

הנדסת האדם" ועיצוב המרחב בתרבות העברית

החדשה*

יגאל שוורץ

עָרְב־עָרַב וּזְרָחִים כּוֹכְבִים פֹּה מְסֵתָר.
בְּקֶרֶב־בְּקֶרֶב הַשָּׁמַשׁ זֹרֵעַ אוֹר.
אֵין סֶפֶק, הַשָּׁמַיִם אֶצְלָנוּ בְּסֵדֶר...
מַעֲשֵׂיוּ רַק נִשְׁאָר אֶת הָאָרֶץ לְבָרָא.
נִתֵּן אֶלְתֵּרֵמָן, "לִי־יֵצֵר אֲדָמָה!"

א

בעם היהודי התחוללו בעת החדשה שתי מהפכות ששינו את הווייתו מקצה לקצה. המהפכה הראשונה, שהחלה במאה השמונה עשרה וצברה תנופה במחצית הראשונה של המאה התשע עשרה, בשלב הסער והפרץ של תנועת ההשכלה במזרח אירופה, עמדה בסימן המעבר מתרבות תיאוצנטרית לתרבות הומוצנטרית. את המהפכה הזו, שאפשר לכנותה "המהפכה החילונית", ניתן לתאר גם בעקבות יוסף חיים ירושלמי וממשיכי דרכו, דוד רוסקיס ואלן מיינץ,¹ כמעבר מחברה שחיה בחלל־זמן מיתולוגי לחברה שחיה בחלל־זמן היסטורי. המהפכה השנייה המשיכה את דרכה של המהפכה הראשונה, בכמה גרסאות. אחת מהן – המרכזית לענייננו כאן, ברם, צריך לחזור ולהדגיש, לא היחידה – היא המהפכה הציונית, בגרסאות "דת הלאום" שלה.² מהפכה זו – שהמשיכה את המהפכה ההומוצנטרית, אבל כפי שנראה, גם סטתה ממנה – עיקרה הנסיון להעתיק את מרכז הכובד הרוחני של עם ישראל מן הזיקה בין האדם ובין "המקום" – "המקום" ככינוי לאלוהי עם ישראל, הקדוש ברוך הוא – ליחסים בין האדם היהודי ובין "המקום" במובן הגיאוגרפי־המדוני, כלומר, כמרחב קיום לאומי־ריבוני.³

שתי המהפכות האלה – או, ליתר דיוק, כמה מן השלבים הפורמטיביים שלהן, כפי שהם נצפים ביצירות פרוזה עבריות בדיוניות – הן מוקד הדיון שלנו כאן. השלבים הפורמטיביים הללו ארכו פרקי זמן לא קצרים והיו אינטנסיביים מאוד. אנשי רוח רבים – הוגים, פובליציסטים וסופרים – יצרו במהלך המאה התשע עשרה ועל ספה של המאה העשרים עשרות דגמים

* מאמר זה הוא חלק מספר בכתיבים שכותרתו "הידעת את הארץ שם הלימון פורח" – אהבה, ארץ מולדת ואידיאולוגיה בסיפורת העברית".
1. וראו י"ח ירושלמי, זכור, תרגום ש"שביב, עם עובד, תל אביב, תשמ"ה; ד' רוסקיס, אל מול פני הירעה, תרגום י' פלס, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1993; A. Mintz, *Hurban*, Columbia University Press, New York, 1984, pp. 203-239

2. וראו לעניין זה, בין היתר, ד' בוירדין וי' בוירדין, "אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים", תיאוריה וביקורת 5, 1994, עמ' 79-103; ב' הרשב, "תחייתה של ארץ ישראל והמהפכה היהודית המודרנית: ההיגיון על תמונת־מצב", בתוך: ג' גרין (עורכת), *נקודות־תצפית, תרבות והברה בארץ־ישראל*, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב, 1988, עמ' 7-31.
3. על מעמדו של "המקום" במובן הגיאוגרפי־אידיאולוגי בתרבות היהודית/או בתרבות הישראלית נתנו דעתם רבים, וראו, בין היתר, ע' אלמוג, *הצבר – דיוקן*, עם עובד, תל אביב, 1997, עמ' 35-52, 252-288, ועוד; י' ברלוביץ, *להמציא ארץ להמציא עם, תשתיות ספרות ותרבות ביצירה של העלייה הראשונה*, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1997; ג' גוברין, *כתיבת הארץ, ארצות וערים על מפת הספרות העברית*, כרמל, ירושלים, 1998; ג' גרין, *שכונה בחלומה*, עם עובד, תל אביב, 1995; "לאור, אנו כותבים אותך מולדת, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1995; א' שביד, *מולדת וארץ יעודה*, עם עובד, תל אביב, 1997; ג' שקד, *הסיפורת העברית 1880-1970*, ד. כתר והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב, 1993, עמ' 14-46; R. Domb, *Home*, *Thoughts from Abroad*, *Distant Visions of Israel in Contemporary Hebrew Fiction*, Vallentine Mitchell, London, 1995; S. Hasson, "Frontier and Periphery as Symbolic Landscape."

Ecumene 3:2, 1996, pp. 146-166; R.N. Potok, "Borders, Exiles, Minor Literature: The Case of Palestinian-Israeli Writing," in: E. Barkan and M.D. Shelton (eds.), *Borders, Exiles, Diasporas*, Stanford University Press, 1998, pp. 291-310

4. בדברי על דגמים אוטופיסטיים אני מתכוון גם לדגמים אוטופיסטיים גלויים/מוצהרים המשתייכים למסורת הרומנסטית/האוקופיסטית שפרחה באירופה במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, למשל האוטופיות שכינסה ר' אלביז'ירו בכרך השני של מחקרה המעולה, וראו ר' אלביז'ירו, *המחר של האתמול*, מבחר האוטופיה הציונית, כרך ב, יד: צחק בן צבי, ירושלים, 1994. וגם לדגמים אוטופיסטיים גלויים/מוצהרים פחות בטקסטים מדיניים/פוליטיים ו/או בטקסטים הומיים. לפי של מדינת היהודים (1896) של הרצל מהו ובין עם לארצו (1944) של בובר מהו, ובטקסטים המוגדרים כ"ספרות יפה" למעשה, למסורת האוטופיסטית וכולל המסורת האנטי-אוטופיסטית והמסורת הדיסטופית) יש מעמד מכריע בעיצוב התרבות העברית החדשה. עוד לעניין זה ראו בכרך הראשון במחקרה של אלביז'ירו, שם, כרך א, עמ' 35-36 ועוד.

5. וראו, בין השאר, ב' אנדרסון, *קהילות מדומיינות*, תרגום רן אורי, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב, 1999; אלמוג (לעיל, הערה 3); גרין 1995 (לעיל, הערה 3); י' דובובל, "בין 'היסטוריה' ל'אגדה': גלגולי תל-חי בוכרון העממי", בתוך: ד' אוזנה וריס ויסטרין (עורכים), *מיתוס וזכרון*, גלגוליה של התודעה הישראלית, מכון ון ליד וקיבוץ המאוחד, ירושלים וחרל אביב, 1996, עמ' 189-202; ע' ורטל, "המעונים והקדושים: כינונה של מרטירולוגיה לאומית", *זמנים*, 48, עמ' 28-46; ג'ל מוסה, *הנפלים בקרב*, עיצובו מחדש של זכרון שתי מלחמות העולם, עם עובד, תל אביב, 1993;

אוטופיסטיים של החיים שראוי לחיותם, לדעתם. בארץ-ישראל⁴ רוב הדגמים נשכחו מיד. כמה מהם זכו לאדיבות היים ציבורית ויכרת. ומיעוטם זכו למעמד של "טקסטים מכוונים", של מסמכי יסוד תרבותיים ששיקפו, וגם – ולעתים בה במידה, או אפילו בעיקר – עיצבו, כמה מן "המיתוסים המכוונים" של החברה העברית המתחדשת. כלומר. טקסטים אלה שיקפו ו/או עיצבו את אותם סיפורי תשתית שעניינם, כפי שצינו חוקרים מדיסציפלינות שונות,⁵ תיאור אירועים/תהליכים שהובילו ליצירתם של ההסדרים החברתיים הנהוגים/המקובלים בקהילה מסוימת, ובה בעת הם גם מפרשים ומצדיקים אותם.⁶

בחיבור הזה אני מבקש לבחון בקצרה שלושה מן הטקסטים המכוונים הללו: *אהבת ציון* של אברהם מאפו; *אלטנלינד* של הרצל ו"יואש" של יוסף לואידור. האופי המסוים של מסמכי היסוד הללו, וכמובן, תוצאתה של התחרות על השליטה בתודעה הציבורית בין הדגמים התרבותיים שהם שיקפו, ובמידה לא מבוטלת גם עיצבו, קבעו את דמותה של החברה בארץ-ישראל במשך עשרות שנים.

מיד אציג את הדגמים הלאומיים-המרחביים הללו, כשלעצמם ובזיקותיהם ההדדיות. אך תחילה אני מבקש לדון, בקווים כלליים, בשתי שאלות היסוד הבאות: א. מה מקורה של האנרגיה הרגשית והאינטלקטואלית האדירה שהשקיעו אנשי רוח יהודים בכל הדורות בנוסיונות לעצב דגמים גיאור-תרבותיים של ארץ-ישראל? ב. מדוע רק מאמצע המאה התשע עשרה – למעשה, החל באהבת ציון של מאפו – קיבלו הדגמים הללו אופי מציאותי-מוחשי כביכול? שאלת יסוד נוספת שלא אדון בה כאן, לצערי, בשל קוצר המצע, היא: מה בכל אחד מן הדגמים מנמק – אם הוא אכן מנמק – את מימושו הבדיוני בארץ-ישראל דווקא?

על השאלות החשובות הללו אי אפשר להשיב בלא להביא בחשבון את מערך הזיקות המורכב בין הדגמים הללו – המייצגים מבחינה זאת את כל הדגמים הבלטריסטיים של ארץ-ישראל בעת החדשה – לבין שני מטא-דגמים מרחביים-לאומיים, כלומר את מערך היחסים בין כל הטקסטים שדמיינו את המולדת הישנה-החדשה במאה וחמישים השנים האחרונות ובין דגם העיצוב של ארץ-ישראל בספרות המקראית ודגם העיצוב של העיירה היהודית במזרח אירופה במופעה הקלאסי, כפי שהוא התגבש בספרות העיירה היהודית במזרח אירופה, "ספרות השטעטל", והגיע לשיא שכלולו בסיפוריהם של מנדלי מוכר ספרים ושלוש עליכם. ובכן, כאשר מביאים בחשבון את קיומו של המארג האינטרטקטואלי הזה אפשר לטעון שהמקור הראשי לכמות המדהימה של טקסטים, ספרותיים ולא ספרותיים כאחד, שמוצגים בהם דגמים מדומיינים של ארץ-ישראל, הוא העמדה הדו-ערכית העקרונית שעולה מדרכי העיצוב של המרחב הלאומי בשני דגמי התשתית האלה.

