

"בלואי הָיִית אדם": על "השבוי" והשואה*

גיל אניג'אר

המחלקה ללשונות ולתרבויות המזרח התיכון ואסיה, אוניברסיטת קולומביה, ניו-יורק

Mais ça il ne faut pas le dire.

Hélène Cixous¹

בכואו לתאר את "טיבה של לשון הנאצים" מצטרף נחמן בלומנטל אל שורה של חוקרים ומשוררים אשר הסבו דעתם אל השואה כאירוע שמשמעותו הלשונית נזקקת לדיון מפורט ויסודי (בלומנטל תשי"ז)². בלומנטל מסביר שהבנת השואה כאירוע לשוני קודמת או חייבת להקדים אפילו למחקר היסטורי (שם, 55). לדבריו, יש להבדיל בין גישות שונות אל הלשון, אל האירוע הלשוני (אשר אינו בלתי מותנה, "אין זה עניין בפני עצמו"): אין כאן, הוא כותב, "שאלה של חקר בלשוני", אלא של "חקר הלשון" שצריך "לשמש מבוא לעצם החקר ההיסטורי" (שם). בלומנטל ממקם את הלשון בזירה טרנסצנדנטלית (במובן הקאנטיאני, כתנאי מוקדם והכרחי לאפשרות של הבנה אמפירית או היסטורית), או ליתר דיוק, קווי-טרנסצנדנטלית (במובן הדרידיאני, כתנאי לאפשרי ולבלתי אפשרי)³. כנגד גישתו של המחקר הבלשוני, המבוסס על הבנתנו את ההיסטוריה, בלומנטל טוען שהשואה דורשת מחקר לשוני שהוא-הוא תנאי להבנה זו: "בהבנת לשון הנאצים תלויה במידה רבה הבנתה ההיסטורית של התקופה" (שם). בלומנטל מוסיף ומחדד את הדברים כאשר הוא מעלה בעיה נוספת, ש"ספק הוא, אם מקומה בחקר הלשון של תקופת הנאצים" (שם, 54):

הכוונה לאותן המילים שנקלטו בלשונם של העמים המשוועבדים. היהודים, קרבנות הנאצים, השתמשו במידה רבה במילים נאציות כיוון שבלשונם חסרו אותן המילים — כיוון שחסרו המושגים המתאימים לעינויים הנוראים שהמציאו הגרמנים והוציאו אותם לפועל. ואולי מן

* מאמר זה הוא חלק ממחקר העוסק באפשרות ובחוסר האפשרות של "היהודי, הערבי" בדמיון התיאולוגי-פוליטי של ה"מערב". על עידודם ועל קריאתם, אני אסיר תודה לאמיר בנבגי, לחנן חבר, לרות צופר, לאמנון רוז-קרקוצקין ולקוראים האנונימיים של תיאוריה וביקורת.

¹ "אבל את זה אסור להגיד", Cixous 2001.

² בין החוקרים הנוספים שהמימד הלשוני של השואה עורר את תשומת לבם אפשר להזכיר כאן את ויקטור קלמפרר (Klemperer 1993); את כריסטופר הטון (Hutton 1999); ואת אנה-זורה סולם כאלימאני (Sullam Calimani 2001). ישנם כמובן עוד שמות שחובה להזכירם בהקשר זה, מפאול צלאן וחנה ארנדט עד פרימו לוי וז'אק דרידה.

³ לדיון מבהיר במושגים אלה אצל קאנט ודרידה, ראו Gasché 1986.

הדברים הנוראים ביותר הוא, שהטילו הרוצחים על קורבנותיהם גם מלשונם. עניין אחר – אם גם נמשך מן הנאמר לפני כן – השאלה, מה מכל אלה נשאר בשימוש הלשון עד היום הזה ומה עשוי להישאר בה גם להבא. בחלקן נקשרו המילים עד-כדי-כך בהווה שלנו ובזכרונותינו לאותה התקופה, שאי-אפשר בלעדיהן. המילים הללו כבר קנו שביתה בספרות, הן העברית הן היידיש, ונעשו חלק מתולדות-התרבות שלנו (שם, 54–55).

במאמר זה רצוני להישמע לדרישתו הפרדוקסלית של בלומנטל, ולפנות אל השואה כאל אירוע שהבנתו תלויה בלשון לפני הופעתה האמפירית-היסטורית כביכול. אולם, רק מילה אחת תעסיק אותנו כאן, מילה שסיבות שימושה שרירות באפלה, ושעד היום נותרה בזורתה בלשונו העברית ולכאורה מחוץ ל"תולדות התרבות שלנו". מילה זו, שספק אם מקורה הבלעדי בלשון הנאצים או בלשון הקורבנות, היא מילה גרמנית שתורגמה בלשונות אחרים ל"מוסלמי" (Muselmann), ובעברית היא מתועתקת ל"מוזלמאן"⁴.

