

סילוק שכינה

המלחמה באנימה: ע' עוז וא"ב יהושע נגד "תהילה" לעגנון

"ברכבות עמך אין רופא לך, אין מחזיק בידך.
כל עיל בך חומך וצוהל לעסות בשדך
וכל קל בעמך, שעלה לשורה מנך
ומתעבך כאת גויות אשתי – השנאה בריחת...
כלא אמו המלכה את, כי אם חמותו הישישה ונכה
אפודיטי עלתה לו מים... תל איבב השמחה".
אצ"ג: מתוך השיר אמנו העיר הנדרסת במחזור בימי אשמת שרון, כרך ז, עמ' 60.
[אילוסטרציה מודלית לרומן הכלה המשחררת לאי"ב יהושע]

מבוא: האקלים התרבותי

הפוסט-מודרניזם יש בו שני ממדים. האחד – ממד שלילי מובהק של אלילות. ויתור או אי-אמונה במהות כלשהי או העמדת פנים שכזאת, מהלך המתבטא בביטול הסובייקט ולמעשה בביטול ה"אני" והאלהת ה"אחר". "עבודה זרה ותרנית היא". יחד עם זאת, לצד הממד השלילי יש בו בפוסט-מודרניזם, באופן דיאלקטי, גם ממד חיובי, ממד של בחינה שהוא מעין תגובת-נגד לאנרכיה הבסיסית הסוגדת לשלטון החוק כאשר הוא חוק. באופן פרדוקסלי דווקא החתירה של הפוסט-מודרניזם לביטול כל מוסדות האדם, היא שתוביל את האנושות בסופו של תהליך להכרת "ונשגב ה' לבדו ביום ההוא". המהות תחדור את ההכרה שנתרוקנה. החתירה ל"אין" מביאה, בניגוד מוחלט לכל הכוונות, לצמא הנורא למשמעות, לדבר ה'. בכך כוחו הבלתי-מודע של הפוסט-מודרניזם. ואולם עד שתתגשם מציאות זו שרויה כאן בינתיים קדם-אפוקליפסה שעיקרה תאוות ההרס להתנכל לשירי הסובייקטים שאינם מוכנים להיכנע, היינו, ליהודים המודעים לטיב יהדותם. מתחוללת פה סופת טורנדו נוראה, שאך ראשיתה הוא הרס המגדלים התאומים בארצות-הברית, פרי אשליות השלום.

בבריתתה של האנושות מייחורם ומשונותם של בני-אדם זה מזה, באמצעות סיסמאות המלחמה

1 זהו אחד הנושאים המרכזיים במהלכיה של תרבות המערב בזרמיה הניהיליסטית. מהלך שהתגבש על-ידי תעשיית התרבות עד לכדי מחיקת הסובייקט האוטונומי. עיין וולטר בנימין, **יצירת האמנות בעידן השיעור** **הטכני**, תל-אביב 1983; ד"אן פרנסוא ליוטר, **שתי שיחות מתוך בצדק**, תל-אביב 1999. וספרו של ד"אק סלבי, **ברוכים הבאים למדבר של הממשי**, תל-אביב 2002. ראה גם אסף ענברי, 'גסיסה הולכת ונמשכת של הסובייקט', **עיתון 77**, 134 (1996), עמ' 34–27.

ב"גזענות" הפכה כל האנושות המערבית לקורבן השואה. תרבות המערב אימצה את המאבק בנאציזם לסוגיו באמצעות קידושו של הרעיון האנטי-גזעני כרעיון אנטי-אותנטי ובכך קידמה את הרעיונות הדמוקרטיים כולם, בלי כל אבחנה, כמייצגי ערך-הערכים – הדמוקרטיה. לשם כך היה גם צורך מובהק לברוח מרעיון סגולת ישראל – המבטא את הבחירה של ה' בישראל ושל ישראל בה', לברוח מן הבכורה ומן הסגולה המשיחית. ואף-על-פי-כן, בסופו של תהליך כאמור תיאלץ האנושות, בעל כורחה, לחזור ולהכיר בבחירה ובמשיחיות כשהיא מטהרת מסיגיה ההיסטוריים השקריים והתפלים, בחינת "אברח ממך אליך".²

בינתיים, עד שנגיע לימים האלה, מעדיפה העמדה "הישראלית", באופן פשטני, מערכת ערכים הנפוצה גם בחוגי הדתיים המודרניים הנאורים, המאמינים בה כחסידיים שוטים. זוהי עמדה שיש בה סכנה לקיום היהודי ולעולם כולו. עמדה אנלוגית לתפיסת השלום המזויף, תהליך השלום וכיו"ב, שהוא כינוי אחר ל"דמוקרטיה הליברלית". מערכת ערכית זו רואה בפלורליזם ערך הגובר במהותו על עמדות פרטיקולריות. העמדה הנאורה הזאת מחסלת לא רק את היהדות, אלא גם תרבויות-בנות, היינו תרבות המערב, תרבות שם בכללותה וגם התערובת המזוהה של תרבות חס שהתנחל באוהלי שם, שהיא שילוב של אסלאם, ערבים ושחורים. ממד של קבע שהלך והתגבש באנטישמיות הערבית המודרנית.³

התזה העולה כאן יוצאת גם כנגד מכלול "היצירה" והתנועות "הרוחניות" בישראל, ובעיקר נגד "הציונות הדתית" הלא-חרד-לית בהתגלמותה הנורמטיבית ובעיקר נגד הזרם היותר קיצוני שלה, "האורתודוקסיה המודרנית", תומכת "הפלורליזם" ויציר כפיו "הדמוקרטיה הליברלית".⁴ הדבר בא לידי ביטוי למשל בתמיכה בנושא הגיור ההמוני ובשיתוף הפעולה שבין גופים שונים, שהבולט שבהם הוא "מרכז פרס לשלום" על כל שלוחותיו, המשרתים בפועלם את "האיחוד האירופי" שעיקר תפקידו במרחב המזרח-תיכוני הוא לבולל את עם ישראל ולהרוס את מדינת ישראל כמדינת היהודים ואת היהדות בכלל מן הסיבה שהם מייצגים בעצם קיומם סירוב לפלורליזם הנאור. זהו הביטוי המובהק ביותר של הפוסט-מודרניזם הדתי היכול לנקוט ב"שמור והשלך" בעת ובעונה

2 תהלים קלט, ז: "אנה אלך מרחק ואנה מפניך אברח". ועיין **מצודת דוד**, שם. שיבוץ ומהלך אימננטי בשירתו של רשב"ג: "אברח ממך-אליך ואחכסה מחמתך – בצילך", (מתוך **כתור מלכות**). ראה, שושנה צימרמן, **ממך אליך: על העיקרון המכונן בשירת חז"ל ביאליק**, תל-אביב 1998. על-פי **מגילת האש** של ביאליק בריחה מן השכינה שהיא אילת השחר ואלה: "וברבבות שבילים נעלמים ועקלקלים ברחה ממך אליך...".

3 ראה במפתח העניינים הכללי של כתב-העת **נתיב** (1988–2000) בערכים: "האיסלם והמזרח התיכון"; "אנטישמיות ושואה", עמ' 35–33. לדוגמה מאמריהם של ויסטריך רוברט, לואיס ברנרד, ידלין רבקה ורפאל ישראלי. ראה גם נייר עמדה מקיף ומפורט: David Bukay, *Total Terrorism in the name of alla: The emergence of the new Islamic Fundamentalists*, Shaarei Tikva 2002.

4 עיין בספרים ובמאמרים רבים כגון א' שגיא ונ' אילן (עורכים), **תרבות יהודית בעין הסערה: ספר היובל למלאת שבעים שנה ליוסף אחיטוב**, תל-אביב תשס"ב. ובעיקר מאמריהם של עדי אופיר, משה הלברטל, אבי שגיא ואריאלה אזולאי.

אחת.

