



אות

כתב עת לספרות ולתיאוריה

10 גיליון
2020 סתיו

עורכים מיכאל גלזומן, מיכל ארבל, אורי ש. כהן
חברי המערכת חן אדלסבורג, גיא ארליך, איל בסן
מערכת מייצגת מיה ברזילי, אדריאנה ג'ייקובס, אבנר הולצמן, חנה נוה, מנחם פרי, חנה קרונפלד,
ורד קרתי שם-טוב, נעמה רוקם, עוזי שביט
עריכת טקסט דינה הורביץ
עריכה גרפית מיכל סמוי-קובץ ויעל ביבר, המשרד לעיצוב גרפי באוניברסיטת תל אביב

על העטיפה: חן שיש, "אות 10", אקריליק על נייר, 2020

אות הוא כתב עת אקדמי שפיט היוצא אחת לשנה (שנתון) מטעם מרכז קיפ לחקר הספרות והתרבות העברית,
אוניברסיטת תל אביב
המאמרים המתפרסמים בכתב העת **אות** עוברים הליך שיפוט ומבוססים על כללי המחקר האקדמי

ISSN 2707-5680

© 2020 כל הזכויות שמורות למערכת אות, מרכז קיפ לחקר הספרות והתרבות העברית, בניין רוזנברג, אוניברסיטת תל אביב,
תל אביב 6997801

ot.kipp@gmail.com

הוצאת הקיבוץ המאוחד, ת.ד. 2104, בני ברק
נדפס בדפוס סדר צלם

”בקרוב נסע ונלך”: ברנר והכוח הזר

אורי ש. כהן

הרומן ”שכול וכשלון או ספר־ההתלבטות” של יוסף חיים ברנר, שראה אור ב־1920, נחשב ליצירה המקיפה והמעמיקה ביותר על העלייה השנייה, לפחות עד פרסום הרומן של עגנון תמול שלשום ב־1945.¹ מחקרים רבים וחשובים נכתבו על ”שכול וכשלון” והוא עורר דיון המתמשך עד היום, גם אם בקרב קהילה הולכת ומצטמצמת. ברשימה גנוזה של יוסף לואידור, שנכתבה ככל הנראה סמוך ליציאת הספר, ניכרים קווי המתאר של דיון זה: מקומו המרכזי של הרומן, מידת הייצוגיות והסימבוליות של הדמויות, הקשר בין מהלכיו של הרומן ובין המבנה האידיאי שלו והמתח בין האוניברסלי למקומי, המוכרע לטובת המקומי:

ובכל זאת ספר מודרני הוא, שראוי להתרגם ללשון כל עם. כי לא סתם רומן הנהו, אשר אם יקראנו אדם אם לאו, אחת היא לו, אלא הספר ראוי להקרא ע”י כל אדם משכיל. אפשר הוא אותו ספר הראשי של מחברו, י.ח. ברנר, אשר בו התבטאה תמצית של כל מה שנאמר בחבורי הסופר האחרים. עם יחזקאל חפץ אין לנו עסק בתור אדם יחיד. הוא במידה ידועה בא־כח כלל בני האדם. כי לאיזה אדם אין תקופות של דלדול, או מי אינו עשוי לשכול ולדלדול? יש לנו עסק אִתו רק עד כמה שהוא חושב, סובל, עושה או נמנע מעשות דבר. יסוריו באים ללמד על יסורים של אחרים, מחשבותיו הן מחשבות אנשים שונים, ככל אשר יפנה ויעשה סמל הוא.²

1. גרשון שקד, הסיפורת העברית, כרך ב: בארץ ובתפוצה, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב 1977, עמ’ 365-384.
2. יוסף לואידור, ”שכול וכשלון או ספר התלבטות”: מסה; הרשימה נמצאה בארכיון מכון לבון וראתה אור בכתב העת דחק: כתב עת לספרות טובה, ח, יולי 2017, עמ’ 427-436.

הרשימה של לואידור מאירה את הדברים מצד בני הזמן, אלה שהרומן נכתב עליהם ועל הנושאים והרעיונות שהעסיקו אותם באותן שנים. "הספר הוא ביטוי שלם לאידאות שלו", מוסיף לואידור, ואכן, הקריאות הפרשניות עסקו על פי רוב במתחים ובזיקות בין הפסיכולוגי לאידיאולוגי ברומן ובפרישתם העלילתית, המגדרית והלשונית כדיוקן של העלייה השנייה, המבוסס על דמותו של יחזקאל חפץ כציר אידיאלי-עלילתי מרכזי.³ מאמר זה מבקש להתמקד, בהמשך לקריאות אלה, בשאלה אחרת – שאלת כוחו של היישוב היהודי בארץ-ישראל בתקופת השלטון העות'מאני, ואחריו הבריטי, לאור יחסי המגדר הנבנים ברומן ולאור נקודות המפגש בין הפסיכולוגי-אידיאולוגי לבין שאלת הכוח ועיצובה המגדרי כשאלה על גבריות.⁴

שאלת המגדר ברומן נידונה מחדש בעשורים האחרונים בעבודות של חנה נוה, תמר הס ומיכאל גלזמן, שהאירו אותה דרך דמותו של חפץ וזיקתו לאסתר, בת דודו.⁵ במאמר זה בכוונתי לרתום את התובנה העולה מעבודות אלה, לפיה המשמעות מצויה גם בהעמדה של יחסי המגדר, כדי להראות שהרומן אינו מציע לבני הדור רק מודל התנהגות אלא גם פרוגרמה פוליטית העוסקת בשאלת כוחו של היישוב היהודי בארץ-ישראל, בהקשר של יחסיו עם הערבים, תחת שלטון אימפריאלי.⁶ עלילת הרומן אמנם מתרחשת בתקופת השלטון העות'מאני אך כיבוש הארץ בידי הבריטים וחילופי השלטון לא שינו את שאלת הכוח ביישוב היהודי, הכפוף מראשיתו למרות אימפריאלית. האפשרות לדבר על פרוגרמה כזו נובעת מהזיקה הגלויה והסמויה של "שכול וכשלוך" למגילת אסתר, המשמשת על פי הקריאה המוצעת כאן כאינטרטקסט

3. מיכאל גלזמן, הגוף הציוני: לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 2007, עמ' 136-181; מנחם ברינקר, עד הסימטה הטבריינית: מאמר על סיפור ומחשבה ביצירת ברנר, עם עובד, תל-אביב 1990; בעז ערפלי, מהתחלה: קריאה חדשה ביצירות מרכזיות של יוסף חיים ברנר: בחורף, מסביב לנקודה, מא. עד מ. מעבר לגבולין, מן המיצר, עצבים, מכאן ומכאן, שכול וכשלוך, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2009, עמ' 399-466; עדה צמח, תנועה בנקודה: ברנר וסיפוריו, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1984, עמ' 183-215.
4. בסופו של דבר, זה ההבדל העקרוני בין "שכול וכשלוך" לבין תמול שלשום של עגנון, וראו Uri S. Cohen, "Only Yesterday: A Hebrew Dog and the Colonial Dynamics in Pre-Mandate Palestine", in Philip Ackerman and Rakefet Zalashnik (eds), *A Jew's Best Friend? The Image of the Dog Throughout Jewish History*, University of Sussex, Brighton 2013, pp. 156-179.
5. חנה נוה, "שכול וכשלוך: האופציה האחרת", דפים למחקר בספרות, 8, 1992, עמ' 237-252; תמר הס, "צריך לנשק לה" – דיון פמיניסטי ב'שכול וכשלוך' ל"ח ברנר", מחקרי ירושלים בספרות עברית, טו, 1995, עמ' 197-221; גלזמן, הגוף הציוני, לעיל הערה 3.
6. לא חסרים כמובן דיונים על התפיסה הפוליטית של ברנר, אך דיונים אלה מתנהלים במונחים שונים מאלה המשמשים כאן; וראו, למשל, אהוד בן עזר, ברנר והערבים: במלאת 80 להירצחו, אסטרוולוג, הוד השרון 2001.

המארגן את מופעיו הפסיכולוגיים, האידיאולוגיים והמגדריים של הרומן וקושר אותם לשאלת הכוח בנסיבות תלויות-גורל והרות-גורל.⁷

ברנר החל לכתוב את "שכול וכשלוך" לפני מלחמת העולם הראשונה. קטעים מהרומן התפרסמו כבר ב-1914,⁸ אולם הגרסה הסופית גובשה רק ב-1918 וראתה אור, כאמור, ב-1920, בתקופה של שינוי טקטוני בארץ-ישראל: סיום מלחמת העולם הראשונה והמעבר משליטה עות'מאנית לשליטה בריטית, אירוע שחשיבותו ברורה אך משמעותו עמומה. הדיונים במעבר פרדיגמטי זה מקפלים בתוכם תפיסה הנראית מובנת מאליה ולפיה ההבדל בין שתי האימפריות נעוץ באופי המתקן-כביכול של מנגנון השליטה של האימפריה הבריטית, לעומת השחיתות שאפיינה את האימפריה העות'מאנית.⁹ לכאורה, "שכול וכשלוך" אינו עוסק במלחמה או בתוצאותיה, ואף על פי כן הוא הרומן העברי המובהק של אירועים אלה. פרסומו בסוף 1920, בשינויים קלים לעומת הקטעים שראו אור קודם לכן, מוכיח שברנר סבר שהוא רלוונטי גם לתקופה שאחריה, למרות השינויים הפוליטיים הדרמטיים שהתחוללו בתנועה הציונית וכישוב היהודי בעקבות המלחמה וחילופי השלטון.¹⁰

תולדות כתיבתו של הרומן זכו לעיון פילולוגי של יוסף אבן וויליאם קאטר, אך העיזבון של ברנר לא נשמר בשלמותו, ורבים מהפריטים השמורים בארכיון של מכון לבון אינם ניתנים לתיארוך ודאי.¹¹ האפשרות לעקוב אחר גרסאות הרומן מוגבלת אפוא, אבל על פי כתבי היד הנמצאים בארכיון אפשר להניח במידה רבה של ודאות שהמערך הכללי של הרומן לא עבר שינויים מרחיקי לכת במהלך הכתיבה, למרות תהפוכות הזמן; כך עולה גם מן ההקדמה, שידוע בוודאות שנוספה רק לקראת סיום הכתיבה של הגרסה האחרונה, בשנים 1916-1918. עם זאת, בחלקים מסוימים של הרומן הוכנסו שינויים במהלך השנים, וכותרתו נקבעה מאוחר. לכך ניתן להוסיף שגם

7. על שאלת הכוח ברומן של ברנר, בין השאר דרך שאלת הכיוונית של המקום, ראו נוה, "שכול וכשלוך": האופציה האחרת", לעיל הערה 5; על חשיבות המגילה לדמותה של אסתר חפץ ולעיצוב המגדרי של הרומן ראו הס, "צריך לנשק לה" – דיון פמיניסטי ב"שכול וכשלוך" ליי"ח ברנר", לעיל הערה 5.

8. יוסף חיים ברנר, "מפנקס", האחדות, ה:22-23, כ"ד באדר תרע"ד, עמ' 36-41.

9. נתן אפרתי, ממשבר לתקווה: היישוב היהודי בארץ-ישראל במלחמת-העולם הראשונה, יד יצחק בן צבי, ירושלים 1991; שרה טוראל, "והתורקים אינם עוד שולטים...": מבט על ארץ-ישראל בימי מלחמת-העולם הראשונה, קטלוג תערוכה, מוזיאון ארץ-ישראל, תל-אביב 2008. ברנר היה קשוב לשינוי זה, כפי שמעידים סיפורי "הגאולה והתמורה" ו"עוולה", הקשורים בדמותו של הטייס הבריטי אלפרד ג'ון אוונס; וראו דב גביש וחיה גביש, טייס אנגלי על כנפי ברנר: עוולה במלחמת העולם הראשונה, כרמל, ירושלים 2015.

