

נפיל מובס בנוף חסר צללים: מזרחיות, אשכנזיות ומרחב ברומן הישראלי לאחר מלחמת 1967

שמרית פלד

החוג לספרות עברית, האוניברסיטה העברית בירושלים

1. מבוא

רוח חדשה נושבת בארץ: רוח המזרח. מאז שוך הקרבות נתעוררה ישראל להכרת המזרח בו היא שוכנת. תנועת-המונים נוהרת אל השטחים החדשים, שנכבשו במלחמה, ונופים קדומים ועטורי-הוד מקשטים את העמודים המרכזיים של העיתונות העברית... כל אזרח ישראלי, שביקר בעיר העתיקה בימים הראשונים לפתיחתה למבקרים, עמד על חשיבות המגע הראשון בינו ובין הרוכל הזעיר. השיחות הקטועות, המהוססות, המסוייגות כלשהו, חשפו לעיניו אמת מכרעת: אפשרות הקיום בצוותא וההבנה ההדדית. המוני הנוסעים לגדה ולרצועה עומדים אף הם על אמת זו במגעם עם בני-המקום. עולם חדש נחשף לעיני הציבור הישראלי, נופים מרהיבים, בני-אדם שחרדה ותקווה, צער וצפיה, זעם והשלמה משמשים בהם בעירוביכם (בלס 1967, 215, ההדגשה שלי).

כך פותח שמעון בלס את מאמרו "מה מחייב הניצחון", שהתפרסם בכתב-העת האומה בנובמבר 1967, זמן קצר לאחר המלחמה. פתיחה זו מרמזת על היחסים מרובי הפנים בין הזהות הישראלית לבין המרחב המשתנה שבו היא מתכוננת, מתקיימת ואף פועלת, מרחב שאותו היא הורסת ומייצרת בה בעת. דימויה של ישראל, המתעוררת להכרת מיקומה הפיזי, מבטא בעיניי את היחס הישראלי-אשכנזי למרחב, המתאפיין בשאיפה מתמדת "לחוש בבית" במרחב הפלסטיני-ישראלי, מחד גיסא, ובפחד עמוק להיטמע ולהיבלע, מאידך גיסא. יהודה ניני (תשכ"ח) מתאר את המרחב הכבוש במבט אישי יותר. במאמרו "פגישה במחנה פליטים ומראה אחד" הוא מתאר סדרת פגישות עם מחמד אל-עגילי, ידיד פלסטיני של אביו. אביו וחברו עבדו יחד בפרדס ליד יבנה, ועם מות אביו הפך אל-עגילי לדמות אב עבור ניני. בתום מלחמת 1956 חיפש ניני אחר אל-עגילי ומצאו במחנה הפליטים ג'באליה בסביבות עזה, שאליו עקר לפני 1948. ניני ביקש להשיבו למקום מושבו הקודם, אך התברר כי אל-עגילי שוב אינו חש כי המקום הוא ביתו. לפני 5 ביוני 1967 ביקר אותו ושוב והפעם התברר כי "גם במקום זה הפך מחמד להיות זר" (שם, 27). לאחר המלחמה עושה ניני

את אחד הלילות תחת כיפת השמים, ליד אמת-מים היורדת מוואדי קלט ליריחו. בעודו מתגלח מתבונן ניני בנוף ומראה אחד פוגם בקסמו: "במרחק של כמה מאות מטרים ראיתי איש נושא פעוט בידו האחת ומזודה בידו השנייה, בצדו אשה וצרור על ראשה ומאחוריהם שני ילדים, ופניהם — אל מעברות הירדן. גלות אחר גלות" (שם). ניני מזהה במבטו את הטרנספורמציה של המרחב עבור הפלסטינים, הן בגבולות 1948 והן בגבולות 1967, ואת הפיכתו למרחב של גלות.

המפגש של השלטון הישראלי ושל האוכלוסייה היהודית-ישראלית עם המרחב הכבוש כרוך בהרס פיזי ותרבותי ובעיצוב מחדש של המרחב. המבט המזרחי על המרחב, הגם שיש בו ריחוק מסוים מהזהות הפלסטינית, אינו מופתע ממיקומה הפיזי של ישראל. בלס אף מדגיש במאמרו כי המרחב המזרחי-ערבי אינו זר לו, והקביעה של שרים בממשלה "שישראל היא חלק מן המערב ושרק במקרה היא שוכנת במזרח" אבסורדית בעיניו (בלס 1967, 215–216). זהותו היהודית-ערבית של בלס מאפשרת לו להצביע על ההיסוס בשיח הציבורי בישראל ביחס לקשר למרחב המזרחי בכלל ולשאלת השטחים הכבושים והאוכלוסייה הפלסטינית בפרט. היסוס זה — שעליו הצביע בלס ארבעה חודשים לאחר המלחמה, באומרו שזוהי "תקופה מספיקה... כדי לצאת מן המבוכה" (שם, 215) — הפך לאחת מאבני היסוד של הזהות הישראלית.

פרנץ פנון ([1952] 2004) מציג בספרו עור שחור, מסכות לבנות דיאלוג כמעט עקר בין השחור ללבן. השחור אומר:

שמתי את הלבן במקומו; מחוזה, הדפתי אותו ויריתי לעברו: תתרגל אתה אלי, אני איני מתאים את עצמי לאיש. צחקתי לעבר הכוכבים. האדם הלבן רעם. זמן התגובה שלו התארך עד אינסוף... ניצחתי. הרעתי.

והלכן עונה:

הניחו להיסטוריה שלכם, לחקירות העבר שלכם, ונסו להדביק את הקצב שלנו. בחברה כשלנו, מתועשת ברמה הקיצונית ביותר, ממודעת, אין יותר מקום לרגישות שלכם. כדי להתקבל לחיים צריך להיות קשוח. החשוב הוא לא לשחק את המשחק של העולם, אלא להכניע אותו במכות אינטגרלים ואטומים. כמובן — אמרו לי — מדי פעם, כשנתעייף מחיי גורדי השחקים שלנו נפנה אליכם — כשם שאנו פונים אל ילדינו... בתוליים... מופתעים... ספונטניים. נפנה אליכם כמו אל הילדות של העולם. אתם כל כך אמיתיים בחיכם, כלומר כל כך מבדחים. הבה ננטוש לכמה רגעים את תרבותנו המנומסת ורבת הטקס, ונתכופף אל הראשים הללו, אל הפנים הללו, מלאות הבעה באופן מקסים כל כך. כמובן מסוים אתם מפייסים בינינו לבין עצמנו (שם, 100–101, ההדגשה שלי).

הדיאלוג הוא עקר מפני שפנון, בדמות השחור, מנסה בכל דרך אפשרית לפרוץ את הדימוי שנכפה עליו, הדימוי שהוא עצמו מאולץ לאמץ כמי שזהותו מוגדרת בידי האדם הלבן.

הלבן הזועף, החושש מהתנערותו של השחור, הוא גם הלבן השאנן והמתנשא המביט אל השחור ורואה בו את עצמו. אולם באופן מפתיע משהו, המבט המוחזר מפניו של השחור גם מאפשר את קיומו הנינוח של הלבן ומרכז את הקונפליקטים הפנימיים שלו. בעקבות מהלכו המתסכל של פנון אני מבקשת לדמות דיאלוג, עקר במהותו, בין טקסטים הנכתבים מעמדות מזרחיות לבין טקסטים הנכתבים מעמדות אשכנזיות, שראו אור לאחר מלחמת 1967, כדי לדון בקשר שבין היחס הישראלי למרחב לבין הזהות האתנית הישראלית.¹ קריאה בשיח הציבורי של התקופה, אגב הבחנה בין עמדות אשכנזיות לעמדות מזרחיות המתקיימות בו, חושפת את מערכת ההבניות של הזהויות האתניות ואת אופי הזיקה למרחב הישראלי/פלסטיני של הזהויות האתניות, על שונותן המיוצרת. ייצור הזהויות וזיקתן למרחב בטקסטים השונים מיתרגם בסוגת הרומן ל"תנועתו של גיבור בודד בתוך נוף סוציולוגי המתיר בקביעותו את העולם של הרומן עם העולם שבחוץ" (אנדרסון 2000, 61). בהתאם לתפיסתו של טימות'י ברנז, סוגת הרומן נקראת כאן, בד בבד עם הקריאה בשיח הציבורי, כמנגנון של בדיון תרבותי המייצר הבניה מדומיינת של לאומיות נוסח אנדרסון, אך גם כסוגה המאפשרת הכלאה בין לאומיות לגלות ופעילות חתרנית המנוגדת לדמיון הלאומי (Brennan 1990, 49). באמצעות קריאה בארבעה רומנים ישראליים שראו אור לאחר מלחמת 1967² — שניים מהם קאנוניים, מסע דניאל ליצחק אורפז (1969) והאיש משם ליצחק בן-נר (1967), ושניים מהם רומנים לא קאנוניים, התבהרות לשמעון בלס (1972) ושניים ושניים יותר לסמי מיכאל (1974) — אציג את הבניית היחס של האשכנזי ושל המזרחי למרחב הישראלי/פלסטיני, הבניה שהיא נדבך מהותי בייצור זהותם האתנית.³ מקריאה ברומנים ומהשיח הציבורי — המייצגים ומכוננים את הקשר למרחב, המיוצר ביחס לזהות האתנית — אני מבקשת להסיק על מבנה ההצדקה של הלאומיות הישראלית ושל קיומה במרחב הישראלי בתקופה הנחקרת. לצד חשיפת מבנה ההצדקה והישענותו על הזהות האתנית, אצביע גם על החריגות ממבנה הצדקה זה. בעקבות הומי ק' באבא (Bhabha 1994, 143), אבקש לקרוא

