

מִטָּעַם 2

כתב עת לספרות
ומחשבה רדיקלית

אפריל 2005

The Ohio State University
Main Library

Jewish Studies Library
Office (324 Main Library)

עורך יצחק לאור **מערכת** עודד וולקשטיין, רות מייזלס, שאול סתר,
דפנה רוזנבליט **רכזת מערכת** תום קלינר **עיצוב** סיגל רונן

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

תודות לשחר אגמי, מאיה אשכנזי, מלי ברוך, קרנה גולד, רויח אליהו
גפני, אלון גרבוז - מנהל סינמטק ת"א, דליה הגר, אוריאן זכאי, לימור חסיד,
דני מרגן, דורון כהן, דפני ליסבונה, יעל לרר - הוצאת אנדלוס, מולי מלצר,
אלי מני, זארה קונדוס

כתובת למשלוח המחאות לפקודת עמותת "השכמה": ת.ד. 24105, תל אביב, מיקוד 61240
כתבי יד רק לכתובת הדואל info@mitaam.co.il

תוכן העניינים

שלוש שירים	5	אהרן שבתאי
גילוח (סיפור), מאנגלית יצחק לאור	7	עוז שלח
אהבת הפר לפרפר (שירים)	13	יצחק לאור
ברית (סיפור)	17	תמר וייס
שני שירים	21	שי דותן
ההספד על ערפאת, מערבית עלא חליחל	23	מחמוד דרוויש
הפּסֶל (סיפור)	29	לאה איני
שישה שירים	39	נתלי-מון שכונט
א.ב. יהושע ו"השנאה המזרחית" לערבים (מסה)	43	יצחק לאור
יאלו וקטע מרומן, מערבית מלי ברוך	61	אליאס ח'ורי
סיפור ספציפי (סיפור)	71	אסף שור
חיים פגיעים (מסה)	87	ג'ודית באטלר
שני שירים, מאיטלקית מיקה פדובאנו	105	אאוג'ניו מונטאלה
שני קטעים על היידגר	107	לודוויג ויטגנשטיין
בשולי התרגום לוויטגנשטיין	110	ענת מטר וגדעון פרוינדנבל
הפלנטה של אידה פינק (רשימה)	119	נעמה גרשי
"לשונם הטמא שקראוהו עברית": בין לשון הקודש והארמית, לגנאלוגיה של העברית (מסה פילוסופית)	123	עודד שכטר
עיונים בחטא, בסבל, בתקווה ובדרך האמיתית (ב'), מגרמנית רן הכהן	139	כרנץ קפקא

עריכת תוכן העניינים: אורנה שניידר. עיצוב גרפי: אורנה שניידר. תמונות: אורנה שניידר. כל הזכויות שמורות.

אהרן שבתאי

שלושה שירים

שרון דומה לאדם

שָׁרוֹן דוֹמָה לְאָדָם,
 וְהַשְּׁלוֹם הַמְּמֻשָּׁמֵשׁ דוֹמָה לְשְׁלוֹם,
 וְהָעֲתוּז הַמְּדוּוּחַ בְּתַרוּעָה
 דוֹמָה לְעֲתוּז,
 הַמּוֹרִים דוֹמִים לְמוֹרִים,
 וְהַחֲנוּךְ דוֹמָה לְחֲנוּךְ.
 מִחֲלוֹן אוֹטוֹבוּס חָמֵשׁ
 אֲנִי מֵבִיט
 בְּאֲנָשִׁים עַל הַמְּדַרְכּוֹת,
 מְלִנָּה אוֹתָם בְּמַחְשַׁבְתִּי,
 וְהַכֵּל מוֹכִיחַ
 שֶׁהֵם דוֹמִים לְאֲנָשִׁים,
 הַנְּעֻלִים, הַפְּלִפְלֵל הַנְּגוּס וְכֹרֵ'.
 אֶצֶל הַיִּרְקוֹן
 בְּיָדַי עֲצָבָנוּיִת
 אֲנִי בּוֹדֵק אֶת תְּפוּחֵי הָאֲדָמָה,
 וְגַם הֵם, גַּם הֵם,
 דוֹמִים לְתְּפוּחֵי אֲדָמָה.

טלי פחימה

בֵּין הָאֵינְקוּוִיזִיטוֹרִים
 וְהַפְּתָבִים שֶׁנִּלְוִשׁוּ
 מֵעֶסֶה אֶפְרָה

שֶׁל נֵיר מוּגַג לֵב
 אֶת דּוֹמָה לְנֶרְקִיס שְׁחֹר,
 וְאֵן ד' אֶרֶק שְׁלִי!
 לֹא בְּאִזְקֵי הַשֶּׁבֶ"כ,
 בְּרִתּוּקוֹת זְרוּעוֹתַי
 הֵייתִי נוֹשֵׂא אוֹתָךְ
 לְמָלוֹן בְּמִדְבָּר.
 שְׁעָה הָיָה לוֹקֹחַ
 לְהֵבִיא לָךְ לְשֵׁם טַמְפוֹן
 אוֹ קוֹלָה
 וּבְעָרֵב מְשַׁקְפִּינוּ הָיוּ נוֹקְשִׁים
 כְּשֶׁהֵייתִי מְנַשֵּׁק
 אֶת הַ W הָרֶךְ
 שֶׁל שְׁפֹתֶךָ הַעֲלִינָה.

תהילה לטלי

אם אָמַא
 לֹא תִשְׁלַח לָךְ בְּנֵנוֹת,
 טְלִי פְחִימָה,
 אֲשֶׁלַח לָךְ אֲנִי בְּשִׁיר
 אֶת כְּנָפֵי תְּהַלְתֶּךָ.
 כִּי לְאִנְשִׁים שֶׁהִתְרַגְלוּ
 לְמִסְטִינָגִים מְלֵאִים חֶרָא מִלִּיטְרִיסְטִי
 הַבָּאת חֲצִי לְחֵם
 וְכוֹס חֶלֶב,
 וּלְאֵלָה שֶׁמְעַל לְרֹאשָׁם
 מְפּוֹצְצִים אֶת הַגָּג,
 שֶׁמִּתְחַת לְרִגְלֵיהֶם
 מְפָרְקִים אֶת הָאֲרִיחִים,
 שְׁחִיִּים בְּמִשְׁטֵר שֶׁל לִינִץ'
 בְּכֶסֶף קָטָן נִסְעֶת
 וְהַבָּאת חִיּוּךְ.

עוז שלח

גילוח

הקרחת שלי

אני לא יודע איך לומר את זה בעדינות. כשהייתי קטן, היה שערי ארוך. זו היתה מדיניותה של אמי וטעמה. בשבוע שעבר, כשגילחתי את ראשי, נפלה לי סיגריה על ערימה די קטנה של שיער על הרצפה, וענן קטן של ריח עלה ממנה. נשמתי עמוק. אני אוהב את הריח הזה. לא כמו של סיגריה, לא כמו של גפרור, אפילו לא כמו של פילטר, קצת כמו צמר שרוף. ראוי שאהיה עדין? עוד לפני שחדר לגולגולת, חרך את השיער, ואפילו כאשר קרע את קרום המוח, ועשה את דרכו מאונה אחת לאחורת, שרף כדור את שערה של אמי.

יש לי תמונות. היה לה שיער שחור. היא חייכה.

היא בת שמונה, מהגרת חדשה לפרובינציה שלנו; הם אספו את שערה לקוקיות. בין הקוקיות היא מחייכת.

הלילה אני קלדן מאושר, כאן, עם הלא־מודפס, הלא־נקרא, הלא־נכתב. שנים שסירבתי לעשות משהו לזכרה בז'אנר הכי מפותח כאן אצלנו בפרובינציה, אלבום הזיכרון, והנה, אני אורז אותה. אמא, הגיע הזמן. שמיכתה מחכה לי במיטה.

אצבעותי

היא בת שש־עשרה, במסע של הצופים, לראות את קצה הארץ, ללמוד את קוטן המרחב שלנו, בידה מימיה. מחייכת.

האם ראוי שתהיה זו קריאה מספקת? הלילה אני קלדן מאושר, על מקלדת מסורבלת, אצבעותי רוקעות על הקלידים כמו שרגלי רוקעות על הארמה. צריך שמישהו יידע, כי גם הגיבור וגם המחבר שחמק החוצה בשקט (כך אנחנו נוהגים), למרות הכל משוכפלים.

בת שש־עשרה, בחולצת חאקי, ירכיח, אף שהן גרעיניות, נראות רכות.
אנחנו מתים, בעורך קורא. אני לא יודע איך לומר זאת ביתר בהירות.

עיני

היא בת עשרים ושש, רוכנת מעל העריסה שלי, שיערה השחור אסוף לקוקו ארוך אחד.
כרגע ניצחנו בעוד מלחמה. מובייל מקליפות ביצים, שהכינה לי, תלוי מעל כתפה. היא
מחייכת.

אנחנו מתים, את זה אתה כבר יודע. האם יש משהו שאני יכול לספר לך ואינך יודע
עדיין? ואינך רואה עדיין? הוספתי את השיער לערימת הקומפוסט, הלכתי למקלחת,
ראיתי את עיני אמי במראה. חומות. כהות מן האגוז, בהירות מן השוקולד. בדרך לחדר
המתים סגרו את עפעפיה.
אני מבין. אתה חייב לעצום את עיניך היטב.

אפי

היא בת שלושים ואחת. אחותי התינוקות ביריח בפונצ'רית־ינוקות אדום (הפילם הצבעוני
הגיע). אמא לא שומעת את הספירה לאחור לקראת המלחמה הבאה.
אני לא יודע איך לומר זאת באלגנטיות. מאוחר. שבת בבוקר, כולם בחוץ. אני מחטט
בחדר השינה שלהם, ביסודיות. אמא שלי שומרת את שעוניה ומשקפיה הישנים במגירת
הגרביים (והמטפחות) שלה. ספר הדרכה לעיסוי, איורים, אין איזכור לסקס.
אני זוחל למיטתם, לרחרח. בצד של אמא, השמיכה יום לפני השלכתה לכביסה.
אני שוכב על גבי בקצה השמיכה. אני מקפל את יריעת הפיקה על גופי ומותח את ידי
לצדדים. אני מתגלגל ומתגלגל, גולם בפקעת שלה, נושם עמוק, יודע מה אמא אכלה
השבוע. אני מתגלגל במשקע הזיעה שלה, כבר עוף מטוגן עם בצל, כרובית בקרי,
סלט קצוץ דק־דק; מלפפונים, עגבניות ופטרזויליה. אורז מאודה, חציל נוסח טורקיה,
והחריפות הנוספת הזאת... מה עוד אמא אכלה?

הרקטום שלי

כששיער שיבה החל להופיע, זמן קצר לאחר המלחמה, חברתה, ששמה היה אילנה,
בדיוק כמוה, לימדה אותה להשתמש בחינה. אחר כך היא התחילה לנסות תספורות יותר
מתוחכמות. אני זוכר את שיערה כולו תלתלים.

אני הולך למקלחת. אט אט אני מבריש את גופי בליפה. כשהייתי קטן, מדרו לי חום במרחם מזכוכית. אמא היתה מנערת את שפופרת הזכוכית עד שהכספית ירדה, משכיבה אותי בחיקה עם הפנים למטה. שאהיה מנומס? במקלחת, בין העכוזים, בדיוק מחוץ לפי הטבעת, הרגשתי גולה. אמא, חשבת, טחור. סימן להזדקנות. חמש־עשרה שנים אחרי מותך אנחנו קרובים עכשיו בגיל יותר משהיינו אי פעם. בקרוב נהיה דומים מאוד. נוכל לדבר על כל־כך הרבה. את זוכרת כשהפלתי את המרחם וכדורי כספית זוהרים התגלגלו על הרצפה?

לשוני

היא בת ארבעים. שערה נופל מטה, מסתלסל פנימה ומעלה מעל לכתפיים. אני זוכר איך נהנתה לגלגל בלשונה את שם התספורת האפנתי, 'אבו עגילה'. האם לשוני יכולה עוד לומר את האמת? כיום, מכוסה בריר מאובק מלבין, היא רוטטת בלועה. שבורה, מאומנת, מאופקת. עובדה: אני דובר בלשונכם, לא? ועכשיו אשיב לשאלות:

אז מה אתה עושה? אתה כבר הרבה זמן כאן?

באמת, אז טוב לך כאן?

אז איך זה לגדול שם?

אז (אז?) הלכת לצבא? איך היה?

אז הרגת מישהו? נשים וילדים?

(ראיתי מקלע, שמעתי אותו מטרטט, ראיתי אותו מרסק כמה מקומות מחסה, אין מחסה, לא באמת.)

רגלי

אני מפסיק להקליד (אף פעם אין הפסקה), עובר ליד מגרש משחקים. ילדים מוחזקים מאחורי גדר, ועל ספסלים, שומרות עליהם אימהות שאסור לירות בהן. בצידה האחר

של המדרכה נושמים שמונה מסלולי מכוניות. שאהיה אדיב?
אמא נתנה לי את כפות רגליה הרחבות כדי שאהיה יציב. והן עוד נושאות אותי. אם
אני כאן הלילה, שתי הרגלים נעוצות היטב בעמוד, אין זה הודות ל... כפות רגליים
גדולות, כמו של גור כלבים, של נוור. כפות רגליים שנועדו לשאת משא, לקדם פני
הפתעות.

אני אוהב להעביד את כפות רגלי. אמא שלי לימדה אותי איך לנשום בקצב קבוע,
לצעוד ולשנן, "חת, שתיים, שלוש, ארבע, מי מתעשר ממלחמה? חמש, שש, שמונה,
תשע."

ברחוב אני מביט מתוך עיניה של אמי ולא רואה שום זכר ממנה.

ריאותי

היא בת ארבעים ושתיים (הכל עוד יכול להיות בסדר, הכל), שותלת פטוניות בגינת
ביתנו החדש (הפרוורים הגיעו לפרובינציה). היא מחייכת.
שערות השיבה התרבו. אבא שלי אהב את מעט השערות השחורות שנשארו לה.
הוא ביקש שתצבע את שיערה. אנחנו לקראת הכרזת המלחמה המחזורית. כרתנו יער
כדי לבנות את הפרוור, אבל אחרי הכל, וקודם לכל, לשם כך נועד הייעור, להרחיק
את הילידים מרעיית הצאן ועיבוד הקרקע, לשמור עליה בשבילנו. עד היום אני תוהה
איך היא שמרה על חיוכה שלא יהפוך למכני. הוא אמיתי-קפוא בכל תמונה, כן, חסר
ביטחון.

אני אוהב את הריאות שלי משום שהן סובלות אותי כליכך הרבה זמן. ריאותי רחבות
ומרווחות. עכשיו אנשום עמוק ואכתוב כל עוד אוכל להחזיק אוויר: ברגע שהירי יחדל,
יהיה זמן לדבר, פאזזה, שום קיצוב במים שלנו, מקום למלים שאינן פצצות, ואנחנו
נשמע את הקטע שלכם על עישון פאסיבי, וכיוון שאסור לנו לדבר על אדמה, נדבר על
חלוקה מחדש של האוויר אבל כרגע האדם משתנק רק מ...

מחלונותי הרחבים של מטבחנו החדש, יכולתי להתבונן בה עוברת בגינה, יושבת
על סלע.

הנימוסים שלי

אמא לימדה אותי להחזיק סכין ביד ימין ומזלג בשמאל. רק מזלג יציב, ביד שמאל, יכול
להגיש את האוכל לפה בנימוס. בגיל עשר, בפרובינציה שלנו, ילדים משתמשים במזלג
וסכין בלי לטפטף או להפיל שום דבר. במפיות משתמשים רק כדי לנגב את השפתיים

לפני שמגישים אליהן את הכוס. אבל היא אהבה לטבול את אצבעותיה בצלחת כרי לגמור את הרוטב.

אני בן שלושים ואחת. אני אוהב לאכול בידי, לגלגל עלה תרד בין בוחן לאצבע, לטבול אצבע ברוטב. נימוסיך דורשים להניח מפית נייר, מיניאטורית ככל שתהיה, בחיקה, ולמלא פיך באוכל במזלג אחוז ביד ימין. אמא היתה חושבת שבשני המקרים אין לזה צורה.

הבריאות קורנת מעורך כשאתה מול הרף, מבגדיך, משיהוקיך המוחנקים, משיניך המולבנות. אני אוהב גם לאכול מעל ספר, מעל עיתון, מעל אהובה. הסימפטיה שלך היא הפעלת כוח. אחרי הכל, זה עולמך, ואנחנו, הזמניים, אנשי הפרובינציות, מוטב שנדע להתנהג.

חיי מדר

בחופשה הם נסעו דרומה עם משפחה וחברים, ממש מעבר לגבול. נשאו על החוף. ניצבת שם בכגד הים השחור שלה, חושבת שהיא תיירת, נהרגה אמא שלי בידי יליד, איש ביטחון.

אני לא יודע איך לומר את זה יפה, יש משהו יפה בזה?

אני לא יודע איך לומר את זה במתינות.

גם לי יש כמה שאלות: האם הבנק שלך משקיע ברצח? וחברת הביטוח שלך? האם יצרן המכונית שלך ושל הבנוין שאתה שורף ושל המעמר ה... אתה מתבונן בי בחשד. אני לא יודע איך למקם את זה, כמו מציבה, כמו מכסה על ארון מתים, לגמור עם זה. זה עדיין קורה. (אני רחוק מפרובינציית הולדתי, נכנע לליטופיו הרכים של הכוח, משתעשע במשחקי מלים. אני הולך לאורך כביש ביער בדרכי לאוניברסיטה. אני חופשי לדבר, אבל אתה לא יכול להקשיב; נפשי בתמורה לאי אמון, כל כמה שהוא מושעה. מצאתי את המדף שלי.)

אצבעותי

היא בת ארבעים וארבע.

אצבעותי מצטננות עד כאב כאשר אני מקליד את זה. נשימתי (נשימתי – עוד כותרת משנה למען קלות הקריאה שלך?), גרוני ניחר. אני נושם יותר מהר. ויותר מהר. פני, עוזב את הפנים שלי. אני צריך שיישארו סודיים, כדי לשרוד. קצות אצבעותי ממש, החלקים המכים בקלידים, חסרי דם, דוקרים תחילה מקור, אחר כך קופאים.

אני לא יודע איך ל... אני לא רוצה שהקריאה בזה תעורר סיפוק. מקלדת, שמיכה, אצבעות קרות. יכולתי לבשל גוף סמיך של מלים בשבילך, לגלגל את זה לקשת, לפלוט את זה על פני כל הדף, בדיוק כמו שקוראים בני זמננו אוהבים את זה, באמת הייתי יכול. האם מלותי שלי יהיו עדיין שלי?

לעד היא בת ארבעים וארבע. שערה פרוע. היא שוכבת על גבה, עירומה; חבורה שחורה על בטנה, כתם שחור נוסף על ראשה, מוקף בשערה השרוף, על מיטת חדר המתים. אני מזהה את ריח השיער השרוף. אני אוהב את הריח הזה. הוא מקרב אותי אל אמי ברגע האחרון שלה.

אני מגלח את ראשי כל שבועיים, כדי להסיר את מה שאפשר למשוך בו או להדביק עליו תווית, מה שיכול להתנופף ברוח. אני משאיר רק זיפים, רק אדמה חרוכה. האם אפשר לומר את זה באהבה? אני לא יודע איך לומר את זה. לא הצלחתי לומר מה שרציתי. כרגע מכרתי אותך, אמא; ולעולם לא תקראי את זה. אתה לא קראת את זה.

מאנגלית: יצחק לאור

יצחק לאור

אהבת הפר לפרפר

1. ממזר

השיר הזה ממזר. הולדתו אותו
 לאשת-איש, אפלו לא אמרתי
 לה כמה רציתי, חיי הז מתפללים
 (כמו חיה). ממזר השיר, נדוהו.
 אנחנו, יאמר על ההורים, היינו
 טהורים, ישרים (ולא מאשרים).

2. נחש

שקט, נשימה נחפזת, התנשפות
 זהירה, סקס מבהיל מרחוק בלילות
 בלי לגעת, בכי בדירות של אשה
 מסורה לבעלה, אסורה לבועלה
 איש בדרך מקשקש, לא מחפש
 כבר שום נחמה, מסתפק בנחמה
 פעם ביממה. (ממרחק השנים
 היתה לכם קצת מהומה, נו
 אז מה?)

3. תפוח

והתרה המלאך בחוה: למה לך
 נקבה? הלא תגרשי מן הגן, מרב
 אהבה ונקמה, וגם נהמת תאוה היא

נחמה, אבל חנה מתעקשת: לך יש
 אלה עינים נוקבות ולי יש רק שתיים
 צורבות מעלבון הזקנה, ובאמת קדם
 אדם לחנה? ואם קדם, אז מה? של מי
 הדם במפרק, בצואר, במפשעה
 שלי, בהלמות הלב החשוף והריק מתחת
 לעור כמו מזרק ופחד מפני הרעלה, הנהיה
 מבחילה, נקמה של נרודים על פני הארמה
 לא דודים, לא מגדים, לא אדם, לא חנה.
 קיז היתה נקבה. "בבקשה, שא אותי לאשה."
 (אז ילחש הנחש
 הרשע: הרגע הוא זמן
 האהבה)

4. אייכה

מסתור לו היה מן היום הנורא
 כמו פנס השומר לתוך מערה
 וכח לבטל את הקים, את כל מה
 שהיה, גם אז היינו רק נער ונערה
 מבהלים, כמו אחרי זיון ראשון
 אנאלי, עד הבקר פוחדים בגלל הפשע
 פצע לא נרפא, רצון לאשר אינסופי.
 אומרים הרקטום הוא הקבר, ואומרים
 נעורים יש בעולם, זה נכון, אבל לא
 הספקנו עוד הכל (כמו כלם)

5. הנפילה

אל תלכי, ההליכה תרוץ, אל
 תרוצי, הריצה תסתחרר, אל
 תסתחררי, הסחרור יטיל, יקטוף
 יקטול, יטול אותנו למקום ממית.
 הלב הקר כמו טיט מוצק ביט

בחור שְׁלָה, יָפִיז מְרִטִיט כְּמוֹ
לְהִבֵּת הַנֶּגֶר בְּקִצָּה הַמַּעְרָה, לְשׁוֹנֵי
נְכוּוֹת מְמַרְחֵק (הַשִּׁירָה)

6. געגוע

מי דוֹהֵר שָׁם כָּל כֶּה מְאַחֵר
בְּלִיָּלָה, בְּרוּחַ? שָׂר יַעַר, דָּם
אוֹ שְׁטֵף צַעַר, מִי עוֹד מְלַבְּדֵנוּ
רוֹעֵדִים מִפֶּחַד? זֶה אֲנִי לוֹחֵשׁ
אֶת שְׁמֵךְ עַל מִשְׁקוּף שֶׁל דֶּלֶת
לֹא נִרְאִית, לֹא מִתְרַת
שְׁלִי, לֹא נִרְגַעְת, לֹא
נוֹגַעְת, לֹא יוֹדַעְת
אִם אָבוֹא. (לֹא אָבוֹא)

7. הבל

וְכָתוּב בַּתְּלִמוּד:
"הִבֵּא עַל אִשָּׁת אִישׁ
בְּחִלּוֹם, מִבְּטַח לוֹ
שֶׁהוּא בֶּן הָעוֹלָם
הִבֵּא". הֵיִלֵּד שְׁלִי
וְשְׁלָה, בְּחִדְרֵי שָׁנָה
רְחוּקִים, חוֹלְמִים. לֵיל
יִלְדֵי חֵם וְלַח, יִהְיוּמֵי
וְעַתָּה הַמְּלוּחָה מִתּוֹקִים
לִי, לֹא יִסְתִּירוּ אֶת הָעוֹר
הַנוֹצֵץ עוֹד יוֹתֵר בְּעֵרוֹם
לְבַדְּךָ בַּמָּטָה הָרְחוּקָה
וְהָעוֹר לֹא יִסְכּוֹר אֶת הָדָם
הַשָּׁחוּר, וְהָדָם לֹא יִשְׁטוֹף
אֶת הַפֶּחַד, וּפֶחַד לֹא יִחְנֹק
תְּשׁוּקָה, תְּשׁוּקָה לֹא תִמְלֹק

אֶהְבֶּה, אֶכַּל הָאֶהְבֶּה הַמְעוֹכָה
 כָּבֵד לֹא תִמְלֹךְ
 עַל חַיִּינוּ, חַיִּי מִשְׁפָּחָה
 אַרוּחָה, הַשְּׁפָחָה, חַיִּי
 עֶבֶד וְשִׁפְחָה, זֶה כָּל מַה
 שֶׁנֶּשְׂאָר מִתַּפְאֲרֹת
 הַמְּלוּכָה. וְאֵיהִי
 הַמְּהַפְּכָה? בְּמִטּוֹתֵיהֶם
 חוֹלְמִים יִלְדִינוּ (כְּתוּב:
 "בָּא עַל אִמּוֹ בְּחֵלוֹם
 יִצְפָּה לְבִינָה").

8. בעצב תלדי

אֲנִי גָבֵר, אֶת אִשָּׁה
 אֲנִי נוֹשֵׁר כְּמוֹ פֶּרֶךְ
 אֶת כְּבֶדָה כְּמוֹ פֶּרֶךְ
 רְתוּם לְמַחְרָשָׁה

תמר וייס

ברית

בבית שבו גדלתי לא היו וילונות. אבא ואמא העדיפו זגוגיות כפולות ותריסים פונקציונליים. לכן, רק לאחר שנישאתי לאיש, ובניתי עמו בית, גיליתי צורה נוספת שבה מתגלמת רוח של בוקר: בד מתקמר, מתענג על תפיחה מלאת-ריק, הריון מדומה. יכולתי להביט בוילון ולחשוב: הנה, כמו בספר. הרי זהו בדיוק תיאור־שבת־בבוקר־משעמם שעליו הייתי מדלגת, קוראת ברפרוף, בעיניים שועטות הלאה, כי לא הכרתי. ועכשיו – כמה יפה. שבת בבוקר.

ניתאי הלך לבית הכנסת. את תיק הטלית הניח לרגע מתחת לזרועו, הביט בראי, וכשהבחין שהתנוחה הזאת משווה לו ארשת 'בעל בית' מכוערת, תפס את התיק בין שתי אצבעות, כנגעל. אחר כך הלך. אצלי במיטה נשאר שקט נעים של בוקר, כזה שישנו כשמישהו הלך ותכף ישוב. אינני לכד, וגם הווילון כאן, מחדש את שלו. עדיין בפלג תחתון עירום, שריד מליל אמש, הזרקפתי על ברכיים, נשענת אל החלון והבטתי בניתאי חוצה את הכביש. הניסיון הנואל לברוק מה קורה לאנשים אחרי שהם הולכים ממני. חצה את הכביש ונעלם מעבר לפינה. אולי לא היה מעולם, ואם היה, אולי לא ישוב. הרחוב היה ריק ושמשי. לפחות שלושה גשמים כבר ירדו העונה, ולא ראיתי ולו אחד מהם. על הראשון, המשמח, סיפרה לי סבתא, בשיחת טלפון. את עקבות השני ראיתי לפני ימים אחדים על המדרכה, ובאחד הלילות התעוררתי לרגע למשמע השלישי, ומיד נרדמתי. סוף כסלו, חורף, אבל כשאני מסתכלת החוצה, הרחוב ספוג לגמרי אור דבש. אילו אמרו לי ברדיו מתי בדיוק יבוא, הייתי עומדת בחלון ומחכה. אבל הם רק רומזים על משהו כללי, שאני לא מצליחה להתארגן לקראתו. זו דרכם.

אני מחליקה החוצה מן המיטה, ומניחה לרגע כפות רגליים בשתי דמויות וולט דיסני מגושמות. בין גיל עשרים ואחת לעשרים ותשע השתנה הטעם שלי, אבל כפות הרגליים לא, והנעליים, מה לעשות, עדיין במידה המתאימה. בכל זאת נחלצת מהן, בועטת לעבר הארון, מושכת עלי חצאית קמוטת־אמש, ובכפות רגליים יחפות אני מפלסת דרך בין גוויות פרפרי הלילה שעל הרצפה, אל מרפסת השירות הקטנה. חוזרת עם יעה ואוספת אליו ערימות פרפרים אפורים, מתמסמסים לאבקה. אמש חגו, כסוגדים באקסטוזה, סביב אהיל המנורה, וכששעון השבת כיבה – לא מצאו עוד טעם, ומתו.

אני מביטה בגופם העדין מתעוות ונסחף מטה אצלי באסלה, וכאני שמרימה מבט אל זוגיית החלון הסמוך, אני מגלה אותה מנומרת טיפות. מבחויץ. אני פותחת אותה במהירות, כנראה שבריר שנייה אחרי שכבר פסק הגשם. אולי לא אראה השנה. אולי, אם יחזור ניתאי, אבקש ממנו לתאר לי.

צריך להכין ארוחה קלה שתתאים לקידוש, אם ישוב. אבל כשפותחים את אחד מארוונות המטבח, להוציא חבילת קרקרים, נשמעת שאגה אדירה, ומארוך אחר, שבו נמצאת הקערית המתאימה למטבל הגבינה, נוערים לעומתי שני חמורים קטנים. עיירים. אני מוותרת על הקערית, סוגרת את דלתות הארון בקפידה, פותחת בזהירות מקרר – דג פותח וסוגר פה משייט בין המדפים בשקט מופתי. אני תופסת אותו בזריזות, דופקת לו את הראש בשיש, מתבלת, חותכת לפרוסות. מוציאה במהירות ירקות, גבינה אפשר לאכול גם ישר מן הקופסה, סוגרת, מקלפת, רוחצת, אפשר גם בלי קרקרים.

מפתח ברלת. ניתאי! מניח את תיק הטלית, מוציא קרקרים בקלי קלות, קערית, מערבב גבינה בעירית, מלח וקצת שום מעורר. מקדש את יום השביעי. כמה כוח יש לאיש שלי. כמה חלש, מתנווד, חסר אונים שכזה. הבוקר אני על ספסל בית הכנסת והרצפה מתחילה לגלוש ברכות מתחת לרהיטים, נובעת נובעת מתחת לקיר אחד ונבלעת בזה שמולו. לאורך עזרת הגברים קמו ונפלו גלי הרצפה כל זמן התפילה, כמעט ולא הצלחתי לחזור היום אל נעמה. היא משוכנעת שאני המחליט אם לשוב, ואני לא מכחיש, לא מספר אחרת, שלא להפחיד. רק מורח לה משהו על קרקר דק ומדבר על הגשם: טיפות אלכסוניות, קשת מביכה בצבעוניות המיתממת שלה.

היא שואלת עוד, ואני לא אומר: בגלל מזג האוויר הזה כמעט שלא חזרתי אלייך, בגלל המעונן־חלקית הזה. לא מסביר לה שרק בין צל לחמה הוא מופיע מולי במלוא אימתו, קטב מריי, מפלצת המתלבטים הקדמונית. בצל או חמה מוחלטים הוא אינו, ואת מקומו תופסת השאננות. והנה היום מצא אותי, מצאתי אותו - מצאנו זה את זה בנקודה היחידה המדויקת והאינסופית הזאת, נקודת ה'בין לבין', ונלכדתי. כיוון אלי את הקרן האחת שבמצחו, ראש עגל לו, והוא עשוי קליפות־קליפות, שערות־שערות, עיניים־עיניים. ועין אחת קבועה לו בלבו וכל הרואה אותה אין לו חיים מעולם. הסבתי מבט, אבל גלי בית הכנסת טילטלו,

הטילו את ראשי בכוח לעברו, כמעט ונפגשו עינינו –

רק גברה השמש, רק התחלתי לחוש כי הוא נמוג - ונמלטתי.

כשהוא מחליט לחזור אלי, אני בסדר, אני טוב לי. אבל גם כשהוא לא שב, אני משתדלת לא להישמט, משכנעת את עצמי שקשה לו מאוד לעמוד כנגדם, מגידי השליחות בעלי זקני הנביאים ואור היעוד בעיניים. שקשה לסרב, שאין לסרב.

שאיין בו הכוח. תראו אותו עכשיו שרוע לצדי, בשנת שבת בצהריים, כבדה ודחוסה, כזו שלא מרפה עד ראשון בבוקר, נגררת, נאחזת בצייפורניים. מותש. החובות, הזכויות, השליחות־הנצחית. מבית הכנסת השכונתי הביא והניח על השולחן את עלוני פרשת

השבוע, כמיץ רמז. קריאות להצלת יוסף ממכירה לאורחת הישמעאלים ואזהרות מפני פיתויי 'אשת פוטיפר' מונחות בערבוביה אצלי במטבח. עברית עקומה קצת, סיסמאות טלוויזיוניות בתחביר ימי-ביניימי, כתב חידה שעוד אצטרך פעם לקרוא בעיון ולפענח, אולי משהו יתבהר לי. מה הם רוצים בו, ממנו, את כוחו? את נאמנותו-עד-נשמת-אף-אחרונה? הנה, גם עתה, נשף אחת ארוכה ושקטה, כאילו מוכן שזו תחתום הכל. ומה עלי.

אני מחליק על ראשה המתוק של נעמה, שנרדמה לצדי, ומנסה להתעורר מהשינה הזאת, שנת שבת בצהריים כבדה ודחוסה, כזו שלא מרפה עד ראשון בבוקר, נגררת, נאחזת בציפורניים. מאלץ את עצמי לחדר האמבטיה, שוטף פנים, ואז נכנס מן המטבח ילד פעוט, קצת דומה לנו.

שואל: 'מותר מהחבילה של הבייגלה הסגורה?' כן, אני מחייך. ילד טוב. ומזנק: מי אתה, הרי עוד לא נוצרת. סביב רוכסן המכנסיים שלו הולך ומתפשט כתם דם. עובר למטבח, והוא איננו. שקית הבייגלה סגורה. בסלון, בחדר השינה. בשום מקום. אבל קולו מבעבע אלי מן הקירות, והרצפה מוכתמת. וכשאני רוכן עם סמרטוט, נעמה בפתח החדר, מתמתחת, מחיכת, שואלת למעשי, כשהדם נקווה אל בין המרצפות ונעלם.

ובכוחו של האיש שלי גם להבריל בין קודש לחול, בין אור לחושך, בין יום השביעי לששת ימי המעשה. עם קצת עזרה מאלוהיו, וממני, שמחפשת לו שני נרות, אבל לא מוצאת. צריך לקנות, אני אומרת, כדאי שיהיה בבית נר הברלה למקרה שתיגמר פעם איזו שבת. ניתאי מחייך.

סבתא מתקשרת, לאחל שבוע טוב, ולהגיד, איזה גשם ירד היום ראית מה זה? אני משקרת שראיתי, לא רוצה להישאר מאחור, ובינתיים עוקבת אחרי ניתאי הלוחץ על כפתורים, עד שיוצאת מוסיקה. מנמיד, מגביר, מוסיף בסיים, מדייק. מגסה להקפיץ אותי, להרקיד, ומצליח – אפילו אני נענית לו, פרועה. לוקחת גלולה מתאימה בזמן המתאים, ומתחילה להרגיש איך הכל שוב תחת שליטה. מאז צהרי יום שישי הוא אתי, ואני בסדר. עוד מעט יום ראשון, תכף יתחילו ששת ימי המעשה, אבל הלילה לפנינו. מוצאי שבת. נרקוד בסלון כמו זוג מסרט, נצחק.

המלאך הגואל אותנו מכל רע, לא גאל הפעם. הוא אמנם ריחף מעל המיטה וראה אותנו שוכבים זה בצד זה, עצומים היטב, ילדים בסיכון, אבל לא נקף אצבע. שעות הסתכל עליו - מחצות הלילה, בערך, עד שמונה ורבע בבוקר. אני לא הייתי יכול להביט במקומו בזוועה הזו: זוג ישן. שהרי השינה היא כישוף מרתיע. מתחילה בערפול-הכרה אישי, מכוון, מאומץ, וברגע דזיק, חמקמק, הופכת איבוד שליטה מוחלט. עד פי תהום. בשמונה ורבע הבטתי לכמה רגעים בנעמה הישנה, מהפכת לחיים אדמדמות וחמות על ציפת הכרית. אחר כך נלקחתי.

קליפות-קליפות, שערות-שערות. עיני פגעה בעין הקבועה בלבו, וכמו לא היו לי חיים מעולם.

בבוקר התקלקלה המראה. איזה פגם היה בה, שיקפה כל דבר באיחור של רבע שעה. וראיתי, והבנתי שלא יחזור. ולא הבנתי למה התעקש תמיד שלא בידיו הדבר. ועוד עברה בי מחשבה, מתי התקלקלה המראה, ואם כבר אתמול או שלשום, אולי הביט בה ניתאי רבע שעה אחרי שאני עמדתי מולה, וראה אותי נוגעת בעצמי, רוקדת לבר, צוחקת לי, מתאמנת בזה, ובוכה.

וכשייוולד יותם לא אפדה אותו מן הכהן. יגדל אצלו, ישרת בקודש, ומעיל קטון תעשה לו אמו, נער חגור אפוד בד וארבע מחסניות. אז יניחו לי ודאי.

ולא ייוולד שום יותם, ולא יוכנס בכריתו של אברהם אבינו. ולא יאמרו לי בדמיך חיי, בדמיך חיי. אחיה שלא בדמי, ולא בדמי איש. בעור סגור ומהודק. אף טיפה לא תגלוש החוצה ממני, שלא יעוטו עליה, יחייבוה, יזכוה, יטילו עליה שליחות. אף טיפה.

שי דותן

שני שירים

בעניין איימן אל-המאס

הצדק לא חצה את הקו היקר.
 הוא לא הקים שום התנחלות.
 אף גבעה שוממה לא נכבשה על ידו.
 אין לו גג אדם, כביש חדש, דגל להתגאות.
 לפיכך לא נותר אלא לבתר במאכלת
 את גופתה של איימן לשנים עשר נתחים,
 כמנין שנותיה, ולפזר בין ערי ישראל.
 שיעוצו וידברו במעשה הנבלה.
 אך גם משורר פותה כמוני יודע.
 אף שבט לא יאסף בפאתי שום גבעה.
 לא יקום מי שיוקיע את בני הבליעל,
 יוציאם מקהל ישראל, ירוצץ
 את אבני המצב הנעוץ בגרונה של עזה.
 כלבים ילקו את נתחי הגופה
 שיטלו למרגלות הלב שקשה.

“מַרְאֵה מַחְלוּנֵי חוּבֵק”

בעקבות מאיר ויזלטיר

אֶת חֲזִית הַבְּנִין מְמוּל
 אֶת בֵּית הַשׁוֹטֵר
 וְאֶת רֶכֶס שׁוֹעֲפֵאת הַמְּשֻׁפָּה
 מִיְמִין וּמִשְׂמָאל.
 וְאֶת הַמְּכֹנְיֹת הַנוֹסְעוֹת
 בְּכַבִּישׁ הַחֲדָשׁ מֵעֶבֶר לַגָּבּוּל
 הַיָּשׁוּן, בְּזִהִירוֹת,
 כְּמוֹ עַל קֶצֶה הַמִּתָּר.

וּבִרְדַּת הַחֲשֵׁכָה אֶת הַחֲשֵׁכָה
 אֶת הַחֲלוּנוֹת הַנְּדָלָקִים, אֶת הַגְּבָעוֹת,
 וְאֶת שְׁנֵי הַמְּסֻגָּדִים הַמִּתְנַשְּׂאִים
 כְּמוֹ פְּרִי־סְקוּפִים יְרוּקִים
 שְׁעָלוּ בֵּין הַבָּתִּים הַנִּפְחָדִים
 לְהַשְׁקִיף עַל הַסְּבִיבָה.

מחמוד דרוויש

הפתיע אותנו בכך שלא הפתיע אותנו

1

יאסר ערפאת הפתיע אותנו בכך שלא הפתיע אותנו. נדמה שאחדות-גורל בין האישי החולה ובין הטקסט החולה כתבה מראש את תמונת הסיום, וגזלה מהגיבור הטראגי את יכולתו הייחודית להונות את הגורל. הפעם אין נס ואין הפתעות. כך מאז הטרגרדיה, המצולמת כסדרת טלוויזיה בלתי נגמרת, הפכה יומיומית, בנאלית, ידידותית. פעם אחר פעם, אט-אט, לימד אותנו יאסר ערפאת להיפרד ממנו, הרגיל אותנו למוות לא־שגרתי ולא־מוכרו – מתקיפה של מטוס קרב, או בנפילה של מטוס אזרחי במדבר. אבל אצלו – שהגורל משח אותו בקסם הנס – המוות בישר עוד חיים. ובמסע חיינו איתו התמכרנו לצעידה לעבר מטרדה, נוצצת בברק־יופיו של הבלתי אפשרי ובבתי השיר המלווים אותנו כל הדרך.

מגלות אל גלות, התרחק נושא־הארץ מארץ־הנושא... והתקרב, ברטוריקה שכוחבת סיסמאות בדם, עליו אמרנו שהוא מעשיר את הרעיון, ומחיה את הזיכרון, ומסיר את הגבולות בין המציאותי לאגדי. נזקקנו לאגדה שאת כמה מפרקיה ניסחנו בעצמנו. אבל האגדה זקוקה למציאות. האם יעמוד האגדי במבחן המעשי, על קרקע המציאות? זוהי עדיין שאלה פתוחה...

הוא, יאסר ערפאת, יכול היה לאלף את הניגודים שהולידו הגלויות, תוך שילוב בין הפרגמטי, הדתי והנסתר. בדינמיות יוצאת דופן, בעירוב טוטאלי בין האישי והציבורי, בהתמסרות לעבודה, הפך ליותר ממנהיג – הוא היה לסמל, למגדלור.

הוא היה מהנדס שלא סלל דרכים, אלא פרץ אותן בשדות מוקשים. ההיסטוריה עוד תצטרך לזמן רב עד שתוכל להכניס סדר בדפי סיפורו של אדם־תופעה זה. אבל את אות הכבוד באמנות ההישרדות היא תעניק לו כבר עכשיו. כבר עכשיו עומדת היא משתאה נוכח ההרפתקה שלו, הנס: הבערת אש בתוך הקרח. הוא הרי הוביל מהפכה כנגד כל הסיכויים – אולי משום שהקדימה את זמנה, אולי משום שאיחרה את המועד, ואולי מפני שמאזני הכוח האזוריים אינם מרשים לאף אחד לקרב גפרור לשדות הנפט... או לביטחון הישראלי...

הוא לא ניצח בשדות הקרב, לא במולדת ולא בגלות. אבל נחל ניצחון בקרב ההגנה על הקיום הלאומי, בהצבת העניין הפלסטיני על המפה הפוליטית, האזורית והבינלאומית, בעיצוב הזהות הלאומית של הפליטים הפלסטינים הנשכחים במרחבי ההיעדרות, בחקיקת האמת הפלסטינית בתודעה האנושית. הוא הצליח לשכנע את העולם שהמלחמה מתחילה בפלסטין, והשלום מתחיל בפלסטין.

כך הפכה הכופייה של יאסר ערפאת, שהונחה בהקפדה כמו סמל, ונשאה את המורשת, למורת-הדרך המוסרית והפוליטית אל פלסטין.

אבל הוא, נושאם של הנושאים כולם, נעשה חיוני בחיינו במידה מסוכנת... כמו אבי משפחה אשר אינו רוצה שילדיו יגדלו, כי אז יוכלו לסמוך על עצמם. הוא הרגיל אותנו, לכן, פעם אחר פעם, לפחד מפני התייתמות, ולפחד מפני מותו של הרעיון, בהעדר הגוף. מרוב שהתגרה במוות וניצל, דומה כי תת-המודע הפלסטיני דימיין לעצמו שאולי ערפאת לא ימות לעולם. וכך חצתה האגדה כמעט את גבולות המטפיסיקה.

אבל ההפתעות באו ממקום אחר. הדמות הסמלית השבה עמוסת מיתולוגיה, נזקקה להקל מעצמה את מעמסת האגדה. הארץ צריכה מנהלים ובונים, צריכה להשתחרר מהכיבוש בדרכים חדשות. והוא עכשיו חשוף בפני כל, נתון בטווח נגיעה, לחישה, שאלה. זה מזלו הרע של גיבור: היה עליו לנצח את האויבים בקרבות בלתי אפשריים, ובהבעת להישמר מגידולים שעלולים לכרסם בו, ובדמותו המיתולוגית.

אבל הוא, חמוש בתרבות המשא ומתן של סלאח אלדין ובסלחנות של עומר אבן אלח'טאב,¹ לא הגיע רכוב על סוס לבן, ולא צעד ברגל מאחורי גמל... הרי אין מקום לסוסים ולגמלים בטרוריקה של ימינו. הוא הגיע אל המציאות החדשה שלו רכוב על הסכם אוסלו, הסכם מלא בסידורי ביטחון, ריק משמץ של אופטימיות, פתוח לעירפול הכוונות. אבל הוא שב לארצו עם המחשבה המנחמת: הרי גם משה לא הגיע לארץ המובטחת...

זה הצעד הראשון בדרך למדינה, הוא אומר, ביודעו שפלסטין עדיין שם: בסוגיות התלויות ועומדות במשא ומתן על הסדר הקבע, על ירושלים ועל זכות השיבה, בכל השאלות הפתוחות והכל-כך סבוכות. אבל הדרך לשם אינה עוברת באוסלו, אלא בעקרונות החוק הבינלאומי.

הוא ידע שעקרונות אלה עקרים לחלוטין בעולם של מעצמה אחת, וכיחוד כאשר הבית הלבן מרומם את מדינת ישראל לדרגת קדושה ולמקור הראה לציוויי השמימיים. והוא ידע גם שבעיני הפקידים הישראלים משמעותם של הטקסים הנשיאותיים,

1. עומר אבן אלח'טאב. הח'ליפה הראשדי השני, אחרי מות הנביא מוחמד. התפרסם בהגיונותו ובסובלנותו. מסופר עליו שנסע ממכה לירושלים אחרי כיבושה בידי המוסלמים. בדרך אילץ את מלווהו להתחלף בתורנות על רכיבת הגמל. כשהגיעו לפאתי ירושלים היה תורו של המלווה לרכב על הגמל. עומר לא ויתר, ונכנס לירושלים כשהוא מוביל את הגמל, ועל גבו מלווהו.

ותעודות הזוהות, והדרכונים, מסתכמת בהסחת דעתם של המנועים מעצמאות בפירוור סמליות, שאינם משביעים את הזוהות הרעבה. והוא ידע גם שהוא עבר מגלות לכלא מרוהט בתמונות הדברים ולא בדברים עצמם, ושהוא זקוק לאישור כדי לעבור מכלא רמאללה לכלא עזה.

אבל לא מוזיק שיהיה גם שטיח ארום... והימנון.

כאן נולדה מצוקתו, והוא נדחק לכלא פוליטי ומוראלי. הרי הענק השבוי הזה, הכבול בתכתיבים הישראליים האכזריים, לא יכול לקבל את הפרשנות הישראלית ל"תהליך השלום", ולא יכול לחזור אל עקרונות היסוד של הסכסוך. ולא היתה נחמה בכך שמי שחזר בו מאסלו, והפר את סעיפי ההסכם, הוא "הפרטנר הישראלי", שחלל להיות פרטנר. מה עליו לעשות?

איש אינו חולק על זכות ההתנגדות של הפלסטינים. האינתיפאדה השנייה היתה ביטוי טבעי לשאיפות הלאומיות, ולנחישות להחזיר לחיים את התקווה לשלום אמיתי שיבטיח חירות ועצמאות. אבל מחלוקות רבות התעוררו סביב האמצעים שיוכלו לשרת מטרת אלו, אמצעים שעלולים לדרור את הפלסטינים אל הזירה הצבאית ששרון כה חושק בה כדי שיוכל להציב את מלחמתו בישות הפלסטינית הצעירה בתוך ההקשר הבינלאומי של המלחמה בטרור. והרי אמריקה זה מכבר טישטשה את הגבול החד שבין התנגדות לבין טרור...

כל שנותר בידי יאסר ערפאת הוא להשליך את יהבו על גורל שאינו עונה, ועל נס שאינו סר למרותו של הזמן. המוקטעה, מטהו וביתו, קורסת עליו, חדר אחר חדר, והוא קורא כמתנבא: "שהיד, שהיד, שהיד...", ומעביר צמרמורת מחשמלת בכבוד הערבי. אבל הטרגדיה, כל הזמן בחדשות, הופכת לבנאלית. והמצור על ערפאת הפך לדבר שבשגרה... שלוש שנים של הרעלת החיים, שלוש שנים של שאיפת אוויר מקולקל, שלוש שנים של בוז אמריקאי – "הוא כבר לא רלוונטי" – שלוש שנים של מאמץ ישראלי לנשל את ערפאת מסמכויותיו ומסמכותו כסמל. אבל את יכולתם של הפלסטינים ליצור סמלים אי אפשר לקחת מהם: המצור שלו הוא סמל למצור שלנו, וייסוריו סמל לייסורינו. הוא איתנו, ובתוכנו, וכמונו. אנחנו אוהבים אותו כי אנחנו אוהבים אותו. נאהב אותו כי לא נאהב את אויביו.

הפעם הוא לא הפתיע אותנו, הכין אותנו לפרידה שאין אחריה פגישה. הנצור יצא מהמצור כדי לבקר אצל המוות בגלות, וכדי לצייד את האגדה בתמונת הסיום המפתיעה, הראויה. הוא נתן לנו שהות מספקת כדי שהעצב אשר בתוכנו ימצא את כלי ההבעה המתאימים, וכדי שיהיה בכוחו לצלוח את הפרידה. בכל אחד מאיתנו יש משהו ממנו. הוא האב והבן: הוא אבי עידן שלם בהיסטוריה של הפלסטינים, והוא בנם – הרי היה להם חלק ביצירתו.

אין אנו נפרדים מהעבר שלנו איתנו. אבל עכשיו אנחנו נכנסים בשעריה של היסטוריה חדשה, פתוחה אל הלא-נודע. האם לפני שנתחיל לפחד מהעתיד עוד ייקרה על דרכנו הווה?

2

העצב איחר אצלי מעט, כי אני, כאחרים, ציפיתי שמר היחלצות ישוב אלינו, גם הפעם, עם התחלה חדשה. אך הזמנים החדשים חזקים מבתי השיר של האגדה ומהכישוף של עוף החול. וטקס ההספד נפתח תמיד בפועל: היה... יאסר ערפאת היה הפרק הארוך בחיינו, ושמו היה אחד משמותיה של פלסטין החדשה, שקמה מאפר הנפכה אלי גחלי ההתנגדות, אלי רעיון המדינה, אל מציאות הקמתה המקרטעת... אבל לגיבורים הטראגיים גורל המתמרן אותם, אורב לצעדם האחרון בפתח דלת הכניסה, ומונע מהם לחגוג את הסוף הטוב לחיים שלמים של קושי והקרבה. כי הזורע באדמות־בעל אינו תמיד הקוצר.

נחמתנו במעמד הזה, היא שפעליו ומעשיו של המנהיג הנצחי הזה, שמתח את גבולות העירוב בין האישי לציבורי, הובילו את המסע הפלסטיני המדמם אל השעה האפלה ביותר של הלילה, השעה שלפני עלות השחר. זהו שחר העצמאות המר, שבוא יבוא, גם אם יתמהמה וגם אם יקימו העושקים חומות גבוהות מולו. ונחמתנו היא, שגיבור המסע הארוך הזה, אשר נולד בארץ האכזרית הזאת, שב אליה כדי להניח את אבן הפינה של העתיד, כדי למצוא בה מנוחת עולם, כדי שיהיה עוד מקום לעלות אליו לרגל בארץ עולי הרגל.

גם סמלים מתקוטטים, כפי שההיסטוריה מתקוטטת עם המיתוס, והמציאות עם האגדה. כך, יאסר ערפאת, שאין מציאותי ממנו, צריך היה לתבל את נאומיו במעט מהנסתר, כי האחרים הוסיפו לסכסוך על ההווה גם סכסוך על העבר, כדי למחוק את הגבולות בין ההיסטורי לבין המיתי ולנשל את הפלסטינים מזכויותיהם הלאומיות הלגיטימיות בארץ זו. אבל כולם מחפשים את ההווה ועוסקים בו. הוא גם עיסוקו של המנהיג הצופה אלי מחר.

ויאסר ערפאת שהשקיף אל המחר, והאמין באמונה שלמה באלוהים ובנביאיו, האמין באמונה שלמה גם בפלורליזם דתי ותרבותי, המעניק לארץ הזאת את ייחודה, פלורליזם המנוגד במהותו לישראליות המסתגרת. ובחיפוש המתמיד אחר המחר בתוך ההווה, ביקש את נקודות המפגש, והעמיד סכר בפני קנאי הדת. אדיקותו לא הפריעה לחילוניות שלו, וחילוניותו לא הכבידה על האדיקות שלו. הרי הדת – לאלוהים, והמולדת – לכולם. מי מאיתנו לא עמד משתאה נוכח עוצמת אמונתו בשיבה הקרובה. ראייתו, כחזונו,

הבקיעה ערפילים שחורים. התבוננתי בו כשהתכוונן להפלגה מביירות אל עבר הלא-נודע שבמרחק. כששאל אותו אורי אבנרי: לאן תלך? השיב מיד: לפלסטין. איש מאיתנו לא האמין לשמע התשובה, שכמו ברחה מתוך השיר. כי פלסטין מעולם לא נראתה רחוקה כפי שנראתה מהים ההוא.

הוא נחלץ אז מהמצור של שרון, ניצל ממטוסי הקרב ומכוונות הצלפים, ויצא אל אודיסיאה, נושא עימו את סופה של תקופה, כדי לומר: אני הולך לפלסטין.

ושוב החל בעוד מסע ובעוד סיפור. הוא ניצל מפשיטה על חדר השינה שלו בטוניס, ושוב ניצל מגפילת מטוסו במדבר הלובי, וניצל מהשלכות מלחמת המפרץ הראשונה, וניצל מתדמית הטרוריסט, וזכה בפרס נובל לשלום, והגשים את נבואתו ששכנה בתוכו כל ימיו: הוא שב אל ארצו המובטחת, שב לפלסטין.

