

# חיי ארוסין

מתוך הקטלוג 'שיבת ציון מעבר לעקרון המקום' בעריכת גדעון עפרת,  
מוזיאון זמן לאמנות, תל אביב, ינואר 2002

## 1

הציונות לא היתה חתונה עם הארץ. חתונה היא האויבת הגדולה של התשוקה, והצלחתה של הציונות היתה תלויה בשימור התשוקה אל הארץ, ולא במימושה הממצה. חתונה היא איחוד הכרוך באובדן. לא רק באובדן החירויות של הרווק, אלא גם באובדן אהובתו בטקס ההופך אותה לרעה. הכוס המנופצת תחת החופה, אינה עיקר ההתנפצות בטקס הכלולות. הטקס, הוא ההתנפצות. גל התשוקה שנצבר חודשים, או אף שנים בלא-מעט מקרים, מתנפץ אל חוף-המבטחים המשפחתי. זה האושר. זה הצער. גבר ואשה שכה הסעירו זה את זה, מצאו מנוחה נכונה.

להתחתן עם אהובה, משמע להיפרד ממנה. "ויהי בבוקר והנה היא לאה": את האכזבה הנוראה של יעקב מהחלפת האהובה ברעה, חווים רוב הגברים לא כניגוד בין שתי נשים, אלא כהשתנות הפתאומית, המדכדכת, של אותה אשה עצמה, שהיתה כה נחשקת עד ליל-הכלולות, ובבוקר הנה היא לאה. היא לא התכערה, היא לא בלתה, גופה זהה לגוף אשר אליו ערגת במאות לילות קודחים; אך היא אתך עכשיו, נוכחת וזמינה, ודי קשה להשתוקק אל הזמן. אלפיים שנות הגלות אפשרו ליהודים לעבוד את רחל ולא להתעורר בבוקר עם לאה. "לשנה הבאה בירושלים הבנויה": הכיסופים אל ארץ-ישראל היו דחיה מתמדת, כל שנה לשנה הבאה. כמו מכתביו השוקקים של בטהובן "אל האהובה הרחוקה", היו תפילות היהודים איש איש מתמיד של המרחק ההכרחי לשימורה של התשוקה. כל אהובה היא רחוקה. על כן היא אהובה. היא "שם", לא כאן, היא "אז" ולא עכשיו ("אז" בעבר, כשהתאהבת בה, ו"אז" בעתיד, "בשנה הבאה", כשהיא תיפול אל זרועותיך). טריסטאן ואיזולד עשו הכל כדי למנוע שוב ושוב את איחודם; איש מלבדם לא הערים קשיים ומחסומים על דרכם למימוש תשוקתם זה אל זה. הטרובאדורים בספרד ודרום-צרפת בחרו בחיים של ערגה אפלטונית: התמסרות חד-צדדית לנשות-אצולה נשואות, לא-מושגות מראש ולצמיחות. רומיאו וג'ולייט ידעו להשתוקק עד מוות, אך במותם הם נמלטו מהגשמת האהבה; שיקספיר מספק, אמנם, צידוק עלילתי להתאבדות (רומיאו, בחושבו שג'ולייט מתה, מתאבד, וכך גורם לה, בתורה, להתאבד על גופתו), אבל האם אותו סיום מלודרמטי לא פוטר את הנאהבים ממה שבאמת מפחיד את שיקספיר ואותם – ה"אושר" של חיי הנישואין?

זו התבנית היסודית של התשוקה במערב. ערגה לחוד, ונישואין לחוד. צריך להתחתן, לפרות-לרבות כדרך כל בשר, אך לא בנישואין יגאל אדם את נשמתו מבית-הסוהר המשפיל של הדחפים הטבעיים. ה"אושר" הטבעי, הגופני והארצי, היה חזות-הכול בעת העתיקה, לפני ש"העולם הזה" הוצב כנגד "העולם הבא" והאדם פוצל ל"גוף" ו"נשמה". התפיסה האימאנטית, הפאגאנית, של חיים על-פי הטבע, היא התפיסה שבה מרדו אבות המערב. אפלטון מרד בה, כשקבע כי העולם הזה הוא רק שיקוף עכור ומדורדר של עולם-הצורות המושלם; הגונסטיקאים מרדו בה, כשקבעו כי אל רשע, דמיוני, ברא את עולמנו, את גופנו המאוס, וכי תפקיד הנשמה הוא להמריא משבי-הגוף, מהגלות הנוראה על-פני האדמה, ולחזור אל מקורה בחיק האל האמיתי; הנצרות מרדה בה, כשהפכה את החיים למוות, ואת המוות ("מלכות השמיים") לחיים הנכספים שבסוף הפרוזדור. באתונה, בנצרת, במערות הסודיות של מיסטיקנים באיראן ובמדבר-יהודה, נולדה תרבות-המערב כתרבות של ערגה, של ניכור מהטבע, של בוז למימוש-הצרכים. התנצרותו של קונסטנטינוס במאה השלישית, עשתה את הנצרות לדת-המערב, ומני אז, נפער הפער הנוצרי-מערבי בין נישואין לבין ערגה, בין "טבע" לבין "חסד".

משמעות ה"אושר" התהפכה – ובתוכה, משמעות ה"אהבה". אם העולם הזה אינו כל העולם, אלא רק המחוז הרע והגלוי של הקיום האנושי, הרי שהתמסרות להבליו איננה אושר כי אם סבל; אם הבשר אינו כל האדם אלא רק הנרתיק הרע והגלוי של הקיום האנושי, הרי שהתמסרות לאהבת-בשרים (תוך מיסודה החברתי בנישואין) איננה אהבה כי אם סיפוק-דחפים טריוויאלי ועיוור. הנצרות, למרות כל נזירה, לא אמרה, אמנם, דבר בגנות מוסד-הנישואין; אך הפיצול שהיא הנחילה לתרבות-המערב – אותו פיצול בין "גוף" ל"רוח", בין צרכים לבין ערגה – מיקם את הנישואין בצד הארצי, התפל, ולא בצד הרוחני של החיים. "תנו לקיסר את אשר לקיסר", אמר ישוע, "ולאלוהים את אשר לאלוהים": תנו לטבע, הדוחף אתכם להתחתן ולהוליד, את אשר הוא דורש מגופכם בעולם, ותנו לאלוהים את נשמתכם.

היהדות נולדה כחלק מאותה מהפכה. המרידה באימאננציה לטובת הטראנסצנדנציה, התרחשה כבר בתרבות המקראית-מונותיאסטית של אבות עם-ישראל, משה, הנביאים; אך התרבות המקראית תפסה את "העולם הזה" כמחוז-הגאולה. אין בתנ"ך שום דיבורים אודות "מלכות שמים" שמעבר לעולם. את השכר או את העונש על מעשיהם, מקבלים בני-האדם בחייהם, כי החיים על-פני האדמה הם החיים היחידים. "מעפר אתה, ואל עפר תשוב": אין גן-עדן ואין גהנום לנשמות צדיקים וחוטאים. לאדם המקראי אין "נשמה" טראנסצנדנטאלית הכלואה בתוך גופו, אלא רק "רוח חיים" שנפח בו האל, כפי שנפח גם בעופות, בבהמות ובשרצים. "הדם הוא הנפש": הגוף הוא חוצו ופנימו של אדם. חיי הגוף הארציים אינם "פרוזדור" לשום מקום. אין חיים אחר המוות; חזון העצמות היבשות של יחזקאל, אשר פורש בימי-הביניים, שלא כדין, כרעיון "תחיית המתים", הוא אלגוריה ותו לא. "כה אמר אדוני ה'", מתנבא יחזקאל, "הנה אני פותח את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם, עמי, והבאתי אתכם אל אדמת ישראל": ה"קברים" הם ארצות-הגולה, ו"עלייתם" של המתים מקברותיהם אינה אלא עלייתם-ארצה של שבי ציון. אך אפילו אם נסכים לקרוא זאת, יחד עם הרמב"ם, כדיבור על "תחיית המתים" פשוטו כמשמעו, הרי שמדובר בחזרתו-לחיים של הגוף, ולא בתחיית "נשמתו"

של המת לאחר כלות הגוף. יחזקאל לא הכיר – איש לא הכיר בעת המקראית – את מושג "הישארות הנפש".

