

מַטְעַם 3

כתב עת לספרות
ומחשבה רדיקלית

ספטמבר 2005

The Ohio State University
Main Library

Jewish Studies Library
Office (324 Main Library)

עורך יצחק לאור **מערכת** עורך וולקשטיין, רות מייזלס,
דפנה רוזנבליט, גיא רון-גלבווע **רכזת מערכת** תום קלנר

תודות רויח אליהו גפני, דליה הגר, לימור חסיד, דני מרץ, דורון כהן, דפני ליסבונה, יעל לרר, תמי ידידיה

על הכריכה: יגור אליזה בבילעין, מנופרינט על דוד גוטסמן, 2005

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

כתובת למשלוח כתבי יד: info@mitaam.co.il
כתובת המערכת: ת.ד. 24105, תל אביב, מיקוד 61240
טלפון: 050-6371 242

תוכן העניינים

הספרות כל-כולה תיחקר (שיר), מגרמנית רונית קראוס	5	ברטולט ברכט
הפריחה (סיפור), מאנגלית יצחק לאור	7	עאידה שאמי
הצבא, העיתונים וההרג הימובן מאליו" בפלסטינים (מסה)	11	אלינה קורן
שבעה שירים	27	הילה להב
SILENCE (סיפור)	31	יעל נאמן
על שירת דוד אבידן (מסה)	37	טל פרנקל אלרואי
מניגיטים (סיפור)	47	יצחק לאור
חרדת זהות (מסה אוטוביוגרפית), מערבית גיא-רון גלבוט	57	חסן ח'דר
שני שירים	69	רונו אלטמן-קידר
"אין אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ" (מסה)	71	אמנון רז-קרוצקי
חיקרו את אהבתי (מסה), מאנגלית רות מייזלס	77	דניאל בויארין
בית גדול מול הים (סיפור)	85	לילך גליל
על שמעון בלס ו"הספרות המזרחית" (מסה)	91	דרור משעני
שני שירים	99	אלישבע גרינבאום
על מרינה צבטייבה (מסה)	101	נעמה גרשי
שלושה שירים, מספרדית טל ניצן	107	ניקנור פארה
על תרבות המוות הישראלית (מסה)	109	ענת מטר
עיונים בחטא, בסבל, בתקווה ובדרך האמיתית (ג'י), מגרמנית רן הכהן	119	פרנץ קפקא

ברטולט ברכט

הספרות כל-כולה תיחקר

למרטיין אנדרסן נקסה

1

אלה אשר יושבים על כסאות זָהב לכתוב
 ישאלו על אלה אשר
 אָרגו להם את הגלימות.
 לא על מחשבות גַעלות
 יחקרו לעמק ספריהם;
 משפט-אגב כלשהו, המאפשר מסקנות
 על יחודימה של אלה אשר אָרגו גלימות
 יקרא בענין – אפשר שמדבר בו באפיון
 של הנודעים באבותינו.

ספריות שלמות
 בהדפסה מהדרת
 יסרקו בחפוש אחר סימנים
 לכה שחותרנים חיו גם במקום בו היה רכוי.
 קריאה שתדלנית של בני אלמות
 תוכיח כי בני תמותה ישבו על גב בני תמותה.
 נגינה מרוממת של מלים תמסור רק
 שלרבים לא היה שם אכל.

2

אָבֿל לְעֵת הַהֵיאָ יְהִלְלוּ
 אֶת אֱלֹהֵי אֲשֶׁר יֵשְׁבוּ עַל קַרְקַע עֵירְמָה לְכַתּוּב
 אֶת אֱלֹהֵי אֲשֶׁר יֵשְׁבוּ בֵּין הַנְּדָפָאִים
 אֶת אֱלֹהֵי אֲשֶׁר יֵשְׁבוּ עִם הַלּוֹחֲמִים.

אֶת אֱלֹהֵי אֲשֶׁר מְסֵרוּ עַל סְבִלוֹת הַנְּדָפָאִים
 אֶת אֱלֹהֵי אֲשֶׁר מְסֵרוּ עַל מַעֲשֵׂי הַלּוֹחֲמִים
 בְּיַד אֱמֹן. בְּאוֹתָהּ שָׁפָה נֶאֱצֶלֶת
 שְׁלִפְנִים שְׂמוּרָה הֵיְתָה
 לְהֶאֱדָרֶת מְלָכִים.

הַדְּרוּחִים עַל הַהֵתְעַלְלִיּוֹת וְהַקּוֹלוֹת הַקּוֹרְאִים
 עוֹד יִשְׂאוּ אֶת טְבִיעוֹת אֶצְבָּעֵם
 שֶׁל הַנְּדָפָאִים. הֲרִי לָהֶם
 נְמִסְרוּ, הֵם אֲשֶׁר
 נִשְׂאוּם תַּחַת חֲלָצְתָם הַמִּינִיעַת
 הָרָה אֲזִיקֵי הַשּׁוֹטְרִים
 אֶל אַחֵיהֶם לְמֵאֲבָק.

כֵּן, עוֹד עֵת תְּבוֹא
 וְעַל אוֹתָם חֲכָמִים יְדִידוֹתִיִּים,
 עַל אוֹתָם זֹעֲמִים אוֹפְטִימִיִּים,
 אֲשֶׁר יֵשְׁבוּ עַל הַקַּרְקַע הַעֵירְמָה לְכַתּוּב,
 מְקַפִּים נְדָפָאִים וְלוֹחֲמִים,
 עֲלֵיהֶם בְּגִלּוֹי יֵאמְרוּ הִלֵּל.

מגֵרמֵנִית רוֹנִית קֵרָאוּס

עאידה שאמי

הפריחה

היא יושבה על כורסתה, ארט־דקו זולה, ותהתה מנין צצה הפריחה הפתאומית. הרופא שלה חושב שזה בגלל התרופה נגד דיכאון שהיא לוקחת. היא חושבת שזה האביב של סאן־פרנסיסקו.

היא כבר לא עוברת על שולחן הכתיבה העשוי זכוכית ומתכת, שחבר נתן לה, הפכה אותו לשולחן סידורים. כמה חשבונות, בחינות של סטודנטים, כמה ספרים משעממים, והמעטפה הקטנה ההיא.

בכל פעם שהיא מביטה במעטפה, רגש קצר של אשמה מכריח אותה להסב את מבטה. עליה להעתיק את תוכן המעטפה ולהחזירה לדודתה בניו יורק, כמו שהבטיחה כבר בינואר.

אבל למה להחזיר? הרי זה תצלום של נישואי הוריה. והפתק הועיר שאביה הניח על סף דלתה של הדודה ב־1981 צמוד אליו. היא רוצה לשמור על העותק המקורי בכתב ידו של האב, שבקושי אפשר עוד לראותו. אותו סיפור ששמעה מאה פעמים. איך אביה, בביקור באתונה, ביקר אצל דודתה, פרידה. מכיוון שלא מצא אותה, החליט לחכות שעה תמימה ליד הדלת. אחר כך השאיר פתק ובו סיפר איך עוברים ושבים חשבו אותו לקבצן ונתנו לו כמה מטבעות.

היא שמעה את הסיפור הזה שוב מדודתה פרידה בניו יורק, אבל זו היתה הפעם הראשונה שראתה את הפתק.

הצליחה לאסוף זיכרונות של בני אדם אחרים על אביה ולארגנם בסדר שעיצבה בדקדקנות. אינה זוכרת הרבה, חוץ מכמה סצינות, כמו יומה הראשון בבית הספר. הוא היה ההורה היחיד שהביא את בתו לכיתה, פנה למורה לצרפתית של כיתה א', באנגלית. הילדה נבוכה וביקשה להסתתר מתחת לאימונית שלה, מודל 1980, אותה קנה לה אביה בנסיעתו לשוודיה. או שמא לכולגריה? אמה אינה זוכרת.

אתמול חלמה שנפגשה במקרה עם טריף. בחלומה נראה טריף מבוגר עוד יותר, שיערו היה ארוך. הוא הציג בפניה את מה שהיה עליה לדעת בגיל עשרים: טריפו, פילוסופיה אנליטית, ומוסיקה הודית קלאסית.

ביוני 1999 הפציצו הישראלים את הפרוור הדרומי של ביירות, שם התגורר. היא זחלה אל פינת חדרה ובכתה בטירוף, משוכנעת שטריף נהרג. יחסיהם באוניברסיטה היו בגדר שערורייה: איך יכול פרופסור למתמטיקה להתאהב בסטודנטית בת עשרים? בחלום ליל אמש תהתה איך היא יכלה להתאהב בו.

עכשיו היא בוגרת יותר ויכולה לקבל החלטות רציונליות. ההחלטה הרציונלית האחרונה שלה היתה לארח זר ברזילאי, אותו פגשה לפני כן במסיבה. הוא חילל את דירתה גבוהת התקרה במשך ארבעה ימים תמימים, בחולצה קרועה וריח רע. היא לא ידעה עליו הרבה וגם לא היה לה אכפת: היא היתה בודדה ומשועממת.

אז הגיע אותו בוקר צובט של חודש פברואר והיא התעוררה לשמע החדשות מביירות: חרירי התפוצץ במכוניתו. "המשפחה שלי גרה ליד האזור שבו התפוצצה המכונית," היא לוחשת המומה. "אה, אז משפחתך חיה בשכונה עשירה," עונה האורח בחיך, שרי לה בו כדי לסלק אותו.

היא נועלת את הדלת אחריו ומבינה כי עכשיו היא לברדה.

כאשר קיבלה את אשרת הכניסה לצורך לימודים, אשרה לחמש שנים, משגרירות ארצות הברית, בקיץ הקודם, חשבה כי זו הזדמנות שלה לצאת מן ההיסטריה הפוסט-מלחמתית של ביירות. מאושרת ארזה את הזיכרונות ועזבה את הארץ אותה שנאה, כדי לטוס לארץ אותה לא אהבה.

חדשות אותו בוקר שלחו אותה בחזרה לביירות של 1987. כל היתר באמת היה צפוי: קולו הרועם של הפיצוץ, הזכוכיות המתנפצות בדירתה הישנה של המשפחה, דירה משנות החמישים, הפאניקה, קווי הטלפון המתים, ההלם, הורים על קסאנקס. חזור.

הדרך היחידה שלה להתמודד עם זה היתה לקדם בברכה את פניו של עוד זר בדירה גבוהת התקרה. הוא היה אמריקאי מעיר קטנה בטקסס, אותה לא הצליחה למצוא אפילו

בגוגל. הדבר האחרון שהיא זוכרת ממנו זה את הלילה בו החליט להשתכר ולהלום על דלתה בארבע לפנות בוקר.

גם זה היה מוכר.

ב־1986 הקיצה לקול מהלומות על הדלת, של כמה חברי מיליציה חמושים ומזוקנים שרצו, כך הבינה, להרוג את אמה. "אתם מחליפים אותי באשה אחרת," הפצירה האם מאחורי הדלת. "בעלי רק עכשיו נהרג, אז לא יכול להיות שאתם מחפשים אותי."

אביה נהרג בבוקר השני למאי, 1986. היא היתה בת שבע ובדיוק בילתה אז את חופשת האביב בכפר של סבה וסבתה. אמה הגיעה וסיפרה לה ולאחיה איך אביהם מת בתאונת אופנוע. אחיה החל לבכות, אבל היא בכתה רק עשר שנים מאוחר יותר. החודשים הבאים היו קשים: סגרו אותה בבית, אמה ישנה וישנה, ופגזים המשיכו לנחות.

כמה חודשים אחרי ההתנקשות בחרירי ישבה בכורסת הארט־דקו הזולה שלה בסאן פרנסיסקו, צופה בטוק־שואו לבנוני על מלחמת האזרחים בארצה. המנחה היה מפורסם בקלישאותיו. אבל זה היה יום השנה למות אביה, והיא כתבה למנחה, כדי שהעולם יידע כי אביה נרצח מתחת הבית, ליד דירתם הישנה, משנות החמישים, שיידע כי עשרת הכדורים נורו בידי שני גברים על אופנוע, וכי אביה מעולם לא רכב על אופנועים. כמה שבועות לאחר מכן קיבלה תשובה מהמנחה:

תודה על מכתבך ותודה על כך שחלקת איתנו את מחשבותייך ואת רגשותייך. אני מעריך את סיפורך והוא באמת נגע לליבי. בחיים יש ups ו־downs, לכן נקווה כי זהו סימן המבשר על קץ המלחמה וכל מה שקשור אליה. החזיקי מעמד ושמרי על קשר.

עכשיו היא יודעת שמותו של אביה הוא חלק מה־ups וה־downs, ושעליה לשמור על קשר. מחר תלך לרופא בקשר לפריחה שלה. הפריחה מתמירה מיום ליום והיא לא יכולה להפסיק לקחת את הכדורים נגד דיכאון.

13.5.2005

מאנגלית יצחק לאור

אלינה קורן

בכוחות משותפים: הצבא, העיתונים וההרג ה'מובן מאליו' בפלסטינים

במאי 2005, בעת שסיימתי גרסה זו של המאמר, פירסם ארגון "אמנסטי" את נתוניו השנתיים. נראה היה כי להפתעתם של מרבית הקוראים היהודים בישראל, נרמטה 2004 כרחוקה מאוד, וכאילו שייכת לעידן אחר. 700 פלסטינים נהרגו ב־2004 בידי צה"ל (כמעט שני הרוגים ליום), 150 מהם היו ילדים, רובם נהרגו "באופן בלתי חוקי" בידי חסר אבחנה, בהפגזות ובהפצצות מן האוויר באזורים אזרחיים, בהוצאות להורג ללא משפט וכתוצאה משימוש מופרז בכוח, "כלשון הארגון. חיים נהרסו, בני אדם הפכו נכים, ילדים צולקו לכל חייהם, בתים ושכונות נחרבו על פי החלטות של דרגים צבאיים ומדיניים. ואולם גם בעת שהתרחשו האירועים עליהם דיווח "אמנסטי", הם היו רחוקים מאוד מתודעת מרבית הציבור היהודי, והתרחשו בתוך שגרה. מה שחשוב לי בתיאור של האירועים, בהם המתים וסבלם של החיים הפכו ל"מובן מאליו", הוא לבחון את האופן שבו נבנה ה"מובן מאליו" הזה בעיתונות, האופן שבו משתפת התקשורת, רחוק מאוד מתיאורה כ"שמאלנית" או "ימנית", ביצירתה של הממשות.

ראד כרמי ומלון "פארק" כמשל

ב־14 בינואר 2002 התנקשו כוחות הביטחון של ישראל בחייו של ראש תנועת הפתח בטול כרם, ראד כרמי. גם ההתנקשות הזאת, כמו קודמותיה, גרמה לשורה שלמה של מעשי נקם טרוריסטיים. הפעם, כנראה בשל היותו של קורבן ההתנקשות רחוק מפעילות צבאית, או בשל היותו איש פתח בכיר, היה גל הנקם אכזרי עוד יותר, ובשיאו בא הפיגוע במלון "פארק" בנתניה, בערב פסח, 27 במארס 2002. גם את ההתנקשות הזאת אפשר

היה לתאר כתגובה של צה"ל על פיגוע שקדם לה (בהתנחלות עמנואל), ובעיקר כפעולת נקם. מכל מקום, כתגובת-נגד לפיגוע במלון פארק, באה ההחרפה הנוראה ביותר: הפלישה לערים הפלסטיניות, הידועה בשמה "חומת מגן". היא לא הביאה יותר הגנה ודירדרה את האינתיפאדה לממדים עוד יותר רצחניים. אף אחד מאמצעי התקשורת בישראל לא העז לקשור את ההתנקשות בראד כרמי לזוועות שבאו בעקבותיה. אף אחד מהם לא עשה זאת בהתנקשויות שקדמו להתנקשות זו, ואף אחד מהם לא הבלית את העובדה, כי מאז התחייב צה"ל לפני אבו מאזן, בתחילת השנה, כלומר בחורף 2005, אחרי שנבחר לנשיא, לחדול ממדיניות ה"חיסולים", שקטה הזירה, וחודש מארס 2005 היה החודש הראשון בו לא נהרגו ישראלים, אחרי שצה"ל נמנע, בפעם הראשונה מאז נובמבר 2000, מלהוציא לפועל את מדיניות ההוצאות להורג שלו.

הגיע הזמן לכתוב על המדיניות הזאת במעין פתיחה לתיאור ביקורתי של האינתיפאדה. לשם כך ראוי להתחיל מהמקום המוכחש ביותר: האם חשבו בצמרת הצבאית והמדינית במשך האינתיפאדה על מספר הקורבנות הישראלים שייגבו בעקבות כל אחד מה"חיסולים"? סביר להניח כי בשלב כלשהו חשבו ואפילו דיברו על "מחיר". הרי ראו את הקשר שהעיתונות התכחשה לו. האם הוטרדו בצמרת מ"המחיר"? לא ברור. נראה כי במערכת הביטחון ידעו שהתגובה ל"חיסולים" תהיה פיגועים, כמו אלו שהתרחשו באמצע שנות התשעים. נראה גם כי מדיניות ה"חיסולים" היתה פרי של תכנון מוקדם כזה, עוד בטרם החלה האינתיפאדה. והעיקר: מדיניות ה"חיסולים" היא שדחפה, מאז נובמבר 2000, את האינתיפאדה למה שהיתה: למרחץ דמים. למרות זאת, מעולם לא נבחנה המדיניות הזאת כמכניזם המרכזי של האינתיפאדה. הוויכוח המוסרי, או המשפטי, נקלע במקרה הטוב למבוי סתום. שלטון, כל שלטון, יכול לגייס לעצמו משפטים ואנשי רוח, היכולים להגן על כל מעשה נבלה, בחסות "ההגנה על החיים". אבל מדיניות ה"חיסולים" הפקירה לא רק את חייהם של המוני פלסטינים חסרי מגן לתקיפות מן האוויר או מן היבשה, באישון לילה, או בחצי היום, היא אף הפקירה לפיגועי נקם את הישראלים, ובעיקר את פשוטי העם, הנוסעים עדיין באוטובוסים והולכים לקניות בשווקים.

דווקא הניסיון של ראשי מערכת הביטחון להציג את ה"חיסולים" כתגובה לפיגועים מחשירה אותם, משום שלמעט פיגוע טרור בשוק בירושלים בתחילת נובמבר 2000, לא היו פיגועי התאבדות בתוך ישראל עד מארס 2001, כלומר חמישה חודשים אחרי ה"חיסול" הראשון.

הפחד מפני גל הטרור שהחל במארס 2001 היה מרכיב חשוב ביכולתה של האליטה

הצבאית לחצות עוד ועוד קווים אדומים, כדי לגייס תמיכה ציבורית, ולשכנע את הציבור בנחיצותם של אמצעים ופעולות "יוצאי דופן", כדי "לעקור מן השורש" את הטרור ולפגוע "אחת ולתמיד" ב"תשתית הטרור". הסיקור הסנסציוני של פיגועי הטרור, העיסוק בישראלים כקורבנות, וההתעלמות מממדי האסון שאנו ממיטים על הפלסטינים תרמו להגברת הפחד ולהצגת הטרור הפלסטיני כאיום אסטרטגי וקיומי על מדינת ישראל, איום חסר שחר. במלים אחרות, לאופן שבו דיווחה העיתונות על האינתיפאדה מתחילתה היה חלק חשוב בהקהיית הרגישות הישראלית ובנירמול הדיווחים על הרג הפלסטינים, נקודת הראות שקיבלו כל העיתונים היתה זו של הצבא, ולענייננו – העיתונות איפשרה להעניק משמעות של "מובן מאליו" לפרקטיקות צבאיות חוץ-חוקיות ולבסס אותן בתוך השיח הפוליטי בישראל.

הצבא והעיתון

כשפרצה ההתקוממות הפלסטינית, בסוף ספטמבר 2000, התפאר שאול מופז, מי שהיה אז הרמטכ"ל, כי זה"ל העריך מראש שזו אכן תפרוץ, ואף התכוון לקראתה. ואמנם, היו סימנים רבים לכך שזה"ל ציפה לאי השקט הזה כדי להופכו למלחמת מיגור. הדמויות שעמדו בראש מערכת הביטחון ובראשות הממשלה היו כולן מסויגות מהעצמאות הפלסטינית שבררך. ואולם, בניגוד למה שעלה מדברי הגנרלים, נראה כי העיתונות העדיפה לקבל את המרי ההמוני בשטחים בסתיו 2000 כ"הפתעה", או כחלק ה"מאכזב" של הסיפור על התנהגות הפלסטינים. ההסבר, שדוברים רשמיים עשו בו שימוש בתוך ישראל, כמו גם בתדרוכים כלפי חוץ, נשען על ההערכה המודיעינית לפיה ערפאת "איננו פרטנר לשלום", הערכה שתאמה להפליא את כישלון פיסגת קמפ־דייוויד ביולי 2000. עד מהרה נוסחה הגרסה "של כולם": ראש הממשלה אהוד ברק הציע ליאסר ערפאת "פשרה היסטורית" לסיום הסכסוך מקץ שבע שנות הסכמי אוסלו, ואילו ערפאת דחה את ההצעות הנדיבות. על פי התיאור הזה, ערפאת, שלא התכוון להגיע להסדר עם ישראל, תיכנן את כישלון הדיפלומטיה כדי להצדיק את המשך השימוש באלימות, במטרה להביא לחיסולה של ישראל. הוא יזם את גל המהומות, הוציא את ההמונים הפלסטיניים אל הרחובות ואחר כך הפעיל את ארגוני הטרור. הנרטיב הזה השתלב היטב והתפתח במקביל להיערכות הצבא, שלא הופתע והתכוון לעימות. יתר על כן, בצה"ל לא נערכו להתמודד עם פרץ קצר של אלימות, ואף לא להביא לסיום מהיר של ההתפרצות. זה"ל התכוון למלחמה וחתר לקראת ההודמנות להשיג הכרעה צבאית של הפלסטינים. מרחק של חמש שנים אפשר לומר כי על פי האירועים של חודשי האינתיפאדה

הראשונים, צה"ל היבנה מלחמה נגד הפלסטינים וייצר משמעויות שהצדיקו מלחמה זו. על פי הגרסה של ממשלת ישראל, שנעזרה באנשי רוח של השמאל הציוני, לא היה קשר בין התסיסה בשטחים לכיבוש והתנאים שקדמו להתפרצותן של המהומות. מאמץ ההסברה הזה נשא פרי, בייחוד אחרי התקפות הטרור בארצות הברית בספטמבר 2001. חלק ניכר מדעת הקהל במערב פירש את פרוץ ההתקוממות בסתיו 2000, ואת תיאור האירועים שבאו לאחר מכן, כעדות לכך שהפלסטינים "אינם בשלים לשלום". הדימוי הקולוניאלי של "חוסר בשלות" ושל דבקות הילידים באלימות חזר בהתבטאויות של סנגורי המדיניות הישראלית. השינויים שעברה האינתיפאדה, ההחרפה באלימות, ועצם המעבר מהתנגדות עממית, בעיקר של הפגנות המוניות, למאבק מזוין וטרור, לא זכו להתייחסות רצינית בעיתונות הישראלית. צה"ל זכה בגיבוי מלא לכל התנהלותו בשטחים הכבושים. הוא קיבל רשות ללכות את האש, להכות בפלסטינים כדי להכניעם וכדי שישלימו עם עליונותה של ישראל ויקבלו את פתרון הסכסוך שהיא מכתיבה. משום כך הגדיר הצבא מתחילה את האינתיפאדה כמלחמה, וכבר בתחילת האירועים העביר לשטחים הכבושים כוחות גדולים של חטיבות חי"ר ושריון, השתמש בתחמושת חיה נגד מפגינים ובירי טנקים נגד בתי מגורים, והפעיל מסוקים ומטוסי קרב נגד מפגינים, בתי מגורים, בתי ספר, בקתות, מטעים. האש לא כוונה נגד מחנות צבא, יעדים מבוצרים, טורי שריון וכו'. לכן נורו בימים הראשונים של האינתיפאדה מיליון כדורים. דווקא בגלל כוחה הגדול של העיתונות בארץ, חשוב לדבר גם על חלקה בקבלת ההגדרות השלטוניות. היסטוריונים יבדקו יום אחד את המסמכים הסודיים של תוכניות המגירה, שכללו בלי ספק את מדיניות ה"חיסולים". לנו, בכתיבת ההיסטוריה בהווה, לא נותר אלא לעקוב אחר האופן שבו הוגדרה רעת הקהל ברוח התוכניות הללו. חשוב לבחון את הדרך שבה התנהגה העיתונות באמצעות פריזמה כפולה: הדיווח על "מדיניות החיסולים", שהחלה בנובמבר 2000 והתרחבה מאוד בשנת 2004, אלא שאז הפכה כבר לכליך שגרתית עד שאיש לא נתן עליה את הדעת; ומצד שני, האופן שבו דווח (ובעיקר לא דווח) ההרג בקרב הפלסטינים. שני הנושאים הללו מצטרפים בעצם לסיפור הנורא של השנים האחרונות. צבא ענק, מהחזקים בעולם, עושה בשטחים כבושים חסרי מגן ככתוך שלו: מפר חוקים ואמנות בינלאומיים, רומס זכויות אדם בסיסיות, הורס חבלי ארץ, ומטיל מצור בן חודשים על ערים צמאות. מאידך גיסא, הפלסטינים הנהרגים בידי הצבא הפכו לאויבים זדוניים, שעצם הריגתם מהווה, בדרך כלל, הוכחה להיותם בני מוות, כדין.

דווקא על רקע ההיכרות שלנו עם סבלנו, הסבל הישראלי, ראוי לזכור את הפרופורציות של האכידות בחודשיים הראשונים לאינתיפאדה, גם בתור דוגמה, וגם

בתור אפשרות לבחון את התנהגות העיתונות הכתובה באותם חודשים כתחילה של תהליך. למן תחילת האינתיפאדה ועד סוף נובמבר 2000, נהרגו 228 פלסטינים מירי של כוחות הביטחון ושל אזרחים ישראלים, בעיקר מתנחלים. בצד הישראלי נהרגו 33 ישראלים, מחציתם חיילים, תשעים אחוז מהם בשטחים עצמם. כדי להבין את מידת הידרדרותה של האינתיפאדה, יש לזכור כי עד סוף יוני 2004, התקופה בה השתולל ציד האדם בשטחים, נהרגו 2,726 פלסטינים מאש ישראלית – של אנשי כוחות הביטחון ומתנחלים – כעשרים אחוז מהם קטינים. אלפים רבים נפצעו מאש חיה, וחלק ניכר הפכו נכים. בתקופה המקבילה, כלומר עד סוף יוני 2004, נהרגו 897 ישראלים בתחומי ישראל ובשטחים. שני העיתונים הגדולים, "מעריב" ו"ידיעות אחרונות", גילו עניין מועט בהרוגים הפלסטינים. הרג הישראלים תפס, בשלושת העיתונים, מקום נרחב, ובשני הטבלואידים גבלו תיאורי המוות, השכול והדם בפורנוגרפיה עיתונאית.

ה"חיסולים" הראשונים

ב־9 בנובמבר 2000 פתחה ישראל במדיניות של התנקשויות בפעילים פלסטינים, שנראו לה כסיכון ביטחוני. המדיניות זכתה עד מהרה לכינוי "מדיניות החיסולים". ראשון המוצאים להורג בלא משפט היה חוסיין עביאת, פעיל פתח בבית לחם, תושב הכפר תעאמרה. הוא הוצא להורג באמצעות טיל שירה מסוק לעבר מכוניתו. שתי נשים בנות 52 שניצבו על המדרכה הסמוכה למקום ה"חיסול" נהרגו אף הן. כמה עוברי אורח נפצעו. במשך שנה, עד נובמבר 2001, התנקשו כוחות הביטחון של ישראל בחייהם של 46 פלסטינים, ועד סוף יוני 2004 לפחות 149 פלסטינים הוצאו להורג, 90 מהם באמצעות חיל האוויר ו־59 באמצעות כוחות שפעלו מן הקרקע. במהלך "חיסולים" אלו נהרגו עוד כמאה פלסטינים, תשעים מהם קטינים. המדיניות הולידה, כאמור, מעשי נקם ופעולות טרור אכזריות נגד ישראלים, כמו גם התקפות גמול אכזריות של צה"ל נגד הפלסטינים. בדיווחיהם, שני הטבלואידים ו"הארץ" קיבלו לחלוטין את הנרטיב לפיו ה"חיסולים" היו "סיכולים ממוקדים" של מעשי טרור.

הבה נחזור אל הזירה ההיא, כדי לראות איך נבנתה כ"נורמלית" כמה חודשים מאוחר יותר: ב־10.11.2000, יום אחרי "חיסולו" של עביאת, הקדיש "ידיעות אחרונות" את מרבית העמוד הראשון שלו – וכן את העמודים 4 ו־5 – לדיווח על "ההתנקשות הראשונה". משהו אמר להם כי זוהי ראשיתה של מדיניות, אחרת מדוע דיווחו בהרחבה כזאת על הרג פלסטיני? היה זה עיתון יום ששי, והכותרת הענקית הופיעה באותיות

לבנות על רקע ארום: "חוסל בכיר בפתח". כותרת המשנה סיפרה כבר את "כל הסיפור", גם היא באותיות גדולות מאוד –

הפעולה: במבצע מדויק של השב"כ וחיל האוויר נורו אתמול שני טילים על מכוניתו של חוסיין עביאת, ממפקדי התנזים. * הוא נהרג במקום, סגנו נפצע ושתי עובדות אורח נהרגו גם הן. * האיוב: אנשי הפתח מבטיחים נקמה: 'אנחנו דורשים את ראשו של שאול מופו. נסלים את האינתיפאדה'. * הרמטכ"ל: 'יידע כל מי שינסה לפגוע בנו, שהוא לא יימלט'.

במרכז העמוד הראשי, לצד סיפור כותרת המשנה, מובא תצלום גדול של עביאת כפוזת מצ'ואיסיטית, כשהוא מניף מקלעון. בכיתוב מתחת לתצלום נאמר: "אחראי אישית לשורה ארוכה של פיגועי ירי נגד מטרות צבאיות ואזרחיות, כולל ירי על שכונת גילה". בעמודים 4 ו-5 של הפורמאט המוגדל יש חזרה על מסגרת הדיווח. הכותרות, כותרות המשנה, הדיווח החדשותי, התצלומים והפרשנות של הכתב הצבאי שבים ומבליטים את מידת אחריותו של חוסיין עביאת להרג ישראלים, ואת מידת הדיוק של פעולת ההתנקשות. שתי ההבלטות מעניקות להתנקשות ממד של לגיטימיות ותומכות ברצינות הפעולה של צה"ל, לפיו ידה הארוכה של ישראל תגיע לכל מי שפוגע ביהודים. מצד שני מובטח לנו כי אין כאן מקריות, טעות, או שרירות לב: האיש, שהרג בעבר והתכוון להרוג בעתיד ישראלים נוספים, שילם בחייו. זו התבנית המנרמלת שאף אחד מהדיווחים לא ביקש לערער עליה.

בכל אותו גיליון בלט בסיפור הממד של ה"דיוק והצדק": בדיוק כאשר יצא עביאת לביצוע פעולת טרור, זוהי "בוודאות", ולא זו בלבד, אלא שההתנקשות בחייו היתה שיא של פעילות מודיעינית ממושכת ומדויקת, שהניבה תוצאות, ומשום כך גם היתה מוסרית. יתר על כן, צה"ל כבר לא יכול היה להבליג, כלומר לפני כן עוד הבליג. מאמר פרשנות, פרי עטו של הכתב הצבאי של העיתון, רוני שקד, העלה על נס את ההתנקשות ועמד על מעלותיה: "לא עוד פעולות נגד מטרות סתמיות, אלא פעולה נגד מטרה מסומנת, שנועדה לפגוע ישירות במחוללי הטרור [...] פגיעה ממוקדת, כירורגית, חכמה [...] הפוגעת רק במבצעי הטרור ולא באוכלוסיה הרחבה". מתחת לתמונתו של עביאת המניף אל על את המקלעון, שהופיעה כבר בעמוד הראשון, נזכרו בכותרות המשנה של עמוד 5 שמותיהם של שלושה חיילים, שהאחריות להריגתם יוחסה לעביאת. עד אותו פרסום, ההרג לא יוחס דווקא לעביאת. למן הרגע שבו הוצא להורג, הוא הפך לאחראי אישית למותם של החיילים. קשה כמובן לדעת מהדיווח אם עביאת הרג בעצמו את החיילים, או שמעצם היותו "בכיר בתנזים" יוחסה לו האחריות להריגתם בגזרה בה היה

"בכיר". העמימות לא היתה מקרית והשימוש בסוג זה של הטלת אחריות הלך והפך בחודשים הבאים לרפוס קבוע.

הכותרת הראשית ב"מעריב", באמצע העמוד הראשון, ניסחה את הדרמה כך: "צה"ל: נמשיך בחיסולים; התנזים: ננקום ברמטכ"ל". גם "מעריב" קיבל את ההיגיון של מדיניות "צה"ל, וציטט בהבלטה, בכותרת בעמוד 3, את דברי הרמטכ"ל: "כל מי שעל ידיו דם של חיילי צה"ל ואזרחי מדינת ישראל – נפעל נגדו בכל זמן ובכל מצב". באותו עמוד, לצד כותרת ענק "חיסול מהאוויר", התפרסם אותו תצלום של עביאת (עדות למקור התצלום: "צה"ל, כמובן, שדובריו הם המקור היחיד לכל הכרוניקה שעסקה ב"חיסול", וכמובן בעברו של ה"מחוסל"), ומתחת לו תצלומי ראש של שלושה חיילים, אשר הריגתם יוחסה עכשיו אף היא לעביאת. בכיתוב נאמר: "המחבל ושלושת קורבנותיו". "מעריב" טרח כבר ב"חיסול" הראשון להצניע את הדיווח על הריגת שתי הנשים שעמדו סמוך למקום התקיפה, ואת פציעתם של ארבעה אנשים נוספים. המידע הזה לא הופיע בעמוד הראשון, והובא "מפי מקורות פלסטינים" (כלומר, זכה להורדה בדרגת האמינות; בניגוד לאינפורמציה שמספק הצבא, שהתקבלה תמיד כאמת אובייקטיבית). הוא נבלע בעמוד 3, אי שם בתוך הידיעה, ללא ציון כלשהו בכותרת, גם לא בכותרת המשנה. יתר על כן, למידע מוצנע זה צורפה, בגוף הידיעה, תגובתו של אלוף פיקוד המרכז, שתחת פיקודו בוצעה ההתנקשות: "לצה"ל לא ידוע על פגיעה באזרחים". כאן טרחו העורכים הרבה יותר מב"ידיעות אחרונות" על ארגון הממשות, נמנעו ממתן כותרת, וגם טרחו להביא את תגובתו השקרית של אלוף פיקוד המרכז. למותר לציין כי לעיתון יש דרכים רבות כדי לברר אם טענה היא אמיתית או שקרית. אבל העיתון התאמץ להסוותה. היא הפכה לזניחה.

מכאן ואילך, ברמות משתנות של אופוריה, על פי הידיעות האחרות שהגיעו לעיתון באותו יום, או על פי דרגתו של היעד בהיררכיה הפלסטינית, זה היה הרפוס הקבוע של דיווח על כל מקרי ההתנקשות, בעיקר ב"ידיעות אחרונות" וב"מעריב". התרת הדם הפכה לחלק מסיפור הצלחה, מושא להזדהות, הטפה לרצח.

כאמור, אילו היה עביאת "סתם פלסטיני", לא היו העיתונים מקדישים שטח רחב כל-כך לדיווח על הפגיעה בו. הרי עד יום ההתנקשות, עשרות פלסטינים נהרגו ב"הפרות סדר", "התנגשויות", "חילופי אש", ומירי של צלפים לעבר "חשודים", ובכל זאת איש מהם לא קיבל מקום מכובד כזה כמו עביאת. עכשיו הפך הפלסטיני המת מאלמוני לטרוריסט. הדגשה רועמת כזאת, שזכתה לכיסוי רחב כליכך אודות "מקומו של עביאת"

כדמות מרכזית בהיררכיה של "הטרור הפלסטיני", רמזה לעבר משהו אחר, שהעיתונים לא ציינו כלל: צה"ל החליט להסלים את הסכסוך. הדיווחים הדרמטיים מנובמבר 2000 כללו את ההכרה של הפיקוד הצבאי בכך שההסלמה כבר החלה, ואף נלקחה בחשבון. תגובתו של שאול מופז בכותרת מעידה על כך. יתר על כן: עצם ציטוט הפלסטינים כמבטיחים נקמה, והדגשת האיום הזה בכותרת בולטת בעמוד הראשון של הטבלואיד, מוכיחה כי מי שהזין את העיתון ב"דרמה" הגדולה, הדרמה שהפכה את המת הפלסטיני, תוך 40 ימי אינתיפאדה, מאלמוני לרוצח צמא דם, אותו גורם שהזין את העיתון במידע זה, גם הניח שתבוא הסלמה בסכסוך, הרבה לפני שהחל גל הפיגועים הגדול.

הנה כך התרחש הנרמול של המדיניות: עד סוף דצמבר 2000, כחודשיים אחרי תחילת האינתיפאדה, ועוד לפני גל הפיגועים הגדול בתוך ישראל, עברו הדיווחים על ההתנקשויות נורמליזציה, כלומר תפסו אותו כחלק מהיומיום, והפכו ללקוניים ושגרתיים. למשל, ב"דיעות אחרונות", כבר ב-15.12.2000, מדווחת כותרת המשנה בעמוד 4: "אתמול חוסל האני אבר-באכר, מבכירי הזרוע הצבאית של החמאס * מדובר בחיסול השמיני של טרוריסטים פלשתינים מאז תחילת נובמבר". ב"הארץ", יום לפני כן, דיווחה הכותרת בראש עמוד 8 (עמוד פנימי, שולי): "צה"ל הרג בחברון עוד אסיר חמאס שהרשות שיחררה". במקום שבו התרחשו ה"חיסולים" הללו גאו הזעם ותחושות האינ-אונים. בעזרתן הצליח צה"ל להסלים את הסכסוך, כדי "להביא להכרעה".

עוד חלקים של הסיפור

במקום זה עולה בדרך כלל הטענה של מומחי התקשורת המטיחים במבקר: 'מי שמבין מה זה ניוז יודע שאחרי חודש וחצי חיסול כבר איננו סיפור'. האם פיגוע מפסיק להיות 'ניוז'? לא. ובכן, ה'ניוז' איננו בגדר תכונה טבעית של אירוע. מישהו, או משהו, מגדיר את הערך החדשותי של האירועים. הנה מאפיינים אחרים של הסיפור.

אף שה"חיסולים" בוצעו בכוונה תחילה, כפי שנרמז בחלק מהדיווחים, על פי רשימה שהוכנה מראש, ולמרות העובדה שהם דרשו תכנון מוקדם, אפשר היה לזהות תבנית ברורה של נרטיב, בעיקר מרגע בו השתלבו ה"חיסולים" והפיגועים בשרשרת דמים שעל הגורמים לה הכריעו העיתונים ביחד עם הצבא: "הם התחילו", כלומר הפלסטינים. על פי הנרטיב הזה, רוב ההתנקשויות בוצעו באותו יום, או למחרת פיגוע בו נהרגו ישראלים. המשקל העצום שניתן לכיסוי הפיגועים ותוצאותיהם איפשר את ההצגה של

ה"חיסולים" כתשובה לפיגועים. למשל, ב־11.6.03, למחרת ניסיון ההתנקשות בעבר אל עזיז רנטיסי, התפוצץ מתאבד של החמאס באוטובוס במרכז ירושלים. 16 אנשים נהרגו בפיגוע, ו־135 נפצעו, מהם 10 באורח קשה. כחצי שעה לאחר מכן, ירו מסוקי צה"ל טילים לעבר מכונית שבה נסעו שני פעילי החמאס טיטו מסעוד וסוהיל אבר נאחל, והרגו אותם. ביחד עימם נהרגו עוד שישה עוברי אורח. למרות שצה"ל הבהיר כי מי ש"חוסלו" היו מבוקשים מזה זמן רב, ושמים נכלל כבר חודשים ארוכים ברשימת החיסולים של ישראל, ההוצאה לפועל של ההתנקשות אחרי הפיגוע בירושלים היתה "נוחה" לצה"ל ותאמה את מדיניותו, לפיה לכל פיגוע יש מחיר. אין צורך להוסיף כי מבנה העמורים בעיתון והריווח עצמו שירתו לגמרי את הסיפור הזה. למקרא העיתונים, בעיקר הטבלואידים, נרמה היה לפעמים כי ככל שמרחץ הדמים כבד יותר, ככל שסימני השאלה מתרבים, כך טורחים העיתונים לכסות על השאלות שמעוררת מדיניות הצבא. איש מהדרג הצבאי או המדיני לא נדרש להשיב על השאלות הללו: את מי אתם מקריבים, כשאתם יוצאים לעוד "חיסול"?

ההתנקשות בשייח אחמד יאסין ובשבעה בני אדם נוספים התבצעה כשבוע אחרי פיגוע טרור בנמל אשדוד, בו נהרגו 10 ישראלים. האירוע הזה יכול להרגים טוב יותר את החלק שמילאה העיתונות הכתובה בבניית המציאות גם באמצעות התעלמות מחלקים ממנה. מתחילת מארס ועד הפיגוע בנמל אשדוד ב־14.3.04 הרג צה"ל 36 פלסטינים בפעולות שונות, לפחות תשעה מהם אזרחים (האם היה הפיגוע בנמל מעשה גמול על ההריגה המסיבית הזאת? האם יכלו העיתונים לבנות סיפור כזה?) אחרי הפיגוע באשדוד ועד הריגתו של השייח יאסין ב־22.3.04, התנקשה ישראל בשני אנשי ג'יהאד אסלאמי ברצועה, 12 פלסטינים נהרגו בפעולות צה"ל ברפיח ובעבסאן (שניים מהם אזרחים), ילדה נהרגה בחאן יונס, וגבר חמוש נהרג במחנה הפליטים בלאטה ליד שכם. אבל האופן שבו הוצגה ההתנקשות בחיי השייח יאסין הפך את הפיגוע בנמל אשדוד למניע. העיתונים כולם השתמשו אז בביטוי שהצבא, ככל הנראה, המציא: "מגה פיגוע", וידעו לספר כי מערכת הביטחון החליטה להתייחס אל הפיגוע בנמל אשדוד כאל מגה-פיגוע.

מאזן ההרוגים חשוב גם להבנת עוד ממד במשמעויות שהוענקו לפעולות ההתנקשות: אחרי תמונות זוועה מזירות פיגוע ודיווחים מלוויות וציטוטים של המשפחות השכולות, נראו ההתנקשויות "מאופקות", צודקות, מעין כירורגיה עדינה. מהי הריגה של איש אחד לעומת טבח של עשרה פועלי נמל? כל עשרות המתים הפלסטינים מסביב, להוציא את "הסיכול הממוקד", נמחקו בשיטתיות מהכותרות, ובטבלואידים גם מגוף הדיעה.

ההרג המובן מאליו

מקץ ארבע שנים הפכה מדיניות ה"חיסולים" לחלק מן המובן־מאליו, למרות שלאורך השנים חל סחף בהגדרת היעדים הלגיטימיים ל"חיסול" וחלה הרחבה משמעותית של המדיניות. המדיניות קיבלה גם גושפנקא משפטית כשבית המשפט העליון, בשבתו כבג"ץ, דחה שתי עתירות בדבר אי חוקיותם של ה"חיסולים". פרופסור אחד באוניברסיטה העניק גם הכשר "פילוסופי" למדיניות, וחזר והתראיין על הבסיס המוסרי שלה. ספק אם אפשר היה להגיע למצב כזה, אלמלא האופן שבו קיבלה העיתונות, ללא עוררין, את מדיניות זה"ל. על הרקע הזה צריך גם לקרוא את האימים "לחסל את ערפאת", שהפכו לריטואל בעיתונות הישראלית ונשמעו דרך קבע מפי שרים ודוברים רשמיים. הבריונות המילולית הזאת היתה לחלק בלתי נפרד מהתנהגותה של העיתונות ומדיניות זה"ל.

העיתונות, שלא עוררה דיון ציבורי כאשר החלה ישראל להרוג פלסטינים במסגרת פעולות של "סיכול ממוקד", לא התריעה כאשר במהלך הפעולות האלה נהרגו אזרחים רבים, ועברה לסדר היום כאשר זה"ל עבר מפגיעה ב"פצצות מתקתקות" לפעולות תגמול ונקמה על פיגועי טרור, ולמדיניות של פגיעה שיטתית בפעילים פלסטינים בכל הדרגים. בניגוד למצב ששרר בחודשים הראשונים של האינתיפאדה, אין היום בית או כפר פלסטיני הנמצא מחוץ להישג ידו של זה"ל. בעזרת עליונות טכנולוגית, מסוקים, מפציצים, יחידות "מסתערבים", חטיבות חי"ר ויחידות מיוחדות אחרות, כוחות הביטחון הישראלים עשו ועושים בשטחי הפלסטינים כשלהם. למרות שבמרבית המקרים זה"ל פגע בפלסטינים בעומק השטחים, על פי העיתונות הם המשיכו להיהרג "בדרכם לפיגוע בישראל".

הצייד של קיץ 2004

קיץ 2004 אמור היה להירשם בתודעה כקיץ של ציד אדם. תחת זאת הוא נזכר כקיץ ככל הקייצים. בקיץ ההוא, מקץ שלוש וחצי שנות "חיסולים", די היה בצירוף "חוסל פעיל חמאס בכיר" או "מבוקש מספר 1" או "ראש הזרוע הצבאית", כדי להפוך את ההרג ל"סיפור הצלחה צבאי", בלי כותרת מרעישה אבל גם בלי אף שאלה על איך זה שיש כלי־כך הרבה בכירים. בקיץ 2004 קראנו חדשות לבקרים את הדיווחים הלקוניים על "חיסול ראשי הזרועות הצבאיות בשכם", כאילו מדובר בגוף מפלצתי, אשר ככל שכורתים את אבריו הוא מצמיח זרועות וראשים חדשים.

