

המקום ושברו: על תשוקה, מקום ומיתוס ב'חוג'ה נזר' למשה סמילנסקי

ערן צלגוב

בין הסיפורים המוכרים והמזוהים ביותר עם היהודי החדש – היינו האדם העברי בארץ־ישראל שעל כתפיו מונחת הצלחת הפרויקט הציוני – הוא הסיפור 'חוג'ה נזר' למשה סמילנסקי (1873-1954).¹ הסיפור פורסם לראשונה בכתב־העת 'העולם' בארבעה חלקים, גיליונות מז-ג, בין דצמבר 1910 לינואר 1911, ומאז שב ופורסם ברבים מכתביו המכונסים של סמילנסקי. רק בסוף שנות התשעים של המאה הקודמת ובראשית המאה הנוכחית, תחילה עם ספרו של עידו בסוק 'בצל פרדסים על אדמה מצורעת' ולאחרונה עם מאמריו של שי גינזבורג וירון פלג,² ניכרים ניסיונות לקריאה חדשה ביצירה, קריאה החושפת מתחים, ספקות ושאלות בדבר אופיו והצלחתו של הפרויקט הציוני.

בעמודים הבאים אציע קריאה חדשה נוספת בסיפור: קריאה שמעמידה במרכז את התשוקה המגולמת בו, את המתח בין מקום מדומיין למקום ממשי, וכזו העומדת על אופיו של הסיפור כסיפור מיתי. בקריאתי אעקוב אחר לזר, הדמות הראשית בסיפור, ואחר תנועותיו – בחייו, במותו ולאחר מותו – מתוך ניסיון לחשוף את אופיו של מפעל התיישבותי (ר"ל קולוניאלי) בכלל, וזה הציוני בפרט. תוך קריאה צמודה בסיפור ועיון ברומן האוטוביוגרפי שפרסם סמילנסקי, שעליו ככל הנראה מבוסס הסיפור, אדגים כיצד יוצר סמילנסקי מיתוס.

במאמרו 'בין שפה לארץ: חוג'ה נזר למשה סמילנסקי' טוען גינזבורג שעל אף שהסיפור מתאר אירועים שקרוב לוודאי אירעו במהלך העשור האחרון של המאה התשע עשרה,

1 ראו למשל: ג' שקד, הסיפורת העברית 1880-1980, ב: בארץ ובתפוצה, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 45-47. שקד אף מוסיף ומדגיש כי דמותו של חוג'ה נזר היא אחת מגילומיו המוקדמים והמוצלחים של 'הגיבור הישראלי החדש שקדם ל"אליק נולד מן הים" של משה שמיר' (שם, עמ' 46).

2 ע' בסוק, בצל פרדסים על אדמה מצורעת: על יצירתם הספרותית והפובליציסטית של משה סמילנסקי ואורי צבי גרינברג, תל-אביב 1996; ש' גינזבורג, 'בין שפה לארץ: חוג'ה נזר' למשה סמילנסקי', מחקרי ירושלים בספרות עברית כ (תש"ס), עמ' 221-235; Y. Peleg, 'Heroic Conduct: Homoeroticism and the Creation of Modern, Jewish Masculinities', *Jewish Social Studies: History, Culture, Society* n.s. 13,1 (2006), pp. 31-58

הרי הרעיונות המובעים בו קשורים לזמן פרסומו, תקופת העלייה השנייה; סמילנסקי דן בין השאר ב'עבודה עברית', 'שמירה' ו'כיבוש האדמה'.³ לכך מוסיף גינזבורג במאמרו את הדיון בשפה העברית, ואילו אני ארצה להוסיף לרשימה פריט נוסף: הנהירה צפונה, 'הגלילה', המזוהה כל כך עם התקופה.

סיפורו של סמילנסקי פורסם בשנת 1911, בשיאו של גל ההגירה היהודי השני לארץ-ישראל-פלשתינה ('עלייה שנייה'). גל ההגירה הכיל קבוצה קטנה ופעלתנית של יהודים ציונים בעלי תשוקה אידאולוגית חזקה, והיא זכורה כיום בעיקר בשל פועלה להחייאת השפה העברית ולהתקנתה, לביסוס מרכז תרבותי בארץ, לייסוד ארגוני שמירה להגנה עצמית ולהקמת צורות התיישבות חדשות (למשל הקולקטיב, הקבוצה והקיבוץ). יחד עם זאת, בשנים הראשונות של ה'עלייה', ריחף ענן שחור מעל עתידו של הפרויקט הציוני: מותו של הרצל, המאבקים והפיצולים בתוך התנועה הציונית והאכזבה מהמהפכה הרוסית של 1905. אולם בשנת 1907 שלהב זיק של תקווה מחודשת את החלוצים והעיר מחדש את תשוקתם. היה זה הרעיון של הנהירה צפונה, מיהודה אל הגליל או בקיצור 'הגלילה'. תחושת יעוד המלווה בתשוקה ולהט כמעט־דתי, רליגיזי, ניכרת אצל רבים מהסופרים המתארים את התקופה. כזה הוא סיפורו של מאיר וילקנסקי (1882-1949) 'הגלילה', שהופיע לראשונה בגיליון הרביעי של 'העומר' ויוסף חיים ברנר ציין כי הוא 'היתד של החלק הספרותי' של הגיליון:⁴

'הגלילה' מילה קוסמת זו שטה בערי יהודה ומושבותיה וצדה כל נשמה חדשה וציעירה. התרוממו הרוחות. כל אחד עזב את מלאכתו ומשלח־ידו והצטייד לאותה הליכת־מצוה [...] הכל, הכל הצטייר כבר בדמיון והלהיב את הלבבות. [...] מה חול יהודה ומדבר יהודה?.. לעג במילה 'יהודה', הערצה במילה 'גליל'.⁵

כפי שמדגים חנן חבר בספרו 'אל החוף המקוּן': הים בתרבות העברית ובספרות העברית המודרנית ניתן לאתר את המרכז הגאוגרפי של מושא התשוקה אל הגליל בימת הכינרת המזוהה בתקופה זו עם אתר נשגב וקדוש.⁶ בפרק המוקדש לנושא חבר מתמקד בכינרת כאובייקט של תשוקה אין־סופית ובלתי מתכלה. לטענתי אף סמילנסקי מתאר בסיפורו מסע צפונה, שמטרתו היא נהר הירדן ולא הכינרת, יש למסע צפונה ולירדן השפעה דומה על דמותו של חוג'ה נזר.

קריאה מדוקדקת בסיפור חושפת כיצד תשוקה ומפעל התיישבותי או קולוניאלי קשורים

3 גינזבורג (שם), עמ' 224.