את הביטוי הלא-מודע העמוק והראשוני של גישה זו, הקודם למאבק הציבורי-הפוליטי הנוכחי, אפשר לראות בגל הפוסט-ציוני שהתגבש והחל מודע לעצמו בשנות השמונים, בסיפורת הישראלית, המייצגת – כמו כל סיפורת, בעיקר בז'אנר הרומן – את הלא-מודע הפוליטי המבטא קונפליקט בלתי פתור. אחד ממוקדיו של גל פוסט-מודרניסטי זה הוא התלות והמאבק ביצירת ש"י עגנון, שהוא התלות והמאבק ביהדות בכלל. עגנון התנכר, ובצדק, לסיפורת העברית. הוא העלה עליו את חמתם של הסופרים העבריים בנאום פרס הנובל שלו כשציין את מקורות יצירתו בשירת הלוויים, במקדש, בספרות חז"ל ובשאר ספרות הקודש, תוך שהוא מתעלם במופגן, לדעת הסופרים הישראליים או העבריים, מן הספרות העברית החדשה. עגנון לא נקט עמדה זו כפרובוקציה. אלה היו מקורות השראתו מתחילת דרכו. כבר בסיפור **עגנות** (1908) עולה נושא השונות של אמן הקודש ואומנות הקודש מאמנות החול. כך גם בסיפורו המפורסם **חוש הריח** ובעיקר בספרו המונומנטלי **ספר סופר וסיפור**, שהוא לקט של מובאות מספרות הקודש על אותיות, סופרים וספרים. צלו של האב הקדמון הזה שזכה להכרה יותר מכל סופר עברי-ישראלי אחר הקים עליו גל של תגובות, כמו הרצון האקטיבי להציג את יצירתו כיצירה אינטרטקסטואלית חילונית, בעיקר בפרשנותו של גרשון שקד.⁵

במאמר זה אבקש לעמוד על מחלת הנפש של נציגי הציבור הישראלי בכלל, הנלחמים בכל כוחם בשיירים של זהותם העתיקה. אנסה לעשות זאת באמצעות התבוננות בהתקפת המחץ של "הישראלים" על הנפש הקולקטיבית שלהם, כפי שהיא באה לידי ביטוי במאבק ביצירת עגנון. ההתקפה של הצבר היא בעיקרה על "סמכות ההורים", ובעיקר על סמכות האב, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בנושא האינסופי של העקדה.⁶ ואולם, במסגרת זו ברצוני להתמקד במאבק פחות מוכר,

5 ראה ננסי עזר, 'הבלתי מודע הפוליטי: בירור מושגים', **ספרות ואידאולוגיה**, תל-אביב 1992, עמ' 40–13. עזר מסתמכת על משנתו של פרדריק גיימסון ובעיקר על ספרו: *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, New York 1981. גיימסון מצביע על בסיס הז'אנר, הרומן, כייצוג לקונפליקט בלתי פתור בחברה.

6 עגנון, **חוש הריח**, עמ' רצו–שב.

7 ירושלים תשל"ח (ובמהדורה ראשונה מצומצמת בהיקפה תרצ"ח). התמודדויות עם נושא המקורות ביצירת עגנון ראה בדיסרטציות של תלמידיו: ד"ר דליה חושן, **יצירת עגנון: נדבך נוסף בספרות האגדה והמדרש**, אוניברסיטת בר-אילן תש"ס ובעבודתו של יניב חג'בי, **שירת האין המוחלט: עיון משווה בתפיסת השפה ב"עזר הנה" והמקבילות ליצירתו של הסופר היהודי הצרפתי ג'ורג' פרק**, אוניברסיטת בר-אילן 2002. מחקריהם של השניים הפוכים בגישתם. מחקרה של חושן הוא קלסי בעיקרו ומחקרו של חג'בי פוסטמודרניסטי בעיקרו.

8 גרשון שקד, 'המיטוס ו"סיפור המעשה" – על תפקיד האינטרטקסטואליות בסיפור "עגנות" עגנון', **פנים אחרות ביצירתו של עגנון**, תל-אביב 1989, עמ' 27–11.

9 ראה קובץ מאמרים על "תוכחת האב", יצחק לוי (עורך), **העקדה והתוכחה**, ירושלים תשנ"א, עמ' 195–111 ומאמרי 'הערות לבחינת "עקדת יצחק" בסיפורת העברית בת זמננו כטופוס, תימה ומוטיב', שם, עמ' 52–31.

המאבק בסמכות האם ובישורת הנקבית.¹⁰ מאבק זה מכוון נגד הרמות הדתית של האם הקדומה היא השכינה,¹¹ מקור היניקה של הסופר העברי-הישראלי המנסה להתכחש אליה בכל כוחו כדי להוכיח את בדל האוטונומיות שלו. כוונתי לתופעות כמו אלה שהספרות הישראלית העכשווית עסוקה בהן, כגון גירוש המשיח או המשיחיות, כביכול, מצד אחד¹² ותלות בהם מצד אחר. מצד אחד תלות בפולחן ה"נורמליזציה" של עם ישראל – המקדים את הפוסט-מודרניזם והפוסט-ציונות – ומצד אחר תלות וטיפול הטירוף – ולפעמים האמונה האבסורדית – בייעוד היהודי כאור גויים בעיקר במובן החדרת הרעיונות הנוצריים של החסד עם האויב כמפלט מן הייאוש ומחרדת השמדה.

הביטוי המובהק למלחמה במשיח הוא ההתקפה "הפרנואידית", כלשונו של דוד פישלוב,¹³ על תהילה, גיבורת הסיפור בשם זה של עגנון, כפי שהיא משתקפת ביצירתו של א"ב יהושע **הכלה המשחררת**,¹⁴ במסתו של עמוס עוז על "טירופה של הצדקת"¹⁵ בעמדתו של עדי צמח כלפי תהילה בספרו **קריאה תמה**¹⁶ ובספרו של משה גרנות **עגנון ללא מסווה**.¹⁷ לא נוכל במסגרת זו להרחיב מעבר להתמודדות עם תהילה לעגנון,¹⁸ ולפיכך אתמקד בשתי היצירות הגדולות והאחרונות שנתפרסמו בשנים תשס"א-תשס"ב (2002–2001): **הכלה המשחררת** לא"ב יהושע ו**סיפור על אהבה וחושך**¹⁹ לעמוס עוז.

וכן ספרים ומאמרים רבים שפורסמו בנושא.

- 10 ראה על התאוריות של מלני קליין על הפונקציה הכפולה של האם בספרו של מרדכי גלדמן, **ספרות ופסיכואנליזה**, תל-אביב 1998, עמ' 69–59 לרבות ביבליוגרפיה מקור מפורטת.
- 11 ראה גרשם שלום, 'השכינה', **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, ירושלים 1976, עמ' 307–259. שלום עוסק שם בהתהוות המושג מתקופת חז"ל ואילך אבל נמנע ככל האפשר מלעסוק במובהק בממד הארכיטיפי הפסיכולוגי שבו. ראה הערותיו שם ובעיקר בעמ' 277: "יש להודות שאילו ידענו יותר על הנסיבות ההיסטוריות של ראשית הקבלה, היינו זקוקים פחות לפסיכולוגים, אם כי אין לגנות אף את עזרתם בתחום זה".
- 12 דן צלקה, **בסימן הלוטוס**, תל-אביב 2002; איל מגד, **האור השחור**, תל-אביב 2002.
- 13 דוד פישלוב, 'תהילה עדויה בצמח, עמוסה בעוז: הלכה ומעשה בפרשנות הספרות', **אלפיים**, 11 (תשנ"ה), עמ' 129–148.
- 14 א"ב יהושע, **הכלה המשחררת**, תל-אביב 2001.
- 15 עמוס עוז, 'לעג הגורל וטירופה של הצדקת', **שתיקת השמים: עגנון משתומם על אלוהים**, ירושלים 1993, עמ' 19–38.
- 16 עדי צמח, **קריאה תמה**, ירושלים 1990.
- 17 משה גרנות, 'תהילה הכוב שמאחורי הברדה', **עגנון ללא מסווה**, תל-אביב 1991, עמ' 27–23.
- 18 נציין כי המאבק אינו קשור רק בתהילה אלא בנושא מעמדה של "האם הגדולה" והנשיות בכלל בסיפורת הישראלית כמו שאפשר למצוא במכלול יצירותיו של דוד שחר, במקצת מיצירותיו של יצחק אורפז וכן ביצירותיו של מאיר שלו. יש חוקרות כמו אסתר פוקס הרואות בכך תופעה מובהקת של שנאת נשים ויש חוקרות כמו יעל פלדמן העוקבות אחר משמעות הנושא במישור הלאומי, ראה בעיקר בספרה **ללא חדר משלחן**, תל-אביב 2002.
- 19 עמוס עוז, **סיפור על אהבה וחושך**, ירושלים 2002.

המשיחיות

בראשית שנות הוראתי מיצירת עגנון, לפני כ־30 שנה, עסקתי בסיפור **תהילה** וכתבתי על נושא הגניזה ביצירת עגנון.²⁰ טענתי אז כי תהילה מסתלקת מפני שהיא יודעת שהמציאות היהודית-הציונית שנתהוותה אז בימי המנדט ערב קום המדינה, מרחיקה את הגאולה לזמן לא ידוע. זניחת חצרות ירושלים המבשרת את זניחת החצר בה"א הידיעה: "אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך" מהווה מוטיב מרכזי בסיפור **תהילה**, כמו גם בסיפור **לפנים מן החומה** שנכתב אחר כך בשנות השישים לאחר אובדן העיר העתיקה והר הבית, ומבטא את הגורמים לסילוק השכינה ולמותה של תהילה, המוות על המשך חייה. ככל שנדחק הקיום המשיחי ומסתלקת המשיחיות כן הופכת המציאות עקרה ויתומה.

