

מצד זה

עמוס לויתן

מוספים, ספרים, אירועים

באיזו שפה נדבר?

הגיליון האחרון של 'עתון 77' המוקדש ל"פואטיקה מזרחית" הוא גיליון מעניין הראוי לכל שבת. מורגש בו ריכוז מאמץ בתחום החשיבה (מאמריהם של קציעה עלון, דליה מרקוביץ, חנן חבר, עמרי הרצוג, נעמה מישר), היצירה (שירה וסיפורת מאת אלמוג בהר, סיגלית בנאי, יאלי השש, גלעד מאירי, יונית נעמן, יחזקאל נפשי, מתי שמואלוף) והעריכה. זהו גם גיליון מאתגר ובהתאם למזגי הביקורת אעיר על כך כמה הערות:

תו בולט של מרבית המשתתפים הוא בואם "מתוך המקום האקדמי". התיאוריה המגדרית, הפמיניסטית, הפוסט-קולוניאלית, וכדומה, היא הרוח המלבה את הלהבה. הגודש תיאורטי הוזה מגיע לא אחת ככתונת תפורה מראש אותה מלבישים על היצירות עצמן. דליה מרקוביץ וקציעה עלון ברשימת המבוא שלהן כותבות על יאלי השש (המיוצגת כאן בשני שירים): "השש עושה שימוש מתוחכם בפוליטיקה האתנית של המיניות. היא מנכיחה בעוצמה את המטען הארוטי שמטילה התרבות על האשה השחורה, המזרחית, ובתוך כך מפרקת את הקידוד המיני של האתניות ומחלצת אותה מן הראייה האקונומית". דברים אלה עשויים להיות פראפראזה על דבריו של פרנץ פאנון הנזכר כאן הרבה, אבל כל ניסיונותי (אולי מחמת קוצר המשיג) להחיל אותם על שיריה הקונקרטיים של השש עלו בתוהו.

חנן חבר, חלוץ באימוץ מודלים מן השיח הפוסט-קולוניאלי העולמי ונטיעתם בעברית, משכיל אותנו במושג חדש המכונה בפיו "לימודי מוכפפים" (Subaltern Studies) זוטרים בתרגום מילולי. "ענף של ידע היסטוריוגרפי שהתפתח בהודו בראשית שנות



השמונים". מתברר שבניין הופעל העברי חביב במיוחד על בעלי השיח הזה אצלנו, שכבר טבעו את המושגים "מודרים", "מושקפים", "מוחלשים" וכדומה. תארים ולא שמות (כמו "פועלים", "עובדים", "שכירים") המציינים לא רק עובדה אלא גם שיפוט ערכי.

מאותו מאמר אני למד, שאפילו המרקסיום נפסל בשיח "המוכפפים" בתור "שיח אירופי המבוסס על האוניברסליזציה של אופני הייצור". משמע, "אירופי" ו"אוניברסלי" נפסלים מראש בשיח הפוסט-קולוניאלי כבלתי קבילים. בעיה גדולה, המעמיקה את הדיכויטומיה מזרח/מערב ומרחיקה כל פתרון. רומז לה מתי שמואלוף בשיריו החדים המתפרסמים בחוברת. בשיר 'ליצחק לאור' הוא מלגלג על מי שניסה לדבר איתו "מזרחית": "המרפסת ממנה התבוננתי לא החזיקה מעמד / הריש הברזלית התקועה בה / התערערה". אז נותרה שאלה: באיזו שפה נדבר זה עם זה?

המזרחי והשיח הפוסט-קולוניאלי

ספרו של דרור משעני הוא ספר מחקר מקורי וחשוב. עם זאת הוא גם ספר פולמוס בשאלות שאינן ספרותיות בלבד. את דברי להלן אקדיש בעיקר לפולמוס זה.

