

מבטים מצטלבים

עיונים ביצירת א"ב יהושע

עורכים: אמיר בנבגי, ניצה בן־דב וזיוה שמיר



מבטים מצטלבים

עיונים ביצירת א"ב יהושע

ספר זה מאיר מארבעים נקודות מבט שונות את יצירתו הענפה של א"ב יהושע, מראשיתה ועד השנים האחרונות. בצד מאמרי יסוד אחדים מאת גרשון שקד, מרדכי שָׁלוֹ, יוסף האפרתי, אורי שהם וחוקרים ותיקים אחרים מוצגות כאן קריאות עכשוויות ולא אחת מפתיעות ביצירותיו – הן בספורים וברומנים הנודעים שלו ("מר מאני", "מולכו", "הכלה המשחררת", "שליחותו של הממונה על משאבי אנוש" ועוד), הן במחזות שכתב ואפילו בספר ילדים פרי עטו. להרחבת היריעה תורמות גם נקודות מבט לא־שגרתיות על כתיבתו – של היסטוריונית, של סוציולוג, של פילוסופית ואפילו של מלומדים איטלקים אחדים, המנסים להתחקות אחר סוד הצלחתו חסרת התקדים של א"ב יהושע גם באיטליה.

המבטים המצטלבים הנוצרים משלל הפרספקטיבות שבספר מעניקים הזדמנות לכל קורא, גם זה הבקי ביצירת יהושע, לגלות בה פנים אחרות ולרדת לעומק משנתו הפואטית, ההומניסטית וההיסטורית של אחד מבכירי סופרי ישראל. "מבטים מצטלבים" הוא ספר המאמרים המקיף ביותר שהוקדש ליצירתו של א"ב יהושע והופעתו היא אבן דרך מרכזית בפרשנותה.

העורכים | ד"ר אמיר בנבגי מרצה במחלקה לספרות עברית באוניברסיטת בן־גוריון ובמכללת ספיר. ספרו "מנדלי והסיפור הלאומי" ראה אור בשנת 2009 בהוצאת דביר ומכון "הקשרים". פרופ' ניצה בן־דב מלמדת ספרות עברית והשוואתית באוניברסיטת חיפה, ובין השאר ערכה את "בכיוון הנגדי: קובץ מחקרים על 'מר מאני' לא"ב יהושע" (הקיבוץ המאוחד, 1995). ספרה "והיא תהילתך" (שוקן, 2006) עוסק ביצירתם של ש"י עגנון, א"ב יהושע ועמוס עוז, במשולב. פרופ' זיוה שמיר היא חוקרת של השירה העברית החדשה (ביאליק, אלתרמן, רטוש ואחרים). עמדה בראש בית הספר למדעי היהדות באוניברסיטת תל־אביב ובראש מכון כ"ץ לחקר הספרות העברית. פרסמה למעלה מתריסר ספרי מחקר, וכן מאמרים על יצירת א"ב יהושע.

הוצאת הקיבוץ המאוחד



מחיר מומלץ: 99 ש"ח



הוצאת הקיבוץ המאוחד

אתר ההוצאה: www.kibutz-poalim.co.il

מדינה מפקירה, אחריות של תאגיד והאופציה הפוסט-חילונית: קריאה בשליחותו של הממונה על משאבי אנוש

יהודה שנהב

אגב שיטוט באתרי אינטרנט נתקלתי במשפט הבא שפורסם במקומון תל אביבי על ספרו של א"ב יהושע שליחותו של הממונה על משאבי אנוש: "וזהו ספר חשוב, שמפסס בגדול בכך שבמקום לעסוק במצבנו המדמם כפי שהוא, מרחיק עדות לנצרות וסמליה". ובהמשך:

ספרו של יהושע עושה עבודה רבה, טובה וחשובה בכך שהוא מציע התמודדות ספרותית עם המציאות היומיומית האיומה שלנו, אך הוא גם מעלה תמיהה ואי-נחת בכך שהוא בוחר בתבניות האשמה והכפרה הנוצריות כל כך, כדי להבהיר את מטרותיו. שליחותו של הממונה על משאבי אנוש מתיימר לצאת חוצץ נגד אדישותנו, נגד רשלנותנו, נגד פשעינו. בכך שהוא בוחר לעשות כן באמצעים השאולים מעבודה זרה ומהמיתוס הנוצרי, פוגם יהושע בדיון הרחב יותר שספרו עשוי היה לעורר. מה אכפת לנו מצלבים וסטיגמטות? מה נוגעים לנו צליינים ונזירים? מה לנו ולאדמות נכר קומוניסטיות לשעבר? הנקודה האזוטריית שממנה בוחר יהושע לצאת ולהתבונן במה שנהוג לכנות "המצב" אינה מעניקה לקורא פרספקטיבה רחבה יותר, אלא להפך, הופכת את הקריאה לחוויה מנותקת כמעט לחלוטין מן הכאן והעכשיו. וכך, בהינף צלב, איבדנו את מה שיכולה הייתה להיות אחת היצירות החשובות שיצרו השנים המדממות האחרונות.¹

בניגוד לעמדה המובעת בביקורת זו, אני סבור כי השימוש בתאולוגיה הנוצרית ("מה אכפת לנו מצלבים וסטיגמטות?") אצל יהושע אינו מקרי וכי שליחותו של הממונה על משאבי אנוש הוא מסמך פוסט-חילוני מובהק, ובתור שכזה הוא מתכתב עם צֶבֶר גדל והולך של עבודות המכירות בחשיבותה של נקודת המבט הפוסט-חילונית להבנת החברה והתרבות בישראל.² יותר מכך, ההכחשה "החילונית" של אותו

* העבודה על מאמר זה נעשתה במסגרת הפורום לחברה ותרבות של מכון ון ליר בירושלים. אני מודה להנהלת ון ליר על שאפשרה לי לפרסם את המאמר בקובץ זה. כמו כן אני מודה לאמיר בנבגי, לריבי גיליס, לחנן חָבֵר, לדרור משעני ולרונון שמיר על שקראו גרסאות קודמות של מאמר זה.

1. http://www.tam.co.il/9_4_2004/tarbut-sifrut.htm. ללא ציון שם הכותב/ת.

2. למתווה מפורט של המחשבה הפוסט-חילונית במדעי החברה והרוח, קווי המתאר שלה וחשיבותה לחקר החברה בעולם ובישראל, ראו יהודה שנהב, "הזמנה למתווה פוסט-חילונית

מבקר ספרות אינה יוצאת דופן ומייצגת חוגים ליברליים בישראל המכחישים את חשיבותן של הדת ושל התאולוגיה (לרבות הנוצרית) לפענוח תופעות יסוד כמו לאומיות, ריבונות, חוק, חברה או אתניות בישראל.

אשתמש במושג "פוסט-חילונית" בשתי משמעויות משלימות. במשמעות האפיסטמולוגית אני מקבל את הטענה שחילון הלאומיות והריבונות היהודית בישראל הוא פרויקט שאף פעם לא הושלם, וכי התאולוגיה (גם הנוצרית) נושמת ובוטטת מתחת לפני השטח של החברה המכונה "חילונית". פוסט-חילונית בהוראה זו היא מהלך אפיסטמולוגי המפעיל נקודת מבט לא-חילונית על החברה.³ אמנם נקודת מבט זו יוצאת מן ההבחנה בין "דת" ל"חילונית", אך תכליתה היא לבטל הבחנה זו וליצור ביניהן הכלאות חדשות. במובן זה ההרחקה (או ה"האחרה") של התאולוגיה, כפי שהיא מופיעה במחלוקת הפרשנית המוצגת לעיל, היא מנגנון סימון מחדש שלה ולא מחיקתה המוחלטת. במשמעות השנייה, הטמפורלית, אני מתכוון בעקבות הברמס לסמן את הזמן הנוכחי כתקופה המאופיינת במגמות גדלות והולכות של הדתה במרחב הציבורי,⁴ וחזרה לדת בחלקים רבים של העולם המערבי והלא-מערבי, כמו גם בישראל. בזמן הפוסט-חילוני "התרבות החילונית" הולכת ומאבדת קהלים רחבים והופכת להיות המסמנת של מעמד חברתי ליברלי מתכוון והולך.⁵

לחקר החברה בישראל, סוציולוגיה ישראלית 10 (1), 2008, עמ' 161-188; יוסי יונה ויהודה גורמן, "דתיות וחילונית בישראל: אפשרויות מבט אחרות", בתוך: יוסי יונה ויהודה גורמן (עורכים), במערבולת הזהירות, תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, 2004, עמ' 9-45; חנן חבר, "בעיר ההרעה", בתוך: מיכאל גלזומן, חנן חבר ודן מירון (עורכים), בעיר ההרעה: ביקור מאוחר, תל אביב: רסלינג, 2005, עמ' 37-70; אמנון רז-קרקוצקין, הצנזור, העורך והטקסט: הצנזורה הקתולית והדפוס העברי במאה השש עשרה, ירושלים: מאגנס, 2005.

3. ראו יונה וגורמן, שם.

4. הדתה היא מנגנון תרבותי של השלכה ועיצוב זהות עצמית באמצעות "האחר". באמצעות ההדתה החילונית (האירופי) מפעיל מבט דתי-תאולוגי ואוריינטליסטי על ה"אחר" (הלא-אירופי), ובכך מצפין את דתיותו שלו. בהקשר הציוני הראיתי כיצד שליחים ציונים "חילונים" ביצעו פעולה דומה של הדתה על היהודים הערבים, הן כמנגנון טיהור עצמי מן התאולוגיה והן כמנגנון אינטרפלציה לפרויקט הציוני. אין בכך כדי לומר שהציונות הפכה את היהודים הערבים לדתיים, אלא שזאת הפעילה עליהם מבט תאולוגי שביקש מצד אחד לסמן את היהודים הערבים כיהודים (דתיים ולאומיים), ומצד אחר אפשר את הכחשת ההגיון התאולוגי של פעולתם הציונית. ראו יהודה שנהב, היהודים הערבים: דת, אתניות ולאומיות, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2003.

