

## בפתח הגיליון

אזי נמסר לנו, כלכל דור שחי לפנינו,  
כוח משיחי חלש, שהעבר יש לו זכות עליו.  
(ולטר בנימין)<sup>1</sup>

כותרת הגיליון הנוכחי, "כוח משיחי חלש", נבחרה משום שיש בה משהו שפותח דיון ולא קובע מסמרות. היא בבחינת השראה למחשבות ובני מחשבות שאי אפשר לצפות במדויק את מהלכם. בכותרת "כוח משיחי חלש" מבקש הגיליון הנוכחי לא רק לצאת כנגד "הכוח המשיחי החזק", הבא לידי ביטוי בחיבור ההדוק המתקיים בחברה הישראלית בין לאומיות לתיאולוגיה, אלא גם לשקול אפשרות שלא לוותר לחלוטין על "כוח משיחי חלש", ככוח מפרה המאפשר חשיבה מחדש על עבר ועתיד, על יהדות וישראליות, על דת וחילוניות. "זכרון העתיד" קרא יגאל תומרקין לפסל שהקים לזכר ולטר בנימין, כהומאז' להוגה שטרף את כל הקואורדינטות והווקטורים במרחב ובזמן והפך על פיהם את כללי החשיבה ההיסטורית והפילוסופית. בעקבות בנימין אנחנו מבקשים לחשוב מחדש על מסורת, גאולה, התגלות, רליגיוזיות, מתוך חשיבה ביקורתית ומעקב אחר גלגוליהם של מושגים אלו ואופני תפקודם בספרות העברית.<sup>2</sup>

וכך כותב בנימין בתזה השנייה מתוך התזות "על מושג ההיסטוריה":

ברעיון האושר מהדהד תמיד גם רעיון הגאולה. לגבי מושג העבר, שהוא עניינה של ההיסטוריה, המצב דומה. העבר נושא עמו מפתח-עניינים סודי, המפנה אותו אל הגאולה [...] אם כך הרבר, הרי שקיימת הסכמה חשאית בין הדורות שהיו לבין הדור שלנו, אזי ציפו לנו על פני האדמה, אזי נמסר לנו, כלכל דור שחי לפנינו, כוח משיחי חלש, שהעבר יש לו זכות עליו. אין להיפטר בקלות מתביעה זאת. המטריאליסט ההיסטורי יודע זאת.<sup>3</sup>

הטקסט הזה מכיל משמעויות פוליטיות חמורות בדבר האחוריות כלפי העבר וכלפי מסורות נשכחות, אך בה בעת הוא מדהדה את כל מה שכותרת המשנה של הגיליון – "תיאולוגיה

1 ולטר בנימין, מבחר כתבים, ב: הרהורים, יורגן ניראד (בחירת טקסטים ומבואות), מגרמנית: דוד זינגר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 310. ההדגשה במקור.

2 בניגוד לתפיסות שמרניות, בנימין מרגיש שכוחה של המסורת טמון דווקא בגמישותה ובהיותה נתונה לשינוי עד כדי נכונות ל"הריסתה" ולביטולה. הוא מבחין בין שומרי המסורת הקונבנציונליים, המוסרים לדורות הבאים את הדברים תוך כדי הקפאתם ו"הפיכתם לאסורים במגע", ובין בעלי האופי ההרסני, "המוסרים לדורות הבאים את המצבים, תוך כדי עשייתם נוחים לשימוש ולכיטולם" ("האופי ההרסני": ולטר בנימין, מבחר כתבים, א: המשוטט, יורגן ניראד, נסים קלדרון, רנה קלינוב (עורכים), מגרמנית: דוד זינגר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1992, עמ' 106. ההדגשה נוספה).

3 בנימין, הערה 1 לעיל.

