האם לעבור בשתיקה על שאלת הלשון?
הערת המתרגם

הייתה לי הזכות לתרגם לעברית ארבעה רומנים של הסופר הלבנוני אליאס ח׳ורי: **פנים לבנות** (2014), **מסעו של גאנדי הקטן** (2016), **פקעת של סודות** (2017), ולאחרונה – **ילדי הגטו**. כתיבתו של ח׳ורי לופתת אותי ומהלכת עלי קסם תמיד, אבל כאשר קראתי את **ילדי הגטו** אחז בי היצר, הדיבוק, תחושת ייעוד שלא ניתן היה לעמוד בפניה. הנחתי את כל מלאכתי, הפשלתי שרוולים וצללתי למסע מלנכולי של תחבולות, סבכים ובגידות שהפכו את התרגום לדרמה של תעתועים והימורים לשוניים.

״אני מרגיש שאני כותב בשפה עתיקה שגוועת תחת קולמוסי״

אָדָם, המספר, הוא פלסטיני אזרח ישראל בשנות החמישים לחייו שהיגר לניו יורק לאחר שהתייאש מן החזון של ״מדינת הישראלים״, ונקרע בין שפת האם שאיתה נולד לשפת האב שבחר בה. בערוב ימיו מתדפקים על דלתותיו שדים ורוחות מן העבר הלוחשים לו שכשהיה תינוק מצאוהו בחיקה של אמו המתה מתחת לעץ הזית – שחזור של מיתוס לאומי פלסטיני – וכי אביו הביולוגי נעלם בשיירת הגירוש מאלְלְד (שהפכה לעיר לוד לאחר 1948). עד אז רצה אדם להאמין שאביו הוא גיבור פלסטיני שנפל בקרב, ושאביו המאומץ

– יציר דמיונו הקודח והמיוסר – היה ניצול גטו ורשה שנהרג בקרב על חיפה. אָדָם מפתח אסטרטגיות מעבר (passing) בין זהויות לשוניות ונאמנויות צולבות, המובילות אותו במסע רווי חתחתים ודרכים בלתי עבירות. מותו, בסצנה המזכירה את זו של המשורר הפלסטיני רַאשֵד חוסיין, מסמל את האפוריה – המבוי הסתום – שבה היה שרוי. אָדם מותיר אחריו רשימות מקוטעות בערבית הכוללות זיכרונות, הרהורים, ביקורות ספרות וטיוטת רומן אלגורי על משורר מתקופת ח׳ליפות בית אומיה, שכדי להגן על אהובתו מת בשתיקה בתוך תיבת מסתור: ״השתיקה היא השלב העליון של הדיבור״ (עמ׳ 43). רשימותיו של אדם מוטלאות מאמת ובדיה, מילים ובבואות של מילים, סיפורים והרהורים, שירה הכתובה כפרוזה, פרוזה כשירה – מגוון סוגות ואמצעי מסירה הנערמים לרומן רב־שכבתי המתעתע בקוראיו.

מהו בכל זאת החוט המאחה את העלילה? מפתה לומר – השואה והנכבה; הזהות החצויה של הפלסטינים בישראל; הגטו בלוד; שתיקה ועדות; היסטוריה והיסטוריוגרפיה. אבל לפני הכול נמצאת הלשון הנוברת בעצמה, חושפת את רגביה ומגלה את פצעיה. מוות וחיים ביד הלשון הנקרעת בין הערבית הגוועת לעברית שמתמלאת חיים חדשים. אָדָם בחר בחיים והתמסר ללשון הבריאה והחסד, כפי שכינה אותה דנטה.

> המורה לספרות עברית התלהב מתשוקתי ל״שפת החסד״, כמו שקרא לשפת התורה. איש בכיתתי לא שלט בעברית טוב ממני. (עמ׳ 119)

קשה שלא לשמוע בהקשר זה את הדהוד דבריו של גולה פלסטיני אחר:

ערבי שמדבר בשפת החסד, כפי שקרא לעברית לפנים הפלורנטיני הגולה. העברית כשפת החסד לעומת שפת הבלבול שהתרגשה על העולם בהתמוטט מגדל בבל. (**ערבסקות**, עמ׳ 83)

בערבסקות, שנכתב בעברית (1986), שרטט אנטון שמאס דיוקן של פלסטיני חדש שאינו תואם את דיוקנו של סעיד אבו אלנחס אלמֻתַשאאֵל, גיבורו המתעתע והמדוכא של **האופסימיסט** לאמיל חביבי, ששמאס תרגם לעברית (1984). בשני הרומנים – מקור או תרגום – שמאס מלהטט, מערסל את העברית עם הערבית ומבקש להבחין בין הלשון העברית הריבונית, שפת הצווים והמבצעים, לשפת החסד שהתלמוד הבבלי מכנה ״לשון נקייה״ (מסכת פסחים) משום שדברים שהשתיקה יפה להם נאמרים בלשונות אחרות.

ערבסקות עורר רגשות עזים בקרב קהיליית הספרות, שעד אז הרבתה לשבח את כתיבתו של שמאס בעברית.* הרומן ערער על הנורמה המקובלת של הפרדה רדיקלית בין יהודים לערבים בלשון וחשף את גבולותיה השבריריים של הספרות העברית כספרות של מדינת היהודים. דן מירון התרעם: ״דומה שאנטון שמאס עדיין לא עבר את כל הדרך שניטל עליו לעבור לשם עמידה ישרה בפני עולמו המודחק במשך שנות גלות רבות.״** איננו יודע למה התכוון מירון, אולי להחמיא, אולם שמאס, מאוכזב מתקוותו לחלץ את העברית מהיהודיות, היגר לארצות הברית ושם הוא כותב ומלמד עד היום. הגירה צורמת וכואבת שהתייאשה מניכוס לשון הגלות לעיבוי הסיפור הלאומי, הסוגיה שעומדת במרכז **ילדי הגטו** של אליאס ח׳ורי. המבקרים כשלו מראות ש**ערבסקות** אינו בהכרח מקור אלא תרגום של טיוטות, רשימות, זיכרונות או מחשבות שנכתבו או לא נכתבו במקור. מעיד על כך שמאס עצמו: ״המקור העברי במובן מסוים הוא תרגום

* ראו חנן חבר, ״עברית בעטו של ערבי״, **תיאוריה וביקורת** 1, 1989.