5. לסקירה מפורטת ראו יונה וגורמן (לעיל הערה 2); Yehouda Shenhav, "The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism", *Ethnicity and Religion*, Stanford: Stanford University Press, 2006; Gorski, S. Philip, "Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, CA. 1300 to 1700", *American Sociological Review*, 65 (2000): 138-167; Stark

כבר בפסקה הפותחת יהושע מסגיר את המהלך הפוסט-חילוני שהוא עומד לבצע:

[...] מקורה של השליחות המופלאה בתקלה ביורוקרטית פשוטה, שלאחר אזהרתו המוקדמת של עורך המקומון הירושלמי, עוד היה אפשר לפטור אותה בהסבר אמין, אולי מלווה בהתנצלות קצרה. אלא שבעל המפעל, ישיש תקיף בן שמונים ושבע, נתקף בחרדה מוגזמת למוניטין שלו, ואותה התנצלות פשוטה, שיכלה להשכיח את כל הפרשה, לא הספיקה לו, והוא תבע מעצמו ומן הכפופים לו חרטה של ממש, גילוי ברור של כפרה, שהולידו מסע אל אופק רחוק (עמ' 9; ההדגשה שלי).

יהושע עצמו מציע את האופציה הזאת גם בכותרת המשנה של הספר: "פסיון בשלושה חלקים".

הפסיון חוזר פעמים אחדות בברית החדשה והוא המעניק לשליחות שלפנינו משמעות תאולוגית עמוקה.

מאמר זה יחדד ויעסוק במנגנונים מרבדים המייצרים אי-שוויון בישראל, ויתמקד בייחוד בפעולתם של המדינה ושל התאגיד הכלכלי. ואולם נקודת המוצא לניתוח שאציע תהיה פוסט-חילונית. לשם כך אציג שלוש מערכות מושגים שמתוכן ומבעדן אקרא את הרומן: המדינה המפקירה ופיצול הריבונות; התאגיד ואחריותו החברתית; התאולוגיה. ברצוני להראות כיצד התאגיד הכלכלי נכנס בהדרגה אל מרחב ההפקרה של המדינה, כיצד אלה מכוננים זה את זה באמצעות התאולוגיה, וכיצד הכלאות אלה מוצגות כאופציה תרבותית של המצב הפוסט-חילוני. הטיעון על התאולוגיה מורכב מעט מכדי להציגו בשלב זה, ולכן אעמוד על מרכיביו בשני החלקים האחרונים של המאמר.

התאולוגיה שבמעשה השליחות

הרומן עוסק במהגרת עבודה אלמונית מאחת מן הרפובליקות האסיאתיות של ברית המועצות לשעבר, שנהרגה בפיגוע בירושלים וגופתה שוכבת ללא דורש בחדר המתים של אחד מבתי החולים בעיר. בכליה לא נמצאו מסמכים מזהים, למעט תלוש משכורת מתאגיד אפייה ונייר ירושלמי שבו הועסקה כפועלת ניקיון. אף שאחר כך מתברר ששמה יוליה רגאיב, במקומות שונים במהלך הרומן היא מכונה ה"טטארית" או ה"מונגולית". כתב של מקומון ירושלמי (המכונה "הנחש") מכין כתבת תחקיר על אטימות לבו של התאגיד, ובעל המפעל הנסער מן האשמה שהוטחה בו מטיל על הממונה על משאבי אנוש לפעול על מנת להעביר מן העולם את רוע הביקורת

הציבורית. לפי דרישת אבי בנה של המנוחה, ובחסות התאגיד והממונה בראשה, יוצאת משלחת עם ארון הקבורה כדי לקבור אותה בכפר מולדתה. לצורך השליחות מומר מעמדו של הממונה מבירוקרט ל"שליח", ובעל המפעל הישיש מצייד אותו בכרטיס אשראי עם חשכון הוצאות בלתי מוגבל כדי לכפר על האשמה.

התנגדותו הראשונית של הממונה לשליחות נשחקת בהדרגה והוא מתמסר אליה עד כדי אובססיה. מה שהיה אמצעי כפרה הופך לתכלית העניין עצמו, והתשוקה של הבירוקרט לרווח וליעילות ארגונית, מפנה את מקומה לתשוקה ליבידינלית אחרת – תאולוגית. המסע המפרך וההזוי במדינה הקומוניסטית לשעבר מתקיים בתנאים של סופה ושלג ככדים, ובסיומו מציבה אמה של המנוחה את התביעה המפתיעה להחזיר את הארון לקבורה בעיר הקודש ירושלים. בניגוד לעמדתו של הישיש שיזם את השליחות במקורה, הממונה המומר מתעקש לחזור עם הארון לירושלים, אפילו במחיר מימונו העצמי.

כדי ליצור אפשרות חלופית לזאת החילונית-קנונית, יהושע משבץ במהלך הרומן קולות מן השוליים המושמעים בגוף ראשון רבים ובזמן הווה, המלווים את העלילה ברקע כפסקול. ביניהם אפשר למנות את קולם של עובדי משמרת הלילה בתאגיד (עמ' 23), פועלי הניקיון במסעדת הפועלים (עמ' 49), עובדי חדר המתים בבית החולים (עמ' 71), ילדות חרדיות בשכונת נחלת אחים בירושלים (עמ' 85), פקידי המוסד לביטוח לאומי (עמ' 109), עובדי שדה תעופה ברפובליקת היעד (עמ' 141), נוצרים מקומיים ברפובליקה האסיאתית (עמ' 161), חיילים במתקן צבאי שכוח אל (עמ' 175), מלאכים "שלוחי חלום" (עמ' 197), נשים מקומיות המוכרות מזון בשוק המקומי (עמ' 210), או תושבי הכפר של האישה שנהרגה (עמ' 229). הקולות מן השוליים מייצגים את "האחרים" של הסובייקט החילוני שמנקודת מבטו הסיפור מסופר, ויוצרים בו הפרעה. יהושע משתמש בקולות אלה, באירוניה מתגברת או נחלשת לסרוגין, על מנת להציב את קווי המתאר הקונטקסטואליים של הרומן: הגירה והגירת עבודה,⁶ טרור,⁷ סגרים⁸ ומחסומים.⁹ הטקסט גם גדוש במוטיבים דתיים מן הברית הישנה או החדשה כמו וידוי (עמ' 49, 56), אמונה (עמ' 73), או אישה מפתה ונחש (עמ' 51, 197). רבים מן המוטיבים הדתיים מיוחסים לקולות מן השוליים.

חוקרים אחדים כבר עמדו על האופציה התאולוגית-נוצרית ברומן. דרור משעני

6. למשל: "על פי החבילות והתיקים שהנוסעים מעלים עמם למטוס נראה שרובם זרים, פועלים קשיחים שחוזרים למולדתם לביקור או לצמיתות, או מהגרים שעדיין מתחבטים בהגירתם" (עמ' 140).
7. למשל: "ומאחר שהימים האפלים, שירדו על הארץ הזאת בשנים האחרונות, מזמינים מעשים חדשים, שקודם לכן נראו מפוקפקים" (עמ' 59).
8. למשל: "נקבעה להיום ישיבה מיוחדת של ההנהלה על מנת להיערך להגברת הייצור עקב הסגר שהוטל לאחרונה, שהעלה את צריכת הלחם של האויב" (עמ' 113).
9. למשל: "הצעיר [הערכי] שמח על ההזדמנות להישאר ארון יחיד במקום עבודתו, להתענג על קימה מאוחרת, ולחסוך השפלה של שלושה מחסומי דרכים" (עמ' 60).

מציין את תחושת האשמה הדתית של הממונה ואת מסע הגאולה והכפרה שהוא יוצא אליו, מסע "שביקורת הספרות האחראית ביקשה מן הקוראים להצטרף אליו כדי למצוא אשמה וגאולה בעצמם".¹⁰ נדמה שמשעני מרמז כאן למה שנראה כמנגנון הדתה המופעל על מי שמצוי בעמדת הנמען, לרבות המחבר המובלע החילוני של הסיפור. רחל אלבק-גדרון עסקה בהיבטים האפוקליפטיים של המתווה העלילתי, וכן במטפיזיקה של הליווי ברומנים של יהושע עם התייחסות למדנית למקורות המדרש וההלכה היהודיים.¹¹ אבידב ליפסקר מציג את הטקסט הנוצרי כמנגנון לעיקוף איסור המגע עם המת וגילוי עריות. הוא רואה במתווה התאולוגי מנגנון לעידון ההדקה של המציאות האלימה כפי שהיא מיוצגת בשפה החילונית, ומוסיף: "המרחב הסמלי הנוצרי מסדיר את מערכות היחסים שבמציאות הישראלית, ובעיקר את מנגנוני העידון וההדקה שלה בשפה שכולנו מכירים – בשפה תרבותית דתית שכנה (הנצרות הישועית) שנולדה – ואולי גם מתה – בירושלים".¹²

פרשנויות אלה מציעות תשובה מסוימת לעמדת הביקורת של המקומון התל אביבי: התאולוגיה הנוצרית משמשת כמנגנון של הצפת-על המצריך פענוח, והניתן אכן לפענוח, של מה שהחילוניות מדחיקה באמצעות השפה. פרשנויות אלה מתכתבות עם מה שאני מכנה המצב הפוסט-חילוני, אך זקוקות לפיתוח נוסף. הן מחייבת אותנו לשאול לא רק מדוע נזקק יהושע החילוני לתאולוגיה, אלא גם באיזו צורה הוא נזקק לה ומהם המנגנונים החברתיים והתרבותיים הנגזרים מבחירה זו.

המדינה המפקירה ופיצול הריבונות

בעשורים האחרונים חלה תזוזה מרתקת במערך האפיסטמולוגי של התאוריה הביקורתית. התאוריה הביקורתית הקלסית עסקה בביקורת המאפיינים המשעבדים של המודרניות הראשונה ובכללם הקפיטליזם, הפורדיזם, הטיילורזים, הפשיזם, הגולגים או מחנות הריכוז. בין פרדיגמות היסוד הביקורתיות של המודרניות הזאת אפשר למצוא את מטפורת כלוב הברזל של וֶבֶר, המשפט של קפקא, הדיסטופיה הסטליניסטית של אורוול, הדיאלקטיקה של הנאורות אצל הֶרְקֵימֶר וְאֶדוֹרְנוֹ, האינטרפלציה אצל אֶלְתֶּנְסֶר, או הפְּנֹאֹפְטִיקוֹן אצל פוקו.

התאוריה הביקורתית הזאת התארגנה סביב הטלוס של השחרור מן ההשגחה של המדינה, התאגיד, הביורוקרטיה או החוק. בעשרים השנים האחרונות, בייחוד לנוכח המשבר הפוליטי-דתי המאפיין את המצב העולמי, החלו תפיסות פוסט-חילוניות

10. ראו בקובץ זה, דרוו משעני, "המזרחי הסמוי מן העין: א"ב יהושע כ'סופר מזרחי".

11. ראו בקובץ זה, רחל אלבק-גדרון, "מיהו זה המלווה אותך עכשיו?" – על כמה פרדיגמות סמויות וחוזרות במכלול עבודתו של א"ב יהושע".

