

מִטְעַם 1

כתב עת לספרות
ומחשבה רדיקלית

ינואר 2005

The Ohio State University
Main Library

Jewish Studies Library
Office (324 Main Library)

עורך יצחק לאור **מערכת** עורך וולקשטיין, שאול סתר, דפנה
רוזנבליט **רכזת מערכת** תום קלנר **עיצוב** סטודיו רונן

יוצא לאור על ידי עמותת "השכמה", למען טיפוח כתיבה ביקורתית
וחשיבה מעוררת (ע"ר) 580433795

תודות לקטיה במביץ; קרנה גולד, רויח אליהו גפני, ערן וולקובסקי, דב
חנין, דני טרץ', דפני ליסבונה, רותי מייזלס, מולי מלצר, דרור סגל

PJ 5001

M57

no. 1

כתובת למשלוח כתבי יד ת.ד. 24105, תל אביב, מיקוד 61240
מומלץ לשלוח לכתובת הדואל info@mitaam.co.il
המערכת אינה מתחייבת להחזיר כתבי יד

תוכן העניינים

כתובת אש [שיר]	5	יעל נאמן
14 סיפורים, מאגלית עודד וולקשטיין	7	עוז שלח
אבק [סיפור], מערבית אנון שמאס	15	עֲדָנָה שְׁבִלִי
מחיקות [מסה]	29	גבראל פיטרברג
שני סיפורים	44	יצחק לאור
שבת אם [פואמה]	51	מאיה קוברמן
"אצלי היגיוני, אזור כתיבה": על שירת הפואי העברית [מסה]	63	תמי ישראלי יערה שחורי
שבעה שירים	75	דליה פלח
מ"ארץ ריקה" ל"ארץ המובטחת" [מסה]	79	אילן כפה
יום ירושלים [סיפור]	87	אוריאן זכאי
גרפיטי [סיפור], מספרדית טל ניצן	93	חוליו קורטאסר
הקוד המטאפיסי-אונטולוגי: המוחלט של אושוויץ ושפינוזה [מסה פילוסופית]	97	עודד שכטר
עיונים בחטא, בסבל, בתקווה ובדרך האמיתית [א'], מגרמנית רן הכהן	121	פרנץ קפקא

יעל נאמן

כתובת אש

זה לא הייתי אני אז, אבי, שלא רק שחטאתי,
 אלא אף הצתי כתבת אש מסרט הניר שהצמד לאסלה במלון, שיראו בברור את
 כתב הלימוז: "חוטא במיחד עבודך".
 איז לי מה לומר להגנת.
 אציז רק שאיני זוכר כעת בברור מאיזה חמר היה עשוי הפנזין.
 זה לא הייתי אני אז, אשתי, את הרי יודעת.
 מי כמוד יודע, אשתי החכמה.
 את שידעת להרדם בתבונה ולהתעורר בתבונה, בזמן שאני השתגעתי מגעגועים
 וגם עכשו אני נמס מגעגועים לבנותינו הקטנות עם התיקים הקטנים והפתקים
 הקטנים המצינים את שמו.
 יתרה מזאת, אבי, יתרה מזאת, אשתי החכמה: זה כן הייתי אני,
 זה הייתי אני והפנזין היה מיצן של האחרות. זה היה הפנזין.
 אמרתי כתב לימוז רק בשביל החרוז, רק בשביל הקנמוז של ברונו שולץ,
 רק בשביל להסתיר.
 שקרתי, אבל עכשו אני אומר את כל האמת:
 זה הייתי אני, והפנזין היה דלק סלוני של סקס. רק סקס. בלי אהבה. בלי להבה.
 כן, אבי, כן, אשתי החכמה: בזמן שישנת, זינתי עשרות מהן, זינתי להן את הצורה.
 התגעגעתי, השתגעתי, אז שפכתי בנזין והצתי אותי, ואותן.
 הייתי זין פירומן.
 עכשו אני ער, אבי. עכשו אני בסדר, אשתי החכמה.
 בזכותכם, שכל-כך ידעתם מתי להרדם ומתי להתעורר.
 נגעתם בי ברך ובחמלה והתעוררתי לתחייה, אסיר תודה, מתוך האפר, ומלמלתי
 מתוך ערמת גופותיהן,
 הנה, אני בסדר, זה היה רק סיוט. בדייק-בדייק כמו שקרין הטלויזיה אמר.
 לפני שגרדמתי שם בין הגופות שלהן ונחרתי, אני נזכר עכשו שחשבתני,
 הייתי בטיח במאה אחוז, שזאת כויה מדרגה עשירית.

על כל זה לא בא לי לשמע היום.
 לי, המאהבת לשעבר.
 כלומר, פתאם, משום מקום, לא הייתי מסגלת.
 אין לא מסגלת, יש רק לא רוצה. שמעתי את עצמי אומרת לעצמי, או אולי זה היה
 משהו אחר שרכן לעברי ונסה להשיא לי עצה.
 אבל לא הייתי מסגלת. לא ידעתי מה לעשות, התקשרתי למשטרה.
 שאלו: מי פאן מוסרת תלונה ועל מה את בכלל מתלוננת?
 ספרתי להם את כל הספור והוספתי שאני המאהבת לשעבר.
 אמרו לי: גיברת, את לא עדה מהימנה אבל אם היה בניזן אנחנו לא לוקחים סכונים,
 ניגדת בדרך אליה.
 חפיתי להם בקרן הרחוב על יד המלון שבו נפגשנו שלש פעמים.
 הגיעו שוטר ושוטרת. הצבעתי על המלון כראיה, ואמרתי: הנה, כאן נפגשנו, לא פעם
 ולא פעמים.
 אמר השוטר: אז מה? מיליוני זוגות נפגשים במלונות, יש כאלה שחיים ככה שנים.
 זה ממש לא מענייננו.
 שאלה השוטרת: היכן סמני הבניזן? ואיפה קבר האחיות של ערמת הגופות?
 אמרתי: זאת מטאפורה.
 אמרו: גיברת, תפני לעורך ספרותי. על מה את בכלל מתלוננת?
 אמרתי: מתוך הכוונה חשבת, היום יום שלישי ובא לי לעופף באויר, להצטרף לקרקס
 של מאהבות בכינות ולהגיד לו, ממרומי הטרפז, או עם מוט על חבל דק, משהו כמו:
 גם לי מגיע. תביא קצת פרוורים.
 כן, ככה, איזו קלישאה צפויה, לא מספנת מדי, לא מכאיבה, סתם, סתם, סתם לעשות
 פעם אחת את מה שצריה, את מה שכל עקרת בית ואם לשני ילדים שהיא גם מאהבת
 עושה, כמו להדיח בלים.
 "התחפשה לאחות רחמניה, ועכשו היא מתלוננת," אמר השוטר לשוטרת.
 "היא לא ידעה שזאת תחפשת, היא חשבה שזה עור גופה הלכן, ככה היא טוענת,"
 נסתה השוטרת להעביר לשוטר את לחישותי הצמאות.
 בשלב הזה כבר אבדתי את קולי.
 "בטח-בטח," ענה לה השוטר, "כך זה עושות את עצמו, זה כלן אותו דבר,
 המאהבות לשעבר," נפנה לעברי ואמר:
 "תחזרי הביתה, גיברת, אין כאן ענין לצבור, ואפלו לא ל'לאשה'. את מכובדת
 את זמננו על שום דבר."
 "תקחי את עצמך בידי, לחשה לי השוטרת, בזמן שהשוטר התקדם לעבר הנגידת,
 "זה קורה לכולנו ועובר."

14 סיפורים

אחר צהריים אחד

פרופסור אחד להיסטוריה מבית וגן לקח את משפחתו לפיקניק בחורשת אורנים שקטה ליד גבעת שאול, בעבר דיר יאסין. לא היה קר בשביל לשהות בצל או חם כדי להדליק מדורה, כך שהפרופסור הנחיל לבנו כישורי מחנאות שרכש בצבא. הם סידרו שלוש אבנים מרובעות בצורת U, כדי לחסום את הרוח, והשאירו את הצד הרביעי פתוח. הם ערמו ענפים שבורים על גבי זרדים על גבי מחטי אורן יבשות. הוא הניח לבנו להצית את הערימה. כאשר הקשיבו היטב, שמעו מילמול נמוך וחרישי מעיקולי הכביש המתפתל, עצים הסתירו אותו. הפרופסור לא דיבר על הכפר, מקור האבנים. הוא לא דיבר על בית הספר של הכפר, כיום בית חולים פסיכיאטרי, בעברה האחר של הגבעה. הוא דימה כי הוא ומשפחתו עורכים פיקניק, בלי קשר לכפר; נהנים מאדמותיו מחוץ להיסטוריה.

חנדלה

בסיני, על החוף, התיידדנו עם מלצר בדואי זקן. כל היום רבצנו בחול, סרקנו את השמים החיוורים, וקמנו רק כדי לצנן את עצמנו במים הכחולים הצלולים, בעוד הוא ישב בצל, והמתין למשאלותינו. הזמנו אותו לשבת איתנו ולשתות קפה טורקי מהקומקום שהכין בשבילנו, בתקווה לשמוע ממנו סיפורים אותנטיים על שדות אופיום בהרים, לא על ההיסטוריה, שִׁמְפָּניה אנחנו, כישראלים, נמלטנו דרומה. המלצר הבדואי לא היה בדואי. בתחילה היה מורה, ובגיל עשרים ושתיים, בן-לילה, עזב את עבודתו ואת כפרו, סעסע בגליל, צפונה ואחר-כך זיגוג צפון-מזרחה וצפון-מערבה עד שכעבור כמה חודשים עצר במחנה הפליטים עין אל-חילוה בלבנון. הוא סיפר לנו, באנגלית שלמד מתיירים, איך גנב את הגבול

בחזרה אל המקום שהפך להיות ארצנו, כדי לעבוד בשדות כפרו, שהפכו בינתיים לשדות קיבוץ שנשא אותו שם, סאסא; אחר כך גנב את הגבול למצרים. נשארנו כמה ימים על החוף, שפעם קראנו לו – כך זכרנו, נכספים לתמימותנו האבודה – שלנו, ושנותר חף מפיתוח. שלוותו של המלצר, על רקע הנועם הטיפוסי של החוף בסני, העלתה את חינו בעינינו. רצינו שיפנה אלינו בשמותינו הפרטיים, רצינו לתת לו טיפ נדיב, אפילו זוג סנדלים טובים, אבל דווקא בגלל הפתיחות שבה סיפר לנו את סיפורו, לא ראינו טעם לנסות ולשכך את כאבו. הוא התגורר במחנה עין אל-חילוה בדיוק בתקופה שהתגורר בו הנער, עליו עתידה היתה להתבסס דמותו של הגיבור הפלסטיני המצויר. הוא סיפר לנו איך עזר לנער צעיר לברוח מִטֶּבַח, סידר לו מיטה ארעית, ושר לו שירי ערש עד שנרדם. כאשר מצא אותו, היה הנער יחף וקרח, חוץ מתריסר זיפים. הוא שכב, כשפניו אל האדמה, דם ירד מקרסולו, ידיו משוכלות מאחורי גבו. במשך חודשים נשא המלצר שלנו את חנדלה בכל בוקר מאוהלו הרטוב אל אוהל המרפאה היבש, ודאג שתופרת מכפר סמוך תטליא את שרוול חולצתו של הנער. הוא היה הראשון שראה את הנער מת. באותה עת לא יכול היה לדעת מי עתיד להיות חנדלה, שעל פניו המתים משך את השמיכה.

בוגד

בתל-אביב, במושב הפתיחה של הכנס השנתי של החברה הבוטנית, בוטלה הרצאה של בוטניקאי מחיפה ברגע האחרון, ובמקומה נערך פאנל על אתיקה, לפניו נקרא הבוטניקאי הזה להעיד. באותה שנה הובילו אותו סיוריו לשדה כלניות ליד בית-שמש, שאישר את מה שקרא בספרי ההיסטוריה אבל מעולם לא ראה במו עיניו: פסים ארוכים של כלניות לבנות, כחולות וסגולות השתרגו במעבה הכלניות האדומות, כמו ורידים. פָּשְׁעוּ היה פרסום האתר, שבו נחשף הממצא, בכתב-עת עצמאי. לאחר שנחקר בידי חברי הפאנל הנכבדים, הורשע כבוגד, ופה אחד הוחלט להדיח אותו מן החברה הבוטנית. החוקר ניסה לטעון להגנתו כי עשה את מלאכתו ותיעד בנאמנות, כתצלומים ובמדידות, את גוֹנֵיהֶן השונים של הכלניות בשפלת יהודה, אבל עמיתיו לא יכלו לסלוח לו.

להיות ראשונים

בכיתה ד' של בית הספר היסודי בבית-הכרם, יצאנו לטיול לראות אורנים מזן מיוחד: כהים יותר מאלה הנפוצים ברוב אזורי הפיקניק, גבוהים יותר, בעלי מחטים ארוכות יותר. כרענו וטיאטאנו הצידה בידינו מרבד סמיך של מחטים חומות יבשות. הפיניוֹנס נחו על האדמה החשופה. אחרי שמילאנו שקית, הנחנו אותם בזה אחר זה על סלע שטוח, וניפצנו באבן את הקליפות הקשות; הנחתנו עליהם מלמעלה, טראח, ניפצנו את הקליפה המוכתמת חום-שחור, ואז יצאו אגוזים קטנים רכים, אגוזי שנהב קטנים, רכים ושמנים. העונה התקרבה לסופה, אבל אף אחד לא ליקט לפנינו.

מקורי

פרופסור לפילוסופיה התגורר בבית גדול וישן בפְּקָעָה, שהיו לו כל התכונות הרגילות לבתים גדולים וישנים בירושלים: קירות אבן, תקרות מקומרות, עץ אגוז מקורי, שעוד הניב פרי, מקווה מים תת-קרקעי מקורי, ובור שהגן ינק ממנו בשנות בצורת. תהילתו כהוגה רחב-אופקים נפוצה בזכות יכולתו המוכחת להביס את עמיתיו בוויכוחים על תחומי המחקר שלהם עצמם. למשך זמן-מה הרשה הפרופסור לילדים לשחק בגן, אבל בקיץ 1967 הלך בעקבות המיליונר המפורסם ש. והורה להקים חומת אבן גבוהה מסביב לבית ולגן, כדי למנוע מדייריו המקוריים של הבית לבקר בו.

ריק

בעת שחיכנו לטיסה בנמל התעופה בן-גוריון, הבחנו במשורר מתל-אביב, שקנה קרטונים של סיגריות מנתול וברנדי זול מתוצרת מקומית. בנעוריו, בראשית ימיה של הקולוניה, זוהה המשורר עם מיליציה של חלוצים, שהתגאתה במתקפותיה האלימות על הבריטים, ובאותה מידה גם במאבקה האכזרי נגד המקומיים. כאשר ביקשו ממנו חבריו במיליציה לתרגם מדריך לשימוש ברובה מתוצרת בריטית, גילה כי בכל הקשור לכלי נשק, העברית – לשון שקדמה לרובים, אם לא לאלמות

— סובלת מריק מילוני. היה עליו להמציא מלים לְהִדְקָק, בריח, טווח וכולי. כישרונו בהמצאות אלה — עכשיו הן מלים שגורות בצבא, בעיתונות ובמערכת המשפט — ניכר עד היום. כוונת, השם שהעניק לבתו, הוא כיום שם פופולרי לבנות בישראל. המשורר זכור בעיקר בזכות שירו "חרב". שאלנו אותו, אתה המשורר ההוא? הוא אמר, לא.

סיפור קצר

פרופסור לצרפתית באוניברסיטה העברית הקסים סטודנטים בביקורת ספרות חתרנית ופרשנויות רדיקליות של ההיסטוריה. במהלך טיול כיתתי — לצרפת, כמובן — קיבלו הסטודנטים עדכונים שוטפים על הרומן שניהל הפרופסור עם אחת מהם. הם ידעו שהפרופסור והסטודנטית חלקו בחשאי את חדרו, שאשתו לא ידעה, כמו גם בעלה. הפרטים נידונו בפומבי, אך לא בנוכחות הפרופסור. על המריבות שלהם: "אל תהיו מופתעים אם הוא יהיה עצבני היום," הכריזה הסטודנטית המאהבת יום אחד בעת ארוחת הבוקר. "לא עמד לו בלילה." כמה מן הסטודנטים קינאו: בן חמישים, מבריק, מצחיק ובכושר, כל מה שאפשר לצפות אצל איש מהז'אנר הזה. כמה מהם תהו אם האינטימיות המביכה הזאת יכולה עוד לצמוח יותר. העניין נגמר כאשר חזרה הכיתה לירושלים. מישהו סיפר לאשת הפרופסור. "אין רומנים," אמר כאשר שבה הכיתה והתכנסה. הוא הפסיק כדי להרשים, סילק ממצחו תלתל שחור באצבעותיו הארוכות, "טקסטים ארוכים ומסודרים שייכים לארונות הספרים של המאה התשע-עשרה. היום יש רק סיפורים קצרים."

השתקפות

"ההבדלים בין מילות יחס בשפות שונות נראים שרירותיים, אבל הם מדגימים את ההנחות המוקדמות של כל שפה...". בכל יום שלישי אחר הצהריים במשך הסמסטר הראשון התנמנמה הסטודנטית בחיקן של ההרצאות על אפיסטמולוגיה. חמישה מקירותיו של אולם ההרצאות המתומן היו כלי-כך קטנים, עד שהאולם נראה כמעט משולש ולא מתומן. הדלת היתה צבועה בכתום

כמו כל הדלתות באותו מבוא מתומן, שנבדל בדרך זו מן המבוא המתומן הסמוך, שצבע הלילך משל בו, ומן המבוא שאחריו, שצבע ירוק בהיר משל בו, וכן הלאה עד למבוא של גוש שמונה, שתוכנו, חשבה הסטודנטית, כמו כל האוניברסיטה העברית, כדי לחסום לחלוטין את דרכו של המבט החוצה, להצר את התודעה, לשמור על כך שכולם יתמקדו בהשתקפויותיהם-שלהם, ויישארו בורים גמורים ביחס לכל דבר חשוב. כאשר התעוררה וראתה בחלון היחיד עצם זוהר מזדקק אל השמים, אף סטודנט מלבדה לא הביט מבעד לחלון, גם לא המרצה. היא לא יכלה לדעת שהיתה זו השתקפות השמש השוקעת על סהרון מתכת מתנוסס בראש צריח של המסגד, על הפסגה הסמוכה ממזרח. שאון יריות נישא אל תוך הכיתה מבעד לחלון. מעבר לרצועת הנוף הצרה, בירכתי העמק, קצרו חיילינו מפגינים. אחר כך נעלם הסהר הבוהק, נבלע בצל הארוך שמטיל מגדל האוניברסיטה.

עין-לב

בבוקר שבת אחד לקחו אותנו בני משפחת לבן לטיול במורד ההר מביתם שבקריית-מנחם. חלפנו על פני מפעל לאריזת ביצים, והמשכנו לרדת לעבר העמק, לאורך שביל מאובק מאבן גיר. המבוגר שבהם, החבר הטוב שלי, הצביע על תל קטן ודו-פסגתי של פסולת בנייה, "הר התחת" בפי ילדי השכונה. זה היה בתחילת מרץ, ומזג האוויר היה חמים. הלכנו בשביל המטושטש, דרך יער אורנים, חצינו שתי רצועות מגולחות לבלימת שריפה, ונתקלנו בבריכת מים. עצי אגוז-מלך גבוהים, ערומים מְעֵלִים, ענפיהם הלבנים כמו זרועות מונפות, הקיפו את הבריכה. "זו בריכת האגירה," אמרו חברינו, "המעייין נמצא למעלה, בקצה התעלה הפתוחה הזו. אנחנו גילינו אותו, וקראנו לו על שמנו, 'עין-לבן'." רחצנו בבריכה בתחתונים, המים היו קרים מאוד, ושכבנו על גדת המלט הישנה, האפורה מכדי להתייבש. מאוחר יותר גם אנחנו לקחנו חברים למעיין הזה, וסיפרנו להם שאנחנו גילינו אותו, ובהתאם לכך קראנו לו על שמנו.

שמי הלילה

שמי הלילה מעל משטח הפיקניקים, ליד קיבוץ קריית ענבים, לשם לקח אותנו דודנו, השתנו, נבדלים היו מן השמים זרועי הכוכבים, מתחתם חדרו לילה אחד הוא וחבריו לאתר, הקימו גדרות, בנו צריפים, ופיטרלו במשמרות. בגילו המתקדם, דודנו, אותו אהבנו לבקר, אסף תצלומי אוויר של האזור. בעזרת זכוכית מגדלת ואינטואיציה: הראה לנו שדות מרעה וערוגות פרחים טבעיות, חמורים, ילדי איכרים, מטעי זיתים, אפילו גזרים, בצלים וחסות שצמחו במפוזר בין עצי הזית. כה צלולה היתה הראות בשנים שלפני התיעוש, לפני שכלי רכב משוריינים החלו לטחון את חולות המדבר, עד שאפילו בחורף לא היה מעונן משך יותר מכמה ימים רצופים. השמים, מתחתם הופצץ כפר, ואחר כך נמחק, לא היו אותם שמים, מעל לאדמה, שהיתה אותה אדמה, עליה ערכנו פיקניק ביום אביך אחד.

השתתפות

בתל-אביב התבקשה קבוצה אקראית של סטודנטים לפסיכולוגיה, הנדרשים להשתתף במה שנקרא ניסויים, שלושה-ארבעה בכל סמסטר, לדמיין את העיר כולה כשהיא ריקה וערומה, להפשיט אותה בעיני רוחם למה שהיתה, או יכלה להיות. כל הסטודנטים שיוו לנגד עיניהם ריקות גדולה. הם ראו רחובות ובניינים, או רצועות רחבות של חול וצמחייה נמוכה וכמה פלגים זורמים אל הים, כמה מהם ראו חורבות. איש מן המשתתפים בניסוי לא הזכיר בני אדם.

תכנית כבקשתך

האיש מדוכן הפלאפל הפינתי במחנה יהודה אמר לחבר שלנו, שאהב תוכניות רדיו בהשתתפות המאזינים, שאסור היה לו לדבר כמו שדיבר בתוכנית "מאזינים למאזינים", שהוא צריך לחזור בתשובה וללמוד מה זה להיות יהודי. החבר שלנו אמר שדיבור הוא דרכו-שלו להתקרב לאלוהים, ויש לו זכות מלאה לדבר נגד המיליציות היורות בפלאחים ועוקרות עצי זית לנגד עיניו הפקוחות של הצבא,

ושהדת של האיש מצנזרת את הדת שלו. מאוחר יותר, באותו אחר צהריים, כששכב עם אשתו, ביקש ממנה החבר שלנו להחליף את שמו של אלוהים בשמו-שלו אחרי האוה

נוסטלגי

עוד בילדותי הייתי נוסטלגי. בגן הילדים התגעגעתי למטפלת שלי. בכיתה א' התגעגעתי לגן הילדים. בתיכון התגעגעתי ליסודי (שהיה חוויה מזעזעת), ואחרי שהתגייסתי לצבא הוצפתי שוב בכיסופים לגן הילדים, ואפילו גיליתי, אחרי שהתחלתי פסיכואנליזה, סדרה של זיכרונות מוקדמים במיוחד, לא משמעותיים כשלעצמם, כך למדתי, אלא רק משום ששימרתי אותם על פני שנים רבות כל-כך כעוגנים של געגוע עמוק לגיל מוקדם, פורמטיבי, לשתי השנים הראשונות בחיי. מאז, עליתי על מטוס ועזבתי את ישראל, מלא פיכחון מר ותקווה לעתיד, וכעת אני מתגעגע לזמן שאינו קדום כל-כך, אבל מעולם לא התנסיתי בו, קודם לקיום שלי, או מוטב, לקיום שלנו.

רכישה

שיחה של התברכות עצמית היא חלק מן הדיקורום הישראלי, ואישור לכך שיפיינו מצוי דווקא בבעייתיות שלנו הוא נושא שיחה מקובל בארוחה. "כמה יפה לשוננו", אמר בלשן אחד לחברו במסעדה ערבית. "כמה פתוחה ומכניסת אורחים" (קרי: אנחנו כל-כך פתוחים ומכניסי אורחים). "אנחנו אומרים שהקפה הזה הוא יעני עלא כיפק. עלא כיפק, מעולה; יעני, כלומר. מלים ערביות, שלשונו הקולטת-כל אימצה אל קרבה. אלא שהעלא כיפק העברי אינו זהה לביטוי הערבי. לדוגמה, כשאני מזמין קפה טורקי, ובקול רם אני עומד על כך שיבשלו אותו בשבילי בדרך מסוימת, ויסיפו את התבלין בעת הטחינה, פורש המלצר הערבי בפני את כפות ידיו בייאוש וממלמל 'עלא כיפק, כרצונך.'"²³ (ר' איור: שיחה חברי מיליציה יושבים מסביב למדורה בשדה פתוח. מימין: יוסק'ה, 23, כבר עב כרס, חוזר על הבדיחה שלו על ציד הארנבות העירוניות. ברכה, 25, בחאקי, כמו כולם, וסוודר חום, מושיטה ספל קטן לקיש, 28, עם שפם מטאטא. שמיל משתופף,

מתחיל לזמר שירי מדורה. שוקי, 31, הוא היחיד בתמונה החובש את כובע הגרב הטיפוסי, העשוי צמר, ומוכר גם כמסכת סקי – הרי נעשה קר, ובשביל חלק מהפעולות הם מעדיפים לכסות את פניהם. כולם מצטרפים לסדרות הארוכות של הדיפתונגים הרוסיים הלבביים לאי, לה לה לאי, מכינים את הגרונות לפזמון הצמא סובב לו סובב הפינג'אן, עליו חוזרים ארבע פעמים. פינג'אן, שפירושו הסיר. בגדיהם ספוגים עשן. בערבית, מכל מקום, המלה פינג'אן מציינת ספל). כמובן, מלים רבות לא אומצו מעולם ונשארו ברשותם של בני הארץ הזאת, יעני פלסטין. נסו להגיד את זה.

מאנגלית: עודד וולקשטיין

עדניה שבלי

אבק

ישבנו מסביב לשולחן מטבח ברמאללה והכנו עוגיות לחג. רק קילו אחד של תמרים, בשביל מה שנותר מן התקווה שהמאיסה עלינו את עצמה. יד אחת היתה משחקת בחיי היומיום בקלילות קסומה, כמו זו המכינה את העוגיות, והופכת כל שינוי להדרגתי, אבל לעולם לא מהותי. והנה פתאום, באותו לילה, בדרך חזרה מרמאללה לירושלים, קוביות־בטון ענקיות ריחפו באוויר והטילו מורא בלב, כאילו היו לוחות־ברית שמלאכים מורידים.

“עצור. מחסום לפניך.” דיבר ראשון ואחרון.

בהדרגה, במשך שעות, הפכתי עדה לשלבי הקמתו של מחסום חדש אשר ייקרא קלנדיא, השלישי בדרך, אף שאפשר להתייחס אליו כאל שני, משום שההוא בסמירמיס יופקעו ממנו כל סמכויותיו, והוא יהפוך לפורמלי בלבד, כמו מטחנת הבשר הידנית שאשת אבי שומרת למצבי חירום.

על כל פנים, במחסום סמירמיס לא קרו דברים מיוחדים, חוץ מזה שילד בן שש שיחק יום אחד לבדו, ליד צמח ירוק, קוצני ומאובק, בגלל תנועת המכוניות הערה בסביבה; ושפעם בכיתי בזמן נסיעה במונית שירות לאחר שהשתרר בה שקט אשר לא נתן לי להפליג הרחק מן האומללות, ולו באמצעות הצתת הדמיון בידי הפסקת־פרסומות, כי הרדיו היה מכובה.

• • •

הדבר הראשון שאפשר לשים אליו לב במשך השהייה במחסום הוא המכונית לידך: האם היא תעבור אותך, או אתה תעבור אותה; בזה תלויים התקווה והצער – אם תעבור אותה, תחוש חדווה היכולה להימשך כמשך היום כולו: היום האיר לי פנים, מתחילתו. אבל אם היא תעבור אותך – תתחיל אצלך התמוטטות סמויה. מה, תאותת לטור המקביל כדי לנסוע בעקבות המכונית ההיא, בטור המהיר יותר, או אולי הטור שלך יזוז עוד מעט ואתה תהיה המהיר יותר? מרגע זה ואילך רק תלך ההתמוטטות ותחריף ולא תוכל עוד להסוותה. אף אחד לא יכול. אף אחד לא עובר את מחסום קלנדיא בלי התמוטטות כלשהי, ולו גם קטנטונת. ואתה מחכה.

ומסתכל.

להסתכל הכי קל. יש לך אפילו חופש להסתכל לכל הכיוונים. תכיר את כל סוגי המכוניות, מה נפוץ יותר ומה פחות, האם הן נושאות את סמל ה-IL אם לאו, האם לוחית הזיהוי היא צהובה או ירוקה, האם הנהג הוא גבר או אשה, ואם זאת אשה – האם היא מכוסת ראש או לא, ומה גילה, ואיך יופייה, ואם זהו גבר – האם הוא מרכיב משקפי שמש, האם הוא חמוד, האם הוא עונד טבעת נישואים, האם הוא מביט, ומיד אתה שוכח אותו, עם הסימון הקל ביותר שהנהג טור המכוניות שלך מתקדם, ולו גם דרך היעלמותו של אור הבלמים במכונית לפניך.

אני בכל אופן ויתרתי על הרעיון לעבור את המחסום במכונית. בעצם אין לי מכונית. פעם או פעמיים שאלתי מכונית מידיד, ואחר כך נפלה בינינו אי הבנה והפסקנו להיות ידידים, ולכן אני עוברת עם מאות הזאחרים בשביל עפר צרדי.

בקיץ, המעבר הזה חם מאוד. כל דבר מקבל משמעות המגבירה את החום, במיוחד שקיות הפלסטיק הזרוקות על האדמה, קבורות תחת אבק אפור, המגדיל את הדכדוך במידה שאיש לא יכול לתאר לעצמו. אפילו המחשבה ששקיות אלו הכילו בעבר ממתקים, או חטיפים, הופכת לבלתי אפשרית.

עוד אפשר להבחין, תוך בהייה ממושכת באדמה, שאיש כבר לא הולך בנעלי קיץ. עקב גבוה, או נעל פתוחה, אינם הולכים טוב, לא עם האופנה המקובלת במחסום, ולא עם הנסיכות, והרוב מעדיפים נעלי ספורט, כי ייתכן שהרגל תשקע לגמרי בשכבת האבק המותירה בגוף תחושה דומה לזו של נחיתה על כותנה. אם תנסה לחמוק מן האבק ולא ללכת בשביל הזה, עוד תשמע, בנוסף לצעקותיו של הצעיר העומד באמצע הדרך ומוכר עשר גרביים בעשר שקל, גם חייל הצועק לעברך.

במחסום ניצבים בדרך כלל שלושה או ארבעה חיילים, ולמרות שהם אינם מתייחסים לעצמם כאל שחקנים על "בימת קלנדיא", הם אכן כאלה. שכן הקהל רב, והוא נאסף לשם באופן ספונטני וטבעי. זה שלמעלה מימין מדבר בטלפון הנייד, אולי עם החברה שלו, אבל זה הבודק ניירות עושה זאת באיטיות רבה, והרי סביר להניח כי נמאס לו מהתפקיד, ויש עוד אחד היושב לידו ושומר עליו בהיסח הדעת. הרביעי, בצד שמאל של הכביש, מפנה פתאום את גבו ומתחיל להשתין, עיתותיו בידו, כאילו הוא בחדר השירותים הפרטי בביתו, בשעות הכי ליאות של הצהריים. אחר כך הוא פונה לכיוון הקהל ומתחיל לכפתר את מכנסיו; רק עד האמצע. אז ניגש אליו החייל הבודק ניירות, ומרשה למכוניות לעבור, ונותן לו מים לשתות.

• • •

עד אשר הגיעו שלחי הקיץ, וחזר הסתיו עם הרוח שהאזור מפורסם בה. מרחוק אני רואה אותו, את הסתיו; בהליכה הניטרלית ביותר אני הולכת לכיוון נקודת הביקורת ורואה אותה, את הרוח שהתחילה מנשבת כסופה, מלווה באבק הדרך ושקיות הפלסטיק. אני עוצרת. עוד לא יודעת מה עלי לעשות. מה עלי לעשות? ללכת מהר יותר? להמשיך לעמוד? ואם אלך כפי שאני רגילה, האם לפנות ימינה או שמאלה? האם אצליח לעבור בין חלקיקי האבק בלי שהם יגעו בי?

חסרת אונים אני עומדת מולם ומולי ומול כל רוחות השמים ואין מוצא, אבל חלקיקי האבק לא מעניקים לי ארכה וחודרים לפי, ולופתים אותי. האבק. כך הצליח האסון ללפות את כולם, גם את אלה ההולכים בדרכים הניטרליות ביותר. שערוטי ופני וידי ובגדי, כולם, האבק והייאוש מכבידים עליהם.

• • •

החלטתי גזרת עלי לעבור את המחסום ברגל עד סוף טור המכוניות, גם אם הוא מסתיים ברמאללה. אין לי יותר כוח לראות מכוניות ממתנינות, ולכן אני הולכת בצעד בטוח, כאילו במטרה לגלות מה סוג המכונית האחרונה בטור. סובארו לבנה ארוכה, נוהג בה גבר בשנות הארבעים, ואשתו לימינו. בין שני מושביהם ניצבת, כדרך הילדים, ילדה קטנה, ומסתכלת בטור המכוניות שלפניה. לידם אני נעמדת וממתינה למונית שירות.

אעצור רק מונית שלא תצפור לעברי, ראשית, מכיוון שזה אומר שהנהג אינו טרחן ולא יערער את השלווה הפנימית שלי בצפירה למראה כל דבר נע המסוגל לשלם דמי נסיעה. וחוץ מזה, הידידים שלי תמיד מאחרים, אז למה אני זו שצריכה להגיע תמיד בזמן ולסבול את ההמתנה ואת חוסר הוודאות באשר לשעה ולמקום וליום ולבהירות.

לא אסע גם במונית בעלת לוחית זיהוי צהובה, כי היא מירושלים ואנשי רמאללה זקוקים באופן דחוף יותר לכל הכנסה שהיא, וגם לא אסע במונית שאיננה מרצדס, שבעה נוסעים, כי מוניות השירות הללו הן ממודל ישן ונהגייהן מבוגרים, ואילו נהגי המוניות החדישות הם פרחים צעירים.

כל האידיאולוגיה הזאת צורכת חמש-עשרה דקות המתנה, ומה רבות סופות האבק שאין להן ברירה אלא להצטבר עלי.
הנהגה האידיאלית מגיע ואני משלמת לו; אבל אני מטונפת ויכולה לקרוע את עצמי, עד כדי כך אני לא יכולה לסבול את המגע של עצמי.

• • •

אני מגיעה. ידידתי משגיחה בטינופת שלי ומציעה לי להתקלח. אני אומרת אולי רק את השיער.

בנה הקטן לוקח אותי לאמבטיה כדי לעזור לי לחפוף, מכיוון שהדבר נראה לו בלתי שגרתי עד כדי כך שחשב כי זהו משחק ילדים. אני שמה את ראשי מתחת לברז, והוא שופך את השמפו על כף ידו, כמעט את מחצית הבקבוק. אני צועקת עליו, כמעט סוטררת לו. עוף מכאן, מה אתה? מטומטם?
אני אומרת לו בכל כוחי:

- חמודי, אי אפשר לשפוף כל-כך הרבה שמפו.
די במשפט הזה כדי שהוא ייבהל ויניח לי לנפשי מתחת למים. לפחות אחותו עוד מחכה לי בחוץ כדי לסרק לי את השיער.
כמה זמן עבר מאז שמישהו סירק את שיערי.

• • •

אין זמן לקרוא סיפור כי אני צריכה לבקר עוד ידידים.
נותרו לי, לכל היותר, שלושה ידידים, לאחר שהכנסתי כמה קיצוצים ברשימה, ואותם אני מבקרת פעם בשבוע באותה גיחה, כדי לעבור את המחסום כמה שפחות פעמים. כך הפכו הביקורים שלי למרוץ נגד הזמן. התחלתי לקטוע את דבריהם באמצע, והפסקתי להקשיב לסיומי המשפט. אף נושא עד הסוף; רק ראשי פרקים, מתוכם כמה פרקים ערופי-ראש. מדי שעה וחצי עלי לזוז. שעה אחת לכל ביקור, לפחות שעה אחת. חצי שעה לדרך בין בית לבית.
בכל פעם שאני עוזבת את ביתו של אחד הידידים עולה בי שוב התהייה: למה בכלל באתי. הביקורים הללו נכנסו למסגרת של מילוי חובות והתרסה נגד המחסומים. מה נותר עוד להתריס נגדו, אם המחסומים האלה חדרו כבר לתוכי?
אני אפילו לא יודעת אם הידידים שלי עדיין מעוניינים בביקורים האלה, או אם הם עדיין אוהבים אותי. אני, אישית, הפסקתי להרגיש.

אבל אני עוד ארגיש. אשוב בשבוע הבא. במיוחד אל הקטן שכמעט סטרתי לו. אם בפעם הבאה אגיע לפני השקיעה נלך יחד לראות אותה.

...

אולי אני יכולה לשאת את הסבל אבל אני לא רוצה לשאת מעליו גם את האבק. החלטה חדשה: מהיום והלאה אסתובב עם כובע כדי להימנע מהאבק. בתחילה אני מתביישת לחבוש אותו, את הכובע, אבל מחליטה לעבור את מחסום הבושה ושמה אותו בתיק שלי; אוציא אותו ליד המחסום. בדרך אני נכנסת לסניף הדואר, נושאת קופסה. רציתי לשלוח אותה לחו"ל, ורציתי גם לשלם את חשבון הטלפון. עם הזמן, חשבון הטלפון קטן וצלוליו פחתו.

בדואר אני עומדת בטור לא ארוך. לא אכפת לי יותר כמה זמן אני צריכה לעמוד, ההמתנה הפכה לסגנון חיים.

שלושה בתור לפני ואני מתעטפת בשתיקה, קוראת את כל הפרסומות מסביב. ילדה קטנה נתלית בשמלה הכחולה של אמה ומביטה בי בלי בושה. מפעם לפעם היא נעמדת על רגל אחת ומנענעת את פיה כאילו שרה לעצמה שיר שהמציאה כרגע, אבל בלי קול; רק מדובבת את שפתיה ומביטה בי ובקופסה. אמה לוחשת באוזנה של אשה אחרת לידה, ואני לא יודעת אם גם זו עומדת בטור; כי אז יהיו ארבעה לפני. לפנייהם גבר ובתו, שמתהלכת במקום לכאן ולכאן ואחר כך חוזרת ולוחשת משהו באוזנו של אביה.

אחרי זמן-מה עוד אשה מצטרפת אלינו.

רוב העומדים בתור הם פלסטינים. הישראלי היחיד הוא זה העומד בראש התור, קולו ממלא את החלל בעברית, במבטא אמריקאי כבד. כל היתר מתלחשים. מביטים סביב ומעירים על דברים בלחשה.

ואני, אם אדבר כשאגיע לפקידה, איך ייצא הקול שלי? אני מנסה לדמיין את קולי, משחזרת את הטונים שלו בתוך הראש שלי. אדבר אנגלית. האם אגיד שלום, או אגש מיד לעניין?

שתי הילדות מביטות בי, לא יודעת למה, אני לא רוצה לחייך אליהן. הן ממשיכות להביט בי, במיוחד זו שלפני, ואני נועצת בה מבט ארוך בחזרה, וכשנדמה לי שאני רואה קצת חרדה בעיניה, עיני מתמלאות דמעות.

אני משפילה את מבטי וטיפה אחת נושרת לי מהאף אל הרצפה בין הרגליים. הקטנה ממשיכה להביט בי.

הישראלי עוזב. האיש עם הילדה ניגש ואומר בקול רהוט וחרוישי, בעברית וערבית וכל מה שאפשר, שהוא רוצה למשוך את כל מה שיש בחשבוננו. הפקידה אומרת בעברית ברורה וניטרלית שאין לה די כסף בקופה. הוא לא מבין והיא חוזרת על אותו משפט. הוא נשאר שם, עומד ושותק. הוא שואל את שתי הנשים לפני מה היא אומרת, והן אומרות שאינן יודעות עברית. אחת מהן אומרת, אולי האשה ההיא, ומצביעה על זו שמאחורי. ההיא אומרת שהיא יודעת קצת, ומתקדמת. במאמץ ובאיטיות ובלחישה היא מנסה לברר עם הפקידה מה אמרה. הם לא פונים אלי. אני לא עוזרת להם, כי לא פנו אלי. העברית שלי טובה אבל אני לא עוזרת להם. אני שותקת. מקשיבה למאמצים של כולם וממשיכה לשתוק. מתכחשת להם.

אני לא בטוחה במאה אחוז שהפקידה גזענית, אבל אני חוששת. אני חוששת לקופסה שלי שלא תגיע ליעדה בזמן, כי אני ערביה. היא תזניח אותה, ותשכח ממנה במשך שבועות; היא לא תזכה בתשומת הלב שזוכה לה כל קופסה אחרת לא-ערביה. ואני ממשיכה לשתוק.

אני מסתירה את הערביות שלי, אם כן, בגין קופסה. ואילו הייתי אפריקאית, היכן הייתי מסתירה את עורי?

עכשיו אני מסתרת מאחורי שתיקתי, לא פוצה פה. מתרצת את זה בכך שאיש לא פנה אלי, אבל לא מצליחה להרחיק את מבטי מן המתרחש. אני עוקבת אחריו, עוקבת אחר המאמצים שלהם, עוקבת אחר המלים המהוססות-נלחשות שלהם, עוקבת אחר הבגידה שלי.

איך אוכל לשוב ולהשתמש בערבית אחרי שבגדתי בה עכשיו?

הלוואי שלא אדבר יותר. הלוואי שהייתי מדברת לפני כמה שניות. אבל אני שותקת, מרגישה היטב את השיניים והלסתות.

• • •

המחסום שקט פתאום. אני שמה לב שהמעבר התרוקן מאנשים, כולם עומדים רחוק. יהיו יריות, אבל אני חובשת כובע חסיין-אבק, אז אני מתחילה ללכת. הילדים כבר מסתתרים מאחורי המכוניות, מחזיקים בידיהם אבנים, ואני עוברת לידם. אחד לוחש לי: "תסתכלי, תסתכלי." אני אומרת לו: "לא, תעזוב אותי." הוא מצביע לכיוון החיילים. על מה הוא רוצה שאסתכל, על חייל שמכוון אלי?

אני מצמידה את הידיים אל האוזניים, פוחדת לשמוע את שריקת הכדור שיהרוג אותי, אומרת לעצמי אולי אוכל ללכת בין הכדורים, ואם לא אוכל – מקסימום אמות.

אני הולכת, כמה מכוניות צופרות לי, אבל אני לא נוסעת במכוניות שצופרות לי. נהג אחד מאותת בידו שאני עלולה למות, ואני אומרת בתוכי "ואתה מצפצף." אני הולכת והולכת עד שחוזר אלי השקט המיטיב. טור המכוניות הסתיים. טור ארוך. המכונית האחרונה בטור היתה אלפא-סוד לבנה.

אני עומדת ומחכה, וקולות הירי ממשיכים להכביד על האוויר מרחוק. ילד מתאמן לידי בזריקת אבנים, וכמעט פוגע בי. כמה ילדים מבקשים סליחה בשמו ומסבירים שהוא פוזל.

לבסוף מופיעה מרחוק מונית שירות ישנה בעלת לוחית זיהוי של רמאללה, גוררת אחריה שקט מהול בחזרה הדרגתית לחיים. אני מאותתת לנהג עוד לפני שהוא חושב אפילו לצפצף.

איש מבוגר. נוהג את מכוניתו לאט. קצת אחרי זה הוא עוצר, וגבר נכנס למכונית.

