

עקודים זה לזה: געגועי לישמעאל

אלברט סוויסה

קריאה וממילא כתיבה

שתי חוויות ילדות-נעורים קשורות אצלי זו בזו בקשר בל יינתק: הקריאה והכתיבה. הקריאה בספרי הקודש, בקול רם, בניגון ובהטעמה, הייתה חובה יומיומית שהכתיבה את סדר הזמנים היומי, השבועי, החודשי והשנתי וסימנה את עולם הדברים כולם בתוך סדר העולם הממשי שבו חיינו. בגיל מוקדם למדי למדתי לקרוא את קריאת שמע שעל המיטה, להפקיד את נשמתי בידי הבורא בלילה ולהודות לו על השבתה בבוקר. זוהי קריאה הנתמכת מקרוב על ידי האב, שכן הטקסט המקראי אינו אלא האב הקדמון המלוכש במבטו, בקולו ובגופו של האב הממשי. ממילא קריאה ראשונית זו הייתה מוסבת בראש ובראשונה עליך עצמך, היא הייתה קוראת לך ופונה אליך באופן פרטי. אבל בה בעת, על הדרך, הייתה זו קריאה מאחזת משום שהיא הייתה מלאה בתכנים שאתה רק מנחשם ולא משערם ממש, מלאה גם בשתיקות או בהשמטות שלפי שעה השתיקה הייתה יפה להן. באופן לא מודע, תוך כדי הלימוד על פה ולאחריו, מגיע שלב שבו אתה מקשיב ומבין ממש את אשר אומר פיך. בקריאה ראשונית זו יש יסוד של זעזוע מן המובן שמבליח לפתע, אך אין לך רשות להרהר אחריה בקול. למשל, הקריאה על החזקת איבר המין הזכרי (ברית המילה) של האדם שאתה נשבע לו, בנוהג השבועה הקדום של האבות ("שים נא ירך תחת ירכי"), בקול רם ובפני האב, הופקדה לקריאה חוזרת, פרטית ואינטימית, עיונית וביקורתית הרחק ממבטו של האב, שנים מספר לאחר שהזעזוע הראשוני והמושקק של גילוי איברים לשוני – מעין גילוי עריות מדומיין ומודחק בפני האב – שקע עמוק עמוק בתוך הנפש.

* תודה לשאול סתר שקרא, העיר וערך; לא אחת, הערותיו החשובות נכנסו לגוף הטקסט. גרסה מוקדמת של המסה פורסמה בהרצאה באוניברסיטת מישיגן בכנס שנערך בה על ספרי עקוד. מסה זו היא פרק מספר בכתובים, וריאציות ישמעאל.

לעומת הקריאה, הכתיבה הייתה בתחילה מעשה מהוסס ומושגח הרבה יותר. בעיקר כתיבת דברי תורה, שמטרתה העיקרית הייתה "לשרר לעצמך בקול" או לדווח לסביבה הקרובה שלך שאתה אכן "קורא נכון" את הכתוב. אבל מאוחר יותר, כשכבר רכשת את הנוהג היהודי הלמדני הזה לכתוב הערות בשולי הספרים, או אז אפשר שחלק מהשתיקות של הקריאה המוקדמת היו עשויות לבצבץ פה ושם בתוך מה שרק נרמז במה שכתבת שם על השוליים, תרתי משמע. לרוב היו אלה ציוני מקבילות, מקורות, תיקוני סופרים או הפניות לפרשנים חריגים ונשכחים, אבל גם סימני קריאה, סימני שאלה, קריאות התפעלות או תמיהות שמגלות טפח ומכסות טפחיים. הרבה נרשם בגרפולוגיה של ההערות הללו, הרבה נשכח שם, הודחק, לא מומש, אבל גם לא מעט מהספרות הישראלית צמחה מהערות השוליים הללו, ובתוך כך גם ספרי עקוד. ואולם עבורי מעולם לא הייתה זו כתיבה משוחררת לגמרי, שכן כל סתירה בטקסט אינה אלא סתירה על פני האב, כל הרמת קול אינה אלא השתקה של האב, כל מחיקה של הטקסט אינה אלא חיתוך בבשרו של האב. ולכן, בה בעת, כל כתיבה וכתיבה היא גם הסתלקות מן הקריאה הראשונית בפני האב ומעבר לקריאה ביקורתית את האב.

מדוע העקדה?

העקדה היא סיפור-על, טופוס, תבנית מארגנת של המשפחה הפטריארכלית. היא חוויה של מדומיין אמוני אישי חי אף יותר ממעמד הר סיני, מאוימת ומזועזעת, חוויה מכוונת שחודרת לנימי הנפש הכמוסים ביותר, ניסיון קונקרטי של כל פרט ופרט באשר הוא, אברהמי ישמעאלי או אדומי, גבר וגם אישה. העקדה נוכחת בהוויה הלמדנית והדתית, הקיומית והרגשית יותר מכל מוטיב אחר בכל חיי הדת כולם. מאלול חודש הסליחות, דרך ראש השנה ועד לעשרת ימי התשובה המובילים ליום הכיפורים, אין מדובר אלא בדרמה המחזורית הריטואלית של העוקד, הנעקד והמזבח. בפשטות, ב"ימים הנוראים" הללו האלוהים, כביכול בכבודו ובעצמו, מתנסה בניסיונו של אברהם, ואנו בניו, ה"יצחקים", מצדיקים עלינו מלכתחילה את הדין ובה בעת מקווים שבסופם ימצא בכל זאת איזה אייל שיבוא כקורבן תחתינו. זו גם הייתה משמעותו של קול השופר שהיה מושמע בימים הללו בכל תפילת סליחות עם שחר בבית הכנסת "המקלט" בבילוק 204 שבעיר גנים ג בירושלים. אבי היה חזן ו"בעל תוקע". כבר לפני הימים הנוראים הוא היה נוהג להקדים ולהתאמן בתקיעת שופר בביתנו. השופר אינו כלי מוזיקלי במיוחד, קולו מקפיא ומצמרר, הוא דורך את עצבך ואת רגשותיך הקדומים ביותר. במוחי הוא היה מעלה כל מיני הרהורים מחירידים. קול השופר היה מעין הערת שוליים אקוסטית פסיכולוגית שחרגה מהשליטה של הלכות תקיעה בשופר ומן המשמעויות הקונבנציונליות החיוביות שיוחסו לו בהלכה היבשה, כגון מלכות ה', הר סיני וכמובן זכר פדיון הקורבן שבעקדה, ועוד ועוד, על פי המסורת היהודית. היסוד הפרימיטיבי הנפשי של קול העוועים הנורא הבוקע מאיברה של חיה שהומתה חרג

הרבה מעבר לשיח הנורמטיבי הטוב והמיטיב של טעמי המצווה ומשמעויותיה הדתיות, אם כי לימים למדתי שאין הדבר הזה נכון לגבי הטקסטים האפלים והאפלוליים יותר של תורת הסוד והקבלה, שאז בנעוריי היו אף הם בעיקר מין ניגון מסתורי, רב הבטחה ורב בלהה שרק הוסיף שמן למדורת הבלהות הפנימית. למשמע קול השופר לבדו תמיד עלה בדעתי שסיפור העקדה הוא סיפור אפל שנושא בחובו איזושהו פשע נתעב, משהו איום. האפשרות המשונה והמופרכת לכאורה שהציע תיאודור רייק, למשל, שקול השופר מבטא את יללתו הבלתי פוסקת של האב (הטוטם) השחוט דווקא, עלתה כבר אז בדעתי, מתוך סבך האפשרויות שהעקדה מציעה ממילא כטקסט מכונן שהמסמן המובהק שלו הוא האייל – הקורבן החלופי הממשי, שנאחז ומסתבך ב"סבך".