¹ בעקבות חנן חבר (2002) אינני רואה ב"מזרחיות" מהות תרבותית, אלא פרקטיקה תרבותית המתחוללת בישראל, תוצר של המפגש בין המהגרים היהודים מארצות המזרח לבין המדינה והתרבות הישראליות ההגמוניות. את האפשרויות של ההתערבויות הספרותיות של סופרים בעלי ייצוג עצמי מזרחי אינני רואה כייצוג כוללני של עמדה מזרחית. אם כן, הכוונה איננה לעמדה מזרחית ולעמדה אשכנזית כוללניות ומייצגות, אלא לאפשרויות המתקיימות בתוך השיח, אפשרויות בעלות השפעה על כינון הזהות האתנית ועל יחסה למרחב.

² הרומן האיש משם ליצחק בן-נר (1967) ראה אור חודש לאחר מלחמת 1967, אך נכתב לפני המלחמה. אף על פי כן אני מבקשת לקרוא בו מייצג של הספרות שלאחר 1967, שכן שיקולי ההוצאה לאור והתקבלותו הציבורית מעידים על הרלוונטיות הרבה שלו לתקופה זו. הוצאת עם עובד פרסמה בעיתון הארץ הודעה לציבור, ובה נכתב כי הספר כלול היה בתוכנית לשנת 1968/69, אולם המערכת החליטה להקדימו "מפני ערכו הספרותי ותוכנו האקטואלי", הארץ: תרבות וספרות, 30.6.1967, עמ' 10.

³ מעמדם הקאנוני של הטקסטים נקבע על פי התקבלותם במנגנונים הממוסדים של החברה ובקרב המבקרים הספרותיים. בקבוצת רומנים זו, שני הרומנים שהועדפו על ידי הממסד הספרותי הם רומנים שנכתבו מעמדה אשכנזית, ואילו שני הרומנים שלא זכו להעדפה זו נכתבו מעמדה מזרחית.

את האמביוולנטיות של ייצוגים אלו. מחד גיסא ברומנים הקאנוניים, שנכתבו מעמדות אשכנזיות, אצביע על המקומות שבהם נחשפת הנוכחות הוויזואלית של הזמן הלאומי, נוכחות המייצרת מראית עין של זהות יציבה, כתוצאתו של מאבק נרטיבי. מאידך גיסא בטקסטים הלא-קאנוניים, שנכתבו מעמדות מזרחיות, אצביע על המקומות שבהם "ממפגש קולוניאלי כזה בין הנוכחות הלבנה לבין זו השחורה הדומה לה עולה שאלת האמביוולנטיות של החיקוי (המימקרי) כבעיה של כפיפות קולוניאלית" (שם, 90). כלומר, אבחן את המקום שבו הייצוגים המזרחיים מערערים על מבנה ההצדקה הלאומי, המכונן באמצעות מערכת יחסים אתנית.

הסובייקט הישראלי האשכנזי, המיוצר ברומנים הקאנוניים האשכנזיים של התקופה, ממקם את הזהות המזרחית באזורי הגבול, מחליף את הזהות המזרחית-ערבית בה ומחקה את יחסה למרחב, וזאת כדי לחפות על הפער בין סממני זהותו לבין מה שהוא תופס כאופיו של המרחב הישראלי. הזהות האשכנזית ממקמת את הזהות המזרחית באזור ביניים של כמיהה, של תיווך במרחב ושל דחייה והדרה. מיקומה של הזהות המזרחית בשוליים, ההכרחיים לזהות הישראלית, אינו דוחק לגמרי את המזרחים, אלא מותיר אותם בשייכות כפולה. הזהות המזרחית מאפשרת את הקיום המוסרי הציוני הפנימי במרחב; מיקום זה מעכב את המרד המזרחי ומקשה עליו להפוך למרד מגובש ומאורגן, כפי שניכר בשיח הציבורי הנכתב מעמדה מזרחית. בהתאם לעמדת הלבן בדיאלוג הדמיוני של פנון, דמותו של המזרחי מיוצרת כאן כמי שמאפשרת את קיומו של הסובייקט הישראלי-יהודי, המתקשה לשרוד במרחב שאליו הוא חש שאיפה ורתיעה גם יחד. הטקסטים הלא-קאנוניים, המזרחיים, מייצרים לעומת זאת התאזרחות מהוססת, מלווה במבט הצדה ובשימור זהות ערבית לצד זו הישראלית. הסובייקט המזרחי המיוצר בהם ממוקם אמנם במקום דומה, שבו הוא מעניק לאשכנזי את תחושת הנוחות במרחב, אולם הוא נאבק עם הדימוי שהאשכנזי כופה עליו ומנסה לייצר לעצמו דימוי אחר, המציב אותו במרכז אגב שימור זהותו האמביוולנטית. קריאה זו ברומנים תלווה בקריאה בשיח הציבורי שהתנהל בין מלחמת 1967 למלחמת 1973. הקריאה בשיח הציבורי חושפת לא רק את אופני הזיקה למרחב ואת המיקומים האתניים המיוצרים, אלא גם את הסדקים בהצדקה הלאומית. הרומן הלאומי מנסה לתת מענה לסדקים, אך בה בעת הוא פועל ליצירתם ולהרחבתם.

2. מרחב ואתניות בשיח הציבורי בין מלחמת 1967 למלחמת 1973

העיסוק במרחב הישראלי, שאפיין את השיח הציבורי בין 1967 ל-1973, התאפיין בשתי מגמות סותרות. מצד אחד דיון בלתי פוסק בטריטוריה הישראלית, המלווה בתביעה לקבוע גבולות ברורים, ומצד אחר הימנעות מקביעה ברורה ונטייה לדחות את ההכרעה, אגב תמיכה בקביעת עובדות בשטח באזורי הכיבוש. כמו כן עולה בשיח הצורך באזורי חיץ שיפרידו בין האויב הערבי למדינה הישראלית, אלא שחלק גדול מאזורי החיץ האלה הם

גם אזורי חפיפה, אזורי ביניים ששוכנת בהם אוכלוסייה פלסטינית גדולה, שרובה פליטים מישראל/פלסטיין.⁴

השיח הציבורי הציוני-אשכנזי עוסק בשנים אלו בצורה מינורית בשאלת הזהות המזרחית, בהשוואה לעיסוקו בשאלת הגבולות. בדומה לשאלת הטריטוריה הבלתי מוגדרת, הזהות המזרחית נתפסת בשיח זה כזהות שמיקומה גבולי, ספק חוצץ ספק מטשטש, בין זהות האויב הערבי שמעבר לגבול (או באזורי הביניים) לבין הזהות הישראלית האשכנזית. בעקבות הספר מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש (חבר, שנהב ומוצפי-האלר 2002) אפשר לטעון, כי הזהות המזרחית מיוצרת כזהות גבולית, המתווכת בין המרחב המקומי לציונות. היא מקשרת בין הזהות היהודית לקרקע שנתפסת כאוריינטלית, מכסה על הפער בין זהות יהודית-גלותית לזהות ישראלית-מקומית, ובה בעת יוצרת אזור חיץ המפריד לחלוטין, לכאורה, בין היהודי הישראלי (האשכנזי) לבין הערבי.⁵

אך המיקום המזרחי בתרבות הישראלית האשכנזית בתקופה זו משמעו לא רק השתלבות במרחב, אלא גם סכנת היבלעות באוכלוסייה הערבית, ועל כן הוא מעלה חששות כבדים. במאמר שפרסם בעיתון הארץ ב-14 ביולי 1967 ביטא חיים באר את חששותיו לקיומו של העם היהודי בטריטוריה הישראלית המורחבת שלאחר מלחמת 1967:

קיים בקרב הכותבים והמדברים סירוב כמעט כללי – לא מודע במהותו – להעלות על דל-שפתים את האתגר הגדול ביותר שעוררה מלחמת ששת-הימים: מה צופנים התנאים החדשים לעם היושב כאן; לא לפרט, העומד על נפשו מפני המתנכל לו, אלא להוויתו כעם. כלום יחולו מעתה שינויים ברכיביו של העם הזה; האם הוא ישנה, תוך תקופה קצרה או אפילו ארוכה, את פניו ומהותו עד בלי הכר?

