהום סמלי (Butler 1990). בהקשר הנדון כאן בולטת ההבנה של המהות הנשית כ"פסולת" של כל אותן תכונות הנחשבות בזויות ועומדות בניגוד לאידיאל של היהודי החדש.

¹¹ התיאוריה האדיפלית המסורתית מניחה שהבן מקבל עליו את הגבולות שהאב מציב ומוותר על המשאלה הראשונית לשלוט באופן אומניפוטנטי באם. בנג'מין מראה כי התיאוריה המסורתית כושלת בכל הקשור להתמודדות עם תהליכים הנלווים לויתור זה — ובהם ה"בוז הנורמלי" כלפי האם — ואיננה ממשגה אותם. בכך היא מעניקה תוקף של אמת לאופן שבו הבן האדיפלי תופס את המגדר האחר. התיאוריה הפרוידיאנית המסורתית, בדיוק כמו הילד בשלב האדיפלי של התפתחותו, מכירה למעשה בקיומו של מין אחד בלבד. זאת משום שהיא מכירה רק בייצוג הזכרי של הנשיות כניגוד של גבריות — כלומר "לא אני", "לא-גבר", גבר פגום או חסר — במקום להכיר בכך שזוהי עמדה הגנתית שיש לשאוף לרכך אותה

ולהשתחרר מאחיזתה (Benjamin 1995, 99–109).

אומר כביכול לאמו 'עכשיו את התינוק חסר האונים שאני כבר לא'. התלות הפגיעה של התינוק מוקרנת לתוך האם" (Benjamin 1995, 101). ובהמשך לכך, האומניפוטנטיות של הבן, שנפגעה בעקבות הגבולות שהוצבו לתשוקותיו, משוקמת על ידי הפיכתו של הדבר שהשליטה עליו אבדה — האם — ל"כלום" (בעוד האב, בעל הפאלוס, הופך כעת ל"הכול"). הבזו הנורמלי כביכול כלפי הגוף האימהי מצד הבן האדיפלי מבטא קשיי פרידה מן האם וגם קנאה של הבן בגוף הנשי, שמתלווה אליה הכרה מכאיבה בשוני המובנה בין גופו שלו לגופה שלה.

חלוקת התפקידים שנוצרו בתרבות הלאומית-ציונית בין אימהות לבין לוחמים נענו במידה רבה להיגיון אדיפלי זה, שנוסח בשפה אידיאולוגית. כדי שהבן הלוחם יממש את גבריותו, הוא נדרש להכחיש את ההזדהות שלו עם האם ולדמיין את האם מחדש כחסרת אונים וחסרת קול, כפי שהוא עצמו היה בינקותו.

סיפורו הקצר של ברנר מתייחד בכך שדינמיקה זו — הקושרת את העמדה האקטיביסטית אל התבנית האדיפלית ההשלכתית, הכרוכה בבזו כלפי התכונות שהאם מייצגת — מוצגת ברגע התהוותה, בעוד המאבק מתקיים. הבן משתיק לכאורה את האם ומקצה לה תפקיד של מאזינה פסיבית למונולוג שהוא נושא. אך מתוך התנגדותיותו לה והדהודי קולה בתודעתו, נחשף טיבו של המאבק שהוא מנהל עם קולה המופנם של האם, קול שאחיותו בנפש הבן הצעיר עמוקה. זאת ועוד: המאמץ הגלוי המתחולל על פני השטח של הסיפור, למקם את האם בעמדה פסיבית ומושתקת, מעודד באופן פרדוקסלי מהלך מנוגד בתהליך הקריאה, משום שהוא מציב את האם ואת הקוראים בעמדה דומה — עמדת הנמענים המושתקים. לכאורה, הקוראים מושתקים ממילא, אך עם זאת, הנאום הנרגש ומלא הפתוס של הבן מנכיח את כוחניותה של ההשתקה הפעילה של הקוראים, המוצאים עצמם נדחקים לפינה שאליה נדחקת גם האם. מתוך זיקה זו מאפשר הסיפור קריאה השואפת להשלים את חלקה החסר של האם בתוך ה"דיאלוג המונולוגי" הזה, שרק צד אחד בו מקבל ביטוי — קריאה השואפת להפר את ההשתקה ולהעניק לאם קול.

בחינת מיקומה של האם בסיפור חושפת את מעמדה המתעתע. קשה לנו להכריע אם דבריה של האם אכן נאמרים בהווה של הסיפור באוזני הבן המגיב להם, או אולי הדיאלוג כולו הוא למעשה מונולוג דרמטי המפוצל בין שני קולות, שניהם של הבן: קול אחד הנחוש להדוף את דברי האם, וקול נוסף, שאיננו אלא קולו הפנימי של הבן, המצטט דברים משוערים, מדומיינים, המיוחסים לאם מופנמת. בהבנה כזו, קולו הפנימי של הבן משמיע את עצמו לעצמו, גם כאשר הדברים נמסרים לכאורה מתוך פיה של האם. ואם כך הוא הדבר, אזי קשה להכריע אם כשהבן הודף את טיעוניה הפרגמטיים של האם נגד היציאה למאבק פעיל בפורעים, הוא מדמיין את דבריה כדי להתנגד להם או מתווכח אֶתה בפועל ובתוך כך חוזר על טיעוניה: "העיר אוקריינית, אומרת אֶת; רפואה קרה, אומרת אֶת; אחיזה בקש שרוף, אומרת אֶת; הם לאלפים ואנו למניינים. משלנו גלו לארבע כנפות העולם, והם כולם פה. כולם. עם צבאותיהם הפראים ומלכם בראשם — ויהי מה. בבית לא אשב עוד. לא אוכל לשבת" (ברנר 1978, א, 600).

המשאלה הגלויה והמוצהרת של הבן, הנמסרת בפסקת הפתיחה של הסיפור, היא להיפטר מן האם ומן הכוח המעכב שהיא מפעילה עליו: "אמי! אל תניאיני מדרכי, אשר אני הולך עליה. אל תעצרי בי; אל תרכי מעצורים על כל המעצורים והחוחים הקשים הסובבים אותי והמעכבים אותי עד בלי די. אל תשפכי דמעות לעיני על דם לבי הקרוש. אל-נא תעמדי על הסף, אל נא תשוכי בידך על המוצא, אל-נא תסגרי הדלת מלפני. כי אין עצה ואין תחבולה: אני צריך ללכת" (שם, 596). עם זאת, הרטוריקה הנרגשת, הנפתחת בסימן קריאה וגדושה בחזרות, מספרת סיפור נוסף על זה הגלוי. גם הריגוש וגם העורפות בהצהרות מערערים את נחרצות ההכרזות. הלהט מעיד לא על התרחקות מן האם כי אם על אי-הנפרדות ממנה, על ההזדהות עם עמדתה ועל עוצמת המאבק הנפשי בקשר להזדהות זו.

רצף ההוראות, הנמסרות בטון של הפצרה ותחינה ומתוך התכוונות ברורה להשביע את האם לבל תעצור אותו, כולל בקשה מוזרה: "אל תשפכי דמעות לעיני על דם לבי הקרוש". המובן האחד — אל תשפכי דמעות לנגד עיניי, בנוכחותי — מקבל משמעות נוספת בשל היעדר מילת היחס "לנגד": אל תשפכי את דמעותיך לתוך עיניי; כלומר, אל תגרמי לי לבכות, אל תעוררי באמצעות הבכי שלך את בכי שלי, שהוא גילוי של חולשה. בהמשך הסיפור נקשר הבכי מפורשות לפסיביות ולחוסר ישע, והוא מוצג כצורת ביטוי שיש להתנכר אליה. כאן, בפתח הסיפור, רק עולה ומסתמנת ההכרה של הבן בכך שלאם יש דרך לערער אותו ולעורר בו תגובה רגשית שהוא מבקש להימנע ממנה בכל מחיר.

גם החזרה בנוסח הליטוטס¹² על השלילה — "אל" — מנכיחה בעקיפין אפשרויות אחרות ומנוגדות, שהיא מבקשת כביכול לאסור ולבטל. במאמרו "השלילה" מ-1925 מתאר זיגמונד פרויד את ההיבט המתעתע הטמון בתבנית זו: "אתה שואל, מי יכול להיות אותו אדם שבחלום. על כל פנים אין זו אמי'. אנחנו מתקנים ואומרים: אם כן, זוהי האם. מורים אנו היתר לעצמנו להתעלם בשעת הפענוח מן השלילה ולבור לנו את התוכן הצרוף של נצנוץ המחשבה" (פרויד 1988). בעיני פרויד, השלילה היא מעטפת המאפשרת למטען לא מודע להתגלות בתודעה הערה והבוגרת. השלילה היא מעין מעלית המעלה חומרים מוכחשים אל התודעה. התודעה הבוגרת חושדת באופיו הראשוני של החומר הלא מודע ומסווגת אותו כבלתי נאות, מביך וחושפני, ולכן מסמנת אותו בשלילה כדי להכיר בו. הנימה שנוקט גיבורו של ברנר מלמדת על סערת רגשות. נדמה כי דבריו, המתוזמרים על ידי השלילה החוזרת, נענים לעורפות המאפיינת מצבי תודעה קיצוניים (נוירוזה, חלימה), והם מביעים מתוך הלאו גם את המשאלה המנוגדת: עצרי אותי. בכי עליי והביאי אותי לידי בכי. אל תיתני לי ללכת. במישור הגלוי של הסיפור, הצורך והרצון של הבן להילחם ובכך לצעוד צעד נועז ומהפכני מוצגים כמהלך שטעם חייו ואפילו שפיותו תלויים בו:

12 "ליטוטס" הוא מושג מתחום הרטוריקה והפואטיקה, המתייחס לשימוש בשלילה שנסמך על אזכורו של הדבר שאותו מבקשים לשלול (ראו את הערך "Litotes" אצל Preminger and Brogan 1993, 702).