12. ראו בקובץ זה, אבידב ליפסקר, "גרסאות לוחשות בשליחותו של הממונה על משאבי אנוש".

לתפוס מקום מרכזי בתאוריה הביקורתית. במקום שחרור מכבלי השליטה, הציבה התאוריה הביקורתית על סדר יומה את מה שנתפס כהיפוכה המוחלט של השליטה: יחסי הפקרה. תנועה זו כללה עיסוק מחודש בחוק ובפילוסופיה של המשפט, והעתיקה את "הפוליטי" משלטון החוק הליברלי אל מחוץ לו: אל "החריג" ו"היוצא מן הכלל" – מושגים שהושאלו מן הביקורת התאולוגית על הליברליזם הפוליטי (קרי: תאולוגיה פוליטית). התאולוגיה הפוליטית מתמקדת בסוגיות כמו הריבונות ומצב החירום (קרל שמיט), האלימות התאולוגית של השלטון (ולטר בנימין), המאבק האסכטולוגי בין המדינה הליברלית למדינת הטרור (פרנץ נוימן), "הריבון הנעלם" בהטירה של קפקא, או ההפקרה של ההומו־סֶאָקֶר (ג'ורג'וֹ אגמבן)¹³ התפיסה התאולוגית-פוליטית הפכה רלוונטית בייחוד לאחר הפיגועים הראוותניים ב-11 בספטמבר ומה שנתפס כמאבק בלתי נמנע בין האסלאם לנצרות הפונדמנטליסטיים.

פיצול זה בתאוריה הביקורתית מציג את שתי פניה של המדינה הריבונית: "המדינה המשגיחה" ו"המדינה המפקירה".¹⁴ שתי פנים אלה אינן מייצרות זו את זו, אלא מופיעות בכפיפה אחת, כפי שאירע במהלך מלחמת לבנון השנייה. המלחמה הדגימה היטב את הפיצול בריבונות של המדינה הישראלית: מצד אחד ריבונות פוליטית-צבאית הפועלת כאילו הייתה אלוהים (קרי: המדינה המשגיחה), ומצד אחר ריבונות כלכלית-חברתית, המתכחשת למעמדה החזק והמעמדה פנים כאילו אין אלוהים (קרי: המדינה המפקירה). במונחיו של קרל שמיט, הריבון הצבאי-פוליטי מממש את ריבונותו באמצעות הכרזה על מצב חירום, קרי מלחמה. לעומת זאת, הריבון החברתי-כלכלי אינו מכריז על מצב חירום חברתי-כלכלי בעורף, ונמנע לכאורה מלממש את ריבונותו.¹⁵ בדרך זו המדינה מאפשרת את נסיגתה שלה עצמה מן החברתי ואת הפקרתו לפלוטוקרטיה האמידה ולמה שמכונה גלובליזציה.

13. שאלת ההפקרה המעוגנת בשאלות תאולוגיות הפכה לאחת מן הסוגיות המרכזיות של הפרדיגמה הפוסט-חילונית. הספרות מראה שיחסי הפקרה מאפיינים לא רק את הספרות החברתיות והכלכליות (וההיגיון הפוסט-פורדיסטי והנאו-ליברלי), אלא גם את המחשבה הפוליטית עצמה, כפי שהראו חנה ארנדט ביסודות הטוטליטריות וג'ורג'וֹ אגמבן בהומו־סֶאָקֶר. ראו יהודה שנהב, "האימפריה ומצב החירום: קריאה של 'החריג' דרך *The Nomos of the Earth* לקרל שמיט", בתוך: יהודה שנהב, כריסטוף שמידט ושמשון צלניקר (עורכים), לפני משורת הדין: הפוליטיקה של החריג ומצב החירום, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2009.

14. בהקשר אחר מציע עדי אופיר חלוקה אחרת של תבניות המדינה: המדינה המשגיחה ומדינת האסון. ראו *Adi Ophir, "The Two State Solution: Providence and Catastrophe," Theoretical Inquiries in Law*, (2006) 8: 139-182.

15. רק לאחרונה הודה שר בכיר בפני ועדת וינוגרד כי הממשלה לא הכריזה על מצב חירום בעורף בגלל שיקולים כלכליים. הוא הבהיר כי "במידה ומכריזים על מצב חירום, אז יש סכנה שיפגע הדירוג הפיננסי של ישראל בעולם", יובל אזולאי, "איתן לווינוגרד: לא הוכרז מצב חירום משיקולים כלכליים", *הארץ*, 6.7.2007, עמ' 10.

על התנועה הזאת בין השגחה להפקרה כבר רמז דרור משעני, הרואה כברית המועצות לשעבר (המקום שממנו הגיעה יוליה רגאייב) את המודל האולטימטיבי למדינה המשגיחה.¹⁶ אנו למדים מן הרומן שהמדינה המשגיחה – זו שכתבה לאזרחיה את משמעותם, את אשמתם ואת חפותם, ואף דיברה בשמם – התערטלה ממנגנוני המשמוע שיצרה בשנות המשטר הקומוניסטי והפכה במפגיע למפקירה. משעני טוען, ובצדק רב, שכל המרחבים של המדינה, כפי שהם מתוארים בספרו של יהושע, שרויים במצב של התפוררות: חדר מתים ללא השגחה, מקלט אטומי שהופך לבית מלון ולמוזיאון, או משוריין צבאי ההופך לטיולית עם חבורה סהרורית בתוכה. ואכן, יהושע מתאר במפורש את ההתפוררות, ההפקרה והפיזור של האחריות המוטלת על מוסדות המדינה: "יש איזו אי-בהירות בין המשטרה לבין בית-החולים על מי מוטלת האחריות הסופית לזיהוי. לא דווקא מתוך רצון רע או השתמטות, אלא רק מחוסר אונים מול האלמוניות" (עמ' 38); או: "זוהי יכול להוציא למדינה שם רע כאילו החיים פה מתנהלים בכאוס, בלי שליטה" (עמ' 120); או באשר לאחריות המוגבלת של המדינה: היא ברעתה (של הקונסולית) להיפטר מכל אחריות לגופה עוד במהלך השבת: לערוך לפני הצהריים תפילת אשכבה בכניסה קטנה, סמוכה לבית הקברות, ולאחר הקבורה, לכנס את האבלים המעטים לסעודת הכראה על חשבון המדינה, שמעמידה גבול לאחריותה" (עמ' 159; ההדגשה שלי).

ואולם, בניגוד למודל הבינארי המפצל בין השגחה להפקרה ורואה בהם מופעים מנוגדים זה לזה, התאוריה הביקורתית מדגישה כי "יחסי הפקרה" אינם מייתרים את ההשגחה. להפך, השגחה והפקרה מופיעים כשני מופעים משלימים. כך למשל, המדינה משגיחה על תנועת האוכלוסין של מהגרי העבודה (העובדים הזרים) ומגרשת אותם משטחה על פי צרכיה, אך באותה עת מפקירה אותם ואת זכויותיהם לחסדיהם של קבלני עבודה.¹⁷ כך גם המדינה דואגת לגרש נשים חסרות נתינות הנסחרות בשוק הבשר בישראל, אך מפקירה אותן לחסדי הסרסורים והסוחרים. במצב הקיצוני של יחסי הפקרה אפשר לדבר על איון מוחלט של כל זכות, כולל הזכות לחיים. הפקרה זו אינה נובעת מהזנחה, אלא מסדר יום שיטתי.¹⁸

16. ראו משעני (לעיל הערה 10). במאמרו משעני עומד בעיקר על מה שהוא מכנה "סכסוך אנרכי של משטרי זהירות" בספרו של יהושע, תוך שהוא כותב את הנרטיב המזרחי הסמוי מן העין בספריו של יהושע שהתפרסמו מאז שנות השמונים כמו מולכו או הכלה המסחרת. ראו גם דרור משעני, בכל העניין המזרחי יש איזה אבסורד, תל אביב: עם עובד, 2006, עמ' 11-37, 130-179.

17. ראו אדריאנה קמפ ורבקה רייכמן, עובדים זרים: הכלכלה הפוליטית של הגירת עבודה בישראל, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2007.

18. למשל חוק ההסדרים, שבאמצעותו הרשות המבצעת מנהלת את תקציבה, הוא דוגמה מובהקת לפני ינוס אלה של המדינה. זהו חוק המארגן את טריטוריות ההפקרה של המדינה באמצעות פעולה אקטיבית של המדינה המשגיחה.

הפיצול הריבוני הזה, שעליו כבר הצביע קרל שמיט,¹⁹ מתנהל באמצעות שני שיחים שאינם נפגשים לכאורה: שיח לאומי-פוליטי-צבאי ושיח גלובלי-כלכלי-חברתי. מומנט ההכרעה התאולוגי (decisionism) שעליו שמיט מדבר, מופעל באופן בררני באמצעות הפיצול הזה.²⁰ פיצול זה גם מסמן את ההבחנה בין הפרדיגמה השלטונית של הריבונות ששמיט מצביע עליה, לבין הפרדיגמה השלטונית של הממשליות (קרי: ניהול האוכלוסייה והכלכלה הפוליטית) שעליה מצביע פוקו.²¹ הממשליות הצומחת בצד הריבונות הטריטוריאלית, המבוססת על ההבחנה וההכרעה בין חיים למוות, מחליפה אותה ומייצרת את מה שניתן לכנות "הריבון הנעלם", זה שאינו לוקח אחריות על ההפקרה בכחינת "הכול צפוי והרשות נתונה". מי שנכנס עתה לנעליו של הריבון הנעלם הוא התאגיד.²²

"אחריות חברתית" של התאגיד

מנעד הנושאים שהתאגיד חודר אליהם הוא גדול: חינוך, סיוע לקהילה, שירותי בריאות וסיעוד, אימוץ יחידות צבאיות והפעלה בקבלנות משנה של זכויות שלטוניות, כגון ניהול פרטי של בתי סוהר או הספקת שירותים לוגיסטיים ומבצעיים ליחידות לוחמות. למשל, כעשרים אחוז מכוח הלחימה האמריקני בעיראק נמנים עם חברות כוח אדם ותאגידים פרטיים, לרבות חברות לניהול בתי הכלא הצבאיים בעיראק.²³ מן השגרה היא גם שתאגידים מממנים פוליטיקאים במסעי בחירות או עיתונאים במסעי יחצנות, ומייעדים לאנשי שירות המדינה אופק של תפקידים במגזר הפרטי. תאגידים גם מממנים תוכניות חינוך ועזרי לימוד בבתי ספר בתמורה לתשדירי פרסומות והכנסת מכונות מכירה אוטומטיות לשטח הציבורי. כד בכד עם כניסתם למרחב ההפקרה, החלו תאגידים לאמץ רטוריקה חברתית שנועדה להקנות להם לגיטימציה.²⁴ תופעה זו היא בינלאומית. למשל, נשיא חברת

19. Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth*, New York: Telos Press, (1950) 2003.

