

פתח דבר

איתן בר־יוסף

"כֹּהֵן בַּעַל זֶקֶן עֲבוֹת וְטִלְהָ נַחֲמַד וְצַחֲוֹר, קֶשׁוֹר בַּחֲבֵל, הַמַּתִּינֵנוּ בְּצוּוֹתָא עַד שִׁיתְגַּלְהָ גִלְגַּל הַחֲמָה כּוֹלּוּ מֵעַל הָרִי גִלְעָד", נִזְכָּר הַנִּסִּיךְ יְהוֹנָתָן בִּימֵים שְׁבָהֶם הוֹפֵקֵד עַל עֲבוֹדַת הַקּוֹרְבָנוֹת בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ: "הַטִּלְהָ כִשְׁכַּשׁ בְּזִנְבּוֹ בְּשׁוֹבָבוֹת, כִּילֵד קֶטָן הַמִּצְפָּה לְצֵאת לְטִיּוֹל. עוֹד מֵעַט נִתְחִיל".¹ יְהוֹנָתָן הוּא אֶחָד מִגִּיבּוּרֵי סִפְרוֹ שֶׁל יִשִּׁי שְׂרִיד, הַשְּׁלִישִׁי, הַמַּתְעַד אֶת יְמֵיהָ הָאֲחֵרֹנִים שֶׁל מַלְכוּת יְהוּדָה שֶׁהוֹקְמָה — בַּעֲתִיד הַלֹּא רַחוּק, מִתְבָּרֵר — לְאַחֵר שֶׁסִּדְרַת פְּצָצוֹת שֶׁהִשְׁלִיךְ "עַמְלֵק" אִידֵידָה וְכִילְתָהּ אֶת עֲרֵי הַחוּף הַהֲדוֹנִיסְטִיּוֹת. יְהוֹנָתָן, שֶׁהוּא גַם הַמִּסְפֵּר, מֵתָאֵר בַּהֲעֲרָצָה אֶת גִּיבּוּרֵי הָאֲחֵרִים שֶׁל הַסִּפּוּר: אֲבִיו הַכְּרִיזְמָטִי יְהוֹעֶזֶר, קָצִין בַּעַל תּוֹשִׁיָּה שֶׁקִּיבֵץ אֶת שְׂרִידֵי הָעַם, הַמִּלִּיךְ עֲצָמוֹ לַמֶּלֶךְ, וְהַקִּים אֶת מַלְכוּת יְהוּדָה; וְאַחֲיוֹ הַגְּדוֹלִים וְהַמוֹצֵלְחִים שֶׁמְכַהֲנִים בְּשִׁלְל תַּפְקִידֵי מִפְתָּח בַּמַּמְלָכָה. אֲבָל בְּרוּר שֶׁהַגִּיבּוּר הָאֲמִיתִי שֶׁל הָרוֹמָן הוּא "הַשְּׁלִישִׁי" עֲצָמוֹ: בֵּית הַמִּקְדָּשׁ שֶׁנִּבְנָה מֵחֵדֶשׁ לְאַחֵר גִּירוּשׁ הָעֲרָבִים מֵהָאָרֶץ וְהָרִיסָתָה הַמִּסְגָּדִים עַל רַחֲבַת הָר הַבֵּית. עִם חִידוּשׁ עֲבוֹדַת הַקּוֹרְבָנוֹת, הוֹפֵךְ הַמִּקְדָּשׁ לֹא רַק לְמִרְכּוֹז הַחַיִּים הַלְאוֹמִיִּים אֲלָא גַם לְמִקּוֹם מִשְׁכָּנוֹ שֶׁל הָאֵל, שֶׁמִּמֵּתִין שָׁם, מֵאַחֲוֵי הַפְּרוּכָת, "עֵתִיק וְדוּמָם וְעֵמוֹק מְכוּל", כּוֹתֵב יְהוֹנָתָן, "אֲנִי שׁוֹמֵעַ אֶת נְשִׁימָתוֹ הַכְּבֵדָה" (עמ' 9). אֲלָא שֶׁהַקֵּץ מֵתְקָרֵב: הַלַּחֲץ הַבִּינִי-לְאוֹמִי וְהָאוֹיִבִים מִבְּחוּץ וְהַפְּעָרִים הַגְּדוֹלִים מִבְּפָנִים הוֹלְכִים וּמְכֻלִּים אֶת מְדִינַת הַהִלְכָה שֶׁהִיא גַם מְדִינַת מִשְׁטָרָה. מִתְבָּרֵר שֶׁאַלּוּהִים אֵינָנו אוֹהֵב לִהְיוֹת כְּלוּא בְּקוֹדֶשׁ הַקּוֹדֶשִׁים.