בריווח על ההתנקשות בחייו של מפקד הפתח במחנה הפליטים בלאטה, ציין "הארץ", כי גורמי הביטחון מייחסים לקורבן אחריות לכל ניסיונות הפיגוע שיצאו מטעם התנזים בשכם במשך החודשים שקדמו להריגתו. עוד נאמר ש"לדברי גורמי הביטחון, העובדה, כי לא הצליח להרוג ישראלים, אינה מעידה על כישוריו החבלניים. לדבריהם, מדובר בפעיל טרור מוכשר וחדור מוטיבציה, שניסה להוציא עוד ועוד פיגועים קטלניים לעורף מדינת ישראל" ("הארץ", 15.6.04, עמוד פנימי). מקץ שלוש וחצי שנות רישיון להרג די היה לדווח על הודעת צה"ל, גם אם זו קשרה את האדם ש"חוסל" לטרור באופן מעורפל בלבד. אוירת שיתוף הפעולה בין העיתוננים לצבא לא הייבה הקפדה יתרה על נוהלי עבודה עיתונאית ובירור של העובדות הקונקרטיות. מה שאמנסטי מדרוח עכשו על אותה שנה באמת יכול להפתיע את קורא העיתוננים ב־2005: הוא לא שמע על שרשראות המעשים הללו, המוגדרים כפשעי מלחמה ופשעים נגד האנושות.

הילדים

מסיבות אידיאולוגיות, כמו גם משיקולי רייטינג, ספגו הטבלואידים באופן נלהב ושוקק יותר את "נרטיב התגובה" של צה"ל ואף התגייסו באופן ברור למלחמתו בטרור. עם השנים ועם הדם, שקיבל צבע רועש ובנאלי, הגיעו שני העיתוננים לשיאים גרוטסקיים. "ידיעות אחרונות" דיווח, למשל, בכותרת ראשית, ב־12.1.03, בלא אירוניה, בלא מרכאות, בלא לערער על אמינות הכותרת, ובאותיות ענק: "נלכד מחבל בן 8". בכותרת קטנה יותר מעל תמונתו של הילד הפצוע נכתב: "מבצע הפיגוע: תלמיד כיתה ג'". ב"מעריב", באותו יום, דיווחה הכותרת בעמוד 15: "צמד המחבלים: ילדים בני 8 ו־13". מה היה הסיפור? שני ילדים מרצועת עזה חדרו להתנחלות נצרים, נורו ונתפסו. זיהוי הילדים כטרוריסטים לא רק העצים את "חוסר הרציונליות" של האויב ואת אכזריותו – לשלוח ילדים קטנים למלחמה בהתנחלויות – אלא אף צייר את קשיי המלחמה של צה"ל: עליו למצוא תשובה לאויב חסר מצפון, השולח את ילדיו הקטנים כדי לנצל את רחמנות הצבא.

ב־26.7.04, הופיע בעמוד הראשון של "ידיעות אחרונות" תצלום תקריב ובו פניו של ילד ישראלי על אלונקה. הכותרת מעל התצלום דיווחה: "טיל במתנ"ס" ובכיתוב שמתחתיו: "6 ילדים נפצעו, אחד מהם קשה, כשטיל שירו פלשתינים פגע במתנ"ס בנווה דקלים". בעמודים 4 ו־5, כותרת ברוחב של עמוד וחצי דיווחה: "טיל נגד ילדים", ומתחתיה נראתה תמונה גדולה של הילד מעמוד השער כשהוא שוכב בתוך אמבולנס.

בידיעה הובאו עוד פרטים על "הפיגוע בנווה דקלים", שאירע בשעות הערב, והובאו בה ציטוטים מפי אחד הילדים שנפצעו מירי הטילים, על האימה שעברו הוא וחבריו. בתחתית הידיעה נזכר במשפט אחד כי צה"ל השיב אש לעבר המקום ממנו נורה הטיל וכי הפלסטינים דיווחו כי מהירי נפצעו ארבעה ילדים באורח קל. ואולם, לא היה בידיעה שום איזכור לכך שירי הטילים על ההתנחלות התבצע לאחר שצה"ל תקף בניין מגורים בשכונת זייתון בעזה בשעות הצהריים, בניסיון להתנקש בחייו של פעיל חמאס. חלק מהמידע הזה מופיע בתיבה קטנה, מתחת לדיווח על ירי הטילים על ההתנחלות, בידיעה המדווחת על "הצלחה נוספת בלוחמה בטרור", ואשר כותרתה: "חמישה מבוקשים חוסלו בטול-כרם". שני המשפטים האחרונים בידיעה הזכירו את האירוע, שנמחק מסיקור הידיעה על הירי לעבר ההתנחלות ברצועת עזה והוצמד לסיפור על הפעולה בטול-כרם, במרחק עשרות רבות של קילומטרים משם: "ואילו בשכונת זייתון שבעזה נפצעו בצהריים ארבעה פלשתינים מפגיעת טיל שנורה ממסוק לעבר בניין. הפלשתינים טענו כי הבניין היה ריק, אך בצה"ל קבעו שפעלה בו מעברת נשק של החמאס". כאן ניכרת יד מכוונת, מצנזרת, צובעת, בונה ממשות.

בשום פנים ואופן אין זו "עיתונאות גרועה". רק מנקודת ראות ליברלית, לפיה העיתון מחויב לאמת ה"אובייקטיבית", אמת המתגלה לכתבים בשטח, ולא בתדרוך מטעם הצבא, אפשר להניח כי מדובר ב"עיתונאות גרועה". לא זה האופן בו יש לקרוא את התנהגות הטבלואידים: חריצות גדולה הושקעה בפורנוגרפיה הזאת, בתקריבי ילדים פצועים, בהתקת שורות שלמות מידיעה אחת לידיעה אחרת, במחיקתן מהמקום הרלוונטי והצמדתן למקום ה"לא נכון". העיתון התנועע באופן אלגנטי בין שני סיפורים שאסור היה לערבב ביניהם: הסיבה (סיפור אחד, הטרור הפלסטיני) והמסובב (סיפור שני, תגובת צה"ל טהור הנשק). כל האירועים המדווחים בטבלואידים התבארו בתוך גרטיב קבוע ובלתי־משתנה. בנרטיב זה, בוטלה חשיבותם של סדרי הזמנים של האירועים. ההתייחסות להרוגים פלסטינים הופיעה רק אחרי הדיווחים על פגיעה בישראלים, במסגרת הדיווח על תגובת צה"ל ו"מלחמתו בטרור".

הטבלואידים התרכו, כאמור, בקורבנות הישראלים גם כאשר פלסטינים היו קורבנות הפעילות של צה"ל. כך, למשל, נבנו הדיווחים על פעולות הרג יזומות של צה"ל כ"סיפורים אישיים" של סגירת חשבון, גמול צודק שהתעכב. ב"דיעות אחרונות", ב-30.7.04, תוארה פעולת ההתנקשות בחייו של אברסיטה ושומר ראשו ברפיח מירי טילים ממסוק, כ"סגירת מעגל, שמשלבת שמחה, עצב והתרגשות גם יחד". הנה כך רעשה המלודרמה: בשעה שבה נערכה ברית מילה לנכד המתנחל, נהרג "רב המחבלים

שהיה אחראי לרצח הסבא". סבו של התינוק הנימול, אורי מגידיש, אשר האחריות לרציחתו יוחסה עכשיו לאבריסית, נדקר למוות בהתנחלות גן-אור ברצועה 11 שנים קודם לכן בידי שני פועלים פלסטינים אותם העסיק בחממותיו. והנה, הסיפור הרועש דורש קורבן בסדר גודל של "רבי-מחבל", כינוי שהיה שמור פעם רק לאבו נידאל, או לערפאת בימים שצה"ל כבר לא חפץ ביקרו. לפי הדיווח בעיתון, רק לאחר שיצאו בני המשפחה מבית הכנסת, סיפר להם קרוב נסער על הריגתו של אבריסית: "במשך 12 שנה הצליח אבריסית להתחמק מעונש. המחבל, שהיה אחראי באופן אישי לפיגועים שבהם נרצחו מגידיש וארבעה ישראלים נוספים, ניצל שלוש פעמים מניסיונות חיסול. אתמול נגמר לו המזל."

נראה היה כאילו הטבלואידים התאמצו להסוות את ממדי ההרג בקרב הפלסטינים. ההסוואה באה לידי ביטוי בשתי דרכים: התעלמות גמורה, בעיקר כאשר היה מדובר במות אזרחים, או דיווח על חיסול של מבוקשים וטרוריסטים, ובכללם גם אזרחים חפים מפשע שנפגעו בשוגג, ב"חילופי אש". הנה כמה דוגמאות היכולות להבהיר את האופנים הללו, מימים עקובים מדם במיוחד:

* ביום א', 25.4.04 דיווח "ידיעות אחרונות": "מג"ב חיסל בג'נין חוליה בדרך לפיגוע בחג" (כותרת משנה, עמוד 1) ו"בסה"כ תשעה מחבלים חוסלו בסוף שבוע סוער בשטחים" (כותרת גג, עמוד 9). "מעריב" דיווח באותו יום כי "לוחמי מג"ב עבדו קשה: ארבעה פעילי פתח וג'יהאד אסלאמי נהרגו אתמול במבצע משולב של צה"ל, השב"כ, ומג"ב" (עמוד 5). שני העיתונים לא הזכירו אפילו ברמז את הריגתו של ד"ר אברלימון, מרצה באוניברסיטה הערבית-אמריקאית בג'נין כאחד ההרוגים, אף שמאוחר יותר, צה"ל התנצל על הריגתו (חיילים הרגו אותו כי סברו בטעות שהוא "מבוקש", לאחר שכלב התנפל עליו בעת מרדף אחרי שני "מבוקשים").

* בין 6.6.04 ל-11.6.04 נהרגו בשטחים שישה פלסטינים: פעיל של הפתח וחמישה אזרחים, ביניהם נכה על כיסא גלגלים, צעיר לוקה בשכלו, ונער בן 13. כל אלה לא נזכרו כלל ב"ידיעות אחרונות".

* ב-2.7.04 דווח ב"ידיעות אחרונות" בעמוד 6 על "יום של הצלחות לצה"ל", שבמסגרתו נהרגו חמישה "מחבלים". העיתון השמיט מדיווחיו חלק מה"הצלחות": שלושה פלסטינים נוספים שנהרגו ובהם ילד בן 11.

* בגיליון של יום ראשון, ב-4.7.04, אין "ידיעות אחרונות" מזכיר כלל את שבעת הפלסטינים שהרג צה"ל בסוף השבוע (שני פעילים חמושים, שני אזרחים ושלושה ילדים בני 10, 14 ו-15).

המקרה המיוחד של "הארץ"

צריך להבחין במקום הזה בין "מעריב" ו"דיעות אחרונות" ל"הארץ". ההבדל העיקרי מצוי דווקא בהקפדה עקרונית אחת של "הארץ". שני הטבלואידים לא נהגו לפרסם שמות של קורבנות פלסטיניים אשר נהרגו בעת פיזור הפגנות או בעימותים עם חיילי צה"ל. הפלסטיני המת קיבל שם בשני הטבלואידים רק אם התנקשו בחייו, או הפך באחת ל"פעיל טרור בכיר" ולסיפור הצלחה צה"לי. לעומתם, הקפיד "הארץ", כמעט מן היום הראשון של האינתיפאדה, לדווח את שמות ההרוגים הפלסטינים, ובכך לשמר נוהג שהוחל בו באינתיפאדה הקודמת. יתר על כן, אף כאן בניגוד לשני הטבלואידים, "הארץ", לעתים קרובות, מסר גם את הגרסה הפלסטינית להשתלשלות האירועים והקפיד לדווח על עמדות ותגובות של הפלסטינים בצורה אמינה ומתקבלת על הרעת. בכותרותיו השתמש העיתון במונח "התנקשות" ולא במונח "חיסול", דבר המעיד על החלטה לבחור בשפה מאוזנת ולחפש דפוס סיקור שאינו חד-צדדי. במציאות הפוליטית של ישראל, אין להקל ראש בכך שעיתון מתיימר לפעול לפי סטנדרטים עיתונאיים בסיסיים של "איזון" ו"אובייקטיביות" ולדווח על "שני הצדדים" של הסיפור. כאן גם ראוי לציין את עבודתה יוצאת הדופן של עמירה הס, הכתבת לענייני שטחים של "הארץ", אשר מתחילת האינתיפאדה עברה להתגורר בגדה המערבית, כדי לדווח ממקור ראשון על מציאות החיים הקשה של הפלסטינים בשטחים.

יחד עם זאת, הדרישה המקצועית לאובייקטיביות, שהתבטאה בנכונות של "הארץ" להביא שתי גרסאות לתיאור האירועים, והכללים, שמשמם ביקש "הארץ" לשמור על הנייטרליות שלו, חיזקו את נטייתו להסתמך על המקורות הצבאיים ולקלוט את הגדרותיהם. דיווח אמין ומאוזן על שני הצדדים של הסיפור תמך בסופו של דבר בסטטוס-קוו, ובא על חשבון בדיקה, חקירה וביקורת. שהרי גם אם רק מקצת הדברים אותם מסר "הארץ" משמם של הפלסטינים בשולי הגרסאות של צה"ל היו נכונים, כי אז צריך היה העיתון להמשיך לבדוק, לחקור, להקשות, לברר. דבר זה לא קרה. גרסת הפלסטינים נמסרה בדרך כלל כעדות לעמדה הליברלית של העיתון. האמת נתפסה כשרירה וקיימת בלאו הכי, בלי קשר לדיווח על מה ש"הפלסטינים טענו".

ובכל זאת, כעיתון הנאמן לאתוס מקצועי של דיווח הוגן, אובייקטיבי ומאוזן, לא התעלם "הארץ" מההרג ההמוני. העיתון דיווח בעקביות ובאופן מהימן גם על מספרי האבידות של הפלסטינים, ואחרי ימים שבהם מספרי ההרוגים הפלסטינים היו גבוהים במיוחד, או לרגל סיום חודש, או שנה, התווסף דיווח על האירועים, כמעט באורח טקסי,

בתוך תיבה, ובה שמות ופרטים אישיים של ההרוגים. במציאות העיתונאית של ישראל, כששידורי החדשות בטלוויזיה ויומני הבוקר עם קולותיהם התועמלניים של אריה גולן או חיים זיסוביץ' מאמצים את הגירסה הרשמית, וכמובן על רקע הפורנוגרפיה של שני הטבלואידים, אסור לזלזל בפרקטיקה הזאת. ואולם, גם כאן, בחלוף הזמן, הרוגים פלסטינים זכו לפחות איזכורים בעמודי השער, קיבלו פחות כותרות, ונרחפו לתוך העמודים הפנימיים.

בחלוף הזמן, גברה גם הנטייה להכליט אירועים שבהם נעשה שימוש בנשק בידו פלסטינים ונסתמנה נכונות גדולה יותר לאמץ את עמדת הצבא ולזהות את האירועים בשטחים כעצמות מזוין בין שני צדדים לוחמים, המצדיק שימוש בנשק ככד ובאמצעי ענישה קולקטיביים. כבר בתחילה מנו הכותרות בעיתון את מספר הפלסטינים "שנהרגו בעימותים", ולעתים קרובות בנו גם כאן סימטריה והזכירו אותם ביחד עם הרוגים ישראלים. למשל, "חייל צה"ל ר-7 פלסטינים נהרגו בעימותים" ("הארץ", 19.11.2000). שימוש רחב במונח "נהרגו בעימותים", תוך איזכור תקרית ירי שבה נפגעו ישראלים, או אירוע בו נהרגו פלסטינים חמושים, איפשר להזכיר פלסטינים נוספים שנהרגו בלי לברר את נסיבות הריגתם, או להצניע את העובדה שמרביתם היו אזרחים בלתי חמושים.

עם ההסלמה, קיבלו ההרוגים הפלסטינים חשיבות משנית ב"הארץ" ופוזרו על פני עמודים שונים. מקרים שבהם נהרגו "מבוקשים", "מחבלים", "חמושים" ו"פעילים בכירים" של הארגונים השונים נטו לזכות בהבלטה בעמוד הראשי ובכותרות, ואילו אלה שנהרגו "בעימותים", "בהתנגשויות", "במהלך תגובת צה"ל" או "בתקריות אחרות" נדחקו לעמודים הפנימיים. קריאה מדוקדקת של כתבותיה של עמירה הס הוסיפה פרטים רבים, יצקה תוכן להכללות המעורפלות על פלסטינים שנהרגו "בהתנגשויות", וציידה את הקורא במידע חיוני, שבמקרים רבים לא עלה בקנה אחד עם הגרסה הישראלית הרשמית לגבי מהלך האירועים. ובכל זאת, מרבית המידע הזה הוצנע בתוך הידיעות, בעמודים הפנימיים, ולא הגיע אל העמודים הראשונים ואל הכותרות. מרבית המידע הזה לא קרא תיגר על האופן שבו חיו הישראלים את הממשות.

מקץ חמש שנות אינתיפאדה התרחב העימות עם הפלסטינים, וספק אם אחד העיתונים היה מסוגל להציע מבט כולל על האירועים. מה שעלה מכל העיתונים היה בעצם סיפור על "מדינה במצור". הדיווחים התארגנו, בסופו של דבר, סביב שני נושאים: הישראלים הנצורים, בהתנחלויות או בישראל, תחת איומי הטרור, והפעילות הפולשנית של צה"ל, שתוארה כפריצה של המצור. ההרוגים הפלסטינים תוארו בכל העיתונים כחלק ממהלך הפריצה, בעוד ההרוגים הישראלים היו תמיד קורבנותיו של המצור הזה. העובדה שצה"ל הרחיב את הפעולות ההתקפיות ברחבי השטחים, הירק

את המצור על ההנהגה הפלסטינית והסלים את "ההיתקלויות" עם פעילי הארגונים הפלסטינים בעלמה מעולמם של הישראלים, כפי שזה שנבנה בחמש השנים האחרונות בעיתונות שלנו.

27.5.2005

הילה להב

שבעה שירים

כותרת בעיתון יומי

הבט: בתיק יש מים,
ותצלום של בתי התינוקות.
בתיק יש מים, תצלום ומספר
של חרש המתקן את השקת.

אחי ירקי המדים, ילדי
הפתוח (הרצליה, שדרות)
עד שלש סופרים הרועים את הצאן
ואתם היו רעים לירות.

אני הגורם. אני.
עצם אדם בלעז של תנין -
ומי ישורנו, צלו של מסוק
הוא הצל היחידי
בג'נין?

אין בדעתי

אין בדעתי לאהוב את הטבע;
העצים אינם ידידי.
מרבי הרגלים אינם מרתקים אותי.
כלום האדמה אהבת את פרחיה?

הַעֲפְרוּנִי אֵינּוּ אוֹהֵב אֶפְלוּ
אֶת קִנּוּ.

וְאֲנִי שְׂאִין לִי בֵּית מִשְׁלִי,
אֲנִי אוֹהֶבֶת גְּמֻחָה בְּקִיר
(הִיא אֵינָה מְלַטֶּפֶת אוֹתִי וְאִף אֵינָה מְנַחֶמֶת.
וְאֲנִי אֵינְנִי עֹפְרוּנִי

וְאִף אֲדָם בְּקוֹשֵׁי. גַּם אֱלֹהִים אֵינּוּ
אוֹהֵב אֶת בְּרוּאִיו).

אֲנִי אוֹהֶבֶת אוֹתָהּ שְׂעָה שְׂרָגְלִי מִתַּחֲכֹכוֹת בָּהּ
לְהִלְכָה אוֹהֶבֶת אֲנִי אֶת הַיּוֹתִי

אֲרוּנִי הַגְּמֻחָה.
אֲנִי אוֹצְרֶת אוֹתָהּ לֹא כְּדֶרֶךְ שֶׁהָאֲדָמָה אוֹצְרֶת אֶת זְרָעֶיהָ.
וְאִף הָאֲדָמָה אֵינָה אוֹצְרֶת
כְּדֶרֶךְ שֶׁסְּבוּרִים הַבְּרִיּוֹת.

אלברטו

הַשָּׁמַיִם כְּבָרִים לִי, אֶלְבֶּרְטוּ.
אֵינּוּ זֶה מִשְׁקָלָם כִּי אִם הָאֶפֶן הַמְּחַשֵּׁב
שָׁבוּ מִתְּפִלַּג הָאוֹיֵר בֵּינֵי
וּבֵינָם.

יֵשׁ אֵלַי וְעוֹשִׂים נְשִׁימוֹת עֲמֻקוֹת עַד
הַשָּׁמַיִם אֶלְבֶּרְטוּ
זֶה גְבוּהָ גַם מְקַצֶּה קִצְהוּ שֶׁל הַמְּנַעֵד
שְׁאֵפֶשֶׁר לְשִׁיר בּוֹ בְּחִלָּל

אל תשאל אם אני מכירה את האדמה
אלברטו
שאל כמה נשימות צמקות
ביני ובינה.

שכן

הקשבה לדברי־שלי היא שמוש לבטלה ביכלתי לשמוע.
איני אומרת דבר חדש לי לעולם;
מוטב:
טרם עשיתי כן.

הבריות חוקרות אם שמעתי את אשר דברתי
כמו היה דוקא זה האשור
להיותי החלטית.
אני קימת
וזה ההחלטיות היחידה שבנמצא.

אינני שומעת את דברי־שלי שכן
אני שומרת את פעימות הדם ברקותי

שמע

שמע;
גם לאחרים אני מספרת שלא
כדי למות. אני מניחה
את גופי משטח של חול
לטבוע בו אצבעות

מדי לילה, אני יודעת שתתעורר
כבהלה מפני משהו ששמעת.

מְדִי לִילָה בְּשַׁעַה שְׁלֹשׁ בְּדִיוֹק אֲנִי
 בַּת אַרְבַּע עֶשְׂרֵה וּקְצַת וּלְךָ עוֹד יֵשׁ
 יָדַיִם (מְדִי יוֹם בְּשַׁעַה אַרְבַּע אֲנִי קוֹצְצָת
 אֶת אֲצָבָעוֹת יָדְךָ הָאֲחֻת. הַשְּׂנִיָּה עַל מִצְחָךְ: מָה
 עֲשִׂיתָ בַּיּוֹם כִּי בְּשַׁעַה כָּךְ וְכָךְ)
 וּמֵאֲהַבַּת אָדָם אֲנִי כוֹרֶתֶת אֶת שְׁתֵּי אֲזִנָּיִךְ. כְּשֶׁנָּה קוֹרֶה
 הַשְּׁעוֹן עוֹצֵר וְאֲנִי בַּת עֲשָׂרִים
 וְשָׁעוֹת אַחֵר כִּי אֲתָה
 שׁוֹמֵעַ

עדות

עָלֵי לְעֲשׂוֹת כְּכֹל הָעוֹלָה עַל רוּחִי
 יֵשׁ בְּרַחֲמֵי מְקוֹם לְכֹל הַנִּסְפִּים שְׂאִינָם אֲחִי.
 יֵשׁ בְּשִׁדְי תַרְעֵלָה לָזֶה שִׁזְהִירָנִי מִמְעוֹף
 סְבִיב הַשָּׁמֶשׁ סְבִיב
 הָעוֹלָם
 אֲנִי שׁוֹקֶלֶת מְרַגֵּל לְרַגֵּל. זֶה שֶׁפֶת הַפְּסָגָה: יֵשׁ בְּכַחֲךָ
 לְטֹבוֹעַ. הַנְּשִׁיפָה הַזֶּה
 הִיא תַעֲדִיר כְּנַגְדִי

נקים

בְּקִשְׁתִּי: בְּרֹאשׁ הַמֵּתֵכֶן נָקָם.
 הַשְּׁחַת אוֹתוֹ, אֶת הָרֹאשׁ הַמְּכִיר אֶת הַמְּוֹת, אוֹיְבֶךָ.
 הָאֵם אֲתָה יוֹדֵעַ כִּמָּה קְרוּבָה הַסַּרְעֶפֶת לְרַחֵם
 וּמָה צְלִיל לְפִצְעֵיו? אִישׁ לֹא יָדַע.
 כִּי לְחַשׁ וּזְרוּעוֹ עַל כְּתָפָי: אִישׁ לֹא יָדַע.
 וְהוֹסִיף דְּבַר־מָה שִׁיפָה לוֹ שְׁתִּיקָה, קוֹלוֹ מֵהֶסֶה; אֲחִי

אָחִי
 כָּלֵל לֹא נִתְכַּוְּנִתִי לְהִיּוֹת לְךָ שָׂה

יעל נאמן

SILENCE

כל יום התקבלו בהרמון שלנו גזירות חדשות. על פי רוב, היה היום החדש רע מקודמו. אבל לא תמיד.

ההודעות התקבלו באי־מיילים יומיים מאדוננו האהוב.

לבד מהאי־מיילים היה אדוננו מתקשר איתנו בצורות נוספות.

(אבל זה בעצם כבר תיאור הידרדרות הגזירות, כאן אני מקדימה את המאוחר).

עם החדשות היה אדוננו שוכב, ועם חלקן אף מדבר. יש טוענות, אם כי אין לכך שום הוכחות, כי היו אחדות שאף קיבלו ממנו דורונות. לראיה, הן טוענות שהמלה דורונות היא שלו.

אך משנתבקשו להציג אותן ראיות, הלכה למעשה, יכול היה כל בר דעת לראות כי אין בהן שום סימנים. האם התקבלו מאדוננו קשה מאוד להאמין. היו אלה ספרים או דיסקים, מתנות שכל אחד יכול לרכוש בחנות סטימצקי הקרובה למקום מגוריו.

כך או כך, עם כולן היה בתחילה שוכב, עם חלקן דיבר בטלפון או מחליף הודעות SMS ספורות. לאחר כמה ימים או שבועות, לעולם לא יכולנו לדעת מתי, היתה מגיעה ממנו הודעת ניתוק זמנית.

למרות שידענו כי כך יהיה, ואף התכוננו, היו הודעות הניתוק שלו גיחתות עלינו כרעם ביום בהיר. בתחילה הרמנו קול זעקה, נכון יותר לומר, קול ענות חלושה, ואז התרגלנו למצבנו החדש, וחייכנו ליום הבא בתקווה שיהיה טוב יותר.

הניתוק הרי זמני, כך שהכל פתוח. הסתגלות היתה מלת המפתח. אהבנו את אדוננו. הבנו ללבו ולכעיותיו. אמנם, נכון, הבנו איננה המלה המדויקת. לא הבנו. קיבלנו. שכן איך אפשר להבין. אדוננו היה מהיר להתלקח, אך מעולם לא ידענו מה יבעיר את חמתו. אדוננו, כפי שסברנו שהיטבנו להכירו בתחילה, שפע חן וחיוכים. לכן כה התפלאנו כאשר לפתע התקעס עלינו בשל, למשל, תקלה בשרת שמנעה מאיתנו להעביר את תשובתנו היומית באי־מייל. ושוב היתה נשלחת הודעת ניתוק זמנית.

אדוננו חונן בכישרונות לרוב. הוא חקר גרמי שמים, ידע 17 לשונות על בוריין ועוד כ־23 ניבים. לשונות עתיקות, לשונות חדישות, ואף בלאדינו יכול היה לנהל שיחה פשוטה.

ועם כל זאת, נדמה שהעיקר נפקד עד כה מתיאורינו. ארוננו היה איש יפה תואר ואיש משפחה למופת. מקפיד היה על הופעתו המצודדת בלאו הכי, וכך היה מסגור את כל רואיו, כשמסביבו סבים ככוכבים זוהרים ילדיו היפים ואשתו המקסימה. דבר לא חסר לארוננו.

אנחנו חסרנו אותו. חסרנו אותו יומם וליל.

כאן איחרתי את המוקדם, כמעט סיכמתי את כל מה שיש לומר בכמה משפטים ועדיין לא אמרתי מלה על ההרמון.

ההרמון שלנו נוצר טלאים-טלאים. בתחילה חשבה כל אחת מאיתנו כי היא-היא היחידה. על אשתו ידענו כולנו, כמובן, אבל לא אחת על השנייה. שלא לדבר על השלישית והעשירית.

הדבר היה נודע בעקבות צירופי מקרים, ובכל פעם שנגלה – ניסתה כל אחת להירמות לאחרת. למשל, ראתה האחת כי מתחרתה חלקה מכל שעה, היתה הולכת למורטת ומבקשת את טיפול הלייזר החדשני ומקפידה להוריד כל שעה מגופה, אלא שאז היה מתגלה כי הרביעית שעירה. אותו הדין ביחס לשמנות ורוות, גבוהות ונמוכות. בצירוף מקרים אחר, נודע לי על קיומו של ההרמון בעת שפתרתי כמנהגי תשחץ תמים. נדהמתי מאוד לראות שבכל התשובות מופיע שמו של ארוננו, לפעמים בסדר האותיות הנכון, לפעמים הפוך ולעתים מעורבב. בתחילה חשבתי, כרגיל, שעיני האוהבות הן המשלימות את שמו בתשובה לכל שאלה, אבל אחרי שהפכתי בדבר מכל צדדיו, הבנתי את המובן מאליו: כותבת התשבץ שבויה גם היא בהרמון שלנו.

לא יכולתי להגיע למכנה המשותף שהיה דרוש לארוננו בהרמונו. או שמא לא היה כזה? ידעתי שלבטח היה, אך לא הצלחתי לנסחו מעולם והיטלטלתי תדיר בין מה שסברתי כי ירצה.

מלת המפתח היתה, כפי שכבר נאמר, הסתגלות (לכאורה, קל הרבר, שכן ארוננו חפץ בנו כמות שאנחנו). אך ההסתגלות לוותה בכאב רב. גוף הרבים (כלומר, גוף הרבות) שסיגלתי לי כאן הוא אחד הדברים שעזרו לי לקבל עלי את רצונות ארוננו. אין זה דבר פשוט ולא רק חיצוני. כי הרי לא שמנה או רזה, שעירה או חלקה הוא העיקר, אם כי זה חשוב, חשוב ואינדיווידואלי לכל אחת מאיתנו. אך רצונותי שלי, שמעולם לא היו רלוונטיים לארוננו, נדמים לי רחוקים כליכך, עד שאני תוהה אם לא מדובר רק בנוסטלגיה, בעיה שלי עם עצמי, זה הכל. הסתתי את הטפל זה מכבר והתרכזתי בעיקר, תשומת לבו. בכל פעם שצפו לרגע רצונותי, הם קיבלו ממני מענה בלשון רבות, והרי אין זו בעיה שלי בלבד, נהגתי להזכיר לעצמי. קשה לי מאוד לזכור מה היה לפני שהשתלטו עלי כליל חוקי ההרמון ולפני שסיגלתי לי את גוף הרבות. אתן רק דוגמה אחת שכאבה ממשיך לשרוף: מנהג עתיק שלי הוא לברר אם זה שנפשי

הולכת ונקשרת בנפשו הוא שמאלי או ימני. וכבר גרם הדבר בעבר לאי הבנות רבות. למשל, אנשים חשבו שאני מתכוונת לכתב יד ימין או שמאל, או שהאשימו אותי בגזענות, הביאו למשל ושנינה את עפרה ורפול או את אהוד ועליזה. אבל אני בשלי, מי שנכווה ברותחין נזהר בצוננין. ומאז ששכבתי פעם אחת עם ליכודניק כי שכחתי לשאול, הייתי מבררת לפני. אמצעי מניעה.

אמנם לכאורה אין מגע גוף רומה למגע נפש, אבל לעולם קשה לדעת מה קודם למה. לכן כה שמחתי כשאדוננו ענה לי על שאלתי, שנראית היום כה רחוקה (כשעדיין לא ידעתי על ההרמון וכשלא ידעתי שיש כלי-כך הרבה כאבים נוספים) – ימני או שמאלי? בתשובה ישירה ומהירה: "שמאלי מאוד". ואף מלמל יש גבול, והעיקר – לא התפלא כלל על שאלתי.

אמנם כשהרהבתי עוז וסברתי כי הוא גאה בי (רציתי לומר כאן מאוהב, אבל ברור שעניין זה מופרך), בשל השאלה הזאת, המשכתי ואמרת את דעתי על ועוננו. ובעניין זה אכן התגלעו בקיעים, לא אלה הרגילים, אם לכתוב את שמו בע' או א', אלא שהוא סבר כי העניין אינו כה פשוט. נדמה לי ש"פשטני" היתה המלה שלו נגד טענתי כי ואננו עשה מעשה של תום ויושר, ומיד התכעס ולא פירש. היות שלא פירש, נטיית לקולא.

כשנודע לי עניין ההרמון, סבורה הייתי לבטח, ואף מצאתי בכך כמה דברים יפים (לצד הכאב המובן מאליו שנגזר על אשה להתחלק עם נשים רבות באהובה), שאמנם דרושות לו, לאדוננו, נשים רבות ומגוונות, אך כמה גבולות הוא לא יחצה. אולי סברתי כך כי הוא מילמל אז "יש גבול". ולכן, אף שנדמה היה לי כי אני אמונה על כל שיגיונותיו, נתפסתי בלתי מוכנה, כאשר גיליתי שגם בכך לא היה שום דבר אותו יכולתי לצפות מראש, ושוב נגלה הדבר במקרה כאשר אחת הדוברות בכנס של מפלגת שינוי חטפה מיקרופון והביעה הזדהות מוחלטת עם המועמד העדיף עליה. אלא שבמקום לנקוב בשמו של פריצקי, קראה מעל הבמה בשמו המפורש של אדוננו. פליטות פה מעין אלה היו אמנם נחלת כולנו, כשבאנו לדבר על דבר זה או אחר, ושמו של אדוננו היה קופץ לנו מהפה, כאילו דילג מתוך ליבנו לחלל האוויר, אך התדהמה שנפלה עלי ברגע זה היתה כה גדולה, עד אשר חשבתי כי הפעם הסיפור נגמר. מצידו זה נגמר. אך שוב, כמו בכל המקרים הקודמים, מצאתי עצמי זוחלת אליו בחזרה. גם לו חרה הדבר מאוד, כך טען אחרי שהאשמתי אותו בהתחזות, אך הוא הסביר כי הכי טוב להשפיע מבפנים, ובכוחו לעשות זאת.

הסברו ריצה אותי ואף חזרתי לגוף הרבות, אבל דבר לא ריצה את אדוננו. שכחתי לספר את החשוב מכל. שכחתי לתאר את הפתח ששימש לאחדות מאיתנו שער של ממש לתקווה ועתיד: במקרים בודדים, שאפשר לספור אותם על כף יד אחת,

בתדירות משתנה, היתה מועלית לפתע אחת מאיתנו לדרגה בלתי נתפסת ואדוננו אמר לה כי הוא עוזב את אשתו ועובר להיות איתה. אם להיות ישרים עם אדוננו, הוא אמנם לא אמר במפורש שהוא עובר "להיות איתה", אך השלמת פער קוגניטיבית של שכל ישר עשתה כאן את העבודה, שכן אמר לה כי הוא עוזב את אשתו משום שאין הוא יכול לחיות בשקר.

באותם מקרים בודדים אכן עזב אדוננו את אשתו שהורחה לפתע לקסטה שלנו, ואילו הנבחרת שזכתה להיות אשתו ההווית עטתה אותו בדימונה כרדיד פשמינה, ענדה אותו כצמיד משובץ יהלומים בחלומותיה בהקייץ, ואף עשתה את האסור מכל: מאהילה את זיוו על ילדיה, וחולמת להיות אם לילדיו הנוכחיים, רואה בעיני רוחה כיצד הם משחקים על השטיח בביתו במונופול, או אפילו סטנגה, כששולחן האוכל משמש להם כשער. גולת הכותרת היתה כמובן החלום להיות אם ביולוגית לילדיהם המשותפים שיבואו. חשוב לציין, ומיד: אדוננו הכריז במפורש ובגלוי על מנת שלא להשלותנו כי אינו חפץ בילדים נוספים. ובכל זאת, כדרכן של נשים, סברנו כי כאשר יגיע היום, נוכל להזיזו מרעיון זה. תלוי בגילה של החולמת. כי גם בעניין הגילים היה אדוננו רחב תפיסה, וגיל נשות ההרמון נע מ־25 עד 60. את כולן אהב אדוננו בשל דבר זה או אחר, או אם להשתמש במלותיו שלו, היה אומר: "אני אוהב נשים".

אותה מלכה־לרגע, אשתו ההווית בחלומותיה ולפי דבריו הכנים תמיד של אדוננו גם בחלומותיו, היתה הלכה למעשה מודחת באותו רגע שבו הפכה למלכה. ולא בחוקיות המוכרת לכולנו של מלכת יופי, אשר מטבע בחירתה תעביר את הכתר שנה מאוחר יותר לנבחרת הבאה, אלא חוקיות אחרת, אכזרית הרבה יותר, היתה ביסוד הדבר: המלכה היתה מודחת, שכן אדוננו מעולם לא היה באמת איתה וגרוע מכך – החרیب אותה לעד, שכן אחרי שבוע עד עשרה ימים היה עושה חשבון בנפשו, ומוצא כי הוא אוהב אהבת אמת את אשתו ואילו אותה מלכה־לרגע היתה מקסם שווא ותו לא.

באותו רגע היה אדוננו עושה את המעשה המתבקש והאמיץ ונשבע לא לדבר עם ההווית לעולם. ובמלתו זו עמד תמיד. אותה מלכה שנבחרה והורחה בכך שנבחרה, קיבלה מאדוננו הודעת SMS, שלא דמתה לשאר ההתקשרויות בינינו, שכן אדוננו היה אמן הניסוח הפתוח. ניסוח פתוח שלא נועד לתת לנו לחכות. להפך, ניסוח פתוח של איש אמת, המכיר בכך שהעולם פתוח ולפיכך ניסוח סגור הוא ניסוח שקרי. אך באותם מקרים שהיה נצרך לאמת הד־משמעית היה עושה זאת באומץ רב של מעביד העומד בפני עובר אשר הפך לפתע למעמסה ומסלקו מעליו. הודעות ה־SMS שהיו מקבלות אותן מודחות נראו כך: "אבקשך לא להתקשר אלי בשום צורה ולא לכתוב לי יותר". או: "אנא חדלי לכתוב לי. הסיפור בינינו נגמר".

ההוויות היו תמיד מהחדשות בהרמונו, ואולי לכן התפתו להאמין, שכן היו נטולות ניסיון ולפעמים אף חפות מדיעה על קיומו של ההרמון. אנחנו היינו נבונות הרבה יותר. היות שידענו היטב כי דווקא אלה אשר זכו למנת יתר מאדוננו, סולקו או יסולקו לנצח בקור עז, לא ביקשנו לנו את מה שלעולם לא נוכל להשיגו והקפדנו לשמור על כל הכללים.

נדמה לי כי אף שהארכתי כאן הרבה יותר ממה שהתכוונתי (בריוק כשם שהארכתי תמיד במכתבי האהבה לאדוננו), לא הצלחתי להסביר כיצד היינו מתקשרות עם אדוננו. בנוסף לאי-מיילים שהיה לנו מותר תמיד לכתוב (אם כי אף פעם לא לדרוש תשובות, אלא לחכות להן בסבלנות ולקבל באהבה, או לפחות בהבנה, את העובדה כי לא תמיד יוכל לענות לנו בשל עיסוקיו הרבים); ובנוסף להודעות ה-SMS (שהיו מותרות לרוב רק בהתחלה), אדוננו לימד אותנו שפות סתרים רבות שבהן היינו יכולות לתקשר איתו: מורס, שפת הסימנים של החירשים-אילמים למקרה שנפגוש אותו לפתע ברחוב, או שפת הדגלים של הימאים שבעזרתה במקרים מיוחדים היינו מתקשרות איתו מן הגגות, בתנאי שהדבר נקבע. האפשרות לתקשר איתו באותן שפות היתה שמורה להזדמנויות מיוחדות בלבד, למקרה שאדוננו יחשוב כי כך נכון הוא הדבר מכל מיני טעמים.

כמו בכל התקשרות עם אדוננו, השפה החדשה שלא הכרנו קודם נתנה לנו תקווה שמעכשיו הכל יהיה שונה. קודם אי אפשר היה לתקשר, ואילו עכשיו, כשהכל פתוח והשפה מאפשרת, הדברים עומדים להשתנות מן הקצה אל הקצה.

היינו תופסות גגות הצופים אל דרכו של אדוננו ומנופפות בציפייה בדגל K:

K - I wish to communicate with you



אך הוא היה עונה לנו לרוב ב-F:

F - I am disabled; communicate with me

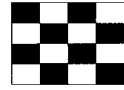


היינו מחכות, שכן עצם ציפייתו שנמשיך לדבר אליו היתה מציפה אותנו בתקווה, אך כאשר שינינו דגל, היה עונה לנו:

D - Keep clear of me; I am maneuvering with difficulty



או פשוט חותם את השיחה שלא הושחה ב-N:



N - No (Negative, or The significance of the previous group should be read in the negative)

ובכל זאת, עצם האפשרות והידיעה כי יש גם תשובות אחרות, חיוביות בהחלט, עזרה לנו לשמור על שפיותינו.

כל מה שסיפרתי כאן נועד, כך נדמה, לדבר אחד, למשוך את הסיפור כדי שלא יגיע אל פסקאותיו האחרונות, הפסקאות שחתכו את חיינו, פשוטו כמשמעו, ללפני ואחרי. שכן את ההודעה החשובה מכל לא השכלנו לפצח. המסר הגיע במלה אחת והכהב על כל צגינו, הן כאימייל והן כ-SMS:

silence

אמנם, נכון, אמורות היינו לשנן את ההודעה הזאת, השגורה אצל כל מרגל, כאשר הוא נלכד לפתע במצב חירום, אבל ברגע האמת לא זכרנו. דווקא לזה, כשנאמר על-ידי אדוננו, ונאמר בהדגשה, כשדיבר על כך שנתכונן תמיד למצב בו יצטרך לחתוך הכל בפתאומיות, לא שמנו לב. אולי משום שלא היינו מתורגלות בקריאות מלחמה סודיות, אולי משום שמוחנו היה סתום עד אפס מקום במאות ואלפי סימנים ואותיות של שפות חדשות שתירגלנו, ובמכתבים שכתבנו לו כל העת בשפות אלה (חלקם הגיעו ליעדם, וחלקם רק נהגו על ידינו), ואולי משום שעם כל ההסתגלות שהפכה לנו טבע שני, לא יכולנו להתרגל בשום פנים לרעיון הסוף המוחלט.

כשקראנו אותה מלה – *silence* – על מסכינו, פירשנו אותה דווקא כסימן מעודד: מכתב אהבה מקודד; בקשה לשיחה; אולי השקט שהשתרר מצידנו העיק עלינו. אחת מאיתנו סיפרה מאוחר יותר שראתה בהודעה בת המלה האחת מעין הייקו ניסיוני. כך או כך, ענינו גם ענינו להודעה שאמורה היתה להישאר לעד ללא מענה. כל אחת לפי יכולותיה וכישוריה הגיבה מיד. באותו יום מר ישבנו כל אחת בביתה, כשרגלינו על השולחן, וחיכינו סוף-סוף ברוגע המיוחל שהשתלט פתאום על כל גופינו לתשובה שבטח תגיע במהרה. בהתחלה התעכבה התשובה, אחר כך איחרה, בוששה, עד שלבסוף הבינה כל אחת מאיתנו – אם לבדה, אם בעזרת חברותיה או בסיוע של עזרה מקצועית – שהסיפור, אם בכלל ניתן לקרוא לו סיפור, נגמר והוא נחלת העבר.

טל פרנקל אלרואי

"אהב את הקץ, כי הוא אביך ואמך ובניך אחרים" שירתו של דוד אבידן בין תשוקה לאותנטי לבין רצון לעוצמה

אדם מודד את רעדו ביד רועדת.
קשה קשה לבטח ברעידה.
בין גבול לגבול יש ירשה קטנה: מולדת.
וירשה קטנה יותר: מסמך-לדה
אבל מאחוריו יש ארצחשך,
תחומה בין שני גבולות זרחניים,
והיא על חלשותיו חולשת. או ש
היא מפתה פתאם את כל המניעים,
והוא הופך בכתאחת לגבר
וץף עם זכרונו הער בלבד
ביו קו ההתחלה לבין הקבר,
ושם הוא מתהפך מצד אל צד.
(”כוח רצון”, סיכום ביניים, 1960)

טענה מקובלת ביחס לשירת אבידן רואה בעיסוקו הכפייתי במוות מעשה אקזיסטנציאליסטי אהילה סארטר, לפיו אל מול חוסר הטעם והאבסורדיות שבמוות, ונוכח וראותו המוחלטת, מאבדים החיים כל משמעות. המשורר עצמו הצהיר – למשל בראיון שערך איתו גדעון סאמט בשנת 1963 – כי ”יצירה ספרותית טובה יכולה להיות מחאה רק נגד המוות ולא נגד כל דבר אחר. זו צריכה להיות המחאה המודעת היחידה.”¹

גדול הפיתוי להעמיד את שירת אבידן על הציר חיים-מוות, שבו קוטב החיים, המתאפיין במצוקה וייאוש, מקיים יחסים של אימה ותשוקה עם קוטב המוות. על פי

1. גדעון סאמט, ”המחאה נגד המוות כאידיאולוגיה שירית – ראיון עם דוד אבידן”, ”עכשיו” 66, 1999, (התפרסם לראשונה בביטאון הסטודנטים ”רמזור”, 1963).

חלוקה זאת, המוות הוא לכל היותר הסיכוי של האני לחצות את גבולותיו, להשתחרר מן האישיות הספציפית ולהיקטף אל טוטליות אנונימית חובקת כל. אני מבקשת לטעון כאן ההפך: הפואטיקה של אבידן מנסחת את המוות דווקא כאפשרות היחידה לזכות באותנטי, בספציפי, להתברל מן האחר ולא להיות הכל. אבידן אינו קורא תגר על המוות, אלא לכל היותר על "האחר הגדול"² – הישראלי, היהודי – המנכס לעצמו את המוות ומפקיעו מידי האני. תיאור המהלך הזה ייעזר באופן שבו ניסח היידגר את האקזיסטנציאליזם שלו ואת יחסו למוות.

אני מבקשת להצביע כאן על מאמץ, כעין פרויקט של חשיפת-מוות, המאפיין את שירת אבידן המוקדמת והמאוחרת ומאפשר לבחון אותה כפואטיקה מגובשת אחת. בבסיס המאמץ הזה מצויה התפיסה שהמוות מונח ביסודו של הסובייקט – של האני, אלא שהוא מופקע ממנו על-ידי ה"אחר הגדול", במשמעותו הלאקאניאנית.