4 "ח ברנר, 'מהספרות והעיתונות שבארץ: העומר ד', כתבים ג, תל־אביב תשמ"ה, עמ' 347-352.

5 מ' וילקנסקי, הגלילה: באר חפרנו, תל־אביב תשל"ח, עמ' 5-6.

6 ח' חבר, אל החוף המקוּן: הים בתרבות העברית ובספרות העברית המודרנית, בני ברק 2007.

זה בזה, או במילים אחרות: כיצד השיח הקולוניאלי חדור תשוקה.⁷ יתר על כן, קריאה ב'אנטי-אדיפוס' לג'יל דלו ופליקס גואטרי⁸ ובו-בזמן הדגשת הפער הנצחי בין 'מקום' ל'המקום' בשיח הציוני (אליבא דגורביץ וארון)⁹ יאפשרו קריאה מדויקת והבנה עמוקה יותר של הסיפור.

בסיפורו מגולל סמילנסקי את קורותיו של מהגר חדש, חלוץ בשם לזר, שנולד על גדות נהר הוולגה לאב יהודי מתבולל ולאם נוצרייה.¹⁰ עם התאקלמותו של לזר בחיי המושבה הוא הופך לדמות נערצת על הערבים והיהודים כאחד. כבר במפגש הראשון עם לזר, בשל כוחו, יושרו והתנהגותו מעניקים לו הערבים, שאינם מסוגלים לבטא את שמו כראוי, את השם חוג'ה נזר: 'בין הערבים יצא שמו לתהילה. שם "חוג'ה נזר" נתפרסם והערבים דברו בו ביראת הכבוד' (עמ' 6).

ככל שמתפתח הסיפור, עולה ומתבהר כי לזר נמצא תדיר בתנועה: הוא נע בעקבות תשוקה ומתוך תשוקה. את ביתו בסמרה שעל גדות הוולגה הוא עוזב מאחור ומגיע לפלשתינה מתוך תשוקה לראות את הירדן, וכבר בנחיתתו הוא מיד מתחיל לנוע בחיפוש אחר מושבה. במושבה הוא מתמיד, מצטיין בעבודתו ומשתוקק כל העת להיות הטוב ביותר ומחכה ונכסף לצאת למסע אל הירדן. גם במסע עצמו, כמו בסופו (של המסע ושל חייו של לזר כפי שאדגים) התנועה – שהיא הביטוי לתשוקה – ממשיכה.

מה טיבה של תנועתו של לזר ושל התשוקה שלו? ניתן לזהות בתשוקתו של לזר שני מאפיינים בולטים: ראשית אי אפשר לבטאה בשלמות במילים וזאת ניתן להבין מתיאורו של המספר את לזר: 'נראה היה, כי אין מילה בפיו להביע את אשר בליבו' (עמ' 15). נוסף על כך תשוקתו של לזר היא בלתי מתכלה ועצמתה מתגברת כל הזמן. הדבר ניכר כבר מהתנהגותו של לזר ביומו הראשון במושבה מיד עם הצטרפותו אליה. לזר מתחיל לעבוד ובמהרה הופך לעובד הטוב והחרוץ ביותר. 'שמעתי מספרים, כי הצעיר החדש מצטיין גם בעבודתו וגם בגבורתו. ביום הראשון לעבודתו שלט במעדר כרגיל וכמנוסה. וביום השני בקשו הערבים [...] להגיע את ה"יהודי". אז פשט חולצתו [...] והמשיך את תלמו במהירות ובחריצות עד כי הערבים אשר מאחוריו נחשלו, ואלה אשר מלפניו כרעו נפלו

7 לקריאה נרחבת נוספת בספר שכל כולו דיון סביב התשוקה בימיה הראשונים של הציונות ההתיישבותית: ב' נוימן, תשוקת החלוצים, תל אביב תשס"ט. על תשוקה בהקשר קולוניאלי ראו: R. J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*, London and New York 1995

8 G. Deleuze and F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, R. Hurley, M. Seem and H. R. Lane (trans.), Minneapolis, MN 2000

9 ג' ארון ו' גורביץ, 'על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית)', אלפיים 4 (תשנ"ב), עמ' 9-44; הודסס מחדש אצל: ז' גורביץ, על המקום, תל-אביב תשס"ז, עמ' 22-80. כל ההפניות למאמר זה הן לגרסה המאוחרת יותר.

10 מ' סמילנסקי, 'חוג'ה נזר', כתבי משה סמילנסקי ג, תל-אביב תרצ"ו, עמ' 1-32.

תחת עבודתם' (עמ' 6). אולם, כפי שהמספר מעיד, 'לפי מעמד דירתו וסדר חייו נכר היה שיש לו די־אמצעים להחיות את נפשו' (שם). במילים אחרות, לזר איננו חלוץ חסר כול ויחד עם זאת הוא עובד קשה וטוב יותר מכל אחד אחר. עובדה זו מקבלת חיזוק נוסף כאשר לזר מגלה למספר כי 'לבסוף נתרצה אביו בעל־כרחו והבטיח לשלוח לו סכום כסף לקנות נחלה במושבה' (עמ' 13).

שני מאפיינים אלו עולים בקנה אחד עם מאפייני התשוקה הלאקאניאנית *désir* (עברית: איווי).¹¹ ראשית, כפי שמבהיר דילן אוונס 'על פי לאקאן] יש גבול למידה שבה ניתן לבטא את האיווי בדיבור, שכן ביסודו של דבר ישנה "אי התאמה בין האיווי לבין הדיבור"'. שנית, מוסיף ומסביר אוואנס, 'את האיווי אי־אפשר לספק לעולם; הוא מפעיל לחץ מתמיד והוא נצחי, מימושו של האיווי אינו טמון ב"הגשמתו", אלא בשכפולו [היינו ביצירה מחדש] של האיווי כשלעצמו'.¹² לאורך כתביו מפרט לאקאן את ההבדל בין הצורות השונות של התשוקה ומבדיל בין האיווי לבין הצורך או הרצון.¹³ הצורך, מבהיר לאקאן, הוא אינסטינקט ביולוגי טהור הנחוץ להמשך החיים ומימושו מאיינו לגמרי, אם גם לזמן מוגבל. מזון ושתייה הן הדוגמאות המובהקות לצורך. לעומת זאת, הרצון הוא מן התחום החברתי וקושר בין הסובייקט הרוצה לבין האחר, כמו למשל אידאולוגיה.¹⁴ האיווי – הוא מה שנותר תמיד לא מסופק.

