וכאשר הוא מתעקש וחוזר ומסביר ומבחין הבחנות ומבדיל הבדלות וכמעט שהוא משכנע אותם, הם מנצחים אותו במישפט אחד ויחיד: אם היו, כדבריו, יהודים טובים, הרי היינו רואים אותם. ואנחנו הרי רק רואים כאן יהודים עם רובים ואלות.

מה באמת לענות לנערים?

הבטחתי לאותו מורה שאבוא לבקר את התל־מידים שבבית־סיפרו. לא, לא כדי לשמש „מוצג חי" של „יהודי טוב", כי אם כדי להבהיר לשומעי כי כל הפורענויות הגדולות ביותר בהיסטוריה ראשיתן בהכללות ובהסכמה כללית, מה שמכנים היום על דרך החיוב בשם „קונסנסוס", בניגוד גמור למאמרו הידוע (ידוע עדיין?) של אחד העם. ערבי טוב, יהודי טוב.

המורה שלהם, של אותם נערים ונערות, הוא מכל מקום אדם טוב. כך אומר להם, לתלמידים. אולי אצליח במקום שלא הצליח הוא.

אנצאר 3

רגישות לשונית מופלגת לא היתה למי שקרא למחנות המעצר הפלסטיניים בשם אנצאר או, בלשון רבים, אנצארים. אנצאר 1, אנצאר 2, אנצאר 3. האם שמתם ליבכם כי כל אותיותיה של המלה „נאצים" מצויות במילה זו „אנצארים". בהיפוך־אותיות, כמובן. קוראים לכך בשם אנאג־ראם.

במסיבת־העיתונאים שבה פתחנו לא חסר רגע בלתי צפוי מראש. היה זה הרגע שבו הגיענו באורח פתאומי (רק אחר־כך למדתי שהדברים כבר נתפרסמו קודם לכן באחד העיתונים), שרר המופנה לוועד היוצרים הישראלים והפלסטינים מאת 4 סופרים ומשוררים פלסטיניים הכלואים במחנה אנצאר 3, ובראשם מי ששימש עד יום מעצרו יושב־ראש התאחדות הסופרים הערבים בשטחים הכבושים, טאהה אל־מתווכל.

הם כותבים לנו כי חטאם היחיד הוא שהיו „פעילים" (והכוונה אינה לפעילות בהנחת מיט־עני־חבלה, כמובן). ואני מאמין להם. הם כותבים לנו כי חטאם הכבד ביותר היה שנפגשו איתנו, הסופרים הישראלים, במיסגרת הדיונים על „הס־כם השלום". ואינני רואה שום סיבה להטיל ספק בדבריהם.

דיבריהם גלויים, יוצאים מן הלב, תמימים — בהוראה היפה של מילה זו. אשרי העם שסופרים ומשוררים כאלה לו. ביני לביני הירהרתי לא־אחת כיצד הייתי אני מחזיק מעמד במין „שמירון 1" (מלשון שמיר ושרון) או „כהנרון 2" (כהנא ושרון), אם נזכה, חס וחלילה, לראות גם שכאלה בארצנו ביום מן הימים.

אינני מצטט את דיבריהם הנוראים על בית־מעצר המתואר בשדר כ„שערו הראשי של הגי־הינום". היד רועדת כשהיא מעתיקה את הדברים על „חיים על פירורי־לחם ועל שרידי־חמאה עם ריבה וקצת שעועית ומים חמים." אני משתדל שלא להאמין להם כשהם כותבים כי „יותר מ־60 יום לא הורשינו להחליף את בגדינו."

אני יודע כעת שיותר מ־15 סופרים ומשוררים פלסטיניים חיים במחנה ריכוז או מעצר הנקרא בשם אנצאר 3 בנגב. אני מפנה את תשומת־ליבה של אגודת הסופרים העברים בישראל, את תשו־מת־ליבה של התאחדות הסופרים הכללית בישׂ־ראל ואת תשומת־ליבו של מועדון פא"ן לעובדה זו ומבקש לשמוע מהם את תגובתם ומה בכוונתם לעשות בנידון.