העקדה כמונאדה: הנרטיב הקנוני הטהרני

העקדה היא סיפור פשוט ורזה בתכלית שקשה לשער את סבך השאלות שהוא מעורר. היא מופיעה בדיוק בנקודת המפנה שבין הסיפורים הבריאתניים האוניברסליים על מקורו של עולם ואדם, על התפצלות הגזעים, השפות והתרבויות, ובין הסיפורים הפרטיים של הסאגה השבטית של זרע אברהם. הפסוקים הקודמים לעקדה נקראים כאפילוג רוגע וגווע לאחר מסכת ארוכה ואינטנסיבית של דרמות אזוריות ומשפחתיות, ומסתיימים בתמונה פסטורלית של השקט ובטח. כמו אצל איוב, גם כאן השקט שלפני הסערה מדגיש את עוצמת הניסיון של אברהם ומבודד את אירוע העקדה מכל מה שקדם לה. למעשה, כדעת פרשנים אחדים, המקרא היה יכול להתחיל בעקדה ודבר לא היה נגרע ממנו. משהו מההרמוניה המכנית של המיתוס כאילו דבק בעקדה, והיא מוצגת בפנינו כסיפור של יחידאיות מופלאה, כמונאדה. תארו לעצמכם, אם נשמיט את כל ההקדמה הבריאתנית, אל יחיד ונטול כל היסטוריה ולצידו אב קדמון המופיע כעוף החול וכן יחיד, שותק ונטול זהות. זהו למעשה מודל המשולש הזכרי והפרדיגמטי של האב, הבן ורוח הקודש, ללא נקבות כלל.

ואולם אין בנמצא סיפור שכזה, וגם המקרא אינו מציג כך את העקדה. המקרא כפשוטו אינו לא מיתולוגיה, לא תיאולוגיה ולא תורת המונותאיזם. המקרא הוא היסטוריה דתית המציגה את תוכנית האל ואת ההתממשות שלה עלי אדמות בעת ובעונה אחת. תוכנית זו היא ליניארית, דיכוטומית ולא דיאלקטית. היא מחלקת את העולם באופן נחרץ לשניים, לאלוהים ולעולם, ובהתאמה – גם לאדם ולטבע, ובהתאמה – להגמוני ולפריפריאלי. התוכנית הזאת אינה ניטרלית כלל: היא מבחינה בין מי שמוצא חן בעיני האל ובין מי שאינו מוצא חן בעיניו, ומכאן סדר הערכים המיוחד לה. לכך יש השפעה מכרעת על אופן ההתקדמות של התוכנית כעץ חיים־דעת, והעיסוק האובססיבי לאורך פרקים שלמים בסוגיה מי הוליד את מי מראה ללא ספק שיש לה עניין מיוחד בגניאלוגיה. זוהי גניאלוגיה מזוקקת ומקודשת של "נבחרים" המקיימים את תוכנית האל לעומת "מושעים" המגורשים מתוכה. היא מושתתת על הבחנה שיטתית, ולעיתים קרובות שרירותית, בין טובים לרעים.

העיקרון האולטימטיבי שלה הוא הפרדה: הפרדה בין אדם לחיה, בין גן עדן לגיהנום, בין איש לאישה, בין אדם לאדמה, בין הבל לקין, בין נוח לדור ההפלגה וכן הלאה.

ישמעאל פורץ את אידיליית העקדה

ביהדות קיימים 13 עיקרים או כללי יסוד לפירוש המקרא והם קשורים זה בזה, וכל תכליתם לבסס את המקרא כהיסטוריה דתית, תוכנית האל. אחד מהם, חוק סמיכות פרשיות, מורה על רצף בל יינתק של סדר המאורעות והדרות (הכרונולוגיה והגניאלוגיה), של המשמעויות הטלאולוגיות הטקסטואליות ושל האינטרפלציות האלוהיות כדבר הלמד מתוך דבר. המילים "ויהי אחר הדברים האלה", הפותחות את סיפור העקדה, מורות בפשטות על הפרשה הסמוכה לעקדה, שבה מסופר לנו סיפור קשה מאוד: אברהם מגרש או מקריב את בנו ישמעאל לא למען האלוהים אלא למען שלום בית, בית שאין בו מקום לישמעאל. לפני הגירוש, ישמעאל מוזכר שוב ושוב בסמיכות להבטחות החוזרות ונשנות של האלוהים לאברהם הערירי כי יהיה אב לעם נבחר קדוש, כמו כדי להעצים את משמעות הגירוש ואת יחסו לקדושה. כמקובל כאשר מדובר בבן שפחה, הולדת ישמעאל היא ברירת מחדל (בשל עקרותה של שרה), לידה בדיעבד, סתמית, "טבעית", נספחת ופריפריית. למרבה האירוניה, לידתו של ישמעאל מתרחשת ברצון של אישה שאינה אימו ולא ברצון של הזכר, אביו, ואילו לידת יצחק הסמוכה תבוא כמילוי משאלת לב רבת שנים, בניגוד לטבע וכרצון אלוהי מפורש. השעייתו של ישמעאל לפני עקדת יצחק מתחילה בעודו בבטן אימו, כמעין תוכנית אלוהית משלימה ללידת יצחק. האל הוא המחזיר את הגר ההרה אל אברהם לאחר שגורשה בראשונה, על מנת להמליץ לאברהם לגרשה סופית בשנית. משום מה אברהם הרחמן והרחום בסדרם אינו פוצה פה בעניין עינוי אמתו. האם הוא יודע משהו שאנו איננו יודעים? שרה רואה את ישמעאל "מצחק" ותובעת לגרש את הגר וישמעאל בנימוק המפורש "כי לא ירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק", ומקפידה להדגיש את מעמדם של המגורשים בכינוי מאחד, "בן האמה", ולהימנע מהזכרתם בשם.