11. יוסף אבן וויליאם קאטר, "בעקבות ברנר בדרך אל 'שכול וכשלוך'", הספרות, 17, 1974, עמ' 127-141; לתיאור של הארכיון במכון לבון ראו מ. ליפמן, אסופות, 2:15, נובמבר 1971, עמ' 86-94.

הקריאה בו השתנתה עם הזמן בשל אירועים שהתרחשו לאחר שפורסם אך הוא מכיל אותם, לפחות כפוטנציאל. אחד השינויים שהתחוללו בזמן שעבר מאז כתיבת הרומן ופרסומו קשור בשאלת הכוח ובשאלת האחיזה בו והיאחזות במקום. שאלות אלה עומדות במרכז הקריאה המוצעת כאן: מה מבנה המשמעות של הכוח, כיצד יש לאחוז בו וכיצד תנועה לאומית יכולה להפעילו כשהיא נתונה תחת חסותה של אימפריה – ואחת היא מי האימפריה השלטת?¹²

כדי לקרוא את "שכול וכשלוך" דרך השאלה כיצד מיעוט יהודי הנתון בעימות אתני מקומי צריך לנהל את הכוח, את צבירתו ואת הפעלתו, בטריטוריה הנתונה לשליטתה של אימפריה אדישה או אף עוינת, מציע מאמר זה להתבונן בדמויות, אך לא במבנה הנפשי שלהן אלא בהעמדתן המגדרית המרחבית, כפי שהיא מתפרשת דרך מגילת אסתר, שתשמש כאן כאמור כאינטרטקסט שבכוחו להבהיר את הדיון בשאלת הכוח ברומן.¹³ מרגע שנחשפת מרכזיותה של המגילה נטען הדיון במשמעויות המובילות לקריאה אלגורית המתבססת על הטקסט, לא פחות מקריאות קודמות.¹⁴

שאלת הכוח אינה עולה ברומן בגלוי, וייתכן שהיא אף מוסתרת יותר משאלות אחרות שכבר נידונו במחקר. רבים מפרשני ברנר סבורים שיצירותיו מופעלות על ידי "סיפור נסתר" הנמצא גם בתוך העולם הברזי וגם מחוצה לו.¹⁵ גלוזמן, איריס מילנר ואליסון שכטר טוענים שהעלילה הפסיכולוגית ברומנים של ברנר היא ביטוי לאידיאולוגיה, ואילו דן מירון מוצא את "הסיפור הנסתר" ביצירת ברנר לא רק ברבדים הפסיכולוגיים העמוקים של הדמויות (או של המחבר) אלא גם בשדה הספרותי: הרומן המוקדם "בחורף", למשל, בנוי לטענתו על שכתוב של הסיפור "עורבא פרח" של

12. השינויים שהוכנסו ברומן במהלך הכתיבה תומכים בהנחה שלפחות מבחינה זו, השאלה איזו אימפריה ומה אופיה היא משנית. ראו גם אניטה שפירא, "היסטוריה מדינית של היישוב, 1918-1939", בתוך משה ליסק (עורך), תולדות היישוב היהודי בא"י מאז העליה הראשונה, כרך ב, חלק ב, האקדמיה למדעים, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ה, עמ' 1-171; הנ"ל, ברנר: סיפור חיים, עם עובד, תל-אביב 2008, עמ' 291-303.

13. אין בכך כדי לטעון שמגילת אסתר היא האינטרטקסט היחיד, או העיקרי, ברומן "שכול וכשלוך". כפי שציינו רבים, ברומן זה פועל מערך של טקסטים קודמים, ואפשר בהחלט לטעון שמבחינות אחרות, ספר איוב, למשל, הוא האינטרטקסט המרכזי בו; וראו ברניקר, עד הסימטה הטבריינית, לעיל הערה 3, עמ' 123; גרשון שקד, "עיונים ב'שכול וכשלוך' ל.ח. ברנר", שדמות, לו, 1970, עמ' 17-29.

14. Craig Owens, "The Allegorical Impulse: Toward a Theory of Postmodernism", *October*, 12, 1980, pp. 67-86

15. דינה ברדיצ'בסקי, "לא מכאן, לא מכאן: הרומן המסאי של י"ח ברנר מחוץ למלכודת הריאליזם", אות, 8, 2018, עמ' 70-72.

מיכה יוסף ברדיצ'בסקי.¹⁶ אריאל הירשפלד, בדיונו על הסמל ביצירתו של ברנר, טוען שלעתים קרובות יש ביצירה זו הצפה טקסטואלית ואינטרטקסטואלית המייצרת מעין פלימפססט שעלילתו פיגורטיבית. הצפה זו, המעוצבת ובנויה לתפארת, מדגימה כיצד המארג הטקסטואלי של ברנר מעמיד במרכזו אינטרטקסטים המשתתפים בייצורו ובבניית משמעותו.¹⁷ המגע בין הטקסט לאינטרטקסט – או לסאבטקסט המונח בבסיס היצירה – יוצר, במונחיו של ז'ראר ג'נט, "היפוטקסט", מעין וקטור טקסטואלי הנברא מתוך מגע זה.¹⁸ המורכבות האינטרטקסטואלית של הטקסט הברנרי היא המאפשרת קריאות שונות שלו, לאור טקסטים קודמים המתקיימים בתוך היצירה, זה לצד זה.

*

דוגמה לשימוש במגילת אסתר כאינטרטקסט ביצירת ברנר בהקשר זה בדיוק – שאלת הכוח והיחסים בין היהודים לערבים בארץ-ישראל – ניתן למצוא בטקסט האחרון שברנר פרסם, רשימה במדור "מפנקס", שראתה אור בקונטרס בכ' בניסן תרפ"א, ימים ספורים לפני שנרצח. הרשימה, יצירת מופת קצרה ודחוסה, מספרת על טיול של ברנר בסביבת מקום מגוריו, בית יצקר באבו כביר, ועל מפגש מבהיל בינו ובין נער ערבי שעובד בפרדס. הרשימה מבליעה בתוכה כמה וכמה אינטרטקסטים המייצרים פערי משמעות ניכרים בין מה שנאמר בטקסט ובין מה שמשמע ממנו – ומה שמשמע ממנו עוסק, בין השאר, בשאלת הכוח.

כפתיחת הרשימה המספר תועה "עם חשכה [...] באבק משעולי הפרדסים שבקצות העיר. כולם של בני הארץ, של הערבים. שלהם. –"¹⁹ הפתיחה מגדירה את נושא

16. מיכאל גלזומן, "המודרניזם של ברנר: קריאה 'כלכלית' בבחורף", עיונים בתקומת ישראל, 30, 2018, עמ' 7-38; איריס מילנר, "ברנר וגנסין, מכתבים על פרידה", אות, 5, 2015, עמ' 55-83; Allison Schachter, *Diasporic Modernisms: Hebrew and Yiddish Literature in the Twentieth Century*, Oxford University Press, New York 2012, pp. 55-83; דן מירון, בודדים במועדם, עם עובד, תל-אביב, 1987, עמ' 232-250.

17. אריאל הירשפלד, "הסמל ביצירתו של י.ח. ברנר", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1995. גם הירשפלד וגם מנחם פרי הראו, כל אחד בנפרד, שהפתח להבנת תיאור המפגש בין גנסין לברנר ב-1900, כפי שהוא מתואר ברשימת הזיכרון שכתב ברנר לאחר מותו של גנסין, נמצא בשירו של ביאליק "יום קיץ יום חום", וראו הירשפלד, שם; מנחם פרי, שב עלי והתחמם: הדיאלוג ההומוארוטי בין ברנר לגנסין: מיקרו-ביוגרפיה, ספרי סימן קריאה, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2017; יוסף חיים ברנר, "אורי-ניסן (מלים אחדות)", בתוך הנ"ל (עורך), הַצְדָּה: קובץ-זכרון לא.ג. גנסין, דפוס "אחדות", ירושלים תרע"ד, עמ' 140-145.

18. Gérard Genette, *Palimpsests Literature in the Second Degree*, University of Nebraska Press, Lincoln 1997, p. 5

19. יוסף חיים ברנר, "מפנקס", כל כתבי י.ח. ברנר, כרך ד, ספרית פועלים והקיבוץ המאוחד, תל-אביב תשל"ח, עמ' 1833.

הרשימה: טיול בארץ "שלהם". בדרכו עוכר הדוכר על פני "מין אפנדי קטן" שאינו מחזיר לו שלום. תקרית זו מעוררת במספר רצף פנימי של מחשבות הנובע ממנה אך אינו תלוי בה:

עברתי, הפניתי את ראשי לאחור וראיתי, שאי־המענה היה מכוון, רשעי. העלם הזדקף עוד יותר בישיבתו, הביט לפניו כאילו באבק של נצחון: התאפקו מלענות שלום ליהוד: "ככה יעשה".

הגיתי במרי־רוח: אם גם נכונה ההשערה, שיושבי־הארץ הם בני גזענו ושכלחי ארץ־ישראל יש אפילו מדמה של שארית ישראל – לא הם ולא שכרם! לי אין דרך אחרת, אני מוכרח לעבור עליהם, אם יאבו או ימאנו, אבל טוב להיפגש בוליקורוס בטאמבוב – ואין צורך לומר בליטוויני בסביבות קובנה – מאשר בפולני־המזרח הללו.²⁰

ההליכה סביב הבית מתבררת כהליכה במרחב זר ומאיים ואף בלתי מוגדר: ארץ האבות על אנשיה מיטשטשת בדמיונו עם מזרח־אירופה. אמנם כל חטאם של הערבים המתוארים ברשימה זו הוא שלא ענו לברכת השלום של המספר, ובכל זאת הוא מעדיף את המפגשים עם תושבי מזרח־אירופה על פני המפגשים עם "פולני־המזרח" הללו, אם כי גם הם טעונים משטמה ואלימות; בשני המקרים התודעה היהודית שבויה בפחד. אזור הדמדומים שבו מתחולל המפגש עם הערבים הוא גיאוגרפי אבל הזירה ההיולית שלו היא הדמיון המזרח־אירופי. העדפת מזרח־אירופה על פני המזרח המוחשי נכרכת בהרהוריו של המספר בתזה שהייתה נפוצה בקרב אנשי העלייה השנייה, ובהם דוד בן־גוריון ויצחק בן־צבי, לפיה הפלאחים הערבים הם משארית ישראל, יהודים שהתאסלמו ונשארו בארץ.²¹ לברנר יש מעט מאוד סבלנות או חיבה לתזה זו, כפי שמעידה הרשימה, המעמידה מרקם טקסטואלי המתאר את ארץ האבות מתוך הסלידה והחרדה שהמרחב ויושביו מעוררים במספר – תיאור השלוב בתשוקה לשנות את המרחב הזה לצד תשוקה להתקבל על ידו.

בתגובה למפגש, המספר מעתיק את הסיטואציה בחדות אל עולמו של הטקסט היהודי ואל מגילת אסתר. במעתק זה יש רמז לאלומות העומדת להתפרץ – אלימות

20. שם, שם.

21. דוד בן־גוריון ויצחק בן־צבי, ארץ־ישראל בעבר ובהווה, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1979 (גרסה עברית של ספר שהופיע בידיש בניו יורק ב־1918, וראו ד. בן־גוריון און י. בן־צבי, ארץ ישראל אין פארגאנגענהייט און געגענווארט: געאגראפיע, געשיכטע, רעכטליכע פארהעלטניסע, בעפעלקערונג, לאנדווירטשאפט, האנדעל און אינדוסטריע, פועלי־ציון פאלעסטינא קאמיטעט, ניו־יארק 1918).

