

האוניברסיטה הפתוחה
התוכנית לתואר שני לימודי תרבות
מחלקה לספרות, לשון ואמנויות
מחלקה לסוציולוגיה, מדע המדינה ותקשורת

קריאה קוסמopolית בספרות עברית עכשווית

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר "מוסמך לימודי תרבות"

תמר יואב

דצמבר, 2021, רעננה

עבודה זו נכתבה בהנחיית פרופ' עדיה מנדلسון-מעוז מהאוניברסיטה הפתוחה

The Open University of Israel

Master's Program in Cultural Studies

Department of Literature, Language and the Arts

Department of Sociology, Political Science and Communication

Cosmopolitan Readings in contemporary Hebrew literature

**Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of
Master in Cultural Studies**

Tamar Yoav

October, 2021 Raanana

This dissertation was written under the supervision of
Professor Adia Mendelson-Maoz, The Open University of Israel

תודות

תודתי מסורה בראש ובראשונה לפרופ' עדיה מנדلسון-מעוז שהנחתה את כתיבת התזה עם הרבה תובנות מקוריות, הפניות רלוונטיות ואורך-רוח, שהרחיבו את אופקיי, והעשו את כתיבתי זו.

ומעבר לכך -

אשריך אימה, שבנק מורה אותה.

ליעדו, חיבור ענק על שהיית השראה לכל לימודי אלו.

על שאטגרת אותה ("רפט שכל שכמותי" כבידחה מאוד אישית), בחשיבה
אל מעבר לכל הקונונציות הרגילים.

לענת, על ההבנה וההתמיכה בימים הקשים ובימים הטוביים, על שהיית לנו לבית חם וחכם.
מחקר זה מוקדש לך.

ובאהבה אין קץ, לרובן שלי, שבימים קשים של חולץ, הייתה העבודה תזה זו מפלט מרענן ומעשר לשניינו.

תוכן העניינים

תקציר.....	1
פרק 1: מבוא - המארגנת התיאורטית של המחקר	5
א. בין גלובליזציה לתרבות קוסמopolיטית	5
מאפייני העידן הגלובלי	6
המערכת הכלכלית הגלובלית - הקפיטליזם המאוחר והנאו ליברליזם	8
מהי תרבויות קוסמופוליטיות?	13
ב. בין קוסמופוליטיות לספרות	16
ההיבט ההיסטורי - פריצת גבולות גאוגרפיים ותרבותיים	16
ההיבט היחסני - היחס בין הספרות הlokאלית ובין הספרות הגלובלית	18
ההיבט ביקורתית	19
ההיבט הצורני	20
ג. הספרות העברית העכשווית - בין הנרטיב הלאומי-ציוני לנרטיב הקוסמופוליטי	23
סיכום המבוא	30
הקורפוס הספרותי	30
פרק 2 - קריאה קוסמופוליטית של "צל עולם" מאת ניר ברעם, 2013	33
א. עניין של צורה - מאפייני רטוריקה, סגנון וצורת כתיבה קוסמופוליטית	35
ב. עניין של תוכן - דיוון ביקורתית בתמונות המאפיינות את העידן הקוסמופוליטי	38
הזירה הראשונה: התאגדות הגלובלית הכלכלית-פלטיפית	38
הזירה השנייה: מרחב הפעולה של ציבורים אקטיביסטיים, על-לאומיים	43
הזירה השלישית: יחסי גלוקליים בין החברה הישראלית והחברה הגלובלית	54
סיכום - "הסדר כולם מעוז מהיסוד"	62
פרק 3 - קריאה קוסמופוליטית של הרומן "הבית אשר נהרב" מאת ראוון נדר, 2013	65
מי אתה פרופ' אנדרו כהן?	65
א. הקוסמופוליטיות ועיר העולם	67
ב. האקדמיה והידע בעידן הקוסמופוליטי הפוסט-מודרני	73
ג. בין מסורת יהודית לקוסמופוליטיות	81
ד. בין השפה העברית לקוסמופוליטיות	88
סיכום - ממה נפץ אנדרו כהן?	92
פרק 4 - השוואת בין היצירות, סיכום ותובנות	96
א. ההיבט ההיסטורי: פריצת הגבולות הגאוגרפיים והתרבותיים של ספרות המערב	97
ב. ההיבט היחסני: הספרות הקוסמופוליטית בספרות גלוקליות	98
ג. ההיבט הצורני: רטוריקה, סגנון וצורת כתיבה של הספרות הקוסמופוליטית	100
ד. ההיבט ביקורתני של הספרות הקוסמופוליטית כלפי תחולוי המציגות הגלובלית	103
סיכום ומסקנה משותפת - "מה שהוא הוא שיהיה"	107
לסומים, מילה אישית	109
ביבליוגרפיה	110
נספחים	116

תקציר

המחקר בוחן כיצד חודרים היבטים של המיציאות הקוסמopolיטית אל תוך הטקסטים הספרותיים ומהמשמעותם. קריאה כזו של טקסטים ספרותיים משלבת ניתוח של מאפיינים תוכן וצורה פנים ספרותיים והיבטים חז"ץ ספרותיים, היסטוריים, חברתיים ופוליטיים.

הפרק הראשון מציג תאוריות מרכזיות על אודות תהליכי השינוי שהחלו בעידן הגלובליזם העכשווי, בהם תהליכי המתייחסים להשתתפות טכנולוגיות ולתמותרות בתחום החברה והתקשות, שאפשרו קישוריות מואצת בין חברות ותרבותות. התאוריות המוצגות בפרק זה דנות ב"דחיסת הזמן והמרחב", בשינויים בכלכלת הפוסט-קפיטליסטית, ובתפיסות ניאו-ליברליות והפוסט-קולוניאליות.

התוצאה המשנית אל, מעמיד הפרק הראשון ארבעה מאפיינים מרכזים של הספרות הקוסמopolיטית: המאפיין הראשון **ההיסטוריה מציג את פריצת הגבולות הגאוגרפיים והתרבותיים של ספרות המערב**, אל מעבר לגבולות הנרטיבים הלאוקלאליים הלאומיים. פריצת גבולות המערב באה לידי ביטוי הן בתפוצה של ספרות מערבית אל עבר מרחבים אחרים וכן בחשיפה ובחבלת הספרות של מה שנקרא "העולם השלישי". פריצת הגבולות הזה מעלה היבטים ביקורתים ומאפשרת קריאות פוסט-קולוניאליות. המאפיין השני **ביחס הגלוקלי** בין הספרות הלאוקלאלית-הלאומית ובין הקנון הספרותי העולמי הקוסמולוגי, כמערכת של השפעות הדדיות ביניהם. מתוך פריצת הגבולות והקשריות הנוכחית בין התרבותיות עליה האסלאם ניתן ורצוי לשמור על האופי הלאומי-לאוקלי של הספרות, בשעה שהיא מטמיהה קודים של האסתטיקה הקוסמopolיטית. המאפיין השלישי של הדיוון, מוסיף את הסתכלות הביקורתית על התהליכים ההיסטוריים והתרבותיים הנתפסים כגלובליים ומיחש לספרות זו **ביטוי ביקורתי-אתי כלפי תחולאי הגלובליזציה**.

המאפיין הרביעי - **הצורני בן רטוריקה ובסגנון כתיבה המאפיינים את הספרות הקוסמopolיטית**. הריבוי הפוסטמודרני והפוסט-סטרוקטורלי בסגנון כתיבה מאפיינים את האסתטיקה הספרותית הקוסמopolיטית, בבואה לתאר ולדון במציאות החיים "הנזילה" של עידן הגלובליזציה. זהה כתיבה ספרותית רפלקטיבית ברמה האישית, המעררת את מעמדו **"הטבעי-מציאותי"** של התוכן.

פרקii **המחקר הבאים** מתמקד בקריאה קוסמopolיטית בשתי יצירות: **כל עולם** (2013) מאת ניר ברעם, והבית אשר נחרב (2013) מאת ראוון נמדר. שני רומנים עבריים שנכתבו באותה שנה, מתוך התייחסות לנרטיבים קוסמופוליטיים: ברומן **כל עולם** המציגות הקוסמופוליטית נבחנת מהיבט המקרו של המערכות החברתיות, הפוליטיות והכלכליות, והשפעתן על זהותו וקורות חייו של הפרט. זה רומנים שגיבוריו מייצגים מערכות: דניאל - מייצג את התאגיד הבינלאומי; אנשי קבוצת המאה הבריטית – מציגים גוף בעל זהות אחת; גבריאל – מייצג את החברה הישראלית. הרומנים דן בנושאים פוליטיים וכלכליים סביב שאלת הגלובליזציה בישראל ובעולם כולו. מהרומנים עולה הביקורת כלפי המערכת הכלכלית של הקפיטליזם המאוחר והניאו-ליברלי, כלפי התאגידים הגלובליים, חברות השפע, פוליטיקות הזהויות, כישלון המחוות העולמיות, כמו גם ביקורת התרבות הגלוקלית. מתוך כך עלות תובנות על אודות השפעת גורמים מערכתיים אלו על האדם כסובייקט חי במציאות קוסמopolיטית זו.

לעומתו, ברומן **הבית אשר נחרב** המציגות הקוסמופוליטית נבחנת מהיבט המקרו הפרטיקולרי של הסובייקט, גיבור הרומנים – אנדרו כהן. נמדר חי בניו יורק כותב ספרות עברית המתיחסת הן לנרטיבים

גLOBליים כמו החיים בעיר העולם, האקדמיה והידע בעידן הגלובלי הפוסט-מודרני, והן למפגש הגלוקלי בין התרבות היהודית המסורתית ובין התרבות הקוסמו-פוליטית בעיר ניו יורק, מההיבט האישי של הגיבור. מܬוזך כך עלות תובנות על אודות המערכות החברתיות והקיים בעידן הגלובלי.

הפרק הרביעי והאחרון זו בהשוואה בין היצירות, סיכום ותובנות.

קריאה קוסמו-פוליטית בשתי היצירות: **כל עולם** (2013) מאט ניר ברעם, והבית אשר נחרב (2013) מאט ראוון נמדר, חוות דעת דיאלקטיקה מענינית בין מרכבי החברה והתרבות הלאומית היהודית-ישראלית והתרבות הקוסמו-פוליטית. מבון זה הספרות העברית העכשווית היא ספרות גלובלית, המבטאת את המפגש בין שתי תרבויות אלה ואת ההשפעות החזקות ביניהן. לפניו ביטוי ספרותי של מציאות החיים בעידן הגלובלייזציה בארץ ובעולם, כמבט ביקורתי המבטא את המשיכה והדחיה כלפי כל היבט מהמציאות הקוסמו-פוליטית המתווארת בשני הרומנים.

מתוך הדיוון המשווה בין שתי היצירות עולה כי הממד הביקורתי כלפי מציאות החיים הקוסמו-פוליטית אינו נושא בתוכו בשורה לשינוי. בסופו של דבר הם מבטאים תקינות אנושית (המתווארת באופן שונה בשתי היצירות). המרכיב הביקורתי שלהם מעיד על המגמות הנוכחות המאיימות להנzieח את המבוים הסתומים, והגרוע מכל שהאדם מקבל זאת כМОון מאליו, בטבע הנתנו.

Abstract

This study examines how cosmopolitan ideas, becomes embedded within contemporary Hebrew literature. The analysis combines a particular study content, forms and stylization as well as historical, social and political characteristics of the texts.

The first chapter presents key theories about the processes of change that took place in the age of contemporary global networks; including processes relating to technological developments and changes in the field of society and communication, which enabled accelerated connections between societies and cultures. The theories presented in this chapter discuss the changes such as, "compression of time and space", changes in the post-capitalist economy, and neo-liberal and post-colonial conceptions.

Following these changes, the first chapter indicates four key features of cosmopolitan literature: The first, Historical. This feature point out about the hyper-connectivity and the **collapse of geographical and cultural boundaries of Western literature**, far and beyond the boundaries of local-national narratives. The breaking of the boundaries of the West is manifested both in the spread of Western literature beyond other areas, as well as in the exposure and inclusion of the literature of the so-called "Third World". These new global ideoscapes, *inter alia*, give raise for example, to diverse post-colonial readings.

The second feature refers to the "**Glocal" relationship**" between local-national literature and the cosmopolitan world literary canon, as one world-system of reciprocal influences. Following such accelerated global inter-connectivity between cultures arises the question as to whether it is possible and / or necessary to uphold a national-local literature while assimilating codes of cosmopolitan aesthetics.

The third feature adds a **critical viewpoint** to the historical and cultural processes that perceived as global by applying critical-ethical standpoints towards the ills of globalization.

The fourth feature **refers rhetoric and writing style** that characterize cosmopolitan literature. To be precise, to the postmodern and post-structural multiplicity as a style of writing characterizes the cosmopolitan literary aesthetic, in coming to describe and discuss the liquid reality of life in the age of globalization. It is a reflective literary writing on a personal level, undermining the "natural-realistic" status of the content.

The following research chapters focus on cosmopolitan reading in two works: **World Shadow** (2013) by Nir Baram, and **The Ruined House** (2013) by Reuven Namdar. Two Hebrew novels written in the same year, with reference to cosmopolitan narratives: In the novel **World Shadow** cosmopolitan reality is examined from the macro aspect of the social, political and economic systems, and their impact on the identity and resume of the individual. This is a novel whose protagonists represent systems: Daniel - represents the international corporation; members of the British protest group - presenting a body with one identity; and Gabriel - represents Israeli

society. The novel discusses political and economic issues surrounding the question of globalization in Israel and around the world. From the novel emerges criticism of the economic system of late capitalism and neo-liberalism of global corporations, affluent society, identity politics, the failure of global protests, as well as criticism of glocal culture. From this arise insights into the influence of these systemic factors on man as the living subject in this cosmopolitan reality.

In contrast, in **The Ruined House**, the cosmopolitan reality examined from the micro-particular aspect of the subject, the protagonist of the novel - Andrew Cohen. Namdar, who lives in New York, writes Hebrew literature that addresses both global narratives such as life in the cosmopolitan city, academia and knowledge in the postmodern global age, as well as the "Glocal" encounter between traditional Jewish culture and cosmopolitan culture in New York City, from the personal aspect of the protagonist. From this, arise insights about the social systems and existence in the global age.

The fourth and final chapter discusses a comparison between the works, a summary and insights.

Thus, a cosmopolitan reading of the two works: **World Shadow** (2013), Nir Baram and **The Ruined House** (2013), Reuven Namdar, discloses an interesting dialectic between Jewish-Israeli society and cosmopolitan culture. In this sense, contemporary Hebrew literature seems "Glocal literature", expressing the mutual influences between the local and the global. Such literature expresses attraction and rejection towards every aspect of the cosmopolitan reality described in the two novels.

From the comparative discussion between the two works it appears that the critical dimension towards the cosmopolitan reality of life does not carry within it a message for change. In the end they express human rigidity (described differently in the two works). Their critical component is indicative of current trends that threaten to perpetuate the impasse, and the protagonists seems to take it for granted, passively, as a given.

פרק 1: מבוא - המסגרת התיאורטיבית של המחקר

המחקר המוצע יבחן את המרכיבים הספרותיים בספרות העברית בעשור האחרון, המאפשרים "קריאה קוסמopolיטית". כמובן, אלו היבטים של המציאות הקוסטומופוליטית ניתנים להזיהות בטקסטים הספרותיים, אם בצורה גלויה ואם בצורה סטטואית, ומה משמעותם בטקסטים. הכוונה היא לתת את תשומת הלב לשחיבת גלובלית אודות תהליכי החוץ את גבולות מדינת הארץ, ככלו המאפיינים את הציויליזציה האנושית מאז הרבע האחרון של המאה העשורים.

המחקר יראה כי קריאה קוסטומופוליטית בספרות העברית בת ימינו חשפת דיאלקטיקה מעניינת בין התרבות הלאומית הישראלית והתרבות הקוסטומופוליטית. במובן זה הספרות העכשוית היא ספרות גלובלית, המבטאת את ההשפעות ההדדיות כתוצאה מהפגש בין שתי תרבויות אלה. באמצעות קריאה בשתי יצירות: *כל עולם* מאת ניר ברעם, *הבית אשר נהרב* מאת ראוון נדר, אראה כיצד הטקסטים הספרותיים בונים יחסים דיאלקטיים של "משיכת-דחיה" הן כלפי התרבות הלאומית הישראלית והיהודית והן כלפי התרבות הקוסטומופוליטית.

במסגרת התיאורטיבית של המחקר נדון בתהליכי החברתיים, הכלכליים והתרבותיים שהלנו במציאות הקוסטומופוליטית בארץ ובעולם, שהבנתם תעזר להתמקד בהיבטים שלහן כפי שהם באים ליידי ביטוי ברומנים העבריים המוצעים:

א. בין גלובליזציה לתרבות קוסטומופוליטית - הדיוון במושג "קוסטומופוליטיות", מفرد אותו ממוניים המשיקים לו, כגון אוניברסליזם, גלובליזציה, טראנס-לאומיות וגלוקליזציה. מתוך הגדרת המושגים הנ"ל, אפין את הייחוד שבהגדרת הקוסטומופוליטיות, כמו גם המכיל בתוכו את הממד הביקורתית האטי-פוליטי כלפי תחלואי הגלובליזציה, כתאוריה וכמציאות חיימ.

ב. בין קוסטומופוליטיות בספרות - בחלק זה אבקש לדון בשאלת מה משמעותו ומרקבייה הייחודיים של ספרות "kosmopolitit"? האם די בכך שנושאיהם הם גלובליים? האם ספרות המוגדרת כקוסטומופוליטית חייבת להיות ביקורתית? האם היא מוגדרת גם באמצעות סגנוניים המאפיינים אותה?

ג. הספרות העברית העכשוית - בין הנרטיב הלאומי-ציוני לנרטיב הקוסטומופוליטי -

קריאה קוסטומופוליטית ברומנים מהספרות העברית בת ימינו מעידה על היחס שבין המיציאות הגלובלית והתרבות הקוסטומופוליטית בעולם ובישראל, ובין הנרטיב הציוני. לאחר שהספרות העברית נכתבת לאורך דורות במציאות חברתית, כלכלית, פוליטית ותרבותית מתויהשת לנרטיב הציוני כמאפיין מרכזי בהקמת המדינה, וחידוש תרבותה, ובתנאים של קיום לאומי מואים בארץ ישראל, מעניין להתיחס לאופן שבו תכנים נוספים אשר מתויהשים להיבטים גלובליים, כמו למשל ההיבט הכלכלי הקפיטליסטי והניאו-liberal, כמו גם ההייבט התרבותי הפוסט מודרני המעלה את בעיית הזיהות הסימולקלרית, גורמים לשינוי בספרות העברית, בזיהות ובנרטיב הציוני מАЗ קום המדינה ועד ימינו.

א. בין גלובליזציה לתרבות קוסטומופוליטית

הדיוון במושג "kosmopolitit", מفرد אותו ממוניים המשיקים לו, כגון אוניברסליזם, גלובליזציה, טראנס-לאומיות וגלוקליזציה. חוקרי חברה וספרות כמו אפייה [Spencer, 2011], ספרנסר [2007] (1997),BK, (Beck, 2011), קריסטיאן שו (Shaw, 2017), Black, 2009, SMIN BLACK, (Fotache, 2018), אוינה פוטצקי (Beck, 2011)

טוענים כי היחود של מושג הקוסמופוליטיות ביחס לשאר המושגים נעה במרקם האתני-ביקורת המוטמע בו. ישיבן (2011) בהקדמה לספרו של בק, מסביר זאת בכך שהקוסמופוליטיות מתייחסת לביקורות אתיות אתניות לביעות העולות מהאוניברסליזם, מהגלובליזם ומהטראנס-לאומיות, בעיות הנובעות מכש שמוסגים אחרים אלה אינם מתייחסים למדם הפרטיאקוריסטי, לאומיות, ולסוגים של אתניות וריבוי-תרבותיות. בכך לדעתו, מעביר בק את הדיון מהשאלה "מהי קוסמופוליטיות" לשאלה "מה ראיו שהיא תהיה".

ראשיתו של הדיון עוסק **במאפייני העידן הגלובלי**, בהמשך אפרט על אודות **המערכת הכלכלית הגלובלית** של הקפיטליזם המאוחר והנאו ליברליים, ולסיום אתיחס **لتרבויות הקוסמופוליטיות**.

מאפייני העידן הגלובלי

חוקרות תרבות וסוציאולוגים כמו רוברט הולטון (Holton, 2005), הברמאס (2001, גידנס (Giddens 1990, 1994), ברק (Beck, 2011), אונמן (Appadurai, 1996, 1990), באומן (Bauman, 2002), ספנסר (Spencer, 2011) ואחרים הגדירו את הגלובליזציה בהתייחסות לפרמטרים חברתיים, כלכליים ותרבותיים שלה. החוקרים הניל, בובאים להגדיר את הגלובליזציה מתייחסים לתופעת **ה קישוריות המואצת** כמעבר של אנשים, שחורות, טכנולוגיות, מידע ורעיונות, ברחבי הגלובוס, מעבר לגבולות הטריטוריה הלאומית: רוברט הולטון (2005) מתייחס למדי קישוריות אלו כאשר הוא מגדיר גלובליזציה כתהליכי המורכב משולשה גורמים עיקריים: **הגורם הראשון** הוא הגברת התנועות של שחורות, כסף, טכנולוגיה, מידע, אנשים, רעיונות ותרבות על פני מרחומים לokaלים, פוליטיים ותרבותיים הקיימים בעולם. הברמאס (2001, עמ' 49) אף הוא מגדיר את הגלובליזציה בהתאם לממד קישורי זה, בדגש על הטכנולוגיות המאפשרות זאת. אפדוראי (Appadurai 1990) מציע להגדיר ולנתח את המיציאות הגלובלית בעזרת חמשה ממדיו הקישוריות של המיציאות הגלובלית: **אתנוסקיפ** (ethnoscapes) כתנועה גוברת של אוכלוסייה, מדינסקיפ (mediascapes), כתנועה של יוצרים נרטיביים או חזותיים של חלקו מיציאות המעצבים דימויים של الآخر, של פנטזיות ושאייפות ועוד. **טכנוסקיפ** (technoscapes), כתנועה החולכת וגוברת של טכנולוגיה, פיננסקיפ (finanscapes) כתנועה החולכת וגוברת של מערכם כלכלה גlobליים, ואידיאוסקיפ (ideoscape), המבטאת את הממד הרעיון-אידיאולוגי של מדינות או גורמים אחרים, העוברים מתרבותות לתרבותות.

הגורם השני המאפיין את הגלובליזציה, אותו מצין הולטון, הוא התלות ההדידית העמוקה של תהליכי חברותיים המתרחשים בכל חלקי העולם. הקישוריות הגלובלית והשפעות הדדיות של חילופי מידע בין חברות לאומיים, מאפשרים גם השפעות הדדיות בתפיסות עולם חברות, כלכליות ופוליטיות, דבר היוצר האחדה וسطנדרטיזציה של התרבות, ביחד עם תלות הדידית בין חברות לאומיות שונות ולעיתונים מנוגדות בתפיסותיהם הערכיים, הדתיים והחברתיים. כמו גם תלות הנובעת מההכרה בתמודדות משותפת עם בעיות וסיכוןם של העידן הגלובלי, החל ממלחמה גרעינית בקנה מידה עצום, זיהום אויר והפצת מחלות בעולם כולם (בק 1992).

הגורם השלישי הוא התפתחות של תודעה גלובלית, התופסת אחזקה בכל חברות העולם, במשמעות של מודעות הולכת וגוברת של האדם לכך שמעבר להשתייכותו לאומי, הוא חלק מהתהליכי הגלובליז. ככלומר, מצד אחד מודעות לאפשרויות החדשנות (פיזיות ותודעתיות) הנפתחות בפניו האדם הגלובלי, ומצד שני מודעות קוסמופוליטית ביקורתית כלפי תחולאי התקופה - כלפי כלכלת הקפיטליזם המאוחר הניאו-ליברלי, מודעות לביעיות שבאימפריאליים, לגזענות וליחס ל"אחר" כבעיה, להפליה מגדרית ולסקיזום כבעיה, לביעות

אקולוגיות גלובליות וכו'. כמו גם מודעות לבניית ההחלטה הלאומית, הפרטיקולרית, הנובע מתחילה "האחדה" האוניברסלית.

Caselli et al., 2018) בחלוקת אינטגרלי מהדיון בדבר הקישוריות המוצעת בימינו, דנים קאסלי וגילדארدونי (Gilardoni, 1993) בהתאריה של **זמן ומרחב** לפיה, כתוצאה מהפיתוח הטכנולוגי של אמצעי תקשורת ותחברה חלה טרנספורמציה של המרחב והזמן, מתקרים המרחקים הפיזיים המפרידים בין אנשים, דבר המשפיע על תהליכיים ויחסים חברתיים. תפיסה זו ממשיכת את הכוון של הרווי (Harvey, 1993) שבחן את היחסים המשתנים בין מרחב זמן בתחום החברתיים, לקבלן או להנגדות לו, ולשינויים בתחום הזהות האישית המשפיעים על התפתחות של זהויות. מובן אפוא, כי התיחסות לדחיסת זמן ומרחב כושפת פרקטיקות פסיכולוגיות, חברתיות ופוליטיות, ומובסת על הנחת היסוד הPOST-STEWORKERLIET **מי מקום הוא מבנה חברתי**. רוצה לומר, המרחב החברתי בעידן הגלובלי מובנה דרך השינויים הטכנולוגיים ששינו את מערכות המידע והנורמות החברתיות, בהתאם לאיינטנסים של כוחות השוק הגלובליים, הכוחות האידיאולוגיים, הכלכליים והפוליטיים.¹

הקישוריות הדיגיטלית המוצעת, באמצעות הרשות הוירטואלית והשימוש האלקטרוני מאפשרת תקשורת מוביל ליצור קשר פנים אל פנים. גידנס (1990) מצין כי באמצעות טכנולוגיות תקשורת מתקדמות נוצרו מסגרות של קהילות וירטואליות חברותיות או כלכליות (שוקים פיננסיים), השוברות מחסומים גיאוגרפיים ומחברות בין אנשים בכל רחבי העולם באופן וירטואלי. על כך אומר אפדוראי (1990, 1996) כי באמצעות פיתוח נרחב של אמצעי תקשורת המשדרים אונ-ליין מאפשר חיבור מלאכותי של התנסויות מקומיות, שלעולם לא ייפגשו בפועל אלא רק באמצעות תיווך של המדיה. גידנס מתייחס למוגמות אלו כהתקה (displacement) או דה-טריטוריאלייזציה, שפירושן אובדן היחס ה"טבעי" בין תרבויות לבין טריטוריה גיאוגרפית או חברתית. לדוגמה, אדם המבקר בקנינו בארץ כלשהו מודע לכך שההתנסות שלו חוזרת על עצמה במבנים דומים בעולם כולו. בכל המקומות הללו מתקיים משטר דומה של מושבות: אותן רשות, חלוקה דומה של המרחב, דמיון בפונקציות התרבות.

כאמור, תהליכי דחיסת הזמן והמרחב בין התרבותיות, גורמים לכך שתרבויות העולם עוברת תהליכי התכנסות והאחדה, תהליכי של סטנדרטיזציה חברתית ותרבותית. לעיתים הטיעון על אודוטה הומוגניזציה הנגרמת בשל הגלובליזציה מתקשר לטענות על אודוט קומודיפיקציה או אמריקניזציה, כתרבות דומיננטית המשיליטה אופי הומוגני בתרבותיות מקומיות. תאוריות אלו מתייחסות לתרבות הלאומית כמאופיינת בשicity ומסורתיות לokaלità נמוכה, ובניגוד לה התרבות הגלובלית, מאופיינת במודרניזציה האינטראומנטלית והרצינלית.

כנגד תפיסת זו הממידה באופן ביןאי והייררכי את התרבות הלאומית כמנוגדת לתרבות הגלובלית, מובב המושג **גלווקלייזציה או תרבויות הגלובלית**: אפדוראי (1990) ורוברטסון (1995) מרחיבים את הדיון בהגדות הגלובליזציה שהזכרו לעיל, וטוענים כי מתוך שבעידן המודרני המקומי והגלובלי התקרבו והצטלבו, הגלובליזציה צריכה לћריכה להבחן כתופעה דיאלקטיבית בין הכלל עולמי והמקומי. אפדוראי (1990), מגדר את הבעיה

¹ להערכת הדיון בנושא המקום כמבנה חברתי, ראה: זימל, גיאORG, 2004, בתוך: רוברט פאך, לואיס ורט. אורבניזם, הסוציאולוגיה של העיר המודרנית. תל אביב: רסלינג, עמ' 40-23 לפבר, א, 1974, המרחב (חברתי) הוא מוצר (חברתי), תל אביב: רסלינג

המרכזיות של הגלובליזציה של ימינו בתור המתח בין הומוגניות והטרוגניות. לטענתו, כוחות אוניברסליים המגיעים לחברות לאומיות נוטים לעבר הסגלה (indigenized) לתרבות המקומית בדרך כזו או אחרת. תאוריית הגלובליזציה של רוברטסון (1995), אף היא מתייחסת לקשר בין התרבות הlokלית והגלובלית, וטוענת כי אין להתייחס לגלובלי ולлокלי כניגודים, אלא כצומחים אחד מתוך השני. لكن, הגלובליזציה צריכה להבחן כתופעה דיאלקטיבית, כחדדיות בין התרבות lokלית המעניקה משמעות מיוחדת לערכים ולמורים הגלובליים בהתאם לצריכה ולאופיה, ובין התרבות הגלובלית המבנה ערכים ותרבות אוניברסלית, אך גם יכולה לתוכחה השפעות של תרבויות מקומיות, גם אם הן נידחות דוגמת מוסיקת הרגאי מגימיקה, או תורת היוגה מהודו. בזה האופן נראה כי מגמת האמריקאניזציה אינה הומוגנית, שכן מסרים תרבותיים אמריקאים מתקבלים באופן שונה בתרבויות השונות. כך נראה גם כי חברות ענק גלובלות מתאימות את מוצריהם הגלובליים לאופי השוקים המקומיים, ומצד שני התרבות הגלובלית עשויה שימוש בסמלים ובפרקטיקות לאומיים מקומיים.

תאוריית ה"אייזומורפיזם האקספרסייבי" של רוגב (2011), מרחיבה את הדיון ומסבירה כיצד תהליך הגלובליזציה מתרחש, כתופעה של התאמאה בין שני מבנים (מקומי וגלובלי) תוך שימירה על המאפיינים המגדירים את המבנה. תהליך זה מתרחש באמצעות תהליכי אקספרסייביים - רגשיים/הבעתיים, התורמים להרגשת שייכות חן לתרבות המקומית והן לתרבות הגלובלית. כמובן, תהליכי נורמטיביים מייצרים מודלים עלמיינים המגדירים מהי האגדה הגלטיבית, העיליה, הנכונה, הרוחחית עבור הפעולה המקומית, ובכך היא משפיעה ומעצבת את המבנה והמדיניות של מדינות לאום ושותקים לאומיים ומוקומיים אחרים. החברה המקומית עוברת תהליכי התאמאה למודלים תרבותיים עולמיים אלה בהתאם לאופיה ולצריכה.

המערכת הכלכלית הגלובלית - הקפיטליזם המאוחר והנאו-ליברליזם

כאמור, העידן הגלובלי מאופיין גם בהתקשות חדשה ואחרות של הכוח החברתי, הפוליטי והכלכלי. כמובן, החל מהמחצית השנייה של המאה-20 וכتوצאה מתקבלי הגלובליזציה המואצים בתקופה זו, **המערכת הכלכלית הגלובלית** עברה תהליכי שינוי מהותיים מבחן חלוקת הכוח הכלכלי. שינויים הבאים לידי ביטוי בהتبסות התאגידים הגלובליים, ביחסיו הון-שלטון, בהחלשת כוחה של המדינה, בהחלשת מדיניות הרוחה, ובחברת השפע הצרכנית. רואה לומר - **הקפיטליזם המאוחר** (או הנאו-קפיטליזם), והנאו-ליברליזם המאפיינים מובהקים של חלוקת הכוח הגלובלי. כדי להבין את התופעות אלה הקשורות קשר ישיר לכל דיוון בקוסמופוליטיות, علينا להבין תחילתה של מושגים שני מושגים אלה והיחסים ביניהם.

ראשית נדון בקפיטליזם המאוחר, ובהמשך בנאו-ליברליזם, למורות שתופעות אלו שלובות זו בזו:

חלוקת הכוח **בקפיטליזם המאוחר** כמערכת הכלכלית גלובלית שונה מזו של הקפיטליזם הקליני, ولو רק בשל העובדה שהקפיטליזם הקליני מאופיין באמצעות פרדיגמת הייצור, והמאבק הבין מעמוני, ואילו הפרדיגמה של הקפיטליזם המאוחר מדברת בעיקר על צריכה, על ייצור והפצה של סחורות חדשות - בעיקר מידע ושירותים.²

הקפיטליזם המאוחר מוגדר כקפיטליזם מונופוליסטי, בו הכוח הוא בידי תאגידי ענק גלובליים רב-לאומיים שעסקים עובדים בקנה מידה רב-לאומי וכלכליות מוגנות על-ידי הון שהוא בפני עצמו נזיל ורב-לאומי. הם

² הדיוון במאפייני הקפיטליזם המאוחר מבוסס על ג'ורג' ריצ'ר, 2006, תאוריית סוציאולוגיות מודרניות, תרגום יורם שדה, הוצאה האוניברסיטה הפתוחה, עמ' 173-181

שולטים כמוניופול על מרבית מגורי הכלכלה, ללא תחרות, שבמקרה זה עברת מתחום הייצור בתחום השיווק והמכירות. במקומות הורדות מחירים הם מרכזים את מאבקם בשיטות פרסום, אריזה, קויי אשראי ושיטות פיתוי אחרות, המאפשרות הגדרת מכירות תוך שמירה על מחירים יציבים וגובחים. עליית כוחם של תאגידים כלכליים בינלאומיים, חוציא מדיניות לאום, האוחזים במרבית מגורי הכלכלה (בשנת 2005 52% מכלכלת המדינות המפותחות היה בידי תאגיד ענק אלו, לעומת 48% בידי המדינות), תרמו תרומה עצומה לצמיחה הכלכלית הלאומית, לעלייה ברמה ובאיכות החיים ולאספקת מקומות עבודה, אך גם לפגיעה בזכויות האדם ובאיכות הטבע והסביבה. באשר למערכת היחסים בין ההון והשלטון, ממשלוות מתקשות להתמודד עם תאגידים ענק אלו, כי יש להם כוח פוליטי משפיע על ממשלוות וחברות מקומיות, והאינם "שות היציאה" שלהם מונע פעולה נגדם. בנוסף, בעליים קשיים ברגולציה המדינית כלפי פעילותם, עקב קשיים משפטיים הנובעים מחוק דיני התאגידים הרואה בהם גוף פרטי, שלא ניתן לפיקוח ממשלתי.³,⁴

חלוקת הכוח השונה של הקפיטליום המאוחר באח לידי ביטוי בחיבור בין שיטות ניהול רצינוליות ורגולטוריות, ובין שיטות ניהול חדשות המעודדות דזוקא יחסים לא-פורמליים בין העובדים לבין הנהלה, באמצעות סדנאות משותפות, חופשות, וمسابות משותפות (בעיקר בענפי היי-טק), כדי לגרום לעובדים להזדהות עם מקום העבודה, להעמיק ולהזקק את הקשר בין העובדים, כך שהם חשימים מחויבות רבה ונכונות לעבוד שעות רבות, מבלתי שייחשו הלה למשעה את הניצול הקפיטליסטי שבנענוי. כאן מדובר במאמץ פועלם אחר - אנשי הצווארון הלבן, הננים מאיכות ורמת חיים גבוהה יחסית, שהשליטה בהם וניצולם קיבלו אופי חדש, אך עדין גם כאן מדובר בניצול קפיטליסטי. זהה תודעה שקרית המשתקה אותם, וגורמת להם להתנכר לתחלואי הכלכלת הגלובלית, כי במצבאות בה גם אם הם מודעים לתחלואי הקפיטליום הניאו-liberal, יש להם הרבה מה להפסיק, ומכאן שתיקתם.

עמנואל ולרטשטיין (1974)⁵ טוען כי במסגרת **הקפיטליום המאוחר כמערכת עולמית**, המtabסת על ניתוק ההון מטריטוריה טכנית, יש להבין את הניצול של קפיטליום זה כדיכוי מעמדיו בין מדינות. החלוקה המعمדיות בין המדינות מתבטאת בהבחנה בין מדינות חזקות מאזור הגראון, השולטות בכלכלת העולמית, ובין מדינות מהפריפריה המורכבת ממדינות לא מפותחות, אלו המספקות חומר גלם למינות הגראון, וכוח עבודה זול שקל לנצלו, כמו גם יכול ידע שהצטבר במדינות פריפריה (דוגמת תופעות האקזיט מישראל).

הקפיטליום המאוחר, לפי ולרטשטיין, הוא חלופה כלכלית לשיטה פוליטית. המבנה הפוליטי-מדיני של מדינות רבות (כגון ישראל) אינו רק פועל יוצא של התפתחויות פוליטיות פנימיות, אלא תוצאה של לחצים ותכתיים כלכליים חיצוניים של המערכת הקפיטליסטית העולמית, המחייבת מדינות חדשות המctrופות

³ האינפורמציה מבוססת על הרצאה של עופר סיטובו - אלטר-גלובליזציה, במסגרת הקורס כלכלת שוויונית - יש חיה כזאת?, המכלה החברתית כלכלית, youtube 4.1.2008

⁴ רונית דומקה, מיכל רמתאי, 28.10.11 , The Marker – סוקרת מחקר משנת 2011 של ויטאל, גלטפלדר ובטיסטון, שלושה חוקרים מהמכון הטכנולוגי של שוויץ בציריך, שפורסמה במאגר New Scientist "New Scientist" כי 147 תאגידים עיקריים בנקים כמו ברקליס, ג'יי.פי מורון צ'יס וUBS שליטים בעולם. 1% מההתאגידים הגדולים בעולם שולט בכ-40% מההון של העולם. לטענותם, ריכוזיות הוא זו מאיימת על הכלכלת העולמית ועל ציוויתה, כי התאגידים הבינלאומיים קשורים ביניהם, וכפי שניתנו היה לראות במקרים העולמיים של 2008-2011, רשתות קשרים כאלה עரעו את מצבה של הכלכלת הגלובלית, כאשר חברה אחת נמצאה במצבה, היו לכך השפעות על חברות וכלכלה לאומיות ובינלאומיות נוספת.

⁵ בושאת תאוריות סוציאולוגיות מודרניות, עמ' 185-190, תאוריית המערצת העולמית, ראה הרחבה : ולרטשטיין, 1974, "The Modern World System", אצל ג'ורג' רייך, 2006,

אליה, להתאים את המערכת הפוליטית שלהם לדרישות המערכת העולמית, לאמץ תפקיד התואם אותה ולקבל מרות של מדינות הגראין. דוגמה טובה לכך מייננו אלה (2020), הם הסכמי נרמול היחסים בין ישראל וארצות ערב תחת חסותו של המערכת הקפיטליסטית העולמית ובמרכזה אריה"ב. הרצון של מדינות ערביות אלה להציגו למערך הכלכלי הקפיטליסטי העולמי, הביא אותן להניח לתפיסות חברותיות ותרבותיות מסורתיות, ולקבל על עצמן נרמול היחסים עם ישראל.

ברוח הגלובליזציה והשוקים הבינלאומיים של ימינו, הקפיטליזם המאוחר משתלב עם הזרם **הניאו-ሊברלי**. מקור האידיאולוגיה של הקפיטליזם הניאו-ሊברלי הוא בהשकפת העולם הליברלית הקלאסית שראשיתה בסוף המאה ה-18, הדוגלת בחירות הפרט, בזכויות האזרח ובחופש המחשבה והකניין. לפי התאוריה של אדם סמיט, בספרו "עשור העמים" (1776), כל אלה יקרו אם המדינה תצמצם ככל יכולתה את מעורבותה במשק ותניח לבוראות השוק לווסת את היחס בין ביקושים לטיפוקים, כ"יד הנעלמה". החל משנות השבעים של המאה ה-20 הניאו-ሊברליזם מתבסס על ערך החירות והבחירה החופשית, שנטאף הן מבחינה מוסרית והן מבחינה פרגמטית כערך העולה על ערך השוויון, שהוא גושה הסוציאליזם. מילטון פרידמן, חתן פרס נובל לכלכלה לשנת 1976, אחד הדוברים הבולטים של הכלכלת הניאו-ሊברלית מאז שנות השישים של המאה ה-20, מbasס את תפיסתו הთיאורטית על זכותו של הפרט לבחור את דרכו ללא כפיה של מסגרות קולקטיביות כמו המדינה, וראה בא-שוויון בחוקת ההכנסות פועל יוצא של ההבדל ה"טבעי" בין בני האדם, הנובע מכישרונותיהם או מערכו של התוצר שהם מפיקים. כמובן, החופש והבחירה של כל אדם בהכרח מוביל לאי-שוויון, כי עוני נטאף כתוצאה של חולשת הפרט ולא של החלטות פוליטיות ומבנה. מכיוון שתורתו הכלכלית הקוראת להסתלקות המדינה מניהול ענייניהם האישיים של האזרחים, והבנתו שהשוק החופשי הוא המתאם בין ציפיותיהם של בני אדם.

דיוויד הארויו בספרו "קיצור תולדות הניאו-ሊברליזם" (2005), מסביר את עליית הניאו-ሊברליזם בעולם כולו, חלק מהתהליך הגלובלי של הקפיטליזם המאוחר. לטענתו הניאו-ሊברליזם הינה תיאוריה "העסוקת בתנהלות כלכלית פוליטית שלפיה הדרך הטובה ביותר לדאג לרוחתו של האדם היא באמצעות מתן חירותיות יזומות ליחידים, והענקת יד חופשית למילווניות אינדיבידואליות בתוך מסגרת מוסדית המאפיינת בזכויות קניין פרטיות קשוחות, בשוקים חופשיים ובסחר חופשי" (עמ' 12). אבל טענתו העיקרית אומרת כי למעשה מטרת הפוליטיקה הניאו-ሊברלית היא שיקום כוחו של ההון ביחסי הכוחות בין הון לבין מעמד העובדים, וחיזוק התהיליך של צברית הון מואצת, בכלכלת הקפיטליזם הגלובלי המאוחר. הארויו מבקר את האידיאולוגיה ההרטסנית של הניאו-ሊברליזם, בטענה כי זה פרויקט פוליטי, מכשיר של מלחמת מעמדות מהופכת. כמובן, המאבק איינו של מעמד הפועלים אלא מאבק להשבת הכוח הכלכלי והכלכלי לידי מעמד הון הפיננסי והאליטות הכלכליות, שכוחם נשחק לאחר מלחמת העולם השנייה. המאבק המעמדי הניאו-ሊברלי בחסות ערכי החירות והדמוקרטיה, מעמיד פנים כאלו הוא פרויקט למען החברה ולטובת החברה כולה, ולא היא. המרווחים הגדולים כאן הם בעלי הון והתאגידים הגלובליים, בעוד שהמפסידים הם בעיקור מעמד הביניים ומערכות הפעילים הנמוכים.

על תחולאי הניאו-ሊברליזם אומר הארויי כי התחזקות העוצמה הכלכלית והפוליטית של בעלי הון, החלישה דרמטית את כוחה של המדינה ככוח רגולטורי מושת תהליכי, ככוח בעל יכולת להטיל מיסים פרוגרסיביים ובכך למתן מעט את העיונות שבחלוקת העושר. הניאו-ሊברליזם של הקפיטליזם המאוחר גרם

לצמצום דרמטי של מדינת הרווחה, לצד התגברות אי-השוויון וחוסר הביטחון הכלכלי-חברתי של מעמד הביניים והמעמדות הנמוכים, לצד הרחבה הפער בין "העולם הראשון" השבע לבין "העולם השלישי" העני.

עד כה דנו בתאוריות המאפייניות את חקר הגלובליזציה בשנות ה-90 של המאה העשeries, לפיה מדענים חכרים רבים טוענים כי הכללה הגלובלית של הייצור, המימון והמסחר שוחקת את יכולתה של המדינה הדמוקרטית הליברלית לשולט בעתידה הכלכלית.⁶ כניסה של גורמי הון וכלכלה בינלאומיים למערכת המדינית, גרמה להשפעות הכת הקפיטליסטי המאוחר של הכללה הניאו ליברלית, בעיקר בדמותם של תאגידים ענק עולמיים ומוסדות כלכלה בינלאומיים. עד כה המחקר התייחס להשפעתם בעיקר השילנית, כהחלשת כוחה של מדינת הלאום לנוכח מדיניות חברתית עיליה או פגיעה במדינת הרווחה המתaska לספק את זכויות האזרחות הבסיסיות.

החל משנת 2000 ואילך אנו עדים **לגל שני של חקר הגלובליזציה**. עבודות אמפיריות המטילות ספק בתאוריות הכלליות הניל, בודקות את התמונות במציאות החימס הנוכחית, הן ברמת המקרו של מדיניות החברה והממשלה והן ברמת המקרו של הפרט החי במציאות פוליטית כלכלית של הגלובליזציה. נתיחס לשולשה מחקרים המתיחסים למגוון רחב של פרמטרים, המשפיעים על תהליך הגלובליזציה. פרמטרים העיקריים כי מדינת הלאום שומרת על כוחה, וביקולתה להשפיע על המציגות המורכבת יותר, ובכך לעורר על הקביעות החד משמעית של חקר הגלובליזציה עד כה.

המחקר הראשון של גרייטש (Gritsch, 2005) מבקש לעורר על הטיעון של מדענים חכרים (ראה שמות המדענים הניל בהערות שוליים 6) כי מדינת הלאום כוחה אובדן כוח ואוטונומיה בעידן הגלובליזציה הכלכלית. התאוריה של גרייטש מסתמכת על מחקר של ארגון הסחר העולמי שבודק קובלנות של מדיניות נגד סחר לא הוגן, עדות לכוחן של מדיניות לאום בעידן הגלובלי.⁷ גרייטש בונה מודל של הגלובליזציה והשפעתה על כוחה של מדינת הלאום, לפיו, לטענה, מדינת הלאום התזקקה בעידן הגלובליזציה, יש לה כוונת הרבה יותר כוח ואפשרות, וכן היא פחota תלואה בגורמים פנימיים מדינתיים.

בעקבות זה, גרייטש מגדרה מדינה כמבנה הבירוקרטיה הפוליטי שיש לו כוח ואיינטראסים משל עצמו, בהתאם לצרכים ולאידיאולוגיות של האליטה הבירוקרטית והמנהלים הבכירים של המדינה. לטענה, עד אמצע המאה העשeries, על מנת לשולט ולנהל, המדינה כמערכת בירוקרטית השיגה הון וכוח עבורה ממוקורות פנימיים מדינתיים. בעלי ההון השקיעו תמורה העדפות, והקלות למינויו שהמדינה העניקה להם, והאזורים התגיסו כחילים או ככוח אדם לטובת המדינה, בתמורה למציגות הרווחה וזכויות דמוקרטיות שהמדינה סייפה להם.

כיום, בעידן הגלובליזציה, טוענת גרייטש, נפתחו בפני המדינה מקורות חזץ טריטוריאליים, בינלאומיים פנימיים לאומיים. המאפשרים למדינה הלאום מערך פוליטי כלכלי, המשחרר אותה מתלות גורמים ושוקים פנימיים לאומיים.

⁶ גרייטש (Gritsch, 2005), מצינית במאמרה (עמ' 18) מדענים חכרים כגון: דראחה (Drache, 1996), קרני וגרטלר (Cerny & Gertler, 1997), דבטק והגוט (Debtak & Hagot, 1999), גרטלר (Gretler, 1993), מוחזק ומגרו (Muhasak & McGraw, 1993), מוזר (Mozar, 1996), ג'יסו (Tili, 1995), טילי (Jessop, 1994), מושר (Mosar, 1994), ג'יסופ (Jessop, 1994), טיליאן (Tiliyan, 1994), אפדוראי (Afrodorai, 1990), גידנס (Gidens, 1994), רוברט הולטון (Holtton, 2005), הברמאס (Bermas, 2001), באומן (Baumann, 2002), ספנסר (Spenser, 2011).

⁷ למשל טיעון שמדינות כמו ארה"ב, החגמון הבינלאומי או מדינות חזקות אחרות, כמו יפן, משתמשות במשאבים הכלכליים, הפוליטיים והשפתיים הגדולים יותר שלן כדי לישם את האגיניות האישיות שלהם, לעקו או להתעלם מהתוצאות שלהם של אחרים, התנגדות או הצעות נד (Mortished, 2001).

התוצאה - אם עד כה המדינה יכולה להתרחב, ולבסס את hegemonia שלה באמצעות כוח צבאי ככוח "קשה", חיים מדיניות חזקות מבחןת כלכלית משתמשות בכוח "רך", הבני על אמצעים כלכליים, לרכישת hegemonia בינהומית גיאו-פוליטית. כך למשל, ארה"ב וחבריה הדומיננטיים האחרים של ה-G-7 הם המדינות הלאומיות המתכוננות ובבסיסות את הסכמי הסחר, את הארגונים והחקיקה כמוסדות רגולטוריים לאומיים, שבאמצעותם הם שולטים בכללה הגלובלית, ולאו דווקא נשלות על ידה.

המחקר השני של אニアנג (Eunyoung Ha, 2012), בוחן את השפעה שיש לשילוב השוק הגלובלי בכלכלת המדינות המפתחות על ערי ההכנסה ואי השוויון החברתי כלכלי בתחום המדינה. באמצעות מחקר אמפירי ב-59 מדינות מתפתחות בין השנים 1975-2005, מוסיף אニアנג את הפרמטר של האידיאולוגיה הממשלתית (ימין - שמאל) כגורם משמעותי לקביעת רמת ההבדלים באיזוון במדינות מפותחות, לעומת הכלכלת הגלובלית. בזה האוף הוא בוחן מהם קשרי הגומלין בין האידיאולוגיה הממשלתית וחלוקת ההכנסות בין הגלובליזציה? האם הגלובליזציה מחלישה או מגבירה את השפעות של האידיאולוגיה הממשלתית? ממצאו אינם חד משמעיים, דבר המעיד על מורכבות המציאות, על ריבוי האפשרויות באשר לכליות הנתונות בידי המדינה לקבוע את מדיניותה הכלכלית בעידן של כלכלת גלובלית. כך מחקרו מאשר כי, הגלובליזציה שנבחנה לפי שני מדרדים - תזרימי סחר בצמיחה מהירה והשקעות ישירות זרות - משפיעה מאוד על עלייה באיזוון בהכנסות מדיניות מפותחות. מאידך גיסא, בכוחה של הגלובליזציה גם לצמצם את ערי ההכנסה במדינות מפותחות, שכן השקעה זהה ישרה מגדילה את מלאי ההון של מדינות מפותחות, מה שמקטין את התוצר השولي של ההון אך מגדיל את התוצר השולי של העבודה. מצד שני, מחקרו מעיד כי לא רק למערכות גלובלית ישנה השפעה על רמת אי השוויון, אלא גם גורמים פנימיים מדינתיים כמו ההעדפות האידיאולוגיות של מפלגות הממשלה והמנחים הבכירים המשפיעות באופן משמעותי על חלוקת ההכנסות במדינות מפותחות: משלות בעלות מנהיגות פוליטית שמאלית מאופייניות באיזוון נמוך יותר מאשר אלו שמנהיגותן היא ימנית. יתר על כן, תפקידה של האידיאולוגיה הממשלתית לא נשחק על ידי הגלובליזציה, אלא היא גמיש אליה: ממשלות ומנהיגים בעלי אוריינטציה של מפלגות שמאל מיתנו את הלחץ של תאגידים עולמיים ובכך מיתנו גם את אי השוויון.

בנוסף על הבדיקות אלו, טוען אニアנג כי פרמטרים נוספים פנימיים מדינתיים, כמו רמת הצמיחה של התוצר הריאלי במדינה, גידול האוכלוסייה, רמת ההשכלה, רמת המימון של העובד, כמו גם שפה, גזע ודת, הם פרמטרים המשפיעים על הפחתה או צמיחה באיזוון במדינות מפותחות.

בזה האוף מוסיף אニアנג פרמטרים פנימיים מדינתיים המעידים על כוחה של המדינה בתחום התהילה של הכלכלת הגלובלית.

פרויקט המחקר השלישי, Globalife, נערך על ידי Buchholz, Dirk, Mills, Blossfeld, Kurz and Hofmeister, 2009, באוניברסיטהות בילפלד ובמברג (גרמניה) בין השנים 1999-2006. מטרתו הייתה לבחן ניתוח אמפירי השוואתי בין לאומי על השפעות תחיליך הגלובליזציה על מסלולי החיים של נשים וגברים, חברות תעשייתיות מתקדמות. לטענותם, הגלובליזציה גורמת לחיזוק מבני אי-השוויון החברתיים הקיימים, אך ממצא מרכזי נוסף הוא כי הגלובליזציה לא הובילת לתוצאה זהה בחברות מודרניות שונות. ככלומר, גם חוקרים אלו מערערים על התיאוריות המכליות על אוזות השפעות הגלובליזציה על מסלולי החיים של האדם

ברמת המיקרו, ומוסיפים פרמטרים נוספים מעבר לגלובליזציה, המעידים כי השפעת הגלובליזציה על מסלולי חיים בודדים וקרירות תעסוקתיות שונה ממדינה למدينة ומאדם לאדם. היא תלולה בפרמטרים פנים מדינתיים רבים כגון, גמישות שוק העבודה במדינות שונות שלכל אחת מהן הקשרים מסוימים ספציפיים משלהן. כמו גם השפעה שונה בשלב בו מצוי האדם, גבר או אישה, במהלך החיים. למשל, גברים בעלי הסמכה מקצועית באםצע החיים, הקריירה התעסוקתית שלהם ממשיכה להיות יציבה מאוד בחברות מודרניות. לעומת זאת, מוגרים, נשים באםצע החיים ואנשים שמתקרבים לפנסיה נאלצו להסתגל לשינויים בمسلולי החיים כתוצאה מהתலיך הגלובליזציה. קבוצה זו היא הנפגעת העיקרית מהתליך הגלובליזציה. מצבם בשוק העבודה הידרדר מאוד בשנים האחרונות.

פרמטר נוסף שהמבחן מצא כמשמעותי על יכולת ההסתמודדות האישית של האדם עם סיכון הולכים וגדלים בשוק העבודה כתוצאה מהגלובליזציה, הוא מאפיין המעמד החינוכי והתעסוקתי. גם השוני בין אופי המדינות (טוטליטרייה, דמוקרטייה, סוציאל דמוקרטי, לאומי, שמורנית או ליברלית) הוביל לצורות המיעילות של גמישות בשוק העבודה, שעיצבו ושינו את מסלולי החיים והמבנים של אי השוויון החברתי בחברות מודרניות בדרכים שונות מאוד. בהזאהו נסיק כי למרות שאין ספק שמוסדות לאומיים משתנים כתוצאה מהתליך הגלובליזציה, הם בדרך כלל ממשיכים לשמור על חשיבותם הסביבתית במדינותיהם.

עד כאן **במאפיינט חברתיים וככליים של העידן הגלובלי**, כתוצאה מהשינויים הטכנולוגיים ומהקשריות המואצת מעבר של אנשים, טכנולוגיות, מדע ורעיון, ברחבי העולם, מעבר לגבולות הטריטוריה הלאומית. קשריות שהובילה לתליך של ייחישת זמן-חלל, בו חסמים חליליים הולכים ומצטמצמים, דבר הגורם לשינויים בנורמות החברתיות, לקבלתן או להנגדות להן, ולשינויים בתוחלת הזיהות האישית, המשפיעים על התפתחות של זהויות. בהמשך לכך **במערכות הכלכלית הגלובלית** של הקפיטליזם המאוחר והנאו ליברליים, ועל מעמדה של מדינת הלאום במסגרת זו. מכאן עבר הדיוון לשאלת התרבות הקוסמופוליטית.

מהי תרבות קוסמופוליטית?

נקודות המוצאת לדיוון בתרבות הקוסמופוליטית, מתייחסת להגדרתו של פרדריך גיימסן (1984) לפיה הגלובליזציה והפוסטמודרניות הם ההיגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר, אשר רותם את הספרות הפליטית, החברתית והאסטטית לייצור הסחרות ובעיקר לצרכיתן.

טרם נדון בהשלכות אלה על התרבות הקוסמופוליטית בימינו, علينا להבין מהי **קוסמופוליטיות**. מקור הביטוי קוסמופוליטיות הוא ביוון ב- 412 לפני הספירה : קוסמוס (cosmos) ביוונית הוא עולם, ופוליטס (polis) הוא אזרח. כלומר, "kosmopoliti" פירושו בפשטות, "אזור של העולם".
כשהשאלו את דיוגנס מנין בא, השיב משחו כמו : "אני אזרח העולם"⁸ - תשובה המUIDה על תפיסת מהפכנית

⁸ דיוגנס לארטיאוס, The Lives of Eminent Philosophers, ספר חמישי, פסקה 63, מתוך אנציקלופדיה "המכלול", ערך אזרח העולם

יחסית לאותה תקופה. מכאן התפתחה התפיסה שלפייה כל אדם שיך בו זמנית לקהילתו המקומית ולקהילת בני האדם באשר הם.

המקור המודרני של המושג הוא בחיבורו של עמנואל קאנט⁹ "לשлом הנצחי" (Zum ewigen Frieden, 1795) בחיבור זה מציע קאנט את החוק הקוסמופוליטי כעיקרונו המנחה שיגן על אנשים מפני מלחמות. הוא כולל זכויות אוניברסליות שזכה להן כל אדם; זכויות הבוססות על הכנסת אורחים אוניברסלית. קאנט קורא להרחיב את גבולות הכנסת האורחים משום שפנוי כדור הארץ שיכים לכל בני האנוש החיים בעולם. במובן זה מתקיימת מורשת אנושית בסיסית ומשותפת. מורשת זו, לפי קאנט, בכוחה לקרב את המין האנושי ייחדיו ולאחרזו תחת חוכה קוסמופוליטית. קאנט מדבר אומנם מדבר על הכנסתם של אורחים זרים, אף אינו מטיף לביטול הלאומיות. ההפק הוא הנכוון. עם זאת, נהוג לראות בתפיסתו קפיצה נחשונית בכיוון של מה שמכונה יום אזרחות ואתיקה גlobליות.

מהי קוסמופוליטיות בימינו? ביום, ברוחו של קאנט, הפכה הקוסמופוליטיות לאידיאולוגיה פוליטית לפיה כל בני האדם שייכים להקה אחת המבוססת על מוסר משותף ואוניברסלי. אפיה (1977) טוען כי הקוסמופוליטן יודע שבנוי-אדם שונים זה מזה, ואפשר ללמידה הרבה מן ההבדלים ביניהם. כיוון שהקים מגוון אנושי רחב כל-כך שראוי לעמוד על טיבו, איןנו מצפים ואינו שואפים שככל בני-האדם וכל החברות יתכנסו לאורה חיים אחד. מחויביותינו לזולות עומדת בדרך כלל על זכותו ללכת בדרך. לכן, שני האידיאלים הללו - הדאגה האוניברסלית והכבד כלפי שוני לגיטימי עלולים להתנגש זה בזה. במובן מסוים טוען אפיה, קוסמופוליטיות אינה שמו של הפרטון, אלא שמו של האתגר, לנוכח בזולות כפי שדורשת המוסריות.

אחד ממאפייני התרבות הקוסמופוליטית, כפי שגיימסון (1991) ציין הוא הפוסטמודרניזם המשמש בה כדומיננטה התרבותית. פועל מודרניות במשמעות של שקיעת האידיאולוגיות והמטה-נרטיבים, כסיפור-העל, ומהיקת הגבול היישן בין תרבות גבואה ותרבות ההמוניים הפופולארית הנמוכה. לתפיסתו עיקרו של הפוסטמודרניזם, מתבטה בתחום אי-המודරנות, הנובעת מהפלוריזם חסר האחדות, הבא לתאר תופעה שתרחשת בהווה, חסרת פרספקטיב היסטורית, כפי שגיימסון מגדיר זאת כיחס א-היסטוריה אל העבר, שמסתכם בגעוגעים כלפיו והיקסמות ממנה. העולם הפוסטמודרני מכריז על מותו של הרציונאל. במקום עולם שבמרכזו ניצב היגיון ברור, הפוסטמודרניזם מציעה פירוק מתמיד של טקסטים.

הצרוף בין הכוח המפרק של הפוסט-מודרניזם כתהילך תמידי של חתרנות והתנגדות לבורי כוח ובין הקוסמופוליטיות שלפי הגדתנו המאפיין היהודי לה הוא המבט הביקורת-האתי כלפי תחלואי הגלובליזציה, צrhoף זה כושף את מגנוןיו הכוח של בעלי ההגמונייה שמעניקים לסובייקטים שונים משמעות דומיננטית במטרה לשמר את כוחם.

על כך נסיף את הצרוף שבין הקפיטליזם המאוחר והנאו ליברליזם, ובין התרבות הקוסמופוליטית, ונקבל את ההשפעה על עולם הידע והאמונות, שבאה לידי ביטוי **במשמעות הערך האסתטי**, הבוחן ומעירך יצירות תרבות אמניות וידע כصحורה כמותנית. זהו השינוי ביחס שבין התפיסה הרואה בתרבות תחום ידע מהותני לעומת תפיסת היחסיות התרבותית. תרבויות השוק, מציעה עשר רב חומריא ואמנותי של דימויים וייצוגים, המשוקים, נסחרים ונצרכים מתוך תשובה עזה על ידי ההמון. לא רק שיש בכך השיטה של התרבות לכך

⁹ לשлом הנצחי: שרטוט פילוסופי, תרגום: שמואל הוגו ברגן ונתן רוטנשטייך, הוצאת מאגנס, תשע"ו 1976.

תרבות פופולארית, הרי שהאדם בא ברגע עם שפע עצום של קודים תרבותיים משתנים, שאין לו שליטה עליהם, ושבעצם מבנים אותו באמצעות דימויים סימולקריים הנתפסים על ידו כמציאות עצמה. למעשה הוא מובנה כסובייקט נזיל שהותה מעוצבת כאקט פוליטי שמעורבים בו תהליכי של כוח ודיכוי, השונים ממוקם למקום, מחבירה לחברה, מאדם לאדם. יחד עם השונות הזו, זהו אקט פוליטי בתופעה קוסמופוליטית הקיימת בכל החברות.

בודרייר (1981) מגדר את הבניית הזהות באמצעות **דימויים סימולקריים**, כהתיחסות למציאות של ייצוגים, שבאופן מובהק זהה ודאי אינה סובייקטיבית, אלא התנהגות על פי דפוסי תרבויות נהוגים הן מבחינה לokaלית והן מבחינה גלובלית. גורביץ (2002) מסביר זאת כתוצאה ממה שבודרייר מכנה "חוק התשוקה" של התרבות הקוסמופוליטית העכשווית, המופעל באמצעות ה"כלכלה ליבידינלית". כלכלת חליפין של התשוקות ההיפר ריאליות, הסימולקריות, המופצות על ידי התקשרות במרחבים שונים של התרבות הפופולארית.

כלכלת היוצרת לגיטימציה לקריאת המציאות כמציאות כמערכת של פנטזיות מוקצנות. גורביץ מביא דוגמאות האופייניות לכלכלה חדשה זו: "היצוגים הטלוויזיוניים שעל פיהם אנו מנהלים את חיינו הרגש והאהבה שלנו, כמו גם את חיינו הפרטימי, עגלת קניות בסופרמרקט כסמל לתרבות בה הכל נמצא על המדף וניתן לריכשה, הפטישיזציה של ההייטק כמושא של תשואה וככוח, ארצת הברית כמרחב גיאו-תרבותי שבו "החיים האמתיים" הם לא יותר מחייב של סרט קולנוע שזה עתה יצאו ממנה. זה קסמה הגadol של אמריקה, שאפילו מהוז לאולמי הקולנוע הארץ היא כל כולה קולנועית". (עמ' 7-22)

לסיכום, נשאל על מצבו של האדם - הסובייקט החי במציאות חיים של תרבות קוסמופוליטית זו. כאמור, התרבות הקוסמופוליטית מצד אחד היא ביוטו לרענון אתי לבקר את תחלואוי הגלובליזציה, ויחד עם זה התרבות הקוסמופוליטית היא ביוטו למציאות ממשית שיש לה השלוות על הבניית הסובייקט בתקופתנו, ועל עיצוב אורח חיים סימולקרי בעולם וירטואלי, מולטי-רטיבי, רב-תרבותי, אקלקטי כזה שנוצר בעיקר באמצעות התקשרות. כאן אנו מגיעים ל"**משבר הייצוג הסימולקרי**", רוצה לומר לא רק התרבות היא סימולקרית אלא גם זהות האדם. במסגרת זו העצמי הוא נזיל, משתנה, מרובה זהויות. משבר זהות זה הוא תוצאה של הקפיטליזם המאוחר, המمسחר את הערך האסתטי, כלכלת חליפין של התשוקות ההיפר ריאליות, הסימולקריות, המופצות על ידי התקשרות במרחבים שונים של התרבות הפופולארית, וmundat את תודעת "העדר" הקונפורמייסט.

יחד עם זאת, נראה כי ההצהרה הקיצונית אודות "מוות הסובייקט" עומדת בניגוד לאחד המאפיינים החשובים של העידן הגלובלי לפיו הדרישה החברתית הניאו-ליברלית מעמידה את כוחו של הסובייקט במרכזו התהיליך וmundat בכך את תודעת סובייקט - כחופש דעה לכל אדם, דמוקרטיזציה של המידע, תודעת שחרור הפרט ועוד. הניגוד המוצג כאן, עשוי להיעיד על ביקורת כלפי ניצול התודעה בידי הניאו ליברלים, כאשר הוא מייצג לכאורה את החופש והחרות לכל, בשעה שהוא בא לשרת את בעלי ההון של הקפיטליזם המאוחר, השולטים באדם ומגנים אותו באמצעות דימויים סימולקריים הנתפסים על ידיו כמציאות עצמה.

ב. בין קוסמopoליטיות לספרות

הדיון בספרות קוסמopoליטית הוא פועל יוצא של מאפייני התרבות הקוסמopoליטית שנידונו לעיל, ושל התפיסה הרואה בקוסמopoליטיות התייחסות אתית-ביקורתית כלפי מאפייני הגלובליזציה.