ברור אפוא שהכמיהה של לזר אל הירדן אינה נובעת מצורך ביולוגי – חייו אינם תלויים בזה (גם אם את מותו הוא מוצא בעקבות מסעו לשם). נוסף על כך, מקריאה בסיפור אפשר לראות כי התשוקה של לזר אינה נובעת מרצון חברתי. שכן למרות ההקשר ההיסטורי של זמן הפרסום, התשוקה של לזר לירדן לא נבעה מתוך דיון אידאולוגי (ציוני) עם הסובבים אותו. נהפוך הוא – לזר מתבלט בשתיקתו (לבד משיחותיו עם המספר), ורק בעקבות התשוקה שלו אל הירדן הוא מתוודע אל הציונות, ולא ההפך. כך כפי שהוא מעיד על עצמו בפני המספר: 'רק באניה [כלומר בדרכו לפלשתינה] ספרו לי האופיצרים על התנועה הציונית' (עמ' 9). במילים אחרות, הציונות לא הוסיפה לכמיהתו לראות את הירדן ולא גרעה ממנה.

הסיפור שלפנינו נע כולו סביב התשוקה או האיווי: לא צורך או רצון אלא צורתה של

11 לקריאה מעמיקה יותר על אופייה של התשוקה הלאקאניאנית ועל מאפייניה, סייגים וסוגים ראו: J. Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York 1999

12 ד' אוונס, מילון מבואי לפסיכואנליזה לאקאניאנית, תל־אביב 2005, עמ' 41, 42; ובמקור אצל לאקאן: J. Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, B. Fink in collaboration with H. Fink and R. Grigg (trans.), New York 2006, p. 641

13 עם הניסיונות הברורים להגדרת ההבדלים בידי לאקאן עצמו נמנים ניסיונותיו במאמרו: J. Lacan, 'The Signification of the Phallus', עמ' 575-584.

14 להפשטה נוספת ראו: נוימן, תשוקת החלוצים (לעיל הערה 7), עמ' 140.

התשוקה המזוהה כאיווי. עלילת הסיפור שבו עסקינן חוזרת, עם שינויים שיוצגו בהמשך, גם לאורך פרקים אחרים מתוך הרומן האוטוביוגרפי של סמילנסקי 'בין כרמי יהודה'. אין תמה אפוא שחטיבה זו מתוך 'בין כרמי יהודה' נפתחת במילים הטעונות והחשובות כל כך לענייננו: 'עזה הייתה תשוקתם של יהודה ולאזאר לדעת את הארץ'.¹⁵ בשיחות האישיות בין לזר למספר הנחשפות במהלך העלילה, לזר מתרפק על זיכרונותיו מנהר הוולגה הכביר שהשאיר מאחור, ובה בעת הוא כמה לראות את נהר הירדן שקרא עליו. אי אפשר להסביר את הכמיהה שלו לירדן כמושא תשוקה חליפי לוולגה שכן כמיהה זו החלה בעודו צופה בוולגה בטרם עקר לפלשתינה, והוא אף מודה ש'[הוא] אוהב את הירדן יותר מן הוולגה' (עמ' 9), ולא במקום נוסטלגיה או בגללה. ככל שחולף הזמן נדמה כי הכמיהה לראות את הירדן הולכת ומתעצמת שכן 'נדמה שכל העדינות, אשר נצברה ימים ושנים בנפשו העמוקה, הולכת עכשיו ונשפכת על מקום אחד, אל נקודה אחת – אל הירדן' (עמ' 15). כיצד אפשר להסביר זאת? עיון נוסף בספרו של חבר עשוי לספק את התשובה. בפרק שכותרתו 'הכנרת: קדושת המקום והלאום' עוסק חבר במתח שבין הים התיכון לימת הכינרת בכתביהם של חלוצי העלייה השנייה ובתשוקה הנובעת ממנו. לדידו 'זהו מבט כפול, המכוון אל אובייקט מסוים, אבל תוך כדי כך מתגעגע אל אובייקט אחר. התשוקה, אם כך, נמצאת בתנועה מתמדת ובלתי מתכלה, שכן הגעגעוע הזה אינהרנטי למבט'.¹⁶ כך, גם אם בסיפור שלפנינו מדובר בגופי מים אחרים, התוצאה זהה: 'מבטו' של לזר הנע רצוא ושוב בין הוולגה לירדן מתגבר ומגביר את תשוקתו לירדן יותר מכל מחסור או חסך.

אחרי שנתיים במושב לזר כמרקחה והוא מפציר במספר 'רוצה אני לראות הירדן. איני יכול עוד לחכות' (עמ' 16) ומשכנעו לצאת למסע לעבר מוצא הירדן. במהלך המסע לזר מתקשה להכיל את תשוקתו והוא שוב ושוב מאיץ במספר, דורש ממנו להימנע מעצירות ומחניות ביניים לעתים אף תוך סיכון ביטחונם האישי. גם אם המסע אינו החלק הארוך ביותר בסיפור – שלושה פרקים בלבד מתוך תשעה – הדחיסות המילולית ראויה לציון: הנוף מתואר בכל תפארתו, וכל האתרים מקבלים או מזוהים בשמות, בפרט שמות עבריים או מקראיים. דוגמא לדחיסות זו ניתן לראות בפסקה זו: 'עזבנו את זיכרון יעקב [...] יצאנו מתוך ההרים. הרי אפרים נסוגו מאחרינו [...] ומשמאלנו נתגלו שורות הרי נפתלי. קרני השמש האחרונות נפלו על ראשי הכרמל' (עמ' 20); שלושה משפטים וארבע נקודות ציון (עבריות). 'מיפוי' זה של הנוף, השיום של המרחב הגאוגרפי המקביל לתהליך

15 מ' סמילנסקי, בין כרמי יהודה: ספור, תל־אביב תשי"ד, עמ' 89; ההדגשה שלי. יהודה הוא השם שבחר סמילנסקי לקרוא למספר, דהיינו לעצמו. ולזר' הוא לא אחר מאשר ידידו הקרוב אליעזר מרגולין (1874-1944), שהיגר לארץ עם משפחתו ב־1892. מרגולין היה קצין גבוה בצבא הבריטי ובעקבות חשש ממשפט צבאי עקר בשנת 1921 לאוסטרליה. על ידידותם האמיצה ועל המסע, שהיה כנראה הבסיס לסיפור חוג' נזר, ניתן לקרוא אצל סמילנסקי (שם). עוד על כך ראו: להלן הערה 38.

16 חבר, אל התוף המקוה (לעיל הערה 6), עמ' 66.

