

ספרות ישראלית עכשווית על ספה של בגידה

חנן חָבֵר

המחלקה לספרות השוואתית והתוכנית ללימודי יהדות, אוניברסיטת ייל

ניסוח קולע לאמירה המרכזית העולה מספרו של עמוס עוז הבשורה על-פי יהודה (2014) קראתי במאמר דעה בעיתון הארץ, שבו כתב עודה בשאראת כי "השאלה המרכזית בספר היא, האם לא היתה דרך אחרת, חוץ מדרך הכוח האכזרית של בן-גוריון? האם לא היה אפשר לכונן מדינה לעם אחד מבלי להחריב את ההווה והעתיד של עם אחר?" (בשאראת 2015). ואמנם, אלה הן השאלות הנוקבות העולות מספרו של עמוס עוז: האם הייתה בנמצא דרך אחרת מלבד הקמתה של מדינה יהודית? האם גורלם של הפלסטינים שגורשו או שנאלצו לברוח נגזר בעת כינון הריבונות היהודית ב-1948? האם תוכנית בילטמור ממאי 1942, שעל פיה מטרת הציונות היא הקמתה של מדינה יהודית (למעשה, נעשה שם שימוש במונח ההובסאיני Commonwealth), יצרה סיטואציה גיאוגרפית שבה חייב כינונה של המדינה היהודית כדמוקרטיה את פינוי המרחב הישראלי ממי שאינם יהודים?

עוז מגולל ברומן את סיפורה של דמות בדויה, שאלתיאל אברבנאל, שסולק ב-1947 בידי דוד בן-גוריון מן הוועד הפועל הציוני והסוכנות היהודית (עוז 2014, 145). אברבנאל ראה עצמו ציוני נאמן (שם, 184), אולם בעקבות שינוי שחל בדעותיו (שם, 255) הוא פרש מן המחויבות להחלטתה של ועידת בילטמור. הוא אולץ להתפטר (שם, 209) לאחר שביקש להופיע לפני ועדת האו"ם בעניין עתידה של ארץ ישראל ולהביע את דעתו כי יש לפתור את הסכסוך בדרכי שלום (שם, 140), כלומר, למעשה ביקש להציג התנגדות לרעיון חלוקת הארץ לשתי מדינות נפרדות, יהודית וערבית. גירושו של שאלתיאל אברבנאל בידי בן-גוריון מוצג ברומן כסילוקו של בוגד. הגדרת מעשה או דעה כבגידה תלויה כמובן בעיני המתבונן ובאינטרסים שלו, והגדרת המחלוקת הפוליטית בין אברבנאל לבן-גוריון כבגידה התבססה, כנראה, על החשש שדעותיו הרדיקליות של אברבנאל יביאו להחלשת כוח העמידה של היישוב הציוני וסייעו בכך לאויב.

עוז מציע לפרש מחדש את מעשה הבגידה – התנגדותו של שאלתיאל להקמת המדינה – באמצעות קריאה אלטרנטיבית של מעשה הבגידה הנחשב בתרבות המערב לבגידה האולטימטיבית: זו של יהודה איש קריות בישו. יהודה נישק את ישו בעת הסעודה האחרונה, וכך זיהה אותו עבור החיילים הרומאים שבאו לאסרו. למעשה, עוז מציע ראייה חדשה של מעשהו של יהודה איש קריות ומגדירו כמעשה של נאמנות שאין למעלה ממנה.

באמצעות גיבור הרומן, שמואל אש – חוקר של תולדות יחס היהודים לישו, שננטש בידי חברתו ירדנה והפסיק את לימודיו באוניברסיטה עקב משבר כלכלי שפקד את אביו – מציע עוז הסבר אחר: יהודה איש קריות פעל כפי שפעל בהוראת ישו כדי שמורו יוקע על הצלב. כך הבטיח ישו את כינונו כמשיח אלוהים: באמצעות גופו המעונה יממש את תכליתו בתורת קורבן שימות ויחזור אל עולם החיים. זהו טיבו הפרדוקסלי של הקורבן, שבעקבות מותו הגופני, הקונקרטי והפרטי, יוצאת לחופשי רוחו, שתעניק משמעות חדשה של גאולה לקולקטיב שהקריב אותו. אלא שמשנשאר ישו תלוי על הצלב ולא ירד לגאול את העולם, חש יהודה כי נבגד, והתאבד (עוז 2014, 159). מעשה זה היה זה ביטוי לאהבתו הנכזבת לישו.

עוז מאמץ כאן פרשנות המצביעה על תרומת בגידתו של יהודה למשיחיותו של ישו. ייתכן שהוא מסתמך על הטקסט הקדום של הבשורה על פי יהודה, שמוצאו בכת גנוסטית במצרים ותוכנו נחשף רק לפני שנים אחדות (נויהאוז 2014; עוז 2014, 157). לתפיסה אלטרנטיבית זאת של מעשה הבגידה של יהודה איש קריות יש תקדימים בספרות העברית המודרנית, כגון המחזה ישוע מנצרת שפרסם נתן אגמון-ביסטריצקי ב־1921 (ביסטריצקי תשי"א; עוז 2014, 256), מחזהו יהודה איש קריות משנת 1930 (ביסטריצקי תר"ץ), והרומן של יגאל מוסינזון, יהודה איש-קריות או חטאיו של גרימוס הקדוש (מוסינזון 1964).

עוז מערער בכך על התיאולוגיה הפוליטית של מדינת ישראל, שהיא תיאולוגיה פוליטית יהודית של ריבון שבעקבות קרל שמיט ניתן לאפיינו כאנלוגי לאל היהודי, וכמי שכונן את סמכותו כריבון על סמך זיהוי נוקב של מצב החירום (שתוקפו המשפטי שריר וקיים בישראל עד היום). מצב החירום הוא ביסודו מצב מלחמה שבו מוגדר האויב, ובמקרה של בגידה – האויב הפנימי, כמי שהדרך היחידה להתמודד עם קיומו המאיים היא חיסולו או העלמתו (שמיט 2005). בכך פותח עוז מחדש את הוויכוח על ייסוד הריבונות הישראלית ב־1948 בדרך שעשה זאת עדי אופיר. במאמרו "שעת האפס" (אופיר 1999) הציג אופיר את 1948 כרגע שכלל כמה אפשרויות, שמהן נבחרה הריבונות היהודית החד-לאומית בדרך של אלימות. הקמתה של מדינת ישראל על יסוד של סתירה בין "עקרון האזרחות האוניברסאלי לבין התביעה הפרטיקולרית למדינה יהודית" (שם, 21) הייתה אקט שנוי במחלוקת. אופיר סקר במאמרו עמדות של מתנגדים להקמת המדינה או להקמתה כמדינה חד-לאומית, כמו שלמה צמח, פליכס וולטש, מרטין בובר, יהודה לייב מאגנס ואחרים, והעלה לדיון מחודש את סוגיית הצדקתו של המעשה. בעיקר הוא חשף את העובדה שהצדקתה של הקמת המדינה לא הייתה מובנת מאליה. הוא עשה זאת באמצעות הצבעה על הפרדוקס הטמון במנגנון המצדיק את ייסודה של ריבונות כישות פוליטית המתבססת על חוקים שהיא עצמה חוקקה. זאת הצדקה