הגלומה במרחב הטקסטואלי של המגילה כמענה רחוק ומדומיין לוודאות של החולשה, שהרי המגילה עוסקת בסיטואציה דומה: מפגש בין היהודים לאויביהם בתחומיה של אימפריה האדישה מעיקרה ליחסים ביניהם. האזכור הברור ביותר של המגילה, והמוכר לכל יהודי, הוא הביטוי "ככה יעשה", שהמספר מייחס לאפנדי שאינו מחזיר לו שלום. במגילה, ההכרזה "כִּכָּה יַעֲשֶׂה לְאִישׁ אֲשֶׁר הִמְלִיךְ חֶפְצֵי בִיקְרוֹ" (מגילת אסתר ו, ט) נאמרת על מרדכי, אם כי המן משוכנע שהדברים אמורים בו; הביטוי "ככה יעשה" העולה בהרהוריו של המספר החולף על פני האפנדי הוא אפוא פיגורה אירונית הרומזת גם לקרבה אל השליט וגם לתקווה להיפוך יחסי הכוחות.

הטקסט משופע בציטוטים נוספים היוצרים מארג אינטרטקסטואלי המעמיד אותו בין המקומות ובין הזמנים. הביטוי "לא הם ולא שכרם", למשל, הצץ אף הוא במחשבותיו של המספר בקשר לערביי הארץ, מכוון לדיון במסכת ברכות העוסק במחלה ובייסורים ובנכונות לשאת בהם: כדי להוכיח שאפשר לוותר על אהבת הבורא הבאה בצורת ייסורים שואל ר' יוחנן את ר' חייא, השוכב על מיטת חוליו, אם "חביבין עליך יסורין", והלה עונה לו "לא הם ולא שכרם" – ומחלים.²² למי שמזהה את האינטרטקסט – כמו מרבית קוראיו של ברנר בעת ההיא – משמעות הדברים חמורה ביותר: הערבים מזוהים עם המחלה בדיון התלמודי, והמסקנה, "לא הם ולא שכרם", היא ויתור מפורש על אחווה אפשרית עם בני הארץ ועל הייסורים הכרוכים בה. ציטוט נוסף המובא בטקסט במרכאות, "ולא תדרוש שלומם וטובתם כל הימים", מפנה אל הפסוק "לא תדרש שלמם וטבתם כל ימיך לעולם" (דברים כג, ז), המופיע בפרק העוסק כולו באיסור המגע עם עמי הארץ שיש לתעב, העמונים והמואבים, לעומת עמים אחרים בני המקום, הנסבלים במידה זו או אחרת. מהמארג הטקסטואלי ברשימה עולה אפוא שניתן לראות את בני המקום, הערבים, כצאצאי העמונים והמואבים שאין לחיות עמם. הרשימה מדגימה היטב כיצד הטקסטים שברנר מפנה אליהם, גם במרכאות וגם בלי מרכאות, יכולים להכריע את משמעות הדברים הנכתבים על פני השטח. מנגנון אינטרטקסטואלי זה פעיל במיוחד בטקסטים של ברנר שעניינם היחסים של היישוב היהודי עם בני הארץ הערבים. מתוך הרגל ומתוך הכרח, שאלות על כוח מנוסחות בצפנים תרבותיים המוכרים רק לבני התרבות שבה הן נידונות. כך הדבר בכל השפות היהודיות ובכל הדיאלקטים היהודיים שבהם הכתיבה והדיבור גלויים וסמויים גם יחד – גלויים ומוכּנים ליהודים השותפים להיכרות האינטימית עם הטקסטים ומשמעויותיהם, סמויים ולא מוכּנים לגויים שבקרבתם היהודים חיים – אך כאן נדרשת הצפנה נוספת

22. ברכות ה ע"ב.

משום שהעברית (שלא כמו היידיש, למשל), אינה נתפסת כיישוב כ'זרדגון נסתר אלא כשפה גלויה, "מחוץ לארון", לכאורה.²³

הרשימה ממשיכה בעקבות רגליו של המספר הלוקחות אותו אל תוך הפרדס, שם מזנק אליו ערבי אחר, המתגלה כפועל כבן שלוש עשרה או ארבע עשרה. לאחר הבהלה הראשונה פותח המספר במה שנראה כשיחה עם הנער, ומתברר שהנער הוא יתום העובד כפועל בפרדס – ככל הנראה בפרדס בבעלותו של אותו אפנדי שהתעלם מברכתו של המספר דקות ספורות קודם לכן. בהיעדר לשון משותפת, השיחה – כמו הסיפור – היא פנטזיה של הדובר:

אותה שעה לימדתי חובה לעצמי, חובה קשה, על שלא לימדתי לשוני לדבר ערבית. אילו ניתן פה... יתום עובד! אח צעיר! נכונה היא השערת המלומדים או לא, קרוב אתה לי לדם או לא, אך אחריותך הן עלי מוטלת היא. הן עלי היה להאיר את עיניך, להטעימך יחסי-אנוש!... לא, לא עשיית-ריבולוציה במזרח על רגל אחת בפקודת ועד ידוע ובטעם שליחים של פוליטיקה סוציאליסטית ידועה – לא, לא פוליטיקה! זה, אולי דוקא לא תפקידנו, ובוהו אולי דוקא נעסוק בעל כרחנו, מתוך יאוש, בדלית ברירה! – לא, לא זה!... כי אם מגע נפש בנפש... מהיום... ובמשך דורות... במשך ימים רבים... ללא שום מטרה... ללא שום כוונה... מלבד כוונת אח, ידיד ורע...²⁴

שיחתו של המספר עם הנער דמיונית לא פחות מהתקרית עם האפנדי הקטן שלא השיב לברכתו בראשית הטיול. מרבית האירועים המתוארים ברשימה מתרחשים בדמיונו הבלתי יציב של המספר, הרדוף פחדים וחששות מפני חיים משותפים עם הערבים: גם מחשבותיו וגם ביטוייהן הפואטיים נעים, במעין מהלך מאנטי-פרסיבי, בין ייאוש גמור מהאפשרות לחיים יחד לבין פרץ אוטופי של אהבת אדם ותקווה להרמוניה שתיוולד מתוך המגע בין העמים. אלא שגם פנטזיה זו מובנית מלכתחילה בתוך יחסי כוח ברורים ומובחנים, שהרי המספר הוא מבוגר המדבר אל ילד יתום:

– שלום, ארון! – נפטר ממני הנער במוקדם, בראותו, כנראה, שטרוד אני ושהשיחה נפסקה. אבל בברכת-פרידתו נשמעה, בכל זאת, קורת-רוח מרובה על שעלה לו בהיסח-הדעת לחטוף שיחה הגונה עם אדם מגודל, ולדבר בטעם, כזקן ורגיל. שלומי לך, חביבי, – לחשו שפתי ולכי המה לו ולי.

23. על מנגנון עקרוני זה ראו פרימו לוי, הטבלה המחזורית, מאיטלקית: עמנואל בארי, ספרי סימן קריאה, כתר והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב 1987, עמ' 9-21.

24. ברנר, "מפנקס", לעיל הערה 19, עמ' 1834.

אפשר היה לקרוא את הדברים כקומדיה של טעויות אלמלא נרצח ברנר ימים אחדים לאחר פרסום הרשימה בין משעולי פרדסים אלה ממש. נסיבות מותו של ברנר מקבעות את האימה והאירוניה המרה של הדברים כמסקנה שאולי לא הייתה הכרחית אז אבל היום היא אולי מתבקשת. ברנר נתפס במידה רבה כרודף שלום שידו המושטת נדחתה, אך מקריאת הרשימה עולה בבירור שהוא ובני דורו הבינו את הדברים אחרת: היד המושטת לשלום עוברת במהירות רבה לשלח. בין הדובר לבין הנער לא מתקיימת כל שיחה: מילים נזרקות לאוויר בשפה לא מובנת, וברנר מטעין אותן בסיפור המתאים לדגם סוציאליסטי ומתפתה למחשבות על עתיד אפשרי המשותף לו ולנער, ואולי אף למפעל הציוני כולו. הזיות אלה על העתיד נקטעות באחת כאשר הנער הערבי נפרד מהמספר, שלכל אורך המפגש עומד ומהרהר מולו ורואה בו דברים שהנער אינו יודע על עצמו. המספר אינו מוטרד מאותה פרידה. לא זו בלבד ששברי המילים שהחליפו ביניהם נתפסים בתודעתו כ"שיחה הגונה", הוא אף מבין את ברכת השלום שלו כהכרת תודה של נער למיטיבו.

מילות הפרידה של המספר נוגעות ללב. אמנם הפרידה החביבה מתרחשת רק בלבו, ההומה "לו ולי", אך למרות העוינות, הניתוק והאיכה, לבו יוצא בכנות אל הנער. המספר ממשיך לשוטט בפרדסים בחשכת הערב ומי יודע אילו פחדים עוד הזעיקו את לבו. לכאורה, זו רשימה אופטימית, כמעט אוטופית, החוזרת על טענה מוכרת בדבר האפשרות לחיים משותפים בין יהודים לערבים, אבל ברנר עצמו מדגים שהפרוגרמה של חינוך וקרבה ללא פוליטיקה אינה קרובה למציאות. המובאות והרמיזות למגילת אסתר, למסכת ברכות ולספר דברים מבהירות שלמרות המיית הלב, ברנר פוסל את האפשרות של חיים משותפים ומדבר על יושבי הארץ במונחים של עוינות, מחלה ונקמה. הנער העובד והאיש האובד נקלעים לסיטואציה שמשמעותה ועתידה רחוקים. מוכנו של הטקסט כרוך בטקסטים אחרים, עתיד השליטה בפרדס כרוך בכוחות אדירים ורחוקים; אין לדעת מי הוא שהמלך חפץ ביקרו, שהרי, לפי הרמז למגילה, אותו מלך לבו הפכפך.

הרשימה מתארת טיול, שיחה, מפגש חטוף, אבל המשמעות הנובעת מהאינטרטקסטים פועלת עליה כמעין כבידה אינסופית, שביחד עם סיומם של חיי ברנר עצמו, בכעין פוגרום, מובילה לשאלה המתעוררת בעקבות שני המפגשים בפרדס – שאלת יחסי הכוח בין היהודים לערבים. אמנם הרשימה נכתבה לאחר פרסום "שכול וכשלוך",

25. שם, שם. יחסו של המספר אל הנער דומה מאוד ליחסו של ברנר לנערים אחרים ביצירתו ולמחשבותיו על הדרכים הראויות לחנכם. אחד מהם הוא בנו של חנוך ב"שכול וכשלוך".

אולם בין שני הטקסטים יש זיקה הדוקה: כאמור, גם הרומן שזור את המגילה בתוכו כאינטרטקסט שהקוראים בני הזמן והמקום הכירו והבינו היטב וגם בו היא משמשת, לעתים בגלוי ולעתים בסמוי, כעוגן של משמעות המאפשר לקרוא את הטקסט בהקשר של שאלת הכוח.