במאמרם החשוב "על המקום (ואנתרופולוגיה ישראלית)", מבחינים זלי גורביץ' וגדעון ארן בין שלושה סוגי מקום: "מקום". המרחב היומיומי שבו אנו חיים; "לא-מקום", מרחב לימינאלי הנתפס תמיד כאקסטרטוריה; ו"המקום", המרחב האידיאלי, מרחב קיומי נאצל ומופשט. ההבחנה המשולשת הזו נגזרת, לטענתם של גורביץ' וארן, מדגם התשתית המרחבי המקראי, והיא גם מגדירה אותם:

[...] המיתוס המקראי הוא מיתוס של מקום, אולם לא של מקום הצומח מתוכו, אלא של מקום הנתון בתוך רעיון הקודם לו ותורג מגבולותיו וממדיו הארציים. המיתוס מורכב ממיתוסים משניים של התגלות המקום מחוץ למקום [למשל במדבר, המרחב הלימינאלי, או, בלשונם של גורביץ' וארן, ה"לימבו"], של הגעה למקום ושל עזיבת המקום המחודשת ומעוררת את מיתוס ההגעה כמיתוס "הארץ המובטחת".

המקום ("הארץ") הוא רעיון הקודם למקום. קדימותו של הרעיון למקום משמעה אי-זוהות בין המקום לרעיון. זהו היסוד הדיאלקטי שבמחשבת המקום היהודית, המהווה מקור לאמביוולנטיות מתמדת, שכן קדימותו של הרעיון פועלת כנגד הפיכת המקום למובן מאליו, לילידי. המקום לא נח מהגשמתו, מהחובה המתמדת כלפיו ומהצורך המתמיד להגיע אליו. מכאן המתח המציין את עמדתנו כלפי המקום, שאינו חלל להיות מוקד של הבטחה ועלייה, וממילא גם של אכזבה וירידה.⁷

במחשבת המקום המקראית יש אפוא פער נצחי בין "המקום"

"למקום". זהו הפער העולמי, הבלתי ניתן לגישור, בין "ירושלים של מטה" ל"ירושלים של מעלה", בין "ארץ-ישראל של מעלה" לבין "ארץ-ישראל של מטה".⁸

פער דומה מאוד מאפיין את סיפורי העיירה הקלאסיים, סיפורי השטעטל. את אופיו של הקורפוס הזה, בהקשר הנידון כאן, היטיבו לתאר דן מירון ואורי איינצוויג.⁹ שני החוקרים טוענים שהעולם הבדיוני של סיפורי העיירה מבוסס על הנחת קיומו של מתח בין העולם השלם והטהור של "העיירה של מעלה" לבין העולם הפגום של "העיירה של מטה". מירון קבע, ובצדק לדעתי, שהדימוי של העיירה היהודית מכוון "להעלאת תמונה אידיאלית של יחידת קיום טהורה, מעין מובלעת של 'יידישקייט' בלתי מהולה [...]". זוהי 'מלכות' זעירה רפת אונים, מופקרת לכל מרעין, אבל גם אוטונומית ושלמה בפני עצמה".¹⁰ האופי המסוים הזה של הדימוי הקלאסי של העיירה נובע, לדברי מירון, ממרכז תבנית קבוע ומוגדר: "החיפוש אחר חוליית הקשר המיתולוגי בין ההווה העיירתית [הנמוכה] לבין האידיאה של עיר הקודש".¹¹

המערך הדיכוטומי-הירארכי הזה במחשבה היהודית המסורתית, המבנה ומגדיר את זיקתן של הספרות המקראית וספרות העיירה הקלאסית למרחב הלאומי – וגם, כפי שניסיתי להראות במקום אחר,¹² את זיקתה של ספרות העיירה הבתר-קלאסית לאותו המרחב – יוצר מתח רוחני מתמיד. אחת מתוצאותיו העיקריות של המתח הזה, שש"נ איינשטדט כינה אותו "המתח הסטריולוגי", הוא השפע האדיר, הבלתי נדלה, של דגמים מרחביים המיועדים לגשר על הפער בין הסדר הארצי/הנמוך לסדר הטרוסצודנטי/הגבוה.¹³

התשובה על השאלה הראשונה שהצגתי – התהייה בדבר מקורו של הדימוי העצום של דגמים מדומיינים של המרחב הלאומי – מובילה אותי לשאלה השנייה, שעניינה, כזכור, הנסיון להסביר מדוע רק מאמצע המאה התשע עשרה קיבלו הדגמים המרחביים-לאומיים אופי כמורציאותי וכמור

ע' סיון, דור תש"ח: מיתוס, דינקן וזכרון, משרד הבטחון – התוצאה לאור, תל אביב, 1991; C.S.; Liebman and E. Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, University of California Press, Berkeley, 1983

6. "טקסט מכנין" ניכר במאפיינים רבים שקשורים תדיר זה בזה ומחוקים זה את זה, ובהם "התכונות מכוננת" מפורשת של המחבר, עדויות של נמענים היסטוריים, היקף התפוצה של הספר (מספר המהדורות וההדפסות, התרגומים והפרישה הגיאודמוגרפית של הקראים), וכן, ולענייננו בעיקר, ההיסטוריות מוצהרות ומובלעות לאותו טקסט בטקסטים בלטרסטיים ולא בלטרסטיים שראו אור אחריו.

7. ד' גורביץ' וג' ארן, "על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית)", אלפיים 4, 1991, עמ' 11.

8. דברים דומים, מנקודת מוצא דומה למדי, ראה שביד (לעיל, הערה 3).

9. וראו ד' מירון, "הדימוי הספרותי הקלאסי של העיירה", ידיעות אחרונות, 24.9.1976, 1.10.1976, 15.10.1976, 29.10.1976; ד' מירון, *דענ אימאש פון שטעטל*, דדי ליטערארישע שטודיעס, פארלאג יל. פרץ, תל אביב, 1981; U. Eisenzweig, *Territoires occupés de l'imaginaire juif, essai sur l'espace sioniste*, ed. Christian Burgois, Paris, 1980.

10. מירון (לעיל, הערה 9, 24.9.1976), עמ' 11.

11. ראו י' שוורץ, "מחשבת המקום בספרות העברית הבתר-קלאסית: 'מעבר הנחיר' מאת מ. ברדיצ'בסקי", בתוך י' בראל, ת' הס וי' שוורץ (עורכים), *ספרות וחברה בתרבות העברית במאה העשרים* (בדפוס).

12. לעניין זה, שאיינשטדט כינה "המתח הסטריולוגי", נדרשו חוקרים שונים שעסקו ביוצרי האוטופיה, במאפייניו הצורניים והתוכניים

מוחשי. בתשובתי על השאלה המרתקת הזאת אני מבקש להסתייע בשני מקורות: האחד הוא מחקרו של ל"ג דיוויס, שעניינו תולדות עיצוב המרחב באמנות המערב, והאחר הוא מאמרו של שלמה צמח העוסק בראשוניות של אהבת ציון בתחום עיצוב המרחב ובנסיון לנמק את התופעה הזאת.¹⁴

דיוויס טוען – והוא מחזק את טענתו זו בסיומין רבים – שבתולדות האנושות לא זכינו על פי רוב באמנויות השונות לתיאורי מקום מפורטים, כמורמוחשיים, המעוגנים בקונצפטים תיאוריים ברורים. המפנה הראשון בהקשר זה חל, לדבריו, בתקופת האימפריאליזם: בכתבי יורדי הים, ובעקבותיהם בספרות היפה ובאמנות הפלסטית של התקופה, החלו להופיע תיאורי נוף, או, ליתר דיוק, דיווחים כמותיים קטלוגיים: רשימות אינוונטר של בעלי חיים, צמחים וכיוצא באלה. המפנה השני חל בתקופת הקולוניאליזם, תקופת ההתיישבות של האדם הלבן ב"מושבות שמעבר לים", שבה הופכים הקטלוגים שנכתבו בתקופה הקודמת לתיאורי סביבה נופית ואנושית מלאי חיות המעוגנים בקונצפטים תיאוריים ברורים שבאמצעותם, קובע דיוויס, נכבש/מבוית/מתורבת המקום החדש. דוגמת מופת לעניין זה אפשר למצוא ברומן *דובינון קרוזו* של דניאל דפו.

התיאור והטענה הפואטית-היסטורית שמציג דיוויס, שעל פיהם כיבושו של שטח חדש מתבצע תמיד בשיתוף פעולה של סייפא וספרא, דומים להפליא לתיאור הפואטי-היסטורי ולתזה המנמקת את התיאור הזה במאמרו של צמח. גם צמח טוען שתיאורי נוף של ממש הם נושא חדש למדי באמנות העולם. אשר לספרות העברית – זו, לדבריו, "מפגרת" בנושא זה יותר מספרויות אחרות, מסיבות שונות. כאמור, תיאורי הנוף הממשיים הראשונים מופיעים בה, לדעתו, באהבת ציון.

הדמיון בין שני החיבורים מתבטא גם בנסיון לנמק את התופעה הפואטית-היסטורית הנידונה. צמח, בדומה לדיוויס ולחוקרי תרבות אחרים שעסקו בויקה המורכבת בין תיאורי מקום באמנות לבין אידיאולוגיות חברתיות,¹⁵ מנמק את הופעתה ה"מפתיעה" של תיאורי הנוף במה שהוא מכנה "הרגשה חדשה של האדם לסובב אותו",¹⁶ הרגשה שצמחה, לטענתו, בויקה הדוקה לגילויי הלאומיות החדשה בתרבות היהודית. הנחת קיומה של זיקה הדוקה בין "האדם החדש" ל"מקום החדש", או, בניסוח הריף יותר, הנחת קיומה של זיקה הדוקה בין "הנדסת האדם" לבין "עיצוב המרחב" בתרבות המערבית המודרנית, הנחה שמבססים דיוויס וצמח, היא הברית התיכון בנסיוני להציג את "מחשבת המקום" בשלושת הטקסטים המכונים שלפנינו.

