

פה ושם בארץ-ישראל בסתיו 1982

מסע ופואטיקה

יפה ברלוביץ

מבוא

בסתיו 1982 התפרסמה ב"דבר השבוע", מוסף העיתון דבר, סידרה של עשר רשימות מסע בארץ, פרי עטו של עמוס עוז.¹ חודשים מספר אחר כך, במרס 1983, יצאה הסידרה לאור בספר, והמתבר הוסיף עליה רשימת מסע נוספת שהוכתרה כ"אחרית דבר" (עוז, 1983א). סידרת הרשימות, וגם הספר עצמו, שנקרא פה ושם בארץ-ישראל בסתיו 1982, זכו לביקורות רבות וקונטרוברסיות, בעיקר במסגרת הדיון הפוליטי והחברתי. לא כן במסגרת הדיון הספרותי והתרבותי. כאן כמעט אין דיון עיוני בולאגר של סידרת הרשימות האלה, כל שכן בספר עצמו כספרות מסע.² להלן ברצוני לברר את טיבו של פה ושם בארץ-ישראל מהיבטיו הפואטיים והואנריים כספרות מסע, בשני פרקים: הפרק הראשון יבקש להתחקות אחר מקומן של רשימות המסע האלה במסגרת הולאגר של סיפור המסע הישראלי, שגיבש לעצמו ייחוד סיפורי סוגתי משלו (וראה ברלוביץ, 1992: 343–371); הפרק השני יבקש להעמיד עיון אינטרסקסטואלי בכתביו של עוז עצמו. כידוע, עוז מרבה לטפל בנושא המסע לביטוייו השונים גם ביצירותיו הנובליסטיות – כנסיעה, כבריחה, כהתרוצצות, כחיפוש, כגעגוע או כחלום³ – ולפיכך יבקש עיון משווה זה לבדוק את האינטראקציה שבין המסע ביצירתו הנובליסטית ובין המסע המתואר בפה ושם בארץ-ישראל, ואת הטבעת חותמו הפואטי של עוז על התארגנותו הסיפורית של המסע.

1 הרשימה הראשונה, "ברוך השם יום-יום", התפרסמה ב"דבר השבוע", 19.11.1982; הרשימה האחרונה, "יהודי טלסקופי", נתפרסמה שם, 21.1.1983.

2 הערות על פה ושם בארץ-ישראל כספרות מסע ראה מירון 1983; ברמה 1984.

3 ביולי 1978, בשיחה על ספרו סומכי, ציין עוז שמרב הדמויות בסיפוריו חולמות לצאת למסע או יוצאות למסע הלכה למעשה:

אני חוזר על עצמי. אני לא אומר את זה בגאווה [...] וגם לא בצער. אנשים הולכים לחפש הרמוניה שלמה או גאולה או תיקון עולם או איזה שמחה שלא מן העולם הזה או איזה שחרור; הולכים לחפש את השחרור הזה או לפחות חולמים לחפש אותו במקום אחר לגמרי מן המקום שהם נמצאים בו [...] כולם פחות או יותר מגלים שהשאיפה לצאת מתוך עורם על ידי מסע מבוססת על טעות. ואם יש ישועה בעולם (אבל זה לא בסיפורים שלי) או לפחות הקלה או לפחות נחמה קטנה, היא איננה במסע. כל מה שכתבתי, ממסעי-הצלב [...] ועד סומכי, זה סיפורים על אנשים שיוצאים למסעות. לא משנה אם זה מרחוב עמוס לרחוב גאולה [סומכי] או מחבל אביגיון לירושלים ["עד מוות"]. כולם נוסעים אצלי ואף אחד לא מגיע (בלבן, 1988: 93).

למותר לציין שהמסע בזמן ימשיך להעסיק את עוז גם ברומאנים שיכתוב אחר כך, למשל מנוחה נכונה (1982), קופסה שחורה (1987), לדעת אישה (1989), המצב השלישי (1991) ואל תגידי לילה (1994).

מקומו של פה ושם בארץ-ישראל בספרות המסע הישראלית

במחקרי אודות ספרות המסע הישראלית אני משרטטת מודל של סיפור מסע שראשיתו במסעותיהם של אנשי העלייה הראשונה בשנת 1882 והוא נמשך ומתגלגל עד ימינו (ברלוביץ, 1996: 167-198, 277-278). לטענתי, עיקרו של ז'אנר זה התפתח בעיקר בספרות המסע שנכתבה בתקופה שלפני הקמת המדינה, ובמסגרתו התעצב כאן מודל סיפורי השונה מן הקונבנציה של ספרות המסע בספרות העולם; לפיכך ניתן לייחד אותו כמודל לעצמו: מודל סיפור המסע הארץ-ישראלי. ואכן, הבחנה בין שלושת מרכיביו המהותיים של סיפור המסע – "נוסע", "ארץ", "מסע" – מורה כי בספרות העולם, שני מרכיבים, ה"ארץ" וה"מסע", עניינם אך להריץ ולקדם את ה"נוסע". ה"נוסע" הוא היעד הסיפורי המרכזי: האדם הנוסע להתנער משיגרת החיים וטרדותיהם, ובאמצעות ה"מסע" וה"ארץ" הוא מבקש לצאת אל הלא-ידוע והלא-צפוי כדי לטעון עצמו בחוויות של נופים, תרבויות, גילויים אנושיים, אם בחיפושיו אחר העצמי ואם בחיפושיו אחר האידיאלי-האוטופי (סוון סונטאג טוענת כי גם בימינו יוצא האדם לחפש "גן-עדן", אם כי הוא יודע מראש שהדבר אבוד, וראה Sontag, 1984). לא כן סיפור המסע הארץ-ישראלי. כאן ה"מסע" וה"נוסע" הם שבאים לקדם את ה"ארץ"; כלומר, "ארץ-ישראל" היא היעד להתנערות משיגרת החיים וטרדותיהם, ליציאה אל הדרכים, אך כאמור לא מתוך חיפוש העצמי ולא מתוך חיפוש האידיאלי-האוטופי, שהרי הנוסע הארץ-ישראלי מאמין כי מצא כאן את גן-עדן האבוד,⁴ אלא מתוך חיפוש לאומי.

החיפוש הלאומי לובש צורה ופושט צורה עם השנים, וכל תקופה מטעימה בו את תכניה הרעיוניים התרבותיים: בעלייה השנייה ובעלייה השלישית, למשל, המסע הוא מסע נדודים של פועלים התוהים ותועים בדרכים בחיפושיהם אחר עוגן ועבודה, וממילא גם אחר עתיד לאומי (רבינוביץ, 1929; שמעונוביץ, 1956; שנהר, 1960: 148); בשנות השלושים והארבעים זהו מסע חיפוש לאומי של בני נוער המבקשים באימוניהם ובתרגוליהם ללמוד את הארץ כמפה צבאית ולהכשיר עצמם להיאבק עליה במלחמה על מדינה יהודית (שמיר, 1951; שלו, 1964; מגד, 1968); לאחר מלחמת ששת הימים יש למסע תכנים אמביוולנטיים הממשמעים את צהלת המפגש מחדש עם ארץ-ישראל הגדולה (שחם, 1968), אך גם את החרדה מלהשתלט עליה ככובשים (קינן, 1984). למותר לציין כי מודל המסע הארץ-ישראלי כסיפור של חיפוש לאומי מתייחד במבני תשתית אופייניים משלו, ונראה שמבנים אלה הולכים ומסתמנים כמרכזיים גם בהיערכותו הסיפורית של פה ושם בארץ-ישראל. בפרק זה נתמקד בשלושה מבנים תוך בדיקה משווה בין תפקודם בקונבנציה של סיפור המסע הארץ-ישראלי ובין יישומם – מדעת או שלא מדעת – כמובילים את סיפור המסע בספרו של עוז: א. המסע שמטרתו ללמוד את הארץ בכל פעם מחדש; ב. המסע

4 "השמחה, הנחת והעדן הטהור אשר תשבע נפש הנוסע בארץ ישראל נסיעה של טיול לאחת האחוות [המושבות] [...] לא יוכל להרגיש איש אשר לא טעם אותה" (יעבץ, תרס"ג: 60); "כאשר קרבנו לבוא אל הכפר הגדול הנשקף לנו מנגד, כן מלאנו שכרון מריח תמרוקי פרדס רענן הנטוע שם [...] ויהושע ברוך בכל ליבו את ה', ובפתחו את הסוסים לתת לפנייהם מספוא אמר [...] לא ידעתי אם יש מילין בפי מספר, וסופו להביע את חמדת ריח הניחות אשר יפיצו ניצני תפוחי הזהב היום בחודש האביב, ריח ען ערן הוא המנשא ומנטל את נפש האדם עד במתי אב" (יעבץ, 1891: 7).

עם ה"ר
זהות וש
משה סו
בארץ-י
הארץ"
אלא "ל
בזמן ובנ
או בכרכ
ישראל"
[1939],
הראשונה
בתקופה
במסגרת
תיאורים
בידי חו.
המילונאי
בארץ-י
השתנו,
אינטנסי
לאתרי ק
בשמורוח
לכלל מס
בגודש ה
שהוכתב,
הזדקקותו
5 "עזה
ייצא
מקור
6 כשני
עם ו
שהט
העיס
שחם
בארץ
1968
גם ש
7 "כל ל
וגם ב

עם ה"רבים", אל ה"רבים" ועל ה"רבים"; ג. המסע כשיח עם הארץ, שמטרתו בדיקה חוזרת של זהות ושיוך.

משה סמילנסקי, מראשוני המתיישבים ומי שהרבה לצאת אל הדרכים ולכתוב אודות מסעותיו בארץ-ישראל, סיפר כבר בתקופת העלייה הראשונה על התשוקה העזה שדחפה אותו "לדעת את הארץ" – לא רק להכיר את המולדת הישנה, שידע עליה עד כה מטקסטים מקודשים וספרותיים, אלא "לדעת" אותה מקרוב, ידיעה אינטימית ממש.⁵ אף שהשוטטות בארץ היתה או מוגבלת בזמן ובמרחב – אם בשל קשיי תעבורה, סכנות שוד והתנפלויות ואם בשל עבודה מפרכת בשדה או בכרם, ככביש או במחצבה – כל גיחה מגבולות המקום, לשעות ספורות ("מסע יום אחד בארץ-ישראל" [ברזילי-איזנשטדט, 1895]), או להתנהלות ארוכה יותר ("שבעה שבועות בגליל" [פינס, 1939]), הניבה סיפורי מסע רבים ומגוונים, עד כי לא פעם מתקבל הרושם כי אנשי העליות הראשונות אך נסעו ותיירו כל הימים. ולא היא. גם בעליות הראשונות וגם אחר כך התקיים המסע בתקופות מסוימות בלבד (בעיקר בסופן של עונות חקלאיות, באביב ובסתיו, ובסופי שנה, במסגרת טיולי בתי הספר), אבל תביעותיהם של הקוראים הסקרנים, בארץ ובחוץ לארץ, שדרשו תיאורים של הארץ, הביאו לגודש של תיאורי מסעות, שנכתבו הן בידי כותבים שזו מקצועם והן בידי חובבים, ונתפרסמו בכתבי עת ובעיתונים למיניהם.⁶ המסע בארץ (על מקבילותיו המילוניות: טיול, סיור, תיור וכדומה) הפך לאחד מסימני ההיכר של התרבות שהלכה והתעצבה בארץ-ישראל בתקופה שלפני הקמת המדינה, כל שכן בתקופת המדינה; וגם אם גבולות הארץ השתנו, היציאה אל הדרכים המשיכה לגלות את הארץ בכל פעם מחדש – לפעמים ביותר אינטנסיביות, לפעמים בפחות, אם במסגרת של תרבות הפנאי, אם במועדי זכרון (עלייה לדגל לאתרי קרב ומצבות דרכים) ואם בחגים לאומיים (הליכה במסלולי לוחמים ביום העצמאות, בילוי בשמורות הטבע בט"ו בשבט וכדומה). גם אחד עשר פרקי פה ושם בארץ-ישראל, המצטרפים לכלל מסע בפני עצמו, מקורם בתשוקה להכיר את הארץ מקרוב.⁷ עוז כנוסע-מספר אינו מסתפק בגודש האינפורמציה שמשפיעה עליו העיתונות הכתובה, המשודרת והמצולמת, והוא יוצא למסע שהוכתב, לכאורה, על ידי מודל המסע הארץ-ישראלי. דהיינו, לא הרפתקאות ה"מסע" או הודקתו של ה"נוסע" אליהן הן המנתבות את צעדיו; "הארץ", על מגוריה הגיאוגרפיים

5 "עזה היתה תשוקתם [...] לדעת את הארץ, וגמרו בליבם [...] כי פעמיים בשנה, בחודש ניסן ובחודש תשרי, ייצאו לשוט בארץ ולעבור בה" (סמילנסקי 1954: 83). על ההיכרות הראשונה עם הארץ באמצעות טקסטים מקודשים (בעיקר התנ"ך) וטקסטים ספרותיים (כמו אחבת ציון של מאפו), ראה ברלוביץ תש"ם: 129-130.