סוף כזה היה מרד בחוקיה של הטרגדיה היוונית. אבל זה לא היה הסוף. שרון שחזר מפרברי ביירות ובלבו חרטא על מה שלא עשה שם, עוד ירדוף את יריבו הגדול ברמאללה, וישים אותו במצור לשלוש שנים, ויהפוך את מטהו לעיי חורבות, וירעיל את חייו במצור ובבידוד, וימנע ממנו את המוות שרצה: מוות של שהיד בתוך מטהו. הרי שרון אינו נלחם רק באיש ובטקסט הלאומי, הוא נלחם גם בחותם שהטביע הסמל בזמן, ונלחם ברישומי האגדה בזיכרון הקולקטיבי.

יאסר ערפאת, מודע היטב למקום שהכין לעצמו בהיסטוריה של העולם המודרני, דאג שייוותר הכאב הדרוש לפרק האחרון של אגדתו החיה. הוא טס לגלות להיפרד ממנה בברכת שלום, ומסר בה את נשמתו – כי גיבור הטרגדיה תמיד מת בגלות. במסלול השיבה המטאפורית, הוא עבר במצרים, שנותרה בלבו תמיד, לפרוע את חובותיו הרגשיים. ובשיבתו האחרונה, שאין עוד גלות אחריה, שלח מבט ארוך אחרון אל החוף הפלסטיני הנעוץ כחרב במותני הים... ונרדם. הגוף הכחוש והקל התעטף בארץ החלומות הכבדים, ונרדם... כדי לקום, לא כאנדרטת זיכרון או כאיקונה, אלא כרעיון חי ונושם שמדרבן אותנו למאבק למען המולדת והחירות, כדי שהשחר עוד ייוולד בידיים אמיצות וחכמות.

במקום אחר משגשגת עכשיו תעשיית האשליות. בחוגים בינלאומיים ואזוריים מתקיימת החגיגה המוקדמת לקראת שחר מדומה, שיפציע לאחר לכתו של ערפאת, המתואר כמכשול העיקרי בפני התקדמות תהליך השלום. שיהיה... אבל מהו החזון החדש? עכשיו, משהוסר המכשול, יעמדו למבחן עקרונות החוק הבינלאומי, אבל האם יוסר הכיבוש? לא יעבור זמן רב עד שיידע העולם כי ארבעת הלאוויים של שרון, אותם אימץ הנשיא האמריקאי, אינם רק המכשול הגדול ביותר בפני השלום, אלא הם ההופכים את השלום לבלתי אפשרי, כי הם הופכים את אפשרות קיומה של מדינה פלסטינית עצמאית לבלתי אפשרית. השלום אינו מתיישב עם המשך הכיבוש והשליטה

בגורלו של העם הפלסטיני, כפי שהארעי אינו מתיישב עם הנצחי. מי – אחרי לכתו של ערפאת – יסתפק ב"כאילו מדינה" זמנית לנצח?

הוא יחסר לנו תמיד, במשברים ובמשא ומתן, ובכל עניין בחיינו. כי הוא אבר מאברי חיינו, וכי הוא יחיד במינו. הרי הערפאתיות אינה יכולה להתקיים ללא ערפאת, כי היא כישרון מיוחד, אנרגטיות וחריצות בלתי נתפסת, ומאפייני אישיות שאינם יכולים לעבור בירושה, כי היא כאוס וסדר בהבעת, כי היא אינטימיות ביחסים עם אנשים – כל אלה עשו את הכריזמה הערפאתית למה שהיא. ואחרי ערפאת לא יהיה עוד ערפאת. הוא סגר את הדלת על תקופה שלמה בחיינו. ובהעדרו, לא תיפתח הדלת לקבלת התכתיבים הישראליים המשתקים, המבקשים הסדר שבו כבר לא יהיה לפלסטינים על מה לוותר. כאן, ממשיכה הערפאתיות את פועלה. וכאן, ערפאת אינו אדם יחיד, אלא ביטוי לרוחו של עם שלם.

בכל אחד מאיתנו זיכרון פרטי ממנו, וחיבוק, ונשיקה. ובכל אחד מאיתנו חקוקה זהות שאינה מתחבטת בהגדרתה העצמית: נהיה פלסטינים רק אם נהיה ערבים, ונהיה ערבים רק אם נהיה פלסטינים. הזהות הזאת אינה ניתנת לבחינה ואינה פתוחה לדיון – בין אם יקום מזרח תיכון חדש, בין אם לאו. נהיה מה שנרצה להיות רק אם נדע איך להפסיק את היציאה מההיסטוריה, מההיסטוריה שלנו ומההיסטוריה האנושית, ונדע גם איך לחזור אל ההיסטוריה, עם כל הניסיון, הכוחות והכישרונות שלנו. וזה מה שניסה יאסר ערפאת להשיג בהתמדה – המעבר מתפקיד קורבן ההיסטוריה לשותפות מלאה בעשיית ההיסטוריה. תהא לו תהילת הנצח.

מערבית: עלא חליחל

התפרסם ב"אל כרמל" גיליון 82, חורף 2005

לאה איני

הפסל

אילו היתה עייפה, ממשיכה היתה ודאי בטיול, משרכת דרכה בין רחובות הגלוייה החינניים של בלואה עד שהיתה מבחינה בשלט האווז השחור של הפונדק שלה, ישן, חורק-לאי-חורק ברוח הנהר מימינו, ומולו אולם המכירה של הקטנועים, מתוח כסרגל זכוכית, קווקו בקטנועים צבעוניים לאורך כל המדרכה, שעשרות צעירים וצעירות חבוקים באו ויצאו מתוכו, מעיינים בהתלהבות, מתווכחים ומתנשקים. אלה היו הסימנים שלה. היא זיהתה. היא וידאה. אבל כעת בחרה להתיישב על הספסל בכיכר הקטנה, למרגלות הטירה הרחוקה מן הפונדק, והיופי סביבה, ופתאום גם בטבורם של המראות, חנק את גרונה.

היא הציצה מעלה בהססנות, עצורה כפי שלא היתה מעודה. אחר כך, כשחלפו על פניה שתי הבחורות העליונות ממשרד התיירות המקומי, שם אירגנו לה אמש מקום לינה בפנסיון זול בעיירה הציורית לגרות הלואר – עם מקלחת בחדרה (הקפידה על כך), תלתה את מבוכתה הפתאומית בהן. הבחורות – אחת גבוהה מכפי שזכרה, בסוודר אדום בעל שרוך נוי במפתח הצוואר, וחברתה נמוכה עוד יותר מאתמול, ישבנה גולש מעל ירכיה כבצק שתפח יתר על המידה – הינהנו לה לשלום מוזעזע, משל היתה זו הפתעה עצומה באמת לשוב ולפגוש את המורה לספרות מישראל, כפי שהציגה עצמה במשרדן, והנה לפתע היא יושבת לה – פלא של ממש – בכיכר הוורדים היפהפייה, זו שתחת האתר התיירותי בה"א הידיעה של בלואה, טירת הרוכס של מחוז הלואר, שלוש גווטרות של קומותיה העליונות נשרפו באש בשל איזה מאבק דמים קדום, ופמפלט באותיות גותיות, עם סמל משרד התיירות, הרחיב בו רבות. ולא זו בלבד, אלא שהיהודייה, בת שלושים בערך, שלא מאוד נאה היתה בעיניהן, מעמידה גם פנים, סמוקות למדי, כאילו מעולם לא פגשה בהן! כשהיא מצדה דווקא בירכה אותן ב"היי" דחוק, בולעת אותו בשיעול אל תוך כתפה, שלא יתפסו השתיים איך שהיא מורחת את מבטיה על פסל הנסיך יפה התואר, מתנוסס לגובה שני מטרים כמעט, ובצבע קרם תותים לימוני כזה – הוא וכל עור הלטש שעליו ובשר השיש שבתוכו ומחלפות ראשו האדירות, שנפרשו סביבו בגלי אבן, כמיזן מקלעת נקניקיות שמנות, כמותן ראתה שוב ושוב בעוברה על פני הנויות הבשר המצויצות, נשפכות שמה בשרשראות ורדרדות מתוך סלי קש אזוביים. והנה גם

הנסיך המפוסל, הוורדרד־צהבהבי־ירקרק, כמו בשרני וחי למראה, כל שריריו משורגים היטב ותפוחים, ארבע גפיו ארוכות וגדושות און, עשויות מהחומר המצוין שירוקת הגשמים לא יכולה לו, וישבנו המוצק, העירום, מתנשא לעין כצמד מטרידנים. ומשום שישבה מעט מאחוריו, התעלמה כליל מזוג הפקידות הממשלתיות שחלפו־עברו על פניה שנית, מצחקקות ומרשרשות בשקיקי ארוחת הערב שלהן, פוזלות לעברה כרוב משמעות שלא היה בה אלא שיעמום קרתני מעורב בדעות קדומות, קולטת רק את שמץ חיובו הסדוק של הפסל, לפחות מצד זווית פיו הימנית אותה יכלה לראות, וכן את תפיחת ערוותה הקטנה, אה, באמת קטנה מדי... כלומר, ביחס לגודלו של הנסיך, הפסל. היא הצטמררה.

תפוח השמש האדום מעל לנהר ממולה חטא לעיניה בסנוורים. גם הטירה מעליה, עצומת הממדים, מפויחת בפסגותיה, נמסה בשקיעה השתלטנית. לשונות הקיסוס מכל פתחיה וסדקיה ועו בגין דמעות בין הערביים ששיבשו את ראייתה לכדי להבות אפורות־ירוקות. זה לא נכון. לא אמיתי. זה הכל תעתוע אופטי. הכל, ובטח גם האיש, הפסל, היותר מדי יפה, באמת, הכל מלבד האשה החביבה שישבה בכיכר עם שתי בנותיה, בת ארבע גפרורית על גלגליות ותינוקת פוכית בעגלה, שקמו עתה מעם הספסל מנגד כדי ללכת הביתה. בטח לאחד הבתים המקסימים המצטופפים לאורך הסמטאות העתיקות שהובילו לשעון החצוב בגשר, או יכול להיות שירחיקו עד לרובע הדירות עם המרפסות ככל גוני הפסטל, שנבנו לזוגות צעירים על גבעות הפרוור מסביב לעיירה.

בת הארבע ייבבה. גם התינוקת. אבל האמא – צעירה ממנה לפחות בשלוש-חמש שנים – פיטפטה עימן בצרפתית נחושה מאוד. אפילו משכה פעם אחת בקוקייה של בת הארבע, שהתגלגלה ממנה במרי, וכמעט נגחה את מצחה בברכו של הנסיך כדי לתופסה, וי, וי! להושיבה על הספסל ולהסיר את הגורם היחיד שחיבל בתכניתה לפרוש. ומיד. אלור, ז'ה קוט, פטיט מדמואזל – היא אפילו לא תירגמה לעצמה את הצרפתית האמהית העצבנית – ז'ה די, טוט סוויט! אחר, מסיטה מהן את עיניה בעצלות, שבה ובהתה אל קצה הפסל. הוא חייד. טוב, נו, מפה, באלכסון...

מתרווחת בלב נפעם לאחור, על משענת הספסל ספוג השמש, ניתרה בעיניה עם חוד נעלה, כאילו הקפיצה את נעלה מעלה־מטה. מעלה־מטה. אבל לא הקפיצה. רק עיניה רצו: מעלה־מטה. כמה חטובות היו כתפיו, כמה יפה גולפו שוקיו, כמה טוב יכול היה להיות לה חבוקה בזרועותיו, גוף אחד, עם אפולו זה, של טשרניחובסקי (השמיניסטים אף פעם לא ידעו להעריך את המשורר האדמוני על שירו הנועז, המאוהב, והיא התביישה להתאמץ ולחבכו עליהם לכגרות, מלמדת את השיר כבדרך אגב). כן, לשכב ולהתגלגל עימו, חזית וגב, רגליים וידיים, "כל עצם, כל עורק", במיטת האפיריון מנחושת שבחדרה בפונדק, בעודה לבושה לא־כלום או רק מגבת לחה מן הרחצה (המקלחת היתה

פינה בחדר, מוצנעת בוילון פלסטיק סגול מעוטר בפטריות), ומי הכושם החדשים שלה שתהא טבולה בהם כולה...

לראשונה אתמול – מנצלת את מעמד רדתה לארוחת השבת במסעדת הפונדק, שהתגלתה, לתדהמתה, כבעלת כוכב אחד במישלן – הזליפה על עצמה ממי הכושם בניחוח הערער הסוכרי והאשכוליות המרירות, ועדיין, מתקשה להאמין במזלה הטוב, תהתה כיצד תסביר בחדר המורים את משמעות הדבר, ומפקפקת אם בכלל כדאי לה, נבחלה כבר עתה מריחות הכריכים החמצמצים של הגבינה בתוספת המלפפון הכבוש שהביאה מדי בוקר המורה לתנ"ך. אה, אבל אמש, רחוסה היתה המסעדה המשובחת בניחוחות מעדנים ובתושבי בלואה ובכפריים מצוחצחים מהסביבה, ואפילו בכמה משפחות צעירות, מן הפרוורים, על ילדיהן – כמו האמא הזאת ושתי בנותיה שהתגלגלו ממנה סוף-סוף, החוצה מן הכיכר – והיא חגיגית ישבה אתמול בדוחק השולחן ליחיד ליד האח הכבויה, מרחרכת כחולדה שאינה במקומה אחר ריחה יוצא הדופן. השקה של מי-טואלט חדשים לגמרי, טענה המוכרת עם התגית ההפוכה בדיוטי-פרי. תנסי, לא תצטערי. והיא באמת התמכרה לניחוח הרענן-חריף שנרף ממנה, משוכנעת משך כל הארוחה כי בן האזור, כרסתן כבן חמישים, נוקב בה, מנה אחר מנה, הוא ועיניו הכהות, הקרצניות, הוא ורעייתו העדינה כסחלב, הוא ושפמו הגזוז בקפידה. איך שהיא ישבה שם, לברה, המורה מישראל (הוא בירר חרש, מתלקק מעל אוזנו של המלצר), לא מטופחת, אך נקייה, לא מבוגרת עדיין, אך גם לא צעירה, מסתדרת בקושי, עם ירכיה השמנמנות, כנגד השולחן הזעיר, סמוך מדי לאח המסולעת, ואיך לא התביישה להספיג בעזרת הבאגט, שדרשה בנימוס, את רוטב הקסיס בחמאה של הסטייק. לא טועמת כורת מיין הבית שהוגש לה בבקבוק חצי ליטר, ומדי פעם רק שוטפת, בטמטום נבער, את הארוחה במים שהזמינה, בקנקן משפחתי, לשולחנה. אבל הנה, הצפרדעון המנופח ליווה כל לגימה שלה, כל גיע משיערה הלח (הניחו בשבילה על מתלה הווילון רק מגבת בודדת, שכבר היתה ספוגה כולה בתום הניגוב ועל פן בסיסי בכלל לא היה מה לדבר), איך התיזה טיפות מים בריח שמפו סרפדים על זרועה החשופה של המלצרית (בעלת הפונדק) – הו פרדון, נו, נו, מדאם, סה מה פולט; הכרסתן עוד ניסה לשלות בעיניו, לשווא, את המגן-דוד מהפסוקת הצנועה של שדיה במחשוף שמלתה הדבוקה, כי עוד ריססה התיירת נטפי מים לכל עבר, וגם על מפת השולחן המגוהצת, אך הלא צחורה, נטפה, ממטרונת מסכנה שכמותה, כאילו אין מלבדה דבר בעולם שהוא כה רטוב, כה עצוב, כה מושלם.

היא, עכשיו, והפסל.

קמה רוטטת, מוודאת במבט מצודרד כי הכיכר אכן נטושה, והביטה סוף-סוף הישר אל פרצופו של הנסיך המאובן, בחיוכו המלא, בחזהו, וב... נו, שבכל זאת נראה לה קטן, כשלפתע הבחינה בלשלת יונים שדבקה בעצם קרסולו. מוטרדת מיהרה לחטט בתיק

הקנבס שלה, לשלוף משם טישו מדובלל, ללחלוך בלשונה בטרם מחתה רק פעם אחת את הצואה היבשה מעל רגלו, כש...

באחת זינק מטה! בא עדיה ממש –

הוא! הפסל! הישר מבימת האבן שלו, בכיפוף ספורטיבייגברי, מדלג מעל שרשרת הברזל השחורה־זהובה, מתמתח לנגד עיניה, פעורות על כל מסת השיש שלו, כלילת היופי, שהיא עכשיו כבר מסת בשר ודם, בשר ועור ועצמות. היא שיפשפה את עיניה באותו טישו מטונף, כשהוא עמד וצחק לה –

הוא, הפסל!

מקלף ממנה בטבעיות גמורה את שכמיית הטיוול מצמר קל, אותה הטילה בסתמיות על כתפה הבוקר, כשיצאה מיד לאחד ארוחת הבוקר מהפונדק, וכך נותרה שם, פיסת הברד, ממתינה לגשם אפריל בלתי צפוי, אם יירד לו באמצע השיטוט, או לנסוך המפוסל מכיכר הוורדים מתחת לטירה השרופה, שיקום פתאום לתחייה מגוש השיש המטולל, ויתכסה בה, סביב עכוזו, וכבר גם למבושיו – היא השפילה את מבטה שבער – מה פה, מרמואזל אה מסייה, לא מובן?

הוא דיבר אנגלית. אנגלית בריסוק צרפתי נהדר. היא ענתה לו בשפת אמה. עברית טובה. מעט נסערת. הם דיברו ספרות צחה. שוטפת. והנה הסיפור מתחיל כעת, אקוטה... – מרסי, הציע לה את ידו, עיניו הירקרקות מרמוזות על שכמייתה, אותה נחפז לחגור על מותניו.

– אהמ, לשונה היתה בפיה כמו קפיץ. אם תשחררנה, תיָרָה מפיה כדי לפגוע. אבל במי? היכן? במקום זאת לחצה את כפתו האיתנה באלם, הולכת ומאבדת את נשימתה. כעת, כשנשם, גדהמה ממראה בית החוזה החשוף והזע שלו, מחום ידו, מהבל פיו שליטפה וליטפה. היא עצרה, קפואה במקומה, והחלה לבכות.

– אִי־לֵה־לֵה! רטן כנגדה בחיבה, כדרך הצרפתים. וגחן לעברה. בא אליה. ונשק לה. על שפתיה. כורך אותה אליו, על כל מסת הבשר שלו. כן, זה היה חי. אמיתי. לא תעתוע ולא שום־כלום... דווקא מין שעשוע כזה. נעים, חם וחושני. מה תחשוב המורה לתנ"ך? והמורה ההומוסקסואל להיסטוריה ואזרחות, שלא היתה לה כל תכלית עימו, הגם שיצאו יחד כמה פעמים, בגלל אינטרסים שלו, הקשורים בקביעות, וכדי להזין את לשונות הרכיל. לקח לה זמן עד שהבינה. בספרות מקבצים הכל לאט. מעבדים את הפרטים בזהירות. מתעכבים על כל מלה. כל מוטיב, סמל והקשר. ולא על מנת להפיק תועלת, להגיע למסקנה יישומית וחד־משמעית. ובכלל, למה לצמצם? למה להסיק? מה זה פה, מעברדה? די בחוויות. בתחושות. ברגש שעכשיו פשוט מציף אותה –

– תתחיל מהלשון, היא התחננה לרגש. כדי שאוכל לדבר. עוד מעט. בסוף הנשיקה. והלשון הגדולה שלו כאילו הקשיבה לה, אכלה אותה ממש. נוגסת בה ביס אחרי ביס.

והמנהלת? מה תגיד מנהלת התיכון הקשוחה שלה? אלמנת צה"ל ונשואה בשנית. והיא, הרווקה, שכבר נמאס לה לחפש. לחלום. כל משחקי הפנויים-פנויות: ערבי ירח מלא ושירה בציבור בראש הנקרה, ההרצאות המופרכות על אמנות טיבטית כחורף, כשאף שפוי נשוי לא יוצא מפתח ביתו, וגם כל אותן מסיבות מאולצות – היא מיצמצמה בדמעות, הנשיקה נוזלת מפיה כסוכריה עצומת מידות – שאירגנו זוגות עם קוטג', כולסטרול גבוה ומשכנתאות, שבים ומגרדים למענה איזה מנהל חשבונות מסניף בנק נידח או משרדי חברה בע"מ, כזה שעוד גר עם אמא שלו. או אבא שלו. שיש לו אקזמה בצוואר, במותניים ובטח גם בישבן. וכל הערב הוא מפשפש בחסכוניותיה, כמה צברה, כמה ירשה, כי בגילם הוא לא מוכן בשום פנים ואופן להתחלק כלכלית!

והנה זה, הפסל, האיש, הגבר – והרי הוא בכלל נסיד! הוא זה ששרף את הטירה או זה שבגללו נשרפה. מתחכך בה, הנסיד, מכף רגל ועד ראש: גב וחזית, ידיים ורגליים, "כל עצם, כל עורק", כשלפתע, באחת, הוא מתנתק ממנה, מחריב את עולמה, עד שחזק ומתנשף הוא מתקרב – נלך אלייך, לפונדק? איי אם סורי, אבל יש עלי עוד כמה חתימות יונים, והגשם הזה, שירד אתמול, טוט לה נווי, ועשה לי אוזב באוזניים... אם לא אכפת לך אווידמון (כמובן, בצרפתית)...

אכפת לה? האם לא בגלל זה התעקשה על מקלחת פרטית בחדר? האם לא בשל כך הביעה הבוקר תרעומת באוזני החדרנית (בעלת הפונדק), כי זה שהיא לבד לא מצדיק להניח בחדרה רק מגבת אחת! וכן, בהזדמנות הזאת, היא דורשת עוד כרית, בבקשה! לקריאה! אז איכפת לה? איכפת לה אם ירימו גבה על שכבר בערב השני לשהותה כאן היא מביאה עימה גבר לחדר? איכפת לה שבכלל לא טרחה לברר אם מותר, אם ירשו לה להכניס אורח, פרדון, את נסיד השאטו שלכם, הפסל העתיק, וי, מכיכר הוורדים? הוא רוצה להתקלח אצלי, אפשר? גם נשכב אחר כך, בטח. טוט לה נווי. זה בסדר מצדכם, נכון?

שור־שור, אוסף אותה הנסיד אליו, למלוא קומתה ומשקלה, עונה בשם נתיניו ההמומים, ומניף אותה – הופ – בזרועותיו, כל הדרך, עד לפונדק, ומספר לה, די בקיצור, את כל מה שכתבו עליו בפמפלט ההיסטורי אצל הממונה על התיירות מטעם העירייה, ומוסיף ידע אישי, אמיתי לגמרי. כי שום דבר ממאבק הרמים ההוא לא קרה בגלל ירושה, כלומר כסהמלכות, הכל דווקא התרגש בשל נקמת ארוסה לשעבר של אשתו, שזכה בעצמו, בסוף, באיזה מחוז מרוחק, אבל לא שכח ולא סלה, ובא עליהם, בליל סערה נוראי אחד, באמצע דצמבר, כשכל הלואר עלה על גדותיו, כדי לתבוע את עלבונו, והוא מלווה בכמה מחייליו, מצוידים בלפידים ובכדורי אבק שריפה. ומזלם – המר, אם אפשר לומר זאת כך – שהנהר גאה באותו לילה והציל את יסודות השאטו, ואת אשתו האהובה שהתגוררה אז למטה בגלל הריונה המתקדם, ורק הוא, שמנהג היה

לו, להשקיף על הכוכבים ועל כן שהה אז, בעת הפשיטה, עם נאמניו במגדל, רק הוא נחנק בעשן כשכל הקומות העליונות עלו באש ורוכ לגיונו נשרף.

הה, היסטוריה עבשה, עבר מפויח, מה שהיה היה, הלא כן, מאיכל? והנה, בנו נולד, ובנה בשביל אמו טירה חדשה, צנועה יותר, בגלל פזרנותה, מעברו האחר של הנהר, והשושלת ניצלה, וי מוֹן־פטיט, תחי השושלת הארורה. ולמרות שפוסל באבן, הרי לא באמת מת בלילה ההוא, אבל הם נחפזו וקברוהו חי! הרי לה, נאמנים ערלי לב והיסטוריונים שדמיונם קצרו! וכשחוטב באבן, בידי פרח פסלים שהפליג הנה מוונציה, באה נשמתו, דווקא חיונית וסולחת, והסתננה לתוך השיש לתמיד, ומאז הוא, איך לומר, קצת משכיר עצמו לתיירות בודדות ויפות כמוך, מוֹן שרי, איכפת לה? באשר זו דרכו לשוב לחיים, לאיזו מקלחת הגונה, ארוחה טובה וקינוחי אהבה, זאת אומרת, עד כמה שיתיר להם הזמן האכזר, הדחוק, שמייטיב יותר מכל למחוק, לטשטש ולמחוק, ואולי כך מוטב, כי טוב הערפל הנאמן על פני חלקי האמת הבוגדנית, ואת השקר, הבדיה והכזב כדאי שנשאיר, מיי דיר, לצבועים המחטטים בפרש, מוצצי השלדים והגולגלות, ויזוי – הינהן לה הנסיך, המתנסח נהדר. חופן אותה כצמר, וסופג בתאוה את חום גופה ההולם כולו בשרידי הבושם הנפלא שקנתה – וכמה טוב שהתפתתה אז, בדיוטי־פרי, וקנתה שלושה בקבוקונים במבצע – ואת כל סיפוריה הוא שואב ומאמץ, סיפורים שהנצו פתאום על לשונה, שבבת אחת ניתרה בחיכה. ופלא איך לא צנחה לשונה מפיה כבר קודם, כחוט קסם אדום, והשתלשלה לכל עבר מרוב מלים, תיאורים חיים והדגמות – כי הוא מספר לה? לה? הנה, למשל, המורה להיסטוריה ואזרחות הזה, בתיכון בו היא מלמדת, קובי רשת, שהיה קצין מודיעין בצה"ל, וגם נראה לא רע – קצת נמוך, אם להודות על האמת, אבל לא נורא – והיא כבר חשבה מי־יודע־מה ייצא לה ממנו, כשנוכחה בפתיחת השנה הראשונה שלה במוסד שהוא בכלל רווק! לא להאמיני! רווק בגילוי! בתיכון מפוצץ מרוב מורות ויועצות, עם סיפורי חמות ומחלות ילדים, ופרחי הוראה צעירות, מאורסות כולן, ותיכוניםסטיות חסרות מעצורים, לעתים, לגמרי בראשית לבלובן – האם מבין הוד מעלתו, הנסיך – שארל, שארל דה לוארמון השלישי, אבל שורלי, די מתוקתי בשארל, קטע הנסיך את שטף דיבורה, מנשק אותה קלילות על קצה אפה הקפוא.

– יואלה, נשנקה לרגע המורה לספרות, יואלה קופפרמן, אין, אין לי קיצור...

– יואלה, טעם הנסיך בפיו את שמה כאילו היה ממתק מזרחי, מסעיר חושים, ואחר כך, מסוקרן כולו, עודד אותה שתמשיך בסיפורה על הטיצ'ר הפחדן. יו סד קובי־בי, די־נט יו? קובי־בי סמת'ינג? והיא חשבה שתגמור רק מהדרך בה הגה את שמו של הפלוץ הלטנטי עם דירת הגן השוקעת שלו בכפר יונה, ובלי לחשוב שבה והרכיקה את שפתיה אל פיו השוקק של הנסיך, ששתה אותה כשמפניה תוססת, צוננת, כאילו לא ירוה ממנה לעולם. לעולם.

בפונדק לא הבחינו בהם, בקושי בה. היא בירכה, מגומגמת מעט, את המשפחה המנהלת שהסבה בסלון הפרטי מול החדשות במקלט, אגב שמעדה על שלוש מדרגות העץ, מבולבלת לגמרי, אומרת פרדון ללובי השומם, החשוך, ושוב בונסואר מצחיק וחרוך לבעלים, שבאייחשק הסבו את ראשם מהמרקע, לראות כי זוהי רק המורה הנודניקית מישראל. וחבל שהיא לא רואה איך מככבים בני עמה, צולבי ישו, על המסך, יורים על ילדים שלא חטאו, והורסים בתים של פליטים אומללים. אבל אהה, חושבת המורה, אילו ראו את גסיכם, בשר ודם, בכל ממדי האבן אשר לו, טס חרש במדרגות, אל חדרה, לשם היא מזדרזת בעצמה, נוטלת את המפתח ונועלת – אותה ואותה בפנים! בחדרה אשר בפונדק! אפשר להאמין? והולכת כעת, כאילו על מים, כדי ללטוש בחיזיון שאין מופלא ממנו: איך עומד לו שארל בקרן החדר שיועד לרחצה, הווילון הסגלגל עם הפטרת מופשל כולו, לגלות את המים הזורמים על גבו, עכוזו וירכיו העבותות, ואיך קולחים המים כיהלומים מומסים על חלקת שיש אדמדמת, שהיא בכלל בשר מגולף יפה, רקמה סמוקה, מתוחה וזוהרת, הו, מון דייה –

צנחה המורה לספרות מעולפת על מיטתה, ואלמלא היה זה סיפור אמיתי, מין סיפור אהבהבים, חובב אמנות, של חופשת פסח קצרצרה, ודאי היתה הוזה המסכנה את טשרניחובסקי האשמאי, בכבודו ובעצמו, בחדרה, או את קובי רשת, הפוסח על שתי הסעיפים, כאן לידה (היא אכן סיפרה לו, בחצי חיור, ליד מגרש ההתעמלות הרועש, על הדיל הקסום ללואר, ממתנה לראות מה תהא תגובתו אבל כמו שחשבה, נתקף הקובי בי חרדה וקישקש משהו על כך שסגר את כל החופש לברוק עבודות, וגם דפקו לו שני ימי מילואים בשכם, שגרת אימונים קצרה, קראו לזה, ועוד חייב היה, בשובו, להתארגן עם החומר של תלמידיו לבגרות על מלחמת העולם השנייה) אבל הנה זה... כן, פה... ממש ככה, הנסיד! ונשימתה נעתקת, ולבה בוכה בקרבה באושר הרוחה כל מלה, כל ניסיון להפיק משהו מתוך מיתרי הקול, ולהגות הברות בעלות תוכן או אפילו חפות מכל משמעות; וזה רק, כריכן, לא אמיתי, פנטסטי, אבל לעזאזל, חי! חי מאוד! חושני ומטורף מרוב חמימות ונעימות, עור ובשר ונשיקות רטובות. ורגע, רגע, אומרת הודפת המורה לספרות את הנסיד הלהוט, שכעת זו המגבת הכרוכה חזק על מותניו – טוב, מה היא רוצה, יואלה קופפרמן? גם לפנטזיה יש גבול! – אבל שנייה, כי גם אני חייבת להתקלח, שארל, אתה יודע, הישראלים יש להם איזה שייגעון עם מים וסבון, וטוב לדעת, באמת, שגם אצלכם, הצרפתים זה ככה... אבל מרד, מה היא מקשקשת פתאום? לא חשוב. לא חשוב, כי שארל כבר מפלרטט עם הטלפון, מזמין מקום אינטימי לשניים במסעדת עלית נוספת, פה, בבלואה, לארוחת מלכים –

– אהה, מלכים, וי, וי, עם נוף לנחר ויין מובחר, והאם עוד נותר להם במרתף משהו מזמנו שלו? הריהו, איט איז וונדרפול! הענבים הצעירים ההם, מה שנהיה מהם בחלוף

השנים, הוא אומר לה, סה מז'יק לה'נטור... ואחר כך, כשהוא מסתלק להרף עין כדי לגנוב בגדי גבר מדירתם של בעלי הפונדק, נבהלת המורה כאילו כל רגע עלול הוא לא לחזור, ועל כך אינה רוצה לחשוב אפילו, שהנה, כבר היא בשלב ההזלפה, מלוא ענני בושם ממי הטואלט המיוחדים, שכמותם לא ראתה פה בשום פרפומריה מאז הגיעה, אך מה זה משנה? היא הלוא אמיתית, וכמותה הריח והפסל, שארל, שכבר חמק בחזרה, לכוש מכף רגל נעולה בנעל בוהקת, בעלת אבזם צדי, ועד צוואר בגולף תכלכל, מצמר רק, ובחליפה נאה שחורה. וגם הוא מבושם. מין מיטואלט גבריים, נושכים את הנחיריים במשב חד, ושוב הם מתנשקים, ושכים ואזולים בלאט מן הפונדק, צועדים מחובקים ומתנשקים, וכמה חבל, כמה חבל, מצרה המורה בליבה, שאולם המכירה של הקטנועים סגור עכשיו, ואין איש על המדרכה, זולתם, שהם משתקפים כזוג ועוד זוג, לאורך כל חלון הראווה, מדברים בשקיקה ונושקים לנשימה במורד הדרך למסעדת הפאר מתחת לטירה. בחיי, הטירה שלו עצמה!

והנה, מטה-מעלה, על צוק פראי ונישא, זורם השם על השלט, "מסעדת הנסיד", מטיל מטבעות אור על הנהר. וי, סה מאניפיק, אנד אה ורי גור לייט, איזנט איט? צוחק שארל, כשהיא חושבת לה פתאום, ברוח הערב, כמה נשים, תיירות מזרמנות, כבר הביא לכאן, הדון ז'ואן הוזה, כמה בזול הוא קם לתחייה, כמה בקלות ובלי שום מאמץ, למרות שברגע הבא, בו הוא שב ומניף אותה – מתנת גוף מתוקה בזרועותיו – מוחקת המורה מלבה כל חשד לזדון, כל רמז לחבלה, מוחלת לו על הכל, על הכל, גם כשהוא מתעקש להאכילה, מניח בין שפתייה את המזלג שבעזרתו הוא נוגס מן השליו בערמונים, ובקפדנות רבה הוא ממתין עד אשר יפליג הבשר על ים הלשון שלה, פנימה לתוך מערבולת הטעמים, ושוב נשיקה, ועוד פירור על המזלג, ולטיפה, לחישה וקינוח, ולוגם יין (הוא מלמד אותה ללגום, אה, יואלה, וואלה), וצרור נשיקות עמוקות-עמוקות, עד שבשובם לפונדק כל תחתונה לחים ופטמותיה מחודדות כעפרונות שהיא דורשת מתלמידה להצטייד בהם למבחנים, ואת בושמה גנב הרוח, ומזמן כל עורה ליטפו הנהר, והנה, רק שפתייה עורן מנושקות ובשרה חבוקי-חבוק, נמעך ממש, נמחק בעדינות, ג'נטלי, וי? אבל לא, לא! הוא לא מכאיב! אתה לא מכאיב לי, מון אמור, שארל, ורק הערב הזה שלא נו, כמו שאומרים – וחבל בכלל לחטוא פה בשמץ קלישאה – למעט יס, יואלה, מיי לאב, אינ'אה-מינט, טוט סוויט, כבר...

הם עלו למיטת האפיריון שבחדרה כאל מקלעת צללים. החשיכה בחדר, חלונו פנה לעבר שיפולי גג רעפים סמור כפרוות חולד מתחכך בכמה בוקיצות רדומות, החשיכה קלחה סביבם בגלים רכים. מפנקים. הוא פשט את בגדיה ללא קושי, מותירה סוף כל סוף בשרידי בושמה החדש בלבד, ואותו בבשרו שבטעם הנהר. היא ליקקה בחופזה את כתפו. מיחלת להצלחת המבחן. אה, קובי רשת, אילו רק פרשת את רשת המודיעין

שלך עד לכאן וראית אותי עכשיו... הלוא היית מקנא בי, בין כך ובין כך! חשבה המורה לספרות כשהניח אותה שארל על המיטה הכבדה, כשגנחה בחשק, וסוף־סוף נחת עליה, במלוא גופו הענק, המושלם, ובכל חמוקי בשרו הרותח, נע ונד עליה כקורבן היסטוריה נדרף, כצלם זיכרון מיוסר, לש את שדיה, בטנה ועוגות הספוג של ירכיה. הו, שארל־שארל, צייתה לו, מיישרת את רגליה ברעב בוא, שארל, הו, שארל! ובאמת, אחרון־אחרון שיחררה מתחתונה – כשל של ממש – ופלוש לתוכה, אהה... עם כל ארבע אצבעותיו: לא! לא, שארל, התאוננה. בוא אתה, כולך, פליז, התבלבלה לפתע באנגלית קורעת לב, שולחת את ידה לעבר מבושי אפולו שלה, שבאמת נותרו קצת מרוחקים. יכול להיות? עד עכשיו? העודם מבושים? מהוססים? אחרי ככלות הכל, כל הזמן הזה הוא עומד שם, בגשם ובשמש, בסופות ובשלגים, ללא תנועה, ללא רצון, שנים על שנים, חשוף לכל תופעות הטבע ועריצותו, לכל יד של קלושאר ונבל, ולכל ידיו אבן של נער משועמם – יכול להיות?

אבל משנגעה סוף־סוף ידה במקום שהנסיך כל הזמן התעקש למלט ממנה, מנרנד את אגניו אנה ואנה, מעל גבי הסדינים ומעליה – לא חפנה ידה אלא גוש שיש קר. קטן. כדרורן אבן מת.

– שארל! צעקה. התביישה אבל צעקה. בו ברגע קם הנסיך על ברכיו, התיישב מוטה ממנה, מכסה על עצמו בירך קשתית אחת, ופניו החפויות בידיו. וי, יואלה, אמר, וקולו כגווילים שנתפסו באש, במקום הזה אני תמיד נשאר מה שאני. במקום הזה אני מת. ככה נגזר.

ולא עזר לו. לא עזר לו גם כשהבטיח לה, מניסיון עצום שצבר – כלי־כך הרבה תיירות מקסימות, בודדות, שהגיעו לחופשה חלומית בת שבוע, כלי־כך הרבה נשים עצובות, מורעבות, שכמהו לליל אהבה, בנכר – אור־להלהלהלהלה, יואלה, יו קומפליטלי אקז'רייט! יש לו שיטות להבטיח לה סיפוק מלא, סרטנמאן, אמיתי. אלור, מון שרי, הוא נשבע לה, תני בי אמן.

כן, אבל לא יואלה. לא יואלה קופפרמן, המורה לספרות בתיכון ע"ש יצחק רבין בהרצליה. דמעות דקרו פתאום את עיניה, והיא התגעגעה לאפולו המצהיב והישן של טרניחובסקי. בקושי צלח את הזמן, בקושי הביע את לחלוחית האמן וגבורתו, את כמיהת המיוזג, אבל הוא לפחות היה דפוס. חקוק בבשרה. הוא לפחות לא נטע בה שום אשליה מעבר למלים. ולא, הנסיך הצרפתי הזה לעולם לא יבין זאת. זה כבר היה קשור ישירות בגורל העם היהודי. הוא ימות על קידוש השם, אבל לא יקדש את הכזב. את הפסל, האליל והמסכה. איך להסביר לך, שארל?

אני חושבת שמוטב שתלך עכשיו אמרה לו בקול חנוק, כפי ששמעה פעמים כה רבות בעבר את נשות הטלנובלות פועות. אני חושבת שכדאי שתעזוב... הנסיך קם מרצונו,

מושפל, והתגנב חרש, כבושם זול, מבעד לדלת. למחרת לא עמדה בפיתוי והציצה בו מבעד לגדר הוורדים הפורחות בכיכר. היכרנה? היבכה את הרייב?
האביב היה בשיאו והפסל היה מוקף בילדי גנים שבאו לשמוע את סיפורו, הלוא הוא סיפורם, ולגמול לו על יפי הזיכרון שאצר למענם בשלל זרי דפנה למרגלותיו ובליטופיהם המעריצים, חרף אזהרותיהן הסלחניות של הגננות. המורה לספרות הבליעה חיוך של בוז, וחשה עלובה וזרה מתמיד. מילא שהוא קם לתחייה בלי שום אזהרה מוקדמת, מילא שטילטל את הלב והתסיס בה את החשק, גרוש הבטחות, כפי שלא חשה או האמינה על עצמה מעודה – אבל זה, שהזה שלו יישאר בסוף רק פסל? אבן? וככה זה גם ייגמר? לעולמים?!

מצטערת, יואלה. אבל זה הסיפור. בבקשה, אל תבכי.

ובדיוק אז חלפו עברו במדרכה ממול שתי הפקידות הממשלתיות, הלגלגניות, קרובות מאוד להבחין בה. אבל אני כבר ריחמתי עליה, והפניתי את ראשיהן הצדה, לעבר חלון ראויה של תמרוקייה קטנה אשר בדיוק בישרה את השקתו של בושם חדש מפריז. ומשום שחסתי עליה, החלטתי שכאן גם המקום הנכון ביותר לסיים את הסיפור. וזהו, סה פיני. אורוואר, יואלה. להתראות.

נתלי-מון שפונט

שישה שירים

הדברים שאני עושה בשבילך

אוספת את שרשראות הכסף המרקעות
למרות שאף פעמון לא מצלצל בשבילנו במרחבים הקלו,
גם החייה הכי יפה שלה יפגם מריח השרפה
ומראה האנשים החרוכים.
להתערבב בין ההמוץ בלי שירגישו בה,
האמנות של העננים.

טביעת אצבע

לא משנה קומתה של הדלת,
שאני צפה ברוחים בין העננים לאזוב.

לא משנים העורכים הרכים ועינם המגנקות,
שבילו הקפוא של מלח בודד
שצל הבקר אוכל אותו.

לא משנה שאני!

לא משנה. תקתוק הצפרים במרדב,
חפוש המריר של הדביבון, צחוקם
הזהיר של השרשים

מרגניות מלוא הפה! משנה,
משנה מאד.

בקוסטה בראווה המים זוהרים הלילה

לְבִסּוֹף גּוֹתְרָנוּ אֶתָּה וְאֲנִי.
יְחִידִים בְּרוֹעוֹתֵיהֶם הַחוֹתְכוֹת
שֶׁל הָעֶשְׂבִּים, תְּלוּיִים בְּפִי הַשַּׁחַר.

מְסַרְתִּי אֶת יָדִי
לְשָׂרִיקַת הַתְּפוּחִים.

מְסַרְתִּי אֶת יָדִיךְ
לְגַעִית הַחֲלוּמוֹת.

מְסַרְתִּי אֶת עֵינֵי
לְיִלְדֵי הַקְּלִירוֹסְקוֹפֵי הַשְּׁבוּרִים.

מְסַרְתִּי אֶת עֵינֶיךָ
לְנִשְׁיִמַת הַשָּׁרָשִׁים הָרְקוּבִים.

בְּטֶזַן צְבֹתָהּ בְּטֶזַן.
בְּטֶזַנָּה, לְתֵאוֹת הָאֲדָמָה וְהַמַּעֲצִים
בְּטֶזַנִי לְרַעֲיֶדֶת הָאוֹרוֹת וְהַעֲצִים הַלוֹחֲשִׁים.

מְסַרְתִּי אֶת שִׁפְתֶיךָ וְאֶת רַגְלֵי הַסְּכָרִיָּה שֶׁלְךָ
לְעֻזּוֹבַת הַדְּבִים.

מְסַרְתִּי אֶת שִׁפְתֵי וְאֶת רַגְלֵי הַטְּבוּעוֹת
לְהַקְשׁוֹת אֶת גְּבִישֵׁי הַסְּכָר הָרוֹטְטִים
שֶׁהִתְנַפְּלוּ בַתְּאוּהָ עַל חֲלִיוֹ שֶׁל הַלֵּב.

גּוֹתְרוּ לִי רַק אֲנִי.

גּוֹתְרֵ לְךָ רַק לְבַד הַיְרֵחִי.

נִתֵּן לְשִׁמוּעַ, לְחֹשֶׁשׁ, לֹא לֹמֵר, לֹא לְגַעֵת
לְזוֹהַר בְּמַחֲוֶלָה הָרַגְעִי שֶׁל רוּחַ מְנַקֶּבֶת
בְּמַסְעָה אֶל קוֹנְכֵיֹת הַזְּמַן הַמְרַצְדוֹת

המשורר בין הלגונות

פתחו את הדלתות לצפות
בירח הטורף את ידיו
פתחו את הדלתות
למתקפה האלימה של העיר
בה השלטים
בוערים בפניהם הגאות
של הסוסים
עיניהם חסרות המנוחה
עוצרות את התנועה
פתחו את הדלתות, פתחו את החלונות!
ישנו כנפים זוהרות
פיות פעורים כגלי ים,
לבנים חמות באדמימות סמוקה
ולחישתם הנמוכה של כבלים חשמליים
בטון,
בטון,
אצבעותיו,
ורידיו,
של האיש חסר המנוחה
צדודיתו
פונה אל להבת הנר
ושנתו בין ידיו.

בלילות מאוחרים הפסל אומר למשורר

במדריד,
במעונות הסטודנטים,
אוֹחֲזִים הַסּוֹסִים שׁוֹשְׁנִים בְּשִׁינֵיהֶם
וְהַצּוֹעֲנִים מְצִיפִים אֶת הַיָּרֵחַ
בְּדָם שְׁנֵטֶף מְשָׁרְשִׁים מְרִים.

מִסְגֶּרֶת הַמָּטָה
מְשַׁמֶּרֶת אֶת אֲצָבָעוֹת הַפֶּסֶל
עַל גּוֹ הַחֲלוֹם,
עֲרוֹת הַתְּפוּחִים
נִכְרָת בְּקִשּׁוֹת פְּעִימוֹת לְבוֹ.

הַקְּנָאָה מְצִיפָה אֶת הַחֶדֶר
בְּיָדֶיהָ הַשְּׂסוּעוֹת
וְעֲצָמוֹת הַבְּרִבּוֹר הַלְּבָנוֹת
לוֹגְמוֹת מוֹרִידֶיהָ

בַּחֶשֶׁךְ שְׁעֵצָב,
הַפֶּסֶל אֹמֵר לְמִשׁוֹרֵר:
הָאֵהָבָה שְׁהִיְתָה כְּאֵן פֶּעַם
רוֹקְנָה אֶת הַגּוֹף, מוֹתִירָה אוֹתוֹ
לְחֻמְלַת הַגְּלִים.

יצחק לאור

"אני עומד מולם בעמידה של עם מול עם"

א. ב. יהושע ו"השנאה המזרחית" לערבים:

קווים לדמותה של גזענות בין מיעוטים בישראל

הקדמה: אכזריות

השקיפות האידיאולוגית בספרות של א. ב. יהושע, מחד גיסא, והפופולריות שלה בקרב קהל קוראים מסוים, מאידך גיסא, מעניקות הזדמנות חוזרת לקרוא באמצעותה משהו בסבך הגדול והמתערפל של חיינו המדומיינים, כלומר משהו על האופן שבו אנחנו מסבירים לעצמנו "איך זה שאנחנו נמצאים איפה שאנחנו נמצאים". קודם שאערוך מחדש את מחשבותי על א. ב. יהושע ומה שהוא מייצג, אני מבקש לקרוא חלק מראיון מאוחר עם הסופר. הראיון נערך באביב של 2004 לקראת צאת ספרו "שליחותו של הממונה על משאבי אנוש":

יכול להיות שתהיה מלחמה עם הפלסטינים. זה לא הכרחי, זה לא בלתי אפשרי. אבל אם תהיה מלחמה זו תהיה מלחמה קצרה מאוד. אולי מלחמה של שישה ימים. כיוון שאחרי שנוציא את ההתנחלויות ואחרי שנפסיק להיות צבא כיבוש, כל כללי המלחמה יהיו אחרים. אנחנו נפעיל את מלוא כוחנו. לא נצטרך לרוץ לחפש את המחבל הזה או המסית הזה, אלא נפעיל כוח כלפי אוכלוסיה שלמה. נפעיל כוח באופן טוטאלי... זו תהיה מלחמה לגמרי אחרת. היא תהיה הרבה יותר קשה לפלסטינים. אם הם יירו טילי קסאם על אשקלון אנחנו נפסיק את החשמל בעזה. נפסיק את התקשורת בעזה. נמנע מעזה דלק. נפעיל את מלוא כוחנו כפי שעשינו מול המצרים בערי התעלה ב־1969, ואז, כשהסבל הפלסטיני יהיה לגמרי אחר, הרבה יותר חמור, הם בעצמם יחסלו את הטרור. העם הפלסטיני עצמו יכבוש את הטרור. לא תהיה לו ברירה אחרת... שיפסיקו את הירי. לא משנה אם זו תהיה הרשות או החמאס. מי שייקח אחריות לדלק, לחשמל ולבתי החולים ויראה שהם לא מתפקדים, יפעל בתוך ימים ספורים כדי להפסיק את ירי הקסאם. המצב החדש ישנה לחלוטין את כללי המשחק... לא מלחמה רצויה, אבל בהחלט מלחמה מטהרת. מלחמה שתבהיר לפלסטינים שהם ריבוניים. הסבל שהם יסבלו במצב של אחרי כיבוש יבהיר להם שהם חייבים להפסיק את האלימות כיוון שכעת הם ריבוניים. כי מרגע שאנחנו ניסוג אני לא רוצה לדעת בכלל את שמותיהם. אני לא רוצה שום מערכת אישית איתם. אני כבר לא במצב

של כיבוש ושיטור ובצלם. אלא אני עומד מולם בעמידה של עם מול עם. מדינה מול מדינה. ואני לא הולך לבצע פשעי מלחמה לשמם, אבל אני מציב כנגדם את כל כוחי. אם יש ירי על אשקלון אין חשמל בעזה. ("הפסיון של יהושע", ראיון עם א. ב. יהושע, מוסף "הארץ", 19.3.2004)

שימו לב רק למשפט הקצרצר "לא נצטרך לרוץ לחפש את המחבל הזה או המסית הזה". במארס 2004, כאשר נערך הראיון הזה, הגיע ההרג השיטתי של פעילי אינתיפאדה בשטחים לממדים של ציד אדם יומיומי – בתי המעצר ובתי הסוהר מלאים, מחנות המעצר מתפקעים, וצה"ל הורג בלא הבחנה "מחבלים בדרכם לפיגוע בארץ". מה שאירע באמת, בכליכך הרבה מקרים, היה כניסה של מחסלים למקומות ציבוריים, בתי קפה, מוסכים, והריגה של כל מי שנמצא בסביבת ה"ניידון למוות". המכבסה הלשונית של יהושע היא באמת משהו שלא כאן המקום לעמוד עליו, אלא רק להפנות אליו את תשומת הלב, בתוך הקשר שנצטרך לרון בו בפעם אחרת: ההידרדרות המוסרית של חיינו למקום שאינו מבחין עוד בין טוב לרע. הנה קלות הרצח בראיון עם יהושע: "הם" יורים קסאם, "אנחנו" מפסיקים "להם" את החשמל. באיזו קלות מופסק החשמל לתינוקות של עזה, באיזו קלות אוזל הדלק בבתי החולים שלה, במשאבות המים שלה. שימו לב ל"הם" שלו, ובעיקר להמלצות לביצוע פשעי מלחמה. בתוכם אני מבקש לברר משהו, את הקשר בין "הם" ל"אנחנו" ולפשעי מלחמה כהמלצות של סופר בראיון זחוח של סוף שבוע.

נכון, את הפרוורסיה הזאת אפשר לשמוע מעל גלי האתר, בטלפונים התזויתיים של המאזינים. את הסאדיזם הזה יהושע לא המציא ואפילו לא המאזינים המטלפנים ודורשים לנתק "להם" את המים, או להפגיו "אותם", או להרוג "בהם" בהמוניהם. צה"ל כבר ביצע בעבר פשעים כאלה, כמו הרעבה המונית באינתיפאדה הקודמת, החשכה כביירות ובערי התעלה והפצצת אוכלוסיה אזרחית. ובכל זאת, גם בהקשר הזה, ראוי לשים לב לשיא: "לא מלחמה רצויה, אבל בהחלט מלחמה מטהרת. מלחמה שתבהיר לפלסטינים שהם ריבונים".

חשוב לעמוד על המקום שבו בונה יהושע את ה"אנחנו". רק במקום ההוא של "אנחנו", יש לו "אני", אלא ש"אנחנו" זקוקים כמוכל ל"הם", כדי להיות "אנחנו", כדי להיות "אני". אין לו "אני", אלא בתוך ה"אנחנו".

בעבר ניסיתי לקרוא את א. ב. יהושע כחלק מהמנגנון האידיאולוגי של המדינה. במסה הזאת אני מבקש לזוז קצת מן ההנחה הזאת, ולתאר את המאפיין האתני של גזענותו, כחלק ספציפי של אותו מנגנון: יהושע כסימפטום של שנאה "מזרחית" לערבים, או שנאה מזרחית למזרח, שנאה מודרכת, כמוכז. דווקא מרכזיותו של יהושע בחיים הספרותיים של ישראל, והעדר המעצורים הלשוניים שלו בראיונות, יכולים לתרום משהו להכנת המנגנון הסבוך של "שנאת המזרח בישראל".

"במובן מסוים אני נביא"

ב־1 בספטמבר 2000, ממש לפני שפרצה האינתיפאדה השנייה, שידרה הטלוויזיה ההולנדית דיאלוג בין יהושע לבין הסופרת והקולנוענית הפלסטינית מרמאללה, ליאנה באדר. יהושע הוצג בתכנית כ"פעיל שלום שכמעט נרדף בארץ על שמאלנותו", ודיבר במידה גדולה והולכת של אדנות נגד באדר, שהתלוננה על המצוקה הפלסטינית בעידן אוסלו. הנה כך הוא מטיף לה:

עכשיו אני ממש כועס, עכשיו אני ממש כועס, כי את לא הוגנת. היתה כאן אינתיפאדה, וכל יום נפצע פלסטיני, והיו ישראלים שנפצעו, היתה מלחמה כל הזמן. כבר שלוש-ארבע שנים [של הסכמי אוסלו] אין טרור. הכל רגוע, אין הפגנות, אולי פה ושם, אבל פחות, אז את לא יכולה לומר שזה אותו מצב. יש שיפור...