ובמקורותיו החברתיים, וראו: P. Ricoeur, "Ideology and Utopia as Cultural Imagination," *Philosophic Exchange* II, 1976, pp. 17-28; P. Ricoeur, "The Function of Fiction in Shaping Reality," *Man and World* XII, 1979, pp. 123-141; P. Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. G. Taylor, Columbia University Press, New York, 1986; E. Bloch, *The Utopian Function of Art and Literature*, M.I.T. Press, Cambridge, 1988, pp. 103-141, 134-160. סקירה ביקורתית של החיבורים הללו ושל חיבורים אחרים העוסקים בסוגיה זו ראו אצל אלביס דרור (לעיל, הערה 4, עמ' 34-26).

L.J. Davis, *Resisting 14 Novels, Ideology and Fiction*, Methuen, New York and London, 1987, pp. 52-101: ש' צמח, עיוניו, דברי, תל אביב, תשכ"ד.

15. ובעיקר חוקרים שיהו עצמם, או ווהו בדיעבד, כ"פוסט-קולוניאליים", וראו, למשל H.K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London and New York, 1994; R. Hyam, *Empire and Sexuality: The British Experience*, Manchester University Press, Manchester and New York, 1990; E. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Penguin, London, 1991; E. Said, *Culture and Imperialism*, Vintage, New York, 1993. מאמרים מקובצים, סקירות כלליות, רשימות ערכים ומראי מקומות בסוגיית המקום והאידיאולוגיה ראו, B. Ashcroft, G. Griffith and H. Tiffin, *The Empire Writes Back, Theory*

הופעתם של תיאורי נוף של ממש מסמנת אפוא שינוי מהפכני בתרבות היהודית. השינוי הזה, המשקף את התעצמותה של הלאומיות החילונית, מתבטא ב"מחשבת המקום" בגל גדול של נסיונות למחוק את הפער בין ה"מקום" ל"המקום". במלים אחרות, התרבות היהודית המודרנית עומדת בסימנה של הכרות מלחמה על אחד המאפיינים המרכזיים של התרבות היהודית המסורתית. המלחמה הזו – אני מבקש להקדים ולומר, והדברים

and Practice in Post-Colonial Literature, Routledge, London and New York, 1989; B. Ashcroft, G. Griffiths and H. Tiffin (eds), *The Post-Colonial Studies Reader*, Routledge, London and New York, 1995, esp. pp. 391-417; B. Ashcroft, G. Griffiths and H. Tiffin, *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, Routledge, London and New York, 1998.

16. צמח ולעיל, הערה 14, עמ' 220.

17. לנושא החזרה - או, מוטב, החזרה לכאורה - של קהילות חברתיות למצאי עלילות-העל שלהן, שעניינן שלב הלידה או שלב אחרית הימים, נכתבו כמה מחקרים מרתקים, וראו למשל, נ' מגד, *האצטקים, מחנית השמש לתחנתות שבורות*, דביר, תל אביב, 1996, עמ' 63-72; מ' עזריהו, *פולחני מדינה, חגיגות העצמאות והנצחת הנופלים בישראל, 1948-1956*, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע, 1995, עמ' 4-9; אילנה פרדס, *הבריאה לפי חזה, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1996*; M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, Harcourt, New York, 1959; וריובל ולעיל, הערה 15.

18. וראו עזריהו ולעיל, הערה 17, עמ' 1-15; א' שפירא, *יהודים חדשים, יהודים ישנים*, עם עובד, תל אביב, 1997, עמ' 217-247.

19. וראו S.R. Suleiman, *Authoritarian Fictions*, Columbia University Press, New York, 1983.

יתבררו בהמשך - לא הוכרעה. היא לבשה צורה ופשטה צורה, אבל הפער בין ה"מקום" ל"המקום" לא נמחק.

הקורפוס שאני מתייחס אליו כאן מונה מאות טקסטים. כל אחד מהם הוא עולם מלא, מערכת רעיונית ואמנותית בעלת מאפיינים ייחודיים משלה. עם זאת - ואין כאן סתירה - כל היצירות הנכללות בקורפוס הזה מבוססות על עקרון אמנותי אחד, המתבקש מן הקרבה בהתכוונות ההגותית של הסופרים. כל היצירות בקורפוס שלפנינו מבוססות על קריאה-מחדש של אחת מעלילות-העל של התרבות העברית שעניינן שלב ה"לידה"/"שלב ההיווצרות המייתי של האומה, ו/או של אחת מעלילות-העל המכוונות לעתיד המייתי של האומה והעולם - והכוונה לעלילות-על כגון פרשת העקדה, פרשת יציאת מצרים וחזון אחרית הימים.¹⁷ הקריאה-מחדש של עלילות-העל הפורמטיביות האלה - שהפנייה אליהן מתבקשת הן משום שכינונה של החברה היהודית בארץ-ישראל לא היה, בעיני האבות המייסדים, יצירה חדשה אלא יצירה מחדשת,¹⁸ והן בשל ההתכוונות המהפכנית, או, למצער, הרפורמטורית, של הסופרים - מתבצעת במתכונת קבועה. מתכונת זו עיקרה "תרגום-כרונוטופי-קונקרטי" של אחת מעלילות-העל הנוכרות, כלומר המחשתה ברמת העלילה הסיפורית החד-פעמית. "תרגום" זה נעשה על פי שני דגמים: דגם מסורתי שאבד תוקפו, וליתר דיוק, דגם מסורתי/מקובל שהסופר טוען שאבד תוקפו, ודגם חדש החותר תחת קודמו ומבקש לרשת אותו. מעשה החתירה תחת הדגם המסורתי מתבצע באמצעות תחבולה שעיקרה ניצול אידיאולוגי של אחד מהרגלי היסוד שלנו כקוראים של טקסטים בדייוניים, שהרי הסופר יודע שאנו נוטים להזדהות עם סיפורי מעשה הממומשים בדרך מפורטת - כלומר, עם סיפורי מעשה על דמויות חד-פעמיות המעוצבות במרחב-זמן מסוים/"מלא"/מימטי - הרבה יותר משאנו נוטים להזדהות עם סיפורי מעשה המדווחים לנו על קורותיהם של קהלים גדולים על רקע של מרחב-זמן מוכלל/מעורפל/סתמי. אי לכך, ובהתאם להתכוונות האידיאולוגית-דידקטית שלו, הסופר מממש את תפיסת העולם המסורתית-השגורה בציר העלילה הקולקטיבי: במישור הרקע של הסיפור. ואילו את תפיסת-הוא, החדשה-החתרנית, הוא מממש בציר העלילה הפרטי, במישור של הדמויות הקונקרטיות ושל מרחב-זמן דמוי-מציאות שבחזית הסיפור. התחבולה הזאת, שאפשר לתאר אותה, במונחים צורמים-משהו, כניצול המדרג הריגושי הפסיכולוגי של הקורא כלפי אובייקט אחד (כאן: דרכי העיצוב של ההתרחשויות בעולם הבדיוני) כדי לשנות את עמדותיו כלפי אובייקט אחר (כאן: האופי הרצוי של האדם היהודי החדש והמולדת החדשה), היא, כידוע, תחבולת יסוד בכל טקסט ספרותי, ובייחוד בטקסטים המבקשים במוצהר לשכנע אותנו להאמין/לעשות משהו. אין תימה אפוא שבטקסטים שלפנינו - הקרובים ברוחם ל"אנר"סיפורי התזה", ז'אנר-כלאיים הממוג, כפי שסוזן סולימאן הראתה באורח משכנע, בין "ספרות יפה" ל"ספרות דידיקטית"¹⁹ - הופכת התחבולה הזו למרכיב שליט.

ל"המקום" משתקף באהבת ציון שראה אור ב־1853, ומאז הוא פורסם במהדורות ובהדפסות רבות. סיפור המעשה של הספר מעוגן בממלכת יהודה, בימיהם של המלכים אחז וחזקיהו. תקופה זו עומדת בראשיתה בסימן של משבר אמוני ואחר כך בסימן של התעצמות אמונית, חברתית-מוסרית וכלכלית. ההתעצמות הזאת עומדת בסכנה בשל איום מבחוץ (מצד ממלכת אשור), אבל איום זה מוסר בכוח עליון (המגפה בצבאו של רבשקה).

אלה הם האירועים המרכזיים בציר העלילה הקולקטיבי – ציר העלילה של האירועים הגדולים, האירועים ההיסטוריים. אלה מהווים רקע להתרחשויות בציר העלילה הפרטי, הזוכה לעיצוב מדוקדק. במרכזו של הציר הזה עומדות פרשות אהבה של שני זוגות צעירים – תמר ואמנון, פנינה ותימן. תמר ותימן הם אחים, וכך גם אמנון ופנינה. משפחותיהם משתייכות לשדרה החברתית-כלכלית והפוליטית העליונה של ירושלים. תחילתן של שתי פרשות האהבים הללו בתקיעת כף בין שני האבות, יורם וידידיה: יורם, שנגזר עליו לצאת למלחמה בפלישתים, נפגש עם ידידיה בבית הנופש שלו בהר הזיתים ומשביע אותו שילדיהם יינשאו זה לזה כשיגיעו לפרקם. יורם נשבה במלחמה, ובשל סדרת מזימות נאלצת נעמה אשתו לברוח מביתה ולנדוד בכפרים ביחד עם ילדיה, אמנון ופנינה. המשפחה מוצאת את פרנסתה בדוחק, מעבודות חקלאיות עונתיות. אולם מעמדם הנמוך ודלותם של אמנון ופנינה אין בהם כדי לשמש מחסום – לפחות לא למראית העין – לפני תימן ותמר, היוצאים לאחוזותיהם הכפריות (תימן לכרמל ותמר לבית לחם) ומתאהבים באמנון ובפנינה אהבה ניצחת.