כך גם בסיפורים אחרים שפירשתי עוד בטרם היכרתי את יצירות אצ"ג בנושא, כמו למשל שירו **באזני ילד אספר** מ־1930 שגם בו משיחיות ישראל נפרדת לאלפיים שנות גלות נוספות. כמובן שלא יכולתי אז לדעת על עוצמתם של התהליכים התהומיים הפוקדים אותנו מאז מלחמת ששת הימים, שהם אך וריאציה של מעגלי ההתכחשות מתקופת המנדט והם שאחראים בארץ ובעולם לדינמיקה המיוחדת של הפוסט-מודרניזם והפוסט-ציונות החוגגים את חיסול המהותנות.²¹

בספר **מעצמי אל עצמי**, לקט הנאומים, ההספדים והרשימות שכתב עגנון, שיצא לאור לאחר פטירתו, ישנה הרשימה **לכבוד עצמי** (עמ' 47), שתאריכה פרשת ואתחנן תשי"ח, הסמוכה לתשעה באב. זהו יום הולדתו המשיחי של עגנון בן השבעים. הוא מספר בנאומו לציבור הנוכחים כיצד ביקשה ממנו תהילה הצדקת לקבל את מבקרו שניסה לחמוק מהם בפרוס יום הולדתו החמישים, בשנת תרצ"ח 1938, כשעדיין היה אפשר ללכת "לפנים מן החומה", דבר שהיה בלתי אפשרי ב־1958, שנת כתיבת הרשימה, כיוון שהייתה שבויה ביד צר. עגנון פותח ברשימתו זו – שהיא נאום התשובה שלו למברכיו לרגל יום הולדתו – במילים: "קרה לי פאנצ'ר", כיוון שלא הכין נאום, "מצפה הייתי שיתגלה משיח צדקנו". אבל המשיח לא בא ולא פטרוהו מנאום יום ההולדת. וכך, בנאום ספונטני שלא הוכן מראש, עגנון מכוון היטב לעניין יום הולדתו ולזכרה של תהילה והוא כורך זאת בהשתהותו של המשיח, המחייבת אותו להמשיך בתפקידו כסופר. דומה כי רשימה זו הכמור-שולית תומכת בפירוש שהצעתי לסיפור **תהילה**. העיסוק בנושא המשיחי לא היה גחמה של עגנון או פרי אובססיה נטולת בסיס מצדי. רקע לכך אפשר למצוא גם בשירה ובסיפורת שנוצרו בין שתי מלחמות העולם, שהיו רוויות במאבק גלוי בעד ונגד המשיחיות ובתמיכה הסמויה של

20 הלל ויס, 'מותה של תהילה כביטוי לגניזה עד ביאת הגואל', **פרשנות לחמישה מסיפורי עגנון**, תל-אביב 1974, עמ' 75–93.

21 ראה מאמרי 'לקץ הפוסט-ניהיליזם', פ' גינוסר וא' בראלי (עורכים), **הציונות: פולמוס בן-זמנו**, שדה בוקר 1996.

השמאל, בדרכו שלו, בנושא המשיחי.²²

נחזור אם כן לפרשנות של הסיפור **תהילה**. דוד פישלוב,²³ כאמור, הבחין בפרשנות המעוותת של עמוס עוז לסיפור הזה, אולם הוא לא התמודד עם המשמעות האידאית-הפוליטית של פרשנות עוז שהיא עיקר המשמעות: המאבק ברעיון המשיחי כפי שהוא מגולם בסיפור. במאמר שצוין לעיל,²⁴ טוען פישלוב כי "מעשה ה'התגרות' הפרשנית בולט במיוחד בקריאה המחודשת של השניים את תהילה, [...] עוז אף מכיר בשותפות שלו עם [עדי] צמח לדבר 'העבירה הפרשנית' (עמ' 130).

לדעת פישלוב, "שניהם שותפים בדחיית העמדה הפרשנית המקובלת הרואה בתהילה דמות המגלמת ענווה, חסידות, ויראת שמים קונונציונלית". הוא טוען כי לפי קריאתו של עוז תהילה היא "...מטורפת למחצה, ונפטרת מן החיים במחווה של מיאוס ופלצות" (עמ' 22). "הסיבה לסיום הגרוטסקי של חייה ושל הסיפור היא ההכרה בחוסר הטעם הנורא שהיו חייה. ההכרה באבסורדיות של הסבל שליווה את חייה" (שם).

פישלוב מוסיף ואומר: "ומה מציע לנו צמח תמורת זניחת התמונה המקובלת של תהילה הצדקת? במאמר מוסגר נעיר כי תשובתו של צמח מרתקת מבחינות מסוימות אף יותר מזו של עוז. צמח מנסה לשכנע אותנו כי מי שסברנו שהיא צדקת גדולה אינה אלא 'צאצקע' לא קטנה: תהילה יוצאת חייבת מלפני צמח באשמת ניאוף [רוחני]". פישלוב מכנה פרשנות זו של צמח ועוז כ"פרנואידית", כלומר "זו המציעה הנחות מורכבות, מפותלות ומסובכות".

נפנה כעת להדגמת "מלחמת הקודש" של שני הסופרים א"ב יהושע ועמוס עוז בתהילה של עגנון, לאור הרומנים האחרונים שלהם, שהם במידה מסוימת גם פוסט-מודרניים וגם מנסים לשמר את הציוני הישן מתוך מרידה בו, ובכך הם רומנים מתקנים, רגילים ומודרניים.²⁵ חיבורים אלה מדגימים היטב את המלכוד המיוחד לסופר הישראלי-הצבר-החילוני, כביטוי של הסתבכות יהודית שממנה הם חפצים להשתחרר ואינם יכולים. אציג להלן את ההתנגשויות הפנימיות, יחסי הדחייה-משיכה לנושא היהודי, נושא המשיחיות ונושא הבחירה.

22 ראה חנן חבר, **בשבי האוטופיה: מסה על משיחיות ופוליטיקה בשירה העברית בארץ-ישראל בין שתי מלחמות העולם**, שדה בוקר 1995, עמ' 25–21.

23 וכן שרה הלפרין במאמרה 'על מה משתומם עגנון – ביקורת על ספרו של עמוס עוז שתיקת השמים', **מעריב**, 29.1.93.

24 פישלוב, לעיל, הערה 13.

25 דוד גורביץ' מבחין בין יצירות עוז ויהושע שהם רק מודרניים לעומת יצירותיהם של סופרים מאוחרים יותר שהם פוסט-מודרניים, לדעתי העמדה המורכבת אינה קשורה בהכרח בגיל הסופרים או בדור הספרותי שלהם, אלא לקרע הגורוטי העמוק המפרה את ספרותם. ראה דוד גורביץ', **פוסטמודרניזם**, תל-אביב 1997, על-פי הערכים 'עוז' ו'יהושע' במפתח.

כדי להבין את התופעה לעומקה, נכון יהיה לפתוח במושג 'המסכה-הפרסונה' ולברוק את תופעת המסכות המשיחיות ביצירות יהושע ועוז, מסכות שגיבורי היצירות עוטים, אפילו הם המספרים המובילים הנאורים ביותר התלויים לעולם בהוריהם הקדמונים.

המסכה-הפרסונה

דיון ענף במושג הפרסונה נמצא במשנתו של ק"ג יונג, בין השאר בספרו **האני והלא-מודע**.²⁶ בין נקודות הדיון נמצא את הזיקה שבין ה"אנימה" – התלות, ההתמכרות וההיבלעות של האדם באם עד כדי אובדן הפרסונה (עמ' 97) – לבין רצונו לברוח ממנה, מן האם, בין השאר באמצעות נישואיו, "על-כן יעזוב איש את אביו ואת אמו". חשוב להבין את מנגנון ההזדהות של האדם עם הפרסונה ואת גבולותיו, לצד התפרקות הפרסונה ושחזור. כדי להתמודד עם יצירות עוז ויהושע הנוגעות לענייננו נביט על המנגנון הזה כניסיון לפתרון דפוסי התנהגות לאומיים בני-זמננו וכישלוננו המובנה.

וכך כותב יונג:

רק העובדה שהפרסונה היא מגור שרירותי או פרטי פחות-א-יותר של הנפש הקולקטיבית, עלולה להביא אותנו לידי טעות ולחשוב שהיא כולה משהו אינדיבידואלי. ואולם כפי ששמה מעיד עליה, היא כולה מסכה של הנפש הקולקטיבית. מסכה המעלה **רושם מוטעה של אינדיבידואליות**. היא מעוררת באותו אדם או בזולתו את המחשבה שהוא אינדיבידואלי, והאמת היא שאין זה אלא תפקיד שחקן, שבו דוברת הנפש הקולקטיבית. [...] ביסודו של דבר, הרי הפרסונה אינה משהו 'ממשי'. היא פשרה בין היחיד והחברה על 'הופעתו של האדם'. הוא נוטל לו שם, מסגל לו תואר, נושא משרה [...]. הפרסונה היא מראית עין, ממשות דר-מימדית, כפי שאפשר לכנותה בדרך היתול (עמ' 38–37).

יונג מצביע על האדם הפרימיטיבי המקיף את עצמו במעטה, במסכה, ובכך מתרחק מן הנפש הקולקטיבית, המייצגת את האנימה. אצל יהושע התהליך הזה נעשה באמצעות הפרודיה ואצל עוז באמצעות הפטרונות והאירוניה. הסופר מצליח, לפרקי זמן קצרים, ליצור ריחוק או ניכור מדמות האם או מן הנפש הקולקטיבית, ובכך יוצר "יוקרה מאגית" שבאמצעותה, כלשונו של עמוס עוז, הוא מנסה "להשביע את כוחות השבט"²⁷ שילכו בדרכו. ובלשונו של יונג: "לא יקשה כמובן לטעון שהמניע הממריץ התפתחות זו הוא כוונת השררה, אלא בכך אנו שוכחים לגמרי כי התהוות היוקרה היא לעולם פרי פשרה קולקטיבית".