** דן מירון, ״לענת השנים עדיין לא עוכלה״, **העולם הזה**, 9.6.1986.

של מקור שאינו קיים״,* ואולי זו הסיבה שהרומן מעולם לא תורגם לערבית. אליאס ח׳ורי, שקרא אותו באנגלית, כתב **באלקֻדְס אלערבי**:

> [ערבסקות] שנכתב בעברית מכסה על שפתו הערבית, ואינו מוחק אותה. אתה קורא ומגלה, מתחת לשפה, שפה נוספת אשר חקוקה בו כקעקוע שאינו ניתן למחיקה. [...] הקעקוע הערבי אינו רק חקוק ברומן, אלא כובש אותו.**

הדברים שכתב ח׳ורי על **ערבסקות** הדהדו באוזני כאשר חשבתי על תרגום **ילדי הגטו** לעברית. האם אפשר לשחזר את שפת החסד של שמאס כך שתטמיע בתוכה את אור המקור? שכן אָדָם של **ילדי הגטו** היה פתי דיו לקחת ברצינות את עצת אחיתופל של דן מירון, ולאחר שהיגר לארצות הברית יצא למסע התחקות אחרי ״עולמו המודחק״. כאילו רצה להוכיח שבדיבורו של מירון על הגלות מוטמעת שלילת הגלות מניה וביה. העיסוק האינטנסיבי של הרומן בשפת החסד וביחסיה המורכבים עם הערבית ועם העברית המודרנית יצר דרך ארוכה ועקלקלה של מהמורות ומכשולים – לשוניים, סמנטיים ודיסקורסיביים – שהערימו קשיים על התרגום. מסע מלנכולי של פלסטיני מלנכולי אל עומק הבעיה היהודית שמְזַמֵּן מטבע הדברים הפרעות, ריבוי שפות, הדהוד לשונות והכפלות שאולי רק אנטון שמאס מסוגל ללכוד.

* * *

ברומן אחר שלו אליאס ח׳ורי ממקם את בעיית הלשון בשפת הבלבול המוכפלת והמתפצלת שהתרגשה על העולם, תחילה בגירוש מגן עדן ואחר כך בהתמוטט מגדל בבל:

* אנטון שמאס, ״יצוא זמני של חפצים נלווים״, **הארץ**, 13.6.1989.

** الياس خوري، "ارابيسك: فتنة الرواية"، **القدس العربي**، 6459، 16 آذَارُ (مارس) 2010.

> אָדָם היה המשורר הראשון ובן האדם הראשון. לשונו הייתה הלשון הראשונה. לשון גן העדן, הגיהינום, הארץ והשמים. אחר כך הגיעה קללת מגדל בבל אשר בוללה את השפות. [...] אָדָם היה עטוף בכיסופים למחוזות העבר אליו לא יכול היה לחזור. [...] אדם בכה. (**פקעת של סודות**, עמ׳ 37)

ה׳ בָּלַל שְׂפַת כָּל הָאָרֶץ ואָדָם הפך לסתם ׳אדם׳, החותם שמקעקע את רגע הפרידה מלשונו וממולדתו. אדם בכה משום שהפך משם עצם פרטי לשם עצם כללי המאפיין את כל בני התמותה, מבני אָדָם לבני אדם. לשון נפלה על לשון, בוקה ומבוקה ומבולקה, מילה רודפת, מילה נרדפת, מילה נפרדת. ״חַג״ נפרד מ״חַג״ (חַגֵּ); ״סִיעָה״ מ״שִׂיעָה״ (שִׂיחָה); מִדְרָשָׁה ממַדְרֵגָה (מַדְרֵגָה); ועוד מילים שהסתתרו במבנים החבויים בסבך הכפלים והקפלים שבין השפות. מילה מוכפלת, כמו צליל נרדף ההופך להדהוד משתהה. ״זם־זם״, ״צר־צר״. כפל לשון המחקה את הפכפכותן של המילים. משמעויות שמתערבבות, מאבדות את הצופן בגימטרייה של מראי המקומות. המתרגם המפר את הצו האלוהי מבקש ללכוד את כפל המילים המתפצלות, אך הן ערמומיות וזריזות ממנו, מסתתרות בסבך השפות.

תם-תם, ״תם״־״תם״. תע-תע, ״תע״־״תע״. טם-טם, ״טם״־״טם״. ״לג׳״־לג׳״, לך-לך. גמגם, ״גם״־״גם״. תְּגַמְגְּמוּ, תְּגַמְגְּמָנָה. כמו הפרעת דיבור, עצירה בשטף הדיבור וחזרות על המילה, הארכה שלא לצורך וללא התאמה. שפות נקרעות, מתגוששות, מתות, מייבבות עד הפיוס המובטח, הבבואה של לשון גן עדן האבוד.

> המילים מתות ומותירות מאחוריהן שובל של יבבות מדממות [...]. (עמ׳ 23)

המילה ״צַבאבָּה״, סַבַּאבָּה, שמשמעותה במילון לערבית ספרותית ״כיסופים״ או ״אהבה יוקדת״, ערקה לסלנג העברי כ״סַבַּבָּה״: מילה שמשמעותה כיף, הכול בסדר, כמו Cool באנגלית. האם המתרגם

ישתמש בתעתיק העברי ה״שגוי״ או שמא יהיה נאמן למקור? האם ניתן לראות במיזוג בין המלים השלמה או הפרעה? יש מתרגמים ששואפים לשחזר את שפת המקור כדי לקרב אותנו ל״לשון הטהורה״, כמו היה התרגום מובל על ידי הד משיחי, ולכן יכתבו ״צַבאבָּה״; ויש אשר מבקשים להצביע על אי האפשרות של תרגום מושלם באמצעות יצירת הפרעות וחוסר נאמנות לאשליית אחדות המקור ולכן יכתבו ״סַבַּבָּה״. אלו גם אלו צועדים במסלול שבסופו מתרווחת השתיקה. הראשונים בדרך לדממה הצחה של גן עדן, והאחרונים אל שתיקת ההודאה בחוסר האפשרות להגיע לשלמות המקור, גם מעבר לאינסוף גרסאות אפשריות של תרגום.

