

אברהם ב. יהושע, הכלה המשחררת, הספרייה החדשה – הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 2001, 557 עמודים

עם גיבוריה של הספרות הישראלית נמנו כבר חיילים, סוכנים חשאיים, סוחרים, עמך ישראל ואפילו מלומדים והיסטוריונים כדוגמת מנפרד הרבסט של עגנון (1999 [1971]). אולם למיטב ידיעתי, ספרו החדש של אברהם ב. יהושע הוא הראשון המציב דמות של מזרחן במרכזו של רומן ישראלי. זוהי בחירה משמעותית. ראשית, אין מדובר כאן רק במשלח-יד שטרם זכה לייצוג, אלא בפונקציה תרבותית, בקול סמכותי המייצר עמדות, דעות, נוסחאות ומטבעות לשון שהשיח הציבורי רווי בהם והם נגישים לכל ישראלי, מצויים בקרבו בדמות "המזרחן הקטן" שבתוכו, זה ש"מכיר אותם". והנה בפעם הראשונה בתולדות התרבות הישראלית אנו מוזמנים אל תוך בית המלאכה, להתבונן מקרוב בתהליך הייצור וביצרנים עצמם, התבוננות שאינה יכולה אלא לערער את אמון הצרכנים באיכות המוצר שפעם היו רוכשים כמעט ללא מחשבה, כאותו "לחם אחיד" שעלה בעבר על שולחנו של כל ישראלי. שנית, אצל סופר שכבר העמיד במרכז יצירותיו פלסטיני, יהודי "מזרחי" ויהודי ספרדי, הבחירה במזרחן אינה יכולה להיות מקרית והיא מייצגת צורה נוספת של חוויית גבול, גבול הזהות הישראלית. ניתן לומר כי זו צורה "אותנטית" יותר, שכן הקורא מוזמן לחוות את פריצת הגבול ואת כינונו מחדש דרך משקפיו (השבורים) של נציגו המובהק של המעמד המוביל הישראלי, המזרחן יוחנן ריבלין, שלא במקרה הביוגרפיה שלו מצטלבת בנקודות ידועות עם זו של יהושע (יליד ירושלים בשנות השלושים, פרופסור באוניברסיטת חיפה היום), אבל גם עם זו של המזרחנות הישראלית עצמה (אחרי הכול, יוסף יואל ריבלין, יליד ירושלים, היה אחד מן הפרופסורים במכון ללימודי המזרח באוניברסיטה העברית בירושלים כמעט מאז הקמתה).

במרכזו של הסיפור מצויה הקבלה בין שתי חקירות חטטניות ו"פורצות גבולות". באחת מהן מנסה ריבלין, למרות אזהרות חוזרות ונשנות שימשוך את ידו מהעניין, לגלות את הסיבה לגירושיו המפתיעים והכואבים של בנו, המעדיף לשתוק, חמש שנים לאחר שהדבר אירע. ריבלין מצדיק זאת בכך שאינו יכול לשאת את האופן שבו בנו נותר "תקוע" לאחר הגירושין, וכי האמת, שבה מחזיקה הכלה לשעבר, תוכל לשחררו.