שיכולה להיות רק "הצדקה שבדיעבד" (שם, 27), או בניסוחו הקולע של וולטש: "הריבונות היא מבעו של השלטון העליון במדינה. שלטון המכיר רק בגבול אחד, הוא גבול החוק. אבל כמה אכזריות בדיאלקטיקה משפטית זו! הרי החוק הוא יציר כפיה של המדינה" (מצוטט שם, 19; ראו גם וולטש 1947). ולכן, בגלל הסתירה הטמונה בעצם הצדקתה לא היה מנוס מכך ש"חלק מתושבי הארץ הפכו לנתיני השלטון החדש בעל כורחם, באלימות. האלימות שנדרשה כדי לייסד את המשטר החדש והאלימות שנדרשה — ונדרשת מאז — כדי לאכוף את משפטו וחוקיו" (אופיר 1999, 17).

כמו אופיר, עוז מצביע על תיאולוגיה פוליטית אלטרנטיבית לתיאולוגיה הפוליטית של המדינה היהודית, שלפיה מוגדרים דווקא אלה שהתנגדו להקמתה כידריה הנאמנים ביותר. הבסיס התיאולוגי של המתנגדים להקמתה של מדינת ישראל, כלומר להקמתה כריבונות יהודית, מיוסד על הגנוסטיקה של הבשורה על פי יהודה, שלפיה האשמתו של יהודה איש קריות בבגידה היא המחיר שעליו לשלם על פעולתו הנאצלת נגד האל הרע האימננטי. פעולה זו העניקה לו גישה בלתי אמצעית אל האל הטוב הטרונסצנדנטי, שיהודה יודע (גנוסיס) כי ישו הוא שליחו עלי אדמות. בכך חוזר עוז אל הפן הגנוסטי של מסורת המחשבה והספרות הציונית. על מקורותיה הגנוסטיים כתב יותם חותם (2007), ואף הצביע על הגנוסטיות של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, מאבותיו הרוחניים של עוז.

שלא כיהודה איש קריות, בחר שאלתיאל אברבנאל הבוגד להסתגר לאחר שסולק מן המוסדות הלאומיים, ובכדידותו העלים כל זכר לנוכחותו הציבורית. על פי הנרטיב הנגדי שטווה עוז, הבגידה לכאורה — שהצליחה כל כך בכינון הדת הנוצרית (שמואל, גיבור הרומן, רואה ביהודה איש קריות את מייסד הנצרות [עוז 2014, 155]) — הייתה יכולה לשנות את מהלך ההיסטוריה הישראלית. לו שמעו לאברבנאל, היו הקורבנות שנפלו במלחמת '48 ניצלים. אפשרות נוספת, במישור המשיחי, שעולה מן הרומן, היא שכמו ישו, היה מיכה ואלד (בעלה ואהובה של עתליה, בתו של אברבנאל, ששמואל נשכר כדי לארח לחברה לאביו השכול, גרשום ואלד) חוזר לחיים אחרי מותו־צליבתו בנושא בשורה משיחית של חיים ואהבה.

מיכה ואלד נפל בקרבות שער הגיא ב־2 באפריל 1948, כלומר עוד טרם הוכרעה שאלת הקמתה של המדינה היהודית (שם, 105). כלומר הוא נפל כשעדיין היה אפשר למנוע את הקמת המדינה, ולהימנע ממלחמת '48, כלומר להחזיר לאחור את המהלך ההיסטורי שהחל להתגלגל לקראת מלחמה כוללת מיד לאחר החלטת העצרת הכללית של האו"ם ב־29 בנובמבר 1947. לכן, לו עמדתו של שאלתיאל הייתה מתקבלת ולא מוקעת כבגידה הרי על פי ההיגיון המשיחי של הרומן היה אפשר להחזיר לחיים את הקורבנות שנהרגו בשלב הראשון של המלחמה, שהיה עדיין בגדר מלחמת אזרחים, ושהסתיים עם הקמת המדינה ב־14 במאי 1948. מובן שהם לא היו חוזרים לחיים כהרוגים אינדיבידואלים אלא רק כמי שמותם לא הפך אותם לקורבנות במובן הלאומי כפי שהתקבע בתודעה הישראלית שנבנתה במדינת הלאום היהודית. כלומר הם לא היו הופכים לדמויות המתים החיים שהציפו את שירת התקופה, כמו אנשי הל"ה המתים המדברים בשירו של חיים גורי "הנה מוטלות גופותינו" — שאמנם נהרגו לפני קום המדינה

אך על אף מותם הפיזי במלחמה הם נותרו חיים בזיכרון הקולקטיבי של האומה כפי שמוסד במדינת הלאום היהודית. ההיגיון המשיחי של הרומן מצביע על אפשרות החזרתם לחיים של הנופלים שנהרגו לפני הקמת המדינה במסגרתו של זיכרון לאומי אלטרנטיבי, כלומר כזה שאינו נשלט על ידי התיאולוגיה הפוליטית של ריבונות המדינה היהודית. דרך בחינת דמותו של מיכה ואלד כקורבן לאומי (אביו רואה עצמו כאילו הוביל את בנו להר המוריה [שם, 183] וכופר בכך במתן טעם ומשמעות לנפילה במלחמה [שם, 186]) מוצגת הבגידה של שאלתיאל אברבנאל כאפשרות היסטורית שהוחמצה. אילו מומשה, הייתה מביאה אתה גאולה לאומית משיחית שלא הייתה מתממשת במסגרתה של מדינת לאום יהודית, כלומר מבלי לגרום לאסונו של העם הפלסטיני.