... הקמת מדינת-ישראל דומה לעליית בית-החשמונאים, שהיא תחייה לאומית-למחצה; בכל אופן התעצמות חילונית יותר מדתית. עתה ניצבים אנו על פרשת-דרכים; הדרך האחת: דריכה על המקום, האחרת: לכיוון תקומה כתקומת מלכות בית-דוד, כממלכה השלטת מלבוא-חמת בצפון מזרח ועד עזה בדרום-מערב. ויש לבחון בחון היטב מה צופנת בחובה התקדמות ניכרת מעין זו לפרצופו הלאומי של העם היהודי היושב בארץ.

האמצעים בהם נקטה מלכות בית-דוד, לניטרול האוכלוסים הרבים שנוספו לממלכה (גיור המוני, הגליה וגירוש, והשמתם תחת נטל-מיסים כבד במיוחד) אינם עומדים לנו, מסיבות מובנות, בשנת 1967. לכן אין מנוס מכך, שגורלה של ממלכה רחבה כזו תהיה התבוללות; או, בלשון נקיה יותר, התמזגותם של היהודים עם עמי-האזור. יש לזכור, כי רוב האומות... נוצרו בראש ובראשונה כתוצאה של תהליכים כאלה. מה גם, שיותר ממצצית האוכלוסיה

⁴ אדריאנה קמפ (2003) חושפת שתי שפות גבול שונות המאפיינות את השיח הציבורי הישראלי לאחר 1948: האחת היא שפה טריטוריאלית, המלכדת את "בני האומה" פנימה, והאחרת היא שפה מרחבית, המציגה את הגבול כספר והמטשטשת את ההבדלים בין "פנים" ל"חוץ".

⁵ ראו בעיקר הדיון על "כינון המרחב הלאומי: המטאפורה הגיאוגרפית ותיחום המזרחיות", הפורום ללימודי חברה ותרבות 2002, 302–305.

בארץ מוצאה מארצות המזרח וקרובה בהלכי-רוחה ונפשה לארצות אלו, דבר שיקל בהרבה על התהליך (באר 1967, ההדגשות שלי).

באר חושף את מה שנראית בעיניו הבעיה הגדולה ביותר של הכיבוש. בעוד בלס וניני מעמידים במרכז את שאלת האוכלוסייה הערבית הנכבשת, תשומת לבו של באר מופנית לעם היהודי בלבד. ההתרחבות הטריטוריאלית כשלעצמה מובילה לשינוי פניו של העם היהודי. שינוי זה בפני העם מתברר כהתמזגות אתנית, יצירת עם חדש, עם לא יהודי, מעין חזון בלהות כנעני, הנגרם על ידי מחיקת ההבדל בין מזרחים לערבים:

בירושלים... חובשים עתה בני עדות המזרח כיפות ועונדים שרשראות עם מגן-דוד מוזהב — סמלים יהודיים דתיים מובהקים — כדי שיובדלו מן הערבים ולא יגיע חלילה מישהו לכלל טעות, אולם אלה, בסופו-של-דבר, סמלים ריקים מתוכן, כיוון שאין מאחוריהם דת שרשית וקיום מצוות יסודי... כך שאין הדת יכולה עתה לשמש חיץ בפני התכולות (שם).

באר חושש כי סימנם של המזרחים כדתיים ריק מתוכן ממשי. בחששו הוא חושף לא רק את הממד הערבי המאיים בזהותם של המזרחים, אלא אף את שבריריות המסמן של הזהות היהודית. בשלום מעין זה יעכלו אותנו הערבים, עד שארץ-ישראל תהיה לעוד פלך ערבי, בתוך העולם הערבי הגדול שסביבנו... כך או כך, חיים בצוותא של יהודים וערבים, בכל צורה שהיא, תביא, בסופו-של-דבר, כליה על ההויה הלאומית הנוכחית... ישראל אינה זקוקה, בשלב זה, לשלום. יש במתח הבטחוני כדי לגבש את העם, להפיל מחיצות בין רכיביו השונים, להעניק לו חוט-שדרה בכל התחומים. האמת ההיסטורית, שעמים נוצרו כתוצאה מעמידה משותפת של שבטים כנגד כוחות עוינים מבחוץ, תוכיח עצמה ככל הנראה, אף כאן (שם).

האפשרות שהמזרחים יתמזגו בערבים כה מבהילה, עד שהיא מובילה למסקנה שעל מדינת ישראל להתמיד ביחסי המלחמה עם העמים החיים עמה והסובבים אותה כדי לגבש את העם. שבוע לאחר פרסום מאמרו של באר הגיב עליו בהארץ אברהם רו (1967), שהצביע על השאלה המרכזית בעיניו: "מי הוא שישמש אובייקט לחיקוי". האם, כטענתו של באר, האשכנזים עתידים לחקות את המזרחים ולכן קיימת אותה סכנת היטמעות, או שמא, כפי שטוען רו, המזרחים אינם אובייקט לחיקוי? לדברי רו המזרחים הם שמחקים את האשכנזים ולכן אין כל סכנת היטמעות, כל עוד יהיו האשכנזים בפרט והיהודים בכלל מתקדמים חברתית, טכנולוגית ומדעית. מכל מקום, שני הדוברים עוסקים בפחד מפני היטמעות של היהודים, שתיגרם עקב היטמעותם של המזרחים בערבים. הזהות המזרחית נתפסת כזהות ביניים, זהות גבולית המטשטשת את ההבדל בין היהודי לערבי בן האזור. מצד אחד הזהות המזרחית מאפשרת את הקשר לקרקע, שהציונות שואפת אליו, ומצד אחר היא מאיימת על הזהות היהודית בהיטמעות כנענית בעמי הארץ, בשל אובדן ההבדל.

המזרחים אינם רק גורם תרבותי מתווך, המאפשר והמחייב את הקשר אל המרחב. מנקודת מבטה של המדינה הם מספקים צרכים מרחביים, כלכליים וביטחוניים מהותיים באזרחותם הישראלית. באפריל 1973 פרסם זאב צור מאמר בכתב-העת מולד וכו טען, כי נוכח מאבק מדיני שהתנהל בעולם להחזרת הפליטים הערבים סיפקו המזרחים צורך ביטחוני ומדיני בכך שיישבו ואכלסו שטחים שננטשו בידי הערבים. המזרחים מילאו בפועל את המרחב הכבוש והמיוצר: " העליה מארצות המזרח היתה בפועל הגורם המכריע בהקמתם ואיכלוסם של אזורי הפיתוח והספר, ותרומתה לפיזור האוכלוסיה ניכרת עד היום הזה" (צור 1973, 353). צור ציין עוד שהעלייה מארצות המזרח תרמה לייצוב המבנה המקצועי והחברתי של האוכלוסייה היהודית, שכן העולים השתלבו בהתהוותו של מעמד הפועלים במדינה והחלו עובדים בענפי החקלאות, התעשייה והבנייה. בפועל, כך טען אז, המזרחים הם הפרולטריון היהודי במדינה. מרכזית לא פחות היא תרומתם בגופם ככוח צבאי וכמגן אזרחי מפני הערבים.