מכאן גם כותרתו של הרומן. למרות מאמציו נותר ריבלין באפלה ולעולם אינו מגלה את האמת, אבל במהלך החיפוש הוא רב עם אשתו ומנכר את בנו, בדיוק בשל "פריצת הגבולות" שהוא גורם. הקורא, לעומתו, למד במהרה כי הסיבה לגירושין הייתה סוד אפל של גילוי עריות (כלומר פריצת גבולות) במשפחת הכלה. החקירה השנייה שבה עוסק ריבלין היא מזרחנית. הוא מומחה לתולדות מלחמת השחרור האלג'ירית, אולם חש שאינו יכול לעסוק בעבר בלי להתייחס להווה, כלומר, לאלימות המזוויצה של מלחמת האזרחים הנוכחית בין המחתרת האסלאמית למשטר. במחקרו הוא מתחקה אחר "סימנים", אותות מבשרים של האלימות העתידה להתרחש, שאותם הוא מחפש בספרות ובשירה העממית מתקופת השלטון הצרפתי והמרד נגדו. למרות מאמציו, גם בחיפוש זה הוא נותר "תקוע". ההסבר היחידי שאנו מקבלים מייחס את מעגל האלימות האלג'ירית ל"משבר זהות" (298), הנובע, כמה בנאלי, בין מגבולות נוקשים מדי בין ארבע הלשונות המשמשות בערבוביה באלג'יריה (357, 362), ובין מגבולות מטושטשים מדי בין הכובש לנכבש – "אותו דיאלוג מוזר, אם כי לא מודע, הנמשך עד עצם היום הזה, עם אותו כובש-מפתה, מדכא אבל גם נחשק, שנחת לפני יותר ממאה ושבעים שנה, ולאחר שנים רבות של פיתויים והבטחות, אבל גם עלבונות ועוולות, הוא ממשיך להסתולל בנפשם של בני המקום, שנהפכו לזרים מבולבלים על אדמת מולדתם" (264) – רמז כמעט מפורש ליחסים בין הישראלים לפלסטינים.¹ אולם לטעמי, אין זה חשוב אם יהושע באמת מאמין בנוסחת שיח שחוקה זו ואם הוא משתמש בדמות המזרחן ברומן כדי לבטא את דעותיו הפובליציסטיות, כפי שטען יצחק לאור בביקורתו על הספר בהארץ (לאור 2001א; 2001ב). הנקודה המרכזית היא כי בתקבולת שהרומן מושתת עליה אין התשובה האמורה מוצעת כתשובה סופית. להפך, הקורא מתרשם לא פחות מכך שריבלין מגשש באפלה אחר דבר מה הנבצר מהשגתו, וכי הוא מאמץ הסבר זה או אחר באופן שרירותי כמעט. בסופו של דבר הוא מצהיר בייאוש: "אין לנו שום תקווה להבין רציונלית את הערבים, ולכן אין ברירה אלא לחזור ולהתעמק בשירתם" (500).

האמת של העבר ושל ה"אחר" אינה משחררת אפוא את ריבלין, ואילו החיפוש אחריה מסוכן, שכן הוא מוליך לפריצת גבולות ול"תקיעות" ביחס למטלות ההווה. יהושע מבהיר זאת באמצעות הדימוי של ה"דיבוק". ריבלין מוזמן לחגיגת השירה ברמאללה ושם מעלים כמה ממכריו הפלסטינים קטע מהצגת ה"דיבוק" בעברית ובערבית. ה"דיבוק" הוא מטפורה עזה הן לחיפוש הכושל של ריבלין והן ל"זכות השיבה" של הפלסטינים. ה"דיבוק" פורץ גבולות שהרי "לפי התורה אין רשות למתים להיות בין

1 ראה גם אמירה מפורשת יותר בעמ' 499: "הישראלים הם [...] הצל העמוק והמתמיד של האחר, שלפי עדות הערבים עצמם הפך במאה הזאת לדבר שמתעתע בהם, כי העמימות הפרובלמטית של הזהות היהודית היא שמטריפה את היציבות הישנה שנמנמה בשלוות המדבר".

החיים", והוא מסרב להשתחרר מן ה"תקיעות" שלו שכן "לא אדע לאן עלי ללכת, ואין לי מקום מנוחה אחר בעולם, זולתי מקום משכני עתה" (422). את מחירה של פריצת הגבולות ילמד בהמשך הרומן גם ראשד, המשחק את דמות הדיבוק; צעיר ערבי זה, אשר דמויות שונות ברומן מציינות בפליאה את יכולתו לחצות גבולות (במיוחד את אלה שבין ישראל לבין האוטונומיה הפלסטינית), "בא על עונשו" כאשר בן אחותו הצעיר, שאותו הוא מנסה להבריא מעבר לקו הירוק למען "ישוב" אל הכפר שבו נולדה אמו, נורה בשגגה על ידי צייד (דרוזי) ונותר במצב של "צמח", בין החיים למתים (509-517).