הנהג נכנס לתחנת דלק וממלא סולר. מכונית מגיעה ונעצרת לפנינו ועוד אחת – אחרינו, אי אפשר לזוז. הנוסע מלפנים מנסה להתחיל בשיחה איתי, לא יודעת למה, משום שאני חובשת כובע? אילו הייתי בכיסוי ראש, גם אז היה מדבר אלי? אני עונה לו בגסות.

הוא מנסה להמשיך בשיחה, מדבר על הנזק שבשאיפת בנזין, ואני לא עונה. מי הוא חושב שאני, שהוא רוצה לדבר איתי? הוא שואל אותי על המחסום, ואני אומרת "היו יריות". הוא אומר עוד משהו ומרוב טינה אני אפילו לא שומעת אותו.

בתחנה, מסתכל עלי המתדלק. מה, דם ניגר מפני, מה יש? אני מנסה להסתכל על הגרפיטי על הקיר. כמה יפה כתב־ידו של זה אשר כתב. הנהג חוזר אחרי שהמכונית מאחורינו עוזבת, ואנחנו חוזרים לכביש. אחרי זמן מה הוא עוצר. אני מסתכלת סביב ולא מבינה למה, אין אף אחד ברחוב. אין אף אחד בכלל.

אחרי מבטים נמרצים אני רואה שתי נשים מרחוק, הן מהלכות לאיטן לקראתנו. אני לא בטוחה שלהן אנחנו מחכים. הן לא ממהרות ולא ייתכן שאנחנו מחכים להן.

הנהג הזה, מה הוא, משוגע? אני מחפשת את שמו. שמו אחמד מחמוד חמדאללה.

מה זה? בדיחה?
 לאיטן הן מהלכות, שתי הנשים. לבסוף הן מגיעות, ודוחפות את המושב לתוך הגב שלי.
 אני מסוגלת להרוג את כולכם.
 שבים לנסוע לאט.
 תשחק, תשחק יא אחמד, תשחק בחיי הבריות. מה אתה כבר חייב להם אחרי ששילמו לך.
 שוב הוא עוצר. אין אף אחד ברחוב. לא, הנה איש יוצא מחנות אחת, אבל הולך לכיוון מכונת פרטית, פותח את הדלת, מפעיל את המנוע, ונוסע.
 ואנחנו עדיין מחכים. אבל למי?
 אשה אחת, אחרי זמן מה, מופיעה מתוך סמטה. איך ראה אותה?
 אחמד מחמוד חמדאללה; אם אני אשתגע, הוא יהיה אחד הגורמים העיקריים שהביאו לשיגעון שלי.

• • •

בדרך חזרה אני נוסעת במונית חדשה בעלת לוחית זיהוי צהובה עם IL ונהג פרחח, כדי להצהיר שאני שונאת את עצמי.
 מונית השירות הזאת עוברת על כל חוקי התנועה והמוסר, כדי לעבור את טורי המכוניות הארוכים, ואני בתוכה, אומרת מרוב כאב: "אני לא מרגישה כלום."
 ילדה הנוסעת איתנו במכונית, תוך שאנחנו עומדים במחסום, שואלת פתאום בקול מפונק: "למה אנחנו עומדים כאן?"
 אני מדמינת שאני מסבירה לה למה, אבל במחשבה שנייה מקנאת בה, משום שהיא לא עברה את דרך הדעת ההיא, עדיין.

• • •

כל מה שנותר לי לעשות הוא לתרגם, ואז אני עומדת בשקט, כשהכתב שאני לפעמים מלווה נתקל בפחית קולה שהיתה זרוקה על האדמה. אנחנו מתכווננים להיכנס לבניין בית המשפט כדי לכסות את משפטו של נאשם בשיתוף פעולה.
 לפני תחילת הישיבה, חלפה פתאום בראשי המחשבה שאולי יאשימו גם אותי בשיתוף פעולה, אבל כמה עיתונאים ניגשו ולחצו את ידי ואני לחצתי את ידיהם בחום של מי שזופה, ואז חזרה אלי שלוות הרוח.

אני עומדת מלפנים, לחוצה לקיר, מחפשת דמיון בין בני משפחת הנרצח, הטוענים כי הנאשם מסר למודיעין הישראלי מידע שהביא לחיסול קרובם. הדמיון בין הנרצח לבין אחיותיו רב יותר מהדמיון בינו לבין אמו. אני מחכה בסבלנות שישחררו אותי. פסק דין מוות.

הכתב שואל אותי על אמינות המשפט, ואני עונה לו כי "אמות המידה שונות." אחר כך אנחנו עוברים לביתו של הנאשם בשיתוף פעולה, כדי לראיין כמה מבני משפחתו. ישבתי עוד פעם לחפש את הדמיון בין הנער לבין אביו הנאשם, כפי שזכרתי ממהלך המשפט. זה כל מה שאני יכולה לעשות למראה דמעות הבן, העונה לשאלה שהכתב הפנה אליו באובייקטיביות של מי שמחפש שוט טוב; בן השתים-עשרה אומר כי היעדרות אביו מהבית קשה מאוד, ועשו עוול לאבא שלו.

• • •

מות האחרים הפך לשגרה ואין בי עוד אלא אדישות. החיים כבר לא דורשים ממני יותר מאשר הרס עצמי. אני חוזרת הביתה וכל מה שנותר לי הוא לחכות לשיחה מאהובי. ובעודי מחכה, הולך קול המים הזורמים בפתח הניקוז ונדמה לצלצל הטלפון.

• • •

כל תזוזה, ולו גם הקלה ביותר, מעלה תמרות נוראיות של אבק בבית, ואני פותחת במבצע ניקיון טוטאלי. אחר-כך אני לוקחת את כל מה שנגע בגופי, ולו לרגע, מכניסה לתיק גדול ומביאה הכל לכביסה ברמאללה. קבעתי גם פגישה עם הרופא-עור. אני מרגישה כי הרופא-עור, ידיד ישן, אינו מדבר איתי בפתיחות על דעותיו הפוליטיות. האם הוא חושד בי? אני מבקשת משחה למרות התנגדותו. הוא אומר שאינני סובלת משום דבר. אני מוותרת, ואנחנו מתחילים לדבר בענייני ספרות. אני יוצאת, הולכת ברחוב בצעד יציב. העיניים שלי נעוצות בכביש ואני לא יכולה שלא להבחין בעקבות יריקותיהם של העוברים ושבים; אני מרגישה את רוקי בתוך פי, עומדת להקיא, מרימה את הראש ככל שאני יכולה, מצודדת אותו מעט, ורואה תמונה גדולה תלויה בחנות אחת: מטוס יורה טיל ופוער חור בחזה של ילד.

• • •

בדרך חזרה, ריח הכביסה נודף במונית השירות וגורם לי להרגיש זכה. שוב אני נזכרת במה שאמרה לי זה עתה ידידה, במקורה היא מנאבלס. מתגעגעת למשפחתה שם, אבל אינה יכולה לנסוע לראות אותם, בגלל המחסומים, ולכן אינה מרשה לעצמה להתגעגע אליהם יותר מדי. אבל אני, מה איכפת לי מכל זה? אולי משום שאני חושבת יותר מדי, מרגישה יותר מדי. יותר מדי. מתי אחזור שוב לד', או שמא איבדתי אותו לעד?

• • •

עשר גרביים בעשר שקל; העולם עודנו כפי שהיה. עברתי את המחסום ושקעתי באבק המעבר. עוביו מגיע עכשיו לעשרה סנטימטרים, קטיפתי ורך למדרך הרגליים. הפעם לא אכפת לי מהאבק, להפך – התגריתי בו, כי אני חוזרת הביתה והולכת להתקלח. אבל מה באשר לאומללות? אני חושבת להתעלם ממנה ולעבור את המחסום בטבעיות, וכדי להגשים את זה עלי רק להקפיא את כל רגשותי תוך כדי מעבר; להתכחש אליהם רק לזמן-מה. אבל אני פוחדת. פוחדת שאחרי שאעבור את המחסום, אחרי כמה מטרים, לא אצליח להשיב לעצמי את היכולת להרגיש מחדש. מה אם אאבד את כל הרגשות שנותרו לי? נותר לי מהם מספיק כדי שאדרבן ואעודד את עצמי מדי יום על מנת לחיות את היום שהתחלתי; מראשית היום ועד סופו, זה כל מה שאני יכולה לגייס מתוך התשוקה לחיים.

• • •

אני רוצה לכתוב משהו תוך כדי הנסיעה במונית השירות, אבל נמנעת, מחשש שהנוסעים יחשדו כי אני רושמת פרטים כדי להלשין עליהם. אני חוזרת להביט בנעליים שלי. אני רואה שהנעליים שלי מטונפות. מאובקות. אני רוצה לחזור הביתה מהר ככל האפשר כדי לנקות אותן.

הכל מטונף, ומאוד. אבל אין שום הפתעה. לאבק יש סיבות, בעצם כל הסיבות, הוא ההוכחה לכך שעברתי במחסום כמו כולם, ואני צריכה לסבול אותו כמה שאפשר, זה המעט שאני יכולה לעשות.

• • •

סיפר אל-בייהקי ואמר: "ואחר-כך יצאה סמראא בְּנַת קייס, היא אחותו של אבו-חאזם, ששכלה את שני בניה, ועליהם ניחם אותה הנביא, עליו ועל בני ביתו הרחמים. אמרה: 'כל אסון הוא כאפס אחריו, חי אלוהים, הן אל-נַקֵּע שאני רואה על פניך כבד הוא משכולי'".
ואל-נַקֵּע, כפי שנמסר במקורות, פירושו אבק.

• • •

אני מוציאה שוב ספרון כלשהו כדי להסיט את מבטי מיעדו הקודם ומהאבק שנחת עליו. הספרון מפרט את פעילויות התרבות אצלנו. אני מדפדפת בו כמה פעמים ומחזירה אותו לתיק, אולי אזדקק באחד הימים למספר הטלפון של מטחנת קפה, שהוזכרה באחת הפרסומות.

ומהמכוננית לביתי, שהוא, כרגיל, המרוחק ביותר. אני חוצה את השוק. יותר מדי עיניים מביטות בי. אני רואה חבורה של צעירים, אחד מהם קם פתאום, לאחר שסימן לו צעיר אחר בידו, ואני מרגישה כי הוא הולך לירות בי.

אבל הוא חולף על פני וממשיך בדרכו. צעיר אחר קם, חוסם את דרכי, אני מביטה במחאה. הוא לא הורג אותי.

אני מתעכבת כדי לקנות רבע קילו קפה, שני שליש שרוף שליש רגיל, עם כמות הל נוספת, ואני מבחינה בחיוך מוזר על פניו של המוכר, וכשהוא מחזיר לי את העודף, הוא מגביה את ידו באוויר ואינו מניח לה לגעת בידו. האם בכוונה אינו רוצה לגעת ביד שלי, כאילו דבקה בי מחלה? כאילו הוא נגעל?!

אני ממשיכה את דרכי בהליכה, והדרך ארוכה עד הבית. אני לא צריכה לרוץ, אני צריכה לשמור על כובד ראש. עיני דבוקות לאדמה, אני הופכת בתוכי את ההשתקפויות של מכיתות הזכוכית הפזורות עליה, ממכיתה למכיתה אני מעבירה את עיני.

אני חייבת לא לעבור שוב את השוק. אני חייבת למצוא דרך אחרת.

עד סוף הדרך, אני סופרת את הפעמים הבאות בהן אצטרך לצאת מן הבית. אני לא יודעת ואין לי מושג איך אצא שוב. אני מנסה להמשיך בהליכה ניטרלית, כאילו לא הייתי משתפת פעולה.

• • •

אני משתפת פעולה. זהו.

• • •

אני יושבת במיטה ומסתכלת על רצפת החדר; אינני יכולה להסתכל עוד על התקרה.

הזמן עובר והמקרה ריק. אין בבית שום דבר מאכל; אני חייבת ללכת לשוק. אני מחפשת אצלי כמה תכונות ישנות שפעם דחפו אותי לרדת לשוק יום-יום, ואני מוצאת רק ניטרליות. נועלת נעליים ויוצאת.

נתקלת בכמה שכנות, והן אומרות שהן כבר לא רואות אותי, שואלות לאן נעלמתי, אבל אני לא רוצה לדבר איתן, ומגלה שאני כבר לא מסוגלת לסבול אותן. אני לא יודעת מה לקנות. אין בי רצון לאכול שום דבר. אני חוצה את שוק הקצבים, ואין לי די אומץ להרים את העיניים ולהביט בסחורה. אני מנסה לא לאבד שיווי משקל, מנסה ללכת כמו בחורה צנועה, כאילו אינני זרה למקום, מנסה להפגין פמיליאריות ולכן הולכת לאותו קצב.

בשרים מכל עבר. ירך אדומה של עגל, טלפיים, לשונות, עיניים מזוגגות בראשי כבשים כרותים. אני לא יכולה. אין לי כוח כדי לחתוך בבשר, זה מעל לכוחותי, אני חוצה את השוק וחוזרת הביתה.

ותוך כדי הליכה, חולף על פני נער ויורה בי מאצבעו, ואני לא מבינה מה עשיתי לו.

חוזרת הביתה, זיעה ניגרת מפני.

דידה השאירה לי הודעה במשיכון, שואלת מתי אני באה לרמאללה.

• • •

שוב אני חוצה את השוק, מישהו קורא בשמי, מקלל אותי, אני מביטה ואינני רואה אף אחד. חוזרת הביתה.

• • •

מרגישה כמו אחרי בכי, למרות שלא בכיתי.

• • •

אני מתלבטת אם לצאת מביתי. האימה מציפה וחונקת אותי, אימה מתרכזת במצח, בעיניים, באף, ומחנק בגרון. האפשרות היחידה להסיר את האימה, אני מהרהרת, תהיה לכרות את ראשי.

• • •

לילה. כמה חיילים עוצרים אותי. חייל אחד שואל אותי למה אני נושאת דרכון במקום תעודת זהות. אני משיבה: כי אני חופשייה. הוא חוזר על השאלה ואני עונה: כי אני חופשייה כי אני חופשייה כי אני חופשייה כי אני חופשייה. ככה. כי אני חופשייה.

הוא מבקש ממני לעמוד בצד. אני צועקת וצועקת וצועקת. ככה. אין לי מה לעשות חוץ מלצעוק. צועקת כמו מטורפת, צועקת כי אני לא משתפת פעולה. הקצין מגיע ומחזיר לי את הדרכון לאחר שאינו מוצא סיבה מספקת לעצור אותי, אבל אני ממשיכה לצעוק והוא מבקש ממני בנימוס לעזוב.

ואני לא יודעת למה הוא מדבר אלי בנימוס, מה אם מישוהו יעבור ויראה את הקצין מדבר אלי בנימוס, ומה אם אותו קצין שוב ידבר אלי בנימוס, בפעם הבאה שיראה אותי, ומה אם יזכור את שמי הפרטי ויקרא בשמי, בעודי הולכת יחד עם מאות אנשים; ישאל אותי מה שלומי היום!

מה אגיד למי שיעבור שם! אתחיל שוב לצעוק, ובמקום שיגידו שאני משתפת פעולה, יגידו שאני מטורפת.

• • •

התעוררתי לקולו של גור כלבים בוכה. ממשכבי קמתי בקלילות לא רגילה, ויצאתי לחפש אחריו, כדי לבוא לעזרתו, הגור הבוכה. אבל לא הצלחתי לגלות מנין בא הבכי.

עליתי לגגות, וסובבתי את עיני ואוזני כדי למוצאו, והוא עדיין בוכה ובוכה, כאילו במקומי.
פתאום ראיתי אשה יוצאת אל גג אחד הבתים הנשקפים מהרובע היהודי. נופפתי לעברה ושאלתי אותה באנגלית אם היא שומעת את הקול, אבל היא התעלמה ממני.
והרגשתי עצב.
אני לא ביקשתי ממנה מדינה עצמאית שאל-קודם בירתה, רק ניסיתי לאתר את הכלב הבוכה.
חזרתי למשכבי, ותוך שהיבבה הבלתי פוסקת שלו חוזרת ועוטפת את ראשי וצורבת אותו במלח בכיו, נעצתי עיניים ברצפת החדר, עוצמת אחת ופותחת את השנייה, משחקת ברגלי הכיסא והשולחן.

דצמבר 2001

פורסם ב'אל-כרמל', חוברת 70-71, 2002

מערבית: אנטון שמאס

מחיקות

שלושה מיתוסים מכוננים את התרבות הישראלית עד היום: "שלילת הגלות", "השיבה לארץ ישראל", ו"השיבה להיסטוריה". שלושתם סבוכים ללא התר בסיפור-העל של הציונות, אשר תפקידו להסביר "כיצד הגענו עד הלום ולאן עלינו ללכת מכאן." שלילת הגלות מכוננת קשר המשכיות בין עבר קדום של ריבונות יהודית על ארץ ישראל לבין הווה, המחדש אותה ביישוב מחודש של פלסטיין. בין השתיים לא משתרעת אלא תקופת ביניים אינסופית. מידה כזו או אחרת של הפחתת ערך תקופת הגלות היא המכנה המשותף לכל הציונים, אם גם במידות שונות של קשיחות. היא נגזרת ממה שעל פי תפישת עולמם, היא הנחה מוקדמת שאין לערער עליה, ולפיה מאז ומתמיד היוו היהודים אומה טריטוריאלית. מכאן, שקיום לא-טריטוריאלי הוא בהכרח לא נורמלי, לא שלם ולא אותנטי. הגלות כשלעצמה, כניסיון היסטורי, ריקה מכל משמעות. גם אם הצמיחה הישגים תרבותיים רגועים, הרי מעצם הגדרתה לא יכולה להיות הגשמה מלאה של "רוח האומה". כל עוד היהודים, כיחידים וקהילות, נידונו לגלות, הם יכלו לכל היותר לנהל קיום חלקי וחולף, בציפייה לגאולה שתביא ל"עלייה" מחודשת לארץ-ישראל, המקום היחיד בו יכול להתגשם ייעודה של האומה. בתוך המסגרת המיתית הזאת ניהלו היהודים הגלותיים תמיד חיים ארעיים, כציונים פוטנציאליים או כפרוטו-ציונים, שליבם יוצא "לשוב" לארץ ישראל! המיתוס המכונן השני משלים את הראשון. בעולם המושגים הציוני, שיקום הבית בידי העם יבטיח נורמליזציה לקיום היהודי. לשחזור המהלך של ספר שמות הוקצתה הטריטוריה של הסיפור התנ"כי, על פי הפירוש שקיבלה בתרבות הפרוטסטנטית במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה. האידיאולוגיה

1. האופן שבו אני מגדיר את המיתוסים המכוננים הוא ללא ספק קריטי, והוא נשען על המחקרים של בועז עברון, 'החשבון הלאומי', דביר, 1988, יצחק לאור, 'אנו כותבים אותך מולדת', 1995; David Myers, *Re-Inventing the Jewish Past*, Oxford, 1995; אמנון רז-קרקוצקין, 'גלות מתוך ריבונות – לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית', שני חלקים, 'תיאוריה וביקורת' 4, 1993, עמ' 23-56, 'תיאוריה וביקורת' 5, 1994, עמ' 113-132; ראו גם במאמרי 'Domestic Orientalism', *British Journal of Middle Eastern Studies* 23, 1996, pp. 125-45

הציונית הגדירה את הארץ כריקה. הגדרה זו אינה מסגירה בורות של מנהיגי הציונות ושל המתיישבים ביחס לקיום ערבים בפלסטין, או התעלמות עיקשת מקיומם. ישראל היתה 'ריקה' במובן עמוק יותר, משום שגם הארץ נידונה לגלות כל עוד לא הוקמה בה ריבונות יהודית: שום היסטוריה משמעותית או אותנטית לא יכלה להתקיים בתחומיה, בעודה ממתינה לגאולה שתבוא עם שיבת היהודים. האימרה הציונית המפורסמת ביותר, "ארץ ללא עם לעם ללא ארץ", ביטאה את הכחשת העבר ההיסטורי בשני רבדים: זה של היהודים בגלות וזה של פלסטין בלא ריבונות יהודית. והעובדה שהארץ לא היתה ריקה במובן המילולי, דרשה כמובן את שיקומה וייסודה של הירארכיה שוות-ערך לזו הקולוניאלית, הירארכיה שעונה על סמכות מקראית המבטיחה אפטרופסות היסטורית על גורמים העלולים להישאר במקום ולהפריע לאחר השיבה. המתיישבים היהודים אמורים היו ליהנות מזכויות בלעדיות שמקורן בתורה, ולהתייחס אל הערבים הפלסטינים כאל חלק מן הסביבה הטבעית. בתרבות המאצ'ו העברית המודרנית, לדעת אשה במובן התנ"כי ולדעת את הארץ הינם שני מושגים בני המרה המבטאים יחס של בעלות. המתיישבים היהודים היו לקולקטיב פעיל של סובייקטים, והפלסטינים ילידי הארץ הפכו לאובייקטים סבילים.

המיתוס המכונן השלישי, "השיבה להיסטוריה", מגלה יותר מכל את הישענותה של הציונות על צמיחת הלאומיות הרומנטית וההיסטוריוציזם הגרמני באירופה של המאה התשע-עשרה. הנחת היסוד של המיתוס קובעת כי האומה היא צורת היסוד הטבעית של ההתקבצות האנושית. משחר ההיסטוריה מתאגדים עמים ליחידות כאלו, ואף כי פה ושם מופיעים כוחות חיצוניים או קבוצות פנימיות המחלישים אותן, בסופו של דבר הן מוכרחות למצוא לעצמן ביטוי פוליטי במדינות לאום ריבוניות. האומה היא הסובייקט האוטונומי ההיסטורי *par excellence*, והמדינה היא היעד (*telos*) של מצעדה לעבר הגשמה עצמית. על פי היגיון זה, כל עוד חיו בגולה, נשארו היהודים קהילה מחוץ להיסטוריה, משכנן של האומות האירופיות. על פי ההיגיון הזה, רק אומות הכובשות את אדמת מולדתן ומכוננות עליה ריבונות פוליטית יכולות לעצב את גורלן ולהיכנס להיסטוריה. רק שיבתה של האומה היהודית לארץ ישראל, והתגברותה על הסבילות הכנועה של הגלות, יאפשרו לה לשוב לחיק ההיסטוריה של העמים המתורבתים.

טיהור פלסטיין

רק באופן מטפורי פלסטיין היתה ריקה, ולמעשה מיושבת היתה בערבים. כיצד אם כן "רוקנה" לצורך הקמתה של מדינת ישראל? לאחרונה, ובאיחור ניכר, פרץ ויכוח סביב שאלת מקורותיה של המדינה הנוכחית, הודות למחקריהם של היסטוריונים, אשר לא ראו עצמם מחויבים למיתוסים המכוננים. התפתחות מבורכת זו הצליחה לפזר חלקים גדולים מן הקרושה המיסטית שאפפה את הנושא. ואולם, יש סכנה שהוויכוח יתמקד בשאלה צרה מדי, אם אכן היתה לישראל תכנית-אב לגירוש כולל של הערבים הפלסטינים מבתיהם ב-1948.² הלחץ המוסרי בבסיס השאלה האובססיבית הזאת מובן לגמרי וראוי לכבוד, אך למען האמת הוא נשען על ההנחה כי חשובה מסגרת הפעולה של מבצעי הפשעים, ולא נקודת המבט של הקורבנות. אין ספק שהשאלה, אם היתה באמת כוונה ציונית מפורשת לבצע טיהור אתני במסווה של מלחמה, מציבה בעיות שהישראלים צריכים להתמודד איתן. ואולם, מבחינת הפלסטינים שאיבדו את בתיהם, רכושם, זכויותיהם וזהותם, אין משמעות רבה לשאלה אם האסון נחת עליהם כתוצאה מהחלטות, שקציני צבא ופקידים קיבלו במקום, בעקבות פיענוח רמזיה של ההנהגה הציונית, או מתוך אווירה ואידיאולוגיה מעורפלות, שהתייחסו לגירוש המוני כאל דבר רצוי, או כל צירוף אחר של האפשרויות הללו. מבחינת הערבים המגורשים, מה שחשוב הוא נישולם והיותם לפליטים. טקסים לטיהור המצפון בדיעבד עלולים להפוך למותרות שרק המנצח יכול להרשותם לעצמו, בלי השלכות על חיי הקורבנות, הנאלצים להמשיך ולחיות עם התוצאות. האמת היא שהגירוש ההמוני היווה חלק אינהרנטי של תהליך ההתיישבות הציונית בפלסטיין, הרבה לפני פרוץ המלחמה ב-1948. כבר בסוף שנות השלושים, לאחר פרסום דוח ועדת פיל, הפסיקה האפשרות לבצע 'טרנספר' של אוכלוסיה להיות רעיון מופשט. צודק זאב שטרנהל באבחנתו, כי בסופו של דבר, מבחינות רבות, הציונות היתה דוגמה טיפוסית ללאומיות ה'אורגנית' של מרכז אירופה

2. יש ספרות רחבה בעניין זה. לדוגמאות מעניינות ראו: Ibrahim Abu-Lughod, ed., *The Transformation of Palestine*, Evanston, 1971; Christopher Hitchens and Edward Said, eds., *Blaming the Victims*, Verso, 1988; בני מוריס, 'לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים 1947-1949', עם עובד, 1997; Benny Morris, *1948 and After*, Oxford 1990; יגאל עילם, 'ממלאי הפקודות', 1990, Nur Masalha, *Expulsion of the Palestinians: The Concept of 'Transfer' in Zionist Political Thought 1882-1948*, Washington, DC 1992, 'A Critique of Benny Morris', in Ilan Pappé, ed., *The Israel/Palestine Question*, London, 1999, pp. 211-20.

ומזרחה – בניגוד לדגם הלאומיות ה'אזרחית'³. היתה זו לאומיות אכזרית כתביעתה להומוגניות אתנית, והיא שללה מראשיתה כל אפשרות, לפיה תסכים התנועה הציונית להקמתה של מדינה דו-לאומית בפלסטין. על פי המצב הדמוגרפי בפלסטין של 1947, הקמתה של מדינה יהודית תבעה באופן חד משמעי סילוק של פלסטינים מאדמותיהם ויישוביהם. מכל מקום, הצורה שאותו 'טרנספר אוכלוסין' אמור היה ללוש לא תבעה תכנית גירוש מוקדמת של הממשלה הישראלית (בניגוד לתכנית של פקידים בודדים ורשויות ביורוקרטיות). ההחלטה המכרעת דרשה לנוע בכל מחיר את שיבת הערבים לבתיהם, בלא קשר לנסיבות בהן "עזבו", ולשאלה אם ראו ב"עזיבה" רק מהלך זמני כתוצאה מאיום ובעיצומה של מלחמה. היו כמובן מעשים מכוונים של גירוש המוני. דוגמה מפורסמת ומזעזעת אחת היא זו של "מבצע דני", שכלל, בין ה-10 ל-14 ביולי 1948, טבח בלוד וטרנספר-בכוח של כל אוכלוסיית רמלה ולוד לירדן.⁴ ואולם, ההחלטה המכרעת – מודעת ומפורשת לגמרי – נועדה להבטיח כי התמוטטות החברה הפלסטינית, תחת לחצי המלחמה הכוללת בין ישראל למדינות הערביות, תהיה בלתי-הפיכה. על הדברים שהתרחשו בהמשך אפשר ללמוד מן המחקר המצוין שערכה לאחרונה חיה בומבג'י-ספורטס מאוניברסיטת בן-גוריון.⁵ באפריל 1948 נפלה חיפה תחת מתקפה ישראלית. שר החוץ, משה שרת – יקירם של הישראלים ה'מתונים' עד היום – פנה ביוני לעמיתיו בדברים הבאים:

בעיני זהו הדבר המפתיע ביותר: התרוקנות היישוב הערבי. בתולדותיה של ארץ ישראל זה יותר מפתיע מאשר הקמת המדינה העברית... יהיה צורך להסביר את החשיבות העצומה של השינוי הזה מבחינת ההתיישבות והביטחון ומבחינת האיתנות של המבנה של המדינה בפתרון בעיות סוציאליות חיוניות ומדיניות חמורות מאוד שהטילו את צלן על כל עתיד המדינה. דבר זה קרה תוך זעזועי מלחמה שהעם הערבי הכריז עלינו ומתוך מנוסה של הערבים עצמם – ואז באחד מאותם השינויים המהפכניים אשר אחריהם ההיסטוריה אינה חוזרת לקדמותה, כמו שהיא לא חזרה לקדמותה אחרי מלחמת תורכיה ויוון. עלינו להיות מוכנים לשלם בעד הקרקע לא שאנחנו נקנה מכל אחד ואחד. זו צריכה להיות שאלה של משא ומתן ממלכתי. אנחנו מקבלים נכסים וקרקע, וזה ישמש להתיישבותם של הערבים בארצות אחרות. אבל הם אינם חוזרים. וזו המדיניות שלנו: הם אינם חוזרים.⁶

3. Zeev Sternhell, *The Founding Myths of Israel*, Princeton, 1998, pp. 3–47.

4. מוריס, 'לידתה של בעיית הפליטים', עמ' 272–283.

5. חיה בומבג'י-ספורטס, 'קולו של מי נשמע/ קולו של מי מושקת: הבניית השיח של "בעיית הפליטים הפלסטינים" במסד הישראלי 1948, 1952', עבודת מ.א. שלא פורסמה, 2000. אני אסיר תודה מקרב לב למחברת על שהעמידה לרשותי את המסמכים.

6. עילם, 'ממלאי הפקודות', עמ' 31; ההדגשות שלי.

יום קודם לכן, במכתב לגורם בכיר בסוכנות היהודית, הגדיר שרת את ריקון הארץ מתושביה הערבים כ"דבר נהדר בתולדות הארץ, ובמובן מסוים נהדר אף יותר מהקמתה של מדינת ישראל."⁷

'טרנספר בדיעבד'

ביורוקרטים באשר-הם מפתחים דרכי חשיבה וצורות ביטוי מיוחדות, המייצרות לעתים מונחים מדויקים באופן מצמרר. דוגמה מצוינת לכך מספק יוסף וייץ, מנהל מחלקת הקרקעות של הקרן הקיימת לישראל ואחד מהתומכים הנמרצים ביותר ברעיון הטרנספר. כבר ב-28 במאי 1948, כאשר עמד בראש ועדת הטרנספר הרשמית-למחצה, שמנתה שלושה חברים, הזכיר וייץ ביומנו פגישה עם שרת. באותה הזדמנות שאל וייץ את שרת, אם לדעתו יש לנקוט פעולה מסודרת, אשר תוודא כי בריחת הערבים מאזורי המלחמה תהיה עובדה בלתי הפיכה, ותיאר את מטרה הפעולה הזאת כ'טרנספר בדיעבד'. שרת אמר: כן.⁸

המונח שבו השתמש וייץ עמד ביסוד השיח החשאי, שהתנהל בין אנשי ממשל ופוליטיקאים ישראלים באותם ימים. במשך סתיו 1948, פחות או יותר מאז ההתקפה על חיפה, ובמידה הולכת וגדלה של עוצמה ואכזריות, רוקנו מערבים השטחים הפלסטיניים, שנכבשו בידי הכוחות הישראליים, ולא היה צורך בשום תכנית-אב לסילוקם. דרכים רבות שימשו כדי להפוך את הארץ ל'נטולת ערבים': מנוסת העשירים; בריחה זמנית של אזרחים מן האזורים שהיו נתונים תחת איום של קרבות כבדים; ליבוי הפאניקה בעזרת אלימות, טרור ותעמולה של הצבא הישראלי, וגירוש במלוא מובן המלה.⁹ תיעוד נרחב מוכיח כוונה שקולה וקרה להפעיל מדיניות של "טרנספר בדיעבד" שנבעה מהמהלכים הללו. זו היתה החלטה בסיסית שקיבלה גיבוי מצד המערכת הביורוקרטית והתחקית בשנות החמישים, והשלכותיה עיצבו במידה מכרעת את חיי הפלסטינים והיהודים כאחד, בישראל ומחוצה לה. עד היום, מה שמגדיר באופן מבני את אופייה של מדינת

7. עילם, 'ממלאי הפקודות', עמ' 43.

8. ראו Morris, 1948 and After, pp. 89-144.

9. ראו במיוחד את הניסיון הזהיר של מוריס לסווג כל מקרה ומקרה שלגביו הצליח לאסוף מידע במפות, בנספחים ובמפתח מפות שלא יסולא בפז, ראו אצל מוריס, 'לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים', עמ' 587-596.

ישראל הוא שיבת היהודים ואי־שיבת הערבים לפלסטין. אילו נעלמה הדינמיקה הזאת של שיבה/אי־שיבה, היתה מאבדת המדינה הציונית את זהותה.

נרטיבים רשמיים

משמעות היישום הפיזי של מדיניות אי־השיבה באה לידי ביטוי, בתקופת המלחמה, בהרס ברוטאלי של כפרים כבושים, ובכמה מקרים גם של שכונות עירוניות, בהחרמת אדמות ורכוש, וביישוב יהודים במקומות נקיים־מערכים. התוצאות הושלמו בשנות החמישים באמצעות חקיקה, שהוחלה על הפליטים מחוץ לישראל ועל הפליטים בשטח המדינה, אשר הגדירה אותם כאזרחים מדרגה שנייה. ואולם, מחיקת הקיום הערבי מפלסטין לא היה רק פיזי, והוא התקיים גם ברמת השיח. על ההיבט הזה של המבצע הופקדו גורמים רשמיים, שנחשבו לבעלי מומחיות מקצועית בעניין "השאלה הערבית". מומחים אלה התחלקו לשני סוגים. הראשונים הגיעו דרך המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית, או משירות הידיעות של ההגנה (ש"י) בתקופה שלפני קום המדינה. הם דיברו ערבית, צברו ניסיון במגעיהם עם ערבים, התגאו בהיכרותם עם השטח, ונודעו כערביסטים. הנציגים האחרים היו תוצריהן המשכילים יותר של אוניברסיטאות אירופיות – גרמניות ברובן – או של האוניברסיטה העברית בירושלים, ונודעו כמזרחנים. הם שלטו בערבית ספרותית (פוסטה) והאמינו כי יש להם הבנה רחבה ועמוקה יותר של האויב מזו של עמיתיהם אשר באו מהשטח. כאשר הוקמה המדינה, רובם קיבלו משרות במנגנון המודיעיני ובמחלקות לחקר המזרח התיכון של משרד החוץ, או שימשו כיועציו "לענייני ערבים" של ראש הממשלה.¹⁰

לאחר המלחמה הודרו המנגנון הזה להגדיר באופן עקרוני את מצוקת הפליטים הפלסטינים כסוגיה 'הומניטרית', הכרוכה בהכרח במציאת פתרון כולל לסכסוך הישראלי־ערבי, מתוך ידיעה ברורה שפתרון כזה אינו נראה באופק. בומבגי־ספורטס טוענת, בצדק, כי אסטרטגיה זו שירתה את הניסיון לבטל את הסובייקטיביות של קורבנות ההתפשטות הישראלית: היא התעלמה מזהותם, זיכרונם ושאיפותיהם לטובת יצירה מכוונת של הקשר הגורדי, שהתקבל מאז

10. ראו בומבגי־ספורטס, 'קולו של מי נשמע', עמ' 17-22; Joel Beinin, 'Know Thy Enemy, Know Thy Ally', אילן פפה (עורך), 'ערבים ויהודים בתקופת המנדט: מבט חדש על המחקר ההיסטורי', 1995, עמ' 179-201; גיל איל, 'בין מזרח ומערב: השיח המזרחני בישראל', 'תיאוריה וביקורת' 3, 1993, עמ' 39-55; דני רבינוביץ, 'אנתרופולוגיה והפלסטינים', 1998.

כעובדה קיימת בקרב השכבה המשכילה בישראל, מתונה וביקורתית כאחד.¹¹ גם אשר גורן, פקיד במשרד החוץ הישראלי, הבחין בכך בדרכו. את התזכיר מן ה-27 בספטמבר 1948, בו סיכם את בעיית הפליטים והצביע שוב ושוב על הקשר בינה לבין הסכסוך הכולל עם מדינות ערב, הוא סיים במלים: "מחפשי הפשרה [בקרב המדינאים הערבים] רוצים שיבה [של הפליטים לבתיהם]. מחרחרי המלחמה מתנגדים לה. רצונם של הפליטים אינו ידוע ואף אחד גם אינו שואל אותם."¹²

ועדת הטרנספר הרשמית-למחצה, בראשה עמד וייץ, מסרה בנובמבר 1948 את הדוח שלה, שניסח את מה שעתיד היה, בשלב מאוחר יותר, להפוך לגרסה הישראלית הרשמית בעניין "בעיית הפליטים".¹³ התפקיד המרכזי של הוועדה היה להוציא לפועל את מדיניות אי-השיבה באמצעות הרס שיטתי ומחיקה של שכונות וכפרים פלסטיניים, ולפקח גם על ההחרמה השיטתית של אדמה ורכוש פלסטיניים. הדוח היה מסמך עב-כרס, שכלל מידע מפורט בנושא הפלסטינים ופעולות הוועדה. מטרתו הטקסטואלית היתה לכפות בנעימה סמכותית ואובייקטיבית את המסקנה, לפיה הדרך היחידה לפתור את בעיית הפליטים היא יישובם מחדש בארצות ערב. בדיעבד ניתן לראות בדוח הזה את הטקסט הראשוני של השיח הישראלי כולו – אקדמי, ביורוקרטי, פוליטי – על גורלם של 'אלה שעזבו', לפחות עד שפורסמו המחקרים של בני מוריס, בשנות השמונים והתשעים. דוח זה סיפק את התיאור, שהפך לגרסה התקנית של ההיסטוריה לצורכי תעמולה ומדיניות חוץ.

הנרטיב היה שקרי, ויש יסוד להאמין כי היה שקרי במתכוון.¹⁴ במרכזו עמדה הטענה כי הפלסטינים עצמם, מנהיגיהם ובעלי בריתם במדינות ערב, נושאים באחריות הבלעדית ליצירת 'בעיית הפליטים'. המופתי של ירושלים, חג' אמין אל-חוסייני, יעץ לפלסטינים לעזוב את בתיהם כדי לחזור יחד עם צבאות ערב המנצחים, ולתבוע לא רק את רכושם-שלהם, אלא גם את זה של היהודים המובסים. לפיכך על המדינות הערביות מוטלת האחריות לדאוג ליישב את

11. כומבגי-ספורטס, 'קולו של מי נשמע', עמ' 31-33.

12. גנוז המדינה, תעודת משרד החוץ, תעודות השר והמנכ"ל 19-2444 כרך II עמ' 6. להלן: ג"מ/מ"ח/תש"מ.

13. ג"מ/מ"ח/תש"מ 3/2445. קובץ זה מכיל מסמכים מאוגוסט-נובמבר 1948, הכוללים את הדוח של ועדת הטרנספר, שנקראה על שמו של וייץ.

14. השוואה בין הנרטיב הרשמי למסמכים החסויים של התקופה מעידה בתוקף על אפשרות של תרמית מכוונת; יעקב שמעוני, בעל תפקיד בכיר בזמן ההוא, הודה ב-1989 כי "הגרסה השקרית" הוכנה מבעוד מועד. ראו עילם, 'ממלאי הפקודות', הערה 17 עמ' 48-49.

הפליטים בתחומיהן – לא רק משום שהסיתו לעקירתם, אלא גם משום שהיתה זו "עובדה מדעית" שהחברות הערביות הן כעת הבית הראוי היחיד לאנשים אלה, מאחר שמפת פלסטין עברה שינוי וידיה של ישראל עמוסות עבודה בקליטתם של פליטים יהודים אשר גורשו מן העולם הערבי.

היעלמותו של שייח' מוניס

המערכה העיקשת למחיקת כל זכר לעבר פלסטיני מעל האדמה הכבושה היתה פועל יוצא של תכנית מיתאר זו. דוגמה מאלפת לדרך בה יושמה מדיניות זו בפועל אפשר למצוא בממאר שפירסם צבי יעבץ, פרופסור-אמריטוס להיסטוריה רומית, ממייסדי אוניברסיטת תל-אביב ואדם רב-השפעה וכוח בפקולטה למדעי הרוח משך שלושה עשורים. בזיכרונות מן הדיונים הראשונים שניהל עם אנשי אקדמיה, פוליטיקאים וביורוקרטים ביחס להקמת האוניברסיטה, מתאר יעבץ כיצד התקבלה ההחלטה להזיז את הקמפוס המתפתח ממשכנו הזמני בכמה בניינים בלב תל-אביב אל השטח של שייח' מוניס.¹⁵ רצה המקרה וגולדה מאיר (מאירסון באותם ימים) הזכירה גם היא את שייח' מוניס בתחילת מאי 1948 – מיד לאחר נפילת חיפה – בעת שנשאה דברים בפני הוועד המרכזי של מפא"י, וביקשה להציב את השאלה מה לעשות עם המקומות שהפכו לנטולי-ערבים. יש להבחין, אמרה לעמיתיה, בין כפרים 'עוינים' לכפרים 'ידידותיים'. "מה אנחנו עושים בכפרים שנעזבו [...] בלי קרב על-ידי ידידים [ערבים]?" היא שאלה. "אנחנו מוכנים לשמור על הכפרים האלה על מנת שתושביהם יוכלו לשוב, או אנחנו רוצים למחוק כל זכר שהיה כפר באיזה מקום?"¹⁶ תשובתה של מאיר היתה חד-משמעית. לא התקבל על דעתה שכפרים "כמו שייח' מוניס", שתושביהם ברחו, כיוון שלא רצו להילחם נגד היישוב, יזכו לאותו יחס כמו כפרים עוינים – כלומר שיפעילו נגדם מדיניות של 'טרנספר בדיעבד'.

אבל תושבי שייח' מוניס לא השיגו הרבה מסיווגם כ"ידידותיים". עד סוף מארס 1948 מנעו מנהיגיו של כפר גדול זה, ששכן מצפון לתל-אביב, את כניסתם של לוחמים ערבים לתחומו, ואפילו קיימו שיתוף פעולה רופף עם ההגנה. אלא שאז חטף האצ"ל חמישה מנכבדי הכפר, פעולה שהבריחה את אוכלוסיית הכפר כולו, ושייח' מוניס פשוט נעלם, היעלמות שקיבלה את אישורה, שלושה חודשים לאחר מכן, מהמודיעין של צה"ל. במלים אחרות, השאלה הנוקבת, לכאורה, שגולדה

15. צבי יעבץ, "על ימיה הראשונים של אוניברסיטת תל אביב: זיכרונות", 'אלפיים' 11, 1995, 101-129.

16. ראו בני מוריס, 'לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים', עמ' 185.

מאיר העלתה בתחילת חודש מאי נשאלה מתוך ידיעה ברורה שהכפר הפסיק להתקיים כבר בסוף מארס – חשבון נפש טיפוסי לתנועת העבודה הציונית: דמעות תנין על עובדה מוגמרת. מה שהיה שיח' מוניס הפך לחלק משכונה אמידה בצפון תל-אביב בשם רמת-אביב. בשנות השישים נבנתה אוניברסיטת תל-אביב על המקום שבו – פחות מעשרים שנה קודם לכן – עמד הכפר שיח' מוניס. יעבץ, הידוע כלוחם תש"ח "שמאלי", שלא לומר היסטוריון מכובד, אינו מזכיר את העניין אפילו במלה. שיח' מוניס כבר לא היה שם, ובמשך שלושים שנה לא הוזכר. אבל בסופו של דבר, היה רק יוצא מן הכלל קולוניאלי אחד מעוות. בשנות התשעים, כאשר האוניברסיטה התרחבה והתעשרה, הוקם בקמפוס מועדון אח"מים יוקרתי ושמו "הבית הירוק". העיצוב האדריכלי של מבנה זה הוא גרסה ישראלית אוריינטליסטית של 'בית מידות ערבי', והוא נמצא על הגבעה, עליה עמד פעם בית המוכתר של שיח' מוניס (אחרי ככלות הכל, זהו מועדון אח"מים). את המידע על עברו של המקום ובעליו אפשר למצוא בתפריטי הבית הירוק.