כאן, בגוף, בין חומרי החיים, צריך אדם לבחור בין טוב לרע, כי לא הכול כאן רע (כפי שגורסת הנצרות). המציאות המקראית - עם הזירה העיקרית בה, ארץ-ישראל - אינה מוצגת כטובה או כרעה, אלא כמחוז-התמודדות בין חלופות מוסריות, תרבותיות ודתיות. זוהי הארץ בה פוסע מאמין כאברהם, אך גם ארצם של החוטאים מסדום ועמורה; זוהי ארצו של איש רגיש, רחמן, שאול בן שבט-בנימין, אך גם ארצם של אנסים אכזריים, תושבי גבעה, בני שבט-בנימין כמותו; זוהי ארצו של אב אוהב כיעקב, אך גם ארצו של השופט יפתח, מקריב-בתו, ושל כל מקריבי בניהם למוֹלך; זוהי ארצה של צדיקה כנעמי, ושל רוצחת כאיזבל; יש מקדש לה' בארץ-ישראל, ויש בה מקדשים לבעל, לעשתורת, לדגון. זו הזירה, ואין אחרת. האדם המקראי נדרש לבחור כאן ועכשיו, למען עיצובו של הכאן-ועכשיו, ולא למען גמול שמעבר לקבר.

אך בגלות-בבל הראשונה, אחרי חורבן הבית הראשון, עבר עם-ישראל שינוי בלתי הפיך. זו לא היתה, עדיין, לידתה של היהדות, אך זה היה ההריון. בתחילת ההריון נכתב חזון העצמות היבשות של יחזקאל, והתקיימות נבואתו - שיבת-ציון הראשונה - היתה המשך ההריון. קהילת שְׂבִי צִיּוֹן נשאה בבטנה את העובר היהודי; מִי השפיר היו מִי נהרות בבל. האבחנה שהציע שילר, בין תרבות "נאיבית", גופנית-ארצית (כַּיָּן של הומוס וכתרבות העברית-מקראית), לבין תרבות "סנטימנטאלית", העורגת לעבר ומבקשת לה פתחי-מילוט רוחניים מההווה, היא אבחנה קולעת למדי לתיאורו של השינוי מימי עזרא ונחמיה והלאה. בימי הבית השני ספג העם 400 שנה של הלניזם, ובהשפעת ההלניזם הוא הפך בהדרגה ל"יהודי". דת-המדינה המקראית היתה לדת-לאום אשר אינה זקוקה למדינה. אף כי לא הפכה לדת קוסמופוליטית (החידוש של הנצרות, אשר אומץ בידי מוחמד), היא הפכה, עוד בשבתה בארץ-ישראל, לאקס-טריטוריאליה באופיה העקרוני. הרבה לפני חורבן הבית השני, שגשגו קהילותיה בבבל ובאלכסנדריה, וארץ-ישראל, שאיבדה את מעמדה כארצו הבלעדית של העם, איבדה אחר-כך אפילו את מעמדה כארצו המרכזית, מבחינת היצירה ההלכתית-תרבותית. ה"גלות בארץ", מירושלים ליבנה בעת החורבן, נמשכה בגלות רבתי מהארץ. כל היהודים – גם אלה שקיבלו את סמכותם של הפרושים, וגם אותן מיעוט אשר יצר דת חדשה על-פי תורתו של הרב מנצרת – חדלו לחיות את "העולם הזה" כמחוז-הגאולה, והתמקדו בגאולת הנשמה. הרעיה הפכה לאהובה: אחרי 1200 שנה על בטנה החמה-המלאה של הארץ, זכו היהודים במרחק מעורר התשוקה. ויהי בכורך, והנה היא רחל: רחוקה, מופלאה, נעדרת דרישות, משחררת מכל אחריות מעשית.

## 2

בבבל, בצנעא, בלובלין, היה העם היהודי רווק מושבע, שלא חדל לכמוה ולכתוב אל נערת חלומותיו. "רעיה" ו"בית" הן אותה מלה עצמה בארמית התלמודית, אך רעיית היהודי הגלותי,

במקום להיות ביתו, היתה שותפתו לגלות מביתו. אהובתו הרחוקה, רק היא היתה ביתו. "ציון תמתי, ציון חמדתי, לך נפשי מרחוק הומיה". הגלות היתה קשה ומשפילה, ובאירופה היא היתה אימה מתמדת מפרעות; אבל העם היהודי ביכר לחיות כשק-החבטות של העולם האנטישמי, ובלבד שתישמר אהבתו המרוחקת, נטולת האחריות, אל ציון תמתו-חמדתו. מייסרת ככל שהיתה גלותו, הוא העדיף את יסורי הרווקות, את היותו עלה נידף וטרף קל בין האומות, על-פני חיי-הנישואין עם ארץ-נעוריו. כך היתה הגלות הקשה גם קלה, מפתה, ממכרת.

למרות תקופות בהן היתה הארץ חסומה בידי כובשים, היו אינספור הזדמנויות לשוב אליה באלפיים השנים אשר קדמו לציונות. כל ההזדמנויות הללו הוחמצו במתכוון. התגנבויות-היחידים של הרמב"ם, של ריה"ל, של הרמב"ן, של ר' נחמן מברסלב, של הרב אלקלעי, הסגירו שתי עובדות בבת אחת: ראשית, שהפלגה הביתה, אל ציון, היתה עניין של החלטה ולא יותר; שנית, שבוודדים בלבד החליטו להפליג. והתגנבות-היחידים הזאת, כמעט אף-פעם לא בוצעה כ"עליה", אלא, בסך הכול, כעליה לרגל. היא היתה ביקור חטוף, גיחה של צליינים. החבורה שהתקבצה סביב האר"י בצפת, עסקה בקבלה, לא בשיבת-ציון. הפירוש המיתי-קוסמי שנתן האר"י להיסטוריה, העניק לגלות משמעות רוחנית (כלומר, אישור ואף דרישה להנצחת גלות-העם): כשנברא העולם התרחשה תקלה; החומר לא עמד בלחץ של האור, והתנפץ לרסיסים; גיצי האור גנוזים, מאז, בתוך שברי ("קליפות") החומר, ותפקיד היהודים הוא לשחרר את הגיצים; לכן פוזר עם-ישראל בין האומות, בין הקליפות; הגלות איננה עונש, אלא משימת תיקון-עולם. ומאחר שיש כל כך הרבה גיצים שטרם שוחררו, סוף הגלות – אם יש לה סוף – אינו נראה בעין.

התנועה השבתאית, שתירגמה את מיתוס-השבירה של האר"י לתכנית-פעולה משיחית-מיידיית, גרמה, בכשלונה, לרתיעה חסרת-תקדים מנקיטת יוזמה היסטורית לפרידה מהגלות. הרתיעה הזאת הולידה את החסידות, אשר החליפה את דמותו של המשיח בדמותו של הצדיק, ואת הגאולה הלאומית במעשי תיקון קטנים. תהליך ההשלמה עם הגלות הגיע אל שיאו. כך, בגלות, רצו היהודים להישאר לעד, מתמוגגים ממעשי תיקון בסאדיגורא, פלונסק או קוצק. אל מאות הטיעונים ההלכתיים, המדרשיים והמיסטיים שצברה היהדות כדי לתרץ - כל פעם קצת אחרת וכל פעם קצת יותר – את השתקעותה בגולה, הוסיפה החסידות את המסמר האחרון לארונו של רעיון שיבת-ציון.

אילו היתה היהדות סגורה מפני (וחסינה בפני) השפעתם של הגויים, היה עם-ישראל חי בגולה עד רגע זה. הרעיון הציוני, שנולד באירופה, היה אירופאי ולא יהודי. ההשכלה, החילון, הלאומיות, הסוציאליזם – כל מה שאפשר למנות כמרכיבי הציונות, נבע מהסביבה ולא מתוך היהדות (ומיותר לומר שגם האנטישמיות, שדירבנה אולי יותר מכל מרכיב אחר, נבעה מהסביבה). היהודים אשר בחרו בציונות, עשו זאת בעקבות מיצקביץ', גאריבאלדי, ביסמארק ושאר חוזיה ומולידיה של מדינת-הלאום המודרנית, ואלה ביניהם שהעניקו משמעות אוטופית (חברתית, ולא רק לאומית) לציונות, עשו זאת בעקבות הסוציאליזם האירופי, ולא בהשראת מוסר-הנביאים או ספרות-המוסר של בית-אבא. המאה ה-19 על כל אשר בה - הרומאנטיקה, המהפכה התעשייתית (ותוצאתה, הסוציאליזם), רעיון ה"קדמה", הפארטיקולואריזם הלאומי

שהחליף את האוניברסאליזם של תקופת הנאורות, הקולוניאליזם שדיכא עמים אך גם זירז את גיבושם – המאה ה-19 היתה רוח-פרצים, וברוח הזאת לא עמד חלונה המוגף של תרבות-המובלעת צמודת הגלות.