*

מגילת אסתר מספרת על חצר אחשוורוש מלך פרס, על המאבק המתחולל בה בין המן האגגי למרדכי היהודי – מאבק המתווך דרך גופה של אסתר המלכה – ועל הצלחתם של היהודים להתגבר על מבקשי רעתם ואף לפגוע בהם. זיקתו של "שכול וכשלוך" למגילת אסתר אינה תמאטית ועלילתית אלא תבניתית, כמעין דמיון משולשים, ועיקרה הומולוגיה בין הדמויות ויחסי הכוחות ביניהן ברומן לבין הדמויות ויחסי הכוחות ביניהן במגילה. במערך הומולוגי כזה, אסתר חפץ היא אסתר המלכה, חמילין, הגבר החזק, המנצח, הוא המן, ויחזקאל חפץ הוא אחשוורוש. משמעותם של תפקידים אלה בהקשר של שאלת הכוח תתברר כאן באמצעות פרשנות פוליטית מגדרית של המגילה.²⁶ פרשנות זו ממשיכה את הקריאה של איב קוסופסקי סדג'וויק, המשלבת פרשנות פוליטית ופרשנות מגדרית ורואה בגילוי דתה של אסתר יציאה מהארון שנועדה לסכל את המרד המגדרי של ושתי ולאשש את הסדר הפטריארכלי.²⁷

מגילת אסתר היא טקסט חידתי במידת־מה. במישור הגלוי היא עוסקת בשאלה כיצד יכול מיעוט יהודי חלש ונרדף להתקיים בתוככי אימפריה, לשרוד ואף לצבור כוח. במישור זה, היעדרותו של האל זועקת. לא אלוהים מציל את היהודים. הפתרון לשאלה הוא פתרון פרגמטי שעניינו צבירת כוח חברתי ומדיני, ולא התגלות האל. משמעות זו של המגילה ברורה לברנר ולבני דורו: הקהילה קוראת בטקסט התנ"כי

Timothy K. Beal, *The Book of Hiding: Gender, Ethnicity, Annihilation, and Esther* (Biblical Limits), Routledge, London and New York 1997, pp. 29-39. .26

Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, University of California Press, 2008, pp. 67-90. נעמי זיידמן דנה בקריאה של סדג'וויק לאור היציאה מהארון היהודי של סדג'וויק עצמה וחושפת את היציבות המדומה של העמדה היהודית, המאוששת והמוכחשת בעת ובעונה אחת; וראו Naomi Seidman, "Fag-Hags and Bu-Jews: Toward a (Jewish) Politics of Vicarious Identity", in David Biale, Michael Galchinsky and Susannah Heschel (eds), *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*, University of California Press, Athalya Brenner, *A Feminist Companion to Esther*, Berkeley 1998, pp. 254-268. וראו גם .27
Judith and Susanna, The Feminist Companion to the Bible, 7, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995; Yoram Hazony, *The Dawn: Political Teachings of the Book of Esther*, Genesis Jerusalem Press, Jerusalem 1995; Shirley Bahar, "Coming Out as Queen: Jewish Identity, Queer Theory, and the Book of Esther", *Studies in Gender and Sexuality*, 13:3, July 2012, pp. 167-178

את הנושא המרכזי שעל סדר היום שלה-עצמה ורואה בו טקסט אידיאלי לשיח שאינו מתנהל בגלוי. ברנר מציב את השאלה על פני השטח של הרומן, בשדה הראייה של הקורא, אבל מכמין את משמעויותיה הפוליטיות. הנוכחות הגלויה של המגילה מהדהדת ללא הרף את שאלת קיומו וכוחו של היישוב היהודי באימפריה העות'מאנית, ואחר כך באימפריה הבריטית – שתיהן בנות דמותה של האימפריה הפרסית. הקשר בין זמן הכתיבה והפרסום של הספר לבין חילופי השלטון בארץ-ישראל היה גלוי מן הסתם לבני הזמן והנחה אותם לקרוא את הרומן לאור שינויים אלה, והוא אף מעניק לנו גישה לנקודת המבט הפוליטית של היישוב בתקופה זו. מיקום הרומן בצומת היסטורי זה והזיקה למגילה מאפשרים (ואולי אף מחייבים) לקרוא אותו, ובעיקר את סיומו, כטקסט העוסק בעמדה קיומית פוליטית, ביחסי הכוח שבין היישוב היהודי ליישוב הערבי תחת שלטונה של אימפריה הנוקטת עמדה נייטרלית בסכסוך ביניהם, במקרה הטוב, כפי שהאימפריה הבריטית נתפסה כבר אז, למרות עמדתה האוהדת לציונות.

שאלת הכוח, הן ברומן והן במגילת אסתר, משיקה לשאלת הגבריות והמגדר בכלל. המודלים הגבריים ברומן קשורים למודלים הגבריים במגילה, אולם במגילה, הרובד הפוליטי גלוי ושאלת הגבריות דורשת חשיפה, ואילו ברומן, משבר הגבריות גלוי אך שאלת משמעותו הפוליטית דורשת חשיפה. מההשקה בין שתי שאלות אלה עולה שמשבר הגבריות של יחזקאל חפץ קשור באי-היכולת להכריע בין אפשרויות: חפץ, גיבור "ספר-ההתלבטות", נע בין עיסוק פטישיסטי בחפץ כאובייקט ובין עיסוק בחפץ כתשוקה; מבחינה זו, גבריותו הפגומה אינה שונה בהרבה מזו של יצחק קומר בתמול-שלושום.²⁸ כפי שיצחק קומר רוצה להיות חלוץ אבל אינו יכול, כך יחזקאל חפץ חפץ להיות "גבר יהודי חדש" אבל אינו יכול. שאלת הגבריות אצל ברנר – ובהרחבה, בקרב בני העלייה השנייה בכלל – מצביעה על הוויה הקרועה בין שמירה על הקיים וצבירת כוח ("עוד דונם ועוד עז") לבין הפעלת כוח כמופע של "הגברות העולה"; בין הימנעות משימוש בכוח לבין שימוש עודף בו.

המונח "גבריות" משמש כאן כפי שהוא נתפס בטקסט של ברנר – כמנעד של עמדות לאו דווקא יציבות בשדה הכוח כלפי נשים, גברים אחרים ואויבים. במונחי מגדר ופוליטיקה של כוח, להיות בעל כוח בעולם של המגילה ובעולם של הרומן הוא מה שמסומן כגבריות כפשוטה, אלא שהעולם של שתי היצירות, כמו עולמנו-שלנו, הוא

28. ראו על כך אצל מיכל ארבל, כתוב על עורו של הכלב: על תפיסת היצירה אצל ש"י עגנון, תר ומכון הקשרים לחקר הספרות והתרבות היהודית והישראלית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ירושלים ובאר שבע 2006, עמ' 198-254.

עולם מורכב המזמן אפשרויות מגוונות של גבריות.²⁹ כזכור, על פי הזיקה התכניתית בין הרומן למגילה, חפץ מקביל לאחשוורוש, המוצג במגילה כ"גבר לא-גבר". כך, למשל, רצונו של אחשוורוש להציג את ושתי בפני החוגגים "ככלי לחפצו" מעיד בעיני המסורת על "חפץ" פטישיסטי שאינו מבוסס על תשוקה בריאה.³⁰ לכן מגיב אחשוורוש לסירובה של ושתי בהיסטריה גמורה ורואה בו ערעור על ריבונותו. כבר חז"ל עמדו על כך שחמתו אינה סימן לגבריותו והסיקו שהוציא את ושתי להורג בשל חוסר הביטחון שלו בגבריותו ובכוחו וששנתו נדרה משום שחשד שאסתר בוגדת בו עם המן.³¹ יחסו הלא-גברי של אחשוורוש לנשים בנוי על הפרזות. כך, למשל, המועמדות להחליף את ושתי מבלות "שֵׁשֶׁה חֲדָשִׁים בְּשֶׁמֶן הַמֶּר וְשֵׁשֶׁה חֲדָשִׁים בְּבִשְׂמִים וּבְתַמְרוֹקֵי הַנְּשִׁים" (מגילת אסתר ב, יב) – הגזמה פטישיסטית אפילו בקנה מידה של חצר אסיאתית מדומיינת. בשל חולשתו הוא טרף לחשד מתמיד בכוחו; הוא מקשיב לעצתו של ממוכן ומאפשר לגברים בממלכה לנהוג בבתיים כשליטים אבסולוטים, אבל את הטבעת, סמל כוחו-שלו, הוא מסיר מאצבעו ונותן להמן כמעט בהיסח הדעת. הוא מתגורר בחצר הפנימית ביותר בארמונו, ובלילה, כששנתו נודדת, הוא נמצא עם נעריו, לא עם נשותיו. יתרה מזאת, שאלת התכלית של חצר המלכות, הפוריות, אינה נזכרת כלל, שהרי אי אפשר להתעלם מכך שהמגילה אינה מציינת שיש לו בנים, ולעומת זאת טורחת ומציינת לא אחת את בניו של המן ואף את שמותיהם. ייתכן גם שמעמדה וכוחה של אסתר בחצר המלך נובעים מהצלחתה לשקם את גבריותו הפצועה של אחשוורוש, כפי שניתן לראות בתיאור המפגש ביניהם כאשר היא מופיעה לפניו בלי שנקראה: "וַיְהִי כִּרְאוֹת הַמֶּלֶךְ אֶת אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה עֹמֶדֶת בְּחֹצֵר נְשֹׂאָה חֵן בְּעֵינָיו. וַיֹּשֶׁט הַמֶּלֶךְ לְאֶסְתֵּר אֶת שְׂרָבִיט הַזֶּהב אֲשֶׁר בְּיָדוֹ וַתִּקְרַב אֶסְתֵּר וַתִּגַּע בְּרֹאשׁ הַשְּׂרָבִיט. וַיֹּאמֶר לָהּ הַמֶּלֶךְ מַה לָּךְ אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה וַיְמַה בְּקִשְׁתְּךָ עַד חֲצֵי הַמַּלְכוּת וַיִּנָּתֶן לָךְ" (ה, ב-ג). התיאור אינו מותיר הרבה מקום לדמיון: החסד שנוטה אחשוורוש לאסתר נקשר בכך שהיא משיבה לו את גבריותו.

חמת המלך היא אפוא היפוכה של המתינות, ולא אחת היא מבטאת גבריות מעורערת – לעומת גבריותו העודפת של המן.³² לכן מתבקשת הלימה בין הגבריות המעורערת של אחשוורוש לבין העונש שיוטל על המן, המייצג את הקוטב ההפוך. ואכן, גורלו של המן נחתם כשאחשוורוש חושד בו שהוא מבקש לכבוש את אסתר: "וַהֲמֵן נָפַל עַל הַמָּטָה אֲשֶׁר אֶסְתֵּר עָלֶיהָ וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ הֲגַם לְכַבּוֹשׁ אֶת הַמַּלְכָּה עַמִּי

29. Uta Klein, "Our Best Boys": The Gendered Nature of Civil-Military Relations in Israel", *Men and Masculinities*, 2:1, 1999, pp. 47–65.

30. מגילה יב ע"ב.

31. שם, טו ע"ב.

32. חז"ל הסבירו את משיכתו של אחשוורוש להמן בעזרת המשל הדק על אדם שהיה לו שדה עם תל ואדם שהיה לו שדה עם חריץ ולפיכך נודווגו זה אצל זה; וראו מגילה יד ע"א.

