

MESSIANISM IN THE NON-FICTIONAL WORK OF A. OZ

BY

TANCHUM GUY

DISSERTATION FOR THE DEGREE OF MASTER OF ARTS
DEPARTMENT OF HEBREW STUDIES

PROMOTER: PROFESSOR I.A. BEN YOSEF

UNIVERSITY OF CAPE TOWN

DECEMBER, 1986

The University of Cape town has been given the right to reproduce this thesis in whole or in part. Copyright is held by the author.

The copyright of this thesis vests in the author. No quotation from it or information derived from it is to be published without full acknowledgement of the source. The thesis is to be used for private study or non-commercial research purposes only.

Published by the University of Cape Town (UCT) in terms of the non-exclusive license granted to UCT by the author.

יסודות משיחיים ביצירתו הלא-בדיונית של עמוס עוז

תנחום גיא

עבודת-מחקר שהוגשה לפאקולטה למדעי-הרוח

(המחלקה ללימודים עבריים),

אוניברסיטת קייפטאון, לשם קבלת תאר מ.א.

העבודה הוכנה בהדרכת פרופ' ישראל בן-יוסף

קייפטאון, דצמבר 1986.

ABSTRACT

AMOS OZ (b.1939) is a prolific Israeli writer whose literary work encompasses both fiction and non-fiction. His non-fictional writing deals with social and political-ideological issues. He combines his literary work with public and political activity. He publishes articles which deal with topical as well as general subjects. Oz's statements have always been the subject of wide-spread public attention in Israel.

The aim of this work is to examine the concept of "Messianism" as it appears in its many guises in Oz's non-fictional writing. Oz's thought is based on a number of recurring idioms and concepts the explication of which should contribute to a fuller understanding of his thought-world. Some of these are: "Politics and literature", "tribe", "nation", "the Jewish illnesses", "petit bourgeois", "a new leaf", "reconciliation", "rest". This work examines these ideas as they appear in Oz's writing.

The two main sources on which this work is based are "Under the Blazing Light" and "In the Land of Israel".

Oz's essential world view is dichotomized: Rationalism against Messianism.

Oz distinguishes between literature - the non-rational kingdom of darkness - and politics - the intellectual kingdom of light.

But Oz's distinction is normative and not descriptive, and it becomes a distinction between two types of politics: "positive" and "negative". Finally, Oz's analogy of literature and politics expands the boundaries of Messianism.

Oz senses the Messianic hopes embedded in the Zionist movement. His writing reflects the tension between the rational, overt aspect of Zionism and its deep non-rational motives.

Oz strives for pacification and rest. These concepts contain the dialectic tension of his understanding. They embed a giving-up of strivings for the absolute and are expressions of a compromise with life and a making-do with what is. They contain the dream of the perfection of man, which will bring with it the "perfect rest". peace .

In Oz's vision of the "perfection of man" it is possible to see an incarnation of the Messianic hopes. Oz's fear of Messianism does not finally prevent him from identifying with this Messianic hope.

Oz's Messianism is minor. It is not apocalyptic

and has no sense of "hastening" the end. And yet it is undeniably there.

Oz fulfils a double function as an "involved witness" who, both externally and internally observes dreams and anticipates their actualization, judges and expresses opinions. This double function comprises a further cause of the tensions between Rationalism and Messianism in his work.

Outwardly Oz observes with a critical, rational eye, but inwardly he partakes of the zeal of hope. His rationalism is, in part, that of an observer who stands on the peripheries and measures, examines and summarizes. He strives to encompass all aspects and varieties without pretension and with empathy. When Oz moves from his position as peripheral observer, he loses part of his cold, precise, judgemental approach. This change of perspective also derives from a change of stance. Oz's dichotomy between Rationalism and Messianism is therefore methodological and essential at once.

תוכן עניינים

1	מבוא
3	עמוס עוז - ביוגרפיה
5	פרק א': פוליטיקה וספרות
28	פרק ב': הציונות בין ראציונאליזם ומשיחיות
58	פרק ג': שבט ועם
65	פרק ד': דף חדש
84	פרק ה': מנוחה נכונה
105	סיכום
111	הערות: פרק א'
115	פרק ב'
118	פרק ד'
124	פרק ה'
130	ביבליוגרפיה

מטרת החיבור לבדוק את המושג 'משיחיות' על ההיבטים השונים שלו
ביצירתו הלא-בדיונית של עוז.

ההתייחסות למשיחיות תופסת מקום מרכזי הן ביצירתו הספרותית של
עוז והן ביצירתו הפובליציסטית. הסיבות לכך נובעות מאישיותו של
עוז ומהביוגרפיה שלו וגם מהמציאות הארץ-ישראלית הרוויה באידיאולוגיות
ורחשי לב משיחיים.

בדברו על הציונות אומר גרשום שלום:

"הנוף הלוהט של הגאולה, כמו מוקד, ריכז בתוך עצמו את כל הראות
ההיסטורית של היהדות. לא ייפלא איפוא שצלילים של כוונות נסתרות
משיחיות נתלוו להתעוררות היהודית בתקופתנו, לעשיה נחרצת בתחום
המציאות הקונקרטית, הממשית, כשניגשה האומה להגשמת החזון האוטופי
של שיבת ציון. זו התעוררות, ששוב אינה רוצה להיות בזונה מן התקוות
ולהתנחם בהן. היא צמחה מתוך זוועות החורבן שהיו מנת חלקה של
ההיסטוריה היהודית בדורנו, והיא קשורה בהיסטוריה גופה, לא באיזו
מטאהיסטוריה, במשהו שלמעלה מן ההיסטוריה. היא לא מסרה את עצמה
כליל למשיחיות העשויה להכשיל אותה. האם יהא או לא יהא ביכולתה של
ההיסטוריה היהודית לעמוד בכניסה זו לתוך המציאות הקונקרטית בלי
לכלות עצמה בתביעה המשיחית, שהועלתה ממעמקיה - זוהי השאלה, שהיהודי
בן דורנו, מתוך עברו הגדול והרה הסכנות, מציב בפני שעתו ועתידו."
(שלום 1975 ע' 190).

דומה שלא ניתן לנסח טוב יותר את עולם ההשקפות והחוויות ממנו צמח

עמוס עוז ואת השאלות שעולם זה מציב בפניו. כיצד פועלת חרויה זו על השקפותיו של עוז, כיצד הוא מתמודד איתה ומהן התשובות שהוא נותן; זו השאלה העומדת במרכז עבודה זו.

הגותו של עוז סובבת סביב מספר בסויים ומושגים חוזרים, שאם מבררים אותם עד תום, ניתן להבין את עולמו הרוחני. לכן נעשה מאמץ להבהיר מושגים אלה כגון: 'ראציונאליזם', 'פוליטיקה והפרות', 'שבט', 'עם', 'המחלות היהודיות', 'זעיר בורגנות', 'דף חדש', 'פיוס', 'מנוחה'.

אין אני בא להטיל מערכת של מושגים מבחוץ, אלא לבדוק את המושגים כפי שהם עולים בהגותו של עוז. בדיקת המושגים תעשה מתוך שימוש בהקשרם. ייבדק הקשר בין המאמרים השונים של עמוס עוז ותעלה השאלה של השינויים החלים במושגים בהתבטאויות שונות של עוז ברצף הזמן. פה ושם, כדי להבליט, לחדד ולהבהיר הסתייעתי בהשוואות ליצירותיו הספרותיות של עוז. לעתים, נעזרתי במושגים ובתפיסות מקובלות בעולם המחקר, בעיקר כדי להבליט את יחודו של עוז או כדי להבהיר את תפיסותיו.

שני המקורות העיקריים שבבסיס העבודה הם:

1. "באור התכלת העזה", הוצאת "ספרית הפועלים" 1979.
זהו אוסף מאמרים ורשימות שנקבצו "על פי" או "בעקבות" מאמרים, ראיונות, הרצאות ושיחות ראדיו מראשית שנות הששים ועד קרוב לסוף שנות השבעים.
2. "פה ושם בארץ-ישראל בסתיו 1982", הוצאת "עם-עובד" 1983.
הספר הוא שילוב של ראיונות, רפורטז'ות והבעת דעותיו הפוליטיות של המחבר.
בנוסף לכך השתמשתי במספר מאמרים נוספים שפירסם עוז ובראיונות שנערכו עימו.

עמוס עוז - ביוגרפיה

עמוס עוז יליד 1939 גדל בירושלים וקיבל חינוך מסורתי עם נטיה רבזיוניסטית חזקה.

ב-1954 בעקבות התאבדות אימו, עשה עוז תפנית חדה בחייו. הוא עזב את ביתו ואת ירושלים והלך ללמוד ולקבל חינוך סוציאליסטי בקיבוץ חולדה, המשמש כביתו עד היום. בקיבוץ נפגש עם האידיאולוגיה של תנועת-העבודה (בעיקר בנוסח של "גורדוניה"). הוא הושפע רבות מאישיותו ורעיונותיו של חבר הקיבוץ, פנחס לבון, אשר התייחס אליו כאל תלמידו הצעיר.

בכתביו של עמוס עוז ניתן לראות את עקבות המשבר המשפחתי שפקד את עוז וההשפעות המצטלבות של הרבזיוניזם של ילדותו והסוציאליזם הקיבוצי של בחרותו.

את דרכו הציבורית החל עוז כפעיל ב-"מן היסוד" על רקע משבר "פרשת-לבון". בשנות העשרים המוקדמות שלו התלבט, לפי עדות ידידו האלוף ישראל טל (אמוץ 1985), בין כתיבה ספרותית לבין פניה לתחום הפוליטי.

עוז הוא סופר פורה שפירסם עד-כה שמונה רומנים וקובצי סיפורים. ספריו זכו לתפוצה רחבה ותורגמו לעשרות שפות. יש לו מעמד מרכזי בספרות העברית משנות הששים ועד ימינו. את עבודתו הספרותית משלב עוז עם פעילות ציבורית-פוליטית. הוא מפרסם בהתמדה מאמרים בענייני היום ובשאלות כלליות. הוא אינו שייך לשום

ארגון מפלגתי, אבל נטל חלק ברוב מערכות הבחירות כפעיל של תנועת
העבודה או שמאלה ממנה. (1973 תנועת "מוקד". 1977 תנועת של"י).

התבטאויותיו זכו תמיד לתשומת לב ציבורית רחבה.

פרק א': פוליטיקה וספרות.

פרק זה יעסוק בשאלה כיצד רואה עמוס עוז את הקשר בין הספרות לפוליטיקה.

אני מבקש לטעון, שעמוס עוז סבור כי שני התחומים שונים זה מזה. אלה הן שתי ממלכות נפרדות שכמו אינן נוגעות זו בזו, או אף נוגדות זו את זו. אבל מעבר לשוני ולניגוד קיים ביניהן קשר עמוק. ועוד אני רוצה לטעון כי עמדה זו אין עמוס עוז משנה לאורך כל השנים והוא נשאר עקבי בעמדתו כפי שהיא משתקפת בהתבטאויותיו בין השנים 1966 - 1978.

ברור כי הנסיון לאחוז במקל בשני קצותיו מזמין ביקורות ופרשנויות שונות ומנוגדות שאותן אנסה לבדוק בפרק זה.

לכאורה, עמדתו של עוז ברורה וחד משמעית: הפוליטיקה והספרות הם שני תחומים שונים ונפרדים שקשרי הגומלין ביניהם הם להלכה בלבד. הסופר חי בממלכת המעשים ובממלכת המלים כאחד, אבל למעשה הוא סוכן כפול. הוא אזרח מסודר, שומר חוק, נוקט עמדות ונחלץ למעשים טובים, "ועם זאת לבו למלים שבהן אפשר אולי לספר על המעשים ולא למעשים עצמם". (עוז 1979 ע' 13). הסופר הוא איפוא איש שמתבונן מבחוץ על המעשים. "הוא האיש שיצא לבדו מבין חומות עירו והלך אל ראש הגבעה ועמד שם יחידי וראה את עירו מבחוץ". (עוז 1979 ע' 17). בין העושים לבין המתבונן במעשים ומספר עליהם במלים, קיים פער שאינו ניתן לגישור. "בשתי הממלכות שוררים חוקים שונים וסותרים. בממלכת המעשים צריך להעדיף את הטוב על הרע ואת המועיל על המזיק. בממלכת המלים שבספורים יש העדפה ממין אחר". (עוז 1979 ע' 14). הסופר אינו מחפש פתרונות.

הוא אינו שואף לשנות את המצב. הוא בחזקת עד העומד מן הצד ומנסה ללכוד אותו במלים. "הוא היודע שרע ומר אך אינו יודע מה, בדיוק, צריכים לעשות. זה הסוכן הזר אשר בלב-ליבו, בוגד שכמותו, אין הוא מחפש ליסורים נוסחת פתרון, אלא מחפש להם מלים נכונות. זה המזנב בנחשולים וממציא להם מנוחה נכונה בסיפור." (עוז 1979 ע' 14).

בלשונו של ס. יזהר: "אסור לערבב את אחריות היוצר כיוצר ליצירתו, עם אחריות היוצר כאזרח בין אזרחי זמנו ומקומו. ושיכול שהאזרח יהיה הולך בהפגנת הרחוב, והיוצר שבו נישאר בבית. אלה הם שני משפטים שונים, אף כי האדם שבהם אחד." (ס' יזהר 1985). כלומר הפוליטיקה לחוד והספרות לחוד.

וכמו במין דיאלוג שמעבר לזמן ולמקום מסכים עוז ואומר על יצירת ס. יזהר שעיקרה אינה בגסיון להפיע על העושים. "סיפורי ס. יזהר אם לא נבוא עליהם בסיסמאות, אינם עוסקים במה שבין היהודים לערבים ואף לא במה שבין היהודים הגסים לבין היהודים הרגישים, יפי הנפש. עיקרו של ספור "חרבת חזעה" הוא במה שבין יהודי אחד לבין נפשו הקרועה." (עוז 1979 ע' 14). ושוב בלשונו של ס. יזהר: "הספרות... איננה כדי לשקף משהו, ולא כדי לייצג משהו, ולא כדי להלחם למשהו או במישהו, או להיות לפה למישהו או למשהו ואיננה לא המחשה ולא הדמיה לדברים שקרו." (יזהר 1985).

נסים קלדרון מכנה גישה זו התאוריה של המגירות לפיה "עסוק בפוליטיקה ככל שתרצה - אבל זאת מגירה אחת. אם אתה מבקש ספרות - סגור אותה ופתח מגירה אחרת... הספרותי שבספרות... נקי מן הפוליטי". (קלדרון 1980 ע' 57).

זוהי גישתם של ס. יזהר (שם) ושל עמוס עוז, אומר נסים קלדרון.
"עמוס עוז מציג מזה חמש עשרה שנים גירסה בהירה ועקבית להנחה בדבר הפרדת הספרותי מן הפוליטי. במאמריו הוא מנסח את גירסתו ובסיפוריו הוא מפעיל אותה ומתבונן באמצעותה בבני אדם". (שם ע' 58). לפי עמוס עוז "הפוליטי והספרותי מצויים בשני תחומים של חיים, שונים לחלוטין ונפרדים לחלוטין זה מזה. אי אפשר ואסור להעביר מזה לזה - תכנים, תחושות, עמדות, מצבים. ולכן - שתי אמיתות. פנקסנות כפולה מרצון וכהשקפת עולם. מה לעשות - כהשקפת עולם". (שם ע' 60).

נראה לי כי המילה "התבוננות" היא מלת המפתח בגישת עוז כפי שהבאתי אותה עד כה. הספרות נבדלת מהפוליטיקה בגלל עמדת ההתבוננות שלה. אין היא עוסקת במעשים, אלא משקיפה עליהם מבחוץ. הסופר עומד מופרש מהחברה, נמצא במישור אחר, ואם הוא עוסק בפוליטיקה, אין הוא עושה זאת בחזקת סופר.

במידה רבה דומה טענה זו לטענות המסורתיות בוויכוח על מה שבין פוליטיקה למדע הפוליטיקה. אין קשר, טוענים המלומדים, בין הפוליטיקה המעשית לבין הנחת תיאוריה פוליטית. מדע הפוליטיקה הוא עצמו א-פוליטי. וכדאי לשים לב כי "תיאוריה" ביוונית פירושה: התבוננות. לדעת עוז הסופר המתבונן לעולם אינו מחפש פתרון אלא מלים נכונות. עמדת התצפית של הסופר ניצבת מחוץ למחנה ומחוץ למעגל העושים. האמן, בשמשו כאמן, אינו יכול להיות שייך למעשים, אלא רק לספר עליהם. הוא מפריד עצמו מהשיקולים המעשיים של העדפת הטוב על הרע והמועיל על המזיק, ובוחר לספר על העדפות אלה. נקודת התצפית שלו כאילו נמצאת במישור אחר, גבוה יותר. אין הוא נוטל חלק במעשים, בבחירות, בהעדפות, אלא מתבונן בהם מבחוץ, אינו מתלבט

אלא מספר על ההתלבטות של גיבוריו. הוא איננו יותר אחד האדם הפועל בתוך העולם וצריך לשקול, לבחור, לבחור ובסופו של דבר לעשות. הוא הבורא של הגיבורים, המעשים וההחלטות. הוא מניע אותם. הוא כל יודע. הוא נמצא מעבר לעולם המעשים של גיבוריו, לכם ראיתו היא כללית, מתבוננת, תאורטית, רבת פנים. הוא "רואה את עירו מבחוץ: בעין קרירה ומרוחקת. בליגלול' בתמהון, באירוניה, בפלצות ובשנאה, ועם זאת בלי שום סתירה - גם ברח מים ובכבוד ובלב מתכווץ מכאב... בכתבתם הם (היוצרים) גם נועצים פגיון אחרון וגם חובשים את הפצע וגם קולטים את הדופק הנחלש ואת הצטננות הגופה, וגם נושאים קינה גדולה... וגם שמחים לאיד וגם מעמידים מצבה". (עוז 1979 ע' 17).

תפיסה זו של היצירה הספרותית אינה מאפשרת לנקוט בעמדה פוליטית הנראית בהכרח כצימצום הרב-גוניות של המציאות. בכותבו על ברנר מוסיף עמוס עוז דברים על עצמו: "גם אני את החלוצים הקטנים והנובלים האלה מכיר קצת. מכאן או מכאן. ואי-אפשר לאהוב אותם בלי ללעוג להם, אבל מצד שני אי-אפשר גם לשנוא אותם בלי חמלה ובלי אהבה". (עוז 1979 ע' 41).

נראה לי כי עמוס עוז אומנם הצליח לממש יחס זה בסיפורו "הר העצה הרעה". כך גם סבור גרשון שקד המשבח את האמצעים הספרותיים השונים שבהם משתמש עוז כדי לבטא את המורכבות והרב משמעות של "העולם" אותו יצר הסופר. בדברו על החלוצים ב"הר העצה הרעה" אומר שקד על רות שהיא "מוצדקת ונאשמת כאחד כשם שהוא (בעלה חנן קיפניס). מוצדק ומושפל כאחד... המשמעות המוסרית-אסתטית הכפולה מווסתת את יחסו הדו-משמעי של הנמען אל ההוויה המעוצבת. 'העולם' הציוני בגילומו השכונתי-היסטורי אינו נשפט אלא מואר". (שקד תשל"א ע' 80). נראה לכן כי הארה רב-צדדית של הבעיות, נקודות הראות, המניעים

וכדומה יוצרת מורכבות שאינה מאפשרת לתת תשובה חד-משמעית כנדרש בפוליטיקה. נהפוך הוא: הספרות, אומר עוז, מקורה "במתח המיוסר שבין דבר לבין היפוכו של דבר". (עוז 1979 ע' 42).

נסים קלדרון חש בבעיה זו ונאמן לשיטתו הפוסלת את ההפרדה בין הספרותי לפוליטי, תוקף קלדרון את התפיסה של הסופר כ"סופרמן" המבטא עמדות רבות בעת ובעונה אחת. נסים קלדרון מאשים את עמוס עוז שהוא "מתמוגג מן הפארדוקס - ככל שתאמר יותר הן ולא בעת ובעונה אחת, כך אתה יותר סופר, יותר קרוב אל הספרותי שבספרות. מכאן צומח גם הפאטיש של המורכבות כקנה מידה לערכה של הספרות". (קלדרון 1980 ע' 69).

עמוס עוז סבור, כמובן, אחרת, הסופר אינו משמש כמורה דרך ובעל מופת. הסופר קרוע בנפשו בין מערכות ערכים מנוגדות. וככל שהסופר מיטיב לתאר את עולמו הקרוע, כן הוא סופר גדול יותר. המוצא לערעור מערכות הערכים אינו במציאת נוסחת פתרון, אלא במתן ביטוי לנפשם הקרועה של הגיבורים ושל הסופר, לאימה וליאוש. (ראה עוז 1979 עמ' 42-43).

בקטע זה מזהה עמוס עוז את הסופר עם גיבוריו. שניהם-נפשם קרועה בין מערכות ערכים מנוגדות. שניהם מחפשים בזעקה מוצא לאימה וליאוש שבהתמוטטות הערכים. אין הסופר נעלה על גיבוריו. אין הוא כל יכול וכל יודע. כך מתגלה צידה השני של מטבע הראיה הרב-צדדית. לא עוד הסופר הסופרמן, הכל יודע, אלא להיפך, הסופר הנותן פתחון פה לכל הדמויות, לכל האידיאולוגיות, לכל הערכים, דווקא בגלל התמוטטות של מערכת הערכים ובאמונות. הגיבורים והסופר כאחד נמצאים במצב של אנטגוניזם. הספק והאירוניה משמשים לסופר הכל יכול ככלי להתל בגיבוריו, אבל גם עלולים ליטול ממנו עצמו את סמכותו וידיעת הכל שלו. (1)

נורית גרץ מסבירה כי בסגנון יצירתו של עוז יש ביטוי להתמוטטות הערכים. "בדור הפלמ"ח היה מרכז ערכים משותף... קיומו של מרכז ערכים כזה שהוא ברור למחבר, המספר לגיבוריו ולקוראיו, מכתוב... את דרך ההתייחסות ובמסירה של עמדות ומבעים ביצירה... כל דובר ביצירה ביטא את עמדות האחרים - המספר ביטא את עמדת המחבר והגיבור ביטא את עמדת המספר... לא רק הסמכות הכלל יודעת של דור הפלמ"ח נעלמה מהסיפורים. נעלמה עימה ההנחה שאפשר לומר מתוך ידיעה אובייקטיבית דברי אמת על המציאות". (גרץ 1980 עמ' 76-77). "הסופרים המודרניסטים מתארים עולם שבו התערערו האמונות המשותפות והאידיאולוגיות ולכן הם מחליפים את המספר המוסמך הכלל יודע... במספר לא מוסמך, לא מהימן... אך אצל עוז אין אלה חילופי מספרים בלבד, אלא בניית היררכיה מעוותת של סמכויות". (גרץ 1980 עמ' 78). כל מספר שופט בסיפורים של עוז הופך נשפט בפני סמכות גבוהה ממנו. "הרושם שעולה מכך הוא שאין אפשרות לדעת ידיעה מוחלטת ואין אפשרות לשפוט שיפוט חד משמעי". (גרץ 1980 עמ' 84).

בשביל עמוס עוז התמוטטות מערכת הערכים, הקרע בנפשו של האמן, לפחות בחלקם הם תוצאה של עמדת התצפית המיוחדת של הסופר בזמן. הספרות צריכה להשקיף אחורה מנקודת הסוף של המירוץ. אין ספרות גדולה יכולה, לדעת עוז, להכתב בתוך המעשים, ובלשונו ב"אור התכלת העזה", אלא לאחר ככלות הכל, בשעה שתקופה מגיעה אל קיצה. (ראה עוז 1979 עמ' 16-19). בלשונו של הגל החוכמה האמיתית באה לאחר מעשה. (ראה הגל 1975 עמ' 44). התודעה צריכה להחצין את עצמה במעשים כדי להכיר את עצמה. התודעה הפועלת שונה ונחותה מהתודעה המכירה את עצמה. וכך גם אצל עוז. הספרות אינה יכולה להתמודד עם העושים ואינה יכולה לכוון אותם. היא יכולה לספר עליהם, להבין אותם, להאיר אותם. אור התכלת העזה, שעת המעשים אינה שעתם של הסיפורים.

"היצירות הגדולות ביותר בספרות העולם נוצרו בדרך כלל באור של דמדומים" (עוז 1979 עמ' 16), בשעה שהתרבות הבשלה נמצאת במצב של שקיעה. "מיטב יצירות הספרות נכתבו בימים שככלות הכל או קרוב לכלות הכל. ... האור שבארץ ישראל עכשיו הוא אור צהריים, אור אמצע הקיץ, אור התכלת העזה. ... מה יכול מספר סיפורים לעשות באור הזה ובשצף האנרגיה הזאת, העולה על גדותיה?" (עוז 1979 עמ' 18-19). האידיאולוגים והפוליטיקאים תובעים מהסופרים לשיר: הלהלל לכבוד המעשים הגדולים. לדעתם תעודת הסופר היא "לשקף, לתאר, לייצג, להגן, להחדיר, לסעת, לחנך, להעלות ולפאר וכו'" (עוז 1979 עמ' 19). אך לא, אומר עוז, "לעולם לא יוכל השיר להיות יפה כמו הישג שעליו אתה שר... שיר... יובס תמיד בתחרות עם החיים עצמם". (עוז 1979 עמ' 19-20). איני בסוח שעוז מצליח להסביר מדוע המעשה היפה תמיד יפה יותר מהשיר עליו. ההסבר האמיתי מצוי, לדעתי, בדבריו הקודמים. ספרות טובה נכתבת, לדעתו, מתוך נקודת התבוננות הנמצאת מעל ומעבר למעשים, מתוך מצב של הבנה מלאה ורב-צדדית.

עמדה זו מנסה עוז לממש בעבודתו והיא בולטת במיוחד בסיפורי "הר העצה הרעה". שקד כותב כי יצירות אלה "מנסות לחדור אל שורשי ההוויה, לחשוף את המתחים הארכיטיפיים שבחברה ולהבין באמצעותם את מצבה כאן ועכשיו. מסיבה זו נוטה עוז להביט לאחור..." (שקד תשל"א עמ' 67).

שלא כמו אצל הגל, התוודעות התודעה אל עצמה ע"י הסתכלות במעשיה זבהיסטוריה שלה, אינו מצב של התבוננות תבונית בלבד, אלא גם מצב של קרע, אימה, יאוש ויסורים. בספרו "מיכאל שלי" מתאר עמוס עוז את מיכאל; איש המעשים, האיש השקול, הנבון והמואר. מיכאל בז לעבר. "כדרך אנשים

אופטימיים התייחס מיכאל אל ההווה כאל חומר נסול צורה ורק אשר ממנו חייבים ללוש את העתיד ע"י עבודה חרוצה ואחראית. העבר היה בעיניו מימד חשוד, מכביד, מיותר". אותו הוא רוצה להשליך. מיכאל חי, כדבריו, בשביל החיים. אין הוא מחפש דבר מעבר להם. לכן אומרת חנה כי הוא ימות כאפט עלוב. מיכאל מקבל על עצמו להיות בנלי. בנלי אינו ההיפך מהאמיתי. חנה מתקוממת: "בכל זאת בנלי הוא ההיפך מאמיתי. אני אשתגע יום אחד". (עוז 1968 עמ' 179-180).

במובן מסוים, סבור עוז, כי "המעשה" הוא בנלי. הוא אינו האמת. הוא משתיק את המחשבה.⁽³⁾ הבדיה, ההתרחקות מהמעשה וההתבוננות בו, התבוננות שנקנית במחיר יסורים, קרע, טירוף, יש בהם יותר חוויות, יותר להט, יותר יופי, תובנה ואמת. אם כך, אוי לעושים ואוי למתבקשים לשיר שירי הלל על אור התכלת העזה של שעת הצהריים. הם לא יראו אור. ואשרי הנמצאים ברקבובית של דמדומי הערב. אשרי הזבל כמשתמע מהמשל שלו על קריניצי (עוז 1979 עמ' 24), כי ממנו צומחת ספרות אמת. ספרות בשרות הפוליטיקה חסרה את הממדים של גדולת אמת.

ההבחנה בין פוליטיקה לספרות אינה נובעת רק מעמדת התצפית המיוחדת שעוז מייחס לסופר כמשקיף על המעשים מבחוץ.

ההפרדה היא בין סוגי מהויות שונים. הספרות עוסקת, מייצגת, מבטאת וממשת את עולם הכוחות האי-ראציונליים, את היצרים, המיתוס והסירוף. אלה כוחות החושך המודחקים אל מחוץ לעולם המעשים, שהוא העולם השקול, הראציונלי המתוכנן והנשלט. אלה הם שני עולמות שונים במהותם.

"אינני רוצה במשוררים ליד ההגאים ולפני לוח השעונים של השלטון".
כותב עמוס עוז. "את דמדומי הרגש, את אש השדים השחורה, אני עצמי
מכיר קצת, ולא מרחוק. אלה הנגועים בה יישבו לחברו. ליד מערכות-
ההגאים והבלמים הייתי רוצה לראות לא הוזה בעל לשון פיגורטיבית,
אלא סייס שפוי, מואר, מדוייק וקריר. לא 'שומעי קולות ממרומים',
ולא 'בעלי אינסואציות'." (עוז 1979 עמ' 29).

ובכן עולם המעשים הוא "שפוי, מואר, מדוייק וקריר". בעוד עולם המלים
של הספרות שרוי ב"חשכת המאווים והפחדים והחלומות" (עוז 1979 עמ' 15).
בעולם זה עוסקים במה שאיננו מובן מאליו כמו; "היסורים, הסירוף והמות.
אלה מחפשים מעין צידוק או אור פנימי או חנינה ביצירה" (עוז 1979 עמ' 20).
הסופר הוא מעין מכשף השבט. הוא נותן ביטוי לפחדים קמאים ומנסה ללכוד את
האימה בתוך מלים, וכך הוא מסייע לבני השבט לעמוד במצור הנצחי של
"שדים וגמדי לצון, יאוש ויצרים ואסונות ושנאה וחרדה וזיקנה ומות".
(עוז 1979 עמ' 21). "כל סיפור טוב הוא מעשה כשפים והעלאת שדים ורוחות
מתים באוב". (עוז 1979 עמ, 24).

על רקע זה קל יותר להבין את ההבחנה של עמוס עוז בין מתן ביטוי למיתוס
בתוך הספרות, שהוא מעשה לגיטימי רצוי ובמימושו המוצלח הוא מהווה אחד
משיאי היצירה, לבין מתן ביטוי פוליטי למיתוס, שהוא שלילי מיסודו.
כך קובע עוז כי "אורי צבי גרינברג הוא משורר אמת והוא נביא שקר".
(עוז 1979 עמ' 52). שירה גדולה בתוך התחום שלה הופכת למשהו שונה כאשר
היא יוצאת מממלכת המיתוס שלה ועוברת לתחום הפוליטי. "כאשר תעמלנים-
סלפנים גררו יצירה ששורשיה נעוצים במיתוס והפכו לסם-סם תופים עד
שהפכה בידיהם לכלי משוית ועלתה בחיי בני-אדם". (עוז 1979 עמ' 52).

ואין זה משנה לעוז כי אצ"ג עצמו מצטרף אל התועומלנים. נראה איפוא כי עצם העברה מתחום לתחום יש בה כבר מעין סילוף. מה שנכון וטוב בממלכת החושך של המלים, הופך למוטעה ושלילי מעיקרו בממלכת האור של המעשים. אפשר ואף טוב לכתוב על מיתוסים ולתת להם ביטוי ביצירה. רע לנסות ולהגשים את המיתוסים בחיים הפוליטיים. לכן אומר עוז;

"אני שהמיתוסים אהובים עלי אהבת נפש כשהם מופיעים בתיאטרון או בשירים וברומנים, פוחד עד מוות מפני הופעתם של מיתוסים - יהיו אשר יהיו - בפוליטיקה". (עוז 1979 עמ' 103). "קסמי הפיוט והמיתוס אם הם יוצאים מבין דפי השירים וקורמים עוצמה פוליטית - מיד הם מתחילים לאכול בשר אדם ולשתות דם". (עוז 1979 עמ' 106). אי הראציונליזם צריך להיכלא בתוך דפי הספר. שם במציאות הדמיונית הוא יכול להתקיים ולפרוח ולתת ביטוי ופורקן למאוויים באופן נשלט ומבוקר. העברתו לתוך תחום המציאות פירושו הרס ומות. את הפוליטיקה צריך למסור לידי המדינאי השפוי והראציונאלי, ולא בידי נביאים שומעי קולות ומיסטיקנים, כפי שמסביר עמוס עוז בראיון פרטי לנורית גרץ ב-1979 בדברו על המאבק שלו בן-גוריון. "הנושא לא היה מדיניות, אלא השאלה אם את מדינת-ישראל תנהל מדיניות או נבואה. כי בשנות החמישים הפך בן-גוריון למנהיג יחיד בדורו, בעל הילה משיחית-מיסטית. כל המקורבים אליו האמינו בו אמונה עיוורת, ביטלו שיקול דעתם מפניו. אפילו יריביו יכלו להגיד שב.ג. שווה כמו מאה מטוסי מיראז'. המציאות הוכיחה שהקולות שהוא שומע שווים יותר משיקולים ראציונאליים. כל פעם שהיתה התנגשות בין שיקול-דעתם לשמיעת הקולות שלו, הקולות הכריעו". (גרץ 1980 עמ' 18). כמו על דיין אומר עוז על ב.ג.; "שם אצל ב.ג. ראיתי את אש השדים השחורה. את זה ראיתי לא בפואזיה אלא עם כוח, לנגד העיניים שלי ופנחס לבון איבחו זאת מצוייין". (גרץ 1980 עמ' 27). כלומר בן-גוריון, לפי תחושתו של

עוז, חורג מהתחום המותר לאש השדים השחורה - תחום הפואזיה ופועל בתחום הכוחני, התחום הפוליטי. מכאן סכנתו הגדולה, ומכאן מלחמתו של עוז בבן-גוריון.