ה־worlding כפי שהומשג בדי גיאטרי ספיבק, הוא אקט סמלי ומעשי של (הפגנת) שליטה (והפעלתה) ומאפיין מוכר של ספרות קולוניאלית וקולוניאליזם.¹⁷ לדידה של ספיבק זהו תהליך שבו המרחב הלא־נודע מתגלה לחברה המערבית, והופך לחלק מהעולם שנוצר על ידי האֶרוֹצנטריזם. הוא מגלם בתוכו את המתח בין תרבות העולם ה'חדש והנאור' לתרבותו של זה 'הישן והפרימיטיבי', ולמעשה מעניק למבצע את תעודת המודרניות. בדומה לזה, פול קרטמר מסביר בספרו כי תהליך השיום והמיפוי הוא תהליך ההופך את המרחב הילידי (aboriginal) לזה הקולוניאלי, מחלל מעורפל ללא זמן אל מקום מודרני, בעל היסטוריה ובעל קווי־מתאר וגבול ברורים.¹⁸ זהו תהליך פוליטי וממשטר המאפשר הפעלת חוקים על המקום וקביעת בעלות ותביעתה. במילים אחרות, תהליך השיום הנמרץ מעיד כי 'חוג'ה נור' הוא יצירת ספרות של היהודי החדש – גוף חדש (גופו של לור) ורוח חדשה (רוח ההתיישבות/הקולוניאליזם).

לבסוף, אחרי מסע ארוך ומפרך השניים מגיעים לירדן. כאשר רואים השניים את הירדן לראשונה, זהו פלג מים רדוד שזרימתו חלשה. בין סלעים ודרדרת, לור מדרבן את סוסו קדימה, מזהר יותר ויותר תוך שהוא מתעלם מסכנת הנפילה ומצעקות האזהרה של המספר המתעכב מאחור. בסופו של דבר, כשהמספר משיג את לור, הוא נדהם מהנגלה לנגד עיניו: 'דממה, שהפג הקטן נעשה פתאום לנהר, ומכאן ואילך ילך ויתרחב, ילך ויתגבר, עד כי תמלא כל הארץ כבודו' (עמ' 29). ללא מחשבה נוספת, לור פושט את בגדיו וקופץ אל המים הסוערים.

בתחילה נדמה כי לור הגשים סוף סוף את חלומו במלואו: הוא השתוקק להגיע לירדן, הגיע אליו, וכבש אותו. אולם אחרי מספר רגעים, זרם מים פתאומי סוחף את לור והוא טובע ומת. קפיצתו של לור למים מסמנת את נקודת המפגש בין 'מקום' ל'המקום', או יותר נכון (בהתחשב בתוצאות ההרסניות) – נקודת ההתנגשות בין השניים.

זלי גורביץ וגדעון ארן הגדירו את התפישה היהודית של מקום כבעייתית וכנובעת מפיצול: 'חווית המקום [...] היא אמביוולנטית, דיאלקטית, פרדוקסאלית נעה בין קטבים של מקום ואי־מקום'.¹⁹ לפיכך יש מתח קבוע ופער, שלא לומר תהום נצחית, בין 'המקום' – המקום האידאלי, מופשט ונאצל, מעל ומעבר לכל מקום – ו'מקום' – חלק מהמרחב הפיסי שבו אנו חיים. המחברים טוענים:

המקום ('הארץ') הוא רעיון הקודם למקום. קדימותו של הרעיון למקום משמעה אי־זהות בין המקום לרעיון. זהו היסוד הדיאלקטי שבמחשבת המקום היהודית, המהווה מקור לאמביוולנטיות מתמדת, שכן קדימותו של הרעיון פועלת כנגד הפיכת

G. C. Spivak, 'Race, Writing, and Difference', *Critical Inquiry* 12,1 (1985), pp 243-261 17

P. Carter, *The Road to Botany Bay: An Essay in Spatial History*, Boston, MA 1987 18

ראו: גורביץ, על המקום (לעיל הערה 9), עמ' 8. 19

המקום למובן־מאליו, לילידי [...] מכאן המתח המציין את עמדתנו כלפי המקום, שאינו חדל להיות מוקד של הבטחה ועלייה, וממילא גם של אכזבה וירידה.²⁰

יגאל שוורץ טוען כי התרבות היהודית, והספרות העברית כחלק ממנה, שאפה למחוק פער זה ולהתגבר עליו.²¹ עוד הוא טוען כי בספרות העברית יש קורפוס המכיל מאות טקסטים שניסו להתמודד עם הפער, אבל ללא הצלחה – הפער לא נמחק.²² בשל הדמות הראשית שלו, לור, סיפורו של משה סמילנסקי 'חוג'ה נור' נקרא כסיפור ציוני החוגג את מופע ה'יהודי החדש'. נוסף על כך, כפי שהודגם לעיל, ברמה הלקסיקלית הסיפור מדגים תפיסת מרחב חדשה בשיח היהודי המזרח אירופי על פלשתינה, תפיסה המזוהה עם אופן מחשבה התיישבותי מודרני (קולוניאלי), התואם את המחשבה הציונית של התקופה. יחד עם זאת, גם 'חוג'ה נור' לסמילנסקי הוא ניסיון כושל למחוק את הפער בין 'המקום' ל'מקום'. הניסיון נכשל, שכן בנקודה הקריטית בשיאו של הסיפור, כשנדמה כי באמצעות השחייה בירדן לור מחק את הפער, הוא נסחף, טובע ומת. הניסיון להגשים את החלום, להפוך את 'המקום' ל'מקום', כשל.

אני מבקש לטעון כי לור היה חייב להיכשל בניסיון למחוק את הפער. יש להדגיש: גם אם לור כסובייקט חווה תשוקה שאינה אידאולוגית, הרי שהסיפור כסיפור ציוני 'מגייסו' (וזאת כמעשה של כל תנועה אידאולוגית־פוליטית) לאחר מותו למפעל הציוני. החלום, ולא הגשמתו, הוא המשמר את האנרגיה הנחוצה כל כך למפעלים אידאולוגיים. כל ניסיון להגשים או לממש את החלום הופך את הרעיון או את האידאולוגיה שברקעו למיותרת. זו בדיוק הבעיה בתנועות התיישבות אידאולוגיות בכלל ובזו הציונית, היינו בציונות, בפרט. הפער הפעור, אותו שסע בין 'מקום' ל'המקום' כפי שניסחו גורביץ' וארן, מבטיח את המשך קיום האנרגיה וזרימת התשוקה להמשך תהליך ההתיישבות (קולוניאליזציה). במפתיע, דווקא הכישלון הוא המבטיח את הצלחת המפעל (ההתיישבותי) הציוני והמשכיותו. כפי שחבר מציין, אחד האמצעים להבטחת קיומה של התשוקה בתקופת העלייה השנייה היה קידושה של הכינרת. קדושה היא מה שמובדל ונבדל מיתר הדברים, כך למשל ביהדות,

20 שם, עמ' 6-25.