שירתו של אבידן מניחה את "האחר הגדול" ככזה המנכס לעצמו את חוויית המוות של האני, ככזה המרחיק אותו מכל מגע בלתי-אמצעי עם המוות, וככזה המכוונן את האני כאזרח מבוית, המעריץ את ההרואיות של מנגנוני הכוח ופוחד מן המוות, לו הוא נדרש לצורך קיומו האותנטי. כל אלו הופכים את המוות בשירת אבידן למחוז געגוע אוטופי של האני. ניסיונו של האני להחזיר לעצמו את המוות, את מקורו, להתבונן ב"כתם הממשי" – בלשונו של לאקאן – שאותו מבקשים חוקי המציאות להסתיר – בניסיון זה, לדעתי, גלומה מחאתה הגדולה של שירת אבידן. או כפי שהוא עצמו אומר באותו ראיון עם סאמט: "כל שירה היא מחאה חברתית – כי כל אדם יוצר רואה עצמו במידה מסוימת כמתחרה ביוצר הקדמון ושואף לראות את המציאות בצורה אחרת מכפי שתוכננה על-ידי קודמיו".

השיר "כוח רצון", המצוטט בפתיחת המאמר, מעמיד שני מובנים של המושג "מוות", ובכך הוא מציג תפיסה אופיינית לאבידן: אבידן מפריד בין התפיסה המקובלת של המוות כנקודת סיום, לבין ארצחושך. המוות הסופי, המסיים, על פי עמדה זו, הוא עובדת חיים השייכת לציר הזמן של החיים. תנועת החיים – הרעידה, ההתהפכות – מאפיינת גם אותו. בהיותו עובדת חיים, קשור המוות הסופי למרחב המציאות. לעומתו, ארצחושך היא הזמן שאינו חיים, הנצח המתקיים באינסופיותו לפני החיים ואחריהם. בהיותה לא-חיים, נענית גם ארצחושך להגדרה "מוות".

2. המונח "אחר גדול" הוא ניסיון לתרגם לעברית את מה שז'אק לאקאן קרא לו Autre, ובתרגומים לאנגלית נקרא Other: המקום, הסדר, לתוכם נולד הסובייקט ובתוכו הוא מתכוון, כל מה שחיצוני לסובייקט אבל בעל פונקציה מכרעת לגביו: "האחר הגדול" הוא השפה, החוק, המוסר, הנמען והמענה לתשוקות ולתביעות של הסובייקט, הוא האחרות הרדיקלית שקורמת לסובייקט ושבתוכה הוא שבו.

מה הם המאפיינים הפואטיים של המוות המתואר כארצחושך? באופן מודע או לא מודע, מעמידה הפואטיקה של אבידן את המוות כיסוד נמוך, יציב, מעין שכבה תת-קרקעית חבויה: "מִשְׁהוּ מִתְרַחֵשׁ בְּבֶטֶן הָאֲדָמָה", אומר הדובר בשיר "אתגר מוקדם" ("שירי לחץ", 1962). "לְמוֹת – / מִשְׁמַע לְרֵאוֹת לְמִשְׁךְ רִגַע שֶׁל גְּסִיסָה / אֶת כָּל הָאֲרֶץ הַיְפָה שְׁמֵתַחְתֶּיהָ", נאמר בשיר "שנאה ארוכתטווח" ("ברזים ערופי שפתיים", 1954), "וְאֵז לְשׂוֹא / פּוֹרְחוֹת פְּתָאִם יָרִיד הַמֵּתוֹת / בְּמִין תְּקוּהָ מְטֻרְפָּה לְחֹזֵר, לְחֹזֵר לְמִטָּה, / לְחֹזֵר וּלְחֹזֵר" (שם).

העיצוב הפואטי של ארצחושך, כמעין שכבה גיאולוגית, נושא משמעויות מקבילות מתחום המרחב והזמן: המטאפורה מעמידה את המוות כמה שקדם – במרחב ובזמן – למציאות הנוכחית: "לחזור, לחזור למטה". בהתאמה לרעיון זה, גם האני בשירת אבידן תופס עצמו כמה שצומח מתוך שכבה ארכיאולוגית, כמה שעולה מתוך חשיכה קדומה: למשל בשיר "נסיעה ארוכה" ("משהו בשביל מישהו", 1964):

"הֵיכֵן הַעֶפֶר / שְׁכַסָּה אוֹתִי בְּמִשְׁךְ דּוֹרוֹת רַבִּים כָּל כֶּה, בְּעֶמְק / תְּקוּפָה שְׁלֹא נִפְתְּחָה וְלֹא נִנְעָלָה?". האני משייך את עצמו לאותה שכבה קדומה, לאותה תקופה שלא נפתחה ולא ננעלה, לאותו זמן־מרחב הקודם למציאות:

בְּגוֹף שְׂזוּכָר
אֶת עֲצָמוֹ נִבְרָא
בְּצֵלֶם זוֹהָר
וּבְרַעֲשׁ נוֹרָא
בִּין מִים לְמִים
בִּין אוֹר לְאוֹר
מֵעַל לְשָׁמַיִם
תְּמִיד לְזִכֵּר
אֵיךְ בָּאתָ לְשִׁכּוּחַ
אֶת עֲצָמָךְ
בְּתוֹךְ הַכוּחַ
בְּחֻשְׁךָ
לְפָנַי הָיִיתָ
הַדְּבָר הַזֶּה
אָדָם וְחַיִּיתָ
וּמַחַ הוֹנָה

(ה'רצאה בפ"ם על האני הקיבוצי היהודי כהיפוכונדר קיומי', "תשדורות מלוויין ריגול", 1978).

הציווי לזכור את עצמך תמיד כחשיכה, לפני היות "הדבר הזה", הוא בבחינת ציווי כפול, אותו מצווה האני על עצמו: זכור איך באת, וזכור איך באת לשכוח את עצמך. הזיכרון הער הוא המורשת של האני אל מול העולם ה"מתויק מדי" (מרחק בטוח), "סיכום ביניים"), לתוכו הוא נולד, אל מול קיר המציאות שמעמיד "האחר הגדול": כאשר מבקש האני להסיר את העפר ולגעת בחשיכה, במוות, עליו לעבור דרך הקיר, דרך סידור האבנים, דרך הבניינים – אם לצטט מתוך השיר "הגיע הזמן להוריד" (ספר האפשרויות, 1985): "בְּנֵינִים אֲרָכִי שָׁנִים, שְׁמִבְלִים אֲנָשִׁים, / הַהוֹפְכִים אֶת הַמְקוּמוֹת לְקֶבֶר מְנַטְלוֹ-אֲרָכִי-אֵלּוּגִי."

אלא שאם האני משייך עצמו למוות של ארצחושך, עבור "האחר הגדול" המוות הוא הממשי, חור שחור שלתוכו קורסת המציאות: "וְאֵז הַפֶּל נוֹפֵל / בְּקֶצֶב מְסֹדֵר וּבְנֵינִי, / מְבִלִי לְצֵלָל, אֶלְתוֹךְ הַעֲרָפֶל." (הצעת פשרה), "סיכום ביניים"). מכאן הקירות הכבדים שנופלים בשתיקה, בשירים כמו "הרחובות ממריאים לאט", "פתאום", "מבוא למבוא" ("ברזים ערופי שפתיים", "סיכום ביניים"), מכאן הקירות ההרוסים של "לוח פרסומת" ("ברזים ערופי שפתיים"), מכאן אבני החורבן של "שיר פרידה". עיצוב המוות כשכבה תת קרקעית משרת, אם כן, באופן אירוני, לא רק את היות המוות קודם לחיים, אלא גם את הניסיון של "האחר הגדול" להעלימו, ובעקבות זאת את השתוקקותו של האני אל החלק המוסתר ממנו.

כך, המוות, המשתרע בזמן־מרחב נמוך, קרום, שאיננו חיים אבל חולש עליהם, משמש בעת ובעונה אחת כזמן־מרחב ארכיאולוגי, הקבור מתחת ל"אחר הגדול" וכזמן־מרחב אוטופי של האני: "וְהַחֲלוּם יַחֲזֹר עַל עֲצוּמוֹ וְאֵל / עֲצוּמוֹ. וְהַתְּעוֹרְרוֹת / תִּתְעוֹרֵר. וְהַאֲבָנִים / תִּסְתַּדְרְנָה מִתְּדֹשׁ בְּסֹדֵר אַחֵר" (נסיעה ארוכה, "משהו בשביל מישור"); "סֵפֶר לְעֲצֻמָּה, בְּנֵאֲדָם, סֵפֶר לְעֲצֻמָּה / אֶת מֶה שֶׁהֵייתָ לְפָנַי לְדַתָּה. [...] אֶהֱבֶה אֶת הַקֶּז, בְּנֵאֲדָם, אֶהֱבֶה / אֶת הַקֶּז, כִּי הוּא אֲבִיךָ / וְאִמָּךְ וּבְנֵיךָ אַחֲרֶיךָ" ("כיוון כלים", שם).

ניסוח המוות כזמן־מרחב ארכיאולוגי ואוטופי מעמיד אותו כמה שרוחש תדיר מתחת לפני השטח: כזמן־מרחב ארכיאולוגי, יונק המוות בשירת אבידן ממוטיב המת־החי של נתן אלתרמן: המוות עצמו משמש כאן כמעין מת־חי שמסרב להיקבר. כמה שאין לו מקום וזמן של ממש, מרחף המוות מתחת למרחב המציאות ביחס הפוך אליו. זהו מקורה הראשון של האירוניה המופעלת תדיר בשירה זו.

האנושי בשירת אבידן שייך לעבר, למה שהיה. אלא שהעבר ממעט מאוד להופיע בשירה זו. כך נפתח השיר "מה שהיה" ("שירי לחץ", 1962): "הָיָה לִי זְכוּן רְחוֹק / שְׁנַמְסֵם בְּמִים מְתוּקִים / לִידֵי דְגָיִם קְטַנִּים שְׂנוֹעְדוֹ לְגִדּוֹלוֹת" – העבר הוא מתוק, הרמוני, קונקרטי, אלא שהוא קצר וחד, מומר מיד בחוויית ההווה: "עֲכָשׁוּ אֶפְשָׁר לְשַׁקֵּעַ בְּשָׁנָה הַחֲרָשָׁה, / הַמְתַּנְנֵת מִן הַמְשֻׁתָּנָה / וּמִן הַקְּבוּעַ" (שם). ההווה – הווה מתמשך, הרגלי,

סטטי – הוא תמיד הלם ההווה, תמיד פורמלי, אינטלקטואלי, אירוני: "מִשֶׁהוּ יִתְבַּרַר בְּקָרוֹב / בְּדָרַג חָדָשׁ" – במלים אלו מסתיים השיר. ההווה ועתידו שייכים ל"אחר הגדול", הישראלי, ל"דרגים", המעדיפים תדיר את המולדת (אם לחזור לשיר הפותח) – מולדת כמושג מפתח של הלשון הישראלית – על פני ההולדה.

לְשִׁתוֹת מִים כְּבָדִים
לְנֶשֶׁם חֵיל אֲוִיר צַח
לְלֶבֶשׁ מָדִים וּמוֹעָרִים
לְנִצָּח אֵת הַמְנַצָּח
לְרֵדֶת לְחַיֵּי הַיְרִירוֹת
לְעֵלוֹת בְּנִסְיָקוֹת נְשִׁיקָה
לְאֵבֶד אֲבֹדוֹת אֲבֹדוֹת
וְלִמְצֹא אֵת כֶּלֶן בְּמִכָּה
וְלֹא לְאֵבֶד נוֹזְלִים
וְלֹא לְתֵרוֹם כֶּסֶף אוֹ דָם
כִּי כָּל הָעוֹלָם נוֹכְלִים
וְאֵתָה לֹא בְעָדָם
אֲכַל לְחֻכּוֹת לְעֵתִיד
בְּעֵינַיִם פְּקוּחוֹת לְרוּחָה
עֲכָשׁוּ אֲבִידוֹן דָּוִד
גּוֹזֵר עַל עֲצָמוֹ שְׂכָחָה
וְנִזְכָּר בְּעֲצָמוֹ מִחֻדָּשׁ
בְּעוֹד אֲלֵפִים שָׁנָה
וְעוֹלָה מִן הַמּוֹת חֲלָשׁ
בְּעֵינַיִם רְבוּקוֹת מִשְׁנָה
וְשׁוֹתָה מִיָּם שְׁקוּפִים
וְנוֹשֵׂם צִיחָלֵל רְחוּק
וְרוֹאֵה יָפִים וְחֲשׁוּפִים
חַיִּים לְלֹא סֶדֶר וְחֵק
וְאֵן הוּא מִחֲלִיף אֵתָם
מְלִים אַחֲדוֹת בְּשִׁפְתָם

(מנת קרב, "תשדורות מלוויין ריגול").

בראיון עם אבידן, שהתפרסם בכתב העת "עכשיו" ב־1960, הוא אומר:

מה שנראה למישהם כ"אנטי שירה" אינו אלא סוג אישי ביותר של "אנטי באנאליות", הן כהשקפת עולם אסתטית והן, ובעיקר, כמערכת תחושות והפעלות, הכופה בתוקף חוקיותה הפנימית התנקשות בלתי פוסקת בכל מלה, שורה או צירוף מילולי, שלא הצליחו לטהר את עצמם, אגב תהליך הכתיבה או לאחריו, מכל חשד של באנאליות. לגבי מי שאינו יכול לתפוס את המושג "התנקשות" במהותו הרחבה והמופשטת, המשוחררת מכל אסוציאציות של אלימות, אוכל להציע כתחליף את המושג הניטרלי יותר "התנכלות". מושג שני זה אולי אף יהלום יותר את מהותו המיוחדת של האמצעי האינטלקטואלי-שירי להפעלת ההימנעות המתוארת לעיל: האירוניה. ("בינו לבין עצמם – ראיון עם דוד אבידן", עכשיו 5-6, 1960, עמ' 242).

חציו הראשון של השיר "מנת קרב", הוא, אם כן, התנכלות לכל מה שקשור בבנאליה של "האחר הגדול" המקומי, הישראלי, פירוקו וחשיפתו כמציאות בדיונית שלטת: מציאות שבה חיל אוויר, המנצח את המנוצח, הוא אוויר צח; מדים הם לבוש של מועדים; תרומת דם היא כסף ולהפך, וכו'. אלא שהעתיד, כהבטחה להשתחרר מן הנוכלות של "האחר הגדול", אינו בעתיד. העתיד הוא בחזרה אל העבר, אל נקודת ההתחלה, שהיא חסרת סדר וחוק, ובה גלומה האפשרות היחידה לאיתחול המציאות המתויקת, והעמדתה כחיים חשופים. האני ההווה, הפורמלי כרגיל – "אבידן דוד" – קושר כאן, באופן אירוני, את המוות של ארצחושך בפוליטיקה של "האחר הגדול" היהודי, וגוזר על עצמו אלפיים שנות גלות – עם כל ההשתמעויות ההיסטוריות והפוליטיות של ביטוי זה – לפני שהוא עולה חלש לנשום חלל חדש. גם כאן, ייתכנות השינוי כרוכה בחזרה הכרחית אל ארצחושך, והציווי, אם לצטט מן השיר "קיץ 1962" ("שירי לחץ", 1962) הוא תמיד "לְחֹזֵר וְלִשְׁכַּח מִחֶדְשׁ, אַחַת וְלֵאלֹא תִמְיֵד, אֶת כְּלֵי / הַמִּשְׁחָק".

חשוב לשים לב לכך שתשוקת הדובר אל האוטופיה של היות לפני "האחר הגדול" תואמת את האופן שבו מתאר לאקאן את הפנטזיה: הפנטזיה, אומר לאקאן, מציגה במהותה את האיקס הבלתי ניתן לייצוג, שהוא תמיד הולדתו של הסובייקט ו/או מותו. האובייקט של הפנטזיה הוא המבט הבלתי-אפשרי, ההופך את הסובייקט לַעֲד להיווצרותו או למותו שלו. המבט בלתי-אפשרי משום שהשפה מסיטה את מבטנו מן הממשי, שהוא המוות, למשל, והוא בלתי ניתן לייצוג. המציאות משיגה את אופייה הקונסיסטנטי, אומר לאקאן, רק באמצעות ה"חור השחור" שהיא פוערת במרכזה, ובלשונו של אבידן: "אַתָּה כְּבָר שָׂרוּהָ, כִּי שָׂרַכְתָּ אֶת עֲצֻמָּה בְּשָׂרוֹהָ, // שָׂאִין אֶפְשָׁרוֹת אוֹבִיֶקְטִיבִית לְהַתִּירוֹ. // אֶפְשָׁר לְחַתֵּךְ אוֹתוֹ יַחַד עִם חוֹרוֹ. // וְאִזּוֹ נִתֵּן לְחֻכּוֹת לְנִפְיֵלָה הַגְּדוֹלָה. // אֲבָל הַנְּפִילָה לֹא רוֹצָה לְבוֹא, כִּי גַם הִיא שָׂרוּכָה." ("סונטה", "ספר האפשרויות", 1985). האני ככול אל המציאות של "האחר הגדול", המבקש להסתיר לא רק את המוות – את מקורו של האני

– אלא גם את חור ההעדר שלו. סיומו של השיר "סונטה" – "לֶכֶן, בִּינְתִים, הַדָּרֶךְ לְפָנֶיךָ פְּתוּחָה. / וְזֶה מֵה שֶׁהוֹפֵךְ אוֹתְךָ לְאִישׁ־סֶגְלָה", הוא סיום אירוני לעילא, משום שהוא מניח כי הדרך הפתוחה היחידה בשביל האני היא המרחב המוגבל של "מה שיכול להיאמר", בתוך מציאות ה"מעוקמת" תמיד בידי חללים טראומטיים, המאורגנים סביב מה שחיב להישאר לא מדובר.

עמדה זו, הניטשיאנית בעליל, תופסת את השפה כאמצעי כוחני, שכל תכליתו להשליט על האדם מציאות מוסכמת, או, אם לצטט את אבידן: "לְתַחֵק אֶת הַתְּהוּ בְּאִמְצֵי־סֶדֶר [...] וְלַחִיּוֹת אֶת הַמֵּת, כְּאִלוּ הָיָה חַי" (הטפל בחיים, 'ספר האפשרויות'). ה"דיבור" של "האחר הגדול", נניח ה"עניינים" – מושג ישראלי שחוזר בשירה של אבידן שוב ושוב – הוא כמו "רִשֶׁת הַסּוּאָה מְקִסִּימָה, הַפְּרוּשָׁה בְּנַחַת עַל סִפְנוֹת פְּתוּחוֹת" (קִיץ 1962, 'שירי לחץ'). השפה אינה נתפסת כמה שנמצא ברשותו של האני ובשבילו, אלא כלחש-נחש שבאמצעותו מבקש "האחר הגדול" להקסימו ולהרדימו.

"עיקום" המרחב הנרטיבי באמצעות השפה, אומר סלבווי ז'יז'ק, מעמיד את הסובייקט כמי שלעולם חיינו חסומים ומנועים מיסודם, לעולם בנויים כציפייה לאיקס – למוות ו/או לזיכרון שלו.³ אלא שדווקא קיום כזה, של היות-תמיד-לקראת-המוות, הוא, על פי האקזיסטנציאליזם של היידגר, הקיום האוטנטי: נוכח המוות, אירוע שכולו מקורי, שכולו של האדם הספציפי לכרו, מגלה האדם את ייחודו, את נבדלותו מן "האחר הגדול".⁴ רעיון דומה לזה מנסח פרנץ רוזנצוויג בפתח ספרו "כוכב הגאולה": "מן המוות, מאימת המוות, מתחילה כל הכרת המכלול".⁵ המוות, לפי תפיסות אלו, אינו סוף הדרך, אלא נקודת מוצא לקיום.

האני אצל אבידן מבקש לעצמו את המוות, את החלק האבוד מעצמו לתמיד – בניסוחו של לאקאן, את המקור הפרטי, המקורי, שהולאם בידי "האחר הגדול", שהוא "המְסֻדֵר" שהוא "הַמְּוֹת לְפִי שְׁעָה" (שטויות נבחרות, מתוך המחזור 'על אנשים בקולנוע ומחוצה לו', 'ספר האפשרויות'). אני זה מתקיים בשירת אבידן באופן של היות-תמיד-לקראת-מוות, שמשמעותו בפועל היא התנקשות מתמדת בהווה, שהוא תמיד בן דמותו של "האחר הגדול".

אלא שמוטיבציה זו להתברל מן "האחר הגדול" המבקש לבלועו, איננה הסתגרות בדלת אמות – כפי שעשוי להצטייר. שירת המוות, חשיפת הממשי מתחת לביצורי

3. סלבווי ז'יז'ק, "לאקאן עם היצ'קוק", (תרגום: רוני ידור), הוצאת רסלינג, תל אביב, 2004, עמ' 70-69.

4. M. Heidegger (1962). *Being and Time*, (trans. John Macquarrie & Edward Robinson), Oxford, Basil Blackwell, pp. 296-311

5. פרנץ רוזנצוויג, "כוכב הגאולה", (תרגום: י. עמיר), מוסד ביאליק, ירושלים, 1970.

המציאות, לכאורה מבקשת להיות מעשה פוליטי בעל אחריות חברתית: בתוקף השליחות שנטל על עצמו בנושא הזיכרון, מבקש האני את מקומו באל־זמן כקול נבואי, המזנב במחנה: "דְרוֹשָׁה נְשִׁימָה אֲרָפָה, אֲרָפָה מְאֹד, לְאֵלֶּה, / שֶׁהַעֲתִיד הַשְּׂאִיר אוֹתָם מְאֹחֲרָיו לְזִמְן בְּלִתִּימָגְבֵּל, לְלִקֵּט / עֲצָמוֹת יְבִשׁוֹת וּלְהַפְיִיחַ בְּהֶן רוּחַ מְלִים, לְמַטְרוֹת / שְׁעוֹד תְּנַדְעָנָה (לְשִׁכְתָב בִּיסוּדִיּוֹת)". (שבע תזכורות לעצמי, מתוך המחזור 'שירים תחת לחץ', "משהו בשביל משהו").

במקום בו שירת אבירן היתה יכולה להיענות לאקזיסטנציאליזם החברתי של סארטר, היא מעדיפה להעמיד אירוניה נוספת: ההערה המטא־פואטית, הכאילו שולית – "לשכתב ביסודיות" – המופיעה בסוף השיר, בסוגריים ובגופן מוקטן, מפרקת את הטקסט – דורשת לשכתבו – ואיתו גם את חזון העצמות היבשות, ומציעה עוד מבט על היחסים של האני עם "האחר הגדול":

לְאַחַר שֶׁהִכַּל יַחֲזוּר
 אֶל הַצֵּבַע הַחֵם, הַשְּׁחוּר,
 וְהַעֲמֵק הַלַּח יִתְפַּתֵּה
 לְצִיֵּת מְחַדָּשׁ לְמִטָּה,
 וְהַמִּים יִרְדּוּ אֶל הָאוֹר,
 כְּמוֹ נוֹזֵל פְּתָאמִי, לְאִשְׁחֹר,
 וְנִמְר מְבִישׁ יַחֲפֵשׂ
 בְּתוֹךְ סֵלַע סְדוּק אֶת הָאֵשׁ –
 אֲזוּ תֵרֵד מְרַכְבָּה מְמָרוּם,
 לְאַצְבַּע לְאִקוֹר וּלְאַחוּם,
 וְתַפְדָּה אֶת הָרַעַד הַזֶּה
 בְּמִלְמוּל אֲדָנוּתִי לְאִמְכָר,
 וְהֵדֵם אֲשֶׁר לֹא יִקְרָשׁ
 הוּא הֵדֵם אֲשֶׁר לֹא יִנְרָשׁ.

(דגע אחרי האחרון, "משהו בשביל משהו").

הפנטזיה לחזור אל ארצחושך, להיוושע מן הרעד הזר, להיות עד להיווצרותך או למותך, נחשפת גם כחרדה מן המפגש עם המקום בו האני אינו מתקיים, בו אין אני, אין דם שייקרא ואין אני שייזורש. זהו מקורה השני של האירוניה בשירת אבירן: התשוקה לארצחושך יכולה להתקיים אך ורק מתוך גבולותיו של "האחר הגדול", המבדל: אך ורק מתוך השפה. ואכן – כך אומר ז'י'ק – קיום לקראת מוות אפשרי רק עם קיומה של שפה,

והשפה – אם לחזור להיידגר – קודמת לאדם ומנסחת אותו. האני בשירת אבידן יכול להתקיים, להשתוקק, לזכור, להתנבא או להתבטל, רק כל עוד השפה, "האחר הגדול", "המבנה הנוכחי של האני המוגן שלנו" (שיר הנמר הרציני, "שירי לחץ") – נשמר. זוהי "סכיוופרניה חברתית יזומה", אם להשתמש במלים שבהן מתאר אבידן – באותו ראיון עם סאמט – את יחסיו החד-סטריים עם הסביבה, המאפשרים לו "להיות מוגן מבחינה מסוימת מפני המציאות היומיומית".

ההכרה ב"אחר הגדול" וההודאה בקיומו התלתי של האני הן נתיב הפוך לפוליטיקה החתרנית שהוצגה עד כה: העדפת "חוק־האב" על פני המוות. ההיפוך הציני של סדר ההעדפות – ביכור המולדת על פני ההולדה – ממיר את התשוקה אל המוות כיסוד אותנטי ("אֶהֱב אֶת הַקֶּץ, בְּנֹאֲרָם"), בהאדרה פאשיסטית של הנצח האל-זמני ("אֶהֱב אֶת הַקֶּץ, כִּי הוּא אֲבִידָה וְאִמְדָה) – בסגידה "אֶל הָאוֹר הָעֲלִיּוֹן / בְּחִינָה מְעֻקָּם וְקִפּוּא" (חלום רע', "ברזים ערופי שפתיים").

תנועת האני בין התשוקה לאותנטי לבין התשוקה לביטחון של מנגנוני הכוח, היא תנועה דיאלקטית בין האימפוטנטיות של האדם לאומניפוטנטיות של האורח, בין האני כ"וולט דיסני של מלכות השטן" לבין האני ה"יורה בכל העולם ומשאיר מאחורי / את כל העולם המפלא שיכלתי פעם להיות" (עוד פריט קטלוגי, מתוך המחזור 'נסיעה בעיר', "תשדורות מלווין ריגול"). ביטויה בפואטיקה של אבידן הוא באפשרות, או בהצעה, לקרוא כל מבע כאירוני וכרציני בו בזמן. כך, למשל, הדרישה "לְתַחֲזֵק אֶת הַתְּהוֹ בְּאִמְצָעֵי־סֵדֶר [...] וְלַחֲיוֹת אֶת הַמֵּת, כְּאִלוּ הָיָה חַי" (טפל בחיים, "ספר האפשרויות"), היא ביטוי אירוני לעמדה הניטשיאנית ביחס למניפולטיביות הכוחנית של השפה, אך בו בזמן גם ביטוי ליטראלי לצו הפאשיסטי לסגוד למת, ולארגן באמצעותו את התווה – הפעלה של מנגנון ממלכת־ישראלי מוכר. דיאלקטיקה כזו מאפשרת לאבידן לבקר את הממלכת, אך לא פחות מזה – לסגוד לפאשיזם של השפה, לגנטיקה של השפה העברית, "שְׁשֻׁמְשָׁה אֶת הַבְּרִיאָה הָאֲרֻכָּאִית פְּקוּדֵת־מְבַצְעִים / לְשֵׁשֶׁת יָמֵי הַהִפְקָה לְמִסְרִים עֲקוּרֹנִיִּים רַבִּים לְאֹרֶךְ הַיְסוּדִיִּת הַסְמוּן הָאֲנוּשִׁית" (היהדות היא יבוא גנטי טראנסגאלאקטי, "המפרץ האחרון").

חשיפת המוות בפואטיקה של אבידן מעמידה את קורפוס השירה שלו כולו כנתון בתנועה דיאלקטית, מתמדת, בין התשוקה לאותנטי לבין הרצון לעוצמה: בין המקורי והאישי לבין הערצת הנמרים; בין זיכרון השריפות לבין שמחת הסופות; בין הציוויל לזכור איך באת לבין הוויתור המוחלט על הצו; בין "הַפְּגַנְת־כַּח" של הקאראטיסט, לבין "חֻלְשָׁה מְסוּגָה" של חולה האסטמה הנצחי (שירים בלתי אפשריים) – של "מִי שֶׁהָיָה / אַחַד מִפְּלֵאֵי־הַבְּרִיאָה וְאַחַת / מְטַעֲיוֹתֶיהָ הַמְּפֹלְצֹתִיּוֹת גְּמִיחֵד" (כיוון כלים ב', "שירים בלתי אפשריים"):

וְאֲנִי זֹכֵר אֶת עֲצָמֵי מַחֲכָה,
 מִזֵּן בְּאֵלֶּה מִתְקַיֶּמֶת הָאָבִן,
 וְאֲנִי זֹכֵר אֶת עֲצָמֵי מֶכָה
 בְּתִבּוּנָה מְדַקְדָּקֶת עַל הַתָּבֹן,
 וְאֲנִי מְעִיז בְּרָצִינּוֹת בְּשֵׁרֶפֶת
 הַגְּשָׁרִים הַגְּדוֹלִים וְהַקְּטָנִים,
 וְאֲנִי מְקַדֵּם בְּשִׂמְחָה אֶת סוּפֵת
 הַנְּחָשִׁים הַשְּׁחוּרִים וְהַצְּפוּנִים,
 וְאֲנִי מִתְכַּוֵּן לְעִשׂוֹת דְּבָרִים,
 שְׂאִישׁ לֹא טָרַח לְעִשׂוֹת לְפָנַי,
 וְאֲנִי מְאַרְגֵּן מְרוֹצֵי נְמָרִים
 בְּהִירִים וְכַהִים לְכָל יְדִידִי,
 וְאֲנִי מְחַכֶּה לְמוֹת הַטּוֹב,
 שֶׁיִּחְלֶף עַלְפָּנַי לְמָקוֹם אֲחֵר,
 וְאֲנִי כֹבֵד שׁוֹכֵחַ אֶת הָרֵב
 וְאֶת הַמְעֵט אֵינְנִי זֹכֵר.

(‘פרהיסטריה’, ”משהו בשביל מישור“).

יצחק לאור

מיניגיטיס

לילה ירד על מפקדת הצבא. חושך כיסה כמו ברזנט לח את מגורי השומרים. צל אדם נפל מחלון הקומה העליונה של משרד הביטחון, כמו ציפור גדולה, נמוג והטריד בנוחו ובהיעלמו רק את יאיר. כמו רוצח מעבר לפינה, אמר פסוריאזיס בעת שעטה חגור, בחשיכה. יאיר ידע להסתיר את רגשותיו, והיה נותן הרבה מאוד בשביל שהרגעים הללו לא ייגמרו, כי אהב את חבריו החדשים מן הצבא, בני גילו, מכל מיני מקומות בארץ, כל מיני סעיפי ליקוי. היה ביניהם אפילו בחור אפילפטי, גם שלושה אסטמטים, ארבעה חולי אולקוס, ושניים שסבלו מדיכאון נפשי. כולם גויסו מסיבה זו או אחרת ושמרו מסיבה זו או אחרת על המוח הרגיש ביותר של המדינה, אם לא כוללים בתוך זה את שגרירות ארצות הברית, שעליה שמרו חיילים של המארינס. יאיר הנהנה לשבת איתם בחדריהם, בעת שהתכוונו לשמירת לילה, ובוודאי היה סולח לאביו, שכפה עליו את הגיוס הזה, כי אולי זה בכלל מה שהיה לאביו בראש, שייצא לו קצת אל העולם ויטייירד עם אנשים חדשים, הרי אי אפשר להצטנף בבית כמו זוחל לילי ולא לדעת אפילו את שמות הילדים בכיתה (הוא ידע, הוא ידע, ועוד איך ידע, רק לאביו אמר שלא ידע), ובכל זאת לא יסלח לאביו. הרי אין שום קשר בין האושר המציפי אותו כרגע לאיבתו אל הצל הנופל מן החלון, הפחד החולף כמו מכת אוויר לא נראית, לא פחד, ידיעה ברורה כי דינו נגזר, ואסור לפחד, שום דבר לא ישנה את גזר הדין, רצח, או שיגעון, או התאבדות. אבא יושב ומשגיח עליו גם כאן. הוא כאן בגלל אבא ואבא כאן בגללו. לא התאבדות, אף פעם לא יתאבד, עורו רגיש, וחיינו אינם שווים את הדרמה הזאת.

הוא אהב את חבריו ליחידה, בעיקר משום שליגלגו על עצמם, קראו לעצמם על שם סעיפי הליקוי שלהם, אבל הוא היה האיש היחיד במחלקה שנקרא בשמו האמיתי, כלומר זה שנתנו לו הוריו, אף שגם הוא רצה, לא העז, כמעט ביקש שיקראו לו כך, אבל משהו מנע מהם לעשות כן, כמה מאוד רצה להיקרא כמוהם בשמות מבזים, אלא שאביו לא הרשה לו ללגלג על עצמו, לא אהב את חוש ההומור הזה, האמין שעם הומור כזה לא יבריא הבן לעולם, האמין שחוש ההומור הזה הוא יהודי מדי, פחות מדי ישראלי, כך הניח יאיר, שהרי לא סיפר לאביו דבר על מנהגי חבריו ובעיקר לא העז לספר שגם כאן הוא זר, בחוץ, ומצד שני, כאן הוא אוהב אותם, אהבה גדולה הוא אוהב אותם, מסוגל היה לעמוד ולחבק את כולם.

ביום, כאשר ראו קצין צבא על דרכם, אפילו הלכו בקבוצה, התפזרו מיד, עברו להליכה בטור ארוך, וכל אחד מהם הצדיע בנפרד לאותו קצין, במשך זמן ממושך לא הניחו לו להפסיק ולהצדיע, ברצינות, בזרוע שרירית, ובגו מתות, כמו שכתוב בפקודות מטכ"ל, חובה על הקצין להחזיר הצדעה לכל חייל מצדיע, והם נהגו כך משום שהיו אינדיבידואליסטים מובהקים ובכל זאת טיפחו גאוות יחידה, תרבות של זיכרון קולקטיבי, בנוסף לחוש ההומור. לעצמם קראו "משמר הוותיקן, בלי צבעים". פסוריאזיס היה החניך התורן, ולחברו לחדר קראו גסטריטיס. בחדר השכן גר ברונכיטיס, ויחד איתו גרו גם פסיכוזיס וסקלירוזיס. מי שלא ידע שום דבר על מחלות חשב שמדובר בקבוצה של חובבי שירה יוונית מודרנית, ומי שלא ידע שום דבר על שירה יוונית מודרנית, חשב כי מדובר בשירה יוונית קלאסית. שירה יוונית קלאסית היא מורשת כולנו, למרות שגם היטלר התפאר בה.

היום יום הזיכרון לאריה ברונשטיין ובחזית מגורי המשמר דולקת אבוקה. החיילים יושבים ברחבה ליד התמונה, ומספרים עליו דברים שכבר שמעו ודברים חדשים לגמרי. הם רציניים. בפינת הזיכרון של חדר המשמר תלוי תצלום מוגדל של ברונשטיין, שפונה מנינגיטיס. תחת התצלום דולק נר נשמה. מעל לתמונה רשום בגדול תאריך לידה ותאריך פטירה, בן עשרים בסך הכל מת ברונשטיין מנינגיטיס במילוי תפקידו, מדלקת קרום המוח, באופן רשמי (ובאמת התאבד בתלייה, כאשר נודע לו שמתחילה לא גויס רק משום שלא היה יהודי). את פינת הזיכרון לטוראי ברונשטיין טיפחו במרץ רב רק בשעות הפנאי, כמובן, ומפקדם הישיר, סמל נסים קלטרן – שום מחלה רשמית, אבל בסודי סודות קראו לו Border Line, התגאה בגינת הגרניום האדומה ובפרחי כובע הנזיר שטיפח, לטענתו, כמעט לבדו. מתחת לתצלום נח גם ספר זיכרון גדול. מדי פעם כותבים שם חיילי המשמר דברים לזכרו של ברונשטיין, ואף מפצירים בקצינים החולפים במקום – חלקם חשובים בצורה לא רגילה, תרומתם לביטחון המדינה לא תסולא בפז, חלקם אף זכו בפרס ביטחון ישראל, עד כדי כך, כלומר משהו חשוב כמו פרס ישראל לספרות, או לעבודה סוציאלית, אבל סודי יותר – לחתום, מעין עצומה שנתית לזכרו של ברונשטיין. הרבה מאוד קצינים בכירים רשמו דברי שבח לחייל העיקש.

גם האלוף זלמן זל – שסופרי ישראל ומשורריה מלקקים לו בתחת מדי שבועיים, ממש בלשכתו – חתם, ואץ-מיהר לצפות בסרט תדמית חדש של הטנק "חזקאל 4", אותו פיתח רק באחרונה, על אפם וחמתם של כל מי שספרו כבר למלחמת השריון הבאה. "גם צניחות לא צריך", הפטיר אלוף זל, "ובכל זאת אתם לא מוותרים על צניחה, אז מה אכפת לכם שבוגנים עוד ועוד טנקים? כן, עוד ועוד ועוד." ומכיוון שזלמן זל לא ידע להפעיל את מכשיר הווידאו, גם לא למד, עמד לשירותו אחד מחיילי המשמר

– לא יאיר, הוא לא רצה לעלות לשם, וחבריו הבינו לליבו, גם לא היה נורא כליכך לשנורר שם עוגיות ממולאות שוקולד זול, ולראות את כל האנשים החשובים בלשכה מספרים זה לזה סודות צבאיים. ובכן, תפקיד החייל התרון היה להקפיא, בעזרת השָׁלֵט, את התמונה על המרקע, בדיוק באותו רגע שבו מתרומם גחונו של "יחזקאל" מעל מכשול מים עמוק.

ערב ערב צופה האלוף זל בסרט, וגם בהפסקות הצהריים. מדי צפייה הוא שואג בתענוג "עכשיו, עכשיו", בדיוק כאשר הטנק עוצר, מתרומם, וגחונו מתגלה כגחון תנין ענק רעב לטרף, אחרי שנת חורף ארוכה, או איך תיאר את זה אחד הסופרים המלקקים לזלמן זל בתחת, כי זל הרי למד פילוסופיה, וגם הם. בכל שנה מגיע סרט חדש על "יחזקאל". ממה שנאמר עד כה, מובן שגם סופרי ישראל יושבים וצופים בטנק המניף את גחונו כמו סוסי השיש הלבנים בפיאצה ונציה. וכאמור, את פעולות ההקפאה והגשת העוגיות לסופרים ולציירים עושה תמיד אחד מחיילי המשמר. כאשר צועק זל: "איפה הקליקער?" נכנס מיד חייל המשמר, המחכה במסדרון מעבר לדלת, ואומר: "כאן, המפקד!"

– מי כאן? מה כאן?

– הקליקער כאן, המפקד.

כשאבא של יאיר מגיע לביקור, וזכר זלמן זל – איש עדין, מורכב מאוד, בלילות הוא ממציא טנקים, ובבקרם מפציר ברל"שית שלו, סגן ורד צלע, לצטט לחבריו מחרוזי המשורר הגדול ביותר שקם לקצונה הצבאית אי פעם, נתן אלתרמן, וְוֹרֵד אֶכָן מִצְטַטֵּת "גם למראה נושן יש רגע של הולדת / שמים בלי ציפור זרים ומבוצרים", ולפעמים היא טועה בחריזה, במתכוון (ורד צלע היא אולי פחדנית גדולה, אבל אוהבת להתגרות בסכנות, הסכנה, למען האמת מגרה אותה, ובמקום "מבוצרים" היא אומרת לפעמים "מחזירים", או "מחזירים", אבל זה בכלל לא משנה, כי מה שקובע הוא החרוז והמשקל) – ובכן, רק כשאבא של יאיר מגיע לביקור, וזכר האלוף זל לא להתברך ככה, כי גם יאיר שירת במשמר הרמטכ"ל, זה המקסימום שאיפשרו לו, וגם זה רק בהתערבות אבא אצל האלוף והתערבות האלוף אצל אלוף אחר והתערבות האלוף האחר אצל אלוף־משנה ומשם למטה עד לסמל Border Line. שירותו המוגבל של יאיר גורם לאביו כאב. לא שהיה רוצה לראות את בנו נופל במילוי תפקידו. מצד שני, רוב החיילים הקרביים אינם נופלים במילוי תפקידם ולמה צריך לחשוב תמיד על הרע ביותר?

ערב. יאיר יושב על על מזרן קוצני מכוסה שמיכת צמר (המדפיפה ריח של תכשיר נגד פשפשים ושל צמר לח), ומביט בהם, בעודם מתכווננים לשמירה. בחדר הסמוך שכח מישהו ללבוש את תחתוניו החמים, והכל התפקעו מצחוק, איך יפשוט מחדש הכל, בחושך, גם את החגור, רק בשביל ללבוש את הגטקעס. בלב חפץ הסכימו לכבות את

האור מדי ערב, לפני היציאה לשמירה, את כל ההכנות עשו בחשיכה, אפילו את בדיקת המחסניות, ויאיר אהב אותם בגלל ההקרבה הזאת, בשבילו, אוהבים אותו, לא רק משום שהביא איתו הרבה ממתקים מהחופשות (אביו כליכך רצה שיהיו לו חברים, על כן אפה בעצמו עוגיות למכביר ואף קנה לו הרבה מאוד שוקולד). יכול להיות שחבריו שמו לב למאמציו של יאיר להתחבב עליהם, בעדינות, בלי לדחוף את עצמו. הוא צחק על נקלה, כל דיבור שלהם עורר בו צחוק, כאילו אף פעם לא ראה בני אדם לא רציניים, ועכשיו כל התבטאות לא רצינית הצחיקה אותו מאוד. בעצמו אינו יודע להצחיק. יפה תואר הוא יאיר, והצחוק מדמיע אותו כמו ילד שהתעורר משינה. ואם הסתודדו, לא נדחק לשמוע, גם לא נפגע, הניח שמדובר בעניינים רחוקים מיכולתו. אולי לא העז לכעוס עליהם משום שחב להם. הרי בגללו השקיפו עליהם תמיד מלמעלה.

תימהון נשפך על פניו, כל אימת ששאלו אותו שאלות בוטות מדי. מעולם לא הרים את קולו. לפעמים חשב על עצמו מרוצץ ראש, או תלוי, או שני האופנים יחד, וחתוך וירדים. אה כן, למה עשו הכל בחושך? בגלל תצפיות האב מהחלון למעלה.

אחרי שיטוט בן ארבע שעות סביב הגדרות, יגשו למכוניות חונות ויציצו, בפקודה, לתוכן, אחר כך יבואו להעיר את המשמרת הבאה, יפשטו את מדיהם, ילבשו בגדים אזרחיים, ובעזרת קשריהם עם המשמרת הבאה, ייצאו, בלי רשות, מן הבסיס, אל העיר שפריחות חשמליה ססגוניות כמו אקומה. יושבים הם יחד בבאר – יאיר לא בא איתם, פוחד לפגוש את אביו עם איזו מרצה לספרות או קולנוע – מדברים בשקט, כמו מיעוט לאומי, מלגלגים על עצמם באוזני המלצרית. כך עוברים עליהם הלילות והימים, שומרים, ישנים, מטיילים בעיר ושוב ישנים ושוב שומרים.

יאיר לא השתתף בשמירות. היה לו פטור, פתק כתוב אדום, שאמר כי השמירה אסורה עליו, בגלל הלילה והערפל והערפית. חובותיו כללו מיפקד שבועי ושיחת מפקד. האם חבריו למשמר נפגעו מכך שלא שמר? בשום אופן לא. (גם משום כך אהב אותם). היו ביחידתם חיילי משמר למכביר, שהרי כליכך הרבה הורים השתדלו לגייס את בניהם החולים, וכל אחד מהם הגיע לכאן בזכות קשרים כלשהם. אולי לא כעסו עליו משום שהיה נער חמד יפהפה, חיזור, דיבורו חרישי. עדינותו באה לו הודות לשתי אחיותיו המבוגרות שפינקו אותו – יאיר גדל ללא אם, בן זקונים לאביו.

ליבו של האב נכמר, כמעט ויתר לבן על השירות, כאשר שמע את צעקות הילד בלילה. "אני לא שר היער," אמר לעצמו בחלחלה, לא ידע אם חלומר-שלו הוא המעלה את הצעקות, או חלומותיו של הילד, ובכל זאת, בארוחות הבוקר, מתוך הדממה, נפלה תחינתו של הנער על אוזן ערלה, כי האב ידע שהוא עושה זאת למען בנו, כך בכל אופן אמר לעצמו, ולבן, ולשתי הבנות שלא העזו להתווכח, ולזלמן זל, גם לאלוף זלמן זל אמר כך, כן. אפשר להבין ללבו של האב. כל חייו רצה ללוות בן ללשכת הגיוס, ואחר

כך ללוותו אל בסיס הקליטה והמיון, ורצה לבוא לטקס סיום הטירונות, ולבוא לטקס סיום קורס מ"כים, ולסיום קורס קצינים. אט אט, כשבריאות הילד לא השתפרה, ויתר האב על החלומות הללו, אבל על שירות צבאי לא זוהר, שירות אפור, לא ויתר, לא יכול היה לוותר.

תחילה אמר ליאיר את הדברים הללו בחיוך, כאילו הצהרת הבן שלא יילך לצבא היתה מעין בדיחה. אין לכך כמובן שום קשר להיותו של האב דמות לאומית – כל האבות הם דמויות לאומיות, אולי להפך, כל הרמויות הלאומיות הן אבות; לא חשוב – גם לא אמר לו אף מלה אחת על האומה ועל צרכיה, כי בלאו הכי לא דרש ממנו לעשות את מה שהאומה צריכה, קציני צנחנים, למשל, אבל מדובר, בני, קרא לו בני, חיוכו העצוב לא מש מפניו – היה לו חיוך עצוב, לאב, ובנו שנא את החיוך העצוב הזה, חיוך פוטוגני – מדובר, בני, בחובה המוטלת עליך להתגבר על תחלואיך ולהיות כמו כל אחד אחר, הרי יום אחד לא אהיה בעולם, ומי אז ידאג לך? הבן רצה להגיד: 'כשלא תהיה בעולם, אדאג לעצמי יפה מאוד', אבל נהג זהירות (מאוד פחד מאביו; האב לא יידע זאת אף פעם, כי כך נגזר על האבות): "גם ערבים לא הולכים לצבא." אביו הינהן בהכנה ולא השיב. היתה בו הבנה עמוקה לצרכיו של הבן למרוד בו. לא הבין רבר אחד שלא מתוך עצמו, פָּאב הבן, ואת הבן לא הבין אלא כבן האב.