אלא שמה שאירע בפועל הוא שהמשיחיות הפוליטית היהודית נתפסה בדרך אחרת. למן המאה השמונה-עשרה ועד המאה העשרים הבחינו הוגים, היסטוריונים וסופרים יהודים בין דמותו ההיסטורית של ישו היהודי לבין זו של ישו הנוצרי. יוסף קלוזנר, אהרן אברהם קבק, אורי צבי גרינברג ואחרים ראו בישו דמות של יהודי טהור שנוכסה ועוותה על ידי הנצרות. הם הועידו לתרבות הציונית את תפקיד השבתו לחיק היהדות והפיכתו לסמל לאומי שיזין את הממד המשיחי האקטואלי של הציונות (חבר 1995; שטאהל 2008). תיאולוגיה פוליטית ציונית מעין זאת מופיעה בדברים שכתב קבק ב-1939 על הרומן שלו **במשעול הצר**, שגיבורו מתייחס לשיחה בין ישו לבין שמעון הקנאי:

אין זו התכחשות לדרישות הציבור והאומה, אלא ההיפך מזה. אני מבקשכם לסקור את יריעת חיינו בימים האלה בארץ הזאת, לאור כל הדברים שאמרתי לכם הערב הזה, ומאליכם תסיקו את המסקנות על חובת כל אחד ואחד לעצמו ועל המצווה עליו בין בעומדם על החומה ובידו אנך. [...] אנו בונים כאן את ההסטוריה שלנו מחדש (קבק 1975, 268).

הרומן של עוז מציג עמדה הפוכה ביחס לישו. הוא מדמה את דוד בן-גוריון לישו (עוז 2014, 111), למשיח שקר מסוכן (שם, 231–232) שבגד בנאמניו, ואשר כמו ישו הפך בעיני יהודים וישראלים לא מעטים לסמל לשתלטנות, לדיכוי ולרדיפה, האופייניים למתקני עולם (שם, 29). קישור זה בין ישו לבן-גוריון מעלה מן ההיסטוריה של מדינת ישראל זיכרון היסטורי: עמוס עוז הצעיר היה חבר בקבוצת "מן היסוד", שתמכה בפנחס לבון בתקופת "הפרשה" שנקשרה בשמו ואשר במסגרתה תבע בן-גוריון את פיטוריו ואת התייצבותו לפני ועדת חקירה משפטית שתברר את שאלת אחריותו ל"עסק הביש", כלומר, תברר אם לבון, בהיותו שר הביטחון, הוא שנתן ב-1954 את ההוראה לחבל במתקנים של מדינות המערב במצרים. קבוצת "מן היסוד" פעלה בתוך מפא"י בתור אופוזיציה לשלטונו של בן-גוריון, ואנשיה ראו בו עריץ נטול מחויבות לדמוקרטיה שיש להילחם בו. נתן רוטנשטריך, מחבריה הבולטים של "מן היסוד" והמנסח המרכזי של דרכה הרעיונית, ניהל פולמוס סוער עם בן-גוריון, ובו שלל את דבקותו של האחרון בגרסה אקטואלית של הרעיון המשיחי (אוהנה 2003, 301–325). בעיקר תקף רוטנשטריך את התיאולוגיה הפוליטית שביסוד השקפתו של בן-גוריון על הממלכתיות

הישראלית, שראה בה תופעה משיחית וביטוי נעלה של גאולה לאומית (רוטנשטרייך תשכ"ב, 17–31). הסופר הצעיר עמוס עוז, שחבר אז לביקורת על בן-גוריון, ראה בו את "אחד הגיבורים המרכזיים של הספרות העברית במשך חמש-עשרה שנה" והצביע על ההתנגדות לבן-גוריון בספרות הישראלית של דור המדינה — הוא "מופיע כדמות האב, כאדון-קנאות אצל א"ב יהושע, כ'האריה' אצל עמוס קינן, הוא מופיע בכל מקום", אמר בריאיון.¹ אדון-קנאות הוא המפקח הראשי על תנועת הרכבות שמופיע כדמות סמכותית אלוהית וגם גרוטסקית ב"מסע הערב של יתיר", סיפורו של א"ב יהושע מ-1959 (יהושע 1993), שבמרכזו סוגיית הבגידה של אנשי יתיר בשלטונות ולמעשה ברשות המפקחת על תנועת הרכבת החולפת סמוך לכפרם.

על רקע מקומו הפוליטי של ישו בספרות העברית ובתרבות הציונית — שבמרכזן דמויות כמו ברדיצ'בסקי, החותרות לריבונות יהודית — הגרסה האלטרנטיבית של עוז למסורת התיאור-פוליטית הציונית, שממנה נגזר מושג אלטרנטיבי של הריבונות היהודית, מציבה במרכזה דווקא את יהודה איש קריות. לכן גיבור הרומן שמואל מאשים את הסופר קבק שלא הבחין כי דווקא יהודה איש קריות הוא זה שהיה המאמין הנלהב ביותר (עוז 2014, 212). המיוחד בתיאולוגיה הפוליטית האלטרנטיבית הזאת הוא שהיא אינה מיוסדת על הגדרת הפלסטינים כאויב מוחלט שיש להכריתו. במילים אחרות, במקום האידיאל של בילטמור, שעיקרו ריבונות יהודית אקסקלוסיבית, כוחנית והומוגנית (שם, 228), משתמעת מספרו של עוז הצעה לריבונות יהודית אנטי-שמיטיאנית. זו ריבונות תיאור-פוליטית שמעלה על נס את פעולתו של יהודה איש קריות היהודי למען משיח יהודי של אהבה והכלה. זו אינה ריבונות אחדותית ויהודית אקסקלוסיבית אלא ריבונות הטרונגנית של שיתוף, של דו-קיום בין שני עמים, ובעיקר היא אינה טוטלית ועל כן היא יכולה לכלול בתוכה את מה שכינה יהודה שנהב בשם "חללי ריבונות" (שנהב 2006).