21 'שוורץ, מה שרואים מכאן: סוגיות בהיסטוריוגרפיה של הספרות העברית החדשה, אור יהודה תשס"ה.

22 מעניין שבגרסה האנגלית של חלק זה בספרו שוורץ כורך את הקורפוס המדובר תחת הכותרת 'אוטופיות', מילה שחסרה בנוסח העברי. גם אם אינני רואה בסיפור דגם אוטופי, הרי שההקדשה בראשו הסיפור, 'מוקדש לזיכרון איש־הלב א. ל. לוינסקי', מעניינת בהקשר זה. אלתנן ליב לוינסקי (1858-1910), סופר אידי ועברי, כתב כפי הנראה את אחת האוטופיות הציוניות הראשונות: 'מסע לארץ־ישראל בשנת ת"ת באלף השישי', וזאת עשור לפני 'אלטנוילנד' של הרצל. לכן, גם אם אין 'חוג'ה נור' אוטופיה, הרי שאוטופיה נמצאת ברקע כתיבתו. עוד על לוינסקי ראו: 'קלוזנר, כתבי א. ל. לוינסקי ומאמר על תולדותיו וערכו הספרותי, אודסה תרע"א-תרע"ג.

כפי שמדגים הכתוב בויקרא כ 25: 'והייתם לי קדושים כי קדוש אני יהוה ואבדל אתכם מן העמים להיות לי'.²³ כלומר הקדוש הוא מה שמחוץ לתחום הכללי (דוגמא נוספת לזה היא הקדשה שבשולי טקסט ואינה חלק מובנה שלו) וכך גם בלעז כפי שמגלה האימוולוגיה הלטינית של המילה sacred.²⁴ כלומר המקום הקדוש הוא מקום מורחק, נפרד ובלתי־מושג מעצם הגדרתו ככזה. כך – מקום קדוש לעולם לא יהיה 'מקום' ותמיד יישאר בחזקת 'המקום', והפער יוותר על כנו. בסיפורו של סמילנסקי היעד של המספר ושל לזר הוא הירדן, ולא ימת הכינרת. יחד עם זאת, כפי שאדגים להלן, הסיפור של סמילנסקי מקדש את הירדן עבור הקורא העברי. אכן כבר בתחילת היכרותם של לזר והמספר מתברר למספר כי לזר מתייחס למרחב בכלל ולירדן בפרט '[כאילו] הוא נוגע בארץ בדבר שבקדושה [...]. והנקודה הקדושה ביותר בארץ־ישראל הייתה בשבילו – הירדן. בכל פעם שהיה מבטא את השם "ירדן" – נדמה לי, כאילו "שם המפורש" יוצא מפיו' (עמ' 15). ברור אפוא שהירדן קדוש בעיני לזר, אך לא דווקא בעיני המספר או הקורא. בסיפור זה מצליח סמילנסקי לקדש את הירדן (עבור המספר ועבור הקורא כאחד – באמצעות השימוש בגוף ראשון) וזאת מבלי להיזקק למילים מפורשות. כאמור כאשר המספר הנפעם רואה את הירדן הגועש הוא מסיים את תיאורו במילים 'עד כי תמלא כל הארץ כבודו' (עמ' 29). זהו כמעט ציטוט מדויק מישעיהו 3, המסתיים במילים: 'מלא כל הארץ כבודו' ומתחיל לא פחות מאשר במילים: 'קדוש קדוש קדוש'. והתוצאה? למרות השמטת הרישא של הפסוק המקראי הרי דרך השימוש בארמו מצליח סמילנסקי לקדש את הירדן.²⁵ כך הירדן כמקום קדוש ימשיך לתפקד כמקור בלתי נדלה לתשוקה כ'המקום' ולא (סתם) 'מקום'. תשוקה שתמשיך לנוע ולהניע.

ואכן גם אם חיינו של לזר תמו בנקודה זו, הוא ממשיך לנוע. גופתו של הטובע נעצרת לרגע על גדות הירדן, אולם אחרי ש'חברה קדישא' מסרבים לקבור את לזר בטענה שאינו יהודי כי אם 'ערל' (עמ' 31),²⁶ גופתו נסחפת במורד נהר הירדן ואובדת לעד: 'הגוף זו

23 ראו גם המדרש לויקרא יט 2: 'קדשים תהיו: כי קדוש, אני יהוה אלהיכם' היוצר קישור בין קדושה לבין פרישה (כלומר הבדלה): 'כשם שאני פרוש – כך תהו אתם פרושין. כשם שאני קדוש – כך תהו קדושים. קדושים תהיו' (ויקרא רבה כד, ד [מהדורת מרגליות, עמ' תקנז]).

24 תפישה זו ראויה להשוואה עם תפישתו של רודולף אוטו והמשגתו את הנומינוזי, המדגישה את העודפות והנבדלות שבקדושה. עוד על כך בספרו: הקדושה: על הלא רציונלי באידיאת האל ויחסו לרציונלי, מ' רון (מתרגמת), ירושלים תשנ"ט. לאטימוולוגיה של המילה sacred ראו: Oxford English Dictionary (=OED), מהדורה מקוונת: <http://www.oed.com/view/Entry/169556?re> directedFrom=sacred eid

25 כפי שהדגימה יעל פלדמן במחקרה, סמילנסקי לא היסס להשתמש בשורש קד' ש' כשמצא לנכון. עוד על סמילנסקי והשימוש הנרחב במושג הקדושה ראו: י' פלדמן, 'מו'מות קדושים' "ל"אושר עקדה" או "המצאת" העקדה כפיגורה הירוואית בשיח הציוני, ישראל 12 (2007), עמ' 107-151.

26 אל זהותו 'היהודית' של לזר ומשמעותה אחזור בהמשך.

ממקומו והתנווד, והזרם אחז בו וימשכהו למטה [...] והזרם נשא את גוף חברי הלאה, הלאה' (עמ' 32). דומה שאפילו המוות לא יכול לעצור את זרימת התשוקה או את גילוייה הפיסי: התנועה הלאה. במילים אחרות, התשוקה שנחווה בידי לזר היא מעבר לסובייקט המשתוקק. התשוקה אינה של המשתוקק, היא איננה קניינו או עניין אישי. הרקע ההיסטורי של הסיפור מחבר את תשוקתו של לזר אל האקלים החברתי של התקופה: הנהירה צפונה שנדונה קודם.²⁷ מותו משחרר את התשוקה האישית שלו, גם אם כפי שצינתי לעיל היא איננה חברתית במקור, ומחבר אותה אל התשוקה הכללית, החברתית האידאולוגית. במילים אחרות, יותר מאשר גורם פסיכולוגי או אישי, התשוקה הפכה מעתה לגורם סוציולוגי.