מתחילה הבינו פקידי ממשל בישראל את משמעות הזיכרון ומדוע יש למחוק אותו. היהודים עצמם היו צריכים להדחיק איזה דברים נעשו בדרך להקמת המדינה, והיה חשוב עוד יותר לעקור משורש את זיכרון הפלסטינים. שמאי כהנא חיבר את אחד המסמכים המדהימים ביותר של מערכה רשמית זו. כהנא, בעל תפקיד בכיר במשרד החוץ, היה מזכיר אישי ודיפלומטי של שרת בשנים 1953-1954, וסייע בייצור הארכיון הביורוקרטי העצום הידוע בשם 'תיק מבצע הפליטים'¹⁷. ב-7 במארס 1951 הוא ניסח הצעה לדיכון, שניהל בפועל את מחלקת המזרח התיכון במשרד החוץ. כך כתב כהנא באותו תזכיר:

תעמולה בקרב הפליטים במגמה לפכח אותם מאשליות על חזרה לישראל תוכל להיעזר באופן יעיל על-ידי תעמולה בצילומים שיראו להם באופן מוחשי ביותר שאין להם להיכן לחזור. הפליטים מדמים בליבם שבתיהם רהיטיהם וכליהם עומדים במקומם ואין להם אלא לחזור ולהתיישב בהם. יש לפקוח את עיניהם לראות שבתיהם נהרסו, רכושם אבד ומקומותיהם נתפסו בידי יהודים שאינם מוכנים כלל לוותר עליהם. כל זאת אפשר להגיש בצורה עקיפה שלא תגרה שלא לצורך את יצר הנקמה אך תראה את המציאות כמות שהיא אף שהיא מרה ואכזרית.

דרכים להחדרת חומר כזה: חוברת או סדרת מאמרים מלווה תצלומים שתתפרסם בישראל או בחו"ל, בתפוצה מצומצמת שלא תכה גלים בעולם הלא-ערבי, אך תתגלגל לידי עיתונאים ערביים שיובטח מראש כי יעבירו את החומר המתאים שבתוכה לידיעתם של הפליטים. דרך

17. לפרטים נוספים על שמאי כהנא ראו: בומבג'י-ספורט, 'קולו של מי נשמע', עמ' 100, 119, ו-163-

אחרת: להדפיס את הצילומים בלוויית כותרות מתאימות (והכותרות הן הקובעות!) כחוברת אשר הוצאה כביכול באחת הארצות הערביות.

חומר הצילומים צריך לעשות השוואה בין היישובים הערביים בעבר לבין מראיהם כיום לאחר המלחמה ולאחר התיישבות היהודים ביישובים הנטושים. צילומים אלה יצטרכו להוכיח כי המתיישבים היהודים מצאו הכל הרוס והשקיעו עבודה רבה בהחייאת מקומות היישוב הנטושים. כי הם קושרים את כל עתידם במקומות אלה, שומרים עליהם ואינם נכונים כלל לוותר עליהם.

הצעה זו יש בה סיכון מסוים אך נדמה לי שהתועלת שבה מרובה מהנזק וכדאי לחשוב היטב כיצד לבצעה בצורה יעילה.¹⁸

המזכר של כהנא מדגים באורח נאמן את הלוך הרוחות חסר הרחמים בממסד הישראלי, אשר החל לחולל את השינוי בתודעה ובזיכרון של קורבנותיו. מסמך זה יכול להיקרא כמבוא לדוח המקיף ביחס לכל היבט אפשרי של 'בעיית הפליטים', אותו חיבר כהנא מאוחר יותר, באותה שנה, תוך פזילה לפעילותה של ועדת הפיוס מטעם האו"ם ולכנס אותו ארגנה בפאריס.¹⁹ המסמך הזה ראוי לציון מכמה בחינות: הוא מעיד על המהירות שבה הפכה המורשת הערבית בפלסטין לאפיזודה חולפת בתודעה הרשמית, וכיצד כל שיבה של הפליטים הוצגה עכשיו כעניין בלתי אפשרי לחלוטין מבחינה אובייקטיבית, ולא כאפשרות שהמדינה עצמה נחושה לחסום בכל מחיר. בבואו לאשש את התזה המוכרת, לפיה הערבים הם האשמים בנישולם-שלהם, גילה כהנא עד כמה היתה פלסטין לגביו כבר אז נטולת ערבים. "מבחינה לאומית", כתב, "יפריע גידול המיעוט הערבי בישראל להתפתחותה של מדינת ישראל כמדינה לאומית הומוגנית." שיבה אל המולדת, הוא מוסיף בנימה אלטרואיסטית, תמיט אסון על הפליטים עצמם:

אילו היו הפליטים חוזרים לישראל היו מוצאים עצמם בארץ שונה במשטרה החברתי הכלכלי והמדיני מזו שעזבוה. הערים ורוב הכפרים הערבים הנטושים יושבו בינתיים בידי יהודים המטביעים עליהם את חותמם המלא [...] אילו היו הפליטים חוזרים למציאות שנתפתחה בישראל ודאי שמתקשים היו מאוד להסתגל אליה, בייחוד היו מתחבטים למצוא את מקומם העירוניים בעלי מקצועות חופשיים סוחרים ופקידים שהיו נאלצים לחום מלחמת קיום נואשת בתוך משק לאומי שכל עמדות המפתח בו תפוסות בידי יהודים. פלאחים-פליטים אם היו חוזרים לישראל לא היו יכולים לשוב במקרים רבים אל אדמותיהם.

כאן חזר כהנא על הטיעון שהופיע ברוח מוקדם יותר, מן ה-16 במאוס 1949, של משרד החוץ, שגם לנגד עיניו עמדה ועדת הפיוס, אשר הוקמה בעצם הימים ההם בעקבות החלטת עצרת האו"ם 194. מחברי הדוח היו, ככל הנראה, מיכאל קומיי,

18. ג"מ/מ"ח/תש"מ 18/2402.

19. ג"מ/מ"ח/תש"מ 18/2406.

בכיר במשרד החוץ, וזלמן ליפשיץ, מי שהיה בעבר חבר בוועדת הטרנספר ויועצו של בן-גוריון לענייני קרקעות. כתוב אנגלית, תחת הכותרת "בעיית הפליטים הערבים", ברגיסטר רטורי מרוחק של הרי-המציאות-כבר-השתנתה, מדגיש גם מסמך זה את אי-אפשרותה של כל 'ריפטריאציה' פלסטינית.²⁰ מכל מקום, המסמך מוסיף גם סיגור טרגי. בנרטיב מתוארת מצוקת הפליטים כאילו היתה תוצר של אסון טבע אשר תוצאותיו מעציבות אבל בלתי נמנעות ובלתי הפיכות. למדינה שביצעה את הגירוש, בשמה נכתב הדוח ואותה שירתו מחבריו, לא היתה שום נגיעה לעניין. שימו לב לשימוש בגוף סתמי ובלשון סביל:

במהלך המלחמה ויציאת הערבים, התמוטט הבסיס הכלכלי שלהם. נכסי דניידי [...] נעלמו. הבהמות נשחטו או נמכרו. אלפי מקומות מגורים בעיר ובכפר נהרסו במהלך הקרבות או כדי למנוע שימוש בידי כוחות אויב סדירים או לא סדירים [...] ואלה מביניהם שנשארו ראויים למגורים – משמשים ברובם כשיכונים ארעיים למהגרים [יהודים] [...] אבל אפילו אם היתה שיבה למולדת אפשרית מבחינה כלכלית, האם היא רצויה מבחינה פוליטית? האם יש היגיון ביצירה מחודשת של אותה חברה דו לאומית, אשר ייסרה את פלסטין משך זמן כה רב, עד שהובילה בסופו של דבר למלחמה גלויה? גם בנסיבות השמחות ביותר, מצב מורכב וחסר ודאות נוצר במקום שבו מדינה אחת נאלצת להתחלק בין שניים או שלושה עמים בעלי גזע, דת, שפה ותרבות שונים.

נוכחים נפקדים

המונח המינהלי המדויק להחריד שוייץ טבע, 'טרנספר בדיעבד', מוסר את סיפור החתירה הישראלית להפוך את פלסטין למדינה שהפליטים החיצוניים, אשר איבדו את בתיהם במהלך המלחמה או אחריה, אינם יכולים לשוב אליה או להיזכר בה. מונח אחר, שהשלכותיו המינהליות והתחקיות ומטענו המוסרי דומים, נבחר לתיאור הפליטים הפנימיים ששהו בתוך שטחי המדינה, ונודעו מעתה כ'נוכחים נפקדים'.²¹ כפי שבומבג'י-ספורטס מדגימה בהרחבה, המונחים 'חיצוני' ו'פנימי' בהקשר זה מסמנים כמובן גם הם את החלטת הממסד הישראלי להכחיש את אנושיותם של הפליטים, לשלוט בהם ולנשלם.²² השימוש

20. ג'מ"מ/ח"תש"מ כרך II 19/4222: לזיהוי המחברים ראו מוריס, 'לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים', עמ' 340; בומבג'י-ספורטס, 'קולו של מי נשמע', עמ' 148.

21. גם דויד גרוסמן נתן דעתו לטבעו המטריד של מושג זה, והוא דייק בקוראו לספרו בנושא הישראליים הפלסטינים בשם 'נוכחים נפקדים' (1992).

22. ראו במיוחד את הדיון שלה על "בניית גוף הידע והצבת הפליטים כאובייקט לחקירה מדעית", "הקטגוריזציה של הפליטים", 'קולו של מי נשמע', עמ' 44-99.

במונחים אלה נעשה כאן במטרה לחשוף את המציאות שעליה הם מכסים. המונח 'נוכחים נפקדים' מציין את ההיסטוריה של הנישול והעקירה של כ- 160,000 פלסטינים, אשר מצאו עצמם בתוך שטח מדינת ישראל בין השנים 1948 ל-1952. הוא מתווה את צירי האפרטהייד המגדירים את מדינת ישראל עד היום: את משחק הגומלין בין ההכרה הרשמית בפלסטינים כאזרחים לבין ההדרה המבנית שלהם מזכויות שוויוניות במסגרת המדינה. דיאלקטיקה מיוחדת זו של דיכוי אוכלוסיה, שבאופן רשמי היא נוכחת, אך מבחינות רבות ומכריעות מקומה נפקד, היא ההופכת את ההגדרה החוקית-מינהלית של פלסטינים אלה למדויקת כל-כך.

במקור, הקטגוריה 'נפקדים' היתה מונח משפטי שתיאר את הפליטים אשר 'נפקדו' מבתיהם אך 'נכחו' בתוך גבולות המדינה, כפי שנקבע בהסכמי שביתת הנשק של 1949. רוב מוחלט מבין הפלסטינים שסווגו כך לא הורשו לשוב לבתיהם, לתבוע את רכושם, או לדרוש פיצוי. ב-1950 ניסחה המדינה את "חוק נכסי נפקדים", שהעניק תוקף חוקי לגזילת הרכוש. ביזת הרכוש הערבי התבצעה במסווה של עסקת אדמות ענקית, שהמדינה ביצעה עם עצמה. גוף רשמי מוסווה בקושי תחת השם "האפוטרופוס לנכסי נפקדים" הוסמך למכור אדמות נפקדים (שהגדרתן נקבעה בסעיף 1(ב) בחוק) ל"סוכנות הפיתוח", גוף ממשלתי שנוצר במיוחד לצורך הרכישה. אותה סוכנות מכרה שוב את האדמות, הפעם ל"קרן הקיימת לישראל". בסוף השרשרת הוחכרו אדמות אלה ליהודים בלבד (לשם כך נחוצה היתה קק"ל). לבסוף הפכו הקרקעות לרכוש פרטי דה-פקטו, אף כי מבחינה חוקית הן נותרו ברשות המדינה.²³

הכחדה תרבותית

זו היתה תוצאת המעמד החוקי של נפקדות, אבל את המושג הדיאלקטי לחלוטין של 'נוכחים נפקדים' הגה באופן מפורש יותר אלכסנדר דותן, פקיד בכיר אחר במשרד החוץ. בתחילת קיץ 1952 הוא עבד ב"מחלקה למוסדות בינלאומיים", כאשר ארגון אונר"א מאס בפעילות בארץ והעביר את האחריות לפליטים

23. הטקסט של החוק הזה ארוך למדי, אך ניתן למצוא אותו בכל אוסף רשמי של תחיקת הכנסת. להערות ביקורתיות על החוק ראו: אלינה קורן, 'המיעוט הערבי בישראל בתקופה הממשל הצבאי' (1948-1966), עבודת דוקטורט, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1997, עמ' 91-96; תום שגב, '1949: הישראלים הראשונים', דומינו, 1984, עמ' 93-95.

ה'פנימיים' לידי ממשלת ישראל. ביולי מונה דותן למתאם בין-משרדי וליו"ר "הוועדה המייעצת בנושא הפליטים". לאחר מחקר קצר, חיבר שורה של מזכרים שהציגו את הרקע ל'בעיית הפליטים' והעלו הצעות לפתרון. המסמך הראשון, מן ה-9 בנובמבר 1952, הוקדש בעיקרו לפליטים שנותרו בשטח מדינת ישראל, אך לא הורשו לחזור לבתיהם – רבים מהם התגוררו בערים וכפרים פלסטיניים אחרים. דותן איתר את האנשים הללו והגדיר אותם – כנראה לראשונה – כ'נוכחים נפקדים'.²⁴ מאפייני הלשון של המזכר מדהימים. נימה טרגית, אמפתיה מזויפת וניתוק אנתרופולוגי חוברים כולם יחד כדי לתאר "באופן ריאליסטי" את האופן שבו, ככל הנראה, יזכרו 'הנוכחים הנפקדים' את העבר:

הבעיה היסודית של הפליט, המתנית כולה במדיניות הממשלה, היא בעיית הקרקע. למעשה יושב הפליט בגליל, כבמקום תצפית, בכפר הסמוך לקרקעותיו וכפרו הנטושים. המרחק הוא לרוב קילומטרים מספר בלבד והפליטים היו מסוגלים לעבד ברוב המקרים את קרקעותיהם ממקום יישובם הנוכחי, אילו ניתן להם הדבר, גם ללא שיבה אל הכפר הנטוש ההרוס. ממקום תצפיתו ומקלטו הנוכחי עוקב הפליט אחר המתהווה באדמתו, כשהוא מקווה ומיחל לשוב אליה, רואה את העולים החדשים המנסים להיאחו בקרקע, או רואה את החוכרים שחכרוה מידי האפוטרופוס, או שהוא רואה את המטעים ההולכים ומתנוונים לעיניו מפני שאין איש מעבד אותם [...] הפליט שואף לשוב אל אדמתו ולו אל חלק ממנה, במקרה שהיא מיושבת כבר ברובה על-ידי יהודים, ולפיכך הוא מבקש בדרך כלל לחכור אצל האפוטרופוס מאדמתו המקורית שלו, דבר שאינו ניתן לו.

דותן היה נחוש בדעתו כי הארכה של תנאים אלה איננה אפשרית מבחינה תרבותית ופוליטית, ואולם הערכה זו לא הביאה אותו למסקנה כי צריך להשיב את הרכוש ולהעניק לפליטים, לפחות ל'פנימיים' ביניהם, אזרחות אמיתית. המיתוסים המכוננים של הציונות לא איפשרו, ועדיין אינם מאפשרים, להעלות על הדעת שום חיבור בין המלים 'שיבה', 'ערבים' או 'פלסטינים'. לדותן היה רעיון אחר: להביא להתבוללות מקפת של פלסטינים אלה במדינה ובחברה היהודית בישראל באמצעות הכחדת זיכרונם, זהותם ותרבותם. דותן השתמש במתכוון באותו מושג ששימש כציר ההצדקה העצמית של התנועה הציונית: ההתבוללות היא האסון שלצורך מניעתו הוקמה מדינת ישראל – למניעת ההיעלמות של העם היהודי דרך התבוללות בגולה. זה העתיד שאותו ביקש כעת להנחיל בנדיבות לערבים בשטח ישראל. במזכר שני, מן ה-12 בנובמבר 1952, הזהיר דותן כי המדיניות הנוכחית עלולה לעורר בפלסטינים את התחושה כי הם "מיעוט לאומי

24. ג"מ/מ"ח/תש"מ 2/2445 (II) (א-948).

גולה ונרדף המזדהה עם האומה הערבית.²⁵ כדי למנוע סכנה זו, הציע אסטרטגיה חדשה, "הצריכה לשאוף מחד גיסא לשילוב הערבים במדינה על-ידי כך שקושרים ופותחים לפניהם את שערי ההתבוללות, ומאידך גיסא צריכה המדיניות החדשה לשאוף למלחמה תקיפה באלה שאינם רוצים או אינם מסוגלים להסתגל למדינה [היהודית]". דותן היה מודע להתנגדויות שמדיניות זו עלולה לעורר, והשיב להן בצורה ישירה. "אפשר גם לשאול, בצדק, אם יש סיכוי שהערבים יתבוללו. דבר זה אפשר ללמוד כמובן רק מתוך הניסיון אולם אם רוצים ללמוד גזירה שווה מן ההיסטוריה אפשר לומר כי ההתבוללות היא תהליך שכוח ביותר במזרח התיכון מקדמת דנא."

את ההיגיון הקולוניאלי של תפישה זו ניסח דותן בבהירות מרתקת, כשהמשיך והסביר כיצד אפשר להביא להכחדה בלתי חוזרת של הזהות הפלסטינית:

[...] הגשמתה של מדיניות חדשה כזו מחייבת הסתערות כללית על המיעוט הערבי הן מצד המדינה והן מצד הציבור היהודי בארץ ונדמה כי מכשיר חשוב שלה יכולה להיות הקמת מיסיון תרבותי יהודי חילוני. מתפקיד המיסיון לפעול כשליח העם היהודי והקידמה הישראלית בכפר הערבי ובשום פנים אין להרשות פעילות מפלגתית במסגרתו או באמצעותו. מיסיון זה ישכיר בסמינריונים מיוחדים מדריכים יהודים שיפעלו בכפרים הערבים דוגמת המדריכים במעברות ובהתיישבות החדשה ודוגמת המשלחות לכפרים האינדיאנים במכסיקו.²⁶ מדריכים אלה יחדרו לכפרים יחד עם הפליטים, שיתחילו ביישובם וילוו את הפליטים מהיום הראשון להתיישבותם המחודשת [...]. די במשלחות של 2-3 מדריכים ומדריכות לשורה של 20-30 כפרים, שיפעלו בהם שינויים אגוריים [...] משלחת כזו היושבת בכפר, עוסקת בהוראת העברית בבית הספר והדרכת הנוער, בהדרכה חקלאית, בעזרה רפואית וסוציאלית והדרכה חברתית, המשמשת מתווך טבעי בין הכפר והשלטונות והיישוב העברי, והיודעת את כל המתהווה בכפר ובסביבה מבחינת הביטחון – משלחת כזו עלולה לרכוש לה למעשה את ההשפעה על כל ענייני הכפר ולשנותו תכלית שינוי בתקופה של שנים מספר.

ההצעה של דותן עוררה את חמתו של ג'וש פלמון, יועצו החזק וחסר הרחמים של בן-גוריון לענייני ערבים. פלמון תמך בהמשך המדיניות הצבאית הדכאנית המוכרת, מתוך תקווה כי זו תמשיך את תהליך ה'טרנספר בדיעבד' – כלומר לגירוש דה פקטו גם של הפליטים ה'פנימיים'. ואולם, דותן שב והשמיע את עמדתו מבלי להירתע. הדוח הבא שלו, מן ה-23 בנובמבר 1952, מזהיר מפני כוחות חיצוניים העלולים לנסות לתבוע 'אוטונומיה תרבותית' בשם המיעוט

25. ג'מ"מ/ח"ח/תש"מ 2/2445 (II) (a-948).

26. ההדגשה שלי.

הפלסטיני בישראל, והמשיך לדחוף את תכניתו להתבוללות ערבית. קשה להעלות על הדעת דוגמה מוחשית יותר לניסיון מכוון למחוק את זכר פלסטין הערבית מאשר הלקנה האחרונה, שדורתן הניח במבנה האסימילציה המפואר שלו. כך כתב לשר הרוץ:

אמצעי חשוב הוא החשת השחזור של שמות גיאוגרפיים עתיקים ושעבור שמות מקומות ממקומות ערביים. במקרה זה החשוב ביותר להפיץ כהלכה את השימוש המעשי בשמות המחודשים, תהליך הנתקל בקשיים גם אצל יהודים (ביפו שכיח עדיין השם "ג'בליה", אם כי "גבעת עלייה" הולך ויורש אותו). לעומת זאת לא נמצא עדיין שם עברי ל"עג'מי", אשר את השכונה הערבית שבה עדיין מכנים כמה עולים חדשים בשם המשקר את האוזן "גיטו" או ה"גיטו הערבי". על-ידי הקפדה רשמית והסברה מתאימה אפשר להרגיל את תושבי "ראמי" הערביים לקרוא לכפרם בכתב ובעל-פה בשם "הרמה" (רמת נפתלי), או להרגיל את תושבי "מג'ד אלכרום" לקרוא לכפרם "בית הכרם". מפי תושבי "שפעמר", השם הערבי, כבר שמעתי את השם "שפרעם".²⁷

דותן תיאר את המזכר השני שלו במלים "הפתרון הסופי לבעיית הפליטים בישראל". הקלות שבה השתמש במונח זה היא מזעזעת. כאן נטועים השורשים ההיסטוריים של הסיורב האובססיבי להעניק לפלסטינים את זכות השיבה, סיורב המניח – יותר מהשאלה על אחדות ירושלים – את בסיס הקונסנזוס הרחב ביותר בפוליטיקה הישראלית היום. כאן טמון ההסבר לאמונה האמיתית – והמחוצפת – כאילו נסוגה מן השטחים שנכבשו ב-1967 ופירוק ההתנחלויות פירושם פשרה כואבת.

פורסם ב-2001, *New Left Review* 10

מאנגלית: דפנה רוזנבליט

27. מצוטט אצל יצחק לאור, 'אנו כותבים אותך מולדת', עמ' 132. העבודה הביקורתית של לאור היא הניסיון הרגיש ביותר עד כה להראות כיצד הממסד הספרותי התמנה על-ידי מדינת ישראל כדי לכתוב את התסריט ההגמוני אשר מחק את זיכרונותיהם של הפלסטינים. ראו בעיקר: 'חיי המין של כוחות הביטחון: על גופניותו של הישראלי היפה והביטחוני אצל עמוס עוז', ו"אנו כותבים אותך מולדת", עמ' 105-76, 115-171.

יצחק לאור

סונטת קרויצר

ביום החמישי בבוקר היה הכל מוכן. הרמטכ"ל אמר לרעייתו: "אני מלא חרדות. אני יודע שאי אפשר לדעת ממה נובעות חרדות. ואף על פי כן, אני חושב שהחרדות שלי נובעות בעיקרן מהידיעה שתקופת שירותי כרמטכ"ל מסתיימת ואין לי מושג מה אני הולך לעשות. הוצע לי להיות ראש ממשלה. אבל בשביל זה צריך לנאום הרבה, הרבה מדי." אשתו כתבה לו את הנאומים, אלא שכתובת נאומיו לקחה שעות רבות מחייה. בדיוק עכשיו, כשדודו נהרג והחל כל הבלגן הזה של לווייתו, עבדה על הנאום שיישא בעלה באושוויץ, בשנה הבאה. גולת הכותרת של הטקס תהיה הופעתו במדים. גולת הכותרת של נאומו יהיה המשפט: "אילו רק הגענו לכאן בזמן." הוא העריץ אותה, וככל שחיייהם היו ריקים יותר, שותקים יותר, גברה הערצתו אליה, כאילו אינו יכול להשיגה. ובאמת אין הוא יכול להשיגה והיא אינה יכולה להשיגו. ככה אוהבים.

אשתו לבשה את בגדיה השחורים, מכנסיים וחולצה גדולה, רחבה, המסתירה את מה שהטבע עולל לה פתאום, בשנתיים האחרונות, והוא שאל את עצמו מה מעיק עליו, ביום הארוך הזה, שבו הוא מלווה את דודו לבית העלמין. הוא אהב את דודו אהבה עזה, לא הצליח להתרגל עדיין לכך שלא ישמע את קולו, את בדיחותיו הקולניות, ואולי משהו אחר, העתיד, או העבר, או הרגע הזה שבו אדם מחכה לזולתו בסלון ואינו יודע מה לעשות – לא היו להם ילדים, עניין זה כאב לו, כאב לו משום שאהב לראות ילדים נתלים על צוואר אימותיהם, נרדמים. אילו ידע לצייר, היה מצייר שוב ושוב, אותו רגע שהילד אינו רוצה לעבור אל כתפיו החזקות יותר של אביו, ורגע אחרי אותה התעקשות נעצמות עיניו, האם אינה יכולה לראותן, אבל האב מביט ואומר לה: "הוא נרדם, עכשיו תני לי אותו," ואז הילד מועבר מכתף לכתף, מראה זה, אהוב עליו יותר מכל, ואילו ידע לצייר, כאמור, היה מצייר את רגע היעצמותן של העיניים.

לפעמים אמרה לו אשתו בבהלה: "אתה לא תגרש אותי פתאום, בגלל שאני עקרה. נכון?" מה פתאום? הוא יעזוב אותה? מעולם לא הפקיר חבר, והיא חברתו הקרובה ביותר, כמעט את כל סודותיו היא מכירה, וכשיצאה לבסוף מחדרה, לבושה שחורים, אמר לה הרמטכ"ל שלנו: "נלך לקבור את דודו?" והיא אמרה: "זה כל-כך נורא. הבוקר של הלוויה. יודעים שעוד מעט הכל נגמר ואין." אחרי

ששתק זמן-מה והביט דרך החלון, אמר הרמטכ"ל שלנו: "יש לנו עוד זמן?" והיא הביטה בשעונה, מזכרת שהביא לה פעם מביירות, שעון יפה עם ערבסקות, ואמרה: "דווקא יש. רוצה שננגן קצת?" התיישרה רעייתו של הרמטכ"ל שלנו ליד הפסנתר, הוא לקח את הכינור מתוך התיבה, בדק את הקשת, אצבעותיו השמנות חלפו בעדינות על פני השיער הדק והמתוח של הקשת, "צריך לקנות קולופוניום", אמר, ואחרי שנתנה לו לה מהפסנתר שלהם, והוא כיוון את ארבעת המיתרים, ניגנו ביחד את פרק הסיום (פרסטו) של הסונטה מס' 9, אופוס 47, המכונה גם "סונטת קרויצר". כמה נאים היו צלילי השניים, בשיחה הנלהבת בין הפסנתר לכינור, מין התעלמות והתאמה, פעם ניגן הוא את הנושא והיא רדפה אחריו באצבעותיה הזריזות, ופעם התחלפו התפקידים, וכאשר עשה טרילר מוצלת, הינהנה אשתו בראשה, כאילו היא לימדה אותו את הזריזות הזאת. כמה נאים היו מבטיהם העולים מן התווים ומצטלבים בחלל שבו מנגנים רואים משהו אחר ממה שהם רואים כאשר אינם מנגנים.

ועוד הם מנגנים, צילצל פעמון הדלת, והאלוף הקשיש, עזריאל דה-שרון, נכנס, ניקה היטב את נעליו הבוציות, בא עם כינורו, התיישב על הפוף הירוק המעוטר בערבסקות של זהב וחיכה עד שיגמרו את הפרסטו. הוא התקשה לומר בטהובן, אמר בטובן, אף החמיא להם על נגינתם, שיפה היתה, שמלאה רגש היתה, ואחר כך ציין כאילו בצער: "אתם נוסעים ללוויה." בעצמו פחד לנסונו. סולק מן הצבא בעקבות עדויות של רוב האלופים הצעירים נגדו. גם הרמטכ"ל שלנו העיד נגדו, אבל דה-שרון לא ידע על כך. אולי ידע והבליג. אדם הרי אינו יכול לנטור לכל העולם, ושומה עליו לחלק את האנשים העוינים לאלו שיכול הוא לנטור להם ולא לו שאינו יכול להרשות לעצמו לנטור להם. גם המדינה שלנו נוהגת כך, מחרימה נאצים מובהקים, וסולחת לנאצים אחרים. הרמטכ"ל שלנו אמר לו: "אתה בא איתנו, עזריאל?" ודה-שרון אמר: "לא רוצים אותי שם", וכאילו במקרה, אבל הרי באמת שמע אותם מנגנים מחצר הווילה שלו, שם הִשְׁקָה את הכריזנטמות, פתח את תיבת כינורו, היה לו כינור משובח, מבריק בחום כהה כעין קוניאק, קיבל אותו במתנה אחרי פשיטה מוצלחת מעבר לקווי האויב, והם ניגנו, שלושתם, את הקונצ'רטו הכפול של באך, הפסנתר שימש בתפקיד התזמורת, תווים היו לרמטכ"ל שלנו ולאשתו, בסלון, למכביר, בסלסלת העיתונים. אחר כך חזר דה-שרון לביתו – כמה אהב לנגן – וכל כמה שנגינתו שלו, כמו נגינתם של שני שכניו, היתה מלאה אי דיוקים, כינור הרי איננו מקלע, יש לדייק ולא להרכיץ לכל עבר, הנה רוח חיים ניעורה בו, והוא ניגש למטבח, שטף את הכלים, כמה כלים נערמו אצלו, ניקה את הכיור מהלכלוך שהצטבר שם, בישל מרק ירקות,

וחזר לקרוא ברומן שהתחיל מזמן ואף פעם לא הצליח לסיים. והרמטכ"ל אמר לאשתו אחרי שהלך דה-שרון: "יום אחד ייוודע לו." והיא אמרה: "אל תחשוב על זה. ניסע?" ולא רק אנו מנסים לדחות את סיפור הלוויה, אלא גם משתתפיה, כולם רוצים לגמור עם זה, כי צריך, באמת צריך, ומצד שני רוצים לדחות את הרגע, את הרגע המר, שבו מביטים מהחלון, החוצה, ואומרים, הנה הולך אדם לאדמה. ושום נחמה אין. ולהאמין ששם ישמח בין צדיקים, אי אפשר, כי אין בכלל צדיקים בצבא ואולי אין כבר בכלל.

המארב

כאשר היה דודו רותם רב־טוראי, נשלחה הכיתה עליה פיקד לשכב במארב מדרום לים המלח. המ"כ, אז, צעיר בן עשרים, שמוק לא קטן, מאוד לא היה מרוצה מן המיקום שנבחר בשבילם בידי הפיקוד הבכיר, וברור היה לו כי אין במיקום הזה משום תבונה אסטרטגית, שום סיכוי לתפוס את מי שצריך לתפוס. מובן שלא דיבר עם חייליו על טיפשות המפקדים הבכירים, ראה עצמו כבר אז חלק מחבורת הפיקוד על הצבא, ובכל זאת, אף ששתקן גדול היה, בעיקר נוכח חייליו, צעירים ממנו בערך בשנה, נקט יוזמה והורה לבני התשע-עשרה, כבר מן הלילה הראשון, לזוז, בניגוד גמור להוראות, לנוע ולהישכב במקום אחר, מרוחק מן המקום שבו הצטווה להשכיב אותם. וכיוון שבלילה הראשון לא לכדו שום מסתנן ושום אויב לא נראה בכלל בדרכי העפר המסתבכות אלו באלו, שינה את מקום המארב בלילה הבא, ושוב ושוב – מדי לילה. כך החל המארב: ירדו מן הקומנדקר, על ארבעת רוביהם הכבדים, מקלעון אחד, כבד עוד יותר, מרגמה אחת, מכשיר קשר אחד, שמיכות למכביר, למורת רוחו של דודו, שלא אהב תפנוקים, לא בשלב ההוא של חייו, והוא עצמו בחן כמו קַרְקַל זהיר את הסביבה, חיפש נקודות מסתור, מהן יוכל להכות באויב באמצעות אש חייליו, ידו השמאלית נחה על מותנו, באותה עמידה שפירסמה אותו מאוחר יותר כאלוף, בתצלום הידוע, ליד ראש הממשלה, שלמה פרקינסון, יד ימין על הבטן, כאילו מוכן לתנועה הבאה, תיכף ומיד, והשכיבם, הכל כדי להוליך את האויב שולל, וכאשר יגיע, לא יישאר ממנו יד ושם. חמשת חייליו הקשיבו לו בשתיקה, בעיקר בגלל העייפות, כי מי יכול לישון אחרי הצהריים, ולהיות ער כל הלילה.

ערב ערב, משך שבועיים, חיכו השישה עד שהקומנדקר הכבד יסתלק ממקום המארב הרשמי, זה שהפיקוד הבכיר הסנילי הועיד להם, העמידו פני מתכוננים למארב, ואז עברו על פי פקודה של בן העשרים למקום אחר, בניגוד גמור להוראות, לא משום שאלוף דודו רותם, בהיותו רב־ט, אהב להפר הוראות לְשָׁמֶן, אלא משום שהיטיב להבין את רוח הפקודה ולא את לשונה המתה.

בלילה האחרון לשהותם שם, מסיבות חגיגיות, שאפילו דודו נסחף אליהן, שכבו חיילי המארב, כולל הוא עצמו, במקום שהועידו להם אנשי הפיקוד העליון, כמין מסיבת סיום מופקרת – גם על כללים אחרים לא הקפידו, עישנו, דיברו בקול, התבדחו – קפצו איש על רעהו, בהדמיה של מה שצפוי להם בתל-אביב מערב המחרת, ודווקא באותו לילה חלפה, בנקודה ששכבו בה דווקא בלילה

הקודם, מחלקה של האויב, ופוצצה, בזו אחר זו, שלוש בארות מים על מבני הבטון שלהן, ואחר כך מחסן שלם בחווה החקלאית. ממקום רבצם ראו החיילים המופתעים, עיניהם צרבו מעייפות, אבל איך אפשר לישון למראה מרהיב כל-כך, את הבארות ואת המחסן עפים מעלה, כמו מזרקות של אש, ואחר כך מתפזרים באוויר וטובעים באפילה, כאילו לא קרה שום דבר, שקט השתרר, וריח העשן מילא את הנחיריים, כמו קטורת חריפה ונהדרת. מובן שלא יכלו לעשות דבר, וגם לא עשו דבר, שכבו בשקט והביטו והריחו, כמו בקולנוע או בכנסיה.

הם היו שישה, כזכור, וספק אם כולם חשו אותה תחושה. אנשים שותקים, אפילו גברים בשלב שבו עליהם להחליט אם הם מעדיפים נשים שמנות או רזות, מזדיינות סוערות, או פוריטניות מסורות, נערים או נשים בוגרות, אפילו הם יכולים לשתוק ולצרוכ בתודעה זיכרון לעתיד לבוא, אבל הגוף היה בוודאי כבד, המוח עייף, ולפחות אצל אחד מהם התקשה איבר המין בגלל שכיבה ממושכת על הגחון, ותזוזה עצבנית על גבי השמיכה, מעלה-מטה, אולי מפחד. חלקם ודאי פחדו, אף שהיו רחוקים ולא זזו ממקומם. גם לא מפקד הכיתה השתקן, דודו, לימים אלוף, כזכור.

השכם בבוקר, אחרי שהמחלקה המפוצצת נסוגה אל מעבר לגבול, הגיע מפקד הגזרה, כדי לתחקרם באוהל שלהם. האויב, כך הסתבר ממה שהעלו הגששים – אחד מהם נתפס כשהוא מנסה לגנוב לעצמו תרמיל צד קטן שהשאיר האויב, והוכה; הוא היה בדואי, כמובן – האויב מנה 21 לוחמים, וגמל הוליך את חומרי החבלה שלהם. למיטב ידיעתו של התחקיר היו מצוידים מחבלי האויב ברובי סער, רימוני הדף ורימוני רסס לרוב, ובקיצור כוח אש עצום ביחס לששת החיילים ששכבו מרחוק, חסרי אונים, בריאים ושלמים. וכך, בניגוד למסופר בסיפורי המלחמות שלנו, כאשר הכל נהרגים, ורק אחד נשאר כדי לספר את הסיפור, לקבל צל"ש ולעלות בדרגה, אולי גם פרס ביטחון ישראל בטקסים החשאיים, מאוחר יותר בקריירה החיונית שלו, ניצלו חייהם של כל השישה בזכות הציות לפקודות. מישהו מהחיילים, טוראי גדי סֶן־דָּיו, מצא חן בעיני מפקד הגזרה. השניים חייבו זה לזה, הומוסקסואליות לא היתה ידועה עדיין כעניין – ומכל מקום גדי נשאל לשמו בחיוך, ובחיוך אף השיב, ואחר כך נשאל בחיוך למוצא הוריו, אם הם מפאדובה, או גנואה, ומכיוון שהיו דווקא מסיינה, מכאן ואילך, אולי בזכות האהבה לטוסקנה, או בזכות חיובו המקסים, היתה הדרך פתוחה לפניו לנצל את מוצאו האקזוטי-משהו, ואת תשוקתו של מפקד הגזרה, כדי לברר, בטרוניה, ומטעם דודו, כמובן – סרָנְדֵי העריץ את דודו הערצה של ממש – מדוע השכיב אותם במקום שבו לא יכלו להגן על הבארות ועל מחסני החווה, כי הרי לא היתה

זו אשמתם, שנשארו בחיים ואיש מהם לא נפגע, לא נשרט, וחזיון האש נשאר חרות בהם בכל הדרו.

– סרנדיו זה עובדיה בעברית, נכון?

– כן המפקד, אבל אני שאלתי...

– סרנדיו, יקירי, שתבין: אתם הרי בכלל לא הייתם אמורים לשמור על הבארות ולא על המחסן של החווה ולא על שום דבר מדרומה לכם. התפקיד שלכם היה לשמור על הדרך למפעל, שם, רחוק, מצפון, אתה רואה? את זה עשיתם... אף אחד לא פגע במפעל, הודות לכם. הייתם ממש בסדר, שום רגשי אשמה, כן?

מבטי החיילים עקבו אחרי אצבעו העבה של הקצין, שהצביע על מפעלי האשלג מצפונם, לחופיו של ים המוות, ההולך ונגרע מעל מפת כדור הארץ. איש מגוחך היה, אהב את הפקידה הפלוגתית, ורד צלע (נתנה להרכבה ולו לא נתנה אף פעם, סתם, לא בא לה). תוך כדי דיבור, גם עם חבר קציניו, או איתה, יילל לפעמים כמו חתול, השתדל להצחיק, ולפיכך צריכים היו גם חיילי המארב לשמוח, אחרי ששמעו כי היטיבו לשמור על הדרך למפעל האשלג. אבל הם לא שמחו. מצפונם לא ייסר אותם, על שלא הצליחו לשמור על החווה, למשל, או משום שלא הצליחו להרוג באויב. זעם מילא אותם, זעם על מפקד הכיתה שלהם, דודו. כישלונם בקרב הציל את רובם ממוות. גם אילו הטילו את רימוניהם בזמן, גם אילו תיפקדו רובי ה-FN הבלגיים החצי-אוטומטיים, שנקנו בלי קשר לתנאי האקלים והגיאוגרפיה, גם אלמלא סבלו הרובים ממעצורים בגלל החול, גם אילו הפתיעו את מחלקת האויב ואת הגמל שלה, ומנעו ממנה להשליך מיד את רימוניה, גם אז היו מתים כולם במכת האש, השנייה אם לא בראשונה, אחרי שהרגו בגבורה שלושה או ארבעה אויבים. למעשיהם באותם לילות, משך שבועיים, לא היתה באמת שום משמעות.

גם מצפוננו של מפקד הכיתה לא ייסר אותו בגלל הבארות או החווה, אבל הוא, על החמצת הקרב, דווקא הצטער, קרב שברח לו מהידיים, בגלל התרשלותו בלילה האחרון. שתקו החיילים, הביטו בו בכעס, אפילו גדי, אבל לא הסגירו אותו, לא העזו לומר למפקד הגזרה היכן באמת שכבו לילה לילה, ולבטח שכחו את המארב שהוא ברבות השנים, גידלו ילדים, העריצו את הצבא, שלחו לחיקו את ילדיהם, ובעיקר התגאו שהיו פְּקוּדְיו הראשונים של דודו, אשר טיפס מאז עד דרגת אלוף, וגם סילקו מתודעתם את כל הנקודות בחייהם, שהגבול בין היש לאין היה דק כמו עור מתוח על אבי העורקים. אחד מהם נהרג בקרב אחר, מקץ שנה, עודד קראו לו, רימון שזרקה חוליה מן החשיכה פער לו שני פתחים גדולים

בירכיו, מתחת למפשעה, נעליו נמלאו דם, והמלים האחרונות שלו היו: "תקחי אותי מכאן". הוריו מתו בשיבה טובה, אמו שתקה, ואביו התייפח בכל פעם שעלו אל קברו, לשם גם עולים מדי שנה ביום הזיכרון לכל החללים, תלמידי כיתות א' בשכונתנו, מנקים אותו ממחטי האורן הישנים, וכל החמישה האחרים, כולל דודו, המשיכו לחיות, גדי סרנדיו היה לכתב צבאי, ואחר כך לגורם בכיר בתקשורת האלקטרונית, אלון היה למדריך תיירים, ושניים אחרים, ששם נשכח כבר מאיתנו, גידלו ילדים, אחד מהם, אורן, התחרש בגיל שלוש בגלל דלקת זיהומית של קרום המוח, ורק המ"כ דודו התפרסם כאלוף ואחר כך כאלוף מת. פעם אחת, דווקא כאשר שכב עם ורד צלע ההיא, הפקידה הפלוגתית, שמפקד הגזרה אהב מאוד, ללא הואיל, ונרד היתה כבר גרושה ממורמרת, ילדיה שנאו אותה שנאת מוות, ובצדק, חיקה הניחוחי, החריף, המלא, הבהיל אותו, הבחיל אותו, נזכרו שניהם בלילה ההוא. מה הקשר בין פגישתם הפתאומית ללילה ההוא? שום קשר.

אלוף דודו שכב בזרועות ורד הפסיכולוגית והתעצבן כאשר ניסתה ללטף אותו אחרי המשגל, במקום להניח לו. נפגשו שעה אחת קודם לכן, בבית קפה ירושלמי לא הרחק ממלוננו. היא קראה רומן מתורגם, הוא לחך בכפית קצף מתחתית הספל. במיטה סיפרה לו בלשון רדומה על מפקד גזרה אחד שאהב אותה, ועשה מעצמו צחוק מרוב אהבה, כי היא, כך התוודתה, לא אהבה אף פעם את מי שאהב אותה יותר משהיא אהבה אותו. ספק אם דודו זכר אותה משם. ספק אם ורד זכרה אותו משם. הוא ניסה לבדות משהו שיתחיל שיחה, רצה לספר את חייו, לאו דווקא באוזניה, אבל היא היתה שם והפסיקה לדגדג אותו ולכן יכול היה להתחיל זאת דווקא לאוזניה. חייו, לא היתה להם ראשית באותו רגע, במיטה, בעצב שהקיף את שניהם והפריד ביניהם. לכן החל את סיפור חייו דווקא מהמארב ההוא. דיבר ודיבר ולא הפסיק. תחילה שמחה ורד, אחר כך נרדמה. דודו חשב שהיה, כמפקד צעיר, חכם ממפקדיו הבוגרים, וכמפקד בוגר היה חכם ממפקדיו הזוטרים. שבוע לאחר מכן, לגמרי במקרה, נהרג בתאונת דרכים. ורד צלע שמרה את סיפור המארב לעצמה, בדיוק כמו שסיפר אותו דודו. את גרסתו של הקצין הבכיר מאז לא זכרה, אף שאמרה לדודו כי זכרה. גם את ריח גופו של הקצין שכחה, אבל זכרה לפחות שהיה לו ריח מוזר. היא היתה אשה דיסקרטית. בנעוריה שכבה עם גברים רק מאהבה, חשבה על סקס כעניין פרטי לגמרי. אחר כך התבגרה, כמו כולם, מאוחר מדי, ואחרי שדודו נהרג, הלכה להלוויה, התבוננה באשתו ובכתה קצת.