רוּחוֹ שֶׁל הָרוֹמָן הַמִּרְתֵּק וְהַחֲשׁוֹב הַזֶּה מֵרַחֲפָת מֵעַל לְמִצִּיאוֹת הַיִּשְׂרָאֵלִית הָעַכְשָׁווִית — וּמִטְבַּע הַדְּבָרִים, גַּם מֵעַל לְגִילְיוֹן הַנוֹכַחִי שֶׁל תִּיאוֹרִיָּה וּבִיקוּרָתָהּ. עִם הַשְּׁלֵמַת הָעֲבוֹדָה עַל הַגִּילְיוֹן הַתְּבַשְׂרָנוֹ, לְמִשְׁל, שֶׁפְּעִילֵי יָמִין "תִּרְגְּלוּ", זֶה הַשֵּׁנָה הַחֲמִישִׁית בְּרִצִּיפוֹת, טָקַס הַקֶּרֶבֶת קוֹרֵבֵן פֶּסַח בִּישִׁיבַת בֵּית אוֹרוֹת בִּירוּשָׁלַיִם הַמְזוֹרַחִית (בַּהֲשֵׁת־פּוֹת רֵב הָעִיר יְרוּשָׁלַיִם); לְפָנַי שֶׁחִיטַת הַכֶּבֶשׂ נַעֲרָךְ שָׁם דִּיוֹן בְּסוּגִיָּה "הָאֵם וְעַד כִּמָּה יֵשׁ לְחַתּוֹר בִּימֵינוֹ לְחִידוּשׁ עֲבוֹדַת הַקּוֹרְבָנוֹת".² תְּשׁוּבָה אַחַת לְשֵׁאלָה נִיתְנָה כִּמָּה יָמִים אַחֵר כֵּךְ, בַּעֲרֵב הַחֵג, כִּשְׁהַמִּשְׁטָרָה עֲצָרָה בַּעֲרֵר הָעֵתִיקָה

1 יִשִּׁי שְׂרִיד, 2015. הַשְּׁלִישִׁי, תֵּל אֲבִיב: עִם עוֹבֵד (סִפְרִיָּה לַעֲם), עמ' 16–17. כָּל הַהֲפָנוֹת הַבָּאוֹת לְרוֹמָן שֶׁל שְׂרִיד מְצוּיֹנוֹת בְּגוֹף הַטֵּקְסֵט.

2 אֲקָטִיבִּסְטִילֵס, 2016. "פְּעִילֵי בֵּית הַמִּקְדָּשׁ 'תִּרְגְּלוּ' הַקֶּרֶבֶת בַּעַל חַיִּים לְפֶסַח בִּירוּשָׁלַיִם הַמְזוֹרַחִית", שִׁיחָה מְקוֹמִית, 25.4.2016 (מְקוּוֹן).

עשרה חשודים כשברשותם ארבעה גדיים שאותם התכוונו להקריב בהר הבית.³ ספרו של שריד מציג בצורה מדוקדקת את עבודת הקורבנות הזו, אופייה והשלכותיה. יהונתן, המתרפק על זכר המקדש ששב וחרב, מתאר את האקט האכזרי בצורה פיוטית, כמעט חושנית:

יש לחתוך בבת אחת, ללא היסוס. ליטפתי את ראשה של הבהמה הדקה העקודה ושיספתי את צווארה באכזה אחת, את הקנה ואת הוושט ואת כלי הדם העוברים ביניהם. הצינורות נפערו לעיני, קטועים כליל ובהירים, שבריר שנייה חולף עד שפורץ קילוח הדם, ומיד אני מכונן את הזרם אל מזרק הזהב, דם הטלה קולח אליו וממלא אותו במהירות וחמימותו ניכרת בדופנות הכלי. [...] הטלה מחרחר, מפרפר מעט, נאבק, בעיניו עצב אינסופי. אני רואה את נשמתו פורחת מול עיני כמו פרפר שקוף כנפיים, והיא כמעט חומקת ממני, אלא שאני לוכד אותה בדמו החם ומקדישה לאלוהים (עמ' 18).