חוקרי ספרות כמו טניה אגסוקלאוס (Agathocleous, 2010), דייוויד דמרוש (Damrosch, 2003), פסקלה קזנובה (Casanova, 1999) וולקוביץ' (Walkowitz, 2006), מתריחסים ל"ספרות קוסמopoליטית" כסוג חדש של דיסציפלינה ספרותית, שהתפתחה מסוף המאה הקודמת עקב תהליכי חוץ ספרותיים - היסטוריים, חברתיים, פוליטיים. אם עד אמצע המאה העשורים, בתקופת המודרנה, חקר הספרות המשמעות, הרי החידוש כאן הוא הפokus על שינויים חוץ ספרותיים בכלכלה ובחברה על פני תפיסות היסטוריות אחרות. כך למשל, פסקלה קזנובה הציגה תאוריה של "הרובליקה הספרותית" (1999) הטוענת כי שינויים ההיסטוריים בתקופת המודרנה, כמו שינויים בכלכלה, בתעשייה ועלית מרוכזותה של העיר עיצבו מודל ספרותי, לפיו הספרות העולמית היא מערכת של רובליקות הספרות העולמית, לא שווינית, בה יש מדינות מסוימות ותרבות מסוימות ומרכזים מסוימים (כמו פריז, ניו-יורק) יתרון של מוקד לאומי. אי לכך, לטענה "על מנת להבין את אופני פולטן של יצירות ספרות יש לעמוד על תנאי יצרתן, שאינם אישיים, אלא צורת התפקידים הספרותיים בתוך המערכות הכלכלית, הפוליטית והתרבותית שבהם הוא פועל".¹⁰ ובתקופתנו מערכים אלה הם קוסמopoליטיים, הבאים בוגע עם מערכים מקומיים לאומיים.

קריאה קוסמopoליטית תדוען באופן ביקורתי במרכיבים חברתיים, כלכליים ופוליטיים ובדרכי ייצוגם בכתיבה הספרותית, הן בהקשר לנרטיבים הנדונים והן בהקשר של העיצוב הפואטי.

הדיון יתמקד בשאלת מה מאפיין את הספרות הקוסמopoליטית, ובמה ייחודה לעומת סוגים אחרים :

להלן נתיחס ארבעה היבטים של ספרות קוסמopoליטית : היבט ההיסטורי, היבט ייחסי, היבט ביקורתי והיבט צורני. חשוב לציין כי התייחסות לארבעת היבטים אלו הבוחנים את המבנה והתכנים של ספרות קוסמopoליטית כז'אנר מובחן, הינה בגדר הצעה תיאורטית למחקר שטרם נערך, יחד עם זאת במסגרת תזה זו נבחן מתוך הקריאה הקוסמopoליטית כיצד ארבעת היבטים אלו באים לידי ביטוי בשני הרומנים המוצעים.

היבט ההיסטורי - פריצת גבולות גאוגרפיים ותרבותיים

מסוף המאה שעברה ועד ימינו נמצא נמצאת "ספרות קוסמopoליטית", השונה במאפייניה מהספרות העולמית, שהייתה קיימת עוד במאה ה-19. אין להתעלם מסופרים ידועים שם המוכרים בכל העולם המערבי ואף מעבר לו, כמו טולסטוי, דוסטויבסקי, קפקא, גיימס גויס, וירגיניה וולף, המינגוווי, טנסי ויליאמס, בורחט, בקט, עגנון ואחרים, אך כל היצירות הנ"ל קשורות לתרבות המערבית המודרנית בלבד. הם התקבלו כ"ספרות עולמית" לאור תפוצתם בפורמט מתרגם ברחבי העולם. איקות כתיבתם, ונושאי כתיבתם דיברו אל קהל רחב בכל העולם המערבי. הייתה זו ספרות המורכbat בעיקר מטקסטים זרים שנקרוו בתרגומים.¹¹

¹⁰ להרחבה ראה : סתר, שאול, 2017, "עולם חדש אכזרי" אות 07, עמ' 228

¹¹ ראה מאמרם של עררכי מגין התרבות האינטלקטואלי הניו-יורקי+n, 2013, Dayna Tortorici, Nikil Saval

פורסם בעברית : "יותר מדי ספרות", 2013, אלכסון

לעומתם, מאז סוף המאה העשרים, לאור התפתחויות של הטכנולוגיה, המאפשרת קישוריות נוחה בין התרבותיות, לאור הכללה והפוליטיקה הגלובלית לאור תהליכי "דחיסת הזמן והמרחב", נכתבת ספרות אחרת, השונה הן מבחינת הנרטיבים שלה והן מבחינת קהיל העיד שלא. ספרות זו פרצה את תחומי היגיוגרפיה והתרבות של העולם המערבי, ובאלף החודש היא מתאפיינת גם לבירות פיננסיות העולות, של מה שהייתה פעם העולם השלישי: ספרות על מומביי ועל בייגינג, על ניירובי ועל פאלו חבו לספרים על לונדון ועל ניו יורק. וורכות המג'ין ^{1+מ} Dayna Tortorici, Nikil Saval (2013) טוענות במאמרם כי "התרכבותה הגיאוגרפית של הרגשות הספרותית התרחשה במקביל לשגירה מרשים של פערים כלכליים בין המדינות העניות לעשויות. ב-2013 הצמיחה הכלכלית במדינות המתפתחות עלתה על זו של המדינות המפותחות, לראשונה מאז המהפכה התעשייתית. השוק היהודי בספרות בשפה האנגלית עלה בקרבו בגודלו על השוק הבורי. ספרים סיינים וכן בשניים מתוך שלושה עשר פרסי הנובל האחרון". ככלומר, פריצת גבולות ספרות העולם למוקומות וגופרים, אל מעבר לעולם המערבי, נבעה מגורמים חברתיים פוסט-קולונייאליים וככליליים פוסט-קפיטליזם וניאו-ሊברליזם. הפתיחות הגלובלית בין התרבותיות, גורמה מצד אחד להשפעות הדדיות ביניהם, ביחס עם היוצרים מודלים קאנוניים תרבותיים (כמו פופ-רוק, יוגה, מזון ולבוש) המתקבלים בתרבותיות Lokaliot כדפוס גלובלי, המותאמים לתוך התרבות המקומית בהתאם לאופייה וצריכה. כתוצאה מתחביבים אלה, ספרות מהமזרח והדרום הבינלאומי, חודרים לתוך הקאנוון מערבי. כך לדברי וורכות המג'ין ^{1+מ} Dayna Tortorici, Nikil Saval (2013), נראה שביעין הכלכלי החדש של האטה בצפון, וסיגרת פערים בדרום, המודלים לחיקוים כמי אורהאן פאםוק (סופר טורקי, חתן פרס נובל 2006), מא גיאן (צלם וסופר סייני גולה, חי בלונדון, ספריו זוכים להצלחה, לפרסים, לביקורות נלהבות ותרגומים ברחבי העולם, אך בסין כל כתבייו מוחרמים), והארוקי מורקמי (סופר ומתרגם יפני, ספריו תורגמו למלعلا מהמישים שפות והוא לרוב מכיר ביפן וברחבי העולם. עבדתו זכתה להוקרה בעולם ולפרסים ספרותיים בינלאומיים. הוא מועמד לפרס נובל בספרות), ספרות אלה הצלחוchorog מגבולות מולדתם ולפזר אן בינלאומיים. הקאנוון הספרותי המערבי שבו יוצרותיהם מקבלות משמעות אוניברסלית. ראוי לציין, עם זאת, כי הספרים הקוסמופוליטיים אלה יכולים להיות מסוגים, היסטורית וגיוגרפית, תחת הכותרת 'כותבי אסיה באנגלית' או 'cosafricanos' "פוסט-קולונייאליים".

מאייד גיסא, ספרות קוסמופוליטית מערבית מושפעת ממה ששאמינ בלק (2009) מצינו כהשפעות הדדיות בין ספרות המערב ובין הספרות של מה שנקרה "העולם השלישי", לפיו האחרונים מאמצים למשל את זה'אן הרומן המערבי, ואילו ספרים מערביים משתמשים בצורות ספרותיות כדוגמת, "הריאליزم הקסום", שאפיין תרבויות אסיאתיות ולטיניות. סגנון כתיבה נוסף שמצוין בלק הוא מה שנקרה "אנגלית מוזרה", שדברי האנגלית מתרבות המערב יתייחסו אליה בטיעות, אבל הם מוטמעים בתוך הספרות lokaliot מקורה לכוח אסתטי. כך נראה למשל שימוש בספרות העברית בת ימיןו בעברית מאונגלאז' כביטוי לכוח של ידע והשתיכות לתרבות גלובלית, מעבר לגבולותיה הלאומיים של העברית.¹²

פריצת הגבולות המערביים של הספרות הקוסמopolיטית, גרמה לשינוי בнерטיבים אלה. שמיון בלבד (2009) טוענת כי המקורות של הרומו הגלובלי נמצאים עוד בתקופות הקדומות הקלאסיות, אך סופרים קדומים אלו לא עסקו ביצירת זהות אורתודוקסית ייחודית, אלא הם התמקדו יותר באקטואטיקה ובמוראות ההתנהגות האנושית

¹² דוגמאות לכך נראות בהמשך, בדיוווני שני הרומנים הנידונים בעבודה זו.

בכל מיני תרבותיות זרות. הספרות הגלובלית המערבית בת ימינו אף היא ממשיכה להתייחס לגורם האקזוטי שבתרבותות שאינן מערביות, אך הפעם האקזוטי משמש בעיקר כמניע שיווקי הפונה לטעמו של הקורא הבינלאומי המוצע של התרבות הפולקלארית, במנוגך מהקשר הפוליטי שלהם. לעומת זאת, שמדובר בספרות קוסמופוליטית בת ימינו, פריצת גבולות המערב עבורה אינה מתייחסת לנרטיב האקזוטי של תרבותיות זרות, אלא לביקורת אתנית כלפי נרטיבים הדנים בעקבות העולות מהגלוביזציה ומהפוסט-קולוניאליות, כמו למשל הפליטיקה של הזהויות - היחס לאח"ר באשר הוא, "אחר" אתני, מעמד, מגדר וכו'.

ההיבט היחסי - היחס בין הספרות הלוקאלית-הלאומית ובין הספרות הגלובלית

ההיבט השני של הדיון בספרות הקוסמופוליטית עוסק **ביחס בין הספרות הלוקאלית-הלאומית ובין הספרות הגלובלית** כשאלת האחדה או שונות ספרותית. בהתאם לתאוריות הגלוקליות של רוברטסון (1995), הספרות נבחנת כחומרה דיאלקטיב, כיחס בין הספרות הגלובלית המבנה קאנון ספרותי אוניברסלי, לבין הספרות הлокלית-הלאומית הקולטת לתוככי נרטיבים ודרך ביתוי ספרותיים גלובליים ומעניקה להם משמעות משלها בהתאם לצרכיה ולאופייתה. באופן דומה, הספרות הגלובלית קולטת לתוככי השפעות ספרותיות מקומיות, ועושה שימוש בסמלים ובפרקטיות לאומיים מקומיים.

כאן עולה שאלהဆאלת האחדה או שונות ספרותית. מצד אחד מתוך המגע בין התרבותות עולה השוני התרבותי המיעיד כל אחת מספרות הלאום בפני עצמה, אך מצד שני הפתיחות הגלובלית והשפעות החדדיות בין התרבותות מייצרות האחדה תרבותית-ספרותית של זיאנרט-על גלובלי המנסה להשתק את התרבותות הлокליות, ובמקורה שלנו את הספרות הלאומית.

על כך מגיבים חוקר ספרות : וולקוביץ' (Walkowitz, 2006) טוענת כי הקוסמופוליטיזם הספרותי של סוף המאה העשורים מסתמכ על הדגשת הניתוק מהתרבויות המקומיות ומאיןטרסים של האומה. לעומת כן כריסטיין שו (Shaw, 2017) טוען כי למרות האינטנסיביות של קשרי גומלין חברתיים, נידות בינלאומית ותקשורת דיגיטלית גלובלית המפחיתות של החוויה המקומית-הלאומית, הרוי לא חל נתק ביןיהם אלא התפתחה מערכת השפעות הדדיות, הנובעת מקשרי הגומלין בין הזרימות הגלובליות וה המקומיות. לתפיסה זו שייך גם דמרוש (Damrosch) בספריו "מהי ספרות עולמית?" (2003), ו"יכould it be that literature is universal?" (2009), המתיחס לצמתים שבהם נפגשות ספרות של תרבותות שונות כמרחב חופף בין שתי אליפסות, האחת מייצגת את הספרות הלוקאלית-לאומית, והשנייה מייצגת את ספרות העולם, כמערכת של השפעות הדדיות. באותו האופן גם רגב (2011) מתיחס ל תפיסת הגלוקליות באמנות בתאוריות האיזומורפיים התרבותי.

מתוך הדיון בשאלת האחדה או השונות הספרותית, נאמר כי המאפיין של הספרות הקוסמופוליטית בימינו היא מערכת היברידית של חומר ספרות משתנים, הлокחים בחשבון ערכים, נורמות ודרך ביתוי מקומיים ביחד עם תפיסות סגנוניות ונרטיבים גלובליים, כשאלות ערכיות ופוליטיות. המשמעות של הכלאת גורמים אלו היא התייחסות ספרותית כדיalog תרבותי ופרשנות הון של הכותב והו של הקורא.

ההיבט הביקורתי

ההיבט הביקורתי של הספרות הקוסמופוליטית כלפי תחלאי הגלוביזציה הוא פונקציה של הצורף בין ההיבט הראשון על אודות הספרות הקוסמופוליטית, הדן בפריצת גבולות גאוגרפים ותרבותיים של ספרות

המערב, והכלת ספרות של מה שנקרא "העולם השלישי" מתוך מבט פוסט-קולונילי, ובין ההיבט השני הדן ביחס הגלוקלי בין הספרות הלוקאלית-הלאומית ובין הקאנון העולמי הקוסמopolיטי, כמערכת של השפעות הדדיות ביניהם. רוצה לומר, תכני הכתיבה והמשמעות של הספרות הקוסמopolיטית העכשוויות, מתיחסים לנושאים הנתפסים כגלובליים, מנקודת מבט ביקורתית, כמבט רפלקטיבי חן של הספר וchan של הקורא. כך, חוקר ספרות כמו שמיין בלק (Black, 2009), אוינה פוטצ'י (Fotache, 2018), ורוברט ספנסר (Spencer, 2011), טוענים כי אוריינטציה ביקורתיתอาทית זו של הספרות העכשוות היא תוצאה של תמורות היסטוריות שהתרחשו ברחבי העולם, (אנטי-קולונייליזם, פמיניזם, פוליטיקת הזיהויות וכו'), אשר הביאו לתודעה בכלל ולכתיבה הספרותית בפרט את הדין בעיותอาทיות המתייחסות "לזענות כבעה, לסקיזום כבעה, בדרכים שהיו שונות בעבר... חל שינוי באופי ההתנגדות ובכמותו. לשינוי זה יש השפעה עמוקה על הכתיבה הספרותית. אתה רואה ספריים בכל רחבי העולם כתובים על נושאים דומים" (שמיין בלק, 2009 Black, 2009).

אוינה פוטצ'י (2018) מתייחסת לגלובליזציה בכלל ולספרות בפרט, לפי התאוריה הפוסטמודרנית של פוקו אודות משטר המשמעות, המכונן את השיח וمبטא את אופני ההבניה האידאולוגיים. לטענה, במסגרת התיאחות ביקורתית זו, הספרות הקוסמopolיטית העכשוות עוסקת בפתחות ל"אחר", לזר, ואך לאויב. וכך היא אומרת - "כפי שהדבר נוגע לדמיונו של הספר - כאשר הוא מתייחס לאחר, הזר, האויב המהדר בתוך כל אחד מראינו - יכול להיות לכך כוח עצמה ומשחרר" (עמ' 2). גם ורוברט ספנסר (2011) בבווא לדון בשאלת הקורא של הספרות הפוסט-קולוניילית והקוסמopolיטית, מתייחס להיבט האטי-פוליטי כקו מנחה הכרחי לכתיבה ולקריאה של ספרות זו. באמצעות קריאה פרשנית של יצירות ספרותיות מאות ייטס, קוטזי, מו, ורשיidi¹³, ספנסר עומד על האופן בו היצירות הללו מגיבות הון מבחינת התוכן והן בצורתן למציאות הגלובלית, הפוסט-קולוניילית בה אנו חיים.¹⁴ לתפיסתו, ספרות זו לא בהכרח נכתבה כספרות מגוista, במגמה פוליטית בиковרטית כלפי תחלואי המציאות הגלובלית, אך קריאת הרמן הספרותי, מקרבת את הקורא לחיהם הקונקרטיים של הגיבורים, דבר המאפשר להם הזדהות, אמפתיה או התנגדות. קריאה קוסמopolיטית זו מעודדת את הקורא לזהות מרכיבים קוסמопוליטיים קיימים בטקסט, ולהגיע לתובנות פנימיות תכליות" (עמ' 3-4).

על הממד האטי-פוליטי של הספרות הקוסמopolיטית העכשוות אומר כריסטיין שו (Shaw, 2017) במבוא לספרו - "בתוך לימודי הספרות משתמשים לעיתים קרובות בקוסמopolיטיות כמילנה רדפת למונחים כמו גלובליזציה וטרנס-לאומיות. הגדרה מדוקיקות של המושג שונה משני מונחים אלה בהדגישה את הממד האטי, הפעול בrama של האדם" (עמ' 2). באופן דומה לספנסר, שׂו טוען כי בಗיל יכולת של ספרות הבדיו - fiction להציג את נקודות המבט של הדמויות ואתחוויותיהם הסובייקטיביות בעולם, ספרות זו מספקת את האמצעים להזדהות עם השונים מأتנו, להעיר מטרות וشاءיפות משותפות, וגם להכיר בעיות נפוצות שצriger להתמודד איתן ולהתגבר עליהם. במקומו, קוראubo שׂו קריאת פרשנית קוסמopolיטית ברומנים מתרבות המערב בלבד - אנגלים ואמריקאים, מהמאה ה-21, כגון, ספרים אמריקאים: דיוויד מיטשל, דייב אגרס (Eggers),

¹³ novels by J.M. Coetzee, Timothy Mo and Salman Rushdie in addition to the later poetry of W.B. Yeats

¹⁴ במאמר מסווג חשוב לציין כי הדיוון ברומנים של ארבע סופרים אלו, דן במצוות של המאה ה-20, בעיקר הפוסט-קולוניילית, ולא במצוות הקוסמopolיטית של המאה ה-21, תקופה בה יתמקד מחקר. כמו כן ארבעה היוצרים הם מרכז הקאנון הספרותי המערבי, דוועי שם וזוכי פרסים בינלאומיים, בימיים חתו פרסobel בספרות קטוזי לשנת 2003. כך שגם אם מכתבים עולה ביקורת פוסט-קולוניילית, זו ביקורת שהתקבעה במרכזה הקאנון הספרותי.

הספר הבריטי הארי קונצרו (*Concero*) ואחרים. למרות שנוסאי הכתיבה של רומנים אלה מגוונים,שו קורא בהם קריאה קוסמopoליטית במטרה להעלות מתחם הטקסטים את המרכיבים הקוסמopoליטיים השזורים בהם. הוא דן בתרבות החברתית הגלובלית המעוררים דאגות עצומות, בעיות הנובעות מעליית הניזונות החוצה-לאומיות, משינוי טכנולוגי קיצוני ועד איום האסון האקולוגי.

היבט הצורני

היבט הרביעי של הדיוון בספרות הקוסמopoליטית דן במאפייני רטוריקה, סגנון וצורת כתיבה. בפואנו לדון בשאלת הזרה, הסגנון והפרקטיקות הספרותיות של הספרות הקוסמopoליטית, עולה השאלה האם עצם העובדה שספרות זו דנה בנתיבים של הגלובליזציה, ופונה לקהל קוראים מעבר לטריטוריה הלאומית, מאופיינית גם בסגנון ייחודי לה? התשובה לכך תסתמך על תאוריית "אייזומורפיזם האקספרסייבי" של פרופ' רגב (2011), המתייחס לתרבות הקוסמopoליטית כמעוצבת באמצעות התהיליך הגלוקלי המשלב בין המבנה התרבותי "הלאומי" ובין המודל העולמי הנתפס כאופי הסטנדרטי, המקובל בעולם, כמודל שראויה לאמץ. רגב מתייחס למודל עולמי זה **कוסמopoליטיות אסתטית**, המופנהת לתוכה התרבות המקומית באמצעות תהליכי אקספרסייבים – רגשיים, הבוטים. רוצה לומר יש משמעות לסגנון כתיבה כאסתטיקה קוסמopoליטית. לעניינו, נתייחס לкосמopoליטיות אסתטית זו כמודל עולמי של רטוריקה וסגנון ספרותיים, שהספרות המקומית בת ימינו מאנצט אל תוך הייחודיות הספרותית של התרבות המקומית - הלאומית, תוך שהיא עוברת תהליכי התאמה לאופייה ולצריכה.¹⁵ בכך הופכת הספרות הלאומית מצד אחד לסטנדרטית, הבנوية על אלמנטים סגנוניים, ז'אנרים וצורות אמןות הנגוראות ממודלים עולמיים, ומצד שני היא עושה זאת תוך שהיא שומרת על ייחודה כהנאה קוגרנטית בין "הלאומי", "הלאומי (האתני)", וה"קוסמopoליטי". חוקיות הספרות אסוקלאוס ו-וולקוביץ' טוענות כי אכן קיימת רטוריקה וסגנון כתיבה ספרותיים המקובלים כמודל עולמי קוסמopoליטי. בשלב זה אין הן מתייחסות לשאלת מהם המאפיינים הצורניים של אותו מודל ספרותי קוסמopoליטי, אלא מASHות את הטענה כי אכן קיים מודל זה. אסוקלאוס (Agathocleous, 2010), טוענת כי בספרות הקוסמopoליטית באלו הנוכחות ישנה צורה הייחודית לה. היא דנה בכך ביחס למאפיינים של שפה וזיאר, שבאמצעותם טקסטים העוסקים בנתיבים קוסמopoליטיים מתייחסים לגורמים אוניברסליים, אך ממקמים אותם במרקם השוני של כל תרבויות וספרות לאומיות. כך למשל טקסטים העוסקים בתרבות הכלכלת הניאו ליברלית כנתיבים קוסמopoליטיים, מקבלים ביתוי בספרות העברית העכשוית, באמצעות השפה הלאומית, או השפה העברית "המאונגוזת", או שפת האינטרנט, (כפי שנראה בהמשך העבודה בניתו הרומנים המוצעים). על כך מוסיפה וולקוביץ' (Walkowitz, 2006) וטענת כי החל משנות ה-90 תצורות תרבותיות קוסמopoליטיות עוררו דרכים חדשות לבתיבה, קריאה, תרגום והפצה של טקסטים. וולקוביץ' מתייחסת לתקניות סגנונו של זכרון התבנית הסגנונית והתוכן הספרותיים בכוחם לפעול יחד ביצוע ההנאה של הזרות האישית והלאומית ושל השיכות החברתיות. וכך, היא מתייחסת לסגנון קוסמopoליטי כחיבור בין תוכן פוליטי (kosmopolitiot) וצורה אסתטית ייחודית (סגנון כתיבה). כך נוצר לטענה, סגנון ספרותי המאפיין כ"kosmopolitiot ביקורתית", סוג של סגנון ספרותי

¹⁵ כך מצין רגב, מודלים גלובליים של מוסיקת רוק-פופ הוטמעו בתוך המוסיקה המקומית. למשל המוסיקה הישראלית, שהיא הכלאה של מוסיקה ישראלית עם הקאנון הגלובי של הרוק-פופ.

קוסמopolיטי, ביקורת, רדיקי, המבקר את תחלאוי הגלובליזציה, שהפרקטיות הסגנוניות שלו מושתתות על רפלקטיביות ומודעות עצמית ביקורתית של הספרות. אגסוקלאוס מוסיפה וטוענת כי הדין בסגנון הספרותי של ספרות העוסקת בнерטיבים קוסמopolיטים חברתיים, פוליטיים או אישיים, מאפשרת הצגת שאלות פתוחות יותר: כיצד יוצרים טקסטים שונים קוסמopolיטיות כאפקט ספרותי? אילו טכניות פורמליות שימושו ליצור תחושת המרחב הגלובלי? או - איך הספרות עיצבה את תחושת העולם שלנו, כולם גLOBלי?

שתי חקרות הספרות וולקוביץ' ואגסוקלאוס טוענות כי אכן קיים מודל של צורה וסגנון המאפיין את הספרות הקוסמopolיטית, כמודל עולמי ספרותי, המואמץ ע"י הספרות הלאומית-המקומית, המתאימה אותו לאופייה ולצריכה. אבל, אין כאן התייחסות לשאלת מהם מאפיינים צורניים הנתפסים באסתטיקה עולמית.

הספרות הקוסמopolיטית מתאפיינת במציאות חיים בה הנרטיב של "מציאות נזילה" מעורער על המבנה בעל מרכז, המושתת על עיקרונו קבוע ובסיס מוצק, ובבטא היררכיה ברורה של משמעויות. נרטיב "הנזילות" מאפיין הן את המציאות הקוסמopolיטית, כפי שתיארנו בראשית מבוא זה, והן את סגנון הכתיבה השם את הדגש על הריבוי הפוטומודרני והפוסט-סטרוקטורלי המאפיינים את האסתטיקה הקוסמopolיטית. בהכללה ניתן לומר, שבמהשך לג'יימסן (1984) שמתיחס לפוסט-מודרניות כהיגיון התרבותי של מציאות זו, האסתטיקה הקוסמopolיטית מבוססת על שתי תפיסות, האחת תפיסת הד-קונסטרוקטיביות (דרידה) - שמשמעותה אינה פרוק והרס המשמעות בפני עצמה, אלא הרצון והצורך להצמיה משמעויות חדשות, דרך גילוי הstories הפנימיות של הטקסט. התפיסה השנייה היא תפיסת הסימולקרה (בודרייר), סגנון הבניין על ריבוי ייצוגים הנתפסים כמציאות עצמה.

ככזה סגנון הכתיבה של הספרות הקוסמopolיטית מציבע על הstories והפרודוקסים בטקסט, קריאה לכך שהלשון אינה יכולה לבטא משמעות אחדותית. בארי (2004)¹⁶ מתיחס למאפיינים של הכתיבה הספרותית הפוסט-סטרוקטורלית והפוסט מודרנית, שמתוך התייחסות אליהם נראה כי הם מתאימים לתיאור המציאות הקוסמopolיטית ורבת הפנים והstories, כפי שעולה מתוך הקריאה הקוסמopolיטית של הטקסט. אחד המאפיינים אותו מציין בארי (2004) הוא הסגנון הספרותי הנוטה להיות רגשי, חזור להט "וינישא על גלי האופוריה והסגנון הגנדרני וראותני במודע... עם שימוש נפוץ במשחקי מילים לשון-נופל-על-לשון. ואילו... המגמה הכללית, כך נראה, היא לא כתיבה קרה אלא דזוקא כתיבה חמה ומעורבת" (עמ' 86). כתיבה המשמשת בሪובי דימויים וייצוגים כתיאור מציאות בלתי איחידה, סימולקרית. בתוך כך הספק הפוסט-סטרוקטורלי גורם למשמעות להיות "בלתי יציבות, נוטות להחליק זו לעבר זו, לעיתים על גdotihon ולהתרבות בלי שניית להפריד ביניהן" (עמ' 87). על כך מוסיף בארי מאפיינים של הכתיבה הספרותית הפוסט-מודרנית: ריבוי האפשרויות הנגליות והבלתי גליות של התמות, הנטיות והעמדות הפוסט-מודרנית בטקסט הספרותי, שיש להתחקות אחר השלוותיהם; הקניית מקום בולט לסיפורת שניית לראותה כمدגימה את "העלמות המציאות". טשטוש הגבולות הבא לידי ביתוי למשל ביצירות המשלבות ז'אנרים שונים (המוחתן, הבלש, הסוגה המיתית, הרומן הפסיכולוגי הריאลיסטי ועוד). כמו גם, שימוש דגש על יסודות אינט-

¹⁶ להרחבה ראה: בארי, פ, 2004, מבוא לתורת הספרות והתרבות, הוצאה האוניברסיטה הפתוחה, עמ' 83-89; וחרציג, ח, (2005) תורת הספרות והתרבות, אסכולות בנות זמן, הוצאה האוניברסיטה הפתוחה, עמ' 190-195

טקסטואליים בספרות – למשל הפרודיה, הפסטיב והרמיזה, שבכולם בולטות התייחסות בין הטקסטים ביניהם עצם ופחות התייחסותו של הטקסט למציאות חיצונית בעלת קיום בטוח; כתיבה רפלקטיבית ברמה האישית, המערעת את מעמדו "הטבעי-מציאותי" של התוכן; ערור על ההבחנה בין תרבויות גבואה לתרבות נוכח על ידי שילוב טקסטים משתנים גם יחד (ראה: בארי, 2004, עמ' 121-120). בשל אפיונים אלה יוצאה שהסגנון הגרפי סטרוקטורליסטי מותאים למאפייני העידן הגלובלי הפוסט-מודרני, כלי רטורי לתיאור ולהתייחסות למציאות החיים הנזילה העולה מתוך הקריאה הקוסמופוליטית של הספרות.

לסכום, נקודת המוצא בדיון בספרות הקוסמופוליטית היא השינוי שחל באוריינטציה של הדיסציפלינה הספרותית, כמעבר מכתיבה וחקר הספרות המתמקדים במאפייני תוכן וצורה פנים ספרותיים, אל חקר תהליכי חוץ ספרותיים – היסטוריים, חברתיים, פוליטיים, המשפיעים על עיצובו ואופיה של הספרות הקוסמופוליטית. רוצה לומר קריאה קוסמופוליטית תזונן באופן ביקורתי במרכיבים חברתיים, כלכליים ופוליטיים של העידן הגלובלי, ועל דרכי ייצוגם בכתיבה הספרותית, הן בהקשר לנושאים הנדונים והן בהקשרים של העיצוב הפואטי.

מתוך כך הצגנו בתת פרק זה ארבעה מאפיינים של הספרות הקוסמופוליטית, שמקורם בתחוםי שינוי גלובליים, תהליכי המתייחסים להפתחות טכנולוגיות שגרמו לתחומי קישוריות מואצת בין חברות ותרבותיות, "דיחיסט הזמן והמרחב", תמורות בתחום החברה והתקשרות, שינויים בכלכלת הפוסט-קפיטליסטית, ותפיסות ניאו-ליברליות ופוסט-קולוניליות:

המאפיין הראשון ההיסטורי שdone בפריצת הגבולות הגאוגרפיים והתרבותיים של ספרות המערב, אל מעבר לגבולות הנרטיבים הלאוקלאליים הלאומיים, כביטוי ספרותי ביקורתני כלפי תחולאי הגלובלייזציה, והכלת הספרות של מה שנקרא "העולם השלישי" מתוך מבט פост-קולונילי. המאפיין השני done ביחס האגוצלי בין הספרות הלאוקלאלית-הלאומית ובין הקאנון הספרותי העולמי הקוסמופוליטי, כמערכת של השפעות הדדיות ביןיהם. מתוך פריצת הגבולות וה קישוריות הנוכחית בין התרבותיות עליה השאלה האם ניתן ורצוי לשמור על האופי הלאומי-לאוקלאלי של הספרות, בשעה שהיא מטמיהה קודים של האסתטיקה הקוסמופוליטית, כמו של האופי השלישי של הדיוון, מוסיף את המימד הביקורתני כלפי התהליכי ההיסטוריה והתרבותיים עולמי. המאפיין השלישי של הדיוון, מוסיף את המימד הביקורתני-אתני כלפי תחולאי הגלובלייזציה. המאפיין הרביעי - היצורני done ברטוריקה ובסוגנון הכתיבה המאפיינים את הספרות הקוסמופוליטית. סוגנון הכתיבה הפוסטמודרני והפוסט-סטרוקטורלי מאפיינים את האסתטיקה הספרותית הקוסמופוליטית בבודה לתאר ולדעת למציאות הרים "הנזילה" של עידן הגלובלייזציה. זהה כתיבה ספרותית רפלקטיבית ברמה האישית, המערעת את מעמדו "הטבעי-מציאותי" של התוכן.

ברצוני להציג כי כל אחד ממאפיינים אלה אינו עומד בפני עצמו ורק לצורך הדיוון הפרטתי ביניהם. אם נדונו בכל אחד מהם בנפרד, עלול להתקבל הרושם כי מאפיין זה או אחר אינו ייחודי רק לספרות הקוסמופוליטית, אלא הוא מותאים גם לסוגי ספרות אחרים כמו למשל ספרות לאומיות, או הספרות הפילוסופית של המאה הקודמת. אלא שכآن הצורך של ארבעת המאפיינים ביחד מivid את הספרות הקוסמופוליטית. לא די לומר, למשל, כי מאפייני הרטוריקה של הספרות הקוסמופוליטית מאפיינים אותה בלבד, אלא יש לומר שמאפיינים אלה, כשהם מתייחסים לנושאים הקשורים למציאות הגלובלית, שהם נכתבים במציאות גלובלית

המתאפיינת להשפעות הגלובלין בין הנרטיבים והסגנון הספרותי הלאומיים ובין אלו הקוסמopoליטיים, כשהם פונים לקורא רפלקטיבי וביקורת, כשהם מדברים בשפה שאינה לאומיות בלבד, אלא פורצים את הגבולות הגאוגרפיים של הספרות הלאומית המקומית, כל אלה ביחד יוצרים ז'אנר ספרותי אחר, ספרות קוסמopoליטית.

כאמור, נחזר ונזכיר כי התיאחות ארבעת היבטים אלו הבוחנים את המבנה והתכנים של ספרות קוסמopoליטית כז'אנר מובהן, הינה בnder הצעה תיאורטית למחקר שטרם נערך. יחד עם זאת מתוך קריאה קוסמopoליטית נראה כיצד ארבעת היבטים אלו באים לידי ביטוי בשני הרומנים המוצעים.

ג. הספרות העברית העכשווית - בין הנרטיב הלאומי-ציוני לנרטיב הקוסמopoליטי

קריאה קוסמopoליטית ברומנים מהספרות העברית בת ימינו מעידה על היחס שבין המיצאות הגלובליות והתרבות הגלובליות בעולם ובישראל, ובין הנרטיב הציוני-לאומי. על מנת להתייחס לכך, נדון תחילה בספרות השמוניים-תשעים במהלך הקודמת בישראל גרמו לשינוי בנרטיב הציוני בספרות העברית לדורותיה, ומכאן החשיבות בהבנת השינוי הניאו-קפיטליסטי והניאו-ሊברלי בישראל.

רָם בְּסֶפְרוֹ "הַגָּלְבָּלוּזִיכְרָה שֶׁל יִשְׂرָאֵל" (2005) מתייחס לשינוי המהותי שהחל בשנות השמונים של המאה הקודמת בישראל, כשינויים שמקורם בתחום הגלובליות והקפיטליזם המאוחר. הילה דיין (2020) מסכמת את השינויים של שנות ה-90 ואומרת: "במקביל לתהליכי כמו הסכמי אוסלו ו'אשלית השלום', שהתרחשו בדיעבד כי העמיקו את השליטה הישראלית בחברה הפלסטינית, ומעבר לעובדה שהיא אלה שנות התבוסתו של המשטר הניאו-ሊברלי, שרה בעשור זה רוח פוליפונית והטרוגנית שפתחה את החברה הציונית לרעיונות ולأופקים חדשים" (תיאוריה וביקורת, עמ' 90).

עוד מוסיפה דיין ומצינית את השינויים כמו המעבר מערוץ טלוויזיה יחיד שהיה "מדורת השבט" לערוצי כבלים מסחריים, השינוי של השדה הפוליטי עם עלייתן של מפלגות "סקטוריאליות" ("ימזרחים", "רוסים", "מתנחלים", "פלסטינים-לאומיים"), התפתחותם של שיח ביקורתית על הציונות שמצא ביטוי לא רק באקדמיה אלא גם בעיתונות ובמדיות פופולריות בעיקר בכל הקשור לפערים עדתיים במדינה, ומהפכה חוקתית שחזקת את היסודות הליברליים במשטר הישראלי - כל אלה לטענת דיין, "תרמו לربוי קולות, גודש ייצוגים, ואף הצלחה בכמה מאבקים שנשבו על זכויות יסוד. את מה שנטפס באותה תקופה אמריקניזציה של החברה, שהזוכה בתרבויות התרבות הגלובלית ותרבות זו רבת זכויות יסוד. את מה שנטפס באותה תקופה כתהליכי הטמעה גלובלית של מאפיינים תרבותיים גלובליים ושיח גלובי לתוכן חי היומיים בישראל, והתגבשות של משמעות מקומית למאפיינים גלובליים אלה" (שם). על תהליך הטמעה התרבותית זו דיבר רגב בתיאורית האיזומורפים התרבותי.

אחד השינויים הבולטים שהחל בחברה בישראל, נוגע למדיניות הכלכלית הניאו-ሊברלית של "הקפיטליזם המאוחר". כמו בעולם המערבי, כך הקפיטליזם המאוחר בישראל גרם מצד אחד לפיתוח כלכלי ומהפכה חוקתית וזכויות פרט, ויש לכך חשיבות רבה. מצד אחר הוא גרם להתרפוקות של מדינת הרווחה, היעדר זכויות חברתיות והגדלה משמעותית של פערים בין-מעמדיים. הבעיה בישראל, לטענת רם (2005), היא הקפיצה

הנלהבת של האליטות הפוליטית והכלכליות היישר מהדגם המזרח אירופי הקולקטיביסטי אל הדגם הניאו-ליברלי האינדיבידואליסטי.¹⁷

באמצע שנות השמונים עברה הכלכלת הישראלית משבר שהוביל לשינוי במשטר הכלכלי בישראל, כمفנה הניאו-ליברלי, שהתאפיין בזניחות מדיניות החתurbות היירה של הממשלה במקש לטובת ליברליזציה של השוקים והפרטה. אימוץ המודל הכלכלי הניאו-ליברלי נטפס כאמצעי לבליות ועוזעים כלכליים וביטחוניים, כזה שאמור לשפר את מידת החוסן הכלכלי של ישראל, את יציבות הכלכלת ואת יכולת העמידה שלה בתקופות משבר ומלחמה.

אריה קרמף במאמרו "ニアו-ליברליזם בישראל" (2018), מפנה שני מודלים כמאפיינים של שתי תקופות עליון הניאו-ליברלי בישראל: ניאו-ליברליזם קופסומופוליטי, או יוני, שאפיין את ישראל מ-1985 עד 1995, באידי ביטוי בנסיבות החשיבות של עצמאות כלכלית, כאשר ארצות הברית החלו להזרים לישראל סיוע כלכלי ביטחוני ואזרחי ניכר. המחריר של הישגי הסיווע הזה היה העמקת התלות הכלכלית והפוליטית בארצות הברית. לעומת זאת, המודל הניאו-ליברלי הישראלי השני הוא המודל הבדני. מאז 1996 פרוץ האינתיפאדה השנייה, שלווה בקריסת הקונספציה של הסכמי אוסלו ובעליטת ממשלות הימין, גם עליון הניאו-ליברליזם הקופסומופוליטי החל מעבר למודל בדני. על רקע התקבלות התפיסה האומרת כי התנאים הפוליטיים שהיו דרושים למימושו של חזון המזרח התקיכון החדש אינם מתקיים עוד, סוגיות העצמאות הכלכלית קיבלה משנה תוקף בענייני הנהנזה הפוליטית, שאפשרה לקדם את האינטרסים המדינתיים שלה בזירה הבינלאומית ולהפחית את חשיפתה ללחצים חיצוניים.¹⁸ קרמף טוען כי חוסר הרצון או חוסר יכולת של ממשלה ישראל, ובעיקר של ממשלות הימין, לפחות פתרון מדיני לסכסוך הישראלי-פלסטיני חייב אותן לאמץ עמדה נוקשה בזירה המדינית הבינלאומית. הפחתת התלות הכלכלית של ישראל בסיווע חזץ צמצם, ولو במעט, את האפשרות של ממשלה זורת להשפיע על ההכרעות המדיניות שלה בכל הנוגע לתהליכי המשא ומתן ומדיניות הבניה בשטחיםכבושים. מדיניות החוץ הניצית של ממשלה הימין בתחום המדיני יצרה תמריך חזק נוסף לאימוץ גרסה קיצונית יותר של משטר ניאו-ליברלי, אשר ממנה נגزو רמות גבוהות יותר של אי-שוויון ועוני.

תהליכי חברתיים, כלכליים, ופוליטיים ניאו-ליברלים אלה משפיעים על היחס היחדי שבין המציגות הגלובלית והתרבות הקופסומופוליטית בעולם ובישראל, ובין הנרטיב הציוני. התנאים הכלכליים והגאופוליטיים של ישראל, גרמו לאוריינטציה כפולה ביחס שבין הלאומי והגלובלי במדינת ישראל. כך נראה כי מגמות היבדלות ניאו-ליברליות אלו, השואפות לעצמאות כלכלית ואי-תלות מדיניות זורת, שומות דגש על האוריינטציה הלאומית והנרטיב הציוני. מצד שני הכלכלת של הקפיטליזם המאוחר הניאו-ליברלי בישראל

¹⁷ בהמשך נראה כי המעבר מהנרטיב הקולקטיביסטי לדגם הניאו-ליברלי האינדיבידואליסטי מאפיין גם את הספרות העברית, בהקשר זה נתყנתחם של עוזד ניר וכחן-לוטסיג, המכנים פרשנות שונה למבקרים היסטוריים אלה.

¹⁸ ביטוי לכך כי סוגיות העצמאות הטענו לפקיד ראש הממשלה משנה תוקף בענייני הנהנזה הפוליטית בישראל נמצא מפה באשר ב-1996 ה策יר בנימין נתניהו, מיד עם כניסה לתפקיד ראש הממשלה במשנתו הראשונה, בנאום בكونגרס האמריקני כי ישראל מעתה תהייה עצמאית כלכלית ולוחת על הסיווע הכלכלי אמריקות הברית. ואכן, מאז 1997 ועד בדרוגה הסיווע האזרחי האמריקני לישראל, שעמד אז על 1.2 מיליארד דולר לשנה, עד שbowtel לחוטין ב-2008. אולם על הסיווע הביטחוני ממשלה ישראל לא ויתרה והוא גדל במהלך השנים האחרונות, כך שהיקף הסיווע הכלכלי עלה מ-3 מיליארד דולר בשנת 2019 הוא אף גדל ל-3.8 מיליארד דולר לשנה, בעקבות הסכם שנחתם בין נתניהו לאובמה.

גם נפתלי בנט כשר הכלכלת ברייאון בשנת 2013 קרא לוטר על הסיווע האמריקני; כעבור שנה אמר כי "התפיסה הכלכלית-דיפלומטית היא שאנו צריכים להוביל את הדיפלומטיה עם העוצמה הכלכלית שלנו, ועל ידי זה להוריד את משקל הסכסוך הישראלי-ערבי בסוגיות דיפלומטיות".

מושתת על יחסים גלובליים בין כללות העולם, ועל הטכנולוגיות והתקשות המסייעות לכך, במסגרת תהליכיים גלובליים של דחיסת הזמן והמרחב, ושל האחדה תרבותית. במסגרת זו מוקמו של הנרטיב הציוני כמו גם המדינה בישראל מצטמצם.

כך נראה כי ל手続きים הכלכליים והגאופוליטיים האלה היו השפעות על החברה והתרבות בישראל, אשר לאופייה הציוני, שעד כה הוגדר כ"מדינה יהודית-דמוקרטיבית". בהשראת ספרו של בנימין ברבר (Barber 1995), על "מקורלד לעומת גיהאד", תיאר רם (1999) חברה ישראלית שיש בה, מצד אחד, רוב יהודי חילוני שטעמי, שאייפותיו ואופקיו נפתחו אל העולם הקוסמופוליטי באופן חסר תקדים, לכך הוא מתיחס כ"מקיירלנד", ומן הצד השני יש בה מייעוט אנטי- גלובלי, המיצג פונדמנטלים יהודי דתי-לאומי הולך ומקצין, מתכנס בעצמו, המכונה בפיו - הגיהאד. לטענותו, הגלובליזציה, בעיקר בשל פתיחותה כלפי הפליטיקה של הזהויות, גורמת למתח בין שני המרכיבים של המדינה, זו היהודית וזוו הדמוקרטיבית, ההולכים ונעים מנוגדים. ההסדר שהבטיח חפיפה בין היחידה הפוליטית המכונה "מדינה" לבין היחידה התרבותית- שיווכית המכונה "לאום" הולך ומתפרק.

בבואהנו לדון בספרות הקוסמופוליטית הישראלית בימינו, علينا להתייחס למורכבות המיווחדת של המערכת הגלוקלי הישראלית-קוסמופוליטית זהה, המבטאת את האוריינטציה הcpfolaה כלפי הנרטיב הציוני כפי שתואר לעיל. נזקוק מתוך קריאה קוסמופוליטית בספרות העברית העכשוית אחר האפיקונים המשתנים של הנרטיב הציוני, ושל הזהות הלאומית של הישראלי. עד כה ההסברים למעברים אלו בתחום הספרות הלאומית העברית התייחסו לשינויי האגדה הציונית, או לשינוי בתפישות לאומיות פוסט-ציוניות, בשעה שהדיאון במרכיבים הקוסמופוליטיים, כהיבטים גלובליים של כלכלת השוק הניאו-קפיטליסטי והניאו-ליברלי, כפי שהם עולים מתחומי הספרות העברית העכשוית, נדונו אך מעט.

הספרות העברית נכתבת לאורך דורות במציאות חברתית, כלכלית, פוליטית ותרבותית המתייחסת לנרטיב הציוני כמאפיין מרכזי, כאבן הראשה בהקמת המדינה, וחידוש תרבותה, ובתנאים של קיום לאומיים מאויים בארץ ישראל. בשלב זה, נבחנו את התמורות שחלו בנרטיב הציוני בספרות העברית מראשית המאה העשרים ועד ימינו, כפועל יוצא של המציגות הקוסמופוליטית הניאו-ליברלית בישראל, על שלל בעיותיה המיווחדות: גרשון שקד (1985), בכתיבת תולדותיה של הספרות העברית המודרנית בשנים 1880-1980, מתייחס לתמורות פנימיות שחלו בספרות העברית מדור לדור ומקבוצה לקבוצה, בהתאם לגורםים החיצוניים, החברתיים והתרבותיים, שהטביעו את חותם על נושאיה, תבניותיה, דמיותיה וסגנוןיה לדורותיה. את השינויים הבין-דוריים אלה מלווה הנרטיב הלאומי-ציוני כחות השני. החל מהספרות העברית הלאומית, של תקופה ראשית הציונות באירופה ובארץ ישראל, המיצגת את עידן חידוש הריבונות של העם היהודי בארץ ישראל, ובכלל זה חידוש השפה העברית וחידוש דמותה האנוש המופתית - בן הארץ "הצבר", ומאותר יותר הירושלמי. אחד המאפיינים הבולטים של הספרות העברית בתקופה זו הייתה הכתיבה בעלית צבעון קולקטיבי לפי הנרטיב הציוני הלאומי, המבקשת לשים דגש על הזהות האחדה של הישראלי. מכאן לאורך ההתפתחויות ההיסטוריות בארץ ישראל חלו שינויים בספרות העברית באשר למגמת האחדה הלאומית זו, כמו למשל, סופרי הגל החדש בשנות ה-60 שהבולטים שבהם עמוס עוז, א.ב. יהושע, עמליה כהנא-כרמן ואחרים, המתרכזים בכתיבתם מ"האני הקולקטיבי", ומצביעים במרכזה את בעיותו של האינדייבידואל במובן האוניברסלי. חשוב לציין כי "האני הפרטני" ביצירות אלו עדיין פועל בספרות בתחום הקונטקט הציוני, כשהיא

על מצבו של היחיד בתוך החברה הלאומית הישראלית. כך גם בהמשך הדורות אנו רואים את סופרי שנות ה-80 כמו יעקב שבתאי, יצחק בן-נר, רות אלמוג, חיים באר, דוד גروسמן, מאיר שלו, אליו עמר ואחרים, לאחר מלחתם יוס-כיפור, שהזרו לנושאים לאומיים לocketאים, מנוקדת מבטו של "האני הפרטני", בביבורת על המצב הישראלי, לאחר שהתפכו מהחזנות המשיחיים ודבקו באפשרויות המציאות של קיום מדינה יהודית-דמוקרטיבית בדרום-התיכון הערבי. בזה האופן נראה לאורך הדורות את המגמה של התרבות והתקבבות חוזרת לנרטיב הלאומי, כמשמעותה עד היום.

תהליך הקוניזציה של הספרות העברית מעיד אף הוא על השינוי שחל בתפיסת הנרטיב הציוני, והנרטיב המתייחס למתח שבין "האני הפרטני" ו"האני הקולקטיבי". בחינת הקריטריונים לחולקה המובהקת של מרכז קאנוני לעומת שלילים בספרות העברית לדורותיה, מתיחסת לשני נרטיבים אלה. לכך מתייחס דן מירון (2007), וטוען כי מראשתה של הספרות העברית המודרנית "יווצר שהוכחה את עצמו מעל לכל ספק וכי שמסוגל להפעיל את הלשון העברית בתוקף ויגושו אסתטי רב, יוכר כיוצר עברי מרכז, במידה שייצרו תבאי עמה גם מסר חינוכי עמוק" (מירון, עמ' 13). לצד איקויות פואטיות ביצירתו, תפקידו של הספר להעביר מסר חינוכי, הקשור לנורמות האחריות היהודית וההזדהות עם ההיסטוריה היהודית, שקבעה את מעמדו הקאנוני של הספר ויצירתו. כלומר, התיחסות לנרטיב הציוני אם מתוך הזדהות ואם מתוך ביקורת, הוא הקריטריון שהגדיר את הספר כבעל אחריות לאומית של "הצופה בבית ישראל", דבר המקנה לו כרטיס כניסה לקאנון הספרותי הלאומי בישראל. במובן זה הספרות הייתה מופקדת על שימורו ועל עדכונו של הנרטיב הציוני בהתאם למצבו של העם היהודי בזמנים החדשניים. כazzo, הספרות העברית, לטעת מירון, לא יכולה לנתק עצמה מן המשכיות ההיסטוריות של חיי הלאום, אלא להפוך היא תרומה להמשכיות זו.

חנן חבר (2015), מתייחס לביעית הקאניזציה של הספרות העברית בימינו. הוא מקבל את הקביעה של מירון באשר לתפקידו ההיסטורי של הספר, המבטיח את ייחודה הלאומי של הכתיבה הספרותית, כאחד הקריטריונים החשובים להכלתו במסגרת הקאנון הספרותי. חבר מסביר זאת בכך שתפקידו המסורתי של הספר העברי כ"צופה בבית ישראל", מאפשר את הביקורת של הספר על בני עמו, כי היא נובעת מאמנותו המוחלטת לפיהם. כך הוא מתייחס לעמוס עוז ולgrossman, שאין ספק שהם נכללים בקאנון הישראלי, דווקא או למרותיהם ביקורתיהם כלפי תיפיסת הריבונות היהודית בארץ ישראל. "אין ספק", הוא אומר, "שKENO הספרות העברית שרווי חיים בעיצומו של תהליך שעיקרו על חלוקה מובהקת של מרכז ושולים [...] קריית הקנו דרך שאלת הריבונות היהודית בארץ ישראל (רואה לומר, דרך השינויים שחלו בתפיסת הנרטיב הציוני), שתמיד הייתה, עוד מימי הרחוקים של ספרות ההשכלה העברית, בבחינת ניר לקסוס שבאמצעותו ניתן להבחן במאמותה הפליטית והמוסרית של הספרות העברית [...] זהו מרגע מבחון קריטי שבו חוזרת ושאלת השאלה כיצד אפשר לכתוב היום ספרות עברית לאומית בטריטוריה הרויה בכל כך הרבה מעשי עולה, שנאה וגזענות".

מתוך התיחסות לביעית הקאניזציה ניתן ללמידה כי מצד אחד המעד הקאנוני ניתן ליוצרים שדיברו על העניינים הлокאלים ולא חרגו לנרטיבים אוניברסליים. יחד עם זה גם אלו שהתייחסו באופן ביקורתי כלפי המציאות הלאומית התקבלו בקאנון הספרות העברית בת ימינו בהתאם לתפקידם כ"צופה בבית ישראל".

עד כה הסבירו השינויים שחלו בנרטיב הציוני בספרות העברית כפונקציה של המציאות הלאומית. ברצוני להעלות כאן שתי תיאוריות המרחיבות הסבר זה אל מעבר לנרטיבים הלאומיים hegemonial. האחת -

התיאוריה של זלי גורביץ' וגדעון ארן, במאמרם "על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית)" (1991) כמו גם התאוריה של ברברה מאן (2012), שת תאוריות אלו מתיחסות למשמעותה של הבית הלאומי כתפיסת "המקום" היהודי בימינו. התאוריה השניה - שאת ניצנה ניתנת למצוא בשני מחקרים עכשוויים, של עודד ניר (2018) ושל כפר כהן לוסטיג (2020). בהכללה הם דנים בעברות העברית מאורינטציה מקומית-לאומית מובהקת, לאוריינטציה קוסמopolיטית, הדנה באינדיבידואל בחברה הישראלית בהקשר הגלובלי הקפיטליסטי, מנקודת המבט של הקפיטליזם והניאו ליברליזם, שהם מעבר להיבטים לאומיים לאומיים. הסבר מעניין באשר לשינוי הנרטיב הציוני בספרות העברית בת זמנו נמצא בתחום תאוריות של זלי גורביץ' וגדעון ארן, במאמרם "על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית)" (1991) וכן ברברה מאן (2012), הטוענים כי למציאות החיים הקוסמopolיטית, המאפשרת קשרויות נוחה, השפעה ניכרת על התפיסה היהודית של "המקום" בימינו, במיוחד בתחום הקשר בין הזוזות הקולקטיבית לבין טריטוריה אחת מסוימת. נקודת המוצא שלהם טוענת כי מקום בעולם אינו ניטולי, הוא ספג וטוען בהיסטוריה ובפוליטיקה, בסיפוריהם חיים. גורביץ' ואן מסבירים תפיסה פוטו-סטרוקטוראלית זו, באמצעות הבחנה בין "המקום הקטן" שהוא האתר בו אנו חיים את חיינו ה"רגילים", לעומת "המקום הגדול" כמקומות הכלולים גם את הרעיון של מקום, כפי שהוא מתעצב בחברה, בתרבות באידיאולוגיה מסוימת. מדובר ברגעון של אתר שבו נוצרת זהות קיבוצית שהופכת לחלק מהמקום. כך הרעיון הציוני ממקם את האידאה של המקום היהודי בארץ ישראל כ"מקום גדול", אך מרגע הגשמת האידאה כהתישבות פיזית בארץ ישראל, הופך המקום ל"מקום קטן". על כך אומרים גורביץ' ואן "המתה שבין האידיאולוגיות של המקום והרצון להשתחרר מהאידיאולוגיה ולהיטמע בארץ, מוביל לשינויים עמוקה" (עמ' 13), היוצרת ממיהה למקום ורצון לעזבו כאחד. כמיות אלה מייצרות מערכת מעגלית של הגעה-عزיבה-כמיהה שאינה נגמרת לעולם. "הגעה לצורך נישאה" מהווה, לפי גורביץ' ואן צוף תרבותי יהודי, שמקורו באינחית המושרשת בתפיסה היהודית ההיסטורית ואף המיתית של המושג "מקום". בהקשר הציוני, תפיסת המקום היהודי-ציוני-ישראלית בימינו, נעה בין הרצון והאמונה בבניית הבית היהודי בטritelוריה האחת הארץ ישראל ובין אי-הchnerת והרצון לעזיבת המקום הארץ ישראלי ולנדדים. ברברה מאן (2012) אף היא מתיחסת לכפילות ביחס למקום היהודי-ציוני, הנבע מהמתה שבין רגעון המטאפורי הטרנסצנדי, המיחס ערכי קדושה וסמליות למקום - לארץ ישראל, ומצד שני תפיסת המקום הישראלי הגשמי המשמש כהתישבות על האדמה, כמיומו של רגעון המכון אל עתיד חדש ציוני בארץ ישראל. לטענה, החיים בארץ ישראל עמוסים במשמעות של טקסטים היסטוריים יהודים המעצבים את רגעון של המרחב במשמעות כפולת - כסמל וכmetaforה אך גם כחויה החומרית והחיה של המקום. עובדה זו מסבירה את הקשר המיחיד והצורך ההשתיכותי של הישראלים למקום הארץ-ישראלית, אך גם את הרצון לפזר את הגבולות הטריטוריאליים, שבuden הגלובלי בימינו הקישוריות הפתוחה והנוחה מאפשרים זאת ביותר קלות.

הסבר זה המתבסס על תפיסת המקום היהודי, מסביר באופן אחר את השינויים שחלו בנרטיב הציוני כפי שעולה מהתספרות העברית העכשווית.¹⁹

¹⁹ כך, באמצעות תפיסת המקום היהודי של גורביץ' ואן ושל מאן, נסביר "מהו הבית אשר נחrob" ברומן של נדר. שלושה בתים לרבים ברומן - האחד הבית המסורתני היהודי, כחוון המקדש המיתולוגי, השני והבית כמסורת יהודית שבמפגשה עם התרבות הקוסמopolיטית של עיר העולם ניו יורק, מתערובת יציבותה הקיומי, והשלישי ביתו האישי של הגיבור שゾחותו מתערובת. באמצעות התאריות של גורביץ' ואן ומן נסביר את הניסיון להקים בית ממשי בניו יורק כפונקציה של הקפילות בין הכלמיה לבית ובין רצון לפזר גבולותיו, וזה ההפילה הבלתי אפשרית בין הניסיון להקים בית ממשי בניו יורק, ובין רגעון המופשט האידי שייל הבית הרוחני היהודי.

התאוריה השנייה המתייחסת לשינויים שחלו במרחב הציוני, מתייחסת ל"קריאת הקוסמופוליטית" בספרות העברית העכשווית, המעלה מtower הטקסט הספרותי במבט ביקורת, את ההיבטים הכלכליים, החברתיים והמדיניים המתייחסים למציאות הישראלית בעידן הגלובלי, מעבר להיבטים לוקאלים לאומיים. לכך מתייחסים עודד ניר וכפיר כהן לוסטיג הדנים במעבר של הספרות העברית מאורינטציה מקומית-לאומית מובהקת, לאורינטציה קוסמופוליטית, הדנה באינדיבידואל בחברה הישראלית בהקשר הגלובלי הקפיטליסטי.

עודד ניר בספרו "Signatures of Struggle: The Figuration of Collectivity in Israeli Fiction" (2018) דן במעברים שחלו בספרות העברית מנקודת מבט מרקסיסטית, באמצעותו הוא עומד על הקרים והסתירות בתפיסה hegemonית של הלאום. לטענותו קיים קשר בין השינויים בספרות העברית ובין שינויים חברתיים-כלכליים בישראל, שהתרחשו כתוצאה מה-transformations הקפיטליות הגלובלי. כך נראה כי השינוי במרחב הציוני, בראשית המדינה ועד ימינו, מעד על המעבר מהתפיסה הקולקטיביסטית לתפיסה האינדיבידואלית הפרטיקולרית, שינוי הנבע מהתמורות הניאו-liberalיות בחברה ובכלכלה הישראלית, ולא דווקא מהשינוי הרעיונילאומי לאומי של המרחב הציוני. לפי קריטריוון כלכלי מרקסיסטי זה מפנה ניר שלושה רגעים בתולדות הספרות הישראלית. הראשון בסביבות 1950, שתואם את הקמת המדינה ועלית הקפיטליות הקלאסית, ובהתאם חיזוק התפיסה הקולקטיביסטית של המרחב הציוני. השני ממוקם בשנות השמונים עם הטרנספורמציה הפוסט-מודרנית והתוצאות הכלכליות של הכיבוש, ושל הקפיטליזם המאוחר, והשלישי הוא כתיבה ספרותית עכשווית בחברה הניאו-liberalית, המדגישה את התפיסה האינדיבידואלית של המרחב הציוני.

גישה דומה מציג כפיר כהן לוסטיג (2020) במאמרו "הרומן הישראלי בעת הניאו-liberalit", בו הוא מבקש לזרות את המיצאות ההיסטוריות המפתחת את הטקסט הספרותי, כמבט חדש המתמקד בשינויים שחלו בקפיטליות העולמי והמקומי ובニアו-liberalizms, ומتوزע בכך הוא מבין את הספרות העברית כבעל אוריינטציה של ספרות גלובלית מעבר לאוריינטציה הלאומית-מקומית. לתפיסתו השינוי ההיסטורי של ארוך ההיסטוריה של מדינת ישראל מתייחס למושג ה"תכלית". עד שנות השמונים המאוחרות תכלית הסדר החברתי הישראלי הייתה השגת אוטונומיה לאומי, ובאוטונומיה זו ובמחיריה עסקה הספרות. לעומת זאת, בימינו הסדר הניאו-liberal מניה סובייקט אוטונומי המשולל כל תכלית פוליטית. סובייקט שעבורו היחס לאנשים אחרים נעשה בעייתי. שינוי זה מביא למושב פוליטי עמוק שהספרות דנה במשמעותו.

עיקר טיעונו של כהן-LOSETIG אומר כי את ההיסטוריה של הספרות הישראלית יש להבין דרך שינוי מבני במדינה עצמה - השינוי הניאו-liberal. כך, לתפיסתו, מ-1940 ועד היום למעשה, הספרות עברה שתי תקופות מרכזיות בלבד: תקופה אטיטיסטית בה החובה הקולקטיבית הייתה תנאי הקיום הציוני, והמדינה קימה רמה גבוהה של תכנון כלכלי וחברתי ריכוזי, מונחה אידיאולוגיה לאומית-הומוגנית. כאן הדמות הציונית בספרות הייתה תמיד לא חופשית, אלא מגוista למאבק על השגת החופש הקולקטיבי שהוא תכליתה. ככלומר גם ספררים בתקופה זו שהציבו את הפרט במרכז העלילה, דוגמת עמוס עוז, א.ב. יהושע ומהשוררים נתנו זו ועמייחי, עשו זאת כשאייפה, בביטחון המיצאות ההיסטוריות בארץ בהמנוע הוא הקולקטיב. לטענת כהן-LOSETIG יצירות שעמידו את הפרט כמניע של העלילה הפרטית שלו, הובנו באופן מוטעה על ידי מפרשיהם

במונחים אלגוריים של שלילת הקיום הלאומי. לעומת זאת, התקופה השנייה - הניו-ליברלית, בה הפרט, שמהגדתו הניו-ליברלית הוא חופשי, דוקא כאן מוצאים בספרות העברית עיצוב של הפרט המשתוקך לחובה ולתכלית, סוג של אחריות שתכובל מחדש את החופש שבו זכה ואין יודע מה לעשות בו.²⁰

התאוריות הספרותיות של ניר ושל כהן לוסטיג, מתייחסות לגורם חוץ ספרותיים כלכליים כמו הקפיטליזם המאוחר והניו-ליברליזם המשפיעים על השינוי בתפיסת הנרטיב הציוני בספרות העברית. כאן המוקם לעומת בין התאוריות של ניר וכהן-LOSESTIG ובין המודל הניו-ליברלי הבדלני של קרמף ("הזמן הזה", 2018), הטוען כי מתוך הרצון למנוע תלות כלכלית ומדינית בארץ²¹ ובמדינות אירופה, מדיניות החוץ הניצית של ממשלות הימין בתחום המדיני יצרה תמרץ חזק נוסף לאימוץ גרסה קיצונית יותר של משטר ניאו-ליברלי. בראוני לומר, כי מגםת הבדנות של הניו-ליברליזם הישראלי כפי שתיאר אותה קרמף, אמורה הייתה לכואrhoה לחזק את הנרטיב הציוני הגדוני הבדלני, ולא כך. דוקא מתוך קריאת קוסמופוליטית בספרות העברית העכשווית, נמצא התיחסות לנורמי חברה וכלכלה שציינו. כך נראה כי ספרותיים מתמודדותים עם כפל המשמעות של הנרטיב הציוני, כאשר מצד אחד הם ביקורתיים כלפי הנרטיב הציוני ההגמוני מתוך הכרה בכשי החרבה במצוות כלכלית ותודעתית ניאו-ליברלית ופוסט-קולוניאלית, ומצד שני הם ככל מקרה אינם מתחרים לנרטיב הציוני כאידאה קולקטיבית בפני עצמה, אלא מסוגלים לו אוורייננטציה אינדיבידואליסטית פורצת גבולות הלاءם והטריטוריה של מדינת ישראל, כמתאפשר בעידן הניו-ליברלי הגלובלי.

יוטר לכך, שתי התאוריות הספרותיות זו של עודד ניר וזוזו של כפיר כהן לוסטיג טוענות לחשיבותם של גורמים חוץ ספרותיים חברתיים, כלכליים, קוסמופוליטיים. מתוך כך הם מתרחקים מהגממה הבדלנית כדי שהציגגה קרמף, וטענים כי המפגש בין הנרטיב ההגמוני הציוני בישראל ובין הביקורת המרקסיסטית והניו-ליברלית בספרות העברית בת ימינו, מרחיב את המבט, קופילטיקה של זהויות, אל מעבר לזה הלוקאלי היהודי. מפגש זה מצביע על הבעייתיות אם לא הכישلون ביישום האידיאולוגיה הציונית ההגמונייה, כתוצאה מהעולות שנעשו ונעשים אחרים, לא רק לאלו שאינם יהודים - ערבים או מהגרי עבודה, אלא גם לאזרחי ישראל יהודים שאינם נמנים על hegemony של השלטת כמו, ליהודי אירופה - ניצולי שואה, דוברי יידיש, יהודים מזרחים, יהודים חרדים, נשים ואחרים.

בעובדי זו אני מבקשת להתייחס בהתאם לתאוריות של ניר וכהן לוסטיג, לנרטיבים חברתיים וכלכליים של המציגאות הקוסמופוליטית, העולים מתוך הדיוון ברומנים של ברעם ונדר. לגורמים אלה, שהם מעבר לתפיסה הלאומית העולה מהתקסט הספרותי, ישנה השפעה משמעותית על השינוי בזיהות היהודי-הישראלי ובנרטיב הציוני בכלל.

לסיכום

הדיון בפרק מבוא זה משמש כהכנה לקריאת "הקריאת הקוסמופוליטית" ביצירותיהם של ברעם צל עולם ושל

²⁰ לבסוף חופש הפרט במסגרת הניו-ליברלית, המתגש ברצון לחובה ולתכלית קולקטיבית, ATIYACH B'DIYON B'SIFRO SH'L BRUM "ZEL ULOM". עמ' 43-42 בעבודת זהה זו, בהסתמך על מאמרה של חנה הרציג (2014) "ספרות וביבורת ספרים, הספרות הקדימה את המכחאה החברתית".