כאן ארשה לעצמי לצטט רק פיסקה אחת ממיכתבם: „כולנו הושטנו לכם יד כדי שנרשום יחד דף חדש בהיסטוריה של שני עמינו וכדי להביא קץ לשפיכות הדמים. נכון שאנחנו כלואים במידבר הנגב אך למרות החום הכבד והמייבש אנחנו מבטיחים לכם כי הדיו בעטינו לא יתייבש ושנמשיך לכתוב למען הצדק והשלום... נכתוב תמיד כדי לבטא את שאיפתנו הכנה לראות את שלמה ואחמד משחקים יחד ולא את שלמה מוביל את אחמד אל הכלא באמצע הלילה."

בשבוע הבא אקרא דברים אלה מעל בימת פסטיבל השירה הבינלאומי ברוטרדאם שבהולנד. ואעשה זאת כפטריוט ישראלי.

נתן זך ■

אמנון אחינעמי

רוק בבית־הסוהר

רוק בבית הסוהר
מאת: יהונתן גפן
הוצאת „ספרית מעריב"

הקושי הראשון שאני נתקל בו הוא בתיאור היצירה הזאת, מפני שלמיטב זכרוני לא נתקלתי עדיין בשום דבר דומה. אולי לא אחטא לאמת אם אומר שזאת אוטוביוגרפיה קצרה של יונתן גפן, הכתובה בצורה של פיזמון ללא מוסיקה. הוא עצמו מתאר את הספר כך:

„רומן בפואמות, סיפור בשירים / על חייל שהשתחרר ישר לתוך / תל־אביב של סוף שנות השישים / וחיפש לו אב רוחני שיגיד / לו על מה החיים / בזמן תוסס, בעיר בלי אלוהים...

רוק בבית הסוהר. כיוון שהוא ספר אוטוביו־גרפי, נוטה להיות נוסטאלגי. כיוון שכתב אותו יונתן גפן, הוא גם מצחיק, משעשע, נחמד, קל לקריאה, קצת עצוב, אירוני ולפעמים סאטירי.

זהו סיפורו של ישראלי צעיר, ילד־תנובה ממישפחה טובה בעמק יזרעאל, הגומר את הצבא ב־1969. הוא בא לתל־אביב, עיר האפשרויות הבלתי־מוגבלות, כשלפניו שתי מטרות מוגדרות ביותר: ראשית, לחרות את ראשי־התיבות שלו על אילן הנצח של השירה העברית, ושנית, מה שאולי דחוף יותר: לאבד את בתוליו המתאחרים במהירות האפשרית ובאווירה תרבותית (כיאה למשורר בעל סטנדרטים גבוהים).

משוררנו מחפש את דרכו הנבונה בג'ונגל הקטן של תל אביב בשילהי שנות ה־60, שנים הנראות ליונתן גפן ולבני דורו, כשנים הנפלאות. שנות ה„רוק", שנות ילדי־הפרחים, תקופת התיקוות ללא־מצרים, המגיעות לחופי־הארץ, באיחור־מה, מאמריקה הנועשת במרד־הנעורים.

יונתן השקט התאכזב בין ריגבי אדמת־העמק מאביו, שיצא בצוו התנועה לתרבות רעה של „שליח" ונמק בגולה הדרויה במלונות־פאר ויתר המלכודות שהקפיטאליזם הבינלאומי לוכד בהן

יהונתן גפן: משורר ראשון לא שוכחים

את האידיאל־סטים שנתלשו מן ההגשמה וטבעו בעסקונה.

מאוכזב מן הצביעות בחיי אביו־מולידו — הוא מחפש חלקי־חילוף אבהיים בין כסיח לכיכר־דיזנגוף. נפשו הצעירה והרגישה נקרעת בין זיו פניהם של משוררינו הלאומיים, הטובלים בקוניאק זול, לבין קיסמם הניהיליסטי של מיני „גורו" אוואנגרדיים יותר, האפופים עשן חשיש משעע. ברקע לבטיו המיטאפיזיים מהמם אותו קצב הרוק, המבטיח גאולה מיידית בדציבלים גבוהים. אחרי השקט הפאסטוראלי של ילדותו החקלאית, שנים שבהן שמע את היבול החלוצי צומח, בין געיה של פרה ציונית לרחש ברוח, נכנס גיבורנו ברגל רועדת, אך חפצה, לדור הרעש הבלתי־נסלח. כל העניין מקסים אותו.