20. ראו שנהב (לעיל הערה 13).

21. Michel Foucault, *Security, Territory, Population*, New York: Palgrave MacMillan, 2004.

22. את המושג "ריבון נעלם" טבעה יעל ברדה לציון הביורוקרטיה של הכיבוש המעלימה את המלך הריבון בעיצוב מנגנוני השליטה באוכלוסייה. ראו: הביורוקרטיה של הכיבוש: מחקר על הארגון של משטר היתרי העבודה בגדה המערבית, 2006-2000, עבודת גמר לתואר מוסמך, המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב, ינואר 2009.

23. William D. Hartung, "Outsourcing is Hell", *The Nation*, June 7 (2004): 5-6, 22.

24. על הרטוריקה של מה שמכונה "אחריות חברתית של תאגידים" ראו דנה רובינשטיין, התנתקות מחופש התארגנות: אחריות חברתית, תקינה ומעורבות עובדים לאחר התפוצצות הבועה, חיבור לקבלת תואר מוסמך, החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב, 2006; תמר ברקאי, "אחריות חברתית של עסקים: ניאו-ליברליזם בתרגום ציוני",

"פורד", ויליאם פורד, נינו של הנרי פורד, קרא לאחריות חברתית של תאגידים בנושאים של חינוך, עוני, איכות סביבה, בריאות ודיוור. גם נשיא ארצות הברית קרא לאחרונה לתאגידים לגלות אחריות חברתית כחלק מן הפטריוטיות הלאומית שלהם. ברוח זו תאגידים מבקשים לנסח את מעמדם החברתי באמצעות רטוריקה מאנישה כמו "כצט פותחת את הלב" ו"קוקה קולה: עושים מכל הלב", או באמצעות מטפורות לאומיות כמו "בנק לאומי: השירות הלאומי החדש". הן מפתות את הנמענים באמצעות נטרול ממד הרווח, הדגשת ערך השימוש במקום ערך החליפין של הסחורה ותוך שימוש בערכים לאומיים, במקום בערכים כלכליים. בסיוען של מחלקות למנהל עסקים באוניברסיטאות, אלה המשמשות לעתים כזרוע התאורטית והלגיטימציונית של התאגידים, נפתחו תוכניות לימוד על אחריות חברתית של עסקים. חברת טבק בריטית תרמה למשל לאוניברסיטה של נוטינגהם סכום של שבעה מיליון דולר על מנת לפתח את סוגיית האחריות החברתית של התאגידים, שאותה כינה אירה ג'קסון מהמחלקה למנהל עסקים באוניברסיטת הרוורד, "קפיטליזם עם מצפון". חשוב לציין שגם תאגידים שבהם התגלו מקרים מובהקים של הפרת אמון הציבור, כמו חברת "אנרון" האמריקנית, מגישים דוחות שנתיים מפורטים ומרשימים על היקף אחריותם החברתית.

כניסת תאגידים למרחב ההפקרה של המדינה אינה תופעה חדשה בהיסטוריה הכלכלית ואינה ייחודית דווקא לישראל. יש למקם את התופעה הזאת בהקשר הסוציולוגי שלה: משברי לגיטימציה שבפניהם ניצבים תאגידים מעת לעת. ניתוח דפוסי הרטוריקה על "אחריות חברתית" במהלך מאה השנים האחרונות מלמד שהשיח החברתי של תאגידים מתעורר כאשר הם ניצבים בפני משברי לגיטימציה.²⁵ בעקבות הביקורת הציבורית הגואה על התאגידים בארצות הברית של התקופה הפרוגרסיבית, שכוננו "לווייתנים חסרי נשמה",²⁶ יצאו ראשיהם למסע יחסי ציבור שכונה "הקפיטליזם החדש" או "קפיטליזם בעל פני אנוש" ("human face capitalism"). בשנת 1908 יצאה חברת AT&T בקמפיין אדיר ממדים כדי להראות שלתאגיד יש ערכים ותכונות אנושיות. בין השאר ידעו לספר אנשי יחסי הציבור שלה כי ל-AT&T יש "הבנה אנושית, אהדה אנושית, חום אנושי ויחסי אנוש טבעיים" או כי "התאגיד הוא יצור דמוקרטי. הבעלים הם האנשים [דמוקרטיה ייצוגית] והוא נשלט לא על ידי אדם אחד, אלא על ידי כולם".²⁷ באותה עת יצא

Ronen Shamir, "Corporate social responsibility: A case of בדרפוס; תאוריה וביקורת, in Boaventura de sausa Sandos and Cesar A. Rodriguez (eds.), *Law and Globalization from Below*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 92-117.

Yehouda Shenhav, *Manufacturing Rationality: The Foundations of the Managerial Revolution*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

Joel Bakan, *The Corporation: The Pathological Pursuit of Profit and Power*, New York: Free Press, 2004, p. 19.

"ג'נרל מוטורס" בקמפיין דומה שמטרתו הייתה "להאניש" את התאגיד ולהראות שהוא ארגון המתנהג כמשפחה. קמפיין דומה פרח שוב בשנות השלושים בעקבות האמונה שנפוצה ולפיה התאגידים אחראים לשפל הכלכלי הגדול של שנות העשרים. בהקשר הזה כינה לואי ברנדייס, שופט בית המשפט העליון בארצות הברית, את התאגיד "מפלצת פרנקשטיינית".

גם א"ב יהושע, הער לפן הרטורי והפתייני של פעילות התאגיד, מתאר באירוניה את הרטוריקה של התאגיד. למשל, הוא מְזַר (מלשון הזרה) את הכותרת "משאבי אנוש" כאשר הוא שם בפי הבעלים את משפט הביקורת הבא: "הרי אתה עצמך דרשת להחליף את השם של המדור מכוח אדם למשאבי אנוש. זאת אומרת שהחלטת לוותר על הכוח הטובת האנושיות" (עמ' 100). המחקר על אידאולוגיות ניהוליות של תאגידים מייפה את ההתפרצויות הדיסקורסיביות החברתיות האלה, ואף מציע להן פריוריזציה בעלת היגיון סוציולוגי.²⁸ המחקר מוצא שקמפינים חברתיים של תאגידים פורחים ומתנפחים בתקופות של משבר לגיטימציה, ולהפך. גם ברומן שלפנינו כניסתו של התאגיד למרחב ההפקרה של המדינה מלווה במשבר לגיטימציה. הכתבה של המקומון הירושלמי מאיימת לפגוע במוניטין של התאגיד ולהכתים את בעליו ב"חוסר אנושיות" (עמ' 56). יהושע כותב:

אבל מה הסעיר את הישיש הזה? על מה התעורר בו דחף כמעט דתי? האם זה משום שהימים האפלים העוברים על הארץ כולה ועל ירושלים בפרט, לא הפחיתו מהכנסותיו, אלא דווקא להפך; ומול קשיים, ואפילו קריסות של מפעלים סביבו, מחייבת אותו הצלחתו להישמר שבעתיים מפני תרעומת ציבורית [...]! (עמ' 9; ההדגשה שלי).

כאשר הממונה על משאבי אנוש מתמנה לשליחות המיוחדת (ליווי הארון לקבורתו ברפובליקה האסיאתית העלומה), הבעלים של התאגיד מסביר לו כי "עליו לעזוב כל עניין אחר, ולהתמסר אך ורק לסיפור הזה. כי לא רק חופשות ומחלות, לידות ופרישות, הן באחריות כוח אדם, אלא גם המוות עצמו" (עמ' 10). הערה זו מתכתבת עם הצהרתו של הנרי פורד בתחילת המאה העשרים כי העיר התעשייתית שהקים אמורה לדאוג לכל מחסורם של העובדים מעריסה ועד קבר.

כניסתו של התאגיד אל מרחב ההפקרה מצוינת בספרו של יהושע באמצעות דיאלוג בין הממונה על משאבי אנוש, המתקשה להסכין עם השליחות המשונה, לבין הישיש, בעליו של התאגיד. בשלב הראשון קולו של הממונה חושף עמדה (או הפרעה) המתקוממת כנגד כניסת התאגיד למרחב זה: "למה אתה חושב שזה עניין שלנו? מתקומם הממונה, זאת אחריות של המדינה. אנחנו לא אשמים בפגיעה. זאת

28. ראו שנהב (לעיל הערה 25); Steven Barley and Gideon Kunda, "Design and devotion: Surges of rational and normative ideologies of control in managerial discourse", *Administrative Science Quarterly*, (1992) 37: 363-399; Guillen Mauro, *Models of Management*, Chicago: Chicago University Press, 1992

המדינה שצריכה לדאוג לכול" (עמ' 99). על כך משיב הישיש: "מה שהמדינה צריכה לתת היא תיתן. לא נוותר לה על כלום. אבל אנחנו, כמו בני משפחה, נגשיח על המדינה" (עמ' 99).

ההפקרה של המדינה וכניסתו של התאגיד אל מרחב ההפקרה מקבלות ביטויים מרובים נוספים. למשל, קונסולית ישראל במדינה העלומה היא מסבירה כי: "אין לי שום תקציב בקונסוליה לממן מסע ארוך ומסובך כזה" (עמ' 158), ועל כך עונה לה הממונה: "אל תדאגי. אני אשלם" (עמ' 158). בשיחה עם נציגי משרד הקליטה הממונה מבהיר את עמדתו "החברתית" של התאגיד:

אני מייצג מפעל גדול וחזק, שרוצה ויכול להמשיך להיות מעורב בטרגדיה הזאת. יש לנו אפילו אינטרס בכך. המצפון הציבורי שלנו מחייב אותנו להוכיח שיש אצלנו ערך לכל עובד, גם לעובדת ניקיון זמנית. לכן אנו עומדים בתוקף על כך שנמשיך להשתתף אתכם, אני מתכוון עם המדינה, בדרכה האחרונה, כי כבר תקפו אותנו בעיתונות בגללה [...] (עמ' 111; ההדגשה שלי).