מבחינה רעיונית, היתה הציונות שתי תנועות ולא אחת. הציונות ההרצליאנית ביקשה לפתור את "בעיית היהודים"; הציונות הבן-גוריונית ביקשה לפתור את בעיית היהדות. אם הבעיה היא "בעיית היהודים" (היותם עם נרדף, חסר ישע וארץ), הרי ששיבתם אל ארץ-ישראל אינה ניתוח לשינוי זהות, אלא, להפך, היא עניין של הישרדות: שימור העם, בזהותו הנוכחית, מפני הכחדתו. אך אם הבעיה היא בעיית היהדות, הרי שתכליתה של התנועה הציונית אינה רק חזרה אל ארץ-ישראל, אלא גם חזרה אל הזהות הארץ-ישראלית, הטרנס-יהודית, של העם. מבטו הקולוניאלי של הרצל, הניב את "אלטנוילנד": אוטופיה אירופית, נוגעת ללב בניתוקה הגמור מאופיה הממשי וממטעניה הסמליים של ארץ-ישראל. מבטו הניאו-מקראי של בן-גוריון, הניב הכרזות כמעט כנעניות על היותנו "בני-הארץ", שהמפורסמת והמביכה בהן היתה ההכרזה משכתבת-ההיסטוריה שבה פתח את מגילת העצמאות ("בארץ-ישראל קם העם היהודי"). אילו התרקמה ההתיישבות הציונית על-פי הדגם התלוש, הוינאי, של הרצל, לא היתה שיבת-ציון אלא גלות דה-לוקס; מדינת היהודים, לו נבנתה על-פי "אלטנוילנד", היתה מונחת כמין עצם זר על ארץ-ישראל, במקום לצמוח מֵעֵפֶר וּמֵעֵבֶר הארץ. מצד שני, לו התרקמה ההתיישבות הציונית על-פי הדגם השורשי-ה"ילידי" של בן-גוריון, לא היתה שיבת-ציון גואלת את היהדות, אלא הורגת את היהדות למען מה שבן-גוריון דמיין כ"עבריות". היינו מרגישים כאן כאורחים, אילו מומשה הציונות בנוסח הרצל; היינו מרגישים כבעלים (לא לחינם נקרא כך אל הכנענים) אילו מומשה הציונות בנוסח בן-גוריון.

רוב חלוצי ההתיישבות הציונית, הגיעו אל הארץ לא בתור אורחים-נטו-ללון ולא בתור בעליה-בועליה. למרות שרוממו את הרצל כ"חווזה", למרות שמשחו את דוד (בן-גוריון) למנהיג, לא תפיסתו של זה ולא של זה עיצבה את יחסם של רוב החלוצים לארץ. הרצל לא הבין שאי-אפשר לשוב לארץ בלי לשוב אל הרומאן עם רגביה; בן-גוריון לא הבין שהרומאן עם רגביה לא יוליך לחתונה.

### 3

לא חיי רווקות מול רחל. לא חיי נישואין עם לאה. הבחירה הציונית היתה האמצע המתוח בין ערגה לחתונה: חיי אַרוֹסִין עם הארץ.

חיי ארוסין, לא תקופת ארוסין. חיי ארוסין כמצב הקבוע, ללא חתונה בסופו. אין עוד עם אשר בחר לחיות כך בארצו ואת ארצו. חיי הארוסין, המייצרים מחויבות ועם זאת משמרים את התשוקה, הם סוד כוחו וייחודו של המפעל הציוני. גם אם הבחירה הזאת לא התנסחה כהחלטה מודעת – גם אם היא נבעה מחששות ואילווצים יותר משנבעה מבהירות

רעיונית – היתה זו לא רק בחירה נבונה, אלא גם בחירה שתאמה את העמדה המקראית ביחס אל הארץ. והעמדה המקראית ביחס אל הארץ, היא העמדה שהרצל לא הבין (אם הוא הכיר אותה בכלל) ובן-גוריון, אף הוא, לא הבינה לאשורה.

מעטים הציונים אשר היו קוראי-תנ"ך בקיאים ונלהבים כבן-גוריון; מעטים הציונים אשר טעו כל כך, כבן-גוריון, בהבנת המסופר בו. ארץ-ישראל, קובע התנ"ך, אינה מולדתנו. לעמים האחרים יש מולדות. שלנו, היתה אור-כשדים. ארץ-ישראל אינה אמנו (אין אנחנו "בני"-הארץ), וגם לא רעייתנו (אין היא ב"בעלותנו"; היא בבעלות אדון-עולם). יחסנו אל הארץ התנסח בתנ"ך כברית, ולא כהשתייכות טבעית אל אדמתה. הברית היתה חוזה-שכירות, עם סעיפי-ההתניה שכל משכיר טורח לציין כדי לשמור על רכושו. אם תשמרו "את חוקותי ואת משפטי ולא תעשו מכל התועבות" המפורטות בסעיף קטן ג, "לא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה כאשר קאה את הגוי שלפניכם", מחתים המשכיר את העם השוכר על חוזה-הכניסה אל הארץ. הארץ אינה "צד" כברית; היא תוכן הברית; עם-ישראל, כצד הברית, איננו, אפוא, עצם מעצמה ובשר משרה של הארץ, כשבעת עמי-הארץ הקדומים, הילידים. הוא לא שלה. היא לא שלו. הוא גר בה וגר בה. הוא אמור להצטיין מכל קודמיו בתור דייר, אך לעולם לא לבצע את החמורה מכל ההפרות של החוזה: רשימת שמו בטאבו. ליתר העמים יש טאבו על ארצם, וזו בדיוק האלילות האדנותית של הפאגאנים, החיים על אדמתם כבעלי-הבית. היחס הטבעי, המובן מאליו, אל הארץ, הוא ניגודו של חוזה-השכירות המקראי, המבקש ליצור בארץ-ישראל "ממלכת כוהנים וגוי קדוש" מול ונגד הטבע, מול ונגד הכניעה למובן מאליו.

במונחים של זוגיות, של מערכת יחסים, היתה הברית המקראית סיום הרווקות (ההשתקעות בארץ-גושן) ותחילתו של קשר מחייב עם בת-הזוג הארוסה. לא במקרה נכרתה הברית במחוז-הביניים שבין הגלות לבין הארץ המובטחת, ולא בארץ המובטחת גופא: המדבר אינו מקום אלא מסלול, תנועה קדימה, טקס-אירוסין מתחילתו ועד סופו, עם אוהל-מועד כמין חופה פרוניזורית-ניידת, שאי-אפשר לעמוד תחתיה כי היא-עצמה אינה עומדת. לא במקרה זהו מסע של השהיות, של מתיחת הארוסין על-פני שנות-דור תוך הפיכת הסצנה של כריתת-הברית לסרט אפי בהילוך אטי. ולא במקרה נקרא עם-ישראל על שמו של הארוס המופתי, שתשוקתו גרמה לשנות-ציפיותו לעבור "כימים אחדים". סיפור הארוסין הפרטי, על יעקב-ישראל, וסיפור הארוסין הלאומי, על עם וארץ ישראל, אינם אלא סיפור רציף אחד, שבו מוחל עקרון הארוסין על כלל העם.

ההקבלה הזאת, בין ארוסי הפרט לארוסי העם, זכתה לביטוייה המפורש אצל הושע. "וארשתוך לי לעולם, וארשתוך לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים, וארשתוך לי באמונה, וידעת את ה'". וארשתוך לי לעולם: הארוסין לא נועדו להסתיים בחתונה, אלא להימשך כארוסין לעד. "והיה ביום ההוא", אומר הושע, "תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי". כי "בעל", כאמור, הוא אל-הכנענים. אם אשה תופסת את אישה כ"בעלה", אם תופס הגבר את עצמו כ"בעל", הרי שהיא והוא נפלו לעבודה זרה. הארוסין ולא החתונה – המחויבות ולא הבעלות – היא ברית-ההתקשרות אשר מונעת התקרשות. חייו של בעל הם שגרת קניין. חיי ארוס הם ארוס.

