

בין "לכל איש יש שם" ל"שמי הוא שם תורמי"

זלדה ויהודה עמיחי על דרכי עיצובה של הזהות

אבי שגיא

בחבלים אלה יש משמעות לשמות וכוח
מגי בהם; אין הם שמות בעלמא, הברות
מוסכמות, אלא ממשות בהם וכוח השפעה.¹

אדם אינו אשם בשם שהוא נושא. לי
קוראים מנחם, ולא ניהמתי אף אחד, אפילו
לא את עצמי.²

א. מבוא: על שם ועל זהות

עניינו של מאמר זה בשני שירים, שירה של זלדה: "לכל איש יש שם"³ ושירו של יהודה עמיחי "כל הדורות שלפני".⁴ להערכתני שני שירים אלו, השזורים במארג השירה הכולל של שני היוצרים, משקפים שתי עמדות בסיסיות הן ביחס לכינונה של הזהות האנושית הן ביחס לעיצובה של הזהות היהודית. לכאורה, כדי לבצע ניתוח של השירים בצורה הולמת, עלינו להתמודד עם מכלול של שאלות ראשוניות: כיצד נבנית זהותו של אדם? כיצד מעוצבת זהותו של יהודי? האם יש משהו בקיום היהודי המכונן את זהותו היהודית באופן שונה? ואולם הדיון

* תודתי נתונה לעוזרי יקיר אנגלנדר על המאמץ והעזרה שהושיט לי בעת כתיבת המאמר. חבריי משה גולצ'ין, אבי ליפסקר, צחי וייס ואריאל פיקאר קראו גרסאות קודמות של מאמר זה והעירו הערותיהם. תודתי נתונה להם. תודה גם לעורכי השנתון עדי שרמר ויאיר לורברבוים על הקריאה הקפדנית. לבסוף תודה מיוחדת לדרור ינון, שהדיאלוג ארוך השנים עמו מפרה ומעמיק את מחשבתי. כתמיד ביקורתו סייעה רבות לשכלול המאמר.

1 קרלו לוי, ארץ שכוחת אל, תרגמו: א"ד שפיר וי' רין, תל אביב תש"י, עמ' 104 (השם שנתן המתרגם לספר בעברית אינו שמו של הספר. שמו של הספר באיטלקית: ישו הגיע רק עד אָבולִי).

2 פרימו לוי, אם לא עכשיו, אימתי? בני ברק תשס"ד, עמ' 271.

3 בתוך שירי זלדה, תל אביב, תשמ"ה, עמ' 117.

4 בתוך שירי יהודה עמיחי, ירושלים ותל אביב תשס"ב, כרך ב, עמ' 24.

בשאלות כלליות אלו הוא מעבר למסגרתו של מאמר זה.⁵ אני סבור כי אפשר לחלק מתוך השירים עצמם את העמדות השונות בשאלות הנדונות בלא היזקקות לדיון התאורטי-מושגי הכללי.

שני השירים עוסקים בשמו של אדם: שם השיר של זלדה הוא "לכל איש יש שם". אחד מעוגני היסוד בשיר של עמיחי הוא "שמי הוא שם תורמי". כנקודת מוצא לדיון אני בוחר אפוא להציע מסגרת מושגית הולמת למשמעותו של השם. לכאורה, השם הוא מסמן המציין באופן שרירותי את היש האנושי המצוי "שם" בעולם; אין זיקה כלשהי בין השם לבין האדם עצמו. תוכנה זו המגולמת בדברי פרימו לוי, שהובאה במוטו למאמר, מצויה כבר בדיאלוג האפלטוני "קראטילוס", ומוצגת על ידי הרמוגנס:

[...] סבור אני, כי כל שם אשר יתן אדם לדבר מן הדברים, זה שמו הנכון; ואם לאחר מכן יחליפנו באחר, ולא יקרא עוד לדבר בשם ההוא, הרי יהיה השם האחרון נכון לא פחות מהראשון [...] כי אין דבר שיש לו שם שבא לו מטבעו, אלא על פי הנוהג והשימוש של האנשים שנקראו בשם זה והשתמשו בו.⁶

ואולם, כפי שהראה האנתרופולוג פריזר, משמעותו של השם בתרבויות ראשוניות שונה. פריזר פותח את דיונו בקביעה כי הילידים הניחו כי השם אינו מסמן שרירותי, ועקב חוסר יכולתם להבחין בין מילים לבין דברים הניחו כי יש קשר מהותי בין השניים. לפיכך סברו הם כי השם הוא חלק מהאישיות כדרך ששאר איברי הגוף הם כאלה. קשר מהותי זה בין השם לאישיות בא לידי ביטוי ביכולת לבצע פעולה מאגית על האדם עצמו באמצעות שמו בדיוק כפי שאפשר לבצע פעולה זו באמצעות איברים אחרים של גופו.⁷ אכן, בתרבויות שונות בוצעה הבחנה בין שמות שונים: בין השם הפרטי שבו משתמשים בהקשרים חברתיים גלויים לבין השם הסודי או המקודש של האדם, המוענק לו בלידה על ידי זקן השבט.⁸ משמע, השם הפרטי המיוחד של האדם מבטא את זהותו ואת ייחודו, שעליהם יש לשמור באופן מיוחד.⁹

5 לעניין זה, ראו אבי שגיא, המסע היהודי ישראלי: שאלות של תרבות ושל זהות, ירושלים תשס"ו, עמ' 185-245.

6 כתבי אפלטון, כרך שני, תרגום: יוסף ג' ליבס, ירושלים תשל"ה, עמ' 512.

7 James George Frazer, *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*, London 1957, pp. 321-322

8 שם, עמ' 322-323.

9 ראו עוד, יוסף אבן, הרמות בסיפורת, תל אביב תשמ"מ, עמ' 102-107.

לא רק המסורות השבטיות הילידיות שימרו תפיסה זו, וניתן למוצאה גם במקורות המסורת היהודית. אכן, יש מקורות בספרות חז"ל שניתקו את הקשר בין שמו של האדם לבין אישיותו. כך למשל מוצאים אנו במדרש: "ארבעה מידות נאמרו בשמות: יש ששמותיהם נאים ומעשיהם נאים. יש ששמותיהם כעורים ומעשיהם כעורים. יש ששמותיהם נאים, ויש ששמותיהם נאים ומעשיהם כעורים"¹⁰. ואולם, בצד תפיסה זו מצויה התפיסה הקושרת בין שמו הפרטי של אדם לבין אישיותו. כך למשל מובא בתלמוד (בבלי, תענית פג ע"ב) כי ר' מאיר היה מקפיד על שמו של האדם, ומששמע כי בעל האכסניה שבו אמור היה להתארח שמו כידור, אמר: "שמע מינה אדם רשע הוא, שנאמר: כי דור תהפוכות המה". על בסיס הערכה זו סירב להפקיד את ארנקו בידו של בעל האכסניה. לפי התלמוד, הערכתו של ר' מאיר הייתה נכונה. ר' מאיר לא הכיר את בעל האכסניה כלל ועיקר, ואולם שפט את "מהותו" על בסיס שמו הפרטי.¹¹

מסורת תלמודית זו מצויה גם בבבלי, ראש השנה (טז ע"ב). ר' יצחק קובע: "ר' דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן: צדקה, צעקה, שינוי השם ושינוי מעשה". לכאורה, יכולים אנו לראות ב"שינוי השם" רק ביטוי סימבולי לשינוי שבעקבותיו משתנה דינו של האדם, ולא ביטוי לקיומו של יחס ישיר בין השם לבין אישיותו של האדם. ואולם, פרשנות זו יוצרת הבחנה בין שלושת הגורמים לבין שינוי השם: בעוד שלושת הגורמים מציינים אירוע ממשי, שינוי השם משקף רק ביטוי סימבולי. לפיכך נראה שלפנינו ביטוי נוסף של התפיסה המבטאת קשר בין שמו של האדם לבין אישיותו. כך אכן הבין זאת רבנו ניסים הכותב: "משנה שמו, וטעמא דמילתא דשינוי השם גורם לו לעשות תשובה שיאמר בלבו איני אותו האיש שהייתי קודם לכן וצריך אני לתקן מעשי"¹². הרמב"ם סיכם מסורת זו בקובעו כי שינוי השם הוא "מדרכי התשובה", שכן הוא מבטא את השינוי האונטולוגי שהאדם עובר, ומעתה "אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים"¹³. מסורת זו משתלבת יפה עם המסורת התלמודית

10 בראשית רבה עא, ב.

11 ראו למשל יחיאל נהרי, "מדרשי שמות מקראיים במדרשי חז"ל, הבחינה הלשונית", בתוך אהרון דמסקי (עורך), ואלה שמות: מחקרים באוצר השמות היהודים, רמת גן תשנ"ט, עמ' לא-עז (להלן דמסקי תשנ"ט).

12 רבנו ניסים, ראש השנה, שם, ד"ה: "ואמר ר' יצחק".

13 רמב"ם, הלכות תשובה, פרק שני, ד. אפשרות קריאה אחרת של עמדת הר"ן והרמב"ם רואה בשינוי השם אקט פסיכולוגי ולא שינוי אונטולוגי; שינוי השם מעורר את האדם לחולל תהליכי שינוי פנימיים. איני שולל אפשרות קריאה זו. ואולם אני סבור כי הפרשנות הפסיכולוגית של שינוי השם מבטאת, לפחות בצורה אימפליציטית, הכרה עמוקה בזיקה שבין השם הפרטי לבין מהותו של האדם. זהו הטעם לכך ששינוי השם עשוי לעורר תהליכי שינוי. אם אכן השם הוא מסמן שרירותי בלבד ואין שום קשר בינו לבין מהותו של האדם, מדוע לשנות את השם?

הבבלית שלפיה השם עצמו קובע את הוויית האדם: "שמה גרים" (ברכות, ז ע"ב).¹⁴ במסורת היהודית הבת-תלמודית, במיוחד זו הקבלית-חסידית, התעצם במיוחד מעמדו של השם הפרטי, שנתפס כנושא הטומן בחובו את הוויית האדם בכלייתה הן מצד מקורו של האדם והן מצד התכליות המיועדות לו. כך למשל כותב ה"שפת אמת": "כי באמת הנשמה היא אותיות מיוחדים לכל נפש ונפש, והוא שמו שעליו נברא [...] ואותן אותיות שחקק הקב"ה בו צריכין להתברר בכמה מיני צירופים ואופנים, עד שיוציא מהכח אל הפועל כח הנשמה ואותיות המיוחדים אליו".¹⁵ מאחר שהשם קשור במהותו של האדם, הרי הוא נושא בחובו גם את עתידו של האדם, בלשונו של הרב קוק: "אף על פי שבמקרה ינתן שם לאדם, אבל אין המקרה ההוא חופשי, כי אם מתאים הוא אל העתיד".¹⁶

לסיכום, עמדה רווחת במסורת היהודית (והשבטית) קובעת זיקה מהותית בין השם הפרטי לבין מהותו של האדם. השם, אם להשתמש בביטוי מטפורי, צומח מבפנים. לזיקה זו משמעות מטפיזית: השם הפרטי מבטא את המהות של היחיד, שכן השם הפרטי הוא שם יחיד, כיחידותה של הסובייקטיביות האנושית. יתר על כן, שם זה אינו משתנה על פי מהלך חייו של האדם, כדרך שהמהות הייחודית של האדם איננה תלויה במהלך חייו. אדרבה, מהלך חייו של אדם מותנה בשם עצמו. תובנות בסיסיות אלו מספקות לנו פריזמה חשובה שדרכה אפשר לקרוא מחדש את שיריהם של זלדה ושל עמיחי, ואפתח בשירה של זלדה.

ב. "לכל איש יש שם"

לכל איש יש שם / זלדה
 לְכָל אִישׁ יֵשׁ שֵׁם
 שְׁנַתֵּן לוֹ אֱלֹהִים
 וְנִתְּנוּ לוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ
 לְכָל אִישׁ יֵשׁ שֵׁם
 שְׁנַתֵּנוּ לוֹ קוֹמָתוֹ וְאַפֵּן חַיּוֹכּוֹ
 וְנִתֵּן לוֹ הָאָרֶיג
 לְכָל אִישׁ יֵשׁ שֵׁם

ומדוע שינוי השם מעורר תהליכי שינוי?

14 לדיון במקור תלמודי זה ראו שמא יהודה פרידמן, "השם גורם, דברי החכם נופלים על שמו",

בתוך דמסקי תשנ"ט, עמ' נא-עה, ראו בפרט עמ' נא-נב.

15 ר' יהודה ליב אלטר, שפת אמת, חלק שני: שמות, ירושלים תשל"א, עמ' 19. ראו גם אור

החיים, דברים לא, אתניא, שער היחוד והאמונה, פרק א.

16 עין אי"ה, ברכות, חלק א, עמ' 34.