כאשר עמד יאיר בסירובו להתגייס, לקח אותו האב אל לשכתו של האלוף ול לשיחה מסכמת. זה היה רגע קשה לאב. עד לאותו יום ידע זלמן זל אך מעט על ייסורי האב בעניין הבן. הרי האב לא דיבר אף פעם על הבן, תמיד רק על הבנות. האלוף ידע על נישואי הבת הבכורה ועל הדוקטורט של השנייה, אבל גם עליהן מיעטו לדבר והעדיפו לעסוק במינוי חתנים לפרס ישראל, ספרות עברית, חכמת ישראל, עבודה סוציאלית וכמובן הפרס היוקרתי לביטחון האומה. יאיר, מצידו, לא ידע שהטיול היפה בעיר, ולאורך חופיה, יסתים בלשכה המשקיפה על מגורי המשמר, בו ישרת בתוך חודשיים. באמת היה יום כיף. אף פעם לא היה לאבא כלי-כך הרבה זמן בשבילו. הלכו לסרט, אחר כך ישבו בבית קפה, ואף שכל מיני אנשים ניגשו אל אבא, אבא בכלל לא היה נחמד אליהם והתעקש לשבת רק עם יאיר. אחר כך הלכו לחנויות בגדים, והלכו לקנות תפוזים ריחניים בשוק, והלכו לנמל, גם ניסו להתגנב לאחת הספינות העוגנות שם, ובקצרה, יאיר ניסה להכריח את אביו לעשות דברים שהאב נבוך לעשותם, ואבא הלך לכל מקום שיאיר הובילו, כי היה אבא טוב. הם עצרו ליד ספינת דיג אחת, שהעלתה ברשתה המונית תמנונים מבחילים, וכיוון שהתמנונים אינם רק מבחילים, אלא גם אינם כשרים, לא היה להם קונה, חוץ מיאיר שרצה תמנון. אביו קנה לו אחד, בתנאי שלא יבקש ממנו לסחוב את השקיק מקץ רבע שעה, כמו שאירע בעניין הכלב שקנו לו: אבא נאלץ לצאת איתו כל ערב כדי שיחבן בחוץ ולא בסלון, ליד האורחים. ובכן, יאיר הבטיח ובחר את התמנון

הכי גדול, וכך הלכו השניים ברחובות, הבן נושא תמנון ענק בשקיק פלסטיק, האב הולך קצת מלפנים, אולי ממבוכה, ואילו כלבי העיר רודפים אחרי שניהם. מריבה בין שניים מן הכלבים החלה – כאילו ניחשו שבקרוב ישליך יאיר את התמנון, ורק אחד מהם יזכה בו – והתארכה והתארכה, כמעט נשכו זה את זה. ואנשים השתרכו אחרי הכלבים. אולי היו אלה בעלי הכלבים, אולי היו אלה עוברי אורח שחשבו כי זהו מין תיאטרון רחוב כזה, הולביין, או משהו. חלק ממשנתפני הראנס מקאבר הכירו את האב, ועכשיו גרר אותו בנו עם תמנון מסריח ועשרה כלבים, שניים נושכים זה את זה, ברחובות העיר, ומשום שיאיר זרק את התמנון לכלבים, מריבת השניים הגדולים נפסקה, כי כלב קטן אחד נשא משם והלאה את השקיק בפיו, נמלט. אבא אמר משהו על מנפרד הרבסט, שרגליו הוליכוהו בלי שליבו הכחין לאן. "אתה יודע מי זה מנפרד הרבסט?" – כבר אמרת לי את זה כליכך הרבה פעמים ובקשר לכל עניין כמעט... יש עוד איזה

ספר שאתה מכיר?

יאיר היה עייף וחשד באביו שהוא מבקש לשפר את כושרו הגופני. וכאילו במקרה הגיעו עד לשכתו של אלוף זלמן זל. את השער נתנו לאב לחצות בלי לבדוק את תעודותיו, היה טרחן קבוע שם, והחיילים ממש לא קראו שום דבר שכתב, אבל מה אכפת להם. זל ישב, כמובן, מול מכשיר הווידאו שלו, בדיוק כשהגיעו, קרא לורד צלע, ביקש ממנה לסגור את המכשיר, להחזיר את הקלטת לספריית הקלטות, שסומנו כולן בתיבות "יחזקאל 1", "יחזקאל 2", "יחזקאל 3", וכו'. האב לא ידע איך להתחיל את המפגש, הרי הגיעו לכאן במקרה, כביכול, אולי נבון, חשב שריח התמנון דבק בהם, אבל זל לא חיכה, אמר כי הוא עצמו ציווה על נכדתו להתגייס לצבא, למרות שהיא משוגעת, כידוע לכולם, על כל הראש, מכורה לסמים ובעיקר לגברים ("יותר גרוע מסמים, תאמין לי, אני מכיר גברים"), וליתר ביטחון ציווה על ורד לעזור לנכדתו בכל מיני עניינים שאין היא מסתרת איתם, כמו חידוש רשיון הנהיגה, או סידור חשבון הבנק, או תשלום חשבון החשמל, כי פה כולנו משפחה אחת גדולה, גם יאיר יהיה כמובן חלק מהמשפחה הזאת, וזלמן זל הפליג בסיפורי מסירותן של פקידותיו, ובעיקר ורד צלע, אותה אהב כמו את נכדותיו, לכן היא מצטטת לו חרוזים ומשקל, והיא כמובן ראתה כבוד גדול בשירותה כאן. אלוף זלמן זל, שיהיה ברור, לא דפק אף אחת מהפקידות שלו. להפך. הוא דאג שלא יטרידו אותן כל מיני זכרים, וכליכך הרבה דאג, עד שהכנות שמרו בסוד על כל מיני פרשיות אהבה שלהן, עם כל מיני קצינים, כי משוגעת מי שמפסידה את הסיכוי להזדוין קצת בצבא, וכאן היו כולם משפחה אחת, אמר האלוף, ובאמת כל הפקידות והפקידים עד לדרגה של סגני אלופים חייבים היו להקשיב לכל שיחת טלפון של האלוף, במגבר, ובשלוחות, חלק מהתרבות שלהם, להיות הרחבה של האלוף. על כך היתה גאוותם, או התענגותם, או שתיהן.

אבא של יאיר חשב שלידידו הזקן והנערץ יהיו כמה טיעונים יותר משכנעים, אבל הסבריו של זל הסתכמו בחשיבות שיש לשירות הצבאי, לעם ולכן העם. לעם, על שום מה? על שום שהעם צריך צבא. לבן העם, על שום מה? על שום שבן העם צריך להיות חייל לפחות תקופה אחת בחיים, אם לא כל החיים. ובכן, את כל הטיעונים הללו יאיר כבר הכיר, ובכל זאת, אלוף זלמן זל לא גמר. מזמן חשד: הקפה הנמס, ששותים כאן, עושה לו גזים, לכן הפליץ. לא היו לו בעיות עם הפלצות. מי שיושב בטנק כל החיים שלו, לומד לא להתבייש. כל מה שצריך זה להרים צד אחד של האחוריים ולפלוט. יאיר היה המום. הוא חיפש את עיני אביו, אבל אבא העמיד פנים, כאילו גם הוא מפליץ כל אימת שנצרך הוא לפליטה כזאת, ואולי כאן הוא באמת מפליץ. אבל בבית – לא.

– אתה בטח חושב שהצנחנים הם הכוח של העתיד. נכון או לא?

האלוף דיבר בקול רם, הביט לעבר סגן ורד צלע, שעיניה רחצו את יאיר היפה בסילונות של אור. הה, כמה אהבה ורד נערים כמו יאיר. גם את יאיר. והאלוף, במרירות של שריונאי ותיק, דיבר, והבן הביט באביו, והאב היה שטוף הערצה לאלוף, או אולי נשטף מבוכה, ובכל מקרה, חיוכו העגום והמפורסם לא סר מפניו. "שטויות, שטויות", קרא האלוף, וחיכה לורד צלע שתחזור אחריו – היא היתה משננת דגולה, אבל, כאמור, כל כמה שהיתה גבוהה מיאיר, ואפילו מבוגרת ממנו, לא יכלה להתיק את עיניה ממנו. – שטויות, המלחמה הבאה תהיה מלחמת שריון בשריון. כל אחד מבין את זה. טנקים ישעטו על פני המדבריות, מכאן עד כוויית, והשריונאים שלנו ידהרו כמו נהגים של Formula Uno, בייחוד בטנק החדש, "יחזקאל 4", תראה את המסך. איפה הקליקער? החיוך לא מש מפני האב, כמו דיפלומט סיני, והקליקער נכנס, הקפיא את המסך, לקח עוגיה ויצא בשקט, כך הכל צפו בטנק המתרום, כמו צב ענק, מאיים לא לנחות שוב לנצח, קפא "יחזקאל" 4, או 3.

– למה לך להתנרב לצנחנים? בגלל הצניחה? הצניחה הזאת לא מרשימה אותי. אני סירבתי לעבור קורס צניחה. פשוט לא רציתי. לא מפקד, לא. בגלל בלבול המוח. אתה מבין?

יאיר הינהן. זל המשיך, כיאה למצביא, הבחין בחריה האיטית של כוחותיו לתוך נפש הנער: "מה הם עושים בסירות המפורסמות שלהם? יושבים ומחכים ומחכים ומחכים. למה הם מחכים? ליום שבו יוכלו לתקוף בסיסי טילים בהרי קווקז?" עכשיו פנה אל האב, שניסה לומר משהו, אבל זל המשיך: "ובינתיים, אני שואל, בינתיים מה הם עושים? בינתיים הם הורגים בני אדם מקרוב, בסכינים, או באקדחים, בטונים, בביירות. ובשביל זה להחזיק צבא שלם? רק בגלל שיום אחד תהיה מלחמת קומנדו?"

כשיצאו משם – ורד לא העזה לומר להם מלה – אמר יאיר לעצמו שהכל, כל היום הנפלא הזה, נועד רק כדי להכניסו לשיחה אצל האלוף. הולך שולל כל היום. אהבתו

הגדולה לאביו בלעה פרי, ובתוכו חרצן גדול, מר, חונק, צורב. הוא שנא את אביו. כל הדרך הביתה לא דיברו. במונית חנק אותו הרצון לבכות. האב נפגע. לא ברור לנו ממה, אבל מדי פעם נפגע האב ולא דיבר על כך – סיוט לילדיו – משך שעות, וכל מה שיכלו לעשות היה לנחש ממה נפגע אבא. לך תתעסק עם זיכרונות ילדות של אביך.

אחר כך הבן נכנע. מה עבר עליו בין הרצון לבכות במונית לבין הכניעה? הרבה מאוד. אבל בסופו של דבר, הובטח לו לשרת למטה, מתחת ללשכה, ומאז מגיע אביו יום יום כדי לעקוב אחריו מן החלון הגבוה. מדי פעם קם האב אל החלון, והאלוף אומר לו: "שב, שב, הוא יראה אותך מביט בו. זה לא טוב. תן לו כבר להיות גבר." והאב, עיניו מצטמצמות מעצמן, כאילו בורר את מלותיו בקפידה, אומר בלי להסתובב: "הוא לא יודע שאני כאן." האב יודע כמובן שהבן יודע. הבן הרי אמר לו באחת החופשות: "מה אתה בכלל בא כליכך הרבה לשם? לבלוש אחרי?" רצה לומר הרבה יותר, רצה לומר, כל לילה רצה, מאז הטיול בעיר, רצה לומר משהו שתפח ותפח ותפח, והיה למשהו אלים, מזולזל, מעליב, כמו 'הלוואי שהיית אוהב את אימא כמו שאתה אוהב את האלוף השמן הזה, הלוואי שהיית אוהב אותנו כמו שאתה אוהב אותי, הלוואי שהיית אוהב אותי כמו שאתה אוהב את עצמך, אבל אתה בכלל לא מאוהב בו בגלל שהוא זה הוא, אתה מאוהב בו בגלל שהוא אלוף, וכשתמצא אלוף אחר, הופ, תרכב אל האלוף האחר. מה אתה כליכך אוהב אלופים? בטח אתה רוצה שגם אני אהיה אלוף, בגלל זה אני חולה כליכך, בגלל שתמיד רצית שאני אהיה אלוף.' לא אמר את כל ההבלים הללו, אבל פעם אחת חלם שאביו משתין דרכו, מחזיק בו כמו במזרקת אבן פעורת לוע, ומשתין דרך פיו. לפעמים חשב לתלות את עצמו במגורי המשמר, באור, שאביו יראה אותו מלמעלה מפרפר, וימהר להציל אותו, אבל יאחר, יוכל רק להורידו מהתקרה, גווייה. פעם אחת ייצא אבא מגדרו, פעם אחת אמחק את חיוך העצירות מהפרצוף שלו.

נו, והיום, כזכור, יום הזיכרון לאריה ברוגשטיין ז"ל. הכל מכבדים את יום הזיכרון הזה, ומהשנה שעברה, הודות לעצומה, כבר הפך לאירוע מטכ"לי, כלומר אירוע של הבסיס הזה, שלנו. אחרי מאמץ הסברתי ממושך, בפקודת היום הבסיסית, שסמל Border Line נועץ בלוחות השעם, מזכירים אותו, ושני חיילי משמר עומדים דום ליד הנר. תורן אחד מבקש מן העוברים ושבים להניח פרח, או לכתוב כמה מלים בספר הזיכרון לחייל שניהל מערכה ארוכה כליכך כדי שהצבא יגייסו, חרף מצבו הבריאותי הלקוי. והנה עבר אלוף אחר, מוטי האידיוטי, משוחח בקול רם, כי ככה הוא מדבר, עם חיילת, מעריצה, שדיברה גם היא בקול גדול, כדי שכולם ישמעו אותה מדברת עם אלוף מוטי האידיוטי. אביה נזף בה אתמול, כשאמר לו כמה היא נזהרת לא להישאר עם האלוף מוטי לכרה בחרר. נעלב מאוד מההערה הזאת, אביה. "אני לא אוהב את ההזיות שלך. אף פעם לא אהבתי את ההזיות שלך. מאז שאני זוכר אותך, כולם מתחילים איתך. יום אחד

גם תספרי את זה עלי. זה עכשיו במורדה. לא? אבל מוטי הוא אלוף בצה"ל. את יכולה להתנהג כמו בן אדם ולא לרמוז רמיזות מלוכלכות."

ומכיוון שמשך כל היום דרשו חיילי המשמר מן העובדים ליד מעונותיהם להתנהג בהתאם, ניגש אחד מהם גם אל מוטי, ולזכות האלוף ייאמר, כי התנצל מיד, השתדל למתוח את הולצתו המרושלת, עמד דום לרגע, ופתאום הצדיע, הבליט את החזה ומתח את כפו אל הרקה בכוח, והחיילת שאיתו, היא התרגשה מאוד מההזמנה של מוטי ללוותו שוב אל לשכתו, וגם היא הצדיעה, וכפתור אחד, בדיוק בין שני שדיה המעוככים בחזייה חדה, נקרע. גסטריטיס מצידו חיכה עד שהאלוף מוטי יגמור להצדיע, ניגש אליו בזהירות, הצדיע, הלך שני צעדים מדודים לאחור, עמד דום, שוב הצדיע – יש כנראה איזה סדר כזה, חשב לו האלוף מוטי אבל הוא לא הכיר את הנוהל, לא העלה על דעתו שמהתלים בו כאן, מי מעלה ברעתו שמהתלים בו? – אחר כך אמר גסטריטיס בשקט: "כבוד האלוף, מבקש רשות לדבר."

– קצור, אני עסוק.

– האלוף, אני מקצר: אנחנו צריכים עזרה.

האלוף שגא בקשות עזרה, אבל גסטריטיס סיפר לו, שהמשמר משתדל לקבוע פרס מטעם הצבא על שם חברם, אריה ברונשטיין ז"ל. האלוף היה קצר רוח, למרות שהחיילת חיכתה. כבר ראה אותה בעיני רוחו הולכת הלוך וחוזר בחדר, עירומה, רק נעליה הצבאיות השחורות וגרביה הלבנות לרגליה. "מי זה האריה ברונשטיין הזה?" – אני אקצר. הוא לא גויס בגלל בעיות בריאות, התעקש להתגייס, ניהל מערכה ציבורית, הוריו פנו לרשויות הצבא, השתתפו במערכה הציבורית לגיוסו, יחד עם חבריו לבית הספר התיכון. גם העיתונות השתתפה במערכה. יש לנו עיתונות לוחמת, כמו בכל דמוקרטיה, ומאמרי מערכת נלהבים דיברו על המאבק נגד הסרבנות, שצריך להתחיל מהחיובי, לא מהשלילי. בסופו של דבר נכנע הצבא ולמרות רגישות שלקה בה כשהיה ילד, שירת ביחידת המשמר. הוא מת במדיו, בעת השמירה. לא מזמן פנינו למפקד הבסיס וביקשנו ממנו לקבוע פרס לחייל החולה המצטיין על שמו של אריה. פניותינו לא הועילו.

– אבל למה צריך לתת פרס למי שיכול היה להשתמש ולא ניצל את זה?

– משום שאחרת החיים לא אותם חיים.

הביט האלוף בעיניו העצובות של החייל, והבטיח לעזור. הכל היה עובד כמתוכנן אצל חיילי המשמר הרציניים, אלמלא נהג האלוף לשכוח הבטחות שהבטיח, אולי מצעד העירום של החיילת בלשכתו השכיח ממנו את ההבטחה, ומזלנו שכך היה. מבחינה זו, זיכרונו הלקוי של אלוף הוא מקור לתקוות העם כולו. לו ירבו מנהיגים ומצביאים שכחנים כאלה. ומכל מקום, מבוכה גדולה היתה נגרמת לכולנו, אילו התבררה האמת

על חייו ומותו של אריה ברונשטיין. לא היה לו יום זיכרון, כי הוא לא מת, כי הוא לא נולד, כי לא היה שום ברונשטיין. כי הוא היה לב השירות של יחידתנו: המצאנו אותו כדי לקדשו וכדי ללעוג לכל העולם באמצעותו.

כששותף יאיר בסוד המהתל הזה, שלא עניין אף אחד, וגרם לנו סיפוק מוזר, התבקש במפורש לא לגלות את הסוד לאביו. הוא לא נעלב מהבקשה. להפך. התגאה מאוד שנתנו לו צ'אנס לבגוד באבא. הרעיון לבגוד באבא, ועוד בעזרת הסיפור היפה הזה של החייל שלא היה ולא נברא, הלהיב אותו, והוא התנדב לספר את סיפור חייו של המנוח. יאיר כתב יפה. אלמלא אביו, היה מגיע להישגים כלשהם, אבל אביו לא אהב את הכתיבה שלו, פחד שיתנו לו מחמאות רק משום שהוא בנו. "זיכרונות ברונשטיין" מאת יאיר היה הפרק הנוגע ביותר ללב באנתולוגיה, משום שנכתב מתוך זעם. איש לא האמין שהנער ברה את הסיפור הזה. לעולם לא נרע מה אמיתי אצל אנשים שאינם מהססים להשתמש בלשונם.

ערב ירד. האורות עלו במגורי השומרים. האב קם אל החלון, אבל יאיר כבר לא היה שם. שוב סידר את אביו, הסתלק בחסות החשיכה, ובמקום לחוש סיפוק, חש עצב גדול, שוב ראה את עצמו תלוי וחתוך ורידים, אחר כך הלך לכיוון השער. לפעמים חשב ללכת לשמירה יחד עם החברים, אבל פחד שאביו יקבל את זה כהצלחה שלו. מחוץ לשער אסף אותו למכוניתו אלוף אחד, מוטי האידיוטי, ושאל: "לאן אתה הולך, חייל?" יאיר משך בכתפיו ואמר בחוצפה האופיינית לו במקומות שטרם פגשנו בו: "אתה בודק אם יש לי פס, או מה?" האלוף אמר: "לא, לא, אני פשוט נוסע לצפון העיר וחשבתי שאתה רוצה טרמפ." יאיר נסע איתו, ופתאום, דווקא כאשר התכוון לרדת, לא הרחק מחוף הים, אמר: "תגיד, הצבא הזה באמת לא משעמם אותך?" האלוף הביט בו ואמר: "אתה יודע מה? עכשיו שאתה שואל אותי, אני חושב שכן, כן. אבל צריכים אותנו, לא?" יאיר אמר: "לא, אני חושב שלא." האלוף חשב לעצמו רגע אחד, ואחר כך הניח שיאיר מתברח, יאיר הביט בלילה הגדול ובאורות, ודימה לראות ציפור ענקית פורחת ולוקחת איתה למעלה את העיר כולה.

חסן ח'דר

חרדת זהות

.1

ביום שנכנסתי לכיתה הראשונה של בית הספר התיכון זכיתי בהתנסות שימים רבים לא ימחו את זכרה, הודות למהפכת ההורמונים בדם והחשיבות הקיומית שתמימות ראשיתם של החיים מאצילה על התנסויות רגשיות. קשה לחזור על כך. במעט כישרון, ועם הרבה מזל טוב, גיליתי אז שאחד מחברי לכיתה הוא קרוב משפחה של הבת אליה יצא לבי. דבר זה, בזמנו, דרש מאמצים נוספים לחיזוקם של קשרי הידידות היכולים לתרץ געגועים של חבר אל רעהו בשעות שאחרי הלימודים ובימי החופש, ואת הביקורים בביתו, שהיה דבוק לביתה.

המרחק בין המחנה, בו נמצאתי, לבין הכפר (כלומר, העיר, או מרכזה), במקום בו נמצאה, היה בן כעשרים דקות הליכה. לא ידעתי אז כיצד מפרידות עשרים דקות בין שתי זהויות. הבנתי זאת רק כאשר הפכו ביקורי באותה סמטה צרה בכפר להרגל, שגרם לאחיו הקטנים של חברי להפסיק את משחקם ברחוב, לרוץ לעבר הבית ולקרוא לאחיהם שייצא לקראת חברו הפליט.

"החבר הפליט שלך הגיע", אמרו בקול גדול, בלי להיות מודעים כלל לאחרות המונחת באמירה זו. בעיניהם נכנסה אחרות זו לרשימה של תארים אחרים, כמו 'גבוה', 'נמוך', 'לבן' או 'שחור'. בסך הכל עוד נתון במנגנון קבוע של ההווה.

מלה זו היתה בלתי צפויה. מכל מקום, לא במידה כזאת של סנסציוניות ותיאטרליות. תחילה היא אף גרמה להלם מסוים. למרות זאת, תחושות כמו כעס, או רצון להתאין, פינו, בחלוף הימים, מרחב ממשי לתחושת קנאה שהתלוותה אליהן, ולא פחות מכך יצרו מתח בעורקים.

בשנים שלאחר מכן הבנתי בוודאות כי התשוקה להתאין, וליתר דיוק הרצון להפוך

ליצור בלתי-נראה, מבטאת תשוקה אינסטינקטיבית יוקדת להתמזג בזהויות האחרים, במיוחד כאשר אלה יציבות, או בעלות זכויות יתר. בנוסף לכך, כל ניסיון לחזק את האחרות, כלומר לקבוע את ההבדלים בין זהויות שונות באורח קיצוני, יהא אשר יהא הגרעין הקבוע אותו תובע הניסיון, לא יצליח להסתיר את שרידיו העצובים והכואבים של הרצון הכושל להתמזג עם צד המיעוט, בין אם הוא אדם בודד או קולקטיב. למרות זאת, כרגע די לומר כי ההמולה שהקימו הילדים ברחוב הפכה לחלק אורגני מסוג מסוים של הרפתקה רגשית: אולי היא תשמע את הקול ותשקיף מבעד לחלון. האמת היא שהביקורים החוזרים הפכו אותה לחדת-שמיעה. בחלוף הימים הוסיפה לגילוי פניה מבעד לחלון את ביקורה הנעים בביתו של קרוב המשפחה. אחרי ככלות הכל, היא בת גילנו, והיא לומדת בכיתה המקבילה לזו שלנו. לאוהבים יש תמיד מספיק תירוצים, ומעט מדי מלים.

משך מגורי במחנה הפליטים היה קצר עד אז ממשך מגורי בכפר הולדתי. את שנות ילדותי ביליתי במקום שאינו מרוחק מאוד מהסמטה ההיא. אינני זוכר שמישהו קיבל על עצמו את העול לתאר אותי כפליט לפני שחציתי את מחסום עשרים הרקות בכיוון הנגדי. אינני זוכר גם שכניסתי לכיתה א' בבית הספר לפליטים, הייתי בן שש, עוררה תחושה של אחרות מספקת. שנאתי את בית הספר בגלל החלב החם בבוקר וכדורי שמן הקיק, אותם הכריחו אותנו לקחת מדי בוקר תחת עינו הבוחנת, ולעתים אף מלאה בעונג סדיסטי, של מורה, אשר נהנה למלא את תפקיד אֶלְחָאכֶם בְּאֶמְרֵי־אֱלֹהֵי! ביחס לילדים שהפחד גבר עליהם וקור הבוקר שלט באבריהם.

מסתבר שהזיכרון מסוגל לבחור ולשמר בחילה מתמדת מריח של חלב חם וכדורי שמן קיק. בה במידה מסתבר שהוא מסוגל גם להעלות ממעמקים אירוע שלא ידעתי כי נפל לתוך חור שחור בזיכרון עד שיצא ממנו, אחרי יותר משלושה עשורים. באמצע שנות השישים הלכנו לטיול לימודי, כדי לראות את פלסטין, כמו שאמר המורה. אף שאנו – הילדים שהגיע תורם להיכרות קרובה – נולדנו על אדמה פלסטינית ובתחומיה אנחנו מתגוררים, הנה מלים כמו 'מולדת' הצטמצמו בדמיונו הקולקטיבי ובידע שנשאב מבית הספר ומקשרי הגומלין החברתיים, לכדי מקום שמעבר לתיל, בעוד מקום ההולדת והמגורים הסתפק בהוראת 'הגולה', או 'ארץ המעבר'.

למעשה, הלכנו לאזור אֶלְמֶנְטָאר בעזה. דבר מארועי אותו יום לא קנה שביתה בזיכרון, למעט מראה החיילים ההודים מה-UNEF, פניהם הכהות, טורבניהם הצבעוניים, שפמיהם הארוכים, המזדקרים אל על, וזקניהם העשויים בקפידה. למרות

1. כינויו של הח'ליפה הפאטמי השישי, אלמנצור (996–1021). נודע בחוסר סובלנותו ובעריצותו [הערת המתרגם].

זאת, שינוי שקשה להסבירו באמצע שנות התשעים השיב פרטים נוספים, לגמרי ויזואליים וחושיים, אולי אפילו חושניים, פרטים שסילקו את ההודים מחזית התמונה, והסיגו אותם אל הרקע האפל שלה.

התבוננתי בגבעות החול ובמראה הכמעט פסטורלי מבעד לחלון המכונית, אחרי חציית מחסום ארוז בדרך מעזה לרמאללה, כאשר ראיתי דחפור הורס תלולית חול כדי לשטח אותה לקרקע. בן רגע, אולי לא יותר משנייה אחת, התגלתה פעולתו של הדחפור כסוג של אלימות מכוונת נגדי אישית. הרגשה משונה עלתה בי, צורך להגן על הגבעה הטבעית מפני קלון הסילוק. כאשר התעוררתי משוטטות הפתע, תקפה אותי מידה מסוימת של בושה ומבוכה. בושה – על כי איני יכול להגן על הגבעה, ומבוכה משום שהכאב הקיומי משבש את כל העובדות המדיניות.

פלסטין הפרטית והאישית שלי היתה, ועודנה, בלתי מושגת. אי אפשר להשיגה, כיוון שהיא נמצאת תמיד במקום אחר, והוא איננו מקום מגורים או הולדת. למרות שבחלוף הימים הפכה פלסטין רק לרעיון, הרי היכולת להציף בנפש תחושות מנוגדות של הרגל ואובדן, יכולת הטמונה בעצם ההתקרבות למקומות שמילאו את הרמיון בשלב מוקדם של החיים, ממשיכה להתקיים.

אולי היתה זו הגבעה שזעקה אלי לעזרה. אולי דימינתי שעשתה כך, גבעה זו מבין הגבעות, ופרטי המראה הכמרפסטורלי שהקסימו אותנו, הילדים, בטיוול ההיכרות הלימודי, ביום הרחוק ההוא. כאשר שכנו תחושות ההרגל והאובדן, כמו אפר צונח לקרקע, חזרו הפרטים הקטנים – הדרך לאלמנטאר, הפזמונים, ההבטחות שהבטחנו, הרצאתו של המורה – נזכרתי אפילו בקטטה עם הילדים שאמרו לנו לפני כן כי הם יכולים לקבל כסף וממתקים מחיילי UNEF אם רק יבקשו מהם בשפה שהם מבינים: *Give me one Piaster, please*.

2.

עברנו לחיות במחנה כאשר השתלט על אבי הרצון לחיות בין קרובי הפליטים. ייתכן שאינני יכול לאמור את הקף השינויים הפנימיים, הרגשיים והנפשיים, שעברו על חיינו בזכות אותו מאורע; אולי הדיבור על השינויים החיצוניים שאיפיינו את התנהגותו אחרי המעבר יוכל לסייע להבהיר את מניעיו הפרטיים.

מרגע שעברנו למחנה הפליטים – אינני זוכר כעת את מספר הבית, אבל היה זה בבוקר G, לפי החלוקה הנהוגה בימים ההם במחנה – ההיגוי הפלאחי של אבי הפך ליותר ויותר מובהק, עד כדי חשד שיש בו מידה מסוימת של הגזמה. גם התלהבותו הברורה ליצור קשרים עם השכנים המבוגרים, לבקר אצלם, להזמין אותם לבקר אצלנו

ולבלות זמן ארוך במחיצתם, היתה שונה לגמרי ממנהגי הדור אליו השתייך – טרם מלאו לו שלוש-יחמש שנים – וגם שונה לגמרי מסוג החברים הוותיקים שהורגלנו לראות בביתנו.

גם אם היו לאבי סיבות ברורות לאהוב את המחנה, סיבותי לשנוא את המחנה לא היו פחות ברורות. אף שהטיעונים, באמצעותם חיזקתי את מחאתי נגד המעבר, נכשלו בסופו של דבר, איני יכול להסתיר תחושה עייקשת כי הם היו נכונים, גם כעבור ארבעה עשורים. התמקדתי בעובדות כמו קיומה של ספריה ליד הבית, והקושי להיפרד מהחברים וליצור חברויות חדשות.

כך או כך, שנים ספורות אחרי מחאתי הכושלת מצאתי נימוקים נוספים שהעניקו להסתייגותי האישית משנה תוקף, שקשה להקל בו ראש. בחודשים אחרי נפילתנו תחת הכיבוש הישראלי בשנת 1967, התקרבתי למרקסיוזם באמצעות ספר, שהיה אמור להזהיר את בני האדם מפניו. אני עוד זוכר את שם הספר ואת עטיפתו השחורה: 'המילון הקומוניסטי', שיצא בבית הוצאה בכיירות. לאחר מכן התברר כי הוצאתו לאור מומנה בידי ה-CIA.

הספר שתורגם מאנגלית, היה למעשה ניתוח ביקורתי של המינוח והמושגים המרקסיסטיים, כגון 'מעמד הפועלים', 'בעלות ההמונים על אמצעי הייצור', 'המאבק המעמדי' וכיוצא באלה. כותביו ביקשו לחשוף את ההיבטים השליליים והגזלניים של המונחים והמושגים המאפשרים למרקסיסטים להונות את האיש הפשוט. למזלי, הם לא הצליחו לחשוף את ההיבטים הגזלניים הללו, לפחות בכל הנוגע אלי. למזלי, החלטתי גם להצטרף לרשימה הארוכה והבלתי-נראית של האנשים הפשוטים עוד לפני שהגעתי לעמודים האחרונים של הספר.

העיקר, הקריאה המרובה, בעיקר בפרסומים הרוסיים של בית ההוצאה 'דאר אלתקם' – כלומר, בקטעים נבחרים מכתביהם של אבות המרקסיוזם וסיפורים סובייטיים – יצרה אצלי, כמו אצל אנשים אחרים בזמנים ובמקומות שונים בעולם, אשליה של רכישת ידע מרקסיסטי בהקף המאפשר להתייחס לתופעות חברתיות ופוליטיות במידה ברורה ומפורשת של אינטימיות.

בהקשר זה, הביטוי 'פליט' עבר לחזית מחשבתי כבעיה תיאורטית. כלל הפליטים אינם מהווים מעמד חברתי שאפשר לשוחח עליו בהסתמך על קורפוס מוכן של ידע ואבחנות, כשם שמדברים על הבורגנות או על מעמד הפועלים, למשל. את העניין, במובנו התיאורטי כמובן, החמירה החשדנות של המרקסיוזם האורתודוקסי כלפי הפלאחים, והעובדה שהרוב הגדול של הפליטים באו מהכפרים ומהמגזר החקלאי.

לא עבר זמן רב עד שסוגיית הפליטים הפכה מבעיה תיאורטית לבעיה מעשית. אחרי סיום הבחינות של בית הספר התיכון הכללי, היה עלינו לבדוק את האפשרות

לקבל מלגה ללימודים במדינות הגוש הסוציאליסטי. עניין זה דרש מילוי של יותר מטופס בקשה אחד, ולכתוב יותר מטופס אחד של קורות חיים. אין ספק, כתיבת קורות חיים בידי אדם שטרם עבר את שנתו השמונה־עשרה נראית כעת כמו רעיון מטופש, אבל אז היתה לה חשיבות רבה, כיוון שהאנשים אותם פגשנו אמרו לנו שאם בקורות החיים מופיע דבר המצביע על מוצא ממשפחת פועלים, גדלים סיכויי ההתקבלות. מטבע הדברים, החקלאות נחשבה שנייה בחשיבותה אחרי מוצא פועלי. בעניין זה נתקלתי בבעיה סבוכה – קושי למצוא שריד מינימלי לשורשים פועליים בהיסטוריה המשפחתית, שלא לדבר על הקושי הטמון בתיאור משפחת פליטים שאיבדה את המפרנס שלה, כלומר האב, אשר השתייך לזעיר־בורגנות מתוקף עבודתו כמורה. הצלחתי אמנם להיחלץ ממכשלה זו, אחרי שקיבלתי עצה "תיאורטית" מחבר מכובד, שעיקרה להסתפח למשפחת פליטים ממוצא פלאחי. ואולם, לא זכיתי במלגת הלימודים המיוחלת. הנחמה היתה שגם אף אחד מעמיתי לא זכה בה, לרבות אלה שהיו בעלי שורשים פועליים מובהקים.

למרות זאת, הבעיה למצוא ייצוג שלא יסכול מפגם תיאורטי בנוגע לזהותו של הפליט לא היתה בעיה יסודית או מכרעת בכל הנוגע לרגע מסוים, בסוף שנות השישים וראשית שנות השבעים, תקופה שהיתה רגע מכריע בגיבושה של זהות פלסטינית בעלת גילויים קיומיים, פוליטיים ותרבותיים, אשר הפכו את הסכסוך לדרך טיהורו של הפלסטיני מהשפלת הפליטות. מבחינה זאת, היא פגשה בתחושה מתמדת את קיומה של המולדת מאחורי חוטי התיל, תוך הענקת התואר 'זמני' למקום ההולדת והמגורים, שבמקרים רבים ובמקומות שונים, לרבות בפלסטין עצמה, היה מחנה פליטים.

בהקשר זה, עודני זוכר ש'קול פלסטין' מקהיר הירבה להשמיע בסוף שנות השישים שיר שדיבר על הצורך לקרוע את פנקסי המנות, כלומר, פנקסי המזון שאונר"א הנפיק כדי לספק לפליטים מוצרי מזון בתחילת כל חודש. על אותה קריאה עצמה חזרה הספרות הפלסטינית בווריאציות שונות מאז סוף שנות השישים בצורה רצינית וסוגסטיבית יותר. אין ספק שיצירות כגון 'אם סעד' מאת ע'סאן כנפאני, ו'משתוקק אל פלסטין' (عاشق من فلسطين) מאת מחמוד דרויש, הותירו רושם מתמיד ומוחלט על העצמי, או על מה שהעצמי צריך להיות, בקרב יותר מדור אחד של פלסטינים.

אחרי כל אותן שנים אפשר לתאר מחדש את הרגע המכונן ההוא, שהיתה לו, במקרים רבים, השפעה מכרעת ומוחלטת על שתי הזהויות של הפלסטינים – האישית והקולקטיבית. שכן, ניתן לומר, למשל, כי הוא נתן ליחידים ולקולקטיב אמונה חדשה וחסרת בסיס באפשרות לברוא מחדש את העצמי, ולקיים את הפעולות הדרושות של הנדסת זהות זו, היינו, לקיים בחירה והרחקה באופן רצוני ותכליתי לחלוטין.

מבחינה זו, המפעל הקולקטיבי היה בגדר מפעל של הפרט, שכן באותן שנים אנשים רבים מספור, ואני בתוכם, נתקלו בקושי למצוא תוחלת אישית פרטית מחוץ למסגרת המפעל הקולקטיבי הכללי. כתוצאה מכך, ההתגייסות לפוליטיקה הפלסטינית, ומאוחר יותר ההצטרפות לשורות אש"ף, היו גולת הכותרת הטבעית של זהותם כפלסטינים.

3.

פעמים רבות אנשים מתייחסים לזהותם כאל נתון קבוע. ברם, העניין איננו תמיד כך, במיוחד בצל תנאים המתאפיינים בדינמיות חברתית ופוליטית. במובן זה, אני יכול לחשוב על רגע מסוים, לגמרי אישי, שבו נעשתה הנדסת זהות בתנאי כפייה, דבר שהעניק לאותו רגע משמעות מכווננת הודות למטען הרגשי והסמלי שהוא הכיל. בשנת 1969, שנתיים אחרי הכיבוש, נכנסתי לכלא. מה שמעניין אותי כעת בהתנסות הזאת בא לידי ביטוי באירוע שהתרחש מספר דקות אחרי שהגעתי לשם, כאשר הקצין האחראי התחיל לכתוב את פרטי האסיר החדש, ושאל אותי בערבית קלוקלת: "מאיפה אתה?"

עניתי לפי תומי: "אני פלסטיני", ועוד לפני שגמרתי לבטא את ההברה האחרונה, הוא סטר לי בחוזקה וצעק בכעס: "אין דבר כזה פלסטיני! אין פלסטיני!" לא ידעתי אז, כשם שאיני יודע עד היום, מה הרגיו אותו בצורה כה מפתיעה, משום שלא היתה שום התגרות בתשובה שלי. זו היתה יותר פליטת פה מאשר תשובה מחושבת היטב. הסטירה היתה כל-כך חזקה עד שהבנתי למה אומרים שרואים כוכבים, אבל התרחותו המפתיעה האצילה על תשובתי הפשוטה מידת חשיבות שלא הכרתי עד אז.

ייתכן שחווית הכלא, על עינויי הגוף והנפש שהיא כללה, במובן המילולי של הביטוי, משתייכת לדרגה גבוהה של מבחני זהות ובריאת הזהות מחדש, או כינון הזהות על יסודות חדשים, רצוניים, שכן אינני יכול להתייחס לחוויה זו כאל ארוע חולף, מבחינה מעשית ורגשית גם יחד. היא דומה יותר לטקסי המעבר במיתולוגיה מאשר למזל רע המוביל אדם אל הכלא. (אני חושב כאן, כמובן, על הפרשנות שנתן ג'וזף קמפבל לשלבים שעובר הגיבור במיתוסים היווניים הקדומים). בה במידה, האפשרות לסבול ולהבליג על דברים נתעבים, שהזהות, כמעט יצירה אישית, מתקוממת נגדם, הם טקס הטבלה מתמשך.

מבחינה זו מחנה הפליטים כבר לא היה מנוף או בית לזהות. פלסטין הממשית, היומיומית, המוחשית, שהכיבוש הפכה ליחידה גיאוגרפית אחת, הפכה לבית הזהות ולמקום מגוריה. למרות זאת, הזהות היתה נתונה במאבק יומיומי עם הכיבוש. הודות

לשליטתם של הכובשים על תכניות הלימודים, העניינים האזרחיים ודרישות הנסיעה לחו"ל, הם הצליחו לפעמים לנצח בסככים דמיוניים ולהשיג הישגים סמליים שעיקרם – להתייחס אלינו כאל אנשים חסרי זהות מוגדרת.

יש עדיין ברשותי רישיון מעבר, *Laissez passer* ירוק שקיבלתי משלטונות הכיבוש בראשית שנות השבעים, כדי לנסוע לחו"ל. מישוה כתב בכתב יד בצרפתית, מול המלה 'אזרחות': "בלתי מוגדרת".

לעומת זאת, כאשר שבתי לעזה בשנת 1994, אחרי היעדרות של למעלה משני עשורים, גם כן בעזרת אישור מעבר, שהונפק במהירות עליידי שלטונות תוניסיה, כתבו מול סעיף האזרחות, באותיות שחורות נטויות: "פלסטינית", וחזרו על אותה מלה עצמה מול סעיף הכתובת. בסעיף המקצוע כתבו: אין. האישור היה בתוקף לחודש בלבד, למן ה-19 באוגוסט 1994 ועד ל-18 בספטמבר 1994, וכוחו היה יפה רק לנסיעה לקהיר. המלה 'קהיר' היתה כתובה בערבית וצרפתית, וכך גם השם, אבל יתר הפרטים נכתבו בשפה הערבית.

במידה שהרבר נוגע לזהות, ניתן לתמצת חוויה בת למעלה משני עשורים במדינות ערביות שונות ובשורות אש"ף כתנועה בין שני האישורים הללו, לא רק במובן המטאפורי, אלא גם הקונקרטי. אם יש כאן סיכום מסוים, המקשר בין שני העברים המנוגדים, הרי הוא בא לידי ביטוי בעובדה שהזהות איננה רק יצירה אישית, אלא שהיא גם מה שהאחרים רואים, או רוצים, במיוחד אם יש בידיהם שלטון המקנה להם מונופול על ההכרה החוקית בזהות, אם יש להם אינטרס לבחור את אחד מהיבטיה על פני האחרים, ועל אחת כמה וכמה – לאמץ עמדות מהותניות הפותחות פתח לגזענות, ובמקרים מסוימים אף חוקים כאלה.

אם דברים כגון אימוץ עמדה מהותנית מצד שלטונות הכיבוש וניסיונם להשיג מונופול על ההכרה החוקית בזהותם של הפלסטינים הם כמעט מובנים מאליהם, הרי אימוץ עמדות דומות מצד המדינות בעולם הערבי היה הפתעה בלתי צפויה במקרה הטוב.

ההפתעה היא החלה יום אחד באמצע שנות השבעים, כאשר הגעתי עם שניים מעמיתי לשרה התעופה בקהיר כדי להיכנס לאוניברסיטה. איברנו כבר את התקווה להשיג מלגת לימודים במדינות הסוציאליסטיות, ועם זאת התקבלנו לאוניברסיטאות במצרים, שנה אחרי שקיבלנו את תעודת הבגרות. הגענו לקהיר דרך עמאן, אליה נכנסנו באמצעות אישור מעבר שהנפיק גוף מקומי ברצועת עזה, גוף שעמד בקשרים מיוחדים עם ירדן. בנוסף לכך, היה לנו אישור יציאה מטעם רשויות הכיבוש, לפיו אין לנו זכות לשוב אל השטחים הכבושים בטרם יעברו שישה חודשים, וזכות השיבה תאבד לנו אם היעדרותנו תעלה על שנה אחת, מבלי שחידשנו את האישור.

הגענו לשרה התעופה עם מסמך ובו שמותינו, תמונותינו וחותמת של שגרירות מצרים בעמאן. מיד שמו אותנו באגף מרוחק, שם בילינו למעלה משש שעות תמימות. לאחר מכן יצאנו משדה התעופה, אחרי הליכים שנמשכו פחות מרבע שעה.

אף שהיחסים עם השכנים, האנשים ברחוב והעמיתים באוניברסיטה היו מבוססים על רגשות כנים והדדיים, שלטונות המדינה לא התייחסו אל הסטודנטים רק כאל זרים ונוכרים, אלא הוסיפו גם מידה ניכרת של חשדנות. בהקשר זה אני זוכר שמודיע בשם אַלְג'וּהַרִי נמצא כמעט תמיד בהתאחדות הכללית של הסטודנטים הפלסטינים. שמענו סיפורים על יכולתו האגדית כמעט להכיר את כל הסטודנטים הפלסטינים בשמם, פרצופם, כתובתם ונטייתיהם הפוליטיות.

ברור שאלג'והרי לא היה הכלי המודיעיני היחיד בירי המדינה, שכן גם בין הסטודנטים הפלסטינים עצמם היה מי שמילא את התפקיד הזה בהתלהבות יתרה. אפילו בין עובדי לשכת אש"ף ובהתאחדות הסטודנטים הפלסטינים לא היה קשה למצוא אדם אחד, או יותר, שעברו ממש בשביל מנגנוני הביטחון.

בצילו של מצב כזה, לא היה קשה לגלות את האמת, שאני, וכמוני אלפי סטודנטים אחרים, לא נהנה מהגנת החוק, או מזכויות אזרח מינמליות, או לפחות מהגנה וזכויות, מהן נהנים הסטודנטים הזרים מהארצות האחרות, ששגרירותיהם יכולות להתערב אם יש צורך בכך.

למרכה הצער, אחרי ביקורו של סאדאת בירושלים, בשנת 1977, לא עבר זמן רב עד שהאמת הזאת נודעה לנו הלכה למעשה, במישרין ובאופן מכאיב. בחודש נובמבר באותה שנה עצרו שלטונות מצרים מאות סטודנטים פלסטינים וגירשו אותם מן הארץ אחרי תקופות מעצר שונות, בלי להגיש כתב אישום, בלי משפט, ובמקרים רבים אף ללא חקירה.