על מנת לבחון את המשמעות הלשונית של השואה, עלינו לקרוא את אשר "קנה לו שביתה בספרות העברית", אך נותר כביכול מחוץ להיסטוריה. שביתה או התיישבות זו, אם היא אמנם קיימת, אינה יכולה להיות ודאית. ואמנם, גם הכרחית היא (שכן "אי-אפשר" בלעדיה) וגם בלתי נראית. היא פוקדת את הלשון כצל בלהות המלווה את הווייתנו ומשפיע עליה, אף על פי (ואולי מפני) שאחזתו באותה ההוויה אינה בגדר המוחשי. המילה "מוסלמי", אשר מתרגמת-לא-מתרגמת את המילה Muselmann, לא יכולה היתה להפוך לתופעה ודאית ומוכרת או להגיע לידי פשטה של לשון, וזאת לא רק מסיבות היסטוריות ופוליטיות (אם כי גם מסיבות אלה). כתנאי המאפשר את תפיסת המוחשי, מילה זו מכוננת את המציאות (ההוויה ההיסטורית שבה אנו חיים) ומספקת לה קרקע ויסוד, הנושאים את עצם האפשרי, וכן את הבלתי אפשרי.

לטענתי, אפשר למצוא בסיפורו של ס. יזהר, "השבוי" (1971) – סיפור שהפך

⁴ אפשר לטעון שהמילה "מוזלמאן" השאירה את רושמה בזיכרונותיהם של רוב הניצולים. היא מצאה זכר בכל ספרות השואה על כל לשונותיה, כיוון ששימשה בכולן באושוויץ ולאחר מכן בעדויות על מחנות אחרים. הופעתה של המילה בספרות העברית בולטת אולי במיוחד בספריו של ק. צטניק, החל מתיאורים מזעזעים בפרטיהם בספר בית הבובות (1953), וכן בספר קראו לו פיפל (1961) ובספריו האחרים. לאחרונה אף העלה עומר ברטוב את האפשרות שק. צטניק "כותב מתוך נקודת-מבטו של הנטבע, המוזלמאן" (ברטוב כותב באיות אנגלי שאינו בשימוש ערד: Mussulman), ראו Bartov 2000, 195. מוזלמאן הוא גם כותרת ספרו של דב שילנסקי (1961). השאלה העולה מעצם המילה, ובאופן כללי, המוזלמאן כשאלה, כמעט שלא זכו לדיון במחקר. הסיבה לכך איננה חוסר תפוצה או חוסר פומביות. המילה זכתה כאמור לאי-סוף אזכורים בתחומים שונים, ובהם הספרות, הרפואה והתיאולוגיה. אליבא דג'ורג'יו אגאמבן, רק היסטוריונים בולטים בשתיקתם בעניין זה (הדברים מתחילים להשתנות כמובן, אבל ברור שהשתיקה שולטת עדיין ובתחומים רבים). ביבליוגרפיה מקיפה ככל האפשר בעניין ה"מוזלמאן" אפשר למצוא אצל אגאמבן (Agamben 1995; 1998), ועיינו גם ערך "מוזלמאן" באנציקלופדיה של השואה, 1990, 677.

בעצמו ליסוד ומוסד – את אשר יתחיל להבהיר את דרכיה ואת גלגוליה של המילה "מוסלמי" (על תרגומה הבלתי אפשרי וככלתי אפשרי), שאותה עלינו לקרוא כאן. סיפורו המפורסם של יזהר לא הוכר עד כה כמרכזי בייצוג השואה בספרות העברית. יתרה מזו, נדמה שלא היה מופרז להגדיר את "השבוי" כאחת היצירות הספרותיות החשובות ביותר לקהל קוראיו – החברה הישראלית – בין השאר מכיוון שזהו סיפור מכוון אתוס. בדיעבד אפשר לגלות בסיפור זה יסודות רבים אשר יתפתחו בספרות העברית ובתרבות הישראלית לאחר פרסומו. בין יסודות אלו, מקומו של היחיד מול הקולקטיב ב"גל החדש" (ככינויו של גרשון שקד לספרות "דור המדינה"), ביסוס מושג "טהר הנשק" וגלגולו בדמותו של החייל הישראלי כ"יורה ובוכה". עם זאת, בביקורתו הנועזת על הקולקטיב הצבאי, סיפורו של יזהר אינו מסתכל קדימה בלבד. הוא מפנה אותנו גם אחורה (או שמא, אם לדייק, הצדה – אל משפטי נירנברג), "על דרך הסיפור הזיכרוני", אל העבר הקרוב והכואב, "עבר מוגמר", הכורע תחת אלימות ההדחקה ושתיקת המבוכה.⁵ במאמר זה לא אוכל להתייחס בצורה מספקת לדיון הסבוך בדבר נוכחותה וייצוגה של השואה בחברה הישראלית. כמו כן, המאמר יתעלם מהדיון במשמעותה הלשונית של השואה, או במלוא משמעותה של המילה "מוסלמי" בהקשרה ההיסטורי לפני מלחמת העולם השנייה ובמהלכה.⁶ רצוני להציג טענה פשוטה בלבד והיא: סיפורו של יזהר מעיד על קיומה של בעיה קשה שהעלה נחמן בלומנטל, והיא בעיית הרישומים הלשוניים שהותירה השואה בהיסטוריה ובתרבות שלנו. מדובר אפוא במטלה כבדה ודחופה, אם גם מוגבלת: קריאה במילים "שאי-אפשר בלעדיהן" ושכבר "קנו שביתה בספרות, הן העברית הן היידיש, ונעשו חלק מתולדות-התרבות שלנו" (שם, 55).