نمדר הבית אשר נחרב. קריאה זו תבחן מהם ההיבטים של המציאות הקוסמopolיטית שנייתן לזו הות בטקסטים של הספרות העברית בעשור האחרון, אם בצורה גלויה ואם בצורה סמויה, ומה המשמעות שלהם בטקסטים. מtower קריאה ברומנים אלה, נראה את הדיאלקטיקה המעניינת בין הנרטיב הציוני ובין הנרטיב הקוסמopolיטי, כתפיסה תרבותית גלובלית.

הבנה של התהליכים החברתיים, הכלכליים והתרבותיים כפי שעולה מפרק מבוא זה, אינה מתמקדת רק בתיאור התהליכים, אלא בניסיון להבין את המניעים, המרכיבים והותוצאות שלהם כתהlixir של השפעות הדדיות דיאלקטיות. כך למשל, המפגש בין הביקורת האתית כלפי תפעות ותחלואי הגלובליזציה, ובין הביקורתית כלפי הנרטיב הציוני העולה מtower קריאה בספרות העברית בת ימינו, מעיד על הביקורת כלפי שני מרכבי המשוואה - הציוני-לאומי והגלובלי כהשפעות הדדיות דיאלקטיות.

מכאן שבבאונו לדון בספרות העברית מtower קריאה קוסמopolיטית הדיוון יסוב סביב מאפייני הזמן והמקום בחברה בת ימינו, כפי שהם עולים מהtekסטים הספרותיים. רוצה לומר, בחיפוש אחר המבט הביקורתי העולה מהtekסט עצמו, נתיחס לגורמים שהביאו לשינוי המשמעותי הן בתפיסה זהזה של הסובייקט בכלל ושל הסובייקט הציוני בפרט, והן בתפיסות חברתיות, ובתפיסות פילוסופיות על אודות הידע הקוסמopolיטי והפוסט-מודרני בתקופתנו. ובמקביל נראה כיצד השפיעו גורמים ניאו-ליברלים, פוסט-קולוניאליים, כמו גם המפגש הגלוקלי בין התרבות היהודית-ציונית ובין התרבות הקוסמopolיטית, על עיצובה מחדש של הנרטיב הציוני.

כל אלה השפעות מורכבות שאינן חד כיווניות וחד משמעותיות, כי כמשמעות בקריאה ברומנים המוצעים, קריאה של ספרות ולא של תיאוריות חברתיות, התמונה העולה מרכיבת יותר. כאן מדובר בסגנון פואטי המאפיין בעיקרו מבט אישי רפלקטיבי ביקורתי הן של הספר והן של גיבוריו כלפי תחלואי המציאות החברתית, הפוליטית, הכלכלית הניאו-ליברלית, הגלובלית, הפוסט-מודרנית של ימינו, וככזה מדובר במבט מורכב יותר מזה התיאורטי.

עוד, סגנון הכתיבה בבוao לתאר מציאות חיים נזילה, לעיתים וירטואליות, דקונסטרוקטיבית, הוא מטיל ספק בדפוסים סגוניים הנתפסים כמבנהים מלאיהם. הוא משתמש בריבוי הפרקטיקות הסוגניות הנדחשות זו בזו, ויוצרות משהו אחר. משחו המושחת על רפלקטיביות ומודעות עצמית ביקורתית של הספר, המודע לריבוי האפשרויות הפוסט-מודרני. זהו סגנון ספרותי המדבר בלשון "אני" או "אנחנו", כביטוי של האדם הקונקרטי, המתיחס למציאות חיים חיה ונושמת. מנקודת מבטו הפרטיקולרית והרפלקטיבית, עלות התובנות לגבי דרכי התמודדות עם הבעיות והאתגרים שהעולם הגלובלי מציב בפניו.

הקורפוס הספרותי

הקורפוס הספרותי לתחזה זו כולל שני רומנים - **צל עולם** של ניר ברעם (2013), והבית אשר נחרב של רובי נמדר (2013), באמצעותם נבחנו את המרכיבים הספרותיים בספרות העברית בעשור האחרון של המאה העשרים ואחת, המאפשרים "קריאה קוסמopolיטית", כמחקר הבוחן כיצד חודרים היבטים של המציאות הקוסמopolיטית אל Tower הטקסטים הספרותיים ומה משמעותם.

שני קритריונים הנחו בבחירה שני רומנים אלה:

האחד - התיאיחסות לנרטיבים קוסמopolיטיים הן מבחינת תוכנם והן מבחינת צורותם הספרותית. המציגות הקוסמopolיטית ברומנים **צל עולם** נבחנת מהיבט המקרו של המערכות חברתיות, הפוליטיות

והכלכליות, והשפעתן על זהותו וקורות חייו של הפרט. הרומן דן בנושאים פוליטיים וככללים סביר שאלת הגלובליזציה בישראל ובעולם כולו, כביקורת כלפי המערכת הכלכלית של הקפיטליזם המאוחר והণיאו-ливרלי, התאגידים הגלובליים, חברות השפעה, פוליטיקת הזהויות, CISLON המהאות העולמיות, כמו גם ביקורת התרבות הגלובלית. מתוך קריאה קוסמופוליטית ברומן עלות תובנות אודות השפעת גורמים מערכתיים אלו על האדם כסובייקט חי במציאות קוסמופוליטית זו.

הרומן **הבית אשר נחרב** אף הוא מתייחס לנרטיבים קוסמופוליטיים, אך כאן נבחנת המציאות הקוסמופוליטית מהיבט המיקרו, הפרטיקולרי של הסובייקט, גיבור הרומן - אנדרו כהן. נדרח חי בניו יורק כותב ספרות עברית המתיחסת הן לנרטיבים גלובליים כמו החיים בעיר העולם, האקדמיה והידע בעידן הגלובלי הפוסט-מודרני, והן למפגש הגלוקלי בין התרבות היהודית המסורתית לבין התרבות הקוסמופוליטית בעיר ניו יורק, הוא עושה זאת מהתהיבט האישני של הגיבור אנדרו כהן. מתוך כך עלות תובנות אודות המערכות החברתיות והקיים בעידן הגלובלי.

מעבר לכך, למרות השינוי המהותי בין שני רומנים אלה, בעיקר שינוי הנבע מהסגנון הספרותי השונה שלהם - ברעם בסגנון הכתיבה הריאליסטי על גבול ההגות הפליטית והפילוסופית, לעומת הסגנון הרטוריק של נדרח הגובל בפנטזיה ההיפר-ריאליסטית. דווקא הבדלים אלו מעידים כי ניתן מתוך קריאה קוסמופוליטית בז'אנרים שונים של הספרות העכשוית להגיע לתובנות חופפות אודות מציאות החיים הגלובליות.

הבחירה בשני רומנים אלה מהספרות העברית, מחדדת את שאלת היחס שבין הלאומיות היהודית-ציונית ובין התרבות הקוסמופוליטית. כך נראה כיצד הטקסטים הספרותיים בונים יחסים דיאלקטיים של "משיכה-דחיה" בין כתבי התרבות הלאומית הישראלית והיהודית והן כלפי התרבות הקוסמופוליטית, דבר הבא לידי ביתוי, באופןים שונים בשתי היצירות כאחת.

הקריטריון השני לבחירת הרומנים הניל - מידת ההתקבלות שלהם בכאןון הספרותי הישראלי וביבורת הספרות העכשוית. תזה זו מציעה אפשרות למבטו חדש בספרות העברית העכשוית, המתמקד בשינויים שהלו בקפיטליזם העולמי והמקומי ובניאו-livrlezim, ומתחזך הוא מביא את הספרות העברית כבעלת אוריינטציה של ספרות גלובלית מעבר לאוריינטציה הלאומית-מحلית. יש לצפות שמחקר בנושא יתיחס לקורפוס רחב יותר של יצירות, מעבר לשתיים אלו שידונו כאן. במסגרת תזה זו, בחרנו לדון דווקא ביצירות שהתקבלו בזירה הספרותית הישראלית כיצירות שמקורן בכאןון של הספרות הישראלית העכשוית, שאילולא כן ניתן יהיה לטעון כי הדיוון מתרכו ביצירות שלויות, אזוטריות, ומכך שהמסקנה לא עומדת ב מבחן המציאות הספרותית העכשוית בארץ.

על שתי היצירות נכתב רבות במדורי הספרות של העיתונות בארץ ובעולם, אך לא נערכו מחקרים קודמים אודות.

ניר ברעם, למרות היותו דמות השניה בחלוקת, בשל המודעות והפעילות החברתית-כלכלית-פוליטית שלו כאיש שמאל, ספריו זכו להערכת רבה והוא לרבי מכיר. בין השאר ספרו השלישי, מחזיר החלומות, (כתיר 2006), היה בין המועמדים לסופרים ל"פרס ספר ספיר" ותרגoms לגרמנית. בראם הוא חתן פרס היצירה לסופרים עבריים, תש"ע. הביקורות על ספרו **כל עולם** היו מעורבות, ברובן היו אלו ביקורות חיוביות ביותר, על היותו פורץ דרך,

הן מבחינת סגנון כתיבתו, אך בעיקר בשל העיסוק הספרותי בнерטיבים קוסמopoליטיים, אך היו גם ביקורות המצביעות את נטייתו העיונית האקדמית כմבט הפגע ביצירה ספרות.

סימונה באט, מט' 2.10.2013, כתובת: "הiomrah של ניר ברעם בספר החדש "צל עולם" רואיה להערכתה. רוב הספרים הישראלים של תקופתנו מתכנסים בדلت אמותיו של הקיום הפרטני, וכל היותר גולשים לקיום הלאומי. מעטים הספרים שניגשים באומץ ובטעזה לעסוק בסוגיות האקטואליה הגלובליות. ברומן "צל עולם" ברעם מהלך בגדיות - והסכנות אורבותו לו בהתאם. אגלי הזעה של המאמץ האינטלקטואלי והספרותי, מدلלים לא מעט את הישgo המרשימים".

על כך מוסיפה שירה סטי, הארץ 17.9.2013 מסתמן: מודעות חברתי-כלכליות היא טרנדلوحט בספרות העברית העכשווית. יותר ויותר ספרים שראו אור בזמן האחרון מוקדים לשאלות של מרחבם מחייה, התפתחויות מקצועיות, פערים כלכליים. את זההן של הדрамות הלאומיות או המשפחתיות הולך וכובש זההן של דרמות - ובעיקר טרגדיות - מעולם העסקים, הקרייזוס והנדליין. "متכנים ואטרקציות" של מיכל זמייר, "בעל הבית" של נעה ידלין, "גן נעמי" של ישען שריד ו"חוות אבודים" של ארירים לעאל הם כמה דוגמאות מן הזמן האחרון, ויש עוד הרבה. ניר ברעם, בספר הקודם **אנשים טובים** תורגם לשפות רבות והופץ ברחבי העולם, משאיר את כולם הרחק מאחור, עם רומן שדומה כי נכתב כמעט כולו עם הפנים החוצה, אל יעדים ומדינות שבהם הוא עתיד להימכר. הכללה הישראלית היא לא יותר מתחנה בדרך, שחקן משנה קרטני ברומן זהה, שמכoon גבוה ורוחוק".

ראובן נמדר, הגם שהוא חי ופועל בניו יורק, הוא אחד הספרים הצערירים הבולטים בספרות הישראלית. בשנת 2000 זכה ספרו הראשון **חייב** בפרס הביכורים של משרד המדע, התרבות והספורט. הספר **הבית אשר נחרב** מאות נמדר זכה בפרס ספר לשנת 2015, פרס ספרותי יוקרתי בעל הערך הכספי הגבוה ביותר שמענק בארץ. בשנת 2018 תורגם הספר לאנגלית בידי הללקון, התרגומו זכה לביקורת מהללת בניו יורק טיים טיים שהגדרה אותו כיצירת מופת. אותה שנה תורגם הרומן גם לצרפתית והיה מועמד לפרס הצרפתית היוקרתי "פרמייר רומן".

יותם יזרעאלי, באתר בית אביחי, 15.11.2013, כותב "לכל הדעות, זה רומן יוצא דופן בספרות העברית. נמדר לijk את הרכק מן הפוליטיקה של הארץ, הרכק מעונתיה ומנופיה, הרכק מರיחותיה ומאוכלסיותיה, ומכיר לנו את אנדרו כהן, כוכב עולה בклиקה האינטלקטואלית החילונית והשאננה של ניו יורק, שדווקא דרכו אנחנו מכירים את עצמנו מחדש בצורה שאנו לא תמיד מזעים לדמיין".

פרק 2 - קריאה קוסמopolיטית של "צל עולם" מאת ניר ברעם, 2013

"...עומק בלב אתה יודע שהסדר הקיים ינכח"

(ברעם, צל עולם, עמ' 428)

צל עולם ספרו של ניר ברעם, הוא רומו הדן בנושאים פוליטיים סבב שאלת הגלובליזציה בישראל ובעולם כולו. ברעם מתייחס למאבקי הכוח בין קבוצות וסקטורים בחברה בת ימינו. הוא חשוף את צלקות הגלובליזציה על האנושות ומתחמוד עס שאלת המוסריות והאחריות הקוסמopolיטית, מתוך התיחסות לפוליטיקה של הזהויות והיחס לש"א".

הرومן מתרכש ברחבי הגלובוס שלו, ומתייחס לשינויים הקוסמופוליטיים הטכנולוגיים, החברתיים, הכלכליים והפוליטיים שחלו בתקופתנו. מדובר בפריצת הגבולות הגאוגרפיים והתרבותיים המערביים, שהשלכותיהם, הן החביבות והן השיליות, על מערכי החיים האישיים, החברתיים, והתרבותיים, שינוי באופן משמעותי את פני המציאות.

כהן-ליסטיג ("הזמן הזה", מכון ון ליר בירושלים, גיליון 1, 2020) טוען כי "עלינו לקבל על עצמנו ללמידה את העולם שמננו עולה וצומחת מחשבת הספרות; علينا להכיר היסטוריה, כללה ואנתרופולוגיה, ללמידה פילוסופיה, פסיכולוגיה ותיאוריה, כדי שבسوפו של דבר נוכל לעמוד מול הטקסט הספרותי ומול העולם שבו חבואה או גלויה משלחת החופש של האדם ברגע ההיסטורי מסוים". בהתאם לכך נראה כי ברעם מפגין שליטה באירועים פוליטיים ובהתרחשויות מדיניות ומציאותיות ברחבי הגלובוס²¹. הוא מרבה בפרטים טכניים, ונוטן רקע היסטורי, באמצעות אנקדוטות מסירות ותככמים תאגידיים בעולם כולו, דרך ישראל אל ניו יורק ורוחבי אריה"ב, אל לונדון, פאריס ואיופה כולה, סיידני וקHIR, ואל מה שקרה בעולם השילishi המתעורר בימינו, אפריקה, קונגו, אסיה ודרום אמריקה, לה פאס ועוד. הוא מתייחס ברומן למנהלי מזיאונים, למדיונות ה-G8, לנגידים בנקים, לקרן המטבע הבינלאומית, להאו"ם - ולכל האליטה התרבותית וברוני הכלכלה. עוד, ברעם בספרו מעיד על הכרות עמוקה עם דיסציפלינות שונות מעבר לדיסציפלינה הספרותית. הוא מגלה התרומות ורחבת היקף בתאוריות חברתיות ופילוסופיות, במציאות כלכלית פופול-קפיטליסטית וניסיונו-ливראלי, כמו גם בהליכים פוליטיים במציאות הגלובלית. על כך אסיף ואומר, שכזה הוא פונה למעשה לדור האינטלקטואלי בעל ידע והכרות מוקדמת עם תורות אלה.

ברעם בראיון, עם זאת ספרו, שנtan למיה סלע (2013) בעיתון הארץ²² מתייחס לתפיסתו את מציאות החיים בדיון הגלובלי על בעיותה:

העולם של הגלובליזציה הוא מסובך ומסועף, אתה אף פעם לא יודע מי עומד מאחורי האיש שפגשת. זו רשות של חוטים וזיקות. בספר יש אליטה כלל עולמית שיש לה אינטראסים מנוגדים גם בתוכה. בתוך העולם הזה, שהוא כל כך מעורפל, קשה להבין מה ההשלכות של הפעולות שלך. אין כוחות ברורים, כל הכוחות גמישים, נעים, משתנים. בספר יש הרבה מסכנות, גם לחברת הייעוץ האמריקאית יש את המסכה

²¹ ראה באט, ס. לשבור את הכללים, ליהנות מהכללים, Ynet 2/10/2013
²² מיה סלע, עיתון הארץ, 15.8.2013

הLIBERALIT, כמעט סוציאל-דמוקרטית. בתוך נס' התחרשות זהה פועלים אנשים בתנאים קשים של חוסר וDAOOT. הרבה אנשים שמאבדים את הרשות הconi טבעיות שלהם : הפנסיה, המשכורת הנש��ות. הרומן בעצם מתאר דינמיקה שבה האיזוניים המוכרים לנו בין הכוחות השונים מופרים פתאום, יוצאים משילטה, והסדר המוכר לא עובד יותר ... מצד שני הספר גם מציג את ההישגים של הקפיטליזם במערב אחרי מלחמת העולם השנייה, הוא לא מתחש להם, אלא מציג תמונה מורכבת.

דברים בשם אומרים, המעידים על התמונות והנרטיבים הביקורתיים של ספרו כלפי המיציאות הקוסמופוליטית העכשוויות.

הרומן אל עולם מתפרש על פני שלוש זירות התרבות, שהקשר ביניהן מתחדק עם התקדמות הרומן, בעיות בין שלושה כוחות מרכזיים בסדר העולמי : הראשון - הכוח שמתפרק מהקפיטליזם ומפיץ אותו בעולם, בדמותה של חברת ייעוץ אמריקאית בשם "MSV" על מנהליה ועובדיה. זהה חברת ייעוץ, שהתפתחה בبنית דימויים ותדמיות לרוקשי שירותיה. קמפיינים של יצירת הראשי בנויים על תרבות הסימולקרה, שאינה מתייחסת למוחות אלא לייצוגים הנטפסים כמציאות עצמה. זהו תאגיד שאינו בוחל בכל פרויקט רוחוי, ומסתבך עם מנהיגים מפוקקים באפריקה ובדרום אמריקה ; הכוח השני הוא האנטיותה המוחלטת לכוח הזה, בדמותה של קבוצת מחהה בריטית של צעירים אנרכיסטים, הנולדה מתוך תסקול ומצוקה כלכלית, שלא מאמנים שדרך הדמוקרטיה אפשר להגיע למוביליות חברותית. הם מבצעים סדרה של מלחאות אלימות - שריפת מזאונים והיכלי תרבות, המופנות מלכתחילה כלפי האליטה התרבותית הניזונה מהשיטה הקפיטליסטית, ולא כנגד הקפיטליזם הכלכלי. הם יוצאים נגד מוסדות תרבות עוטי מסכות כ"נאורים וליברליים", אך מתקימים מתרומות של נדבנים קפיטליסטים נצלניים, המתהדרים בתרומות למוסדות תרבות, בנשפי הצדקה למעם, בקריאת שמותיהם על גליות, אולמות ומוזיאונים. זה דברם כלפי האליטה התרבותית : "או אתה بعد הסדר הקיים ואל תזין את השכל. חייבם לקרוע את המסכה מעל הפרצוף של מעמידי הפנים" (עמ' 100). בסופו של מחרות אלימות אלו אמרה להתקים בתאריך אחד - 11/11, שביתה עולמית של מיליארד אנשים ; הכוח השלישי בא לידי ביתיו בדמותם של גבריאל מנצור הירושלמי, פעיל בקרון גידור אמריקנית שבבעלויות יהודית, וכפלו האמריקני דניאל קי, מראשי תאגיד הייעוץ, שניצבים בין אלה לאלה. גבריאל מנצור ודניאל קי מתפחחים בשלב מאוחר בחיותם מאשלית הכסף והכוח, מתוך הבנת ההשלכות המוסריות של החלטות שעשו בחיותם.

מתוך התייחסות שלוש זירות התרבות אל, ATIICHIS להיבטים של המיציאות בדיון הגלובלי כפי שהם באים לידי ביתוי בנוסאים הבאים :

הזירה הראשונה שадון בה תהיה זו של התאגיד הבינלאומי, ככוח הקפיטליסטי המאוחר הניאו-LIBERALI. בהקשר לכך אדון בנושא הקוסמופוליטיות וההתאחדות הגלובלית הכלכלית-פוליטית. ברצוני לציין כי בחורתி לפותח את הדיון בכוח הגלובלי של התאגידים העולמיים, למרות שהרומן עצמו מתחילה דזוקא מהזירה הישראלית, כי לדיוון באופייה של הכלכלת הניאו-קפיטליסטית ישן השלכות על זירות הכוח האחרות המופיעות ברומן.

הזירה השנייה אליה ATIICHIS כאן היא מרחב הפעולה של ציבורים אקטיביסטיים, על-לאומיים, הבאה לידי ביתוי ברומן בשביתה העולמית שיזמים חברי קבוצת המחהה הבריטית.

הזירה השלישית היא הזירה הישראלית, אותה מייצג גבריאל מנצור הירושלמי, ובה אדוון ביחסים הגלוקליים בין החברה הישראלית והחברה הקוסמopolיטית.

הדיון בהיבטים של המציגות הגלובלית ברומן יתמקד בשני עניינים: האחד - עניין צורני, שידון בסגנון הכתיבה הספרותי הקוסמופוליטי, והשני - עניין של תוכן, שידון בתמונות המאפיינות עידן גלובלי זה.

a. עניין של צורה - מאפייני רטוריקה, סגנון וצורת כתיבה קוסמופוליטית ברומן "צל עולם"

הדיון בסגנון הרטורי המיעוד לברים ברומן זה, בא לשרת את הבנת המציגות הקוסמופוליטית, שכן ברכזינו לטעון שישמוש בסגנון כתיבה בשם את הדגש על הריבוי הפוסט מודרני, כפי שאפרט להלן, ממחיש את ההתייחסות למציאות החיים הגלובלית "הנוזילה" בימינו מבחינת תכנית. כך נראה כי שילוב ז'אנרים (המוחתן, הבלש, הסאגה המיתית, הרומן הפסיכולוגי הריאลיסטי ועוד) מאפיין את ספרו של ברעם **צל עולם**, המשלב בין רומן פסיכולוגי ריאליסטי ובין כתיבה מעין מאמרית הדנה בתפיסות תיאורתיות שונות. ועוד, הריבוי הפוסט מודרני בא לידי ביטוי כאשר ברעם מיחש סגנון רטוריקי שונה לכל אחת מקבוצות הכוח ברומן, כריבוי שפות ודרכי ביטוי.

נתיחס לכל אחת מהן בנפרד:

rhetorica של התאגיד הבינלאומי, כקבוצה הפוזרה ופעלת בעולם כולו, בתקופה פוסט-מודרנית קוסמופוליטית, מאופיינת כרטוריקה הייחודית להם המשמשת בשפת התקשורות הגלובלית - שימוש בעברית "מאונגלזת", ובטכניקת דיבור של מערך התקשורת באינטרנט אימילאים. בפרק זה ברעם ממעיט מדומות המספר, ממעיט בהערות, הרהוריו נפש ובהתייחסויות אישיות שלו עצמו, ונוטן לקורא להסיק את מסקנותיו מותו של מערך התקשורת זו, נטו. דבר המunik את הרושים הרציונליסטי, הטכנולוגי, המובנה של מערכת היחסים בין אנשי התאגיד.

שפת התקשורות הגלובלית מחדדת את ההתייחסות לביעיותם של התקופה. כך למשל הרטוריקה של מערך האימילאים מאפשרת התייחסות לביעיותם הנובעת מהטרנספורמציה של דחיסת המרחב והזמן, כפי שהתייחסו לכך הארובי (Harvey, 1993), קאסלி וגילדארדי (Caselli & Gilardoni, 2018) ואחרים. ברעם מתייחס הן מבחינת התוכן והן מבחינת הרטוריקה הספרותית למערכות תקשורת המוניות בינלאומית וללאומית - אינטרנט, טלוויזיה, טלפונים ניידים וכדומה, לאמצעי תחבורה והובלה מואצים של אנשים וסחרות, לנידות כוח עבודה, מידע וזירמת כסף, שקייצו את המרחקים הפיזיים המפרידים בין אנשי תאגיד MSV הפוזרים ופועלים בכל קצווי העולם, بينما בין הלקוחות מהinternetspace שלהם. הם מדברים ביניהם באמצעות אימילאים, משתמשים חוותיות אישיות, תשוכלים, מחשבות, פחדים, ותובנות, כאלו הם קרובים זה לזה מתוך אשליות המגע הישיר, בשעה שהמרחב הפיזי והרגשי ביניהם הוא גדול.

הטקסט העוסק בתאגיד הייעוץ הבינלאומי, מובחן משאר הרומנים באופן בוור בсрורתו הוויזואלית החיצונית. כתיבה אינטרנטית בסגנון אימילאים בנויה צורנית על **תיבות**, **תיבות**²³ - טכניות, מובנות (למשל ע"י כותרת הפתיחה מאת: זה זהה, אל: זה זהה, המופיע בכל תיבת מייל), נתונות, סגורות - עד כי הקורא, כל זמן שהתייחס לא הסטיימה, רואה ושותמע רק את הדבר בתוכה התייחס ומחכה לתגובה בתיבה הבאה, כמו הזמן העובר בין שלילה לקבלת מייל. ברור שיש כאן גם אינטרטקטואליות בין דוברים בתיבות מיילים שונים, אבל

²³ ראה צילום דף בסגנון אינטרנט זיה בנספח 1

הקורא מתייחס כאן לצד הצורני של תיבת המיל האחת. שימוש סגנוני צורני כזה, מוסיף לתחושת הניכור בין אדם לאדם ובין אדם ופועלו. לכארה רומן המדבר בשפה טכנולוגית. האדם המתמודד עם הביעות עומדים בפני עצמו, הוא נתון ביחסים רצינליים, טכנולוגיים, וירטואליים, בעלי פרקטיקות ברורות ונוקשות, שקשה לחרוג מהן, של **תאגיד פיננסי בינלאומי**.

עוד - שפת ההתכתבויות באימילים היא אמונה שפה אישית, יומיומית, שכחה הרגלנו אליה. אדם כותב לאדם, ועדיין אין זו שיחה או דו-שיח פנים אל פנים, בהם האחד יכול להיכנס לדברי השני, ולהיות ערך לשפת הגוף של הדובר. זהה התקשורת, בה ניתן להביע הרהוריו לב, רכילותות, 'שמעתי שההוא אמר ש...', 'מיashi' סיפרה על ההוא ש...', התיחסויות ערכיות ברמה האישית "אני מודה [...] אליסטר ואני לא ממש מחבבים זה את זה, וגם קיימת בינינו הערכה מסוימת, היא קשורה בעיקר לתוכנות שכל אחד מתנו מוצא אחר, תוכנות שאנחנו לכארה בזים להן אבל בסתר לבנו היינו רוצים Kmוץ מהן". (עמ' 191), ויכוחים בין המתכתבים, תgebוט אישיות "יקירי, מכתב חשבו הנפש שלך גם ליהזיל דמעות [...]" (עמ' 180), תgebוט אידיאולוגיות, כמו אידיאולוגיה גלוקלית - "עליהם להבין לא רק אילו נושאים מעסיקים את הבוחרים באוסטריה, אוסטרליה או צ'ילה - אלה לרוב דומים זה זהה - אלא גם לתרגם את המסריהם לשפת המקום, לנטיותיו, להיסטוריה שלו" (עמ' 177) - ומtower התוכן והצורה הפואטית הלכאורה אישית, עולה התפיסה הגלובלית הערכית, הפוליטית והביקורתית, כלפי הניכור הטכנולוגי הזה.

הרטוריקה הפואטית שברעם משיק **לקבוצת המחברה הבריטית** מUIDה על הצורך בהשתVICות אידיאולוגית, ולא רק מתוך מניעים אישיים חומריים. בכל הפרקים המתייחסים לקבוצת האנרכיסטיות הבריטית נעלם המספר, והדוברים הם " אנחנו" - חברים הקבוצה. כל ההתרחשויות והתובנות הקשורות להם עלות מנקודת המבט שלהם כ"יישות אחת". אין דובר אחד לקבוצה - אלא אנחנו. למשל, "באותה נקודת זמן לא הבנו את משמעות הפעולה במזואו, בעינינו הכלול היה אז בוגדר שובבות וברור שאף אחד לא האמין שנתקרב להשגת היעד". (עמ' 94). הדברו בלשון " אנחנו", משמעותו דבר קולקטיבי שמאפיין את חולצי המרד, כאחדות ערכית סמלית לקבוצה. יחד עם זה הוא גם תורם להרגשת הקירבה, החום והתמיינות המאפיינת קבוצה זו, בניגוד לתוכים ולニCOR בקבוצת תאגיד הייעץ.

גם כאן נראה שילוב זיאנרים של סגנונות דיבור. שילוב בין שפה יומיומית של החבריה, ובין שפה אקדמית הדינה כתובנות בתאוריות חברתיות. למשל בניסיון של אנשי הקבוצה להבין ולהסביר את התgebוטות כלפיים הם נעזרים ברמיזות ואפיו ציטוטים מתאוריות סוציאולוגיות. וכך הם אומרים: "פרופסור לאנתרופולוגיה שמתמחה בטקסיים וטוען שאנחנו (וכאן מובה ציטוט) 'צאצאי מסורת הקרןבל שמציע, בעצם קיומו, סגנון חיים אחר לחלוtin ומאתגר את כל ההסדרים הקיימים בחברה' [...]. בעקבות באחtein וראבלה [...] כמו שכתב באחtein (ושוב ציטוט) 'הצחוק הקרןבל הוא אהת מצורוויה המהוותיה של האמות על אודות העולם'" (עמ' 122).

סגנון מעין אקדמי זה יתקבל כאמין, כאשר מדובר בתובנות שכליות במרקח של זמן מהairoע עצמו. כך למשל כאשר ברעם מסכם את הדברים בפרק "אזור שקפא" בסוף הרומן, סגנון זה נتفس כאמין גם כשהדיבור מייחס לגיבורים עצם, כי הוא מובה כמחשבת העברות בראשו של אדם לאחר תום האירועים בהם היה שותף. אך כאן השימוש בסגנון דיבור אקדמי, מסכם, מכיליל, רצינלי מעין זה, כשהוא בא חלק מהעלילה,

מפני הגיבורים השותפים באירוע, ללא המרחק בזמן, עולה שאלת האמינות הסגונית. האם ניתן לתאר אדם בתוך סערת רגשות, מעלה ו滂נות סוציאולוגיות?

בתיאור השביטה העולמית מנקודת מבטם של חברי הקבוצה, סגנון הכתיבה נוטה להיות רגשי, חדור להט... כתיבה חמה ומעורבת. כך נמצא כאן דימויים כמו "השמות נחצו לשניים" (עמ' 470) - דימוי הבא לתאר את הדואליות שבין התרכומות רוח ואופוריה ובין כאוס הרס וחורבן המאפיינים את המחברת העולמית. או תיאורים לכארה ראלים, אך עמוסים דימויים וייצוגים כתיאור אמוניוני של מציאות כאוית, בלתי איחידה, סימולקירות, כמו "באוויר עמד ריח חריף של בנזין וגומי חרוץ; השדרה הייתה מלאה מכוניות נטושות, הרבה שרופות [...]" נער מתולל ישב על גג מונית שחורה בחזה חשוף מוכתם בדם ובוץ [...] אין שום דבר [...] אין שם שמיים: כיift עשן אפורה-שחורה האהילה על העיר וחצתה בין האדמה והركיע [...] השמים נקרוו לשניים --- ולעולם אין צל" (עמ' 467-467).

הסגנון הפואטי הייחודי לזרה הישראלית, מאופיין כסגנון גלוקלי, המבטא את מערכת ההשפעות החדדיות שבין החברה הישראלית והחברה הקוסמופוליטית. הרגע הספרותי הגלוקלי מאופיין בריבוי של שפות, דרכי בייטוי, וainterTEXTUALITIES המתיחסת למורות תרבותיים שונים, ריבוי הנובע מהפגש בין התרבותיות. מה מאפיין סגנון כתיבה ספרותית זה, כולה מתוך הרומן?

ברעם מתיחס לגביראל מנוצר מעדת של מספר יודע הכל, מתוך הזדהות אמפתיית, כאשר התיחסותו זו מלאה בציוטי דו-שיח בין הגיבור והסובבים אותו. כלומר כמספר יודע הכל דבריו מובאים בגוף שלישי, אך ציטוט דבריו של גבריאל בגוף ראשון מוסיף את נקודת המבט שלו ושל המשתתפים עימיו בשיחה, לעומת זאת ישית שליהם כלפי המספר, שלאוראה לא עברה סינון של המספר. למשל "יראה כמה נادر ונישא שמה של אמרך לאחר מותה' מלמל אבי המשועש מהתקלות סביב הקבר" (עמ' 67), מילים אישיות מפי האב, בגוף ראשון, אשר השימוש במילים "נادر" במשמעותו אלוהי, לא מהעולם הזה, לא רגיל, ו"נישא" מעדים על שפתו ותרבותו של הדובר, ובכך מתאפשר למספר להביע נקודת מבט נספנת על היחסים מתוך המשפחה, כאשר שפת האב המייצגת את התרבות הילוקאלית במפגש עם העברית כשפת הדיבור העכשווי הגלובלי של הבן.

שלוב סגונות דיבור זה בא לידי בייטוי באמצעות השימוש בשפה העברית האותנטית, סגנון המשלב בין העברית היומיומית הצברית הקשוחה "זין כמו ולנטינו, אכל כמו בפריז, וישן טוב כמו אלוהים בשואה" (עמ' 65), ובין עברית תנכית (לעתים עגוננית), עברית מליצית, המשלבת בייטויים לאומיים. ברעם מרבה לנוקוט כאן פעלים מצוועצים, כגון "נפרע ממנה" - נפרד או עזב אותו; "התrosso מתקות" - אבדה התקווה. כמו גם בייטויים פואטיים ליריים כגון "שאננותם התקלסה בו" (עמ' 409), או "אדם ערל לב ועשיר כקורחה... לבסוף בא אותו גברא רבא לבית החולים" (עמ' 30). כמו גם בסגנון הכתיבה הלירי בהתייחסות לאמו "הוא התישב על הcornerה, שעוז אצרא את חום גופה של אמו" (עמ' 41), ובהתייחסות לאבו "כאילו נгла אליו אדם אחר שחובי בתוך גופו של אבו" (עמ' 70).

המעבר בין שני סוגים הרטוריקות המיויחסים לדמות אחת, מרטורייקה של צבר ישראלי שורשו הישראלי מובאים בהרחבה, וסל התרבות הלאומי הוא בבסיס זהותו, אל רטוריקה של איש עסקים בינלאומי עליו נאמר "עד מהרה סייג לעצמו את הטון הנכון ולמד להציג שאלות שעוררו בינם לבין תחושה שהוא 'מגלת הבנה מרשימה ביחס לאיש צעיר'" (עמ' 35). השילוב של הפואטיקה הכתעת לירית, עם מציאות פרוזאית, יוצרים

תחושת ביקורת סרקסטיית, למשל "ווז החלט ששהוא יכול להתמודד עם האנשים הללו ואפילו לעג להם בלבו, לכל ורדידי העור המדברים בטון עצל שמזחל ממעמקי בטנם, אך זו הייתה תחושה חולפת, כעין הבהיר פנס בנפשו: רגע אחד ידע שיש בו די כשרון להיות כמו ביניהם ולהצטין, ונדמה שרסיסי מחשבות בתודעה מתגבשים לגבישי דעתות מוצקים, אך בטרם הספיק לבחון אותם הם נמסו או נראו חסרי פשר" (עמ' 35). למה? – כי יש כאן עדות לנאמר לעיל, המדגישה את מקומה המשמעותי של השפה הלאומית לקיומו של האדם הישראלי בזאתו לעולם הרחב. גם אם הוא ישתלב ויפנים את שפטם, ויעשה בה שימוש לצרכיו, שפה זו תהיה חסרת משמעות, ללא השפה העברית הלאומית. لكن צروف הביטויים "وردידי עור" ו"הבהיר פנס בנפשו" מייצגים לשוניים של עולם טכנולוגי, עם ביטויים כמו "ריסיסי מחשבות" ו"גבישי דעתות" מייצגים לשוניים של שפה פואטית גבוהה, מעדים על ההשפעות החזקות הנובעות מהפגש הגלוקלי בין התרבותיות.

слиום, הסגנון הפואטי של הרומן בא לשורת את היחס שבין התוכן והצורה. רוצה לומר, סגנון הכתיבה הספרותית של ברעם ברומן זה מאופיין בربוי הפוסט מודרני, המתאפיין בربוי הוצאות והנרטיבים ובמפגש ביניהם. כך ראיינו כי ברעם משלב בין רומן פסיכולוגי ריאลיסטי ובין כתיבה מעין מאמרית הדנה בתפיסות תיאורתיות שונות, כשלוב בין זיאנרים שונים. עוד, הריבוי הפוסט מודרני בא לידי ביטוי כאשר ברעם מיחס סגנון רטוריה שונה לכל אחת מקבוצות הכוח ברומן, כריבוי שפות ודרכי ביטוי. אמנים התיחסו לסגנון הספרותי המאפיין כל קבוצה כוח ברומן באופן נפרד, אך מבון שקיים מפגש המיציג הידברות או עימות בין הקבוצות, הבא לידי ביטוי גם במערכות הלשון וסגנונות הדיבור השונים. המפגש בין התרבותיות הlokaliות והקוסטומופוליטיות מאופיין בסגנון כתיבה ספרותית גלובלית כפי שראינו בעיקר במערכות הישראלית, אך לא רק. ריבוי השפות והפגש ביניהם בא לידי ביטוי גם כשמדובר היה בתאגיד הבינלאומי ובקבוצת המחאה הבריטית, بينما לבין עצם, ובינם לבין קבוצות כוח אחרות ברומן.

ב. עניין של תוכן - דיוון ביקורת בתרומות המאפיינות את העידן הקוסטומופוליטי

מתוך התיחסות לשושן זירות התרבותיות ברומן, ATIICHIS להיבטים של המיציאות הגלובלית כפי שהם באים לידי ביטוי בנושאים הבאים:

הזירה הראשונה: הקוסטומופוליטיות והתאגידות הגלובלית הכלכלית-פוליטית

הדיון בזירה זו יתמקד בכוחם הכלכלי והחברתי של התאגידים הגלובליים במצבות בת ימינו של הקפיטליום המאוחר, ככלכלה עולמית המחברת בין הניאו-ሊברליים האינדיבידואלי ובין הקפיטליום של ההון. אבסס את הבנת הביקורת כלפי מיציאות חיים זו, כפי שהיא עולה מתוך הרומן, על התאוריות של הרווי (Harvey, 2006) ושל גוטוויין (2001) הדנות בכלכלה הניאו-ליברלית של הקפיטליום החדש הגלובלי. הרווי מתייחס בהקשר זה לסובייקט ולחברה האנושית העומדים אל מול כוחות השוק וההון הגלובלי, וטען כי לאחר שהניאו-ליברליזם מתייחס במיוחד כיחידת ההיסטוריה העיקרית, הרי שעוני נטפס כתוצאה של חולשת הפרט ולא של החלטות מבניות ופוליטיות. ומנגד, הניאו-ליברליזם והקפיטליום הגלובלי של ההון מקדמים את מעמדם של תאגידי ההון הגדול, ומצדיקים את הפיקתם למיניהם, השלטות ומעמדות בחיהם של נתיניהם. מעמדו האקסטריטורילי של ההון משחרר אותו מה צורך לגיטימציה פוליטית מדינית, מאחריות ומחויבות פוליטית, של שקייפות או של סולידריות אונשית.

גוטוויין (2001) מוסיף על כך את הטענה כי הניאו-ליברליות שצמחי מפעולות הגומלין של הגלובליזציה, ההפרטה והפוסטמודרנויות - מטשטש את הניצול והדיכוי הגלומיים ב"תחרות החופשית", יוצר אידיאלייזציה של כוחות השוק, תוך הצגתם כגורם דמוקרטי ומשחרר, ומספק בסיס ריעוני למדיניות של הרס מדיניות הרווחה והגדלת הפערים הכלכליים.

באמצעות התובנות של הארווי וגוטוין ניתן לאש את הביקורת של ברעם כלפי כוחם הכלכלי והפוליטי של התאגידים הגלובליים, ככוח שמתפרק מהקפיטליזם הניאו ליברלי, מפיז אותו בעולם, ומשפיע על הכלכלת, החברה והפוליטיקה של החברות הלאומיות המקומיות. ככוח המחליש את כוחה של המדינה, הורס את מדינת הרוחה ומגדיל את הפערים הכלכליים. אך כבר בשלב זה ברצוני לטעון כי ביקורת זו לוקה בחסר ומשתחת את הדיון. ברעם מחסיר את הדיוון בגל השוני של חקר הגלובלייזציה²⁴, כפי שציינו במבוא לתזה זו, מחוקרים עכשוויים המתיחסים לפרמטרים פנים מדינתיים, מעדים כי מדינת הלاء שומרת על כוחה, וביכולתה להשפיע על המיציאות המורכבת יותר, ובכך לערער על הקביעות החד משמעיות באשר לחולשתה של מדינת הלاء במסגרת הגלובלייזציה, כפי שקבע המחבר עד כה. במובן זה ברעם מחסיר ברומן את התייחסות למקומה של מדינת הלاء כשותפן פעיל ומשמעותי במסגרת הכלכלת הגלובלית.

כשדנו בסגנון הרטורי הקוסמopolיטי הייחודי לקובצת התאגיד הבינלאומי התייחסנו למערכת התכתבות האימילים בין אנשי MSV. כאן נשאל מהם התמונות העולות ממערכת התכתבויות זו הדנות בכלכלה האימילאים בין הניאו-ሊברליות, הגלובלית: שם הפרק "ביחד לעתיד טוב יותר" (עמ' 143), מייצג את הקפיטליזם המאוחר, הניאו-ሊברלי, את החזון של הניאו-ሊברליות, ובהתיחסות צינית שם הפרק מייצג את החזון של התאגיד הבינלאומי לייעוץ, את החזון של הניאו-ሊברליות, ובהתיחסות צינית שם הפרק מייצג את שיברו של החזון. כי הרי כל הפרק זו בתחום החברה והכלכלה הגלובלית, הנובעים בעיקר מחוסר השקיפות והצביות של בעלי הכוח הגלובלי, החוסים מאחוריו המסכה של תפיסות לכארה ליברליות, לכארה דמוקרטיות, לכארה אפשרות לעתיד טוב יותר - לכוון.

מתוך היצירה עולה התייחסות ליתרונותיה ולחסרונותיה של הגלובליזציה בהקשר לפעילויות של התאגידים הבינלאומיים: מצד אחד, "מונגדי הגלובליזציה טוענים שככל דבר הקשור בחברות בינלאומיות הוא אסון לאוכלוסייה המקומית" (עמ' 200). לעומת זאת טוענים שגלובליזציה אחראית גם לשיפור רמת החיים במדינות רבות. "זכות הגלובליזציה עלתה תוחלת החיים בעולם, מאמצים גlobליים להילחם במחלות תורשתיות, בעוני ובבערות נושאים פרי, זכויות הגלובליזציה צמחו ארגונים גlobליים למען זכויות האדם. בתחום השכר - בזכות התרומות בין התאגידים והעברת הייצור לאסיה צמח השכר במדינות רבות (עמ' 200).

אל מול יתרונות אלו של התאגידים הגלובליים, עומד המנייע המרכזי של פעולתם - עשיית רוחחים. על כך אמר ברומן דובר התאגיד הבינלאומי לעוז - "МОВНШАИННИ ТУОНШАХТААГИДИМ БИНЛАОМИМ РОЦИМ ЛШФР АТ ХЧИМ БМКОМОТЫ ХАЛЛЯ, ГС ЛХОТИМ ЛХРОЮЧИХ ССФ, ВОИ МКРИИ ПРФРХА БМДИНОТ УНИОТ ШХОЛЛО НЗКИМ АДИРИМ ЛАОЦРХОТ ТБУ, ЛХИИХМ ШЛ БНН АДМ, ВБМОВНИМ РВИМ ТААГИДИМ ХЛЛЮ АКН РАОВИИМ ЛБОУ, АБЛ АЙН БЗХА СДИ ЛШНОТ АТ ОУБДАШ СБУКВОТ ФУИЛОТМ ХШТФРЮ ХИИХМ ШЛ МИЛЮНИМ 1...]" (עמ' 201).

²⁴ ראה במאמר ל特派 זו, עמ' 11

עיקר הטיעון כאן - בימינו קיימים סיכוןים גלובליים משותפים כמו בעיות אקלים, מים, טרור גרעיני, שאין להם מענה בתחום המסגרות הלאומיות. לכן, חייבים להזות השסתורות במדיניות לאום בגבולות טריטוריאליים זה רעיון עבר זמנו.²⁵

בහינתו תובנות אלו על יתרונותיה של המערכת העולמית, נבור לתיאור **וליביותם כלפי תחולאי החברה והכלכלה הגלובלית בימינו**. מתוך היצירה עולה כי מקור הביעיתות של החברה והכלכלה הגלובלית קשר לтипיסט הכוח: מי באמת שולט בחברה, במדיניות ובכלכלה העולמית והלאומית? התשובה העולה מפרק זה ברורה: הכוח הוא בידי בעלי הממון. כאמור - "כולם מודעים לעובדה שבדמוקרטיה מהסוג שלנו בארה"ב המון כסף מתחרה בעוד כסף, ובית המשפט העליון פסק שהוא בסדר גמור..." (עמ' 204). ביחסות הדמוקרטיה והנאו-ሊברליים הכספי הוא היריבו. דניאל קי, מראשי התאגיד מתיחס לכך בהקשר לשילוב המסוכן של הון-שלטון: "בכל הקMPIינים, כסף תמיד היה הנושא העדין ביותר [...] לא דיברו על כך [...]. בכל קMPIין היה כסף שוחר בזמן, ורבה: תורמים אלמוניים, חברות קש, ממשלוות זרות, ארגונים ללא מטרות רוח וسمות מעורי השראה" (עמ' 177). הדוגמה הטובה לכך ברומו היא הקMPIין שמנהלת חברת הייעוץ MSV עבר השligt הרוזן של קונגו העומד בפניו, לכאה דמוקרטיות. כך, בשעה שקMPIין הבחירה מתרחש לאור רצח העם בקונגו, עולה הטיעון השיווקי שהיבטים להציג לעולם קונגו חדשה, גם אם האינפורמציה היא שקרית, שכן "אנשים בעולם ששומעים את המילה קונגו, רואים מיד בדמותם מלחמות וגופות כורותות אברים [...]. אבל עכשו אנחנו בעיצומה של תקופה חדשה בקונגו, פוסט-קונגפליקט כמו שגדירים אותה במוסדות בינלאומיים [...]. הרבה מדינות ומוסדות בוחנים עכשו בענייני קונגו, הם השקיעו כסף [...] ואלה שימושיים כסף, תמיד יש להם דעת" (עמ' 223).

בהקשר זה, עמנואל ולרטין (1974) מתיחס לקפיטלייזם המאוחר כמערכת עולמית, המתבססת על ניתוק ההון מטריטוריה ספציפית. לכן, לטענתו, יש להבין את הניצול הקפיטליסטי כדיומי מעמיד שפועל יוצא של תנאים מדינה מסוימת, אלא תוכאה של היחסים הכלכליים בין מדינות חזקות מאזור הגראן, השולט בכלכלת העולמית, וקובע את כלכלתן של מדינות מהפריפריה המורכבת ממדינות לא מפותחות, אלו המספקות חומר גלם למדינות הגראן, וכוח עבודה זול שקל לנצלו. כך נראה ברומו את חברת הייעוץ האמריקאית כתאגיד גלובי השולח ידו בכל פרויקט רוחני דיו, ומנצל את חולשתן של מדינות מהפריפריה העולמית.

המערכת העולמית של הקפיטלייזם המאוחר גורמת גם לקשהי השקיפות של הפעולות התאגידית, שכן אף פעם לא ברור לגמרי עבר מי אתה עובד. כך ראיינו ברומו כי גם כשבודדים למען המועמד בבחירה, המועמד עצמו משרת כל מיני גורמים עולמיים, כמה מהם איינו מכיר ולעולם לא ירצה להכיר. למעשה שום מועמד, בשום מקום בעולם, לא מבין באמת את מערך הכוחות העומד מאחוריו. במציאות של עולם העסקים הגלובלי, מעיד דניאל, מראשי התאגיד, על עצמו "אתה מגש בערפל שנעשה סמייך יותר ככל שעסיקך בעולם הגלובלי מסתעפים". לפעמים, נדמה שבתוך ריבוי הזה של מועדים, ממשלוות, עמותות, חברות פרטיות או ממשלוות, תאגידים בינלאומיים, רגולטורים, אי אפשר כבר להבין שום דבר. "כולם מחזיקים בחלקים קטנים של הפזול, וההכרה המבהילה באמת היא שאין אף אחד שיכל להרכיב אותו בשלמותו." (עמ' 204).

²⁵ מנגד, ראוי להתייחס בהקשר זה לstagflation הגלובלות ולהתקנסות למסגרות הלאומיות בתקופת הקורונה העולמית 2020.

מתוך הרוּמן עולה תמונה מורכבת יותר אודות הגלובליזציה, כאשר נוסף כאן הדיוון בדמוקרטיה, כביקורת כלפי השמאן המאפשר לככללה הקפיטליסטית הניאו-ליברלית לעשות שימוש בערכי הדמוקרטיה לכאורה, כמסכה אתית המכסה על הפגיעה בערכי השיווין והצדק החלוקתי.

בקשר לכך שביי הkosmopolityot והdemokritya מן הראי להתייחס למאמרו של פיליפ סרני "Globalization and the Erosion of Democracy" (1999), הדן בשאלת אם ניתן להחיל את המבנה הדמוקרטי שכל כך מוטמע במדינתת הלאום, גם בסוג מבני המשל והתהליכים האופיניים לעולם של הגלובליזציה? כמובן, האם ניתן להבנות "demokritya kosmopolityt"? כתשובה לשאלת זו סרני טוען כי אפשרות של מבנה kosmopolityi demokrati היא בלתי אפשרית, שכן מעצם הגדרתו הנובעת מהקפיטליזם המאוחר הניאו ליברלי, מדובר כאן במבנים ובתהליכי ממש המבוססים על צורות פרטיות, אוליגרכיות (זוגמת תאגידי ענק בינהו אומניים או הבנק הבינלאומי), שגרמו לדח-לגיימציה הן ממש דמוקרטי בכלל והן לא מינותם של אלה שמנשים לגוזם לדמוקרטיה לעבוד. התוצאה היא הופעת מגוון של מבני ממש ציבוריים ופרטיים אד-חוק, המערערם על המדינה הדמוקרטית. ובנוסף, המבנה הגלובלי חסר את האלמנט המשמעותי של אחריות קולקטיבית ואת יכולת של מדיניות סמכותית כמוסד ציבורי, שמטרתו לספק סחרות קולקטיביות במסגרת של מדינת הרוחה. כזו קשה עד בלתי אפשרי להתמודד עם הנחתת כוחם האוליגרכי של תאגידים ומוסדות פרטיים עולמיים, ולשאוף לסוג מינימלי של שוויון כלכלי-חברתי.

טעון מעין זה בא לחזק את הביקורת העולה ברוּמן כלפי הכללה הקפיטליסטית הניאו ליברלית העשויה שימוש בערכי הדמוקרטיה לכאורה, כמסכה אתית המכסה על הפגיעה בערכי השיווין והצדק החלוקתי. כך נראה את מסמך החזון של MSV, מסמך המציג את התאגיד כמוסרי - ליברלי - שואף צדק: "אנחנו מקשיבים לבני אדם [...] זו התכוונה הבולטת של MSV: יכולת להקשיב לאזרחים בכל רחבי העולם [...]" (עמ' 183). הם מאמינים בסוג מסוים של דמוקרטיה²⁶: דמוקרטיה שביסודה ערך השוויון בין בני אדם, דמוקרטיה המשמשת בחוכמה בכלכלת השוק ובמודרניזציה. ומיד נוספה האמרה "ובן שאחנו לא עובדים בהתקנות, אבל נעבד רק עם כוחות המקודמים את המטרות הללו" (עמ' 183). הדגש שהזונם שם על האחריות התאגידית שיש להם כלפי אזרחיה המדינה, ועל המסר ההומני, ערכי, דמוקרטי בו הם דוגלים, עומד בニアוד לנרטיב העסקי הקפיטליסטי, הניאו-ליברלי - שמטרתו האחת - לשות רוחים. "אני לא מבקש להתחסד", אומר סטיינבק - מנהלי התאגיד, "MSV לא קיימת רק כדי לקדם מטרות נעלות בעולם, אבל MSV לא הייתה ולא תהיה חרב להשכיר [...]" [אפשר שטעינו, יתכן שנקדם מישחו שלא ראוי לאומנו [...] אבל אפשר להיות חיים מספקים למדי בעודך מקדם את הרעיון שאותה מאמין בהם]. (עמ' 152). רוצח לומר, בצד ערכיהם הומניים דמוקרטים עליהם מצהיר התאגיד, ניתן לעגל פינות ולחזות מתוך עצימות עיניים... אותו סטיינבק - בדברים, שנשא לקרה פרישתו למלאות, באסיפה השנתית של חברי 'דמוקרטיה לכלם' בוושינגטון מתייחס **לאתיקה המוסרית של אחריות התאגיד**, והקושי למשה במציאות הקיימת. הוא מביע מעין התפচחות מוסרית תאגידית ומצביע לדzon בערכים כהבנה מוסרית אחרת: "בחדירה אנחנו קולטים שאולי אנו באמות אחרים חלק מהמעשים שיריבנו מייחדים לנו [...]" (עמ' 150-149). הוא מודיע כי תחלואי הכללה

²⁶ ברצוני לציין שברעם משתמש במושג "סוג מסוים של דמוקרטיה" פעמי אחית כאן בחזרה המדיניות הערכית של MSV, ופעמי שנייה במסמך ראשוני מתייחס הספר שעטיד לפרסם דניאל קי, בביקורת ברוטה על התאגיד ממנו הוא פרש. ספרו נקרא "שירותות סוג מסוים של דמוקרטיה" (שם זמני) (עמ' 176). כמובן,رمز לעעור על החזרת הכוונות של התאגיד, המשמשים במסכה מוסרית-דמוקרטית לכאורה בלבד. אך זה רקזמן מוגבל - שם זמני...

הגלובלית בכלל, ותחלואי התאגיד העולמי בפרט נובעים מהמרדף חסר המעצורים האתיים, חסר הרגולציה המדינית, אחר הכסף בחסותו המרמה, וכן הוא אומר "עלינו לקדם סדר יום מורכב ואחראי. אנחנו מאמינים שכל בני האדם ראויים לזכויות שות, ושאסור להפקיר את החברה האנושית לחסדי 'היד הנעלמה' של השוק החופשי" (עמ' 151). יחד עם זה הוא טועע כי לא קל לקדם את הערכים שבהם הוא מאמין באלה"ב של ימינו, בה שלט הנרטיב הקפיטליסטי החדש בדמותו של הניאו-liberalism הגלובלי, המאפשר חופש פעולה לאותה 'היד הנעלמה' של השוק החופשי. בה קידום קמפיין פוליטי לבחירות במדינה כלשהי - אם מתרבות המערב ואם מהעולם השלישי - מונע על ידי אינטראסים כלכליים של חברות ייעוץ קוסמופוליטית, ולא על ידי ערכיהם. בה תאגידים גLOBליים הם הריבון השולט במדיניות הפנים מדינית²⁷, בה "מדד הסקרים" הוא "הכליה המדעי" להצלחת הקמפיין, לא האמת ולא המציאות החברתית. והרי מדע הסקרים אינו עובדה מדעית אלא פונקציה של השפעות חברותיות הגמוניות. לא החזון הערכי של חברה כלשהי הוא הקובע את אופי הקמפיין, אלא - דעת הקהל. הסקרים (ובראם מביא דוגמאות לכך מהמציאות למשל בוינה) הם שקובעים מה ואיך יהיה המשרים של הקמפיין, מה שהציבור רוצה ומסוגל לשמעו, זה מה שיקנה אותו, כמו כל סchorה אחרת בשוק הקפיטליסטי (עמ' 177). משמע, ידע הפך לסקורה בשוק.

אמנו, מתוך הטקסט עולה הביקורת כלפי קשרי ההון-שלטון, כלפי חוסר השקיפות המדינית הכלכלית-חברתית של אנשי התאגיד העולמי, וכך עולה הביקורת הנוסף כלפי השקר והצביות של אנשי התאגיד. דוגמה לכך נמצא בהעמדה הצינית של האדם (סטיבנק, ממנהל התאגיד) שחוי ופועל בשוק חופשי בכלכלה ניאו ליברלית, ובנואם פרישתו, לעת זקנה הייתה לו הארה - חטאנו, פשענו. צביעותו נגlicht כאשר אנשי התאגיד מערערים על כנות דבריו אלה ומאישימים אותו "שכל הפניות הארוות האלה מצדנו לא נועדו לשנות מהחו, אלא בעיקר ישמשו אותו באוטוביוגרפיה, שם הוא יכתוב: 'הזהרתי...' 'התרעתי'..." (עמ' 166).

כשמדובר בחיו האישיים של האדם הבורגני, בין המעד הבינוני למציאות חיים זו, עולה מתוך היצירה הביקורת כלפי הפער שבין הנסיבות האתיות ובין המציאות הכלכלית. ציטוט מאת בליך פותח דיין זה: "הבורגני תמיד נתון בתקומות מוסרית נגד השלטון שהוא מוציא לו תמיד" (עמ' 190). הפער בין המקצוע והאתיקה הפרטית באים לידי ביתוי כאשר "חלק מהאנשים האלה משרותם חברות, ארגונים, מוסדות, ממשות, שהם לא באמון מאנשים בתרומות לאנושות, ולפעמים אף סבורים שהם מוחולים נזק, ואז מתחווה מעין מתח קבוע בין האתיקה הפרטית של האדם ובין עבודתו בשירות הגוף שמשלם את שכרו" (עמ' 190). ככלומר, מצד אחד האדם דואג לפנסטו, לרוחתו, לאיכות ורמת חייו, ולכן הוא מציאות לנורמות הקפיטליסטיות של התאגיד המשלים את שכרו. אך מצד שני לאור ערכיו ועמדתו הפוליטית הוא מודע לעולות המוסריות והקיימות שגורמת בעבודתו במסגרת הכלכלת הגלובלית. על כך מוסיף גבריאל לאחר תהליך של התפכחות "אני רואה הרבה אנשים שבבוקר עובדים בקרנות הון סיון, משרותם תאגידים, עובדים בעיתונים וערוצי טלוויזיה שבידי אוליגרכים או במשרדי ממשלה, ובערך הם חזרים הביתה ובפוסטים בפייסבוק נאבקים בחירות נפש בקפיטליזם, בכיבוש, בתקשורת המושחתת, בזבל שהטלוויזיה משדרת. אני לא מבקר אותם, הקפיטליזם מעביד את כולם בשירותו, גם את מתנגדיו, זו הగוניות שבו. בניגוד למשטרים טוטליטריים הוא מכיל הכל, אם אתה עובד עבורו מצדך תיליל ותשמייך כמה שאתה רוצה [...] (עמ' 421)

²⁷ חיזוק לטענה זו ראה במבוא, עמ' 9 - תאוריות הקפיטליזם כמערכות עולמיות של עמנואל וולדשטיין (1974).

הקפיטליזם המאוחר מעביד את כולם, לדברי חנה הרציג (2014) הטוענת - "איך תצמיח מחראה הנישאת על ידי גוף שהואبشرו של העידן הקפיטליסטי, בלי להיעשות חלק מאותו עולם שכגදו היה מוחה?" על כך מוסיפה לאלה איני, במאמרה "העידן השטני", (2013), בו היא מתיחסת לرومן של ניר ברעם **כל עולם** מנקודת המבט הביקורתית כלפי הקפיטליזם הניאו-liberal. לטענה, מה שהייתה פעם נחלתן של מדינות מפותחות שמצאו את לשון של המפתחות, נכונ עתה לתאגידים ולאילו הון שמאיצים התנהוגות של ריבון. בדת הקפיטליסטית, היא טוענת, שהמסכה האחורה שלה בדמות "השוק החופשי" אף הביאה לשיא כיורה - הכספי הוא האלים החדש. וכך באה התווספת בטענה - השכר הוא גם העונש.

טענון זה מצאנו ברומן כהגדירה עדכנית, عمוקה וחריפה של יחסיו האדון והעבד בעידן של הכלכלת הגלובלית המרחביה את יחסיו המנצל-מנוצל של מרקס. רוצה לומר, בדמוקרטיה של הכלכלת הגלובלאלית כולם קורבנות, גם האדוןיהם וגם העובדים. לכולם ישנה כוונה חיובית - להשיג מדדי גדרה, נתוני צמיחה וחתיפות. "העבדים החדשם של הדמוקרטיה שביעון הכלכלת הגלובלית רובם ורוחוקים מאוד מחיי הדכא והשבוי של העולם הישן, ותודעתם לכארה היא תודעה חופשית, אדוניות ותובעת כבוד". ככלומר, "העבד" בכלכלת הקפיטליסטית הניאו-liberal, חי בעולם סימולקרי של דימויי חירות, ושל מידע, שפע ואמצאים טכנולוגיים המעניינים לו תחשוה שככל האפשרויות פתוחות וכל אחד יכול לקבל, זוכתו לקבל. זהה תודעה שקרית המשתקה אותם, וגורמת להם להתנכר לתחלווי הכלכלת הגלובלית, כי במציאות בה גם אם הם מודעים לתחלווי הקפיטליזם הניאו-liberal, יש להם הרבה מה להפסיד, ומכאן שתיקתם. כאמור, "אם אתה עובד עבורו (עבור הקפיטליזם) מצדוו תייל ותשמייך כמה שאתה רוצה [...]" (עמ' 421).

טענה דומה על הרחבה יחסיו המנצל-מנוצל עולה ברומן כביקורת על שיתוף הפעולה של השמאלי עם הניאו-liberalism, כאשר הם עצם הפכו להיות אנשי עסקים, הגם שהם שומרם על מראות עין "נאורה". לאור טענה זו מפנה חברות המהפקנים הצעירים הבריטים את פעולותיה להתקפה דווקא כלפי הממסד התרבותי, "השמאלני", "הנאורי", שנטרפס על ידם ממשתף פעולה עם הסדר הקפיטליסטי הקיים.

גם אנשי תאגיד MSV מודעים לאבסורד העולה מההפרע בין התפיסה המקצועית הקפיטליסטית ובין התפיסה האתית-ערכית הדמוקרטית, והם אומרים: "הgingo לכארה את השילוב המושלם בין האתיקה הפליטית ובין המקצוע, לכארה יש כאן סימביוזה מושלמת [...] אנחנו מקדמים אידיאולוגיה [...] אבל ברגע שאתה טובל רעיון במימיו של העולם הזה, נפלא ככל شيء, הוא יזדהם, ולא תוכל להוציאו אותו משם ולהבריק אותו: כל הלקוח שנדבק בו יישאר" (עמ' 191). ככלומר, חזרה לтирוץ השקוף כי המציגות הקפיטליסטית הגלובלית מזוהמת כל אידיאולוגיה נאורה, באמצעות האידיאולוגיה הדמוקרטית השקרית שלה, במקומות לקחת אחריות על עצם כיוצרי מציגות זו, כאמור - זה לא אנחנו, זו המציגות... מכאן עולה מהרומן המסקנה הצינית הפסימית לגבי אפשרות השינוי בנסיבות חיינו "עמוק בלב אתה יודע **שהסדר הקיים ינצח** (הדגשה שלי). ישנה קטת, יתגמש, יעתה איזו מסכה [...] אבל הוא ישרוד הרבה הרבה מההומות שלכם. רוב האנשים לא מוכנים לסכן את החיים הסבירים שלהם ואת השגשוג חסר התקדים בעולם המערבי אחרי מלחת העולם השנייה. והם בודאי לא יסכמו אליו עבר סדר לא מוכך, שאין לו שום מודל היסטורי מוצלח. הם דבקים במוכך וברע במייעטו". (עמ' 428). או כפי שטוען ג'יימסון ([1984] [1991] קל יותר לדמיין את סוף העולם מאשר את סוף הקפיטליזם.

הזירה השניה: מרחב הפעולה של ציבורים אקטיביסטיים, על-לאומיים

הדיון בציבורים אקטיביסטיים, על-לאומיים, הפעילים בזירה הקוטומפוליטית, מעלה שתי שאלות: האחת -

מהם הגורמים להתארגנות בינלאומית כזו? והשניה - מה מידת כוח ההשפעה של פעילותם? בכך ידוע פרק זה.

הספר **כל עולם** פורסם בשנת 2013, כשהפרק השני ב-2011 התייחס ליבשות ובתרבותות שונות התקוממוות והפוגנות מחד להען צדק חברתי ודמוקרטי. בדיון במחאות глובליות אתייחס למאמרם של רם ופילק (2013) ושל חנה הרציג (2014) הדנים בגורמים ובתוצאות של המהפכה הישראלית בשנת 2011. למרות שהדיון ברומו אינו עוסק במחאה הישראלית אלא במחאה הגלובלית, השתמש כאן בתובנות של רם, פילק והרציג כשורכים אוור על השיח הגלוצי בנושא המוחאות העולמיות.²⁸

כדי להבין את הגורמים החברתיים והאישיים שהובילו את קבוצת המהפכה הבריטית ברומו, להוציא לפועל שבייה עולמית, נשאל קודם מהם הגורמים להתפרצויות מחאות גלובליות כפי שראינו בשנות השונות של המאה העשרים וב-2011, וכן בימינו בתקופת הקורונה?

גבועוני (2017) במאמרה "ציבורים קוסמופוליטיים" טעונה כי שילוב בין מניעים חומריים אינדיבידואליים ובין מניעים ערכיים מוסריים הם המביאים קבוצות ואנשים פרטיים להתארגנות לפעולות ציבור קוסמופוליטי. היא מבססת תפיסתה זו על השילוב בין תפיסותיהם של בק (2009) באשר ל"ציבורים פוליטיים כלל-עולמיים" ו"הערב רב" של הרדט ונגרי (2004), הטוענים כי ציבורים אלה מתकבצים לפעולה קולקטיבית סביב דאגות מעשיות או עריצים מטריאליים, עניינים מסוותפים שיש להם זיקה קלושה לפוליטיקה ולמוסר; ובין ההגות של "לשון לרע" של אופיר (2000) התופס את פעילותם של ציבורים קוסמופוליטיים, כגילוי של העניות ערכית מוסרית, כלפי עניינים מעוררי דאגה של דיכוי, אפליה והזנה קוסמופוליטיים.²⁹

כך נראה כי רם ופילק (2013) מסבירים את הגורם המרכזי למחאה הגלובלית כמחאה נגד עולות חומריות שהובילו להתארגנות קולקטיבית. לטענתם, המשבר במערכת הפיננסית העולמית בשנת 2008, אשר ערער את hegemonיה הניאו-ליברלית שליטה בעולם המערבי מאז שנות השמונים, היה הגורם העיקרי לאירועים כל-עולםיים אלו. באירופה ובאמריקה הלטינית פרצו גלים של מחאות והפגנות אלימות, בעיקר של צעירים, בני המעים הבינוני. אפרים דודידי, בעיתון הארץ, 2019 מסתמך על דבריו של עלי סופאן³⁰, שטען כי "מדובר בחברה צעירים. הם לא מוכנים להשלים עם האליטות הפוליטיות והכלכליות המושחתות בארצותיהם. הם רוצחים שנייניהם". זהו מרד דורני נגד ההסדר החברתי והפוליטי הקיים, תיאור הקרוב מאוד לזה שברעם ייחס לקבוצת המורדים כאנשים צעירים בלבד. במקביל חלו גם התפתחויות דרמטיות במרקם התיכון היהודי, שקיבלו את השם "האביב היהודי". במדינות הערביות הופנו המהאות נגד מושטים עריצים ומוסחטים, ואילו המהאות במדינות המערב פרצו על רקע המשבר הכלכלי.