כבר בשם הספר **בכל העניין המזרחי יש איזה אבסורד** (עם עובד, סדרה 972 לתרבות מדוברת 2006, עמ' 204) יש מן הפולמוס: לא ברור אם זו הצהרה אמיתית של דעת מחברו, או כותרת פרודית על דעתו. רק כשמגיע הקורא לעמוד 140 בספר, ברבע האחרון שלו, מתברר לו שזהו בכלל ציטוט מתוך ראיון של א.ב. יהושע עם שמואל הופרט ב'קול ישראל' מ-1987, ראיון שבו אמר יהושע בשיחה על ספרו **מולכו**: "בכל העניין הספרדי יש איזה אבסורד. כביכול, אתה שבאת ממקום שנחשב בעיני כמה אנשים לנמוך, צריך לשמור אמונים לשכבה החלשה. ויש כאן מעין דרישה: אתה באת מהם ולכן אתה חייב להישאר איתם". לדעתי, זו כותרת שמשעני כותב את כל ספרו כוויכוח איתה, ובעיקר עם הסיפא שלה, כאשר יהושע הוא הנמען הגלוי והסמוי של ויכוח זה.

זו גם כתיבה פולמוסית משום שמשעני, רדיקל מזרחי כעולה מספרו, מתנגד למה שהוא תופס כניסיון של "התפייסות" מדומה עם המזרחיות לאחר המהפך של 1977, שהיתה לדבריו "סטיכיה אלימה שנכפתה על האליטה התרבותית" ולא "היפתחות פנימית לרב-תרבותיות" (עמ' 167). וזו בעיקר כתיבה פולמוסית, משום שמשעני אינו מנסח בשום מקום בספרו באופן חיובי ועצמאי, מיהו מזרחי ומהי מזרחיות בעיניו, אלא מעדיף לנהל על כך ויכוח דרך דעותיהם של אחרים על הייצוג המזרחי בשלושה רומנים: **התגנבות יחידים** של יהושע קצו, **קופסה שחורה** של עמוס עוז, ו**מולכו** של א.ב. יהושע והביקורת שנכתבה עליהם. (בכך הוא הולך בדרכו הביקורתית של מורו ורבו אדוארד סעיד באוריינטליזם, הנזכר הרבה בספר, הקורא את המזרח דרך עיניים מערביות ולא דרך עיניו שלו). לדברי משעני הופיעה לראשונה בשנות השמונים התמה המזרחית בשלושת הרומנים הללו, אולם בפועל לא נשתנה דבר. בדברי הסיכום שלו עליהם הוא כותב:

בהיסטוריה של הספרות העברית, הרגע של הופעת המזרחי בתוכה, הוא בעצם רגע של התפרצות חרדה מנוכחות המזרחיות במרחב הפוליטי ושל ניסיון להסדיר מחדש בשיח את הנוכחות הזאת וגם את החרדה ממנה. ראינו כיצד התגנבות יחידים הרומן הפוליפוני של יהושע קצו, כמו **קופסה שחורה**, הרומן הגזעני

אולם, כאמור, השאלה המרכזית באמת ביחס לספר זה, היא מה משמעות השימוש בשיח הפוסט-קולוניאלי לגבי מזרחים ואשכנזים בישראל (בין אם "המזרחי" נתפס בו כ"יליד" ו"האשכנזי" כ"מתיישב" כמו באלג'יריה; ובין אם "המזרחי" נתפס בו כ"שחור" ו"האשכנזי" כ"לבן" כמו ביחסי הגזעים בארה"ב)?

אם האשכנזי מזהה עם הלבן-הציוני, והמזרחי מזהה עם השחור-הילידי, הרי לפנינו לא רק שתי ישויות אתניות המסוכסכות סכסוך תרבותי, אלא גם שתי ישויות המסוכסכות סכסוך פוליטי על זהותה של מדינת ישראל. ואף שמשעני אינו עוסק בשאלה זו ברור שלעמדתו יש השלכה, למשל, על השאלה אם ישראל צריכה להיות "מדינת כל אזרחיה" או "מדינת העם היהודי"? ובאמת, יש מן ההוגים ב"קשת הדמוקרטית המזרחית", כמו יהודה שנהב, למשל, שמבקשים לראות במזרחים קודם כל את "היהודים הערבים" כשם ספרו (2003). גם משעני מזהה במודע את שפת המאבק של האינטלקטואל המזרחי החדש עם השיח הפוסט-קולוניאלי, אשר לדבריו היה פוסט-ציוני ופוסט-לאומי עוד לפני שהיה פוסט-קולוניאלי:

הלשון המזרחית החדשה הזו, של דור האינטלקטואלים אשר הגדיר מחדש את שפת המאבק המזרחי באמצעות המחשבה הפוסט-קולוניאלי, היתה כבר לשון פוסט ציונית, פוסט לאומית (עמ' 182).