"השבוי" דן בכוח, בהכנעה ובדיכוי, וגם ביצירת סובייקט (במובנו הכפול, של אדם או אזרח ריבוני מצד אחד, ושל נשלט מצד אחר). זהו סיפור המתאר את הופעתו של הסובייקט (החייל, הישראלי) כבעל מצפון, הופעתו של היחיד מול החברה הדורשת ציות. בסופו של דבר, ייתכן שהסיפור מעלה את האפשרות של היחיד להפעיל אותה חירות אשר תגשים את ייחודיותו ואת אנושיותו. לשם כך עליו לבצע מעשה הנוגד את החובה המוסרית הנדרשת ממנו כחייל, כאזרח, כחי. אפשר כמובן לזהות במאבק זה מצב קיומי אוניברסלי, שמולו ניצב כל חייל לוחם. אולם לא מן הנמנע לראות בסיפור רגע מכוון ביצירתו ובתמורותיו של הסובייקט הישראלי ("היהודי החדש") אל מול הסובייקט הערבי. ואכן, האפשרות לזיהויו של הערבי כסובייקט חופשי היא קו נרטיבי נוסף, מרכזי לא פחות, אם כי שאלת אנושיותו

⁵ מירון תשל"ה, 351. מירון כבר הפנה את קוראי הסיפור אל העבר כאשר הדגיש שיהיה מעבד את נפילת הל"ה בינואר 1948. אני מציע כאן פנייה שאינה סותרת אל עבר אחר, אך קרוב לא פחות אל לב יזהר. כך או כך, מדובר בעבר טראומטי שבו היהודי או הישראלי הוא הקורבן, עבר אשר מעלה בהווה הסיפור שאלות והתלבטויות מוסריות קשות.

⁶ בעקבות עבודתו של הפילוסוף האיטלקי ג'ורג'יו אגאמבן (החל מספרו *Homo Sacer* [1995] ובמיוחד בספר *Quel che resta di Auschwitz (Homo Sacer III)* [1998], שמוקדש כולו לשאלת ה"מוסלמי"), ניסיתי להתחיל ולהתייחס לשאלות אלה במבוא שכתבתי לספרו של ז'אק דרידה, ראו Anidjar 2002.

של אותו הסובייקט מהווה תנאי לזיהוי זה. וברור שאם נשהה שאלה אחרונה זו לרגע, אזי יכלוט תהליך יצירתו של הערבי כסובייקט מדוכא ונשלט.⁷

חיילים

הדור הקודם לנו היה גלוי בכתיבתו. אתה קורא עמודים שלמים אצל יזהר... ואינך צריך לחפש מה טמון מאחריהם (א. ב. יהושע 1998, 26).

הסיפור נפתח בתיאור של חיילים ישראלים, שמעמדם כחיילים וכישראלים מתגלה אך בהדרגה ורק לאחר תיאור ממושך של נוף פסטורלי ("טובה של האדמה", יזהר 1971, 92). תיאור זה יחריף את מה שיתברר בהמשך כקוטביות חדה בין טבע שקט לתרבות אלימה. חיילים אלה, אם כן, נמצאים בפעולה צבאית שאינה מספקת דיה את תשוקת העשייה שלהם, את חפצם ל"אקשן": "לא יתואר לחזור בידיים ריקות... מעשה צריך להעשות, או דבר כלשהו להשרף" (שם). החיילים מחליטים אפוא להצטרף אל הטבע ובד-בבד לפעול נגדו. הם הופכים לציידים כאשר על הכוונת ימצא רועה ערבי, הוא "השבוי". (כמו ישראליותם של החיילים, ערביותו של הרועה תתגלה רק בעקיפין ורק לאחר השהיה משמעותית. לזמן מה, זיהויים אלה, כמו גם זיהויי זמן ומקום, נעלמים מן הרובד הגלוי של הסיפור ונשארים רק בגדר פירוש.)

הן נושאו של הסיפור והן נמענו הם כאמור הישראלי, הקורא הישראלי אשר מתבקש להזדהות, אם גם רק על דרך השלילה, עם החיילים. הטקסט עצמו מהווה קריאה להזדהות, סיפור קריאתו של היחיד את חובתו (ואל חובתו) מול הקולקטיב, וגם קריאתו של הטקסט — של קול המצפון בטקסט ושל הטקסט כמצפון — אל הקורא הנקרא בטקסט ומחוצה לו. בסופו של דבר הקריאה (במובנה הכפול, קריאה בסיפור וקריאה של הסיפור) היא-היא "בקשתו" של הטקסט מנמענו הפנימי והחיצוני: "היה אדם" (שם, 108). צו זה, המתנה בשחרורו של הערבי השבוי, מצמצם את הפער המפריד בין הדמויות. עם הקריאה להפוך לאדם באה ההכרה, או לפחות אפשרות ההכרה, באנושיותו של השבוי. "שחרורו של אדם" הוא הפיכה לאדם (שם):

⁷ ראו אלמוג 1997. אלמוג מעלה את עניין הקשר בין "השבוי" לשואה כבדרך אגב: "ניתן לשער כי יחסם של הלוחמים הצברים לפליטים הערבים הושפע, גם אם בדרך עקיפה, גם מהאטוס האנטי-גלותי שעליו חונכו. הנטייה לזלזל ב'מרכיני ראש' ו'כפופי גב' (ראו היחס לפליטי שואה שעליו עמדנו לעיל) הקהתה במידה רבה (ובהכללה רחבה) את רגישותם לסבלו של הפליט הפלסטיני" (שם, 314). הבנה היסטורית זו חושפת את מגבלותיה בכך שהיא רואה בספרות (ובלשון) אך תוצר ותוצאה של אירועים היסטוריים ולא חלק ממכלול של אירועים ואפקטים ממושכים, החושפים היסטוריה כמוסה ואף מהווים ויוצרים היסטוריה אחרת — היסטוריה של האחר. כמו כן, הביקורת הידועה על כישלונו של יזהר לייצג את ההיסטוריה מוצאת כאן את חיזוקה ואת מגבלתה.