לטענת רם ופילק, הכוח המרכזי שהוביל להתפרצויות המהאות הגלובליות אלו נזוץ בחברה האזרחיית בראשות נציגי המעדן הבינוני שקבעו להגן על עצםם נגד המדינה וכנגד האינטרסים הכלכליים של אליטות ההון, שאוטם בחרה המדינה לשורת. בסיסמתם "העם דורש צדק חברתי" הכריז הסובייקט הפוליטי החדש,

²⁸ בהמשך (עמ' 48 בתזה זו) אתייחס למאמרו של פטר אונס, 2012, Counterhegemonic Globalization, Peter Evans, 2012, ב-Transnational Social Movements in the Contemporary GlobalPolitical Economy*

ואידיאולוגיות, שעל תנועות המהפכה הגלובלית האנטי-הגמוניות להתגבר עליהם על מנת להצליח בפועלתן.

²⁹ ראה: עדי אופיר, לשון לרע: פרקים באוטולוגיה של המוסר, תל אביב וירושלים: עס עובד ומכוון ולייר, 2000

³⁰ עלי סופאן - סוכן FBI לשעבר, מבעלי קבוצת המודיעין סופאן - פורום למחקר, ניתוח ודיאלוג אסטרטגי בנושא ביטחון גלובליים ואומות דחופים

הלא הוא "העם", שהוא מעורער על השיח ההגמוני של השוק החופשי. לטענותם, אפשר לראות את המחאה, לפחות בשעתה, ככור מצרף של "סובייקט קולקטיבי" חדש, שלא היה כמוותו בישראל - "עם" במובן האוניברסלי והדמוקרטי, כלל האוכלוסייה הדורשת עבור עצמה צדק חברתי, ולא "עם" במובנו המסורי הלאומי. יש בכך שימוש במילוטס "העם" הלאומי, לצורך השגת מטרת אוניברסלית דמוקרטית.

לעתם, חנה הרציג (2014) במאמרה "ספרות וביקורת ספרים, הספרות הקדימה את המחאה החברתית"³¹ מתייחסת אף היא למחאה בישראל 2011, ומציעה הסבר נוסף לגורם המחאה, גורמים אידיאולוגיים ולא רק כלו הנוגעים לקשיים כלכליים קיומיים. גם כאן נאמר, כי למרות שמדובר במחאה בישראל, ניתן להחיל טיעונים אלה על גורמי המחאה העולמית כפי שעולמים מהרומן, ועל כך בהמשך הדיון.

לעתה, הכוחות החתרניים במחאה הישראלית הם אלה המתנגדים להתרופפות ההגמונייה הפוליטית והתרבותית של מדינת ישראל היהודית בעשורים האחרונים, ולהכרה בפלורליזם האתני, הדתי והפוליטי של החברה הישראלית. אבל, המשך נשאה המחאה, הוא מעומעם מעצם מהותו, כי "איך תצמץ מוחאה הנישאת על ידי גופ-מעמד הביניים שהוא בשארו של העידן הקפיטליסטי, בלי להיעשות חלק מאותו עולם שכgado היא מוחה?" (עמ' 273). רוצה לומר, דור המחאה, צעירים בעיקר ממעמד הביניים, הוא דור שנולד אל תוך ערכיהם אינדייבידואלייסטים של התקדמות וצבירתה הוו, תוך שיתוף פעולה עם הקפיטליזם המאוחר, אלא שבמהלך השנים שלפני פרוץ המחאה הדור הילך ונוכח שהמדיניות הנאו-ליברלית פוגעת גם בו בעצמו. لكن לא ברור האם יש כאן מוחאה נגד השיטה הכלכלית ורצון להחליפה במדיניות של "צדק חברתי" ומדיניות רווחה המכוננת לציבור הרחב, או אולי יש כאן רק ביטוי לאכזבה מכך שעתה נמנע מהם עצם להשתלב במנעמי הנאו-ליברליזם.

לעתת הרציג, מעבר לגורמים הכלכליים והמעמדיים אלו, **המוחאה ביטתה זרמי עמוק של מצוקות קיום בחברה חומרנית שאיבדה מעצמה אידיאולוגי**. ביטויי המוחאה מבטאים תשכול ווזע שהוא מעבר לאינטראסים כלכליים לא ממושימים, לנוכח קלקל יסודי בהתקנה השלטונית ותוצואותיה. המוחאה ביטהה את השאיפה להיחלץ מהבידוד של הפרט, לחזור ל"מדורת השבט", לחברו להקהילה של דבר אמתי והקשבה, לאידיאולוגיה שמעבר למטריאליות ולאיזו אוטנטניות שאבדה. לעתה, המודל האלטרנטיבי שהציגה המוחאה לבידוד ולהיעדר הסולידריות של החברה הקפיטליסטית נשאב במידה לא מעטה מותך האידיאולוגיה הקולקטיביסטית של ראשית הציונות. החזרה זו מסמנת אכזבה מההווה והתרפקות על עידן אחר, של חזון חברותית ואחותה, תוך שימוש בדיםומים משוכפים וסטרואוטיפיים סימולקריים, כמו סמל האוהל, מעגלי השיח, שיחות הנפש והוידיומים בנוסח המחזאה "ליל העשרים", הנפת דגלי ישראל, שירים של "אהבת הארץ" כמו "שחקי על החלומות" של טשרניחובסקי, ו"אין לנו ארץ אחרת", וההחלטה לסיים את ההפגנות בשירותה המנון. כך נראה כי המוחאה ביצה להבנות מושג חדש של "עם" כסובייקט של הדמוקרatie "העם דרש צדק חברתי". דימוי נостalgic זה הצליח לסתור ציבור כה רחב. חשוב לומר שוב, כי הרציג מתייחסת למוחאה 2011 בישראל, אך התובנות שלה רלבנטיות לדיוון בצדוק האידיאולוגי גם ברמת המוחאה הגלובלית.³¹

³¹ דוד גורביץ ורוני לויינגר (2020) מתייחסים אף הם לדיאלקטיקה שבין ההתרחקות הניאו-ליברלית מהלאומיות הישראלית, ובין היצורן היישרائيلי להשתתייכות ל"מדורת השבט". בספר החדש "השבט אמר את דברו" (2020), הם דנים בריבוי הפנים של הישראלית ובחיפוש אחר שורשי הלאומנים. לטענתם, במצוות הניאו-ליברלית והאנדייבידואלייסט הקוסמופולטי, במסגרת המפש הירושאי בין ערכים לאומניים ומקומיים לבון הערכיהם הליברליים, האוניברסליים והגלובליים, האדם הישראלי עדיין מחפש את המשמעות האידיאולוגית האוטנטית, זו שגורביץ ולויינגר מכנים "הממה לשון" ו"מדורת השבט".

ברומן זה שתי הדמויות המרכזיות האחת גבריאל הירושאלי, והשני דניאל האמריקאי מייצגים את הפרט המשותוק לחובה ולתכלית, לסוג של אחריות שתכבול מחדש את החופש שבו זכו, מתוך שהבינו את כשליו. שניהם פעילים בכל מעודם בכלכלה הקפיטליזם המאוחר, בכלכלה התאגידים הניאו-ሊברליים - ושניהם מתפקידים ומכירות באשלילת החופש שלהם, ומתוך השותוקות לחובה ולתכלית, הם חוצים את הקווים ותומכים באופן פעיל בתנועת המהפכה. בשני מקרים אלה מעלה הרומן את המורכבות וההתמודדות בבניית זהותם החדשה, כמעבר רצוף מכשולים חברתיים ונפשיים. ומכאן השאלה - האם חציית הקווים אפשרית בכלל, או שמא יש בכך אחיזות עיניים, שהרי למורות שהם הקדישו עצם למטרה קולקטיבית מתוך רצון מלא את תחושת החובה והתכלית החברתית שלהם, תמיד חלק מהם "את מיטב הכוח הזומם שבו, תמיד נשר בחזור..." (עמ' 246). אמנים הם מתנגדים לסדר הקויים אבל לא באמת רוצים שייעלים, "לهم תמיד יהיה لأن לחזור" (עמ' 246).

ניתן לסייע ולומר כי כאשר נייחס לשתי דמויות אלו את התאויריה של הרציג בדבר הצורך והחיפוש אחר מהוז אידיאולוגי והתחייבות לקולקטיב כערך, נראה עד כמה המיציאות מורכבות מעבר לתאויריה. כי למורות קיימת התפקידים מأسلילת החופש, ולמרות שהאדם מփש משמעות מתוך התcheinיבות לתוכנית קולקטיבית, בניסיון למשה תמיד האוריינטציה הניאו-ליברלית מאפשרת לו להתחייב לקולקטיב בערבון מוגבל. שכן במסגרת הניאו-ליברליזם המופנים בו, תמיד נשארת אפשרות לגיטימית לחזור ולדואג לבתו שלו. זהה המורכבות של ההתמודדות האישית של האדם במציאות החיים הקונקרטית של הקפיטליזם המאוחר, של הניאו-ליברליזם, ושל הגלובליזם.

לפי טיעוניהן של הרציג וגבוני, היינו מצפים לראות כי קבוצת המהפכה הבריטית בספרו של ברעם, אף היא תרה אחר אידיאולוגיה וסולידריות כביתי לזרמי עומק של מצוקות קיום בחברה חומרנית שאיבדה מהוז אידיאולוגי. כאן המצב מורכב יותר, כאשר מצד אחד מעדים חברי הקבוצה האנרכיסטית הבריטית רק על מניעים חומרניים קומיים להתארגנותם, אך כפי שנראה בהמשך היו להם גם מניעים אידיאולוגיים, חלקם גלויים וחלקם כאלו שהמספר מודיע להם אך אנשי הקבוצה עצם התעלמו מהם.

לטענתי, שני המניעים הן האישים החומרניים והן האידיאולוגיים מאפיינים את ההתארגנות של קבוצת המהפכה הבריטית. מצד אחד, הרומן נפתח באمرة מפי אנשי קבוצת המהפכה "לכל אחד מאננו היה הסיפור שלו [...]. לא התכוונו להתאגד" (עמ' 7). ומכאן והלאה מתברר, לכורה, כיצד מניעים אישיים ולא מניעים אידיאולוגיים, הובילו להשתלשות העניינים. "זה היה רגע טהור של הישרדות, אדם נופל ונאנח ביד, ואם גם היד נופלת? מחזיקים ידים וnofלים יחד" (שם). יחד עם זאת, בראוני לטען כי משפט זה הוא כבר ביטוי לסלידריות חברתית ערכית.

קבוצת המהפכה של הצעירים האנרכיסטים נולדה מתוך תסקול ומצוקה כלכלית של חבריה, שלתוחותם אין להם מה להפסיד, הם שkopים והמסד מתעלם מהם, והם לא מאמינים בדרך הדמוקרטיה אפשר להגיע למובילות חברתית. הם אסופה של אנשים שאיןם מדברים על אידיאולוגיות" (עמ' 85), אלא על מצבו של כל אדם, מצב בו "אם בנאים נמחץ ונכתש עד שהוא לא יכול לדמיין עולם שבו יהיה לו מקום, סתם מקום..." (עמ' 85), הוא יכול, להאסים את עצמו, את הוריו, משפחתו, הוא יכול להתרגז, לשנוא לכלל, הוא גם יכול להתאבד, אבל "הוא לא יכול להתפרק לממלכה שבה חיים אנשים שלא רוצים להפר את הסדר, שאולי מרצו מהדברים כפי שהם או מספיק מרצו כדי למלא את החלק שלהם בסדר הזה, ולרשך את האבניים

המסותנות מתחת רגליים" (עמ' 86). כמובן, אין לו לאדם כזה שום יכולת השפעה על ממציאות חיו באמצעות המasad הרגמוני, או באמצעות אזרחים אחרים במדינה שעבורם המasad הקפיטליסטי הוא קרקע יציבה מתחת רגליים. עבור חברי קבוצת המכחאה "זה החורבן הגדול ביותר [...] זה הדבר המעניין באמות" (עמ' 85), ולא יותר להם אלא להיות זה בזזה, ולא יותר להם אלא לשורף, להרוו, לנתק - אין להם מה להפסיד. המספר ברומו רואה בכך את המנייע האמייתי והקיומי לפועלתם.

אם כך היכן הממד האידיאולוגי שלהם? ראשית ברצוני לטעון שהעמדת הביקורתית זו של המספר היא עמדת אידיאולוגית אנטי-אנרכיסטית. אבל מעבר לכך האם ניתן לייחס מותו הטקסט הכרה אידיאולוגית כזו גם לחבריו הקבוצתיים?

קבוצת המכחאה בונה את המצע שלה סיבת החלום של כריסטופר - ממארגני ומנהגי המכחאה, ממנו ניתן לטוות את המערך האידיאולוגי של הקבוצה. אמנם, המספר מצין בהתיemptות מסוימת כי חלום כשהוא עבור לרשוט הציבור הוא הפוך לסמל ולמיונס, המועלב בהתאם לעומץ החברה שהבנתה מיתוס זה. בכזה הסמל והמיתוס הוא ביטוי ערבי הגם שהוא נתון לריבוי של פרשנויות. אכן, ניתן להעלות כאן גם פרשנות ביקורתית כלפי קבוצת המכחאה עצמה. כלפי חוסר האונים שלהם במאבקם לשינוי מצבם, כאשר שימוש במושגים כמו "פityו אותם", "לא היה לנו שום דבר להפסיד" ... מעיד על כך. חוסר אונים המשמש להם צידוק לכauraה לדרכי הפעולה האלימה שלהם. במודע הם מוגדרים ע"י המספר כאנרכיסטים, שהאלימות שהם מפעילים מקבלת לגיטימציה בטיעון שהרעיון שמחאה חברתי לא אמורה להיות אלימה התקבע בתודעה בעשרים האחרונים ויש לערער עליו. זו תמיינות להתחייב לאי-אלימות, בזמן שהכוחות שמולך משתמשים בכל סוג אלימות שעולה על דעתך" (עמ' 322). ראשית גם רעיון אנרכיסטי הוא תפיסה ערכית אידיאולוגית, אבל באופן סמלי עולה כאן הביקורת שכפי שהקפיטליסטים הניאו-ሊברלים חוסים מתחת המסכה "הdemokratit", כך קבוצת המכחאה חוסה תחת מסכת "חוסר האונים" ... מסכנים, פיתו אותם...

מעבר לביקורותיהם זו, נעמוד כאן על הצד האידיאולוגי שבחלום של כריסטופר, המתyiיחס לחוסר האונים של האדם העומד אל מול המציגות הקפיטליסטית הגלובלית, וברגע זה מתברר לו "שפיתו אותו לעלות אל פסגת ההר כדי לשורף אותו" (עמ' 87). באופן אלגורי ניתן להבין את חלומו של כריסטופר כתיאור תחלואי הגלובלייזציה במציאות החיים בעירם קוסמופוליטיות: ניו יורק, ניו דלהי, פריז, בייגין, קהיר, ברלין או מקסיקו סיטי - בהן נעשות עולות חברותיות וככלויות, והכי גרווע שבחולמו "אי אפשר לראות שום דבר..." והוא לא שומע אפילו רחש קל; דממה מוחלטת" (עמ' 87). חוסר אונים, אוזלת יד, הוא שקווע, לא נראה ולא נשמע. וברגע שהוא בחלומו כבר צורח אל הערים הדומות ומאיים שלא יותרה לו ברירה אחרת אלא "לשורף את כל ההר" (שם) אחריה הוא עצמו יישרף, כל "גופו מתפרק מפחד שכבר מادر" (שם).

זהי המציגות אליה מטעמים חברות השכינה העולמית, ונימוקיה האידיאולוגיים עמה: "לא היה לנו שום דבר להפסיד כשהחלטנו שאנו נהייה החברה הראשונה בהיסטוריה שתחולל שינוי עולמי, זה היה כਮובן לב חלומו של כריסטופר: הם עוד פעם דזוקים אותנו, רוצים להשאיר אותנו בלי כלום, אבל הנה התשובה שלנו - העולם כולם יהיה בדממה מוחלטת, אין מטושים ואין רכבות ואין מפעלים ואין בנקים ואין תאגידים ואין קניונים ומזיאונים, שום דבר" (עמ' 90)... הם מוחליטים על "שביתה עולמית, מיליארד שובטים" (עמ' 91).

בנוסף, גם בעצם העבודה שאנשי קבוצת המכחאה הבריטית ממקדים את התנגדותם לממציאות הקיימת במאבק דזוקא במוסדות התרבות, יש בכך תפיסה רעיונית-אידיאית: "לא הבנים ולא התאגידים ולא

הממשלה היו המטרה שלנו... רצינו להחריד את שלוחתת של התרבות המערבית... רצינו להחריד את שלוחות של כל מעמידי הפנים שחיים בדירות הנוחות שלהם ומגיעים בכיסים תפוחים מכصف להפגנות נגד הבנקים, ובאותו הזמן מספרים בנכסי התרבות ומטפחים את אשליית המgoon" (עמ' 99). כמובן, בהבדל מההפגנות של 2011 ו-2020 בחן מושא מהחאה הוא המשד הפליטי, כאן ברומן מושא מהחאה הוא המשד התרבותי. זהה ביקורת אידיאית כלפי השימוש בערכי הדמוקרטיה, שהקיטליזום הניאו ליברלי עשה בה שימוש כדי לבסס את שליטתו בחברה, וככלפי חלקיים בשמי המואשים בשיטת הפעולה הנלהב שלהם עם הניאו-ሊברליזם, תוך שימור של מראית עין "נאורה".

מכל האמור לעיל עולה ההכרה, בדבר שילוב בין מניעים חומריים ומניעים אידיאולוגיים כמניעים להצטרפות לתנועת מהחאה הקוסמופוליטית. על טיעון זה נוסף המנייע העונה על היעדר הסולידריות בחברה הקפיטליסטית, ועל הרצון "לחבור לקהילה של דיבור אמתי והקשבה, לאידאולוגיה שמעבר למטריאליות ולאיזו אוטנטיות שאבדה" לדברי הרציג. עדות לכך אנו מוצאים ברוח "היביחד" של קבוצת השובטים הבריטית: "האמון שלנו בראיוון, בקבוצה שהתגבשה, שום דבר לא עומד בפנוי. הוא חישל ספקות, ריסק מושלים, הפיך תקוות, ואם עשר התנצלו הוא הפריח עוד, תמיד נתן לנו משחו להיאחז בו... כי **בלי החום זהה הכל מביך ממשות...**" (הדגשה שלי, עמ' 481).

נסכם ונאמר - זהה קבוצה אינטימית של קומץ אינדיבידואלים, במצבות לוקאלית, המארגנת מהחאה גלובלית, שהביחד שלהם בנוי הן על קשיי המציאות החומרית שלהם והן על תפיסה ערבית-אידיאית המגבשת אותם.

עד כאן בגורמים החומריים והאידיאולוגיים כמניע להצטרפות לתנועת מהחאה. כאן עולה **שאלת הקוסמופוליטיות** של מהחאה החברתית זו. פטר אוונס במאמרו "גLOBלייזציה אנטי-הגמונייה", 2012, דן בתנאים הגלובליים המאפשרים פעולה מהחאה ביןלאומית, העוסקת בהתרמודדות פעילה עם צורות דומיננטיות של כוח עולמי. הנחת היסוד לדיוון זה היא כי ניתן להתנגד לגלובליזציה ולニアו ליברליזם באמצעות שימוש בכלים של הניאו ליברליזם נגד עצמו. אוונס מכנה זאת כ"גיגייטסו פוליטי" (political neoliberalism), כי בגיוגיטסו, באמצעות לחימה יפנית, עושים שימוש בכוח של היריב עצמו כדי להכניעו.

כאן, טוען אוונס, תנועות מהחאה גלובליות אנטי-הגמוניות ביכולתן לנצל את השינויים המהפכניים בטכנולוגיות התקשורות והתחבורה של גלובליזציה עצמה, כדי לייצר משטר עולמי דמוקרטי ושוויוני. יותר מכך, הטענה כאן היא כי הניאו-קפיטליזם הגלובייל עצמו יצר מערך של תנאים סוציאו-תרבותיים, אידיאולוגיים, ארגוניים ואך כלכלים המאפשרים לתנועות מהחאה פעילות גלובלית. (עמ' 1).³²

אוונס מציין ארבעה סוגים שונים של מושלים ארגוניים ואידיאולוגיים, שעל תנועות מהחאה הגלובליות האנטי-הגמוניות להתגבר עליהם על מנת להצליח בפועלן:

1. **תנועות מהחאה העולמיות** של המאה העשורים ואחת חיברות למנף ארגונים מקומיים ולאומיים ולשלב את כוחם בקנה מידה עולמי. תנועה זו צריכה לחצות בייעילות לא רק את הגבולות הלאומיים, אלא גם את החלוקה המعمדיית בין מדינות הצפון העשירות ומדינות הדרום המתפתחות. מבחינה אמפירית, שלושים השים האחראוניות מציעות דוגמאות רבות לתנועות הפעולות בייעילות מעבר לגבולות הלאומיים. (עמ' 3)

³² בהקשר ל"גיגייטסו פוליטי" זה, נראה כי ברומן **כל עולם** קבוצות מהחאה הן הבריטית והן הישראלית בוחרות למנות בראשן את דניאל הבריטי וגריאל הישראלי, שייהם מראש התאגידים העולמיים שחצאו את הקווים, וכעת אנשי קבוצות מהחאה עושים שימוש בקישוריים הארגוניים הגלובליים, ככוח של היריב עצמו, כדי להכניעו.

2. התנועות הלאומיות הפרטיקולריות המרכיבות את "תנועת המחאה העולמית" צריכות לפרוץ את מסגרת זהותן הלאומית, ולשלבה עם זהויות "מרובות רבדים", המשלבות מגדר, גזע, דור, מעמד ודת ויוצרות "רב-פנים" גלובלי מובהק, מבלי לאבד את יכולת פוליטית מוקדמת במדינתם (עמ' 3). יחד עם זה גם ברשות כזו, חייב להיות מקור סמכות מרכזי מוגדר לקבלת החלטות, המתאם בין תנועות חברותיות בין-לאומיות ובין ארגונים מקומיים. (עמ' 4)

3. תנועות אלה צריכות להיות מסוגלות לחבר בין מאבקים לאומיים, לאומיים וגלובליים. רשות גלובלית לא יוכל לחולל שינויים מבלי לעורב גורמים פוליטיים ברמה הלאומית ולעסוק באנרגיה וברעיונות של תנועות לאומיות. שום תנועה לא תוכל להתמודד נגד הגלובליזציה הניאו-ליברלית אם היא מאורגנת רק ברמה העולמית, יחד עם זה הארגון הגלובלי יוכל לספק משאבים יקרים ערך לתנועות לאומיות. (עמ' 4)

4. התנאי החשוב מכל להצלחת פעילותן של קבוצות מחאה גלובליות הוא חזון אידיאולוגי משותף, חזון של "משחו טוב יותר באופן ראשוני ללחימה עליו" (Santos 2008: 270). (עמ' 5)

לסיכום, ההשפעות החשובות ביותר של תנועות חברותיות, הן לאומיות והן גלובליות, עושיות להיות אלה המתווכות באמצעות מדינות לאומיות. מדיניות מושיכות להיות גורמים מכריעים בעיצוב התגובה לשוקים העולמיים. תנועות גלובליות זוקקות לבועלות ברית המשפיעות על הpolloיטיקה הלאומית באותה מידת כמו שתנועות לאומיות זוקקות לבועלות ברית המספקות מנוף פוליטי מעבר לגבולות הלאומיים.

כאן באה לידי ביטוי נקודת התורפה של הרוּמוֹן צֶלְעוֹלָם. קבוצת האנרכיסטים הבריטית מאורגנת סביבה עולמית שאמורה להתרחש ביום אחד קוונקרטי, כביטוי למחאות נגד הקפיטליזם המאוחר. אין ברוּמוֹן התייחסות לאופן בו הם מארגנים פעילות גלובלית מסווג זה. ברעם מתיחש רק לתוכאה, בתיאור דרמטי רב רושם של השכיטה העולמית עצמה. אך אין ברוּמוֹן התייחסות לתהליכי המתייחס לפיא אונס לאربעת הסוגים השונים של מוכולים לאומיים ואידיאולוגיים, שעל תנועת המחאה הגלובליות האנטי-הגמוניות כגון זו להתגבר עליהם על מנת להצליח בפועלתה.

מאייך גיסא, הרי מדובר כאן ביצירה ספרותית פוסט מודרנית שאחד ממאפייניה הוא יצירת עלילה במציאות קוסמופוליטית פואטית רבת פנים. הסתירות העולות מהריבוי הסגנוני ומהספק הפוסט-סטרוקטורי גורמות למשמעות להיות "בלתי יציבות, נוטות להחליק זו לעבר זו, עלולות על גdotihon ולהתרבות בלי שניתן להפריד ביניהן" (בארי, 2004, עמ' 87). מכאן שמצוות פואטית זו יש לה הגיון משל עצמה, היא מדגימה את "העלמות המציאות". היא נתפסת כמציאות הנוכח, שה庫רא יכול לתת בה אמון. לא אחת הקורא ברוּמוֹן צֶלְעוֹלָם חש את המציאות הספרותית, המתווארת בשפע דימויים ומראות, בעיקר אלו הנוגעות בתיאור השכיטה העולמית, כאילו הייתה זו מציאות קיימת אפשרית, למורות, שכאמור, ברעם אינו מתייחס לאופן בו מציאות מעין זו מובנת.

בקשר לפעולותם הקוסמופוליטיות של תנועות המחאה עולה שאלה נוספת נוספת - כיצד מסבירים את העבודה שבאותה העת ההפגנות ההמוניות ברחבי העולם נבעו דווקא משיח לאומי פרטיקולרי, מכםלים כלכליים וחברתיים המאפיינים כל מדינה ומדינה בנפרד. מדוע דווקא אז, וכי怎 הפקיד הפגנות אלו לתופעה גלובלית? שאלה זו עולה גם בקשר לשכיטה העולמית שמארגנים חברי הקבוצה הבריטית ברוּמוֹן. הם מעלים את

השאלה כיצד ניתן להגיע למכב בשכיתת שללים תגעה לידי ביטוי קוסמopolיטי, שכיתת עולמית? אחד ההסבירים לכך הוא "אפקט הגל" של התקשרות הגלובלית, שהולך וטופס תאוצה מדינה למדינה. כמשמעותו "האפקטים הקיימים" ב-2018 פרצה בפריז וממנה לרחבי המדינה וממנה לרחבי אירופה ואחר מדינות בעולם, "אפקט הגל" הזה הוציא לרחבות מיליוני אנשים שמחו על מצבם הפרטיקולרי, חלק מטופעה גלובלית. כשהמדובר בקבוצת המחאה ברומן **כל עולם**, ההקשר הגלובלי הוא שונה. כאן מדובר בקומץ קטן של אנשים היוצרים ומפעלים קבועים מ恰恰 של צעירים ברחבי העולם, בעיקר באמצעות האינטראקט, לשכיתת מ恰恰 עולמית ביום מסוים אחד. אמנים הם מכונים את המסר שלהם לקבוצות מ恰恰 פרטיקולריות שפועלות כל אחת במדינות השונות, אך פניהם אינה מתייחסת לשוני ולריבוי התרבות הפרטיקולרי, אלא להאחת גלובלית המגייסת את כל העולם, על מיליארד אנשים מ恰恰 אחת קוסמopolיטית. מ恰恰 שלכאורה עונה על בעיה אחת גלובלית - הניצול המהיפר של הקפיטליזם המאוחר, ללא התייחסות לאפיונים פרטיקולריים של בעיה זו במקומות, בחברות ותרבותיות שונות.

לטענתי, ההשוואה בין מחאות 2011 ו- 2018 בעולם המתייחסות למ恰恰 על רקע פרטיקולרי חלק מטופעה גלובלית, לעומת מה恰恰 המתווארת ברומן, שאינה מתייחסת לגורמים לוקאלים, מעידה על תיאור רדוד ולא אמין של העלילה.

עמי קלין בספרה "ಗדרות וחלוונות" (2003) טוענת כי הגלובליזציה עצמה היא הגורם להתרפררות המחות, ההפגנות והשביתות העולמיות. כיום, לטענה, בזכות זרם גואה של החלפת מידע החוצה גבולות, מתייחסים אל תחולאי הכלכלה הקפיטליסטית הניאו-ሊברלית ברמה המקומית-לאומית, מתוך מודעות שכליים אלו הם בעצם תולדה של אידיאולוגיה נאו-קפיטליסטית עולמית, שדובריה הם קומץ של בעלי עניין, תאגידיים ומוסדות בינלאומיים, בכללם ארגון הסחר העולמי, קרן המטבע הבינלאומית והבנק העולמי. תחולאי הגלובליזציה מקורם באידיאולוגיה קפיטליסטית ניאו-ሊברלית קוסמopolיטית הנוטנת אוטותיה ברמה המקומית בבני אדם בשר ודם, שנעלם בפניהם את בתיה הספר, בתיה החולים ומקומות העבודה, וגם את החווות, הבתים והקהילות שלהם. הפרטה המונית והסרת הפיקוח הוליידו גוזדים של בני אדם שהזלות נועלות בפניהם, שישורתייהם אינם נחוצים יותר, שאורה חייהם נפלס כ"מפגר", שצורךיהם הבסיסיים אינם נועדים. זהה בדיק האוכלוסייה אליה מכובן ברעם בספרו את מחות הצעירים הבריטיים. אך ברומן אין התייחסות לשאלה כיצד נעו קבוצות מ恰恰 מהעולם כולם, בדגש על הריבוי הגלובלי, לקריאה של קומץ שובטים אנרכיסטי בריטי. מצוין כי יש כאן שימוש בתקשות הטכנולוגיות של האינטראקט, אך מעבר לכך אומר המספר "תזכרו איך האמנתם בחברות פרוחחים שמכרו לכם סיפורים על עולם אחר [...] או שהיינו מבשריו המקרים של הבלטי נמנע" (עמ' 479). רוצה לומר, כפי שמצוינת עמי קלין – תחולאי הגלובליזציה מקורם באידיאולוגיה קפיטליסטית ניאו-ሊברלית, שמקורה בגופים כלכליים בינלאומיים בעלי שליטה על הכלכלת ברמה המקומית.

מתוך הדיוון התיאורטי ומתוך הקריאה ברומן, עולה הדיוון בשאלה **מהי מידת השפעה וה שינוי ציבור** **קוסמופוליטי כזה יכול לגורם**. נקודת המוצא בשני המקרים – זה המתוואר ברומן וזה המוחס למ恰恰 הגלובלית ב-2011, היא שהשינוי הוא "בלטי נמנע" (עמ' 479). יחד עם זאת ובמקביל, בשני המקרים ראיינו כי למרות שהם הצליחו להוציא המונחים לרחבות, הצלחת המ恰恰 הייתה מאוד מוגבלת.

AIROUYI המחאה זכו לסיור תקשורתי יוצא דופן בהיקפו ובאחדתו. כך במציאות וכן ברומן. עיתונאים, פוליטיקאים ואנשי ציבור התחרו בהריעפת שביחסים על המוחים ועל מוחاتهم. כך בישראל מנהיגים פוליטיים מנשיא המדינה פרס, דרך נתניהו ראש הממשלה, אהוד ברק, וטיוקונים מ"פורום ראשי החברות ובכרי המشك", מתוך שלא יכולו להתייחס בביטול להמוני האדים היוצאים לרחובות לאורך זמן, נקטו **במדיניות** ההכללה של המחאה על הביקורת שלה כנגד הכלכלת הניאו-liberalist הkapitalistית, שהם עצם היו ממקימיה ומutomכיה. בישראל - נשיא שמעון פרס הרצין: "כבשתם את לב העם, צריך לשנות את סדרי העדיפויות". ראש הממשלה בנימין נתניהו, אחד מנושאי הדגל המרכזיים של אידיאולוגיית השוק הפרטיה בישראל, הודיע: "אני מבין שנחוץ כאן שינוי בהשקפות שלי". זה עבד כנגד המחאה. מדיניות ההכללה החזיאה את העוקץ הביקורתי, ורידדה את המחאה, עד התפרקותה. זהה אחת הסיבות לכך שהמחאה לקתה במגבלות שhibilo בהצלחתה בטוחה הארוך. "הזכיר התמלאה אדם אך היא התרוקנה ממוחאה" כתוב העיתונאי לוי ב- 2011 (אצל רם ופילק, 2013). היעלמותה המדינית של המחאה מן הרחובות כמעט ללא להווית עקבות הייתה מפליאה לא פחות מעצם פריצתה מהאימים קודם לכן.

מדיניות הכללה זו מוצעת גם ברומן כאשר אנשי תאגיד הייעוץ העולמי מציעים להנעה הפוליטית להכיל את פעולותיה של מוחאת האנרכיסטים הבריטים. בשלב הראשון הן הנהגה הפוליטית והן התקשורות יצאה נגדם באמצעות "הטלת רפש לכל עבר, חומרם אישים שהועברו לכל הצחובנים ולתחנות הטלוויזיה, פרקו שם הכול כמו משאית זבל [...]. הם החלו להפוך את הילדים לאנשים המשמצים ביוטר בבריטניה, אף אחד לא ירצה להצטרף לשכיתה שמובילים מטוריים כאלה" (עמ' 340-339). אך כאשר המחאה תופסת גובה בכל העולם, ראשי תאגיד הייעוץ משנים את הטקтика שלהם ונוקטים במדיניות הכללה: "הצעדים חייבים להיות מדורגים [...] לשנות את סגנון הדיבור, להציגו כשותרי שלום ופיקוס [...]. נקבלذرישה אחת או שתניות, ננפנ' בכמה רפורמות מסווגו, ונגמר את הספר" (עמ' 361). והتوزאה כפי שמסכמים אנשי קבוצת המחאה הבריטית בלשונם, הייתה הרסנית לגיביהם "הגלובליזציה של המחאה איבדה את הממד הקהילתי שבה, ונחפה לחلك מתרבות המהונים הממוסחרת" (עמ' 451). ככלمر מתוך מדיניות הכלכלת הניאו-liberalist הם הוצגו כ"פוסטר לנערים עניים ועדיינים שיגיעו לגדלותם אם רק יכינו שיעורים ויסתובבו בחברה הנכונה" (עמ' 450). ואי אפשר להתעלם מההתכבות הגלוקלית של אמרה כזו עם מוחאת האוהלים ב-2011 בישראל, על תוצאותיה ועל ניבוריה שהפכו לדמויות "סימפטיות" בפוליטיקה הישראלית.

מעבר לכך, ברעם בספרו מציג סיימון שאלה גדולה על ההשפעה ויכולת השינוי שיש למוחאה פוליטית מכל סוג, הן מקומית והן קויסמו-פוליטית. אמרה כמו "בעצם בני אדם בכלל, הם חברה של טינופת, והם ראויים לסדר הקיים בהם בראשו" (עמ' 480), או "עמוק בלב אתה יודע שהסדר הקיים ינצח [...]" (עמ' 428), אמרות מסוג אלו מעידות על חוסר האונים כתוצאה מהתפיסה האומרת כי האדם נתון למרותם של כוחות גדולים הנמצאים מחוץ לשטתו, קצהה יד המחאה מלהושיע.

מתוך תיאור אמוציאונלי של השכיטה העולמית וمسקנות רציונליות לצידו, עולה השאלה האם יש בכך תיאור של הצלחה או של מוחאה חזקה בעלת השפעה חלה, וייתר מכך, שתוצאותיה הרסניות לחברה כולה ולאדם הפרט? התוצאות לכך נמצאת לקרأت סוף הרומן, בפרק מיוחד שננקרא 11.11 (עמ' 461), כתאריך השכיטה העולמית. מתיאורי השכיטה עצמה עולה היחס הדואלי כלפי, כשלוב בין התעלות הנפש ובין הכאוס.

"השmins נחצו לשניים" (עמ' 470) - דימוי הבא לתאר את הדואליות שבין התורומות רוח ואופוריה ובין כאס הרס וחורבן המאפיינים את המלחאה העולמית. בתחילת אלו סיטואציות של התורומות רוח "הם (השובטים) דברו [...] והרבו לצחוק בקוווט צרודים" (עמ' 467), העיר כוסתה בכתובות צבעוניות "סופת צבע. הצבעים היזו בו משחו מופלא" (עמ' 467), בשעה שכל העולם עצר - מיליון אנשים יצאו לרחובות, איגודי עובדים הטרפו לשבייתה, הדלק אזל, שום עיתון לא יצא באותו היום ורוב אתרי החדשות קרסו תחת מתקפת אקרים. הוא חש התורומות רוח" (עמ' 468). אך מעבר לזה - אנרכיה, כאוס, זהמה, אלימות ומות. עולם הרוס, שאינו מוביל לשום מקום. "באוויר עמד ריח חריף של בנזין וגומי חרוץ; השדרה הייתה מלאה מכוניות נטושות, הרבה שרופות [...] נער מתולTEL ישב על גג מונית שחורה בחזה חשוף מוכתם בדם ובוץ [...] אנשים התਪלו בין המכוניות, טיפסו עליהם [...] ברחובות דיברו על מאות סניפי בנקים ברחבי העולם שההמון השתלט עליהם. על שולחנות, פסלים, מחשבים, מסמכים, מטלי זהב, שהועפו מחלונות בפריז, לה פאס, סיידני, קהיר וערים אחרות [...] אין תחבורה ציבורית, אין לימודים, אין דלק, ורוב השירותים הממשלה מושבתים [...] יש מקומות שאף שוטר לא נראה, יש מקומות ששוטרים יורם כמו משוגעים [...] ויש שהוכרו משטר צבאי [...] מאות אנשים שוכבים על הרצפה בידיהם קשרות מאחוריו הגב [...] מקומות מנוקדים לגמרי: אין אינטרנט, אין טלפון. שום דבר [...] אין שם שמיים: ביפת עשן אפורה-שחורה האהילה על העיר וחזקה בין האדמה והركיע [...] השmins נקרוו לשניים --- ולעולם אין כל" (עמ' 467-470).

מה המשמעות של "לעולם אין כל"? רוצה לומר, ככל יש ממשו ממשי מוחשי, כאן לעולם אין ממשות. ובכל זאת שם הרומן "כל עולם" לא כשלילה, אלא כהתיחסות לשאלת - מהו הכל שהעולם מטייל? באיזו ממשות אנחנו חיים? ובתווך כך Dunnial חש תחושה עזה של מועקה, שכמו דילגה על השעות ועל הימים הקרובים והציגה בפנוי את מחיר הדברים שעשו... והוא שואל "האם בסוף, אחרי שתקוות ייחנקו, יחקק בנפשו רק המחיר?" (עמ' 476). ותשובתו לכך, יהיה מה שהיה, "אני הולך אתכם" (עמ' 476). אולי זו הצלחה של השביטה, שהביאה לידי כך שאדם אחד קונקרטי ייחה את הקווים, לפחות מנקודת מבטו של אותו סובייקט, שכן מנקודת המבט של קבוצת המלחאה הבריטית ההצלחה של השביטה העולמית, מה שנוצר מהשביטה הוא רק זיכרון המתים ש Kapoor. דברים אלו עלולים מהפרק האחרון ברומן "אזר ש Kapoor" (עמ' 477). כפי שבפתח של הרומן נשמע הקול הקולקטיבי של קבוצת המלחאה הבריטית, כך כאן בסיום עולה קול קולקטיבי זה השואל - האם זה התפקיד שהעולם הודיע לנו, לקבוצת הצעירים האנרכיסטים הבריטית - להיות "השירדים המיתרים לימים של השביטה, וככל שניהה יותר עלוביים ההתקפות מהשביטה תהיה גדולה יותר [...] תזכיר איך האמנתם בחברות פרוחים שמכרו לכם סיפורים על עולם אחר [...] או שהיינו מבשריו המקרים של הבלתי נמנע" (עמ' 479).

האם מכך עולה כי אין תחולת במלחאה? השאלה היא האם השביטה הקוסМОפוליטית יכולה להניע שינויים אתיים אישיים וחברתיים, שכן גם אם גורמו לכאוס ואנרכיה מוחלטת, אי אפשר להעתלם מכאן מחאתם. במובן זה ראיינו איך השביטה קורוטיה ותוכאותיה השפיעו על זהותו של גבריאל הירושלמי - האדם הлокח חלק במאבק העולמי. יחד עם זאת, למרות יכולת השינוי של מלחאה גלובלית מסווג זה היא מוגבלת מאוד, עצם המלחאה יש לה השפעה בתודעה החברתית והפוליטית.

כך וכך שאלת יכולת השפעה והשינוי של מלחאות עולמיות אלו נשארת פתוחה ברומן. למעשה, כפי שראיינו,

גיבורי הרומן והמספר מציינים את תוכאות השביטה העולמית, אך לא מתייחסים לנסיבות שהגרמו לתוצאות מוגבלות אלו. הגם שמתוך העלילה ועיצוב הדמויות ניתן להסיק לגבי **הגורמים והסיבות לבישול המחאה לטוויה הארץ**. בהקשר לכך נוצר במאמרם של רם ופילק (2013) המתייחסים לשאלת הגורמים שהובילו להצלה המוגבלת מאוד של מחאת האוהלים בישראל 2011.שוב, למרות ההבדלים המהותיים בין מחאת הקבוצה האנרכיסטית ברומן ובין המחאות של 2011 בארץ ובעולם, בעיקר סבב נושא האלימות והאנרכיה עליהם דיברתי קודם, ניתן לעשות שימוש בגורמים לתוצאות המחאה שמצוינים רם ופילק, בלבדון האם גורמים אלה תורמים להבנת תוכאות המחאה העולמית ברומן. כי אכן גם כאן הצלחותיה של מחאה כזו, הן ברמה המקומית והן ברמה הkosmopolitit, הן ברמת הרומן והן ברמת המציאות החברתית, הן מוגבלות ביותר, והשאלה היא למה?

רם ופילק מציגים שלושה גורמים שהובילו לתוצאות אלו:

הגורם הראשון - במישור הרעיוני - האומר כי למרות שהמחאה הziיבת, בפעם הראשונה בישראל, את הדרישה לצדק חברתי בראש סדר החיים הציבורי, היא לא הצליחה לגבות השקפת עולם רדיקלית, שיטיתית וכוללת כנגד hegemonia הניאו-liberal. מנהיגי המחאה לא גיבשו תפיסת כוללת באשר לחולי החברה, והשאירו את סוגיות "הצדק החברתי" כמצוקות שניתן לפטור באמצעות צעדי מדיניות נקודתיים כמו חינוך ודירות, במנוטק מן המכשול החברתי. זאת ועוד, אף שהמחאה הייתה אחד האירועים הפוליטיים החשובים שהתרחשו בישראל, מובייליה העדיף לדבוק בדימויי-פוליטיים ונמנעו מהשוו את הזיקה שבין Ai-קיומה של מדינת רוזחה או קשיי קיומה, ובין המציגות במדינת ישראל ובשתיים מעבר לקו הירוק. בהקשר לכך, ניתן לומר שגם קבוצת המחאה ברומן לא רצתה מלכתחילה לגבות השקפת עולם רדיקלית, שיטיתית וכוללת כנגד hegemonia הניאו-liberal, ולא הציעה שום דרך אלטרנטיבית רעיוןית. וכך עם תום השביטה, לא היה המשך פוליטי להגשמת היישגה.

הגורם השני - במישור הפוליטי. למרות שהמחאה חידשה את מושג ה"עם" במובנו המכיל והחברתי - "העם דורש צדק חברתי", היא לא הצליחה בסופו של דבר לבנות גשרים המחברים בין המרכז לפריפריה, בין הערים בני המעים הבינוי למעמד העובדים המאorigן, ובוודאי לא בין המרכז היהודי לבין המזרח הפלסטיני בישראל. גם בהקשר זה קבוצת המחאה של הערים הבריטיים האנרכיסטים שברומן, נקודת המוצא שלה לא הייתה פוליטית, אלא תוגבה אנרכיסטית של אנשים שאין להם מה להפסיד, שלאחר פעולות רדיקליות ככל שיהיו, אין להם קיום המשכי אידיאולוגי-פוליטי, המשתרף פולה ביןם ובין מגזרים אחרים בחברה. כמובן חשוב לומר שהמחאה בישראל 2011 לא התבססה על קבוצת אנשים אנרכיסטים, אך המשותף בין שתיהן מחותן אלו הוא הניסיון המובהק שלהם להציג עצמן כא-פוליטיים, וככלא אין להם קיום המשכי ממשי פוליטי, המבטא את תוכאות המחאה.

הגורם השלישי - במישור הארגוני. למרות שהמחאה הziיבת כי ניתן לגייס את הציבור כולו, היא לא ייסדה מסגרת העשויה לתעל את האנרגיות שגייסה באופן ספורדי לכדי פולה מכונית והמשכנית, ולא הותירה אחריה תשתיית ארגונית להמשך פעילותה לאחר מחתת הקץ. בהקשר לקבוצת המחאה ברומן, הנהגטם המהפקנית תפקדה אד-הוק לזכרכי השעה, ולא יסדה פרויקט מההפקני מאורגן ארוך טווח.

מכאן המסקנה העולה מהרומן כי "עמוק בלב אתה יודע שהסדר הקיים ינצח [...]. רוב האנשים לא מוכנים לסכן את החיים הסבירים שלהם [...]. והם בודאי לא יסכמו אותו עברו סדר לא מוכר, שאין לו שום מודל

ההיסטורי מוצלח. הם דבקים במקור וברע במייעטו" (עמ' 428). הסדר הקיים הקפיטליסטי הניאו-liberal הוא המקור המעוות את השיטה.

לכן, אם לשפוט לפי ניתוח התוצאות של מחאות אלו, קל להיתלות על האמירה ש"הפגנות לא משנות שום דבר". אך גם מתוך הרומן עולה האופציה, אולי האוטופיה, שזה לא נכון. שזו אמירה של תאגידי הייעוץ פוליטיים-Smithains להכניס את שד המחאות חזרה לתרדמת עמוקה בתוך הבקבוק.

הזירה השלישית: יחסי גלובליים בין החברה הישראלית והחברה הגלובלית

בפרק המבוא התייחס דנתן בתאוריות הגלובליזציה של רוברטסון (1995), המתיחסת לחברות בין התרבות הלוקאלית המסורתית ובין התרבות הגלובלית. לפי תאוריה זו הגלובליזציה צריכה להבחן כתופעה דיאלקטית, כחדדיות בין התרבות הלוקאלית המענייקה משלה לערכיים ולמורים הגלובליים בהתאם לצריכה ולאופייה, ובין התרבות הגלובלית המבנה דפוס אחד של ערכים ותרבות אוניברסלית, אך גם קולטות לתוכה השפעות של תרבויות מקומיות.

בהתאם להגדרה זו, ATIICHIS לרומן **כל עולם** כספרות המתייחסת למערכת ההיברידית של חומר ספרות ממשתנים, הלוקחים בחשבון ערכיים, נורמות ודרך בייטוי לאומיים מקומיים בלבד עם התכנים והתפיסות הגלובליות שלהם, כמו גם השאלות הערכיות והפוליטיות שפגש גלוקלי זה מעלה.³³

ברעם לרומן **כל עולם**, ATIICHIS למציאות הגלובלית העכשווית בישראל חן במובנה התרבותי כדיאלקטיקה בין התרבות הציונית הלאומית בישראל ובין התרבות הפוסט-מודרנית הקוסמopolיטית, והן במובנה הכלכלי המתייחס לאופן שבו מגמות כלכליות ברמה עולמית פוגשות תהליכי פוליטיים מקומיים ולאומיים-ישראלים, משפיעות עליהם ומשנות אותם מיסודם, ולהפך.

ברעם ATIICHIS לממד התרבותי של הגלובלות כדיאלקטיקה בין התרבות הציונית הלאומית בישראל ובין התרבות הקוסמopolיטית. הוא עושה זאת מתוך ATIICHISות ככוח השלישי הבלתי בסדר העולמי בדמותו של גבריאל מנצור הירושלמי, פעיל בקרן גידור אמריקנית שבבעלות יהודית, המתפקיד בשלב מאוחר בחייו מאשלית הכספי והכח, ומגיע למודעות באשר להשלכות המוסריות של החלטות שעשה בחייו. בדין הנוכחי ATIICHIS לגבריאל מנצור כמייצג את התהlik הגלוקלי, את ההשפעות החדיות בין תרבותו הלאומית הציונית בארץ ישראל, ובין התרבות הקוסמopolיטית בהיותו חלק מקרן גידור אמריקנית. מתוך דיון בדמותו עולה התובנה באשר להשפעות גלוקליות אלו על האדם ערכיו וקורותיו ועל החברה הישראלית כולה.

לקראת סוף הרומן מקדים ברעם פרק שלם (עמ' 412-402) לשאלת מי אתה גבריאל מנצור. השאלה נשאלת עיי גבריאל עצמו, כאשר עלות בראשו המחשבות שאישיותו זהותו מובנים בעיקר ואולי אפילו אך ורק מתוך ATIICHISותו לקרן הגידור הגלובלית של ברוקמן. הוא מתנסה לתאר לעצמו, את עצמו, את זהותו, את חייו כשיישאר לבדו בעולם, בלבדיהם. הוא מסביר זאת כך - "תוכנות מסוימות מתחדקות לאישיותך בשל הנסיבות, ואולי בעצם הנסיבות הן שמאצלות عليك את התכונות הללו, אך לך נדמה שכן שכן, התקשו במקרה [...] ולבסוף אתה מאמין שנולדת איתנו. אם מיקל ברוקמן וקרן הגידור היו כיפת השמים שהאהילה עליו תמיד, איך ידע אייזה אדם הוא בלבדיהם?" (עמ' 403).

³³ הרחבה בהקשר זה ראה במבוא: תאוריית ה"אייזומורפים האקספרסייבי" רגב (2011)

מהן אותן נסיבות שנראות לו כמדד הטבע? הייתה מצפה מאדם כמו גבריאל - יהודי, ישראלי, מלך הארץ שהנסיבות תהיינה בהתאם לנרטיב הציוני. אך לא היא - נסיבות חיו העכשוויות הן שילוב בין היינו ישראלי, ש"ס התרבויות" שלו קשור לבית הוריו, לאשתו, לילדיו ולחבריו הישראליתים ציוניים, ובין תרבותה התרבותית הגלובלית והתרבותות הקוסמopolיטית. מתוך היצירה עולה חוסר ההדדיות של השילוב הזה. גבריאל עבר תקופה גלוקלי מראשית הקריירה שלו בקרן הגידור ועד כאן, באופן כזה שבראשית דרכו שלט הנרטיב הציוני בחיו עם הזמן הוא התמסר יותר ויוטר לקריירה שלו בקרן, עד כי ראינו שאינו הוא מסוגל לתאר עצמו לעצמו בלבדיהם, ככלומר, כאן שולט הנרטיב הקוסמופוליטי.

המוטיב המרכזי שמאפיין את גבריאל בראשית דרכו נוגע לשורשיו הישראלים שבאו ברגע עם הכלכלה הקפיטליסטית הניאו-liberלית הגלובלית. הוא גדל בבית ציוני מפאניק, לצלו של אביו - איש העקרונות והערכים הציוניים הלאומיים, שבמקצועו כותב את דבר ההיסטוריה של אנשים יהודים הנוטים למות. רואה לומר, הוא איש האסכולה הציונית הישנה שקרבה לשעת מותה. גבריאל דומה לאביו אך גם שונה ממנו. רוחה של מפאי'י ההיסטוריה, כשורשי הציונות בארץ ישראל, כמפלגה דמוקרטית, סוציאליסטית, המקדשת את ערכי האדמה והעבדה, שורה גם עליו. הוא הפנים אותו בבית אביו. אבל כיום הוא עוקב אחרי אביו בעיטה וראה בו אדם "שהגיע הזמן להזמנת העובדות: אבא שלך איש ז肯" (עמ' 71). ובאופן אלגוריא הוא מודיע שהנרטיב הציוני אותו מייצג אביו, עבר זמן. רעיון פוסט-ציוני מעין זה, משמעו ולפסון - סגן יו"ר הקרן, בפני גבריאל והנוכחים בארוחת ערבי במשכנות שאננים מתוך דאגה פוליטית אמתית, על מגמות מסווגות שהתגלו בחברה הישראלית בעקבות האינטיפאדה, הוא אומר "מאז שנת 1967 אزلו המטרות הפוזיטיביות של הציונות החילונית. המפעל הושלם [...] והציונות החילונית, שהיא 'כוח עוקר הרם, כוח בתנועה נחשולית', נהפכה לגורם, שרצה לשמור את הקיים ושקעה בקייפאו" (עמ' 78-77). והוא מוסיף "מגמות מסווגות שהתגלו בחברה הישראלית [...] בימים כאלה לא מספיק לדבר רק על סולידריות יהודית [...] דיכוי ההתקומות הפלסטינית (האינטיפאדה) [...]. יחוללו שינוי בעמדתם של היהודים בעולם כלפי מדינת ישראל, והדבר עלול לפורר את הסולידריות בקרב העם היהודי" (עמ' 77). لكن טווען ולפסון העובדה שעבר זמנו של הנרטיב הציוני במתוכנותו הנוכחית, מעיד על הצורך ל"ציונות מסווג חדש" (עמ' 78).

התשובה לשאלת מהו אותו סוג ציונות חדש, קשורה לתהליכיים קוסמопוליטיים, פוסט-קולונייאלייסטיים. ראשית זהה ציונות שאינה מתמקדת בנרטיב הציוני בלבד, אלא עוקרת בפוליטיקה של הזהויות, ובמרקחה שלנו הסולידריות הציונית אינה מתייחסת רק ליהודים אלא גם לאחרים ובעיקר לפלסטינים. שניית - הנרטיב החדש של הציונות פונה לקוסמופוליטיות כפי שמייצג אותה גבריאל, ש"הבין שהרוח שנעמה לו מצמרرت את אביו" (עמ' 70). הרוח שנעמה לו היא "روح הכסף", ממנה נרתע אביו, בשעה שנמנע מהעסקנים של המפלגה, ו"בכספיים המפוקפים של מפאי'י לא נגעתי גם כשנזקתי להם נואשות [...]" (שם). לעומת זאת, הרוחה הערבית של האב, הציונות הקוסמopolיטית של הבן נמצאת במסגרת הגלובלית, שהמניע העיקרי שלו אינו עריכים של שוויון וסולידריות אלא הכספי. העמדת דברים באופן דיבוטומי שכזה, כסף לעומת ערכים, חוטאת לאמת. שכן לא בטלמא מוצא גבריאל קשר סמביוטי עם קרן הגידור. הוא מוצא שם בית, וסולידריות חברתיות, לא פחות מאשר של הבית הלאומי. רק מאוחר יותר הוא מtopicח וגם זאת רק לאחר המפלגה הכלכלית שהוא חוות במסגרת הקרן.

הבנייה המפגש אותו חווה גבריאל בין הקוסמופוליטיות והפתיחות לאפשרויות שמציע העולם הרחב ובין הנרטיב הציוני, אף היא אינה דיבוטומית, כנתייה לכך או לכך. נדגים את היחס המורכב בין ערכי המציגות

הקוסמopolיטית וערבי הרטיב הציוני מtopic התיאורו של גבריאל לאמו. הספר נפתח בפסוק "פחות פעם ביום הוא מקיש בגוגל את שמה של אמו המותה ומחפש תוצאות חדשות" (עמ' 11). לבסוף נראה כי גבריאל קשור מאוד לאמו, אך כפי שהוא עצמו מעיד על עצמו, כבר מגיל צעיר התרחק ממנה (עמ' 39). וכעת לאחר מותה הוא מחפש אינפורמציה חדשה אודוטיה באמצעותים וירטואליים. משחו חסר לו בהבנת הנטק ממנה. ההסבר שאני מוצאת לניגודים אלו, נובע מהמפגש הגלוקלי שלו בין בית הוריו המיעיג עבورو את התרבות הלאומית הציונית ובין המיצאות הקוסמopolיטית בדמותה של קרן הגדיור האמריקאית בה השתלב. כך בהקשר הגלוקלי אני מוצאת שהקשר המורכב שלו לאמו בא לידי ביטוי שלמרות התערותו בתרבות הלאומית של קרן הגדיור הבינלאומית, הוא מוצא בדמותה של אמו את הבית החם והעוגן המנחים בשעת דחק. דמותה של אמו לא הופיעה נגד עניין ברגעים "משמעותי של הצלחה והישגים [...]" אלא ברגע שפל של חייו" (עמ' 11). ובכל זאת הוא עוזב את הבית בגין צעיר ויוצא לעולם הגדול - הקפיטליסטי הקוסמopolיטי. הוא מוצא בו עניין, וקרירה מרשימה ביחד עם קשיי הירושדות במקומות אכזר וצבע. הוא מעיד על עצמו שכשיצא לעולם הגדול הוא לא יצא לעולם בחפש לב, בסקרנות, בתשוקה להתוודע לדברים שלא הכיר, ונדמה שתמיד השאיר חלק ממנו בחדרה של אמו, ממש נראה העולם מקום אכזר שאנשים טופחים בו על שכמך בעודם מכישים אותו בעורף, ולכן "עליך להיות מוכן לקדם כל רעה בנסיגה מהירה אל החדר הזה, שמתענגים בו על החום שמספריך תנור הגז ולא מופתעים מושום אכזה או בגידה" (עמ' 39). מבונן זה האם היא העונן הקיומי הציוני של גבריאל, בשעת פעילותו הקוסמopolיטית בקרן הגדיור האמריקנית, אליה ישוב ככל קיומו הציוני.

בנוסף לממד התרבותי ברעם מתייחס לממד הכלכלי של הגלוקליות: במשמעותו של האופן שבו מגמות כלכליות ברמה עולמית פוגשות תהליכי פוליטיים מקומיים ולאומיים-ישראלים, משפיעות עליהם ומשנותו אותם, ולהפוך. אתייחס לממד הכלכלי של הגלוקליות הזו משתי נקודות מבט: האחת - מנקודת המבט של הפרט - כיצד משפיעות מגמות כלכליות אלו על יציבות זהותו של היהודי. כך נראה ברומן את השינויים שהלו בגבריאל, המגלים באישיותו את המפגש הגלוקלי בין האדם היהודי שהתרבות הלאומית-ציונית מופגמת בו מילדיות, בבוועו במגע עם כלכלת השוק הגלובלית. והשנייה - מתוך המסקנות העולות מהתיאוריות האישית לגיבור, עולה הביקורת כלפי תחומי הכלכלה הקפיטליסטית הניאו-libרלית בישראל.

גבריאל חי ומושפע מתחilibים שחלו בשנות התשעים בישראל, עליהם אומר המספר "שנות התשעים היו משכורות [...] בענויותם, בחדשות הנערים שבה הוטחו בעולם" (עמ' 251) ³⁴. אלו היו השנים בהם למדו הישראלים להכיר בכוחות הגלובליים שכבר התבשו בעולם, בנפרד מהמגמות הлокאליות שבלכלת המדינה. אלו היו השנים של ברק מסנור, "עידו השלום ושינוי תודעת המרחב" (שם). הוא מצין בינה צינית כי השינוי הגלובי שהair מאחר את בעלי העסקים הקטנים, שמנרים בארץ "היושבים במשרדים קטנים ואפרורים ליד קופסה של קפה עליית ומתכוונים לתנועת הזמן" (עמ' 252), לעומת הישראלים שהבינו את רוח הכלכלת המשתנה והשתלבו בה. הם התמננו ליעצים, לשתדלים, לנציגים של חברות בינלאומיות שוקלות להקים סניפים בישראל, כדי "לקנות חברות ישראליות, או בנקים, לנצח במרקיזים, לבנות תחנות כוח, מתקנים לה��aplת מים [...] קניונים, כבישים, מסילות רכבות" (עמ' 252). בתוך כך, גבריאל נסחף לtopic עולמה של קרן

³⁴ על התמורות הכלכליות והחברתיות שחלו בישראל בשנות התשעים, ראה במאמר עמ' 23

ברוקמן, קרן גידור של יהודים אמריקאים המשקיעים במדינות שונות בעולם. במסגרת פעילותה בישראל, התמנה גבריאל לעמוד בראש פרויקט של קיינוט לילדי נזקים, שייסדה הקרן באצטלה של ערכיים חברתיים נאים ואחריות תאגידית. "זו הייתה תקופה של רעונות גדולים", אומר המספר, "ומי שהגו אותם לא התעניינו רק בכיס, הם שאפו להגדיר את הכיוון למדינה, את מקומה בעולם" (עמ' 25). הzinיות הביקורתית עולה כאן שהרי הרצון של התאגידים ובעלי ההון למעורבות בשלטון ובפוליטיקה המקומית, מכוון ומשמעו בעשיית הרוחים ובהגדלת ההון שלהם.

בהמשך לכך וככיסוס ביקורת זו, מתוארים קשייו של גבריאל להסתגל לקצב המואץ של ההתרחשויות, ולשפע המידע שnochesh אליו. הוא נחף לראשי תאגידים, לראשי המדינות, לключиי הון-שלטון, ולעסקאות מכירות בשוק החופשי, כמו גם לאורחות חיים הראוותניים לחיה המין של אנשים רמי מעלה. המידע הזה העסיק את עמיתיו לא רק מטעמי רכילות אלא לשיטתם, הם חיבבים להיות מצוים בענייני החברה והמדינה, וכל בחירה אחרת נראה להם כהשתנות מהרויות. בכך בדיק התכוון ולרטשטיין (1974), בטעותו כי הקפיטליזם המאוחר הוא חלופה כלכלית לשיטה פוליטית. המבנה הפוליטי-מדיני של מדינות רבות הוא תוצאה של לחצים ותכתיים כלכליים חיצוניים של המערכת הקפיטליסטית העולמית, המחייבת מדינות להתאים את המערכת הפוליטית שלהם לדרישות המערכת העולמית. מכאן, שליטותם של תאגידים בינלאומיים, כאלו המתוארים ברומן, מחייבת אותן להיות מצוים ומעורבים בענייני החברה והמדינה.

ה הפר בין הרעונות הגדולים של הערכיים החומניים הדמוקרטיים שלכאורה מייצגות חברות גלובליות אלו, ובין התככים הנובעים מאורח חיים מסוים, מעלים את "מפתח הכוח" (עמ' 254) שלמרות שהיא משתנה מתקופה לתקופה, העיקרון הוא ישינה מפה צו ו"המתווה הכללי שלא מקובל על כולם" (עמ' 254). לפי המפה העכשווית בישראל, אומר המספר בביבורתאות עלключиי הון-שלטון, "שרות כמו חבר הכנסת, דיקטור, אפיקו מנכ"ל, מ焦急ות זוהר כוזב על אנשים נטולי כוח" (עמ' 254). כל אלה, במסגרת מפתח הכוח, נשלטים ע"י בעלי הכוח האמתי - ע"י בעלי ההון.

לשינוי תפיסתי זה ישנן השלכות על זהותו ואורח חייו של הפרט. לגבריאל לא היה פשוט "נדמה היה" לגבריאל שאנשים מסווגו התמעטו, שאם בעבר מאווי בני אדם, לפחות אלו שהכיר מהדור של אביו, הושוו בטענות על טובת הקהילה והערכיהם" (עמ' 254). לעומת זאת, לא פשוט לו עם הקביעה כי כיוום בחברה ניאו-liberal אין צורך להסתיר את שאיפת האדם לשגשג אישי ולמיוש כישרונו, כי מי שנמנע מכך, עלול להחמיר הזדמנויות, וכך "אין סיבה להיות הגון בכל תנאי" (עמ' 254). ומתוך כך נוח לו לחסוט תחת המסכה שהוא פועל לטובת הקהילה.

בשלב זה המספר מציג את גבריאל כשותה, אך עם התפתחות העלילה הוא משתלב היטב בмагמה אינדיבידואליסטית זו. הוא לא אדם שהונה רעונות חדשים, אבל הוא אדם שזכה היגיינו וייסדיווינו פונינים אליו הוגי הרעונות ונוננים בו אמון. לעומת זאת, אביו "סלד מאנשיים כגבראיל (בנו), שמתקדמים בעולם בזכות טוויה עיקשת של מערכת קשרים, וראה בהם טפילים שמשגגים בזכות כישרונותיהם של אחרים" (עמ' 255). זה ההבדל והשינוי המהותי שחל בחברה ובכלכלה הישראלית - מעבר מ_urcisim ליחסים שוק, בהם "מערכת קשריו של אדם היא חלק מהותי מכישוריו" (עמ' 255).

כאמור, בשלב מאוחר יותר גבריאל הופך לחלק אינטגרלי מהתהליך הניאו-ליברלי בישראל. "כל ישותו הוטלה לתוך העולם החדש שלמד להכיר" (עמ' 256). מה שקסם לו בהם הייתה ההכרה כי הווייתם הגלובלית,

מבוססת על יסודות מוצקים של חיים, שנitin לחתה בהם אמון ערכי וקיומי. להיות איש העולם הגדול לעומת העיסוק של הישראלים בבריטיב הציוני המנוטק מהעולם כולם, שנראה לו קטן, מוגבל וילדותי. אך בעיקר קסמה לו "החברות ששרה ביניהם, ובגלוינה שבואה משותפת לנטוק יחד [...]" (עמ' 256), באotta טבעיות שבהם הטמיעו את שאיפותיהם האישיות בתאגיד, כך הוא למד לראות את חייו קרן ההשעות - חייו שלו, והתקדמותו כרוכה בהתקדמותה. עדין בשלב זה, לא רק הכסף כסם לו, אלא ערכיהם של סולידריות וחברות. ממשמע, ערכיהם מבית אביו שקיבלו כאן תוכן חדש. ניתן לראות בכך דוגמה ליחסים התרבותיים הגלוקליים כאשר התרבות המקומית מצמצת את הערכיהם והנורמות של התרבות הגלובלית, ומתחילה אותם לצרכיה.