לא מיותר לציין, כי דווקא בהקשר זה הוא נקלע לסתירה הנוגעת לתזה יסודית בספרו: שכן, מצד אחד הוא מברך על "התפוררות" הגוף הלאומי ההומוגני כפי שנעשה בקריאה "פוסט-לאומית" ברומן *התגנבות יחידי* של קנו (הפרק השני כולו "הגוף חולם על שלמותו" מוקדש לכך); אולם מצד שני הוא מתנגד לקריאה כזאת (נקרא לה "פוסט-מזרחית") של הגוף ההומוגני המזרחי, כפי שניתן לקרוא בה את *מולכו* או גם את הרומן האחרון של יהושע שליחותו של הממונה על משאבי אנוש (2004) עליו הוא כותב:

בשנות התשעים, כאשר הסופרים בני דורו הלכו והתכנסו ביצירתם המאוחרת אל החדרים של ילדותם, אל הלשון שבו דיברה אליהם אמם, מחק שוב יהושע, הסופר הישראלי שהמזרחיות פרצה ממנו בשנות השמונים, את ההבדל האתני מיצירתו. את הדיבור הגלוי על מזרחיות במולכו הוא החליף בפואטיקה של זרות ופירוק" (עמ' 182).

עברות הלשון הפוסט-קולוניאלי המוקרית ללשון הביקורת המזרחית, הוא שרשור "מעוברת" של זהויות כדלהלן: "הלכן" מזהה עם "האשכנזי", "האשכנזי" מזהה עם "הציוני", "הציוני" מזהה עם "הקולוניאלי" (הגזעני), בעוד "השחור" מזהה עם "המזרחי". התוצאה המתקבלת לבסוף, וזה בלי ספק חידוש מרחיק לכת של ספר זה, היא שהרדיקל המזרחי האמיתי אינו יכול להיות ציוני או לאומי, ואם הוא כזה, הוא בוגד בשורשי המזרחיים.

מעניין במיוחד המקרה של *מולכו*. דווקא משום שמחברו הוא ספרדי מזרחי, עושה ממנו משעני את הנמען העיקרי של ספרו ותובע ממנו נאמנות לעמדות רדיקליות פוסט-קולוניאליות. כידוע, פוסל הרדיקל את מי שפחות רדיקל ממנו: היהודי האורתודוקס את הזרמים האחרים ביהדות, הפונדמנטליסט המוסלמי את המתונים באיסלאם, הסוציאליסט את הסוציאל-דמוקרט, הפמיניסטית המיליטנטית את כל השאר, ומשעני את כל גוני הביניים של המזרחיות שמבטא יהושע. בכך הוא נדחק, בעצם, לעמדה מזרחית מהותנית, כאילו יש רק מזרחיות אותנטית אמיתית אחת שאינה בת שינוי, והיא בהכרח רדיקלית ופוסט-קולוניאלי. וכך הוא מסכם את דעתו על *מולכו*:

הרומן שהשיח הביקורתי (האשכנזי - ע.ל.) ניסח כרומן של חזרה אל עבר מזרחי, הוא בעצם טקסט המעמיד במרכזו מוקיון מזרחי, חקיין מלנכולי של אשכנזיות, שאינו מפסיק לחזור על פרקטיקות אשכנזיות של הזדהות ולהחמיץ, כדי להסיגר בהחמצות אלה את האופי הקולוניאלי של הטקסטים והמבטים שבאמצעותם מתכוננים הלבן (האשכנזיות) והשחורות (המזרחיות) בספרות ובתרבות העברית (עמ' 169).