היושע גם מלמד אותנו כי כניסתו של התאגיד למרחב של המדינה מתקבלת בברכה ובטבעיות על ידי נציגיה. עובדי הביטוח הלאומי אומרים: "כששמענו את בקשתו של הגבר השקט, לצרף, בחשאי ובלי פרסום מיוחד, את המאפייה כשותפה למדינה בטיפול, חשנו שנוספו אור וחום לישיבה הקודרת" (עמ' 111). וכן: "הוא [הממונה] מתעקש להמשיך להיות שותף, וזה, לומר את האמת, דווקא מוצא חן בעיני חבריה בביטוח הלאומי, שנאנקים תחת עול השכול" (עמ' 121).

כאמור, הפקרה אינה מייתרת את ההשגחה. הופעתם של שני המופעים האלה בעת ובעונה אחת היא ברורה ולא חד-פעמית במהלך סיפור העלילה. כך למשל, הממונה נכנס לצריפה של ההרוגה הממוקם בשכונה דתית בירושלים, ושולח מבט המשכלל את ההשגחה ואת השליטה של התאגיד בחייה/מותה בעת ובעונה אחת:

לרגע הוא נרתע. האם יש לו בכלל רשות להימצא כאן? אבל מיד הוא מתעשת להצדיק את נוכחותו. כל כך הרבה ידיים כבר נשלחו אל האישה ההרוגה, ובמקומן סוף השבוע ממתנה להם הוקעה פומבית על הזנחה וחוסר אנושיות, אז במקום להתעסק בהתגוננות ובהצטרקות, יש להקדים ולהוכיח חמלה [...] למרגלות המיטה הוא מבחין בבובה של נזיר יחף (עמ' 88).

[...] הוא מתיר את החבל מן הגדר ואוסף בחמלה פרטי לבוש נשיים (עמ' 89; ההדגשות שלי).

גם בעל המפעל הישיש מגיע בתורו לביתה של יוליה רגאייב ומחפש בכליה בשמה של החמלה:

הוא מבקש ממרכזת-לשכתו לפתוח את מגרות השידה הניצבת בצד, וביסודיות דמומה חסרת מעצורים הוא מפשפש בהן אחת-אחת, בודק את מלבושיה של האישה המתה, ואפילו כורע ברכ למגרה התחתונה להתבונן בעליה (עמ' 108).

ויהושע מוסיף ומתאר את השליטה וההפקרה המתקיימים בעת ובעונה אחת בחייה/
מותה של המנוחה:

בעל המפעל נסחף בחיטוטיו, וכשאינו מצליח לנחש את מחברו ואת נושאו של הספר באותיות זרות, מין תערובת של לטינית ויוונית, הוא פונה אל פינת המטבח הזעירה, בודק את הכירה החשמלית, הופך מחבת להביט בתחתית שלה, מפשפש בסכינים ובמזלגות, ובסוף הוא נמשך לערמה הקטנה של הכביסה האינטימית שנזנחה כל הלילה בכיור. ובלי לחשוב הרבה, הוא מפשיל את שרוולי הפרווה שלו ומסיים בכבודו ובעצמו את המלאכה שהתחיל בה אמש הפקיד. סוחט היטב תחתונים דקיקים, גרבי ניילון, שמלגית, כותנת לילה פרחונית, ופורש בזהירות תערוכה צבעונית קטנה על המיטה ועל הכורסה – לייבוש. ואז הוא מביע משאלה:

– תמונה שלה? נבהלת מרכזת-לשכתו, בשביל מה?

– רק כדי שנוכל להוסיף אותה לפינת הנצחה הקטנה שלנו, לא רק לעובדים שנפלו בקרב – גם לנפגעי הטרור מגיעה הנצחה (עמ' 108-109).

[...] כדי להרגיע אותו, מתעקשת המרכזת הקפדנית שישלח את ידיו למזוודה ויפשפש ויציץ כמעשה בודק ביטחוני, והיא מונה לפניו פריט אחר פריט ומנמקת את ההחלטה (עמ' 133).

אם נתעלם בשלב זה מן ההיבטים המגדריים של ההשגחה וההפקרה (פריטים נשיים, כביסה, מטבח וייצוגי גוף נשיים), התאגיד "בעל פני האנוש" ממלא כאן תפקיד ממשלי מובהק. פוקו תופס את ניהול האוכלוסייה כמושא מובהק של הממשליות. במקרה שלפנינו המערך הביורוקרטי של התאגיד מחליף את הריבון ("הריבון הנעלם") במרחב ההפקרה של המדינה ומאציל על הנתינים מערך של זכויות השמורות באופן מסורתי למדינה, בעיקר ניהול החיים וניהול המוות. מתווה העלילה שלפנינו תואם היטב קווי מתאר אלה שבין ריבונות מפקירה וממשליות.²⁹ אלא שהמהלך של יהושע מורכב ומפתיע הרבה יותר. כדי לכפר על האשמה וליצור את "האנושיות" של התאגיד הוא נזקק לאופציה פוסט-חילונית.

29. מוטיב מרכזי נוסף ברומן הוא היחסים המורכבים שבין התאגיד לתקשורת. יחסים אלה יודעים עליות ומורדות במהלך הסיפור, בעיקר משום שהתאגיד המבוקר מספק נייר למקומון שבעבורו הכתב עובד: "החשר שיפעלו מאחורי גבו כבר התעורר אחרי השצלם הזכיר לו שמלבד המאפייה, יש שם אגף נוסף, שמספק נייר לעיתון. אז מה? בגלל הנחה קטנה במחיר אתם מבקשים גם חסינות מוסרית?" (עמ' 37). או: "אפשר לנחש שחרדתו של בעל המפעל למוניטין שלו לא רק יזמה את הליווי הזה, אלא היא גם מממנת אותו, כדי שהתיקון של אנושיותו יישאר בכתובים, ולו גם במקומון ירושלמי נידח וחסר משמעות" (עמ' 141). אלא שיחסים טעונים אלה מתרככים בהדרגה, עד שהכתב מצהיר בפני הממונה: "באנו ללוות מטעם העיתון את שליחות הכפרה שלך. אבל הפעם, אל תראג, ברוח אוהדת, בלי שום ארס מיותר" (עמ' 141). מוטיב זה די מובן מאליו ואפסח על ניתוח מפורט שלו.

האופציה הפוסט-חילונית משמשת ברומן כאופציה תרבותית וכנרטיב-על, המספקים משמעות והיגיון הן להפקרה של המדינה והן לפעולתה של התאגיד בתוך מרחב זה. התאולוגיה משמשת כאן כשפה שבאמצעותה המצב הישראלי האלים מוצפן ומקודד, כמו שפענוח צופן-העל התאולוגי כמוהו כחשיפת הלא-מודע הפוליטי אצל ג'יימסון. אם צופן העל הוא "המצאה של מערכת מונחים" או "[כ]בחירה אסטרטגית בצופן או בשפה מסוימים",³⁰ הרי ש"בהשבת המציאות המודחקת והקבורה של ההיסטוריה הבסיסית הזאת לפני השטח של הטקסט, רואה שיטת הלא-מודע הפוליטי את תפקידה ואת נחיצותה".³¹ ג'יימסון, בעקבות פול דה-מאן, מבקש להחזיר את האלגוריה כמנגנון לפענוח צופן-העל האידיאולוגי, שכן האלגוריה מכילה בתוכה את השלילה שלה עצמה ואת האפשרות לקריאה מפרקת שלה.³² אלא שג'יימסון מבקש להשיב את התפיסה המרקסיסטית-פרוידיאנית אל מרכז זירת הניתוח התרבותי, ואילו אנו מבצעים לכאורה מהלך הפוך, כזה המתאר את החיים החברתיים תחת הקפיטליזם כמונחים תאולוגיים. אני כותב "לכאורה" משום שגם ג'יימסון מציע לנו בסופו של דבר ככלי עבודה את ההרמונויטיקה התאולוגית, שאותה הוא מכנה "הרמונויטיקה מפתיעה ומשוכללת [...] שהיא השיטה של אבות הכנסייה הנוצרית ושל ימי הביניים בדבר ארבעת המישורים של כתבי הקודש".³³ ברוח טענה זו, וברוח טענתו של ליפסקר, אפשר לומר שהתאולוגיה משמשת לנו צוהר לפענוח המנגנון לעידון ההדחקה של המציאות האלימה כפי שהיא מוצגת בשפה החילונית.

הרגע המכונן של המהלך, המאפשר את השבתה של המציאות המודחקת הזאת, הוא המינוי של הממונה ל"שליח". השליחות היא "החריג" או "החריגה", מושגים שאני שואל מן הביקורת התאולוגית על הליברליזם הפוליטי. הביקורת התאולוגית מקבלת משמעות מיוחדת ברגעים של משבר שבהם הפוליטיקה והחוק הליברליים אינם מסוגלים להתמודד עם "הפוליטי". רגעים אלה נבחנים מנקודת המבט של "החריגה", ולא מנקודת המבט של הכללים המוסדרים של החילוניות הליברלית (החוק, הנהלים של הביורוקרטיה). החריגה מוגדרת כדבר שלא ניתן להכילו, שאינו ניתן ל"קודיפיקציה", ובתור שכזאת היא מקדמת תפיסת זמן שמירצ'ה אליאדה כינה אותה "מיתית". "השליחות" (מה שיהושע מגדיר כ"פסיון") מכתובה קוסמולוגיה חריגה, תאולוגית, כזאת שאינה מוכפפת להיגיון הביורוקרטי של התאגיד. התאולוגיה הפוליטית היא המאפשרת לראות ברגאייב פְּמִינָה סְאקְרָה (גרסה מגדרית של ההומו-סאקר של אגמבן כפי שהציעה לנטין)³⁴ ואת הפסיון

30. פרדריק ג'יימסון, הלא-מודע הפוליטי: על פרשנות הטקסט הספרותי כמעשה חברתי סימבולי, תל אביב: רסלינג, 2004, עמ' 32.

31. שם, עמ' 10.

32. חנה סוקר-שווגר, "פרדריק ג'יימסון: פרשנות מרקסיסטית בעידן פוסטמודרני", בתוך: ג'יימסון (לעיל הערה 30), עמ' 103-133.

33. ג'יימסון (לעיל הערה 30), עמ' 20.

34. Ronit Lentin, "No woman's law will rot this state: The Israeli racial state and

כמסע הייסורים של ליווי המתה, זה המקביל למסע הייסורים שעבר ישוע בדרכו אל הצלב. השליחות של הממונה היא חריגה בכך שאינה כפופה לחוק, לא לכללי העבודה של התאגיד, ולא למערך ההיררכי הנובע מן ההיגיון של הביורוקרטיה. המהלך הזה מקבל חיים משל עצמו, והוא מגיע לנקודת אל־חזור כאשר השליח ממרה את הוראותיו של בעל התאגיד לקבור את הגופה ולחזור לעבודה, ומפתח מרחב בעל היגיון תאולוגי עצמאי. מעמדו כשליח, כשליח ציבור או אם נרצה כשליח האל, הוא המאפשר לו לסרב לדרישתו של בעל התאגיד ולהפוך למנהיג דתי.