<p>לכם יש המדינה שלכם, לכם יש הביטחון שלכם. לכם יש הכל, אבל אני, אני חיה ככה באוויר.</p> <p>[מתפרץ] לא, לא, את לא....</p> <p>אין לי מדינה, אין לי שום ביטחון, ומסביב שורדים את הארמה שלי כל הזמן... אל תעשי כאילו אתם יותר מסכנים ממה שאתם באמת. יש לכם בעיות, אבל... [מנסה לשווא לסיים משפט] זו המציאות... יש לכם משטרה, יש לכם כבר מין צבא שלכם, כשאני בא לרמאללה אני רואה את השוטרים הפלסטיניים עם הקלשניקובים יושבים שם וכן הלאה, יש לכם את ערפאת, שמתקבל בכל העולם כמו ראש ממשלה. אתה אולי יכול להאמין במשטרה הזאת. אני לא מאמינה במשטרה הזאת... [מנסה לקטוע אותה] תאמיני, תאמיני... כי מה היא עושה בשבילי? כשהתנהלויות שורדות את הארמה שלי כל הזמן... [משתיק אותה] לא. הן לא...</p>	<p>באדר</p> <p>יהושע</p> <p>באדר</p> <p>יהושע</p> <p>באדר</p> <p>יהושע</p> <p>באדר</p> <p>יהושע</p> <p>באדר</p> <p>יהושע</p>
---	--

בקצרה, בתקופת אוסלו דרש יהושע מהפלסטינים לראות בחד־צדדיות של ההסכם עניין דו־צדדי, ואולם, משנכשלה ה"דו־צדדיות", האשים את הקורבן. כמעט ארבע שנים לאחר מכן, במארס 2004, בראיון למוסף "הארץ", אמר יהושע: "אבל זה נכון שבמובן מסוים אני נביא החד־צדדיות. לא הייתי לבר בזה. היינו קבוצה קטנה. ראינו את ההתנהגות הפלסטינית בקמפ דייוויד וראינו את ההתאבדויות האלה והגענו למסקנה שמוכרחים להתנתק. הבנו שהתפיסה הישנה של השמאל, של שטחים תמורת שלום, לא עובדת." (מוסף "הארץ", 19.3.2004).

נביא הוא לא היה אף פעם, גם לא של ה"חד־צדדיות". גם כאן הלך אחרי הרוב, וכאשר הרוב היה "נכון" היה גם יהושע "נכון". ככה, השתייך לאותה קבוצה של אנשי שמאל

ציונים, שסייעה לבנות את העמדה הישראלית הרשמית, לפיה "הצענו להם הכל, והם דחו". האמת היא, שבקמפ דייוויד אהוד ברק לא הוליך שולל רק את הפלסטינים, אלא גם את מה שהיתה פעם תנועת השלום הישראלית. כך אמר יהושע ל"הארץ" עם תחילת האינתיפאדה, באחד מן הראיונות שייצרו את "מבוכת השמאל": "התגובה והאכזבה [של השמאל הישראלי] מובנות. ישבנו עם ערפאת, וההצעה של ברק היתה נדיבה והוא שבר את הכלים מתוך מחשבה שרק באלימות ולחץ בינלאומי הוא יוכל להגיע להישגים גדולים. זאת האכזבה והוא עשה טעות גדולה, כי מולו עמד ברק ולא שרון או נתניהו, עם קונסנזוס רחב לגמור את העניין." (מוסף "הארץ", 20.10.2000). זוהי העמדה הרשמית של ישראל מאז ועד היום. היא נוסחה בקפידה במשרד ראש הממשלה דאז.

ואולם, חודש מאוחר יותר, ב־17 בנובמבר, בניגוד גמור למה שאמר יהושע לליאנה באדר ("אל תעשי כאילו אתם יותר מסכנים ממה שאתם באמת. יש לכם בעיות, אבל..."), בניגוד למה שאמר למוסף "הארץ" עם פרוץ האינתיפאדה ("מולו עמד ברק ולא שרון או נתניהו, עם קונסנזוס רחב לגמור את העניין"), חתם יהושע על עצומה שכותרתה "עיצרו את ההידרדרות". בעצומה נאמר, בין היתר: "ממשלת ברק לא פירקה אף לא התנחלות אחת. היא השקיעה יותר מממשלת נתניהו בפיתוח ההתנחלויות ובהגדלתן [...] השארת ההתנחלויות על כנון או הרחבתן מונעת כל אפשרות למתוח קו גבול הגיוני בין ישראל לפלסטיין. פירושה המעשי הוא הנצחת הסכסוך." (ההדגשה במקור). לנוסח זה אחראים אנשי "שלום עכשיו" בירושלים. לגנותם ייאמר כי שתקו הרבה מדי זמן בעניין שעליו דיברה העצומה, כמו האינטלקטואלים, שאותם החתימו עכשיו. לזכותם ייאמר, כי ידעו את האמת, ובמשך כל שנות אוסלו תיעדו אותה, ואספו הרבה מידע על החר־צדדיות של המשך הסיפוח והקולוניזציה. כל מי שהכיר את המצב בשטחים בתקופת אוסלו, אפילו אם קרא רק את "הארץ", ידע שזו היתה חבית אבק שריפה: גיהנום המחסומים, הפקעת הארמות, הרחבת ההתנחלויות, סלילת כבישי האפרטהייד, פיצול הגדה לקנטונים גדולים, פיצול רצועת עזה בעזרת מובלעות של התנחלויות. הרברים לא התרחשו מעבר להרי החושך, והעיקר, ברק לא הציע לפלסטינים שום דבר רציני. אבל ברק הלך ובא המנטור הצבאי שלו, שרון. הקירבה הגדולה בין השניים, ביחס למושג האמת וגם למושג השלום, היא נושא שטרם דנו בו מספיק. שנים חלפו. עמוס עוז התגייס בבחירות האחרונות לעזרת מרצ, תקף את "שינוי", תקף את שרון. יהושע נמנע מהתערבות בבחירות. הוא נשאר עם הלאומנות האפלה שלו. אחרי הבחירות הביע שמחה על הצלחתה של "שינוי". מה בכל אופן אותנטי אצל? השנאה לערפאת. גם כאן לא מדובר בנביא. כאשר השנאה הפכה להיות מטבע עובר לסוחר, נתן גם הוא לשנאה להשתולל מתוך פיו.

"באופן אישי אני שונא את ערפאת"

מאז עלה שרון לשלטון, הפכה השנאה לערפאת לאסטרטגיה ישראלית במסע תעמולה מאורגן מלמעלה, הניזון מניירות עמדה מגוחכים של השב"כ והמודיעין הצבאי. השנאה הזאת לא היתה שנאה לערפאת, כמובן, אלא שנאה למיעוט מדוכא, הנאבק על חירותו. במקום להסתבך עם תיאור המאבק הזה, על סכך הפלגים, המתחים, ותוך כדי ניסיונות לחיסול פיזי של המשתתפים הפלסטינים במאבק, תקפה ישראל את הסמל. האשימו את ערפאת שהוא לא דמוקרט ("אין שקיפות"), ומצד שני ציפו ממנו להיות שוטר/מענה/שופט/סוהר של כל מי שישראל מצביעה עליו, כמו שעשה בתקופת אוסלו. הטענה האמיתית נגד ערפאת לא הופנתה נגד "איש שקיפות", אלא נגד אייזעילותו: הוא לא מילא כהלכה את תפקיד הקוויזלינג. ברוח העמדה הרשמית, השתתף א. ב. יהושע במכירת השנאה הזאת כשהוא מצויד בשנאה תהומית לערבים ובמידה לא מעטה של כנות. הוא באמת שונא את ערפאת, "כמו הציבור". בראיון לעיתון הערבי הנצרתי "כל אל-ערב", בינואר 2002, אמר יהושע: "אומר בגילוי לב כי באופן אישי אני שונא את ערפאת ממעמקי ליבי". למה? "החלום שרצינו להגשימו מ'67' והוא הקמת מדינה פלסטינית לצד ישראל, הוא היום בגדר דמיון."

מיהם אנחנו ש"רצינו" במשפט "החלום שרצינו להגשימו מ'67' והוא הקמת מדינה פלסטינית לצד ישראל"? הליכוד? מפלגת העבודה? שתיהן התנגדו להקמת מדינה פלסטינית. מפ"ם? אבוי, גם היא לא רצתה מדינה פלסטינית ב'1967. ואולי רק"ח? הוא לא מתכוון לרק"ח. יהושע מתכוון לעצמו ולכמה אינטלקטואלים אחרים של השמאל הציוני. אבל הוא מדבר אל הערבים, בעיתון ערבי, ועל כן הוא מייצג את עם ישראל ("רצינו"). אין לו בושה לומר "רצינו", משום שמקובל לומר כי עם ישראל תמיד רצה שלום, לפחות באזורי הערבים.

הנה, זו הלשון: "לאחרונה התחלתי להטיל ספק ביכולתו של ערפאת להמשיך ולהוות שותף לישראל. רק לאחרונה? לא. ל"כלבו" החיפאי אמר, כמה חודשים לאחר מכן: "עוד לפני שלושים ושבע שנה לא סבלתי אותו." ובכל זאת, ל"כל אל-ערב" הוא מוכן להסביר למה רק "לאחרונה" גמר עם ערפאת: "הוא אינו חושב על האינטרס של עמו המתנסה בדברים קשים ביותר בגדה המערבית וברצועת עזה ועל מציאת פתרונות מידיים לבעיותיו, אלא הוא חושב על הבעיה הפלסטינית במונח הכללי שלה ועל הדרך להשבת הפליטים." הרי לכם תפקידו של ערפאת, אילו רצה להיות מנהיג טוב: לעבוד במינהל האזרחי, לפתור את בעיות הביוב של הגדה והרצועה, ולהשביע את רצונו של יהושע והחולמים האחרים, מאז 1967, על מדינה פלסטינית. הבעיה הפלסטינית היא עניין לישראלים. זו תמצית הקולוניאליזם הציוני. פלסטינים יקרים, הניחו לנו לראוג

למה שיקרה בהיסטוריה שלכם. אנחנו היהודים, שחזרנו כבר אל ההיסטוריה, ביחד עם ארצות הברית, שכותבת אותה, או מוחקת אותה, נפתור גם את הבעיות שלכם. אתם, טפלו בכיוב.

“הם יכלו לפתוח במרי אזרחי”

הראיון ל“כל אל-ערב” הוא סימפטומטי, משום שלרגע אין יהושע משתחרר מהתחושה כי הוא מדבר אל הערבים, ולכן הוא מדבר כנציג העם היהודי, כנציג מדינת ישראל: “אילו הייתי פלסטיני, הייתי בוכה וצורח בפני העולם, שאני שונא את ערפאת והייתי יוצא כנגדו.” בדיוק כך הוא בורא את דמויות הפלסטינים גם ברומנים שלו, שם הם אכן אומרים את מה שהוא רוצה לומר (או שהוא חותך להם את הלשון). כזה היה נעים ב“המאהב”, כאשר ציטט את ביאליק. כאלו היו גיבורי הקרטון הערבים של “הכלה המשחררת”. כך אמר יהושע ל“כלבו” ב-2002: “אני לא השתנית, דעתי לא השתנו, אבל מה לעשות, המציאות השתנתה ואני מודה, אני לא מבין, לא מצליח להבין, את הפלסטינים. זה משגע אותי, געשיתי לגמרי אובססיבי, הבוקר למשל ניהלתי ויכוח והתחלתי לצעוק, ואשתי אומרת לי, מה יעזור לך שאתה כליכך צורת. היא צדקה אבל אני נשארתי באובססיה שלי. נער בן 17 עם חגורת נפץ, בחורה בת 21 שאינה דתית ומפוצצת את עצמה?”¹. לא רק שהוא מלא צדק כרימון בשל, אלא שאפילו אשתו אומרת לו “למה לך להיות כזה אלטרואיסט?”, והוא ממשיך “לא להבין”, ממש כדרך שגיבור “הכלה המשחררת”, המזרחן ריבלין, מסביר עד כמה אי אפשר להבין את מעשי הרצח ההמוניים של הערבים. כך הוא מהגג בראיון: “אי אפשר לתלות הכל בכיבוש. הרי עמדו בפני הפלסטינים אלטרנטיבות, מלבד התאבדות קולקטיבית. הם יכלו לפתוח במרי אזרחי, לנקוט בשיטות של מהטמה גנדי.” עכשיו אנחנו מגיעים כבר אל הרציונליות של יהושע, או של הציווי האידיאולוגי הישראלי. “אילו התנהגו אחרת, היינו תומכים בהם.” באמת?

וזכרים את עשרות המפגינים שנהרגו ונפצעו מצליפות מרחוק בעת ההפגנות בתחילת האינתיפאדה? די היה לקרוא ב“הארץ” את עמירה הס בעת ההתרחשויות ההן, כדי

1. שלושים וחמש שנים לפני כן, ב“מלכת האמבטיה” תיאר חנוך לוין את מנגנון הצדקנות הזה, מפיה של גולדה מאיר: “71 שנה אני בודקת את עצמי ואני מגלה בי צדק כזה שאלוהים ישמור. וכל יום זה מפתיע אותי מחדש. צודקת, צודקת, צודקת, ושוב צודקת. אני אומרת לעצמי: ‘אל תצדקי יום אחד, הרי בן אדם זה רק בן אדם, מותר לו לטעות פעם, זה טבעי, זה נורמלי’. אבל לא! אני קמה בבוקר ורהופסו – אני שוב צודקת. הופסו – וצודקת, הופסו! וצודקת.” וגו’ (מה אכפת לציפור, עמ’ 86).

לדעת כמה חשש צה"ל מפני מחאה לא אלימה, כמה נגדה המחאה הלא־אלימה בראשית האינתיפאדה את תכניות המגירה שגובשו לפחות מאז אירוע מנהרת הכותל, לשבירת המדינה הפלסטינית בדרך. מאוחר יותר, בתחקיר המקיף של בן כספית ב"מעריב", בראש השנה 2002, אפשר היה לקרוא רוח מפורט על הפרובוקציה המתמשכת של צה"ל בניסיון להביא את המחאה ההמונית לידי עימות מזוין, שבו אין לפלסטינים סיכוי לנצח. לסיכום המקורות של האמת ההיא על אוקטובר 2000, די לקרוא את מה שגילה אלוף (מיל.) עמוס מלכה ב־11 ביוני 2004 ב"הארץ", בעניין ליבוי המחאה לכדי אלימות. ואולי, סתם כדי להזכיר את סיכויי המחאה הלא־אלימה, ראוי לציין את שמה של רייצ'ל קורי, שנדרסה למוות בידי דחפור בעת התנגדות לא אלימה. ומה נאמר על עשרות ההפגנות הלא־אלימות באביב 2004 סביב החומה? מה נאמר על הירי במפגינים לא אלימים בהפגנות הללו? האם היה עולה על דעתו של יהושע להצטרף לשביתת רעב לא אלימה של הפלסטינים?

ישראל מעולם לא הבחינה בין התנגדות אלימה לכיבוש לבין התנגדות לא אלימה. יתר על כן, ישראל דיכאה במשך שנים כל התארגנות פוליטית בשטחים הכבושים. האתגר הישראלי לא היה אף פעם לנתב את המאבק למאבק פוליטי נגד הכיבוש. האתגר הישראלי היה להקים ארגונים של משתפי פעולה ("אגודות הכפריים" למשל), או לנתב את המאבק לעבר המאבק המזוין, משום שרק בעת מאבק מזוין אפשר לקבל תמיכה מוסרית מן הסוג שא. ב. יהושע ודומיו מספקים.

ראוי להזכיר, משך סתיו 2000 לא נשמע קולו של השבט הקטן הזה, אלא במקרה מיוחד של תושבי נצרת אשר נורו בידי תושבי נצרת עלית ולא בידי כוחות הביטחון. באותו ביקור תנחומים הבטיח יהושע לאב השכול, שבנו נהרג, כאשר יצא להזדהות עם הפלסטינים בשטחים (כך דיווח "העיר"): "עכשיו נכנסתם לתודעה הישראלית, כי נמאס לכולם כבר מערפאת והפלסטינים". מדוע מת הנער? על מה הרגו את 13 המפגינים, אזרחי ישראל, באוקטובר 2000? חודשיים לפני כן מכר יהושע לליאנה באדר את "הכבוד הרב שזוכה לו ערפאת" כנחמה על אובדן אדמתה וחירותה. עכשיו הוא מוכר לאב השכול מנצרת את איבת הישראלים לערפאת, כנחמה על מות בנו בהפגנת הזדהות עם בני עמו בשטחים. "נמאס לישראלים מהפלסטינים", הוא אומר לאב פלסטיני שכול מנצרת, כמילות נחמה על בנו.

"ישראלִיזציה"

כשנה וחצי לאחר הביקור אצל האב השכול היתה ליהושע כבר עמדה מגובשת לגבי הרג המפגינים באוקטובר ההוא. לעזאזל ביקור התנחומים, לעזאזל מה שאמר לאב האבל. בראיון ל"כל אל־ערב" (ינואר 2002) אמר: "בנוגע לאירועי אוקטובר, הריני סבור

שערביי ישראל שגו באינתיפאדה הזו שלהם והיה זה מחובתם להגיש את דרישותיהם לממשלה במקום לצאת בהפגנה שהובילה להפרות סדר ולמותם של רבים מביניהם. ההפגנה הובילה למותם. לא הירי עליהם. בניגוד להפגנות של יהודים, שם מגיעים בסוף הביתה בשלום. מי צריך היה את ועדת אור? מי צריך לחקור משהו? יהושע, באוונזי הערבים, בסגנון של מושל צבאי, יודע ומנסח את התשובה. הראיון נמשך: "למרבה הצער, רק לאחר מה שקרה, הבינו הערבים שמחובתם לשוב למסלול חייהם הנכון, בו הלכו לאורך השנים." לאורך השנים חיו הערבים בישראל כמו שהיו צריכים להיות: מופלים, מודרים, מנושלים, אבל העיקר – שקטים. גם אחרי ההרג של אוקטובר, כיוון שהם מבינים רק כוח, חזרו הערבים של מדינת ישראל להיות בסדר. המסקנה הקולוניאלית נגזרת בראיון בזו הלשון: "אנו כיהודים במדינה ניצבים בפני בעיה אמיתית והיא כיצד לפעול ולבצע ישראליוציה של הערבים ואני סבור שמחובתם של כולם, ימין שמאל וכל השאר לפעול על מנת להשיג את המטרה הזו גם אם יהיה הדבר בשלבים." הרצון שלא יהיו ערבים בתוכנו, או שיהפכו לחלק מאיתנו ("ישראליוציה"), מסתכם בפקוד הגדול של יהושע מהטרוגניות. הפחד הזה הוא הציר האמיתי של "הכלה המשחררת", הרומן העברי הגזעני ביותר שנכתב בשנים האחרונות. חומת האפרטהייד בשטחים, מכלאת עזה, כל אלה מקבלים חיזוק אובססיבי ברומן הזה: הערבים מישאל אינם פלסטינים. כאשר הם מתנהגים כפלסטינים, הם חשודים כבוגדים או כמפגרים. הם מיוצגים בעיקר כאנשי כפר שלווים שאין להם ראש לפוליטיקה. התקווה הציונית ביחס אליהם אומרת: תנו להם לחיות כאן. ולפלסטינים, שמעבר לגדר, תנו לחיות שם. אין צורך לומר, כי איש מהכותבים על הספר הזה לא נגע באופן הקולוניאלי שבו תוארו הערבים מן הצד הזה של הגדר, לעומת האופן הרצחני שבו תוארו הערבים מהצד האחר של הגדר. אבל שני הצדדים תוארו כסכנה.

מתולכו לריבלין

יהושע כתב רומן טוב אחד, לטעמי – "מולכו" (1987). חסד נפל עליו, עם האבל שאחזו בו על מות אביו, עם רגש האשמה על התנכרותו הארוכה למוצאו, וגם עם גילוי המזרחים בחברה הישראלית, מאז הבחירות של 1981. במרכז הרומן עומד מולכו, ספרדי מירושלים, החי בחיפה, וזה עתה התאלמן. כל ההבחנות שהיו לו בין טוב לרע, בין "האירופי החיובי" (מוסיקה קלאסית, כמוקד), לבין "המזרחי השלילי" (מוסיקה רועשת, למשל), אבדו לו עם מות הרעיה האשכנזיה, מעין אשה שופטת. מולכו נע ונד בין "אירופה" (הכרמל הייקי וברלין), לבין ישראל המזרחית, ואין הוא מוצא את מקומו. יש בספר עדויות רבות לאיבת המחבר לספרדיות, בעיקר באמצעות עיני האשה

המתה (שכפתה על מולכו רחצה סדירה, למשל). "הכלה המשחררת" לעומתו, במרחק של יותר מ-15 שנים, הוא רומן רע. אפשר למצוא הרבה פליטות קולמוס של "העצמי המחבר" המסגירות את הקשר בין "מולכו" ל"הכלה המשחררת". כך, למשל, במקביל לרחצה שכופה אשתו האשכנזיה של מולכו על בעלה הספרדי, כופה אשתו של ריבלין על בעלה להתרחץ לפני שהיא ניאיתה לשכב עימו, משום שדבק בו ריח של כפר ערבי, בו ביקרו שניהם בתחילת הערב. גם עניין המוסיקה הקלאסית מופיע ב"מולכו", כאמור כבר, כמאפיין של תרבות זרה לגיבור הספרדי. ב"הכלה המשחררת", כאשר "העצמי המספר" מעמיד כבר פני אשכנזי גמור, כלומר אירופי, מתוארת ההליכה לקונצרט כחלק מהתפריט התרבותי שלו. פליטת הקולמוס העיקרית מצויה, כמובן, בשמו של הגיבור. מולכו הוא שם של ירושלמי ספרדי מה"יישוב הישן", הפְּרָה־ציוני. כמו מאני, שניהם שייכים לעולם הסמלים שדרכם ביקש יהושע להתמודד גם עם עברו הספרדי. ריבלין, גיבור "הכלה המשחררת", הוא השם הטיפוסי ביותר של האשכנזים מהיישוב הזה, הירושלמי, הפרה־ציוני.² יהושע התעקש להמיר את מוצאו של הגיבור וביחד עימו את המוצא של העצמי המספר. בניגוד גמור להצהרות שלו שעליהן נתעכב עוד מעט קט, יהושע יודע היטב, לפחות מאז "מולכו", כי אין הגדרה לישראליות, שאינה כוללת בתוכה גם את האשכנזי, או את הבלתי־אשכנזי. הישראליות אינה מנטרלת את המוצא ה"קודם", אלא לוקחת את המוצא הקודם כנקודת מוצא. יהושע יודע את הדבר הזה, ואינו מצליח למצוא לו את הקולקטיב שבתוכו יהיה לו "אני", אלא אם ה"ישראליות" תחסל כל עדות לזרותו. הנה כך כתב יהושע, בגילוי לב, בהקדמה לספר האחרון של אביו, שראה אור אחרי מות האב, על ילדותו בירושלים החדשה, ערב הקמת המדינה, בין חברות בצופים (האשכנזים) ולימודים בגימנסיה רחביה (האשכנזית), לבין המקום ממנו בא ואליו לא היתה לו ברירה אלא להתכחש, אם רצה להיות ישראלי:

הספרדים הישנים, זקני המשפחה וכו', היו רק חלק מהווייתי ולא החלק הקורא להזדהות כליכר. שנות ההכנה לקראת הקמת המדינה העמידו גיבורים אחרים, שעקבתי אחריהם שעות ארוכות מחלון ביתי ברחוב המלך ג'ורג', מסתובבים ליד קולנוע "תלאור" ובית ההסתדרות [...] הם לא היו מחוברים לסבי שהלך עם גלימתו השחורה והתרבוש ברחובות ירושלים, שהייתי פוגש לפעמים ברחוב בלכתי עם חברי מן "הגימנסיה העברית", מתבלבל ומתבייש משהו. (א. ב. יהושע, "הקיר וההר", 1990 זמורה־ביתן־מודן, עמ' 223).

2. כדרכו, נבון יהושע מהאיתור הזה של פליטת הקולמוס, החלפת השמות במקרה הזה, בניקורת על "הכלה המשחררת", וברומן הבא שלו, "שליחותו של הממונה על משאבי אנוש", מנע מגיבורו שם. כך "עקף" את הצורך להגדיר את המוצא של הישראלי.

הנה הנקודה החשובה והעקרונית למסה זאת: השנאה של יהושע לערבים מתחילה במקום אחר, מוקדם יותר. במאמר ההוא, שנכתב אחרי מות אביו, רחוק מכל תחושה של ביקורת אפשרית על דבריו־שלו, ולכן גם גלוי ולא מתפתל, הוא פורש את הפנטזיה שלו על האנלוגיה בין הגלות הספרדית לגלות האשכנזית, המורל המובהק של האידיאולוגיה הציונית לכל סוג של יהודיות:

אני חייתי את המגירה שהיתה אולי מקננת בלבוש יהודי מתבולל בעיר גדולה באירופה. סוף סוף לא רציתי להיות אשכנזי אלא ישראלי וזאת היתה מטרה אידיאולוגית טובה, מוסרית ונכונה מכל הבחינות, אבל היתה בזה – אם להיות ישר לגמרי עם עצמי – גם נוחות מסוימת, במיוחד בהתברלות מגלי העליות של יהודי ערב שהגיעו בראשית שנות החמישים על כל בעיותיהם. (שם, עמ' 232).

כמעט 15 שנים מאוחר יותר, בלי לשנות הרבה את ניסוחיו, בראיון ממארכ 2004, מנסה יהושע לעדכן את ניסוחיו ביחס לפצע הלא־נרפא הזה של הספרדיות. לשאלות המראיין, הוא מתלונן על ה"אפליה" בין הדרישות ממנו לדרישות מיזהר, ה"רוסי", למשל: "ליזהר אף אחד לא בא בשאלות על העבר הרוסי של משפחתו. כלומר יש פה איזו הנחה סמויה שאם אתה בן למיעוט חלש אתה אמור לא לעזוב אותו. לא לבגוד בו. ואני לא מקבל את זה. מאז שאני זוכר את עצמי, הליבידו שלי היה לגמרי להווייה הישראלית." (מוסף "הארץ", 19.3.2004). על הכאב הזה מתעקש יהושע לכתוב שוב ושוב פנטזיה על ישראליות נטולת שורשים, נייטרלית, או לחילופין על מה שיכול להיראות כהפך הגמור: אירופיות, שבה הניגוד היחיד הוא בין יהודים ללא־יהודים, או בין יהודים בגלות ליהודים בישראל, כל המתחים הללו צריכים לייצר "ישראליות" נטולת הבדלים. כל מסלולו האינטלקטואלי עובר דרך שלילת החיץ בין מזרח למערב בתוך העם היהודי. את הנקודה המופרכת הזאת, הכואבת, לפיה ההווייה הישראלית היא המקום בו מתפשטים כולם מזהותם ה"קודמת" ולובשים "זהות חדשה", עלינו לסמן בתור נקודת המוצא של "ייסורי יהושע". שהרי יהושע זה טורח להדגיש כאן: "לא חשבתי שיש לי איזושהי משימה מיוחדת ואחריות מיוחדת בנוגע לקבוצת המוצא שלי", אבל הוא בהחלט סבור שיש לו "משימה מיוחדת ואחריות מיוחדת" בנוגע ל"קבוצת היעד" שלו. הרי כל מופעיו הציבוריים חדורים בשליחות בנוגע לקבוצת היעד, קרי "הישראליות", ובעצם האשכנזיות שתכסה על העבר ה"מביך". שימו לב ל"הוכחה" הבאה של ההווייה החדשה, שהיא לכאורה לא־מזרחית ולא־אשכנזית:

גם לי וגם לאחוזתי אין מבטא מזרחי. ולאבי ולאמי היה מבטא מזרחי. אם תחשוב על כך, זה דבר די מדהים: ילד בן שנה קולט שהוא אמור לאמץ את המבטא הכללי, הישראלי, ולא את המבטא הספציפי, המזרחי. שמקור הזהות שלו לא יהיה המשפחה והבית אלא מקור הזהות יהיה הרוב,

החברים, בית הספר. וזה ברמה הכי ראשונית שיש. כאילו הבית עצמו אומר אל תהיה כמו הבית. תהיה כמו המורים, תהיה כמו הילדים בגן, אל תהיה כמו אבא ואמא. (שם).

זוהי הפיצה שבה צומחת השנאה העצמית של יהושע. אין היא מנותקת לרגע מהמהלכים האידאולוגיים סביבו. הוא אינו היחיד המוצא במפעל הציוני את המפלט המערבי מהמוצא המזרחי, הוא אינו היחיד המוצא בשנאת הערבים את הסיכוי "לשכוח" את החיץ האתני, העובר בתוך היהודים, אבל בניגוד לאחרים, הוא הפך את עצמו לשופר של מהלך ההכחשה. אפילו בציטוט הזה, כאשר הוא משתמש בממד הקרוב ביותר ליכולתו להבין משהו, להסביר משהו – לשון הדיבור (כי מהו ה"מבטא"), לעומת לשון הספרות – הוא מנפנף ב"מורננות" של קיומו, "מאז שהוא זוכר את עצמו". במקום להבין מה עומד מאחורי המבטא המתרחק מחיק אמא, מלשונה, משיר הערש שלה, מהאופן שבו ילדים, ככלל, הוגלו מדיבור הוריהם, בעזרת הוריהם, או למרות הוריהם, במקום להבין משהו מן המתרחש אצל מי שמוצא מקלט רחוק מאוד אפילו מבית אבא, משפת האב, לטובת אב סימבולי אחר, במקום לנסות ולהבין אם הדיבור הישראלי הוא באמת גם "לא-אשכנזי" וגם "לא-מזרחי", הורף יהושע כל ביקורת, ומתגונן, תוך התכחשות מפני הטרדה לא-מנומסת: 'אני מטיף לציונות', אומר בעצם יהושע, 'בשם טובת הכלל, ואילו אתם שואלים אותי מה על טובת המיעוט. אבל אני שונא מיעוטים, משום שאני לא רוצה להיות מיעוט'. חמש-עשרה שנים לפני שהגיע למבטא האבוד של אמו, הסביר יהושע את הדברים הללו, את הגלות הזאת, באופן משובלל יותר.

בתקופת ילדותנו והתבגרותנו היו הגיבורים שהציג לנו [אבן] לאו דווקא הרבנים הספרדים או נכבדי העדה אלא הפקידים היהודיים הגבוהים במשרדי ממשלת המנדט הבריטי שם עבר, מלומדי האוניברסיטה העברית, שם סיים את לימודיו התיכוניים בתחילת שנות העשרים. אלה היו חביביו האמיתיים, שעליהם היה מדבר בהתרגשות. ("הקיר וההר", עמ' 232).

ותכף אחר כך בא ההסבר האוטוביוגרפי, היכול להעניק לנו הסבר כלשהו על תפקיד האשה האירופית ב"מולכו", זו הכופה עליו להתרחץ יום-יום, וגם משהו על הרעיה השופטת ב"הכלה המשחררת", הכופה על בעלה להתרחץ לפני הסקס. כך הוא אומר במאמר האוטוביוגרפי: "לא ייפלא שנדבקתי באהבה רוסית כזאת שנמשכה לא רק לספרות ולמוסיקה הרוסיות אלא כיוונה אותי כמו ברדאר מרויק אל הרקע הרוסי של אשתי לעתיד." (שם). הנה הטרואומה של יהושע – הטרואומה של כליכך הרבה יהודים בישראל – כשהיא עטופה בכיסוי הלשוני-ספרותי שלו: ההתכחשות שלו עוברת כל הזמן דרך הבחנה בין מזרח למערב, הבחנה העוברת בתוך ישראל, בתוך היהודים בישראל, בתוך החיים הישראליים. וכאמור, לצורך ההתמודדות עם הטרואומה, מתוך

הזדהות גמורה עם הציוויים האידיאולוגיים של המדינה, מזהה יהושע את עצמו עם המערב, ואף דורש מכל היהודים להשתייך למערב, באמצעות התנגשות בלתי פוסקת עם המזרח, לא רק כאופן של "התגוננות" מפני הערבים, אלא גם מתוך תשוקה לייצר "זהות מערבית". טוב ליהושע בהתנגשות עם המזרח, ובלבד שתכלול את כל "היהודים המודרניים" במערב. הנה הוא נוגע בעצב הרגיש, שוב מתוך התגוננות ואפולוגטיקה:

אני חושב שהמהלך היה נכון. נכון היה להרחיק, נכון היה לצקת איזו רצפת בטון חדשה של זהות חדשה. אני חושב שהמזרחים שעשו את המהלך הזה הרוויחו ממנו. הוא היה כריא להם וכריא לתרבות. ראה את נסים זוילי, את עמיר פרץ, את אלי עמיר. לעומת זאת המזרחים שלא יכלו להרחיק נשאר עם המרירות של ש"ס. לא נותרה להם ברירה אלא לחזור למגירות הדתיות. (מוסף "הארץ", 19.3.2004).

האם באמת "נכון היה להרחיק"? האם עמיר פרץ הוא ההוכחה? האם אלי עמיר הוא ההוכחה? האם א. ב. יהושע עצמו הוא ההוכחה? מדוע בכלל צריך להרחיק? כלום אי אפשר להגר ולשמר, כמו מהגר איטלקי בארצות הברית, או כמו מהגר יהודי מגליציה בישראל? לא. אין כאן אותה הגירה. אין כאן אותה הגירה, משום שההגירה של יהושע כוללת את הבושה להיות מזרחי, ואילו היה יהושע הנושא שלנו כאן, ולא המוני מזרחים, שהוצבו תמיד באותה עמדה בלתי אפשרית, לא הייתי מאריך בעניין זה, אבל ענייננו הוא, בסופו של דבר, אותה שגאה שמופיעה בקרב המזרחים בישראל, שונה מהבזו האשכנזי, מקבלת על עצמה כחובת הוכחה את השנאה הזאת. (יתר על כן, האם סופר יכול להרחיק בלי לשלם באכזריות, לא רק בהתאכזרות אל עצמו, אלא באכזריות שצוטטה בהרחבה בתחילת המסה הזאת?) האם ההוויה ה"ישראלית" היא לא-מזרחית וגם לא-אשכנזית? מובן שזו טעות. אין מקום ברור יותר לאי הדיוק הזה מן האפוזיציה שיהושע עצמו בונה: או מודרניות, כלומר הזדהות עם המודל האשכנזי, או ש"ס. האפשרות האחרת, זו של הפנתרים, או זו של הקשת הדמוקרטית, כלומר האפשרות הפוליטית של המזרחיות הישראלית, האפשרות של ההתמודדות עם הפוליטי שבמצב המזרחי, כלל לא עולה על דעתו. גם כאן, יהושע אינו לבד ואינו סימפטומטי יותר מחלק ניכר של העלית הישראלית, אשר "התמזל מזלה".

האמפטי-דאמפטי

בראיון ממארכ 2004 אומר יהושע: "עמוס (עוז) היה צריך לעשות מהלך דרמטי מול הרוויזיוניזם ואני עם העניין הספרדי ואורפו עם השואה וחיים באר עם הדתיים. אצל כולנו היה מעשה של זריקת העבר." זו כמובן איולת גמורה. נכון שעמוס עוז

נולד למשפחה ימנית, אבל הוא גדל בקיבוץ חולדה ונמנה עם מקימי "מן היסוד", אחת הקבוצות הרחוקות ביותר מהימין הישראלי בתוך תנועת העבודה, בהקשר של שנות הששים המוקדמות. אם נשאר בעוז משהו "רוויזיוניסטי", הריהו קשור, בעיקרו, לציונות שלו, ולפאתוס שלו, ולאהבה ה"ואגנרית" שלו ל"הדר". אבל ההשוואה של יהושע מדגימה טוב מכל את מעשה ההכחשה: אצל יהושע ה"התאשכנזות" היא עניין טראומתי. אצל המראיין, או אצל נציגים אחרים של הציונות, היא חלק מההכחשה של ההתאשכנזות, כאילו מדובר בויתור של "כולם" לטובת משהו גדול יותר. "הכלה המשחררת" של יהושע ו"סיפור על אהבה וחושך" של עמוס עוז ראו אור זה בסמוך לזה. עוז כתב מעין אוטוביוגרפיה, שהיתה כמובן גם ביוגרפיה של העם היהודי בישראל ושל הציונות: הוא היה לעם והעם היה לו, לשמחת הציבור הגדול שנהנה ללטף את עצמו דרך הנרקיסים העמוסי-עווי. הרומן עורר התרגשות גדולה. הכל – כמה אין זה מפליא בימי האינתיפאדה – מצאו את עצמם שם, את יחסם, או את יחס היישוב לשואה, ואת יחסם לברדיצ'בסקי, ועגנון, הכל בתוך המסגרת הנרקסיסטית של המדומיין. האם מסוגל יהושע לכתוב אוטוביוגרפיה כזאת? לא. בדיוק מהסיבות שנסקרו כאן. האוטוביוגרפיה שלו מציבה אותו מול "האני הקיבוצי", ואילו את עמוס עוז היא מציבה בתוך "האני הקיבוצי". האם יהושע מפתח פואטיקה אחרת בגלל אי היכולת הזאת? האם הוא מוכן לכתוב משהו שאינו מזמין הזדהות נרקסיסטית עם "הסופר שהוא העם"? הוא אינו יכול לעשות זאת, אלא בהמרת מולכו המזרחי בריבלין המזרחון, וכמובן מתוך תוקפנות כלפי המיעוט הערבי.

להיות מזרחי בישראל

מתחילה לא היתה החלוקה בין מזרחים לאשכנזים חלוקה של תרבות; מתחילה לא היתה חלוקה של עושר ועוני (אף שהמזרחים הפכו לרוב בקרב היהודים העניים בארץ, והפכו לרוב בקרב האסירים הפליליים בארץ, והפכו לרוב בקרב הפרולטריון היהודי בארץ); היא לא היתה חלוקה של צבע או של ביולוגיה (חרף הביטוי "שחורים"). החלוקה בין מזרחים לאשכנזים לא היתה חלוקה של שום דבר "טבעי" או "תרבותי"³. לפני כל דבר אחר, היתה

3. אף שהחלוקה עצמה ייצרה תרבות מזרחית בארץ, שיש לה מאפיינים ברורים, בין אם בייצוג הקומי, כמו אצל "הגשש החיזור", או אצל אפרים קישור, ובין אם בייצוג משפיל, בקולנוע הישראלי, ובין אם בהיווצרותה של תרבות מזרחית ישראלית, למשל תערובת מוסיקלית "ציונית/טורקית", מעין רישיון מזרחי, לא ערבי, למוסיקה אחרת. סולמות המוסיקה הערבית של היהודים המזרחים לא נכנסו אף פעם לתחום השידור הכולל, גם לא בעידן "המוסיקה האתנית".

זו חלוקה פוליטית, כלומר חלוקה מטעם המדינה. אי אפשר לחשוב על החלוקה הזאת לפני היווצרות המדינה היהודית, או לפני הציונות בהגשמתה בחבל ארץ זה, בלב המזרח התיכון. למרות שלפני הציונות היו יהודים ספרדים ויהודים אשכנזים בארץ, לא היה לקשרים ביניהם שום ממד לאומי, או תרבותי, או קשרים של "עבר משותף", או של "שפה משותפת", לכל היותר היו ביניהם קשרים דתיים כלשהם, וגם אספקט זה היה בעייתי מתחילה.

בתהליך הממושך של הקמת המדינה, מאז היווצרותה של "היישוב", וביתר שאת למן הקמתה הרשמית של המדינה ב־1948, נוצרה הקטיגוריה של ה"מזרחי"⁴. אין שום דבר "טבעי" או "תרבותי" הקושר את כל יהודי תימן לכלל יהודי מצרים, ואפילו את כל יהודי מצרים לכלל יהודי עיראק, ואת יהודי לוב ליהודי איראן, וזלת הקשר שקשרה ביניהם המדינה, בהיותם יהודים מארצות ערביות או מוסלמיות, ובהיות המדינה שלהם מוגדרת מדינה יהודית (כלומר נלחמת נגד הערבים או המזרח). מי שהוגדרו כמזרחים ("עדות המזרח") בתוך הקולקטיב החדש היו, עד בואם, עד הפיכתם ל"מזרחים", חלק מחברה ערבית, ו/או מיעוט דתי בתוך חברה מוסלמית, אבל בפירוש לא "מזרחים". ברגע בו הגיעו למדינה שהגדירה אותם, בתוך שיח קולוניאלי ישן, הם הפכו ל"מזרחים", כלומר חלק מהחלוקה השולטת בעולם המערבי מאז הרנסאנס: מזרח ואסלאם – מול מערב (ונצרות). במלים ברורות יותר: מרגע בו הציבה המדינה ו/או הציונות לפני כל היהודים את אתגר הלאומיות, להפוך מרת לאומה, נאלצו היהודים שהגיעו מארצות אסיה ואפריקה – בין אם הובאו בכפייה או בפיתוי, מרצון או מחוסר ברירה, ואפילו מתוך התלהבות משיחית – להגר הגירה כפולה: פעם אחת להפוך ל"מזרחים", כלומר לקבל מכנה משותף "לא-אשכנזי", ותכף ומיד, באותו מהלך, להתכחש למוצאם ולהיות חלק מה"ישראליות", כלומר לקבל זהות חדשה, מנוגדת לגמרי למה שהיה שייך לעברם. כאשר יהושע מתלונן: "הרי אם אתה פולני לא דורשים ממך נאמנות לפולניות. ליוזר אף אחד לא בא בשאלות על העבר הרוסי של משפחתו", הוא מגיע אל המקום הנכון, אבל כדרכם של מכחישים, מיד בורח ממנו.

"הישראליות" שעליה יהושע מדבר בהתלהבות גדולה כליכך איננה אתר חדש,

4. כך אומר יהושע בראיון רברים נוגעים ללב על היווצרות המזרחי, בלי להבין שהוא מדבר על יצירת הקטגוריה הזאת: "זאמא שלי, שהגיעה בגיל 16 ממרוקו, היתה לגמרי זרה בירושלים. היא לא חיה את ההקשר האשכנזי ולא את הספרדי. לכן היא כיוונה אותי ואת אחותי אל תוך ההווה הישראלית. היא כאילו אמרה לנו מגיל מאוד מוקדם לצאת החוצה, אל ישראל הדינמית. לא לחיות את חייו של המיעוט החלש אלא ללכת אל הרוב. אל ההגמוני." (מוסף "הארץ", 19.3.2004).

חסר קשר לעבר או למוצא. זוהי אשליה גדולה.⁵ אגב, שום רטינה אשכנזית מן הסוג המוכר של 'אבל גם אנחנו עברנו את זה' לא תעזור כאן. אין זו אמת. הם לא עברו את זה, האשכנזים שבאו לכאן. האשכנזים עברו הגירה אלימה למדי, כולל "כור היתוך", כולל "שלילת הגלות", כולל "מודרניזציה", ואולצו, במקרה הרע ביותר, להפוך לסוג חדש של יהודים. לעומתם, היהודים מהארצות הערביות והמוסלמיות עברו שתי הגירות: האחת לתוך הגדרתם-מחדש כ"מזרחים", ובו בזמן נאלצו להתנער באופן טראגי מהיותם לא-אשכנזים לטובת ה"ישראליות". את האשליה הזאת ניפץ יהושע ב"מולכו" בפיוט גדול. את האשליה הזאת הוא מוכר מאז "מולכו" במידה גוברת והולכת של שחצנות.

אי אפשר לחשוב את מדינת ישראל בלי לחשוב את הגבול בין מזרח למערב, שכל המזרחים חיים אותו, בתוכם, בתביעה יומיומית מטעם ההגמוניה של מערכת החינוך, של הרדיו, של הטלוויזיה. הפצע הזה נפער בתלונות מזרחיות על אפליה, ב"פולקלור חתרני", בגידופים אנטי-אשכנזיים מהסוג הגרוע ביותר, באלפי הכרעות תרבותיות כמו "חזרה למסורת", בעיקר בשכבות העממיות והלא-בורגניות, בחזרה-בתשובה מסוג מסוים, או בשמירה על "מבטא מזרחי". אבל הפצע הזה, מדינת ישראל, מגדיר את המזרחים כמיעוט, לא בגלל מספרם בכלל האוכלוסייה, אלא בדיוק בגלל הדברים שיהושע מסביר יפה כליכך בראיון אתו, בכואו לנמק את "ההדחקה החיובית": משום שהמזרחים חייבים תמיד "לעמוד בתקן" – "מודרניות", גיגונים, מוסיקה קלאסית, התנרבות ליחידה קרבית, הצטיינות בלימודים, או בלשונו הפשטנית של יהושע – להיות עמיר פרץ, או אלי עמיר, או נסים זוילי.

הליכוד, כמו מפלגות אחרות הניזונות משנאה, השכיל להעניק להמוני המזרחים מהשכבות העממיות גבול ברור יותר משהעניקו להם מפא"י או תנועת העבודה: הגבול בין המזרח למערב עובר בין היהודים לערבים. נכון שזה בדיוק מה שגם מפא"י עשתה (הביטוי הסמלי ביותר לכך היה יישובם של אלפי עולים מארצות ערב, אחרי תש"ה, בתוך שכונות וכפרים שאך זה טוהרו מבעליהם הפלסטינים ובסמוך לקו העימות הבא), אבל הליכוד משוחרר מ"מזרחות" של המהגרים, כלומר מהגדרתם כמזרחים, שהרי "מפא"י כבר הביאה אותם לכאן", מפא"י כבר ביצעה את תהליך ה"מודרניזציה", מפא"י ניסתה למערב אותם, כלומר הפכה אותם למזרחים בתוך המדינה היהודית המערבית

5. יהושע: "כשסבא היה הולך ברחוב זה היה מוזר. הייתי צריך להסביר את זה. תבין, אני הייתי מיעוט. וכבן מיעוט הייתי צריך לדאוג לכך שלא יכניסו אותי למשכבת. זה החרף במיוחד בשנות החמישים, כאשר הגיעה העלייה ההמונית. כאשר הגיעו כל המזרחים החדשים האלה. היה אז איזה איום אמיתי שאשטף בתוך הגל המרוקאי." (שם)

בתהליך המבני שתואר קודם. הליכוד, בתוך הנוסח הזה של ההיסטוריה על פי הימין העממי, העניק להם אפשרות לברוח מהמזרחיות, ולהיות "ישראלים", כלומר לשנוא ערבים. מפא"י היתה "המדינה" במבנה הזה, כלומר החתך המכאיב בין מזרח למערב. הליכוד, במבנה הזה, הוא "עם ישראל", או "המדינה החדשה", שאותה יקים יום אחד, אחרי שייפטר מהערבים, או מה"אליטות", או משלוש הקבוצות. זה המשיח שהליכוד מוכר לבוחריו האומללים, ביחד עם הריסתה של מדינת הסעד. מי שאינו מבין את כישלון הסיסמה השמאלית "כסף לשכונות ולא להתנחלויות" – הניסיון לכנות חיץ פוליטי בין המתנחלים למזרחים – אינו מבין עד כמה משהרר היה מפעל ההתנחלות מבחינת בנייתו של "עם ישראל", או של "המדינה החדשה", כלומר ארץ ישראל השלמה. ככל שהסכסוך עם הערבים מעמיק לנקודת אל-חזור, מתרחק המזרח הערבי מזרחה, והיהודים, כולם, יכולים למצוא את עצמם בסוף מערב.⁶

גם מהבחינה הזאת, ולא רק באופי הדברים שאמר בראיון למוסף "הארץ", על "ההתנתקות מעזה", יהושע אינו שונה מן הליכוד. כאמור כבר, שנאתו לערבים אינה דומה לשנאת קוראיו האשכנזים לערבים. הם שונאים את הערבים כחלק מהשנאה הקולוניאלית לילידים. הוא שונא את הערבים כבן מיעוט השונא מיעוט אחר. זוהי, בתמצית, השנאה המזרחית לערבים בישראל, שנאה של מיעוט אשר אנוס להפוך ל"לא מזרחי", או ל"ישראלי", או ל"לא ערבי". מאז כתב את "מולכו", וחשף לרגע את החולשה שלו בווידוי, עשה יהושע כל מאמץ להעביר את הגבול העובר בתוך הישראלי הלא-אשכנזי, מולכו שלו, למקומות אחרים, כדי שהיהודים המזרחים בעולם המדומיין שלו יהיו "מערביים". "מר מאני" היה ניסיון ביולוגיסטי כזה (והוא אומר: היהודים היו תמיד "בני תערובת" של מזרחים ואשכנזים, אבל התוצר הסופי הוא מערבי); "מסע אל תום האלף" הוא ניסיון "תרבותי" (האומר: היהודים התנתקו מן המזרח כבר לפני אלף שנים, עם קבלת האיסור האירופי המודרני על ריבוי נשים, בניגוד למוסלמים, וכך נכנה

6. עניין אחר הוא האופן שבו מצליח יהושע להסוות את לאומנותו במופעי באירופה, כישראלי. כאן הוא אינו שונה מחבריו למסע – עמוס עוז, או דוד גרוסמן. לזכותם של השלושה ייאמר כי חלק גדול מן ההסוואה אינו נעשה בידיהם, אלא גם בידי הקהילה הקולטת אותם. קהילה אירופית זו אינה מתעניינת בספרות העברית. הישראלים מהשמאל הציוני ממלאים כאן תפקיד מבני של "הישראלי הטוב". אף שאלה מביכה אינה מוצגת בראיונות הללו על אף אחד מהנושאים שהאירופים דווקא מתעניינים בהם, כמו האפליה החוקתית של האזרחים הערבים בישראל, או פשעי המלחמה של צה"ל בשטחים הכבושים. אפילו שאלה פשוטה, כמו "האם אתה תומך בסרבנים?" אינה נשאלת. שאלות כאלו עלולות לקלקל את הפונקציה של "הסופר הישראלי השמאלי". ראוי לשים לב לדרבירה של ג'ודית באטלר על אירופה: "שבה ההבראיון תפס את מקומו של ההלניזם, והאסלאם נותר מוקצה." (וראו עמ' 92 בחוברת זו). זוהי הקרקע, לטעמי, לתפקיד של אושוויץ במערב החילוני, אותו תיארו עורך שכטר בדיוק רב, כמו שהוא מופיע אצל ירמיהו יובל (ראו: עורך שכטר, "המוחלט של אושוויץ ושפינוזה: הקוד המטאפיסי-אונטולוגי של החילוניות הלאומית", מטעם 1, ינואר 2005).

על הרקע של פאריס אותו מצג שווא, א־היסטורי גמור, של ברית בין המונוגמיסטים הנוצרים והיהודים מול הפוליגמיסטים מהמזרח, כלומר הערבים).

אחרי מות ערפאת, בראיון ל־*Time Out*, אמר יהושע: "ערפאת היה סמל לפליטות ולזכות השיבה. הוא היה אדם כאוטי, מנהיג ללא כוח למעשה, ללא משטרה וללא מנגנון דיכוי, ששלט בתוקף הסמכותיות... רק כאוס של פליט נצחי, שאליו הוא הכניס את כל עמו." (11.11.2004). זוכרים את הראיון עם ליאנה באדר? זוכרים את השימוש בערפאת כבעל משטרה וכבוד בעולם והכרה בנשיאותו? הלאומנות של יהושע היא מיצויה של הלאומנות הישראלית. רק בתוכה הוא מרגיש בבית, כבעל סמכות, כדובר קולני. זוהי לאומנות שאירופה הכירה במאה התשע־עשרה במרכזה ובמזרחה, לא לאומיות של אזרחות, או של "קשר לאדמה", אלא לאומנות של "קשר דם". הוא חניך נאמן של הלאומנות הזאת, כמו רוב הציונים. בראיון ל"גרזולם פוסט", מיד אחרי הבחירות של 2003, הדגיש יהושע: "יהדות התפוצה היא אוננות. כאן [בישראל] זה הדבר האמיתי." נו, באמת. מי היא חנה ארנדט לעומת דן חלוץ? ומיהם נועם חומסקי, פרימו לוי, ז'ק דרידה, והרב סולובייצ'ק? מעבר לאירוניה שלנו, ולמרות הרטוריקה שלו, אין אצל יהושע רק פולמוס בן־גוריוניסטי עם יהדות הגולה, בתחרות על "הנפש היהודית", המבקשת לחולל דה־לגיטימציה של חיים יהודיים מחוץ לישראל. אצל יהושע יש אנרגיה אדירה בהגשמת החזון הזה, 'שכולם יבואו לכאן, יהיו חלק מהמקום הזה שבו אני ואנחנו הם היינו הך'. הוא אינו יכול לסכול את המחשבה שמשו מן העם היהודי, משו מן הפסיפס הגדול של ההיסטוריה היהודית, שרוב האנרגיה היצירתית שלו פועלת עדיין "בחוץ", ולא דווקא בעברית, יישאר "בחוץ", כלומר מחוץ להישג היד של "כור ההיתוך", של ההומוגניזציה, כלומר אותה 'ישראליות', שאמו שלחה אותו אליה, כדי שיתבולל בה. האובססיה שלו היא הפחד שמא משו מחוץ להיסטוריה הישראלית ישאיר במלוא עוצמתה את החלוקה של "כל מיני יהודים", כי אז שוב יצוץ האיום: יהודים "מערביים" ויהודים "לא־מערביים". אין גולה יהודית של ממש במזרח, מה שנשאר הוא "השארית המערבית", והיא־היא האיום על "הזהות". בקצרה, האיום על הישראליות אינו בא רק מצד "המזרח הערבי". הוא בא גם מצד "המערב היהודי". שניהם מזכירים ליהושע מנין בא. הוא שונא את המקום שממנו בא. הוא שונא את המזרח. יש לחסל את המזרח באמצעות המערב, שהוא כללי, שהוא אוניברסלי, שהוא מודרני, שהוא נוצרי, ואנחנו מצטרפים אליו עם לשוננו הלאומית האחת, עם המוסיקה הקלאסית (מוטיב חוזר ברומנים שלו).⁷

7. בראיון טלוויזיוני לקראת "הכלה המשחררת" ציין יהושע במורת רוח שאינו רואה ערבים מחיפה בקונצרט של התזמורת הפילהרמונית.