בעיני משעני מולכו הוא "מוקיון מזרחי" ו"חקיין מלנכולי" המבקש לרצות את המבט הקולוניאלי האשכנזי, ואיננו מזרחי אמיתי לפי אמות המידה שלו. על פי ציטוט מג'ודית באטלר (הספר עמוס בציטוטים כאלה מפי פוקו, פאנון, סעיד, וכדומה) "כל הזהויות הזהות המגדרית, הזהות האתנית וזהויות אחרות, מתכוננות באמצעות פרקטיקות של חזרה מצטטת על טקסטים זרים וסמכותיים" (עמ' 146). כוונת משעני היא למולכו, החוזר על פרקטיקות קולוניאליות, ואולם דברים אלה נכונים באותה מידה גם לגבי הרדיקל המזרחי המכונן את זהותו באמצעות חזרה מצטטת על טקסטים פוסט-קולוניאליים.

של עמוס עוז, חווים את הופעת המזרחיות כאיזה קץ בהיסטוריה הלאומית, שבר בחלום הציוני, ומנסים לכוון שוב את הלבן הישראלי האבוד, באמצעות הרחקה מחודשת של המזרחי מן הסצנה הלאומית. ראינו גם כיצד מולכו של א.ב. יהושע, הרומן שלכאורה מתאר את "שחרורו" של המזרחי ואת השיבה שלו אל שורשיו ואל זהותו, מספר למעשה כיצד מתכוננת הזהות האשכנזית והמזרחית בישראל באמצעות שכפול המבט הקולוניאלי, וכיצד הוא מתאבל בחשאי על אובדן הבית והעבר המזרחי" (עמ' 178-179).



זו טענתו היסודית בספרו: הופעת המזרחיות במרחב הפוליטי הישראלי, לפחות בשניים מתוך שלושה רומנים אלה, נתפסה כמין איום, כקץ בהיסטוריה הלאומית וכשבר בחלום הציוני, ולפיכך הם מנסים לכוון שוב את "הלבן הישראלי האבוד באמצעות הרחקה מחודשת של המזרחי מן הסצנה הלאומית".

השאלה היא כיצד תופס משעני עצמו את ההתפתחות הזאת בעיניו שלו? (אם אמנם היה המהפך של 77 "סטיכיה אלימה", אז אולי היה בו בכל זאת איום ממש?) כאמור, אין משעני אומר את דעתו שלו ישירות, אלא בעקיפין, אבל גם בעקיפין זה, מסתבר, יש קביעה עצמאית משלו העולה מתוך השיח המשמש אותו בביקורתו, שהוא "לשון הביקורת הפוסט-קולוניאלי, מעוברתת ללשון של ביקורת מזרחית" (עמ' 18). כל פרק ההקדמה לספר ("דברי מבוא על לשון הביקורת המזרחית בעברית"), מוקדש בעצם להסברתה של לשון זו ומקורותיה. מה שקורה בפועל בתהליך

כלומר מצד אחד יש כאן השוללת את "הלאומי", ומצד שני מחייבת את "האתני". סתירה הטבועה בלב לבו של הספר הזה. משעני רומז כי בעוד שסופר כמו עמוס עוז בסיפור *על אהבה וחושך* חוזר לספר את סיפור הלאום כסיפור חייו (בניגוד לצו הפוסט-לאומי), הרי יהושע "מחק את ההבדל האתני מיצירתו" ועוסק עתה ב"פואטיקה של זרות ופירוק" של המזרחי (בניגוד לצו השימור האתני):

יהושע לעומת זאת, לקח מגיבור הרומן שלו את ביתו, ואפילו את שמו, השאיר אותו ללא זהותי בכלל, משתוקק אל גופה של אשה זרה, תושבת ארעית שבאה לירושלים ממזרח, ולא הפכה בה מעולם לבת בית...

באמצעות אותה אסטרטגיה חדשה של אי ייצוג המזרחיות שמרחיקה אותו כל כך מן האוטוביוגרפיה, שמקרבת אותו אל הפיקרסקה, האופן שבו זהות מובנית מבחוץ, במבטו ובלשונו של מישהו אחר" (עמ' 183).