עם כל זאת, בתוך כל המהומה, התרגום נולד עם הבטחה לגאולה. באחרית הימים יגיע מלאך לבן שישקול את מעשיו של אדם לחיוב והוא יחזור אל הלשון הצחה של גן עדן. ״כִּי אָז אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שָׂפָה בְרוּרָה לִקְרֹא כֻלָּם בְּשֵׁם ה׳ לְעָבְדוֹ שְׁכֶם אֶחָד.״ עד אז נפגשים המקור והתרגום ברגע מקרי בטווח הזמן שבין העבר המושלם והעתיד המושלם.

* * *

כל כתיבה על תרגום מערבית מתחילה בהכרה שרק 0.4 אחוז מן היהודים בישראל שמתחת לגיל שבעים מסוגלים לקרוא רומן כמו **ילדי הגטו** בערבית.* זו פיסת מידע מדהימה בהתחשב בעובדה שעד הקמת המדינה רוב תושבי הארץ דיברו ערבית, ושבימיה הראשונים של המדינה הייתה הערבית שפת האם של יותר מ־50 אחוז מהאוכלוסייה היהודית בישראל. הערבית אינה שפה אחת, אלא אוקיינוס של אפשרויות שניתן לדמיין בתוך מטריצה ענקית,

* יהודה שנהב, מייסלון דלאשה, רמי אבנימלך, נסים מזרחי ויונתן מנדל, **ידיעת ערבית בקרב יהודים בישראל**, חוג המתרגמים, הוצאת מכון ון ליר והמחלקה לסוציולוגיה באוניברסיטת תל אביב, 2015.

שלרוחבה שפות ולהגים שונים (פלסטינית, דמשקאית, ירושלמית, עיראקית בגדדית, עיראקית מסלאווית, מצרית, סודנית, מרוקאית ועשרות אחרות) ולאורכה גובה השפה (ספרותית, עיתונאית, מדוברת, סלנג). בתוך המטריצה הזאת אפשר לשבץ את מאות אלפי היהודים שהגיעו לישראל מכל תפוצות ערב. עד אז לא הייתה טריטוריה נוספת בעולם שקיבצה מגוון פאן־ערבי עשיר כל כך שכלל את רוב השפות הערביות המפוצלות. בחלוף שישים שנה כל העושר הלשוני והתרבותי הזה נכחד. מחיקת הערבית הכרוכה במחיקת ההיסטוריה של הארץ ושל תושביה הערבים התפשטה כמו מגיפה שקטה, לא רק במרחב הציבורי אלא גם בקרב הדור השני והשלישי של היהודים־הערבים.* ניתן לטעון: גם היידיש והפולנית נמחקו. נכון, וזה חבל ומצער עד מאוד. אולם בניגוד ליידיש ולפולנית, הערבית אינה שפת גלות אלא שפת הארץ, שצריכה להיות חלק בלתי נפרד מן הקיום בה. הסופר המנוח סלמאן נאטור נהג לשאול, בתמיהה ולא בהתרסה: האם היהודים הגיעו למזרח התיכון כאורחים או כדיירי קבע? לנוכח יחסם ללינגווה פראנקה של האזור והיעדר הסקרנות הבסיסית להכיר את הערבית, לא היה לו ספק שזו הגירה קצרת טווח. אחרת כיצד ניתן להסביר את העיוורון, האילמות, החירשות והאנאלפביתיות הקולקטיביות של היהודים בישראל?

העברית והערבית מכילות זו את זו, חבוקות זו בזו לבלי הכר, והעושר של השפה הערבית מרחיב את המשרעת הלשונית והאטימולוגית של העברית. בעבר התקיימה מסורת של הפריה הדדית, למשל כשהערבית שימשה כלי פרשני חשוב של המקרא. לדוגמה, בפרשנות למשפט "סוס ורֹכבו רמה בים" (שמות טו, א) מציעה הערבית שהמילה רמה היא שיבוש של רמא (رمى), שפירושה זרק, השליך.** בניגוד לאותו

* שם.

** דנה יוסף, **עברית־ערבית על ציר הזמן**, המכללה הערבית לחינוך והמכון למחקר משווה עברית־ערבית, 2010.

עבר נוסטלגי, העברית המודרנית דוחה את הקרבה לערבית, ולעתים קרובות רואה בה שפת אויב ושארית מזוהמת של שפת הגלות הערבית. יחס כזה לערבית ניתן למצוא בפרוטוקול ועד הלשון העברית משנת 1929, המציג את עמדת ועד הלשון באשר למבטא העברי: "אנו באים עתה מאירופה וגרוננו איננו מסוגל לאותיות הערביות הקשות. איך נבטא את הטית והקוף הערביות במלוא חלל פינו עד לחצי גרוננו?" ועד הלשון העברית לא ראה לנגד עיניו את היהודים שדיברו ערבית, בין שהיו ספרדים, אשכנזים או יהודים־ערבים. או למשל כאשר בלשנים דחו את התחדיש "מִנְשָׂר" שהדהדה המילה הערבית "מַנְשׁוּר" (منشور) והמליצו במקומה על כְּרוּז. במקביל למחיקת הערבית נולדה בישראל "ערבית" חדשה, מאולצת, אינסטרומנטלית, שאותה לומדים רוב אנשי המודיעין. לא רק שהלקסיקון שלה גדוש בסימנים ובמילים בעלי משמעות ביטחונית, אלא היא מבוססת על עקרון הלטיניזציה של הערבית – כלומר הפיכתה לשפה המיועדת לקריאה ולהאזנה (מחקר ומודיעין), אבל לא לדיבור.* אין ספק שיש לא מעט יוצאי דופן ואף גאונים בקרב ה"מומחים" לשפה הערבית, אולם רוב רובה של אוכלוסייה זו (ששיעור האשכנזים בה גדול פי ארבעה משיעור המזרחים, סוגיה סוציולוגית מרתקת שמקומה בדיון נפרד) אינה מסוגלת להגות כהלכה את העיצורים בערבית. כשהיא מדוברת היא נשמעת ברוב המקרים עילגת, מגמגמת ותוקפנית כמו הגרסה הוולגרית של ה"לינגווה לטינה" שהפיצו חיילי המשמר הרומאים ברחבי האימפריה.