לכן, יותר מכל, יהושע זקוק לגדר הפרדה, משום שרק ה"הפרדה" – כלומר שרטוט ברור של "חויץ" ו"פנים" – נותנת לו תחושה שהנה, הנה נוצרת "הזהות האחידה". מי שיטרח לעיין ב"הכלה המשחררת" ימצא את המזרחן ריבלין מקשקש תזה חבוטה על מלחמת האזרחים באלג'יריה, שכביכול פרצה בגלל "בליל לשונות". (לחיזוק טענתו, גילה יהושע כי לקח את התזה האקדמית הברויה הזאת מאיזה מאמר ממשי של עיתונאי אלג'יראי, שעסק ב"אחרות הלשון"). הרומן הגזעני הזה איפשר ליהושע לצאת סופית מהארון. כאן העביר את הגבול למקומו "הסופי", באותה אלימות שבה הוא מדבר על ההתנתקות מעזה: המזרח הוא הפלסטיני, והיהודי הוא ישראלי וחלק מהמערב. מולכו המיר את מוצאו לריבלין (והפך ממזרחי למזרחן). מה שחצה קודם את מולכו, עובר עכשיו בין ישראל לפלסטין, וכולל את כל הישראלים, בשם ההפרדה האוריינטליסטית בין "התרבות של המזרח" (ב"הכלה המשחררת" מתוארת התרבות הזאת כמשהו מפגר ונלעג בדמות איזו זמרת מתעלפת ובדמות תחרות שירה מגוחכת ברמאללה), לבין התרבות שלנו (מוסיקה קלאסית). "אני לא רוצה לדעת בכלל את שמותיהם." כלשון הקללה היהודית הנוראה ביותר: יימח שמם (או מדיניות החיסולים).

אליאס ח'ורי

יאלו

כשאמר לה שהוא אוהב אותה מתוך עמוד השדרה, שלושה חודשים אחרי המעשה בחורשה, געתה בצחוק עד שעיניה זלגו דמעות והיא נאלצה למשוך באפה ללא הפסק. תחילה חשב שהיא בוכה ורכן לעברה מעל השולחן העמוס מִזֶה במסערת אֶלְבָּר בְּאֶלְאֶשְׁרֵפִיה, אבל כשהתקרב גילה שהיא צוחקת.

"אני צוחקת ממך," היא אמרה לו, "אתה משוגע. גבוה־גבוה, אבל כלום בראש. מה הקשקוש הזה?"

היא התחילה לדבר באנגלית: "פִּינִיש, יו מַאָסְט אַנְדְּרֶסְטֶנְד, אַבְּרִיתִינְג אִיו פִּינִיש." הוא אמר שאינו מבין אנגלית והיא אמרה בצרפתית: "סֶה פִּינִי, מיסייה יאלו."

"מה פִּינִי?" שאל.

"הסיפור הזה," ענתה.

"אז אותי את רוצה לְפִנֵּש," הוא אמר.

"בבקשה, מיסייה יאלו, ככה אי אפשר להמשיך. תעזוב אותי במנוחה, תשחרר אותי.

בוא תגיד לי מה אתה רוצה, ואני לרשותך."

היא פתחה את התיק והוציאה משם חופן דולרים.

למה אמרה לחוקר שסטור לה כי סירבה לאכול?

לא. הוא לא סטר לה כי סירבה לאכול את הציפורים.

"איך אפשר לאכול את המוזיקה?" אמרה, בוהה בקדירת הציפורים הצלויים השוחות ברוטב הלימון והשום.

"אני לא מסוגלת לאכול ציפורים. זה פשע."

יאלו הכין לה מנה מציפור קטנה. הוא עטף את הציפור בחתיכת פיתה, טבל את הפיתה ברוטב וקירב לפיה.

"נו, נו, בחייך."

אבל היר שהחזיקה בציפור הלפופה בפיתה נשארה מושטת, קרבה לאט אל הפה והגה סביבו בטרם תנחת על השפתיים הקפוצות. לבסוף פתחה הבחורה את פיה והחלה ללעוס, כל שרירי פניה מתכווצים בסלידה.

היא בלעה את הציפור ולא אכלה ולא אמרה עוד דבר.

יאלו הוסיף ללגום מן הערק ולבחון את פניה. פנים קטנות היו לה, כמו ירח לבן התלוי מעל צווארה הארוך. הוא רצה לדבר איתה על הירח. רצה לספר לה איך גילה את הירח, את הכוכבים ואת שביל החלב שדומה למשיחת מכחול בשמים, שם בפלוגה, למרגלות הווילה שהגורל הוביל אותו אליה מפריס. רצה, אבל חשש שתצחק לו.

"את לא אוהבת לדבר ערבית, ובטח גם לא אוהבת את עֶבֶד אֶלְחָלִים חָאפּוֹ."

זה מה שאמר לה, או משהו דומה. היא לא הגיבה. הירח הלבן הקטן דמם כאבן מעל הצוואר הארוך, אחר כך פרצו הדמעות מעיניה. היא נטלה ממתת נייר, מחתה את הדמעות וקינחה את אפה. אבל הדמעות לא חדלו. אז החל לספר לה על עֶבֶד אֶלְחָלִים חָאפּוֹ, "הזמיר השחום", ועל הסיפורים שלו עם סְעָאד חֶסְנִי ועם שְאֵדִיָה, ועל השיר "גֶ'בָאר" שהוא כל־כך אוהב.

אמר שרק בזכות עֶבֶד אֶלְחָלִים חָאפּוֹ למד לאהוב את השירה של נְזָאר קְבָאנִי וש'מכתב מן המצולות", על האיש שטובע באוקיינוס האהבה, הוא השיר היפה ביותר ששמע מימיו. אמר שהתקשה להאמין שלא עֶבֶד אֶלְחָלִים כותב את המילים לשיריו, והשתכנע רק כשקרא על זה באחד המגזינים.

"לא ייאמן, שִׁירִין. המלים נמסות אצלו בפה כמו סוכר, הוא כאילו רוקם איתן אהבה. איך ייתכן שלא הוא כתב את השיר. בסוף השתכנעתי. הלכתי וקניתי ספר שנקרא 'ציור במלים', אבל לא הבנתי אף מלה. השירה הזאת עוברת רק כשעֶבֶד אֶלְחָלִים שר אותה. את לא אוהבת את עֶבֶד אֶלְחָלִים?"

הירח התבצר בשתיקתו, השרירים המתכווצים נוגסים בו עוד ועוד, ויאלו ראה את העיניים הקטנות תלויות על גבי המשטח הלבן העגול.

רק במסעדת אֶלְכָר שם לב שעיניה קטנות. בפלוגה ראה, אבל לא באמת ראה, כי ניחוח הקטורת שהכריע אותו שם נטל ממנו את כוח הראייה.

"את זוכרת איך... לא יודע מה את הרגשת, אבל שם, אני הרגשתי שאני טובע, האוויר היה מלא בריח הקטורת וכבר לא יכולתי לראות שום דבר. תסתכלי עלי עכשיו, תני לי לראות את צבע העיניים שלך."

שִׁירִין בחרה במסעדה הזאת. הם נסעו לכאן בגולף הלבנה שלה, הוא ישב לידה ולא מצא מה לומר. בטלפון ביקשה שיחכה לה בכיכר סְאסִין, מול האנדרטה של בְּשִׁיר אֶלְגֶ'מִיל, באחת אחרי־הצהריים. יאלו חיכה. עמד בגשם היורד ולא מש ממקומו. ניסה למצוא מחסה ממתחי הגשם בצל האנדרטה, אפילו לא נמלט אל קפה צ'ייס הקרוב. פחד שלא תמצא אותו, פחד שלא תזהה אותו, פחד שהוא עצמו לא יבחין במכונית.

היא אמרה שתגיע במכונית לבנה. הוא עמד אפוא בגשם, ממתין בדריכות לראות אותה במכונית, אבל כשקרבה לא הבחין בה. השיט את עיניו על פני המכוניות החולפות ובכל זאת לא הבחין בה. היא עצרה לידו, פתחה את הדלת וסימנה לו בידה. סוף־סוף

ראה אותה, ניגש וצנח על מושב העור, ועל רצפת המכונית נקו אגלי המים שנשרו ממעילו השחור הארוך.

"עדיין לובש את אותו המעיל?" שאלה.

הוא לא מצא מה לומר. הרי בשבילה לבש את המעיל הזה, להזכיר לה את הלילה ההוא. הנה, שוב הוא משקר, אפילו בלי לומר מלה, האמת היא שאינו מסוגל להיפרד מהמעיל. הוא לבש אותו בביירות, ולבש אותו במלחמה במחנה ליד אַלְעֶדְלִיָה, וגם בפריס לבש אותו, והוא לובש אותו בְּלוֹנֶה, לא יכול לפשוט אותו מעליו, ואפילו את הקיץ שנה בגללו. אבל גם בקיץ היה יוצא למסעות הציד בחורשה עטוף במעיל. הוא לא מצא מה לומר. פתאום עלה בדעתו עמוד השרדה, הוא רצה לספר לה על האהבה המפרקת את חוליות הגב, אבל לא אמר דבר. הוא המתין בדממה עד שהגיעו למסעדת אַלְפֶר. היא החנתה את המכונית והם ירדו. היא נכנסה לפניו, מצאה שולחן בפינה מבודדת ושניהם התיישבו. עוד בטרם יספיק לומר לה שהוא מתגעגע – כפי שתיכנן כשהסכימה לצאת איתו למסעדה – הגיע המלצר והיא שאלה אותו מה ישתה.

"ערק", אמר יאלו.

"ערק", חזרה שִׁירִין בהיסוס, "למה לא."

יאלו החל להזמין מִזָּה, אבל שִׁירִין נראית כאילו לא איכפת לה, ואולי בכלל אינה שומעת. הוא היה בטוח שארוחת הצהריים הזאת, שהסכימה לאכול איתו, תוביל אותם אל ביתו בְּלוֹנֶה, או אל ביתה שלה בַּאֲחָאזְמִיָה.

בשעה אחת־עשרה לפני הצהריים, כשעמד והתקלח ומשח את שעריו בשמפו הירוק, ומתחת למי המקלחת החמים עצם את עיניו – ראה את שִׁירִין. מעליו שוצפים המים ובתוכו שוצפת האהבה. הוא הרגיש שהכל נושר מעליו, שכל חייו נשטפים במים החמים, ונתקף ריגוש מוזר. הוא התחיל לאונן בלי דעת, והכל נשטף. רק אז בא אליה. השאיר את התשוקה בבית ובא אליה כך, עירום. עמד במקלחת וגמר עם העניין, השאיר את כל התשוקה בבית ובא אליה עם האהבה. האהבה לברדה, אמר לעצמו, אהבה לשם אהבה, כמו עֶבֶד אֲלֹהִים. אהבה שאינו יודע איך לומר אותה ובכל זאת יאמר. מאז הפגישה הראשונה עם שִׁירִין הוא לא מפסיק להקשיב לשיירים של עֶבֶד אֲלֹהִים. אמנם הוסיף לצאת לחגיגות הציד שלו, אבל כבר לא היה בו דחף אמיתי למעשה. ואשר למאדאם רַנְדָּה, הוא הפסיק לעלות אליה. שישה חודשים, והוא שכב איתה רק שלוש פעמים, ובכל פעם נאלצה לשים בווידיאו סרט פורנו כי רק ככה יכול היה לשכב איתה.

שִׁירִין אמרה שתעבור בכיכר סאסין ותאסוף אותו משם במכונית שלה. הוא החנה את המכונית של מאדאם רַנְדָּה בפינת מסעדת לָאֵלָא, עופות בגריל, וצעד בכיוון כיכר סאסין.

יאלו חשב שלשִׁינְיִן אין מכונית. כשצד אותה עם הגבר המאפיר ההוא, ששערו הכסוף גהר על חלקת צווארה, חשב שאין לה מכונית. הגבר המאפיר נמלט מן המקום במכוניתו ונטש אותה ביער, לבדה, רועדת. יאלו לקח אותה אל הצריף כי לא היה לו פתרון אחר.

למה שיקרה ואמרה לחוקר שיאלו דרש שתצא מן המכונית ואמר לגבר לעזוב?
 "היא משקרת, אדוני!"

אמר שהיא משקרת, ובו ברגע ניחתה כף היד על לחיו הימנית. הוא הרגיש שמעגלים לבנים קטנטנים נפלטים מעיניו, והכל התערפל. ובאמת, מה קרה שם?

ימים ארוכים יבלה יאלו בתאו, מנסה לחבר מחדש את סיפור המעשה כפי שהתרחש במדויק. ינסה וייכשל.

אחרי שהטיל את האור על שני הקורבנות והתקדם לעברם בצעדים חפוזים, כבר לא יכול לשמוע כלום. אוזניו נמלאו בהלמות פסיעותיו ובחריקת מגפי הגומי באדמה. זה מה שקרה תמיד. שקשוק רגליו גבר והלך ככל שהתקרב אל הטרף ושוב לא שמע דבר.

הוא שיגר לעברם את אור הפנס, התקדם, וכשהגיע אל המכונית ראה את כסוף־ השיער מרים את ראשו, אחוז־פלצות, קודם שיצא מן המכונית ונעמד מול יאלו. יאלו שלח מבט בבחורה וסימן בקנה הרובה שלו. זאת לא היתה פקודה לצאת מן המכונית, אבל היא פתחה את הדלת ויצאה. הוא הפך את פניו וצעד לעברה, ובו ברגע ניתר כסוף השיער אל המכונית, הניע אותה במהירות לאחור, הסתובב והמריא משם בנהמת גלגלים. יאלו כיוון את הרובה אל המכונית, הניח אצבע על ההדק כמתכוון לירות, לפחות כך זה נראה, ואז שמע את קול בכייה של הבחורה. הוא הפנה את ראשו וראה אותה כורעת על האדמה, מרעידה בככי. הוא הנמיך את הרובה, נעמד לצדה, ושתיקה נפלה ביניהם.

הוא לקח אותה לביתו, אבל קודם ביקש שתחלוץ את נעלי העקב. הוא אחז בידה, עזר לה לקום, והם התחילו ללכת. כשהבין שהיא מועדת על העקבים, תלה עיניים בנעליה. היא הבינה וחלצה אותן בלי שיבקש, לקחה את הנעליים בידה הימנית וצעדה לצדו. אבל שוב מעדה, כמעט נפלה על הארץ. היא רכנה לפנים כעומדת ליפול, ויאלו מיהר ורכן מעליה, אבל היא הצליחה להתייצב והזדקפה. הוא אחז בידה השמאלית והוביל אותה אל המקום בו היתמר ניחוח הקטורת מזרועותיה הלבנות היפות.

למה שיקרה לחוקר ואמרה שהיתה עם ארוסה?

יאלו לא זוכר שאמר לה שזרועותיה הן כמו אורז בחלב, אבל שם במסעדה, אחרי

שסטר לה ואחרי שכבר סיימו לאכול, הזמין לעצמו אורז בחלב. ושירין חייכה, כי נזכרה שאמר לה שזרועותיה טעימות יותר מאורז בחלב.

לא. הוא לא סטר לה בגלל הציפורים, כפי שאמרה לחוקר, אלא משום שהציעה לו כסף, והוא בז לכסף. כבר אכל תריסר ציפורים צלויים ושתה מחצית בקבוק של ערק בִּלְדִי, רק אז סטר לה, כי פגעה בכבודו.

לא. זה לא נכון מה שסיפרה. הוא לא אמר להם לכרוע. היא נפלה על ברכיה רק אחרי שבן זוגה המאפיר עזב. ומכל מקום, זה לא היה הארוס שלה. הבחור שיושב בחדר החקירות הוא לא הגבר שהיה איתה שם בחורשה.

היא אמרה לחוקר שפקד על שניהם לכרוע, שכיוון אליהם את הרובה, שהתכוונן להרוג את ארוסה אָמִיל שָאָהִין. אמרה שהתחננה שיחוס עליו, ורק אז הניח לו לנפשו.

“אתה אָמִיל?” שאל החוקר.

“כן, אני אָמִיל שָאָהִין,” השיב הבחור.

“יש לך מה להוסיף?”

“שירין אמרה הכל,” ענה אָמִיל.

היא אמרה שציווה על אָמִיל לומר תפילה אחרונה לפני שיהרוג אותו שם לעיני אהובתו. “התחלתי אז להתחנן, בכיתי, אבל הוא כמו תיש, ממשיך לכוון את הרובה לראש של ארוסי. ואז צעקתי – לא יודעת מאיפה בא לי הכוח – ואָמִיל ניתר בבת אחת למכונית וברח. ברח משם, תודה לאל. ואני, אני נפלתי בידיים של הנוכל הזה.”

“מה יש לך להגיד על זה, דניאל?” שאל החוקר.

הוא הרגיש שתכף יגמגם, שאבד לו כוח הדיבור. שוב הופיעה האבן הקטנה בתוך פיו. אמא היתה שמה לו אבן־חציץ קטנה מתחת ללשון, כדי שילמד לדבר בלי לגמגם. לימים, כשראה את הדם, נשכח ממנו הגמגום – כך ודאי היה כותב אילו יכול להביט שוב אל חייו מבעד למראת הזמן. אבל עכשיו הוא עומד כאן, מרגיש את האבן של אמא תחת לשונו, ולא מוצא את המלים.

“איך ייתכן שהארוס שלך לא הודיע מיד על המקרה?” היה אומר.

“ולמה אז הוא היה גבר מאפיר בשנות החמישים, והיום הוא בחור צעיר?” היה אומר.

“למה נטש אותך שם וברח?” היה אומר.

אבל הוא לא אמר דבר. והחוקר לא הפציר בו לענות. בשבילו השתיקה היתה תשובה, הוראה.

“זה האיש שאנס אותך, ועדיין נטפל אלייך, וסוחט אותך, ולוקח ממך כסף?” שאל החוקר.

שִׁירִין הִינְהַנְה בְּרֵאשָׁה.
 אֲמִיל הַצִּיץ בְּשֵׁעוֹנוֹ וּשְׁאַל אֶת הַחוֹקֵר אִם יוּכְלוּ לִלְכַת כַּעַת.
 "כְּמוֹבֹן, כְּמוֹבֹן," אָמַר הַחוֹקֵר וּלְיוֹהֵ אֹתָם לִפְתַח הַתַּחְנָה.
 אַבֵּל בְּמִסְעֶדֶת אֶלְבֵּר, לֹא.
 הוּא סֹטֵר לֵה, וְהִיא הַשְּׁתַתְקָה. אַחַר כֵּךְ כִּשְׁהוֹמִין אֹרֶז בַּחֲלֵב, חַיִּיכָה. אִז אָמַר לֵה
 שְׁהוּא אוֹהֵב אוֹתָהּ.

"אֲנִי מְאוֹרְסֵת, יֵאלוּ," הִיא אָמְרָה.

"אֲנִי אוֹהֵב אוֹתְךָ," אָמַר.

"מִסְפִּיק," הִיא אָמְרָה.

הַמְלַצֵּר הֵבִיא אֶת הַחֲשִׁבוֹן, יֵאלוּ סִילַק אוֹתוֹ מֵעֲלִיו וּבִיקֵשׁ עוֹד כּוֹס עֵרֶק. הוּא לִגְם
 לְגִימָה מִן הַמִּשְׁקָה וְהַתְּכוּנֹן בְּעֵינֵיהָ לִפְנֵי שְׁעִצָּם, לְרַגַע אֲרוּךְ, אֶת עֵינָיו.
 "אֵל תִּירְדָם עֲכָשִׁיו, בְּבִקְשָׁה," אָמְרָה.
 "שִׁקֵּט," עָנָה לֵה, "תִּנִּי לִי לְדַבֵּר עִם אֱלוֹהִים."
 הִיא הַתְּחִילָה לְדַבֵּר, וְיֵאלוּ הִקְשִׁיב לֵה בְּעֵינָיִים עֲצוּמוֹת.
 "אֲנִי מְכַבֶּדֶת אֶת הַרְגָּשׁוֹת שֶׁלְךָ, אַבֵּל כְּמוֹ שְׂאֵתָה רֹאֵה, אֲנִי מְאוֹרְסֵת, וְאֲנִי לֹא
 יִכְוֹלֵה..." אָמְרָה.

"לְמִי, לְנִבְלָה שְׁעוֹב אוֹתְךָ בְּחוֹרְשָׁה וּבְרַחֲזָה?" שְׁאַל.

"לֹא, אֶת הַהוּא עוֹזְבֵתִי. אֲנִי מְאוֹרְסֵת לְמִישֵׁהוּ אַחֵר."

הִיא סִיפְרָה, וְיֵאלוּ הִקְשִׁיב.

"כְּמוֹ סֵרֵט מְצִרִי," הוּא אָמַר, "וְאֲנִי הַצּוֹפֵה הַיְחִידִי בְּאוֹלָם."

הִיא אָמְרָה שְׁתֵּאוֹיִן לְשִׁירִים עֲרִבִים לְמַעַנּוֹ, שְׁהִיא מְכַבֶּדֶת אוֹתוֹ, שְׁהִיא מְתַנַּצֶּלֶת,
 אָמְרָה שְׁסֹטֵר לֵה בְּצַדֵּק, כִּי פִגְעָה בְּרַגְשׁוֹתָיו כְּשֶׁהֲצִיעָה לוֹ כֶּסֶף.
 "מִסְפִּיק?" צֵעַק יֵאלוּ.

הוּא קָם עַל רַגְלָיו וְהֲצִיג לִפְנֵיהָ אֶת הַסְּצִינָה שְׁפָרִיד שׁוֹקֵי סוֹטֵר לְהַגִּיד רִסְתָּם בְּסֵרֵט
 "נְעִרַת הַנִּילוּס", וְאִיךְ הַשְּׁחַקְנִית נוֹפֶלֶת עַל בְּרִכְיָה וְאוֹמֶרֶת לוֹ: "פְּרֵא שְׁלִי, אֲנִי אוֹהֵבֶת
 אוֹתְךָ."

"כִּכָּה אֲנִי רוֹצֵה שְׁתֵּהִי," הוּא אָמַר, "אֶת צְרִיכָה לְאוֹהֵב גִּבֵּר אֲמִיתִי, לֹא אֶת הַנְּבִלּוֹת
 הָאֵלֶּה. אַחַד זָקֵן, יִכּוֹל לְהִיּוֹת אֲבֵא שֶׁלְךָ, וְהַשְּׁנִי מִפְּחָד מֵהַצֵּל שֶׁל אֲמֵא שְׁלוֹ."
 "אֵתָה צוֹדֵק," אָמְרָה שִׁירִין, "אַבֵּל מֵה לְעִשׂוֹת, אֲנִי אוֹהֵבֶת אוֹתוֹ. הוּא לְמַד אֵיתִי
 בְּאוֹנִיבְרִסִּיטָה הָאֲמֵרִיקָאִית וְשִׁכַּבְתִּי אִיתוֹ. הֵייתִי לּוֹקַחַת גְּלוּלוֹת אַבֵּל פְּעַם אַחַת
 שְׁכַחְתִּי, לֹא יוֹדַעַת לְמֵה. כְּשֶׁהוֹדַעְתִּי לוֹ שְׁאֲנִי בְּהַרְיוֹן, וְשֶׁאֲנַחְנוּ חַיִּיבִים לְהַתְּחַתֵּן,
 הוּא בְּרַח. אָמַר שְׁהוּא מִפְּחָד מֵאֲמֵא שְׁלוֹ. אִז הַסְּתַדְרֵתִי בְּעִצְמִי. הֵייתִי בְּדִיפְרִסִּיָה, וְאִז
 חֲבֵרָה שְׁלִי לְקַחָה אוֹתִי לְדוֹקְטוֹר סְעִיד, שְׁעָשָׂה לִי הַפְּלָה וְהַתְּאוֹהֵב בִּי. הוּא אָמַר שְׁכִמָּה

שבכיתי, ככה הוא יותר התאהב בי. הגעתי אליו למרפאה. התחלתי לבכות, לא יכולתי לדבר. התיישבתי על הכיסא, שמתי את הראש בין הידיים והתחלתי לבכות, והרמעות יורדות ויורדות. והדוקטור לא אמר כלום, נתן לי לבכות וישב והסתכל עלי. הוא זה שאמר לי אחר כך שישב והסתכל. אמר שהוקסם ממני 'בעבור הרמעות' – כך אמר לה, בערבית ספרותית, 'בעבור הרמעות' – זה מה שאמר, ואז הוא חיבק אותי. לא יודעת כמה זמן בכיתי שם לפני שאמר לי: 'קומי, תיכנסי לחדר הפנימי'. נכנסתי לחדר ושמעתי אותו אומר לי 'תתפשטי'. הורדתי את החצאית והמשכתי לעמוד. 'לא', הוא אמר, וסימן על כל השאר. התפשטתי לגמרי והוא הסתכל בחוזה שלי. הרגשתי את זה. לא יודעת איך. הרגשתי את המבטים ננעצים לי בחוזה כמו סיכות ושמעתי אותו ממלמל: 'איזה יופי'. לא עניתי, רעדתי מפחד, אמרתי לו 'קר לי, הרופא', והוא אמר לי לשכב. נשכבתי על מיטה משונה, חצי־מיטה, שכבתי על הגב והרגליים השתלשלו משני הצדדים. האחות התקרבה עם המזרק ביד, הוא הסתכל שם למטה והעינייים שלו – לא יודעת מה היה בהן, פחדתי שיש איזה בעיה. ניסיתי לדבר, אבל הלשון שלי היתה כבדה בתוך הפה, כמו חתיכת גומי. מה שקרה אחר כך אני לא זוכרת. אבל לפני שאיבדתי את ההכרה אמרתי לו 'קר לי. בבקשה, תן לי שמיכה'. פחדתי והתביישתי, והעינייים שלו כאילו ראו כל מיני דברים. כשפתחתי את העינייים, הכל כבר נגמר ושמעתי את האחות אומרת: 'זהוזה. תודה לאל. תתלבשי ותיכנסי לרופא.'"

שִׁירֵין סיפרה וסיפרה, לשונה הותרה בבת אחת, היא דיברה ובכתה ומחטה את אפה, יאלו מגיש לה ממשטות נייר ובווער, הכל בתוכו בווער. החצי־מיטה הבעירה בו אש והסימן שסימן לה הרופא לפשוט את בגדיה הבעיר בו אש, וגם מראה האחות שנועצת בה את מזרק הכלורופורם הבעיר בו אש.

היא אמרה שפשטה את בגדיה, וציירה מעגלים סביב שדיה הקטנים. הוא הריח את ריח השדיים, את ריח העירום. הוא היה משותק. היא מדברת, הוא מקשיב ומרגיש את שמורות עיניו כבדות, כמו נקשרות בשינה. היא סיפרה על שטף הדם שהיה לה יומיים אחרי ההפלה ואיך לקח אותה דוקטור סְעִיד אֶלְחֻלְבִי אל מרפאתו הפרטית, איך שכבה שם שלושה ימים עד שהבריא, ואיך התאהבה בו ביום השלישי.

"נתתי לו לשכב איתי אפילו שלא נמשכתי אליו. אבל הוא לא באמת שכב איתי." היא סיפרה שביום השלישי, בשש בערב, לבד בחדרה, נאבקת בשינה ורעבה לסיגריה, ראתה אותו מגיע. אפלולית הערב כבר החלה לצבוע אפור את האור הגווע. הוא נכנס אל החדר, על ראשו בוחק שער השיבה, התיישב לצדה על המיטה ואמר: "נגמר. תודה לאל הכל בסדר. עכשיו את יכולה לחזור הביתה." היא הסירה את השמיכה כדי לקום, ואז אחז בידה.

"ברגע שהחזיק לי ביד הרגשתי שאני אוהבת אותו."

היא אמרה שהאהבה הגיעה מהיד שלו. אצבעותיו, ארוכות כאצבעות פסנתרן, היו שלובות באצבעותיה, ואז הרגישה את האהבה.

"הוא לקח לי את היר, וביד השנייה החליק על השערות הלבנות. ואז התאהבתי בו." היא אמרה שהתאהבה בו, שקיוותה שיאסוף אותה בזרועותיו.

"אמרתי לו – אני לא רוצה ללכת, התרגלתי אליך, דוקטור."

שִׁירִין סיפרה על אותו הערב, על הלילה שכבר זחל לעברם, ואמרה שאינה יודעת מה קרה אחר כך.

"לא יודעת מה קרה. לא זוכרת. אתה יודע שאני אף פעם לא זוכרת את הדברים האלה. לא רק עם הדוקטור סְעִיד, עם כולם. איתך אני לא זוכרת, עם אִמִּיל לא זוכרת. אבל אני דווקא זוכרת את החדר, את הדוקטור לידי, זוכרת ששכבתי איתו, אבל לא זוכרת את הפרטים ולא יודעת מה באמת קרה שם. למה זה ככה איתי?"

"מה אני יודע," אמר יאלו.

"מוזר, באלוהים, אני לא זוכרת כלום," אמרה.

"אז עכשיו את לא זוכרת איך שכבת איתי?" שאל יאלו.

"את לא זוכרת איך בפעם השנייה אמרת שאת מריחה את ריח האורנים, כאילו העצים בתוך החדר?"

"אני אמרתי את זה?"

"בדיוק."

"לא יכול להיות."

"את דיברת על ריח האורנים, ואני, אני הרגשתי איך אצלי בגב החוליות מתפרקות."

"לא אמרתי כלום," אמרה שִׁירִין, "לא יכול להיות. כשהייתי איתך פחדתי פחד מוות. בכל מקרה, בוא נשכח מכל זה."

למה שכחה הכל?

שכחה איך סיפרה לו במסעדת אֶלְפֶר על הדוקטור סְעִיד ועל ארוסה החדש־ישן אִמִּיל. היא ישבה שם כמו אשה זרה, ובעיניה הקטנות היה משהו דומה לחייתיות של הבחורים באותו יום שיאלו החליט לשכוח, ובאמת שכח. הם לקחו את שלושת הגברים לבית הקברות וצלבו אותם על האדמה, מתחת לברושים, בבית הקברות של מאר מְתֶר. צלבו אותם לפני שירו בהם. אחר כך התחילו לקלל בקול ולירוק על האדמה, אבל בעיניהם כבר גר הפחד. יאלו הקיא באותו היום ואחר כך ככה, אחר כך חזר לביתו ואחר כך... לא, הוא לא רוצה להיזכר עכשיו. הוא עצם את עיניו.

היא אמרה שנשקה לרופא, שמתחה מעט את צווארה כדי ששפתייה ייפגשו בשפתיו, אמרה שאהבה אותו.

"נתתי לו לשכב איתי למרות שלא נמשכתי אליו, אבל הוא לא בדיוק..." אמרה.
הרופא אמר לה שיחסי מין מלאים אסורים לה עכשיו, במצבה.
"הוא שכב עם החזה שלי," אמרה בקול בוכים ומשכה באפה.
"למה את מתכוונת?" שאל יאלו בקול נרעד.
"ככה," אמרה ובאצבעה שרטטה קו בין שדיה. "אני לא הרגשתי כלום. בעצם כן,
הרגשתי את החום."
היא סיפרה שאחר כך ניהלה עם הרופא קשר ארוך, והוא היה קצת משונה, שכב
איתה "תמיד ככה."
"איך ככה?" שאל יאלו.
"ככה, כלומר כאן," אמרה, רושמת קו דמיוני בין שדיה.
"כל הזמן ככה?!"
"כמעט," אמרה. "הוא אמר שהוא אוהב את הציצים שלי."
"אל תגידי את המלה הזאת," יאלו אמר. "זה לא יפה שנשים מדברות ככה."
"אז מה אתה רוצה שאגיד? אני אומרת את האמת."
"תגידי סְהָרוּ."
"מה זה סְהָרוּ? היא שאלה.
"כבר שכחת: כשהיית אצלי בבית לימדתי אותך את המלה."
"אמרתי לך שאני לא זוכרת כלום."
"שאלת אותי אז מה הפירוש והסברתי לך."
"תסביר לי שוב עכשיו."
"עכשיו לא," אמר יאלו, "אבל אל תשתמשי יותר במלה הזאת."
היא סיפרה שהרופא לא שכב איתה ולו פעם אחת. היה מסתפק בגיפופים ו"בשני
אלה." "תמיד אמר שהוא פוחד לשכב איתי באמת כי אנחנו נמצאים במרפאה שלו.
אמרתי לו: בוא נלך למלון. הוא אמר שכולם מכירים אותו, שהוא גבר נשוי. אז היינו
עושים את זה פעם במרפאה ופעם במכונית, וגם שם בפְּלוֹנָה, כשאנסת אותי..."
"אני אנסתי אותך? איך את מדברת!"
"התכוונתי להגיד, כשלקחת אותי אליך ושכבת איתי. באותו היום היינו במכונית.
הוא אמר לי להוריד את הראש."
"אולי הוא ראה אותי."
"לא, הוא לא ראה אותך, הוא רצה שאני..."
"רצה שאת מה?"
"רצה שאוריד את הראש, ובדיוק אז הגיע כבודו. פחדנו פחד מוות. לא יודעת איך
הצלחתי להרים את הראש ואיך הוא הספיק לכסות את עצמו."

"איזה טיפש אני, קרא יאלו. "טיפש וחמור."
"תוריד את הקול, אמרה שִׁיִין, "אני מבקשת ממך, המסעדה מלאה אנשים. תעשה
לי טובה, אל תדבר בקול רם."
ויאלו הנמיך את קולו ולחש – טיפש וחמור.

ביירות, 2002

מערבית: מלי ברוך

אסף שור

סיפור ספציפי

מן הכביש, מעפיל לירושלים,
אפשר לראות את שיירת הלוויה
ואני חושב:
גמדים בשורה ארוכה-ארוכה
פולשים בהר
ובסוף המנהרה הטובה
זהב הדרקון.

לשם הם הולכים.

שפה מגולת! כמה זמן עוד
תחצצי

איזה דרקון
ואיזה זהב
ואיפה האיש המת
(עכשיו באדמה כבר,
עוד יום-יומיים יתחיל הריח
לעלות)

1

אהרן התעיף מן החום הזה, מהרעש של המאוורר, מצעקות הילדים בצהריים, מהעבודה בחצר.

הוא כבר לא יודע מה הטעם בדפיקת מסמרים בעץ הדקל, או בדפיקת מסמרים בכלל. הרי מי יתקע לידו שלא יהיה פירוק גדול של כל זה? יש דברים שלא נועדו להיות מחזוקים זה לזה, ולאחרן לא נותר אלא לתהות אם עץ הדקל הוא אחד מהם. לכן יש כאלה, כמו אח שלו, שמוחקים יותר משהם כותבים: בתים נהרסים, מישהו מחכה בחום שעות במחסום, סבתא זו או אחרת מסתובבת בשמלה פרחונית מהוהה, מפתחות הבית על צווארה אולי כבר חמישים שנה, גם את החדש הפילו במחנה על בעלה. מה לו ולהם? את הספר של דרוויש ממילא שכח במרפסת עד שהצבעים דהו בשמש. מתנת יום ההולדת הכי מחורבנת, ומי שמרחם על אכזרים, ידוע מה סופו. כבר עדיף לקבל עוד דיסק שלא ישמע אף פעם, אבל אלדר יש לו את ההתחסדות שלו, בלי עיץ הרע. מספיק טוב היה הבית כדי להביא את הבחורות הרזות שלו (איך הוא בעצמו מבדיל ביניהן, זה

מה שהוא היה רוצה לדעת: כולן עם שיער חום חלק, אותה בטן שטוחה, אותו חזה גדול). כשאפשר רק לקחת כסף בלי לאכול מהשולחן של אבא, כבר אין בעיה לתפוס עקרונות מהתחת.

אהרן מקשיב לצליל העמום של התחפרות המסמר בבשר העץ. טלאי של ראשי מסמרים צפופים כמו בגטו, שאת רוחבו כבר אי־אפשר לכסות אפילו בכף יד, רץ עכשיו מהקרקע כמעט עד גובה הכתפיים. גלים־גלים. יבוא אחיו עכשיו עם המסור שלו והקבלן שלו, ונראה כמה תועלת תצמח לו מזה. הוא מנגב את המצח. בקצב הזה יגמור עוד רצועה עד החדשות של הלילה. חצי מגרש, שיישרף הכל. בשביל זה ישב ליד המיטה בבית חולים כל יום? חצי מגרש? יש מי שנשאר לנגב את הקקה, ויש מי שמוצא לעצמו בלונדינית בגרמניה. הוא כבר יכול לתאר לעצמו איך פתחה זאת את הרגליים בשבילו, צועקת את השם שלו בגרמנית. יש מי שרוחף את הידיים עד המרפק בחומר המלוכלך של החיים ודופק מסמרים כבר מהבוקר, ויש מי שמחזיק בהררי הישבנים של הבלונדה, בא מאחור, הוא והדוקטורט שלו גם יחד, עליה ועל רגשות האשם הגרמניים שלה.

אילו רק לא היה מפסיק לעשן. נמאס כבר להמתין לאסון הגדול; אנושי יותר לקדם את הקטן, במסמרים, למשל, וכך עד שתחזור לאה הביתה, ואז להתברך בדאגה קלה על מלאכת יומו ואחר כך להתפרש על המיטה, מול הטלוויזיה, לתת לה לשחק בהיסח הדעת בשערות עורפו עד שיירדם, אהוב כמו תינוקי. ואם יתעורר באמצע הלילה, מה בכך (פעם עוד היה יכול, למרבה הבושה, לצאת יחף אל החצר ולצודד מבט בחושך אל החלון של אלדר, ואז לראות לפעמים את החזה הגדול של זאת מנתר מעלה־מטה, או מתגלה הכי יפה למבט כשהיא מקמרת את הגב כדי להרגיש טוב יותר את הזין שלו בתוכה, בורקת כולה מן הזיעה וגונחת. כך בחצר הרגיש פעם את החול הרב מתחת למרצפות, וחשב על המדבר הגדול והאדיש שישתרר כאן בסוף שוב, אבל בשקט, לא בלעג).

רק שתחזור כבר לאה. בינתיים הוא דופק מסמרים וחושב על נרל"ן, על שיפוצים, ובעיקר על ח'ליל ועזיזו, התאומים שבאו להרוס את הקיר של המטבח ואולי גם לעשות קצת עבודות בחצר. הם עמרו לפניו, כהים וגמישים, בשיניים הלבנות־לבנות שלהם, שכבר דובר בהן רבות, וסיפרו לו ארוכות על הארץ הגדולה שהפליטים חופרים כבר איזה חמישים שנה מתחת לאדמה, מחילות הזורמות למחילות ונפתחות למערות ענק מתחת לבתים ההרוסים, ארץ תת־קרקעית שלמה של ארמונות ביעותים מתחת לאושיות המדינה שלו. שיישרפו הם וסעדיה מרציאנו גם יחד, הוא חושב לעצמו. שיקרעו אחד לשני את האפירמיס בשיניים הלבנות־לבנות שלהם: נועצים את עיני הלילה השחורות שלהם בלאה, והוא הרי יודע על מה הם חושבים, ואם לא היה נאור כמו שהוא, היה מזנק ומעיף בסטירה אדירה אחת את המים שלו, הקרים, מהידיים שלהם,

שיזלגו כמו שתן על הראש של האחים שלהם מתחת לאדמה. את הארץ שלו הוא עוד יבנה באוויר, לפני שיקרוס הכל שיתמוטט הכל למנהרות שרצות מיריחו ועזה ולבנו ועד הנה. בינתיים הוא דופק מסמרים בעץ הדקל. אם יחזיק אז יחזיק.

2

כשהיתה לאה ילדה, היו בביתה שתי צמות אפורות בקופסה, שנגזזו מראשה של בובה, סבתא ציפורה שלה, שנתיים לפני מותה, בעת שרחל, אמה של לאה, היתה בת אחת-עשרה. את שתי השנים הסוגרות של חייה עשתה בובה במיטה, רגליה נפוחות ומבוצקות. בת חמש ושמונה חודשים התחפשה לאה להולנדית בסינר לבן. אמה הגדולה רחל נטלה את הצמות וצבעה אותן בצהוב, ועטרה בהן את ראשה של לאה המחופשת.

שנים אחר כך, כשהיתה לאה מתבוננת בתמונות פורים של ילדותה ונוכרת בצמות הרכות, היו שינייה חומקות ממנה, נישאות על נהר שחור ורך ששטף מתוכתוכה. הצער על אמה הוא כמו ניצן זעיר, שיש להשקות מדי פעם כדי שהעלים לא יסתמרטו. רומנים, בעיקר היסטוריים, אינה אוהבת. מאז היתה בת שתיים-עשרה ועד גיל שבע-עשרה הלכה תמיד עם שני זוגות תחתונים, זה על גבי זה, להסתיר את הסוד השעיר שבין רגליה.

3

כשנסע לשם משה בפעם הראשונה, זה לא היה לשום דבר בכלל. לא עבודה, לא מעבר, בטח לא השתקעות. בסך הכל כנס, ולא מן הנחשבים. טיול. אבל כשהיה שם, בפעם הראשונה ממש לבדו, היה נמשך ברחובות אחר דברים שבביל האנשים האהובים והמוכרים שאליהם עמד לחזור. אחרת לא היה יוצא מן המלון. פשוט לא היה שום כוח אחר: רק חיפוש מתנות, מקומות שאולי ימצאו חן, סיפורים שמישהו יאזין להם. והוא נגרר אחר המשקל הריק הזה כמו אחד מן הצעצועים שהוא ואהרן היו נוטשים בראש שיפוע בילדות, ואז מתבוננים בו רודף אחר המשקולת שבתוכו. שום דבר חוץ מזה, לבד מאיזושהי בעתה שהתעוררה בו בשקט המוחלט, לבד מן הכוח שבלעדיו היה נותר ספון בחדרו עד יום הנסיעה חזרה, שאז היו אותיות שמו מפוזרות לפני הקב"ה כפשפשים בקרקס (פעם אחת דווקא יצא, בלילה, כשהרחובות היו כמעט ריקים, נקרע בין הצורך להיראות, ולו לעיני מלצרית, לבין האימה שכפתה עליו לחמוק בצללי הבתים. אחר כך נזכר בזה כשישבו שבעה: אחרי חלונות הראווה המוארים ברחוב הגדול פנה שמאלה באיזו סמטה. בפתח אחד הבתים עמדו שתי נשים, במיני וגרביונים למרות הקור הגדול. קול צעדיו על אבני המדרכה האפורות, פנסי הרחוב שטפו את המדרכה ביריעות-יריעות של אור עכור. כנראה שהיה ניכר שהוא בכלל לא משם, כי אחת מהן קרצה לו ושאלה,

"וונט טו הב סאם פאן, הנדסוס?". אבל כל לימודי האופטומטריה האלה בכל זאת הועילו לו במשהו, הוא הרי ידע שלא באמת העיין היא זו שקורצת, או בוכה). כמעט קנה מצלמה אפילו (בעיקר מתוך מחשבה על ההסברים שקיבל באוניברסיטה, ומשום שעבר בו מעיין רטט נעים כשחשב על החלק האחורי של העדשה, ועלו בו המלים "הלשכה האפלה"). להירגע באמת הצליח רק כשהגיע לשדה התעופה, וכבר עבר את ביקורת הדרכונים והמתין ליד השער. אחרי שהועבר הכל לידיים האחרות האלה הצליח לשבת, להתבונן במטוסים, לקרוא ספר במעין שלוה. בשלוה.

בפעם השנייה חשש, אבל אז פגש את מייקה. מעט־מעט, כמעט בלי שהרגיש, החלו חייו נודדים אליה. הכל החל להתאבך אליה, ללבוש גוף ודמות הגוף, כמו טיפות של ערפל הנמשכות אל חלון המכונית.

4

ואו, למשל, זוג קשישים. ארבעים יום לפני שנולד יצאה בת קול והשתעלה בנימוס. הוא, עינו צרה בהנאותיה עד כדי כך שאפילו מן הספק אינו נותן לה ליהנות, והיא, כזאת קמצנית, אפילו לא נותנת לו להרגיש לא נעים בגלל זה.

אז נגיד שפעם, בצעירותם, הם שמו כמרפסת שטיח אחד, ישן. בחורף השאירו אותו שם, סתם שטיח ישן, ובקיץ גילו שהשוליים רבצו בשלולית ונרקבו לגמרי. כשהתייבש נשסעו בו פסים אנכיים באורך שלושים סנטימטר, והוא נחרד, אפילו התעצבן, והחליט לתקן (אבל בזול). קנה סלוטייפ רחב וחזק, הדביק אותו מאחורה, והיא, בפרץ של חיבה נדירה, אמרה לו שזה נראה ממש מצוין, ופשוט אי־אפשר לנחש.

אבל שנים אחר כך, במסגרת חלוקת הרכוש הגדולה, לקח אחד מנכדיהם את השטיח וגילה כי ערכו גדול מאוד (מן הבחינה הכספית). אני, אישית, לבי נכמר, אבל יש גם המבט המזלזל שהנכד והרסטורטור נותנים יחד בפסי הדבק החובבניים.

פסי הדבק מושלכים כלאחר יד, והשטיח מתוקן מעשה אומן. הכסף מושקע במניות קרות אך יציבות, ואילו הזקן והזקנה כבר מתו, כמוכּן. אז איפה שוכנת עכשיו כל החיבה הנדירה ההיא.].

5

אצבעות הרגליים מגרדות לאהרן בתוך הכפכפים, וכל הזמן הוא צריך למשוך את המכנסיים למעלה. בסיס הגזע מזכיר לו עור של פיל, אף שמעולם לא נתקל בפיל אלא במשל. משהו יעז לתקוע מסמרים ברגל של פיל? המחשבות האלה מסיחות את דעתו, והוא מכה בפטיש על אצבע יד שמאל ואז תוחב אותה לפיו ומקלל. הכאב פועם בו בגלים של חום. רק שתחזור כבר לאה, הוא חושב, אחוז פחד פתאומי.

כשאהרן היה באוניברסיטה קרו לו דברים איומים: היה יוצא מן הכיתה למתוח את הרגליים, למשל, ובהעדרו כולם צחקו כשהמרצה ירק לתוך כיס המעיל שהשאיר על הכיסא, או עשה מעשים גרועים מאלה בתיק שלו או בארנק, אבל כשחזר לכיתה כולם היו מתנהגים כאילו כלום לא קרה.

זה דומה לחוסר האמון המוחלט שיש ללאה כלפי מראות, שהוא גם הסיבה לכאבי הצוואר שלה אחרי שהיא נוהגת ומסובכת את הראש לפני כל עקיפה, אלא אם מישוהו נמצא איתה באוטו, ויהיה זה אפילו אלדר כשעוד היה קטן, ואז היא נבוכה מדי בשביל לעשות את זה, אבל מצד שני מודאגת מאוד ואפילו מתפלאת כששום דבר רע לא קורה בסופו של דבר.

והמשקיף מן החוץ, כאילו שיכול להיות אחד כזה, היה אומר: "אילו רק היתה חושבת כמה טוב שמעולם לא קשר אותי אהרן אליו בעבותות של שם. לא אמר לי, למשל, תני לי את שמך, או: תני לי את שם אמך רחל ואת שם אמה ציפורה ואת שם אביך מנחם ואת שם אביו לפניו צביה-הרשל וכך עד אין דור". אילו היה פשוט קורא לה כמו איל, והיא היתה באה אליו, וכך היה טוב.

ואילו אהרן, שגם הוא לא חשב על כך מעולם, הן משום שאינו יודע הרבה על שמות והן משום שהוא יודע לא מעט על עבותות (גם אם לא במלים אלה ממש), הלוואי והיה רוצה שכאשר ייבלע בלועה של התהום הפעורה מוות יעמוד מישוהו מן העבר השני ויאמר עליו שכל חייו היו רק רגעים של חסד, אף שלא כך היה לאמיתו של דבר. אבל בינתיים אוחז בו שוב הפחד מפני הדבר שאין לקרוא לו בשם, והוא ממחר אל תוך הבית וטורק מאחוריו את הדלת השקופה בקול גדול של בקיעת האדמה.

6

אלדר לא ישכח לעולם את האימה שאחזה בו כאשר נכנס, לילה מוקדם אחד, לחדר של אביו ואמו.

לאה שכבה בצדה המרוחק של המיטה, קוראת ספר משמאל לימין. אור מגורת הקריאה שלה, מבעד לאהיל העור האדום, נשפך על פניו של אהרן הישן, והן שהחרידו אותו: פניו הרפויים של אביו, שפתיו הפשוקות למחצה, חוט הריר שנמתח מזווית פיו אל הכרית. זר שכב במיטתה של אמו. אלדר קפא במקומו, כמו התן שאהרן דרס כשחזרו מן הצפון במוצאי שבת (הוא לא הבחין בו עד למכה, ואילו נסע לברו, היה בוכה כל הדרך הביתה). אז הסתובב ונמלט, למבוכתה של לאה שלא זכרה את תחושת הבוז המביכה שעלתה בה לנוכח אביה הרפוי על הספה בסלון, שנים קודם לכן, והיתה, לפחות באותו רגע, דבר שונה לחלוטין מן האימה המשתקת.

אהרן חלם שהפך לשני אנשים, ועמד מול חלון הראווה של השק"ם בניסיון להחליט

את גופו של מי לטפח לגובה ואת גופו של מי – לרוחב. הוא הצליח להרים בקלות מפליאה כל אחת מארבע זרועותיו אל אפו ואז אל אפו השני, וניסה לזהות את ריחו שהיה אהוב עליו גם בשעות הערות, דבר שהסב לו מבוכה ונחת חליפות. אלדד לא זכר את אפו המרטט בעצבנות של אביו, או את הנחירה שזינבה בו כשנמלט משם, אבל שנים לאחר מכן נפרד ממישהי שאהב מאוד, ולא ידע לומר מדוע נבעת מפניה פתאום אחרי לילה אחד, כששכב לצדה והתבונן בה בשנתה, באפה המתעוות קלות.

7

תחושת הקלה חלקית מאוד אופפת את אהרן, והוא נושם עמוק ולאט כדי שלא לנשום רדוד ומהר, אבל גם כדי להאט את לבו המשתולל ולא ברור לו למה. תיכף כשהעבירו את אמא ועברו לגור שם בעצמם כבר רצתה לאה לשנות כמה דברים בבית, כמו שעשו הרוזנוולטים: להוריד את הקיר החוצץ בין חדר האוכל הצר לבין המטבח, למשל, ולפתוח חלון גדול אל השביל. אהרן אמנם הבין את ההיגיון שבדבר ואת השמחה העתידית שיעוררו המרחב והאור הפתוחים פתאום, אבל היה רגיל לדברים כמו שהם, אפילו לחולשה הפתאומית שתקפה אותו בכל פעם שהלך אל המטבח דרך מבוך ימיבינימי, ושלח יד לא מודעת להישען לרגע על המשקוף. מזל שיש משקוף.

אור המקרר מקדם אותו בסבר פנים יפות. תחושת חטא מתוקה מציפה אותו כשהוא שותה מים קרים ישר מהבקבוק. ולמה לא, בעצם? הוא קנה את הבקבוק הזה בכסף שלו והוא משלם אפילו על המים שיוצאים מן הברז בחירות כזאת, כאילו הם בחינם. זיכרון חטוף מן המטבח הזה בילדותו מרפרף בכנפיו העדינות על פניו, לא כמו הזבוב שנחבט עכשיו, שוב ושוב, אל זגוגית החלון. הוא עומד ליד המקרר הישן ומוזג בצייטנות מים מן הבקבוק אל הכוס, וסבתא עומדת ליד הכיור ומתבוננת בו, אבל הוא לא מצליח לזכור את מראה עיניה. משום מה עולה בו כעת קנאה עזה במושיק, אילו תירגם את התחושה למלים, עיקרה היה החופש של משה, כמו של רוב העולם, שלא להתאהב נואשות בכל מי שבא איתו במקרה במגע.

הדבר היחיד שהיה של אמא שלו באמת, הדבר היחיד שלא היה סדור ומוחלט וחיצוני, ולא דמה לשום דבר של אף אחד, היה כנראה הגידול. זה הדבר היחיד שלה ששלח זרועות לאן שרק רצה. בנחישות פנימית נדירה הוא ממלא את הבקבוק, סוגר את המים, פותח את המים, שוב ושוב, ובסוף משאיר פתוח, שיזרמו, והולך עם הבקבוק לחדר השינה, קופא ליד הדלת ותוהה אם לסגור או לא. שוב פתאום הכל נראה גורלי במיוחד. אהרן עומד ליד הדלת, ולא מבחין במים הזורמים מן הבקבוק הנטוי בידו.

8

משה עומד מול המראה בבית המלון, הפעם בפרופיל, ובוהן את כרסו: פעם פנימה, פעם החוצה. אילו סיפרו לו לפני שלושים שנה על השערות המדובבלות והמאפירות שיצמחו על פטמותיו, לא היה מאמין. עכשיו זה נראה טבעי, איכשהו.

טבעיות גם השערות על בטנו, צולחות את קו האמצע ימינה ושמאלה. משום־מה הן מעלות על דעתו את ברזנט האוהל בטירונות, מזמן־מזמן, וכן את משה השני (מושוץ), ששכב על גבו באוהל הסמוך שיריעתו מוסטת, דיבר על זוגה כלשהי ושיחק באברו ימינה ושמאלה לעין כל, ממש כמו בספר של קנז (אבל לא משום שהיה מזרחי). בלי שהבחין, חזרה מייקה מן הנוחיות, ועכשיו היא פושטת את כתונת הלילה שלה מאחוריו. למרבה המבוכה, מתאים לה כבר עכשיו להיות אלמנה. זה מתחיל בפטמותיה החיוורות והגדולות שלא כדרך הטבע (עליה הן דווקא חביבות), וממשיך ברכותה הבציקית של בטנה ובהאפרתו היגעה של שערה שם למטה. אלוהים יודע למה הוא לא מסוגל להתכונן בה, אפילו דרך הראי, בלי להגות בכיני ערווה. מרוב אשמה הוא מסתובב ומחייך אליה, אבל משהו בחיוך שלו ודאי נראה כפוי במקצת ("כמי שכפאו שד"), והיא מתבלבלת, אבל לא שוכחת לחייך בחזרה.

– (בגרמנית): אני מגעילה אותך?

– (בגרמנית): מה פתאום. מאיפה באה לך מחשבה מצחיקה כזאת, ליכשיין?

והוא בא לחבק אותה. לא כל־כך משום שהוא אוהב אותה. בעיקר כי היא כל חייו.

9

לאן הולך הזיכרון שאלדרד לא ישכח לעולם כשהוא ישן, למשל, או כשהוא עסוק בדבר אחר?