הדברים מוסיפים ומסתבכים הן בציר הקולקטיבי, בשל המצור של רבשקה על ירושלים, והן בציר הפרטי: תמר נופלת קורבן למזימת שקר, היא נטעית לחשוב שלבו של אמנון נתון לאחרת ומשלחת אותו בחרון מעל פניה. אמנון, מדוכא עד עפר מאובדן אהובתו, חובר לקבוצת נזירים השמים פעמיהם למצרים. בדרכם הם נתפסים בידי פלישתים, ואלה מוכרים אותם לסוחר עבדים יווניים. אמנון מוגלה לכפתור, האי שעליו שוהה זה כבר שבוי אחר – יורם, אביו. אבל, לא אלמן ישראל. הסיבוכים העלילתיים – הן בציר הקולקטיבי והן בציר הפרטי – מותרים במהירות, באותה מיומנות ספרותית מופלאה שבה נרקמו. בסוף הרומן ירושלים משתחררת מאיום המצור, השבויים חוזרים ממקומות גלותם, ושתי המשפחות מתאחדות בחגיגת נישואין כפולה בבית הקיץ שעל הר הזיתים.

ציר העלילה הקולקטיבי באהבת ציון מבוסס על סיפור אחרית הימים המקראי. כידוע, הסיפור הזה – או, מוטב, עלילת-העל הזו – שב ואושר בהיסטוריה הקדומה של העם העברי באמצעות תנועות פולחניות-מחזוריות: העליות לרגל השנתיות לבית המקדש בירושלים. עלילת-העל הזו מיוצגת במרחב התרבותי העברי והיהודי המסורתי גם באמצעות "עלילת הגמול" שחזרה וקשרה את עם ישראל לאלוהי ישראל ולארץ-ישראל. זוהי עלילה מיתו-היסטורית המיוסדת על תבנית תנאי חדה: והיה ועם ישראל יעשה את הטוב בעיני ה', הוא יֵשֶׁב על אדמתו בשלווה; והיה ויעשה את הרע – על פי אותן אמות מידה תיאולוגיות – הוא יגורש מאדמתו. באהבת ציון מתממשת עלילת-העל של אחרית הימים בשני מופעי הקלאסיים. ראשית, בציר העלילה הקולקטיבי נזכרת העלייה לבית המקדש בשלושת הרגלים, ושנית, תבנית התנאי של עלילת הגמול מתאשרת: בני אפרים שעושים את

הרע בעיני ה' גולים מארצם, ואילו בני יהודה, שעושים את הטוב בעיני ה', יושבים לבטח על אדמתם.

ציר העלילה הפרטי בסיפור שלפנינו בנוי על שני סיפורי תשתית תרבותיים אחרים. האחד לקוח מן המצאי המקראי ואפשר לכוונתו "מאחרי הצאן": סיפור בחירתו של רועה פשוט למנהיג. האחר לקוח מן המצאי האירופי, והוא סיפור-תשתית רומנטי מובהק המכונה "אגדת הגביע": אובדנו של חפץ מקודש מסמן תקופת בצורת ואי-פריון במשפחת המלוכה (המלך נוטה למות, בת המלך אינה נישאת), ואילו מציאתו של החפץ המקודש מבשרת תקופת פריחה ופריון (בת המלך נישאת לאביר/לנסיך שמצא את הגביע, ובנם בא במקומו של המלך הזקן).²⁰ סיפור "מאחרי הצאן" מאוזכר כאן בסיפורו של אמנון הרועה – או, מוטב, ומיד אעסוק בנקודה הזו, הרועה למראית העין – הנלקח מאחרי הצאן שהוא מופקד עליו בשדמות בית לחם ומועבר לעילית החברתית-כלכלית-פוליטית בירושלים. עלילת הגביע מאוזכרת כאן באמצעות גלגולי טבעת החותם של חננאל, אביה של תרצה. מסירת החפץ הזה על ידי חננאל לתרצה, אמה של תמר, ואחר כך הענקתו על ידי תמר לאמנון, הן פעולות של השבעה/כריתת ברית של אהבה, ואובדנו מתפרש כביטוי להפרת אמונים. השבת האבודה לבעליה בסופו של הרומן מסמנת את השלמת המהלך המאגי ואת נצחיות האהבה.

סיפור אחרית הימים על שני מופעיו כאן, העלייה לרגל ועלילת הגמול מזה, וסיפור "מאחרי הצאן" ועלילת הגביע מזה, הם המרכיבים העיקריים ב"שדה הכוחות" של הרומן פורץ הדרך של מאפו. כיוון התנועה ב"שדה הכוחות" הזה נקבע, כאמור, על ידי הניצול המחושב של יחסי הרקע והחזית בין מרכיביו. הן בציר הקולקטיבי והן בציר הפרטי של אהבת ציון מתנהלת התנועה אל ירושלים וממנה. ואולם, התנועה בציר הפרטי – זה המייצג את תפיסת העולם של מאפו – אחרת במגמתה מן התנועה בציר הקולקטיבי, וההנמקה המבססת אותה שונה מאוד מזו המנמקת את התנועה בציר הקולקטיבי. התנועה המסורתית במרחב הארץ-ישראלי – זו השנתית-מחזורית בשלושת הרגלים, זו העתידה לבוא באחרית הימים – היא, כמובן, מן הפריפריה אל המרכז המקודש, מן האזורים הכפריים אל ירושלים. מיסודה זו היא תנועה דתית-מוסרית. ואולם, התנועה המסורתית משמשת באהבת ציון רק כרקע לתנועה אחרת. נציגי האליטה העירונית השלטת יוצאים לכפרים – מי לזמן ארוך יותר (אמנון ופנינה) ומי לזמן קצר יותר (תמר ותימן) – ואחר כך חוזרים לעיר. היציאה של נציגי האליטה השלטת לכפרים היא התנועה המשמעותית ביותר בסיפור. היא מאפשרת את המפגש בין ה"רומיאים" ל"וליות" של העולם הבדיוני. זהו מפגש מכריע שתוצאתו היא פעולה של "השבחת גזע": שיפור "הזן העירוני", שנמצא בסכנת דלדול והשחתה, באמצעות "הכלאתו" עם "הזן הכפרי" הרענן.²¹

במהלך העלילתי החדש הזה טמון בלי ספק גרעין מהפכני – שעל קיומו אפשר ללמוד גם מניתוח המישור הלסקיקלי של תיאור המרחב ברומן – ועמדה על כך, בדרך משכנעת, טובה כהן.²² אבל, יש למהר ולציין, זהו גרעין זעיר: מחבר הספר מזהה סימוני רקבון בממלכת יהודה, מצביע על המרחב הנגוע (העיר) ומציע פתרון התחדשות, בנוסח רוסו, באמצעות מרחב אחר (הכפר). אבל אצל מאפו, ובזה הוא דומה לצ'רלס דיקנס, "הכל נשאר במשפחה". שלא כמו אצל יוצרים רדיקליים יותר, שביקשו לחדש את חיי

20. כידוע, זוהי עלילת-הברית באחת היצירות הרומנטיות החשובות, ואולי אף החשובה ביותר, "אגדות המלך ארתור ואבירי השולחן העגול", על עשרות גרסאותיה. ראו לעניין זה, למשל, A.C.L. Brown, *The Origin of the Grail Legend*, Harvard University Press, Cambridge, 1943; A. Ross, *Pagan Celtic Britain*, Routledge and Kegan Paul, London, 1967

21. והשווה ד' מירון, *בין חזון לאמת, ניצני הרומאן העברי והידי במאה ה-19*, מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"ט, עמ' 17-51.
22. ט' כהן, *מהלום למציאות: ארץ-ישראל במספרות ההשכלה*, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, 1982, עמ' 93-133.

האומה באמצעות "הנדסה גנטית" של ממש, כלומר באמצעות זיווג בין "דומיאו" ו"וליה" המייצגים מחנות שונים באמת, באהבת ציון הזוגות הנבחרים מייצגים את אותו המחנה עצמו – כולם בעלי יוחסין, עירוניים ועשירים. מאפו מתיר למחנה זה לשמור על מעמדו, בתנאי ש"דור המחר" שלו יתחדש במרחבים הפתוחים והבריאים של הכפר. אם כן, השיוך המעמדי הביולוגי הוא שקובע. בשינוי המקום אין משום שינוי של ממש במזל/בגורל/בטבע האדם. הוא רק משפר/משביח אותו. תפנית של ממש בעניין זה – היחס בין שינוי המקום לשינוי המזל/הגורל/טבע האדם – מתחוללת בתרבות העברית בטקסטים אחרים, טקסטים "מהפכניים" יותר ו"ציוניים" יותר מאהבת ציון.

האופי המתון של "הנדסת האדם" נוסח מאפו משתקף בסמויטיקה של המרחבים שבהם מתרחשת הפעילות הארוטית. המרחבים הללו – שדמות בית לחם, הכרמים בכרמל וגם, ובעיקר, בית הקיץ בהר הזיתים – מעוצבים תמיד, וכבר מירון עמד על כך, כ"המקום הנחמד" בנוסח הניאורקלאסי.²³ אבל, אני מבקש לסייג ולומר, זהו "מקום נחמד" שמשוּבְּצֵים בו אלמנטים רומנטיים מובהקים. אמנם המקומות הללו מתוארים תמיד כעומדים בסימן של איזון בין טבע לתרבות, ברם – וכאן משתבץ האלמנט הרומנטי – זהו איזון שביד מאוד, ומקורו במשיכה העצומה של מאפו לטבע הפראי והאכזר. המשיכה הזאת מתבטאת בדרכים שונות, למשל בפלישתן של חיות טרף לכל הפגישות המכריעות בין אמנון לתמר. בפגישה המכרעת הראשונה בין השניים, בבית לחם, זהו "אריה משחית. איום ונורא מראהו, שערותיו כמסמרים נטויות על כתפותיו וזנבו כארז, עיניו מזרות זיקות אש, גרונו כקבר פתוח ולשונו כלשון אש אדומה, יבשה וצמאה לדם חללים" (עמ' יא).²⁴ בפגישה המכרעת השנייה, בהר הזיתים, זהו "פרס טורף, פרוש כנפיים, פיו פעור וצפרניו, צפרני ברזל כמשמרות נטועים תחתיו" (עמ' כה). ובפגישה השלישית – או, מוטב, בפגישה השלישית העקיפה, המתרחשת בתיווכו של זמרי הנבל, שהוא עצמו מתואר כמוגיגה חריפה של כוחות חיות גדולים וכוח משחית אדיר – זוהי "מרודת פתנים בנבל [תירוש]" (עמ' נא).