כמו בכל מעבר בין שתי שפות, למתרגמים יש תפקיד מכריע בתחומים "בלתי ניתנים לתרגום", קרי חללים סמנטיים המקשים על המעבר בין השפות, חיתוכים של שדות סמנטיים שאינם חופפים

* יונתן מנדל, **יצירתה של הערבית הישראלית: שיקולים פוליטיים וביטחוניים בשדה הוראת השפה הערבית בחברה היהודית בישראל**, הוצאת מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד (יראה אור בשנת 2018).

ומערכות תחביר שאינן תואמות. למשל, אי אפשר לתרגם לערבית את המילה העברית "דוֹד" כפשוטה, משום שהערבית מצריכה ייחוס לצד האם או לצד האב. אלו בעיות טריוויאליות במעבר בין ערבית ועברית, אולם לנוכח יחסי העוינות בין השפות, האזורים העמומים הללו הופכים לאזורי מריבה. למשל, המילה "שָׁהִיד" (شهيد) היא הרת אסון, שכן במקום המשמעות הנוצרית "מרטיר" או היהודית "חלל קודש", בעברית העכשווית היא מתורגמת ל"שהיד" המקבילה לטרוריסט או מחבל מתאבד. המתרגם המנוח מחמוד ע'נאים, שניצב בחזית שבין השפות, תיאר את החוויה כישיבה על גחלים לוהטות (והנה מעבד התמלילים מסרב לקבל את האות ע' של ע'נאים ומתעקש להפוך אותה לאות ע). בתנאים כאלה הופך התרגום לתהליך כואב של ויתורים, הזדמנויות מוחמצות והחלטות שבריריות.

* * *

נקודת המוצא לשאלת אחריות המתרגם היא הידיעה שתרגום שנראה שקוף – ניסיון לייצר טקסט נאמן עד שאי אפשר להבחין שזהו תרגום – טומן בחובו מעשה בגידה. כפי שאמרו כבר חז"ל: "המתרגם פסוק כצורתו – בדאי, והמוסיף – מחרף ומגדף" (קידושין מט, עא). תרגום "נאמן" או "שקוף" מתייחס אל המקור כאילו היה כתב קודש על פי משנתו של מרטין לותר (sola scriptura) מהמאה השש־עשרה, עת נתפס המתרגם כ"מעתיק". מנעד האפשרויות ששימשו מתרגמים גדולים, רובם סופרים ומשוררים בעצמם, היה רחב באשר ליחס בין מקור לתרגום. מול המתרגם כ"מעתיק" קמו מתרגמים בולעניים וקניבליים, כמו אותו לותר שביקש לגרמן את התנ"ך תוך השמטת המקורות היהודיים. כך גם בתרגומים הראשונים לעברית בסוף המאה התשע־עשרה, אז הפכו פאוסט ל"אלישע בן־אבויה" (1865), אותלו ל"אתיאל הכושי" (1874), רומיאו ויוליה ל"רם ויעל" (1877) ודון קיחוטה ל"אבינועם הגלילי" (1871). במקום שהמתרגם יתרגם את מה

שאמר קיחוטה במקור, הוא מדמה לו מה היה אומר קיחוטה אילו היה גיבור עברי.* כך גם התרגום הבולעני של מומחי קול ישראל בערבית ל"אלקֻדְס" (القدس), "אורשלים־אלקֻדְס", שמלחים את השם המוסלמי (בתעתיק המותאם לקורא היהודי) עם השם הנוצרי "אורשלים" כפי שהוא מופיע בתרגום המקרא והברית החדשה לערבית. זהו תרגום אשר מרחיק ומכחיש את השפה שעומדת מולו, מייצר בה הפרעות ותוך כך מסמן את עצמו כהפרעה. כאשר ציטט העיתון המצרי **אלאהראם** את המילה "אורשלים" בערבית הוא הקיף אותה במירכאות כדי להדגיש את האירוניה שבתרגום הקלוקל, ומכתבי המחאה שקיבלה המערכת מסמנים את ההפרעה הסמנטית והתרבותית שהתרגום הקלוקל יצר.**

הדגם שהציג שמאס מטלטל את היחסים בין מקור ותרגום למרות שאינו בולעני כלל. הוא מראה כיצד תרגום "נאמן" שאינו מתרווח בכפלים ובקיפולים שבין מקור ותרגום אינו יכול להיות ספרותי. כאשר תרגם שמאס לעברית את **אח'טיה** של אמיל חביבי, הזדעק אחד מחוקרי הספרות הערבית, תקף את התרגום והביא "עדויות" למכביר על "רשלנות" המתרגם.*** "סטיות", "אי דיוקים", "החטאות", "השמטות", "סילוף", "שיפור", "הגבהה" – השימוש במילים אלו מעיד על דגם התרגום הנהוג בתרגום סימולטני, בטקסטים משפטיים, מדעיים, דיפלומטיים, צבאיים וכיוצא בזה. תרגום ספרותי הוא

* פרץ סמולנסקי כותב בדברי הפתיחה לתרגום של יצחק זלקינסון ל"אותלו": "נקמות נעשה היום בהבריטאנים. הם לקחו את כתבי קודשנו ויעשו בהם כאדם העושה בשלו, העתיקום, פיזרום לכל קצוות הארץ כמו להם המה, וגם אנחנו נשלם להם היום פעולתם אל חיקם, כי ניקח את הספרים היקרים בעיניהם ככתבי הקודש, את חזיונות שקספיר, ונביאם לאוצר שפת קודשנו, ואם לא מתוקה הנקמה הזאת?!" (מצוטט אצל שמעון זנדבנק, **לעשות שיר משיר: מסות על תרגום שירה**, מוסד ביאליק, 2017, עמ' 14).