שחרר.
היה אדם.
שחרר!

צמצום המרחק בין הדמויות, המרחק בין אדם לאדם, אינו מוביל להיעלמותו. ואולם, הוא ככל זאת מבטיח הבטחה ברורה. הבטחה זו מושהית ונדחית אל עתיד בלתי מוגדר וגם בלתי ידוע, ואמנם האפשרות למימושה נשמרת אצל הקורא הנקרא לכך. בזה נשלם, אם כי לא נסגר, מעגל הזיהוי שאותו נושא הסיפור משבי לחירות (ומשבי לשוויון), מנשלט לריבון, מסובייקט לסובייקט. קריאה אתית זו, הפונה אל הקורא הנקרא בטקסט ומחוצה לו, דורשת מנמענה להפוך לאדם, שהרי הוא עדיין אינו אדם. נוסף לכך, קריאה זו ממקמת את נמענה (יחד עם הדמויות המופיעות בסיפור) בזירה קדם-אתית. במילים אחרות, הנמען הוא מעבר לטוב ורע.⁸ כמו כן, קריאה זו נשארת וירטואלית, בלא קיום ודאי, ומחליפה צל בצל אחר; דמות אפלה אחת ("ואילו הזיתים שבראשי הגבעות הצלו על דמויות אחת כה ואחת כה", שם, 91) בדמות אפלה אחרת ("מי-יודע שבלב אשה ממתנת... מי-יודע של גזירת-חיים... מי-יודע אחד פרטי מאוד... מי-יודע אחר, כללי, שהשמש תשקע והוא יישאר כאן, בינינו, לא גמור", שם, 108). חוסר ודאות זה מצמצם ומשמר בה-בעת את המרחק בין המספר לחיילים. הסיפור מותיר בספק את עצם קיומו של היחיד (ושל ייחודו של המספר כנבדל מכיתת החיילים).⁹ באופן פרדוקסלי, ספק זה מחזק את הקריאה האתית המעוגנת בהעדרו של אותו היחיד, הקורא והנקרא לאנושיות ("ובמקום שאין אנשים, השתדל...").

דווקא מכיוון שהסיפור נמנע מלבנות דמות ודאית לאותו יחיד ונמען, אמורה הופעתן של דמויות ברורות ומפורטות, המעוצבות בקווים חדים ובהירים, למשוך את תשומת לבו של הקורא. בהירות זו באה לידי ביטוי דווקא כאשר הרצף הנרטיבי מושהה ומתעכב על חייהם של החיילים. בנקודת מפנה זו, המוקד עובר אל זירה שלא זכתה עד כה להתייחסות כלשהי: אל חייהם מחוץ לתחום הצבאי-מלחמתי שבו הם שקועים עתה, אל קיומם כבעלי ייחוד, כיחידים דווקא, המנהלים חיים של בני אדם, חיים אזרחיים שלהם יחס רופף בלבד אל מציאות של "מה משלט, מה תלאות, מה תנאים, חוסר סידורים" (שם, 95). הטקסט מציג תמונה, סצינה מצולמת, שבה החיילים מתקבצים מסביב לשבוי שתפסו לפני כן ומתעללים בו. תמונה זו של מעגל החיילים, שצולמה על ידי אחד מהם ("והיה שם אחד שצילם את כל הדבר הזה", שם, 96), מעלה את החיילים כאינדיבידואלים הבולטים בייחודיותם. כל

⁸ דיון מסכם ומחדש בסוגיה זו של אתיקה שמעבר לטוב ורע (ובכיוניות שלה) אפשר למצוא בספרו של עדי אופיר, לשון לרע (2000).

⁹ אורי אלטר, למשל, כותב על השינוי המבלבל בדמות המספר: "ההסבר הסביר לשינוי זה הינו שהחייל-המספר האלמוני של ראשית הסיפור הוא החייל היושב באחורי הגיפ בסופו של הסיפור" (Alter 1975, 292). הסבר זה, סביר ככל שיהיה, מספק מבקר המעיד על הצורך "להשלים" את הטקסט ולהוסיף עליו. חוסר הוודאות עומד אפוא בעינו.

אחד מתגלה להרף עין, אף על פי שלאחר גילוי חלקי וקצר זה יחזור ויחמוק לו "אל בין הבריות" (שם). למרות שכל החיילים נשארים חסרי שם, עצם האינדיבידואליזציה שלהם כבעלי תכונות מיוחדות אינה מוטלת בספק. כל אחד משתתף במעשה, תורם את חלקו שלו בעלילה ובהתעללות עד להתמזגותו, כביכול, ב"מעגל מאושר" של אלימות (שם). הדינמיקה הנרטיבית גוררת בחוסר רחמים אל רקעה הקדמי של התמונה כל חייל יחיד, אחד אחד (והמילה "אחד" מייצרת קצב שגובר והולך בהפיכתה ל"אלה", קצב מטרף של ריקוד גס ואלים).

