

הדיסטופיה של הציונות: קריאה בהדרך לעין חרוד לעמוס קינן

טלי גולדשמיד

תקציר

מאמר זה בוחן את פניה העתידיות-מוקצנות של מדינת ישראל, כפי שהן באות לידי ביטוי בדיסטופיה הדרך לעין חרוד מאת עמוס קינן (1984). מכיוון שהעתיד הדמיוני בדיסטופיות הישראליות אינו אלא הקצנה של אתרים מסוימים בעלילת-העל הציונית, דיון בדיסטופיות מאפשר הצבעה על הסתירות המובנות בתוך השיח הציוני, נרטיביזציה של אתריו המודחקים ואיתור המקומות שההיגיון האוטופי של הציונות בהם קורס. אלו מועצמים בדיסטופיה של קינן, שמראש מציבה במרכזה את אחד מסמליה המייצגים של האוטופיה הציונית – עין חרוד. קריאה בספר הנטועה בהקשר פוליטי ותיאורטי עכשווי מגלה טקסט רדיקלי ביותר ורלוונטי עד מאוד. הספר פורץ את גבולות השיח הפוליטי ההגמוני ואת ייצוגיו הספרותיים, בכך שהוא מנכיח את הנכבה ומבקר את האוטופיה הציונית ואת אופיו המיליטריסטי והגזעני, לדידו, של הניסיון להוציאה אל הפועל. המסקנה שעולה מהקריאה המחודשת בספר היא שהאוטופיה נועדה מראש לכישלון, כי ניסיון ההגשמה שלה היה על חשבונם של הערבים, וזהו הקלקול ללא תקנה שלה. במובן זה, הספר הוא חלוצי, שכן הוא מהווה כתב אשמה פוסט-קולוניאלי נגד הציונות, על כך שהפכה את חזונה האוטופיסטי לחורבנם של הערבים. כיבוש האדמה, השממה, העבודה והשפה הפכו לכיבוש הערבים; השחרור הפך לנכבה. המאמר מצביע על כך ש"עין חרוד" אינה אלא פיקציה; האוטופיה – הן הציונית הן המדומינת של גיבור הספר – למעשה לא התקיימה מעולם. למעשה, כך עולה מהספר, אוטופיה באשר היא אינה אפשרית (לא בעבר ולא בעתיד), מכיוון שחזון אוטופי כרוך, תמיד, בדם ובדיכוי. המאמר מצביע על כך שההתנגדות של הדיסטופיה הדרך לעין חרוד לרעיון האוטופיה משמעה יציאה ממסגרת החשיבה הציונית לעבר הפוסט-ציונית; העדפת מדינת כל אזרחיה על פני מדינה יהודית. ספרו של קינן מעיד על הצורך הקיומי – לייצר קהילה חדשה, פוסט-לאומית, שאינה מבוססת על זהות אתנית-גזעית, דתית או לאומית, ושאינה מתוחזקת בכוחו ובהגיונו הדכאני של הצבא. התנאי הראשוני והמקדים לכך, כפי שעולה מהספר, הוא הנכחה של הנכבה כאסון – שאינו רק פלסטיני – שרק היא עשויה לפתוח צוהר אופטימי בתוך החזון הדיסטופי הקורר.

”ספריות שלמות

בהדפסה מהודרת

ייסרקו בחיפוש אחר סימנים

לכך שחתרנים חיו גם במקום בו היה דיכוי”

(ברטולט ברכט, 2005)

ישראל היא המדינה היחידה בעולם שצעדי ייסודה הראשונים מיוחסים לסופר של מדע בדיוני (הרצל); תל-אביב היא העיר היחידה בעולם ששמה לקוח מכותר של רומן אוטופי (בשם זה בחר נחום סוקולוב לתרגם לעברית את שם ספרו של הרצל, אלטנוילנד); המשפט המפורסם “אם תרצו אין זו אגדה”, הוא בין המשפטים המצוטטים ביותר בהיסטוריה של מדינת ישראל (אשד, 2000). לאור מהלכי הפתיחה הציוניים נושאי היומרות האוטופיסטיות האלה, אך מתבקש לבחון את מצבה הפוליטי הנוכחי של ישראל בעזרת טקסטים דיסטופיים. שכן קריאה בטקסטים ישראלים בדיוניים החוזים חורבן וכליה של המדינה, קרי בדיסטופיות, עשויה לשמש לא רק מראה עתידית מוקצנת, שבה משתקפות פניה של המדינה, אלא אף תמרור אזהרה נוקב מפני העתיד לבוא.

אף על פי כן, הספרות הדיסטופית הישראלית, שנחשבת לספרות “פופולרית”, כמעט שאינה זוכה ליחס ביקורתי רציני ולדיון אקדמי מקיף (שגיב-נקדימון, 1999; ינאי, 2002), עם כל היותה חלק בלתי נפרד מהתרבות ומהמערכת הספרותית ונושא ראוי ללימוד ולמחקר באקדמיה האמריקאית זה כמה עשורים (תירוש, 2003). אחת הסיבות לכך היא, שהקאנון הישראלי הוא ריאליסטי (שקד, 1993), ואילו הדיסטופיות, בגלל עלילתן הקיצונית ומעצם היותן עתידניות וקרובות ז’אנרית למדע בדיוני, אינן נתפסות ככאלה. ייתכן גם, שההתעלמות התרבותית מדיסטופיות נובעת מהפחד הישראלי המובנה מחורבן (מלמד, 2005). הסבר נוסף למיעוט העיסוק המחקרי בדיסטופיות ישראליות טמון בכך, שבדומה לאוטופיות הציוניות, איכותן הספרותית של רבות מהן היא נמוכה, ועלילתן ובעיקר דמויותיהן נוטות להיות שטוחות וצפויות, אינן מתפתחות ואינן אמינות (אלבוים-דרור, 1993; הדומי, 1989).

הדיסטופיה הישראלית הידועה ביותר היא הדרך לעין חרוד מאת עמוס קינן (1984). קריאה מחודשת בספר,¹ שנטועה בהקשר פוליטי ותיאורטי עכשווי, מגלה

1 מלבד סקירות ספרותיות שפורסמו בעיתונים ובכתבי עת עם צאתו של הספר, הוא כמעט שלא נדון באופן מחקרי נרחב, מעבר לתיאורו במחקרים שונים שעוסקים בספרות העברית, כטקסט

טקסט נבואי רב-עוצמה, רדיקלי ביותר ורלוונטי עד מאוד. למעשה, כך עולה מהקריאה שמציג מאמר זה, הספר מבקר את האוטופיה הציונית עצמה ואת אופי המיליטריסטי והגזעני של הניסיון להוציאה אל הפועל. יחסו של הספר לאידיאולוגיה הציונית מעיד שמדובר בטקסט הפורץ את גבולות השיח הפוליטי ההגמוני, אז כהיום,² ועושה הזדה לייצוגיו. בימים שרוממות הציונות נשמעת מגרונם של מובילי החקיקה האנטי-דמוקרטית בשנים האחרונות,³ מומלץ לחזור ולקרוא בטקסט שמותח את ההיגיון הציוני עד לקצותיו הדיסטופיים-פשיסטיים – וחושף לפנינו את החורבן שממתין שמעבר לפינה.

ז'אנר הדיסטופיה מתאר את "הגרוע שבעולמות", חברה שהיא שלילית באופן קיצוני. הדיסטופיה היא תגובת הנגד של האוטופיה, משמשת כ"אנטי-ז'אנר" ביחס אליה (Morson, 1981), ומטרתה להאיר באופן ביקורתי מאפיינים שליליים או בעייתיים בחזון האידיאלי של החברה שהיא מתארת (Booker, 1994).⁴ הדיסטופיה ממקמת

אפוקליפטי או כדיסטופיה. דיון נרחב יותר בהדרך לעין חרוד כסאטירה פוליטית קיים בספרו של דוד אלכסנדר (1985). אלכסנדר מאפיין את הסאטירה הפוליטית הישראלית של אחרי 1973 ככלי של מעורבות פוליטית. מטרתה, לדעתו, היא להאיר את ההבדלים בין המצוי לבין הרצוי ולתת פרספקטיבה חדשנית לתיאור המציאות. על כן, הוא רואה בהדרך לעין חרוד טקסט סאטירי, שיוצא כנגד האלומנות והמיתוסים של החברה הישראלית; עם זאת, אלכסנדר אינו ממקם אותו ביחס לחשיבה האוטופיסטית הציונית.

2 למרות התחזקותה של הגישה הפוסט-ציונית במחקר האקדמי והמעבר מאתוס כור ההיתוך והזהות הקולקטיבית האחידה לאתוס המעניק לגיטימציה לריבוי תרבויות, הציונות היא עדיין האידיאולוגיה הרשמית של המדינה (רם, 2006), והאידיאולוגיה השלטת בשיח הפוליטי בה. היא משמשת מילה נרדפת לפטריוטיות, שנתפסת כערך ציבורי חיובי (בר-טל ובן-עמוס, 2004), בעוד המונחים פוסט-ציונות (וגם אנטי-ציונות או א-ציונות) אינם מקובלים בתרבות הפוליטית בישראל, ואף משמשים פעמים רבות לגנאי. ההד ציבורי הרחב של תנועות כמו "אם תרצו", יוזמות כמו "פרס היצירה הציונית" וניגוח מרצים במוסדות אקדמיים בשל דעותיהם הפוסט-ציוניות הם סימפטומים להלך הרוח הזה.

3 מבין החוקים הרבים שנחקקו בשנתיים האחרונות ראוי לציין בהקשר זה ביחוד את החוקים הבאים: חוק הנכבה; החוק למניעת פגיעה במדינת ישראל באמצעות חרם; חוק האזרחות; החוק למניעת הסתננות; חוק ועדות הקבלה ביישובים קהילתיים בגליל ובנגב. וראו גם הצעות חוק ברוח דומה שהוגשו וטרם התקבלו (נכון לשעת כתיבת הדברים): חוק העמותות; חוק איסור לשון הרע; חוק הצהרת נאמנות; חוק ישראל מדינת הלאום של העם היהודי (המציע להכפיף את אופייה הדמוקרטי של המדינה לאופייה היהודי ולבטל את הערכית כשפה רשמית במדינת ישראל).

4 שלוש הדיסטופיות הידועות ביותר מדגימות הגדרה זו היטב. אלו הן *אנחנו* מאת יבגני זמיאטין (1999 [1924]) ו-1984 מאת ג'ורג' אורוול (1971 [1949]), *שמתייחסות לקומוניזם, ועולם חדש*, מופלא מאת אלדוס האקסלי (1985 [1932]) *שמתייחסת לקפיטליזם ולקדמה מדעית וטכנולוגית*. שלושת הטקסטים הללו גם מגדירים את מאפייני הז'אנר.

את עצמה כניגוד ישיר לחשיבה האוטופית, ומביאה את הרעיון האוטופי עד לאבסורד באמצעות מימוש העקבי והמוחלט (הדומי, 1989). התעוררותה של החשיבה האוטופית בסוף המאה ה-19 והפיכתה מחזון ערטילאי לאפשרות ריאלית בת-מימוש וביצוע, תוך כדי צמצום הפן הביקורתי שבה, עוררה את דמות הנגד האנטי-אוטופית שלה, הדיסטופיה, כז'אנר ביקורתי חדש. ככל שיותר אוטופיסטים דרבנו ורחפו למימוש חלומותיהם, כך נזעקו יותר אלה שהיו משוכנעים שההתפתחויות המודרניות עלולות להביא לדיכוי ולברבריות חדשים (Kumar, 1987). ואכן, במחצית השנייה של המאה ה-20 כמעט שלא נכתבו אוטופיות, אלא דיסטופיות בלבד. מאה זו אכזבה באכזריות את הציפיות של המאה ה-19: חזונות אוטופיים אמנם מומשו, אלא שהתרחשותם הייתה רחוקה מהתקוות האוטופיות שנתלו בהם (Ferns, 1999).