** "شكري يشاهد مع نتنيهو نهائي اليورو في 'اورشليم' " الأهرام (في النت) , 12 يوليو 2016.

*** ראובן שניר, "זעקי אח'טיה אהובתי", **הארץ**, מוסף לתרבות וספרות, 1.7.1988.

פרפורמנס זהותי, התערבות תרבותית ופוליטית שמכילה נאמנויות צולבות ומאבקים רגשיים. ולטר בנימין דימה את החוויה הפנומנולוגית של התרגום כרצף של בגידות, ולעתים קרובות גם כמבוי סתום. בהמרת מילה במילה או בהדבקת משפט למשפט יש מן האובדן, משום שתרגום אינו יכול להיות דימוי או שיקוף של המקור או של היחס בין התוכן ללשון – כמו פרי וציפתו. רק המקור המשותף – האבוד – יכול להבטיח את האפשרות של תרגום מושלם, דבר שהוא בגדר הבטחה משיחית. עד אז התרגום מרפרף, נוגע במקור כמשיק למעגל, בלשונו של דרידה. השאיפה המיתית לשלמות האבודה של לשון המקור היא חרב דמוקלס אשר מטילה חיתתה על המתרגמים.

* * *

אָדָם מכתת רגליו בחיפוש אחר עולמו המודחק, מבקש ללכוד את לשון המקור, שפת החסד, ומתחיל מן הגטו היהודי באירופה. זוהי התחלה שקשורה בטבורה בסיפור הציוני ובדמות "היהודי החדש", אולם היא אינה פרזיטית, משום שהיא מניחה את בעיית היהודים כפרדיגמה אוניברסלית. אָדָם/ח'ורי מכיר היטב את **ילדי הגטו** (1892), יצירתו של ישראל זנגוויל, שכתב שלושה רומנים על הגטו היהודי בלונדון וכונה בשל כך "דיקנס של הגטו". חיפוש ברשתות המידע יעלה מעתה זה לצד זה את שני הרומנים. שתי גרסאות תחת אותו שם, צמודים זה לצד זה בדרך למיזוג, לפיוס בין השפות. האנלוגיות בין ההיסטוריה היהודית להיסטוריה הפלסטינית בלתי נמנעות בשל הצימוד הפיגורטיבי הזה. **ילדי הגטו** אינו הרומן הראשון שבו השואה והנכבה מופיעות זו לצד זו, אולם אין עוד רומן העוסק במבוי הסתום הנגזר מן האנלוגיה בין שני האירועים הטראגיים ובמתח הלשוני שנגזר מכך בין הערבית והעברית. ח'ורי אינו נופל למלכודת של האנלוגיה הוולגרית בין השואה והנכבה.

> אני לא רוצה להשוות בין השואה והנכבה. אני שונא את ההשוואות הללו. אני חושב שמניפולציה במספרים היא וולגרית ומעוררת בחילה. רק בוז אני רוחש לפילוסוף הצרפתי רוז'ה גארודי ומכחישי השואה האחרים. (עמ' 366)

דיכוטומיה מפילה בפח משום שהיא מאלצת להתמיין לאחד משני הקטבים הבלתי אפשריים של דמיון או שוני בין האירועים. האסטרטגיה הספרותית הזאת, להבקיע דרך בתוך ההיסטוריה של הבעיה היהודית ולפצל בין לשון הגלות ולשון הריבונות, היא הכרעה נרטיבית שממנה נגזרות הכרעות תרגום. היא מגדירה את טווח האפשרויות של המילים, הדימויים והמטאפורות בעומק הלשון של הלשון. מה קורה כשמטאפורה של השואה נפגשת עם מטאפורה של הנכבה? הביטוי "من تبقى من اهل اللد" – "אלה ששרדו" או "מי שנשארו" – המיוחס לתושבי אללד (לוד בעברית) מתאים מבחינה לשונית כמו כפפה ליד למטאפורה השגורה בעברית "שארית הפליטה". או המטאפורה הפוסט־שואתית "לכל איש יש שם", שנכנסה ללשון בעקבות הטור השירי של זלדה שעסק בסוגיה אחרת, ותורגמה כ־everyone has a name, שמשמעותו עקרה באנגלית, ובערבית עוד יותר: كل شخص له اسم. אולי זאת הסיבה שבעטיה בחר סלמאן נאטור במקום אחר בצירוף המוזר لهم أسماء ("יש להם שמות") שמגמגם את מטבע הלשון היהודית.*

> לשוני הייתה כבדה. דיברתי ללא הפסקה ודילגתי מנושא לנושא. התחלתי באנגלית, עברתי לערבית ולעתים ערבבתי אותה עם עברית. (עמ' 93)

* سلمان ناطور، ذاكرة: ستون عاما / رحلة الصحراء، دار الشروق 2009 (ص 77).

תרגום של מטאפורות באופן מילולי הוא חסר ערך, ודאי אם שוקלים את השובל הארוך של קונוטציות תרבותיות הנלווה אליהן. המטאפורות ומטבעות הלשון מאבדות מחיותן והופכות את הלשון לגווייה; או מסרבות לעשות את מה שהתרגום נאלץ לעשות, כלומר לדבר בשפה אחת ויחידה בכל פעם. ההפרעות שבין השפות בולטות בשימוש במטאפורה ערבית במקום העברית ("השחירו פניו" לעומת "הלבינו פניו"), שמייצרת מרחק בין שתי צורות הביטוי בשתי השפות; או כאשר העברית מופיעה בתעתיק ערבי. כך, לדוגמה, במקור החייל היהודי אומר: "עשה בתחתונים", ומיד נוצרת הפרעה שממנה עולה החשד שאליאס ח'ורי הוא שניסח את הביטוי הזה ולא אָדָם, ששליטתו בעברית מצוינת, שכן בעברית נהוג לומר "עשה במכנסיים". האם זו שגיאה, צרימה או כוונת מכוון? הערבוב הזה אינו גוזר מעמד שווה על המושגים בשתי השפות. השואה והנכבה נותרים נפרדים, מהדהדים זה את זה בשתי השפות, וכל תרגום מותיר אחריו שאריות, חסר או אובדן. האובדן הזה מגיע לשיאו כאשר צעיר פלסטיני נורה למוות:

> "לא, לא", צעק מופיד בעברית. "מיש אִלָּכּ. לא בשבילך. רוצה אני מוּלָה. תגידו לח'וואג'ה מוּלָה שמופיד הוא הבן של ע'סאן שחאדה." כאן נגמרו לו המילים בעברית והוא המשיך בערבית. (עמ' 220)

המילה "נכבה" עצמה – שם עצם פרטי שהפך למושג כללי – לא הייתה בשימוש בספרות הערבית עד לשנות התשעים, ועל פירושה יש חילוקי דעות. המושג אמנם נטבע בעקבות אירועי 1948,* אבל בעיני ח'ורי הנכבה היא אירוע מתמשך המחייב שימוש בזמן הווה –

* קונסטנטין זריק, "משמעות הנכבה" (אוגוסט 1948), הקדמה בתרגומו של יהודה שנהב־שהרבני, **ג'מאעה** כא, 2014.