בכך מחולל עוז תמורה בתפקידו המסורתי של הסופר העברי כ"צופה לבית ישראל", שביקורתו החרפה על בני עמו נובעת מנאמנותו המוחלטת כלפיהם. המשכיל הגליצאי יצחק ארטור כונן את הפרסונה הזו בראשית המאה התשע-עשרה ב"תכונת הצופה" (ארטר 1996, 61–63). היה זה טקסט מפתח לסאטירות האנטי-חסידיות והאחרות של ארטור, אשר באמצעותן מתח ביקורת על המציאות היהודית בגליציה בכוונה לתקן אותה.² אצל ארטור

1 ריאיון עם נורית גרץ (גרץ 1980, 18).

2 מקור הכינוי הצופה לבית ישראל בתורת פרסונה ביקורתית הוא בספר יחזקאל ג, טז–יז: "ויהי דבר ה' אלי לאמר: בן-אדם צִפֵּה נתתיך לבית ישראל ושמעת מפי דבר והזהרת אותם ממני". זהו דבר ה' אל יחזקאל בעת שהתגלה אליו כדי להדריכו כיצד לפעול בקרב עמו השרוי בגולת תל אביב שעל נהר כבר (יחזקאל ג, טו). התיאור הביקורתי של הבניית הסובייקט של הצופה ב"תכונת הצופה" של ארטור אינו מניח מראש את דבקתו של הסאטיריקן בשליחותו המוסרית, אלא מתעכב על דרכי הבנייתו המטריאליות בשדה כוח היסטורי מסוים. בעקבות ביקורתו של פוקו על ההגמוניה של המבט השליט של הנאורות (Jay 1994, 389), אפשר להבחין כיצד מכריז הצופה לבית ישראל של ארטור על מצב החירום היהודי בתקופתו, ומצר על היעדרו של ריבון יהודי שישליט סדר בכאוס (ארטר 1996, 62). בעבר היהודי הריבון היהודי האולטימטיבי היה משה: "שם אלהים חוק ומשפט לישראל ביד אבי כל נביא, משה נאמן ביתו, הקים ה' רועים בעמו,

עמדה העמדה הביקורתית הזאת בסימן דיאלקטיקה מורכבת: גם כשנוסחה בספרות העברית מתוך ייאוש וחוסר אונים לנוכח מצב החירום היהודי, היה בה ממד מובהק של כוח, של רצון עז ושל תקווה. האוטופיה, הפן הזה של גאולה ותקווה שבישר הצופה לבית ישראל לבני עמו, הייתה מיוסדת על מבטו מלא העוצמה, שבאמצעותו הוא פעל בקרב בני עמו ותיקן את דרכיהם.

הדיאלקטיקה של כינון עצמי ריבוני, הצומח מתוך הממד התיאולוגי-פוליטי החרף והאוטוביוגרפי של "תכונת הצופה" של ארטור, ניכרת גם באוטוביוגרפיה של עוז סיפור על אהבה וחושך (2002), שבה כונן עצמו באמצעות סיפור החניכה הציונית שלו כסופר לאומי בא כוחה ומייצגה של הריבונות היהודית.³ אבל ברומן הבשורה על-פי יהודה מחליפה את הדיאלקטיקה הזו עמדה שונה: הסופר העברי של עוז הוא אמנם עדיין הצופה לבית ישראל, שביקורתו החרפה על בני עמו נובעת מנאמנות מוחלטת, אלא שעוז דוחף את הדמות הלאומית הזאת אל עבר הבגידה: בתנאים הפוליטיים והמוסריים של ישראל בשנות האלפיים, אומר עוז, הבגידה של האינטלקטואל בעמו, כלומר מעשה או אמירה שיהיו מוגדרים על ידי הקונסנזוס הלאומי כבגידה, הם המעשה הנכון והנאמן ביותר. כדי לשרת את בני עמו נאלץ הסופר לבגוד בהם. העמדה הרדיקלית של הסופר כבר אינה מסתמנת כביטוי לדאגה ולנאמנות, אלא מתפרשת אצל בני עמו כדברי בגידה, כלומר כהעברת תמיכתו ונאמנותו מעמו אל מחנה האויב. לכן, בהרצאתו על ספרו הבשורה על-פי יהודה ביריד הספרים הבינ-לאומי ה-27 בירושלים אמר עמוס עוז כי "ביום שבו יתחילו פה לקרוא לנתניהו בוגד

חוזים בעדתו" (שם, 61). בניגוד למבט הנבואי האלוהי של יחזקאל, קובע הצופה של ארטור כי "לא רואה אנוכי, לא חוזה אנוכי, אולם צופה אני לך בית ישראל" (שם, 62). עם זאת הוא אינו מוותר על סמכותו כמי ש"הדת הטבעית" שלו כרוכה בכל אופן גם בהתגלות שמכוננת אותו כריבון, ומגדיר את עצמו כך: "צופה הנני לך בית ישראל — עין בעין לא נראה אלי האלהים מעולם, אולם מדי אחזה תבל ומלואה וחוקות צבא חליפותיה, תמונת ה' לנגד עיני. מדי ישוטטון עיני על-פני תבל הזאת, מדי אתבונן לחיל תמורות וסדרים אשר שם יוצרה בה מעת הבראה, אז הגות לבי תבונות על חסד אלהים, גודלו, טובו וחכמתו; אז תאחז לקסת ידי, ואת אשר הומה לי בקרב לבי יעבור פרי עטי, להעיר גם אוון עמי בלימודים האלה" (שם, 62–63).

3 אחת התגובות להבניה זאת של הישראליות על ידי הצופה לבית ישראל של עוז היא האוטוביוגרפיה של בעל הפסבדונים עמנואל מטלון, "ניפגש במקום שאין בו חשיכה": זכרונותיו של גנב ספרים (2009), פרודיה מבריקה על סיפור על אהבה וחושך. נראה שכותרת האוטוביוגרפיה הפרודית אינה רק מתכתבת עם כותרת ספרו של עוז, אלא גם מגיבה על המניפסט הספרותי הנודע שכתב עוז ב-1972, "כאור התכלת העזה" (עוז 1979), שבו הציג את גרסתו הישראלית למבטו המשניח של הצופה לבית ישראל והבהיר את קוצר ידם של הסופרים הישראלים ("מכשפי השבט") להיישר מבט ריבוני, כלומר להשגיח על המציאות הישראלית שטופת האור הבוהק ולהנהיגה. האוטוביוגרפיה של עמנואל מטלון מיוסדת על קרימינליזציה של עולם הספרות הישראלי ועל תיאור ההבשלה של זהותו המינית של הגיבור האוטוביוגרפי גם באמצעות מין קנוי. לעומת גבולות הישראליות שמציבה האוטוביוגרפיה של עוז, הספר של מטלון נכתב מן השוליים המזרחיים והאנטי-ציוניים ונקודת המוצא הגיאוגרפית שלו אינה ירושלים של עוז אלא אשקלון של ראשית שנות החמישים, שפורצת את הגבולות היהודיים של הישראליות וכוללת בתוכה את הפלסטינים תושבי מג'דל, שגורשו ממנה רק בראשית שנות החמישים, כבר לא כחלק מאירועי מלחמת 48' אלא כהמשך הנכבה במדינת ישראל שאחרי המלחמה.