והיה שם אחד שצילם את כל הדבר הזה. וכשיסע לחופש יפתח ויעשה תמונות. והיה שם אחד שבא מאחורי השבוי ונופף אגרוף בעקלתון תאוותני וחזר חמק לו מתפתל בצהלה אל בין הבריות. והיה שם אחד שפשוט לא ידע אם יפה או לא יפה, אם כך צריך או לא צריך, והיה מיטרף בעיניו לבקש סעד של אחים לדעה איזו שתהא. והיה שם אחד, שהפך כד מעל לועו וגמע בשיניים חשופות סילון, בעוד אצבע שמאלו מתרה באויר בקהל שומעיו שהנה ייגמע הנוזל ויבוא המשך ל"אזוי איז דאס", שהוא עיגול אחד מעיגולים רבים של שמן צף. והיה שם אחד שהיה בגופייה, והיה מבעה בתמהון ובסקרנות וחושף שיניים פגומות שהרבה רופאי שיניים ולילות לא שינה, וחדרים צרים ללא אויר, ואשה רזה וארסנית, וחוסר עבודה, ועבודה במפלגה — לא לשוא טרחו להעמיק את "נר-מה-יהיה, מה-יהיה" נצחי שלו. ועוד היו שם כאלה שהיו מסודרים בעבודה, וכאלה שהיו עולים בסולם, וכאלה שהיו מעולם נעבכים ובישי-גדא ללא תקן, וכאלה שהיו אצים לקולנוע ולהבימה ולהאהל ולהמטאטא וקראו תוספת-שבת של שני עתונים. וכאלה שהיו ידעים פרק בהוראץ ובישעיהו הנביא ובחיים נחמן ביאליק וגם בשקספיר. וכאלה שאוהבים נורא את בניהם, ואת נשותיהם, ואת הגינה שבצד הבית ואת סנדלי הבית. כאלה ששונאים פרוטקציה, שטוענים לתור צודק, ושגם על מה שהוא ריחור-של-צל-של-קיפוח ירימו קול צעקה, כאלה שחמיצות-חימה על מסים ועל שכר-דירה העכירה כל חלקה טובה בהם. וכאלה שהם אינם כלל מה שחושבים עליהם, וכאלה שהם דוקא ממש כאלה מה שהם. כל אלה היו ניצבים במעגל מאושר סביב אחד שבוי... (שם).

לא אוכל להתייחס כאן לכל ההיבטים של תיאוריו המרתקים והמסובכים של יזהר. ברצוני להצביע על עובדה מפתיעה אחת והיא, שכבר בכתובתו בשנת 1948 יזהר מצטט שורה של תמונות ומוטיבים מוכרים היטב, שהוטבעו בתודעת העולם כולו אך שנים מעטות קודם לכן. תמונות אלה, כמו גם צילומים תיעודיים ו"ספרותיים", הופצו בעיתונים ובספרים ברחבי העולם ובארץ בזמן התנהלותם של משפטי נירנברג, בעת כתיבת "השבוי". מעבר לכך, קטע זה נושא הדים של עדויות רבות, שחלקן הבליטו למשל את חידת הניגוד הבילתי נסבל שנוצר בעקבות המפגש בין תרבות (Kultur ו- Bildung) לבין אלימות וברבריות, מפגש שתועד כאמור בעדויות רבות. שנים לפני שהינריך בל עשה זאת ברומן שלו, איפה היית, אדם (Wo Wäirst du Adam?) (1967 [1977]), יזהר מתאר מצב שבו חייל או קצין בעל חינוך ותרבות

לא נמנע מ"לציית לפקודות" (כידוע, ציות לפקודות היה יסוד הגנתם של הגרמנים שהובאו למשפט בנירנברג). מצד אחר, בהבלטת שוויונם של החיילים,¹⁰ הטקסט גם מציג קבוצה של "אנשים רגילים", "ordinary men" (על פי כריסטופר בראונינג, Browning 1992), על השתתפותם המלאה או המסתייגת באלימות קיצונית. כמו כן, "פורטרט קיבוצי" זה¹¹ — תיאורו הצילומי של יזהר המובלט גם בטכניקה הנרטיבית וגם בדמותו של החייל המצלם — תיאור זה בעצמו הוא מעין ציטוט של צילומים, אשר צולמו כידוע בראש ובראשונה בידי חיילים גרמנים, שתיעדו בעצמם את מעשי אכזריותם.¹²