לדעתי יש לראות את הסמיכות וההקבלה של גירוש ישמעאל לעקדת יצחק לא רק באופן תמטי על בסיס 13 העיקרים, כפי שעושים פרשנים רבים, אלא גם לאור העיקרון הדיאלקטי של השניות הדיכוטומית השיטתית של הנרטיב המקראי שהצגתי לעיל – ההפרדה בין אדם לחיה, בין גן עדן לגיהנום, בין איש לאישה וכן הלאה, ובין זה הנבחר לזה המגורש שמבנה את הנבחר. גירוש ישמעאל – או שמא עקדת ישמעאל, לדעת האסלאם – הוא ניגוד מושלם ומשלים לעקדת יצחק, המתקשרת היטב למציאות הסיפורית המקראית של הבחנה שיטתית בין נבחרים למושעים, כמו במקרי ההבחנה שבין קין להבל, אברהם ללוט, יעקב לעשו, יוסף לאחיו, ישראל לעמים, ואפילו בין כהן ולוי לישראל. ישמעאל, קורבן החולין הארצי והזמני, חייב אפוא להיות מושעה, כניגוד ליצחק הנבחר כקורבן הקודש הנצחי. בקריאה "דתית" של הטקסט המקראי נראה לי נכון להבין שהעוול העיקרי

שנגרם לישמעאל אינו בגירושו מבית האב ובנישולו מן הירושה, אלא בעיקר בפסילתו הערכית כמי שאינו ראוי לבוא בשושלת האברהמית הקדושה ובסילוקו, בתורת בכור, מן האפשרות להיות המועמד הראוי בה"א הידועה לקורבן המיועד והמקודש. הנצרות והאסלאם, היונקות היישר מן הברית הישנה, הבינו היטב את העיקרון של הגניאלוגיה הקדושה של המקרא, ולפיכך נאבקו – במישרין ולא בעקיפין – על זכות הירושה מתוך ובתוך הקנון הפטריארכלי המקודש עצמו. מטבע הדברים, האסלאם, דת יוצאי חלציו של ישמעאל, מתמקד בירושה הגניאלוגית ממש, בזכות הבכורה, ובטענה שהחווה או הטקסט המקורי סולף; ואילו הנצרות, שמייסדה הוא ישוע – מי שקרא תיגר על הבכורה הכוהנית הגניאלוגית בעבודת האלוהים – פורצת את הדטרמיניזם הגניאלוגי של "כהן, לוי, ישראל" וטוענת לירושה רוחנית משיחית מוחלטת ואוניברסלית, שבה האלוהים ממלא את מקום האב הקדום והממשי ומקריב בעצמו את בנו יחידו למען האנושות כולה. בכך הנצרות מהרסת לגמרי את העיקרון הגניאלוגי של הברית הישנה, שכן לבן המוקרב על ידי האל אין כל קורבן חלופי ואין לו המשכיות ביולוגית.

ישמעאל הפרטי שלי

כאמור, כבר בתורת ילד נראה לי שהאידיליה של העקדה מתקיימת בסמיכות רבה מדי לעוול גדול ומזעזע שהפרשנות המסורתית עוברת עליו בשתיקה, וגרוע מזה, בהבנה ובקבלה גורפת. ואולם איני מתיימר לטעון שהבנה זו התקבלה אצלי רק מתוך הבחנה למדנית דקדקנית. להפך, כמה חוויות ילדות מכריעות לכטח הביאו לכך. אספר שני סיפורים הקשורים זה בזה בתודעתי. הסיפור הראשון שמבצבץ פה ושם בספרי עקוד הוא כזה: בהיותי ילד קטן בן שלוש במרוקו, ארץ מולדתי, הייתה לי אומנת ערבייה שטיפלה בי וגם היניקה אותי. מסיבות שהדעות עליהן חלוקות, אומנת זו חטפה אותי שעות מספר לפני שהוריי עלו על האונייה אל מחנה העולים ארנאס שבמרסיי, שהיה תחנה ידועה בדרך לארץ ישראל. דרמה זו סופרה פעמים רבות במשפחתי המורחבת מילדותי ועד עצם היום הזה וגרסאות רבות לה, חלקן מזכירות שחטיפת ילדים יהודים בכלל הייתה תופעה ידועה. אני איני זוכר דבר מהאירוע, אך ארבעה היבטים של הסיפור השפיעו עליי רבות. האחד הוא הנסיבות הניסיות במובהק שבהן בכל זאת הצליחו למצוא אותי, רגע לפני שאבדתי לתמיד לחיים אחרים בחיקה של האמה הישמעאלית. השני הוא שאף שהרוב טענו שהאומנת פעלה בעבור בצע כסף היו מעטים שטענו שהיא פשוט חמדה אותי, ואימי, שהכירה אותה היטב, מילאה פיה מים בעניין ושתקה. ההיבט השלישי היה שבמוחי הילדותי חטיפה תמיד התחלפה בגירוש או בתשוקה לאם ולאב אחרים. וההיבט הרביעי, שאולי הוא קשור לתחום הפסיכולוגיה אבל אצלי הוא קשור יותר בגורל (ואולי שני אלה הם אותו הדבר), ואשר תמך לבטח לא מעט בהיבט האחרון: עובדה היא שתמיד חשתי שהייתי הכבשה השחורה בין עשרת אחיי ואחיותיי. בילדותי ובבגרותי הייתי ילד פרוע ביותר ובלתי נשלט, ילד שידו

בכול ויד כול בו, ממש כפי שנאמר על ישמעאל. והדבר החשוב ביותר כאן היה שבכל פעם שנתגלע ריב בין אבי ואימי בגלל מעללי הנוראים, היה אבי נוהג להטיח בה את האשמה הסמלית והמכוננת: "הכול בגללך! בגלל שנתת לי שמעאלית ההיא להיניק אותנו ולא הינקת אותנו בעצמך. כל זה בא מחלב הנוכרייה שלה!"

הסיפור השני, המפורסם עוד יותר במשפחתי, הוא מעשה עקדתו של אבי. אבי היה בכור ילדיו של סבי מאשתו הראשונה. סבי היה אז כבר איש לא צעיר וחולני למדי שנתן עינו בכוס, ועל כן התרושש לגמרי מנכסיו בעיצומה של המלחמה הקולוניאלית ובעיצומו של השפל הכלכלי הקשה של שנות הארבעים בדרום מרוקו. בלית ברירה, כדי לזון את משפחתו הגדולה, ספק הפקיד ספק מכר את אבי לשנים אחדות שישימש כשוליה של אומן תכשיטים שהיה נודד בכפרים רחוקים, נוהג נפוץ ומקובל באותם הימים. אבי היה אז רק ילד בן עשר, וכך, יחף ולבוש סחבות, היה מכתת את רגליו מבוקר עד ערב מאחורי החמור של אדונו בכפרים מרוחקים מאוד במעלות הרי האטלס ובמורדותיו. מדי שישה חודשים, בפסח ובראש השנה, היה שב לביקור קצר בחיק משפחתו ומייד לאחר החג היה חייב לשוב לנדודיו. לאחר כשנתיים, בעת הרעב הכבד, החלו מגפות להכות באזור הדרום, ואבי לקה באבעבועות שחורות ונפל למשכב באחת מחורבותיו של כפר נטוש. פחד אחז את אדונו התכשיטן והוא נטש אותו לגורלו, בעודו גוסס לברו באותה חורבה. אבי שכב שם יומיים או שלושה עד שאיבד את הכרתו ואיש לא בא לעזרתו. לבסוף חלפה בין החורבות זקנה ברברית מוסלמית מכפר סמוך ומצאה אותו מחוסר הכרה. הזקנה הזאת החליטה לטפל באבי חרף מחאות בני משפחתה ובני כפרה, שטענו כי היא מסתכנת בכך שהיא קרבה לילד הנגוע ומסכנת גם אותם. מדי יום שבה אל החורבה להשקות את אבי בחלב גמלים. "פתאום התעוררתי והיא ישבה לידי", היה אבי מספר, "ויום יום הישמעאלית הזאת הייתה באה ומשקה אותי, ה' יסלח לי, חלב גמלים מתוך פנכה של דלעת יבשה, וכך הצילה את חיי".