הדברים הללו מסבירים את ההתרוצצות המתמדת ביצירות יהושע ועוז בין היסוד הציוני-הלאומי

26 ק"ג יונג, **האני והלא-מודע**, תל-אביב 1993.

27 **באור התכלת העוז**, תל-אביב 1979, עמ' 22–21.

לבין היסוד המנוגד לו. התרחקות יתרה מן הנפש הקולקטיבית הופכת את המספר או את המשיח האינדיבידואל-החילוני ללא רלוונטי, ולכן, לאחר שהתרחק והבדיל עצמו מן הציבור המובלע, הוא חייב לחזור לטווח שמיעה, לטווח רלוונטי של מנהיגות.

נציג להלן דוגמאות רצופות לאורך עשרות שנים, הנעות בלי הרף בין עמדות הנחשבות לשמאלניות קיצוניות, כלומר פוסט-ציוניות, לבין עמדות ציוניות-נורמטיביות, ולפעמים יהודיות, ולהפך.²⁸

יאיר מזור בספרו **ליטוף באפלה**²⁹ מביא בפרק האחרון, ריאיון של הלית ישורון עם עמוס עוז שהתפרסם בכתב-העת **חדרים**, גיליון 8 (1998):

שאלה: השתמשת לא פעם בתיאור הסופר כמכשף השבט. מה תפקיד המסכה שעל פניו? עמוס עוז: היום זה נשמע לי קצת רומנטי. אני רוצה לומר אחרת. השען של השבט. אחד שמביאים לו את השעונים המקולקלים. כשזה ממהר, שיאט קצת; כשזה מפגר שיחיש קצת, וכשזה מרעיש שישקט קצת. כל מעשה אמנות יש בו אלמנט של מסכות. כשאתה כותב רומן אתה בבת אחת משתמש בכמה פרסונות. יכול להיות שההרגל הלא טוב הזה ילווה אותך אחר כך גם מחוץ לכתיבה. אני תפסתי את עצמי שלש-ארבע פעמים בחיים ממשך פוזות שאני לא במיוחד גאה עליהן, שהיו אולי המשך דמויות שכתבתי עליהן. תפקיד המסכה? אם אתה לוקח ומחלק את עצמך לשלוש או ארבע נפשות, אתה גם האיש וגם אויבו, ואתה לא אף אחד מהם, עד הסוף. אתה לומד להתהלך בתחפושת. אולי יותר מכסף ויותר משען היה צריך לומר סוכן חשאי. שאלה: מאחורי איזה מסכה אתה מסתתר? עמוס עוז: לא מאחורי מסכה אחת. אבל אל תשאלי אותי איך אני נראה בלי שום מסכה, כי לא אנייר לך.

בספרות הישראלית אנו עומדים בפני תופעה מרתקת של סופרים כפולי זהות או שסועי זהות, דמויות של הורים דתיים או לאומיים, דמות אב החלוקה על דמות האם ולהפך. דוגמה בולטת לכך ניתן למצוא **במקדמות** של ס' יזהר. אצל סופר כמו א"ב יהושע אפשר למצוא למשל שייכות רוויזיוניסטית או עדתית המעיקה עליו, סתירה בתנועה הערכית הזהותית מסיבות של מקורות יניקה שונים ממערב וממזרח. זהו רק חלק ממשבר נושאי הזהות המחלחלים לתוך יצירותיהם של

28 המשורר הארמני-ערבי-יפא-ישראלי לשעבר, **אנטון שמאס**, כינה בשנות השמונים את א"ב יהושע "כהנא קטן" בשל רעיונותיו על הפרדה והיפרדות מן הפלשתינים. בחוגי השמאל רווח רעיון ההפרדה, כמסקנת השורות החותמות את הרומן **המצב השלישי** לעמוס עוז הטוען כי "מוכרחים להפריד". מוטיב ההפרדה וההיפרדות הוא בראש ובראשונה ניסיון כושל של היפרדות מן היהודים המשיחיים.

29 יאיר מזור, **ליטוף באפלה**, ירושלים 1988, עמ' 331–330.

המספרים החייבים לבטא את נירוזת הסתירה ביצירתם.³⁰

הסופרים נקלעים לסתירות בין שיוכו של עולמם הפנימי, המנוגד פעמים רבות לעולמם האידאי והפוליטי החיצוני הציבורי. לכאורה הם נהנים משני העולמות; למעשה הם נקרעים בין העולמות. היכן נמצאת הנפש הקולקטיבית שלהם? האם היא במישור סמלי היסוד, הסמלים הארכיטיפליים, או שהיא נסוגה לייצוג הפוליטי החיצוני, הבא לידי ביטוי בהכרעות של בחירות לכנסת? ההפרדה החדה בין חוץ לפנינים איננה אפשרית, כי יש פלישות הדדיות מתוך המישורים הארכיטיפליים וביניהם.

הסתירה, קיימת כאמור בתוך הארכיטיפים המשיחיים עצמם, המנוגדים והמסוכסכים ביניהם.³¹ לרובגמה, המשיח כהוויה אֶ-סוציאלית או כהוויה מורדת אנטי-אלוהית, פרומתאית, כמו קין המקראי או גלגול, תובל-קין, האוחזים במילה 'קניין' עצמה ובנשק לוטשי המתכת. "קניתי איש את ה'" מנמקת חווה את שם בנה הבכור קין. ההזדהות עם קין, או עם אלישע בן אבויה, הוא נושא טיפוסי לדורות של משכילים ולדורות של נפגעי המהפכה הרוסית כמו אצ"ג ושלונסקי.

דוגמה לכך היא ההזדהות הפסיכית והפואטית עם שבתאי צבי, משיח השקר, וראייתו כמשיח אמת שהציבור לא היה גדול מספיק כדי להכיר בו. ביטוי בולט לכך נמצא גם בשירת אצ"ג ובפולחן הנצרות ובעיקר בפולחן דמותו של ישו אצל סופרים ומשוררים יהודים רבים בכל הדורות, פולחן שמשמעותו הזדהות עם הנווד, העני או האֶ-סוציאלי מעבר לאהבת החסד. יחד עם זאת אי־אפשר להתעלם מן הבחירה האלוהית בארכיטיפ של הבל, בחיר האל, הרועה הנאמן, המציית והמקריב לרצון האל וההופך, בשל תמימותו, לקורבן בעצמו.

ההתנגשות היא בתוך הארכיטיפ המשיחי העל־היסטורי, בין בררת קין לבררת הבל והיא מה שמתחולל בדרך כלל אצל האמן המציג כלפי חוץ בחירה רק באחת מן האופציות המשיחיות, שהצפויה ביניהן היא הבחירה בקין. הסיסמה **בזכות הנורמליות**³² שייצגה את הציונות השפויה, הייתה טענה מתחזית וריקה שהצביעה על הפסקת ביניים בדרך להשתחררות מן היהדות המאיימת. הדיבורים על שפיות רק התיימרו להסתיר את דחפי ההרס שיצירות א"ב יהושע ועמוס עוז רוויות בהן מראשיתן.

התסבין המשיחי

30 ראה רות קרטון בלום, **מאין נחלתי את שירי**, תל־אביב 2002.

31 הלל ויס, "מות משיח בלי משיח" (מבוא), הלל ויס (עורך), **המתכונות והדמות: מחקרים ועיונים בשירת אורי צבי גרינברג**, רמת־גן 2000. לצערי, כשכתבתי את המבוא לא הכרתי את חיבורו של חנן חבר **בשבי האוטופיה** (לעיל, הערה 22) ובייחוד הערה 48 שם.

32 א"ב יהושע, **בזכות הנורמליות**, ירושלים 1980. לביקורת על התזות שבספר ראה בין השאר במאמרו של יעקב שביט, "ציונות כנושא לפובליציסטיקה", **ידיעות אחרונות**, 18.7.80 (אני מודה לד"ר צבי מרק על ההפניה).

סיפור על אהבה וחושך

סיפור על אהבה וחושך של עמוס עוז הוא בעיקרו אלבום זיכרונות מעוצב מאוד, תמונה-תמונה בבידולה ובסגולתה. ואכן יש בו בספר תמונות מרהיבות. למעשה הספר אינו בונה סיפור אוטוביוגרפי רצוף ועתיר קישוריות שיש בו רגרסיות ודגרסיות, תנועות קדימה ואחורה, סיפור חניכה המתפתח מתוך רצף משברים, אלא הוא קרוב יותר לִמְמוּאָר (memoir) מסוגן שבו מזמין הסופר את הקורא להתבונן באלבום התמונות המשפחתי, שפתרוננו כבר נקבע במין סיכום גנטי מוחלט. ההתפתחות לאורך ציר הזמן או הציר הביוגרפי היא מכנית לחלוטין, ובכך היא שייכת לאגף הפוסט-מודרניסטי, שרק משחזר מציאות או משכפל אותה. כך גם מנגנון הערות-השוליים הדלילות המלוות את היצירה והמקשרות אותה לעולם הראלי בדרך דיווחית רפורטז'יסטית, תהיה כשרונית ככל שתהיה.