ובאותו ראיון ממשיך עוז ומסביר מה בין בן-גוריון והעולם שהוא מסמל לבין קיבוץ חולדה והעולם שהוא מסמל.

"בן-גוריון היה, לפחות מבחינה סוביקטיבית, פנומן דתי. הוא גילם בעצמו את כל היסטיקה היהודית, הקבלה, שבתאי צבי וההתאבדות על קידוש השם, כל זה התמקד בו כבמעין צומת. מצד שני עמד על מה שלמדתי בחולדה ושאליו ברחתי מהרבזיוניזם; שמוטב לסמוך על התבונה מאשר על האינסטינקטים. שאי-אפשר לפייס בין המרהיב המפתה המסעיר לבין הטוב. שהטוב הוא פרוזאי ואפילו קטנוני והרע הוא צבעוני ומרתק, ושהיחס אל הרע הזה עלול להיות כהיחס הפרפר אל האש. אם הוא פרפר חכם, הוא מסתכל באש מרחוק וכמה שהאש מרהיבה הוא צריך למלא את פיו הקטן טיפת-מים קטנה ולשפוך עליה, במקום לרוץ ולהישרף, ושהאש היא לא בשבילנו. לפחות לא בחיים האלה. משום שאף על פי שההעתק הדהה הוא משפיל, מעליב, מנמיך - הלא המקור הלוהט הוא מוות. אני את החשבון הזה לא יישבתי אחת ולתמיד וגם לא אישכ. לכן נעשיתי מספר מעשיות. אבל לפחות, אני יכול לדעת איפה בשבילי הבמה, ולמה במחשבה פוליטית יש להפריד בין האולם לבמה, ולמה מחיר הדראמות הגדולות הוא מוות, ולמה צריך לבחור בחיים, ואם רוצים מתוך החיים האלה להתגעגע למוות, אבל לבחור בחיים". (גרץ 1980 עמ' 28).

בחירתו של עמוס עוז הסופר שונה לחלוטין מבחירתו של עמוס עוז כאיש פוליטי. שני התחומים שונים לחלוטין זה מזה. וצריך רק להקשיב למה

שהוא אומר בשבחי ברדיצ'בסקי בו הוא רואה "קרוב רחוק" שלו עצמו.
(עוז 1979 עמ' 30).

"רוב בני אדם חיהם אולי קלים יותר מפני שהם חווים רק חוויות משניות ו"העתיקות" כאלה. ובכל זאת בסיפורי ברדיצ'בסקי יש קסם בזינוק אל עומק החוויות הראשונות שבחיים - אף כי מחירן, לא פעם, הוא החיים עצמם. אלה לעומת אלה; המון הולכי בחלם... ולעומתם - אפשרות של זיקה אחרת אל העולם; כזיקת הפרפר אל האש, ולו במחיר חריכת הכנפיים, ולו במחיר שריפה. ובלבד שיתרחשו החיים עצמם ולא העתק דהה שלהם". (עוז 1979 עמ' 36).

הנה כך ההבדל כולו; בפוליטיקה צריך לסמוך על התבונה ולא על האינסטינקטים. לבחור בפשרה אפורה, להתרחק מהאש השורפת ולנסות לכבותה בטיפת מים. לבחור בהעתק הדהה שאולי הוא משפיל, מעליב, מנמיך, כי המקור הלוהט הוא מוות. והיפוכם של דברים בספרות.

השקפתו זו של עוז מעוררת מספר בעיות.

הגדרתו את ההבדלים בין הפוליטיקה לספרות היא ערכית ולא דסקרפטיבית. עמוס עוז מערב בין הראוי בעיניו לבין המציאות הפוליטית שבה פועלים בוודאי גם כוחות לא ראציונליים. הגדרתו את התחום הפוליטי סובלת מסתירה פנימית, משום שהיא נעשית תוך כדי תקיפת חלקים נכרים ביותר של הפוליטיקה הישראלית והוצאתם מחוץ לתחום הפוליטי. כך לא עומדים בפני הגדרתו לא רק פוליטיקאים כאצ"ג, אלא גם משה דיין (עוז 1979 עמ' 28-29) (גרץ 1980 עמ' 18, 27-28) ובן-גוריון. התנועה הרבזיוניסטית

על גלגוליה השונים (עוז 1979 עמ' 131, 134-136), גוש אמונים
(עוז 1983 עמ' 105-106, 115) והדתיים (עוז 1979 עמ' 145).
כולם נאשמים באותן האשמות של נטיה למיסטיקה, למיתוסים, למשיחיות,
פולחן האישיות, פולחן המדינה ואי-ראציונליזם. עולה לכן השאלה, שמא
הבעיה אינה בפוליטיקה אלא בהגדרתה המצומצמת. ההגדרה עצמה כמו הופכת
להיות אמצעי נוסף במאבקו הפוליטי של עמוס עוז. כל מי שאינו מסכים
כי צריך לפעול בזהירות ולחתור לפשרות המתחייבות מהמצב, כפי שעוז
מביך אותו, הופך לסענת עוז, למי שפועל מחוץ להיסטוריה ומחוץ לתחום
המציאות. כך כותב עוז; "המחלוקת האמיתית בין הרביזיוניזם לא היתה
בשאלת ממדי השטח של הארץ, אלא בשאלת תוכן החיים, ובפוליטיקה בשאלת
היחס אל המציאות ... תנועת העבודה על כל גווניה רחשה תמיד כבוד עמוק
לעובדות המציאות ... על רקע זה האשימה תנועת העבודה את הרביזיוניזם
בדקלרטיביות, במלל רם ונבוב, בהתמסרות להזיות, באי כיבוד המציאות.
המחלוקת הזאת עדיין בתוקפה ואף בעיצומה" (עוז 1979 עמ' 131). וכך גם
באשר לריפוי החולי היהודי על ידי תנועת הפועלים שפירושו "שינוי הלך
הנפש הגלותי למינהו, והתיחסות אמיצה ושקולה אל עובדות המציאות ...
אל לנו להתאבד בהטחת ראש משחית נגדן". (עוז 1979 עמ' 134).
וגם; "אינני מציע לתנועת העבודה ... להפוך את חלוקת הארץ לדגל...
... החלוקה אינה צריכה להיות דגל, אלא היא פשרה וכורח המציאות. לא
פחות ולא יותר. הדגל צריך להיות; יראת כבוד בפני המציאות. הציונות
פירושה שיבת היהודים אל תוך "עמק הבכא" של ההיסטוריה, במחיר הווייתו
על המשיח". (שם עמ' 145).

אינני בא לערוך כאן דיון בעמדות של עמוס עוז, אלא רק לציין את העובדה
כי בשבילו כל המחנה הגדול שמחוץ לתנועת העבודה, ולעתים גם חלקים גדולים

מתוך התנועה, פועלים מחוץ למציאות ומחוץ לתחום הפוליטי.

ההבחנה של עוז בין הספרות-ממלכת המלים לבין הפוליטיקה-ממלכת המעשים הפכה להבחנה שבין שני מחנות פוליטיים, ולחלק מהמאבק הפוליטי עצמו. המתח בין ממלכת החושך המיסטית-יצרית של המלים, וממלכת האור הפוליטית של התבונה המעשית, מתגלגלת למאבק בין בני אור לבני חושך. כך הופכת ההבחנה התאורטית של עוז להבחנה פוליטית המשמשת לו עצמו כנשק במאבקו. ההבחנה בין שני התחומים; ספרות ופוליטיקה הופכת להבחנה בין שני מחנות בתוך התחום הפוליטי.

עוז משתמש באותם הטיעונים גם כלפי הספרות, שהיא לדעתו הניגוד של התחום הפוליטי, וגם כלפי אחד מהמחנות הפוליטיים. הקבלה זו יוצרת את הפארדוקס שמחנה פוליטי גדול נאשם שהוא פועל מחוץ לתחום בפוליטי.

מכאן עולה תוצאה נוספת. אם מחנה פוליטי גדול שרוי בתוך ממלכת המלים, אולי גם ממלכת המלים-הספרות-שרויה בתוך הפוליטיקה. יצירת עולם אי-ראציונלי נגוע בטירוף, שקוע בחלומות, מוקף יסודות דמוניים אפלים האופינית כל-כך ליצירתו הספרותית של עמוס עוז, יש בה גם התייחסות פוליטית.

זה המקום לשים לב כי חוד הביקורת של עמוס עוז מופנה במאמריו בעיקר כלפי הפוליטיקאי כנביא. הבעיה שמעניינת את עוז היא הפוליטיקה כספרות ולא הספרות כפוליטיקה.

דברו על עגנון הוא כותב מתוך הזדהות את הדברים הבאים; "רלאטיביזם וספקנות ממלאים את סיפורי עגנון כשמדובר בפוליטיקה, בכל הנוגע ל"כלי-

הממלכה" ... והספקנות הזאת ניכרת לא רק בפרקי "ספר המדינה", אלא גם, ובייחוד, בדברים שאומר מנפרד הרבסט, פה ושם, לבנותיו. (לא מקרה הוא שמכל המפלגות היה עגנון פחות רחוק מאנשי 'הפועל הצעיר'. תנועה אשר גם אני הקטן הייתי מצטרף אליה בכל לב לולי איחורתי" (עוז 1979 עמ' 47). ובכן עוז לא רק שמזדהה עם השקפתו הפוליטית של עגנון (כפי שעוז מבין אותה), אלא גם מוצא, ולא לשלילה, עקבות השקפותיו של עגנון בתוך יצירתו הספרותית. עמוס עוז אינו דוחה את הכנסת הראליזם המפוכח, הספקנות והאירוניה לתוך הספרות. כלומר עוז אינו שולל את הכנסת הפוליטיקה לתוך הספרות. הוא שולל את הכנסת המיתוס, האי ראציונליזם, המיסטיקה והנבואה לתוך הפוליטיקה.

מכאן, שוב, שההבחנה בין הספרות לפוליטיקה בתוך המעשה הספרותי עצמו איננה ברורה וחד משמעית.

נהפוך הוא. עוז איננו יכול להמלט מהפוליטיקה. הניסוח שהוא חוזר עליו מספר פעמים לאורך השנים מראה על השניות בתוכה הוא נמצא. מצד אחד רצון להסתגר בתוך "ממלכת הספרות", ומאידך כניעה לכוחות החיים הפורצים פנימה ו"מאלצים" אותו לכתוב עליהם.

וכך הוא כותב ב-1972 במאמרו "באור התכלת העזה" שבו הסביר קודם את ההכרח של הספרות הטובה לדבוק בעמדת התצפית המיוחדת לה מחוץ למעגל המעשים;

"באור התכלת העזה, אפשר כמובן, להצטמצם או לנסות למצוא מסתור. אפשר להסב גב אל הזמן והמקום, להתעלם מן הצרות של השבט ולחבר דברים שקוראים "אוניברסליים". ככה, על מצבו של האדם בדרך כלל. או על משמעות

האהבה. או על החיים באופן כללי. אבל, בכל זאת, איך אפשר? הלא הזמן והמקום מתפרצים פנימה כל כמה שלא תתאמץ להסתתר מפניהם" (4) (עוז 7979 עמ' 23).

בסוף המאמר, לאחר שהוא שב ומסביר כי סיפור בעל עומק זקוק למרחק של זמן, הוא בכל זאת חוזר ואומר; "אולי אפשר לעשות גם אחרת ... יכול להיות שאפשר לנסות לתפוס את הזמן, המקום, הפליטים העקורים, כפי שהם; בחמקמקותם ובכל רזונם. לתפוס באור הצהריים עצמו ... לצלם ישר אל תוך השמש הקיצית". (עוז 1979 עמ' 25).

עמוס עוז נע איפוא בין הרצון לפעול כמכשף השבט הכותב על אש השדים השחורה, מעלה המיתוסים, יצרים, יסורים וממציא להם מנוחה בסיפור, לבין הרצון לצלם תמונת מצב עכשווית אוטנטית שתספר על המעשים. (5) אם כי גם בציטטה שלעיל הוא מכניס לתוך הזמן והמקום את "הפליטים העקורים" ומיד עולה לנגד עינינו תמונה הקרובה יותר לעולם החושך. כך למשל דמותו "החשוכה" של זכריה זגפריד ב"מקום אחר", כך דמויות הפליטים התלושים המאכלסות את ספורי "הר העצה הרעה" או קטעים מהספר "מנוחה נכונה".

האם קיימת סתירה בדבריו של עמוס עוז?
האם למרות הכרתו כי הפוליטיקה והספרות הן שתי ממלכות נפרדות אין הוא מסוגל לעמוד בלחצים מבחוץ ובדחפים שלו עצמו, והוא מכניס את הפוליטיקה לספרות? ואם כן, האם הוא מסוגל למזג בין ממלכת המלים המיתית לבין ממלכת המעשה הפוליטית?

מבקרים שונים רואים בצורות שונות את התפרצות הזמן והמקום לתוך סיפורי עמוס עוז.

גרשון שקד בספרו "גל חדש בסיפורת העברית" מניח דגש חזק על התחום המתולוגי. ההנחה של עוז היא כי עולם אפל ואי ראציונאלי מקיף את האדם מכל צד ועבר. אש זרה נצחית מהבהבת במעמקי היש. הקיבוץ, ירושלים, גרמניה, הערבים נעשים בעיקר כמין חומר להצגת המיתוס של חית הלילה הרעבה. החומרים החברתיים הוכנסו לסיפורים בגלל עקרון מארגן זר לשיקולים חברתיים-פוליטיים. יחד עם זאת יש להם קיום עצמאי ומשמעות שאין להתעלם ממנה. (שקד תשל"א עמ' 180-182, 195-196).

נורית גרץ מדגישה כי מלכתחילה לא זונח עוז את המימד החברתי פוליטי ביצירתו. "בין הספרות החברתית והספרות האינדיווידואלית היא (כתיבת עוז) בוחרת בהתייחסות עקיפה מרומזת למצבים חברתיים". (גרץ 1980 עמ' 16).

דוגמא טובה לכך אפשר לראות בסיפור "דרך הרוח". כמו ביתר הסיפורים ש"בארצות התן" מתנהל בסיפור מאבק בין בן התרבות לבין הסבע המאיים ונציגיו - כאן הרוח, ובסיפורים אחרים התנים, הערבים, ההרים. זהו מאבק בין שני כוחות, בין שני עולמות. העולם הראציונאלי, השפוי, המתורבת והמבוית, לבין עולם היצרים וכוחות אי-הסדר, החושך והמוות, שבו יש חיות וחיוניות.

אבל בד בבד זהו גם סיפור עקדה על רקע פעולות התגמול שבו מוקרב דור הבנים על מזבח האידיאולוגיה של דור האבות. הרוח היא רוחו של האב השואף להוריש את עולמו וערכיו לבנו, וגם רוח הפרא הסוחפת את הבן

הצנחן אל מותו על חוטי החשמל.

משה שטיינר, שניתן לראות בביקורתו המתפרסמת ב"אומה" מעין קול של הימין הפוליטי, חושד בעוז כי הוא כותב ספרות בעלת מגמה חברתית פוליטית מובהקת, (שטיינר 1973 עמ' 334) המצטרפת למגמה הספרותית שהיא בבחינת "סף רעל לדור הצעיר". (שם עמ' 329). בביקורת זו הערבים אינם מייצגים יותר את כוחות הטבע וכוחות החושך הלא ראציונאליים, אלא את הלאום הערבי. המאבק שלהם הוא המאבק הפוליטי הממשי, כפי שהוא משתקף בעיני התבוסתן הישראלי. התאומים "חלזיז" הם פדאיון נושאי מקלעים. האונס (של חנה) הוא נעים, פורקן מחרדתה. סו"ס קבלו הערבים את פיצוייהם על הנישול והכיבוש בידי היהודים. " (6) (שם עמ' 334).

נסים קלדרון, לעומת זאת, סבור כי עמוס עוז מכניס את הפוליטיקה לתוך הספרות לכאורה בלבד ובשרות "היסודות השותקים" של הטבע האי-ראציונאלי. הפוליטיקה, אצל עוז, מושמת ללעג, אינה נחשבת, מוכנסת לתוך מרכאות. "העשיה הפוליטית, המחשבה הפוליטית, התפקיד הפוליטי, הטרמינולוגיה הפוליטית - כל אלה מופיעים אצל עמוס עוז כקליפות מזולזלות. מה שקובע באמת הם 'היסודות השותקים'. כך מושחתת תרבות פוליטית שלמה; בעד הציונות ונגד הציונות. יש פלשתינאים או אין פלשתינאים - הכל הופך להיות חסר חשיבות ... אשליה של שוטים קטנים וגדולים". (7) (קלדרון 1980 עמ' 65-66).

שטיינר תוקף את עוז בגלל המשמעות הפוליטית של כתיבתו. נסים קלדרון מתאכזב משום שאינו מוצא ביצירות עמוס עוז את ההד במתאים למסותיו אותן

הוא משבח (קלדרון 1980 עמ' 76). המשותף לשניהם הוא שהם מצפים למצוא ביצירות עוז התייחסות פוליטית ישירה.

בראיון ב-1968 אומר עמוס עוז; "אינני יודע למה כתיבתי נותנת ביטוי, אינני מספר אידיאות, אינני מסכם תקופות ואינני כותב מתוך תודעה של הכללה חברתית." (נבו 1968) ולעומת זאת בראיון ב-1978 הוא אומר: "בכל 'הדינים והחשבונות' שמסרתי עד כה הנושא אינו משתנה. אולי משתנה מידת האינטנסיביות. הנושא היחיד פחות או יותר הוא: מניין באתי, מניין באו האנשים הקרובים לי, מה רצינו שיקרה לנו, מה קרה לנו, מה המרחקים המשתנים בין חלומות, סיוטים ומחיאות?" (לוי יצחק הירושלמי 1977).

ובכן התייחסות ישירה - לא, מתן תשובות חד משמעיות - לא, אבל שאלות הרוצות לרדת לחקר השורשים - כן.

עמוס עוז כותב כדי להבין מאיפה באנו ולאן אנו הולכים. יש בו רצון לרדת אל שורשי ההוויה העכשווית שלנו - שורשים שנעוצים בעבר ויונקים מתוך עולם החלומות, הסיוטים והמיתוס הנמצא מתחת לקרום הדק של הראציונאליות. כך נוצר הגשר בין כתיבה פוליטית לבין מקומו המיוחד של הסופר כמשקיף מבחוץ על המעשים ועל העבר, כמו גם גשר בין העולם השפוי והראציונאלי של הפוליטיקה, לממלכת החושך של המיתוסים. אין עמוס עוז עוסק בכתיבה פוליטית ישירה, אלא בכתיבה אותה מכנה ג. שקד "מסא-פוליטיקה". כוונת שקד במונח זה "ליצירות שאינן מנסות לשקף את ההווי או להתמודד עם המציאות הפוליטית ולחבוע מן הנמענים נקיטת עמדה (כמו ברומנים הפוליטיים), אלא מנסות לחדור אל שורשי ההוויה, לחשוף את המתחים הארכיטיפיים שבחברה,

ולהבין באמצעותם את מצבה כאן ועכשיו". (שקד 1985 עמ' 67).
עוז ביקש לרדת לעומק ההוויה הציונית. בסיפורי "הר העצה הרעה"
וב"מנוחה נכונה" הוא מפנה את מבטו לאחור, להיסטוריה, כדי לשאול:
"מניין באה ההוויה הזו, לאן היא הולכת ולפני מי היא עתידה לתת דין
וחשבון". (שקד 1985 עמ' 73). כעת מוכן ג. שקד לחזור בו מדברים
קודמים ולומר כי התבוננות חדשה בסיפורים של עוז (ארצות התן, מקום
אחר, מיכאל שלי) "עשויה לחשוף גם שם נסיון לפירוש ארכיטיפי של ההוויה
הישראלית. נסיון לחדור מן הכותרות אל השורשים". (שקד 1985 עמ' 82).

נראה לי כי הערכתו של שקד היא נכונה. אי אפשר שלא לראות בסיפורי
"הר העצה הרעה" ובמידה רבה גם ב"מנוחה נכונה" סיפורים המנסים לרדת
לשרשי ההוויה הציונית על חרדותיה, סיוסיה וחלומותיה, כפי שעוז אומר
בתארו את מכלול עבודתו:

" כתבתי סיפורים אירוניים על אודות המרחק שבין החלוצים החולמים לבין
חלומות הלילה שלהם". והוא ממשיך ומתאר: "בלילות הייתי שומע איך יללו
התנים בשדות ולעתים נשמעו יריות. שמעתי איך צועקים אנשים מתוך שנתם,
פליטים שבאו לקיבוץ מארצות שונות ואחדים מהם ראו במו עיניהם את השד
עצמו. כתבתי איפוא על הצל הרודף אחר בעליו: הגעגועים, הפארנויה,
הסיוט, תקוות המשיח והשאיפה אל המוחלט. כמו כן כתבתי כדי לתפוס
במלים מניין ולמה באה לכאן משפחתך, מה קווינו למצוא כאן ומה מצאנו,
ולמה זה שנאו ושובאים אותנו עד מוות אנשים שונים במקומות ובזמנים
שונים. כתבתי כדי לברר מה עוד אפשר לעשות ומה אי-אפשר". (עוז 1979
עמ' 207).

במסגרת יצירה מטא-פוליטית נוגעות זו בזו ממלכת הלילה של המיתוס וממלכת האור של הפוליטיקה. החלוצים, אנשי המעשה מונעים ע"י החלומות הפוליטיים שלהם ואלה יונקים מחלומות הלילה. עוז הסופר המתעד מספר על יריות ומתאר את תהליך קיבוץ הגלויות. אבל מתחת כל זה פועל מכשף השבט השומע את תני הלילה ולוכד את הגעגועים, הפאראנויה, הסיוט, תקוות המשיח והשאיפה אל המוחלט. עוז אינו מסתפק בלכידת הסיוט במלים. הוא רוצה לתפוס גם את המלים, להבין מניין באנו ולמה, וכל זאת כדי לברר מה עוד אפשר לעשות ומה אי-אפשר. היסוד המואר, הראציונאלי של המעשי והאפשרי לו נאמן עוץ בדרכו הפוליטית, נוגע ביסוד הצל, הסיוט והשאיפה אל המוחלט. הטפרות והפוליטיקה מחוברים יחדיו.

דוגמא טובה לחיבור זה מתוך גישה מטא-פוליטית ניתן לראות בפרק החמישי של "מנוחה נכונה" עמ' 117-126. בפרק זה נעה המסוטלת כל הזמן בין תאורי הווי, כותרות עתונים, נאומים בוועידת המפלגה (של ראש הממשלה לוי אשכול ושל יולק) לבין קטעים של חששות מכרסמים, סיוטים, פחד מפני הלב המצטנן והאש המחריבה. יש בו ביטוי לטירוף התקוות המשיחיות של מציאת פתרון בטוח סופי, ולראציונאליזם המפוכח. יש בו ביטוי לחשבון ההשגים וגם לאימה המבעבעת כי הכל בנוי על חולות נודדים, ולתחושה כי הכל עוד לא הוכרע. איש מאתנו לא יחיה ויראה מה יהיה הסוף חושב יולק איש המעשה האופטימי. והאזרח הרגיל - הפליט - חש במגע יד הגורל היהודי המתמשך.

במיתוס העקדה התנכי שואל יצחק: "הנה האש והעצים ואיה השה לעולה."

עמוס עוז גם בכוותבו הכאילו עכשוויסטית נותן ביטוי למיתוס זה.

הוא כותב: "מביטים פליטים כאלה בבית משרדים חדיש ורואים מפולת. מכונית חולפת והם שומעים הרעשה. מן הרדיו בוקע ניגון ודמם קופא בעורקיהם. מביטים בעץ והנה אש." (עוז 1982 עמ' 125). הנה הש (הפליטים) והנה האש והעצים. מתחת להווי היום-יומי של בית משרדים חדיש ומכונית חולפת נמצאת אימת הקיום היהודי על סף הקץ. ובתוכה חבויים סיוטי העבר, ומעבר להם נמתחים השורשים אל המיתוס האפל של נסיון ואמונה, שה, אש, עצים וקורבן.

עמוס עוז יוצא מהמיתוס והאש השחורה כדי לשאול מאיפה באנו ולאן אנו הולכים, משום שאלה הם היסודות עליהם בנויה הממשות החברתית-פוליטית שלנו. לעמדה זו נאמן עוז לכל אורך דרכו הספרותית, אם כי נכון שהוא הולך ומאיר אותה במסותיו, והולך ומממש אותה ביצירותיו. (8)

במאמר "המעשים והספרים" מ-1966, בו פתחנו את הפרק, הצהיר עוז על הפרדה בין ממלכת המעשים וממלכת המלים שבסיפורים שבהם שוררים חוקים שונים ואף סותרים. אולם בסוף המאמר כתב עמוס עוז דברים סתומים במקצת כי יש ששירת אנשי המעשה נעצרת ומאבדת את דרכה. "אז יבוא העיוור ויליך את הפכחים. יסוריו ולעגו ומחשכיו של בעל המלים פתאום הם סימן הדרך. הממשות עצמה, ממלכת ההחלטות והביצוע, יש לה שעה שהיא מצטנפת פתאום ומבקשת לשוב אל מקורה הראשון, אל חשכת המאוים והפחדים והחלומות שמהם היא באה. העיוור המזנב בנחשלים, איש של מלים, בזמנים רעים שכאלה הוא יכול לאחוז בידם של המעשים ... וכך להוליך דרך המכאוב, הבדידות והחושך". (עוז 1979 עמ' 14-15).

עמוס עוז מנתק איפוא את הקשר בין הספרות לבין הפוליטיקה רק כדי
לאחות אותו מחדש ביתר חזקה. המקור של הממשות הוא חשכת המאווים,
הפחדים והחלומות. מי שמביט אל החושך אינו מנתק את עצמו מאור המעשה,
הוא רק מביט עליו מלמטה, מן השורשים.

פרק ב': הציונות בין ראציונאליזם ומשיחיות.

בפרק זה נדון בהשקפתו של עוז על הציונות. לכאורה נראה כי בבואו לדון בציונות, נשאר עוז נאמן לנקודת המוצא הראציונאליסטית שלו. הציונות שייכת לתחום המעשה הפוליטי, אותו התחום שעוז דורש מהעוסק בו להיות "שפוי, מואר, מדויק וקריר". (עוז 1979 ע' 29).

פרק זה יעסוק בשאלה באיזו מידה נשאר עוז עיקבי בהתיחסותו לציונות על-פי אמות מידה אלו.

עמוס עוז רואה עצמו יורש המסורת הליברלית, סוציאליסטית, הומניסטית של אירופה במאות השנים האחרונות. כיהודי אין הוא מרגיש עצמו נסע זר בתרבות המערב. הוא מכיר בה "כמה תווי דמיון גנטיים מדהימים, משום שיש להומניזם המערבי גם שורשים יהודיים." (עוז 1983 ע' 110). עוז רואה עצמו שייך לאותו חלק בעם היהודי אשר הסמיע והפנים את הפגישה בין היהדות להומניזם עד כדי יצירת זהות אחת. (עוז 1983 עמ' 110-111).

תמצית ההומניזם המערבי היא "קדושה עליונה ומוחלטת של חייו וחירותו של כל אדם. פירושו צדק ... במעגל אוניברסלי". (עוז 1983 ע' 111).

תפיסת עולמו, אומר עוז "אינה תיאוצנטרית ולא 'תורה צנטרית' וגם לא אתנוצנטרית, אלא אנתרופוצנטרית: האדם הוא מידת כל הדברים". (עוז 1983 ע' 119).

עוז מתנגד לכל "החדרת" ערכים מלמעלה: "שינון והספה מולידיים דיקלום ומס שפתיים". (עוז 1979 עמ' 162-163). "הפלוראליזם ... הוא מעין של עושר רוחני". (שם ע' 165) "צריך להתיר חירות גמורה לכל בעל דעה ולכל מאמין שרצונו לעשות נפשות". (שם ע' 167). כמיטב המסורת הליברלית מאמין עוז כי צריך להתקין "כללי תחרות פתוחים והוגנים" למלחמת ערכים ודעות. (שם ע' 168).

ה"אני מאמין" של עוז נשען לכן על אמונה בראציונאליזם, חירות המחשבה ואוניברסליזם. הוא דוחה כל אמונה מוחלטת וערכים מקודשים הנשענים על אוטוריטה חיצונית: אל, מסורת, כתבים מקודשים. הוא נאמן להשקפה לפיה לא האל אלא האדם הוא במרכז. האדם הוא אוטונומי ויש בידו חופש הבחירה לקבוע את ערכיו, חוקיו וסדרי העדיפויות שלו על פי כללים אוניברסליים.

בנקל ניתן לזהות כאן יסודות מרכזיים של הפילוסופיה המערבית דוגמת הציווי הקאטיגורי של קאנט או הפילוסופיה הליברלית-תועלתנית המנוגדת, המעמידה במרכז את מירב האושר למירב בני האדם.

ברור לכן כי דבריו של עוז יותר משהם משנה פילוסופית סדורה, הם בגדר הכרזה של "אני מאמין". מטרתם להסביר ולבסס את השקפתו כלפי הזרמים הרוחניים-פוליטיים בישראל מתוך עמדה יהודית הכוללת בתוכה את עיקרי המחשבה המערבית, כפי שעוז רואה אותם. בכך מעמיד עצמו עוז כיוורש נאמן של הזרם המרכזי בציונות. א. הרצברג כותב בספרו "הרעיון הציוני": "הדבר המייחד את הציונות החדשה ועושה אותה לנקודת מפנה בתולדות ישראל הוא שערכיה

הסופיים לקוחים מן הסביבה הכללית: הפעם זהה המשיח עם חזון החירות האישית, השחרור הלאומי והצדק החברתי, כלומר עם אמונת הקידמה של המאה ה-19. " (הרצברג 1970 ע' 3).

עוז היורש של המסורת הליברלית, סוציאליסטית, הומניסטית הוא, איפוא, גם ממשיך דרכה של הציונות שמלאה תפקיד חשוב במיזוג שבין היהדות להומניזם.

דבריו של עוז אינם נאמרים, כמובן, לצרכים היסטוריים גרידא. כשם שבאירופה התעצב ההומניזם במאבק וכתשובה לסמכותיות מדינית ודתית, כך גם אצל עוז מתעצבת גישתו מתוך התייחסות מתמדת ליהדות ובמאבק כנגד גורמים כוחניים וכפיתיים בתוכה: מדיניים ודתיים כאחד.

עוז מציג עמדה של בחירה חופשית כלפי המורשת ההיסטורית, המסורת, הגדרת היהדות והגדרת מיהו יהודי.

הוא מתייזב ללא סיג לצד חופש הבחירה והכפירה בערכים מוחלטים: "חברה המקבלת סריה מסוימת של ערכים ומתייחסת אליהם כאל 'אמת אחרונה' ו'נוסחה נצחית' - חברה כזו היא מסוגרת, או מוטב: דתית... לגבי יהודי דתי - אין כל פשר למלה 'ערכים'. אין ערכים אלא מצוות. ומי שציווה נתן להם תוקף מוחלט ולא יחסי". (עוז 1979 עמ' 118-119). ואילו עוז מאמין ורוצה לשוחח "על בני-אדם בעלי מחשבות הזקוקים מאוד לערכים, ושעל כן הם חופשיים לבחור בערכים וחופשיים להמיר אותם באחרים". (שם ע' 119).

עוז דוחה את הדת: "הנבי יהודי ציוני. אינני נשען על הדת באומרי את הדבר הזה ... מפני שגם הערכים וגם המסורת נובעים במישרין מעיקרי אמונה שאינני יכולה להאמין בהם." (עוז 1979 ע' 74).

ההשתייכות לעם היהודי, לפחות בחלקה, גם היא בחירה: "יהודי לפי גירסה לא הלכתית זו, הוא כל אדם הבוחר בשותפות גורל עם יהודים אחרים או נידון לשותפות גורל כזו." (שם) ודומה שבדור הזה הבחירה בשותפות היא הדומיננטית במרבית הגלויות.

הבחירה ביהדות מחזקת אצל עוז את זכות הבחירה בתוכני היהדות: "הנבי בוחר (הדגשה במקור) להיות יהודי, כלומר - לקחת חלק בחוויה קולקטיבית של אבותי ושל בני עמי במרוצת כל הדורות. אמנם חלק סלקטיבי: לא כל הישר בעיניהם ישר בעיניי ולא כל מה שקימו הם מוכן אני לקיים בצייתנות." (שם ע' 77).

"היהדות היא ציויליזציה ... אין להעמיד אותה רק על הדת. ... שפה ומנהגים ואורחות-חיים ורגישות אופיניות ... וספרות ואמנות ורעיונות ודעות. כל זה יהדות. המרד והכפירה בדורות רחוקים ובדורות אחרונים גם הם יהדות. ירושה גדולה ורחבה. ואני רואה את עצמי כאחד היורשים הלגיטימיים. ... משתמע ממנו שאני חופשי להחליט מה מן הירושה הגדולה הזאת יעמוד בסלון שלי ומה אגנוז במרתף. ... זכותי לזרות ולהבר." (עוז 1983 עמ' 108-109).