כַּפִּית הַדְּבָר יֵצֵא מִפִּי הַמֶּלֶךְ וּפְנֵי הַמֶּן חָפוּ" (ז, ח). חשד זה מתחזק לאור דבריו של המן, שביקש יום קודם לכן להעניק לאיש אשר המלך חפץ ביקרו את סמלי המלכות: "יָבִיאוּ לְבוּשׁ מַלְכוּת אֲשֶׁר לְבֹשׁ בּוֹ הַמֶּלֶךְ וְסוֹס אֲשֶׁר רָכַב עָלָיו הַמֶּלֶךְ וְאֲשֶׁר נָתַן כְּתוֹר מַלְכוּת בְּרֵאשׁוֹ [...] וְהִלְבִּישׁוּ אֶת הָאִישׁ אֲשֶׁר הַמֶּלֶךְ חָפֵץ בִּיקְרוֹ וְהִרְכִּיבוּ עַל הַסּוֹס בְּרֹחַב הָעֵיר וְקָרְאוּ לְפָנָיו כְּכֹה יַעֲשֶׂה לְאִישׁ אֲשֶׁר הַמֶּלֶךְ חָפֵץ בִּיקְרוֹ" (ו, ז-י); לסמלים אלה חסרה רק אשת המלך.

אישוש להנחה בדבר גבריותו המעורערת של המלך ניתן למצוא בספרות היוונית. גם אם מטילים ספק בזיהוי של אחשוורוש עם קסרקסס מלך פרס, נכדו של כורש, המוביל את גייסותיו למפלה ביוון, הספרות היוונית מספקת דמות של מלך פרסי הדומה למדי לזו המוצגת במגילה.³³ כך, לדוגמה, במחזה הפרסים של אייסקילוס, קסרקסס אינו דמות טרגית משום שההיבטים שלו נובע מחוסר ביטחון ומהיעדר גבריות, המובילים להרס האימפריה.³⁴ גם בהיסטוריות של הרודוטוס מאופיינת התנהגותו של קסרקסס כלא יציבה – בניגוד להתנהגותו של הגבר היווני ולאופן עמידתו בקרב, למשל בתיאור הקרב בין הפרסים לבין ליאונידס מלך ספרטה ושלוש מאות לוחמיו. למעשה, הזיהוי במחקר בין קסרקסס המובס בקרב סלמיס ובין אחשוורוש נסמך בין השאר על הדמיון בין דמותו במגילה לדמותו בהיסטוריות.³⁵

בן דמותו של אחשוורוש, יחזקאל חפץ, מתאפיין גם הוא בגבריות חלשה ובאחיזה מעורערת בכוח. אמנם הוא אינו מלך ואף לא בן מלך אלא כמעט היפוכם, שהרי אין לו ריבונות אפילו על עצמו, אולם הוא חלק מתנועה המבקשת ריבונות על הסובייקט ועל המרחב, ולפיכך גם הוא, "אדם עלוב ומכוער אחד"³⁶ שלקה בשבר ובמחלת רוח,

33. הזיהוי בין אחשוורוש לקסרקסס רחוק מלהיות ודאי; הדעות חלוקות בין רוב החוקרים, הסבורים שאחשוורוש הוא קסרקסס (465-486 לפנה"ס), ובין אלה המזהים אותו עם ארתקסרקסס (403-359 לפנה"ס), וראו Jonathan Grossman, *Esther: The Outer Narrative and the Hidden Reading*, Eisenbrauns, Winona Lake, Ind. 2011, pp. 18-20. זיהוי זה מעמיד את ההתרחשות כחמישים שנה לאחר הצהרת כורש. אפשר אפוא להעלות את הסברה שהמגילה נכתבה או נערכה בעולם שכבר מכיר את סיפורי היוונים על הפרסים, וראו Sara Johnson, "Novelistic Elements in Esther: Persian or Hellenistic, Jewish or Greek?", *The Catholic Biblical Quarterly*, 67:4, 2005, pp. 571-589.

34. אייסקילוס, הפרסים, מיוונית: אהרן שבתאי, שוקן, תל-אביב 1994.

35. Carmen Soares, "Dress and Undress in Herodotus' Histories", *Phoenix*, 68:3-4, 2014, pp. 222-234.

36. ברנר, "שכול וכשלון", כל כתבי י.ח. ברנר, כרך ב, ספרית פועלים והקיבוץ המאוחד, תל-אביב תשל"ח, עמ' 1443.

קשור לכלי התר בחיפוש אחר הכוח. אפשר שזהו לב הריאליזם של ברנר: אי־ההפרדה בין השאלה הגדולה ובין ההתמששותה בסובייקט שנקבר תחתיה.³⁷ חפץ הוא סובייקט יהודי מופשט מכוח. הן ביחסיו עם חמילין הן במפגשיו עם ערבים, תגובותיו מביעות הפרזה נטולת ביטחון והיסטריה גמורה בשני המובנים של המילה, הן כעודפות והן כמחלה – למשל בתגובתו המאוימת, הבלתי רצונית והלא־רציונלית לדבריה של אישה ערבייה שבאה למקום מגוריה של הקבוצה כדי לחפש את אחיה הקטן:

הוא, חפץ [...] נתחוויר מיד כתכריכי־מת. הוא [...] קפץ ממושבו כדקור־סרפד... התחיל לרקוע ברגליו ולצעוק: "זריר... זריר... יו"ד זעירא... ידעתך... איננו אוכלי־אדם... איננו שותי־דם... אבל לך והוכח לה שאחיה הקטן שאבד אינו אצלנו, בעוד שהערבים מתעוררים לתחיה... וצרעת השנאה והחשד פרחה גם כם... וימי הפסח ממשמשים ובאים... לך והוכח!"³⁸

חוסר השליטה העצמית ראשיתו בחוסר שליטה ברצף הפיגורטיבי: אישה ערבייה מחפשת ילד, וחפץ מיד מוצא היסטוריה שלמה של רדיפות המגיעות כמעט עד הקולוניאלית שבהאשמות – קניבליזם, הנרמז בהאשמת היהודים במהילת דם ילדים גויים במצות הנאכלות בחג הפסח. כמו ברשימתו האחרונה של ברנר, גם כאן מתבצע מעתק ממזרח־אירופה לארץ האבות ומעלילות הדם בגולה ליחסי יהודים וערבים בארץ־ישראל. מעמדם של חפץ ושל הזיכרון היהודי המזרח־אירופי בארץ־ישראל משונה, כמו מעמדה של הציונות במערך הקולוניאלי: לעומת היליד הערבי חפץ הוא זר, אבל לעומת הכוח, מול האימפריה, הוא יליד מצולק. זו נקודת השבר הראשונה של חפץ, פיזית ופיגורטיבית, והיא נגזרת משאלת הכוח הלאומי־מגדרי. חפץ אינו יכול לעמוד במבחן הקל ביותר, לא כגבר ולא כיהודי, והוא מגיב מתוך הטראומה של החולשה שחווה במזרח־אירופה. אלא שלחפץ, כך מסתבר, אין מקום אחר. תגובתו למקרה של הילד הנעלם היא אמנם רק אחד השרשורים העודפים המסמנים את גלישתו אל אי־השפיות, אך היא גם רגע־מפתח המבאר את מקורה של הגלישה ומציב אותו בפער בין היכולת של הסובייקט לעבור ממקום למקום (מאירופה לארץ־ישראל) לבין אי־היכולת שלו להתנתק ממקורו. כך הוא גורר אחריו קונטקסט עודף המפרש את המקום החדש, ארץ־ישראל, באמצעות חזרה כפייתית של המקום הישן, הגלות, אתר עלילות הדם והפוגרומים. ההיסטריה של חפץ מתבטאת באובדן שליטה ברצף הסמנטי אבל גם באובדן שליטה ב־עצמו.

37. ברדיצ'בסקי, "לא מכאן, לא מכאן", לעיל הערה 15, עמ' 66, וכן ברינקר, עד הסמטה הטבריינית, לעיל הערה 3, עמ' 72-73.

38. ברנר, "שכול וכשלוך", לעיל הערה 36, עמ' 1452-1453.

אם היסטריה היא נשק העומד לרשות נשים, החולשה של חפץ היא נשק המכוון נגד העצמי המבקש, כמו הציונות, "לשלוט בעצמו".³⁹

שאלת גבריותו של חפץ היא אפוא שאלה פוליטית הכרוכה בשברו, במחלתו ה"לא-גברית".⁴⁰ חפץ עסוק ללא הרף בגבריותו הפגומה, והמלנכוליה שלו, כפי שהראה גלזמן, היא עמדה מול החסר, ביטוי להבנת הציונות כמעין פרמקון – תרופה שבארץ-ישראל נעשית לרעל.⁴¹ הניסיון הכושל לתיקון הגבריות הפגומה באמצעות הציונות עובר דרך משיכה-אל והפנמה-של דמויות-נגד לא יהודיות – אם לא במוצאן אז באופיין, למשל חמילין ומנחם.⁴² היחס האמביוולנטי לדמויות אלה מעלה שאלות על הקשר בין כוח לגבריות: כיצד על היהודים לנהוג עם אויביהם בזמן שגם הם וגם אויביהם כפופים לאימפריה? האם הציונות, והמוקד שלה ביישוב היהודי בארץ-ישראל, כפי שהוא מיוצג על ידי משפחת חפץ, אכן צריכה לאמץ את מודל הגבריות שמייצג חמילין – כאמור, בן דמותו של המן ברומן? האם הרומן רואה בגבריות זו מודל לפעולה ברמה הפוליטית? האם הוא מציע מודל אחר, פחות הרסני?

חמילין לחפץ הוא כהמן לאחשוורוש: מצד אחד, בשמו מהדהדים גם השם "המן" וגם השם "חמליניצקי", שמו של צורר יהודים מיתולוגי כהמן; מצד שני, כפי שהשם "המן" מכיל את המילה "מן", מאכל החסד האלוהי, כך השם "חמילין" מכיל את אותיות השורש חמ"ל, ואולי יש בכך רמז לקושי להבחין בין חמלה לאכזריות.⁴³ חמילין מתואר כבעל חזות ותכונות לא יהודיות, או, לפחות, לא אירופיות: "למרות היותו יליד רוסיה, היה בחיזוניתו ובתכונותו דומה לבן מזרח שקיבל 'השכלה' באירופה [...] קולו של חמילין היה קול עבה ניחר, מעין קולו של החולה במחלת הסיפיליס".⁴⁴

39. על היסטריה כנשק העומד לרשות נשים עמדה חן אדלסבורג במאמרה על יצירתה של אורלי קסטל בלום, וראו Chen Edelsburg, *Commentary* (forthcoming)

40. ראו דניאל בויארין, "נשף המסיכות הקולוניאליות: ציונות, מגדר, חיקוי", תיאוריה וביקורת, 11, 1998, עמ' 123-144. טיב מחלתו של חפץ מצטייר בכירור במונולוג פנימי של חפץ עצמו: "כן, כן, מאד נחוץ לדעת... שהוא... יחזקאל חפץ... החגורה עליו... ומומו הוא מאותו סוג המומים, שמתביישים בהם ואין מגלים אותם... למה לא נקעה רגלו? למה לא נתעוור בעין אחת? למה נוגע דוקא במום זה, במום זה? בחלק גופו התחתון... לאחר שניצל... ניצל לשעה... מן המשבר... מן המשבר שבחלק גופו העליון?.. – – איך שיהיה, הוא במומו עומד... רק לבו, הלב היחזקאלי, נשאר לו לפליטה... שלם... ומזה יסתעף" – – ; וראו ברנר, "שכול וכשלון", לעיל הערה 36, עמ' 1472-1473.

41. גלזמן, הגוף הציוני, לעיל הערה 3, עמ' 181.

42. על יחסו של חפץ לחמילין ראו שקד, "עיונים ב'שכול וכשלון' ל.י. חן ברנר", לעיל הערה 13, עמ' 17-29; על יחסו למנחם ראו נוה, "שכול וכשלון: האופציה האחרת", לעיל הערה 5.