אני צריך ללכת. לא מצנח אני מקיים בזה; לא חובה אני עושה: אין חובות עלי ואיני משועבד לשום דבר. איני יכול לבלי ללכת. חיי אינם חיים, אם לא אלך. בינתי תסתתר, אם לא אלך. בינתי מסתתרת גם בהגיגי בלבד על אפשרות אי-ההליכה. בינתי מסתתרת לזכר המלות: אילו, אלמלא, אפשר, יוכל היות — גרידא. בינתי מסתתרת לשמע הדבר, כי יש לא מהלכים (ברנר 1978א, 596, ההדגשות שלי).

הרצון לחיות חיים בעלי משמעות וכן לשמור על שפיות הדעת מחייב אפוא להיפרד מן האם ולדחות את עמדתה. ובניסוח אחר: בחירה באם מסמנת בחירה בשיגעון, וההיגיון הלאומי חייב להתנגד לכך. אולם, ככל שהקריאה בסיפור מתקדמת, מתגלה כי גם הבן, המגלם לכאורה את ההיגיון הלאומי ומדבר מתוכו, נתון תדיר למרותם של כוחות משוגעים אלו — ואולי בעצם לא משוגעים — הפועלים עליו מבפנים. הצהרתו של הבן כי הוא איננו משועבד לדבר אלא הוא סובייקט אוטונומי בעל חופש בחירה, מתגלה במהלך הסיפור כמופרכת. אף כי הוא מבקש להאמין שהוא חופשי ומשוחרר, הנער הצעיר נתון למרותם של שני כוחות השזורים זה בזה בנפשו, בלי שיהיה אפשר להפריד ביניהם: זה הלאומי וזה האדיפלי.

"יחס לבי בקרבי, אמי. רטט עובר בי": המשולש האדיפלי והשתמעויותיו הלאומיות

פרשנויות קודמות לסיפור מגדירות את הלהט המיליטריסטי של הבן כאדיפלי. חנן חבר טוען כי יתמותו של הבן היא המניע לרצון הנקמה שלו (חבר 2010, 152); שפירא מציגה את השאיפה שלו להפוך ללוחם כמרד באביו הרופס (שפירא 1993, 64, 66); שמואל אלמוג קובע ישירות כי אצל ברנר יש "עקבות ברורים לתסביך אדיפוס וליחס של בוז כלפי האב (ברומה ליחסו של פרויד אל אביו שהשפיל את עצמו בפני גוי שחצן)" (אלמוג 2000, 93). מבחינה זו, מעיר גלזמן, "הוא אמר לה" ממשיך את הקו העקרוני שניסח ביאליק ב"בעיר ההרגה", של בוז לחולשה ולפחדנות. גלזמן מציין עוד כי "הבן יוצא נגד הפסיכיות של אביו שלא הגן על עצמו ומעלה על נס ערכים חדשים, כגון כבוד ונקמה" (גלזמן 2003, 191).

יש קושי מובנה בתיאור מחקרי זה של המוטיבציה לצאת לקרב, הנשען על מושגים פרוידיאניים אך ממוקד רק ביחסים עם האב. הדרמה האדיפלית, כפי שתיאר אותה פרויד בחיבוריו השונים, מתרחשת תמיד בין שלושה. על פי פרויד, התסביך האדיפלי השלם חושף יחס אמביוולנטי של תשוקה ושל שנאה כלפי כל אחד מן ההורים, וניסיון לדבוק באחד ולהיפטר מן האחר.¹³ השאלה המתבקשת היא אפוא — איזה תפקיד ממלאת האם שבסיפור

13 התפיסה המגובשת והשלמה של התסביך האדיפלי מוזכרת בכל עבודותיו העיקריות של פרויד החל מ-1923. כך מתואר התסביך במאמר "שקיעתו של התסביך האדיפלי" מ-1924: "התסביך האדיפלי הקנה לילד שתי אפשרויות לסיפוק, אחת פעילה ואחת סבילה. הוא יכול היה לשים את עצמו בעמדה הגברית של האבא, ולקיים יחסים עם האם באותו אופן שאביו נוהג לעשות זאת. במקרה הזה האב מיד היה נתפס

במהלך האדיפלי ואיזו תשוקה מפנה אליה בנה, ושאלה זו מקבלת משנה חשיבות לנוכח עובדת מותו של האב.

כדי לבחון אותה יש לדון תחילה באב המת. היחס לאב כולל מרכיב של מרד אך גם של חבירה אליו וחיקוי שלו: בעבור שניהם, האב והבן, הנאמנות הלאומית מוצאת את ביטוייה בניסיון להציל אישה. את האב רצחו איכרים כשניסה להשיב אישה משומדת ליהדותה. הבן – המבקש למרוד באביו, שאותו לא זכה להכיר – מבקש להציל את אמו שלו מגורל דומה. בפסקת הסיום של הסיפור מתוארת הצלתה המדומיינת של האם כתשובתו הניצחת של הבן לתחרות עם האב במישור המשפחתי וגם במישור הלאומי. מותו העתידי והבלתי נמנע של הבן בעת מבצע ההצלה יגלם מהלך מנוגד במהותו לזה שבו מצא האב את מותו, ויחולל אפקט אסתטי והיסטורי הפוך: מותו יהיה חלק ממהלך מרשים ויעיל שיקדם את בוא הגאולה הלאומית: "והיה ביום ההוא, אמי, ונשארה האשה מבעלה ומילדה האחד. הרג רב, אשר לא נשמע עוד כמוהו, יהיה בארץ, והגשם ירד, גשם של אבנים וקוצים של בליסטראות וקלעי מוות, של כדורי שריפה ו"שפייערס" מוריקי אש.

זה הדבר אשר אנכי דובר אלייך, אמי!" (ברנר 1978, א, 601).

מילים אלו, החותמות את הסיפור, מציבות את האם, לבדה מכל משפחתה, כמי שעתידה לשרוד לאחר התופת. הפתוס הנבואי – "זה הדבר אשר אנכי דובר אלייך, אמי!" – מדגיש את התוקף האלגורי-לאומי של הצלתה. הפנייה החגיגית אל האם מתוך אימוץ קולו של הנביא המקראי מחדדת את משמעותן הרת הגורל של ההתגייסות ושל הלחימה. הסיבה להתנגדות לאם ולפרידה ההכרחית ממנה היא לא פחות מאשר מעשה הגאולה הלאומית. שהרי המוות הצפוי לבן הוא מוות במלחמת גוג ומגוג, שאחריה תבוא הגאולה, יבוא המשיח ויונהג סדר לאומי חדש, ברוח דבריו של הנביא יחזקאל: ונשפתי אתו בְּדָבָר וּבְדָם, וגשם שוטף ואבני אֶלְגָבִישׁ, אש וגפרית עליו ועל-אגפיו ועל-עמים רבים אשר אתו. והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים וידעו כי-אני ה' (יחזקאל לח, כב-כג). נבואתו של יחזקאל על מלחמת גוג ומגוג מסמנת את שיבת עם ישראל לארצו מן הגלות כתוצאתה של המלחמה. ההרמוז המופיע בפסקה החותמת את סיפורו של ברנר בולט ומכוון: גשם של אש ושל אבנים, שעוצמתו מבשרת על תפנית במהלכה של ההיסטוריה.

השאיפה של הנער בסיפור לחולל שינוי פעיל בגורל היהודי מבוססת על היכרות אינטימית שלו עם ספרים המתארים את ההיסטוריה היהודית כסיפור של רדיפות ושל גירושים. את סיפורי הגירוש והרדיפה של היהודים במהלך הדורות סיפרה לבן אמו, והם חלחלו להכרתו, ביססו את תחושת הזהות שלו וטיפחו אותה. עכשיו, עם התבגרותו, הוא דורש ממנה לגלות אחריות למעשיה ולהכיר בתקפותה של המסקנה שגזר מתוך ההתרחשויות ההיסטוריות שחשפה בפניו: "אל תבכי. אם יש אשם בדבר, הנה גם לך חלק בו. הרואה את? בת ארוני הבית. היא לא תספר

כמכשול. לחלופין, הוא יכול היה לרצות להחליף את האימא כדי להיות נאהב על ידי אביו, מה שהיה הופך את האם למיותרת" (פרויד 2008, 181).