הכוונה כאן איננה להשוות את הבלתי ניתן להשוואה, או לטעון שאלימות אחת זהה לאלימות אחרת. עם זאת, הסיפור אינו מאפשר הצטדקות על בסיס העדר ההשוואה. הטקסט נמנע מלהזכיר ולו פעם אחת את העובדה — שיש בה פוטנציאל מנחם — שמעשיהם של החיילים מתנהלים בעת מלחמה, מלחמה המוכרת כ"מלחמת עצמאות" וכ"מלחמת שחרור", היינו, מלחמת צדק.¹³ ברוב תעוזתו, הטקסט משמיט הצטדקות אידיאולוגית זו. האלימות הגופנית והנפשית הקיצונית היא הקרקע היחידה שעליה עומדת התביעה החריפה המוצאת כאן את ביטויה. זיכרונות קשים עולים אפוא לא על דרך ההשוואה אלא על דרך הציטוט. כמו כן, בסופו של הסיפור, יתקוף הקול המספר את ה"אתה" על יסוד השתתפותו הצייתנית באלימות שאותה הסיפור מסרב להצדיק: "אתה. מסתתר מאחורי צחנת 'מה לעשות' — פקודה' — בעוד שהפעם יש ברירה" (יזהר 1971, 108).

"הפעם יש ברירה" — וזאת אפילו במלחמתה הראשונה של המדינה החדשה. קשה אם כן להבין את המימד ההיסטורי — את הדרישה המוסרית — של אמירה זו. "הנה זה עתה בידוך... יום אשר בו סוף־סוף יש בידוך ברירה" (שם). החייל היהודי מוצא את עצמו כחייל בצבא של מדינה ריבונית, מוצא את עצמו כבעל כוח ובעל בחירה. "עתה" יש ביכולתו של יהודי לפעול או לחדול, ביכולתו גם לציית וגם לסרב. לא נוכל להתעלם אפוא מהדרך שבה הסיפור מתעד את ה"שביתה", אשר היסטוריה מחרידה קנתה לה כאן ובמקומות אחרים בספרות העברית. מדובר כאן בהיווצרותם של משקעים רבים ומסובכים הרשומים על שפתינו. מדובר במילים "שאי־אפשר בלעדיהן", מילים אשר "קנו שביתה בספרות... ונעשו חלק מתולדות־התרבות שלנו" (בלומנטל תשי"ז, 55). "אנשים רגילים" עומדים כאן, חלקם רגישים, חלקם אכזרים. והצלם שאליו מתלווה קולו של המספר, בדיוקן התיעודי הרב, מנציח בתמונה בלתי נשכחת את ייחודם. כל אחד מהם משתתף באלימות עם מטענו התרבותי־חברתי. וכל אחד, אחד־אחד, מציית לפקודות.

10 כפי שמירון (תשל"ה, 378) כותב, "כולם שווים בעמידתם סביב השבוי".

11 ביטוי זה הוא של דן מירון בתיאור אותו הרגע של הטקסט היזרי (שם).

12 על תפקידו של הצילום בזיכרון השואה וכן על תלותו של זיכרון זה בצילומים נאציים, ראו Zelizer 1998.

13 ואמנם הדיוק מחייב להצביע על העובדה שיזהר כותב בשלב המאוחר של המלחמה, שלב שבו הצבא הישראלי עובר מהתגוננות להתקפה. על שלב זה, שהפך לחלק מן התודעה הספרותית הישראלית בת־הזמן, כתב נתן שחם (1949, 11): "המלחמה לא נגמרה אך אין עוד קרב".

מה שפוקד את סיפורו של יזהר הוא צללי הבלהות של החיילים וקורבנותיהם, כפי שתועדו במשפטי נירנברג מ-1945 עד 1949. במילים אחרות, מה שפוקד את הסיפור הוא השואה.

מוסלמים

נדחפים. נדחקים. מוזלמאנים, שלדים. שלדים. אינך רואה אותם, כשם שאינך רואה את נייר-הכתב אלא רק את המילים הכתובות עליו. הללו אינם אלא הרקע של אושוויץ... (ק. צטניק 1961, 100).

עם שובם של החיילים אל בסיסם, אל המשלט שממנו יצאו, הקורא מתחיל להיחשף לדמותו של השבוי ולעולמו. השבוי הוא ספק-סובייקט, נשלט עלוב, נכנע וכנוע "מתכווץ ומדמים, מין טמטום וקהות ירדו עליו, מין מיט-של-דעת שהכל מאחוריו אבוד, שהכול לפניו לאחר יאוש" (יזהר 1971, 94). השבוי מתואר כמי ש"אֵלם הציפּו, שתיקת צמח עקור, ודבר עלוב עד לעג, מתפחד ומרפרף וחוזר ונופל על ראשו, עם המטפחת הכפויה לו עד גבותיו באונס, במשיכת-חתף של ביטול ושל אלימות: דבר המתפחד ונרתע וגם דבר אחר נלעג ומוקצה" (שם). דימוי זה של שעבוד מוחלט, שכולו חרדה, תדהמה, אילמות וייאוש, אינו עוצר את הרצף הנרטיבי אלא מאפשר את המשכו אל תיאורי הנוף, שמאופיינים גם הם בשעבוד. רק נקודה ופסיק מפרידים בין שתיקתו של השבוי, "שתיקת צמח עקור" מצד אחד, ובין "גאוה שותקת" ו"קבלת-עול-חרש" של הנוף מן הצד האחר: "כיצד היתה הדורה מוסיפה זהב, כיצד היתה השמש מוסיפה גאוה שותקת, כיצד דרכי-עפר בין צדו של שדה ובין צדו של הר לחכו בקבלת-עול-חרש משעוליי-ישרים" (שם). קבלת העול של הדרכים משקפת את שעבודו של השבוי, רועה עני שספק אם צלם האנוש שלו אי פעם היה קיים. השבוי כמו מתמזג עם הנוף ("מאחר שבמדרונות ובמעמקים היו משוטטים חשיפי צאן ואילו הזיתים שבראשי הגבעות הצלו על דמויות אחת כה ואחת כה", שם, 91). היעלמות אנושיותו של השבוי אל תוך הנוף מחזקת את עמדתו כמשועבד לחוק ולכוח עליון. הקצב הרטורי שבו נתקלנו קודם ("והיה שם אחד") מודגש כאן על ידי המילה "כיצד", המאחדת ומערבבת את היסודות המרכיבים עולם חסר הבדלים, עולם בלתי משתנה וחסר מוצא. תחושת הזמן הכבד והאטי, העובר ללא תנועה משמעותית מאז "ימי אברהם יצחק ויעקב" (שם), אף מעוררת את חוסר סבלנותו של המספר.