יחד עם זאת, מאפו אמנם נמשך לדמויות/לבעלי חיים בעלי כוח ארוטי גדול, כוח שקשור תמיד גם בעוצמה תאנאטית כבירה, והוא מעדיף אותם על פני דמויות/בעלי חיים "אנמיים" יותר, דוגמת פנינה ותימן והצבי ה"נחמד" שנקשר לפגישה ביניהם,²⁵ אבל הוא גם חושש מהם ומקפיד לרסן ולביית אותם. אין תימה אפוא שאמנון "הרועה" עובר "הכשרה" צבאית ורוחנית מזוורת המתעלת את האנרגיה הליבידינלית שלו לאפיקים ממסדיים "חיוביים". לאחר שהוא מצטרף לשורותיו של הממסד השליטי בירושלים, האיכות הפראית, החיונית-המסוכנת ששפעה ממנו בבית לחם מיוצגת באמצעות עורו של האריה המשחית המת הפרוש על גב סוסו.

23. וראו מירון ולעיל, הערה 21, עמ' 32-23.

24. מראי המקום לאהבת ציון מפנים למזוורת כל כתבי אברהם מאפו, דביר, תל אביב, תשכ"ט.

25. לפגישה המכרעת של תימן ופנינה, "זוג הרקע" הויג המועדף פחות על מאפו, "פולש" "צבי נחמד [ה]רץ בצואר נטוי, כמו מתגאה הוא בקרני הרמות, המכתירות את ראשו כנור לשומו מלך היער" (עמ' יג). זהו, בלי ספק, בעל חיים יפהפה, ואפילו פאלי-משהו, "בצוארו [ה]נטוי" ו"בקרני הרמות", אבל אין בו ולו שמץ מן העוצמה האדירה, המפתה-הכובשת המכלה של החיות ש"פולשות" למפגשים בין אמנון לתמר – האריה המשחית, הפרס הטורף והנחש הארסי.

T

הרצל חתם את אלטנוילנד, הרומן האוטופי שלו על ארץ-ישראל, בווינה, ב-3 באפריל 1902. מבחינת מרחב-הזמן נחלק הרומן לשני חלקים ברורים. החלק הראשון מתרחש ב-1902 בווינה ובארץ-ישראל; החלק

השני מתרחש ב-1923, בארץ-ישראל. בחלק הראשון, שהאירועים בו מתרחשים בזמן כתיבת הספר, מתאר הרצל את חיי היהודים בגולה ובארץ-ישראל בזמנו. בחלק השני, המתרחש בעתיד – ביחס לזמן הכתיבה – הוא מממש את תזונו על התחייה הצפויה של העם היהודי בארצו.

תמונת המצב של העם היהודי בגולה ובארץ-ישראל בזמן חתימת הספר היא עגומה מאוד. הגולה היא מקום שהוא, למעשה, "לא-מקום", ובניסוחו החרیف: "והיהדות [בגולה] הלכה [...] וירדה פלאים. היא היתה לאמיתו של דבר למה שמכונה במלה הגרמנית העתיקה בשם 'Elend', כלומר מחוץ לארץ, כלומר לא ארץ, מקום מושבם של מנוודים". ובהמשך שוב: "'Elend', לא ארץ, גלות, גיטו!"²⁶ מצבה של ארץ-ישראל במציאות החוץ-ספרותית, בעיניו של הרצל, טוב קצת יותר. אמנם, ככלל, היא שממה ושממון, אבל יש בה כמה איים זעירים של צמיחה, ואלה מעידים על הפריחה האפשרית: המושבות גדרה, רחובות וראשון לציון (עמ' 42). אבל ניצני הפריחה הללו בטלים בשישים מול המחלות, הזוהמה, הפרימיטיביות והמוות. זה באשר ל"מקום". לעומת זאת, "המקום", ארץ-ישראל העתידית, זו של 1923, היא מרחב פורה ומשגשג שאפשר לתארו כאירופה מתקדמת ומשוכללת. במרחב הזה – בשונה ממה שראינו אצל מאפו – הטבע נכפף לחלוטין לציוויליזציה. הארץ מרושתת בקווים ישרים ו"נקיים", קווים שנקל לזהותם בתוואי מסילות הברזל ובקווי הטלגרף, וכן בבנייני הציבור, בתוכניות המתאר של שכונות המגורים וכמובן גם ב"הכפר החדש", שהוא הביטוי העליון של חזונו הלאומי-המרחבי של הרצל – צורת התיישבות המבוססת על הגיון גיאומטרי חמור. זהו הגיון עיצובי המוצג כשיא התכליתיות והאסתטיות כאחת, שכמו הקדים את אסכולת "הסגנון הבינלאומי" של לה קורבזייה והוא אמור לתפוס את מקומו של האי-הגיון העיצובי של "הכפר הישן", הלא הוא הכפר הערבי, המוצג כשיא הכיעור.

את איחוד ה"מקום" ו"המקום" יוצר הרצל – כמו מאפו – באמצעות הבלעת עלילות-על מקראיות ברומן ועיצובן-מחדש דרך הפריזמה של עלילות-על בנות תקופתו. עלילות-העל המקראיות הן יציאת מצרים וחזון העצמות היבשות, ועלילות-העל בנות הזמן, ה"מייובאות" מן המצאי האירופי, הן עלילות-העל של הנאורות, או, ליתר דיוק, עלילות-המשנה הליברלית-אוניברסליסטית שלה, ועלילות-העל הרומנטיות, או, ליתר דיוק, עלילות-המשנה הניאו-רומנטית האנטישמית שלה.²⁷

תהליך העיצוב-מחדש – של המרחב, ובה בעת של האדם – ממומש בספר בשני צידים: במרכזו של האחד דמותו של פרידריך לבנברג, ובמרכזו של האחר דמותו של דוד ליטבק. התנועות של השניים במרחב הבדיוני ממשות את עלילות-העל המקראיות ברובן של עלילות-העל התקופתיות החדשות, והן מוגשמות – בדיוק כמו התנועות המקבילות של גיבוריו של מאפו – בזיקה למופעים קודמים של עלילות-העל המקראיות, המוחחים כאן לרקע ומוצגים כאנכרוניסטיים.

פרידריך הוא צעיר יהודי וינאי משכיל, מובטל וחסר חיוניות, העומד על סף התאבדות. רגע לפני שהוא מחליט לבצע את החלטתו הוא נתקל במודעה, ובעקבותיה הוא נוטש את וינה ומצטרף לגוי בשם קינגסקורט שבתר לחיות באי בודד בקצה העולם. לפני שהשניים יוצאים ליעדם – דרך ארץ-ישראל – לוקח פרידריך מקינגסקורט סכום כסף נכבד ומעניק אותו

26. כך על פי מהדורת מבחר כל כתבי הרצל (תרגום מגרמנית ר' בנימין א' ברש, א' יערי, ד' קמה י' שטיינברג), הוצאת מ. גיומן, תל אביב, תש"ו, עמ' 250. נוסח זה עדיף בעיני, בהקשר הנידון כאן, על נוסח התירגום המאוחר: "והיהדות הלכה והירדדה. היא היתה ל-'Elend' במשמעות של המלה בגרמנית העתיקה: הארץ חודה, מקום משכנם של המנוודים", ובהמשך "'Elend' גולה, גיטו" (בנימין זאב הרצל, אלטנלינד, תרגום מ' קראוס, בבל, תל אביב, 1997, עמ' 195). מראי המקום להלן מפנים לאלטנלינד בתרגומה של מ' קראוס.

27. על זיקתו של הרצל לורמים ההגותיים שרווחו בשעתו באירופה עמדו, מנקודות מוצא אחרות, ריב הביזנטיים שלו וכמה מן החוקרים שעסקו בדמותי בהקשרים אחרים, וראו, בין היתר, ש' אבינרי, *הרעיון הציני לגונין*, עם עובד, תל אביב, 1980, עמ' 105-118; ש' אבינרי, "האיטופיה הצינית של הרצל: הלום ושברו", *קתדרה*, 40, תשמ"ו, עמ' 189-200; ע' אילון, *הרצל*, עם עובד, תל אביב, 1979; אלביס-דרור (לעיל, ה' 4), עמ' 70-81; א' בנין, *הרצל*, בניגראפיה, ירושלים, תשמ"ג (תרגום); שפירא (לעיל, הערה 18), 1997, עמ' 175-191.

28. וראו ד' ביאריין, "גוש המסכות הקולוניאליות: ציונות, מיגרה, חיקוי", תרגום ח' ביאריין, תיאוריה וביקורת 11, 1997, עמ' 123-144; מ' גלזמן, "הכמיהה להטרנסקסואליות: ציונות ומיניות באלטנוילנד", תיאוריה וביקורת 11, 1997, עמ' 145-162; C. Bardenstein, "Territorialism and Desire in Palestinian and Israeli Discourses of Exile and Return," *European Journal for Semiotic Studies* 9:1, 1997, sec. 2, Spatial Affects, pp. 87-114; D. Boyarin, *Unheroic Conduct*, California University Press, Berkeley, 1997

29. לבעיית השגנה העצמית בקרב היהודים ולשאלת תהליכי ההפנמה של הדימויים האנטישמיים: תגובות אחרות עליהם בקהילה היהודית באירופה בכלל ובכתביו של הרצל בפרט, עיינו ש' אלמוג, לאומיות, ציונות, אנטישמיות, הספריה הציונית, ירושלים, תשנ"ב; ביאריין (לעיל, הערה 28); גלזמן (לעיל, הערה 28); פ' גיי, פרויד: פרשת חיים לזמננו, דביר, תל אביב, 1993; י' דורון, "הציונות הקלאסית והאנטישמיות המורנית: תקולות השפעות (1883-1915)", *הציונות ח, תשמ"ג*, עמ' 57-101; שפירא (לעיל, הערה 18), עמ' 175-191; J. Korenberg, *Theodor Herzl: From Assimilation to Zionism*, Indiana University Press, Bloomington, 1993; G.L. Mosse, *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*, Oxford University Press, New York, 1996

סיגייט הדימוי העצמי בקרב היהודים ויחסי של היהודים למורשתם מה ולמורשת האירופית מה עמדה למעשה גם ביקע הפולמוס הגדול שהתעורר בעולם היהודי מיד לאחר שאלטנוילנד דאה לרס. אספר קמו מקטרגים גדולים

לקבצן שפגש במקרה ברחוב. מתת הכסף משמשת למימון לימודיו של הילד דוד ליטבק, בנו של הקבצן, שבוחר בהשכלה כבדרך חיים. דוד עולה לארץ-ישראל, ופה הוא מצליח מאוד מבחינה כלכלית ופועל רבות למען רווחתם וטיפוח תרבותם של תושבי הארץ. במשך רוב התקופה הזו שוהה פרידריך באי המרוחק עם קינגסקורט ועם שני משרתים. שם, באי – אקסטרטוריה מובהקת, שהיא המקבילה המבנית והסמנטית של הגלות שהרצל תופס אותה כ"Elend", כלא-מקום – הוא מבריא ומתחשל. ב-1923 יוצאים קינגסקורט ופרידריך למסע שאמור להיות ביקור חטוף באירופה, ובדרכם הם מבקרים בארץ-ישראל ונדהמים למראה החיוניות האדירה המפעמת בה. מראות הארץ הישנה-חדשה על אתריה המרכזיים – בית המקדש הרוחני, המעוקר-משהו מזה, ותחנת הכוח בים המלח, בית המקדש המודרניסטי, הפוטוריסטי כמעט מזה – נגלים לעיני השניים בתיווכם הנאמן של דוד ליטבק, אחותו מרים ואחרים. החיוניות של ארץ-ישראל החדשה מחלחלת לנפשו של פרידריך וחוברת לגופו שהבריא באי הרחוק. בה בעת קינגסקורט "שונא האדם" מתאהב בבנו הקטן של דוד. הסיפור מסתיים – כמו אהבת ציון – בנצחון "כוחות האור" ובאיחוד משפחות. דוד ליטבק נבחר לנשיא "החברה החדשה", קינגסקורט הזקן מחליט להישאר בארץ בקרבת בנו הקטן של דוד, ופרידריך בא בברית אירוסין עם מרים, אחותו של דוד.