בכל פעם שהיה אבי מספר את הסיפור על הצלת חייו, הוא היה מכנה את הברברית הזקנה הזאת "הישמעאלית", והדבר נקבע במוחי. כאילו בספרו את הסיפור נקט אנינות דעת או רגש כלפיה ונמנע מלכנותה ערבייה סתם או גויה, משל הייתה זו הגר שהלכה להשקות ולהחיות את בנה הגווע, את אבי, את היצחק שלא היה שלה, את אוליד ל'יהוד, בלא שיתגלה לה שום מלאך. בספרו את הסיפור היו ההבעות על פני אבי מתחלפות מפליאה לרחמים עצמיים, לעיתים לערגה והערצה, וגם לסלידה, שהייתה תמוהה ביותר בעיניי. הסלידה נבעה לכאורה בעיקר מכך ששתה חלב גמלים, משקה האסור בתכלית על יהודי, אפילו ששתה אותו לצורך רפואה ולכן הדבר היה מותר מבחינת ההלכה. ואולם משתיקותיו ומהבעות פניו עלה על הדעת שמכיוון שהיה חולה ואיבד שוב ושוב את הכרתו נהגה בו הישמעאלית הזאת בקרבה גופנית אימהית לצורך הטיפול בו, פרט שלא העז לתאר בפרוטרוט אך ניכר היטב בהבעותיו, שהתחלפו בין פליאה לסלידה.

יובן אפוא שישמעאלית רבת חסד זו של אבי התערבבה בתודעתי בישמעאלית שהיניקה אותי, שאולי גם חמדה אותי ושלבטח את טעם חלבה ואת ריח גופה אהבתי כאהוב אם, ושתייהן התערבבו בתורן בדמותה העשוקה של הגר אם ישמעאל. אט אט החלה האופציה הישמעאלית לקנן במוחי כפתיחות לדבר הממשי והתלכשה בנפשי כאיווי. הישמעאליות, על כל סממניה הנרדפים – השפה, הלבוש, האוכל, המנהגים, המוזיקה והתרבות – הייתה עבורי מעין עוגיית מדלן פרוסטיאנית שעוררה את הזיכרון לא רק של האפשרות הישמעאלית, של מה שאולי היית ואינך יכול להיות עוד במציאות הישראלית המנדה והמבדילה, אלא גם, באורח אבסורדי כביכול, של האפשרות היצחקית – מה שהיית יכול להיות ביחס לכל נרטיב קנוני אחר ואינך עוד. באינטואיציה שלי התקבלה ההרגשה שללא תיקון של ממש לא ישכון שלום לעולם, שדחיית האחד תביא בהכרח לדחיית כל האפשרות האברהמית בכלל, או לכינונה הנצחי על גירוש וחרב. החזרה על הסיפורים הללו בין בני משפחתי, וההשתהות על הרגעים האמביוולנטיים הללו שבהם חיי שלי וחיי אבי היו עשויים להשתנות באמצעות ה"ישמעאלית", לבטח כוננה אותי בעיני עצמי ובעיני הוריי – תחילה כילד ואחר כך כמתבגר, כ"אחר" המשפחתי, אולי הישמעאלי. ואפשר בהחלט שהישמעאלי הפנימי שלי עלה ובצבץ מתוך עצם האפשרות של מעין בחירה פסיכואנליטית שאבדה לי מלכתחילה והתבססה על חוויה ממשית שחוויתי בילדותי המוקדמת. אבל בכדיעבד הנפשי שלי, בניגוד לאימננטיות האובססיבית של הסובייקט בפסיכואנליזה, המודחק נתפס אצלי לא כמה שאירע לי ונתפס כ"הצלה", כמכונן את היצחק שלי, אלא דווקא כמה שיכול היה להיות האירוע שלי ממש ולא אירע לי בנסיבות הגורל. המחשבה על האפשרות הזאת, הערגה להחליף את היצחק שלי בישמעאל אפשרי, הייתה טאבו, שיגעון מוחלט שאין להעלותו על הדעת. לכן, אומר שהרגש התודעתי הזורם לכל אורך ספרי עקוד הוא הערגה, הגעגועים אל מחוץ למעגל הגניאלוגי והאתנוקרטי, אל מחוזות של ביוגרפיה קולקטיבית שחוצה גבולות אסורים. האינטואיציה שליוותה אותי כבר בהיותי ילד, ההרגשה שהקורבן הנוסף של העקדה – וליתר דיוק, העקוד הנוסף והנדחה שלה אבל גם הנוכח-נפקד הגורלי שלה – אינו אלא ישמעאל, תאום הגורל של יצחק או ההיפוך האפשרי שלו, נובעת ביסודה מן הערגה הזאת. ישמעאל הוא מסמנה הסמוי. לפי זה, העקוד האמיתי של העקדה הוא מי שאינו מקבל מעמד של קורבן, שמוזח הצידה, שסיפורו רק מטרים את הסיפור הראשי ועל כן יהפוך לאחר מכן בדת הישמעאלית, ממשיכתה הטבעית של הדת המקראית (ולא היהודית החזו"לית), לסיפור הקורבן האמיתי. המחלוקת בין הקוראן למקרא אינה על הפרדיגמה הגניאלוגית הפטריארכלית, ההיררכית והמפרידה, אלא על הנרטיב של הפרדיגמה הזאת. כך, בשלב זה של החקירה ולכאורה גם בסיפורים הביוגרפיים של אבי ושלי, לגניאלוגיה היצחקית המתרחשת עתה בארצות הישמעאלים עולה ומבצבצת גניאלוגיה חלופית של ישמעאליות, כלומר מהלך של ירושת הישמעאליות העוברת לדודה הקדום מאב לבן באמצעות האמה המתחלפת.