משעני נוטל לעצמו את תפקיד 'האתני העליון' של יהושע ומאשים אותו ב"אסטרטגיה של אי ייצוג המזרחיות", המרחיקה אותו מן האוטוביוגרפיה של עצמו ומכוננת לו זהות מובנית "מבחוץ". ובעודו מדבר על "רב קוליות" מבורכת בהתגנבות יחידים הוא מסרב לקבל את מולכו כביטוי של "רב קוליות" מזרחית.

בסופו של דבר, כאמור, אנו עוסקים במציאות ולא רק בייצוגים שלה בספרות. לדעתו, המהפך הפוליטי טרם מיצה את הפוטנציאל המהפכני שלו ו"הרב תרבותיות" לפי שעה היא רק "סיפור כיסוי" על "אחד הרגעים המדממים בשבר שבין הספרות העברית למזרחיות" (עמ' 179). לכן, גם אין צדין סיבה להיפרד מן הלשון הפוסט-קולוניאלית ומלשון הביקורת המזרחית (עמ' 33) כפי שמהרגו לעשות.

אלא שבפועל, המציאות מורכבת יותר מזו הספרותית. (עובדה שמשעני עצמו לא אימץ את הטרמינולוגיה שהציע שנהב בספרו *היהודים הערבים* ומוסיף לכנותם "מזרחים", אף שלפי שנהב זו המצאה ציונית). המציאות גם משתנה מהר יותר מן הספרים הנכתבים עליה, וזאת בעיניים של גורמים שכלל לא נדונו בספר ולא במאמר הזה. לכן, אולי, נמנע משעני בכל ספרו מלנסח על דרך החיוב פרוגרמה מזרחית משלו, והמקום היחיד שהוא מדבר על כך, עוסק יותר באובדן שהתרחש בעבר מאשר בפרוגרמה לעתיד:

ההיענות המזרחית לתביעת ההזדהות של

הישראליות היתה כרוכה בפרידה מן המזרחיות כאופציה של זהות, בהרחקת הבית המזרחי אל תחום שאי אפשר עוד לחזור אליו, בסילוק האב המזרחי אל מרחב האובייקטים שאי אפשר יהיה לעולם לאהוב" (עמ' 169).

אבל כלום לא זה מה שאירע גם לבית האשכנזי המסורתי, שהמודרניות (הציונית) חיסלה גם אותו.

למעשה, באשר לקול המזרחי העצמי, הספר מסתיים במשפט שאלה אחד: "ואנחנו, האם כבר אנחנו יודעים לדבר על עצמנו?" (עמ' 183).

מעניין שהמסורר והסופר בעל החושים החדים, שמעון אדף, שחש ב"חטאת" שהונחה כאן לפתחם של ה"אנחנו" המזרחים, אמר בערב ההשקה לספר ב'תולעת ספרים' (26.4) ואני מצטט מתוך מה שרשמתי שם בחיפזו: "עכשיו סופרים מזרחים צריכים לחשוב, איך משבשים את התזה של משעני. איך לכתוב יצירה מזרחית לפי קריטריונים אסתטיים, איך לייצר אסתטיקה חדשה שתיפרד מן המוצא האתני. אבל ברור שבכל מה שיכתבו תשמש עבודתו של משעני נדבך חשוב."

'עכשיו', נכון לעכשיו

שני פרסומים העוסקים בשירת דור המדינה, שראו אור לאחרונה, משתלבים בוויכוח שפתח ספרו של משעני. האחד הוא ספרו של גבריאל מוקד *ארבעה משוררים* (על עמיחי, זך, אבידן וולך) בהוצאת האוניברסיטה המשודרת של גלי צה"ל 2006; והשני מסתה של פרופ' חביבה פדיה "הגיע הזמן לומר 'אני' אחרת בשירה העברית" שפורסמה בשני המשכים במוסף 'ספרים' (2 ו-10 במאי) שדרור משעני הוא עורכו. שני הפרסומים, אף שנכתבו כל אחד לעצמו, מתכתבים זה עם זה וגם גררו תגובות זה על זה. לפיכך אלך מן הסוף להתחלה, כלומר מן המסה והתגובות אל הספר.