43. על הקשר בין חמלה לאכזריות ראו ניקולו מקיאולי, הנסיך, מאיטלקית: מרים שוסטרמן-פרובאנו, דביר בשיתוף הוצאת שלם, ירושלים 2003, עמ' 80-84.

44. ברנר, "שכול וכשלון", לעיל הערה 36, עמ' 1460-1461.

המיקוד כאן הוא של חפץ, המביט על חמילין בתערוכת אופיינית של שנאה וקנאה, התנשאות ומשיכה, ורואה אותו כערבי, או, לחלופין, כבן תערוכת לבנטיני. עד כמה ראייה זו כרוכה בשאלת הגבריות מעיד חפץ: "אליבא דאמת, חמילין אינו אופי, אלא רק מין, ויהא מין זכר [...] הלא כל זה כל-כך ישר ופשוט וכל דבר שטני, כל צל של משרת-הרע אין בו בחמילין".⁴⁵ בהמשך יבין חפץ שמדובר בעיקר בהשלכה שמקורה בו, ולא בחמילין: "אבל אתה שאינך גבר ושלא אהבת ולא יכולת לאהוב אותה רק מפני שאינך גבר [...] על ברכיך לפני חמילין".⁴⁶ העמידה הפסיכולוגית של חפץ מול חמילין היא עמידה של גבריות אחשוורושית – עמידה לא בטוחה ולא פעילה – אל מול עודף גבריות; לא כעמידתו של מרדכי מול המן אלא כעמידתו של אחשוורוש מול המן. זיהוי התמודדותו של חפץ עם חמילין כהתמודדות עם הגבריות ה"המנית" עולה מסצנת הפרידה המטלטלת בין חפץ לאסתר בסיום פרשת האהבה ביניהם וממה שעתיד לבוא בעקבותיה:

והוא, כבאותו יום-היציאה, נתרכך פתאום מאד, ומה שנדמה לו לפני רגע לזר, לנמנע, לבלתי-אפשרי, נעשה פתאום, ברגע אחד, לא רק אפשרי, כי אם גם פשוט, בלתי-תמוה, הכרח... ברגע זה נעשה הוא כולו לב, כולו הרגשה, כולו חמלה – הכל נשכח – וכל התחומין ניטשטשו. כל התחומין – בלי איזה יוצא מן הכלל. הוא אימץ אותה בזרועות רפות, שמע את דפיקות לוח-לבה החלק, העתיר לה על שערותיה נשיקות לוחשות, דוממות, צורבות, תכופות. היא הוציאה מיד גניחה נוראה והתלכדה בו בהשכחה עצמית גמורה. רגעים ממושכים לא הרפתה ממנו, אבודת-עשתונות, העניקה ללחיי, לערפו ולשפתיו נשיקות, נשיקות – ונשיכות, נשיכות-דם בסופן של הנשיקות... גיהקה... דבר-מה נתקלקל במלבושה; כפתור באחורי אפודה ניתק, נקרע... חזה כאילו נשם נשימות אחרונות – והגלים הקטנים, שלא באו על החוף, כאילו עילעו דם... ריח רע, ריח בליה וקיבות מקולקלות, התחיל נודף מן הפיות ומן הגופים. וכשבאה העיפות גם מצדה, נעצבה מאד. שעה ארוכה אחר-כך לא מצאה כל ענין לענות בו. ולפני לכתה לחשה: מה היתה זאת? מה היה פירושן של הנשיקות הללו?⁴⁷

חפץ הפגום מוצא מי שתחפוץ בו. בינו לבין אסתר יש התאמה עמוקה, אלא שהוא אינו מסוגל לממשה. התחלפות התשוקה בבחילה כל כך מיידית עד שחפץ נמלט מאסתר, החולה או המתחלה. מדבריו מבינה אסתר שהוא אוהב את מרים אחותה – אבל זו, כך

45. שם, עמ' 1570-1571.

46. שם, עמ' 1648.

47. שם, עמ' 1603-1604. על היבטי הדיכוי המגדרי הרוחשים בסצנה זו ראו תמר הס, "צריך לנשק לה" – דיון פמיניסטי ב'שכול וכשלוך' ליי"ח ברנר", לעיל הערה 5.

היא אומרת לו ברגע ששובר את לבו, אוהבת את חמילין. מתוך לבטיו האינסופיים עם עצמו מגיע חפץ בלב ולב למסקנה שעליו להינשא לאסתר:

הוא ניגש אל הבית, אשר בו גרה היא, בהחלטה גמורה להגידה לה: "אסתר, הדבר הוא כך וכך; עכשיו הדבר תלוי רק בי". הוא עוד לא היה בטוח, כי רשאי הוא לעשות כך וכך ברגע האחרון יעשה כך. אבל ההחלטה לעשות התגברה עם כל צעד וצעד. הלאה ה"לא"! ובגשתו וירא אותה עומדת על המרפסת הפונה לרחוב, עומדת דוויה, סחופה, בבגד עליון, כדרך החולים בצאתם החוצה ביום הראשון לקומם מערש־דן, עומדת וסיר של שופכין בידה (אשר עמד בחדרה כל הלילה ואולי גם כל היום הקודם, ואיש לא היה אתה שיטלטלהו החוצה), אז נתחזק גם הבטחון שהוא רשאי ושהוא יאמר לה. אך מיד תמה. הוא פקד בשלומה מרחוק בנענוע־הראש ולא נענה. שמא אין היא רואה אותו, או אולי מתוך חולשה קשה לה לשים אליו לב? לא, היא רואה אותו, היא גם מביטה אליו, היא גם כאילו מחרישה לדעת, אם אליה הוא הולך... (כל־כך מאוחר!). הוא שנה את דרישת שלומו, אך היא עדיין אינה עונה והסיר בידה. מה זאת? באיזה תמהון זה בלבו, ההולך וגדל, ומבולבל־מחשבות לגמרי, פסח רגע על כל הענין ומיהר לגשת עד פתח הבית שתחת המעקה, כאילו כדי לפנות לה את המקום שלא לעכב בעדה משפוך את אשר בידה. אבל הוא כבר איחר. כל מה שהיה בסיר נשפך עליו בכהרף־עין אחד. מטונף כולו, נרתע לאחוריו, אבל לא הרים עין אל השופכת. הוא חש, כי היא עדיין לא זזה ממקומה והחיוורה הארסית מלפני רגע עדיין מפעפעת בכל פניה. הוא ידע, כי למחניק את אויבו ודאי יש הבעת פנים שכזו בשעה מעשה.⁴⁸

המראה הנגלה לקוראים דרך עיניו של חפץ מנוסח במונחים המחברים את שדה הכוח אל שדה המין. חפץ נחוש בדעתו לפייס את אסתר ומתנהג כמי שהדבר נתון בידו; במידה רבה כמוהו כהמן בשעתו, המצפה להתקבל כמלך אצל המלך. אולם נחישותו מתפוגגת כשאסתר שופכת עליו את העביט המלא. אובדן הגבריות בדרך זו מהדהד את המדרש המספר שבתו של המן שפכה עביט שופכין על ראשו בעת שהוליד את מרדכי ברחובות שושן הבירה משום שסברה שמרדכי הוא המוליד את הסוס, לא המן.⁴⁹ גם אסתר המלכה וגם אסתר חפץ פועלות בעולם גברי בדרך שקשה לחשוף מבעד לגבריותם של המספרים. כמו אסתר המלכה ביחסה למלך אחשוורוש, כך גם אסתר חפץ מנסה, בסבלנות ובחוכמה, לשקם את גבריותו הפצועה של יחזקאל חפץ,

48. ברנר, "שכול וכשלון", לעיל הערה 36, עמ' 1645-1646.

49. מגילה טז ע"א, וראו חיים נחמן ביאליק ויהושע חנא רבניצקי, ספר האגדה, משכל, תל־אביב 2009, עמ' קכו. Philip Roper Davies, "Haman the Victim", in *idem* (ed.), *First Person: Essays in Biblical Autobiography*, Sheffield Academic Press, London 2002, pp. 137-154

אך הוא, שרוצה להיות מרדכי, או לחלופין, לנהוג כהמן, או כחמילין, שגבריותו ואהובותיו הן מושא התשוקה הבלתי אפשרית, אינו יכול אלא להיות אחשוורוש. הימנעותו מלבקר את אסתר החולה מעידה על הקושי לשאת את החולשה, את המחלה שבתוכו. לא היעדר הכוח אלא היעדר הכוח להיות חלש הוא שממאס אותו עליה ומביא לכך שהיחסים ביניהם מסתיימים בדרך דומה לזו שבה הסתיימו כל מגעיו של חפץ עם האדמה ויושביה.

במגילה (וגם ברומן, כפי שנראה בהמשך), לגבריות ולחיבורה אל הכוח יש ביטויים מרחביים. אחשוורוש "מרומם" את המן מעל כל אנשי חצרו: "וַיִּנְשָׂאֵהוּ וַיִּשֶׂם אֶת כִּסֵּאוֹ מֵעַל כָּל הַשָּׂרִים" (ג, א); ורדיפת היהודים מתחילה כשמרדכי מסרב "לכרוע" בפני המן, הדורש שכל אנשי הממלכה "ישתחוו" לפניו. המן עצמו "נפל על המטה אשר אֶסְתֵּר עָלֶיהָ", וכדי לתלות את מרדכי הוא מתקין עמוד תלייה שהמגילה טורחת לציין את ממדיו החריגים: "גִּבְתָּהּ חֲמִשִּׁים אַמָּה" (ז, ט). המן גם "יותר מדי" גבר: יש לו הרבה ילדים, הוא אינו שומע בעצתה של אשתו, הוא אינו מסתפק במותו של מרדכי אלא דורש להרוג גם את כל עמו. גם כשהוא מרוצה מאוד ממעמדו, אדם אחד שאינו מתכופף לפניו מעכיר את הנאתו: "וַיֵּרָא הֶמָּן כִּי אֵין מְרַדְכֵי כִרְעַע וּמִשְׁתַּחֲוֶה לּוֹ וַיִּמְלֵא הֶמָּן חֲמָה" (ג, ה). על העודפות הזאת המן משלם בחייו.

תפיסת הגבריות במגילה שופכת אור על הקשר בין שאלת הגבריות וכוח הגברא ב"שכול וכשלוך" לבין שאלת הכוח הלאומי בחצר של אימפריה בת זמננו. המגילה מעמידה את מרדכי כמופת להתנהלות יהודית בגולה: הוא אינו משתחווה אלא בפני האל אך הוא גם אינו מתריס נגד השררה. להבדיל מהצינונות, הרואה בגלות חולשה וגבריות פגומה, המסורת מעמידה מודל מגדרי של גבריות מתונה הצוברת כוח וממתינה לשעת כושר.

המגילה היא ספר ההדרכה של הפוליטיקה היהודית בגלות.⁵⁰ פוליטיקה זו מתבססת על מתינות, איסוף מידע, סבלנות ונאמנות בלתי מתפשרת לכוח האימפריאלי.⁵¹ כל אלה עולים בבירור מהאופן שבו מרדכי משתמש במעמדה של אסתר בחצר ובמידע שהוא אוסף בשער המלך כדי לחשוף את הקשר נגד אחשוורוש ולרכוש לו עמדת כוח והשפעה בחצר. אפילו הדבקות העיקשת באמונה ובעם מלווה בנכונות להתפשר: אמנם מרדכי מתעקש לא לכרוע לפני המן אך הוא משלים עם העברת בת חסותו לידי המלך

50. ראובן מאמו, "מנהיגותו של מרדכי", בתוך ראובן מאמו ודוד טוביה קיל (עורכים), ישועות יעקב: אסופת מאמרים לכבודו של ד"ר יעקב הדני, כתב וספר, ירושלים 2010, עמ' 279-308.