כפי שציינתי במאמר ל佗זה זו, ריצ'ר (2006) מציג את הצד הביקורתני כלפי סולידריות זו, וטוען כי הסולידריות והחברות בתוך חברות ותאגידים הם אחת התוצאות של שיטות ניהול החדשנות המעודדות דזוקא יחסים לא-פורמליים בין העובדים לבין הנהלה. באמצעות סדניות משותפות, חופשות, ונסיבות משותפות (בעיקר בענפי היי-טק), הם גורמים לעובדים להזדהות עם מקום העבודה, להעניק ולחזק את הקשר בין העובדים, כך שהם חשאים מחויבות רבה ונוכנות לעבוד שעת רבות, מבליל שיחושו להכחלה מעשה את הניצול הקפיטליסטי שבעניין. בזה האופן הולכת ומתפתחת ברומו הביקורת כלפי ההזדהות והсолידריות של גבריאל לתאגיד ההשעות, עד כי אין מבחן בניצול הקפיטליסטי שהזדהות זו אפשרת.

כעבור כמה שנים גבריאל נעשה לאדם אמיד, כתה הוא כבר מנהל את ענייני קרן היהודית לדמוקרטיה, התורמת ומקדמת פרויקטים חברתיים, כאצטלה ערכית אתית לתוכה תאגיד הנדל"ן חובק העולם. בזה האופן מצאנו ברומו של ברעם, התייחסות לפעילותם של קרנות בינלאומיים, שמטרתו להתרחב ולהשפיע על תהליכי פנים מדינתיים³⁵. כך נראה את בעלי התאגיד - ולפסון והורבץ, שאפו להיות מעורבים בתהליכי מדיניות פנים וחוץ מדינתיים, בדמותה של המסקה הנארה. לבארה, המנייע שלהם הוא תרומה לשלים ולשיתוף פעולה גלובלי, כאשר למעשה זו אחזות עניינים נוספת, המאפשרת להם לגיטימציה של שנות ולמקנס את רוחיהם. כך נראה, שהם פיתחו עסקים למרחב היהודי החדש "כשלובים בעמדת הפוליטית", לבנות את "הפרוייקט הגדול", אותו חזון לשлом במרקח התיכון החדש. הם האמינו שקידום יוזמות אזריות מבטא את מחויבותם לשלים, "יוזמות שימושות חיים של בני אדם בבאר שבע, בעזה, בעמאן באלבסנדريا" (עמ' 274). משמעות עניין החתירה לשלים בסוגרת הקשר בין הון ושלטון פירושה, כיסוי לכארה אתי-מוסרי לבבוש תפיסה פוליטית שוחרת שלום, (עם הרミזה לשלים במרקח התיכון החדש של פרס). למעשה הביקורתית כאן עולה כאשר באותו הקשר ראשי התאגיד מחליטים להזיז הצידה את גבריאל מניהול העניינים בטענה ש"גבrial לא מבין ברעיון החדש של המזוזה התיכון במאה העשרים ואחת [...] זה הרי

³⁵ גלית דרדיishi, 2015 "How Global Funders Make Israeli TV More 'Jewish'" (במאמרה Galeet Dardashti, 2015) במאמר ביליארדיות בעיצוב הזהות התרבותית הישראלית. היא בוחנת כיצד "קרן אביה" – קרן פרטיט יהודית אמריקאית, עם סדר יום ברור (זורה למסורת היהודית) השפיעה על הנוף התרבותי הישראלי באמצעות שימוש בתקשורת הישראלית. היא מביאה את פעילותה של "קרן אביה" כדוגמה לפעולותם של ארגונים לא ממשלתיים טרנס-לאומיים וקרנות רטניות המפנias כספים למדה ולאונומניות בישראל, במטרה לחולש שינוי חברתי, במטרה לנודד יצירה תרבותית עצשיית, המדגישה את המקורות היהודיים. בעקבות תמיכות כספית של קרן החלו ליצור ישראלים לשלב "יהודיות" ביצירותיהם, במזיקה שלם בסדרות הטלוויזיה וכי, זאת כדי לקבל תמיכות מהקרן. יוצרים כמו מאיר בנאי, ארקדי דויכין, אחדות בני, בר-סחורי ועוד, עושים מזיקה "יהודית" שחוורת למקורות. וכך למשל, מתרבות "סדרות טלוויזיה יהודיות" כמו סרוגים, שטישל ועוד. יתכן שגם לא הסיוע מהקרן יונקירים אליו היו פונים למקורות המסורתיים היהודים, אבל הטעונה של דרדיishi היא שהזהות היהודית ו"ההתחזקות" של הייצור התרבותי היהודי היא לא בהכרח תולדה של זהות מקומית, אלא שהיא תוצר של כוחות גלובליים, במרקחה זה של קרן אביה. המivid שבטיעון כאן, שהשפעות אלו אין מעידות על המונוגזיצה תרבותית גלובלית, אלא להפוך זהה דוגמה לכוחות גלובליים בדמותם של מושקיעים יהודים-אמריקאים, בעלי אגנדה דתית-יהודית ברורה, המשקיעים כספים בישראל ובמבקשים לגרום שינוי חברתי-דתי מקומי.

עסק לאנשי חזון כמוותם, לאנשים שהגנו את פארק השלום: חוות תנינאים, קזינו פלסטיני-מצריםי-ישראלית, ביתן השלום והאחוותה, מוזיאון חוויתי שמציע לילדים שלק לקבע את עתיד המזרחה התקיכו" (עמ' 280). למעשה, הם מזיזים אותו ממרכז העשייה, מתוכך חשש שהוא עלול לשבש את מניעיהם האמתניים. דבר זה מעיד בעצם על גבריאל, שעדיין יש בו את "התמימות" הערכית, שעלולה מבחינותם להעיד על הפער בין חזון המזרחה התקיכו החדש כיוזמות המשנות חייו בני אדם מכל העמים הנוגעים לסקסוך הישראלי-ערבי, ובין הקרבן המציע לחם ועשהוים. זהה הbi-korot מהוותית לפני אחיזת העיניים הכלכלית-פוליטית של ראש התאגדים והפוליטיקאים (פרס) כאחד.

במצב הגלובלי הכלכלי-פוליטי הזה, חלים **שינויים משמעותיים בזוהותו ובחייו של גבריאל, המסתכנים** בעלייתו ובൺיפילתו במסגרת התאגיד הבינלאומי. בעת ההיא (1992) החלה קרייסטו "בצלילה של מחירי הנדל"ן, בהלואות חדלות פירעון, בקריסה של חברות פיננסיות ובנקים, שניצלו מפשיטת גל רക לאחר התנערות הממשלות" (עמ' 269), כקשר שבין ההון והשליטו. תהליך זה מקבל משמעות רחבה יותר, בהתייחסות לשני הכוחות האחרים הפעילים ברומן - הכוח של התאגיד הייעוץ הבינלאומי והכוח של קבוצת השובטים הבריטית. אלו גם אלו עוברים אותו תהליך של עלייה ונפילה, כאשר הכוח היחיד שנשאר יציב הוא כוחו של הקפיטליזם המאוחר והניאו-ሊברליזם, שכולם יוצאים נפגעים ממנו, והוא על כנו עומד. המעבר בזוהותו של גבריאל ממשמעו שינוי תפיסתי מאדם שעבר מעד לערכיהם הומניאים נאורים, שעם הזמן הוא נטמע במערכות הכלכלית הגלובלית הקפיטליסטית, ונעשה אديש לתחלויה. אך כפי שנראה בהמשך העיליה, תהליך השינוי ממשיך כאשר גבריאל נופל ביחיד עם נפילת קרן הגידור הבינלאומית, רק אז הוא מתפרק ומזכיר בעולות שפעילותו ופעילותם גרמו. העמדה סכמתית זו של הדברים חוטאת לרומן, המתאר את השינויים שחלו בגביר כגובה בתהליכי התמודדות עם המורכבות של המציאות הגלוקלית, עם הפערים בין התרבות הלאומית והקוסמופוליטית, המשליכים על פערים תפיסתיים באשר לככללה של הקפיטליזם המאוחר והחברה הניאו-ሊברלית. גבריאל נקרע בין הקטבים האלה, ולומד לחיות אותם. כך נראה כי המערבים שהוא חזוהו חלים כתהליכי דרגתי, שלאורכו ניצבת למולו אשתו רות, המייצגת את הפן הישראלי השורשי הערכי. היא מעלה לפניו תובנות ש"לפעמים חש שהוא מדברת לתוכו אך לא אליו". רוצה לומר, בתוכו הוא הכיר בצדקה דבירה, אך לא פעיל לארם. לא כי לא יכול היה, אלא כי לא רצה. נוח לו בנסיבות התאגיד, "कשהוא לופת בעקבנות אותם הסדרים יציבים" (עמ' 263), במיוחד בנסיבות המסקה הדמוקרטיבית לכארה שהוא עוטה. נראה כי גבריאל שיך לאוותם אנשי שמאל אינטלקטואלים, אנשי התרבות שמרצונם משרותים את הקפיטליזם החזורי, ונגדם יוצאים חברי הקבוצה הארנרכיסטית בעולות אלימות דזוקה כלפי מוסדות התרבות ולא מוסדות הכלכלה. ואמנם כאיש שמאל גבריאל האמין שבמסגרת פעילותו בקרן הוא מתמסר למטרה נعلاה. "תדמיות של נדברים שמתעניקים בסוגיות הרות גורל: חילוניות, העtid, האמנות, חנוך לויין, הטרנסצנדנטי" (עמ' 392).

אמרנו כי המעבר התפיסתי שחל בזוהותו של גבריאל נובע מ"פתח הכוח" החדשה. רות אשתו הבינה מלכתחילה שהוא נכנס בתחום שבו הכוח הוא המנייע האמתי להתרפותות ולקיים האנושי, ועל כך היא מטיחה בו "אי אפשר לצבור כוח וכל הזמן להתחש אליו" (עמ' 82). ועוד אומר עליה המספר "היא תבעה לשמווע אותו (את גבריאל בעלה), את קולו האמתי, שהיא לא חדלה לחשוף, שלדעטה משתנק מתחת לשכבות-שכבות של גינונים וחריגלים שישגלו" (עמ' 262). ברעם משתמש בדיםוי של השידות בחדר השינה, על מנת לעמוד על ההבדל

בין בני הזוג "בעינויו (בעינוי גבריאל) גילמה השידה שלו את העורך הצער שלתווכו נדחסו חיוו, ולעומתה השידה שלה את החופש לנوع מעולם לעולם" (עמ' 262). משמע, אדם כמו גבריאל, איש העולם הגדול, שעסקיו נעים ברחבי הגלובוס, דזוקא הוא תקוע בתוך התאגיד ואינו חופשי לפועל כרצונו, שהרי אומר המספר, חייו האישיים וחיוו המקצועיים במסגרת התאגיד, נتفسים על ידו ומרצונו החופשי - כאחד. בעוד שרות, אשתו הישראלית, הציונית, חופשיה להיות קוסמופוליטית אמתית.

מתוך אובדן "הקול האמייני" של הגיבור במסגרת הקפיטליזם המאוחר כמאפיין מהותי של זהותו, גבריאל הביא על עצמו את שיברו. אך מהן האופציות העומדות לרשותו - מצד אחד הוא ניתק עצמו מ"הקול האמייני" של הערכים הלאומיים הלאוקליים, אך מצד שני אין אפשרות לחזור אחורה, הוא כבר נתוע עמוק במציאות החיים הקוסמופוליטית. לכן, גם אם הוא נפגע מהכוח של הקפיטליזם המאוחר, והוא עומד בנקודת שבר, הוא צריך ליצור מחדש אחר-חדש, אולי כזה שיכיל גם את הנרטיב הלאומי וגם את הנרטיב הקוסמופוליטי, אבל אין שיבחה אחורה. לכן "הקול האמייני" הוא במרכאות, לא ברור בשלב זה מהו, עליו לגלותו, עליו ליצור אותו. הרומן עצמו לא דין באופן מפורש בשאלת מהו "הקול האמייני החדש", ובכל זאת אני מעלה אותה כמחשבה העולה מתוך ההתרחשות העיליתית, בנקודת משמעותית הדנה ב"מפת הכוח" העכשוית וביחסים הגלוקליים שהיא מעלה.

השינוי המשמעותי שהוואה גבריאל מקביל לשינוי שחל בשנות האלפיים המוקדמות בישראל כשהחלла האינטיפאדה השנייה, ביחד עם המשבר הכלכלי של 2008. הוא כבר אדם מבוגר שרוצה להנהיג ולא להיות מונח, וудין הוא "חשש שבלי פטרונותם (של התאגיד העולמי) תתכווץ דמותו" (עמ' 282). יחד עם זה לראשונה אנו שומעים אותו אומר "אני שואל את זהותו של האדם שמנהל את الكرן, אופס, זה בעצם אני" (עמ' 292).

גם מנהלי קרן ברוקמן עוברים שינוי בתפיסתם כאשר הם מפנים את "הביקורת נגד האחדה שבגלובליזציה" (עמ' 394) ומשנים מדיניות, "אנחנו זוקקים לתחפשות מקומיות" (עמ' 394). ככלומר, במסגרת הכלכלת הגלוקלית הם הבינו שאם ברצונם להמשיך ולהפיק רווחים מייחדים לכללים עם המדינות, عليهم לחזק את הסניפים המקומיים. להתיידד, להתעורר, לרכוש את אמוןם של בעלי ממון או בעלי כוח מקומיים על מנת שייזרימו כסף לקרן הגידור. ככלומר, במרכז הכוחות בין הלאוקליות לגלובליזות, כוחם של תאגידים בינלאומיים תלוי בכלכלת ובחברה המקומית. וזה נקודה חשובה, המדגישה את מעמדם של הכוחות הלאוקליים, שעד כה נטפסו על ידינו כשבויים תחת לחץ של כוחות התאגיד הגלובלי, וכך הם מצטיירים, לכארה, כבעלי כוח השפעה על המערך הגלובלי. וудין כוחם זה הוא לכארה, שכן התאגידים אמורים מכירם לצורך להכרה בכוחות המקומיים, אך הם מסווים את המニアפלציות שהם עושים כדי להמשיך ולשלוט בהן ובכלכלה. לכן, כדי להגדיל את משקלם הציורי-מקומי של התאגידים, הם מותרים על היוטם, אפילו לכארה, קרן "שזיהוה עם השמאלו הוא מובהק" (עמ' 401) ונותרים לכיוון של המרכז-ימין, בהתאם לשינוי המגמות הפוליטיות שחלו במדינות עצמן. "МОבן שהם לא יזנוחו את המטרות הרגילות: נגד גזענות, بعد שלום, שיתוף פעולה בין יהודים וערבים, אבל במידה סבירה" (עמ' 404). גישה אופורטוניסטית זו, תואמת גם את גישתם של מנהיגי השביטה העולמית, שהבינו כי אם ברצונם להצליח עליהם לכוון את המשך שלהם לקבוצות מחאה פרטיקולריות שפועלות כל אחת במדינה שונה. אותה הטקטיקה למטרות מנוגדות.

בתוך כל אלה בספטמבר 2008 ביחד עם לימן ברדרס, פושטים את הרגל גם קרן הגידור של ברוקמן וגבrial עצמו מפסיד את כל הונו. גם בשלב זה גבריאל נשאר איש הקפיטליזם הניאו-ሊברלי, כשהוא מראש מכין עצמו לאפשרות של מפלת מעין זו, זה לאزر לו, ורשות נתחים רציניים מהוננו על שם אשתו.

יחד עם זה, כתע, בשלב זה הוא נتفس על ידי מוקרייו ומקורייו, אך בעיקר על ידי עצמו כ"אחראי לאסון זהה" שיזיק לאנשים רבים כל כך, שייהלום בילדיו ובו בכל העתיד הנראה לעיר" (עמ' 407). רוצה לומר - "בשלב זה" כי כפי שנראה בהמשך הוא חוסה תחת התירוץ של אחריות התאגיד, ולא בדיקוק לocket אחריות על מעשייו אלו. על השינוי בזיהותו נעמוד מܬוך ראיון שנตอน גבריאל לאנשי מוחאת האוהלים 2011, שברומן מוחאתם נتفسת חלק מהשביטה העולמית של קבוצת הערים האנרכיסטיות הבריטית. המעניין שקבוצת המחאה הישראלית שברומן מוצאת דוקא בגבריאל (לאחר שקרן הגידור התמוטטה) דמות שמסוגלת להניב את סנייפ המחאה הישראלית. הם אומרים לו "אתה המנהל האלף בעולם שעובר 'אחריות אישית'" (עמ' 413). מודיע בוחר ברעם לתפקיד זה, בדמותו של אדם המזוהה עם הכלכלה הקפיטליסטית הניאו-ሊברלית, נגדה יצאו אנשי המחאה? יש לשים לב להקבלה בין גבריאל ודניאל קי, שבמובן זה שניהם חזו את הקווים, דבר שהתקבל ע"י אנשי המחאה כ"ליקחת אחריות אישית", והקשרו אותם להיות הייעצים העיקריים של המחאה והשביטה העולמית, וחלק מנהוגתה. מה עוד שהם מוערכם כאנשים מומחים ובעלי הידע לניהול משברים, כמו שבא מהתפקיד הכבויו - הוא יודע לנחל, הוא ראוי לנחלם, בתנאי שלקח "אחריות אישית" למשיו, ولو לכארה. האם אין בכך עדות כי אנשי המחאה מקבלים על עצם את נחיתותם המعتمدית. בחירה באנשי הקפיטליזם המאור להנהגת המחאה החברתית שיצאת בעצם נגד קפיטליזם זה, רומזת למסקנה הסופית העולה מהרומן, שבסופו של יום הסדר הקיימים הקפיטליסטי הניאו-ሊברלי הוא השורד האמתי.

חציית הקווים של גבריאל מעוגנת בליקחת "המשך האישית" בתנאי ראשוני לשינוי שהשביטה הגדולה אמרה להביא. ככלומר, התהילה ש עבר גבריאל אינו רק ההפרדה ערכית בין זהותו לבין זהות התאגיד הבינלאומי, אלא לكيחת אחריות על תחולאי הקפיטליזם הניאו-ሊברלי, שהוא עצמו גורם להם. אבל - גבריאל כמו שאנשי הכלכלה הקפיטליסטית הגלובלית לא **לקחו אחריות אישית**. כך אנו שומעים מותך הריאינו את התירוץ "שלא הכל היה תלוי בו, שהוא שירות כוח מסוים ורצוינו האישי נבעל בתוכו" (עמ' 414). או אפילו החקירה המשטרתית קבעה "שלא רימיתי את המשקיעים האחרונים שהצטרפו לקרן, שפעלתם בתום לב על פי הוראותיו של הבוס הגדל". הרי גם הכספי של נשרף" (עמ' 415). המסקנות של התקשרותם לפיו היו שהוא גם נבל וגם גיבור טרגי "ששלים את המחיר הכבד ביותר על חטא שהוא לא בדיק הבין, ובאמצעות הסבל שלו החברה יכולה הזדקכה" (עמ' 418), ממש ישו, וכעת משנמצא האשם, היא יכולה להמשיך ולקיים את הסדר הקפיטליסטי הניאו-ሊברלי הקיימים. יותר מכך, גבריאל אומר "אם הייתה עובד - הייתה שותבת" (עמ' 420), ככלומר, ההזדהות שלו עם המחאה והשביטה היא מסותגת, בהיות המחאה שיכתך אך ורק למעמד העובדים, זה שנגע ישירות מהכלכלה הקפיטליסטית הגלובלית, לעומת זאת גבריאל עצמו שאינו שיכתך למעמד זה, אלא לממסד של אותה כלכלת, וכן אין לו צורך לקחת חלק בשביבה... אם כך היכן לקיחת האחריות, והאם יש כאן ביטוי לשינוי מהותי בזיהותו של גבריאל, או שזו אותה הגברת בשינוי אדרת? תשובה לכך נמצא במסקנה העולה מותך הרומן "שהסדר כולם מעות מהיסוד" (עמ' 418), וככזה האדם - גבריאל, בנסיבות הסדר הקפיטליסטי, נגע כאן לכל היותר על מעשה שהוא הקзнаה של הכללים שעומדים בסיסוד אותו הסדר ושהם בעצם שורש העיות, וכי "זמן שהכללים מנדים אנשים כמוינו הם מנורמלים את כל השאר [...] הרי הנרמול של כל זה באמצעות כמה חוטאים הוא אחד ממקורות הכוח של הסדר" (עמ' 419). רוצה

לומר, אין כאן לקיחת אחריות אישית, אין כאן שינוי מהותי בזיהות - יש כאן הכרח, למראית עין, להעניש את החוטא (חטא ולא פשע), כדי להחזיר לכנו את הסדר הקפיטליסטי הניאו-ליברלי שהשתבש. لكن השביטה גם היאישראלית וגם העולמית לא השיגה שינוי ממשמעותי, כי כאשר מנהיגי השביטה העולמית ברומן מקבלים את הפרטיקות של הסדר הקפיטליסטי הקיימים, במיוחד כשם ממנים עליהם אנשים משורתיו להניהם - כי הם יודעים לנחל משבירים על פי הנורמות של הסדר המעוות הזה, הסדר הקפיטליסטי זהה ישרוד.פה ושם hegemonia הכתה על חטא,פה ושם הענישו אדם זה או אחר, אבל בנסיבות הסדר הקיים הקפיטליסטי הניאו-ליברלי שמר על כוחו.

סיכום - "הסדר כולו מעות מהיסוד" (עמ' 418).

ברעם בספרו מתייחס לשושן זירות התרבות כעימות בין שלושה כורות מרכזיים בסדר העולמי. בפרק זה התייחסתי לכוחות אלו כמייצגים היבטים של המציאות הגלובלית, כפי שהם באו לידי ביטוי בנושאים הבאים: הראשון - הקוסמופוליטיות והთאגידים הגלובליים - בהתייחסות לחברת הייעוץ האמריקאית "MSV", ככוח שמתפרנס מהקפיטליזם המאוחר הניאו ליברלי ומפיצ אותו בעולם; השני - מרחב הפעולה של ציבורים אקטיביסטיים, על-לאומיים - בהתייחסות לקובצת המכחאה הבריטית של צעירים אנרכיסטים; והשלישי - המציאות הגלוקלית בין החברה הישראלית והחברה הגלובלית, מבחינה תרבותית ו מבחינה כלכלית - בהתייחסות לגבריאל מנצור הירושלמי, פעיל בקרב גיור אמריקנית שבבעלות יהודית. דבר העיליות של שלושת הכוחות הללו נפגשות ברומן בנקודת האחת של 11.11 כיום השביטה העולמית, דבר המאפשר לעקב אחר הדינמיקה של הכוח של אחד מהמגוררים הניו"ל והאינטראקטיביים ביניהם, תוך חשיפת צלקות הגלובלייזציה על האנושות והתמודדות עם שאלת המוסריות והאחריות הקוסמופוליטית.

ברצוני לטעון כי מעבר להבדלים המהותתיים בנתיבים ובמטרות של כל אחד מכוחות אלו, מעבר למאבקי הכוח ביניהם, העימותים והעולות הנגרמות בעטיין, עלים קווי דמיון הן מבחינת הטקטיות שנתקטים כל אחד מהם, והן מבחינת(msk) המסקנות אליהם הם מגיעים. מכל אחת מנקודות המבט של הכוחות הנ"ל עולה מהרומן מסקנה אחת - "שהסדר כולו מעות מהיסוד" (עמ' 418). הקפיטליזם החדש מעמיד את הקיום של בעלי ההון ושל מעמד העובדים כתלו בקיומו של השוק החופשי הניאו-ליברלי, אלה גם אלה תלויים בו. لكن לא משנה מה האדם, הקבוצה, התאגיד, המדינה יחשבו על כך, כל זמן שלא יחול שינוי מהותי בסדר הקפיטליסטי הניאו-ליברלי, "עומוק בלב אתה ידוע שהסדר הקיים ינצח (הדגשה שלי). ישנה קצת, יתגמש, יטה איזו מסכה [...] אבל הוא ישרוד הרבה המהומות שלכם. רוב האנשים לא מוכנים לסקן את החיים הסבירים שלהם ואת השגשוג חסר התקדים בעולם המערבי אחרי מלחמת העולם השנייה. והם בודאי לא יסכו אותו עבר סדר לא מוכר, שאין לו שום מודל היסטורי מוצלח. הם דבקים במוכר וברע במשמעותו." (עמ' 428).

מסקנה זו עולה מנקודת התייחסות לתפיסת הכוח כמקור הבעייניות של החברה והכלכלה הגלובלית: מי שבאות שולט בחברה, במדיניות ובכלכלה העולמית והלאומית הוא הכוח שבידי בעלי הממון, הנמצא במציאות הקוסמופוליטית של ימינו בידי התאגידים הבינלאומיים. ביקורת זו עולה בתפישת הכוחות שברומן - בעיקר זו המופנית לתאגיד הייעוץ העולמי "MSV", וככלפיה הכלכלה הקפיטליסטית הניאו-ליברלית הגלובלית בישראל. בתמצית, הביקורת בהקשר זה מתמקדת

בשאלת הון-שלטון, כהשפעת בעלי הממון על תהליכי פוליטיים מדינתיים לצרכי רווחיהם. ביקורת זו מקבלת חיזוק באמצעות התאוריות בהן דנו במבוא התיוורטי לעובדה זו, הדנות בחולשת הממשלה בהתמודדותו עם תאגידי ענק אלו, כמו גם בתמיכת הממשלה במדיניות הניאו-ליברלית למרות כשליה. ביקורת נוספת העולה מהרומן דנה בשאלת חוסר השקיפות של הפעולות התאגידית, המקשה על הביקורתית והרגולציה, אם ישנה כזאת, כלפי פעילות התאגיד, שכן אף פעם לא ברור למגורי עבור מי אתה עובד שם. ולא תמיד ברור כלפי מי מופנית הביקורת. במצב זה השקר, התרמתה והחונאה משרתים את בעלי ההון-הכוח, כאשר הגלובליזציה משרתת אותם.

מעבר לביקורת חברתית פוליטית זו, נמצא כי עיקר הביקורת העולה מהרומן היא דוקא **הביקורת על הדמוקרטיה** ועל כישלון השמאלי במאבק הדמוקרטי. ביקורת זו אף היא עולה בהתייחסות לכל שלושת הכוחות הנ"ל. הדיון בשאלת הדמוקרטיה עולה מtopic השימוש שעשוה התאגיד הבינלאומי (הן תאגיד הייעוץ האמריקאי "MSV", והן קרו הגידור הישראלי-אמריקאית) ב"מסכה הדמוקרטית", כמסכה אתית המכסה על הפגיעה בערכיו השוויוני והצדק החלוקתי. מסכה המציגת את הפער בין הנרטיב העסקי שלהם - עשיית רווחים בכל מחיר, ובין תפיסתם הלאורה דמוקרטית, המסתמכת על הערך הניאו-ליברלי של שוויון ההזדמנויות של כל פרט בפני עצמו, ועל האחריות התאגידית, זו המציגת אותם כפועלים לרוחותם של הכלל. הביעתיות בדמוקרטיה של הכלכלת הגלובלאלית, הקפיטליסטית, הניאו-ליברלית באה לידי ביתוי בשינוי יחסי המנצל-מנוצל, כאשר כולם קורבנות גם האذונים וגם המנוצלים. שניהם חיים בתודעה שקרים, לכארה חופשית, אדונאות ותובעת כבוד. ככלומר, "העבד" בכלכלה הקפיטליסטית הניאו ליברלית, חי בעולם סימולקרי של דימויי חירות, ושל מידע, שפע ואמצאים טכנולוגיים המעניקים לו תחושה שכל האפשרויות פתוחות וכל אחד יכול לקבל, וזכה לו לקבל. זהה תודעה שקרים המשתקה אותם, וגורמת להם להתנכר לתחלווי הכלכלת הגלובלית, כי במציאות בה גם אם הם מודעים לתחלואי הקפיטליזם הניאו-ליברלי, יש להם הרבה מה להפסיד, ומכאן שתיקתם.

גם **ביקורת כלפי אנשי השמאלי** המשתפים פועלה עם כוחות הקפיטליזם הניאו-ליברלי, עולה בהתייחסות לכל שלושת הכוחות האמורים: באופן מובהר הדברים נאמרו ברומן בהקשר לתאגיד הייעוץ הבינלאומי ובהקשר לחברת הגידור הבינלאומית בישראל. אך דיון זה עולה גם בהקשר לקבוצת האנרכיסטים הבריטית המפנה את מחותה נגד השמאלו והמסד התרבותי, ולא דוקא נגד הממסד המדיני. מעבר לכך עולה השאלה מדוע אנשי המכחאה הבריטית מצאו לנכון לבחור בדניאל, מאושיות הכלכלת של הקפיטליזם המאוחר וההתאגידים, שלמרות שחצה את הקווים, הם מודעים לעובדה שבשונה מהם תמיד יש לו لأن לחזור, וכן הם בוחרים בו כאחד מראשי הנהגתם. האם אין בכך עדות שהם עצםם כאנשי שמאל רדיkalים, מודדים שהסדר הקפיטליסטי הניאו-ליברלי הוא בלתי ניתן לערעור.

עיר, כי מtopic הרומן עולה לכארה אמפתיה כלפי קבוצת מחותה זו החיה בשולי החברה ואייש לא מתיחס למקווקתם. אך למעשה הביקורת כלפים דנה בהיותם אנרכיסטים, שדרכי הפעולה האלימות וההרסניות שלהם מתקבלת לגיטימציה לכארה מיושם, ודוקא כלפי ייאוש וחוסר אונים זה עולה הביקורת הסמויה כלפי הרומן עצמו. דיון במחאה עולמית לא יכול להתמקד בדיון בקבוצת שולית הזוקקה לתמייה ועזרה סוציאלית. לכן, עולה השאלה האם רק קבוצת אנשים מיושבים משולי החברה הם المسؤولים להרים מחותה עולמית. הבחירה זו מעוררת שפק באמונות העיליה, המתইימרת לאורך כל הרומן להיות ראליסטית.

הדיון הביקורתי בפוליטיקת הזיהוות, אף הוא עולה בהקשר לשלוות הסקטוריים ברומן. טיעונים אלו שמענו בסקטור המחאה הבריטית שאיש לא רואה אותם מטר, כמו גם הטיעון של פוליטיקות הזיהוות העולה כביקורת כלפי התאגיד הגלובלי המנצל את אזרחי העולם השלישי. באופן דומה, גם במסגרת הדיון בתרבויות הגלובלית במדינת ישראל נמצא את הביקורת על ההתקומות ברטיב הציוני בלבד, והתעלומות מהפוליטיקה של הזיהוות (עמ' 78). הסוציאלידריות הציונית מתאפיינת רק ליהודים ומתעלמת מהפלסטינים, מהעובדים הזרים ואחרים.

נקודות מפגש נוספת בין שלושת הסקטוריים הנ"ל, עולה מtower השוואת אינטראקסטואליות בין טקסטים המשויכים לכל אחת מקבוצות אלו. מתוך השוואה זו נסיק כי בכל אחת מהן **היחיד חש בסופו של דבר** שהוא שביו של המערכת, הוא שירות כוח מסוים ורצוינו האישי נבלע. כך אומר דניאל קי לאליסטר מנהלי התאגיד

"אתם שוואבים הכל לתוך העולם היהודי שלכם, שם הכל תיכים ערומיים [...] מפעל קטן לרכיבון
משמעות" (עמ' 436) ובאותה נימה מדברים קבוצת הצערים האנרכיסטים - "השביתה שלנו מנונה מהיסוד [...] לא באמת הצלחנו להיות מחוץ למערכת שרצינו להחריב, אולי אי אפשר להיות מחוץ למערכת, אולי אין מקום כזה" (עמ' 312). על כך נוסיף טקסטים הממחישים לגבריאל מנצור פועל ישראלי בקרון הגיור האמריקאית, שرك בשלב מאוחר בקריירה שלו הוא מבין "שההרגלים שהתקבעו ביניהם (בינו לבין המערכת) מוקוממים אותו ולא משקפים עוד את מאזן הכוחות ביניהם [...]" וудין הוא "חשש שבלי פטרונותם תתכווץ דמותו" (עמ' 282), ככלומר גם הוא שבי בידי המערכת, "הוא שירות כוח מסוים ורצוינו האישי נבלע בתוכו" (עמ' 414). הדוחוד של דברי אלה באלה, מעלה את התובנה שהסובייקט שבי בתחום הסדר המעוות מיסודה.

בהתיאচות לכל אחד מהcohות הגלובליים הנ"ל עולה המסקנה החוזרת, כי הסדר הקיימים הקפיטליסטי הניאו-ሊברלי הוא המקור המעוות את השיטה, אבל אין סיכוי לשינוי סדר זה כי האדם הפרטיגי גם אם הוא מודע לתחלואי השיטה יש לו הרבה מה להפסיק אם יפעל נגדה. מכאן ש"הקפיטליזם מעמיד את כולם בשירותו, גם את מתנדיו, זו הגוניות שבו. בניגוד למשטרים טוטליטריים הוא מכיל הכל, אם אתה עובד עבורו מצדך תייל ותשמייך כמה שאתה רוצה [...]" (עמ' 421). בינהה קשה זו אנו מוצאים את האמירה ש"בעצם בני אדם בכלל, הם חבורה של טינופת, והם ראויים לסדר הקיימים שהם בראשו" (עמ' 480). מתוך המסקנה הפסימית - "הশמים נקרוו לשניים --- ולעולם אין צל" (עמ' 470-467), עולה כי אין תוחלת במחאה, שיכולה השביתה הקוסמופוליטית להניע שינויים אטיים אישיים וחברתיים מוגבלת מאוד. אם נתיחס למסקנה פסימית זו ברוח מעט אופטימית יותר נאמר - הסדר מעוות מיסודה, ואין ברירה אלא לשנותו, כי במתכונתו הנוכחית "העולם הזה, בדיקן כמו שהוא, זה החורבן הגדול ביותר ביוטר" (עמ' 85). הפטרון הוא, לצאת מวงל הקסמים, "אם אתה לא מוכן לזעע את היסודות של משטר העבדים הזה - אז אתה אויב" (עמ' 100). וגם אם אמרה זו נשמעת מפני חבריו קבוצת המכחאה האנרכיסטית, הרי ניתן לשיכחה לדברי רוזוולט: "בזמן שהם מלהגים על חוקי הכלכלת, גברים ונשים גווים ברעב. אנחנו חייבים להכיר בעובדה שחוקי הכלכלת לא נקבעו על ידי כוחות הטבע. בני אדם נקבעו אוטם" (עמ' 181).

פרק 3 - קריאה קוסטומופוליטית של הרומן "הבית אשר נחרב" מאת ראוון נמדר, 2013

"הכול מתפרק, המרכז כבר לא מחזיק, תוהו ובוהו משלט על העולם..."

ייטס, "הביבאה בשנייה" (עמ' 329)

"בבוקר בהיר אחד, ביום ו' באלו של שנת ה'א אלפיים שבע מאות שנים ואחת לבריאות העולם שחל להיות בשישה בחודש ספטמבר שנת 2000 למנין אומות העולם, נפתחו שעריו השמיים מעל העיר הגדולה ניו יורק וכל שבעת הרקיעים נגלו מבעדיהם, סדריהם זה על גבי זה כשלביו של סולם הניצב ארצה... וראשו מגע השמיימה. נשמות תועות חמקו להן בין העולמות, עוברות צללים, וביניהן נרמזת דמות בהירה, شكופה כמעט – מראה איש כהן, ראשו צנוף במצנפת בד ובידו מהטה של זהב... שעת רצון שבה מתקבלות כל התפילות כולם. רק כושי אחד: חסר בית נפוח כפן ומזהם שכוב מכוסה סמרטוטים על הספל בתחנת הרכבת ושאל את נפשו למות, נאסף באחת אל בוראו ומת מיתה נשיקה" (עמ' 11).

- כך פותח נמדר את ספרו, וכך סוגר אותו כמעגל -

"צוהר נפער בתקרה, כאילו נפתחו שעריו השמיים מעל העיר הגדולה וכל שבעת הרקיעים נגלו מבעדיהם. נשמות תועות חמקו להן בין בין העולמות, עוברות צללים, וביניהן נרמזת דמות בהירה, شكופה כמעט – מראה איש כהן, ראשו צנוף במצנפת בד ובידו מהטה של זהב. קצב היפחות התגבר, מטלטל את גופו של אנדרו ומפשיט מעליו את כל הגנותיו." (עמ' 521)

תמציתו של סייפור – הכליה של האוטופיה והדיסטופיה כאחד. הסיטואציה של שעריו השמיים ושבעת הרקיעים עולה כהזהה מתוך המסורת היהודית אותה חוות אנדרו כהן. תמונה אידילית אוטופית, לא פחות מהרמיזה לסולם יעקב, וההבטחה האلوהית שbezida. אך כבר כאן נרמזים דמיות של הנשמות התועות, של מותו הבלתי מנען של דמות הכווי חסר הבית בראשית הספר, ושל מקבילו אנדרו כהן עצמו שביתו נחרב, בסוף הספר. באופן כזה, מבשרת פтиחת הרומן על סופו, הוא מבחינת הנרטיב הקוסטומופוליטי המפגיש בין תרבויות, והוא מבחינת היחס הדואלי של אוטופיה ודיסטופיה, ככפל המבט כלפי מציאות רוויה זו.

מי אתה פרופ' אנדרו כהן?

אנדרו כהן, יהודי חילוני ניו יורקי, בן למחקרים ממזרח אירופה, דור שני בעולם ה"חדש" האמריקאי. עלילת חייו נעה בשני צירים, הראשון: עלילת חייו האישיים – אנדרו כהן, חי בניו יורק, גבר נאה ומצlich. פרופסור לתרבות השוואתית באוניברסיטת ניו יורק, הנמנה על האליטה התרבותית והאינטלקטואלית של ארה"ב, ומעוררת בחיי התרבות הניו יורקי. בגיל 52 הוא חוות את גבריותו המתפוררת, תוך התמודדות עם גירושו מלינדה, אשתו הראשונה, עם יחסיו המורכבים עם חברתו הצעריה אן לי ועם בתו ריצ'ל. כמו גם התמודדות עם תהליכי שינוי בתחום המקצוע של האקדמיה, ובתחום החיים היהודיים בניו יורק.

בציר השני אנדרו מתמודד באופן סמלי עם חזונות מיסטיים אפוקליפטיים הנובעים מהתاريخותהן לקוסטומופוליטיות של העיר ניו יורק והן למסורת היהודית העתיקה.

نمדר משלב בין שני צירים אלה תוך שהוא מתאר את התהליך שעובר גיבורו, כתהlixir המושפע הדדי משני הצירים: מערכות יחסים סבוכים בחויו האישיים, מבאים אותו לידי הזיות אלו, ואילו ההזיות גורמות לבקיעים במסכת חייו המושלמת לכאורה.

הביקורת ברומן עליה מתוך תיאור התהליך שעובר הגיבור אנדרו כהן, המעיד על הפער בין הדמות המושלמת ובין שברונה. בראשית הרומן אנדרו מוצג כאדם מרשים, אристוקרט אלגנטי שכח הווייתו הייתה לבוארה מושלמת: מראהו ולבשו, שפת הגוף וטון הדיבור שלו, סגנון הכתיבה שלו, רענוןתיו - "בכל אלה משלה איזו צילולות מעודנת, אристוקרטית, שצבעה בגונו זהוב חגייג את כל מה שנגע בו והפיעמה את כל מי שבא עמו ברגע [...]". אדם בעל קריזמה יוצאת דופן, מותחנת, "אבל היה לו משחו נספ", חמקם, שקשה לתפוס במילים [...] יש לו הילה" (עמ' 12).

הפער בין הדמות המושלמת ובין שברונה בהמשך העלילה, מעלה שאלות ביקורתניות כלפיו, ביקורת העולה מתוך הפער שבין מה שהמספר "יודע הכל" יודע, מבין וምפרש את דמותו של הגיבור, לבין מה שיודע גיברו. במסגרת הרמה הספרית של העלילה, תיאור קורוטיו של אנדרו נראה כראוי, כנורטיטיבי וכLEGALITYMI, אך בין השורות אפשר לזהות כי המספר מבקר את דמותו באופן עקיף - הגם שאנדרו עצמו בטוח בעוצמתו ובביטחוןנו במי שהוא, הוא אכן אדם פעל, ביקורתו בעל עמדת ערכיות כלשהי. כך רומו המספר לא ורק שאנדרו אינו מבין למה הדברים קורים לו, אלא גם אינו מבקש להבינים. אנדרו שחי בעיורו, בחוסר מודעות עצמית הוא בעצם דמות פלקטיבית, כפי שאומרת הדוקטורנטית שלו - הוא לא נראה אמיתי, הוא סוג של בובות שעווה, סוג של ייצוג מושלם, מיופה ומואר של עצמו, "זה סוג של הישג [...] להפוך את עצמן לאייקון של עצמן, לSAMPLE של מי שאתה, או יותר נכון של מה שאתה" (עמ' 13). המספר עושה שימוש באחת הדמויות המשניות ברומן כדי לאפיין את הגיבור הראשי, הוא מודוח לגורא על דברים שלא עלו במחשבתו של אנדרו, ולא נאמרו על ידו, ובתוך כך הוא מביע את דעתו עליו.

ביקורתו כלפי רמת המודעות המוגבלת של הגיבור מקבלת חיזוק כאשר בסופו של תהליך הדרגתית המנפץ את הייצוג המושלם שלו, אנדרו בא ברגע הלהקה למעשה עם השבר הגדול. ראשיתו של תהליך זה החל ברומן כשהוא כהן חש "משחו אחר, גדול וחגייג שנמסך פתאום אל תוך רוחו והסעיר אותו באופן לא מוסבר [...]. הוא מזמן לא הרגיש כל כך קרוב לבכי" (עמ' 14), אך עדין הוא לא מסוגל להסביר לעצמו, להציג על הסיבות להפרעה זו שבחיו. עליית הרומן מתפתחת כתהליך לאורך הזמן מעיוורון ושביעות רצון עצמית, אל מצב כאוטי מוחלט, ורק לקראת סופו נמדד מבייא את גיברו להבנה שהוא בעצם לא יודע להסביר מודיעו הרבה ביתו. כפי שהוא שם דברים באופן ציני בפי רופא העצבים: "נראה כאילו כוח חיצוני כלשהו טלית את המטופל והרפא ממנו בלי להשר עקבות מהסוג שאנו מכירים" (עמ' 525). ואולי כאן הביקורתית המובהקת של נמרוד, "כִּי זֶה כָּל הָאָדָם..." (עמ' 533), אדם המופעל ע"י כוחות חיצוניים מבלתי שהוא עצמו ייקח אחריות על קורוטיו, ולכן, "הכל ישוב להיות כמו שהוא. רק לחישה תישמע במקום שבו היה הבית אשר נהרב" (עמ' 535).

הבנייה עיקרי הביקורת של נמרוד תעמוד במרכז הדיוון ברומן זה, מתוך התייחסות לארבעה נושאים, כפרמטרים מאפיינים של המאפיינאות הקוסטומופוליטית בימינו:

א. הקוסטומופוליטיות ועיר העולם ניו יורק - התייחסות ליתרונותיה ולחסרונותיה של העיר ניו יורק כעיר קוסטומופוליטית מנוקדות מבטשות - כלכליים, תרבותיים וחברתיים. מתוך כך עולה כפל המבט על הסיטואציה בה נמצא הגיבור ובה נמצא העיר ניו יורק עצמה - מבט אחד אוטופי ומבטיח, ומבט שני דיסטופי וכאוטי.

ב. האקדמיה והידע בעידן הקוסטומופוליטי הפוסט-מודרני - שינויים בתחום זה הם תוצאה של תמורה בחברה ובתרבות כמו גם שינויים בדיסציפלינות החברתיות עצמן שגרמו לשינויים הכרתיים ומבניים באקדמיה החל

הtheless האחרונים של המאה ה-20. גם כאן, כפל המבט של מושג-דחיה מופיע את התייחסות הביקורתית ברומן לAckdemia וללימודיו התרבות.

ג. המפגש בין המסורת היהודית ובין התרבות הקוסמופוליטית - התייחסות ביקורתית לתוצאות המפגש הגלוקלי שבין שתי התרבות, כאשר אחד תמות יהודיות מסורתיות משפיעות על תפיסת החיים הקוסמופוליטית של הגיבור בניו יורק, ותפיסה אחרתנו זו של הקוסמופוליטיות, גורמת לעיצוב חדש של דמותו היהודי חי בניו יורק.

ד. המפגש בין השפה העברית ובין התרבות הקוסמופוליטית - השפה העברית ברומן היא נרטיב ספרותי, המשפיע על הגיבור ועל התפתחות העלילה. שני נושאים עולים כאן בהקשר לשפה העברית: האחד -

התיחסות לשפה כביטוי סימולקרי של המצוות, בה יציג השפה נתפסים כמצוות עצמה.

והשני - התייחסות לשפה העברית כביטוי לתרבות היהודית הגלוקלית, המUIDה על הדיאלקטיקה וההשפעות החזיות שבין השפה העברית, המקבילה ברומן למיתוס המקדש, ובין התרבות הקוסמופוליטית.

את הדיון ילווה הנרטיב של כפל המבט, כפל התהילה אותו עבר גיבור הרומן אנדרו כהן, העומד בצומת שבין האוטופיה והדיסטופיה. באמצעות ארבעת הנושאים הללו הפרק יציג חן את **הקשר בין התרבות האוניברסלית לתרבות היהודית**, והן את **"משבר הייצוג"** – המופיע את העידן הגלובלי הפוסט-מודרני, במפגש בין המצוות והמצוות הסימולקנית, כאיקונים של ייצוגים הנתפסים כמצוות עצמה. כהמאנך לכך נציג את המפגש בין **הראליה והזהיה**, שהוא תוצאה של שני היבטים הקודמים.

A. הקוסמופוליטיות ועיר העולם

כל המגיע לנו יורך מזחה אותה מיד בזכות הנוף האורבני היהודי העולם - גורדי שחקים ומגדלי יוקרה, רביע עצמה, המשמשים כתקשות סימבולית קוסמופוליטית. אלה הם נופי הקפיטליזם התאגידי הרב-לאומי, כביטוי לשיליטה במרחב הקוסמופוליטי. בניה אורבנית זו מושכפת במקומות שונים בעולם. אופיה של בניה אורבנית זו הוא פונקציה של הבניה חברתית קוסמופוליטית, לא רק במובן של הגודל והמרחב הפיזי שלא אלא גם מבחינת הדימוי הסימולקרי המופיע את העידן הגלובלי הפוסט-מודרני: "יקומים אלטרנטיביים משתקפים בזוגיות האטומות של הבניינים [...] הולכי הרחוב פושים באלאסן על גבי שימושה בקומת העשירית, מציתים לחוקיה הלא כתובים של הCorsairography הננו יורךית הכספית-אך-מדויקת שכלה סגנון טהור" (עמ' 92). הבניה חברתית זו מייצגת את המצוות המשתקפת בזוגיות, שכלה אך וرك סגנון וייצוגים הנתפסים כמצוות עצמה.

מהי עיר עולם - עיר קוסמופוליטית?

ב-1991 פרסמה סאסן (Saskia Sassen) את ספרה הראשון **The Global City: New York, London, Tokyo**, בו טבעה לראשונה את המושג **"עיר עולם"**, במשמעות של עיר גלובלית המחוללת נורמות חדשות לאומיות ובינלאומיות. לטענה, מרכיבות וגיוון הם שני הדברים הנדרשים להתחזקות עיר עולם, ולא דווקא גודלה הענק. לרוב ערי העולם הן ערים גדולות, אבל לא בהכרח כל עיר גודלה היא עיר עולם, שכן על מנת להיות כזו, היא חייבת להכיל בתוכה גיוון עצום של מגזרים מיוחדים מאוד, המctrופים לכדי מכלול שלם. עם התפתחותם של תהליכי גלובליזציה הן מבחינה כלכלית והן מבחינה טכנולוגית תקשורתית, הכוiron

חברות מכל קצוות העולם לצורך מערכת מרכזיות של ניהול מרכזי מכספי, המתמקדת בעיר העולם. זה התחיל בדרך כלל ערים מרכזיות של "העולם היישן" כמו ניו יורק, לונדון וכו', אך כיום מתפתחות ערי עולם חדשות, דוגמת מיאמי, טוקיו או שנחאי, שהפכו למועדן פיקוד全球经济 ותוך כדי כך עברו סדרה של שינויים מסיביים שהובילו לגיוון ומורכבות הנדרשות מעיר עולם. מה שמייחד את המסגרת התיאורטית של סasan הוא הדגש על היוצרות דינמיקה חוצה גבולות שדרכם ערים אלה והמספר ההולך וגדל של ערים עולמיות אחרות מתחילה ליצור רשות אסטרטגיות חזקות-לאומיות.

בהתבסס על עבודותיהם של פרידמן (1982, 1986, 1993, 1996), וסasn (1991, 1996), ושל חוקרים רבים אחרים, שמצאים פורסמו בשנות ה-90, פרופ' אריה שחר (2000) מתייחס לערי עולם, כגון ניו יורק, לונדון וטוקיו, כתוצאה ישירה של תהליכי הגלובליזציה הכלכלית. לטענתו, בעוד ש"העיר התעשייתית", שאפיינה את התקופה מסוף המאה ה-18 עד סוף המאה העשורים, בה מבנה העיר וכלכלה התבוססו על יכולות התעשייתיות שבה, "עיר העולם" היא הביטוי המרחבי המובהק ביותר של העידן הפוסט-תעשייתי, בו התעשייה עצמה הועברה למידנות ולערים חלשות יותר, ואילו כלכלתן של ערי העולם התבוססה על כלכלת ההון הגלובלי.

במצב זה, ככל שהיצור התעשייתי נעשה מבודד יותר על פני כדור הארץ, גדל הצורך במערכת מרכזיות שליטה, מימון וניהול בממדים גלובליים, ניהול מרכזי מכספי ביותר, המקבל שירותים ברמה הגבוהה ביותר, בהיותו ניזון מערכות אינפורמציה וידע בלתי מוגבלים. כך הגיעו מרכזי כלכלת גלובליים אלה לכוח ולהשפעה מכרעת על עיצוב דפוסי הפעולות הפיננסית, הפוליטית והתרבותית של העולם כולו.

מאפיינים אלו של עיר העולם והביקורת כלפים עולה מຕוך הרומן שעלייתו מתרחשת בעיר ניו יורק של שנת 2000. העיר ניו יורק מתוארת מיד עם תחילת הרומן מתוך מבט כפול, כביטוי ליתרונותיה ולחסרונותיה: כך נראה כי שער השמים נפתח הספר "על העיר הגדולה ניו יורק" (עמ' 11), כאשר התפעמות מהעיר "הוא מנהטן, אי האלים, זירת ההתרחשויות הגודלות: התרחשויות של מטבח, זכוכית ואנרגיה [...] פסגת העולם!..." (עמ' 15). אך מיד לאחר מכן, מתוארת מנהטן מתוך נבואת החורבן שלה: "אבל הפסולת הרעליה הזורמת בתוכו ברכיפות [...] הכל הולך ומאמר" (שם). ניו יורק מתוארת כעיר בה הכל צובר תאוצה, והאדם חי בתחום מערבולת משחיתה: מدد הדאו גינס של וול סטריט, ריבוי האוכלוסין, סכומי השודד... אטנן הזונות, מחורי הכלבים הגזעים, תעריפי הנסיעה בסבוי, ערכי הנדלין. הגשרים הולכים ונמתחים, המנהרות הולכות ומעמיקות... "הבנייה השואפים כלפי מעלה מאימים לקרווע אותם מבסיסם. יום אחד תחרוגנה הרכבות מסילותיהם ותחזרנה אל לב האדמה, מנטקות במרוצתן את אחורי הcablim הקושרים אליה את העיר. האי שלנו יקרע מהקruk [...] יMRIיא לו אל על וויבלו בשמיים כמו קליע כסף זהה ומהיר" (עמ' 16-15). מתוך תיאור הצומת שבין האוטופיה והדיסטופיה, עולה הביקורת של נմדר כלפי המציאות האורבנית החברתית והאישית בעיר העולם ניו יורק.

mbט כפול זה בא לידי ביטוי גם ברמת הפרט, כאשר המספר מייחס לגיבור אנדרו כהן תשומת של משיכה וڌחה לעיר זו: אנדרו נולד וחיה בניו יורק, הוא מוקם מהנוף העירוני, רואה בו באופן סימבולי את הכוח והעוצמה של עיר-העולם, ומוצא בכך חיזוק לאישיותו ולאפשרויותעיר זו מצעה לו. יחד עם זה, לאורכה של העיליה אנדרו עובר תהליך של התפתחות ביחסו האוטופי כלפי העיר, ומפגש אותו באופן מוחשי והזוייתי עם

היעוות שיווצר הגדל והכוח הבלתי נשלט. החזון האפוקליפטי של העיר ניו יורק בא להורות על תהליכיים חברתיים ורגשיים שעובר הגיבור, המקבל עליו ללא עוררין מציאות זו, למרות שהוא נפגע ממנו. רוצח לומר, העולם והתרבות הקוסמопוליטיים הופכים להיות דבר שלא שואלים עליו, אלא רואים אותו כמובן מאליו. בזה האופן היצירה מעוררת על המובן מאליו הזה דרך דמותו של אנדרו.

הדיון הביקורתី בעיר העולם ניו-יורק יתמקד בשלושה רבדים : הרובד הראשון ידוע בהשלכות החיויבות והשליליות של התרבות הכלכלית בעיר העולם, הפוחחת נתיבים ואפשרויות בפני האדם והחברות, אך גם משתלטת וכופה את ערכיה והפרקטיקות שלה מבחינה כלכלית, פיננסית, פוליטית ותרבותית על התרבותיות המקומיות בכל העולם. הרובד השני ידוע במסבר הייצוג בעיר העולם ניו יורק, לפיו אנשים חיים בה בתוך מציאות סימולקрайת תוך שהם מתיחסים לייצוגי ההיפר-ראליה כאל המציאות עצמה. ובהמשך לכך דיון ברובד השלישי, ב ביקורת על המפגש המעוות בין המציאות ובין חזיות והפנטזיות :

הרובד הראשון ב ביקורת מופנה לאחד המאפיינים הבולטים של ניו יורק כעיר עולם - כוחה הגלובלי המאפשר לה דומיננטיות פיננסית, פוליטית ותרבותית. פרופ' שחר במאמרו "כפר גלובלי? עיר גלובלית!"³⁶ (2000), בהסתמך על מחקרו של ג'ון פרידמן (1982, 1986, 1993)³⁶, מתייחס לגלובליזציה של הכוח בעיר הkowskiopolיטית, בדברו על הדומיננטיות הפיננסית, הפוליטית והתרבותית של ערי העולם. ככוח כלכלי, ערי העולם מכתיבות סדר יום כלכלי-חברתי לערים אחרות. הן משמשות משכן למרכזי פיננסיים, בו מרכזות הנהלות של בנקים ותאגידים בינלאומיים. במובן זה הן משמשות כבסיסו של ההון העולמי, המאפשר את הזרימה החופשית של ההון, שאינו יודע גבולות לאומיים ויוצר לעצמו שוקים חדשים להשקה. מבחינה הכוח הכלכלי והתרבותי, טוען שחר, ערי עולם הם מקומות שבהם מיוצרים מידע, אידיאולוגיות וקודים תרבותיים בינלאומיים המשווקים ומופצים ברחבי העולם כולו. בערים אלה ממוקמים מוסדות תרבותיים כגון בתנאי אופרה, תיאטרואות, מוזיאונים, אוניברסיטאות, מכוני מחקר, משרדיה הנהלה של תאגידים המדייה, מרכזי בידיור עולמיים ועוד. אלה מחזקים את מעמדן הפיננסי והתרבותי של ערי העולם והופכים אותן יעד להשקעות, לתירות ולצריכה.

ברומן, נמדד מתייחס למניע הכלכלי הגלובלי של העיר ניו יורק באופן נלווה לקורותיו של פרופ' אנדרו כהן. המספר מתייחס לאנדרו כאיש האקדמיה, היודע דבר או שניים על משמעותה הכלכלית הקוסמопוליטית של ניו יורק. די בהתיחסותו למאבקו על המשרה באוניברסיטה, אל מול מהגרת מהוז. הספר מיהס לאנדרו ידע על אודות השפעת הכוחות הכלכליים הבינלאומיים, המתרכזים בעיר ניו יורק כעיר קוסמопוליטית. הוא מדבר על הפוליטיזציה של המידע, האידיאולוגיות והקודים התרבותיים הבינלאומיים המשווקים ומופצים ברחבי העולם כולו. ברצוני לטוען כי המספר מעלה אינפורמציה זו לרמת הידע של אנדרו, אך לא לרמת ההפנמה והמודעות שעשויה להוביל אותו לפעולה ולנקיטת עמדה. אנחנו הקוראים יודעים שהוא יודע, אנחנו לא יודעים מה הוא עושה עם הידע הזה, מעבר להתרומותתו הנפשית. דוגמה לכך מהיו האישים, כאשר ריציל בטו בוחרת במשרד השקעות "אחר", בעל רגש חברתי-סבירתי. משרד השקעות זה השונה מقولם מעיד

Friedmann, J. 1986: "World Cities Hypothesis", *Development and Change*, 17, pp. 69-83.³⁶

על הכלל "חברות המנצלות עובדים בארץות העולם השלישי, חברות המשיכות להשקיע בארץות בעלות משטרים מושחתים ובחברות המתעלמות מהחוקים ומהאמנות הבינלאומיות ל민יניהן ומשיכות לפגוע ללא הבחנה בסביבה" (עמ' 175). ככלומר הגיבור יודע ומכיר את כל מערכות הכוח הגלובליים של העיר ניו יורק, על יתרונותיה ותחלואיה, השאלה מה הוא עשוה עם הידע הזה. תשובה לכך ניתן למצוא כאשר אנדרו מוכה בסיטוי היזوت כאוטיות שמקורן כפול, הן מהמצוות של העיר הקוסמופוליטית והן מהפגש בין מציאות זו ובין מסורת התרבות היהודית העתיקה. בשעה זו אנדרו חווה את הכאב, הפחד, הסיטוט בחוסר אונים משועע. הוא לא מחפש תשובה סיבתית לכך, ולמעשה כל שהוא יודעים על תגובתו הן מפני המספר, ולא מפני הגיבור. הגיבור הוא נחנתן, מופתע וסביל.

ביקורת נוספת העולה מהרומן היא ביחס לסוגיות אי-השוויון, לקיטוב החברתי-כלכלי, לפער בין שוויון עולם, שהתרבו בהון בלתי נתפס, ובאורח חיים ראותני, ולא רק עשרי העשירון העליון, אלא גם בני המעדן הבינוני ומעלה, בעלי התאווה האינטלקטואלית, הטעניים עצם עד אין קץ, צריכה חומרית לוחתת ותאוותנית. לעומת זאת, הענינים וחסרי המגן שחיו בעיר ומתו ללא שתישמע עצבתם וסבלם. שחר (2000), מתיחס לקיטוב החברתי-כלכלי בעי העולם, וטען כי "המעמד הבינוני, שהיה חוט השדרה של החברה העירונית בעיר התעשייתית, הולך ונעלם [...]" ככל שהכלכלה העירונית נעשית מבוססת יותר ועשירה יותר, כן גדל הפער ברמת הדירות, רמת הרוחה ואורח החיים בין קבוצות האוכלוסייה", כך נוצרה אליטה בינלאומיות של בעלי הון ותפקידים בתאגידים ובחברות בינלאומיות, שהם יותר "אזורים בעולם" מאשר בני לאומי או בני עיר לוקאלית.

הróבד השני בביבורת כלפי מציאות החיים בעיר העולם **דו במשבר הייצוג**. התאוריה של בודרייר [בודרייר (1981), 2007, וגיאנסון (1984) [1991] טוענת כי כתוצאה ממשבר הייצוג הסימולקורי, הסובייקט אינו מבחין עוד בין ייצוגי המציאות ובין המציאות עצמה. עולם הייצוגים הסימולקוריים של עוזדי הצריכה בכלכלה של הקפיטליזם המאוחר, נתפס כמציאות של "היפר-ראליה". בהקשר זה נמצא ברומן בィקורת כלפי הצבעות, וההתיחסות הסימולקרית לייצוג המציאות, למשל כאשר המספר מתאר את אנדרו ביחסו לחסר הבית, שהוא אחד מהמשמעותיים האיקוניים של השכונה (אייקון במשמעות של ייצוג), מתוך הזיה אודות גוף וaber מינו הגדול, ובליויו שיר המכחאה של לאונרד כהן - מי באשומי מי במים. על כך אומר המספר "זוהי הפנטזיה הנינו יורך הקבועה" (עמ' 44). ככלומר מציאות עכורה, אומללה, שנתפסת פנטזיה, לא כמציאות. גם המחשבה להושיט עזרה היא בוגדר פנטזיה - "להביא אותו הביתה, להציג לו קורת גג, לשטוף מעליו את זומרתו, לכוסות את מערומיו ולהסביר אותו אל חיקת של משפחת האדים?" (עמ' 45), אבל קולה הצוון של הש妣ות הודיע רשמית הדבר לא יקרה לעולם (עמ' 46). כל התובנות האלה נשמעות מפני המספר, ונמענות אל הקורא. לעומת זאת הדמות הראשית ברומן חייה וחווה את הדברים, היא אולי מודעת אך אינה מגיבה לתיאוריה ולתובנות שהמספר מפתח.

צד נוסף בביבורת כלפי חברת השפע בעיר העולם נמצא בטענה הוליה מהרומן כי חברת השפע, המסייעת, משתחת את הקיום האנושי לכדי תרבויות פופולריות, מרוקנת מכל תוכן. פרדריק ג'יימסן (1984)³⁷ מתיחס לביעיות שבחברת שפע זו, מתוך טענתו כי הגלובליזציה והפוסטמודרניות הם ההיגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר, אשר רותם את הספרות הפוליטית, החברתית והאסתטית לייצור הסחורות ובעיקר

³⁷ ראה, ג'ורג' ריצ'ר, 2006, *תאוריות סוציאולוגיות מודרניות, תרגום יורם שדה, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, עמ' 181-173*

לצרכיתן. על כך אומר המספר ברומן, שוב כהציגת תובנות ותיאוריה בפני הקורא: "היתשטו הגבולות בין מדע, אמנות ופוף, בין אמרת *ליך ציבור*" (עמ' 364). כאן עולה בעיתת **משור הערך האסתטי** של הקפיטליים המאוחר והנאו ליברליים, המכיע עשר רב חומריא ואמנותי של דימויים ויצוגים, המשוקים, נסחרים ונכרכים מתוך תשובה עצה על ידי הממן. האדם בא ברגע עם שפע עצום של קודים תרבותיים משתנים, שאין לו שליטה עליהם, ושבעצם מבנים אותו באמצעות דימויים סימולקריים הנטאפים על ידו כמציאות עצמה. באופן זה הוא פוגשים ברומן אנשיים יפים ומצליכים מהשכבה האינטלקטואלית, חיים בנסיבות ובוירה להיות מבקרים רדיקלים, בשעה שהם רודדים כמו התרבות הפופולארית השטוחה. שותים "קוסמופוליטון" ולא בדי עולה כאן המושג קוסמופוליטיות ממשו שטני) ורוד בכוס מרטיני, איזה משקה שטני! הכל מתעורר בראש" (עמ' 364), תוך העמדת פנים ויורה של דבר גבוה "על קריאות ניאו-מרקיסטיות של גיקסון פוליק, על הבלתי נמנעות של רוי ליכטנשטיין... על שעוריית הרצת המניות של אנרונ, על מחרי הנדל"ן המטורפים..." (שם). אנשים אלה במסיבות קוקטיל או במגע עבודה וחברה יומיומיים למדוז חיוטה רמה השטוחה ביותר של היחסים הבינאיישים, במפגשים ארעיים בהם החיווך החברתי המואלץ מרוקן את הסיטואציה מתוכו.

המספר מבקר את צrichtת השפע האידירה ותעשיית הייצור הממוני, האופיינית لكפיטליים המאוחר, במונחים של תשובה יצרית המוטמעת באדם - "אייזו עוררות מבורכת שגורמת לך להרגיש יפה וצעיר. חניות הין עם השפע המשחרר של התווויות, של צורות הבקבוקים [...]" שכל אחד מהם הוא צוהר זעיר שמננו נשף עולם אפשרי של שימוש, אדמה, אויר ומים [...] מאות ואלפי בתים [...] כל אפשרות הלחם [...] שפע שכזה, שפע מדחים. הלו אפשר להעיר כהה חיים שלמים, שבוי במנעמה של העיר הגדולה [...]" (עמ' 365). רוצה לומר, צrichtת השפע מספקת אשליה של קיום יציב ומהנה, לאורה כיסודות החיים שלנו, כמדד המדע והטבע - שימוש, אדמה, אויר ומים. אך אם כך, שואל המספר - מודיעו האדם חי בתוך השפע הזה (כמו אנדרו כהן) מאבד את הדרך הביתה? וזה בקורתו - זה שפע מזוייף, שפע סימולקרי, לא אמיתי, מדומה, שkopf, אטום - וככה הוא "לא בית", הוא הבית אשר נחרב.

אך לא רק בחומר חטאם, כי אם ואולי בעיקר ברוח. על כך אומר המספר - "מעולם לא נדחשה רוח האדם באופן אינטנסיבי כל כך אל תוך צילינדר המתכת של הטכנולוגיה, הארקטיקטוראה, הכלכללה והמדיניות - וזה מעולם לא עמד בסכנה כה מוחשית של התפוצצות" (עמ' 342). גם כאן, הביקורת נשמעת כחלק מהעלילה, כאשר תיאורטית ביקורתית של המספר על המהות של העיר הקוסמופוליטית, בה חיים אנשים בתוך הטכנולוגיות הכி חדשות, המאפשרות מבנה חברתי המכיל הכל, ומשתח את התרבות לכדי תרבות פופולארית רודודה, ומאים על "הכל אפשרי" בהרס טוטאלי, בהרס רוח האדם, שmbiah הציוויליזציה האנושית על עצמה: "וישנה גם הרוח - כל הרעיון שהעיר בנוי מהן: רעיונות מופשטים ורעיון [...] קונקרטיים, הגיוניים ורומנטיים, אידיאלייטיים ואופורטונייסטיים. כל כך הרבה מחשבה שוקעת בעיר [...] וכמו בעל חיים המסיר מעליו את העולם, תנער מעלה בזעם את כלבי הציוויליזציה ותשלח את רسن הכבוש האנושי [...] גם עוצמת החורבן תהיה אינסופית, כגודל תפארתה של העיר" (עמ' 341-342).