תפיסתו הציובנית של עוז היא המשך של תפיסתו היהודית.
הציובנות היא חלק מהעולם המודרני, תוצר המיזוג בין התרבות
המערבית והיהדות.

"הציובנות לא היתה תנועה של סהרורים-דתיים ההולכים בעיוורון
בעקבות איזה נביא, רועה עו 'גורו'. היא היתה - לפחות בזרמיה
הראשיים - תשובה אדיאית, אינטלקטואלית, פוליטית וחברתית על
שאלות של חיים ומוות." (עוז 1979 ע' 120).

במילים אלה ההדגש הוא, ללא ספק, על ראציובנאליזם פוליטי.

עוז תומך בהשקפה של תנועת הפועלים הציובנית שמטרתה להביא לכך
ש" 'עדת יהודים בלי את ובלי חרב, מחכים למשיח' (אצ"ג) תהפוך
לאומה חפשית, עובדת, שפויה, החיה בתוך ההיסטוריה, אפשרויותיה
ואילוציה, לא מחוץ להיסטוריה, לא גבוה מעל לה וגם לא לרגליה,
למרמס." (עוז 1979 ע' 135)

"הציובנות פירושה שיבת היהודים אל תוך 'עמק הבכא' של ההיסטוריה,
במחיר הוויתור על המשיח." (עוז 1979 ע' 145 ודברים דומים בע' 147).

בקטעים אלה מציב עוז את הציפיה למשיח כניגוד לנקיטת הפעולה של
הציובנות. ציפיה למשיח, בהקשר זה, פירושה אל תעשה דבר. שב בגולה
וחכה להתגשמות הבס המשיחי על פי עיקרי האמונה. הוא נאמן למציאות
ההיסטורית שבה היהדות האורתודוקסית היתה האויבת הגדולה של הציובנות
על זרמיה השונים. בשיחתו עם אנשי גוש אמונים הדתיים, מדגיש עוז

נקודה זו: את הציונות המדינית יסדו "אנשים שמרדו בשלטון
ההלכה ולא אלה שהעדיפו לשבת ולצפות לביאת המשיח." (עוז 1983
ע' 113). הסיסמה "ישראל בטח בה" היא "סיסמה אנטי ציונית."
(שם ע' 117) "הציונות החלה באנשים אשר מרדו בשלטון ההלכה
וחדלו לחיות על פיה." (שם ע' 120).

וכך גם בדברים שהוא אומר ב-1977: ... הסיסמה העתיקה 'ישראל
בטח בה'! (שהיא, כמובן, סיסמה בלתי ציונית ואף אנטי ציונית:
הלא עצם הציונות היתה מעשה של נטילת גורלנו בידינו תחת לשבת,
כלשון אורי צבי גרינברג, 'עדת יהודים בלי את ובלוי חרב, מחכים
למשיח')" (עוז 1979 ע' 148).

בספרו "מקום אחר" שם עוז דברים דומים בפיו של זכריה זיגפריד
המייצג את כוחות הלילה, התנים, הגלות, הטירוף ואי-הסדר. (ראה
למשל כהן 1966 ע' 9, שקד תשל"א עמ' 180-183, בלאט 1974 ע' 23).

"היהדות כפרה בעצמה. היהדות זנתה. יהדות אמיתית פירושה אחד,
פירושה כניעה שלמה לרצונו של העליון. ... יהודים הלוקחים את
גורלם בידיהם כגיבורים של קולנוע שוב אינם יהודים. ... יהודי
אוחז בנשק איננו יהודי. הוא, כלומר אתם, דוחקי הקץ. דינם
שאל ואבדון. יהודי ייכבד וימתין למשיח בלא את ובלא חרב, כמאמר
המשורר. ואם יבוא האוייב ויקבצם, כמאמר המשורר, קיבוץ-גלויות
שלם לכליון, יקומו ויושיטו גרונם למאכלת הטובה. מה המאכלת?
שבט-אפו ומטה-זעמו. ימותו, ימותו עד אחד. ימותו במנוחה. יכפרו
חטאם וחטאי אבותיהם, זו כל היהדות. ואתם שקר. היהודים האמיתיים

הם היהודים המתים." (עוז 1966 עמ' 328-329).

בדברים אלה מביא עוז כמעט עד אבסורדום את הזפיסה של קבלת הדין. היציאה אל מחוץ להיסטוריה היא יציאה אל המטרופוליס, אל מחוץ לקיום. הציונות היא ניגודה של היהדות האורתודוקסית. אלו שתי תפיסות עולם שונות מהותית. ישראל החדשה היא סתירה מעוותת וסוטה. "יש קסם מסעיר", אומר זכריה זיגפריד, "בגבר שצימח שדיים ובדג מזמר ובכושי לבן וביהודי ישראלי, יהודי שאינו יהודי. ... היהודים החדשים הם היפוכם של היהודים הישנים." (עוז 1966 ע' 267).

שש-עשרה שנה מאוחר יותר בספרו "פה ושם בארץ ישראל" מביא עוז את דמותו של המושבניק צ. (1) דמות שהייתי מגדיר אותה כמעין בבואה הפוכה של זיגפריד. המושבניק צ. הוא נציג הישראליות החדשה שבדבריו הם אנטי-תיזה מדויקת וכמעט סימטרית לדברי זיגפריד. הוא שואף להינתק מן העבר השנוא המעוות והחולני: "מוכרחים סוף כל סוף להבריא מהמחלה הז'ידיית. לא להיות יותר 'איש רך וענוג'." (עוז 1983 עמ' 81-82). "הז'דים עקומים לגמרי. בשביל לנסות לישר אותם, מוכרחים לכופף אותם חזק מאוד לצד השני."

קבלת הדין היהודית היא פשע שאין לו כפרה. צריך לשנות את ההיסטוריה היהודית. צריך לחדול להיות יהודים ולהפוך לנאצים "כן. יודיאו-נאצים. ... למה לא? ... עם שנתן את עצמו ככה להשמדה ולחיסול, עם שנתן שיעשו מהילדים שלו סבון ומהעור של הנשים שלו אהילים, הוא פושע יותר גדול מהרוצחים שלו. יותר גרוע מהנאצים. להיות בעולם של זאבים בלי אגרוף, בלי שיניים וציפרניים, זה פשע נורא יותר מאשר לרצוח." (עוז 1983 ע' 76).

מול אידיאל ההכנעה המוחלטת והפרישה מן המציאות ומן הקיום של זיגפריד, עומד האידיאל של השליטה המוחלטת, הבלעדית, במציאות. אבל כשם שבדברי זיגפריד יש טירוף וכמיהת מוות, כך גם צ. רוצה למלא את תפקיד המסורף: "שירעדו. שיקראו לי מדינה מטורפת. שיבינו שאנחנו מדינה פראית, סכנת נפשות לכל השכונה, פחד אלוהים, לא נורמלים ... אנחנו מסוגלים פתאום, סתם ככה, ... להתחיל את מלחמת-העולם השלישית. ... העיקר שיתחילו ללכת סביב ישראל על קצה האצבעות." (עוז 1983 ע' 72).

הדיבורים היודיאו-נאצים אינם שונים כל-כך מהמילים של היהודי המסורתי: אלה ואלה דברי מוות. עוז היטיב לומר את דעתו, דרך זיגפריד, כבר ב-1966: "היהודים האמיתיים הם יהודים מתים! ומקץ שיהוי מהודהר הוסיף זכריה חיתום שאינו מתקשר אל גופי דבריו, חיתום תמוה ביותר: 'כמו הגרמנים האמיתיים, אלה ואלה מתים. החיים ממזרים. עד אחד. כולם'." (עוז 1966 ע' 329).

בסופו של חשבון המסורף נשאר מסורף. מי שחי מחוץ להיסטוריה ממשיך לחיות מחוצה לה. וכפי שנראה גם המשיחי נשאר משיחי. הרצון להחליף את הדמות בבואתה הנשקפת מולה בראי אינה משנה דבר.

את "גוש אמונים" והפרפריה שלו משייך עוז לאותו המחנה ולאותו עולם המושגים של צ. בתוספת גודש מיסטי. עמדתם, אומר עוז, "מגושמת, זחוה ויהירה, בעלת-גופית, שיכורת-כוח, שופעת רטוריקה משיחית, אתנוצנטרית, 'גאולתית', אפוקליפטית, ובמלה אחת, לא-אנושית. גם לא יהודית." (עוז 1983 ע' 106).

גם הם רוצים "להפטר מתדמית 'הילד היהודי הטוב' ולהיות לשם שינוי זאבים נוראים." (עוז 1983 ע' 117).

עוז מיטיב לשאול ומיטיב לצטט את תשובת המורה החסיד איש הישוב הישן: "אלה (גוש אמונים) הם שקצים. חצופים מאוד, גרועים מאוד. עכו"ם ממש. עובדי עבודה זרה. נוהגים כאילו המשיח מונח להם בכיסם ... מבקשים לזרז את המשיח וסופם שיביאו עלינו היסטר חדש." (עוז 1983 עמ' 22-23).

דן מירון תמה על "שטחיותו וחוסר עקיבותו", (מירון 1983 ד) של עוז, אשר כורך את האורתודוכסיה הישנה והאורתודוכסיה החדשה (גוש אמונים) יחדיו ומאשימם באורינטציה על העבר ובהתייחסות אל מורשת היהדות כאל מוזיאון שאסור לשנות בו דבר. שהרי גוש אמונים "נותנים למורשת ישראל פירוש שהוא לא רק חדשני, אלא גם אנטינומיסטי ועלול להחשב ככפירה. ותוך כך מנסים הם, על פי דרכם, לערוך אפליקציה סוטאלית ומהפכנית של מורשת העבר לכאן ולעכשיו הישראליים." (מירון 1983 פרק ד). בצדק, מוסיף מירון, שעוז עצמו, בדומה למורה החסיד, האשים מקודם את גוש אמונים בעבודה זרה ובסילוף גמור של מורשת ישראל. (עוז 1983 ע' 106).

אפשר לראות בדברי עוז, כשם שעושה מירון, "בלבול, חוסר הגיון וחוסר עקיבות," (מירון 1983 פרק ד), אבל, בכל זאת, יש שיטה ב"בלבול" הזה.

מקודם ראינו את הסימטריה המנוגדת בין זכריה זיגפריד לבין המושבניק צ. אותה ה'השתקפות בראי' קיימת גם בין המחנות הדתיים.

האורתודוכסיה החדשה, כמו הישנה, מדברת בשם ערכים מוחלטים, טראנסצנדנטיים, מסתמכת על כתבים מקודשים ומפתחת לוגיקה ושיטות מחשבה זרות לתרבות המערב כפי שעוז רואה אותה. בשביל עוז יש מכנה משותף בין אלה שסומכים על המשיח ועל כוחות טראנסצדנטיים, ואינם רוצים להכנס לתוך ההיסטוריה, לבין אלה הרוצים לגלם בעצמם את הכוחות המשיחיים תוך הסתמכות על סמכות טראנסצדנטיה, ורוצים לכופף את ההיסטוריה - את הריאליה - לדרכם האפקוליפסית.

הציונות היא כפירה ומרד באורתודוכסיה המסורתית. זהו נסיון להיכנס לתוך ההיסטוריה ולקחת את גורלנו בידינו. אבל קבלת האחריות על הגורל פירושה פעולה "מתוך כבוד עמוק למציאות. ... גם למציאותם של כוחות אחרים ... שאסור לנו להתאבד בהטחת-ראש משיחית כלפיהם." (עוז 1983 (ע' 113).

לכן, ממש כמו קודמיהם, גם אלה שרואים בציונות פירוש חדש של התנועה המשיחית, אינם חיים בתוך ההיסטוריה, אפשרויותיה ואילווציה, כפי שתובע עוז. (ראה עוז 1979 ע' 135). אם האורתודוכסיה הישנה חיה מחוץ להיסטוריה, לרגליה למרמס, האורתודוכסיה החדשה חיה גבוה מעל לה. אין הם בונים אומה שפויה. הם תנועה של סהרורים-דתיים. ככל שהאורתודוכסיה השתנתה יותר, כך היא נשארה אותו דבר⁽²⁾.

עוז כתב כי "לא אל ולא משיח ולא נס ולא מלאך קוממו את עצמאות היהודים בארצם. עשתה זאת תנועה חילונית, פוליטית, בעלת אידיאולוגיה מודרנית וטאקטיקה מודרנית," (עוז 1979 ע' 76). דבריו אלה מכוונים אל האורתודוכסיה הישנה והחדשה כאחד.

עמוס עוז שואף לתת לתנועה הציונית הנמקה אוביקטיבית אוניברסלית
מותאמת לרוח התרבות המערבית.

הסבר הנשען על ההכרח האוביקטיבי בקיבוץ היהודים במרכז סריסוריאלי
אוטונומי ועל האידאל המוסכם של החירות, טוב יותר מהסבר סוביקטיבי
העלול לחרוג מעבר למסגרת הדיון הראציונאלי.

עוז רואה את הבעיה היהודית כבעיה הקיימת בתוך "מרתף הנפש הנוצרית".
"יהודי בתוך אירופה ... אין הוא 'מיעוט לאומי' ואין הוא 'קבוצה
דתית' ואין הוא 'בעיה מעמדית'. זה אלפי שנים היהודי הוא סמל
ונתפס כסמל. ... היהודי הוא תבנית-מעמקים של הרוח המערבית. לו גם
נטמעו היהודים כולם בין עמי אירופה, היה היהודי מוסיף להיות נוכח.
מישהו אנוס היה לגלם את תפקידו. לעמוד כאב סיפוס קמאי במרתפי הנפש
הנוצרית. עליו להבריק ולהבעית, לסבול ולהערים, להיות מועד לגאוניות
ומועד לעשות תועבה. על כן להיות יהודי בגולה פירושו - אושוויץ
מתכוונת אליך." (עוז 1979 ע' 75).

יש הגיון פנימי בגישת עוז. זהו אותו ההגיון שמופיע גם אצל פינסקר
שקבע כי "היודופוביא היא איפוא מחלה ממחלות הנפש, ובהיותה מחלת
הנפש, הרי היא עוברת בירושה, ובהיותה עוברת בירושה זה אלפיים
שנה שוב אין לה רפואה." (אחד-העם (המתרגם) 1949 ע' תק"ח).

אין פתרון לאנטישמיות. הבעיה אינה תלויה במעשיהם של היהודים, אלא
במבנה הנפש והתודעה, שאינם ניתנים לשינוי, של הנוצרים. הדרך היחידה
להרחיק את היהודים מהפגיעה הרעה של תודעת הזולת היא להרחיק אותם

מהזולת; ליצור עבורם טריטוריה מיוחדת שבה לא יהיו תלויים בתודעת העמים הנכריים.

"הנבי ציוני", אומר עוז, "מפני שאינני רוצה להתקיים כרסיס של סמל בתודעתם של אחרים ... על כן מקומי בארץ היהודים." (עוז 1979 ע' 75).

ניתוח הסבר זה מראה עד כמה הוא נוח להשקפת עולמו. מאחר ושאלת היהודים מקורה במצב התודעה של זולתם ולא בתודעתם ורצונם שלהם, הפתרון צריך להינתן במסגרת האפשרויות הפוליטיות העומדיות לרשות היהודים ללא מחויבות למסורת, רגשות ושורשים מיתיים אפלים. האידאלים המנחים הם האידאלים הליברליים, ההומניים והלאומגים של העולם המודרני:

"אינני יושב כאן (בארץ ישראל. ת.ג.)", אומר עוז, "כדי לחדש ימינו כקדם ולא כדי להשיב עטרה ליושנה. הנני חי כאן מפני שרצוני לחיות כיהודי חופשי." (עוז 1979 ע' 77).

"לא שחרור נחלת אבות עיקר ולא שיחזור יהדות קדומים עיקר אלא שחרור היהודים." (עוז 1979 ע' 77).

לא יפלא איפוא שעוז, בדומה לפינסקר, מדבר על "ארץ היהודים" (שם ע' 75) ולא על ארץ ישראל.

עד כה דומה עוז להרצל ולפינסקר עליהם אומר הרצברג שדרך מחשבתם "הוליקה למסקנה ההגיונית שדרושה ליהודים ארץ משלהם לתיקון העיוות

הלאומי, אלא שאין הכרח שתהיה זו ארץ-ישראל דווקא." (הרצברג 1970 ע' 48). ואולם עוז הוא חלק מהתנועה הציונית. זו שעליה אומר הרצברג בהמשך הקטע: "ואילו התנועה הציונית, אף בלבושה החילוני והמעשי ביותר, מעולם לא השלימה עם רעיון שכזה. שכן התוכן הרגשי העמוק הגלום בשם ציון, הוא עצם מעצמותיה - ותחושה זו מקורה לא בתורות החדשות אלא בספר הספרים." (שם).

עוז חי קרוב למאה שנה אחרי פינסקר (וכידוע גם פינסקר שינה את דעתו). הוא אינו מתעלם מן העובדות ההיסטוריות המצביעות על היסוד האי-ראציונאלי העמוק שבציונות. כל הנימוקים הראציונאליים המסבירים את ההכרח הקיומי בקיבוץ היהודים במרכז טריטוריאלי אוטונומי, אינם יכולים לכסות על העובדה כי בעיני היהודים מרכז זה יכול היה להיות רק ארץ ישראל:

"... לא יכלה ארץ היהודים לקום ולא יכלה להזקיקם אלא במקום הזה. לא באוגנדה, לא באררט ולא בבירוביג'אן. מפני שלכאן נשאו היהודים את עיניהם בכל הדורות. ומפני שאל שום כברת-ארץ אחרת לא היו היהודים נוהרים להקים בה ארץ יהודית. בעניין זה אני גוזר על מחשבותיי הפרדה חמורה, אכזרית, בין מניעיה הפנימיים (הדגשה במקור) של שיבת ציון לבין צידוקה כלפי הזולת. הכיסופים שבכל הדורות הם מניע, אך לא צידוק. הציונות המדינית עשתה שימוש פוליטי, ארצי, בגעגועים דתיים-משיחיים. ובדין עשתה כך." (עוז 1979 עמ' 75-76).

נקודת התצפית של עוז נשארת ראציונאלית. הוא משקיף מלמעלה על התנועה הציונית ומזהה בתוכה את המרכיבים האי-ראציונאליים שבה:

כיסופים, געגועים, זיקה רגשית לטריטוריה מסוימת בזכות העבר ההיסטורי והדת. דווקא משום גישתו הראציונאלית אין הוא מתעלם מהמרכיבים האי-ראציונאליים של המציאות. אין הוא מאמין בהם, אבל הוא מכיר בכוחם ובשימוש שניתן לעשות בהם. אם נרצה זוהי גישה מקיאבלית טיפוסית, (אינני מתכוון למובן הערכי שדבק במונח מקיאבליזם) המתבוננת מבחוץ על הדת, על האמונות, על אי-הראציונאליזם ובודקת כיצד משתמשים בהם להשגת תכליות פוליטיות.

האמונה היא כוח. בלשונו של עמוז עוז זהו "המניע הפנימי" לשיבת ציון. אבל אין היא אמת אוביקטיבית, לכן לא ניתן, לדעת עוז, להצדיק בעזרתה את שיבת ציון. ההצדקה צריכה להיות מקובלת גם על הזולת וזאת ניתן לעשות רק בעזרת אמת אוניברסאלית. "אשרי המאמינים כי להם כל הארץ ומה להם ולשאלות של מוסר ושל זכויות הזולת," (עוז 1979 ע' 76) אומר עוז. הוא עצמו מבקש לבסס את הציונות על "כללי הצדק הסבעי, האוביקטיבי, האוניברסאלי." (עוז 1983 ע' 119).

ההפרדה בין 'מניע פנימי' לבין הצדקתה של הציונות כלפי הזולת מסייעת לעוז לפתח גישה ליבראלית יונית לשאלת גבולות הארץ ולבעיה הערבית. 'המניע הפנימי' הוא סוביקטיבי בעוד את המעשה המדיני צריך לשפוט על פי קנה מידה אוביקטיבי. כאשר באים לקבוע את הדרך הפוליטית, צריך להתרוזק ולהנתק מ'המניע הפנימי'. לא מדובר כאן בהערכה ובשיפוט הציונות בלבד, אלא במאבק על דרכה ועל קביעת היעדים והגבולות לציונות: "אין למפעל הציוני צידוק אוביקטיבי מלבד צידקת הטובע הנאחז בקרש היחיד שבו יכול היה להיאחז ולהינצל." (עוז 1979 ע' 118).

"והטובע הנאחז בקרש זכאי, על-פי כללי הצדק הטבעי, אוביקטיבי, האוניברסלי, לפנות לו מקום על הקרש, ... אבל אין לו זכות טבעית להדוף המימה את יושביו האחרים של הקרש. והוא ההבדל המוסרי שבין 'יהוד' יפו ורמלה ובין 'יהוד' שכם ורמאללה." (עוז 1983 ע' 119).

קנה המידה לשיפוט הציונות וקביעת דרכה הוא ראציונאלי, משמע על פי הערכים ההומניים של תרבות המערב.

ובכל זאת מודה עוז כי עמדתו הראציונאליסטית היא בעיתית:
"אשרי המאמינים. ציונותם, כנראה, קלה ועליזה. שלי - קשה ומסובכת."
(עוז 1979 ע' 76).

מדוע ציונותו של עוז קשה ומסובכת? משום שהוא ממשיך להחזיק בעמדתו החילונית כי מטרת הציונות היא קודם לכל לגאול את היהודים. מטרה זו, לכאורה, ניתן היה להגשים גם במקומות אחרים וללא קשר לזיקות לא ראציונאליות.

"הנני ציוני באשר לגאולת היהודים אבל לא באשר ל'גאולת האדמה הקדושה'" (שם). אבל אז עולה, כמובן, השאלה אותה שואל עוז את עצמו בהמשך הקטע:
"מדוע דווקא בארץ זו?" והתשובה החוזרת: "מפני שלכאן ורק לכאן מסוגלים היו היהודים לבוא ולכונן את עצמאותם. ... מפני שלכאן זרמו התפילות והגעגועים."

סתירה? אולי. אני(עוז) כבר אמרתי: רגשות דתיים סייעו לתנועה
חילונית-פוליטית להגשים מטרה ארצית והיסטורית, לא נסית ולא
משיחית. הכיסופים העתיקים אל ארץ ישראל היו חלק מאמונה שלמה
בביאת הגואל. אבל כל נשכח וכל נרשה להשכיח: לא אל ולא משיח ולא
נס ולא מלאך קוממו את עצמות היהודים בארצם. עשתה זאת תנועה
חילונית, פוליטית, בעלת אידיאולוגיה מודרנית וסאקסיקה מודרנית.
ובכן ציונותו של אדם חילוני יש בה, אולי, איזה בקיע עקרוני.
לא אטוח את הבקיע בריר של פסוקים וסיסמאות. אקבל את הסתירה
הזאת - אם אמנם סתירה היא - ואומר: ... אנחנו, בני אדם שאיננו
דתיים, נידונים לחוויה של סתירה ובקיעים. לו יהי כן גם בציונות."
(עוז 1979 עמ' 76-77).

עוז חוזר ומדגיש כי הציונות היתה תנועה חילונית שרק השתמשה והסתייעה
ברגשות דתיים כדי להגשים מטרה פוליטית ארצית. אך מיד הוא חש כי
קיימת כאן סתירה.

עוז אינו מסביר לעצמו, עד הסוף, מהי הסתירה.

הסתירה פירושה שהתנועה חצויה בתוך עצמה. יש לה שתי פנים: פן
ראציונאלי ופן לא ראציונאלי, ושניהם כאחד היו והינם מרכיבים
מהותיים של התנועה. לו באמת היו הרגשות והכיסופים מכשיר בלבד, לא
היה עוז יכול לטעון כי קיימת סתירה.

ההפרדה בין 'מניע פנימי' לא ראציונאלי לבין שיקולים מוסריים, משפטיים

ופוליטיים ראציונאליים הוא במידה רבה מלאכותי. התקוות של הציונות - האידיאולוגיה והאמונות שלה - היו ה'מניע הפנימי' והיוו את הבסיס לתביעות המוסריות, משפטיות' פוליטיות כאחת. (בצורה, אולי, פשטנית ניסח זאת בן-גוריון בהופעתו לפני הועדה הממלכתית 1937: "זכותנו ביחס לארץ-ישראל נובעת לא מהמנדט ומהצהרת-בלפור. היא קודמת לאלה. ... התנ"ך הוא המנדט שלנו." (ב"ג תש"ז ע' 77-78). כל הוויכוח בין הציונות לתנועה הטריטוריאליסטית מבוסס על הכרה זו). בסופו של דבר מרגיש עוז כי לא ניתן להפריד בין הכוחות, הסיבות והשיקולים שדחפו מבחוץ לציונות, לבין היעד אליו נמשכו היהודים מבפנים - ארץ-ישראל.

במילים אחרות: הטוירה קיימת לא משום שאנשים חילוניים עושים שימוש באמונה ורגשות, אלא משום שאנשים חילוניים מודרכים ופועלים על-פי רגשות ואמונות אלה.

ההכרה במניעים המשיחיים של הציונות מבצבצת במקומות רבים בכתביו של עוז.

הציונות היא אחת מן המהפכות הגדולות של המאה העשרים. (ראה עוז 1979 ע' 127, ע' 149, אייל 1982 עמ' 13-14⁽³⁾). האם ניתן לחולל מהפכה מסוג זה ללא אמונה גדולה, שיש בה יסודות משיחיים - דתיים או חילוניים?

פעמים רבות, אומר עוז, כי החלום הציוני כלל בתוכו ציפיה להתגשמותו של כל התקוות. (ראה עוז 1979 ע' 123, 125, 145). כל התקוות במובן

של ריבוי וגיוון החלומות שהציונות העלתה: "כאן בארץ חמדת אבות", כך נהגנו לשיר, - 'תתגשמה כל התקוות', שים לב 'כל התקוות' לא פחות. לא סתם תקווה או שתיים. כולן." (עוז 1979 ע' 153). וגם כל התקוות במובן של חזיון גדול, מוחלט, שלם. כפי שאומר עוז באותו הקטע: "הרבה מיטורינו נובעים מכך שהמפעל הציוני נולד מתוך חלומות מונומנטליים ולא מתוך איזו משאת נפש קימעונית לשיפורים קסנים מסוג זה או אחר." (שם). או כפי שהוא אומר בניסוח ראשון של אותו המאמר: "חלק גדול מיסורי ארץ ישראל או מיסורי המפעל הציוני נובעים מזה שחלמנו חלומות גדולים מאד. אנחנו שרנו פעם, אבותינו שרו: 'כאן בארץ חמדת אבות, תתגשמה כל התקוות'. ברור שמול ציפיה אדירה, משיחית, יש גם אכזבות, יש 'יום קטנות', אבל אני שמח לגלות שמאז 1973 בכל מיני גרסאות ... אנשים נושאים עיניהם לאיזה חזון גדול מאוד, לאיזה תביעה אל נורמה מוחלטת. נהיה הכי טובים או הכי צודקים, או הכי חזקים או הכי טהורים." (עוז 1977 ע' 84).

ובכן בתוך הציונות קיים יסוד משיחי בולט. הציונות כמעט על כל זרמיה וגירסאותיה חלמה חלומות מונומנטליים, קיוותה לתת פתרון מוחלט לבעיות העם היהודי ולבעיות האדם בכלל. הכיסופים המשיחיים אינם רק ניגודם של הציונות, וגם לא רק כוח עזר מסייע. הם חדרו אל לב ליבה של התנועה הציונית והיוו את המניע האמיתי שלה. מכך אין עוז יכול להתעלם ואינו רוצה להתעלם. במצא שההדגשה שלו על הציונות כניגודה של המשיחיות לא עוזרים לו להוציא את המשיחיות אל מחוץ לתחום, כמו שאולי היה רוצה. הוא נאלץ להודות כי הציונות יש בה גם מעין גלגול מיוחד של הציפיה המשיחית.

"רק פתי יכחיש", אומר עוז, "את עוצמת החוויה הדתית המונחת ביסוד התחדשותה של עצמאות היהודים. גם מייסדיה הראשונים של ארץ-ישראל החדשה' אלה שחרגו ממעגל המצוות ומרדו בדת, השקיעו סמפראמנט רליגיוזי, חסידי או משיחי או יראי, בהתלהבות סולסטויאנית או מארקסיסטית או נאציונאליסטית. 'להשיב עטרה ליושנה', 'לחדש ימינו כקדם', 'ליתן גאולה לארץ'. ניסוחים אלה ושכאלה מעידים על עוצמת החוויה הרלגיוזית שמתחת לקרומי האידיאולוגיה החילונית למשפחותיהן." (עוז 1979 ע' 77).

בצורה בהירה וחזקה אומר עוז דברים דומים במאמרו "מחשבה על הקיבוץ": "תחילה היו נפשות לוחטות אשר נשאו עיניהן לתיקון העולם. יקוד-אמונה של אנשים דתיים בני-בניהם של אנשים דתיים, דורות על דורות של להט ושל התמדה. הבנים האלה איבדו את אמונתם הדתית וזנחו את המצוות הדתיות, אבל לא את הדבקות ולא את התנופה ולא את הצימאון אל המוחלט: להיצמד אל אמת אחת, גדולה וסופית ונחרצת, המתפרטת להמון מצוות וסייגים בחיי יום-יום, בקלה כבחמורה. והם חדלו להיות דתיים על פי ההלכה, אבל בדרך חדשה הוסיפו להיות אדוקים ואף גם משיחיים. וכאשר באו ארצה והקימו את הקיבוצים הראשונים, היתה כאש בעצמותיהם." (עוז 1979 ע' 77).

בדבריו של עוז מופיע, איפה, גם מעין הכרה כי האידיאולוגיה הציונית היא קרום בלבד. ומתחתיה מפעפע הלהט המשיחי בגלגול חדש. התנועה הציונית אינה ראציונאלית כל-כך, כפי שעוז רוצה לעתים להאמין. קיים בה גם יסוד של טירוף משיחי, כפי שהוא אומר בראיון עם סילבר: ".... מטורפים מכל קצווי-תבל שבאו לירושלים ... הציונים המודרניים היו

רק אחד הגורמים הללו אחד הגלגולים הרבים של התנועות המשיחיות שרווחו בירושלים. (סילבר 1972).

ב-1983 מודה עוז בפה מלא ביסוד המשיחי שבציונות: "אולי היתה כאן, על ימין ועל שמאל, משיחיות סמויה. תסביך משיחי." (עוז 1983 ע' 189). בכך מתקרב עוז להרצברג המכנה את הציונות בשם "משיחיות חדשה" או "משיחיות חילונית" (הרצברג 1970 ע' 51).

לא תמיד מדבר עוז על החזון הציוני המעין משיחי כמתבונן מבחוץ. יש והוא משנה את מקומו ומדבר מבפנים כשותף המזדהה עם השאיפה אל המוחלט. הוא "שמח לגלות ... שאנשים נושאים עיניהם לאיזה חזון גדול מאוד." (עוז 1977 ע' 84). כלומר, עוז אינו מסוגל להשאר בגבולות הראציונאליזם השופט את השאיפות הלא ראציונאלייות "בעין קרירה ומרוחקת" מבחוץ, כפי שהוא תיאר את עמדתו של הסופר. (עוז 1979 ע' 17). עוז הוא חלק מהתנועה הציונית. גם הוא עצמו מונע ע"י אותו 'מניע פנימי' עליו דיבר מקודם מבחוץ. בקטע האומר כי "ציונותו של אדם חילוני יש בה, אולי איזה בקיע עקרוני." (עוז 1979 ע' 76). עוז מדבר גם בגוף ראשון, על עצמו: "הנני. כאן אני עומד. ... אנחנו, בני אדם שאיננו דתיים, נידונים לחוויה של סתירות ובקיעים." (עוז 1979 עמ' 76-77). הסתירה נמצאת, איפה, בתוך עמדת עוז עצמו ולא רק בתנועה הציונית.

עוז מדבר פעמים רבות על הציונות כעל שם משפחה.. (ראה למשל עוז 1979 ע' 92, 148, עוז 1983 ע' 101). הוא סבור כי למרות הניגודים, החזיונות הסותרים והאיבה, הציונות במהותה היא משפחה אחת. מעל

ומעבר למחלוקות הפוליטיות המרות, (בשיאן מסוגל עוז לקרוא להקמת צבא פרטי של השמאל) (ראה עוז 1979 ע' 136), חש עוז אמפטיה לכל המחנות ו"מקבל באהבה (בדרך כלל) את פסיפס האמונות והדעות". (עוז 1983 ע' 102).

נראה כי אחת הסיבות העקריות לעמדה זו של עוז היא הזדהותו עם 'המניע הפנימי' של הציונות. עצם השאיפה אל המוחלט קרובה ללבו. הוא מעריך אידיאליזם ואת רוח החלום. לכן הוא אומר על התנועה לשלמות הארץ כי היא "נבראה ... מן היסוד האציל שבעם ישראל. ... מקורה של תנועת שלמות הארץ הוא באהבה, באמונה ובתנופת החזון. אני (עוז) שייך לענף אחר ורחוק של אותו גזע. אבל גם ממרחק אני מסוגל לזהות את הסמפרמנט, היסורים, הזעם, כליון הנפש והדבקות." (עוז 1979 ע' 116).

בדברים אלה מגלה עוז עד כמה הגישה המשיחית קרובה ללבו. ההתכוונות האידיאליסטית חשובה בעיניו יותר מתוכן האידאל. בניגוד לרבי יהודה הלוי, אצל עוז, לפחות בקטע הזה, נראה כי לא המעשה עיקר, אלא הכוונה.