הכוהנים הרעבתנים אוכלים בהנאה את שארית בשרם של הקורבנות שאינה מועלית על המזבח, אבל לא יהונתן: מיום ששחט את הקורבן הראשון וראה את פניו מתעוותים ואת העצב התהומי המציף את עיניו, לא הכניס בשר לפיו (עמ' 45).

חוקרים שונים, בהם שרינה חן ומוטי ענברי, עסקו בשנים האחרונות בתפיסות הלאומיות והמשיחיות של אותם ארגונים "פונדמנטליסטיים" המבקשים לכונן את בית המקדש ולחדש את עבודת הקורבנות. דומה שהרבה פחות תשומת לב הוקדשה לעובדה שאף על פי שחלקים גדולים מהציבור בישראל אינם שותפים לכאורה לאידיאולוגיה הקיצונית של הארגונים הללו, נושא הר הבית והמקדש בכלל – והשיח על הקרבת הקורבנות בפרט – הולכים ותופסים מקום מרכזי בסדר היום החינוכי והתקשורתי של הקהילה הדתית-לאומית בארץ.

השיח על הקרבת הקורבנות ניצב במרכז מאמרה של מירה בלברג, הפותח את הגליון. בלברג איננה עוסקת בשיח הזה כדי לבחון נטיות פוליטיות או תפיסות משיחיות, אלא כדי לדון באמצעותו בלבטים יסודיים יותר המעסיקים את הציונות הדתית. כידוע, הקרבת קורבנות מן החי מוצגת במקרא ובספרות חז"ל כדרך המרכזית של עבודת האל, כשם שהיה מקובל ברחבי העולם העתיק כולו. אלא ששינויים דתיים, תרבותיים ופוליטיים שהתרחשו מאז סוף המאה הראשונה לספירה גרמו לכך שפרקטיקה זו כמעט נעלמה, ואת מקומה של הקרבת הקורבנות תפסו פרקטיקות דתיות הנחשבות מעודנות ו"מודרניות" יותר, כגון תפילה ולימוד. עם זאת, הדומיננטיות של הקורבנות בתורה ובהלכה, המובנות על ידי חוגים אורתודוקסיים כנצחיות במהותן, מחייבת אורתודוקסים מודרניים להתמודד עם חוסר ההלימה הבולט בין המסורת הטקסטואלית שמדגישה את חשיבות הקורבנות ובין ערכים ורגישויות האופייניים לעידן הנוכחי. האמפתיה שחש הנסיך יהונתן לסבלם של בעלי החיים משתקפת גם באתרי שאלות ותשובות באינטרנט המיועדים לציבור הדתי-לאומי בישראל, שבהם תוהים השואלים מדוע נגזר על בעלי החיים להישחט כדי לכפר

3 ניר חסון, 2016. "עשרה בני אדם נעצרו בערב פסח בדרכם להקריב קורבן לפסח בהר הבית", הארץ, 23.4.2016.

על חטאיהם של בני האדם. שואלים אחרים נרתעים ממה שהם רואים כפולחן פרימיטיבי או אינם מבינים מדוע זקוק האל לקורבנות.