הייתי אחד מהם. הייתי גם אחד מאלה שגורשו ללא אישום או משפט. ואולם, גרוע מכך, וגרוע אף מהתחושה שהגנת החוק אבדה לנו, היה גירושנו לעיראק, לאמור, נשללה מאיתנו, למעשה, זכות השיבה לארצנו.

בעניין זה זכורני כי החוקר, בדרגת מלאזם², שהיה טיפס ולחוץ במיוחד, התעניין יותר באופן בו ישבתי על הכיסא מולו, בכך ששילכתי רגל על רגל, מאשר בהצגת שאלות שמצדיקות מעצר של פלוני והרחקתו מהארץ, ובבחינת המשמעות של מעשה כזה, המאיים על עתידו האישי של אדם ועלול לחסל את זכות השיבה שלו למולדתו. מכל מקום, בואי לעיראק חשף עוד עובדה: נוסף על כך שלא נהנינו מהגנת החוק או מזכויות אזרח בעולם הערבי, גם השגת זכויות מסוימות, כמו מגורים במעונות

2. דרגה המקבילה לסגן או לפקד [הערת המתרגם].

סטודנטים, או קבלת מלגה ללימודים, היתה מותנית בהתחנפות למפלגה השלטת ולפעולה בשירותה. דברים אלה נתפשו כמגונים וכבלתי ניתנים להגשמה בעיני כל המגורשים. רובם הגדול הגיע לביירות, בסופו של דבר, הודות לאותה מדיניות.

.4

ביירות היתה המקלט הטבעי לאנשים כמונו, אנשים בתחילת חייהם, שנפלו לחלל הערבי השחור בכל סתמיותו, השקר שבו והפררוקסים שהוא כלל, וביקשו לצאת ממנו אל שלילתו, אל התחליף האפשרי שלו. מה גם שהכניסה לביירות דרך שדה התעופה או דרך הגבול לא היתה קשה, אם התקיימו הקשרים המתאימים.

אין ספק של'רפובליקת אלפאכהאני', כלומר לאזור שהיה נתון להשפעת אש"ף ובעלי בריתו הלכנוניים במערב ביירות, היה קסם מיוחד בעיני פליטים, גולים ומגורשים רבים מספור בעולם הערבי. הדיבור המטאפורי על ביירות כחומה אחרונה לא היה עניין נדיר, ובכל הנוגע לפלסטינים, קסם זה התוסף לרגשות מיוחדים שרמזו כי הזהות הגיעה במקום זה לשלמות ולמלאות שלא היו להן תקדים.

ביומי הראשון בביירות, אדם שלא הכרתי רצה ללכת לחנות לקנות סיגריות ואוכל. הוצאתי כסף כדי שיקנה לי קופסת סיגריות, ואולם הוא סירב לקבל את הכסף, ואמר: כספה של המהפכה – למהפכנים. ימים ספורים אחר כך כבר עבדתי כעורך בשבועון. גיליתי בתוכי נטייה למחוק את המלה ערבי כל אימת שנכתבה כתואר לפלסטיני (כאשר נכתב, למשל, 'העם הערבי הפלסטיני').

כעת אני סבור שהקפה המופלא של התחושה המדומה בדבר מלאותה של הזהות ושלמותה כרוך היה בעיקר בחיים בביירות, והוא נפגם באורח גובר והולך אחרי היציאה מביירות, כאשר פרצו לתוכו גורמים חדשים, כמו ניסיון החיים בגלות. ביירות לא היתה בשבילי גלות, ואילו תוניסיה – כן.

נרמה שהעובדה הזאת מסבירה מדוע הלכתי יום אחד בסוף שנת 1986 למשרד של נציג האו"ם לענייני פליטים בתוניסיה, ברחוב באב בנאת 61, כפי שרשום בתעודה אותה אני רואה למולי כעת, כדי להשיג מסמך המעיד על כך שאני פליט ממוצא פלסטיני. אכן השגתי את המסמך הזה אחרי שהגשתי רישומים כמו תעודת הלידה המקורית ומידע על מקום המפלט של הורי ועל כפריהם המקוריים. נשטפתי שמחה, כאשר גיליתי שהמידע הזה מתועד ברישומים הנוגעים לפליטים הפלסטינים באו"ם. אף שלא היתה שום תועלת מעשית בהשגת המסמכים הללו, ניסיתי אחר כך להשיג בהצלחה כרטיס רישום מיוחד – UNRWA Registration Card מס' 27503415, אותו שמרתי מאז.

למרות זאת, הלהיטות האישית אחר הפליטות כוהות בעלת משמעויות רומנטיות ותרבותיות, הקשורות בחיים בגלות יותר משהן קשורות לגעגועים למחנה הפליטים, הגיעה לסוף דרכה בשנת 1994, עם הקמת הרשות הפלסטינית ושיבתי למולדת, בין אלפי שבים אחרים.

לא חזרתי בזהות של פליט, אלא בזהות של אזרח, זהות שהיא תוצר של הגעגועים אשר יצרה הגלות, עוד לפני שהיתה תוצאה טבעית של החיים במולדת. בימים הראשונים אחרי השיבה שררה בי תחושה מדהימה ומוחלטת של חירות, שלא חשתי בה בשום מקום אחר בעולם הערבי, למעט בזמן שהותי בכיירות.

במולדת לא אירדש לחדש את אשרת השהייה שלי באופן תקופתי. שהותי בה תהיה טבעית, שהות במקום טבעי. אני פלסטיני ואני חי בפלסטין. לא אסע לשום מקום. באחורי הראש יש תחושה שלא אוכל לשוב למקום מגורי, שלא אפחד מהמחר, שבזמן שאכתוב, לא אצטרך לצנזר את עצמי מפני משטר כלשהו, כיוון שהזמן עשוי להוביל אותי אליו בכפייה, אם הדרכים ייסגרו בפני, או אפילו אם אנחת במטוס בשדה התעופה שלו.

אכתוב וזיכרונות בהם אקרא ררור למחשבותי ולתחושותי, מבלי לחשוש שמא יפלו בידי המודיעין בארץ מגורי או בעת מעבר ממקום אחד לאחר. דברים רבים ישתנו: קשרי הרגש שלי, רהיטי ביתי, הספרים שיחיו איתי שנים ארוכות. אפילו יחסי עם עצמי ישתנו. לא אצטרך להכין את הנפש לצפות לגרוע מכל, כאילו אני מצוי במצב חירום קיומי נצחי.

אף על פי כן, תחושת החירות המדהימה והמוחלטת לא נמשכה זמן רב. את מקומה תפסה תחושה של אובדן חירות מוחלט וחסר תקדים, גם בקנה מידה של הגולה הערבית, לצד אכזבה גוברת שנוצרה עקב תנאים חדשים ובלתי צפויים.

התחושה המוחלטת של אובדן החירות היתה תוצאה של נתינות לארבעה משטרים ברומנית. לא תמיד אפשר היה להישמר מפניהם, בין אם היה מדובר בחופש תנועה, בהגנת החוק, או בחופש הביטוי. זהו מצב יחיד במינו בעולם, כיוון שברוב המקומות האחרים אדם הוא נתין של משטר אחד. אבל על הפלסטיני נכפית נתינות לארבעה משטרים: המשטר המצרי, המשטר הירדני, משטר הכיבוש הישראלי, ומשטר הרשות הפלסטינית.

הואיל ונסיעות מייצרות מצב קיצוני של מבחן זהות ובריקות הערכויות האמיתיות, הרי די בנסיעה אחת כדי לגלות כיצד מקדם החוק את פניהם של הפלסטינים בגדה המערבית וברצועת עזה. בידי הרשות הפלסטינית אין די כוח כדי לפרוש הגנה חוקית על אזרחיה, או לעזור להם בעת שהם נמצאים במעברי הגבול, עליהם שולטים הישראלים. בה בעת, לרשות אין רצון או עניין מספק להפוך את היחס שמקבלים אזרחיה

בצד הירדני ובצד המצרי של מעברי הגבול לסוגיה ראויה לבחינה בקשריה המדיניים והדיפלומטיים עם שתי המדינות הללו, ולו גם במישור הרטורי והסמלי.

מעל לכל, פעמים רבות גוזלת הנסיעה לחו"ל שעות מפרכות של נסיעה בדרכי עפר בגדה המערבית לפני שמגיעים לגשר, שלא לדבר על עלויות עתק שאינן בהישג ידם של אנשים רבים. מתוך שלושה מיליון בני אדם בגדה המערבית וברצועת עזה, אולי מאה אנשים בעלי משרות בכירות במנגנונים הפוליטיים והביטחוניים של הרשות הפלסטינית נוסעים בתדירות הרומה לזה שבה נוסעים מיליוני בני-אדם בעולם, לאמור, בפחות תלאות כמוכן החומרי והמוראלי, ובפחות זמן המכובזו באולמות המתנה במעברי הגבול ובשדות התעופה.

למרות זאת, קשה לומר שההיבטים שצוינו כאן ממצים את כל המובנים הסוריאליסטיים של חוויית הנסיעה. העובדה שנולדתי בעזה נדמית, בעיני השלטונות הירדניים, לחותם גנטי טבוע ובלתי ניתן לשינוי, גם אם מקום מגורי הוחלף מעזה לרמאללה באופן לגיטימי וחוקי, בהסכמת שלטונות הכיבוש ששינו את מקום מגורי בתעודת הזהות החדשה, ובאישור הרשות הפלסטינית שרשמה את כתובתי החדשה על גבי הדרכון.

מעבר לכל הדברים שנאמרו כאן, לשלטונות הכיבוש יש מונופול מוחלט על התנועה ועל כל מה שקשור לתחבורה. יש להם מונופול גם על הזמן, רכוש פרטי שהם יכולים לנהוג בו כאוות נפשם. כידוע, גזילת זמן היא גילוי נוסף של שלילת החירות. במקרים רבים הזמן, כמו כל דבר אחר, הוא מועמד ראוי לכיזוי צפוי, תמידי ויצירתי.

בנוסף לכל זאת, בנוסף לחליצת הנעליים, להורדת החגורה, למעבר דרך גלאי מתכות, השוטרת מניחה את דרכונך במגירת עץ כדי שאדם שרואה אותך, ואתה אינך רואה אותו, יעיין בו. פעמים רבות היא מבקשת ממך להישיר מבט אל החלון (השליטה הבלתי נראית, המגולמת באדם הרואה אותך ואתה אינך רואה אותו, היא סמל שאפשר להשתמש בו כדי לנתח את כל החיים הפלסטיניים תחת הכיבוש, מאז הקמת הרשות הפלסטינית ועד היום). לא רק שהיא מוכיחה את כוחה היצירתי של ישראל, אלא היא גם מוכיחה את כישרונם של הנושאים והנותנים מהצד הפלסטיני לרמות את עצמם). יתר על כן, השוטרת מבקשת ממך להמתין. אפשר שתמתין בין שעה לשש שעות. בסוף הם עשויים להחזיר לך את הדרכון בלי להסביר כלל מה גרם להם לעכב אותך משך כל הזמן הזה. מישהו אולי יחקור אותך במשך חצי שעה בערבית, שאף ערבי אינו מדבר, ובהתנהלות הרומה לזאת שאתה מוצא בסיפור דימוני על האוריינט, אולי, ואולי קפקא, אבל קפקא הוליוודי.

שינויים שיש בהם משום קומדיה שחורה. זהות שהיתה מלאה יום אחר, צעירה ופורצת, מתמצה כעת בכיטויים הצרים מכדי להכיל אותה, כשם שהסבל, שבעבר הורה

על מצב מתמשך של הִטְבָּלָה, נראה כעת סתמי, חסר תוחלת.
האם זו תבוסה סופית, אחרונה?
אינני יכול לקבל זאת. אבל אני מסכים לבטא את מבוכתי, ואת חרדת הזהות.

רמאללה, אפריל 2005
מערכת גיא רוך-גלבוץ

רונן אלטמן קידר

שני שירים

שברי מהפכה

1.

חור אורור נסתם. קנה נחתם.
כל מאמץ הוא מאמץ חנם.

חנה מחויז. שריר ראה לחויז.
לצאת לחויז. לרוץ. לרוץ.
תנשוף.

2.

מה משנה הר געש לתנועת היבשות?
הר געש לא משנה לתנועת היבשות.
מי שנסחף בהתפרצות הר געש
לא משנה לתנועת היבשות
בעולם.

תנועת היבשות בעולם
לא משנה לו.

3.

אלפים שלש מאות וחמשה עשר מפגינים.
שלש מאות וששה מרימים שלטים.
עשרה פורצים לכביש. אחד נעצר.

התנועה
נמשכת.

טיפש

.1

טפֿש מי שלא מקֿשיב לֿכֿסֿף מֿדֿבֿר: הוא יֿבֿלֿע.
יש לֿכֿסֿף פֿה גֿדֿול. טפֿש מי שלא מקֿשיב
לֿכֿסֿף, עוֹמֵד על הִבְמָה, מִשְׁפְּרִיץ רוק.

יש לו חתוּד דבור של גִּנְרֵל.
על הִמְרָפֶטת. יָדִים על הַמִּתְנִים.
יִשָּׁר לְעִנְיָן. קצוּץ וּמְסֻדָּר.

.2

טפֿש אֲנִי
שלא מקֿשיב לֿכֿסֿף מֿדֿבֿר.
הוא מִלְחָשׁש אֵלַי
דֶּרֶךְ פְּרָקִי הָאֲצִבְעוֹת שֶׁל אָבִי
הַמְבַקֵּשׁ אֶת טוֹבָתִי עוֹד פֶּעַם אַחַת
רק עוֹד פֶּעַם אַחַת

.3

הִכְסֵּף מִדִּבֵּר בְּלִשׁוֹן רִפְה,
מוֹרָה לִי לְסַכֵּם אֶת הַסְּפָרוֹת,
חוֹרֵץ קוֹ בְּרֵף לְבָן.
"עֲדִין טפֿש", הוא גּוֹזֵר.

מתוֹד לועז, מִבִּין סוֹרְגֵי שְׁנָיו, אֲנִי
מִבֵּית אֶל הַחוּץ, אֶל הַפְּנִים
אֶל רַחֲבַת בֵּית הַסֵּהר.

אמנון רז-קרקוצקין

"אין אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ"

האבחנה בין "חילונים" לבין "דתיים" היא אחת הדרכים המקובלות לתיאור החברה הישראלית והתרבות הישראלית. הבחנה זו מוצגת לא אחת כמאבק בין שתי ציביליזציות מנוגדות, או בין "דמוקרטיה" לבין "תיאוקרטיה". יתר על כן, בשיח המוגדר כ"חילוני" ו"שמאלי" מוצגת פעמים רבות הבחנה זו כמקבילה או אפילו זהה לוויכוח בין "מחנה השלום" לבין "המחנה הלאומי". נכון שבעיקר מאז שנות השבעים, רבות מהקבוצות הדתיות אימצו בהדרגה קו ימני, ונכון שקבוצות לאומניות־דתיות עמדו בחזית מפעל ההתנחלות בשטחים הכבושים. ואולם הבחנה זאת, יותר משהיא מתארת את המציאות או מספקת לה הסבר, היא מבנה אידיאולוגי, ביטוי מובהק של האוריינטליות המנחה את כל הדיכטומיות (או ה"שסעים") הנהוגות ברגיל לשם תיאור החברה הישראלית: יהודים־ערבים, אשכנזים־מזרחים כמו גם חילונים־דתיים. אין מקום להמעיט בהערכת הסכנות הגלומות בימין המתנחל, אבל הניסיון להסביר היבטים אלה כ"נובעים מהדת" הוא חסר שחר, והוא מונע בירור של מה שעומד מאחרי הקטיגוריה "חילוני". אדרבא, מה שאיפשר את עלייתה של הפרשנות הלאומנית־דתית הוא התודעה הגלומה בתוך המסגרת המוגדרת כ"חילוניות", ומיוצרת מחדש שוב ושוב בהגדרה המציבה חילונים מול דתיים. ההגדרה חילונים־דתיים תמוהה בוודאי במצב שבו הנציגה המובהקת של החילוניות היא תנועת "שינוי", אבל עובדה היא שחרף ערכיה הלאומניים־ימנים, היא מוצגת פעמים רבות כ"שמאל".

עצם המושגים של "הוויכוח החילוני־דתי" בישראל מגרירים את גבולות הקולקטיביות כיהודית בלבד, ומנציחים את הדרתם של אזרחיה הערבים של המדינה. הם נמצאים מחוץ לדיון על "חילוניות". ככל הביטויים וההזרמנויות שבהן הוויכוח בין "דתיים" לבין "חילונים" מיוצר ומשוכפל (במערכת הפוליטית, באקדמיה, במדיה וכו'), המשתתפים הם באופן בלעדי יהודים, ובעיקר אשכנזים. ערבים אינם מהווים חלק מהדיון, אפילו אם הם אחוזים בגישות סקולריות. הם אמורים לדבר רק על ענייני ערבים. הקטגוריות "ערבי" ו"חילוני" נתפסות כקטגוריות המוציאות זו את זו. האבחנה בין ערבים חילונים

(פחות רעים) לבין ערבים דתיים (רעים ומסוכנים יותר), היא חלק משיח השליטה, לא חלק מהשיח הציבורי. אקט הכינון של ה"חילוני" מבוסס על שלילת הערבי, ומתוך כך שלילה של כל אפשרות חילון כיצירת מרחב משותף לבני קבוצות שונות. אתה חילוני או דתי, משמע אתה יהודי, משמע אינך ערבי. מכאן חולשתו של המושג "חילוני" בחברה הישראלית: הוא איננו מכונן לחזון אזרחי, כזה הכולל יהודים, ערבים ואחרים. הנושא, אם כן, איננו סקולריזם אלא לאומיות יהודית. לא רק שהוויכוח הזה איננו מאיים לפורר את האומה, כמו ששבים ומזהירים אותנו, הוויכוח הזה דווקא מייצר אותה ומגדיר את גבולותיה. ה"אומה" הרי איננה גוף מונוליטי או נרטיב אחדותי – ה"אומה" נוצרת ומדומיינת סביב הוויכוח בין דימויים שונים שלה, ויכוח ההופך את הגבולות למובנים מאליהם. הוויכוח בין חילונים לדתיים מלווה את הציונות מראשיתה, והוא שימש בשלבים השונים שלו גורם חשוב בהגדרת מטרותיה ומדיניותה. הוויכוח היה ועודנו מרכזי לתהליך הגדרתה של ישראל, ולדימוין המרחבים הגיאוגרפי והציבורי כיהודיים באופן אקסקלוסיבי. הוויכוח נגע תמיד לשאלות משמעותיות ביחס לעיצוב מקומה של המסורת היהודית במרחב הציבורי היהודי: שבת, שמטיה, כשרות, וכן שאלות שמקבילות להן נמצא גם בחברות אחרות, כמו דיני אישות. בפועל מדובר בשני חזונות של חברה יהודית, בוודאי לא בחזון אזרחי מול חזון לאומי-דתי.

חשוב לזכור כי התודעה הלאומית-היסטורית, המוזהה כחילונית, היא בעצמה בגדר פרשנות למיתוס התיאולוגי היהודי-נוצרי. היא מבוססת על ראיית ההתיישבות הציונית והריבונות על הארץ כשיבת היהודים לארצם, כהשלמתה של ההיסטוריה היהודית והגשמת התפילות היהודיות לגאולה. התודעה הלאומית לא היתה מבוססת על ניתוק מהתפיסה התיאולוגית, אלא על ראיית הלאומיות כפרשנות האקסקלוסיבית של מיתוס זה, כסוג של התגלות הממחישה את תכניו האמיתיים. הציונות החילונית אמנם קראה תיגר כנגד המסורת היהודית, והגדרה עצמה על בסיס שלילה נחרצת של כל מה שהוגדר כ"דת", אבל היא עשתה זאת תוך ראיית הלאומיות עצמה כפרשנות האולטימטיבית של המיתוס הדתי, המבוססת על חזרה אל המקורות התנ"כיים של היהדות. מוטיבים דתיים קיימים בתנועות לאומיות רבות, ותפיסה של גאולה גם היא מאפיין יסודי של רוב המיתוסים הלאומיים, כמו גם הקולוניאליים. התודעה הציונית המוגדרת כ"חילונית" אינה מתייחדת בכך שהתרבות הלאומית נותרה רוויה בסמלים דתיים, אלא בכך שהמיתוס הלאומי עצמו הוא בגדר פרשנות ישירה של המיתוס התיאולוגי היהודי-נוצרי. מה שהוגדר כ"חילון" לא בא לידי ביטוי ביצירת תודעה המנותקת מן המסורת הדתית, והלאומיות אינה תחליף לדת, אלא פרשנות של התפיסה הדתית ובעיקר של התנ"ך. באופן בוטה ניתן לסכם את התודעה הציונית החילונית כ"אינן אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ". זה מה שהבריל אותה מהציונות הדתית אשר קבעה כי אלוהים

אכן קיים ו"גם הבטיח לנו את הארץ". בשני המקרים, הארץ דומיינה בהתאם למיתוס של הארץ, כנטולת היסטוריה משל עצמה, נטולת תרבות משל עצמה. בשתי מערכות החינוך הממלכתיות נלמדת רכישת מערת המכפלה כעדות לזכות על הארץ.

אין פירוש הדבר שהתודעה הלאומית החילונית ממשיכה את המחשבה היהודית ה"מסורתית". במונחים מסוימים תופעות שונות שהתפתחו בתוך הציונות ובכיוונה המרכזיים ניוזו והמשיכו זרמים שהתפתחו ביהדות קודם לכן, אבל במישור העקרוני – ניסוחה של התודעה היהודית כלאומיות טריטוריאלית במובן המודרני של המלה משקפת מפנה מהותי, המבוסס על התאמת התפיסה היהודית לתפיסה הפרוטסטנטית היסודית: ה"שיבה" של היהודים בתפיסה הציונית התייחסה לאותו הקשר שהיה מוקד האידיאל הפרוטסטנטי – ארץ הקודש בתקופת בית שני, תקופתו של ישו הנוצרי, ונוסחה באותם מונחים, שפת הרומנטיקה האירופית. גם הפנייה הציונית אל התנ"ך, תוך שלילת הספרות היהודית הבת־מקראית, הולכת בעקבות העיקרון הפרוטסטנטי של "כתבי הקודש לברם". דימוינה של הארץ בתרבות הציונית הלך בעקבות דימוי נוסעים, חוקרי מקרא וארכיאולוגים נוצרים. את מקום הדימוי של הכנסייה הקדומה החליפה בספרות הציונית הקהיליה היהודית הריבונית של תקופת המקרא, אבל זו תוארה על בסיס אותם דימויים, כמקור של תרבות המערב – ותוך הנגדתה המפורשת לתרבות הערבית־מוסלמית.

הנקודה החשובה היא שניסוחה של התודעה היהודית כלאומית טריטוריאלית, כמיתוס פוליטי רומנטי, משמעותה פנייה למודל זה. ההשקפה הציונית נבדלת מגישות נוצריות רדיקליות אלה (הממשיכות להנחות חוגים מרכזיים בארצות הברית), בכך שהיא רוחה את התקווה להתנצרות היהודים. ואולם, גם בהשקפה הציונית־חילונית אמור היהודי לעבור טרנספורמציה, להפוך ל"יהודי חדש" מערבי ולכפור במעמד ההלכה בשם חזון אוניברסלי. מה שמוגדר כ"חילון" פירושו אימוץ מערכת דימויים ותפיסה היסטורית נוצרית מובהקת.

המדינה עצמה מוגדרת כמימוש החזון המשיחי. המדינה נתפסה כמכשיר שנועד לממש את הגאולה, פעילות מתמדת של הלאומת היהודים והלאמתה של הארץ. החילון לכאורה בא לידי ביטוי בסֶקֶרְלִיזַצְיָה של המדינה. סמלי המדינה, ובפרט הדגל, מבטאים את ההיפוך המוחלט ממה שמייחסים לחילון: הדגל מבוסס על הטלית, הסמל המובהק של הממד האישי ביהדות, הטלית בה עוטף עצמו המאמין בעומדו לפני בורא עולם. הפיכתה של הטלית לדגל משמעותה שלילת כל בסיס להפרדה בין קודש לחול, בין דת לבין מדינה, תוך הרגשת הקדושה המיוחסת למדינה עצמה. "חוק השבות" מבטא במפורש עמדה זו באשר הוא קובע כי לא המדינה היא זו המעניקה את זכות ההגירה ליהודים, אלא היא רק מכשיר להגשמת זכות זו.

אין זה מפתיע שבתוך מסגרת זו ובהקשר של ריבונות יהודית ושליטה יהודית על הארץ, מושגים מסורתיים הופיעו בצורה רדיקלית וחוללו עמדה לאומנית-משיחית אקטיביסטית. גם אם מקורם של מושגים אלה הוא "דת" (כלומר מערכת המושגים של גלות וגאולה), מה שאיפשר את עלייתם הוא סיפור המסגרת הציוני, המוגדר כחילוני – מסקנה הגיונית של השיח החילוני הנשען על אותם מושגים עצמם, אפקט שלו עצמו. פרשנויות אלה הפכו לאפשרויות בשל הגדרת ההווה כמושגים של גאולה, והיחס האמביוולנטי כלפי משיחיות במחשבה הציונית החילונית. הרדיקליות הדתית היא אפקט של השיח הציוני.

אפשר כי כיום, בתוך ההקשר המוגדר כ"פוסט ציוני", שוב אין למיתוס התיאולוגי אותו מקום מרכזי בעיצובו של החילוני. החילונית הישראלית העכשווית שוב איננה עסוקה במיתוס השיבה והגאולה, ואף מתנערת מהם. לא אחת היא מוצגת כביטוי של זהות אזרחית, קוסמופוליטית, אינדיבידואלית ונאורה. אבל גם אם שוב אין ה"חילונית" העכשווית צמודה אל המיתוסים הציוניים, הרי גבולות השיח לא השתנו, וההתנערות לא הציבה עמדה חדשה. אדרבא, הגדרה זו של החילוני אף חיזקה את תפיסתו כמסמן של זהות יהודית מערבית אל ה"דת" וה"מזרח". אין דבר הממחיש זאת טוב יותר מהעובדה שתל-אביב, העיר המזוהה עם החילונית הישראלית, היא העיר היחידה במערב שאין בה ערבים, למעט אלה שלא גורשו מיפו, ואשר שותפותם בהיבטים שונים של החילונית – מוגבלת. תל-אביב הנאורה אפילו איננה מצויה באופק דמיונם של נערים ונערות ערבים אזרחי המדינה החולמים על עתיד בעיר הגרולה היחידה במרחב. אפילו הפועלים הפלסטינים שהתגוררו בעיר בתנאים מחפירים בתקופת הכיבוש, נעלמו ממנה עם "תהליך השלום" והוחלפו בפועלים זרים רחויים, המעניקים את הצביון ה"קוסמופוליטי", כ"ראוי לעיר במערב", וכמו שמדי פעם חוגגים אותו המקומונים התל-אביביים. החילונית החוגגת את נאורותה במרחב ריק מערבים משמשת בעיקר כמנגנון של הרחקה והפרדה, ובונה חומות המפרידות אותה מהריכוי שמייצרת מסגרת זו, מבחינות את ה"חילונית" מכל מה שמוגדר כמזרח, ערבים ויהודים כאחד, ואת ביטויה המלא היא מוצאת בשנאה הגזענית לש"ס. בו בזמן, בין הסמלים המובהקים של ה"חילונית" נותרו מסגרי הכפרים עין חוד וקיסריה, שהפכו למסעדות בהן אוכלים חזיר ושותים אלכוהול, ובוודאי מדברים בהם גם נגד כפייה דתית. ה"שלום" המזוהה עם החילונית אינו נתפס כעיקרון פוליטי, שאיפה לפיוס ושותפות בין העמים, אלא כביטוי של מגמה להיפטר מהשטחים, כדי שניתן יהיה לשוב אל הדימוי העצמי הנאור. רק כך אפשר להסביר כיצד נתפסה העברת האחריות על הערים בגדה לירי רשות פלסטינית כ"סוף הסכסוך".

כדי להעניק משמעות למושג חילון יש להפקיע אותו מהגדרתו כזהות תרבותית. חילון של ממש יכול להתבצע רק על בסיס של תפיסה דרילאומית. זהו תנאי לכל מה

שניתן להגדירו כחילון, כאשר זוהי הדרך ליצור הבחנה בין הארץ לבין הרימוי של הארץ – תוך התייחסות הכוללת יהודים וערבים, ומכירה בזכויות הערבים. במונח זה חילון איננו זהות אלא תהליך של דהיקולוניזציה של הזהות היהודית, שחרורה דווקא מהיסודות שמגדירים את ה"חילוניות". מסגרת כזו ממילא מחייבת הענקת משמעות אחרת למושגים הדתיים. כל זה אינו מבטל את עובדת קיומה של תרבות יהודית-עברית שניתן להגדירה כחילונית, מכיוון שבהיבטים רבים שלה היא איננה מבוססת על ההלכה היהודית. גם הדיון הנוכחי נשאר בתחומיה של תרבות זו, ואף ניזון במפורש מגישות שהתפתחו בתחומיה של הוויה זו.

דומה שדווקא בהגות הדתית שהתפתחה על רקע הציונות, גם כנגד הציונות וגם בתוך הציונות, התפתח דיון ממש על מה שניתן להגדירו כחילון – דהיינו הבחנה בין ההתיישבות הציונית לבין המשיחיות. המודעות להשלכות התיאולוגיות של הציונות הובילה כמה הוגים וורמים לנסות להגדיר קיום יהודי תוך הבחנתו מסיפור הגאולה, בוודאי סיפור הגאולה בגרסתו הציונית הלאומית. ביטוי חריף של גישה זו נמצא אצל יואל משה טייטלבוים, הרבי מסאטמר, אחד המבקרים המעמיקים ביותר של הציונות¹. באופן אחר נכון הרבר גם ביחס להוגים ציונים דתיים. היבטים אלה מצויים גם בכתביו של הרב ריינס, מייסד המזרחי וחלק מממשיכיו – וגם בכתבים של הוגים כמו ברוך קורצוויל וישעיהו ליבוביץ. כל אחד מהם ראוי לדיון נפרד, אבל בכל זאת חשוב להזכיר אותם כדי להרגיש את עובדת קיומה של רגישות להשלכות הנגזרות מהפוליטיזציה של התיאולוגי. יש הרבה ממש בדברים שאמר הרב שך בערוב ימיו:

לשיטתנו ולדרכנו לא היה צריך להגיע עם הערבים למצב של שנאה ויכולים היינו לחיות עמם בשלום, כי לא באנו לקחת מהם ולא כלום, אלא להתיישב באחוזת אבותינו מדורי דורות. אבל הם [הציונים] משום שבאו לכבוש, הם יצרו מצב של שנאה עם הערבים בזאת שלקחו מהם רבר שהערבים הרגישו, בצדק, שהוא שלהם ולכן לא נותרה להם ברירה אלא להתמודד עמם בדרכים הפוליטיות הרגילות.

(מצוטט אצל בן חיים, "איש ההשקפה: האידיאולוגיה החרדית על פי הרב שך", עמ' 126).

ההגות האורתודוקסית לא הציבה אלטרנטיבה מספקת, אבל היא סימנה את השאלות העקרוניות ואת התביעות לכל דיון על חילון – חילון כקו שמבחינן בין הזהות הקולקטיבית לבין המדינה, בין הלאומי לאורחיה. מתוך ההתנגדות לתפיסת הגאולה החילונית, הגות

1. ראו את מאמרו של אצל עודד שכטר, ב"מטעם" 2, וכן גם דוד סורצקין, "בנין ארץ של מטה וחורבן ארץ של מעלה: הרבי מסאטמר והאסכולה האורתודוקסית הרדיקלית" בתוך: א' רביצקי עורך, "ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים", ירושלים תשס"ה, עמ' 133-167.

דתית מסמנת את המקום של התייחסות כפולה זו. כך היא גם ממחישה את העובדה היסודית שחילון איננו זהות המנוגדת לדת, אלא היא מקבלת משמעות דווקא מתוך הדת, ואף במושגיה, מתוך ההפרדה בין קודש לחול, הפרדה שהחילוניות לא נותנת לה מקום. דווקא מתוך הביקורת התיאולוגית צומחת האפשרות לדהיקולוניזציה, להגדרת קיום יהודי שאיננה באה לכבוש וליצור "מצב של שנאה עם הערבים". השאלה בהקשר זה איננה באשר להפרדת הדת מהמדינה. התנאי לחילונה של המדינה הוא הפרדת הלאומיות מהמדינה – ובו בזמן הפרדת הזהות האזרחית מהלאומית. הפרדה זו גם היא אקט תיאולוגי.

לכן דומה כי אין זה מקרה שחלק ניכר מבין אלה אשר העלו את הרעיון הדו-לאומי בשלבים הראשונים של התפתחותו ניתן להגדירם כ"לא חילונים". הרעיון הועלה בשני מעגלים. המעגל הראשון היה קבוצה קטנה של אקדמאים ואינטלקטואלים, רובם המכריע יוצאי המרחב הגרמני, רבים מהם מרצים באוניברסיטה העברית שרק נוסדה, אשר פעלו במסגרת תנועת "ברית שלום" שקמה בשנת 1926 והעלתה את ההצעה להקים בארץ מדינה משותפת המבוססת על שוויון לאומי ועל שוויון אזרחי, תוך ביקורת על העמדה הקולוניאלית של הציונות. אחד המאפיינים של הדמויות הבולטות אשר פעלו בתנועה קטנה זו, וגם בתנועות אחרות שעלו בעקבותיה – אישים כמו עקיבא ארנסט סימון, הוגו ברגמן, גרשום שלום, ר' בנימין ומרטין בובר – היה עיסוקם בשאלות תיאולוגיות, כל אחד בדרכו-שלו. לא היה זה המקור היחיד לעמדתם הדו-לאומית, שהובילה חלק מהם – ביניהם מאגנס, בובר וסימון – להתנגד לתכנית החלוקה ולהזהיר מפני השלכותיה. גם אישים אלה לא הציבו "אלטרנטיבה" מספקת, מעבר לעובדה שההקשר בו כתבו השתנה לחלוטין. לא תמיד התיישבה הלאומיות הרומנטית שביטאו אחדים מהם עם המגמה לשוויון מלא. אבל העמדה הביקורתית אותה הציגו אישים אלה במשך השנים מבוססת היתה במידה רבה על מודעות לסכנה המשיחית הגלומה בתוך הציונות החילונית דווקא.

זה נכון גם בנוגע לקבוצה השנייה שהיתה בעלת כיוון דומה: אינטלקטואלים ספרדים שהקימו בשנות השלושים את אגודת "קדמה מזרחי". המטרה של קבוצה זו (שכללה גם אשכנזים) היתה להציב אידיאל של לאומיות יהודית, אשר יתפתח בזיקה ובשותפות ללאומיות הערבית. אנשי הקבוצה בוודאי לא פעלו בתוך המסגרת המושגית של חילונים-דתיים, אלא בתוך מסגרת שבה השתלבו שמירה על מסורת וחיי תרבות רחבים זה בזה. גם הם מסמנים את שני ההיבטים שהוצגו כאן בקצרה: האחד – אין משמעות לדיבור על חילון אלא במסגרת אחת, הכוללת יהודים וערבים; השני – מגמה כזו יכולה לצמוח רק על בסיס התנגדות לדיכוטומיה בין חילונים לדתיים, ומהכרה בכך שדיון משותף בשאלות אלה עשוי לצמוח דווקא מתוך התייחסות אל ההגות הדתית, גם בנוגע לאלה שאינם יכולים לקבל על עצמם את מרות ההלכה.

דניאל בויאריין

חיקרו את אהבתי

מאז שאני זוכר את עצמי, אני מאוהב בגילויים מסוימים של הנצרות (לא תמיד כאלה שחברי הנוצרים היו בעצמם אוהבים, או אפילו מקבלים). בהיותי ילד (ואני לא מתיימר לזכור בן כמה), התרגשתי עד דמעות כאשר טנסי ארני פורד שר בטלוויזיה את המזמור "הגן". בשביל בן-עשרה בעל זהות מגדרית משונה, היה פרנציסקוס הקדוש, ה"סיסי", דמות גבר מלהיבה באופן שלא יתואר. מאוחר יותר היו אלה האמנות והארכיטקטורה הנוצריות של ימי הביניים, הקתדרלות של אירופה, הרוחניות של מייסטר אקהרט ויעקב בהם. מאוחר עוד יותר היו אלה כתביהם של אבות הכנסייה (וה"אחרים" המורחקים שלהם, הכופרים הנוצרים), שריתקו אותי יותר מכל, מושכים אותי אל תוך עולם קרוב כליכך לזה של רבני האהובים, ובו בזמן גם זר כליכך, עולם שבו אוקיינוסים של דיו (ונהרות של רם) נשפכים על שאלות כהגדרת פרטי היחסים המדויקים בין היישויות המונחות של אלוהות מורכבת, וגם עולם שבו מספר עצום של גברים ונשים בחרו בהתלהבות מרצונם החופשי לחיות חיים נטולי תענוגות מין והנאות משפחה. אני מוצא את העולם הזה מרגש ומושך עד בלי די, גם בהיבטיו הביזאריים ביותר בעיני. בעשור האחרון הקדשתי חלק נכבד מאוד מזמני ומרוחי ללימוד לשונותיהם ולהבנת משהו מעולמם הפנימי והחיצוני של אותם נוצרים ונוצרות מוקדמים שכתבו טקסטים כאלה וחיו חיים כאלה.

ישנם יהודים מסוימים, כך נרמה, שהגורל, הפסיכולוגיה, ההיסטוריה האישית, או מה שלא יהיה, גזר שיימשכו לנצרות¹. עלי להתוודות כי אני אחד מאותם יהודים. איני יכול, כמובן, להתעלם מההיבטים הבעייתיים של תשוקה זו; תשוקה היא לעתים

1. אם קריאותי סבירות בכלל, הרי שקטגוריה זו של "יהודים מסוימים" חלה כבר בדורות רחוקים מאוד בהיסטוריה. ראו:

Boyarin, Daniel, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. The Lancaster / Yarnton Lectures in Judaism and Other Religions for 1998, 26-41. Stanford: Stanford University Press, 1999

יש להניח כי הודהות האישית, המסוכנת אולי, עם ר' אליעזר, מובנת כבר בשלב זה לכל מי שמקשיב בעיון.

קרובות בעייתית ובלתי ניתנת לשליטה. נוצרים, כמובן, התנהגו כמנוולים גמורים כלפי יהודים לאורך חלק גדול מאוד מההיסטוריות שלנו, ויהודים, כאשר אך ניתנה להם ההזדמנות, החזירו גם כן בהתנהגות נבזית כלפי נוצרים. התשוקה הזאת מזכירה לעתים את ה"אהבה" המחברת בין בני זוג המתעללים זה בזה. ואף על פי כן, היא קיימת. השאלה, אם כן, היא איזה שימוש יצירתי ניתן לעשות בתשוקה בעייתית, לא רק איזו הנאה היא יכולה להסב אלא גם איזו תועלת היא יכולה להביא לעולם?

ישנם יהודים הנמשכים כל־כך לנצרות עד שחיבתם גורמת להם להמיר את דתם ולהפוך לנוצרים. אני נמנה עמם. אני מנוע מכך מתוקף מחויבות ליברלינלית חזקה עוד יותר לדת, לזיכרונות, להיסטוריה השופעת, לספרות ולליטורגיקה של היהדות הרבנית כפי שהיא התקיימה בגולה במשך כמעט אלפיים שנה. אולי, במקום להשתמש במונחים "חזקה יותר" ו"חלשה יותר" כדי לתאר את התחושות הללו, עלי להבחין בין אהבה למי שאני – יהודי רבני בן הגולה – לבין תשוקה ל"אחר" שונה, הסובייקט של הנצרות.

במסגרת מחקרי בעשור האחרון על הקירבה בין הנצרות הפטריסטית ליהדות התלמודית, הצגתי חלקים מעבודתי במקומות שונים. במקרה אחד, כאשר הרציתי על הבשורה על פי יוחנן כדרשה יהודית, נעמד בקהל סטודנט נסער ביותר ודרש לדעת: מי אתה ומדוע אתה מנסה לגזול מאיתנו את ספר הבשורה שלנו? במקרה אחר, קבוצת כמרים נוצרים שאלו אותי מדוע אינני יהודי משיחי (לא בניסיון למשוך אותי לתנועה זו אלא בניסיון כן להבין מדוע אינני כזה). ובפעם אחרת, באירוע רב רושם בירושלים, התבקשתי מפורשות בידי מארגן הכנס, ד"ר אלון גושן־גוטשטיין, להרהר בהשלכות של עבודתי זו על ההווה והעתיד. בכל המקרים הללו, התחמקתי מהתמודדות עם השאלות שהוצגו לפני ופניתי למפלטו האחרון של הנבל האקדמי: "אני בסך הכל מנסה להבין מה באמת קרה!" במובן מתמשך יותר, חווייתי את המחקר הזה כפרישה מהנה ושלווה ממלחמות התרבות בהן הייתי מעורב זמן רב כל־כך. לשם שינוי חיפשתי (כך חשבתי לעצמי) לא להגן או לתקוף, להתנצל או להתפלמס, אלא פשוט לתאר ולנתח. אבל משהו הציק לי; משהו החליש את כוחי ומנע ממני להמשיך במחקר. הגעתי למבוי סתום. בין־לילה הבנתי כי איני יכול להתחמק עוד מהשאלות הטובות והקשות שהציבו לי הסטודנט בגרינל, אותם כמרים, וגושן־גוטשטיין. מתברר, כמובן, שהמחקר הזה הינו לא פחות פוליטי, ולא פחות טעון, מבחינתי האישית, מכל דבר אחר שעשיתי בימי חיי. נדמה כי משהו מפחיד אותי כאן, אולי קו כלשהו אשר אני פוחד, באופן אישי, שאותו אני עלול לחצות, או אולי פחד שמא אתפס כמי שתצה קו כזה וארחק לשוליים, או אוצא אל מחוץ לקהילה אליה אני עדיין משתוקק בלהט להשתייך. אבל אי אפשר להתחמק עוד מהשאלה, וצריך להתמודד עמה פנים אל פנים.

מדוע דוחקת בי הנפש "לצאת מהארון" כדי להמשיך בעבודתי המחקרית? מדוע חש אני צורך לספר על אהבתי, ש(כמעט) איני מעז לקרוא לה בשם, אהבתו של יהודי אורתודוקסי זה לנצרות? בניסוח גרנדיוזי יותר, אני יכול לשאול (אך בהססנות מרובה, כמעט תוך ביטול השאלה בעודי שואל אותה), איזה תפקיד עשוי להיות למשיכה מוזרה זו? אולי זו היא שאיפשרה לי להקשיב לדרכים בהן הקשר בין מה שאנו מכנים יהדות לבין מה שאנו מכנים נצרות מורכב הרבה יותר מכפי שרוב החוקרים, שלא לדבר על רוב ההדיוטות, מתארים לעצמם, ולהבין כי אותה מורכבות היא בעלת תפקיד בעולם, ללמדנו משהו על זהויות וקשרים. העולם שגיליתי במחקרי הוא עולם שבו הזהויות היו ודאיות הרבה פחות מכפי שהצטיירו לנו עד כה, ומושגי הזהות עצמם היו מצויים בתהליכים של עיצוב ועיבוד. לא רק שלא התרחשה אותה "היפרדות דרכים" מהוללת, אלא שהנצרות היתה עסוקה בקביעת זהותה וגבולותיה, ואפילו בבירור קרחתני ורועש של סוג היישות שהיא תהיה, סוג הזהות שתיצור לעצמה. לא היתה שום דרך לקבוע בשלב זה (או אפילו עכשיו) מה יהיה הטלוס של הסיפור. בינתיים היו עסוקים גם יהודים לא-נוצרים, ובמיוחד קבוצה חשובה של אליטות רתיות יהודיות, במשימה דומה, עמלים קשה למצוא כיצד לקבוע את גבולותיהם-שלהם בתוך עולם דיסקורסיבי שהשתנה לפתע באופן דרמטי ברעש שעשו הנוצרים, קולות של "ישראלים חדשים", "יהודים אמיתיים" ו"כופרים". "היהדות" – אנכרוניזם – היתה גם היא פתוחה לכל דורש, ובכך איני מתכוון רק לתפיסה המקובלת היום כי לא היתה יהדות אחת, נורמטיבית, כי אם "יהדויות", אלא למשהו מעבר לכך. אפילו היהדות הרבנית היתה עסוקה במאמץ לקבוע לעצמה מהי "היהדות" ומי, לפיכך, יכול להיות מוגדר כשייך – או לא שייך – אליה. ההגדרות הללו יושמו באמצעות סימון של אנשים ככופרים, כבני כלאיים יהודים-נוצרים, או כפי שהרבנים קראו להם "מינים", יצורים שאינם מתאימים לאף הגדרה, מפלצות. הצורך הבלתי רגיל לנתח, לסווג ולהגדיר נוצרים שבאופן כלשהו אינם "בפנים" נדמה כחלק אינטגרלי מהתשובה לשאלה 'איזה מין דבר תהיה הנצרות?'. אינטגרלית לא פחות לשאלה זו היתה גם התגובה ליהודים שסירבו להיות לנוצרים, או, בניסוח טוב יותר, תשובה לשאלה כיצד שרטוט גבול עם מה שהנצרות תכנה "יהדות" יסייע להגדרה העצמית החדשה של הנצרות כ"דת". כחלק חשוב, אפילו חיוני, של תשובה לשאלות אלה, המשיך השיח הנוצרי בין המאה השנייה לחמישית לייצר זן של כופרים שנקראו "יהודים" ו"מתייהדים", בני כלאיים, או "מפלצות", אם להשתמש בלשונו של אחד הכותבים הנוצרים המוקדמים ביותר, איגנטיוס מאנטיוכיה: "מפלצתי לדבר על ישו המשיח ולקיים את היהדות" (Magnesians 10:3). מפלצות אלה הוסיפו להופיע כאתרים של הכופר אצל הכותבים הנוצרים השמרנים, שכמעט תמיד ראו בכפירה

הידרה. רבני התקופה הגיבו באופן רומה, ביצירת שיח של הטהור והאותנטי לעומת הבלתי טהור, המזוהם, בן הכלאיים, ה"מין".