באמצעות לקיחת הקוראים למסע דרך הגיהנום, ועל ידי תיאור מאיים ומסויט של חברה שממשת עד תומם רעיונות אוטופיים מסוימים, הדיסטופיה מזהירה מפני התוצאות השליליות הפוטנציאליות של אוטופיזם גמור. העתיד המאיים והפסימי שמוצג בדיסטופיה נשען על תנאי ההווה, והוא מוצג כהתפתחות ישירה של המציאות שבתוכה חיים הקוראים (יסעור, 2002). עתיד מומצא זה, המשמש להתפלמסות עם ההווה, הוא כלי ביקורתי שנועד להעלות שקילה מחודשת, רדיקלית, של התקוות לעתיד (Klaic, 1991). במובן זה, הפוטנציאל הביקורתי של הדיסטופיה והחשיבות הפוליטית שלה טמונות ביכולתה לגרום להסתכלות ולחשיבה מחודשות על החברה באופן הנוגד את אלו של האידיאולוגיות והמוסדות ההגמוניים (Moylan, 2000).

המתח האוטופי הגבוה שבו התקמה הציונות הוא שעומד בבסיס השבר המצוי בספרות הדיסטופית הישראלית, שנשענת על התהודה העמוקה של האידיאה האוטופית הציונית במודעות הישראלית הקולקטיבית (אלבוים-דרור, 1993). הכוונה היא לספרות שמתארת מפורשות את חורבנה העתידי של האוטופיה הציונית, כלומר של ישראל כמדינה ריבונית, יהודית ודמוקרטית. סיבותיו של החורבן הבדיוני בדיסטופיות הישראליות הן פוליטיות, כלומר קשורות במתחים, במאבקי כוח ובסעעים מרכזיים של החברה הישראלית; סיבות החורבן, הנעוצות בבירור במציאות הישראלית החוץ-ספרותית, חוזרות ומוסברות לאורך הטקסט ומהוות את הלז הרעיוני שלו; הטקסטים מכוונים לביקורת פוליטית וחברתית ספציפית השזורה לאורכם ועומדת במרכזם; הם עוסקים באופן מפורש בחברה הישראלית, שנמצאת במוקד הספר, ושאינה משמשת אך רקע לעלילה; ועלילתם ממוקמת בעתיד, מיקום שמשמש תמרור אזהרה ולא מוקד תמטי של עתידנות.

הרקע לצמיחתה של הספרות הדיסטופית בישראל הוא קיומו של מאבק אינטנסיבי על גבולותיה ועל טיבה של הזהות הישראלית, שצומח מתוך השבר הפוליטי-חברתי של שנות השבעים והנמשך עד ימינו (חבר, 1999; כספי, 2010). הדיסטופיות הישראליות המוכרות יותר הן אלו שכתבו סופרים שהתפרסמו בזכות יצירות אחרות, לא דיסטופיות. עם אלו נמנות: הדרך לעין חרוד לעמוס קינן (1984),⁵ פונדקו של ירמיהו לבנימין תמוז (1984), הנובלה אחרי הגשם (1979) והרומן מלאכים באים (1987) ליצחק בן-נר, וכן ויהי בוקר לסייד קשוע (2004). מלבדן התפרסמו דיסטופיות של סופרים פחות מוכרים או של כאלה שהדיסטופיה היא יצירתם הספרותית היחידה (למשל, חיימוף, 2004; מלמד, 1986; עמית, 2005; רומן-אשר, 2003). כמו כן, התפרסמו כמה מחזות דיסטופיים ישראליים (למשל, לרנר, 1988; מונדי, 1975; סובול, 1987).

הנרטיב המכונן של מרבית הדיסטופיות הישראליות הוא טלאולוגי. אף על פי שהוא מציג לרוב היפוך בעלילת-העל הציונית, יש בו היענות לתפיסה הדיכוטומית-בינארית המנחה אותה: מגולה לגאולה, מחורבן למדינה, מתקומה לשואה (גולדשמיד, 2007). הניגוד הבסיסי בין "גולה" (או "חורבן") ל"גאולה" (או "מדינה") נגזר מעקרון "שלילת הגלות", כתמציתה של האידיאולוגיה הציונית (הרצברג, 1999; רז-קרקוצקי, 1993). שלילת הגלות כעקרון-על ציוני נושאת שתי השלכות מרכזיות, שנמצאות גם בבסיסן של מרבית הדיסטופיות. האחת היא האדרת דמותו של "היהודי החדש" וגלגולו הצברי, והשנייה היא התפיסה המאוונה של "הארץ הריקה" מערבים. מתוקף עיסוקן המוצהר של הדיסטופיות בציונות ובחורבנה ומתוך הישענות על עקרון שלילת הגלות, הדיסטופיות מציגות את כניעתה או את קריסתה של הציונות ושל הזהות הישראלית-ציונית בפני שני הגורמים שנתפסים כ"אחרים" המובהקים שלה, שאל מולם הציונות כוננה את זהותה: הדתיים/חרדים והערבים.⁶

5 בטרם כתב יצירה זו פרסם עמוס קינן דיסטופיה בשם שואה 2 (קינן, 1975), וניתן לראות בה את הדיסטופיה הישראלית הראשונה. ספר זה יצא לאור שוב בשנות התשעים בגרסה שונה, בשם בלוק 23 (קינן, 1996).

6 לפיכך, הדיסטופיות הישראליות עוסקות בשני נושאים מרכזיים, "הסכסוך" ו"הדת" (עם חפיפות חלקיות ביניהם). "דיסטופיות הסכסוך" נותנות ביטוי למורכבות של שאלת השייכות למרחב והשליטה בטריטוריה. עמן נמנות הן כאלה שמתארות את חורבנה של מדינת ישראל כפועל יוצא של דיכוי הערבים ושל התעצמותו של המיליטריזם הישראלי ("דיסטופיות השמאל"), הן כאלה שרואות בחיים בשלום עם הערבים את הגורם לחורבנה העתידי של המדינה ("דיסטופיות הימין"). "דיסטופיות הדת" מבטאות את שאלת הציפיות או הקיטוב בין זהות יהודית לזהות ישראלית, ונחלקות ל"דיסטופיות מתנחליות" ו"דיסטופיות חרדיות". החלוקה הזאת נענית להצבעה על ה"אשמים"

מיקומה האופוזיציוני והביקורתי הפוטנציאלי של הדיסטופיה ביחס לאידיאולוגיה ההגמונית בחברה שבה היא נוצרת מכוון לקריאת הדיסטופיות הישראליות דרך הניסיון לחלץ מתוכן את יחסן לחזון האוטופי הציוני: האם הן שוללות אותו מן היסוד, או שהן אינן אלא נהי על העיוות שחל בהגשמתו, לדעתן. קריאה ביקורתית בדיסטופיות מעלה, שבבסיס של מרביתן מונח געגוע עז לאותם "ימינו כקדם", המדומיינים בעיקרם, של הציונות לפני ש"התקלקלה". רוב הדיסטופיות, על אף הביקורות השונות כלפי המציאות הישראלית שמועלות בהן, למעשה מקבלות ומאשרות את עלילת-העל הציונית מבלי לחתור כנגדה, כנגד הנחות היסוד שלה וכנגד רכיביה הדכאניים.⁷ בשבר או בדופי שמתוארים בטקסטים אין משום דחייה של החזון האוטופי עצמו או של עצם ההיאחזות בחזונות גאולה.⁸ הצבעתן של הדיסטופיות הישראליות על כשלים מקומיים של הציונות, שלכאורה מנותקים מהחזון האוטופי, ולא על כשלים מהותיים שלה, מחזקת את שמרנותן, מכיוון שהן מייצרות קריאה קתרטית, שאינה מביאה לשינוי הסדר הפוליטי, אלא להפך, מחזקת אותו. הסבר אפשרי לכשל הביקורתי הזה של הדיסטופיות קשור בכך שדיסטופיה לעולם נכתבת מתוך תחושת חירום של מחבריה, שמחריפה את העובדה ש"בשעת חירום לאומית [...] כל כוחות הייצור התרבותי [בישראל] מתגייסים על מנת לשרת את תחושת הקולקטיב [הישראלי-יהודי] השרוי במצוקה" (זנד, 2000, עמ' 204), ומנתבת את הדיסטופיה להתגייסות (גלויה או סמויה) למען מה שנתפס כהצלת העם והאומה. על רקע דברים אלה מתייחדת הדיסטופיה הדרך לעין חרוד, שקושרת את החורבן העתידי לא לעיוותים שהתרחשו במהלך הניסיון להגשים את האוטופיה הציונית אלא לאוטופיה זו עצמה, ולכן היא מערערת על עצם ההיתלות בחזון אוטופי. אל

בחורבן שקיימת בטקסטים עצמם: המתנחלים והאידיאולוגיה הגאולתית או החרדים והקנאות הדתית, שהמשותף לכולן הוא תיאור השתלטותם של הדתיים/חרדים על המדינה, מה שמביא לקצה כמדינה ציונית ודמוקרטית. מרכזיות העיסוק בזהות הלאומית בהקשריה האתניים או הדתיים מוציאה מתוך הדיון הדיסטופי הישראלי כמעט כל עיסוק בזהות מעמדית ובהיות מגדרית, ומשעתקת בכך את ההדרה הציונית של מי שלא נכלל במעשה כינון האומה ובינויה (גולדשמיד, 2007).

7 בדומה לכך, מצביע חוקר הספרות יוחאי אופנהיימר (2003) על כך שהשירה הפוליטית השמאלנית מתמקדת בביקורת נוקבת על דברים שנעשו בשמה של המדינה או בשמו של האינטרס הלאומי, תוך תביעה לדה-מיטיזציה של המדינה, אבל מבלי לוותר על עקרון-העל של הציונות עצמה.

8 עם זאת, קריאה חתרנית של הדיסטופיות מעלה כי דווקא ההיתלות בחזון האוטופי הציוני היא שאחראית לחורבן העתידי המתואר בטקסטים. הכישלון הגדול בדמות החורבן העתידי-כדיוני אינו תוצאה של כשלים במימוש הציונות, כפי שרוב הטקסטים הדיסטופיים מציגים זאת, אלא בקריאה שמושכת את ההיגיון הדיסטופי עד קצהו ומותחת את האמור בטקסטים ואת הנחות היסוד שלהם צעד נוסף הלאה. החורבן נגלה כפועל יוצא דווקא של מימוש מלא ואדוק מדי של הציונות ושל סתירותיה.

מול ההתרפקות על ימי הזוהר של העבר כפתרון מדומיין למועקות ההווה (והעתיד) שקיימת במרבית הדיסטופיות הישראליות, הדרך להיחלץ מהאסון הממשמש ובא, שמפניו מתריעה היצירה הדרך לעין חרוד, היא השתחררות מהאוטופיה עצמה. הערעור על החזון האוטופי עצמו בא לידי ביטוי גם בנכונותו של הספר לגעת במיתוס של 1948 כמיצוי של הרגע האוטופי, ולפרקו, בין השאר, באמצעות הנכחתה של הנכבה.