אולם יש גם צד אחר לפריצת הגבולות: ריבלין, בנו וגם ראשד (שמזכיר לריבלין את בנו) מתוארים ברומן כמי שמסוגלים ליצור מגע אנושי חם מעבר לגבולות התוחמים עמים, קבוצות, משפחות ויחידים, ואילו בעלה השני של הכלה לשעבר מתואר כ"אדם שמקבל את העולם כמות שהוא [...] לא יפלוש ולא יזעזע [...] בשום צורה" (536). אין הוא מעוניין ללמוד את האמת, וגם אם ידע אותה, יקבלנה בשלוות נפש. הוא "עולם סגור" במובן זה שהחיפוש אחר האמת, גם אם הוא כושל, הוא הכוח המניע את העלילה, ואילו קבלת המציאות כמו שהיא, בשלוות נפש, משמעה סטגנציה, היעדר תנועה והיעדר התפתחות של הדמויות. בעמודים האחרונים של הספר, לאחר שהאמת שבה החזיק בשתיקה קיבלה אישור מפי גרושתו, מצהיר בנו של ריבלין: "גם אם אני קשור אליה [אל הכלה לשעבר] במחשבה ואולי גם בלב – מוסרית השתחררתי ממנה. וזה, אבא, צריך להיות העיקר בשבילך!" (547). הכלה משחררת, וגם האמת משחררת, לפחות חלקית, בכך שהיא מאפשרת לכונן מחדש את גבולות האגו ולהפריד בין אשם לזכאי. מה לכל אלו ולמזרחנות? כמו הרומן המושתת על הניגוד שבין פריצת גבולות לבין השמירה עליהם, אף המזרחנות – הניסיון להבין את הערבים – מתוארת כחצויה לאורכו של קו מפריד זה. אנו פוגשים שלושה אבות טיפוס של מזרחנים: ראש החוג בחיפה, אפרים עקרי, המתואר כאוריינטליסט קיצוני, המנצל את העובדה שנולד בעיראק ושהשפה הערבית שגורה בפיו ממש כאילו היה ערבי בעצמו כדי להעניק משנה תוקף להכללות גזעניות, שלפיהן הערבים אינם מסוגלים "לממש ולכבד את חירות היחיד, לרצות בה, או אפילו להבין אותה" (15); המרצה הצעיר מילר, יליד ארצות הברית, שריבלין מטרפד את הקביעות שלו משום שהוא מייצג את ביקורת המזרחנות ושלילתה, כלומר את ה"מצפון הרע" של המערב (455-459); ובין שני אלו ריבלין עצמו, הנחרד מפני האוריינטליזם הקיצוני של עקרי שמעליב ערבים, ובה בשעה גם חושד במילר שבעצם אינו יודע ערבית ושאיננו מזרחן. עקרי מייצג פריצת גבולות מופרזת בכך שהוא כמעט זהה למושאו, ועם זאת גם גבולות נוקשים מדי, כגזען; ואילו מילר מייצג כיבוד גבולות מופרז, משום שכל כך הוא חרד להגנה על האחר עד שהוא נמנע מלדעת

אותו, ועוסק בחיטוט עצמי וחוח. "עולם סגור". אבל גם הוא מייצג פריצה של גבולות ועידוב זהויות מופרז, בחיותו נציגה של התאוריה הפוסט-קולוניאלית, המדגישה את "הזהויה ההיברידית האנדרוגינית" של המרחב שבין מזרח למערב (493). יהושע אינו מהסס לתאר את ריבלין, בקורטוב של אירוניה עצמית, כאדם עקשן וחטטן, אובססיבי, בעל מניעים מפוקפקים, שאינו מבין את עצמו לחלוטין והוא פוגע בערבים שעמם הוא נפגש ומנסה להשתלט עליהם. אולם ביחס לניגוד החוצה את המזרחנות, מקומו של ריבלין הוא כממצע בין הניגודים ולכן כמייצגה של מזרחנות ישראלית אותנטית. ואלו הדברים שיהושע שם בסיו לקראת סוף הספר בנוגע לשליחותה של המזרחנות הישראלית:

בשביל הישראלים, אם ירצו ואם לא ירצו, אם יודו ואם לא, אין כאן רק מחקר מדעי אלא שאלות שנוגעות לעתידם, שאלות של חיים ומוות התלויות מעל ראשיהם ומעל ראשי ילדיהם במזרח התיכון. ולכן יותר מכולם הם חייבים בפירוש נכון ומדויק של העולם הערבי. וכשם שהם צריכים להיזהר מבוז או מזלזול והתנשאות כלפי שכניהם הנחקרים, הם גם צריכים להימנע מרומנטיקה של סלחנות. ככלות הכל, אין הם פילולוגים גרמנים, או קצינים בדימוס של המודיעין הבריטי, וגם לא תיירים ספרותיים צרפתיים, שיכולים לשגות לפעמים בדמיונות על מה שהערבים צריכים או יכולים להיות. הישראלים הם שכנים קרובים, בני ערובה, משתתפים פנימיים, שהופכים, מרצונם או שלא מרצונם, לחלק מהותי של הנושא שהם חוקרים. [...] [לכן הם צריכים] לשמור מרחק, להיזהר מפני סימביוזה עם הערבים, גם אם היא באה מיצר מדעי טהור. נשמור מרחק, נבנה גבול [...] ונלמד מן הטורקים כיצד להיות שייכים ולא שייכים לאזור (499).

האזהרה מפני "סימביוזה עם הערבים" מכוונת כלפי בני הדור הראשון של המזרחנות הישראלית באוניברסיטה העברית, ובמיוחד כלפי שלמה דב גויטיין, שראו את תפקידה של המזרחנות הישראלית כ"גשר" בין מזרח למערב, ושהצביעו על הזיקות התרבותיות ההיסטוריות העמוקות שבין היהודים לערבים (גויטיין 1949: 59-66). ואילו האזהרה מפני זלזול והתנשאות כלפי הערבים מכוונת אל האוריינטליזם הוותיק של "ערביסטים" ופקידי ממשלה, והיא מייצגת את האופן שבו הזרם המרכזי של המזרחנות הישראלית מבין כיום את שליחותו ואת תפקידו.² מאחר שהניגודים והיחסים בשדה המזרחני הישראלי

2. הזרם המרכזי של המזרחנות הישראלית, הגם שאינו מקבל את ביקורתו של אדוארד סעיד (Said), באותה מידה הוא דוחה גם את נסייתו של האוריינטליזם הקלאסי לייחס את כל שמתרחש בעולם הערבי למהותו ה"מזרחית" העתיקה, ומתעקש כי "העולם הערבי אינו מונוליתי ואינו סטאטי, וכל הכללה על דרכיו ומטרותיו עלולה לשבש את התמונה יותר מאשר לסייע להבנתה" (שמיר 1978).

הם הומולוגיים לניגודים וליחסים בשדה הפוליטי, ניתן לומר כי עמדתו של ריבלין תואמת את האסטרטגיה של "הפרדה חד-צדדית" בין ישראלים לפלסטינים. יש לגרש את הדיבוק ולהפרידו מגוף הבתולה – לטובתה, לטובתו ולטובת הסדר הקוסמי. הפרדה חד-צדדית היא האלטרנטיבה היחידה לחלום הרומנטי של פיוס וסימביוזה, שסופו להתהפך וליהפך לניגודו, הלא הוא האוריינטליזם המתנשא של הכיבוש. "ברוך שפטרנו" – זוהי הנוסחה לקיום אותנטי.