אני מדבר כאן, אפוא, בשם המפלצות. אבל מדוע? איזו זכות יש לי לעשות זאת? אינני, ככלות הכול, כופר – לא מנקודת המבט של הנצרות האורתודוקסית ולא מנקודת המבט היהודית האורתודוקסית, לא נוצרי מתייהר ולא יהודי נוצרי ("מין"), למרות כל משיכתי לנצרות ולנוצרים. איני בוחר להיות, בכל צורה שהיא, יהודי משיחי, יהודי למען ישו, או שום דבר מהסוג ההוא, אלא פשוט יהודי, לפי הבשר ולפי הרוח. הרשו לי להצהיר כאן את המובן מאליו, הפשוט, הברור והמוחלט: אינני מאמין בישו, בנו של יוסף מנצרת היה (או הינו) המשיח, שלא לדבר על כך שאיני מאמין בכבוד הכריסטולוגי הנעלה עוד יותר, המיוחס לו כ"בן האלוהים". אינני – כך סבור אני – יהודי נגד ישו, אך אין גם כל מובן סביר שבו אני יכול להיחשב ליהודי למען ישו. אינני מחפש בסתר (כפי שיהודים למען ישו עושים לפעמים), או בגלוי, להמיר את דתי או את דתו של כל יהודי אחר לנצרות, וכן איני טוען שהנצרות היא היהדות האמיתית, או שיהודים צריכים לקבל את הבשורה של יוחנן כאמת.

יש לנו, אם כן, בעיה. מצד אחד, אני נאמן לתבנית "אורתודוקסית" – או לפחות קונבנציונאלית למדי – של זהות, אמונה ואורח חיים יהודיים, ואולם, מצד שני אני מוצא את עצמי מונע לכתוב היסטוריה המטילה בספק את עצם המושגים של אותה זהות אורתודוקסית. עלי להבין מאיזו בחינה קורצת לי עמדת המפלצת, עמדת הכופר, כדי שאוכל לגלות את המשמעות שיש למחקרי בשבילי. אני חושב שאני קורא את העבר, במובן כלשהו, מנקודת מבטם של בני הכלאיים, של הכופרים, לא משום שאני מבקש להחיות את האורח הדתי המסוים שלהם, בין אם נקרא לו יהודי-נוצרי ובין אם נמצא לו שם אחר, אלא משום שישנו מובן כלשהו שבו עמדת אותן "מפלצות" קרובה דיה לעמדתיי שלי כדי למשוך אותי אליה, להזדהות עמה, כמקום שלי. ההתנצלות לכאורה הראשונה שלי צריכה, כך נדמה, לפנות דרך להתנצלות אחרת, עמוקה יותר.

למרות הקונבנציונאליות שבהגדרתי העצמית כיהודי אורתודוקסי, אני נמצא כיום בעמדה של אי-התאמה רצינית לקהילתי, בעמדת שוליות שלעתיים קרובות מסבה לי כאב עמוק. בעת הזאת הוגדרה מחדש היהדות האורתודוקסית כך שהיא כוללת תמיכה ללא סייג ביישות פוליטית, מדינת ישראל, ובכל הרפתקאותיה הצבאיות. גם עצם ה"אהבה" לנצרות שבה אני מתפאר הופכת כעת לחשודה בעיני, שכן אני כותב בתקופה (2003) שבה יהודים רבים ונוצרים בעלי עוצמה רבים, אויבים בני אלף שנים, מוצאים עצמם לפתע בכרית מוזרה, שותפים במלחמה/מלחמות נגד המוסלמים. מלחמת הטיהור האתני של אריאל שרון בפלסטינים זוכה לתשואות מנוצרים פונדמנטליסטים, ומסע הצלב של נשיא ארצות הברית, ג'ורג' בוש, זוכה לתמיכה נלהבת מצד רוב היהודים בשם

המאבק נגד טרוריסטים מוסלמים. (למרבה האירוניה, אך לא במקרה, בדיוק כמו במסעות הצלב הראשונים, גם כאן "מומרים" הערבים הנוצרים למוסלמים בשיח המלחמתי, הן של היהודים והן של הנוצרים האמריקאים).² כבר עכשיו אני שומע רינונים, אזהרות מבשרות-דע, לפיהן משמעות מחקר היא בדיוק זו – סיוע לדבר עבירה של יצירת זהות חדשה של יהודים ונוצרים כנגד המוסלמים. ייתכן אם כן שאהבתי החוטאת אינה חוטאת דיה, ואולי אפילו, באקלים הפוליטי-חברתי הנוכחי, אינה חוטאת כלל, אלא היא הוצאה לפועל, פוטנציאלית לפחות, של מערכת יחסים מסוכנת.

נשאלתי פעמים רבות בשנה האחרונה מדוע מחקרי אינו מקיף גם את ההיסטוריה של האסלאם כחלק מההיסטוריה של היהדות, באותו אופן שבו הוא עוסק בנצרות. גם לגבי שאלה זו, בחרתי עד עתה בדרך הקלה: אין זה במסגרת תקופת מחקרי. איני יכול להמשיך ולהתחמק מהשאלה הקשה בתקופת משבר זו, אבל אני מקווה שישנו לפחות גרעין של תשובה במחקר עצמו. אכן, במובן כלשהו, סוג זה של מחקר היסטורי יכול להיות מוצדק בעיני כעת רק באמצעות קריאה אלגורית שלו – או שמא אני מתכוון קריאה אנגוגית.³ אני חושב שאף כי המובן ההיסטורי של המחקר שלי עוסק בנוצרים ויהודים בשלהי העת העתיקה, המשמעות המוסרית שלו מונחת באופן פרדוקסלי במקום אחר, בבחינה של הבריתות הקלות והאיומות הנכרות בימינו או בין רוב היהודים לבין נוצרים רבים, כנגד המוסלמים.

כל אדם (ובמיוחד כל יהודי) הסוטה מהגרסה המקובלת על הברית היהודית-נוצרית החדשה, לפיה הפלסטינים, סדאם חוסיין ואוסמה בן לאדן כולם טרוריסטים מוסלמים זהים בדמוניות שלהם, מוגדר כיום, הן בידי יהודים והן בידי נוצרים, כאנטישמי יהודי. לי זה מזכיר מאוד את ג'רום, שלפני מאות רבות הגדיר יהודים שהיו נוצרים, ונוצרים שהיו יהודים, ככופרים, והכריזו בביטחון כי הם "לא יהודים ולא נוצרים". הדעת מסרבת לתפוס והדמיון מתחלחל לראות כיצד הנשיאים הפרוטסטנטים, המטיפים הבפטיסטים הדרומיים הפונדמנטליסטים (היסטורית, לא בדיוק ידידי היהודים) והנשיא היהודי

2. עמית פרופ' איברהים מוהאווי כותב לי במסר אישי: "הנצרות המזרחית תמיד סבלה מידי הגרסה המערבית, אולי מאז ימי מסעי הצלב. אבל ישנו גם משהו יותר מנצרות מזרחית גרידא; ישנה גם נצרות שמית (אותה נצרות שמית שבה אתה עוסק בספרך) – ערבית (אורתודוקסית מזרחית, יוונית קתולית, קופטית, מרונית), כשדית וכמה תולדות אחרות. הברית בין קבוצות מסוימות בנצרות האמריקאית לבין הציונות היא בו בזמן גם ברית נגד ערבים נוצרים כמוני." אני מבקש להודות לו על הערה חשובה מאוד זו. הייתי בסכנה של אטימות משמעותית מאוד.

3. אנגוגיה היא אחת מארבע שיטות לקריאת כתבי הקודש שפיתחו פרשני ימי הביניים הנוצרים. לדוגמה: באופן המילולי, או ההיסטורי, ירושלים היא העיר הגשמית; בקריאה אלגורית ירושלים היא הכנסייה; בקריאה טרופולוגית היא הנפש המאמינה; ובקריאה אנגוגית זוהי ירושלים השמימית (הערת המתרגמת).

של אוניברסיטת הרווארד, חוברים מעל גבי הבימה (הנוצרית) של כנסיית "ממוריאל" בהרווארד (היסטורית, לא בדיוק אתר של תמיכה ביהודים), נגד מטרה משותפת, כשהם עורכים דמוניזציה לכל אלה החולקים על המדיניות הישראלית והיחס לפלסטינים. כמה אירוניה מרה טמונה בהטחת התואר "אנטישמים", דווקא מעל בימה זו, ביהודים ואחרים שחתמו על עצומה הקוראת לאוניברסיטאות להחרים את ישראל הנגועה באפרטהייד. אני ויהודים אחרים, המתנגדים לתמיכה היהודית במדינת ישראל, מוגדרים ככופרים. על מדרגות בית הכנסת שלי, בברקלי, בראש השנה האחרון, נאמר לי כי מוטב שאתפלל במסגד. דברים דומים, אולי מעט פחות גסים, מוטחים מדי יום ביהודים בידי יהודים אחרים. אני מבקש ליצור רומנטיזציה סביבי מצבי. לא אני הוא הסובל; מכאובי האישי היחיד הוא מכאובם של אלה החיים בשוליים, ולכך יש גם יתרונות. כאב רב יותר מסבה לי הצפייה בהתפוררות המוסרית של המסורת, של היהדות שלי, לה הקדשת את כל חיי, המתרחשת לנגד עיני. אני חושש, אלוקים ישמור, שייתכן כי היהדות שלי גוססת בנבלוס, בדהיישה, בבתין (בית אל) ובאל הליל (חברון)⁴. ייתכן שהפעולות האלימות הננקטות בשם ההגנה העצמית עשויות לסייע לכמה יהודים לשרוד גופנית (וגם זאת רק באופן מפקפק, זמני, רגעי), אבל הן מאיימות לשלול כל משמעות מהקיום היהודי, לרוקן מתוכן אלפיים שנות התנגדות, ולהוביל להיטמעות בתוך הרוב. אם אין לנו, אומרים לי יהודים אחרים, מי לנו? ואני משיב: אבל כשאנו לעצמנו, מה אנו? מבחינה היסטורית, מסעי צלב היו תמיד רעים מאוד ליהודים. ניסיונותיו של השלטון הנוצרי להשתלט על העולם כולו הותירו אחריהם שובל ארוך של דם יהודי, השני בזוועתו בכל תולדות האנושות. ואולם עתה, כאשר כוחות פרוטסטנטיים פונדמנטליסטיים בארצות הברית, הנתמכים גם בכסף וכוח ממקורות אחרים, מנסים שוב להשיג שליטה מעין זו, תוך התעלמות מזוועות האלימות והמלחמה, מוצאים בני עמי מטרה משותפת במסע צלב חדש זה, ומרמינים משום מה כי הזוועות הללו יחזקו אותנו ויגנו עלינו. בל נטעה, המניעים לפלישה לעיראק הם מניעים קולוניאליסטיים קלאסיים, כבכל פלישה בהיסטוריה. במישור החילוני, ישנו מניע כלכלי ברור; הנפט חייב להיות מובטח למען האינטרסים הכלכליים האמריקאיים, כדי להעשיר עוד יותר את ג'ורג' בוש וידידיו. ואולם במישור הדתי, ממלא כאן תפקיד אותו בוז לאסלאם שהניע את הנוצרים במשך מאות שנים. כוחות דתיים רבי עוצמה בארצות הברית מקווים

4. ככותבי "היהדות שלי" אני מקווה לחמוק מהמלכודת המהותית שספרי מבקש בעצם לסתור. ואולם, אני רוצה להיות מובןשיובן כאילו אני טוען שאפילו היהדות "שלי" היא דבר לחלוטין תקינה תקין פוליטית לגמרי; זוהי היהדות הרבנית, על כל יבלותיה, אבל שום גרסה של יהדות זו מעולם לא כללה בוז ווטאלי כזה לחייהם ולגופם של כל מי שאינו יהודי, שנרמה לי – ואני מקווה מאוד שאני טועה – כי הוא מאפיין את החלק הארי של המגדירים עצמם כיהודים.

להיות שם לצד תאגיד בכטל, לסייע ב"שיקום" עיראק, להפוך מסגרים לכנסיות, וכוחות אלה ניצבים עתה כברית בלתי קדושה, עם הפחדים האמיתיים והמוצדקים של יהודים, כמו גם עם הפראנויה של היהודים והמגלמוניה הדתית/לאומית שלהם נגד האסלאם והמוסלמים, הסובלים מדמוניזציה בכל העולם. אני קורא ליהודים בעלי תבונה וכוונות טובות לראות שדרך זו יכולה להביא רק כליה מוסרית, ובסופו של דבר גם כליה פיזית, על היהודים, ואני קורא לנוצרים בעלי תבונה וכוונות טובות להיאבק נגד אותם כוחות בקהילה הנוצרית הדתית המבקשים, שוב, להפוך את העולם כולו לנוצרי. זו אינה דרכה של התורה, שכל נתיבותיה שלום, ואינה דרכו של נסיך השלום שבא, לדבריו, להגשים את התורה. קשה להאמין כי אותם יהודים, שאך לפני עשור מחו נגד רצונה של הכנסייה הבפטיסטית הדרומית לנצר את כל היהודים, רואים עתה באותן דמויות וקבוצות דתיות את בעלי בריתם כנגד האסלאם, וכי מנהיגים ישראלים ויהודים סועדים לעתים קרובות בחברת אנשים כמו ג'רי פולול, מבלי שאיש יראה בכך דבר מוזר או מסוכן. זה אינו הפיוס שביקשנו, ולא התוצאה המיועדת של הדימון ההיסטורי המחודש שלנו את היחסים בין יהדות לנצרות בעת העתיקה.

במחקרי האקדמי אני טוען, כי מבחינה היסטורית שורטטו הגבולות בין היהדות לנצרות מתוך מעשי אלימות דיסקורסיביים (ולעתים קרובות מדי גם אלימות ממשית), כמיוחד מעשי אלימות נגד כופרים, המגלמים את חוסר היציבות שבמהויות שלנו, את הדימום המפחיד שלנו זה לתוך זה. אני תוהה אם איננו יכולים להפוך את תשוקותינו האסורות ל"אחר" המוחרם, לאחרות המוחרמת, מרגע של פוביה פנימית, היוצרת ניסיונות אלימים עוד יותר לדכא את התשוקה ולהתעקש על טוהר, למשהו הרומה לאהבה מן הסוג הטוב ביותר – למצב נפשי (ובמקרה האלגורי, חברתי), בו האחד מחפש את הטוב שבאחר מתוך אוטונומיה וביטחון ביחס לעצמי שלו. האם בחינת התהליך ההיסטורי שבו נוצר העצמי (בעצם, שני "עצמי") יכולה לאפשר כתיבה מחדש של הסיפור – סיפור העצמי היהודי והעצמי הנוצרי – לא רק זה ביחס לזה אלא גם, ואולי בעיקר, כאשר כל אחד לחוד והשניים יחד נתקלים באחרים חדשים? באופן פרדוקסלי, סטיית מאותה ברית בלתי טהורה של יהודים ונוצרים רבים כליכך (אם כי בהחלט לא כל הקבוצות הנוצריות, וודאי שלא כל הנוצרים) – סטייה שצמחה, בחלקה לפחות, דווקא ממשיכתי לנצרות ומהעניין שלי בתקופה ההיסטורית של הזוהר המטושטשת – היא מקור המפלצתיות והכפירה שלי.

הבנת המורכבויות שבזוהר ובתשוקה, הדרכים המצטלבות שבאמצעותן נוצרו בשלהי העת העתיקה זהויות, יישויות, ובסופו של דבר הנצרות והיהדות, עשויה לסייע, במעט, במשימה הנוצרת ביותר הניצבת ברגע זה בפני יהודים (ובסיכומו של עניין, זה מה שמעסיק אותי): לשמור שוב על קיומנו, על זיכרוננו התרבותי והדתי, מבלי להקריב את

עצם המשמעויות של אותו קיום, של אותה המשכיות ואותו זיכרון, על מזבחים־הם, מבלי ליצור פטישיזציה של גבולות בהוצאה לפועל של טיהור אתני השולל, לדעתי, את עצם משמעות ההישרדות היהודית עד ימינראנו. אם היינו רק לעצמנו, מה אנו? בשעה שאני כותב, בפלסטין הכבושה מוקמים גבולות פיזיים של חוטי תיל וגדרות מחושמלות כדי להפריד באלימות בין "עם" אחד למשנהו. במהלך השמירה על זהויותינו שלנו (וכאן אני פונה לנוצרים, ואף למוסלמים), האם אנו יכולים ללמוד מלקחי העבר ולהימנע בדקה התשעים מלפסוע בדרך של האשמות בכפירה חדשות ואף אלימות יותר? יהודים ונוצרים נקראים ברגע זה ללמוד מההיסטוריות הקשות שלנו, מבלי לעשות ביניהן שום השוואה פנומנולוגית או מוסרית – ולעשות עתה משהו שונה.

מאנגלית רות מייזלס

לילך גליל

בית גדול מול הים

אנחנו מתגוררות בבית גדול מול הים. בכל בוקר היא נוסעת לעבודה כדי שנוכל לשלם משכנתא. אני מגלגלת את עצמי מהמיטה אל השטיח, מהשטיח אל המטבח, בעיניים אפורות מכינה לעצמי קפה ומתיישבת על המרפסת המשקיפה אל הכחול. אני בוחנת את הרגע הזה היטב: הגעתי למקום בו יש לי כל מה שאי פעם רציתי. אני שותה את הקפה בזהירות ומציצה פנימה: שמש גדולה, חמה, לפעמים חמה מדי, נחה בשקט בתוכי. כל הפינות החדות כבר התעגלו מזמן. אולי לכך מתכוונים כאשר מדברים על אושר. מלה טיפשית. אי היכולת לשהות בתוך ההיות. אני רוצה לעשן אבל מתאפקת, בגלל הבריאות. בגילי צריך לשמור עליה. חבל יהיה לחלות עכשיו, כשאנחנו כבר גרות יחד בבית גדול מול הים, הבית שתמיד רציתי.

אם תתחולל עכשיו רעידת אדמה, כמעט לא ארגיש בה. המרפסת גבוהה בחצי מטר מעל אדמת הכורכר, אבל זו קשה ויציבה. אולי תתפורר בדורות הבאים, כשלא נהיה כאן יותר, ומכל מקום הבית יישאר. עוד עשר שנות משכנתא ואחר כך יהיה של הילדים. שמש צהובה תחמם אותם אחרי שנלך מכאן. נשאר להם בית. כרגע אני חושבת שזה הרבה מאוד.

ואם יבוא גל גדול מן הים, האם יגיע עד אלי, יתלוש אותי מכיסא הגן הזה, ימלא את כוס הקפה הריקה עד שתתנפץ מרוב מלאות, יסחוף אותי איתו מבלי לשאול? לא יהיה לי רגע להרהר בדבר, להביט פנימה, לעגל פינות. הוא פשוט ייקח אותי מפה. כליכך הרבה שנים רציתי שמישהו יבוא וייקח אותי מפה. הים שקט. בינתיים. רוח קלה. אדוות לבנות. שחף בודד. דרורים. אני יושבת מול הים בתוך כל המלאות הזו.

אני שומעת את קרקוש המפתחות בדלת. תשע בבוקר. רובי מגיעה לנקות את הבית. מה אעשה בעצמי. אני קמה וממהרת להניח את הכוס הריקה בכיור. רובי נכנסת למטבח.

הלו, היא אומרת לי. אני מנסה לחייך. פניה עצובות, העיניים שקועות בתוך בורות כהים. מה קרה, אני שואלת אותה באנגלית. רובי מרימה בכוח רב את מבטה אלי והרמעות פורצות מעיניה. מיי סאן, היא אומרת, מיי סאן איז סיק. מעולם לא שאלתי את רובי על בנה, שנשאר מאחור עם אמה ואחותה. רובי בת שלושים-ושתיים, צעירה ממני בעשרים שנה בדיוק, בנה בן ארבע-עשרה, ילד גדול. רובי נמצאת בישראל כבר שנתיים, ברישיון, ומאז לא ראתה אותו.

מה יש לו, אני שואלת. רובי מושכת באפה ואינה מפסיקה לבכות. אני מצליחה להבין שלא ממש יודעים, יש לו חום גבוה, כבר שבוע ימים, לא מוצאים כלום, החליטו לאשפז אותו בבית חולים ולעשות בדיקות מקיפות יותר. אמה ואחותה איתו, אבל היא רוצה לנסוע אליו, מוכרחה. ועכשיו היא מרימה אלי זוג עיניים בוערות. אני מוכרחה לנסוע אליו, היא אומרת שוב ושוב באנגלית, ואני מהנהנת ואומרת, בטח, בטח. רוצה שנזמין לך טיסה? רובי מודה לי ואנחנו ניגשות לטלפון. אני מחייגת למשרד הנסיעות ושואלת מתי הטיסה הקרובה ביותר לפיליפינים. הסוכנת מבטיחה שתבדוק ותחזור אלי מיד.

קאם, קאם, אני אומרת לרובי, איי מייק יו סאם קופי, והיא מסתכלת עלי ואומרת באנגלית השבורה שלה, תודה, אלינה, תודה, באמת תודה. אני מכינה לה קפה. שחור, בלי חלב ובלי סוכר, מוציאה עוגיות ונושאת הכל אל המרפסת. היא יושבת על קצה הספה בסלון ומביטה סביבה בבהלה. בואי, אני אומרת, ורובי יוצאת אחרי. אנחנו מתיישבות במרפסת, הים פרוש לפנינו, אדוותיו שקטות. רובי מסרבת להישען לאחור. מביטה על הרצפה, על הפינות, על הפאנלים. היא לא ניקתה את המרפסת הזו מזמן.

יהיה בסדר, רובי, אני אומרת באנגלית. תשתי, תירגעי, נמצא לך טיסה ותבקרי את הבן שלך, זה בטח רק וירוס, עד שתגיעי אליו זה יעבור. רובי שולחת יד רועדת לכוס הקפה שלה. תאכלי עוגייה.

היא מנסה לחייך, לוקחת את כוס הקפה ומקרבת אותה אל שפתייה הבשרניות, הכהות. היא שותה קצת ועוצמת עיניים. משום שהקפה כלייך טוב או כלייך רע. אלינה, היא אומרת. אני לא מתקנת אותה. כבר שנה היא קוראת לי אלינה. התחלתי לחבב את זה.

אלינה, איי האב נו מאני. היא שותקת. הכוס קופאת בידה. אני חושבת: רק לפני שבוע שילמנו לה משכורת. לא קיבלת משכורת מהבתים האחרים, אני שואלת באנגלית.

איי ריד. אברי בודי פיי מי, באט איט איז נו אינף. איי סנר טו מיי בוי. נאו איי דונט
האב פור טיקט. וואט דו איי דו, אלינה?

אני מביטה אל הים. ידיה של רובי, דקות ועדינות, מחבקות את הכוס המלאה. איך
היא מצליחה לשמור עליהן ככה עם כל הניקיונות האלו? הרוח מתגברת. היא פורעת
את שערה, למרות שהוא אסוף היטב מאחור. דק מאוד, השיער שלה, כהה ומבריק.
צווארה מתוח. היא מביטה קדימה, אבל אינה רואה את הים.

יהיה בסדר, אני אומרת בעברית ולא זוה. הטלפון מצלצל. אני קמה. סוכנת הנסיעות
על הקו, מפרטת באוזני את האפשרויות. הטיסה הקרובה ביותר הערב. אני מדברת איתה
מהסלון ועיני בספה הלבנה שלנו, ללא רבב. ארבע הכריות מקומטות, מחכות לידיה
העדינות של רובי. אני מביטה אליה, עיניה פונות אלי בבהלה. היא אינה רואה אותי.
לא את הים ולא את הפאנלים, מנסה לאסוף את שערה בקפידה, כמו תמיד, אבל הרוח
לא מניחה לה. אני אומרת לסוכנת להזמין מקום לטיסה הקרובה, עם הקונקשן הנוחים
ביותר, ומבטיחה לה להתקשר תוך כמה דקות כדי לאשר. היא סומכת עלי, מכירה
אותנו היטב.

אני שבה למרפסת. רוצה לאכול משהו? אני שואלת את רובי. היא לא עונה, קמה, איי
האב טו סטארט קליין. יס, אני אומרת, ואוספת את כוס הקפה שלה. כמעט לא שתתה.
היא נכנסת פנימה וניגשת להחליף בגדים. היא מאוד נקייה. לעולם לא תעבור בבגדים
איתם היא מגיעה בשני האוטובוסים ובהליכה בת עשרים דקות אל הבית הגדול שלנו
מול הים. אני יודעת מה עלי לעשות, אבל משהו עוצר בעדי. אולי היא. אולי
ידיה, עוד רגע יטפחו על הכרס המקומטים, הרחוסים, עליהם נשענו אתמול בערב.
רובי תפיח בהם חיים. אני כבר יודעת.

היא יוצאת בטרנינג כחול וטיי־שירט לבנה, ניגשת למטבח ומתחילה לנקות. זה הזמן
שבו אני ניגשת ללבוש את הטרנינג שלי, כדי לצאת להליכה היומית שלי על החוף.
שקט משתרר בבית. ידיה נעות בזריזות, בקפידה. אך אני יודעת שהיא איננה כאן. בנה
אושפו במנילה. חום גבוה במשך שבוע ואיש אינו יודע מדוע. זה יכול להיות מדאיג
מאוד. אינני יכולה לשים את עצמי במקומה. מעולם לא הייתי ולא אהיה אשה כמותה.
השפה שלי שונה, שערי קצר, ידי כבר מזמן מקומטות.

אני לובשת את הטרנינג הלבן שלי, מתאפרת מעט, יוצאת את החדר ונתקלת בה
במסדרון. מה היא עושה כאן עכשיו.

אלינה, היא אומרת, פליז.

אני יודעת. תכף היא תבקש הלוואה בשביל כרטיס הטיסה שלה, ולעולם לא תחזור.

גם אני לא הייתי חוזרת. לעולם לא הייתי חוזרת. אני משירה אליה מבט נחוש ואומרת לה שאחזור תוך שעה, ועליה לסיים עד אז את חדר השינה והאמבטיה כי אני רוצה להתקלח. רובי מנסה שוב, פליז, אלינה, יו גואו וואט איי ניד.

נדבר אחר כך, אני אומרת לה, כשאחזור. רובי שומטת את מבטה ומפנה אותו אל החלון שמאחורי. שוב היא אינה רואה אותי. אילו ראתה אולי היה עוד טעם לדבר.

אני עוזבת את הבית, עוקפת אותו ויורדת אל הים. רגלי נוחות על החול. אני מתקרבת אל המים, שם החול קשה ומהודק, שם אפשר ללכת. אני הולכת דרומה, עד לגדר האבנים הרחוקה היא. כמו בכל בוקר, הליכה מהירה, קצבית, אחידה, מנסה לא לחשוב. הרוח גוברת. האדוות הפכו מזמן לגלים. צריך להיזהר. גל אחד כמעט שוטף את נעלי. אני מתרחקת קצת מן המים, אבל בחול העמוק קשה יותר לשמור על קצב. אני מרגישה את שרירי ירכי. ככה זה טוב.

רובי לא זקוקה לפעילות גופנית. גופה חזק וחטוב. לא רזה מדי, רק בת שלושים ושתיים. את הבן שלה ילדה כשהיתה בת שמונה-עשרה. משום כך הלידה כמעט לא שינתה את גופה. פעם שמעתי הרצאה על כך.

משב רוח חזק במיוחד מפתיע אותי ואת הגל שהתקרב בזהירות עד אלי, מרטיב אותי עד למעלה מקרסולי. אני נעצרת. דבר כזה מעולם לא קרה לי. אני מכירה היטב את החוף הזה, את הים, את שעות הבוקר, את הרוח הזאת. בדרך כלל אני יודעת לצפות היטב את גובה הגלים, את חוזק הרוח, את עומק החול. עכשיו נעלי רטובות לגמרי. עלי לחזור מיד.

אני הולכת משם מהר. מי אמר שאי אפשר להאיץ את הקצב בחול העמוק, במכנסי טרנינג כבדים ורטובים, מי אמר שאינני יכולה כמעט לדלג מעל לגדר האחורית של הבית הגדול, למהר על הרשא, להותיר מאחורי עקבות חול ים רטוב ודביק, לפתוח את דלת הכניסה ולנחות עם כל החול הזה לתוך סלון הבית שלי.

רובי זריזה. כבר הספיקה לשטוף את הסלון. הכריות שבו לחיים, הספה בהירה, ללא רבב. אני עומדת במרכז הסלון הנקי, מאחורי כמה פסיעות חול רטובות, ורובי לפני, יוצאת, כפפות גומי על ידיה, וסמרטוט רצפה סחוט היטב. אז ככה היא מצליחה לשמור על עור הידיים.

אלינה, היא קוראת. עכשיו היא רואה אותי. סורי, אני אומרת ועיני ננעצות בעיניה. וואט האפנד, היא שואלת כשקט כשאני מתקרבת אליה. היא מפסיקה לדבר כשאני כבר

קרובה מאוד אליה, עומדת מולה ורגלי כבודות ורטובות, מלכלכות את הרצפה. רובי מנסה להגיד משהו, אבל אינה מספיקה, כי אצבעותי נשלחות מהר לעבר שערה האסוף. אני לא יודעת מה אני עושה. אני רק רואה אותה, עומדת בלי נוע. נדמה לי שאני מסירה את הגומייה בעדינות ומפזרת את שערה החלק והמבריק על כתפיה. אחר כך נדמה לי שאני מקלפת מידיה את כפפות הגומי. סמרטוט הרצפה המגולגל כבר מזמן נשמט אל הרצפה כמו חיה טבועה, מתה. מהר מדי, ללא כל הכנה, שוקעות שפתי בתוך פיה של רובי, לא כמו שהייתי רוצה. אבל זה קורה. רובי קשה. גופה החזק מתקשה, אבל אני מצליחה להרים את רגלי הכבודות מחול וממים, ואינני יודעת אפילו כיצד. ברגע מהיר אחד אנחנו מוטלות על הספה הלבנה, על הכרס התפוחים, ועל רצפת הסלון נותרות העקבות. שפתייה בין שפתי, ידיה בין ידי, אינני בטוחה עוד בדבר. זו לא אני, או אינני בטוחה. רובי נכנעת. מעולם לא פגשתי כניעה כזו. ההיטמעות בתוך הספה והכרס המלאים ממלאת אותי באור אחר. שמש לבנה. חזקה ומסנוורת. אינני רואה עוד דבר.

אחר כך מצלצל הטלפון. זו הסוכנת. היא שואלת מה קורה עם הטיסה הערב. אני נותנת לה את מספר כרטיס האשראי שלי. רובי שוכבת על הספה הלבנה, רגליה תלויות באוויר, מעל השטיח, ללא נוע. שערה הכהה מכסה על פניה. אני יודעת שהיא מקשיבה לשיחה כשאני רושמת את פרטי הטיסה. היא לא יודעת עברית, אבל מבינה כל מלה. אחרי שאני מנתקת את השיחה, ידי נשלחת שוב אל שערה. רובי קפואה על מקומה, לא זזה. אני מבקשת להסיט את השיער מפניה, אבל עיניה נמלטות לפינה אחרת, פינה שאינה מוכרת לי. כדאי שתתקלחי, אני אומרת לה. אני אקח אותך מפה, אני אקח אותך הביתה ואחר כך לשרה התעופה, אחר כך אני מוסיפה: צריך למהר אם את רוצה להספיק לטיסה הערב. שום שריר לא זע בפניה, נדמה לי שפיה נפתח, והוא נשאר פעור. היא מנסה לקום, אני צריכה לזוז קצת. היא לובשת לאט את תחתוניה ואחר כך את מכנסי הטרנינג הכחול, קמה ומיישרת את החולצה, שולחת את ידיה כדי לאסוף את שערה השחור. אני רואה שהן רועדות.

רובי, אני אומרת. רובי. עיניה מתרוממות אלי בכוח רב. עיניה ננעצות בי. היא רואה אותי היטב. במאמץ אחרון היא מצליחה לקשור את שערה בקפידה, ולרגע נדמה שהיא נראית שוב כמו קודם. שפתייה נפסקות לרגע, אני רואה את פיה נע.

בערב אני חוזרת הביתה. בעוד שעה תחזור היא מן העבודה. עשר שעות ביום היא עובדת כדי שנוכל לשלם את המשכנתא בשביל הבית הזה שקנינו מול הים. על רצפת הסלון מונחים אגמים יבשים של חול נורד. איש לא ניקה את הבית. הספה בסלון מקומטת,

הכריות – חלקן על הרצפה, חלקן מפוזרות על השטיח. אני ניגשת להרים אותן, מנסה לטפוח עליהן בידי כמו שעושה רובי, מיישרת אותן ואת בר הספה. עיני נודדות החוצה, אל הים. שחור וגדול הוא נוהם מעבר לחלון הסלון המרווח. אינני יודעת כמה זמן אני עומדת ככה, בתוך הבית הגדול, מול הים. לבסוף אני מחזירה את עיני אל הספה, שכבר איננה לבנה יותר.

למה צריכים המזרחים לחזור אל "המעברה"

מחשבות על ההיסטוריוגרפיה של "הקול המזרחי" בספרות העברית

לסבי, רפאל משעני, שמת וממשיך
לחיות בקולו בתוכי

בשנת 1964, שלוש־עשרה שנה לאחר שהגיע מעיראק לישראל, פירסם הסופר שמעון בלס את ספרו הראשון בעברית, "המעברה", המספר את סיפורם של תושבי מעברת אוריה, רובם ככולם יוצאי בגדאד. במשך ארבעים השנים שחלפו מאז פירסומו, נקרא וסומן הספר בביקורת הספרות העברית, זו הלאומית וזו המכונה "פוסט־לאומית", כטקסט מזרחי יסודי, אחת ההתנסחויות הקדומות ביותר של לשון מזרחית בתרבות הישראלית, רגע ראשיתי בהיסטוריה הנמשכת מאז של כתיבה מזרחית. ההיסטוריה הזאת של "המעברה", והקריאות בה, היא כמובנים רבים זו שפתחה וסימנה עבור המזרחיות את חללי הדיבור בתוך הספרות בישראל: מן "המעברה" יצא מה שהביקורת מכנה "הקול המזרחי בספרות העברית", והקריאות שהיא קראה בו מאז שירטטו לקול המזרחי הזה גבולות, סימנו לו את המרחבים שבתוכם הוא יכול להישמע.

פרנץ פאנון, ההוגה הראשון של המאבק האנטי קולוניאלי, הכיר בחובה לשוב אל ההיסטוריה ולהתערב בה באמצעות קריאה מחדש, כדי לפתוח להווה מרחבי דיבור חדשים. אחד הפרקים היפים בספרו "ארווי האדמה", נפתח בשורות שמזכירות לאינטלקטואל השחור את תפקידה של ההיסטוריה ואת האופי המכונן של השיבה אליה במסגרת המאבק של האינטלקטואל השחור על לשונו:

כל דור חייב לגלות את המשימה שלו, למלא אותה או לכגוד בה. הדורות הקודמים התנגרו לעבודה המחלירה שכפה עליהם הקולוניאליזם, ובו בזמן הכינו את השלב הנוכחי של המאבק. עכשיו, כשאנחנו נמצאים בלבו של המאבק, עלינו לחרול להמעיט בחשיבות של מה שעשו אבותינו, או להעמיד פנים שאיננו מבינים את הפאסיביות שלהם, או את שתיקתם.

לפני שאשוב אל ראשית ההיסטוריה של "הקול המזרחי" בספרות העברית, כדי להתערב בה ולנסות לפתוח בתוכה חללים חדשים של דיבור, עלי עוד לשרטט את קווי המתאר של השיבה הזו, או לפחות להצביע על הבעיות שמתוות את מסלול החזרה שלי אל "המעברה".

הבעיה היסודית שמציבה השיבה אל "המעברה" כטקסט יסודי בהיסטוריה של "הקול המזרחי בספרות העברית" היא עצם הזיהוי בינה לבין המסמן ה"מזרחי". נתעלם לרגע מן הבעייתיות האינהרנטית של השימוש בקטגוריה האתנית "מזרחי", שנכפתה על המהגרים לישראל מארצות ערב וצפון אפריקה; נתעלם לרגע גם מן האנכרוניזם ההיסטורי הכרוך בסימון של "המעברה" כטקסט "מזרחי": ב־1964, כאשר פורסם הספר, סומנו עדיין המהגרים כ"ספרדים" או כ"בני עדות המזרח", וזהו גם הסימון שעמו מתמודד הטקסט. ובכל זאת נישאר עם השאלה: מה בעצם מעניק לטקסט של בלס את "מזרחיותו"? האם זוהי ההשתייכות האתנית של מחברו, כלומר מוצאו של בלס, או אולי תכונה פנימית של הטקסט?

ב־1962, שנתיים לפני פרסום "המעברה", ראה אור ספרו הראשון של א.ב. יהושע, "מות הזקן"; אף שיהושע הוא בן לאם שהיגרה לישראל ממרוקו ולאב ספרדי, לא נקרא אוסף הסיפורים שלו כטקסט "מזרחי", ואיש אינו חושב לכלול אותו גם היום בתוך הרצף ההיסטורי של הכתיבה המזרחית או הקול המזרחי בספרות העברית. המקרה של יהושע (כמו מקרים אחרים: האם רונית מטלון היא סופרת מזרחית?) מוכיח כי לא ההשתייכות האתנית של המחברים מעניקה לטקסטים שלהם את מזרחיותם, אלא תכונה אחרת שלהם, בעת ובעונה אחת מאותרת הרבה יותר והרבה פחות.

אי אפשר גם לטעון, כמובן, כי מה שמעניק לטקסט את מזרחיותו בתוך התרבות הישראלית הוא מושאיו, כלומר העובדה שהמזרחים או המזרחיות הם האובייקטים העיקריים שלו; בשנות החמישים של המאה הקודמת, עשור לפני שפורסם ספרו של בלס, ראו אור רומאנים אחרים שתיארו את חייהם של המהגרים מארצות ערב במעברות, מבלי שהפכו לטקסטים מזרחיים: שלמה שוורץ (שבא), בספרו "אנשים חדשים בהרים הגבוהים" (1953), וחנוך ברטוב, בספרו "שש כנפיים לאחד" (1954), למשל, כבר "קלטו" את המהגרים החדשים מ"עדות המזרח" אל מערכת הסימון התרבותי המתהווה בישראל, אך יצירותיהם לא הובנו כיצירות שקולן "מזרחי". גם בעשורים הבאים עסקו סופרים כמו עמוס עוז (למשל ב"קופסא שחורה" [1987]) ויהושע קצנז (ב"התנגבות יחידים" [1986]) בכתיבת המזרחים והמזרחיות, אבל הטקסטים שלהם לא קיבלו מקום על הרצף ההיסטורי של הטקסטים המזרחיים.

אפשר אולי לטעון, ברוח הפתרון שהציעו יהודה שנהב ואלה שוחט, כי מזרחיותו של טקסט מוענקת לו על סמך השתתפותו בתודעה פוליטית מסוימת שאנו מבינים כ"תודעה מזרחית"; אבל גם הפתרון הזה איננו הולם את ההבחנות שיצרה ביקורת הספרות העברית בין טקסטים מזרחיים וטקסטים שאינם מזרחיים: ספריו של הסופר אלי עמיר, למשל, בוודאי אינם חולקים תודעה פוליטית משותפת עם ספריו של שמעון בלס, ובכל זאת הוצבו בתוך הרצף של כתיבה מזרחית.

כיצד נדע אפוא מתי טקסט ספרותי בעברית הוא "טקסט מזרחי"? מה בעצם הופך קול של סופר ל"קול מזרחי"? אני מבקש להשאיר את השאלה הזאת לעת עתה ללא פתרון, ולהצביע באמצעותה על הבעייתיות היסודית של הגדרת טקסט בתוך התרבות הישראלית כ"טקסט מזרחי": ראינו כי אין זו השייכות האתנית של המחבר שהופכת אותו ל"מזרחי", אבל גם לא תכונה טקסטואלית כלשהי, פנימית לו, כלומר לא מושאיו של הטקסט, וגם לא האסטרטגיות הפואטיות שלו או ההזדהות הפוליטית שלו.

מה אם כן מסומן כמזרחי בתוך טקסט נתון? באילו תכונות של הטקסט מכירה הביקורת כתכונות מזרחיות? אילו אתרים טקסטואליים מזוהים ומסומנים כמזרחיים ואילו אתרים טקסטואליים נמחקים רק על מנת לכתוב את המזרחיות הזו? כדי לענות על השאלות האלה, אנסה לבחון את האופן שבו חשבה ביקורת הספרות את המזרחיות של "המעברה", כלומר כיצד הוענקה לרומן "מזרחיותו".

ב־1964, כאשר התפרסם הרומן של בלס, הוא נקרא בתוך החלל התרבותי בישראל כטקסט שאיכויותיו הספרותיות משניות לפונקציה שלו כמסמך היסטורי; כך, כמעין דוקומנט המתעד בלשון ספרותית את חייהם של עדות המזרח גם הגישה הוצאת "עם עובד" את הספר לקוראיו, בכיתוב על הכריכה:

סיפור המעברה המקורי והאמיתי מסופר כאן בראשונה על-ידי סופר עברי צעיר מיוצאי עיראק אשר ישב במעברה בעצמו. עולם צבעוני של בני אדם שנעקרו ממקומם ועדיין לא מצאו להם אחיזה של ממש, בהם צעירים נלהבים השואפים להיקלט במולדת החדשה וגם שאפתנים ורודפי כבוד, בריונים ובעלי זרוע, ומרי נפש המבקשים להם פורקן בשכרות ובעישון חשיש, נחשף בפני הקורא – עולם תוסס בו לא נפקד גם מקומה של האהבה. עלילה מרתקת ותיאור נאמן של מציאות אכזרית שנולדה וחלפה כהרף עין.

הצגת הרומן כטקסט ספרותי למחצה, שאיכויותיו כמסמך היסטורי עולות על איכויותיו הספרותיות, כיוונה את ההתקבלות של הרומן גם בשנים הבאות: ההיסטוריוגרפיה הלאומית של הספרות העברית, שנרשמה בעיקר בספריו של גרשון שקר, כתבה את "המעברה" כראשיתו של דיבור מזרחי בספרות העברית, אבל כבר הניחה את הדיבור הזה בשולי המערכת הספרותית, בשני מרחבי הישמעות אפשריים: של "העדות ההיסטורית" (על מה שכבר חלף) או של "המחאה". כותב שקר:

כדרכו של רומן חברתי, חשובה ב"המעברה" המגמה החברתית יותר מן ההישג האמנותי: הרומן הוא ניסיון להתאים את המודל הספרותי למודל חברתי אותנטי. מכיוון שיש לו גם מגמות חברתיות דידקטיות, נוטה המחבר להגזים במידה מסוימת בתיאור מצבם של קורבנות המצב החברתי, כדי לעורר את קהל הנמענים לפעולה נגד הקיפוח הערתי. ("הסיפורת העברית 1880-1980", כרך ד': "בחבלי הזמן", עמ' 168).

ובהמשך, במעין סיכום חטוף:

כללו של דבר: זו סיפורת ריאליסטית לא קאנונית העומדת בשולי החיים הספרותיים; אבל בדומה לסיפורת הטריזואלית, ממלאת גם היא שליחות חברתית. היא תופעה חשובה להבנת מכלול הסיפורת הריאליסטית בשנים אלה. (עמ' 187).

כדי לסמן כך את גבולות המזרחיות בתוך הטקסט ולהתוות את מרחב הדיבור שלה, הבליט שקד את העמודים ברומן שבהם מתואר המאבק בין תושבי המעברה לבין המנהל האשכנזי שלה ("המאבק החברתי נגד המעמד השליט"), ואת השימוש שהוא עושה ב"ברברזיזמים ערביים".

לעומת זאת, הרגעים ברומן, או ביצירתו של בלס בכלל, שלא דיברו בתוך מרחבי "העדות ההיסטורית" או "המחאה", נמחקו בקריאה הלאומית הזאת מן הטקסט, או סומנו כרגעים "לא מזרחיים"; את ספרו המאוחר יותר של בלס, "התבהרות", תיאר שקד כספר לא מזרחי, אף שמחברו והגיבור הראשי שלו נשארו מזרחים, פשוט מפני שהוא איננו מתרחש בתוך מרחב הדיבור של "המחאה".

את מקומה של הזעקה החברתית תפסה בנובלה [זו] דמותו של תלוש קיומי, המתנתק מאשתו ומסביבתו. הגורם העדתי הוא בלתי רלוונטי לחלוטין [בספר זה] ואחת החוויות העיקריות של הגיבור היא דווקא הסימפוזיה השמינית של בטהובן (עמ' 177).

הפיסקה הקולוניאלית הטיפוסית של שקד מקרבת אותנו אל התשובה לשאלה מה מעניק לטקסטים את מזרחיותם בתרבות הישראלית: טקסט הוא מזרחי אם הוא מתרחש בתחום "המחאה", אבל חדל להיות מזרחי כאשר הוא יוצא ממנו, גם אם מחברו וגיבורו ממשיכים להיות מזרחים. המסמן של טקסט "מזרחי" איננו קטגוריה אתנית, פואטית ואפילו לא פוליטית, אלא מעין קו גבול הרץ לאורך טקסטים ובתוכם, ומשרטט לקול המזרחי את מרחב הדיבור שלו: הוא יכול כמובן לומר הכל, אבל רק חלק מן הדברים הוא יכול לומר כמזרחי; או במלים אחרות: גם אם המחבר והגיבור מזרחים על פי מוצאם, הם מפסיקים להיות כאלה ברגע שהם מקשיבים לבטהובן.

הביקורת שאקרא לה כאן "פוסט לאומית", כפי שהתנסחה למשל בעבודותיו של חנן חבר, הבחינה בהקדחה (exclusion) שעשתה הביקורת הלאומית לרומן "המעברה", והצביעה על הסימון שלו כטקסט ספרותי למחצה; היא גם גאלה את הרומן ואת בלס ממקומו בשולי המרחב הספרותי, אבל לא משום שפתחה לו מרחבי דיבור חדשים ומצאה בתוכו איכויות ספרותיות חדשות, אלא דווקא מפני שהמשיכה לקרוא אותו רק כ"ספרות מחאה". הקריאות של חבר ברומן חוזרות אל אותם רגעים בטקסט ששקד הבליט כרגעים מזרחיים, ורק ממירות את הקטגוריה "מחאה" בקטגוריה "התנגדות אידיאולוגית". הן אמנם מלאות שבחים

להתנגדות האידיאולוגית של הטקסט, אבל ממשיכות לקרוא אותו רק כאשר הוא נכתב מול עלילת העל הציונית או נגדה; כאשר הטקסט המזרחי איננו נכתב כשקף על גבי עלילת העל הציונית הוא פשוט חדל להתקיים.