יארכו הדברים לספר כיצד היינו מתנהלים בגיאות שבין הגבעות (הצפופות בדממה המזהבת), בשלונת בשלותו של קיץ, כיצד היה הצאן הנפחד נדפק שלא כרגליו, וכיצד השבוי שלנו אֵלם הציפּו, שתיקת צמח עקור... כיצד היתה הדורה מוסיפה זהב, כיצד היתה השמש מוסיפה גאוה שותקת, כיצד דרכי-עפר בין צדו של שדה ובין צדו של הר לחכו בקבלת-עול-חרש משעוליי-ישרים, — סופו של דבר: היינו מתקרבים אל מקומנו (שם, 94).

כמו החיילים התשושים, כמו השבוי, כמו הדרכים וההרים – הנוף (שהוא מקום אך לא בדיוק מקומם של החיילים, לא בדיוק "מקומנו") יוצר תחושה של אדישות ואף אפתיה: "שלוות הליכות", "פשטות שדות והרים שאננה, בכלאחר-יד של ימים טובים, כשעוד מעולם לא היה רע" (שם, 91). השבוי, בדיוק כמו הנוף, מקבל בהכנעה את עולו של אותו חוק ושל אותו זמן, אותה פשטות ואותה שלוה. השבוי, כמו הנוף, אם כך, הוא מעבר לטוב ורע. ואנחנו מתקרבים אל מקומנו.

הלכו ונכרו סימניו של משלט: כפר ערבי כבוש. הדים מנותקים. תל נמלים נטוש. עיפוש מרוב עזובה, קיום מצחין, מפורעש, מכונם. עניות וטמטום של כפריים עלובים. בלואי הניית אדם. פתע נחפשו שוליהם, נוות-ביתם, חצרותיהם, לפני-ולפנים שלהם. פתע הופשלה שמלתם על פניהם, נחשף קלון מערומיהם, והנה הם דלים, צפודים ובואשים. ריקנות פתע. מיתת שבץ. זרות, איבה ויתמות. כחום-היום פוזל באבק ספק-אבל ספק-שעמום, ואיזה לא-חשוב (שם, 94–95).

בין חיים למוות, מעבר לעצב (או שמא שעמום), מודגשת האדישות. שאלת קיומן של דמויות, שנוכחותן בכפר אינה מובהרת, מעוררת שאלות רבות: האם הכפר נטוש כמו תל הנמלים? האם עזבו הכפריים או שמא נשארו? ואם נשארו, החיים הם או מתים, מיתת שבץ? ולבסוף, האם בני אדם הם או רק שארית של צלם אנוש? קיומם ועצם הווייתם של הכפריים הערבים, כמו אלה של השבוי, ספק הוא מה מקומם. ומה פירוש האדישות השולטת? האם יודעים הם אם חיים הם או מתים? מי הם ומה הם? מי הן הדמויות העזובות-הנואשות האלה? ומי הן, אם הן בעצמן רק כ"ציטוטים" של השבוי?

אין רצוני כאן לבטל את האפשרות לזהות בדמויות אלה את החיילים שהשתלטו על הכפר והפכוהו למשלט. אדרבה, זיהוי זה רק מחזק את חוסר ההחלטיות הנרטיבית האופיינית לזיהור (חוסר החלטיות זה הוא גם "מוסרי", כפי שהדגישו מבקרים רבים). זיהוי זה (והספק המתלווה לו, חוסר הבהירות הטקסטואלית שממנו הוא נובע) ממוטט במידת-מה את ההבדל בין יהודי לערבי בהחלפת מקומם הנרטיבי, ההיסטורי והרטורי (מבנה המטאפורה: x במקום x) ובעצם העדר אנושיותם המשותף (אדם/אדם). והרי כל שאלתנו מתרכזת בסוגיה זו: דמות המוסלמי כדמות (המזכירה או המצטטת את) היהודי. היהודי כדמות (ההופכת ל) מוסלמי. מי הוא ומה הוא זולת אפס עלוב, בריה מצומקת ונכנעת, פרצוף עטוף מטפחת, מכווץ ושפוף, מבוטל, שק של אין-ערך, נפחד, נמוג, מתרקע מכלומיות... (שם, 107).