בדיון מורכב ופורץ דרך, המשלב תובנות תיאורטיות מחקר מדע הדתות, קריאה במקורות חז"ל, וניתוח ביקורתי של מקורות פופולריים עכשוויים, בלברג בוחנת כיצד מנסים רבנים ובעלי סמכות אחרים ליישב את חוסר ההלימה הזה. לטענתה, בתגובה לקשיים ולהסתייגויות שמעלים השואלים ביחס לעבודת הקורבנות, מבקשים הרבנים לתת לפרקטיקה זו תכנים חדשים, חושיים ורגשיים, המדגישים את הסובייקט ואת חוויותיו. בדרך זו הם מנסים לייצר מחדש את עבודת הקורבנות בדמיון הדתי כפנטזיה של וראות דתית מושלמת, "שיש בה אפשרות לקרבה ממשית, בלתי אמצעית ונטולת ספקות עם האל". אלא שהפירוש הסובייקטיבי-חוויתי הזה עומד בניגוד גמור לאופן הפרוצדורלי והבלתי אינטראקטיבי בעליל שבו הובנתה עבודת הקורבנות בספרות חז"ל: לדברי בלברג, ייצוג הקרבת הקורבנות כ"חוויה" מתעלם לחלוטין מההיבט המרכזי ביותר בתפיסת חז"ל, כלומר הטיפול המכני והמדוקדק בדם, ומדגיש דווקא את מי שנדחק לשוליים בתיאור של חז"ל — האינדיבידואל המביא את הקורבן. הכותבים העכשוויים טוענים אפוא להמשכיות ישירה עם חז"ל אולם למעשה הופכים את תפיסת הקורבנות של חז"ל על פיה, ובכך הם חושפים את אחד המתחים היסודיים המאפיינים את הציונות הדתית.

*

מאמרו של אבי מרציאנו מציג את הפוטנציאל התיאורטי והמחקרי הטמון בלימודי מעקב ופיקוח (surveillance studies) בהקשר המקומי על ידי התמקדות באחת ההתפתחויות המשמעותיות ביותר שהתרחשו בישראל בשנים האחרונות: קידומו של פרויקט הביומטריה הישראלי. במסגרת פרויקט זה מונפקים מסמכי זיהוי ונסיעה ביומטריים לכלל אזרחי המדינה ומוקם מאגר ביומטרי מנדטורי שכולל מידע גופני. המאמר סוקר שלוש סוגיות תיאורטיות מרכזיות שנוסחו בדיסציפלינות שונות בנוגע למעקב ולפיקוח — השינוי במעמדו האונטולוגי של הגוף האנושי; תפקידן של טכנולוגיות מעקב כמנגנוני מיון והפליה; ופגיעה בזכויות הפרטיות ולהגנה על מידע — ומראה כיצד תהליך הקמתו של מאגר ביומטרי מנדטורי בישראל מממש ומקדם את שלוש ההתפתחויות הללו. טענתו המרכזית של מרציאנו מבוססת על ניתוח של מצב החירום שמוכרז בישראל מאז הקמתה: לדבריו, התוכנית להקמת מאגר ביומטרי היא המשך ישיר של החוקים האנטי־דמוקרטיים שנחקקו מתוקף מצב החירום. באופן כזה, "הקמת מאגר ביומטרי לצורך ניהול שגרתי של אזרחים מממשת את אזהרתו של ג'ורג'יו אגמבן, שכן היא מנרמלת פרקטיקה שבמונחים דמוקרטיים שמורה למצבים חריגים".

גם כאן, ספרו של ישי שריד מספק הצצה לעתיד הקרוב. כמו מבשרת את קריסתה הצפויה של הממלכה, הטכנולוגיה במלכות יהודה מקרטעת. יהונתן מספר כי המחשבים הישנים כבר בקושי מתפקדים, אבל "כגלל החרם" אי־אפשר לקנות חדשים במקומם; המהנדסים "עזבו טיפין־טיפין את הארץ" (עמ' 34) ואילו המדענים ברחו "אל סיר הבשר שבכנר" (עמ' 48).