הנה כך נדרש גם חבר באחרית דבר שכתב להוצאה המחודשת של "המעברה" בתוך הטריילוגיה "תל אביב מזרח", ל"ברבריוזמים הערביים" שכליכך הפחידו את שקד, והוא יכול לקרוא אותו (שוב) רק מול "הסיפורת הקאנונית" של השנים הללו:

המלים הפותחות את הטריילוגיה 'תל אביב מזרח' מאת שמעון בלס הן בערבית. בכך מסמן בלס, כבר מן ההתחלה, את העמדה שלו כלפי הזהות האישית והפוליטית שממנה נכתב הרומן... בכך מעמיד עצמו הרומן הזה אל מול הקאנון של הספרות הישראלית (עמ' 517).

אם כן, שתי הקריאות, הלאומית וה"פוסט לאומית", מסמנות את "המעברה" כקול מזרחי יסודי בתולדות הספרות הישראלית. הן מקצות לו מקומות שונים בתוך גבולותיה, אבל שתיהן מוכנות להקשיב לו רק עד לגבול שמותח הקול הזה, כלומר לשמוע את הקול המזרחי רק כשהוא מתנסח בתוך הסיפור הציוני כ"מחאה", או מולו – כ"התנגדות אידיאולוגית".

כך נקבע במידה רבה מרחב הדיבור של המזרחיות בספרות ובתרבות הישראלית כפי שהוא מוכר לנו כיום: כך הוקצו לה תחומי "הערדות ההיסטורית" ו"המחאה", או תחומי "ההתנגדות האידיאולוגית". שמעו אותה רק כאשר היא התנסחה ליד הסיפור הציוני; וכך גם נכתבו תולדותיו של הקול המזרחי: כאשר מחה או התנגד, ובכך כתב את סיפורו מול הסיפור הציוני, הוא היה קול מזרחי; כאשר לא מחה או לא התנגד, הוא יצא מתחום המזרחיות. זהו מעד החוויות שאיפשרו הקריאות ב"מעברה" לקול המזרחי שיצא מן הרומן ונמשך אל ההיסטוריה.

"המעברה" מגולל את סיפורם של כמה מתושבי מעברת "אוריה" במשך שבועות אחדים באמצע שנות החמישים. מסגרת העלילה החופשית מאוד מושפעת בוודאי ממסורת הרומן הצרפתי הנטורליסטי (למשל מ"ז'רמינל" של אמיל זולא), ועוסקת בניסיונות של תושבים לנהל התארגנות פוליטית כדי לתבוע את זכויותיהם מול רשויות המדינה, וכן במאבקים הפנימיים בתוך ההנהגה על השליטה בהתארגנות זו. לרומן שלושה חלקים, ואני אתרכז כאן בשני העמודים הפותחים את החלק השני.

חלקו הראשון של הרומן מתרחש בגבולות המעברה בלבד; המעברה נכתבת בשביל גיבורי הספר כחלל סגור, התחום בגבולות לשוניים ותרבותיים. בתוך המעברה מדברים רק ערבית ואין בה נוכחות של זרים וזרויות: המעברה היא מרחב מזרחי מובהק, מרחב שהוקצה למזרחיות. הסיפור הציוני, עלילת העל הציונית, הממסד האשכנזי – כל אלה נוכחים במעברה רק כמעין רוח רפאים של ההיסטוריה, רואים אולי אך בוודאי בלתי

נראים, מוכרים רק כשמועה, מסומנים בסימן העל "ידיש", החולש בעיני הדמויות כמעט על כל הביטויים של "החוץ" התרבותי.

בעמודי החלק הראשון נזהר הטקסט שלא לצאת מתחומי "המעברה" אל מחוץ למרחב שהקצתה הישראליות למזרחים בתוכה, כאילו ידע מראש כיצד תאהב הביקורת לקרוא אותו: כסיפור על גדר המעברה, על נקודת הגבול שבין מרחב המחאה הסגור שהוכשר למזרחיות לבין החלל התרבותי של הישראליות שתמיד כבר נמצא מחוץ לו. אולי משום כך, בגלל חוויית הקלסטרופוביה המזרחית, העמודים שפותחים את החלק השני של הרומן מפעמיים בעוצמתם וכיפיים. בעמודים אלה יוצא שאול רשתי, אחד מגיבורי הספר, מן המעברה, כדי לבקר את חבריו שנכלאו לאחר שהתפרעו בבית המעצר. בית המעצר שייך עדיין למרחב המזרחי: זוהי סצינה נוספת של "מחאה" או "התנגדות", שהממסד הספרותי (הלאומי וה"פוסט לאומי") ידע לצטט כדי להוכיח את ההיפתחות שלה ל"ביקורת פוליטית". סצינה זו מגבילה עדיין את קולו של המזרחי למרחב שהוקצה לו, ל"מעברה" או לשלוחותיה במרחב הישראלי, וכאן לבית הכלא, אחד המרחבים המזרחיים ביותר בישראל וגם בספרות שלה (ואין זה מקרה שגם השוטר אותו פוגש שאול רשתי בבית הכלא הוא עיראקי, בן כיתתו מבגדאד).

אלא שאחרי הביקור בבית המעצר מחליט שאול לנסוע לתל אביב; הביקור שלו חסר תכלית: הוא אינו נוסע כדי למחות או להתנגד, אלא אולי כדי לראות סרט. הוא מתיישב לשעה קלה על ספסל בלב ליבו של החלל הישראלי, בשדרות רוטשילד בתל אביב, ומתבונן ברחוב ובעוברים בו ובעננים שמעליו. אני מבקש לצטט כאן מן הרומן את הרגע הזה במלואו, ולסמן דווקא אותו כרגע שבו נולדה, לפני ארבעים שנה, הכתיבה המזרחית, כלומר כראשיתו של הקול המזרחי בספרות העברית; אני רוצה להקשיב דווקא לו, כי זהו הרגע שבו מתנסח בפעם הראשונה הקול הזה מחוץ למרחב המוקצה למזרחיות של "המעברה", גולש אל מעבר לתחום "המחאה" בו מותר לו להישמע, אל תוך החלל התרבותי של הישראליות. זהו הרגע הראשון בו המבט המזרחי אינו נשלח שוב אל הסיפור הציוני, אלא אל השמיים:

שדות ירק רחבי ידיים חלפו ביעף על פניו. חמור קטן רתום לעגלה שירבב ראשו ונער. במרחק טירטר טרקטור. מחשבותיו נתפורו ופינו מקום למורת רוח כלפי עצמו. הוא לא מילא את שליחותו כהלכה. היה עליו לדרוש שיביאוהו בפני הקצין, כדי שישמע מפיו מדוע אין מתירים פגישה עם העצורים. אבל הוא השלים עם הכל, כאילו אדם זר הוא. מעין עצלות וחוסר אונים השתררו עליו. נפשו נתכנסה במעין שק אטום ורצון אין בה לשמוע קולות אנוש ולראות אור עולם. סלד מפני כל היושבים באוטובוס, מפני הארץ הזאת, העולם כולו. תאוות נקם בערה בלבו והוא היה מוכן לכלות זעמו בכל מי שפרצופו לא מצא חן בעיניו. כשהגיע לתל אביב ירד מהמכונית ושוטט ברחובות. רגליו הביאוהו אל קולנוע "תמר", והוא התאוה לחזות בסרט ולהפיג קמעה את דיכאונו. אך הקופה היתה סגורה ותור ארוך ניצב מולה לרוחב הפסו'. שוב סלדה נפשו מקירבה יתרה לבני אדם. יצא את הפסו' ועלה לשדרות רוטשילד. הטיל עצמו על

אחד הספסלים ופשט רגליו לפניו. אנשים רבים התהלכו בשרדה. מהם לאיטם, מהם נחפזים. מהם הסתכלו בו ומהם לא העיפו בו מבט. עצי הפיקוס קירקשו בעליהם ורוח הביאה אל אפו ריחות תבשילים וניחוחי קהה קלויה. הוא הביט כה וכה ודיכאונו גבר. העולם שקט ורגוע כפני החידקל בראשית הסתיו. איש איש הולך לעיסוקיו. פקידים בבנק שממול רכונים על ניירותיהם. פועלי ניקיון מרוקנים חביות אשפה לתוך המכוננית. אנשי עסקים ואנשי בורסה מסתודדים כדרכם. גננות צעירות נוהגות בסיעות ילדים יפים ונקיים, המצייצים ומכרכרים. נשים שידיהן לא ידעו מלאכה מגלגלות עגלות עולליהן, קשישים רכונים על מקלותיהם מביטים אל העולם מבעד לגבותיהם העבותות. בכל שקט ורוגע. תל אביב לא ידעה סערה. אנשיה יושבים בבתיים החמים ורוחם טובה עליהם. את הסערה ידעו בני ערתו. זו עקרתם מנחלתם והטילתם לתוך עומקם של חיים קודרים. צודק עיני: זוהי גלות בכל השנייה. עולי עיראק שרויים בתוך סערה ללא מצרים. ואילו תל אביביים אלה מהלכים בשרדה כבנויה פורח בלב מדבר. על פניהם נסוכה קורת רוח, כמעין שמחה לאיד. סמך ראשו אל מסעד הספסל ולנגד עיני רוחו חלפו כל תלאותיו מיום עלייתו. מחזה רורף מחזה. האמנם כל אלה באוהו בפרק זמן כה קצר? האם חלום הוא או מציאות!

אורה גדולה שטפה לפתע את פני העולם. הכל התחיל מנצנץ ומפוז ככיום תג. גלי חום שטפו את גופו והרגיעו כלשהו את רוחו הנסערת. כיוון פניו אל מול הלהבה השמימית, עצם עיניו וביקש לספוג לתוכו את חומה. קול יונה הומיה הגיע מקרוב. שירתה מילאה את ליבו תוגת געגועים לימים טובים בערן הילדות. מנבכי הזיכרון עלה בתודעתו צלילו של שיר שנשתכח:

'הוי, יונה הומיה בקרבתי

הוי, שכנה, לו ידעת צרתי'

הקול נשתק וכנפיים ספקו באוויר. היא התעופפה לענף אחר להמשיך במזמורה. עוד הוא מהרהר בה ובהמייתה ותנומה נפלה עליו. כשהקיצ כבר היתה השמש לוטה בעננים כבדים, ורוח צוננת שררה בשרדה. אסף רגליו ובמאמץ רב התיק עצמו מהספסל. ("המעברה", עם עובד, 1964, עמ' 75-76).

אני בוחר לסמן דווקא את הרגע הזה ברומן, רגע שכבר יצא מן המעברה, כראשיתו של הקול המזרחי בספרות העברית – ולא את סצינות המאבק הפוליטי והשיחות האידאולוגיות בתוך המעברה, אותן הבליטה הביקורת – בדיוק מפני שהוא גולש אל מחוץ לתחומים שהוכשרו למזרחיות בתרבות הישראלית ובביקורת הספרות העברית; לא מפני שהוא מוותר על המחאה החברתית, או ההתנגדות הפוליטית, אלא מפני שהוא פורץ מתוך גדרות המעברה התרבותית שלהם, ועובר אל חללים של חוויה והתנסחות מזרחית רחבה הרבה יותר, בתוך החלל של הישראליות.

רק ברגע הזה ברומן שולח הטקסט מבט מזרחי אל הנוף הישראלי, ומניח לעצמו להתפשט בתוכו כמבט וככתיבה, בדיוק כפי שהתפשט מבטם של הנוסעים הגדולים של האימפריאליזם האירופי על נופי המזרח, או כפי שהסופרים העבריים הראשונים הפנימו במבטם את המרחב הארץ ישראלי.

רק ברגע הזה ברומן משתחרר הקול המזרחי מהגבולות הגיאוגרפיים, אבל גם הנפשיים, שהוגדרו לו בתרבות הישראלית, ונע מתוך חירות בתוך מרחבים פיזיים

ונפשיים, בתוך העולם ובתוך עצמו. זהו הרגע האמיתי של הדה־קולוניזציה הנמשכת: הרגע שבו מתנסח קולם של שאול רשתי ושל שמעון בלס כקול מזרחי, אבל כבר לא על הגדר של המעברה; הרגע שבו הוא מפסיק לשכפל את קולו ליד הסיפור הציוני ומתנסח בתוך העולם, מרחיב עד אין קץ את מנעד הדיבור שלו, מבקר ומניח לביקורת, מדוכא וחווה אושר מטאפיזי, חווה בלי הרף את ההתמזגות של האישי, הפוליטי והמטאפיזי בתוך יישות חדשה לגמרי, בתוך סובייקט מזרחי.

נקרא את התפתחות הקול המזרחי בסצינה: היא מתחילה במבט על הנוף הישראלי המדומיין (שדות ירוקים וטרקטור), נמשכת אל חוויה של ניכור מן העצמי ("כאילו אדם זר הוא") על ש"שכח" את המחאה ואיבד את המבט החברתי עליו (התרסק אל התהום שביין מבטו של האחר עליו למבט שלו על עצמו), חוויה שמתפתחת למבט־נגד אגרסיבי על החברה שכך מתבוננת בו ("תאוות נקם בערה בלבו והוא היה מוכן לכלות זעמו בכל מי שפרצופו לא מצא חן בעיניו"); אז חוזר המבט אל הנוף הישראלי, משנה אותו באמצעות תמונת הזיכרון מבגדאד, אולי משכך באמצעות האידיליה הפסטורלית של החידקל את המבט האלים שמחזיר לו המרחב, מנסח טענה פוליטית מזרחית הנובעת מתוך החוויה של היחיד – ואז שוקע שוב בתוך המלנכוליה של אובדן העבר.

אבל הסצינה מסרבת להסתיים כאן: היא הופכת לפתע לחוויה מטאפיזית של שלווה ההתמזגות עם העולם ("אורה גדולה שטפה את פני העולם. הכל התחיל מנצנץ"), מבלי לאבד את מזרחיותה, כאילו לא הכירה את גבולות ההתנסחות שמאפשרת התרבות הישראלית לקול המזרחי, כאילו שכחה את המקום שהתוותה עבורו בתוך מרחב המחאה או ההתנגדות של "המעברה"; ומן החוויה המטאפיזית הזאת, מן ההיספגות של הלהבה השמימית בתוך האני, נולדת הכתיבה, נולד "השיר שנשכתח", נולד "קול מזרחי בספרות העברית".

בלס, קיראו היטב, איננו מנסח כאן קול מזרחי שהוא רק אידיאולוגיה: הוא מנסח את רגע התהוותו של סובייקט מזרחי, כלומר את הרגע שבו החוויה של היות מזרחי בישראל איננה מצטמצמת עוד בתוך מעברה תרבותית אלא נפתחת ונפרשת על כל המישורים והרמות ובכל החללים. הוא מסמן לנו את הדרך אל מחוץ למעברה, אל מחוץ לגדרות ששמה לו הביקורת. הוא ראשיתו של הקול המזרחי בספרות העברית, ראשיתו של הכתיבה המזרחית.

כפי שכתבה מערכת ההוצאה לאור על גבו של "המעברה" ב־1964, העולם של המעברות הוא אמנם "מציאות אכזרית שנולדה וחלפה כהרף עין"; עם זאת, חלק מן המעברות הפכו מאז לעיירות או לשכונות של מגורי קבע. הגיאוגרפיה הפיזית של המרחבים המוכשרים למזרחיות השתנתה מאז, והיא עדיין הולכת ומשתנה. האם משתנים גם החללים הפנימיים של המזרחיות בתוכנו?

אלישבע גרינבאום

שני שירים

נפוליאון מבקר את חייליו בשדה הקרב, פברואר 1807

ע"פ ציור של אנטואן ז'אן גרו
Napoléon Sur Le Champs de
Bataille D'eylau*

יְרוּ שֶׁל הַקֵּיסָר יְרוֹם הוֹדוֹ מוֹשְׁטֵת בְּחַמְלַת אֱלֹהִים,
הֶרְחַק מֵעַל חֵילָיו תְּלוּי בְּשָׁמַיִם כְּסֶף מִבְּטוֹ.
שָׁפָמִים מְזַדְקָרִים, עֵינַיִם יוֹצְאוֹת מִחֵרִיָּהוּן לְקִרְאָתוֹ –
(עֶשֶׂן רְחוֹק מִתְמַר מִכְּפָרִים מִטְשֵׁטָשִׁים)
טָפוֹת דָּם אַחֲרוֹנוֹת מְזַדְקָפוֹת בְּעוֹרְקֵי הַחֵילִים, סֶפֶק
צְרָפְתִים, סֶפֶק לִיטָאִים, מוֹת הַמְּפָרֵר בְּגֵרוֹנִים
אֵינֹו מִבְּחִין

מִתוֹךְ הַשְּׁלֵג מוֹשְׁטוֹת אֶל עַל יָדַיִם, רוֹעֵדוֹת
כְּתָרְנִים שֶׁל אֲנִיָּה טְרוּפָה בָּיִם לְבָן. גַּע בְּנוֹ, יְרוֹם הוֹדוֹ
(שִׁירוֹת פְּלִיטִים, כְּנַמְלִים שְׁחֵרוֹת, זוֹחֵלוֹת
אֶל קוֹ הָאֶפֶק) גַּע בְּנוֹ, הַחוֹלִים וְהַפְּצוּעִים וְהַמְתִים
בְּקִצּוֹת אֶצְבְּעוֹתֶיהָ, הוֹד רוֹמְמוֹתוֹ, מֵהָר, גַּע בְּקִצּוֹת
אֶצְבְּעוֹתֶינֹו, שֶׁכְּבָר נוֹגְעוֹת הֵן בְּעוֹלָם אַחֵר –

בְּרַחֲמָיו הָאֵינְסוּפִיִים נוֹשֵׂא יְרוֹם הוֹדוֹ פָּנָיו הַכְּחֻלְחָלִים
כְּלָפֵי רְקִיעַ. גּוֹיָה פְּעוֹרַת עֵינַיִם סְבוּכָה בְּרִגְלֵי הַסּוּס.

* "לאחר מות ארבעים אלף מחייליו בקרב, הכריז הקיסר על תחרות לציור 'שירפא את התבוסה'", מתוך קטלוג מוזיאון הלובר

הסוס צונגף בבִּעְתָּהּ. אף רעד בקולוֹ שֶׁל הַקִּיסָר
 אֵינוֹ נִשְׁמַע בְּאָמְרוֹ (וְאוֹלֵי הָיָה זֶה בְּקָרֵב אַחֵר,
 שָׁבוּ מִתּוֹ אֲלֵפִים מַחֲלִיו): "לוֹ כָּל מַלְכֵי עוֹלָם
 הָיוּ רוֹאִים אֶת הַמֶּרְאָה הַזֶּה, לֹא
 הָיוּ יוֹצְאִים יוֹתֵר לְמַלְחָמוֹת."

סָבִיב לְקִיסָר, כַּהֲלֵה סָבִיב הַלְּבָנָה, נְצַבִּים הַגְּנָרְלִים,
 אֲטוּמֵי מִבְּעַ (הַיּוֹם נְאֻסָּף לְאִטּוֹ אֶל שׁוֹלֵי הַתְּמוּנָה,
 מַשְׁחִיר בְּשִׁלּוּלֵיּוֹת), מִתּוֹךְ כַּחַל כּוֹבְעֵיהֶם מוֹנְפוֹת בְּאוֹן
 נוֹצוֹת אַרְגָּמֶן, מִתְקַלְסוֹת בְּשִׁמֵי רֶפֶשׁ. אִם יֵשׁ בְּעוֹלָם
 דְּבַר מָה הַפּוֹד מִבּוֹשָׁה, הוּא מִסְתַּתֵּר, וְדַאי
 בְּסֶדֶק חַיּוֹכֵם.

בוקר בהרים

רוח חזקה מערבֵּלֶת אֵלַי אֶת הַיָּלֵד
 מִתּוֹךְ חִבּוּרֵת נְעוּרַיִם.

נַעַר נַחֲבֵט בִּי, כְּצַפּוֹר בְּשִׁמְשָׁה נוֹסַעַת,
 פּוֹקֵחַ עֵינַיִם שְׁחוּרוֹת מְלֵא אֶהְבָּתוֹ.

גֵּבַר צָעִיר נִפְרָד מִבְּהֵל מְגוּפֵי,
 יָדוֹ מְמַשִּׁיכָה עוֹד רֹגַע אֶת יָדִי,

זְרוּעַ לְתוֹךְ יָד לְתוֹךְ יָד לְתוֹךְ זְרוּעַ
 נִגְיָעָה הוֹפְכֶת לְשִׁבִּיל

פּוֹרֵשׁ זְרוּעוֹת לְרַחֵב הַמְשַׁעוֹל
 עָף מְלֵא אֶפֶל אִישׁוֹנָיו עִם הָרוּחַ

גָּבוּ מִתְגַּבֵּר, מִתְרַחֵק וְהוֹלָה;
 טְפוֹת, טְפוֹת, נוֹפֵל אָבִיב עַל פָּנָי.

נעמה גרשי

מרינה, מרינה

אני רוצה לכתוב על מרינה צבטייבה. לא על השירים, על המכתבים. היפים ביותר שקראתי, אולי היפים ביותר שאקרא. על המכתבים שלה לבוריס פסטרנק והמכתבים שלה לרילקה, קיץ 1926¹. פסטרנק במוסקבה, אחרי המהפכה, רילקה בשווייץ, צבטייבה בפריס.

מרינה, מרינה, אני מנסה להעלות אותה באוב. לא פריס צבעונית, חיה, מדברת בקולם של משוררים. פריס אפורה, עוינת, פריס של גלות. לא חופי סנט ז'יל שמשיים, רוגעים. חופי האוקיינוס של מרינה קודרים, סוערים, אטומים. מרינה לא רצתה להפוך לחברה. לא של המהפכה, לא של החברה שהשתנתה בעקבותיה, לא של רוסיה, הנתונה לשינויים קיצוניים ולדיכוי הולך וגובר. בשנת 1921 עזבה את מוסקבה לגרמניה, ממנה לפראג, בעקבות בעלה שלחם בשורות הצבא הלבן. מפראג עברה לפריס בתקווה לשיפור מצבה הכלכלי ולהשתלבות בקהילת הגולים. אבל פריס לא האירה לה פנים. קהילת הגולים, כמו קהל הקוראים ברוסיה, שם אסרו לפרסם את שיריה, סירבה לקבלה. ההתכתבות המשולשת מתחילה בנקודה זו. בין פסטרנק המתרוצץ בין תביעותיו שלו מעצמו לתביעותיה של המהפכה, נאבק על קיומו הספרותי, רילקה הגוסס ממחלה, ומרינה, משוררת גולה ללא מקור פרנסה קבוע, ללא קהל קוראים.

משוררת, האם את מרגישה איך הפעמת אותי, את ושותפך הנהדר לקריאה, ואני כותב כמון ויורד במדרגות הספרות מתוך המשפט אל קומת הביניים של הסוגריים, במקום שהתקרות נמוכות כליכך ועומד שם ריח של ורדים מלפנים שאינם חולפים לעולם. מרינה, איך נכנסתי אל תוך מכתבך להתגורר בו. ואיזו פליאה, כאשר הקובייה של מלתך, לאחר שכבר הוכרזה הזריקה, נפלה בעוד מדרגה אחת והראתה את המספר המשלים, הסיפי (שלעתיים קרובות הוא גדול עוד יותר). (רילקה לצבטייבה, עמ' 85).

מיהו משורר גולה? האם תיתכן באמת שירה גולה?

1. "קיץ 1926", תרגום מגרמנית עדה ברודסקי, תרגום מרוסית דינה מרקון, הוצאת כרמל, ירושלים, 2004.

התשובה תלויה, כמובן, בשאלות האחרות, מהי גלות, מהי שירה. קריאה במכתביה של צבטייבה מעלה אפשרות נוספת. השירה מגדירה את הגלות. הגלות היא העדרם של תנאים המאפשרים את קיומה של השירה. היא העדרו של החמצן, העדרו של המרחב בו יכול להיכתב השיר. ניתן אולי לומר, או כך אולי היה אומר דרידה, גלות היא העדרו של המרחב בו יכול השיר להיחקק.²

צבטייבה אינה משוררת גולה בגלל היותה מחוץ לגבולות רוסיה. היא גולה בגלל היותה חיצונית לקהל קוראיה, ברוסיה ובצרפת. היא גולה בגלל היותה לא מובנת, לא שימושית, לא קריאה ולא נחקקת במרחב אליו מופנה קולה השירי. העדרו של המרחב הבינאישי, בין המשורר לקוראיו, הוא גם העדרו של המרחב הלשוני. בין המשורר לשפת הכתיבה שלו. השפה, מתפתחת, משתנה, מתאימה את עצמה לאנשים הרוברים אותה ורוברים בה, מאבדת מלים, מקבלת מלים וטוענת את מלותיה משמעויות אחרות.

כמה אני מבינה את הפחד שלך ממלים שהחיים כבר עיוותו, שהן כבר דו משמעיות. אוזנך הכרויה – כמה אני אוהבת אותה, בוריס!
(צבטייבה לפסטרנק, עמ' 110)

המלים פאסיביות. מחוללות בידי החיים. חמקמקות במשמעותן החדשה. פסטרנק, הזהיר, הקשוב, מאזין, מנסה להתאים את עצמו לקולן החדש. צבטייבה חיצונית, אינה פוחדת. היא מעניקה להן פשר חדש:

הסוס שצמח מתוך האדמה. ריינר, יגיע לידך ספר, אמנות, שם תמצא סנט גיאורג שהוא סוס, וסוס שהוא כמעט פרש, אני לא מבחינה ביניהם ואני לא מכנה אף אחד מהם בשם. הפרש שלך! הפרש שלך איננו זה שרוכב, פרש הוא שניהם יחד, דמות חדשה, משהו שלא היה קודם, לא רוכב ולא סוס. רוכב-סוס, וסוס-רוכב: פרש.
(צבטייבה, עמ' 91)

היא רוכבת על המלים, רוכבת בהן ונרכבת על ידן. היא והן מחליפות תפקידים ושימושים. שפתה של צבטייבה שונה. ללא תחביר תקני, ללא הפרדה בין שפת יומיום לשפה שירית, לא בין דיבור שכלתני לדיבור רגשי, ולא בין פנייה ללידך לפנייה אל אהוב. "אני לא מכנה אף אחד מהם בשם", "איני רוכשת בעלות על השפה", "איני מנסה לביית אותה", "איני מנסה להפוך אותה לחר משמעית".
המשוואה סוס-רוכב, מצביעה על משוואה אחרת, מרינה-שירה, או מרינה-שפה.

2. דרידה בתחילת תשובתו לשאלה "מהי שירה" כותב: "מוכתב שהתשובה תהיה שירית. ולכן מופנית בהכרח אל מישור, אליך ביחידות, אבל כאל ישות אבודה באלמוניות שבין עיר ושדה, סוד מופץ, ציבורי ופרטי כאחד, זה וזה לחלוטין, מחול ומחוצ ומבית, לא זה ולא זה, בעל חיים מוטל בדרך, מוחלט, יחיד, מקופד לפקעת, קרוב לעצמו." (תרגום מיכל גוברין, חדרים, גיליון מס' 9, 1990).

היא פותחת מרחב חדש של אפשרויות, של שימושים, של מרינות ושל שפות. המרחב הזה מותיר את רילקה, כבר אחרי מכתבה הראשון, נפעם, נכבש בידי כתיבתה. רילקה ופסטרנק נכנסים להתגורר בתוך מכתביה. הם יורדים בעקבותיה אל "קומת הביניים", "אל מרחב הסוגריים של השפה", כתיאורו של רילקה במכתבו. הם מצרפים את עצמם בכתיבתם אל תוך מרחב מרינה: שירה שצבטייבה פותחת בפניהם. הם יורדים אל קומת הביניים:

כל אימת שאני כותב לך, אני רוצה לכתוב כמוך, לדבר את עצמי לתוכך באמצעים שלך שווי הנפש ועם זאת עתירי רגש כליכר. אמירתך, מרינה, היא כמו בבואתו של כוכב, שעה שהיא מתגלה במים ומופרעת עליידי המים, עליידי חייהם של המים, עליידי לילם הנוזלי – מופרעת, מופסקת, מבוטלת ושוב נקראת להופיע, והיא טובלת אז עמוק עוד יותר לתוך הגאות, כאילו היתה בבית זה כבר בעולם ההשתקפות הזה, חוזרת ומופיעה אחרי כל היעלמות ומעמיקה עוד ועוד לתוך מצולותיו...

(רילקה לצבטייבה, עמ' 193)

רילקה מצליח לתת שם למרחב שאינו קיים בשפה, למרחב הכתיבה של צבטייבה. קומת הביניים, כמוה כאותה השתקפות של כוכב במים, מופיעה ונעלמת לסירוגין. זהו מקום המפגש של השפה האישית, האינטימית, עם השפה הנכתבת והנאמרת, השפה הכללית בעלת החוקים. מפגש זה מכונן מרחב חדש שאינו השפה הכללית התקנית ואינו גם מבוע הרגש העוצמתי, הפראי של מרינה. הסוגריים, כמו תחמתו של מרחב הביניים עליידי המבואה, שומרים על מבוע רגש זה מלהציף, מלהתפרק. מן הצד השני, הסוגריים ומרחב הביניים מאפשרים לו חופש להתבטא באופן אישי ושונה מהשפה המדוברת, המוכרת לכל והשגורה. צבטייבה כותבת לרילקה: "לשורר פירושו לתרגם – משפת האם אל שפה אחרת, לצרפתית או לגרמנית, זה לא משנה. שום שפה איננה שפת אם." (צבטייבה לרילקה, עמ' 170) קומת הביניים היא קומתו של התרגום. הנמכתה או כיפופה של השפה אל שפת האם הפרטית. תקרתה הגמוכה של קומת הביניים, ואפולוליותה, מאפשרות לשפה את הגמישות הנחוצה על מנת לוותר על חוקי הפיסוק, חוקי הכבוד, הפנייה וההיגיון הצרוף. הן מאפשרות לשפה להתמסר לתרגום העולם הפנימי.

צבטייבה יוצרת בכתיבתה את המרחב הזה. אך המרחב הזה זקוק לירידתם של רילקה ופסטרנק אליו כדי להתקיים. מישוהו צריך לראות את התוצאה בקובייה שנזרקה. מישוהו צריך להיות המספר המשלים. היא כותבת לרילקה באחד ממכתביה הראשונים: "יקיר, הכל אני כבר יודעת – ממך אלי – אבל בשביל הרבה דברים עוד לא הגיע הזמן. משהו כך עוד צריך להתרגל אלי." (צבטייבה לרילקה, עמ' 95).

המרחב הלשוני, השירי, למרות עושרו ומלאותו, זקוק לאדם שיתרגל אליו כדי

להתקיים. לאדם שיהיה לו לקהל, שיחקוק אותו בלב, שיפתח את הדלת בין קומת הביניים למבואה, שיוכל להריח את ריח ה"ורדים-מלפנים", שיידע להניח לו להתגדף. קומת הביניים של צבטייבה, ורדיה, מתקיימים בעזרת החמצן שמכניסה אליה נוכחותם של הקוראים. בהערך קהל הקוראים, בדחייה הגדולה, הופכים המכתבים, המכותבים פסטרנק ורילקה, לקהל השירי, למרחב ההשתוקקות, לעיר ולשדה, לטעם לכתיבה. בקיץ 1926, צבטייבה חיה ממכתב למכתב. היא כותבת בלי הרף. בקרחתנות. יום אחר יום, בלי להמתין לתשובותיו של פסטרנק, בלי לשים לב לאיתותיו של רילקה על חוליו. היא כותבת כאחוזת קדחת, כחולת אהבה, נאחזת בהם כחמצן, כמרחב היחידי בו היא "עצמה ולא שקרית", בו היא חיה באמת.

ההתכתבות הסוערת נמשכת כל עוד רילקה ופסטרנק מכבדים את כלליו של עולם זה, מתפתים לכוא את תוכו, להתחפר בתוך כתיבתה של צבטייבה ולאפשר לה להתחפר בכתיבה שלהם. שירה, ספרות, אהבה, פנטזיות על מפגש או איחוד מחדש הם החומרים המרכיבים את העולם. מעט מאוד מלים על המתרחש באירופה וברוסיה, מעט מאוד מלים על המהפכה. המציאות מתקיימת רק בנקודת המפגש שלה עם השירה. כשפסטרנק מזכיר במכתבו למרינה את אשתו, לא כמכשול לשירה, אלא כמושא געגועים, מבקשת ממנו צבטייבה להפסיק את ההתכתבות. כשרילקה מנסה לכתוב או לרמוז לה במכתביו על מחלתו הממארת ועל סבלו הגופני, ממשיכה צבטייבה לתכנן את האופן בו ייפגשו שניהם בעתיד.

בוריס איפה ניפגש? יש לי עכשיו הרגשה שאינני חיה עוד בשום מקום. לפי שעה – ונדה, ומה הלאה? בכלל, אני סובלת מהצטמקות ההווה, לא רק שאינני חיה בו, אלא שכלל אינני נמצאת בו.
(צבטייבה לפסטרנק, עמ' 157)

ההווה ללא העתיד, ללא פתיחה אל החוץ, אל השפה החיה, אל הקהל, הולך ומצטמק, הולך ומאבד מחיותו. צבטייבה מצמצמת את ההווה שלה להווה של כתיבת המכתבים. בתחילת התכתבותה עם רילקה היא רושמת על המכתב, אותו היא שולחת, את תאריך היום בו יגיע אליו המכתב. הווה מתמשך. נוכחות משותפת ללא פערי המקום ופערי הזמן. היא הופכת את רילקה שותף לכתיבתה. דעיכת ההתכתבות עם רילקה ועם פסטרנק הולכת ומצמצמת הווה זה. קומת הביניים, שפתה השירית של צבטייבה ללא מען החקיקה, ללא המרחב בינה לבינם, הולכת ומאבדת חמצן, הולכת ומאבדת את הקשר בינה לבין המציאות. "קיפור" השירה של צבטייבה הופך חסר גוף ועל-זמני.

כתיבתה של צבטייבה, חסרת חמצן, הופכת לכתיבה מאנית. מלוהטת, חוזרת על עצמה במעגלים, נתפסת לכל אות של הקשבה, לכל סימן חיים. היא מתכנסת יותר ויותר בעולמה שלה, בפנטזיות על העתיד, בתשוקה לאיחוד עם רילקה, ברצון לחדול

להיות גוף, מערבבת בין חייה הממשיים לעולמה השירי. מותו של רילקה בסוף 1926 חותם את הפנטזיה על האיחוד והמפגש בין שניהם. צבטייבה ממשיכה את ההתכתבות איתו בלעדיו. היא חולמת עליו, מדברת איתו, עוסקת ללא הרף בגודל האכירה, במותו ובמפגש המיוחד שביניהם בעתיד.

השנה מתחילה (ונגמרת) עם מותך? אהוב, אני יודעת שאתה מסוגל עכשיו – ריינר, עכשיו אני בוכה – שאתה מסוגל עכשיו לקרוא אותי עוד לפני שאני כותבת. יקר, אם אתה מת, אין שום מוות כלל (או כל חיים שהם). מה עוד? העיר הקטנה בסבוייה – מתי? איפה? ריינר, וקן השינה?...

(צבטייבה לרילקה, אחרי מותו, עמ' 210)

ההווה המצומצם נרחס עוד יותר, קולה השירי של צבטייבה מאבד מחיותו מגמישותו, מאבד את הדיאלוג המגולם במשוואה מרינה=שפה, והופך לדיאלוג בין מרינה לבין עצמה, פראי, רגשי מאוד, סתום. הריבוי והעושר שאפיינו את מכתביה בתחילת ההתכתבות, כתיבת הרחוב שלה, הופכת לדרך צרה מאוד, כמעט חד-סטרית. במכתביה האחרונים לפסטרנק, קיפור השירה שלה מכווץ כליכך עד שקשה לדעת אם הוא עדיין קיפור, עד שקשה למצוא מישהו שירים אותו, שיגן עליו מפני התאונה. היא כותבת לפסטרנק, שנתיים אחרי מותו של רילקה:

בוריס, כל מכתב שלנו הוא מכתב אחרון, מהם – עד שניפגש, ומהם – אחרון לתמיד. אולי מפני שמכתבינו נדירים, מפני שכל פעם מחדש. הנפש ניוונה מן החיים, אבל כאן נפש ניוונה מנפש, זלילת עצמנו, חוסר-מוצא. (צבטייבה לפסטרנק, 31 בדצמבר 1929, עמ' 227)

”מה רצית לומר?”, ישאל אולי המשורר.

אני פוחדת.

אני פוחדת מסגירת הדלת בין המבואה לקומת הביניים. אני פוחדת להישאר בלי חמצן.

אני פוחדת, כי עולמי כאן הולך ומצטמצם. איני קוראת את אותם עיתונים שסביבתי קוראת, איני רואה את אותה טלוויזיה, איני מקשיבה לאותן חדשות, איני קוראת אותם ספרים.

אני פוחדת לא להצליח יותר להבין. אתמול, כשעליתי לאוטובוס, בתל-אביב, הרדיו של הנהג נאם ליושביו:

היום, בפגישתי עם היו”ר עבאס, הסכמנו שהפלסטינים יפסיקו את כל מעשי האלימות נגד ישראלים בכל מקום, ובמקביל ישראל תפסיק את הפעילות הצבאית שלה נגד הפלסטינים בכל מקום. אנו מקווים שמהיום תחל תקופה חדשה של שקט ותקווה ... רק שבירת הטרור והאלימות

תבנה את השלום. אני אינני מתכוון להחמיץ את ההזדמנות הזאת כי אסור לנו לתת לרוח החרדה, הנותנת תקווה לעמנו, לחלוף על פנינו.

אני הבטתי בנוסעים שהקשיבו כזרה, לא הצלחתי להבין. המלים לא היו שלי, השפה אחרת, מתכתבת עם מקומות אחרים, דר־משמעית, לא מצליחה לרגש, לא ממלאת אותי בתקווה. אני פוחדת לאבד את האחיזה שלי בשפה.

צבטייבה מזהירה אותי, מבעד לרוסית, מבעד למהפכה, מפניה של הגלות. לא יכולה להיות גלות משוררים. גלות היא מאניה, שיגעון, היא איבוד הקשר עם המציאות אליה אני שייכת, המציאות שהיא ביתי, היא הנפש הניזונה מעצמה בלבד, היא חסרת מוצא. מי יחוקק בלב את הדברים החדשים שייכתבו? מניין יקבל המשורר כאן את החמצן לכתיבתו, את המרחב הזה, בין העיר לכפר, הנחוץ כל־כך לכתיבה?

איך אפשר לשמור על הקול הייחודי, המתנגד, האומר "לא" בעת שהרוב הגדול אומר רק כן, מבלי לוותר לו, מבלי לוותר על האפשרות שיהיה לו כאן מקור חמצן? רדיקליות, אני חושבת לעצמי, היא ההצבעה, "אני כזו", "אנחנו כאלו". היא הכרחית, מפני שההצבעה, אמירת המלה, קריאת הדברים בשם, מחזירה אותם לשפה, קושרת אותם לחלקים האחרים המתקיימים בתוכה.

הניתוק מוחלף, בקצה.

הרדיקליות עוזרת לי להכריז: "הי, אני גרה עכשיו בקומת הביניים, בואו לבקר!"

– אתה הולך לאיבוד, מעולם לא קראו כך לשיר ובשרירותיות כזו.

אמרת זאת עכשיו. את מה שצריך היה להוכיח. זוכרת את השאלה: "מהי...?", "מהי" מבכה את אובדן השיר – קטסטרופה נוספת. בהורותה על מה שהנו כמות שהנו, השאלה מבשרת את הולדת הפרוזה. (רדידה, "מהי שירה")

ניקנור פארה

שלושה שירים

הנאהבים האידיליים האלה

דומים לזוג נמלים
 לזוג עינים באותו פרוץ
 לזוג נחירים באותו אף

הנאהבים הבני זונות האלה
 דומים לים בנענועיהם
 ודומים לשמש בכתמיהם.

גברת

הילד שלך חולה רפכת
 תני לו ציר בשך
 חלב תני לו סטיק וביצה
 עזבי מיד את החור העלוב הזה
 קני לה דירה מול הפרק
 את נראית כמו איזה רווח רפאים – גברת
 למה שלא תרביצי נסיעה קטנה למיאמי

פנסיה

יחד עם הסימפטומים הראשונים של האביב
מגיעים הפנסיונרים
לכפר הגבורים בסנטיאגו דה צ'ילה
ומתשבים על ספסלי הברזל
רגל על רגל
להנות מהאוויר השקוף
תחת גשם של יונים אפרות.

הפנסיונרים חיים בסימביוזה
עם הצפרים האלה שבצבע צמרמרת:
הם מכבדים אותן בכטנים
והן
בנקורים חביבים
שולפות שיירי בשר מבין שניהם.

הפנסיונרים ליונים
מה שהתנינים למלאכים.

מספרדית טל ניצן

”נשארנו עכשיו בשר מול בשר”

‘משהו הגדול באופן מוחלט’: על הנשגב בתרבות המוות¹

אבי היקר, כשתעמוד על קברי
 זקן ועייף ומאוד ערירי,
 ותראה איך טומנים את גופי בעפר
 ואתה עומד מעלי, אבי,
 אל תעמוד אז גאה כלי־ך,
 ואל תזקוף את ראשך, אבי,
 נשארנו עכשיו בשר מול בשר
 וזהו הזמן לבכות, אבי.
 אז תן לעיניך לבכות על עיני,
 ואל תחריש למען כבודי,
 דברי־מה שהיה חשוב מכבוד
 מוטל עכשיו לרגליך, אבי,
 ואל תאמר שהקרבת קורבן,
 כי מי שהקריב הייתי אני,
 ואל תדבר עוד מלים גבוהות
 כי אני כבר מאוד נמוך, אבי.
 אבי היקר, כשתעמוד על קברי
 זקן ועייף ומאוד ערירי,
 ותראה איך טומנים את גופי בעפר
 בקש אז ממני סליחה, אבי.
 (חנוך לוין, ”מלכת אמבטיה”)

קאנט כותב את הנשגב: זה בטבע שהוא ”גדול לחלוטין”, ”גדול מעל לכל השוואה” (”ביקורת כוח השיפוט”, עמ’ 75)², זה אשר ”מה שבהשוואה אליו כל השאר קטן הוא”, ”מה שעצם האפשרות לחשבו מוכיחה כושר־נפש, העולה על כל קנה־מידה של החושים”

1. אני מודה לצבי טאובר ולעורד שכטר על הערותיהם החשובות.
2. כל ההפניות הסתמיות בסוגריים מכוונות ל”ביקורת כוח השיפוט” מאת קאנט, אלא אם מצוין אחרת.
 וכל ההפניות מרברי רדיה הן לספרו The Truth in Painting.

(77) ואשר הפקת הנחת ממנו "כל־עיקרה הוא הערצה, או כבוד". אמנם, הנשגב הוא הטבע, "בכל אותן התופעות שלו, שבהסתכלות בהן כרוכה האידיאה של אינסופיותו", אבל דווקא משום ש"אין הסתכלות כזו מתרחשת אלא על־ידי אי־ההתאמה של מאמצי הכוח המדמה שלנו... להערכת הגודל של המושא", דווקא משום כך, יותר ממה שמעיד הנשגב על הטבע, הוא מעיד עלינו, על אותה יכולת כמוסה שלנו לרחוש לו כבוד. "הרגש של הנשגב בטבע הוא אפוא רחישת־כבוד לייעודנו אנו" (83). זהו ייעוד על־חושני, שאיפה לאידיאות של התבונה. והנה, אותה פנייה רגשית אל הנשגב "כרוך בה יחס אל משהו הגדול באופן מוחלט" (83), משהו החורג מכל תפיסה חושית אפשרית, ויוצר אי־ההתאמה של "הכוח המדמה בהערכת־הגודל האסתטית אל ההערכה על־ידי התבונה". "הרגש אל הנשגב הוא אפוא רגש של אי־תענוג", אולם בדיוק אי־תענוג זה מעורר בנו "את הרגש של ייעודנו העל־חושני" (83), הרגש, "שאנו בעלי תבונה טהורה עצמאית" (84), הרגש שמזכיר לנו את יכולתנו הכמוסה לרחוש כבוד לייעודנו אנו, ועל כן אותו אי־תענוג הוא, בסופו של חשבון, גם תענוג.

דרידה קורא את הנשגב הקאנטיאני. הוא שואל, למשל, "למה אנו משתמשים בכינוי 'היות גדול' (magnitude) או 'הגדול באופן מוחלט' לציון מה שאיננו עוד כמות? למה אנחנו מתייחסים, עדיין, למידה בחלל?... מדוע הנשגב הוא דווקא 'הגדול באופן מוחלט' ולא 'הקטן באופן מוחלט'?" (The Truth in Painting, 136) – כאשר ברור שאין לו אמת מידה: הרי ייחודו של הנשגב בכך שאין הוא ניתן להצגה כלל; "חוסר ההתאמה של כל הצגה הוא שמוצג" (131). מצב כזה, בו מה שמוצג הוא בדיוק חוסר ההתאמה של ההצגה המבוקשת, אנחנו מכירים היטב, כמובן, ולא רק מן הספרות הפילוסופית הרומנטית וממשיכתה העכשווית. כל ניסיון להציג את אינסוף המספרים איננו אלא מחווה סימבולית כלפי אי־האפשרות להציג אותו. הסימן ∞ איננו מספר, ואינו מייצג מספר, וודאי וודאי שאינו מייצג מספר "גדול": הוא סימן שמצביע על אי־יכולתו לסמל, לייצג, משום שמה שהוא מבקש לסמל הוא את החריגה המתמדת, זו שאינה ניתנת למדידה ולסיכום. ∞ הוא סימן שמתנגד להיות סמל.³ בזאת (במובן דומה, לפחות) מכיר גם קאנט עצמו. עתה, משנזכרנו באותו הקשר של חוליין המוכר לנו היטב, ללא גדולה, נחזור לשאלתו של דרידה: "היותר (גדול) או הפחות (גדול) אמורים לאבד את משמעותם, את הרלוונטיות שלהם, למראה הגדול באופן מוחלט, היות גדול. ואולם, טוען קאנט, יש לכך משמעות (והוא מתאר כאן את מה שבאמת קורה), משום שההערכה החיובית נעה לכיוון הגבוה או הגדול באופן מוחלט, ולא לכיוון הקטן, או הבינוני. קאנט

3. שלא כמו הסימן שהמציא המתמטיקאי קנטור, א, סימן המבקש להיות סמל לאינסוף, ולא רק סמל לחוסר האפשרות לסמל אותו. לטעמי, יש קשר בין יומרת המסוימות של קנטור, ביחס לייצוג האינסוף, לבין טענתי המרכזית כאן.