מכיוון שהדיסטופיה מגדירה את תפקידה כסיוע בשינוי החברה, ומטרתה היא פוליטית ולא פואטית, ערכה הספרותי הוא משני (Walsh, 1962), מה גם שההתבוננות ברומן פוליטי ממילא כרוכה לא פעם בהגמשה ניכרת של הגבולות המסורתיים בין טקסט שנחשב לספרותי לטקסט שאינו נחשב לכזה, בין האסתטי ללא אסתטי (חבר, 1994). מאחר שעניינו של מאמר זה הוא רומן שעוסק בנושאים פוליטיים, מדובר למעשה בקריאה פוליטית, ובהכרח, במעשה פוליטי (אופנהיימר, 2003). יתרה מזאת: הנחות המוצא של מאמר זה הן שמעשה הקריאה הוא לעולם מעשה פוליטי, מכיוון שהוא "טעון בשורה של הטיות אידיאולוגיות תלויות זמן, מקום, מגדר, מעמד ועוד" (לובין, 2003, עמ' 61), ושההרמוניטיקה הפוליטית היא "האופק המוחלט של כל קריאה ופרשנות" (ג'יימסון, 2004, עמ' 17).

הדרך לעין חרוד מתאר מסע הימלטות של מתנגד משטר מתל אביב לעין חרוד, המתחיל בעקבות ניסיון להרוג אותו, בישראל הנשלטת בידי משטר צבאי אכזרי ושרויה במעין מלחמת אזרחים. ב"עין חרוד החופשית", על פי השמועות, ייסרו לוחמי חירות טריטוריה הנמצאת מחוץ להישג ידו של המשטר. במהלך מסעו הגיבור תופס בן ערובה ערבי, מתוך הנחה שרק ערבי יוכל לסייע לו לחצות את אזור המשולש וואדי ערה בדרכו צפונה לעין חרוד. את מסע ההימלטות עוברים השניים יחדיו, ותוך כדי כך שובים תת־אלוף ונהגו. הם נלכדים, בסופו של דבר, בידי אלוף אחר, שמינה עצמו לרמטכ"ל, ומבהיר להם שראש הממשלה, השרים והרמטכ"ל הקודם נרצחו כולם בידי החונטה הצבאית שהשתלטה על המדינה.

הבחירה בעין חרוד כמחוז היעד של המסע, שאולי מתקיימת בו "עין חרוד החופשית", באי של אוטופיה בתוך המציאות הדיסטופית, נובעת ממקומו הסמלי של עין חרוד כקיבוץ הראשון, כלומר כסמלה המייצג של האוטופיה הציונית בתמציתה העילאית (בר-אור, 2010, עמ' 63). הקיבוץ, ככלל, גילם את התפיסה האוטופית הציונית ועמד כסמל וכמופת לחלוציות הציונית־סוציאליסטית (שור והדומי, 1990). עמק יזרעאל, על הקיבוצים הרבים שאכלסו אותו, היה למיתוס

מרוכז, שגילם בתודעה הקולקטיבית את המטמורפוזה הפיזית והמנטלית שההתיישבות העובדת מחוללת בדיוקנו של האדם היהודי ובדיוקנה של ארץ ישראל, וקיבוץ עין חרוד נתפס כ"תמצית מהותו של המעשה הציוני המהפכני המשנה את פני הארץ ואת פני העם" (הולצמן, 2000, עמ' 61). קינן משמר את הסמליות של עין חרוד, על התקוות האוטופיות שהוא מייצג, כדי לדון בעצם היתכנותה העקרונית של האוטופיה הציונית, בעבר ובעתיד.⁹

אל מול המיסטיפיקציה הציונית של נוף הארץ, שמהווה "את אחד החוטים המרכזיים שמהם נתפר האתוס החלוצי" (אלמוג, 1997, עמ' 252), מחולל קינן מהלך דיאלקטי-חתרני, שבו הופכים נופי הארץ והמסע בהם, מתוקף היותם הרקע למסע ההימלטות של הגיבור, לאתרים של חוסר יציבות, של איום ושל סכנת חיים. המסע במרחבי הארץ נשען על מסורת המסע הצברית, אך יוצק בה משמעות אירונית. מסע ההימלטות של הגיבור כולל יסודות של הסתכנות וסבל ממש כמו במסע הציוני המקורי, אלא, שבניגוד לממד הוולונטרי המקורי שלהם, שנועד להצביע על עומק המחויבות לרעיון הציוני ועל הנכונות להקריב לו קורבנות, בספרו של קינן הם נכפים על הגיבור מתוקף האירועים והנסיבות. וכך, כל אותם אלמנטים שהצביעו בעבר על שייכות לאדמה ועל אהבת המולדת עוברים מהפך דיסטופי מסויט, ומצביעים על היפוכו. הצבר לא עוד שייך למולדתו: מסעו הכפוי בה מעיד על ההפך, כשהקשר הדיסטופי-ציוני מחזק את יסודות הדה-טריטוריאליזציה והגלות שקיימים ממילא בכל מסע (נוה, 2002). הערעור על שייכותו של הצבר-הגיבור

9 עם זאת, הבחירה בסמל של עין חרוד מכילה גם את הפוטנציאל לפירוקו העתידי, בייחוד על רקע הדיון של הספר ביחסי יהודים-ערבים ובסוגיית השייכות לארץ. שכן, הקיבוץ הוקם על אדמות ערביות ("גוש נוריס" שנרכש בידי יהושע חנקין); השם עין חרוד עצמו לקוח משמו הערבי של מעיין חרוד – עין גלוד. דוגמאות ספציפיות לכשל המובנה בסמל אפשר למצוא ברצון הגלוי של חברי הקיבוץ להשתלט על אדמות הכפרים הערביים המרוקנים הסמוכים (מוריס, 1991, עמ' 212, 236), ובדבריו של שלמה לביא, ממנהיגי התנועה הקיבוצית וממקימי עין חרוד, שאמר: "טרנספר של ערבים מן הארץ הוא אחד הדברים הצודקים, המוסריים והנכונים שצריך לעשותם" (שם, עמ' 436). נוסף על כך, העובדה שהקיבוץ עבר שלושה פילוגים בתולדותיו, אחד מהם גדול ודרמטי, העמידה באור אירוני את חזקו, אחידותו ותקפותו של הרעיון האוטופי שעומד בבסיסו.

על מעשי ההדרה הנוספים שהתבצעו בחסות האוטופיה הציונית, שהסמל "עין חרוד" מגלם אותה, ניתן ללמוד משירו של סמי שלום שטרית, "בדרך לעין חרוד" (2003): "בדרך לעין חרוד / אבדה לי הרי"ש. // אחר כבר לא חשתי / באובדן העי"ן / ואת החי"ת החפית / מאבי כך ירשתי / שרכשה בעצמו בדרך לא". // בדרך לעין חרוד / אבדה לי העי"ן. / לא ממש אבדה, / נראה כי פלתי אותה". ההדרה שהאוטופיה הציונית כופה על חלק מנתיניה מוליכה למסקנה שיש לערער על רעיון מדינת הלאום, שאמנם ראתה את עצמה כמספקת מקלט לחסרי בית, אך בפועל היא "מתחילה להפוך חלק מנתיניה לפליטים ולגולים, הנאלצים למצוא ערי מקלט משל עצמם" (שנהב, 2001, עמ' 13).

לארץ מתחזק באמצעות ההכרח שהוא רואה בנוכחותו של בן לוויה (שהוא בן ערוכה) ערבי לצדו. הנחיצות שבהישענות על ערבי לשם צליחת המסע מעידה על שייכותו הברורה והעקרונית של זה האחרון לארץ, בניגוד לשייכותו הארעית והלא יציבה של הגיבור עצמו (בלי קשר למעמד הנרדף של שניהם בישראל המיליטריסטית שבספר).

זהותו של הגיבור אינה מתחווה בבירור עד תום הרומן. ברור כי הוא מתנגד אקטיבי למשטר השורר בימיו, כפי שעולה למשל מדבריה של האישה שמסייעת לו בבדיחתו: "אתה מאלה" (קינן, 1984, עמ' 21); "אתה ברשימה" (שם, עמ' 22). אך האבחנות לגבי "שמאל", "ימין" וגם "מלחמת אזרחים" הן מעורפלות ואינן מתבררות כל צורך בטקסט. מהעמימות הזאת משתמעת המלאכותיות שבחלוקה לקטגוריות המובחנות הללו בהקשר הישראלי, הנושאות עמן לכאורה מטענים ערכיים מנוגדים, של שמאל "הומניסטי" ו"יפה נפש" לעומת ימין "לאומני" ו"כוחני".¹⁰ שהרי, כפי שמאבחן התת-אלוף השבוי את הגיבור, "אתה נראה לי כמו אחד שכבר יצא לו להרוג ערבים" (שם, עמ' 51). את אותה אבחנה משמיע באוזניו מאוחר יותר האלוף שלוכד אותו, באומרו "ידעתי שאתה אחד משלנו. אתה חושב בדיוק כמונו", ומסביר: "אני יודע הכול עליך. קראתי את כל התיק. יש לך רקורד. אתה גם רוצח לא קטן, כשצריך" (שם, עמ' 90). תוקפן של האמירות מתאמת באמצעות קרעי זיכרונותיו של הגיבור מ-1948, המשובצים לכל אורך הטקסט, ומאששים את קביעת הדמיון הנשענת על הרג הערבים המשותף לכולם. "ואני כבשתי הר", מעיד על עצמו הגיבור, "ואחר-כך כבשתי עמק ואחר-כך כבשתי עוד הר ואחר-כך כבשתי עוד עמק ובחרבתי חתכתי על שמאל ועל ימין ואת הכנעני הורשתי ואת החיוי ואת היבוסים ואת הגרגשי ועל עמלק לא ריחמתי ועל אדום לא חמלתי וגם לא על בני קטורה" (שם, עמ' 93). הדיבור הגלוי על ההרג הזה עומד בניגוד לאתוס הציוני-ביטחוני, שבמסגרתו מות הערבים נטה שלא להיות נראה. זהו אתוס של גבורה שהאובייקט שעליו יש להתגבר נעלם ממנו; מות ערבים אינו מותר שום סימנים על פני השטח של התרבות (רימון-אור, 2004, עמ' 312-313). ספרו של קינן, לעומת זאת, מנכיח את הרג הערבים כחלק מההיסטוריה הציונית וכחלק מהאתוס הציוני-ביטחוני, הן של נציגי המשטר הן של מתנגדיו; הן של אנשי הצבא הגזענים הן של הבורחים מהם. הייצוג הלאומי-ציוני ההגמוני של המרחב מעלים את האלימות הכרוכה בסיפור הכינון

10 מבחינת קיום ההפרדה בין יהודים לערבים כתכלית, אין הבדל עקרוני בין קצות הקשת הפוליטית בישראל. אלה כאלה מעוניינים במדינה בעלת רוב יהודי, והאידיאל שהם שואפים אליו הוא הפרדה (פייגה, 2003, עמ' 221; רז-קרוצקי, 1993, עמ' 49).

הלאומי, ולכן הוא נוטה להיות ייצוג שלאחר המאבק והכיבוש, מתוך ניסיון לחפות על האקט האלים של ההתחברות עם הטריטוריה (חבר, 2002, עמ' 168). במובן זה, בניגוד לניסיונות ההחלקה וההעלמה של האלימות בטקסטים הספרותיים הלאומיים, קינן משיב את האלימות המודחקת לקדמת הבמה ומציג אותה כחלק מההקשר הקולוניאלי של רכישת הבעלות על הטריטוריה.