מאיה קופרמן

שפת אם

לדלים סמוקים מאהבה, קרבו אלי
טָרַם שְׁנָה אֶלְחַשׁ לְאֹנִיכֶם הַתִּינוּקִיּוֹת:
אֶבְדָּן הוּא הַהוֹרָה הַיָּחִיד.

1

קו תל־אָבִיב-חִיפָה, רִבְעֵ לַחֲצוֹת.
מִתַּחַת לְמוֹשָׁבִים, בֵּין מְזוֹדוֹת הַנוֹסְעִים
עֵינֵי הָאֵלֶּה הַמְבַהֲלוֹת שֶׁלֶךְ צָרוֹת אֶת מִבְטֵי.
שָׁלוֹם לְכַבוֹאֲתָהּ.
הָעֶרֶב אֲנִי מְבַקֶּשֶׁת לְדַעַת אוֹתָהּ בְּנִגִיעַת אֲשׁוּנִים צָרִים.
לֹא פָחוֹת. לֹא יוֹתֵר.

2

שְׁמַת לֵב?
כְּאִשֶּׁר אֲנִי מְקִיזָה נְצוּצוֹת מְעִינֵי
גוֹף הַנִּיר שֶׁלֶךְ כָּבֵר לֹא מִתְלַקַּח.
גַּם הַכִּי הַפֶּה שֶׁגוֹר בִּינִינּוּ כְּמוֹ חוֹל בְּעֵינֵי הַנֶּגֶד.
כְּמוֹ אֶבֶן בְּנֶעֱל הַתְּרַגְלָנוּ לְנוֹכְחוֹתוֹ הַמְּאַלְחָשֶׁת בְּחִינּוּ.
מְעוֹלָם לֹא הִפְסַקְתִּי לְבַקֶּשֶׁת
אֲבֵל אֶת חֲדָלֶת מְזֻמָּן לְהַתְנַצֵּל.
צָפוֹר דְּקַת כְּנָפִים, נוֹקֶשֶׁת מְקוֹר עַל שְׁפָתֵי, אִמְרֵי לִי
כִּי צֵד לְמִדָּת לְהַשְׁלִים עִם רַעְבוֹנֵי
הַמְּכַלָּה אוֹתִי פְּסוֹת פְּסוֹת

3

וּמָה הָאֵמֶת הַמִּתְעַקֶּשֶׁת לְדַבֵּר הַלֵּילָה?

4

קו תל־אביב-חיפה, חצות וחמשה.
 לְבַד בְּקֶרוֹן אָנִי נֹדֶדֶת כְּמוֹ שָׁנָה מִמוֹשָׁב לְמוֹשָׁב.
 אָנָּה, בְּרַכְיָהּ הַסְּמוּכוֹת זֶה לְזֶה,
 שְׂאוּכַל לְשִׁבֵת וּלְתֵאָר לָהּ אֶת יוֹמֵי בְּפוֹטְרוֹט
 כְּמוֹ הֵייתִי

5

יְלֵדָה טוֹבָה יְרוּשָׁלַיִם,
 אִשֶׁת אִישׁ
 אִמָּא
 אֵינְנִי בְתֵרָה וּלְעוֹלָם לֹא אֶהְיֶה אֶהוּבָתְךָ
 אֶךְ בְּלִילוֹת
 וּלְעֵתִים רְחוּקוֹת לְפָנוֹת בְּקָרָה,
 כְּשֶׁעֲנָנִים נוֹשְׂרִים עַל רֵבִי הַקּוֹמוֹת שֶׁל הַפְּרָמָל
 כְּתִפְיָה עֲרֻמוֹת לְצַדִּי בַמָּטָה.

6

אָנִי מִכְּבִטִּיחָה לֹא לְמִנּוֹת אֶת קְמָטֶיהָ
 וְלֹא לְקִשְׁט עֲגוֹת בְּנֵרוֹת יוֹסִי־הַלֶּדֶת לְמִנְיָן שְׁנוֹתֶיהָ,
 אִם רַק תְּנִיחִי אֶת שְׁפָתֶיהָ עַל מִצְחִי
 קְפוּצוֹת כְּמוֹ לְבִי
 בְּרַגְעֵי הִיקִיצָהּ.

7

הַנִּיחִי לְמַגְעֵי לְנִבֵּט בֵּין רִגְלֶיהָ.
 הַלִּילָה מִשִּׁיל מְעַצְמוֹ אֶת הַיּוֹם,
 מְדוּעַ לֹא תִתְפַּשְׁטִי גַם אֶתָּה?

8

אֲבָל יוֹתֵר מְגוּפָה אָנִי חוֹמְדָת אֶת שְׁנֵתְךָ.
 אֶת הַרְגָע בּוֹ אֶת שְׁבָה לְהִיּוֹת הַיְלֵדָה שְׁצוּיִת עַל עֲצֻמָּה לְעוֹב.

9

כְּמוֹ מִתְפַּלֵּל אֲדוּק תּוֹחַב פְּתָקִים לְכַתֵּל
 אֲנִי לוֹחֶשֶׁת לְחֶרְפֵי גּוֹפֶה:
 "הִי שְׁלִי", אֲנִי מְמַלְמֶלֶת מֵאֲחֹרֵי בְּרִפְיָה
 "אַל תַּעֲזֹבֵי אוֹתִי, " מִתַּחַת לְצַפְרֵי נִיחָה
 "אַל תְּגִיחִי לִי לְהַתְעוֹרֵר לְעוֹלָם, " בְּרוּחַ שְׁבִיז שְׂרִיחָה.

10

בְּבִקְרִים אֲנִי מְקִיֶּצֶה מְבֹהָלֶת.
 מְגַעֵד הַבְּשִׁיל תַּחַת יָרַח קוֹדֵחַ כָּל הַלֵּילָה
 וְעַם צְרִיבְתָה הָרֵאשׁוֹנָה שֶׁל הַשֶּׁמֶשׁ – נְגוּז.
 אֵינֶנִּי מְבִינָה אֵיךְ יִכְלֹת לְעוֹב בְּמַהִירוֹת כְּזוֹ
 הוּ מְעוֹלָם לֹא הִיִּיתָ.

11

אִם אֵינָה אֲמִי
 וְגַם אֵינָה אֶהְוֶבְתִּי,
 מִי אֵתָּה?
 רַק זֹאת אֲנִי יוֹדַעַת –
 הַשָּׁמַיִם נִחְצִים לְשָׁנִים (תְּמִיד לְשָׁנִים, לֹא יוֹתֵר):
 אֵלֶּה שֶׁלְּפָנַי בּוֹאֵה, וְאֵלֶּה שֶׁאַחֲרַי לְכַתֵּד.

12

שְׂדוֹת מוֹרִיקִים, מְזֻהֵיבִים וְאַחַר כֵּן מְצֻהֵיבִים.
 עֵינַי מְשַׁנּוֹת אֶת צְבָעוֹ בְּכָל יוֹם.
 כְּשֶׁאֲנִי בּוֹכָה הֵן דּוֹלְקוֹת בְּרֵאגָה, אֲדָמוֹת כְּמוֹ נוֹרִיּוֹת.
 כְּשֶׁאֲנִי בָּאָה לְתוֹכָה הֵן לְבָנוֹת מִמְּאֵמִץ.
 כְּשֶׁאֲנִי עוֹזְבָת, מְשַׁחֲרִים אֲשׁוֹנֵי כְּפָחַמִּים מִחֶמֶת הָעֵלְבוֹן.
 וְכְשֶׁאֲנִי חוֹזֵרֶת, כְּשֶׁאֲנִי חוֹזֵרֶת
 צְבָעוֹ שְׁקוּף, כְּמוֹ מְגַעֵד בְּפָנַי.

13

אֶת אוֹהֶבֶת אוֹתִי כְּמוֹ שְׁאוֹהֵבִים יְלָד:
 בְּכַעַס, בְּחֶמְלָה, בְּצָרָה.

אֲנִי אוֹהֶבֶת אוֹתְךָ כְּמוֹ שְׂאוֹהֲבִים אִמָּא
 בְּשִׁנְאָה, בְּפֶחַד, בְּמִשְׁאָלוֹת.
 בְּעִינַיִם עֲצוּמוֹת.
 בִּידְיָעָה נִחְרָצֶת כִּי הוֹבֵאתִי, אֲנִי, יֵשׁ לְאִין.
 וְכִי עָלִי לִשְׂאֵת אֶת הָאִין וְאֶת הַיֵּשׁ בִּיחָד.
 תְּאוּמִים חֲסְרֵי שֵׁם וְנִחְרָצֵי גוֹרֵל

14

אֶת, הָעוֹקֶרֶת מִמְּנֵי אֶת הַיְגוֹן
 וּמְעִירָה בְּגוּפֵי הָעֵינֵי חַיִּים,
 גַּם אוֹתְךָ אֶעֱזֹב בְּיוֹם מִן הַיָּמִים
 לְטוֹבֶת מוֹת מוֹחָשֵׁי יוֹתֵר, וְדָאֵי יוֹתֵר
 מִחַיִּים טְרוּפִים
 אֶהְבֹּת יְשָׁנוֹת, מִכְּתָבִים חֲסְרֵי נִמְעוֹן
 שְׁגֵרָה עֵיפָה
 שׁוֹתֶתֶת יוֹם יוֹם עַל מִפְתָּן דְּלִתִּי.

15

וְאֶת, עִם עֵינֵי הַצֶּרְעָה שְׁלֶךְ
 הַנִּיחִי לִי לְאֶבֶד אֶת חַיִּי
 כְּמוֹ יְלָדִים מְאֻבְּדִים חֲפָצִים

16

מִדֵּי יוֹם אֲנִי מְקִיֶּצֶה אֶל תוֹךְ קֶרְעֵי בְּקָרִים.
 רוֹעֶדֶת מְקוֹר וּסְמוּקָה מִפֶּחַד, אֲנִי בּוֹצֵעַת אֶת הָאוִיר בְּצִעְרֵי
 קֶרְסִים נִתְלִים בְּעֵינֵי, בְּקֶרְסוּלֵי, בְּשִׁעְרֵי.

17

”הַמְּשִׁיבֵי לְלֶכֶת, כִּי אִם לֹא תִרְעֲבֵי,
 וְלֹא תִשְׁבְּעֵי, תָּמוּתֵי יַחְפָּה, אֶלְמוּנֵית מִצֶּרֶךְ
 עוֹטָה שְׁגִיאוֹת כְּמוֹ עוֹר,
 כְּמִי שֶׁהִנְךָ
 יְתוּמָה מִעֲצָמָה”

18

לעת ערב מנקדים השמים את שמה בפוככים. ירח גלמי מגחה לי.
שביל החלב עקם לגמרי בשאינה נצבת בתורה
וידי מושטת לדבה הגדולה מכלן בגעגוע לילדות,
לחיים שקדמו למפץ הגדול, גלוי וכסוי האברן
המשכנע ביותר אליו אניע אי פעם, זה אשר הקדים
גם אותה.

19

יש ועיניה מבריקות בחשכה.
בקאה בשפת הערות, קוטפת דכדכנים בשפתיה
והם נענים לה, מתמסרים ללשונה.
כמותם, ערמה על קרש החתיה
המתנתי לה שנים, שתבצע בי פרדה
בבהק הלכון של ספיו מבטה.

20

אכל את עיני אמי אני רואה.
תחת שנות ילדותה שהיא ילדותי
ושנות יתמותה שהיא יתמותי
נתחכו המלים, כמו סדין תחת מזרון.
אני קוראת את הזמן שעובר ואת המרחק הנצבר בינינו
בקמטים החקוקים בפניה, קורי זכרון
זוכרים במקומה
ממש כפי שעלי מטל לחיות,
לחיות
ולמות במקומה

21

היא היתה אמי עד בוא הערב.
כשנשקה החמה לגבות הלוינתים
קפלה את עפעפיה ואגרפה את פניה.
רחצתי בדמעותי שלי. נרדמתי בחדרי, נשמטת לתהום לה קראתי בשמה.
כאלו בקשתי לקחת אותה עמי, נמלטה הרחק לחצר הבית.

הצפּרים ראו והדגים שתקו.
רחצתי בדמעותי שלי.

22

מבית לבית ארוץ קלת רגלים ואשאג:
"מי לי אם, מי לי אבי?"
לעתים תפתיע יד חמה ומנחמת.
לעתים יבתק את חלל השאלה צחוק שחר ומקפיא.
את שניהם אבקש.

23

בחיים אחרים אהיה אמה
ולא אעזבה.
בחיים אחרים את תהיי.

24

התכערתני שנים על שנים, אמא,
גדלתי וגדלתי תחת כפות ידיה החמות
כמו ילדה, שפף רגלה מתעקשות לבקע מפלוב הנעלים.
לכסוף השתקפו עיני בעיניו,
מביטות באימה בראי הריק שהצבתי בפניה
ופניה
שיש סדוק

25

המלקחים שגזלו ממני את גופה
היו לזרועות שצלקתי בילהותי.
אדמם עמק, לארץ ולרחב, עד אין
ואשוב לבטנה, חיק כל הרחמים.

26

כשאת אינה, נפערת אדמה לצעקה תחת רגלי.
שמים הופכים למקשה אחת מעל ראשי
בתוכם הולך וגדל הירח, אשון

הַלִּילָה שֶׁל זֶה אֲשֶׁר לְעוֹלָם עֵינָיו עֲצוּמוֹת
אֶךְ זְכוּרוֹנוֹ פְּקוּיָהּ.

27

שָׁפֶת בְּבִקְרָה, הֶרְחֹב נוֹהֵם בְּשָׁנָתוֹ.
אוֹתוֹ לֹא יַעִיר הַגְּעָגוּעַ.
אוֹיֵל, אִם אֶרְפִּין אֶת רֹאשִׁי, אֲאִזִּין לְשֵׁפֶת הַמְדַרְכּוֹת הַלוֹהֶטוֹת
אֲדַע מִתִּי אֶת שְׁבָהּ.

28

וְלֹא תִשׁוּבִי.
הֲלֹא כָּבֵד בְּפַעַם הִרְאִישׁוֹנָה שְׁעוֹנֹכָהּ,
טְרִיקַת טֶלְפוֹן, נְקִישַׁת מְנַעוּל,
וְצַעֲדֶיהָ בְּרֶחֱבֵי הַרְטֵב
יִדְעֵתִי בּוֹדְאוֹת שְׁאִין לָהּ שְׁעוֹר:
מִעֲתָהּ, לֹא אֶגִּיחַ לָהּ לְשׁוּב.

29

בְּלִילוֹת אֲנִי מְגַלְפֶּת אֶת דְּמוּתָהּ בְּזִכְרוֹנִי.
שְׁעָרָה הַצְּהָבִית מִתְעַרְבֵב בְּדָמִי.
לְחֵי סְמוּקוֹת, מְכַחִילוֹת
בְּעוֹד אֲצַבְעוֹתֶיהָ סוֹגְרוֹת עַל צוּאָרֵי.
אֵינָה חֹדֵל גַּם כְּשֶׁאֲנִי מִתְעַלְפֶּת.
כְּמוֹנֵי יִדְעֵתִי, לֹא זֶה הָאוֹיֵר אוֹתוֹ אֲנִי צוֹרְכֶת בְּנִשְׁמוֹת כְּבֵדוֹת,
סִינִיפִית עֵינָהּ
מְגוֹלְלֶת אֶת אֲנֶדְרֵט אֶהְבֵּתִי.

30

עֲשֵׂר וְדַקָּה, חִיפָה. הַמְחֹשֵׁב מֵהִבְהָב. הַטְּלוּיָזִיָּה מְצַפְצֶפֶת.
עוֹד מְעֵט אֲצַא לְרֶחֱבוֹת לְצוֹד אֶת הַגּוֹף שֶׁבְּלִילָה יִשָּׁן לְצָדִי.
בְּחֹזֶה מְפָרֵר, בְּעֵינַיִם אֲדָמוּת, בְּצַפְרָנִים כְּסוּסוֹת עַד הַבֶּשֶׂר הַמְתוּק
אֲחַפֵּשׂ אֶת צִלִּי. כְּשֶׁאֲמַצָּא,
אֲדַע גַּם אֲנִי לְעוֹב.

31

את

היית הסבוי האחרון שלי
 איה העזת לנשם מלים אחרות משלמדתי אותך
 איד העז גופה, שהוא גופי, לפצע את עיני בשני
 איד העזת להולד,
 להפריד.

32

המותה מתגלגלת באהובותי שוב ושוב.
 אני מקיצה בלילות ורואה את פניך מביטות אלי
 קרות וישנות. אני מעפעפת, את געלמת ואהובתי שבה.
 לעולם אשא את מבטה בגבי ההולד ומתרחק,
 לעולם תשאני אותי ברחמי הכרות

33

מה נותר? חזיה ספוגה בריח הזעה שלך
 צלקת או שתים בפנים הירך
 עשרות תמונות מפזרות.
 לא מזמן ראיתי אותך באוטובוס,
 חיל ציף, הרובה השחור מנח בידך
 כמו גופה בידיו של קברן.
 לא פחדתי. רק בחלומות אתה רודף אותי
 ועיניך רוחשות גחלים.

34

אהובי, אצבעותיה עוֹדֵן תחובות עמוק בגרוני.
 כל נשימה, כל שעול מכיל את עקבותיה.
 בז אתה מטיל בעיני. מושך בשערי.
 עוד חבורה, עוד קרחת, עוד חלקה שלי שבה אתה טבוע
 עמק יותר מכל שנה או מערת מסתור אחרת.

35

לא אפרד לעולם. לא ארפה.
 אחו ואאבד באותה נשימה.
 מעולם לא היה תפקידי כה נהיר:
 בהרהר עין אהיה בעלת העולם ויתומתו.

36

עיני אבי מרחפות בחלל היער.
 אנחנו רצים בין העצים העבים עד אין נשימה. עד יש כאב.
 אנטר את צלעותיה, אבא, אתפור טלאי אדם על לבה,
 נתוח לב סגור.

37

לבסוף,
 נברו הם בקרבי.
 ידיהם בתוך גופי, עוטות כפפות, סטריליות מאשמה.
 מסכה על פני הילדה שלי. ספינים משחזות בחמרי חטוי
 משתקפות בעיניהם. צחצוח כלי הנשק במלקמה שרק החלה,
 נפש נגר גוף.

38

ראה, אחי, את פני המנתח הצעיר.
 את עדשות משקפיו המבריקות, את עיני הדבורה מעל ראשי,
 מנורות שחורות ושקטות. עוד מעט אמות,
 אקח את מקומה בחלקת הילדים, ואתה,
 תטול את מקומי בחלקת המתים בבית הזה.

39

לא מלאתי את חלקי בעסקה.
 צנורות עבים באפי ובירי.
 חלוקים ירוקים עוטפים אותי כמו תכריכים.
 משהו צובט בלחי ואומר "אתם רואים? היא חיה"
 ואני מבינה שנכשלת. אני בחיים ואתה עודה מת.
 מכאן ואילך – כפרה.

40

בְּלִילוֹת, כְּשֶׁלֹּא יִדְעֵתִי לְקַרְא לְשֵׁנָה
 אַחֲזֶה בְּזוֹרְעֵי הַדִּקְהָה וְסִפְרָה עַל הָאִשָּׁה הָרַעָה בְּסָלוֹן.
 דֶּרֶךְ חֲרָכֵי הַתְּרִיס הַלְּבִין הָאוֹר אֶת אֲשׁוּנֵיהָ.
 עַד עֲלוֹת הַשַּׁחַר כָּבֵר יִדְעֵתִי –
 זוֹ הָאִשָּׁה שֶׁיִּלְדָּה אוֹתִי, הַפְּקִיעָה אֶת רַחֲמֶיהָ מֵאַחֲרֵים.

41

שַׁעַר הַבְּרוֹז לְנֹטָרָק
 עֵינַי הֵיילְדָה שְׁלִי מִתְלַכְּסֵנוֹת בְּצַעֲרִי.
 גִּבְרָה מִתְרַחֵק, יָד הַגְּנֵנֶת עַל כַּתְּפֵי.
 בְּטָרֵם יֵאָחֵז הַגַּעְגּוּעַ, לֹפֶת בֵּי הַפֶּחֶר.
 מִתּוֹךְ רַבּוּז אַרְוִץ, בְּכָל כּוֹחֵי אֲנִגְחָה בְּבְרִיחַ.
 מִצַּח, צָד יָמִין, צִלְקוֹת רֵאשׁוּנָה.

42

בְּלִילָה שָׁמֶן וְאֵינְסוֹפִי שֶׁל כֶּתֶה ג',
 כְּשֶׁכָּל הַשִּׁירִים שֶׁיִּדְעֵתִי לְדַקְלָם נִגְמְרוּ
 הַכִּישָׁה אוֹתִי הֶהֱכֵנָה. אֶפְקַח אֶת עֵינַי
 וְאֵת לֹא תִהְיֶי שָׁם. לְפַעֲמִים אֶעֱצֵם אוֹתָן חֲזֵק עַד שֶׁאַרְאֶה כֶּתֶם
 אֶת תְּסֻרְבֵי הַהִמְחֹת.

43

נֶחֱשׁ לָבוֹן מִתְפַּתֵּל סְכִיב צְוֹאֲרֵי שְׁנַיִם, מִמֵּתִין בְּסִבְלָנוֹת.
 אֲנִי מִתְעוֹרֶרֶת לְצַד גּוֹף זָר, לִשׁוֹן בְּמִטְתִּי, דְּרוּכָה לְזִמְנוֹ הַמִּתְפַּשֵּׁט בְּאוֹר כָּאֶסוֹן.
 זֶהוּ אֶרֶס הֵיילְדוֹת, הַסֵּם לוֹ אֲנִי מְכוֹרָה
 מִתְקַדֵּם בְּפַעֲמֹת מְהִירוֹת לְתוֹךְ הַכְּרָה מְשַׁתְּקֵת מִיִּדְעֵת הַבְּאוֹת,
 זֶה אֲשֶׁר לְעוֹלָם אֵינוֹ מִתְעַכֵּב.

44

מִדֵּי חֶרֶף נִפְרָמוֹת צִלְקוֹתִי,
 וְגוֹפִי מִקְבֵּל בְּהִכְנָעָה אֶת הַצְּנָה.
 זֶה הַזְּמַן בּוֹ אֵינְנִי יְכוּלָה לְכַתֵּב מְלָה.
 אֲנִי עוֹטָה אֶת שְׁנֵתִי כְּמוֹ עוֹר

שֶׁהִשְׁלַתִּי פְתָאם, אָכִיב אַחַד, כְּשֶׁאֲהַכְתִּי אוֹתְךָ
וְעִבְרַתִּי לְצַד הָאֶחָד הַמְקַבֵּיל לַיְלָהוֹת, כְּשֶׁפָתִי אֶת עֲצָמֵי בְחִלּוּמוֹת.

45

”בוֹאִי לְהַעִיר אוֹתִי,“ אֲנִי נוֹשֶׁפֶת מֵתוֹךְ שְׁנֵה קֹשֶׁה
צוֹלֶלֶת לְתוֹךְ כְּרִיּוֹת מִיַּזְעוֹת וְשִׁמְיכוֹת פְּלָנֵל בְּלוֹיֹת,
כְּמוֹ שֶׁלְגִיָּה, אֲנִי דְבַקָּה בְּשֵׁנָה וְאִין דְּבַר בְּעוֹלָם שִׁיעִירֵנִי
רַק מְגַע רִיסִיָּה עַל לְחִי, כַּפּוֹת יְדִיָּה עַל בְּטֵנִי.
גַּם אֲנִי לוֹמְדָת: רַק הַגּוֹף זוֹכֵר.

46

בְּחִמְסִין שֶׁל אֶלְפֵי־תִשְׁעֵי־מְאוֹת־תִּשְׁעִים־וְחֶמֶשׁ
פְּרָקֵי יְדִיָּה הַמְצַלְקִים שֶׁל אַחוֹתִי נִרְאִים לִי כְּמוֹ מִמְחַטּוֹת נִיר.
אֲנַחְנוּ יוֹשְׁבוֹת עַל כְּסֵאוֹת לְבָנִים בְּחֶצֶר בֵּית הַחוֹלִים
וְחֵם.
אֲנִי מְרִימָה אֶת רֹאשִׁי וּמְבִיטָה עַד הַמְּקוֹם בּוֹ הִשְׁמַשׁ בְּלִת־אֶפְשָׁרִית.
מִן הַקּוֹמָה הַשְּׁשִׁית קִפְצָה אֶסְתִּי, מְחַדָּר מְסַפֵּר שְׁלוֹשִׁים וְשֶׁשׁ.
הִיא אֶהְבֶּה אֶת יוֹרֵם גְּאוֹן יוֹתֵר מֵהַכֵּל.
חֲדָשִׁים וְחֶצִי הַתְּגוֹרָרָה אַחוֹתִי בְּחֶדֶר מְסַפֵּר שְׁלוֹשִׁים וְשֶׁבַע,
מִטָּה יְרוּקָה לִיר הַדֶּלֶת. אֲלוֹנָקָה עִם גְּלַגְלִים.

47

רְחוּקָה מִמֶּה מְאֹתִים קִילוֹמֶטְרִים וְשְׁלוֹשׁ מַעְלוֹת חֵם
אֲנִי כּוֹתֶבֶת לָךְ, אִמָּא
אֶת הַלִּיקְתֶּךָ מִמְּנִי אֲנִי מִשְׁחַזְרֶת יוֹם
וּבְגִיל עֲשָׂרִים־וְאַחַת אֲנִי צוֹבֶרֶת פְּרֻדוֹת בְּאֲרִיקוֹת
שֶׁל אֶסְפֵן בּוֹלִים.

48

עֵינֶיךָ קָרְחוּ בִי זְרָעִים שֶׁל אֲשָׁמָה
וְעַכְשָׁו שְׁרָה שְׁלָם שֶׁל שְׁבָלִים שְׂרופוֹת מִפְּרִיד בֵּינֵינוּ.
אֵינְנִי אוֹמֶרֶת לָךְ דְּבַר. לֹא אֶת לְמַדָּת אוֹתִי לְדְבַר.
אִם שְׁתִּיקָה הִיא שְׁפַת הָאֵם,
שִׁירָה הִיא שְׁפַת הַבַּת.

49

אני הרה את עצמי.
 קנייות במכלת. נסיעה באוטובוס לאוניברסיטה.
 ערב רדום מול הטלוויזיה בסלון.
 ראי את גופי מצמח אחיזה פשוטה.
 כל מבט ממבטיה, בעברי את הסף
 מסרחה קפואה בין רגלי.

50

אני האיבר הנר שגופך ממשיך לרחות
 גם עשר, גם עשרים שנה אחרי לדתו.
 בתה.

51

עד היכן תשליכי את הנרות,
 את תואנת הקרבה הקלושה שבך
 את השוא שבינינו?

52

בשליש לפנות בקר תוחם בך, ואחריו רעם
 את סיומו של הלילה המכה בתריסים.
 אני נושקת את רקת אמי הפועמת מנוסה
 ומשחררת את אחיות אצבעותיו של אבי בגרונה.
 אני מכסה את אחותי המדברת מתוך שנתה.
 מניחה ביניהם את הנשל המפתל שלי
 יוצאת את הבית ועיני עצומות.
 רק בחוץ אפקחן ואומר, תחלה בלחש, אחר כך אצעקו:
 עכשו, עכשו
 משפחה.

תמי ישראלי ויערה שחורי

"אצלי היגייני, אזור כתיבה" על שירת הפנאי העברית

אלי אלי

שלא ייגמרו לעולם תועפות הבוגנוויליה
(ריקי דסקל, "זרות")

תפילתה של חנה סנש, "אלי אלי שלא ייגמר לעולם" כנוצה ללא הכר. הערגה אל העולם, הנקשרת במיתולוגיה המקומית למיתוס של הקרבה עצמית, מתכנסת כאן אל משוכת הבוגנוויליה, אל הגינה הפרטית. הדרך הארוכה מ"תפילת האדם" אל "תועפות הבוגנוויליה" היא אחת הדרכים הבעייתיות שהשירה העברית סללה לעצמה. מדובר בזרם שראשיתו בתחילת שנות התשעים, זרם שבנה לעצמו קהל נאמן של קוראים, תלמידים וממשיכים. מכאן ואילך נכנה את השירה הזאת "שירת הפנאי". עולמה הוא עולם של פנאי ונעימים, בו היוקרה מתחזה לפשטות. זוהי שירה של "סגנון חיים", *life style*, שירה שאינה מתחייבת לדבר, זולת הבעלות על העולם, עולם המיוצג באמצעות חפצי יוקרה.

בסוף המאה התשע-עשרה הגדיר הכלכלן והסוציולוג תורסטין ובלן (Thorstein Veblen, 1857-1929) את "מעמד הפנאי" כתוצר נלווה של הבעלות הפרטית. הפנאי, לדבריו, אינו מתקשר לעצלות או לרוגע, אלא לשימוש לא-יצרני בזמן. טיעונו של ובלן תקפים גם ל"מעמד הפנאי" השירי בישראל. ברשימה זו נתייחס רק אל השירה של בעלת הבית, שעיתותיה בידיה. הפואטיקה שלה איננה אדנותית אלא דומסטית. היא מצהירה על עצמה כמי ש"שרה לאורחים". אכן, על פי ובלן, הפנאי של "הגבירה ובני לווייתה שונה מן הפנאי של הג'נטלמן בזכות עצמו, בכך שהפנאי הוא עיסוק בעל אופי של מאמץ למראית עין."¹ זה המקום שבו נבקש לקרוא את הפואטיקה של בעלות בית. זוהי פואטיקה של שפע וקניין; עולמה של השירה הזאת הוא חלל תירותי, חלל מנוחה, כתיבה וייצור

1. ובלן, תורסטין, 2000 [1953]. "פנאי לראווה". התיאוריה של מעמד 'בעלי הפנאי': מחקר כלכלי של מוסדות". בתוך אליהוא כץ, יצחק ינוביצקי (עורכים). 'תרבות, תקשורת ופנאי בישראל'. האוניברסיטה הפתוחה: תל-אביב, עמוד 77.

של תרבות עם נחת. המרחב בשיר ניתן תמיד לרכישה בידי הדוברת, וכך הוא הופך לשלה. "איך אפשר לגור בלי המולת שכנים וריח חביתה בערב? מה לי כאן? אני קונה את הבית." מספרת המשוררת ליאת קפלן באחת מרשימותיה ("הזיכרון") על התלבטות נדל"נית שנפתרת על נקלה. הבעלות על מרחב מופיעה גם כמוטיב של חלום. בשיר אחר של קפלן, המוטיבציה שבעטיה מתעוררת התשוקה לבעלות היא אסתטית וגחמנית: רק בגלל הריח. "בלילה קניתי בחלום בית ישן ובודד בהרי יהודה. על כורחי נשתי / הכל בתל-אביב ועברתי לגור בו. בגלל הריח: קורנית לחה ואזוב." ("צל הציפור"). אפילו כאורחת, הדוברת בשירת הפנאי רואה עצמה כבעלת-בית טבעית, מאז ומתמיד. אצל סבינה מסג אפילו בית-ניזירות נתפס כאתר שנבנה למען המשוררת וצרכיה: "מאה שנים לפני חיי – / רטיסכון בונה את המנזר / לשכן את אושרי." ("ימי מנזר"). אך גם ללא פעולת הרכישה, תחושת הבעלות כמו מובנת מאליה. הכל שלי: מרחב, בית, גן, כמו גם הרבה מאוד אובייקטים בשיר, מוחשיים ומטאפיזיים: "רוח השטות שלי", "יד זו כולה שלי", "המשוררות שלי", "מכלי ההדחה שלי", "מטעי האפרסק שלי", "החתול היפהפה שלי", כל אלה הן דוגמאות הלקוחות מהז'אנר הזה. כותרת שיר מוקדם של ליאת קפלן מדגימה את האתוס אליו שואפת שירה זו: "עכשיו שלי: פואטיקה" ('בריוק כך, במטבח'). הכל הוא נחלת הדוברת, והכל פרטי.

כאשר הדוברת בשירת הפנאי משתוקקת לשיר רק על שלהן, העולם מצטמצם והופך לרכוש פרטי, והשיר למעין מקום מבודד. ה"מבדד", עשיר ככל שיהיה, מרוכז תמיד סביב 'אני' אחת, ודוחה מעליו את עולו הכעור והטורד של הציבורי. בראיון עם אגי משעול, המשוררת המובילה את שירת הפנאי, היא מספרת: "לא היה לי מקום ועד היום ככל שיש לי יותר מקום עדיין אין לי מקום. אפילו היום, כשיש לי בית כל-כך גדול וחדר עבודה, אני מרגישה צורך לעשות מקום, ואחד הדברים שעשיתי עכשיו זה שקנינו לי במתנה, בעקבות הספר, מכולות ריקות כדי להקים לי בחצר מין מבדד כזה. יהיה בו מטבחון ומזגן ומיטה גדולה ושולחן כתיבה ומקלחת ושירותים. יהיה לי בית משל עצמי והוא יעמוד כאן, ליד התאנה." ("הארץ", 5.8.03).

"החלל הוא פנאי ולי אין פנאי," כותבת שרון אס ('הזר ואשת חול'). "הדירה תהיה פרטית" מכריזה קפלן, "אוויר ריק וטהור מנשימות אחרות / יזרום בריאות. שום כוס לא תזוז מן המקום שבו הונחה. / ... / שלוש פינות / אצור כביתי הסימטרי: אני, אני ואני." בעלות כזאת, התוחמת עולם פרטי ומופרד, אינה מסתכמת רק בבניית חלל, היא שואפת לטהר את האוויר מנשימות זרות. ואולם, האם החלל הוא זה שאינו מספיק, או שמא נוכחותו של הזולת היא המצמצמת אותו? בפנטזיה המועצמת על חדר משלך, נוכחותו של מישהו, כלשהו, היא בלתי-נסבלת.

‘חדר משלך’ הוא מונח שטבעה וירג’יניה וולף כביטוי לצורך של נשים למקום משלהן ולעצמאות כלכלית, שיאפשרו להן להתפנות מן המשימות המוטלות עליהן בספֶרה הפרטית, כדי שיוכלו לכתוב. במהלך ששירטטה, כינון הפרטי הוא מעין מדרגה, פתח אל הספֶרה הציבורית. מבחינתה, נשים צריכות מקום משלהן, משום שהן יכולות לשנות את פני הרומן. לוולף תפקיד חשוב בהצלחה של המהפכה הפמיניסטית ללמד רבות במערב, כי הפרטי הוא ציבורי, והאישי הוא פוליטי: מה שקורה בדל”ת אמות הוא חלק ממערך גדול יותר של תנאים כלכליים וחברתיים. אך שירת הפנאי מתכנסת אל תוך החדר הזה, ובעצמה מבקשת מקירותיו לבודד אותה מן העולם. היא מגיפה את התריסים ומכסה את הצוהר אל העולם בגדר של בוגנוויליה, המסתירה את החוץ, או בוראת אותו בצלמה – מטופח, מסודר, נקי. קפלן מציבה את הסטריליות כתנאי לכתובה: ”אצלי היגיני, אזור כתיבה: אין חרקים, אין זחלים, / אין פרפרים, שרצים, גלמים, נמלים, עש או עובש.” (’בדיוק כך, במטבח’). במלים אחרות: אין זו שירה פמיניסטית, אלא שירה פמינינית. המחזור של קפלן ”בשבחי הפירות” מוקדש אמנם ”לחברות שלי, נשים”, אבל החברות שבהקדשה נשכחת מפני התענוג הפרטי לגמרי, שאין בו מקום לאיש מלבדה: ”המלצות קריאה: / שְׁהי עירומה במקום חמים. / קראי לאט. קטע, קטע. / הניחי לאוויר לגעת בכך. / עצמי עיניים מדי פעם. / שכחי את קיומם של אחרים.” (שם).

פואטיקה של היפר

”אולי מי שרוצה להעשיר את עולמו הרוחני יכול לקנות לעצמו כל מיני אובייקטים”, אומרת אגי משעול. אמירה זו איננה נטולת הומור, ויחד עם זאת היא סימפטומטית לשירתה, כמו גם לשירת הפנאי כולה. לא בכדי בחרה משעול, כאשר נשאלה מנין נחלה את שירה, להזכיר את השיר ההומוריסטי ”אחווה”, המציג את המעשה של קניית רכוש כחוויה מהותית לפואטיקה: ”וגם ארכוש לי חזיר / ארכוש אותו בשביל היכולת / להגיד משפטים חדשים לגמרי כמו / לך תבדוק מה עם החזיר או / מחיר החזיר / עלה.”

בית, חזיר וחצר הם אמנם נכסים ממשיים, אך הם שבים ומוגדרים בפואטיקה זו כ”חומרי שירה”. זוהי אם כן שירת האובייקטים; חיי הרוח מותמרים לחפצים, שתג המחיר נעדר מהם והם נבלעים לתוך המרקם השירי. להבדיל מן ה”דבריות” שבמודרניזם (ובעקבותיה, ”הדבריות החדשה”, Die Neue Sachlichkeit) כאן שירת החפצים אינה מציעה התמודדות של ממש עם הדברים עליהם היא שרה. אם הדבריות במודרניזם הפכה דברים ”לא שיריים” לשיריים, כאן מואצלת עליהם

הילה של שייכות אל האני. חטיפת האובייקטים אל תוך השיר אינה מפרקת או מפרטת את חומריותו של החפץ. החפץ הופך להיות הרחבה של ה"אני", האוהב את עצמו, באמצעות התפעלותו מחפציו, ולא נוצרים יחסי גומלין של ממש בין הדוברת לדוממים. היחסים מתמקדים בזיקת השייכות והבעלות. הם מרפדים את נוף השיר המצומצם. הדוממים שייכים לאני, המתגלה כאני בולעני: "אני כותבת, אני מתבוננת בעץ, אני כמו עליו, אני יודעת פיקוס, מוריקה, מלבלבת, רוח חולפת בעלוותי ומשירה את פרוותי, רוח נושבת בפיקוס, בי ובפרוות החתול, המביט מבעד לחלון. אני מבט החתול." (קפלן). בהרף שירי אחד מצליחה הדוברת להתגלגל בתריסר מצבי גוף ותודעה. האמנם זוהי הצלחה ממשית של מטמורפוזה, או שמא זוהי היפרבולה לשונית? ובכן, התנועה ההיפראקטיבית, חסרת הממשות, בין עלוות הפיקוס לפרוות החתול היא תנועה אופיינית; האני אינו מאבד דבר, אינו מתהווה ואינו מאוים, אלא צורך עוד ועוד חפצים, מצבים, שיאי רגש, עולם ומלואו. השירה מייצרת מהלך מקביל למה שהתרחש בתחומי העיצוב, כאשר הפיסול המודרניסטי, שסימן התרסה ושערוריה הפך לרהיט בסלון הבורגני: "צלילים טהורים, לבי בוכה מרוב יופי / והכרת תודה, העולם כולו בתוכי, / דבר אינו חסר." (רות נצר, 'הליקון' 39).

לפני יותר מעשור, התוותה דורית מאירוביץ מושג באמצעותו קראה תופעות בשירי לאה איילון: "פואטיקת המגה האילונית" ('חדרים' 10). איילון מפעילה פואטיקה, שבה "מגה היא מלת הקוד": "הכל – ה'אני', החוויה, הרגש, התודעה, ה'אתה' ופרטי עולם הממש – נפרש ונמסר מתוך ניסיון הכלה טוטאלי, או מתוך ניסיון חשיפה שביסודו מונח החיפוש אחר המוחלט והקיצוני, גם אם אותו חיפוש אחר המוחלט שבסובייקט השירי ובחוויה שלו הוא יחסי ומוגבל מאוד מעצם טבעו." לכאורה, דברים אלה יפים גם לשירת הפנאי. פואטיקה זו מצטיינת ברעבתנות כלפי "עולם ומלואו", וגם כאן ה"אני" וחויית הסובייקט נמצאים במרכז החוויה השירית. ואולם, כאן ההבדל הוא עקרוני: אצל איילון, האני מקיים יחסים טרנסגרסיביים עם העולם, דבר אינו בטוח וממד אלים והרסני עומד ברקע.

לעומת פואטיקת המגה, שירת הפנאי מציבה פואטיקה של היפר: הרחבה, הפרזה והתבוננות חמדנית בעולם-הדברים. בראיון למוסף "הארץ" מספרת משעול: "אף פעם לא ממש נטמעתי בדברים. אני חושבת שזאת מהות ההוויה המשוררית – להתבונן מבלי להיטמע." בשירת הפנאי, האני אינו נוגע, אלא בולע, ומתאמץ שלא להיטמא בגלל טבעו המאיים של העולם. הוא אינו הופך להיות מעורב בעולם, אלא חומד אותו כהרחבת רכושו של האני השירי. נדמה כי ככל שחלקים גדולים יותר של העולם ישויכו אליו, כך יגדל עולמו הפואטי: "אני

יודעת להרות דרך פי / אני יודעת לאהוב את עצמי באהבה האינסופית / ואף על פי כן להזדקק לעצמים מסוימים.” (דנה אמיר, ‘עד בוא האדמה’) האני מספיק לעצמו, גם לצורכי אהבה וגם לצורכי הפריה – אותם דברים שבהם אדם נזקק לזולתו. לא הזולת חסר כאן, אלא באופן סימפטומטי “עצמים מסוימים”.

באחד השירים מכנה משעול את עצמה “משוררת ההיפרשוק”, ומבטאת את צמצום המרחק בין חווייתה כצרכנית מן המניין לבין כתיבת השיר: “עד שתושיט לי הקופה-רושמת / גרסה סופית ומודפסת / של שירי.” (‘מבחר וחדשים’). “שירשימת הקניות” של משעול כולל, לפחות, כרוביות, עופות קפואים וקורנפלקס. זהו סל קניות פרוזאי והוא חריג בשירת הפנאי, הנוהה בדרך כלל אחר פירות אקזוטיים: אוכמניות, ליצי, דובדבנים, תותים, וגם תאנים, רימונים, אפרסק. בשר הפרי העסיסי והיקר, המזין את הדוברת, הופך גם את גופה למחוז מתוק ומרוחק: “אטעימך סוכר ערוותי / נחליף מתנות של גניחה בסרט ורוד” (גלית סקוטלסקי); “מאה דבורים מגירות בין ירכי עסיס זהב חם, ו”גופך כענבי סוף הקיץ האדומים / מלא את מתיקותו” (דנה אמיר) הארטיקה הפירותית (השונה כל-כך מהארטיקה אצל איילון), מקבלת בהקשר מסוים מעין תמיכה מענף מסוים של הפמיניזם². ואולם, כאן, בשירת הפנאי, גבולות האני קשיחים כפי שהיו, ודבר אינו מתמוסס באמת. פואטיקת הפנאי מתפקדת כחרב פיפיות ומדברת את הנשי באמצעות דפוסים חוזרים, כמו דימויי הפרחים והפירות האופפים אותה שוב ושוב, ומאצילים עליה עוצמה. “אני יושבת בגן. הנזירה אנה מטפסת בעץ. היא קושרת בחוטי משיחה / שקופים את פרחי תהילת-הבוקר הסגולים מסביב לגזע תמר. בין פרחי / גרניום אדומים ועצי זית המרססים את הבוקר בנתזים כסופים ורודים, / אני שותה קפה.” (שרון אס, ‘הזר ואשת חול’).