ההבחנה וההפרדה בין המניע לציונות לבין הצדקתה, אשר מקודם סייעה לו לפתח גישה ראציונאלית, ליברלית, יונית, עוזרת לו כאן להזדהות עם "גוש אמונים".

נורית גרץ במונוגרפיה שלה כותבת כי עוז לא הצליח להשתחרר מהקסם הלאומני של געגועים לדם ואש. "המיתוס הלאומני לא נעלם והוא ממשיך להבהב גם במאמרים האידיאולוגיים, למשל בניסוחים פיוטיים מלאי-עוצמה על העמדות הרוזיוניסטיות המבוקרות, בהשתלבות בדיבורם ותודעתם של

אנשי הימין - ולו גם על מנת לפסול אותם. או במילים מפורשות:
'המונחים שטחים משוחררים ואדמה משוחררת - אני נרתע מהם. כי מי
שיחרר את מה? אלא אם כן אני יכול לחיות את המיתוס שהאדמה זועקת
והאדמה נתונה בכבלים והאדמה משועבדת והאדמה מחכה לגואליה, ואני
התחנכתי על המיתוס הזה.' " (גרץ 1980 ע' 27. הציטטה "משיח לוחמים"
1967 ע' 141).

גרץ חשה, בצדק, בזיקתו של עוז אל "גוש אמונים" ו"התנועה לשלמות
הארץ", אולם לא נראית לי טענתה, כי עוז מבטא, ולו גם במעומעם, את
המיתוס הלאומני. הנימוקים שלה והציטטה שהיא מביאה כדוגמה אינם
משכנעים. מדברי עוז לא משתמעת טענה בזכות המיתוס הלאומני אלא
הסתייגות ממנו. ומותר לעוז להשתלב בדיבורם ובתודעתם של אנשי הימין
על מנת לפסול אותם.

נראה כי טעותה של גרץ נעוצה בהטעיה הקיימת בכחבי עוז. עוז עורך
מלחמה על המשיחיות אותה הוא מזהה עם הימין. אולם, כפי שכבר ראינו,
עוז עצמו מכיר בעובדה שרעיונות משיחיים בגלגולים פוליטיים ואידיאיים
שונים קיימים לא רק בדת ולא רק במיתוסים לאומניים של הימין. עוז
מזהה גישות אלה ומזדהה עימן. זהו החוט המקשר בינו לבין המחנה הציוני
המנוגד לעמדותיו הפוליטיות.

הכמיהה לציונות גדולה אינה חייבת למצוא ביטוי דווקא במונחים של
גדולה, מלכות, תפארת, גבולות ושלטון. הכמיהה יכולה לבוא לידי ביטוי
גם בחלומות של זה על "ארץ ישראל השלמה באמת, זו השלמה עם נפשה."
(עוז 1979 ע' 110). עוז מתרפק על "שנות הולדת המפעל הציוני מתוך

רוח החלום של תנועת העבודה." (עוז 1979 ע' 110). נכון שעוז מנסה לשמור על מידת האיזון שבין החזון הגדול לפכחון, בין החלום למימושו במציאות. על ספרו של אליאב הוא אומר: "ממש כבימים הראשונים, רווי הספר בתנופת החזון המדהימה, הסהרורית, שלמרבה הפלא מצליחה להתיישב ללא שום סתירה עם הפראגמטיות וחוש המידה." (שם) אליאב הוא יורש דרכם של אבות תנועת העבודה. הוא "יורש תמימות-חולמים שהיתה בהם בכפיפה אחת עם עורמת אכרים מחשבת דרכיה." (עוז 1979 ע' 112). ובכל זאת אין עוז יכול להתאפק מלדבר על החזון הגדול במונחים הכמעט משיחיים שלו: "אליאב הולך בקו המסילה שמתחו אחדים מאבות תנועת העבודה ... וממש כאותם ראשונים שואף גם הוא לכך שתתגשמה לא פחות מאשר כל התקוות, ואנחנו נחיה וניצור חיי-סוהר, חיי-דרור." (שם).

אין צורך להיכנס כאן לביתוח היסטורי של רעיונות תנועת העבודה וגם לא של עמדות אליאב. החשוב הוא לראות כיצד עוז רואה אותם.

למרות הדגש שלו על הפכחון, על "רכישת כבוד עמוק לעובדות המציאות." (עוז 1979 ע' 131) ועם "ריתמוס ציוני מאוזן ומאופק," (עוז 1979 ע' 146) הוא חוזר ומזכיר את הצד האידיאליסטי הצרוף, שבמהותו אינו רחוק מהקו המשיחי.

התאור שלו את תנועת העבודה לא פחות משהוא תאור עובדתי-היסטורי, הוא תאור של עמדותיו והרגשותיו שלו עצמו.

בדבריו על תנועת העבודה ההיסטורית, אומר עוז: "היומרות היו, כידוע, מרחיקות לכת. מונומנטאליות. ליצור כאן דגם-מופת, 'אור לגויים',

'מציון תצא תורה' ... לפי שעה, עדיין אנחנו רחוקים מאוד מהישגיהן של כמה מדינות ... שאינן עונדות לעצמן תגים משיחיים." (עוז 1979 ע' 126).

עמוס עוז עצמו מוכן לענוד את התג המשיחי "המשיחות החילונית" קרובה ללבו. בשבילו הציונות איננה רק פתרון ראציונאלי לבעיות העם היהודי הנרדף. אין הוא מסתפק במציאת מקלט בטוח במשפט העמים. הוא שואף למהפכה: "המהפכה הציונית, לפחות בגירסה הקרובה לרוחי שאפה לא רק להשיג למען היהודים פיסת ארץ וכלי ממלכה, אלא גם - ואולי בעיקר - להפוך את הפראמידה הנפשית, ולא רק את זו הכלכלית. לשנות את הנורמות, ליצור אידיאל חדש, מוקדי הזדהות חדשים, סולם משאלות חדש." (עוז 1979 ע' 127). עוז מוכן להזדהות עם אידיאלים חלוציים מהפכניים מרחיקי לכת: "החלוציות היתה כרוכה בקרבן ובהדחקה ... הכל קיבלו על עצמם לעבור מטאמפרוזה ולהיות אדם חדש, לא עוד יהודי, אלא עברי, שזוף, חסון ואמית, נקי מקומפלכסים ומנוורוזות יהודיות." (שם).

יש מקומות בכתביו בהן מסתייג עוז מהקנאות המהפכנית והרצון לתקן עולם, ומצדד בחוכמת הזקנים, בסבלנות, בויתור ובהתפשרות עם המציאות. כך במאמרו "מחשבה על הקיבוץ" (עוז 1979 עמ' 177-179), "הקיבוץ בזמן הזה" (עוז 1979 עמ' 180-183) כמו גם סיפורו "תיקון עולם" (עוז 1965 עמ' 59-74).

ואולם, בקטע שלמעלה פחות ברור כיצד מתייחס עוז אל הקורבן וההדחקה ואל ההשתקה והדיכוי "ביד ברזל" (עוז 1979 ע' 127). בעיקרו, המאמר ממנו לקוח הקטע: "המחלה הזעיר-בורגנית" תוקף את הנוורוזות וה'מחלות היהודיות' אותן רצו החלוצים לעקור. הרעיון העיקרי היה ונשאר ליצור אדם חדש.

ואם לא ע"י הדחקה של הישן, הרי ע"י היווצרות הכרה מחודשת:
"אלה שכבר שבעו מוצרים וחפצי-יוקרה וראו מבפנים את ניוונה
המטומטם של ההוויה הזעיר-בורגנית ... אלה עשויים להיות 'נושא'
של התחדשות כזו. וכבר רואים ניצוצות." (עוז 1979 ע' 133).

דבריו של עוז על חזון תנועת העבודה החלוצית ועמדותיו שלו מתמזגים
זה בזה. עוז אומר על עצמו: "אתה מביט סביבך ונדהם: האמנם פגו כל
החלומות ...? הלא זוהי מהתלה של השדים ואפשר לשמוע את קול-צחוקם
של השדים בשעות הלילה.

לו ניסיתי (עוז) להעמיד את כל המחשבות האלה על חודה של שאלה אחת,
הייתי מעז לבסח כך: האם המהפכה היהודית הסתיימה בהקמת המדינה, הקמת
צה"ל, ... או שהמהפכה היהודית נמשכת והקמת המדינה וכו' לא היו
אלא תנאים נחוצים להמשך המהפכה הזאת? אם אכן התשובה היא שאנחנו
את שלנו גמרנו, שזו המנוחה וזו הנחלה, כי אז היתל בנו השדץ יצאנו
מאוקראינה ... ובאנו לכאן להקים איזוריפליקה חיוורת, עלובה, של
המקומות ההם - עם מעגל של טאנקים סביב-סביב. על כך הרעשנו את
עצמנו והרעשנו את כל תולדות המאה הזאת והורגנו ונהרגנו וכמעט
שהבאנו את העולם אל סף מלחמת אטום. ואילו מצאנו שהמהפכה היהודית
נמשכת, שהיא בעיצומה, כי אז יש להדביר יום-יום את הגלות שבתוך
נפשנו: את ההתנשאות ואת הצידקנות ואת הבכיינות ואת הזעיר בורגניות
ואת ההסתגרות מפני ההיסטוריה וכו'." (עוז 1979 ע' 149).

הלהט שבדברים אלה מדבר בעד עצמו. עוז מתגלה כאן כמיטב המסורת המהפכנית,
כאיש שלא סתם דוגל במהפכה, אלא במהפכה מתמדת. זהו הלך הרוח הקיצוני

האופיני כל-כך לגישות משיחיות השואפות לתקן עולם וסבע אדם מיסודם. ביטול הגלות. ריכוז העם היהודי בטרסטוריה משלו והקמת מדינה יהודית עצמאית אינם אלא צל חיוור של המהפכה האמיתית - ביטול הגלות שבנפש, מטאמורפוזה.

על רקע זה ראוי לקרוא את שם המאמר ממנו נלקחו הדברים: "אנו באנו ארצה כדי להתפייס" בעין ביקורתית ואירונית.

בסיום המאמר מסביר עוז כי "היהודים נאלצו לחיות דורות על דורות באוקטבות גבוהות מדי: בין שואה לישועה, בין יאוש לאקסטזה ... בכל עת ציפינו לקאטסטרופה נוראה או לגאולה שלמה. לא פחות. לא שום בין לבין.

כאן ביקשנו לנו מנוחת נפש. לצנן את הלהט הזה. להנמיך את האוקטבה הרגשית. לא לייסר ולהתייסר בלי הרף ... אולי להינתק מאיזה שד, מאיזה דיבוק יהודי עתיק יומין שדוחף את כולנו לתבוע תמיד ובכל עניין את הכל - או לא כלום ...

הוא (הינריך בל) שאל שאלת-תם קשה: למה באת הנה? ... אמרתי לו: להתפייס זה עם זה. עם עצמנו. עם 'ההיסטוריה', עם הארץ, עם העצים וההרים והדשא, עם החפצים המקיפים אותנו. עם החיים.

האם פיוס כזה ייתכן? " (עוז 1979 עמ' 150-151)
בפיוס נוסח עוז מצוי פארדוקס, כי פיוס זה יש בו משום שינוי, ניתוק ומרד בהיסטוריה היהודית ובעצם. ובציוויליזציה היהודית. עוז

מסרב להקים כאן (בישראל) מחדש "איזו ריפליקה חיוורת, עלובה של המקומות ההם." (עוז 1979 ע' 149).

הפיוס הוא מהפכה. (4)

המעקב אחר השקפתו הציונית של עוז הוביל אותנו לחשיפת עמדות שונות ומנוגדות הבאות אצלו לידי ביטוי:

- א. היהדות והציונות הם חלק מהתרבות המערבית והעולם המודרני שערכיו העקריים הם ראציונאליזם, חירות, הומניזם, חילוניות.
- ב. הציונות היא ניגודה של המשיחיות.
- ג. המשיחיות היא כלי עזר לציונות.
- ד. הציונות היא גלגול של המשיחיות.
- ה. הזדהות עם המשיחיות. (לא משיחיות דתית).
- ו. מתן ביטוי לעמדה מהפכנית-משיחית.

עוז נע בין הרצון לשמור על גישה ראציונאליסטית אל המציאות, לבין ההכרה בדחפים המשיחיים הפועלים בתוכנו, והימשכותו שלו אל התקוות הגדולות של שינוי המציאות ויצירת דגם חברתי-אנושי חדש.

נקודת המוצא של עוז היא התבונה והמושגים שהוא גוזר ממנה: הערכים ההומניסטיים מחד גיסא והריאל-פולטיק מאידך גיסא. לפעמים, כראציונאליסט הוא חושף את המרכיבים האי-ראציונאליים הקיימים בחברה ובפוליטיקה ולוקח אותם בחשבון. בכך הוא רק מחזק את הריאליזם שלו. אבל לפעמים הוא מדבר על האי-ראציונאליזם מתוך הזדהות. ולבסוף, יש והוא מקבל על עצמו את הגישה

המשיחית מהפכנית ומשמש לה פה. מתברר כי עוז אינו מסוגל להסתפק בגבולות הראציונאליזם. הוא נזהר מלחרוג מהם, מדבר בשיבחס, אבל לבסוף נסחף וסותר את עצמו רק כדי לחזור אליהם. ומעניין עד כמה דומה ניסוח זה שלי לדברים שאומרת גרץ על דרכו הספרותית של עוז:

"הסיפורת של עוז נכתבת ב'חורף ארוך וגשום בין המלחמות'. בפרקי הזמן הקצרים שבין מלחמה למלחמה מנסים גיבוריו להתחפר במקלטים מוגנים שנותנת להם המדינה, החברה והתרבות, אך האימה רודפת אותם, הגעגועים סוחפים אותם, והם יוצאים מן התחום המוגן אל 'החורף', אל 'המלחמה', אל עולם הירוואי-טראגי, של דם-ואש ויצרים והם הורסים ומחריבים זה את זה ואיש את עצמו, ומרוב אימה ופחד חוזרים שוב אל ערי-המקלט. אבל שלוה אין בהם, ושוב האימה, ושוב הגעגועים, ושוב הם פורצים את המחסומים ויוצאים החוצה, וחוזר חלילה בכל פרק ופרק, בכל ספר וספר מחדש." (גרץ 1980 ע' 7).

ההבחנה של עוז בין עולם הפוליטיקה המואר והתבוני, לבין עולם הספרות החשוך והמיתולוגי, אותה בדקנו בפרק הקודם, אינה עומדת בפני הביקורת אפילו בכתביו הפוליטיים שלו עצמו.

מאחר שעוז במאמריו נוטה לחזור על עצמו, בולטים עוד יותר השינויים בעמדותיו. אלה אינם תוצאה של התפתחות מחשבתית, אלא בגדר סתירה. ולעניין זה יפה לנו עדותו של בעל הדבר עצמו.

בהקדמה לספרו "באור התכלת העזה" 1979, כותב עוז: "די בקריאת שתיים-שלוש פסקאות כדי להבחין בכך שהספר לא נכתב בידי הוגה-דעות בעל משנה

שיטתית אלא בידי ... אחד מאלה הקדחתניים שאם אינם סותרים את דברי עצמם הם חוזרים על דברי עצמם וכשאינם חוזרים ואינם סותרים - הם מסתבכים בהגיונם ונוגעים נגיעה לא עיונית בדברים הצריכים אולי נגיעה עיונית מובהקת."

דוגמה טובה לתנועת עוז בין שני הקטבים - הקוטב הראציונאלי והקוטב המשיחי - נחשפת בקריאת שני נוסחים של המאמר: "סוד הקסם הציוני".

במאמר כפי שפורסם "בתפוצות הגולה" 1977 ע"פ שיחת רדיו ששודרה ב-23.4.1977, אומר עוז: "אני חושב שהשגנו שניים שלושה דברים שהם אולי יחידים במינם במאה העשרים ... מי שציפה ליותר מזה ... הרי הופעל על ידי דחפים משיחיים ולא על ידי דחפים היסטוריים, בעוד שבשבילי הציונות היא דווקא שיבה אל תוך ההיסטוריה." (עוז 1977 ע' 86).

כאשר מופיע המאמר בספרו "אור התכלת העזה" 1979 בצירוף הערה שהוא נכתב על פי שיחת הרדיו מ-1977, כותב עוז דברים שונים: "הנה הישגנו לנו כמה הישגים שמעטים כמוהם בדברי הימים ... כל מי שקיווה להשיג יותר מכך ... סימן שהוא נגוע בציפיות משיחיות, ומי נקי מהן אצלנו." (עוז 1979 ע' 156).

הנה כך: בנוסח הראשון התנגדות נמרצת ובהירה לדחפים משיחיים ולחריגה מגבולות הראציו. הציונות היא שיבה אל תוך ההיסטוריה, לתוך הממד הריאלי. זהו המרד כנגד האורתודוכסיה המסורתית, והתנגדות לחלומות הגדולה היונקים ממיתוסים וגובלים במיסטיקה של האורתודוכסיה החדשה. (גוש אמונים והאידיאולוגיות הציוניות-משיחיות-מיסטיות).

בנוסח השני יש השלמה עם הדחפים המשיחיים ומשתמעת ממנו הודעה כי
בסתרי ליבו קיווה גם עוז ליותר וגם הוא, למרות הכל, נגוע בציפיות
משיחיות.

פרק ג': שבת ועם.

מעקב אחר מספר מושגים הקשורים בתפישת הציונות ובהשקפת עולמו של עמוס עוז יכול להוסיף להבנת יחסו המורכב של עוז לציונות ולראציונאליזם ולהדגים שוב את חוסר העקביות והסתירות המתגלות בעמדותיו.

כמו שראינו, עוז נע בין גישה ראציונאלית, מציאותית, פשרנית, לבין השאיפה אל המוחלט.

בפרק הראשון היה זה המתח בין עולם האור והתבונה של הפוליטיקה לבין העולם המיתולוגי, המיסטי, היצרי והחשוך של הספרות.

בפרק השני היה זה המתח בין הגישה הנאורה, הכלל-אנושית והמפוכחזת המגולמת בציונות, לבין הנטיה הדתית, משיחית, מהפכנית המצויה בציונות.

בפרק קצר זה נבדוק את שימושו של עוז בצמד המושגים: "שבת"- "עם" (או "אומה").

מושגים אלה חוזרים ומופיעים במאמריו של עוז.

הצירופים השכיחים בהם מופיע המושג "שבת" הם: "לאומנות שבטית". (עוז 1979 ע' 129). "עם ישראל ... מכושף על-ידי סיסמאות שבטיות ותאות גדלות". (שם ע' 133). "מחלת ההתנשאות והשחצנות השבטית". (שם ע' 134).

"תופי הטאם-טאם של שבטיות עמומה, פולחנית, דם ואדמה ויצרים".
(שם ע' 135). "הדהוד תופי הטאם-טאם שבטיים ולאומניים ודתיים".
(שם ע' 136). "הציונות המתונה, המפוכחת, המעשית והזהירה מול
ציונות תופי השבט". (שם). "השבט המבוהל, הגיסו, הגלות, הרצון
לצאת מן המשחק ולהסתגר" (שם ע' 147). "שבטיות, דתיות, קנאיות"
(שם ע' 170). "איום לגלגל את היהדות ... אל מדרגה של שבטיות
קנאית, אכזרית ומסוגרת". (עוז 1982 ע' 111).

מציטטות אלה עולה כי השבטיות פירושה לאומנות, התנשאות, יצריות,
שאיפה לגדולה, משיחיות, שחצנות, אי-התחשבות בגויים, הסתגרות,
חיים מחוץ להיסטוריה, קנאות, דתיות, כפיתיות, גלותיות.

השבט מייצג איפוא את הצד החשוך, המיתולוגי, הייצרי, האי-ראציונאלי.
בתחום הפוליטי זהה עולם זה עם השקפות גלותיות ודתיות או עם תאומתן:
הציונות המיתית-קנאית-משיחית.

את המפעל הציוני ואת ה'עם' מעמיד עוז כניגוד של ה'שבט'. הנסיגה מן
הציונות, אומר עוז, היא "נסיגה מן המאמץ להיות לעם - אל הוויה של
שבט מסוגר, צדקני וקנאי, המסב עורף אל 'העולם החיצון' ומתבצר מאחורי
סיסמאות לא-ציוניות ואף אנטי-ציוניות כמו 'ישראל בטח בה'". (עוז 1979
ע' 140).

המושג 'עם' מקפל בתוכו את השקפת עולמו ההומניסטית-חילונית-
ראציונאליסטית של עוז לפיה האדם בן-החורין, החופשי מאמונה בכוחות

עליונים ומקשרים מיתולוגיים עומד במרכז. "עם הוא חבר-אנשים בני-חורין בעלי מורשת משותפת, הבוחרים לחיות במשותף במסגרת מורשתם הלשונית והתרבותית על כל גווניה." (שם). ובניגוד לו: "שבט הוא מעין גוש מהודק של אנשים המקושרים ביניהם קשרי דם ודת, לידה, פולחן, גורל ומיתוס". (שם).

הגדרתו של עוז את המושג 'עם' כניגוד של המושג 'שבט' יכולה בוודאי, לעורר שאלות רבות, וספק אם הדגש שהוא שם על החירות ועל הבחירה במסגרת המשותפת יכולים למצות את המושג. אולם החשיבות של ההגדרה נעוצה בעקביות שהיא מעניקה לתפיסת עולמו של עוז. בהגדרה זו יש מיצוי חוזר של החלוקה הדיכוטומית של עוז בין העולם המואר, התבוני, השפוי, לבין עולם החושך, המיתולוגי, האי-ראציונאלי. ושוב נראה כאילו מתייצב עוז ללא עוררין לצד המואר והתבוני. הגיבוי שלו לתופעת השבטיות הקנאית - דתית - לאומנית - ויצרית הוא חד-משמעי. השבחים שהוא מעניק לציונות המתונה והמפוכחת המנסה לפהוש מעל לשבט "ציפוי דק של היות עם", (עוז 1979 ע' 147) גם הם חד-משמעיים.

אולם עוז מחזיק בתפקיד כפול:
ככותב המאמרים הוא פוליטיקאי במובן של עוז - איש התבונה, איש האור, איש המגנה את השבט ורוצה לבנות עם.
כסופר הוא כבר אמר על עצמו שהוא מכשף השבט. איש החושך אשר "מעלה את הפחדים ואת הרפאים ואת הבלהות ואת הזוהמה ... ומשביע את רוחות השבט כולו". (עוז 1979 ע' 22).

בתחום הספרות המשל של עוז על הסופר כמכשף השבט בא כדי להסביר את תפקידו של הסופר. השבט, לפי משל זה, הוא מצב אנושי נצחי, אוניברסלי בו נתונים בני האדם תחת מצור נצחי של תשוקות פרא, יצרי-הלב, איתני-הטבע, אסונות, שנאה וחרדה, זיקנה ומוות. והסופר המכשף לוכד את האימה במילים, שולט בה, מעלה אותה על-פני השטח, אל האור ובכך מביא איזו רווחה לשבט.

במאמרו על החברה הישראלית 'השבט', כניגוד של 'העם', הוא תופעה חברתית-פוליטית עכשווית שצריך להיאבק בה ולשנותה.

לכאורה, השימוש במונח 'שבט' לתיאור שתי התופעות הוא מקרי בלבד, ומדובר במילה אחת המשמשת להגדרת שני מושגים שונים. אולם ראוי לשים לב, כי בשני המקרים משמש המושג לתיאור הצדדים האפלים של המבנה האנושי והחברתי. תופעות 'שבטיות', בסופו של דבר, קרובות זו לזו.

ואמנם, קריאה מדוקדקת של המאמרים מגלה כי בקטע קצר בו מסביר עוז מדוע בחר להיות סופר ולא פוליטיקאי, מדבר עוז על עצמו כעל סופר של השבט היהודי.

עוז כותב: "אין לי מה שאחפש בחיי-הפוליטיקה. אני מביס ורואה ומספר, כלומר - קורא לדברים בשם. אם אפשר. ככלות-הכל, יש כאן לאו דוקא 'מחדל' או 'התרשלות' אלא דחפים שבטיים עתיקים, כוחות-מעמקים בפעולה, טראומות היסטוריות קולקטיביות שהשבט נגוע בהן, יש חרדות יהודיות ויש השתכרות עצמית יהודית, ואני עצמי פחות או יותר נגוע בכל אלה מפני שמתוכם באתי." (עוז 1979 ע' 150).

מצד אחד, ממשיך כאן עוז את הרעיון של הסופר כאיש העומד מן הצד, מביט ומספר על כוחות המעמקים, קורא לדברים בשמם, ובכך מביא איזו גאולה לשבט.

מצד שני, הדימוי הכללי של עוז את הסופר כמכשף השבט, דימוי שהיה יפה לתפקיד הספרות בכלל, מקבל כאן משמעות קונקרסית. השבט הופך להיות השבט היהודי על כל האיפיונים המיוחדים שעוז העניק למושג זה: "טראומות והיסטריות קולקטיביות, חרדות יהודיות, השתכרות עצמית יהודית." (שם).

נוצר איפוא מצב שבו, השבטיות, כאיפיון הבא לתאר תופעה כללית ונצחית, חלה על תופעת השבטיות היהודית אותה גינה עוז כתופעה חברתית-פוליטית היסטורית פסולה. ומכאן שהשבטיות היהודית מקבלת פתאום ממדים חדשים, מיתולוגיים כמעט. יש לה לשבטיות שורשים עמוקים בהוויה האנושית. הביטוי החברתי-פוליטי הוא רק קצה הקרחון של התופעה ולכן לא ניתן לספל בה בכלים הפוליטיים-תבוניים של עוז בתפקידו ככותב מאמרים עיוניים לעיתון.

חשיפת הקשרים העמוקים, המיתולוגיים של המושג 'שבט' מקל על הבנת והסברת הסתירה בדברי עוז באותם המקומות בהם הוא חדל לגנות את השבטיות היהודית כמחלה יהודית שצריך לשרשה ומודה בהיפוכם של דברים.

כבר מאותן השורות עולה כי מטשטש הגבול בין הסופר-המכשף לבין השבט שלו. הסופר לוקח חלק בכל הטראומות והחרדות של השבט. יותר

משהוא מעצב אותן ושולט בהן, הוא נגוע בהן. הסופר והמציאות בתוכה הוא חי הופכים למארג חברתי-פוליטי-נפשי אחד. עוז "נכבש" איפוא על-ידי השבטיות. ממבקר פוליטי חריף של תופעת השבטיות הוא הופך להיות לאיש השבט. משמע הצד הלא ראציונאלי בולע את הצד הראציונאלי. שוב חוזרת התבנית לפיה מחלק עוז את העולם לחלק ראציונאלי ולחלק לא ראציונאלי, מבקר בשם הראציונאליזם את הצד החשוך, רק כדי למצוא את עצמו נמשך ומצוי בתוך עולם החושך הלא ראציונאלי.

ואמנם, עוז מספק גם את הקטעים בהם לא רק שהוא מודה כי הוא נגוע בסממנים של שבטיות, אלא גם שטוב לו בתוך השבט וכי השבט הוא איפיון מהותי של היהודים.

כך למשל, כותב עוז כי "התחושה השבטית הזאת (הן אנחנו זה-אך יצאנו ממדרגת-שבט וטרם נכנסנו למדרגת עם)... יוצרת חמימות אינטימית מתמדת שלעיתים היא נחוצה ומנחמת ולעיתים היא מיוזעת ומסרידה ומבחילה ... זו קירבת הלכבות האינטימית אשר אני - למה אכחיש זאת - מתעב אותה ותלוי בה, וכבר אינני מסוגל לחיות לא עימה ולא בלעדיה: הצטופפות כל השבט, חטטנותו, חמימותו, חסותו - וריחות-זיעתו עם אוויר-פיו הרע". (עוז 1979 עמ' 153-154).

למרות כל ההסתייגויות של עוז, גלוי מקטע זה כי זיקתו הראשונית של עוז נתונה לשבט ולא לעם. השבט הוא ביתו של עוז ועוז הוא בן השבט, כפי שהוא אומר במפורש במאמר אחר: "אל היהודים ואל צרתם

אני מתייחס כמו אל משפחה. אתה אוהב ושייך, ולפעמים גם שונא היטב-היטב. אין סתירה ... כי אני ביניהם והם בי".
(עוז 1979 ע' 216). ובהמשך המאמר: "אני את היהודים שונא שינאת-משפחה. שונא מרוב אהבה ובושה. הלא איננו 'אומה' ... אנחנו עדיין שבט. ... הלא אנחנו שבט, משפחה-מורחבת, 'חמולה'-. ... הלא אסור להעלים גם אמת פנימית חזקה: לו פקע פתאום קשר-ההיסטוריה הזו, היהודי, איך הייתי מסוגל להיות בלעדיו? איך להיגמל מן הסם הזה, מן התלות בסערת-נפש קולקטיבית, מעבודות השבט? ואם גם אפשר להיגמל, מה יישאר לי? וכי אנחנו מוכשרים באמת לחיות חיי-מנוחה? מי מאיתנו? לא אני." (שם עמ' 217-218).

הסולידריות, החום, "עבודות החושך", אם לשאול מלשוננו של אלתרמן, גוברים בסופו של דבר על אור התבונה של ה'אומה'. 'חיי-מנוחה' הראציונאליים מחוירים מול המשיכה אל סערות הנפש. בין שני הקטבים, אשר מקבלים כאן מעמד של כוחות מיתיים נצחיים, בוחר עוז, לפחות בקטע זה, בסערה, בעבודות השבט, בחושך.

פרק ד': דף חדש.

העיסוק בציונות מוביל את עוז לעיסוק בדור-הבנים. נושא זה מקבל ביטוי במספר פסקאות במאמרו, ובעיקר זהו נושא מרכזי בחלק ניכר מיצירותיו. בעבודה זו נעסוק בהתבטאויותיו הישירות של עוז כפי שהן נאמרות או נרמזות במאמרים שלו. בצד הספרותי נעסוק רק בהקשר של הנאמר במאמרים.

אי-אפשר לנתק את שאלת "דור-הבנים" מהשאלות אשר עוז שואל את עצמו: מי אני, מאין באתי, ולאן אני הולך?. שאלה זו, כאשר שואלים אותה גם בגוף ראשון רבים, כפי שעוז עושה, (ראה עוז 1979 ע' 207, לוי יצחק הירושלמי 1977), הופכת להיות לשאלה בדבר הזהות האישית והקולקטיבית של היהודים בארץ-ישראל.

כמו בנושאים שדנו בפרקים הקודמים, כך גם בנושא זה, מקיים עוז את נקודת הראות הכפולה של "עד משתתף". מחד-גיסא הוא משקיף על היחסים בין אבות ובנים, ומאידך-גיסא הוא לוקח חלק פעיל בעיצוב יחסים אלה. וכך הוא מסתכל מבפנים ומבחוץ כאחד על התקוות ועל תוצאות התקוות, מעריך ומביע עמדה. "אי אפשר להינתק", אומר עוז, "מן ההתבוננות, המעורבות, החרדה וההתלהבות של ההרפתקה הציונית הגדולה." (הדגשה שלי ת.ג. עוז 1979 ע' 150).

עוז נע בין ההכרה והפחד כי לא ניתן להינתק מן השורשים, לא ניתן לשנות זהות ותווי היכר לאומיים ומה שהיה הוא שיהיה; הבנים הם העתק דהה ולא מוצלח של הדורות הקודמים, לבין התקווה וגם החשש כי כאן נפתח דף חדש לחלוטין, והזהות היהודית הישנה והמוכרת התחלפה

בזהות חדשה, זרה ומוזרה, אולי התגשמות החלומות והתקוות, אולי
ניכור גמור.

התנועה בין שני הקטבים מצטיירת בבהירות בשתי ציטטות. האחת דברי
חנה גונן לבעלה מיכאל בספר "מיכאל שלי":

"... הנורא הוא בכך שאביך מתחיל לדבר פתאום מתוך גרונוך. וסבא זלמן
שלך. וסבא שלי. ואבי. ואמי. ואחרינו יהיה יאיר. (הבן שלהם. ת.ג.)
כולנו. כאילו אדם אחרי אדם אחר אדם כולנו סיוטות פסולות. מעתיקים
לנקי ושוב מעתיקים לנקי ופוסלים ומקמטים ומשליכים לפח ושוב מעתיקים
בשינוי זעיר. איזו איוולת, מיכאל: איזה שממון. איזו בדיחה תפלה."
(עוז 1968 ע' 182).⁽¹⁾

ומול דברים אלה עומדים דבריו החריפים של ד"ר עמנואל נוסבאום בסיפור
"געגועים": "בונם הוליד את זישא, זישא הוליד את מיסק ומיסק הוליד
את גיורא. דף חדש." (עוז 1976 ע' 136).
מצד אחד: "כולנו סיוטות פסולות". מצד שני: "דף חדש".

עוז מזהה בתוך תקוות הציונות רצון עז לפתוח דף חדש, ליצור גזע עברי
חדש. לעתים הזהוי הוא אמפטי. לעתים מלגלג. במישור המעשי עוז שואל
את עצמו אם מימוש אידיאל זה הוא אפשרי? ובמישור הערכי הוא שואל האם
מימוש זה הוא טוב? ותוך כדי כך קובע עוז את עמדתו שלו, אם במשתמע ואם
במפורש כעמדה של איש הרוצה בעצמו לעצב את דור הבנים וכעמדה אישית-
פרטית של אדם העושה את חשבון עיצובו שלו וכאב החרד לבניו. החשבון
הוא חשבוננו של עוז עם עצמו ושל הסופר שבו עם גיבורי סיפוריו.
אבל מעל לחשבונות אלה קיים גם החשבון הגדול של הציונות, כשם שאומר

שקד על ספרו של עוז "מנוחה נכונה": "המחבר אינו מסתפק ... בסיפור על מעשי אבות ובנים, אלא מבקש לגעת בלב-לבה של ההיסטוריה של העם היהודי." (שקד 1985 ע' 95).