המרחב הישראלי – שכאמור מוצג כמרחב קולוניאלי – מתוחזק באכזריות בידי מנגנוני כוח, שהצבא הוא נציגם הברור והמאיים. מפקדי הצבא הבכירים שרודפים אחרי הגיבור מופיעים כתמהיל מבהיל ודוחה של גזענות זחוה, של אלימות וכוחנות, השלכות ומגובות בתפיסות מיליטריסטיות. הספר מבקר את הפשיזם הגזעני המאפיין את אנשי הצבא, שמייצגים בספר את השלטון ואת המדינה. הפשיזם, על כן, מצטייר כאידיאולוגיה וכפרקטיקה האחראיות לתחזוק הסכסוך. "החבר הערבי" של הגיבור הוא בחזקת איום כפול בעבור נציגיו של הפשיזם הישראלי: ראשית, הקואליציה היהודית-ערבית חותרת תחת העמדת ה"אינטרס הלאומי" (הישראלי-יהודי) ונקודת המבט הלאומית קנני המידה הלגיטימיים היחידים. שנית, יש בה כדי לערער על הקטגוריות היציבות והחד-משמעיות של גזע ולאום שהפשיזם נסמך עליהן, בחתירתו לאומה "טהורה", שמייצרת לאומיות שבטית-אורגנית (פסמור, 2006; שטרנהל, 1988).¹¹ ואכן, הצבא יורה וטובח בכל מי שנראה לו כמתנגד המשטר. בתוך כל אלה, מצבם של הערבים הוא החמור ביותר. כפי שמנסח זאת הגיבור: "ואם אנשים כמוני אינם יכולים לנוע ברכים, שכמותו על-אחת-כמה-וכמה. אם בשכמותי יורים כמו בכלבים שוטים, מה אתם" (קינן, 1984, עמ' 53-54). התנועה החופשית במרחב של אנשי הצבא, אל מול הגבלת התנועה של מתנגדי המשטר ובעיקר של הערבים, היא ביטוי של אדנות ושל שליטה על המרחב, ולכן מסמנת בעלות על הטריטוריה.¹²

11 לנוכח זאת, אין תימה בכך שכשהגיבור מצליח לשבות את התת-אלוף, וזה האחרון מציע לו בחשאי לעשות עסקה עמו ולחבור אליו כנגד הערבי, הגיבור מעמיד את עצמו במקומו של ישראל קסטנר ואת התת-אלוף במקומו של אדולף אייכמן, ומגדיר את העסקה הפוטנציאלית כ"משאיות תמורת דם" (קינן, 1984, עמ' 49). במקום אחר מתוארות הוצאות להורג שמבצעים אנשי הצבא, בשפה שמרפררת אף היא לשואה. הגיבור צופה מרחוק באנשים קשורי עיניים וכפותי ידיים שמורדים בידי חיילים מהזחל"ם. הם מצווים לעמוד בשורה, ואז: "פקודה קצרה, אש. האנשים נופלים. עכשיו מגיע בולדוור קטן. הוא חופר במהירות שוחה, החיילים מגלגלים את הגוויות לתוכה והבולדוור עורם עליה ערימה גדולה של עפר" (שם, עמ' 36).

12 שאלת התנועה החופשית נקשרת באופן ברור לישראל החוץ-ספרותית, החל מהממשל הצבאי שהשיתה על ערביי ישראל, ועד חומת ההפרדה ומאות המחסומים והמכשולים שמוצבים בגדה המערבית כיום. אלה כולם מטרם סימון פיזי (בגוף האנשים שתנועתם מוגבלת ובאדמה עצמה) של

דיכויים של הערבים מוצג מתחילתו של הספר כחלק מהמשטר הצבאי שהשתלט על המדינה: הכפרים הערביים מוקפים בידי כוחות צבא, יש בהם עוצר, וחייהם של הערבים שווים כקליפת השום, לנוכח העובדה שאין כל ענישה על הריגתם. "אנחנו עכשיו מזיינים לכל הערבושים האלה את האמא, וחזק מאד", מצהיר לקראת סוף הספר האלוף שלכד את הבורחים (שם, עמ' 89). הוא מסביר לגיבור כי הערבים גורשו ברובם למֶפּה, והתוכנית היא לעלות על כל הכפרים עם בולדוזר ולמחוק כל סימן להיותם כאן, בארץ הזאת. באמצעות שימת דבריו אלה בפיו של האלוף מרמז קינן באופן רחב יותר למה שהציונות ניסתה לעשות, או לכל הפחות הייתה רוצה לעשות: מחיקת הקיום הערבי בארץ במהלך מלחמת 1948 ולאחריה, מהמרחב הפיזי והתודעתי כאחד (פיטרברג, 2005; קדמן, 2008; שגב, 1984). הצורך של המדינה, שהאלוף מייצגה, לא רק לגרש את הערבים, אלא אף למחוק את העדויות לגירוש, מסייע להכחיש את האסון שהמיטה הציונות על הערבים (יפתחאל, 2008), ונובע מכך שעדות על קיומם עלולה להיות פריעה ושיבוש של הסיפור הציוני על התערות חלקה ורצופה במרחב (חבר, 2002), ולסתור את עקרון "הארץ הריקה".¹³

כאמור, הגיבור מנסה לברוח בעזרת מחמוד, השבוי הערבי שלו, אל עבר "עין חרוד החופשית", ממשית או מדומיינת. על רקע המציאות בישראל שתוארה לעיל, ניתן להבין שהאירוניה העמוקה של הטקסט היא שתוכנית הבריחה של הגיבור בנויה על הערבים: "אני מוכרח למצוא ערבי. ללא עזרה מערבי, לא אצליח להגיע לואדי עארה" (קינן, 1984, עמ' 17). האירוניה אף מתחדדת לנוכח העובדה שהגיבור "הוא זה שגירש מכאן [ב-1948] את הערבים" (שם). המספר נתקל במחמוד, שותפו למנוסה עד סוף הספר, כשאקדחו שלו, של המספר, מכוון אליו. לסמליות ברורה זו של יחסי הכוחות ושל מפגש בין יהודים לערבים הנעשה דרך "כוונת הרובה" מודעות היטב שתי הדמויות, כנציגותיהן של שני הלאומים. לסמליות המוצהרת והמודעת הזאת

יחסי הכוח בין יהודים לערבים ושל שאלת השייכות לארץ. מי שנע בה בחופשיות, כך מדמים מציבי מגבלות התנועה השונות, שייכותו לארץ חזקה וברורה יותר.

13 המחקר ההיסטורי "החדש" עסוק בשאלה, עד כמה הציונות אכן ניסתה להפוך את הארץ ל"נטולת ערבים". כפי שמראה בני מוריס (1991; 1997; 2003), רבים ממנהיגי הציונות דגלו בטרנספר כאמצעי להקים מדינה יהודית בעלת רוב יהודי. אלא, טוען ההיסטוריון גבריאל פיטרברג (2005), שהעיסוק בשאלה אם אכן היתה כוונה ציונית מפורשת לבצע טיהור אתני במסווה של מלחמה הוא בעל חשיבות רק בעבור הישראלים היהודים-ציונים. בעבור הקורבנות הפלסטינים, "אין משמעות רבה לשאלה אם האסון ניחת עליהם כתוצאה מהחלטות שקציני צבא ופקידיו קיבלו במקום, בעקבות פענוח רמזיה של ההנהגה הציונית, או מתוך אווירה ואידיאולוגיה מעורפלות, שהתייחסו לגירוש המוני כאל דבר רצוי, או כל צירוף אחר של האפשרויות הללו. מבחינת הערבים המגורשים, מה שחשוב הוא נישולם והיותם לפליטים" (עמ' 31).

מוסיף שמה של הדמות הערבית, "מחמוד". כחלק מהמפגש ביניהם, מופיע הדיאלוג הבא:

[המספר:] אתה יודע מי גירש אתכם? אני.

[מחמוד:] אתה מאלה.

[המספר:] מה חשבת.

[מחמוד:] עד כרי כך אתה שונא אותנו.

[המספר:] לא היתה לי ברירה.

[מחמוד:] למה אתה מספר לי את כל זה.

[המספר:] בשביל לדבר אמת.

[מחמוד:] אתה לא מדבר אמת. להגיד שלא היתה לך ברירה, זאת לא אמת.

[המספר:] למה אתה דופק יהודיות בתחת וקורא לעצמך רפי.

[מחמוד:] מפני שזה מה שעשיתם מאתנו.

[המספר:] לגרש אתכם, זה מה שעשיתם מאתנו (שם, עמ' 55).

בהמשך לנאמר לעיל, על הרמיזה בנוגע לרצון "למחוק" את הערבים, קינן משיב בנחישות אל קדמת הבמה את המודחק הגדול של הספרות והפוליטיקה הישראלית: נישול הערבים מאדמותיהם במסגרת מלחמת 1948, עם ההכרה בנפְּהָה ובלגיטימיות של תביעת השיבה המשתמעות מכך (אופנהיימר, 2008; לאור, 1995). המונח "גירוש" המופיע כאן ("אתה יודע מי גירש אתכם? אני"), משמעו הכרה והודאה מפורשת בכך שהתבצע כאן גירוש, והוא חלק מההתמודדות של הגיבור ושל הספר עם המשא של מלחמת 1948. ההכרה וההודאה הללו עומדות בסתירה מוחלטת לנרטיב הציוני, שמדבר על בריחה של הערבים, וללשון הנקייה שמאפיינת אותו בהקשר זה ("יציאת הערבים"; "נפקדים").¹⁴ ההודאה בגירוש מקבלת משנה חשיבות ותוקף מאחר שהיא באה מפיו של הגיבור, שלחם בעצמו במלחמה. לכך מתווסף רובד של תיקוף באמצעות הדמות הממשית של המחבר, עמוס קינן, שהשתתף במלחמת 1948.¹⁵ קינן אמנם אינו הסופר היחיד שדיבר מפורשות על גירוש הערבים במהלך 1948, אך הוא נמנה עם מתי המעט שעשו זאת. את ה"שכחה" של 1948 ניתן לתלות בכך

14 כך למשל, לקראת שנת הלימודים תשע"ב אישר משרד החינוך ספר לימוד חדש לאזרחות, ובו נכתב כי "אין ספק שחלק גדול מן הפליטים לא גורש מישראל, אלא עזב מרצונו, או בשל קריאה מצדם של מדינות ערב וצבאותיהם" (נשר, 2011).

15 במלחמת 1967 יחידתו הצבאית של קינן הייתה שותפה להרס של שלושה כפרים ערביים. קינן הגיש על כך דוח לכנסת, שפורסם ב־20 ביוני 1967 בעיתון "ידיעות אחרונות" (קדמן, 2008, עמ' 13, הע' 3), ובו כתב: "כך הפסדנו, באותו יום, את הניצחון" (גרץ, 2008, עמ' 209).