ולא בזמן עבר מושלם – שתכליתו העתיד המושלם, בבואת הזמן של גן עדן. אָדָם בתנועה מתעתעת בתוך הלשון: כל דבר שהתרחש בעבר חוזר על עצמו ומתרחש בהווה.

> השורש אצל הערבים הוא פועל בזמן עבר, אפילו אם הוא מתרחש ברגע זה לנגד עינינו. פעלים אינם מבוטאים בערבית אלא בהיותם עבר שנעשה הווה בדיבור ובכתיבה. (עמ' 369)

הבחירה בזמן הווה מתמשך בתרגום ספרות הנכבה באה לידי ביטוי בולט אצל אמיל חביבי בספרו **האופסימיסט**, שבו מכונה הנערה ששרדה את הטבח בכפר טנטורה בכינוי אלבַּקִיָּה, البَقِية, תווית שהוחלפה בהמשך בבַּקִיָּה, بَقِية (מה שנותר, שרד, נשאר; או עודף, יתר, שארית). כאשר חביבי מגולל את סיפורה של הנערה, מתרחש מעבר משם פועל (פעולה או מצב הווייתי), البَقِية או بَقِية, אל בּאקִיָּה, بَاقِيَة – שם תואר, שם עצם או כינוי גוף. חביבי עצמו ביקש לחרוט על מצבתו את המילים "נשאר בחיפא" (باقٍ في حيفا), שמהדהדות את **שב לחיפא** (عائد إلى حيفا) של ע'סאן כנפאני. המושגים הללו מתכתבים ומושפעים מן ההיסטוריה הציונית, ואפשר שחלחלו לתוך הספרות הערבית רק כדי לחזור "מחדש" אל הספרות העברית. הסימולציה המורכבת הזאת אינה ניתנת לפתרון באמצעות סיבוב פשוט של תרגום שקוף. זו אחת הסיבות ששמאס הותיר את הסימן בעברית: "בא־קִ־יָה".

אָדָם שומע את ההדהוד של ההמשכיות בלשון, בין עבר להווה, בין לשון הגלות ללשון הריבונות, למשל בהעתקת פעולת הדיבור "אל נלך כצאן לטבח" (ביידיש: "לאָמיר ניט גיין ווי שאָף צו דער שחיטה") של אבא קובנר מגטו וילנה בשנת 1943 אל חטיבת גבעתי בשנת 1948. הלשון גוועת לא רק באנלוגיות בין "שואה" ו"נכבה" אלא בין "עברית גלותית" ו"עברית ריבונית" או בין "שואה" ו"תקומה".

כל אנלוגיה כזאת חותרת תחת הלשון והופכת אותה לאנכרוניסטית, לגווייה לעוסה.

> מות השפה הוא דבר מכוער, אולם מכוערת יותר היא העובדה שלא נמצאה לשפה חלקת קבר שבה תוכל למצוא מנוח, להתפורר ולשוב אל עפר האדמה. השפה אינה עשויה מעפר. בניגוד לכל יצורי הבריאה המתים, הבעיה של השפה היא הגווייה שלה, משום שהיא נשארת איתנו. וכאשר אנו מתעלמים ממנה היא חוזרת בדרכים אחרות ואנו מוצאים עצמנו לועסים את גווייתה בפינו. (עמ׳ 237)

* * *

לעתים ״זולג״ המספר להצהרות מטא־לשוניות נוקדניות עד כי הן נשמעות כהנחיות למתרגם. למשל ההבחנה הדקה שהוא מציע באופן מפורש בין ״יפָה״ (גַ׳מילה, جميلة) ו״נאֶה״ (וַסים, وسيم), המתארים בערבית הקלאסית נשים וגברים, בהתאמה.

> אני משתמש כאן במילה ״יופי״ במקום בתיאור ״נאה״, השגור בפי המחדשים הערבים המודרניים ביחס לגבר, מפני שהיפה נקשר משום מה לנשיות. (עמ׳ 44)

אולם ההנחיות הללו נשמעות מחייבות רק בשפת המקור. המקבילות האפשריות בעברית (״יפָה״ לעומת ״נאֶה״) אינן מניחות לגמרי את הדעת, שכן ל״נאה״ קיימת המקבילה ״נָאוָה״ שאינה בלשון זכר, וגם המילה ״יפה״ מתארת את שני המינים. כאמור, בנימין ניסח כבר את הבעיה: אם מתקיימת אחדות כפרי וציפתו, היא אינה בתרגום, אלא במקור.

> דבר זה אינו ניתן להיתרגם כלל, בניגוד למילות הצורה המקורית, משום שהיחס בין תוכן ללשון במקור שונה לחלוטין מיחס זה עצמו בתרגום. בעוד שבמקור מצטרפים התוכן והלשון לאיזו אחדות, כפרי וציפתו, הרי בתרגום אופפת הלשון את התוכן כגלימת מלכות רחבת קפלים.*

המילה שותקת כאשר היא מפסיקה לסמן אחרים ומסמנת את עצמה בלבד; כמו התכנסה לתוך עצמה בתיבת המסתור של המשורר שהציל את אהובתו בשתיקה.