פוליטית, דת וחילוניות" – לא יכולה לכלול. זוהי ההכרה במשא הנמסר לכל הווה מאת עברו, משא שאי אפשר להיפטר ממנו בקלות והוא אף בבחינת "מפתח־עניינים סודי", כפי שכותב בנימין, הוגה הדעות שאינו חדל מלהציץ מעבר לכתפה של החשיבה הביקורתית בעשורים האחרונים. ואולי נכון לתאר את בנימין כאותו "גבנונאי" – כפי שהגדיר הוא את עצמו – המסתתר בבטן המכונה האדירה הקרויה "העידן המודרני", מושך בחוטים נסתרים ומגלה לנו את הבטנה הנסתרת בקפלי האירועים והמחשבה על נאורות, קדמה, חילוניות ומודרניות.<sup>4</sup> בתארנו את בנימין כגבנונאי אנחנו חוברים כמובן גם לתזה הראשונה על מושג ההיסטוריה, שבה מתאר בנימין את התיאולוגיה כגמד קטן ומכוּער שאסור לו להיראות בפומבי, היושב בבטן המכונה האדירה הנקראת מטריאליזם היסטורי ומושך בחוטים, על אף שאין מכירים בקיומו.<sup>5</sup> דומה כי בדימוי התיאולוגיה לגמד קטן ומכוּער מבקש בנימין לצאת כנגד נראטיב־העל של המודרנה והמרקסיזם כאחד, המדברים בשם רציונליות, חילוניות וקדמה, אך למעשה מציעים סיפור טלאולוגי־משיחי־חזק. תחת זאת, מבקש בנימין להכיר באותו יסוד "משיחי חלש", גבנונאי, בן לוויה הכרחי להבנת מורכבות הממשות וההיסטוריה.

בחזית הדיון נמצא המתח הלא־פתור המלווה את ספרות התחייה ואת הפרויקט הציוני מראשיתו – המתח האצור בחילון העברית, שלמרות "עכשוויה" היא רוויה מטען דתי־אפוקליפטי עד להתפקע. הפרויקט הציוני כולו נע בין שאיפה לכוּן לאומיות מודרנית "חילונית" ובין נראטיב גאולה השואל את מונחיו מן השיח המשיחי. זהו שיח כפול שעושה כל שביכולתו כדי להתנתק מן הדת, אך בה־בעת מאמץ בחיבוק מסוכן את שפתה, שפת הגאולה המשיחית. האם שיח המכיר ב"כוח משיחי חלש" יצליח להיחלץ מן הקוטבינות הבינארית הזו?

בשנים האחרונות נידון המתח הזה בשיח הביקורתי כביטוי ל"תיאולוגיה פוליטית" המלווה את הלאומיות האירופית מראשיתה.<sup>6</sup> המבקרים נשענים כאן על המונח "תיאולוגיה פוליטית", שטבע המשפטן והוגה הדעות הגרמני, קרל שמיט, שביקש להיפטר מהאיי־ציבות של הדמוקרטיה הליברלית באמצעות יצירת אנלוגיה בין סמכות האלוהים לסמכות הריבון במדינת הלאום, ולהקנות לריבון את הזכות להכריז על מצב חירום.<sup>7</sup> גם ולטר בנימין לא יכול היה להתעלם מקרל שמיט ומן ההשוואה שערך בין הריבון הלאומי לריבון העולמיים, אך גם הוא (כמונתו) חש לא בנוח לנוכח הזדקקות להגותו של מי שהצטרף לתנועה הנאצית: למעשה, בנימין ביקש להפוך על פיה את טענתו של שמיט כי ריבון הוא מי שרשאי להכריז על מצב חירום, וקבע כי יש להפקיד את ההכרזה על מצב חירום בידי המדוכאים: "מסורת הנדכאים מלמדת אותנו, ש'מצב חירום' שבו אנו חיים הוא הכלל. עלינו למצוא מושג

4 בנימין, "גבנונאי", הערה 2 לעיל, עמ' 59-60. בנימין מכנה עצמו גבנונאי ומגדיר כך גם את קפקא, ומייצר אתו "קבוצת" גבנונאים. ראו גם "פרנץ קפקא", בנימין, הערה 1 לעיל, עמ' 259.

5 שם עמ' 310.

6 ראו כריסטוף שמידט (עורך), אלי שיינפלד (עורך משנה), האלוהים לא ייאלם דום – המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2009.

7 ראו קרל שמיט, תיאולוגיה פוליטית, מגרמנית: רן הכהן, כריסטוף שמידט (עריכה מדעית), תל אביב: רסלינג, 2005.