מכאן עולה השאלה במה שונה סיפורי שלי מסיפור העקדה הפטריארכלי המקראי או הקוראני. שאלה זו עלתה בחטף במרוצת העריכה של המסה, ויש בדעתי לתת עליה את הדעת בעתיד באופן מעמיק יותר, אך בינתיים אני מניח כאן שני כיוונים. האחד הוא שהסיפור של אבי בתוך הסיפור שלי, שאותו אני מכופף לצורך פירוש פסיכואנליטי של הסיפור המקראי, אינו באמת הסיפור שלו עם הישמעאליות אלא הזיקה המתקנת שלי, האפשרות הגניאלוגית הפנטזמטית והאחרת התלויה על בלימה, שאני יוצר מכך שה"ישמעאלית" של אבי נתנה לו את חייו והוא משיב לה ביחס אמביוולנטי משונה, נוטה להכחשה מופרכת בעליל, אולי משום שחמדה את חייו כשם שהישמעאלית שלי חמדה את חייו. בדמיוני, אבי הוא אברהם בפעולה – הוא היה יכול להוקיר את הישמעאלית; ואני מעין יצחק שנפדה אך פיתח מבט ביקורתי על האב, על בסיס הגעגועים והפיתוי המודחק להיות אחר, לצחק עם בן האמה הנחשקת, הזדמנות שהוחמצה בכוח הגורל אך השאירה חותם של געגועים, שהם הפריצה המנטלית של הפרדיגמה הגניאלוגית. הכיוון השני מובלע בראשון, והוא ההבנה שביסוד הגעגועים בכלל עומד תמיד היסוד הנקבי ולא הזכרי; היסוד המתגעגע בנפש הוא תמיד נקבי, ומושא הגעגועים של היסוד הנקבי אף הוא תמיד נקבי, כמו השכינה או בת המלך. געגועיי כנראה אינם אל בן האמה אלא אל האמה עצמה – רצון להיות לה לבן.

כאן אולי ראוי להעיר: לכאורה הסיפור שלי אינו סיפור של רבים, של משפחה, אלא רק של יחיד חריג ממילא שגורלו ואירועי חייו הפיקרסקיים יצרו אצלו שרשרת של חוויות המהוות את הביוגרפיה האוטוסיסטית הרעיונית שלו. ואולם דרך הדהוד המפגשים הממשיים הללו, החוזרים ונשנים, עם הישמעאליות – מפגשים שתמיד נטענו ממילא במשמעות סמלית של גורל היסטורי, של רדיפה חוזרת ונשנית ומתחלפת, אחיזה של האחד בעקב אחיו – אני מבקש ללמוד משהו עמוק שחורג ממקורות היסטורית ולראות בכך שותפות גורל שיסודה בהתנגדות לחטא הגניאלוגיה הביולוגית, בהתנגדות לבגידה המפורשת של האב הקדום באמתו ובבנו. אני מבקש לראות בישמעאלית שלי ובישמעאלית של אבי את החוליות המקשרות שהתנתקו בחטא, את התיקון של האמה באשר היא או של הגר המהגרת והמתגוררת במגור המגורים.

חטא הישמעאליות של החברה המזרחית בישראל

כך יוצא, מבחינתי, שישמעאל היה הסמן האישי בדרך ליציאה החוצה מן הדטרמיניזם התורשתי והאידיאולוגי של המשפחה, שהיא התא הפיזי הבסיסי המרכיב כל לאום ואידיאולוגיה באשר הם. ואולם בדרך החוצה אל המרחב הלאומי, הממשי והסימבולי נכונה לי הפתעה מיוחדת בדמותו של דיסוננס קוגניטיבי חריף. ברגע שהראש הילדותי שלי הגיח וצף החוצה כחיה תאבת מרחבים מן החיק החם של הגטו השכונתי, הוא נוכח לדעת שאותה ישמעאליות נחשקת אינה אלא שדה קרב כאוטי ועצום מאין כמותו שחולש אולי על כל פן אפשרי של החברה הישראלית, ויהא הוא היסטורי, כלכלי, חברתי, תרבותי, מדיני, זהותי או

גיאופוליטי. הישמעאליות הייתה אויב, טאבו, משהו שמעורר סלידה ללא כחל וסרק, בלא כל פליאה. ונוסף לכול, מה נורא, עניין ברור כשמש שאין לבטאו במילים היה העובדה שאני ובני משפחתי נשאנו עלינו בגופינו, בשפתנו ובתרבותנו את אותה ישמעאליות מאיימת, ששבה לתבוע את זכות הירושה הקדומה שלה. בגופינו נשאנו אותה ובתרבותנו האחרת, אבל גם קיימנו אותה בדמיוננו מתוך ניסיון חיים רב שנים בקרב הישמעאלים, ניסיון שרב בו המוסתר והמודחק, כפי שעולה משני הסיפורים שזה עתה גוללתי, שהם טיפה בים הסיפורים והאירועים המורכבים שאיש לא טרח להעלותם על הכתב, להפך – רבות נעשה כדי להדחיקם ולמחוק אותם מהנרטיב ההיסטורי הרשמי.

והדברים ידועים עד זרא: על היהודים יוצאי ארצות הישמעאלים, ששבו להתיילד בלב ליבה של הציונות האדומית כבני השושלת האברהמית המתחדשת, הופעלה מדיניות שיטתית של דה־לגיטימציה בכל המובנים האפשריים: הגליה אל שממות הפריפריה, השתקת קולותיהם ושמותיהם הערביים, מחיקת הזיכרון ההיסטורי שלהם מספרי הלימוד, מן הפוליטיקה והכלכלה, מהארכיטקטורה, התקשורת והתרבות, על מנת להעלים מהגוף והנוף הישראליים האירופוצנטריים כל זכר של הישמעאליות ששבה לרדוף אותם כרוח רפאים קדומה. אבל באורח אירוני למדי, דווקא מאמץ זה מצד מנהיגי היישוב מילא עד אפס מקום את המרחב האזרחי בסימונים פרנואידיים של ישמעאליות. על כל צעד ושעל היה עליך לסמן באופן רשמי את הסף החברתי ואת הישמעאליות שלך – בתעודת הלידה, בעת הרישום לגן הילדים, לבית הספר ולאוניברסיטה, בעת הגיוס לצבא או עם הצטרפותך למוסד ממשלתי ואפילו פרטי נדרשת לציין את הגניאלוגיה שלך – את ארץ המוצא שלך וגם את זו של הוריך, שהייתה לא אחרת מאשר ארץ הישמעאלים. בד בבד התאמץ השיח הציבורי לזהות את כל נרדפיה של הישמעאליות ולסמנם: "שחורים", "בני עדות המזרח", "פרענקים", "יהודים ערבים" או "ערבים יהודים", "ישראל השנייה", "לבנטינים", "יוצאי עולם שלישי", "יוצאי השכונות ועיירות הפיתוח", ועוד ועוד – יצחקים לבנים מול ישמעאלים שחורים.