> [הוא חצה] את שאון המילים כדי לגלות את רהיטות השתיקה. משום כך הוא מת בדרך האכזרית הזאת, מכריז שהשתיקה היא השלב העליון של הדיבור. היא מאכסנת בתוכה את עומק רהיטותם של החיים והיא עולה ביכולתה על כל הצורות הרטוריות אשר הצמיחה השפה. (עמ׳ 43)

אפשר לראות בשתיקה גם הודאה בחוסר האפשרות לדבר, באי־היכולת להגיע לשלמות המקור או לשלמות הלשון המתקיימת מעבר לכל גרסאות התרגום. ח׳ורי כבר השתמש בעבר בשתיקה **ביאלו** ו**בבאב אלשמס**. הוא מראה, שם וכאן, ששתיקה אינה בהכרח הֶעדר, ושאנשים מדברים גם בשתיקה (למשל מנאל אמו של אדם), צורת דיבור בעלת רבדים נסתרים, סימנים ומחוות שאינם מונוליתיים.

> העיוור שגילה את קול השתיקה ואת המנעד הרחב שלה עתיד להפוך את הגילוי הזה לליבת הרצאתו על שירת מחמוד דרוויש, כאן באוניברסיטת ניו יורק. בהרצאה דקלם מחזורים של שתיקה

* ולטר בנימין, ״משימתו של המתרגם״, בתוך ז׳אק דרידה, **נפתולי בבל**, בתרגום נילי מירסקי, רסלינג, 2002 (עמ׳ 46).

ובחן את המקצבים והמשמעויות [...]. [...] משתיקת הקורבנות הוא יצר פרגמנטים המצטברים לכדי תמונה פואטית שלמה. (עמ׳ 213)

האם לשתיקה זו התכוון דרידה כאשר אמר ש״לעולם אין לעבור בשתיקה על שאלת הלשון שבה מוצגת שאלת הלשון ומתורגם שיח על תרגום״?*

On ne devrait jamais passer sous silence la question de la langue dans laquelle se pose la question de la langue et se traduit un discours sur la traduction.**

האם אבד משהו בתרגום? בשיח על התרגום? האם המילה ״שֶׁבָּהּ״ (dans laquelle) מתייחסת לשאלה או ללשון? ללשון המקור או התרגום?*** ולמה הכוונה ב־silence? האם מדובר בשתיקה או בדממה? בעברית המילים אינן זהות, למרות שבמקרים מסוימים הן יכולות להיות נרדפות. דממה היא ההיפך מקול, אך היא אינה כלולה במנעד הסמנטי של שתיקה. היא יכולה לייצג היעדר קומוניקציה, בעוד שתיקה היא חלק אינטגרלי ממנה. האם השתיקה שאליה מתכוון דרידה היא התוצאה הבלתי נמנעת של הגמגום המתמשך, או השתיקה של הפיוס בין השפות, השפה שמעבר למילים ולדברים? המהומה הלשונית הזאת מתעצמת מפני שלמילה הערבית צַמְת (صمت) אין מקבילה מדויקת בעברית (השורש צמ״ת קיים, אולם לפועל ״להצמית״

* ז׳אק דרידה, **נפתולי בבל**, בתרגום נילי מירסקי, רסלינג, 2002 (עמ׳ 115).

** Jacques Derrida, “Des tours de Babel,” in Joseph F. Graham (ed.), *Difference in Translation*, Cornell University Press, 1987 (Appendix, p. 209)

*** שם, עמ׳ 46.

יש טווח סמנטי אחר בעברית). ניתן להבין את המילה صمت כשתיקה, שקט, דממה, מה עוד שח׳ורי משתמש במילים נרדפות, למשל سُكُوت, שגורמות למתרגם לתהות אם זהו תרגום פנימי בתוך הערבית (מילה נרדפת) או שמא התכוון לייצר הבדל בין מבעים שונים. במקרה הזה לא השאיר ח׳ורי הנחיות לתרגום, וכמו להכעיס העמיד במקום זאת משוכה מטא־שפתית בלתי ניתנת לתרגום:

في لغة العين، اي لغة العرب، تحتل الاحرف المشبه بالفعل وافعال الماضي الناقص مكانة سحرية، كأَن هناك طباقه بينهما. كأَن: حرف مشبه بالفعل، يدخل على المبتدأ والخبر فينصب الاول ويسمى اسمه ويرفع الثاني ويسمى خبره. وكان: فعل ماضي ناقص يدخل على المبتدأ والخبر فيرفع الاول وينصب الثاني. بين كان وكأَن يقع الفعل، لكنه فعل مليء بالالتباس. ففي اغلب الاحيان، تحيل كان المضارع ماضيا، بينما تجعل كأَنّ الماضي حاضرا. الجذر عند العرب هو فعل ماض، حتى لو حدث الفعل امام اعيننا. لا تقال الافعال في هذه اللغة الا بصفتها ماضيا يستحضر في الكلام او الكتابة. (ص. 414)

מילים, מיליות, פעלים, משפטים שמניים. פעולות רגילות, מתמשכות, מושלמות. אלוהים יודע מה עוד.

בשפת העין, היא שפת הערבים, יש מעמד מופלא למיליות שמשמשות כפועל ולפעלים בזמן עבר ״חסר״. כאילו קיים ביניהם ניגוד. המילית הערבית ״כַּאַ׳ן״ (״דומה ש״) משמשת כפועל. כאשר היא נוספת למשפט שמני, הנושא מקבל את יחסת המַנְצוּב (הפעול) ונקרא ״השם״ של המילית, ואילו הנשוא מקבל את יחסת הפועל (המַרְפוּע) ונקרא ״הנשוא״. באשר למילה הערבית ״כַּאן״ (״היה״), כאשר היא נוספת למשפט שמני, הנושא מקבל את יחסת הפועל (המרפוע) והנשוא מקבל את יחסת הפעול (המנצוב). בין

> ״כאן״ ובין ״כא׳ן״ מתרחשת הפעולה, אבל זו פעולה עתירת אי־בהירות. על פי רוב, ״כאן״ הופכת את לשון העתיד ללשון עבר, ואילו ״כא׳ן״ הופכת את העבר למשהו שמתרחש עכשיו. השורש אצל הערבים הוא פועל בזמן עבר, אפילו אם הוא מתרחש ברגע זה לנגד עינינו. פעלים אינם מבוטאים בערבית אלא בהיותם עבר שנעשה הווה בדיבור ובכתיבה. (עמ׳ 369)

בנימין העמיד את המתרגם בפני אופציית הבגידה במחבר. נדמה שהסיפור כאן הוא הפוך. ח׳ורי/אָדָם, מי שהחליט לכתוב את הפסקה המוזרה הזאת, בגד במתרגם, משום שידע שהתרגום יסתיים בשפה משובשת.