תואם של ההיסטוריה. אז תעמוד לנגד עינינו המשימה של יצירת מצב החירום האמיתי; וכך ישתפר מעמדנו במאבק נגד הפאשיזם".<sup>8</sup>

שאלת התיאולוגיה הפוליטית ואופני הייצוג שלה בספרות העברית עומדת אפוא לדיון בגיליון זה. באמצעותה ובאמצעים אחרים אנחנו מבקשים לערער על תפיסה בינארית של דת וחילוניות, משיחיות ורציונליות, ולא לוותר על כוח משיחי חלש כדרך לחשוב על מסורת, על דיאלוג בין זמנים, זהויות ותרבויות ועל קבלת אחריות.

בקובץ הנוכחי שזורים מאמרים רבים מאת טובי החוקרים וההוגים בארץ, מתוך תקווה שהעמדות השונות והדיאלוג הפתוח שהם מקיימים עם מסורות עבר ועם תצורות עבר מצטרפים לכלל מארג שיש בו מאותו "כוח משיחי חלש", ככוח שמכיר בתביעת העבר מן ההווה, במתנת העבר להווה.

אנחנו שואלים אפוא איך ניתן לחשוב על מסורת מצד אלו שהמסורת כמעט אבדה להם כחניכי הפרויקט החילוני-ציוני? והאם אפשר לצאת מן הסבך הזה שבין דת לחילוניות באמצעות מילת הקסם "רליגיוזיות"? או שמא מילה זו שימשה פעמים רבות מדי את ספרות התחייה כדרך להתחמק ממחשבה רצינית על יחסי דת וחילוניות בעידן המודרני ובספרות העברית המודרנית? לעתים קרובות נדמה שהספרות העברית ביקשה להיות "צליינית חילונית", להתפלל, לכמוה, לחוש ב"פיטי כמקודש",<sup>9</sup> תוך ויתור פשוט מדי על אלוהים ותוך כיסוי דק מדי על הסתירות הבלתי-פתירות בסבך החילוניות.<sup>10</sup> בעצם נדמה שהרליגיוזיות משמשת כמונח חילוני המבקש לשמר את הקדושה תוך כדי ויתור על מקורה – על האל ועל כל הקשריה, טקסיה ועברה. אופן תפקוד המונח "רליגיוזיות" בביקורת הספרות העברית החדשה עדיין דורש דיון וליבון. כך גם מונחים אחרים כגון תיאולוגיה שלילית,<sup>11</sup> התגלות, חילוניות, מסורת, קדושה.

8 בנימין, "על מושג ההיסטוריה", התזה השמינית, הערה 1 לעיל, עמ' 313. ראו אמנון רז-קרקוצקין, "בין ברית שלום ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות בעקבות גרשם שלום", אלוהים לא ייאדם דום, הערה 6 לעיל, עמ' 293-295. יש לציין כי רז-קרקוצקין היה מראשוני המבקרים שביקשו לערער על החשיבה הציונית החילונית. ראו אמנון רז-קרקוצקין, "גלות בתוך ריבונות – לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", תיאוריה וביקורת 4 (1993), עמ' 23-56; 5 (1994), עמ' 113-132.

9 פול דה מאן, "מסקנות: משימתו של המתרגם" לוולטר בנימין, ההתנגדות לתיאוריה, מאנגלית: שי גינזבורג, תל אביב: רסלינג, 2010.

10 את המונח "צלייני חילוני" טבע יצחק אורבך אורפז. ראו יצחק אורבך אורפז, הצלייני החילוני, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1982. ראו דיונים נוספים במושג זה בקונטרס שיצא תחת הכותרת: הצלייני החילוני במבחן הזמן, רינה צביאלי (עריכה מדעית), תל אביב: הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, 1999.