יש לחזור להדגיש: לא מדובר ברווקות. לא מדובר באָרוס הפטור מאחריות. אדרבא, חיי הארוסין עם ארץ-ישראל היו ביטוי של אחריות כבדה מאוד אשר עם-ישראל נטל עליו בהתיישבו בה - אחריות שלא נטלו עליהם העמים הילידים בגלל שגיאת (או חטא) הבעלות. לא רק רווקות היא פטור מאחריות; גם היפוכה, הבעלות, היא פטור מאחריות, משום שאם אדם או עם תופס דבר-מה כ"רכושו", הרי שהוא רשאי, מבחינתו, להשתמש ב"רכושו" כראות-עיניו, או אף לפגוע ב"רכושו" אם יתחשק לו: זה "שלו". הבעלות היהירה הזאת ציינה את הפאגאנים משומר עד רעמסס, ובימינו – כפי שהעיר היידגר במסתו "השאלה אודות הטכניקה" - היא מציינת את תרבות-הטכנולוגיה של ניצול הטבע תוך הריסתו: העולם הוא "רכושו", ולכן "זכותנו" לעולל מה שנרצה לביוספרה ולאטמוספרה של כדור-בעלותנו.

התנ"ך תיעב את הגישה הזאת. כבר הסיפור על אדם הראשון, מבטא את שלילת האדנות על הטבע. אלוהים בורא אדם כי אין גנן בגן-העדן "לעובדה ולשומרה". הגנן הופך לנצלן של הגן, של העץ האסור, של הפרי; תאוותו האנוכית לדעת, משכיחה ממנו את אחריותו המגבילה את זכויותיו; לכן הוא וה"עזר כנגדו" מגורשים. מה שנדרש ממך ולא מה שדרוש לך – אחריותך ולא תאוותך – זה השיעור שהתנ"ך מקדיש לו את סדרת הסיפורים שמאדם עד אברהם. אלוהים שועה למנחתו של הבל, רועה-הצאן, ולא למנחתו של קין החקלאי, כי חייו של הרועה הם אחריות ולא ניצול. הרועה נותן לעדר השגחה, טיפול, מרעה, והעדר גומל בחלב ובצמר; אלה חיים של תן-וקח, של ענווה, של אחריות. ואילו החקלאי יודע רק לקחת; העולם, האדמה, הטבע, הם "שלו", "לשימושו", והוא אינו גומל לאדמה כי אם מדלדלה. לא מפליא, לכן, שהתנ"ך, לכל אורכו, מציג את הרועים יושבי-האווהלים כחביבים על אלוהים. חקלאים יושבי בית-קבע (כנענים או אף עברים שנטמעו בכנענים), מוצגים כמטמאי-הארץ בדיוק על שום "בעלותם". ואם נחזור אל ספר בראשית מן המקום בו עזבנוהו: המבול הוא עוד סיפור על אחריות. נוח ניצל כדי להציל. הוא לא בנה את התיבה ביוזמתו האנוכית, אלא משום שכך צווה. יזמים אנוכיים יש בסיפור מגדל-בבל: סיפור היוהרה האדנותית, הטכנולוגית, של תרבות הזיקוראט, הפיראמדה והאובליסק. בתרבות האדנותית-בעלתנית הזאת נולד אברם, והוא נשלח לכנען מארצו-מולדתו לא על מנת לחיות כאן כפי שחי עד גיל שבעים.

ציירת ציור, והוא גרוע בעיניך; קרע אותו וזרוק לפח: הוא שלך, מי יגיד לך לא. אתה נוהג במכוניתך, משאיר לכלוך, מעשן ומנהל שיחה של צעקות בדיבורית; לכלך, עשן וצעק: מכוניתך היא מבצרך. אבל אם יש לך גלריה, התמונות על הקירות הן באחריותך. עליך לשומרן מכל משמר: הן לא שלך. באוטובוס תשמור על ניקיון ושקט, כי נכנסת למרחב הציבורי (ואם לך יש אחריות, הרי שלנהג יש אחריות כבדה לאין ערוך, עליך ועל עוד שלושים כמוך. גורלכם בידו, לא "שלו"). אברם – ולימים, עם-ישראל – נכנס אל ארץ-ישראל כאל גלריה, כאל אוטובוס שבו לא מעשנים, לא צועקים, לא משאירים קליפות על הרצפה. והוא נכנס בתור אוצר, לא כאחד הציירים; בתור נהג, לא כנוסע. הוא נכנס כדי לקחת אחריות על המקום, ולא כדי לקחת. כך קידש את המקום. כך הפך את ארץ-ישראל מרמוסה לארוסה.

חיי הארוסין עם ארץ-ישראל, ולא חיי הרווקות הנוודית-הגלותית, היו, אפוא, החלופה המקראית לחתונה, לבעלות, לאופציה הפאגאנית. משהו מזה גולם גם בחיים הפרטיים, בעיצובו

של ההסדר בין גבר לאשה בעת המקראית, ובעיקר לאחריה, בתקופת חז"ל. התורה שבעל-פה לא רק מיסדה את הארוסין כטקס הנבדל מטקס-הכלולות, אלא, למעשה, הציבה את הארוסין כטקס החשוב מבין השניים. שכלולו של המוהר המקראי לכדי מסמך חוזי מפורט, וקביעת תקופת-המתנה עד מימוש החוזה, עשו את הכתובה ולא את החופה, את הקידושין ולא את הנישואין, לביטוי העיקרי של הבחירה המחייבת. החופה היתה הגושפנקא. כמו בית-הכנסת ביחס לתורה, היא היתה המקום שבו קוראים-מאשרים את החוזה, לא המקום שבו הוא נערך. בסעודת הארוסין, שנה לפני החתונה, כבר היו נשות-הקהילה מכריזות: "פלונית) מתקדשת היום", ובמהלך שנת-הקידושין היה המאורס שולח לארוסתו מתנות ("סבלונות"). הארוסה היתה, אפוא, כלה מושהית, שנהנתה משטף-מתנות הרבה לפני שהיא וחתנה קיבלו את "שושבינות" (מתנות) החתונה.

"בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים", כדברי תהילים קכ"ו. "אז יימלא שחוק פינו ולשונו רינה", ממשיך המשורר תוך מעבר אומר-דרשני מלשון-עבר ללשון-עתיד, ומסכם בלשון-הווה אל-זמנית: "הזורעים בדמעה, ברינה יקצורו". כלומר, שיבת ציון ספק קרתה ספק תקרה בחיובו של העתיד; היא מאורע נחלם, נכסף, לא חוויה ריאלית בהווה. בהווה הריאלי, זורעים את הערבה בערוגת הארוסין. ה"רינה", ה"קציר", הנישואין עם הארץ, הם פוטנציה ולא אקטואליה. הדמעה קודמת לרינה לא רק בזמן אלא גם בחשיבותה, והרינה היחידה המתממשת בהווה היא רינת-הכלולות הפרטית, לא רינת-הכלולות של העם עם הארץ. החתן הפרטי, הכלה הפרטית, היו מלך ומלכה ליום אחד, כפי שעולה מן התיאור התלמודי. כתרים הושמו על ראשיהם: כתרי זהב, אם היתה זו חתונת עשירים; כתרי מענפי הדס ("עץ עבות") או משיח-ורדים, אם היתה זו חתונת עניים. שמחת החתונה – ברינה, ריקודים, הפלגה בשבחי הכלה – היתה לא סתם פולקלור; היא קנתה מעמד של מצווה, והדקדוק בקיומה נכלל בהתדיינות ההלכתית בין בית-הלל לבית-שמאי ("כיצד מרקדין לפני הכלה").

אך היו חכמים שביקשו לרסן את שמחת הכלולות. רב אשי התרעם, בחתונה של בנו, על השמחה היתירה של האורחים, הביא כוס של זכוכית, שבר לפנייהם ונתעצבו. התקבלותו של מעשהו המוזר כמנהג תקף עד רגע זה – ולמעשה, כמנהג שהפך ל"שיא" החתונה, הסוחף את הקהל למחיאות-כפיים – היא עובדה הראויה לתשומת לב. גם כשנכרכה בשבירת-הכוס, לימים, משמעות לאומית ("אם אשכחך ירושלים"), נשמר אופיו של האקט הזה כאקט משבית שמחה: אתנחתא טראגית בתוך הקומדיה (במובן הקלאסי של הקומדיה, כפרשת-אהבה שסופה חתונה). רב אשי ידע שבאוויר יש צער. ואולי אף ידע שה"אושר" עצמו, הוא הצער. אם הפכה תוכנתו למסורת, הרי שהיא קלעה לתחושתו של כלל העם; בין שקוטעים את השמחה כדי לזכור לפתע את תוגת ירושלים, ובין שקוטעים את השמחה, כפי שקטע אותה רב אשי, למען עצם קטיעתה – כך או כך, החתונה היהודית היא טקס הנבנה והנצבר דווקא אל היפוכו: אל הניפוץ כ"שיא" פרדוקסאלי של מימוש האיחוד. זוג נוצר, כלומר נשבר; כמו במיתוס-הבריאה של האר"י. אל רגע-הניפוץ הזה, לא רצו החלוצים הציונים להגיע.