הפסקה הזו מדגימה את מגבלותיה של הלשון בעת התרגום. הקושי לספק תרגום מדויק נובע מהמשמעויות האידיוסינקרטיות של הדקדוק הערבי, שהן ״בלתי ניתנות לתרגום״. אם המילים והמשפטים הם שתילים, הדקדוק והמורפולוגיה של השפה הם אדמה. המתרגמים מייצאים את השתילים מאדמה אחת לאחרת, אולם אינם יכולים באמת לייצא את האדמה; האדמה והמורפולוגיה של הלשון הן צמד מטונימי שקופא בטווח הזמן שבין הגירוש והגאולה. המתרגם לכוד בין אימת הלשון (האדמה) האבודה ובין הלשון (האדמה) המובטחת, בגמגום שנובע ממסלול המכשולים הלשוני שמציב המחבר. לא כדי להכשיל את מעשה התרגום אלא כדי להפגין את מגבלות התנועה ואת הפער בין המקור והתרגום, או אולי הפער בין העברית הנוכחית ושפת החסד. האם זו השתיקה שאחרי הגמגום ולכן היא חייבת להופיע בעברית עילגת? או שמא על המתרגם לחזור לשפת החסד ולמצוא מקבילה צחה ונאה מתוך הדקדוק העברי? האם הפתרון הנכון הוא להשמיט את הפסקה חסרת הפשר? אָדָם, שנקרע בין שפת האם ושפת האב, הגיע למבוי סתום ואיבד את האמון במילים.

> איש לא יקרא את הדברים הללו לאחר מותי משום שאצווה על שריפת המחברות ואדרוש שאפרן יפוזר עם אפרי במי הנהר. גורל כל בשר הוא גם גורלן של המילים. המילים מתות ומותירות מאחוריהן שובל של יבבות מדממות, כמו היבבות אשר עולות ובוקעות מתוך נשמתנו, ושוקעות בתהום הנשייה. (עמ׳ 23)

האם זהו סוף הסיפור? לא בדיוק. באחרית הימים, כשיסיים אדם את מסעו הסיזיפי אחר עולמו המודחק, יתמזגו העברית והערבית אל תוך לשון הפיוס האבודה. או אז יבואו הנביאים לסגור חשבונות; או אז יבוא המלאך הלבן וישפוט אותנו לשבט או לחסד, מי לגן עדן ומי לגיהינום. אדם חוזר אל המקום שאליו השתייך טרם גירושו, כמו נסלחים לו עוונותיו. ״כִּי אָז אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שָׂפָה בְרוּרָה לִקְרֹא כֻלָּם בְּשֵׁם ה׳ לְעָבְדוֹ שְׁכֶם אֶחָד״. אדם ישוב לדבר ויספר את הסיפור בצחות לשון. הוא אינו בן אנוש עוד. המילים יהפכו מחדש לשמות עצם פרטיים, ואדם יחזור להיות אָדָם.

ומה לגבי אנטון שמאס, שייבדל לחיים ארוכים? אם יחזור אדם לגן עדן, שמאס יהיה הראשון לשלם את המחיר, שכן המקור והתרגום יקרסו זה לתוך זה והתרגום יהפוך אז למיותר. עד אז חוטא כל מתרגם בחטא היוהרה, באין תרגום מושלם, באין מתרגם שיכול להביא את קוראיו אל ״מחוז הבטחה קדמונית שעוד לא בא בו אדם, מחוז של התפייסות הלשונות והתממשותן המלאה.״*

עד עתה התנהג שמאס כאילו כל הסיפור אינו קשור בו. הוא אמנם הצהיר שחדל לתרגם לעברית, אולם דחה את הניסיון לייחס לסיפור יותר מאשר היה בו. כאילו הכול התרחש בגלל התנאים החומריים של הכתיבה:

* ולטר בנימין, שם, עמ׳ 131.

כשהתחלתי לחשוב על ערבסקות לא ידעתי להדפיס בערבית, גם אי אפשר היה להשיג בקלות, ובזול, בירושלים של תחילת שנות השמונים מכונת כתיבה בערבית. ולכן היה לי יותר קל להקליד את הספר על מכונת כתיבה עברית... הבעיות שהמעשה שלי הביא על ראשי לאחר מכן בכלל לא עלו בדעתי בזמן הכתיבה, ותפסו מרחק בגלל רעש ההקלדה. (שמאס, התכתבות אישית, 19.7.2017)

כשעזבתי את ישראל בקיץ שעבר נטלתי איתי, כמטען יד, את מכונת הכתיבה העברית. בקומה השנייה של שדה התעופה מילאתי, בתורת אזרח נאמן, "הצהרת נוסע על ייצוא זמני של חפצים נלווים". על פי הטופס, מחובתו של הנוסע הנכבד, בשובו ארצה, להציג הצהרה זו – מקור והעתק – כהוכחה להוצאת הטובין המיטלטלין שצוינו ואושרו בה, על מנת שלא יחויב בתשלום המסים, אם וכאשר. רק עכשיו, כשאני מעיין בטופס, ולא על מנת לחזור לישראל, אני שת את לבי לכך שמכונת הכתיבה היא למעשה "טובין מיטלטלין".*

חבל. שכן אילו הייתה מכונת הכתיבה העברית של שמאס בשימוש, אך טבעי היה שיתרגם את **ילדי הגטו** לשפת החסד. לעת עתה, בטווח הזמן שבין גן העדן האבוד לגן העדן המובטח, אני מציע גרסה משלי, שיש בה מן היצר – דיבוק, ייעוד שלא ניתן היה לעמוד בפניו, וכיוצא באלה.

יהודה שנהב־שהרבני
אוגוסט 2017

* אנטון שמאס, "ייצוא זמני של חפצים נלווים".