6 בשנים שאחרי מלחמת השחרור נכתבו פחות ופחות סיפורי מסע. בשל מצב הרוח הלאומי דאו – התמודדות עם חיי היום-יום של מדינה צעירה, ענייה וחסרת נסיון, תחושת מועקה על הגבולות שהצטמצמו, המצור שהטיל העולם הערבי העוין שמסביב – כמעט אין מטיילים ומתיירים בארץ. המסע והטיול הועברו לתחומי העיסוק של הנוער בלבד, במסגרת בתי הספר, תנועות הנוער והצבא; לפיכך אין תימה שכאשר פרסם נתן שחם את ספרו מסע בארץ נודעת התנצל לפני קוראיו והסביר מדוע בכלל העלה בדעתו להוציא ספר מסעות בארץ, אף על פי ש"ארץ זעירה זו, כשאתה מבקש לתארה, היא כצבי זה, בורחת ממקום למקום" (שחם, 1968). רק מלחמת ששת הימים והרחבת הגבולות החזירו לסיפור המסע הישראלי את זוהרו, ובעקבותיהן בא גם שטף פרסומים ספרותיים ודוקומנטריים של תיאורי מסע.

7 "כל מקום הוא עולם מלא וכל איש הוא עולם ומלואו, ואני הגעתי רק אל מקומות מעטים ואל אנשים מעטים, וגם בהם יכולתי לראות ולשמוע רק מעט מהרבה" (עוז 1983: 5).

והאנושיים, שעליהם הוא מרמז בהקדמתו למהדורה השנייה של הספר, היא יעדו המוצהר, ואותה הוא מבקש ללמוד ו"לדעת" מחדש: "יוצא שהמסע המתואר בספר הזה הוא כמעט כולו מסע [...] אל בין אנשים בעלי דעות נחרצות מאוד, אנשים של סימני קריאה [...] ממלאים את הארץ ובייחוד את איזורי ההר [...]" (עוז, 1993: 6).

כפי שצינינו לעיל, מודל המסע הארץ-ישראלי אינו מודל של מסע התבודדות או התכנסות פנימה לחיפוש העצמי האישי. ההפך הוא הנכון. מתקופת העליות הראשונות ואילך, יציאתו של היחיד לשוט בארץ עומדת מלכתחילה בסימן של מסע אל ה"רבים", שהיא אחת הסיטואציות המעיקות של החיים במסגרות של נקודות יישוב קטנות, נידחות ורחוקות זו מזו, היתה הבדידות, בדידות משפחתית-קהילתית ובדידות תרבותית-תקשורתית – וראה, למשל, את דבריהם של פועלים הבורחים ממושבה בצפון הארץ משום שהם מרגישים כי ההרים סוגרים עליהם והם לכודים כמו רובינזון קרוזו באי פראי.⁸ לפיכך, הנסיעה בארץ-ישראל היא קודם כול סיפור של ה"יחד", עם ה"יחד" ועל ה"יחד": "יחד" של לשמוע ולהשמיע, להחליף מידע ורעיונות, וכמובן למלא מצברים חווייתיים, רגשיים ומוראליים. לא בכדי אין ה"אני" המספר מעמיד את עצמו במרכז הסיפור, אלא הוא בוחר לו תפקיד של "מנחה" השוטח באמצעות מפגשיו (ברכבת, בעגלה משתרכת, ברכיבה על סוס, וכדומה) סיפורים של נוסעים ומארחים, בני המקום ומבקרים מזדמנים, וככל שהפנורמה האנושית מגוונת יותר, כן המרקם העלילתי מרתק יותר.

אפיונו של המודל הארץ-ישראלי כסיפור של "יחד" מעלה אלמנטים סיפוריים נוספים שהם פועל יוצא של אפיון זה, למשל אלמנט ה"שיר", המזין את שעות הנסיעה או ההליכה הארוכות והמשמימות במקהלת נוסעים (סיפור המסע מתאר איך שרו, באילו תנאים, מה שרו – לרבות ציטוט מילות השיר – למה שרו, וכדומה), וכן אלמנט ה"שיח", הפרש את סיפורי התקופה, לרבות "חדשות", וכן אותה קשת סבוכה ונפתלת של דעות, דיונים, ביקורות ופולמוסים בני הזמן. ה"שיח" על הרכיבי המשתנים, המתפצלים והמתרחבים מדיאלוג של פנים-אל-פנים עד רב-שיח, הוא התורם להעצמת נוכחות ה"רבים" כדמות המרכזית של המסע.⁹

דמות ה"רבים" היא גם הדמות המרכזית במסעות הסתיו והחורף המתוארים בפה ושם בארץ-ישראל. "רבים" אלה מתוודעים אלינו אם בנוכחות מזדמנות עלומות-שם (המורה החרדי משכונת גאולה בירושלים; הפנסיונר מאשדוד), אם בשמן הפרטי בלבד (מנחם בעל המפעל מתקוע; אלברט ומשה ויעקב ושמעון מבית-שמש), ואם כדמויות מוכרות שהן יעד הנסיעה

8 "ההרגשה 'הרובינונית' [...] העיקה שם [...] כאילו הושלכו לאי שמים ובודד, כאילו ניתקו מכל החיים ומכל העולם. מכתב או עיתון פעם לחודש [...] איש חדש בל ייראה ובל יימצא [...] ואנשי המקום: בדווים נודדים בתלבושת של אדם הראשון ובפיהם דיבור של פראים למחצה – מבטאים בודדים וקצרים [...] והסביבה פסגת החרמון שבמורדי הר כנען [...] יש אשר נדמה [...] כי השמיים והארץ סגרו [...] לעולמים. לא לצאת ולא לבוא" (סמילנסקי, 1935: 197).

9 הנוסע נע בדרכים על פי רוב במסגרת של עבודה או תפקיד – מודד קרקעות, מורה המטייל עם תלמידים, גואל אדמות, מודיק חקלאי, פועל, עסקן – והוא מנווט את סיפורי המסע כדי לשלב בהם נושאים שיש בהם עניין לאומי ציבורי. כלומר, המסע איננו הצטברות של סיפורים פרטיים המייצגים כלל, אלא מלכתחילה כל פרט בסיפור מתכוון אל הרובד העל-לאומי.

סיפורי המסעות הופנו לשני מיני קהל: אל הקהל בארץ, ויותר מזה – אל הקהל בחו"ל, שקרא את הסיפורים האלה הן כסיפורי הרפתקה והן כסיפורי הסברה ותעמולה, וראה ברלוביץ 1996.

(ישראי)
העיתון
עד מהו
למסע ו
נוכחות
עוז להו
(עוז, 3
הדומינ
העכשו
מדובבו
מקריאו
לסיריו
ושיח ע
הקשה
מרחביו
מבחינו
בשטח:
של חכו
יעבך ונ
שני, ונ
והקברי
המיליב
הקדמו
תחור
מסוכסן
כך, סיו
זלי גור

אם החו
הישרא
להידרי
הישרא

(ישראל הראל, ממנהיגי "גוש אמונים"; האב דיבואה, נזיר קתולי ופרופסור; זיאד אבו זיאד, עורך העיתון אל פג'ר). שהרי כל דמות כזאת, אנונימית או מיודעת, גם אם עומדת היא בפני עצמה, עד מהרה הולכת היא ונבלעת במקהלה הדוברת ובמצבור הפוליפוני של הקולות המיתוספים ממסע למסע ומפרק לפרק. כמו בסיפור המסע הארץ-ישראלי, פסיפס רב-גוני ורב-שיחי זה מעמיד את נוכחותם של ה"רבים" כדמות המתעצבת מעבר לסך הכול של פרטיה. אמנם כבר בהקדמה פונה עוז להמעייט מדמות זו, בטענה כי אין לבקש בה כל "תמונה מייצגת" או "חתך אפייני" של ישראל (עוז, 1983: 5), אולם גם אם דמות ה"רבים" הזאת אין בה מן הייצוג או מן האפיון, נוכחותה הדומיננטית והמצטברת וגילויי עמדותיה הדעתניות בנוגע לנושאים גורליים המקיפים את העכשוויות הישראלית, אינם מתירים לקורא להמעייט מדמותה כמי שמספרת על ה"רבים", מדובבת את ה"רבים" ומבטאת אותם, כמו בסיפור המסע הארץ-ישראלי לדורותיו.

מקריאה בעשרות סיפורי המסע שנכתבו החל מתקופת העליות הראשונות ואילך עולה כי הדחף לסיוורים, לטיולים, לנדודים וכדומה, מקורו לא רק בסקרנות להכיר את הארץ וברצון לנהל שיג ושיח עם יושביה, אלא גם בצורך הבלתי נלאה להוכיח ולאשר את השייכות אליה. תחושת הזרות הקשה שהטרידה את הראשונים בארץ השוממה והעוינת מדרבנת אותם לחזור שוב ושוב אל מרחביה במגמה לבדוק מה זיקתם אליה כעם מתחדש וכיצד הם מוגדרים ומוזהים באמצעותה, מבחינה היסטורית ולאומית. בדיקה זו מתבצעת באמצעות הדיאלוג הבלתי פוסק עם החומרים בשטח: עם גופים (סלעי הארבל הזעופים נראים בעיני יהושע ברזילי-איזנשטדט כדיוקנאותיהם של חכמי התלמוד, והוא מדפדף בהם כמו באלבום משפחתי מקדמת דנא), עם שמות מקומות (זאב יעבץ מזהה בשמות הכפרים הערביים את שמותיהם העבריים של יישובים יהודיים מתקופת בית שני, ומשתחרר על פיהם את המפה ההיסטורית המוכרת) ועם אתרים עתיקים, על האבנים, המצבות והקברים המצויים בהם ("ג"ל הורביץ מספר על אבן שחורה שנמצאה ביסוד המעלה ועליה נחרטו המילים "ייוכר לטוב כל המתיישב כאן"; המתיישבים הסבירו את הכתובת כאיחולי ברכה מהאבות הקדמונים אליהם, וראה ברזילי-איזנשטדט, 1913: 28-35; יעבץ, 1891; הורביץ, 1887).

תחושת אי-הבטחון בארץ ממשיכה ללוות אותנו כל השנים, אם בשל הנסיבות הפוליטיות באזור מסוכסך ורגיש זה ואם בשל טלטלת הפערים והמתחים הבין-חברתיים והבין-תרבותיים; כך או כך, סימני השאלה הבלתי פוסקים בנוגע לשייכות ולזהות ממשיתים להטריד אותנו, כפי שכותבים זלי גורביץ וגדעון ארן בעיונם האנתרופולוגי-היסטורי "על המקום":

בחוויה הישראלית אין זהות מלאה, מובנת מאליה, בין הישראלי לארצו. מתחת ל"מזרונ"י המקום תקוע לנו איזה קוץ המסרב לתת מנוחה, ושולל מאיתנו בטחון (אונטולוגי) במקום ובעצמנו כבני-המקום [...] המרחק הוא פנימי – מעין רתיעה מפני התערות מוחלטת [...] טמון בארץ גרעין של זרות, הגורם להתרוצצות תרבותית, המאפיינת את שיחת הזרות הישראלית (גורביץ וארן, 1991: 9).

אם החוויה הישראלית העכשווית מצביעה על דיאלקטיקה של שייכות וזרות, ואם סיפור המסע הישראלי הוא אחד האמצעים הלאומיים המסורתיים להתחקות אחר הזרות, היה סיפור המסע אמור להידרש גם עתה כואגר מתבקש. ואכן, בשנות השבעים והשמונים עדיין פנה סיפור המסע הישראלי (בעיקר בעקבות המלחמות) לשיח עם הארץ כדי לשוב ולהגדיר מי אנו ומה משמעות

קיומנו כאן. כך עשו פנחס שדה בספרו נסיעה בארץ-ישראל והרהורים על אהבתו הנכזבת של אלוהים (1974), עמוס קינן בספרו אל ארצך, אל מולדתך (1981) ודויד גרוסמן בספרו הזמן הצחוב (1987). גם ספר מסעותיו של עוז מספר על מסע של חיפוש עצמנו בארץ-ישראל, חיפוש שכלל שהשנים עוברות הוא נעשה פרובלמטי ומסוכסך יותר, כפי שכותב עוז בהקדמה למהדורת 1993: "כמה מן השאלות שעמדו בימים ההם עדיין פתוחות בומן הוה; אולי קצת יותר פתוחות עכשיו מכפי שהיו אז" (עוז, 1993: 6). זו אולי הסיבה לכך ששנות השמונים המאוחרות, ולא כל שכן שנות התשעים, התקשו להגיב את ז'אנר המסע הישראלי, והמסע הפך בשנים אלה ממסע של דיאלוג וחיפוש ליציאה מבודדת של בילוי וצרכנות.¹⁰ האתגר שבהתמודדות ובגילוי הופנה בשנים האלה למסעות בחוץ לארץ, למשל סיורים מרגשים לחיפוש שורשים בארצות המוצא, הרפתקאות מסמרות שיער באזורים נידחים ואקוויטיים, או התבשמויות תרבותיות במוקדי הקלסיקה העולמית.¹¹