יש משהו בלתי מספק, אפילו מתעתע, באופן שבו יהושע בונה את עלילת הרומן, ועמה את דמות המזרחן, סביב הניגוד שבין פריצת גבולות לשמירה עליהם. שכן ניגוד זה, ככל שהמונחים שלו מתחלפים זה בזה, צוללים זה אל תוך זה ומפויסים על ידי מונחים מתווכים, סופו שהוא מאשר את הגבול עצמו, ובמיוחד את עובדת היותו קודם ל"פריצתו". הגבול קיים גם אם אין חוצים אותו: "היא לא העמידה אותו בניסיון ולא חצתה שום גבול" (323). כנגד זאת ניתן לשאול: כיצד יודעים שהגבול קיים, אם לא בכך שחוצים אותו? ומכאן, האם הגבול יכול להתקיים בנפרד מפריצתו? (Foucault 1998: 73). משאלה זו ניתן לגזור שאלה נוספת ביחס למזרחנות הישראלית: האם, כפי שיהושע מציע, היא ניצבת מהוססת בפני הגבול המפריד בין יהודים לערבים, מודעת להכרח לחצותו אך חוששת מן הסכנות הטמונות בכך, או שהיא צורה של שיח, שדווקא משום שהיא מתארת את עצמה כפורצת גבולות וכמתעתדת לדווח לישראלים על המתרחש מעברם השני, דווקא בכך היא מכוננת את הגבול בינם לבין הערבים ומעניקה לו קיום וממשות? זו, בסופו של דבר, הייתה טענתו של סעיד: השיח האוריינטליסטי מילא תפקיד מכריע בעיצוב של הזהות האירופאית ושל הגבול בינה לבין הסובב אותה. הטיול במזרח וסיפורת המסע שהתפתחה סביבו, או מסעות הכיבושים של נפוליאון ותיאורה של מצרים (*Description de l'Égypte*) שנכתב בעקבותיהם, לא הפגישו שתי זהויות נתונות משני עברי הקו שהפריד ביניהן, אלא באותה תנועה עצמה הבנו את "המזרח" כמין זהות גאוגרפית דמיונית שתחומה וטיבה השתנו בהתאם לאופני המפגש, והבדילו ממנו זהות דמיונית לא פחות של "אירופה" או "המערב".³

הנקודה שאני מבקש להדגיש היא כי הזרם המרכזי של המזרחנות הישראלית עיצב את זהותו ואת התביעה שלו לסמכות אינטלקטואלית על בסיס שלילה כפולה: הן של הביקורת הרדיקלית על המזרחנות, והן של האוריינטליזם המהותני הותיק. אינני מבקש אם כן לקבוע מסמרות בשאלה אם עבודותיהם של מזרחני מרכז דיין הן "באמת" אוריינטליסטיות ומהותניות אם לאו, אלא רק להצביע על העובדה התרבותית שכדי לתפוס את "מרכזו" של השדה המזרחני הישראלי עליהם לייצג את עצמם באמצעות שלילה כפולה זו.

3 ראה טענתו של סעיד, שלפיה האוריינטליזם תמיד היה צדו השני של מה שהוא מכנה "הרעיון של אירופה", כלומר התפיסה לפיה ישנו דבר מה המאחד ומייחד את כל הארצות והתושבים באזור המכונה "אירופה", שגבולותיה וזהותה נתחמים בדיוק על ידי הנגדתה ל"מזרח" (Said 1978: 2-3).

אותה טענה עצמה יש להחיל גם על הזהות הישראלית ועל הגבול שבינה לבין ה"ערביות". זהות ישראלית איננה קיימת אם היא אינה מובחנת מ"ערביות", אולם מצד אחר, גם אין לה משמעות אם ה"ערביות" איננה נוכחת בלב לבה, שכן מהו הצבר אם לא יהודי שהמציא עצמו מחדש במזרח התיכון, והמשתמש ב"מזרח" כדי להבחין עצמו מן היהודי הגלותי? (הוא "מנגב" חומוס ואומר "יאללה ביי" ו"סח'תיין", ונפגש עם ה"ג'מאעה" - כך, בתעתיק פלמחניקי - סביב פנג'אן של קפה שחור). הזהות הישראלית, אם כן, אינה קודמת לפריצת הגבול, אלא היא פועל יוצא של מפגש, של דיאלוג, ואילו המזרחנות היא הגורם המתווך במפגש הזה, חלק מן המאמץ הבלתי פוסק לפרק את הזהות הישראלית לגורמיה, להבחין בתוכה את מה שהוא "ערבי" ממה שהוא באמת אך ורק "ישראלי". המפגש המזרחני איננו יציאה מסוכנת אל "מחוז לגדר", אלא אתר שבו הגבול מכונן ונפרץ בעת ובעונה אחת, והשאלה המעניינת לגביו איננה, כפי שיהושע מציג זאת, הדילמה האתית שהוא מציב בפני המזרחן - עד כמה להרחיק לכת בפריצת הגבולות כדי לגלות את האמת על "המזרח" ועד כמה להסתגר כדי להתגונן מפני היטמעות מופרזות בו - אלא השאלה המעניינת היא איזה מין גבול הוא מכונן, מי נכלל בתחומו ומי מחוצה לו וכמה קלה החצייה לעברו השני?