הסיסמא הציונית "עם ללא ארץ לארץ ללא עם", היתה נגועה, כידוע, בהתעלמות גסה מילידי-הארץ הערבים. ובכל זאת, למרות מידה גדושה של עיוורון לאומי-אנוכי, ביטאה אותה סיסמא, די ביושר, את מה שראו כאן חלוצי ראשית המאה ה-20: הארץ לא היתה ריקה מבני-אדם, אך היא היתה מוזנחת, בלתי מיושבת ברובה, ובהשוואה לאירופה, היא נראתה לחלוצים, בפשטות, כשממה. ובדיוק בתור "שממה", היא כה ריגשה אותם. לא יופיה הצית את דמיונם, אלא, להפך, עירומה שלוק-השמש, מחוטט-הטרשים, העטוי לא בפלומה רכה של צמחיה אוקראינית, אלא בחוחים וינבוטים שורטי-שוקיים. הרומנטיקנים שבהם סגרו, מאוהבים, לעירומה הזה, הקמאי; המודרניסטים שבהם רצו להלבישה "שלמת בטון ומלט". אלה ואלה נסערו מחמוקיה כגבר שעירום-אהובתו חדש לו, לא כבעל שעירום-אשתו מוכר לו כבר שנים לעיפה.

משוררים כה שונים בהשקפתם הפוליטית כשלונסקי ואצ"ג, כתבו בשנות העשרים שירי-הלל אקסטטיים אל אותו הנוף עצמו, המעורטל והלוהט, אשר נגלה להם בין עמק הירדן לעמק בית-שאן, באוהלים הניידים (מין "אוהלי-מועד" קטנים) של "גדוד העבודה". ציונים רליגיוזיים, מא.ד. גורדון עד ארדון, שהגיעו ארצה כדי להתמזג עם בשרה הנכסף, הוכו בהגיעם ב"בהירות עזה הדוקרת את העין", כפי שתיאר זאת גורדון ב"מכתב מארץ-ישראל": אור לא נעים, ולמעשה כמעט בלתי נסבל, לאירופאים שכמותם, שערגתם הציונית, מן המרחק הסגירי של נוף-מולדתם, לא הכינה אותם למפגש עם הנוף הבוהק-מלופן. לא שעות-היום בשמש הקופחת של שדות-דגניה, אלא שעות-הלילה, לאור העששית הרך, עם המחברת הפתוחה והעט הנובע, היו השעות שבהן היה גורדון במיטבו; ארדון, שבראשית דרכו בארץ התמסר לאור המקומי בתמונות-נוף של צֶיָה צלויה, ויתר על העניין תוך זמן קצר למען יער-הסמלים המיסטי-קבלי: פאלטה אפלולית (כחול עמוק, ירוק חשוך, בורדו) שמתוכה מבליח, כמו מתוך ויטראז', אור טמיר שלא מן העולם הזה. היהודי שבארדון ניצח את הציוני-ישראלי שבו: כשנואש מלצייר כאן עץ ראוי לשמו, בחר להתמחות בציורי עץ-הספירות. במקום להתבונן בארץ-ישראל, פיסה צחיחה של העולם הממשי, כְּרַבֵּל ארדון את מבטו לתוך עולם החזיונות הגלותי, עמום האור.

"שלום רב שובך, ציפורה נחמדת, מארצות-החום אל חלוני", כתב ביאליק בן ה-19. כשכתב "ארצות-החום", הוא לא ידע חום ארץ-ישראלי מהו. "הארץ החמה היפה", כתב, "האביב בה ינווה עולמים". האביב. לא הקיץ. אביב מלטף של שדרות באודסה. זה מה שהנער ידע אז על חום. כשעלה לפלשתינה, כעבור 32 שנה, התברר לו שציירוף-התארים "החמה היפה" ראוי למחשבה שניה, עד כמה שאפשר לחשוב בכלל, כשהזיעה פורצת בקביעות מהקרחת ונוזלת ונקווית בתוך הצווארון. "זו לא ארץ לזקנים", כפי שכתב על ארץ-כיסופים אחרת ויליאם באטלר

ייטס; ובין החלוצים בני ה-20 (אשר תפסו את גורדון וביאליק, בני ה-50, כשני זקנים), היו רבים שפיקפקו אם היא גם ארץ אפשרית לצעירים.

"מכורה שלי, ארץ-נוי אביונה – למלכה אין בית, למלך אין כתר, ושבעה ימים אביב בשנה וסגריר וגשמים כל היתר", שוררה לאה גולדברג אל ארץ אהבתה. אם זוהי ארץ-ישראל, הרי שהיא חורפית כליטא. האביב בה לא "ינווה עולמים", כמו בפאנטאזיה של ביאליק, אלא רק יפזר קצת את העננים, שבוע בשנה; ב-358 הימים האחרים, זו ארץ של קילוח מרזבים, של מעילי פרווה ושל אפים סמוקים מקור. הזיית המשוררת על מלכה ומלך, אגדית פחות מהסגריר והגשמים כתו-היכר של ארץ-ישראל המסנוורת, השרבית, האביונה ממשקעים. לאה גולדברג ערגה לסגריר. המפגש עם האור, עם החום כאן, היה בשבילה - ובשביל שאר יוצאי-הסגריר שהרגישו כאן כמו תפודים במחבת – מפגש עם קיץ משתולל הנוח לנחשים, עזים ועקרבים, ועם אור-שמש המצליף באלימות על הבתים, ניתז מהם אל העיניים, מסמא כקטראקט.

מלכה ומלך, בית וכתר: מדובר בחתונה, אבל החתונה אינה יוצאת (האם תצא אי-פעם?) אל הפועל. אין בית, אין כתר, כי כתר שמים על חתן וכלה, ובית בונים אחרי החופה. יש זוג מאורס, מקודש אבל לא ממומש. הזוגיות כאן היא רק זוגיות על הנייר, בשני המובנים של הביטוי: על הנייר, כי היא כתובה; על הנייר, כי היא כתובה (בונה בית-שיר, לא בית בעולם).

"בארץ אהבתי השקד פורח, בארץ אהבתי מחכים לאורח, שבע עלמות, שבע אימהות, שבע כלות בשער". השקד של לאה גולדברג, כמו כל עץ-שקד אחר, פורח בחורף, לפני כל פרחי האביב. לכן, על שום חורפיותו, בחרה בו המשוררת; פריחה, עבודה, היא ארוע על-רקע סגריר וגשמים. בארוע הזה מחכים לאורח. מי האורח? אין זה אליהו, אין זה המשיח, אין זה שום גואל ערטילאי, לאומי, א-מיני; העלמות, האימהות והכלות המחכות לו (הן באות בשביעיות, כמו שבעת ימי-החסד שבשיר הקודם), מעידות בכך על זהותו – בהתאמה – כעלם, כאב לעתיד, כחתן. אך האם הן רוצות באמת שיבוא? האם הן בשלות לחופה? השיר מסתיים בציטטה משיר-השירים. "אני ישנה ולבי ער, על-פני ביתי האורח עובר. והבוקר אור, ובחצר, אבן בודדה מתגוללת". אם הפסוק המפורסם הוא משיר-השירים הוא המפתח שנתנה המשוררת בידנו בבואנו להציץ אל ארץ-אהבתה, אולי כדאי להיזכר מה מספרת העלמה המקראית בהמשכו של הפסוק הנ"ל.