אבל דבר אחד ניכר באלבום הזה. האהדה העמוקה בספר נתונה לעולם הקלויזנרי, הלאומי הימני – לסבא אלכסנדר קלויזנר, אחי הפרופסור – בדילוג מעל דמות האב-הנקבה האומלל. לעומת זאת, המעבר של המספר כילד-חוץ אל הקיבוץ, אל חיק השמאל, לאחר פטירת האם – בעלת סיפורי האימה המכילים בתוכם גילוי עריות פוטנציאלי – מוצג בדרך ילדותית, נערית ולא משכנעת.³³ זאת לעומת אופן הצגת הקשר העמוק שנוקם בין הילד עמוס לבין המשוררת זלדה, שהיא בשבילו מורה ותחליף אם, מעין תהילה, שרגשותיו כלפיה הולכים ומתקשים בהתבגרותו. הרמויות השמאלניות בקיבוץ דלות וקצרות. את נקמתו מהן נטל עוז בסיפורי הקיבוץ שלו, ואולי גם בהכרעותיו האישיות. ההנמקה העיקרית לעזיבת הימין – פרט לנקמה בדמות האב-הנקבה שהנחיל לסופר את הזיוף הפסידו-אקדמי ואת הזיוף האמנותי – היא בנאומו בגין, שהשתמש בשורש ז.י.נ. בצורה מצחיקה מאוד (במקום שישתמש במונח "מרוץ החימוש" כמקובל היום). זהו אחד המוטיבים היחידים בספר המופיע בשתי תחנות שונות של רצף הטקסט, אך גם הוא נשאר תפל ואינפנטילי באותה מידה. את דחפי העלבון, הנחיתות, הכיבוש, הנקמה והניצחון, הדחפים הימניים המשיחיים הרוויזיוניסטיים שלו, מבטא עוז בספר באופן חזק ומלא חיים שלא כמו בחלקים אחרים של הרומן כאשר הוא נוגע בתכנים שוחרי תום ושלום של המציאות, שנשמעים כמו מס שפתיים לוועדת החינוך של הקיבוץ, שהיא גם הוועדה האקונומית לחלוקת פרודוקטים וממתקים לעושי רצונה. האילוץ שבהתכחשות של עוז לעצמו, הקרע שבזהות הוא שמעניק לספר את ערכו שמעבר לשתיחת האלבום המשפחתי.

הכלה המשחררת

33 ראה מאמריו של מרדכי שלו 'שנה למלחמת ראש השנה וששים שנה ל"שמחת עניים"', **הארץ**, 17.9.2001, ובייחוד 'תרבויות התאבדות וגילוי עריות', **הארץ**, 5.7.2002.

הכלה המשחררת³⁴ של א"ב יהושע הוא ספר מרתק מאוד, מפתיע, עתיר המצאות, פסיכולוגיטי ואלגורי, ולכן גם הצופן מלאכותי מאוד, ככל שהוא מנסה להתמודד עם שאלות היסוד הלאומיות. כיצד משתחררים מן התסביך המשיחי, מן הדיבוק הנורא – זהו גם נושאם של יצירות אחרות של יהושע כמו **המאהב**, **גירושם מאוחרים**, **מר מאני**, **מולכו**, **והמסע אל תום האלף**, שנוכל להזכירם אך במעט במסגרת דיוננו זה.

התסביך המשיחי והרצון להיחלץ ממנו אל העולם הבהיר, מוצג ב**הכלה המשחררת** על-ידי שיקוץ אחות הכלה, הלוא היא תהילה המכשפה, והפיכתה לגרועה שבזונות. תהילה של א"ב יהושע מוצגת כמראה הפוכה לתהילה של ש"י עגנון, באופן מכון ופרובוקטיבי ככל האפשר. היא גם דוגמה מובהקת לקנאת סופרים שיש בה גם שנאה עצמית יהודית וגם ליבוי קיצוני של הדחפים האנטישמיים, בערך כמו ברומן **מר מאני**³⁵ שבו לוקים רוב בני השושלת ה"מאנית" במניה-דפרסיה סכיופרנית מסוכנת, העוברת באופן גנטי מדור לדור לאורך מאתיים שנה. מחלה זו מבטאת את תכונותיה של המפלצת המשיחית המעוותת החותרת אל האינדיבידואליזם הפרועה שלה, שהוא "המימוש העצמי" הנעשה באמצעות גילוי עריות, הומוסקסואליות ומיני סטיות נפש אחרות. הראיה לכך היא הייצוג המשיחי בתקופת שבתאי צבי שאליו קרוב אברהם מאני, המאני המוקדם ביותר, ששמו כשם הסופר אברהם (בולי) יהושע. כך גם תהילה, שהיא בבסיסה הכלה-האם במובן הארכיטיפלי, הישות המלאכית הנעלה ביותר כדמות השכינה וכנסת ישראל – הופכת בסיפורו של יהושע לוואלקירה,³⁶ למפלצת נאצית.

המצב השלישי

הנושא המשיחי עולה, אם כן, ביצירותיהם של יהושע ועוז באופנים שונים, הקשורים בהתפצלות האני למערכת של דמויות. מערכת אנכית בציר הזמן ההיסטוריוגרפי (יהושע, **מר מאני**) או מערכת אופקית בציר המרחב (עוז, **לגעת במים לגעת ברוח**). ישנן דמויות ממוקדות, כמו פימה, גיבור **המצב השלישי** של עוז³⁷ המופיע כמשיח חילוני הנלחם ב"מלאך המוות שלנו", הלוא הוא המשיח היהודי הקלסי, וישנן דמויות משניות ומפוריות המתפצלות מדמות המספר המובלע ביצירות, כמו גיוס-דה-טורון או קלוד-עקום-כתף, מנהיגי מסע הצלב בנובלה **עד מוות** (עוז, 1969), שלתוכם תלחל היהודי, או המשיח היהודי, או השופט גלעד הגלעדי ובנו יפתח, הגיבור המרכזי בסיפור **על**

34 על **הכלה המשחררת** נתפרסמו שפע של מאמרים, אציין את מקבץ המאמרים המרתק פרי עטם של אבידוב ליפסקר, דורית הופ, חגית הלפרין, ליליאן דבי גורי ודליה אופיר, שראה אור בכתב-העת **עלי שיח**, 47 (קיץ 2002).

35 א"ב יהושע, **מר מאני**, תל-אביב 1989.

36 דמות מיתולוגית נשית ערפדית, המופיעה בניבלונים, המיתוסים הגרמניים הטבטוניים ובאופרות של ואגנר.

37 עמוס עוז, **המצב השלישי**, תל-אביב 1991.

הארמה הרעה הזאת.³⁸ הדמויות הללו הן דמויות מנהיגות, כמו משיכתו-דחייתו של עמוס עוז לבן-גוריון ולאשכול שהם זקנים ארכיטיפיים, האחד אב-רוצח והשני אב-שכול. הללו הן דמויות המנסות להשפיע על המציאות באופן טוטלי, דמויות דמוניות שיש להן פונקציה של ה"אני האחר" של המספר או שהן הצל שלו. אפשר לומר כי **בסיפור על אהבה וחושך** התגלה במידת מה הסיפור – או הפנים – שמאחורי המסכה.

ריבוי התופעות הללו ועקרונותן ביצירותיהם של שני הסופרים הללו, וכמובן גם ביצירותיהם של סופרים אחרים – כמו למשל בספרו של יורם קניוק **היהודי האחרון**, המרבה לעסוק בגלגולים של ר' יוסף דילה ריינה,³⁹ – מעמידים את תפקיד הסופר ואת ייצוגיו המשיחיים בסיפורת באור המנהיר את סבכיה של הסיפורת הישראלית.

פימה גיבור **המצב השלישי** של עוז הוא השלומיאל, הנביא, המשיח, הנואף, הפטפטן, הילד הנצחי, הנאבק על משמעות חייו ועל הישרדותו במציאות בלתי נסבלת. הוא מודרך על-ידי דחף הרואי, לא נלאה, "להתחיל דף חדש", להיענות לקול הקורא באוזניו "אִיכָה, פימה?". הוא שואף להיות תערובת של גועל וטוהר, "גולם" ו"פרפר", שאינם אלא אופנים שונים של קיום. המתח שבין הגולם לפרפר מניע את המהלך הרוחני העיקרי של הספר, כמו בכלל יצירתו של עמוס עוז, שבקשת הגאולה היא המוטיב המרכזי שלה; מין גאולה פסידו-נוצרית. כמו בסיפורו **עד מוות**, כך גם בסיפוריו שגיבוריהם ילדים, כמו **סומכי**, או הילד הלל **בהר העצה הרעה**.