קיים דמיון רב בין דבריו של עוז במאמרו האידיאולוגיים-פוליטיים לבין הנאמר בספריו. מה שכותב עוז במישרין במאמרו אומרים הסופר או גיבוריו בסיפורים. ואם האחרונים מגמגמים, מהססים, או סותרים את עצמם, הרי גם באמירתו הישירה של עוז קיימות אותן הסתירות עצמן.

עוז שולל את העבר הגלותי. הגלות זהה אצלו עם "המחלות היהודיות" והזעיר בורגנות. הציונות באה להפוך עבר זה על פיו. היא באה לשחרר את העם היהודי לא רק מהבעיות הכלכליות, חברתיות, פוליטיות המעיקות על הגולה, אלא גם מבעיות הנפש שהם פרי "הנסיבות ההיסטוריות" האלה. (עוז 1979 ע' 127). ארץ ישראל היא דף חדש. עוז מזדהה עם "ראית המפעל הציוני כמעשה של החלמה על-ידי כינוך ושינוי לבבות, ושל השתחררות איטית והדרגתית מעיוותי הגולה." (עוז 1979 ע' 139). החשש הגדול שלו הוא שמא תחזור ותגלה הזעיר בורגנות את פניה: "היומרות היו, כידוע, מרחיקות לכת. מונומנטליות. ליצור כאן דגם-מופת ... אחד הגורמים לכשלון הוא החידק הזעיר-בורגני." (עוז 1979 ע' 126). האידיאל החלוצי נמצא מלכתחילה במאבק מתמיד מבפנים (בתוך נפשם של החלוצים) ומבחוץ (תנועות ואידאות אחרות). "עם כינון המדינה ... חזרה ונחתה עלינו הזעיר-בורגנות הנפשית. תמה המהפכה ... והנורמאליות היא כמובן בעל-ביתית." (עוז 1979 ע' 130). מפלת תנועת העבודה בבחירות 1977 היתה, לשיטתו, בחלקה תוצאה של התגברות אידיאולוגיות ותנועות יריבות, אבל בעיקרו של דבר היא באה כתוצאה מהבשלת תהליכים פנימיים שהעלו על פני-השטח את המאויים החנוקים

ואיפשרו את התפשטות החיידק הזעיר-בורגני והגלותי. שהודחק עד-כה. המפלה היא: "פרי מצב נפשי-לאומי שהיה מקופל עוד 'מתחת לפני השטח' של ההווה החלוצית, והחל לבצבץ ו'להרים ראש' לאחר הקמת המדינה ... והגיע סוף סוף לידי ביטוי פוליטי אותנטי ... אנחנו במיעוס. רוב הישראלים רוצים כאן אמריקה קטנה עם כיבוש וסיפוח, עם ציפוי 'יהדותי' סנטימנטאלי ועם ערכי חיים זעיר בורגניים. אין זה פותר אותנו מלחדש את תכנית המתאר שלנו ולהמתין תוך מאבק-לשינוי הלבבות ולבוא שעתנו ... עד אז אנחנו אופוזיציה." (עוז 1979 ע' 139).

קולו של עוז כאן הוא רם וברור: אני אופוזיציה לזעיר-בורגנות. אני אופוזיציה למהלך הבא להחזיר את ארץ-ישראל לגולה (כפי שהוא תופס אותה), ובא לגולל לאחור את הדף החדש שנפתח כאן. אני אופוזיציה להלך הרוח המתיר למאויס החנוקים לחזור ולפרוץ על פני השטח.

עוז נאבק על המשך הציונות בגירסה האומרת כי הציונות היתה מהפכה ששאפה "להפוך את הפיראמידה הנפשית." (עוז 1979 ע' 127). הוא מזדהה עם הנסיון החלוצי לעבור מאטמורפוזה: "החלוציות היתה כרוכה בקורבן ובהדחקה ... הכל הושתק ביד ברזל ... הכל קיבלו על עצמם לעבוד מאטמורפוזה ולהיות אדם חדש, לא עוד יהודי אלא עברי שזוף, חסון ואמיץ, נקי מקומפלקסים ומנורוזות יהודיות." (שם).

עוז מדבר בלעג על הנסיגה בחזרה אל "המחלות היהודיות הנושנות אשר הציונות בקשה לרפא ... וביניהן, ואולי המכוערת שביניהן המחלה הזעיר-בורגנית הדוחפת ישראלים 'זקופי קומה' לאנוס את צאצאיהם שילמדו פסנתר וצרפתית וישיגו לעצמם שידוך דשן ... ויולידו ויגדלו גם הם

ילדי-איכות משלהם ממולחים אך מסורים למשפחה." (עוז 1979 ע' 154).
הוא מגנה את החלוצה הוותיקה אשר דוגמת רבים אחרים ויתרה בנעוריה
על פיתויי הפסנתר ושאר פיתויי הזעיר-בורגנות אך נאבקת באיזה מרי
בואש לתת לבתה כל מה שנגזל ממנה. (ראה עוז 1979 ע' 126). וכך גם
את הקיבוצניקית הרוצה שבנה ילמד "משהו רציני" בנוסח הזעיר-בורגני,
לבל יהיה חלילה "בעל מלאכה פשוט." (שם עמ' 126-127).

המאבק הוא איפוא מאבק על עיצובו של הצבר. מאבק על נפשו של דור
ההמשך שהוא, למעשה, מאבק על המשך דרכה של הציונות כמהפכה, כך
חדש. עוז חש עצמו כממשיך נאמן של החלוצים אשר רצו בהחלמה ממחלות
הגלות ו"בשיבת היהודים אל היסודות הארציים: המחרשה והמכונה והאדמה
והעצמאות המדינית ואכן גם החרב ... דברים ישנים שתוקפם לא פג." (עוז 1979 ע' 135).
נראה כאן כאילו מזדהה עוז עם מיתוס הצבר-
העברי החדש השזוף, עובד האדמה, החיל, הנקי מקומפלקסים ומנוורוזות
יהודיות.

לכאורה ברורה עמדתו של עוז כפי שצורפה מקטעים שונים ברוח מאמרים
מספרו "אור התכלת העזה": ("המחלה הזעיר בורגנית". "מהתחלה", "תוכנית
המתאר של תנועת העבודה", "אנו באנו ארצה כדי להתפייס", "סוד הקסם
הבורגני").

ובכל-זאת נראה כאילו משהו מהמסר החד-משמעי של עוז בזכות המהפכה
הנפשית הולך לאיבוד כאשר הוא מדבר על האדם העובר את המאסמורפוזה.
מבין השורות מבצבץ יחס דו-משמעי למשפט כמו: "החלוציות היתה כרוכה
בקורבן ובהדחקה .. הכל הושחק ביד ברזל ... הכל קיבלו על עצמם לעבור

מאטמורפוזה ולהיות אדם חדש." (שם ע' 127). קשה שלא לשמוע גם מעין זעקה חנוקה הנמלטת מפני הכופים עצמם ביד ברזל להיות אדם חדש. עוז מודע מדי למחיר הכבד של ההדחקה, מכדי שיוכל להתעלם ממנו. השאלה האם החנקת המאוים הכמוסים היא אפשרית, והאם המחיר הוא כדאי מטרידה אותו.

נראה שכאשר עוז דן בתהליכים הפוליטיים שעברו על ישראל ונישלו את תנועת העבודה ממעמדה המרכזי הוא מייצג, ובפאתוס כמעט אנכרוניסטי, את הערכים המסורתיים של אבות תנועת העבודה בזכות המהפכה הציונית-סוציאליסטית שמטרתה, אכן, לפתוח דף חדש. אולם כאשר הוא דן באנשים שבלב המהפכה ובמוסד שהן יצרו - קיבוץ - עמדתו מתונה יותר, אפשר ראליסטית יותר, מאירה לא את החלום נוכח המציאות, אלא את המציאות נוכח החלום.

במאמרו "מחשבה על הקיבוץ" הוא מייחס לאבות המייסדים את הדבקות ברעיון שתמציתו היא: "התמתחות - הנפלאה וגם נוראה - לקראת 'טוהר' על-אנושי. לחרוג מכבלי הבשר-ודם ולהדמות לאלים או לגיבורים אשר היו בארץ." (עוז 1979 ע' 177). הם שאפו ל"תיקון העולם ותיקון האדם היחיד באמצעות הפיכה קיצונית של סדרי החיים שנדמה היה כי אין טבעיים מהם... כדי שיתפתח כאן דף חדש." (שם ע' 178). ובכך החלוצים, האבות המייסדים שאפו למהפכה טוטאלית, לתיקון האדם ולתיקון העולם. הם היו "חברה שנולדה מתוך חזון אופטימי טוטאלי." (שם ע' 179). הרעיון נשאר אותו הרעיון שהובע במאמרים בעלי הנימות המהפכניות אותם ציטטנו מקודם, אולם לתוך הערצה וההשתאות חודרים הספק וההסתייגות. ההתמתחות לקראת טוהר על-אנושי היא נפלאה, אבל גם נוראה. הרצון להדמות לאלים יש בו 'טוהר', אבל בסופו של דבר הוא על-אנושי ובמשתמע גם אל-אנושי.

שלא כמו במאמרים דוגמת "המחלה הזעיר-בורגנית" קורא עוז במאמר "מחשבה על הקיבוץ" להשלים, לפחות באופן חלקי, עם התנפצות האידיאל החלוצי 'הטהור' על סלע המציאות שבה "החיים פרצו את הגבולות (האידיאולוגיים ת.ג.) על ידי מורכבותם האין סופית." (עוז 1979 ע' 178). ושבה חותרים איתני הנפש תחת יסודות המבנה הרעיוני, ובה מתגלים "שוב ושוב יצרי-הלב, חולשת-הנפש, איתני-הגורל, ההיתול הארוטי, המוות, הבדידות." (עוז 1979 ע' 179).

כך גם במאמר "הקיבוץ בזמן הזה" (עוז 1979 עמ' 180-183) 'הדעיכה' 'השתיקה' וההדרדרות של האידיאל הם למעשה "תוספת חוכמה וסבלנות", ומעבר מבנית חברה על-פי סכמה ראציונאלי-אידיאולוגית לצמיחה על-פי חוקיות פנימית אורגנית.

ביטוי ספרותי לעמדה זו ניתן בסיפור "תיקון עולם" (עוז 1977 עמ' 160-169) בו מתואר הצד השני של המטבע החלוצי - המחיר הכבד של ההדחקה וההחנקה של המאווים. ההדחקה יוצרת מראית עין של דמות על-אנושית, מעין נביא או קדוש מעונה, אך סופם של המאווים שהם פורצים ומביאים לחורבן ומוות. האידיאל הוא קפוא ובלתי אנושי. במקום שאין בו פשרות ואין בו זרימה של חיים, קיים חלל ריק וזיוף שסופם להנתק מן החיים תרתי משמע.

כך מוצגת לפנינו שוב נטיתו של עוז לדבר בשני קולות: מצד אחד הרצון להחזיק באידיאל של 'שינוי הלבבות', פתיחת דף חדש וגינוי אלה המתפתים לחזור אל המאווים הזעיר-בורגניים. מצד שני קבלת הדין וצידוק החיים שאין ולא יכולים להיות בהם דפים חדשים.

המשחק של שימור הדחף המהפכני תוך הכנסתו לתוך הסוגריים של המציאות בולט בשעה שעוז מדבר לא מנקודת הראות של איש המעורב בעשייה הפוליטית וחרד לגורל תנועת העבודה, אלא כמשקיף על התהליכים ההיסטוריים. אז הוא מוכן לאמר כי הדף אותו שאפה הציונות לפתוח הוא "חדש ולא-חדש. המשך אבל גם מהפכה. הישג גדול (לעומת הפרוגנוזות המפוכחות מלפני שני דורות) וכשלון מוחץ (לעומת תפארת החלומות). הישגנו לנו כמה הישגים ... לא רק פיסת סריטוריה ... אלא גם שתי שאיפות אחרות עלו בידנו, פחות או יותר: היגענו לידי מידה גדולה יותר של אחריות לגורלנו, והגענו לידי תחילת תהליך הריפוי של מחלות היהודים. אם אכן הגענו." (עוז 1979 ע' 155).

האיזון בין החלום למציאות, בין מהפכה וכשלונה נשמר בקטע זה בקפדנות. לשון ההמעטה היא האופינית לו. ההישגים הם "פחות או יותר". ובסופו של דבר הספק נשאר תלוי- "אם אכן הגענו." עוז נשאר נאמן לאידיאל כי צריך וניתן לרפא את 'מחלות היהודים'. אלא שהתהליך הוא ארוך ו"מי תמים ויאמין שמחלת-היהודים הזו ... יכולה להרפא בתוך דור אחד." (שם ע' 154). אובדן הדחיפות יש בה יותר משמץ של השלמה עם הדף הישן, כפי שנראה מהמשך הקטע: "אבל ככלות-הכל, גם המחלה הזאת אינה מסביעה אותנו בתוך סמטום שמנוני; לא. אין לנו מנוחה מייסורי-המצפון ומן החיטוטים ומן ההלקאה העצמית וסירוגי נבואות-הזעם עם חזיונות הישועה." (שם).

הנוורנזות הישנות מקבלות כאן את הצדקתן משום שהן הבסיס עליו נבנה ועומד הדחף המהפכני החדש. נראה איפוא כי 'סוד הקסם הציוני' סמוך אומנם במשמעות הכפולה של הציונות כ"דף חדש ולא חדש. המשך אבל גם מהפכה" (שם ע' 155). אבל יש לקרוא דברים אלה לא רק כספירת מלאי

כמותית בין השאיפות לבין ההישגים, אלא גם ככפל המשמעות וכמתח הקיים בין הדחף המהפכני וחזיונות הישועה לבין השאיפה לנורמאליות וליציבות.

יחסו הדו-משמעי של עוז אל חלום הדף החדש חודר גם לתוך תהיותיו על מהות דור הבנים - הדף החדש בהתממשותו. במאמר הדן בערכים ובחינוך לערכים ("כל התקוות". עוז 1979 ע' 118-124) מדבר עוז על היחס בין החלום והחולמים לבין ילידי החלום. החלום הציוני, הוא אומר, כלל בתוכו ציפיה להתגשמותן של 'כל התקוות'. "עצם הסיסואציה הזאת נשאה פוטנציאל של פתיחות רוחנית ... ולמה זה יבקשו פתאום לראות בבניהם גזע של איכרים, חילים בלונדיניים חזקים וציתנים, ממלאים בשתיקה את 'המוטל עליהם' ואינם באים בשאלות ובטענות:" (עוז 1979 עמ' 123-124).

עוז מביע כאן חשש גלוי מפני דרך מימוש החלום. הגזע החדש הוא אסום, חסר רוחניות, כהה חושים, ממלא בצייטנות את המוטל עליו. זהו היפוכו של היהודי הגלותי כפי שעוז מצייר אותו: תוסס, נאוורוסי, פאראנוי. ועוז אינו אוהב כאן היפוך זה. התאור שלו דומה מדי למילים בהם השתמשו כדי לתאר גזע בלונדיני אחר. אלה הם בדיוק אנשי ה-ש.ב. המופיעים בספר "לגעת במים לגעת ברוח", אשר עליהם אומר קריץ בניתוחו המעניין כי הם אינם נבדלים במאום מדמויות הנאצים המופיעים באותו הספר. (קריץ תשל"ו עמ' 106-107).

ביקורתו של עוז משתלבת היטב עם מוטיב התהיה על אופים של הבנים - הדף החדש - המופיע ברבים מסיפוריו דוגמת דמותו של תומר ב"מקום אחר", - שתקנים, מעשיים, ביצועיסטים, חסרי שאר-רוח, מעוררים בלב אבותיהם

השתאות ופחד כאחד. אולי באמת מעין מוטאציה שהולידה נפל - "מפולת גנסית". בלשונו של יוליק ב"מנוחה נכונה". (עוז 1982 ע' 252).
זוהי דמותו של הצבר כ"גולם מציון", כפי שהגדירה יפה צפירה פורת האומרת כי הצבר נטול העבר הוא בבחינת מימוש החלום של "בריאת יש מעין וממילא הארכי חברמן החלומי הזה מתגלגל במין גולם גיבור במובן הרווח של ריקא עם הארץ ובמובן המקורי הקבלי של גולם-רובוס ללא רוח-חיים." (פורת 1976 ע' 486).

יחסו הדו-ערכי של עוז אל חלום הלידה החדשה מומחש יפה בסיפורו "געגועים". הד"ר עמנואל נוסבאום מתאר את האבות ההולכים לבית-הכנסת אשר "ודאי מתמוגגים בסתר ליבם למראה הילדים-אירונים. ודאי ממלמלים בנחת 'שקצים' ... אולי חשים הם כי ילדים יהודים בצבע ברונזה חדלים להיות ילדי יהודים ונעשים עברים. גזע חדש, נחוש, לא עוד רדוף ומבוהל ... שחרור גמור מפחד הרודפים בזכות צבע ההסוואה הזה." (עוז 1976 ע' 135).

ד"ר נוסבאום עצמו מיטלטל בין דבריו כי "אין שחר להתאמצות הזו, " (שם ע' 136) לבין הזיותיו על ילד הגעגועים שאהובתו כביכול ילדה לו ומגדלת אותו בקיבוץ בעמק יזרעאל. (שם). מאותם מקומות שבהם "הולכת ומתרחשת מעין מוטאציה: שם מופיע גזע איכרים חדש." (שם ע' 137).
זהו גם הסיפור היחיד שבו מופיעה דמות המגלמת ללא שום הסתייגות ואירוניה של המחבר את מיתוס הצבר האידיאלי. (הפלמחניק נחצ'ה). ושוב ד"ר נוסבאום נמשך אל נחצ'ה ומאמץ אותו בליבו "להיות ילד השתיקות שילדת לי (מינה אהובתו. ת.ג.) והסתרת מפני ... מוקף כל ילדותו סוסים ומכונות חקלאיות והנה עלה לירושלים כדי להציל אותנו." (שם ע' 161).

האם יכול הצבר להציל? האם יכולים האבות והעם כולו לברוח, באמצעות ילדיו מהגורל היהודי?

מבין השורות של תאור חלום האבות נשמעת גם מעין הסתייגות. השאיפה להתנער מההיסטוריה היהודית יש בה משום פארדוקס. היהודי החדש זקוק לצבע הסוואה. הוא בורח מעצמו, מאויביו, מההיסטוריה שלו. אך דווקא בריחה זו שהיא מסימני הזהות היהודית המובהקים ביותר, היא המאשרת ומגלמת את רציפות ההיסטוריה היהודית. בסופו של דבר, ההיסטוריה היהודית של קיום על קו הקץ - כפי ששקד מגדיר בצדק את נושא הסיפור "געגועים" (שקד 1985 ע' 76) - נמשכת כמקודם. תאור הילדים, הגזע החדש, בפיו של ד"ר נוסבאום נעשה על רקע שאלתו: "האומנם נוכל לעמוד במלחמה המתקרבת?" (שם ע' 136). המציאות בארץ-ישראל לא שינתה את הגורל היהודי ואת קווי הזהות היהודיים.

במאמר המסיים את ספרו "באור התכלת העזה" מכיר בכך עוז:

" הקטטה הממושכת עם הערבים מדרדרת את החולה לשפל מצבו הקודם. ... אותנו היא דוחפת חזרה אל הדכאונות 'התורשתיים' שלנו, אל הנוורוזות, .. אל המגאלומניה והפארנוניה והסיוטים המסורתיים ... קונפליקט הכרוך בבדידות ובהסתגרות ובגינוי גובר-והולך מצד 'קהל-הצופים' הבינלאומי." (עוז 1979 עמ' 219-220).

התהיה על מהותו של דור הבנים חוזרת ועולה בהרחבה בספר "מנוחה נכונה", בו מכנה דור האבות המייסדים (יולק) את דור הבנים בכינוי: 'סקיטים', הונים, טאטרים.' (עוז 1982 עמ' 11. 163. 252), וחושף את ערוות שטחיותם שאין מאחוריה לא יהדות בנוסח הישן ולא עולמות הרוח החדשים בנוסח דור

האבות. וכך אומר יולק במכתבו לאשכול:

"זרענו רוח ואנחנו, ככתוב, קוצרים סופה. ... הוא (בן-גוריון ת.ג.) עם הדיבוק הכנעני שלו, שיצמח לנו כאן דור של נמרודים וגדעונים ויפתחים, שיגדלו אצלנו זאבי-ערכות במקום אברכי-ישיבות. לא עוד מארכס ופרויד ואינשטיין, לא עוד מנוחין ויאשה חפץ, לא עוד גורדון ובורכוב וברל, מכאן והלאה - הבו לנו ... בני צוריה ... שזופים, בורים ונבערים, מלומדי מלחמה. ומה יצא מן ההוקוס פוקוס הזה? יצא נבל הכרמלי, אני אומר לך, עם שאר משתין בקיר. ... מיני קוזאקים נימולים, מיני פרשים בדווים מתוך התנ"ך, סאטרים בני דת משה. שלא להזכיר את המנוולים למיניהם." (שם ע' 167).

ואם אלה הם פני 'הדף החדש', אין פלא שיולק חש תחושה של תבוסה. "הכל לשוא. רוח רעה עוקרת את הכל מן השורש. חורבן לבבות ... וביחוד, כמובן, בנוער. היטב היתל בנו השד. כמו מגיפה רדומה אנחנו נשאנו בחובנו אז נגיפי הגלות משם עד כאן, והנה לנגד עיננו הולכת וצומחת כאן גלות חדשה." (שם ע' 165).

הרצון לעקור הכל מן השורש, הוביל באופן פארדוקסלי להתגברות הישן: 'הדף החדש' אינו אלא צל חיוור שאין בו לא כוח ולא רצון ולא יכולת לבסס התחלה חדשה. במקום שאין בו צמחים עמוקי שורשים יוסיפו להכות שורש ולצמוח הצמחים הקודמים בתוספת של וולגרזציה, התנוולות ובריונות.

יולק מיטיב לבטא בדבריו את תחושות התקווה, החששות והאכזבה של הדור המהפכני. בדיקת הסקסט של המונולוגים הפנימיים שלו ומכתביו מראה כי דבריו קרובים, - עד כדי ממש חפיפה, - למאמרי עוז בהם הוא מביע

רעיונות מעין מהפכניים עליהם דנו בתחילת הפרק. גם אצלו ההווה האפור והזעיר בורגני נתפס כמהתלה של שדים, והביקורת הנוקבת מצביעה על נאמנות לאידיאלים המהפכניים.⁽²⁾

שרוליק, יורשו של יולק כמזכיר הקיבוץ, גם הוא תוהה על דור הבנים. גם הוא רואה בהם שבט זר ומוזר. אבל תהיותיו יש בהן פחות משום חריצת דין ויותר משום ספק, אמפתיה, רחמים, חרדה ודאגה לדור אובד, שהושלך אל 'מקום-לא-מקום' בלי שום ירושה ושוורשים. וכך הוא אומר על אנשי המעשה והלוחמים השתקנים האלה: "איכרים כבדי פה? לוחמים עשויים מקשה אחת? מין רגבי אדמה קשים? לאו דווקא: יש שאתה עובר על פני אחד הדשאים בשעת לילה מאוחרת ושומע ארבע-חמשה מהם יושבים ושרים כלהקת זאבים מיבבת מול הירח. על מה זה? ... כיטופיט אל מי ואל מה? אל ארצות-הצפון הסגריריות שמהן באו ההורים? אל ערים נכריות? אל הים? אינני יודע." (עוז 1982 ע' 232).

נמצא שדור הבנים הוא יורש התלישות ויורש הגעגועים של אותם חלוצים ופליטים שנקלעו אל ארץ חדשה וממשיכים להתגעגע בחלומותיהם אל הארצות מהן באו. אלה האנשים אותם מיטיב עוז לתאר בסיפורי "הר העצה הרעה".

תיאור זה שופך אור נוסף על דמויות תלושות וקרועות בנפשן דוגמת חנה ב"מיכאל שלי" ונוגה ב"מקום אחר". מצב הנפש הפרטי שלהן הוא, במידה רבה, מטונימיה של דור שלם. כך למשל מתערבבים יחדיו, במחשבתו של שרוליק, חשבוננו של דור הבנים כולו וחשבוננו של בן הקיבוץ יונתן שהלך לאיבוד: "מהם הבנים הללו, ומה בנפשם? בחורים מיומנים מאוד בעבודה חקלאית ... אמיצים וזריזים להפליא בשדות הקרב. אפופים מין

עצבות מוזרה. כמו בני שבט אחר ועם זר. לא אזיאתים ולא אירופאים.
לא גויים ולא יהודים. לא מתקני עולם אבל גם לא רודפי בצע. מה
טעם חייהם שצמחו ... במין מקום-לא-מקום ... סיוסה של ארץ חדשה,
בלי סבא וסבתא, בלי בית משפחה נושן ... וריח דורות של מתים. בלי
דת, ובלי מרד ובלי נדודים. ... מתוך ילדותם שעברה עליהם בין ריחות
של צבע טרי, לקול שירי ערש סנתטיים ואגדות עם חדשות. ... עם ...
רצון טוב לפתוח דף חדש בכל תחומי החיים ... לא מרתף ולא עליית-גג
למסתור. מה יש, יונתן, מה יש לך. מה קרה. הלוא וידעתי." (שם ע'
235).

שרוליק, המתון והמפוכח, שאינו מאמין במהפכות ומודע לקוצר ידו של
האדם, מיטיב לראות את המחיר שמשלם דור הבנים שהושלך לעולם ריק, שאין
בו משען ואין בו מסתור. אין הוא תובע מהם להגשים חלומות גדולה, ואין
הוא מוזאכזב מדמותם הוא מבין מאין באה אטימותם, ריקנותם המעשית, וגם
עצבותם, סבלם ויסוריהם.

יחסו של שרוליק למהפכה ולדור הבנים שונה ומשלים את זה של יולק.
שרוליק הוא יורשו של יולק, מעין דור שני של האבות המהפכנים, מעין
מהפכן בוגר מתון יותר, סובלני יותר, אשר לא וויתר על החלום, אבל
גם רואה את מגבלותיו ורואה בו חלק ממציאות מורכבת ורב-ממדית.

ושוב, כמו במקרה של יולק, ניתן למצוא חפיפה כמעט מדויקת בין דברי
שרוליק לבין מאמרים של עוז בהן מובעת השקפה זו, ואשר עליהם עמדנו
בפרק זה. (3)

בהבדל שבין יולק ושרוליק מבחין גם יוסף אורן הכותב כי שרוליק אשר "נוקט את הנימה המתונה והמאוזנת בדברו על ה'צברים' ... היה דרוש ברומן, כדי לאזן את ניסוחיו הקיצוניים של יולק." (אורן 1983 ב). שקד מדגיש מספר פעמים כי "דמויות רבות ברומן ("מנוחה נכונה" ת.ג.) מוזיחסות זו לזו כאנטונימים וכסינונימים. הדמויות העיקריות הן מעין ניגודים משלימים." (שקד 1985 ע' 86).

דווקא דברים אלה מחדדים לדעתי, את המתיחות הקיימת בהשקפתו של עוז.

ביצירה ספרותית הסופר מדבר דרך כל דמויותיו ודרך הסה"כ של היחסים שבין הדמויות, העלילה ומבנה היצירה. הסופר, כפי שגם עוז עצמו מכיר (ראה דבריו, עוז 1979 ע' 17), איננו מביע אמירה ישירה על המצב, אלא נותן ביטוי לראיה רב-ממדית ומתאר את מורכבות ומלאות ההוויה.

הדבר שונה כאשר מדובר במאמר פובליציסטי. העובדה כי דברי דמויות (יולק ושרוליק), המייצגות עמדות שונות בתוך יצירה רב-ממדית, מוצאות ביטוי במאמרים שונים וסותרים של אותו המחבר, מצביעה על ההתלבטות העמוקה של עוז. מה שהנו לגיטימי, בונה ומפרה בתוך עולם הספרות, הוא מבלבל בתוך העולם הפובליציסטי-פוליטי-הגותי. הדיבור במספר קולות בתוך יצירה רבת-פנים וממדים יכול לתרום לעושר היצירה ולעיצוב מלאות ההוויה. השמעת אותם הדברים כאמירות ישירות וסותרות בתוך עיתון מראות על חוסר יכולתו של המחבר להחליט על דרכו שלו בתוך ההוויה החברתית-פוליטית-אידאיו. דווקא ההקבלה בין התחום הספרותי והתחום ההגותי מצביעה על התלבטותו של עוז בעיצוב השקפת עולמו. י. אורן נשאר במסגרת הניתוח הספרותי, לכן יכול היה לסעון שנראה לו כי עמדתו

המפוכחת של שרוליק קרובה יותר לליבו של עוז. אולם בדיקת התבטאויותיו החוץ-ספרותיות של עוז מראה כי ההתלבטות, לפחות בשעת כתיבת המאמרים המכונסים בספר "באור התכלת העזה", חוצה לא רק בין גיבורים שונים בתוך יצירה ספרותית אחת, אלא גם את עמדת עוז כפי שהיא משתקפת במאמרים השונים.

הסתירה וההתלבטות בין האמונה ב'דף חדש' לבין ההסתייגות המפוכחת, חודרים גם לתוך כתיבתו האישית-ביוגרפית של עמוס עוז.

עוז זוכר בגעגועים, אבל בפכחון עצוב וביקורת את ילדותו. הוא הילד שעליו הוטל להיות ה'דף החדש' ממש כדברי יולק בספר "מנוחה נכונה", או כמתואר בסיפור "געגועים". (ואכן נראה כי יש בסיפורי "הר העצה הרעה" וב"סומכי" יסוד אוטוביוגרפי, כשם שמעיר בצדק ד. מירון. (מירון 1979 ע' 73). כמו בסיפורים, כך גם עוז עצמו הוא בן להורים בורגניים, אינטלקטואלים, ספוגי תרבות המדברים, חולמים וקוראים שפות רבות. "אבל אותי", אומר עוז, "לימדו שפה אחת ויחידה: עברית. עלי הוטל להיות דף חדש, ישראלי פשוט וחסון, בלונדיני ומשחרר מן הנוורוזות היהודיות ומאינטלקטואליות מופרזת. ... הכל האמינו בכך שאחרי הנצחון (מלחמת 1948 ת.ג.) תקום מדינה עברית חופשית, אשר בה שום דבר לא יהיה כפי שהיה לפני-כן. ... סבורים היו ניצולים אלה כי אכן מנהלים הם קרב אחרון במלחמת בני-אור בבני-חושך וכי עצמאות היהודים תהיה סימן מובהק לישועת העולם כולו. מלחמת העצמאות הסתיימה בנצחון צבאי גדול ... אבל המצור והייסורים לא חדלו, ישועה כללית לא התרחשה. ... אחרי הסאון והזעם בא 'בוקר המחתרת'. ירושלים לא הפכה להיות עיר 'אמיתית' - אירופאית. היהודים לא הפכו להיות 'גזע איכרים שליו וחסון ובריא ועליז'". (עוז 1979 ע' 206).

שוב בולטת התפיסה של עוז, אותה הוא מפנים לתוך האוטוביוגרפיה שלו, בדבר הצירוף שבין ישועה כללית, משיחית לבין לידה חדשה והפיכת היהודים ל'גזע איכרים שליו וחסון'. באופן פארדוקסלי התקווה לפתוח 'דף חדש' הוא למעשה המשך החלום היהודי המשיחי הישן. זהו החלום לשנות עולם מיסודו ולהתחיל התחלה חדשה בעולם שכולו טוב. זהו גם החלום לבטל את הגלות החיצונית ואת הגלות שבנפש, וליצור יהודי חדש, פשוט; נקי מנורוזות היהודיות הישנות והמחלות היהודיות של הגלות. הרצון לפתוח דף חדש היתה בו יומרה מהפכנית אדירה ותקווה משיחית להביא ישועה ליחיד, לעם ולעולם כולו. בצדק מעיר נ. קלדרון כי מיתוס 'הצבר' צמח מהיחס המשיחי אל עברה של הלאומיות היהודית. (קלדרון 1980 ע' 76). ניתן לחוש בחיך העצוב והפסימי של עוז. ימות המשיח לא באו והעולם לא נושע. מעבר לעובדות ההיסטוריות עצם החלום לגאולת האנושות בנוסחת קסם הוא חסר תקווה. ובמקביל גם הנוסחה הפרטית לגאולה על-ידי יצירת גזע חדש הוא חסר תוחלת.