שהיא גורם מכריע ביצירתה של אומה ובבניית הזיכרון הלאומי שלה, מכיוון שמחקר היסטורי פרטני מדי עלול לשפוך אור על מעשי האלימות שנעשו במסגרת כינונה (Renan, 1990). כך למשל, קובע חוקר הספרות חנן חבר (2009), שהשירה העברית שנכתבה בעשור שאחרי מלחמת 1948 הפעילה מנגנונים שונים כדי להסוות את האלימות שכרוכה בניכוס המרחב, ולכן, גם כשיש בה ייצוג של הבריחה ושל הגירוש של הערבים במלחמת 1948, הוא מוסווה ושופע הדחקות.¹⁶

הטיפול הספרותי הידוע ביותר בטיהור האתני כחלק ממלחמת 1948 הוא בסיפורו של ס. יזהר, *חרבת חזעה*, שפורסם מיד אחרי המלחמה (1949). על אף נועזותו/ישירותו, או שמא בגללה, אפשר ללמוד ממנו רבות דווקא על הדחקת האירועים של אותה מלחמה. שכן, לא רק שזהו הסיפור היחיד מבין כל אלה שהופיעו בשנים שלאחר המלחמה שמתאר את הגירוש, אלא גם שבתוך עשור מהופעתו הדיון בו הוסט מההיבט ההיסטורי-מוסרי (שהיה ההיבט הדומיננטי בהתייחסות אליו בשנות החמישים) אל ההיבט "האמנותי הטהור", תוך כדי הדגשת שאלות אסתטיות ופסיכולוגיות (שפירא, 2001).¹⁷ ספרו של קינן משיב את טראומת הגירוש המודחקת לקדמת הבמה. במוכן זה הדרך לעין חרוד מופיע כהמשכו – הפוליטי – של *חרבת חזעה*, ולכן הוא בגדר מעשה רדיקלי ויוצא דופן בספרות הישראלית. שפירא קובעת שסיפור *חרבת חזעה* משאיר ללא תשובה את השאלה, "אם ואיך היה אפשר לנהוג אחרת" (שם, עמ' 13). הדרך לעין חרוד עונה על השאלה הזאת, ומשיב שחובה היה לנהוג אחרת, שכן הדיסטופיה שבספר מוצגת כתוצאתה המאוחרת של סיפור *חרבת חזעה*.

16 בעקבות ארנסט רנאן (Renan, 1990), טוען יצחק לאור (1995), שהשכחה הספרותית המכוונת של ההיסטוריה של המדינה מאז הקמתה נובעת מכך שאזכורם של נושאים כמו פליטים, מעברות, ממשל צבאי, פעולות תגמול ואחרים עלול לפגוע באמונה הבטוחה ב"צדקת הדרך". הסופר הישראלי בן ימינו, קובע לאור, חושש להיכנס לזירת ייצוג שבה יהיה עליו להזכיר לקוראים את מה שהם רוצים לשכוח, כלומר מסרב להתמודד עם הפרקטיקות הציוניות הקונקרטיות, ולכן הוא כותב ספרות "שהאקטואליה חוזרת בה עד קצה הבור, לא מעבר לזה" (עמ' 169).

17 תפיסות אלו שרירות וקיימות גם כיום. חוקר הספרות גרשון שקד (2006) כותב נגד הפיכת כתביו של יזהר למה שהוא מכנה "פמפלט", בהביעו סלידה מגיוסו של יזהר ל"ביצה הפוליטית" (עמ' 13). "סיפור חרבת חזעה", הוא טוען, הוא בעיקר "ביטוי אותנטי ומרגש, מלא חמלה ואהבת אדם" של המנצח בקרבות (שם, עמ' 12), ובשום אופן אין לראות בו ביקורת על הפרויקט הציוני. ההיסטוריונית אניטה שפירא מסיקה ממעקב אחר הדיונים השונים בסיפור לאורך השנים (כולל ההתנגדות העזה להקרנת סרט הטלוויזיה שנעשה על פיו בסוף שנות השבעים), לגבי השינוי שחל בתודעה העצמית הישראלית מאז מלחמת 1948: מה שאז נחשב לנושא לגיטימי לדיון, נמצא כיום מחוץ לגדר. שפירא (2001) מסבירה זאת כך: "זיכרון הגירוש ממשיך לנוע באזור הדמדומים שבין המודע לבלתי מודע, בין המודחק לבין המוכר. אנחנו מעדיפים לא לזכור אותו, כשם שאנו דוחים מזיכרונו אותם קטעי מציאות שאינם נוחים לנו, מעיקים עלינו, או מפריעים לדימוי העצמי שלנו" (עמ' 53).

נישול הערבים מאדמותיהם מבעבע מתחת לפני השטח כבאר מורעלת שעתידה יום אחד לארר את האדמה ויושביה, וזיכרון מעשיו שלו במלחמה אינו מרפה מהגיבור. אחרי שהוא ומחמוד נתפסים ומובלים על ידי האלוף, הגיבור שם לב שהוא לא ראה בדרכם שום ערבי. "כפר אחרי כפר. הכול ירוק [...]. נזכרתי בכפרים הריקים שחיכו לנו כאשר כבשנו את והב בסופה. חמור, תרנגולת, אפרוחים מבוהלים, זקנה משותקת, זקן עיוור. [...]. וכל המראות האלה שוב עמדו, לנגד עיני, קפואים בתוך קרחון הזמן. גם את עצמי ראיתי כמו אז, עומד ומאזין לנביחות הכלבים שנעזבו, מריח את העשן שנעזב, עשן של גללים בוערים שנעזבו, שעלה מהתנורים שנותרו חמים" (קינן, 1984, עמ' 92). זיכרון הבריחה/גירוש/נישול של הערבים נותר קפוא בתוך קרחון הזמן, מסרב להתפוגג, מאיים תמיד, נוכח מתחת לפני השטח, מחכה לזמן שבו יבקיע את הקרחון ויצף את הכול.

האצבע המאשימה מופנית גם לעברם של מי שנהנו מפירות נישול הערבים, ומופיעה כבר בסמוך לפתיחת הספר. מיד אחרי שמתבררת אווירת האימה והטרור השוררת במדינה, המלווה בהלשנות, לועג קינן באמצעות הגיבור שלו לאמנים ולאנשי הרוח שגרים ביפו העתיקה, "שלא בחלו לקחת לעצמם את הבתים שבהם גרו התושבים הקודמים של יפו, שברחו ממנה בסירות ב-1948" (שם, עמ' 9). הוא מוסיף בנימה אירונית, שעל אף האוריינטציה הלכאורה הומנית של אלו הדורים בבתי ערביים (ורומז לבוהמה המתגוררת ביפו העתיקה), אל לשלטון לחשוש מפני אי-נאמנותם. להפך, "מי שיכול לגור בבית שבעליו הפך לפליט, אפשר לסמוך עליו. הוא לא יבגוד" (שם). אמירה זו אף מצטרפת לערעור ההגדרות והגבולות של "ימין" ו"שמאל", שנזכרה קודם לכן.

מלחמת 1948, עם האלימות נגד הערבים שבמסגרתה, מצטיירת, על פי הדרך לעין חרוד, כאתר המשמעותי שבו נצרבו יחסי יהודים-ערבים. ההתמקדות ב-1948 נסמכת על כך שזוהי, כדבריו של הפילוסוף עדי אופיר, נקודת השבר המכרעת בתולדות הסכסוך (אופיר, 2004),¹⁸ או כפי שטוען ההיסטוריון בני מוריס (2000): "שנה זו היא האירוע המרכזי, המכונן והמהפכני ביותר בהיסטוריה הישראלית. הדרך שבה נתפסת 1948 משפיעה באופן מהותי על הדרך שבה נתפסת ההווה הישראלית/ הציונית כולה" (עמ' 27). ואכן, הפעפוע המתמיד של המלחמה בזיכרונו של הגיבור, שבא לידי ביטוי בעיקר בניסיונותיו להסביר ולהבהיר לעצמו אירועים מהמציאות

18 על כן, קובע אופיר, "כדי לסיים את הסכסוך ולהתחיל בתהליך של פיוס צריך לחזור, מבחינה תודעתית, ל-1948, ועד שהדיון על מלחמת 1948 לא יפתח מחדש בשיח הציבורי בישראל, אי-אפשר יהיה להגיע לפיוס של ממש" (אופיר, 2004, עמ' 16).

העכשווית שהוא נמצא בה, מוכיח את מרכזיותה בעיצוב הזהות הלאומית הישראלית. יתרה מזאת, ההיצמדות ל-1948 עומדת בניגוד מתריס לדימויו העצמי של השמאל הציוני, שרואה בכיבוש מעין "תאונה בהיסטוריה הפוליטית של ישראל" (שנהב, 2006, עמ' 12). אלא שאין מדובר בסטייה מהציונות, אלא בהמשכה: שורשיהם של השליטה בפלסטינים ושל הגיון הייחוד האלים של השטחים נמצאים בייחוד האלים של ישראל/פלסטין של 1948 (יפתחאל, 2009), והמתנחלים הם אך מימוש מוקצן של הציונות עצמה (אלדר וזרטל, 2004). את הבעיה של השמאל בהקשר זה מנסח הגיאוגרף החברתי יובל פורטוגלי (1996): "קשה לתבוע למחוק יישובים וערים מעל האדמה ולהגלות/לפנות את תושביהם, בלי להגלות ולפנות את קדושת רעיון ההתיישבות מן התודעה, בלי 'לראות באור חדש' את מעשה ההתיישבות בדגניה או בחניתה" (עמ' 216).

ולכן, בהמשך לדברים אלה, מחמוד עצמו תולה את הקלקול המהותי ביחסי יהודים-ערבים כבר בשלב של "ייבוש הביצות", כלומר, למעשה, בציונות עצמה: "אתה רואה, הוא אומר לי, חשבתם שיבשתם את כל הביצות ולא ידעתם שתמיד תישאר עוד ביצה אחת. אז מה, אני אומר, אז מה אם יש ביצה אחת שבכל-זאת נשארה. זה אומר שגם אנחנו נשארנו, אומר מחמוד, זה אומר שבביצה הזאת אתם בסופו של דבר תטבעו. רק עניין של זמן" (קינן, 1984, עמ' 35). דבריו של מחמוד מציירים את הפרויקט הציוני כאוסף של כיבושים; כיבושי המלחמה אינם אלא המשך של "כיבוש הקרקע" או "כיבוש השממה" (ש"ייבוש הביצות" הוא חלק ממנו).¹⁹ בתשתיתם של המונחים הללו, המרכזיים לאידיאולוגיה הציונית, עומדת הנחה אפרוירית לגבי "הארץ הריקה". תיאור הביצות בספרות הציונית "נועד להדגיש את בתוליותה ופראותה של ארץ ההגירה ולהצדיק – מזווית נוספת – את התביעה (claim) לחזקה שיש למהגר-החלוץ על הקרקע שנבעלה במעדרו או ברגליו" (אלמוג, 1997, עמ' 285).²⁰ דבריו של מחמוד מאירים את "ייבוש הביצות", כלומר את

19 לאלה ניתן להוסיף את "כיבוש השמירה", "כיבוש השפה", "כיבוש העבודה", ואת המושג הבן-גוריוני המאוחר יותר, "כיבוש הנגב". כל אלה הם חלק מאותה "סדרת כיבושים" ציונית, והשימוש במילה הרב-משמעית "כיבוש" בכל המושגים האלה מעיד על האלימות שהייתה כרוכה בהם.