האופציה הפוסט־חילונית: מ"אשמה" ל"כפרה" ומ"ממונה" ל"שליח"

החלק הראשון של הרומן גדוש בתיאורי אשמה על "חוסר אנושיותו" של התאגיד. למשל, תלונתו של הממונה בפני מזכירת הלשכה: "עכשיו את נזכרת להגיד לי את זה? הוא מסנן בכעס. אחרי שדחת לי עמוק את האשמה?" (עמ' 71). במקום אחר הישיש קובל בפני הממונה: "אתה כנראה לא תופס כמה מציקה אשמה על חוסר אנושיות. כי מה נשאר בסוף חוץ מהאנושיות?" (עמ' 98). באחד הדיאלוגים כתב המקומון ("הנחש") מציע לממונה פתרון אפשרי לדילמה: "אתם כל כך רעועים מבכנים שאתם לא יכולים לספוג בשקט אשמה קטנה? לא נורא. תכו על חטא ותבקשו סליחה" (עמ' 37). אלא שבעל המפעל מבקש לא רק סליחה, אלא גם כפרה דתית.³⁵ הדיאלוג הבא בין הממונה לבין הישיש מחדד את הבחירה הזאת:

— אתה עושה מזה חטא קדמון שדרושה לו כפרה כמעט דתית.
— ואפילו דתית. למה לא? מה רע בזה? [...] אני מבקש כפרה. יש לי אפשרות גם אנושית וגם כספית לעמוד בזה (עמ' 100).

בשלב זה הממונה עדיין מצייע לו את האופציה החילונית של הסבר והתנצלות. הישיש מתנגד בתוקף. הוא מעוניין בשליחות של כפרה:

— לא נסביר כלום, מחוויר הישיש בהתרגשותו, לא נתווכח על שום דבר. נודה באשמה שלמה. נתנצל ונכריז על פיצוי. [...] לא נספר שום סיפור. פשוט נכריז: אמת, אנחנו אשמים. מבקשים סליחה. ומוכנים לכפרה.

feminist resistance", *Sociological Research Online*, 9 (2004): 3. <<http://www.socresonline.org.uk/9/3/9/3/lentin.html>>.

35. סביר להניח שיהושע מתייחס כאן לכפרה (atonement) כפי שהיא נתפסת בנצרות ולא ביהדות, שכן הכפרה ביהדות משולבת בדרך כלל בהקרבת קורבן: "נפש כי חטאה בשגגה [...] אם הכהן המשיח יחטא [...] והקריב על חטאתו אשר חטא, פר בן בקר תמים לה' לחטאת [...] ואם כל עדת ישראל ישגו [...] והקריבו הקהל פר בן בקר לחטאת [...] וכיפר עליהם הכהן — ונסלח להם" (ויקרא ד 2-3, 13-14, 20).

– כפרה?

– כן, כפרה שלמה [...]

– אבל למה אתה חושב שזה עניין שלנו? מתקומם הממונה, זאת אחריות של המדינה. אנחנו לא אשמים בפיגוע. זאת המדינה שצריכה לדאוג לכול.

– מה שהמדינה צריכה לתת, היא תיתן, לא נוותר לה על כלום. אבל אנחנו, כמו בני משפחה, נשגיח על המדינה [...] תשמע ידידי, אני לא רוצה להתנצל, אני רוצה לכפר. אני בן שמונים ושבע, ואין לי זמן מיותר לוויכוחים. לא אתן להכתים את שמי הטוב, לא רק שלי, אלא גם של אבותי (עמ' 99-100).

במקום אחר הכתב ("הנחש") אומר לממונה:

הוא [הישיש] גם מכיר את כלל הברזל שעל פיו העולם מתנהל: עשית ולא פרסמת, לא עשית כלום. ובגלל זה הוא הצמיד לפקיד שלו כתב וצלם, בשביל שיזכרו את הכפרה שלו גם בעולם הבא. [...] ובגלל זה שלחו אותו אתה למרק את החטא בסופה ובסערה, במסע קבורה בארץ רחוקה, ושם הוא עוד מעט יכרע ברך לפני הקבר ויבקש סליחה (עמ' 181).

כאמור, בשלב זה הממונה עדיין מתנגד למהלך של בעל המפעל והוא מעיר באירוניה: "עכשיו כבר אין ספק, הכפרה הופכת לשיגעון" (עמ' 139). הוא מהרהר בדברי בעל המפעל המבקש לכפר על הרווחים המצטברים והולכים ככל שגדלה האלימות: "יש לי הרבה כסף. אפילו יותר מדי. אף פעם לא חשבתי שאתעשר עד כדי כך, במיוחד מאז שהתחיל הטרור הזה, שמגביר מאוד משום-מה את צריכת הלחם והעוגות. אז למה שלא נכפר בנדיבות על ההתעלמות מהאישה הזאת?" (עמ' 125).

ההיסטוריה של הכלכלה מציעה לנו קשרים מרתקים בין הון ל"כפרה" ומאפשרת להבין את האופן שבו תאגידיים מאמצים נקודת מבט תאולוגית. אחת הדוגמאות המובהקות ביותר היא צמיחתו של עקרון הרישום הכפול (double entry bookkeeping), המתגלם בדמותם של טור הזכות וטור החובה החשבונאיים. שיטת הרישום הכפול נולדה באיטליה בסוף המאה השלוש עשרה והתפשטה במשך המאות הבאות בעולם הקפיטליסטי, בין השאר על ידי חברות קולוניאליות כגון "חברת הודו המזרחית". אין כיום מקום בעולם החילוני, המעשי והאקדמי, ששיטה זו אינה משמשת בו עיקרון מארגן ראשי של החשבונאות הכלכלית. ואולם שיטת הרישום הכפול היא תאולוגית במקורה, כפי שלימד אותנו נזיר פרנציסקני ושמו לוקה פצ'ולי שהתגורר במילנו בשלהי המאה החמש עשרה.³⁶

A.C. Littleton and B.S. Yamey, *Studies in the History of Accounting*, London: .36 Sweet & Maxwell, 1956; Bruce Carruthers and Wendy Nelson Espeland, "Accounting for rationality: Double entry bookkeeping and the emergence of economic rationality", *American Journal of Sociology*, 97 (1991).

פצ'ולי הסביר כי "המטרה של כל איש עסקים היא לייצר לעצמו רווח הוגן וחיובי, אבל הוא חייב לבצע זאת בשם האלוהים". תומס גרישם, שנמנה עם מייסדי החברה המלכותית באנגליה, הרחיב עיקרון זה וייחס את הרווח לאלוהים ולא לאדם. הסוציולוג מקס וֶבֶר הסביר כי הרעיון העומד בבסיס השיטה הוא אתיקה תאולוגית הגורסת שיש לדאוג לשוויון בפעולת החליפין הכלכלית, שכן שיטת הרישום הכפול מייצרת איזון של צדק תאודיצי בין קבלה לנתינה.³⁷ וֶבֶר גם הסביר ששיטת הרישום הכפול משמשת מכשיר מרכזי בשינוי העצמי של איש העסקים הנוצרי, שכן היא מחייבת משמעת, חריצות והצבר של הון, שהם חלק בלתי נפרד מתהליך הרציונליזציה. גם הקפיטליסטים הגדולים בארצות הברית בראשית המאה העשרים: וֶנְדֵרְבִילט, סייג', רוֹקְפֶלְר וקֶרְנֶגִי חשבו על עושרם במונחים תאולוגיים.³⁸ בייחוד מצאה לה מקום מרכזי הטענה שעושרם מבטא את בחירתו של האלוהים בהם. למרות מחלוקות בינם לבין תאולוגים בנוגע לערוצי הפילנתרופיה, למשל כמו זו שבין קרנגי לתאולוג בן זמנו ויליאם טוֹקֶר, הייתה הסכמה בין אילי ההון שיש להחזיר לחברה חלק מן המתת שקיבלו מן האלוהים.³⁹ רעיון תאולוגי זה של שוויון אלוהי התמקם לו בלב מעוזה של הרציונליות הביורוקרטית של התאגיד. ברוח זה עוסקים הן בעל המפעל והן הממונה בתחשיב הכפרה. יהושע כותב: "לאחר ששמע [בעל המפעל] את תיאור הצריפון שלה [של יוליה רגאיב], הוא נמשך לבחון אותו בעצמו, לראות מה יש בו ומה חסר, לפני שיחליט על אופי הכפרה שבה יחייב את עצמו ועל היקפה" (עמ' 106).

מאוחר יותר הייש פוקד על הממונה:

לך תודיע לביטוח הלאומי או למשרד הקליטה שאנחנו עומדים על כך שמישהו מאתנו יתלווה אל העובדת ההרוגה שלנו גם בקבורתה, ויעניק, מעבר למה שחייבת המדינה, פיצוי נוסף, מענק או הלוואה קטנה, איך שתקרא לזה, לנער הזה... ליתום שלה [...] מגיע להם איזה פיצוי מעבר למה שהמדינה תיתן (עמ' 125).

אלא שבמקרה שלפנינו תחשיב הכפרה נמתח עד לאין סוף. הישיש מעניק לממונה פנקס הוצאות פתוח וגמישות רבה מן המקובל בתאגידים כלכליים. הממונה, כמי שאחראי על תחשיבים ותקינה, המייצג את הנאמנות לביורוקרטיה, מבקש להתנגד להחלטה לא הגיונית זו. בשלב זה הישיש מחליט לשחרר את הממונה חסר השם מתפקידו הביורוקרטי ולהפכו לשליח: "מעכשיו אתה משוחרר מענייני כוח אדם. תתרכז בנסיעה בלבד. מרגע זה אתה לא ממונה אלא שליח. ושליח מיוחד" (עמ' 126).

37. Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Guenther Roth and Claus Wittich (eds.), Berkeley: University of California Press (1921-2) 1978.

38. שנהב (לעיל הערה 13).