בכל היצירה שליוותה את הציונות מראשיתה ועד עצם היום הזה יש אינספור התייחסויות למיתוס העקדה ושימוש חיובי או ביקורתי בו להבנת ההיסטוריה היהודית בעת החדשה, אבל מעטים התייחסו גם למפגש ההיסטורי המחודש ומעורר ההשתאות מבחינה סימבולית שהתקיים בין יצחק לישמעאל. למרבה האירוניה, כמו בסיפור העקדה, גם בנרטיב הציוני בא ישמעאל לפגום בטוהר ובאידיולוגיות של העלילה ההרואית, אלא שהפעם הוא נכנס אליה כסוס טרויאני: דמותו של ישמעאל בלבוש יצחק. נוצר כאן תסביך של ממש, תרתי משמע. על פי הפרדיגמה השושלתית הגניאלוגית המקראית הקדומה שהציונות אימצה בשלמותה, היה ברור שהיהודי מן המזרח הוא למעשה יצחק, אלא שהלבוש שלו הוא לבוש ישמעאל. צחוק הגורל החזיר לפתחה את אותה תרמית קדומה שכל עניינה הוא גירוש של האחר – הקול קול יעקב והידיים ידי עשו, אבל להפך. שכן היהודי המזרחי, בעומק נשמתו, אינו

סתם יצחק שמצחק ביעקב בלבוש עשוי; הוא עתה מלובש ממש בלבוש ישמעאל. עוד קודם שהאירוניה ההיסטורית או הצדק הפואטי של ההיסטוריה הפגישו את האברהמים החדשים של הציונות עם אחיהם הישמעאלים המגורשים, בארץ אבותיהם וסביב קברי אבותיהם, באו היהודים מן המזרח במשך אלפי שנים ביחסים קרובים עם אחיהם הישמעאלים ו"התלבשו" בהם. הלבוש הזה לא שימש להם עוד כתחפושת, לרמיית האב הנעדר, אלא כחיים ממש, כהפנמה של צדק היסטורי פואטי, אולי של תיקון חטא הגירוש של בן האמה, שעד עתה הם חיו בארצותיו כמגורשים בעצמם. כידוע, שנאה היא רגש שעניינו ריחוק וניתוק, אבל סלידה מתעוררת לנוכח קרבה פתאומית, ממשית או מדומיית, של מה שהיה מרוחק או ראוי להיות כזה. הסלידה היהודית הלאומית מפני הישמעאליות המיוחסת למשפחתי פועלת כאינטרפלציה יהודית-ישראלית ציונית דרך שלילת המזרחיות העצמית, דרך הסלידה המתעוררת לנוכח האינטימיות הזוהית והתרבותית שהמזרחים כמו מגלים לפתע בגופם שלהם עם הישמעאליות, רחמנא ליצלן. דרך ה"יימח שמם וזכרם" שהם אומרים בכל פעם שעולה שמעם של הישמעאלים, הם למעשה מוחים את שמותיהם שלהם ואת זכרם שלהם כמי שהתלבשו בלבוש בן האמה. זהו הכוח המרביד והמחברת האדיר המופעל על המזרחים. המאבק והמלחמה שניהלה החברה הישראלית נגד אותה ישמעאליות, שדה הקרב הראשוני שלה, היה בתוכנו פנימה.

להלן אתאר את הדרכים שבהן ישמעאל גורש שוב מהירושה האברהמית החדשה, על פי מסמני הגירוש הגלויים והסמויים של סיפור העקדה המקראי:

1. כמו בסיפור העקדה, המתהדר בסיפור מטהור של הקרבה ומוסר על-אנושיים של אב ובנו המגיחים מתוך חשכת העולם האילי, גם בנרטיב הציוני הקנוני ניכר מאמץ לייחס לעצמו ערכים נעלים שכאלה בין תקומה לאומית לגלותיות, שהייתה מעין ג'היליה יהודית. בפועל, כמו אברהם אבי האומה, הציונים אינם אלא רוחצים בניקיון כפיהם. גם הם ניסו לטוות סיפור שבו עוף החול מתעלה מעל ההיסטוריה, מעין "לך לך" אידיאולוגי ונטול עקבות של בנייה אתנית קולוניאליסטית לצד גירוש, הרס וחורבן של קהילות אחרות. על טוהר הנרטיב הזה מערערים חטא שלילת הגולה היהודית האירופית והמזרחית, ובעיקר ישמעאל הממתין לעשיית צדק בארץ אבותיו. כמובן, אפשר לחשוב על כך גם בדרכם של הוגים אחרים: לצד הגירוש הכפול והמתחדש של ישמעאל, סיפור העקדה הציוני הוא גם עקדתה של היהדות הגלותית האשכנזית מן היהודי שלא נרצח באושוויץ, כלומר נעקד ממש, אלא נותר בחיים והמיר את יהדותו הגלותית ביהדות ריבונית. כלומר, יוצא שהצימוד בין היהודי האשכנזי ליהודי-ערבי בעייתי כאן. לכאורה שניהם נעקדו, אבל בדרכים שונות. ואולם איני סבור כך כלל וכלל. אמנם משנתם של שרה חניסקי ואמנון רז-קרקוצקין נכללה בייצוגים רבים של המאבק המזרחי, שהציג את הגוף הסימבולי והמאוחד של היהדות הגלותית בכללה כמי שנעקד על ידי הציונות, ויהא הוא אדומי או ישמעאלי; אבל היהודים האשכנזים והמזרחים אינם מאוחדים בגורלם מבחינת הגוף הממשי שנעקד. כלומר, על פי המשמעות

העמוקה שייחסתי קודם לגירוש ישמעאל, בניגוד לגוף הגלתי האשכנזי שזכה להיות הנעקד המפואר על מזבח האומה, הגוף הגלתי המזרחי הממשי פשוט גורש משדה המזבח הלאומי המקודש. וכזכור, גירוש ישמעאל נועד לפנות את המקום לקראת הוד רוממותו של יצחק כקורבן. היהדות הגלותית האשכנזית משמשת בהיסטוריה הציונית כקורבן העקדה האידיאלי הפנימי של הירוש החוקי, האשכנזי, אלא שמתבצע היפוך – הבן מקריב את האב (אין רצח ביהדות); יש רק קורבנות עולה מתחלפים ועולים במעלה). בכך הופכים קורבנות הגלות הללו ליורשים טהורים ומועדפים, ובתורם יש להם זכות בלעדית להיות קורבנות מועדפים של הפרחת השממה בקיבוצים, בהתיישבות, בטייסת ובמטכ"ל, וממילא לרשת את הארץ שעליה הם מוקרבים. למזרחים, לעומתם, לא הייתה כל זכות להיות קורבן מועדף; המזרחים בסיפור הזה הם בני האמה, הישמעאלים המגורשים מתוך עצמם ללא זכות להיות ליורשים חוקיים, מעין ערב רב של יושבים בארץ כמעין גרי תושב ולא כיורשים בזכות, כלי חרס שקיבלו טומאה, ושכירתם היא תקנתם.

2. כמו הגר ובנה ישמעאל, הנספחים לרגע אל כינון השושלת האברהמית ומשוללים כל היסטוריה וחשיבות כשלעצמם, כך יהדות המזרח זוכה להופיע על במת ההיסטוריה רק מרגע שהיא נכנסת בחסד, כשפחה עוברת לסוחר, אל שולי העלילה הגדולה של תקומת מדינת ישראל האירופוצנטרית. כלומר, הנהגת הציונות נהגה במהגרים היהודים מן המזרח קולוניאליזם מהופך, הדומה לפוסט-קולוניאליזם הצרפתי לאחר היציאה רבתי מצפון אפריקה. תואר השפחה או העבד של יהדות המזרח תואם לחלוטין את המעמד – יוצאי עולם שלישי – וממילא את הייעוד שהמפעל הציוני הועיד להם, חוטבי עצים ושואבי מים. המזרחיות הייתה ישמעאליות שעמדה לגירוש פנימי מניה וביה, גוף ונפש.