שְׁנַתְנוּ לוֹ הַהָרִים
 וְנַתְנוּ לוֹ כְּתָלָיו
 לְכָל אִישׁ יֵשׁ שֵׁם
 שְׁנַתְנוּ לוֹ הַמְזֻלֹת
 וְנַתְנוּ לוֹ שְׁכָנָיו
 לְכָל אִישׁ יֵשׁ שֵׁם
 שְׁנַתְנוּ לוֹ חֲטָאָיו
 וְנַתְנָהּ לוֹ כְּמִיּהָתוֹ
 לְכָל אִישׁ יֵשׁ שֵׁם
 שְׁנַתְנוּ לוֹ שׁוֹנְאָיו
 וְנַתְנָהּ לוֹ אֲהַבְתּוֹ
 לְכָל אִישׁ יֵשׁ שֵׁם
 שְׁנַתְנוּ לוֹ חֲגָיו
 וְנַתְנָהּ לוֹ מְלֵאכְתּוֹ
 לְכָל אִישׁ יֵשׁ שֵׁם
 שְׁנַתְנוּ לוֹ תְּקוּפֹת הַשָּׁנָה
 וְנַתֵּן לוֹ עֲרוֹנוֹ
 לְכָל אִישׁ יֵשׁ שֵׁם
 שְׁנַתֵּן לוֹ הַיָּם
 וְנַתֵּן לוֹ
 מוֹתוֹ.

התבנית הבסיסית של השיר "לכל איש יש שם" מנהלת דיאלוג עם מדרש חז"ל האומר: "את מוצא שלשה שמות נקראו לו לאדם. אחד מה שקוראים לו אביו ואמו, ואחד מה שקוראין לו בני אדם ואחד מה שקונה הוא לעצמו. טוב מכולן מה שקונה הוא לעצמו"¹⁷. מדרש זה שונה מהעמדה הרווחת במסורת היהודית, שאותה ראינו לעיל, בכך שהוא מבליט את הקשר שבין השם למהלך חייו של אדם; בד בבד הוא דוחה את העמדה המצביעה על קשר הכרחי בין שם אחד לבין מהותו של אדם. יתר על כן, השם שעליו מדבר המדרש הוא בעל מובן רחב יותר: הוא אינו רק השם הפרטי המסמן אדם מסוים והניתן על ידי ההורים, אלא כולל גם, ובעיקר, את המוניטין או התיגו של האדם בעיני הזולת, כמו גם את הערך שהאדם רוכש לעצמו בעיני עצמו באמצעות מעשיו או תכונותיו. זלדה מאמצת עמדה מדרשית זו על

מכלול היבטיה. ואולם השמות שזלדה מעלה חורגים ממסגרת המתווה המדרשי, מבחינות רבות שאותן נראה עוד בהמשך.

השיר "לכל איש יש שם", מעוצב על ידי מערכת של בתים שכל אחד מהם פותח במשפט: "לכל איש יש שם". משמע אין שם אחד החובק את כל אישיותו של האדם. אם מניחים את הקשר שבין השם לגילוי העצמי, או אז המבנה הפורמלי של השיר מלמד כי "העצמי" אינו מונוליטי; הוא מורכב מהקשרים שונים המצטרפים יחדיו. ההרמוניה השמית אינה מבוססת אפוא על "האחד", על המהות הבסיסית, אלא על צירוף קונטינגנטי של שמות. יוצא שהזהות של אדם או הגורל שלו מורכבים מצירוף של הקשרים המתגבשים לכלל מערכת אחת שאינה מכוננת באופן הכרחי, אלא היא תוצאה של ההיסטוריה הראלית של האדם. דגש זה על ההיסטוריה הראלית של האדם עומד בניגוד לתפיסה המסורתית שאותה תיארתי, המניחה כי האדם מכונן מבפנים.

לפי זלדה, האדם אינו יש היוצר עצמו מן האין. השיר מניח כי לא האדם נותן לעצמו את שמו בפעולה אקטיבית שלו; אדרבה, האדם הוא יש פסיבי ששמו ניתן לו על ידי משהו מחוץ לו: ההרים, שכנים, מלאכתו ועוד. הצבת האדם כיש פסיבי משמעותה היא אחת: האדם נתון לעצמו בתוך רשת הקשרים שהוא לא בהכרח שולט בה. לרשת זו יש יסודות הקודמים לאדם: אלוהים, ההרים, המזלות ועוד; האדם נתון כבר בתוכם ואין הוא מצוי מחוץ להם.

צירוף זה בין הקונטינגנטיות של השמות לבין עובדת התלות של האדם במה שמחוץ לו מציב פרספקטיבה חדשה להבנת גורל האדם המעוצב על ידי הדיאלקטיקה שבין העבר – היסודות הבלתי מותנים בו – לבין מה שתלוי בו ובחירותו: חטאיו, כמיהתו, חגיו, מלאכתו ועוד. חירות האדם היא בעלת וקטור עתידי. לעומת זאת, היסודות הבלתי מותנים בו משקפים את מה שקודם לאדם, את העבר המגיע אל ההווה. לפיכך, השמות השונים של האדם משקפים מתח בין העבר שמעבר לאדם לבין העתיד שהוא עניינו ותלוי בחירותו. ואולם, גם בתוך הקשר החירות מתן השמות אינו חלק ממארג החירות. שהרי האדם הוא מי שמקבל את שמותיו ולעולם אינו נותן אותם לעצמו.

מסגרת כללית זו של השיר, אינה מצביעה על האופי הספציפי של הזהות והגורל, שהרי השמות עצמם הם קונטינגנטיים, וקונטינגנטיות זו חודרת למיקומם בתוך השיר. אפשר היה לנסח מחדש את השיר כך שבתיו יסודרו באופן שונה לחלוטין. הצירוף המסוים של השיר כפי שהוא לפנינו אינו אלא אחת האפשרויות בלבד, המורה על כך שגורלו וזהותו של האדם הם, בסופו של דבר, פתוחים ולא ניתנים למיצוי באמצעות אידאה או מהות מסוימת אחת. עם זאת, כפי שנראה בהמשך, הבית הסוגר והבית הפותח אינם חלק ממארג קונטינגנטיות זו, שכן הם נוחמים את מהלך חיי האדם המשתרע בין לידה למוות.

האם אפשר להסיק מכאן כי השיר מביע עמדה השוללת תפיסת סובייקט בעל מהות בלתי מותנית, או שמא עמדתו צנועה יותר: אין שם אחד החובק בצורה מוחלטת את היחידות המהותית של האדם, אבל היא אכן קיימת? מבין שתי האפשרויות לקריאת השיר, בעיניי סבירה יותר האפשרות הראשונה, שכן אין בשיר עדות לקיומה של מהות בלתי מותנית בהקשרי מתן השמות. אדרבה, השמות שהשיר מצביע עליהם משתרעים על מכלול מרחבי הקיום של האדם, ללא שארית. משמע, השיר דוחה את הנחת קיומו של סובייקט שלו מהות נתונה, חוץ-היסטורית. הוויית האדם היא קונטינגנטית ומותנית בהקשרי חייו, אלו מגבשים את מכלול השמות המהווים אותו. לעניין זה אחזור עוד בהמשך.

ברם, גם אם השיר אינו מבטא תפיסה בדבר הקשר ההכרחי בין השם הפרטי לבין המהות הייחודית, הוא אינו דוחה את התפיסה בדבר הקשר שבין שמות לבין האדם עצמו. השמות שניתנים לאדם אינם תוויות חיצוניות לו שהרי הם קובעים את ממשותו. ריבוי השמות מבטא את ריבוי ההקשרים המעצבים את חיי האדם. אין שם, גם לא שם פרטי, הממצה את חיי האדם. מעתה לשם הפרטי אין מעמד מיוחד; הוא אמנם שם ש"נתנו לו אביו ואמו", אבל הוא שם בין השמות. זאת גם אם השם הפרטי הוא היחיד המוכר לנו כשם ממש. שאר השמות משקפים התרחשויות, קשרים, פרקטיקות וכו'. שמותיו של האדם הם מכלול ההקשרים שבהם הוא חי ופועל; הקשרים המעצבים את ישותו. "לכל איש יש שם", משמעו אפוא כי "השם", ככל מובן שיהיה, אינו תוספת על הוויית האדם; אדרבה, זו מעוצבת על ידי שמותיו, דהיינו על ידי ההקשרים השונים. מתברר כי השיר מבטא עמדה הקרובה לעמדתו של סארטר, שכתב: "'האני' [...] מעולם אינו אדיש למצביו; הוא 'מתמצע' על ידיהם [...] 'האני' אינו ולא-כלום מחוץ לכוליות הקונקרטי של המצבים ושל התכונות בהם תומכת הכוליות [...] 'האני' מופיע תמיד באופק המצבים. כל מצב וכל פעולה ניתנים כנמנעי ניתוק מן 'האני', אם לא בדרך הפשטה"¹⁸.

למרות העובדה שהשמות קונטינגנטיים, אוטונומיים ואפילו אקראיים, הבית הפותח והבית הסוגר מעצבים מסגרת לכידה של המרחב שבתוכו מתגבשים השמות. יש שמות ראשוניים, ושאר השמות מתרקמים ומתהווים במסגרת ששמות אלו מייסדים. בבית הפותח נאמר:

לכל איש יש שם
שנתן לו אלהים
ונתנו לו אביו ואמו.

18 ז'אן פול סארטר, "הטראנסצנדנציה של האני", בתוך: מבחר כתבים (עורך מנחם ברינקר), תל אביב 1977, עמ' 37-38.

בבית הסוגר נאמר:

לכל איש שם
שנתן לו הים
ונתן לו מותו.

עיון בשני בתי שיר אלו מגלה את ההקבלה ביניהם. הבית הפותח מציין שלושה נותני שמות: אלוהים, האב והאם. צירוף זה אינו מקרי, הוא הרמז (אלויה) למסורת המדרשית, שלפיה השלושה שותפים בלידתו של אדם, בלשון המדרש: "תני בזמן שהולד נוצר במעי אמו שלשה הם שותפין בו הקב"ה ואביו ואמו"¹⁹. הבית הפותח עוסק אפוא בלידתו של האדם ובעובדת היסוד ששמו מכונן בלידה, שלה שותפים שלושה. יש כמובן הבדל בולט בין אלוהים לבין ההורים. האל נותן את "השם המטפיזי" המציין את העובדה שהאדם הוא יצור ולא יש היוצר את עצמו; הוא מבטא את עובדת התלות המוחלטת של האדם במה שמעבר לו. לעומת זאת, השם הניתן על ידי ההורים הוא שם הממוקם בהקשר החיים האנושי-ארצי. הבדל זה בין היסוד המטפיזי ליסוד האנושי שבמתן השם יתברר עוד בהמשך.

הבית הסוגר, פותח בלידה, אבל אינו מסתיים בה, אלא במוות:

לכל איש יש שם
שנתן לו הים
ונתן לו
מותו.

מהי משמעותו של הים ומהי משמעותו של השם שנותן הים לאדם? כבר מסיפור הבריאה עולה כי ראשיתו של העולם הוא בתהום – הוא האוקיינוס הראשוני.²⁰ אוקיינוס זה הוא החומר הראשוני שממנו נברא העולם: "כשם שיוצר חרס, בשעה שרוצה ליצור כלי נאה, לוקח לו קודם כל גוש של חרס, ומניח אותו על האבנים כדי לעבדו ולתת לו צורה כפי רצונו, כך הכין לו הבורא קודם כל את החומר הגלמי של העולם, כדי להכניס לו סדר וחיים"²¹. מבחינה זו "אלוהים" שבבית הפותח ו"הים" שבבית הסוגר מתפקדים באופן דומה: שניהם מורים על כך כי האדם אינו יוצר את עצמו, אין הוא מכונן את עצמו מתוך האין; ובכל זאת הבית

19 קהלת רבה ה, יב.

20 ראו למשל מ"ד קאסטו, פירוש על ספר בראשית, ירושלים תשל"ד, עמ' 11-12.

21 שם.

הסוגר מלמד משהו נוסף שלא למדנו מהבית הראשון. הים עשוי לציין את הלידה. הדימוי של הים כלידה רווח בתרבויות רבות. מירצ'ה אליאדה הציג את התפיסה האנתרופולוגית של הים, שלפיה:

המים מסמלים את כוליות הקיום, הם התבנית של כל אפשרויות הקיום [...] הם העיקרון של הבלתי נפרד [...] המים מסמלים את החומר ההיולי שכל הצורות נולדו ממנו והכל שב אליו, על ידי נסיגה או בעקבות אסון. המים היו בראשית, הם חוזרים בסופו של כל מחזור היסטורי או קוסמי [...] הטבילה במים מסמלת את הנסיגה אל חסר הצורות, ההתחדשות הגמורה, הולדה מחדש, כי טבילה היא שוות ערך להתפוררות של הצורות, להשתלבות בחסר הצורה של הקדם קיום. היציאה מן המים היא חזרה על המחווה הקוסמוגנית של הופעת הצורה.²²

קביעות אלו מדגישות את הממד הפתוח, האפשרי של הים, היכול להוות נקודת ראשית להתחלה; הטבילה בו היא סוג של מפגש חדש עם יקום בראשית, אבל בעת ובעונה אחת הוא סוג של איום על הסדר הקיים. המים, ובוודאי הים, הם התפוררות המוכר והיציב.

השם שנותן הים הוא אפוא חיתומו של האדם כיש שמלידתו נושא את חוויית הכאוס בתוך רשת הקיום, אבל גם את היכולת לחרוג מרשת הקיום; שהרי אין האדם רק יצור יבשתי, תחום ומוגבל, הוא נושא את חותם האינסופיות של הים.²⁴ ושוב: השם שניתן לכל איש על ידי אלוהים מקביל לשם שניתן לו על ידי הים. אלוהים נותן לאדם את חירותו, את יכולתו לחרוג ממצייאות נתונה, והים מבטא בדיוק אותה תובנה. זהו הפרדוקס הקיומי שכתוכו נטוים חיי אדם: הוא גם יצור אבל גם יוצר, גם נתון לעצמו כמי ששמו נקבע על ידי מה שמעבר לו, אבל גם מי ששם זה אינו סוגר בעדו את דלתות המרחבים הפתוחים.