הסובייקט-לא-סובייקט אשר מופיע-לא-מופיע כאן הוא בבחינת איננו. חייו אינם חיים, מותו אינו מוות. הכפריים העלובים הם "בלואי הניית אדם", הם "אשר בינתיים פליטי רעב, מדחי אל דחי, טיפוס, אבק-אדם" (שם, 105). במילים אחרות, בשפה אחרת, הם אשר עליהם נשאלת השאלה הבאה: "ספק אם ניתן לקרוא להם חיים, ספק אם ניתן לקרוא למותם מוות":¹⁴

¹⁴ במקור: "Si esita a chiamarli vivi: si esita a chiamar morte la loro morte," Primo Levi 1958, 82.

מוזלמאנים מתגוללים על האדמה, בין בפינות של רחבות-המפקד או בין אצל קירות הבלוקים. מרחוק אין להכיר אם חיים הם או אם מיד יוטענו על עגלת-המשא של קומנדר-הפגרים (ק. צטניק 1961, 103).

השאלה מתעוררת ממעמקי הלשון, מלשון אשר נרשם ונחרט לתוכה הבלתי אפשרי. כידוע, בסיפורו של יזהר ישנו שם לבלתי אפשרי אשר מצטייר לו לנגד עינינו המתעוורות. שם זה לקיום-לא-קיום, לקיום אשר "מתרקע מכלומיות", אינו בלעדי ואינו יכול להיות שם "נכון", אבל הוא השם אשר נשאר, ונשאר בלתי אפשרי לקריאה (במובן הרחב ביותר של המילה). שם זה אינו אלא שם (של) ערבי. מוסלמי.

הפיכתו של (היהודי) המוסלמי — של (היהודי) הערבי — לצל בלהות, לדמות בלתי קיימת שאינה מגיעה לידי זכייה בשם אחר על אף חוסר תרגומו העברי — Muselmann — היא עדות לשמו של הבלתי אפשרי, עדות לחוסר האפשרות לקיומו של הערבי וכן של היהודי ההופך למוסלמי, באושוויץ, בספרות העברית ובמקומות רבים אחרים. חוסר האפשרות של מה שאי-אפשר בלעדיו הוא אפשרות הבלתי אפשרי אשר קנתה לה שביתה — שביתתם של רוחות רפאים הפוקדים מקום-לא-מקום בקיום-לא-קיום — בספרות, הן העברית והן היהודית, ואכן נעשתה לחלק מתולדות-התרבות שלנו. שלנו, אבל מי אנחנו?

ביבליוגרפיה

- אופיר, עדי, 2000. לשון לרע: פרקים באונטולוגיה של המוסר, עם עובד ומכון ון ליר בירושלים, תל-אביב.
- אלמוג, עוז, 1997. הצבר: דיוקן, עם עובד, תל-אביב.
- בל, הינריך, [1967] 1977. איפה היית, אדם, תרגם נחמן בן-עמי, מסדה, רמת-גן.
- בלומנטל, נחמן, תשי"ז. "על טיבה של לשון-הנאצים", יד ושם: קובץ מחקרים בפרשיות השואה והגבורה א: 41–55.
- גוטמן, ישראל (עורך), 1990. "מוזלמאן", אנציקלופדיה של השואה ג, יד ושם וספריית פועלים, ירושלים, עמ' 677.
- יזהר, ס., 1971. שבעה סיפורים, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- יהושע, א. ב., 1998. "ספרות דור המדינה: תעודת-זהות", קשת: קובץ לציון יובל הארבעים לראשית הופעתו של קשת הרבעון לספרות, עיון וביקורת (1958–1976), ערך אהרן אמיר, הד ארצי, ירושלים.
- מירון, דן, תשל"ה. ארבע פנים בספרות העברית בת-ימינו, שוקן, ירושלים.
- צטניק, ק., 1953. בית הבובות, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- _____, 1961. קראו לו פיפל, עם הספר, תל-אביב.

שחם, נתן, 1949. האלים עצלים, ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי, מרחביה.
 שילנסקי, דב, 1961. מוזלמאן, עד, תל-אביב.

- Agamben, Giorgio, 1995. *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- , 1998. *Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone (Homo Sacer III)*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Alter, Robert, 1975. *Modern Hebrew Literature*. New York: Behrman House.
- Anidjar, Gil, 2002. "'Once More, Once More': Derrida, the Arab, the Jew," in *Acts of Religion*, Jacques Derrida. New York and London: Routledge.
- Bartov, Omer, 2000. *Mirrors of Destruction: War, Genocide, and Modern Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Browning, Christopher, 1992. *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. New York: Harper Collins.
- Cixous, Hélène, 2001. *Benjamin À Montaigne: Il Nefaut pas le Dire*. Paris: Galilée.
- Gasché, Rodolphe, 1986. *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hutton, Christopher, 1999. *Linguistics and the Third Reich*. London and New York: Routledge.
- Klemperer, Victor, 1993. *LTI: Notizbuch eines Philologen*. Leipzig: Reclam.
- Levi, Primo, 1958. *Se questo è un uomo*. Torino: Einaudi.
- Sullam Calimani, Anna-Vera, 2001. *I nomi dello sterminio*. Torino: Einaudi.
- Zelizer, Barbie, 1998. *Remembering to Forget: Holocaust Memory through the Camera's Eye*. Chicago: The University of Chicago Press.