מסלולי החיים של דוד ופרידריך מייצגים שני אנפים המשלימים זה את זה בכרונוטופיקה המשקפת את תפיסת העולם של הרצל. מצד אחד המסלול של דוד, המאשר את עלילת-העל של יציאת מצרים בנוסח עלילת-העל של הנאורות, או של תנועת ההשכלה האירופית, שעל פיה מי ששוקד ולומד יכול להגיע לכל תפקיד, אפילו לתפקיד הנשיא. כן, גם אם שמו ליטבק, כלומר, גם אם הוא יהודי מזרח אירופי, "אוסטיודן"; ומצד אחר המסלול של פרידריך המאשר את עלילת-העל של חזון העצמות היבשות בנוסח עלילת-העל הרומנטית האנטישמית שעל פיה – ודניאל ביאריין, מיכאל גלזמן וקרול ברדנשטיין עסקו בסוגיה הזאת והציגו תובנות מרתקות, אם כי לא תמיד מבוססות/משכנעות דיין²⁸ – הגבר היהודי הוא יצור "מעוות", נשי ו/או הומוסקסואל, שבא על תיקונו במקום החדש, בארץ-ישראל.²⁹

שתי עלילות-העל המקראיות הללו, בנוסחיהן החדשים, מתממשות ברומן על רקע מופעים קודמים שלהן, הנתפסים כאנכרוניסטיים/כושלים. למשל, עלייתו של דוד לארץ, שבאה לאחר הכנה שיטתית בגולה – שמקבילתה היא העלייה ההמונית המאורגנת שמתכנן ג'ו, שהוא משה רבנו של הרצל³⁰ – מוצגת על רקע העלייה הקודמת לארץ-ישראל: עלייה ספורדית, לא-מתוכננת ולפיכך כושלת. ובמקביל, עלייתו של פרידריך לארץ – לאחר הכנה ראויה של עשרים שנה באי המרוחק – מוצגת על רקע האופציות האחרות שעמדו לפניו ונשללו כולן: ההתאבדות של חברו היינריך בווינה; ההגירה לדרום אמריקה, שהביאה למותו של חברו האחר, אוסולד; העלייה ארצה ללא הכנה, אופציה שאיננה מביאה תיקון, והיא מיוצגת על ידי ארנסטינה, האשה שלא נישא לה, וחבריה הווינאים.

עוד זאת. ממעקב אחר הדרכים שבהן עיצב הרצל את האדם החדש ואת המקום החדש עולה עמדה אמביוולנטית הן בנוגע ליהודי מזרח אירופה (דוד ובני משפחתו) והן בנוגע ליהודי מרכז אירופה (פרידריך וקבוצת

וגם מצדדים תקיפים. המקטרג הנגדל ביותר היה, כידוע, אחד העם, שטען, בין השאר, שהאוטופיה של הרצל ריקה מערכים לאומיים-יהודיים יאמ מקומם של אלה תופס חיקוי היצוני של התרבות האירופית. לדעתו של אחד העם, מה שהניע את הרצל היה בראש ובראשונה הרצון לשאת חן בעיני העמים הנאורים, וראו כל כתיב אחד העם, דבר, תל אביב, תשכ"א, עמ' שיג-שכה.

30. ג'ו, הגשמש ב'1923, שנת הגשמת החזון של הרצל, כ"מנכ"ל משרד העתישה" - תפקיד ראוי לנביא שעבר טרנספורמציה טכנולוגית-מודרניסטית - מוגדר ב"מפורש" כ"ממנהיג שאינן את עליית היהודים" (עמ' 148). ההקבלה בינו לבין משה רבנו נוצרת בדרכים רבות, בין היתר על ידי השמעת סיפורו, סיפור יציאת מצרים החדשה בערב פסח, מיד לאחר סיפור יציאת מצרים הישנה.

31. בסוגיה זו קובע בויארין, בין השאר, ש"הרצל הגיע למסקנה שהאנטישמיות היתה מוצדקת בעיקרה בשל התנגות היהודים, ובמיוחד בשל התנגות ה-Ostjuden", וראו בויארין לעיל, הערה 28, עמ' 128. ביחס משוואה זו - יהודים = יהודי מוצר אירופה - להרצל חולך בויארין, באיזוהירות, בדרכם של אחד העם ואנשי חוגו. כמותם - אבל בלי ההצדקה ההיסטורית שהיתה להם, שעה שחשו כמי שעומדים מול מתקפה טוטאלית על זהותם - הוא מתעלם מניואנסים חשובים בתפיסת היהדות של הרצל.

ההתייחסות הראשונית שלו). זוהי עמדה מורכבת, ולא, כפי שטען בויארין, עמדה אוטו-אנטישמית חד-משמעית שפירושה, הלכה למעשה, שלילה טוטאלית של יהדות/יהודי מזרח אירופה.³¹ שכן - ואני אציין כאן, בשל קוצר המצע, רק שני אספקטים תואמים - אמנם אפשר לראות בזיווג הכמור ממילאי בין מרים לפרידריך, גבר מרכז אירופי שמייצג את האינטלקט והתרבות ואשה מזרח אירופית שיודעת היטב את מקומה, מעין הנדסה גנטית אוטו-אנטישמית השוללת את יהדות מזרח אירופה. אבל אי אפשר לא להביא בחשבון את העובדה הניצחת שדוד, ה"ליטבק", מגיע היישר ארצה והוא נעשה לנשיא בזכות השכלתו ואישיותו, ותו לא, ואילו פרידריך הווינאי נמצא ראוי לבוא בקהל "החברה החדשה" רק לאחר עשרים שנות ניתוק חמור מכל מכמני תרבות אירופה. כלומר, ביהדות מזרח אירופה חייב להתחולל תהליך של "יתרבות", אבל זהו תהליך פשוט למדי המעיד על כך שיהדות זו נתפסה בעיניו של הרצל כ"בריאח" בבסיסה, ויותר מזה, כחיונית וכרבת-אונים. לעומת זאת, יהדות מערב אירופה ומרכזה נמצאת במצב דקדנטי מובהק - מתורבתת להפליא אך סובלת מהעדר חמור של חיוניות. זהו מצב קיומי חמור שרק "טיפול שורש" יש בו כדי לשנותו.

ברם, לא רק אמביוולנטיות בנוגע ליהדות מזרח אירופה מזה וליהדות מערב/מרכז אירופה מזה יש כאן, אלא גם - וכאן אני מקבל, בעקרון, את טענתו של בויארין - אמביוולנטיות בנוגע לכדאיות/לכונות של המשך קיומם של היהודים כאומה ייחודית ונבדלת. אמביוולנטיות זו משתקפת בין היתר בחשש הסמוי מהצלחת הפרוגרמה הציונית, ממחיקה גמורה של הפער בין ה"מקום" - "אירופה הדוויה", ובין "המקום", "החברה החדשה" בארץ-ישראל. הסיפור רומז על כך בדרכים רבות, בין היתר - אם בקשר שבין "הנדסת האדם" לעיצוב המרחב או מתמקדים - במאפייני הסגנוניים-התרבותיים של הסצינה שבה ניצת בלבו של פרידריך "זיק האהבה" למרים. הרגע החיוני הזה - שאינו חוזר - אינו מתרחש, כפי שאולי אפשר היה לצפות, בתוך "הכפר החדש", ואפילו לא בחיפה, העיר החילונית-המודרנית התופסת כאן את מקומה של ירושלים. הוא מתרחש דווקא בגינת ביתו של האמן אייזקס. כאן, בגן אירופי עשוי לתלפיות (הנבדל לחלוטין מן המרחב הלבנטיני הכאוטי-מכוער כביכול שמסביבו), שומע פרידריך את קולה של מרים השרה "משירי שומאן, רובינשטיין, ורדי וגונו" (עמ' 203) - ומתאהב. כך עולה גם מן ה"ליהוק" המרתק של הדמויות בסיפור. אמנם "הזוג הרשמי" הוא פרידריך ומרים, ועל הזוג הזה מוטל, לכאורה, לפחות לפי כללי הזיווג נוסח רומיאו ויוליה, להמשיך את השושלת ולהשביח את הגזע. ברם, קשה שלא להתרשם מכך שמדובר בזוג אנמי, שלא לומר אימפוטנטי. כך עולה מפרשת החיזור היגעה (שמסתיימת בהצלחה רק הודות לאמה הגוססת של מרים, שמחברת את ידיהם של הנאהבים-הנרפים), וכך עולה גם מן ההשוואה בין "הזוג הנבחר" של הרצל ל"זוג הנבחר" של מאפו: תמד העירונית היוזמת והאנרגטית ואמנון, הרועה למראית העין, שכולו עוז ואון. מי שקונים את לבו של הרצל הרבה יותר מפרידריך וממרים הם קינגסקורט ופרידריך הקטן. זהו "הזוג הנבחר" - צמד-חמד שהיחסים בין מרכיביו (נציג דור הסבים ונציג דור הנכדים) מעידים על פרשת חיזור אינטנסיבית, על כל כלליה ודקדוקיה, ואחר כך על מסירות נפש ומחויבות של ממש.