יתכן שגם מסעו של עוז לא היה יוצא אל הדרכים, לולא דרבן אותו דיון קונטרובריסאלי שנערך במועדון "צוותא" בתל-אביב בסוף שנת 1981, תחת הכותרת "איך לחזור אל ארץ-ישראל?". הדיון, שהונחה בידי יצחק בן-נר והשתתפו בו עמוס קינן, אברהם יפה ועמוס עוז, התקיים עם צאת ספרו של קינן, אל ארצך, אל מולדתך – ספר המאשים את "מדינת ישראל" בהתדרדרותה ובניוונה של "ארץ-ישראל" הערכית, האמיתית, ש"הלכה לבלי שוב" במלחמות ישראל, במהפכים הפוליטיים, בשינויים התרבותיים הפוקדים אותנו, וכדומה. באותו דיון טען בן-נר שבין שארץ-ישראל האמיתית קיימת ובין שלא, לכל אחד מאיתנו יש ארץ-ישראל משלו, שהיא "צירוף [...] כתובות רבות", מעין "מכנה משותף"; שהרי "ארץ-ישראל, ישראל, הארץ, האנשים, הימים החולפים על פניה [...] קיימת גם בזכות היותה כל דבר לכל אחד" (בן-נר [מנחה], 1982: 56). מכאן השאלה שנשאלו המשתתפים: לאיזו ארץ-ישראל היה כל אחד מהם רוצה לחזור, ומהיכן? קינן, שכאמור התנער מהמדינה ש"הרגה לו את המולדת", את ארץ-ישראל הישנה והטובה, הציע "לחזור מעכשיו אל העתיד", דהיינו, "להפסיק להתגעגע ולתקופה של טרום המדינה, או לנפיה האוטנטיים שנשתמרו תחת הכיבוש הירדני ולהתחיל לחלום" (שם). יפה, איש ארץ-ישראל השלמה, דחה מכול וכול את החזרה לחלום בטענה שעבורו החלום היה למציאות, כיוון שהוא חי לא את ארץ-ישראל הקטנה (מדינת ישראל) אלא את ארץ-ישראל הגדולה "ההולכת ומפתחת ומתרחבת, ומרחיבה גם את הלב" (שם: 57; הכוונה, כמובן, ליהודה, שומרון וחבל עזה). עוז, שלא כמו קודמיו, אינו חד-משמעי בקביעותו. להפך, הוא אפילו מודה שהשאלה "לחזור אל ארץ-ישראל" לא "מובנת" לו כל כך, אולם הוא מבקש לעגל את הקצוות שאליהם משך כל אחד מחבריו – מצד אחד הוא מסתייג מרעיון ארץ-ישראל הגדולה, ומצד אחר הוא מצמצם את געגועיו למולדת של פעם, בקראו להתפייס עם "מדינת ישראל כפי שהיא". עם זאת, אף על פי שהוא נוף בקינן ("אי אפשר לעשות ברוגז עם מדינת ישראל"), ואף על פי שהוא חותר תחת

10 וראה למשל אורי דביר, נקודת חן מתחת לאף (1985); דפנה מרוז, יום טיול, מדריך לטיולי משפחות (1990); צור שיוף, ספר ים (1991); אורי דביר, בין הטיפות, טיולי חורף (1996); נילי פרידלנדר, קרוב לבית (1996); עפרה ריונפלד וחנוך פרבר, מדריך מפה לטיולי אוכל (1998), ועוד.
11 וראה למשל יוסי גינסברג, בחזרה מטואיצ' (1984); יהודית הנדל, ליד כפרים שקטים (1987); אלאונורה לב, סוג מסוים של יתמות, עדות של מסע (1989); מרדכי אבישי, שבילים ומרחבים, מארצות הצפון לדרום הרחוק (1992); צור שיוף, דרך המשי (1993) וכשפים בוונקבמה (1997), ואחרים.

יפה ("המני
לפולשתיני
אחרות, א
ובה הוא
למעשה ב
ומסקנותיו
של בן-נר
הארץ-יש
לנסות ולו

פה ושם

מפת המס
דרכי האר
תרבותי ב
גבולות ה
ירושלים,
ממזרח (ב
המוות"),
("השחר")
לירושלים
סביבתה
בתחומי ד
את כל ה
והענוג",
עיון נו
נובעות ו
אחרות, ז
הקיימת,
ומפקיע ז

12 "הנני
דהיי
13 הביי
("הנני
לאוני
למה
בגל
אל ז
לירו

יפה ("המדינה היא המולדת. לא יעזור", בייחוד אחרי ש"נתגבר על יפה ונחזיר את השטחים לפלשתינים" [שם: 56, 59]) – השאלה בעינה עומדת: מהו פיוס עם מדינת ישראל? במילים אחרות, אמנם באותו מעמד משרטט עוז טיוטה של ארץ-ישראל "משלו", שאליה הוא רוצה לחזור ובה הוא מבקש לחיות, אבל דומה שאת הסקיצה התיאורטית הזאת הוא מבקש לאשש הלכה למעשה בבדיקתה בשטח. לפיכך, לדעתי, המסע שהתקיים כמה חודשים אחר כך, על רישומיו ומסקנותיו, כפי שהועלו על הכתב תחילה בעיתון ולאחר מכן בספר, הוא-הוא התשובה על שאלתו של בן-נר. ואכן, עוז חזר לארץ-ישראל בסתיו 1982,¹² וכמו בהמשך למסורת של סיפור המסע הארץ-ישראלי הוא לומד מחדש את הארץ, פוגש בה מקרוב ומדובבה בשיח ושיח אינטנסיבי כדי לנסות ולהגדיר באמצעותה מי אנו ומה זהותנו כעם, כארץ וכמדינה בתקופה הלומת מלחמה זו.

פה ושם בארץ-ישראל: דיון אינטרטקסטואלי

מפת המסע של עוז היא מצומצמת ונקודתית, ומכאן תיאור המסע כ"פה ושם", דהיינו, לא את דרכי הארץ באשר הן יוצא הנוסע עוז לדובב, אלא את אותם אזורים אשר עלו בדיון הפוליטי-תרבותי בשאלה "איך לחזור אל ארץ-ישראל". עוז מציג את המסע כמסע "אל הקצוות", שהרי גבולות המסע של עוז נערכים בתנועת זיגוג בין ישראל לשטחים, וכל זאת בחוג המקיף את ירושלים, שהיא "המקור הלוהט" של העימות היהודי-הערבי בשלושים השנים האחרונות:¹³ תקוע ממזרח (בפרק "אצבע אלוהים?"), עפרה מצפון (בשני הפרקים הנקראים "יזכות על החיים ועל המוות"), וירושלים עצמה, על ייצוגה היהודי-החרדי ("ברוך השם יום-יום"), הפלשתיני ("השחר"), והנוצרי ("על צל ואור ואהבה"), ושתי גיחות אל מחוץ לאזור הזה – האחת מדרום לירושלים, אל סביבתה היהודית, בית-שמש ("העלבון והזעם"), והאחרת מצפון-מערב לה, אל סביבתה הערבית, רמאללה ("רק בינה"). שלושת היעדים האחרים פזורים במקומות שונים בתחומי הקו הירוק וכמו באים לאשש את קביעתו של עוז כי אנשים של סימני קריאה ממלאים את כל הארץ, ולא רק את אזורי ההר: בת-שלמה ("יהודי טלסקופי"), מושב ותיק ("על הרך והענוג"), ואשדוד ("בסוף הסתיו").

עיון נוסף במפת מסעותיו של עוז מעיד כי גיחותיו אל אזורים אלה ופגישותיו עם יושביהם אינן נובעות רק מן הדיון הפוליטי-התרבותי, אלא גם מתפיסת עולם יצירתית-פואטית. במילים אחרות, אפשר לקרוא את סיפור המסע הזה כסידרת רפורטז'ות שעניינן לתעד את המציאות הקיימת, להביא עדויות ולהעמיד תמונת מצב דוקומנטרית של כאן ועכשיו; שהרי הסיפור הולך ומפיק את עצמו מן הרפורטז'ה והופך לטקסט ספרותי המארגן מחדש את חומרי המציאות כמו

12 "הנסיעה שבקבותיה נכתבו רשימות אלה היתה בחודשים אוקטובר ונובמבר 1982" (עוז, 1983: 5), דהיינו, חמישה חודשים לאחר פרוץ מלחמת לבנון וחודש לאחר אירועי סברה ושתילה.

13 הביטוי "המקור הלוהט" מקורו בשיחות אודות סיפורי מ"י ברדיצ'בסקי ובדיון המשווה חוויות ראשוניות ("המקור הלוהט") לחוויות משניות ("העתק דהה"). אין ספק כי "ירושלים" היא "מקור לזה" של חוויה לאומית ראשונית ליהודים ולערבים כאחד, וראה עוז, 1979: 35-36. על גבולות המסע כותב עוז בהקדמה למהדורת 1993: "בכל השיחות שבספר אין אף אחת שנתקיימה בתל-אביב או בסביבותיה, ולא בנגב, ולא בגליל. אל רצועת החוף, אשר בה חיים שלושה מכל ארבעה ישראלים, הגעתי כמעט רק ברשימה האחרונה. אל אזרחים ערבים של ישראל לא הגעתי כמעט כלל. יוצא שהמסע המתואר בספר הזה הוא כמעט כולו מסע לירושלים ואל ההרים שמדרום, מצפון וממערב לה..." (עוז, 1993: 6).

על פי חוקי התארגנותה והתפתחותה ועל פי הדגשיה של אותה הבניה שהיא כה אימננטית ליצירותיה הנובליסטיות של עזר. ¹⁴ ואכן, אם נתחקה אחר ה"מפה" של עזר ניוכח לדעת שאזורים נבחרים אלה ואנשים מסוימים אלה נערכים בדיעבד גם כמייצגיהם של שני קטבים התנהגותיים סותרים: קוטב הקנאות, הבוחר לממש את עמדותיו ולו גם באלמות ובהרס, ולעומתו קוטב האיפוק, המעדיף להתנהל בצורה ריאליסטית ושפויה בהתאם לתנאים הקיימים. למותר לציין כי חלוקה זו לקטבים אינה חופפת את החלוקה הגיאוגרפית. אזורי ההר לא בהכרח משדרים אלימות – וראה את המפגש בירושלים עם האב דיבואה, או את המפגש עם ערביי רמאללה, המבקשים שכל ולא כוח – ואזורי השפלה אינם משדרים תמיד הבנה ופיוס, כפי שאפשר לראות במונולוג הבוטה של צ. המושבניק הוותיק. המסע נע אפוא לא בין קצוות דווקא, אלא בשני כיוונים בעת ובעונה אחת, כמסע דואליסטי. על תפיסת עולם דואליסטית זו התעכבה נורית גרץ בספרה עמוס עוז, מונוגרפיה (גרץ, 1980). לדבריה, העולם שבו מתבונן עזר ואותו הוא מתאר ומבקר במאמריו וביצירותיו הספרותיות מאורגן במבנה של ניגודים שבין המושך וההרסני ובין השפוי והרציונלי. גרץ מייחסת את ההתבוננות הדואליסטית הזו לחוויות מרכזיות בביוגרפיה של עזר, הסובבת לטענתה סביב שני צירים גיאוגרפיים – ירושלים כעיר נשגבת והוויה אך חורשת אובדן ומוות, וחולדה המוגנת והבריאה אך הפרוואית. שני אזורים גיאוגרפיים אלה "הפכו שני אזורים בתודעה" של עזר, כילד וכמבוגר, והמאבק בין השניים ממשיך להזין את יצירותיו ואת גיבוריו הספרותיים החוזרים ומיטלטלים בין העולם המרתק בקסם הרסנותו ובין הנסיון להיות "פרפר חכם" ולהתרחק מן האש, גם אם היא מרהיבה ומושכת (שם: 24-26). גם בפה ושם בארץ-ישראל נקלע עזר בין האלמנט התוקפן הקנאי ובין האלמנט המאופק השפוי, והוא שב ונחשף לשני אזורי התודעה האלה; נראה שלמרות הצעתו המפייסת, המגשרת בין יפה לקינן בשאלה איך לחזור לארץ-ישראל, עזר מתפתה ללכת בעקבות גיבוריו הסקרנים, החולמים וחסרי המנוח הנמשכים אל האש, כמו יונתן ליפשיץ ממנוחה נכונה, יואל רביד מלדעת אישה ותיאו מאל תגידי לילה. כמותם אף הוא סקרן וחסר מנוח, והוא מרותק, למרות הסיכון המודע, אל מוקדי "הרעש", אל הקצוות החברתיים העדתיים המיסטיים, אל "סימני הקריאה" הממלאים את הארץ "בקולות רמים" ו"במעשים מסוכנים" (עזר, 1993: 6); וכאמור, בה בעת הוא מבקש להציב גם קוטב מאוזן וממוצע "שלו" הוא מטיף במאמריו האידיאולוגיים, ושבו נאלצים גיבוריו הספרותיים לחיות ולהסתפק" (גרץ, 1980: 26).

למותר לציין כי ההיטלטלות המייסרת של גיבורי עזר בין שני הקטבים המנוגדים והסותרים של התודעה, וממילא של הנפש, מנחמת תפיסת עולם שהמציאות מצטיירת בה ככאוטית ("דמות הנפש [אצל עזר] היא דמות העולם" כותב אברהם בלבן, וראה בלבן, 1986: 61). באי-מובנותה ובמועקותיה של מציאות זו יש משום סיבה נוספת להטרדתם – מדעת או שלא מדעת – למעין

14 כבר מתחילה ניכר במבנה של פרקי הספר כי סדר מהלך המסעות איננו מקרי אלא מתפתח כפאבולה קלסית. המסע פותח בילדות ובהצגת אובדנה לאו דווקא כאובדן בזמן אלא כאובדן של מקום ותרבות (ירושלים הצינונית של הילדות); מכאן ואילך מתפתחת "עלילה" של חיפוש אחר הציונות האבודה, עלילה ההולכת ומתפתלת, הולכת ומיטלטלת בין ניגודי ישויות שונות, עד לפרק האחרון, שבו מותר הסבך במעין "סוף טוב" מפיס ומרגיע. זאת ועוד. גם לויקה בין הפרקים יש משמעות, וכל פרק הוא הקבלה מנוגדת לקודמו: ניגוד על רקע עדתי-דתי (בין פרק א לפרק ב), ניגוד סוציו-אקונומי תרבותי (בין פרק ב לפרק ג), ניגוד על רקע של לאום (בין פרק ג לפרק ד), לאומנות פסיבית מול לאומנות אקטיבית (במעבר מפרק ד לפרק ה), וכן הלאה.