מסע אל תום האלף ובזכות הנורמליות

מטפורת החרדה הנסתרת בסיפור **מסע אל תום האלף** היא לכאורה החרדה מפני תום האלף הנוצרי הראשון. ואולם ראוי לזכור כי זהו מסע מטפורי בזמן אל סוף האלף הנוכחי. הקורא שנתקל לראשונה בכותרת משוכנע שיהושע עוסק באלף שלנו העומד אף הוא להסתיים. רק לאחר שנתפכח, עומד הקורא על המשל והנמשל. גיבורי המסע המטפורי-הגאוגרפי פוגשים ברופא מומד שהצליח להיחלץ מ"המלכודת היהודית". הרופא מתנבא על עתיד היהודים באירופה ערב מסעי הצלב, ואומר כי יהודי אשכנז ימותו אז. הקורא, כמו הרופא, יודע שקהילות שו"מ (=שפיירא-שפייר; וורמזא-וורמס; מגנצא-מיינץ) שהיו במסלולם של מסעי הצלב, נטבחו, ומתוך כך עולה הד לשואת יהודי אירופה ולמלחמת העולם השנייה. בסיפור עצמו מצוינים מקומות זוויעה נוספים, של החזיתות שקפאו במלחמת העולם הראשונה, ורדן וסוּם, והם כאיתות לדמיון שבין הסתיימותו הקטסטרופלית של המסע לתום האלף הראשון במסעי הצלב, ובין מה שצפוי למסע המתקדם

38 עמוס עוז, **ארצות החן**, תל-אביב 1976, עמ' 243–200.

39 מקובל שחי בצפת בתקופת האר"י במאה ה-16. נכתב עליו סיפור ידוע בנוסחים אחדים. ראה יוסף דן, **הסיפור העברי בימי הביניים**, ירושלים 1974, עמ' 234–222.

לקראת תום האלף השני.

ומה יהיה עכשיו, עם תום האלף שלנו, שואל את עצמו הקורא בעיבורה של היצירה הססגונית הזו, האם ייספו גם בנינו בשיטפון הנוצרי-המוסלמי?

עקרון הנבואה המגשימה את עצמה מרחף בסיפור בין השיטין. הציפייה, הנוצרית בעיקר, לשובו של המשיח בסוף המילניום השני – מתלכדת עם האווירה האפוקליפטית ששותפים לה גם רבים רבים בעם היהודי, שמוסלמים שהשתלטו על ספינתו מאיימים להטביעה. כל העניין האפוקליפטי והלאומי הוא לכאורה שולי ברומן הזה, ממש כמו ברומן שקדם לו **השיבה מהדוד**. כמו שם גם כאן הסופר בורח לכאורה אל עלילה משפחתית המתרחשת בתום האלף הקודם, ורומז משם רמזות אקטואליות. אחת התכונות של הרומן הוא הסדיום של המספר כלפי גיבוריו. אין ברומן גיבור שאינו נכשל ושלא מוטחת בו ביקורת מלאה לעג. עמדה נפשית זו של המספר כלפי גיבוריו, רק מגבירה את חרדת הפלצות מפני התהום האפוקליפטית המוצגת ברומן בדרך ליצנית פרודית וניהיליסטית המזכירה את צחוקו של השטן.

אמנם, מורות הדרך המדומות והמתחזות של זרם מרכזי בציונות, בשנות השמונים, היו השפיות או תאוות הנורמליות, כאשר הביטוי "בזכות הנורמליות" היה כותרת ספר וגם תאוריה פרוידיאנית שא"ב יהושע ניסה להציג אז בציבור, כאפשרות של אנלוגיה בין המודל האדיפלי הפרוידיאני למודל הלאומי. כלומר, הבן, עם ישראל מנסה לסלק את האם, ארץ ישראל ולמעשה גם את האב, אלוהי ישראל. ואולם בשנים האחרונות, הן ביצירותיו הכתובות והן בהרצאותיו, החל יהושע מסתייג בפומבי מן הצירוף הזה של ישראליות ונורמליות. הוא גילה את היהדותיות ואת הספרדיות ככוחות נפש, שהוא נאלץ להשלים עימם.

ב-1998 הרצה יהושע באוניברסיטה העברית על טיבה של זהותו האנדרוגינית. הוא חזר על עיקרי הרצאתו בריאיון עם ענת קורן שהתפרסם בכתב-העת **תואר** בנובמבר 1998 (עמ' 26–24). בהרצאה ובריאיון מצביע יהושע על הפרדוקס הנצחי של זהותו הלאומית והדתית. הוא מרמה את העם היהודי ליצור אנדרוגיני "המכיל את הזכר ואת הנקבה, אך אינו זכר ואינו נקבה. זהו עם המכיל בתוכו אלמנטים של עם ואלמנטים של דת, אבל אינו לא עם ולא דת, אלא משהו בעייתי ביניהם".

לדעת יהושע, הזהות האנדרוגינית של העם היהודי, המכילה בתוכה סתירה פנימית ופרדוקס קיומי, היא הסיבה לאי-השקט הבסיסי שקיים בעם היהודי. לדבריו:

דת מעצם מהותה, ובוודאי דת שיש לה תכנים ויומרה אוניברסליים, אינה יכולה להיעצר על-ידי גבולות לאומיים, ולאום אינו יכול להתנות את חברות בו באמונות ובדעות.

המראיית שואלת: מה השתנה [מאז שפרסם את ספרו **בזכות הנורמליות**] ? ויהושע עונה:

היתה לי תחושה שניתן לנטרל לחלוטין את האלמנטים הדתיים מהגדרת הזהות. כיום אני פחות אופטימי לגבי האפשרות שהלאומיות תכבוש בצורה עמוקה וברורה את החלקות הדתיות... אמינותי האינטלקטואלית תיפגע אם אמשך באופטימיזם חסר אחריות [...] הדת היהודית היא חלק מנוסחת החלבון שלנו, וזה דבר מאוד מהותי. הדילוג יכול להיעשות דרך האמנות. לכן בעיני אנדרוגינוסים, הם תמיד עשירים יותר מבחינה אמנותית, ולא במקרה דנה אינטרנשיתל סימלה אותנו כל כך הרבה בשנה האחרונה.

בעיית הכפילות המינית היא בעיה קשה של זהות לא ממוקדת, בעיה שעלתה ברבות מיצירותיו של יהושע, לפחות מאז ספרו **גירושין מאוחרים**. עניין זה עולה במובהק ביצירות כמו **מולכו**, או **מר מאני**, שלדברי יהושע עצמו נכתבו כאחת, וכן ברומנים **השיבה מהודו** ו**מסע אל תום האלף**.

הנושא הזה של ניסיונות להתגבר על דיפרנציאציה מינית, שהיא צורה של חלוקה, הוא עניין משיחי ידוע גם בסיפורים שנושאים התהוות הדמות המשיחית עצמה, כמו סיפורי שושלת בית דוד החל מפרשת לוט ושתי בנותיו, וכן סיפור יהודה וכלתו, רות ובועז, דוד ובת־שבע. נושא זה נדון רבות בגישות הסטרוקטורליסטיות.⁴⁰ ואולם, נושא זה הוא דבר אחר לגמרי כאשר הוא עולה בסיפור מית, כאשר יש לסיפור סמכות דתית ותכלית בהקשר המיתי העולמי או הלאומי. המיתוס מעמיד את הרעיון של עולם החסד לצד העולם הטרגי, העולם שמחוץ לחוק, כתנאי להתגברות על דיפרנציאציות מגבילות או חוקי טאבו. לעומת זאת נוכחותו של הנושא הזה בסיפורים "המשיחיים" של א"ב יהושע ועמוס עז, הנמשכים לנושאי גילוי העריות או קונפליקטים משפחתיים דמויי גילוי עריות, היא בהקשר סנסציוני, ופעמים רבות מסחרי.

ספר שלם של מאמרי ביקורת שנקרא **הכיוון הנגדי** (בעריכת ניצה בן־דב, 1995) הוקדש ל**מר מאני** של יהושע. "הכיוון הנגדי" הוא ביטוי חוזר ונשנה ב**מר מאני**, המציין אפשרות של בחירה אחרת, מהופכת, שבינה לבין אפשרות היפוכה מתרועעים הגיבורים והמספר. המתח שבין ירושלים והבריחה ממנה, המתח שבין הגאולה המשיחית הקלסית לבין האנטי־גאולה הציונית הנורמלית, שהופכת בסיפור לפתולוגיה של גילוי עריות.

מר מאני והכלה המשחררת

הדברים הללו היו נכונים ליהושע ב־1998. בינתיים חזר בו יהושע ובספרו החדש **הכלה המשחררת** המחזו מעט אחרת את רעיונותיו. האנדרוגיניות כעת היא בין היהודים לפלשתינים, והיא מין דיבוק הדדי. אחת הסצינות המרשימות והמרכזיות בספר היא חגיגת השירה ברמאללה, שבה מעלה הסטודנטית הערבייה סאמהאר את ההצגה היהודית **הדיבוק**. לכל אחד מגיבורי הספר יש הדיבוק

40 א' הראל־פיש, 'ג'ישה סטרוקטורלית לסיפורי רות ובועז', **בית מקרא**, ג (ניסן – סיון 1976), עמ' 265–256.