22 מירצ'ה אליאדה, תבניות בדת השוואתית, תרגם יותם ראובני, תל אביב תשס"ג, עמ' 122. ראו גם הנס בלומנברג, אניה טרופה וצופה, ירושלים תשס"ו, בפרט עמ' 3-4.

23 בפרק השלישי של ספרי, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*, New York 2002, הראיתי שזו היא אחת המשמעויות המיוחסות לים ביצירתו של קאמי.

24 עוד על מטפורת הים אצל זלדה ראו אביעזר וייס, "קידוש החול או גשר של הפרדה: עיון תימטי-תבניתי בשירי 'פנאי' לזלדה", זהות, ג (תשמ"ג), עמ' 225-231. וייס מדגיש את התפיסה המיוחדת של זלדה את מטפורת הים, שבמובנים רבים הפוכה לתפיסה המקראית. במקרא הים נתפס כמאיים ומוגבל על ידי היבשה ואילו בשירת זלדה דווקא הים נתפס כגואל, כמרחיב את גבולות הקיום האנושי; הים אינו המקום המאיים והיבשה היא מקום המפלט. אדרבה, הים הוא המקום שבו מתחוללת ההתעלות והכניסה אל הקודש. ראו עוד לילי רתוק, "מלאך האש: על הקשר בין יונה וולך וזלדה", עלי שיה, 37 (תשנ"ו), עמ' 80-81.

אופק פתוח זה של חיי אדם מנהיר את הסיומת של השיר: "לכל איש יש שם [...] [שנתן לו מותו]. במונחים אקזיסטנציאליסטיים האדם אינו רק יש מושלך אל העבר, הוא ההולך ומתהווה עד יום מותו. אכן, כמי שיונקת ממסורת ישראל, סביר להניח שלנגד עיניה של זלדה עמדו חברי חז"ל על הפסוק: "טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו" (קהלת ז, א). על פסוק זה אומר המדרש:²⁵

"ויום המות מיום הולדו", יום מיתתו של אדם גדול מיום לידתו למה שביום שנולד בו אין אדם יודע מה מעשיו אבל כשמת מודיע מעשיו לבריות, הוי יום המות מיום הולדו. אמר ר' לוי משל לשתי ספינות שהיו פורשות לים הגדול אחת יוצאת מן הלמין ואחת נכנסת ללמין זו שיוצאת היו הכל שמחין בה זו שנכנסת לא היו הכל שמחין בה פקח אחד היה שם אמר חלופי הדברים אני רואה כאן זו שהיא יוצאת מן הלמין לא היו הכל צריכים לשמוח שאינן יודעין באיזה פרק היא עומדת ומה ימים מזדווגין לה ומה רוחות מזדווגות לה וזו שנכנסת ללמין היו הכל צריכין לשמוח לפי שהם יודעים שנכנסת בשלום ויצאה בשלום מן הים כך אדם נולד מונין לו למיתה מת מונין לו לחיים ועליו אמר שלמה (קהלת ז) ויום המות מיום הולדו.

עניין יסודי זה חוזר ועולה במקומות שונים בספרות היהודית. עם השלמת מעשה הבריאה נאמר: "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד".²⁶ יתר על כן, ביחס לכל מעשה ממעשי הבריאה שהושלם נאמר: "וירא אלהים כי טוב",²⁷ לעומת זאת על בריאת האדם לא נאמר "כי טוב", אלא על הבריאה בכללותה. הא כיצד? אחד מקוראי המקרא המסורתיים בדורות האחרונים פירש השמטה זו באופן הבא:

העניין הוא כי אין שלימות האדם כעין שלימות בעלי חיים, כי כל בעלי החיים שלימותם נבראת עמהם ביום הבראם, כאמרם ז"ל: "שור בן יומו קרוי שור", ששלימותו נבראת עמו [...] מה שאין כן האדם נברא חסר שלימות [...] וצריך שיקנה שלימות לעצמו, כי שלימותו נבראה בכח ולא בפועל [...] ואם כן לא היה אפשר לומר עליו כי טוב בבריאתו לפי שעדיין חסר שלימות. כמו שלא נאמר כי טוב ביום השני לפי שעדיין לא נגמרה מלאכתו ונגמרה ביום השלישי

25 שמות רבה מה, א.

26 בראשית א, לא.

27 ראו בראשית א, פסוקים ד, י, יב, יח, כא, כה.

[...] רק אימת נגמרת מלאכתו? ביום מותו. וזהו מה שאמרו [חז"ל] "וירא אלוהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד – זה המוות" [בראשית רבה ט].²⁸

תובנה יהודית אקזיסטנציאליסטית זו מספקת פשר למשמעותם של הבית הפותח והסוגר: הם משרטטים את המסגרת שבתוכה מכלול השמות מעוצבים. האדם מכונן בין הלידה לבין המוות. הלידה אינה אירוע שהתרחש בעבר, לפני היות האדם יצור אוטונומי המעצב ומייצר את עצמו. במונחים של היידיגר, האדם הוא "היות לקראת הלידה".

ואולם, דווקא הפנייה אל הלידה מחייבת את האדם להפוך פניו ולהיות למה שהוא – יש יוצר, המידמה תדיר לאלוהיו, והיוצר את עולמו כדרך שהאל יצר את עולמו. חיי אדם נעים בתנועה מעגלית מתמשכת: האדם הפונה אל עברו מופנה אל עתידו הפתוח. עתיד זה הוא הבסיס שממנו האדם פונה אל עברו, ומעבר זה הוא שוב מופנה אל העתיד. מרחבי הזמן הללו אינם מנותקים זה מזה. בפנייה אל העתיד פונה האדם אל מותו, שגם הוא נותן לאדם את שמו.

מהמקורות היהודיים שאותם הזכרתי עולה כי המוות נותן לאדם את שמו לאחר מותו. שכן המוות הוא השלמת בריאת האדם. עתה עם מותו של האדם יכול הזולת לצפות בשמו של "כל איש", שכן רק הוא רואה את תמונת הקיום האנושי בשלמותה. ואולם, גם אם קריאת שירה של זלדה לאור תובנה זו אפשרית, אין היא מתלכדת בנקל עם מהלך השיר כולו. שכן "השם" החוזר ונשנה בכל אחד מבתי השיר הוא שמו של האדם עצמו. לאמור, עניינו של השיר אינו בנקודת המבט של האחר אלא בדרכי העיצוב של הגורל והקיום האנושי. השיר הוא קולה של התודעה העצמית המכירה בכך כי שמו של אדם הוא מה שניתן לו. לפיכך, השם שנותן המוות לאדם אינו השם שהזולת נותן לאדם, אלא השם שהאדם עצמו כיש חי מקבל; יתר על כן, המשפט "לכל איש יש שם" הוא בזמן הווה, בזמן זה שבו האדם מצוי כאיש; "שנתן לו מותו" מציין זמן עבר, בהווה שבו חי האדם כבר המוות נוכח בנתינת השם. משמע, למוות יש תפקיד בכינון הוויית האדם בחייו.

מהו אפוא התפקיד של המוות בעיצוב שמו של האדם בחייו? נקודת המבט האקזיסטנציאליסטית מספקת פשר לתפקודו של המוות בחיי אדם. המוות מעצים את שבירות הקיום בלשונו של היידיגר, את "אפשרות אי האפשרות". כתוצאה מהכרה זו כל מומנט בחיי אדם מקבל משמעות וערך מיוחדים, שהרי אי אפשר לחיות את החיים באופן מתמשך לאין-סוף. כל מומנט של חיים הוא ייחודי ובלתי

28 הנוך זונדל, הקדמה לפירושים "ענף יוסף" ו"עץ יוסף" על עין יעקב, ירושלים תשמ"ט. ראו גם ר' יוסף אלבו, ספר העיקרים, מאמר ג, ב; אליהו בן אמוזג, ישראל והאנושות, ירושלים תשכ"ז, עמ' 127-130.

חוזר, שכן אפשרות המוות מפוגגת את חוויית ההווה הנצחי המשתרע ללא גבול. מעתה אחריותו של האדם לחייו היא מוחלטת. בכל רגע ורגע הוא ניצב לפני חייו כמו לפני מותו. "לכל איש יש שם [...] שנתן לו מותו".

המוות לא יעניק לאדם את שמו בעתיד, אי פעם אי שם כשימות. אדרבה, המוות כבר העניק לאדם את שמו, הוא "נתן" לו את שמו. רגע מתן השם על ידי המוות הוא בדיוק אותו רגע ששמו ניתן לו על ידי הלידה, על ידי רגע הראשית: "הים", המציין כאמור את הראשית, והמוות המציין את הסוף נותנים לאדם החי את שמו, ללא הבחנת זמן ביניהם.

עיון בספרות היהודית לדורותיה, מלמד כי תובנה אקזיסטנציאליסטית זו של זלדה יונקת ממקורות רבים. עקביא בן מהלאל (אבות ג, א) קובע: "הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עבירה. דע מאין באת, ולאן אתה הולך ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון". המשנה משלבת בין שלושת הזמנים שבתוכם חי ופועל האדם: עבר, הווה ועתיד. "מאין באת", מציין את העבר, הוא רגע הלידה. המשנה עצמה ממשיכה ואומרת: "מאין באת, מטיפה סרוחה". מה שמפתיע במשנה הוא מיקומו של המוות, שאינו מציין את העתיד אלא את ההווה. בלשון המשנה: "ולאן אתה הולך, למקום עפר רמה ותולעה". העתיד מסומן על ידי משפטו העתידי של האל, שמעבר לחיי אדם. המוות ממוקם אפוא בלב לבו של הקיום האנושי האימננטי ולא מחוץ להם. ואולם, מפרש המשנה ר' יום טוב ליפמן העליר לא הסתפק בכך. רגישותו הלשונית לקטלוג המוות בתוך זמן ההווה הובילה אותו לפרש את המשנה באופן הבא: "אתה הולך – כי האדם הולך לבית עולמו ומתקרב אל המיתה, כי יום המת מיום הולדו הוא". המוות העתידי משפיע אפוא על ההווה. חיי האדם עוברים מודיפיקציה לנוכח חוויית הכיליון, האפשרית בכל רגע ורגע מחיי אדם. בדומה לר' יום טוב, כותב היידיגר, מאות שנים אחריו "מדוע שאדם בא לחיים הוא באחת זקן דיו כדי למות".²⁹

ההכרה במוות כיסוד מכונן של החיים עצמם מעצב מחדש את חיי האדם בהווה. במסכת אבות (ב, י) אומר רבי אליעזר: "ושוב יום אחד לפני מיתתך". התלמוד (בבלי, שבת קנ"ג ע"א) מבהיר את עמדת ר' אליעזר: "שאלו תלמידיו את ר"א וכי אדם יודע איזהו יום ימות? אמר להן: וכל שכן ישוב היום שמא ימות למחר ונמצא כל ימיו בתשובה". בעקבות מסורת זאת כותב ר' חיים בן עטר:

מאמר התנא [אבות ג, א] הסתכל בשלשה דברים וכו' ולאן אתה הולך וכו' ולפני מי אתה עתיד וכו' וכן אמר התנא [שם, ב, י] ושוב יום אחד וכו',

ופירשו שם שהכוונה היא שיזכור תמיד יום מותו, ושכל יום הוא זמן גבול המיתה, והוא מה שרמז באומרו "מול סוף" שיהיה למול עיניו "סוף אדם" ותכליתו.³⁰

המוות והלידה הם מרחב החיים של האדם שבו מתרקמים גורלו והווייתו. שדה יסודי זה אינו מותנה באדם; אדרבה, האדם הוא יש פסיבי בהקשר זה: אלוהים, אביו ואמו, הים והמוות, הם יסודות בלתי תלויים באדם לחלוטין. הוא מוצא עצמו מתוך זיקה ליסודות אלו, ובכל זאת הם קובעים את שמו. יסודות אלו קובעים את שמו של כל איש באותו האופן ששאר הקשרי הקיום, דהיינו שמותיו האחרים, קובעים את הווייתו. הם משליכים על זהותו ועל קיומו בהווה הראלי, ועם זאת השמות הללו הם השמות הבסיסיים, הם פותחים וסוגרים את חיי אדם. שאר השמות מתרקמים בתוכם.

במסגרת מרקם זה של השמות מסתבר כי המסגרת המופיעה בבית הפותח והסוגר אינה מייצרת מדרג ערכי בין השמות. למרות ראשוניותם של שמות אלו, הם רק שמות בין שאר השמות. תובנה זו מתגלמת בנוסחה הקבועה של כל בתי השיר: "לכל איש יש שם", שבה המילה "שם" אינה מיודעת, ולפיכך אינה מאפשרת יחס היררכי בין השמות. באדם יש כל אחד משמותיו ואין לשם מסוים אחד מעמד מיוחד.