והנה בהמשך האוטוביוגרפיה כאילו משנה עוז את סעמו. הוא ממשיך ומספר, והפעם מתוך הזדהות וללא ביקורתיות, כי שנתיים לאחר הטראגדיה במשפחתו (התאבדות אימו ת.ג.) "בהיותי בן ארבע-עשרה, קמתי ועזבתי את בית-אבא, את הנימוסים והחוכמה, שיניתי את שם משפחתי מקלזנר ל-עוז והלכתי לעבוד וללמוד בקיבוץ חולדה. אכן קיוויתי לפתוח דף חדש בחיי, ולא בירושלים. במשך שנים אחדות עבדתי קצת בשדות הקיבוץ ולמדתי בכיתה סוציאליסטית-חופשית, אשר בה ישבנו יחפים כל היום ולמדנו מה מקורות החולי היהודי ואיך להתגבר על כל אלה בעזרת עבודה, חיי-פשטות, שיתוף ושוויון, שיפור טבע-האדם בדרך הדרגתית. עד היום מחזיק אני בהשקפות האלה, אם גם בעצבות מסויימת ולעתים - בחיך קל. בשם ההשקפות האלה

הנני דוחה עד היום כל תורה ראדיקאלית שהיא, אם בסוציאליזם, אם בציונות ואם בפוליטיקה הישראלית השוטפת. אשתי, שהיא ילידת הקיבוץ בנותיי פניה וגליה ובני דניאל אולי ייחסכו מהם כמה ייסורים יהודיים-ירושלמיים שבהם התנסו הוריי והוריהם של הוריי ואני-עצמי; אני רואה בכך מעין-הישג." (עוז 1979 ע' 207).

ובכן, עוז עצמו עוזב את בית הוריו, מעברת את שם משפחתו על כל המשמעות הסמלית שבמתן שם חדש, בורח מאינטלקטואליות מופרזת (בקסע: 'נימוסים וחוכמה'), בורח מהנוורוזות היהודיות (בקסע: 'יסורים ירושלמיים'), ומשנה לחלוטין את אורח חייו. הוא הולך לעבוד בשדות הקיבוץ ויושב יחף ללמוד עקרונות, אידאליים ואמונות חדשות. עוז מטיל על עצמו לפתוח דף חדש בחייו. יותר מזה, הוא ממשיך גם כיום (זמן הכתיבה 1978 ת.ג.) להחזיק בעמדותיו אלו ומאמין כי בני הקיבוץ - אשתו וילדיו - אומנם ייחסכו מהם אותם יסורים יהודיים וירושלמיים נחלת העבר המעוות.

ניתן לראות בדברים אלה מעין 'הצהרת תמיכה' בדבר צדקת הרעיון של פתיחת דף חדש. מה שהוטל מקודם בספק והוכפש באירוניה, מקבל כאן לגיטימציה.

אבל, ראה זה פלא, באמצע הקטע מופיעות שורות זרות לרוח הדברים: "בשם ההשקפות האלה הנני דוחה עד היום כל תורה ראדיקלית שהיא..." (שם). במידה רבה שורות אלו, למרות הניסוח המטעה, אינן קשורות ובוודאי שאינן מהוות מסקנה מהדברים שקדמו להם ומאלה שבאים אחריהן. והרי עצם השאיפה לפתוח 'דף חדש', ולא כל שכן המימוש של השאיפה,

ולא כל שכן המשך האמונה ביכולת להגאל מן העבר היהודי, עצם שאיפה זו היא ראדיקלית במהותה, כפי שעוז עצמו ראה זאת נכונה באותם סיפורים ומאמרים שהבאנו מקודם. נמצא שבעינו נשאר המתח בין הגישה הראציונלית מפוכחת ואירונית לבין האמונה ביכולת לשנות את טבע האדם ואת גורל היחיד והעם, ואחר ככלות הכל, אומנם כן, לפתוח 'דף חדש'.

כדאי אולי להביא מדברי צ. פורת כי עוז ביצירותיו, בעיקרו של דבר, חושף ומעמיד באור אירוני את הנסיות המשיחיות אבל "עמוס עוז סופר חשוב הוא, ואם הוא בא להתריע מפני המשיחיות לשמה ומפני סכנותיה, ראוי לו להזהר מפני סכנות המשיחיות הזרה הזאת האורבת לנו, בעלי חלומות מבלבלים שכמונו, מבין השיטין של הלשון שהוא משתמש בה. ראוי לו להיזהר מפני יסוד הפאתוס הבוער שבו, שמא יגבר על היסוד האירוני." (פורת 1976 ע' 489).

הבדיקה של המאמרים של עוז מראה כי הבעיה אינה בעיה של סגנון ספרותי בלבד. המשיכה-דחיה של עוז אל 'הדף החדש' קיימת גם במאמרו. עוז אינו מצליח להשתחרר לחלוטין מהבעת תמיכה באותם רעיונות אותם הוא עצמו מציג גם באור אירוני.

נראה כאילו בדברי עוז מובלעת גישה שהיא ראדיקלית ואנטי-ראדיקלית בעת ובעונה אחת. דיון נוסף בעניין זה ייערך בפרק הבא.

פרק ה': מנוחה נכונה.

המגמה לוותר על החלומות המשיחיים ולדחות כל תורה ראדיקלית מקבלת חיזוק ניכר בסיום ספר המסע של עוז: "פה ושם בארץ-ישראל בסתיו 1982".⁽¹⁾

מהן הסיבות לשינוי הדגש, והאם באמת סוטה עוז מתפיסתיו הקודמות? בכך נעסוק בפרק זה.

מפני הדברים החשובים הנאמרים בשני עמודי הסיום של הספר, יתכן שרצוי יהיה להביא את שני העמודים בשלמותם. במסגרת זו אביא רק חלקים. אומר עוז:

"אולי יש הכרח לוותר קצת. ... אולי הלכנו בגדולות. אולי היתה כאן, על ימין ועל שמאל, משיחיות סמויה. תסביך משיחי. אולי היה די בפחות מכך, אולי היתה כאן יומרה פרועה שלא לפי כוחנו ולא לפי כוח אנוש. ... אולי צריך עכשיו ללכת בקטנות. ... לוותר על הישועה המשיחית לטובת התיקונים הקטנים, ההדרגתיים. לוותר על הלהט המשיחי לטובת הפכחון של יום-קטנות. ואולי אין הסיפור הזה סיפור על דם ואש ולא על ישועות ונחמות כי אם סיפור של נסיון איטי להחלים ממחלה קשה." (עוז 1983 ע' 189).

צריך ללמוד להאחז בזה שיש "ומה שיש היא העיר אשדוד במקרה הטוב. ... והיא כל מה שיש לנו משלנו. גם בתרבות ובספרות: אשדוד. וכל מי שמתגעגע בסתר ... על נא ייפרד מגעגועיו - מה אנו בלי געגועינו? - אבל יזכור נא, כי אשדוד היא מה שיש. והיא לא-דווקא התגשמות מפוארת של חזון הנביאים, ... אלא עיר במידת אדם. אם ננסה להתבונן בה במבט רוגע, ודאי שלא נבוש ולא ניכלם." (שם ע' 190).

דבריו של עוז מכוונים גם נגד עצמו, ותוך כדי כך מאשרים את הסתירה

שמצאנו בדבריו בפרק ב', שם מעמיד עוז, זה כנגד זה, את הציונות הראציונאלית - יורשת תרבות המערב, שבה האדם הוא מידת כל הדברים - מול גישות לא ראציונאליות. ואילו בניתוח עמדותיו מצאנו כי מתחת להצהרות אלה מקופלת הכרה בקיומן של עמדות לא ראציונאליות הנוסות למשיחיות במסגרת הציונות ובמידה מסוימת גם בדברי עוז עצמו. והנה כעת מודה עוז כי הציונות כולה, על ימין ועל שמאל, היתה משיחית, והוא רוצה לחזור אל חברה במידת האדם. (המילה החוזרת "אולי" אינה משנה את הטון ההחלטי של דבריו). בנקודה אחרונה זו הוא אומנם נאמן לעצמו, אך תוך כדי הודאה כי הדרך ההיסטורית עד כה היתה שונה.

למעשה, כפי שראינו, גם בעמדת עוז עצמו היו 'פירצות משיחיות'. במאמר "אנו באנו ארצה כדי להתפייס" הוא מוחה נגד זניחת התקוות המשיחיות: "אתה עומד סביבך ונדהם: האומנם פגו כל החלומות המגוונים והמרתקים האלה ... אם אכן התשובה היא שאנחנו את שלנו גמרנו, שזוהי המנוחה וזו הנחלה, כי אז התל בנו השד ... ואילו מצאנו שהמהפכה היהודית נמשכת, שהיא בעיצומה, כי אז יש להדביר יום-יום את הגלות שבתוך נפשנו..." (עוז 1979 עמ' 148-149).

ומול מחאה זו עומדים דבריו העכשוויים: "אולי הכרח להצטמצם ולוותר על שלל החלומות המשיחיים." (עוז 1983 ע' 189).

במאמרו "סוד הקסם הציוני" כתב עוז: עדיין רוחשת, אולי מתחת לפני השטח, התביעה הזאת: שנהיה 'הכי-הכי' ... זרם זרם ותביעתו הלוהטת. וכל התביעות נוהות אל המוחלט ואינן מוכנות להסתפק בפחות ממנו. ודאי, יש בלהט הזה נימה של היסטריה קולקטיבית ... אבל הסירוף הזה עדיף בעיניי

על הלך-רוחם של עמים ציתנים, הולכי-בתלם, או זה של עמים מנומנמים המתענגים על דעיכתם שלהם." (עוז 1979 ע' 153).

ובכן, מצד אחד התביעה שנהיה 'הכי-הכי' והשאיפה אל המוחלט שיש בה יסוד של סירוף והיא עדיפה בעיני עוז על הנימום, ומצד שני, עומדת הביקורת מ-1983: "אולי היתה זו הבטחה סהרורית. אולי הלכנו בגדולות ... יומרה פרועה ... לוותר על ישועה משיחית לטובת הפכחון של יום קטנות." (עוז 1983 ע' 189). צריך להאחז במה שיש "ומה שיש היא העיר אשדוד." (שם ע' 190).

תמונת העולם הבסיסית של עוז נשארה עקבית. הוא ממשיך להחזיק בצמד הניגודים של סירוף משיחי מול ניוון וטימטום נינוח, אלא שבעוד שבקטעים מהמאמרים הראשונים הוא בחר בקוטב המשיחי, הרי ב-1983 הוא בוחר בקוטב המציאותי של היש. כעת לובשת מציאות זו פנים של ראליזם מפוכח וראציונאלי.

הדיכוטומיה שלפנינו היא חזרה על האבחנה של עוז בין הספרות - היא 'עולם המלים שבספרים' - שבו יש שאיפה אל המוחלט, לבין הפוליטיקה - היא 'עולם המעשים' - שאותו מכוון הראציונאליזם של הוויתור, אבחנה אותה ניתחנו בהרחבה בפרק הראשון של העבודה. ההבדל הבולט הוא שכעת מכיר עוז כי כל הציונות, עד כה, כלומר כל עולם המעשים, היה משיחי ושאף אל המוחלט והוא קורא לחזור אל השפיות של הוויתור.

בקטע שלפנינו מרחיק עוז לכת. הוא מוכן לוותר גם על האידאל של אבות תנועת העבודה אותו שיבח פעמים רבות, האידאל של שילוב בין החלום והחזון לבין המציאות. (למשל ראה עוז 1979 ע' 110, ע' 147). מה שנשאר היא המציאות בלבד. יתכן וב-1983 מוכן עוז להרשות לעצמו להסתפק

במה שיש. מה שיש הוא מדינת-ישראל כפי שהיא, כשם שהוא חוזר ואומר בקטע זה. מן החלומות שליוו את הקמתה צריך להיפרד. עוז, שבשעה שדיבר על הציונות ההיסטורית לא יכול היה שלא להיקלע לסתירות בין הצד הראציונאלי שלה, לבין הצד המשיחי שלה, מסוגל כעת, לפחות לכאורה, לוותר על הצד המשיחי. 'האין' היה זקוק לחלום כדי להיהפך לממשות. 'היש' יכול להתקיים, אולי, גם בלי חלום. עוז שם עתה את החלום בתוך סוגריים. מעין צורך נפשי שעדיין קיים, ובלבד שלא ישפיע על המציאות: "כל מי שמתגעגע בסתר ... אל ירושלים של מעלה אל נא יפרד מגעגועיו - מה אנחנו בלי געגועינו? - אבל יזכור נא כי אשדוד היא מה שיש." (עוז 1983 ע' 190). כדאי לזכור כי בשביל ראשוני החלוצים הגעגועים היו כל מה שיש.

כבר מתוך אבחנותיו של עוז, בהן עסקנו בפרקים קודמים, נראה היה כי הספרות, החלום, החזון, המיתוס הם הצד החיוני והיצירתי. ואילו הראציונאליזם נוסח עוז הוא הצד הביקורתי, המצונזר על ידי התבונה, שהוא כשלעצמו חסר חיוניות. עוז נמשך אל הבטחון שבאור התבונה, אך גם חש כי הראציונאליזם הוא עקר. תאורו של עוז את העיר אשדוד כסמל של 'היש' מחזקת תחושה זו. המנוחה והנחלה המושגים בזכות הוויתור יש בהם משהו מן הסירוס. לדברי א. לובין זוהי "הבינוניות הנוחה והנעימה ממנה לא צומח ולא יצמח דבר. ... עוז מוותר על הדם ועל האש - ושוקע לנירוונה המנוונת של אשדוד הנינוחה והמימית." (לובין 1986 ע' 162).

ספרו של עוז "מנוחה נכונה" נכתב קרוב לתקופה בה נכתב הספר "פה ושם בארץ-ישראל". יש פרשנים המוצאים גם בו את סימני 'הנירוונה המנוונת'.

א. שיינפלד אומר כי סיום הספר במעין מיזוג בין ההוויה הגלותית לבין מיתוס הצבר, ופשרה בין החזון לבין הראציונאליזם תוך ויתור על החלומות, יש בו משום הודאה בכשלון החלום הציוני והשלמה עם 'מנוחה נכונה' ש"הינה מנוחתם המטומטמת של קהי החושים אשר נדונו לחיות את חייהם על סף הבינוניות. מנוחה זו היא שלוותם של המנוונים עצמם לדעת." (א; שיינפלד 1986).

נילי כרמל כותבת כי חזרתו של יונתן לקיבוץ ולמשפחתו "היא השלמה של חוסר ברירה. מוות רוחני." (נ. כרמל 3.9.82).

ירון גולן מעיר בהערת אגב כי "שם הרומן 'מנוחה נכונה' רומז שאפשר להשיג את השלום המושלם רק עם המוות האורב לדמויות." (י. גולן 23.7.82).

נראה שיש משהו בתיאורי עוז את הגיבורים החוזרים ממחוזות הגעגועים שלהם המזכיר למבקרים אלה את הניוון המטמטם ושלוות המוות.

נראה שהדיכוסומיה החדה שעושה עוז, לפעמים, בין הטירוף לבין הבחירה במציאות ובחיים שהם שיגרה מנוונת וסירוס גמור (ראה דבריו על ברדיצ'בסקי עוז 1979 י' 32 וראיון עם גרץ. גרץ 1980 ע' 28) מבצבצת גם מקריאתו - במאמריו ובספריו - לוותר על החלומות המשיחיים. הוא אומנם קורא לדבוק ביש, אבל משהו בניסוחו מסגיר את המחיר שאנו נדרשים לפי עוז, לשלם עבור הוויתור. לכן קשה להתייחס אל דבריו כאל דברים דומים הנכתבים יום-יום בעיתון. שם אין הוויתור חריף כל-כך. שם הראציונאליזם והריאליזם אינם ניגוד של כל מה שקוסם ומושך, ואין בהם שמץ של מוות.

נראה כאילו הצעד שעושה עוז אל הוויתור הוא גדול מדי, מעורר אי-אמינות ומזמין עיון חוזר בדבריו. ואומנם בדיקה יסודית יותר תראה כי גם אם יש בדבריו משום שינוי דגש אין בהם משום מהפכה.

עוז כתב כי צריך "לוותר על הלהט המשיחי לטובת הפכחון של יום-קטנות. ואולי אין הסיפור הזה סיפור של דם ואש ולא של ישועות ונחמות כי אם סיפור של נסיון איטי להחלים ממחלה קשה." (עוז 1983 ע' 189. הדגשה שלי ת.ג.).

עוז אינו מסביר כאן מהי המחלה הקשה עליה הוא מדבר. אבל בפרקים קודמים של העבודה כבר נפגשנו ועסקנו במושג זה. עוז דיבר על המחלות היהודיות אותן באה לרפא הציונות ברוח תנועת העבודה. הוא ראה בהלך הנפש הגלותי ובזעיר בורגנות חלק מסינדרום של מחלות הכולל גם לאומנות, שבטיות, בעל-ביתיות, מיסטיות, חיים מחוץ להיסטוריה ולאילוציה, הלך נפש של שחצנות, התנשאות, צדקנות, בכיינות, מסכנות גלותית בתחפושת של זקיפות קומה, משיחיות והסתגרות. (ראה עוז 1979 עמ' 54, 129, 130, 131, 133, 134-135, 139, 140-141, 147, 148, 149, 154, 217).

הקביעה כי הסיפור הוא סיפור של "נסיון איטי להחלים ממחלה קשה", מחזירה אותנו, איפוא, אל רעיון הדף החדש ואל מאבקו של עוז נגד הזעיר בורגנות והשבטיות עליהן כבר דנו. משמע גם כאשר מדבר עוז על "פכחון של יום-קטנות", כניגוד של "להט משיחי" ושל "דם ואש ... ישועות ונחמות" (עוז 1983 ע' 189) עדיין טמון בדבריו גרעין של מעין מהפכנות.

המשיחיות גם היא חלק מהסינדרום של 'המחלות היהודיות'. המאבק של עוז

נגד הלכי רוח משיחיים זהה, לעתים קרובות, עם המאבק נגד 'הזעיר בורגנות' ו'הלך הנפש הגלותי'. שניהם צדדים שונים של אותה תופעה של "הלך נפש שהוא זעיר-בורגני, לאומני ודתי." (עוז 1979 ע' 139). זהו הצירוף של "זעיר-הבורגנות מלכת-חיינו ... ואותה ילוו עכשיו יותר ויותר תופי הטאם-טאם של שבטיות עמומה, פולחניות, דם ואדמה ויצרים ... המסכנות הגלותית בתחפושת של זקיפות-קומה ... מחלת יהודים רדופים במעטפת 'הדר עברי לבלי-חת." (עוז 1979 ע' 135). ודברים דומים במקומות רבים אחרים. משמע, גם אם נראה בדיבור על החלמה ממחלה קשה כקשור ברצון לותר על הלהט המשיחי, עדיין כרוכה בו, במובלע, המגמה ההפוכה של הרצון להחלים מהלך הנפש הגלותי הזעיר בורגני.

אם דברים אלה נאמרים במרומז בפרק האחרון, הרי בדיקה מדוקדקת תראה כי בפרק שלפני האחרון הם נאמרים במפורש. את שני פרקי הסיום של הספר צריך לראות כחטיבה אחת. עוז מסיים בהם את פרקי המסע העתונאי שערך בארץ-ישראל בנסיון כפול לחזור אל השורשים של החלוציות, ולסמן את הדרך לשחרור מהנוורוזות הישנות של הגלות, והחדשות של המשיחיות החדשה.

בפרק שלפני האחרון חוזר עוז ותוקף את המחלות היהודיות בשם החזון של היהודים הטלסקופיים. (שם הפרק: "יהודי טלסקופי", כלומר מרחיק ראות, בעל חזון, נבואי, משוגע בעל חלומות. והוא ניגודם של היהודים הפרקטיים, הזעיר בורגנים) (ראה עוז 1983 ע' 157).

הדברים בפרק זה הם זוג זקנים: צבי בחור, זקן בן 78 ואשתו שרה מן המושבה הוותיקה בת-שלמה, אשר הפכה לאתר היסטורי חי ונשתמרה כבימים הראשונים, ממש כצבי ואשתו, אשר בעברם, במעשיהם ובדעותיהם מבטאים את

רוח החלום החלוצי של 'ארץ-ישראל העובדת'. הם מבקרים קשות את

ההווה הזעיר-בורגני על השקר והזיוף שבו:

"כל הצרות שלנו התחילו מהיהודים הפרקטיים האלה. אולי מוטב היה לגמור לבנות את הארץ בידי משוגעים, חולמי-חלומות." אומר צבי בחור. (עוז 1983 ע' 157). "הקלקול התחיל בערך מהקמת המדינה: חשבנו שהגענו אל המנוחה ואל הנחלה." (שם ע' 166). "גוש דן ... הכל שיש ושקר. שקר ופורמאיקה. אף אחד לא רוצה לעבוד. ... לך תוציא את הגלות מתוך הלב היהודי. יותר קל להוציא את היבלית מהאדמה. ... הדור של הגלות בכלל לא צריך להכנס לארץ ישראל. אולי עכשיו כבר מאוחר מדי. מה יהיה? מה לעשות? אולי אתה יודע?" (שם ע' 167).

מרבית המבקרים והחוקרים עמדו על כך שספרו זה של עוז איננו ספר רפורטאז'ות כפשוטו המביא דברים בשם אומרם. בסופו של דבר עוז הוא העומד מאחורי הדוברים השונים.

כך למשל כותב י. ברמה על הספר "שהוא כתיבה ספרותית מובהקת למרות מסוה הרפורטאז'ה." (י. ברמה 6.4.1984).

א. שיינפלד כותב שהספר "הוא, כביכול, ספר רפורטאז'ות, אולם - תכסיסים ספרותיים שונים, הננקטים בו, הופכים אותו לספר שעל גבול הבדיון." (א. שיינפלד 1986).

א. לובין מכנה את הספר "פואטיקה של התחמקויות". כמו קודמיה היא עומדת על הכוונה שבארגון הספר ובסדר הפרקים שמופיעים בו. היא עומדת על השימוש במאטפורות ועל האנלוגיות שבין תאורי הנוף לבין השיחות, ועל הסכניקה החצי

עתונאית, שהיא סיכום דברים בלי לכתוב אותם ובלי להביאם כלשונם.
על העדר קו ברור בין שאלות לתשובות, כאשר השאלות של עוז לא מופיעות
כלל. (ראה א. לובין 1986 עמ' 156-162).

בפרק שלפנינו מדהים לראות עד כמה דומים ניסוחיהם של צבי בחור ואשתו
לדברי עוז במאמרו.⁽²⁾ האם נובע הדבר מהבחירה של עוז במרואיינים?
או משום שעוז הוא שהעלה על הכתב את דברי הדוברים? או משום השיטה של
'הראיון המשוחזר'? או משום שאלות מנחות של עוז שאינן מופיעות בראיון,
למרות שברור שמדובר בשיחה ביניהם ולא במונולוג חד צדדי?

גם אם אין לעוז שליטה מלאה על הדברים הנאמרים, הוא מצליח לרתום אותם
למסר העיקרי שהוא רוצה להעביר. אין הספר צילום מציאות מקרי אלא, לכל
הפחות, צילום אומנותי, שבו בוחר הצלם - עוז - את מקום הצילום, את
האירוע, זווית הצילום, מיקוד העדשה, ומארגן את החומרים המצולמים
והיחסים שביניהם.

כך למשל אומר ד. מירון כי "המקומות המעטים והאנשים המעטים שאליהם
הגיע עוז ועליהם דיווח, נבחרו בזהירות רבה ומתוך כוונה ברורה שיש
בהן משום ארגון מובהק של מסכת כללית ומשום הובלה - עקב בצד אגודל -
לאיזו תמונה מקפת שתעלה מן הדברים באורח בלתי-נמנע." (ד. מירון 1983).

ד. לאור אומר כי זהו ספר "המתוכנן בקפידה ... שבו מצטרפים פרקי-
המסע השונים לרצף נאראטיבי שיש בו התחלה, אמצע וסוף." (ד. לאור 1983).

לאור מוסיף כי "למותר לציין כי עמדת המחבר ניתנת להילמד מעצם התהליך

של ברירת חומרי-המציאות ואופן ארגונם בתבנית. ...
מסעו של עמוס עוז לבת-שלמה, שבו נישלם הספר, נועד להמחיש באופן
קונקרטי את טיבה של הציונות החלוצית המקורית ... ולהעמידה מחדש
כנורמה החברתית המוסרית שממנה סטתה החברה הישראלית ואשר על-פיה
ניתן למדוד את מימדיה של אותה סטיה." (שם).

לדברים אחרונים אלה שותף גם מ. ששר. גם הוא רואה בספר "ספר מגויס"
ואומר כי "המחבר הוא מייצגה הנאמן - לטוב ולרע - של 'ארץ-ישראל
העובדת', ... הוא מבקש להחיות את האידיאולוגיה שלה ... כרבים עוז
ער וכואב למראה סימני הניוון בחברה הישראלית. ... אשר על-כן הוא מתרפק
על נוסחת הקסמים של 'דת העבודה' הגורדונית, בדברים שהוא מביא בשמה של
שרה, המתיישבת הוותיקה במושבה בת-שלמה, 'מי שלא עובד בידים ממש ...
לא יקבל כלום." (מ. ששר 1984).

המסקנה העולה מדברי המבקרים שהבאנו מאשרת את עמדתנו:

1. ניתן לראות את הדברים הנאמרים בפרק - יהודי סלסקופי - כמבטאים את עמדותיו של עוז עצמו.
2. עוז מביע בפרק זה את השקפותיו ממאמרים קודמים ברוח חלום אבות תנועת-העבודה ובגנות הזעיר-בורגנות.
3. קיימת תבנית מארגנת מקפת של הספר, ולכן קיים קשר בין הפרק האחרון, בו מדובר על חיפוש "שלום עם קצת מנוחה" (עוז 1983 ע' 190), לבין הפרק שלפניו, בו מגנה צבי בחור את המנוחה והנחלה הזעיר בורגניים. (ראה שם ע' 166). יש לקרוא את הנאמר בסיום הספר גם לאור הנאמר בפרק שלפניו, ומתוך כך להעריך מחדש את עמדת עוז.

עוז עצמו מאמץ לעצמו בסיום הפרק את דברי צבי ושרה בחור בחוזרו עליהם במילים שלו: "כך, גם כך היה החלום הישן. לא בגדולות. ... כמושבה כמו זאת, אולי שאפו לתקן את חייהם ולגדל בנים ובני-בנים שיעבדו גם הם את האדמה. 'אולי ביסורים, כן, אבל בלי חרפה'. ולא כך היה. באו התנפלויות. באו מלחמות. באה תאות הבצע. באו כל יצרי הלב הישנים. באו מחלות-היהודים העתיקות. ... כבשו את השוק. התקדמו הסדרו. הצליחו. הקימו מחדש את ארמונו של גביר העירה. ... צבי בחור אומר: 'הכל שיש ושקר, הכל שקר ופורמאיקה.' ושרה אשתו אומרת: 'השתגענו לגמרי.' מה יהיה? מה לעשות? אולי אתה יודע? (עוז 1983 עמ' 171-172).

החזרה הזו על דברי זוג הזקנים ועל שאלתו של צבי בחור: "מה יהיה? מה לעשות? אולי אתה יודע?" (שם ע' 167), מראה, לא פחות מתוכן דברי עוז, על השתלבותו בעולמם.

קריאה מדויקת של דברי עוז בפרק "יהודי סלסקופי" מגלה כי מצויים בו שני המוטיבים המרכזיים שלו: מהפכנות - מצד אחד, פיוס ומנוחה - מצד שני.

1. הגישה המהפכנית חוזרת על דברי עוז אליהם התיחסנו בפרקים קודמים. מובעת בהם התנגדות לגולה, לזעיר בורגנות ולמחלות היהודים העתיקות, אשר סופם להקים בארץ-ישראל גולה חדשה.
2. הגישה המפוכחת המחפשת מנוחה מן הלהס המשיחי: "כך, גם כך היה החלום הישן. לא בגדולות." (שם ע' 171. הדגשה שלי ת.ג.).

מוטיב "הפיוס" המצוי דווקא בתוך גישתו 'החלוצית' של עוז שיש בה מישקעים מהפכניים מוביל אותנו ישירות אל סיום הספר בו הוא מציג עמדה אנטי מהפכנית:

"אולי הלכנו בגדולות ... אולי הכרח עכשיו להצטמצם ולוותר על

שלל החלומות המשיחיים." (שם ע' 189) הדגשה שלי ת.ג.).

שוב מצטייר בברור כי אצל עוז הוויתור על החלומות המשיחיים הולך
בד בבד עם המאבק, לעתים מלא פאתוס מהפכני, נגד הגלות שבנפש והזעיר-
בורגנות.

לא מדובר כאן בהתבטאות מקרית של עוז, אלא בתבנית יסוד חוזרת.
כך למשל זוהי חזרה כמעט מדויקת על תבנית המאמר "אנו באנו ארצה כדי
להתפייס" משנת 1977. גם שם מקווה עוז ל"רנסאנס ציוני-סוציאליסטי,
עם גל של געגועים ... שיוסבו אל ימי העליה השנייה והשלישית ... אל
ניצני הציבליזציה הארץ-ישראלית החלוצית." (עוז 1979 ע' 148).
גם שם יש התקפות על הזעיר-בורגנות, וקריאה להמשך המהפכה נגד הגלות
שבנפש, מחאה על הקמת מדינה שהיא העתק חיוור של המקומות מהם באנו,
והטיעון כי אם "זו המנוחה וזו הנחלה, כי אז היתל באנו השד." (שם
ע' 149). וגם שם מסתיים המאמר בבקשה למנוחת נפש, להנתקות מהשאיפה
אל המוחלט, להתפייסות ולהחלמה. (שם ע' 151).

מעניין לציין כי בשני המקומות מופיע השיר של ביאליק - "על השחיטה".
(עוז 1979 ע' 151, עוז 1983 ע' 188). השיר מדגים את מסורת השאיפה
אל המוחלט ('הכל או לא כלום') כמצב חולני שיש להחלים ממנו.

זכר לתבנית זו, הכורכת יחדיו וויתור ומאבק, מופיע גם בכתיבתו
האוטוביוגרפית של עוז בה עסקנו בסוף הפרק הקודם - פרק ד'. גם שם
חזר הצירוף של חלוציות, פתיחת דף חדש והתגברות על החולי היהודי מצד
אחד, עם התנגדות ודחיה של כל תורה ראדיקלית מצד שני.

בהתחלת הפרק הצטרפתי לדעת מבקרים שאמרו כי בחיפוש אחר מנוחת הנפש והפיוס יש משום שקיעה לתוך הבינוניות. ובוויתור על החלומות יש מיסוד הסירוס והמוות. אולם הוספתי הסתייגות לפיה נראה כאילו הצעד שעושה עוז אל הוויתור הוא גדול מדי, ומזמין עיון חוזר בדבריו.

חשיפת התבנית המנוחת ביסוד הטיעון מראה כי אם נקרא את שני הפרקים האחרונים כיחידה אחת, נמצא כי גם כאן קיים אותו משחק שבין חיפוש מנוחה ומאבק.

בתוך הנירוונה המנוונת, חיפוש המנוחה, וההשלמה עם היש של 'העיר אשדוד' מהבהב גם הניצוץ המהפכני.

ולהיפך, הרצון של הראשונים, לו שותף גם עוז, לפתוח דף חדש ולתקן את האדם נתפס על-ידי עוז כהחלמה מן המחלות היהודיות, שהמשיחיות היא אחת מהן, וכבקשה למנוחת נפש.

נראה כאילו משתמש עוז באותם המושגים כדי להביע דבר והיפוכו. המנוחה הנכונה יש בה משום וויתור על הלהט המהפכני וחזרה לשורשים המהפכניים בעת ובעונה אחת.

יתכן ועיון נוסף בתפיסתו של עוז יהיה בכוחו להציע הסבר-מה לפארדוקס. נראה כי מתחילת דרכו מעמיד עוז מעין דרך שלישית בין שתי העמדות הראשיות של גלות מצד אחד, ומהפכה ציונית כנגד הגלות מצד שני. דרך שלישית זו יכנה עוז בשם מנוחה ובשמה יתקוף את שתי העמדות האחרות.

כבר ראינו כי עוז מתנגד לגלות, אבל מתנגד לרעיונות גאולה אפוקליפטיים המשאירים, בסופו של דבר, את היהודים במקומם הקודם - מחוץ להיסטוריה. כעת צריך להוסיף כי עוז מתנגד גם לחלק מהגילויים של המהפכה הציונית. עוז סבור כי הגישה הממלכתית של בן-גוריון גם היא סוג של משיחיות, בה המדינה הופכת למעין אליל והציונות "הופכת להשקפת עולם משיחית משימתית." (עוז 1962 ע' 250). הסילוף ביחסים שבין אדם ומדינה, והסגידה לסמלי הממלכתיות כגורם המאחד ומעניק משמעות, מביאה, לדעת עוז, לכך שבתקופת בן-גוריון נתפסת המדינה כמסרה בפני עצמה וממלאת פונקציה של "פעולת תגמול על כל מה שעבר על העם היהודי." (עוז 1962 ע' 246).

חשוב לראות כי אותם הדברים עצמם מפנה עוז גם נגד הזרם הכוחני-משיחי של הציונות - דוגמת הרבזיוניזם בגילומו של אצ"ג. במאמר "המדינה כפעולת-תגמול", אשר נכתב באותה התקופה - 1962 - הוא מרחיב את ביקורתו נגד "ראית מדינת-ישראל כפעולת תגמול רבתי נגד השפלתנו ההיסטורית." (עוז 1979 ע' 53). עוז סבור שבאופן פארדוקסלי תפיסה זו שרויה עדיין בתוך המערכת המעוות של הגלות. גישה אנטי-גלותית זו היא עצמה "גלותית-מתרפסת." (שם ע' 54).