51. Alexander Green, "Power, Deception, and Comedy: The Politics of Exile in the Book of Esther", *Jewish Political Studies Review*, 23:1/2, Spring 2011, pp. 61-78

ואף מפיק תועלת פוליטית מנוכחותה בחצר.⁵² בעיקר הוא ממתין לרגע הנכון לפעול. יתרה מכך, הפוליטיקה של מרדכי מתאפיינת בהבנה שאם היהודים מבקשים לשרוד, עליהם להיות מסוגלים לא רק להרוג בשכניהם אלא גם להוכיח שחייהם מועילים לאימפריה ולמלך יותר ממותם. המן הציע למלך עשרת אלפים כיכר כסף בעקבות השמדת היהודים, מן הסתם מביזת רכושם – חרף אי־הכדאיות של הדבר בטווח הארוך, שהרי נתינים מתים אינם משלמים מסים. מרדכי, לעומתו, מתקין מס חדש "עַל־הָאָרֶץ וְאֵי הַיָּם" (י, א) – סכום עצום, ככל הנראה; על פי הרודוטוס, כשני שלישים מהכנסות הפרסים הגיעו ממסים. כך או כך, הסיגור של עלילת המגילה מעמיד את שיטת המיסוי הפרסית כמעשה ידיו של מרדכי וכשלב מעבר ממערכת פיננסית המבוססת על כיבוש, הרג וביזה למערכת המבוססת על שליטה ומיסוי.⁵³

המגילה מציבה את מרדכי כמופת: מרדכי הוא "המידה הנכונה", אל מול הגבריות המעורערת של אחשוורוש והגבריות העודפת של המן. מרדכי אמנם מציג מודל גבריות פטריארכלי מאוד, אך פחות מזה הנהוג בסביבתו, כפי שעולה משיתוף הפעולה בינו ובין אסתר – שיתוף פעולה נדיר לעומת יחסים בין גברים לנשים המתוארים במקורות אחרים בני התקופה. מרדכי משנה את הפור, מנצח, פורש את חסותו על משפחתו ועל עמו ואינו מגלה רחמים כלפי מי שקם להורגו. אם זיקתו של "שכול וכשלוך" למגילת אסתר היא בעיקרה זיקה תבניתית המבוססת על הומולוגיה בין הדמויות ויחסי הכוחות ביניהן, מי מייצג ברומן את מרדכי? על פי הקריאה המוצעת כאן, דמות זו אינה מיוצגת על ידי האנטיטיות של יחזקאל חפץ (חמילין, מנחם) אלא על ידי דודו, חיים חפץ – סתת, חלוץ, שמש בית הכנסת המוביל חולים אל בית המרחץ. דמות זו מציגה עמדה מגדרית פוליטית הקושרת את שאלת הגבריות בשאלת הכוח. גבריות זו, שהיא "המידה הנכונה" לפרטי ולציבורי גם יחד, היא פטריארכלית במובהק, אך היא נמנעת מלהשליט שררה.⁵⁴ בלב הרומן על העלייה השנייה מציב אפוא ברנר דמות מופת גלותית כמודל של גבריות ליהודי בארצו – דמות המנוגדת, למרבה ההפתעה, למה שמקובל לחשוב על מודל היהודי החדש לפי הציונות.

על פי המודל המובלע בדמותו של מרדכי, הכוח מפריד לא רק בין אלה האוחזים בו לבין אלה המודרים ממנו אלא גם, ואולי בעיקר, בין אלה שיש להם כוח ויכולת

52. אולי אין תימה בכך שדווקא בעניין אסתר מרדכי מוכן להתפשר, וראו Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", in Ranya R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975, pp. 157-210.

53. Dennis L. Fink, *The Battle of Marathon in Scholarship: Research, Theories and Controversies Since 1850*, McFarland, Jefferson, North Carolina 2014, pp. 77.

54. R.W. Connell, *Masculinities*, second edition, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 2005, pp. 77-81.

להשתמש בו לבין אלה שיש להם כוח ויכולת לא להשתמש בו. עמדה אופיינית בשאלה זו מביע המספר ברומן של עגנון אורח נטה ללון (1939), בשיחה עם הגנת אראלה ב"ח (בת דמותה של חיה ברוידא, אשתו של ברנר), שבה הוא מדבר בגלוי על הכוח בה כמידה שהוא מדבר על גבריות: "[...] מה מועילה גבורה שמכלה את גבוריה. אם צריך הוא הגבור לעמוד תמיד בקשרי המלחמה לסוף הוא נחלש ונופל. אמרה אראלה, לפי דבריו יוצא שאנו צריכים לפשוט את צוארנו ולומר התליין הא צואר קום שחט [...] שמא פירוש אחר יש לו למושג גבור שאני לא זכיתי למצוא במילון [...] אמרתי לה, לא לזה נתכוונתי גברתי [...] הרניני אומר איזהו גבור כל שמתיראים ממנו ואין באים עליו לתקוף אותו. צחקה אראלה ואמרה, אידיליה".⁵⁵ תפיסת הכוח העולה מדברי המספר ברומן של עגנון קרובה מאוד לזו של ברנר, והיא מאפיינת את בני הדור. הן ברנר והן עגנון מציגים עמדה שאינה חותרת לאידיליה משיחית או אוטופית; היא אינה שוללת את הכוח ואת עצם השימוש בו, אך היא רואה את תכליתו דווקא באפשרות לא להפעילו.

*

סיגור הרומן מוביל את הרצפים הפיגורטיביים השונים לסמטה הטבריינית. משפחת חפץ יושבת על חוף ימה של טבריה וחיים נזכר בבנו חנוך, יליד הארץ, שחי על אדמתו, רכב על סוס ערבי, יותר סוס מלחמה מסוס עבודה, אבל אשתו, שהתגרשה ממנו – וכעת היא עומדת להינשא לחמילין – סירסה את גבריותו, אביה התקיף אף איים לספר שחנוך חסר כוח גברא, ובסופו של דבר חנוך נפל למשכב וסיים את חייו בטחנה השייכת לערבים. בנו של חנוך עתיד להגיע לטבריה, ויוסף, אחיו של חיים, פותח בניגון מתוך מגילת אסתר: "אחר הדברים האלה... ניגן ר' יוסף פתאם בניגון המגילה – כשוך...".⁵⁶ הפסוק מן המגילה, "אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה פָּשַׁךְ חֶמֶת הַמֶּלֶךְ אַחֲשֵׁרוּשׁ" (ב, א), קושר את חמת המלך לשיירת הגמלים שיחזקאל חפץ רואה לאור הירח והמזכירה לו את "ערב צאתו מבית הישע",⁵⁷ הערב שבו חשב על הילד הערבי שנעלם בעת ששהה עם הקבוצה. מול אי-השליטה ברצף ומול הפוליפוניה החפצית, שיירת הגמלים היא נוכחות מאורגנת ובעלת כוח המייצגת יחסי כוח ושליטה.⁵⁸ הקישור לילד הערבי, למשבר של יחזקאל חפץ, לחנוך ולבנו ולפחדיו של יוסף מבהיר שסיום

55. שמואל יוסף עגנון, אורח נטה ללון, מהדורה מחודשת עם תיקונים שנמצאו בעיזבונו של המחבר, שוקן, ירושלים 1998, עמ' 234-235.

56. ברנר, "שכול וכשלוך", לעיל הערה 36, עמ' 1684.

57. שם, עמ' 1685.

58. אורי כהן, "החיה הציונית", מחקרי ירושלים בספרות עברית, יט, 2003, עמ' 167-217.

הרומן עוסק בשאלת הכוח, כפי שעולה מהרהוריו של חפץ על חידוש הנעורים הצפוי ל"יוסף וחיים" עם בוא הילד.

דמותו של חיים הסתת, מראשוני האבות השכולים בספרות העברית החדשה, זכתה למעט פרשנות, אף על פי שסיגור הרומן ממוקד בה. חיים נראה כאיש היישוב הישן אבל, במונחי הציונות, הוא נוהג כ"יהודי חדש", ובמונחיה של מגילת אסתר, הוא נוהג כמרדכי. בבחירתו עסק ב"קונטראבאנדה", וכפי שהוא מעיד על עצמו, לא היה מ"עשרת הפחדנים".⁵⁹ כשעלה ארצה התגורר במושבה, ומשם עבר למושב "זרעאל". הוא מעיד על עצמו שהיה עקשן אבל עכשיו אין הוא עקשן כל עיקר – כמו מרדכי, כמו שהציונות צריכה להיות: "היה זה יהודי רחב כתפיים ובעל קומה לא למטה ממוצעת שעוד הביעה והפיקה כוח-גברא".⁶⁰ אישיותו מתאפיינת בעיקר במתינות המזוהה עם גבריות. הוא אמנם מתגרד בחרס, כאיוב, אך ישיבתו על שפת הכנרת בסיום הרומן אינה ישיבת חידלון, כפי שטוענים רבים מן המבקרים, אלא המקבילה לישיבה בשער, לצבירת כוח.⁶¹ כך גם עולה מתיאור התמונה האחרונה ברומן: לאחר תפילת ותיקין, שעניינה סמיכת גאולה לתפילה, מגיע חיים אל שפת הכנרת. הוא, היהודי הבונה, המחכה שהערכים יעזבו, נשכב בשוחה שהערכים חפרו וסופג שמש: "לפני עיניו העצומות הבהב תורן הספינה היחידה, ההולכת על הכנרת מטבריה עד התחנה הסמוכה, שמשם נוסעים לירושלים. הספינה התנשאה על משטח-המים כבית-הכנסת-האורחים הירושלמי על מישור-הטרשים".⁶² חיים אינו יושב בשער המלך אלא בשער הארץ, והמרחב הפרוש לפניו הוא המרחב הציוני כולו. במרחב זה מתנשאים ייצוגי העצמי, כפי שבית-הכנסת-האורחים הירושלמי, שחיים מכנה "הקדש", מתנשא מעל הטרשים. כעבור זמן-מה שבים הערכים, ואחריהם מגיעים בדואים:

בינתיים שבו הערכים עם חמוריהם ועם שקיהם לחפור ולהעמיס. חיים נסתלק לצדדין, והבעה של השתוממות-עונג הראתה בפניו, כשראה שחבורה של בידואים באה לרחוץ ביים. בהנפת יד אחת השליכו הללו מעליהם את חלוקיהם וקפצו אל המים, כר' יוסף אחיו, להבדיל, אל המקוה בימי נעוריו, ימי חסידותו. מקפיצתם של הבידואים ניתזו רסיסים על השוכב, והוא שרק בשפתיו לפני עצמו: כלל לא קר להם... דמם – שאני...

59. ברנר, "שכול וכשלון", לעיל הערה 36, עמ' 1487, 1490.

60. שם, עמ' 1550.

61. חזוני, *The Dawn: Political Teachings of the Book of Esther*, לעיל הערה 27, עמ' 243-265.

62. ברנר, "שכול וכשלון", לעיל הערה 36, עמ' 1687.

הבידואים פרשו את ארבות־ידיהם – והתרחקו התרחקו. "אלה יודעים לשחות!" –
התעורר השוכב, שגם הוא לפניו הן ידע לשחות, ישב והביט בכעין קנאה
והתבטלות.

אבל מיד באה איזו מחשבת לצון אליו והוא התנחם: "במקוה, חֶה־חָה, לא היו
שוחים גם אלה ואפילו בקיץ" – חלפו איזו מלים מתמיהות, מלים אשר אין שחר
להן, במוחו המיושן, ואיזה חיוך משונה השתפך על לחייו הצמוקות. אפשר מעין
איזו ראיית נקמה קלה התבטאה בעיניו על שיש בעולם מים, מים לא־אדירים,
מי־מקוה, ששם אין כוחם של הבידואים גדול מכוח אחיו ומכוחו.