"אני ישנה ולבי ער. קול דודי דופק: פתחי לי אחותי, רעייתי, יונתי, תמתי, שראשי נמלא טל, קווצותי רסיסי לילה"; כך אומר לה, מעבר לדלת, דודה הדופק, ומה היא עונה לו? תשובתה מדהימה: "פשטתי כותונתי - איככה אלבשנה, רחצתי את רגלי - איככה אטנפם". כלומר: מצטערת, אהובי, אבל אין לי כוח לקום מהמיטה, להיכנס שוב לבגדים, לנעליים, ולפתוח לך את הדלת. הבחור אולי המום מהתגובה, אבל עדיין מנסה. "דודי שלח ידו מן החור, ומעי המו עליו". התשוקה שהוא מצליח לעורר בה, מוציאה אותה מהמיטה. "קמתי אני לפתוח לדודי, וירי נטפו מור ואצבעותי מור עובר על כפות המנעול. פתחתי אני לדודי, ודודי חמק עבר. נפשי יצאה בדברו, ביקשתיהו ולא מצאתיהו, קראתיו ולא ענני": כשקרא לה, כשהפציר מאחורי הדלת, היא דחתה אותו בקש; עכשיו, תורה לקרוא לו, ותורו להתחמק. "מצאוני השומרים הסובבים בעיר, היכוני, פצעוני, נשאו את רידי מעלי שומרי החומות". העלמה שאמרה, בעניין כותונתה,

"איככה אלכשנה", מופשטת מבגדיה בידי השומרים; העלמה שחרדה לנקיון כפות-רגליה, מוטלת ברחוב לאחר שהוכתה. במקום להתמסר לאהובה, היא נסה ממגע-ידו של היחיד אל העירטול בידי זרים ואל מגע-ידם הקבוצתי. מה נותר לה עכשיו, כשהיא, כמו הדוברת בסיום שירה של לאה גולברג, "אבן בודדה מתגוללת"? לאשש ולאושש את אהבתה לבחיר-לבה על-ידי מתן-פומבי והתחייבות בפני עֲדוּת. "השבועתי אתכם בנות ירושלים" – עלמות, אימהות, כלות – "אם תמצאו את דודי מה תגידו לו: שחולת אהבה אני".

כמו איזולד, כמו תְּרִזָה דִי-מוֹן (אותה פרסונה שלבשה עליה לאה גולדברג כשתינתה את תשוקתה המיוסרת-מתוקה) – השולמית המקראית מעדיפה לחלות מאהבה מלהבריא בחתונה.

היא ישנה, לבה ער, כמו אבן בודדה מתגוללת (Like a rolling stone).

גולדברג התכתבה עם שיר-השירים, אלכסנדר פן עם הושע. "ארשתיך לי בדם", הוא נשבע לאדמת שִׁיך-אבְּרִיק. "בשבועה לזהטה את שבויה לי עתה". שבועה היא דחיית המימוש. להישבע, משמע להתחייב על העתיד. כרגע, בהווה, לא מחייבת שבועתו של המשורר אותו-עצמו, אלא את זו שהוא נשבע לה. כמה נוח להשביע אחרים. "את שבויה לי עתה". את שבויה, לא אני. אני חופשי. ארשתיך לי בדם, ועכשיו, תסלחי לי, אני חייב לרוץ. חכי לי פה עד שאשוב. חכי, כי את שבויה. "אדמה אדמתי, רחומה עד מותי": פן לא מסתפק בעברית של הושע; הוא נוטל גם מהארמית של התלמוד. "רחומה": אהובה. רחומה עד מותי: כלומר, אהובתי (ארוסתי, לא אשתי) עד סוף ימי.

## 5

אם יש עובדה אחת בסיסית אודות שיבת-ציון, אשר אותה צריך לזכור בטרם וככלות כל הדיון המטאפיסי, הפואטי, האידאי-לאומי, היא ששיבת-ציון בוצעה כאן לפני המצאת המזגן. המזגן, המציין היום 70 שנה להולדתו (ארה"ב, 1932), חדר לבית הישראלי רק אחרי כארבעים שנה, וגם כשֶׁחָדָר, לא חדר לכל בית. עד היום, דירות המוצעות בישראל להשכרה, מופיעות בעיתון בלוויית הערה מתפעמת: "מזגן"; כלומר, לא סתם דירה; דירה שמצדיקה שכירות ביוקר. יש מזגן.

קיץ בלי מזגן, בישראל, הוא גהינום. בגהינום הזה הוקמו מטולה ועפולה, גדרה וחדרה, תל-אביב ותל-יוסף. הגבורה האמיתית של מיישבי הארץ ובוני המדינה, לא התבטאה במבצעי-הראווה שנרשמו בתור "היסטוריה", אלא בעיקר בעמידה היומיומית, שנה אחר שנה, בקיץ הסוב-טרופי, הכל כך בלתי אירופי, שאנחנו, בני-בניהם, איננו יכולים לשוותו בדמיונו, כי אף קיץ בחיינו לא עבר ללא מזגן.

אלתרמן, כמו לאה גולדברג, בנה לו מזגן ממלים. הוא כתב על יערות, על ברקים, על פונדקים – הנופים של ילדותו בווארשה, של נעוריו בקייב, של עלומיו בנאנסי – והקהל הארץ-ישראלי לא תפס זאת כגלויה מהגלות, אלא, להפך, כשירה שהיא סוף-סוף ישראלית (לא רק "עברית",

כשירתו של דור-ביאליק). שירתו המיוערת, הלילית והחורפית, הטובלת בקדרות בלאדית-גותית, ענתה על צורך יסודי של היישוב המיוזע. הצורך במזגן. בקצת משב קריר. בצל. "כי סערת עלי, לנצח אנגנך". אלטרמן בחר לסעור לנצח את האהובה, לנגן לה לנצח שירת-טרובאדור. "תפילתי דבר איננה מבקשת, תפילתי אחת והיא אומרת – הא לך". אינני מבקש ממך דבר (זולת רשות לשיר לך שיר "סחרחר, אובד-ידיים") – וגם את, דָּבָר אֶל תּבִקְשִׁי מִמֶּנִּי. תשוקתי אלייך, אך איני בנוי לקשר. הוא אינו אומר מיהי או מהי הנמעת של השיר. אפשר שזו אשה, אפשר שזו המוזה, אך אפשר – כפי שרומז הבית הרביעי בשיר – שמדובר בארץ-ישראל. "עד קצווי העצב, עד עֵינֹת הַלַּיִל, ברחובות ברזל ריקים וארוכים, אלוהי ציווני שאת לעוללֶיךָ, מעוֹנֵי הרב, שקדים וצימוקים". רוצה לומר: אני לבד בעיר אירופית (בגופי או ברוחי), משוטט בלילות ברחובות ארוכים (כגלות), חולף על פני חלונות-ראווה (זכוכית ומתכת: רחובות הברזל) ושואל את עצמי מה אביא לך מכאן. הרי אין לך, ואין לעוללֶיךָ, לא שקדים, לא צימוקים, לא שום דבר מהשפע שיש כאן.

שקדים וצימוקים הם יידיש בעברית. הם איציק מאנגער בשיר של אלטרמן. הם המבט הגלותי על ארץ-ישראל. בעיר הגלותית "לוהט ירח" ו"רקיע לח את שיעולו מרעים". בארץ-ישראל לוחטת שמש, לא ירח, והרקיע לח מעומס-חום ולא מגודש (של צינן, של חורף) בריאות. הרחוב הגלותי "שותרת שקיעות של פטל"; הרחוב הארץ-ישראלי מהביל כפח גלי. הגלות, שהיא "ערי מסחר" בהן שוטפות ה"מרכבות", אינה שממה שמתוכה נכסף המשורר אל ארץ-ישראל כמחוז-המלאות. להפך. הגלות הקרירה היא כל-טוב, וקצת מכל הטוב הזה רוצה המשורר לשאת אל ארץ-ישראל.

הוא רוצה לשאת אליה, אבל לא לשאת אותה. "לעוללֶיךָ", הוא אומר, ולא "לעוללֵי". הוא לא רוצה לגור איתה, או להוליד איתה, אלא לשמור אותה כ"פתאומית לעד". הוא לא מציע נישואין, אלא תנועה מתמדת לעברה ועל-פניה: "לבדי אהיה בארצותֶיךָ הַלֵךְ", כי התשוקה היא הליכה, לא רביצה, והיא בדידות, לא משפחה. הפגישה המיוחלת לא תסגור עניין. היא תקרה, אם תקרה, כ"פגישה לאין-קץ".

"כוכבים בחוץ" (1938) הוא ספר-השירים הנערץ והקאנוני ביותר בישראל, ו"פגישה לאין-קץ" הוא השיר הנערץ והקאנוני ביותר בספר. זה השיר הישראלי מספר אחת - וזהו שיר שאין בו אף מלה ישראלית (מלבד "שקמה", אם מתאמצים למצוא בו שמץ-נגיעה לנוף-הארץ). זה השיר הכי ישראלי בדיוק משום שהוא נכתב אל הארץ, ולא מהארץ, אף כי נכתב בארץ. זה השיר הכי ישראלי, כי הוא שירו של גר, של מהגר. זה השיר הכי ישראלי, כי להיות ישראלי זה להיות כאן הֵלֶךְ ולא מלך. הכוכב הכי זוהר בשירתנו, כתב בשיר הזה את הכתובה המגדירה עבור רובנו את חיי הארוסין עם ארץ-ישראל. הוא עשה זאת כי היה כוכב בחוץ.