11 תיאולוגיה שלילית היא דרך לסמן את האלוהים כהעדר. לעתים קרובות הציבה החשיבה המודרנית במקום אלוהים את הריק שנותר עם "מות האלוהים", ובכך למעשה שימרה את תבנית החשיבה התיאולוגית. זו גם צורת החשיבה האופיינית לגרשם שלום בוויכוח הפרשני שהוא מנהל עם ולטר בנימין על יצירת קפקא. שלום מכנה זאת ה"אין שבהתגלות". ראו ולטר בנימין גרשם שלום: חליפת מכתבים 1933-1940, גרשם שלום (עורך), תל אביב: רסלינג, 2008, עמ' 143-166. לביקורת על מושג התיאולוגיה השלילית בפרשנות לקפקא, ראו ז'יל דלו ופליקס גואטרי, קפקא – לקראת ספרות מינוירית,

המחשבה על היחס בין הלשון העברית ובין המטען המשיחי אוטופי/אפוקליפטי שהיא נושאת, הובילה אותנו למכתב המפורסם שמיען גרשם שלום לפרנץ רוזנצוויג, ובו הזהיר מפני הסכנה הטמונה בחילון העברית. "מה תהיה התוצאה של 'עכשוו' העברית", שאל שלום:

האם לא תפער את פיה התהום של השפה הקדושה, אשר שיקענו אותה בקרב ילדינו? אכן, האנשים פה אינם יודעים את משמעות מעשיהם. סבורים הם שהפכו את העברית לשפה חילונית. שחילצו מתוכה את העוקץ האפוקליפטי. אבל זאת אינה האמת. חילון של שפה אינו אלא דיבור בעלמא, מליצה בלבד. אי-אפשר, למעשה, לרוקן את המלים המלאות עד להתפוצץ, אלא במחיר הפקרת השפה עצמה.<sup>12</sup>

המכתב של שלום נכתב ב-1926, אך התגלה רק ב-1985 ומאז הוא מכה גלים. נדמה כי בכל מאמר ועם כל ציטוט זוכה המכתב לחיים חדשים, במאמץ האדיר לפרק את המטען הרגיש שהוא נושא עמו, אותו מטען אפוקליפטי שגרשם שלום ספק מזהיר אותנו מפניו, ספק מאיים לפוצץ אותו עלינו.<sup>13</sup>

בלב הגיליון הצבנו את תרגום המסה "עיני השפה", שכתב ז'אק דרידה על אותו מכתב מפורסם של שלום לרוזנצוויג, בתרגומה המזהיר של מיכל בן-נפתלי, ובצירוף מסה נלווית פרי עטה. בכל גיליון נוהגת מערכת מכאן לתרגם טקסט משמעותי שהיא מבקשת להאיץ את זרימתו במחזור הדם של מחקר הספרות העברית. אך הפעם היתה גם חשיבות מכרעת לעצם שאלת התרגום: כידוע, המכתב של שלום נכתב בגרמנית. מכאן שבעצם תרגומו ל"שפת התהום" יש משום "הכרעה" – האם זהו טקסט בעברית "מעוכשוות" או שמא זהו מעין טקסט "קדוש" – כפי שאולי רומז אופי העיסוק בו מצד הביקורת. האם עצם תרגום המכתב כבר מייצר את הגשר על פני התהום – אותו גשר שאנו מהלכים עליו בביטחון כעיוורים?

יש להתפלא כי אף שנכתב לא מעט על המכתב המפורסם של שלום לרוזנצוויג, הביקורת לא נתנה את דעתה להכרעות התרגום כבירות המשמעות הכרוכות בשתי הכותרות שניתנו למכתב בשני תרגומים שונים לעברית – הכרעות אידיאולוגיות החושפות את כפל הפנים של המכתב ואת תפקודו הכפול בשיח הישראלי. המכתב של שלום תורגם פעמיים: בקובץ המאמרים עוד דבר שיצא לאור לאחר מותו של שלום, תרגם את המכתב אברהם הוס תחת הכותרת "הצהרת אמונים לשפה שלנו" (1989). עם זאת, כארבע שנים קודם לכן פורסם המכתב בכתב העת מולד, בתרגומו של עורך כתב העת אפרים ברוידא, וזאת תחת כותרת שונה לחלוטין – "יודי על לשוננו" (1985). בחינה יסודית של כותרת המכתב של שלום בגרמנית (Bekennnis über unsere Sprache) מגלה שהיא אכן מכילה את שתי המשמעויות הללו – של יודי ושל הצהרת אמונים, אך הבחירה של כל אחד מן המתרגמים רק באחת

מצרפתית: רפאל זגורי-אורלי ויורם רון, רפאל זגורי-אורלי (עריכה מדעית), תל אביב: רסלינג, 2005, עמ' 85-99.