אני אדע שסופסוף זו משהו",⁴ כלומר, יהיה זה היום שבו יבגוד נתניהו בקונסנזוס הלאומני והגזעני הישראלי.

עוז כבר עסק בעבר בסוגיית הבגידה (למשל, בספרו פנתר במרתף מ-1995), אבל הרומן הבשורה על-פי יהודה מסמן שלב חדש בעיסוקו בבגידתו של הצופה לבית ישראל. לכן התשובה על השאלה הנוקבת שהעלה עודה בשאראת בעקבות הרומן — האם לא הייתה דרך אחרת — היא שהבחירה באלטרנטיבה שהייתה מונעת את הנכבה הייתה גם בחירה ציונית בתיאולוגיה פוליטית אלטרנטיבית שהייתה מכוננת ריבונות יהודית שאינה אקסקלוסיבית ועל כן אינה מדירה את ה"אחר" הפלסטיני. העמדה התיאולוגית שביסוד הרומן של עוז מבהירה שהמתכונת התיאור-פוליטית הנוכחית של הריבונות הישראלית איננה יכולה, על פי הגדרתה, לקיים מדינה דמוקרטית, ולכן היא מחייבת את כל מי שהדמוקרטיה יקרה ללבו לבגוד במדינה, שייסודה כמדינה ריבונית חד-לאומית שהיא גם מדינה חד-דתית התברר כאסון.

עיון מדויק יותר ברומן מגלה שנקודת המבט העקרונית של עוז בהצגת מצב העניינים הישראלי איננה חד-משמעית, ושהמסקנות התיאור-פוליטיות שלו אינן נחרצות, שכן על פי תחילת הרומן, "יש בסיפור הזה שגיאה וחשק, יש אהבה נכזבת ויש איזה ענין דתי שנשאר כאן בלי מענה" (עוז 2014, 9). לעומת הביקורת שמותח שאלתיאל אברבנאל על הריבונות היהודית, הכוללת התנגדות לכל מדינה שהיא מדינה ליהודים ובתוך כך גם למדינה דו-לאומית (שם, 229), נותן הרומן פתחון פה לגרשום ואלד, המעריך את בן-גוריון (שם, 45, 235), ומבטא גם את הרהוריו של שמואל אש בדבר נחיצותה של מדינה ליהודים. מחוץ לרומן אפשר לציין את תמיכתו הנחרצת של עמוס עוז בפתרון שתי המדינות ואת התנגדותו לכל פורמט של פתרון דו-לאומי (עוז 2015א).

יוצא מזה — ומן העיצוב האמביוולנטי של דמותו ההיסטורית של יהודה איש קריות, כמו גם של שאלתיאל אברבנאל, נציגו ברומן — שעוז אינו ממליץ במובהק על בגידה, אלא מפתח מהלך מורכב יותר שמעמעם את הניגוד הבינרי שבין נאמנות לבגידה, משהה את סיומו של המהלך הדיאלקטי של ניגוד זה, המסמן בסופו את הבוגד, וממקם את כתיבתו הספרותית על ספה של הבגידה. עוז עושה כן, בין השאר, באמצעות התקוממות נגד הטבעיות שבהדבקת התווית "בוגד" בשיח הציוני והישראלי (עוז 2014, 254–255), התקוממות שבסופו של דבר מובסת בשל עוצמת הקיטוב הפוליטי והמוסרי. במצב הפוליטי הישראלי השמיטיאני הקיטוב חריף כל כך עד שהשיח הפוליטי, שבמסגרתו מסומנים המתנגדים הפוליטיים כבוגדים, מצמיד את התווית "בוגד" באופן אוטומטי ואינו מאפשר את קיומן של עמדות מורכבות ומהססות. כל מאמציו של עוז לערער את הניגוד הנחרץ שבין בגידה לנאמנות ולעצור על הסף כדי להישאר בתוך הקונסנזוס ולא לחצות את הקווים עולים בתוהו, שהרי כל ניסיון להתנגד לריבונות במצב החירום השמיטיאני, שהגדיר את הפוליטי כניגוד המוחלט שבין ידיד לאויב, מתייג מיד את המתנגד כאויב או כמסייע לאויב, כלומר כבוגד.⁵

4 "עמוס עוז: 'ביום שבו יתחילו פה לקרוא לנתניהו בוגד, אדע שסופסוף זו משהו'", וואלה!, 10.2.2015.

5 ב-5 בנובמבר 2015 התפרסמה באתר Ynet ידיעה שכותרתה "עמוס עוז מחרים: לא ישתתף באירועים של משרד החוץ בעולם". אפילו הצטרפות חלקית כזאת לחרם על ישראל נתפסת למעשה כבגידה. השפעת

נראה אפוא שכאשר עוז מצביע על דמותו של שאלתיאל אברכנאל הבוגד בבחינת אפשרות פוליטית רצויה — או מייחל לכך שיכנו את נתניהו בוגד — הוא מסרב להשלים עם מתן משמעות של בגידה למה שבעיניו הוא נאמנות. הסיבה להגמשה זאת בזיהוי הבגידה היא שעוז משתדל כל העת לשמור על קשר עין (כצופה לבית ישראל) עם בני עמו ועל עמדתו כאיש השמאל הציוני שממשיך, לשווא, למקם את עצמו בלבה של איזו ישראליות מדומה שמזמן כבר איננה בנמצא, שאותה הוא מבקר ושבמסגרתה הוא מנסה גם למקם את עצמו בעקשנות על ספה של קריאה ל"בגידה".