הילברונר ובוכויז (2017) מתייחסים ל"כאוטס" החשיבתי הנגרם כתוצאה של צורת החשיבה "הפוסט-מודרנית" שעיקרה "הכל הולך". לטענתם, ביעדו אי-הסדר העולמי בו אנו שרויים, בהיעדר "מרכז" ועם התמוטטות הבחנות המסורתניות בין ערך לחוסר ערך, נפרצו המגבילות, ולצד בעלי ידע מכובדים יותר או פחות הtmpakmo אלה שיש הרואים בהם שרლטנים, משרותיהם של בעלי המאה, חובבנים ומאחזיז עיניים. כך ראיינו ברומן כי הרעיונות הפוסט-מודרניים השולטים בעיר הקוסמופוליטית אף הם מכילים הכלו -

ובתאווה רוחנית בלתי נשלטת, מתעמתים זה בזה, סותרים, ו"בלולים" (מלשון בבל) זה בזה, ובلتוי אפשריים בעליל. لكن, זהה "עיר אורה! בבל החדשה, סdom של מזוחים ופיתויים" (עמ' 364). העיר ניו יורק מתוארת ככזו, בתנועה מתמדת, סואנת ללא הפוגה, ומקשה על הקיום. "مسה אדירה של חומר עכור זורמת, מהירה ועיורת, משומם מקום אל שום מקום. זרימה סתמית, מטופטמת, חסרת משמעות". (עמ' 460).

ביקורת ברומן כלפי העיר הקוסמופוליטית עולה בשני אופנים: האחד, בצורה ישירה - מפי המספר: המתייחס לתחלואי העיר הגלובלית באמצעות אמירות תיאורתיות, מכלילות. חשוב לומר, שאמירותיו אלו של המספר אין מובאות כחרצת רעיונות אקדמיים מנוקטים מהעלילה, אלא כشيخ מתmeshץ העובר בין תודעות המספר ובין סיפורו העלילה הנשמע מפיו. רוצה לומר - אני המספר מתאר את המתרחש ומלווה אותו בתובנותי כפרשנות לטקסט. דוגמה טובה לכך, היא התניותות לביקורת שהבאתי למעלה כלפי החיכים של המעוד האינטלקטואלי הגבואהandi בצביעות ובזומרה להיות מבקרים ו笛יקלים בשעה שהם שותים "קוסמופוליטן ורוד בכוס מרטייני, איזה משקה שטני! הכל מתעורר בראש". כלומר ביקורת העולה מtopic סיטואתית חברתית השיכת לרמה הספרותית של העלילה. יחד עם זה, יש לזכור כי המספר תמיד נמצא בrama אחת מעל הסיפור עצמו. וכך הוא יכול לבטא את עמדתו שלא מותך העלילה, אלא מותך מערכת הנורמות של הטקסט, מערכת נורמות המאפיינת את העולם הבדיוני הבננה בסיפור³⁸, שתפקידן לתאר את הרקע הנורטטיבי הגלובי של העיר ניו יורק בה חי ופועל הגיבור אנדרו כהן. ככלו, אלו אמירות ביקורתיות באופן ישיר.

האופן הביקורתי השני עולה בצורה עקיפה, והיא מופנית כלפי גיבור הרומן, כאדםandi ומוספע מהתהליכים העוברים על העיר. הביקורת היא עקיפה, ונitin להבחין בה באמצעות הפער בין המספר לעל תובנות על אודות הגיבור ועל אודות המרחב הפיזי והחברתי בו הוא חי, בשעה שהגיבור עצמו לא מודע לכך, פער זה מדגיש את חוסר החוש הביקורתי של אנדרו כלפי עצמו וככלפי סביבתו.

מtopic הרומן ניתן ללמוד על מצבו של האדםandi בעיר העולם על כל יתרוניותה ותחלואיה. אין ספק כי המרחב הפיזי והחברתי של ניו יורק בו חי אנדרו, כسببה תובעניות הדוחקת בו, מגבירה את הגירוי העצבי ותוקפת את חשו. אך טענתי היא כי נמדד שם דגש על הגירוי העצבי שניו-יורק מעוררת בגיבورو, על מנת לשקף את מצבו הנפשי, כתיאור מטאפורי התורם לעלילה. הבחןתיו, התרשםיוו של אנדרו מהעיר ניו יורק ומהმתרחש בה, הם פונקציה של מצבו הנפשי וקורותיו במסגרת חייו האישיים. כאשר ליבו טוב עליו, הוא אהב את ניו יורק - "לפעמים קל כל כך לאחוב את ניו יורק! [...]" אומר המספר, "העיקול הרקדי של ריברסיד דרייב מתפתל באלגנטיות חושנית [...]. אילו היה הצד הנשי, החושני [...] ברודוויי סואנת ותוססת כמו יריד ססגוני ועליו [...]" (עמ' 117). ובאופן יותר קונקרטי המספר מתאר את אהבתו של אנדרו לסבויו בחיו היומיומיים, ועדין התיאור הוא בגוף שלishi - מפי המספר, ולא מפי הגיבור עצמו. "הוא אהב את המסתורין האפלולי, הטולקיני, של המנהרות הארוכות, את הניקיון הסגנוני של קרונות המתכת המבהיקים הדוחרים דרך ואת הקצב האחד, המדיטטיבי של הנסיעה" (עמ' 222). אבל כשהוא מותמוטט נפשית, סיוטי

³⁸ על "המחבר המוביל" כמערכת הנורמות של הטקסט, ראה "היפותיקה של הספרות" האוניברסיטה הפתוחה, 2016, יחידה 6, נילי דינגו, עמ' 287-284

העיר תוקפים אותו - "אשמורת שנייה שחורה, כלבים בוכים, מלאך המות בא לעיר [...] קול פראי, יער), שכמוهو לא נשמע מעולם בחיל העיר [...] בעיר השטוללה הרציחה" (עמ' 457).

כך נראה כי ככל שעליית הרומן מתפתחת, מצבו החברתי ובוקר הנפשי של אנדרו משתנה ל clue, והוא הופך אדם חזק ואהוד, שהעיר מציעה לו שפע אפשרויות, לשבר כל שעה סוגרת עליו. במקביל הולכים תיאורי העיר והופכים מתיורי נוף אורבני מעוררי התפעלות, לתיאורי גיהינום.

באופן דומה אנדרו מושפע גם מהכוח הפוליטי והתרבותי של ניו יורק, כمرחב בו מיצרים מידע, אידיאולוגיות וקודם תרבותיים ביןלאומיים, המופצים ברחבי העולם כולו. גם כאן הביקורת מופנית הן כלפי עצם התופעה והן כלפי גיבור הרומן. אנדרו כהן עבר תהליך כפול ביחסו למרכז העצמים התרבותי-פוליטי של האקדמיה, בה הוא מעורר. הוא מתחessor עם מיטב אנשי התרבות ההגמוני הקוסמופוליטית של ניו יורק. הוא מוערך על ידם, וקוולו נשמע באמצעות הרצאות ומארזים מדיעים ברחבי העולם. מצד אחד הוא מתואר כאדם הנהנה מאורח החיים והסטטוס החברתי-כלכלי-כלכלי שמעניק לו כוח זה, אך מצד שני עולה המד הדיסטופי שלו, כאשר תוקפות אותו הזיות מתוך התרבות הקמאלית היהודית, העומדות בניגוד גמור לרצונות האקדמית. אנדרו מופתע ממהשכלות האישיות החרסניות שעוברות עליו, אך למרות היכולות האקדמיות שלו, הוא עבר תהליך של כאוס וסבל שבעצם לא מוביל אותו לשום מקום.

לסיכום, נמדד מתייחס לבט הכלול של משיכה-דחיה כלפי העיר ניו יורק כעיר קוסמופוליטית בדרכים פואטיות אחדות ומכמה נקודות מבט. מתוך כך עולה כפל המבט על הסיטואציה בה נמצא הגיבור ובה נמצאת העיר ניו יורק עצמה - מבט אחד אוטופי ומבטיך, ומבט שני דיסטופי ואוטוי. המבט האוטופי עולה בהתיחסות ליתרונותיה של העיר ניו יורק דזוקא בריבוי, בסוגיות, בתנועה. דזוקא הנוף האורבני בו לצד מגדי ענק רבי עוצמה וכוח, נמצא גם ביתו של אנדרו כהן, המתואר ככלי שלמות, הלובן, הניקיון והטוהר, דזוקא בהם מתרבת ניו יורק כעיר קוסמופוליטית, המענייקה חוותיות יהודיות, תחושת בטחון ואין ספור אפשרויות לאלו החיים בה באורח חיים של ניקיון וטוהר. יחד עם זאת המבט הדיסטופי והכאוטי מתייחס לתחלווי החבירה והפרט בנסיבות של העיר ניו יורק, כביקורת אתית קוסמופוליטית, שתוביל אותה ל"עוצמת החורבן תהיה אינסופית, כגודל תפארתה של העיר" (עמ' 342).

נמדד מתייחס לשאלת מה גרם לניו יורק כעיר עולם, להגיע למצב אפוקליפטי שכזה?

ותשובתו לכך עולה מתוך התיחסות ביקורתית כלפי התרבות הגלובלית של עיר העולם: ביקורת על נרטיבים קוסמופוליטיים שלה, המשתלטים על התרבות המקומית בכל העולם, גורמים להאחדה תרבותית ולኒזול חברות לokaליות. כמו גם ביקורת על משבב הייצוג לפיו האנשים החיים בעיר העולם ניו יורק, חיים בתוך מציאות סימולקרית תוך שהם מתייחסים להיפר-ראליה - כל המציאות עצמה, דבר המריד את הזחות והתרבות לכדי תרבויות פלקטיב. בזה האופן הוא מבקר גם את הקיטוב הניצול והדיכוי החברתי-כלכלי, את חברת השפע, המסואבת, המשתקת את הקיום האנושי לכדי תרבות פופולארית. את דחיסת רוח האדם באופן אינטנסיבי כל כך אל תוך הטכנולוגיה, הארקטיקטוריה, הכלכלה והמדינה. את הרס רוח האדם, שמביאה הציגויליזציה האנושית על עצמה. כל אלה, אומר נמדד, מעולם לא עמדו בסכנה כה מוחשית של התופעות.

ב. האקדמיה והידע בעידן הקוסטומופוליטי הפוסט-מודרני

"פרופסור אנדרו פ' כהן, מרצה בכיר בחוג לתרבות השוואתית של אוניברסיטת ניו יורק, התכוון להרצאת הפתיחה של הקורס "ביקורת התרבות או תרבות ביקורת: מבוא לחשיבה השוואתית".... כהן התמacha במתן שמות אלגנטיים לקורסים שלו, קורסים יצירתיים ומקוריים שימושכו אליהם סטודנטים מכל החוגים ושהיו תמיד מלאים עד אפס מקום. לא רק השמות היו אלגנטיים, אלא גם התכנים - רעיונות עגולים, בהירים וחלקיים... שעיקר כוחם היה ביופיים ובמובה הקותם של המודלים הפרשניים שאוותם העמידו, מודלים תקשורתיים ומונחים להפליא שקל להיאחז בהם ולהפניהם אותם." (עמ' 11-12).

תיאור זה של פרופסור אנדרו פ' כהן, מוביל אותנו לדיוון הביקורתி באשר לאקדמיה בכלל. עצם הצגת הגיבור כדמות עגולה, אלגנטית, שיש שימצאו בה מקורות ויצירות, אך המשיכה הכריזומטית אליו לא נובעת מהיצירות שלו, אלא מהיותו יציג של התרבות הפופולארית, מהיכולת שלו לעגל פינות, במקום להתמודד עם מציאות מורכבת אוכלת ניגודים וסתירות, כל אלה מעלים את הביקורת כלפי האדם במסגרת האקדמיה. תיאור החיים האקדמיים כתרבות פופולרית מקבל חיזוק כאשר המספר מתאר את ההווי הסטודנטיאלי על מדשאות האוניברסיטה: "השלטים הצבעוניים, ירידים האמנות, עגלוות התינוקות והנערות העירומות השרוועות על חלקיות הדשא" (עמ' 361). כל אלה עומדים בינו לבין דמותו של פרופסור כהן, שרגע קודם נמדד תיאר אותו עצמו כביטוי של התרבות הפופולרית, וכך הוא מתאר אותו כאיש אקדמיה שמן, שהוא סטודנטיאלי זה נתפס בעיניו כהשתת הדעת "מהוותה של האקדמיה, מייצרים אשליות של חירות, של זרימה חופשית דו-סטרית, בין לבין העולם" (עמ' 362). האם יש בכך סתירה? לטענתי, נמדד מציג כאן מציאות מורכבת המכילה בתוכה צדדים שונים ואסותרים בתפיסת התרבות, האקדמיה והאדם האקדמי.

גיבור הרומן - מרצה בכיר בחוג לתרבות השוואתית של אוניברסיטת ניו יורק, מוצג בכל הקשור לתפיסתו את האקדמיה והידע כאיש המודרנה השמן, הפעיל בסביבה אקדמית פост-מודרנית ולמרות היינו שמן מודרני הוא מודע לכל התאוריות הפוסט-מודרניות, הוא מחנק סטודנטים להכיר ולהפניהם מודלים פרשניים פост-סטראקטורליים נושא בורדיה, דרידיה ופוקו.

הכפיות הזה ביחסו של אנדרו כהן לאקדמיה וללימודי התרבות, באה בעקבות תמורה בחברה ובתרבות ובתוך הדיסציפלינות החברתיות עצמו, שגרמו לשינויים הכרתיים ומבניים באקדמיה החל מהعشורים האחרונים של המאה ה-20. כך נראה כי השינוי באקדמיה נובע מהתמורות החברתיות ומדיניות של העידן הגלובלי ומהתרבות הקוסטומופוליטית, כפי שלמדו להכרים בפרק המבוא. שינויים המאפשרים מעברים והtransformations של ידע ונורמות תרבותיות פост-מודרניות, באמצעות קשריות טכנולוגית נוחה ונגישה לכל. יחד עם זאת שינויים אלו בתחום האקדמיה העלו את הדרישה לביקורתית אתנית ביחס אל ה"אחר", וביחס לתחלווי החברה הגלובלית, הקפיטליזם המאוחר, והניאו-ליברליזם.

שלסקי ואריאלי (2016) מתייחסים לשינוי המהותי של אקדמיה כמעבר מסcoolת המדע הפוזיטיביסטית לאסכולה הרלטיביסטית. לפי התפיסה הפוזיטיביסטית, שראשתה במחצית הראשונה של המאה ה-19, המדע האמפיריו הוא לא רק צורת ידע, אלא המקור היחידי לידע פוזיטיבי על העולם. המעד המהותני של המדע הגדר את תפקידה של האקדמיה כחקיר רציונלי והבנה של ידע נתון זה אודות האמת האחת, המובנת מאליה של תופעות הטבע. לעומת זאת המעבר לפציגמה הקונסטרוקטיביסטית, מרחיב את הדעת וmortrczo בשאלת

הידע ובזיקתו למציאות, בהבליטה את העובדה שהידע האנושי (הציבורי או הפרט) הוא כזה שנבנה באופן פעיל על-ידי הסוכנים החברתיים. כך, המציגות נתפסת לפי עולם המושגים והתרבות של התופס, המתבונן בעולם וחווה אותו. תפיסה זו דוגלת בRELATIVISM של המציאות בהיותה כופרת באמנות אוניברסלית על העולם.

על כך נוסיף את הדיסציפלינה הפוסט-מודרנית במשמעותה הפוסט-סטרווקטורליסטית, שמאמצע המאה הקודמת הובילה לשינוי באקדמיה בכלל ובלימודי התרבות בפרט, לפיה החשיבה האקדמית אינה מחייבת לאידיאולוגיה מוגדרת, מסתיגת מכל נרטיב-על, ומتوزע העמדה שאין דרך לקבוע מהי האמת, נשלה גם הרציונאליות והנאורות כדרך חשיבהعلילונה, שמובילת להציג פתרונות צודקים ויעילים. מכאן, שלמחקר החברתי הפוסט-מודרני שתי פונקציות: ראשית, הוא משמש כדי ניתוח לשיח ולאופן שבו הבניות חברתיות מכוננות, כמו גם לחשיפת יחסיו הכוח/ידע ביןיהם. הפונקציה השנייה היא ליצור, באמצעות ממצאי המחקר והתקסט החקרי, התרבות במציאות החברתית. כלומר, יצאה מ"מגדי השמי" של האקדמיה אל מעורבות ביקורתית בתחוםים חזק אקדמיים. במובן זה, כפי שטוענים חוקר התרבות פרופ' היילברונר ופרופ' בוכויז (2017), "לימודי תרבות" הם פרויקט פוליטי-אתני החוקר, ולומד, ולעתים קורא תגר, על מערכות הכוח ובעל hegemonia.

פרופ' אנדרו כהן גיבור הרומן כי ופועל במסגרת אקדמית זו, אך לא מצאנו אצלו את הגישה המחקרית הביקורתית, החושפת ומזהה את מערכות הכוח והשליטה בכל תחומי החיים, וקוראת עליהם תגר. אכן מדברי המספר עולה כי תפקידם של "לימודי תרבות" הוא לחשוף את הקודמים והפרקטיקות המבונאות לפני האידיאולוגיה ההגמוניית, אבל אנדרו כהן עצמו מתייחס ל"לימודי תרבות" כפרויקט מחקרי נאור ומהותני, המגלת ומתראר את מרכיבי המציאות החברתית, אך לדידו זהו אינו פרויקט פוליטי-אתני שמצד אחד חוקר ולומד, ומצד שני הוא ביקרתי כלפי מערכות הכוח ההגמוניים.

מהי מציאות החיים החדש שעל אנדרו להתמודד עימה? זהה למציאות החיים הקוסМОפוליטית הנמצאת בצומת שבין המודרנית והפוסט-מודרנית, בצומת שבין המציאות ובין הייצוג הסימולקרי של המציאות, בצומת שבין הראליה הרציונלית ובין ההזיה, בצומת שבין האוטופיה והדיסטופיה, היא הczomת שבין תפיסת הידע בתחום מהותני ובין התפיסות הפוסט מודרניות הרדיkalיות הביקורתית. נמדד מציב את גיבורו שעד מה חיים האקדמיים הסבירו לו פנים, אל מול השינויים בחוויי הון האקדמיים והן הפרטיטים, והוא חסר אונים, הוא הגadol - הוא גוליבר הנלבך בראשת הגמדים.

המורכבות של הסיטואציה בה נתון פרופ' אנדרו כהן במסגרת האקדמיה עולה מעצם העובדה שהוא יודע, ברמת הידע האקדמי, שכאייש אקדמיה, מצליח וmourך, עליו להתמודדicut עם מציאות חיים בתהליכי שינוי. אך התמודדות זו היא ברמת הבלתי אפשרי עבורו, כי למראות הידע שיש לו, אין הוא מפנים אותו לכדי שינוי באורחות חייו, בתפישתו ובתובנותיו, ובמצב זה לא נותר לו אלא לש��ע לתוך עולם הזיהוי כאוטי.

העמידה ב"צומת", מאופיינת במבט הכלול של המספר כלפי האקדמיה, כלפי הידע, למציאות החיים הקוסМОפוליטית הפוסט-מודרנית:

כך נראה כי מצד אחד המספר מייחס לנדרו כהן כנציג האקדמיה ברומן, תפיסה פוזיטיבית מהותנית ברורה לגבי אורח החיים והתפקיד של איש האקדמיה. לתפיסתו - "כך זה (הacademia) היה אמור להיות: מואר, נקי,

מנזרי, מושלים" (עמ' 361). ומצד שני, מאמרה זו עולה ביקורת צינית כלפי מי שדוגל בתפיסה שאכן קיימת מהות אקדמית העומדת בפני עצמה, מסוגרת מהמציאות שהוחוצה לה - "מהותו האמתית של המקום: חמורה, מסוגרת, בעלת יופי רוחני מופשט [...]" החוצצות בין אוניברסיטת קולומביה לבין העיר, לבין העולם" (עמ' 362). הциיניות עולה מתוך הידיעה שלי לקרואת ושל המספר, שהראליה של החיים האקדמיים השנתנה, ואנדרו כהן עצמו יודע זאת, אך עדין הוא אווח באידיאל המהותני של חיי האקדמיה.

כך נמצא גם געוגעים בעבר האקדמי לצד מודעות שהזמנים ועימם הערכיהם והפרקטיקות האקדמיות משתנים. אנדרו עומד מול פסלה של "אלמה מאטר", אם החוכמה, במרכז מדשאותיה של אוניברסיטת קולומביה, ומטעוררים בו געוגעים נוסטלאגיים ל"התפיסה הרומנטית של המצד'Aחר הדעת" (עמ' 360). בעבר מציאות החיים האקדמיים אפשרה לו להיות "מי שהוא רוצה להיות". כמובן, להיות איש האקדמיה שהשיח האקדמי שלו עוסק רק במידע ובדעת, משוחרר מעולו של העולם שמצוות לאקדמיה. ואילו בעת, אומר המספר, אנדרו נתקל במצבים אקדמיים שונים, בה האופי הבירוקרטិ, הקרייריסטי של החיים האקדמיים פוגעים בלביה האקדמית. מציאות חיים זו, מאפשרת לאנדרו לחזור באשליה שהוא ידע מהותני, בשעה שלמעשה הוא "מי שהוא - ההגמוניה האקדמית ודעת הקהל מצפים ממנו להיות" (עמ' 360). דוגמה לכך ראיינו כאשר המינוי הנחשך על ידו נדחה בשל טעמים של הון-שלטון. על כך אומר אנדרו עצמו "משחו הלא שמאובוד, משחו התבלה - הקסם שהילכנו על עצמנו התקה עם השנים, הלא ודעך. הזיהירות הבירוקרטית שלחלה, למרות הכל, אל תוך הרוח - הפכה אותנו לבינוינים מבלי שנרגיש" (עמ' 360).

כמובן שיש בכך ביקורתיות של המספר כלפי הבינוינים, תרבות פופולרית שחדרה לשיח האקדמי, אך במפורש ישנה כאן גם ביקורת כלפי אנדרו - האדם האקדמי שמתנסה להתמודד עם העובדה שהראליה של החיים האקדמיים השנתנה, שהיא מושפעת מגורמים חז"א-אקדמיים כמו בירוקרטיה וגורמים פוליטיים, כמו קריירה אישית, כמו יחסיו השוק הכלכלי וכמו השפעות של הון-שלטון.

לצורך הדיון באקדמיה הקוסמופוליטית, נשתמשenganologia המובלעת העולה ברומן כאשר נמדד מעמיד שתדי דמויות זו לעומת זו: ברני ברנסטין, נשיא אוניברסיטת ניו יורק ופרופ' אנדרו כהן. באמצעות קווי הדמיון והשוני ביניהם ניתן להבין את הגישות השונות כלפי השינויים שחלו באקדמיה, וההשלכות של שינויים אלה על האדם האקדמי.

המשמעות לשתי דמויות אלו עולה מתוך המטאפורה של הלבוש שלהם. נמדד משייך להם לבוש איקוטי תוך זהורה על איקותו של צמר הקשמיר: ברנסטין "הדור במעיל קשמיר" (עמ' 133), אנדרו כהן "לבוש בקפידה וצעיף הקשמיר החדש... כרוך לצווארו" (שם). הלבוש האיקוטי והמוקף, הוא מטאורה לסטטוס החברתי והאינטלקטואלי הגבוה שלהם. דמות נוספת בסצנה זו הוא הכהן הגדול, המופיע באותו מעמד בחזיותו של אנדרו כהן. גם הוא לבוש בבגדים, והפר שלצדו "לשון של זהוריות, מشيخ של צמר אדום בוהק" (עמ' 37). ההתייחסות לכהן הגדל במעט זה מאפשרת אנלוגיה המתארת את אנדרו כפֶר המועלה לעולה ע"י הכהן הגדל של המקדש, וע"י הכהן הגדל של האקדמיה.

כשם שהמשמעות בין הדמויות עולה מתוך המטאפורה של הלבוש, כך השונה ביניהם בא לידי ביטוי מתוך המטאפורה של התיחסות השונה למאפה הנלווה אל כוס הקפה. ברנסטין "יוזמין לו מאפה טרי ויחסל אותו מבלי שיקדיש לו שנייה של מחשבה, מבלי שידע את שמו, את מסורת האפייה שמנה בא או את מרכיביו האחרים. הוא רואה, טובע וחושך עצמה, השפעה וכוח..." הוא דומה בזה לשילטים הגדולים ולאמנים

הדגלים שעיצבו את ההיסטוריה במקומות לצפות בה מבחוץ" (עמ' 135). ברנסטין מתואר כאיש האקדמיה שבמקור היה רדיkal, בעל דעות שמאלניות קולניות, ששימש "בתפקיד הילד הנורא של הפקולטה חמורת הסבר, העניינית להחריד" (עמ' 133). הוא וויתר על עמדותיו אלו, כדי לנסוק "במעלה ההיררכיה הניהולית של המוסד" (שם). וככזה הוא רואה, טעם וחש רק עצמה, השפעה וכוח.

לעומתו אנדרו כהן "איש סקרן ופתוח, ולא הרגש כבול אל שום תחום של עשייה באופן בלעדי. הוא היה, כמובן זה, איש רנסנס אמת" (עמ' 28). הוא יידע כמעט כל מה שאפשר לדעת על בסקוטי [...] הוא היה גאה ביכולתה של רוחו דקת הבדיקה לרוח בקלילות מעלה ההוויה התרבותית על כל גילוייה [...] ולזהות בהם מבנים נסתרים וזרימות כמוסות ממשות" (עמ' 135). כך מציג נմדר את ההבדל בין איש הנהלה האקדמית, לעומת איש הרוח האקדמית, היורד לעומקם של מבנים, דקויות הידע והמשמעות השונות.

האנלוגיה בין אנדרו כהן וברנסטין, אינה נגמרה בכך. בעקביפין עולה עוד נקודת שוני בינויהם. שניהם חווים את השינויים באורחות החיים באקדמיה, אבל בעוד ברנסטין משתלב בהם ומשחק לפי חוקי המשחק החדשים, אנדרו נשאר איש המודרנה שמתנסה להתערות בחיק האקדמיה החדש. המשיכה שלו לרדת לדקויות של הידע, נשארת אצלו באמצעות דעת את מהות אך לאו דווקא את ריבוי המשמעות השונות והיחסים הדיאלקטיים ואפילו הסותרים ביניהן. לא ראיינו ברומן שהוא יורד לחקר דקויות הסיבותיות לאירועים בחיו האישיים, או מגיע למסקנה שנייה לחיו בדיסוננס פוסט-מודרני. כן ראיינו שבחיו האקדמיים והחוץ אקדמיים הוא קורא את המציאות, הוא מרגיש את הקשיים, בעיקר כמשמעות בו הזיות כאוטיות, אך הוא לא שואל למה? ולא מציע פתרונות רדיקליים למצבו זה.

באמצעות דמיות אלו, אנדרו כהן וברנסטין, מיציג נמדר את תהליכי השינוי שהלו באקדמיה - השינוי באורחות החיים החברתיים במסגרת האקדמיה, והשינוי התרבותי הפוסט-מודרני: ברנסטין מיציג את השינוי הראשון העוסק **בשינוי באורחות החיים החברתיים באקדמיה**: מעבר לשינוי באורחות חייו האישיים, ברנסטין מיציג את השינוי הממסדי של במערכת האקדמיה. שינוי הבא לידי ביטוי כאשר לאחרונה הייתה התקשורת עם הנהלה הבכירה אפונה במין סודות דיפלומטית שונה, שהתאיימה יותר למסדרונות הכוח של עולם העסקים או הפוליטיקה ופחות למסדרונות היסודנים של אוניברסיטה ניו יורקית. "משהו קורה מתחת לפני השטח [...] האם זה עוד אחד מסמניה המשוונים של חשיבות היותר הכספיו פוליטית שהתחילה לאfine את צמרת המוסד [...]. חשיבות עצמית מסוימת, חשאית למחצה, שהתאיימה יותר לחצר ביוניטית מאשר לאוניברסיטה אמריקאית." (עמ' 134-133). לפניו עדות לשינוי באורחות החיים האקדמיים, כמו עבר מתאפיית האקדמיה המהותנית שבאה לשורת אך ורק את הידע האקדמי, וכニנסתם של גורמים כלכליים-פוליטיים של חברת השוק הניאו-liberלית.

מגמה זו מצאנו כאשר מינו של אנדרו כהן לשרת ראש פרויקט נחשק נדחה והמשרה נמסרה לזמין-דאר - אקדמאית צעירה ממוצא היהודי, משפחה בעלת מוניטין כלכלי גלובלי, שתורמת רבות לאוניברסיטה. כך נכנסו שיקולים כלכליים, קוסמו-פוליטיים של הון שלטונו, למערך השיקולים של מינו לתפקיד אקדמי גבוה. המספר מציג את אנדרו בסיטואציה זו כאדם שמרגיש כי ברנסטין מכיר אותו ואת התפקיד בעסקה פוליטית, מאחוריו גבו. על כך אומר לו ברנסטין "הכוחות הפועלים מה后勤י הכספיים הם כוחות חזקים מאוד, חזקים יותר מכך וממני! [...]. הפעם אני רגלי קטן ומושתקן, בדיקוק כמו. זה ניתך גבוהה מאוד מעל שנינו, לחבר המנהלים."

(עמ' 352-353).

לעומת נימוקים פוליטיים אלו של מציאות חברתית כפיטליסטית גלובלית, מציג נմדר את זמינダר המועמדת היהודית לתפקיד, המבוססת את הטיעונים שלה באמצעות נימוקים אקדמיים פושט-קולונייאלייסטיים. היא תוקפת אישת את אנדרו, במלחך ביקורתית דה-קונסטרוקטיבי: על היותו בעל חשיבה הגומונית, גבר, לבן, מערבי, בגין העמידה. שיח המשמר ומשוחרר את אותו אי-ישווין... גם בסיטואציה משמעותית ומשפילה זו אנדרו חסר אונסים, כאשר הוא מוצג כאדם הכבול כמו מריוונטה בחוטים דקים, שkopים, לא נראים כמעט, אך חזקים מאיין, של השיח הפרוגרסיבי, הפוליטי והתיורטי של שנות השישים. אנדרו עצמו ואנשיו, ברגשותם הנאורה לשאלות של הומניות וזכויות האדם, עוזרו לבסס שיח פושט-קולונייאלייסטי זה, כשיח השligt בעולמה הבועתי של האקדמיה. אולי הייתה בו רגשות לשאלות הומניות מהותניות כל עוד היא לא נגעה בו עצמו, אך לא הייתה בו רגשות להבין שהוא חי בבעה, המנותקת מכל שינוי התקופה המתරחשים מחוץ לאקדמיה. לכן, "אותו שיח עצמו הפך עשויה למילכודת, והוא (אנדרו), ענק תמים, היה עשוי שורע על גבו, מhoodק אל הקrukע, לכוד וקשרו כולל בקוריו". (עמ' 353-350), גוליבר בארץ הגמדים, ענק תמים, בובה מריוונטה בידי אחרים, הגולם שעלה על יוצרו.

מהו השינוי הכרתי שחל בתפיסת הדעת האקדמי?

מעבר לשינויים באורחות החיים החברתיים האקדמיים שצוינו לעיל, חל באקדמיה **שינוי הכרתי פושט-מודרני**. נחזור לסייעו אנדרו אל מול הפסל של "אלמה מאטר", אם החוכמה, וسؤال "אז זאת היא, אם החוכמה? כך היא נראית, האמת שאחריה הוא תר במשך יותר משלושים שנה? ערכיה נערצת, טובענית וחסרת רחמים" (עמ' 360). המספר מציג אמרה זו של אנדרו עם סימן שאלה, כערעור על היות הדעת טובענית וחסרת רחמים, שעד כה חשב שהוא מכיר אותה, והנה היא ערכיה נערצת, טובענית וחסרת כלומר, זו היא אם החוכמה, שעד כה חשב שהוא מכיר אותה, והנה היא ערכיה נערצת, טובענית וחסרת רחמים, עדין נערצת אך טובעת ממנו בחוסר רחמים משוער לשנות את הבנתו ולהזכיר בשוני ובריבוי של חכמה זו. וייתר מכך להזכיר בכוחם של החכמה והידע להיות ערכיהם ולשלוט בבני האדם, בדברי פוקו. כך או כך, לפניו טקסט המאפשר ריבוי משמעותם, קריבוי המשמעות של הידע. וכשדיברנו מבואה על סגנון הכתיבה הפסיכו-מודרני המופיע בRibivo משמעויות העולה מהtekst, זו אחת הדוגמאות לכך.ומי שמעלה שאלת תפיסת ידע אחרת, זו שמתיחסת להשפעות המקום והזמן על אופי הידע ואופי ההתייחסות אליו, גורמות לתפיסתו, לשטיחיות פופולארית. על כך הוא מעיד בעצמו כשהוא מתיחס בביבורתו, עד כדי זלזול לעבודותיהם של סטודנטים שהוגשו לו, בעבודות הממחזרות שוב ושוב את קלישאות היסוד של החשיבה הביקורתית נסח וולף, סעד, דרידה ופוקו. ומיד בהמשך נمدر שם בפי אנדרו עצמו את ההכרהuai אפשר לבוא לסטודנטים אלה בטענות "הלווא כך הוא ובני דורו מלמדים אותם לחשוב, הללו הם אלה שיכפו על הממסד האקדמי את הפוליטיזציה של מדעי החברה והרוח" (עמ' 216). משמע, מצד אחד, הוא חינך שרות מחזוריים של תלמידים לדעת את התרבות הפסיכו-מודרנית, לפפק במוחלטותן של המוסכמות העכשוויות, לראות בהן מושאי חקירה, תוצרים של הבניה חברתית ופוליטיקה (עמ' 252), ولكن הוא עצמו אחראי להפיקת תפיסות אלו לדומיננטיות בשיח האקדמי. יחד עם זה ומצד שני, אנדרו עצמו מבקר את התפיסות הפסיכו-מודרניות כאילו הפכו לקלישאות של תפיסות התרבות הפופולארית השטחית.

השינוי ה蟋תִי הפוֹסְט-מוֹדָרָנִי שחל בתפיסת הידע באקדמיה, מתמזה בדין כתובות שאנדרו מוצא על דלת השירותים :

"**ידע איננו שחורה!** שכר הלימוד של סוקרטס = \$ 5 לשנה

שכר הלימוד בקולומביה = \$ 28,000 לסמינר

תוואר אקדמי נחשב כדרך הבטוחה ביותר לקבל משרה

90% מהאמריקאים שונים את מקום העבודה שלהם

עוזב את האוניברסיטה, צא אל החיים" (עמ' 280).

באמצעות סיטואציה הומוריסטית בה מציג המספר את אנדרו כהן במערומיו, כשהבעודו מטיל את מימיו בשירותים, הוא קולט את ההכרה כי בעולם הקוסמופוליטי של הקפיטליזם המאוחר הידע כו הפך לשורה, ורכיו של איש האקדמיה נמדד כ孰ורה כמותנית לפי מספר הפרסומים שלו, לפי הכותרות והתארים שלו ולא לפי תכני הידע שהביע. זהה הביקורת כלפי האקדמיה שהפכה ל"קרקע צחיחה ואכזרית, זירת לודרים חסרת רחמים. כולנו - מבן עשרים שנה ועד בן ששים שנה - עבדים נרצעים של השיטה [...] מתקבבים את הידע, מונים את החוכמה, מחשבים את הכל כאלו היה זה הליך עובר לסוחר [...]" (עמ' 280). מסחר התרבות והידע והפיקתם לשורה כמותנית, הוא אחד השינויים שהלו באקדמיה, במסגרת השינוי החברתי-כלכלי של הקפיטליזם המאוחר והניאו-לייבורליזם. זהו השינוי ביחס שבין התפיסה הרואה בתרבות תחום ידע מהותני לעומת תפיסת היחסיות התרבותית ותרבות השוק. זו אינה ביקורת על הפוֹסְט-מוֹדָרָנִית המאפשרת ריבוי של התייחסויות שונות לידע, עליהן יכולה להיות אי הסכמה, ורצוishiיה דיון וויכוח. אלא זו ביקורת כלפי כלכלת השוק הקפיטליסטי הניאו-לייבורלי שבמלטה כל דין ערכי מהותי בתחום הידע, ומתעלמת, אפילו לא מחרימה, מהאדם אקדמי לא בשל דעותיו אלא בגלל אייזו "חולשת אנטוש פעוטה - וכל ערך יהיה כאלו לא היה. הממסד האקדמי יחרים אותו. לא חרם דרמטי עשוי להוסיף לך שם ותילה - חרם שקט, מעלייב שמעלייב ומבטל אותו טיפון-טיפון [...]" (עמ' 280). רוצה לומר, השימוש של מסחר הידע בקפיטליזם המאוחר עם שליטה באדם אקדמי באמצעות הבניית הידע המחייב אותו, מובאת כאן בצורה ספרותית הממחישה את מרכיבות ההתמודדות של אנדרו כהן, איש האקדמיה בעידן של שינוי.

עד כה עמדו שתי תפיסות ידע, המודרנה לעומת הפוֹסְט-מוֹדָרָנִית, בנגד בינairi. CUT נמדד מערער על כך, ומעטת את אנדרו עם שתי תפיסות אלו. אנדרו בוחן את עבודתו של אחד הסטודנטים שנה א', הטוען בנגד הפרדיגמה המדעית המערבית המודרנית, הרואה ביחסים הגומלין שבין ההכרה להוויה כדרך ביןarity חד-סתטרית. וכך טוען אותו סטודנט: "אנו מוכחים להתמודד, בכנות ובأوْمَّ، עם האפשרות שהתייאורים והניתוחים הרבים... הנתפסים על ידינו כעל-טבעיים - ولكن בלתי אפשריים, אכן קרו, קרו בפועל, בעולם [...]" שהתודעה והעולם הם חלק מערכת אחת, חוקיות אחת, לנו, לשכלנו המוגבל, גלויים רק חלקים ממנה. לא רק העולם וחוקי הטבע מעצבים את התודעה כי אם ההפכ - התודעה משפיעה על חוקי הטבע ועל העולם: במקומות שהתודעה מאפשרת אופציה של נס - שם מתרחשים נסים. הם מתרחשים בפועל. הם אינם פרשנות נסית של תופעה המוסברת מדעית" (עמ' 224-226). ובהשלכה לתאוריה הפוֹסְט-מוֹדָרָנִית לפיה כל ידע הוא פונקציה של מבנה השיח החברתי, וככזה ידע אודות תופעות הנתפסות בתודעתו כנסים, אף הוא תוצר הבניה חברתית המאפשרת שליטה באנשים המאמינים בכך.

אם נחשוב על טיעון זה בהקשר לעליית חייו המסויימת של אנדרו, הרי תפיסה זו מקדימה את המאוחר,

ורומזות להזיותיו המיסטיים של אנדרו. בשלב זה בחיו, אנדרו מגיב על תאוריה זו בкус, ופוסל אותה כדקדנס דעתני, כהכללות לא אחריות, אך מיד מציקה לו הפריחה שבפניו. מדוע? - אולי עדות לפער שבין ההבנה של הספר שאכן קיימת אפשרות שרגשות ותודעה מסווגות לצור מציאות, והוא הרי יודע לאיזו מציאות הוא מוביל את גיבורו כאשר רגשותיו יוצרים מציאות מסוימת, ובין אנדרו הפסל חד משמעית תאוריה זו.

פרופ' אנדרו כהן מגיע ברומן לכדי "משבר הייצוג", כבעית הפער בין העולם המשי ובין העולם הייצוגי. מתוך הרומן עולה היכשلون שלו לנציג האקדמיה להתמודד עם מציאות זו. נمدر מציג את התמודדותם עם בעית משבר הייצוג של הידע הפוסט מודרני הסימולקרי כחלק מהעלילה, כאשר חוסר הביטחון התיאורטי של אנדרו בסוגיה זו, גורם לו לקשיים בהגדרת הידע האקדמי שלו עצמו. הוא אינו יכול להבחין בין הידע האקדמי ובין ייצוגו אותו הידע, עד כי הוא מגיע למשבר כתיבה. הוא לא מסוגל לסיים את כתיבת המאמר ששמו "היפה, האלגנטiy במיוחד יודי וורהול ואנדי אלן": *"יצוגים של היפוך או היפוך של יצוגים"* (שם זמני) (עמ' 269). התיחסות לכותרת המאמר רלבנטית להבנת "משבר הייצוג" של אנדרו עצמו: "היפה, האלגנטiy במיוחד", רמז לדרך בה תיאר נمدر את אנדרו עצמו בראשית הרומן "ובכל אלגנטiy היה התואר השכיח ביותר שהוזכר לכל דבר שבו ניכרו השפעתו וכוחותו של פרופסור אנדרו פ' כהן, כל הווייתו הייתה כזו" (עמ' 12). לכן, משבר הייצוג של אנדרו עצמו כאיש המודרנה, توأم את היפוך הייצוג של שני גיבורי התרבות הפוסט מודרניים, הניו יורקים, שהיפוך שמותיהם בគורת המאמר: "יודי וורהול ואנדי אלן" מעיד על כך. שניהם מייצגים באמנותם את התיחסות לייצוג המציאות הסימולקריים כמציאות עצמה. במובן זה אנדי וורהול הוא אמן המעמיד את האובייקט המסתורי הבנאי כיצירת אמנויות, מצמצם את הפער שבין למציאות לבין האמנויות עד כי ההבדל ביןיהם כבר אינו קיים. ווידי אלן עליו כותב אנדרו במאמרו זה כדוגמת לייצוג המקבל חיים למשל, "כמה חלק המעבר מכאן אל הדמות החורגת פתאום מקומה הדו-ممדי, המוגדר-مبוחץ, ומגילה החוצה מתוך המשך שעליו מרצד עדין הסרט 'ושונת קהיר הסגולה' [...] אופן שבו פורצות האמנויות והתיאריה מתחום המושגים ומיצפות את 'העולם האמתי', את עולם העצמים - מבטלו מניה ובה את הפער שבין מציאות וייצוג [...]" (עמ' 270). נסיק מכך כי על אנדרו ברומן להתמודד עם הception והhypothesis שבדמותו ובמציאות חייו, כפי שהם באים לידי ביטוי בדמותם של שני אמנים אלו, וכעת אני שמה לב לקרבה הצלילית בין השם אנדי וורהול ואנדרו כהן, שכן הם, כאמור בគורת, *"יצוגים של היפוך או היפוך של יצוגים"*, שכך או כך שניהם אפשריים בתרבות הפוסט-מודרנית.

מאייד גיסא, כל זמן שתפיסה הידע האקדמי של אנדרו לא תשלים עם כך, המאמר אותו הוא כותב יהיה בחזקת "שם זמני" - עדות לעובדה שאנדרו עדין מתלבט באשר לתיאוריה זו, או יותר נכון, רוצח הספר. ולמר, אנדרו כהן הוא ייצוג שהתחפה - זה ברור, אך הוא עצמו עדין לא מודע לכך. ולכן נمدر מתאר את דרך כתיבתו של אנדרו כ"עמדת תיאורית כספיתית במיוחד, חמקמה ומתוחכמת שהשתמשה במשבר הייצוג כקשר קפיצה מחקרי, מבלי שתבכה את האבסולוטיזם הסימבולי שהלך מבלי שוב מן העולם" (עמ' 270). ככלומר, אנדרו זנה את ייצוגו כביטוי האבסולוטי של המציאות, וקיבל על עצמו עמדת תיאורית, עדין לא ישומית, של ייצוג חמקמן ומתוחכם, *כיצוג פוסט-מודרני*.

אנדרו, שבראשית הספר הוזג כאיש "עגול", בעל ידע ואמיותם מובוססות עד כדי מודרנה מהותנית, כאן הוא תזוזיתי, חמקמן, לא מוחלט, כאשר "מערך קונונציות הייצוג, השתו לא הרף - הופכים ומהפכים ביחסו האובייקט והסובייקט" (עמ' 270). ומכאן התודעה כי החלוקה הבינארית בין אובייקט לסובייקט, בין ממשות

ויצוג - נשברה. لكن, כאשר אחד ממאפייני הפוסטמודרניות הוא מערך קונונציות של הייצוג שמשתנה ללא הרף, כבר קשה עד בלתי אפשרי להבחין בפער בין הייצוג והמציאות, מצב שאך בפסקה הקודמת בה דובר בתאוריה של אותו סטודנט שנה א', ראיינו שאנדרו כהן פסל כדקנס דעתני, הכהללות לא אחרת. אין תמה אפוא, שאנדרו חיו בתוכך משבב בתפיסת האבסולוטיזם הסימבולי, שגורם לו להיתקע בכתיבתו, שהרי אם הייצוג אינו דימי למציאות, או יותר מכך אם הייצוג נתפס כמציאות עצמה באופן סימולקרי, הוא אינו מצוי המשך בדרך חיבורו וכתיבתו...

نمדר מתייחס לאנדרו כאיש אקדמיה שנאלץ להתמודד בחיו האישיים ובעבודתו האקדמית עם תאוריות פוסטמודרניות, הדנות בריבוי הנרטיבים, ריבוי האפשרויות של העידן הקוסמופוליטי, ביחד עם משבב הייצוג הסימולקרי. קשיי התמודדותו באים לידי ביטוי אלגורי בהתמסרותו להזיות, שבין ובין העיסוק האקדמי הרצינלי, האלגנטי, הטהור שלו, המרחק רב. עוד, הזיותיו אלו החלו מתוך התיחסות לתרבות הקמאית היהודית העוסקת הן בקדוש, בטהור, ברוחני והן במשיכה יצרית עד כדי מיניות לגוף ולבשר. בתחת הפרק הבא נתייחס לכל אלה, ונראה כי הפער ויחסו הגומלין בין הרוחני, הקדוש והטהור ובין הגשמי והיצרי מאפיין את התרבות הקמאית ואת התרבות הפוסט-מודרנית כאחד.

ג. בין מסורת יהודית לקוסמופוליטיות

תאוריות הגלובליזציה של רוברטסון (1995), מתייחסת לקשר בין התרבות הלokaלית המסורתית ובין התרבות הגלובלית, וטענת כי הגלובליזציה צריכה להבחן כתופעה דיאלקטיבית, כהדיות בין התרבות הלוקלית המעניינה משמעות משלה לערכים ולמורים הגלובליים בהתאם לצרכיה ולאופייה, ובין התרבות הגלובלית המבנה ערכיים ותרבות אוניברסלית, אך גם קולטה לתוכה השפעות של תרבויות מקומיות, ובהקשר שלנו השפעת התרבות המסורת היהודית.

בדרכ כל כשותם בגלובליזציה, ההתייחסות היא לדינמיקה שבין מדינות הלאום כתרבויות הלוקאלית ובין התרבות הגלובלית. ברומן זה ישראל וירושלים אינם הסיפור, ניו יורק היא המרחב התרבותי בה חי, נושם וכותב ראובן נזר, ובה הוא מקום את גיבورو היהודי. ניו יורק עבورو היא המרחב הלוקאלי, הגם שכאמרם התייחסנו לניו יורק כעיר קוסמופוליטית. لكن, סוג אחר של גלובליזציה עולה מהרומן, לפיה קיימת מערכת השפעות הדיות בין התרבות העכשוית הкусמיות ובין תמות התרבותיות מההיסטוריה היהודית. הדיאלקטיקה בין שני אלה, באה לידי ביטוי בדמותו של אנדרו כהן, אשר מצד אחד תמות יהודיות מסורתיות משפיעות על תפיסת החיים הקוסמופוליטית שלו בניו יורק, ותפיסה אחרת זו של הקוסמופוליטיות, גורמת לעיצוב מחדש של דמותו כיהודיandi החיה בניו יורק.

"אנדרו פ' כהן" - זה שמו, וכבר בכך ישנה עדות כי דמותו מייצגת את הדיאלקטיקה שבין שתי התרבותיות. מצד אחד השם "אנדרו" - שם בינלאומי במילויו בארה"ב, מקורו היווני - אנדרוס, ומשמעותו - גברי, חזק, אמיץ. מצד שני כהן - שם יהודי מובהק, הקשור למסורת הכהנים במקדש בירושלים. ועל כך נוסיף את השם האנגלי פ' - המרמז לפנהס הכהן הגדול באוהל מועד, שהתרפרס בעקבות מעשה הקנאה שלו לה', כשהרג את זמרי בן סלא, מנשייא משפחות שבט שמעון ואת צובי בת צור, בת נושא מדין, שחתאו ביחסים אסורים. בעקבות המעשה הוכרז פנהס כהן לנצח. בתרבות היהודית נתפס פנהס כקנאי אשר הצליל בקנאותו את עם ישראל מסכנה רוחנית של התבולות ועובדיה זרה, ואף סכנה קיומית בדמות מגפה שפיטה בעם בעונש על

החטא. השילוב בין "אנדרו" ובין "פנחס הכהן" הוא עדות לאדם החיה בתוך הדיאלקטיקה שבין התרבות היהודית העתיקה והתרבות הקוסמופוליטית העכשווית.

עלילת **הבית אשר נחרב** מתרחשת במהלך של כמעט שנה אחת - מאלול תש"ס, ספטמבר 2000, ועד אב תשס"א, אוגוסט 2002. לכל פרקי הספר תאריך כפול - העברי והלועזי - כבר זה בפני עצמו מעיד על המפגש בין התרבות היהודית. הספר מתחילה ביום כיפור ומגיע לשיאו בתשעה באב. לתאריכים אלה משמעות עמוקה במסורת היהודית הן העתיקה והן בת ימינו. מצד אחד - תיאור בית המקדש בשיאו, על דמותו ותפקידו של הכהן הגדול והקרבת הקורבנות ביום הכיפור, ומצד שני - תשעה באב يوم המציין את חורבן בית המקדש. על כך נוסיף את התאריך הלועזי המקביל לתשעה באב תשס"א, הרי הוא ה-11 בספטמבר 2001, בו חל חורבן המקדש הקוסמופוליטי, "מגדי התאומים" בניו יורק. ההקבלה בין שני תאריכים אלה מעידה על כוונתו של נמרוד להתייחס לדיאלקטיקה הגלוקלית שבין התרבות היהודית ותרבויות העולם.

בהתיחסות לתרבות היהודית, מעבר לציוון התאריכים העברי והלועזי, נמדד בונה דרמה אישית מקבילה לזה של גיבור הרומן - אנדרו כהן, כסיפורם של הכהן הגדול במקdash ושל הכהן הזוטר שכניה, אשר בגל עצת קרובו חושד בטוחרו של הכהן הגדול ומתיל ספק ביכולתו. שכניה עומד על טעותו ביום הכיפורים. אבל הכהן הגדל, חוטא חטא שבין אדם לחברו, הגוזר עליו להתגלל במהלך הדורות עד שיבכה בכி מזך על חורבן הבית בתשעה באב.

נמדד מפתח עלילה מקבילה זו באמצעות פיתוחים של הטקסט המקראי והתלמודי, המופיעים כדף גمراה בסוף כל ספר³⁹. הדמיון החזותי לדף גمراה, מיטה לחשוב שאכן זה דף מקורו, ולא היא - זהה אינטראקטיבית שעושה סופר יהודי, איש התרבות הקוסמופוליטית, חי ב"עיר העולם" ניו יורק, שעיקר עיסוקו הוא אינטלקטואלי רצינלי. זהה השלכה של צורה ותוכן תלמודי, לתמונות מחיי האדם בן ימינו. דוגמה לכך: באחד מ"דף גمراה" אלו מסופר בסגנון תלמודי - "מכיוון שחרד כהן גדול משנתנו שוב לא יכול לישון שכל אותם הימים כשהיה כהן גדול מתנמנם היו עניינו מראות לו מראה דמים בקהליהם [...]". (עמ' 65). תופעות מתרידות, מראות דמים חזות מחייו של אנדרו כהן עצמו, מועברות לחינוי של הכהן הגדול במקdash, בלבוש סגנון כתיבה תלמודי.

מעבר לשימוש בלשון המסורת העברית, הרי מבחינה צורנית המראה הויזואלי של הדף הוא במתוכנות דף גمراה קלאסי, שבמרכזו נמצא הסיפור אודות הכהן הגדול, וסביבו קטעי פיות וሞבאות חז"ל אותנטיים, ציטוטות מקורות תלמודיים כמו "שער הגלגולים עם פירוש מתוך מדבר - לאריי הקדוש - שער הגלגולים הוא אחד משמות השערים שכתב רבי חיים ויטאל זכותו תנן לעלינו שנתנו לו על ידי ربנו האר"י שער הגלגולים מכיל הקדמות וחסברים על אופן גלגול הנשמה וכל מה שיüber עליה בעולם". מראים מקומות והפניות בצד הדף: למשל, תלמוד בבלי מסכת יומא דף לט, ב, וכן הלאה.

במה תורמים דפים אלה לרומנים? הרי ניתן לקרוא את הספר כולם, ללא התיחסות לדפים אלה, שאינם קלים לקריאה, אך מי שנכנס לתוכם, כמו שנכנס לפרדס המודרני. כך מותק קריאה קוסמופוליטית, עליה כי הצורך של הספר ל"התמסר" באופן כתיבתו הספרותית לתלמוד, כמקור לכaura, של עדות לבית המקדש טרם חורבנו, מעיד על הצורך של האדם דוקא בתקופה ובמקום קוסמופוליטיים, להתייחסות תרבותית גלובלית. נחדר ונאמר, כי התאמת תמות ותכנים עכשוויים לסגנון כתיבה תלמודי, מעידה על האנלוגיה שבין הביעיותו

³⁹ ראה נספח 2

העולה מהיהדות הקמאנית, כפי שעולה מתואר ה��כים בבית המקדש, ותאורי היצור והبشر בהקרבת הקורבנות, ובין הביעיות העולה מהתרבויות היהודית העכשווית בניו יורק הקוסמופוליטית.

הן מבחינת התוכן והן מבחינת הסגנון, ניתן לקרוא הרומן לעמוד על השפעות הדדיות שבין התרבות המסורתית והתרבות הקוסמופוליטית. שילוב שבין האוניברסלי - סיפור עלילתו ונפילתו של איש הקרירה האקדמית העכשווי, עם סיפור היהודי - כלוקאליות תרבותית, כשביניהם נוכחת ניו יורק המכילה בתוכה את התרבות הגלובלית זו. זהו הסיפור המסורתני היהודי - בית המקדש, חורבן הבית והשואה, החודר למספר היהודי והכני עכשווי שיכול להיות. יש לסיגג ולומר כי העמדה דיקוטומית זו של הסיפור היהודי כמייצגת את הרוחני לעומת המודרניזם היהודי כמייצג את הרצינלי, ואת הפוסט מודרניות, אינה תופסת ברומן זה. כאן נמדד דואקם מתייחס הן לפער והן ליחסים הגומلين בין הרוחני, הקדוש והטהור ובין הגשמי והיצרי כמאפייניהם של התרבות הקמאנית ושל התרבות הפוסט-מודרנית אחת. כך נראה את השפעות הגומلين בין התרבות היהודית ובין החיים הקוסמופוליטיים בניו יורק, כהשפעות הדדיות היוצרות תרבויות גלובלית יהודית עכשווית.

מהי אותה יהדות, משנות אלףים של גלות, לשנות האלפים של הציויליזציה הניו יורקית? "מה נשאר מהgetto של הלאר איסט סייד? לא הרבה בעצם." (עמ' 46). מעבר לעזובה המכוערת והאגומה של המקום, בוחר המספר לתאר את מוכרי החומות המפוזרים מרוחב אסקס שהתרמסחר-למחצה, כי מחציתו השנייה נשאה מסורתית, והפך את עצמו ל'מוסד ניו יורקי' מתוקשר היטב, המבצע משלוחים לכל חלקי ארה"ב. השילוב בין התרבות בא לידי ביתוי באופן בו מתאר נמדד את תהליכי הכננת החומות אותם "דוילם עכשו ממכלי פלסטיק אדומים, אוטומים היטוב ויעילים לאין שיעור מחייבות העץ המקורי" (עמ' 47). מה יותר מלובש מודרני זה של יעילות, תקשורת גלובלית, ופלסטיק, להמחשת השינוי שהיהודי הניו יורקי. יחד עם זאת, הקשר לתרבות המסורתית בא לידי ביתוי פואטי, כאשר באותה סצנה נמדד מתייחס רוח היהדות שנשאה שם - כי מי "זולה" מtower מיכל פלסטיק, עשה שימוש בלשון מסורת העברית בשילוב עם תרבויות הפלסטיים המודרניות. רוח היהדות המסורתית נשאה שם גם בדמות "נשותיהם של המהגרים המרודים... רוחות הרפאים הסחופות שלהם ממשיכות עדין להלך בסמטאות [...] בין ערמות מרכיבות של גוילים ישנים, קרעים של ספרי קודש ומודעות של הצגות תיאטרון ואופרות ביידיש" (עמ' 47).

כך העבר, העומד בניגוד לשינוי המהותי בהיהדות הניו יורקית בהווה: אביו של אנדרו "סלד כל ימי מהבדלות היהודית נוסח העולם היישן, וראה עצמו אמריקאי לכל דבר" (עמ' 114). אמו, אטל כהן, "הייתה היפוכו הגמור של כל סטראוטיפ, קומי או טרגי, של האימה היהודיה" (עמ' 47), "עמוק בתוכה היא שמחה לראות את בנה הצעיר ממשיך את המסע מערבה, משיל מעליו את כבלי הגטו של החוף המזרחי, פורץ את מעגל הרופאים-ועורכי-הדין-בוגרי הארוורד-של אימה ובוחר לעצמו נתיב חדש, אמריקאי כל כך" (עמ' 48). היא עצמה מדירה זאת כ"נחת של גוים". אנדרו עצמו ממשיך מגמה זו של אמו ב"סלידתו האינטואיטיבית מאותה 'נחת' יהודית-בורגנית צרת אופקים" אותה הוא מגדר "אובייסטיית החיתון הריקה של יהדות זמנו [...] מגמה חומרנית, קונקרטיבית, בשறנית [...] עצם שעבר תהליכי של פטישיזציה ושמրחף לו בעת, תלוש ומונתק, בחיל הסימבולי היהודי-חילוני [...]" (שם). תיאור פואטי, חד ו ישיר זה לכורה בא לתאר מצב, אך מבין השורות עולה סlidתו האינטואיטיבית של נמדד עצמו כביקורת אתית כלפי התרבות היהודית הניו

יורקית העכשווית, המחקה ערכיהם אמריקאים כמו התמקדות בהצלחה כלכלית וחומרנות קונקרטית, כתרבות פופולרית, כ'ינחת' יהודית-borogniet צורת אופקים.

באופן דומה נמצאת התייחסות הביקורתית של נדר ליהדות האונגרית (הרפורמית), המשלבת בדרכה נרטיבים מהתרבות היהודית הקדומה עם נרטיבים מתרבויות המערב העכשווית. אם נתיחס ל'מחבר המובלע' כמערכות נורמות וערכים המאפיינת את העולם הבדיוני שנבנה בטקסט, הרי נצפה להתייחסות אוחצת לתרבות גלוקלית רפורמית זו, כדמות מודרנית, המסוגלת לשלב בין היישן והחדש. אך המספר מתאר יהדות זו כתרבות אונגרידית, אליטיסטי, כ'חויה הרוחנית' - חוות זהותית-אינטלקטואלית שנכבה בגון יצירתי מובהק, חוות אליטיסטי משהו שהניחה את קיומו של ידע מוקדם נרחב אצל המשתתפים' (עמ' 49-50), ובכך ביקורתו כלפי יהדות זו. רוצה לומר, היהדות הרפורמית כפי שהיא מוצגת כאן, מתייחסת רק לייחדי סגולה, מהמעמד האינטלקטואלי הגבוה, בעלי ידע מקדים הן בטקסטים יהודים והן בתאוריות החברתיות העכשוויות ובידע הפוסט-מודרני, עם ניחוח נостalgic למסורת היהודית.

עדות לכך באה לידי ביטוי במפגש של אנדרו בבית הכנסת "אנשי שלום" ביום הכיפורים: התפילה התנהלה כמעט כולה באנגלית - "אין אנו וואים כל ערך רוחני בשינוי של תפילות ארכאות בשפה שאינה מובנת לנו ושאיתה מהדהת את שפת-עולם-חחים שלנו" גם תכני התפילה "השתנו תמיד והוא תמיד מתקדמים פוליטית: שוויוניים, רב תרבויות ובעלי אורינטציה הומניסטית, שמאלנית-רדיקלית" (עמ' 49). בית הכנסת הוקם ע"י חברה צעירה של אמנים ואינטלקטואלים יהודים שעברו לאזרו, שהפק משוכנת עוני לשכונה אופנתית המושכת אליה אמנים ובניו בוהמה. החבורה הונגה ע"י רבייה צעירה ונמרצת בשם אבי רוזנטל, המתואמת כאישה קריזמטית מרתתקת, מעוררת בחיים האקדמיים בניו יורק כעמיתת מחקר במכון ללימודים תרבותיים מתקדמים. "היה בה שילוב נדרי של אינטלקט יצירתי ופיקחות אדמיניסטרטיבית-פוליטית שגבלה בערמיה..." היא החלטה למנן קריזמה אישית, רגש ושלל, באופן שהזיק את המתפללים במצב של דרישות רוחנית מתמשכת" (עמ' 50). לסגנון הנחיתת התפילות שלה היא קראה 'טכnika מעורבת',رمز להופעתה כמעשה אמנות עכשווית: "היא שילבה מיסטייה ומדיטציה עם טובנות מדעית שנחשו הצעה האחורה של עולם המחקר, היא לא נמנעה מהתפקידים תיאולוגית [...] אבל מסגרה תמיד כ שאלה פתוחה את שאלת קיום האל [...] (שם), הגיע פוסט-מודרנית המתנגדת לכל תפיסה מהותנית, כולל זו של הדת והאל.

אבי רוזנטל, שהרחבתי כאן פרטיהם על אודותה - דומה מאד לאנדרו כהן, פרופסור קריזטמי, מרצה בכיר בחוג לתרבות השוואתית של אוניברסיטת ניו יורק, שהתחמזה בקורסים אלגנטיים, עגולים, קליטים אך יצירתיים ומקוריים. ואם נשמעת מבין הדברים ביקורת על האופי ה"متקדם" של יהדות זמננו, זהה בィקורת המופנית גם כלפי אנדרו כהן עצמו, זה גם זו מצד אחד מבטאים אליטיסטיות, ומצד שני מנסחים דבריםם כתרבות פופולרית קריטה.

ברצוני לציין שגם קיים פער בין הספר/המספר ובין גיבורו. הביקורתית עולה בתודעת הספר, ולא בתודעתו של אנדרו, הוא מקבל את יהדותו כחלק מאישיותו, ולא שואל שאלות. הוא מhapus את ההשתיקות היהודית שלו לקהילה זו, כשהוא מגיע אל בית הכנסת מדי שנה ביום הכיפורים. אך מה הוליך אותו לשם שואל המספר. ותשובתו - "אנדרו לא ידע להסביר על השאלה זו והעדייף, لكن, לא לשאול אותה לעתים קרובות מדי. זו לא הייתה החלטה מושכלת [...]" (עמ' 48), אלא שהוא שטבונו והוא ענה לו בהיסח הדעת. רוצה לומר, במסגרת המפגש בין התרבותות, נדר, המספר והגיבור שלושתם הם יהודים שאינם מסוגלים

להתיכש ליהדותם המסורתית, עם כל הביקורת שיש להם עליה ועל התרבות היהודית העכשווית כהכלאה וחיקיי בין תרבותי. היהדות מופנמת בתוכם כМОבן מאליו.

זהי הגלוקליות כתהילך שעוברת התרבות היהודית בעיר ניו יורק, הקולטת לתוכה ערבים, פרקטיקות ומוצרים גלובליים ומתאיימה אותם לצרכיה ולאופייה. כך ראיינו כיצד יהדות ניו יורק העכשווית משלבת בין אורתח חיים היהודי המסורי ובין ערבים, נורמות ותיאוריות רצינליות קוסמופוליטיות ששגילה עצמה, תוך התאמתם לצרכיה.

ברצוני לטעון כי מוגמה תרבותית גלוקלית זו - לא בהכרח שלילית. להפץ הטמעת אורחות חיים מודרניים אל תוך המסורת היהודית, התרחשה מאז ההגירה היהודית לניו יורק עוד בראשית המאה הקודמת, וכך כן עתה יש בהטמעה בין התרבותות אלמנט חיוני להמשך הקיום היהודי, של התאמה בין היישן והחדש, שאילולא כן קיים חשש של ניוון המסורת היהודית. מאידך גיסא, הביקורת העולה מהרומן כלפי תרבויות גלוקליות זו מופנית לאופן המוחץ, הגובל בחיקוי שטхи של תרבויות פופולארית אמריקאית, של אורחות חיים שהפכו לנורמות תרבותיות אמריקאיות ואוניברסליות "הפכו לאייקונים המרכזים של התרבות היהודית-אמריקאית" (עמ' 171), כמו "האטוס הצייני-חסכני, הבריא והאהראי של המעד הבינוני" שבאידי ביטוי באופן סמלי כאשר הוריו של אנדרו העניקו מתנתו לידה לכל אחד מילדיהם - מנויות של IBM. "היהודים החדשים נוסח אמריקה השירו מעלהם - יחד עם מלבושים הגטו, שפת הגוף הכנועה והמלמול האינסובי של התפילות - גם את הדאגה הבלתי פוסקת, בראש וראשונה 'חריות מחרדת המחר'" (עמ' 171). תנאי החיים השתנו, אורחות החיים היהודיים השתנו, הנרטיבים היהודיים השתנו, ויחד איתם השתנה גם תפיסת הדת והמסורת. אבל, ככל שנתעכב על שינויים אלו, עדין היהודי אינו יכול להתיכש ליהדותו, זו המופנמת בתוכו בטבע שני.

עד כה דנו בהשפעות הגלוקליות על התרבות ואורתח החיים היהודי, צדו השני של הדין יעסוק ברטריבים, ובערכים מסורת התרבות היהודית המשפיעים על עיצוב זהותו של היהודי החילוני כאדם הקוסמופוליטי בעיר ניו יורק.

"אני אציל אותך! אני אציל אותך!" (עמ' 139), אומרת לינדה, אשתו הראשונה של אנדרו, באחת מהזיוותיו המזעיצים, כאשר "elibו נמחץ מאיימה, כמו במצבטים גדולים. המלאץ הרצחני לוטש אליו עיניים מטורפות [...]" ההינומה שלה מוכתמת בدم, ובידה סכין מטבח עצומה. "היא מרימה את התינוק [...] כורתת את העורלה שלו וזורקת אותה אל עבר כפות הרגליים שלי. העורלה הקטנה מותפטלת על הסדין כמו תולעת שחצץ אותה לשניים [...]. המלאץ מתכווץ [...] הוא מתפרק כמו בועת סבון ונעלם" (עמ' 139). לינדה הצללה את אנדרו ממומות בטוח באמצעות ברית המילה. היא זו שהכניסה אותו ואת בנו לברית היהדות, וזה הצללה את חייו. כך באופן אלגורי, וכך באופן מעשי בחיי היום-יום, נראה את השפעת הנרטיבים והערכים היהודיים על היהודי החילוני בניו יורק.