12 גרשם שלום, "הצהרת אמונים לשפה שלנו", עוד דבר, תל אביב: עם עובד, 1989, עמ' 59.

13 אמנון רז-קרקוצקין מצביע על גרשם שלום כמי שהזהיר מפני העוקץ המשיחי שהוא עצמו החדירו לשיח הישראלי (ראו רז-קרקוצקין, "בין 'ברית שלום'", הערה 8 לעיל).

משתי המשמעויות הללו מולידה שתי כותרות כמעט הפוכות: הבחירה ב"הצהרת אמונים" לשפה שלנו כולה התגייסות כדי לגבור על הספקות והתהום שבבסיס הפרויקט הציוני, שעליהם מצביע שלום – כמו מתוך רצון לנטרל את חומר הנפץ הטמון בטקסט הזה ולשוב ולהצהיר אמונים לשפה העברית. לעומת זאת, הבחירה ב"וידוי" על לשוננו מעצימה דווקא את הספקות, מתוודה עליהם ואף רומזת לסיטואציית הוידוי של שלום בפני רוזנצוויג: מכתב זה נכתב כמה שנים לאחר ויכוח לוהט שהתקיים בין שלום לרוזנצוויג, שבו הגן שלום בלהט על הפרויקט הציוני אל מול ההתנגדות של רוזנצוויג לפרויקט הציוני-לאומי שנתפס בעיניו כמשיחי. בכותרת "וידוי" יש אפוא משום וידוי במישור האישי, המופנה לרוזנצוויג, ששלום למעשה נסוג בו מעמדתו-שלו ומאמץ את עמדתו של רוזנצוויג כנגד חילון העברית בארץ-ישראל. זהו כמובן גם וידוי במישור הלאומי, שכן לראשונה שלום מטיל ספק באפשרות מימוש הפרויקט הציוני-חילוני בארץ-ישראל. הכותרת מעצימה את התחושה שהמכתב הוא נבואה אפוקליפטית ולא הצהרת אמונים: "אלוהים לא ייאלם דום בלשון שבה הוא חוזר ומועלה אלף מונים בתוך חיינו [...] ולואי וקלות-ראש שהנחתה אותנו בדרך אפוקליפטית זו לא תהיה לנו לרועץ".<sup>14</sup>

עם זאת, אף ששני התרגומים כמו מוציאים זה את זה, לאחר שקוראים ב"עיני השפה" מאת דרידה, דומה כי יש להבין את המכתב של שלום לא רק ככזה שתוקע בבשרנו את העוקץ המשיחי וכולא אותנו בתוך פרדוקס שאין לצאת ממנו, אלא כטקסט שבו שלום מקבל על עצמו אחריות לגורלו של הפרויקט הציוני דווקא בשעה שהוא מתייצב על פי תהום ומבקש להכריע במקום שאי-אפשר להכריע בו.<sup>15</sup> שאלות של אחריות וצדק כרוכות תמיד בהכרח להכריע היכן שאי-אפשר להכריע, כותב דרידה. במקום שניתן להכריע שוררים החוק והידיעה – שם אין טעם לדבר על צדק ועל קבלת אחריות.<sup>16</sup> ב"עיני השפה" דרידה ער אפוא לעמדתו הכפולה של שלום ביחס לשיח המשיחי. עם זאת, בניגוד לטענתו המרתקת של אמנון רז-קרקוצקין, המדגיש כי שלום מזהיר אותנו מפני העוקץ המשיחי שהוא עצמו החדיר לשיח הציוני, דומה כי דרידה – לצד ההכרה בעוקץ המשיחי הזה – מדגיש בה-בעת דווקא את האחריות ששלום מקבל על עצמו שעה שהוא מתמקם על פי התהום. שכן לדידו כוחה של קבלת אחריות הוא תמיד בהתייצבות במקום בלתי-אפשרי. בסופו של דבר ניתן להבין את הכותרת "הצהרת אמונים" לא רק כהצהרת נאמנות לשפה ולארץ אלא גם כהצהרה על אמונה – כמעט דתית. המכתב הזה הוא אפוא גם וידוי וגם הצהרה על מעין "קפיצת אמונה" – אמונה בלשון, באלוהים ובארץ – גם אם אי-אפשר ליישב ביניהם.<sup>17</sup>

14 גרשם שלום, "וידוי על לשוננו", מולד ט (לב), חוברת 42, 1985, עמ' 118-119.