לדוגמה, ניתן להשוות את סיפורו של יהושע לסצנה הקנונית החוזרת על עצמה בסיפורת של תקופת העלייה הראשונה: מטיילים יהודים על אם הדרך. זה מקרוב הגיעו לפלשתינה. היום נוטה להעריב והצללים מתארכים. ממרחק הם רואים דמות רוכב מתקרבת, הנדמית להם כפרש ערבי חמוש, אולי שודד, ולבם מתמלא פחד, אותו פחד גלותי מפני הקווקז, הגוי. אך כמה הם מופתעים, וכמה עלץ לבם (ובאותה עת גם מתמלא בושח כמוסה) כאשר הזר המתקרב הלבוש עבאיה וכאפייה פונה אליהם בעברית צחה ומתגלה כאחד השומרים, יהודי חדש שנתגלגל להם בדמות אויב נושן (ברלוביץ 1996: 113). הסצנה פותחת ביהודי הישן, הגלותי, ומסתיימת עם הופעתו של היהודי החדש, השומר, האיכר, הלוחם. ובין זה לבין זה, על אם הדרך במזרח, מקום שבו זהויות מתגלגלות זו בזו ומושהות, הערבי הוא המתווך בין הניגודים, הדמות המשתקפת בראי ומאפשרת תמורה פנימית, הגשר שעליו נפגשים עבר יהודי ועתיד ישראלי. בסצנה זו, הגבול ופריצת הגבול אינם נפרדים זה מזה אלא להפך: הגבול בין יהודים לערבים קיים מלכתחילה אך ורק כדי להיפרץ, ועם זאת, פריצתו מאשרת מחדש כי הסובייקט הוא "יהודי", אם כי "חדש". למפגש על אם הדרך במזרח ולגבול שהוא מכונן תואמת, לפיכך, תפיסה של המזרחנות כצורה של "הכרה עצמית", כפי שניסח אותה אוריאל הד: מתוך "חקירת התלבטותם של שכנינו" ודיאלוג עמם, למדים אנו על עצמנו, על "מקומנו בעולם הזה [...]" והכוחות המעצבים את דמותנו הרוחנית" (הד 1953). הד אכן מבדיל בין "אנחנו" לבין "שכנינו", אך הגבול שהוא מותח תוך כדי כך איננו חד וברור.

זהו מעין אזור ספר (frontier) שבו הזהויות מתערבות זו בזו, נטמעות ומשוחחות, ודווקא אינטראקציה זאת מאפשרת לנו ללמוד את האמת על עצמנו, מביאה אותנו לכלל מודעות למה שהיה נותר סמוי מן העין אלמלא המפגש.