או הדיבוקים והכפילים שלו.⁴¹ בספר הזה חזר יהושע גם למודל האשכנזי-הביקורתי שלו. גיבור הספר הוא יוחנן ריבלין, פרופסור קטנוני וקנאי שעל אף כל רשעותו ונבזיותו, הוא עדיין אחראי ומוסרי עשרת מונים מהקריידיסט הצעיר והמוכשר ד"ר מילר, המדקלם את כל המילון הזוועתי של הפוסט-ציונות והפוסט-מודרניזם השזור בתפישות הפוסט-קולוניאליסטיות. ניכר בספר שהמחבר קרוב לגיבורו ריבלין שאמנם שונא את עצמו, אבל שונא הרבה יותר את עולמו של מילר, ולכן קוטע את הקריירה שלו במוסד-האם, אוניברסיטת חיפה. ריבלין מסלקו בתמרונים מרושעים, גם מפני שהוא מקנא בו וזקוק ללגיטימציה ממנו. ריבלין במשבר עמוק. אין הוא מבין במדויק את הלגיטימיות של תחום ההתמחות שלו, "מזרחנות", הוא חש בזיוף של עיסוקו, בבחירה במקצוע מטעמים 'שואתיים' ולא אקדמיים ובכך הוא מאמץ בעל כורחו את טענותיו של יריבו.

בסוף הספר אומר הגיבור, המזרחן פרופ' יוחנן ריבלין, כי הצליח להשתחרר מדמות הרפאים שרדפה אותו, הזקנה ממרפסת הבית ממול, שהייתה לגביו גלגול של אמו המפלצתית שנפטרה לא מכבר, אישה שרדתה בו ובכל בני המשפחה עד יומה האחרון, בדומה לזקנות אחרות המייצגות את ההיסטוריה. אימהות ביצירות יהושע, כמו "הזקנה" ואדוזה ברומן **המאהב**, מייצגות במובן מסוים את הציונות ואת ארץ ישראל. אבל השחרור העיקרי של ריבלין בא לידי ביטוי בהשתחררותו מכלתו, הלוא היא גליה שממנה לא הצליח יהושע להיפטר מאז סיפורו **חתנתה של גליה** ודומותיה, הגברת עשתור **ממות הזקן ומסע הערב של יחיר**. בכל היצירות האלה הנשים הן קניבליט ומסרסות. גליה, אשר חידת גירושה המדהימים והבלתי צפויים מן הבה הפכו בעבור האב למסכת סבל, לאובססיה שלו ולחידת חייו. על שום מה נזרק בנו מהמשפחה שכה אהב?

כדי לפתור את חידת גירושי הבה, שהם למעשה המפתח לשחרור האב או לגירושיו מהכלה המשתררת, ובאופן אחר מאשתו השופטת-המכשפה, כמו האישה האשכנזיה של מולכו, כדי לפתור את החידה הזאת האב רודף את בנו בחטטנות בלתי נלאית, הוא מסבך אותו עם גרושתו, שממנה אינו יכול להיפרד נפשית. לגליה הגרושה היפה יש אחות, רווקה מבוגרת וגבוהה ושמה תהילה, הנקראת כך על שם גיבורתו הידועה של עגנון, שביתו היה בסמוך לפנסיון של אביה של תהילה. א"ב יהושע הופך את תהילה שלו לאדונית עריצה המנהלת את הפנסיון. האדונית בסיפור **האדונית והרוכל**,⁴² המודל הבסיסי ביצירת עגנון ליחסי גבר-אישה בנוסח הווינינגר,⁴³ כיחסי הפרופסור הרבסט ושירה ברומן **שירה** של עגנון. כאשר בפרשנות האלגורית של הסיפור **האדונית והרוכל**, הגיבורה 'האדונית' היא הלנה, מייצגת את הגויות, הנצרות, האנטישמיות והנאציזם ואילו הרוכל יוסף מייצג את 'היהודנות'. בסיפור שלנו, לעומת זאת, תהילה – השכינה, הגיבורה

41 להבנת הנגש לעומקו ראה א' הראל-פיש, 'על כפילים ודיבוקים', **עתיד זכור**, ירושלים 1996, עמ' 72–49.

42 **כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, סמוך ונראה**, נתפרסם לראשונה בשנתון **בסער** (1943) כסיפור משל ליחסי הגרמנים והיהודים.

43 אוטו וינינגר, **מין ואופי** (תרגום צ' רודי), תל-אביב 1953, ראה גם המחזה של יהושע סובול **נפש יהודי**.

הצנועה, בת ירושלים – היא ההפך הגמור, היא הבת המושכת את אביה לגילוי עריות. זהו הסוד שנתגלה לבן כשירד יום אחד אל מרתף המלון וגילה את החותר ביסודותיו. הבן המזועזע סיפר את שראה לאשתו גליה, והיא כתוצאה מגילוי הסוד, שהוצג כהזיות של בעלה, מיהרה להיפטר ממנו.

קנאת עגנון

שני נושאים מחברים אם כן את יצירותיהם האחרונות של יהושע ועוז: קנאת עגנון שהיא קנאה בניצחון היהדות על הישראליות – ניצחון האב הקדמון וניצחון האם הגדולה – והניסיון להתגבר על הקנאה הזו באמצעות מעשה של גילוי עריות כפרובוקציה וכצידוק לסבל היתמות ולתחושת חוסר הערך. הסרת האשמה מן החטא הנורא הזה נעשה על-ידי הצגת גילוי העריות כמרפא לתחלואי היהדות באמצעות הזעזוע שבו, מעין גישה פסידו-ברנרית – ייעודנו הוא אי-ייעודנו. אלא שבמקום הטרגיות שבתפיסה הברנרית או הברדיצ'בסקאית יש כאן פרודיה וקומיות אופנתית וממוסחרת המוצגת כקרנבל או כפסטיבל השירה ברמאללה המחפה על אסון בלתי נמנע קרב ובא.

על עניין גילוי העריות בספר **סיפור על אהבה וחושך** כבר עמד בפירוט רב מרדכי שלו. היינו, שהילד עמוס קלויזנר נבלע על-ידי אמו מתחת לשמיכת החורף, כשאמו באה אליו להשמיע את סיפוריה המפתים. זהו סוד אפל הבוקע ביצירה החדשה.⁴⁴ נושא היחסים האדיפליים המיוחדים עד כדי גילוי עריות בין אם לבן נמצא באופן בולט גם בסיפור אחר של עוז, ביצירה על יפתח ובתו, **על האדמה הרעה הזו**, שנתפרסם בכתב-העת **קשת** (1969) תחת הכותרת **איש פרא**, ובכותרת הנוכחית בספר **ארצות התן** (מהדורת 1976). הנושא נרמז בייצוגים אינפנטיליים אחרים ביצירות רבות של עוז, כמו 'הנובלות בהר העצה הרעה', **פנתר במרחף** וכו'. ואולם, נושא זה אינו ברור דיו בסיפור האחרון **סיפור על אהבה וחושך** שם היחס לאם החולה הוא גם יחס של דחייה. אצל יהושע, לעומת זאת, הנושא הרבה יותר פרודי, גרוטסקי וסנסציוני.

כאמור, עניין מקביל נוסף החוזר בשתי היצירות הוא הקנאה בסופר עגנון כבעל-בית, 'דוס' מרושן עונג, המוחץ בנוכחותו את מכלול ההישגים הרוחניים של שני הסופרים המקטרים. בספר מפורזות הערות רבות על "אדון עגנון" תאומה של "אדוניתו" תהילה המהווה ייצוג לכל יצירתו, ותאורים של סיטואציות כמו-סימבוליות על עגנון המגנון והסגור, או רמזים על התרחשויות בחצר האחורית. אלה הערות קנאה של סופרים שלא יגיעו להישגיו, אף שכל סוכני פרס הנובל משתדלים בעבורם. עמוס עוז מנסה לערוך חשבון משפחתי דלוח עם יחסו של עגנון לדודו הנערץ והגרוטסקי, פרופ' יוסף קלויזנר, שעגנון לא כיבדו (וכך גם להפך, פרופ' קלויזנר לא יכול היה לכבד את הגליצאי המתחכם).

יחסי רוסייה-גליציה והכוח הסיפורי הטיפוסי להם, משתקפים ביחסים שבין אמו ואביו של עמוס

44 ראה לעיל, הערה 33.