התרוצצו
משהו שי
מתיישיבי
ומתקדמו
יבשות ע
תגידי לי
את המבו
ושם באו
המסע הא
במילים
בה עם הי
לקבל ע
מפלשתי
למזרחים
שמאל (')
הנוסעה
שכבר א
זו, ואיזה
מסע ש
מלכתחי
העלומר
למסע,¹⁵
היעד הב
1983א:
ב"סמטא
(144); ו
אקלימי,
ורם" (ש
ועליהם
שולחן-
אותם "ו'
היעד

15
מ
מ
לס
דו

התרוצצות בלתי פוסקת בחיפוש עקשני או בכמיהה אובססיבית לגלות משהו שמעבר למציאות, משהו שיציע איזה הסבר מניח את הדעת, או איוו חוקיות שתסדיר את הגילויים המציקים ואינם מתיישבים (גרץ, 1980: 54). אלא שהדברים מתגלגלים אחרת, וככל שהעלילה הולכת ומתקדמת, התרוצצויות אלה בין מציאות לדמיון (מיכאל שלי, סומכי, פנתר במרתף). בין יבשות עולם (לגעת במים, לגעת ברוח, לדעת אישה) בין ענייני דיומא (המצב השלישי, אל תגידי לילה), בין בעלים ומכתבים (קופסה שחורה) – התרוצצויות אלה לא רק שאינן ממתנות את המבוכה, הבלבול וחוסר המוצא, אלא הן מעצימות אותם. התרוצצות זו שבה ופועלת גם כפה ושם בארץ-ישראל. אמנם, כאמור, סיפור המסע של עוז מתארגן על פי מבני התשתית של סיפור המסע הארץ-ישראלי הקונבנציונלי, אבל בה בעת הוא חותר תחת המבנים האלה ומערער אותם. במילים אחרות, לעיני הנוסע-המספר הולכת ומתגלה מציאות כאוטית, מציאות שהציונות מזוהה בה עם היטלריותם בפי יהודי חרדי ("ברוך השם יום-יום"), וציוני חילוני, איש הימין הקיצוני, מוכן לקבל עליו בגאווה את התואר "יודיאור-נאצי" בתנאי שיתירו לו לטהר את ארץ-ישראל מפלשתינים ("על הרך והענוג"); מציאות שבה השנאה וחוסר האונים מפעפעים בין אשכנזים למזרחים ("העלבון והועם"), בין ותיקים לצעירים ("יהודי טלסקופי"), בין אנשי ימין לאנשי שמאל ("אצבע אלוהים", "ויכוח על החיים ועל המוות"), ועוד. במציאות כאוטית זו מוצא עצמו הנוסע-המספר מתרוצץ ומיטלטל כמו גיבוריו הספרותיים במסע-שאינו-מסע, בתוך דיאלוג שכבר אינו דיאלוג, בין חיפוש-זהות ובין התפצלויות-של-זהות. כיצד פועלת פואטיקה חתרנית זו, ואיזה סיפור איטינררי היא מעלה בסופו של דבר?

מסע שאיננו מסע

מלכתחילה, הנוסע של עוז אינו מצטייר כנוסע המשוטט בדרכים. לא הדרכים, המוכרות או העלומות, מובילות אותו אל יעדיו, ולא דריכות "היציאה" או געגועי "החזרה" משמשים כמסגרת למסע,¹⁵ שהרי כבר בפתיחה של כל פרק ופרק מוצא עצמו הנוסע-המספר נוחת יש מאין במקום היעד המבוקש: "בכניסה למשרדי בית-ספר-שדה של החברה להגנת הטבע ביישוב עפרה" (עוז, 1983: 83); "בבית-העלמין של זכרון-יעקב" ש"נתקדש בשנת תרמ"ג" (שם: 151); או "בסמטאות שמאחורי רחוב אגרון" שם "מזדקר מגדל ימק"א כמתאמץ לגעת בענן נמוך" (שם: 144); וכבר בפתיחה מצטייר, בכמה משיחות מכחול, מעין רישום מהיר של הקשר סביבתי, אקלימי, ויזואלי: "בת-סוכנות טרומיים" "על גבעה סלעית" בתקוע, ומסביב "אור-המדבר שקוף ורם" (שם: 43); "אחרי התגים בירושלים" "קריר קצת" "ממרפסת למרפסת מתוחים חבלי כביסה ועליהם לבנים וצבעונים" (שם: 7); "בית קפה קטן ברחוב צדדי" ברמאללה "שולח אל המדרכה שולחן-פורמאיקה אחד" (שם: 62), ועל רקע התפאורה המינימליסטית הזאת מתחילים להישמע אותם "רבים" ומסע הדרכים הופך למסע הקולות (ראה ברמה, 1984).

היעדרו של מסע הדרכים בולט כאן ומעורר תהייה, שהרי סיפור מסע טבעו שלא רק היעדים

15 מטבע הדברים, כל סיפור מסע בונה את עצמו על תלת-מערך של "יציאה", "דרך" ו"חזרה". מובן שה"דרך" מאכלסת את רוב רובו של הסיפור, ואילו הפתיחה והסיום, דהיינו ה"יציאה" וה"חזרה", משתנים מסיפור לסיפור: יש סיפורים שמרחיבים ב"יציאה" כאקספוזיציה למסע כולו, ויש שמרחיבים ב"חזרה", כסיכום דווקא. על מבני ה"יציאה" וה"חזרה" ראה ברלוביץ, 1996: 193.

מוזיגים בו את התפתחות העלילה, אלא גם הציפייה והחתירה אליהם.¹⁶ הלוא גם הדרכים הן מניע המדרבן את הנוסע לחרוג מאותם מעגלים יום-יומיים מחייבים אל חופש בלתי נדלה של שיטוט, הסתכנות והרפתקה. לא כן דמות הנוסע בפה ושם בארץ-ישראל. דמות זו אינה מחפשת את הסטייה ההרפתקנית מהמסלול החולף-עובר או את המפגש המפתיע בשולי נתיב לא צפוי. ההפך הוא הנכון. היא מגיחה מביתה במגמה להגיע אל יעדים מוכרים וספציפיים של קהילה ואדם, כדי להרחיב דווקא את הידוע לה עליהם ולהגיע ליתר הבנה. יתרה מזו, המסע אליהם לא רק שאינו חורג מן היום-יום אלא שהוא נוטל אחריות ליום-יום, היום-יום הלאומי הפוליטי השנוי במחלוקת ועומד כל רגע על סף פיצוץ, אם באזורי יהודה ושומרון ואם בכל אתר בישראל. ואכן, המסע, המצטייר כאן כגיחות מהירות, או כקפיצות-דרך, אינו מכסה על הבהילות, הדאגה וחוסר הסבלנות שבנסיון להתחקות מיד אחר הכאן והעכשיו; ובהיות הנוסע של עוז מודע למגבלות הדוחקות האלה אין הוא מרשה לעצמו את מותרות המסע, כמו התרפקות על הדרכים, מראותיהם והרפתקאותיהם, ובוחר להתמקד ביעדים אלה בלבד. זהו אפוא מסע ללא מסע, דהיינו, עלילת מסע שכמעט אין קורה בה דבר, לבד ממפגש עם דמויות לשיג ושיח – לא שיח שיש בו כדי להעלות או לפתח סיפורי עלילה נוסח דקמרון לבוקצ'ו או סיפורי קנטרברי לצ'וסר, אלא שיח של חילופי דעות, עמדות והשגות רעיוניות הגותיות. עם זאת, כפי שנראה להלן, גם כאן, כמו ביצירותיו הנובליסטיות, עוז מפעיל אסטרטגיות פואטיות ייחודיות לו, ואלה עוקפות את הסטטיות של העלילה, מניעות ומתסיסות אותה באלטרנטיבות ספרותיות אחרות. הכיצד?

חוקרי יצירתו של עוז, ובהם גרץ ובלבן, מרבים לטפל באסטרטגיות המטעינות ומרבדות את יצירתו של עוז במערכת עשירה עד לעייפה של הקבלות ותבניות לשוניות. בלבן מסביר את האסטרטגיות האלה כנסיון להתגבר על קוצר ידה של הלשון המתגלה שוב ושוב ככלי מטעה, כושל ומכשיל, שאין ביכולתו לבטא את העולם הפנימי וממילא גם את העולם החיצוני; בנסיונם חסר האונים של הגיבורים להגיע אל הדברים שמעבר למילים ולגעת בהם, מוצעת אותה "לשון תיאורית רפרנציאלית" הפועלת על דרך הסמל או האנלוגיה, לשון מרמזת ומעמתת, שאולי יש בה כדי ליצור צופן משותף (בלבן, 1988: 35–92). גרץ ממיינת ומפרטת לשון תיאורית-רפרנציאלית זו ומראה כיצד תבניות אנלוגיות ומטאפוריות מחליפות בארגון הטקסט את תבנית העלילה החיצונית, לאחר שזו חדלה לשמש כתבנית המרכזית בסיפורת של עוז. כלומר, על לדול שדרת העלילה או על הסטטיות שלה מפצה דינמיות של תבניות אלטרנטיביות המתפקדות "כשורה של אירועים, עלילות ומצבים שאינם מתפתחים זה מזה, אלא מקבילים זה לזה" (גרץ, 1980: 67). תבניות אלה "מחזקות זו את זו" כאשר הן "מתקשרות לאותן משמעויות מרכזיות" ו"בונות יחדיו את הקומפוזיציה" (שם: 70).

הבניה דומה מפעילה את הקומפוזיציה הטקסטואלית בפה ושם בארץ-ישראל. כאמור, תנועת ה"מסע" כמעט אינה קיימת, והמצאות הפוליפונית של "השיח" המתחלף היא דלה וצפויה מראש, אבל עוז אינו נאחז במציאות זו. הוא מסיט את הקורא ממנה בלא הרף – מפריד, מנתק, חוצץ – ומתעקש להעביר את "מרכז הכובד" שלה אל "מקום אחר".¹⁷ ואכן, באסטרטגיה זו של יצירת

16 ויסטן היו אודן טען שגם בימינו, כל עלייה למטוס מעוררת בנו דריכות וציפייה של "אבירים" היוצאים להציל נסיכה מכושפת או לגלות מעיין של חיי נצח, וראה Fussel, 1980: 209.

17 במאמר על ברדיצ'בסקי כותב עוז: "[...] מרכז-הכובד שלו היה במקום אחר. לעיתים קרובות עיצב את גיבוריו לא כאנשים בשו"ד אלא כבאי-כוחם עלי-ארמות של כוחות-מסתורין ושל אינתי טבע" (עוז 1979: 7).

פערים ה
מערכת
ומניע עו
המסע א'
על ישר:
"אצבע"
הקבלה
ממשמע
המספר
באמצעו
שהולכה
אחת עי
דוברים
לעמוס
'מעריב'
וידועות
מטא-מו
הליניאו
ההיסטו
היבנ
לעמדת
את מפו
ואינו מ
עמוס,
השאנני
תקוע ע
הישרא
קיטובו
והאדיע
החילונ

1
8
ע 18
ע
א
ו
7

פערים הולכים וגדלים בין המציאות האקטואלית הרפורטז'ית ובין "המקום האחר" (דהיינו, אותה מערכת עשירה של תבניות אנלוגיות ומטאפוריות) מפעיל עוז את הדינמיקה העלילתית החסרה ומניע עתה את המסע אל הלא-צפוי, הדרמטי והאקוטי שבו. כך מטעינה מערכת האנלוגיות את המסע אל תקוע. כוכור, תקוע היא עירו של עמוס הנביא, "אשר היה בנוקדים מתקוע ואשר חזה על ישראל... שנתים לפני הרעש" (עוז, 1983: א: 41). פסוק מקראי זה מופיע בראשית הפרק "אצבע אלוהים?", והוא הראשון בשורת פסוקים מקראיים נוספים המשובצים בפרק זה ויוצרים הקבלה של זמן ומצב בין תקוע של ימינו ובין תקוע העתיקה, המקראית. תקוע המקראית ממשמעת את תקוע העכשווית כאילו לא עברו אלפי שנים: תקוע בת זמננו נתפסת על ידי הנוסע-המספר כעיר חטאה משום שהיא יושבת על אדמה כבושה, והיא מוצגת על דרך הויקה המקראית באמצעות הפסוק "על שלושה פשעי יהודה ועל ארבעה לא אשיבנו". ואולם, תקוע החטאה, שהולכת ופוקעת מוזמנה-שלה והופכת לתקוע החטאה של כל הזמנים, מציינת רק עמדת תצפית אחת על המקום. בהמשך הפרק נטענים פסוקים מספר עמוס בדרך אנלוגית גם בדבריהם של דוברים אחרים, המחזיקים בעמדות אחרות. עמיאל אונגר, מרצה למדעי המדינה, מתייחס לא לעמוס של נבואות הזעם אלא דווקא לעמוס "שדברי הנחמה שלו הם יותר אקטואלים מאשר 'מעריב' ו'ידיעות אחרונות'" (שם: 56); במילים אחרות, האנלוגיה בין דברי עמוס ובין מעריב וידיעות אחרונות מפקיעה שוב את זמן המסע מן העכשיו ומעבירה אותו אל מטא-זמן וממילא אל מטא-מסע, המתנהל לא בדרכים של סתיו 1982 אלא בזמנים מיתיים שהם מעבר להיסטוריה הליניארית המקובלת: היסטוריה יהודית פלאית ומעגלית החוזרת על עצמה, נוסח ההיסטוריוסופיה של רנ"ק ויעבץ.¹⁸