'אנטי-אדיפוס' של דלז וגואטרי מדגיש את תפקידה המרכזי של תשוקה בניתוחים היסטוריים, חברתיים ופוליטיים.²⁸ מטרתם היא לשחרר את התשוקה מבלעדיות ועריצות הפסיכולוגיה, אך לא לטעון לריקנותה או לטהרנותה. קריאת הסיפור דרך עיניהם עשויה לסייע בהבנת זרמי העומק שלו ושל התשוקה המובעת בו. בדומה לזה, בי-1995, רוברט יאנג טבע את המושג 'תשוקה קולוניאלית' כדי להצביע על אופיו של השיח הקולוניאלי. בספרו קובע יאנג כי 'קולוניאליזם היה מכונה: מכונה של מלחמה, של ביורוקרטיה ומנהל, ומעל לכל: של כוח'.²⁹ הציונות, על אף ההבדלים הברורים בינה לבין מפעלים קולוניאליים אחרים, איננה שונה במובן זה. לסיכום הרעיון, יאנג בוחר להשתמש במושג מתוך 'אנטי-אדיפוס': 'קולוניאליזם' היה גם מכונה משתוקקת'.³⁰

ב'אנטי-אדיפוס' מגדירים דלז וגואטרי את המושג: 'מכונה-משתוקקת' (desiring-machine). כך השניים מתארים אותה: 'היא בפעולה בכל מקום, לעתים פועלת חלק, ולעתים במתקפים. נושמת, מחממת, אוכלת. מחרבנת ומזדיינת. איזו טעות הייתה לקרוא לזה איד'.³¹ מדהים לראות את הדמיון בין המכונה המשתוקקת של דלז וגואטרי לתשובתו של יוסף טרומפלדור, מדמויות המופת של העלייה השנייה, לשאלתו של זאב ז'בוטינסקי בנוגע להבהרת המושג 'חלוצ':

אנחנו צריכים להקים דור, שלא יהיו לו אינטרסים ולא הרגלים. מטיל ברזל סתם. גמיש – אבי ברזל. מתכת, שאפשר לחשל ממנה כל מה שיש צורך בשביל המכונה הלאומית. חסר גלגל? – אני הגלגל. חסרים מסמרים, בורג, גלגל-תנופה? קחו

27 אין לראות בהיסחפות הגופה הלאה אל הים, את סוף הסיפור או סוף התשוקה. שכן, כדברי קהלת א': 'כל-הנחלים הלכים אל-הים, והים איננו מלא'. נוסף על כך, גם אם כיוון ההיסחפות (דרומה) מנוגד לכיוון הנהירה צפונה, סמילנסקי אינו כותב זאת ומה שמודגש הוא דווקא המשך התנועה הלאה.

28 דלז וגואטרי, אנטי-אדיפוס (לעיל הערה 8). כל התרגומים לעברית במאמר זה הם שלי, ע"צ.

29 יאנג, מכונה-משתוקקת (לעיל הערה 7), עמ' 98.

30 שם.

31 דלז וגואטרי, אנטי-אדיפוס (לעיל הערה 8), עמ' 1; ההדגשה במקור.

אותי. [...] בבקשה, אני עושה את הכול. אין לי פרצוף, אין לי פסיכולוגיה, אין רגשות, אין לי אפילו שם: אני – האידיאה הטהורה של השירות, מוכן לכל, איני קשור בשום דבר.³²

היינו: במקום פסיכולוגיה או איד, יש מכונה שנכונה לכול. מונעת בכוחות גדולים ממנה. וכך ממשיכים דלו וגואטרי בהגדרים את טיבן של אותן מכונות-משתוקקות, לא בני-האדם: 'תמיד יש מכונה מייצרת-זרימה, ואחרת המחוברת אליה [...] התשוקה היא הגורמת לזרימה, ובתורה זורמת בעצמה'.³³ במילים פשוטות יותר – זרימת התשוקה מתדלקת ומניעה את ייצורן של עוד מכונות המייצרות תשוקה, וכך הלאה והלאה עד אין-סוף. לזר, בן העלייה השנייה, הוא מכונה-משתוקקת. משתוקק תמיד, וכפי שהודגם למעלה: לא מתוך צורך או רצון, ללא איד (על פי דלו וגואטרי) או פסיכולוגיה (טרומפלדור) אלא פשוט מכונה. זורם, תמיד. לא עוצר אף במותו. הציונות כמנגנון קולוניאלי היא מכונה המייצרת זרימה. אין היא יכולה לעצור, והיא אינה עוצרת גם במחיר 'חיייהן' או 'מותן' של מכונות. הזרימה חייבת להימשך. לכן גופתו של לזר נסחפת הלאה, וזו גם הסיבה להמשך המפעל ההתיישבותי/הקולוניאלי.

גופתו של לזר נסחפת: התנועה הלאה נמשכת, זרימת התשוקה נמשכת. אילו הייתה הגופה נעצרת ונקברת, הזרימה הייתה נעצרת. היה מקום, או ליתר דיוק, היה אתר: אתר קבורה, אתר הנצחה. בזאת אפילו זרימת הזמן הייתה משתנה: מזרימה קווית מתקדמת לזרימה מעגלית-מחזורית. מעבר מסיפור (story) של התקדמות קווית קדימה לקראת מטרה מוגדרת (היינו: הקמת מדינת הלאום), אל סיפור מחדש (retelling) של היסטוריה (history). הזרימה הלאה של הגופה מרמזת ומבטיחה את התנועה הקווית הלאה של התשוקה ושל הזמן, שכה הכרחית להליכה-לקראת הגשמת החלום. חמוטל צמיר מסבירה במאמרה כי כל אומה לפני ייסוד המדינה היא ישות-משתוקקת המכוונת לעבר הקמתה של מדינת הלאום. עם הקמת מדינת הלאום, זרימת התשוקה שהניעה ותדלקה את האומה חדלה. 'מרגע זה ואילך, האומה נכנסת לזמן משכפל-מנצח [מלשון הנצחה], מתוך רצון להגן ולשמר את אשר "נולד" [...] על האומה להמציא וליצור מחדש, שוב ושוב, את התשוקות שלה, עתידה ואת תחושת ההתקדמות שלה'.³⁴

32 ז'ובטינסקי, אבטוביגריפה, ירושלים תש"ז, עמ' 206; ההדגשות שלי. יש להדגיש עם זאת שדימוי האדם כמכונה משקף את רוח התקופה ובא לידי ביטוי באידאולוגיות שונות ואינו ייחודי לטרומפלדור או לציונות. ברם נקודות ההשקפה בין ניסוחו של טרומפלדור לבין זה של דלו וגואטרי (המתנגד להגדרתו כדימוי) תורמות לקידום הדיון כאן.