משה היה ודאי מסביר, באריכות אך לא בפרוטרוט, משהו על סינפסות וצמתים עצביים, אבל שום תועלת לא היתה צומחת מזה.¹

בינתיים אלדרד גם ישן וגם עסוק בדבר אחר. בחלומו הוא פוסע בקרעי רחובות שהיו לשדרה אחת עצומה ("לפחות זה לא החלום עם הארנב", הוא חושב באחורי דעתו). העבר שלו קם בדמות רוח גדולה שהודפת אותו מגבו כאילו היה כולו מפרש לבן גדול, מפליג דרך השינה אל אלדרד של מחר.

על כל פנים, נדמה לו שהוא כבר יודע כל מה שצריך לדעת, והעתיד שטוח לרגליו כמו מתנה ארוכה. הוא הצידה והוא הדרך.

1. צריך שלכל דמות יהיה שער משלה, או לפחות פשפש, שתוכל לצאת ולבוא. אותו דבר עם זיכרונות, וגם זיכרונות של דמויות (אפילו פרצה, או חרך).

10

"אני מגעילה אותך?", שאלה. לא ביקשה לדעת "אתה חושב עליה?", לא תהתה "אתה מתגעגע?", ולא אמרה "ספר לי על אמא שלך, איך היתה כשהיית ילד".
במשפחתה דווקא דיברו על הכל, לא הפסיקו לרגע. אבל איתו זה אחרת, כאילו יש משהו לא מהוגן בדיבור כזה. שהרי הדברים ידועים, ואין צורך לשוב לדוש בהם. כאילו לא מובן שיהיה עצוב לאחר הטלפון, בכל זאת אמא יש רק אחת וכן הלאה. למה לטחון מים. במטוס קרא עיתון. לא עניינו של אף אחד. מה שבחוץ זה מה שבפנים.
מה עוד הוא יכול לעשות? לשאול את אהרן איך היא היתה בסוף? גם הוא לא אוהב לדבר על דברים כאלה.

11

ידה האחת היתה פשוטה אין אונים על סדין בית חולים. ידה השנייה היתה מוטלת, כפה פתוחה כלפי מעלה, על בטנה (כאילו תינוק, לא גידול סרטני). בשעות האחרונות היתה בלי הכרה בכלל; לשונה נשמטה שמאלה מבעד לשפתיים, תכלכלה. בלון בשר שנפרם מרוב זקן, וכל העתיד דלף. הנשימה היתה קשה עליה, בלשון המעטה.
המלים זרמו דרך אהרן, אף שניסה בכל מאודו להימנע מכך. כאילו הבשר מצולק הוורידים הנה הוא אמא שלו, והידיים הרופסות האלה הן הידיים שקשרו לו את השרוכים, או מרחו לו את הפרוסה לבית-הספר (תחושת קבס קלה אוחות בו, והוא מתבייש מעט).
והוא חושב על אהרן הקטן שעומד בפתח, ואמו כורעת לפניו, אוחות בכתפיו ומסובבת אותו אל הדלת, כדי שתוכל להיטיב את התרמיל על גבו. והוא חושב על הערב שבו ישבה ורקמה את שמו ואת כתובת ביתם על גב התרמיל, אם יאבד. והוא חושב כמה מגוחך הזיכרון שנצבע בגוני חום דהוי, כאילו היה זה אלדד שנזכר (אלדד ששאל פעם "איך ידעתם להבין את הרמזורים כשהייתם קטנים והכל היה בשחור-לבן", ולאה התמוגגה).

וכשבאו הרופאים והוציאו אותו מן החדר, חשב לעצמו, "אני יתום שלם. אולי יתאים לי זקן."

איך ממתינים במסדרון בשלב זה? הואיל וגם אנשים אחרים היו שם, הוא תמה אם ראוי לצעוד הלך ושוב, לשבת ולכבוש את פניו בידיו, להציץ ברופאים בעת מלאכתם דרך החלון העגול שבדלת, או להישען על הקיר ולפכור את אצבעותיו, ובו לעצמו. אולי יוכל לבקש להיכנס שוב אל החדר ולאחוז בידה, אבל את זה הם בטח לא מרשים.

12

לפחות לא היה צורך בניתוח שלאחר המוות, וגם זו נחמה, שהרי ניתוחים היא עברה

בלי עין הרע. זו לא רק החדירה המתכתית לפרטיות שגורמת לאהרן לסלוד מהרעיון, אלא גם, ואפילו בעיקר, המחשבה שאינה יכולה להרפות ממנו באשר לחשכת הבשר הפנימית, והמחשבה על חוסר הידיעה; שאולי לנוכח האור הפתאומי מתכווצים האברים כמו אישון, וצורתם בכלל היתה שונה קודם בתכלית, ועכשיו אין לזה תקנה. טיפש מי שחושב דבר כזה, הוא נוזף בעצמו.

אהרן נכנס למיטה. בצד של לאה שוכב זה זמן רב מאוד ספר שאהרן לא סובל, כי הוא גורם לו לחשוב על מחנות ריכוז ואנטישמים. מה כבר יכול להסתתר שם, בחושך הפנימי? חתול? איזו שטות.

והנה חישוב מהיר: נפחו של אהרן, כולל הבטן והכל, הוא בערך 185,000 סמ"ק (הוא מחשב את זה כאילו היה תיבה: 172 ס"מ לגובה, 35 לרוחב, 32 פנים לאחור, ומוריד כמה בהתחשב בצרות היחסית של השוקיים וכן הלאה). במשך חייו, 52 שנים, שהן 18,980 ימים, שהם כמעט 70 מיליון דקות, הוא נע ממקום למקום, חלקו או כולו, בממוצע פעם בעשר דקות. גם אם נזכור שבילדותו תפס נפח זעום, נותן כל זה לפחות שבעה מיליון נפחי אהרן שונים בחלל במשך הזמן.

1,295,000,000,000 סמ"ק אהרן נתפסו בעולם, וכל העושר הזה מצומצם עכשיו לשליש מיטה זוגית, אולי רבע, בהתחשב בכך שבכריו משוכות אל חזהו והוא לא זו כמעט חצי שעה.

אהרן מתפעם, אחר כך נאנה, אחר כך מתפעם.²

13

משה ודאי שכתה, אבל אהרן לא ישכח לעולם את הנסיעה בחזרה מירושלים (מה עשו שם אינו זוכר).

הוא ישב ליד החלון, משה לצדו. אביו ואמו ישבו במושב שלפניהם, מעשנים, ואהרן ישב עם פניו, שכליכך הרבה מהן קיבל מאבא עד שלמשה לא נשאר שום דבר. פתאום הבחין במשהו דרוס לצד הדרך, ואמר, "תראה, אבא. חתול". ואמא אמרה, "תן, אני חושבת", ואבא כיחכה ואמר, "לא לא", זה קוף", ואמא אמרה, "קוף? כאן?". בינתיים התחיל משה לבכות על הקוף המת, אבל איש לא הבחין למעט אהרן, ששנא אותו עכשיו כליכך, בפעם הראשונה שיכול לזכור, והרי גם הוא רגיש ועצוב, והנה בא משה וקוצר את תהילת הרגישות לעצמו.

2. הוא גם מתבונן בארון הבגדים הסגור ותמה אם אמו ממתינה לו מאחורי הדלת, ואם כן – האם היא עושה זאת בגופה, ואם כן – האם ניכרים בה הרקב, או הריגוריס מורטיס. בפרק זמן זעור, שבתחילתו היתה חיה ובסופו מתה, נטרקה באחת התהום שבין מי שרצתה להיות לבין חיה כפי שהיו למעשה. מה לעשות.

ואבא אמר, "כן כן, לפני יום יומיים עוד היה בג'ונגל, קופץ מעץ לעץ", וצחק. ואמא שמעה פתאום את משה מתנשף, כמעט נחנק, והסתובבה אליו עם מטפחת.
 "ג'ונגל באפריקה, צחק אבא שוב, "עם כושים."
 "כן, אמא אמרה, מוחה את דמעותיו של משה. "אבל תראה אותו עכשיו."

14

פתאום עכשיו, במלון, משה חושב על הנסיעה הזאת לירושלים, או מירושלים, ועל הקוף המת בצד הדרך. הוא נזכר בכי, וגם במטפחת, ובעיקר זוכר הוא כמה קינא אז באהרן, אפילו כמעט העריץ אותו, שהתאפק ולא בכה, והנה דווקא הוא, כמו ילד קטן.

15

במיטה ניחתת הברידות על אהרן כמו הציפור הלבנה שתביא את סוף העולם, וכנפי האש שלה עוטפות אותו כאילו היתה אמו הבאה להיטיב את השמיכה. הוא מתכנס בכרידות משל היתה חיק, רחם, ים, ערסל להתכרבל בו, פרוות דוב, חשכה, רוח סואנת, גשם של זהב רך, מעילו השחור של אביו.

הברידות גדולה ממנו. ברידות גדולה וכולענית כמו זו המביאה אנשים להתקשר לתכניות ברדיו.

אהרן אוסף את ברכיו לחזהו כמיטב יכולתו, ומאזין לקול המים הזורמים עדיין במטבח.

הוא מעלה על דעתו חזיונות נוראים ונאצלים של גבורה ונקמה: חבורת גברים כהים, ודאי ערבים, לוכדים את לאה ברחוב חשוך, בלתי מוכר. אש של זעם בוערת מאחורי עיניו הקרועות לרווחה, צעקה גדולה של זעם מתמללת מפיו (לועז) והוא רץ אליה, רגליו הולמות באספלט הכביש, כאילו היה סוס אביר.

אבל אחד הגברים, המשופם, לוכד אותו בזרועותיו, ושניים אחרים קרבים אליו. האחד הולם בבטנו שוב ושוב, ונשימתו פורצת ממנו בתערובת איומה של דם ושברי שיינים. השני שולף סכין, ואהרן צופה בחוד ההולך ומתקרב אל עינו הימנית, נודד ממנה אל השמאלית, ואז חוזר אל הימנית וחודר אותה באכחה אחת.

אהרן זועק, וזועק שוב, כשהוא רואה כי האחרים הטילו את לאה על הקרקע והם מפשילים את חצאיתה (בעולם הממש לעולם אינה לובשת חצאיות). כשחודר אליה הראשון, ועכוזו השעיר מופנה אל אהרן והוא כולו בוטש, קדימה ואחורה, בלאה, אהרן זועק שוב, ואז מאבד את הכרתו כשהמשופם מוציא, לא ברור מאיפה, מסור חלוד ומתחיל לנסר את כף ידו השמאלית של אהרן, ממש מעל לפרק.

כשאהרן חוזר להכרה הוא ממחר אל לאה המוטלת מתה על הכביש, דם ממלא את

הצאיתה. הוא זועק אל שמים אילמים.

מאוחר יותר הוא מוצא אותם אחד-אחד.

הוא גומא ימים וארצות. על גדם ידו התקין קרס נורא, והוא מבתר אותם וקורע את מעיהם החוצה לנגד עיניהם האמורות זוועה.

אהרן הנוקם ממשיך. הוא משיג גם אופנוע שחור. הוא משליט צדק קר ואכזרי ברחובות, ולעולם אינו שב הביתה. נשים מתאהבות בו, אבל אין לו פנאי לזה, הוא אחוז כולו בדיכוכ של משפט וצדק ומתכת.

אחוז בחלומו נדרם אהרן במיטה כשרגליו מכונסות אל חזהו. נהרות של דם זורמים על האספלט, וצמיג האופנוע השחור מפלס בתוכם דרך. אבל לא זו הרטיבות שהוא חש כעת, שכן קול המים מן המטבח מפכה באוזניו, ושלפוחיתו נשמעת להם. דבר כזה לא קרה לו מאז היה בן חמש. שלולית חמימה של שתן מתפשטת סביבו במיטה, מחלחלת מבעד לסדין ונספגת במזרן.

16

"אני לא הולך לשבת שלוש שנים בתוך אסלה ולהקיא את כל מה שהמדינה שלך מחרבנת לי לתוך הפה."

כל זה היה לפני חמש שנים, אבל אהרן, שיצא מגדרו כדי לסדר לאלדד תפקיד כמו שצריך, זועם עד היום, ואלדד, שישב יפה שלוש שנים ברובר צה"ל והקיא יפה-יפה כל מה שהמדינה חירבנה לו לתוך הפה, עדיין מתבייש.

אהרן השתנק ופניו האדימו. "כשאתה אוכל את האוכל שלי ליד השולחן שלי בבית שלי", אמר, "אתה תשים לב טוב-טוב איזה מין מלים יוצאות לך מהפה."

הוא קם בחטף ממקומו שבראש השולחן, הכיסא כמעט נפל, ואחז בשני צדי השולחן, כאילו היה נשיא אמריקאי בעיצומו של נאום על מצב האומה. ידיו רעדו. הוא ידע שיש משהו, משפט, אולי רק מלה, שהוא צריך לומר כדי לשים אחת ולתמיד סוף לחוצפה הזאת, אבל הדבר המרויק פשוט לא עלה על דעתו, בייחוד לא כל עוד לאה, שלא לדבר על אמו, נועצות בו מבטים שעל פשרם לא הצליח לעמוד. "אני רוצה שעכשיו תעזוב את השולחן ותלך לחדר שלך", אמר בהעדר חלופה טובה מזו, "ותחשוב טוב-טוב."

רגליו של אלדד התיישרו בתנופה לא פחותה מזו של רגלי אביו. לרגע עמדו זה מול זה, מצח כמעט נוגע במצח, ביניהם רוטטות הכוסות והצלחות, ושניהם סמוקים ורועדים מרוב זעם. מי יודע לאן כל זה היה מתגלגל, ואולי לטובה, אלמלא הפילה לאה את המזלג.

אהרן התיישב, מנסה להסוות את ההקלה העצומה שחש.

אלדר עזב את השולחן בסערה (ואהרן כמעט צעק "אתה לא תעזוב את השולחן בלי רשותי!"), אבל עצר בעצמו ברגע האחרון ממש, פחות בזכות ריסון עצמי ויותר משום שהבחין באותו רגע, מבעד לחלון, בעץ שבחצר, ודעתו הוסחה לרגע כשתהה שוב למה, הואיל ואמא כבר הועברה לאחר כבוד לבית גיל הזהב והם גרים כאן כבר כמעט שנה, אין הוא דואג שמישהו יגיע ויכרות כבר את התפלצת הזאת).

אמא של אהרן כיחכחה בגרונה.

לאה חככה בדעתה אם לצאת אחרי אלדר, או לנסות לפייס את אהרן.

בסופו של דבר המשיכה לאכול.

אחר כך הסיע את אמא בחורה, ואז ראו, הוא ולא, סרט בערוץ הראשון; משהו עם מטוס שהתפוצץ באוויר, כולל כל הנוסעים וביניהם הזקנה הנחמדה עם המזוודה הפרחוניית, שעבדה כליכך קשה כל החיים רק כדי שיהיו לבת שלה דברים שהיא, לא היו לה, והנה היא טסה לחתונה של הילדה הטובה שלה ומספרת לכולם, לכל מי שרק מוכן להקשיב, גם לדיילות וגם לאיש השחור שיושב לידה, וגם לבלונדינית עם הילד הקטן, עד כמה היא שמחה.

17

משה ומייקה עושים אהבה לאט, משהו מנחם ולא מאוד מסעיר, משה למעלה ומייקה לא גומרת, אבל אין דבר. אחר כך הם מתלבשים במהירות אבל בלי חיפזון, ויורדים אל המסעדה של המלון לארוחת צהריים מוקדמת (מייקה חשבה אולי יעלן, לפני הפגישה המשפחתית בערב, לעיר העתיקה, לראות את כנסיית הקבר ואולי גם למצוא שטיח נחמד לקיר של חדר הכניסה).

הם מתיישבים לאחד השולחנות, ומלצר צעיר, פלסטיני, מברך אותם באנגלית ומביא להם תפריטים. משה מניח למייקה להזמין לשניהם, מבוכה עולה בו להיות ישראלי, מול מלצר פלסטיני, במלון בעיר הולדתו, והוא חושש שמא יסגיר אותו המבטא.

לאחר שהם מסיימים לאכול, מייקה קושרת שיחה עם המלצר. משה מאזין בהיסח הדעת, אבל מחייך. "זאת עבודה טובה", מסביר המלצר, "כשיש תיירים." לרוב הוא עובד דווקא בערבים, אבל עכשיו הוא בחופש מן האוניברסיטה – לימודי משפטים. "יום אחד", הוא אומר למייקה, "יהיה לי משרד משלי." מייקה מחייכת. "כן כן", הוא אומר, ומתווה באצבעותיו את השלט שיתנוסס על הדלת. "הילמי שושא, עורך-דין", הוא אומר (הוא מבטא את זה באנגלית, "הילמי").

כשהוא מסתובב וחוזר אל המטבח הם מבחינים בצלקת קטנה באחורי ראשו, אבל לא עושים מזה עניין.

18

צריך לברר פעם אם אותו הדבר קורה גם עם עצי דקל, אבל מן הידועות היא שבכל הנוגע לפרגולות מעץ אלון, לדוגמה, צריך להשתמש בשגם, דהיינו בזיוי חיבור מעץ, ולא במסמרי מתכת, או בברגים, כי העץ ממשיך לחיות גם לאחר שנכרת ועופד, והוא תוקף את הגוף הזר, כך שהמתכת מתאכלת לאטה, שנה או שנתיים, עד שהכל מתמוטט.

אם תופסים את זה בזמן אפשר לשלוף את הבורג, שעוביו כאצבע, ולשבור אותו לשניים או לארבעה בשיא הקלות. הבעיה היא שאותו הדבר בריוק קורה למלים במשפט.

19

מה שאהרן פוחד ממנו עדיין כמעט יותר מכל הוא חיה שרובצת מתחת לשירת הלילה שבה היו פעם אלכומי התמונות הגדולים (הוא כבר העביר אותם לביודעם, והם הלכו יחד עם הפיצוץ של הרוד), ובהזרמן שעת הכושר תזנק משם ותנעץ שיניים בעקבו ותצעק "אהרן! אהרן! אהרן!".

או גרוע מזה: תזנק ותצעק "אהרן!" בלי לנעוץ שיניים, או תזנק ורק תלחש, או אפילו זה לא.

20

כשלאה מתקשרת ושואלת את אהרן מה נשמע, הוא עונה לה, ממיתתם המזיעה מרוב שתן, שהכל בסדר. אהרן יודע להסתתר. הוא הכלאה של נינג'ה יפני וזיקית ארצישראלית. ובניגוד למה שאפשר לחשוב, הבעיה שלו אינה נעוצה דווקא בכך שהוא מאמין כי כל הדלתות, ללא יוצא מן הכלל, הן פיותיו הגדולים של יצור עצום לאין שיעור. הבעיה שלו היא יותר בתחום הרדיו, ובעיקר באופן שבו ישב במכונית, כשעוד היתה לו כזאת מהעבודה, כל ערב לפני נסיעה בינעירונית, שעה או שעתיים, עם מפה ולוח משדרים, וכיוון בקפידה את תחנות הרדיו-טייפ כך שיוכל לעבור מתחנה לתחנה לפי מגבלות התוכן ואזורי הקליטה, בהתאם לסימני דרך ידועים מראש (הסיבוב לפני נמל התעופה, למשל).

21

במפתיע, משה ומייקה עושים את זה עוד פעם. אחרי שהם גומרים הם שוכבים על הגב, והוא מתענג על האופן שבו היא מלטפת את חזהו בהיסח הדעת. כמעט אפשר לבכות מדבר כזה.

עוד מעט אולי ירים טלפון אל אהרן, ואז יקפצו לבקר. הוא יעבור עם מייקה בין החדרים ויגיד לה, "הנה, כאן היה החדר של אהרן ושלי כשהיינו קטנים, ו"כאן על השולחן, כאן וכאן, אמא היתה משאירה לנו סנדוויצ'ים לבית ספר, ועוד סיפורים שיכולים לצאת מזה, אולי ייצא סוף-סוף אפילו סיפור על אמא, והמשחקים ששיחקו בחצר, או המקום הסודי שלו מתחת לשולחן העבודה של אבא, והקופסה הסודית שקבר שלושה צעדים מזרחה מן הדקל.

אולי גם אהרן יצטרף אליהם. לפחות לחלק מן הזמן.

בערב לאה תחזור, ואולי ישבו לאכול. אולי גם אלדר יהיה, ואז ישבו כולם כמו משפחה ויתבוננו באלבומי התמונות הישנים. אלוהים, כמה שהוא מתגעגע פתאום לתמונות האלה. והוא יראה אותן לראשונה דרך עיניה של מייקה, והיא תצחק על הבטן הקטנה שהיתה לו כילד, והוא יחבק את מותניה בחיבה, ואת אלדר באמת לא ראה המון זמן. מי יודע? אולי לאה תזמין אותם להישאר לישון. ובבוקר הוא יחפש את השולחן המתקפל, ויפתח אותו מתחת לדקל, והם יאכלו ארוחת בוקר ביחד.

22

ומה, חולם אהרן במיטתו הרטובה, אם את תחיית המתים יקבל האלוהים הקטן? או ניסע בכביש העולה לירושלים, ומעלינו יתבקעו הקברים כמו שלפוחיות ברגליים, והמתים יצאו מהם חסרים. פה ושם נעדרת רגל, הבשר אינו עוטף כהלכה, מדי פעם נפל. המצבה בקועה והקבר פעור, אבל אין לזה תקומה. איזו מין מלכות שמים זו תהיה אז, בעצם? אולי כדאי להתחיל כבר עכשיו להשקיע, נאמר, במניות של חברה שמייצרת חוטי תיל ומסמרים אורתופדיים טובים.

כאלה מין דברים הוא חושב גם בערות. ואין מה להשתומם: מעכוזו, כמו מעכוזינו, נמשך חוט של כסף ומותו קשור בקצהו השני כבלון. פעם היו מספרי זהב מיוחדים לגזור את החוט, אבל הנאצים החביאו אותם בשואה ומי שצריך לדעת יודע.

23

פופי הגיע לבית של לאה כשהיה גור קטנטן והיא היתה בקושי בת חמש. כשהיתה בת שמונה היא מצאה אותו שוכב צפוד בחצר האחורית כשראשו מסובב לחלוטין. אחיה מוני, שאהב אותו מאוד, בהחלט התכוון לספר לה איך ולמה כמה שנים מאוחר יותר, אבל נדרס לפני שהספיק.

24

הוא באמת אהב את הפודל המטומטם. ישן אתו בלילה, הגניב לו אוכל מתחת לשולחן.

קרא פעם סיפור מרגש נורא על איש שאהב את הכלב שלו כליכך, שברכות הימים – כשהיה הכלב חולה ואומלל וחצי משותק – התעקש לסיים לו את זה בעצמו, שיעשה את זה מישוהו שאוהב אותו ושיעשה את זה ברחמים גדולים, שלא יהיה לכר ואומלל בסוף הרגעים העצובים.

בלילה היה מבטיח לו את זה באוזן השעירה שלו. שלא יעזוב אותו לעולם עם זרים וכן הלאה. בסוף, מרוב אהבה ורחמים, כבר לא הצליח להתאפק.

25

אהרן מתגלגל לצדה היבש של המיטה. כמה אנשים מתו במגדלי התאומים, למשל? אבל מתו באמת. לא אלה שסופרים.

אהרן מוכן להישבע שהרבה פחות ממה שמאמינים. לפחות אלף ודאי ניצלו את ההזדמנות ונעלמו. קודם אחד מסתובב ברחוב למטה ורואה את המשרד שעבד בו שנים על שנים, בקובייה רחוקה עם תמונות האשה העייפה והילדים המייגעים, עולה בלהבות. הטלפון הציבורי תפוס, כמובן, ורשת הסלולר עמוסה. ואז, כשמתחילים הדיווחים, הוא שואל את עצמו למה לא, באמת.

גם אהרן היה עושה ככה. תחילה היה נמנע ממבטי העוברים והשבים, לבל יזוהה בטעות. הולך בצל הבניינים הגבוהים שנותרו על עומדם, אבל בטבעיות, כדי שלא למשוך תשומת לב. אחרי כמה בלוקים היה נכנס למכולת כאילו כדי לצפות בטלוויזיה התלויה משמאל לקופה, אבל כבדרך אגב היה קונה חפיסת סיגריות תוצרת חוץ. כסף יכול להיות בעיה בשלב זה, אבל אפשר להסתדר. אולי שבועי-שבועיים היה מקבץ נדבות בפינת הרחוב, עטוף היטב בסחבות שיסתירו גם את פניו, מוחל על כבודו ואוכל שאריות מפחים של מסעדות, עד שהיה חוסך די כסף לכרטיס טיסה, או משהו מעין זה. אז היה נוסע לאוזבקיסטן, פטור מרחמים עצמיים ואחרים, ומגדל שם שפם עבות. בכל זאת זה מנהג המקום. שם אפשר לגור בכפר קטן ולגדל תרנגולות. אפשר גם להתבודד במערה, כמו קדוש, ומדי פעם לרדת אל הכפר הסמוך ולקבל מצרכים בעבור ברכה לאריכות ימים. אחרי כמה זמן ודאי אפשר להתבסס ככה. כעבור כמה שנים היה יכול לחזור הביתה, להציץ שוב מבעד לחלון ולפרנס את הגעגוע, לשקול כניסה וחזרה אבל לוותר ברגע האחרון. במצב כזה לא יהיה לו, אמנם, תצלום שלו ושל אמו באותו פריים, אבל למי בכלל יש דבר כזה.

26

לא נעים, העניין הזה. מסתובב לו אדם ברחובות ילדותו, נושא על גופו צלקות שרכש בשנים של עמל והיתקלות במכשירים חדים, ואף שהוא זוכר מדי פעם סיפור של ממש

שקשור לבניין זה או אחר, הוא פשוט מאבד את דרכו. אבל כך או כך הדרך אל הבית שעכשיו הוא של אהרן לא אמורה להיות ארוכה, וממילא הוא לא ענה לטלפון, אז בהחלט אפשר להמשיך להסתובב עד שנזכרים, אף שהרחובות שפעם היו שלך לזכרים אותך ומטילים אותך שוב ושוב לחזור על עקבותיך, פעם אחר פעם אתה חולף על פני אותם בניינים, ממש כמו אוטובוס, מתבונן בפעם המיליון לפחות בשולחן קפה מתצוגה, ותוהה אם אפשר לשלוח אותו הביתה, ומה עם המכס ולמה בכלל לתהות בכל הנוגע לשולחן כזה כעור, אלא שאוטובוס אינו יכול לעצור בבית קפה ולשתות משהו, ומשה ומייקה דווקא כן, והם מזמינים שני קפה קר, סנדוויץ' אחד עם גבינה ושתי כוסות לימונדה. בינתיים סיפור על המוכר בקיוסק, ניצול שואה שתמיד ליטף לך את הראש בעיניים עצובות ולא משנה מה קנית, ודאי היה הקמעונאי היחיד בכל השכונה, אם לא בכל העיר, שתמיד דייק בעורף. אבל גם כך נכרכים הרחובות סביבם כנחשים, בטח בגלל כל הבניינים החדשים שנבנו על השרדה שאולי שיחקת בו פעם, או על הבתים שהבולדוזרים הרסו בפרץ של התחדשות עירונית אופטימית. וכפות הידיים מזיעות זו בזו, מי היה מאמין שכליכך מהר שוכחים את הלחות של הקיץ.

ובעל הקיוסק שאל את עצמו בשנתו (מבחוץ איש לא שמע): וּלְזֵי זֵי דֵי וְרַהֲפֵטִיגָה טוֹרָה זֵהָן? וּלְזֵי זֵי דֵי וְרַהֲפֵטִיגָה טוֹרָה זֵהָן?³

27

אין לזה תקנה: אהרן מתכנס תחת השמיכה לשווא, שהרי לכל ידוע שהמוות מלא עיניים כמו תפוח אדמה ישן. החום התיש את משה ומייקה, והם עושים את דרכם חזרה אל המלון. אולי ייפגשו באמצע הדרך, ואז ירים משה את כובעו, יחייך חיוך דק ויאמר: "מיסטר ליווינגסטון, איי פרזום?".

28

בחצר שמתחת לחצר, כמו בגיא בן-היננום עצמו, משחקים כבר שנים ילד וכלב שכולו צל, אבל בחצר שבממשות, לפני אולי ארבעים שנה, משה ואהרן רצים סחור-סחור סביב לדקל, צוחקים ומתנשפים ומשתדלים לשמור על השקט כי אמא ישנה צהריים. ולא ברור בדיוק מי רודף אחרי מי במעגלים האלה, וכך עד ששניהם נופלים מסוחררים מרוב שמחה, כמעט חסרי נשימה. רגע הם קופאים כשנשמעת טריקת דלת זעופה מן הבית (אמא התעוררה), אבל אז הם ממשיכים לצחוק ולצחוק, והעולם כולו מסתחרר סביבם, ודאי עושה זאת מאותה שמחה ממש.

3. גרמנית: תרצו לראות את הדלתות האמתיות?

חיים פגיעים

... מותר חברתם של בני־אדם, תהא צורתה
אשר תהא, מן הברירות לכל סוגיה...
עמנואל לוינס

בפגישה שהשתתפתי בה לאחרונה, האזנתי לסיפור מפיו של האחראי על קשרי העיתונות מטעם אחת האוניברסיטאות. אי אפשר היה להחליט אם הוא מזדהה עם נקודת המבט שביסוד הסיפור, או שמא, בעל־כורחו, הוא מבשר את החדשות הרעות. הסיפור נסב על פגישה אחרת, שבה היה הוא בעמדת המאזין, ואילו הדובר היה נשיא של אוניברסיטה אחת. הנשיא טען כי איש אינו קורא עוד בכתבים הרואים אור במחלקות למדעי הרוח, משום שלמדעי הרוח אין עוד דבר להציע, או מוטב, אין להם דבר להציע לבני זמננו. אינני בטוחה אם הדובר התכוון לומר שנשיא האוניברסיטה אמר כי מדעי הרוח איבדו את סמכותם המוסרית, אבל מדבריו עלה שהיתה זו השקפתו של מישהו, וכי ראוי להתייחס אליה ברצינות. במהלך הדיונים, שהתנהלו לאחר מכן, קשה היה לקבוע מי החזיק באיזו השקפה, ואם מישהו מן הנוכחים היה מוכן באמת להיות בעל השקפה כלשהי. הדיונים הפכו בשאלה אם מדעי הרוח כרתו את הענף עליו הם יושבים בנטייתם לרלטיביזם, לספקנות ול"ביקורת", או שמא נכרת ענף זה בידיהם של המתנגדים לרלטיביזם ולספקנות ול"ביקורת". מישהו – גורם או קבוצה כלשהי – שמת את הקרקע מתחת מדעי הרוח, אבל אי אפשר להצביע על זהותו, כמו גם על מישהו מבין הנוכחים, אשר מאמין באמיתותה של טענה זו. שאלתי את עצמי אם לא נקלעתי לטבורם של המבוך והמבוכה האופפים את מדעי הרוח, בהם איש אינו יודע עוד מי מדבר, באיזה קול ומטעם איזו כוונה. האם עומד מישהו מאחורי המלים הבוקעות מפיו? האם אפשר עדיין להתחקות באמצעות מלים אלה אחר עקבותיו של דובר, של מחבר? ומהו, בעצם, השדר המוצפן בהן?

למותר לציין, כי יהיה זה פרדוקסלי מצדי לטעון כעת כאילו עלינו לכוול את המבעים ברצועה אל מחבריהם, וכך – לשקם את מעמדם של המחבר ושל הסמכות כאחת. לצד רבים מביניכם, תרמתי אף אני את חלקי להתרתה של רצועה זו. אבל נרמה לי שהממד החסר בדיון הנוכחי ואשר אליו ראוי לשוב ולהידרש הוא עיון במבנה של הפנייה בתור שכזאת. אף שלא ידעתי קולו של מי דיבר מגרוננו

של אותו אדם – קולו־שלו או קולו של מישהו אחר – בכל זאת חשתי כי הקול הזה פונה אלי, וכי דבר־מה שנהוג לכנותו מדעי הרוח מושם ללעג מזווית זו או אחרת. הזמנים האלה מטילים עלינו את המחויבות להגיב לפנייה זו. מחויבות זו אינה כרוכה בהכרח בשיקום מעמדם של המחבר או הסובייקט בתור שכאלה. היא תובעת את גיבושה של תגובה בעקבות הפנייה, מהלך שיוצא לעברו של האחר רק לאחר שהאחר הפנה כלפי את תביעתו, האשים אותי במחדל, או דרש ממני לקבל אחריות. החליפין הללו אינם נוחים להיטמע בדפוס השומר לסובייקט מעמד של נוכחות הניתנת לחקירה רפלקסיבית, בעודו מרחיק את האחר למעמד של נושא לדיון, עניין לענות בו. מבנה הפנייה חשוב כדי להבין כיצד נכנסת לזירה האחריות המוסרית וכיצד היא מתקיימת משעה שאנו מבינים כי לא זו בלבד שאנו פונים לאחרים כאשר אנו מדברים, אלא שקיומנו, בדרך כלשהי, ניתן לנו מרגע שפונים אלינו, ומשהו בקיום הזה מתערער כאשר הפנייה מתמהמהת. יתרה מזו, חובתנו המוסרית נגזרת מן הדרכים בהן שוטחים האחרים בפנינו את פניותיהם, כך שאיננו יכולים עוד להתעלם מהן או לעקפן; ההינגפות בפנייתו של הזולת מכוננת אותנו כראשו־בראשונה בניגוד לרצוננו, או בניסוח הולם יותר, קודם להתגבשות רצוננו. כך, המחשבה המזהה את הסמכות המוסרית עם יכולתו של היחיד לגבש את רצונו ולהתייצב מאחוריו, להטביע ברצון את חתימת השם, מסתכנת בהחמצתה של הדרך בה מוטלות עלינו תביעות מוסריות; של הרגע בו אנו נתונים לפנייה, של התביעה המגיעה מאי־שם, לעתים אי־שם בלא שם, התביעה שמחויבותנו נוצקת בדמותה ומכבדה עלינו במשקלה.

התפיסה בדבר החובה המוסרית איננה דבר שבכוחי להעניקו לעצמי; היא אינה נובעת מן המעמד הריבוני שלי או מחקירותי הרפלקסיויות. היא מגיעה אלי מאי־שם, לא־קרואה, לא־צפויה, לא־מתוכננת. לאמיתו של דבר, היא נוטה להרוס את תוכניותי; אם תוכניותי נהרסו, אפשר שיש בכך כדי להעיד עלי כי אני נתונה למרותה של חובה מוסרית כלשהי. אנחנו נוהגים לחשוב על נשיאים כמי שבכוחם להכפיף את מבעיהם לרצונם, ולפיכך כאשר האחראי על קשרי העיתונות מטעמה של אוניברסיטה כלשהי, או נשיאה של אוניברסיטה אחרת, מדברים, אנו מצפים לדעת מה הם אומרים, למי הם מכוונים את דבריהם ובשם איזו כוונה. אנו מצפים לפנייה סמכותית, ומתוך כך גם מחייבת. אבל בימים אלה נסתרות דרכיו של המבע הנשיאותי, ודרוש מומחה גדול ממני ברטוריקה כדי לרדת לחקר צפונותיו. מדוע, למשל, עיראק זוכה בתואר "איום על שלומנו של העולם התרבותי" בשעה שטילים המשוגרים מצפון קוריאה, ואפילו הניסיונות לחטוף כלי שיט אמריקאיים, נדחקים למעמד של "עניינים אזוריים"? ואם רובו של העולם הפציר בנשיא ארצות־הברית להסיר את האיום במלחמה, מדוע

מתקבל הרושם שהוא איננו חש עצמו מחויב לפנייה זו? אבל לנוכח חתחתיה של הפנייה הנשיאותית, אולי עלינו לשקול ביתר רצינות את טבעו של היחס בין אופנים שונים של פנייה לבין סמכות מוסרית. כך יהיה באפשרותנו לברר מהם הערכים שיש למדעי הרוח להציע, ומהי עמדת השיח הנחוצה לשם הטלתה של חובה מוסרית. אני מבקשת להידרש אל מושג ה"פנים" שפיתח עמנואל לוינס כדי להסביר כיצד אחרים ממענים אלינו טענות מוסריות, מפנים לעברנו תביעות מוסריות, תביעות שמעולם לא שאלנו ואשר איננו בני חורין להשיבן ריקם. לתביעה שלוינס מטיל עלי שמור מעמד מקדמי, אבל בימים אלה אני מחויבת להיענות לתביעות נוספות. בהמשך אבקש להתחקות אחר קווי מתאר אפשריים למוסר יהודי הנכון על שלילת האלימות. אחר כך אוביל את הדיון לכמה שאלות אקטואליות בענייני אלימות ומוסר התובעות בדחיפות את התייחסותנו. מושג ה"פנים" של לוינס מושך אליו מזה זמן רב תמיהה ביקורתית. נרמה שה"פנים" של מה שהוא מכנה ה"אחר" מטילים עלי תביעה מוסרית, ובכל זאת תוכנה של תביעה זו נותר עלום. לא ניתן לקרוא ב"פנים" של האחר ולחלץ מהן משמעות נסתרת, והציווי שהן נושאות אלינו אינו מיתרגם במישרין למרשם שאפשר להצרינו באמצעות הלשון ואז למלא אחר הוראותיו.

לוינס כותב:

הגישה אל הפנים היא צורתה היסודית ביותר של האחריות... הפנים אינן לנגדי (en face de moi), אלא מעלי; זהו האחר לנוכח מותו, לפני מותו, מתבונן מבעד למותו וחושף אותו לעיני. הפנים הן האחר בשעה שהוא מבקש ממני שלא אניח לו למות לבדו, כאילו בעשותי זאת אני עצמי הופך שותף במותו. כך אומרות לי הפנים: לא תרצה. ביחס לפנים אני נחשף כמי שתפס שלא כדין את מקומו של האחר. "זכות הקיום" המהוללת אשר שפינוזה הכתיר אותה בתואר conatus essendi והגדירה כעיקרון הניצב ביסודה של כל מוכנות, הזכות הזו מתערערת עליידי היחס לפנים. חובתי להגיב לפנייתו של האחר משעה את זכותי הטבעית לשימור עצמי, le droit vitale. יחסי המוסרי הטעון באהבה לאחר נגזר מן העובדה שהעצמי אינו מסוגל להתקיים בכוחותיו־שלו בלבד, אינו מסוגל למצוא משמעות בגבולות היותר־בעולם... לחשוף את עצמי לפגיעותן של הפנים משמעו להטיל ספק בזכות הקיום האונטולוגית שלי. מצד העמדה המוסרית, לזכות הקיום של הזולת נודעת קדימות על פני זכות הקיום שלי־עצמי, קדימות אשר מתמצה בציווי המוסרי: לא תרצה, לא תפקיר את חייו של האחר לסכנה!

1. עמנואל לוינס וריצ'רד קירני, "שיחה עם עמנואל לוינס". בתוך, *Face to Face with Levinas*, Albany: SUNY Press, 1986, pp. 23-24. לוינס מניח את היסודות לתפיסה זו כבר ב־*Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969, pp. 187-203. אני מעדיפה להסתמך על היכורים מאחרים יותר מאחר שאני סבורה כי הם מציגים פיתוח בשל ונוקב יותר של מושג הפנים.

לוינס מוסיף וכותב:

הפנים הן מה שלא ניתן לרצוח, או לפחות מה שמשמעותו עומדת על הפסוק, "לא תרצח". הרצח הוא אל־נכון עובדה בנאלית: האחד יכול להרוג את האחר; הצייווי האתי איננו בחזקת כורח אונתולוגי... הוא מופיע בכתבי הקודש, שאנושיותו של האדם חשופה אליהם ככל שהיא טרודה בעולם. לאמיתו של דבר, מופיעה של "הזרות האתית" – עצם אנושיותו של האדם – בתחומה של ההוויה מחוללים בה שבר. לשבר הזה נודעת משמעות, גם אם ההוויה מצליחה להחלים ולהשתקם.²

ואם כך, הפנים אינן מדברות במישרין, ובכל זאת משמעותן נמסרת מבעד לדיבר "לא תרצח", הפנים מוליכות אלינו את הדיבר הזה מבלי לנקוב בו ממש. ניתן היה לחשוב שהצייווי המקראי עשוי לסייע לנו בניסיוננו לעמוד על משמעותן של הפנים, אבל דבר־מה חסר כאן, מאחר שה"פנים" אינן מדברות במובן שבו הפה מדבר; הפנים אינן ניתנות לתרגום לפה או ללשונו. מישהו אחר, או משהו אחר, מדבר בשעה שהפנים נתפסות כסוג מסוים של דיבור; זהו דיבור שאינו בוקע מחללו של פה, או לפחות אינו כורך את מוצאו ומפיק את משמעותו בחלל הזה. במסה ושמה "שלום וקרבה", לוינס מבהיר כי "הפנים אינן מוזהות בלעדית עם הפנים האנושיות."³ כדי להסביר את עמדתו, הוא מפנה את הקורא לספרו של ואסילי גרוסמן, "החיים והגורל", שאותו הוא מתאר במלים הבאות:

סיפורם של משפחותיהם של אסירים פוליטיים, נשותיהם והוריהם המבקשים להגיע ל[כלא] לוביאנקא במוסקבה בניסיון להיודע אל החדשות האחרונות אודות יקיריהם. תור משתרך מול הדלפק, תור שכל אחד מן העומדים בו מסוגל לראות רק את גבותיהם של חבריו. אשה ממתינה לתורה: [היא] מעולם לא שיערה שגבו של אדם עשוי להתגלות כרבי־הבעה במידה כזאת, ולבטא מהלכי נפש בדרך נוקבת כלי־כך. בהתקרבם אל הדלפק האנשים מותחים את צווארם ואת גבם בדרך מוזהר, כתפיהם מזדקרות, עצמות הכתפיים נמתחות כמו קפיצים עד שדומה כי הן בוכות, מתייפחות וצורחות. (עמ' 167).

המונח "פנים" מתפקד אפוא כקתחרוזה: ה"פנים" מתארות את הגב, את מתיחתו של הצוואר, את הזדקרותן של הכתפיים ואת עצמות הכתפיים הנמתחות "כמו קפיצים". חלקי גוף אלה, בתורם, בוכים ומתייפחים וצורחים, כאילו היו פנים, או מוטב, פנים עם פה וגרון, או שמא אלה רק פה וגרון אשר ההגאים הבוקעים מהם אינם נערכים

2. Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity*, trans. Richard A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985, p. 87.

3. עמנואל לוינס, "שלום וקרבה". בתוך Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi, *Basic Philosophical Writings*, Bloomington: Indiana University Press, 1996, p. 167.

בתבניתן של מלים. הפנים מתגלות מבעד לגב ולצוואר, אך שוב אין אלה ממש פנים. הקולות המגיעים אלינו מן הפנים או באמצעותן הם קולות סובלים, מעונים. כך, ה"פנים" נודדות על פני שרשרת התקות, שבמהלכה הן מופיעות בדמותן של הגב המתגלה, מצדו, כאתר של מבע קולי מעונה. ולמרות ריבוי השמות המושחלים לאורכה של השרשרת הזו, אחריתה בדימוי המוקדש למה שאין לו שם, למבע שאינו לשוני במישרין. כך הפנים, שמן של הפנים, והמלים שאנו נקראים להבין באמצעותן את משמעותן של הפנים – "לא תרצח" – אינם נושאים אלינו את משמעותן של הפנים, מאחר שבקצה השרשרת נפער ביטוי הקולי נטולי-המלים של הסבל ומתווה את גבולותיו של מעשה התרגום. הפנים, אם נתעקש להלביש את משמעותן במלים, הן מה שהמלים אינן הולמות אותו לעולם; הפנים הן מעין קול, קולה של השפה המתרוקנת ממובנה, קרקעיתה הרוחשת של הקוליות הקודמת להולכתו של כל תוכן סמנטי וקובעת את גבולותיו.

בסופו של התיאור הזה, לוינס מוסיף את השורות הבאות, שאינן מתגבשות לכלל משפטים שלמים: "הפנים כפגיעותו המופלגת של האחר. השלום כיקיצה אל פגיעותו של האחר." (עמ' 167). שני החיזויים השקולים הללו נמנעים מלעשות שימוש בפועל, ובמיוחד באוגר. לא נאמר כי הפנים הן פגיעותו של האחר, או כי השלום הוא מצב היקיצה אל הפגיעות הזו. שני הפסוקים מבטאים באמצעות מבנה התמורה את סירובם לכל התחייבות בפני סדר ההווה. לוינס אומר לנו כי "האנושיות היא שבר בהווה" וממחזיז את השבר הזה, את השעייתה של ההווה, באמצעות מבע הנופל מן המשפט השלם וחורג ממנו בעת-זבועונה-ראחת. להשיב לפנים, להבין את משמעותן, משמעו להקיץ אל פגיעותם של חיים אחרים או מוטב, אל פגיעותם של החיים עצמם. אינני יכולה להקדים ולהקיץ אל פגיעותם של חיי-שלי, ואז לספח אל ההכרה הזאת את ההכרה בפגיעותם של חיים אחרים. עלי להקדים ולהכיר בפגיעותו של האחר. הציווי הזה הוא שמייחד את הפנים לתחומו של המוסר. לוינס כותב, "פניו של האחר, פגיעות ומעורטלות מהגנות, הן בעבורי בהיבט פיתוי לרצח וקריאה לשלום, שלשונה 'לא תרצח'." (עמ' 167). להערה אחרונה זו השלכות מרחיקות לכת. מדוע דווקא פגיעותו של האחר היא שנוטעת בי את הפיתוי לרצח? ומדוע היא נוטעת בי את הפיתוי לרצח בהיבט שהיא מוליכה אלי תביעה לשלום? האם פגיעותו של האחר היא שמדרבנת אותי, משעה שאני משיג אותה, לרצות לרצוח אותו? האם עצם פגיעותו של האחר נעשית בעבורי פיתוי לרצח? אם פניו של האחר, הנושאות אלי את משמעותה של פגיעות זו, מפתות אותי לרצח ובהיבט שהן אוסרות עלי להיכנע לפיתוי זה, משמעות הדבר היא שהפנים מעוררות בקרבי מאבק, ומציבות את המאבק הזה בלב-לבו של המוסר. ניתן לחשוב כי קולו של אלוהים הוא שמוצג באמצעות

הקול האנושי, מאחר שהאל הוא שְׁמורה, באמצעות משה, "לא תרצח." הפנים המציתות בי את תאוות הרצח ובה־בשעה אוסרות עלי לממשה מדברות בקול שאינו קולו, קול ששוב אינו אנושי.⁴ הפנים מפיקות אפוא כמה מבעים באחת: הן מוסרות סבל ופגיעות, ובה־בשעה הן משמיעות איסור אלוהי לרצוח.⁵

בשלב מוקדם יותר, במסה "שלום וקרבה", נדרש לוינס לשאלת ייעודה של אירופה, ותוהה שמא משמעותו של הצירוף תרבות אירופית מתמצה באורח המדויק ביותר בציווי "לא תרצח". לא ברור היכן אירופה, שלוינס מכוון אליה, מתחילה או היכן היא מסתיימת, אם יש לה גבולות גיאוגרפיים, או שמא זוהי אירופה שבאה לעולם כל אימת שהדיבר נשמע או נמסר. כך או כך, זהו דימוי מוזר של אירופה; אירופה, שמשמעותה מתגלה לה מבעד למילותיו של אלוהי העברים, אשר מעמדו התרבותי מותנה בהנחלתם של איסוריו באמצעות המקרא; אירופה, שבה ההבראיזם תפס את מקומו של ההלניזם, והאיסלאם נותר מוקצה. אולי לוינס מבקש לומר לנו שאירופה ראויה לשמה רק ככל שהיא מרוממת את המורשת המקראית על פני חוק המדינה החילונית. מכל מקום, נרמה שהוא מדגיש את חיוניותו של האיסור למשמעותה של התרבות בתור שכזאת. אפשר להתפתות ולהרשיע את לוינס באירוצנטריזם, אבל ראוי לתת את הדעת על כך שחזונו איננו מכתוב שום דגם מזהה של אירופה. אין זה האיסור לרצח גופא המכוון את אירופה בתור שכזאת, אלא החרדה והתשוקה שאיסור זה מעורר. בניסיונו להתחקות אחר דרך פעולתו של הדיבר, מעיין לוינס בספר בראשית, פרק ל"ב, בו נערך יעקב לעימות הממשמש עם עשו. לוינס כותב, "יעקב מוטרד מן הבשורה כי אחיו עשו – בין אם פניו

4. הרקע התיאולוגי לכך נפרש בספר שמות. אלוהים מבחיר למשה כי איש אינו רשאי לראות את פני האל, משמע הפנים האלוהיים אינם נתונים לראייה ואינם ניתנים לייצוג: "ויאמר לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי" (לג, 20). בהמשך אלוהים מורה על הגב כתחליפם של הפנים: "והִסְרֹתִי אֶת פְּנֵי וְרֵאתִי אֶת אַחֲרֵי וּפְנֵי לֹא יֵרְאוּ" (לג, 23). כאשר משה נושא את דברו של האל בדמותו של הדיברות החקוקות על לוחות הברית, אנו לְמַדִּים כי "וירא אהרן וכל בני ישראל את משה והנה קרן עור פניו יֵירָאוּ מִפְּנֵי אֱלֹהִים" (לד, 30). כל עוד משה נושא את הדיבר האלוהי, גם פניו־שלו אינם ניתנים לייצוג. רק משעה שהוא משחזר את עמדתו האנושית, הוא יכול להציג את פניו: "וְיָקַל מִשֶּׁה מְדַבֵּר אִתָּם וַיִּתֵּן עַל פְּנָיו מַסּוּהָ. וּבִבְרֹא מִשֶּׁה לִפְנֵי יְהוָה לְדַבֵּר אִתּוֹ יִסֹּר אֶת הַמַּסּוּהָ עַד צִאתוֹ וְיָצָא וְדָבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת אֲשֶׁר יָצְוָה. וְרָאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת פְּנֵי מִשֶּׁה כִּי קָרַן עוֹר עוֹר פְּנֵי מִשֶּׁה וְהָשִׁיב מִשֶּׁה אֶת הַמַּסּוּהָ עַל פְּנָיו עַד בּוֹאוֹ לְדַבֵּר אִתּוֹ." (לד, 33-35). אני מודה לברברה ג'ונסון שהפנתה את תשומת לבי לפסוקים אלה.

5. לוינס כותב, "הפנים הפונים אלי, בהבעתם – בסמיכותם למוות – קוראים לי, תובעים אותי, מצווים עלי להופיע: כאילו המוות הלא־נראה האורב לפניו של האחר... הוא עניינישלי. המוות ניבט אלי מפניו העירומים של האחר עוד בטרם נודע לו, עוד בטרם היה למות־שלי המביט בפני. מותו של האחר מתנקש בי, שוכה אותי בפנייתו, כאילו באדישות, בהסתירי את פני מן האחר הנחשף למוות זה, אני נעשה שותף בו; כאילו עוד בטרם בא יומי עלי לשעות למותו של האחר, לא להניחו לבדו בשעתו האחרונה." מתוך: Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*, New York: Columbia University Press, 1999, pp. 24-25

מועדות לשלום ובין אם הן מועדות למלחמה – צועד לקראתו 'וארבע מאות איש עמו'. פסוק ז' מגלה לנו: 'ויירא יעקב מאד ויִצָר לו: " לוינס מסתייע בפרשנותו של רש"י כדי לעמוד על ההבדל בין "ויירא" לבין "ויצר", ומגיע למסקנה כי "ויעקב] ירא מפני מותר" שלו אבל צר לו שמא ייאלץ לגרום למותו של אחר. " (עמ' 164).

ואולם, מדוע מניח לוינס כי התגובה הראשונה או הראשונה לפגיעותו של האחר היא התשוקה לרצוח? מדוע ידרבנו מישוהו לאלימות עצמות הכתפיים המזדקרות כקפיצים, הצוואר הנמתח במאמץ, או ביטויי הקולי של סבל האחר? אין זאת אלא שעשו הצועד לקראתי וארבע מאות איש עמו מאיים לרצוח אותי, או מצטייר בעיני כמי שעתיד לרצוח אותי, וביחס לאחר המאיים הוה, או מוטב, ביחס למי שפניו מייצגות בשבילי איום, עלי להגן על עצמי כדי להישאר בחיים. אלא שלוינס מסביר כי אי אפשר להצדיק רצח המבוצע בשם הרחף לשימור עצמי, כי דחף זה כשלעצמו לעולם אינו יכול לשמש תנאי מספיק להצדקתה המוסרית של פעולה אלימה. אפשר שלוינס מציג כאן עמדה פציפיסטית קיצונית, מוחלטת. אך גם אם אין בכוונתנו לאמץ עמדה זו על כרעיה ועל קרבה, עלינו להביא בחשבון את תפקידה של הדילמה המוצגת בה בייצורה של החרדה המוסרית: "ירא מפני מותר" שלו אבל צר היה לו שמא ייאלץ לגרום למותו של אחר. " אני פוחדת למות, ובהיבשעה אני חרדה שמא אתנקש באחר, והכוחות הללו נאבקים זה בזה כצמד אחים. אלא שהם נאבקים זה בזה כדי לשים קץ למאבק עצמו. אייאהלימות שנדמה כאילו לוינס דוגל בה אינה תולדה של שקט פנימי. היא בוקעת מן המתח המתמיד בין הפחד מפני אלימות המופנית נגדי לבין החרדה מפני אלימות שאני עלולה להפנות כנגד האחר. אני יכולה לשים קץ לפחד מפני המוות עליידי חיסולו של האחר, הגם שפירוש הדבר הוא שיהיה עלי להוסיף ולחסל עוד ועוד אחרים, במיוחד אם בעקבות הפנים המייצגות בשבילי איום צועדים עוד ארבע מאות איש, שלכולם משפחות וחברים, שלא לדבר על אומה או שתיים. אני יכולה לשים קץ לחרדה כי אני עתידה להיעשות לרוצחת באמצעות הפנייה למצע המוסרי המצדיק אלימות והרג בתנאים כאלה. אני יכולה לבסס את עמדותי על חישובי תועלת, או על זכותו היסודית של כל פרט להגן על זכויותיו ולפעול למען שימורן. טיעונים תועלתניים ומוסריים כאחת עשויים להמציא לי הזדמנויות למכביר לפעול באלימות תחת הצדקה. בעל הגישה התועלתנית עשוי לטעון כי האלימות משרתת את טובת הכלל. איש המוסר יעלה על נס את ערכם המהותי של חיי. באמצעים אלה אפשר לערער על עליונותו של האיסור על הרצח, איסור שלנוכח פניו קמה בי החרדה.