במאמר שהתפרסם בכתב-העת מולד באוקטובר 1970 השוותה עליזה לבנברג בין יחסן של שתי אוכלוסיות ספר למוות, האוכלוסייה המזרחית ואוכלוסיית בני הקיבוצים. בני הקיבוצים מקבלים את המוות כדבר מובן מאליו כביכול, ואילו התושבים המזרחים בערי הספר נאלצים לשנות את תפיסת עולמם. לבנברג ביקרה משפחות מזרחיות בקריית שמונה, בטבריה ובבית שאן, שקרוביהן נהרגו בהפגזות על בתיהם הקרובים לגבול. היא תיארה את התמודדותם עם המוות המפתיע. המזרחים, כפי שציטטה אותם לבנברג, הסיקו כי עליהם לשלם בדם בניהם כדי להיות אזרחים שותפים במדינה. וכך היא מספרת על בת ששכלה את אמה בטבריה:

שפת הבית עודה ערבית לצד העברית, והרבה ממנהגי הבית הם יס-תיכוניים טיפוסיים. מן הקפה הריחני שבבזיכים העדינים והשכירים נודף ניחוח הל. אבל אמה, בת המזרח, נהרזה בידי ערבים, ועתה יש מחיצה בין בתה לבין אלה שייתמוה. ורחל למדה בצורה אכזרית את שיתוף-הגורל של היהודים, יהיו מנהגיהם אשר יהיו (לבנברג 1970, 353).

טענת ה"אין בָּרָה" — הטענה שגורלם ההיסטורי של היהודים גוזר עליהם מצב מלחמה תמידי — עולה בשיח הציבורי כהצדקה לדחיית פתרונות כלכליים, תעסוקתיים, פיזיים ותרבותיים לאוכלוסיית המזרחים. אין פלא אפוא שבעיתונות התקופה נכתב, שהשקט הביטחוני הוא שאִפשר את התפרצותם המחודשת של המזרחים בדמות "הפנתרים השחורים" (לאחר אירועי ואדי סאליב ב-1959) (בנזימן 1971). כאשר מתרופפת טענת ה"אין בָּרָה", מתאפשרת המחאה המתועדת בשיח הציבורי.⁶

בזמן התרחשותו של מרד "הפנתרים השחורים" ראה אור מאמרו המהפכני של יהודה

⁶ עם זאת, כפי שעולה מרוב המאמרים בספר מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש (חבר, שנהב ומוצפי-האלר 2002), התקיימו גם צורות מחאה יומיומיות, פרוזאיות לעתים, שלא זכו לייצוג בשיח הציבורי.

ניני (1971) בכתב־העת שדמות. במאמר, שכותרתו "הרהורים על החורבן השלישי", מוחה ניני על המוות המיותר של בני עדתו, יהודים תימנים שנהרגו במלחמת 1948, שלא זכו לחזות בכגידתה של החברה הישראלית. הוא משחזר את היחס האמביוולנטי כלפיהם ואת הניצול שנוצלו בידי המדינה ובידי עמיתיהם האשכנזים:

הרגשתי את המועקה הכבדה שבלב. מועקה על שאינם יכולים לפרוץ את החומה החברתית, אותה חומה דמיונית שגובהה כהר; חשו שאינם רצויים במקום מן המקומות, שמשוהו גדור בפניהם, מעכב. הרגשתי את העלבון הצורב לאחר "קומזיץ" שנסתיים עם שחר. עלבון צורב שכל אחד מהם — מאיתנו — חש עמוק עמוק בתוכו. *עלבון על שהללו אהבו לבוא ולראות כשמחתנו, לשמוע לשירתנו, לאכול מפיתנו, לשחות מאותו קפה עז ומתובל שבישלנו כדת וכדין — שבע ירתח ושבע ירגיע, ורקיקה כנגד השטן — קללת אלוהים עליו — תחתום בישולו; יביאו עמם נערותיהם, כבאים לחזות בקרקס; לא יפיחו ידיהם, עשן לא ידמיע עינם, שמיכתנו תינתן להם ולנערותיהם לרפד מושבם. סיימו אכילתם — נעלמו בתוך החשכה. ההצגה נסתיימה. אחר כך הלוא אפשר היה להוסיף ענף תפוז יבש שגוזם ולהזין את המדורה — לשם נתינת ריח שכה אהבנו — ולהוסיף ענפי אקליפטוס, אבל הינחנו למדורה לגוו. יש והיה אי־מי, סתם כך מתוך החשכה, כמדורה דועכת, שר לו שיר שתוגתו מחלחלת כמים על ארץ יבשה, ואז היינו חשים עצמנו כה בודדים, כה עזובים ויותר מכל — כה נעלבים. דומני שחש הייתי בשעה של חולשה, בשעה של חרון, בשנאה מפעפעת כארס של עכנאי מאיתנו אליהם. שנאנו על כי היינו שונים בעיניהם ועל כי כך נראינו אף בעינינו (שם, 55–56), ההדגשות שלי).*

ניני מתאר את קוצר ידם שלו ושל ידידיו להיחלץ מהדימוי שנכפה עליהם בידי האשכנזים. על פי תיאורו לא זו בלבד שתחושת המועקה לא פחתה, היא אף הפכה כואבת ביתר שאת מפני שאפליית המזרחים וההתנשאות כלפיהם הלכו והחמירו. ניני לא רק מתאר את הכעס; בשיאו של המאמר הוא מתריע מפני חורבן בית שלישי, שינבע ממרד של המזרחים שיפרוץ לאחר שייכשלו כל ניסיונותיהם להשתלב בחברה באופן צודק. הנרטיב המזרחי בתקופה שלאחר מלחמת 1967 הוא נרטיב של התחבטות בין ניסיונות השתלבות אזרחיים לבין אפשרות המרד. לטענתו של ניני, המרד יביא למלחמה חמורה מכל המלחמות עם מדינות ערב.

לדברי יגיל לוי ויואב פלד (1993), מלחמת 1967 לא היתה שבר או שינוי, אלא ביטוי לאסטרטגיה שתכליתה שימור מעמדו של מבנה העוצמה של המדינה, זאת על ידי הדגשת אחריותה של המדינה לקיומה הפיזי של הקהילה וסמכותה הבלעדית בתחום האלימות. המלחמה איחדה אמנם את המזרחים ככל האזרחים תחת איום וגיוס שוויוניים לכאורה, אולם למעשה היה זה מהלך של המדינה שנועד לשמר את כוחה של השכבה האשכנזית החזקה. יתרה מזו, כפי שטוען סמי שלום־שטרית (2004), תוצאות המלחמה הוכיחו לכאורה את עליונות המערב על המזרח. האלימות החיצונית יוצרת הטמעה אזרחית, אך זוהי הטמעה

מדומה, המשמרת את מבנה החברה הקיים — מבנה של פערים כלכליים וחברתיים בין אשכנזים למזרחים.

אם כן, השיח הציבורי הנכתב מעמדות אשכנזיות מכיל בתוכו חרדה מפני היטמעות ותחושות זרות והיסוס כלפי המרחב. הוא ממקם את הזהות המזרחית כזהות גבולית מתווכת, מיקום המאפשר לו להציב במרכז את הזהות הישראלית-יהודית (בניגוד לזהות הפלסטינית-ערבית). השיח הנכתב מעמדות מזרחיות משלים ומתעמת בעת ובעונה אחת עם המיקומים הללו, ובכך חושף את נקודת העיוורון של השיח האשכנזי. הרומן הישראלי של התקופה, הנכתב מעמדות שונות, מייצר תהליך נרטיבי הממלא אף הוא תפקיד בייצוב קשרה של הזהות הלאומית לקרקע, אך לעתים הוא חושף את הסתירות הגלומות בקשר הזה ובכך הוא פועל לערעור.

3. הרומן הישראלי בין המלחמות

יחסים בין דמויות מזרחיות או יהודיות-ערביות לדמויות אשכנזיות ניצבים במרכזם של ארבעת הרומנים מסע דניאל ליצחק אורפז (1969), התבהרות לשמעון בלס (1972), האיש משם ליצחק בן-נר (1967) ושווים ושווים יותר לסמי מיכאל (1974). לכל הרומנים עלילה דומה: הגיבור הוא סובייקט ישראלי, אשכנזי או מזרחי, שבשעת מלחמה או לאחריה מוצא את עצמו במצב של קרע או של נתק מהחברה הישראלית. לאחר מפגשים במרחב ותהליך נפשי שבים הגיבורים לחברה, אם כי כל השיבות הן בעייתיות, אמביוולנטיות, נלעגות ובמקרה המזרחי חתרניות.