33 דלו וגואטרי, אנטי-אדיפוס (לעיל הערה 8), עמ' 5.

34 H. Tsamir, 'Jewish-Israeli Poetry, Dahlia Ravikovitch, and the Gender of Representation', *Jewish Social Studies: History, Culture, Society* 14,3 (2008), p. 93

כל מימוש מלא של אידאולוגיה מעמיד בסימן שאלה את המשך קיומה, או כפי שניסח בתוכחה ברוך קורצווייל: 'הציונות נבהלת מפני התגשמות חלומה'.³⁵ שכן, עם הגשמת החלום, החזון נעשה מיותר, בדיוק כפי שעדי אפיר (מתוך עמדה פוסט־ציונית מובהקת) כותב: 'העידן הציוני בא אל סופו בזכות הגשמת החזון הציוני. אנו חיים בעידן פוסט ציוני כתוצאה ישירה מהצלחת המפעל הציוני'.³⁶ אולם סיפורו של סמילנסקי הוא סיפור ציוני על יהודי חדש בעל רוח וגוף חדשים. הסיפור נכתב בעידן ציוני, והיעד, מדינת העם היהודי, עודו רחוק מלהתגשם. לכן על התשוקה להמשיך לזרום, לכן אפילו במותו – תנועתו של לזר נמשכת.

סיפורו של משה סמילנסקי הוא סיפור של בטרם־מדינה ולכן החלום חי וחייב להישאר כך. אחד המנגנונים להשאיר חלום חי הוא כאמור הקדושה שהוזכרה לעיל. מנגנון אחר ויעיל לא פחות הוא המיתוס. בסקירתו את ספרות בני דורו של סמילנסקי מציין שקד כי רבים מהאירועים של התקופה 'היו לחומר ביד היוצר [...] והפכו לעיתים, מהיסטוריה למיתוס'.³⁷ האם ניתן לומר זאת על סיפורו של סמילנסקי? ואם כן, כיצד מתבטא המהפך מההיסטורי למיתי? כפי שהוזכר לעיל, הסיפור 'חוג' נזר' מבוסס ככל הנראה על אירועים אמתיים, היסטוריים, שסמילנסקי מגולל בספרו האוטוביוגרפי 'בין כרמי יהודה'.³⁸ השוואה בין הרומן האוטוביוגרפי לסיפור מגלה את הדמיון הרב בין השניים לאורך העלילות, שיש בהן קטעים שלמים דומים ובחלקם שווים. יחד עם זאת ההשוואה חושפת את ההבדל המהותי בין השניים – הסיום.³⁹

המקור האוטוביוגרפי מסתיים באכזבתו המרה של לזר מעליבותו של הירדן שמתגלה בפניו: 'פתאום הפך זה את סוסו, דפק בו בכל כוחו וחזר בסערה בדרך שבה בא [...] למחרת חזרו הרוכבים לרחובות. עיפים ומדוכאים חזרו, ולאזאר נפרד מעל חברו בלי

35 ב' קורצווייל, 'על העברים הצעירים', הנ"ל, ספרותנו החדשה: המשך או מהפכה?², ירושלים ותל-אביב תשל"א, עמ' 291.

36 ע' אפיר, עבודת ההווה: מסות על תרבות ישראלית בזמן הזה, בני ברק 2001, עמ' 278.

37 שקד, הסיפורת העברית (לעיל הערה 1), עמ' 29.

38 תקצר היריעה מהכיל דיון ב'אמת' ההיסטורית של סוגת האוטוביוגרפיה בכלל או במקרה של סמילנסקי בפרט. לדיון נרחב בסוגה ובמכשולותיה ראו למשל: R. Pascalm, *Design and Truth*; P. J. Eakin, *Fictions in Autobiography: Studies in the Art of Self-Invention*, Princeton, NJ 1985; idem, *Touching the World: Reference in Autobiography*, Princeton, NJ 1992. יחד עם זאת אני מסתמך על היהוי של 'בין כרמי יהודה' עם אחד מכרכי האוטוביוגרפיה של סמילנסקי ומקבל את הכתוב בו בתור האמת ההיסטורית (ולו רק) של המחבר המשתמע. לשם השוואה, ראו למשל מהלכה של דומב בספרה: R. Domb, *The Arab in Hebrew Prose 1911-1948*, London and Totowa, NJ 1982, pp. 1-39

39 יש כמובן הבדלים נוספים, למשל העובדה שלזר הבדיוני עולה בגפו ולא עם משפחתו. אולם על כל אלה מאפיל השינוי הדרמטי בסיום, והוא המהותי לדיון כאן. את ההשוואה הנרחבת בין השניים ומשמעותה אשאיר לפרויקט עתידי.

דברים והלך אל חדרו' (עמ' 113; ההדגשה והשם בכתוב מלא מופיעים במקור). בעיבוד הספרותי, פתיחתה של התמונה שווה, היינו אכזבה קשה, אך אז מגיע השינוי: 'פתאום עמד סוסו, והוא הסב אלי את פניו ואת ידו הרים למעלה' (עמ' 29). מיד אחר כך מגיע התיאור הדרמטי של הירדן הגועש שצוטט לעיל, ובעקבות זאת השתלשלות העניינים המביאה את לזר לקפוץ למים ולמצוא את מותו בין הגלים.