לבניה שום דבר. ואת סיפרת. הרבה סיפרת לי. זוכרת את את 'שבט־יהודה' בעבר־טייטש שהיה בביתנו? ו'גירוש שפאניה ופורטיגאל' עם 'עמק־הבכא'? ו'חורבן־בית־המקדש' ו'אמר ר' יוחנן' בשבתות־חזון' — זוכרת את? ¹⁴.

אולם תפקידה של האם לא התמצה בהעברתם של מסרים לאומיים באמצעות הסיפורים. בעבור הבן, הסיטואציה האינטימית של מסירת הסיפורים בקולה של האם ומתוך מגע אתה הייתה חשובה לא פחות מתוכנם: ¹⁵.

וקלים ונמוגים הימים. ועסיס נוטפים התפוחים. ודשנות הפרות הברודות השבות מן המרעה הטוב לעת־ערב. ועליונים הנערים המלאים הרוכבים על סוסיהם אל השדה ללון שם כל הלילה. ושיר שקצי וערלי ישתפך מסביב. ה — ה — ה — ה — ה! וצוהלות לקראתו ה'חוחלאצ'קות' הצעירות השואבות מים מן הבאר — ואת ישבת על המפתן וסיפרת לי. ראשי היה בחיקך. מ'שבט־יהודה' סיפרת לי (ברנר 1978א, 599, ההדגשות שלי).

תמונת הטבע, השופעת עסיס ובריאות, משמשת כאן רקע לתיאור משחק החיזור הארוטי בין המינים. זו פרפרזה על תיאורי הטבע המופיעים בפואמה "פולטבה" מאת אלכסנדר פושקין, שבציטוט מתוכה נפתחת הפסקה. ¹⁶ באמצעות ההרמוז לפושקין מספר הבן לאמו עובדות הידועות גם לה: התשוקה המינית היא כוח מניע רב עוצמה. לא רק הערלים והצעירות נתונים להשפעתה. בעיר האוקראינית שהם חיים בה, גם צעירות יהודיות — כדוגמת המשומדת שאביו ביקש להציל וכדוגמת בת אדוני הבית — נכונות לוותר בקלות על הזהות היהודית שנולדו לתוכה למען חיי הווה מענגים, הכוללים קריאה בספרות רוסית וטיפוח של הנאות הגוף והמין עם

14 ברנר (1978א), 596. שבט יהודה, המוזכר פעמיים במהלך הסיפור, הוא ספר מן המאה השש־עשרה, שכתב שלמה אבן ירגה עשרים שנה לאחר גירוש ספרד, והוא מתאר 64 אירועי דריפה של יהודים במהלך ההיסטוריה. עמק הבכא מאת רבי יוסף הכהן הרופא אף הוא ספר מהמאה השש־עשרה, העוסק בהיסטוריה של עם ישראל מאז יציאתו של העם לגלות. חורבן בית המקדש הוא ספר משנת 1830, המאגר אגדות חורבן בידיש על פי מסכת גיטין. ההתייחסות לרבי יוחנן רומזת ככל הנראה לחיבור איגרת רבי יוחנן בן זכאי, שראה אור במונקן' ב־1895 ומיוחס לרבי יוחנן, בעל השקפת העולם המתונה והפשרנית, שעיקרה דבקות בתורה ובאמונה וויתור על כוח.

15 חָבֵר טוען כי הכתיבה של ברנר על הפוגרומים חושפת היבט רדיקלי בעל השתמעויות תיאולוגיות בתפיסת עולמו. הוא מציע להבין את יחסו של ברנר לפוגרומים מבעד למתח הנוכח בכתיבתו בין מעשה הכתיבה לבין פעולת הדיבור. הוא ממשמע מתח זה בזיקה להבחנות של דרידה, וטוען כי ב"הוא אמר לה" בוחל הגיבור באפקטיביות ובתוקף המוסרי של מעשה הדיבור, לנוכח הפוגרומים שאינם ניתנים לייצוג מילולי. הגיבור מנמק את היציאה ללחימה בחשיפה שנחשף בילדותו לכל אותם חיבורים מודפסים המגוללים את סיפור הרדיפות והגירוש של העם היהודי (חבר 2010, 148). הכתיבה מוצגת אפוא כאלטרנטיבה לדיבור. עם זאת, חבר אינו מתעכב על השתמעויותיה של הסיטואציה האינטימית של מסירת הסיפורים הלאומיים בקולה של האם ומתוך מגע אתה, המסבכת את ההבחנות הללו ואינה מאפשרת לקבלן כפשוטן.

16 הפואמה של פושקין היא דרמה היסטורית המקדמת ערכים פטריטיים. היא עוסקת בקרב פולטבה שבו הביס פטר הגדול מלך רוסיה את מלך שוודיה קרל ה־12, למרות בגידתו של ההטמן האוקראיני מזפה. את הפואמה תרגמה לעברית מרים ברנשטיין־כהן (פושקין 1945).

בני המקום. ואולם, האם מעולם לא התפתתה לכך. היא המירה את התשוקה לתענוגות הגוף ואת האפשרות להשתלב במרחב המקומי בתשוקה לאימהות. ויתורה של האם על המיניות והמרתה בטיפוחה של אינטימיות הורית היא שהובילה את הבן שגדל לפתח רגישות גדולה כלפיה, רגישות למיניותה שהזנחה. הבן מבקש להוכיח לאם כי הוא מבחין בקורבן שהקריבה וער לוותר שוויתרה על חייה הארוטיים כדי לגדלו כיהודי ולטפח את תודעתו הלאומית. הצעירים והצעירות המפוזים לעיניהם של הבן ושל האם מייצגים את מנעמיה של האפשרות האחרת, שבה לא בחרה. הקרבה זו של האם מציבה לפני הבן דרישה מקבילה – לפחות בעיני רוחו – לפחות על כן ולהפוך להיות הגבר שהיא ראויה לו. כלומר, מגעה של האם באמצעות דיבור וקרבה פיזית מניעים אותו לצאת לדרכו, ולא רק הטקסטים הכתובים בפני עצמם.

התשוקה שמפנה הבן כלפי אמו קשורה ליחסו הכפול כלפי האב: המרד בו והחיקוי שלו. הבן משתוקק לזכות באישורה של האם לכך שגבריותו שונה מזו של אביו וראויה ממנה. הבשלת הגבריות שלו מתרחשת מולה. הבן גם שואף לגבור על אביו במותו, למות מוות "נכון" יותר, ותפקידה של האם הוא לאשר שאכן מותו של הבן ראוי יותר. הישרדותה של האם חיונית כדי שיהיה אפשר להכריז על הצלחתו של המהלך ועל השלמת המרד. על פי התסריט העתידי שהבן רוקם בנאומו הנרגש לאם, היא, האם, תינצל ואילו האישה המשומדת לא ניצלה ולא חזרה בתשובה.

"כי פחדן היה אבי": הזדהות והכחשה

דמות האב כפי שהיא מופיעה בעיני רוחו של הבן מתוארת כמה פעמים לאורך הסיפור הקצר והדרחוס. כך, למשל, מדמיין הבן את מראה אביו על סף מותו: "כי פחדן היה אבי, כאמור. הוא ניסה לברוח, לברוח, להתחבא בקופה של סחי ומאוס. לא יפה היה בשעת בריחה. פיאותיו התנודדו, הקארטוז שבראשו היה מלוכלך. הם הדביקוהו" (ברנר 1978א, 597–598). אף כי התיאור נמסר לכאורה כעדות ראייה, הבן נולד רק לאחר מותו של האב ולכן לא נכח בסיטואציה המתוארת. מהיכן אפוא שאב את הדימויים המזינים את דמיונו? נראה כי תיאורי האב המת נשענים על דימויים גנריים וארכיטיפיים של "היהודי הישן", הגלותי וחסר הכוח: הקורבן. ייצוג פואטי רב רושם של דימויים גנריים אלו פורסם בשנת 1903, רק שנתיים לפני הופעת סיפורו של ברנר, בפואמה "בעיר ההרגה" לביאליק (1903), שהותירה רושם רב על קוראיה, וברנר בהם.¹⁷

¹⁷ ראו דבריו הקצרים של ברנר במאמרו "הנאמן (לדמות דיוקנו של ביאליק)" (ברנר 1985ב, 1417). אריאל הירשפלד וחנן חבר מבינים בדרכים שונות ומנוגדות את תגובתו של ברנר ל"בעיר ההרגה". חבר טוען כי "נראה שמה שהציק לברנר במיוחד היתה הפואמה 'בעיר ההרגה' של ביאליק. [...] ברנר היה אחד הקולות היחידים שביקרו אז את עמדתו של ביאליק בפואמה הזו" (חבר 2010, 146). הירשפלד טוען, לעומת זאת, כי "ברנר, במאמרו 'הנאמן', רואה בה, כמו בעל השחיטה' ובידעתי בליל ערפל', גילוי של קדושה שאת ערכה ניתן להביע בשתיקה בלבד" (הירשפלד 2011, 263).