עוז. מי מהם מחזיק את מפתחות המיתוס ומי את מפתחות האינטלקט. אלא שההתחשבות היא מעבר לרכילות. היא נודעת בתבניות היסוד הלאומיות והשבטיות. לא רק הגליציאניות של עגנון, מעוררת מורת רוח אלא גם הדתיות המשיחית שלו.⁴⁵ וכאן מתקשר העניין לפרשת תהילה, שהיא כאמור גיבורת סיפורו של א"ב יהושע **הכלה המשחררת**, וגם גיבורת אחת המסות הפרובלמטיות ביותר של עמוס עוז על "טירופה של הצדקת",⁴⁶ מסה שבה עוז דן כביכול בדמותה של תהילה, על מנת להרוס אותה, את האנימה הקולקטיבית שאי-אפשר להתקיים לצדה. זהו המאבק הקלסי באם היהודייה, כמו במועקתו של פורטנוי בספרו המפורסם של פיליפ רות, אבל כאן ביצירות עוז ויהושע מדובר בעיקר במאבק באם השמימית, האנימה המייצגת את השבת, התורה, הנשמה, ירושלים, ציון וכו', שהסופר החילוני אינו יכול לעמוד לא בתחינותיה ולא בתביעותיה. כך בערך תוקף עוז את בלומה נאכט השכינתית גיבורת **סיפור פשוט** ומעדיף על פניה את מינה. עמדה שעלתה לו בפולמוס אימתני עם ניצה בן-דב⁴⁷ שקנאה את כבודה של בלומה.

מגרשי המשיח וקובעי הנורמה הרוחנית

הסופרים יהושע ועוז, דורשים כאנשי-רוח לקחת חלק בהנהגה ציבורית-רוחנית קובעי נורמות, ואצל עוז זה לפעמים יותר מכך. הם מחווים את דעותיהם אחת לכמה חודשים ומפרסמים ספרים ומאמרים פוליטיים. הם נאמים בעצרות שונות ויוצאים מדי פעם בהכרזות, כמו בעניין ההפרדה או זכות השיבה, בנוגע לגיוס כסף להורדת ההתנחלויות או בליבי הרעיונות כיצד ומדוע יש להתחבר ליהדות הרפורמית. יש הרואים זאת רק כטקטיקה שמטרתה לקעקע את השד היהודי או את העמדה האורתודוקסית לגווניה, בעיקר זו של הכת המשיחית המסוכנת. בדרך דומה הולכים גם "תלמידי ליבוביץ" למיניהם, שוחרי הפלורליזם. אלו ואלו זקוקים להתקבל למועדון שהם אינם מאמינים בערכו.

שני הרומנים, של יהושע ושל עוז, כרתו ברית ביניהם. אין זו הפעם הראשונה שניתן למצוא זיקה משותפת ביניהם, כמו סיכמו על קוד משותף לכתוב עליו. לאחרונה חזרו שני סופרי הדור וביטאו בציבור את סלידתם מן היהודים והיהדות. יהושע דיבר על כך ש"חדרנו להם לוורידים" ולכן אפשר להבין את יחס הגרמנים ליהודים, וממילא את יחס הערבים ליהודים. אני כשלעצמי אינני שולל את האמירה הזאת, רק שהסיבות לחידירה לוורידים הפוכות למה שיהושע משער. הסיבה להשתוללות הפלשתינית היא אשליית הצדק והניצחון הקרוב שנטעו בהם חוגי השמאל, כפי שבגרמניה

45 משה גרנות, לעיל, הערה 16.

46 עמוס עוז, לעיל, הערה 15.

47 ניצה בן-דב, 'האם בלומה פריג'ידיה?', **אהבות לא מאושרות: תסכול אירוטי, אמנות ומוות ביצירת עגנון**, תל-אביב 1997, עמ' 270–270.

ה"חדירה לוורידים" הייתה בעיקר של היהודים הנאורים,⁴⁸ ופחות של יהודים בעלי זקן ופאות. החשש של הגרמני מן היהודי המתחפש, העיתונאי, הבנקאי או איש האקדמיה, החשש שלו מן היהודי המתבולל שיחדור לתוך הדם הגרמני, היה הרבה יותר גדול מחששו מיהודי-הפאות שהבדיל את עצמו. היהודי שמחנך את העולם לקבל את האחר ולווחם בגזענות, מחליש את המדינות הדמוקרטיות ואת האוטנטיות גם יחד, כמו שהחלישו אותן התנועות הפציפיסטיות שלאחר מלחמת העולם הראשונה. יהודי שכזה אפשר בעזרת הדמוקרטיה הליברלית חוצת הגבולות שלו את עליית האסלאם הפונדמנטליסטי. ההסתבכות הזאת, ה"חדירה לוורידים", והדיבוק הזה של התלות ההדדית שבין יהודים לערבים היא נושא העולה בתנופה עצומה **בהכלה המשחררת**, ואפשר שיהושע אמר את "חדרנו להם לוורידים" גם כפרשנות פוטנציאלית לתזה אחת סמריה שרודפת את הרומן.

ואילו עמוס עוז, שכל כמה זמן פולט אמירות אנטישמיות מובהקות, אמר ביומן בוקר ברדיו, בריאיון שנתן עם פתיחת שבוע הספר העברי תשס"ב, כי התנ"ך, המשנה והתלמוד הם ספרים פסולים שהביאו לעולם נזק רב, לעומת הספרות היפה שמייפה את העולם.

שני הסופרים הללו נהנים מכל העולמות. גם מעמידים פנים של לוחמי חופש שמאלניים ונהנים מהפרובוקציות שלהם, וגם מבינים לעומק את הפרובלמטיקות היהודיות והפרובלמטיקות הערביות. ההכרות המהופכות הללו מנסרות ביצירותיהם. **בהכלה המשחררת**⁴⁹ המספר מודע אמנם למחלות הרוח היהודיות והוא מנסה להיפטר מהן באופן אליים וגס, אך גם הערבים לא יוצאים נקיים – קשה למצוא ספר נגוע בגזענות, רווי שנאה ובוז לערבים כמו הספר הזה. קשה מאוד, ולמעשה בלתי אפשרי לסמן ביצירות יהושע את נקודות ההיתוך ונקודות החיתוך שבין אידאולוגיה לספרות. היצירה באה לשרת גם עמדה פוליטית, אך היא גם סותרת אותה.

הטיפול הזה בתהילה כזונה הוא טיפול טיפוסי של המספר הצבר-החילוני המנהל מלחמת חורמה באמו היהודיה, בציון וברושלים, שבה הוא רואה עיר זרה.⁵⁰ כאמור, מבקרים ישראלים שונים נלחמו בתהילה. לצד עוז ויהושע אפשר לציין כאן גם את עדי צמח שכספרו **קריאה תמה** טוען שתהילה נאפה תחת בעלה. עמוס עוז במאמרו שהוזכר לעיל על "טירופה של הצדקת" טוען כי תהילה, בזכות המספר, התפכחה באחרית ימיה מאמונתה התמימה.⁵¹ ואולם לעניות דעתי,⁵² סופרים

48 ראה, גרשם שלום, "יהודים וגרמנים", **דברים** בגו, תל-אביב 1975, עמ' 105.

49 יוסף אברהם, "חותמת אדומה כדם" הדין במשמעות האנלוגיה האלג'ירית-פלשתינית ברומן **הכלה המשחררת** [טרם פורסם].

50 עמוס עוז, **באור התכלת העזה**, תל-אביב 1979.

51 ראה מחלוקתו של דוד פישלוב על מאמרו של עמוס עוז (לעיל, הערה 13).

כמו עוז ויהושע הם הם הסיבה להסתלקותה של תהילה. עם סופרים שכאלה תהילה יודעת כי המשיח לא יבוא בדור הזה, דור המדינה, ולפיכך היא ממהרת להסתלק מפני הסיבוך של הציונות והפוסט-ציונות, המכלה את ירושלים בחידושי⁵² והמעכב את ההתגלות המשיחית הבהירה והנבואית. תהילה גנזה עצמה עד לביאת הגואל וכדבריה: "יבוא הגואל, יבוא הגואל. והלוואי שימהר ויבוא. אבל אני לא אטריחכם יותר" (ער הנח, עמ' תה).

52 הלל ריס, לעיל, הערה 20, עמ' 93–75.

53 לטיפול דומה זכו **מגילת האש** של ביאליק, ולמעשה שירתו בכלל, מצדם של עדי צמח, יותן רטוש ודן מירון בפרשת "בת אל נכר". היינו, משמעות המשיכה לנוכרייה ביצירת ביאליק כביטוי לדה-קונסטרוקציה של "בת ישראל" ו"דמות האם" בשירתו וכהעדפת ההתבוללות. כיום, בעקבות האסכולות הפוסט-ציוניות, אנו זוכים לגלים חדשים של הניסיונות הללו שמנסים להציג את אלתרמן, עגנון ואצ"ג כיוצרים פוסט-ציוניים מוסווים. מהלך דומה דומה אפשר לראות גם בתחום של פרשנות התנ"ך, היינו, שיצחק ויעקב הם הם הדמויות המרושעות שבסיפור. הניסיונות הללו דומים בערכם לפרשנות "ההיסטורית" הפלשתינית המחקה את סיפור ההיסטוריה המקראית והמתאימה אותו מחדש לצרכיה, כמו שעשה הקוראן לפני אלף וארבע מאות שנה, וכמו "התיקון הגדול" שנעשה על-ידי הברית החדשה לפני כן, במאה השנייה בערך, זמן חיבור האוונגליים. אבל הפלשתיני של היום ועמו התנועות המוסלמיות הפונדמנטליסטיות מתעלם בדרך מ'סורות' (פרשיות) בסיסיות בקוראן הטוענות ההפך בעניין מעמדם של בני ישראל וכוחותיהם על ארץ ישראל.