הוא הוסיף להביט מרחוק על הגופים השחרחרים, האמיצים, המוקשים, של
הרוחצים – ומחשבות־נחמה משונות התרוצצו בתוכו: בין כה וכה... פטורנו...
דוקא אלה טובעים הרבה, חֶה־חָה... המפחד מפני המים לא יטבע, חֶה... הנה
יוסף, שאינו רוחץ אלא לשם רפואה... הנה הוא, שאינו רוחץ אלא בקיץ וסמוך
לחוף... כמוהם אינם טובעים... כמוהם חיים...

ונחת־החיים נזלה, נזלה בקרב היושב. בין כה וכה – – – בהנאה לקח אחד
מחלוקי האבנים, הכניסו מעל גבו אל תחת כותנתו והתגרד, התגרד. ותורן־הספינה
היכהב: לא קשה, לא קשה, בקרוב נסע ונלך, במהרה נסע ונלך.⁶³

שקד קורא את סיום הרומן כהוכחה לכך "שהבידואים מסוגלים לחיים שלמים בניגוד
ליהודים שאינם מסוגלים לחיות",⁶⁴ אולם מקריאת הרצף הפיגורטיבי של פסקאות
אלה לאור המגילה כאינטרטקסט עולה שהסיום מדבר על המתנה ובניית כוח מתוך
תבונה פוליטית. בניגוד לדבריו של שקד, טבריה אינה מקום של חמלה נוצרית אלא
עיר מעורבת, מוסלמית ויהודית.⁶⁵ בסיום הרומן חיים מתבונן בערבים הנמצאים
במרחב – הן הפלאחים, עובדי האדמה, שהם שחפרו את השוחה שבה הוא שוכב, והן
הבידואים הנוודים. הוא אמנם נמצא בעמדת נחיתות ברורה מבחינת הכוח – ההבדל
ביניהם מיוצג בהצבת המקווה מול ים כנרת – אבל הוא אינו מאבד את שלוותו משום
כך: "איזה חיוך משונה השתפך על לחייו הצמוקות. אפשר מעין איזו ראיית נקמה קלה
התבטאה בעיניו על שיש בעולם מים, מים לא־אדירים, מי־מקוה, ששם אין כוחם של
הבידואים גדול מכוח אחיו ומכוחו".

ברינקר רואה בסיום הרומן קריסה של מודל הציטוט, המעמידה כמסקנה קיומית
את חוסר יכולתם של המקורות הטקסטואליים להסביר את המציאות; הבגרות, לשיטתו,

63. שם, עמ' 1687-1688.

64. גרשון שקד, ללא מוצא: על י.ח. ברנר, מ.י. ברדיצ'בסקי, ג. שופמן ו.א.ג. גנסין, הקיבוץ המאוחד,
תל־אביב 1973, עמ' 117.

65. שאלת השליטה בעיר תוכרע בסופו של דבר בכוח הזרוע; טבריה עתידה להיות העיר הראשונה
שתתרוקן מערבים, ביוזמת הבריטים. וראו מוסטפא עבאסי, "הרס העיר העתיקה בטבריה,
1948-1949", עיונים בתקומת ישראל, 19, 2009, עמ' 345-372.

היא הקריעה מהם.⁶⁶ מבחינה פסיכולוגית המודלים הטקסטואליים אכן קורסים, אך מבחינה תמאטית, סיגור הרומן בשאלת הכוח נובע ממגילת אסתר – וזו ממשיכה לפעול כאינטרטקסט גם בסיום. חיים חפץ, שהוא איש חפץ חיים, מייצג כאמור את "המידה הנכונה" אל מול הערבים. כמו המן בשעתו, דווקא הם טובעים בעודפותם; מי שנזהר, מי שמפחד, אינו טובע. להבדיל מיחזקאל חפץ, שרוצה להיות חמילין, כלומר המן, חיים הוא המודל לגבריות תקינה בסיפור, ולמרות הצרות הפוקדות אותו הוא גם נהנה מנחת-החיים ה"נוזלת" בקרבו. הוא אינו מבקש אלא להיות מרדכי, לשבת על שפת הכנרת – בשער המלך, על דרך המלך – להתבונן ולצבור כוח. בסיום, תורן הספינה ש"התנשאה על משטח-המים כבית-הכנסת-הירושלמי על מישור-הטרשים" ועל מישור הרומן אומר: "לא קשה, לא קשה, בקרוב נסע ונלך, במהרה נסע ונלך."⁶⁷ משפט זה, החותם את הספר, מבליע בתוכו אלוזיה לשיבתו של יעקב לכנען. כידוע, יעקב חשש מהמפגש עם עשו, אחיו, ולכן אף חצה את מחנהו לשניים, אולם עשו מקבל אותו בזרועות פתוחות: "וַיֵּרֶץ עֶשָׂו לְקִרְאָתוֹ וַיַּחֲבֹקְהוּ וַיִּפְּל עַל-צְוָאָרוֹ וַיִּשְׁקָהוּ וַיִּבְכּוּ [...] וַיֹּאמֶר נִסְעָה וְנִלְכָּה וְאֵלֵכָה לְנַגְדְּךָ" (בראשית לג, ד-יב). על פי הפירוש המקובל, עשו מציע ללכת עם יעקב בקצב ההתנהלות שלו ושל המחנה אשר עמו; בקריאה אלגורית, הוא מציע ליעקב כניסה שלווה אל הארץ. זו גם הקריאה המתבקשת על פי הפרשנות המקובלת של הרומן, הגורסת כי יעקב – ישראל – חוזר בחשש אל הארץ ומקווה שעשו יקבל אותו בסבר פנים יפות. אלא שהמילים "נסע" ו"נלך" בהקשר של כניסה אל הארץ מופיעות, בהטיות אחרות, במקום נוסף במקרא – בתיאור מסעי בני ישראל: "וַיִּסְעוּ מִפְּנֵי הַחִירָת וַיַּעֲבְרוּ בְּתוֹךְ הַיָּם הַמִּדְבָּרָה וַיִּלְכּוּ דֶרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בְּמִדְבַר אֲתָם וַיַּחֲנוּ בְּמֶדְרָה" (במדבר לג, ח). בהמשך של אותו פרק עצמו אומר אלוהים למשה: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי אֲתֶם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל אֶרֶץ כְּנָעַן. וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת כָּל יִשְׂבֵי אֶרֶץ מִפְּנֵיכֶם [...] וְאִם לֹא תוֹרִישׁוּ אֶת יִשְׂבֵי אֶרֶץ מִפְּנֵיכֶם וְהָיָה אֲשֶׁר תוֹתִירוּ מֵהֶם לְשָׂכִים בְּעֵינֵיכֶם וְלִצְנִינִים בְּצַדֵיכֶם וְצָרְרוּ אֶתְכֶם עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲתֶם יֹשְׁבִים בָּהּ" (לג, נא-נה). פתיחת מהלך הסיגור במילה "כשוך", הרומזת לשוך חמת המלך במגילה, וחתימתו במילים "נסע ונלך", מייצרות אפוא אינטרטקסט משולש שנושאו המאבק על הארץ לאחר נפילת האימפריה והיחסים בין הבאים אליה לבין היושבים בה: אינטרטקסט אחד, הלקוח מן המגילה, מורה על מתינות וסבלנות; אינטרטקסט שני, הלקוח מספר בראשית, מורה על זהירות ומתינות (יעקב החוצה את מחנהו) ומדמיין אחרות עמים (יעקב ועשו); ואינטרטקסט שלישי, הלקוח מספר במדבר, מדמה מלחמת חרמה, מורה על גירוש בני הארץ ומזהיר מפני הותרת שארית מהם, ואולי אף מהדהד

66. ברינקר, עד הסימטה הטבריינית, לעיל הערה 3, עמ' 259-260.

67. ברנר, "שכול וכשלון", לעיל הערה 36, עמ' 1688.

את דבריו של שמואל הפוקד על שאול להשמיד את עמלק ואת אגג מלכם (שמואל א טו, ב-לג) וכך חוזר אל המגילה ואל המן האגגי. הפסוק מחזיר אותנו אל הארץ ואל הרצף המרחבי שמולו יושב חיים, כאותו מרדכי, כולו מתינות וזהירות, שהן, כאמור, גם "המידה הנכונה" והתפיסה הראויה של הכוח – צבירת כוח בהמתנה סבלנית. לצד הדחף להתרפק על צווארו של האח האובד, הרומן אינו מסתיר את מה שיש לעשות לאויב או ליושבי הארץ, בהינתן ההזדמנות לכך. כפילות זו מרכזית ברומן שנכתב על היישוב היהודי בארץ-ישראל תחת שלטון עות'מאני אך הוא רלוונטי גם ליישוב זה תחת השלטון הבריטי, לאחר הצהרת בלפור, ואף למה שבא אחריהם.

העיצוב האינטרטקסטואלי המשולש והמדוקדק, ברומן בכלל ובמהלך הסיגור בפרט, מעיד על אותו הלך מחשבה הבא לידי ביטוי ברשימתו האחרונה של ברנר, שראתה אור בקונטרס, במדור "מפנקס". ברנר השפיע עמוקות על ברל כצנלסון ובן-גוריון ועל חבריהם, שהתחנכו, כמוהו, בחדר ובבית המדרש, והשפעתו עליהם קשורה גם למבנה הטקסטים שלו, למה שנאמר בהם בגלוי ולמה שהובן מהם בסמוי.⁶⁸ המשמעות של כתביו לבני דורו בהקשר של שאלת הכוח אינה טמונה רק במה שנידון בדרך כלל כ"יחסו של ברנר אל הערבים" אלא בעיסוקו בשאלת הכוח, שהיא חלק בלתי נמנע מהשיבה הציונית אל הארץ.⁶⁹

אבל חיים הסתת, כדמות וכפתרון לחידת הכוח של הרומן, אינו ברנר. ברנר הוא יותר יחזקאל חפץ מאשר חיים חפץ. בסוף אוגוסט 1920 כותב ברנר לברדיצ'בסקי:

כפנים הארץ הדברים יגעים, והכל יודעים, כי הציוניות חלום שוא היא. הארץ היא ככף יד איש וכל העדית והבינונית שלה מיושבות ע"י בני הארץ. יש מקומות, שעוד אפשר היה ליישבם בהתאמצות שלמעלה מן הכוחות, אבל בני ישראל אינם המיישבים. תועים ומתעים. מה שנוגע אלי, תקותי חזקה, כי הפעם תקיים החלטתי לחדול לגמרי מעבודת סופרים, עבודת שוא. את לחמי עד יום מותי אמצא ממלאכת הגהה בכתי דפוס ומשעורים פרטיים. וליום מותי אחכה.⁷⁰

אין זה ביטוי הייאוש היחיד אצל ברנר, אבל סיום חייו מעניק לו הר אחר, הנמתח בין המשמעויות השונות של הפסוק ששלווה אין בו: "בקרוֹב נִסַּע ונלך, במהרה נִסַּע ונלך".

68. ראו, למשל, ברל כצנלסון, כל כתבי ברל כצנלסון, כרך א, הוצאת מפלגת פועלי ארץ-ישראל, תל-אביב תש"ו, עמ' 285.

69. בן עזר, ברנר והערבים, לעיל הערה 6, עמ' 135-33.

70. יוסף חיים ברנר, אגרות י.ח. ברנר, כרך ב, דביר, תל-אביב 1941, עמ' 323-322.