הבן, הממחזז בעיני רוחו את הדרמה של מותו הבזוי של אביו, עובר תוך כדי התיאור מהתבוננות "מבחוץ" ברגע המוות לתיאור שנדמה כי נמסר מתוך גופו ומתודעתו של האב: נשבע נשבעתי בחירות לחייו המארכות של אבי ההרוג, בנדנד-האימה שהיה אז בעיניו המהופכות, בעקמה המשונה של שפתיו הצהובות, המתחננות... נשבע אני באותו הרגע האחרון האין-סופי, בהתבוססו בדמו ונפשו טרם יצאה, בהכיר נשמתו הגוועת, מתוך דממת הסכסוך, כי ריבון העולמים לא יציל חסידיו מרדת שחת, ובחזות עיניו, ההולכות וכבות, את האבדן הנצחי הפרוש לפניו ולפני כל העולם עד אין קץ — — — נקם אקח! (ברנר 1978, א, 601).

כיעורו ועליבותו של האב המבוהל נחווים על ידי הבן בחיות ממש, ומציבים לעיניו דימוי שלילי ורוחה של היעדר גבריות כתכונה לאומית שיש למרוד בה. ועם זאת, ההזדהות עם האב מקבלת את ביטויה בעצם היכולת לדמיין את תחושותיו, את רגשותיו ואת מחשבותיו על סף המוות, גם ללא כל מפגש ממשי אִתּו: "ואם ראה לא ראיתו — ידעתיו, כי הלא אבי היה" (שם, 597). בדומה לרבים מגיבוריו של ברנר, עוצמתה של ההזדהות, שמורגש בה ממד הומ-ארוטי מרומז — "ידעתיו", מלמדת גם על חשדו של הבן שהגבריות היהודית הפגומה מקננת בתוכו.¹⁸ שהרי האב המת חי בתוכו, ולכן הוא, הבן, חי שוב ושוב את רגע מותו העלוב והמשפיל של האב. כדי להיות אחר מאביו עליו להתנקות אפוא מן המאפיינים הדוחים והנשיים של האב, שדבקו גם בו, וההתנקות תיתכן רק באמצעות מוות הרואי, שיכפר על שחיסת האב כשה לעולה.

ספר תהלים, הירושה היחידה שירש הבן מאביו, הוא האובייקט הסמלי שממגנט אליו את דרמת היחסים האדיפליים והאדיאולוגיים בין כל שלושת בני המשפחה. המגע עם הספר שהאב הותיר אחריו מעורר בכך תגובה גופנית של רטט ושל חום. הספר הוא שריד של האב וייצוג מטונימי שלו. ואולם, ייצוג זה מתאפשר רק באמצעות האם, המשמשת גורם מתווך בין הבן החי לאב המת. האם היא שסיפרה לבנה, בעיניים מאירות, על הכוח המושיע הטמון באמירת תהלים:

והירושה האחת, אשר השאיר לי, בנו — אתי היא. רואה אִתּוּ, אמי? התהילים שלו. הוא שכח אז לקחתו אתו בלכתו לדרכו — והנה הוא: עלים טרופים, ו'מעמדות' בסופו. יחס לבי בקרבי, אמי. רטט עובר בי. כי הלא כה היו דבריך אלי, אמי, בימי ילדותי: התהילים הזה ועשרת המזמורים הראשונים — הלא כה היו דבריך אלי תמיד: בצום העשירי ובכ' סיון, בימי הספירה ובבין המצרים, בירח אלול ובעשרת ימי תשובה, בימיי־כיפור קטנים ובתעניות בה"ב — (שם, 598).

הבן נזכר כי האם הרגישה באוזניו, שאף שהאב ידע בעל פה את כל המזמורים, הוא השתמש בספר התהלים כסגולה נגד שחיטה: "הוא, עליו השלום, ידע את כל התהילים בעל־פה; ואף על פי כן, בשעת אמירת אותם המזמורים, היה נוהג להחזיק את התהילים בידיו ולאמרם

18 ראו בעניין זה אצל גלזמן (2007, 136–181).

מתוכו ממש" (שם, 599). בדרך זו הופך ספר תהלים מסוים זה של האב — ולא רק הטקסט הכתוב בו — לאובייקט המסמל את דרך חייו הפסיבית והתמימה, שהובילה אותו אל מותו העלוב. היחס הטעון של הבן לתהלים קשור בכך שהספר משמש בעבורו אובייקט למבחן גבריותו. הוא מבקש "לשכוח" את חיבתו למזמורים ובתוך כך להיפטר מן הנטייה היהודית הקולקטיבית לפנות לעזרתו של האל במקום לנקוט פעולה אקטיבית למען הגנה עצמית. ועם זאת, הוא מבקש להגן על הספר עצמו, שהוא שריד אחרון לנוכחותו הפיזית של האב, ולכן הוא דואג להסתירו לפני יציאתו לקרב: "הניחיני. אני הולך. ארור האומר: מחבוא! הנני ואחביאה רק את התהילים הזה. יהי־נא למעורר־חימה ולמזכיר־עוון לבני־איואן שלנו הבאים" (שם, 601). הרמיזה האירונית ל"על השחיטה" של ביאליק הופכת את ההתחבאות למגונה ("ארור האומר: נקם!"). עם זאת, החבאתו של הספר היא כמעט בגדר מחווה לנטייה היהודית הגלונית להתחבא. הבן מניח כי כך יעלה את חמתם של הפורעים "בני איוואן", שימצאו את הספר כשיפרצו לבית במקום למצוא בו את בני הבית, כפי שהורגלו. בעיני רוחו של הבן, מזמורי תהלים, שהדבקות בהם הנציחה את חוסר האונים וחוסר הכוח המגולמים בפנייה לעזרתו של האל, ישמשו הפעם סמל למעבר שהתחולל בדפוסי הפעולה של הבעלים הנוכחי, המבכר שימוש ממשי בכוח על פני התחבאות ותפילה.

אלמוג מציין כי ב"הוא אמר לה" ברנר יוצר ניגוד בין הזהות היהודית המסורתית, הדוגלת בקידוש השם ומיוצגת על ידי האם, לבין הצעירים המשכילים השוללים אסטרטגיה מסורתית זו של התמודדות עם רדיפות ופרעות.¹⁹ האם מתארת את הקיום היהודי במרחב הזר באמצעות דימוי קורבני: "טלה קטן במעונות־נמרים". הנער הצעיר כופר באמונה שלפיה "כל שעושה [הקב"ה] לטובה הוא עושה", וסולד מן ההתמסרות לדימוי הטלה. עם זאת, הוא מזהה את עצמו עם דימוי הטלה כדי להבהיר לאמו שהטלה נמצא אמנם בעמדת נחיתות וקיומו אינו מובטח, אך עודנו חי ועליו להיאבק כדי להשתחרר מלפיתת אלו המאיימים לטרוף אותו: "אמי! כ"ה שנים עברו למן העת ההיא — ובשר־הטלה עדיין לא נאכל כולו; עדיין הבשר בין השיניים" (שם, 599). ברובד הגלוי של הסיפור, העימות בין הבן לאם מקביל אפוא לניגוד בין שמרנות גלונית, הדוגלת בקידוש השם, לבין ההעזה והאידיאליזם של הדור הצעיר.

בהמשך לכך, הבן מביא בפירוט ובאריכות את דברי האם הזכורים לו מן הילדות, על כך שברגעי מצוקה לאומיים יש לאמירת תהלים אפקט פלאי על יהודים, וכל זאת רק כדי להתוודות באוזניה כי איננו מאמין בכך עוד: "אמי! קדושה את לי, כי אגנוב את לבך. לא נכחד הדבר ממך, ואני איני רוצה להונותך. פי חדל כבר מלומר תהילים. נכרתה האמונה מקרבי ברחמנא, דכל מה דעביד לטב הוא עביד" (שם). עם זאת, למרות הווידוי שהוא מתוודה באוזני אמו על אובדן האמונה בקידוש השם, הבן עצמו מבחין בין פיו לבין לבו, שאינם שווים. פסוקי תהלים עדיין "נאמרים" בלבו, ברוחו ובנשמתו. הם כמעט כופים את עצמם עליו, ומחוללים

19 הסיפור מצטרף בכך ליצירות נוספות מן הספרות העברית החדשה המעניקות פרשנות שאבידוב ליפסקר מכנה "רדוקטיבית" לגילויים של קידוש השם מטעמים אידיאולוגיים־ציוניים. ראו בעניין זה אצל ליפסקר (2000).