שירת הפנאי נוהגת לעשות מיתזציה של החולין. היום-יום מתגלה כדרמתי וקסום, הדומסטי – מופלא ומיתולוגי. מלאך נתלה באטבי כביסה, שיחות עם סירוניות הן עניין שגרתי, ופרספונה עכשיו כבר יודעת. המיתולוגיה מגויסת גם לכינון העצמי כפלאי: “גופי – / פסיפס זכוכית עדין. / ... / אולי כך התחיל גם פגסוס – (מי-טל נדלר, ‘הליקון – מטמורפוזה’). ללקסיקון הדמויות המיתולוגיות מצטרף שיח של רוחניות וקבלה. שירים נכתבים בהשראת מורי מדיטציה והכניסה אל הפרדס

2. הפמיניזם הצרפתי קרא לתת מקום לגוף הנשי כנפרד; הגוף, בתפיסה הזאת, הוא היבשת השחורה שמתוכה צריכה הכתיבה לצאת. הלן סיקסו (Hélène Cixous), למשל, קראה להרחבת הנשיות, וטענה כי אי אפשר לדבר על מיניות האשה באופן אחיד (The Laugh of the Medusa, 1975). כאמור, לא זהו המקרה שלפנינו.

הופכת לשבלונית עד זרא³. בניגוד למשוררים האמונים על מורכבותם ורזיהם האינטלקטואליים של עולמות אלה, או חיים אותם כעיסוק יומיומי, שירת הפנאי עושה בהם שימוש אקלקטי וקישוטי. נדמה כי דווקא המפגש הלא מאופק בין זן, איקרוס וספר הזוהר הוא הסוחרף והמשפיע ביותר על חניכיה של שירה זו. השילוב בין העכשווי למיתי מתעקש לייצר תמונה א-היסטורית או א-פוליטית, שעיקרה הרחקת עדות. יעל גלוברמן, ששיריה שבים ופונים למיתולוגיה (למשל "איקרוס", או "האשה שקפצה אל הסירוניות"), כותבת ברגע של פיקחון אמיץ: "ואולי תכתבי כרגע שיר ישר? / שוב את מתייצבת, חלק ומרטט / מאחורי הפטמות של סאפפו / ... / יש לך ילד בן חמש בתל-אביב. / מאז שהוא הולך לגן / שניכם מתגרדים. / תכתבי: על השולחן מונחים עכשיו / ספר שירה ומסרק כינים." (גלוברמן, 'אליבי').

פעמונים ברוח

שירת הפנאי אינה נכתבת בחלל ריק. את מילות הקוד של שירה זו, דימוייה, נופיה ומצבי הנפש השכיחים שלה אפשר למצוא בקלות מחוץ לשירה, במקום שבו השפה מגויסת לפונקציה אחת ויחידה של שיווק, מכירה באמצעות "יופי": במגזיני כרומו, כתבות צבע ובחנויות יוקרה. כל אלה משתתפים בשיח המניח עולם תענוגות בדוי, שדובריו מתעקשים כי הוא אכן קיים. במגזין "שמנת", המחולק אחת לחודשיים לקוראי "הארץ", אפשר להיתקל באקראי בכותרות כגון: "עד העונג הבא: סוויטת בריאות אירופאית ומלון בוטיק בגליל, אמבטיית שוקולד רוסית באילת, ארוחה לאור ירח בכרמל, מערת קסמים בכנרת ומזרח תיכון ישן-חדש נינוח בירושלים. תענוגות שקשה לוותר עליהם." מפת הארץ הזאת מעוקרת מכל סממן ממשי או פוליטי והופכת למצגת של חוויות ופיתויים. באותו גיליון (ספטמבר-אוקטובר, 2004), מהדהדת כותרת מדור הבישול את שירי הפנאי "שקיעה בריח תאנים". במקום אחר, באינטרנט, מכריזים בעלי צימר גלילי: "רצינו שתרגישו כמו בבית אך בבית חלומות", תיאור אותו בית חלומות מזכיר שורות מתוך שירת הפנאי: "יחידת אירוח יפה ומפנקת עם כניסה נפרדת ופרטיות מלאה."

חנויות עיצוב ואופנה מציבות ספרי שירת נשים ופמיניזם רך בתצוגה, מקטעי שיר תפורים אל תוויות הבגדים. השירה נלווית אל חוויית הקנייה ונתפסת רק כנעימה, רכה והרמונית. באחת מחנויות האופנה זכתה פרסומת פואטית לחברת

3. למשל שירה של תלמה דינשטיין Sitting Duck Meditation הוא "תרגום קטע מהרצאה ודו שיח עם מורה למדיטציה 'ויפאסאנה'".

קוסמטיקה למקום של כבוד. דבר המפרסם נכתב בידי ”פייר מינאן, סופר מרמות פרובאנס“. כך נפרש הרציונל הכלכלי של עולם הפנאי: ”היא מצליחה להשיג משהו מיוחד מאוד. היא מציעה לאלה שאינם עובדי אדמה את מתיקותה של האדמה, מתיקות השמורה בדרך כלל לאלו הכורעים על ברכיהם בשדות. רק במחיר הזה ניתן להבחין בריחות העלומים ביותר של אדמותינו.“ זהו ההיגיון הפנימי של עולם הפנאי ושל שירתו: הצעה להפוך את העבודה לדימוי מתוק, או סמל אחר, הניתן לרכישה, מתיקות העוברת לצרכניה רק באמצעות מאפייניה היפים והנעימים ביותר. לא העמל, לא מחיר הבצל, לא ריחו, לא שביתות חקלאים, אלא מתיקותה של האדמה, המושגת רק במחיר המתאים. תווית המחיר – אפילו המחיר הנפשי – לעולם תוסתר. זהו איננו עושר נוצץ, אלא עושר המסווה את עצמו, מתהדר במעטה תרבותי. הדימוי הנחשק מתגלם באשה הניצבת יחפה במטבח כפרי מעוצב ואופה לחם, בעוד חתול יפהפה מתחכך בסמוך, כולה אומרת ארוטיות מעודנת, פשטות מעוצבת. בשיר הפותח את ספרה של קפלן ’בדיוק כך, במטבח’, מייצרים החיים הטובים את החוויה הארוטית:

בדיוק כך, במטבח, אני רוצה לבוא אלייך, מאחור
במגע חשוף ושכיר על רצפת עץ עירום.

[...]

בדיוק כך, בסבך של מטבח: ענבים תאנים רימונים מתפוצצים
לכל עבר מן הקערות הלאות, אוכמניות גדושות
כתמי קומפוט, יינות אצורים במתני כדים לחים,
נשים דשנות מניחות לאט
את בשרן הצבעוני על כורסות וכרים,
עופרינו המתים שרים,

ניו־יורק מזדקרת מבעד כל החלונות אך לשוא. גם זה נכתב.
את מוסקת שיקוי קומפור, שמני קוקוס וריח שקדים מרים
אד של אותיות מתאבק ואינו נרגע. אנחנו שלולית קטיפה ובמרחק
בדיוק כך, במטבח, אני בך.

לצד המותרות הגלויים, גם הלחם הנאפה הוא לוואי פופולארי, בדומה למופעיו במגזינים של ”חיים טובים“. ריח הלחם, בדומה לריח האדמה, זוכה להתפעלות מצד זו שאינה אופה לפרנסתה. בשבילה, האפייה היא חלק מסגנון חיים טבעי, לכאורה, שאותו היא מאמצת: ”שלף צהוב / לוחט בדרך הביתה / לחם תופח בתנור“ (קפלן, ’זה זה‘). גם במקומות של פשטות אין נפקד מקומה של חגיגת ה”שלי“. השמחה על הלחם השחור מתעצמת מהיותו קניינה של המשוררת, שלה, רק שלה: ”אין אורח / לסעוד את הלב / אין כלב רעב / כולה שלך / הכיכר השחורה“.

לעתים נדמה כאילו אי הנחות שהדוברת חשה כלפי עצמה כבעלת רכוש חומרי מומרת באהבת ההתנזרות: "הידר חדרי החדש / הצופה פני העמק. / הידר, מיטתי הצרה / מול חלון מסורג", כותבת סבינה מסג ב"מי מזר", בשיר הקרוי "הידר, חדרי החדש". את רשימת המטלות של הקיום האפרורי, המצפות לבת המעמד הבינוני, מחליפה רשימת משימות פיוטיות כגון מניית "הדברים שגורמים לי צמרמורת." המשוררת גם אינה מהרהרת סתם; היא מנהלת "יומן עבודה" שכולו הרהורים. במקום אחר, חוסר המעש מדומה למעשה אריגה של אמן יפני, וכאשר התענוג מתחזה לעבודה, קל לומר "העבודה היא מתיקות גדולה". הדוברת, המתפעלת מן הפנאי שלה, משתדלת לא להיתפס, גם בעיניה שלה, כבעלת קניין חסרת מעש. סדר יומה עמוס ועמלני, היא אינה מנהלת חיי פנאי ריקים אלא חיי תעסוקה של ממש. כך כתב תורסטין ובלן: "תחת קוד מחייב של מהוגנות, הזמן והמאמץ צריכים להיות מקודשים כולם לביצוע פנאי לראווה. אותם אנשים מצהירים בשיחות פרטיות שהמשימה וכל תשומת-הלב המוקדשת ללבוש ולשאר צריכת הראווה מייגעות מאוד אך גם בלתי נמנעות." זה ההסבר לעירוב ההתנזרות וההדוניזם בעולם ה"לייף סטייל". לא פעם מקבלים ההפכים הללו מעמד מכונן לזהות הדוברת. החוויה הופכת לחלק מהגדרת "האני החווה": "קצף אמבט / מכירות זו את זו / בוהני ואני" (קפלן, "זה זה").

"כל האנשים אהבו את יונה"

ברשימתה, שהופיעה באסופה 'מאין נחלתי את שירי', התייחסה משעול באופן מפורש אל השיר "דובה גריזילית" של יונה וולך כאל "הרגע המדהים שבו אדם מגלה כי מתקיים בו ממד רחב הרבה יותר מן הביוגרפיה האישית שלו." אכן, רגע כזה התרחש גם אצל משעול: "עצם ההוויה המשוררית אינה תוצאה של הביוגרפיה. היא סוג של תכנות גנטי מסדר גודל אחר. קשה להוכיח זאת, אבל כמו יונה וולך, גם אני מרגישה באופן עמוק כי הביוגרפיה אמנם קובעת [...] אבל עצם המהות המשוררית נובעת ממקור אחר." כך, חמדנותה הכולענית של שירת הפנאי אינה נרתעת מלעכל אפילו את ניגודה החריף ביותר – את יונה וולך. "דובה גריזילית גידלה אותי / חלב כוכבים היה מזוני העיקרי". אלה שורות הפתיחה לשירה הנודע של וולך. בשיר היא מכוננת את עצמה ומקדישה את עצמה כמשוררת. רגע הולדתה הוא רגע חד-פעמי. כאשר וולך מכריזה עליו, היא מצטרפת למסורת ארוכה של משוררים, הבוראים את עצמם בהקדשה שירית (מי אינו מכיר את "שירתי", את "מאין נחלתי את שירי" ו"ואם ישאל המלאך" של

ביאליק). אכן, כל הולדת כוזאת היא מודל של פיתוי להזדהות וללמידה. ספק אם יש משוררת עברית שלא התוודעה לרגע הלידה הוולכי, כמו גם לשינוים בלשון ובשירה שוולך ייסדה בשירתה⁴. דומה שהדובה הגריזילית אומצה כאם פונדקאית לשירת הפנאי. הרגע רב הכוח של בריאת האני של וולך משוכפל כדי לשמש כרגע מיתולוגי קולקטיבי לשירה שונה מאוד משירת וולך.

משוררות הפנאי משכפלות את הרגע השירי של ההקדשה העצמית למשוררות: “אם תשאל אותי מי גידל אותי אשיב: / עץ חרוב אחד גידל אותי, / חור פעור בגזעו היה מזוני.” (טל סמולסקי, ‘הליקון – חי, צומח, דומם) ואולם, השיר “דובה גריזילית” אינו רק חגיגה של העצמי, של היבראו וקיומו, הוא איננו רק רגע קסום של הקדשה, המוליד ברייה רבת כוח, אלא הוא גם שבוי בכלא המעגליות של זהותו: “הדבר הראשון שראיתי בימי חיי / כוונתי שאני זוכר / היה אני איך אוכל לשכוח”. קריאת השיר כמניפסט של חופש והעצמה ותו לאו, מחמיצה את הרוכד הנוסף, המיוסר, שוולך טומנת בו באופן ההופך לנוח כל-כך בשירת הפנאי, החומדת את ההקדשה כמשוררת, זו ההקדשה המאוששת בידי גרמי שמים, והופכת את המשוררת לברייה מיתולוגית ונבחרת.

הקריאה הרדוקטיבית אופיינית למשוררות אלה בפנותן אל וולך. השירים מופשטים מתכניהם הקשים ומעיצובם והופכים לנוסח חוזר של מין, שיגעון-לכאורה ויפוי. אלי הירש הבחין בנוסחים שגויים בקריאת וולך, הדנים את שירתה לעסוק כביכול רק בנושאים אלה: “ניתן למצוא את הנוסחים הללו, או לפחות רמזים להם ומשלים שלהם, בדפוס הגראפומניה הנפוץ שסימנו העיקרי הוא חיקוי שירתה של וולך.” (‘חדרים’ 8). כשמשעול אומרת בראיון למוסף “הארץ”: “אהבתי מאוד את יונה וולך ואני חושבת שהיא שכבה על הגדר בשביל משוררות מסוגי” היא לא רק מפעילה את המטאפורה הצבאית הבנאלית המתארת חייל הנשכב על גדר התיל על מנת לאפשר לשאר החיילים לעבור על גופו, אלא מבקשת לקחת מוולך את מה שהיה לוולך, מבלי להסתכן בסיכונים שוולך קיבלה על עצמה (“ההוויה המשוררת איננה תוצאה של הביוגרפיה”).

כפי ששיח הפמיניזם הצרפתי, מחד גיסא, והאובייקטים, מאידך גיסא, נוטים להיבלע באופן לא מבוקר בכרסה של שירת הפנאי, כך גם הגינאולוגיה המאומצת דרך וולך ואחרים ניכרת בעיקר על פני השטח. חיבה לטירוף הוולכי ניכרת בשירת

4. “יונה וולך היא פרק הפתיחה לקריאת שירה עברית. את ‘השירה הנשית’ צריך לקרוא מהמקום שבו ‘העדר חוק’ או העדר של משהו, אשר שירה יכולה גם בלעדיו (חייבת להיות בלעדיו): אב/חוק/סדר/אל.” יצחק לאור, ‘דברים שהשתיקה (לא) יפה להם’, בכל 2002, עמ’ 67.

הפנאי, אך הטירוף נתפס תמיד כַּיְפָה. השיגעון איננו אכזרי או בודד, או מבוֹדָד, אלא אמצעי אמנותי גרידא. כאשר וולך כתבה על לוטה: "במפתח שוודי לוטה מסתרכת / שערותיה קפיצים / לוקחת כדורים נגד הרגשות / שונות של מסתורין / לובשת שמלת קורים / ויוצאת לה מה / שלוטה קולטת במקום / האמת שיש לך גוף נפלא / אז למה לך מקטרת מלחמה / אבל לוטה לקחה כדורים / ועכשיו היא מבינה רק מלים", האם היא 'שכבה על הגדר' בשביל המשוררת הצעירה שכתבה את השיר "הלנה"? "הלנה מטרויה החליטה לא להילחם יותר. / בגלל, ואולי למרות התפשטות האנטרופיה / היא אוספת את כל הכדורים המפוזרים. / הלנה העירומה שמול המראה / איננה הלנה העירומה שמולי. / היא בולעת אותם אחד / אחד / הופכת סדרגוף מושלם." (דפנה קפמן, 'הליקון' – שירה חדשה 2004).

גם איילון זוהתה כבעלת חוב לשירת וולך. ואולם, ההשפעה של וולך התקבלה אצלה כהזמנה ליצור מילון עצמאי-משלה. יתר על כן, איילון נאבקת להתבדל מוולך: "כשרק יונה מתקרבת אל / ה-777 / שאני אומרת שהוא תה / שלא יידעו את גודל המשיכה שלי, / אין עוד מישהו שיש לו / מידת שירה כמוני," (לאה איילון, 'הליקון' 4), אך הבקרה שמפעילה איילון בולטת בהעדרה משירת הפנאי.

"מחסום כיסופים"

בסופו של דבר, מרכזיות הדוברת בעולם הפנאי קשורה לא רק לסגירות העולם, לצרותיו, אלא אף למיקומה במרכז העולם. "אני נוסעת בדרך בית זית וחושבת / איך, איך תמיד את מסרבת לראות / אותי", כותבת קפלן ('צל הציפור'). הדוברת הטיפוסית של שירת הפנאי עסוקה בשאלה מדוע אין העולם כולו נענה לנוכחותה, ומדוע אין הוא נוהג כאילו היה חדר המראות שלה. כך גם בדרך הטעונה בית זית, היושבת על חורבות הכפר חוריש, חשה הדוברת, בעלת הבית, כי מה שמודחק זה היא עצמה.

המילון הפואטי מתעתע. כביכול יש מקום לשיח פוליטי, ומילות הקוד מתוזמרות באופן שהולם את הספקטרום המשתרע בין השמאל הליברלי ל"שלום עכשיו": גירוש, בגידה, השכחה, גבול. אבל אלה נרתמות, לרוב, לסוגיות אסתטיות המעוקרות מהשדה הפוליטי, שאליהן מאותתות. גם אם נדמה כאילו השיר הולך אל הפצע העומד להתגלות – נבלם המהלך ודבר איננו מתערער. טשטושו של הפוליטי והחברתי איננו מקרי. תרבות הנחת משקיעה מאמצים ומשאבים בהתחפרות בתוך האישי ומיגונו. הפוליטי חודר כמו זבוב מטריד שרק בעת סילוקו נותנים עליו את הדעת.

בשירה של קפלן ”אל היפה“ תהתה המשוררת: ”מדוע לא כותבים עברית על היפה?“. בשיר, משתעשעות הדוברת ואהובתה בדיון תרבותי על אפשרות ההתגלמות של הארוס והיפה בשפה העברית, ובתווך צף אירוע פוליטי, מנותק מכל הקשר, א-היסטורי במפגיע: ”אחר כך דיברנו על הגירוש מראס בורקה / ושאלנו אם נוכל, סופסוף, לנטוש / את הארץ האוכלת.“ הרצח בראס בורקה מנוכס לדוברת, ולאפשרויות הנופש המצטמצמות, הנתפסות אצלה כ”גירוש“. בתוך כך מזדער הטבח והשיח הפסודו-פוליטי אינו מסוגל לציין מהי הארץ האוכלת ומה עניין נטישה לסיני. מי נוטש, את מה נוטשים. הדיון נחתם באני החוגג את טירופו המדומיין: ”לבדי כעת, אני כותבת / ונטרפת שוב בתשוקה נשכחת אל היפה.“

שירת הפנאי נוטה להיאחז ביפה כאידיאל יחיד. מתוקף כך, עיניהן של המשוררות מיומנות לזהות את היופי בכל דבר. ואולם, הכישרון ההיפרי אל היפה מסמא אותן מלראות את מרבית הדברים האחרים, והוא מצייר תמונת עולם מפורדת, הקשורה כביכול לערכים הנשגבים של המיתולוגי והנצחי. כפי שמבחינה אס לרגע: ”שניים שחפצים ביופי מסוגלים לכל מיני חזירויות.“ (הזר ואשת חול’). גם תלמידיה של שירה זו מתחנכים בצל האתוס האסתטיציסטי. ציטוט משיר שנכתב במסגרת כיתת השירה העברית-ערבית של 2004, מציג שאלה חשובה: ”מתי הפך השקט לבגידה?“ התשובה לקוחה הישר מתוך העולם של היפה, בו עדיפות-לעד חיות היער: ”ושועלים שועלים קטנים / יקרעו ממני את אהבתך.“

העדפת האסתטי כביטוי של דבר-מה מעבר להווה המכוער נמצאת בחזית שירה זו. משעול: ”בשירה שמגויסת לפוליטיקה יש משהו נמוך יותר מאשר בשירים אוניברסליים שנכונים לתמיד. השירה הפוליטית היא כאן ועכשיו. אני מקווה שהיא תעזוב אותי כי אין לי בה עניין.“ (מתוך ראיון עם מירב יודלביץ’ באתר של ”אומץ לסרב“, 5.11.2003). אם כן, כאשר השירה הפוליטית ”כופה“ עצמה על משעול בניגוד לרצונה, והיא נאלצת לכתוב שיר פוליטי (”בגלל המצב“), היא חייבת לסלק מעליה את המוזות, המפנות את מבטה באופן טבעי ”אל ארמון-ענן ורד אימרה“ (”מבחר וחדשים“): ”אז אני מתחפרת בשפה העברית, שהיא הבית שלי, בחדר האטום של המלים, ומה שאני יכולה לעשות זה לנעוץ את הדברים בתוך השירים כי האנטנות של השירה הן כמו סיסמוגרף והן קולטות את התנודות.“ (ראיון עם יודלביץ’).

את ”המבדד“, על פי משעול, מבקשת פואטיקה זו להקים לעצמה. אך המקום המבדד הוא בסופו של דבר אטום. מה שתודר אליו הוא עולם מסונן היטב,

ממוזג והיגיני. במקביל, יכולת האמפתיה ששירת ההיפר מפיקה היא זעומה. רגעי הבלחזה מבעד למשוכות הבוגנוויליה מעטים, גם אם מתועדים היטב: "וגם איני מצליחה לשכוח / את פניו של קוף הניסויים / לעולם לא יהיה לי ממנו / מרחק אמנותי. / לא אכתוב עליו שיר". המסקנה הסופית היא שצריך לחזור אל המבדר, הכולל רק טבע מבוית: "אני מתחבבת חזק עם עץ האורן / הכי רחוק שאפשר מגזע / בני האדם." ('מבחר וחדשים').

גם בשירה ה"שערורייתית" של משעול, "שהידה", אין החמלה אלא עניין אנתרופולוגי, והמניע לכתיבתו הוא שעשוע מצלולי: "אני לא כתבתי את השיר, לא מטעם היהודים, ולא מטעם הערבים, אלא מטעם התודעה האנושית. קודם כל השם שלה, ענדליב תקאטקה, שנשמע כמו תקתוק פצצה והעובדה שהיא התחפשה לאשה בהריון. זה עניין אותי כל הסיפור הזה, אבל היו אנשים שהתייחסו לזה כאל משהו פוליטי." ("הארץ", 5.8.2003).

החלום על מזרח תיכון חדש, חלום אוסלו, הבטיח מפה נקייה של הארץ, מפה רחבה, שבה ישראל היא מעצמה כלכלית ותרבותית. התנפצות אוסלו הותירה מעמד שלם, שחזון הנורמליות ברח מבין אצבעותיו. הכישלון הצורב התגלגל למפה אסקפיסטית של תענוגות ופנאי, אותה מציעים הפואטיקה והמגזינים של "החיים הטובים". במפה זו שב הכיבוש ומוכחש, וירושלים היא מיתחם אוריינטלי ונינוח. שירת הפנאי משכתבת את המציאות לצרכיה, היא כותבת מתוך המבדר, כאילו היא מצויה בעולם ונוגעת בדברים. מעטה של נוחות ושלווה עוטף את הארץ. המפה נבלעת בגוף ולשון הדיבור-מטעם הופכת לחופי פלא שמרפדים את הנפש, כפי שכותבת משעול ('מאין נחלתי את שירי'): "מחסום כיסופים – מי אינו מכיר מקום כזה בחזהו?"

דליה פלח

שבעה שירים

סוגי המלחמות השונות

סוגי המלחמות השונות,
 בערבים השונים, של הארץ והלא-ארץ,
 ואף של חוץ-לארץ,
 סוגי הקרקע, סוגי הרשיונות, סוגי הישובים,
 מגרשי המראת המטוסים על איזה שדות,
 באיזה סוג ארץ, זאת שתחזר, זאת שלא תחזר.
 סוגי בתי המשפט, זה שבתוך הארץ,
 זה שבחלק הארץ שהוא לא הארץ.
 סוג הערבים שמשרתים בצבא,
 לפעמים לזכות של הרוגים מאותה משפחה,
 ובא ראש הממשלה לבית-ג'אן,
 הגברים ברצועה,
 לבני מטפחת גדולה.
 סוגי המהנדסים שעובדים בסוגי התעשיות,
 סוגי הפרטיסים הדרושים כדי לעבור.
 נסוגים, חילי הרגלים נסוגים,
 וההליקופטרים מאתרים איש אחר,
 איש ערבי אחר, בדרך, אולי במקונניתו.
 – "בום!" – יורה הטיס הלא-ערבי.
 "מה מרגישים?" שואלת הפתבת.
 "זאת מלחמה", עונה הלא-ערבי
 בערב יום שבת.

6.11.99

האלף של הילד

זה יהיה האלף של הילד.
 כלם ילכו לחפש להם ילדים
 בארץ אחרת, מאלף אחר,
 ממנה יחזרו אל הארץ הזאת,
 שצבעיה צבעי היסוד של הילדים,
 ומנהלי הבנקים שלה מחליקים על גלגליות
 ונופלים על הישבן.

ראש בית הספרים הלאומי הגיע

ראש בית הספרים הלאומי
 הגיע כרי לצור
 בענין גנבת ספר קלף מימי הבינים.¹
 אני מנסה לכתב את שמו,
 לצוד את מה שהוא אומר לי:
 פרופסור יעקב האפטלפוט, האפטלפכר,
 כרי להציג אותו: "פרופסור האפטלפכר".
 ואז מוציא פרופ' האפטלפוט פנס מיוחד,
 ולאורו מתגלה, על ידי,
 החותמת של הגנבים (או אולי אלה שכתבו את הספר),
 בחמר זרחני, שהטביעו עלי,
 כמו בכניסה לדיסקוטה.

¹ גליונות קלף גדולים מהדקים
 בכרמים אל לוח עץ,
 כמו מתקן לערכון חמים.

לבי מצלצל

לְבִי שֶׁלֹא צִלְצַל אֵלַיךְ –
כְּמוֹ לְשׁוֹן שֶׁל פֶּלֶב בְּקִיץ,
כְּמוֹ מִימֵהָ בְּטִיּוֹל.
אָכֵן, מִים טוֹבִים לְלֵב,
כְּמוֹ פְּקִידָה בְּתַכְנִית
שֶׁל אֲבוֹד מְשָׁקֵל.

חיי המיותרים התחילו

חַיֵּי הַמִּיִּתְרִים הַתְּחִילוּ
בִּי-1988, בְּמוֹנְדֵיָאֵל, בְּלִי אֲנִטְנָה.
הַנְּבָחָרוֹת הַתְּקַדְמוֹ עַל הַמְּגָרֵשׁ
כְּמוֹ חֲיָה אַחַת, מְהַדְקָת
בְּרוּחִים שֶׁבִין הָאֲבָרִים
דְּרָה תְּשׁוּמַת הַלֵּב הַמִּיִּחְדָּת
שֶׁל הַכְּדוּרָגֵל, בְּשֶׁלֶג שֶׁל גִּתּוֹק הָאֲנִטְנָה,
שֶׁהַשְּׂאִיר אֶת הַקְּרִינּוֹת הַבְּרוּרָה,
כְּמוֹ חַיֵּי הַמִּיִּתְרִים.

איש רע ואשה טובה

אִישׁ רָע וְאִשָּׁה טוֹבָה,
אוֹ לְהַפְּךָ, בְּסוֹף הַמְּחֻזָּה מֵתִים שְׁנֵיהֶם
עַל-יְדֵי שְׁתֵּי יְרִיּוֹת שְׂאֲנֵי יוֹרָה
בְּשׁוֹק שְׁלִי. אֵלֶּה שְׁנֵי נְקֻבִים,
וְאוּלַי הֵייתִי צְרִיכָה לִירוֹת בְּבֶטֶן,
כְּדֵי לֹא לְפָגַע בְּעֶצְמִי.

תוכנת ההשקעות

התכנה פתאם יוצרת גראף:

עגול, ובו גזרות כמשקלי ההשקעה.

גזרה לאפיק השקלי.

" לאפיק מט"ח.

" למניות.

לפקדה "הדבק", התכנה מעלה גראף

של תגודות הדולר לעצמת תגודות הקרן.

הרף-הבזק של שנוי המסך – הוא כמו הרפיה-העין

של הזמן שעושה את הכסף,

זה הזמן שבמקום זה,

צריו לעולם יהיה זמן של תפירה בשחר.

מ"ארץ ריקה" ל"ארץ המובטחת"

בעקבות 'אלטנוילנד', במלאות מאה שנים למותו של בנימין זאב הרצל

עלי להודות, בילדותי נשביתי בקסמו של הרומן האוטופי 'אלטנוילנד' מאת תיאודור הרצל, אבל רק באחרונה התחוויר לי פשר קסמו של הסיפור המוזר הזה, אשר רחוק היה, לכאורה, שנות דור מן הישראליות, בתוכה צמחתי ועליה חונכתי. פתאום היה לי הספר העתידיני הזה לספר ביוגרפי. מצאתי בו תמונות רבות ממחוזות ילדותי ומנוף ביתי – בית ייקי בחיפה של שנות החמישים. שם, על הכרמל, בנו הורי וחבריהם לעלייה ולתרבות מובלעת גרמנית. בכועה זו שוחחו האנשים זה עם זה, כאילו נמנו עם אזרחיה של אותה ארכדיה הרצליאנית – אלטנוילנד. בספר, אלטנוילנד היא יעדס של זוג תיירים זרים, שפקדו את חופי הארץ פעמיים במשך עשרים שנה. בביקורם השני מצאו בה חברת מופת – המדינה היהודית החדשה. כמו בתוך החממה המוגנת של סלון ביתנו – כך גם בציון האוטופית של ראשית שנות העשרים במאה הקודמת – צייתו הכל בקפדנות לכללי הנימוס המרכז־אירופיים, ניגנו מוסיקה קלאסית מן היבשת וניהלו בעליזות רבה שיחות ארכניות ומשעממות על הטיול האחרון "אל הטבע" – *Ach, die Natur!* קרא אבי בהתפעלות, עוד בטרם חלפנו על פני בתי הזיקוק בדרך צפונה – עסוקים במה שגיבורי 'אלטנוילנד' כינו "שיבה מלאה ושלמה אל הטבע", במסע אל "הארץ שלנו. בה יכולים אנחנו להיות מאושרים" (במבטא ייקי מתאים).

בתוך אווירה זו קל היה לשכוח את המציאות האסיאתית בחוץ, ולדמות כי באירופה היינו ולגרמניה דמינו. וכך הפכה לה שורת האורנים הדלילה, שסימנה את גבול חצרנו לפאתי "היער השחור", והשלולית הדלוחה בתוך קרחת החורשה היתה לאגם זך וכחול. אם הרחקנו למקום המפגש של נחלי כלח, נדר וגלים, כלומר ל"שוויץ הקטנה", גילינו חמדות שכייה במעבה היער ה"אירופי": עכבר השדה היה לסנאי, וכל קילוח דליל של מים מן הגבים שגאו בסוף החורף היה לריין על יובליו. בתוך החיזיון הזה הצליחו היהודים הגרמנים, שהגיעו לכאן בשנות השלושים, לשרוד, ומאוחר יותר אף לחיות ברווחה, כאשר זכו לקבל פיצויים נדיבים מגרמניה הפוסט־נאצית. בלי דעת, בנו הם פלסטינה שדמתה לאלטנוילנד, אותה רקם הרצל בספרו – וכמו גיבוריו אף הם לא ראו מקומיים, מזרחים, או את המזרח התיכון שבו חיו.

חלק מן התעתוע לא היה הזוי כל-כך. אחרי הכל, האורנים בחצר הבית הובאו מאירופה, בידי מתיישבים יהודים. עצים כאלה מכסים גם את הר הרצל, שם קבור היהודי האוסטרו-הונגרי, מייסד התנועה הציונית שמת לפני מאה שנים. קברו הוא אבן היסוד של הפנתיאון הישראלי על פסגת ההר. הפלסטינים מזהים את המקום כג'בל שרפה – "ההר הנשקף" אל מבואותיה הדרומיים של ירושלים. הוא מיתמר מעל שני כפרים ציוריים, שתושביהם גורשו ביולי 1948, עין כרם ובית מזמיל. צעיריה היהודים של ירושלים יודעים היכן נמצא ההר, אבל אם נאמין לסקרים, אין הם יודעים מי היה האיש הקבור שם ומה היה פועלו. הם מזהים את השם על שלטי רחובות ראשיים בכל עיר. על האיש עצמו יודעים הם אך מעט. על המקומות הנושאים את שמו יודעים הם עוד פחות. כמה מהם יודעים כי מתחת לעיר העברית הנושאת את שמו, כמו בשיפולי הר הקברים, נחבאות הריסותיהם של כפרים פלסטיניים.

עד לאחרונה נותק פועלו וחזונו של חוזה המדינה מן ההיסטוריה של הארץ. בימי חייו לא הכל עסקו בהאלהתו, ולא הכל חששו לבקרו, חלק בחריפות, ולעתים אפילו בציניות דורסנית. למען האמת, מבקריו היו רבים וחריפים עוד בחייו: האליטה היהודית במערב אירופה לעגה לו, והאורתודוקסיה הדתית במזרח אירופה תיעבה אותו. בתוך התנועה הציונית, אותה ייסד ב-1897, נתקל הרצל בהתנגדות, אשר לדעת לא מעטים מבני התקופה החישה את מותו. מנהיגותו התערערה, כאשר הציע ליישב את הציונות באוגנדה, אחרי שפלסטיין נתפסה כבלתי-ניתנת להשגה. פעילים מרכזיים בקרב יהדות רוסיה, עימם שיתף פעולה בעבר, גינו את חיפושיו אחר חלופה לארץ כבגידה בצינות. שנתיים לאחר מכן נפטר. גם לאחר מותו, תיארו הביוגרפים שלו בארץ ובחו"ל באופן נלעג את מוזרויותו ואת שאיפותיו הפראיות. ואולם, דומה כי הכל מסכימים עם ישעיהו ברלין – הרצל היה מטורף, שהתגלה כנביא אמת:

אמרתי כי אחד המאפיינים הבולטים של אדם גדול הוא המעורבות הפעילה שלו, ההופכת את הבלתי אפשרי למציאות. אין להכחיש כי המעשים שהגיעו לשיאם בהקמתה של מדינת ישראל היו פעולה מופלאה שכזאת.

כאשר טען הרצל כי הקמתה של מדינה יהודית מודרנית היא מעשה רצוי ואפשרי... בני אדם הגיוניים, יהודים כלא-יהודים, ששמעו על תכניותיו, התייחסו אליו כאל לא שפול!

את התיאור הזה מקבלים, כאמור, ישראלים רבים, כמעין סוג של השתבחות. החלטות לא רציונליות רבות של קברניטי המדינה זוכות לנימוק "אילו עשינו רק מה

1. Isaiah Berlin, *Personal Impressions*, London: The Hogarth Press, 1980. p. 33

שהגיוני, לא היתה קמה מדינה." כאשר חגגה ישראל ב-1960 מאה שנה להולדת הרצל ערערו רק מעטים על תיאור המטורף שהצליח להגשים מציאות. באותה שנה כתב יהודי גרמני אחר, מרטין בובר, לחבר אמריקאי:

רק מהפכה פנימית יש בכוחה לרפא את עמנו מן החולניות הרצחנית והשנאה הבלתי מוכנת. אלה ימיטו עלינו אסון. רק אם תבוא מהפכה כזאת, יבינו הצעירים והזקנים בארצנו עד כמה גדולה היתה אחריותנו לגורלם של הפליטים הערבים האומללים, שבעריהם יישבנו יהודים מארצות רחוקות, ואשר את פירות בוסתניהם, גניהם וכרמיהם אנחנו קוטפים; והנה בעריהם אשר בזונו, אנו מקימים בתי אולפנא, רווחה ותפילה ובתוכם אנו מברברים ומתרברבים בהיותנו "עם הספר" ו"אור לגויים".²

ביולי 2004 ציינה ישראל מאה שנה למותו של הרצל. דומה כי הביקורת על הרצל רחוקה שנות דור מפסק דינו המחמיר של בובר. כראוי, ערכה האקדמיה כנס בין-אוניברסיטאי מפואר בחסות המכון לחקר הציונות של אוניברסיטת תל-אביב. כל ההרצאות המלומדות עסקו במנהיגותו של האיש ויחסיו עם ביאליק, ז'בוטינסקי וכיוצא באלו. כעשרים הרצאות נישאו בעברית. רק הרצאה אחת ניתנה באנגלית ורק היא עסקה ביחסו של הרצל ל"שאלה הערבית". אוניברסיטת בר-אילן הקדישה כנס מדעי נוסף למורשת הרצל. בכנס נערכו שבעה מושבים שכללו 28 הרצאות. רק אחת עסקה בציונות בראי העיתונות הערבית.

במה כן עסקו? ובכן, תמצית של הדיון האקדמי ניתן היה למצוא בכמה ראיונות שערך יאיר שלג ב"הארץ" ב-2 ביולי, 2004. הסיפור, במלאות מאה שנים למותו הוא בערך כזה: הרצל נבחן כרופא שאיתר נכון מחלה – אנטישמיות, אבל התרופה – למרות שהיתה היחידה האפשרית, כלומר הציונות, לא היה בה די כדי לרפא את המחלה. רוברט וייסטרין, א. ב יהושע, יואב גלבר, דינה פורת ואחרים מסבירים כי הרצל ביקש לנרמל את העם היהודי, קרי להופכו למקובל בקרב אומות העולם, אבל מה לעשות? השנאה ליהודים מעידה על כך שהפרויקט נידון לכישלון. מכאן יש חשיבות מועטה לדעת הקהל בעולם על ישראל, למעשה של ישראל כלפי הפלסטינים, או לכל ביקורת בסיסית על הציונות.

ואולם, אילו בדקו ההוגים הנכבדים הללו את מורשת הרצל, ולו גם במקצת, מנקודת המבט של הקורבן הפלסטיני, ואפילו נותרו בעולם הדימויים המדיציני האהוב עליהם של מחלות ותרופות, היו אולי מגיעים למסקנה שהמחלה אכן

2. Alfred Lilienthal, *The Zionist Connection: What Price Peace*, New York: Dodd, Mead 1978, p. 168

היתה אנטישמיות, אך התרופה – הציונות – התבררה לא כמזור, אלא כטיפול לא מוצלח, שרק העצים את המחלה, ולא תרם במאום להכלתה או לחיסולה.

סדר יום שכזה בא לידי ביטוי גם בעיתונות הפופולרית. כאן התמצה הדיון, אם לצטט את רשימתה של אריאנה מלמד ב"ידיעות אחרונות" ב"דברים" שלא למדנו על הרצל. מהם הדברים? חיי האהבה של האיש, כריאותו וגורל צאצאיו. גרסה וולגרית עוד יותר של הניסיון לחדש את המבט על הרצל דרך רכילות סנסציונית הופיעה, כצפוי, ביום השידורים הארוך שהקדיש הערוץ השני לחגיגות היובל. "מעריב" ניסה לנהל דיון מסודר יותר. השמאל הצברי, זה אשר אינו שש, או אינו מסוגל, לעסוק בהיסטוריה שקדמה למלחמת 1967, אמר את דברו בעזרתו של עיתונאי צעיר בשם ניר ברעם. "מי בכלל צריך את האיש הזה עם הזקן?" שאל ברעם והוסיף כי הרצל נכשל, משום שביקש להקים מדינה נורמלית. ובכן, הרצל ביקש להעתיק רפובליקה לאומנית מרכז-אירופית אל לב ליבו של העולם הערבי. איזו נורמליזציה היתה בתכניות שלו? עיתונאית אחרת, אלה פלורסהיים, ייצגה את הימין הפוליטי בדיון של "מעריב". היא הגנה בחום על הרצל, משום שהבין כי אנו עם לא-נורמלי, ועל כן לאומיות היא שימורה של הלא-נורמליות, כלומר שימור התכונות המופלאות של העם הזה, אשר – כך עולה מניתוחה של פלורסהיים – לא באו לידי ביטוי מלא מאה שנה לאחר מותו של הרצל, משום שבתוכנו, רחמנא ליצלן, יש כאלה שעדיין שואפים לבנות מדינה על בסיס של ערכים אוניברסליים ובכך מסייעים לאויבי העם הזה המבקשים להשמידו. שתי הדרוקציות הללו רחוקות מאוד מן המסר ההרצליאני.

העיוות ההיסטורי לגבי האיש ופועלו קיבל את הביטוי המשעשע ביותר בהחלטת הוועד הפועל הציוני מאותו יום: הוועד הכריז כי השנה הבאה תהיה "שנת השפה העברית". הרצל, כידוע, דרש שבמדינה היהודית ידברו גרמנית, אחרת תיוותר היהדות פרימיטיבית ואנכרוניסטית. והנה, דווקא ההישג הגדול ביותר של הציונות, או לפחות היחיד שאינו שנוי במחלוקת – החייאת השפה העברית – אינו שייך לאוטופיה שלו, ודווקא הוא נזקף לזכותו.

בין הקצוות נמצא הקונסנזוס על הרצל. זה בא לידי ביטוי בהצעת חוק חדשה, שעברה במהירות את כל שלבי החקיקה. ההצעה הוכנה במכון "שלם", המעוז הניאורציוני והניאו-שמרני של מעין אינטלקטואליזם ליברלי-ימני. ההצעה הוגשה בידי המפלגה המרכז אירופית "שינוי" וח"כ שלגי. "מעריב" דיווח כי בדיון החגיגי השתתפו כל גוני הקשת הפוליטית. בעברית פשוטה, בלי ח"כים ערבים. לרגל יובל המאה, שאלות חדשות צריכות להישאל. יש לעסוק לא רק בכישלונותיו של הרצל כמחזאי, בשאיפותיו להיטמע באירופה, בתמרונים

התיאטרליים על בימת העולם ובתעוועי המאניה-דפרסיה שלו. חייו של הרצל וחזונו, כמו הציונות עצמה, צריכים להידון מזוויות נוספות. כיצד נהפך חלומו של הרצל לסיוט הפלסטיני? כיצד קרה שמאבק נגד שנאת זרים של משכיל אירופי צעיר בווינה של סוף המאה הי"ט היה למערכה הרסנית נגד השאיפות והתקוות של עם אחר?

אפשר להתחיל בתקופה שבה הופיע הרצל כמדינאי. אז גם הופיעו חלופות אחרות לחיים היהודיים. החלופה המוצלחת פחות היתה הישארות באירופה. רבים מיהודיה שמו פעמיהם לעבר בריטניה, ארצות הברית ואוסטרליה. הם עזבו את מזרח אירופה ואת העולם הגרמני והשתתפו במקומות אחרים בבניית עולם טוב יותר לאנושות, ככלל וליהודים בפרט. לא היה זה עולם מושלם, אבל הוא היה אנושי עשרות מונים מזה שהתפתח במרכזה של אירופה בין שתי מלחמות עולם.

במקומות רבים ברחבי העולם הגיעו יהודים לחברות שנבנו על הרס אחרים: באמריקה הושמדו ילידים, אפריקאים נשבו ונמכרו כעבדים, אבוריגינים הושמדו באוסטרליה ומאורים נבזזו בניו זילנד. מעניין לציין כי יהודים בחברות הללו היו מעורבים, אולי יותר מכל קבוצה אחרת, במאמצי פיוס עם הקורבנות של המעשה הקולוניאלי ובריפוי פצעי העבר כדי לבנות עתיד טוב יותר. רק במקום אחד לא גילו יהודים נטיות כאלה: פלסטין.