חצי מאה מאוחר יותר, שוב מאיימת דמות לא ברורה בעלת צביון ערבי על מטייל יהודי. מאיר, גיבורו של יעקב שבתאי, יוצא לנפוש באמסטרדם, אולם כבר בבית המלון הוא נתקל ב"גבר מוצק" [...] עם שיער שחור ושפם שחור ועם עור לבן ירקרק זיתי, בחליפה די הדורה [...] ובאותו הרף מבט אמר לעצמו שהוא ערבי [...] בפניו הקישחות, הקודרות, הייתה הבעה גלויה של עוינות מרה, מתנשאת, ואלימות [...]. המפגש האילם בין השניים אינו מוליך לפתרון, אלא חוזר על עצמו שוב ושוב ברחובותיה של אמסטרדם, ומעורר במאיר פחדים עלומים שאינם יכולים להיות אלא תזכורת נוספת למותו המתקרב. כמו צללית אפלה שעליה משליך הישראלי את כל פחדיו וייאושו, "הגבר המר, בעל החליפה האלגנטית" לעולם אינו פוצה פיו ואינו מדבר, ומאיר אינו פונה אליו בדברים. הוא משמש רקע מאיים ואילם לתשוקתו של מאיר לדבר דווקא עם תושב המקום, אירופי: "הרי איננו רחוק ממנו כאותם בני אסיה ואפריקה [...] ככלות הכל הוא מהנדס ולומד היסטוריה, גם זו של הולנד, או על כל פנים של אירופה, וקרא ספרים, טיל אוילנשפיגל', והתפעל מציורים של רמברנדט וברויגל ואחרים [...] (שבתאי 1984: 173). ללא שיח ביניהם נותרים שניהם במקומם, האחד ערבי אילם, השני ישראלי המשתוקק להיות אירופי. הגבול אינו נפרץ והקורא אינו יודע אם הוא בכלל קיים, משום ששבתאי אף פעם אינו מאשר כי הגבר הזר אכן היה ערבי, ומשום שאין בנמצא שום נקודת מבט חיצונית לאותו מונולוג פנימי חסר נשימה שהוא הפרוזה של שבתאי. למפגש באמסטרדם, שבו דמות הערבי טורדת את מנוחתו של הישראלי כרקע אילם וחיצוני, תואמת המזרחנות בת ימינו של מרכז דיין, המתבוננת במנהיג הערבי כב"חידה", כבאדם שאופן מחשבתו "לעתים קרובות אינו נתפס בהגיונו של המתבונן מן הצד", ושתפקיד המזרחנות הוא לפענחו ולספק "מודיעין גלוי" על "כוונותיו, תכניותיו ומעשיו" (בנג'ו 1996: 9). לא רק שצדו השני, הערבי, של הגבול מכונן כחידה עלומה, אלא שבאותה נשימה מאשר המונולוג המזרחני כי צד זה של הגבול שבו "אנחנו" מצויים, הצד של הישראליות, איננו זקוק לביאור. הוא מובן לנו בדיוק משום שהוא נבדל באורח כה חד משכנינו.

בהשוואה לשתי הסצנות הללו, הרומן של יהושע מורכב הרבה יותר, שכן דמות הערבי בו וסיפורו משמשים ליהודים כדי להכיר את עצמם, להודות באמת שחצתה ביניהם, ולהתפייס. זהו תפקידו של רב המשרתים הערבי - פואד - שומר סודות המשפחה, שרק ביזמתו עומדת הכלה לשעבר על האמת ונשלחת להתוודות ולהתנצל בפני בנו של ריבלין (532-539). אמנם, על נקודת השקפתו של פואד אנו למדים רק

מפיה: "יפה את מספרת את הסיפור שלו, לוחש עופר" (537). אולם אותה הכרה עצמית גם משמשת את כל הדמויות בסיפור כדי להגדיר מחדש את גבולותיהן ולסגת למרחק בטוח מן האחרים. גם פואד עצמו, ערבי ישראלי מאבו-גוש ששמר על הסוד משום שהאמין שבדרך זו יוכל לזכות בשותפות עם היהודים, מחליט להתפטר ממשרתו לאחר שהוא נתקל ב"אלה שלא מאמינים בסתם שותפות אלא במיווג גמור, כי אוטונומיה לא שווה בעיניהם לחירות. ולכן למרות שהם שרים שירי אהבה עתיקים וחדשים, הם יהיו אולי נחמדים רק לאחר שיפרקו את העולם סביבם" (539). מתוך החלום על סימביוזה ועל מדינה דו-לאומית נולדים היפרדות ורצון אובססיבי לספר את האמת החבויה. מן הצד השני, ביחס לסיפורת העלייה הראשונה או לשבתאי, הרומן של יהושע הוא מעין קרב מאסף נואש להגן על הזהות הישראלית ולחלצה מסכך ההיטמעות, האשמה והמחלוקת הפנימית שהערבים מייצגים. בדיוק בשל כך הוא מתעקש על הצורך במזרחנות ששומרת מרחק ובטח גבולות, שתואמת לפרוייקט של "הפרדה חד-צדדית".