בנפשו רצף של תגובות רגשיות היפרבוליות הכוללות בכי, שוועה וכעס. ההחלטה שלו לחדול מאמירת תהלים אינה מתממשת בשלמות, שכן הוא אינו מצליח להשתיק את התפילות ואת המזמורים העולים מתוכו בכוח עצמם. כל שביכולתו לעשות הוא לסרב להגות את הפסוקים בקולו שלו: "אכן חדלתי מלומר תהילים. לבי, אמנם, ישוע כל היום: 'למה רגשו גוים?' רוחי ינהם ולא יחדל: 'מה רבו צרי'... נשמתי תנהק מבלי הפוגות: 'רפאני אלהי!'. כי הלא 'יגעתי באנחתי', אמי; 'אשחה בכל לילה מיטתי; בדמעתי ערשי אַמסה. עששה מכעס עיני...'. כן. אבל פי יאלם דומיה, בלשוני אין מלה" (שם, 600).

הבן, שבראשית נאמו ביקש מאמו שלא לשפוך דמעות בעיניו, לתוך עיניו, תובע זאת כעת ישירות מעצמו. האיסור להחצין את הבכי ואת החולשה שהוא גוזר על עצמו מטונימי להשתקת קולה של האם. בשני המקרים — כאשר הוא מתגונן מפני האפקט שיש לקול האימהי על רגשותיו וגם כאשר הוא מתגונן מפני העוצמות הרגשיות שמעוררים בו פסוקי תהלים, שהאם הנחילה לו את האמונה בכוחם — אסטרטגיית הפעולה היחידה האפשרית היא של הדיפה מתמדת, שלעולם איננה מגיעה למיצוי. הניסיון להשתיק את הקול הפנימי אינו יכול להצליח אלא במוות. היציאה לקרב, שתביא למותו של הבן, מסמנת במובן זה לא רק תיקון היסטורי שיגאל את היהודים מן העמדה הקורבנית ברוח דבריו של הנביא יחזקאל, אלא מייצגת גם את האלימות שהבן מוכן להפעיל כדי לעקור את הסממנים הנשיים מתוכו.

המשאלה להתנקות מסימניה של הנשיות האימהית מקבלת ביטוי נוסף באמצעות מופעיו הסמליים השונים של ההיריון בסיפור. בעת הרצח של אביו היה המספר ברחם אמו. בהווה שבו מתרחשת הדרמה, טרם היציאה לקרב, הבת המתבוללת של אדוני הבית נמצאת בהיריון מתקדם, והיא תלד את ילדה שעתיד להיות משומד. האפשרות הקיומית והלאומית שהיא מייצגת מעוררת בנער המספר סלידה וצער. הוויית חייה בהיותה משומדת השמחה בחלקה היא ההמחשה החיה לכישלוננו של האב. על רקע זה מוצגת כמיהתו של הנער לנקום את מות אביו כאקט מרומז של התעברות ולידה: הנקמה נולדה בקרבו ברגע הירצחו של האב. כלומר, בעודו בבטן אמו הוא הופרה בזרע המוות של אביו, בתיווכה הגופני של האם, וכעת הגיעה שעתו ללדת. ילדתו, שהלכה ותפחה בתוכו, היא הנקמה, והיא כופה עליו להוציא אותה החוצה:

הסירי את ירך מעלי. איני רוצה לשמוע. איני יכול לשמוע. כי אז בכוא השמועה אליך — הייתי בקרבך. הרה היית ללדת. ללדת אותי. וכל ימי גידולי, עד ששמעתי את סיפוריך ואחרי ששמעתי, הגיתי בזה למדתי, עברתי, ואת הדבר הזה לא שכחתי. מעולם. אף לשעה קלה. תמיד נשאתי בלבי. בלי הפסקה. כל ימי. הלא בן שבע-עשרה אני עומד לפניך כיום הזה. הניחיני. דעי, כי מן השעה הראשונה להייתי אנכי עומד ומצפה לימים האלה. מה? אין זו תרופה? אבל הלא גם על ניחום-אבלים, על נקמה וכבוד — עולם-האומה עומד! (שם).

היציאה הצפויה של הנער מן הבית אל הקרב היא גם יציאה מחזקתה של האם ומעבר להשתייכות חדשה, לחבורת הלוחמים הגברים. קולותיהם עולים באוזניו בפסקאות הסיום של הסיפור ומסמנים כי קרבה השעה. בשלב זה, כאילו מבלי משים, הוא משלב בלשון היחיד את

לשון הרבים, את ה"אנו" של הקולקטיב: "תלך, תלך לה לחיים, ואנו נצא לגרדום. רואה את? הנה הם עוברים על פני החלון. חברי. הם קוראים לי. הכנות מרובות. מבית ומבחוץ. מלחמה לבני יענקיל הדלים ביוצאי ירך החמלניצקים החזקים לדור דור" (שם, 601).

משימתם של הנערים היא להילחם על כבוד האומה, ישות נשית ואימהית שיש להגן עליה ולהצילה. עצמיותו הגברית החדשה והמרדנית של הבן מחייבת אותו לעמוד על המשמר ולהרוף אפשרויות רגשיות ודרכי פעולה הנקשרות בחולשה ובהמתנה פסיבית לגאולה. כדי להצליח בשליחותו ולהמיר את הציפייה להתערבותו של כוח עליון בכוח מציאותי, במאבק, חייב הבן להשתיק את קולה של האם: "איני רוצה לשמוע. איני יכול לשמוע. כי אז בבוא השמועה אליך — הייתי בקרבך" (שם, 600). כדי להיות לגבר, לבעל כוח, על הבן להשתיק את אותו קול שזרע בתוכו, בפנימו, בעודו בפנימה של אמו, את סיפור חולשת האב. והוא מבקש להוליד החוצה אל העולם את הסיפור הזה בגרסתו החדשה כסיפור גבורת הבן. כלומר, הגבריות החדשה שהבן מבקש לעצמו איננה משוחררת מן הקול האימהי, שיש בכוחו לפלוש אל נפשו ולעורר בו תגובה רגשית שעלולה לערער את נחישותו. בבסיסה של גבריות זו פועלת הזדהות עם האם ותלות בה (וגם הזדהות עם האב ה"נשי"), שיש להורפה כדי להשתחרר ממנה. תלות זו עוברת תהליך של התמרה על ידי יצירתם של דימויים עצמיים רבי עוצמה הנקשרים לגופה של האם ומבקשים לנכס את כושר ההולדה שלה.

מי אמר למי?

מיהו המספר בסיפור של ברנר? התשובה לכאורה פשוטה: הנער הוא המספר בגוף ראשון את הדברים. אולם הכותרת שכרנר העניק לסיפור, "הוא אמר לה", אינה מובאת בקולו של הנער, וכך גם המשפט הפותח, החוזר עליה. המעבר מגוף שלישי לגוף ראשון מרמז על קיומה של שרשרת מסירה, שהרי מישוהו העלה את הדברים על הכתב. האם המחבר, בתפקידו הידוע כמביא לבית הדפוס, הוא זה שמצא את אותו "דף מקוטע מקונטרס קטן", שעליו כתוב הסיפור, כפי שמלמדת כותרת המשנה שלו? אין לכך ביטוי מפורש. אולם עצם קיומו של הסיפור המתעד את המונולוג הנסער מלמד כי ההתרחשויות המופיעות בו הופקעו זה מכבר מהקשרן האינטימי. לבן, לאם ולאב בסיפור אין שמות פרטיים ואין שם משפחה. גם במובן זה הפך הסיפור האינטימי לטקסט סמלי וציבורי. התבנית המשפחתית הקושרת את הגיבורים אלו לאלו היא החשובה כאן: דרכה הופכת דחייתו של הקול האימהי לעניין שאיננו רק משפחתי, אלא הוא נמצא בתבנית עומק שארוגה אל תוך מבנה הלאומיות.