אם מביאים בחשבון את התובנות שאותן הצגתי לעיל על אודות היחס שבין השם הפרטי והמהות, עמדת השיר היא כי האדם הוא קהילת שמות ואינו סובייקט ששמו הפרטי מבטא את מהותו. אמנם, המסורת הדתית שממנה ינקה זלדה הניחה כי השם הפרטי נושא את תכלית חייו של האדם, אך השיר מניח כי השמות השונים המכוננים את האדם אינם מבטאים את תכליתו ובוודאי לא תכלית אחת. אכן, באחד משיריה מנגידה זלדה בין החוויה של היות "בת בית בעולם" לבין העובדה ש"הכונה האלהית" נסתרת ממנה עד כדי כך ש"גם תְּכַלִּית חַיִּי / וְתְּכַלִּית מוֹתִי / לֹא אֶדַע בְּעוֹלָם הַזֶּה".³¹ כך אפוא האדם נידון לחיים בתוך עולמו האימננטי כשהווייתו מתגבשת בתוך ומתוך כל הקשרי חייו, מבלי שיחרוג אל מה שמעבר לעולם זה. חשיבותה של תובנה זו מתבררת משאנו עוברים לדון במשמעות הזמן בכינון השם. מקריאת הבית הפותח והסוגר לומדים אנו כי הזמן היסודי הוא זמן העבר. השמות הראשונים הם עבריים בבסיסם. ואולם העבר אינו ממד זמן תת-סוגר, אדרבה, העבר חודר להווה, כדרך שהמוות חודר להווה. אכן, התבנית הקבועה של השיר היא: "לכל איש יש שם שנתן [...] ונתן", תוך הטיית הביטוי "נתן" מיחיד

30 ר' חיים בן עטר, אור החיים, דברים, א, א.

31 זלדה (לעיל הערה 3), מתוך: "ארנים נדהמי שמש", עמ' 186.

לרבים או מזכר לנקבה, זאת בהתאם למי שנותן את השם. "יש שם" משמעו בהווה; כל אחד מהגורמים נותני השם מתפקד בהווה, בתוך מרחב החיים הממשי של האדם, ולא רק בעבר שכבר התרחש, זאת אף שמתן השם הוא מהעבר – "שנתן". טלו לדוגמה כמה מנותני השם: קומתו, האריג, שכניו, חטאיו, כמיהתו, חגיו ומלאכתו. השמות הניתנים לאדם באים מהעבר אל הווה ומעצבים את הווה.

מהו המובן המדויק של מה שבא מן העבר ונותן לאדם את שמו? ומהו היחס שבין העבר לבין ההווה? כדי להתמקד יותר הבה נבחן את הקטגוריות שלתוכן ניתן למיין את נותני השם: קטגוריית המקום הכוללת את ההרים, הכתלים והים. קטגוריית הזמן הכוללת את הלידה, המוות, המזלות, החגים ותקופות השנה. קטגוריית הזיקה אל הזולת הכוללת את ההורים, השכנים, השנאה והאהבה. קטגוריית המטפיזיות הכוללת את האל, המזלות, הים, הלידה והמוות. קטגוריית העצמיות הכוללת את הקומה, החיוך, הבגד, החטא, הכמיהה, המלאכה והעיוורון. אפשר לראות כי מיון זה אינו בהכרח אקסקלוסיבי, וניתן להכליל נותני שם אחדים בקטגוריות שונות. היתרון במיון זה הוא בעיצוב השדות שבאמצעותן מעוצבת זהותו של האדם. כל אחת מהקטגוריות מלמדת על הכוחות מעצבי הזהות של האדם. שכן, בכל אחת מהקטגוריות הנדונות מתגלים יחסים טיפוסיים בין רכיבים שונים: בקטגוריות המקום ניתן למצב את ההרים והים כמרחבים בלתי מותנים באדם וקודמים לו. זאת בניגוד לכתלים של ביתו המציינים מרחב המותנה באדם ובבחירותיו. היחסים המרחביים הללו מגלמים גם יחסים זמניים: ההרים והים חתומים בחותם העבר; זו המשמעות של העדר מותנות באדם. לעומת זאת, הכתלים של ביתו של האדם מציינים את ההווה. הם המרחבים שבהם שוהה עתה האדם. קטגוריית הזיקה אל הזולת כוללת את מי שקדם לאדם ומתנה אותו – ההורים, ואת מי שכלפיהם מכוונן האדם בהווה יחסי זיקה כאהבה ושנאה. כך אפוא גם קטגוריה זו כוללת את ממד הזמן כממד מכוונן. קטגוריית המטפיזיות מכווננת באופן בלעדי על ידי הכרת האדם בתלותו במה שמעבר לו. האדם מגלה את היותו יצור ולא יוצר, מכוונן ולא מכוונן. לפי שירה של זלדה, החוויה המטפיזית מיוסדת על הכרת גבוליות הקיום האנושי.

קטגוריית העצמיות כוללת יסודות שאינם מותנים בפעולת האדם, כמו גם יסודות שהם לגמרי תלויים בו. הגוף ומופעיו אינם תלויים באדם, שהרי הקומה ואופן החיוך הם מה שהאדם כבר; הממד השליט הוא אפוא ממד העבר. לעומת זאת הבגד, החטא, הכמיהה והמלאכה הם מה שהאדם עושה ועשה עם עצמו ולעצמו, לפיכך הזמן השליט בהם הוא ההווה.

העיוורון יכול לציין את העיוורון הטבעי, אבל אז למילות השיר אין מובן. שהרי לא לכל איש יש שם שנתן לו עיוורונו, שכן לא כל אדם עיוור. מתברר אפוא שהעיוורון מציין את אופן התייחסות של האדם לעצמו או לזולתו. עיוורון

מונע מהאדם לראות את מה שבחוץ אבל לא בהכרח את עצמו; אולי העיוורון של העיניים מפנה אל המבט הפנימי שאינו תלוי בעין. אכן, זלדה שהייתה קשורה קשר עמוק ל"בית חינוך עיוורים" בירושלים, כותבת באחד משיריה:

מְתֵי אָבִין שְׁהַחֲשֶׁךְ שְׁלָהּ
מְלֵא סְמָנִים,
שְׁאִינִי יוֹדַעַת דְּבָר עַל נְסִיעוֹת נַפְשָׁה
לְמַרְהִיב, לְעֵמֶק, לְמַאִיר,
לְבִלְתֵי-אֶפְשָׁרִי.³²

אך שמא העיוורון ב"לכל איש יש שם" הוא בדיוק העיוורון הפנימי המונע מהאדם לראות את עצמו ואת הזולת.³³ שמו של האדם, גורלו וזהותו נקבעים על ידי יכולתו או חוסר יכולתו לראות את עצמו. התודעה העצמית אינה סרח עודף להוויית האדם; היא חלק ממנה. מבחינה זו לעיוורון תפקיד דומה לזה של הלידה והמוות כיסודות ראשוניים המעצבים את האדם. האם זה מקרי ששורות הסיום של השיר מחברות בין העיוורון ללידה ולמוות?

לכל איש יש שם
שנתנו לו תקופות השנה
ונתן לו עורונו
לכל איש יש שם
שנתן לו הים
ונתן לו
מותו

קטגוריית הזמן היא הקטגוריה שבה הזמן מתפקד באופן שקוף, ולא רק כתשתית היסוד של הקטגוריה, כמו בשאר הקטגוריות. גם בקטגוריה זו מתגלה מתיחות דומה ביחס לרכיבי הזמן. הלידה מציינת את העבר הבלתי מותנה במובהק באדם. מבחינה זו הלידה דומה לתקופות השנה. או למזלות. תקופות השנה והמזלות הבלתי מותנים באדם והבאים מן העבר חוזרים באופן מעגלי ומגלמים את ההווה.

32 זלדה (לעיל הערה 3), מתוך: "בבית חינוך עיוורים הישן", עמ' 62. על העיוורון אצל זלדה, ראו אסתר אטינגר, זלדה: שושנה שחורה, תל אביב תשס"ז, עמ' 45-48.

33 לעניין זה, ראו עוד חביבה פדיה, "הנקודה הפנימית: עיוורון והארה", כרמל, 9 (2004), עמ' 33-38. מעניין לציין כי עמדה זו היא התמה המרכזית בספרו של ז'וזף סארמאגו על העיוורון, תרגמה מרים טבעון, תל אביב 2000.

אלא שאין זה הווה של הפעילות האנושית, אלא ההווה הטבעי. זאת בניגוד לחגים. הללו מציינים את העבר החוזר ומקבל אישורו בהווה, שהרי החגים, שמוצאם בעבר נחגגים בהווה. ואולם, אין זה ההווה הטבעי אלא ההווה המתהווה על ידי הפעולה הממשית של האדם החוגג אותו, ובחגיגתו שב ומאשר את העבר. המוות מציינ את העתיד, אלא שכפי שראינו, זו עתידות החודרת למרקם החיים בהווה ומעניקה להם את מובנם. כך אפוא קטגוריית הזמן ממצה את אופני הקיום האנושי במילואו. למרות נוכחותם של רכיבי הזמן בכינון הזהות, זמן ההווה הוא הזמן שבו מתהווה השם: "לכל איש יש שם", כאן ועתה. ההווה מכנס אל תוכו את העבר ואת העתיד ומייצר את מרחבי ההתממשות של השמות השונים. הדינמיקה והמפולשות שבין זמני העבר והווה באה לידי ביטוי באחד משיריה של זלדה:

בְּאוֹתוֹ עֶרֶב מוֹזָר
 מִיִּשְׁהוּ שְׂאֵל:
 הֲאֵם אֶפְשֶׁר לְשַׁנּוֹת אֶת הָעֶבֶר?
 וְהָאִשָּׁה הַחֹלְלֵנִית עֲנֵתָה בְּזַעֲף:
 הָעֶבֶר אֵינְנוּ תִכְשִׁיט
 חָתוּם בְּתוֹךְ קַפְסָה שֶׁל בְּדֹלַח
 גַּם אֵינְנוּ
 נֶחֱשׁ בְּתוֹךְ צְנֻצָּנֹת שֶׁל כֹּהֵל -
 הָעֶבֶר מִתְנוּעֵעַ
 בְּתוֹךְ הַהוֹה
 וְכֹאשֶׁר הַהוֹה נוֹפֵל לְתוֹךְ בּוֹר
 נוֹפֵל אִתּוֹ הָעֶבֶר -
 כֹּאשֶׁר הָעֶבֶר מְבִיט הַשְּׂמִימָה
 זוֹ הִרְמַת הַחַיִּים כְּלָם,
 גַּם חַיִּי עֶבֶר רְחוּק עַד מְאֹד.³⁴

משמעותה של חדירות ההווה לעבר והעבר להווה היא שאין לעבר כשלעצמו תפקיד מכונן בעיצוב "השם" של האדם. אדרבה, השיר מבטא את ההכרה שהאדם כיצור ראלי-היסטורי מתגבש בתנועה המורכבת שבין עבר להווה ובין הווה לעבר. מסקנה זו מפתיעה דווקא ביחס למשוררת שהאירוע המכונן של הווייתה נעזף, לכאורה, בעבר – מעמד הר סיני:

34 זלדה (לעיל הערה 3), מתוך: "באותו ערב מוזר", עמ' 222.

לֹא אֲרַחֵף בְּחֶלְלִי
 מְשַׁלַּחַת רֶסֶן
 פֶּן יִבְלַע עֵינַי
 אֶת הַפֶּס הַדְּקִיק שֶׁבְּלִבִּי
 שֶׁמִּפְרִיד בֵּין טוֹב לְרָע.
 אִיזן לִי קִיּוּם
 בְּלִי הַבְּרָקִים וְהַקּוֹלוֹת
 שֶׁשֶׁמַּעְתִּי בְּסִינִי.³⁵

למרות המרכזיות של מעמד הר סיני בחייה של זלדה, האישה המאמינה, ב"לכל איש יש שם" אין מעמד מיוחד לעבר ולמחויבות כלפיו. יתר על כן, ליהודי כיהודי אין "שם" מיוחד; שמו, דהיינו גורלו וזהותו מתגבשים כדרך שמתגבשים זהותם וגורלם של כל יצורי אנוש אחרים; העבר היהודי אינו מכריע או מצמית. במוכן זה ממשיכה זלדה את מדרש תנחומא הקובע "שלשה שמות נקראו לו לאדם" – "לאדם" ולא דווקא ליהודי, לאמור הגורל האנושי אחד הוא.

לואיג'י פיראנדלו בספרו אחד, אף-אחד ומאה אלף³⁶ דוחה לחלוטין את השם הפרטי, בטענה "כי הרי אין לה כלל שם משלה, לנשמת, ולא מעמד אזרחי כלשהו [...] האנשים האחרים לא ראו אותי כלל כמגולם בעולם הזה שאני נושא בתוכי ואינו מסומן בשום תו של שם, והוא כולו שלם ובלתי מחולק ובכל זאת מגוון להפליא". פיראנדלו רואה בפעולת השיום הגבלה ותיוג של האני האותנטי, שאינו ניתן כלל למיצוי. יתר על כן, בעיניו, פעולת השיום היא תמיד פעולה שבה הזולת הוא הפועל והאני הוא הנפעל והנכבש תחת מבטו של האחר. לפיכך השם הוא סוג של ניכור עצמי: "בחוץ, בעולמם של האנשים האחרים, הייתי פלוני אחד – מנותק – ששמו מוסקארדה; הייתי פן זעיר ומסוים של איזו ממשות לא לי, פן הכלול – מחוצה לי – בממשותם של האחרים".³⁷ עמדתו של פיראנדלו היא בת-קול של המסורת האקזיסטנציאליסטית, שהעצימה את הפער בין האני האמתי לבין אופן גילוייו בחיים הראליים. האני האמתי הוא סמוי, בלתי מוכר לזולת; יש הנדרן לחיות בכדידותו. זלדה לא מבטאת עמדה זו. היא אמנם דוחה את הבלעדיות של השם פרטי, ואין היא מניחה כי ה"שם" לוכד את מהות האדם הנסתרת, ובנקודה זו היא נראית כמביעה עמדה דומה לזו של פיראנדלו. אבל בניגוד לו, היא אינה מניחה שאף "שם" אינו יכול לתפוס משהו מקיומו של האדם. כתחליף ל"שם" היחיד והמיוחד היא מציעה את

35 שם, מתוך: "ולא ארחף בחללי", עמ' 215.