על-פי פיטר ברוקס (Brooks 1977), הרומן מספר סיפור של שאיפה לשוב הביתה: המאמץ לאשר את המקור דרך סיום, למצוא את החוזר על עצמו בשונה, את הזמן שחלף בזמן הווה; הרצון לעבור בזמן דרך עלילה כדי לספק תשוקה, אך גם להבינה ביחס למקור, למקום ולזמן שממנו יצאנו. בשני הרומנים האשכנזיים השיבה הפיזית של הגיבור למרחב הישראלי, שמשמעותה השלמה עמו, מותנית במפגש עם המזרחי או עם היהודי הערבי. דניאל, גיבור מסע דניאל לאורפז, חוזר מהתבודדותו בחוף תל-אביב לאחר מפגש עם דנינו הדייג, ואילו "האיש משם" חסר השם, גיבור האיש משם ליצחק בן-נר, חוזר לארץ ממצרים לאחר מפגשו עם אדון נואד ועם בני משפחתו היהודים הערבים. את תחושת הבית ואת חמימות הילדות מוצאים הגיבורים דרך המגע עם השונה, בהחלפת האב הנעלם באב מזרחי רגעי, חולף, שמאפשר חזרה אירונית מהוססת. לעומת זאת, שני הרומנים המזרחיים מציגים שיבה אזרחית והיטמעות חברתית שיש בה גם ממדים חתרניים. תחושות הניתוק והבדידות חסרות ההד מוחלפות במגע המשחזר זהות קודמת, ביתית-ערבית, שאף נקשרת במרחב ערבי. זהות זו נתונה בקונפליקט עם השיבה לחברה.

הרומן המזרחי שווים ושווים יותר (מיכאל 1974) מורכב מסיפור מסגרת — חוויותיו של הגיבור במלחמת 1967, המתוארות בראש כל פרק בלשון הווה — ומסיפור פנימי

המסופר בלשון עבר: תיאור חייו של דוד מאז הגיע מבגדאד לישראל, דרך תלאותיו במעברה ומחוצה לה. לכאורה לפנינו נרטיב של היטמעות אזרחית, הן בדחיקת סיפורו האישי של דוד והחלפתו בסיפור המלחמה והן בהכרה של המדינה בדוד כחלק ממנה. סיפור המסגרת מתחיל עם פרוץ המלחמה. דוד מתאר כיצד הגיוס דוחה ומרחיק את כל מצוקותיו הקשורות בזהותו המזרחית:

לכאורה הייתי צריך לעלוץ על שואת-המלחמה הזו. ככל שהתעצם המשבר הכלכלי, — "מיתון" קראו לזה העתונאים יפיי-הנפש, — עמדתי בראש רשימת המועמדים לפיטורין. יתר על כן: זמן קצר לפני קריאת-הגיוס נמתח קו שחור על מצבי המשפחתי. במקום ההגדרה "נשוי" נרשם "גרוש". פירושו של דבר — שגבר אחר, גבר חיוור-פרצוף ששם משפחתו הסתיים באותיות "יץ", מתענג עכשיו על חמוקיה של מרגלית ומגדל עמה את בני שלי. מרגלית — זו היתה מולדתי. בקרב על מולדת זו יצאתי מובס... בהידוק שיניים אני מגדף את חברי-למסע. אנו דוהרים דרומה, אל המדבר אשר בו מחכה לי המצרי — שעה שמאחור איש אינו מצפה לשובי (שם, 9–10).

עלילת הסיפור הפנימי מציגה את דוד כמי שניסה כל חייו, ללא הצלחה, להתקיים כאזרח שווה-ערך בחברה הישראלית. אולם סיפור המסגרת מתאר תוצאה שונה. הזרות המזרחית, היוצרת יחסי שנאה בינו לבין חברי הצוות בנסיעתם בזחל"ם, כאשר דוד מקשיב ברדיו לתחנות ערביות ומפחיד את הסובבים (ראו שם, 9–11), מתחלפת ביכולתו ההרואית להציל את חייהם. המזרחי מיוצר כאן, כמו בשיח הציבורי, כמי שמאפשר בתיווכו את הקיום במרחב. המעשה ההרואי מזכה אותו בהכרה באזרחותו: "ניתן בידי מסמך הקובע ומעיד עלי שהנני אזרח ישראלי. בפעם הראשונה אני מתנהג כאזרח שגוון עורו אינו מהווה לדידו מכשלה, כעין מום-גופני" (שם, 254, ההדגשה שלי).

ההיטמעות האזרחית של דוד, לאחר שהשתתף בלחימה, היא פתאומית, כמעט מודבקת. המפגש של שני הסיפורים בסיום, סיפור המסגרת והסיפור הפנימי, הוא מפגש דיס-הרמוני, המדגיש את חוסר התואם בין השתלשלות חייו של דוד לבין התוצאה המפתיעה: השתלכות. יתרה מזו, רגע השיא במלחמה, המאפשר את השתלכותו האזרחית של דוד, כולל בתוכו את זהותו הכפולה של דוד כיהודי וכערבי. כאשר המצרים עוברים בסביבה דוד משתמש בזהותו הערבית ומתחזה למצרי פצוע: הוא פושט את מדיו ומדבר בשפה הערבית. הוא שולח את הכוחות המצרים לכיוון אחר ומונע מהם לגלות את חבריו לצוות, ובכך מציל את חייהם (שם, 191). כאשר הישראלים מגיעים ודוד נותר בתחנותיו הם מזהים אותו כערבי וחולפים על פניו. כוח ישראלי נוסף שמגיע סבור אף הוא שדוד ערבי, אך בסופו של דבר זהותו נחשפת — ספק בזכות האות היהודי על גופו, ברית המילה, ספק בשל השפה הערבית שבפיו — והוא יכול להינצל ולהציל:

עכשיו אני מזקר את ראשי — ומתחת לשפם הבלונדיני נפלטות אלי המלים בערבית:
"תעאל לאהון!"

אני מציית, זוחל — ותחתוני גולשים ומתלכטים לי על כרכי. צוות-גיפ שעצר בסמוך לטנק
 גואה בצחוק ומישהו מביניהם פוקד עלי:
 "רד מהכביש!"
 "חרא!" אני משיב לו, "הכביש שלך?"
 "היי הוא יהודי!" מצטרחים כולם במקלה...
 אני מתנער:
 "שם, שם בחולות, שוכבים פצועים -" אני אומר לפני שהכרתי מיטשטש" (שם, 231,
 ההדגשות שלי).

בד בבד עם רגע השיא של סיפור המסגרת מגיע דוד לשעת השפל של חייו בסיפור הפנימי,
 כאשר הוא מגלה שאשתו לשעבר, מרגלית האהובה, שזהותה האשכנזית לא אפשרה את
 המשך נישואיהם, עומדת להינשא לאשכנזי. בשעה קשה זו פוגש דוד בערבי המבקש להציל
 אותו מהתאבדות, אף שדוד טוען כי לא התכוון לעשות זאת. הקרבה בין השניים מאפשרת
 להם לפרוק את סיפוריהם (שם, 244–245). אם כן, בניגוד לנרטיב המקובל, של כמיהה
 להשתלבות מוצלחת בחברה האשכנזית, מתקיימת ברומן שווים ושווים יותר גם זהות ערבית
 חתרנית. בזכות זהות זו דוד מציל את חיי חבריו, והיא גם מאפשרת לו, בשעת מצוקה,
 ליצור מגע אינטימי עם הערבי. אם כן, הכניסה לאזרחות אינה מלווה בהתנתקות מהזהות
 הערבית, הנותרת גורם מפריד ומאפשר גם יחד.
 גם גיבור התבהרות לבלס (1972) עובר מהלך של התאזרחות. אולם בדומה לשווים
 ושווים יותר, ואף באופן מורכב יותר, ברגע שבו הסובייקט המזרחי מבקש לנכס את הזהות
 המזרחית ואת יחסה למרחב — כפי שהן משורטטות בידי הנרטיב האשכנזי — מתבצעת
 טרנספורמציה של הזהות, הכוללת גם ממד חתרני של שימור הקשר עם הזהות המהגרת.
 בניגוד לדוד משווים ושווים יותר, שגויס למלחמה וניתנה לו לכאורה האפשרות לרכוש
 אזרחות תמורת השתתפות, יעקב דרורי, גיבור הרומן התבהרות, נפסל לשירות בשל מום
 גופני לכאורה:

כל הארץ לוחמת, הגברים בחזית, אבל אני בבית, נלחם בכדידות. גם זו מלחמה, האמן לי.
 במיוחד בימים אלה. יכולתי להביא תועלת, בלי כל ספק, אבל לא פנו אלי, נעשיתי מיותר.
 ביומיים הראשונים למלחמה התרדו הצופרים את תל-אביב, אבל מאז יום שלישי נאלמו
 והחיים חוזרים למסלולם. רק הגברים מועטים ברחובות, ואלה שרואים הם זקנים, נכים או
 בלתי-רצויים כמוני — ז"א הגזע המקולל, כאלה שהחברה אינה זקוקה להם להגנתה (שם,
 24, ההדגשות שלי).