15 דרידה מתאר את הלוגיקה ה"משוגעת" של המכתב של שלום, שלפיו: 1. חילון השפה אינו אפשרי, החילון הוא רק "דיבור בעלמא"; 2. בה-בעת הוא טוען שהחילון הלא-אפשרי מתרחש. עם זאת, "האחריות תמיד ניטלת במקום של אי-ניתנות-להכרעה מוחלטת [...] האחריות החמורה ביותר צריכה להתממש ברגע הסכנה המרבית: ללא כלל וללא ערובה על סף התהום, על פי התהום"; ז'אק דרידה, "עיני השפה", כאן, עמ' 351.

16 "אני מאמין שאין צדק ללא חוויית האפוריה, כל כמה שהיא בלתי-אפשרית. צדק הוא חווייה של הבלתי אפשרי"; ז'אק דרידה, בתוך: ולטר בנימין, לביקורת הכוח; ז'אק דרידה, תוקף החוק, מצרפתית: הילה קרס, תל אביב: רסלינג, 2006, עמ' 71.

17 תודה למירי פלד על ההצעה לכנות זאת "קפיצת אמונה". זה המקום להודות לה על עבודת העריכה

ההכרעות התרגומיות הוכפלו שעה שמיכל בן-נפתלי נרתמה למלאכת התרגום ונאלצה להכריע הכרעות אינסופיות בעת שתרגמה לעברית מצרפתית את דרידה, המצטט מן המכתב בגרמנית ודן בשפה העברית, ואף משלב בתעתיק לצרפתית את המילה העברית הייחודית – "שיבולת". הגיליון הזה מנכיח אפוא את מערכת ההדהודים המתקיימת בתוך הלשון ואת סבך הזהויות והלשוניות הכרוך בפרויקט הציוני ובספרות העברית. שאלת חילוניתה של השפה מתרחבת בגיליון לדיונים על היחס לשפה, לדת, למדינה ולספרות העברית עצמה תוך התייחסות לחוליות מרכזיות ב"עמוד השדרה" שלה: ביאליק, ברנר, עגנון, אלתרמן ושלונסקי, גולדברג, זך, שבתאי, יהושע וגרוסמן. לצד כל אלה בחרנו להקדיש מדור מיוחד ליצירתה של חביבה פדיה, כחוליה חשובה המסמנת תוואי התפתחות חדש. שלא במקרה כללנו בגיליון גם מאמר הדן ב"שפת החסד" דווקא דרך יצירתו של אנטון שמאס, סופר פלסטיני/ערבי/ישראלי. אל שאלת המטען האפוקליפטי המאיים בתוך הלשון מצטרפת אפוא שאלה מכרעת בדבר אפשרות התרגום והתיווך בין יהדות לישראליות ובין הזהויות השונות המאכלסות את המרחב של ארץ-ישראל ואת הספרות הנכתבת בו.

שלל הטקסטים והמאמרים המשולבים בגיליון הנוכחי מציבים לעתים שרשרת של דהודים המשתקפים זה בתוך זה, שרשרת שכל חוליה בה מאייכת מעט אחרת את החיבור הלא-פשוט הזה בין דת לחילוניות כפי שהוא מתמצה בלשון ובתרבות הנבנית בארץ במאה השנים האחרונות. אפשר לתאר זאת כשרשרת של דהודים במעין מבנה של *mise en abyme*, "על פי תהום". בכך נדמה כי הגיליון נעשה דוגמה לדבר שהוא מדגים.<sup>18</sup> היחסים המתקיימים בין דת לחילוניות בספרות העברית אינם מוצגים בו כיחסים בינאריים אלא מודגמים כסדרה של השתקפויות והדהודים, שתחת לקרוס זה לתוך זה הם מספרים בכל פעם סיפור מעט שונה, מוסיפים דוגמה חדשה לסבך היחסים שבין דת לחילוניות.<sup>19</sup>

\* \* \*

ההחלטה לראיין את מאיר ויזלטיר לגיליון הנוכחי לא היתה מובנית מאליה. יוצרים אחרים מזוהים כיום באופן מובהק יותר עם המהלך של פרימת הגבול בין קודש לחול ושל ערעור

---

החכמה ורבת ההשראה, ועל תרומתה הרבה לטקסט זה ולכלל הטקסטים בגיליון. תודה מיוחדת למירי פלד ולעירית רונן גם על תרומתן המכרעת לגיליון כרכות מערכת נפלאות.