מכל זה עולות, לדעתי, מסקנות מרחיקות לכת. עולה מכאן,

32. על ההערצה הסמויה של הרצל לאצולה הגרמנית על גינוניה הגבריים צבאיים מעיד גם יחסו לתרבות הדר-קרב, וראו אילון (לעיל, הערה 27); קורנברג ולעיל, הערה 29; ביארין ("נישף המסכות הקולוניאלית", *Unheroic Conduct*, לעיל, הערה 128).

33. המובאות להלן מן הסיפור "יואש" נלקחו מתוך "לואידור, סיפורים, עריכה ומבוא ד' לנדאו, הוצאת אגרות הסופרים העבריים בישראל ומסדה, רמת גן, 1976, עמ' 63-90.

34. אליאדה (לעיל, הערה 17).

35. לסוגיית טקס העקדה בספרות העברית במאה העשרים ראו בין היתר

ה' יוס, דיוקן הלוחם, על גבורה וגיבורים בספרות העברית של העשור האחרון, אוניברסיטת בר אילן, רמת

גן, 1975, עמ' 222-230; ד' מירון, מול האח השותק, עיונים כשירת

טלחהט העצמאות. האוניברסיטה

הפתוחה וכתר, ירושלים, 1992; ד'

קרטון-בלום, "מיתוס העקדה כמקרה

בוחן בשירה העברית החדשה", בתוך

אחנה וויסטרין (לעיל, הערה 6), עמ' 231-247; "מ'מקום אח'

לדוליו סיטי", הרהורים על אדם ומקום

בסיפורת העברית בשנות השישים

ובשנות התשעים", דארין, 1995, 16.6.

מ' שלו, "מסיפור אקטואלי לטקסט

ריטואלי ועל בתחילת קיץ 1970)",

דארין, 1972, 29.3, 1972, 4.4, Y.S.

Feldman, "Isaac or Oedipus?

Jewish Tradition and the

Israeli Aqedah," *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 266: Gender, Culture, Theory 7, 1998

36. וראו מוסה (לעיל, הערה 6).

37. ג' עפרת, אדמה, אדם, דם: מיתוס החלוצי ופולחן האדמה במחזות

התחיישנות, גומא, צ'ריקובר, תל

אביב, 1980, עמ' 19-31; שפירא

(לעיל, הערה 18), עמ' 155-174.

בין היתר, שהשלשלת העתידית האמיתית, זו שהרצל כמה אליה, איננה תוצאת הזיווג בין פרידריך למרים – להם הרי אין ילד, ולא ברור אם יהיה – וגם לא בין דוד לאשתו. שהם כאן בבחינת "הזוג הפונדקאי" בלבד. אלא בין "הסב" הגוי, האציל הפרוסי. איש הצבא, התעשיין העשיר שראה עולם, ידע נשים אך החליט להתנוד מהן – הוא-הוא הטיפוס האנושי המאווה-הנסתר- הנערץ של הרצל – לבין "הנכד", אותו נער עירוני שאמנם נולד בארץ אך הוא נקרא פרידריך והוא עתיד להיעשות. על פי כל הנחונים שהמחבר מספק לנו. למעין אציל פרוסי-יהודי, אציל ומודרני כאחד.³²

ה

"מחשבת המקום" ו"מחשבת האדם" של מאפו והרצל הן רפורמטוריות. שניהם קוראים לשינוי אבל הם אינם תומכים בהוצאה מוחלטת של ישן מפני חדש. אצל יוסף לואידור, סופר מובהק של תקופת העלייה השנייה, הגישה רדיקלית יותר.

את "מחשבת המקום" התקופתית-השגורה מייצג בסיפור שלפנינו דוד, עולה חדש שמושגי הגלות עדיין מושרשים בנפשו. דוד מבדיל בין יהודים שאינם יושבים על אדמתם ולכן הם השופים לפוגרומים. לבין יהודים היושבים "בארץ אבות" (עמ' 69)³³ ומשום כך הם אינם נכנעים לכוח ומשיבים מלחמה שיערה לכל פולש ותוקף. יואש, לעומתו, הגיבור הארץ-ישראלי של הסיפור, אינו מבחין "בין ארצות-הגלות ובין ארץ-ישראל". לטענתו, "כל מקום שהאדם יושב בו, הוא ארצו והוא אדמתו" (עמ' 73-74), והוא מוסיף: "הנה אני אוהב את ארץ-ישראל ולעולם לא אעזוב אותה, מפני שבה נולדתי ובה גדלתי [...] אבל אילו נולדתי וגדלתי בארץ אחרת, אין ספק שהייתי אוהב אותה כמו שאני אוהב עתה את ארצנו" (עמ' 74). "אמנם," הוא ממשיך, "בארץ-ישראל נולדו וחיו אבותינו ועליה שפכו את דמם. אבל עם כל האהבה, שירחש לבו של האדם לארץ, שבה נולדו אבותיו הקדמונים, יאהב עוד יותר את הארץ, שבה נולד הוא" (שם).

לשון אחר, בעיני דוד "הגלות", יש פער בין ה"מקום" ל"המקום", ולכן משנה מקום יכול לשנות מזל; ואילו בעיני יואש אין שום פער בין ה"מקום" ל"המקום", ואין זה משנה כלל היכן נולדת. תפיסתו של יואש – שהיא "מחשבת המקום" הנכונה-המוצהרת של לואידור – היא, אם להסתמך על אליאדה,³⁴ תפיסה ילידית מובהקת הרואה זהות בין אדם, מקום ועולם, והמקום הוא בסיס הזהות. כל מקום שאדם נמצא בו, שם מקומו. את הפער בין "מחשבת המקום" של דוד ל"מחשבת המקום" של יואש מנסה לואידור למחוק באמצעות כרונוטופיקה המבוססת על עיבוד-מחדש של מיתוס העקדה המקראי – ברית היסוד בין האדם היהודי לאלוהיו – בנוסח לאומני-רומנטי.³⁵ עיבוד חדש מן הסוג הזה – ששורשיו נעוצים, כפי שצינו חוקרים שעסקו ב"דת הלאום" האירופית, בעיקר ג'ל מוסה,³⁶ וחוקרים שעסקו ב"דת הלאום" בנוסחה העברית,³⁷ במסורת הרומנטית הגרמנית ובעיבודה הרוסי המודרני בכתבי טולסטוי (וכן אצלנו, בתיווכו של א"ד גורדון) ובספרות האדמה הבינלאומית – אמור להמיר את מה שמוצג בסיפור כעיבוד היהודי-הגלותי של טקס עקדת יצחק: טקס קידוש השם.

דוד עובר בסיפור תהליך חניכה לאורו של יואש, הילד, וכאשר הוא כבר גבר־די, כלומר ציוני־די, הוא משתתף בקרב על האדמה נגד הערבים, בני המקום. במהלך הקרב דוקר ערבי את יואש בלבו והוא נופל ומת: "ש[ו]ן כב בלי רוח־חיים בפישוט ידיים ורגליים, כאילו אמר להגן בגופו על אדמתו גם אחרי מותו" (עמ' 89-90). המספר, המתפקד פה כנציג של "מקהלה יוונית", מסכם עבורנו את המעמד: "מי יודע? אפשר שלמראה הדם היוצא מחזה העלם המת ושוטף ויורד ומרטיב את עפר הארץ, עלתה מחשבה על לבו של האחד, שהדם החדש מתערב במעמקי האדמה עם הדם, שנשפך במקומות האלה לפני שנות אלפיים..." (עמ' 90). והוא מוסיף, הפעם בשמו של אחד מחברי "המקהלה" המשמש כנציג של הנמענים הפוטנציאליים של הסיפור, כלומר בשמם של האנשים הצעירים בני הזמן שכבר בחרו בדרכו של יואש, אך הם עדיין אתוים בדפוסים הפסיכותרבותיים של דוד:

ואולם מחשבה אחרת חשב האיש הצעיר, חבר ועד־המושבה. כך היה נראה מדיבור זה, שנפלט מפיו בלי משים:
 - נער פחו כמים!
 בדיבור זה הורגשו צער ונזיפה כאחד (שם).

על תוצאותיו של האירוע הזה מדווח לנו המספר ממרחק של זמן: "האדמה קמה לצמיתות למושבה. אם לא מצאה הקומיסיה על האדמה יהודים עובדים מצאה יהודי מת עליה, ואם לא קנו בני־המושבה "חזקה" עליה בזיעת־אפיהם, קנו אותה בדמי אחד מאחיהם" (שם). הסצינה הזאת היא אחת מסצינות־היסוד של התרבות העברית המתחדשת, והיא משקפת נסיון מהפכני, נועז ובוטה לחבר זה לזה את העיבודים הלאומיים־ההרואיים של עקדת יצחק בנוסח מיתוס המכבים ואת המאבק בערבים בתקופת העלייה השנייה. זהו, אם אפשר להתבטא כך, "נסיון עוק־גלות", נסיון שכוונתו המוצהרת היא להמיר את הפרשנות המסורתית המקודשת של עקדת יצחק, שעיקרה אִשרור הברית בין האדם ל"המקום"/"לקב"ה – פרשנות שנשמרה בכל הגרסאות ה"גלותיות" של קידוש השם – בפרשנות שעיקרה כריתת ברית חדשה, או, על פי תפיסת המספר, אִשרורה של ברית שקיימת מקדמת דנא, ברית מיתו־היסטורית בין האדם ל"מקום"/"לאדמה.

צריך לשים לב לטיבה המסוים של קניית ה"חזקה" על האדמה/הארץ שהמספר מפליג כאן בשבחה. אין זו חזקה הנקנית בעבודה (כפי שא"ד גורדון הטיף לה), בכסף (כפי שעשו יהושע הנקין ודומיו), בהשכלה או ב"חינוך־מחדש" נוקשה (כמו בספרו של הרצל), ודאי שאין היא נקנית מכוח מעמד מיוחס והשבחת הגזע (על פי חזונו של מאפו). האדמה נקנית כאן בדם. ורק בדם.