39. Frazier Joseph Wall (ed.), *The Andrew Carnegie Reader*, Pittsburg: The University of Pittsburg Press, 1992.

אם "ממונה" הוא תפקיד ביורוקרטי הנגזר מן השפה ומן ההיגיון הכלכלי של התאגיד, "שליח" הוא תפקיד חריג, והשליחות מאפשרת התמסרות מוחלטת לחריג, ליוצא מן הכלל. הגדרת השליחות כחריגה מרחיבה את התאולוגיה הפוליטית מן הפילוסופיה של המשפט אל תחומים נוספים; בדיוק כפי שוולטר בנימין ביקש להעמיד את החריג בהיסטוריה, זה המבוסס על החריג – רגע הגאולה. בנימין גרס שהגאולה היא המעניקה לעבר הזדמנות שנייה לקום לתחייה מחדש ולהיגאל. רגע הגאולה, הוא החריג, צץ באופן פתאומי בהבזק של היזכרות. בטענה שכתבת ההיסטוריה מחכה לרגע הייחודי שבו יתרחש ההבזק הזה, מכפיף בנימין את מדע ההיסטוריה להיגיון התאולוגי. מהלך דומה עושה כאן יהושע בהכפיפו את ההיגיון הביורוקרטי לחריג: לשליחות. ואולם לשליח יש מעמד תאולוגי לא רק בשל האנלוגיה של התאולוגיה הפוליטית לחריג, אלא גם משום שיש לה זיקה מפורשת למקורות היהודיים והנוצריים.⁴⁰

משהומר מעמדו מממונה לשליח, נטל לעצמו נושא התפקיד הזה את החירות להתמסר למעשה הכפרה עם מגבלות ביורוקרטיות מועטות. ואולם בשלב מסוים הוא מסיר גם את המגבלות האלה והופך משליח למנהיג דתי בעל היגיון עצמאי משלו: "גם אם יראה המהלך החדש בעיני הישיש מיותר, ואולי אפילו מסוכן, הוא כבר לא יוכל לכפות מירושלים נסיגה. הנה כי כן, גם בעל המפעל אינו שולט בכל, והממונה על משאבי אנוש יכול לדווח לו בנחת על החלטותיו החדשות" (עמ' 184).

אפשר למצוא כאן גם אנלוגיה מרתקת לשליחות העצמאית שמבצע קורץ של ג'וזף קונרד בלב המאפליה. ככל שהעלילה מתפתחת, הישיש מתחיל לזהות את עוצמת החריגה והעצמאות המוגזמת של השליח ומבקש להטיל מגבלות על שליחותו. למשל, באחת משיחות הטלפון הבינלאומיות ביניהם הוא נוזף בממונה/

40. בנצרות שליח הוא מי שנבחר על ידי ישוע עצמו ונמנה עם מייסדי העדה הנוצרית. קיימת בה מחלוקת בנוגע לשאלה אם השליחים שמעשיהם מתוארים בספר מעשי השליחים היו מוסד הר-פעמי שתפקידו היה להקים את הכנסייה, או שתפקיד השליחות מוסד בכנסייה באמצעות שרשרת של בעלי תפקידים. ביהדות יש מגוון רחב של תוארי שליחות. למשל, בהגדה של פסח נאמר על דרך השלילה כי ה' הוציא אותנו ממצרים "לא על ידי מלאך, ולא על ידי שרף, ולא על ידי שליח". במשך מאות שנים התקיים מוסד של שליחות בארצות הגולה שנועד לאסוף כספים למען יהודי ירושלים, טבריה, צפת וחברון, שהתקיימו ככוללים שתורתם אומנותם. הכינוי שהיה מקובל בתקופת השלטון הרומי בארץ ישראל למוסד הזה היה "שליח" וברבים "שלוחים". בארצות אשכנז כונה השליח לעתים "משולח", ולעתים בשם העיר שממנה נשלח (למשל "ירושלמי"). בארצות המזרח כונה השליח לעתים "חכם". בתלמוד נזכר פעם אחת הכינוי "שליח ציון", ולמן המאה השבע עשרה החלו לכנות את השליחים כ"שלוחא דרחמנא" או בראשי תיבות שד"ר. רק בתקופה מאוחרת יותר החלו לפרש את השם שד"ר כ"שלוחא דרבנן".

שליח חסר השם ומבקש להנמיך את מעמדו התאולוגי: "אל תשכח שאתה שליח ולא מנהיג" (עמ' 207, 211).

במסגרת הסרת המגבלות הביורוקרטיות יהושע מאפשר לשליחות גם זמן תאולוגי. מוטיב חשוב ועקיב בסיפור הוא העובדה שהגופה אינה מועדת לריקבון ושפרק הזמן המוקצה לביצוע השליחות הוא טרנסצנדנטי, אינסופי כמעט (כמו חשבון ההוצאות הבלתי מוגבל):

שאלתו הראשונה היא דווקא בלשנית ולא אנטומית. מתי המת הופך לגופה? מתי נקראת הגופה גווייה? ומתי מתדרדרת הגווייה לפגר? האם זו החלטה אובייקטיבית או לשונית? האם זו שאלה של זמן, או גם של מהות? ועובר המעבדה מופתע משאלתו של האורח. מעולם לא עלתה בדעתו שאלה כזאת. הוא מהרהר מעט ומעמיד תשובה קטגורית: לדעתו זו שאלה של זמן בלבד. אם כי ודאי יש חריגים.

– למשל?

– למשל אצל נופלים בשדה הקרב. שם הזמן דחוס ומהיר יותר (עמ' 81; ההדגשה שלי).

[...] גם הרופא שלי, שקרא ביסודיות את המסמך שהבאת מאבו כביר, אמר, תהיו שקטים, אין מה למהר, יש לכם מספיק זמן עד שתהיו חייבים לקבור אותה (עמ' 186).

[...] אל תדאגי, יש לנו מרחב של זמן אתה (עמ' 222).

[...] איכרים, אל תתייראו מן הזמן החולף. בת הכפר שלכם באה אליכם מאבו כביר חנוטה ומשומרת כנסיכה מצרית. לכן אין לכם שום חובה למהר בקבורה. הזמן יעמוד ויחכה בסבלנות עד שאמא שלה תבוא להיפרד ממנה (עמ' 230; הדגשה שלי).

התאולוגיה היא אפוא המעצבת את קווי ההיכר של השליחות והופכת אותה לאפשרית. תחילתו של המפגש בין התאגיד לתאולוגיה היא בתאולוגיזציה של הביורוקרטיה הרציונלית ההופכת את ההשגחה ואת האחריות החברתית של התאגיד לאפשריות. המשכו במהלך הכפרה שאינו רק רציונליזציה של הדת, אלא גם הדתה של הרציונליות התאגידית. השליחות בחריגותה – כלומר הוצאתה מן ההיגיון הביורוקרטי ומן הזמן החילוני – הופכת את הביורוקרט החילוני לאדם דתי. בקשתה של אם המתה, והמרת פיו של הישיש, מציינים רגע נוסף: הפיכתו של הביורוקרט־שליח למנהיג משיחי.

הדתה של "האחר", הדתה של "האני"

טענתי היא שהאופציה הפוסט־חילונית ברומן מורכבת משני מנגנונים משלימים. המנגנון הראשון הוא מנגנון אנלוגי, דהיינו שאילה של מושגי יסוד מן התאולוגיה

באמצעות האנלוגיה, כמו למשל ש"השליחות" היא "החריג", המקבילה החילונית לנס התאולוגי.⁴¹ אלא שיהושע אינו מסתפק בהיגיון האנלוגי של התאולוגיה הפוליטית. הוא מפעיל מנגנון פוסט-חילוני נוסף, שאותו אני מכנה "הדתה".⁴² פעולת ההדתה מתכתבת עם הצעתו של חנן חֶבֶר הטוען כי "כדי להעמיד פנים חילוניות יש צורך דחוף באופוזיציה לאל, אך הניגוד הזה דורש תוסף שיכסה על ההעדר, על העובדה שהחילוניות היא אלוהות נעדרת".⁴³

מהלך דומה מתרחש ברומן שלפנינו. יהושע מבצע פעולת הדתה אוריינטליסטית על "האחרת" ("הטטארית", "המונגולית"), ובכך מטעה את החילונים (הישיש, הממונה, הדובר המובלע של הרומן) מן ההיגיון התאולוגי המניע אותם. רבים מן הקולות הנשמעים מן השוליים מדברים בשפה שאינה חילונית. למשל, ילדות חרדיות המתגוררות בשכנות עם יוליה רגאייב בשכונת נחלת אחים בירושלים. בציטוטים הבאים הן מדווחות להוריהם על איש "חופשי" שמסתובב בחצר: "איש זר, חילוני לגמרי, חזק וגדול, עם ראש מגולח כמו אצל אמא לפני שהיא הולכת לישון" (עמ' 86); או: "מכירים את היוליה הזאת, שהיא אישה טובה ושקטה, אפילו שהיא לא חרדית משום בחינה, וצעקנו אוי ווי, אוי ווי, אלוקים ישמור... " (עמ' 86); או: "אבל איך נוכל לישון, ואחותנו הגדולה יוצאת החוצה לכד עם גבר זר וחילוני?" (עמ' 87); או: "ראינו שאת השלט עם השם הקודם שלה כבר חטפה הסערה, ונשאר רק השם החדש שאנחנו הוספנו לה, שם שלקחנו מהתורה הקדושה והרבקנו לה על הדלת" (עמ' 87).

באופן דומה יהושע משמיע את קולם של תושבי הרפובליקה האסיאתית כקולות לא-חילוניים. הנה דוגמאות אחדות:

כשנודע לנו שזאת אישה משלנו, שנרצחה בירושלים, אנחנו מצטלבים ומתפללים למנוחת עולם בשבילה, אבל גם לתחייתה, וצלם זרזו מנציח את תפילתנו בתמונה (עמ' 162).

[...] וכשנודע לתושבים שארון המתים מקורו בירושלים הרחוקה, והוא נושא לכפר הולדתה אישה שנהרגה בידי מתאבד בסכסוך שאינו שייך לה, מורגשת התפעמות והערכה לשליחות, ולא מעטים מסירים כובעים ומצטלבים ביראה, כאילו יש בארון קדושה (עמ' 225).

[...] מאז שנפלה עלינו בכפר הבשורה המרה מירושלים, עיר שדימינו אותה רק בכתיב הקודש ולא במציאות, אין אנו חדלים להתייחס בשאלות. הו, אם קדושה, תני לנו שכל ורגש שלא נעשה טעות (עמ' 228).

41. יהושע מתכתב ברומן גם עם האסכולוגיה, למשל: "אומרים שחלף איום ההשמדה. האויבים לשעבר הפכו ידידים ונשק יום הדין נרקב במחסנים" (עמ' 193). בשל גודש המוטיבים התאולוגיים ברומן בחרתי לוותר על דיון בסוגיה זו.