אולם אם, כפי שהצעתי כאן, הגבול איננו דבר מה שקודם לפריצתו, הרי הפרוייקט של יהושע, שבמידה ידועה תואם להלך רוחו הנוכחי של המעמד המוביל בישראל, גם הוא צריך להישען, ולו בהיתבא, על מנגנון של פריצת גבולות. לסעמי, זהו התפקיד שממלאת הקטגוריה של "מזרחיות" בסיפור ובתרבות הישראלית בכלל. דמותו של המזרחן עקרי מייצגת עצמיות חצויה, נרדפת על ידי קרבתה לאחר, ולכן נזקקת לאלימות מילולית כלפיו ובמידת מה גם לשנאה עצמית, כדי להשתחרר מכתם הקרבה. מעמד דומה מוענק לדמותו של מזרחי אחר, סוויסה, שבעודו משתתף בתגיגת השירה ברמאללה ומגלה שם "את המוסיקה שנגולה ממנו בצעוריו" (432), הוא מפסיד באוזניו של ריבלין: "אל תטעה, פרופסור ריבלין, גם כשהם אומרים שירי אהבה זה לזה, הם [הערבים] עדיין צפענים ונחשים" (428). המזרחיים אינם יכולים להשתתף בפרוייקט של יהושע שכן הם מייצגים חוויה מועצמת של פריצת גבולות, ואילו המבנה החדש של הגבול מושתת על ההכרה בו והשמירה עליו. מן התפקיד שהסיפור מייחד ל"מזרחיות" נובע הצורך הדחוף בניתוח של ה"מזרחיות" כקטגוריה של שיח ושל מנגנון פרשני, שיוכל להעמיד אלטרנטיבה לסיפור של יהושע. ניתוח כזה יצטרך להפוך את היחס שבינה לבין הגבול. המזרחיות אינה חוויה אומללה של מי שנדון לפרוץ גבולות, אלא מנגנון שיח המעניק משמעות וממשות לחויית הגבול. המזרחיות, בכך שהיא מכוננת כוחות "בת-כלאיים", הנה נקודת מעבר אסטרטגית בעבור כל הפרקטיקות - בכללן גם הפרקטיקה הטקסטואלית של יהושע - המנסות להפריד בתוכה את מה שהוא ערבי ממה שהוא יהודי, את המפגר מהמודרני, את הישראלי ממה שאינו כזה. פריצת הגבול שהמזרחיות מסמנת היא גם האתר של כינונו מחדש כהגמוניה תרבותית: עליונות המערב על המזרח, האשכנזי על המזרחי, הישראלי על הערבי. בעוד שהתפקיד שהמזרחיות ממלאת

בסיפור של יהושע מאשר למעמד האשכנזי המוביל את עליונותו על ה"מזרחיים" – כפי שהמזרחנות של ריבלין היא אותנטית יותר מזו של עקרי – ניתוח המזרחיות כקטגוריית שיח יצטרך להראות את היחסים האינטימיים המתקיימים בינה לבין המזרחנות. בסופו של דבר, ה"מזרח" מחזיק באמת של המזרחנות, ולא להפך.

גיל אייל

ביבליוגרפיה

- בנג'ו, עפרה, 1996. עיראק של צדאם: שיח פוליטי ושפת הכוח, תל אביב.
 ברלוביץ, יפה, 1996. להמציא ארץ, להמציא עם: ספרות העלייה הראשונה, תל אביב.
 גויטיין, שלמה דב, 1949. "על סימביוזה יהודית-ערבית", מולד ב', 11: 59-66.
 הד, אוריאל, 1953. המזרח התיכון בזמן החדש בנושא למחקר והוראה, ירושלים.
 לאור, יצחק, 2001א (26 אוקטובר). "הרומאן של שוליית הקוסם", מוסף תרבות וספרות, הארץ.
 לאור, יצחק, 2001ב (2 נובמבר). "מותר המזרחן על המזרחי", מוסף תרבות וספרות, הארץ.
 עגנון, שמואל יוסף, 1999 [1971]. שירה, ירושלים.
 שבתאי, יעקב, 1984. סוף דבר, תל אביב.
 שמיר, שמעון, 1978. ירידת הנאצריזם 1965-1970: שקיעתה של תנועה משיחית, תל אביב.
 Foucault, Michel, 1998. "Preface to Transgression", in: Paul Rabinow (ed.), *Essential Works of Michel Foucault: 1954-1984, Vol. 2: Aesthetics, Method and Epistemology*, New York, 69-87.
 Said, Edward, 1978. *Orientalism*, London.