אף כי לגבי דידו של לוינס אין די בדחף לשימור עצמי כדי להצדיק רצח, הרי הוא מניח כי התשוקה לרצח היא דחף יסודי של האדם. אם התשוקה לרצוח היא הדחף הראשון המתעורר בי לנוכח פגיעותו של האחר, הרי הצו המוסרי בא לעולם כדי לרסן

דחף זה. במונחים פסיכואנליטיים, פירוש הדבר הוא הפנייתה של התשוקה לרצוח פנימה ותיעולה לכדי תשוקה לרצח של תוקפנותי-שלי, את תחושת הקדימות שלי. מהלך כזה מועד לייצר נזירות, אבל אפשר שכעת אנו ניצבים בפני גבולותיו של הדיון הפסיכואנליטי. על פי השקפתו של לוינס, דווקא הצו המוסרי הוא המחלף את האדם ממעגל האשמה, מן המהלך שבאמצעותו הופך האיסור נגד התוקפנות ציר ראשי לתוקפנות עצמה. בתנאים אלה מופנית התוקפנות בחזרה אל מקורה בצורתו של סופר-אגו נוגש. אם הצו המוסרי חורג אל מעבר לאשמה, הרי זה משום שהאשמה היא, ככלות הכול, תשליל מדויק של הנרקיסזם, וכיוון שכך היא אינה אלא אחת מתצורותיו. פניו של האחר מגיעות אלי מבחוף, וקוטעות את המעגל הנרקיסטי הזה. פניו של האחר קוראות לי להביע מבעד לנרקיסזם לעבר דבר-מה חשוב יותר.

לוינס כותב:

האחר הוא ההוויה היחידה שאני יכול להשתוקק לרצוח. אני יכול להשתוקק, ובכל זאת, כוח זה הוא היפוכו של כל כוח. ניצחוני של כוח זה הוא תבוסתו בתור שכזה. ברגע שבו הכוח לרצוח את האחר מתגשם תחת ידי, האחר נמלט מפני... לא התכוננתי בפניו, לא פגשתי בהן. הפיתוי לשלילה מוחלטת... זאת נוכחותן של הפנים. להתייבב לנוכח האחר פנים אל פנים פירושו לא להיות מסוגל עוד לרצוח. זהו גם תנאי היסוד לקיומו של שית.

זהו גם תנאי היסוד לקיומו של שית...

... אין זו אמירה של מה בכך. לוינס מסביר בראיון כי "הפנים והשית כרוכים זה בזה בלתי-הפרד. הפנים מדברות, ובכך הן מניחות את אפשרותו וניצבים במוצאו של כל שית" (EL, 87). מאחר שמה שהפנים "אומרות" הוא "לא תרצח", נראה כי הדיבור בא לעולם מבעד לדיבור, נוכח הכוח לרצוח. השית מטיל עלינו תביעה מוסרית משום שהדיבור מופנה אלינו עוד לפני שאנו-עצמנו פוצים את פינו. בפשטות שאפשר כי אינה מתיישבת עם כוונותיו של לוינס, האחר מקדים ופונה אלינו בלשונו, עוד לפני שאנו משיגים את לשוננו-שלנו. יתרה מזאת, רק משעה שהאחר פנה אלינו, לשוננו ערוכה לפנינו. במובן זה האחר הוא תנאי היסוד לקיומו של שית. עם חיסולו של האחר אוברת גם הלשון, מאחר שהלשון אינה מסוגלת לשרוד מחוץ לציר הפנייה. אבל עלינו לזכור כי לוינס הוא שאמר לנו כי הפנים – פניו של האחר, המוליכות אלינו את תביעתו המוסרית – הן אותו ביטוי קולי של סבל, עדיין-לא לשון או כבד-לא לשון, אשר לנגדו אנו מקיצים אל פגיעותם של חיי האחר, הפגיעות המעירה בנו בעת-זבועה-אחת את הפיתוי לרצח ואת האיסור להיכנע לפיתוי זה. מדוע העדר היכולת לרצוח הוא תנאי היסוד לקיומו של שית? האם המתח בין הפחד מפני המוות

לבין החרדה מפני היותי לרוצחת הוא המייצר את האמביוולנטיות ביסודו של כל שיח? ביסודו של כל שיח אנו חשופים לפנייה – האחר מפנה את הלשון לעברנו. הלשון הזו מוסרת את פגיעותם של החיים, הפגיעות המייסדות את המתח ההולך־ונמשך של מוסר הנכון על שלילת האלימות. מה שמונח ביסודו של השיח אינו זהה למה שנאמר, או מוטב, למה שניתן להיאמר. בעבור לוינס השיח מיוסד על לשון המגיעה אלינו בדמותה של פנייה לא־קרואה, שאנו נשבים עלידה בפועל ממש, או בלשונו של לוינס, מוחזקים ברשותה כבני ערובה. כך הפנייה כשלעצמה כבר רוויה באלימות בשל הדרך שבה היא קוראת בשמו של הסובייקט וכופה עליו את היקצה לתביעות המכבירות של אחרותה. איש אינו שולט בתנאי היסוד של חשיפתו לפנייה. להיות נתון לפנייה, משמעו להיות משולל רצון. שלילת הרצון היא מוצא פיו של מי שנתון לפנייה.

הגותו של לוינס מעמידה מבנה מוסרי שהשניים הם אבן הפינה שלו. אבל באירוע המתרחש בגבולותיו של המרחב הפוליטי מעורבים תמיד יותר משני סובייקטים. אני עשויה להחליט שלא להסתמך על דחפיי־שלי לשימור עצמי כאמצעי להצדקתה של פעולה אלימה, אבל מה דינו של מקרה בו האלימות מופנית כנגד אדם שאני אוהבת? מה עלי לעשות בשעה שאחר כלשהו נוהג באלימות באחר אחר? לפגיעותו של איזה מבין האחרים אני נקראת להתעורר? לפניו של מי מביניהם עלי לשעות עוד לפני שאני נועצת ביצר השימור העצמי שלי? או שמא עלי לעמוד מן הצד במקרה כזה? דרידה טוען כי הניסיון להיענות לפנייתו של כל אחר עלול לעלות בעמדה של חוסר אחריות רדיקלי. והשפינוזיסטים, הניטשיאנים, התועלתנים והפרוידיאנים שואלים פה אחד, "האם יש בכוחי להישמע לציווי הקורא לי לשמר את חייו של האחר בשעה שאינני מסוגל לגייס לצדי את זכותי־שלי לשימור עצמי?" האמנם ניתן לעקוף את יצר השימור העצמי בדרך המשתמעת מדבריו של לוינס? שפינוזה כותב ב'אתיקה' כי התשוקה לחיות חיים צודקים מותנית בראש־בראשונה בתשוקה לחיות, ברצון להוסיף ולהיות. ואם כך, המוסר ניזון תמיד מדחפי החיים, גם כאשר הוא מאיים, בניצוחו של הסופר־אגו, להמליך עלינו את יצר המוות בטהרתו. אפשר, ואפילו קל, לקרוא את לוינס כמאזוכיסט מסוחרר. קריאה כזו תוכל למצוא סימוכין בתשובה שהשיב לוינס משנשאל לדעתו על הפסיכואנליזה: האם אין זו אחת מצורותיה של הפורנוגרפיה?

לפחות שני טעמים מצדיקים את הפנייה להגותו של לוינס בימים אלה. ראשית, לוינס מציע לנו דרך שבאמצעותה נוכל לחשוב על היחסים בין ייצוג והומניזציה, יחסים שאינם כה פשוטים וישירים כפי שנוטים לחשוב. אם יש בכלים של המחשבה הביקורתית דבר־מה לאומרו אודות מצב העניינים הנוכחי או להפנותו כלפיו, הרי

הוא נוגע לתחומו של הייצוג, שם מהלכים של הומניזציה ודה-הומניזציה מתחוללים ללא הרף. שנית, לוינס עורך, במסגרת מסורת של פילוסופיה יהודית, דין וחשבון אודות היחסים בין אלימות ומוסר, שלהשלכותיו נודעת חשיבות ביחס להתירה לעבר מוסר יהודי הנכון על שלילת האלימות. רבים בינינו, במיוחד אלה המקרמים בכרכה את הסתמנותו של רגע פוסט-ציוני במחשבה היהודית, שותפים לניסיון הזה. לפי שעה אני מבקשת להידרש אל בעיית ההומניזציה מבעד לדימוי של הפנים.

החשיבה המקובלת בשאלות של הומניזציה ודה-הומניזציה מיוסדת על ההנחה כי מי שזוכים בייצוג, ובעיקר בזכות לייצג את עצמם, סיכוייהם להיתפס כבני אנוש גבוהים יותר, ומי שמנועים מן ההזדמנות לייצג את עצמם מועדים להיתפס כפחות מבני אנוש, להיחשב כפחות מבני אנוש, או אף לא להיחשב כלל. אנו ניצבים בפני פרדוקס: לוינס הבהיר כי הפנים אמנם אינן מזהות בלעדית עם הפנים האנושיות, אך הן בגדר תנאי הכרחי לכל מהלך של הומניזציה.⁶ מצד אחר, התקשורת עושה בימינו שימוש בפנים כדי להשיג דה-הומניזציה. מגמת פניה של ההאנשה אינה בהכרח האנושיות. במונחי של לוינס, ההאנשה משמשת דווקא לגירוש הפנים המוליכות אלינו את האנושיות. כפי שאנסה להראות, ההאנשה עלולה לתפקד כאתר של דה-הומניזציה. כיצד נוכל להבחין בין הפנים הלא-אנושיות המעירות אותנו אל האנושי על פי לוינס, לבין מהלכים של דה-הומניזציה המתחוללים מבעד לפנים אנושיות?

ניתן לחולל אלימות באמצעים שונים, ואחד מהם הוא דווקא הצגתן של הפנים – הפנים של אוסאמה בן לאדן, הפנים של יאסר ערפאת, הפנים של סדאם חוסיין. מה עושה התקשורת בפנים אלה? היא ממסגרת אותן, ובתוך כך מאמצת אותן לשחק לידה של המסגרת. התוצאה מגמתית בהכרח. התקשורת מגייסת את הדיוקנאות לשירותה של המלחמה, כאילו פניו של בן לאדן היו פניו של הטרור עצמו, כאילו פניו של ערפאת היו פניה הערומים של המזימה, כאילו פניו של סדאם חוסיין היו פניה של העריצות בת זמננו. כנגד הפנים הללו, פניו של קולין פאוול ממוסגרים ומופצים על רקע הבר המכוסה של הגרניקה של פיקאסו: פנים מוחזקות על רקע של מחיקה. ופניהן של הנערות האפגניות שפשטו את רעלותיהן. בחורף שעבר התארחתי בביתו של הוגה פוליטי שהציג בגאווה את הפנים הללו על דלת המקרר שלו, לצדם של שוברי קנייה אשר טרם נוצלו, כאות להצלחתה של הדמוקרטיה. כמה ימים לאחר

6. לוינס נוהג להבחין בין "קלסטר", המציין את הפנים הנקלטות באמצעות החושים, לבין "פנים", שמידותיהן חורגות אל מעבר לקליטת החושים. לוינס מתייחס גם לייצוגים "פלסטיים" של הפנים המביאים למחיקתן. כרי להיוודע אל הפנים בתור שכאלה, יש לשמוע אותן או להתנסות בהן כמוצאו של קול.

מכן, בכנס שבו השתתפתי, שמעתי דברים על חשיבותה התרבותית של הרעלה, המסמלת את השייכות לקהילה ולדת כמו גם למשפחה, לשושלת ולהיסטוריה החקוקה בה; על מעמדה כביטוי של צניעות וגאווה כאחת, כאמצעי להגנה מפני הבושה, כמסך שהריבונות הנשית מתחוללת מאחוריו ובאמצעותו⁷. הדובר הביע חשש כי הרס הרעלה, כאילו לא היתה אלא אות לדיכוי, פיגור תרבותי, או התנגדות לבשורת הקידמה, יעלה בהכחדתה ההדרגתית של התרבות האסלאמית ובהשלטת עמדות אמריקאיות באשר למיניות, לריבונות ולדרכים שבהן יש להסדירן ולייצגן. על פי התמונות שליוו את תרועת הניצחון אשר עלתה מעמודו הראשון של ה"ניו יורק טיימס", חשפו הנשים הצעירות הללו את פניהן במחווה של שחרור והכרת תודה לצבא האמריקאי, תוך ביטוי האקסטטי של תענוג אשר הותר באחת. הצופה האמריקאי הוכשר לראות את הפנים האלה, שנחשפו בסופו של דבר לעין המצלמה ולמענה, והיו בהבזק לסמל לייצוא מוצלח של קדמה אמריקאית. באותו רגע הפנים נחשפו לעינינו, ואנחנו היינו לבעליהן; לא זו בלבד שלכדנו אותן במצלמותינו, אף כפינו עליהן ללכוד בארשתם את ניצחוננו, להצדיק באמצעות דיוקנן את האלימות, את הפלישה, את הרג האזרחים. מה מגלות לנו הפנים האלה על האובדן? היכן טבוע בהן הסבל שמסבה המלחמה? הפנים המצולמות הללו כמו מסתירות או מרחיקות את הפנים שלוינס כיוון אליהן; לא שמענו מבעד לפנים האלה את קולם של הצער והסבל, לא ראינו בהן עדות כלשהי לפגיעותם של החיים.

מסתמנת בפנינו מידה של אמביוולנטיות. באורח מוזר, כל הפנים הללו מאנישות אירועים שהתרחשו במשך השנה האחרונה; הן מעניקות פנים אנושיות לנשים אפגניות; הן מעניקות פנים לטורו; הן מעניקות פנים לרשע. אך האמנם מובילה ההאנשה בכל המקרים הללו אל האנושי? ואם ההאנשה אכן פורצת את מבטנו אל האנושי במקצת המקרים, כיצד מתרחש הדבר ובאיזו מידה מתחולל גם מהלך של דה-הומניזציה בפנים הללו ובאמצעותן? האמנם אנו פוגשים פנים כמו בן שתואר על ידי לוינס, או שמא הפנים הללו מתפקדות כדימויים הקובעים, מבעד למסגרת שהם מוצבים בה, את גבולותיו של האנושי, משמשים כלים בידיה של התרבות המשווה לעצמה את דמותו של האנושי? ניתן לחשוב כי הדימויים עצמם הם שמייסדים את הנורמות הוויזואליות של האנושי, יוצקים אותו בצלם שיש לגלמו ולחקותו, אלא שבמקרה של בן לארן או סדאם חוסיין אנו נקראים לשכן את האנושי מחוץ

7. ראו מאמרה של ליילה אברילאח'וד, "האמנם הנשים המוסלמיות זקוקות למושיע? הרהורים אנתרופולוגיים על רלטיביזם תרבותי ועניינים אחרים", בתוך *American Anthropologist*, 104:3, pp. 783-790.

למסגרת הריוקן; אלה הן הפנים האנושיות בקיצוניותן המעוותת, ולא עמן אנו מתבקשים להזדהות. ואכן, הטענתן של הפנים הללו – העיניים במיוחד – באיכויות של רשע מופלג סוכרת בעד הזדהותן של הצופה. הדימויים הללו מועידים לנו את מקומו של צופה שאינו מיוצג, מי שמבטו מתמיד ואינו נלכד בשום עדשה, שלוח ללכוד ולשעבר, אם לא לפחלץ ממש, את הדימוי הניצוד בשדהו. כך, בצד הנטייה להעלות על נס את פניהן החשופות-לפתע של הנשים האפגניות הצעירות ולחגוג את אנושיותו של המעמד, מן הראוי לשאול מהו הנרטיב שהדימויים הללו מגויסים לשירותו, והאמנם הפלישה האמריקאית לאפגניסטן נערכה בשמו של הפמיניזם, ובאיזו אצטלה פמיניסטית היא נעטפה לאחר מעשה. בראש-זבראשונה, עלינו להתחקות אחר עקבותיה של מציאות של צער וכאב, שהדימויים האלה מטשטשים את תוויה וכופרים בממשותה. נדמה שכל הדימויים הללו משעים את פגיעותם של החיים; הם מייצגים ניצחון אמריקאי, או לחלופין מקדמים את ניצחונותיה הצבאיים של ארצות הברית בעתיד. הם מציגים את שללה של המלחמה או את יעדיה הבאים. במובן זה, הפנים האלה הן פנים שהושחתו. זוהי אחת הדרכים שבהן המלחמה צורבת את חותמה על פני הייצוג והמחשבה הפילוסופית של זמנה.

חשוב להבחין בין סוגים שונים של ייצוג בלתי אפשרי. לוינס מתייחס ל"פנים" שאינן מתמצות עד תום בשום פנים, פנים המוכנות כאתר של סבל אנושי, כועקה העולה מן הסבל האנושי ואינה מתלבשת במישרין בשום ייצוג. בשימוש זה ה"פנים" הן תמיד דימוי לדבר-מה שאינו ממש פנים. ניתן לדמות גם מבעים אנושיים אחרים ל"פנים", אף שהם אינם פנים, אלא קולות או הגאים הנפלטים מסדר אחר. הועקה המיוצגת מבעד לפנים מבלבלת את החושים, אוכפת עליהם צירוף בלתי הולם: זה לא יכול להיות, הרי הפנים אינן קול. אלא שהפנים יכולות לדמות לעינינו את הקול בדיוק משום שהן אינן קול. במובן זה, הדימוי נשמע מן הפער הכרוי בין הפנים לבין מה שהן מיועדות לייצג. כך, הפנים אינן מייצגות דבר – הן נכשלות בלכידתן ובמסירתן של מה שלעברו הן מפנות אותנו.

ואם כך, לגבי דידו של לוינס האנושי אינו מיוצג באמצעות הפנים. האנושי זוכה לאישור בעקיפין דווקא בשבירה שאינה מניחה לייצוג, השבירה המומחשת באי אפשרותו של הייצוג. כדי למסור את האנושי, לא זו בלבד שעל הייצוג להיכשל, עליו גם להציג את כישלונו. יש דבר-מה שאינו ניתן לייצוג, ובכל זאת אנו מבקשים לייצג אותו: הפרדוקס הזה חייב לבוא על ביטויו בייצוג עצמו.

במובן זה, אין לזהות את האנושי עם מה שמיוצג, בה במידה שאין לזהות עם מה שאינו ניתן לייצוג; האנושי הוא מה שמגביל את הצלחתו של כל ניסיון לייצוג. הפנים אינן "נמחקות" בכישלונו של הייצוג. הן מתקיימות על אפשרותו של הכישלון הזה.

פני הדברים שונים בתכלית כאשר הפנים משרתות מהלך של האנשה המתיימר "ללכוד" את מידתו האנושית של בעליהן. להשקפתו של לוינס, לא ניתן ללכוד את האנושי באמצעות הייצוג, וממילא האנושי נחסר במידה כלשהי כל אימת שהוא "נלכד" בדימוי.⁸

"לכידה" כזאת מתרחשת כאשר הרשע מואנש באמצעות הפנים. ההאנשה טוענת לחפיפה בין הרשע, כביכול, לבין הפנים. הפנים הן הרשע, והרשע הגלום בפנים מתרחב ומקיף את הרשע האנושי באשר הוא – הרשע המוכלל. אנו מאנישים את הרשע או את הניצחון הצבאי באמצעות פנים המיועדות להוות, ללכוד ולמצות את הרעיון אותו הן מייצגות. כתנאים אלה, איננו מסוגלים עוד לשמוע את הפנים מבעד לפנים. הפנים מכסות על קולות הסבל האנושי וחוסמות את גישתנו אל פגיעותם של החיים.

הפנים הלוכדות בעבורנו את דמותו של הרשע שוב אינן אנושיות, לפחות לא במובן שאליו כיוון לוינס. ה"אני" הפוגש בפנים אלה מנוע מלהזדהות עמן: הפנים מייצגות את מה שההזדהות עמו אינה אפשרית. ככאלה, הן משלימות מהלך של דה-הומניזציה ומכשירות את הצופה לאלימות.

כדי לעבות את הדיון בסוגיה זו יש צורך לעמוד על מגוון הזיקות האפשריות בין הייצוג לבין תהליכים של הומניזציה ודה-הומניזציה. דימויים מסוימים של ניצחון יכולים להורות לנו דווקא את המופת האנושי שעמו אנו נקראים להזדהות, כמו למשל הגיבור הפטריוט המדרבן את הרחבתו האקסטטי של האגו הפרטי לממדיו של האגו הלאומי. אי אפשר להבין את היחסים בין הדימוי לבין אפשרותה של ההומניזציה מבלי להביא בחשבון את תנאי ההזדהות ואי-ההזדהות והאמצעים להפקתם. ראוי להתעכב על כך שההזדהות מיוסדת תמיד על ההבדל שהיא שואפת להכריעו, וכי היא משיגה את יעדה רק עם המחזות המחודשת של ההבדל שהיא טוענת לסילוקו. מי שעמו אני מזדהה איננו אני, והיותו לא-אני הוא תנאי היסוד של ההזדהות. בשעה שתנאי זה מופר, ההזדהות קורסת לידי זהות, הקובעת מצדה את מותה של ההזדהות, כפי שמזכירה לנו ג'קלין רוו.⁹ ההבדל הזה, המובנה באורח כה חיוני למערך ההזדהות, מעיד על מקומה של אי-ההזדהות בעצם מהלך ההזדהות. דימויי הניצחון מתיימרים

8. לדיון נרחב בשאלת היחסים בין הדימויים המופצים עליידי התקשורת לבין הסבל האנושי, אני מפנה את הקורא לספרה הפרובוקטיבי של סוזאן סונטאג: *Regarding the Pain of Others*, New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2002.

9. לדיון ב"כישלון" כיסוד לתפיסת הנפש בפסיכואנליזה ראו Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, London: Verso, 1986, pp. 91-93.

להכריע את ההבדל הזה, להשרות הזדהות שבכוחה למחוק את ההבדל המתנה את אפשרותה-שלה. הדימוי הביקורתי, אם ניתן לכנותו כך, מתפעל את ההבדל הזה כדרך שעושה זאת הדימוי הלוינסקי; הוא אינו מסתפק בכישלון ללכוד את מה שהוא מבקש לדמות, אלא מציג את הכישלון הזה.

אין להקל בחשיבותה של התביעה לדימוי אמיתי יותר, לדימויים נוספים, לדימויים המוסרים את מציאותו של הסבל האנושי במלוא פלצותה. מחיקתו של הסבל הזה באמצעות מניעת הפצתם של דימויים וייצוגים מגבילה את תמונת העולם שלנו, הולכת ומצמצמת את מה שעוד ניתן לנו לראות ולדעת. אך תהיה זו טעות להניח כי אם רק נשכיל למצוא את הדימויים הנכונים והאמיתיים, המציאות כבר תיוודע לנו מאליה. לא ניתן להיוודע אל המציאות באמצעות מה שמיוצג בדימוי, אלא רק מבעד למכשול שהמציאות מציבה בפני הייצוג.¹⁰

יש לרדן בדרכים בהן מרוקנת התקשורת את האנושי באמצעות הדימוי בזיקה לשאלה הרחבה יותר, כיצד דפוסים נורמטיביים של מובנות קובעים מה ייחשב אנושי ומה לא, אילו חיים ראוי לחיות ועל אילו מיתות ראוי להתאבל. הדפוסים הנורמטיביים הללו אינם פועלים רק באמצעות ייצורם של דימויים המתפרשים על פני הטווח האנושי, פחות או יותר. לעתים הם מנפיקים דימויים לדמותו האנושית של מה שהוא פחות-אנושי, כדי להראות לנו כיצד מה שהוא פחות-אנושי יכול בכל זאת ללבוש מעטה אנושי, וכך לתעתע בנו להאמין כי אנו מזהים בפנים האלה את תוויו של בן-אנוש אחר. ולעתים הדפוסים הנורמטיביים האלה אינם נוקבים בשום שם ואינם מציגים שום תמונה ואינם מגוללים שום סיפור, כאילו מעולם לא היו חיים ומעולם לא היה מוות.

ניתן להבחין בין שתי דרכי פעולה שונות של הכוח הנורמטיבי: האחת כרוכה בייצורה של חפיפה סימבולית בין הפנים לבין הלא-אנושי, כך שגישתנו אל מה שאנושי באותו מעמד נחסמת. הדרך השנייה כרוכה במחיקה רדיקלית – מעולם לא היה בן-אנוש, מעולם לא היו חיים, וממילא מעולם לא התרחש רצח. במקרה הראשון יש לערער על מעמדו האנושי של דבר-מה שכבר הגיח אל תמונת העולם. במקרה השני, תמונת העולם עצמה נכונה על הדרתו של הדימוי הזה. המשימה הניצבת בפנינו היא גיבושם של אורחות התבוננות והקשבה ציבוריים אשר ישכילו לשעות אל זעקתו של האנושי כפי שהיא עולה מתמונת העולם, המגבירה את הזעקה הזאת עד לשאון מחריש-אוזניים כדי להצדיק לאומנות רעבתנית, או לחלופין משתיקה

10. לוינסקי כותב, "ניתן לומר, כי הפנים אינן 'נראות'. הפנים הן מה שאינו מתמצה בתוכן, אינו נוצק במחשבה; לפי שאינך יכול לשאתן, הפנים הן שנושאות אותך אל מעבר מזה." (El, pp. 86-87).

אותה כליל – שתי אסטרטגיות המשיגות, בסופו של דבר, תוצאה זהה. אנו זכאים לראות במצב זה את אחת הדרכים שבהן המלחמה צורבת את חותמה על פני הייצוג והמחשבה הפילוסופית של זמנה, מאחר שהפוליטיקה – והכוח – פועלים בין השאר באמצעות הגבלתו של מה שניתן לו להיראות, מה שמותר לו להישמע.

למותר לציין, שעל דפוסי המוכנות הללו מנצחים, בשקט ובתקיפות, התאגידים המְרַפְּזִים בידיהם את השליטה על ערוצי התקשורת העיקריים. לגורמים אלה עניין בשימור עוצמתה הצבאית של ארצות הברית. סיקור המלחמה בתקשורת הפנה את תשומת הלב לצורך בדה־מונופוליזציה מקיפה של השליטה בה. כצפוי, הצעת החוק בנידון נתקלה בהתנגדות רחבה בגבעת הקפיטול. השליטה בכלי התקשורת אינה מתמצה בזכויות קניין: היא קובעת מה יתקבל לתוך תמונת העולם שלנו כמציאות ומה ייוותר מחוצה לה. לא מראים לנו אלימות, אבל האלימות מתרחשת במסגרת הגזרת את מה שניתן לו להיראות. האלימות הזו היא המנגנון שבאמצעותו חיים מסוימים ומיתות מסוימות נותרים מחוץ למסגרת הייצוג, או לחלופין מיוצגים בדרכים המביאות ללכידתם (פעם נוספת) בקרביה של מכונת המלחמה. במקרה הראשון המחיקה מתחוללת באמצעות חסימתו של הדימוי. במקרה השני המחיקה מתרחשת מבעד לייצוג עצמו.

מה טבעו של הקשר בין האלימות שהביאה לאובדנם של החיים הללו לבין האיסור להתאבל עליהם בפומבי? האם האיסור המוטל על ההתאבלות הוא המשכה של האלימות עצמה? והאם האיסור על ההתאבלות תובע פיקוח צמוד על אמצעי ייצורם של דימויים ומלים? כיצד מכתוב האיסור על ההתאבלות את גבולותיו של הייצוג, כך שהמלנכוליה הלאומית שלנו נערכת בחפיפה מלאה למסגרת הקובעת מה ניתן להיאמר, מה יכול להיראות? האם נשכיל לראות – אם עודנו רואים משהו – כיצד המלנכוליה חוקקת את גבולותיו של מה שמותר לו להיחשב? הכפירה בממשותו של האובדן – הקהות ביחס לסבל אנושי ולמוות – היא מנגנון הפקתה של הדעה הומניזציה. ממשותו של האובדן אינה אובדת בתוך הדימוי או מחוצה לו. המסגרת המכתרת את הדימוי היא שמתנקשת בה.

עם פתיחתה של המערכה לטובת המלחמה נגד עיראק, הציגה ממשלת ארצות הברית את מעלליה כתופעה ויזואלית מהממת. הכינוי שהממשלה והצבא בחרו להעניק למהלכים צבאיים אלה – "הלם וזעזוע" – מעיד על כוונתם לייצר חזיון־ראווה אשר ידביר את פעולתם של החושים, וישבית, כמו בכל מופעיו של הנשגב, את עצם היכולת לחשוב. החזיון הזה אינו מיועד לטרורף רק את חושיה של האוכלוסייה העיראקית המותקפת. עם יעדיו נמנים גם צרכני המלחמה השמים את מבטחם ב־CNN או ב־"פוקס", הרשת שחזרה והעידה על סיקור המלחמה הטלוויזיוני שלה כי

הוא המקור החדשותי "המהימן ביותר". אסטרטגיית "ההלם והזעזוע" אינה מיועדת רק לשוות למלחמה פנים אסתטיות. היא חותרת לנצל את האסתטיקה הוויזואלית הזאת, לרתום אותה לשירותה של המלחמה עצמה. לרשת CNN היה חלק ניכר בייצורה של האסתטיקה הוויזואלית הזאת. ה"ניו יורק טיימס" אמנם יצא באיחור נגד המלחמה, אבל את עמודיו הראשונים פיארו מדי יום תמונות רומנטיות של החילות האמריקאיים הנערכים על רקע השמש השוקעת או הפצצות המזדהרות בשמי הלילה, מעל הרובותיה ובתיה של בגדד (שבאורח צפוי לא מצאו את דרכם אל התמונה). זכויות הראשונים על אסטרטגיית "ההלם והזעזוע" שמורות למתקפה הראוותנית על מגדלי התאומים, אבל ארצות הברית הוכיחה לאחרונה לעולם כולו כי היא אינה נופלת מן המקור ביכולתה ובנכונותה לזרוע הרס. התקשורת משתכרת מחזיונות של הרס נשגב. על הקולות המתנגדים מוטלת החובה לשבש את פעולתה של מכונת החלומות השורדת את רגישותנו כאשר היא מציגה הרס מקיף של חיים ובתים, של מקורות מים, חשמל וחום פאות מרוזם לתחייתה של העוצמה הצבאית האמריקאית.

ערוצי התקשורת העיקריים סירבו לפרסם תמונות שהציגו באופן גרפי את גופותיהם הערופות של חיילים אמריקאיים בעיראק. הוא הדין בתצלומיהם של ילדים שההפצצות האמריקאיות הטילו בהם מומים או הביאו למותם. את מקומם של המראות האלה תפסו עוד ועוד תצלומים מן האוויר, מנקודת-תצפית שהמדינה ייצרה אותה ופיקחה עליה. ובכל זאת, מיד עם חשיפתן של גופות החיילים שהוצאו להורג על-ידי משטרו של סדאם חוסיין, הן מצאו את דרכן לעמודו הראשון של ה"ניו יורק טיימס" – ככלות הכול, היו אלה גופים שראוי להתאבל עליהם. הזעם על מותם משמך את מכונת המלחמה בעודה נערכת להשלטתו של מנהל, אשר אינו נבדל באורח משמעותי ממה שנהוג לכנות "כיבוש".

ארצות הברית מבקשת להקדים פעולה אלימה לאלומות שהיא חוששת כי תופנה כלפיה; אלא שבאורח טראגי, ארצות הברית עצמה מולידה את האלימות מפניה היא פוחדת. אינני מבקשת לטעון כי ארצות הברית אחראית במישרין למתקפות על אזרחיה. באותה מידה אינני מצדיקה את מעשיהם של המתאבדים הפלסטינים, למרות תנאי החיים האיומים המניעים אותם לפעולות רצחניות אלה. בין החיים בתנאים איומים, תחת דיכוי קשה או אף בלתי נסבל, לבין נקיטתן של פעולות רצחניות, נפער מרחק מסוים. הנשיא בוש גמע את המרחק הזה במהירות, כאשר הכריז על "תום האבל" מקץ עשרה ימים של התאבלות לאומית ראוותנית. הסבל עשוי ללמד אותנו ענווה, פגיעות, רגישות, אמון

הרדי. אם לא ניחפו לפתור ולפטור את כל המשאבים האלה, נוכל להסתייג בהם כדי להיחלץ מתפקיד הקורבן הפרנואידי, המגלגל שוב ושוב, עד אינְקִיץ, בהצדקותיה של המלחמה. המאבק המוסרי בדחפינו הרצחניים תוך חשיפתם של הפחדים המצמיתים שדחפים אלה קמים לשככם, אינו ניתן להפרדה מן ההכרה בסכלם של אחרים ובמידה שבה סבל זה בא עליהם מדינו.

במשך מלחמת וייטנאם, היו אלה תמונותיהם של הילדים הבורים למוות בעקבות הפצצות הנפאלם שגרמו לזעזוע בקרב הציבור האמריקאי ועוררו תגובות של התקוממות, חרטה ואבל. היו אלה תמונות שלא היינו אמורים לראותן, ובתור שכאלה הן פרעו את שדה הראייה ואת הזהות הציבורית שנגזרה מגבולותיו של השדה הזה. התמונות הציגו מציאות, אך בהיבמדה הן פרעו את השדה ההגמוני של הייצוג עצמו. למרות יעילותן הגראפית, התמונות הורו על מקום אחר, על דבר מה שמעבר לעצמן – על חיים ועל פגיעות שאי אפשר להציגם. ההיודעות אל פגיעותם של החיים שהשמדנו היא שהובילה לבסוף להתגבשותו של הקונסנזוס נגד המלחמה. אבל אם נתמיד בחירותנו למלים הנושאות אלינו את הפגיעות הזו, אם התקשורת תוסיף להחרים את התמונות האלה, אם החיים הללו לא ימצאו ראויים לשם ולאבל, אם הם לא יופיעו לעינינו במלוא פגיעותם, בעצם קריסתם, אוראז נישאר במקום שבו אנו עומדים. לא תקום בנו רוחה של התקוממות מוסרית המוקדשת למענו של אחר, בשמו של אחר. תחת תנאי הייצוג השוררים כיום, שוב איננו מסוגלים לשמוע את זעקתם של המעונים או לשעות לציון של הפנים. פנינו עורף לפנים, לעתים תחת השפעתה של תמונת הפנים עצמה, שנועדה להציג בפנינו את מה ששוב איננו אנושי, את מה שכבר מת, את מה שמנוע מכל פגיעות וממילא לא ניתן לרצוח אותו; ובכל זאת אנו נקראים לרצוח דווקא את הפנים האלה, כאילו פטירתו של העולם מעולן של הפנים האלה תשיב לנו באחת את אנושיותנו ולא תטבע על מצחנו את העדרה. כדי להיודע אל פגיעותם של החיים, יהיה עלינו לשמוע את הפנים בעודן מדברות בדבר-מה הנברל מן הלשון. אבל איזה אמצעי תקשורת יניח לנו להכיר בשבריריות הזאת ולחוש בה, להכיר ולחוש את גבולו של משטר הייצוג הנוכחי? אם נכון למדעי הרוח עתיד כלשהו כמוקד של ביקורת תרבות הרי שהוא עומד על משימתה של ביקורת התרבות ברגע הזה שבו אנו חיים – להחזיר אותנו אל האנושי, היכן שאיננו מצפים לפגוש בו, בכל פגיעותו, על גבולה של יכולתו להיעשות מובן. יהיה עלינו להתחקות אחר הופעתו והיעלמו של האנושי על גבולו של מה שבכוחנו לדעת, לשמוע, לראות, למשש, להבין. ניסיון כזה עשוי לדרבן אותנו להפיח חיים מחודשים בפרויקט האינטלקטואלי של הביקורת, לקדם אותנו לעבר הבנתם של הקשיים והתביעות

הכרוכים במגע בין תרבויות ובהצבתה של התנגדות, ולסייע ביצירתו של מרחב ציבורי שאינו ירא מפני קולות אופוזיציוניים, מוקיע או מבטל אותם, אלא מוקיר את ניסיונותיהם המזדמנים להסיתו לעבר דמוקרטיה של ממש.

מאנגלית: עורד וולקשטיין

אאוג'ניו מונטאלה

שני שירים

הסערה

אין לְנִסִּיכִים עֵינִים כְּרִי לְרֵאוֹת נִפְלְאוֹת גְּדוֹלוֹת אֱלֹהִים
 יְרִיחֵם אֵינֶן מְשֻׁמְשׁוֹת עוֹד אֶלָּא כְּרִי לְרֵדָף אוֹתָנוּ
 Agrippa d'Aubigné, À Dieu

הַסְעָרָה מְטִיחָה בְּעֵלְיָהּ
 הַנְּקָשִׁים שֶׁל הַמַּגְנוֹלְיָה אֶת רַעְמֵי
 מְרִצַּי וּבָרָד,

(קוֹלוֹת הַבְּדֹלַח בְּקִנְיָה)
 הַלִּילִי מִפְתִּיעִים אוֹתָהּ, הַזֶּהָב
 הַנְּסוּג מִן הַמַּהְגוֹנֵי וּמַגֵּב
 כְּרִיכוֹת הַסְּפָרִים מִבְּעִיר עוֹד
 גָּרַר סֶכֶר בְּקוֹנְכֵי
 עַפְצֵיָהּ)

הַבְּרָק הַרוֹקֵחַ
 עֲצִים וְקִירוֹת וּמִפְתִּיעִים
 בְּנִצְחַח הַהֶרֶף – שֵׁשׁ, מֶז
 וְהָרֶס – מְגֻלָּף בְּתוֹכָהּ
 כְּמוֹ עֵנֶשׂ וְקוֹשֶׁר אוֹתָהּ
 אֵלֵי יוֹתֵר מֵאַהֲבָה, אַחוֹת זָרָה, –

אחר כך הצִוּחַה הגִּסָּה, הִרְעִשְׁנִים, הַלְמוֹת
 הַטְּמְבוּרִים מֵעַל שׁוֹחַת הַגְּנָבִים
 רְקִיעַת הַפְּנֵדָּנוּגוּ, וְלִמְעָלָה
 אִיוֹ תְנוּעַת גְּשׁוּשׁ...
 כְּמוֹ אֵז

שֶׁהִסְתַּוְּבַבְתָּ וְגִרְשִׁית בְּיַדְךָ
 מִזֶּה הַמִּצַּח אֶת עֲנַן הַשַּׁעַר,
 נוֹפֶפֶת לִי – וְנִכְנַסְתָּ לַחֲשֻׁכָה.

טיילת

הַמְּשֻׁב מִתְגַּבֵּר, הַחֲשֶׁה מִתְרַסֵּק לְקִרְעִים
 וְהַצֵּל שְׂאֵת שׁוֹלַחַת עַל פְּנֵי הַגֶּדֶר הַשְּׂבִירָה
 מִסְתַּלְסֵל. מְאַחֵר מְדִי

אִם אֶת רוֹצֵה לְהִיּוֹת עֲצִמָּה. מִהֲדַקֵּל
 צוֹלֵל עֲכָבָר, הַבָּרֵק עַל הַפְּתִיל,
 עַל הַרִיסִים הַכְּלִיכָה אֲרָכִים שֶׁל מִבְטָה.

מאיטלקית: מיקה פרובאנו

לודוויג ויטגנשטיין

הכתבה עבור שליק

כאשר אנו רוצים לעסוק במשפט כגון 'האין מאַין', או בשאלה 'מה קודם למה, האין או השלילה?', אנו שואלים את עצמנו, כדי לעשות צדק עם מי שחיבר אותם: מה עמד לנגד עיניו בכותבו משפט זה? מניין לקח אותו? מי שמדבר על הניגוד בין היש לאין, ועל האין כראשוני ביחס לשלילה, חושב, כך אני סבור, על היש כעל מין אי, אשר הים האינסופי של האין מלחך את חופיו. כל מה שמושלך לתוך הים הזה, מתפרק ומומס במימיו, מאוין. האין עצמו, עם זאת, מצוי גם בפעילות אינסופית, שניתן להשוותה לזו של גלי הים; הוא קיים, הוא הינו, ואנו אומרים: "הוא מאַין". במובן זה אפשר היה גם לקרוא למנוחה פעילות. ואולם, כיצד ניתן להראות למישהו כי משל זה הוא אכן המשל הנכון? אי אפשר להראות זאת כלל וכלל – ויחד עם זאת, אם המשל גואל אותו ממבוכתו, הרי השגנו בכך את מה שרצינו.

אפשר שייראה לנו מוזר, כי בעזרת אמצעים טריוויאליים לכאורה כגון אלה, אנחנו משתחררים ממצוקות פילוסופיות עמוקות. מוזר, למשל, שבמקרה מסוים אין צורך לעשות דבר זולת המרתה של מלה אחת בשתיים אחרות – את המלה "הינו" בצמד הסימנים "=" ו-"3" – כדי להיפטר מן השאלה המייסרת, באיזה מובן השושן הינו ארום.¹ אלא שכל מה שאנחנו למדים מכך הוא עד מה עמוק הבלבול, כאשר הוא מגולם בשפה. מוזר, שאפשר לגאול מישהו מהשאלה העמוקה – ואף המסתורית, במובן ידוע – מה משמעות המשפט " $A=A$ ", בעזרת כתב סימנים שאינו מאפשר לכתוב את המשפט הזה. איך זה, אפשר לשאול, איך זה שאנחנו נרגעים מכך? איך זה שאיננו דוחים את כתב הסימנים הזה ומכריזים עליו כעל בלתי-שלם? ואולם, איננו עושים זאת, אלא כמו חשים: תודה לאל שהשתחררנו מזה! ככל שהדבר נשמע מוזר, הרי שאת אותו הדבר הנראה לנו במשפט הזה, $A=A$,

1. מילולית: "באיזה מובן השושן הוא אותו דבר כמו ארום". ויטגנשטיין מתכוון לכך שהאוגר "הינו" במשפט "השושן הינו ארום" יכול להתפרש בשתי משמעויות שונות: במשמעות של זהות ובמשמעות של ייחוס תכונה לעצם.

אפריורי ומונח עמוק בבסיס כל מחשבה, אנו שבים ומזהים, כשמערכת הסימנים החדשה מדירה אותו מן הלשון. ניתן לומר שהבעיה העמוקה היתה נעוצה בדיוק בכך שלא הרגשנו את עצמנו בנוח בצורת הביטוי הישנה (ותחושת אי-הנוחות, כאשר הדברים אמורים בשפה, היא עמוקה).

אם מישוהו אומר "האין מאין", אנו יכולים לומר לו, על פי הדרך בה אנו מתבוננים בדברים: ניחא, ומה עלינו לעשות עכשיו עם המשפט הזה? כלומר: מה נובע ממנו, וממה הוא נובע? איזה ניסיון מאפשר לנו לוודא אותו? שמא שום ניסיון? מה תפקידו? האם הוא משפט ממשפטי המדע? ומה מעמדו בבית המדע? האם הוא במעמד של אבן פינה, עליה מונחות אבני בניין אחרות? או אולי הוא במעמד של טיעון? אני מצהיר שאני מסכים לכל הצעה, אלא שעלי לדעת מהי. אין לי כל התנגדות לכך שתרכיב על מכונת השפה גלגל שמסתובב על ריק, אך אני מבקש לדעת, האם הוא מסתובב על ריק, ואם לא, באילו גלגלים אחרים הוא אוחז?²

נוכח כאן כיצד, בהקדמה לספר על עקרונות המכניקה, קד הפיסיקאי לפעמים קידה בפני עקרון הסיבתיות ואומר, כי עיקרון זה הוא יסוד הפיסיקה – ולאחר מכן אין הוא מזכירו כלל בגוף הספר. שאלתנו היא: באיזה מובן משפט זה הוא יסוד הדיון הפיסיקלי? מכל מקום, לא במובן שהוא מהווה אחד מאותם עקרונות מהם גוזרים מסקנות בדיונים אלה. ואנו הפצים לדעת, האם מדובר כאן במין קלישאה של נימוס, כגון אלה שמחליפים לפני שניגשים למשא ומתן עסקי?

כדי להבהיר את משמעות הדיון הזה אני מבקש להשתמש במשל הבא: מי שרגיל לאכול פחות מכפי שרעבונו דורש, מכיר את מיחוש הרעב טוב יותר מאשר את כל יתר מיחושי הקיבה; וכאשר יש לו מיחוש בקיבה, מיד מתעורר בו הרצון לאכול, גם במקרה החריג בו המיחוש הזה, מקורו בכך שכבר אכל יותר מדי. באותו אופן, אנו רגילים להשקיט את מצוקות הרוח עלידי העמדת משפטים כאלה ואחרים על משפטים בסיסיים יותר. ברם, כאשר מצוקתנו נובעת מאי בהירות בנוגע למצב העניינים הרקרוקי באזור מסוים של השפה, הרי שמצד אחד, בשל אותו הרגל ישן, אנו נוטים להשתמש בתרופה של העמדה על משפטים בסיסיים יותר, תרופה שאינה הולמת כאן; ומצד שני, אנו אכן חשים, שאין לנו כאן צורך בבסיס במובן השגרתני. אנחנו מבקשים להתחיל את הפילוסופיה במשהו שאמור להוות את היסוד לכל מה שבא בעקבותיו, לכל המדעים, ויחד עם זאת אין הוא אמור להוות "יסוד", פשוט

2. מיקומה של פסקה זו אינו ברור. על פי סימון בשולי הטקסט, אפשר שהיא הפסקה הפותחת את הדיון שאנו מביאים כאן.

במובן של השורה התחתונה של הלבנים בבית. הבלבול כאן דומה לזה שיכול היה להיווצר, לו כינינו פעם אחת את שורת הלבנים התחתונה ופעם אחרת את המוצקות כ'סוד המבנה'. מדוי־משמעות זו נוצר הצורך להתחיל את הפילוסופיה במין הגה לא־מובחן. ומשפט כמו 'האין מְאִין' הוא, במובן מסוים, תחליף להגה לא־מובחן. המשפט "אני מודע לידיעתי ביודעין משהו"³ גם הוא הגה לא־מובחן כזה. הצורך להקדים לעיונינו משפטים או קלישאות כאלה הוא גם צורך סגנוני, במובן מה. יש תקופות בהן בתים, או ארונות, מסתיימים בכרכובים; בתקופות כאלה רוצים להדגיש את הסיומת. מוטות, מכל מיני סוגים, מסתיימים בגולות, גם במקומות בהם אין כל צורך תכליתי בהן. המוט לא אמור להיגמר סתם כך. במקרים אחרים, מרגישים צורך שלא להדגיש את הסיום, אלא לצעפו באופן מלאכותי. מבקשים שהאובייקט יתמזג עם סביבתו. כך תפרו לשולי מפות השולחן גדילים, במקום בו היו קודם לכן שוליים משוננים של בד, שכן לא חפצו בגימור חלק. בזמנים אחרים, לעומת זאת, נותנים לשוליים גוון מיוחד כדי להדגישם. אותם דברים ממש חלים גם על הטיעון הזה. מבקשים, למשל, להעמיד בורא במקור התהוותו של העולם, אם כי זה אינו מסביר דבר, במובן מסוים, אלא רק מדגיש את ההתחלה. (הרעיון הזה הוא מסוג רעיונותיו של האדריכל לוס, וללא ספק מושפע ממנו).

על היידגר (יום שני, 30.12.1929, בביתו של שליך)

אני בהחלט יכול לשער למה מתכוון היידגר ב"הוויה" ו"חרדה".⁴ לאדם יש דחף להסתער על גבולות השפה. חישבו למשל על הפליאה על כך שקיים משהו. אי אפשר לכטא את הפליאה בצורת שאלה וגם אין בכלל תשובה בנמצא. כל מה שהיינו חפצים לומר, יכול להיות, אפריורי, רק שטות חסרת פשר (*Unsinn*). ובכל זאת אנחנו מסתערים על גבולות השפה ומתנגשים בהם. את ההסתערות הזו ראה גם קירקגור, והוא אף כינה אותה באופן דומה (כהסתערות על הפרדוקס). ההסתערות הזו על גבולות השפה היא האתיקה. אני מוצא שזה בוודאי חשוב לשים קץ לכל הלהג על אתיקה – האם יש הכרה? האם יש ערכים? האם הטוב

3. המשפט איננו דקדוקי וחסר שחר גם במקור הגרמני: *ich habe um mein Wissen wissend bewußt etwas*

4. היידגר, "הוויה וזמן" (1927): "הבפניימה של החרדה הוא ההיות בעולם כשלעצמו. כיצד מובחן פנומנלית המה שמפניו חרדה החרדה מן המה שמפניו פוחד הפחד? הבפניימה של החרדה אינו הוויה שבתוך העולם... הבפניימה של הפחד הוא העולם ככזה." (עמודים 186-187 במהדורה הגרמנית).

ניתן להגדרה? וכו'. באתיקה אנו תמיד מנסים לומר משהו שאינו נוגע במהות הדבר, ולעולם אינו יכול לגעת בה. אפרירי ודאי הוא: תהא הגדרתנו את הטוב אשר תהא, תמיד תהיה זו אייבהנה [לסבור] כי מה שאנו באמת מתכוונים אליו תואם לכיטוי.⁵ אך הנטייה, ההסתערות הזו, מצביעה על משהו. זה כבר היה ידוע לאוגוסטינוס הקדוש, כאשר אמר: מה, בהמה שכמותך, אינך רוצה לדבר שטויות? דבר, דבר שטויות, אין בכך דבר!⁶

בשולי התרגום

שני הטקסטים שלפנינו אינם שייכים לקאנון של כתבי ויטגנשטיין. מה שמיוחד אותם הוא היותם המקומות היחידים, בהם יש תיעוד של התייחסותו של ויטגנשטיין להיידגר.

בשני המקרים מדובר בתרשומות של שיחות, שנערכו בשנת 1929 בווינה. הקטע הראשון, המסומן בכתב היד כ"הכתבה עבור שליך", לקוח מכתב היד המסומן TS 302, עמודים 28-30. הקטע לא תורגם מעולם לאנגלית. הקטע השני לקוח מן הקובץ *Wittgenstein und der Wiener Kreis* ("ויטגנשטיין והחוג הווינאי") בעריכת בריאן מקגינס. קטע קצר זה מוכר ומצוטט הרבה יותר מקודמו, משום שהקובץ בו הוא מופיע תורגם לאנגלית בידי מקגינס ויואכים שולטה. הקובץ כולל את רשימותיו של וייסמן, המתעדות שיחות בהן השתתפו בדרך כלל ויטגנשטיין, וייסמן ומוריץ שליך, בין השנים 1929 ל-1932. וייסמן הוא הרושם, והקובץ הנ"ל אכן מיוחס לו.

יש לשים לב לכך שבשני המקרים אין מדובר בטקסט שנערך, או (לפחות במקרה השני) אפילו נכתב, בידי ויטגנשטיין. כרגיל בהקשרים כאלה, הניסוח המקורי רחוק מבהירות במקומות מסוימים, והוא דורש הכרעה של המתרגמים לכיוון מסוים – עוד יותר מן הרגיל.

5. בריאן מקגינס, שערך את רשימותיו של וייסמן, מוסיף כאן הפניה לספרו הידוע של G.E. Moore, *Principia Ethica*, סעיפים 5-14.

6. לפי מקגינס, וייסמן הוסיף את הציטטה מאוגוסטינוס מאוחר יותר. ציטטה כזו לא נמצאת אצל אוגוסטינוס. היא מזכירה מעט את המשפט מן הספר הראשון של "הווידיים", סעיף 4: "מה נאמר, אלוהי, חיי, מתקי הקדוש, מה יאמר הרוצה לדבר עליך? ואולם אבוי לשותקים על אודותיך, אבוי לדברנים אשר הוכו באלם." (תרגום א' קליינברג).



הערותיו של ויטגנשטיין הוכתבו בדיוק חמישים שנה לאחר שהפילוסוף הגרמני גוטלוב פרגה חולל מהפכה בתולדות הלוגיקה ותפיסת השפה. בספרו "כתב מושגים" (*Begriffsschrift*) עמד פרגה, בין היתר, על האופן בו כרוכה משמעותו של המשפט הכורד בקשרי ההיסק בינו לבין משפטים אחרים: ממה ניתן לגזור אותו, מה ניתן לגזור ממנו. קביעה זו היוותה צעד מכריע בדרך לסילוק תפיסת הלשון המסורתית, לפיה הלשון אינה אלא מדיום ייצוג פסיבי ומשמעות הסימן הכורד היא התמונה המנטלית אותה הוא מסמן. הדגש המושם על הטעמים להגיתו של משפט כופף את משמעות המלה הכורדת למשמעות המשפט בו היא מופיעה. במקום קשר דואלי ופשוט של ייצוג, מתקבל קשר מורכב: בין משמעות לבין אמת, ובין שני מושגים אלה לבין מקומו של המשפט במערכת. פרגה אף הצביע באותו ספר על תלותה המהותית של המחשבה, אותה מביע המשפט במלבושה החושי, ועל כן ניסח כתב מושגים, אשר אחת ממטרותיו העיקריות היא חשיפה וחיידור של הקשרים הלוגיים בין מושגים. משפטים מסוימים בשפה הטבעית הפכו לבלתי-ניתנים לניסוח במסגרת הכתב החדש. הקטעים המתורגמים שלפנינו נשענים על רעיונות אלה של פרגה, ואכן ויטגנשטיין מאזכר את השפעת "כתביו הנפלאים" של פרגה על מחשבתו, בהקדמה לספרו "מאמר לוגי-פילוסופי" (להלן: "הטרקטטוס").