42. ראו שנהב (לעיל הערה 4).

43. ראו חבר (לעיל הערה 2) עמ' 69.

תיאור חזרתה של אם המנוחה מתואר גם הוא כקרשנדו דתי: "וכה מרוממת הייתה רוחה של זו מהביקור במגזר, ומן התפילות והברכות לכבוד השנה החדשה, שהחליטה לחזור לכפר עטופה בגלימת נזירים שחורה וחובשת מצנפת גבוהה" (עמ' 231).

כדאי לשים לב לאופן שבו נעשית הדתה של יוליה רגאייב. ראשית, היא מוצגת על ידי הממונה, כמו שאר המשתתפים החילונים, כמושא "נשגב". בתוך כך הם משתמשים במונח התאולוגי "איקונין" כדי לתאר את דמותה:

[המזכירה] הפיקה מתוך צג המחשב המרהיב בגווניו לא רק טבלה של פרטים אישיים, אלא אפילו תמונת דיוקן נאה, איקונין צבעוני של פניה המחייכים והמאירים של אישה לא צעירה (עמ' 17).

[...] ואז הוא מקרב את עיניו בזהירות רבה אל האי־קונין הקטן והמטושטש של פניה ושל צווארה הארוך, הכמעט מודליאניי [...] (עמ' 46).

[...] מה יקרה אם יעמוד ויסתכל כמה שניות בפניה של עובדת ניקיון. האם גם הוא חושש מאיזה קסם שישרוט בלבו? מה השיגעון הזה? כאילו אפשר להתאהב במת... (עמ' 79).

שנית, כדאי להבחין בעובדה שההרתה של רגאייב נעשית גם באמצעות אוריינטליזציה שלה, שכן הממונה והסוכבים אותו נזקקים להגדרות גזעיות (הגזעה) על מנת להגדיר אותה כלא-חילונית:

טטארי? מונגולית? משתאה הפקיד – בנפשו בלבד – למשמע האפיון החרף כל כך של אותן קו קשתי, מוזר וקצת מיוחד, ובסך הכל עדין ודק, שכבר הבחין בו באיקונין שהדפיסה מזכירתו. אבל הגבר המבוגר, המתחפר במעמקי הווידוי, שמעולם לא ראה טטארים או מונגולים במציאות, ומה הוא יודע עליהם בכלל [...] (עמ' 54; ההדגשות שלי).

[...] ובתוך כל מהומת המריבה הוא מבחין בקשת הטטארית, שחוזרת ומופיעה כאן, משוכה במתיקות מעל לעין הבהירה, בתערובת גזע אשר הולידה הרמוניה חדשה וצעירה (עמ' 152).

הגדרות אלה מציגות אותה כ"אחר" גזעי, וככזה שאפשר לייחס לו מבט דתי. כאמור, מנגנון ההדחה הוא פעולה של השלכה על האחר, אך בפעולתו זו הוא גם מגדיר את הדובר כתשלילה המוחלט של הדת, כמו שאוריינטליזם אצל אדוארד סעיד הוא מנגנון הגדרה של האירופי באמצעות האֶחָרָה של האוריינטלי. ואולם במקרה שלפנינו אין יהושע מסתפק באנלוגיה, זו המציעה שהפעלת המבט הדתי מסמנת את הניסיון לבנות זהות הפוכה. יהושע מבקש להראות את מה שאדוארד סעיד אינו מראה: שתהליך ההדחה (כמנגנון דמיון הזהות העצמית דרך דמיון האחר) זולג מן ה"אחר" גם אל המגדירים החילונים עצמם. למשל, הישיש והממונה מוצגים בחלק הראשון של הרומן כחילונים גמורים: "סוכנת הבית, שמזהה אותו,

וגם מודעת לשליחותו, מודיעה שבעל הבית השכים לתפילת שבת ויחזור בעוד שעה לא ארוכה. תפילה? נדהם הממונה, יותר מעשר שנים אני עובד במפעל, ואף פעם לא העליתי בדעתי שיש באדם הזה טיפה של דת" (עמ' 163).

וכך גם לגבי העובד החילוני בחדר המתים של בית החולים: "הוא מישיר את עיניו אל העובר, שנראה לו מרוצה מן האורה שלו, ושואל אותו אם הוא במקרה גם אדם דתי. עובד המעבדה עונה בשלילה, אך מודה שיש שעות שאדם שעובד כאן צריך להאמין במשהו" (עמ' 83).

הדת מיוחסת אפוא רק "להם", ל"לא-אירופים", אך מהלך ההדתה אינו פוסח גם על המספר המובלע. שיאו של מהלך ההדתה הזה הוא חזרתה של הזקנה מן הביקור במנזר. היא נוכחת במותה של בתה ומבקשת להחזיר את גופתה לקבורה בירושלים הקדושה. הזקנה מחזירה את פני הגורגוֹנָה אל שולחיה ועל ידי כך מתפענח מה שהוצפן באמצעות התאולוגיה: הסכסוך הלאומי-דתי האלים, או מעמדה האזרחי המופחת של יוליה רגאייב. אבל בעיקר, וזאת ההחמצה הגדולה של הביקורת שהוצגה בהתחלת המאמר, היא מפענחת את הדקדוק הפנימי של החילוניות המתבררת גם כהעמדת פנים וגם כפתרון רעוע למשבר הקיומי שבפניו ניצבים הנמענים של הרומן. פענוח הצופן דומה למה שמבקר הספרות ברוך קורצווייל כינה "קריעת המסווה החילוני מעל פניה של הציונות", והמוסדות, המדינה, והתרבות הישראליים הם "מימוש זרמיה התת קרקעיים של הציונות, שאינם אלא דת בלבוש מחולן"⁴⁴. גם יהושע קורע את המסכה מעל פניה של החילוניות המזויפת, ובתוך כך גם את זו שלו: המחבר המוכלל של החילוניות.

כדאי לשים לב בדיאלוג הבא להתפתחות הדיון בעיר הקודש ירושלים. בציטוט הראשון השליח מביא אל בני המחוז ברפובליקה האסיאתית המרוחקת את בשורתה של העיר הקדושה ואת חסותה: "כי בני הכפר לא מְלֵאם לבם למסור את הידיעה המרה בעצמם, ולכן הזעיקו את השליח, כדי שיאשר שיש למוות האכזרי הזה חסות ותמיכה לא רק של מפעל גדול, אלא אף של העיר ירושלים עצמה" (עמ' 231).

אנו למדים, להפתעתנו, שגם מהגרת העבודה הרחיקה עד לירושלים מתוך אמונה דתית ולא בשל מניעים כלכליים גרידא:

והלוא אישה כזאת, מהנדסת במקצועה, הרחיקה עד לירושלים לא משום שחיפשה שם עבודה, אלא משום שהאמינה שיש בעיר המרופטת הזאת משהו ששייך גם לה. ואם היהודי שהביא אותה, לא החזיק שם מעמד וחזר, היא עצמה נשארה יציבה. ואלמלא היה מפקח משמרת הלילה שלנו מפטר אותה כדי לגנון על עצמו מפני התאהבותו, היא עדיין הייתה רשומה אצלי במצבת העובדים (עמ' 235).

הקשר של יוליה רגאייב עם העיר הקדושה חקוק בדם: "אם מתעקשים לקבור אותה, אז שיביאו את הסבתא לחתום. מי ששלח את אמו לירושלים, שיבוא לחתום על הדם

44. עמית קרביץ, "על הציונות שנתפסה בסבך מושגיה ללא מוצא", הארץ, תרבות וספרות, 13.7.2007.

שלה" (עמ' 153). גם הזקנה המביטה בגופת בתה מאשרת את העובדה שקדושתה של העיר היא הסיבה להגירת העבודה. אלא שבתוך כך זולגת ההרתה מן האחר המוגזע אל הממונה החילוני ואל הקונסול איש תנועת העבודה. השניים רוגזים על השימוש של הזקנה בירושלים כמניע להגירה:

והזקנה, שתופסת הכול בבהירות, מזדעזעת לא רק בהלם של הידיעה, אלא גם בכעס מר על שטילטלו את גופת הבת שלה במסע ארוך ומיותר, במקום לטמון אותה בפשטות בעיר שבה בחרה להיות, בירושלים ששייכת לה כמו לכולם.

– שייכת לה? לוחש השליח בתימהון לקונסול, שמתרגם לו מילה במילה. באיזה מובן?

– בשום מובן, חותך הקונסול ברוגזו חדש, שעד כה לא נראה אצלו. ובלי לשאול לדעתו של הממונה, הוא פונה אל הזקנה בתקיפות כדי לשלול לחלוטין את האפשרות (עמ' 232; ההדגשות שלי).

הדיאלוג האחרון בין הממונה/שליח לבעל המפעל מסגיר את העמדה הזאת אצל הישיש:

אני רוצה שתיתן לי רשות להחזיר את עוברת הניקיון שלנו לירושלים [...]

– אבל תסלח לי, זה כבר לא בסמכותנו. זה עניין של המדינה ושל הביטוח הלאומי שלה.

– אבל המדינה כבר מזמן גמרה את התפקיד שלה בסיפור הזה. וגם אם היינו מאלצים אותה לזחול אליו בחזרה, אין לה שום יכולת לטפל בשיבה של תושבת ארעית (עמ' 237).

השליח מתעקש על החזרתה של הגופה לירושלים. בעבור הישיש הסתיימה השליחות "החריגה". בעבור הממונה-השליח מתחיל שלב חדש: זה של המנהיג הדתי-משיחי. המנהיג הזה עוקף הן את תפקיד ההשגחה והן את ההפקרה של המדינה. הוא כלי-יכול. כדאי לשים לב כי – שלא כמו בכיוון ההפוך – הפעם אין התאגיד רואה בסמכותו לאפשר לתושבת הארעית "שיבה", גם אם מתה. מבחינתו, היא תישאר פמינה סאקרה נצחית שתנוע בלימבו ותסמן בכך את גבולות ההפקרה של המדינה. את מקום התאגיד תופסת התאולוגיה והאופק האוטופי שלה עצמה. בעקבות מהלך זה אין הגיבורים החילוניים – כמו גם המספר המובלע והנמענים המייצגים את הציבור החילוני – הופכים בהכרח לדתיים. הדתה אין פירושה חזרה לדת. הדתה פירושה הכלאה בין דת לחילוניות, ערכוב בין קטגוריות, מהלך היוצר הפרעה בנרטיב החילוני. זוהי העמדה הפוסט־חילונית שיהושע מציע לנו.