36 לואיג'י פיראנדלו, אחד, אף-אחד ומאה אלף, תרגם גאיו שילוני, תל אביב 1996, עמ' 74.

37 שם, שם.

ה"שם" הקטעי, המוגבל, הזמני-מקומי. שכן בניגוד למסורת האקזיסטנציאליסטית, היא מניחה כי האדם הוא יש היסטורי-ראלי, שהווייתו וגורלו מעוצבים על ידי המציאות שבתוכה הוא חי ושאותה הוא שופט.³⁸ אין "שם" אחד הכובש את האדם, משום שהאדם הולך ומתעצב על ידי מלאות חייו. האדם הוא מכלול ההקשרים שבתוכם מצא את עצמו ושמתוכם הוא יוצר הקשרים חדשים. מסקנות אחרונות אלו מעניינות במיוחד לאור התובנות המונחות ביסוד שירו של יהודה עמיחי: "כל הדורות שלפני".³⁹ כפי שנראה, דווקא עמיחי, משורר "דור המדינה", מניח הנחות נוקשות לגבי היחס בין העבר להווה בכלל ובמיוחד בהקשר היהודי.

ג. "שמי הוא שם תורמי"

כל הדורות שלפני / יהודה עמיחי

כָּל הַדּוֹרוֹת שֶׁלִּפְנֵי תָרְמוּ אוֹתִי
 קִמְעָה קִמְעָה כְּדֵי שְׂאוּקָם כָּאֵן בִּירוּשָׁלַיִם
 בְּבֵת אַחַת, כְּמוֹ בֵּית תְּפִלָּה אוֹ מוֹסֵד צְדָקָה.
 זֶה מְחַיֵּב. שְׁמִי הוּא שֵׁם תּוֹרְמִי.
 זֶה מְחַיֵּב.

אֲנִי מִתְקַרֵּב לְגִיל מוֹת אָבִי.
 צוֹאֲתִי מִטְּלָאֵת בְּהֶרְבֵּה טְלָאִים,
 אֲנִי צָרִיךְ לְשִׁנּוֹת אֶת חַיֵּי וְאֶת מוֹתִי
 יוֹם כְּדֵי לְקַיֵּם אֶת כָּל הַנְּבוּאוֹת
 שֶׁנִּבְּאוּ אוֹתִי. שְׁלֵא יִהְיוּ שֶׁקֶר.
 זֶה מְחַיֵּב.

עֲבַרְתִּי אֶת שְׁנַת הָאֲרָבַעִים. יֵשׁ
 מְשֻׁרוֹת שֶׁבֶהֱן לֹא יִקְבְּלוּ אוֹתִי
 בְּשֵׁל כֶּף. אֱלוֹ הֵייתִי בְּאוֹשׁוּיץ,
 לֹא הָיוּ שׁוֹלְחִים אוֹתִי לְעֵבֶד,
 הָיוּ שׁוֹרְפִים אוֹתִי מִיָּד.
 זֶה מְחַיֵּב.

38 על ההבחנה בין תפיסת האני האקזיסטנציאליסטי לבין תפיסת האני התרבותי, ראו שגיא (לעיל הערה 5), עמ' 212-219.

39 עמיחי (לעיל הערה 4), מתוך: "כל הדורות שלפני", כרך ב, עמ' 24.

כנקודת מוצא להבנת שיר זה אני מבקש להסב את תשומת הלב לאופי האישי של השיר. "כל הדורות שלפני תרמו אותי / [...] שמי הוא שם תורמי / [...] אני מתקרב לגיל מות אבי / [...] עברתי את שנתי הארבעים". עולמו הפנימי של המשורר עמיחי הוא נושא השיר, והשיר הוא מעין מסע לפענוח עולם זה, זאת בניגוד לשירה של זלדה שהתאפיין באוניברסליות שלו: "לכל איש יש שם". עם זאת, שירת היחיד של עמיחי אינה שירה המתמקדת בחומרים האקראיים של הביוגרפיה; אדרבה, הביוגרפיה האישית היא מעין פרוטוטיפ לדור, לתקופה ולמצב אנושי. כפי שניסח זאת בעז ערפלי: "מרבית שירי [של עמיחי] הם כביכול היגדים של יחיד, האני הלידי ותגובותיו שלו למצבים ספציפיים בהם הוא עצמו נתון, אך מצד שני הם רחוקים מלהיות ביטוי פרטי-איזוטרי של אישיות יחידה במינה ונתפסים דווקא כביטוי למצב אנושי טיפוסי או להגות שאינה מותנית בהכרח באני האחראי לביטויה".⁴⁰ לפנינו אפוא דין וחשבון דורי ולא פרטי בלבד. במסגרת רפלקסיה זו המשקל המכריע מוטה לכיוון העבר היהודי המכביד על ההווה. שני הבתים: הפותח והסוגר, מטילים את העבר היהודי על ההווה משתי פרספקטיבות שונות. הבית הראשון רואה את ההווה כנקודת הקצה של העבר היהודי הפנימי. תמה זו מבוטאת בעוצמה בפתיחה ובסיום של הבית: בפתיחה – "כל הדורות שלפני תרמו אותי", ובסיום – "זה מחייב. שמי הוא שם תורמי / זה מחייב".

בבית הראשון העבר אינו רק העבר הגנאולוגי, אלא, בראש ובראשונה, מכלול הציפיות של הדורות הקודמים המתגלמות בתרבות ובהיסטוריה. עניין זה עולה ביתר עוצמה בבית השני שבו נתבע האני בן ההווה "לשנות את חיי ואת מותי / יום כדי לקיים את כל הנבואות / שניבאו אותי. שלא יהיו שקר". העבר מזוהה עם הצפיות שעל העתיד (הוא ההווה של השיר) לממש. העובדה שהעבר – שבו עוסקים שני הבתים הראשונים – הוא עבר תרבותי, ברורה לחלוטין: בתוך ההיסטוריה היהודית האימננטית, ההווה עומד בזיקה לא רק לגנאולוגיה אלא גם להיסטוריה ולתרבות. לפיכך האני בן ההווה מחויב להתעמת עם העבר במובנו התרבותי: לשלול אותו או לחייבו. עמדת השיר היא כי מאחר שההווה מיוסד על העבר, הרי על בן ההווה ליטול על עצמו עבר זה בעל כורחו. יתר על כן, שני בתי השיר הראשונים מותירים את הרושם שהעבר הוא בעל הופעה מונוליטית; "כל הדורות שלפני" משורטטים בצורה אחידה תוך התעלמות מההבדלים. העבר האחיד מוטל כמות שהוא על ההווה. העבר משורטט דרך ההתנסות בו בהווה. "כל

40 בעז ערפלי, "האלגיה על הילד שאבד: מבוא לשירת עמיחי", סימן קריאה, 2 (1973), עמ' 66. וראו בדיונו המפורט של ערפלי לאורך כל המאמר. ראו גם בעז ערפלי, "שירת יהודה עמיחי: אינטרפרטאציה", סימן קריאה, 11 (1980), עמ' 217-236; הנ"ל, הפרחים והאגרסל: שירת עמיחי 1948-1968, תל אביב תשמ"ז, עמ' 161-171.

הדרורות שלפני" מתוארים באמצעות המשימה שהעבר, בתודעתו של בן ההווה, מטיל עליו. חוויה מתוחה זאת אינה מותירה מקום להכרת ריבוי פניו של העבר. בניגוד לעבר הפנימי, ההיסטורי-תרבותי, נושאו של הבית השלישי הוא העבר הגנאולוגי. בבית זה העבר היהודי מוטל על ההווה מבחוץ. האחר, ובהקשר זה האחר המוחלט – הנאצים, מקבע את היהודי כיהודי:

[...] אלו הייתי באושוויץ,
לא היו שולחים אותי לעבוד,
היו שורפים אותי מיד.
זה מחיב.

היהודי הוא יהודי בשל מבטו של האחר שקיבע אותו כיהודי על בסיס מוצאו, ומבלי להתחשב כלל בתרבותו ובהיסטוריה הראלית שלו. האחר המוחלט מקבע את היהודי הגנאולוגי במצב הגבול של הקיום – במוות שהוא מטיל על היהודי. אושוויץ הוא מקום של עיוורון ביחס לתרבות ולהיסטוריה היהודית הראלית; אושוויץ הוא מרחב הקיום הלא היסטורי של יהודי גנאולוגי. עמדת הבית השלישי קרובה לעמדתו של סארטר שקבע:

לא עבר, לא דת ולא אדמה הם שמאחדים את בני ישראל. אם דבר מה קושר אותם יחד, והוא שמזכה אותם כולם בשם יהודי, הרי זה מצבם המשותף. הווה אומר: חיים הם כולם בקרב חברה שרואה אותם כיהודים.⁴¹

היהודי הוא אדם שהאנשים האחרים רואים אותו כיהודי [...] האנטישמי עושה את היהודי.⁴²

אף שהזולת קובע את הווייתו של היהודי, במונחים הסארטריאניים: "הוא עצמו כפי שהוא בשביל האחרים",⁴³ הרי אל לו ליהודי לחמוק ממצבו ועליו לאמץ את הכפוי עליו מתוך חירות. הכרעה זו היא ההופכת את הקיום היהודי לאוטנטי, בלשונו של סארטר:

להיות יהודי פירושו להיות מושלך ונעזב לתוך מצב יהודי, ועם זאת להיות אחראי בכליות האישיות ודרכיה לגורלו ולמהותו של העם היהודי [...]

41 ז'אן פול סארטר, הרהורים בשאלה היהודית, תל אביב תשל"ח, עמ' 41.

42 שם, עמ' 42.

43 שם, עמ' 46.

האותנטיות, פירושה בשבילו [=בשביל היהודי], לחיות את מצבו כיהודי עד התמצית; חוסר האותנטיות פירושו להכחיש, או לחמוק ממצב זה. הפיתוי של חוסר האותנטיות רב לגבי היהודי מאשר לגבי אחרים, שכן המצב שעליו להודות בו ולחיות אותו הוא, פשוט, מצבו של מארטיר.⁴⁴

הבית השלישי בשירו של עמיחי מבטא אכן עמדה סארטריאנית: לאושוויץ, שבה נעשה היהודי ל"מארטיר" יש מעמד "מחייב" בהווה. קיום יהודי, דרך מבטו של הזולת הוא אכן קיום ללא היסטוריה. סארטר עצמו לא נמנע מלקבוע כי אף על פי שהעם היהודי הוא "העתיק שבעמים [...] אין לו היסטוריה".⁴⁵

כאמור, בבית השלישי של השיר עמיחי מאמץ עמדה סארטריאנית מובהקת. יהדותו של אדם מותנית באחר, ובעיקר באחר המוחלט – הנאצים. יהדות המוטלת על האחר אינה היסטורית מטבעה,⁴⁶ היא גנאלוגית. ובכל זאת "זה מחייב", לאמור: קיום יהודי אותנטי רואה במצב היהודי משימת קיום ומאמצה מתוך חירות.

אלא שדווקא הדמיון לעמדה הסארטריאנית מבליט את ההבדלים העמוקים ביניהם. יש פער גדול בין ה"זה מחייב" של עמיחי לבין הכרעת החירות הסארטריאנית המאמצת את המבט של האחר. שירו של עמיחי כולו עומד בסימן המתיחות הגדולה שבה עומד בן ההווה כלפי עברו. בכל בית מבתי השיר עולה מתיחות זו בעוצמה מיוחדת. בבית הראשון היא מתגלמת בחפצון האני המשווה ל"בית תפלה או מוסד צדקה".

יתר על כן, הקביעה: "שמי הוא שם תורמי", פירושה מחיקת השם הפרטי של האדם או מחיקת כל אחד מהשמות האחרים ששיחקו תפקיד מרכזי בשירה של זלדה. מחיקה זו משמעותה אחת: מות הסובייקט ההיסטורי-תרבותי המעצב את עצמו, הבונה את חייו בדיאלוג בין ההווה לבין העבר, בין החירות לבין מה שכפוי עליו מהעבר. שמו של האדם נקבע לא על ידו, אלא על ידי זולתו – העבר היהודי האימננטי. ברומן "לא מעכשיו לא מכאן" עמיחי מבטא תובנה זו בקובעו: "בני אדם הם הדים ושמותיהם הדים".⁴⁷ יש כמובן הבדל בין משמעות השם כהד להיותו גילום של תורמיו. ההד שומר על המרחק בין המקור שממנו הוא יוצא לבין גילומו בהווה. לעומת זאת, זיהוי השם האישי עם תורמיו, אינו מותיר מרחק כלשהו. ראיית השם והאדם כהד של משהו אחר היא פעולת ניכור ודה-סובייקטיביזציה. אבל זיהוי השם עם תורמיו מעצים תהליך זה, שכן אינו מאפשר כלל את ההפרדה:

44 שם, עמ' 52-53.

45 שם, עמ' 50.

46 על משמעותה של ההיסטוריה בשירת עמיחי, ראו ערפלי, הפרחים והאגרטל (לעיל הערה 40),

עמ' 192-197.

47 יהודה עמיחי, לא מעכשיו לא מכאן, ירושלים ותל אביב תשמ"ו, עמ' 62.