מסיבה זו עצמה מתנגד עוז למיתוס ה'צבר'. הנסיון הנואש של דור האבות לערוך מהפכה מוחלטת, להינתק מן העבר ומדמות היהודי הגלותי, כדי ליצור כאן משהו חדש בתכלית, יש בו יותר משמץ של תסביך גלותי. זהו המשך של 'עבדות-בתוך-חירות! זו היא התבוללות שבה "מדינה ריבונית שלמה שתשאף לקרצף מעל פניה את אותות עברם של יושביה ולאמץ לה את קלסתר שונאיהם-בנפש. הלא זו ההתייחסות אל מדינת-היהודים כאל פעולת תגמול מתמשכת לא כנגד הגויים אלא כנגד עברם העגום של היהודים בגולה." (שם ע' 54).

עוז מתנגד, איפוא, למיתוסים הציוניים המודרניים כמו מיתוס המדינה ומיתוס ה'צבר'.

יחד עם זאת, בעינה עומדת ביקורתו הקודמת כנגד הגולה וסינדרום המחלות היהודיות הנלווה אליה.

עוז דוחה את הממלכתיות והגלותיות כאחד: "המהפכה הציונית, לפחות בגירסה הקרובה לרוחי, שאפה לא רק להשיג למען היהודים פיסת-ארץ וכלי-ממלכה אלא גם - ואולי בעיקר - להפוך את הפיראמידה הנפשית." (עוז 1979 ע' 127). "לא ממלכה וכלי-ממלכה עיקר, אלא בניית חברה עובדת, שינוי הלך-הנפש הגלותי למינהו." (עוז 1979 ע' 134).

מכאן שעוז מציע דרך שלישית. לא גלות ולא מיתוסי גאולה ציוניים, אלא בניית חברה עובדת. ו"ראית המפעל הציוני כמעשה של החלמה-על-ידי-חינוך-ושינוי לבבות." (שם).

עוז אינו דוחה, כמובן, את המפעל הציוני והקמת המדינה, אבל חשוב לו להדגיש כי המדינה היא אמצעי בלבד ולא מסרה לעצמה. המדינה היא תנאי הכרחי אבל לא תנאי מספיק: "האם המהפכה היהודית נסתיימה בהקמת המדינה?...? או שהמהפכה היהודית נמשכת והקמת המדינה וכו' לא היו אלא תנאים נחוצים להמשך המהפכה הזאת?" (עוז 1979 ע' 149) הוא שואל בביקורת. "המדינה הלאומית היא כלי, או מכשיר, שהוא הכרחי לשיבת ציון. אבל אינני מאוהב בכלי הזה," (עוז 1983 ע' 102) אומר עוז בשיחתו עם אנשי גוש אמונים בעפרה. "הפיכת הממלכה וכליה ממכשיר לתוכן, לנושא של פולחן וסגידה, זו בעיני עבודה זרה. עבודה זרה הן בהקשר היהודי והן בהקשר של תנועת העבודה." (שם ע' 104).

וכך גם בראיון עיתונאי עשר שנים מוקדם יותר: "בצורה זו או אחרת אני מתקיף את הפאראגמאטיזם. ... סבורני שקיפחנו את היכולת לחלום. בסדר, הארץ מתפתחת בהדרגה פחות-או-יותר לפי התכנית. ... אם כן, מה עשינו? הקימונו עו רומניה או עוד בולגריה? מה משמעותו של החלום הציוני? עובדה היא שהמנהיגות הפוליטית שמה ב-15-20 השנים האחרונות את הדגש באספקטים הפוליטיים של הציונות ולא באספקטים הסוציאליסטיים. הם מרוצים, הם השיגו את הממלכתיות היהודית. והם נוהגים כאילו הוגשם החלום כולו. אך זה לא היה החלום כולו." (סילבר 1972 ע' 6-7).

עוז מביע, איפוא, יחס של ביקורת ובוז לממלכתיות, אך גם רואה בממלכתיות שלב למהפכה האמיתית: שינוי הלבבות ואימוץ הערכים הסוציאליסטיים. אם נחدد את הטיעון, נוכל לומר שעוז מביע הלך-רוח מהפכני-משיחי תוך ביקורת המשיחיות הממלכתית, מיתוס ה'צבר' ואספקטים של חלום ה'דף החדש'.

הסבר כזה יכול לתת תשובה לשאלה איך יכול היה עוז להתנגד, בשעתו, לבן-גוריון גם בגלל הפשרות שלו ואי שימושו ב'כלי הממלכה' (ראה עוז 1979 ע' 129, ע' 140), וגם בגלל גישתו הממלכתית חסרת הפשרות. (ראה עוז 1962 ע' 245, 250. עוז 1983 ע' 103). סיפוח הגישה הממלכתית בא על חשבון מימוש "תכנית המתאר" של תנועת העבודה.

כך ניתן להסביר כיצד יכול היה עוז גם להתנגד למיתוס ה'צבר' וגם להזדהות איתו: פולחן השיזוף ועבודת האדמה מתוך בריחה מן העבר, ההתנשאות ויצירת דמות 'צבר קוזאק' - לא; אבל יחפנות בשם ערכים הומניים לאומיים חדשים הבאים לרפא את מחלות היהודים - כן. (ראה ראיון פרטי של עוז עם גרץ. גרץ 1980 ע' 30. עוז 1979 ע' 53, 124, 206-207).

כך ניתן גם להבין את הקשר בין המהפכה שבפתיחת דף חדש בקיבוץ חולדה ובין ההתנגדות לכל תורה ראדיקאלית, בשם השקפות שנלמדו שם. 'הדף החדש' נוסח עוז - שיפור טבע האדם וסוציאליזם מתון - מנוגד לדפים חדשים אחרים (ממלכתיות, רביזיוניזם...)

כך ניתן להסביר, כיצד יכול עוז לדבר בעת ובעונה אחת על המשך המהפכה, ועל התנגדות לפשרות שמנציחות את הזעיר בורגנות ובונות בארץ-ישראל אמריקה קטנה, וגם לדבר על התנגדות למשיחיות, ועל פיוס, מנוחה ונורמאליזציה. בשביל עוז הנורמאליזציה והפיוס אינם המצב 'הנורמאלי', 'הזעיר בורגני', אלא מצב חדש. (בניסוח המחוספס של צבי בחור: "בארץ-ישראל רק מי שמשוגע על כל הראש הוא נורמאלי!" (עוז 1983 ע' 166). ההליכה בקטנות מכוונת כנגד המיתוסים החדשים שהם, למעשה, חלק מהמחלות היהודיות הישנות. בשביל עוז ההליכה בקטנות יש בה תקווה גדולה לתיקון ולהחלמה. לכן, בסופו של דבר, גם ההליכה בקטנות היא סוג של חלום וחלק מהנוסחה בה הוא חוזר ומתאר את ההתכוונות המשיחיות למיניהן: "פה בארץ חמדת אבות תתגשמה כל התקוות."

בדרך זו רואה עוז את עצמו כממשיך דרכם של אותם זרמים בתוך תנועת העבודה שלחמו נגד "פולחן הממלכה ופולחן הכוח ופולחן 'הנורמאליזציה'". (עוז 1983 ע' 104). עוז מצטער כי מפלגת "הפועל הצעיר" שיצגה עמדות אלה אינה קיימת יותר. (עוז 1979 ע' 47). הוא מזדהה עם תורתו של גורדון: "עיקרו של גורדון הוא תקף ואקטואלי דווקא בישראל זו של עכשיו: חשדנותו של פועל זקן זה, הסתייגותו האירונית כלפי 'כלי הממלכה' למיניהם. 'משיכת הכתפיים' היהודית-החכמה שלו לגבי כל תוקפן ועוצם-ידן של מסגרות פוליטיות, מנגנוני-כוח, תוכניות-של-שליטים. מה רחוק היה גורדון מן החדווה הפולחנית הרווחת עכשיו כלפי 'הכלים' למיניהם. בכל אלה ראה אד"ג

משהו של ... עבודת-אלילים מודרנית ... מהסתיגויותיו אלה (ואחרות) משתמע פיקפוק עמוק בכוחם של כלים לתקן את העולם; וכלים הם בעיניו כל אירגון, מפלגה, מדינה. הוא גרס תיקון לבבות על-ידי זיכוך." (עוז 1979 עמ' 175-176).

הנה הוא אותו שינוי לבבות המופיע בכתבי עוז (ראה עוז 1979 עמ' 133, 185, 127) וההתנגדות ל'כלי הממלכה'. והאם אפשר לומר כי תורתו של אד"ג איננה חלק מאותו מיגוון חלומות שעוז קורא להם 'חלומות משיחיים'⁽³⁾? ההליכה בקטנות אשר עוז מדבר בשבחה היא חלק מתפיסה הקרובה ברוחה לאד"ג ול'הפועל הצעיר'. אין היא רק אמצעי אלא גם מטרה כשלעצמה. פירושה גם הסתייגות מן הכלים למיניהם ו"משיטות פילוסופיות 'מעוגלות' (עוז 175), ובהתרכזות באדם עצמו, ביחיד. (ראה עוז 1979 עמ' 184-185).

'משיחיות' מסוג כזה איננה משיחיות של 'דחיקת הקץ', איננה משיחיות אקטואלית ובוודאי שהיא היפוכה של משיחיות אפוקאליפטית, ובכל זאת עוז שותף לחלום של תיקון האדם ותיקון העם בדרך הדרגתית, ובמובן זה של 'התיקון' יש בו יסוד משיחי. ושוב, כדאי לציין, כי סימנה של 'משיחיות' זו היא במטרה הסופית שלה ולא בדרך. עוז מסתייג במפורש מכל דרך אלימה הבאה להשליט שיטה חברתית אחידה במחיר פגיעה בבני-אדם וביחודם: "כל שיטה סוציאליסטית צריכה לשאוף אל עבר הגמישות, המורכבות, הרבגוניות ... ולו גם במחיר העקביות או במחיר 'קצב ההגשמה' או במחיר שניהם. ... אין לתקן את הצרה הכללית אינני יודע, מלבד הרעיון הישן בדבר תיקון לבבות, אבל זוהי כמובן דרך איטית מדי. דרך מהירה היא לפעמים אוכלת-אדם." (עוז 1979 1985) ולמרות דברים אלה על הדרך האיטית נותן עוז להבין "שזוהי הדרך." (שם).⁽⁴⁾

ניתן לומר כי גם בשעה שעוז תוקף את המשיחיות על פניה השונים, וגם בשעה שהוא מדבר על תיקונים הדרגתיים ופיוס, אין הוא מוותר על גישה מעין מהפכנית משלו. מאחורי שני המושגים כאחד מסתתרת תפיסתו המיוחדת של עוז. מכאן החפיפה החלקית ביניהם, ומכאן האפשרות הפארדוקסלית של עוז להחליף אותם זה בזה.⁽⁵⁾ 'הפיוס' ו'המנוחה' משמעותם לעתים ויתור, ניוון וסירוס, ולעיתים משמעותם החלמה ותיקון. המשיחיות היא הרסנית, אי-ראציונאלית ופולחנית, אבל גם נושאת התקווה לשחרור מסוגי משיחיות אלה.

הצבעה על קיומה של דרך שלישית בין המשיחיות לבין הכמיהה לפיוס ומנוחה אין בה כדי לישב לגמרי את המתח שבתוך תפיסת עוז.

הדרך השלישית מכילה בתוכה את הניגודים הקודמים. היא עצמה חלק מן התקווה המשיחית, אם כי חלק שונה מתקוות משיחיות אחרות. אם נסתמך על "תורת הטיפוסים" שפיתח ב. ראסל בתחום הלוגיקה⁽⁶⁾ נראה, כי דרכו של עוז שלֵאֵלֵהבחין בין 'המשיחיות' כמחלקה (לה הוא מייחס איפיונים שליליים) לבין 'משיחיות' כאיבר של המחלקה ("תיקון לבבות" לה הוא מייחס איפיונים חיוביים) מוביל בהכרח לפארדוקסים. עמדתו של עוז כמתבונן ביקורתי של המשיחיות מבחוץ, וכנוטל בה חלק ומחייבה מבפנים מביאה עימה את סתירותיה.

השימוש של עוז במושגים הוא אינטואיטיבי ומעורפל. הוא אומנם חש בסתירות שבדבריו ומתנצל עליהן ב-'הקדמת המחבר' לספרו "באור התכלת העזה", אך אין הוא עושה נסיון של ממש לרדת לשורשי הבעיה ולהבהיר את עיקרי תפיסותיו.

דוגמה טובה להמחשת העניין יכולים לשמש לנו דברי שלמה אבינרי בפרק האחרון של ספרו "הרעיון הציוני לגוביו" מ-1980.

אבינרי מביע עמדות קרובות ביותר לאלו של עוז. כמוהו הוא מדבר על הציונות כעל 'מהפכה מתמדת' וכעל מהפכה נגד ההיסטוריה היהודית. כמוהו הוא תוקף את הזעיר בורגנות וחושש מפני ישראל כבבואה של החברה המערבית, כברוקלין נוספת. גם הוא סבור כי קיימת סכנה שהגלות תצמח מחדש בארץ-ישראל ושקיימים כוחות פנימיים בתוך נפשו ומבנהו החברתי של העם היהודי שמסכנים את המפעל הציוני. גם הוא סומך דבריו על אבות הציונות ובכללם, במקום בולט א.ד. גורדון. נמצא שבתוכן דבריהם ובשימוש שהם עושים בכתיבתם במושגים השונים דומה עמדתם עד להפליא.

ומכאן להבדלים שביניהם:

1. אבינרי מדבר במונחים מדויקים, שאולים ממדעי החברה בעזרתם הוא מנסה להסביר את מעמדה המיוחד של מדינת ישראל. כך למשל הוא כותב:
"מדינת ישראל, לעומת זאת, נתפסת לא רק כצירוף של כך וכך יהודים החיים בה, אלא לקיומה הקולקטיבי יש משמעות ערכית נורמטיבית. מדינת ישראל היא, אם כן, הפרהסיה של העם היהודי. בתור שכזו היא באה במקום החישוקים הדתיים-קהילתיים המסורתיים שקיימו את היהדות קיום קולקטיבי בעבר." (אבינרי 1980 ע' 251).
"זה טיבה של הזדהות בעלת ממדים נורמטיביים; אין בני-אדם מעניקים ממד נורמטיבי להווייה שהיא אספקלריה גרידא של הווייתם שלהם. שכן, מי שמבקש הזדהות נורמטיבית עושה כן, בסופו של דבר, משום שהוא מבקש להתעלות מעל להווייתו היומיומית ולשאת את עיניו אל אופק שהוא שונה - ונעלה מד' האמות של הוויית-החולין שלו. כך בדת,

וכך באידיאולוגיה; כך בעמים, כך בישראל. " (ע' 253).

2. עמדתו של אבינרי היא בהירה. אין הוא תוקף את הרעיון המשיחי על כל גווניו (כולל משיחיות שאינה דחופה, אפוקאליפטית ופארדוקסלית).⁽⁷⁾ אין הוא דוחה את האידאל של 'חברת מופת', שהוא, במובן מה, גלגול הרעיון הדתי משיחי של 'עם סגולה'. שלא כמו עוז, אבינרי מודע היטב לעובדה שרעיון זה עולה מתוכן דבריו והוא מחייב אותו.

לזכותו של עמוס עוז ניתן לומר שיש עניין מסוים דווקא בהעדר מינוח מדעי, בשימוש הלא מובחן במושגים ובחוסר החלוקה להיירארכיה של 'סיפוסים' (נוסח ב. ראסל). הניסוחים האמורפיים והרגשיים כגון: "כל התקות", 'חלומות מונומנטאליים', 'חלומות משיחיים', שאיפה 'לחיי-טוהר', 'חיי-דרור', ניסוחים אלו יש בהם נגיעה ישירה יותר בעורקי החיים של התנועה הציונית על ריבוי פניה, מעמקיה וסבך סתירותיה.

ס י כ ו ם

בחיבור זה ביקשתי לבחון את יחסו של עוז למשיחיות על סמך כתיבתו הפובליציסטית.

תמונת העולם הבסיסית של עוז היא דיכוטומית: משיחיות מול ראציונאליזם.

עוז נקרע בין השאיפה לשלווה ביתית, לבטחון ולמנוחת נפש, לבין השאיפה אל החוויות המוחלטות ואל עולם קיצוני של אמיתות גדולות מן החיים הנושאות בחובן הרס ומוות. השיקול התבוני מכתוב לעוז בחירה בפשרה של חיי יומיום אפורים בתוך גבולות המציאות המשורטטים על-ידי אור התבונה הממינת, בוחנת ומבקרת. אבל יחד עם זאת נמשך עוז גם לאפשרות האחרת של חיים על-מציאותיים, מיתולוגיים, מיסטיים, יצריים. לחיים אלה מועיד עוז את ממלכת הדמיון של הספרות, לכן הוא בוחר בהם בתור עיסוק, אבל מפריד בינם לבין עולם המעשים של הפוליטיקה. הבחירה של עוז בספרות מעמידה אותו מעל לפוליטיקה וכך מחזקת את גישתו האוביקטיבית ראציונאלית השואפת להארת הבעיות מכל צדדיהן.

אבל עוז אינו מסוגל לעמוד מן הצד כמתבונן אוביקטיבי שאינו נוטל חלק במאבקים הפוליטיים. עצם אבחנתו בין הספרות לפוליטיקה היא נורמטיבית ולא דסקרפטיבית, וזו הופכת לאבחנה בין סוגי פוליטיקה 'חיוביים' ו'שליליים'. (פוליטיקה מיתולוגית, מיסטית, משיחית). עוז מתייבב אומנם לצד הראציונאלי במלחמתו נגד הצד האי-ראציונאלי, אבל מתוך ביקורתו עולה כי הפוליטיקה כפי שהיא שייכת ברובה לצד המיתולוגי-משיחי. בנוסף לכך חבויה בדברי עוז ההכרה כי המקור של המעשים הפוליטיים הוא חשכת המאוויים, הפחדים והחלומות. נמצא שהאנלוגיה של עוז בין הספרות

לפוליטיקה הרחיבה את גבולות המשיחיות. בסופו של דבר מגלה עוז כי המשיחיות מתפשטת ומקיפה את רוב התנועה הציונית, מימין ומשמאל, ואת עוז בכללה.

המשיכה של עוז לצד החשוך, מיתולוגי, משיחי מוצאת הד נאמן בסיטואציה החברתית-פוליטית של מדינת ישראל.

עוז חש בתקוות המשיחיות המקופלות בתוך התנועה הציונית. מאמרו משקפים את המתח הקיים בין גילוי הפנים הראציונאלי של הציונות שפירושה שיבה לחיים בתוך ההיסטוריה, אפשרויותיה ואילווציה, לבין המניעים העמוקים, הלא ראציונאליים, לפיהם הציונות היא גלגול מיוחד של המשיחיות. עוז מנסה לשמור על עצמאותו כעד המתבונן בתופעת הציונות מבחוץ. עמדה זו משתלבת בנקודת הראות הראציונאלית שלו. אולם מעקב אחר השקפותיו מוביל לחשיפת הסתירות והעמדות המנוגדות המצויות בהן.

היהדות והציונות, אומר עוז, הן חלק מהתרבות המערבית והעולם המודרני, שערכיו העקריים הם ראציונאליזם, חירות, הומניזם וחילוניות. הציונות היא ניגודה של המשיחיות. פירושה שיבה לחיים בתוך ההיסטוריה אפשרויותיה ואילווציה. לכן מתנגד עוז לאורתודוכסיה המסורתית שהאמינה בציפיה פאסיבית למשיח, ולאורתודוכסיה החדשה (דוגמת "גוש אמונים") הרוצה לגלם בעצמה את תפקיד המשיח. שתיהן כאחת הן המשך המסורת של חיים מחוץ להיסטוריה.

ובכל-זאת, נאלץ עוז להודות כי מניעים דתיים-משיחיים לא ראציונאליים סייעו להתעוררות הציונית והם שכיוונו את המפעל הציוני לארץ-ישראל דווקא. יותר מזאת, עוז נאלץ להודות בסתירה של הציוני החילוני המופעל

גם הוא על-ידי אותם מניעים לא ראציונאליים.

עוז חושף ומזדהה עם הדבקות המעין רלגיוזית של החלוצים. בדבריו הוא נותן ביטוי לאידיאל הציונות כמהפכה מתמדת. אידיאל שגם הוא גלגול מיוחד של החלום המשיחי.

הלך הרוח המעין משיחי של עוז הוא המאפשר לו לחוש קירבה ואמפטיה גם לאותם חלקים של המחנה הציוני הרבזיוניסטי, דתי ולאומני אשר הוא תוקף ומגנה בחריפות.

יחסו הדו-משמעי של עוז למציאות הישראלית מתגלה בשורה של מושגים כמו 'שבט', 'עם', 'המחלות היהודיות', 'הזעיר בורגנות', 'דף חדש', 'פיוס', 'מנוחה'.

החלוקה הדיכוטומית של עוז בין עולם התבונה המואר לבין העולם המיתולוגי החשוך מוצאת את ביטויה בצמד המושגים 'שבט' ו'עם'.

'השבט' מייצג את הצד החשוך, המיתולוגי, הייצרי, האי-ראציונאלי. בתחום הפוליטי זהה עולם זה עם השקפות גלותיות ודתיות או עם תאומתן: הציונות המיסטית-קנאית-משיחית. והיפוכו של דבר 'העם'.

המפעל הציוני, לפי תפיסתו זו, הוא המאמץ להפוך 'שבט' ל'עם'.

אולם, עוז מכיר כי 'השבטיות' היא גם תופעה כללית ונצחית שיש לה שורשים עמוקים בהוויה האנושית. הביטוי החברתי-פוליטי הוא רק קצה

הקרחון של התופעה, ולכן לא ניתן לטפל בה בכלים תבוניים-פוליטיים.
עוז עצמו נמשך אל 'עבותות החושך' של השבט. ממבקר פוליטי חריף
של תופעות השבטיות הוא הופך לאיש השבט.

'השבטיות', 'המחלות היהודיות', 'הזעיר בורגנות', 'הגלותיות' הן
חלק מסינדרום שלם של איפיונים בעלי קונוטציות שליליות אשר אותם
תוקף עוז בחריפות. המהפכה הציונית נועדה להתגבר על איפיונים אלה
ולפתוח דף חדש בהיסטוריה היהודית. המשיחיות גם היא חלק מסינדרום
זה. היא שייכת לאותו עולם חשוך של היסטריה ובכיינות מלווה בהתנשאות
ובשחצנות ובחוסר יכולת לקחת את גורלנו בידינו ולפעול בתוך האילוצים
ההיסטוריים תוך מימוש החירות שבקבלת אחריות.

אבל המשיחיות היא גם חלק מהותי מהתקוות הגדולות של 'הדף החדש'.
התקווה להתחיל את ההיסטוריה מחדש כדף חלק וטהור יש בה גילוי בולט
של החלום המשיחי הישן. יחסו של עוז לתקווה זו הוא דו-משמעי. הוא
שולל את הישן, אבל חושש מהמיתוסים המשיחיים החדשים: פולחן הממלכה,
פולחן הצבר, פולחן הכוח.

'הדף החדש' אינו רק מרד ו'פעולת תגמול' נגד העבר, אלא גם מהפכה מתמדת
נגד הסכנה האורבת מכפנים, נגד הגלות שבנפש, שמאימת להקים גלות חדשה
בארץ-ישראל. עוז מאמין ב'הליכה בקטנות' שתמנע את היווצרות המיתוסים
החדשים, תממש בהדרגה את החלום של 'תיקון האדם' ותביא לפיוס ומנוחה.

'הפיוס' ו'המנוחה' שעוז מבקש מכילים בתוכם את מתח הניגודים המצוי

בתפיסותיו של עוז. יש בהם משום ויתור על השאיפות אל המוחלט, ביטוי
לפשרה עם החיים והסתפקות במה שיש. יש בהם גם מאבק נגד סינדרום
המחלות היהודיות שמנעו את המנוחה. הן מכילות את החלום לתיקון
האדם שיביא איתו את 'המנוחה הנכונה'.

בחזון "תיקון האדם" של עוז ניתן לראות גלגול של התקוות המשיחיות.
החשש של עוז מפני המשיחיות, לא מונע ממנו, בסופו של דבר, מלהזדהות
עם תקווה משיחית זו של חלק מהאבות המייסדים של תנועת העבודה ומלהמשיך
ולהחזיק בה.

המשיחיות של עוז היא משיחיות מינורית. אין בה משום דחיקת הקץ והיא
אינה אפוקליפטית. ובכל-זאת היא קיימת ומורגשת.

במובן מה עוז מרחיב את המושג משיחיות ורואה אותו כמכיל אמונות ומעשים
רבים. עוז מעמיס על דבריו מטען רגשי של תקוות גדולות, חלומות
מונומטליים ורגשות רלגיוזיים המבעבעים מתחת לקרומי ההוויה החילונית.
סגנון זה מכניס נופך דרמטי ומשיחי גם לחלום הפשוט של ציונות בעל-ביתית
עם קפה ועוגת גבינה. עוז חש ברטט התקוות ובמיתוסים המניעים בני-אדם
גם כאשר הם חולמים על בית עם מרתף ועלית גג או על ירושלים אירופאית.

השקפותיו האסתטיות של עוז על הספרות כממלכת המיתוסים חודרות, אם כן,
בעקיפין גם אל מאמריו הפובליציסטיים ומעצבות את השקפת עולמו.

אבל באותה מידה ניתן גם לומר כי עוז מגיע למסקנותיו מתוך העמדה שנטל
על עצמו של מתבונן מבחוץ. עוז, העד של התקופה, הוא גם ההד שלה. הוא

ניחן באנטנות רגישות לקליטת המאויים הכמוסים וזרמי המעמקים הרוחשים מתחת לכיסוי הראציונאלי של חלק מהאידיאולוגיות הציוניות ולאנשים הנוטלים חלק במפעל הציוני.

עוז משמש בתפקיד כפול של 'עד-משתתף', המסתכל מבפנים ומבחוץ כאחד על התקוות ואחריתן, מעריך ומביע עמדה. תפקיד כפול זה מהווה סיבה נוספת למתח הקיים אצלו בין ראציונאליזם למשיחיות.

עוז מביט בעין ביקורתית וראציונאלית מבחוץ וגם שותף ללהט התקוות מבפנים. הראציונאליזם שלו, בחלקו, הוא של מי שעומד מן הצד; מודד, בודק ומסכם. הוא רוצה להכיל את כל האספקטים וריבוי הפנים ללא משוא פנים ומתוך אמפטיה. כאשר זז עוז מעמדתו כצופה מן הצד, הוא גם מאבד חלק מגישתו הקרה, מדויקת ושופטת. שינוי עמדת התצפית כרוכה גם בשינוי עמדה. הדיכוטומיה של עוז בין ראציונאליזם למשיחיות היא איפוא מתודית ומהותית כאחת.

1. הנכונות לקבל באהבה אידיאולוגיות זרות ומנוגדות מחד גיסא, והעדר מערכת ערכים ואמונות מוצקה מאידך גיסא, עלולה להפוך את הסופר למשרתם של כל האידיאולוגיות, כאשר במודע או שלא במודע הוא מבקש להתקרב ולמצוא חן בעיני הכל. פרופ' דן מירון רואה בכך את מגרעתו האופיינית של עוז. (אמוץ 1985).
2. ניתוחים המבססים את השימוש בדמות מספר לא מהימן ואת התמוטטות ההיררכיה של הסמכויות ביצירת עוז ראה אצל גרץ 1980 עמ' 84-80, 158-147. דיונים בנושא זה מופיעים אצל חוקרים נוספים דוגמת: נ. קלדרון 1972. י. בן-ברוך 1980. ה. ראובני תשל"ה.
- בדרך זו או אחרת עולה מדבריהם כי דמויות המספרים השונים אינם מהימנים, דבר המקשה על האפשרות לשפוט שיפוט חד-משמעי את הגיבורים ואת עולם האמונות והערכים שלהם.
3. "המעשים ישתיקו את המחשבות." כותב עוז בקטע על א"י בספרו "לגעת במים, לגעת ברוח", (ע' 42) שיש בו הקבלה מעניינת לנאמר במסה "באור התכלת העזה".
4. ראה גם דברים זהים שנאמרו שש שנים מאוחר יותר ב-1978 (עוז 1979 ע' 37) ודברים קרובים ברוחם בעמ' 215-216.
5. הנסיה להיות מעין 'צלם עיתונאי' מוצאת ביטוי בקטעים מהסיפורים, כמו תאורי הווי קיבוצי בספר "מקום אחר". (למשל עוז 1966 ע' 231). תיאור ראליסטי-עיתונאי של עיצוב דעת-קהל בקיבוץ. (שם ע' 306). נסיה זו מוצאת, כמובן, ביטוי בספרו העיתונאי שיש בו גם מעין צילום תמונת מצב - "פה ושם בארץ ישראל בסתיו 1982".
- דן מירון אומר על עוז כי "יתכן וכוחו התיאורי עדיף על כוחו של כל מספר ישראלי אחר החי עימנו." (מירון 1983).

6. בקורתו של מ. שטיינר מידרדרת אל סף הגיחוך, כאשר הוא מוצא צדדים פוליטיים מפתיעים בעלילה ובסמלים. כך הוא כותב על הזיות חנה גונן ב-"מיכאל שלי": "מה פתאום ראתה חנה גונן בהזיותיה את ירושלים כדאנציג דווקא? שמא יש כאן רמז כי עתידה ירושלים להיות סיבת תבערה הגדולה, כשם שדאנציג היתה הגורם והתירוץ למלחמת העולם השנייה? ואולי כדי לעשות ירושלים עיר 'חופשית' או עיר 'בינלאומית' כרצון שונאי ישראל ממינים שונים? לעמוז עוז פתרונים." (שטיינר 1973 ע' 334).

7. נראה לי כי יש לנו כאן עניין בשיטת מחשבה של קלדרון, לא פחות מאשר בביקורת ענינית על עוז. ביסודו של הסיעון של קלדרון עומדת מתודת ההיפוך של מארקס. מפליא עד כמה קרובים דברי קלדרון למאפיני הניכור והפאטשיזם אצל מארקס. בסופו של דבר, אצל קלדרון, כמו אצל מארקס, המציאות עומדת על הראש. היחיד האינדוידואלי מתרושש מנכסיו, מאבד את אישיותו, את זהותו ואת אנושיותו, וגורמים וכוחות, שהאדם עצמו יצר משתלטים עליו ומשעבדים אותו.

בלשונו של מארקס: המציאות הלקויה, המדינה והחברה "הן היוצרות את הדת, אותה תודעה עצמית הפוכה, משום שהן עצמן בחינת עולם הפוך." (מארקס 1965 ע' 65). "האדם, הפועל חש עצמו בעל פעילות עצמאית רק בעת מילוי הפונקציות הבהמיות שלו ... ואילו בפונקציות האנושיות שלו הוא בחזקת בהמה. הבהמי הופך לאנושי והאנושי לבהמי." (שם עמ' 122-123).

ש. אבינרי מסכם: "האנשים יורדים למדרגת חפצים ואילו החפצים מקבלים ממשות אנושית. ... בזודעה המעוקמת של חברה זו מופיע כל

דבר כהיפוך של עצמו. החברה חדלה להיות מרקם של יחסים בינאישיים ונהפכת למערכת התלויה כביכול בעצמים השולטים בה - עצמים שאינם אלא ביטוי לכוחותיה היצירתיים המנוכרים. " (אבינרי תשכ"ז ע' 121).

קלדרון אומר על עוז: "תחילה הוא מוצא מציאות חברתית-פוליטית שהחניקה הן את אישיותו של הפרט והן את נכסיה האמוציונאליים והאידיאיים. אחר כך הוא מגיב בקבלת ההשחתה כמובנת מאליה, ובנסיון למצוא מפלט מן הפגיעה הכואבת הוא יוצר הפרדה נחרצת בין הפוליטי לבין הספרותי. הצעד השלישי הוא יצירת מציאות ספרותית סטירילית וליטראטית. כשהמציאות הפוליטית הקשה פגעה בהרבה כל-כך ואתה בורח מכל זה - מה שנשאר לך במציאות הספרותית הוא לא רק מעט מאוד, הוא גם 'כוחות' ו'גורמים' שהועתקו מן המציאות הפוליטית שהוחנקה והושחתה. הצעד הרביעי הוא המרכאות הכפולות והעובדות המפויטות. במקום בני אדם מרגישים וחושבים ועושים הוא מביא צללים בלעגים. האירוניה היא כאן מפלסו האחרון של היהיר והמתחנחן. אחרי שהמציאות הפוליטית התחילה להציב מרכאות כפולות, הוא ממשיך ומציף בהן את הכל. ולשם כך הוא מנפנף באמנות, אמנות, אמנות. ... עמוס עוז כותב ספרות מנייריסטית שיש בה 'גורמים' ומרכאות כפולות ואין בה בני אדם. כך הוא ניסה להימלט מפגיעתה של מציאות פוליטית: להפריד ממנה לחלוטין את הספרות. אבל הוא מקבל את דינה של המציאות הפוליטית הזאת, שגם בה, קודם כל בה, יש 'גורמים' ומרכאות כפולות והולך ונעלם ממנה האנושי, הער לסבל, החושב והאחראי למילים." (קלדרון 1980 ע' 76-77).

כדאי לשים לב שבמאמרו על חנוך לוין מגיע קלדרון, וכנראה שלא במפתיע, לדפוס טיעון לוגי כמעט זהה. חנוך לוין, לפי קלדרון, הפך אמצעי-מכשיר לעניין עצמו. ומשימוש בכלים סטיריים כדי להאיר

ולבקר מציאות פוליטית לא רצויה, הוא עובר לתיאור המציאות
כבנויה על פי המודל שיצר כדי לבקר אותה. (ראה קלדרון 1980
עמ' 47-51). דויד ויינפלד מעיר בצדק כי "המאמר על חנוך לוין,
עומד כמדומה, מבחינה סגנונית, בסימן ההשראה של 'ההנחות על
פויירבך' למארקס. " (ויינפלד 1981 ע' 340).
עמוק בתוך שיטת קלדרון ספוגה מתודת ההיפוך של מארקס.