בפועל, כאמור, מדובר בכישלון הניסיון לערער את הדיכוטומיה שבין נאמנות לבגידה. ביטוי מובהק לכישלון זה של עוז, שמביא אותו, בסופו של דבר, להצדקת הנכבה באמצעות הגדרת הפלסטינים בתור האויב המוחלט, ניתן במכתב למערכת הארץ שבו טען עוז כי "לולא השמאל הישראלי בשנת 1948, עם הקיבוצים והמושבים שלו, ההגנה והפלמ"ח, לא היתה לעם הפלסטיני שום נכבה. שום פלסטיני לא היה מאבד את ביתו. להפך: הפלסטינים היו זוכים אז ברבע מיליון בתיהם של היהודים" (עוז 2015ב).

עוז איננו היחיד. סיטואציה כזאת, המבוססת על סתירה ומקשה מאוד — ברדיקליות של מצב החירום הישראלי — לפתח עמדה ביקורתית רלוונטית שאינה חורגת לחלוטין ממה שנחשב לגיטימי בגבולות השיח הישראלי, נוכחת בכתיבתם של עוד סופרים ישראלים. אפשר לומר שסיטואציה זו עומדת בתשתיתה של הספרות הישראלית העכשווית, שניצבת מול התמורה התודעתית והמוסרית שהתחוללה בשיח הישראלי. כוונתי למעבר מתפיסה שמצב הכיבוש הוא זמני ושאפשר לצפות ולקוות לפקיעתו, לתפיסה שמצב הכיבוש הוא מתמשך ולא הפיך, ומכאן שסיומו אינו נראה באופק. התמורה הזאת חוללה שינוי דרמטי ביחסם של אינטלקטואלים ישראלים לריבונות היהודית, המאותגרת על ידי הכרה הולכת ומעמיקה בשורשיות של המצב הפוליטי והמוסרי בישראל. העובדה שהקנון הספרותי הישראלי — ליתר דיוק הקנון של הסופרים המרכזיים, זה שנותר לאחר תהליכי הביזור וההתפוררות שעברו עליו — נאלץ להתמודד עם השבר העמוק שהתחולל בתפיסת הריבונות היהודית מביאה לתמורה הדרמטית שמתחוללת ביחסו של הסופר העברי למורשת התיאור-פוליטית הארוכה של דמותו כצופה לבית ישראל, וחוזרת ומעלה את שאלת הבגידה בספרות הישראלית העכשווית.⁶

שיח ה-BDS על השימוש בתווית "בוגד" בהקשר העכשווי של הספרות הישראלית ניכרת בדבריו של אתגר קרת בריאיון לגרדיאן, שבישראל הוא מוחרם כבוגד ו"בחר"ל הוא מוחרם מפני שהוא ישראלי (O'Keeffe 2015), ושהיאוש מקוראיו בישראל הביא אותו לפרסם את ספרו האחרון באנגלית בלבד (Keret 2015).

6 נוסף על הרומנים הנדונים כאן, אפשר להצביע על ספרים אחרים בספרות הישראלית העכשווית המפתחים את שאלת הסופר כבוגד בצורות אחרות. בהרומאן המצרי מאת אורלי קסטל-בלום (2015) מופיעה דמות "הסופרת כרועת חזירים". בניגוד לבני הגרעין המצרי, המתוארים ברומן כמי שנבגדו בידי הנהגת התנועה המיישבת של הקיבוץ שאליו נשלחו, היא מתאמצת להוכיח שלא בגדה במשפחתה (מוריס 2015). גם בספרה של יערה שחורי שנות החלב (2013), מדומה הסופר העברי באמצעות דמותו

ייעוץ ציוני מסורתי של סוגיית הבגידה מופיע למשל ברומן האחרון של א"ב יהושע, **ניצבת** (2014), המגולל את אירועי הביקור המשפחתי של ישראלית לשעבר בישראל. הייעוץ מיוסד על אנלוגיה בין הבגידה הלאומית שבסירובה של הגיבורה ללדת לבין זו שבירידתה מן הארץ. יהושע מתמודד ברומן שלו עם שאלת הנאמנות לריבונות היהודית באמצעות פירושה במסגרת השיח הדמוגרפי, שהוא תגובה ישירה על קריסת הדמוקרטיה של הריבונות היהודית.

מלב לבו של הקנון הישראלי פרסם לאחרונה דויד גרוסמן את הרומן **סוס אחד נכנס לְבָר** (2014), שעוסק בשאלת הבגידה, אך מתאמץ גם הוא להישאר בתחומי הקנון הישראלי הציוני והריבונות היהודית המדומיינת שלו. הרומן של גרוסמן עוסק בהתבהמות המוסרית הישראלית ומצביע על השחתת השפה — המוצגת כבגידה בלשון העברית — באמצעות התבוננות בדובלה, סטנדראפיסט ישראלי שאיבד את דרכו ואשר מזמין חבר משכבר הימים, שופט בדימוס, למופע סטנדראפ שלו. הוא מבקש ממנו להתרשם, כלומר לשפוט, את המופע שלו. חוסר הביטחון של הסטנדראפיסט מדגיש את חוסר היציבות של הפונקציה התרבותית שלו. מצד אחד מציב הרומן את הגרסה העכשווית של הצופה לבית ישראל (שאת טיבה סימנה הסטנדראפיסטית עדי אשכנזי: "הנה סטנדראפיסט שהוא בוטה וחרף וישר ולא מתחנף לקהל, ומנגד, הדוגמה שגרוסמן בחר לסטנדראפיסט שכן מתחנף לקהל זו אני" [שני 2015]). מצד שני מציג גרוסמן, בדמותו של דובלה הסטנדראפיסט, את השפל הוולגרי והאלים שאליו מידרדרת שפת הביקורת שבאמצעותה הוא מתעמת עם קהלו. כך, למשל, כשהוא מספר בדיחה האמורה להדגים את יחסם הרצחני של המתנחלים אל הפלסטינים, הוא עושה כן בלשון אלימה וגסה המכוונת בסופו של דבר גם נגד הקורבן הפלסטיני (גרוסמן 2014, 56). אלא שהמופע הגדוש וולגריות, אלימות מילולית וביזוי של הקהל מתפתח לוודוי קורע לב על אפיזודה מנעוריו שבה הוא נקרא משהותו במחנה של הגדנ"ע להלוויה של אחד מהוריו, אך לא ידע מי מהם נפטר.