העבר שולט ללא מיצרים על ההווה. עבר זה מדלג על האני האישי ומתמקם במרחב המיתי – ירושלים. האני האישי מתפרק אפוא לשני רכיבים בעלי עוצמה: העבר וירושלים. כפי שציין ערפלי, בשירת עמיחי עיר זו "איננה רק 'מקום', 'עיר' מציאות גיאוגרפית כפשוטה, אלא גם ובעיקר 'מיתוס' סמל מרוכז של ההווה הישראלית [...] ירושלים משמשת [...] גילום של ארץ ישראל, בהווה ובעבר, ובמובן מסוים, אפילו של העם היהודי בכלל".⁴⁸ בין הדורות "שלפני" המעצבים את השם הפרטי לבין המיתוס של ירושלים מתמוסס האני הפרטי ונעשה זר לעצמו. הזרה עצמית זו הולכת ומחריפה בבית השני. בן ההווה נתבע לשנות שינוי מוחלט את חייו: "אני צריך לשנות את חיי ואת מותי/ יום כדי לקיים את כל הנבואות/ שניבאו אותי".

כמו זלדה, עמיחי כולל לתוך חיי האדם גם את מותו. בהקשר של השיר, הוויית חיי האדם כולה אמורה להשתנות. השינוי שאמור להתחולל מצוי בדיוק בכיוון של הפיכת העבר ההטרנומי, הזר, ליסוד המכונן את החיים עצמם. ואולם, מדוע על הסובייקט האנושי לאמץ עבר זה? מדוע על האדם לאמץ את המחויבות של דורות קודמים? תשובת השיר היא: "כדי לקיים את כל הנבואות/ שניבאו אותי. שלא יהיה שקר". החוב כלפי העבר אינו מעוגן בתודעה של הסובייקט האנושי המכיר במרכזיות העבר בכינון ההווה. עמיחי אינו קובע כי להווה אין מובן ללא העבר; טענתו היא אחרת: האדם מחויב לאמת בחייו את "כל הנבואות [...] שלא יהיו שקר". היחיד מוצא עצמו כפוף לנטל הדורות; השקר אינו מתייחס להוויית חייו שבהווה אלא להתרחשות שבעבר. האדם הוא נאמן העבר, עליו לוודא שהעבר יתממש, מבלי כל קשר לשאלה מהי עמדתו ביחס לעבר זה. לשון אחר, הנאמנות לאמת של הנבואה כרוכה בהתייחסות שקרית למציאות האקזיסטנציאלית שבהווה. הזרת ההווה מן העבר מגיעה לנקודת הרתיחה שלה: מצוקותיו, תקוותיו ומאווייו של בן ההווה נהפכות לבלתי רלוונטיות ביחס לעבר. הוא אמור לעצב את חייו באופן שיתאים לעבר. האדם אינו נתבע ליצירה ואחריות אישית, לאמת אותנטית, אלא לביטול עצמי; הוא נדרש להיעשות למדיום שדרכו העבר יתממש בהווה. זהו המובן העמוק של הביטוי: "שמי הוא שם תורמי"; השם חורג מהקיום ההיסטורי המתווך על ידי עבר והווה כאחד, הוא מתעצם ומקבל ממדים מטפיזיים הממוטטים את הקיום הסובייקטיבי ההיסטורי-קונטינגנטי. אחת הדמויות במחזה של עמיחי "להרוג אותו" מבטאת תובנה זו בבהירות: "המסורת העתיקה מייחסת חשיבות מטאפיזית לשם".⁴⁹

48 בעז ערפלי, "ירושלים חתרנית: ירושלים כצומת מפרק מיתוסים בשירת יהודה עמיחי", דפים למחקר בספרות, 14-15 (2005), עמ' 298.

49 יהודה עמיחי, "להרוג אותו", פעמונים ורכבות: מחזות ותסכיתים, ירושלים תשנ"ב, עמ' 203.

בשיר "המקום הזה", מבטא עמיחי בצורה תמציתית את הדה-סובייקטיבזציה של האני ואת כפיפותו לעבר:

[...] מָה חֶדֶשׁ בִּי וּמָה שֶׁל אֲבוֹתַי?
כִּי תִמּוֹל אֲנַחְנוּ, כִּי שֶׁל אַחֵרִים אֲנַחְנוּ.
צִלְלִים עוֹבְרִים עַל פְּנֵינוּ, צִלְלִים עוֹבְרִים
דְּרָכֵנוּ [...] ⁵⁰.

האני אינו אלא המדיום שדרכו עובר העבר, עד כדי כך שהאני מתנסה בחוויה שהיא "של אחרים".

ההזרה מגיעה לשיאה בבית השלישי. העמדה הסארטריאנית אינה עמדת מוצא שיש לאמצה מתוך חדווה ושמחה. היא ביטוי להכרת האילוץ הכופה את היהודי; אין הוא יכול להשתחרר מאושוויץ. הקו המחבר בין העבר היהודי האימננטי, ההיסטורי-תרבותי, לבין העבר הגנאולוגי הוא התעצמות גוברת והולכת של הזרה וניכור עצמי. למרות עקת הזרות – "זה מחייב". החובה המוטלת על האדם אינה חובה המכוננת מבפנים, על ידי האוטונומיה האנושית. האדם אינו פונה אל העבר כיצור חופשי, החוזר ומאמץ את העבר מתוך ההווה; אדרבה, הסובייקט האנושי נהפך להיות אובייקט של העבר המטיל עליו את החובה מהחוץ. ביטוי לשוני לחוויית הזרות וההטרונומיות שבחייב שהעבר מטיל מגולם בקביעה: "זה מחייב". ה"זה" מבטא את ההזרה שבין האדם לבין העבר הנמצא שם מחוצה לו והמטיל עליו את עולו. הזרה זו מחברת את העבר התרבותי-היסטורי לזה הגנאולוגי. שכן, הזרה זו מטשטשת את טיבו של העבר ההיסטורי, שהרי אין בן ההווה פונה אליו כמקור השראה אלא העבר מוטל על בן ההווה מבחוץ, באותו האופן שהעבר הגנאולוגי מוטל עליו. ובכל זאת העבר מחייב.

מהו הרגע בחיי האדם שבו האדם לומד כי העבר מחייב? מהו הרגע שבו פונה היהודי אל העבר? השיר מתייחס אל רגע הפנייה אל העבר בשני מקומות. הבית השני פותח במשפטים: "אני מתקרב לגיל מות אבי. / צוואתי מטולאת בהרכה טלאים". הבית השלישי פותח במשפטים: "עברתי את שנתי הארבעים. יש/ משרות שבהן לא יקבלו אותי". הפתיחות מקבילות זו לזו, ושתיהן מבטאות את ההכרה במוגבלות החירות. הבית השני מלמד כי לאדם אין שליטה על מותו, שכן האדם הוא יצור סופי. הבית השלישי משלים את היריעה: האדם נעשה מודע לאפשרויות ההולכות ונסגרות בפניו. מודעות זו מחדדת בתוכו את ההכרה כי הוא אינו יוצר

את עצמו אלא נתון כבר לעצמו במציאות הכופה עצמה עליו. ככן ארבעים הוא חש בטבעת המתהדקת של המציאות העובדתית המצמצמת את מרחב החירות. בניגוד לתפיסה הילדונית המעצימה את הרצון ואינה מכירה בגבולות שהחיים מתווים, הבגרות מגלמת הכרה בגבולות של הרצון. ברומן "לא מעכשיו לא מכאן", גיבור היצירה יואל, מבטא תובנה זאת בצורה בהירה: "יש לי רצון. יש לי רצונות, כבר אני נמצא בגיל שבו רצונו של אדם מתערבב בחייו. רצונותיו וימיו נעשים שתי וערב ומקיימים זה את זה".⁵¹ תודעה זו עשויה להוליד הכרה חדשה של היחיד: הוא נעשה מודע לאין האונים שבקיומו, למוגבלותה של האוטונומיה האנושית ככוח המעצב באופן בלעדי את חיי אדם. שתי הפתיחות הן ראשיתה של ההכרה החדשה המובילה את האדם לשינוי בהתייחסות העצמית – מתפיסה אופיינית של בני דור המדינה, שראו את ההווה כמרכז הקיום ושללו את העבר בשני ממדיו: ההיסטורי-תרבותי והגנאולוגי, לתפיסה המכירה במרכזיות העבר. אליעזר שבייד נותן ביטוי מאלף לתפנית מן ההווה המעוצב על ידי התודעה האוטונומית אל ההכרה בתלות בעבר היהודי:

רק אחרי שתודעת היחידות הגאה מתערערת מכיר היהודי בן-זמננו כי יהדותו קובעת את זהותו האישית [...] כיצד מתרחש השינוי? זו שאלה שכל אחד משיב עליה בסיפור משלו. אין זה בהכרח סיפור דרמטי. גם אין זה בהכרח סיפור של משבר. על פי רוב זהו סיפור של תהליך ממושך שקשה לספרו מפני שפרטיו החשובים ביותר [...] אינם נשמרים בזכרון [...] זאת מכל מקום אפשר לומר בודאות כי השינוי גמל על פי רוב בתקופה שבה נעשה אב לילדים שיצאו מגיל ינקות, והוא עומד בפני התפקיד המוטל עליו לחנכם לאנשים [...] ואז הוא משיג כי כשם שאין חייו מסתיימים בו עצמו אלא נמשכים בילדיו, גם הוא איננו מתחיל מעצמו אלא ממשיך מה שקיבל מאבותיו; ועוד: שאין הוא יכול להמשיך עצמו בילדיו מבלי שימשיך הוא את חיי אבותיו. פשוט הדבר. אי אפשר להיות אב במובן המלא של המושג הזה – מי שמוליד את בנו לא רק לחיי הגוף אלא גם לחיי הרוח – בלי להיות בן במובן המלא והנכון של המושג הזה.⁵²

ואולם יש הבדל משמעותי בין הפנייה אל העבר נוסח שבייד לפנייה שהשיר מציג. בתפיסתו של שבייד, הפנייה אל העבר היא סוג של הבשלה תודעתית

51 עמיחי (לעיל הערה 47), עמ' 136.

52 אליעזר שבייד, היהודי הבודד והיהדות, תל אביב תשל"ד, עמ' 16-17. לניתוח עמדתו הכוללת של שבייד, ראו אבי שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 106-123.

המכירה בזיקה העמוקה שבין ההווה לבין העבר, בין החירות לבין ההינתנות בתוך היסטוריה, בלשונו של שבייד:

אין האדם יוצר עכשיו אלא ממה שכבר קיבל, וראשית יצירתו היא הקליטה הפעילה של יצירת דורות קודמים, שהוא מפנים אותה ובונה את אישיותו באמצעותה. רק תוך כדי קליטה הוא חוזר ונותן לתרבות את פירושה המיוחד לו ומוסיף עליה משלו, ואם אינו מקבל אין בכוחו ליצור דבר.⁵³

בתפיסתו של שבייד מגולמת ההכרה שהאדם הוא יצור היסטורי, לא במובן זה שיש לו היסטוריה, אלא במובן זה שהוא היסטורי בטבעו;⁵⁴ ההיסטוריה היא המקור שממנו צומח הקיום האנושי ושאליו הוא שב, בלשונו של שבייד:

ההיסטוריה היא אפוא, הציור שיש לו לציבור האנושי, החי חיים משותפים, על הדרך שעשה יחדיו מנקודת הראשית (כפי שהוא זוכר אותה עכשיו) ולקראת תכלית שאליה הציבור הזה שואף.⁵⁵

על אף הדמיון בין עמדת שבייד לבין עמדת השיר בולט ההבדל העמוק ביניהן: עמדת שבייד היא עמדה תרבותית-דיאלוגית, המניחה כי זהותו של האדם בהווה מעוצבת על ידי זיקה בין העבר לבין ההווה. כתוצאה מכך, בן ההווה אינו נדרש לשנות את חייו ואת מותו; הוא אינו נתבע לוותר על היותו סובייקט; אדרבה, משום שהוא יש עצמאי אוטונומי הוא פונה אל העבר כדי לפגוש בו, להפנימו לחייו ולשלבם במרקם ההווה. בניגוד לכך השיר משרטט חוויה אחרת לחלוטין, שלפיה בן ההווה נתבע לשינוי רדיקלי של חייו. ממד הזמן הבלעדי שישלוט לאחר השינוי הוא העבר הנחת בהווה כגוש אבן מעיק, בין אם זה העבר ההיסטורי-תרבותי ובין אם זה העבר הגנאולוגי המוטח להווה על ידי האחר. בין כך ובין אחרת, ההווה אינו פרק בהיסטוריה רציפה; הוא ניתק מהעבר או מכונס לחלוטין לתוך העבר. אם העמדה של שבייד היא, בסופו של דבר, עמדה שנקודת המוצא שלה היא היסטורית-תרבותית, המתממשת בזיקה שבין ההווה לבין העבר, עמדת השיר היא א-היסטורית, שכן בכל מקום שבו ממד זמן אחד בלבד שליט על הוויית האדם, פוסק הוא מלהיות יצור היסטורי. אכן במקום שאין דיאלוג בין הווה לבין עבר אין היסטוריה רק כרונולוגיה. יש עבר כפוי הלוכד את האדם ומחייבו או הווה ללא כיוון.

53 שבייד, שם, עמ' 65-66.

54 ראו היידגר, (לעיל הערה 29), עמ' 439-444.

55 שבייד (לעיל הערה 52), עמ' 70.