18 דה מאן, הערה 9 לעיל, עמ' 199. במאמר זה מבקש דה מאן להזהיר אותנו מפני פרשנויות מיסטיות לבנימין בכלל ולטקסט שלו, "משימתו של המתרגם", בפרט. פול דה מאן מציג את הנפילה לתהום של הלשון אצל בנימין במשמעות טכנית-מבנית – לא כפאתוס אלא כמבנה של *mise en abyme*, "אותו סוג של מבנה שבאמצעותו ברור שהטקסט עצמו נעשה דוגמה לדבר שהוא מדגים" (שם).

19 בכך גם מוצעת כאן תפיסה אחרת למושג *mise en abyme* – לא כהשתקפות עד אינסוף וכקריסה אל התהום, אלא כשרשרת של דהודים שבכל פעם נוספת בה הבנה מעט שונה, המובילה לתוזה מתמדת, התורמת בתורה להבנה מעט שונה של הנושא המשתקף/מוצג.

על תפיסת הספרות העברית כספרות חילונית. עם זאת, ביקשנו שלא ללכת דווקא לאזור המובהק. סברנו ששאלת היחס בין התיאולוגי לפוליטי בשיח הישראלי ושאלת הזיקה הלא-פשוטה בין לשון המקורות לפרויקט החילוני רלוונטיות לכל ספרות שנכתבת בארץ – אם בגלוי ואם בסמוי. בסופו של דבר בחרנו בוויזלטר בשל התחושה שהוא מתמודד בשירתו באופן מאתגר ולא צפוי עם אזורי החיכוך שבין דת לחילונית.

ואכן, בחינה מקרוב מגלה שוויזלטר היה מראשוני המשוררים שהגיבו בחריפות להתעצמות הכוחות המשיחיים בחברה הישראלית. למעשה, ויזלטר הטרים את השיח הביקורתי בדבר שלילת הגלות, ובמקביל יצא בשצף קצף כנגד השיח המשיחית-אולוגי-פוליטי ("מכתם תיאולוגי", "71 לפנה"ס", "בוא תראה את המורדים שלי").<sup>20</sup> לצד כל אלה, ויזלטר מנהל באופנים שונים דיאלוג מתוח עם מושג הגאולה ונגזרותיה הצנועות יותר – כגון פדות ומחסה. יתרה מזו, ברגעים של איבוד מערך השליטה הביקורתי, מוכן ויזלטר – או בא כוחו השירי – לתאר מצב שבו היה זוכה לראות "מה שראתה שפחה על הים".

הכתיבה של ויזלטר תוקפת את כלי השיפוט האסתטיים והמוסריים של הקוראים. היא תוקפת את מוסדות הדת, אך לא פחות מכך היא תוקפת את השיח המודרני-חילוני המקדש את האסתטי ואת ה"אני הפנימי" המתבונן בטבורו. שירת התחייה הציעה מהלך של חילון לשון הקודש תוך המרת הקדוש באסתטי ובערכים מודרניים-חילוניים (כגון הדוגמה הידועה של שלונסקי בשירו "עמל"); השירה של ויזלטר אינה נענית למהלך המרה חילוני מעין זה: להיפך, היא חושפת את המתח הכרוך בו. היא גם מסרבת לאמץ מעין אלוהים אוניברסלי מודרניסט, המציץ לעתים בשירת דור המדינה. היא מתעקשת על שימוש גם בשפה ה"ארכאית", מהדהדת את התחביר והמוזיקליות של לשון המשנה והתפילה, לעתים אף משכפלת אותה, קוראת "אש אלוהית יפהפיה כזאת", אך בתוך כך "תוקעת" בלב הטקסט האפוקליפטי לשון "יומיומית" בוטה, אכזרית וקונקרטי. השירה של ויזלטר מציעה תזוזה מתמדת ומתעתעת שמביכה את הקוראים: עד שאנו מוכנים להתמקם במקום שהדובר הקצה לנו, ויזלטר כבר לא שם.