היבט דינמי נוסף של הזמן נוצר גם הוא באמצעות פסוקים מספר עמוס, המופיעים כאנלוגיה לעמדת התצפית של הארייט, יהודייה אמריקנית הנשואה למנחם, בן למשפחה יוצאת עדן המנהל את מפעל ההשחזה במקום. הארייט תוקפת בדבריה את עם ישראל המפונק והמטומטם מרוב שפע ואינו מוכן להקריב את עצמו על הגאולה, ובהמשך לדבריה מציע הטקסט פסוקים אחרים מספר עמוס, למשל "שמעו הדבר הזה פרות-הבשן [...] העושקות דלים, הרוצצות אביונים [...] הוי השאננים בציון" (שם: 50). לפנינו לא רק קיטוב היסטורי של תקוע העתיקה מול תקוע החדשה, תקוע שמגשימה את חזון האבות החלוצים האידיאליסטים ותקוע שהיא "חבלי משיח" של העתיד הישראלי המובטח ("ובנו ערים נשמות וישבו, ונטעו כרמים ושתו את יינם" [שם: 59]), אלא גם קיטוב רליגיוזי, שהרי אם תקוע מתייסרת בזמן הקדוש של "חבלי משיח", הרי עם ישראל הנהנתני והאדיש הוא החוטא, ועליו נאמר "על שלושה פשעי יהודה [...] משום שהוא נצמד אל הזמן החילוני ומעכב את הגאולה. לא בכדי מתארת הארייט את המאבק על ארץ-ישראל כ"מלחמה

31. על כך העיר בלבן: "מאמר זה הוא ללא ספק התיאור המדויק ביותר שנתן עמוס עוז ליצירתו הוא" (בלבן, 1988: 12).

18 על פי ההיסטוריוסופיה של ר' נחמן קרוכמל (רנ"ק), סוד הנצח של ישראל הוא בהיסטוריה המחזורית שלו על שלושת מועדיה - הצמיחה והגידול, העוז והמפעל, ההיתוך והכליון; אולם כמועד השלישי, הכליון, העם אינו כלה אלא מתחדש על ידי "הרוחני" המציל "מדין כל בני חולף" וחוזר אל המועד הראשון, מועד הצמיחה והגידול. וריאציה על תיאוריה זו ניתן למצוא גם במשנתו של ההיסטוריון זאב יעבץ, וראה ברלוביץ, תש"ם: 210-207.

הן מניע
שיטוט,
שת את
: ההפך
ם, כדי
ן שאינו
וחלוקת
המסע,
זבלנות
ז האלה
ותיהם,
עט אין
סיפורי
עמדות
טיות,
זניות
ות את
יר את
זטעה,
נסיונם
"לשון
לי יש
ורית-
זבנית
רלדול
זקדות
גרץ,
זיות"
נועת
ראש,
צץ -
צירת
להציל
זב את
:1979

דתית", ולא בכדי הפסוק האנלוגי לדבריה אלה מפעפע שגאה ובו: "מתאב אנוכי את גאון יעקב וארמנותיו שנאתי" (שם: 50).

כפי שתקוע הפכה באמצעות העיבוד הפואטי של עוז ממקום יישוב ספיציפי למעין השתברות של מקום בזמן, המסע לירושלים המזרחית, למערכת העיתון המזרח-ירושלמי אל פג'ר ("השחר"), מעביר את מרכז הכובד למקום שרק מציאות ספרותית מאפשרת את קיומו האקטואלי, הליטראטי והפיקטיבי בעת ובעונה אחת. האסטרטגיה האנלוגית בפרק זה מעמידה זה מול זה כתב עת לאומי פלשתיני וכתב עת עברי-ציוני שיצא לאור בשנים 1868–1885 בעריכת פרץ סמולנסקין, וגם הוא נקרא השחר. אין ספק שהשמות הדומים כמו מבקשים השוואה בין ראשית ביטוייה של התחייה הלאומית הציונית ובין ראשית ביטוייה של התחייה האנלוגית משווה, מפרידה, מבחינה ומבדילה, בסופו של דבר כתב העת הציוני מחלחל אל כתב העת הפלשתיני ולהפך, ונוצרת מטא-מציאות שהיא ציונית פלשתינית בעת ובעונה אחת.

כאמור, בפתחת הפרק "השחר" נכנס הנוסע-המספר אל חדרי המערכת השוכנים בבית אבן ערבי ישן לא הרחק משער שכם. האווירה בחדרי המערכת דומה "לאוירת משרדו של כתב-עת עברי או עיתון-יידיש במזרח אירופה לפני החורבן" (שם: 123). כלומר, המציאות הירושלמית הופכת באחת למציאות מזרח אירופית, והעם הפלשתיני החי את הדיכוי, את ההשפלה ואת הכיבוש, נודד בין גליותיו בארץ-ישראל ומתרפק על ישות מדינית עצמאית ועל שחר שיפציע.¹⁹ כמו הגיבור בכתבתו הנובליסטית של עוז, המיטלטל ומתלבט בתוך עולמו המקוטב, גם הנוסע בפה ושם בארץ-ישראל מיטלטל ומתלבט בעקבות אנלוגיה זו. במטא-מציאות שנוצרה הוא מוצא עצמו מגלגל יחד שתי תנועות, שני כתבי עת ושני עמים, בקראו את השחר הערבי כמו היה השחר העברי ("כי יום יבוא ותשוב הממלכה... כאשר לא יבושו כל העמים בציפיתם אשר יצפו לפדיון נפשם מידי זרים" [שם]); את הרומאן של סמולנסקין, נקם ברית (1884), הוא קורא כמו היה מניפסט לאומי פלשתיני ("דגל הנקמה אשר בו נדגול: ירושלים שמו" [שם]), ואת ספרו של הסופר הפלשתיני אבו חאלד, סיבוב המפתח במנעול, הוא קורא כמו היה פרי עטו של פרץ סמולנסקין. המסע במטא-מציאות ציונית פלשתינית זו משתמע לא פעם כמדע בדיוני, בעיקר כאשר הזיהוי המשותף מדבר על "האמת שאנחנו, הפלשתינים והישראלים [...] משלימים זה את זה [...] אולי נהיה פעם מדינה אחת [...] אולי בעתיד הדורות הבאים ירצו להתאחד" (שם: 127). הזיהוי של אבו חאלד וסמולנסקין מוביל אותנו לאפשרות אנלוגית נוספת – האנלוגיה בין אישים. בפרק הראשון, "ברוך השם יום-יום", נמצא הנוסע של עוז בשכונת גאולה שבירושלים, שהיא שכונת ילדותו. באמצעות אפיונות ממואריות של מראות, ריחות וצלילים, לרבות רישומים אינפורמטיביים מחדרי בית ספרו ומחצר הוריו, הוא מעלה אנלוגיות לשכונת גאולה העכשווית, שהפכה משכונה מעורבת של חילונים ומסורתיים ציונים לשכונה חרדית אנטי-ציונית. לפיכך, לא בכדי, האנלוגיה שמרבדת את התיאור המקומי הזה מטעינה בו גם את גדולי הציונות המעשית על הוגיה, מנהיגיה, משורריה וסופריה, שהם חלק אימננטי מן הביוגרפיה החינוכית והזהות התרבותית של הנוסע-המספר. מצוטטים כאן ביאליק בשירו "בתשובתי", שיש בו ביקורת נוקבת על חזרה לעולם היהודי הישן והמנוון; בן-גוריון, שהתיר מכסת שחרור של בחורי ישיבה מגיוס

19 "ואם תקום יום אחד מדינה פלשתינית בשלום עם ישראל [...] אולי תחליט לעזוב את הגולה הישראלית ולעלות אל המולדת הפלשתינית?" (עוז, 1983: X: 131).

לצה"ל,
חולפת";
שנשאו ו
הצרות ו
לציין כי
קבצנית
של דמו
המסע
באמצעות
המסע כו
האקספוז
"היטלר/
מלכתחיי
משיח, ו
הדימוי
ציוני הו:
טדי היט
למותר י
הקרקע
ב"חבלי
במשיחי
כאמו
וכל הק
התבנית
או "יוד
"התחיי
גם במי
בתואר
החיים ו
כווריאצ
"על צל
האהבה'
זכרון-י
מקומיים
מסמנת
זה תשו

לצה"ל, "שלא להכריח את שארית הפליטה"; ודב סדן, שטען כי "הציונות אינה אלא אפיוודה חולפת"; וכן ברדיצ'בסקי והרצל וברנר ו'בוטינסקי. כל נציגי היהדות המשכילית הנאורה, שנשארו ונתנו עם היהדות החרדית האנטי-ציונית או החרימו אותה, מסתובבים עתה בסמטאות הצרות וההומות של שכונת גאולה וכואבים עם הנוסע-המספר את נפילתה כשכונה ציונית. למותר לציין כי נוכחותם הווירטואלית של אנשי-שם אלה בשכונה המרושלת והדחוסה כעיירה יהודית קבצנית – "ביצה מעופשת", "אשפת מלים מתות", "נשמות כבויות" – מעצימה אותם לממדים של דמויות-על, והסיוור בחוצות ירושלים כמוהו כמסע בין נפילים.

המסע כמטא-מסע – מטא-מקום, מטא-מציאות ומטא-אדם – הולך ומתעצם ביתר שאת באמצעות האסטרטגיה המטאפורית, ובעיקר באמצעות תבנית הדמיה אימננטית העוברת לאורך המסע כולו ומייצרת תבניות-לוואי המתקשרות בה ומחשלות אותה (וראה גרץ, 1980: 76). האקספוזיציה של תבנית מטאפורית זו מופיעה כבר בפרק הראשון, בדמות התבנית "היטלר/משיח". בהקשר של שכונת גאולה החרדית והאנטי-ציונית יוצרת התבנית הזאת מלכתחילה מעין אופציה קוטבית הרת גורל שעניינה או אסונות, שואות ומשברים, או גאולה, משיח, אחרית הימים: "הכול חולף. רק היטלר חי וקיים והמשיח חי וקיים" (עוז, 1983א: 23). הדימוי "היטלר" מסמן "ציונות", שהרי ה"ציונות" עבור החרדי היא "שואה", ולכן כל ישראלי ציוני הוא למעשה "היטלר" ("מוות להציונים ההיטלראים"), לרבות המנהיגות הישראלית ("בוז טדי היטלר קולק"), ולרבות יהודים לאומיים שומרי מצוות כמותם ("בורג המשומד ימח שמו"). למותר לציין כי "מלכות משיח" היא הקוטב המנוגד ל"מדינת ישראל". "אנחנו כאן מכינים את הקרקע לימים שיבואו, אם ירצה השם, אחרי המדינה" (שם: 22). ובינתיים המשיח מאותת ב"חבלי משיח" ו"בהתחלת הגאולה"²⁰ ובאמצעות תלמידים רכים של בית רבן: "אל תגעו במשיח" (שם: 11).

כאמור, תבנית מטאפורית זו שבה ומופיעה גם בהמשך, במפגשים אחרים ובהקשרים אחרים, וכל הקשר מעניק לה משמעות נוספת. בפרק "על הרך והענוג", למשל, מתהפכת משמעות התבנית "היטלר/משיח", כאשר צ, המושבניק הלאומני, מאמץ לעצמו את הדימויים "היטלר" או "יודיארי-נאצי" בגטלו עליו את התפקיד לחסל את הערבים ולסלקם מן הארץ. לשיטתו, "התחייה המשיחית" היא ארץ-ישראל נקיה מערבים. בפרק "השחר" ניתן למצוא את "היטלר" גם במילון של האוכלוסייה הפלשתינית – "בגין וערפאת נאבקים בלי הרף להכתיר איש את שונאו בתואר 'יורשו של היטלר ותלמידו הנאמן'" (שם: 130) – ובשני הפרקים הנקראים "ויכוח על החיים ועל המוות" געשה שימוש במשפט הלכות ממשחקי ילדים ("על החיים ועל המוות") כווריאציה שפויה על התבנית "היטלר/משיח". וריאציה נוספת, והפעם נוצרית, מצטיירת בפרק "על צל ואור ואהבה", שם הפיגורציה המטאפורית מצטיירת כ"שטן/אלוהים", "קול השנאה/קול האהבה", "צל/אור", ובפרק "יהודי טלסקופי" מצטייר הניגוד "מוות/חיים" בצירוף המקומות זכרון-יעקב/בת-שלמה: זכרון-יעקב מסמנת מוות, הן בבית העלמין הישן שלה, והן בחבורת מקומיים, מצליחנים שהארץ בשבילם היא אך מקום ליהודים "לקרוע" זה את זה, ואילו בת-שלמה מסמנת שמורה של חיים ציוניים פרודוקטיביים וערכיים, ובשל כך המוות לא מעז לפקוד אותה זה תשעים שנה.

20 וראה גם בפרק "אצבע אלוהים" (שם: 59).