לפני שפרצה המלחמה התנתק יעקב מסביבתו ויצא לחופשה כדי לחקור את הלשון
 הערבית-יהודית של סעדיה גאון. לאחר שהצליח להתעלם מהאיום הפיזי של המלחמה
 ולהתמודד עם הנידוי החברתי, נדרש לנחם את גרושתו האשכנזייה על מות בעלה השני

במלחמה ונסחף לקשר מחודש עם משפחתה, כחובה אזרחית. יעקב מוחזר לחברה על ידי השיח ההגמוני והשיח האזרחי כמי שמוסריותו ואנושיותו מחייבות אותו לנקוט עמדה בחברה האזרחית הנמצאת בשעת קושי. הוא נדרש להניח בצד את מצוקתו האישית ולהתגייס לעזרת המשפחה המתאבלת. אף על פי כן, הפער בין יעקב לסביבתו נותר עד סיום הרומן. היחסים בינו לבין הדמויות האשכנזיות שסביבו מותירים אותו במיקום המזרחי והוא חש תמיד זר בנוכחותן.

מבקר הרומן התבהרות הצביעו על שני מישורים מקבילים של עלילה: המישור החיצוני, המלחמה ויחסיו עם הדמויות האחרות, והמישור הפנימי, התהליך הנפשי שעובר יעקב בינו לבין עצמו.⁷ חנן חבר (תשס"ב) טוען כי התפתחות הסיפור האישי נפרדת מזו של הסיפור הלאומי באמצעות הדימויים המרחביים המועמדים במרכז חווייתו של הגיבור. אחת הדמויות שיעקב פוגש במהלך העלילה מקשרת בין הדימוי של יעקב בעיני הסובבים אותו לבין המדיום המרחבי כייצוג. משה – צעיר אשכנזי, יוצא קיבוץ, צייר מתחיל – מבקש להחליף את הקשר הדתי למרחב בקשר כנעני, להחליף את סיפור יציאת מצרים והמרגלים בסיפור הנפילים, שקשרם לארץ בלתי מעורער; הוא מצייר את דמותם. משה אף מבקש לצייר את דיוקנו של יעקב (בלס 1972, 143), אך תגובתו של זה אמביוולנטית ובסופו של דבר משה מתרחק עד שהוא חושף בפני יעקב את הסיבה לכעסו. הוא תופס את יעקב כבלתי חדיר, בטוח בעצמו, "כמו סלע", כמי שמפגין עליונות. דמותו של יעקב, שיחסה לקרקע איתן, מונגדת לדמותו של משה, שחש זרות לקרקע ומבקש תחושת אדנות. בדמיונו מחבר יעקב בין הנפילים, שמשה מציירם ומעריצם, לבין דימויו שלו בעיני הסובבים אותו. דמות הנפיל שמצייר משה הופכת בדמיונו של יעקב לדיוקנו שלו, אך דיוקן זה מאבד את נחישותו, הופך לנפיל מובס, והולך ונעשה דומה לדימויו של יעקב בעיני עצמו. האדנות על האדמה הופכת לכדידות, שיעקב מבקש להפר:

נשא שוב עיניו אל דיוקנו וגילה שהצבעים שבו לנוע, קלסטר-פניו נעלם ובמקומו הופיעה דמות הנפיל הענק, שצילה פושט על פני העמק. הוא ניצב כסלע איתן על ראש ההר, אמיץ ואדיר-כח, בודד בין שמים וארץ ותקוף-אימה מפני החופש שנפל בחלקו. הוא משפיל עיניו אל העמק, אל בנות-האדמה היפות, ומשתוקק לנטוש את בדידותו ולהשתחרר מן החופש, כדי למצוא בגופן הארצי את אישיותו המובסת. כלום, זוהי התמונה שמשה מסר לו במתנה? אכן, מצא את הביטוי הנכון לגבורה העל-אנושית. הבדידות! הבדידות והתבוסה. זהו הסמל של הנפילים ולא האדנות על האדמה. האדמה היא בדידות (שם, 200).

יעקב מאמץ את הדימוי האשכנזי שנכפה עליו – דימוי של אדם בעל קשר בלתי מעורער לקרקע – אבל עושה לו טרנספורמציה. תמונת הנוף המדברי המצהיב, המחפה על חור בקיר בביתו של יעקב ומייצגת את בריחתו מיחסים כלשהם, מוחלפת בדמיונו בפני אדם מובס ומוכה אימה. לדימוי זה מתווסף דימוי הנפיל המבקש להפר את בדידותו, המתעצב

⁷ ראו פאיאנס 1972; זהבי 1972; סומך 1973.

לבסוף בדמות הנפיל המובס. יעקב מנסה להיחלץ מדימוי של דמות יוצאת דופן, גבולית, בעלת אדנות על הקרקע, ובמקומה הוא מבקש לייצר תבוסה ששמה קץ למיקום הגבולי. אולם תהליך זה מוטל בספק.

בסוף הנרטיב יעקב מחליט לחדש את קשריו עם הסביבה ולראות את עצמו בעיני עצמו, אולם הסיפור הריאליסטי ברובו, המוגש לקורא מבעד לעיניו של יעקב, מתחלף במעין הזיה בשל מחלתו של הגיבור. נקודת התצפית של המספר, המשולבת עם תודעתו של הגיבור, משתלטת על העולם המיוצג עד שנוצר חוסר ודאות ביחס לאירועים בסיום העלילה. ה"התבהרות", כותרת הרומן, מקבלת משמעות כפולה: התבהרות כהיטמעות אזרחית וכניסיון להשתלב בחברה, מחד גיסא, והתבהרות כביסוס של אישיות שאינה תלויה בהגדרות הסובייקטים האשכנזים הסובבים את יעקב, מאידך גיסא. ההתבהרות היא הִלְפָּנָה, "השתכנוזות", מחיקת השחורות, וכן התפוגגות של אי-ההבנה והמעורפלות של חיו, ועל כן היא נושאת בחובה גם פוטנציאל מרדני וחרדני. בסוף המעורפל של הנרטיב יעקב מביע את שאיפתו הכפולה: לא להיות בודד, אך גם לא לראות את עצמו דרך מבטם של אחרים: כל המחשבות שחשב על החופש האישי, על הניתוק ועל חוסר-הזיקה, כל זה היה פרי משגה גורלי? ואולי תולדה של פחד? פחדתי וביכרתי לברוח. אחר-כך בניתי בניין-על של בריחה, בניין שיסודו חול. עתה אני רואה את התהום, אני רואה את עצמי בתוכה ואותה בתוכי. בסוף-המסע אני להכרת עצמי. ראיתי את עצמי בעיני שלי ושוב אינני זקוק לעדות הזולת. אני העד והשופט של עצמי. מעולם לא חשתי פיקחון כזה כפי שאני חש עכשיו. הערפל התפור ואני בתוך נוף בהיר וצלול כבדולח, נוף חסר-צללים (שם, 201–202).

תובנה זו קשורה באירוע מכונן בחייו: פרידתו מאודט, חברת נעוריו בעיראק, שנשאה על לבה תליון צלב שסימל את המפריד ביניהם. כל הקשרים המשמעותיים שיוצרו יעקב מאוחר יותר בישראל מזכירים לו את אהבתו הראשונה, ועל כן את רגע הפרדה מעיראק, רגע ההגירה. כשיעקב מנשק את הצלב על לוח לבה של אודט הוא רואה את עצמו בעיני עצמו כמישהו אחר, מישהו שיישאר בעיראק וימשיך את חייו שם. הוא מבטיח לאודט הבטחת שווא כי ישוב, אבל הוא גם מתענג על המחשבה הזו והיא מתקבעת בנפשו:

אמרתי בליבי: הנה אני מחבק אותה חיבוק אחרון, אני מקשיב לפעימות-ליבה בפעם האחרונה, אני הוגה את שמה בפעם האחרונה. הייתי חדור הכרת מצבי. ידעתי שזה הסוף, ידעתי שאני נפרד לא רק מאודט, אלא מכל מה שסבור הייתי בעבר ששייך לי. הרגשתי שאני מולך בכח נסתר אל עתיד אפוף-ערפל. התחלתי לראות בעיניים לא שלי, כאילו הופקעתי מישוטי והתגלגלתי לישות אחרת. גם כשנשקתי לצלב דימיתי בליבי, שמישהו אחר מנשק, מישהו שנשא בליבו תקוות ורודות, מישהו שאהב אהבה זכה על שפת החידקל, מישהו שאנוס היה להישאר במקום שבו נולד ושלא יוכל להילוות אלי אל העולם שבו בחרתי. מישהו זה — אמרתי בליבי — ימשיך לשוטט בעיר הזאת, ימשיך להתבונן בכפות התמרים, ימשיך לזכור אהבות תמימות ולעולם יישאר בן שש-עשרה. אני נפרד גם ממנו פרידה אחרונה,

נשקתי לצלב ועל שפתיי הרגשתי את פרפור עורה... וכשנפרדנו גם לא היססתי לומר לה: להתראות! ידעתי שאני משקר, שאני מתעתע בה, אבל ברגע שאמרתי זאת נדלק בי איזה ניצוץ של תקווה, שהדבר אמנם יתקיים (שם, 182).