טענתו הגדולה של ויטגנשטיין בספר "הטרקטטוס", אשר נחתם ב-1918 ופורסם ב-1922, היא שהמטפיסיקה, כל מטפיסיקה, כוללת פרדוקס הנובע ממהות השפה, כלומר, מן המטפיסיקה של השפה. פירושו של דבר הוא שמקורן של בעיות הפילוסופיה הוא באי הבנת הלוגיקה של שפתנו. תפיסה מטפיסית של השפה מציבה ביסודה מבנה לוגי, אשר ניסוחו האולטימטיבי מוצג בכתב המושגים של פרגה וראסל, פחות או יותר. מבנה זה מכתוב את גבולות ביטוייה של המחשבה, משום שזו דרכה של מחשבה, שלעולם איננה "עירומה", אלא מגולמת תמיד בשפה. את המבנה הזה אפשר לבחון, להכיר את גבולותיו, וכך להכיר גם במה שמונח מעבר להם – מה שמודר מן הכתב הלוגי – כחסר פשר. משפטי השפה הרגילים, האינפורמטיביים, על פי תפיסתו של ויטגנשטיין ב"טרקטטוס", הם משמעותיים בשל כוחם לייצג מציאות, מצב עניינים בעולם. כוח זה ניתן להם בשל צורתם הלוגית. הצורה הלוגית שלהם, עם זאת, אינה מייצגת דבר, ואינה ניתנת לייצוג. במקום ייצוג, לפנינו הצגה: המשפט מציג את הצורה הלוגית שלו, השפה מפגינה את הצורה הלוגית של המציאות. פירוש הדבר הוא שללוגיקה של השפה אין "חוק", ממנו אפשר לתאר אותה. היא עצמה אינה מתארת דבר. היא כוללת הכל, חלה על הכל, נמצאת בכל, ומראה את עצמה "מכפנים". לפיכך אין לשופטה

למול מציאות חיצונית כלשהי, ולכן גם לא נוכל לדחותה כבלתי שלמה. וכך, מטרתו של הכתב המושגי, כתב הסימנים, אינה רק להבהיר מבנים לשוניים ומקרים של דו-משמעות, אלא בעיקר להציג את מה שניתן לומר, ומניה וביה גם את מה שסולק ולא ניתן להמשגה, דהיינו לייצוג לשוני רגיל. לדוגמה, מתוך כתב המושגים ניתן לראות שהנפש (הסובייקט) אינה ולא כלום. הסובייקט הוא גבול העולם, ועל כן אינו שייך לעולם, והדיבור עליו הוא חסר מובן – למרות נטייתנו לייחס דווקא לדיבור כזה משמעות עמוקה. ואכן, פסקאות הסיום המפורסמות של ה"טרקטטוס" מכריזות על המשפטים המטפיסיים, ובכללם משפטי ה"טרקטטוס" עצמו, כעל משפטים חסרי פשר, unsinnig, nonsense – משפטים שיש להתגבר על הפיתוי לראותם כמשמעותיים. סופו של תהליך ההתגברות הזה, ב"טרקטטוס", עם גילוי הפרדוקס של המטפיסיקה ושפתה, הוא שתיקה, משום ש"מה שאי אפשר לדבר עליו, על אודותיו יש לשתוק".

וכאן אנחנו מגיעים לשנת 1929 ולהערות הקצרות על היידגר, אותן הכתיב ויטגנשטיין לשליק. דומה שוויטגנשטיין נשאר נאמן להנחה כי קיימת הבחנה חדה בין ייצוג להצגה, בין חוץ לפנים, בין מה שיש ומה שאין לו תוכן, לכל אורך חייו – למרות רצונו הברור למתן את הדיכוטומיות הללו. זה המודרניזם שמלווה אותו גם בשלכיו המאוחרים. עם זאת, אותו רצון להתגברות על הנחותיו המובלעות המוקדמות הוליד אותו, בשנים שלאחר פרסום ה"טרקטטוס", לעבר שינוי בתפיסתו את מהות הנונסנס (המשפט חסר הפשר), מעמדו, ותפקידו בתהליך ההבנה הפילוסופית. כאמור, כבר ב"טרקטטוס" זיהה ויטגנשטיין את הרחף הפילוסופי כרחף לנסח את מה שאין לנסחו, כהבעת פליאה שכל ניסיון להביעה במלים יוליד רק לתסכול, לתהום, לאין, משום ש"החידה איננה" (סעיף 6.5). החידה שייכת לעולמו של האין, והרי את התשובה לחידה אנחנו מבקשים.

אנחנו מבקשים להתחיל את הפילוסופיה במשהו שאמור להוות את היסוד לכל מה שבא בעקבותיו, לכל המדעים, ויחד עם זאת אין הוא אמור להוות "יסוד", פשוט במובן של השורה התחתונה של הלבנים בבית. הבלבול כאן דומה לזה שיכול היה להיווצר, לו כינינו פעם אחת את שורת הלבנים התחתונה ופעם אחרת את המוצקות כ"יסוד המבנה". מדר'משמעות זו נוצר הצורך להתחיל את הפילוסופיה במין הגה לא-מובחן. ומשפט כמו 'האין מֵאֵין' הוא, במובן מסוים, תחליף להגה לא-מובחן.

הפילוסופיה מבקשת להיות בראשית. הפעם מוצג הפרדוקס שהיא כוללת כניסיון להמשיג את הראשית מבלי לערוך לה רדוקציה לשפת המושגים ה"רגילה", ה"מייצגת". הפרדוקס הזה מוצג כאן בעזרת משל. ויטגנשטיין מאתר את רגע היציאה לדרך הפילוסופית במין ערגה דו-כיוונית, המייצרת צורך סתירתו. מצד אחד, נמשך הפילוסוף

להצבת "שורת הלבנים התחתונה", דהיינו, לניסוח שורה של טענות מוחלטות, אולטימטיביות, בעלות תוקף נצחי; טענות הדומות ב"הרכבן" ליתר הטענות, ושונות מן האחרונות רק במעמדן הראשוני, הקבוע. אולם בה בעת שואף הפילוסוף ליסוד במובן אחר לגמרי. אם ה"מצקות" (ולא השורה התחתונה) היא יסוד המבנה, הרי היא לא רק שונה במעמדה מיתר הטענות: היא איננה טענה כלל וכלל. רגע הראשית המבוקש אינו ניתן לניסוח, אם כן. אפשר אולי להציג אותו, להצביע עליו, לבטא אותו באופנים לא מילוליים. ועם זאת, בשל המשיכה לכיוון ההפוך, בשל הרחף הפילוסופי העצום לניסוח, להמשגה, אין אנו יכולים לוותר על הגה, על קול, כבסיס הפילוסופיה. קול ראשוני זה חייב להיות, לפיכך, הגה לא־מובחן, מין געייה, או צעקה מביעה מצביעה.

המשל שלפנינו מסתיים בהגה, ולא בשתיקה. ב־1946, חמש שנים לפני מותו, כתב ויטגנשטיין ברשימותיו: "בשום אופן אל תחשוש לדבר שטויות! אבל עליך להקשיב היטב לשטויות של עצמך." הפרדוקס העומד בבסיס הפילוסופיה, זה השולח אותנו למסע התנגשות מתמיד בגבולות השפה, טורד ללא הרף את מנוחתנו. אנחנו מבקשים רגיעה. בשנים שחלפו מאז פירסם את ה"טרקטטוס", הבין ויטגנשטיין כי הרגיעה היא רגיעת, כי חוסר השקט, הרחף לכיוון הפרדוקס, חזקה עליהם שיעלו כל פעם מחדש. יתר על כן, מטעמים שלא ניכנס אליהם כאן, נוכח ויטגנשטיין לדעת כי הצגת המטפיסיקה של השפה באופן ששורטט ב"טרקטטוס", על גבולותיו החדים והלוגיקה הטהורה שלו, היא הצגה דוגמטית. ממסקנה זו נובע שהלוגיקה של שפתנו מורכבת יותר מכפי שהוצגה על־ידי כתב המושגים של פרגה וראסל, ועל כן הזיהוי של משפטים חסרי־המובן, המשפטים החורגים מן האפשרויות הרקורקיות של השפה ויוצרים את המועקה המטפיסית, אינו פשוט עוד. על מנת לאתר את משפטי הסרק הללו, לבדוק את פעולתם, יש לפנות לקשרים בין המשפטים הנידונים לבין משפטי השפה האחרים. כלומר, לא רק מתודה אחת היא הראויה לשם השגת הרוגע, לשם ההתגברות על פיתויים של המשפטים המטפיסיים – כפי שהוצג הדבר בסיומו של ה"טרקטטוס". דוגמאות מומצאות ושפות "פרימיטיביות", משלים, אנלוגיות – כולם עשויים לעזור לנו בדרכנו לסילוק מעקושים בהבנה ולהצביע על גלישות לשוניות עקרות ומטעות מן הבחינה המטפיסית. המשל היפה על ים האין ואי היש שקול, אם כך, לכתב־מושגים, מבחינת מטרתו הפילוסופית: סילוק המועקה המטפיסית, גאולה ממבוכה שמקורה בשפה, ועל כן – מציאת מנוח על־ידי הגייה, אמירה, משפט, כתב – שאין להם כל פשר. ממש כמו הצבת בורא במקור התהוותו של העולם כדי להרגיש את ההתחלה: המטרה היא דתית, אסתטית – ואצל ויטגנשטיין קיימת קירבה גדולה בין שני אלה – אבל אין מטרה תוכנית.

לכאן מתקשר בדיוק הקטע השני אותו בחרנו להביא. בדיוק כמו ב"הרצאה על האתיקה" אותה נתן ויטגנשטיין באותה שנה בקיימברידג', גם כאן הוא עומד על כך

שהאתיקה אינה ניתנת לניסוח, שהיא אינה יכולה להפוך למדע, שה"פטרפוט" האתי השגור אינו מצליח לגעת בנקודה האתית האמיתית. כמו השפה המטפיסית, גם השפה האתית שונה מן "השפה הרגילה", המתאפשרת בשל חוסר יומרתה להביע משהו מוחלט. כל שיפוטיו היחסיים ("זו הדרך הנכונה לגראנצ'סטר") הם משפטים עובדתיים, הנשענים על אמת־מידה שנקבעה עבורם. לעומתם, שיפוטים מוחלטים ("זו הדרך הנכונה") – יהיו אלה נשגבים, חשובים או טריוויאליים – אינם מביעים שום עובדה כלל. הבעת פליאה עמוקה – חידה – חורגת מן השימוש הרגיל והמוכן במלים: "הביטוי הנכון בשפה לנס קיומו של העולם, למרות שאין הוא אף משפט בשפה, הוא עצם קיום השפה." הביטוי הלשוני לפלאי הוא, אם כן, שטותי, חסר־פשר. אולם ויטגנשטיין מעיד על עצמו שהוא רוחש כבוד עצום למשיכה האנושית לומר משהו מוסרי, או דתי.



שנת 1929 היא שנה מעניינת בתולדות הפילוסופיה בכלל, ובהקשר שלנו בפרט. בשנה זו כונן באופן רשמי "החוג הווינאי", שלימים היה לציון דרך בפילוסופיה של המאה העשרים. בתחילת השנה קיבל שליך הצעה מפתה לכהן כפרופסור באוניברסיטת בון. לנוכח האפשרות לעזוב את וינה, התחווה לו חשיבות החוג הפילוסופי שהקים, ואשר פעל בווינה מתחילת שנות העשרים. שליך החליט להישאר בווינה וחברי הקבוצה האחרים, שגם להם התחווה כך זהותם כקבוצה המושתתת על תפיסות עקביות וייחודיות, פנו לקבע אותה ב"מניפסט" משותף: "תפיסת עולם מדעית: החוג הווינאי". את המניפסט הם הגישו כמתנה לשליך עם שובו מבון. בין ההשקפות האישיות של חברי הקבוצה היו הברלים; אולם כולם היו מאוחדים בתפיסתם העקרונית ובהנגרתה לפילוסופיה המסורתית. המניפסט השתמש במונח 'תפיסת־עולם מדעית' בהנגדה ל'פילוסופיה': חלק מהמשתתפים ביקש להימנע מן המונח 'פילוסופיה' כדי להרגיש את דחיית המטפיסיקה המסורתית. תפיסת העולם המדעית מתאפיינת בשתי עמדות: היא אמפיריסטית ופוזיטיביסטית, לאמור טוענת שרק הניסיון מרחיב את הידע שלנו; והיא דוגלת בשיטת הניתוח הלוגי של ההיגדים המדעיים, במטרה להגיע ל"מדע מאוחד". לפיה, "אין כלל היגדים פילוסופיים" בנמצא, ותפקיד הפילוסופיה הוא הנהרת ההיגדים של המדעים.

גם בשביל ויטגנשטיין שנת 1929 היתה שנה מיוחדת במינה. בראשית אותה שנה הוא חזר לעבודתו הפילוסופית בקיימברידג', עבודה שקטע עם פרסומו של ה"טרקטוס". ויטגנשטיין חשב אז כי המלה האחרונה נאמרה בספרו זה, וכי אי אפשר לחדש עוד דבר בפילוסופיה. מה שינה את דעתו? על כך נכתב כבר רבות, אבל יש הסבורים כי אחד

האירועים המכריעים היה הרצאתו של הפילוסוף והמתימטיקאי בראוור, הרצאה אותה שמע ויטגנשטיין בווינה, בחברת וייסמן ופייגל, אנשי החוג הווינאי. השניים תיארו את תגובת ויטגנשטיין להרצאה כנסערת מאוד. תפיסתו של בראוור הפגינה מזג פילוסופי אחר לגמרי מזה של ראסל ורמזי, הפילוסופים שהיו קרובים לויטגנשטיין בקיימברידג', ואשר את תפיסת הפילוסופיה שלהם הוא הגדיר כ'בורגנית'. (זאת, בין היתר, בתגובה לכינויו של רמזי את תורתו של בראוור 'האיום הכולשביקי'). באותה תקופה גם נשא ויטגנשטיין בקיימברידג' את הרצאתו המפורסמת על האתיקה, אותה הזכרנו לעיל.

ויטגנשטיין פירסם ב־1929 את המאמר היחיד שפירסם מעודו: "הערות אחדות על הצורה הלוגית" ("Some Remarks on Logical Form"). היה זה הפרסום השני והאחרון שלו. המאמר מראה כיצד נאבק ויטגנשטיין עם נושא שהטריד אותו עוד כשכתב את ה"טרקטטוס": קיימת תבנית הכרחית של המחשבה שאיננה לוגית – בניגוד להנחת המוצא של ה"טרקטטוס". כך, למשל, שני צבעים שונים אינם יכולים להתקיים בו זמנית באותו משטח. ואולם, ההיגדים "א' צהוב" ו"א' ירוק" אינם מהווים יחד סתירה (אלא "ניגוד"). תוצאה זו גם מעלה ספק אם – כשם שמוצג הדבר ב"טרקטטוס" – אפשר לבנות תמונת-עולם ממשפטים אטומיים, אשר אמיתותו או שקריותו של כל אחד מהם אינה תלויה בזו של המשפטים האטומיים האחרים.

שנת 1929 היא שנה חשובה גם לפילוסוף אליו מתייחס ויטגנשטיין בטקסטים שלפנינו – מרטין היידגר. אמנם, ספרו "הוויה וזמן" התפרסם כבר ב־1927, השנה בה מונה לפרופסור מן המניין באוניברסיטת פרייבורג, אך באביב של 1929 התקיימה בדאבוס מחלוקת פומבית בין היידגר לבין ארנסט קסירר, נציג ה"ממסד" הפילוסופי עליו קרא היידגר תיגר. בשבוע הראשון נשאו קסירר והיידגר הרצאות, ובשבוע השני התקיים, במשך בוקר שלם, הוויכוח הפומבי ביניהם. היידגר דיבר על "ביקורת התבונה הטהורה והמשימה של הנחת יסודות המטפיסיקה", פירושו ל"ביקורת התבונה הטהורה" של קאנט המגיע לשיא במשפט (המתייחס לפרק הסכמטיזם): "בכך מפוצצת התבונה כנקודת מוצא" (Vernunft als Ansatz damit gesprengt). לעומתו, קסירר, אשר הכיר היטב את "הוויה וזמן", טען – מבלי לנקוב בשמו של היידגר – כי דיוניו של זה תקפים, אולי, לחיה ולאדם הסובל מאפאזיה, אך לא לאדם החברתי-היסטורי, לתרבות האנושית. התרכזותו של היידגר בסוגיית המוות, מקומה בדת ולא בפילוסופיה, טען קסירר. ההתמודדות בדאבוס הסתיימה ב"ניצחוננו" של היידגר – המאזינים הצעירים נטו לצד המהפכן הצעיר, והתרחקו מקסירר, הפרופסור המכובד, בן למשפחה עשירה ובעלת השפעה גדולה על חיי הרוח והאמנות של גרמניה. לסיום הוצג קברט: אוטו פרידריך בולנו גילם את דמותו של היידגר, עמנואל לוינס את זו של קסירר. בולנו חזר ואמר: "לפרש

פירושו להעמיד את העניין על ראשו", ולוינס אמר בשמו של קסירר: "אני במצב רוח מפויס". מהפיאה הנוכרית שחבש לוינס וממכנסיו נשר קמח לבן – רמוז לכך שאבד על קסירר הכלה.

בין באי הכנס בדאבוס היה גם רודולף קרנפ הצעיר, מן החברים הבולטים בחוג הווינאי. בשנה שלפני כן כבר פירסם קרנפ ספר, "בעיות מדומות בפילוסופיה", בו מתח ביקורת על היידגר. אבל בכנס בדאבוס מצא קרנפ הן בקסירר והן בהיידגר בני שיח קשובים ומעוררי מחשבה. עם שניהם ניהל שיחות פרטיות ארוכות במשך הכנס. כמה שנים לאחר מכן, במאמרו המפורסם "סילוק המטפיסיקה באמצעות הניתוח הלוגי של השפה", הסביר קרנפ – בהשתמשו שוב בהיידגר כבדוגמת מפתח – שמשפטיו המטפיסיים של זה פשוט משוללי מובן כלשהו. בפרט המשפט הפותח את דיונו של ויטגנשטיין כאן – "האין מֵאִין" – מוצג כחסר כל פשר, משום שהוא מפר את כללי הדקדוק הלוגי של השפה, ומציג מלה, השייכת למבנה לוגי מסוים ואינה ניתנת לניתוק ממנו, פעם אחת כשם-עצם עצמאי ופעם אחרת כפועל. שני השימושים הלשוניים הללו יוצרים "פסאודו-משפט": משהו שנראה כמו משפט תקין, אלא שאין לו כל פשר. מסקנתו הכוללת של קרנפ היתה שהמטפיסיקאים פורצים לתחום לא להם. הם מנסים להביע בעזרת תיאוריות פילוסופיות ומשפטים המתחזים למשפטים בעלי תוכן קוגניטיבי עמוק את מה שבעצם ניתן להבעה רק באמצעות האמנות. "מטפיסיקאים הם מוסיקאים ללא כישרון מוסיקלי", כתב. קסירר, לעומת זאת, מוזכר בין הפילוסופים ה"קרובים" לחוג הווינאי בנספח למניפסט של החוג. התייחסות זו היא הדרתית: בעיזבוננו של קסירר נמצא כתב-יד של ספר בו התמודד עם הפילוסופיה של החוג הווינאי ושם גם קבע כי מהאסכולות הפילוסופיות בנות זמנו הוא קרוב – בסגנונו אם כי לא בעמדותיו – לחוג הווינאי דווקא.

בסוף אוקטובר 1929 התמוטטה הבורסה האמריקאית. בכך נחתמו שנות העשרים והחלה הספירה לאחור לעבר אפריל 1933 – החודש בו עלו הנאצים לשלטון בגרמניה, ומשם לעבר ספטמבר 1939, כאשר גרמניה הנאצית פתחה במלחמת העולם השנייה. עובדות אלה מאפשרות להתבונן על שנת 1929 גם מזווית אחרת.

הכנסים השנתיים בדאבוס נוסדו מתוך מטרה לעודד דיאלוג בין האיברים לשעבר במלחמת העולם הראשונה – הצרפתים והגרמנים – והיוו חלק מהמאמץ לפיוס ולהבנה בין לאומים שונים. קסירר לא היה רק דובר בכנס של 1929, אלא גם בין היוזמים והמארגנים של "אוניברסיטת הקיץ" של דאבוס, אשר התקיימה ארבע שנים, מ־1928 ועד 1931. בשנת 1929 היה קסירר גם לרקטור האוניברסיטה של המבורג – אחת האוניברסיטאות החדשות המעטות שנוסדו בגרמניה הרפובליקנית לאחר מלחמת העולם הראשונה. לא במקרה היתה זו האוניברסיטה היחידה שהציעה

ליהודי ארנסט קסירר, שסיים את הדוקטורט שלו כבר עשרים שנה קודם לכן, משרת פרופסור. ב־1929 זכה קסירר להיות הרקטור היהודי הראשון של אוניברסיטה גרמנית; וקסירר ניצל עובדה זו. במלאות עשר שנים לכינון הרפובליקה של ויימר, ציין את האירוע ביום עיון חגיגי שבו נשא גם הוא הרצאה חשובה: "רעיון החוקה הרפובליקאית". בהרצאתו הראה שאין הדמוקרטיה הרפובליקאית רעיון זר, "צרפתי", שנכפה על גרמניה המובסת הר כגיגית בידי אויביה, אלא רעיון שטובי בניה של גרמניה החזיקו בו ונלחמו עליו.

גם שנת 1929 של החוג הווינאי ב"וינה האדומה" של אותן שנים עמדה בסימן של התגייסות פוליטית לטובת הרפובליקה הדמוקרטית והסוציאליזם. חברי החוג הווינאי חתמו את המניפסט שלהם ברפלקסיה על מקומה של הפילוסופיה בחיים החברתיים של מרכז אירופה באותן שנים. הם "מודעים לעלייתן של נטיות מטפיסיות ותיאולוגיות" וסבורים שתופעה זו נטועה ב"מאבקים החברתיים והכלכליים המרים" של אותה עת. "אותם חוגים שמרניים בסדר החברתי-כלכלי התומכים בסדר הקפיטליסטי הקיים תומכים גם במטפיסיקה ובתיאולוגיה, ואילו ההמונים נוטים לסוציאליזם ולהשקפה האמפיריסטית המתבססת על המדעים". החוג הווינאי "מעמיד את עצמו בשורות הנאבקים לדמוקרטיה ולנאורות".

ויטגנשטיין לא היה אדם פוליטי. במחשבה הפוליטית שלו שלט, בראש ובראשונה, פסימיזם עמוק, בעטיו אף ביטא בוז כלפי כל צורה של פעילות למען שלום עולמי, כגון האקטיביזם הפוליטי של ידידו ומורו ראסל. נטיותיו הפוליטיות נשאו אופי דתי במובן מה. כזה, למשל, היה חלומו רב השנים לעבור ולהתגורר ברוסיה הסובייטית. הערצתו הגדולה היתה נתונה לטולסטוי, ולחיי הכפר הפשוטים שהוא מתאר, הרחק מן המדע והקידמה – ערכים אשר כלפיהם גילה ויטגנשטיין עוינות עמוקה.

עם עלות הנאצים לשלטון היגר הפילוסוף היהודי הניאורקאנטיאני והרפובליקאי קסירר לאנגליה, משם – לשוודיה, ומשם – לארצות הברית, שם מת זמן קצר לפני תום מלחמת העולם השנייה. כל חברי החוג הווינאי התנגדו לנאצים; רובם היגרו. מוריץ שליך נרצח ביוני 1936. בין אם היו לרצח מניעים פוליטיים, בין אם לאו, הרוצח ופועלו אומצו על־ידי החוגים הלאומניים והנאציים: "הארי הגיבור" התקומם כנגד "הפילוסופיה היהודית משוללת הנשמה". (שליך, אגב, לא היה יהודי). ובשעה שרקטור אוניברסיטת המבורג לשעבר יצא לגלות, היה היידגר לרקטור של אוניברסיטת פרייבורג ונשא את הנאום הידוע שבו הזדהה עם הנאצים. ידועה פחות חוות הדעת שכתב היידגר על פילוסוף ניאורקאנטיאני אחר, ריכארד הוניגסוואלד, יהודי, שתומכיו התנגדו לפיטוריו בידי המשטר הנאצי. כמצופה ממנו כתב היידגר חוות דעת שתמכה בפיטוריו של הוניגסוואלד, ותוכנה, הקושר את הפוליטיקה

והפילוסופיה, חשוב לענייננו. הניאורקאנטיאניזם, אומר היידגר, בלא להזכיר את יהדותו של הוניגסוואלד, איננו נטוע "במורשת הפולקית (עממית) הנטועה באדמה ובדם", אלא מחויבת ל"תרבות בין־לאומית", ל"ליברליזם" ול"תבונה" – משום כך יש לפטר את הוניגסוואלד. ואמנם, בין הניאורקאנטיאנים היו יהודים, דמוקרטים, ואף סוציאליסטים רבים. עם זאת, היו גם אסכולות שמרניות ולאומניות בקרב הניאורקאנטיאנים, וידוע המאבק העיקש שניהל קסירר עוד בשנות מלחמת העולם נגד אחד העורכים של ה- *Studien-Kant* (ברונו באוך), שהכביר בהתבטאויות אנטישמיות. אך היידגר לא יצא רק נגד הנטיות הפוליטיות של הניאורקאנטיאנים הליברליים, אלא גם נגד אנשי החוג הווינאי. בשנת 1935 כתב היידגר במסגרת הרצאותיו בעלות הכותרת "מבוא למטפיסיקה" על "הפוזיטיביזם המתמטי-פיסיקלי": אין זה מקרה ש"הוא קשור מלגו ומלכר עם הקומוניזם הרוסי. אין זה גם מקרה שאורח מחשבה זה חוגג את ניצחוננו גם בארצות הברית."



בשלהי שנות העשרים ובשנות השלושים היתה החזית הפילוסופית-פוליטית ברורה מאוד: בצד אחד עמדו חברי החוג הווינאי וקסירר, אשר למרות ההבדלים בין עמדותיהם הפילוסופיות והפוליטיות (גם בין חברי חוג הווינאי לבין עצמם) התנגדו כולם לפאשיזם; ובצד השני היידגר. שאלה חשובה היא אם העמדות הפילוסופיות האלה (ואחרות) קשורות מהותית לעמדות הפוליטיות בהן אחזו נציגיהן בשנות העשרים-שלושים, או שמא בהקשרים חברתיים-היסטוריים אחרים הן עשויות לחבור להשקפות פוליטיות שונות מאוד. המתרגמים/כותבים חלוקים ביניהם בשאלה זו.

תירגמו והעירו: ענת מטר וגרעון פרוידנטל

הפלנטה של אידה פינק

מסתתרים באפלולית דירתנו, פרצופינו צמודים אל זוגיות החלונות הלחות מגשם ונשימותינו מהירות, צפינו – אנו, שניצלנו עד הפעם הבאה – בנידונים העומדים בכיכר השוק, היכן שבימי היריד מקימים עיר קטנה עלייה של בימות שעשועים. הם חיכו, מסודרים ברביעיות, לפקודה לצעוד. והגשם הוסיף לרדת, ולא חדל כל אותו לילה, שיישמר בזיכרון הניצולים כ"ליל הוקנים". כי העומדים ברביעיות היו זקנים ותשושים, ורבים מהם וראי התקשו להגיע אל היעד, כלומר, אל המדרון הירוק שליד תחנת הרכבת, המדרון שלפנים שימש את ילדינו – נכדיהם – לגלישה במזחלות. (אידה פינק, "כל הסיפורים", עמ' 72).

אקציה, מוות, חוסר אונים. אידה פינק מספרת שוב את מה שכבר סופר לי בעבר. אני מסוגלת לדמיין את המשכו של הלילה ואת המשכו של המסלול. מה יתרחש, מה יידעו על כך, מה יאמרו ומה יישאר. ובכל זאת אני קוראת בשקיקה, כובלת את הימים האחרונים של חופשת הקיץ לספר שבסוף הקריאה אני על המדף העמוס לעיפה ב"ספרי שואה". מה יש לה לאידה פינק, אני שואלת את עצמי ומוצאת תשובה מפתיעה בראיון שנערך איתה באינטרנט: "אני לא לגמרי בטוחה אם הקוראים, במיוחד הצעירים, מבינים הכל, את כל מה שהיה. זה כליכך קשה להבין וגם כליכך קשה להעביר את זה בכתיבה, אבל התעניינות אני חושבת שיש." (מהאתר "עמלנט").

מה מחבר ביני לבין החוויה והזיכרון של אידה פינק? רק ההתעניינות כנראה. קשר ההם, הלאומיות והצינונות אינם מציעים לי תשובה טובה מספיק. גם לא המספר על היד של סבתי. רצוני הטוב, כמו רצונו של האדם המתעניין באדם אחר שנפל ברחוב ופונה אליו, כמו זה של הקורא המתעניין במלחמות ואסונות המתרחשים במחוזות רחוקים. קורא עליהם, אך לא שותף להם. הם לא נגישים לו והוא לא מוזמן: קרא, אך לעולם לא תוכל להיות חלק. זה לעולם לא יהיה אתה. אני מתמגנטת אל הדחייה. אל האמירה הבוטה המגרשת אותי כלאחר יד מאחר מגני העדן היחידים של זהותי. אני מתמגנטת אל הבקשה שלה, שאקשיב לסיפור בלי לקלוע אותו לנרטיב של חיי.

הקריאה מעלה בי את הרעיון כי לא רק אותי היא מבקשת לדחות מן השותפות בחוויה שלה. היא מבקשת להיחלץ ממגרש השם והפאן. לחלק את השם למגרשים קטנים יותר: למגרש של הנתפסים באקציה האחרונה, ולמגרש שלנו, "שניצלנו עד הפעם הבאה", וזה אף הוא נחלק: למגרש של אלו ששהו באותו זמן במחנה העבודה, ולמגרש של אלו שקפצו מהרכבת, ואלו שהסתתרו אצל האיכר הפולני, ואלו שנהגו לקרוא ספרים, או לשזור פרחים, או לבכות ולצרוח בזמן שיקריהם מובלים.

זה לא מדויק. אני היא זו המפרקת ומחלקת, אידה פינק עושה דבר עדין ומרומז יותר. מלאכת הכתיבה שלה קרובה יותר לפעולה של פרימה. היא לוקחת את המארג המוכר לי כלי כך מאז הרגעים הראשונים שלמדתי להקשיב, להבין ואחר כך לקרוא, את המארג של סיפור השואה של העם היהודי, ובזהירות, כמעט מבלי שארגיש, פורמת ממנו חוטים חוטים שהנחתי שהם חלק בלתי נפרד מהאריג.

החוט הראשון מוקדש לשפה. הסיפורים אינם נכתבים בעברית. גם אחרי שנים רבות של חיים בישראל היא בוחרת להמשיך ולכתוב בפולנית. ולא רק לכתוב אלא גם לפרסם בפולנית. בפולין היא מתנערת מחוקיה המפורשים והסמויים של השפה העברית, ומשאירה את התרגום כחציצה נוספת בין החוויה שלה לחוויה שלי. אני מתבוננת בה לא רק מבעד למסך הזמן והמקום, אלא גם מבעד לשפה האחרת, בה הפרחים אינם אותם פרחים, הדימויים אינם אותם הדימויים וגם האנשים אצלי שונים מאוד מאלה שלה. אינני דוברת את שפתם, ולכן אני מקבלת רק בבואה קלושה של המתרחש. בבואה חדה יותר מקבלים ודאי אלו הדוברים פולנית. אני מוצאת עצמי תוהה מדוע הם זכאים לה יותר ממני המשתייכת לעם וללאום היהודיים.

חוט נוסף היא פורמת ממושג הזמן. זמן השעונים הקבוע והמדוד – המאפשר לי לסנכרן בין שעון פולין לשעון ישראל, או למדוד כדרכך מתחילת המלחמה או כדרכך במהלכה – אינו הזמן שלה. כבר בסיפור הראשון היא מתריעה בפני: אל תחשבי שאנו חולקות אותה תפיסת זמן. הסיפור, ששמו "הסוף", מסתיים לאחר חמש־עשרה הדקות הראשונות של המלחמה, החוצצות בין שני סוגים שונים של זמן: זמן ה"לפני" שבא אל קצו בתחילת המלחמה, וזמן ה"אחרי" שאינו תחום, המשתלט על כל הסיפורים, גם אלו המתרחשים עם תום המלחמה, גם אלו המתרחשים עשרים שנה אחרי סיומה. על השאלה מהו הזמן הזה, האחר, עונה אידה פינק בסיפור השני:

... אנחנו אמרנו: זה קרה אחרי האקציה הראשונה, או אחרי השנייה או לפני השלישית. היו לנו אמות מידה אחרות של זמן, לנו הנבדלים, נבדלים תמיד, טבועים תמיד בחותם השוני, זה המביא את מקצתנו לידי גאווה ואת מקצתנו לידי שפלות רוח. אנחנו השונים, שב ונחרץ דיננו, כדרך שאירע לא אחת בתולדותינו, שב ונחרץ דיננו בזמן הזה שאינו נמדד לא בחודשים ולא בשקיעת השמש וזריחתה, כי אם במלה, במושג המציין תנועה, פעולה, מונח המשמש לרוב בתחום הספרות – ברומן או בדרמה. ("פיסת זמן", עמ' 13).

זמן הפעולה וזמן המלה. אמות זמן אחרות שאינן מבוססות על ספירת הימים והחודשים. אני מנסה להיאחז בהן דרך אמירת ה"אנחנו", להצטרף אל סיפורו של הקולקטיב שזמנו גזור למאורעות ולחריצת דין, להסתופף תחת המלה המנחמת "תולדותינו", אך אני מושלכת משם במשפט הבא. אין מדובר בזמן תולדותינו, מדובר במי שזמנו נחרץ במלה, בתנועה ובפעולה. המלה, התנועה והפעולה, המגדירות את מושג הזמן, מקופלות במונח האקציה, הנושא משמעות של אמירה, קביעה והפעלה. המלה חורצת את הזמן, מעניקה לו משמעות ומכתיבה

את זרימתו או קפיאתו. זהו זמן האדונים, המופקע משליטתו של הנידון. ואני, זמני זמן אדונים המחולק לחגים, לשעוני קיץ ושעוני חורף, חורף במלה את זמנם של הנברלים, אלה החיים תחת שלטוני.

"הזמן האחר" של אידה פינק מונע מזמני שלי לדור לצרו או לחבור אליו כהמשך הרצף של אותו קולקטיב. הזמן הזה מופקע ממני, מופקע גם משייכותו לזמן הלאומי שבתוכו אני מתגוררת. זמן הקורבנות אינו זמנם של המקרְבנים.

אך אידה פינק לא מסתפקת בכך, היא פורמת את מושג הזמן גם מן העיקרון הסיבתי המאפשר להתקדם בו על רצף ליניארי. בסיפור "המעגל שנסגר", יוזף בורח מעיר מגוריו, ההולכת ונסגרת בפני יהודיה, אל עיר הולדתו הבטוחה יחסית, על מנת לפגוש, דווקא שם, את גורלו, את מותו. גם בסיפור "וריאציות ליליות על נושא", אדם המשתחרר ממחנה ההשמדה מוצא עצמו חוזר אליו שוב ושוב, ללא קשר לבחירותיו. הוא כולא בזמן האחר, המעגלי, המונע ממנו להתחבר אל העבר, אל הזמן שהיה, אך גם אל העתיד. הניסיון לבנות מסקנה, להתקדם, מטיעון היסוד לפיו אפשר להשתחרר מן המחנה, נידון לכישלון בספר הזה. הניסיון לשבץ טיעון זה במערכת הטיעונים השואפת אל המסקנה, שהתשובה היהודית לשואה היא הציונות, מתעלם מהשבר והפער בין מושגי השפה והזמן של אידה פינק ושלי.

מלאכת הפרימה של אידה פינק אינה פוסחת גם על הקולקטיב היהודי. היא שואלת אם ניתן בכלל לטעון כי מדובר בקולקטיב, ואם השואה לא חשפה בסופו של דבר את פיצולם וחלקיקיותם של חבריו הפוטנציאליים. המוות והאימה העולים מן הקריאה מדגישים את השונות והזרות בין הדמויות, ומפרקים את הכוח שהשאלות על האחוה או העדרה שאבו ממצען הלאומיות שהוצמד לשואה.

שוב ושוב הופכת אידה פינק במושג האחוה. סיפוריה מראים כי הוא מורכב ושברירי מכפי שהיינו רוצים לחשוב. אם מקורה של האחוה, שבבסיס תחושת הלאומיות, בשותפות הגורל, היא מתעמרת גם בשותפות גורל זו. האמנם קיימת שותפות גורל, היא שואלת, בין אדם שנשלח באקציה לזה המצליח לחמוק עד הפעם הבאה, בין זה היושב בעיר לזה היושב בכפר, או אפילו בין קבוצת היהודים המחכים למותם בבית הכלא הגרמני, ומוצאת בכל זאת פנאי להתעמר בנידונים החדשים.

בסיפור "הקוץ" מתחדדת השאלה בדיאלוג בין נער לאהובתו בתום המלחמה:

שניהם היו צעירים מאוד ויצאו לטייל. כשאמרה הנערה, "מספיק עם זה", השתק הנער במבוכה. הוא ביקש סליחה, חייד ובקול שקט אמר, "אבל תביני, צריך לדבר על כל זה עד הסוף. ומפני שאין לי אף אחד, חוץ ממך... זה כמו קוץ שננעץ עמוק ושמוכרחים להוציא, כדי שלא תהיה מוגלה. את מבינה?" "אני מבינה, מבינה, אבל אי אפשר לדבר על זה כל הזמן, בלי סוף. כבר כמה ימים" – היא היססה, כי היכרותם היתה בת שבוע בלבד – "אתה לא מפסיק לספר על זה. אני מתכוונת רק לטובתך... אבל אם אתה חושב שעדיף ככה..." ("הקוץ", עמ' 207).

האחוה ושותפות הגורל אינן מותגות בזהות קולקטיבית משותפת. גם לא בהשתייכות לאותה משפחה, גם לא בזוגיות. האחוה התלויה בקולקטיב מתנפצת במגע עם המוות. היא ממשיכה להתקיים רק כאחוה בין פרטים. פרטים אלו, המופיעים אצל אידה פינק, אינם חולקים בהכרח זהות יהודית. האם המקריבה עצמה למען ילדה, המשרתת המסכנת את עצמה כדי לא להסגיר את המשפחה, והכלב שנתלה לאחר שסירב להוביל את הדרך למחבוא של בעליו, לא עושים זאת בשל שייכותם לאותו לאום. שותפות הגורל הלאומית – כך עולה מסיפוריה של אידה פינק – היא פיקטיבית. הדמויות שלה הן קודם־כל בודדות, נאמנות לעצמן, ושותפות הגורל, אם זו קיימת, אינה נובעת ממהלך היסטורי משותף, אלא מן היכולת של אנשים לפעול ביחד, או זה למען זה, ברגע ההתרחשות עצמו.

ההימנעות של אידה פינק מהתייחסות קולקטיבית אל היהודים בשואה מאפשרת לה להעמיד פרספקטיבה שאינה לאומית ואינה נשענת על הציונות כהסבר המרכזי. פרימת הנרטיב הלאומי מאפשרת לה להשלים מהלך של הזרה, להחזיר את השואה "שלנו", המפורשת, המדווחת, המוסברת והממוחזרת, אל הפלנטה שממנה נלקחה. אל הזמן האחר, השפה האחרת, המקומות השונים והמתים הממשיכים למות מבלי להיות רבבות בנינו, קדושינו, או הפלטפורמה שעליה נבנתה מדינת ישראל. במרחק שנפער ביני לבינה מביכה אותי המחשבה הילדותית בה החזקתי בעבר, כשלא ידעתי להבחין בין התמונות שהגיעו לעיני לבין הטלסקופ שרשם אותן על עדשתו. מביך אותי הניסיון להסיק מסקנות ולגזור גזרות על המתרחש כאן, ומעציב אותי חוסר היכולת להקשיב גם לקול הזה שפותח פתח לאחוה שאינה בהכרח לאומית.

אני חושבת, אולי עדיף לא לנסות להקשיב כלל, מאשר לדמות לעצמנו שאנו שומעים משם קולות המצדיקים את מה מתרחש.

ויסלבה שימבורסקה מסיימת כך את שירה "סוף והתחלה":

... אלה שידעו
מה התרחש כאן ומדוע,
חייבים לפנות מקום לאלה
שיודעים מעט.
ופחות ממעט.
ולבסוף, שום דבר.

בעשב, שכיסה
את הסיבות והתוצאות,
מישהו חייב לשכב לו
עם שיבולת בין שיניו
ולבהות בעננים.

(ויסלבה שימבורסקה, "סוף והתחלה" בתרגום רפי וייכרט)

עודד שכטר

"לשונם הטמא שקראוהו עברית"¹

בין לשון הקודש והארמית: לגנאלוגיה של העברית

האירוע הלשוני בטהרתו, האירוע הלשוני החותך בין אפשרות הטהור לבין אי־אפשרות הטהור, בין היחיד לרבים, בין הלפני לאחרי, הוטבע בשם בבל, בהתבבלות הלשוניות, "ונבלה שם שפתם". האירוע לפני השם, או השם לפני האירוע? האירוע של השפות או האירוע של השפה? וככל עצמה – האם זהו [ה]שם [ה]יחיד שנותר משפה שנאסרה, שהוכחדה, או [ה]שם [ה]יחיד שנולד ממותה של שפה? ואולי ממותה של השפה?

עלינו להתחיל בהתחלה, התחלת סיפור מגדל בבל, או התחלת הסוף של בבל: "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים. ויאמרו איש אל רעהו: הבה נלכנה לבנים ונשרפה לשרפה [...] ויאמרו: הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם פן נפוץ על פני כל הארץ" (בראשית י"א, א'–ד'). הסיפור תמוה, והמדרש אומר: "דברים אחדים, דברים אחדים. מעשה דור המבול נתפרש, מעשה דור הפלגה לא נתפרש" (מדרש רבה ל"ח ו'; רבנו בחיי על אתר). מי לא פירש? לא נכתב. מי אמר דברים אחדים? האם אלו דברי הבונים, או דברי הפסוק? גם זאת לא נכתב. מה הם "דברים־אחדים" בניגוד ל"דברים אחדים"? האם אפשר לפרש בכלל את המעשה? המדרש עצמו רומז כי קריאת סיפור בבל בלתי אפשרית: "מעשה דור המבול נתפרש מעשה דור הפלגה לא נתפרש".

אם "בבל" היא זכר למה שמת, הרי בבל טורדת את מה שהיא – בבל היא זכר למה שהוכחד, לבלתי אפשרי, לאוניברסלי הלשוני שלפני ההתערבות האלוקית, את "ותהי כל הארץ... אחת... אחדים". בבל היא אפוא בלתי אפשרית [היא פועלת נגד הלוגיקה של כל מה שהיא "מייצגת" – ומה הייצוג לפני ואחרי בבל?]. אם בבל היא זיכרון ולא זכר, אם "בבל" נולדה אחרי מגדל בבל, הרי היא זיכרון של הבלתי

1. אני מודה לענת מטר ולאמנון רזיקרקוצקין על ההערות החשובות ועל הסיוע, ובמיוחד למתרגמת ולעורכת של החיבור רות מייזלס.

אפשרי לזכירה. בכל חותכת בין אפשרות הטהור, בין שפה של "דברים אחדים", של כל הארץ, לבין שפות שנטפלות, זקוקות ונוזקות זו לזו. אמור מעתה, בין אם נולדה בכל אחרי מותה, ובין אם היא זכר מלפני גוויעתה, בכל היא שיכרונה שלה-גופא, היא היפוכה של הלוגיקה שלה עצמה, היא האירוע הלשוני בטהרתו. על כל דרך שאירע, לא יכול היה להתרחש, אבל מיניה וביה, שממקומם של המדברים בלשונות "כמונו" לא יכול היה שלא להתרחש. ו"אירוע", או כל אירוע, האם הלוגיקה שלו איננה כזו שאלמלי יכול היה להתרחש הרי לא היה אירוע כלל? ואם כך האם בכל איננה עומדת ביחס מיוחד לכל אירוע באשר הוא אירוע?

מעיקרא, המאמר הזה חשוד, כל אופיו הוא החשד. בעצם, החשד הוא בשפה עצמה, בלשון הטמא, ובלשון הקודש ובלשון בכלל, לכן אני חושד בקוראים מלכתחילה. ואני אינני חשוד? יהיה מי שיאמר שאי אפשר לסלק את החשדות, החשדות הם מטבעה של השפה. מרגע שהשפה היא שפה כמו שאנו מכירים אותה, היא חשודה ומחשידה. או בלשונו של יואל טייטלבוים, "הרי הם חשודים על המינות". למי שיקרא בספרו של טייטלבוים, "ויואל משה", יתגלה החשד כאחד המבנים המרכזיים של הספר ושל הלשון, הלשון הטמא ולשון הקודש והלשונות האחרים. ההיסטוריה של השפה היא היסטוריה של חשדות, החשד האלוקי שבוני המגדל והעיר מנסים לתפוס את מקומו כביכול, והאיסורים שנוסחו שוב ושוב מתוך החשד, מתוך החשד הלשוני בלשון עצמה. החשד הלשוני לא משום שהחשד נאמר בלשון, אלא משום הפער הלשוני – הפער בין דובר ודיבור ודבור, והפער בין דוברים ונדרברים. לכאורה אנחנו מחפשים עכשיו שפה משותפת, אנחנו כותבים בלשון הטמא, אנחנו דוברי אותה לשון. ומהי השפה המשותפת? "בשבילי זה סינית", אומרים בלשון הטמא, וגם בלשונות אחרים. "איך לנו שפה משותפת", אומרים בני זוג לפני פרידה. אוגוסטינוס ב"עיר האלוהים" טוען כי המלחמות מקורן באובדן השפה שלפני מגדל. הקירבה בין האדם לכלבו גדולה מזו שבין שני אנשים דוברי לשונות שונים (כך אליבא דאוגוסטינוס). הניסיון הפוליטי הוא לקרב בין לשונות – איך-ספור ארגונים פוליטיים מנסים להמציא שפה משותפת לדוברים נצים, ו"בואו נדבר" היא הסימא הכוזבת של הדמוקרטיה הליברלית, כפי שהראה קרל שמידט. גם איך-ספור מכוני מחקר אוניברסיטאיים עסוקים בתרגום, והמחשבה האנתרופולוגית והספרותית שבה לפטיש התרגום, לשפה המשותפת.

ואולי כאן צריך לפתוח את המאמר לפני שהדברים מתפוגגים לגמרי. אולי מן הראוי להתחיל מאמר זה בתיאור קצר על מחבר הכותרת ("לשונם הטמא שקראוהו עברית"), כלומר לדבר על יואל טייטלבוים, ר' יואל, ר' יויליש, הרב'ה מסאטמאר? יואל טייטלבוים, רבה של קהילת סאטמר שבהונגריה (במאמר מוסגר – כבר לא

הונגריה, אלא רומניה; רק שינוי שם). מנהיג חסידי, מהמתנגדים הגדולים לציונות. הטיף לחיסולה של מדינת ישראל. ראה בציונות כפירה ובלאומיות היהודית את החטא הגדול. הציל את עצמו מהמשלוח למחנות ההשמדה ברכבת קסטנר הציונית, שעליה כתבה חנה ארנדט כי ייתכן שהיתה הפרק האפל ביותר של תקופה זו, שילח את חסידיו למוות כשהודיע להם כי לא יאונה להם רע, והציל את גופו ואת משפחתו – כך על פי המטיפים הציונים. היגר לאמריקה, התיישב בוויילאמסבורג והקים מחדש קהילה חסידית גדולה, האשים את הציונות בשואה, טען כי הציונות היא כיליונה וחיסולה של הדת היהודית, אם יש "דת" ואם יש "יהדות", ואם הצירוף של השניים אפשרי – צירוף שלא מופיע ולא יכול להופיע בספרו. הוא כתב תורות חסידות, ואת ספרו "ויזאל משה", שיעמוד במוקד מאמר זה. הספר כורך שלושה מאמרים: המאמר על שלוש השבועות, המאמר על יישוב ארץ ישראל ומאמר לשון הקודש. המאמר הראשון מברר את שלוש השבועות, או את שש השבועות, שהשביע הקב"ה את ישראל ואת הגויים, כגון שלא יעלו בחומה, שלא ימרדו באומות ושלא ידחקו את הקץ, שלא ישתעבדו בהם בישראל יותר מדי. מאמר יישוב א"י מבאר את אופני האיסור ליישב את א"י, ומאמר לשון הקודש מבאר את האיסור לדבר בלשון הקודש ואת האיסור ללמד את הלשון לבנות ישראל. אבל באיזו שפה נכתב המאמר? שאלה זו תכפה עצמה בהכרח אל תוך כתיבתו של טייטלבוים. בהתנצלות על החלטתו לפרסם ספר זה כותב טייטלבוים:

עם כל זה אקווה שיימצאו אנשים שאחר העיון בכל הדברים שכתבתי יהיה להם תועלת מדברי. ואם יעלה בידי שאזכה להוציא מהמבוכה בדעה הרעה הזאת אף אחד מישראל, הכל כדאי, כי אם ניקח כל פרצות הדור והעבירות המרובות הנעשות בכל העולם וישימו אותם בכף מאזניים אחת, והמדינה ציונית בכף מאזניים השנייה, תכריע את הכל, שהוא השורש פורה ראש ולענה של אבי אבות הטומאה שבכל אבות הנזיקין שבכל העולם כולו, והן המה המטמאים את כל העולם (ימ עמ' יא).

הציונות אם כן היא גם הטומאה וגם הנזיקין, או צירוף של כל הביטויים אשר מעולם לא חוברו יחדיו. אבות הטומאה ואבות הנזיקין הן קטגוריות תלמודיות נפרדות, שאין ביניהן דבר וחצי דבר, אבל טומאה ונזיקין נכרכו לאחד באירוע הציוני. די בהצהרה זו כדי להכיר בכך שהציונות חורגת מתחום "העבירה" [ובמאמר מוסגר, העבירה ולא החטא במשמעות הנוצרית, אלא בלשונו המוסגרת, "בעוונותינו הרבים"]. המלים פירצה ועבירה לא יכולות לתאר נכון את המדינה ציונית [כמאמר מוסגר, "המדינה ציונית" ולא המדינה הציונית. למה "המדינה ציונית" ולא המדינה הציונית? מהו האוגד הנסתר שנוסף כשמסולק היידוע?]. פירצה ועבירה יכולות להופיע בריבוי,

הן שומרות על הריבוי, ואילו המדינה ציונית נסוגה במטאפורה בשלושה מעברים בין אבות הנזיקין, לאבות הטומאה ואבי אבות הטומאה, אל השורש פורה ראש. הקטגוריות ההלכתיות השונות מתחברות לאגודה – קטגוריות שלא התחברו אלא באירוע של המדינה ציונית. מדוע? מדוע הקטגוריות ההלכתיות הרגילות החלות על כפירה וכופרים חסרות תועלת לתיאור האירוע הציוני? ושוב: באיזו שפה נכתבת האפולוגיה הזו?

אבל עתה עלינו לגלות שוב לבבל, ללשון ביחיד וללשונות רבים, למלאכי השרת, ולשאל מה פירוש הביטוי "נעשה לנו שם?" הביטוי "לעשות שם" התקבל בלשון הטמא, אבל איננו ביטוי שגור בלשון הקודש. התחבולה לבנות עיר ולעשות שם כדי לא לפוץ אינה מבוררת. כדברי המדרש, הדברים נותרים "אחודים", בלתי פתורים. ובכל זאת נשאל: אם רצו למנוע את התפוצה על פני כל הארץ מדוע לעשות שם? ואיך עושים שם? ושם של מה? התרגומים השונים תהו גם הם על משמעות הביטוי. התרגום יונתן כתב: "ונעבד לנא סגדו ברישיה", שביאורו: ונעשה לנו אליל בראש. שם ואליל, שם ועבודה זרה, כמו "ושם אלוהים אחרים לא תזכירו" (ראו מדרש רבה על אתר). אי אפשר לעשות שם. השם הוא שם של דבר, הוא שם של אליל, או בלשון חז"ל שם של עבודת כוכבים. זהו הפירוש של תרגום יונתן. לעומתו, תרגום אונקלוס מחזיק בעיקר, לפיו "מעשה דור הפלגה לא נתפרש", ובלשונו: "ונעבד לנא שום דילמא נתבדר על אפי כל ארעא" (ובתרגום: ונעשה לנו שם שמא נתפור על פני כל הארץ). אם כן, איך עושים שם? מה נותר? לנו לא נותר אלא החיבור בין עשיית שם לבין הבנייה, החיבור הבלתי מבורר. כפי שנראה, חורבן מגדל בבל לא היה תוצאה של אובדן השפה, כפי שעולה לכאורה מפשוטו של מקרא, אלא שני האירועים כרוכים זה בזה. באופן דומה, גם הלאומיות החדשה, החורבן המודרני, התחיל בניסיון לבנות, בבנייה הקולוניאלית של עיר ומגדל בארץ ישראל.