20 ההיסטוריון מירון בנבנישתי (1992) מבקר את המיתוסים השונים של הציונות וחושף כיצד כל אותם ה"כיבושים" (שממה, קרקע, עבודה) שימשו לשם נישול הערבים בעבר, וכיצד הם ממשיכים לשמש לשם נישול ודיכוי הערבים (ישראלים ופלסטינים) כיום: "את מיתוס כיבוש השממה והפרחת המדבר עשו 'חסידי הפשרה הטריטוריאלית' לתוכנית גיאורפוליטית המפקיעה כל שטח פנוי בגדה המערבית לטובת העם היהודי ומותירה לערבים 'אזורים צפופי אוכלוסייה' בלבד. מיתוס העבודה העברית והמשק העצמי מיושם כדי להצדיק מערכת הפרדה תפקודית, הגבלות תנועה, הפליה ממוסדת

ההתיישבות היהודית-ציונית, כמעשה של נישול ועקירה. לכן, חוזה מחמוד, מכיוון ש"גאולת הקרקע" היהודית – וחזון הגאולה הציוני כולו – נעשו על גבם של הערבים, הרי הגאולה דינה להתהפך לביצה טובענית, לחורבן.²¹

אחרי לכידתם של הגיבור ושל מחמוד מבין מחמוד שזמנו קצוב ושהוא עומד למות, ולכן מבקש רגע לעצמו, יורד מן הרכב שבו הם מובלים, כורע על ברכיו ונוגע באדמה. "הו ארצי, מולדתי, הוא שר. הו אדמה, אדמתי" (קינן, 1984, עמ' 94). המספר מרגיש "שכאשר הוא שר על אדמתו, שהיא אדמתי, הוא שר על אדמתו, שאינה אדמתי [...] באדמתו של מחמוד, לא היה לי חלק, לא היתה לי נחלה" (שם, עמ' 95). אך אחרי שמחמוד מוצא להורג, המספר חושב לעצמו ש"היה עוד משהו שהיה צריך להיאמר בנינו. אולי אני הייתי צריך לרדת אתו מן הזחל"ם ולעמוד בשדה ולשיר את השיר שלי" (שם, עמ' 104). יתרה מזאת, וזה אחד הרעיונות החשובים בספר, "אולי צריך היה לבדוק אם זה לא אותו השיר, בעצם, ואם אי-אפשר בשום פנים ואופן לשיר אותו יחד" (שם). רגע מותו של מחמוד ודברי פרידתו הם הזדמנות לחידוד ההכרה בנחיצות ההכרחית של החיים המשותפים של יהודים וערבים בארץ הזאת, של השייכות המשותפת של שני הלאומים לאדמה.

שירו של מחמוד, שמרפרר הן לשירו של שאול טשרניחובסקי (תשכ"ח) "הוי, ארצי! מולדתי!" (1933) והן לשירו של אלכסנדר פן (1956) "אדמה, אדמתי" (1939), הוא ניכוס של סמלי זהות ישראלים ותביעת בעלות מחודשת על הארץ שעליה כותבים המשוררים. הבחירה של קינן לצרף את שני השירים הללו יחדיו ולשימם בפיו של מחמוד היא בחירה חתרנית, שמזמנת קריאה פוסט-קולוניאלית של הנרטיב הלאומי בהם. בשני השירים יש סימנים ברורים לנוכחות ערבית, אלא שהערבים עצמם אינם קיימים, הם חלק מהנוף הארצישראלי הקדום, שאותו באו הציונים לרשת.²² הניכוס שעושה הערבי הממשי של הטקסט (מחמוד) לשירים הללו חושף

בתחום הכלכלה, העסקת עובדים לפי קני מידה אתניים ותנאי שכר מפלים. החרמת קרקע מכוח כפייתו של משטר ריבוני ישראלי היא בבחינת המשכו של מיתוס 'גאולת הקרקע' (עמ' 149).

21 ואכן, העיונות והאלימות היהודית-ערבית, קובע מוריס (2003), התמקדו בראש ובראשונה בענייני קרקעות. "הפחד מעקירה ומנישול מן הקרקע נעשה למניע העיקרי של העיונות הערבית לציונות עד 1948 (ולמעשה גם אחרי 1967)" (עמ' 45). מבחינת הערבים, "משמעה של ההתיישבות היהודית, במישור הבסיסי ביותר, היה נישול ועקירה" (שם, עמ' 67).

22 שירו של טשרניחובסקי מזכיר "מנזרים, גל, מצבה", "כיפות טיט על בית", "זית אצל זית", "קו צבר רשע" ו"שיר צלצל גמלת"; שירו של פן מדבר על "גבעות שיש אברק וחרתיה" ועל "צמרות הזיתים". הגיאוגרפים הפוליטיים אורן יפתחאל ובתיה רודד (2004) רואים בשירים אלה עדות לקיומה של לאומיות אתנית שכורכת בתוכה הדרה קולקטיבית של הערבים, שאינם משתייכים אל אותה "מולדת" שהשירים שרים עליה. הזמר העברי, הם טוענים, סייע לציונות לנכס את המרחב הישראלי-פלסטיני כמולדתו הבלעדית של העם היהודי, וכתשתית גיאוגרפית למימוש הלאומיות היהודית.

מחדש את עקבותיהם המחוקות של הערבים בהם ומצביע על האלימות המוסתרת
בנרטיב הלאומי.²³

ההבנה של הגיבור שה"ארצי" שלו הפך פתאום ל"ארצי" של מחמוד היא שגורמת
לו שלא להצטרף לשירתו בהתחלה, אך להבין בדיעבד ששגה בכך. הגיבור, בסופו
של דבר, מצליח להיפטר מתחושת האיום שמחמוד משרה עליו, ולהכיר בכך שדווקא
שייכותם של שניהם ל"אדמה, אדמת" היא המפתח לעתיד משותף. ההכרה בכך
ש"הוי, ארצי! מולדתי!" יכול היה להיות השיר של שניהם מבשילה גם באמצעות
זיכרון מסוים שתוקף את המספר. בזיכרון העבר הזה, "הלכנו אל הכרם, אל כרמו
של מחמוד. זה לא היה מחמוד הזה. זה היה מחמוד אחר, וזה היה בזמן אחר. אחד
הביא גיטרה. אחד הביא עוד. שכבנו על הגב מתחת לגפנים ומעלינו היו אשכולות
הענבים. הבאנו בקבוקי ערק. בישלנו קפה על המדורה. שרנו וניגנו, צחקנו ודיברנו,
והארץ היתה לרגע אחד של כולנו. לרגע אחד היה הכפר של מחמוד מולדת לי
ולרגע אחד היתה תל-אביב מולדת למחמוד" (קין, 1984, עמ' 98). זהו זיכרון
שמכיל את האוטופיה העתידית המדומיינת בעיניו של הגיבור: ללא מכפפים
ומוכפפים, נטולת יחסי שליטה, שמבטלת את ההבחנות האתניות-לאומיות, ודוגלת
בדו-קיום השואב משייכות משותפת לאדמה, לארץ ולתרבות המשותפת שהחיים
בה מייצרים.²⁴

תקוותו של המספר הייתה שבעין חרוד יהיה אפשר "להתחיל הכול מן ההתחלה,
להתחיל הכול אחרת" (שם, עמ' 104), בעיקר בהקשר של הסכסוך ויחסי יהודים-
ערבים, "שהרי אחרת אי-אפשר, פשוט אי-אפשר" (שם). "עין חרוד" המדומיינת
של הגיבור משמשת קוד למקום האוטופי שבו יהיה אפשר לתקן את נזקי הציונות.
ולכן, המספר מבין שאם ברצונו לקומם את האוטופיה, עליו לנקום את דמו של
מחמוד, לא בשם הרעות והידידות (שלא היו), ולא בשל חוקי כבוד, אלא מפני
ש"אחרת לא אוכל להגיע לעין חרוד" (שם, עמ' 105). המשמעות של תובנה זו היא

23 אלימות זו, כותב חנן חבר (2002), היא ההקשר של "ייצור וקליטת הספרות כחלק מפרויקט
רכישת הבעלות על הטריטוריה" (עמ' 167), ששירים אלה הם חלק ממנו. קריאה פוסט-קולוניאלית
של הספרות מאפשרת "לראות את פעולות הטקסט הספרותי כמי שמסתיר את האלימות שבמעשה
הקולוניאלי" (שם).

24 באוטופיה המרומזת הזאת, שמעלה את הטריטוריה והמרחב המשותף למדרגה של עקרון זהות
מכריע, יש יסוד כנעני מובהק, שמערער על הקטגוריה הבסיסית של הסובייקט הלאומי ושל הזהות
הישראלית-יהודית, כדי להבליט בה תכונות של ערעור ושל חוסר יציבות (חבר, 2002; חבר 2007).
חבר (2002) קורא את הכנעניות כהצעה לזהות אלטרנטיבית, החותרת תחת הסיפור הציוני ההגמוני,
מכיוון שהיא מהווה "ערבוב והכלאה של זהויות כאנטיתזה למונוליתיות האתנוצנטרית-יהודית"
(עמ' 176).

הכרה בכך שאי-פתרון של "החטא הקדמון" של האוטופיה הציונית המקורית – נישול הערבים ודיכויים – יוביל בהכרח לחורבן. הניסיון של הגיבור לייצר חזון אוטופי חדש, שנשען על הסמל "עין חרוד" אך יוצק בו תכנים חדשים, אינו יכול להיעשות ללא פתרון הבעלות והשייכות המשותפת לארץ הזאת, וללא תיקון משמעותי של העוולות שנעשו כלפי הערבים במהלך ניסיונה של הציונות לממש את "אוטופיית עין חרוד" המקורית שלה.

ברגע של פיקחון מר הגיבור מכיר בשיבוש הגדול של החזון, בפער הכואב בין החלומות המקוריים לבין המציאות העכשווית שהוא נמצא בה, ופורץ בככי. אך מחמוד ממחר להבהיר לו שהאוטופיה נועדה לכישלון מראש, כי ניסיון ההגשמה שלה היה על חשבונם של הערבים, וזהו הקלקול ללא תקנה שלה: "מחמוד הביט בי בחיוך מר, כאילו קרא את מחשבותיי: נזכרת מאוחר לבכות. כמה כפרים מחקת מעל פני האדמה ולא בכית. רק אנחנו בכינו" (שם, עמ' 59).²⁵ ומי שלא בכה אז על הגירוש והנישול, אין לו מה להתפלא על "מה ושאקרה לנו ולאן הלך הכול", ולבכות כעת (שם). במובן זה, הספר הוא חלוצי, שכן הוא מהווה כתב אשמה פוסט-קולוניאלי נגד הציונות, עוד בטרם פריצתו של השיח הפוסט-ציוני, על כך שהפכה את חזונה האוטופיסטי לחורבנם של הערבים. כיבוש האדמה, השממה, העבודה והשפה, הפכו לכיבוש הערבים; השחרור הפך לנכבה.²⁶

המסקנה הזאת מתחזקת אל מול סופו של הספר. המספר מצליח להרוג את האלוף וחיליו, להימלט ולהגיע לעין חרוד. אלא שלא רק שהיא אינה קיימת; גם אין כל דבר במרחב הגיאוגרפי, ההיסטורי, שמעיד שאי פעם היה שם יישוב, שהתקיימה שם ציביליזציה. הוא מחפש עקבות של קיום אנושי, "משהו שיעיד שהיה כאן משהו" (שם, עמ' 120), אך אינו מוצא דבר. הוא מחפש "אולי היתה כאן עיר לפני 3000 שנה" (שם), אך לא, הוא אינו מצליח למצוא כל עדות ושריד לכך.²⁷ מתברר, אם כן,

25 מחיקה זו של הכפרים, טוענת חוקרת התרבות אריאלה אזולאי (2010), אמנם נועדה גם לשרת מטרת אחרות (רציפות טריטוריאלית, ביטחון, קליטת עולים יהודים) אך היא גם נהפכה למטרה בפני עצמה: "הרס החברה המעורבת שהתפתחה כאן וסילוק כל מה שעשוי היה לאפשר את כינונה מחדש" (עמ' 128).