ואכן, מציאות מטאפורית זו, המתקיימת על קו התפר חיים/מוות, מגבירה בקורא, מדעת או שלא מדעת, את התחושה שהמסע-לא-מסע מתנהל במציאות כאוטית המופקעת מכל סיכוי לקביעות ויציבות, אל הוויה אפוקליפטית שבה נאבקים זה בזה היטלר והמשיח, השטן ואלוהים, במאבק אימתני על סף תהום. הוויה זו, המוצגת על פי המקורות היהודיים כמעמד יום הדין, שהיום בו אינו יום והלילה אינו לילה, מוצאת את המחשתה כאן בתיאורים סביבתיים של "שעות דמדומים", "שקיעה" וממילא גם "לילה": "ערב מוקדם בתקוע" וגדר בתחן שמעלים בה אור "בדמדומי השקיעה" (שם: 48); "שקיעה" "יוקדת" במושב ותיק ומבוסס מבעירה "את האופק בשרפות עמומות" (שם: 73); "אור דמדומים" בירושלים בפגישה עם האב דיבואה (שם: 145). סיטואציה ריאליסטית טבעית לכאורה זו מתפקדת גם היא כעיבוי מטאפורי-נלווה לסיטואציה הקיומית של ההוויה הישראלית המדמדמת.

ולבסוף, הדמיית-לוואי נוספת, שגם בה יש כדי לאשר את הלך הרוח הפוליטי האפוקליפטי הזה, היא זו שסימנה בעלי חיים. בספרו בין אל לחיה הרחיב בלבן את הדיבור על זיקתו המודגשת של עוז לעולם החי, כמיתיוציה של הגיבור המתגושש בזירה שבין טבע לתרבות (בלבן, 1988: 60); במציאות המסע של פה ושם בארץ-ישראל משתלבת מטאפוריקה זו בתיאורי הדח-הומאניזציה של מערכות היחסים הפוליטיים והחברתיים, והויהו בין אדם לבעל חיים תורם אף הוא למשמועה של מציאות מיתית זו. למשל, המזרחים מזהים את עצמם בעיני האשכנזים כ"חיות" או כ"מיליון חמורים לרכוב עליהם" (עוז, 1983א: 39); הפלשתיני רואה את היהודי-הציוני כ"שרץ מביא מחלות" או כ"חיית טרף", ואילו את עצמו הוא רואה כציפור שרה בכלוב ("עם נרדף לא ישיר כמו ציפור על עץ, ישיר כמו ציפור בכלוב"). החרדי מדמה את החילוני ל"קוף", ואילו החרדי בעיני המשכיל הציוני הוא "עכבר"; בגין נרדף כ"כלב" על ידי השמאל, המדינה היא "מפלצת", ומתיישבי עפרה הם פוחלצים ה"עומדים בתוך בועה מוזגגת של סביבתם הטבעית [...] לוטשים [...] עיני זכוכית ורגליהם נטועות בין תגיי-סלע וטרשים שומרוניים לאור מנורת-הנאון" (שם: 83).

דיאלוג שאיננו דיאלוג

סיפור המסע של עוז, בדומה לסיפור המסע הארץ-ישראלי, יוצא כאמור אל ה"רבים" ועם ה"רבים". לפיכך הטקסט צפוף ומלא עד אפס מקום בדמויות, בחבורות, בציבורים וכדומה. דמויות אלה, גם אם הן מוצבות בחזית הבמה וגם אם הן מרוחקות ממנה, הן קודם כול דמויות מדברות. אמנם יש שהן מתבטאות במשפט אחד או שניים, יש שהן מאריכות בשיחה, ויש שהן מנהלות מונולוג בפני עצמו, אבל גם ה"סטטיסטים" וגם ה"גיבורים" המרכזיים מיוצגים בעיקר על ידי קולותיהם, לאו דווקא על ידי חזותם, התנהגותם, מערכות היחסים ביניהם או תולדות חייהם.²¹ ואכן, גם היעדרם של כל אלה מדגיש את סיפורו של המסע כסיפור על ארץ-של-קולות: קולות מזדמנים, קולות יזומים, קולות מישראל, קולות מהשטחים (יהודים, ערבים, מוסלמים, נוצרים). לכל אחד מן הקולות האלה יש מה לומר על מצבה של ארץ-ישראל בסתיו 1982 ועל

21 בנוגע לתולדות חיים, פה ושם יש סקיצות קצרות המשמשות להבהרת הרקע לדעותיהם של הדוברים, למשל הסקיצות בפרק "אצבע אלוהים" (מנחם והארייט, דני ודוקטור עמיאל אונגר) ובפרק "יהודי טלסקופי" (קורותיהם של צבי בחור ואשתו שרה מבת-שלמה).

עצמו. הנוסע מדובב לא רק גברים ונשים שהם בעלי דעה בתוקף תפקידם (כמו רוברט בראון, מזכיר הפנים של תקוע, פנחס ולרשטיין, ראש המועצה האזורית מטה בנימין, או זיאד אבו זיאד, עורך אל פג'ר), אלא גם אורחים מן השורה, המחזיקים בדעותיהם בתוקף האכפתיות והמעורבות שלהם בענייני הארץ. דבריהם של כל אלה מעמידים תמונת מצב כללי-ישראלית של החשיבה הפוליטית, החברתית והתרבותית הקיימת: תמונת מצב של עמדות, דעות, השגות, הצעות, אכזבות ואוטופיות. את תמונת המצב הזאת, כמו כל שירת מקהלה, מעמידים לא רק התכנים אלא גם הריתמוס הצלילי על המהירויות המשתנות, ההפסקות, ההעמסות, וכן הרמת הקול והנמכתו. גם במסע הזה נעה מקהלת הקולות בין מקצבים משתנים, ואלה מפיקעים את הצגת העמדות והדעות מן המונוטוניות הצפויה אל דרמטיזציה של צלילים. השינויים מריתמוס לריתמוס מתחוללים בעיקר במעבר מפרק לפרק, אך יש ומתארעות טרנספורמציות של ריתמוס באותו פרק עצמו: למשל, בפרק "רק בינה" נעה השיחה בריתמוס הקטוע של דיבור ורתיעה, גמגום, חיפוי מילים והרבה מרווחי שתיקה. לא כן בפרק "העלבון והועם", שם מקהלת הקולות של באי בית הקפה במרכז המסחרי בבית-שמש אינה פוסקת מלהשמיע את עצמה במנעד צעקני רגשני עד לאוקטבות הגבוהות ביותר, ולא עוד אלא שכולם נשמעים בה בעת ובעונה אחת. הנוסע-המספר, שמתקשה לשמוע כל קול בנפרד, ממחיש ערב-רב של צלילים אלה ביוצרו קול דיסוננטי אחד מכל הקולות ביחד: "משה ושמעון ושולם ואבי וז'ו' ואלברט ואברם ושמעון השני ורבים אחרים" (שם: 42). בפרק "על צל ואור ואהבה", בשיחה עם האב דיבואה, מתנגנים צלילים שקטים עד ללחישת ממש, ובפרק "יהודי טלסקופי" מהדהדת בקולו של החקלאי מבת-שלמה נימה תוהה, שכולה סימני שאלה, כעס ואכזבה, לעומת קולה של אשתו, המעמידה מולו מעין קונטרפונקט בנימה אופטימית יותר. בפרק "על הרך והענוג" נשמע קול הסולו השופף של צ. המושבניק, ואילו בפרק "ברוך השם יום-יום" נעטף קולו של המחנך החרדי מרחוב גאולה ברוגע ובנעימות, אם כי דיבוריו מבהילים לא פחות. וכמובן, קול הנוסע עצמו מתחלף אף הוא ממעמד למעמד, מעימות לעימות, מפרק לפרק, על פי ההקשר הסביבתי האנושי והרעיוני.

זאת ועוד. מסע הקולות מגיע לא רק צלילים ומקצבים בני הזמן והמקום, אלא גם צלילים ומקצבים ממקומות אחרים ומימים אחרים. כפי שראינו לעיל, קולות אסוציאטיביים אנלוגיים אלה, המופיעים ומשתזרים זה בזה על פי התבנית הפואטית שנידונה לעיל, מכפילים ומשלשים את המקהלה, וממילא מעבים ומגוונים אותה בקולותיהם ובקצביהם. כזכור, בשיחה בשכונת גאולה נשמעים בצד קולו של המורה מבית ספר "המסורה", ובצד קולותיהם של המנהיגים החרדים המסיתים מעל לוחות המודעות, גם קולותיהם של ישעיהו הנביא וחז"ל והחזון איש וש"י עגנון; במפגש עם עורך אל פג'ר הפלשתיני מצטלבים קולותיהם של מנהיגים ישראלים ופלשתינים (כמו בגין וערפאת) עם קולותיהם של מנהיגים מאומות אחרות ומיבשות אחרות (כמו פרנסוא' מיטראן וג'מי קרטר); ובוויכוחים בעופרה צועדים בסך קולות מקולות שונים: שמעון פרס ויוסי שריד ושולמית אלוני וישעיהו ליבוביץ' ושלמה סקולסקי והרא"ה קוק וביאליק ובן-גוריון ומרטין בובר, והרשימה ארוכה.

סוג נוסף של קול שאי אפשר שלא להפנות את תשומת הלב אליו הוא קול שניתן לכנותו "קול חוזר" או "הד", ומקורו בהערה הנשלפת מים הקולות ומובאת בטקסט פעם ועוד פעם, אם באותו נוסח ואם בווריאציות. התוצאה היא עיבוי פואטי נוסף של הדיווח הרפורטז'י כביכול, כאשר קול מקרי וחולף זה הופך בהצטברותו לאלמנט אסתטי ובדיעבד לקול הסיפור עצמו. בפרק "ברוך השם

יום-יום", למשל, מתקבל קול ההד במשפט "הציונות נהדפה מכאן"; כלומר, אם הקורא לא הפנים דיו את הזעזוע הנפשי שמתחולל בנוסע-המספר למראה המהפך החרדי בשכונת ילדותו, שב משפט נוקב זה כמו פזמון חוזר לזעזועו שוב ושוב – "הציונות נהדפה", "הציונות נהדפה". בפרק "השחר", שהנוסע-המספר משווה בו כאמור את "הלא-ייתכן" – כתב עת ציוני לאומי עם כתב עת פלשתיני לאומי – שב ומצטלצל "הקול החוזר" בשורה "האם מותר להשוות [...]...], והאם אפשר שלא להשוות?" (שם: 130), שורה שבאה להדגיש הן את ההתלבטות והן את הכמיהה לעתיד; בפרק "רק בינה" מהדהד המשפט "בא הכוח הלך השכל" בווריאציות שונות, והפרק "יהודי טלסקופי" הופך שוב ושוב במשפט "מה לעשות? אולי אתה יודע?"

שאלה אחרונה זו מובילה לציר הקולי, שבסופו של דבר קושר את כל הפרקים, מהראשון עד לאחרון, באותה תהייה אובססיבית שאינה מניחה לא לדמויות המסע ולא לנו הקוראים: "מה יהיה הסוף?" ("ברוך השם יום-יום"), "מה יהיה עם כולנו?" ("העלבון והועם"), "מה יהיה? מה לעשות?" ("יהודי טלסקופי"). תהייה חתרנית זו, שעניינה ספקנות ודאגה, נשארת תלויה בחלל הטקסט ללא תגובה או התייחסות ורק בדיעבד היא חושפת את טיבו הפרובלמטי של השיח במסע הזה – שיח שהוא דיאלוג-ללא-דיאלוג.

כאמור, המפגשים המתנהלים "פה ושם" בארץ-ישראל מעמתים קולות ממישורים שונים בתנועה בלתי פוסקת; אולם מעקב אחר תנועה זו מלמד כי כל אלה זורמים אך ורק בכיוון אחד והם מקבילים זה לזה, דהיינו, למרות ריבוי הקולות, על עמדותיהם, דעותיהם, השגותיהם וכדומה, לא נוצרת ביניהם כל אינטראקציה. אמנם במסגרת הראיון ה"עיתונאי", העומד בבסיסו של כל פרק ופרק, עונה כל נשאל על שאלותיו של הנוסע הסקרן ונותן אינפורמציה על המקום, על עצמו, ולפעמים גם מספר אפיוודות מחייו; אבל כאשר הראיון הופך לדיאלוג, דהיינו לדין ודברים אידיאולוגי, פוליטי, תרבותי, וכדומה, מתחפר כל קול באמיתותיו, בעקרונותיו, באמונתו בצדקת דרכו, וכל אחד מהם שומע ומשמיע רק את עצמו. אמנם מפרק לפרק מתחלפות הדמויות המתחפרות ומשנות את מקומן משני עברי המיתרס, ובכך נוצרת לכאורה דרמטיזציה של קולות, אך בד בבד נבלמת דרמה זו על הסף, כיוון שבסופו של דבר הדיאלוג המתקבל כאן הוא דיאלוג-ללא-דיאלוג. כאמור, הדמויות מדברות אך לא מתדברות, נפגשות אך לא נפתחות, מעבירות מסרים אך לא קשובות. הדיאלוג-ללא-דיאלוג הוא אפוא מערכת מונולוגים; כל קול, בין שהוא מסתער בשצף קצף ובין שהוא מתנהל בשובה ונחת, משנן רק את דבריו החד-משמעיים שלו. לפיכך אין תימה שהמשפט החוזר "מה יהיה?" הוא משפט אימננטי במסע. אין זו רק שאלה מבנית, אסתטית; זוהי שאלה המייצגת את טיב השיח כולו ואת טיב המסע כולו. המסע, כשם שהתחיל כך הסתיים; על אף המפגשים, השיחות, הדיבורים, הוא לא הצליח להעמיד גשרים, לפתוח ערוצים וליצור שיג ושיח אלמנטרי. "מה יהיה?" נשאר פזמון ללא תשובה. ואולי זהו פזמון שעניינו למשמע מציאות עקרה ואטומה מעיקרה.