אחרית דבר: נורמות של שביות לאומית וסדיקתן

בעשרות השנים שעברו מאז פורסם סיפורו של ברנר ועד לשנות התשעים של המאה העשרים הופיעו מעט מאוד אימהות לחיילים בעולמה של הספרות העברית. אמנם, יצירות רבות עסקו

בלוחמים ובחיילים — חיים ומתים, קרביים וג'ובניקים — בהקשרים היסטוריים שונים, אך לרובם הגדול לא היו אימהות פעילות בעולם הברוי, ואם היו — נוכחותן הייתה דלה. הדבר נכון גם כאשר לסיפורים ורומנים של אביגדור המאירי העוסקים במלחמת העולם הראשונה כמו ספורי המלחמה (1930),²⁰ השיגעון הגדול (1932) ובגהינום של מטה: רשימות קצין עברי בשבי רוסיה (1932). הוא נכון גם כאשר לסיפורים של סופרים ארץ-ישראליים כדוגמת "אבנר" ו"יהודה" של משה סמילנסקי (1934) ו"יהודה נוטר הפרדס" (1912) ו"יואש" (1912) של יוסף לואידור, המתארים נערים בני הארץ וחלוצים צעירים הנאבקים להגן על האדמה. בספרות שכתבו סופרי דור הפלמ"ח במהלך שנות הארבעים והחמישים, העניין בדמויות של לוחמים ובמאבקים לאומיים הוסיף להיות מרכזי ואף נרחב יותר, אך גם בקורפוס קנוני זה מופיעות מעט דמויות של אימהות. הדבר אינו מפתיע בספרות הניזונה מן האתוס החלוצי הסוציאליסטי, המתנער מן ההקשר המשפחתי הבורגני. מעט האימהות לחיילים שמוזכרות בספרות דור הפלמ"ח הן שכולות או הופכות שכולות ככל שהעלילה מתקדמת.²¹ אף אחת מדמויותיהן של האימהות השכולות אינה מערערת על צדקתן ועל הכרחיותן של הקורבן שהבן — והן עצמן — נדרשו להקריב.²² דמויותיהן עוצבו בהשפעתן של אותו אקלים תרבותי-לאומי שבו גם זכתה דמותה של "האם הלאומית", אם הבנים, רבקה גובר, להיעשות למופת לאומי-ציבורי לאחר ששני בניה נהרגו במלחמת העצמאות.²³

הדוגמה המובהקת למקום המוגבל שספרות דור הפלמ"ח העניקה לדמויות של אימהות שכולות לחיילים מתנסחת ברומן הוא הלך בשדות מאת משה שמיר (1947), שזכה למעמד פולחני בתרבות הלאומית במשך כמה עשורים, בעיקר בגלגוליו כמחזה וכסרט. הרומן מורכב יותר מהגרסאות המאוחרות כמחזה ובסרט, אבל גם בו מקבלת על עצמה רותקה, אמו של הגיבור אורי, את כלליו של החוזה הלאומי-מגדרי. אמנם, היא יצאה בצעירותה נגד הקולקטיב ולקחה את אורי בן השלוש מן הקיבוץ אל העיר הגדולה והבורגנית כדי להגן על חייו, אך מעשה זה, שהיא עצמה ראתה בו בגידה, משמש לה תמרור אזהרה להמשך. ואכן, התגייסותו של אורי לפלמ"ח מוצגת כמובנת מאליה ורותקה מקבלת אותה בטבעיות גמורה, בדיוק כמו שמקבלים אותה החברים האחרים: "הליכתו של אורי נתבלעה ולא עוררה כל קובלנה פומבית, הקיבוץ הניח לו ללכת כמובן מאליו" (שמיר 1947, 253). למעשה, רותקה ואורי אינם מדברים

20 פורסם לראשונה ב-1925 בשם תחת שמים אדמים.

21 כך הדבר למשל, בסיפורים "האם" מאת יהושע בר-יוסף (1950) ו"קורפורל זונברג" מאת יגאל מוסינזון (1954) ובמחזה כינורו של יוסי מאת מרדכי טביב (1959).

22 דברי ההספד של יוכבד בת-מרים לבנה זוזיק, שכלל הידוע לנו נכתבו סמוך מאוד למותו ב-1948, חורגים מכלל זה (וראו בת-מרים 1987). עם זאת, הם פורסמו ברבים רק ב-1987, שנים אחרי מותה של המשוררת, כאשר האקלים הפוליטי אפשר פתחון פה ביקורתי לאימהות לחיילים. מבחינה זו מדובר בטקסט חריג המעיד על נוקשותו של הכלל, והוא משמש מקרה מבחן מאלף לתחומו המצומצם של מרחב הפעולה שניתן לאימהות לחיילים בתרבות הלאומית עד לשנות השמונים.

23 על דמותה של רבקה גובר ראו במאמרי (Olmert 2013), וכן אצל דורית יוסף (2009) ואצל שילה ילן (Jelen 2013).

כלל על התגייסותו הצפויה. בדיאלוג הפנימי שלו אתה, החלטתו להפוך ללוחם מתנסחת כתיקון הכרחי להחלטותיה השגויות מן העבר. הלחיצה התקיפה אך מלאה השליטה שלו על ההדק היא התשובה הנכונה להיגיון האימהי המשובש שהוביל אותה לעזיבה: "הוא היה זכרון־אָשם בלבה של אשה בת ארבעים שניסתה לברוח עמו, פעם, מפני המוות, בהיותו בן שלוש שנים — ולא הבינה כי היא בורחת מפני החיים. הוא היה לוחם, מ"ס־מ"ם צעיר, מוכשר. הוא היה אצבע שלחצה בתוקף אך במידת הצורך בלבד הדק של מקלע־כרן, שעה שזה משגר צרורות קצרים ותכופים ומקבל הד מגאותיו של הגלבוץ" (שם, 278).

נראה כי דמויות האם הספורות שעוצבו בספרות צייתו לנורמה לאומית הגמונית, שקידשה את ההפרדות בין תחומים גבריים כמו צבא לבין טריטוריות נשיות ואימהיות — שכללו התמסרות לטיפול בחייל בזמן חופשתו, אחריות על תזונתו ולבושו וכדומה — ולא יצרו מודל אלטרנטיבי לדפוס זה. כך למשל מדמינת האם במחזה כינורו של יוסי מאת מרדכי טביב את המפגש עם בנה המת: "הו בני, הו יוסי! טוב שבאת, טוב שבאת... מזה כבר לא ראיתך, התגעגעתי לצורתך... אכין לך מיד מרחץ וגם בגדים נאים... ודאי רעב הנך, אכין לך גם סעודה..." (טביב 1959, 9).

גם בספרות שנות השישים, המתאפיינת ביתר ביקורתיות כלפי האתוס הלאומי של ההקרבה העצמית, בולטת העובדה שביצירות מעטות מאוד זוכה החייל באם בעלת נוכחות משמעותית. הופעה משמעותית ואף מתנגדת של אם ללוחם מתקיימת בסיפורו של עמוס עוז, "דרך הרוח" (1965). האם בסיפור מסרבת לאשר לבנה היחיד לשרת בתפקיד לוחם, והאב הרודן רואה בה אישה קצרת הבנה ולא יציבה בנפשה, שיש להתעלם ממנה ולעקוף את התנגדותה כדי שהבן יוכל לממש עצמו כגבר בעולם. ואולם, באירוניה המרה שבסיפור מוצג האב הדורסני כמי שמשמין במניפולטיביות את האם וסולל לבן החולמני את הדרך אל הצנחנים ואל מותו רק מתוך מניעים של כבודו הוא. חריגות ספורדיות נוספות מדפוס הייצוג של האם כמי שמזדהה עם האתוס הלאומי של ההקרבה אפשר למצוא בעשורים הבאים. לדוגמה, במחזה הסטירי מלכת אמבטיה של חנוך לוין משנת 1970, משוחחות ביניהן האימהות הנלעגות שלוקי ופצלוקס; הן מזדהות עם האתוס הלאומי וזוכות בתמיכתו של אליהו הנביא. הנביא, שיש לו תכונות של איש צבא, מצדיע להן ומשבח אותן שיש להן בנים בעלי תכונות ההכרחיות לבניין הארץ ולמאבק באויב. הוא נפרד מהן במילים: "ועכשיו אני עולה לשמים במשק כנפיים. [פונה לצאת]. אגב, למעלה מדברים עליכם שבהחלט־בהחלט. תמשיכו. [יוצא]." (לוין 1987, 70). במידת מה, גם הרומן האפי של יהושע קנז, התגנבות יחידים (1985), סודק את הדפוס השגור: האימהות המזרחיות בעולם הברזילאי, אמו של אבנר ואמו של בן־חמו, מציבות את טובת הבן לפני טובת המדינה והצבא. הן אינן משמשות סוכנות פסיביות או אקטיביות של הסדר הלאומי כמו האימהות האשכנזיות ברומן, כדוגמת אמו של אלון הקיבוצניק.

על אף ההפרות המקומיות הללו של האתוס, שאף באחת מהן דמות האם איננה עומדת במרכז, אפשר לקבוע בהכללה כי הספרות העברית עד לשנות התשעים של המאה העשרים לא השתמשה במרחב הפוטנציאלי שמעניק הבריון כדי לדמיין דרכו אפשרויות שונות וחדשות

בכל הנוגע להתנהלותן של אימהות לחיילים. הספרות נענתה לציווי המרומז שעלה מתוך דבריו של דוד בן-גוריון שנעשו למטבע לשון: "תרע כל אם עבריה שמסרה את גורל בניה לידי המפקדים הראויים לכך" (בן-גוריון 1963); תפקידן של אימהות ישראליות, ממשיות וברויות, היה (ועודנו) להוליד בנים ולגדל אותם, להכשיר אותם לקראת שירותם הצבאי ולמסור אותם לידי המפקדים, שעם הגיוס מחליפים את האם בשמירה על שלומם.