הרצל עצמו מעולם לא הציע פתרונות על פי אמות מידה אוניברסליות – ליברליות או סוציאליסטיות. הוא נשבה בקסמן של שתי אידיאולוגיות: לאומיות וקולוניאליזם. לא רק שהזהיר את היהודים מפני התבוללות והשתלבות באירופה משום שאלה אינן אפשריות, אלא שהוא ביקש להפוך אותם ללאום, בשם האידיאולוגיה הלאומית. והנה, אפילו בתוך ההקשר האידיאולוגי הזה, יכול היה הרצל לבחור לעצמו יותר מדרך אחת להגשמת חזונו. ארון הספרים של המחשבה הלאומית היה מגוון בסוף המאה התשע-עשרה: ליברליזם, סוציאליזם, כמו גם נטיות קיצוניות של הסתגרות והתנשאות אתנית ודתית. הרצל נמשך בעיקר אל הלאומיות הרומנטית שהשתוללה בווינה דווקא בקרב אותם אוסטרים צעירים, אשר סירבו לראותו כאחד משלהם. גיבור נעוריו היה ביסמרק, "קנצלר הדם והברזל", והוא נותר כזה, גם כאשר הגרמניות אכזבה אותו. היתה זו לאומיות של גזע ושורשים שמשכה את הרצל: כדי שאומה תצלח, עליה לשלוט על כל הטריטוריה ההיסטורית שלה ולכלול בה את בני עמה, אלה המוגדרים באורח מדעי כבשר מבשרה. כך כתב הרצל: "לכן מאמין אנוכי כי גזע של יהודים נפלאים יצמח מן האדמה. המכבים יקומו לתחייה" ("מדינת היהודים"). באחד המאמרים הבודדים לרגל היובל שטרחו להטיל אור חדש, חשף אבי חנני את הערצתו של הרצל לואגנר

(“הארץ”, 9.7.2004). חנני ביקש, כמובן, לשכנע, כי הערצתו של הרצל לואגנר היתה אמנותית, ומן הסתם היה הצדק עמו. ובכל זאת, ראוי להזכיר כי ואגנר היה לא רק מוסיקאי אלא גם תיאורטיקן של הלאומנות הגרמנית. הרצל הצעיר היה חבר ב”אלביה”, האגודה הפאן-גרמנית והלאומנית שהעריצה את ואגנר התיאורטיקן, לא המוסיקאי. האנטישמיות של האגודה ושל ואגנר הרחיקה את הרצל מגרמניה, אבל לא מן הלאומנות באופן כללי. אי אפשר להתכחש לקשר בין מושגי הלאומיות של פיכטה לבין התועבה הנאצית. אבל ראוי לזכור כי לאומיות זו זרעה זרעים משיחיים בליבותיהם של ציונים רבים ויורשיהם – משיחיות שהלכה והחמירה עם השנים.

היורשים הקנאיים ביותר של משיחיות זו נמצאים במינונים שונים בתוך המערכת השלטונית הישראלית. הבוטים שבהם מבקשים עדיין לממש את כמיהתו של הרצל להחיות את ממלכת שלמה התנ”כית – חזון המופיע באריכות רבה ב’אלטנוילנד’. בספר מתואר בית המקדש כחיקוי מושלם של המבנה מימי המלך שלמה, בתוספת אחת קטנה: כמו בבית ילדותי, גם בהיכל הקודש היהודי החדש של הרצל זכו התפילות היהודיות ללחנים גרמניים מוכרים. בממשלה הישראלית לא יושבים עדיין נציגי “ישיבת הכותל”, אשר הכינה כבר ערכה לשימוש מידי בבית המקדש, כאשר יסולקו המסגדים מהר הבית בידי האל או בעזרת מטען חבלה מעשה ידי אדם. בבית מקדש זה לא ינגנו, מן הסתם, קנטטות של באך, ותשלוט שם מוסיקה פופ-חסידית מברוקלין, מקום מוצאם של רבים מן הקנאים החדשים, אבל המסר הוא אותו מסר, זה המלווה את הפרק החמישי של ‘אלטנוילנד’, ואפשר לשמוע אותו בגרסה ניוחה יותר במשרד התיירות הממשלתי ברובע היהודי בעיר העתיקה: הציונות היא נס, שמימושו כולל את הקמתו של בית שלישי במקומם של מסגד אל-אקצא וכיפת הסלע. כל עוד לא מומש החזון במלואו, העם היהודי לא ניצל. במשך אלפיים שנה היו היהודים ב’אל-לנד’ (Elland), רעיון גרמני קדום המגדיר את הגלות כצורת הקיום האנושית העלובה ביותר. וכעת, ברובע היהודי, קרובים היהודים לפסגת העולם. הציונות בשביל הרצל, ובשביל לא מעט מן הישראלים, אינה רק מפעל לבניית מקלט לנרדפים, אלא תהליך ריפוי שיעלה את היהודים מתחתית הגלות לפסגת הגאולה. לכבוד יובל המאה, כשהוא מהדהד את ביאליק, כתב מחבר הנאומים של ראש הממשלה אריאל שרון, זה ראש הממשלה שעלייתו אל הר הבית הציתה את האינתיפדה הנוכחית: “היכן האיש אשר יצליח לקומם את העם היהודי הרמוס והנרפה, היכן האיש אשר יעורר את העם האומלל?”

הרצל לא היה רק רומנטיקן שהפך את חלומו האישי לאידיאולוגיה כללית. הוא היה קולוניאליסט גאה ומוצהר. היתה זו הדרך הטובה ביותר לכפר על כישלונותיו כמחזאי: הוא המיר את התיאטרון האמנותי בבמה האמיתית של הפוליטיקה

העולמית. לבמה זו היו שוליים רחבים לפעולה: כל אותם אזורים חדשים, שכבשו המעצמות האירופיות במשך המאה התשע-עשרה. לפיכך ביקש הרצל ליישב מחדש את היהודים כאומה מודרנית, לא באירופה אלא במושבות. כאשר נואש מן הסיכוי לשנות את אירופה, התאים עצמו היטב ללהט האימפריאליסטי ביבשת: לשנות את כל מי שאיננו אירופי. בימיו, הקולוניאליזם היה כמובן מקובל ואף מכובד. הוא עצמו השתמש לפרקים בעולם המושגים הקולוניאלי בתכנית-האב שלו בשביל הציונות: התיישבות, קולוניות וכיבוש.

המבט הרטרופקטיבי על הרצל מכסה על הצד הזה של פועלו. הקולוניאליזם איבד כבר את יחסי הציבור שלו והוא מזוהה עם דיכוי, גירוש והרס. לפיכך התיאור ההיסטוריוגרפי של הציונות כקולוניאליזם נתפס בישראל של היום ככפירה בעיקר וכהטיה אידיאולוגית מסוכנת, שלא לדבר על סטייה מן "האמת ההיסטורית".

ואולם, בלא הפרדיגמה הקולוניאליסטית, אי אפשר כלל לעסוק ביחסם של הרצל ושל הציונות לערבים בכלל ולפלסטינים בפרט. מאידך גיסא, זווית כזאת מאפשרת לגלות מה אין בכתבים ובהגות של אבות הציונות, ולא רק מה יש שם. לאורך כל 'אלטנוילנד', שנכתב בתחילתה של מאה אנטי-קולוניאלית, נחפש לשווא אחר קצהו של רמז באשר לגורלה של האוכלוסיה המקומית בארץ המופת. במבט לאחור אנחנו מבינים היום כי כאשר משלבים לאומיות רומנטית עם קולוניאליזם על אדמת ארץ, התוצאה הבלתי נמנעת היא טיהור אתני, כמו זה שהתרחש ב-1948. גם העיתוי איננו מסתורי, כי אם הגיוני עד להחריד. עד אותה שנה, היתה התנועה הציונית נתונה תחת שליטתו של המנדט הבריטי – ה"יישוב" היה מיעוט בתוך מושבה בריטית זו, בלא יכולת לממש את תכניותיו ביחס לתושבים המקומיים. ואולם, מנהיגי היישוב המתינו. יתרה מזאת, בדיעבד מתברר כי קודמיהם, אבות התנועה באירופה, צדקו כאשר קשרו את גורל הציונות באימפריה הבריטית במזרח התיכון (כפי שאכן הרצל המליץ), ותחת מטריה זו עסקו בבניית המדינה-בדרך ולא בתכנון הריסתה של החברה המקומית. כאשר הגיע המנדט אל קצו, השתנתה האסטרטגיה. דומה כי הם נענו ברצינות להמלצה נדירה של הרצל לגבי העתיד האפשרי של התושבים המקומיים בציון. ביומנו הציע כי הילידים יגורשו "בחשאי" ו"בדיסקרטיות ובעקיפין". בפומבי דיבר הרצל על הרצון לקדם את האינטרסים של "האוכלוסיה הילידית". הנה לכם עניין זה כמו שהוא מופיע כבר אצל הרצל. יותר מכל מאפיין אחר הנחה השיח הכפול הזה את הפעולה הציונית והישראלית בשנת 1948. בעודם מצהירים בקול על שאיפתם לדאוג לצרכיהם של כל תושבי הארץ, הורו מנהיגי היישוב על סילוקם של הפלסטינים. הפלסטינים לא גורשו, כמובן, בחשאי, ומרביתם גם לא בעקיפין

כפי שהמליץ הרצל. ברומן האוטופי 'אלטנוילנד' היו אמורות להיות בתחילת שנות העשרים של המאה הקודמת רק כמה משפחות של נכבדים ערבים, אשר התגוררו ליד האופרה החיפאית. בראשם עמד רשיד ביי ואשתו פאטמה, "יצור חביב ומשכיל", שלא נהגה לצאת מביתה, משום שבחברה החדשה "יכול איש למצוא את אושרו על פי דרכו". בירושלים של מדינת היהודים, זו שבתכנית וזו שבאוטופיה, לא נותר ערבי אחד לרפואה.

מדוע היה דווקא הרצל למעיינה הנובע של היהדות המודרנית החילונית, ומדוע הפך חזונו למסד הרעיוני של מדינת היהודים? במרכז של אירופה של סוף המאה התגוררו, כתבו ופעלו יהודים אחרים, שלהט אמונתם ואופק חזונם לא נפלו מזה של חוזה המדינה. אך שלא כהרצל, היו הם מחויבים יותר ממנו להומניזם אוניברסלי, גם אם הוטרדו כמוהו מעלייתה של האנטישמיות ומקוצר ידה של ההתבוללות. איש מהם לא הפך לציוני או מודל ליהודים שבנו מדינה בפלסטין (הם חיים כיום, כמה אירוני, בכתביו של האינטלקטואל הפלסטיני המוביל של המאה העשרים, אדוארד סעיד; לשווא תחפשו בקרב עמיתיו הישראלים).³

התשובה לעוצמתה הרגשית והפופולרית של הלאומיות, במיוחד של זו הרומנטית, הזינה מחקרים רבים ובכל זאת נותרה בלתי מספקת. רמז לכיוון הנכון מצוי בפרדוקס השלישי והמרגיז של הלאומיות, על פי בנדיקט אנדרסון, בבואו להמשיג את המונח: "הכוח הפוליטי של הלאומיות לעומת דלותה ועמימותה הפילוסופיים. שלא כמו אידיאולוגיות אחרות, הלאומיות מעולם לא הוציאה מקרבה הוגים גדולים: אין לה הובסים, ולא טוקווילים, לא מרקסים ולא וברים". כאשר לאומיות נגועה בקולוניאליזם, משכילה יתרחקו אף יותר מכל גישה הומניסטית – סוציאליסטית או ליברלית.

נותר רק לקוות כי כאשר תצוין שנת המאתיים למותו של האיש, יעשו זאת במדינה נאמנה יותר לעקרונות אוניברסליים של אנושיות ורווחת האדם, רחוקה מדבקות קנאית בערכים לאומיים או דתיים. הרצל ייזכר אז כסמל של תקופה שהיו בה הישגים גדולים, אשר בעטיים זכאי הוא להיכנס לדפי ההיסטוריה. כך או כך, הרצל ייזכר גם לצדם של ססיל רודס הקולוניאליסט, וג'וזף ארתור דה-גוביני הלאומן, גם אם חוזה המדינה היה מעין גרסה מתונה של השניים.

3. סעיד כתב על החוג של זיגמונד פרויד ודמויות יהודיות במרכז אירופה בשני ספריו. *Humanism and Democratic Criticism*, New York: Columbia University Press, 2002. *Freud and the Non-European*, London: Verso 2004.

אוריאן זכאי

יום ירושלים*

רותי לא עוזבת אותי. לא לקחתי את האפשרות הזאת בחשבון. אמרתי את זה לעמיר המדריך והוא אמר שזה קורה לפעמים, אבל אני לא חושבת שהוא הבין. היא לא עוזבת אותי. רותי, זה לא הזמן עכשיו, אני אומרת לה בבוקר, כשהיא מבקשת סוכר בשביל להתעורר, אני לבד היום ואני צריכה לסדר כאן את כל השולחנות והכיסאות. היא מתיישבת בפניה ומהמהמת משהו, כשבטלני הבוקר מתחילים להזדחל פנימה מן השדרה.

אני לבד היום.

לפחות עד שלוש.

בדרך כלל זאת לא בעיה, הרי אני הקוסמת של השדרה ויש לי ארבע ידיים, אבל היום, ההמהום שלה הולך ומתחזק וזה כבר נעשה מסוכן. רותי, הייתי אומרת לה, מה את שרה? אבל עדיין אין לזה מלים, לבכי הזה, שכמעט נבלע ברעש השותים והאוכלים, אבל בכל זאת לא נבלע ומתמשך בעדינות ככל שמתקרב הלחץ של הצהריים, וממילא אני לא שמה לב אליו עד שקורה האסון.

הרצפה מנצנצת זכוכיות וחרסינות ואני עומדת באמצע המקום כמו רקדנית שהחליקה מול אולם מלא. אני, הקוסמת, נסוגה למטבח להביא מגב, רואה אותה זוחלת בתוך הלכלוך. רותי תיזהרי, אני לוחשת, אבל היא לא שומעת והאצבעות שלה מתמלאות לכלוך ודם ובירה. אני אוספת אותה ואת השברים ואת בטלני הבוקר שהתחלפו בינתיים באלה של הצהריים וצריכים לחזור לעבודה, מגישה חשבונות וקפה עד שנהיה שקט, וסוף-סוף יש לי זמן לשבת מולה פנים מול פנים.

מה יש לך רותי?

מה איתך?

היא מתקפלת כאילו לא רוצה לענות לי, מתקפלת ומהמהמת שוב, אי אפשר

להבין אותה. היא מסמנת אל הפתח.

מן הפתח לילי באה, מתוך העלים והאור והדמעות. לילי, הילדה שלי, באה לבקש מפתח ששכחתי להזכיר לה לקחת, אני, הקוסמת, שכחתי להגיד לה שאני לבד היום עד שלוש. שכחתי גם לשים לה חולצה לבנה ליום ירושלים. לילי. לא

* ירושלים, השדרה היחידה ביפו

רוצה לאכול, רוצה ללכת הביתה ובגללי היא לא שרה על הבמה בטקס. ההמהום של רותי הולך ודומה למנגינה, כשהיא קמה לחבק את לילי. היא מלטפת לה את השערות, וכמו שהן עומדות שם מתחבאות זאת בידיה של זאת, אני רוצה לגשת אליהן, אבל עוצרת מיותרת באמצע הדרך. במקום זה אני הולכת למטבח לשים בקופסה סלט וצ'יפס.

הן כבר לא מכורבלות זו בזו כשאני חוזרת. כשאני חוזרת, הן על השולחן והן שרות, רותי בקול צרוד ונמוך, מבלבלת את המלים, ולילי בקול פעמונים, שממלא את כל החלל עד שלא נשאר מקום בשבילי ובשביל שאריות האוכל והכלים והשולחנות המשומנים. לילי בעצמה היא של זהב ושל אור, אבל בדרך יריחו אני מרגישה שאני חייבת לשים לזה סוף. לילי, אני צריכה לעבוד, אני אומרת לה, לכי הביתה. היא מסתכלת בי כמו תמיד כשאני הורסת לה ושתייהן יורדות מן השולחן. היא יוצאת שוב אל השדרה, מתחמקת מנשיקה, ומשאירה אותי נשענת על הפורמייקה שעוד לא ניגבתי. מה את עושה לילדה שלי, רותי? היא לא מבינה על מה אני מדברת. היא חושבת שאני לא מספיק טובה בשביל הילדה שלי, שנולדה לשיר, ואחרי הכל, זאת אני ששכחתי לשים לה חולצה לבנה. תחזרי לפינה שלך, אני אומרת לה, ואל תתערבי ביני ובין הילדה שלי. את לא באת מאיפה שאנחנו באנו ואלף חולצות לבנות לא ישנו את זה. רותי מתכווצת כי היא יודעת שאני צודקת, יותר טוב ממני היא יודעת. כמה שאני שוכחת דברים, לפעמים, ונותנת לילי לצהריים סלט וצ'יפס בקופסה חד-פעמית, אני מספיק טובה בשביל הילדה שלי.

אני מתרחקת ממנה ויוצאת אל סף הדלת כדי לעשן סיגריה ולהסתכל בשדרה. כל יום, בערך בשעה הזאת, אני מעשנת ומסתכלת בשדרה. על הספסלים יושבת החבורה של מזל, מעבירה את היום בשתייה ובדיבורים מלוכלכים. מזל מחייכת אלי חיוך ענקי וצהוב ומנסה, כרגיל, לשדל אותי להוציא לה קפה בחינם. לכי לעבוד, צועק לה באסל מהבורקס, נמאס כבר לשמוע אותך. היא צוחקת והוא גם צוחק. אני מודה לאלוהים על השדרה. כל יום, בערך בשעה הזאת, אני מודה לאלוהים על השדרה ועל כל מה שיש בה.

קוסמת, שואל באסל, איפה את מטיילת במחשבות שלך? אני לא מטיילת, אין לי לאן לטייל, מאז שאני בשדרה אני לא רוצה ללכת לשום מקום. באסל הוא היחיד בשדרה ששמע ממני על האהבה שלי והוא מלגלג עליה. מה את אוהבת יותר, קוסמת, את האוויר המתוק, את השקט של העלים ברוח, או את האנשים האלגנטיים? בשבילו, שהיה כאן עוד לפני תחנת הדלק בעולי-ציון, השדרה היא

מולדת ממנה אי אפשר לברוח, אבל בשבילי היא החיים החדשים שלי, מלאי זוהמה ורוחב לב כמוה.

לפני שנתן מגיע, אני צריכה לספור את הקופה של הצהריים, אז אני נכנסת פנימה. תדעי לך שאם תבלבלי אותי בספירה אני אהרוג אותך, אני מודיעה לרותי ברוח טובה. עיניה נבוכות ומתנצלות על מה שקרה קודם. לפעמים היא חושבת שהיא יודעת יותר מדי, אולי אפילו יותר ממני, כי אני הרי שוכחת דברים, שוכחת כל הזמן וכל יום יותר מאתמול, חמישים, מאה, מאה וחמישים, מאתיים, מאתיים וחמישים, שלוש-מאות, חמש-מאות, ארבע-מאות, חמש-מאות, שש-מאות, שבע-מאות, שבע-מאות ועשר, שבע-מאות ועשרים, שבע-מאות ושלושים וחמש, שש, שבע. הקופה עלובה. מצב רוח טוב כבר לא יהיה לנתן כשיבוא.

אני שומעת אותו נכנס כשאני עושה כלים. קוסמת, איפה את, מכשפה? בואי, אני צריך אותך. הוא לא אומר שום דבר על הקופה, רק שבלי הפרצוף השמן שלי, היום שלו לא שווה כלום, ושאני אזכור את זה טוב ואפסיק להתחבא במטבח. תביאי לנו אספרסו, קוסית, ומשהו לאכול. הוא ומשה טמפלר מ"הכל בדולר", שנכנס להגיד שלום ולדבר על העסקים המחורבנים, מביטים בכוונה על החזה שלי בזמן שאני מביאה להם את הקפה. מה שהייתי עושה לה אם לא היו לי ילדים, אומר נתן, כמו תמיד, כששום טיפה לא נשפכת.

אבל אני סולחת לנתן על הכל. על מה שהיה קורה איתי בלעדיו לא כדאי אפילו לדבר, ולפעמים הוא מזכיר לי את זה בסופם של ימים מהבילים במיוחד. קוסית, הוא אומר לי, מה היית עושה בלעדיו? כלום, בלעדיך הייתי כלום, נתן, אני עונה, הייתי שום דבר בחושך.

הייתי שום דבר בחושך רק לפני שנה. חזרתי לדירה והיא היתה חשוכה. חשבתי שניתקו את החשמל.

לא טוב להזכיר את הדברים האלה עכשיו, אני אומרת לרותי. זה לא הזמן. עוד לא שטפתי אפילו, ונתן נמצא כאן. כשנתן נמצא, רותי לא מתעקשת, לפחות זה. אחרי שמשה טמפלר הולך, נתן משעין את הראש שלו בין כפות ידיו. קוסמת, הוא אומר, אל תהיי רעה, בואי שבי על ידי. אבל אני כבר מילאתי דלי עם מים וסבון. הוא יודע שאני צריכה ללכת מוקדם היום. אחרי שאשטוף, אני אומרת. בואי עכשיו, מה אכפת לך, לפי הקול שלו אני יודעת שהוא לא ישן בבוקר שאחרי הלילה. אחרי שאשטוף. אני מתחילה לפזר מים על הרצפה. אני אוהבת לפזר הרבה מים. בימים אחרים הוא הולך לשבת בשדרה עד שאני מסיימת. היום לא. היום הוא כמעט לא זו. הסוליות שלו טובעות בקצף ורק כשאני חוזרת במעבר, הוא עוצר את המגב שלי עם הרגל, דורך על הסמרטוט ועל הגומי. די נתן, אתה

תשבור את זה, חבל. זה אחד מאותם ימים אצלו, אני מבינה, מאותם ימים שהוא מסוגל להחזיק במקל המגב ולא לעזוב ולא לתת לי להמשיך. נתן, אני משדלת, אתה יודע שאני הולכת מוקדם היום וצריך שיהיה פה נקי לפני הערב. שיהיה מלוכלך, הוא חורק, שיישאר מלוכלך. האצבעות שלו לוחצות את האצבעות שלי אל המקל, שבי לידי קצת, אמרתי לך. רותי ניצבת בינינו כל הזמן הזה, כל עוד הוא מחזיק, גם כשהוא עוזב, ורק אז היא מרימה את הסמרטוט הממולא בכל הטינופת של היום ומרטיבה בו את מצחו החם.

בכל טיפה שחורה שנוזלת על פניו של נתן אני טובעת שוב אל תוך החושך של הדירה, כשחשבתי שניתקו את החשמל. אבל זה לא מה שהיה וזה לא מה שהיא מתאמצת כל-כך להזכיר עכשיו. עכשיו, כשזה לא הזמן. אני מחזירה לעצמי את הסמרטוט. אני אגמור לשטוף את הרצפה, אני אומרת להם, לא יעזור לכם. אני צריכה ללכת מוקדם היום וצריך שיהיה כאן נקי לפני הערב.

כשנקי, היא מנשקת את נתן, ואני אומרת לו שאני הולכת. הוא לא אומר לי שלום. כל יום שלישי זה ככה, אפילו שכבר דיברנו על זה, והוא הסכים שאני אצא מוקדם, בתנאי שאני פותחת בבוקר לבד. ובכל זאת, בכל יום שלישי הוא נעלב כמו ילד כשאני יוצאת אל השדרה, שנכבשת על-ידי החושך ללא מחאה. תמיד אני הולכת בה קצת עד יהודה הימית, לפני שאני נמשכת דרך הסמטאות לכיוון הים והמתנ"ס. תמיד אני מצטערת בשבילה קצת עד הפנייה ימינה אל השכונה, בשבילה ובשבילי, המפחדות מהערב.

• • •

ככה מתחיל הערב שלנו שייקרא:

מדברות

קבוצת התיאטרון של המתנ"ס היהודי-הערבי

בערב מונולוגים נשיים

ככה זה מתחיל.

האור עולה על תמונת הפתיחה, שבה כולנו עומדות בשורה, וכל אחת אומרת משפט אחד מתוך הסיפור שלה. אחר כך האור יורד ואנחנו מתיישבות במעגל, כל אחת במקום שלה, ואז האור עולה שוב, רק על אחת מאיתנו, זו שמדברת. באולם החזרות אין לנו חושך ואור, אז עמיר אומר, אור, חושך, אור. אור.

עכשיו זה הזמן. אני אומרת לרותי.

רותי : אי־האפשרות היא מחשבה פשוטה ובלתי נסבלת.

בסוף השורה יש חושך.

עמיר המדריך כתב את הערב מתוך הנשים והסיפורים שהמצאנו בעצמנו בחזרות. עכשיו זה כבר כמעט מוכן. בקרוב נופיע לפני קהל של חברים ומשפחות. אור. עכשיו זה הזמן.

רותי: זה מה שקרה בערב כשחזרתי לדירה והיא היתה חשוכה וחשבתי ששוב ניתקו את החשמל. אבל זה לא מה שהיה.

מה שהיה הוא שזה התחיל אצלו מהבוקר.

הוא לא רצה לקום והוא לא לקח אותה לבית הספר, למרות שהיא רצתה, כי היה איזה טקס לכבוד משהו שהוא בשום אופן לא יכול היה לזכור, והיא היתה אמורה לשיר על הבמה. אבל הוא אפילו לא היה מסוגל להרים את עצמו מן המיטה והגבול בין החדר לסלון היה נדמה לו כמו חומה.

הוא לא רוצה לכעוס עליה, כשהיא עומדת שם עם החולצה הלבנה שלה, בתוך החדר, בתוך המיטה, מטלטלת אותו. הוא פוקח עיניים. הוא לא רוצה לכעוס עליה, אבל יוצא לו רק, תלכי מכאן, והיא רוצה דווקא ללכת, ברגל, אבל הדלת נעולה והמפתח אצלו וכשהיא מבקשת ממנו את המפתח, הוא לא עונה.

אז היא מוותרת, בוכה רק קצת, בעיקר כי היא יודעת שהמורה למוזיקה תתאכזב ממנה, אחר כך התכניות בטלוויזיה מצחיקות אותה וכבר לא אכפת לה. זה לא בלתי רגיל אצלה, היא מחסירה הרבה, בדרך כלל זה לא מפריע, אבל היום חבל, דווקא רצתה לשיר. המחשבות האלה באות לו כשהוא שוכב במיטה לא ישן. כולי כאב, הוא חושב, ואי אפשר כבר לשנות את זה. אי־האפשרות היא מחשבה פשוטה ובלתי נסבלת.

אז היא שומעת אותו קורא לה מן החדר. הוא קורא לה כדי לגרש את המחשבה. היא יודעת. קר לו. היא רוצה להכין לו כוס תה כדי שיתחמם. הוא לא רוצה כוס תה. היא יושבת בקצה המיטה.

תביאי לי את הכדורים שלי מהמגרה, הוא נוהם בסוף, ומים.

זהו זה, זה גמור, שום דבר כבר לא עוזר לו, אפילו לא לילי.

הוא חשב שהיא תגרש את המחשבה, אבל במקום זה היא הפכה למחשבה בעצמה עם החולצה הלבנה שלה והחיוך שאומר לו בדיוק את מה שהוא לא רוצה לשמוע, את זה שהיא רוצה ללכת לבית הספר ואת זה שהוא שוב לא נותן לה, כי שוב הוא לא יכול להיות לבד.

יש שם הרבה מכל מיני צבעים והיא לא יודעת איזה הוא רוצה. את כולם. הוא רוצה את כל הצבעים. עכשיו הוא יושב במיטה והיא מניחה אותם לפניו. הוא מחייך אליה, איזה צבע את הכי אוהבת מכולם. לילי אוהבת כחול. בואי נפתח את כל הכחולים הראשונים, הוא אומר, והם מקלפים אותם ומסדרים אותם בשורות. לילי אוהבת גם ורוד. אין הרבה ורודים. הוורודים הם שלה, אלה שנותנים לה נגד כאב גרון, כשהיא חולה. לילי אוהבת גם כתום

וצהוב. לבן הכי פחות. ממש כמו בחנות ממתקים פה, הוא אומר במתק, אחד אני, אחד את, את מתחילה. איזה צבע את הכי אוהבת. לילי אוהבת כחול ונָרוד וצהוב וכתום והיא כבר יודעת שזה לא בסדר, אבל המבט שלו לא עוזב אותה וכל עוד המבט שלו לא עוזב אותה, היא חייבת להמשיך לעשות את מה שהוא אומר, אחד הוא, אחד היא. הוא לא יכול להיות לבד. תשתי, תשתי, הוא אומר, כשהבטן מתחילה לשרוף. הלבנים עוזרים להעביר את זה, הוא אומר.

אף אחד לא הדליק את האור בדירה, בגלל זה היא היתה תשוכה כשחזרתי.

חושך.

מחיאות כפיים.

זה לא היה רע, אומר עמיר, כתבתי הערות ואני אגיד אותן אחר־כך.

אור.

אני נעלמתי.

מישהי אחרת מופיעה.

חוליו קורטאסר

גרפיטי

לאנטוני טפייס

כל-כך הרבה דברים מתחילים ומסתיימים כמו משחק, מן הסתם שיעשע אותך למצוא את הציור הזה לצד הציור שלך, שיערף שזה סתם מקרה או גחמה של מישהו, ורק בפעם השנייה שמת לב שזה מכוון ואז התחלת להתבונן בו לאט, אפילו חזרת מאוחר יותר להסתכל בו שוב, נוקט את אמצעי הזהירות הקבועים: הרגע הכי שומם ברחוב, שום ניידת בצמתים הקרובים, להתקרב באדישות ואף לרגע לא להישיר מבט אל הגרפיטי אלא רק מהמדרכה שממול או באלכסון, להעמיד פנים שאתה מתעניין בחלון הראווה הסמוך ולהסתלק מיד.

המשחק שלך, לעומת זאת, התחיל מתוך שיעמום, זו לא היתה באמת מחאה נגד מצב הדברים בעיר, נגד העוצר, נגד האיסור המאיים על הדבקת מודעות או על כתיבה על הקירות. פשוט נהנית לעשות ציורים בגירים צבעוניים (לא אהבת את המונח גרפיטי, מונח אופייני כל-כך למבקרי אמנות) ולבוא מפעם לפעם לצפות בהם ועם קצת מזל אפילו להגיע יחד עם משאית הניקיון של העירייה ולשמוע את גידופיהם חסרי-התועלת של הפועלים תוך שהם מוחקים את הציורים. היינו הך היה להם אם הציורים פוליטיים או לא, האיסור היה גורף, ולו העז ילד כלשהו לצייר בית או כלב, גם את זה היו מוחקים אגב קללות ואיומים. בעיר כבר לא יכלו לדעת באיזה צד שוכן הפחד באמת. אולי משום כך נהנית להתגבר על הפחד שלך ואחת לזמן-מה לבחור את המקום ואת השעה ההולמים לציור.

אף פעם לא היית ממש נתון בסכנה כי ידעת לבחור היטב, ובזמן שחלף עד שהגיעו משאיות הניקיון נפתח בשבילך כעין חלל נקי יותר שכמעט יכול להכיל את התקווה. כשצפית בציור שלך מרחוק יכולת לראות אנשים מציצים בו מזווית העין תוך כדי הליכה, איש לא נעצר כמובן, אבל כולם הביטו על הציור, שלעתים היה קומפוזיציה מופשטת מהירה בשני צבעים, לעתים צדודית של ציפור ולפעמים שתי דמויות שזורות זו בזו. רק פעם אחת כתבת משפט, בגיר שחור: גם לי כואב. הציור הזה לא שרד אפילו שעתים, והפעם המשטרה בכבודה ובעצמה העלימה אותו. אחרי זה הסתפקת בציורים בלבד.

כשהציור השני צץ והופיע לצד ציורך שלך כמעט נבהלת, פתאום הסכנה גדלה פי שתיים, מישהו העז, כמורך, להשתעשע על סף הכלא או משהו נורא יותר, ואם לא די בכך, המישהו הזה היה אשה. אתה עצמך לא יכולת להוכיח זאת לעצמך, אבל היו סימנים שונים וטובים יותר מהוכחה ניצחת: קן מסוים, נטייה לגירים בצבעים חמימים, כעין הילה. אולי מכיוון שהיית לבד דימיינת לך אותה, כפיצוי. הערצת אותה, חששת לה, קיווית שזאת הפעם היחידה, כמעט הסגרת את עצמך כזוה קרה שוב, התעורר בכך חשק לצחוק, להישאר שם מול שני הציורים כאילו השוטרים עיוורים או מפגרים.

נפתחה תקופה חדשה, זהירה יותר, יפה ומאיימת יותר בעת ובעונה אחת. היית מתרשל במשרתך ויוצא מהעבודה כל רגע בתקווה להפתיע אותה, בחרת לציורך את הרחובות שיכולת לעבור בהם בנתיב אחד מהיר, חזרת לשם עם שחר, עם רדת הערב, בשלוש בבוקר. זו היתה תקופה של סתירה פנימית קשה מנשוא, האכזבה משמצאת ציור חדש שלה לצד אחד מציוריך והרחוב ריק, האכזבה משלא מצאת כלום והרחוב ריק עוד יותר. לילה אחד ראית את ציורה הראשון שלא צויר בעקבות אחד שלך. היא ציירה אותו בגירים אדומים וכחולים על דלת של מוסך, תוך ניצול המרקם של הקרשים הרקובים וראשי המסמרים. יותר מאי־פעם היתה היא עצמה, הקו, הצבעים, אבל מלבד זה הרגשת שהציור הזה מבטא בקשה או שאלה, דרך לקרוא לך. חזרת לשם בשעת הזריחה, אחרי שהפטרולים התנדפו בנסיעתם החרישית, ועל שאר הדלת ציירת נוף מהיר עם מפרשים ושוברי גלים. במבט שטחי ניתן לראות בו סתם שרבוט מקרי, אבל היא תדע להתבונן בו. כלילה ההוא כפסע היה בינך ובין צמד שוטרים, אחרי־כך בדירה שתית ג'ין, כוס אחר כוס, ודיברת אליה, אמרת לה כל מה שיצא מפין, כמו ציור בקול, כמו עוד נמל עם מפרשים, ראית אותה בעיני דמיוןך שחרחרת ושתקנית, בחרת לה שפתיים ושריים, חשקת בה קצת.

וכמעט מיד עלה בדעתך שהיא תחפש תשובה, שתשוב אל ציורה כפי שאתה התחלת לשוב עכשיו אל ציוריך שלך, ואף שהסכנה החמירה אחרי ניסיונות ההתנקשות בשוק העזת להתקרב אל המוסך, להקיף את הבלוק, לשתות אינספור כוסות קפה בבית הקפה שבפינה. זה היה אבסורדי שהרי היא לא היתה נעצרת למראה ציורך, כל אחת מהנשים הרבות העוברות שם יכלה להיות היא. למחרת עם עלות השחר בחרת חומה אפורה וציירת משולש לבן מוקף כתמים כמו עלים של אלון. מאותו בית קפה פינתי יכולת לצפות בחומה (את דלת המוסך כבר ניקו ויחידת משטרה פיטרלה שם בזעם, הלוך ושוב), בערב התרחקת מעט אבל בחרת לך נקודות מבט שונות, עובר ממקום למקום, קונה זוטות בחנויות כדי שלא לעורר

חשד. הלילה כבר ירד כששמעת את הסירנה ואור הפנסים שטף את עיניך. ליד החומה נוצרה התקהלות נסערת, רצת לשם בניגוד לכל היגיון ורק במקרה ניצלת, רק משום שאיזו מכונית פנתה לרחוב ובלמה למראה הניידת והסתירה אותך מאחוריה, ומשם ראית את המאבק, שיער שחור נמשך בידיים עטויות כפפות, בעיטות וצרחות, מראה מקוטע של מכנסיים כחולים לפני שהשליכו אותה לניידת ולקחו אותה.

אחרי שעה ארוכה (כמה נורא היה לרעוד ככה, כמה נורא לחשוב שזה קרה באשמת הציור שלך על החומה האפורה) התערבת בעוברים ושבים והצלחת לראות שרטוט בכחול, כמה קווים בכתום הזה שהיה כמו שמה או כמו פיה, ראית אותה בציור הקטוע הזה שהשוטרים מרחו לפני שלקחו אותה. מה שנשאר די היה בו להבין שהיא ביקשה להשיב על המשולש שלך בצורה אחרת, בעיגול או אולי בספירלה, בצורה מלאה ויפה, משהו כמו כן או תמיד או עכשיו.

ידעת טוב מאוד מה קורה עכשיו במטה המשטרה, היה לך זמן די והותר לראות בדמיוןך את כל הפרטים. הדברים האלה הסתננו לעיר לאט-לאט, אנשים ידעו לאן נלקחים העצירים, ואם מעת לעת זכו לשוב ולראות אחד מהם, היו מעדיפים שלא לראותו, שיאבד כמו רובם בדממה הזאת שאיש לא העז להפר. ידעת היטב את כל זה, בלילה ההוא הגיין לא עזר לך יותר משעזר לך לנשוך את ירך ולרמוס את הגירים הצבעוניים עד ששקעת בשכרות ובככי.

כן, אבל הימים חלפו ואתה כבר לא ידעת לחיות בדרך אחרת. שוב התחלת להסתלק מהעבודה ולשוטט ברחובות, להציץ בחשאי בקירות וכדלתות שהיא ואתה ציירתם עליהם פעם. הכל נקי, הכל חלק, שום דבר, אפילו לא פרח שצייר בתמימותו תלמיד בית ספר שגנב גיר ולא עמד בפיתוי להשתמש בו. גם אתה לא יכולת לעמוד בפיתוי, וכעבור חודש השכמת לפני הזריחה וחזרת לרחוב של המוסך. לא היו שום פטרולים, הקירות היו נקיים למשעי. חתול הציץ כך בזהירות מאיזו כניסה כשהוצאת את הגירים ובאותו מקום שהיא השאירה בו אז את ציורה מילאת את הקרשים בצעקה ירוקה, בלהבה אדומה של הכרה ושל אהבה, והקפת את ציורך בצורה סגלגלה שהיתה פיך וגם פיה והתקווה. הצעדים שנשמעו מעבר לפינה הבריחו אותך בריצה חרישית להסתתר מאחורי ערימת ארגזים ריקים. שיכור מתנדנד התקרב תוך פיזום, ניסה לבעוט בחתול ונפל על פניו לרגלי הציור. הלכת משם לאט, בלי פחד, ועם אור ראשון נרדמת וישנת כפי שלא ישנת זה זמן רב.

כבר באותו בוקר הסתכלת מרחוק: עוד לא מחקו אותה. חזרת בצהריים: לא ייאמן, עודנו שם. המהומות בפרוורים (שמעת את החדשות) הרחיקו את

הפטרוולים העירוניים ממשימותיהם השגרתיות. בערב שוב ראית אותו, כמו הרבים שראו אותו במשך היום. חיכית עד שלוש בבוקר וחזרת לשם, הרחוב היה שחור וריק. עוד מרחוק גילית את הציור השני, רק אתה היית יכול לראותו, כל-כך קטן וגבוה משמאל לציור שלך. התקרבת מלא צמא ואימה גם יחד, וראית את הצורה הסגלגלה בכתום ואת הכתמים הסגולים שמתוכם כמו זינק פרצוף נפוח, עין תלויה, פה שרוסק כליל באגרופים. אני יודעת, אני יודעת, אבל מה עוד יכולתי לצייר לך? איזה טעם היה עכשיו בכל מסר אחר? איכשהו הייתי צריכה להיפרד ממך ויחד עם זה לבקש ממך שתמשיך. משהו הייתי צריכה להשאיר לך לפני שאשוב למחבוא שלי שעכשיו לא היה בו עוד שום ראי, רק חור להסתתר בו עד סופו של החושך הכי חשוך, לזכור בו כל-כך הרבה דברים ולפעמים, כמו שראיתי את חייך בדמיוני, לדמות לי שאתה מצייר עוד ציורים, שאתה יוצא בלילות לצייר עוד ציורים.

מספרדית: טל ניצן

מתוך 'אנחנו כל-כך אוהבים את גלנדה' (1980); התרגום מתוך 'שמים אחרים', מבחר מסיפורי חוליו קורטאסר, שיראה אור בסדרת 'לטינו', הקיבוץ המאוחד.

המוחלט של אושוויץ ושפינוזה: הקוד המטאפיסי-אונטולוגי של החילונית הלאומית¹

“לפעמים היתה זו היזרקות תרבותית בלבד; ופעם אחת, לפני דור היתה זו היזרקות היישר אל תוך המשרפות... ואכן, גם הוא, ברוך שפינוזה, בן מיכאל וחנה-דבורה, היה נשרף באושוויץ.”²
ירמיהו יובל²

אקדמות מילין: “ונחתום בטבעת המלך”

האירוע של תרגום ה'אתיקה' של שפינוזה לעברית, הוא ללא ספק אירוע רב משמעויות, ודווקא השתיקה נוכח תרגומו של יובל³ – לא השתיקה אודות התרגום, אלא שתיקה המוצאת ביטוי באותה ביקורת המקבלת את הנחת היסוד של התרגום, כלומר מקבלת את מיותרות התרגום מבחינת התרגום עצמו ומצייתת לצו של המתרגם והתרגום, על פיו שיפוט התרגום צריך לענות למידת הדיוק לחיבור הלטיני ולנאמנות אליו, רוצה לומר, הנחת היסוד מציינת להשכחה המוחלטת של התרגום, המתרגם, המתרגם והקורא, כפי שמציע יובל בהקדמה לתרגום: “קורא יקר, למד לטינית והשלכת את תרגומי אל האש”, היא העצה הנכונה ביותר, גם אם לא המעשית ביותר שניתנה לקוראי תרגומים מאז ומעולם” (‘אתיקה’ תרגום יובל, עמ' 58) – דווקא על שום כך נעשה האירוע של תרגום ה'אתיקה' למשמעותי יותר. הַצְלָם החרות על כריכת התרגום של יובל, צלם טבעתו של שפינוזה עליה חקוקה המלה *caute* [“בזהירות” על פני תרגום יובל], נעשה בידי המתרגם לגלופה, המצווה על קריאה צייתנית לשכפל את מה שמכנה

1. אני מודה לענת מטר, לגלית אלטשולר, לדפנה רוזנבליט ולשאול סתר.
2. ירמיהו יובל, 'שפינוזה וכופרים אחרים', ספריית פועלים, 1988, עמ' 197, להלן 'כופרים'.
3. בשונה מהדיבור ביחס לתרגומו של קלצקין, שהוא והדיבור עליו, יידונו להלן מבחינת הדיבור המשותף של תרגום יובל, אבל לא מבחינת הדיון, שעורר תרגומו וסדרת המאמרים החשובים אשר פורסמו אחרי הופעתו, ביניהם מאמרו של רוזנצוויג, שהכיר בחשיבותו המיוחדת של תרגום קלצקין לעברית ולהבנת שפינוזה.

יובל, "הפילוסופיה של האימננטיות", קרי, "הכאן" הדמיוני-ממשי של הקומונסנס כהוויה הנסתרת והמכוננת של הליברליזם החילוני והלאומי (כפי שיתברר לקמן ביחס לתרגומו של יובל). מה שיוצע להלן, אם כן, בהתייחסות לצו הקריאה, יתייחס בעיקרו ל"לא רלוונטי", כלומר לתרגום, ולתרגום ה'אתיקה' של שפינוזה לעברית, מתוך קבלה מוחלטת והודאה בדיוק התרגום, ומתוך הנחה שהמובנות והבהירות לקורא העברית אינן נופלות מזו של כל עיתון יומי, מתוך הנחה שהתרגום עבר את "כבשן האש", שמציע יובל; כבשן שיתברר, ככבשן א-היסטורי, ממנו ייצא היהודי בטהרתו, כשהוא חוזר אל ההיסטוריה בשתי הבחנות מבדילות, זו שבין היהודי לבין הגוי, וזו שבין החילוני לבין מי שנמנה על "האמונה הטפלה".