באותה שנה עצמה שבה הביא לנו אלטרמן את השקדים, הצימוקים והכתובה, פורסם בכתב-העת "טורים" שיר שהיה מעין תשליל של "פגישה לאין-קץ". רטוש שלח אותו בדואר מפאריז, שבה ישב אז וצבר שירים לספר-ביכוריו "חופה שחורה". שלוש שנים אחר כך, כשיצא לאור, היתה לספר יותר תהודה מאשר השפעה: הוא הסעיר כמה מוחות, אך הפגישה של רוב קהל-הקוראים איתו, לא הולידה פגישה לאין-קץ. רטוש הציע חתונה עם כנען. לא כתובה; חופה.

הקוראים התפעלו-עד-נדהמו מהעברית הקדמונית וההיפנוטית של רטוש, אבל רק מעטים אז, ומאז, הזדהו עם התוכן. האופציה הרטושית, ה"שמית", נותרה רק הזיית שרב של קומץ יהודים-ישראלים שהתנכרו ליהדות, ושלכן גם לא הצליחו להיות ישראלים. רוב הקוראים זכרו היטב רק שיר אחד מתוך "חופה שחורה" – אותו השיר אשר פורסם כבר ב-38', בו-זמנית עם "כוכבים בחוץ" – ועד היום, השיר הזה, "על חטא", הוא האיקון, הוא ה"נמרוד", של יצירת רטוש.

אם שירי "חופה שחורה" הם תחליפים כנעניים לשבע הברכות של החופה היהודית, "על חטא" הוא היחיד בהם אשר מכיל קריצה ליהדות (קריצה מורדת, לאו-דווקא קריצת חיבה): הבית הראשון בו, מסתיים ב"מנגינת לכה-דודי" – ציטטה מאותו פיוט נודע, ארוטי-מיסטי, של שלמה אלקבץ, חברו ובן-חבורתו של האר"י. לכה, דודי, לקראת כלה. כמו "פגישה לאין-קץ", מופנה "על חטא" אל משהי, נמענת, בלי לומר לנו מיהי או מהי. אך בניגוד לשיר של אלתרמן, המשתוקק אל הנמענת מרחובות-הברזל שמעבר לים, פונה "על חטא" אל הנמענת כבועל אל בעולה, מתוך הארץ השרבית (או אף תוך זיהויה של הנמענת עם הארץ השרבית עצמה). ובל נשכח: השיר נכתב לא כאן, אלא בקור האירופאי של פאריז. רטוש, בגלותו, רצה שרב, כשם שאלתרמן, בתל-אביב, רצה מזגן. "את שוקקה כנחל בצרב", לוחש רטוש אל הנמענת; "את צוֹקקה כנחל האכזב"; "את נמוגה כנחל בשרב". אנחנו עדים לפולחן כנעני של זיווג בין כוהן לקדשה. הקדשה – הכלה הזנותית, המופקרת, כוהנת-המין – היא "מתוקה כליל" ו"חמוקה כשחל", ובמקצב העקשני, המכור לעצמו, של השיר המחקה ניעוֹת-משגל, היא נעשית גם "אפלה כליל" ו"אכולה כשחל", "ערומה כליל" ו"יחומה כשחל".

זוהי מאגיה שחורה: חופה שחורה אשר בנויה על חטא (כלומר, על מה שיהודים, לא כנענים, תופסים כחטא); חטא הסגידה לגופני, חטא הקיום הארצי-ותו-לא, חטא הפיאה אל רחמה של הארץ. יופיו של השיר הוא יופיו של החטא, ואלתרמן היה ראש-וראשון לנדהמים מעוצמתו המשכרת של השיר הזה; אך אלתרמן ידע מה שידעו כולם מלבד רטוש וקומץ חסידיו: שהמפעל הציוני, היהודי-ישראלי, אינו ולא יהיה פולחן-פריון ניאו-ארכאי, חם ומיוחס; שמפעל ההתיישבות אינו מפעל של התערות גמורה בארץ, אלא של תשוקה אליה תוך תשוקה למחסה מתמסיניה תחת המזגן; ששיבת-ציון אינה חופה. לא צחורה ולא שחורה.

אלתרמן היה רומנטיקן. רטוש היה רומנטיקן. הניגוד ביניהם הוא הניגוד בין שתי העמדות ההופכיות של הרומאנטיקה, אשר הוצגו זו בצד זו בספר-השירים המכונן של התנועה - ספרם של וורדסוורת' וקולרידג' *Lyrical Ballads* (1798). וורדסוורת', בעקבות רוסו, נפעם מיופיו של הטבע וכתב על חוויית ההתמזגות איתו; קולרידג' התחלחל מהטבע וכתב על עוצמותיו הנוראות, המבעיתות. וורדסוורת' תפס את הטבע כמהות נשית אופפת, מחבקת, אמא אדמה; קולרידג' תפס אותו כזר ומפלצתי: כ"נשגב", במובן המצמרר שהעניקו קאנט ואדמונה בֶּרַק למה שמתייצב במידותיו הכבירות מול אפסותו של האדם. שניהם נטלו סמים כמכשירי-כתיבה; וורדסוורת' חווה (וכתב על) טריפ טוב; קולרידג' חווה (וכתב על) טריפ רע. תולדות הרומאנטיקה הן תולדות הבחירה בין הדגם של וורדסוורת' לדגם של קולרידג': בין ציורי-הנוף הפאסטוראליים של קונסטאבל לבין ציורי-הנוף הנסערים של טרנר; בין המוזיקה האביבית של

פליקס מנדלסון (Felix: מאושר) לבין המוזיקה שוברת-הלב של שופן; בין הפרוזה העולצת של פושקין לבין הפרוזה המסוייטת של א.ת.א. הופמן; בין שירת ההתמזגות האופורית עם-כל-דבר-וכל-אחד, מבלייק והלדורלין עד ויטמאן ורימבו, לבין שירת הקרע, הערגה, המלאנכוליה, מבודלר ופו והיינה עד יֶסְנִין, ביאליק, פוגל.

רטוש היה רומאנטיקאן בנוסח וורדסוורת'; אלתרמן – בנוסח קולרידג'. הטבע האנגלי-כפרי של וורדסוורת' (אגמים, חורשות, שבילים בוצניים), הוחלף אמנם אצל רטוש בטבע השרבי של כנען, אבל נוף פראי הוא נוף פראי, והתמזגות היא התמזגות. בכך היה רטוש הקיצוני בין שוֹחֲרֵי ההתערות בנוף-הארץ, אך הוא לא היה יחיד בכך בנוף-האמנות. מתונים ממנו, אך רומאנטיקאנים-נוסח-וורדסוורת' בדרכם, היו ציירי "בצלאל", ציירי נווה-צדק וציירי הפרוות של הסוכנות ושל קק"ל. יהיו אשר יהיו ההבדלים בין ליליין לבין גוטמן, בין פולֶאֵי קק"ל לראובן רובין – המכנה המשותף לציירי שיבת-ציון היה מבט נאיווי, מתרונן, אווירנטאליסטי, על הארץ. אותו אווירינטאליזם, תמים או מיתמם, איפיינ גם את המלחינים יוצאי גרמניה ומרכז-אירופה - פאול בן-חיים, עדן פארטוש, אלכסנדר-אוריה בוסקוביץ' (מחבר ה"סוויטה השמית") וחבריהם לאסכולה ה"ים-תיכונית". המוזיקה שלהם לא נשמעה ים-תיכונית; היא נשמעה כמו בארטוק שנמהל בדביוסי. ואותו אווירינטאליזם גם ברא את המחול ה"ארץ-ישראלי" – "אל גינת אגוז" וכדומה – של רבקה שטורמן, שרה לוי-תנאי וגורית קדמן (חברות-קיבוץ, שלושתן), כוהנות הדבקה והתוף-מרים של שנות ה-40.