תיפושיו של המשורר אחרי אבות רוחניים ש־ימציאו לו תשובות מן המוכן, יפגישו את הקורא הסקרן ברמויות מפורסמות, המוסתרות בצעיפים שקופים של והירות מו"לית, כנתן אלתרמן, יונתן רטוש ואורי זוהר. וכמובן, באותה הזדמנות, גם ב„חצרות" המקיפות אותם רבנים.

אך, אללי לי: שנות ה־70 הרעות אורבות בפתח: דור הרוק וה„נפס" נבלע בגלי המאטריא־ליזם וההתבגרות. הגורו הפסיכאדלי והמסטול חוזר בתשובה... ההבטחה הוורודה של הפיתרון הקל והמיידי נמוגה. משוררנו מוצא את עצמו מאחורי סורגיה האיתנים של המציאות (שהצליח להסיח דעתו ממנה בשנת 69 הנפלאה). בקיצור: רוק בבית הסוהר.

צפריר גוטליב: שחי רשימות

המילה של רוברט ולטש

רוברט ולטש* המנוח שאל אותי פעם (כשעל שפתיו חיוך דק שנסתר לגמרי מעיני באותו רגע), „כיצד אומרים בעברית רפלכסיה, או רפ־לקטיביות?"

חשבתי וניסיתי למצוא מקבילה ומשלה הצ־לחתי הבטחתי לו שתוך כמה ימים אמצא את המילה הנכונה והמתאימה ביותר, שנשמטה מזיכרוני. כמובן, הדבר לא עלה בידי ובשום מילון לא מצאתי תרגום מספק. כשנפגשנו, אמרתי לו זאת והוא הצניע חיוך ולא אמר דבר.

כיום, כשאני מהרהר בכך, אני מקשר את השיחה הזו באחרת, כמה שנים לאחר מכן, עם שני סופרים ישראלים, אחד מהם מתרגם מחונן, אשר טענו כי לכל מילה לועזית יש מקבילה בעברית, או שבמיקרה יוצא־הדופן, ניתן להח־ליף מילה במישפט או צירוף זה או אחר שישקף באופן נאמן את המקור. זכרתי את השיחה עם ולטש, אשר נפטר בינתיים בבית־אבות בי־רושלים, ודחקתי את אחד הסופרים (המתרגם) אל הקיר. שאלתי אותו מדוע לא ניתן לתרגם את „רוח הדברים", את האירוניה של אוסקר ויילד, למשל, לשפה אחרת. האין זאת משום שלכל שפה יש אופי מסוים ומשוקעים בה מירבצים של היסטוריה ותרבות המקנים לה את אופיה המיוחד וכו' וכו'. הלה השיב לי בתנופה גדולה ובהתרגשות כנה, פאטריוטית, כי „גם את שיר השירים אי אפשר לתרגם, במלואו, לשום שפה." בכך הסתיים כמובן הוויכוח משום שהוא הוכיח את טענתי.

באשר למילה רפלכסיה, על הטיותיה, הד־ברים מורכבים עוד יותר, כפי שרמז ד"ר ולטש, בחיוכו הרפלקטיבי. הרי אחד הטיעונים האנטי־שמיים המובהקים של אנשים כריכארד ואגנר היה שהיהודים הם עם רפלקטיבי, שניתק מה־קרקע, שאיבד את שורשיו, את הספונטאניות היצירתית, את החיוניות הבריאה, האורגנית של גזעים חזקים יותר. היהודי מסובך מדי, מלאכותי, במילה אחת: רפלקטיבי. ההאשמה הזו מדברת כמובן לליבנו, מדוע נסתיר זאת?