במאמר זה אין הכוונה, אם כן, לבחון את דיוקו של התרגום, גם לא את התרגום ביחס למקור, או את המקור כשהוא בלטינית מול התרגום כשהוא בעברית. ברקע חיבור זה עומד היחס בין התרגומים, קרי, היחס בין תרגום קלצקין ותרגום יובל. בחינת היחס בין תרגומים מופיעה בראשונה כמי שאינה מעמידה את היחס עצמו לבחינה; כביכול, עומדים שני התרגומים ביחס למקור והעדפת האחד על זולתו תהיה העדפה הנקבעת על פי המקור המתורגם. כך אם כן מתגבש היחס בין התרגומים, שמתמצע במקור, אשר מתוקפו מוכרעת ההעדפה. לשון אחר, בחינת היחס בין התרגומים הוא אופן של העמדת השוואה; אבל היחס בין התרגומים בחיבור זה לא יעמיד להשוואה את איכות התרגום, דיוקו או רהיטותו, ודווקא היחס גופו יתברר כמי שאיננו זר לבחינת היחס עצמה. תרגום יובל הוא תרגום של יחס, בו משתתפת מיתתו של תרגום קלצקין בכמה אופנים: המוות הכרוך במותו של תרגום קלצקין הכרחי להעמדתה של "הפילוסופיה של האימננטיות"⁴ בגרסת יובל, או הפילוסופיה של החילוניות, המעמידה את אופן העמדתו של שדה האפשרויות עצמן (תמיד ביחס), כשתכליתה של האפשרות המגולמת בתרגום היא: "האופן היחיד התקף מבחינה פילוסופית-שפינוזיסטית, שבו יכולים היהודים להוסיף ולשלוט בעצמם בעידן המודרני, הוא במסגרת מדינה יהודית ממשית" ('כופרים', 224, אצל יובל מודגש כל המשפט המצוטט שבכאן). ה'אתיקה' של שפינוזה, אמור מעתה, היא הבסיס האונטולוגי-מטאפיסי ל"קיום הממשי" (ולא זה "התלוי באוויר" כפי שמכנה זאת יובל),

4. מכאן ואילך, כשיוזכר עניין "הפילוסופיה של האימננטיות", תהיה הכוונה לבחינת דבריו של יובל בלבד, ובהתעלם מפילוסופים אחרים שהשתמשו במונח זה.

שמשמעו אליבא דיובל, מדינה יהודית ממשית ליהודים, וכפי שיתברר: ליהודים בלבד – המדינה היהודית הנכספת היא ה־Aufhebung אליבא דיובל של "מצב הגטו" הטרומ-מודרני, והאמנציפציה המודרנית. את האופנים הללו מתוך "התרגום ביחס" של יובל, יבחן חיבור זה.

בהקדמתו לתרגום מאופיינת הקלקלה בתרגום קלצקין בשתי צורות: הראשונה, "כמעט כל כתבי שפינוזה האחרים תורגמו ללשון עברית שניתן להבין בזמננו, ורק ה'אתיקה', ספרו העיקרי, נשארה בלבוש הישן של תרגום קלצקין, שאמנם יש בו לפעמים חן רב, וכמה דורות של לומדי שפינוזה (בהם החתום מטה) גדלו עליו, אבל יש בו חופש פיוטי ולא מעט אי דיוקים; ובעיקר, רוב הקוראים בני זמננו, סטודנטים ואחרים, מתלוננים על קשיים בהבנת הטקסט העברי של קלצקין" ('אתיקה', תרגום יובל, 9, מכאן ואילך כל ההדגשות שלי, אלא אם צוין אחרת, ע.ש).⁵ תפקידו של המתרגם, אם כן הוא להתאים את ה'אתיקה' כך שתתאים לבורותם של הסטודנטים וקוראים אחרים, ובעיקר לקוראים בני זמננו". המרתו של שפינוזה ללשונם של "בני זמננו", איננה מתמצה בהחלטה של המתרגם לגבי רמתה של השפה, אלא לגבי אופיה של השפה. השפה עצמה עומדת למבחן, ועליה להתאים את עצמה למשימה חשובה לא פחות, שעליה עומד המתרגם. כנגד המיושנות של לשון קלצקין, מצבה של העברית היום אחר, כפי שמעיד יובל: "אנחנו מדברים, כותבים ומתווכחים על פילוסופיה בעברית חדשה, המוקפת לשון חיה, יומיומית וספרותית, בלי מחיצות גדולות ביניהן... הולך ונוצר גוף שיח חי, שמתנהלים בו דיונים ונכתבים בו חיבורים." (שם, 59). את המיושנות של עברית קלצקין מנגיד יובל למצב קיומי אחר, המצב הנוכחי, שהתיאור ההולם אותו מסתכם בתואר "חיים", השייך ל"אנחנו" ברור, שאינו זקוק לביאור. תפקידו של המתרגם, אם כן, מצוי במרחב הקיום הזה של החיים והאנחנו, מרחב החיים שהתרגום הנדון שואף לאשרר ולעגן. מרחב החיים של השפה אמנם קיים בשביל האנחנו, אבל צורתו עדיין איננה קבועה דיה. למי הזכות לקבוע את מרחב החיים הזה? ואיך תיקבע השפה החיה, או לשון החיים? המאיים הגדול של לשון החיים החיה מצוי בריבוי המשמעויות של המלה, בהעדר היקבעות ברורה למלים בכלל, ולניתוק שבין העברית החיה הפילוסופית ובין השיח הציבורי. אם האופן של האמנציפציה

5. מכאן ואילך, סתם תרגום, המתרגם או התרגום, משמעו תרגום יובל.

6. כפי שיתברר להלן, הדיון בתרגום המחודש של יובל, לא בא לפקפק ב"צורך" שבתרגום מחדש של ספרים שתורגמו כבר בעבר, אלא ביחס המיוחד שבין תרגום יובל ובין תרגום קלצקין.

היהודית הוא "בשליטה עצמית, במדינה יהודית ממשית", כאמור אצל יובל, הרי תפקידו של הפילוסוף הוא, בראש ובראשונה, לתבוע ממוסדות השלטון של המדינה לקבוע באופן חד־משמעי את משמעות המושגים, ואת המילון הפילוסופי המותר לשימוש. הסכנה הטמונה בכך ש"לא קיים עדיין מילון מסוכם של מונחים עבריים בפילוסופיה" מחד, ו"מצד שני, כבר יש חוסר אחידות בין מתרגמים שונים לגבי מלים פילוסופיות", מביאה את המחבר לפנות אל השלטונות בתביעה שמילון פילוסופי כזה יוחלט ברשויות: "עלי לקוות שפנייתי לאקדמיה ללשון העברית, שתקדיש לפילוסופיה אותה תשומת לב שהקדישה למונחי הטכניקה והתעשייה או גם לפסיכולוגיה ולמתמטיקה, תישא פרי בשנים הקרובות." (שם, עמ' 9).

בין הפסיכולוגיה למתמטיקה, בין התעשייה לטכניקה, תובעת גם הפילוסופיה של שפינוזה, ובעיקר תובע הפילוסוף מתוך ההבנה העצמית של תפקידו כחלק מ"השליטה העצמית" של "היהודי המודרני" במדינה הממשית, למסור את כוחו לשלטון, ולהשתלט על העברית, כדי שאחידות מסוימת תעצב אותה. על אפיונה של האחידות הזו נדון להלן, אבל כבר בתחילת ההקדמה לתרגום קובע יובל כי שליטה זו בשפה איננה אמורה להיות, חלילה, כזו שתיצור אחידות לשונית במילון הפילוסופי העברי, שנמסר לשלטונות המדינה, אלא "מה שחשוב יותר – שהמלים שייבחרו ייקלטו בשיח הציבורי": אותה חברה ושפה שמתקיימים, כמתואר לעיל, במטאפורה האורגנית, אמורות להיות שלובות במילון שייקבע על-ידי השלטון. הפילוסופיה של שפינוזה, היוותה אליבא דיובל איום על כל צורות השלטון של זמנו, ושפינוזה של יובל הוא גיבור טראגי מנודה ומוחרם, שנאלץ לכתוב בשפה כפולה, המטילה חיץ בין הלשון הפילוסופית של התבונה ובין זו של ההמון והשלטון, הרי ממשוכו של שפינוזה, ירמיהו יובל, הפילוסוף של האנחנו־השלטוני, מבקש להיות פקיד־בכיר ומסור של התבונה המעשית שבין השלטון להמון. השפה העברית, לא רק שתזכה למילון שייקבע על-ידי השלטון, אלא כפי שיתברר, שמורה לה, בסיועו של הפילוסוף, תרומה מכרעת בהכרעתה של הלשון והמחשבה במימוש הכרעה לשונית־חברתית מתמדת למען השלטון העצמי במדינה הממשית.

האפיון הראשון של תרגום קלצקין, כלומר החופש הפיזי שאינו מובן לבן זמננו והדיוק המפוקפק, כמו האפיון השני "לא הלכתי בעקבות יעקב קלצקין, הסופר בעל רוח 'ההשכלה', שנטה להישען על העברית הפילוסופית של ימי הביניים." (שם, 5) הרחוקה מ"גוף השיח החי... שעליו נראה לי נכון להישען בראש ובראשונה"; גם

7. אפיון זה של לשונו של קלצקין כנשען על העברית הפילוסופית של ימי הביניים, יתבאר להלן.

דבריו של יובל לגבי התרגומים החשובים של שפינוזה לשפות האירופיות, עליהם הוא נסמך, ומהם יש ללמוד, דברים המסתיימים בקביעה כי "תרגום קלצקין, שהוא ספרותי ומליצי יותר ממדעי, תרם לי רק מעט (בעיקר כמה צורות ביטוי שראיתי נכון לשמר)" (שם, 10), מובילים למסקנה שתרגום קלצקין ידחה מתוך התרגום. ואולם, כפי שיתבאר, תפקידו של תרגום קלצקין חשוב לאין שיעור להעמדת "הפילוסופיה של האימננטיות", והתרגום החי, בשפה החיה, בשלילה-מחייבת של התרגום המת, ימלא את מטלתו ביצירת המטאפיסיקה הנדרשת להשלטת החילוניות הלאומית.

קודם שנבחן את משמעותה של "הפילוסופיה של האימננטיות", בגרסת יובל, יש לבחון את גבולותיו של התרגום. הבחינה המשמעותית של גבולות התרגום תתברר יותר, כשיתברר היחס בין התרגומים. אבל לפני כן יש להעיר שגבולות התרגום הגלויים כוללים אליבא דיובל גם את ספרו הקודם של יובל 'שפינוזה וכופרים אחרים'. באפרט ההערות לתרגום, כמו בהקדמה, מבקש יובל לכרוך את ה'אתיקה' בספרו המוקדם. באופן הגלוי, הרבה מההערות לתרגום, כמו לא מעט הערות בהקדמה, מפנות את הקורא לספרו של יובל, לצורך הבנת העניין. ובאופן אחר, התרגום עצמו, ביחס לגבולותיו האחרים, קרי, ביחס לתרגום קלצקין והיחס בין התרגום לבין "הפילוסופיה של האימננטיות", גם הוא משמש כמשלים נוסף לספרו 'שפינוזה וכופרים אחרים'. יתר על כן, בספר ההוא מכין יובל כבר את השינוי הנדרש לסדר המשפטים ב'אתיקה' – שינוי שאי אפשר לו שלא ייכפה עלינו להלן. בגלל הקרבה הגדולה בין 'שפינוזה וכופרים אחרים' ובין ה'אתיקה' בלבושה החדש, אפשר ואולי אף מתחייב, להתייחס לספר כאל הכנה למפעל הפילוסופי שמתגלה ומתמצה בתרגום. ה'אתיקה' וספרו הפילוסופי של יובל, ייקראו אם כן כאן, כאילו היו כרוכים יחד, למרות שגם ההבדל בין הכריכות יתגלה כרב חשיבות. אבל, ימחל הקורא אם לפני שנדון בכריכה המשותפת והמפרידה בין ספריו של יובל, נתעכב שוב על גבולות התרגום מבחינה אחרת שתשוב ותידון בהמשך המאמר.

למי מכוון התרגום? או למה מכוון התרגום? התרגום של יובל, מרמזים דבריו שצוטטו לעיל, מכוון לנמנים על "גוף השיח החי שהולך ונוצר", לאלו שאינם מבינים עוד את לשונו של קלצקין, "כי זו אינה חלק מהשיח שלנו היום". קהל הקוראים המיועד ברור לכאורה, אליו מכוונים הדברים, על אף שאותו "היום" של קהל הקוראים, נרמז בו כי הוא גם ההווה העתיד, או כפי שמנסח זאת המתרגם 'ש"יתאים לקוראי עברית במאה העשרים ואחת." (שם, 9) בשונה מתרגומו של יובל, אשר מושאו הוא גוף השיח החי, קרי, דובר העברית "בת־זמננו", ההווה

כלפי העתיד, הרי תרגום קלצקין והשקפתו-שלו לגבי תרגום ה'אתיקה' ראוייה לציטוט בפני עצמה, אבל בעיקר לצורך הדברים שיופיעו לקמן:

איני חושש לאמר, שעל ידי התרגום העברי מתבדות כמה השקפות על שטתו של שפינוזה ובטלים כמה מספרי הפרשנים, שנערמו על גבי "תורת המדות" שלא לטובתה. אף סבורני, שאין לתרגם שוב ספר זה ללשונות המערב בלי השואה עם התרגום העברי, שבכחינה ידועה הוא נעשה מעין מקור ראשון גם ביחס להגוף הרומי. עכ"פ מעלה יתרה להלשון העברית העתיקה, שהיא מכוונת לספר זה מכמה צדדים ומוכשרת ביותר למלאכת תרגומו. (תרגום קלצקין, XX)

תרגום קלצקין המת ראוי לקריאה מדוקדקת מטעמים רבים, והפנייה אליו בחיבור זה לא באה אלא כדי להצביע על התרגום החי. תרגום קלצקין מיועד לא רק לקורא העברית "בן זמננו", ואין הוא מתייחס אל הגוף החי המופנה כלפי ההווה העתידי. הוא מיועד למחשבת שפינוזה ומחשבת התרגום באשר היא, למעט כפי הנראה, מחשבתו של יובל, הפונה ללשונות המערב כאל מקור הסמכות, ודוחה בקש את יומרתו של קלצקין אודות החשיבות שבתרגומו. טענתו של קלצקין כי לעברית יש בכורה ביחס ללשונות האירופיות, ככל האמור בתרגום ה'אתיקה' מן הרומית, עד כדי שינוי הסדר בין המקור ובין התרגום, והיחס בין תרגומים בכלל, ובין לשונות-תרגום, אפשר שתידון על-ידי מי במקום אחר. לתורף טענתו של המתרגם המסולל בגוף החי והמוכר לכל, כי לשונו של קלצקין לשון הפילוסופיה של ימי הביניים היא, נתייחס בהמשך בקצרה. ואולם, די בציטוט זה מקלצקין כדי להקדים ולפתוח כמה מן הסוגיות שיעמדו במוקד הדיון בהמשך, בפנייה חוזרת ונשנית לשימוש בשפה המתה של קלצקין. אם נשוב לדברים הקודמים, הרי שהציטוט מקלצקין הפונה להלשון העתיקה, פונה גם ללשונות המערב, ומציב את התרגום מתוך מכוונות לתרגום שפינוזה בכלל, כולל התרגום הראשוני, קרי, המקור; ציטוט זה נועד להצביע על מה שיתברר אחר כך מבחינת פעולתו וצורתו, כמי שמבדיל את העברית מהלשונות האחרות, וכתרגום בעל תפקיד מכריע באישוש ההפרדות, בהן נדון בהמשך.

"אמנם יוחנן חיבר את בשורתו בלשון היוונית

אף על פי כן כתב אותה עברית" (שפינוזה, אגרת שבעים וחמש*)

"אלוהים הוא סיבתם האימננטית ולא הטרנזיטיבית של כל הדברים" (תרגום יובל, א: 18) – אליבא דיובל משפט זה הוא אחד משני משפטי המפתח של ה'אתיקה',

8. שפינוזה, 'אגרות', תרגום אפרים שמואלי, מוסד ביאליק, ירושלים, 1963.

ולמרות שהוא מעניק את השם לפילוסופיה של שפינוזה ושל המודרניות בכלל, רוצה לומר, הפילוסופיה של האימננטיות, הוא מותנה במשפט האחר, משפט האנוסים או משפט היהודים, שיידון להלן. בהקדמה לתרגום, כותב יובל: "שפינוזה אומר במשפט א: 15⁹, שאלוהים הוא סיבה אימננטית של כל הדברים. פירוש הדבר, שאלוהים אינו בורא את העולם אלא שוכן בו ומהווה אותו". משפט זה, אליבא דיובל, הוא יסוד "הפילוסופיה של האימננטיות", הוא שלילתו של הדואליזם היהודי-נוצרי, שהשתלט בימי הביניים על המערב. ההיסטוריה של הפילוסופיה איננה ליניארית, עיקרה של הפילוסופיה של האימננטיות מצוי בעצם כבר בראשית הפילוסופיה (אמנם עקרונות היסוד של הפילוסופיה היוונית הזו הם תמימים ולא מתוחכמים¹⁰) למן תאלס שאמר "הכל מים", ועד פרמנידס אשר טען "שהכל אחד בלתי מוגדר"¹¹. ואולם "הפילוסופיה של האימננטיות" התעוותה ונוצחה בידי הדואליזם הטרינסצנדנטי של אפלטון "שהעניק לה [לפילוסופיה המחודשת] דיוקן טרינסצנדנטי, מחולק לשני עולמות, עליון ותחתון, אמיתי ומדומה, נצחי וחולף. דיוקן זה נתקבע בהמשך ונקלט בדואליזם היהודי-נוצרי, והשתלט בימי הביניים על תרבות המערב." (שם, 20).

חידושה, או החזרה אל תחילתה של הפילוסופיה בכלל, "הפילוסופיה של האימננטיות" – הפעם "בתחום שיטתי ולא בתמימות" – התחוללה בידי שפינוזה, משום שהלה היה "חופשי ברוחו יותר מכל אנשי הרוח בזמנו, ומסוגל יותר לתת פירוש חילוני וארצי לחידושי תקופתו" (שם, 20-21). סילוק הדואליזם היהודי-נוצרי מתבאר מיד כחילוניות וכארציות, כמשמעה של "הפילוסופיה של האימננטיות". לא נדון אם החזרה לעיקרי היסוד של הפילוסופיה היוונית, פירושה גם שיבה אל החילוניות, ובמחשבה ההיסטורית התמוהה, המסוגלת להשליך את תופעת החילוניות לימי תאלס ופרמנידס, משום שמוקד המאמר הוא שפינוזה והתרגום. לדידנו, מכריעה "הפילוסופיה של האימננטיות" כמבססת וקובעת את החילוניות מתוך הקריאה והתרגום של יובל; פילוסופיה זו, אינה תורה פרטית מסוימת, אלא אופן של התפלספות" (שם, 21).

"הפילוסופיה של האימננטיות" עומדת על שלושה דברים, שמסוכמים בבחירות רבה בהקדמה של יובל:

9. נראה שההפניה בהקדמה מוטעית ושיובל מכון למשפט 18.

10. ראו הקדמה עמ' 21.

11. שם.

1. העולם הזה, שבכאן, הוא מרחב כל היש, והאופק הכולל של כל דיון משמעותי על הקיום, ואילו הדימוי של עולם טרנסצנדנטי, עולם שמעבר מזה, הוא אשליה חסרת ביסוס, שאין להרשות לה להתערב בענייני העולם האחד, או להעיב עליו.
2. העולם הזה הוא גם המקור היחיד לכל נורמה בעלת תוקף – מוסרית, משפטית, פוליטית ואפילו דתית – ולכל שימוש בסמכות או בכוח כפייה, האמורים לתמוך בנורמה זו בחיי המעשה.
3. כל מידה של שחרור, התעלות, אמנציפציה – ואולי "גאולה" – האפשרית לבני האדם, צריכה גם היא לבוא מתוך העולם הזה ולהתממש רק בתוכו (שם, 21).

מבלי להיכנס להבדל המבחין בין שלושת העיקרים, ברור שכל אחד מהם אמור לפנות לתחום אחר: הראשון פונה למטאפיסיקה, השני לתבונה המעשית, המוסרית וכיו"ב, והשלישי לגאולת האדם (במובן מה נדמה כי החלוקה על פי עיקרים אלה מקבלת לחלוטין את הטקסונומיה הנוצרית-פונדמנטליסטית להוריה).

"העולם הזה שבכאן", משמש בספרו של יובל כמעין מושג פרימיטיבי בלתי מבורר, השב ועולה כל אימת ש"הפילוסופיה של האימננטיות" נדונה. כך, אם נפנה להערות שבשולי התרגום (להן תפקיד מרכזי), נגלה כי צורת "העולם הזה" שבה ועולה כל אימת שיש חשד קל, כאילו עלול הקורא לפרש את שפינוזה באופן שאינו עולה בקנה אחד עם "הפילוסופיה של האימננטיות". לדוגמא: ביחס לדבריו של שפינוזה, כי "אם נבחן את הדעה הרווחת בין בני האדם, נראה שהם מודעים אמנם לנצחיות נפשם, אבל מבלבלים אותה עם התמדה, מעיר יובל, "הם מזהים את הנצח עם קיום בכל זמן... ואילו הנצחיות האמיתית מושגת בחיים האלה ובעולם הזה." (ת., 394 הערה 1) בהמשך נתייחס עוד בקצרה לסוגיית הנצח אצל שפינוזה ובעיקר לצורה הכפולה שלובשת הנצחיות-האמיתית ב"פילוסופיה של האימננטיות". המאפיין של "הפילוסופיה של האימננטיות", או של העולם הזה שבכאן, מאפיין העולה כבר כאן, היא צורתו הכפולה ואולי המשלשת. פירוש הדברים הוא כזה: העולם-הזה-שבכאן מופיע תמיד כשליטת העולם הטרנסצנדנטי, של האשליה. כל דבר אחר הוא אשליה חסרת ביסוס. ואולם, מעניין להבחין כי כבר בעיקר הראשון שהזכרנו לעיל, הוא העיקר המטאפיסי-אונטולוגי, ועוד טרם שיופיעו העיקרים של התבונה המעשית והגאולה, מופיע העולם-הזה-שבכאן גם בצורת ציווי, צו-התבונה, "אין להרשות לה [לאשליה חסרת הביסוס של עולם שמעבר מזה] להתערב בענייני העולם הזה." הצורה של "הפילוסופיה של האימננטיות", כשהיא נתלית בעולם-הזה-שבכאן כמושג פרימיטיבי, ראשוני ובלתי מבורר, מעניינת בכך שהשליטה העולה

בקביעות בצמוד למושג הראשוני, עולה לא רק מתוך שלילת האפשרות שאיננה אפשרות, קרי, אפשרות שלילת האין. הופעת העולם-הזה-שבכאן מופיעה תמיד בצמוד לשלילת העולם-שמעבר, עולם האשליה חסרת הביסוס; אבל צורת ההופעה של העולם-הזה שבכאן, לא רק שהיא מופיעה כשלילה, אלא היא מופיעה כשלילה-מְצוּוה, כלומר: הופעתו של "מרחב כל היש" כרוך בהופעתו של העולם-הזה-שבכאן-ושבעכשיו מתוך שלילה מושגית של מה שאיננו, שלילה מושגית המופיעה כבר מלכתחילה כשלילה מעשית וכציווי בשביל הפילוסופיה של האימננטיות, ציווי הקובע: "שאין להרשות לה להתערב בענייני העולם האחד או להעיב עליו". אבל גם ציווי זה איננו פשוט כלל ועיקר, וכפי שיתברר, המבנה של הציווי יעלה גם הלאה בתוך התרגום וב"אופק הכולל" שבין התרגום לספר – שכן ציווי זה איננו דורש להפריך את האשליה של העולם שמעבר, אלא מבקש לכפוף אותו באופן כזה "שאין להרשות לו להתערב בענייני העולם האחד, או להעיב עליו". הוא מסולק לא כשלעצמו, ולמרות הזיהוי שלו כאשליה חסרת ביסוס, הרי הציווי, שאיננו מחייב את סילוקה של האשליה, מחייב את שלילתה באופן של תיחום הנמצא תחת שליטתו של הצו. אבל בכך אנחנו מקדימים את המאוחר, והמבנה המעניין הזה של השלילה הכפולה והמשלשת, שלילה ההופכת לצו מחייב את קיומו של הנשלל והופך לצו מחייב את קיומו, כדי לאסור עליו, יתברר מתוך קריאה נוספת בתרגום.

התרגום, כאמור, מחויב על פניו בסילוקה של העברית הימבינימית, לעברית החיה של ההווה, ההווה העתידי שבכאן. האקסיומה הראשונה ב'אתיקה' מתורגמת כך: "כל מה שנמצא, נמצא או בתוך עצמו או בתוך זולתו." (ת., 76) בהערה מבאר יובל כך: "תרגומו של קלצקין – 'כל היש ישנו או בעצמו או בזולתו' – יפה יותר אך מדויק פחות¹². הביטוי 'כל היש' אינו מבטא את לשון הרבים ששפינוזה בחר בה ועשוי להישמע כאילו כבר מלכתחילה מדובר ביש אחד כולל." יובל מזהה אם כן שתי בעיות בתרגום הפסוק, האחת התרגום המדויק פחות, שכן "כל היש" אינו מבטא לשון רבים, ואת אי הדיוק הוא משים בשמיעתו של הקורא. מי הקורא שיקרא כך את הפסוק? הצורה הלשונית שבה בוחר קלצקין

12. אין זה כלל מעניינו של חיבור קצר זה לדון באיכותו של תרגום יובל. בכל אופן, מצער שבמהדורה מדעית ומהודרת ממין זה, נפלו אי-דיוקים כדוגמת הציטוט "ויוסף דעת יוסף מכאוב". יובל איננו חשוד בסירוסם של פסוקים מטעמים של אלו, הנמנים על "האמונה הטפלה", ר"ל, המאמינים בדתות ההיסטוריות. די היה להביט בכל מהדורת תנ"ך צה"לית כדי להימלט מטעות זו; וברי, אלמלי היה מביט בתרגומו של קלצקין – אותו דוחה יובל, ומשיב על מנת לדחות – בקל היה עומד על הגרסא המתוקנת יותר.

לבטא את הכימות, לא רק שאין היא מדויקת פחות, אלא היא מדויקת להפליא, למי שאוזנו איננה ערלה ללשונות העברית, עליהן נסמך קלצקין, זו שיוכל מכנה "העברית של ימי הביניים בפי איש ההשכלה". זוהי בדיוק צורת הרבים, שאותה מבקש יובל, והיא משמשת הן כשהאמור הוא פועל והן כשהוא בשם עצם. כך לדוגמא, "כל האומר לי לירד ממנה, אני מטיל עליו קומקום של חמין", "כל האומר רחב רחב מיד נקרי", "כל הראוי לבילה – אין בילה מעכבת בו, וכל שאין ראוי לבילה – בילה מעכבת", "כל האומר כירושלים לא אמר כלום", וכיו"ב לאין ספור בגמרא, בספרות חז"ל, בדברי הראשונים והאחרונים; אבל לא רק בהם, אפילו בתנ"ך – שאומץ בידי הלאומיות הפרוטסטנטית היהודית, קרי, הציונות החילונית – מופיע "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון" וכן "כל השומע יצחק וגו'". צא ולמד: לא רק ערכו של התרגום ביחס לבן-זמננו נשפט על פי יובל, ביחס לאוזנו הערלה של השומע, אלא אף ה'דיוק' גופא של תרגום קלצקין נאמד ונקבע על פי אוזנו של זה. כזכור, מאפיין יובל את התרגום של קלצקין, כאילו היתה זו עברית פילוסופית של ימי הביניים ועברית פיוטית. אמנם, קלצקין עצמו, מכחיש את האחרון ואומר: "קצורו של דבר: עקר היה לי דיוקה של מחשבה, בתכנה ובצורתה, ולא יפי של לשון." (קלצקין, XVI). אמנם, לגבי העברית הימביניימית, מציע קלצקין להשתמש בכמה מן המונחים הפילוסופים שחודשו אז, אבל דוחה מכל וכל את המבנה התחבירי והדקדוקי של הספרות הפילוסופית של ימי הביניים. עדותו שלו בהקדמה לתרגומו מוסרת כי "הסגנון השלישי, סגנונה של ספרותנו הפילוסופית, הוא כולו תרגום וטעון עצמו תרגום" (שם, XX). שימושיו של קלצקין בריבוי העבריות, שהוא עצמו מבחין ביניהן, ראוי למחקר בפני עצמו. הוא משתמש באופן מדויק במבנים לשוניים מלשון הגמרא, ספרות חז"ל וספרות חכמי אשכנז ובעיקר זו של בעלי התוספות, מבחין ודק בעיקר בצורות השונות של המקבילות העבריות של הקוניונקטיב והסוביינקטיב, שנדחו בעברית האחידה, והוא מתייחס אף לצורת הפיסוק המיוחדת הדרושה לעברית. תרגום קלצקין המת כלשון החי, הוא מהיצירות היחידות שנכתבו עברית, כללו את לשון חכמי אשכנז, ולא נכנעו לאידיאולוגיה של הניקיון הלשוני, שהחל בנאורות היהודית האירופית והמשיך בכיליון שהביאה הלאומיות היהודית הפרוטסטנטית על הלשון באיחודה. על כל פנים, מי שמייחס "פיוט" ללשונו של קלצקין, לשון חכמי אשכנז, ומתרפק תוך דחייה על "החן" שבלשונו, לא יכול לעשות זאת אלא תחת הפרוגרמה של "הפילוסופיה של האימננטיות", ומי שרואה את עיקר לשונו של קלצקין כלשון ימי הביניים הפילוסופית, סביר שלא זרה לו הבניית הקרע של המודרניות מימי

הביניים, כפי שהיא מתמצית בנוסח הבא: "הקרע שיצרה [ה'אתיקה'] עם יסודות התרבות של ימי הביניים התרחש, במידה ניכרת, באמצעות חידושם של כמה רעיונות יסוד והלכי רוח של הפילוסופיה היוונית והרומית העתיקה... תורת שפינוזה קוראת בכך תגר על המסורת הדתית, היהודית ובעיקר הנוצרית, ששלטה במערב עד ימיו." (ת., 17)

אמנם, עדיין לא הגענו לאפיון מספיק של "הפילוסופיה של האימננטיות", אבל לאור כמה מההערות הקודמות, ובמיוחד לאור הלוגיקה הכפולה והמשלשת שנדונה לעיל, אפשר לבחון בחלקיות כמה מהערותיו של יובל באפרט העשיר של הערותיו. ההערות הפשוטות יותר המפורזות בספר נועדו להציל את הקורא מתקלה, כדי שלא יטעה חלילה בכוונת שפינוזה, וייחס לו אמונה טפלה ובלתי הולמת לפילוסוף שהיה "היהודי החילוני הראשון". כך לדוגמא ההערות החינוכיות הבאות:

על טענת שפינוזה "ומאחר ואין מוקדם ומאוחר בנצח, ואין בו מתי, הרי מתוך שלמות אלוהים לבדה נובע, שאלוהים אינו יכול לצוות אחרת, ומעולם לא היה יכול לעשות כן, או שאלוהים לא היה מצוי לפני צויו ואינו יכול להיות בלעדיהם" (ת., 112), אומר יובל, מתוך התעלמות מהוויכוח הפילוסופי ששפינוזה מכוון אליו, "השימוש במטאפורה הדתית ('צווים' או 'מצוות') מתייחס לחוקי הטבע, שהם חוקי האל, שלפיהם הוא קיים ופועל" (שם, הע' 3). בהתייחס לדבריו של שפינוזה, כי "הנצח אינו מוגדר על-ידי זמן ולא יכול להיות לו יחס לזמן. ובכל זאת, אנו חשים וחווים בניסיוננו שהננו נצחיים" – דברים שאומר שפינוזה בהוכחה למשפט, ממנו עלול להשתמע, כי הוא מנסה להוכיח את הישארות הנפש, "נפש האדם אינה יכולה להיהרס לחלוטין עם הגוף, אלא נשאר ממנה דבר מה שהוא נצחי" – נחפז יובל לתקן לצרכי הקורא בן זמננו, ומפיק את ההערה הבאה: "הניסיון הנדון כאן, שניתן לקרוא לו 'חוויה לוגית' – חוויות השייכות לעולם לוגי ובכך אלזמני – אינו מוצג כהוכחה לנצחיות הנפש; לפי שעה זו רק טענה בדבר מצב חווייתי משותף לבני האדם. רק המשך הדיון יסביר באיזה מובן יכול להיות לחוויה זו בסיס ויציע הוכחה לכך" (ת., 386 הערה 2). "לפי שעה", אסתפק בהערות אלה (למרות שהערות חרדתיות ממין זה מצויות למכביר הן באפרט ההערות לתרגום והן ב'שפינוזה וכופרים אחרים'), משום שדי בהן כדי להבין כי ההערות הללו עצמן דרושות כדי שה'אתיקה' של שפינוזה, זו האמורה לשמש כטקסט-פוק לחילוניות, תמלא את תפקידה; המלאכה החשובה יותר היא ללמוד על שדה האפשרויות שמעמידה "הפילוסופיה

של האימננטיות", ומתוך כך אפשר גם יהיה לעמוד על חשיבותו של התרגום המת בגוף החי כמו גם על תפקידו של הנצח במובנו האלזמני.

"מה היתה אפוא 'לשונו של שפינוזה' ?
במלה אחת לא היתה לו לשון." (ירמיהו יובל)

כדי להבין את הפילוסופיה של האימננטיות לא די במשפט האימננטיות שנדון לעיל בקצרה. המשפט השני החשוב של ה'אתיקה', הוא "משפט האנוסים". משפט האנוסים יעמיד את הלוגיקה של הפילוסופיה של האימננטיות בצורתה המוגמרת כלפי התרגום וכלפי ההווה שבעולם-הזה-שבכאן, ומעבר לו – צורה מוגמרת אין פירושה פְּמָה שהושלם, אלא כמה שהושלם רק בתנאי שהציווי של החילוניות ממשיך להיות מופנה ופועל כלפי העתיד ובתוכו; הוא קודם למשפט האימננטיות ומאוחר לו, קודם לו – כתנאי היסטורי, כתנאי להבנת הפילוסופיה של שפינוזה, ומאוחר לו – כיוון שהוא התולדה הממשית של הלוגיקה של האימננטיות.

רמז להיות שפינוזה בן אנוסים, או "האנוס של התבונה", מוצא יובל ב'אתיקה' עצמה (במשפט 46, חלק ג):

מי שנגרמו לו שמחה או עצב על-ידי אדם השייך למעמד שונה או לאומה שונה משלו, ולשמחה או לעצב נלוותה, כסיבתם, האדיאיה של אותו אדם [בהופיעה] תחת השם הכללי של אותו מעמד או אותה אומה, יבוא לידי אהבה או שנאה לא רק כלפי אותו אדם, אלא כלפי כלל המעמד או האומה שהוא שייך אליהם.

ההערה המכוונת לקורא טוענת: "זה כמעט המשפט היחיד בספר העוסק בפסיכולוגיה של משפטים קדומים נגד קבוצה, וניתן לשער שהמשפט מבטא את ניסיון היהודים והאנוסים, ששפינוזה בא מתוכם" (ת., 239 הערה 1). מבלי לבחון אם האלוזיה לאנוסים וליהודים בכלל, יש לה בסיס כלשהו במשפט ובהקשר שבו מופיע המשפט בסדר המשפטים של ה'אתיקה', הרי כדי להבין את הפילוסופיה של האימננטיות נקבל את פירושו של יובל בדבר האלוזיה לאנוסים, כלומר ביחס לביטוי של ניסיון האנוסים, וביחס לעובדה החשובה ששפינוזה בא מתוכם. הרקע האנוסי של שפינוזה משמש בכמה אופנים את התיזה המרכזית של יובל בספרו ובתרגום.

ההקשר הראשון של האנוסיות, הוא ההקשר הפסיכולוגי, שגם לו כמה פנים. ראשית, הרגישות של שפינוזה לנושאים מסוימים, שבאה לידי ביטוי בפילוסופיה שלו, יכולה להיות מוסברת ברקע האנוסי שלו, כך בהקדמה לתרגום טוען יובל, כי

"האנוס עמד בניגוד קיומי ותודעתי לאינקוויזיציה, ושפינוזה, האנוס של התבונה, נתן לכך ביטוי פילוסופי כאשר דרש חירות מחשבה וחופש ביטוי, והדגיש כי אי אפשר לשלוט בפנימיות החשיבה האנושית. בכך נעשה להוגה של סובלנות, ולאב-מייסד של הזרם שדורות מאוחרים כינוהו בשם 'ליברליזם' (ת., 48-49, ההדגשה הראשונה במקור). כלומר, הפסיכולוגיה של האנוס היא ההסבר לאפשרות עלייתו של הליברליזם אשר שפינוזה הוא האב המייסד שלו, טרם זמנו¹³. המצב של האנוס עם הריחוק מהמסורות השונות, העובדה שהאנוסים נדחו מבין הגויים כפי ש"שיבתם" ליהדות לא היתה שלמה וגם בין היהודים היה מעמדם דחוי, יצר תלישות מספקת כדי לגרום לכך שחלק מהם "איבדו עניין מרכזי בדת בכלל והתרכזו בענייני העולם הזה – העולם האימננטי – ובחיים הפרטיים (מושג שאותו יצרו, מבחינה מסוימת)" (ת., 48). איבוד העניין בדת וההתרכזות בעולם הזה, קרי, בעולם האימננטי ובחיים הפרטיים, מהווים בעצמם, אליבא דיוכל, את הקרקע הפסיכולוגית-סוציולוגית לצמיחתו של שפינוזה עצמו כהוגה, משום ש"באחת, המצב המאירני איפשר לשפינוזה לראות ולהשיג דברים, שאדם הנטוע בדת המסורתית כמעט לא היה מסוגל להם". שפינוזה ה"חושב" היה יכול להביא לידי ביטוי את המצב-האימננטי של האנוס, וכך מסכם זאת יובל: "שפינוזה יצא מתוך הרקע המיוחד הזה ונתן לו ביטוי שיטתי רב עוצמה בפילוסופיה שלו, בעיקר בוועיון הפילוסופיה של האימננטיות" (שם). המצב של האנוס, אליבא דיוכל, איפשר ל"חושב" להיעשות ל"פילוסוף של האימננטיות" הן בזכות סילוקם של כבלי המסורת

13. במקומות שונים בתרגום, ממהר יובל להגן על הדימוי של שפינוזה כליברל-סוציאליסט בן זמננו ולתקן את הרושם שעלולים דבריו המפורשים להותיר באזנו של הקורא. כך ביחס לנשים ובעלי חיים מבדיל יובל בין עמדתו של שפינוזה ובין העמדה השפינוציסטית "האמיתית": "בכל זאת עמדתו [של שפינוזה] חסרת אמפתיה לבעלי חיים. בשאלה זו כמו בהערותיו על נשים, שפינוזה מבטא את רוח זמנו ומפגור אחר שאר יסודות הגותו" (ת., 316 הערה 1). ביחס לטענה של שפינוזה שעלולה גם היא להישמע רע באוזניו של הליברל, כי "דברים המובילים לידי פירוד וריב במדינה הם רעים", מתקן יובל מיד את ההקשר ומבאר: "הכוונה איננה למחלוקת או לניגודי אינטרסים רגילים, אלא לריב המפורר את עצם הקשר החברתי" (ת., 320 הערה 2). ביחס לטענתו המרכזית של שפינוזה הדוחה את האתיקה של הרחמים בטענה כי "באדם החי בהדרכת התבונה, הרחמים הם רעים", מבאר יובל: "משפט מפורסם זה יש לקרוא בזהירות..." (ת., 327 הערה 1). שפינוזה לא היה לא רק אבי הליברליזם קודם זמנו אלא אף מבשר המצב הקיים של הליברל-סוציאליזם, וכך מבאר יובל לקורא, "נראה שיש כאן התחלת הרעיון של מדינת סעד אוניברסלית" (ת., 356 הערה 5). הערות ממין אלו, המיועדות לקורא, מתאימות למי שהופך את הטקסט של שפינוזה לטקסט מכונן של החילוניות הלאומית, ודומות בעיקרן לפרשנויות שונות של חוקה, כמאשררת שוב ושוב את המצב הקיים המבוקש מתוך פנייה אי-היסטורית או "אלומנית נצחית" לטקסט מקודש.

הדתית, או המסורות הדתיות, הן בעובדה שהאנוסים נטו לעסוק בענייני העולם הזה, העולם האימננטי, והן בזכות מצבו החיצוני לחברה היהודית והנוצרית כאחת, שאיפשר לו לפתח מבט "ביקורתי" כלפי החברה. אלה הם חלק מהתנאים הפסיכולוגיים-חברתיים לצמיחתו של הגיבור החופשי, אבל שפינוזה, הגיבור של יובל, הוא גם גיבור טראגי – ואולי הוא גיבור של המודרניות, שמחזיר את הגיבור היווני, אבל לא בתמימות אלא בתחוס, כמין יוליסס מעוברת, שגם הטראגיות שלו נעוצה במצב האנוס, אלא שלזו האחרונה השלכות מרחיקות לכת על ההבניה של "הפילוסופיה של האימננטיות". כדי להבין תיזה זו, יש לשוב אל "משפט האנוסים" ב'אתיקה' מבחינת מקומו וזמנו. "משפט האנוסים" הוא משפט בלי מקום, טוען יובל. בניגוד לסדר הגיאומטרי עליו מבוססת ה'אתיקה', בו כל משפט מתקיים ביחס למשפטים אחרים, "משפט האנוסים" תלוש ממקומו, ואם להשתמש בביטוי של יובל, "החוויה הלוגית" שהוא מבטא מהווה מעין משפט יסוד של "הפילוסופיה של האימננטיות" בכלל. לא יהיה זה מיותר לצטט באריכות כמה מהניתוחים של יובל, כדי להיווכח בחשיבותו של "משפט-האנוסים":

לפרשה זו [פרשת האנוסים] יש הד בולט ומפתיע בין משפטי 'תורת המידות'¹⁴, חיבורו השיטתי של שפינוזה... לאורך כל הדיון עוסק שפינוזה בפסיכולוגיה אישית, ולא בפסיכולוגיה חברתית-קבוצית. עניינו הוא שמחה וצער, אהבה ושנאה, פחד ותקווה וכו', כולם במישור של נפש הפרט. והנה לפתע, ללא הכנה מוקדמת, בעת הדיון בתופעת השנאה [...] מתפרץ מעטו של שפינוזה משפט מיוחד ומזור, העוסק בפסיכולוגיה חברתית דווקא. מבחינת סגנונו זה, כמו שאר חלקי הספר, משפט מדעי ויבש, המכניע עוצם של רגשות תחת עולה של הלשון הגיאומטרית, אך לרגעים נדמה כי הוא כבר מתפוצץ מרוב סרבול מדעי "נייטרלי" (כופרים, 210)

"משפט האנוסים" המתפרץ מעטו של שפינוזה, המכניע עוצם של רגשות, שלרגעים נדמה כי הוא כבר מתפוצץ – איננו אלא "משפט האנוסים", שצוטט לעיל ומתייחס לשנאה היכולה להיות מופנית כלפי בן חברה אחרת, או בן אומה אחרת. ראשית קובע יובל כי המשפט גולש לתחום ההסברים הסוציולוגיים, לפסיכולוגיה החברתית, ושאינ דוגמתו ב'אתיקה' (המעייין ב'אתיקה', במשפטים הסמוכים לו, עשוי להבין אחרת את הקשר המשפט). אחרי ציטוט המשפט מתרגום קלצקין, בשינויים קלים, ובתוספת המלה הלאטינית natio, מוסיף יובל, "משפט מזור, מעורר תמיהה. כיצד ומדוע דילג שפינוזה לפתע אל תחום

14. כך נקראת ה'אתיקה' בלשונו של קלצקין, לפני שעברה את הטרנספורמציה חזרה אל ה'אתיקה' בתרגום יובל.