הכפילות הזאת, של ביקורת וחמלה בייצוגו של דובלה, נמצאת ביסוד הדרך שבה גרוסמן בוחן מחדש את דמותו של הצופה לבית ישראל בתור סטנדראפיסט. עמדתו הפוליטית — בתפקיד הליצן — מאפשרת תגובה ספרותית שיכולה להתמודד עם העוצמה המשתקת של הקונפליקט העמוק השורר בין הסופר העברי לבין קוראיו לנוכח השבר המוסרי הישראלי. הליצנות של הסטנדראפיסט היא דרך סאטירית ואירונית, שכדרכה של סאטירה היא בגדר פתרון ספרותי לתקשורת תרבותית בתנאים של קיטוב חריף, ואמורה לאפשר לסופר העברי למתוח ביקורת על קוראיו ועל בני עמו, כלומר לקיים אתם תקשורת ספרותית ביקורתית בתנאי השפל המוסרי של השיח הישראלי. בשל הקיצוניות שבתנאים הפוליטיים והמוסריים האלה, תופס הסטנדראפיסט את מקומו של הצופה לבית ישראל בשיח הישראלי, ועל כן נאלץ לדחוק את עצמו לעמדה של בגידה בקודים לשוניים שהתקיימו בתרבות הישראלית בעבר.

הבוגרנית והנקמנית של החליפן מהמליין (המופיע אצל עוז כרוד בן-גוריון — עוז 2014, 192). אגב, בגידה בריבונות הישראלית נמצאת גם במרכזו של מותחן הריגול בוגד מאת בעל הפסבדונים יונתן דה שליט, שראה אור בעת האחרונה (2015).

לכן, לצד הביקורת והזעזוע שמבטא גרוסמן לנוכח דינמיקה תרבותית זאת, הוא מגלה גם חמלה כלפי הידרדרות שפתו של הסטנדראפיסט לאלומות ולביזוי. בתנאי השיח הנוכחיים הסטנדראפיסט הישראלי מגלם את ההתרחקות מן האפשרות לדיון פוליטי ומוסרי מכבד, ואת הפיכתו לעימות אלים של מחיקה הדדית שעצם ההשתתפות בו (שבנוגע אליה מתלבט דובלה) היא בגדר מעשה של בגידה.

הבגידה הזאת של דובלה בשפה העברית היא למעשה בגידתו ב"שפת האב" הלאומית. בגידה אחרונה זו משתקפת בביטוי תחושת האשמה שלו על בגידתו בהוריו: בתור סטנדראפיסט (הצופה לבית ישראל החדש) הוא מציג לפני קהלו בוולגריות קיצונית את הנסיבות המשפחתיות האינטימיות של לידתו כאירוע ציבורי-לאומי (שם, 20). באמצעות הגרוטסקה של הסטנדראפ, המשלבת כאב צורב, זעזוע מוסרי וריחוק אירוני, מתמודד גרוסמן בדרך נוקבת עם תנאי השפל המוסרי והוולגריות שבתוכם פועלת בשיח הספרותי הישראלי העכשווי התבנית האדיפלית, שהיא הבריה התיכון של קנון הספרות הישראלית (חבר 2007, 239–255). גרוסמן מביא לשיא את התמודדותו עם הנרטיב האדיפלי הישראלי באמצעות ניסוחו מחדש כגרוטסקה בסצנה שבה דובלה מספר לקהלו שבגר ומרד באביו בכך שייחל למותו, ושלקה בהלם כשהתחוור לו שאמו היא זו שנפטרה (גרוסמן 2014, 192–193).

השאלה המרכזית העולה מן הרומן של גרוסמן היא, אם כן, מה אירע לשפה העברית שהביא אותה לבגוד ביעודה הלאומי המוסרי. התשובה שהוא מספק פתוחה ומהוססת, ומעידה שחרף ביקורתו המוסרית החריפה מגלה גרוסמן מידה של חמלה למשחיתיה של השפה העברית, ובכך מקפיד להגביל את בגידתו שלו במי שלדידו בגדו בדרך הלאומית המוסרית. אמפתיה זאת מבהירה שכמו עוז גם גרוסמן, שמתאר בחמלה את בגידתו של דובלה, מסרב לקבל את הניגוד הבינרי הקיים בין בגידה לנאמנות. הוא עושה זאת באמצעות קרבתו למשכר המוסרי של הישראליות, שעליו הוא מותח ביקורת, ובאמצעות האמפתיה שלו כלפיו.

עוז מאתר את הבגידה בעבר, בתקופת היישוב, ואילו גרוסמן מאתר את הבגידה בשימוש הישראלי האקטואלי הוולגרי והאלים בעברית. שניהם כותבים על בגידה ושניהם אמביוולנטיים לגביה — עוז מצד התמיכה וגרוסמן מצד הגינוי. אך העובדה ששניהם מפרשים את אחריותם שלהם לבגידה, שעליה הם כותבים, כמידה של נאמנות, מגבילה את הבגידה שלהם עצמם כסופרים ואינטלקטואלים ישראלים. לכן גם עוז וגם גרוסמן, למרות חריפותה של ביקורתם על השפל המוסרי הישראלי, ממקמים את עצמם רק על ספה של הבגידה.

ביטוי מובהק להתמקמות הלימינלית הזאת בגבולות הפוליטיים של הקנון היא התבנית הטמפורלית של מידת הרדיקליות של המצב הישראלי. תמונת המצב שמציגים הסופרים הנאחזים בדמותו של הצופה לבית ישראל, שמטיח ביקורת חריפה אך אינו מקדם את הדיאלקטיות של זהותו אל המומנט של חציית הקווים, מוצגת כחלק מתהליך שבו הולכת ונמשכת ההתרחקות מן הקונסנזוס — תהליך שסופו בגידה. עמדה זאת של הצופה לבית ישראל תואמת את הביקורת של השמאל הציוני על המצב הישראלי, שהוא לדידו תמיד בדקה ה-89 שלפני האפרטהייד, שלפני חיסול הדמוקרטיה הישראלית ושלפני חורבן

החלום הציוני. במאמר שפרסם דויד גרוסמן בעקבות שרפת התינוק הפלסטיני בדומא הוא חזר שוב ושוב על מונחים של תיאור תהליך שסופו טרם הגיע: "מעשים מחרידים כמו שריפת התינוק [...] אומרים לנו באותיות של אש, שהדרך לעתיד טוב יותר הולכת ונסגרת בפנינו" (גרוסמן 2015, ההדגשות שלי). הוא חזר שם והדגיש שזמן התרחשותה של התמורה הפוליטית שחוללה את הגזענות הישראלית שביסוד רציחת הפלסטינים הוא מלחמת 1967 ולא 1948, כמשתמע מן הרומן של עמוס עוז ובניגוד מוחלט להתבטאויותיו הציבוריות (עוז 2015א).