8. נורית גרץ טועה כאשר היא כותבת (גרץ 1980 ע' 33) כי רק
ב-1978 יכול עוז לחזור בו מעמדותיו על היחס בין הספרות
לפוליטיקה ולדבר במפורש על הכתיבה כתופעה חברתית. הניסוח
של עוז מ-1972, אותו ציטטתי מקודם (עוז 1979 ע' 23), דומה
ביותר לניסוח מ-1978 (ראה הערה 3). בנוסף לכך היא לא שמה
ליבה למשל העיוור מ-1966. (שם ע' 14-15).

הערות: פרק ב'

1. ספרו של עוז "פה ושם בארץ-ישראל בסתיו 1982" הוא ספר רפורטאז'ות. בהקדמה לספר אומר עוז כי "כל הנפשות המדברות חיות וקיימות". בהערות בסוף הספר מתגונן עוז נגד החשד, שהעלו רבים שמא הוא בדה את דמות המושבניק צ. מדמיונו. (עוז 1983 ע' 191).

למרות דבריו אלה של עוז עומדים מרבית החוקרים והמבקרים על-כך שספרו של עוז אינו ספר רפורטאז'ות כפשוטו המביא דברים בשם אומרם. בסופו של דבר עמוס עוז הוא העומד מאחורי הדוברים השונים. (ראה ברמה 1974. שיינפלד 1986. לובין 1986. לאור 1983).

דן מירון מתייחס ישירות אל המונולוג של צ. ודבריו חשובים במיוחד להארת המעמד שעל גבול הבדיון של דמות זו: "המקומות המעטים והאנשים המעטים, שאליהם הגיע עוז ודיווח, נבחרו בזהירות ומתוך כוונה ברורה שיש בה משום אירגון של מסכת כללית ומשום הובלה - עקב בצד אגודל - לאיזו תמונה מקפת, שתעלה מן הדברים באורח בלתי נמנע. ... בבואת חזון זו מסמנת בבהירות את מה שנראה לעוז, ללא חתכים אופייניים או תמונות מייצגות, כחולי המהותי של ישראל העכשווית, המופיעה בספר כשהיא מתהפכת בלהט הקדחת של דמדומי גדולה ופריצה ממיצר אל מרחב מדומה. ה'אגו' הישראלי שואף להרחבה עצמית, לגידול דראסטי. ... כך הדבר ביתר תוקף - למעשה בפאתולוגיות משתוללות - בחותו המבוססת והפורחת של המושבניק צ.. הספר מתוכנן עד לפרט האחרון שבו כפרטרט של ישראל גראנדומאנית, שופעת רעלי שינאה, תיסכול ותאוות השתררות והמומת רגעי התעלות שמתוך ניתוק פאתולוגי מן המציאות." (מירון 1983 א).

←

"מבחינה טכנית הועמד הפרק (פרק המונולוג של צ. - 'על הרך והענוגי' . ת.ג.) בעיקרו לרשותו של גיבורו המונולוגיסטן, ואילו המספר-השומע הסתפק במיספר הערות תאוריות ללא כל יומרה פרשנית. אבל לגופו של דבר נקרא הפרק כולו כהצהרה פרשנית של עמוס עוז ... פרק זה נקרא מתחילתו ועד סופו כסיפור גרוע של עמוס עוז." (שם). מירון מוסיף ומסביר כי הדמות של צ. היא חסרת קיום. היא סמל אבסטרקטי ולא ישות אנושית. אין לו סוּן משלו. הוא חסר אוטנטיות וחד-פעמיות. זהו זיוף ספרותי, אפילו אם המונולוג הוא אמיתי. (ראה מירון 1983 ג).

אני מקבל דברים אלה ומתייחס אל דברי צ. כמעין הצהרה פרשנית של עוז.

2. יש לשער כי בביטוי השגור בפי עוז: "לחיות מחוץ להיסטוריה" הוא מושפע במישרין או בעקיפין מעבודתו של גרשום שלום. שלום קבע ביטוי זה בהתייחסו אל התנועה השבתאית וגילגוליה. כדאי לשים לב כי מונח זה משמש אצלו לא לתיאור היהדות האורתודוכסית, אלא דווקא לתיאור הגילויים השבתאיים ששברו את התפיסה המסורתית וגילגלו אותה לעבר תורות חדשניות - מהפכניות ומיסטיות. (ראה שלום 1974 עמ' 6-87. תשי"ז עמ' 580-770). נראה, איפוא, שבדברי עוז טמון כפל-משמעות. הביטוי מכוון כלפי 'גוש אמונים' והמושפעים מתורת הרב קוק, תורה הנראית לעוז כמעין סטיה לעבר כיווני פעולה מיסטיים, לא פחות משהוא מכוון כלפי היהדות האורתודוכסית שדגלה בציפיה פאסיבית למשיח.

3. שם המאמר של אלי אייל: "להרים את הכפפה. (בעקבות שיחה עם עמוס עוז)" י. הירושלמי בספרו: "עמוס עוז. ביבליוגרפיה" רושם את

ההערה הבאה: "למרות שאלי אייל חתום על המאמר סוענת נילי
עוז, על דעת עמוס עוז, שזאת היא סטנוגרמה מלאה של עמוס
עוז." (ירושלמי 1984 ע' 120).

4. בהצגת עמדתו של עוז הזכרתי את המושגים 'מסאמרפוזזה', 'דף
חדש', 'מהפכה', 'פיוס', 'מנוחה'. בפרק זה חשוב היה לקבוע
כי אכן קיימת אצל עוז עמדה מעין משיחית. דיון מפורט יותר
במושגים אלה ייעשה בפרק ד' - "דף חדש", ובפרק ה' - "מנוחה
נכונה".

הערות: פרק ד'

1. ניתן לטעון כי דברי חנה מייצגים את זווית הראיה ההיסטרית חולנית שלה בלבד, וכך שדברים אלה נסובים על יחסה-פחדיה של חנה אל הזמן בפרט, ואל מצבו הקיומי של האדם בכלל. (דיון על מוטיב הזמן בסיפור זה ראה למשל שקד תשל"א עמ' 194-195. גרץ 1980 ע' 131). אולם לא יהיה זה נכון להתעלם גם מזווית הראיה הצרה יותר של יחסי הדורות בהקשר הישראלי. השם 'זלמן' כמסמן של דור האבות, דור הגולה, לעומת השם 'יאיר' כמסמן של דור הישראלים, מופיע בצורה מפורשת בבקשת הסב לקרוא לנכדו בשם זה ובתגובתם המסתייגת-מלגלת-מתחמקת של ההורים. (עוז 1968 עמ' 54-55). נושא זה מבצבץ במשחקם של הסב והנכד: "אני אקרא לך זלמן כי זלמן שמך באמת." "זלמן וזלמן חזרו הביתה." (שם ע' 101). תאורים אלה מוציאים את הבעיה מזווית הראיה החולנית של חנה ומרחיבים אותה לבעיה כללית ומחזקים את המשתמע לגבי היומרה להתחיל 'דף חדש'.

עוז עצמו מסביר כי בספר "מיכאל שלי" הוא רצה לחשוף את הפארדוקס של המפכנים שחוללו מהפכה כדי לחזור אל העבר, אל השורשים שלהם: המייסדים, החלוצים הנלהבים ביותר, המהפכנים שבסוציאליסטים "באו מסביבה זעיר בורגנית. הם ביקשו לחולל בעולם מהפכה בדרך שבניהם ובנותיהם יוכלו לשוב לחיים זעיר-בורגניים מהוגנים." (סילבר 1972 ע' 6).

2. קיים דמיון רב בין דברים שכותב וחושב יולק לבין התבטאויות

של עוז בזכות הציונות כמהפכה מתמדת ונגד החזרה לזעיר-
בורגנות ולגלותיות.

ע. עוז:

"אתה מביט סביבך ונדהם: האומנם פגו כל החלומות המגוונים
והמרתקים האלה, ונותר רק החלום הישראלי העכשוי על דירת
צמרת בשכונת צמרת. ... הלא זוהי מהתלה של השדים. ...
אם אכן התשובה היא שאנחנו את שלנו גמרנו, שזו המנוחה וזו
הנחלה, כי אז היתל בנו השד: יצאנו מאוקראינה ... ובאנו לכאן
להקים מחדש איזו ריפליקה חיוורת, עלובה, של המקומות ההם ...
ואילו מצאנו שהמהפכה היהודית נמשכת, שהיא בעיצומה, כי
אז יש להדביר יום-יום את הגלות שבתוך נפשנו". (עוז 1979
ע' 149).

יולק:

"לשוא היתה מסירות-הנפש, לשוא חלמנו חלומות. ... הרוח הרעה
עוקרת עכשיו את הכל, מן השורש. חורבן הלבבות, אומר אני:
בעיר. במושבה. בקיבוץ. וביחוד, כמובן, בנוער. היסב היתל
בנו השד. כמו מגפה רדומה אנחנו נשאנו בחובנו את נגיפי הגלות
משם עד כאן, והנה לנגד עינינו הולכת וצומחת כאן גלות חדשה."
(עוז 1982 ע' 165).

ע. עוז:

"המהפכה הציונית, לפחות בגירסה הקרובה לרוחי, שאפה ...
להפוך את הפיראמידה הנפשית. ... וכאן נחלנו תבוסה.
אני מקווה שזוהי רק תבוסה בקרב ולא תבוסה במלחמה כולה.
אבל בלי ספק הובסנו היטב, וכל שאר ההישגים העצומים של
המעשה הציוני במרוצת שלושה דורות עומדים בצל התבוסה הזאת."
(עוז 1979 ע, 127).

יולק:

"העיקר הוא בכך שאנחנו הובסנו, אשכול יקירי. הובסנו תבוסת
עולמים. ... לשוא חלמנו חלומות ... להושיע את עם ישראל
מציפורני הגויים ומציפורני עצמם. ... וזורבן הלכבות אומר אני."
(עוז 1982 ע' 165).

ע. עוז:

"ואם יתברר שעם-ישראל אינו רוצה בדרך הסוציאליסטית הזו ...
והוא מוקסם ברובו הגדול מן התענוגות ה'אמריקניים' ומבקש
להיות אמריקה קטנה". (עוז 1979 ע' 133).

יולק:

"הלא לפנינו איזו אמריקה לעניים, קסנטנה, מחניקה, מכווערת,
אכולת תפלות ותפנוקים." (עוז 1982 עמ' 166).

ע. עוז:

"הכל קבלו על עצמם לעבור מטאמורפוזת ולהיות אדם חדש, לא עוד יהודי אלא עברי, שזוף ... והפזמונאים שוררו על 'רועה ורועה בין עדרים', ותנועת העבודה הילכה בבלויי-סחבות, יחפה, בזה לכל רכוש, במחנות-האוהלים, במסעדות-הקואופראטיביות. ... אבל במעמקים התיזפחו המאוויט החנוקים. ... עם הקמת-המדינה פרצו המאוויט האלה ... עכשיו מגיעה לנו קצת נחת. ... להקים לנו את בית הגביר-מן-העירה שלנו. שיתפוצצו בעלי-הבתים שלעגו לנו וליחפנותנו לפני שנים רבות, כשהצטרפנו אל תנועת-הנוער החלוצית ונסענו לארץ-ישראל לאכול קדחת. שיראו כל המתים ההם, מי כאן צוחק אחרון." (עוז 1979 עמ' 127-128).

יולק:

" אנשים השקיעו כל חסכוניותיהם ... ועכשיו התישבו סוף-סוף בבנינים האלה, הלבנים והגבוהים, בתוך דירות מודרניות ואולי גם מפוארות, שיתהפך לו בתוך קברו גביר העירה אשר לעג להם וליחפנותם הסהרורית כאשר נטשו הכל ועלו לארץ-ישראל לפני שלושים שנה. לשוא, הבין יולק, היה הנסיון הממושך לפתוח דף חדש ולחולל לידה חדשה: לשוא המסעדות הקואופראטיביות, האוהלים, עמל-הכפיים, היחפנות, השיזוף, בלויי-הסחבות, שירי הרועים ... הכל חוזר לישנו: חלוצים לשעבר ... קנו להם בית ... ובבית הקימו סלון ובסלון תעמוד לה שידה ... למען יראו וייראו." (עוז 1982 עמ' 124-125).

3. הדמיון בין דברי שרוליק לבין התבטאויות מתונות של עמוס

עוז, בולט בקטעים הבאים:

ע. עוז:

"איך לתקן את הצרה הכללית אינני יודע, מלבד הרעיון הישן בדבר תיקון-הלכבות, אבל זוהי כמוכּן דרך איטית מדי. דרך מהירה היא לפעמים "אוכלת-אדם". (עוז 1979 ע' 185).

שרוליק:

"אני מצדי ארשום לי כאן: מה לי מעוף. מה לי חזון. ... מעוף וחזון מתחילים לאכול בשר אדם." (עוז 1982 עמ' 236-237).

ע. עוז:

- "והיה נסיון לצאת להתמודדות מחודשת. ... שהיתה נבונה ובוגרת ויצרה שיווי-משקל דינאמי בין המבנה הרעיוני לבין איתני הנפש המתרגשים תחת יסודותיו. ועוד זאת: תיקון סדרי-החברה, דווקא כאשר עלה יפה או הגיע לידי 'אי-כישלון למופת' (מרתין בובר) - דווקא אז, נחשפים מבעדו ואף מתקרבים ומתעצמים עיוותי-הקיום אשר להם אין תקנה. דווקא חברה שהצליחה להעפיל של שלשלת-הגבעות של 'הרע החברתי' - מגלה פתאום את רוכסי-המצוקים של הרע הקיומי-המטאפיזי: במקום שבו הצליחו לבטל את מחיצת העוול בין הנערה בת-עשירים לנערה בת-עניים, למשל, דווקא בו מתגלה העוול שאין לו תקנה המפריד בין הנערה היפה-המושכת לבין

חברתה המכוערת." (עוז 1979 עמ' 178-179).

- "להיות סוציאליסט משמעו להאבק על זכותם של יחידים
ושל חברות לשלוט בגורלם עד לאותה נקודה שממנה והלאה
הגורלות שולטים באנשים ללא-תקנה. עם זאת, רצוי לא
לשכוח שהעוול החברתי והרע המדיני ואי-הצדק הכלכלי
אינם אלא גיזרה אחת בתוך מרחבי הסבל של הקיום האנושי
וכי מצוקת שבירותנו, עוול היותנו בני-תמותה, אי-הצדק
הארוטי והרע הגורלי מקיפים אותנו לפחות משלוש רוחות.
שום שיטה חברתית לא תוכל להם." (עוז 1979 ע' 184).

שרוליק:

- "יש בעולם אי-צדק ארוטי עמוק וקבוע. ללא תקנה. אי-הצדק
הזה שם ללעג ולקלס את כל מאמצינו העקשניים לתיקון סדרי
החברה. אם זאת, על-פי עניות דעתי, עלינו להתעלם מן הלעג
ולא להרפות מן המאמץ. ורק בלי שום זחיחות-דעת. להפך:
בענוה גדולה. וברוח נמוכה ובזהירות." (עוז 1982 עמ' 241-242).

- "אין כפי הנראה תיקון פוליטי-סוציאלי ליסורים הפשוטים,
התמידיים. אפשר לנסות לבטל יחסים של אדום-עבד במובן החמרי,
הגלוי. אפשר לסלק מחיינו רעב, שפיכות-דם, אכזריות מן הסוג
הגס. אני גא על שלא ויתרנו ועל שעמדנו עד כה בקרב הזה
והוכחנו שאין הוא קרב אבוד מראש. עד כאן טוב ויפה, אבל
כאן מתעורר הקושי. 'קרב', כתבתי, ולשמע המילה הזאת מציצים
אלי פתאום מאחורי וילון האידיאות הדק רוכסי-הפרא המפחידים
של יסורי בראשית. אלה היסורים שידינו קצרה מלשכך אותם."
(עוז 1982 ע' 371).

הערות: פרק ה'

1. הספר "פה ושם בארץ-ישראל בסתיו 1982" נכתב בעקבות נסיעה בחודשים אוקטובר-נובמבר 1982. הרשימות, מלבד האחרונה, פורסמו כסידרה ב"דבר השבוע" בנובמבר ובדצמבר 1982 ובינואר 1983. הפרק האחרון (בו אני דן כעת) נכתב בפברואר 1983, כשלושה חודשים אחרי הביקור באשדוד, ולו מוקדש החלק התיאורי של הפרק. הסידרה נדפסה כספר באייר תשמ"ג.
2. הדמיון בין דברי עוז במאמרו ודברי צבי בחור בפרק 'יהודי סלסקופי', בולט ביותר בקטעים הבאים:

צבי בחור:

- "לא הבינו, גם אני לא הבנתי שמלוכה יהודית זה עדיין לא עצמאות יהודית. יכולה להיות מלוכה בלי עצמאות ולהיפך. עצמאות זה ענין נפשי. עצמאות עוד רחוקה מאיתנו. עצמאות זה לא צבא ולא צרמוניות, עצמאות זה משהו שקיים ב'לבב פנימה', ומזה אנחנו עוד רחוקים." (עוז 1983 ע' 158).
- "לך תוציא את הגלות מתוך הלב היהודי. יותר קל להוציא את היבלית מהאדמה." (עוז 1983 ע' 167).
- "המדינה כמו שהיא לא כל-כך מוצאת חל בעיני. הגלות בודאי לא מוצאת חל בעיני. יש צורך לתקן את האדם!" (עוז 1983 ע' 161).

עמוס עוז:

- "המהפכה הציונית, לפחות בגירסה הקרובה לרוחי, שאפה לא רק להשיג למען היהודים פיסת-ארץ וכלי-ממלכה אלא גם - ואולי בעיקר - להפוך את הפיראמידה הנפשית." (עוז 1979 ע' 127).

- "האם המהפכה היהודית הסתיימה בהקמת המדינה? ... ואילו מצאנו שהמהפכה היהודית נמשכת, שהיא בעיצומה, כי אז יש להדביר יום-יום את הגלות שבתוך נפשנו." (עוז 1979 ע' 149).

- "לא ממלכה וכלי-ממלכה עיקר, אלא בניית חברה עובדת, שינוי הלך-הנפש הגלותי למינהו ... ראיית המפעל הציוני כמעשה של החלמה-על-ידי חינוך-ושינוי-לבבות." (עוז 1979 ע' 134).

צ. בחור: "הקלקול התחיל בערך מהקמת המדינה: השכנו שהגענו אל המנוחה ואל הנחלה, שהגיע הזמן לעשות חיים, להיות מתירנים כמו הגויים שבמערכ. אבל הגויים שבמערכ הם דווקא יודעים מה זאת עבודה! עובדים קשה מאוד! להיות נורמאליים זה להיות משוגעים קצת." (עוז 1983 ע' 166).

ע. עוז: "עם הקמת המדינה פרצו המאווים האלה על פני השטח ... טעינו לחשוב שהנה נגמר הצער והחל לבוא השכר. יש מנוחה ונחלה." (עוז 1979 ע' 128).

"עם כינון המדינה, כמו קללה מרחפת שהתממשה סוף-סוף, חזרה ובחטה עלינו הזעיר-בורגנות הנפשית. תמה המהפכה כך חשבו אצלנו, והגיע עידן הנורמאליות. והנורמאליות היא, כמובן, בעל-ביתית." (עוז 1979 ע' 130).

צ. בחור: "גוש דן ... הכול שיש ושקר. שקר ופורמאיקה. אף אחד לא רוצה לעבוד. כל אחד גביר." (עוז 1983 ע' 167).

ע. עוז: "והנחת אינה אלא הזכות להקים לנו כאן את בית-הגביר-מן-העירה ... עם פורמאיקה ועם עץ סיק ושיש איסלקי אמיתי וריהוט דני. שיתפוצץ לו מרוב קנאה גביר העירה שלנו." (עוז 1979 ע' 128).

ואם לא די בדמיון הבולט שבין שני הקטעים האחרונים, הרי בסיום הפרק - "היהודי הטלסקופי" - בסכמו במילים שלו את התרשמותו מהשיחה עם צ. בחור, אומר עוז: "הבנים והנכדים ... הקימו מחדש ... את ארמונו של גביר העירה." (עוז 1983 ע' 171).

3. א. שבייד עומד בספרו "היחיד - עולמו של א.ד. גורדון" על העובדה כי השקפתו של גורדון רוויה יסודות דתיים. גורדון שואף לעילוי האדם, גורדון שם דגש על היחיד החד פעמי, שאינו הפשטה ריקה ומכיל בתוכו את הזולת, הלאום, הדת וכו' כתוכן הממשי שלו. גורדון חוזר ומגיע, בדרך משלו, לרעיון של 'עם

סגולה'. רעיונות אלה ואחרים מצטרפים לכדי ראייה כוללת. ההגדרה של עוז של תיקוות משיחיות וודאי תחול עליה.

4. עוז מודע ליחסים המורכבים האפשריים בין התפתחות הדרגתית לבין מהפכה. את זאת ניתן ללמוד מהדברים שהוא שם בפי לוי אשכול בספרו "מנוחה נכונה": "בישיבת הנהלת המפלגה אמר ראש הממשלה אשכול, ... 'אנחנו חברים, אולי אנחנו האואנטוריסטים הכי משוגעים בכל ההיסטוריה היהודית. אבל דווקא מפני כן אנחנו חייבים לרוץ בכל כוחנו ועם זאת - לרוץ לאט-לאט ובזהירות עצומה.'"⁴ (עוז 1982 ע' 123).

5. דוגמה נוספת לחילופים אלה, בהם לוקחים חלק מרבית המושגים בהם דנו בעבודה זו, מצויה בעמודים המסיימים את המאמר: "כמו גאנגסטר בליל-סכינים, אבל קצת בתוך חלום", שבהם גם מסתיים הספר: "באור התכלת העזה". (עוז 1979 עמ' 218-219). קריאה זהירה של הקטע מראה כי עוז רוצה להישאר במסגרת השבט וגם רוצה להחלים מטירופי השבט. עוז מתנגד למנוחה שתשאיר אותו ריק ומסורס מחוץ לשבט וגם מבקש מנוחה, אבל במקום מנוחה של מרגוע הוא מזהה בין מנוחה לבין מהפכה ומזדהה עם הדחפים האידיאליסטיים והאמביציה הלוהטת להתחיל דף חדש.

6. אחד החלקים החשובים בתורת-הלוגיקה ובפילוסופיית-המתימטיקה של ב. ראסל הוא התחום המוכר בשם "תורת-הסיפוסים". על-ידה קיווה ראסל להתגבר על סתירה פאראדוקסאלית, שגילה במעמדן הלוגי של "מחלקות". שאלתו המפורסמת היתה, האם מחלקת כל

המחלקות, שאינן איברים של עצמן, היא איבר של עצמה או לא. אם תהיה התשובה חיובית, כלומר שמחלקה כזאת היא איבר של עצמה, הרי אז אין היא איבר של עצמה, ולהיפך, אם תהיה התשובה שלילית, כלומר, שאין היא איבר של עצמה, הרי שכן תהיה איבר של עצמה. פאראדוקס דומה - האנטינומיה הנודעת על הכרתאי השקרן - היה ידוע כבר לפילוסופים היווניים. הפאראדוקס מציג איש הטוען כי כולנו שקרנים. אם דבריו אמת הרי הם שקר ולהיפך. ראסל ניסה לפתור את הבעיה הזאת ע"י שערך את הדברים בהירארכיה של "טיפוסים". מה שחל מבחינה לוגית על טיפוס אחד, אינה חל על טיפוס אחר. הווה-אומר, מה מה שאפשר לאומר באופן משמעותי על דברים, היינו על עצמים פרטיים, אי אפשר לאומר באופן משמעותי על מחלקות של דברים. אותו פסוק, אשר ביחס לדבר פרטי היה אמיתי או שיקרי, ייהפך במקרה כזה לצירוף חסר-משמעות של מלים. הוא הדין גם בנוגע להיפוכו של העניין: שום דפוס פסוקי - אמיתי או שיקרי - שהינו בעל-משמעות לגבי מחלקה, לא יהיה בעל משמעות לגבי אחד האיברים של המחלקה. כך הגיע ראסל למסקנה, כי ל"מחלקות-דברים לא יכול להיות אותו סוג של ממשות כמו לדברים". הם נימנים על "טיפוסים" שונים. ראסל הדגים את הבעיה הזאת גם ע"י הבחנות שנטל אותן מהשפה הטבעית, כגון "הצי והמלחים, הממשלה ושרי הממשלה", כדי להבהיר, שמה שחל על מחלקה, אינו יכול לחול על איבריה. הדבר בולט גם באותו פאראדוקס מפורסם, ששימש כנקודת-מוצא לעיוניו אלה של ראסל.

(ראה ז. לוי 1978 עמ' 133-134).

7. 'משיחיות דחופה' - משיחיות השואפת לדחיקת הקץ, קרובה

'למשיחיות פעילה' ול'משיחיות אקטואלית'.

'משיחיות פאראדוקסאלית' היא משיחיות בנוסח "מצווה הבאה בעבירה". מתוך שקיים פער בין העולם הנגלה (העולם הרגיל) לממלכת הגאולה שבפתח, צריך לשבור את החוקים והמוסדות של העולם הזה, כדי לקרב את הגאולה. משיחיות פאראדוקסאלית היא דפוס התנהגות צפוי, כל אימת שהמאמינים סבורים כי תקופתם היא תקופת הגאולה ומתגלה הפער שבין חזון הגאולה ובין המציאות הישנה.

מושגים אלה נמצאים בשימוש אצל גרשום שלום ותלמידיו. (ראה למשל "הרעיון המשיחי בישראל" תשמ"ב, המאמר של פייקאז עמ' 237-253 ודברי ג. שלום עמ' 254-262. וכמוכך המאמר "מצווה הבאה בעבירה", ג. שלום 1974 עמ' 9-67).

ביבליוגרפיה של הספרים והמאמרים הנזכרים בעבודה.

אבינרי, שלמה, תשכ"ז. משנתו החברתית והמדינית של מארכס

(תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד)

אורן, יוסף, 1983 א. "היבט גנטי על המצב הישראלי". עיון

נוסף ברומאן החדש של עמוס עוז "מנוחה נכונה". הארץ,

תרבות וספרות, 25.2.1983, עמ' 18, 19

1983 ב. הארץ, תרבות וספרות, 4.3.1983, עמ' 18, 19

אייל, אלי, 1982. "להרים את הכפפה (בעקבות שיחה עם הסופר

עמוס עוז)". כיוונים, נובמבר 1982, חוב' 17 עמ' 7-14

אמוץ, דליה, 1985. "לגעת ברוח, לגעת בעוז". העיר, 22.3.85

בלאט, אברהם, 1974. "מארץ ה'תן' לארצות האדם". בתוך ספרו

תחומים וחותם. 1974, עמ' 21-37 (תל-אביב: סינולית)

בן-ברוך, יוסי, 1980. "עד מוות" - הצעת אינטרפטציה". עלי

שיח, ספטמבר 1980, חוב' 9 עמ' 184-209

בן-גוריון, דוד, תש"ז. במערכה א. (תל-אביב: הוצאת מפלגת

פועלי ארץ-ישראל)

ברמה, ישראל, 1984. "האור האבן ועץ הזית". מעריב, ספרות,

אמנות, ביקורת, 4.1984, עמ' 390-40

גולן, ירון, 1982. "במלכודת ומחוצה לה". דבר, משא, 23.7.1982

עמ' 20

גרץ, נורית, 1980. עמוס עוז מונוגרפיה. (תל-אביב: ספרית הפועלים)

היגל, 1975. קווי הנסוד לפילוסופיית המשפט. בתוך יסעור, אברהם,

(עורך) 1975. משנתו המדינית של היגל. (תל-אביב: הוצאת

הקיבוץ המאוחד ואוניברסיטת חיפה)

- הירושלמי, לוי יצחק, 1977. "מי אני, מה אני עושה, מה אני רוצה. (ראיון עם עוז)". מעריב, ימיב ולילות 8.4.1977
 עמ' 5-7, 62
- הרצברג, אברהם, 1970. הרעיון הציוני. תרגום המבוא מ.רוזן
 (ירושלים: הוצאת כתר)
- ויינפלד, דוד, 1980. "מחשבות על ביקורת ראדיקלית". סימן-
 קריאה, פברואר 1981, חוב' 12-13, עמ' 339-342
- ירושלמי, יוסף, 1984. עמוס עוז, ביבליוגרפיה. (תל-אביב: עם עובד)
 כהן, אדיר, 1966. "מקום אחר". דבר, מוסף לספרות ולאמנות.
 25.11.1966 עמ' 9
- כרמל, נילי, 1982. "מנוחה נכונה - דעה אחרת". מעריב. ספרות,
 אמנות, ביקורת. 3.9.1982 עמ' 29
- לאור, דן, 1983. "מן הבדיה אל הממשות". הארץ, 10.6.1983
 עמ' 23-24
- לובין, אורלי, 1986. "פואטיקה של התחמקויות בסתיו 1982".
 סימן קריאה 18, מאי 1986, עמ' 156-162
- לוי, זאב, 1978. מדע וערכים. (גבעתים - רמת-גן: מסדה)
 מארכס, קארל, 1965. כתבי שחרות, תרגום אבינרי, שלמה.
 (תל-אביב: ספרית הפועלים)
- מירון, דן, 1979. פנקס פתוח. (תל-אביב: ספרית הפועלים)
 1983. "בין התבוננות לבינה" 27.5.1983 ידיעות
 אחרונות. חרבות, ספרות, אמנות.
- נבו, יפעת, 1968. "הכתיבה היא אקט של השבעת רוחות". דבר,
 דבר לספרות ולאמנות. 19.7.68 עמ' 7

סילבר, אריק, 1972. "קיפחנו את היכולת לחלוס. שיחה עם

עמוס עוז". על המשמר, דף לספרות ולאמנות, 5.5.72

עמ' 7,6

סמלנסקי, יזהר, 1985. "מה לספרות ול'המצב הישראלי". מעריב,

ספרות אמנות ביקורת. 5.4.1985

עוז, עמוס, 1962. "קטעי דברים: מבירורי 'קבוצת חברים לפעילות

רעיונית". בתוך מן היסוד/קובץ, תשכ"ב

(תל-אביב: הוצאת עמיקם)

1966. מקום אחר. (מרחביה: ספריית הפועלים)

1968. מיכאל שלי. (תל-אביב: עם עובד)

1971. עד מוות. (מרחביה: ספריית הפועלים)

1973. לגעת במים, לגעת ברוח. (תל-אביב: עם עובד)

1976 א. ארצות התן. (תל-אביב: עם עובד)

1976 ב. הר העצה הרעה. (תל-אביב: עם עובד)

1977. "סוד הקסם הציוני". בתפוזות הגולה שנה י"ח

חוב' 81-82, קיץ תשל"ז, עמ' 84-86

1978. סומכי. (תל-אביב: עם-עובד)

1979. באור התכלת העזה. (תל-אביב: ספריית הפועלים)

1982. מנוחה נכונה. (תל-אביב: עם עובד)

1983. פה ושם בארץ-ישראל בסתיו 1982. (תל-אביב:

עם עובד)

פורת, צפירה, 1976. "הגולם מציון", מולד 1976 כרך ז(ל), חוב'

37-38 (247-248) עמ' 481-489

- פייקאז, מ', תשמ"ב. "הרעיון המשיחי בימי צמיחת החסידות באספקלריית ספרי דרוש ומוסר". בתוך הרעיון המשיחי בישראל. (ירושליים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים) פינסקר, יהודה ליב, 1949. אוטואמנציפציה. תרגום אחד העם, בתוך כל כתבי אחד העם, 1949. (תל-אביב: דביר) קלדרון, נסים, 1972. "קלקלות בסיפורת". סימן קריאה, ספטמבר 1972, חוב' 1, עמ' 313-321
1980. בהקשר פוליטי. (תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד קריץ, ראובן, תשל"ו. תבניות הסיפור. (קריה מוצקין: פורה) ראובני, הדסה, תשל"ה. דמות המספר ביצירותיו של עמוס עוז. חיבור לקראת התואר מוסמך למדעי הרוח - מ.א באוניברסיטת תל-אביב.
- שביד, אליעזר, 1970. היחיד. עולמו של א.ד. גורדון. (תל-אביב: עם עובד)
- שטיינר, משה, 1973. "הכיוון הניהליסטי בספרות הישראלית". האומה, אפריל 1973, כרך י, חוב' 3(37), עמ' 329-339
- שיינפלד, אילן, 1986. "עימותים ופשרות ביצירת עמוס עוז". חותם 21.2.1986 עמ' 16
- שלום, גרשם, תשי"ז. שבתי צבי. (שני כרכים). (תל-אביב: עם עובד) 1974. מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה. (ירושלים: מוסד ביאליק)
1975. דברים בגו. (תל-אביב: עם עובד)
- תשמ"ב. "דברי פרופ' ג' שלום". בתוך הרעיון המשיחי בישראל. (ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים).
- שקד, גרשון, תשל"א. גל חדש בסיפורת העברית. (תל-אביב: ספרית הפועלי 1985. גל אחר גל בסיפורת העברית. (ירושלים: כתר)

שטר, מיכאל, 1984. "אחמול והיום בארץ-ישראל". מעריב. ספרות

אמנות ביקורת. 6.4.1984 עמ' 39