קשריו של יעקב עם נשים ועם החברה משחזרים שוב ושוב את הרגע הזה. החלטתו להיות נפיל מובס, להיפתח בפני הזולת ולקיים קשר הדדי היא החלטה אמביוולנטית, המשמרת את זהותו הערבית השסועה, המהגרת, ואת המשך קיומו כערבי. היא משמרת את האפשרות לחזור למרחב הערבי, את התקווה כי ישוב ויתראה עם עברו. היכולת לראות את עצמו מבחוץ, להיות עד לעצמו, קשורה בפיצול הזהות שלו: נער אחד נשאר לנצח בבגדאד, כבול בתוך הזיכרון, ואילו נער אחר מהגר לישראל. כל מגע עם אדם אחר משחזר את ההיקשרות ואת ההיפרדות הראשוניות. כפי שטוען חנן חבר (2002, 208), "ההגירה המזרחית אינה בנויה כ־quest: אין היא מסע לקראת תכלית מסוימת, היא אינה נתפשת כמסע של חיפוש וגילוי, ולכן יש בה תמיד משהו שאינו גמור, תשוקה שמתמשכת ולעולם אינה מסופקת ולעולם אינה מגיעה לחוף מבטחים". כלומר ההתבהרות שמפסיקה את הבדידות — תעודת הזהות שיעקב מציג לנו במילות הסיום: "בן שלושים וארבע, מהנדס־כבישים, גרוש, אב לילדה, במלחמה ישבתי בבית כי הרופאים פסלו אותי לשירות. אני מפוכח לגמרי, הכרתי את עצמי, ושוב לא אהיה בודד" — כרוכה באותה אמירה גם בזהות המהגרת, זו שנלווית אליו בכל היקשרות ובכל היפרדות, שיעקב אמור להשאיר מאחור.

הן דוד, גיבור שווים ושווים יותר, והן יעקב, גיבור התבהרות, עוברים בדרכם "הביתה" ואל סיום הנרטיב דרך הים. שם יעקב מצליח לראות את עצמו דרך זיכרון הפרידה מאשתו ומאודט גם יחד, ושם מתבודד דוד ופוגש בערבי שמבקש להצילו מהתאבדות. ברומנים המזרחיים הדרך לאזרחות, להתבהרות, עוברת דרך הזהות הערבית ומהולה בה. דימוי המזרחי הנכפה בידי האשכנזים הסובבים — כמי שמקיים קשר עם המרחב, כמי שיכול לתווך בין המרחב לבין הזהות האשכנזית — ממשיך להתקיים גם כאן. אלא שהמיקום של המזרחי מאפשר ברומנים אלו גם לשמר את הזהות הערבית כממד הכרחי ובעל עוצמה, ודווקא יסוד זה מאפשר את היקשרותן של הדמויות.

ההחלטה של הגיבורים המזרחים ברומנים התבהרות ושווים ושווים יותר להיאחז בחייהם בשארית כוחותיהם, להכריע את גורלם ולבחור בקשר עם הזולת ובמחויבות כלפיו, נעשית בעולם שאין בו אל. יהודה שנהב מראה בספרו היהודים־הערבים: לאומיות, דת ואתניות (2003) שהתרבות הישראלית דורשת מהמזרחי להשתלב באמצעות הדתה, היינו לאמץ זהות ופעילות דתית. בניגוד לכך, הרומנים המזרחיים שנכתבו בתקופה הנידונה אינם מאמצים זהות זו. הדרך של המזרחי להתאזרחות, לקבלת הזהות הישראלית, אינה כרוכה באימוץ זהות דתית, בשימורה או באמונה בקיומה של ישות אלוהית. עם זאת, הדבר אינו נובע מניסיון להשתלב בחברה האשכנזית החילונית כביכול, אלא להפך. הגיבורים חשים שהם פועלים בעולם לבדם, בלי כל השגחה, עד שיוכלו להיעלם ללא סימן — תחושה

המעצימה את שוליותם. דוד, גיבור שווים ושווים יותר, נותר חסר כל אחיזה בישות משגיחה גם ברגעי הבעתה הגדולים ביותר. כדבריו: "אין לי אלוהים-צבאות לפרוש את כנפיו מעלי" (מיכאל 1974, 86). גם הקיום של יעקב דרורי לאורך כל הרומן תלוי אך ורק בתודעתו שלו: "אני כאן ואינני כאן – היה אומר בליבו – אני יכול ללכת ואיש לא ירגיש בהיעדר, שכן אדם נזכר במשהו ששייך לו, במישהו שקשור אתו; אני מנותק ובלתי-נחוץ לאיש" (בלס 1972, 34).

לעומת זאת, הגיבורים ברומנים האשכנזיים, מסע דניאל לאורפז (1969) והאיש משם לבן-נר (1967), פועלים בעולם שיש בו נוכחות אלוהית. נוכחות האל מתבטאת בתחושתם של הגיבורים האשכנזים שיש ייעוד ותכלית לפעולתם בעולם, יש יד מכוונת ובוחרת. תחושת הייעוד והבחירה, שהגיבורים מתעמתים עמה ומנסים להכילה, קשורה בהתמודדותם עם זהותם הלאומית המעוררת. הסובייקט שניצב במרכז הטקסטים המזרחיים עסוק אפוא בשאלות של השתלבות חברתית ואזרחית לנוכח השונות הנכפית עליו, ואילו הטקסטים האשכנזיים מעמידים במרכזם סובייקט העסוק בשאלות הזהות הלאומית והקשר לקרקע.

הצער האשכנזי, בן המייסדים, מיוצר ומתואר בשיח הציבורי וברומנים של התקופה כמי שמוצא חוסר טעם במותו האפשרי ובמוות הממשי של חבריו ואף של האויב. הצלחתו במלחמת 1967 מקנה לו לגיטימציה להטיח ביקורת באביו, שנתפס עתה כמי שלא הקנה לו ערכים המכוננים זיקה למרחב הישראלי. סוגיה זו הופכת למרכזית בזהות האשכנזית הישראלית, בעיקר בשל הצורך בהצדקת הכיבוש. הרומנים האשכנזיים – בהתמודדותם עם היחסים הבעייתיים עם דור האבות, המייסדים המערערים את קשרם אל הקרקע – מעמידים במרכזם יחסים בין אשכנזים למזרחים ומשתמשים בדמות המזרחי כדי לכונן מחדש את הקשר של הזהות הישראלית אל המרחב הישראלי. הקשר המחודש, המאפשר את קיומו של המוות במרחב כחלק מההישרדות, מחקה את הקיום המדומיין של המזרחי באזורי הספר, בין החיים למוות.

גיבור מסע דניאל לאורפז (1969) חוזר ממלחמת 1967 לאחר שהרג ערבי, ומראה זה נחקק בזיכרונו. תמונת גופתו של הערבי רודפת אותו: "מראה של עץ אחר, עץ-דקל, לינהו כל הדרך, ענף מתנועע של עץ דקל על חולות החוף בעין-תקלה. – הוא נראה כמשיב רוח על איש, והאיש נראה כנח או כישן בצל הדקל וחור שחור פעור בחולצתו קצת למעלה מחגורת מכנסיו" (שם, 9). זיכרון זה חוזר לתודעתו כסיוט, אבל מעורר בו גם ערגה, כמיהה. אביו של דניאל, כאלוהים, הבטיח לו את הארץ, אבל נעלם עוד בילדותו. מראה גופת הערבי מעורר בדניאל את התחושה שאף שאביו הבטיח לו את המרחב, אין ולו גרגר חול אחד ששייך לו. המבט בגופה מעורר בו רתיעה, שכן דניאל נחשף לעובדה שהלאומיות הישראלית-יהודית מושתתת על הרג הערבי.