תיאור האירועים בסיפור אינו נאמן ל'מציאות' כפי שהיא מובאת בספרו 'בין כרמי יהודה', אולם בו בזמן אין זהו בְּדִיוֹן מוחלט. סמילנסקי אף מכריז על כך במפורש בכותרת המשנה של הסיפור: 'לא מעשה ולא בדותא'. מעניין לגלות שזו גם הגדרת המיתוס על פי רולאן בארת'. במסתו 'המיתוס היום' כותב בארת': 'המיתוס אינו שקר ואינו הודאה: הוא עיקום'.⁴⁰ בארת' ממשיך וטוען שתפקידו של המיתוס הוא לְטַבֵּעַן את ההיסטוריה, היינו להפוך אותה לטבעי או לטבעי, כלומר למשהו שלא ניתן להטיל בו או בצדקתו ספק.⁴¹ במילים אחרות, לאזאר ההיסטורי הופך בסיפור בתחילה לזור ומסיים כחוג'ה נזר המיתי. מכל האמור לעיל מובנים דברי שקד על סמילנסקי ש'גיבוריו מתים בלא שתיווצר אצל הקורא תחושת טרגדיה. מותם מעורר הערצה ולא פחד'.⁴²

ואכן כך גם המקרה של לזר, שבמותו זוכה יותר מכול ליהס של הערצה כ'שיר הלל ליהודי החדש'.⁴³ האומנם? האומנם 'הודי חדש'? שאלת זהותו היהודית של לזר מפעפעת לאורך היצירה כבר למן שיחתו הראשונה עם המספר. לשאלת המספר על אבותיו היהודים, מתוודה לזר כמעט בבושה כי 'אבותיי? לא! ... אבי מתבולל הוא ... ואמי ... אמי לא הייתה יהודית' (עמ' 8). דווקא משפט זה מביא את המספר להודות: 'האיש הזר, היושב לקראתי, נעשה לי פתאום קרוב קרבת-נפש' (שם; ההדגשה שלי). נוסף על כך, ניתן לזהות כמובן גם בתשוקה של לזר לירדן, הכמיהה לטבול בו, מאפייני התנהגות נוצרי (כלומר לא-יהודי). יחד עם זאת, באופן פרדוקסי, דמותו של אותו הזר, הלא-יהודי, נתפשה כאמור כמופת ליהודי החדש. כיצד אפשר להסביר זאת? בחשוון תרע"א, 24 באוקטובר 1910, חודש וחצי לפני שסמילנסקי החל לפרסם את סיפורו מעל דפי 'העולם', מפרסם ברנר מאמר ב'הפועל הצעיר' תחת שם העט 'וסף חבר' ומחולל את מה שלימים ייקרא 'מאורע ברנר'. מאמרו של ברנר, 'על חיזיון השמד', מדגיש שבעיית (המרת) הדת איננה הבעיה המרכזית של העם היהודי, שכן אלפי היהודים שבחרו להמיר את דתם לא היו מעולם חלק מהעם היהודי.⁴⁴ ברנר רואה בהתנצרות מעשה סמלי בלבד שכן לדידו אין הלאומיות תלויה בדת. השאלה לפיכך אינה שאלת הדת או שאלה דתית, אלא הצורך לחתור ליצרניות בחיי

40 ר' בארת', 'המיתוס היום', הנ"ל, מיתולוגיות, ע' בסוק (מתרגם), תל-אביב תשנ"ח, עמ' 257.

41 שם, עמ' 258.

42 שקד, הסיפורת העברית (לעיל הערה 1), עמ' 45.

43 שם, עמ' 47.

44 י"ח ברנר, 'על חיזיון שמד', כתבים ג, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 333.

היהודים ולהעמיד את הקיום היהודי על יסוד לאומי בריא. טענתו היא שאם אדם אינו קשור לקולקטיב היהודי אז המרת הדת שלו אינה מעלה ואינה מורידה מיהדותו. סמילנסקי מתחיל לפרסם את סיפורו כחודש לאחר שברנר מפרסם את מאמרו. סיפור על בן לאם נוצרייה, אב מתבולל, שהוא עצמו כלל אינו נימול. סיפור המסתיים בקריאה לעבר אנשי 'חברה קדישא', אנשים שיהדותם (ולו אך זו הרשמית והמוכרת) אינה מוטלת בספק: 'ואף אם לא נמול, יהודי טוב היה מכולכם יחד!' (עמ' 31). האם הסיפור של סמילנסקי מעמיד דיוקן מופת של יהודי חדש, יהודי שאינו יהודי? או שמא מותו הטרגי של לזר מדגים כישלון של הדגם המוצג בו כפי שרומז גינבורג בסוף מאמרו?⁴⁵ ראשית, יש להדגיש, סמילנסקי מציג בסיפור דגם חדש, שלא לומר קיצוני ומהפכני של החלוץ. זהו 'יהודי חדש' כל כך עד שאינו יהודי כלל. בתוך עולם היצירה, עצם הפיכתו של לזר למופת מעידה על קרבתו או לפחות על השקתו הרעיונית של סמילנסקי לברנר בעניין זה. יתרה מזו, העובדה שאף מבקרים חדי' עין כשקד אינם מצביעים מיד על זהותו הלא-יהודית של אותו 'יהודי חדש'. עובדה זו מעידה יותר מכול על כוחו של המסנוור (או שמא ראוי יותר במקרה זה לומר: הסוּחף) של המיתוס.

לסיכום, סיפורו של סמילנסקי הוא סיפור מיתי, סיפור המייצר גיבור שיאפשר את המשך החלום, את התנועה לקראת הגשתו, והמדגים את זרימת התשוקה המניעה את 'המכוונת' בדרכן למימוש. יש לזכור כמובן כי את ביטויי התשוקה יש להבין כחלק משיח פוליטי. שכן, הם מעניקים לגיטימציה למהלך כיבוש הארץ ויישובה ומכאן שאין להבין את התשוקה לארץ כרגש "טבעי", ביולוגי, אלא כמוּבנית ככזו בשיח. בכך מהווה התשוקה 'אישור' דה-פקטו לזכות/בעלות היהודית-ציונית – והרי מדובר בסיפור ציוני לכל דבר – על הארץ.⁴⁶ הסיפור יוצא מהאישי ועובר לחברתי, יוצא מההיסטורי והופך למיתי, בשטף המעוור את עיני הקוראים בני-הזמן, סוּחף אותם ומאפשר את המשך (תנועתם לעבר מימוש) מפעלם. עכשיו, שנים לאחר הגשת החלום, אפשר בעיניים פקוחות לזהות את המיתי במיתוס, ולראות את הסיפור כחלק מההיסטוריה: כמשקף אותה ומבנה אותה בו בזמן.

45 גינבורג, בין שפה לארץ (לעיל הערה 2), עמ' 233-235.

46 תורה למורי חנן חבר שחידי נקודה זו.

English Abstracts

HA-MAKOM VE-SHIVRO: DESIRE, PLACE AND MYTH IN
MOSHE SMILANSKY'S *KHAWADJA NAZAR*

Eran Tzelgov

This paper offers a new subversive reading of Moshe Smilansky's story *Khawadja Nazar*. The paper deals with the movements of the story's protagonist, situating them in the context of the Zionist colonial project. I suggest how the failure of the archetype of the 'New Jew', in effect ensures the success of the national project of the 'New Jew', i.e., Zionism. I do so by conducting a close (Deleuzian) reading of the protagonist's *désir*, stressing the fundamental gap between 'a place' and 'the place' within the Zionist discourse