טענת היסוד של חביבה פדיה, משוררת ופרופסור למחשבת ישראל באוניברסיטת בן-גוריון, היא כי המהפכה השירית שחוללו נתן זך וחבורת "לקראת" בשירה העברית נהפכה כבר מזמן להגמוניה החולשת על רוב היצירה בשירה העברית המודרנית. במרכזה ניצב אותו "אני" ארצי וחולף, הלוכד עצמו ברסיסי הרהורים ורשמים, שהשתלט על השדה השירי כולו. עבור שירה זו אין חשיבות למרכיבים קונקרטיים של זהות ומקום, וכל שירה אחרת העסוקה בהגירה או בתכנים רליגיוזיים וסימבוליסטיים, מתויגת על ידיה כשירה

"דתית" או "עדתית". אבל עכשיו, כותבת פדיה, הגיע הזמן לזוז מראיית "האתני האוניברסלי" של שירת זך, הנתפס גם כ"אתני מערבי" כשדה יחיד שבו מתרחשת השירה העברית אל ראייתו כאפשרות אחת בין אפשרויות אחרות. (דברים המזכירים את דברי דליה מרקוביץ וקציעה עלון ב'עתון 77').

בחלק השני של המסה היא מבהירה, כי שירת האני האוניברסלי של זך, לא רק מטשטשת את גבולות הזמן והמקום, אלא גם נעדרת "אתה" ממשי שאליו היא פונה. "שירת מחאה טובה", תמיד רואה לפנייה "אתה" ופונה אל נמען, שאותו היא מפרקת וממנו היא מבקשת להיבדל. את מטרתה הפואטית היא מנסחת כלהלן: רק הריסת הדיכוטומיה בין מודוס שירי של "אני אוניברסלי" לבין מודוס שירי של "אני ספונטני" (אתני, דתי וכדומה), תפנה את הדרך לפריצת שירת דור ההמשך, שתהיה מבוססת לא רק על פצעי הגירה, אלא גם על אופקים של צבעוניות ואסתטיקה פיגורטיבית ואקספרסיוניסטית בתוך העבריות והישראליות, החיות היום בתוכה במודחק. וכשם שנקודת הייחוס ("הרפרן") של שירת זך היתה השירה המערבית האנגלוסקסית, כך נקודת הייחוס של השירה החדשה תהיה מאגרי התרבות של יהדות האיסלאם.

גבריאל מוקד, כמי שחש שהמסה של פדיה מכוונת גם אליו, הגיב עליה ב'ספרים' ברשימה שכותרתה "השירה העברית מעולם לא היתה מנותקת מהמקום" (24.05.06), שבה ניסה לתקן כמה אי הבנות בדבריה של פדיה. כך, למשל, כתב, כי טענתה היסודית המבוססת על דיכוטומיות "מזרח/מערב", "אתניות/אוניברסליות", "דתיות/חילונית", היא, סכמטית ודוגמטית. גם הלולול שבו היא מדברת על "רסיסי הרהורים ורשמים" של תודעת "האתני האוניברסלי", מקורו, לדבריה, באי הבנה של זרם התודעה המודרניסטי ושל הישגיו החשובים בספרות העולמית (מג'ויס ועד בורחס) ובספרות העברית (מגנסין עד אורפז). יחד עם זאת, על אף מרכזיותו וחשיבותו של הזרם הקיומי הזה, אין הוא מתנכר לעיסוק בשאלות מקומיות, אתניות, ורליגיוזיות, כפי שחושבת פדיה. בשירת יהודה עמיחי, שפדיה מתעלמת ממנה כמעט לגמרי, עיסוק זה בולט ומרכזי.

התגובה של מוקד, שנכתבה כבר לאחר פרסום ספרו, עולה בקנה אחד עם רוב טיעוניו בספר, מה שמצביע על כך שספר זה היווה גם עבורו הזדמנות טובה לבחון, מקץ חמישים שנה, את "הנוסח החדש" של שירת דור המדינה ואת תקפותו, וזאת בידי מי שאחראי במידה רבה