ואולם עמיחי עצמו לא סיים את הדיאלוג בין העבר לבין ההווה בפתרון החד-ממדי של הכפפה כואבת של ההווה לעבר. הוא שב ועוסק בסוגיה זו עצמה ממגוון רחב של שיריו, ובחלקם הוא מציע פתרון אחר למתח זה. השיר "יהודים בארץ ישראל"⁵⁶ הוא מעין שיר מקביל לשיר "כל הדורות שלפני", אבל כיוון הפתרון הוא, לכאורה, אחר. הבית הפותח חוזר על התמה ההיסטורית-תרבותית:

אֲנַחְנוּ שׁוֹכְחִים מִנֵּין בָּאנוּ. שְׁמוֹתֵינוּ
הִיְהוּדִים מִן הַגּוֹלָה מְגָלִים אוֹתָנוּ
וּמַעֲלִים זָכַר פָּרַח וּפְרִי, עָרֵי יָמֵי בֵינִים,
מִתְּכוֹת, אֲבִירִים שֶׁהָיוּ לְאֶבֶן, וְרָדִים לְרֵב,
בְּשָׂמִים שְׂרִיחַם נִדְף, אֲבָנֵי חֶזֶן, הַרְבֵּה אָדָם,
מִשְׁלַחֵי יָד שֶׁבָטְלוּ מִן הָעוֹלָם.

גם בשיר זה ה"שם" הוא נקודת החיבור של ההווה, המנסה להימלט מהעבר – "אנחנו שוכחים מנין באנו" – אל העבר המגולם במלאות אופני הקיום היהודי בגולה. כנגד ציר דיאכרוני זה, מוצג בבית השני הציר הגנאולוגי, אלא שהפעם אין הוא מתווך דרך מבטו של האחר; הוא מיוצג בחוויה הגופנית של ברית המילה:

בְּרִית הַמִּלָּה עוֹשֶׂה לָנוּ,
כָּמוֹ בַּחֲמֵשׁ, בְּפִרְשֵׁת שְׂכָם וּבְנֵי יַעֲקֹב
בְּהִיּוֹתָנוּ כּוֹאֲבִים כָּל חַיֵּינוּ.

החוויה הגופנית של המילה המייסדת סוג של כאב קבוע אינה בהכרח שלילית. אדרבה, באחד משיריו כותב עמיחי: "אני מרגיש טוב במכנסים שלי / שבהם חבוי נצחוני"⁵⁷. כך אפוא הממד הגנאולוגי עשוי לבטא גם השלמה וקבלה עצמית ראשונית. דווקא על רקע זה בולטת ההזרה שבשיר "כל הדורות שלפני", המציג את הממד הגנאולוגי כממד מתווך.

שני הממדים: ההיסטורית-תרבותי והגנאולוגי המוצגים בשיר "יהודים בארץ ישראל", יוצרים דריכות ברורה ביחס להווה. האם גם בשיר זה ההווה יקרוס לתוך העבר? התשובה של עמיחי היא שלילית. במתח שבין העבר לבין ההווה ניצחוננו של ההווה הוא מוחלט. לאחר הצגת שני ממדי העבר קובע הבית השלישי:

56 עמיחי (לעיל הערה 4), מתוך: "יהודים בארץ ישראל", כרך ב, עמ' 247-248.

57 עמיחי, שם, מתוך: "אני מרגיש טוב במכנסים שלי", כרך ג, עמ' 363.

מֶה אָנוּ עוֹשִׂים כָּאֵן בְּשׁוֹבְנוּ עִם הַכָּאֵב הַזֶּה.
הִגְעָגוּעִים יִבְשׁוּ עִם הַבְּצוֹת,
הַמְדַבֵּר פּוֹרַח לָנוּ וְיִלְדִינוּ יָפִים.
אֶפִּילוּ שְׁבָרֵי אָנִיּוֹת, אֲשֶׁר טָבְעוּ בַדְרֹךְ,
הִגִּיעוּ לְחוּף הַזֶּה,
אֶפִּילוּ רוּחוֹת הִגִּיעוּ. לֹא כֹל הַמְפָרְשִׁים.

המרחב הטריטוריאלי: ארץ ישראל מכנסת הכול לתוכה, גם את שברי האניות. היא אמנם מותירה שארית שאינה מתכנסת – המפרשים, אבל אלו לא יכולים להועיל, שכן גם הרוחות, הכוחות המניעים את ההתקדמות, התכנסו אל ארץ ישראל. במקום העבר מוצב ההווה על מלאות הכאב שבו, הכולל גם את ההקרבה שבבנינו:

דָם שְׁפוּךְ אֵינָנו שְׂרָשֵׁי אֵילָנוֹת,
אֵךְ הוּא הַקְּרוֹב לָהֶם בְּיוֹתֵר,
שֵׁשׁ לְבַנֵּי הָאָדָם.

הדם השפוך כאן בארץ, הוא מקבילת דם ברית המילה, שניהם מתגלמים בגופניות החיה. בשיר זה הדם השפוך כאן בהווה, הוא הקרוב ביותר ל"שורשים", שאדם נזקק להם כדי לחיות: ["העכשיו] אינו עוד תחנת מעבר עראית ברצף, אלא הופך חלל מקיף של קבע המעמיד 'עולם' ו'נצח' משלו".⁵⁸ אם בשיר "כל הדורות שלפניי" העבר שלט, עתה ההווה שולט. זה הוא הווה המעוגן בהוויית האדם על ידי המעשה הממשי, הכולל גם את הקורבן.⁵⁹

לכאורה, שני השירים מציבים ניגוד מוחלט זה לזה. ואולם שניהם מציגים תמונה משלימה ליחס בלתי פתור בין הווה לבין עבר.⁶⁰ יחס זה מוליד את העצמת אחד הממדים – העבר או ההווה – על חשבון זולתו. העובדה שהיחס שבין ההווה לבין העבר בתפיסה של עמיחי אינה פתורה באה לידי ביטוי בשירים רבים. גם בשיר "אני מרגיש טוב במכנסים שלי" בצד הקביעה: "אני מרגיש טוב",

58 יהודית צוויק, "בדרך אל השלווה הגדולה", בתוך: יהודית צוויק (עורכת), יהודה עמיחי: מבחר מאמרי ביקורת על יצירתו, תל אביב 1988, עמ' 95. תיזה מפותחת בהרחבה במאמרה, ראו שם, עמ' 95-98.

59 המוצא אל ההווה המוצע כאן עומד בניגוד לתפיסה הטוענת כי "האופק הנפשי האמיתי [של שירת עמיחי] אינו ההווה כי אם העבר" (יוחאי אופנהיימר, "מלאכת הזיכרון" בשירי יהודה עמיחי", אפס שתיים, 3 (חורף תשנ"ה), עמ' 71.

60 ראו עוד אופנהיימר, שם, עמ' 72. ראו גם הלל ברזל, שירה ומורשה, כרך ב, תל אביב תשל"א, עמ' 84-89.

חוזרת ועולה ההכרה כי המציאות היהודית דופקת על דלתות הקיום בהווה ואינה מרפה:

אָנִי עָשׂוּי מְשֹׁאֲרִיּוֹת בְּשֹׁר וְדָם
 וּמְשֹׁרֵי־דִי הַשְּׁקָפוֹת עוֹלָם. אָנִי דוֹר
 תַּחְתִּית הַסִּיר: לְפַעֲמִים בְּלִילָה,
 כְּשֶׁאֵינְנִי יָכוֹל לִישׁוֹן,
 אָנִי שׁוֹמֵעַ אֶת הַכֶּף הַקְּשָׁה גוֹרְדֵת
 וּמְגַרְדֵת בְּתַחְתִּית הַסִּיר.⁶¹

גם דור שהוא "תחתית הסיר" שמלאותו התרוקנה כמעט כליל אינו יכול שלא לחוש את הגירוד המתמיד של ה"שאריות" ו"השרידים" של הגופניות היהודית – המילה, ושל התרבות ההיסטורית.⁶² בשיר אחר מטפורת התל היא המאפיינת את הקיום בהווה:

אִישׁ תֵּל אָנִי.
 אֶבֶל בְּכָל הַשְּׁכָבוֹת
 עוֹד מְשֹׁהוּ זַע.⁶³

שתי המטפורות הפוכות זו לזו: "תחתית הסיר" היא ביטוי להשתחררות מהשרידים ומהשאריות מכונני האני, היא ביטוי לשלטונו המוחלט של הווה; שלטון שאינו יכול לשלול שרידי נוכחות עברית. לעומת זאת מטפורת התל רואה את ההווה כבנוי על שרידי עבר שאיננו. העבר נמצא כשכבות קבועות בתל. בכל זאת, בניגוד לתל שבו נוכחות העבר היא רק באמצעות שרידים והוא עצמו כבר חלף, בתל של השיר יש סימני חיים. משמע זהו תל שאינו תל, ומתיחות זאת מבטאת בעוצמה את בעיית היחס שבין ההווה לבין העבר.

הקושי הבסיסי של תיווך העבר והווה משתקף בתודעה לא היסטורית. שכן ההיסטוריות של הקיום האנושי מגולמת בדיוק ביכולת התיווך בין הזמנים: בין

61 עמיחי (לעיל הערה 4), מתוך: "אני מרגיש טוב בתוך המכנסיים שלי", כרך ג, עמ' 363.

62 בשיר אחר כותב עמיחי מתוך תחושות דחיפות: "[...] אני בתוך המבול/ [...] ונושא על כתפי תיבה משנה וריקה/ ובה שאירות אהבה וזכר תפילות וקצת מן התקווה" עמיחי, שם, מתוך: "יהודה", כרך ה, עמ' 170.

63 עמיחי, שם, מתוך: "שיר מזמור בחג העצמאות", כרך ג, עמ' 226. ב"לא מעכשיו לא מכאן", משתמש עמיחי בביטוי "תל חייו", ראו עמיחי (לעיל הערה 47), עמ' 144.

העבר להווה ובין ההווה לעבר. לעומת זאת, שירת עמיחי מבטאת את המתיחות שאינה מאפשרת עיצוב יחס היסטורי הולם בין הזמנים, בלשונו:

הַיְהוּדִים הֵם לֹא עִם הַיִּסְטוֹרִי
וְאִפְלוּ לֹא עִם אַרְכֵּאוֹלוֹגִי, הַיְהוּדִים
הֵם עִם גְּאוֹלוֹגִי עִם שְׂבָרִים
וְהַתְּמוֹטְטוּיּוֹת וְשִׁכְבוֹת וְגַעַשׁ לוֹהֵט.
אֵת תּוֹלְדוֹתֵיהֶם צְרִיכִים לְמַדֵּד
בְּסֵלֶם מְרִידָה אַחֶרֶת.⁶⁴

תודעה צלולה זו של בעיית ההיסטוריות בקיום היהודי חוזרת ועולה בהתייחסויות שונות של עמיחי ליחסי עבר והווה: "דמוות אב יהודי אני עם שק על הגב [...] / איש נגוע עבר אני וחולה עתיד. דלקת ההוה / בעיניו האדמות [...] / שומר על פשר יהודי / [...] ובערב שומע / פעמוני פנסיה שמחים על צרת יהודים".⁶⁵ ההכרה ביחסים הדיאלוגיים שבין העבר לבין ההווה היא מניה וביה הכרה בשונות של ממדי הזמן: הזיקה בין הזמנים מתקיימת תוך כדי הכרה בהבדלים שביניהם. הבדלים אלה מאפשרים את האוטונומיות של כל ממד זמני מצד אחד, ואת הזיקה שביניהם. ואולם כשמחוללת הפרעה ביחסים אלו מתרקמים יחסים חדשים בין הזמנים. ביטוי מובהק להתרקמות יחס חדש מצוי בקביעה הבאה של עמיחי:

וְכֹל אָדָם הוּא סֶכֶר בֵּין עֶבֶר לְעֵתִיד.
כְּשֶׁהוּא מֵת נִשְׁבֵּר הַסֶּכֶר וְהָעֶבֶר מֵתִפְרָץ לְתוֹךְ הָעֵתִיד
וְאִין מְקָדֵם וְאִין מְאַחֵר. וְהַזְמַן הוּא זְמַן אֶחָד
כְּמוֹ אֱלֹהֵינוּ, זְמַנּוֹ אֶחָד.⁶⁶

ראיית האדם כמחסום בין הזמנים היא ביטוי מובהק להתפוררות הזיקה ביניהם. הצבת הקיום האנושי כסכר משמעו יצירת דיכוטומיה בין הזמנים: בין עבר להווה. לפיכך כשהדיכוטומיה נשברת והעבר מתפרץ לקיום כל הזמנים מושטחים ונהפכים לזמן אחד, חסר הבחנות.⁶⁷

שני הפתרונות לבעיית היחס בין עבר להווה, שעוצבו בשירת עמיחי – הכפפת

64 עמיחי (לעיל הערה 4), מתוך: "היהודים", כרך ה, עמ' 132.

65 עמיחי, שם, מתוך: "דמוות אב יהודי", כרך ג, עמ' 203.

66 עמיחי, שם, מתוך: "בחי, בחיי", כרך ה, עמ' 247.

67 לביטויים נוספים של בעייתיות היחס בין הזמנים, ראו למשל "אני נביא של מה שהיה", בתוך:

עמיחי, שם, כרך ה, עמ' 190 (13); "טיול ישראלי", שם, עמ' 213 (16).