ובכל זאת, בשערי הכניסה המובילים אל בית המקדש השלישי עדיין מוצבים הסורקים המזהים כל עולה רגל ומאמתים את זהותו על פי השבב הטבוע בו: בעורפו של כל יהודי, תחת העור בין השכמות, טבוע שבב זיהוי ממוחשב. טרם מלאה לתינוק שנה, חייבים הוריו להביאו לטקס הטבעת השבב. מניחים בפיו של התינוק קוביית סוכר להסיח את דעתו. בעזרת השבב קל לזהות מסתננים ואפשר לשמור על טהרת העם והארץ. המעשה לא מכאיב יותר מדקירת מחט קטנה, וחיש מהר שוכח הילד שעצם זר הוחדר לגופו. הסימן נעשה חלק ממנו (עמ' 34).

*

סימון הגוף בדרכים שונות והשלכותיו הפוליטיות והחברתיות של האקט הזה מביאים אותנו, גם אם בעקיפין, אל מאמרה של כלנית צאלח המציע "אוטואתנוגרפיה של מיקרו-אגרסיות על רקע אתני". נקודת המוצא של הדיון נעוצה בקושי להתמודד עם מנגנונים אשר מכחישים ומשתיקים טענות בדבר הפליה, קיפוח, גזענות או אחרות. למנגנונים הללו יש נוכחות משמעותית במיוחד באקדמיה, שבהיותה אֶמוֹנָה על ייצור ידע, מיצבו ושעתוקו, היא גם מקום הגמוני שמתחזק את מעמדו זה באופן מתמשך ובלתי מסומן. צאלח עושה שימוש בכלים אוטואתנוגרפיים — כלומר, עוסקת במקומה שלה באקדמיה — כדי לבחון סדרה של רגעים קטנים, לכאורה מזדמנים, אשר מכוננים את תחושת האחרות שלה. האפידורות הללו נוגעות בשתיקה ובדיבור, בהתוויית גבולות וזהויות וביכולת לחצות אותם, אבל מתמקדות בעיקר בפעולות של "מיקרו-אגרסיות" על רקע של גזע ואתניות — כלומר, באותם חילופי דברים מרומזים, לעתים קרובות אוטומטיים ובלתי מודעים, המופנים על בסיס יומיומי כלפי אנשים לא-לבנים ומעצימים את התחושה שנוכחותם של אותם סובייקטים "אחרים" מפרה את המצב ה"טבעי" של הקמפוס. מיקרו-אגרסיות הן לכאורה תמימות ולא מאוד מזיקות, אולם משקלן המצטבר והנטל הכרוך בהתמודדות עם המנגנונים הפוגעניים הללו הם מרכיב שכיח ומשמעותי בחייהם של סטודנטים ואנשי סגל לא-לבנים. הבחירה במתודה אוטואתנוגרפית, מסבירה צאלח, נותנת קול לחוויה האישית כדי לקדם הבנה טובה יותר בנוגע "לידע בכלל, על גבולותיו, על דכאנותו, וגם על הפוטנציאל שבו".

מאמרה של מירב אהרון גוטמן מתעד ומנתח את המפגש בין המינהל הקהילתי בשכונת מוסררה בירושלים לבין "מוסללה", קבוצת אמנים שפעלה בשנים האחרונות במרחב הציבורי של השכונה. מה שהחל בשיתוף פעולה פורה הוביל לעימות חריף, וכדי לבאר את הכישלון הזה — שאינו עולה בקנה אחד עם דימוין המוכר של קבוצות אמנים כסוכנות של "התחדשות עירונית" — אהרון גוטמן פונה לעולם המושגים שטבעה חנה ארנדט בספרה המצב האנושי ובעיקר למתח בין הפוליטי (כלומר החירות לעסוק בריבוי באופן שפותח אותו לתוצאות בלתי צפויות) ובין החברתי (האופן שבו הריבוי מוסדר, מנוהל, ממוסד ומנורמל). בהבחנה הזו טמון ההסבר לכישלון שיתוף הפעולה: מוסררה קסמה לאמנים כי הם מזהים את הפעולה האמנותית עם האפשרות לעסוק בריבוי (כלומר בפוליטי) — ליצור "דיאלוג" ו"נקודת מפגש" (כך

בשפתם) עם הפלסטיני במוסררה המזרחית; אבל בה בעת הם ביקשו לפעול פעולה זו כפעולה "חברתית" "קהילתית" המבוססת על קואליציה עם התושבים היהודים הוותיקים של השכונה. האמנים נכשלו, טוענת אהרון גוטמן, משום שלא הבינו כיצד הפוליטי והחברתי חותרים זה כנגד זה; לכן גם יצרו בקרב תושבי השכונה תחושה קשה של רמייה ואיום. "חשבנו שיעשו אמנות, לא פוליטיקה", טענו אנשי המינהל הקהילתי וביטאו בכך את הדיאלקטיקה שארנדט מצביעה עליה. מכאן הייתה הדרך קצרה לסילוק האמנים מהשכונה.