3. הסיבה היחידה שבגינה הגר וישמעאל נכנסים להיסטוריה האברהמית, ולו להרף עין בטרם יגורשו ממנה, היא עקרותה של שרה – עקרות שברך פלא ידועה תפאר עוד יותר את היילוד הפלאי והמיועד, את הנעקד המקודש, וממילא את העוקד המוריש, ואת המזבח המכוון שיבנה בעבורם. כיום אין כמעט ספק שאם המפעל הציוני לא היה נוחל את המכה הקטלנית של שואת יהודי אירופה (ללא ספק העקדה האולטימטיבית והממשית של ההיסטוריה היהודית, ללא כל קורבן חלופי), קרוב לוודאי שקהילות היהודים בארצות ערב היו נשארות שם כפי שהיו, אולי עד עצם היום הזה. רק ה"עקרות" של היישוב היהודי המדולדל בארץ ישראל שלאחר השואה, הצורך במסה אנושית כנועה שתאפשר את יישוב הארץ ובנייתה, הם שהכריעו את מנהיגי היישוב הציוני בישראל להביא, על אף הסלידה העמוקה שחשו כלפי עצם האפשרות שיצטרכו לרשת את הארץ עם בני האמה המזרחית הישמעאלית.

4. דמות ישמעאל מתוארת בטקסט המקראי כסוג של חיית אדם: פרא אדם, ידו בכול ויד כול בו – תיאור שהאגדות היטיבו לשכללו על פי שיח האדון והעבד. גם הפירושים שניתנו לפועל "מצחק", מעשה שבגיננו תבעה שרה לגרש את ישמעאל, הורו על נטייה של ישמעאל

לשקוע בהוויה יצרית וחייתית כראוי לכן שפחה. ההנהגה הציונית ושלוחיה, שהשתמשו בטקטיקה דומה לזו ששימשה את החברות האירופיות הקולוניאליסטיות, תיארו תחילה את יהודי המזרח כפראי אדם ונטולי תרבות השקועים בחיי אינסטינקט, על מנת להכשיר אותם לניכוס הקולוניאליסטי של שרה, הגבירה הציונית, בגין עקרותה הגורלית. שני הדימויים הללו של ישמעאל שיוחסו להם, שנועדו מלכתחילה לדחות מן המרכז המתורבת והעשיר של האברהמים החדשים שזה מקרוב באו, הם שאפשרו להשתמש בהם כבעבדים חוטבי העצים ושואבי המים של המפעל הציוני הנכבד והנעלה.

5. התערבות מלאך ה' כמצווה על הגורל של הגר וישמעאל, תחילה בשכנוע הגר לקבל את ההתענות תחת שרה ואחר כך בשכנועה לקבל את גורת הגירוש, תואם מאוד את הלוך הרוח הדתי המשיחי שבו קיבלו יהודי המזרח את בשורת הציונות, "שובי אל גבירתך והתעני תחת ידיה". ההבדל הסמנטי העמוק שבין "ציון" ל"ציונות" שיחק לידיהם של מנהיגי היישוב הציוני החילוניים. מצד אחד, הציווי הדתי המשיחי העליון שימש בידי השליחים הציונים קלף שכנוע חזק לעקירת יהודי המזרח מארצותיהם; מצד שני, באופן אירוני למדי הוא שאפשר ליהדות זו לקבל לאחר מעשה את ההתענות וההתבזות תחת ידיהם של מנהיגי הציונות, ללא פנייה למאבק אלים ממש או איום במלחמת אחים.

6. כאמור לעיל, בקריאה עניינית של הטקסט המקראי – הווה אומר, כאידיאולוגיה דתית אתנוקרטית – אני טוען שהעוול שנגרם לישמעאל אינו רק בגירושו מבית האב ובנישולו מן הירושה, אלא בעיקר בפסילתו הערכית כמי שאינו ראוי לבוא בשושלת האברהמית הקדושה, ובעיקר בסילוקו בתורת כבוד מן האפשרות להיות המועמד הראוי, להיות גם הוא הקורבן המיועד והמקודש; שהרי הא בהא תליא, הירושה וזכות ההתקדשות. כך, ההתיישבות החלוצית, המפעל הקיבוצי, היוזמה וההתגייסות למפעלים לאומיים והפיקוד על הצבא הישראלי תוארו לאורך כל ההיסטוריה הציונית כשרשרת של מזבחות עקדה של כבוד נבחרים, כמכונות עקדה אקסקלוסיביות המייצרות עוד ועוד קורבנות מקודשים וראויים הזוכים בדין ובאופן בלעדי לרשת את הארץ, בזכות ירושת ההון ובזכות ההורשה לזרע. ואולם בפועל הם אף הגדילו לעשות מאברהם, שכן בשולי כל המפעלים הנעלים הללו חנו ערב רב עצום של ישמעאלים ששימשו כטיט וכתבן לבניית המזבחות הללו, ולא אחת שימשו גם כאייל שנאחו בסבך שלהם, כקורבן התמורה של הבן הנבחר, כשה לעולה העולה על אותם מזבחות עצמם תחת היצחקים נסוכי השמן ועטורי זרי הדפנה.

הישמעאליות כמושג סמוי ב"עקוד"

השתיקה והדרמה התהומית הן פס הקול האמיתי של העקדה. הדרמה שבה מתחוללת בדממת נצחים, והקולות הדלים שמופיעים בה מרגישים את השתיקה הנוראה. שתיקה שכזאת אפיינה את דור השואה ודור המדינה בישראל, ובמובנים רבים היא נמשכת עד היום

הזה. בזמן שכתבתי את ספרי, השפה הרזה בספרות ו"דלות החומר" באמנות הישראלית היו אידיאל אסתטי נשגב. כמוכן, המלל העסיסי הערבסקי והסאון הספרותי הבלתי פוסק שבוקע מתוך הספר ביטאו מרידה בקשר השתיקה הכפול והנמשך הזה – קשר השתיקה של האתוס המסורתי הדכאני ושל הספרות הישראלית של אותה תקופה (להוציא מיעוט רב השראה כגון גנסין, עגנון, יזהר, יהושע ועוד כמה יחירי סגולה), שהייתה שרויה תחת השגחתם המחמירה של אברהם ושרה שתקנים, זעפנים וקפדנים ביותר שלא חיבבו במיוחד את הצחוק הקולני והפטפטיני הישמעאלי שלנו, המצחק והמשחק.

בהקבלה למשוואה הסימבולית של העקדה, הדובר העיקרי בעקוד הוא לכאורה יצחק דווקא. וזה תמוה למדי, שהרי שתיקתו של יצחק הפסיבי וחסר הזהות נמשכה עד יום מותו. מבין האבות יצחק הוא מסתורין גדול, בהנחה שאינו סתם שה לעולה שמתווך במשולש האבות. דמותו השותקת ומלאת החרדה פותחת אפשרויות רבות ומגוונות לפירוש העקדה ולאירועים שקדמו לה ולא לה שהתרחשו אחריה. בקיצור נמרץ אומר שבעיניי, נקודות רבות בטקסט המקראי מעידות על התנגדות גדולה של יצחק לעיקרון הגניאלוגי המושתת על הבחנה בין נבחרים למושעים. ואולם לדעתי יצחק אינו מסוגל לדבר תחת עינה הפקוחה והקפדנית של שרה, ומי שמדובב אותו ומדבר מגרונו הוא ישמעאל, האח האבוד.