אין ספק שקנון הספרות העברית שרוי בעיצומו של תהליך שעיקרו ערעור על חלוקה מובהקת של מרכז ושוליים. ברור שהזהות האתנית של הספרות הישראלית, שנמחקה או שהוסוותה במשך שנים ארוכות ומי ש"חטא" בה נזרק מיד לשוליים, היא כבר שחקן כמעט שווה מעמד במפת הספרות הישראלית. עם זאת, קריאת הקנון דרך שאלת הריבונות היהודית, שתמיד הייתה, עוד מימיה הרחוקים של ספרות ההשכלה העברית, בבחינת נייר לקמוס שבאמצעותו ניתן להבחין במגמותיה הפוליטיות והמוסריות של הספרות העברית, מציגה תמונה חריפה יותר, שכן היא נוגעת בשורשיה התיאולוגיים, שעומקם הרב מקשה על הגישה אליהם. לכן נראה שהעלאתה של שאלת הבגידה הלאומית בצורה אינטנסיבית בספרות הישראלית העכשווית מסמנת רגע מבחן קריטי שבו חוזרת ונשאלת השאלה כיצד אפשר לכתוב היום ספרות עברית לאומית בטריטוריה הרוויה בכל כך הרבה מעשי עוולה, שנאה וגזענות רצחנית.

ביבליוגרפיה

- אוחנה, דוד, 2003. משיחיות וממלכתיות: בן-גוריון והאינטלקטואלים — בין חזון מדיני לתאולוגיה פוליטית, שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן-גוריון.
- אופיר, עדי, 1999. "שעת האפס", 50 ל-48: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל, תיאוריה וביקורת 12-13, עמ' 15-29.
- ארטר, יצחק, 1996. הצופה לבית ישראל, הערות ומבוא יהודה פרידלנדר, ירושלים: מוסד ביאליק.
- ביסטריצקי, נתן, תר"ץ. יהודה איש קריות: חזיון בחמש עלילות, ירושלים: דפוס הספר.
- , תשי"א. ישוע מנצרת: הגדה דרמטית, תל אביב: מ' ניומן.
- בשארית, עודה, 2015. "גם אתם אחראים לירמוק", הארץ, 13.4.2015.
- גרוסמן, דויד, 2014. סוס אחד נכנס לְבָר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- , 2015. "האם הימין יתעשת סוף-סוף?", הארץ, 2.8.2015.
- גרץ, נורית, 1980. עמוס עוז: מונוגרפיה, תל אביב: ספרית פועלים.
- דה שליט, יונתן, 2015. בוגד, ירושלים: כתר.
- וולטש, פליכס, 1947. "המדינה היהודית והאזרח", הארץ, 5.12.1947.

- חבר, חנון, 1995. בשבי האוטופיה: מסה על שירה ומשיחיות בשירה העברית בארץ-ישראל בין שתי מלחמות העולם, שדה בוקר: המרכז למורשת בן-גוריון.
- , 2007. הסיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקאנון הסיפורת העברית, תל אביב: רסלינג.
- חותם, יותם, 2007. גנוסיס מודרני וציונות: משבר התרבות, פילוסופיית החיים והגות לאומית יהודית, ירושלים: מאגנס.
- יהושע, א"ב, 1993. "מסע הערב של יתיר", כל הסיפורים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 31–50.
- , 2014. ניצבת, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- מוסינזון, יגאל, 1964. יהודה איש-קריות או חטאיו של גרימוס הקדוש, תל אביב: עם עובד.
- מוריס, אורין, 2015. "אני רופאה ללא גבולות" (שיחה עם אורלי קסטל-בלום), שבת: מוסף מקור ראשון לתורה, הגות, ספרות ואמנות, 27.2.2015.
- מטלון, עמנואל, 2009. "ניפגש במקום שאין בו חשיכה": זכרונותיו של גנב ספרים, חיפה: ירון.
- נויהאוז, דוד, 2014. "מה פשר כל הבגידות בספרו של עמוס עוז", הארץ, 28.11.2014.
- עוז, עמוס, 1979. "באור התכלת העזה", באור התכלת העזה, תל אביב: ספרית פועלים, עמ' 16–25.
- , 2002. סיפור על אהבה וחושך, ירושלים: כתר.
- , 2014. הבשורה על-פי יהודה, ירושלים: כתר.
- , 2015. "אם לא נתגרש מהפלסטינים מיד, נחיה במדינה ערבית", הארץ, 10.3.2015.
- , 2015. "ח"כ זחאלקה והשמאל", מכתבים למערכת, הארץ, 11.9.2015.
- קבק, אהרן אברהם, 1975. מסות ודברי ביקורת, ירושלים: אגודת שלם.
- קסטל-בלום, אורלי, 2015. הרומאן המצרי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- רוטנשטרייך, נתן, תשכ"ב. "לברור עצמנו מיסודנו", מן היסוד, תל אביב: עמיקם, עמ' 7–54.
- שחורי, יערה, 2013. שנות החלב, ירושלים: כתר.
- שטאהל, נטע, 2008. צ'לם יהודי: ייצוגיו של ישו בספרות העברית של המאה ה-20, תל אביב: רסלינג.
- שמיט, קרל, 2005. תיאולוגיה פוליטית: ארבעה פרקים על תורת הריבונות, בתרגום רן הכהן, תל אביב: רסלינג.
- שנהב, יהודה, 2006. "חללי ריבונות, החריג ומצב החירום: לאן נעלמה ההיסטוריה האימפריאלית?", תיאוריה וביקורת 29 (סתיו), עמ' 205–218.
- שני, איילת, 2015. "עדי אשכנזי בשיחה", הארץ, 18.2.2015.

Jay, Martin, 1994. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley: University of California Press.

Keret, Etgar, 2015. *The Seven Good Years: A Memoir*, trans. Sondra Silverston, Miriam Shlesinger, Jessica Cohen and Anthony Berris, New York: Riverhead Books.

O'Keeffe, Alice, 2015. "Etgar Keret: 'Israelis Boycott Me as a Traitor, and Foreigners because I'm Israeli,'" *Guardian*, 1.8.2015.