נירת קורמן שבה במאמרה אל הזיקה בין ציונות למיניות על ידי קריאה מאירת עיניים בשירי לפני השער האפל (1923) של דוד פוגל. הביקורת לאורך השנים התמקדה בעדינות ובפסיכיות שבשירי המיניים של פוגל, ובתוך כך החמיצה את הפן האלים והאקטיבי של אותם שירים עצמם. קורמן מדגימה כי השירים עומדים בסימן אלימות מינית, גלויה או סמויה, שמכוונת נגד דמות נשית, אך דווקא עמדת הנחיתות של הדמות הזו מתגלה כמקור כוח. זאת ועוד, השירים מגלים קשר מפתיע בין מיניות נשית לבין המסורת היהודית, קשר המסייע להבין באופן חדש את יחסו המורכב של פוגל לציונות, בהיותו יוצר שבחר בשפה העברית ובשדה הספרות העברית אך הסתייג בגלוי מכל תוכן ציוני. דרך המיניות בכלל וההתענגות והמזוכיזם בפרט, השירים מאתגרים הן את הפרדיגמה הארית-אנטישמית המדמה את היהודי לאישה, בבחינת ביטוי של נחיתות, והן את הפרדיגמה הציונית שמפנימה את התפיסה האנטישמית ועל כן מבקשת להפוך את היהודי לגברי. וכך, בתוך המבע השירי הלירי, השקט ומלא היגון של פוגל, מוצפנת מיניות פרועה שמציעה מגדריות נזילה החורגת מעבר לחשיבה חד-ממדית מגדרית ואידאולוגית.

מאמרו של חיים וייס, החותם את חלק המאמרים בגיליון, בוחן את הקשר בין ארכיאולוגיה, לאומיות ומשיחיות על ידי התמקדות בחפירות הארכיאולוגיות שנערכו בשנים 1960–1961 במדבר יהודה והניבו ממצאים רבים — בהם צרור איגרות שנשלחו מאת שמעון בר-כוסבה (הידוע בשם בר-כוכבא), מפקדו של צבא המרד נגד הרומאים במאה השנייה לספירה, וכן שלדים שלגבי חלקם נטען כי הם שרידי לוחמיו של בר-כוסבה. התגליות הללו עוררו עניין ציבורי עצום; בראש החפירות עמד יגאל ידין, שהיה גם הרמטכ"ל השני של צה"ל, וכך הפך ידין לא רק לתאמו המודרני של בר-כוסבה אלא גם לכוהן הגדול של דת הארכיאולוגיה, שנועדה ליצור זיקה ישירה בין ההווה לעבר. אלא שעצם קיומו של הפרויקט הילידי-עברי-מחולן הזה כבר בישר על קריסתו הצפויה: בפרפרזה על מכתבו המפורסם של גרשם שלום לפרנץ רוזנצוויג, וייס כותב כי בייצוגם של הממצאים הארכיאולוגיים הללו יש עוקץ אפוקליפטי טעון החושף כל העת את שורשיה התיאולוגיים והמשיחיים של העשייה הארכיאולוגית עצמה, הנתפסת לכאורה — רק לכאורה — כילידית ומחולנת. הפוטנציאל המשיחי אכן התממש ב-1982, עת נקברו חלק מהשלדים בטקס צבאי-ממלכתי שאותו יזם וניהל הרב הצבאי הראשי לשעבר והרב הראשי לישראל באותם הימים, שלמה גורן, למגינת לבם של ידין ורבים מחבריו הארכיאולוגים. טקס הקבורה הזה — כלומר, הדרך שעשו העצמות מידן אל גורן — מסמן את שקיעתה של הציונית המחולנת הוותיקה ואת עלייתה של הציונות הדתית-משיחית. מנקודה זו ואילך הפכה הארכיאולוגיה, גם הארכיאולוגיה, לכלי שרת בידי גורמים בעלי

אינטרסים דתיים ומשיחיים. והנה כך חזרנו, כמעט מבלי משים, אל השלישי – אל ההר, ואל יהונתן, ואל הטלה הלבן הנחמד. "עוד מעט נתחיל".