הרי אנו כולנו בעלי־השראה, מהמלאכותיות הצבועה התנערנו משכבר ועתה אנו גורסים סיגנון של כנות ברוטאלית נוסח „אז בוא ואני אגיד לך" (עם טפיחה מלווה על השכם). מה לנו וליהודים הללו. אנשים פשוטים וישרים אנחנו. ביתר רצינות, כיצד נפטרנו מהתכונה המיוחדת הזו, שיוחסה לנו, שהיתה — **לטוב ולרע** — באמתחתנו?

בשורש התופעה יש אולי צירוף של כמה גורמים: השפה עצמה, אשר, לטענתי המפול־פלת בפפריקה של ארתור קסטלר, הסרות לה 1000 שנות תרבות אירופה. יש בכך מידה של אמת. הוסף על כך את העמדה הנפשית של העם היהודי אחרי (אך גם לקראת) השואה: תפישת הממד הרפלקטיבי — בצדק: אז! — כמין מו־תרות לנוכח הצורך בפעולה, בסידרה של פעו־לות רחופות, וסכנת המוות הכרוכה בהירהורים האמלטיים ושירטוט מעגלים ארכימדיים בחול.

לשני הגורמים האלה ראוי אולי להוסיף אחד נוסף: האופנה האקסיסטנציאלית של שנות ה־50 וה־60 שמצאה לה אחיזה נאמנה, במובן מסוים, במקומותינו.

אולי הדבר מסביר מזווית חדשה גם את החי־בה והאהדה של סארטר, בשעתו, לישׂראל. מי שיקרא את חיבורו המפורסם על היהודי „האו־תנטי" ו„הבלתי־אותנטי", בימים אלה, יופתע אולי להיווכח שאותה חיבה מפורסמת לעם היהודי אינה כה חד־משמעית ופשוטה. הרי סארטר היה בן אלזס. מישהו כבר עמד פעם על התכיפות המשונה של הביטוי „ארי" — עם ובלי מרכאות — בעיקר בלעדיהן, באותו חי־בור, אשר נכתב במהלך מילחמת־העולם הש־ניה. (אך זו רק דוגמה אחת: יש שם שפע הערות מדהימות. בין השאר, על כיעורו של היהודי, על אוזניו הבולטות, על היערי־החן אצל האשה היהודיה. פתאום אתה נזכר בהערה קצרה, ביו־

מן־המילחמה שלו שהופיע רק באחרונה, על „היהודי קטן", אומלל, שראה ברכבת לחזית).

פתחתי במילה „של ולטש" ולא הצגתי מקבילה עברית, ל„רפלכסיה". שהרי מדובר בעולם ומלואו שמילה אחת, צנועה, מייצגת. הלוך־רוח, תכונת־נפש ואופי שהאקדמיה לל־שון אינה יכולה לשנות בקולמוסה, למצוא ול־תקן באחת. משהו עמוק וסבוך שהתיעדר הל־שוני־סמנטי רק מעיד על חסרונו, כמעין סימ־פטום. אך מי שיתבונן במילה זו בתשומת־הלב שלה היא ראויה, מי שיבחן את הממד הרפ־לקטיבי של הספרות והיצירה בכלל (מהאופי ה„מהורהר" של המסות של מונטיין ועד אריג השתי וערב — רפלקטיביות/ספונטאניות — שבבסיס ספרו הגדול של פרוסט) ממילא יעלה בחכתו את משמעותו של המושג.

בעייתיות השיבה

מי שמצוי בספריו של ז'אק דרידה, הוגה־הדיעות הצרפתי (יהודי, יוצא צפון־אפריקה), יודע מן הסתם כי אחד העיסוקים החביבים עליו הוא ניתוח כתביו של ז'אן ז'אק רוסו. לכאורה, החשיבות שמיחס דרידה להיעיונותיו של רוסו והשיטה הדקדקנית־פילפולית שבה הוא חוזר ודש בהם שוב ושוב (כאילו היה איש מעבדה השב ללא לאות על אותו ניסוי, או, בהתחשב ברקע המסורתי שלו, תלמיד־ישיבה המשנן דף־גמרא), מעידות על בפייתיות לשמה. אולם דרידה, כמו הצרעות של מנדלשטאם, נוקב חו־רים עמוקים ומרוייקים בקרקע שעליה הוא עומד ומצליח לדלות משהו משמעותי בכל קי־דוח.