הנוסח הזה, שאומץ בידי לואידור ובני דורו, הוא נוסח מהפכני־אדיפאלי קיצוני, נוסח של "אנשי בראשית" שמוחק את האבות/ההיסטוריה ומתחבר היישר לערפילי המיתוס. ועוד יש לשים לב גם לדגם "הנדסת האדם" שיצרו אנשי העלייה השנייה. את מקומם של הזיווגים בין נשים לגברים, זיווגים שונים ואולי אפילו משונים, שכמותם ראינו אצל מאפו

והרצל, תופס כאן הזיווג בין העלם המת. הצח והכתול, עלם שאין בו מתום – על פי כל כללי הלאומיות הרומנטית ה"קייטשית" – לבין האדמה. את מקומם של האהבה, המין, ההשכלה, הטכנולוגיה ושאר המרכיבים היוצרים חיים ובוגים המשכיות תרבותית, תופס המוות, שהוא "המצווה לנו את החיים". דווקא הנוסח הזה, נוסח ה"אדמה-אדם-דם", כניסוחו הקולע של גדעון עפרת – נוסח שאינו מציע דגם ברור של המשכיות ביולוגית-גנטית – הוא שזכה במאבק על מעמד הבכורה בתרבות העברית במשך עשרות שנים. עוד זאת, הסיפור של לואידור מסתיים לא בקורותיו של יואש אלא בקורותיו של דוד. המספר מדווח לנו שדוד, שנפצע בקרב הגורלי על האדמה, "שכב כשני חודשים בבית החולים ויצא משם בריא ושלם" (שם). משמע מכאן ש"העולה החדש" עבר בהצלחה את טקס החניכה ועתה הוא יכול למלא את מקומו של יואש, היליד. ברם, הדברים (גם/אפילו) אצל לואידור אינם כה פשוטים. אמנם הוא "חילן" את "המקום", במובן של הקב"ה, ובכך מחק את המתח הרליגינזי המסורתי, אבל בה בעת הוא "קידש" את "המקום" במובן הגיאואידיאלוגי. המהפך השלם הזה, שיש לו דבבות ביטויים בתרבות העברית במאה העשרים, יצר מתח חדש, המתח שבין "מקום", יישוב יהודי "סתם" בארץ-ישראל, לבין "המקום", "ארץ-ישראל השלמה". קיומו של הפער הזה משתקף בסיפורי שלפנינו כדרך מרתקת בתיאור זיקותיהם השונות של יואש ודוד לנוף. השניים הללו, ש"נפשותיהם נקשרו באהבה", דוד ויהונתן בנוסח חדש, מרבים לשוטט. יואש חושף לפני דוד בהדרגה את מכמני הארץ, למעט אחד – מרחב מקודש שרק לו, ליואש, יש זכות כניסה אליו. הנה:

עתה, דוד, פנה יואש אל רעו [...] עתה אני נפרד ממך לשעה קלה. שור: [...] רחוקים אנו מכל העולם. מעולם האנשים. גם שדה-חרישה גם עץ עושה פרי, וכל דבר, שיכול להזכיר לנו את מציאותו של האדם. אין לבגד עינינו. הפסים אנו מחיי יום-יום. בני-הורין אנו מעבודה ומעול [...] ואני בן-הורין אני כחיות השדה, כעוף-השמים וכרוח-הים. שור: השמים התקדרו בעבים, עוד מעט וינתך מטר סוחף – גם הוא ברוך לי, גם הוא אחד מכותה-הטבע, ואת כוחות-הטבע כה אהב אני: הנה טעמתי עוד הפעם טעם חירות ומרחב – והאדם הפרא קם לשחק בן. גשם, סער מתחוללו התקבצו כולכם והסתובבו והשתוללו – ואני בתוככם! (עמ' 76).

לשמע הדברים הללו אוחזת בדוד בהלה. והמספר מסביר: "בסביבה זו, הבדלה מן העולם, היה יואש בקולו המוזר של איש-המידבר, בעיניו השחורות והבוערות באש פראית וזרה, בפניו, שהיו קודרים כסלעים ביום סער, אדם נורא ומאיים בעיני דוד [...]". (שם). היראה של דוד מפני יואש נמוגה רק לאחר שיואש נרגע מעט. מחלק את המרחב שלפניהם ל"תאי שטח" ומתאים לכל אחד את "תא השטח" המתאים לכישוריו:

-סלח לי, דוד רעיו – חינוך יואש רגע את קולו – בשעה זו גם אתה מיותר לי. יחיד, יחיד עם סוסי ועם הטבע צריך אני להישאר עתה. והלא אתה גם לא תוכל

למהר ולרכוב כמוני. רכב לך במרוצה בסביבות המקום הזה והמתן עד שאשוב [...] אל תפחד מן הגשם: אם תרכב שעה קלה בגשם תמצא גם בזה עונג מיוחד (שם).

מסתבר אפוא שכונות לחוד ומימושן המלא לחוד. אמנם דוד תופס את מקומו של יואש במרוץ השליחים הלאומי, ברם, אף על פי שעמד בהצלחה במבחני המעבר/האקלום, דוד לעולם לא יהיה יליד. שכן, ילידים, במסורת הסיפורית שלפנינו, חיים במלוא העוצמה – מימושים מושלמים של הפנתאזים הניטשיאני – ומתים כחידה, כייצוג של המסתורין שבטבע. אלה הם יצורים תמימים ובתוליים כאותו מרחב תמים וראשוני שדוד מגוע מלהינס אליו. ועם זאת – כדאי לשים לב, ויש בכך פתח לדיון נוסף במסגרת אחרת – הצעירים, התמימים והבתוליים הללו לוקים תמיד באיזו "לקות גורלית" (יואש, כזכור, הוא "נער פחו כמים!"). "לקות גורלית" זו אמורה לנמק את מותם בלא עת.

1

איני יכול לסיים את החיבור הזה בלי לנסות ולהשיב, לפחות במידת־מה, על השאלה הבאה, שחזרה העסיקה אותי בעת כתיבת המאמר: מדוע בחרתי דווקא בשלושת "הטקסטים המכוננים" המסוימים הנדונים כאן?

הבחירה שלי באהבת ציון, באלטנוילנד וב"יואש" דווקא נובעת ככל הנראה מצירוף של שתי סיבות, אחת עניינית לגמרי, והאחרת – אידיאולוגית. שתי הסיבות תקפות לשלושת הטקסטים, אם כי – וכאן נכנס המשתנה האידיאולוגי – לא באותה מידה. אבהיר: אמנם בחרתי בשלושה "טקסטים מכוננים" מובהקים, אבל רק על זכותו הוודאית של אהבת ציון להופיע כאן קשה לערער – וזאת, כמובן, בשל ראשוניותו וחלוציותו המוכחות. ואילו הבחירה באלטנוילנד וב"יואש" מקורה גם – אם כי בהחלט לא רק – באיזו הנחה מוקדמת שלי על טיבה של הזיקה בין שני המודלים של תפיסת האדם והעולם שהטקסטים האלה מייצגים, ובעמדותי והאידיאולוגיית) כלפי הזיקה הזאת.

מודל תפיסת האדם והעולם שמשקף ב"יואש" הוא, לפי דעתי, המודל שמייצג את התרבות שנוצרה בארץ בחותמה של יהדות מזרח אירופה. זוהי התרבות שקנתה לה מעמד שליט מובהק במשך עשרות שנים (ובתחומים מסוימים עד עצם היום הזה), אותה תרבות שניבשו וטיפחו אנשי העלייה השנייה והעלייה השלישית. קבוצה של אנשים לא רבים אבל בעלי הכרה ומודעות היסטורית־פוליטית גבוהה, וגם (ולא פחות חשוב) בעלי כשרון ויכולת ארגון. בשילובם של כל אלה הם יצרו עד מהרה ממסדים עתירי עוצמה. לעומת המודל "המזרח אירופי" – ששאב כמה מעיקריו, כפי שכבר ציינתי, דווקא מן הרומנטיקה המערב אירופית (הגרמנית) – עומד המודל שעולה מכתביו של הרצל. מודל זה, כפי שכבר ציינו כמה מחוקרי חיבוריו של הרצל, יש בו – לבד ממרכיבים משכילים ומודרניים־טכנולוגיים ומאירופוצנטריות ברורה (במובנה הרחב ביותר) – גם מרכיבים ייחודיים שמקורם באופיה של הממלכה האוסטרו־הונגרית, ובהם האפשרות שניתנה ללאומים שונים לדור

ככפיפה חברתית-תרבותית אחת רופפת למדי, ולא במסגרת של מדינה/מדינת-לאום; איזון עדין בין לאומיות לאוניברסליות: שאיפה מתמדת לקוסמופוליטיות; הפרדה ברורה בין דת למוסדות השלטון; מתן מעמד מרכזי לחינוך. לחיי התרבות ולאסתטיקה; והכרה בחשיבותן של אליטות בכלל ושל אליטות אינטלקטואליות בפרט. אולם המודל העולה מכתביו של הרצל כולל גם מרכיבים אחרים – סימפטיים הרבה פחות, מהם שכבר נזכרו כאן (בעיקר סוגיית ה"גבריות") ומהם שלא נזכרו – בין היתר, הזיקה הקלושה למורשת היהדות והזלזול בערבים/בלבנט.³⁸

והנה – וכאן אני מגיע לעצם העניין האידיאולוגי, מבחינתי – דווקא המרכיבים הסימפטיים פחות במודל של הרצל נקלטו בתרבות הישראלית, והם גם שזכו לאחרונה בביקורת בקיתונות של רותחין, ובצדק. לעומת זאת, המרכיבים החשובים במודל של הרצל, המעידים על מחשבה פוליטית חכמה ומרחיקת ראות – נזנחו. לשון אחר, החלק החיובי/המשמעותי בחזונו של מי שהוכתר למרבה האירוניה כ"חווה המדינה" נרמס פעמיים (אם לא נביא בחשבון את הפולמוס עם אחד-העם וחסידיו): בפעם הראשונה כאשר הוא נדחה כמעט לחלוטין על ידי האבות המייסדים של החברה העברית בארץ-ישראל ועל ידי ממשיכי דרכם, ובפעם השנייה בידי המבקרים שאפשר לכנותם "פוסט-ציוניים"/"אנטי-ציוניים". בהצבת המודל (המובס) של הרצל לצד המודל (המנוצח) של לואידור – המייצג כאמור בהקשר זה את כל בני העלייה השנייה והעלייה השלישית – יש משום נסיון להצביע על העוול ההיסטורי (המתמשך) ביחסים החברתיים והתרבותיים בין שני אגפים בתוך מה שנהוג לכנות "המחנה האשכנזי".

38. וראו לעניין זה, בין היתר, אלמיר דרור ולעיל, הערה 4, עמ' 103–147; גלזמן ולעיל, הערה 28; ברדנשטיין ולעיל, הערה 28.