הקיום לעבר או שלילת העבר והעצמת ההווה – מעיקים על עיצוב הזהות בקיום הממשי. כפי שכבר טענתי למעלה, הכפפת ההווה לעבר היא פעולה של דה-סובייקטיביזציה, כליאת האני בתוך מרחב אחר ושלילת אפשרויותיו האישיות להתפתח ולעצב עצמו מחדש. בלשונו של עמיחי:

כְּשֵׁי־עֶקֶב גָּלַל אֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר,
נִסְגְּרוּ אֶפְשָׁרִיּוֹת אַחֲרוֹת,
נִפְתְּחוּ תוֹלְדוֹתַי.
אֶךְ קוֹלִי נִשְׁאַר בְּפָנַיִם בְּהַד הַחֲלוּל.⁶⁸

לעומת זאת כאשר ההווה מתעצם, העבר חודר ומחלחל בדרכים חדשות, ומבשילה ההכרה כי העבר הוא יסוד שאין להיפטר ממנו. בדומה לקביעות הנחרצות שבשיר "כל הדורות שלפניי", כותב עמיחי במקום אחר:

כְּשֶׁאֲדָם מֵת, אֹמְרִים עָלָיו, נֶאֱסַף אֶל אַבּוֹתָיו.
כָּל זְמַן שֶׁהוּא חַי, אַבּוֹתָיו נֶאֱסָפִים בּוֹ,
כָּל תָּא וְתָא בְּגוֹפּוֹ וּבְנַפְשׁוֹ הוּא נֶצִיג.
שֶׁל אֶחָד מֵרַבּוֹת אַבּוֹתָיו מֵתַחֲלֵת כָּל הַדּוֹרוֹת.⁶⁹

אי אפשר שלא להתייחס אל העבר, שכן השיבה אל העבר היא חלק מהמתווה התרפויטי: "כולנו חוזרים תמיד למקומות העבר למען טיפול וריפוי".⁷⁰ אבל השיבה אל העבר מכבידה על ההווה. מתח מתמיד זה בין עבר לבין הווה, אי-היכולת לעצב תודעת רציפות זמנית והיסטוריות, כולאים את האני בתוך חוויות של קרע, ניתוק, ייאוש והילכדות במלכודת. בניגוד לציפייה, החוויה המקומית הארץ ישראלית אינה משחררת מחוויית ההגירה, המבטאת סוג של אי-בטחון קיומי. בלשונו של עמיחי: "וְהַגִּירָת הַזֵּאת לֹא נִרְגְּעָה בִּי. דְּמִי מִמְּשִׁיךְ עֲדִין לְשִׁקְשֵׁק בְּדַפְנוֹתַי / גַּם אַחַר שֶׁכָּבַר הַנַּח הַפְּלִי עַל מְקוֹמוֹ".⁷¹ לא זו אף זו, חוויית ההגירה והזרות המקומית משקפת חוסר אונים פנימי, אי-יכולת לתווך את כל ממדי הקיום האנושי:

כָּל כֶּךָ הִרְבֵּה מַצְבּוֹת מְפֹזְרוֹת בְּעֵבֶר חַי,

68 עמיחי, שם, מתוך: "הרהורים תנ"כיים", כרך ב, עמ' 368.

69 עמיחי, שם, מתוך: "בחי, בחיי", כרך ה, עמ' 248 (11). ראו גם עמיחי (לעיל הערה 47), עמ' 549.

70 עמיחי (לעיל הערה 47), עמ' 350.

71 עמיחי (לעיל הערה 4), מתוך: "הגירת הורי", כרך א, עמ' 221.

שמות חרותים כשמות תחנות שבטלו

איך אכסה את כל המרחקים בדרך שלי,
איך אקשר בין כלן? ידי אינה משגת
להחזיק רשת רפכות יקרה כזאת. מותרות.⁷²

גם כינונה של המולדת אינו מרפה את חוויית הייאוש הנספחת לה. בהקשר זה טובע עמיחי את הביטוי המופלא "בייאוש אשרי"⁷³. חוויית הבניין והיצירה אינה יכולה למחות את עומק הבעייתיות שבקיום. לפיכך יכול עמיחי לכתוב:

אכל בלבי, שבו אני גר באמת,
תמיד חשף.
אולי פעם בסוף יהיה אור
כמו בצפון הרחוק.⁷⁴

נטל העבר המכביד מייצר לעתים ציפייה לשכחה מבורכת. הוא מוטל על חפצים שונים, כדי לשחרר את האדם ממנו: "שהר הזכרון יזכר במקומי, / [...] שהרחוב על שם יזכר, / שהבנין הידוע יזכר, / שבית התפלה על שם אלהים יזכר, / [...] שהיזכר יזכר. שהדגלים יזכרו, / [...] שקלם יזכרו. כדי שאוכל לנוח"⁷⁵. לעתים השכחה אינה סילוק הזיכרון, אלא סילוק הכאב שבו, בלשונו של עמיחי: "לשכוח הוא לזכור בלי כאבים"⁷⁶. ואולם, אפילו הכמיהה לשכחה, ואפילו זו שמקילה על הכאב, אינה מספקת. בתנודה המתמדת של הקיום לעתים השכחה היא ההצלה ולעתים דווקא הזיכרון:

העולם מלא זכירה ושכחה
כמו ים ויבשה. לפעמים הזכרון
הוא היבשה המוצקת והקיימת
ולפעמים הזכרון הוא הים שמכסה הכל
כמו במבול והשכחה היא יבשה מצילה כמו אררט.⁷⁷

- 72 עמיחי, שם, מתוך: "מותרות", כרך ב, עמ' 49.
73 עמיחי, שם, מתוך: "שירי ארץ ציון ירושלים", כרך ג, עמ' 15 (יד).
74 שם, עמ' 16 (יד).
75 שם, עמ' 28 (לד).
76 יהודה עמיחי, "היום שבו נקבר מרטין בובר", בתוך: פעמונים ורכבות, ירושלים ותל אביב תשנ"ב, עמ' 44.
77 עמיחי (לעיל הערה 4), מתוך: "בחיי, בחיי", כרך ה, עמ' 247 (7).

מתח זה בין זיכרון לשכחה מאפשר לעמיחי את הניסוח הבא: "תקוותי היא לשכוח, תקוותי היא לזכור".⁷⁸

התפוררות ההיסטוריה מייצרת קיום אנושי מיוסר, נטייה אל קצוות, ערבוב של שכבות קיום⁷⁹ וחיים עמוסי כאב. יואל, גיבור היצירה "לא מעכשיו לא מכאן", מעצים מתח בלתי פתיר זה: "שכחון וזכרון שניהם ממלאים אותי ומקרבים את מותי כמו שתי מחלות נוראות".⁸⁰ זהו שיאם של חיים דיסהרמוניים, בין הווה לבין עבר, שמעצם טבעם אינם יכולים לתווך את ההיסטוריה לתוך הקיום. יואל נותן לחוויה זו דין וחשבון מפורט, וייתכן ואפשר לראות בו את הרפלקסיה של עמיחי עצמו:

אנחנו בני דור שעשינו מעשים בטרם בשלנו [...] דומים אנחנו לבני גד ולבני ראובן ולחצי שבט המנשה, שהניחו את חייהם הפרטיים במקום פורה בעבר הירדן מזרחה, ויצאו עם אחיהם לכבוש את הארץ. ועכשיו אחר הכיבושים לאן יחזרו?

דור של מעשים ופירושיהם. ופירושים שוב צריכים מעשים כדי להיות נכונים. דור שהתייאש מן ההיסטוריה הרשמית הנלמדת.⁸¹

סיכמו של דבר, השם היהודי הוא ייחודי, הוא מגלם את הבעייתיות שבעיצוב יחס הולם לממדי הזמן העיקריים: עבר והווה. חוויית היסוד המתמידה היא חוויית מתח ואי-השלמה. עמדה מתוחה ודיסהרמונית זו של עמיחי בולטת שבעתיים על רקע עמדתה ההרמונית של זלדה.

כיצד דווקא המשוררת "הדתית"⁸² יכולה לתווך בין הזמנים השונים, בין המקומות ואופני הקיום השונים, ולקבל בהסכמה את העובדה שלעבר מסוים אין תפקיד מכריע; כיצד דווקא זלדה רואה את המציאות האנושית כולה, יהודית ולא-יהודית מעוצבת על ידי אותם רכיבים,⁸³ זאת בניגוד למשורר החילוני, בן

78 יהודה עמיחי, "נינה מאשקלון", בתוך: ברוח הנוראה הזאת, ירושלים ותל אביב תשמ"ה, עמ' 68.

79 ראו "ערב קריאת שירים", בתוך: ברוח הנוראה הזאת, שם, עמ' 211.

80 עמיחי (לעיל הערה 47), עמ' 399.

81 שם, עמ' 346.

82 על סיווגה של זלדה כמשוררת דתית, ראו חמוטל ברייזוס, על שירת זלדה, תל אביב תשמ"ח, עמ' 132-159.

83 ראו עוד לילי רתוק, "כי אני ואתה – נהר אחד זורם", עיתון, 103 (תשמ"ט), עמ' 22.

דור הבונים, שאינו מוצא עצמו בין הזמנים, בין המקומות, ומעל לכול, בין הקיום היהודי לקיום החוץ-יהודי?

זלדה, למרות תיוגה כמשוררת המשתייכת למגזר הדתי, "מעולם לא השתייכה למפלגה כלשהי. היא האמינה בקדושתו של האדם כפרט, והביעה בשירתה, וגם במכתבים ובשיחות, את התנגדותה להערכת בני אדם על פי השתייכות חברתית או תרבותית כלשהי".⁸⁴ הביוגרפיה של זלדה, כמי שחיה בין עולמות שונים ומגוונים⁸⁵ הובילה אותה לעמדה מפויסת כלפי העולם, והכרה במורכבות הקיום האנושי.⁸⁶ חמוטל בר-יוסף הראתה כי למרות הכרתה של זלדה במשמעויות האקזיסטנציאליסטיות הקשות של האדם בעולם המודרני: הבדידות, תודעה עצמית לא מושלמת, חוויית ההינטשות והעדר משמעות, שירתה משקפת את "האמונה הבסיסית [...] באפשרות קיומו של מצב אנושי מלכותי [...] המאבק על הזכות של הנפש להיות מלכותית היא חוויית היסוד והנושא המרכזי בשירתה של זלדה".⁸⁷ חוויית המלכות "היא ארוע פנימי הגואל את הנפש מנמיכות הרוח ומחזיר אותה למצבה הטבעי".⁸⁸

לעומת זאת, עמיחי נותר משורר של הגירה וזרות, בלשונו: "וְהִגִּירַת הַזֵּרִי לֹא נִרְגָּעָה בִּי. / דָּמִי מִמְּשִׁיךְ עֲדִין לְשִׁקְשֵׁק בְּדַפְנוֹתַי".⁸⁹ מי שחוה את ההגירה ומצוי בין ה"שם" לבין ה"כאן"; מי שיכול להתנתק מקיומו כאן, ובמקביל לקיום זה להתנסות ב"לא מעכשיו לא מכאן",⁹⁰ חווה את זהותו כקרע ומשבר. עמיחי חי בין שני זמנים: הזמן הישראלי, המתגבש כאן ועכשיו, והזמן היהודי שהיה שם ובעבר, מבלי יכולת לתווך ביניהם.⁹¹ ההתנסות בזהות כקרע בלתי ניתן לאיחוי יכולה להוליד תגובות שונות: ניסיון נואש לשוב אל העבר, או מאמץ עקבי לדחותו לטובת ההווה, או קריסה מוחלטת של הזהות. אבל התנסות זו יכולה גם להעצים את חוויית הקרע עצמה. חוסר היכולת ליישב בין העולמות עשוי לעצב קיום אנושי הממוקד ביסודות מכווני הקרע. במצב זה האני עצמו הופך להיות בעיה ומוקד הרפלקסיה

84 בר-יוסף (לעיל הערה 82), עמ' 18.

85 על הביוגרפיה של זלדה, ראו בר-יוסף, שם, עמ' 9-12; אטינגר (לעיל הערה 32).

86 ראו עוד רחל הולנדר-שטיינגרט, "זלדה – שירה – פגישה", זהות, ג (1983), עמ' 232-236.

87 חמוטל בר-יוסף, "זלדה, מלכות", מאזנים, 8-9 (1986/7), עמ' 48.

88 שם, עמ' 50.

89 עמיחי (לעיל הערה 4), מתוך: "והגירת הורי", כרך א, עמ' 221.

90 הרומן "לא מעכשיו לא מכאן" נותן ביטוי רב רושם לכפילות זו, שהרי סיפורו של יואל, הגיבור, מובא כשני סיפורים שונים ומקבילים, הסיפור המחולל "כאן" בארץ ישראל והסיפור המתחולל "שם" בגרמניה שממנה הגרו הוריו.

91 השוו גם ראובן שהם, "דרכו של 'הצבר' אל העם היהודי ביצירתו של חיים גורי", בתוך: יהודה פרידלנדר, עוזי שביט ואבי שגיא (עורכים), הישן יתחדש והחדש יתקדש: על זהות, תרבות ויהדות, תל אביב תשס"ה, עמ' 386-407.

השירית. מיקוד זה באני מעניק גוון אקזיסטנציאליסטי עמוק לשירת עמיחי. שכן שירה זו היא מאבקו של היחיד על משמעות קיומו ועל הבנת מצבו בעולם.⁹²

92 תזה זו פותחה בהרחבה על ידי גבריאל מוקד, ראו גבריאל מוקד, ארבעה משוררים, תל אביב תשס"ו, עמ' 32-40.