אלתרמן, בהיותו רומאנטיקאן בנוסח הנגדי, האנטי-פאסטוראלי, הנזיר ממרגוע, הגיב בהתנגדות, ואף בלעג, על המאמץ המאולץ להתאהב ב"לואנט הקסום" המצוץ מהאצבע, מהעט, מהמכחול, מהפסנתר, מכף-הרגל האירופית הרוקעת צעד תימני. ב-61' כתב מחזה אלגי-מחוייך על דור-המייסדים של דגניה, ושם בפי אחת מהדמויות את דעתו-שלו על "הרומאנטיקה הציוניסטית של זריחות ורודות ושל עצי תמרים עם מחרשה ותלם ועם פועל של מרמלד על תעודות תרומה ועל קופסות בשמים", ועל הציורים בהם פוסעים "גמלים פסבדו-רומאנטיים על רקע פסבדו-קלאסי". דמות אחרת באותו המחזה, אומרת מהי ארץ-ישראל הממשית: "להבה שלמראה-פניה ברחו היערות, המים, השדות, האנשים והנשים, האהבות והצחוקים, והבכיות, ונשארו האבנים החשופות עם צעיפי אבק דקים ונוצצים, ושמם חזקה, שאין לה קץ, שפוכה על החצר הזאת, על החובה, על החוקים החשופים כאבן, על כלי-העבודה הנוכריים והכבדים, על עייפות בלי גבול".

בדגניה לא היה מזגן. גם לא בדירתו של אלתרמן, כשכתב את "כנרת, כנרת".

## 6

יצחק למדן, מחבר הפואמה "מסדה", קרא לאחד מפרקיה "שרב"; ירושלים של עגנון, ב"עידו ועינם", היא לילות אטומים ושחונים בין מדבר-יהודה לירח מוציא-מהדעת; יונת ואלכסנדר סנד

קראו לרומאן שכתבו במשותף "אדמה ללא צל"; ע. הלל כתב ספר-שירים ששמו "ארץ הצהריים" וספר-זכרונות ששמו "תכלת וקוצים"; ספרו הראשון של עמוס עוז נקרא "ארצות התן", וספר-מסותיו - "באור התכלת העזה"; סרט עלילתי של דני ווקסמן נקרא "חמסין"; ספר מאוחר של ס. יזהר נקרא "צלהבים" (מלה שהיא היתוך בין "צהובים" ל"לוהבים"); הרומאן המדובר של השנה האחרונה, נקרא "חמסין וציפורים משוגעות". הרשימה המלאה תתפוס עמוד שלם.

היו משוררים ישראלים, סופרים וציירים, אשר ביקשו מפלט, או לפחות מקלט, מאור התכלת העזה, בתוך עולם פרטי של חזיונות (כמו של ארדון). עמוס עוז עצמו עשה זאת שוב ושוב, כשהתרפק על טונדרות, טייגות, צלבנים בשלג – כל מה שהופך סיפור לחורף, או לחורף מלאכותי (מזגן). פנחס שדה ודליה רביקוביץ', יונה וולך ויאיר הורביץ', העדיפו את נופי-הנפש היפים כארץ-עוץ על-פני נופי-החוץ של תל-אביב, של ישראל, של האבק והשרקיה. מול אמנים שאהבו את אור-הארץ החשוף (זריצקי, דנציגר, רפי לביא או אורי רייזמן), אפשר למנות גם אמנים מרכזיים כתומרקין, אורי ליפשיץ או משה גרשוני, שלא אור ישראל זוהר מעבודותיהם, אלא האופל הפכד-אקספרסיוניסטי של פראנסיס בייקון, גיאורג באזליץ ואנסלם קיפר; ואפשר, ביתר שאת, למנות כאן ציירים כיוסל ברגנר וכשמואל בק, שבדיהם מוכי ההלם והאלם לא מוסרים דבר על היותם ישראלים, אלא רק על זכרון-הבלהות של השואה. שדה-הספרות ושדה-האמנות בישראל, הוא מתח אלטרמני - לא פולחן-מקומיות רטושי - בין תשוקה להתאקלם בארץ-ישראל לבין סירוב (אי-מוכנות או אי-יכולת) לקבל את המקום, או את עצמנו במקום. המתח הזה חיוני לחיי ארוסין, ולכן הוא ימשיך לעצב את חיינו.

הוא ימשיך לעצב – אך גם ימשיך להימנע מעיצובם הממזק של היבטים בזהותנו וב"זהותה" של ארץ-ישראל. במאה שנות הציונות, לא התמצקה הארץ מעולם בתוך גבולות המגדירים אחת ולתמיד מהו גודלה, לעזאזל. ולא בכדי. זה הגיונה של פגישתנו לאין-קץ (ארוטיקת הארוסין שאין למצותה): היא אינסופית לא רק על ציר הזמן, אלא גם במרחב, כלומר, בגודל שתופסת בעולם האהובה. לרעה יש גוף שממדיו קבועים וידועים; לאהובה יש גוף אשר גדל באופן הסותר את חוק-הפרספקטיווה: הוא גדל ככל שהוא הולך ומתרחק. וככל שהוא גדל בהתרחקו, הוא מיטשטש – וטישטשו של גוף-האהובה חשוב גם הוא למאוהב. המאוהב אינו רוצה, אינו יכול, לראות אם יש לאהובה שומה על סנטרה, שפמפם קלוש, או אם צחוקה חושף סתימות על נקי-שיניה. הוא אינו יודע מה גובהה וכמה היא שוקלת; מידותיה זעירות ועצומות בבת אחת, מפני שהיא רק נקודה באופק (או "בלבב פנימה", כפי שהתנסח אימבר), אך היא העולם-כולו, עבור המאוהב.

לכן שמרה הציונות על עמימות בשאלת גבולות הארץ הקבועים, הסופיים, שיציירו לדראון-עולם את הקונטורים של גופה. הנצחת הויכוח על גבולות-הקבע, היא הנצחת הארץ כישות חמקמקה, אמורפית, פתאומית לעד. ממלחמה למלחמה, משביתת-נשק להסכם-שלום, התנפחה והתכווצה הארץ חליפות, לא בסדר-גודל של חיבור-חיסור שולי, אלא בזינוקים של כפל וחילוק (גבולות תש"ח, גבולות '67, גבולות '82 לאחר פינוי סיני), והדיון המתמשך בעתידם של יהודה, שומרון והגולן, מוליד מפות אפשריות שמספרן כמספרם של הפלגים בעם. מהצעת-החלוקה

הבריטית של '36 עד חזונות גוש-אמונים בדבר שיחזור מלכות-דָּוָד מנהר-מצרים עד הפרת, הארץ נחייתה ודומיינה כאנורקטית, כבולֵמית, כ"חלקית" וכ"שלמה". ה"גבול" של ישראל הוא קו ירוק-עֵד, ואי-סופיותו בולטת במיוחד בְּעִיר אשר הציונות קרויה על שמה. לציון – העיר – אין גודל. יש לה כל מיני גדלים. היא "חצויה" ו"מאוחדת" (שאלה של השקפה), היא גם עיר וגם אזור ("ירושלים רבתי"), והיא עצמה עוטפת את מקום-המקומות, שאין עמוס ממנו בתבל. הר-הבית בידינו? הר-הבית בידם? מהו עתידו? האם יולאם או יבונאם או יישאר כמות שהוא – מוקד של מריבה המייצרת עוד ועוד דחיות של הגדרת האהובה?

מדובר, אפוא, לא רק בעמימות של הקונטור, אלא גם, ובעיקר, בעמימות של הטבור. טבור הארץ, הנתפס בעיניהן של שלוש דתות-המריבה כטבורו של העולם, הוא היעדר המחופש לנוכחות: הריק שהוא, בעת ובעונה אחת, שיא הדחיסות. ההר הזה איננו חֶפֶץ (עצם) כי אם חֶפֶץ (במובן: לחפץ, להשתוקק). זה הר שהוא בעצם בור. הציונות היא התשוקה לארץ-ציון, שבלבה התשוקה לעיר-ציון, שבלבה התשוקה להר-הבית, שבלבה התשוקה לאבן-השתיה הנוכחת-נעדרת, שבלבה התשוקה לבית עצמו, הנעדר מהמקום כבר אלפיים שנה.

אנחנו כאן, בישראל, בבית שכולו תשוקה לבית. המקדש המיוחל, הבית השלישי, הוקם מזמן על הר-הבית, ועומד על אבן-השתיה יום-יום: לא המבנה המוסלמי, שחולשתו היא בדיוק חומריותו האדנותית, קוטלת-התשוקה, אלא הבית הסמוי-מעין, השקוף, האינסופי. הוא שָׁם, והוא יפה משני קודמיו. לא נוותר עליו. הוא החופה. חופת הסלע. אך לא נעמוד מתחת לחופה הזאת. נתחתן במובן הפרטי, נקים בית פרטי, נעשה ילדים.