26 כך מנסח זאת ההיסטוריון אילן פפה (2005), במאמר העוסק בחזון של הרצל ובמימושו: "כיצד נהפך חלומו של הרצל לסיוט הפלסטיני? כיצד קרה שמאבק נגד שנאת זרים של משכיל אירופי צעיר בווינה של המאה ה-19 היה למערכה הרסנית נגד השאיפות והתקוות של עם אחר?" (עמ' 83).

27 בדברים אלה אפשר לאתר גם ביקורת מרומזת הן על פרויקט הארכיאולוגיה הציוני, הן על מחיקת העדות לקיום הערבי בארץ (שביטויה הבולט הוא מחיקת הכפרים הערביים אחרי מלחמת 1948) שקשורה בו. כפי שקובע חוקר האדריכלות צבי אפרת (2004), הדחף הארכיאולוגי נועד "לייצר תחושת היסטוריה" במדינה החדשה, לחשוף את סימניו החומריים של העבר כדי לאשש את

שעין חרוד אינה אלא פיקציה; האוטופיה – הן זו הציונית הן זו המדומיינת של הגיבור ("עין חרוד החופשית") – למעשה לא התקיימה מעולם. עם הגיעו להכרה העמוקה הזאת "חשך העולם" (שם), כסמל לקצו, לחורבן מוחלט, לדיסטופיה גמורה.²⁸ מאחר שממילא שותפו לדרך, שהשותפות עמו היא התנאי ההכרחי לעין חרוד חדשה, מת, הגיבור אינו מתאכזב מגילוי ש"אין חרוד",²⁹ אלא אומר, אולי בהקלה, "עכשיו, סוף-סוף, טוב לי. אני בעין חרוד" (שם). הגילוי שמגלה הגיבור, שהאוטופיה אינה אפשרית (לא בעבר ולא בעתיד) הוא גילוי מחרר, בזכות הבנתו שחזון אוטופי כרוך, תמיד, בדם ובדיכוי.³⁰

קריאת החורבן העתידי כנובע מהחזון האוטופי הציוני עצמו מובילה למסקנה, שהאוטופיה הציונית מלכתחילה נדונה לכישלון, שהחזון האוטופי מכיל את חורבנו.³¹ ההתנגדות לאוטופיה משמעה יציאה ממסגרת החשיבה הציונית לעבר הפוסט-ציונית; העדפת מדינת כל אזרחיה על פני מדינה יהודית. ספרו של קינן מצביע על הצורך – הקיומי – לייצר קהילה חדשה, פוסט-לאומית, שאינה מבוססת על זהות אתנית-גזעית, דתית או לאומית, ושאינה מתחזקת בכוחו ובהגיונו הדכאני של הצבא.³²

קשרינו האותנטיים לארץ וללכות את זהותנו הלאומית" (עמ' 485). לאור זאת נקל להבין מדוע פעילותו של ארגון השמאל הרדיקלי "זוכרות", ששם לו למטרה להביא את ידיעת הנכבה הפלסטינית לציבור היהודי בישראל, מתמקדת בציון פיזי של הכפרים הפלסטינים ההרוסים באמצעות שילוט בנוף.

28 את הפסימיות העקרונית שמסיימת את הספר (העולם חושך) ניתן לקשור לקריסת ההבחנה בין העבר להווה שמאפיינת נסיבות פוסט-טראומטיות, קריסה שתוצאתה היא חוסר יכולת להבין שהכאן ועכשיו שהאדם הפוסט-טראומטי חי בו הוא הווה שצופן לו אפשרויות לעתיד (לה קפרה, 2006, עמ' 77). בהמשך לדברים אלה, ובעקבות דיונה של חוקרת הספרות קאתי קארות (Caruth, 1996) באופן שטראומה הופכת לקול, כלומר לטקסט, ובאופיים של טקסטים שעוסקים בחוויה הטראומטית, אפשר לראות בהדרך לעין חרוד טקסט פוסט-טראומטי, קרי, עדות כתובה לטראומת עבר של קינן. מכיוון שהקמת המדינה נתפסה כרגע אוטופי, ההכרה המאוחרת בכישלון המובנה בתוך החזון, ובחלקו שלו בהם (הן בחזון והן בכישלון) – נחווית בידי המחבר כטראומה.

29 המשחק המילולי של "עין חרוד" ו"אין חרוד" לקוח משור, 1990.

30 העובדה שהגיבור מגיע לתובנותיו המכריעות במגידו, הלא היא ארמגדון, שבה תיערך על פי החזון המשיחי הנוצרי "מלחמת גוג ומגוג", ושהיא "תחנה אחרונה בדרך לעין חרוד" (קינן, 1984, עמ' 101), מרמזת לכך שמי שמבקש לו אוטופיה – חייב לעבור דרך האפוקליפסה.

31 התובנה הזאת נמצאת אצל קינן כבר בשואה 2 (קינן, 1975), שגם בה "חלום הנס והגאולה אינו מסתיים בחורבן אלא הופך עצמו לחורבן, מוזהה עמו" (גרץ, 1995, עמ' 124).

32 שיח הזהות הדיאלוגי שעולה מהדרך לעין חרוד, מחזק אף הוא את המסקנה הפוסט-לאומית. הדיאלוג בין הגיבור לבין מחמוד לאורך הספר כרוך גם בדיאלוג בין נרטיבים היסטוריים שונים (או טראומות שונות) שקיים בו, כששני הדיאלוגים הללו מבטאים ויתור על הניסיון לקבוע ולקבע באופן

שכן, גם אם ניסיון לגרד את החזות הפסימית של הספר עשוי לגלות מתחתיו רמז לתקווה עתידית, הרי זו מקבלת צביון אזרחי, ילידי-כנעני, המתנתק מהציונות ומהגדרות הסובייקט הלאומי שהיא מבנה.³³ האפשרות היחידה להימנע מהחורבן על פי הדרך לעין חרוד טמונה, אם כן, מחוץ לציונות, בשחרור ממנה ומקטגוריות הזהות שהיא מייצרת.³⁴

אלא שהתנאי הראשוני לכך, כפי שעולה מהספר, הוא היכולת לחלץ את הנכבה ממעמדה כ"אסון שלהם" או כ"אסון מנקודת מבטם", ולהבהיר מדוע היא "אסון", בניסוחה של אריאלה אזולאי (2009). ההנכחה הזאת של הנכבה כאסון שהוא לא רק פלסטיני יוצאת דופן בספרות הישראלית גם כיום, כשהנכבה קיימת בטקסטים ספרותיים יותר מאי פעם. במחקרו המקיף על ייצוג הערבים בסיפורת העברית והישראלית, קובע יוחאי אופנהיימר (2008) שסופרים יהודים עדיין מתקשים לספר על הגירוש ועל הפליטות של הפלסטינים, משום שכתביהם מעוגנת בנרטיב ישראלי-לאומי, בעוד הבדיון הספרותי הקאנוני תובע להדחיק אותה. קינן, לעומת זאת, מצביע כבר ב-1984 על כך שהכרה בנכבה כאסון משותף היא תנאי מקדים לכל חשיבה עתידית, ושרק היא עשויה לפתוח צוהר אופטימי בתוך החזון הדיסטופי הקורד.

סופי את טיבה של הזהות. הקיום המשותף של זיכרונות וטראומות במרחב הציבורי והדיאלוג הרב-כיווני ביניהן מאפשר לשבור את המסגרת של מדינת הלאום (Rothberg, 2009, p. 19).

33 הפילוסופים הפוליטיים דוד אוחנה ורוברט ויסטריך (1996) מגדירים את הפוסט-ציונות כ"ניאור-כנעניות חילונית" (עמ' 24), שכן "הקריאה הפוסט-ציונית לדה-ציוניזציה של ישראל והפיכתה למדינת כל אזרחיה, משמעה ניתוק חבל הטבור בין המקום הישראלי לבין הלאום או הדת היהודיים" (שם), לטובת הגדרת זהות ילידית.

חוקרת התרבות נורית גרץ (2003), בהתייחסה לכתביו השונים של קינן, טוענת כי שני קווים מאפיינים אותם. האחד הוא ממשות הארץ הפיזית שמעבר לאידיאולוגיה, והשני הוא קיומו של מה שהיא מכנה "החלון", כלומר "המקום שממנו מסתכלים החוצה וטוויים את כל מה שלא היה ולא יקרה לעולם" (עמ' 10). השילוב של שניהם משמעו, כפי שהראה הריון בהדרך לעין חרוד, הצבעה על כישלון האוטופיה מחד גיסא, ורמז לאפשרות לקיומה רק מחוץ למסגרת האידיאולוגיה הציונית, בתוך מסגרת חשיבה כנענית, מאידך גיסא.

34 בהסטה מסוימת, ניתן לראות בהדרך לעין חרוד הצעה לזהות יס-תיכונית, לאו דווקא כזהות שעולה באופן ממשי מהטקסט, אלא כתפיסה גיאותרבותית שאפשר לחלץ ממנו (השוני העקרוני הגדול בינה לבין הזהות הכנענית, הוא שהראשונה מבקשת להתערות במרחב מבלי להתנכר לרציפות ההיסטורית [אוּחנה, 2008, עמ' 41]). מכיוון ש"עין חרוד", כסמלה של האוטופיה הציונית המוניסטית, אינה קיימת כאפשרות עתידית ואף לא התקיימה מעולם בגלל אלמנט דיכוי האחר שקיים בה, כפי שקובע הטקסט, הרי המודל הרב-תרבותי והפלורליסטי של הזהות היס-תיכונית, שמתאפיין בריבוי, בחליפין ובתיווך, ובשיח הבלתי פוסק בין זהויות שהיא מכילה, יכול להוות לה חלופה נאותה (מלכין, 2004).

רשימת מקורות

- אוחנה, דוד (2008). לא כנענים, לא צלכנים. ירושלים: מכון שלום הרטמן.
- אוחנה, דוד וויסטרך, רוברט ס' (1996). מבוא: נוכחות המיתוסים ביהדות, בציונות ובשאליות. בתוך דוד אוחנה ורוברט ס' ויסטרך (עורכים), *מיתוס וזיכרון (עמ' 11-37)*. ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- אופיר, עדי (2004). אין זו רק חטורת. *מפנה*, 44, 13-17.
- אופנהיימר, יוחאי (2003). *הזכות הגדולה לומר לא*. ירושלים: מאגנס.
- אופנהיימר, יוחאי (2008). מעבר לגדר. תל-אביב: עם עובד והמכללה האקדמית ספיר.
- אורוול, ג'רג' (1971) [1949]. 1984 (תרגום: ג' ארוך). תל-אביב: עם עובד.
- אזולאי, אריאלה (2009). *אלימות מכוננת*. תל-אביב: רסלינג.
- אזולאי, אריאלה (2010). *דמיון אזרחי*. תל-אביב: רסלינג.
- אלבוים-דרור, רחל (1993). *המחר של האתמול (כרך א)*. ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- אלדר, עקיבא וזרטל, עדית (2004). *אדוני הארץ*. אור יהודה: כנרת זמורה-ביתן דביר.
- אלכסנדר, דוד (1985). *ליצן-החצר והשליט*. תל-אביב: ספרית פועלים.
- אלמוג, עוז (1997). *הצבר: דיוקן*. תל-אביב: עם עובד.
- אפרת, צבי (2004). *הפרויקט הישראלי*. תל-אביב: מוזיאון תל-אביב לאמנות.
- אשר, אלי (2000). חוזה מדינת היהודים. *האייל הקורא*. נדלה ב-26 במאי, 2012, מאתר האייל הקורא: <http://www.haayal.co.il/story.php3?id=260>.
- בנבנישתי, מירון (1992). *מחול החרדות*. ירושלים: כתר.
- בן-נר, יצחק (1979). *אחרי הגשם*. ירושלים: כתר.
- בן-נר, יצחק (1987). *מלאכים באים*. ירושלים: הקיבוץ המאוחד וכתר.
- בר-אור, גליה (2010). "חיינו מחייבים אמנות": בניין תרבות כבניין חברה: מוזיאונים לאמנות בקיבוצים, 1960-1930. באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון.
- בר-טל, דניאל ובן-עמוס, אבנר (2004). פטריוטיזם כתופעה פסיכולוגית-חברתית: מבוא לניתוח המקרה הישראלי. בתוך אבנר בן-עמוס ודניאל בר-טל (עורכים), *פטריוטיזם (עמ' 13-28)*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- ברכט, ברטולט (2005). הספרות כל-כולה תיחקר. *מטעם*, 3, 5-6.
- גולדשמיד, טלי (2007). "מגולה לגאולה": חורבן הציונות כדיסטופיה הישראלית. דיסרטציה שלא פורסמה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן.
- ג'יימסון, פרדריק (2004). *הלא-מודע הפוליטי*. תל-אביב: רסלינג.
- גרץ, נורית (1995). *שבויה בחלומה*. תל-אביב: עם עובד.
- גרץ, נורית (2003). פתח דבר. בתוך עמוס קינן, *הבריחה אל הכלא (עמ' 7-12)*, אור יהודה: כנרת זמורה-ביתן.