בעיית השיבה אל הטבע, אל המקור ואל הפשטות האונטית, נושא רוסואי מובהק מאין כמוהו, מהווה דוגמה אופיינית לשיטתו של ז'אק דרידה, לאופן שבו הוא ממיס ומפרק לגור־מיה תפישה, או בעצם, רעיון, שהוא מרכזי כל־כך לתקופתנו: שהרי כל התנועות המהפכניות גרסו שיבה כלשהי אל טבע כלשהו. מהבחינה המופשטת (להבדיל מההיסטורית והמוסרית), אין פגם משמעותי בין כל אותן שיבות ות־שובות והאידיאלים שהעמידו לנגד עיניהן: הרומאנטיציזה והאידיאליזציה של האיכר הרו־סי, או, מאוחר יותר, פועל־התעשיה, אינה שונה מההטפה לשיבה לאותנטיות רתית צרופה, בקום שבאיראן או בקריית־ארבע שביהודה (אין זה אלא שיא האירוניה, אם כן, שהחזרה־בתשובה, היהודית והמוסלמית, הינה מהבחינה העקרונית בעלת אופי מודרני ומערבי מובהק!).

אם נשוב, עם הדלי והכף למיגרש־המשחקים שלנו, ניווכח כי המאבק הגדול בין הכנענים והורם המרכזי בשנות ה־50 נסב אף הוא סביב השאלה: עד היכן (לאיזו תקופה היסטורית) יש לשוב. כלומר, המגמה עצמה לא הועמדה בספק והכנענות מיקמה אף היא את מוקד הישות באיזה שהוא דגם ארכאי אידיאלי, אשר, לאחר שיוסרו ממנו כל הסיגים שרבקו בו במהלך ההיסטוריה, יבער מחדש וילהיט לבבות שהועם בירקם (האם הפרספקטיבה ההיסטורית מציגה את הכנענות כלהטוט טרפז פרדוקסאלי שבו היהדות עצמה מוקעת כהתבוללות?). דומני שהבעייתיות של השיבה היא הגלעין האירוני, המריר, של הסרט הצרפתי ז'אן דה פלורט: הס־כם אינו מרפה מהשאלה: האם השיבה אל הטבע — אל חיי־הכפר ועבודת־האדמה שהם, כביכול, נפלאים, פשוטים ובעיקר ישרים ומוסריים כל־כך, לעומת חיי־הכרך המלאכותיים הפוג־מים בגוף ובנפש — היא מן האפשר?

בתחום הספרות החדשה, גם כשאין מדובר בהטפה נאיבית לשיבה זו או אחרת, ניתן לזהות תפישה, או מגמנון חשיבתי, הנובעים מאותו מקור, בכל פעם שאנו מגלים כי הנוכחות החד־זקה ביותר, מוקד הישות, מזוהה עם דמויות פשוטות, מוצקות יחסית, הניצבות בלב ליבה של צנטריפוגה דימיונית המפיצה לכל עבר „סורות מנוכרים („מסובכים"), שהם, משום כך, בעלי מישקל סגולי נמוך ואופי שולי. אני מהרהר, למשל, בהצגה השלילית של הדוד המשונה ש„פרש מהציבור" למקום נידח ואיבד את תגי הזיהוי והשיוך היהודיים ביציתו האח־רונה של יעקב שבתאי; או, דוגמה נוספת, בה־טסת/השלכת העולה המכוערת מרוסיה אל מע־בר לחומת ברלין המזרחית במוזכנו. היה כמובן מי שמצא בקטע אחרון זה ביטוי לסובלנות חדשה.

* *רוברט ולטש: מסאי, עורך והוגה־דיעות. מהחוג הפראנאי שהעודדים ביוצאיו הם פרנץ קפקא, הוגו ברגמן ומאכס ברוד. אחיו של הפי־לוסוף והמסאי פליכס ולטש. שנים רבות כתב ל„הארץ" ממקום שיבתו בלונדון.*