שינוי ממשי ברפוס הייצוג של דמות האם לחייל אפשר לאתר, כפי שטענתי בפתח המאמר, רק בספרות הישראלית הצעירה שהתחילה להתפרסם בשנות התשעים; ואחת הדרכים לפרוץ את הרפוס היא הערעור על גבולות השפיות, באמצעות הטלטול האלים של ההנחה שהתנהלות השפויה היא שאם תשלח את בניה להקריב את חייהם. בפתח סיפורו של ברנר משמיע הבן איום מרומז באוזני אמו. הוא חושש כי אם יציית לאם ולא יצא להגנת האומה יאבד את שפיותו. הניסיון להדוף כל ספק כדי לשמור על השפיות — "בינתי מסתרת לזכר המלות: אילו, אלמלא, אפשר, יוכל היות" (ברנר 1978א, 596) — נובע מהצורך לכונן מעין "מאזן אימה" מגדרי ולאומי בין האם לבין בנה, הקושר בין שפיותו להשתתקותה. מאזן כזה אכן נוצר, אומץ ותוחזק במשך עשורים רבים על ידי התרבות הלאומית הישראלית ועל ידי הספרות הקנונית שנוצרה בתקופה זו. על רקע מאזן אימה זה אפשר להבין מדוע במרכז היצירה הבולטת ביותר המערערת על חלוקות התפקידים בין אימהות לחיילים בסדר הלאומי עומדת גיבורה המתגרה בגבולות המקובלים של השפיות. כוונתי לדולי, גיבורת הרומן דולי סיטי מאת אורלי קסטל-בלום (1992), שאפשר להכתירה כאם הראשונה בספרות הישראלית המפרה את החוזה המגדרי-לאומי, עושה עליה ברצון ובהתמסרות את תפקיד המשוגעת, ובה בעת כופרת בזיקה המקובלת בין קונפורמיות אימהית לבין שפיות.

קסטל-בלום עוסקת בדולי סיטי ביחסי הכוחות המתנהלים במרחב הלשוני והחברתי ומעצבים את הזהות הלאומית, ומתארת את טירוף המערכות הכולל שבו כרוכים החיים במדינת ישראל, הנתונה במלחמה מתמדת. הגיבורה, דולי, היא אמנם חולת נפש כמושגי הפסיכיאטריה המקובלים, אך הטירוף שלה נדמה סביר ואף מתבקש על רקע המציאות הכאוטית השוררת בדולי סיטי.²⁴ דולי רואה בגיוסו של בנה לצבא כישלון חינוכי, ועם זאת אינה מצליחה למנוע אותו, שכן בנה מאשפו אותה בכפייה בבית זקנים (אף כי היא רק בת 45) ונמלט מן המקום מיד לאחר שהוא מגלה לאמו על כוונותיו להתגייס. אחרי גיוסו מסבירה לה הפסיכיאטרית המטפלת בה: "את צריכה לזכור — שיכול להיות שהילד שלך ימות בקרבות. הוא יכול למות בקרבות. את צריכה להכניס לך את זה לראש [...] ואז, אם הוא ימות בקרבות — את תהי אם שכולה, כמו שאם את תמותי הוא יהיה יתום. יש שמות לדברים! יש זהויות! בשם אלוהים, דולי" (שם, 98, ההדגשה שלי).

השכול האורב לדולי מוצג בדברי הפסיכיאטרית כאפשרות סבירה, שפויה ולגיטימית שעליה לקבל על עצמה כדי לכונן לעצמה זהות יציבה, הכוללת בהכרח רכיב לאומי. תמורת

הנכונות של דולי להתאים עצמה לתפקיד שייעדה לה המדינה — לגדל את בנה ואז לשלוח אותו לצבא — מובטחות לה שפיות ויציבות, שיאפשרו לה להעניק שמות ברורים ל"דברים": לחוויות, לרגשות מבלבלים, לספקות ולסימני שאלה. מבחינתה של הפסיכיאטרית, המשמשת כנציגה של הלאומיות ההגמונית, המושג "אם שכולה" מסמן זהות מוגדרת, שאף מוצגת כבעלת מעמד יוקרתי וכמקור עתידי לנחמה.²⁵

אלא שדולי חושדת בזהויות יציבות, פריבילגיות, ומנהלת נגדן מלחמת חורמה. בכל זהות יציבה, כולל בהגדרות הזהות שלה עצמה, היא רואה מטרה להסתערות, ובכל מה שנתפס טבעי היא מזהה מניפולציה ואינטרסים. למרות הדחף הפרשני לסווג את דולי כחולה, בתהליך הקריאה מתבססת הסטייה שלה מדפוסי ההתנהלות המקובלים ביחסה לבנה כסטייה בעלת השתמעות פוליטית מנתיבה של האימהות הישראלית הקונפורמית. זוהי אימהות המגלה נאמנות ארוכת שנים לזהויות מוגדרות ואף מבטיחה פיצויים סימבוליים לאלו שיענו לה ויסיכמו להמיר, ולו באופן היפותטי, את חייו של הבן בתמורה ליוקרה לאומית שתוענק להוריו.

המפתח לפענוחה של ההתנהלות האימהית הרדיקלית של דולי נמצא לא בהגדרתה כמשוגעת אלא בבחינת הדרך שבה היא מערערת על ההבחנה המקובלת בין שפיות לבין שיגעון בהקשרים לאומיים-מגדריים. הזיקה המפורשת המתגלה בין דולי לבין מרחב המחיה שלה, העיר דולי סיטי — וליתר דיוק, חוסר האפשרות למתוח קווי גבול מוגדרים בין דולי האם לבין דולי סיטי — היא ביטוי גלוי, פרודי ומחאתי להמשכיות הנורמלית וטבעית לכאורה בין האם ובין האומה. המשכיות זו מאפיינת את תבנית היחסים המתקיימת במרחב הלאומי הישראלי בין אימהות לחיילים או חיילים לעתיד לבין המדינה. על פי התבנית ההמשכית, שניצניה מופיעים כבר בסיפורו הקצר של ברנר, האומה היא "אימא גדולה", שכדי להציל אותה ולגונן עליה צריך החייל הבן להילחם. באמצעות תבנית זו — שבה מאורגנת היציאה ללחימה סביב הצורך להגן על האם החלשה — נענות אימהות ישראליות ל"הצעה" להמשיך במילוי תפקידן ולסייע לבנן למלא את חובותיו כלפי המדינה, שהיא מעין המשך סימבולי שלהן: ישות נשית עוטפת ודואגת.

דולי, כמו אימהות אחרות לחיילים, מכוננת המשכיות בינה לבין המרחב הגיאוגרפי והסימבולי של האומה, המשכיות המסומנת בקשר הגלוי בינה לבין דולי סיטי, העיר המסויטת שבתוכה היא מתנהלת.²⁶ אולם במקרה של דולי, זיקה זו אינה פועלת ככוח מרכזי המרחיק את

²⁵ מנואלה דבירי, שבנה יוני נהרג בלבנון ב-1998, כתבה על ההיבט המעמדי של השכול הלאומי ותיארה כיצד גם בתוך הסטטוס החדש והמחירי שנקלעה אליו (אם שכולה) מתקיימות, כך למדה על בשרה, הייררכיות לאומיות. מוות בקרב נתפס יוקרתי ולכן הוא מעניק להורים מעמד מיוחד: "יש כמה סוגים של הודעות, וגם כמה סוגים של כתוביות על המצבות. החיילים שמתים בקרב הם המיוחסים. האליטה! בקיצור, ההודעה שלנו היתה ה'טובה' ביותר, כפי שהסתבר לי אחר כך, אבל אז לא הבנתי" (דבירי 2009, 270).

²⁶ שיפמן מכנה את דולי "עיר ואם בישראל", צירוף קולע, הלוכד היטב את הזיקה הסימביוטית בין היבטים לאומיים לבין היבטים משפחתיים ואינטימיים באימהותה של דולי (שיפמן 2007, 113).

האלימות הרצחנית שמפעילה האומה ומסווה אותה. ההפך הוא הנכון: ביחסיה של דולי עם בנה וגם בדולי סיטי עצמה משתוללים טירוף, אנרכיה ואלימות. את הרציפות הרכה והמנחמת שבין האם לאומה — הנתפסת טבעית ושפויה, המספקת הצדקה והסבר ללוחמנות ולאלימות אך גם מרחיקה ומסווה אותה — מחליפה בדולי סיטי רציפות אלימה ומתעללת בין האם לאומה, שאין לה הסוואות והצדקות.