- גרץ, נורית (2008). *על דעת עצמו*. תל-אביב: עם עובד.
- האקסלי, אלרוס (1985) [1932]. *עולם חדש, מופלא* (תרגום: מאיר ויזלטיר). תל-אביב: זמורה-ביתן.
- הדומי, לאה (1989). *בין תקווה לספק*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- הולצמן, אבנר (2000). *עפולה כמשל: י"ד ברקוביץ'*, יצחק שנהר והעיצוב הספרותי של המעשה הציוני. *צפון: קובץ ספרותי* (עמ' 61-68). חיפה: אגודת הסופרים העברים חיפה.
- הרצברג, אברהם (1999). *האמנם צריכה הגולה המתת חסד. כיוונים חדשים*, 1, 96-105.
- זמיאטין, יבגני (1999) [1924]. *אנחנו* (תרגום: מירי ליטווק). תל-אביב: כבל.
- זנד, שלמה (2000). *האינטלקטואל, האמת והכוח*. תל-אביב: עם עובד.
- חבר, חנן (1994). *פייטנים ובריונים*. ירושלים: מוסד ביאליק.
- חבר, חנן (1999). *ספרות שנכתבת מכאן*. תל-אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד.
- חבר, חנן (2002). *מפה של חול: מספרות עברית לספרות ישראלית. תיאוריה וביקורת*, 20, 165-190.
- חבר, חנן (2007). *הסיפור והלאום*. תל-אביב: רסלינג.
- חבר, חנן (2009). *אל תגידו בגת*. [ח"מ]: זוכרות, פרהסיה ופרדס.
- חיימוף, חיים (2004). *הקדחת השחורה ומות החילוני האחרון*. אור יהודה: זמורה-ביתן.
- טשרניחובסקי, שאול (תשכ"ח). *שירים*. תל-אביב: דביר.
- יזהר, ס' (1949). *סיפור חרבת חזעה*. תל-אביב: ספרית פועלים.
- ינאי, הגר (2002, 1 ינואר). *מחפשים את אורי פוטר. הארץ*. נדלה ב-26 במאי, 2012, מהאתר: <http://www.haaretz.co.il/misc/1.761169>
- יסעור, אברהם (2002). *שלום לך המאה העשרים*. תל-אביב: ירון גולן.
- יפתחאל, אורן (2008). *פתח דבר: על מחיקה, מחקר ופיוס*. בתוך נגה קדמן, *כצדי הדרך ובשולי התודעה* (עמ' 8-10). ירושלים: נובמבר.
- יפתחאל, אורן (2009). *ספר זה שאינו אחד*. *מטעם*, 17, 54-71.
- יפתחאל, אורן ורודד, בתיה (2004). *"אנו מייחדים אותך מולדת"*: על נכותו של הפטריוטיזם הישראלי בזמר ובנוף. בתוך אבנר בן-עמוס ודניאל בר-טל (עורכים), *פטריוטיזם* (עמ' 239-274). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- כספי, זהבה (2010). *הנרטיב האפוקליפטי ובנין האומה במחזה מושל יריחו. תיאוריה וביקורת*, 36, 185-200.
- לאור, יצחק (1995). *אנו כותבים אותך מולדת*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- לה קפרה, דומיניק (2006). *לכתוב היסטוריה, לכתוב טראומה*. תל-אביב: רסלינג.
- לובין, אורלי (2003). *אשה קוראת אשה*. חיפה ואור יהודה: אוניברסיטת חיפה וזמורה-ביתן.
- לרנר, מוטי (1988). *חבלי משיח*. תל-אביב: אור-עם.
- מונדי, יוסף (1975). *מושל יריחו*. תל-אביב: עכשיו.

- מוריס, בני (1991). *לידתה של בעיית הפליטים 1947-1949*. תל-אביב: עם עובד.
- מוריס, בני (1997). הערות על ההיסטוריוגרפיה הציונית ורעיון הטרנספר בשנים 1937-1944. בתוך יחיעם ויץ (עורך), *בין חזון לדוויזיה* (עמ' 195-208). ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- מוריס, בני (2000). *תיקון טעות*. תל-אביב: עם עובד.
- מוריס, בני (2003). *קורבנות*. תל-אביב: עם עובד.
- מלכין, עירד (2004). הסדרה הים-תיכונית. בתוך יעקב שביט (עורך), *אנתולוגיה ים-תיכונית* (עמ' 13-16). תל-אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד ואוניברסיטת תל-אביב.
- מלמד, אריאנה (2005, 4 אוקטובר). געגועים לריבונו של עולם. *Ynet*. נדלה ב-26 במאי, 2012, מהאתר: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3150239,00.html>.
- מלמד, דוד (1986). *החלום הרביעי*. תל-אביב: ספרית פועלים.
- נוה, חנה (2002). *נוסעים ונסעות*. תל-אביב: משרד הביטחון.
- נשר, טלילה (2011, 19 אוגוסט). חדש בתוכנית הלימודים: ספר אזרחות שכתב איש "המכון לאסטרטגיה ציונית". *הארץ*, 11.
- סובול, יהושע (1987). *סינדרום ירושלים*. תל-אביב: אור-עם.
- עמית, צביקה (2005). *קוד כחול*. תל-אביב: מטר.
- פורטוגלי, יובל (1996). *יחסים מוכלים*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פיטרברג, גבריאל (2005). מחיקות. *מטעם*, 1, 29-43.
- פייגה, מיכאל (2003). *שתי מפות לגדה*. ירושלים: מאגנס.
- פן, אלכסנדר (1956). *לאורך הדרך*. תל-אביב: מדע וחיים.
- פסמור, קווין (2006). *פשיזם*. תל-אביב: רסלינג.
- פפה, אילן (2005). מ"ארץ ריקה" ל"ארץ המובטחת". *מטעם*, 1, 79-86.
- קדמן, נגה (2008). *בצדי הדרך ובשולי התודעה*. ירושלים: נובמבר.
- קינן, עמוס (1975). *שואה 2*. תל-אביב: א.ל. הוצאה מיוחדת.
- קינן, עמוס (1984). *הדרך לעין חרוד*. תל-אביב: עם עובד.
- קינן, עמוס (1996). *בלוק 23; מכתבים מנס ציונה*. תל-אביב: זמורה-ביתן.
- קשוע, סייד (2004). *ויהי בוקר*. ירושלים: כתר.
- רומן-אשר, אפרת (2003). *עירו שלם*. תל-אביב: ככל.
- רז-קרוצקי, אמנון (1993). גלות בתוך ריבונות: לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית. *תיאוריה וביקורת*, 4, 23-55.
- רימון-אור, ענת (2004). ממות הערבי עד "מוות לערבים": היהודי המודרני מול הערבי החי בתוכו. בתוך יהודה שנהב (עורך), *קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי* (עמ' 285-318). ירושלים: מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד.

- רם, אורי (2006). *הזמן של ה"פוסט"*. תל-אביב: רסלינג.
- שגב, תום (1984). 1949: *הישראלים הראשונים*. ירושלים: דומינו.
- שגיב-נקדימון, ענבל (1999). *מדע בדיוני בישראל*. דיסרטציה שלא פורסמה, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב.
- שור, שמעון (1990). הדרך לאין-חרוד: האם התעייפות ה"שמאל" הישראלי מן הקיבוץ? בתוך שמעון שור ולאה הדומי (עורכים), *לספר את הקיבוץ* (עמ' 253-260). תל-אביב: ספרית פועלים.
- שור, שמעון והדומי, לאה (1990). מבוא. בתוך שמעון שור ולאה הדומי (עורכים), *לספר את הקיבוץ* (עמ' 7-16). תל-אביב: ספרית פועלים.
- שטרית, סמי שלום (2003). *שידים באשדודית*. תל-אביב: אנדלוס.
- שטרנהל, זאב (1988). *המחשבה הפשיסטית לגוניה*. תל-אביב: ספרית פועלים.
- שנהב, יהודה (2001). פתח דבר: זהות בחברה פוסט-לאומית. *תיאוריה וביקורת*, 19, 5-16.
- שנהב, יהודה (2006). הכיבוש אינו עוצר במחסום. בתוך ישי מנוחין (עורך), *כיבוש וסידוב* (עמ' 12-21). ירושלים: נובמבר.
- שפירא, אניטה (2001). חרבת חזעה: זיכרון ושכחה. *אלפיים*, 21, 9-53.
- שקר, גרשון (1993). *הסיפורת העברית 1880-1980* (כרך ד: בחבלי הזמן). תל-אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד וכתר.
- שקר, גרשון (2006). שבו ב"חרבת חזעה". *ארץ אחרת*, 35, 12-13.
- תירוש, נורית (2003). על מקומה של ספרות פופולרית בספריה האקדמית. *מידע וספרנות*, 27 (1), 13-17.
- תמוז, בנימין (1984). *פונדקו של ירמיהו*. ירושלים: כתר.
- Booker, Keith M. (1994). *The dystopian impulse in modern literature*. Westport: Greenwood Press.
- Caruth, Cathy (1996). *Unclaimed experience: Trauma, narrative, and history*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ferns, Christopher S. (1999). *Narrating utopia*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Klaic, Dragan (1991). *The plot of the future*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Kumar, Krishan (1987). *Utopia and anti-utopia in modern times*. New York: Blackwell.
- Morson, Gary Saul (1981). *The boundaries of genre*. Austin: University of Texas Press.
- Moylan, Tom (2000). *Scraps of the untainted sky*. Boulder: Westview Press.
- Renan, Ernest (1990). What is a nation? In Homi Bhabha (Ed.), *Nation and narration* (pp. 8-22). London: Routledge.
- Rothberg, Michael (2009). *Multidirectional memory*. Stanford California: Stanford University Press.
- Walsh, Chad (1962). *From utopia to nightmare*. New York & Evanston: Harper & Row.