אנדרו ובתו במסיבת בר-מצווה בבית הכנסת בניו יורק. בתחילת הסצנה, אומר המספר "בית הכנסת בעיצובו אולטרה מודרני" - ממשע, כאמור לעיל - השפעת המודרנה על החיים היהודיים בניו יורק. בהמשך, הוא מתייחס לכך כהשפעות הדדיות בין היהדות והמודרנה. "הערוב הזה של חדש ויישן, של קודש וחול, עוזע אותו מעט בכל פעם מחדש אבל גם עיגג אותו, מأتגר את הקונבנציות שבין הrogate. ודעתו, הספוגה חשיבה ביקורתית והצמאה לזריזות בלתי שגרתיות [...] השתאה לעוצמה השקטה של תהילך החיבורות שהוליד תחושה

שכזו, דתית לכוארה, בנפשו של אדם חילוני כמו הוא" (עמ' 158). המספר מייחס לאנדרו רגשות מורכבים המהולים בעונג ובפלייה ביחד עם הזדעזועות, על עצם העובדה שניתן לשלב בין הקודש והחול. שהוא האדם היהודי החילוני במובחן, הרציונלי והביבורתי, לא רק מזועז מעירוב זה אלא זה גורם לו גם עונג. והוא תמהה על תהליך החיברות היהודי הקשור אליו, את האדם היהודי הכי חילוני, לתחושים מסורתית דתית.

אותו יחס דוAli של רתיעה עם משיכה, מופיע כמשמעות במופעי הדת היהודית, דוגמת האותיות העבריות של השם המפורש "יהוה", תשמיishi קדושה יהודים - דוגמת המנורה, העלאת הקורבנות בבית המקדש שאף היא מעוררת באנдрו יצורים של משיכה ודחיה כאחד. עדות מפורטת לכך נמצא בתיאור מסיבת בר המזווה שאנדרו נקלע אליה. הריקוד היהודי הספרנטי מוצג כ"אחוות הגברים הגלויות הנחוגת בישירות זאת, ללא שום הסתייגות או התנצלות", ואנדרו הנבוך והמסוויג מוצג כשהוא נסחף בלחת יצרים לתוכו, מתוך תחושה "מושחת ומרתינה אותו בו זמנית [...] מראה מוזר ונדר באמריקה של תחילת המאה העשרים ואחת" (עמ' 159). אכן, המספר יודע דבר או שניים על מציאות חייו של אנדרו בתחילת המאה ה-21 בניו יורק, ולכן הוא מציין כי כאשר אנדרו נסחף לחוויה אקסטטיבית של ריקוד הוא מרגיש "מוחמא ונפלש בעט ובעונה אחת". קיים פער בין מציאות הריקוד כמחומה היהודית המזרח-איירופית, בה שלוט איסדר מושך, לבין אורח חייו החילוניים המסודרים, הרציונליים, ניגוד המביא אותו להלך רוח מוזר, לא בלתי נעים. "הוא חש עוררות חושים לא מצויה, דמיות חלום, שנמסכה במשהו שדמה לשיכרונו [...]" ובתווך לכך "מבטו חוזר אל הכתובות העבריות" (שם), אל היהדות. לעומת זאת, התרבות היהודית היא המקור לחוויות הבטלי אמצעיות אלו, השונות מאוד מחוויות התרבות המערבית החילונית השוקלה והמחושבת, ובכל זאת הוא חי בתוך שתיהן.

בתוך המערך הדיאלקטי בין תרבויות הקוסטומופוליטית של אנדרו כאדם חילוני, רציונלי, נאור, ובין תרבויות המסורת היהודית, עולה השאלה מדוע הרבה ביתו? כאן נטען כי אנדרו מופיע ברומן כ"חסר בית" (ונזכר את המפגש בפתחית הרומן בין אנדרו ובין חסר הבית בניו יורק, שלפי המספר אין לו תקומה, ואיש לא יבוא לעזותו, עמ' 45). בהתאם לתפיסה *heimlich* של פרויד, אנדרו חסר את הבית המייצג מקום מוכך, מוגן, בטוח, חם ותומך. הוא חי במציאות של "אל-בית", הוא המקום הזה המעורר חוויות של אימה, זרות, חוסר התמצאות, חרדה, דאגה וכו'. שלושה בתים חרבו לאנדרו האחד הוא הבית הלאומי, הון חברובן בית המקדש והן חברובן המסורת היהודית, השני הוא הבית הקוסטומופוליטי של עיר העולם ניו יורק שבשל תחלואי הגלובליזציה חרבה בחזון אפוקליפטי, והבית השלישי הוא הבית האישי חברובן זהותו של אנדרו עצמו גיבור הרומן היהודי. בפגש הגלוקלי נפגשות שתי תרבותות בעלות פוטנציאל של הרס וחורבן, הגורמות לערעור ביתו וזהותו של האדם היהודי החי בתוכן. ההסבר הנitin לכך ברומן נועץ בהשפעות הנרטיבים, והערכיהם מסורת התרבות היהודית המשפיעים על עיצוב זהותו של היהודי החילוני כאדם הקוסטומופוליטי בעיר ניו יורק.

نمדר הולך צעד אחד קדימה כאשר הוא בוחן באמצעות **המדד ההזיאטי** את הקשר בין האדם היהודי החילוני הקוסטומופוליטי, איש האקדמיה והעולם הרחב ובין יהדותו.

ביד סופרأمن, באופן חושני, עוצמתי ויצרני מתוארים חלומותיו והזיותו של אנדרו כהן. ככל שנפשו המסתוכנת הולכת ומשילה מעליה את כל הגנותיה, כך הם הולכים וمتגברים, עד כדי סיוט. הוא הוזה על לינדה אשטו, על בנותיו, על פליטת שואה, על אלים הינדים, על גופות חיות-מתות, עלבשר ודם, על מראות, אפוקליפטיים של סוף העולם ותוהו ובוהו, לכל אלה לא נתיחס כאן, וגם לא נתיחס לסיבות פסיכולוגיות,

שיעוריות להסביר תופעה זו. נתיחס להזיותיו מתחום היהדות בהקשר למציאות הקוסמopolיטית. ככלומר, נתיחס להזיות כمبرיעות נרטיביים של התמודדות האדם החילוני הקוסמopolיטי עם התרבות הגלובלית, עם הפרסים שבין התרבות, עם הדיסוננסים והקונפליקטים שהן מעולות, ועם יכולתו של היהודי החילוני בינוי יורק להתמודד איתם. חשוב לציין פעמי' נספת שמנדר מוצא לנכון לתאר את התרבות היהודית הקדומה כחלק בלתי ניתן להפרדה מיהדות זמנה, אך בעיקר כ Analogia לתרבות הכאוס של ניו יורק הפוסט מודרנית, הרבה משותף הוא מוצא בין שתי התרבותות, בעיקר ככל שמדובר בכאוס וביצורים שהן מעוררות.

הן מבחינה תודעתית והן מבחינה רגשית, הרומן עבר בין תיאור חייו היומיומיים החילוניים של אנדרו בניו יורק לבין החזיות המיסטיים וקטעי החלום, הארוגנים יחד ומשפיעים זה על זה הדדי.

דוגמה אחת לכך - בעוד אנדרו כהן מכין צלי בשער לחגיגת החג, הוא הוזה בזיכרונות ילדותם עם אביו, ותוך שהוא אומר "הבשר מוכן", עלים חזיותו של הקربת קורבנות בית המקדש. "הבשר נעורם על הצלחת מפעע עדין, הגורים רוחשו עכשו במרחשת" - תיאור ראייל של תהליכי הבישול, בשפה כוהנית של מקראי הקורבנות - במרחשת, רוחча לומר במחבת. ומתוך כך "קול פעמוניים יישמע בבוא הכהן אל הקודש, זיהיר אלוהים ואנדים מפני בואה. פעמוני זהב, ורימוני תכלת וארגמן [...]. ריח ניחוח מלא את מערות הארץ, מציף את המוח בערות חלומית... קול המון וקול דמהה דקה" (עמ' 196). העירוב הזה בין הקודש והחול, משפייע עליו, על היהודי החילוני האקדמי, עד כי "עצב אינסופי מציף את הקרים [...]. מאיפה העצב הלא-מוסבר הזה?" (עמ' 201). קריאה קוסמopolיטית בטקסט תסביר כי העצב נבע מההשפעות הגלוקליות ההדדיות שבין המסורת היהודית כביטויו לרוח ולקדש המיסטי, ובין התרבות הרצינלית הקוסמopolיטית. היוכלו השניים לחיות ביחד? כבר צוין כי ברומן הבחנה הבינארית בין חומר ורוח, בין מציאות ראלית ובין מיסטיקה אתנית, אינה חדה וחלקה. הרוחניות הטהורה של הכהן הגדול בבית המקדש מופיעה בחזיותו של אנדרו כחומר בהתגלמותו. לא רק שהיצירות והגופניות מופיעים כאלמנטים מובהקים בעת הקרבת הקורבנות, גם התככים כקנויות כהונה בסוף וሻיתיות למיניהם מאפיינים את המקדש והעיר ירושלים בעת היא. על כך אומר נמדר בראשון שנותו לשماאל פאוסט (2013), "בשאננות הזו, בחומרנות, ביורה, ניו-יורק לא שונה מאד מירושלים של סוף בית שני [...] על השחריות במקדש, על קניית הכהונה [...] דקדנית, הכספי מולך בה, לא מאד רוחנית, עם ממד מושחת, מכשף ומפתח".

תת-פרק זה נפתח באמירה כי בהזיותו של אנדרו היהדות בדמותה של לינדה כ"МОולט" הצללה אותו מאובדן בטוח באמצעות "ברית המילה", לעומת זאת לקראת סוף הרומן אין ביכולתה של היהדות להצלילו. אנדרו מhapus לו רב שיציל אותו מנפילתו חסרת המעיצורים. "הוא מhapus רב, רב יהודי!" (עמ' 404). הוא מנהל שיחה עם הרב הראשי של ההיברו יוניוון קולגי, "שייחה שאסור בשום אופן להניח לה לקרוות" (עמ' 405). מדובר כי במסגרת הדיאלקטיקה שבין היהדות והעולם הקוסמopolיטי של ניו יורק, אנדרו לא ימצא ברב היהודי מזרם למצוותיו, להפץ זה יחמיר אותם, כי גם הרב הראשי הוא אקדמי בניו יורק הקוסמopolיטית. וכך זה מתרחש: מתוך הזיות סופניות, ואובדן דרך במרחבי הקולגי, באולמותיו, במסדרונותיו, בקומוטינו, "דממותו" (עמ' 407), אבל מודעת עד CAB לאבשורדיות המוחלתת של מעשייו" (עמ' 405), מחפשות תשובה המפורקת" (עמ' 407), והוא מוצאו שם "רב חסידי מיסטי שמלמל השבעות בידיש [...] פחות יומיומי, מיסטיות למצוותיו. הוא מצפה למצוא שם "רב חסידי מיסטי שמלמל השבעות בידיש [...] פחות יומיומי, פחות חילוני" (עמ' 407), והנה הוא פוגש רב קולגה אקדמי, המכזי "ברזיז של השיח הביקורתית-תרבותתית", עונה לשאלתו המופרכת של אנדרו "מה ידוע לך על בית המקדש בירושלים?" (עמ' 409). מופרכת כי אנדרו שאל

זאת במצב של "תילישות הקשרית" (עמ' 40), והוא מקבל תשובה בדמות הרצאת דברים רהוטה וענינית בדבר "מעמדו הסמלי של המקדש כמטאפורה מאורגנת של החוויה היהודית הפוסט-חוורבנית", בתוך "למדני ניטרלי" שرك מחמירה את מצבו של אנדרו. הוא לא מקבל תשובה רוחנית, והוא מרגיש ב"כלוב הלוכד אותו בתוכו לעולמים" (שם).

מתוך התיאחות למד ההזיהתי ניתן לומר בסיכום, כי ליהדות כוח רב השפעה על עיצוב דמותו וחיוו של אנדרו כהן - היהודי החילוני הקוסמופוליטי, ויחד עם זה אין בה כדי לתת תשובה למצוקות שמעלה תרבות יהודית זו במפגשה עם התרבות הקוסמופוליטית. להפוך היא מסבכת את המצב. כאמור הסקנו מהרומן שהתרבות היהודית בת זמננו אינה משחררת את האדם היהודי החילוני מכבליה. יותר לכך, ראיינו באופן אלגורי את כוחה הרסני כסיטוי הזיהה. אבל עדין זו הזיהה, וככזו היא ייצוג ולא המציאות עצמה. אמנם, נמדד מתאר את אנדרו בתחום הסיטואציה, כחסר אונים, כאדם שהמציאות הסימולקרית משתלטת עליו, והוא אכן מאמין שהסימולקורה היא המציאות עצמה. יכולנו לפחות את עצמנו בקלות ולומר - זהה מחלת נפש. אבל לא. נמדד עצמו מעיד על כך באמצעות רופא העצבים (MPI הסמכות האקדמאית) ש"נראה כאילו כוח חיצוני כלשהו טלטל את המטופל והרפה ממנו בעלי להשאיר עקבות מהסוג שאנו מכירים" (עמ' 525). לא מחלת נפש אלא התנסות פואטית בחוויה שמקורה חיצוני לאדם, כ מבחנו בו מעמיד נמדד את גיברוו בתמודדות עם מציאות הזיהתי, על מנת לבחון עד כמה אנדרו כהן - כהן במקדש היהודי וכוהן במקדש האקדמי הקוסמופוליטי, מסוגל לארכן את חייו בשני ממדים אלו אחד.

ד. בין השפה העברית לקוסמופוליטות

השפה העברית, חלק מהתרבות העברית העתיקה והמתחדשת, בובאה ברגע עם התרבות הקוסמופוליטית, מעידה אף היא על היחסים הגלוקלים שבין התרבותיות.

השפה בונה מציאות, כך אומר נמדד, "לברא באבל פה עלמות מרהייבם, ולהחריב אותם זה בזה" (עמ' 31). תיאור המתיחס למערכת היחסים של אנדרו עם בתו ריצ'יל בילדותה, כאשר נהגו לשחק משחקים עתירי דמיון וכושר המצאה. איזו מציאות בונה השפה? ואיזו מציאות בונה השפה העברית?

גם אם קיבל את התפיסות של הפוסט-סטראוקטורייזם מROLAN בארץ ועדי זיק דרידה, שערعرو על הלוגוцентрיות, המנicha כי ישנה "אמת" בלתי תלולה הקודמת לייצוגה באמצעות השפה, כמו גם על מעמדה המועדף של המטא-שפה. כאן נבחן כי השפה אינה כלי ריק, שלתוכו יוצקים את התכנים הרעיוניים שיש להם קיום עצמאי מחוץ לשפה. לשפה עצמה יש חלק חשוב ואף מכרייע, לא רק בהבעת הרעיון אלא גם בעיצובו.

חיזוק לכך קיבל מהתאוריה של בורדייה, הטוען כי השפה אינה רק כלי להעברת מידע אלא היא משמשת לצירה ולשימור מבנים חברתיים שהופיעו, כтворצ המציגות החברתית הנלמדת ונרכשת תוך כדי קיום יחסי גומלין בין אישיים. כהמץ לתפיסתו זו, נראה כי בהתייחסות לשפה העברית, השפה משקפת ידע ומסורת משותפים, מגבירה את היכולות החברתיות ומשמשת-Amצעי להנחלת התרבות לדורות הבאים.

לאור תפיסות אלו נטען כי קיימת מערכת השפעות גומלין בין השפה ככלי לביטוי ערכים חברתיים ובין השפה בפני עצמה, שיש לה כוח השפעה על עיצוב זהותו של האדם, דוגמת השפעת השפה העברית על אנדרו כהן.

בהקשר זה, נוסיף על תפיסת השפה כפי שהיא עולה מהרומן את תאוריית הסימולקורה, שתשאל איזו מציאות יוצרת השפה? ותענה - זהה מציגות לשונות של ייצוגי המציאות, שנתפסת כהיפר-מציאות למציאות עצמה.

זו הסיבה לקשיי הכתיבה שאנדרו כהן נתקל בהם, כשהוא חש ריקנות תודעתית. המספר משיך לאנדרו את

התאוריה של רולאן בارت כ"דרגת האפס של הכתיבה", וסביר יותר זאת כריקנות, כ"מושגים שאינם מתארים עוד את היש, שלא מתארים יותר שום מציאות, חיוניות או פנימית! מסמנים שניתקו מהמסומנים שלהם וכשיהם הם פורחים להם אל על, יוצאים להם לאITEM משדה הראייה כמו בלוניים צבעוניים שהחותם שלהם ניתק. ערכם היחיד הוא עכשו ערך אסתטי גרידא [...]" (עמ' 356-357).

בדבוריו אלה מייחס המספר לנדרו קשיי כתיבה העולים מהקשר הסימולקרי של השפה, כאשר השפה אינה מייצגת את המציאות, והמציאות מנוכרת לשפה. במקרה זה השפה ריקה. אך גם בارت לא התכוון לומר שהשפה היא כלי ריק אליו אנחנו יוצקים רעיונות, אלא השפה ריקה בשעה שהיא לא מסוגלת לבטא רעיונות, ולא מסוגלת לקלוט רעיונות מהמציאות, זו המשמעות של ריקנות תודעתית. וזה המצביע, להבנת המספר, בו נתון אנדרו כהן.

שני נושאים עולים כאן בהקשר של השפה העברית:

האחד - התיחסות לשפה כביטוי סימולקרי של המציאות

והשני - התיחסות לשפה העברית כביטוי לתרבות היהודית הגלוקלית.

חלק מהדיוון בתרבות היהודית הגלוקלית ראוי בשלב זה להתייחס לנדר כמחבר הביאוגרפיה שכותב את היצירה בעולם הממשי, שכן בדרך כלל קיים קשר חד כיווני בין הטריטוריה של מדינת ישראל ובין השפה העברית. רוב כתבי וקוראי העברית נמצאים במדינת ישראל. המקרה של נדר שונה. הוא סופר הכותב בשפה העברית מחוץ לטריטוריה של ישראל, בניו יורק. לכן ראוי לבחון את הדיאלקטיקה בין השפה העברית ובין תרבויות הקוסמופוליטית מנקודות הראות שלו עצמו.

במסגרת פרויקט "חג החירות של שמונה סופרים ישראלים שחיו בחו"ל", שפורסם בעיתון הארץ 15.4.16, רואינו שמונה סופרים וסופרות כתבי עברית החיים בחו"ל. תופעה זו אינה נדירה, והוא הולכת ומרתחבת.

בראיון זה מדבר ראוון נדר על חרדת הניטהה של השפה העברית. "המחשבה על היעלמותה של, הפיכתה למלאת ATIOME... התמוססות השפה, השחיקה האטית של השליטה שלי בלשון, ההזדחות שלה, הפיכתה למשם לשוני מרופש שאינו עברית אבל גם אינו אנגלית. האימה הזאת הפכה לי למקור של כוח, היא מדרבתני אותי לשמר על ההדר העברי שלי". החיים מחוץ לעברית, הקיום היומיומי בשפה זרה, גורמו לעברית של נדר להפוך למשמעות חדשנית, "עברית של שבת"... באופן כזה, הוא מעיד על עצמו, הריחוק הלשוני, כמו גם הריחוק התמائي ואפיו התיאורי, מפלה אותו. כשהוא כותב ספרות עברית בחו"ל הוא מփש מילים ומונחים, כדי לתת ביטוי ולתאר צבעים, חומרים ותחושים שונים לחלוון מלאה של העברית הישראלית, שעוכבה על פי תבנית נוף מולדת הארץ ישראלית.

בראיון נוסף, שנtan לצור ארליך (מקור ראשון, 13.9.2013), מתיחס נדר לתופעה של סופרים החיים בחו"ל וכותבים בשפה העברית. הוא רואה בכך הרחבה גבולה של התרבות העברית, מעבר להוויה הישראלית הצרה, גם בתכנים ובנושאים של התרבות העברית, וגם בתפוצתה. "זו הרחבה של התודעה הישראלית [...] עשינו דבר נפלא בארץ: יצרנו תרבויות עברית נפלאה, שאפשר עכשו לעשותה בכל מקום, ובכל נושא, לא רק בכמה מתרחמים וחיה המין של דתים והקבוץ. המקומות לא עשתה לנו הכי טוב בעולם מבחינה תרבותית. הcztmcmanu".

משתי עדויות אלו, עולה הדואליות ביחסו של נדר כספר עברי לתרבות ולשפה העברית. לטענוו, אי אפשר להסתגר רק בטריטוריה של מדינת ישראל כתרבות לוקאלית, אך אי אפשר גם להתחשש לה. דואליות זו בא לידי ביטוי כネットיב מרכז'י ברומן באשר ליחס המשיכה-דחיה של הגיבור כלפי תרבויות המסורת היהודית כתרבות הlokאלית. הפתרון שמצא לכך נדר, כספר שפרק את הטריטוריה של השפה העברית, הוא יחס הקדושה לשפה העברית. כך ראיינו ברומן את ההתמודדות שלו עם השפה העברית חדשה, חלק מהחיותיו של אנדרו כהן. ואכן שפטו העברית של נדר ברומן זה אינה שפת דיבור, ישראלית של החבריה הארץ, אלא זהה שפה عمוסה בנייבים, במיללים, במונחים, בבניה המשפט, ובמנגינת הדיבור של לשון המסורת העברית, המיסטית, התנכית, התלמודית והעוגנית. מבחינה זו אני מוצאת שיחסו זה של נדר אל השפה העברית חלק מהתרבות היהודית הגלוקלית, יתרום להבנת הנושא כפי שהוא בא לידי ביטוי ברומן עצמו.

הן מבחינת התייחסות לשפה כמציאות סימולקרית, והן כביטוי לתרבות היהודית הגלוקלית, נבחן את יחסו של נדר לשפה כתמה, כネットיב ספרותי, כפי שהם באים לידי ביטוי ברומן בחוי היומיום של אנדרו. נדר עשה שימוש בשפה העברית בהתאם לצרכי העלילה, או המסר שברצונו למסור. כך נראה כי בתחילת הרומן כאשר מצבו הנפשי והחברתי של אנדרו טוב, נדר משתמש בשפה העברית כשפה פיזית, ת拈ית הממחישה את הרוחניות הנعلاה שבמציאות היומיומית. למשל, תיאור היום הראשון של שנת הלימודים: "במרומי ארץ המשיכו שלו הרקיעים להתנחש זה מעל זה, סגנונים ופרומים [...]. הווילון השקו נמתה כירעה [...]. רקייע תכל [...]. ועינו כעין הבדולח הטוב; זבול הזוחב התנוצץ; מעון נטף שירה ובנות קול [...]" (עמ' 14). ומайдן גיסא, כאשר מצבו של אנדרו הולך ומחמיר, והוא מתפרק בגופו ובנפשו, נדר עובר משימוש בשפה עברית המטאפורית, הפיזית האינטלקטואלית, לשפה בעלת אופי מיסטי, אימוני, עד כדי גועל. כך למשל הוא מתאר את אנדרו מקיא: "הפייתו העבה פיתל בפראות את גופו בין הקיבה לבית הבלעה, פולט סוף-סוף. פועם בתוכם את פעימותיו האחרונים" (עמ' 315).

ויתר מכך, לא רק מבחינת סגנון השימוש בשפה העברית, נדר מתייחס לשפה העברית כגיבורה שותפה לעלילה, המשפיעה על התפתחותה.

כך נראה כי נדר מציג את השפה העברית כדמות "הזר" ברומן. זר המופיע בפני אנדרו בדמות הזמנה בדואר לכנס של ארגון "בצלם" היהודי, כתובה בעברית, ערבית ואנגלית. "הכוורת עוררה בו אייזו תחושה מעקצת, לא נעימה [...]. אולי בשל זרותן של האותיות העבריות המרובעות החרותות בניר עבה" (עמ' 73). רוצה לומר, לא התוכן של השפה הזרה אלא צורתה האסתטית מעוררת באנדרו חוסר שקט. השפה העברית, כגיבורה בעלייה, יש לה דמות, צורה ודרך התנהגות, המשפיעות על אנדרו ככפל התייחסות, כאשר בתחילתה היא מעוררת באנדרו הרגשה לא נעימה ולבוסף - "התרגשות משונה, מואצת דופק" (שם). וכל זה מבלי שיבין את תוכנה. כפל התייחסות של משיכה-דחיה, שדיברנו עליו בהקשרים שונים ברומן, מופיע כאן גם ביחס לשפה.

בסצנה נוספת - בה אנדרו אוסף את בתו הקטנה אליסון מבית הספר היהודי בשכונת יוקרה ניו יורק. נדר מגיש אותו עם האותיות העבריות שעלה הלוח, והן מעוררות בו "ערגה ישנה עולה פתאום, מתפשטה בגוף [...].

האותיות המרובעות שכתובות הפוך, מימין לשמאל. הצליל החכி, הזר, של אותיות חי"ת וכ"פ. 'ברוך אתה אדוני' [...] (עמ' 177). השפה מתנהגת כאן כגיבור זר בעל השפעה על אנדרו. סוג ההשפעה - משיכה או דחיה - נקבע ע"י הספר לפि צרכיו העלייטיים, ולפי צרכי המסר שברצונו למסור, בעיקר זה המשר הגלוקלי כביתי ליחס בין הנרטיבים של התרבות היהודית המסורתית ובין האדם היהודי החילוני הקוסמопוליטי.

באותה הסצנה בבית הכנסת - עולה צדו האח'r של היחס של הגיבור כלפי השפה העברית, המעד על השפעת התרבות האוניברסלית על השפה העברית. בהציג מהזה לילד בית הספר היהודי, נמדד מתאר המחז'ה של מוטיבים מהמסורת היהודית הבאים לידי ביטוי כהשפעות הדדיות בין "אותו הריח, (היהודי), וגם אוטם צירום על הזוגיות הצבעונית" ובין הגברים היהודים החסונים (היהודי המודרני) בתחרופות של זקנים ארוכים וBeganlimot. על כך אומר הספר: "ניאו-קלאסיקה מגוירת". אותיות אングליות דמיות עברית: "צדקה", "אמת", "משפט" (עמ' 178). ניאו-קלאסיקה של תרבויות ניו יורק בלבוש יהודי, בניסיון לקרב בין האנגלית והעברית. דיאלקטיקה תרבותית במיטה.

המשך של סצנה זו, בהזיה של אנדרו, המתוארת מתוך סערת רגשות, "נעטם לראות את המיציאות האחרת, הראשונית, נשקפת מבעד לשברי התנוונות - את החלם מזיהיר מבין ריסיסיו של הכלי השבור כאילו לא הייתה שבירה מעולם [...]. החלל (של בית הכנסת) מוחת עצמו במיוחד בעורם. קול נשמע ברמה" (עמ' 179).

שני דברים עולים מקריאה זו, האחד - ההתייחסות להזיה כמציאות סימולקנית לפיה הייצוגים של הפנטזיה היהודית כאילו לא הייתה שבירה מעולם, נתפסים כמציאות עצמה. אך זוהי פנטזיה המUIDה על המיציאות השבורה של האדם היהודי החיה בדיאלקטיקה בין שתי התרבותות. והשני - זוהי עדות לשימוש בעברית פיזית אינטרקטואלית, המתקשרת בין השפה הפנטזית והשפה המיסטית של המקורות בהתאם לצרכיו של הספר בבוואו לתאר את המיציאות האחרת, הראשונית של המסורת היהודית הקמאית. כך נמצא את השימוש שעושה נמדד בرمיזה של "קול נשמע ברמה". אמן במקור זהו קול נהי של רחל על בניה, אך כאן זהו קולה הנפעם של המיציאות היהודית המקורית, העתיקה, שמפני היות השבר. רוצה לומר, הקול הנפעם הזה מרפרר גם לkol הנהי, לקטסטרופה המשמשת ובה עלי אנדרו.

באותו האופן נראה כי ככל שמכבו התודעתי של אנדרו החולך ומתדרדר, והזיותיו תוקפות אותו פיזיות גופנית, נמדד עשה שימוש בסגנון השפה שהופך להיות סגנון מיסטי, טעון, ומעורר חרדה: "סערה התחוללה מסביב, קול המון וקול דמה דקה [...]. חרדה חגיגית מלאת אותו ומוחו מסרב להבין את מעשיו של הגוף [...]. מנין הופיעו הצללים הסוערים הללו? איזו שפה זו. זאת לא לטינית! זו שפה אחרת, חולית וחורוכה" (עמ' 197). במקרה זה השפה, כגיבורה פעילה ברומן, אינה עוד אותיות מרגשות, העוטפות את אנדרו בחום יהודי, אלא שפה חרוכה. השימוש ברمיזות מהתנ"ך "קול המון וקול דמה דקה" (עמ' 197), משלב בין שני מקורות תנכיים, "קול ההמון בקול שדי" במשמעות של הקול הדמוקרטי של הרוב כמוחו כטו אלוהי, ובין "קול דמה דקה", כמייצג את הקול האלוהי. המשמעות העולה משליב אינטראקטואלי זה כמוhow כשילוב שבין התרבות הקוסמопוליטית כביתי לנרטיב הדמוקרטי ובין התרבות והמסורת היהודית הקמאית כביתי לנרטיב האלוהי.

ניתן לסכם ולומר כי ברומן זה העברית כשפה היא נרטיב ספרותי, המשפיע על הגיבור ועל התפתחות העלילה. כך נראה כי ביחס לשפה בכלל, עולה הקשר בין השפה כביתי של הנרטיב הקוסמопוליטי ובין השפה כביתי של המיציאות הסימולקנית, בה ייצוגי השפה נתפסים כמציאות עצמה. וביחס לשפה העברית

בפרט, עלתה התייחסות הגלוקלית המUIDה על הדיאלקטיקה וההשפעות ההדדיות שבין השפה העברית, לבין המסורת היהודית ומיתוס המקדש, ובין התרבות הקוסמopolיטית.

סיכום - ממה נפשך אנדרוahan?

קריאה קוסמopolיטית של הרומן **הבית אשר נהרב** מأت רואבן נמדר חשפה היבטים מסוימים של המציאות הקוסמופוליטית העולמים מהטקטט, כמו הקוסמופוליטיות ועיר העולם ניו יורק, האקדמיה והידע עידן הקוסמופוליטי הפוסט-מודרני, והפגש הגלוקלי בין המסורת היהודית והשפה העברית ובין התרבות הקוסמopolיטית. במרכזה הדיוון ברומן זה עמדת הבנת עיקרי הביקורת של נמדר, העולה מתוך התייחסות לביעיותם שלושה היבטים של המציאות הקוסמופוליטית: ההייבט הראשון - התרבות הגלוקלית כפגש בין התרבות האוניברסלית והתרבות היהודית. ההייבט השני - "משבר הייצוג הסימולקרי" - כפגש בין המציאות והמציאות הסימולקניות,-AAיוקונים של ייצוגים הנTRANSFORMERS כמציאות עצמה. ובתוך ההייבט השלישי - המפגש בין הראליה והזהיה, כתוצאה של המפגש הגלוקלי בין התרבותות וכתוואה של המציאות הסימולקנית.

מהרומן עולה המבט הביקורתי הפליטי הפוסט-מודרני למציאות הקוסמופוליטית של העיר ניו יורק, כמו גם של האקדמיה ושל תפיסת הידע בעולם הגלובלי. הביקורתיות עולה מתוך התייחסות ליתרונותיהם ולחסרונותיהם של החיים במצבים זוו, כאשר מצד אחד נמצא את יתרונותיה של העיר ניו יורק דזוקא בריבוי, בסגנון, בתנועה, דזוקא הנוף האורבני בו לצד מגדי ענק רבי עצמה וכוח, נמצא גם ביתו של אנדרו כהן, המתווך ככליל השלמות, הלובן, הנקיון והתוර, דזוקא בהם מתברכת ניו יורק כעיר קוסמופוליטית, המעניקה חיויות יהודיות, תחושת בטחון ואין ספור אפשרויות לאלו החיים בה באורח חיים של נקיון וטוher. ומצד שני נמצא התייחסות לתחלואי החברה והפרט במצבים של העיר ניו יורק, כביקורת אתיתת האקדמיה והחברתי, ומצד שני הוא אדם הנפגע מהתהליכי השינוי שהחלו באקדמיה - השינוי באורחות החיים החברתיים, כמעבר מהתפיסה האקדמית המהותנית שבאה לשרת אך וرك את הידע האקדמי, וכKİNESSIM של גורמים כלכליים-פוליטיים של חברת השוק הניאו-ליברלית ושל התרבות הפולארית אל תוך מבנה השן של האקדמיה. כמו כן הביקורת ברומן מתייחסת לשינויי ההכרתי הפוסט-מודרני, כאשר הידע הפך לשורה, והערכת האקדמיה הפכה למכותנית ולא לאיכותנית.

ביקורת הפליטית-אתית של היזירה עולה גם מהתשובה לשאלת מה גרים לנו יורך כעיר עולם, להגיע למצב אפוקליפטי שכזה? התשובה לכך בرومנס דנה בגורם אחד בגורמים שונים - בעיה האתית-פוליטית של אי-השוויון והקיטוב החברתי-כלכלי בעיר עולם, בביטחון כלפי חברת השפע, המסואבת, ביחס לתרבות הגלוקלית של עיר העולם המשתתפת על התרבות המקומית מבחינה כלכלית, פיננסית, פוליטית ותרבותית. לכל אלה ישנה התייחסות ערכית ביקורתית ברומן, אבל החזון האפוקליפטי עולה בעיקר בגלל אופייה של החברה בה היטשו הגבולות בין מדע, אמנות ופוף, בין אמת ליחס ציבור" (עמ' 364), במובן הסימולקרי של התפיסה, לפיה אתה מתייחס לדימויים וליצוגים של המציאות, המנותים ע"י יחס ציבור, ככל המציאות עצמה. ניו יורק של נمدر מאופיינת למציאות של היפר-ראליה סימולקרית של בודריאר: "יקומים אלטרנטיביים

משתקפים בזוגיות האטומות של הבניינים [...] הולכי הרגל פושעים אלכסון על גבי שימוש בקומת העשירה, מציתים לחוקיה הלא כתובים של הCorsariographia הננו יורקית הכספיית-אך-מדויקת שכולה סגנון טהור" (עמ' 92). ייצוגי המציגות המשתקפים בזוגיות, נتفسים כמציאות עצמה, כחוק לא כתוב של יקרים אלטרנטיביים, מציאות שכולה ייצוגים, שכולה סגנון טהור, ולא ממשות. התמייחות הסימולקרית לייצוגי המציאותות בנוסף על דחיסת רוח האדם באופן אינטנסיבי אל תוך הטכנולוגיה, הארקטקטורה, הכלכלת והמדינאות, כל אלה מ羅קנים את האדם וחויבה מכל ערכיהם החומניים הנארים, וגורמים, לתפיסתו של נדר, לסכנה כה מוחשית של התפוצצות ולהרס רוח האדם, שmbיאה הציוויליזציה האנושית על עצמה. יחד עם חזון האפוקליפטי, עולה מתוך הרומן התפיסה של כפל המבט כלפי מציאות החיים הזה, האומרת - אי אפשר אליה ואי אפשר בלבד. בכל תחום ותחום בחים האישיים והציבוריים נמצא יתרונות וחסרונות בקיים הקוסמopolיטי הפוסט-מודרני. כך בכלכלת, על היתרונות והחסרונות של הניאו-liberalism, כך בפוליטיקה עלייה אומר נדר "התרבויות, הפוליטיקה - נעשו אינצטואליים" (עמ' 97), במשיכה-דוחה על סף המציאותות של גילוי ערים. כך באקדמיה - ידע הפך לשחרורה, והאקדמיה מנוהלת ע"י הקשר שבין הון ושלטון, ואילו אפשר בלבד. כך גם בעיצוב אישיותו וחיווילו של הפרט, אם הוא מאנשי hegemonia ואם הוא "האחר". הפרט חי במציאות היפר-ראלית, עם דימויי גוף טלויזיוניים לפיהם ברד פיט נתפס כדימויי הגבר היפה, אליו שואפים משתתפי וצופי תכניות הריאלטי (עמ' 247), הגם שברור להם שהם רק ייצוגים של המציאותות. וכך הפרט והציבור כולם החיים במרחב הייצוג, הופכים ומהפכים ביחסים האובייקט והסובייקט "ייצוגים של הפוך או הפוך של ייצוגים" (עמ' 269), כאשר האבסולוטיזם הסימבולי חלף לבלי שוב מן העולם, כמו גם מערכ קונונציית הייצוג שהשתנו ללא הרף.

המפגש הגלוקלי בין המסורת היהודית והשפה העברית ובין התרבות הקוסמopolיטית, אף הוא נבחן בעין ביקורתית ברומן. ראיינו שהמפגש הגלוקלי בין התרבות היהודית הביא להשפעות הדדיות בהן ניכרת השפעת החיים הקוסמופוליטיים של העיר ניו יורק על אורח חיי היהודים בה, כמו גם השפעת המסורת היהודית הקדומה על התרבות היהודית החלונית העכשווית. בדיון זה בחנו את היתרונות וחסרונות שמערכות תרבותית גלובלית זו הביאה על חיי היהודי החלוני, בעיקר בדמותו של אנדרו כהן, ובעיקר כאשר סיוטי הזיות היהודיים הקמאים תוקפים אותו.

נזהר ונאמר בסיכום, כי במפגש גלוקלי זה, העמדה הדיבוטומית של הספר יהודית כמייצגת את הערכי והרווחני לעומת הספר יהודי כמייצג את הרצינלי, ואת הפוסט מודרניות, אינה תופסת ברומן. כאן היצירה חשפת הן את הפער והן את יחסיה הגומלין בין הערכי, הרווחני, הקדוש והטהור ובין הגשמי והיצרי כמאפייניהם הן של התרבות הקמאית והן של התרבות הפוסט-מודרנית כאחד. בזו האופן נראה כי הרוחניות הטהורה של הכהן הגדול בבית המקדש מופיעה בחזיותו של אנדרו כחומר יצרי בהתגלמותו. לא רק שהיצירות וגופניות מופיעים כאלמנטים מובהקים בעת הקרבת הקורבנות, גם התיככים כקנויות כהונה בכיס ושותתיות למיניהם מאפיינים את המקדש והעיר ירושלים בעת ההיא. האנלוגיה בין היחס המורכב של רוחניות וגשמיות יצירת של היהדות הקמאית ובין זו של ניו יורק העכשווית, הוא אחד מהמאפיינים של התרבות היהודית הגלובלית בת זמננו.

הביקורת של נדר כלפי המציאותות הקוסמופוליטית מקבלת חיזוק כאשר גם בrama האישית בהתייחסות לגיבורו אנדרו כהן, עלות נקודות התורפה הפוגעת בי היהודי החלוני חיי במציאות הקוסמופוליטית של העיר

ניו יורק. כך נראה שני המשתנים - התרבות הגלוקלית ומשבר הייצוג הסימולקרי הפוסט מודרני, אליו הם התייחסנו כגורםים העיקריים שעיצבו את המאפיין הקוסמопוליטית בעיר העולם, שני משתנים אלה הם שהביאו לדיסוננסים ולקונפליקטים שחוווה הגיבור.

השאלה היא האם האם בכלל קיימת אפשרות קיום לאדם כמו אנדרו בתוך מערכות תרבותיות כזו? ואם כן, כיצד אנדרו מתמודד עם מציאות זו?

היצירה מציעה מטאפורה של "האוקיאנוס השקט" לעומת "האוקיאנוס האטלנטי", כשהתי דרכי התמודדות עם הביעות העולות מהפגש הגלוקלי בין התרבות, וממשבר הייצוג. מיהו אם כן אנדרו כהן? האם הוא "האוקיאנוס השקט" כביטוי להتمודדות דרמטית, עצמתית, כמעט תאטרלית עם הניגודים העולים מהפגש בין התרבות והשער הייצוג: גלי ענק בחולים, צוקים עוצרי נשימה, חול שחר, ואור צלול "כਮעה לבנת הספר ובעצם השמים לטוהר", ומעניין גם כאן להבחין בביטויים כמו "לבנת ספר" ו"טוהר השמים" כביטוי של התרבות הקמאית הבאים לתאר מציאות[U] עכשוויות. או שאנדרו הוא "האוקיאנוס האטלנטי" המביט בערגה לאחר, אל העולם היישן - "מנסה לגורש בין חלקיה המתරחקים והולכים של התרבות" (עמ' 167). בציירותו, אומר המספר, נתה אנדרו לאוקיאנוס השקט, כיום בברותו הוא משיך אותו לאוקיאנוס תרבותית[C] כדמות האוקיאנוס השקט, היוצרת כאוס בין ייצוגי תרבות העבר וייצוגי תרבות ההווה, או שהוא יבקש לחיות במין שליל[P] פשרני ביןיהם, תוך התරחקות מתרבויות העבר. ברור לגמרי שמתוך קריאה קוסמопוליטית של קורותיו, אנדרו נקשר בסיטויים, בין מראות, חלומות והזיות אודות העבר היהודי הקמאי, ובין התרבות העכשוית של העיר ניו יורק, שאף היא בפני עצמה מעוררת בו חרדות וסיטוטים. משמעו הוא נתון בתוך "האוקיאנוס השקט", בסערת רגשות המביאה אותו לידי התמונות עצבים. בשעה שמה שמתאים לו, לפי המספר, הם "חיים בזרם הגולף החם, במחיצת הלויתנים, טוביה המזג [...] במין רוד שקט, עדנה סמויה" (עמ' 168).

אם כך, נשאל, מדוע בעצם אנדרו אינו נפטר מהתרבות היהודי הקמאי, הרי הוא אדם המשולב היטב בתוך החיים הקוסמופוליטיים של ניו יורק?

את התשובה לכך נמצא נמצוא במבט ההפוך המיויחס לאנדרו, כיחס של משיכה ודחיה הן כלפי המסורת היהודית והן כלפי התרבות ואורח החיים הפוסט מודרני בניו יורק. הוא לא יכול איתן והוא לא יכול בלבד בילדיהן. וכן ניתן לומר כי לאנדרו אין אפשרות בחירה בין שתיהן.

ולכן ניתן לומר כי לאנדרו לא קיימת אפשרות קיום בתוך מערכות תרבותיות[C] כדמות האוקיאנוס השקט, היוצרת כאוס בין ייצוגי תרבות העבר ותרבות ההווה, וכך גם לא יכול ליצור לעצמו פשרה תרבותית, המביטה בערגה לאחר אל העולם היישן, אך למעשה נוטשת אותו, ומתמקדת בתרבות ההווה, נושא האוקיאנוס האטלנטי. במצב זה הוא מאבד את השליטה בחייו.

כי מה נפשך אנדרו כהן? אין לך יכולת בחירה לא[B] יישון הבשר כמטוונימה לתרבות[K] קונטיננטלית ולא[B] הסתיק הטרי כמופע מובהק של האידיאה של האמריקנה, של העולם החדש" (עמ' 484). אתה אוהב את הבשר המיוישן, את התרבות היהודית העתיקה, אך אתה גם אוהב סטייק טרי אמריקני. והשלוב ביןיהם מוביל לאסון. יחד עם זאת חשוב להציג, עד כמה שמצוות הסיטוט נובע מהזיות[B] "בשר המיוישן" של התרבות הקמאית, הוא אינו נוטש אותה, הוא אינו זורק את גוש הבשר המיוישן שהזמן אצל הקצב, אלא דוחף אותו عمוק למקפיה - והוא עצמו מהתומט.

לכארה, מתוך התייחסות ל"מחבר המובלע" של הרומן, כהתיחסות למערכת הנורמות והערכים העולה מהtekסט עצמו, ניתן לחשב שהshitot התודעתי של אנדרו נובע משינויו ותחלואי התקופה, שמעמידים את הגיבור בפני המשבר התרבותי הגלוקלי ובפני "משבר הייצוג" כשי"מعرך קונונציות הייצוג, השתו לא הרף - הופכים ומהפכים ביחסו האובייקט והסובייקט" (עמ' 270). מאידך גיסא, גורמי אישיות כמו אופיו הננטני, הלכורה מושלים של אנדרו כפי שהוזג בראשית הרומן, מונעים מהאדם התבמודות עם תחלואי התקופה אלו, במיוחד כאשר הייצוג הסובייקטיבי המושלים שלו נשרב, הוא אינו מוצא המשך בדרך חשיבתו ולאורח חייו כאדם יהודי, חילוני, אקדמי ורצionario בעיר הקוסמופוליטית ניו יורק על כל יתרונותיה ותחלואיה. וכך גם סביר המקובל מציאות זו ללא חשיבה ביקורתית, רוצה לומר, העולם והתרבות הקוסמופוליטיים הופכים עבورو להיות דבר שלא שואלים עליו, אלא רואים אותו כМОבן מאליו, בזה האופן היצירה מערעת על המובן מאליו זהה דרך דמותו של אנדרו.

נמדד בוחר לסימן את הרומן בסוף דבר - 18 בספטמבר 2001; א' תשרי התשס"ב

"הכל נשמע ונראה פתאום רגיל, כאילו לא קרה דבר".

פטור בלי כלום - אי אפשר, שכן אולי דזוקא כאן נמצא את התשובה של נמדד לשאלת יכולת התבמודות של גיבורו עם קשיי התקופה הקוסמופוליטית, אלו שעלו ברומן עצמו. וכך הוא אומר:

ביחד עם חייו של אנדרו התבמודתו גם מגדי התאומים בניו יורק.

והנה - הכל חוזר לקדמותו. אנדרו כמו העיר ניו יורק משקם את חייו "נכון הייתה לו שנה קשה, קשה מאד", אבל הדברים התחילו אייכשו לחזור למסלולם" (עמ' 534). אנדרו חוזר למד באקדמיה, קיבל את המינוי הנשוך. אך לי חוזה להיקו, הם מדברים על יلد. בתו חיה עם בת זוג - אבי רוזנטל הרבנית היהודית הרפורמית. הסיטוטים חלפו. הכל טוב.

בקראיה ראשונה, סוף דבר זה נשמע לאאמין, אלא אם כן זה היא טלונבללה טלויזיונית למשרתות - תרבות פופולרית. רחוק מאוד מאופיו המורכב של הרומן כולו.

אבל אז בא איוב - ואמר זה המבחן וזה שכרו.

וכשם שאלותים מפיצה את איוב שעמד ב מבחון האמונה, ומהזיר הכל לקדמותו, "השempt לפק אל עבדי איוב--כי אין קמָהו בָּאָרֶץ אִישׁ תָּם וַיֵּשֶׁר יָגָא אֶלְחָיִם, וְסָר מְרֻעָה; וְעַזְנוֹ מִפְזִיק בְּתַפְתָּנוֹ, וְתַסְיִתְנִי בֹּזְלְבָלָעָוְצָם", כך אנדרו, שבבחן המפגש בין התרבותות, הוא אכן מסוגל לנטוש את תרבות עברו, הוא "הרגיש שהוא אכן בןchorין לבטל את החזונות שפקדו אותו בשנה האחרונה ככל-משמעותיים ולפטרו את עצמו מן הבירור הזה" (עמ' 531). لكن, מתוך שלא נטה את תרבות עברו, למרות שהיא עליו כאוס סיוטי - במפגש בין תרבות קמאנית זו ותרבות קוסמופוליטית ניו יורקית - הוא עומד בבחן התרבות היהודית. על כך אומר "רופא העצבים": נראה כאילו כוח חיצוני כלשהו טלטל את המטופל והרפא ממנו בלי להשאיר עקבות מהסוג שאנו מכיריים" (עמ' 525) - כוח חיצוני העמיד את אנדרו בבחן המפגש בין התרבותות. ומתוך שעמד בבחן - הכל חוזר לקדמותו.

נודה שגם הסביר זה נשמע שטחי, אבל אם נתיחס אליו באופן ציני, יש בכך המשך לביקורת של נמדד כלפי אנדרו כהן. אמנים מצאנו רפטור לקורותיו של איוב, אך אנדרו אינו איוב. איוב אדם ביקורת, מוחה נגד גורלו, לפחות ניסיה לחזור בעלה ממנו, והועמד במקומו, אנדרו לעומתו הוא האדם השibil שמקבל על עצמו את תלאותיו בכוח חיצוני שאינו תלוי בו... והוא רק בשל הטיעון שיש משחו בחירות של האדם היהודי החילוני

בן ימינו, שאינו מאפשר לו הינתקות מרצון מהתרבות והמסורת היהודית. لكن השוואה זו לאיוב רק מחזקת את האופן בו הייצה רמערעת על המובן מאליו זהה דרך דמותו של אנדרו.

פרק 4 - השוואת בין הייצירות, סיכום ותובנות

בעבודת תזה זו בחרתי את המרכיבים הספרותיים בספרות העברית בעשור האחרון של המאה העשרים ואחת, המאפשרים "קריאה קוסמו פוליטית". באמצעות דיון בשני הרומנים **כל עולם** מאת ניר ברעם (2013), והבית אשר נחרב מאת ראוון נמדר (2013), המשיך בוחן כיצד חזורים היבטים של המציאות הקוסמו פוליטית אל תוך הטקסטים הספרותיים ומה משמעותם. קריאה כזו של טקסטים ספרותיים משלבת ניתוח של מאפיינים תוכן וצורה פנים ספרותיים והיבטים חוץ ספרותיים, היסטוריים, חברתיים ופוליטיים.

שני רומנים עבריים אלה נכתבו בשנת 2013, מתוך התייחסות לנרטיבים קוסמו פוליטיים : ברומן **כל עולם** המציאות הקוסמו פוליטית נבחנת מהיבט המקורו של המערכות החברתיות, הפוליטיות והכלכליות, והשפעתו על זהותו וקורות חייו של הפרט. זהו רומן שגיבוריו מייצגים מערכות : דניאל - מייצג את התאגיד הבינלאומי; אנשי קבוצת המחאה הבריטית - בגוף בעל זהות אחת ; גבריאל - מייצג את החברה הישראלית. הרomon דן בנושאים פוליטיים וככליים סביר שאלת הגלובליזציה בישראל ובעולם כולו, כביקורת כלפי המערכת הכלכלית של הקפיטליזם המאוחר והניאו-ሊברלי, התאגידים/globalists, חברת השפע, פוליטיקות הזיהוות, כישלון המחוות העולמיות, כמו גם ביקורת התרבות הגלובלית. מתוך כך עלות תובנות אודות השפעת גורמים מערכתיים אלו על האדם כסובייקט החיה במציאות קוסמו פוליטית זו.

לעומתו, ברומן **הבית אשר נחרב** המציאות הקוסמו פוליטית נבחנת מהיבט המיקרו, הפרטיקולרי של הסובייקט, גיבור הרomon - אנדרו כהן. נמדר חyi בניו יורק כותב ספרות עברית המתיחסת הן לנרטיבים גלובליים כמו החיים בעיר העולם, האקדמיה והידע בעידן הגלוצי הפוסט-מודרני, והן למפגש הגלוקלי בין התרבות היהודית המסורתית ובין התרבות הקוסמו פוליטית בעיר ניו יורק, והוא עושה זאת מהיבט האישי של הגיבור אנדרו כהן. מתוך כך עלות תובנות אודות המערוכות החברתיות והקיים בעידן הגלוצי.

מתוך קריאה קוסמו פוליטית בשתי הייצירות עולהים מאפיינים דומים של המציאות הקוסמו פוליטית בימינו. זהה מציאות שבה השפע הנהנטי והריבוי הסימולקרי של "cosa שמפנה קוסמו פוליטון" אצל ברעם ו"אריגי קשמיר משובחים" אצל נמדר, מאפיינים מציאות סימולקרית שאינה מבחינה בין המציאות ובין ייצוגיה, ומכאן נזילותה וחוסר יציבותה. כמציאות זו פוגשת בכאוס האפקטיבי, ביחד הם יוצרים תנוצה תזוזית בלבתי נשלטה, בה הגיבורים חיים. וכך ההבדל - ריבוי הגיבורים אצל ברעם הם חלק מה坦נווה וההתזוזית. הם באים והולכים, הם פעילים ונוקטים עמדה, הם נופלים וקמים, הם מתחככים, רבים ואוהבים... הם חלק מה坦נווה התזוזית הבלתי נשלטה של המציאות הקוסמו פוליטית, וככזה אין בכוחם לשרווני מהותי. לעומתם, הגיבור האחד אצל נمدر - חי בבועה. הדברים קוראים לו, סביבו חברות שפע וכאוס אפקטיבי, וגם אם החזיות התוקפות אותו מתרחשות בראשו, הואאמין שאין לו יד וחלק בקיומם, כאילו משחו חיצוני לו גרים לכך. וככזה, בדיקות כמו מסקנתנו של ברעם, אין בכוחו לגרום לשינוי מהותי.

нациין, שלא בכדי אין בבחירה הרומנים כאלה שהנרטיב הציוני עומד במרכזן כמתבקש בספרות העברית עד כה, למורות שנרטיב זה נוכח בדיון הקוסמופוליטי כל הזמן. זאת על מנת לשים את הדגש על המבט الآخر של הספרות העברית בת ימינו, החורג מהמבט הלאומי-ציוני, כפי שהציגו התאוריות הספרותיות של ניר (2018) ושל כהן לוסטיג (2020), בהתייחסותם לגורם חוץ ספרותיים כלכליים כמו הקפיטליזם המאוחר והניסיונו-liberalism, המשפיעים על השינוי בתפיסת הנרטיב הציוני בספרות העברית.

הדיון המשכם תזה זו יתמקד, מתוך התייחסות השוואתית בין שני הרומנים הנ"ל, באربעה היבטים של הספרות הקוסמופוליטית, כפי שהציגו בפרק המבוא ההיסטורי: ההיבט ההיסטורי, ההיבט היחסי, ההיבט הצורני וההיבט הביקורתני. כאמור, מבוא לתזה זו ציינו כי התייחסות לארבעת היבטים אלו, הבוחנים את המבנה והתכנים של ספרות קוסמופוליטית כז'אנר מובחן, הינה בגדוד הצעה תיאורטית למחקר שטרם נערך, יחד עם זאת במסגרת תזה זו בחנו מותך הקריאה הקוסמופוליטית כיצד ארבעת היבטים אלו באים לידי ביטוי בשני הרומנים המוצעים.

א. ההיבט ההיסטורי זו בפריצת הגבולות הגאוגרפיטים והתרבותיים של ספרות המערב :

לאור ההתפתחויות הטכנולוגיות והחברתיות מאמצע המאה העשרים, המאפשרות קישוריות נוכחית בין התרבותיות, לאור הכלכליה והפוליטיקה הגלובלית ולאור תהליך "דחיסת הזמן והמרחב", נכתבת ספרות אחרת, השונה מקדמתה הן מבחינת הנרטיבים שלה והן מבחינת קהיל היעד שלה. ספרות זו פרצה את תחומי הגיאוגרפיה והתרבות של הספרות הלוקאלית-הלאומית של העולם המערבי. הרומן של ברעם **כל עולם** מתפרש על פני שלוש זירות התרבותות, שכל אחת מהן מהוות פריצת הגבולות הלוקאלים של הלאום, הן מבחינה גיאוגרפית והן מבחינת המערכים החברתיים, התרבותיים, הכלכליים והפוליטיים. הזירה הראשונה היא של כוח התאגידים הבינלאומיים, המתפרנסים מהקפיטליזם ומפיקים אותו בעולם. מעבר לשדה הפעולה הגלובלי שלו, הוא גם מעורב בפוליטיקות לאומיות של מדינות, ומשנה את המבנה שליהם. הזירה השנייה בדמותה של קבוצת מהאה בריטית של צעירים אנרכיסטיים, אף היא פורצת את גבולות הלאום הלוקאלי אל עבר מרחב הפעולה של ציבורים אקטיביסטיים, על-לאומיים, ששיאה ברומן - שביתה העולמית שיזומים חברי קבוצת המאה הבריטית. הזירה השלישית היא הזירה הישראלית, שמייצגה גבריאל מנצור הירושלמי, פעיל בקרן גידור אמריקנית שבבעלויות יהודית. גם כאן הגיבורים והעלילה חוזים את גבולות הלאום הציוני ופעילים ומעורבים בכלכלה ותרבותות הגלובלית.

לעומתו, הרומן של נמדר **הבית אשר נחרב** ממקום כולם מבחינת העלילה העילית בניו יורק העיר הקוסמופוליטית, כביתיו לפריצת הגבולות הלוקאלים הישראלים של הספרות העברית. ברומן זה ישראל אינה הסיפור, ניו יורק היא המרחב התרבותי בה חי, נושם וכותב ראוון נמדר, ובה הוא ממקם את גיברוו היהודי. עובדה זו מהביוGRAPHיה האישית של הסופר ומהbioGRAPHיה הבדיונית של הגיבור מעידה על ההיבט הקוסמופוליטי פורץ גבולות הלאום.

בשני הרומנים נפרצו הגבולות הציוניים מתחומה של ישראל, אל עבר עיר העולם ניו יורק אצל נמדר, והעולם הגלובי אצל ברעם. גיבורי שני הרומנים מצד אחד נהנים מהعشרת התרבותית, מהתקשרות וההעברה המידע הנוכח באמצעות טכנולוגיות מפותחות, מההתפתחות הכלכלית, ומהאופציות להפתחות אישית וחברתית

שמ齊עה מגמת הגלובליזציה. מצד שני עולה הביקורת כלפי האחדה תרבותית אוניברסלית, הגורמת לה לדיכויה של התרבות המקומית, ולהשתחת התרבות לכדי תרבות פופולרית, והן לניצול כלכלי ותרבותי של בעלי הכוח הגלובלי כלפי קבוצות ויחידים התלויות בהם. ההשפעות הרסניות של המפגש הגלוקלי וחציית הגבולות באות לידי ביטוי באופן שונה בשתי היצירות. עלילת הרומן **כל עולם** מגיעה לשיאה בתיאור אפוקליפטי של עולם הנחצה לשניים, ללא ממשות, אלא צל, כאשר הניצול היהודי מחרובן עולמי זה הוא הקפיטליזם העולמי. ואילו הרומן של נמדר **הבית אשר נחרב** מתמקד בגיבור הראשי ובחורבן הבית האשטי שלו כחרובן זהותו, בתוך הכאוס וחורבן הבית הלאומי והקוסטומופוליטי כאחד.

ב. ההיבט השני של הספרות הקוסטומופוליטית זו ביחס הגלוקלי בין התרבות הלאומית ובין התרבות הקוסטומופוליטית:

מונע הדיוון בפריצת הגבולות הגאוגרפיים והתרבותיים בשני הרומנים, עולה השאלה בדבר **מקומו של הבית היהודי והציוני במרחב הקוסטומופוליטי**, כשהשאלה של השפעות הדדיות בין התרבותות ויצירת תרבויות גלובלית. ההתייחסות לתרבות הציונית בשני הרומנים מתמקדת במרחבים שונים: ברעם מתייחס לתרבות הציונית בארץ ישראל ואילו נמדר מתייחס לתרבות היהודית בניו יורק.

הדיון הספרותי התמקד בשאלת המורכבות של זהות האדם המתמודד עם מציאות חיים משתנה, עם המשיכה והדחיה כלפי שתי התרבותות בהן הוא חי, זו הלאמית וזזו הקוסטומופוליטית. גם כאן ראיינו כי שני היצירות מובחנות זו מזו בהבדל שבנקודות המבט – התייחסות למערכות ברמת המקרו ברומן **כל עולם** – כבietenoi ליחס המשיכה-דחיה כלפי המערכת של כלכלת הקפיטליזם המאוחר, הניאו-liberal והמגמה של האינדיבידואליזם, כמו גם כלפי הלאומיות הישראלית. לעומת זאת, נקודת המבט בrama הפרטיקולרית של הפרט, כרמת המקרו ברומן **הבית אשר נחרב** – המעיד אף הוא על יחס המשיכה-דחיה כלפי החברה והתרבות (כולל המסורת, האקדמיה והשפה) בעידן הגלובי הפוסט-מודרני, מנקודת המבט של הגיבור אנדרו כהן.

בכל אחת משלוש זירות התרבות של הרומן **כל עולם** נמצאת התייחסות לתהליכיים גלוקליים, בהם מגמות כלכליות ברמה עולמית פוגשות תהליכיים פוליטיים לאומיים מקומיים, משפיעות עליהם ומשנות אותם מיסודם, ולהפך. ביחס לתאגיד הייעוץ האמריקאי הדיאלקטיקה שבין שתי התרבותות באהה לידי כהן אחד מצד אחד ראיינו כי בכוחו של כוח זה להשפיע על כלכלות מקומיות, ומצד שני, במסגרת התרבות הכלכלית הגלוקלית, מושפעים התאגדים העולמיים מתהליכיים מקומיים אותם הם חייבים לקחת בחשבון במסגרת פעילותם – "אנחנו זוקקים לתחפשות מקומיות [...] הקרן שלנו חייבות לדבר בשפות מקומיות [...]" להפניהם את הביקורת נגד האחדה שבגלובליזציה" (ברעם, עמ' 394). באותו האופן אנחנו מוצאים את היחס הגלוקלי במסגרת השפעות הדדיות בין קבוצת המחברת הבריטית של הערים האנרכיסטים ובין קהילות העיד שלהם ברחבי העולם – "השביתה היא אירוע עולמי [...] אבל האירועים שניכנים אותה – ההפגנות, האספות, המהומות, הפסטיבלים, השריפות, לא משנה, כל דבר שעוזב – אותם צריך לקשר בכל מדינה לאירועים מקומיים" (עמ' 323). אך עיקר ההתייחסות לנרטיב הגלוקלי בא לידי ביטוי ברומן כמערכת ההשפעות הדדיות שבין הנרטיב הציוני הארץ ישראלי ובין הכלכלת הגלובלית בדמותה של קרן הגידור הבינלאומית, כמו גם הצלרפהותה של תנועת המחברת הישראלית לזו הגלובלית.

השפעת התהליכיים המתוירים ברומן **כל עולם** ברמת המקרו על האדם הפרט, באה לידי ביטוי בדמותו של

גיבור הרומן גבריאל מנצור - היהודי, ישראלי, מלך הארץ, שכיר בקרון הגידור האמריקנית, המיצג ברומן את התהיליך הגלוקלי, את ההשפעות הדדיות בין תרבויותו הלאומית הציונית בארץ ישראל, ובין תרבויות הקוסמopolיטית. הוא עבר תהיליך שינוי מגלי זהותו, כאשר הזוהות הישראלית פרצת אל הזוהה הקוסמopolיטית ושבה בחזרה למקורה הלאומי-ציוני. מעבר זה אינו דיבוטומי, נטיה לכך לאו לאו. גבריאל מקבל על עצמו את הגדרת זהותו הקוסמopolיטית, אך בה בעת הוא נשאר נטווע היטב בתרבות הציונית, בעיקר בקשר לבית הוריו, לאשתו ולילדיו, ביתם ועוגן המנחים בשעת דחק. בסוף הרומן השילוב הגלוקלי בדמותו מערער את זהותו ואת יכולת הקיום שלו, אומר הוא לא יכול איתם והוא לא יכול בלעדיהם. הוא שב להווית החיים הישראלית של הכאן ועכשיו. אך גם שיבתו זו אינה חד משמעית, אין חזרה לעבר כפשותו, אלא זהותו הציונית לובשת צבעו חדש המשפע מערבים, נורמות ותפישות חיים קוסמופוליטיים. תהיליך מגלי זה מיציג את מערכם ההשפעות הגלוקליות בין התרבותות, והשפעתו על הסובייקט הרוי בתוכם.

לעומת ספרו של ברעם המתיחס לתופעת הגלוקליות מנקודת המבט החברתי ובעיקר הכלכלית, בספרו של נמרד **הבית אשר נחרב**, מצאנו את הנרטיב הגלוקלי כمفגש בין התרבות היהודית המסורתית בעיר העולם, המאנצט לצרכיה נרטיבים מהתרבות המודרנית הקוסמopolיטית, ומאידך חייו של היהודי החלוני הנאור בעיר הקוסמopolיטית ניו יורק מושפעים ממערכות היהדות המסורתית.

גם כאן נעקوب אחר היחסים הגלוקליים בכל אחד משלשות הנושאים בהם דנו: א. הקוסמופוליטיות ועיר העולם ניו יורק - בהקשר זה הגלוקליות באהה לידי ביתוי ברומן בתלות הדידות שבין הדומיננטיות הפיננסית, הפוליטית והתרבותית של ניו יורק, המכטיבה סדר يوم כלכלי-חברתי לחברות ולמדינות אחרות, ובין הכרה לצורך להתחאים עצמים לאופים וצריכיהם של כללות לוקאליות ; ב. בהקשר של האקדמיה והידע שעידן הקוסמופוליטי הפוסט-מודרני, הנרטיב הגלוקלי מופיע הן כהשפעות הדידות בין המבנה ותפישת הידע של המודרנית ובין זו הפוסט-מודרנית, הקוסמופוליטית, והן כمفגש בין תרבויות כאשר למשל אוניברסיטאות הגדולות של ניו יורק משמשות כמרכזו כוח בעיצוב השיח והתפישות האקדמיות בעולם כולו, ומאידך סטודנטית היהודית זוכה במינוי נחשק באוניברסיטה של ניו יורק ; ג. עיקר ההשפעות הגלוקליות מצאנו ברומן במפגש בין המסורת היהודית והשפה העברית ובין התרבותות הקוסמopolיטית. הדיאלקטיקה בין שני אלה, באהה לידי ביתוי בדמותו של אנדרו כהן, כאשר מצד אחד תמות יהודיות מספייעות על תפיסת החיים הקוסמופוליטית שלו בניו יורק, ותפיסה אחרת זו של הקוסמופוליטיות, גורמת לעיצוב מחדש של דמותו כיהודי חי בניו יורק. אנדרוcadmus החיה בשתי התרבותות בעת ובעונה אחת מאבד את יכולת שלו לשולט בחיו (לא שהוא שלט בהם קודם), אך לפחות הייתה בו האשליה שהוא בלתי פגיע), עקב סיוטי העיר והזיותו היהודים הקמאים התוקפים אותו.

שאלה מרכזית שעולה מהרומן היא האם בכלל קיימת אפשרות קיום לאדם כמו אנדרו בתוך מערכות תרבותיות כזו? היקרה מציעה שתי דרכי אפשרויות להתרמודוזות עם הבויות העולות מהمفגש הגלוקלי, האחת לבחור באחת מהתרבותות האלה כדומיננטיות, והשנייה לחיות בمعنى פשרה תרבותית. שתיהן אין תשובה ברות קיום לאדם היהודי, החלוני, האקדמי, הנאור, בדמותו של אנדרו, שכן מחיר השילוב הפרשני בין התרבותות, הוא איבוד הקשר הבלטי אמצעי לעוצמות הראשונות של שתי התרבותות כאחת. לעומת זאת בחירה באחת מהתרבותות כדומיננטי, אינה אפשרות מות Zuk המבוקש הקפול המיוחס לאנדרו כייחס של משיכה ודחיה הן כלפי המסורת היהודית והן כלפי התרבותות ואורח החיים הפוסט מודרני בניו יורק. הוא לא יכול איתן

והוא לא יכול בלבד להעדיין.