*

קובץ המאמרים השואה והנכבה: זיכרון, זהות לאומית ושותפות יהודית-ערבית, בעריכתם של בשיר בשיר ועמוס גולדברג, עורר סערה ציבורית כשיצא לאור ב-2015 (בהוצאת מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד). בטקסט הפותח את מדור "מסה וביקורת" בגיליון זה, יוכי פישר טוענת שהקובץ מהווה נקודת מפנה בשיח על השואה והנכבה, אבל בו בזמן גם מציבה אותו בהמשך לכמה ממופעי הפוליטיים, ההגותיים והתרבותיים של השיח הזה שהתקיימו בהקשרים שונים מ-1948 ואילך. בין היתר היא צוללת אל הארכיון המשפחתי האישי שלה כדי לבחון דרכו את יחסם של יהודים ופלסטינים אל הזיכרון הכפול.

כמו בהמשך ישיר לאותן השאלות, אליה אתקין סוקרת שלושה ספרי היסטוריה שעוסקים בעימותים לאומיים בין ערבים ליהודים בארץ ישראל המנדטורית (כלומר, אירועי תרפ"ט ומלחמת 1948) ודנה באמצעותם בשינויים שחלו לאחרונה בגישה ההיסטוריוגרפית לאירועים הללו – המעבר מפרספקטיבות מקרודיפלומטיות, פוליטיות וצבאיות אל התמקדות ביסודות "רכים" ואזרחיים, בהתרחשויות מקומיות ובחוויותיהם של "אנשים מן השורה".

אורי אילון, ממקימי קבוצת "אנרכיסטים נגד הגדר", חוזר אל תחילת דרכה של הקבוצה ובוחן את הדילמות שליוו את הניסיון לתרגם את האתוס האנרכיסטי להקשר הישראלי: למשל, הקושי ליישב את הסתירה בין השאיפה להקמתה של מדינה פלסטינית לבין העמדה האנרכיסטית, המתנגדת למדינות באשר הן; או העובדה שבתגובה לניסיונות הצבא לדכא את פעילותה, הקבוצה סיגלה לעצמה סגנון פעילות צבאי ואפילו מצ'ואיסטי. אגב כך הוא מנסה להציע דרכים לערער את הקרבה הבלתי נמנעת בין אקטיביזם ציוני ובין אקטיביזם אנטי-ציוני.

מאז שנות התשעים של הפכו זכויות האדם לסמכות מוסרית עליונה בארצות המערב. מרבית הפרסומים האקדמיים רואים בזכויות האדם אידיאה מוסרית אוניברסלית בעלת ממדים מהפכניים כמעט; אולם לצד זאת צמח בשנים האחרונות זרם ביקורתי יותר ביחס למוסד זכויות האדם. דניאל רוזנברג סוקר שלושה ספרים המבקרים את שיח זכויות האדם שהתפתח בישראל ובשטחים הפלסטיניים – שיח שמוביליו הם פעילים בארגונים פוליטיים ובארגוני חברה אזרחית. רוזנברג, בעקבות הספרים, מותח ביקורת על התלישות ועל הנאיביות המאפיינות פעמים רבות את העיסוק בתחום זכויות האדם ועל הניתוק מהקשרים פוליטיים, חברתיים ותרבותיים. עיקר הביקורת מופנית כלפי הקושי לפרש את זכויות האדם באופן אותנטי ולממש אותן בצורה שתהלוך הן את האידיאל האוניברסלי והן את השפה הפרטיקולרית שבה מתנסחות זכויות האדם במישור הפוליטי.