אפשר לתאר את ויזלטר כמי שמסתער בכל עת על קו הגבול, נכון להיזון. בניגוד לתיאור של ויזלטר כיוצר אנטי-דתי (כפי שהציג אותו למשל גבריאל מוקד בביקורת על מרודים וסנסטות),<sup>21</sup> ויזלטר אינו חדל מלהתיר את חרצובות התיאולוגים הללו. הוא אינו מיסטי, אינו גנוסטי, אך גם אינו אנטי-דתי. לרגע הוא מוכן להגדיר עצמו אגנוסטיקן, אך גם משם דומה שהוא ממהר להסתלק. התזוזה המתמדת בין מיקומים והיכולת של ויזלטר להשתנות באזורים של אי-ידיעה, להכיר באי-ידיעה העקרונית שלנו, מעלה את ההשערה שוויזלטר צריך גם את האפשרות של אלוהים, כחלק מאותה פואטיקה של עולמות אפשריים, של "פואטיקה מודאלית". אך יותר מכול ויזלטר עוקב בעניין גדול אחר נוכחותו רבת העוצמה של אלוהים בלשון ובהיסטוריה: "הדת הניפה את האדם בשערות ראשו והרימה אותו לגבהים חדשים", קובע ויזלטר בריאיון שערכנו אתו. נראה כי מרגע שוויזלטר נע בתוך

20 חנן חבר היה הראשון שדן בשירתו של ויזלטר בהקשר התיאולוגי-פוליטי. ראו חנן חבר, "אל תטה אוזן ללהלוחי בן יאיר", הארץ: ספרים (22/05/2009).

21 ראו גבריאל מוקד, "המודרניסט: מוזת הזיכרון של מאיר ויזלטר", הארץ: ספרים (29/07/2009).

הלשון התנ"כית והמשנאית כבן בית, הריהו בהכרח אחוז בסבך המטען הלשוני-תרבותי שהוא מנסה לנטרל, שעה שהוא מבקש להפריד בין דת למדינה ולפרק את הצירוף המסוכן של תיאולוגיה פוליטית.

\* \* \*

בגיליון זה אנחנו מבקשים אפוא להשיב לספרות ולמחקר הספרות את אופיים כ"הסתערות על הגבול", ולהזהיר מפני הסכנה שב"התמצעותם" – מלשון אמצע – תחת מכבש פרויקט התחייה, הציונות והחילון. היה זה קפקא שהגדיר ביומנו את הספרות כ"הסתערות על הגבול", בהתייחסו לספרות שרחשה ושהתגבשה בזמנו, ושהוא עצמו היה חלק ממנה. עם זאת, קפקא הצר על האופן שבו הציונות "נתמצעה" וחיבלה באפשרות של התפתחות ספרות המסתערת על קו הגבול, אם כתורת סוד חדשה, ואם כגלגול נוסף של המסורת, כשגשוג שיש בו משורשי העבר לצד "בריאה מחדש" – ואולי המצאה – שלהם:

כל הספרות הזאת היא הסתערות על הגבול, ולולא באה ונתמצעה<sup>22</sup> הציונות בינתיים, יכול שהיתה מתפתחת לכלל תורת-סוד חדשה, למין קבלה. יש סימנים לכך. אמת, כאן יש צורך בגאונות, שכמותה אין להעלות על הדעת, שתשקע מחדש את שרשיה במאות-השנים הקודמות או שתברא מחדש את מאות-השנים הקודמות, ובכל אלה לא יכלה כוחה אלא מעכשיו ואילך רק תתחיל לשגשג.<sup>23</sup>

חנה סוקר-שווגר ומערכת כתב העת מכאן

22 הפועל שקפקא נוקט (בלשון תנאי בטל), בפירוש המילולי ביותר שלו, הוא לבוא בין לבין, לבוא באמצע, לחצוץ: "Wenn nicht der Zionismus dazwischen gekommen wäre" (תודה לרועי גרינוולד על הערה זו).

23 16/01/1922, פרנץ קפקא, יומנים, ב': 1914-1923, מגרמנית: חיים איזק, ירושלים ותל אביב: שוקן, עמ' 170.