הציג השוואה במקום בו הוא אומר שאין לה מקום" (137).

שאלתו המיתממת של דרידה מרמזת על הבחנה מהותית שאין להתעלם ממנה: בין הכרה בחריגות לבין מיסטיפיקציה שלה; בין הבנת הפנייה למה שמציג את אי־היכולת להציגו לבין תפיסתו דווקא כ"משהו הגדול באופן מוחלט". למה ההבחנה הזאת חשובה? משום שבכל צמד כזה, האופציה הראשונה יכולה לקבל מקום בחשיבה פוליטית, ואילו השנייה יוצרת אסתטיזציה של הפוליטי. האופציה השנייה, כפי שנראה, עולה בקנה אחד עם תפיסה בעייתית מאוד ופופולרית מאוד של הקורבן.

מה לנשגב ולקורבן? הנה שוב קאנט: "הפקת־הנחת מן הנשגב שכתבע... היא רגש של שלילת החירות של הכוח־המרמה עליידי עצמו... עליידי כך זוכה הכוח־המרמה בהרחבה ובעוצמה, שהן גדולות ממה שהקריב; אך הטעם לכך נשאר כמוס מן הכוח־המרמה, ותמורת זה הוא מרגיש את הקורבן או את ההערך, ובאחת את הסיבה שהוא משועבד לה" (93). כך כאשר הוא חש את "התימהון הגובל עם בהלה, הזוועה והצמרמורת הקדושה", בחזותו בנשגב.

דרידה קורא בהטעמה את האלימות הכרוכה בתפיסת הנשגב הזו – את הקורבן שצריך הרמיון לשלם, כשהוא מופנה נגד עצמו, כשהוא מעקר, או מסרס, את עצמו. כאן בולטת, אומר דרידה, מרכזיותו של מושג הקורבן בספרו זה של קאנט, "ביקורת כוח השיפוט". הקורבן, ולא הנשגב, הוא מוקד ההתעניינות של קאנט ושל דרידה – וגם שלנו כאן. ליתר דיוק: מה שחשוב, מה שמהותי, בנשגב, הוא הקורבן, משום שהנשגב אינו אלא פרויקציה שלנו, כיצורים תבוניים, המבקשים להשתמש בטבע כדי להציג את סופיותנו, אותה איננו יכולים לתפוס, או להציג, ישירות. הדמיון כופף עצמו לחוק זר לו, לחוק שמגביל אותו מוחצה לו, בניגוד לתכליתו הטבעית, אולם בתמורה לקורבן זה שהוא מקריב הוא זוכה ביתר עוצמה, ביתר *excess, extension*. עוצמה זו מפצה על הקורבן. עוד נשוב לפיצוי הזה.

אבל על הקשר האינטימי בין הנשגב לקורבן ניתן להתבונן גם מתוך זווית ראייה הפוכה, העומדת על שגיבותו ההכרחית של הקורבן. אין די בהצבעה על הקורבן כעל ליבתו של מושג הנשגב. חשוב לראות כי שני המושגים הללו כרוכים בטבורם; כי התהום – הגילום המוערף של הנשגב על פי קאנט (84) – היא גם גילומו של הקורבן. הקורבן, ממש כנשגב, הוא "גדול מעל לכל השוואה", ואף הוא מזמין יחס של הערצה, או כבוד, משום שאף הוא מעורר בנו "את הרגש של ייעודנו העל־חושני", ומזכיר לנו את אנושיותנו התבונית, הטהורה והעצמאית, המסוגלת לחרוג לעבר "משהו הגדול באופן מוחלט". מלים גבוהות.

כלכלת הנשגב וזה לכלכלת הקורבן. נכון יותר: בשני המקרים אין כלכלה. נכון עוד יותר: בשני המקרים אסור שתהיה כלכלה. "משפט טהור על הנשגב אסור שהטעם

הקובע אותו יהיה התכלית של המושא, אם אנו מבקשים שיהיה אסתטי ולא מעורבב עם משפט כלשהו של השכל או התבונה" (79). אכן זוהי קדושת "ההולכים", שאמנם "במותם ציוו לנו את החיים", ועם זאת אנחנו מסרבים לדבר על מותם במונחים כלכליים. ואולי נכון יותר: שגיבות קורבנם, אשר תמיד יש לדאוג לכך ש"לא היה לשווא", מכירה רק בכלכלה אנטי-כלכלית, דהיינו בכך שה"מחיר" אותו "שילם" הקורבן יאפשר רק את קיומם של קורבנות נוספים, כדי להנציח את המעמד האנטי-כלכלי של הקורבן. להלן נראה שהעדר נחרץ זה של כלכלה ברמת יחסי-החוזן של הקורבן והנשגב מחפה דווקא על נוכחותה החזקה כתנאי האפשרות שלהם. אבל לפני כן, נחזור שוב אל החוט אותו זנחנו קודם, עם שאלתו התמימה של ררידה על מרידת הגדול, אל הצבת ההברל בין פנייה של חולין למה שמציג את אי היכולת להציגו לבין תפיסתו של זה דווקא כ"משהו הגדול באופן מוחלט". הנשגב, טענתי בעקבות ררידה, מזריק אסתטיזציה לפוליטי. לשם הבנת הטענה הזו, אין לנו אלא להיזכר בקונקרטי.

לפני חודשים אחרים, בערך בזמן בו ניתנה ההרצאה עליה מבוסס מאמר זה, פקדה את אמצעי התקשורת סדרת ועוזעים שנבעו מהיבטים מסוימים של הווייתה של מדינת ישראל כמדינה כובשת. עם פרסום שורות אלה שככה הפאניקה, והחברה הישראלית שבה ושכחה את העם הכבוש, כדרכה. חשוב לתת את הרעת לקשר ההרוק, העמוק, בין תנועה זו של היסטריה ורגיעה לבין העובדה שמקורם של הזעזועים האלה, או לפחות של רובם הגדול, היה אסתטי ולא פוליטי.⁴ ניזכר, למשל, בחלחלה הציבורית שהתעוררה עם הגילוי על התעללותם של חיילי צה"ל בגופות פלסטינים. זה שהם מתעללים בחיים, תופעה זו שייכת ל"חיים"; אין לה נגיעה בנשגב. המוות הוא שנשגב. היחס אליו הוא היחס אל הנשגב. היחס המבזה אל הנשגב הוא זה שלא יסולח. מובן מאליה שיש לצרף לדוגמה זו את סיפורו המפורסם של נגן הכינור במחסום. כמה זעקות נזעקו, כמה מאמרים ומכתבים נכתבו, על אותו דימוי ש"מזכיר את השואה", כלומר את הגדול מכל הגדולים באופן מוחלט. לפרדיגמות נשגבות אלה אפשר לצרף גם את החלחלה מריקון המחסנית לתוך גופתה של איימן אל-המאס בת השלוש-עשרה (אבל חלחלה פחותה הובעה מעצם הריגתה, שלא לדבר על הריגתם של 290 ילדים מתחת לגיל 14 מאז תחילת האינתיפאדה; מי בכלל יודע את הנתון הזה?). תחושות האי-נוחות ככל המקרים הללו הן אסתטיות; הן אינן נובעות מהבנת ההווה הכובשת לאשורה – עצים ויער – אלא מגועל-נפש נקודתי, רגעי. על כן אין הן מעוררות את הזעם הפוליטי – ובעקבותיו, את המעשה הפוליטי – שצריכים לעורר מעשי ההרג

4. נקודה דומה הועלתה כבר אז במאמרים פובליציסטיים אחרים. ראו, למשל, את מאמרו של עידן לנדר, <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L,html.3007438,00>

עצמם, שלא לדבר על אותן זוועות של חולין ממש – של החיים – שדבר אין בינן לבין הנשגב: מניעת התנועה, הפרנסה, החינוך, קשרי המשפחה, ההווה הפוליטית, מניעת שטח מחיה משלושה מיליון בני-אדם; ההליכה של קילומטרים בבוץ או בחמסין, בדרכים לא-דרכים, למרפאה ולבית הספר; התלות היומיומית בגחמנות החייל שברצותו יעביר וברצותו יחזיר, ברצותו יפתח את הפשפש, ברצותו יישאר לנמנם; הפרדס העקור, הנוף החשוף, הבית ההרוס, השוק האטום; אלפי האסירים והעצירים, מתוכם מאות קטינים, הנתונים בכפה של מערכת משפט אוטומטית וצייתנית מתחוננה עד עליוניה. זוטות, לא מלים גבוהות, לא מרחיבות את הדעת כמו קורבן, או שגב.⁵ ברונו בעוצמתו של העצום, אומר קאנט שאין היא משפילה אלא דווקא מרוממת את האנושיות הגלומה בנו: "באופן זה אין הטבע בשיפוטו האסתטי נחשב כנשגב מפני שהוא מעורר פחד, אלא מפני שהוא מעלה בנו את כוחנו (שאינו טבע), עד שאנו רואים את מה שאנו מוראגים בגללו (נכסים, בריאות, חיים) כזוטא, ולכן אין אנו רואים לגבינו ולגבי אישיותנו את עוצמתו של הטבע (...). כשליטה אלימה כזו, אשר אנו חייבים להיכנע לה, כשנתונים על כף המאזניים עיקרינו העליונים והחזקותם או נטישתם" (87). מה פלא, לאחר הדברים האלה, שניסיונו של קאנט עצמו, בהמשך אותו עמוד, להרגים את דבריו המופשטים במישור הקונקרטי, מסתיים באמירה הנחרצת: "יתווכחו בני אדם ככל שיתווכחו, כשהם משווים את המדינאי אל המצביא, מי משניהם ראוי ליותר כבוד – המשפט האסתטי יכריע לטובת המצביא." קאנט, כידוע, לא עזב את קניגסברג מעולם, וודאי שלא היה נתון לגחמנותו של חייל החוסם את דרכו החוצה.

בהמשך דיונו של דרידה בנשגב הקאנטיאני מופיע הגוף. ההקשר הוא הבחנתו של קאנט בין מה שהוא רואה כשתי הפעולות הנדרשות על מנת שנוכל להעריך גודל בדרך האינטואיציה (ההסתכלות). האחת היא התפישה (apprehension) – הערכת המידה המתבצעת באופן המתמטי, ויכולה להימשך "עד אינסוף"; האחרת היא הליכוד (comprehension) – והיא זו החשובה מבחינת הנשגב האסתטי, משום שבמקרה זה,

5. המאמר הנוכחי עוסק בקורבן במובן sacrifice, אולם יש קשר הדוק בין ניצולה של השגבת הקורבן במובן זה לבין התהליך המקביל: הפיכתו של הקורבן במובן victim לנשגב. שיח הקורבן כ-victim סובל מחוללים דומים ומסוכנים לא פחות, כפי שמעידים, בראש ובראשונה, ניצולם של קורבנות השואה וגיוסם לצורך הפיכת אחרים לקורבנות. חשוב לי לציין כאן בפרט את העובדה שהשגבת הקורבן אינה מיטיבה אף עם הקורבן עצמו. ההתמקדות בהשפלה היומיומית אותה נאלצים הפלסטינים לעבור נושאת לעתים קרובות מדי, בשיח האמור להיות שמאלי, אופי אסתטי של השגבה, ובכך מאפשרת אימוץ עמדה נוחה של חמלה ו"הכרה בסבל הפלסטיני" (כלשונם של סופרינו, מוסיקאינו וקולנוענינו, בעצומה שפרסמו זה לא כבר). עמדה כזו מתרכזת ברמה הסמלית, במקום העמדה הביקורתית הנדרשת כאשר השיח הוא פוליטי, שיח בו האנליזה נשענת על ידע והבנה של ממש ומסתיימת בפעולה ממשית, בהתנגדות.

בניגוד לזה של האינסוף המתמטי, "יש ויש גדול ביותר", והוא, לדברי קאנט, "מעורר אותה כמירה ששום הערכה מתמטית של הגדלים על-ידי מספרים אינה יכולה לגרום אותה" (78). מסוימות זו של פעולת הליכוד מתאפשרת, מעיר דרידה, בעזרת הגוף כאובייקט ראשוני. זקיפותו היא אמת המידה לנשגב. גוף האדם הוא האתר – הממוצע במידותיו – המאפשר את חוויית הנשגב. "הדברים צריכים לעמוד ביחסי גוף אל גוף: הגוף ה'נשגב' (זה שמעורר את תחושת השגב) צריך להיות רחוק מספיק, כדי שהמידה המקסימלית תופיע ותישאר מוחשת, ועם זאת קרוב מספיק, כדי שהוא ייראה ו'יתלכד' (comprehended), ולא יאבד באי-המסוימות המתמטית" (141). ואכן, כך גם הקורבן, הגוף הנטמן בעפר. אין קורבן ללא גוף, כלומר, ללא גופה. ואכן, כדי שתיווצר אותה כמירה הכרחית לשגיבותו של הקורבן, צריכה הגופה להיות רחוקה מספיק, אבל לא יותר מדי. בתוך ארון, אולי. או בסדרת צילומים קפואים מן העבר, עם החברים, עם הכלב האהוב. סילוקו של הקורבן דורש העמדה אחרת, לא של גוף מול גופה נשגבת, אלא, כדברי הבן לאביו העומד על קברו, של "בשר מול בשר". כך, למשל, מדבר יצחק אל אברהם במערכון "העקידה", המקדים ב"מלכת אמבטיה" את השיר בו פתחנו:

תבתק לי את הגרון עד שהדם יפרוץ ויותז החוצה לארמה כמו דם של פרה... העיניים שלי ייפקחו לרווחה וכמעט ייצאו מתוריהן והלשון שלי תהיה כחולה ותשתרע החוצה עם הצעקה המרוסקת האחרונה שלי... מקרטע ברגליים על המזנב ומפרפר פרפורי גסיסה אחרונים... ("מה אכפת לציפור").

דרכו של יצחק לסרב לשמש כקורבן היא הדיבור על הבשר, על הפרטים שאינם מאפשרים עוד את הליכוד האסתטי הדרוש לנשגב. טבעם של הפרטים – כאשר אין הם נושאים בתפקיד הנכבד של גילום מה שהוא גדול באופן מוחלט – הוא שהם מקטינים אותו, מדביקים אותו באופיים הזוטר, עד לפירוורו. יצחק מסרב לשמש כקורבן, אבל הוא אינו מתנגד לרצח. כל שהוא מבקש מאביו הוא לסלק את השגב: "אומרים לך לשחוט אותי, לנתק במו ידיך את המשך השושלת שלך, לשטוף את הידיים שלך בדם עצמך – אני מוכן, בבקשה, תשחט, אבא, תשחט."

וכיצד מגיב על כך אברהם, כאשר ניטל ממנו העונג של הקרבת קורבן, בשל טינופו בפרטים? "כן כן, ככה זה. מה אפשר לעשות, נולדתי להיות קורבן. אני קורבן." ואכן, יש צדק בדבריו, מאשר קאנט. מי שנלחם על חייו, מי שניצב בעצמו מול המוות, חזקה עליו שהוא משקשק מפחד, וכפי שקובע קאנט, "מי שמתירא אינו יכול לשפוט כלל על השגב שבטבע", שהרי הוא חדור אינטרסים, וכלכלה, כבר אמרנו, אינה עולה בקנה אחד עם השגב. זהו בדיוק אופייה האסתטי של חוויית ההקרבה: המקריב חייב להיות צופה. לכן דווקא חווייתו של זה הניצב, בשקט, בדיעבד, מול הארון, או

לוח הזיכרון, היא התואמת את תיאורו של קאנט לחוויית הנשגב: "אם בכואנו להעריך אותו נחשוב על מקרה זה בלבד, שנרצה כביכול להתנגד לו, וכל התנגדות תהיה לגמרי לשווא" (86).

אם כל התנגדות תהיה לגמרי לשווא. מה שעולה כאן שוב הוא הניגוד בין הדרך הפוליטית לבין הדרך האסתטית לטיפול בקורבן. אולם מיד נשאלת השאלה הטבעית: והיכן הדרך השלישית – המוסרית? ניתן להתחיל לדון בכך דרך החיבור בין "ביקורת כוח השיפוט" של קאנט, הספר בו עסקנו, לבין תורת המוסר הקאנטיאנית, זו המשורטטת ב"ביקורת התבונה המעשית". כבר ציינו, עם קאנט עצמו, ועם דרידה, כי הרגש של הנשגב בטבע שואף לאידיאות של התבונה, וכי הקשר ההדוק בין הנשגב לבין הקורבן מתחיל בכך שהנשגב אינו אלא פרויקציה שלנו, כיצורים תבוניים, המבקשים להשתמש בטבע כדי להציג את סופיותנו, אותה איננו יכולים לתפוס, או להציג, ישירות – ובעזרת הצגה זו, לחרוג מאותה סופיות. איי־התענוג – או התענוג השלילי – מחוויית הנשגב נושא אופי מוסרי בדיוק בשל התבונה, והרי התבונה היא המכתיבה את תורת המוסר של קאנט. "בסדר של תכליות, האדם (ועמו כל יש תבוני) הוא תכלית לעצמו, כלומר לעולם אסור שישתמש בו מישו (אפילו לא אלוהים) כבאמצעי בלבד, בלא שיהא כאחת הוא עצמו גם תכלית, וכי באופן זה האנושיות שבי־עצמי כאיש תהיה בהכרח קרושה לנו עצמנו, כיוון שהאדם הוא נושא של חוק מוסרי ועל כן של חוק שהוא לעצמו קרוש... כי חוק מוסרי זה מתבסס על האוטונומיה של רצונו בחינת רצון חופשי..." ("ביקורת התבונה המעשית", עמ' 125). במונחי "ביקורת כוח השיפוט", כשהם חלים על תפיסת ביקורת התבונה המעשית, האדם עצמו, בשל היותו בעל תבונה, מוצג עתה כ"משהו הגדול באופן מוחלט", משהו שאינו ניתן לרדוקציה, דהיינו לייצוג. תפיסת המוסר הקאנטיאנית – בוודאי בניסוחה דלעיל – משמשת סמל לאי־האפשרות הזו. אולם ההתנגדות לרדוקציה פירושה גם – ואולי בראש ובראשונה – התנגדות לכלכלה. איננו משחקים במגרש התועלתני ועולם האינטרסים אינו יכול להכתיב דבר בממלכת התכליות. חזונו, אם כן, לדיון המובטח בכלכלה כתנאי האפשרות של הקורבן והנשגב. שתי רמות לו לדיון הזה.

ראשית, כזכור, "ההולכים" הם אלה ש"שילמו את המחיר", וקורבנם אמור שלא להיות "קורבן שווא". אם כך, הרי אמורה להיות לקורבן זה תמורה כלשהי, שאם לא כן, מה פירוש שלא היה "לשווא"? לכאורה דומה שמושג הקורבן – נשגב ככל שיהיה – מציב את האדם מניה וביה בתוך מערכת כלכלית של שיקולים יחסיים, אשר העיקרון העומד בבסיסם הוא שיש גבול ליכולתנו להתייחס לאדם כאל תכלית כשהיא לעצמה, ולא כאל אמצעי – אמצעי בלבד, יש להרגיש, אם הוא מתבקש להקריב את כל כולו לטובת "עיקרינו העליונים". התבוננות ביחסו של קאנט לקורבן בצד יחסו לאדם, מתוך

פרספקטיבת המחירון, מצביעה על כך שבתוך תורת המוסר של קאנט מובנה המתח הבא: מחד גיסא, האדם, כתכלית כשהיא לעצמה, המתנגדת לרדוקציה לאמצעים, הוא עצמו מין "משהו הגדול באופן מוחלט", ולפיכך גדול גם מ"עיקרנו העליונים". ברוח זו אכן נאמרים דבריו של הבן לאביו, העומד על קברו: "דבר מה שהיה חשוב מכבוד / מוטל עתה לרגליך, אבי". האנושיות הקדושה עליונה מכל עיקרון. מושג האדם מנוגד למושג הקורבן. אדם אינו צריך להיות קורבן. אולם מאידך גיסא, מכיוון שמושגי הקורבן והנשגב אף הם אנטי־כלכליים ממהותם, כל הדיבור הזה על מחיר בהקשר של הקורבן הוא דיבור אסור, מחשבת פיגול ממש.⁶ שהרי התבונה – בעורמתה, או בעורמתו של קאנט – משכילה לחוקק את עקרונותיה העליונים כך, שהקורבן משקף, או מגלם את האוטונומיה של הרצון, את הרצון הטוב שהוא ייעודה המעשי העליון; "וכשהיא משיגה את תכליתה זו, אין היא עלולה אלא לסיפוק על פי דרכה שלה, היינו לסיפוק מתוך מילוי איזו מטרה הנקבעת אף היא רק על־ידי התבונה, ואפילו אם כרוך באותו מילוי הפסד ידוע למטרות הנטייה", כמו אובדן חייו של איש צעיר, למשל.⁷

כך מסולקת הכלכלה בהצלחה מן הרובד הגלוי של שפת הקורבן הנשגב. ההבחנה בין הרצון ההטרונומי לבין האוטונומיה של התבונה מאפשרת מעבר חלק מ"כבוד האדם" ("חירותו", כמובן) ל"ייעודו של האדם", ומשם קצר המרחק ללגיטימציה, ולהאלהה, של הקורבן. רק בכבדנו את עקרונותיה העליונים והחופשיים של התבונה אנחנו מאפשרים את הצבתו של הקורבן שהוא נשגב, ואת הנשגב הכרוך בקורבן, בלי לטנפם בחישובים יחסיים. ואכן, מסכם קאנט, כשהוא דן ב"חוק המוסרי בעוצמתו": "ומכיוון שעוצמה זו ניכרת מבחינה אסתטית רק על־ידי מעשי־הקרבה... יוצא שאם נסתכל בהפקת־נחת זו מן הצד האסתטי... הריהי שלילית, היינו מנוגדת לחפץ־עניין, אך מן הצד השכלי הריהי חיובית וקשורה עם חפץ־עניין. נמצא, הטוב (המוסרי) השכלי, שהוא לעצמו תכליתי, צריך בהערכה אסתטית להיות מוצג לא כיפה, אלא כנשגב"⁸ (95). התבונה האוטונומית היא תנאי האפשרות, ולמעשה גם ההכרחיות, של האנטי־כלכלה, המאפשרת את הקורבן־נשגב. ואולם, האמנם "חפץ־עניין" אחרון זה אינו כלכלי, כלכלי ממש? כאן אנחנו מגיעים לרובד הסמוי – או המודחק – בו הופכת התבונה האוטונומית לתנאי האי־אפשרות של האנטי־כלכלה, לרובד בו מצויה הכלכלה עמוק בתוך לשון

6. פיגול הוא התוצר של מחשבת ההקרבה שאינה תואמת את כלכלת הקורבן מבחינת הזמן התחום לו והאמור בו. המחשבה של השוחט מפגלת את הקורבן, כאשר הוא מוחלף מצורה אחת של איסור (קורבן) לצורת איסור אחרת והוא אסור בהקרבה.

7. קאנט, "הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות", עמ' 25.

8. במחשבת קאנט, היפה, ולא הנשגב, הוא שמשול בדרך כלל לטוב המוסרי: היופי הוא סמל למוסריות (ראו "ביקורת כוח השיפוט", סעיף 59). ואילו כאן מדובר ברגש השגב, בעוצמה שמעורר הרצון החופשי התבוני, בהתפעמות שלנו מעוצמה זו.

הקורבן-הנשגב. על הרובד הזה חתום ניטשה: "קורבן. אם יש ברירה, נעדיף קורבן גדול על-פני קורבן קטן, כי אנחנו מפצים את עצמנו על הקורבן הגדול בהערצה-עצמית, ודבר זה לא מתאפשר אם הקורבן הוא קטן." (ניטשה, "אנושי, אנושי מדי", סעיף 620, התרגום שלי)

ניסוח מנומק יותר מופיע ב"מעבר לטוב ולרוע", שם מחצין ניטשה ומפרש את ערך החליפין שהציץ אלינו מבין השורות האחרונות ששמענו מפי קאנט. ניטשה פותח בכיטול הערך שקאנט ייחס לעצמו עם "גילוי היכולת החדשה אשר גילה באדם, יכולת המשפטים המרכיבים א-פריורי". תגליתו של קאנט, לפי ניטשה, אינה אלא המצאה חסרת תוכן של ממש וחדורת חשיבות עצמית. ואולם, האנשים איברו עשתונות אל מול פני ה'יכולת' החדשה הזאת, ותרועת האושר הגיעה לשיאה כאשר קאנט הוסיף גילוי על גילוייו ומצא באדם את היכולת המוסרית – שהרי בעת ההיא הגרמנים מוסריים היו ועדיין בכלל לא 'ריאלפוליטיקאים'... כולם מחפשים 'יכולת'... ובראש וראשונה זו היכולת 'למה שמעל-למוחש': שלינג נתן לה שם: התבוננות אינטלקטואלית, וכיוון בכך לתשוקותיהם הנלכבות ביותר של הגרמנים שלו, תשוקות חסודות ביסודן (ס' 11).

ניטשה שולח חץ מורעל אל ההתענגות הנרקסיסטית מן הנשגב, מן הקורבן, מיכולתנו "לשלם את המחיר" ולהתענג על התשלום הזה. "אל תאמרו שהקרבנות קורבן", הוא מטעים באוזנינו. עד כמה קולע תיאורו של ניטשה, נוכל לשפוט אם נחזור אל קאנט. את תורת המוסר המובאת ב"ביקורת התבונה המעשית" חותם קאנט כך: "שני דברים ממלאים את הנפש בהפלאה וביראת-כבוד...: השמים הכוכבים שמעלי והחוק המוסרי שבתוכי" (עמ' 153). את שניהם יש לראות כנשגבים, ולפיכך בשניהם עלינו להתעלם מן הפרטים המזהמים: "אם אנו מכנים את המראה של השמים המוכוכבים נשגב, אסור לנו להניח ביסוד ההערכה שלנו מושגים על עולמות מאוכלסים ביצורים תבוניים ולפרש את הנקודות הבהירות, הממלאות את החלל שמעלינו... באורח תכליתי מאוד" ("ביקורת כוח השיפוט", 94). ואילו "החוק המוסרי מגלה לי חיים שאינם תלויים בבהמיות ואף לא בכל עולם-החושים כולו, למצער עד כמה שאפשר ללמוד מתוך היעוד התכליתי של קיומי עליי חוק זה, יעוד שאינו מצומצם לתנאים ולמגבלות של חיים אלה, אלא נסמך על האינסוף" ("ביקורת התבונה המעשית", 153). זוהי הכלכלה הסמויה העומדת בבסיס הדימוי האנטי-כלכלי המהותי ללוגיקה של הקורבן-הנשגב. אם רק נשכיל לזותר על זוטות כמו עוני, מחלות, כיבוש, עינויים, על לשון הבשר הבמהית, אזי הרגש של אייתענוג, הרגש אל הנשגב, יזכיר לנו עד כמה איננו בהמיים, אלא נפלאים ורוחניים. אז יהפוך אותו רגש של אייתענוג לתענוג. רגש זה איננו מנת-חלקו של הקורבן עצמו, כזכור. חוויית הנשגב היא חווייתו של מקריב הקורבן; הוא שמשגיב את קורבנו, והופך אותו לתענוג. כזה הוא אברהם של חנוך לוין, וכזוהי, ללא אירוניה ובהשלמה גמורה, האם

השכולה (או המדינה המשמיעה את הפזמון לציבור השר בהתרגשות נשגבת), בפזמונו המפורסם של יוסי גמזון, "הכותל":

עמדה בשחורים מול הכותל
 אמו של אחד מן החי"ר.
 אמרה לי: "עיני נערי הדולקות הן
 ולא הנרות שבקיר".

אמרה לי: "אינני רושמת
 שום פתק לטמון בין סדקיו.
 כי מה שנתתי לכותל רק אמש,
 גדול ממלים ומכתב.

הנה, למרות מס השפתיים שמשלמת תורת המוסר של קאנט בהתבטאויותיה נגר ה"מיסטיציזמוס", "המגניב הסתכלויות ממשיות ובכל-זאת לא חושניות (של מלכות-אלוהים סמויה מן העין) להחלתם של המושגים המוסריים ומרקייע אל המופלג" ("ביקורת התבונה המעשית", 70), מושג הנשגב, המוזרק לתורת המוסר של קאנט, מושך אותה לכיוון האסתטיזציה המיסטית והרחק מן המחשבה הפוליטית המתנגדת. כך, אידיאולוגיית האנטי-ככלה של הנשגב, בפרט בשבתו כקורבן, מאפשרת לנו להתבשם ממוסריותנו מבלי שננקוף אצבע להפסקת זרם הקורבנות.⁹

9. בראשית דברי רמזתי על ההברל בין הכרה בחריגות לבין המיסטיפיקציה של החריגות, זו שאני קושרת כאן עם השגבת הקורבן. השאלה הגדולה, כיצד להכיר בחריגות, לנהל עמה דיאלוג לא משגיב אך גם לא ררוקטיבי, דיאלוג שכלכלתו, מן הסתם, מועדת לכישלון, ועם זאת היא הכרחית, אינה מטופלת כאן, ובכוונתי לשוב אליה. תודתי לעדי אופיר, תדהר ניר ואורי עציוני על הדיונים המאלפים בשארית זו.

פרנץ קפקא

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

67

הוא רודף אחרי העובדות כמו גולש טירון, המתאמן, בנוסף על כך, היכן שאסור.

68

מה עליו יותר מן האמונה באל בית!

69

תיאורטית, יש אפשרות לאושר מוחלט: להאמין במה שאין להרוס בתוכך, ולא לחתור אליו.

71/70

מה שאין להרוס, אחד הוא; הוא כל אדם בנפרד, ובר בכד הוא משותף לכל, ומכאן הקשר הבלתי־ניתק בין בני האדם, שאין כדוגמתו.

72

באותו אדם עצמו יש הכרות, שלמרות שונותן הגמורה הן מתייחסות לאובייקט אחד; כך ששוב אין מגוס מן המסקנה בדבר סובייקטים שונים באדם אחד.

73

הוא זולל את השיירים הנופלים משולחנר־שלו; משום כך הוא אמנם שבע יותר מכולם, אבל שוכח איך אוכלים מעל לשולחן; ומשום כך מפסיקים גם השיירים ליפול.

74

אם את מה שצריך היה ליהרס בגן העדן אפשר היה להרוס, לא היה זה חשוב במיוחד; אבל אם לא היה אפשר להורסו, כי אז חיים אנו באמונה מוטעית.

***75**

בחן את עצמך על-פי האנושות. בספקן היא מפיחה ספקות, במאמין – אמונה.

76

את ההרגשה הזאת: "כאן איני מטיל עוגן", ולהרגיש סביבך תכף-זמיד גם את המבול הנושא אותך ומתנחשל מעלה-מטה.

*

מהפך. כאורכת לטרף, בחשש, בתקווה, מקיפה התשובה את השאלה סביב-סביב, מחפשת נואשת בפניה החתומות, עוקבת אחריה בדרכים המופרכות ביותר, כלומר באלה שבהן צועדת השאלה בבטחה ככל שרק תוכל.

77

מגע ומשא עם הבריות מוליך שולל להתבוננות עצמית.

78

חופשית נעשית הרוח רק כאשר היא חדלה להיות משען.

79

האהבה החושנית מסיחה את הדעת מזו השמיימית; לברדה לא היתה יכולה, אבל מפני שבלא מודע היא אוצרת בתוכה את יסוד האהבה השמיימית, היא יכולה.

80

האמת אינה ניתנת לחלוקה, ועל כן אינה יכולה להכיר את עצמה; מי שרוצה להכירה, חייב להיות שקר.

81

איש אינו יכול להתאוות אל מה שמזיק לו בסופו של חשבון. אם בכל זאת נראה שכך הדבר אצל אדם זה או אחר – וכך זה אולי נראה תמיד – הרי ההסבר הוא כי מישהו בתוך האדם מתאוה למשהו שאמנם מועיל לאותו מישהו, אבל מזיק מאוד למישהו שני, שנקרא כביכול, לשפוט בסוגיה. אילו התייצב האדם מלכתחילה, ולא רק בעת השיפוט, לצד המישהו השני, כי אז היה המישהו הראשון נמחק, והאיווי – עימו.

82

מדוע אנחנו מקוננים על החטא הקדמון? לא בגללו גורשנו מגן העדן, אלא בגלל עץ החיים, כדי שלא נאכל מפריו.

83

אנחנו חוטאים, לא רק משום שאכלנו מעץ הרעת, אלא גם משום שעדיין לא אכלנו מעץ החיים. חטא הוא המצב שאנו נמצאים בו, בלי שום קשר לאשמה.

84

נבראנו לחיות בגן העדן, גן העדן נועד לשרת אותנו. הייעוד שלנו השתנה; לא נאמר שכך קרה גם לייעודו של גן העדן.

85

הרוע הוא מה שמקרינה התודעה האנושית בתנוחות מעבר מסוימות. למעשה, לא עולם החושים הוא מראית עין, אלא הרוע שלו, היוצר אמנם בעינינו את עולם החושים.

86

מאז החטא הקדמון אנו שווים בעיקרו של דבר ביכולת לדעת טוב ורע; אף על פי כן אנו מחפשים דווקא בכך את יתרונותינו המיוחדים. ואולם, רק מעבר לידיעה זו מתחילה השונות האמיתית. את מראית העין ההפוכה יוצר הדבר הבא: איש אינו יכול להסתפק בידיעה בלבד, אלא הוא מוכרח לשאוף כדי לפעול בהתאם לה. אבל לכך לא ניתן לו הכוח, ועל כן הוא מוכרח להרוס את עצמו, חרף הסכנה שאפילו בכך לא ישיג את הכוח הנחוץ, אך לא נותר לו דבר מלבד הניסיון האחרון הזה. (זהו גם טעמו של האיום במוות שבאיסור האכילה מפרי עץ הרעת; אולי זהו גם טעמו המקורי של המוות הטבעי.) מן הניסיון הזה הוא מתיירא; הוא מעדיף לשוב ולבטל את דעת הטוב והרע; (הביטוי: "החטא הקדמון" מקורו בפרד הזה), אבל את הנעשה אין להשיב, אלא רק להעכיר. למטרה זאת נוצרות השאיפות. כל העולם מלא בהן, העולם הנראה כולו אולי אינו אלא שאיפה של האדם הרוצה לנוח רגע קט. ניסיון לזייף את עוברת הידיעה, להפוך תחילה את הידיעה ליעד.

87

אמונה כמו מערפת, כליכך כברה, כליכך קלה.

88

המוות תלוי לפנינו בערך כמו תמונה של קרב אלכסנדר על הקיר בכיתה. עליפי מעשינו, עוד בעולם הזה, תכהה התמונה או אפילו תימחק.

89

יש לאדם רצון חופשי, ובשלושה אופנים: ראשית הוא היה חופשי כשרצה בחיים האלה;

עכשיו אין הוא יכול אמנם להפוך זאת, כבר אינו האדם שרצה זאת בשעתו, אלא במידה שהוא מממש את רצונו מאז, בכך שהוא חי.

שנית הוא חופשי בכך שהוא יכול לבחור את מהלכם ודרכם של החיים האלה. שלישית הוא חופשי בכך שבהיותו מי שהוא עתיד לשוב ולהיות פעם, יש לו הרצון לתת לעצמו לעבור דרך החיים בכל תנאי וכך לכוא לעצמו, וזאת בדרך הניתנת אמנם לבחירה, אבל היא מבוכית כל-כך שאין פירור של חייו שאינה נוגעת בו. זהו השילוש של הרצון החופשי, אבל בהיותו ברזומני הוא גם אחדות, וכיסודו של דבר הוא כל-כך אחדות עד שאין בו מקום לרצון, לא חופשי ולא לא-חופשי.

*90

שתי אפשרויות: לצמצם את עצמך עד אין קץ, או להיות כזה. הראשונה היא סיום, כלומר אי-עשייה, השנייה היא התחלה, כלומר עשייה.

*91

כדי למנוע שגיאיה במלה: מה שצריך ליהרס באופן פעיל, חייב להישמר תחילה היטב היטב; מה שמתפורר – מתפורר, אך אינו יכול ליהרס.

92

עבודת האלילים הראשונה היתה בוודאי פחד מפני העצמים, אבל קשור בו פחד מהכרחיותם של העצמים, ובו קשור פחד מפני האחריות לעצמים. כה אימתנית נראתה האחריות הזאת, שלא העזו אפילו לכפות אותה על משהו לא-אנושי אחד, כי גם תיווכה של ישות יחידה לא היה מקל את האחריות האנושית במידה מספקת, התקשורת עם ישות אחת בלבד היתה בכל זאת יותר מדי מוכתמת באחריות, על כן ניתנה לכל עצם האחריות לעצמו, יתרה מזו, לעצמים הללו ניתנה גם אחריות יחסית לאדם.

*93

בפעם האחרונה פסיכולוגיה!

94

שתי משימות של ראשית החיים: לצמצם עוד ועוד את המעגל שלך, ולבחון שוב ושוב מחדש אם לא קלעת את עצמך היכן-שהוא מחוץ למעגל שלך.

95

הרוע נמצא לפעמים ביד כמו כלי עבודה, מזוהה או לא-מזוהה, ואפשר, אם רוצים, להניחו בצד ללא התנגדות.

96

השמחות של החיים הללו אינן שלהם, אלא הן הפחד שלנו מפני העלייה לחיים גבוהים יותר; הייסורים של החיים הללו אינם שלהם, אלא הם ייסורינו העצמיים בגלל אותן פחד.

97

רק כאן הסבל הוא סבל. לא במובן זה שהסובלים כאן ירוממו במקום אחר בגלל הסבל הזה, אלא שמה שנקרא סבל בעולם הזה, בעולם אחר, ללא כל שינוי אלא רק משוחרר מהיפוכו, הוא אושר.

***98**

דימוי הגודל והמלאות האינסופיים של היקום הוא תוצאה של ערבוב עד קצה גבול האפשר של בריאה מאומצת וקיבוע עצמי חופשי.

99

הרבה יותר מן השכנוע הבלתי-מערער במצב החטא הנוכחי שלנו, מדכא אפילו השיכנוע החלש ביותר בהצדקתה הנצחית מני-אז של זמניותנו. רק הכוח בנשיאת השיכנוע השני הזה, שבטהרתו כולל בתוכו לגמרי את הראשון, הוא מידת האמונה.

*

יש כאלה שמניחים, כי לצד ההונאה הקדמונית הגדולה מאורגנת בכל מקרה ומקרה גם הונאה קטנה מיוחדת בשבילם; למשל, שכאשר מציגים התעלסות על הבמה, מלבד החיוך הכוזב לאהובה שמור אצל השחקנית גם חיוך מיתמם מיוחד לצופה המסוים-מאוד ביציע האחרון. זה מה שנקרא ללכת רחוק מדי.

100

יריעה על-אודות השטני יכולה להיות, אבל לא אמונה בו, כי יותר שטניות מזו הקיימת אין.

101

החטא בא תמיד בגלוי, ואפשר לתפוס אותו בחושים תיכף ומיד. הוא הולך על שורשיו ואין צורך לנכש אותו.

102

את כל הסבל סביבנו חייבים גם אנחנו לסבול. לכולנו יש לא גוף אלא צמיחה, והיא

מוליכה אותנו דרך כל הייסורים, בצורה זו או אחרת. כפי שהילד מתפתח דרך כל שלבי החיים עד לזקנה ולמוות (וכל שלב נראה בעיקרו בלתי־ניתן להשגה לקודמו, מתוך כיסופים או מתוך פחד), כך מתפתחים אנחנו (קשורים לאנושות עמוק לא פחות מאשר לעצמנו) דרך כל סבלות העולם הזה. לצדק אין מקום בהקשר זה, אבל גם לא לפחד מפני הסבל, או לפירוש של הסבל כגמול.

103

אתה יכול להתנזר מסבלות העולם; הברירה בידך והיא הולמת את הטבע שלך; אבל אפשר שדווקא ההימנעות הזאת היא הסבל היחיד שיכול היית למנוע.

105

אמצעי הפיתוי של העולם הזה, ואות הערובה לכך שהעולם הזה הוא רק פרוזדור, חר הם. בצדק, כי רק כך יכול העולם הזה לפתות אותנו, והדבר הולם את האמת. אבל מה שרע הוא שאחרי פיתוי מוצלח אנו שוכחים את הערובה, וכך בעצם פיתה אותנו הטוב אל הרע, מבטה של האישה אל המיטה.

106

הענווה מעניקה לכל אחד, אפילו למיואש הבודד, את היחס החזק ביותר לזולתו, וזאת תיכף־ומיד, לפחות במקרה של ענווה מלאה וממושכת. היא מסוגלת לכך מפני שהיא השפה האמיתית של התפילה, וכך בכך היא הערצה וקשר הדוק ביותר. היחס לזולת הוא יחס התפילה, היחס לעצמך הוא יחס המיתה; מן התפילה נשאב הכוח למות.

*

התוכל להכיר משהו זולת ההונאה? אם נהרסת ההונאה אסור שתביט, פן תהיה לנציב מלח.

107

כולם חביבים מאוד אל א', בערך כמו שמנסים לשמור בזהירות על משחק ביליארד מעולה אפילו מפני שחקנים טובים, וזאת, עד בואו של השחקן הגדול, המתבונן היטב היטב בלוח, אינו יכול לסבול שום שגיאה קודמת, אבל אז, כשהוא עצמו מתחיל לשחק, הוא משתולל בלי שום חשבון.

108

"ואז שב לעבודתו כאילו לא אירע דבר." זאת הערה המוכרת לנו משפע לא־כרוך של סיפורים ישנים, אף על פי שאולי אין היא מופיעה באף אחד מהם.

109

“איי־אפשר לומר שחסרה לנו אמונה. אפילו העובדה הפשוטה של חיינו היא בלתי־נדלית בערכה האמוני.”

”בכך יש ערך אמוני? הרי אי־אפשר שלא לחיות!”

”בריוק ב'הרי אי־אפשר' הזה נעוץ כוחה המטריף של האמונה; בשלילה הזאת היא לובשת צורה.”

*

אין צורך שתצא מן הבית. הישאר ליד השולחן שלך והקשב. אל תקשיב אפילו, רק המתן. אל תמתין אפילו, קיייה לגמרי שקט ולבר. העולם יתייצב לפניך כדי שתחשוף את פרצופו, אין הוא יכול אחרת, בהתלהבות יתפתל לפניך.

מגרמנית: רן הכהן

(שני החלקים הקודמים של יצירה זו התפרסמו ב**מַטְעַם** 1 ר' 2).

על המשתתפים במטעם 3

רונן אלטמן-קידר, יליד 1972, מרצה למתימטיקה באוניברסיטה הפתוחה; דניאל בויארין נולד ב־1946 והוא פרופסור לתלמוד באוניברסיטת ברקלי בקליפורניה; שירו של ברטולט ברכט נכתב ב־1941; לילך גליל נולדה ב־1967, והרומן שלה, "תראי אותי", ראה אור אשתקד בהוצאת "גוונים"; שני שיריה של אלישבע גרינבאום, 1965–2004, הם מן העיזבון; נעמה גרשי, בת 26, ילידת אשקלון, בוגרת השומר הצעיר ודובר צה"ל; ד"ר רן הכהן תירגם באחרונה את ספרו של קרל שמוץ, "תיאולוגיה פוליטית" (רסלינג); חסן ח'ידר נולד ב־1953 בעזה, הוא חי ברמאללה ומנהל את כתב העת "אל כרמל"; הילה להב נולדה ב־1985 בזיכרון יעקב, ושיריה בחוברת זו הם פרסום ראשון שלה; מאמרה של ד"ר ענת מטר הוא עיבוד של הרצאה שניתנה בדצמבר האחרון באוניברסיטת תל־אביב; דרור משעני נולד ב־1975 והוא חי בתל אביב; שירה של יעל נאמן "כתובת אש" ראה אור במטעם 1; שיריו של המשורר הצ'ילאני, ניקנור פארה, התפרסמו ב־1973; ד"ר טל פרנקל אלרואי, ילידת 1967, מלמדת במחלקה לספרות עברית באוניברסיטת בן גוריון; ד"ר אלינה קורן מלמדת באוניברסיטת בר אילן; רונית קראוס, ילידת 1973, מלמדת תרגום באוניברסיטת ניו־יורק; טל ניצן ערכה את האנתולוגיה לשירה פוליטית "בעט ברזל" (חרגול); גיא רוז־גלבוע, יליד 1982, לומד ספרות ערבית באוניברסיטה העברית וחבר מערכת מטעם; ד"ר אמנון רז־קרקוצקין מלמד היסטוריה יהודית באוניברסיטת בן גוריון; עאידה שאמי הוא שם־עט של סופרת לבנונית, הלומדת בארצות הברית, סיפורה נכתב לבקשת מטעם.

היו מנויים על מִטָּעַם

הבטיחו הוצאה סדירה של מִטָּעַם באמצעות מנוי

הבטיחו קבלת מִטָּעַם לביתכם בדואר

מִטָּעַם

כתב עת לספרות
ומחשבה רדיקלית

www.mitaam.co.il

המחיר למנוי 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 מִטָּעַם תוכלו לקרוא ממיטב השירה הנכתבת בעברית, פרוזה מקורית ומתורגמת מערבית, צרפתית, איטלקית ושפות אחרות, ובעיקר מסות שאין במה אחרת המדביסה אותן.

בין היתר זייל דלזו על הספרות, יצחק לאור על חנוך לוין, אריאל הנדל על הכיבוש, זיקלין רוז על ציונות ופסיכואנליזה, סיפורים מאת איתמר אורלב, לאה איני, פרנציסקה גרסטנברג, קורט שוויטרס; שירים מאת יצחק לאור, רוני הידש

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