זהות שאיננה זהות

מסע הקולות המשמיעים ואינם שומעים מצביע על התפתחות פואטית נוספת החותרת תחת מרכיבי המודל הארץ-ישראלי שעל פיהם מתארגן המסע של עוז. התפתחות זו עיקרה ריבוד זהויות באין זהות. כמו הנוסע בסיפור המסע הארץ-ישראלי הקונבנציונלי, גם הנוסע-המספר של

עוז יוצא בחיפושיו לאשר, לשייך ולהגדיר מחדש את תמונת זהותנו הלאומית; אלא שעם היווצרותו של הדיאלוג-ללא-דיאלוג הולך הנוסע ומתפכת; לא רק שאין הוא יכול לזהות את "עצמנו" באמצעות קולות כלל-ישראליים אלה, אלא שגם הקולות האלה אין בהם כדי להתחבר יחד למכנה משותף של זהות אחת. שהרי כל מי שהנוסע-המספר נפגש עימו מתעקש לזהות רק את עצמו כ"עם", כ"ארץ", כ"גבולות", כ"תרבות" וכדומה, ומבטל כל שייכות או זהות משותפת לו ולמתנגדיו הרעיוניים. היהודי החרדי משכונת גאולה פוסל לא רק את זהותם היהודית של החילונים, אלא גם את זהותם היהודית של המתנחלים שומרי המסורת ("אלה הם שקצים. חצופים. גרועים מאוד. עובדי עבודה זרה"); תושבי בית-שמש חשים עצמם מנוערים מכל זיקה לעדות אשכנז ("אתם הלבנים"), לקיבוצים ("אין להם מה לחפש פה") ולמפלגת העבודה ("אנחנו בגין"); צבי בחור הוותיק מבתי-שלמה שולל כל זהות בינו ובין חברת הצעירים הצרכנית והחומרנית שהכסף הפך לערך מרכזי בחייה ("גוש דן [...] כף רגלי כמעט לא דורכת שם. הכול שיש ושקר. שקר ופורמאיקה. אף אחד לא רוצה לעבוד. כל אחד גביר"); המתנחלים בעפרה רואים עצמם כ"חלוצים מגשימים" ודוחים כל זיקה בינם ובין ממשיכייה של ארץ-ישראל העובדת ("ירד על תנועת-העבודה איזה 'ליקוי מאורות'"); אפילו הערבי הישראלי מסתייג מזהויותיו כערבי פלשתיני, בטענו: "אני ישראלי. זה ענין של הרגשת זהות. למרות שאני מקופח בישראל [...] אני מרגיש את עצמי בהחלט ישראלי, ואני אישאר ישראלי". במילים אחרות, אם מסורת סיפור המסע הארץ-ישראלי סייעה בתקופת טרום המדינה לאישוש הזהות, ובתקופת המדינה היא הציבה כיווני דרך, המסע בסתיו 1982, על אף החקירות, העימותים, ההשוואות, אינו מגיע לכלל כיוון. ההפך הוא הנכון. בהיטלטלויותיו אלה בין הזהויות המתפצלות זו מזו, המנוגדות והסותרות, הוא נוכח לדעת שעבר-רב זה של זהויות מציג בסופו של דבר את הלאום הישראלי לא כלאום בעל זהות פלורליסטית אלא כלאום ללא זהות. לא בכדי השאלה הנזרקת בפרק האחרון היא: "מי אנחנו?" שאלה זו, והשאלות האחרות שזכרו לעיל, עוררו שוב ושוב התקפות מצד הביקורת. אורלי לובין טוענת שעוז מתחמק מאמירה ברורה: "עוז מצליח כך ליצור רושם של 'אומר' מבלי שיתחייב בעצם לכלום" (לובין, 1986: 157); דורון רוזנבלום מפרש את השאלה החוזרת הזו כפארודיה של סופר המתהלך בארצו "כאיש שמורות הטבע" ובודק את ממצאיו אך ורק מתוך ריחוק "מדעי" (רוזנבלום, 1983: 19); ואמנון ז'קונט סובר כי "השקפתו של עוז אינה פרגמטית", "הוא שומר על זיקה אל האידיאל" ו"נמנע מלצמצם את גבולותיו" (ז'קונט, 1983: 73). אלא שמענה אפולוגטי על טענות אלה ואחרות הקדים עוז מראש בראיונות ובמאמרים שהתפרסמו שנים לפני המסע, ובהם הוא פירש את תפקידו ואת אחריותו כאיש ציבור המודע למגבלותיו. "אף פעם לא ישבתי ליד ההגה, כשהברי לדעה אחוה בהגה", הוא הציג עצמו בראיון ביוני 73. "אני רחוק מנהג הקטר ומתבונן בו כמו אותו נוסע במטוס מעל לאוקיינוס האטלנטי שלא נרדם כל הלילה כי הוא חייב להשגיח על הטייס" (עוז, 1973). בספטמבר 1983, בטקס שבו הוענק לו פרס ברנשטיין, אמר: "אינני יודע, אני חושב ומאמין, אולי אפשר עוד לתקן את מה שנשבר. אולי, ואני מודה: אינני יודע בדיוק איך לתקן, בעיקר אינני יודע במה להתחיל את התיקון" (עוז, 1983: ב).

תפיסה זו ממשמעת גם את דמות המספר ביצירותיו של עוז, דמות שגרץ תיארה כמספר כלי-יודע שאיבד מסמכותו במציאות הכאוטית של סיפוריו. מציאות זו חסרה כאמור כל עולם ערכים משותף, והדמויות מנותקות בה זו מזו ניתוק אידיאולוגי, חברתי ותרבותי. לפיכך מצטייר המספר כמספר לא-מהימן בכל הנוגע למסירת מציאות זו ולהבנתה, קל וחומר לפתרונה או לתיקונה (גרץ,

1980: 77, 81-83). ובאשר לדמות הנוסע-המספר בפה ושם בארץ-ישראל, נראה שגם הוא, בדומה לדמות המספר הלא-מהימן ביצירות הנובליסטיות של עוז, מתקשה לרדת לסוף דעתה של מציאות המסע שלו והוא שב ומתכנס אל תפקיד "המשגיח על הטייס", דהיינו, לא מתקן, לא פותר, אלא רק מסב תשומת לב ומדובב. ראייה לכך יש בהתנהגותו. גם הוא, כמו כל "קול" אחר במסע הקולות, שומע ומשמיע את עצמו בלבד, בדיאלוג-ללא-דיאלוג. עניין זה בולט ביותר בשני הפרקים הנקראים "ויכוח על החיים ועל המוות", שבהם הוא נושא מונולוג ארוך אודות עיקרי האני-המאמין הרעיוני התרבותי שלו, בנסיון להתחבר עם שומעיו, להסביר ואולי לקרב, אבל איש מבין הנוכחים אינו מבין אותו וכולם רואים בדבריו אך ביטול והתנשאות: "גם אתה, גם השקפותיך, גם בואך אלינו, גם הויכוח שהיה כאן, הכול חלק מן התכנית שאתה ליגלגת עליה" (עוז, 1983: 122). במילים אחרות, ייצוגו הכפול של "הנוסע", הן כדמות המספר במציאות המסע, והן כסופר עוז בעשייתו הספרותית, עולה בקנה אחד עם טענתה של גרץ, כי בסיפוריו של עוז, הסופר "העומד, לכאורה, מעל המספרים ושופט אותם", בסופו של דבר "גם סמכותו מתמוטטת כמו זו של מספריו" (גרץ, 1980: 83).

רק על שאלה אחת עונה עוז לקראת סוף מסעו. השאלה אינה מופיעה בספרו אבל היא הועלתה כשאלה מרכזית בדיון "איך לחזור אל ארץ-ישראל?" לדעתי, עם השאלה הזאת מתמודד עוז לאורך כל הדרך, גם אם היא מובלעת בטקסט: "איך לחזור אל ארצך ואל מולדתך? חזרה לארץ-ישראל – חזרה מאין? מן הגולה הפיזית והרוחנית שהיינו, אולי, נתונים בה? מחלומות אכזב? מירידה תרבותית שכפינו על עצמנו? ולא יזו ארץ-ישראל אנתנו חוזרים?" (בן-נר [מנחה], 1982: 56).

התשובה של עוז מתחלקת לשניים, ושני החלקים הם למעשה שני הסיומים של סיפור המסע, שהרי הסיפור מסתיים פעמיים: בפעם הראשונה הוא מסתיים בסוף הסידרה שהתפרסמה בעשרה פרקים מנובמבר 1982 עד ינואר 1983 ב"דבר השבוע", ובפעם השנייה הוא מסתיים בפרק האחר עשר, הפרק שנוסף עם פרסום סידרת המאמרים כספר: המסע לאשדוד. מה טיבם של שני הסיומים האלה? ובכן, אלה הם סיכומי חזרתו לארץ-ישראל, בנסיון לענות על השאלות שהועלו לעיל: "איך לחזור", "מאין לחזור", ו"לאן לחזור". דהיינו, עשרת הפרקים הראשונים הם החזרה לארץ-ישראל של "המקורות הלוהטים", ואלה ממוקמים אצלו בירושלים ובסביבותיה; ואילו החזרה הנוספת, מירושלים לאשדוד, היא החזרה אל הממוצע, אל הלא-יומרגני, אפילו אל ה"כמעט שלוו", כפי שמתבטא זקן היושב על ספסל רחוב באשדוד: "אם רק [...] היו נותנים לחיות בלי המלחמה, היה לנו גן-עדן. גן-עדן עם צרות כל מיני, אני לא אומר, אבל מה זה החיים בלי צרות?" (עוז, 1983: 174-175). במילים אחרות, שוב מתארגן לפנינו המבנה הפואטי הדואליסטי הטיפוסי כל כך לטקסטורה של סיפוריו של עוז: שני סיומים שמעמידים שתי חזרות שהן ממילא שתי תשובות. הסיום הראשון, שהוא זעקה נוקבת על ההתדרדרות וההתפוררות החברתית התרבותית, מעמיד תשובה שהיא גם שאלה:

"השתגענו לגמרי."

מה יהיה? מה לעשות? (שם: 172)

ואילו הסיום השני, שהוא מעין משאלה לפיוס ולהתרגעות, מעמיד תשובה הרומזת על אפשרויות קיום ישראליות שפויות ודיאלוגיות יותר:

ע
ב
י
מ
ע
סיום כפו
מושך אי
והתפצלו
מבקש ל
את פרק
האידיאו
ביוגרפי
ירושלים
בעינו וז
ובעיקר
ההתחלו
אלא מה
של מנו
כפרטנר
איוון זה
החולים
ופנתר
בארץ-
לפי גו
מעין קו
גם ב
ועם זא
(אשדוד)
ליצירה
ניכר.]
[...];
זיקת ג

22
ב
ה
ע
ע
א

עיר יפה וטובה בעיני, אשדוד זו. והיא כל אשר יש לנו משלנו [...] וכל מי שמתגעגע בסתר אל קסמי פריס או וינה, אל העיירה היהודית או אל ירושלים-של-מעלה, אל נא ייפרד מגעגועיו [...] אבל יזכור נא, כי אשדוד היא מה שיש. והיא לא-דווקא התגשמות מפוארת של חזון הנביאים ושל חלום הדורות, לא-דווקא "הצגת-בכורה עולמית", אלא עיר במידת אדם (שם: 190).

סיום כפול זה מורה לא רק על שניות, אלא, כדרכו של עוז, גם על ניגודיות. כל אחד מן הסיומים מושך אל תשובה קוטבית אחרת, ושתי התשובות סותרות זו את זו: מחד גיסא, תשובה של קרע והתפצלות, ומאידך גיסא, תשובה של איחוי ופיוס. מלכתחילה מתקבל על הדעת שהתשובה שעוז מבקש לתת איננה הסיום הראשון, השסוע, אלא הסיום השני, המפויס, ולפיכך הוא אף טרח והוסיף את פרק המסע הנוסף. ואכן, בעקבות קביעותיה של גרץ בעניין ההיטלטלות הספרותית האידיאולוגית אצל עוז, כביטוי לשני אזורי תודעה שהם השלכה של שני אזורים גיאוגרפיים-ביוגרפיים, ניתן להסביר את הסיום הדואליסטי הזה כחזרה צפויה על אותה נוסחה תודעתית – ירושלים הקסומה המאיימת מול חולדה הרציונלית השיגרתית, אלא שאגף "ירושלים" נשאר בעינו ואילו אגף "חולדה" מתחלף ב"אשדוד". הסבר אחר ניתן למצוא בנובלות של עוז עצמו, ובעיקר אלה שנכתבו מסוף שנות השבעים ואילך, ובהן עוז כבר אינו מחזיר את גיבוריו אל נקודת ההתחלה בתחושה של חוסר מוצא, בין שזו חזרה ממשית ובין שזו חזרה מדומה או מטאפורית,²² אלא מובילים לקראת פשרה דחוקה שיש בה כדי להבטיח איוו רגיעה. פשרה זו מזינה את הסיום של מנוחה נכונה, שבו יונתן ליפשיץ חוזר מכל חיפושיו למעין מנוחה נכונה בקיבוצו עם אשתו, כפרטנר נוסף לה ולאחובה; ובסיום של לדעת אישה מצליח יואל רביד, איש המוסד, להגיע לידי איוון זהיר על אף לבטיו וחקירותיו ולאמץ לו דרך התבוננות שקטה יותר באמצעות התנדבות בבית החולים. וכך גם בסיומים הכמו-מפויסים של קופסה שחורה, המצב השלישי, אל תגיד לי לה ופנתר במרתף. אם כן, הכמיהה לפשרה, ולו גם דחוקה ומשמימה, משתבצת כבר בפה ושם בארץ-ישראל. כלומר, אם הסיום הראשון עדיין שייך לתפיסתו הנובליסטית המוקדמת של עוז (לפי גרץ, כאמור), הסיום השני מעיד על התפתחותו הנובליסטית המאוחרת. זהו סיום המעריך מעין קורט של חסד על הדמויות, על המציאות, על השיג ושיח הישראלי.