ארז גרנאי מפגיש בין שני ספרי מחקר חדשים העוסקים בבתי כלא בישראל לבין דוח ועדת דורנר, שבדקה בעת האחרונה את מדיניות הכליאה והטיפול בעבריינים בישראל. לטענתו, החיבורים האקדמיים מתעלמים מהפן החברתי, כלומר הסוציולוגי, של ענישה

בישראל ובכך משקפים את חוסר העניין של הסוציולוגיה הישראלית בתחום. מסקנותיה של ועדת דורנר, שקבעה כי אין הצדקה להאריך את תקופות הענישה הקבועות בחוק כאמצעי למאבק בפשיעה, משקפות במידה רבה שינוי עמוק המתחולל בשנים האחרונות בשיח הענישה האמריקני ומחלחל בהדרגה גם לישראל.

הגיליון נחתם בדברי פרידה של יהודה שנהב מחברו, הסופר והמחזאי סלמאן נאטור ש"מת ללא אזהרה מוקדמת" (כשמו המצמרר של רומן בכתובים שנאטור הותיר אחריו) בפברואר 2016: "איך כותבים על סלמאן נאטור", תוהה שנהב בפתח דבריו, "ועל מה כותבים: על הפרוזה, התרגומים, ההגות, המחזות? על העוצמה הפוליטית והאינטלקטואלית שלו? על האנושיות המרגשת? על אהבת האדם? על החברות והנאמנות?". שנהב מתקשה להחליט ולכן מספק שתי פתיחות שונות להספדים אפשריים: אחרי הכול, הוא מעיד, "סלמאן היה איש של פתיחות, לא של סגירות. כל סיפור שלו התחיל בשלל פתיחות והסתיים בשלל סגירות — שנראו כמו פתיחות חדשות".

*

התכוונתי לסיים את פתח הדבר הזה בתיאור פרידתו של שנהב מנאטור, אבל זמן קצר לפני ירידת הגיליון לדפוס הגיעה אלינו הבשורה המזעזעת בדבר מותו של חברנו מיכאל פייגה: הוא נרצח בפגיע ירי ב־8 ביוני 2016, בעת שישב בבית קפה בשרונה, תל אביב. איך נפרדים, ועוד בחטף, ממיכאל פייגה? מיכאל היה חבר בולט, מוערך ואהוב בקהילת תיאוריה וביקורת: הוא פרסם בכתב העת כמה מאמרים סוציולוגיים חשובים — האחרון, שעסק ביגאל עמיר ובשוליים האתניים של גוש אמונים, פורסם ממש בגיליון הקודם; הוא שימש קורא־שופט של הרבה מאוד מאמרים אחרים שראו אור וסייע למחבריהם בהכוונה, בעצה טובה ובביקורת בונה; והחשוב מכול, עבודתו המרתקת בשורה מגוונת של נושאים — מחקר המרחב הפוליטי בישראל, דרך סוגיות של זיכרון והנצחה ועד הזיקה בין ארכיאולוגיה ולאומיות — מילאה תפקיד משמעותי ביותר בעיצוב ובהעמקה של השיח התיאורטי־ביקורתי בישראל בשני העשורים האחרונים.

מיכאל היה חוקר מבריק, מקורי ויסודי — אבל בראש ובראשונה הוא היה בן אדם. כל מי שהכיר אותו, ולו היכרות שטחית, לא היה יכול שלא להתרשם מאנושיותו, חביבותו, צניעותו, האופטימיות שלו, האמפתיה שידע לגייס בכל הקשר שהוא, הדמיון וכושר ההמצאה (שניכרו בראש ובראשונה בכתורות מאמריו!), היכולת להתעלות מעל חלוקות בינריות חד־ממדיות, סבלנותו, נאמנותו, נדיבותו. מותו, ללא אזהרה מוקדמת, הוא אבדה קשה — למשפחתו, לחבריו, לקהילה האקדמית כולה, וגם לנו, כאן, במכון ון ליר בירושלים ובתיאוריה וביקורת.