ההסברים הסוציולוגיים, כשאינן לכך שום דוגמה נוספת לפני-כן או אחרי-כן?..” (שם). התמיהה עוד מתעצמת, “גם תוכנו של משפט זה הוא לכאורה כללי ביותר, מכיוון שיחול בשווה על כל ‘קבוצה או אומה’... אך מתחת להכללה המדעית-סוציולוגית היבשה, ומתוך יציאת הדופן שלה בתוך הטקסט, מתפרץ במיוחד גורלו של עם ישראל, ובתוכו של עדת האנוסים, אלה בני “האומה” (nação natio) כפי שנקראו בפי כל, אשר מי עוד כמותם סבל וסבל משנאה קיבוצית.¹⁵ יובל, כזכור, פסל את המבנה הלשוני שבו השתמש קלצקי, מפני החשש כי איננו מבטא את הריבוי שחל על הכל – “משפט-האנוסים”, לעומתו, הוא משפט החל על הכל, אבל באופן כזה שחלותו על הכל מרמזת ומפנה ליחיד מיוחס בתוך הריבוי, שעליו היא חלה. הזיהוי בין המלה הלטינית natio ובין האנוסים, ומתוך כך ל”גורלו של עם ישראל בכלל”, איננו מבטל, כפי שנראה, את חלותו הכללית של המשפט במטאפיסיקה של יובל. יובל מאמץ את עמדתו של סארטר, לגבי המבט המחזיר תמיד את היהודי ליהודיותו, ומוסיף: “[האומה, זו הכללית-פרטית] היא גם ‘אומתו’ של שפינוזה עצמו, ובשלה גם הוא מוסיף לסבול מן השנאה המזומנת ליהודים, אף לאחר שפרש מן הקהילה, ורק מפני שהוא כלול יחד עמם באותו ‘השם הכללי’”. את ההוכחה ל”משפט האנוסים” מציע יובל להחליף:

מי שיש לו אוזן שומעת יוכל להשלים בדמינו את המופת הקצר, היבש, ועם זאת גם המזעזע והנוקב בפשטותו ולכתוב אותו כך:

מופת

מופתו מתברר מתוך משפט ט”ז, חלק זה – ומכל תולדות היהודים והאנוסים.

ויובל ממחר להסביר את מה שהוסיף למשפט ט”ז של שפינוזה והוא אף טורח להדגישו, “ומכל תולדות היהודים והאנוסים”:

שפינוזה לא כתב את הסיפא בפועל ממש – אך מי יוכל להכחיש כי ריחפה מעל עטו? (כופרים, 211).

המופת הכללי הזה, שחל על כולם בשווה, ועם זאת מתייחד אצל יובל ליהודים בלבד, מוכח באופן גיאומטרי לוגי מתוך “כל תולדות היהודים והאנוסים”. כפי שהוברר לעיל, לאנוסים תפקיד חשוב בפסיכולוגיה של שפינוזה כבן-חורין, ואולם חשיבותם ל”פילוסופיה של האימננטיות” גדולה עוד יותר, כפי שיתברר

15. אין כאן המקום לדון באימוץ מודל הסבל הנוצרי שיובל משליך על האנוסים בפרט ועל היהודים בכלל, סבל שאין דומה לו – כמוכח זה, נוטל יובל חלק בסינתזה היהודית-נוצרית שאחרי אושוויץ.

לקמן. "משפט האנוסים", קובע יובל, לא רק שהוא מבטא התפרצות כפולה, קרי, זו מעטו של שפינוזה, ממנו "מתפרץ במיוחד גורלו של עם ישראל" בכלל, אלא שלגבי ה'אתיקה' בכלל יש לו מעמד מיוחד, במובן זה שמקומו ב'אתיקה' הוא העדר מקום ולכן הוא בכל מקום, "מה שמעיד כי לפנינו מעין 'הערת אגב' שיטתית שיכלה להשתבץ גם בכל מקום אחר."

"הבריה המחבר את כלל הדיונים יהיה מושג החילוניות" (ירמיהו יובל)

"משפט האנוסים", משפט המפתח להבנת צמיחתה של "הפילוסופיה של האימננטיות", שאין לו מקום מסוים ב'אתיקה' ומקומו, כמו מקומם של האנוסים עצמם, הוא בכל מקום ובכל זמן, או אלזמני, כפי שיתברר להלן; המשפט המבשר את עליית החילוניות הביקורתית, את הניתוק מהדת ההיסטורית ומהאמונה הטפלה, תורם תרומה מכרעת אחרת להבנתה של המודרניות מתוך "הפילוסופיה של האימננטיות". האנוס של התבונה, שפינוזה, טוען יובל, בחר באנוסים כדי להסביר את קיומם המתמשך של היהודים. "הגורם החיצוני [שנאת הגויים] מוסיף לפעול את פעולתו גם כאשר הגורם הפנימי איבד את השפעתו. זו כנראה הסיבה ששפינוזה סבור, כי גם אם 'יחולנו' היהודים לגמרי באמונתם ובמעשיהם כפרטים, עדיין יוסיפו להתקיים כיהודים (ולהיקרא בשם זה) באופן קבוצתי – ומבחינה זו שנאת הגויים תקיים אותם לנצח" ('כופרים', 215). כאמור, יובל מאמץ במפורש את עמדתו של סארטר בספרו, אך מעניק לו גוון מיוחד. החילוניות, ושפינוזה כמחלן ההיסטוריה של הדתות, דבקה אצל שפינוזה-של-יובל בנצח, כשהנצח, בצורתו הלוגית המיוחדת, קרי, האלזמניות, מצטרף לשנאת הגויים. כדי להבהיר כיצד מצטרפת הנצחיות לשנאת הגויים, ואחר כך לאנטישמיות ובמקביל לחילוניות, או מה בין החילוניות והנצח, יש לעבור עוד כמה גלגולים עם "הפילוסופיה של האימננטיות".

האנוסים נבחרו על-ידי שפינוזה לייצג את היהודי בכלל לא במקרה ולא רק בגלל הסיבות החברתיות-פסיכולוגיות של שפינוזה עצמו, וכפי שיובל מנסח זאת:

לכן היתה זו הברקה מיוחדת מצידו של שפינוזה כאשר בחר בקונברסוס, ולא ביהודים התקניים, להדגמת החיזה שלו. האנוסים, בפעם הראשונה בתולדות ישראל, וכמה מאות שנים לפני האנטישמיות המודרנית – סבלו ממין מיוחד של אנטישמיות, שהיא פרי ההתנגדות לא לדת היהודית אלא לעצם הקיום היהודי – אנטישמיות אקסיסטנציאלית... הקונורסו שנטש את הדת היהודית וניסה להתחולל בכנות בחברה הנוצרית, מצא כי זו הוסיפה להפלות אותו לרעה – לא עוד על סמך דתו, אלא על סמך מוצאו ודמו – כלומר, על יסוד גורם התלוי לא בתודעתו הסובייקטיבית אלא במרכיב אובייקטיבי של עצם קיומו. ('כופרים', 216)

קיומו הנצחי של עם ישראל, או האפשרות לנצחיות זו, מותנית לא סתם באנטישמיות, אלא בצורה חדשה ומיוחדת – אובייקטיבית – שאיננה תלויה עוד בשום ממד סובייקטיבי, לא בכוונת הלב הבלתי-כנה של הקונוורסוס, ולא בדבקתו באמונה הטפלה היהודית. הקונוורסוס, מבשר החילונית, זה שהתפשט מדתו, אדם כשלעצמו, בן העולם-הזה, מובדל על סמך מרכיב אובייקטיבי של עצם קיומו. מהו המרכיב האובייקטיבי הזה? או מהו "עצם הקיום" של היהודי, אם הוא חילוני ומפשט מכל דת? על כך בהמשך, אבל ברור כבר כאן, ש"ההברקה המיוחדת" של שפינוזה כרוכה ביהודי כשהוא לעצמו, ללא כל הבדל מבחינן ובכל זאת מובחן באופן "נצחי" ומודרני כאחד.

"ואם נכונה הטענה, כי האל הינו דיוקן האב האידיאלי המוגדל עד אין סוף, הרי שהאל התגלה לי בדמות אושוויץ." (קרטש, 'קדיש לילד שלא נולד')

מה לאושוויץ ולשפינוזה? מה עניין "הכרתו הסובייקטיבית" של שפינוזה אצל "היזרקות הישר לתוך המשרפות"? מה עניין הקונברסוס אצל אושוויץ, החילונית אצל התרגום, והלשון אצל עניין "ההיות בבית"? לכאורה, אפשר לומר "לא כלום" או "הכל", או כפי שיתברר מתוך קריאת מעשה התרגום הכרוכה בספרו של יובל, "הכל ולא כלום" כאחת. אבל כדי שהמוחלט של אושוויץ ו"הפילוסופיה של האימננטיות" יתבררו גם ביחס לתרגום, צריך להתעכב עוד אצל האנוס של התבונה, אצל הלשון ואצל "ההיות בבית".

"מקרה שפינוזה", בניתוח של יובל, עומד בין הסובייקטיבי ובין האובייקטיבי, לעתים משמשת "הכרתו הסובייקטיבית" מושא לדיון ולחקירה, ובמובן זה שפינוזה בן האנוסים, שניצל מחקירות האינקוויזיציה לגבי "אמונתו האמיתית והכנה", לא ניצל מהחקירות שמלוות את הכרתו הנסתרת והגלויה המתגלה בידי יובל בין כתביו בפרקים שונים בספר, ובשאלות המנחות "האם היה שפינוזה ציוני בסתר?" או "באיזו מידה נשאר שפינוזה יהודי בהכרתו? היש לכך אחיזה סובייקטיבית?"¹⁶ ('כופרים', 220) – שאלות שרוח האינקוויזיציה "מרחפת

16. בהקשר זה כותב יובל על שפינוזה: "יהודי כופר, יהודי מנוכר, יהודי קדם 'חילוני' וגו'" (220). מעניין שיובל בוחר להחליף את הסימן המוכר 'וכו' ב'וגו', השמור לפסוקים מן המקרא בלבד. בין אם ביודעין ובין אם בלא יודעין, שיטת הסימון בה משתמש יובל להפניה לפסוקים מן המקרא היא סינתזה מוזרה בין זו שהיתה מקובלת על יהודים וזו שהיתה מקובלת על נוצרים, והתוצאה היא הפניה בנוסח א: <18>. באופן דומה הוא מפנה גם למשפטי ה'אתיקה' בשונה מהצורה בה נקט קלצקין. זוטא בלבד, אבל לנוכח האמור כבר ולאור מה שיתברר גם זוטא זו איננה זרה ללוגיקה של ה"פילוסופיה של האימננטיות".

עליהן". לעתים עומד "מקרה שפינוזה" מוטה כלפי האובייקטיבי, כלפי מצבו של היהודי בכלל, המתגלם בו במקרה, או "הסוג של היהודי" ששפינוזה מבשר. על פי יובל, קרע מונח במקרה שפינוזה בין הסובייקטיבי ובין האובייקטיבי, קרע שאת שדה האפשרויות שלו מסמנת וקובעת "הפילוסופיה של האימננטיות", כפי שהוא קובע אותה. את התהום הזו, הרובצת בין הסובייקטיבי לאובייקטיבי ב"מקרה שפינוזה", תוכל, אחרי פיתולים היסטוריים ובסופו של דבר, רק הלאומיות היהודית של "השלטון העצמי" לפתור פתרון ממשי ואולי סופי. מול הממשי, שיתואר בהמשך, מקרה שפינוזה הוא המקרה של "התלוי באוויר", וכך כותב יובל:

אבל שפינוזה היה יהודי מסוג חדש, יהודי לא דתי, תופעה לא ידועה בימים ההם, שלא ניתן לקיימה ממש בלי ציבור של יהודים אחרים הדומים לו, וציבור כזה עדיין לא היה קיים בזמנו. לכן שפינוזה היה יהודי התלוי באוויר, בלי פתרון לבעיה שהציג המקרה שלו... הוא נשאר יהודי חסר תקנה, יהודי אובד, שלא פרש ממש מעמו ולא נשאר בו ממש. (ת., 49)

"שפינוזה ובני עמו: היהודי החילוני הראשון?" (ירמיהו יובל)

הביטוי של בין הסובייקטיבי לאובייקטיבי, התלוי באוויר, או הבעיה ש"עדיין לא נפתרה" לא נחסר גם מן הלשון. "כלל לא ברור אם היתה לשפינוזה לשון אחת, דומיננטית, שבה התנהלו חייו... מה היתה אפוא "לשונו של שפינוזה"? במלה אחת: לא היתה לו לשון. הוא היה פוליגלוט, כמנהג יהודים רבים, בלי שתהיה לו לשון אחת שבה יהיה ממש "בבית", לשון שתשלוט ותעצב את כל מרחב חייו. גם חברה אורגנית לא היתה לו." ('כופרים', 197).

לא רק מריבוי לשונות, שפירושן העדר לשון, סבל שפינוזה, אלא אף מריבוי שמות סבל – לפעמים הוא מכונה "ברוך בן מיכאל וחנה דבורה", כך על כל פנים הוא מוטבל באושוויץ, ולפעמים ב"רחוב היהודי" מתעורר "זכרו של אחד ברוך בנדיקטוס דה-שפינוזה" ('כופרים', 229). בין שם פרטי ל"שם משותף", מועמד ריבוי השמות, כמו ריבוי הלשונות, כהעדר שם פרטי, ומכאן כשם משותף. השם המשותף, או ריבוי השמות, עדיין חסר את הפתרון שהציג המקרה שלו, עדיין אפשר לומר שלא היה לו שם ולא לשון שישלטו בכל מרחב חייו, ולא היתה לו חברה אורגנית, או לשון חי, שיקבעו את שמו. יובל כורך את ריבוי הלשונות

שהוא העדר לשון, עם "ההיות בבית". כדי שיוכל להתממש בו "בממש" ההיות בבית, הוא זקוק ללשון-אחת, לשון מעצבת יחד עם "ציבור של יהודים דומים לו" – יהודים דייקא! שפינוזה לא יכול היה להצטרף לנוצרים, למוסלמים, או לאחרים "דומים לו", אלא דווקא ליהודים, ואבי-הליברליזם (כפי שמכנה אותו יובל), זקוק, יותר מכל, להתקיים במרחב-חיים, שהמאפיין שלו הוא דומות, המתאפיינת כאמור בראש ובראשונה בדמיות של היהודי, ב"בית" ובלשון אחת המעצבת את כל מרחב החיים פלו, מעין Heimat אירופי. כמבשר, חי שפינוזה כשהוא תלוי-באוויר, פוליגלוט-כמנהגי-יהודים-רבים, בלי לשון "אחת" התקיים, עדיין בשלב "העדיין", לפני הקיום בצורת השלטון העצמי של היהודי, ולא היתה פתוחה בפניו האפשרות לפנות לאקדמיה ללשון העברית, "שתקדיש לו את אותה תשומת לב שהקדישה למונחי הטכניקה והתעשייה, ותכריע בעניין חוסר האחידות של שמו, תסלק אחת ולתמיד את ריבוי הלשונות שלו, ותעצב אותה ללשון אחת.

ה"שם המשותף" שב"משפט האנוסים", לאו מילתא זוטרתא היא – אליבא דיובל, ייתכן והוא גם ההסבר לקיומן של אומות ככלל. השם המשותף, מחליט את מה שבין הממשי ללא-ממשי לקטגוריה, ההופכת למשמעותית בתוך חוקי הטבע של העולם הזה. מחד אמנם "לפי האונטולוגיה של שפינוזה, רק ישם פרטיים הם ממשיים. 'כוללים' הם רק הפשטות חסרות ממש או 'שם' בלבד." אלא שמאידך, "נומינליזם זה אינו מונע, שחוקי הטבע יצרו רשת של סיבות, שבגללן הדימוי, הגורל, ונסיבות החיים של קבוצת יחידים מסוימת ישתנו באופן מקביל או הדדי... 'העם' ככזה לא יהיה בעצמו אינדיווידואל ממשי, אך השימוש בקטגוריית 'העם' יהיה משמעותי, ואף הכרחי, לצורך הסבר מדעי-טבעי של מצבם של היחידים וגורלם" ('כופרים', 508 הערה 11).

"לפי האונטולוגיה של שפינוזה" (ירמיהו יובל)

ו"אושוויץ" – שם בלבד או שם משותף? ממשות היסטורית או מוחלטות א-היסטורית? שייכת "לקבוצת יחידים מסוימת" או נחלת "קיומן של האומות בכלל"? מושג או "קטגוריה משמעותית ואף הכרחית"? בזהירות, יש לומר, שהמוחלט של אושוויץ, המושג, הקטגוריה או השם הפרטי והמשותף זקוקים וראויים לדיון נרחב יותר מדיון ב"פילוסופיה של האימננטיות" על פי יובל, כך גם החילוניות, וודאי הפילוסופיה של שפינוזה; אבל כאן אנחנו נזקקים להם במקרה

מיוחד, המאחד בתוכו בחדא-לישנא את הסוגיות התלויות זו בזו, ופורש רשת אונטולוגית אחת – ואליה מכוננין הדברים.

“הפילוסופיה של האימננטיות” מבוססת, כפי שראינו, על חיוב העולם הזה, שבכאן, מתוך שלילת האשליה, קרי, שלילת הדתות ההיסטוריות או האמונה הטפלה, והיא מופיעה בצורה של צו התוחם את האשליה הדתית, ואוסר עליה להתערב בענייני העולם הזה. הביטוי החילוני של הצו, בו מסולקת השפה מתוך שיבה, מופיע לכל אורך התרגום, בין שפת קלצקין המתה לשפה החיה, חוזרת השפה המתה, כדי להישלל, לשוב ולהיתחם. וכך, ביחס לדבריו של שפינוזה, “בשם איתנות הרוח אני מכנה את התשוקה שבה כל אדם חותר לשמר את ישותו מתוך צווי התבונה לבדה”, מעיר יובל:

dictamina, תרגום קלצקין, “מצוות התבונה”, מטה את המוכן לכיוון של רמז דתי סמכותי, שאינו מתאים לשפינוזה. אני בחרתי בצווי התבונה, המחליפים אצל שפינוזה את צווי הדת הסמכותית. (ת., 255 הערה 3)

כמצוות השלילה של הפילוסופיה של האימננטיות, חוזר יובל שוב ושוב לשפה שאיננה שפה, משיב אותה כדי לטהר אותה. תרגום קלצקין נידון להיות מושב לתוך התרגום של יובל, כדי להדגיש את תיחומו מתוך שלילה, ובכך מציית יובל ל“פילוסופיה של האימננטיות”, מלשון בני זמננו אל הלשון שהיא בחינת “עדיין”¹⁷ – ציות להכרח שבחזרה אל שלילת הדת, כדי להעמיד את החילוניות בשפה שהיא לא שפת “העדיין”. ואולם, כדי להבין את הלוגיקה של שלילת שפת “העדיין” יש לחזור לתלוי-באויר, ל“משפט האנוסים” ולמוחלט של אושוויץ.

כזכור, טוען יובל, היתה זו הברקה מיוחדת של שפינוזה, כאשר בחר בקונברסוס להדגמת התיזה שלו. להברקה זו שני פנים, שהם אחד – הקונברסוס הוא היהודי בטהרתו, או “עצם הקיום היהודי”, כשהוא מופשט מדתו, בלא הבדל מבחין בינו ובין הגוי – בקבלתו הכנה את הדת הנוצרית, או באימננטיות החילונית של העולם הזה, שבכאן, כמו במקרה שפינוזה – ודווקא אז מופיעה יהדותו המובחנת במובנה המלא, אך חסר הפתרון, במצב “העדיין”. מצב

17. אל שפת “העדיין” המתה של קלצקין חוזר יובל באופן האמור. אין כאן מקום למנות כרוכלא את החזרות השונות, הקורא מוזמן לחוות בעצמו את הלוגיקה הזו. לדוגמא, ראו הערתו הארוכה של יובל בעניין תרגום המלה pietas “הוא הביטוי שהתלבטתי בו ביותר”, משום “שהוא הדתיות התבונית המחליפה את דת ההתגלות... יכולתי לתרגם ‘חסידות’ כמו קלצקין, אבל בימינו מלה זו רומזת לתנועת החסידות מיסודו של הבעש”ט, המבוססת על תוכן מיסטי ואמונה בסמכות ‘עדיקים’, כלומר על היפוך כוונת שפינוזה... בהסתמך על כך בחרתי בביטוי ‘מידת חסידות’”. (ת., 67).

”העדיין”, הוא אם כן המצב בו השיל היהודי את כל הטפל שביהדותו, הוא מתגלה אז כיהודי טהור “על יסוד גורם, התלוי לא בתודעתו הסובייקטיבית אלא במרכיב אובייקטיבי של עצם קיומו”, ועדיין, מפני שהוא במצב “אובד ומנוכר, מפני שעדיין לא היתה מציאות חברתית שעשתה את היהדות החילונית לאפשרית” (‘כופרים’, 225). את המובאה בעניין האנוסים וההברקה של שפינוזה חותם יובל במעבר הבא:

אנטישמיות קיומית זו חזרה והופיעה במאות התשע-עשרה והעשרים – והגיעה לשיא ביטויה במשרפות אושוויץ [...] אושוויץ היא מסקנה ישירה מסוג זה של אנטישמיות: שכן, אם הכתם דבק בעצם הקיום של היהודי, הרי אין אפשרות למחקו אלא על ידי מחיקת הקיום עצמו – השמדתו הפיסית [...] שפינוזה בהשקיפו על תולדות האנוסים דווקא, ראה מבנה עומק של הקיום היהודי המציץ אליו משם: הוא ראה כי הקיום היהודי רחב מן הדת היהודית, אם כי לא הצליח עדיין לתת לעובדה זו ביטוי מושגי ברור. (שם, עמ’ 216)

מבנה העומק של עצם הקיום היהודי, כלומר ההבדל המבתי בין היהודי ובין הגוי בלא כל הבדל, התמצה באושוויץ. אבל מה שהופיע לשפינוזה רק כְּמָה “שמציץ אליו משם”, יופיע אצל יובל באופן מלא מתוך אושוויץ, או מתוך המוחלט של אושוויץ, כמחברת ומפרידה בין מצבו האובייקטיבי ובין הכרתו הסובייקטיבית, כפי שיתברר:

שפינוזה מדגים ומבשר את מצבו של היהודי המודרני – החילוני, המתבולל או הלאומי, בלי שהוא עצמו היה, באופן מובהק, אחד מאלה. מאות, אלפים, רבבות יהודים במאות הבאות מצאו את עצמם במצב דומה. החילוניים ניסו לצאת מן הדת אל העם או הלאום; המתבוללים ניסו לצאת מן העם אל עמי הגויים – ואלה כמו אלה נזרקו כל פעם חזרה, בתודעת הגויים או ב”מבט” שלהם (כפי שסארטר כינה זאת בימינו), אל תוך המצב היהודי הקיומי שממנו ניסו לברוח. לפעמים היתה זו היזרקות תרבותית וחברתית בלבד; ופעם אחת, לפני דור, היתה זו היזרקות היישר אל תוך המשרפות. שפינוזה עצמו חזה את חוסר היכולת של היהודי לברוח ממצבו, בלי שהיה לו פתרון ברור לכך. ואכן גם הוא, ברוך שפינוזה, בן מיכאל וחנה-דבורה, היה נשרף באושוויץ, בלי שמישהו יטרח לשאול אותו אם לפי תודעתו הסובייקטיבית הוא יהודי, או אם הוא מקיים את מצוות הדת. (שם, 197)

היהודים, פעם אחת, לפני דור, נזרקו הישר אל תוך המשרפות, אבל אושוויץ נזרקה ומושלכת באופן א-היסטורי, או אלזמני, מהמאה העשרים בפולין אל המאה השבע-עשרה באמסטרדם, וחוזר חלילה. “הפילוסופיה של האימננטיות” מושלמת אם כן בעזרת תיאור מצבו של היהודי חסר השפה, שה”היות בבית” זר לו, במוחלט שמופיע בכאן ובעולם הזה. ההבדל שמועמד באושוויץ, ההבדל של אנוס-התבונה, של החילוניות שהתנתה וטוהרה מכל סממן חיצוני, ונשארה קיום

טהור של אנושיות, מובדלת במשפט האנוסים – המשפט שיכול להופיע בכל מקום ב'אתיקה' – משלים ומושלם עם משפט האימננטיות של החילונית ומסתכם בהבדל-כשלעצמו, בין היהודי ובין עצמו כחילוני, ובין היהודי ובין הגוי מתוך המוחלט. עניין זה זקוק לעוד ביאור.

"משפט אחד יהיה לכם" וגו'

אי אפשר להיכנס כאן לעניין הנצח אצל שפינוזה, אבל אולי מן הראוי להעיר על עניין הנצח של שפינוזה אצל יובל בתרגום המחנך, וב"פילוסופיה של האימננטיות". הנצח, אצל שפינוזה, משמש בלוגיקה הכפולה של האימננטיות; הקורא מזהר לכל יטעה לחשוב שמדובר בנצח דתי, והנצח מתוקן בעזרת הביטוי הראשוני של "הפילוסופיה של האימננטיות", רוצה לומר, "העולם הזה שבכאן ובעכשיו", וכך על דבריו של שפינוזה בעניין אהבת אלוהים השכלית שהיא נצחית, מעיר יובל: "יש כאן ביטוי מפורש לרעיון הנצח המושג בתוך הזמן – או חוויית הנצח הנולדת בזמן – שהוא הרעיון (והקושי) בחלק הסיום של ה'אתיקה'." (ת., 393 הערה 1), וכך גם את דבריו של שפינוזה: "ככל שהנפש מכירה יותר דברים בסוג ההכרה השני והשלישי, כן נשאר ממנה חלק גדול יותר", ממחר יובל לבאר ביאור חילוני: "באומרו 'נשאר', שפינוזה ממשך לדבר בלשון הבדיה הארעית שהנהיג בעיון למשפט ה:31. למעשה כוונתו לומר, שחלק גדול יותר מן הנפש מורכב אז מאידיאות נצחיות (על-זמניות). הצורך בלשון בדיינית נובע מן הפרדוקס הקיים ברעיון של מימוש הנצח בתוך הזמן, שהוא יסוד תורתו של שפינוזה בחלק האחרון של ה'אתיקה'. הפרדוקס הוא בכך, שאנו אמורים לעבור בחיינו למצב על-זמני, או להגיע אליו כתוצאה של תהליך בזמן, ולממש אותו בחיים אלה ובעולם הזה." (ת., 397 הערה 2). אבל לבד מהתיקון, מתממש מושג הנצח ומבטא אותו האופן הלוגי של "הפילוסופיה של האימננטיות", כלומר, המוחלט הא-היסטורי האלזמני או העל-זמני, שממשתו היא בעולם הזה ובחיים האלה. המוחלט שהתוכן היחיד אותו הוא מבטא בהערותיו של יובל היא השלילה החוזרת ונשנית של העולם האשלייתי, כלומר המוחלט הא-היסטורי, שכל כולו הוא ההבדל, וההבדל, שהוא משמעותו היחידה, הוא גם ההבדל המטהר, המטהר ראשית את הדת מתוך היהדות, כמו בפרויקט התרגום המטהר את תרגום קלצקין, ואת השפה, כדי לאשש את קיומו שוב ושוב, עד להערה האחרונה של תרגום הספר, המבטאת שוב עניין זה, כלומר הנצח, העיקרון של המוחלט האלזמני והא-היסטורי כפי שהוא

מתפרש ומתפרס בתוך "הפילוסופיה של האימננטיות" הוא העיקר של ההבדל המוחלט, הממומש בכאן ובעולם הזה, וכך גורס יובל בהערתו האחרונה לתרגום, ביחס למשפט החותם את ה'אתיקה': "הרי לו גאולת הנפש היתה מזומנת לנו ויכולנו למצוא אותה בלי עמל רב, איך יכול היה לקרות שכמעט הכל זנחו אותה? אבל כל דבר מעולה הוא קשה, כשם שהנו נדיר". וזאת מאיר יובל:

salus, זה אחד המקומות היחידים, אבל החשובים (וגם הבולטים ביותר: סוף הספר ושיאו), ששפינוזה משתמש במטאפורה דתית זו, 'גאולת הנפש', ובמתכוון. שכן, מטרתו כאן להציע תחליף פילוסופי, ארצי ואימננטי, למושג גאולת הנפש של הנצרות, ושל הדת הטרינסצנדנטית בכלל. (ת., 403 הערה 2)

האונטולוגיה של שפינוזה – כלומר המוחלט של אושוויץ והחילוניות הטהרנית המצווה מתוך שלילה, שנמצאו סלולים זה בזה ב"פילוסופיה של האימננטיות" וקובעים את המוחלט האלזמני כמבדיל באופן מוחלט את מה שאין בו הבדל – חייבת שתהיה להם גם משמעות בתוך ההיסטוריה ובעולם-הזה-שבכאן. ואכן, לא מעטים האיזכורים הפרשניים לשפינוזה והמעשיים לעולם הזה בדברי יובל, כך לדוגמא ההבדל שבין היהודי ובין הגוי, בין היהודי ובין עצמו בפרשנות לשפינוזה:

אך בעוד שבשביל החברה הכללית היה לשפינוזה מסר חילוני ברור, לא היה לו עדיין פתרון ברור בשביל היהדות ככזאת. שפינוזה נאבק על החילוניות של היחידים ושל המדינות, אך טרם הגיע אל המושג המודרני של לאום יהודי חילוני (במובן של ישות נפרדת מן הזהות הפוליטית ומן הדת). ('כופרים', 227)

ואכן כפתור ופרח נמצאת "הפילוסופיה של האימננטיות" שמגיעה אצל יובל לשיאה ומוצאת את הפתרון שאחרי המוחלט של אושוויץ ומתוך ההבדל של החילוניות, באופן הבא:

במלים אחרות, האופן היחיד התקף מבחינה פילוסופית שפינוזיסטית, שבו יכולים היהודים להוסיף ולשלוט בעצמם בעידן המודרני, הוא במסגרת מדינה יהודית ממשית. ('כופרים', 224)

הפילוסופיה של שפינוזה עצמו אחת היא, אבל בהבדל, שבמוחלט, היא מוצאת את ביטויה בפילוסופיה ליהודים ובפילוסופיה לגויים:

שפינוזה מבשר בגופו את שני הדברים, גם את החילוניות האירופית הכללית, וגם את חילונה של היהדות. יתר על כן, הוא תורם להיווצרות שתייהן; ולחילוניות היהודית הוא תורם לא רק במישרין אלא יותר מזה בעקיפין – דרך השפעתו על חילון התרבות האירופית בכלל. וכך, כאשר תהליך אחרון זה חדר לאחר דורות רבים גם לרוב היהודי, עורר שם בצדק את זכרו של אחד ברוך בנדיקטוס דה-שפינוזה – יהודי כופר, אוכד ומנוכר ובכל זאת יהודי, שגורלו האישי מגלם את גורל בני עמו בדורות הבאים ואת גיוון האפשרויות שבהן התמודדו עם המודרניות שהוא היה ממבשריה. ('כופרים', 229)

אלה הן כמה מן ההשלכות לפרשנות שפינוזה שמבדילות בין היהודי ובין הגוי, הספר 'שפינוזה וכופרים' את יסודות המטאפיסיקה או האונטולוגיה של שפינוזה, שיבואו לידי ביטוי בהבדל-מחליט המכריע בין היהודי ובין הגוי, שפינוזה לגויים – החילוניות הליברלית, שפינוזה ליהודים – במסגרת מדינה יהודית ממשית, אבל ההבדלים המעשיים האלה מוצאים גם הד מרתק בפרשיה משפטית פוליטית שהתרחשה במדינת ישראל, ושכוללת בחדא מחתא את המוחלט האלזמני, המבדיל את היהודי מעצמו ואת היהודי מזולתו, בתוך הממשי ההיסטורי. הכוונה לפרשת המשומד האח דניאל ובה מתמצים כל יסודות "הפילוסופיה של האימננטיות", וכך מבאר יובל פרשה עגומה זו:

האח, דניאל רופאייזון, יהודי שהתנצר בזמן השואה הנאצית ועם זאת חש – דווקא בגללה – סולידריות עמוקה עם בני עמו הנרדפים. לאחר המלחמה עלה לישראל, הצהיר על עצמו כיהודי בעל דת קתולית ודרש לקבל אזרחות ישראלית מכוון חוק השבות דווקא. בפסק הדין שהוציא בית המשפט העליון של ישראל נרמז בשום שכל, כי מידת הזרות שיש בתביעה זו היא יחסית למצב ההיסטורי ולמצב התודעה בת זמנה. (כופרים', 511)

אליבא דיובל, רק רשויות השלטון העצמי של העם היהודי, שרידיה של ה"אומה", כלומר האנוסים "שמי כמוהם סבל" מההבדל, היו יכולות לבצע הפרדה משובחת כזו, בו-זמנית, בזמן ובמקום הממשיים ולא כתלויים באוויר, הבדלה אחת בין הבלתי-נבדלים, הבדלה של מוחלט המתגשם בהיסטוריה, בהתאם למצב ההיסטורי ולמצב התודעה בת זמנה, הפרדה בין היהודי לעצמו ובין היהודי לזולתו – הפרדה מוחלטת ואל זמנית.

אם לסיים בלשונו הפיוטית של יובל, אפשר לומר, מקרה שפינוזה ו"הפילוסופיה של האימננטיות" מרחפות בין הלשונות, בין השם ברוך בן מיכאל וחנוה דבורה, שהוא השם בו זכה שפינוזה באושוויץ, השם היהודי של שפינוזה שמסור בידי הגויים, ובין השם שהוענק לו על-ידי הרחוב היהודי וש"עורר שם בצדק את זכרו של אחד ברוך בנדיקטוס דה-שפינוזה".

ברלין, מוצש"ק חיי-שרה, תשס"ה לפ"ק

עיונים בחטא, בסבל, בתקווה ובדרך האמיתית (א')

1

הדרך האמיתית עוברת על גבי חבל, שאינו מתוח כגובה, אלא מעט מעט פני הקרקע. נראה כי נועד להכשיל יותר משילכו עליו.

2

כל השגיאות האנושיות הן קוצר רוח, קטיעת השיטתי בטרם עת, קיבוע למראית עין של העניין למראית עין.

3

שני חטאי-על יש לבני האדם, וכל האחרים נגזרים מהם: קוצר רוח ורישול. בגלל קוצר הרוח גורשו מגן העדן, בגלל הרישול אינם חוזרים אליו. ואולי יש רק חטא-על אחד: קוצר הרוח. בגלל קוצר הרוח גורשו, בגלל קוצר הרוח אינם חוזרים.

4

צללים רבים של הנפטרים אינם עוסקים אלא בליקוק מימיו הגואים של נהר המתים, כי הוא יוצא מאיתנו וטעמו עדיין מלוח כטעם הים שלנו. אז נרתע הנהר מרוב גועל, זורם לאחור וסוחף את המתים בחזרה אל החיים. ואילו הם מאושרים, שרים שירי תודה ומלטפים את הנהר הזועם.

5

מנקודה מסוימת ואילך אין עוד חזרה. אל הנקודה הזאת יש להגיע.

6

הרגע המכריע בהתפתחות האנושית מתמשך על כן, הצדק עם התנועות הרוחניות המהפכניות המכריזות כי כל מה שקדם להן הוא אין ואפס, שהרי עדיין לא קרה דבר.

7

אחד מאמצעי הפיתוי היעילים ביותר של הרוע הוא הקריאה למאבק.

8

זה כמו המאבק עם נשים, המסתיים במיטה.

9

א' נפוח מאוד, הוא מאמין שהתקדם מאוד בדרכו, מפני שכאובייקט מושך יותר ויותר, הוא מרגיש חשוף לעוד ועוד פיתויים מכיוונים שכלל לא היו מוכרים לו עד כה.

10

אבל ההסבר הנכון הוא ששטן גדול התנחל בו, ואינספור קטנים יותר מצטרפים כדי לשרת את הגדול.

11/12

מגוון ההשקפות שאפשר להחזיק בהן, למשל על תפוח: השקפת הילד הקטן, המוכרח למתוח את צווארו כדי לראות בקושי את התפוח שעל השולחן, והשקפת אבי המשפחה, הנוטל את התפוח ופשוט מגיש אותו לְסועד עימו.

13

אות ראשון לתחילתה של הכרה היא המשאלה למות. החיים האלה נראים בלתי נסבלים, חיים אחרים נראה שאין להשיג. אין מתביישים עוד ברצון למות; מבקשים לעבור מן התא הישן, השנוא כבר, אל תא חדש, שעוד נלמד לשנוא. מסייעת בכך שארית של אמונה, שבמהלך המעבר יזדמן במקרה האדון אל הפרוזדור, יביט באסיר ויאמר: "אותו אל תכלאו שוב. הוא בא אלי."

14

אילו הלכת על גבי מישור, אילו היה לך רצון טוב ללכת ואף-על-פי-כן נסוגות לאחור, כי אז היה זה עניין נואש; אבל אתה מטפס בעלייה תלולה, כה תלולה כפי שאתה עצמך נראה מלמטה, ועל כן מבנה הקרקע הוא הגורם לנסיגות, ואסור לך להתייאש.

15

דרך בסתיו: זה עתה טואטאה, ומיד היא שבה ומתכסה בעלים יבשים.

16

הלך כלוב לחפש לו ציפור.

17

במקום הזה עוד לא הייתי מימי: הנשימה משתנה, מסנוור מן השמש כוכב הזוהר לידה.

18

אילו אפשר היה לבנות את מגדל בבל בלי לטפס עליו, היה הדבר מותר.

19

אל תתן לרוע לגרום לך להאמין, שתוכל להסתיר מפניו סודות.

20

ברדלסים פורצים אל המקדש וגומעים את כדי הקורבן עד תום; הדבר חוזר על עצמו שוב ושוב; לבסוף אפשר לחשב זאת מראש, וזה הופך לחלק מן הטקס.

21

יציב כמו היד האוחזת באבן. אך היא אוחזת בה כדי לְיִדוֹתָהּ הרחק ככל האפשר. אבל גם אל המרחק הזה מוליכה הדרך.

22

אתה המשימה. סביב־סביב אין שום תלמיד.

23

מן היריב האמיתי זורם אל תוכך אומץ אין קץ.

24

לתפוס את המזל, שהקרקע עליה אתה עומד אינה יכולה להיות גדולה מזוג כפות הרגליים המכסות אותה.

25

איך אפשר לשמוח על העולם, אלא בשעה שבורחים אליו?

26

מקומות מסתור יש לאינספור, הצלה יש רק אחת, ואילו אפשרויות ההצלה רבות כמו מקומות המסתור.

*

יש מטרה, אבל אין דרך; מה שאנו מכנים דרך, אינו אלא היסוס.

27

לעשות את השלילי עדיין מוטל עלינו, החיובי כבר ניתן לנו.

28

משעה שאתה קולט בתוכך את הרוע, שוב אין הוא דורש להאמין לו.

29

הכוונות הסמויות שבהן אתה קולט לתוכך את הרוע אינן שלך, אלא של הרוע.

*

החיה מחלצת את השוט מידי האדון ומצליפה בעצמה כדי להיות לאדון, ואינה יודעת כי אין זו אלא פנטזיה, שיצרה קשר חדש ברצועת השוט של האדון.

30

הטוב, במובן מסוים, לא ינוחם.

31

אינני שואף לשליטה עצמית. שליטה עצמית פירושה: לרצות להשפיע על מקום אקראי בקרינה האינסופית של קיומי הרוחני. אבל אם עלי ליצור סביבי מעגלים כאלה, מוטב לי לעשות זאת בלא מעש, מתוך מבט של הערצה בלבד בקומפלקס האדיר, ולקחת עימי רק את החיזוק שהמחזה הזה מצידו מעניק.

32

העורבים טוענים שעורב יחיד יכול להרוס את השמים. אין ספק בדבר, אך אין כאן כל ראייה נגד השמים, כי השמים פירושם הוא: אי־אפשרותם של עורבים.

33

הקדושים המעונים אינם ממעיטים בערך הגוף: הם מניחים לרוממו על הצלב. ובכך הם תמימי דעים עם יריביהם.

34

חיורונו הוא זה של הגלדיאטור אחרי קרב, מלאכתו היתה סיוד של איזו פינה באחד המשרדים.

מגרמנית: רן הכהן

(החלקים הבאים של יצירה זו יפורסמו ב**מוטעם 2** וב**מוטעם 3**).

על משתתפי מטעם 1

רן הכהן, יליד 1964, מלמד בחוג לתורת הספרות הכללית באוניברסיטת תל-אביב, מתרגם מהולנדית ומגרמנית; תרגומו לסיפורי קלייסט ראה אור ב"ספריה החדשה"; אוריאל זכאי, ילידת 1974, זכתה בפרס הסיפור הקצר של "הארץ" לשנת 2004; תמי ישראלי, ילידת 1971, היא עורכת ספרים; יעל נאמן נולדה ב-1960 בקיבוץ יחיעם, ספרה 'שמועות על אהבה' ראה אור בשנה שעברה; המשוררת והמתרגמת טל ניצן, ילידת יפו, היא עורכת הסדרה "לטינו" בהוצאת הקיבוץ המאוחד; גבריאל פיטרברג, יליד 1955, הוא פרופסור חבר במחלקה להיסטוריה של UCLA. ספרו *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play*, ראה אור בהוצאת האוניברסיטה של קליפורניה ב-2003; אילן פפה הוא מרצה בכיר במחלקה למדעי המדינה של אוניברסיטת חיפה; ספרו *A History of Modern Palestine, One Land, Two Peoples*, התפרסם אשתקד בהוצאת הספרים של אוניברסיטת קיימברידג'; מאיה קופרמן ילידת 1982, הפואמה שלה "שפת אם" הוא פרסומה הרחב הראשון; יערה שחורי נולדה ב-1977, והיא מלמדת בחוג לתורת הספרות באוניברסיטת תל-אביב; המספרת עדניה שבלי נולדה ב-1974 בפלסטין, לומדת בלונדון תקשורת ולימודי תרבות; עודד שכטר נולד בבני ברק בשנת תשכ"ח, והוא כותב את עבודת הדוקטור שלו באוניברסיטת שיקאגו; עוז שלח נולד בירושלים, בשנת 1968, חי בניו יורק וכותב אנגלית. ספרו *Picnic Grounds, A Novel in Fragments* התפרסם בהוצאת הספרים City Lights. הסיפורים בחוברת מתורגמים מתוך ספר זה.

היו מנויים על "מִטָּעַם"

מִטָּעַם

כתב עת לספרות

ומחשבה רדיקלית

www.mitaam.co.il

מנוי ל-4 גיליונות - 200₪ [50₪ לגיליון]

הנחה של כ-30% ממחיר הגיליון בחנות הספרים [69₪]

צלמו דף זה, מלאו את פרטיכם האישיים וצרפו המחאה על סך 200₪ בתוספת 20₪ דמי אריזה ומשלוח - בסה"כ 220₪ לפקודת עמותת "השכמה" ושילחו בדואר לפי הכתובת: 'מטעם' - ת.ד. 24105, תל אביב 61240

נא לשלוח אלי 4 גיליונות רצופים החל מגיליון מס'

רצ"ב המחאה על סך 220₪ לפקודת עמותת "השכמה"

שם פרטי _____ שם משפחה _____

רחוב _____ מס _____ עיר _____ מיקוד _____

טלפון _____ דוא"ל _____

בגיליונות הקרובים של "מטעם" תוכלו לקרוא ממיטב השירה הנכתבת בעברית, פרוזה מקורית ומתורגמת, ובעיקר מסות שאין במה אחרת המדפיסה אותן.

בין היתר יתפרסמו בחוברת הבאה: ג'ודית באטלר על ליונאס, ויטגנשטיין על היידגר, ענת מטר וגדעון פרוידנטל על ויטגנשטיין, 'צחק לאור' על הלאומנות של א.ב. יהושע, אלינה קורן על הכיבוש, סיפור מאת אסף שור, סיפור מאת עוז שלח, סיפור מאת לאה איני, שירים מאת אהרן שבתאי, שירים מאת 'צחק לאור'

עזרו לנו להוציא לאור כתב עת לספרות ומחשבה רדיקלית עצמאי וחופשי!