גם בלבן מרבה לדון בכמיהתו של עוז למנוחה, להרמוניה ולהתפייסות עם הצד האפל של הנפש, ועם זאת, לפי תיאוריית "אחדות הניגודים" שהוא מפתח היה גם הוא דוחה את הסיום השני ("אשדוד") כתשובה בלעדית לשפיות ומחייב את הסיום הראשון ("השתגענו לגמרי") כהכרחי ליצירת אותה סינתזה של ניגודים בדיעבד. וכך מציג בלבן את המבנה האימננטי הזה: "מראשיתה ניכר [...] ביצירת עוז [...] נסיון [...] לחדד ככל האפשר את הניגודים שבין ההפכים המתרוצצים [...] מצד אחר ובמקביל, לפנינו נסיון עקיב להביא את הניגודים לידי דו קיום בשלום ואף לידי זיקת גומלין מפרה [...] המאבק המפרנס את ספריו מסתיים במרביתם במציאת אחדות הניגודים

22 בדיון המשווה בין יצירתו של עוז לזו של "דור בארץ" (או "דור הפלמ"ח") מצביעה גרץ על השתברותה של העלילה ביצירת עוז, לעומת הרצף המסודר של אירועים והקשרים נסיבתיים אצל קודמיו. גרץ מונה כמה שלבים בערעורה של העלילה אצל עוז, בין היתר "הסיום החוזר אל נקודת ההתחלה". לפי גרץ, הגיבור אצל עוז "פועל להגשמת מטרתו ומסתבר שפעולה זו מעוותת"; הוא אינו מצליח, למרות כל מאמציו, "לשנות את מצבו, ו/או את סביבתו, והוא מסיים את הסיפור באותו מצב שבו פתח אותו" (גרץ, 1980: 65).

הנכספת", כלומר, "אחדות ניגודים זו פירושה הכרה בכך שטוב ורע [...] אינם רק אויבים, אלא אף תאומים שבנפש, שאינם יכולים זה בלא זה" (בלבן, 1988: 138-139). יוצא אפוא שאם "ירושלים" נזקקת ל"אשדוד" כפי ש"אשדוד" נזקקת ל"ירושלים", החזרה לארץ-ישראל אליבא דנוסע של עוז מחייבת את שני הניגודים האלה, והאחדות הנכספת באה לידי ביטוי בגעגועים, דהיינו, לחיות באשדוד ולהתגעגע על ירושלים – ירושלים של "התגשמות חזון הנביאים", "לב העולם", ו"אור לגויים", כדבריו שם. כיצד מסכם עוז את המסע? "וכל מי שמתגעגע [...] אל נא ייפרד מגעגועיו – מה אנו בלי געגועינו?" ואכן, גם אם המסע בסתיו 1982 הוא חזרה מירושלים לאשדוד,²³ או היטלטלות בין ירושלים לבין אשדוד, או היות ירושלים ואשדוד בעת ובעונה אחת, כתיבתו הטעונה של עוז מרבת את ירושלים ואשדוד לא רק כאזורי תודעה ספרותיים אלא גם כאזורים מטאפוריים פוליטיים על מצבה הקיומי של החברה הישראלית; במילים אחרות, שלא כמו דן מירון, המגדיר את סיפור המסע הזה כרפורטז'ה לכל דבר ולפיכך תובע ממנו את מסירת האמת האובייקטיבית על "המצב הישראלי" (מירון, 1983), ניתן לקרוא את סיפור המסע הזה גם כמסע מטאפורי: אודיסיאה ישראלית המטלטלת עצמה בין האובייקטיבי לסובייקטיבי ובין הדוקומנטרי לאקספרסיבי, כפי שמתנהלת ומתארגנת כל יצירה ספרותית של עוז בז'אנרים השונים.

23 המסע לאשדוד מחזיר אותנו גם אל עמדתו של עוז בדיון על "איך לחזור אל ארץ-ישראל". כזכור, באותו דיון הועמדו זה מול זה שני קטבים: קוטב "ארץ-ישראל", שהתפצל גם הוא לשני קטבים, הקוטב המיליטנטי (של יפה) והקוטב הרומאנטי (של קינן), וקוטב "מדינת ישראל", קוטב השפיות (שייצג עוז). כאמור, קוטב "מדינת ישראל" מתורגם ומוצג בספר פה ושם בארץ-ישראל במטאפוריקה של "אשדוד", ומעניין להשוות בין דבריו פה ושם. בדיון אמר עוז: "[...] איך לחזור אל ארץ-ישראל [...] גם שיכון אפרידר או חיסקון לבניין ג', או מעונות עובדים ד' – הם בארץ-ישראל"; "נקבת השילוח, בר כוכבא, עצמות הנביאים [...] חין]ם] אצלי [...] גם אצלי נשאר געגועים [...] אחד הדברים היפים בהם אולי, זה שהם מובילים לפאראדוקסים [...]"; "אני רוצה שאנחנו נשתנה [...] נירגע קצת [...] נתפייס. עם הרבה דברים. גם אחד עם השני [...] שנתפייס עם המקום [...] אין בי להיטות לא לסוסים ולא למלחמות [...] הייתי רוצה לחיות קצת לא במלחמות"; "הייתי רוצה שמדינת ישראל תהיה יפה, קצת ים תיכונית [...] זיתים, זעתר [...] כשאנחנו ככי רע. כשאנחנו בתכלית הכיעור [...] אנחנו צריכים קצת רחמים. מן הרחמים ומן הגעגועים [...] להיות במולדת ולהתגעגע למולדת" (בן-נר [מנחה], 1982: 57-59).

עמדות המשתתפים בדיון מצאו את אישורן והמחשתן במסע שהתקיים תשעה חודשים אחר כך, בכל אותם יישובים והתנחלויות, ערים ועיירות, מפגשים ושיחות. הנוסע של עוז אמנם יצא לחפש את ארץ-ישראל, אבל מסעות אלה, על כל גלגוליהם, לא חידשו, לא הפתיעו ולא העלו פתרון אחר. לפיכך, כמו גיבוריו הספרותיים, גם הנוסע-המספר שלו חוזר אל ההתחלה ומסיים במה שפתח. אשדוד היא הסיום, אבל היא גם חזרה אל ההתחלה, אל הצעתו של עוז באותו ויכוח, שבה פתח עוד בטרם מסע. כלומר, שני הסיומים חוזרים בדעיכה אל ההתחלה: ירושלים חוזרת אל התחלת המסע, כפי שהוא הוצג בסדרה בעיתון, ואילו אשדוד חוזרת אל טרום המסע, כפי שהוא נחשף בצורתו העוברית בדיון לעיל. יוצא אפוא שהחוקיות הניגודית אצל עוז פועלת כאן לא רק ב"סיומים", אלא היא כמו-מובנית מעיקרה, כבר ב"התחלות".

פה ושם בארץ-ישראל בסתיו 1982: מסע ופואטיקה

ביבליוגרפיה

- בלבן, 1986
אברהם בלבן, בין אל לחיה, תל-אביב.
- בלבן, 1988
אברהם בלבן, אל הלשון וממנה, תל-אביב.
- בן-נר (מנחה), 1982
יצחק בן-נר (מנחה), "איך לחזור אל ארץ-ישראל", פרוזה 51-53, פברואר 1982, עמ' 56-59.
- ברזילי-איזנשטדט, 1895
יהושע ברזילי-איזנשטדט, "מסע יום אחד בארץ-ישראל", אחיאסף, ורשה, עמ' 139-154.
- ברזילי-איזנשטדט, 1913
יהושע ברזילי-איזנשטדט, "בגליל (רשמי מסע)", יודעאל, יפו, עמ' 28-35.
יפה ברלוביץ, "הקונצפציה ההיסטוריוסופית של יעבץ כהבהרת הקונצפציה הספרותית שלו", בתוך ספרות העלייה הראשונה כספרות מתיישבים ראשונים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן.
- ברלוביץ (עורכת), 1992
יפה ברלוביץ (עורכת), אעברה נא בארץ, מסעות אנשי העלייה הראשונה, תל-אביב.
- ברלוביץ, 1996
יפה ברלוביץ "ארץ, ארץ, ארץ, המסע כדיאלוג", להמציא ארץ, להמציא עם, תשתיות ספרות ותרבות ביצירה של העלייה הראשונה, תל-אביב, עמ' 167-198; 277-278.
- ברמה, 1984
ישראל ברמה, "האור האבן ועץ הזית", מעריב, 6.4.1984.
- גורביץ וארן, 1991
זלי גורביץ וגדעון ארן, "על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית)", אלפיים 4, תל-אביב, עמ' 9-44.
- גרוסמן, 1987
דויד גרוסמן, הזמן הצהוב, תל-אביב.
- גרץ, 1980
נורית גרץ, עמוס עוז, מונוגרפיה, תל-אביב.
- הורביץ, 1887
ג'ל הורביץ, "שני ימים בהמושבה יסוד המעלה", כנסת ישראל, ורשה, עמ' 247-258, וראה גם בתוך ברלוביץ (עורכת), 1992, עמ' 57-77.
- ז'קונט, 1983
אמנון ז'קונט, "מותר הסופר", עיתון 77 44-45, אוגוסט-ספטמבר, עמ' 9.
- יעבץ, 1891
זאב יעבץ, "שוט בארץ", תוספת להארץ, ירושלים, עמ' 1-36, וראה גם בתוך ברלוביץ (עורכת), 1992, עמ' 101-143.
- יעבץ, תרס"ג
זאב יעבץ, "דרך שלושת ימים", המזרח, חוברת א, קראקא, עמ' 51-63.
- לובין, 1986
אורלי לובין, "פואטיקה של התחמקות בסתיו 1982", סימן קריאה 8, עמ' 156-162.
- מגד, 1968
מתי מגד, יומו האחרון של דני, ירושלים.
- מירון, 1983
דן מירון, "בין התבוננות לבינה", ידיעות אחרונות, תרבות ספרות אמנות, 27.5.1983.
- סמילנסקי, 1935
משה סמילנסקי, זכרונות, תל-אביב.
- סמילנסקי, 1954
משה סמילנסקי, בין כרמי יהודה, תל-אביב.
- עוז, 1973
עמוס עוז, "שר ההיסטוריה אינו מדבר אלי", מעריב, 23.3.1973.
- עוז, 1979
עמוס עוז, באור התכלת העזה, תל-אביב.
- עוז, 1983
עמוס עוז, פה ושם בארץ-ישראל בסתיו 1982, תל-אביב.
- עוז, 1983
עמוס עוז, "כאדם גולה בתוך ארצו", דברים בטקס הענקת הפרס על שם מ' ברנשטיין, 12.9.1983, ידיעות אחרונות, תרבות, אמנות, ספרות, 30.9.1983.
- עוז, 1993
עמוס עוז, "הקדמה למהדורת 1993", פה ושם בארץ-ישראל בסתיו 1982, תל-אביב, עמ' 6.

יפה ברלוביץ

- פינס, 1939 יחיאל מיכל פינס, "שבעה שבועות בגליל", כתבים, כרך ב, ספר ב (בניין הארץ), תל-אביב, עמ' 3-35.
- קינן, 1981 עמוס קינן, אל ארצך אל מולדתך, תל-אביב.
- קינן, 1984 עמוס קינן, בדרך לעין חרוד, תל-אביב.
- רבינוביץ, 1929 יעקב רבינוביץ, נודדי עמשי השומר, תל-אביב.
- רוזנבלום, 1983 דורון רוזנבלום, "דיוקן הסופר כאיש החברה להגנת הטבע", כותרת ראשית 23, 11.5.1983.
- שדה, 1974 פנחס שדה, נסיעה בארץ ישראל והרהורים על אהבתו הנכזבת של אלוהים, תל-אביב.
- שחם, 1968 נתן שחם, מסע בארץ נודעת, תל-אביב.
- שלו, 1964 יצחק שלו, פרשת גבריאל תירוש, תל-אביב.
- שמיר, 1951 משה שמיר, במו ידיו, תל-אביב.
- שמעונוביץ, 1956 דוד שמעונוביץ, "בן ארצי (מפנקסו של הולך דרכים) תרס"ט-תרע"ט", מולדת, תל-אביב, עמ' 157-194.
- שנהר, 1960 יצחק שנהר, "חמדת ימים", סיפורי יצחק שנהר, חלק ג, ירושלים, עמ' 157-148.

Fussel, 1980 P. Fussel, *Abroad, British Literary Traveling Between Two Wars*, Oxford.

Sontag, 1984 Susan Sontag, "Model Destinations," *The Times Literary Supplement*, June 22.

כיד
עור
עלי
ז
המי
ברז
המו
המו
הם
מכן
אתו
,
נכו
יצי
אונ
הרו
ובי
גם
הר.
וגז
עצ
דמ

1

2