חציית הגבולות המקובלים בכל הנוגע לזהות אימהית שפויה ושיבושם הם הפרה של תנאי החוזה האידיאולוגי-אדיפלי שגיבורו הצעיר של ברנר מבקש לכונן עם אמו, חוזה שהלאומיות הישראלית אימצה לחיקה. דולי מסרבת לשתף פעולה עם התפיסה שלפיה שפיותו של הבן מותנית בהשתתקותה של האם או בהפיכתה לסוכנת כנועה של הסדר הקיים. מבחינה זו, דולי סיטי מסמן נקודת שבר ביחס לדפוסים הלאומיים והמגדריים הנוגעים למקומן של אימהות לחיילים בספרות העברית והישראלית.

את נוכחותה של דולי אפשר לדמות להתפרצות געשית השואבת את עוצמתה מניפוצה של שתיקה אימהית ארוכת שנים, שתיקה שהתפרשה, בצדק מסוים, כהסכמה. אצל ברנר אין לאם פתחון פה, ובכל זאת הסיפור כולו מופנה אליה כאל נמענת רטורית, ובכך מסמן את מקומה הספי — מאזינה חשובה אך חסרת קול, שהמערכת (הלאומית והמגדרית) זקוקה לשיתוף הפעולה שלה כדי לקיים את עצמה. דולי, לעומת זאת, משמיעה את קולה כאם, אך אינה מסתפקת בכך אלא מציגה הבנה חדשה של הנרטיב ההיסטורי, המקיף את תשעים השנים שעברו מאז נכתב סיפורו של ברנר. היא מבקשת לחשוף את כלליה המגדריים הסמויים של השיטה הלאומית, וכדי שתוכל לעשות זאת היא הופכת את האיום המרומז בדבר אובדן השפיות, המוזכר בסיפורו של ברנר, למהלך נועז וגלוי: היא מתמסרת לשיגעון כפי שהלאומיות מגדירה אותו, במקום לכפור בו. על יסוד הדיון ב"הוא אמר לה", הופכת התנהלותה המרדנית, החשדנית, החתרנית והמשוגעת של דולי לתשובה מחאתית, גם אם מאוחרת, לדרישתו של הבן מאמו לשתוק ולשתף פעולה.

ביבליוגרפיה

- אולמרט, דנה (טרם פורסם). "אימהות לחיילים בספרות הישראלית: המקרה של 'אישה בורחת מבשורה' מאת דויד גרוסמן", מכאן: כתב עת לחקר הספרות והתרבות היהודית והישראלית. אופיר, עדי, 1986. "על מישל פוקו ועל ספרו 'תולדות השיגעון בעידן התבונה'", מישל פוקו, תולדות השיגעון בעידן התבונה, בתרגום אהרון אמיר, ירושלים: כתר, עמ' 215–230.
- אלמוג, שמואל, 2000. "החלוץ המטפורי מול הזיקנה הגלותית", אניטה שפירא, יהודה ריינהרץ ויעקב הריס (עורכים), עידן הציונות, ירושלים: מרכז זלמן שזר, עמ' 91–108.
- ביאל, דוד, 1994. ארוס והיהודים, בתרגום כרמית גיא, תל אביב: עם עובד.

- בלבן, אברהם, 2010. תשע אמהות ואמא: ייצוגי אימהות בסיפורת העברית החדשה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- , 2014. הבריחה אל האמהות וממנה: אמהות ואמהות בסיפורת העברית החדשה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- בן-גוריון, דוד, 1963. "עם פרידה": נאום הפרידה מצה"ל עם פרישתו מתפקיד שר הביטחון, נאום שנישא בכנס סגל פיקוד כללי, הקריה, 2 ביולי 1963.
- ברנר, יוסף-חיים, 1978א. "הוא אמר לה", כתבים א, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 596–601.
- , 1978ב. כתבים א, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- , 1985א. כתבים ד, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- , 1985ב. "הנאמן (לדמות דיוקנו של ביאליק)", כתבים ד, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 1391–1421.
- בת-מרים, יוכבד, 1987. "את טביעת גופך בחול הריני לובשת", מעריב, 30.4.1987, עמ' 41.
- גלזמן, מיכאל, 2003. "חוסר כוח: המחלה המבישה ביותר", תיאוריה וביקורת 22 (אביב), עמ' 105–132.
- , 2007. הגוף הציוני: לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- גלעד, זרובבל (עורך), 1944. מורשת גבורה, ירושלים: קריית ספר, עמ' 126–127.
- גנסי, אורי ניסן, 1982. "ג'ניה", כל כתביו א, תל אביב: ספריית פועלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 43–47.
- דבירי, מנואלה, 2009. "השכול כחוויה גופנית", אמיליה פרוני (עורכת), אמהות: מבט מהפסיכואנליזה וממקום אחר, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 269–274.
- הירשפלד, אריאל, 2011. כינור ערוך: לשון הרגש בשירת ח"ג ביאליק, תל אביב: עם עובד.
- ורסס, שמואל, 1984. "הפובליציסטיקה של י.ח. ברנר וסממניה", מנחם דורמן ועוזי שביט (עורכים), מחברות ברנר ג-ד, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 173–202.
- חבר, חנן, 2010. "המרד על פי הכתיבה: יוסף חיים ברנר והפוגרומים של מהפכת 1905 ברוסיה", תיאוריה וביקורת 36 (אביב), עמ' 137–160.
- טביב, מרדכי, 1959. כינורו של יוסי (מחזה), תל אביב: ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ-ישראל, הוצאת ספרים ותוים של המרכז לתרבות ולחינוך.
- יוסף, דורית, 2009. "הקרבה, מחאה ומשמעות: עיון בטקסטים של שתי אמהות שכולות, רבקה גובר ומנואלה דבירי", מסכת 9, עמ' 81–101.
- לוי, חנוך, 1987. "מלכת אמבטיה", מה איכפת לציפור, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 63–102.
- ליפסקר, אבידוב, 2000. "קידוש השם באספקלריה של הספרות העברית לדורותיה: משברים אידיאולוגיים כמחוללי תמורות בכללי הכינון של סיפור 'קידוש השם'", יהודית בראל, יגאל שוורץ ותמר ס' (עורכים), ספרות וחברה בתרבות העברית החדשה: מאמרים מוגשים לגרשון שקד, תל אביב: הקיבוץ המאוחד וכתר, עמ' 440–454.
- נוה, חנה, 1993. בשבי האבל: האבל בראי הספרות העברית החדשה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

- , 1998. "על האובדן, על השכול ועל האבל בהווה הישראלית", אלפיים: כתב-עת בינתחומי לעיון, הגות וספרות 16, עמ' 85–120.
- פושקין, אלכסנדר סרגייביץ', 1945. פולטבה, בתרגום מרים ברנשטיין-כהן, ירושלים: אחיאסף.
- פייטלזון, מנחם, 1905. "האישה המשתחררת בספרותנו", הזמן ג(ז-ט), עמ' 181–188.
- פרויד, זיגמונד, 1988. "השלילה", מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות, בתרגום חיים איזאק, תל אביב: דביר, עמ' 171–174.
- , 2008. "שקיעתו של התסביך האדיפלי", תרבות, דת ויהדות: כתבים נבחרים ה, בתרגום נועה קול ורחל בר חיים, תל אביב: רסלינג, עמ' 177–185.
- קסטל-בלום, אורלי, 1992. דולי סיטי, תל אביב: זמורה ביתן.
- שחר, גלילי, 2004. "על אשמה, שגאה עצמית ותסביכים 'הודיים' אחרים", זמנים: רבעון להיסטוריה 88, עמ' 26–34.
- שיפמן, סמדר, 2007. דברים שרואים מכאן: דויד גרוסמן, אורלי קסטל-בלום ומאיר שלו: מעבר למודרניזם? ירושלים: כרמל.
- שמיר, משה, 1947. הוא הלך בשדות, תל אביב: עם עובד.
- שנקר, יעל, 2007. "התלושות מן הספרות: על מיקומן של נשים בספרות התלושים", חנן חבר (עורך), רגע של הולדת: מחקרים בספרות עברית ובספרות יידיש לכבוד דן מירון, ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 402–413.
- שפירא, אניטה, 1993. חרב היונה: הציונות והכוח 1881–1948, תל אביב: עם עובד.
- , 1997. יהודים חדשים יהודים ישנים, תל אביב: עם עובד.
- , 2008. ברנר: סיפור חיים, תל אביב: עם עובד.

Benjamin, Jessica, 1995. *Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference*, New Haven: Yale University Press.

Butler, Judith, 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.

Foucault, Michel, 1971. "Nietzsche, Genealogy, History," in David Bouchard (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Oxford: Blackwell, pp. 140–147.

Jelen, Sheila, 2013. "Israeli Salvage Poetics: Gender, Migration, and the Image of Eastern Europe in Israeli Women's Memoirs," paper presented at the 2013 NAPH International Conference on Hebrew Language, Literature and Culture, New York, June 24–26.

Olmert, Dana, 2013. "Soldiers' Mothers in Israeli Literature: The Return of the Politically Repressed," *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History* 33(3), pp. 333–364.

Preminger, Alex, and Terry V. F. Brogan (eds.), 1993. *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton: Princeton University Press.