החשד הרבני כלפי הנעשה בארץ ישראל נולד עוד קודם שנולדה הציונות. החשד היה קיים כבר ביחס לאותם יראי שמים, שומרי תורה ומצוות, שעברו להתגורר בארץ ישראל זמן רב לפני לידת הרעיון הציוני. וכך בלשונו של טייטלבוים:

ונראה מה שהתאמץ כ"כ בעובי הקורה אצל הגאון הצדיק הנ"ל שלא יסע לא"י, בשביל שהלך באותו הרעיון לעשות קאלאניעס [קולוניות] אף שהיתה כוונתו לשם שמים אבל היה טעות גדול ונורא. וכבר הבאתי שמבואר גם במכתביהם של אותן שהלכו ברעיון הזה כי גדולי ישראל והצדיקים היותר גדולים המה מתנגדים לזה, ובא' מן המכתבים שבספר חיבת הארץ הנרפס לחוק רעיון הקאלאניסטען והיה זה עוד קודם שנולד הרעיון הציוני ושם כתוב לאמור שא' מן הטעמים שמתנגדים לזה גדולי ישראל הוא בשביל שמפחידים שלא יצמח מזה, שירצו לעשות מדינה ומלוכה לעצמם. ואז הכחישו זה לגמרי וכתוב שמה כי בעלילות שווא חושדים אותם

כי גם המה יודעים שזה אסור... ושוב אח"כ כאשר נולד בפרהסיא הרעיון לעשות המדינה ע"י הטמא הירוע בשנת תרנ"ו, איגלאי מילתא למפרע [התברר למפרע] כי ירדו הצדיקים לסוף דעתם שירצו לעשות מדינה, והיה כל זה מעשה שטן (ימ, שיד')

החשד הרבני, החשש כי בניית הקולוניות תייצר תשוקה למדינה ולמלוכה, היה שם עוד לפני הרעיון הציוני. הקולוניות נבנו אמנם כדי לאפשר קיום מצוות, אך למפרע הן יתבררו כגרועות יותר מעבירות, מצוות-עבירות שהשפה כושלת לבטא אותן בקטגוריות הרגילות שלה, ונוקת לצירופים מוזרים כגון "אבי אבות הטומאה שבכל אבות הנויקין". הבנייה מקדימה לכאורה את האירוע הלשוני, אבל רק לכאורה. האירוע הלשוני המאוחר יברר את מעשה הבניין, את הקולוניה.

התכבלות השפות היתה החורבן של בבל, של המגדל. כך לכאורה על פי המקרא, כך לכאורה לומדים תלמידים של בית רבן את דברי רש"י, כאילו אי הבנה לשונית היא שגרמה לחורבן: "אשר לא ישמעו איש שפת רעהו – זה שואל לבנה וזה מביא טיט, וזה עומד עליו ופוצע את מוחו" (על אתר). גם על פי אוגוסטינוס ב"עיר האלוהים" ההבנה שהיתה קיימת לפני התכבלות הלשונית היתה הבנה בשפה תכליתית, שפת התקשורת, שפת הבנאים, והיא שהתפלגה לשפות שונות בבבל. אבל, כזכור, העייקו שמלווה את המאמר הזה הוא דברי המדרש: "דברים אחודים (...) מעשה דור הפליגה לא נתפרש". ועל אבדן השפה המשותפת שואל ה"ויואל משה":

למה היה צורך לגס נפלא כזה שכל העולם כולו בפעם אחת ישכחו פתע פתאום את לשונם וישתנו ללשון אחר, הלא הרבה דרכים למקום לבטלם מבניין העיר והמגדל. ובלאו הכי אמרינן בגמרא סנהדרין דף ק"ט, מגדל שליש נשרף ושליש נבלע וחלק מהעולם נעשו אז לילין ורוחות וכו' גם חלק מן העולם הציף הים כמבואר במדרש רבה שם, ולהנשארים נכנסו כל הארצות בראשי ההרים שהיו שם דור הפלגה וכל אחת בלעה אנשי מקומה וחזרה למקומה, אם כן אחר כל הנסים האלו נפרדה כל החבילה ולא יכלו לבנות עוד, ומאי נפקא מינא עוד בשינוי הלשון? (ימ תכג)

כלומר, על פי הגמרא, במסכת סנהדרין, נשאר העניין המרכזי תמוה: מדוע לבלול את לשונם? אם נזכור את "הדברים האחודים", הרי שלא רק בבנייה, אלא גם בחורבן, נכרכו המגדל והלשון, ואין מבאר.

נפנה עתה לפיתול אחר של טייטלבוים, קודם שנשוב לשאלת האירוע הלשוני: באיזו שפה דיברו קודם חורבן בבל? ובאיזו לשון דיברו אחרי החורבן? הטענה המקובלת, כמעט מתבקשת, היא שקודם לחורבן בבל דיברו עברית. כך אליבא דאוגוסטינוס בעיר האלוהים, השפה היחידה היתה עברית. הגנאלוגיה הלשונית

מלמדת כי העברית היא שיבוש של השם עבר, הטיה של השם עבר אבי פלג, "כי בימיו נפלגה הארץ". ומה קרה ללשון אחרי התבבלות הלשונות? העברית ממשיכה להתקיים, כלשון אחת בין הלשונות, שעברה בירושה מכני שם לאברהם. העברים מדברים עברית, או דיברו עברית או ידברו עברית.

אוגוסטינוס מתאר השתלשלות מרתקת של האירועים. לטענתו, "כאשר היתה רק שפה אחת, לא היה לה שם זולת 'שפת האנוש', או 'הלשון האנושית', שכן היא היתה השפה היחידה, בה דיברו בני האדם" ("עיר האלוהים", XVI, 11). ואולם, מתי ובאיזו התפרטות אם כן, קיבלה שפה זו את שמה? אליבא דאוגוסטינוס, היה זה באותו זמן, שבו קיבלו יתר השפות את שמותיהן. שפה זו עברה בדיוק אותו תהליך שעברו השפות האחרות. אך האינן אוגוסטינוס מפר כאן את הלוגיקה שהוא עצמו מציג? הבה נעקוב לרגע אחר השלבים של טיעונו. השפה היחידה עד לחורבן מגדל בבל קיבלה עתה את שם המשפחה שזכתה להמשיך ולהשתמש ב"אותה שפה"; משפחה שנבחרה מסיבה מסוימת. כפי שבתקופת המבול אנו מוצאים את נח ש"איש צדיק תמים היה בדורותיו", ולפיכך נבחר להמשיך את האנושות, כך קרה שוב בתקופת בבל. השפה האחת שנגזלה מהחוטאים ניתנה למשפחה, שקיימה את רצון האל וזכתה להיקרא על שם אותה משפחה, הרי היא משפחת עבר. אם נעקוב אחר סיפורו של אוגוסטינוס עוד קמעא, נהיה מוכנים לתפנית של טייטלבוים. העברית "המשיכה לשמש אותה משפחה, כאשר אומות אחרות חולקו על-ידי שפות שונות.... זה מסביר מדוע שפה זו נקראה מאותו רגע ואילך עברית." ("עיר האלוהים", XVI, 11) ואוגוסטינוס ממשיך: "אין זה חסר משמעות שהעברית היתה השפה, בה השתמש אברהם" (שם), משום שהמשיכה להתגלגל הלאה ו"עברית היא שם השפה ששומרה בידי האבות והנביאים לא רק כדיבורם אלא גם בכתבי הקודש" (שם). תכלית הסיפור הזה מסתכמת במלים "ונכון הוא שהעם העברי נמשך בשושלת אחת מעבר לאברהם, ולאחר מכן דרך אברהם עד שישראל הפך לאומה גדולה" (שם).

ואולם, אם נזכור את האפוריה של בבל, סביבה אנו חגים, ואם ניקח את הסברו של אוגוסטינוס עצמו, לפיו החלוקה למשפחות ואומות נעוצה באירוע הלשוני של בבל, עלינו לשאול כיצד ייתכן שמשפחת עבר כבר היתה קיימת כמשפחה נפרדת בקרב האחרים? ואם משפחות והברלים לאומיים היו אפשריים עוד קודם התבבלות הלשונות, עלינו לשאול מה עומד מאחורי מעשהו הלשוני של אלוהים כבבל? זו השאלה אותה שאל טייטלבוים. והאפוריה מתגלה כאן בממד נוסף. אם שמה של לשון זו, עברית, לא התקיים באופק האפשרויות כאשר היתה הלשון היחידה, הלשון בלשון-יחיד, כיצד יכול אוגוסטינוס לטעון שהשפה לא עברה שום שינוי? אפילו אם איננו חושבים שקריאה עצמית בשם, היכולת לדבר על עצמך בשם, הוא שלב

התפתחות חיוני, עדיין יש להורות שבהתאם לתיאור של אוגוסטינוס היה על השפה לעבור שינוי כלשהו, מהותי עוד יותר: באיזו שפה היא נקראת עברית? באיזו שפה היא נכתבת עכשיו? ההבדל בין תשובתו של ה"ויאל משה" לדעתו של אוגוסטינוס, להיסטוריוגרפיה הנוצרית-מערבית והציונית לא יפתיע את מי שעקב אחר הדברים עד עכשיו. אליבא דטייטלבוים, הלשון שבה דיברו עד חורבן בבל לא היתה עברית, אלא לשון הקודש.² לשון הקודש היתה השפה שלפני הלשונות. ומה שמה של שפה זו? האם יכול להיות לשפה זו שם? האם יכול להיות לה שם בשפתה ובלשונה? ואם היה לה שם, לפני התבבלות הלשונות – להבדיל ממה היה השם? בניגוד לדעתו של אוגוסטינוס ולדעות דומות שמצויות בחיבורים רבניים, טייטלבוים מציע גנאלוגיה שונה מאוד של השפה העברית. הוא מצטט את היפת בעניין מקור השם עברית, וזו לשונו:

וכתב שם היפת דלשון עברי לאו היינו לשון הקודש, אלא לשון של בני עבר הנהר דומיא דכתב עברי דהיינו של בני עבר הנהר כדמשמע בסנהדרין בפרק כהן גדול, וכוונתו פשוטה דכיון שהכתב נקרא עברי על שם האומה הדרה שם בעבר הנהר, משמע דגם הלשון נקרא עברי על שם האומה שבשם, והאומות כולם בוודאי לא דברו בלשון הקודש כי ברור הפלגה נתפלגו כל השבטים אומות לשבעים לשון. ומוזה הטעם לא יכולתי להבין גם דברי הרמב"ן שכתב בפרשת ויגש שהכנענים דיברו בלשון הקודש. נמצא דלדעת היפת קראו הכתוב אברם העברי על שם אותו הלשון שאינו לשון הקודש. (ימ, ת"כ)

אם כן השם, או הגנאלוגיה של השם עברי, מגלה כאפשרות שהעברית איננה לשון הקודש אלא דווקא לשון אחר, הארמית.

חשבון מפותל מוביל את המחבר למסקנה כי השם עברית איננו אלא שם אחר לשם ארמית. ומה בין הארמית ללשון הקודש? הזיקה בין לשון הקודש לארמית מסובכת עוד יותר ועליה נדבר בהמשך כשנדרון בפנומנולוגיה של הגלות, בפנומנולוגיה של לשון הקודש ובשני האירועים הלשוניים הגדולים. אבל בחטף נחזור עכשיו לשאלה השנייה של אוגוסטינוס: מי דיבר עברית, כמו שמכונה שפה זו בהיסטוריוגרפיה הנוצרית והציונית? אוגוסטינוס, כזכור, סבור כי זוהי שפת היהודים, והרי מחדשי

2. ובמאמר מוסגר – לשון הקודש במה שמכונה "ספרדית", או לושן הקודש, במכונה "אשכנזית"? האם מותר לדבר בלשון הטמא שאנחנו מרברים בו עכשיו? האם לושן קודש או לשון קודש? "ועכ"פ ששינוי הלשון מאשכנזית לספרדית, שנקבע ע"י המסיתים המדיחים הציונים הטמאים ומטמאים באופן נורא ר"ל שאין ספק שאיסור חמור מאד להחזיק במנהגייהם... ועכ"פ הוא ממש לשון חדש גם אצל הספרדים, אלא שנעשה בדרך דמיון וקרוב ללה"ק [לשון הקודש] לצודר בזה נפשות נקיות" (ימ, תכ"ט).

הלשון העברית גם הם סברו כך. ואילו טייטלבוים טוען כי לשון הקודש נשכחה, כי מעולם לא היתה שפת דיבור, או כמו שיעלה מדבריו הלשון המקורית, ה-Ursprache, איננה אלא אפוריה הכרוכה באפוריה של שפה כשלעצמה, שפה בין שפות, או שפה בלשון רבים. כמובן "שמחקר היסטורי" רציני יגלה שטענה זו איננה מופרכת לחלוטין. התלמודים נכתבו כידוע בארמית. בתקופת בית שני דיברו לפי טענתו של טייטלבוים יוונית וארמית. במקדש כתבו הכהנים יוונית, למן תקנות עזרא. ואילו "אברהם העברי", כלומר אברהם מעבר הנהר, קרי מארם, דיבר עברית, קרי, ארמית. השאלה לכאורה מתבקשת:

וצריך טעם למה לא דבר אברהם אבינו עליו השלום כל דבריו בלשון הקודש, הלא קודם דור הפלגה דברו כל העולם רק בלשון הקודש... אלא שאח"כ נתבלבל לשונם, אבל אברהם אבינו עליו השלום נשאר בלשונו לשון הקודש, ולמה הוצרך לדבר גם בלשון אחר? (ימ, תכ').

וגם לגבי עזרא הסופר,

ועל כל פנים היה זה מתקנת עזרא [שהיא המתורגמן מתרגם לעם מה שהקורא קורא בתורה כדי שיבינו עניין הרברים] ולא יותר מארבע מאות שנה עד החורבן שהיה נמשך אז מלכות ישראל ושרוין על אדמתם והוצרכו בכל הזמן למתורגמן ולמה לא תיקן עזרא שילמדו הכל הלשון וממילא יבינו הכל כמו שהוא בכל מדינה ומדינה ככתבה ועם ועם כלשונו, ומה נשתנה שגם בימי עזרא לא היה אפשרות שיבינו הלשון, וטעמא בעי להבין כ"ז [וצריך טעם להבין כל זה] (ימ, ציטוט מקוצר, תכ').

כלומר העברית איננה עברית, לשונו של אברהם אבינו היא ארמית, וקשה לציין תקופה שבה דיברו בלשון הקודש, כשפה בין שפות, כלשון בין לשונות. ואולם, לא ההיסטוריה מעניינת כאן. טייטלבוים איננו היסטוריון או בלשן והחיבור שלו, אם צריך היה לחלל אותו בעזרת שם אחר, אולי היה מתאים להיקרא בכינוי מאמר תיאולוגי-פוליטי [במאמר מוסגר – המתנגד הגדול ביותר לאפשרות של התיאולוגיה הפוליטית כפי שעתיד להתברר עוד, כתב חיבור תיאולוגי-פוליטי מהחדשניים ביותר למרות שזכרו נבלע ונשכח].

באיזו שפה נכתב ה"ויאל משה"? מיהם דוברי אותה שפה? האם השפה היא עברית? היא כן ולא. כל קורא עברית, עם מעט עזרה בפיענוח ראשי תיבות, יכול להבין את לשון הספר, אבל העברית, שאיננה לשונו של אברהם אבינו, אלא הלשון הטמא, שקראוהו עברית, דינה שריפה:

וחם לבי בקרבי בהגיגי מגודל התמיה העצומה אשר שומרי תורה ומצוות ותלמידי חכמים אינם מרגישים את חומר העוון, כי נורא הוא מה שמניחים ללמוד בבתי ספר לנערים את לשונם הטמא שקוראין אותו עברית, אשר דין גרמא בנויקין אית ביה, כמו שכתבתי קצת למעלה, ומכל שכן בזה הלשון שנתחבר ונתחדש ע"י המינים ומקורו מספריהם המלאים מינות וכפירה ר"ל [רחמנא ליצלן], שאין ספק שהחיוב לשרפו ולאברו מן העולם (ימ, תכו).

היא גם אינה יכולה להיות לשון הקודש, הלשון שלפני "בבל". לשון הקודש, הלשון של לפני מגדל בבל, הלשון שאין לה שם, אלא רק כינוי, אברה מן העולם (וגם אפשרותה תתברר כאפורה). החתם סופר (שידון להלן) סבור כי לשון הקודש, הלשון עצמה, נשכחה מאיתנו לגמרי, נשאר מלים בודדות וכ"ד ספרים אבל הלשון נעלמה, נשכחה:

וזה ודאי שנשכח מאתנו הלשון לגמרי כמו שהבאתי מהחתם סופר... ומבואר בזה שגם הוא ז"ל שם את לבו לדעת מה זה ועל מה זה שלא הנהיגו דורות הראשונים את בניהם לדבר בלשון הקודש עד שנשכח הלשון מאתנו לגמרי. כ"ד ספרי התנ"ך ומלים מועטים במשנה. (ימ תכא).

הרי הם זכר ללשון, אבל הלשון עצמה נשכחה. [במאמר מוסגר – מתי נשכחה הלשון? על כך אני מדלג במאמר זה: דבריו של טייטלבוים נמצאים סותרים זה את זה, ואמנם הסתירה חשובה אבל היא תישאר שכוחה]. ואם כך, השפה של טייטלבוים עצמו איננה לא לשון הקודש ולא הלשון הטמא המכונה עברית.

בבל – אם נשוב לענייננו – קשורה לשאלת הגלות. גלות, או גלות ברבים, הגלות שהיא גלויות. גלויות שהן בזמנים שונים ובמקום אחד, וגלות שהיא גלויות במקומות שונים ובזמן אחד, גלות שהיא גלות ממקום, וגלות שגם המקום עצמו הוא מקומו של הגלות. וגלות שהיא גלויות, לא בגלל המקום ולא בגלל הזמנים, ריבוי שאין לו תכלית, ריבוי שאין לו קצבה. גלות, אם כן, שהיא לא ביחיד ולא ברבים.

השאלה "למה גלו", היא שאלה ראשונה, השאלה לשם מה גלו היא שאלה שנייה, והשאלה איך גלו היא השאלה השלישית. גם השאלה האחרונה יכולה להישאל באופנים שונים: באיזה אופן גלו, מי הגלה, לאן גלו, אבל היא יכולה להישאל גם כ"איך היא הגלות?" טייטלבוים עוקב אחרי גלויות שונות שגלו בהן ישראל. "ד' גלויות, בבל, מדי, ויון ואדרום" (שטז) – לא נעקוב כאן אחר כל הגלויות לכל תולדותיהן ומוצאיהן. יש תכליות לגלויות השונות, כך לדוגמא:

ובטעם הגלויות מבואר בגמרא פסחים (פו ע"ב): לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות, אלא כדי שיתווספו עליהם גרים, שנאמר וזרעיה לי בארץ, כלום אדם זרע סאה אלא להכניס כמה כורין. ובמהרש"א פירש במה שאמר כדי שיתווספו עליהם גרים, דהיינו לפרסם האמונה גם בשאר עובדי כוכבים. (ימ, שטו).

גלות עם תכלית, גלות מיסיונרית. תכליות אחרות לגלות:

ובגמרא תענית (ג' ע"ב)... שאמרו ז"ל כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם נאם ה', מאי קאמר להו אילימא הכי קאמר להו הקב"ה לישראל דבררתניכו בארבע רוחי דעלמא, אי הכי כארבע בארבע מיבעי ליה, אלא הכי קאמר כשם שא"א לעולם בלא רוחות כך א"א לעולם בלא ישראל [מה אמר להם (הקב"ה) לישראל? אם תאמר שכך אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: שפיוזתי אתכם בארבע רוחות העולם. אם כך "בארבע" כארבע היה לו לומר. אלא כך פירושו, כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות כך אי אפשר לעולם בלא ישראל] (שם).

ואולי התכלית היא דווקא הצלת ישראל? כך בגמרא פסחים "מאי דכתיב [מהו שכתוב] צדקת פרוזנו בישראל צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שפיוזן לביין האומות כמבואר שם אח"כ שעל ידי זה אין יכולין לכלותם חס וחלילה". (שם, שטז')

מקוצר היריעה אתעלם מהטעמים ומהסיבות שבגללן "צמחה" הגלות, וודאי ידועים לכם טעמים וסיבות אחרים. אבל נחזור לשאלת ה'איך' של הגלות, ולגלויות שהן גלות ולגלות שהיא גלויות. לגלות שהיא לא ביחיד ולא ברבים. גלות שהיא יחיד זוהי גלות שגלו כולם למקום אחד בזמן אחד, זו גלות מצרים. והגלות שהיא ביחיד, אבל אין היא גלות למקום אלא ממקום, היא גלות דור המדבר, גלות שהיא האיסור לבוא לארץ הקודש. "דגזירת דור המדבר שהיה הגזירה בפירוש שיישאר כולם במדבר עד תום כל הדור, כמבואר בקרא [בפסוק]. גם אחר המ' [ארבעים] שנה מבואר בקרא בפירוש שלא יבוא לא"י אלא כלב ויהושע והפחותים מבין כ' עשרים שנה והיתירים מבין ס' לא זולת, ונאסר עליהם בפירוש באמרו לא תעלו ולא תלחמו". (שם, שכב')

אבל גלות בכל, הגלות הנוכחית, הגלות שלפני הלשון הטמא, נבדלת מכל הגלויות האחרות, היא איננה הגלות בצורה של היחיד,

וכתב בישמח משה, פרשת בשלח על הכתוב תביאמו ותטמעו וגו', רבגאולות הראשונות שהיו מקובצין יחד אמר עד יעבור שלא היו מחוסרין אלא העברה ממקום למקום, ובשלישית שהן מפוזרין בד' קצוות ואין יריעה כלל מזה לזה, ויש מקומות ומדינות שאין יודעין מהם והם אין יודעין מאתנו. (שם).

הגלות השלישית היא אם כן קודם כל הגלות שאינה ביחיד, הגלות שבה הם מפוזרים בד' קצוות הארץ, מקומם בכל מקום, ובגלות זו גם ארץ הקודש היא בכלל ד' קצוות הארץ. גם מי שדר בארץ ישראל איננו מפר את גזירת הגלות הזו, למה?³ גלות זו היא אישורו ואישושו של החשש הגדול "פן נפוץ על פני כל הארץ", של החשד כשלעצמו, כפי שיתברר. "אבל בזמן הגלות האחרון שהיה הגזירה שיהיו ישראל מפוזרין כל

3. במאמר מוסגר, בתלמוד הבבלי, קובע רב יהודא, מחשובי אמוראי בכל, ש"כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה".

המדינות וגם א"י בכלל כל המדינות". גלות זו היא גלות הפיזור, שאיננה ביחיד ואיננה ברבים, גלות "זו" שונה מקודמותיה, לא רק בפיזור עצמו, אלא אף בתודעת הפיזור. תודעת הפיזור, או התודעה המפוזרת, איננה תודעה המכירה במסוימות, בגלות שלא להיות במקום מסוים, או בגלות שלהיות שלא במקום מסוים, אלא היא ההכרה הבלתי אפשרית בכך ש"הפיזור הוא באופן שאין ידיעה מזה לזה", ההכרה באי האפשרות העקרונית של התודעה להכיל את כל מושאיה. התודעה שאינה יודעת את מושאיה, שמושאיה נפוצו על פני כל הארץ וששם אי אפשר לעשות לה. גלות אם כן שהיא גלויות, גלות שאין לה מסוימות, גלות שמושאיה אינם מוכרים לה עצמה, גלות שאיננה יכולה להכיר את עצמה, לכפוף את מושאיה לעצמה. הפיזור של התודעה, התודעה המפוזרת, מכירה במושאים האחרים, אבל איננה יכולה להכילם. זה איננו גם הסובייקט המודרני שיכול להכיל הכל בתוך עצמו, או מתוך יחס מסוים לעצמו, כרוגמת הסובייקט הקאנטי:

שהרי אותה זהות תמיד שבאפריצפציה של ריבוי נתון בהסתכלות מכילה הרכבה של דימויים, והיא איננה באפשר אלא על-ידי התודעה של הרכבה זו. כי התודעה הנסיונית, המלווה דימויים שונים מפוזרת כשלעצמה, ואין לה זיקה לזהותו של הסובייקט... נמצא שמתוך כך בלבד, שיש בידי לקשר ריבוי של דימויים נתונים בתוך תודעה אחת אפשר לי שארמה את זהות התודעה בדימויים אלה עצמם... כלומר, רק על-ידי כך בלבד, שיש בידי להשיג את ריבוי הדימויים בתודעה אחת, אני קורא לכולם 'דימויים שלי'; שאם לא כן, יהיה לי אני מרובה גוונים ושונה... (קאנט, "ביקורת התבונה הטהורה", B/134).

התודעה המפוזרת, המפוזרת כשלעצמה, שאין לה זיקה לזהותו של הסובייקט, היא התודעה שאיננה מסוגלת לקשר ריבוי בתוך תודעה אחת, שאיננה יכולה לקרוא לכולם "שלי ולי".⁴ הפיזור אם כן איננו רק הפיזור אלא תודעת הפיזור, ותודעת הפיזור אינה רק תודעת הפיזור אלא תודעת פיזור שאיננה יודעת צורת פיזור. נחזור מהעיר לשם, מהמגדל לשפה – אוגוסטינוס כותב על ההכרח של האימפריה לשעבר את לשון הכבושים, כדי לאפשר את השלטון. לשון כאינסטרומנט של שעבוד שמתחזה לשחרור מעסיק גם את טייטלבוים "הלשון שבדו להם להרחיב גבול הציונות"⁵ (ימ תלב). נחזור לבבל, לדברים-אחודים. השאלה, כזכור, היתה מדוע נזקקו לנס של הבללת הלשונות? והלשון שאין לה שם אלא רק תיאור,

4. האפשרות לקרוא לדימויים "שלי" היא צעד מכריע אצל קאנט, כמו אצל היידגר ה-Dasein הוא תמיד ביחס ל"שלי". לא נעסוק בכך כאן.

5. "להרחיב גבול" – לשון כמרחיבת גבול: קוצר היריעה לא מתיר אלא לרמוז למאפיין ה"הרחבה" של השפה, על שני הדימויים בהם משתמש טייטלבוים, קרי, הלשון כמרחיב וכמרחיק את הגבול – זה שבינו ובין לשונות אחרים – וזה שבין הלשון ובין הסובייקטים המשועבדים ללשון, והלשון כ"רשת".

הלשון שלפני התבבלות הלשונות, למה נקראה לשון הקודש? מהי הלשון שלפני השם בבל? האם יש שמות בלשון שלפני בבל?
טייטלבוים דן בדבריו של השל"ה,

שעמד על המחקר למה נקרא לשון הקודש והביא דברי הרמב"ן וכתב אח"כ ואיני מבין דברי הרמב"ן כי הוא לא תירץ רק למה אנו קורין לשוננו לשון הקודש, אבל עדיין הקושיא במקומה עומדת למה באמת בחר השם יתברך בלשון זה וקידש אותו. והאריך אח"כ לבאר... ותמצית הדברים שאין אותיות לשון הקודש הסכמיות אמנם הם ראשונות... ובהיות האדם מזכיר אות מהאותיות בהכרח יתעורר הרוחניות ההיא והבל הפה ממנו יתהוו צורות... וסיים הכלל העולה... רצונו לומר אלו הענינים שקורין כל אחד בשמו זה אינו שמו בעצם רק מושאל, ועצם השם הוא דוקא למעלה בקדושה והם משתלשלים מהמרכבה העליונה יעיי"ש [יעוין שם] (ימ, תלא').

מהו אם כן היחס בין הלשון שלפני והלשון שאחרי? האפוריה של בבל היא גם האפוריה של הלשון שלפני והלשון שאחרי בבל, קרי, האפוריה של הזיקה המבדלת; לשון אחר – אם בבל מועמדת כאירוע הלשוני, שמבדיל אבל גם מעמיד את הזיקה של הלשונות בריבוי והלשון ביחיד, את אפשרות הגנאלוגיה, הרי עיסוקו של טייטלבוים בשל"ה מעמידה את הזיקה עצמה כאפוריה, רוצה לומר, הלשון ביחיד (כשהיא נחשבת כביכול שלא מתוך זיקה ללשונות שאחרי בבל), או ה-Ursprache כשהיא מבוארת מתוך דברי השל"ה מופיעה כמי שאין בינה כשלעצמה ובין שפה ולא כלום, ורק העמדת הזיקה, או לענייננו רק הזיקה המבדילה של בבל, מאפשרת לחשוב את השפה שלפני כשפה, כלומר, כשפה שאחרי, כלומר כזיקה שאי אפשר לה אלא להבדיל בלבד, וכהבדל שאינו יכול להתמש אלא כזיקה. הניסיונות הפילוסופיים הגדולים של המאה העשרים מנסים להתחקות אחר העיוות של הלשון, "ההווה דרה בלשון": העיוות, אליבא דטייטלבוים הוא המוקד של המעשה המחשבתית-לשוני (והפילוסופי), דווקא על שום שהוא מוקד שאיננו מן האפשר, ואי האפשרות הזו מתבררת מתוך האפוריות שמתלבנות מתוך דבריו. וכך: "מהבל הפה יתהווה צורות" בלשון הקודש – השפה שאין בה הבדל בין דיבור למדובר, השפה שאיננה עניין של הבנה אלא של הויה, השפה שאין בה שמות. המטונימיה של הלשון הפכה למטאפורה לשפת הטכנולוגיה: "היום אנו לומדים את השפה שבה ברא האל חיים", קבע קלינטון כשהסתיים פרויקט מיפוי הגנום. שפת הבנאים המושלמת שבה אין ייצוג, במקום שבו אין הבדל בין הסימן לדבר, בין הדובר לדיבור לדבור, לדבר. האם במטאפורה הזו יש מקום למטאפורה, האם המטאפורה, הציטוט, השם, אפשריים עוד במטאפורה הזו? בלשון שבו הדברים אחדים, שבו הבל הפה "מהווה", הציטוט יהיה חזרה, המטאפורה לא תהיה מטאפורה אלא מטא-פורה כפשוטה.

ושוב השאלה מהי השפה של ה"ויואל משה"? השפה שהסובייקט שלה לא יכול להיאמר אלא בסוגריים⁶ ובשם בלשון אחר? באיזה לשון אפשר לדבר? לשון התודעה המפוזרת, קובע טייטלבוים, איננו לשון בפני עצמו, הוא שיבוש, הוא הלשון המשובש, כך הם דברי החתם סופר: "גם הקרמונים היו בקיאים ללועזים בלע"ז אך בכוונה שיבשו הלשונות... לפי שבלשון הקודש לא רצו לדבר לא היה להם ברירה אחרת אלא לשבש להם איזה לשון" (ימ, תכ"א) הלשון המשובשת, זו שאיננה לא לשון הקודש ולא לשונות אחרים, הלשון שניטל כוחה, שניטל ממנה "הבל הפה המהווה", הלשון שנמצאת בין הייצוג ובין ההוויה, שאיננה שלמה, איננה אוניברסלית, לעולם אי אפשר להכיר בה כשלעצמה, אי אפשר להבדיל אותה מלשונות אחרים, ובכל אופן ואולי דווקא לפיכך היא המובדלת והמבדילה (אם לחשוב לדוגמא על היידיש באירופה), היא היא לשון התודעה המפוזרת. השפה האוניברסלית, שפת ההוויה כולה, השפה שלפני בבל, היא הכפירה הגדולה של בבל, היא הדברים האחרים. אצטט בקצרה קטע מספר הזוהר שבו דן טייטלבוים.

ולהבין יותר הענין ראיתי להעתיק מה שכתוב בזוהר הקדוש (תרגום יבוא מיד אחרי הציטוט)... על ענין דור הפלגה וזלה"ק: ואי תימא לישנהון אמאי איתבלבל אלא בגין דכדלהון ממללין בלשון הקודש הוא לישנא קא עביד לון סיועא בגין דבעובדא ובמלולא דפומא תליין מלין אלין וברא עבדי סיועא לההוא אתר דבעו לאוקמא ועל דא אתבלבל לישנהון דלא יכלו לאתקפא רעותהון בלה"ק כיון דאיתחלף לישנהון לא אצלחו בעובדא בגין דחילא דלעילא לא ידעי ולא אשתמודעי בר בלה"ק וכד אתבלבל לישנא דילהון איתחלש חיליהון ואתבר תוקפא דילהון, ת"ח [=תא חזין] דהא מלה דאמרי תתאי בלה"ק כלהו חילי שמיא ידעי ביה ואתתקפי ביה ולישן אחרא לא ידעין ולא אשתמודעי ביה ועל דא אילין כיון דאיתבלבל לישנא דילהון מיד ויחרלו לבנות העיר דהא איתבר חיליהו ולא ידעי למיעבר מידי ברעותא דילהון, עכלה"ק" (ימ, תכב'-תכג')

ובתרגום:

ואם תאמר למה התבלבל לשונם? אלא משום שכולם מדברים בלשון הקודש. אותו לשון 'עושה להם' סיוע, משום שבמעשה ובדיבור הפה תלויים הדברים הללו, ובוה 'נעשה הסיוע' לאותו מקום שרצו להקים, ובשל כך התבלבל לשונם שלא יכלו לכפות/להתחזק את רצונם בלשון הקודש כיון שהחלף לשונם לא הצליחו במעשה, כיון שהעליונים לא יודעים ולא מכירים לבד מבלשון הקודש, וכשהתבלבל הלשון שלהם, נחלש כחם ונשבר תוקפם. בא וראה שמה שהמלים שאומרים התחטונו בלשון הקודש כל חילי השמים יודעים בהם ומתחזקים בהם, ולשון אחר אינם יודעים ולא מכירים, ומשום כך אלו כיון שהתבלבל לשונם, מיד ויחרלו לבנות העיר, שהרי נשבר חילם ולא ידעו לעשות דבר באותו רצון שלהם, עד כאן לשונו הקדושה.

6. כך אפוא מציין טייטלבוים את עצמו מתוך הלשון הטמא בסוגריים: "נכי אדוקים נקרא בלשונם שומרי התורה"

הזוהר הקדוש, כמו התלמודים, נכתב בשפה המשובשת, בארמית משובשת, ומיהו השונא הגדול של הארמית? התלמוד הבבלי. הגמרא קובעת כי "אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי שאין מלאכי השרת נזקקין לו", ועל כך שואל ה"ויואל משה": "וצריך טעם למה שהרי מבואר שלשון זה קרוב ללשון הקודש ולמה יהיה הוא מגונה בעיניהם יותר משאר לשונות?" השפה של התלמוד, השפה שבה נכתב החיבור, שאוסר על השימוש באותה לשון בה נכתב, היא השפה המגונה בעיני מלאכי השרת, דוברי לשון הקודש. תשובת המחבר: "ונראה לי שמזה הטעם שהוא קרוב ללשון הקודש משום כך הוא מגונה בעיניהם, לפי שהוא כמו לשון שנשתבש דומה למה שכתב רבינו דטפי [שיותר] עדיף בלא כוונה ממה שעוקר הכוונה" (ימ, תכח). כלומר הלשון האפשרית בגלות השלישית היא הלשון המגונה, והלשון המגונה היא הלשון הנבחרת, הלשון שאין לה שם משל עצמה, כי לעולם אין היא של עצמה, כשלעצמה, היא תמיד לשון של האחר, ולעולם האחר-בשיבוש.

עשיית השם, התודעה המפוזרת, הלשון המשובשת הן רק פתיחות קצרות – טייטלבוים מדלג בין המגדל לשפה, בין העיר לשם, להכרח הלשוני, ולאי האפשרות של הלשון, לשפה המשובשת בניגוד למחשבת השוליים,⁷ ללשון ולאוניברסליזם ולמסקנה הפוליטית שהוא גזר ממנה, מהבנת הגלות השלישית וממגדל בבל לגבי הציונות. העבירות והפרצות לא יכולות לתאר את מה שמכונה המדינה-ציונית, השורש של כל הקטגוריות שאינן מתחברות. הציונות בלשונו היא הטומאה של העולם כולו. הלאומיות היא הכפירה, והכפירה היא בלשון. האירוע הלשוני הראשון הוא התבבלות הלשונות, האירוע הלשוני הנוסף הוא האירוע הלאומי-ציוני. הכפירה הגדולה של הציונות, של הלאומיות, היתה חייבת לעבור דרך מגדל בבל, דרך השפה האוניברסלית. הלאומיות, העמדת הסובייקט לפני הסובייקט, מחייבת את הרשת הלשונית, שבה לא דנו כאן. החשש הגדול של בבל היה "פן נפוץ על פני כל הארץ", אבל הלאומיות בתיאורו של טייטלבוים נדרשת לאוניברסליות.

הנה כתבתי למעלה כמה מן הטעמים שראו חשש מכשולות גדולות בלשון הקודש, וכל זה היה בדורות הקודמים שהיה ענין דור הפליגה רק מעשה שהיה אבל כבר בטל בדורו של אברהם אבינו עליו השלום, שזכה לנס גדול כזה שפתאום ניטל מהם הלשון, אבל אנן יתמי דיתמי [יתומים בני יתומים] בדור השפל והאפל, שנתמלא כל העולם מינות ותפשו אומנות אבותיהם שברור הפלגה (ימ', תכ"ו).

7. גם אם אין כאן המקום להרחיב, הרי אין זה מיותר להעיר על ההבדל שבין הלשון המשובש שמתברר במאמר זה ובין המחשבה הרב-תרבותית, והמחשבה על השולי, או בקצרה בין המעשה של השיבוש מתוך מחשבת הגלות, ובין המיקום המאשר של המקום במחשבת הרב-תרבותיות.

כלומר, הלאומיות היא ניסיון לחזור למגדל בבל, להחזיר את האוניברסלי. האם השיבוש אפשרי? האם התודעה המפוזרת אפשרית?

החיבור הזה יש בו פתיחות בלבד שכולן חגות סביב האפוריה של בבל על ריבוי פניה וסביב הפתח שפתח טייטלבוים⁸ לחשוב את העברית כפרט ואת השפה בכלל מתוך מחשבת הגנאולוגיה של העברית שאיננה עברית.

הגנאולוגיה של העברית: של העברית כשפה, של העברית כשם, של לשון הקודש וה-Ursprache, של הגנאולוגיה הנוצרית-יהודית המשורשת בשם ובמלה עברית כהיסטוריה, הקטגוריה של הלשון המשובש, מחשבת הגלות מתוך מחשבת הלשון המשובש, הלאומיות שמתלבשת בצורת סובייקט וכסובייקט של האוניברסלי מתוך רשת לשונית שצורתה היא תאוות ההתרחבות של הסובייקט, קרי, הסובייקט של הכוליות אשר מבריל את עצמו ומאשרר את עצמו בצורת הלאומיות – כולם נסמכים על האפוריה של בבל ומחייבים את חשיבת ומחשבת הגנאולוגיה של העברית: "במחשכים הושיבני כמתי עולם", אמר רבי ירמיה: 'זה תלמודה של בבל'. " (תלמוד בבלי, סנהדר' כד' ע"א). בבל ובבל-כשם, העברית ועברית-כשם מופיעות גם במה שמכונה "המסורת הנוצרית-יהודית". השימוש בשם בבל, כמו השימוש בשם הפרטי "עברית" יכול להיות מושא למחקרים שונים, מההיסטוריה של המלה ו"גלגוליה" ברורות השונים ועד לגלגולי הפונטיקה; גם המיתוס או מקורות המיתוס יכולים להיות מושא למחקרים היסטוריים, בלשניים, סוציולוגיים וכו'. הגנאולוגיה בחיבור זה ובהתייחס לטייטלבוים, פירושה העבודה שמגלה את הופעת ההיסטוריה עצמה כאפשרות כפויה. ככל מתבררת כאפוריה שכרוכה באפוריה של השם והשפה העברית כפי שהם מופיעים במסורת הנוצרית-יהודית. דא עקא, שאפשרותה של מסורת זו כרוכה בעצם האפוריה של בבל, וזאת לפחות בשני אופנים: האחד – המסורת הזו והאפשרות של המסורת גופא, של ההבדל בין הלשונות, והגלגול הלשוני שמצוי בהבדל שבין לשון ולשון, חוזר אל האירוע של בבל, כאירוע של ההבדלה והגלגול הלשוני שמאפשר את ההמשכיות והרצף כיסוד המסורת. וכן – בבל באופן שהיא קובעת את גבולות המסורת הנוצרית-יהודית [ונקבעת בה], מאפשרת גם היא מתוך האפוריה של בבל ושל השפה שלפני בבל (ה-Ursprache) והשפות שאחריה את הזיקה המתמדת שבין הפרטי והאוניברסלי [זיקה שצריכה גם היא

8. "ויאל משה" איננו חיבור הלכתי או חיבור חסידי, הוא איננו חיבור של פלפול או חלק מספרות ה"חדושים", הוא לא חיבור קבלי ולא ספרות דרשנית; הוא משתמש בכל אחד מהז'אנרים הנזכרים, אבל אי אפשר לאפיין אותו כשייך לז'אנר מסוים (למרות תשוקת האפיון והקטלוג, אשר תאפיין אותו ככזה או כאחר). יתר על כן, הוא איננו חיבור פילוסופי או תיאולוגי, ודאי שלא חיבור היסטורי-בלשני-סוציולוגי. החיבור הזה נכתב מתוך ויתור מלא על האפיון המקטלג של טייטלבוים בנכחי הדיסציפלינות.

להיות מבוררת גנאלוגית]. הגנאלוגיה, כאמור, איננה מבקשת להציע היסטוריה, או היסטוריה אלטרנטיבית [לא במובן של נרטיב אחר, ואף לא במובן של נרטיב של האחר]; היא מבררת ומגלה את המקום ואת העמדת המקום שמאפשר את הופעת ההיסטוריה, את הופעת הסיפור בכלל. המקום הסמוי מן העיז, שבו מתרחש הסיפור, או הלוגיקה הסמויה השולטת בסיפור ותומכת בו, ואשר מתגלה גם היא כנשענת ונסמכת עליו – המקום הזה, הוא כזה שיצירתו *ex nihilo*, כרוכה במאבק סמוי. די לציין כי אליבא דטייטלבוים, השם והמושג עברית איננו משתלשל כפי שהמסורת הנוצרית-יהודית מבקשת לתאר אותו, וכי השם הפרטי "עברית" (כשהוא נדון מתוך האפוריה של בכל) נסמך על האפוריה של בכל, כדי להבחין כי אפילו שם פרטי יכול להתברר כמה שהוא איננו מורשה "טבעית", קרי, הוא עצמו כרוך במחשבת הפוליטי. אליבא דטייטלבוים, הגנאלוגיה מסבירה את אופן העמדתו של הלאומי בכלל והלאומיות היהודית בפרט, היא שאיפשרה לחשוב את הלאומיות היהודית מתוך זיקה לעברית (העמדת הזיקה שבין היהודי ובין העברית כ"טבעית", קרי, מה שמאפשר את ההיסטוריה שלה ואת ההיסטוריות שלה מתברר מתוך הגנאלוגיה), או הכשירה את המקום למושג "יהודי" כפי שהוא נטבע במודרנה כסובייקט, מתוך זיקה ללשון שמופיע כלשון-שלו, וכמבדילה ומחברת אותו כלאום בתוך הסיפור הנוצרי-יהודי. גם המקום [ותמיד אצל טייטלבוים המקום מתברר גם כאי-מקום; או הפנומנולוגיה של הגלות והגלויות שאותה מפתח טייטלבוים] של מחשבת הגנאלוגיה עצמה, ומקומו של החושב כגון טייטלבוים עצמו, אינם נפקדים בעבודת הגנאלוגיה וחוזרים אל האפוריה של בכל, האפוריה של העברית והגלות של המקום. בכל והעברית כאפוריה, משמשות כמוקד המחשבה הגנאלוגית בה פתח טייטלבוים.

תירגמה וערכה: רות מיזלס

פרנץ קפקא

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

36

פעם לא הבנתי מדוע אינני מקבל תשובה לשאלתי; היום אינני מבין איך יכולתי להאמין שאני יכול לשאול. אבל הרי בכלל לא האמנתי, רק שאלתי.

37

על הטענה, שאולי יש לו דבר-מה, אך אין הוא קיים, לא השיב אלא ברעד ובדפיקות לב.

38

אחד התפלא, כמה קל לו ללכת בדרך הנצח; רוצה לומר, הוא טס במורדה.

א39

לרוע אי-אפשר לשלם – אבל מנסים לעשות זאת ללא הרף. אפשר היה להעלות על הדעת שאלכסנדר הגדול, למרות הצלחות הנעורים שלו במלחמות, למרות הצבא המצוין שהכשיר, למרות הכוחות המכוונים לשינוי העולם שחש בתוכו, היה נשאר בדרדנלים ולא חוצה אותם אף פעם; ולא מפחד, לא מהעדר נחישות, לא מחולשת הרצון, אלא מכוח המשיכה של האדמה.

139

הדרך היא אינסופית, אין לגרוע ממנה ואין להוסיף, ואף על פי כן מודד אותה כל אחד באמה הילדותית שלו. "וראי שגם את האמה הזאת של הדרך עליך לעבור, לא ישכחו לך את זה."

40

רק מושג הזמן שלנו מאפשר לנו לקרוא כך ליום הדין; הרי זהו משפט שדה.

41

נראה שהאי התאמה של העולם, למרבה הנחמה, היא מספרית בלבד.

42

את הראש מלא הגועל והשנאה להרכיב על החזה.

43

כלבי הציד משחקים עדיין בחצר, אבל הטרף אינו נעלם מעיניהם, עד כדי כך הוא מתרוצץ כבר עתה ביערות.

44

מגוחך איזו רתמה עטית על עצמך לכבוד העולם הזה.

45

ככל שתרתום יותר סוסים, כך זה ילך מהר יותר – כלומר לא קריעת השור מן המסד, שאינה אפשרית, אלא קריעת הרצועות ועימה הנסיעה העליזה והריקה.

46

המלה "להיות" פירושה בגרמנית שני הדברים גם יחד: להימצא-כאן ולהשתייך אליו.

47

הוצבה בפניהם הברירה, להיות מלכים או להיות שליחי המלכים. כדרך הילדים רצו כולם להיות שליחים. על כן יש רק שליחים, והם מתרוצצים בעולם וקוראים זה לזה – מפני שמלכים אין – את ההודעות, שהפכו חסרות פשר. ברצון היו שמים קץ לחייהם העלובים, אבל אין הם מעיזים, בגלל שבועת השירות.

48

אמונה בקידמה אין פירושה אמונה בכך שכבר התחוללה קידמה. לא היתה זו אמונה.

49

א' הוא וירטואוז והשמים עריו.

*50

אין האדם יכול להיות בלי אמון תמידי במשהו בתוכו שאין להרוס, אבל גם הדבר שאין להרוס וגם האמון בו עשויים להישאר חבויים תמיד. אחת מאפשרויות הביטוי של החביון הזה היא האמונה באל אישי.

*51

נחוץ היה תיווכו של הנחש: הרוע יכול לפתות את האדם, אבל אינו יכול להפוך לאדם.

*52

במאבק בינך לבין העולם, צַדֵּד בעולם.

53

אסור להוציא מאיש דבר במרמה, גם לא מן העולם את ניצחוננו.

54

אין אלא עולם רוחני; מה שאנו מכנים עולם החושים הוא הרוע שברוחני, ומה שאנו מכנים רוע הוא רק כורח של רגע בהתפתחותנו הנצחית.

*

באור החזק ביותר אפשר לפרק את העולם. נוכח עיניים חלשות העולם מתמצק, נוכח חלשות מהן הוא קופץ אגרוף, נוכח חלשות עוד יותר הוא נתקף בושה וקורע לגזרים את המעז להביט בו.

55

הכל רמאות: לחפש את מידת ההונאה המינימלית, להישאר במידה הרגילה, לחפש את המידה המקסימלית. במקרה הראשון מרמים את הטוב, בכך שרוצים להקל מדי על השגתו, ואת הרוע, בכך שמציבים לו תנאי מאבק לא־מוצלחים מדי. במקרה השני מרמים את הטוב, בכך שאפילו בעניינים הארציים אין חותרים אליו. במקרה השלישי מרמים את הטוב, בכך שמתרחקים ממנו ככל האפשר, ואת הרוע, בכך שמקווים ליטול ממנו את כוחו באמצעות העצמותו המקסימלית. מוטב היה אפוא להעדיף את המקרה השני, כי את הטוב מרמים תמיד, ואת הרוע במקרה זה, לפחות לכאורה, לא.

56

יש שאלות שלא היינו יכולים להתגבר עליהן אילולי היינו משוחררים מהן מטבע ברייתנו.

57

אפשר להשתמש בלשון לכל דבר שמחוץ לעולם החושים רק על דרך הרמיזה, אבל אף פעם לא על דרך ההשוואה, אפילו לא בקירוב משום שבהתאם לעולם החושים, היא עוסקת אך ורק ברכוש וביחסיו.

***58**

משקרים הכי מעט שאפשר רק כשמשקרים הכי מעט שאפשר, לא כשיש הכי מעט שאפשר הזדמנויות לשקר.

***59**

מנקודת מבטה, מדרגה שצעדים לא קיערוה לעומקה אינה אלא משהו עצי שנבנה בשימון.

60

מי שפורש מן העולם מוכרח לאהוב את כל בני האדם, כי הוא פורש גם מעולמם. לפיכך הוא מתחיל לחוש במהות האמיתית של האדם, שאי-אפשר אלא לאהוב אותה, בהנחה שמשותפים אליה.

***61**

מי שאוהב את זולתו בתוך העולם, עושה עוול לא גדול יותר ולא קטן יותר ממי שאוהב את עצמו בתוך העולם. נותרת רק השאלה, אם הראשון אפשרי.

62

העובדה שאין שום דבר מלבד העולם הרוחני נוטלת מאיתנו את התקווה ומעניקה לנו ודאות.

63

האמנות שלנו היא להיות מסוגנורים מן האמת: האור על הפרצוף המתעוות הוא אמיתי, חוץ מזה – דבר לא.

65/64

הגירוש מגן הערין הוא נצחי בחלקו הגדול: הגירוש מגן הערין הוא אמנם סופי, אין מנוס מן החיים בעולם, אבל בשל נצחיות התהליך אפשר בכל זאת כי לא רק שאנו יכולים להישאר תמיד בגן הערין, אלא שאנחנו ממש נמצאים שם תמיד, בין אם אנו יודעים זאת כאן ובין אם לאו.

66

הוא אזרח חופשי ומבוסס של הארץ, כי הוא קשור בשרשרת ארוכה דיה בכדי לפתוח לפניו את כל מרחביה ובכל זאת ארוכה רק כדי ששום דבר לא יוכל לקרוע אותו מעבר לגבולותיה. אבל בד בבד הוא גם אזרח חופשי ומבוסס של השמים, כי הוא קשור גם בשרשרת של השמים שאורכה חושב באופן דומה. ועתה, אם הוא רוצה ארצה, חונקת אותו שרשרת השמים, ואם הוא רוצה השמיים, חונקת אותו שרשרת הארץ. אף-על-פי-כן כל האפשרויות פתוחות לפניו והוא מרגיש זאת, אף נמנע מלייחס הכל לשגיאה בכבילה הראשונה.

מגרמנית: רן הכהן

(החלק השלישי והאחרון של יצירה זו יפורסם במטעם 3).

על המשתתפים במטעם 2

ראה איני, ילידת 1962, הרומן האחרון שלה, "ענק, מלכה ואמן המשחקים", ראה אור באוקטובר 2004 בהוצאת סימן קריאה, הקיבוץ המאוחד; ג'ודית באטלר היא פרופסור במחלקה לספרות השוואתית בברקלי, קליפורניה; מלי ברוך, ילידת 1973, מתרגמת ספרות ערבית לעברית, "יאלו" הוא הרומן הראשון שתירגמה בשביל הוצאת אנדרלוס; נעמה גרשי, ילידת אשקלון, בת 26, תלמידת תואר שני בפסיכולוגיה באוניברסיטת תל אביב; שי דותן, יליד 1969, חי בירושלים; מחמוד דרוויש חי ברמאללה, אבל את הקשרים איתו ועם כתב העת שבעריכתו "אל כרמל" מנהלת המערכת רק בטלפון, כפקס ובדוא"ל: אסור לו לבוא לכאן ולגנו אסור לנסוע לשם; רן הכהן, יליד 1964, כתב את עבודת הדוקטור שלו על התמודדות חכמת ישראל עם ביקורת המקרא בגרמניה במאה התשע-עשרה; תמר וייס נולדה בשנת תשל"ה, חיה בירושלים, ספרה הראשון, "שטח מת", ראה אור בהוצאת הקיבוץ המאוחד ב־2002; אליאם חירי נולד ב־1948 בביירות, "יאלו" הוא הרומן התשיעי שלו, והוא ראה אור בביירות בשנת 2002, ספרו "באב אלשמס" תורגם לעברית אף הוא בהוצאת אנדרלוס; עלא חליחל, יליד 1974, עורך השבועון "אל־מדינה", הרואה אור בחיפה; שני שיריו של אאוּג'ניו מונטאלה (1896-1981), חתן פרס נובל לספרות לשנת 1975, נכתבו ונדפסו לראשונה ב־1941, באיטליה הפאשיסטית, אבל פורסמו בקובץ, מחוץ לאיטליה, בלוגאנו (שווייץ), יחד עם המוטו שצורף לשיר "הסערה" כביטוי פוליטי; ענת מטר, ילידת 1956, מלמדת בחוג לפילוסופיה באוניברסיטת תל־אביב; מיקה פדובאנו, ילידת 1955, שירתה בנח"ל, מלמדת מוסיקה במילאנו; גרעון פרוינדטל נולד בירושלים בשנת תש"ז, מלמד במכון כהן להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים באוניברסיטת תל־אביב, פירסם לאחרונה מאמרים על הפילוסופיה של שלמה מימון ושל ארנסט קסירר; שני שיריו של אהרן שבתאי, המוקדשים לטלי פחימה, פורסמו עם מעצרה באתר האינטרנט NRG; אסף שור, יליד 1976, מבקר הספרות של "כל העיר", זהו לו פרסומו הספרותי הראשון; המסה של עודד שבטר (יליד בני ברק, תשכ"ח, חי בברלין), היא מסה שנייה בסדרת מסות שבמרכזן המטאפיזיקה של העברית; סיפורו של עוז שלה (יליד ירושלים, 1968, חי בפריז), נכתב בחורף האחרון; נתלי־מזן שפונט, ילידת 1977, לומדת קולנוע בקאמרה אובסקורה.

היו מנויים על מטעם

הבטיחו לעצמכם קבלת הגיליונות בדואר

מטעם

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, כרוזה מקורית ומתורגמת, ובעיקר מסות שאין במה אחרת המדפיסה אותן.

בין היתר תוכלו לקרוא בחוברות מטעם 3 ומטעם 4: דניאל בויארין על יהדות ונצרות, ענת מטר על הקרבן, עודד שכטר על ביאליק, וכן סיפורים מאת איתמר אורלב, לאה איני, פרנציסקה גרסטנברג, יעל נאמן, פרנץ קפקא, אורי שוורץ, קורט שווייטרס; שירים מאת רונן אלטמן קידר, יצחק לאור, ניקאנור פארה, ננו שבתאי ועוד.

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