ולכן ניתן לומר כי לאנדרו אין אפשרות בחירה בין שתין. וכך ניתן לומר כי לאנדרו לא קיימת אפשרות קיום בתוך מערבולת תרבותית. במצב זה הוא מאבד את השיטה בחיו.

נסכם ונאמר כי מתוך ההשוויה בין היצירות עולה כי בכל אחת מהן הדיוון בשאלת התרבות הגלוקלית מקבל אופי שונה, הנובע מהעובדת שתי היצירות מובחנות זו מזו בהבדל שבנקודות המבט שלהן. כפי שציינו לעיל, נקודת המבט המאפיינת את הרומן **כל עולם** מתאפיינת לרובד המקורו של מערכות חברתיות, פוליטיות וככלכליות, לעומת נקודת המבט ברומן **הבית אשר נחרב** היא בrama המיקרו, המתאפיינת באופן פרטיקולרי לפחות - לגיבור אנדרו כהן.

המשותף לשתי היצירות מתמקד בדואליות שמצוינו בהם, כיחסים משייכת-דחיה כלפי כל אחד ממאפייני הקיום במציאות קוסמopolיטית זו. למרות ההבדל המהותי בין גיבוריו שני הרומנים - גבריאל גיבור הרומן **כל עולם**, ואנדרו כהן - גיבור הרומן **הבית אשר נחרב**, הבדל שעיקרו בא לידי ביטוי בעובדה שגבריאל הוא אדם דעתני, פעיל, נוטל יוזמה ואחריות לחיו, בעוד שאנדרו כהן הוא אדם פסיבי, החוי בבואה, והדברים סביבו קוראים לו ומעצבים את גורלו, יחד עם הבדל מהותי זה, שניהם נקלעים למצב בו השילוב הגלוקלי בדמותם מעורער את זהותם ואת יכולת הקיום שלהם, כאמור הם לא יכולים איתם והם לא יכולים בלבד להעדיין.

ג. **ההיבט השלישי של הדיוון בספרות הקוסמopolיטית** זו במאפייני רטוריקה, סגנון וצורת כתיבה.

בפרק המבוא התיאורטי העלונו את שאלת הצורה, הסגנון והפרקטיקות הספרותיות של הספרות הקוסמopolיטית, כדיון בשאלת האם מעבר לעובדה שהספרות הקוסמopolיטית דנה ברטיביבים של הגלובליזציה, ופונה לקהל קוראים מעבר לטריטוריה הלאומית, האם מעבר לכך היא גם מאופיינית בסגנון ספרותי ייחודי לה? התשובה שהצענו מסתמכת על תאוריית ה"אייזומורפיזם האקספרסייבי" של פרופ' רגב (2011), המתאפיין **לקוסמופוליטיות אסתטית**, כמודל עולמי של רטוריקה וסגנון ספרותיים. בהתאם לכך, הצענו כי הייחוד של סגנון ספרותי קוסמopolיטי זה בא לידי ביטוי בעובדה שהספרות המקומית הלאומית בת ימינו מאמצת אל תוך הייחודיות שלה את המודל הספרותי העולמי, תוך שהיא עוברת תהליכי התאמה לאופייה ולצריכה. בכך הופכת הספרות הלאומית **לספרות גלובלית מבחינת סגנון כתיבה** שלה. מצד אחד זהו סגנון סטנדרטי, הבנוי על אלמנטים סגנוניים, ז'אנרים וצורות אמןות הנגוראות ממודלים עולמיים, ומצד שני סגנון כתיבה ספרותי זה שומר על הייחוד הלאומי שלו, כהבניה קוהרנטית בין "לאומי", "הלאומי", ("הלאומי"), וה"קוסמופוליטי".

מהם, אם כן, המאפיינים ה cruciales הנטפסים כאסתטיקה עולמית? - הספרות הקוסמopolיטית דנה במציאות החיים "הניזילה" בעידן הגלובלי, בה התערער המבנה בעל מרכז, המושחת על עיקרונו קבוע ובסיסי מוצק, ומכאן ערעור על ההיררכיה הברורה של המשמעויות. מאפייני האסתטיקה הקוסמopolיטית המשמשים לתיאור מציאות זו, מתאפיינים לרובו הפוסטמודרני והפוסט-סטרוקטורלי המאפשר ריבוי משמעות חדשות, דרך גילוי הסתירות הפנימיות של הטקסט, וריבוי הייצוגים הנטפסים כמציאות עצמה.

בזה האופן, הפרקטיקות הסגנוניות של שני הרומנים הנידונים פועלות ככלי התורם לחידוד המסר והמשמעות המבקרים את תחלואי הגלובליזציה. יחד עם זה לכל אחד מהרומנים ביטוי פואטי שונה. כבר בפתחת שני הרומנים נמצאת הבדלי הרטוריקה ביניהם. בראם, המדבר במציאות טכנולוגית, פותח את

הרומן במלילים "לפחות פעם ביום הוא מקיש בגוגל [...] "(עמ' 11), לעומת נמוך פותח את הרומן בתיאור המיציאות של הפנטזיה "נפתחו שעריו השמיים מעל העיר הגודלה ניו יורק וכל שבעת הרקיעים נגלו מבעד, סדרורים זה על גבי זה כשלביו של סולם הניצב ארצה [...] "(עמ' 11).

בהמשך לכך נעקוב אחר האופי הפואטי של רומנים אלה, על המשותף והבדל ביניהם :

סגנון הכתיבה של ברעם ברומן **"כל עולם"**, הוא כתיבה ריאליסטית על גבול הכתיבה העיתונאית או המאמר העיוני, כיון לספרות עברית קוסמו-פוליטייה שהנושא שלו הוא הגלובליזציה הכלכלית וצמיחתה של אליטה גלובלית. מתוך שברעם מגלה התמצאות רוחבת היקף בתאוריות חברתיות ופילוסופיות, במצבות כלכלית פוסט-קפיטליסטית וניאו-ሊברלית, ובהליכים פוליטיים במצבות הגלובלית, כתיבתו הריאליסטית האינטרקטואלית משלבת בין אירופי העיליה כתיאור ספרותי ריאליסטי ובין הבעת דעה ביקורתית המסתמכת על ציטוטים של תיאוריות פילוסופיות וסוציאולוגיות, המובאים כחלק מדבריהם של המספר או של גיבוריו הרומנים. בכך אמרות תיאורתיות אלו הם חלק מהעלילה ותומכים בקידומה, הם גם מעידים על אופי הגיבורים ואורחות חייהם, דבר השומר על מעמדם הספרותי ומרחיקו מסגנון הכתיבה העיוני.⁴⁰ לעומת זאת, נמוך ברומן **הבית אשר נחרב** מתייחס באופן ראליל למיצאות קונקרטיות נתונה, אך הוא משלב אותה במעטה של הפנטזיה והזהיה הפוסט-מודרני. סגנון כתיבתו מאופיין בריבוי דימויים וייצוגים כתיאור מצבאות בלתי אחידה, סימולקירות, פנטסטית. דוגמה אחת לכך - "קול פעמוני יישמע בבוא הכהן אל הקודש, יזהיר אלוהים ואנשים מפני בואו. פעמוני זהב, ורימוני תכלת וארגמן [...]. ריח ניחוח ממלא את מערות הארץ, מציף את המוח בערות חלומית [...] קול ההמון וקול דממה דקה" (نمוך, עמ' 196). הפנטזיה על הכהן הגדל, מתוארת לא רק בריבוי של פעלים ודימויים, אלא בשימוש בכל החושים - הראייה, הריח, השמיעה, החלוויות, יחד עם הרמיזה האינטרקטואלית המשלבת בין "קול ההמון בקול שדי" בקול הדמוקרטי, ו"קול דממה דקה" בקול האלוהי, דבר המעשיר את האמרה במשמעות העולות מהשילוב האינטרקטואלי של שני מקורות אלו.

שני הרומנים הנידונים מאופיינים באמצעות **הרבוי הפוסט מודרני**, כריבוי דרכי הביטוי וכריבוי האפשרויות הנגלו והבלתי גלוiot של הנרטיבים, התמונות, הנטיות, העמדות בטקסט הספרותי, שיש להתחקות אחר השלכותיתן :

כך ברעם ברומן **כל עולם**, משלב בין ז'אנרים של רומנים פסיכולוגי ריאליסטי ובין כתיבה עיונית מעין מאמרית הדנה בתפיסות תיאורתיות שונות. כמו גם שילוב בין כתיבה עמוסת מטאפורות ורגשות, דוגמת תיאור יום השכינה העולמית, כתיאור ריאליסטי רובי מראות, דימויים ויצרים המתיחסים לכל החושים, עם כתיבה אינטרקטואלית המctratta מהמקורות הישראלים והיהודים. ריבוי ההיסטוריה הניל מלוחה בריבוי שפות ודרך ביטוי, הבא לידי ביטוי כאשר ברעם בספריו מיחס סגנון רטוריו שונה לכל אחת מקבוצות הכהן ברומן. הרטוריקה הייחודית של התאגיד הבינלאומי, כקבוצה הפוזורה ופעולת בעולם כולו, היא השימוש בשפת התקשרות הגלובלית - שימוש בעברית "מאנגלאות", ובטכניקת דיבור של מערכת התקשורת באימילים. בפרק זה ברעם ממעיט מדמות המספר, ממעיט בהערות, הרהורי נש ובהתייחסויות אישיות שלו עצמו, ונותן

⁴⁰ קקרה היריעה לפרט את הציטוטים מדברי אותם מלומדים שמביא ברעם, אך אזכיר את בזק עמ' 190, 390, פרוסט - עמ' 205, ולפסון - עמ' 252, פוקו - עמ' 264, דורךחים - עמ' 481, רוזולט - עמ' 181, בנימין - עמ' 181, אגמן - עמ' 364, רוברט אופנהייםר. עמ' 201, והתייחסות לגלובליזציה לפי התאוריות של פוקו, דלי, דריידה, סעד, ברודיה, חומי בבא, חנה ארנדט, ג'יימסן, קריסטובה.

לקורא להסיק את מסקנותיו מתוך מערכת התרבותיוות זו, נטו. דבר המunik את הרושם הרצינוליסטי, הטכנולוגי, המובנה של מערכת היחסים בין אנשי התאגיד.

לעומת זאת כשמיון ברטורייה ובסגנון הספרותי של הקבוצה האנרכיסטית הבריטית נעלם המספר, והדוברים הם " אנחנו" - חברי הקבוצה. הדיבור בלשון " אנחנו", משמעו דו-דבר קולקטיבי שמאפיין את חילוצי המרד, כאחדות ערכית סמלית לקבוצה. אך גם תורם להרגשת הקירבה, החום וההתמימות המאפיינית קבוצה זו, בניגוד לתוכים ולኒור בקבוצת תאגיד הייעז.

הסגנון הרטורי המאפיין את קבוצת ההיסטוריה הישראלית, הוא הסגנון הרטורי הגלוקלי כשלוב והשפעות הדדיות בין התרבות הציונית ובין התרבות הקוסמופוליטית. כך באמצעות השימוש בשפה העברית האוטנטית, בסגנון המשלב בין העברית היומיומית הצברית הקשוחה "זיין כמו ולנטינו, אלל כמו בפריז", וישן טוב כמו אלוהים בשואה" (עמ' 65), ובין עברית תנכית (לעתים עגוננית), עברית מליצית, המשלבת ביטויים לאומניים, כמו "נפרע ממנו", "התrosso מותקנות" או "שאננותם התקלשה בו" (עמ' 409). ובכל אלה משתלבת הרטורייה של איש עסקים בינלאומי עליו נאמר "עד מהרה סייג לעצמו את הטון הנכון ולמד להציג שאלות שעוררו בעמינו" תהושה שהוא 'מגלה הבנה מרשים' ביחס לאי ציריך" (עמ' 35). כך נראה את השימוש שעושה אדם אחד, גיבור הרומן גבריאל בפלחות שלושה סגנונות דיבור - של רטוריקה ראליסטית גלובלית, כולל שפת המחשב הווירטואלית, עם שפת הדיבור העברית היומיומית זו של החברה' וזוו המאונגולוז, עם השפה הלאומית העברית של המקורות ההיסטוריים. מתוך שילוב שפות אלו עולה המסר שגם גבריאל ישתלב ויפנים את שפת התרבות הגלובלית, ויעשה בה שימוש לצרכיו, שפה זו תהיה חסרת משמעות, ללא השפה העברית הלאומית.

גם ברומן של נמדר **הבית אשר נחרב** מצאו את ריבוי הלשונות, וטשטוש הגבולות הפוסטמודרני, שניתן לראותם כمدגמים את "העלמות המציאות החיצונית" בעלת הקיום הבתווח, והתייחסות סימולקרית להיפר-ראליה. דוגמה מובהקת לריובי הנרטיבים והלשונות עולה מהשימוש שעושה נמדר בפער הלשוני לתיאור תופעה אחת. כך נמצא את הפער שבין התיאורים האידilliים של העיר ניו יורק ובין תיאורי הכאוס האפוקליפטי של אותה העיר. בין המשיכה העורגת אל התרבות היהודית המסורתית ובין תיאורי דחיה וסלידה מאותה התרבות. ובאותו הקשר ראיינו את השימוש מבנה הצורני והלשוני של דפי הגمراה לצד עברית עצשוויות. המעניין כאן שהשימוש הסגוני בדף הגمراה מעיד דווקא על המציגות העכשוויות בניו יורק, בעוד שהשפה העכשוויות משמשת גם לתיאור התרבות היהודית הקמאנית. הפער הנרטיבי והסגוני בא לידי ביטוי גם בפער בין תאورو של אנדרו עצמו כאיש המודרנה הנאור המתואר בלשון אקדמית, ובין סיוטי הנפש, אותם הוא חווה, המקבלים ביטוי בלשון בוטה עם רמזיות מקראות.

על כך נסייף, אחד המאפיינים החזקים של הרומן הוא טשטוש הגבולות הפוסטמודרני, הבא לידי ביטוי כאשר בהזיותו הרבים של אנדרו המתוירים באופןRALI-MOCHSI BIYOTER, נעלמת למעשה המציאות עצמה, ואנדרו מתיחס לייצוגי המציאות של ההזיה, למציאות עצמה. שימוש כפול בסגנון כתיבה ראליה היורד לפרטוי פרטיהם של המתרחש בעלייה, גם אם הם בדמיונו של הגיבור בלבד, ביחד עם סגנון כתיבה רויי במטאפורות הזיות של מצב נפש, מחזק את התפיסה הסימולקרית המשלבת בין המציאות ובין ייצוגיה.

כמילת סיכום – מתוך הקריאה הקוסמופוליטית ברומנים הנידונים כאן, מצאנו כי בספרות הקוסמופוליטית יש סגנון כתיבה האופייני לה כמודל עולמי של קוסמופוליטיות אסתטית. הספרות הקוסמופוליטית בובאה לדון ולתאר את המיציאות הנזילה של העידן הגלובלי, עשויה זאת באמצעות הסגנון הספרותי של הריבוי הפוסטמודרני והפוסט-סטרוקטורלי.

נכון לציין כי סגנון כתיבה פост מודרני אינו ייחודי רק בספרות הקוסמופוליטית, אך בבואה לתאר מיציאות גלובלית בביבורת רדיקלית כלפי תחולאי הגלוביזציה, כפי שראינו בשני הרומנים הנידונים, הפרקטיקות הסגוניות הפוסט-מודרניות תורמות לחיזוד המסר והמשמעות העולות מהtekסט. נחזור ונאמר, סיכום זה הינו הצעה למסקנה שיש לבחון אותה במחקר ספרותי מקיף.

ד. ההיבט הרביעי של הדיוון בספרות הקוסמופוליטית - הביבורת כלפי תחולאי המיציאות הגלובלית:

במבוא התיאורטי טענו כי הדיוון בספרות קוסמופוליטית הוא פועל יוצא של מאפייני התרבות הגלובלית שנידונו לעיל, ושל התפיסה הרואה בקוסמופוליטיות התייחסות אתית-ביבורתית כלפי מאפיינים אלה. מכאן שתכני הכתיבה והמשמעות של הספרות הקוסמופוליטית העכשווית, מתיחסים לנושאים הנתפסים **כביתי** בביבורי-אתiy **כפוי תחולאי הגלוביזציה**, מתוך מבט רפלקטיבי חן של הסופר והן של הקורא.

מהי הביקורת העולה מהקריאה הקוסמופוליטית בשני הרומנים הנידונים?
הנחת היסוד של הדיוון היא שלמרות ההבדלים שצינו בין שני הרומנים, הביקורות כלפי תחולאי העידן הקוסמופוליטי משיקות. רוצח לומר, גם מנקודת המבט של החברה כמערכת, כאמור, וגם מנקודת המבט של הפרט כמיקרו – **הביברות מצטלבות**:

1. ביקורת הכללה, התאגידים הגלובליים, חברות השפע ופוליטיקת הזהויות
 כאמור, הביקורת בתחום הכללה של הקפיטליזם המאוחר והניאו-ליברלי, עולה בעיקר מספרו של ברעם צל עולם, יחד עם זה נציג שגם מהרומן של נմדר הבית אשר נחרב עולה ביקורת דומה.
לפי ברעם, הביקורת כלפי התאגידים הגלובליים טוענת כי מי שבאמת שולט בחברה, במדיניות ובכלכלה העולמית והלאומית הוא הכוח שבידי בעלי הממון, הנמצא במציאות הקוסמופוליטית של ימיינו בידי התאגידים הבינלאומיים, שמטרתם הקפיטליסטית היא עשיית הרוחחים, תוך שהם מנצלים ומדכאים פרטיהם וחברות שלמות. ביקורת זו מתחדשת כאשר נוסף לה הדיוון בשאלת הדמוקרטיה, העולה מתוך השימוש שעושה התאגיד הבינלאומי ב"מסכה הדמוקרטית". מסכה המציג את הפער בין הנרטיב העסקי שלהם – עשיית רווחים בכל מחיר, ובין תפיסתם הלכאורה דמוקרטית, המגלמת את הערך הניאו-ליברלי של שוויון. ההזדמנויות של כל פרט בפני עצמו, ואת האחריות התאגידית, זו המציגה אותן כפיעלים לרוחותם של הכלל. ביקורת נוספת העולה מהרומן דנה בשאלת חוסר השקיפות של הפעולות התאגידית, המקשה על הביקורתית והרגולציה, אם ישנה כזאת, כלפיים. במצב זה השקר, התרמיות וההונאה של כלכלת הגלוביזציה משרותם את בעלי החיים-הכוו.
עוד עולה מהרומן כי הביעיות בכלכלת הגלובלית, הקפיטליסטית, הניאו-ליברלית באה לידי ביטוי בשינויו יחסיו המנצל-מנצל, כאשר כולם קורבנות גם האדונים וגם המנצלים. כולם חיים בתודעה שקרית,

לכארה חופשית. כלומר, "הعبد" בכלכלה הקפיטליסטית הניאו ליברלית, חי בעולם סימולקרי של דימויי חירות, ושל מידע, שפע ואמצעים טכנולוגיים המעניינים לו תחשוה שככל האפשרויות פתוחות, כל אחד יכול לקבל, זוכתו לקבל. זהה תודעה שקרית המשתקה אותם, וגורמת להם להתנכר לתחלווי הכלכלה הגלובלית, כי במצבות בה גם אם הם מודעים לתחלווי הקפיטליזם הניאו-ליברלי, יש להם הרבה מה להפסיד, ומכאן שתיקנס.

לפי נזר, הביקורת בנושא הכלכלי מתיחסת לחברת השפע ולפוליטיקה של הזהויות הבאה לידי ביתוי בהתיחסות לקוסמopolיטיות ולעיר העולם ניו יורק, זו המתווארת מتوزק נבאות החורבן שלה. הביקורת כלפי כלכלת העיר של הקפיטליזם המאוחר, מופנית כלפי תופעות הנלוות לחברת השפע, כלפי סוגיות אי-השוויון, הקיטוב החברתי-כלכלי, והפער בין שווי עולם, שהתרבעכו בהן בלתי נתפס ובאורח חיים ראותני, ובני המעד הבינוני ומעלה, אף הם בעלי תאווה אינסופית, הוצרים עצם עד אין קץ, צריכה חומרית לוחתת ותאותנית. זהה הביקורת כלפי משבר הייצוג של אורח החיים הסימולקרי, הבא לידי ביתוי בהתיחסות למסורת הארץ האסתטי של הקפיטליזם המאוחר, המציע עשור רב חומריא ואמנות של דימויים וייצוגים, המשוקים, נסחרים ונצרכים מتوزק תשואה עזה על ידי ההמון. על כך אומר המספר - "מעולם לא נדסה רוח האדם באופן אינטנסיבי כל כך אל תוך צילינדר המתכת של הטכנולוגיה, הארכיטקטורה, הכלכלה והמדינאות - וזה מעולם לא עמד בסכנה כה מוחשית של התפוצצות" (עמ' 342).

שתי תופעות חברותיות תרבותיות שונות מצאו בשתי היצירות, שנגרמו כתוצאות מתחלווי הכלכלה בעידן הגלובלי. ברומן **כל עולם** ההתיחסות ביקורתית כלפי התופעה של קבוצת מחהה על-לאומית בדמותה של קבוצת האנרכיסטים הבריטית, וברומן **הבית אשר נהרב** הביקורת כלפי האקדמיה והידע בעידן הקוסמולוגי הפוסט-מודרני:

ברומן **כל עולם** - **הביקורת כלפי קבוצת האנרכיסטים הבריטית** דנה בקורס ידם של ציבורים אקטיביסטיים על-לאומיים להניע שינויים אישיים וחברתיים. יחד עם זאת עלתה הטענה כי אמנים השביטות והמחאות העולמיות גרמו לכואס ואנרכיה מוחלטת, אך אי אפשר להתעלם מכוח מחותם, בהקשר לקבוצת כוח זו עליה הדיוון הביקורתני בפוליטיקת הזהויות, בטענתם שאיש לא רואה אותם ממש, ומשלא נותרה להם תקווה לשינוי, הם פונים לאלים ולכאוס מחהתי, המופנה דווקא כנגד השמאלי והממסדי התרבותי, ולא דווקא כנגד הממסדי המדיני והכלכלי. בהקשר זה נuire, כי מتوزק הרומן עולה לכארה אמפתיה כלפי קבוצת מחהה זו החיה בשולי החברה ואיש לא מתיחס למצויקם. אך למעשה הביקורת כלפים מופנית דווקא כלפי הייאוש וחוסר האונים שלהם. מайдך גיסא, ציינו בביבורת כי דיוון במחאה עולמית לא יכול להתמקד בקבוצה שלilit הזוקקה לתמיכה ועזרה סוציאלית. لكن, עליה השאלה האם רק קבוצת אנשים מיואשים משולי החברה הם המסוגלים להרים מחהה עולמית. הבחירה זו מעוררת שפק באמינות העלילה, המתימרת לאורך כל הרומן להיות ראליסטית.

כך או כך, המסקנה העולה מהרומן מדברת באוזלת ידם של יחידים וקבוצות לגרום לשינוי מהותי בכלכלת של הקפיטליזם המאוחר.

ברומן **הבית אשר נהרב** - **הביקורת כלפי האקדמיה והידע בעידן הקוסמולוגי הפוסט-מודרני**: ביקורת המתיחסת להשפעות החברה הקפיטליסטית הניאו-ליברלית והגלובלית שחדרו לתחומי האקדמיה, ושינו את

היחס לידע, לשפה וلتרבויות כחלק מתרבות השוק. "ידע הפך לשחרורה", ואורחות החיים האקדמיים קיבלו אופי של תרבות פופולרית. היחסו הגבולות בין מדע, אמנות ופוף, בין אמת ליחסים ציבוריים (עמ' 364), במובן הסימולקרי של התפיסה, לפיו אתה מתייחס לדימויים וליצוגים של המציאות, המנווטים ע"י יחסינו ציבור, כל המציאות עצמה. האקדמיה הפכה ממושך אוטונומי לכזו התלויה בכוחות השוק הקפיטליסטי, תלות שהתאימה יותר למסדרונות הכוח של עולם העסקים או הפוליטיקה ופחות למסדרונותיה של אוניברסיטה ניו יורקית.

ביקורת נוספת עולה כלפי השינוי החברתי הפוסט-מודרני, כחלק מהשינוי האקדמי שהל בתפיסה הידעת. שינוי הנובע מהמעבר מסככות המדע הפוזיטיביסטי, לפרדigma הפוסט-מודרנית. שינוי זה מתייחס לתפיסה הידעת האקדמי כביקורת השיח, ולהבנה של מנגנוני הכח והמשטור הקיימים בשפה ובשיח החברתי, והאופן שבו הם מיושמים, משוכפלים ופועלים בשירות ההגמונייה.

על כך נוסף, עולה מחקריה הקוסטומופוליטית של הרומן, כי בעולם הגלובלי של הקפיטליזם המאוחר, הידע כו הפק לשחרורה, וערכו של איש האקדמיה נמדד כסחרה כמותנית לפי מספר הפרסומים שלו, לפי הכותרים והתארים שלו ולא לפי תכני הידע שהביע. מעבר לכך עולה הדיוון הפוסט-מודרני של "משבר הייצוג", כבעיית הפער בין העולם הממשי ובין העולם הייצוגי, ומטרת המחקר האקדמי היא לחשוף את הבנייתם האידיאולוגית של ייצוגים אלה.

משתי נקודות המבט, זו של המקרו בספרו של ברעם וזו של המקרו בספרו של נמדר, מתבלת תמונה יותר שלמה, כביקורתו הכלכלי הכלכלה של הקפיטליזם המאוחר, הניאו ליברלי בעידן הגלובלי, והמחשת תוכאותיה. באופן זה, שני הרומנים עליה המסקנה הציינית הפסימית לגבי אפשרות השינוי בנסיבות חיינו "עמוק בלב אתה יודע שהסדר הקיים ינצח" (ברעם, עמ' 428).

2. הביקורת כלפי המפגש הגלוקלי בין התרבות הלאומית הציונית והמסורת היהודית ובין התרבות הקוסטומופוליטית.

שני הרומנים מתייחסים לדיאלקטיקה שבין התרבות הלאומית והתרבות הקוסטומופוליטית. ברעם בספרו מתייחס לתרבות הלאומית הציונית במדינת ישראל, ואילו נמדר בספרו מתייחס לתרבות המסורת היהודית בעיר העולם ניו יורק. כבר כאן נאמר כי הביקורת המופנית כלפי התרבות הגליקלית, אינה שללת אותה. אותו יחס של מшибה-דחה קיים גם כאן, כאשר שני הספרים מעלים את היתרונות שיש בנסיבות חיים גלוקליות זו. היא מאפשרת מגע מעשיר הן מבחינת הידע והטכנולוגיות והן מבחינת האמנות והערכות בין התרבות הלאומית והקוסטומופוליטית, שאילו לא כן קיימת סכנה של סגירות וניוון תרבותי. מאידך, עולה הביקורת כלפי תחולאי התרבות הגלוקלית:

נתחיל דזוקא מספרו של ברעם **כל עולם** שכאמור עיקר הדין בו הוא חברתי, כלכלי ופוליטי. במובן זה הביקורת כלפי הכלכלה הגלוקלית בישראל בא לידי ביתוי בהתייחסות למערכת ההשפעות הדדיות שבין כלכלת ישראל המסורתית המאפיינית באמצעות הנרטיב הציוני הארץ ישראלי ובין הכלכלה הגלובלית בדמותה של קרן היגיון הבינלאומית, כמו גם התרבות של תנועת המחברת הישראלית לו הגלובלית. מעבר לכך, הביקורת ברומן מכונת גם כלפי התהליכי הגלוקליים התרבותיים בישראל, שמתוך השפעות הדדיות בין התרבות היהודית-ציונית ובין התרבות הקוסטומופוליטית, נשכחו הערכים והרוחניות הציוניות, והתרבות הגיעו לכדי השתחה פופולרית, כמו גם איבוד תחושת ההשתיכות ל"מדורת השבט".

העמדה הדיקטומית בין שתי התרבותיות, זו הלאומית-ציונית וזו הקוסמopolיטית, כמנוגדות וסותרות זו את זו, חוטאת לרומן, שכן, מצאנו כאן השפעות הדדיות היוצרות מציאות חדשה-אחרת. ביטוי לכך נראה במעברים בזיהותו הכהולה (הציונית-יהודית והקוסמopolיטית) של גבריאל, שהמסקנה העולה ממה טעונה כי עליו להתקיים בעת ובעונה אחת בשתי התרבותיות גם יחד, וכי אין דרך חזרה מהתרבות הקוסמopolיטית לתרבות הlokאלית. כאן נוצר משהו אחר.

לכן נאמר, שהיחס הגלוקלי בין התרבות הלאומית המקומית והתרבות הגלובלית, מעיד על הצורך הקומי למצוא את המערך החדש המורכב מהנרטיבים של שתי התרבותיות.

עיקר הרומו של נמדר **הבית אשר נחרב**, מתיחס באופן ביקורתו כלפי המפגש הגלוקלי בין המסורת היהודית והשפה העברית ובין התרבות הקוסמopolיטית, בעיר העולם ניו יורק. אין כתיאור הכאוס האפוקליפטי שתקף את אנדרו כהן, לביטוי הביקורת כלפי התוצאות האפשרות מהמפגש הגלוקלי בין התרבותיות.

המפגש הגלוקלי בין המסורת היהודית ובין התרבות הקוסמopolיטית ברומו מעלה כמה שאלות. ראשית, השאלה אודות אופיו של **תהליך האחדת תרבותית**, בו התרבות היהודית מקבלת לתוכה ערכים, נורמות, אמונה ופרקטיקות קוסמopolיטיות. עיקר הביקורת כלפי התרבות היהודית בניו יורק אינה על נטישת המסורת, להפוך טוען המספר יש שהוא בחינוך החילוני היהודי, שמשאיר את הקשר למסורת היהודית, קשר רצוף, אלא זהה ביקורת על דמותה החדשה של היהדות, לאור ההשפעות של החברה הניו יורקית בת זמננו. מצד אחד זהה יהדות בדמותה של התרבות הפולארית הקלילית, שהפנימה לתוכה את ערכי המודרנה הניו יורקית כחיקוי נחנני, כ'חנת' יהודית-ברוניגנית צרת אופקים. ומצד שני יש לידות זו צד של תרבויות אונגרידית, אליטיסטי, בדמותה של היהדות המתקדמת הרפורמית, שמתוך הניסיון לשלב בין המסורת היהודית הקדומה ובין אורחות החיים והתפישות המודרניות, היא מאופיינת כ"החויה הרוחנית" - חוותה זהותית-אינטלקטואלית שנכבה בגונו יצירתי מובהק, חוותה אליטיסטייה משוה שהניחה את קיומו של ידע מוקדם נרחב אצל המשתתפים" (עמ' 50-49). הטענה העיקרית כאן היא כי השפעות אלה מרדוות את הידע והתרבות לכדי תרבות פופולארית תלויות שוק קפיטליסטי, ואת זהותו של האדם לכדי דימוי סימולקרי שאינו מבחין בין המיציאות ובין דימוייה, וכאשר קיימת חוותה רוחנית במפגש בין התרבותיות, חוותה זו מיועדת רק לאלית אינטלקטואלית מסוימת.

ברמה האישית, היחס הדואלי המורכב כלפי התרבות היהודית, של אנדרו כהן כאדם יהודי הכى חילוני, באמריקה הכى קוסמopolיטית, מעיד על נקודות התויפה הפוגעות בו, בדמותם של סיוטי הזיותיו היהודיים הקמאיים התוקפים אותו. המסורת היהודית הקמאית אין בה כדי לתת תשובה למצוקות שמעלה תרבות יהודית זו במפגשה עם התרבות הקוסמopolיטית. להפוך היא מסבכת את המצב.

הבעיה שעולה בהקשר זה היא עד כמה אנדרו כהן - כוחן במקדש החדש האקדמי הקוסמopolיטי, מסוגל לארגן את חייו בשני ממדים אלו כאחד. וכך שראינו ברומו במציאות קוסמopolיטית נזילה, במפגשה עם המסורת היהודית הקמאית, זהותו של הגיבור אף היא נזילה, מתפצלת, חסרת מוקד אחד. תיאור סכיזופרני של אנדרו, עולה מתווך התמודדותו עם הפער שבין עולם ההזיות והפנטזיות ובין העולם המשי, עד כי הוא אינו מסוגל להבחין ביןם ובין המושות של החיים. במצבו זה הוא מאבד כל אחיזה במציאות, ומתרומות לתוכה מערכת ההזיות בסיטואציה כאוטית. הוא "חסר בית". שם הרומו "הבית אשר

נחרב", במבט ביקורתני כל בתיו חרבו, הבית המסורתי היהודי, הבית הקוסמopoליטי הנוי יורקי שהרב בחזון אפוקליפטי, ומtower המפגש בין הרישות שני בתיים אלה, חרב גם ביתו האישי ועמו חרבה זהותו של האדם היהודי החילוני החיה בתוכו.

אם כך, נshall, מדוע בעצם אנדרו לא נפטר מה עבר היהודי הקמאי, שהרי הוא אדם המשולב היבש בתוך החיים הקוסמopoליטיים של נוי יורק? התשובה לכך נועצה כביקורת כלפי המבט הכלול הבלתי מתאפשר המיויחס לאנדרו, כיחס של משיכה ודחיה, הן כלפי המסורת היהודית והן כלפי התרבות ואורה החיים הפוסט מודרני בניו יורק. הוא לא יכול איתן והוא לא יכול בלעדיהן. במצב זה הוא נותר בתוך הקונפליקטים והדיסוננסים שחוו מעולות ללא תשובה. יותר מכך, הוא לא מחשש תשובה, הוא מקבל את המצב כנתון מדרך הטבע, וככזה אין לו תקומה.

שני הרומנים, **כל עולם והבית אשר נחרב**, מתייחסים לקשיי הקיום הגלוקלי שבין התרבות הלאומית והתרבות הקוסמopoליטית. ברעם בספרו מתייחס לתרבות הלאומית הציונית במדינת ישראל, ואילו נמדר בספרו מתייחס לתרבות המסורת היהודית בעיר העולם נוי יורק. משתי נקודות המבט מתקבלת תמונה יותר שלמה, זו המתייחסת לתרבות הגלוקלית ברמת המקור, זו המתייחסת אליה ברמת המיקרו, כולה מtower קורוטיו של אנדרו כהן. כך גם ראיינו כי הביקורת כלפי האחדה התרבותית, כלפי השטחה התרבותית לכדי תרבות פופולארית, כלפי אובדן ההשתinctיות ל"מודורת השבט", כולה מספרו של ברעם, מצטלבת עם קשיי הקיום של הגיבור בספרו של נמדר, קשיי קיומי העולה מתוך היחס של משיכה ודחיה הן כלפי המסורת היהודית והן כלפי התרבות ואורה החיים הפוסט מודרני בניו יורק. בשני הרומנים עליה הטיעון "הוא לא יכול איתן והוא לא יכול בלעדיהן", במצב זה לא נותר אלא לחיות בתוך הקונפליקטים והדיסוננסים ללא תשובה.

סיכום ומסקנה משותפת - "מה שהוא הוא שיהיה"

אמרנו - מבט כפול, יחס של משיכה-דחיה כלפי כל היבט מהמציאות הקוסמopoליטית המתוארים בשני הרומנים, **כל עולם והבית אשר נחרב**. המציגות הקוסמopoליטית בימינו על כל היבטיה - חברה, כלכלה, תרבות ופרקטיות של חיי היום-יום, היא עובדה נתונה, גם אם נברך אותה, אין לבטלה, אין זורה לאחרו. כזו ההיסטוריה אליה היא כפולה, כדיון בitarianותה ובחסרונותיה. כאמור, המבט הכלול הזה מוביל לשיטואציה הקיומית שאומרת "אי אפשר אליה ואי אפשר בלעדיה". מכאן מסקנת התקינות העולה משני הרומנים "מה שהוא הוא שיהיה". מבחינת העלילה דברים מתרחשים, משנים תפיסות, משנים זהויות, אבל המרכיב הביקורי שלהם מעיד על המוגמות הנוכחיות המאיימות להניצח את המבוי הסתום.

ברומן *כל עולם* : אמרה כמו "עמוק בלב אתה יודע שהסדר הקיים נצח [...]" (עמ' 428), מעידה על חוסר האונים של האדם הנתון למורותם של כוחות גדולים הנמצאים מחוץ לשיטתו, ומכאן הקיפאון הסטגנציה - מה שהוא הוא שיהיה. ההסבר שברעם נותן למסקנותיו זו נועץ במבנה הכלכלת והחברה של הקפיטליזם המאוחר הניאו-ሊברלי, שכואורה מאפשר לכל אדם יד חופשיה בשוק חופשי, אך למעשה "הborangi תמיד נתון בהתקומות מוסרית נגד השלטון שהוא מצית לו תמיד" (עמ' 190). בהתיחסות לכל אחד מהכוחות הגלובליים שברומן עליה המסקנה החוזרת, כי הסדר הקיים הקפיטליסטי הניאו-ליברלי הוא המקור המעוות

את השיטה, אבל אין סיכוי לשינוי סדר זה, כי האדם הפרטני גם אם הוא מודע לתחלווי השיטה יש לו הרבה מה להפסיק אם יפעל נגדה, כי "הקפיטלייזם מעביד את כולן בשירותו, גם את מותגדיו, זו הוגנותו שבו. בינו לבין משטרים טוטליטריים הוא מכיל הכל, אם אתה עובד עבורו מצדיו תייל ותשמייך כמה שאתה רוצה [...] (עמ' 421). ובנימה קשה זו אנו מוצאים את האמרה ש"בעצם בני אדם בכלל, הם חברות של טינופת, והם ראויים לסדר הקיים שהם בראו" (עמ' 480). רוב האנשים לא מוכנים לסכן את החיים הסבירים שלהם ואת השגשוג חסר התקדים בעולםם, והם "בודאי לא יסכמו איתנו עבור סדר לא מוכר, שאין לו שום מודל היסטורי מוצלח. הם דבקים במוכר וברע במייעטו." (עמ' 428). لكن נביא את דבריו של גיימסן (1984 [1991] שטוען כי קל יותר לדמיין את סוף העולם מאשר את סוף הקפיטלייזם.

מסקנה פסימית זו של הרומן מופיעה כבר בשם הרומן "צל עולם". מהו צלו של העולם, שהרי ברגע עצמו אומר "השמות נקבעו לשניים --- ולעולם אין צל" (עמ' 470), כאמור, רק ממשות יכולה להטיל צל, ולעולם אין קיום ממשי. ובכל זאת שם הרומן הוא "צל עולם" לא כשלילה, אלא כתיאחות לשאלת - מהו הצל שהעולם מטייל? באיזו ממשות אנחנו חיים?

האם מכך עולה כי אין תוחלת במחאה או בכל ניסיון לשינוי? דווקא כאן נראה את המרכיב ביקורתני של התרסה, הקוראת לשבירת הקיפאון, להתקוממותו של היחיד ושינוי פני החברה. וכך מצאנו ברומן מעט אופטימות - הסדר מעות מסודרו, ואין ברירה אלא לשנותו, כי בתוכנותו הנוכחית "העולם הזה, בדיק כמו שהוא, זה החורבן הגadol ביותר" (עמ' 85). הפתרון הוא, לצאת מתוך מגל הקסמים, "אם אתה לא מוכן לעזע את היסודות של משטר העבדים הזה - אז אתה אויב" (עמ' 100). וגם אם אמרה זו נשמעת מפי חברי קבוצת המכחאה האנרכיסטי, הרי ניתן לשיכחה לדברי רוזולט: "בזמן שהם מלהגים על חוקי הכלכלת, גברים ונשים גועעים ברעב. אנחנו חייבים להכיר בעובדה שחוקי הכלכלת לא נקבעו על ידי כוחות הטבע. בני אדם קבעו אותם" (עמ' 181).

מסקנה דומה לגבי המצב בו נתנו האדם בדיון הגלובלי עולה גם מהרומן **הבית אשר נחרב**. בדיון ברומן עמדנו על היחס ההפוך כלפי מציאות החיים הקוסמופוליטית, כיחס של משיכה-דחיה כלפי החברה והתרבות הפוסט מודרנית, כלפי עיר העולם ניו יורק, האקדמיה הידע והשפה, כלפי הכלכלת של הקפיטלייזם המאוחר והניאו-לייברלי בעולם הגלובלי, כמו גם יחס של משיכה-דחיה כלפי התרבות הקוסמופוליטית וככלפי התרבות והמסורת היהודית. התיאחות כפולה זו גורמת לאדם, החיה במציאות חיים זו, דוגמת אנדרו כהן, לתחשוה של תקינות וחוסר מוצא לא מובן.

היצירה מציעה בחירה בין שתי אופציות, באמצעות התיאור המתאפיורי של "האוקיאנוס השקט" כבחירה ב"גלי ענק כחולים, צוקים עוצרי נשימה, חול שחור, ואור צלול", שפירושו התמודדות דרמטית, עצמתית, כמעט תמידית עם הניגודים העולים מהῆמגש בין התרבות והשבר הייצוגי. לעומת בחירה ב"אוקיאנוס האטלנטי" המביט בערגה לאחרו, אל העולם היישן - "מנסה לגשר בין חלקי המתרחקים והולכים של התרבות" (עמ' 167). הבחירה בכל אחת מהאופציות אלה מותירה עדין מידת חופש בחירה ואוטונומיה. אך חוסר היכולת להחליט בין השתיים מוביל את אנדרו למצב בו לא יותר לו אלא לש��ע בחוסר אונים בעולם של הזיותআওতো.

וכשם שם הרומן של ברעם "צל עולם" ביתא מציאות חסרת ממשות, כך כאן שם הרומן "הבית אשר נחרב" מתיחס לאובדן האחזקה במציאות בה כל הבטים נהרסים. כל ביתו של אנדרו חרבו - בית המקדש והבית

הלאומי היהודי, הבית הקוסמopolיטי בדמות החזון האפוקליפטי של העיר ניו יורק, ועם ביתו-זהותו שלו. הוא נתן במצב של "אל-בית", כבמקרים זר המעורר חוויות של אימה, זרות, חוסר התמצאות, חרדה ודאגה, וככזה לא נותר לו אלא להתמודט לתוכו עולם הזיות אפוקליפטי.

לסיקום נאמר - מתוך הדיון המשווה בין שתי היצירות עולה כי הממד הביקורתי כלפי מציאות החיים הקוסמopolיטית, אינו נשא בתוכו בשורה לשינוי. בסופו של דבר הם מבטאים תקיעות אנושית (המתוארת באופן שונה בשתי היצירות) "**מה שהיה הוא שיהיה**". המרכיב הביקורתי שלהם מעיד על המגמות הנוכחיות המאיימות להנץח את המבוים הסתומים, והגורע מכל שהאדם מקבל זאת כМОבן מאליו, כطبعו הנatural.

לסיקום, מילה אישית

הימיםימי קורונה, והזירה ה证实ית המכונה לצד שולחן העבודה והמחשב. בימים אלה כתיבת תזה בנושא חוץ בדילקטיקה של היחסים שבין חברות ותרבות ללאומיות-לאומיות ובין חברה, מדיניות ותרבות קוסמopolיטים, מקבלת משמעות נוספת. משמעות הרלוונטיות לגורלו של כל אדם באשר הוא, העולה מהיחסים הגלוקליים בעידן של משבב קיומי עולמי. הנגיף הוא ביטוי קיצוני של הגלובליזציה, לא רק שאינו מבחין בגבולות וטריטוריות לאומיות, אלא שאורח החיים שהתאפשר על ידי הגלובליזציה תרם לתפשצת המגפה במדדי ענק. גורמי התפשטותה המהירה בעולם כולו נעצרים בתהילך של "דיחיסת הזמן והמרחב", הנובע מהקשריות הטכנולוגית המואצת בין חברות ותרבות, בתחוםי שינוי גלובליים בעשורים הבאים.

מאידך גיסא, המאבק במגפה לכל עולמית זו משקף תפיסה לאומיות מובהקת. מדינות לאום מתוך הדאגה לאזרוחיהן דואגות לsegor את שעריהן ולהפריד פיזית בין אזרחי המדינות השונות. מדינת הלאום כתעת היא השחקן המרכזי, טוענת תמייר (2020)⁴¹, הן בטיפול במחלה והן בהתמודדות עם המשבב הכלכלי. חומרת המשבר מדרבת ממשלה לפתח את CISN כדי להניע את המשק, להגבר את כוח הקנייה של האזרחים וליצור מקומות עבודה חדשים. "היד הנעלמה" של השוק הניאו-ליברלי נעלמה. לפי תמייר, דוקא הגלובליזות של המגפה לימדה את האזרחים שאין לאן לבסוף. הסיכוי לשרוד את המגפה ולזחות לטיפול רפואי הולם הוא פועל יוצא של הזהות הלאומית שלך. ובහינתן מציאות חיים קוסמopolיטית זו בעידן של מגפה עולמית, עולה השאלה האם הנגיף יכול לשמש טריגר לשינוי המערכות, לחיזוק מדינת הלאום כמדינה דמוקרטית ומכללה, לחזור מדינת הרוחה ולתקווה לשיתוף פעולה אזרחי.

מנגד, כדי להתמודד עם תפוצת הנגיף והכחתו, עולה הצורך בשיתוף פעולה ביןלאומי וסולידיידות גלובליות. לטענת הררי (2020)⁴², מדינות צרכות להסכים לחלוקת מידע בחופשיות ולבקש עצות זו מזו, והן צרכות לבתו במידע ובצרכים שאין מתקבלות. שיתוף פעולה גלובלי מחויב מעצם אופיו של הנגיף, שאין מבחן בין אוכלוסייה עשירה בעלת אמצעים להתמודדות עם המגפה ובין אוכלוסייה ענייה. שיתוף פעולה ביןלאומי חוני מאד גם במישור הכלכלי, טוען הררי. בהתחשב באופי הכלכלי של הכלכלת ושל רשות היצור והאספקה, אם כל ממשלה תנוקוט מדיניות עצמאית תוך התעלמות מכל יתר המדינות, התוצאה תהיה כאוס ומשבר עמוק עוד יותר. אנחנו זוקקים לתוכנית פעולה עולמית, ואני זוקקים לה מיד.

⁴¹ ראה, יולי תמייר, 27.3.20 הארץ, דוקא המגפה העולמית החזירה לחוויה שחנקנית נשכח: מדינת הלאום

⁴² ראה, יובל נח הררי, 27.3.20 הארץ, המגפה מחייבת ניסויים חברתיים חורי תקדים - והם ישנו את העולם

מכל האמור לעיל, ראוי להתייחס למסקנות תזה זו בפרשנטיביה היסטורית העתידה לבוא. מעניין יהיה לבחון במרקח של זמן, עד כמה רלוונטיות תהא המסקנה הביקורתית כלפי תחולואי הגלובליות, ובמיוחד כלפי תחששות התקינות וחוסר האונים לגבי שינוי אפשרי. האם חזום של תמיר והרי אפרשי, או שמא נושא וניווכח כי "קל יותר לדמיין את סוף העולם מאשר את סוף הקפיטליזם", לדבריו של ג'יימסן (1984 [1991]), ומה שהוא הוא שייה.

ביבליוגרפיה

- אופיר, ע. (2000). *לשון לרע: פרקים באונטולוגיה של המוסר*. תל אביב וירושלים: עם עובד ומכוון וניר
- אייני, ל. (ספטמבר 2013). העידן השטני. *אלכסיון*
- אפיקה, ק. א. (1997, 2007). *קוסמופוליטיות: אתיקה בעולם של זרים*. הוצאת עם עובד
- ארליך, צ. (13.9.2013). תלמיד ניו-יורקי: עם רובו נמדד על הבית אשר נחרב והבית שבזיהה. מקור ראשון
- באט, ס. (2.10.2013). לשבור את הכללים, ליהנות מהכללים. *Ynet*
- בארי, פ. (2004). *מבוא לתורת הספרות והתרבות*. הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, עמ' 83-89
- בודרייאר, ז. (1981, 2007). *סימולקרות וסימולציה, "הצרפתים"*. תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד. עמ' 7-13, 21-17, 38-25; בתוך: *תאוריות וגישות במחקר התרבות*, מקרה חלק ב', עמ' 385-410, הוצאה האוניברסיטה הפתוחה
- בלנק, י. (2011). *המשמעות של הקוסמופוליטיות*. הקדמה בספר של אולריך בק
- בק, א. (2011). *קוסמופוליטיות: תיאוריה ביקורתית למאה ה-21*. הוצאה הקיבוץ המאוחד, סדרת "קו אדום כהה"
- ברעם, נ. (2013). *צל עולם*. הוצאה עם עובד
- גבועוני, מ. (2017). *ציורים קוסמופוליטיים. מפתח גיליון 11*, כתבת עת לקסיקלי למחשבת פוליטית

גוטוין, ג. (סתיו 2001). ניאו-ליברליזם בישראל, זהות נגד מעמד: רב-תרבותיות כאידיאולוגיה ניאו-ליברלית.

גורביץ', ד. (2002). אימה ובדור בעידן הטלוויזיוני (קדמה). בתוך: חורוקס, כ' [1999] [2000] בודריאר והAMILIOS. תרגום: א' בובר. תל אביב: ספרית פועלים, עמ' 7-22.

גורביץ', ד. ולוייגר, ר. (2020). השבט אמר את דבריו, קומוניטריזם וליברליזם בספרות העכשווית. הוצאת ספרים רסלינג

גיימסון, פ. [1984], [1991]. פוסטמודרניזם, או ההינון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר, תרגום: ע' גינצבורג-הירש. תל אביב: רסלינג

גרדי, ת. (2018). למי אניعم? גלובליזציה וספרות עולם עברית בת זמננו, תיאוריה וביקורת, 50

DOIידי, א. (18.11.19). צעירים העולם מוכנים להקריב עצם למען צדק חברתי, אך זה לא מספיק. עיתון הארץ

דומקה, ר. ורמתי, מ. (28.10.2011). 147 תאגידים שלטניים בעולם. *The Marker*.

דיוגנס, ל. ספר חמישי, פסקה 63, אנציקלופדיה "המקול", ערך אורה העולם

динגורט, נ. (2016). הפטאтика של הסיפורת. האוניברסיטה הפתוחה. ייחידה 6, עמ' 284-287

דיאן, ה. (2020). הניאו-ציונות: דיוקן סוציאולוגי. תיאוריה וביקורת 52

הארובי, ד. [2006, 2015]. קיצור תולדות הניאו-ליברליזם. תרגום: גיא הרלינג. הוצאה לאור

הברמאס, י. (2001). הקונסטלציה הפוסט-לאומית: מסות פוליטיות. תרגום: י' גוטשלק. תל אביב: הקיבוץ המאוחד

הולטון, ר. (2005). אצל Caselli, M. and Gilardoni, G. ,2018

היילברונר, ע. ובו-כווץ, נ. (2017). "רעש, או האם עליינו לפחד מסלבי ז'יז'ק", כתמייסס, כתב עת לביקורת במדעי הרוח והחברה, עמ' 141-98

הרף, יורם. (דצמבר 2007). ראיון עם אורן רם, *ההחינוך*

הרציג, ח. (2014). *ספרות וביקורת ספרים הספרות הקדימה את המחברתית. כיוונים חדשים*, כתב עת לענייני ציונות, יהדות, מדיניות, חברה ותרבות, גלילון מס. 30, עמ' 292-270.

הררי, י. נ. (27.3.20). *המגפה מחייבת ניסויים חברתיים חסרי תקדים - והם ישנו את העולם*, *עיתון הארץ* ו郎夏提恩. (1974). *The Modern World System*. אצל גאורגי ריצ'ר, 2006, *תאוריות סוציאלוגיות מודרניות*, עמ' 185-190

זיזיק, ס. (2002). *ברוכים הבאים לדבר של המשם*. הוצאת רסלינג : עמ' 35-22

חבר, ח. (2015). *ספרות ישראלית עכשווית על ספרה של בגידה. תיאוריה וביקורת* 45, עמ' 290-279

ישראל, י. (15.11.2013). *לכתוב ברוח הקודש : ראיון עם ראוון נמדר, בית אביהי כהן, לוסטיג כ.* (2020) *הרומן הישראלי בעת הניאו-ሊברלית. הזמן הזה. מכון ון ליר בירושלים*, גלילון 1

מורטי, פ. (2000). *השערות על ספרות העולם. אותן* - כתב עת לספרות ולתיאוריה, סתיו 2010, עמ' 241-227 מאנגלית : אריאל אולמרט, הוצאת הקיבוץ המאוחד

מירון, ד. (2007). *ספרות/יות יהודית/ות מודרנית/ות – מבוא. בתוך זמן יהודי חדש : תרבויות יהודית בעידן חילוני – מבט אנציקלופדי – כרך שני* : *ספריות ואמנויות, הוצאת כתר, הוצאה לאור למדא – עמותה לתרבות יהודית מודרנית*

نمדר, ר. (2013). *הבית אשר נהרב. הוצאה כנרת, זמורה-ביתן*

סיטובון, ע. (4.1.2008). *אלטר-גלובליזציה, הרצאה במסגרת הקורס כלכלה שוויונית – יש היה כזאת?*, המכילה החברתית כלכלית, you tube

סלע, מיה. (15.8.2013). *נייר ברעם מציג : האפליקציה של הנפש. עיתון הארץ*

סטיו, ש. *השמרנות של ניר ברעם. עיתון הארץ*, 17.9.2013

סתור, ש. (2017). *עולם חדש אכזר. אותן 27, הוצאת הקיבוץ המאוחד* : עמ' 228

פאוסט, ש. (13.9.2013). איש כהן על החדסון. מקוד ראשון

פוקו, מ. [2005]. הארכיאולוגיה של הידע. מצרפתית: אוניברסיטת רסלינג

פוקו, מ. [1969]. *לפקח ולהעניש: הולדת בית הסוה*. מצרפתית: דניאל יהואל. הוצאת רסלינג

קזנובה, פ. (1999). היסטוריה עולמית של הספרות: עקרונות. בתוך אוט - כתב עת לספרות ולתיאוריה, סתיו 2017, עמ' 233-263. מצרפתית: ארזה טיר-אפרלויט. הוצאת הקיבוץ המאוחד

קאנט, ע. [1795]. *לשлом הנצחי: שרטוט פילוסופי*, תרגום: שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטייך. הוצאה מאגנס

קלין, נ. (2003). *נדירות וחלונות*. הוצאהبابל

קרמף, א. (2018). הקשר הלא מדובר בין הניאו-ሊברליזם הישראלי לסכסוך. *זמן זהה*

ריצ'ר, ג'. (2006). *תאוריות סוציאלולוגיות מודרניות*. תרגום: יורם שדה. הוצאה האוניברסיטה הפתוחה, עמ' 173-181

רם, א. (1999). *בין נשק למشك: הפוסט-ציונות הליברלית בעידן העולמי*. אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, המחלקה לגיאוגרפיה ופיתוח סביבתי, עמ' 102-43

רם, א. (2005). *הגלובליזציה בישראל*. הוצאה רסלינג

רם, א. ופילק, ד. (2013). ה-14 ביולי של דפני ליף: עלייה ונפילתה של המחברת החברתית. *תיאוריה וביקורת*, 41

שר, א. (2000). *כפר גלובלי? עיר גלובלית*. פנים 12, עמ' 59-67

שלסקי, ש. ואריאלי, מ. (2016). מהפוזיטיביזם לפרשנות ולגישות פוסט-מודרניות בחקר החינוך. *المسؤولות וזרמים במחקר האיקוני: תפיסות, אסטרטגיות וכלים מתקדמים*, עורכת: נ. צבר בן-יהושע. תל אביב: מכון מופית, עמ' 23-65

שקד, ג. (1977). *הסיפורת העברית 1880-1970*. ירושלים: כתר, הקיבוץ המאוחד

תמיר, י. (27.3.20). דזוקא המגפה העולמית החזירה לחוויה שחנית נשכח: מדינת הלאום. *עיתון הארץ*

Agathocleous, T. (2010). *Cosmopolitanism and Literary Form*. <https://doi.org.elib.openu.ac.il>

Appadurai, A. (1990). Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Public Culture*, 2 (2), pp. 1-24

Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Beck, U. (2002). *The Cosmopolitan Society and Its Enemies, Theory, Culture and Society*. pp. 17-44

Beck, U. (2009). *World at Risk*. Oxford, United Kingdom: Polity Press

Black, S. (2009). *Is there a global literature?* Yale Insights

Buchholz, S., Hofäcker, D., Mills, M., Blossfeld, H., Kurz, K., Hofmeister, H. (2009). Life Courses in the Globalization Process: The Development of Social Inequalities in Modern Societies. *European Sociological Review* 25 (1): 53-71

Cerny, P.G. (1999). Globalization and the Erosion of Democracy. *European Journal of Political Research*, vol. 36, no. 1 (August 1999), pp. 1-26.

Caselli, M. & Gilardoni, G. (2018). *Introduction: Globalization between Theories and Daily Life Experiences*

Damrosch, D. (2003) *What Is World Literature?*. Princeton University Press

Dardashti, G. (2015). Televised Agendas, How Global Funders Make Israeli TV More Jewish. *Jewish Film & New Media*, Vol. 3, No. 1 (Spring 2015), pp. 77-103' Wayne State University Press

Eunyoung, H. (2012) Globalization, Government Ideology, and Income Inequality in Developing Countries. *The Journal of Politics* 74 (2): 541-557

Evans, P. (2012). Counter-hegemonic Globalization. *Wiley Blackwell Encyclopedia*

of Globalization, pp. 1-7

Fotache D. O. (2018). ‘*Global Literature*’ - *In Search of a Definition*. www.minorliteratures.org

Giddens, A. (1990). *Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press

Gritsch, M. (2005). The Nation-State and Economic Globalization: Soft Geo-Politics and Increased State Autonomy?. *Review of International Political Economy* 12 (1): 1-25.

Hardt, M. & Negri, A. (2004). Multitude. War and Democracy in the Age of Empire. *Penguin Press*

Harvey, D. (1993). From space to place and back again: Reflections on the condition of Postmodernity. *Mapping the Futures - Local cultures, global change*. Edited by Jon Bird, Barry Curtis, Tim Putnam, George Robertson and Lisa Tickner. London and New York

Moretti, F. (2000). Conjectures on World Literature. *New Left Review*, 1, p.p. 54-68

Nir, O. (2018). Signatures of Struggle: The Figuration of Collectivity in Israeli Fiction. New York: SUNY Press

Reviewed by: Adia Mendelson Maoz, The Open University of Israel

Regev, M. (2011). *Pop-Rock Music as Expressive Isomorphism: Blurring the National' the Exotic, and the Cosmopolitan in Popular Music*

Robertson, R (1995). Glocalization: Time- space and homogeneity- heterogeneity. M. fearherstone et al (eds.), *Global modernities*. London: Sage.

Sassen S. (1991). The Global City: New York, London, Tokyo. *Princeton University Press*, 2001) 2nd ed., original 1991; ISBN 0-691-07063-6

Shaw, K. (2017). *Cosmopolitanism in Twenty-First Century Fiction*, University of Lincoln, United Kingdom, PALGRAVE MACMILLAN

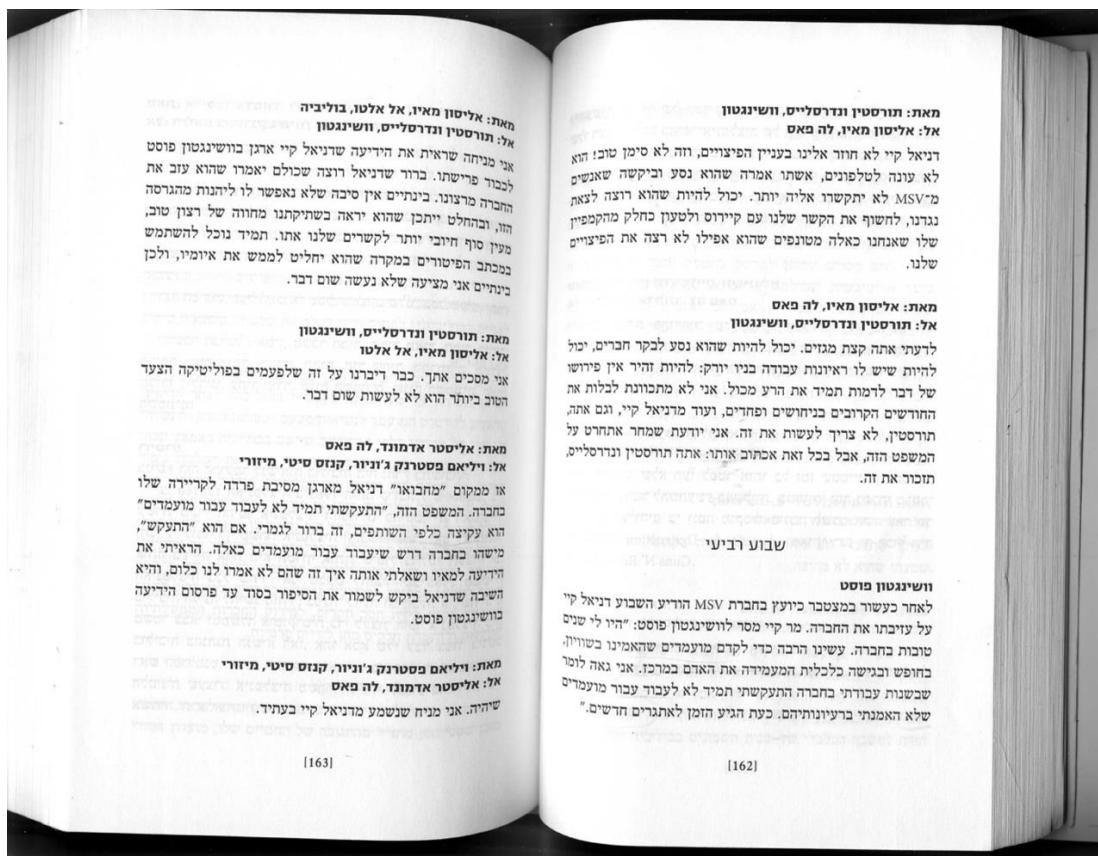
Spencer, R. (2011). *Cosmopolitan Criticism and Postcolonial Literature*, Lecturer in Postcolonial Literature and Culture, University of Manchester, UK

Walkowitz, R. (2010). *Cosmopolitan Style*, at: Agathocleous, T. 2010

Tortorici, D. & Saval, N. (2013). World Lite, What is Global Literature?. *magazine n+1*

פורסם בעברית : יותר מידי ספרות .(2013). אלכטין

צילום כפולה מהספר כל עולם - בראעם, להמחשת הצד הוייזואלי של כתיבה בתבניות מיילים באינטראקטן:



אתם: אל-סיטון פאיאן, אל-אלטן, בוליביה;
ו-תוניסיה וודסלייטס, גאנזונטון;
מן-בנין שירואת את הרוחנית השדרה שנדריאן קייל ארגן בוושינגטון פוטס
ברור פישטו. ברור שנדריאן רצה שככלו א' אמרו שהארה עב את
בכירם מוצביהם. בניניג'אן אין סבה שלא נאפרש לו להגנה מהגרה
ו-ההשלט. יתרוכן שהארה דיאה בשיקטונו מלהוויה לש-רצין טוב.
ענין סוף יוניבר וויר לקספרים שלונ'אנן. תמייד נובל להשתמש
בכממת' פיטורום בהנברג שהארה היליט למבחן או יומי, ולכון
הארה נגי מינימע שעלא נעה שם דבר.

מאת: תורסטון ועודסלייס, ווינגןון
אל: אליסון מאין, אל אלט
או: מסכים אתקן. כבר ייברגנו על זה שלפעמים בפוליטיקה הצער
בדרכם בוגריהם הא לא לשות שם דבר.

מאת אליטור אדמונד, לה פאס
אל. ווליאם פסטוקוב ג'ינז, נזס סייט, מיזורי
ואן מקסם "המוציא" דניאל מאירן מסכת פרדה לקוריה של
המפלגה המפטתית, התחשען מהר לא לשוב עמו מעדודים
הוא קוצ'זה לשלפי והושפם, זו ברור למורן, אם הוא "התרחק"
מיישמו בהברה רוש שיעבור עבו מעדודים כאלה, הרייאן
הזריזו להארו שלשות אמת אך והוא השם לא אמרו לנו כלום, והו
השיטה שדניאל בקש לשומר את היפינו בסוד עד סיום הדריעון
בשבוענו הבא.

**אל: אליטר אדרטנד, לה פאש
מאט: מילאנס פטרנק, זונזיר, קאנז סייט, מיזורי**
שיזהה. אני מנה שנסמע מונגייל קרי בעיתוד.

**מאט: תורסטין ונדרסליס, וושינגטון
אל: אליסון מאיו, לה פאס**

בדרי קייל לא חזר אוליגו בעניין הפציגים, וזה לא סימן טוב; אז לא ענה על טלפונים, אשור ממה שהוא נutf וביישה שאשיטי-
מ-MSV- לא תקשרו אליו יותר. יכול להיות שהוא רודף לך
ונדרן, להשך את הק舍 שלנו עם טרנס ולטוף בחלק מהמקבליין
שלו, שתחנו אלה מונחים שאתה אפלול לא ראה את הפציגים
שלו.

**מאת: אליסון איין, לה פאם
ול-טורסטין גולדבלום, ווינשטיין**

ושיגנינג פוטס
לאחר משא ומתן בעקבות ביצועם של MSV הודיעו השבעה דניאל קויל על עזיבתו האחת העברת. מושך מכר לשלגנינגטון סופט. "וירוי ל' סינס נוכחות בהרבה. שינויו הדרמטי היה כדי לדרכם מועמדים שהאמינו בו בשינויו ובמשיכתו של כליה המפוארת האתונה האגדית. אין לנו יותר בסבירותו ערך חברתי ועומקתו מודר לא עזוב ענדנו ענדנו מונחים".

אילום כפולה מהספר הבית אשר נחרב - גמדר

דוגמא לכתיבת ספרותית בסגנון דף גمرا.

תורת אהרון מנויע יעדו לשטרת לפניך ביום הפליהה: תורת מעשה ועבorthת הום שבעת
במלון יימד. ווינו על-שלישי ושבמי: שללויו וכמי עם וחבמי אקיי בחנחים תכיר
ומכובדנו גורם ברואו והונירא.

**פָּזִים עַלְיוֹ מֵחֶטֶת לְשָׁהָרָן וּוּרְקָם קְמָתֵיר וּמְטֵיב
אֲלֹהָתָגָל בְּעַבּוֹדָה: נְזִים אַלְיוֹ מְנוּבָנִים יְשִׁישִׁ שָׂעָר
וְאַנְתָּמִים גַּן בְּרָא אָגָּבָה.**