ישמעאל, כאמור, הוא הכרח סימבולי של התבנית הבסיסית של ההיסטוריה היהודית, שכן מבחינה דיאלקטית אבל גם פיזית ממשית, אין משמעות לקבוצה אתנית ללא קבוצה אחרת שמגדירה אותה. ישמעאל מסמן את המתח הקיים לעולם בין הנרטיב הטהרני ובין העובדות במציאות, המזנבות בו על אפו ועל חמתו. ולכן ישמעאל הוא גם מרכיב הכרחי בתבנית הפנימית של הנרטיב ההגמוני – פנימית לא רק במובן המבני אלא גם במובן הפנטזמטי, שכן כמו במקרה של עם ישראל, אם תקלף ממנה את האתניות תמצא שהיא בנויה על חלוקה היררכית פנימית למעמדות (כהן, לוי וישראל, או ציוני, גלותי ומזרחי), לשבטים ולעדות, לנחלות ולערי מסכנות, לבתי אב ולערב רב, וכן הלאה עד הגרעין המשפחתי, המחולק אף הוא בתורו לזכרים ולנקבות, לבכורים ול"אחרים". נראה לי שבעקוד יש איזו תנועה חתרנית של הגיבורים לשבור את מעגל הקסמים הקלסטרופובי הזה של המשפחתיות הביולוגית ושל הזהות השבטית לרבדיה המעמדיים, הדתיים והג'נדריים. חתירה זו של הדמויות אינה תמיד מפורשת או מודעת, והיא באה לידי ביטוי בגעגועים לא מוסברים ובתנועת הגוף הבלתי פוסקת לעבר כל מה שנמצא הלאה מכאן, אל הוויות, מקומות ואנשים אחרים. זו גם משמעותה של המשיכה האובססיבית של הילדים לאיסורי ביאה למיניהם ושל ההתעסקות הפרוורטית ומחללת הקודש באיבר הברית, כאילו חתרו כל העת תחת עצם ההגדרה המינית העצמית שלהם. לא אכביר כאן מילים על הקשר הפסיכואנליטי העמוק שבין מיניות לשפה, קשר שהמקרא בשפתו האטומית יצר כבר בעידן כה קדום דרך פעלים מאלפים כגון "לדעת", או במשולש הביטויים "נמול", "ערל" ו"ערל שפתיים", שלא לדבר על "ברית מילה" של חז"ל, הקושרת בין ברית אברהם, מילת העורלה והמילה שבשפה. אין חובה להתעמק בתורתם של האבות הגדולים של הפסיכולוגיה כדי

לחוש ואף לשמוע היטב את המאבק האדיר המתחולל במרחב הארוטי הממשי, הסימבולי והמילולי שבין ה"ירך" ובין ה"ברית". כך, הקריאה הראשונית "שים נא ירך תחת ירכי ואשביעך" בפני האב, שהייתה ל"דברים" שהשתיקה יפה להם, הופכת ל"דברים" שיפה להם הכתיבה הספרותית המאוחרת העוסקת באב ובמה שמעבר לו.

עקוד עוסק לכאורה במזרחיות המפרקת את השיח ההגמוני של האתנוקרטיה היהודית האשכנזית שעטתה על עצמה שיח מתחזה של נאורות אירופוצנטרית. אבל לדעתי, האמת היא שהוא עוסק יותר בסתירה הפנימית הקיימת בעצם המושג מזרחיות, שמשמעותו בעצם אתניות, שאחרי ככלות הכול פוסל כמומו הוא. שהרי המזרחיות העממית (לא האינטלקטואלית) אינה מערערת על עצם ההגמוניה האתנוקרטית שעליה נבנתה מדינת היהודים אלא רק מבקרת אותה ומעוניינת להצטרף אליה כשווה בין שווים, כחלק שווה באותו שבט שנקרא יהודים. לכן, אף על פי שאין הדבר בא לידי ביטוי מפורש בספרי, נראה לי שנכון יותר לסמן את מושא הערגה של הילדים בעקוד כאיזושהי ישמעאליות החורגת הרחק אל מעבר לכל הסגירות של הזרע הביולוגי.

לדעתי, הדיון הביקורתי בהיסטוריה של המאבק החברתי והפוליטי בכלל ובזו של המאבק בישראל בפרט אינו מתכוון לקעקע את המושגים ששימשו את החוקרים וההוגים בעבר, אלא בעיקר להראות שאין הם עוד רלוונטיים בהווה. פירוק לגורמים של השיח המזרחי כיום יראה, כפי שזה עתה הסברתי, שהוא בנוי על סתירה פנימית שאינה עומדת בקריטריונים העכשוויים של אתיקה חברתית גלובלית. לכן המושג ישמעאלי מקובל עליי יותר מן המושג מזרחי, משום שהוא אינו מורה על יחס מוכיח כלפי איזושהו מרכז אדנותי שאותו הוא רוצה לכבוש אלא על אחרות מוחלטת, אחרות פנימית, אחרות בתוך הפנימיות, התקת הקורבן בה"א הידיעה לקורבן סתם; הוא מורה על התכוונות לקעקע את המרכז הזה מניה וביה, להחליף אותו וליצור מציאות חדשה לגמרי. הישמעאליות מבחינתי אינה הזיהוי של הערביות החבויה במזרחיות, המתריסה על היותה קורבן של הסכסוך הישראלי-ערבי בכלל והישראלי-פלסטיני בפרט. הישמעאליות אינה מצטרפת בכלל לדיון המהותני העוסק בירושה האברהמית הכפולה של מדינת ישראל, אלא פורצת את המיתוס הבסיסי שלה ופותחת אותה לערוץ אחר לגמרי. הישמעאלי הגרוש מנכס בעצמותיו את הגירושין ומתגרש לאלתר מכל צד ועניין. בהיותו בן האדון ובן השפחה בעת ובעונה אחת, הוא מגלה בתוכו את היסוד הפראי שבאפשרות הגורלית הזאת. לכן הוא אינו רואה בה פגם אלא דווקא פריעת סדר דיוניסית. הוא חוגג את חילול קדושת הזרע של עצמו וחותר נגד אביו ואימו גם יחד. הוא בז גם לאביו האדון וגם לאימו השפחה, והבז הוא תכונתו היסודית. ידו ככול ויד כול בו, הוא אינו בוחל בשום אפשרות, והמדבר הריק מציוויליזציה מקובעת הוא אזור הפעולה המועדף בעיניו. הישמעאלי הוא מט'יס (métis) מפואר, בן תערובת, ריבוי מחריד ובלתי אפשרי, הוא החתחות של המונוליתיות התורשתית או האידיאולוגית באשר היא.