על פי השקפתם של גרשון שפיר ויואב פלד (2001), הסכסוך הישראלי-ערבי אינו חיצוני לחברה הישראלית, אלא הוא הבסיס לכינונה. בניסוחה של ענת רימון-אור (2004), מות הערבי הוא אקט מכונן של התרבות הלאומית, אך הוא אמור להיות בלתי נראה. כאשר

דניאל רואה את הערבי המת נחשפת בפניו התשתית השוללת של הלאומיות. לפתע מתברר כי הגבול בין החיים למוות, הגבול בין הזהות הישראלית-יהודית לזו הערבית, הוא גבול פנימי ותודעתי של הזהות הלאומית הישראלית. הוא מיוצר כגבול פיזי-קונקרטי ומלווה במוות פיזי-קונקרטי, ואף מוחק את עקבותיו המובנים והמכוננים את קיומה של הזהות הישראלית-יהודית במרחב הישראלי/פלסטיני. על פי הגדרתו של פרויד (Freud [1919] 1955), דניאל חווה "אוניהימליש" (Unheimliche)⁸. הוא רואה את המת בכל מקום, ופני המת מתחלפים בפניו שלו ובפני אביו:

זה היה החלום שלו. הוא התחיל מכל דבר: מילדי הגברת באום, ממראה התפורד המוציא שרשים בבזיך-הזכוכית, מקלסתר פני אביו המביט בו בצמצום קודר של גבות, מדימוי ירכיה הפריכות כחול של יעל ומאלף דברים אחרים. החלום התגונן, אך תמיד היו בו החול והדממה הגדולה והאישי הנראה כישן. והאישי, פעמים הוא מתגדל, פעמים הוא מצטמצם, פעמים הוא הופך אליו ראשו פתע ונותן בו שחוק של איש מת. וצמרמורת חולפת בגופו כשהוא מכיר בפני המת את פני אביו.⁹

חויית האוניהימליש היא ההכרה בזרות ובמאוימות הטבועות בסובייקט עצמו. תחושת השייכות של דניאל למרחב מתערערת והוא מרגיש זר בבית. אולם גופת הערבי מעוררת בו גם קנאה. הערבי שוכב על החול ומתמזג עם המרחב, כפי שאביו של דניאל היה מתמזג עמו, וכפי שדניאל עצמו ביקש להתמזג ללא הצלחה. דניאל בורח מחייו לחוף הים כדי לארגן מחדש את תחושות הזהות והשייכות שלו. הוא מצליח לגבש תחושת אחיזה רופפת במרחב, המאפשרת אף את שיבתו הביתה בסופו של הנרטיב, אולם זאת הודות למפגש עם דנינו, הדייג המזרחי.

דנינו, כמו איוב, איבד את בניו ואת ביתו, ולמרות זאת הוא מרגיש בבית על פיסת החול שלו. אף על פי ששייכותו של דנינו לטריטוריה אינה מוטלת בספק, המקום שלו הוא גבולי, על חוף הים. השמחה והעצב, החיים והמוות, נמהלים בדנינו:

לא היה שום דבר משונה בדרך בה דיבר על עצמו דנינו בלשון נסתר. הצלילות השלוה, עד שקיפות, שבעניו, השחוק השקט שהיה מקיף אותו וזורם בקמטים ובחריצי הקמטים, הישיבה העתיקה, ללא זיע, רכון מעט ופתוח כל-כך, אור הירח בשער-ראשו הדליל והכסוף ובגבשושיות מצחו. — יד עייפה, אך חופשית, האוספת, ללא מורא וחיפזון, כמה שרידים, איזה עלים וצדפות, גם חרצן או כפתור שבור, ואולי פיסת נייר מהוהה אחת, לקראת המסע האחרון. ודניאל חש בכך והיה כולו קשב, כי ירא להפיל מלה אחת מדברי הזקן. והזקן מספר (אורפז 1969, 115).

⁸ על פי פרויד, האוניהימליש הוא רגש שיש בו ממד של חרדה או של אימה, הבא לידי ביטוי ביצירת ספרות, כאשר הזר או האחר המבשר את המוות מתגלה כחוויה פנימית מוכרת של הסובייקט.

⁹ אורפז 1969, 15. להופעות נוספות של גופת הערבי המת בדמיונו של דניאל, ראו עמ' 28, 43, 46, 73, 75, 96, 113, 138, 173, 206.

דנינו מתואר כדמות אגדית נצחית, אבל מוצא את מותו לאחר פגישתו עם דניאל, ועם זאת מוסיף לשמש מודל חיקוי והשראה לדניאל גם לאחר מותו.¹⁰ בעזרת חיקוי תנועותיו של דנינו הדייג והאופן שבו הוא מתמזג עם המרחב, דניאל מסוגל להשלים עם הים, עם החול ועם המרחב כולו, שכל חלקיו כרוכים זה בזה בהוויה אלוהית משותפת. לאחר מותו של דנינו, המחליף בתודעתו של דניאל את מותו של הערבי, מצליח דניאל לחזור לחברה, חזרה מהוססת אמנם, ולהשלים עם חבריו, עם אמו ועם העיר תל-אביב. לאחר שדניאל מספר לדנינו על המת בעין-תקלה, מספר לו דנינו כיצד במסגרת תפקידו כשוטף גופות בתקופת השלטון הטורקי סייע לחיילים הטורקים להתמודד עם פחד המוות כשהיה מזיז את ידו של המת כאילו הוא חי. אלו היו קוראים לעברו: "ה-דנינו, עשה המת החי" (שם, 113). באמצעות דנינו לומד דניאל שהמוות והחיים מצויים בזרימה הדדית מתמדת, מה שמאפשר לו להתהלך במרחב שבו הוא הורג: "ורואה אני אדם על החול, ראשו נסמך על ידו וגווו כמו שרוע בשלנה של זרימה, ויודע אני כי גם המוות הוא זרימה; ורואה אני בכל את הזרימה החיה, ואומר אני כן לכאב, כן ללידה ולמוות" (שם, 138). האדם על החול הוא הערבי ההרוג, אך זהו גם דנינו, המאפשר הבנה זו, גם אביו של דניאל ואף דניאל עצמו, המחדש את הקשר עם החול. כך, לאחר שדניאל חוזר לעיר, הוא מתמודד עם חברו הטוב, המפקפק בתובנותיו, באמצעות דימויו של דנינו וטעמו של הטבק שדנינו לעס:

דניאל חש על צוארו את הקמיע, בעדנה חש אותו, וטעם הטבק שלעסו הזקן עלה מכיסו אל חפו, והוא התחזק, ופנה ועלה בפסיעה אטית, בין הליפטים וגלי הגרוטאות, בנתיב צר ועקלקל המקיף את גבעת הסומיילים (שם, עמ' 169–170).

גם אופיו של הסיפור של אורפז משתנה כתוצאה מהמפגש עם דמותו של הדייג המזרחי. עד שפוגש הקורא בדנינו הדייג, המספר צמוד לתודעתו של דניאל ומתאר את המרחב אך ורק מבעד לעיניו ולתפיסתו. אך כאשר המספר מבקש לתאר את דמותו של דנינו, משתנה הפרספקטיבה של הרומן. דמותו של דנינו מאפשרת למספר לקלוט את המרחב מבעד לעיני הדייג, ואחר כך בראייה רחבה יותר, עד שאנו מקבלים שיפוט של ממש מפיו של המספר. דמותו של דנינו מאפשרת, אם כן, גם את הרגשת הנוחות בתיאור המרחב של המספר. אולם שינוי זה נעשה בצורה מהוססת, כאילו זקוק המספר, כמו גיבורו, לתיווכו של דנינו, והנרטיב חוזר בסופו של דבר לפרספקטיבה המוגבלת של דניאל. הרומן אינו מצליח אפוא לייצר ביקורת של ממש, לא על המרחב ולא על גיבורו. נגיעתו של אורפז במרחב היא מהוססת, ממש כמו זו של דניאל.

המבט על דנינו כפול: מצד אחד זהו מבט מכפיף, קולוניאליסטי, ומצד אחר זהו מבט של רצון לחיקוי. מתבצע כאן לא רק שיקוף של המזרחי, שמציג אותו הן כמוכר

¹⁰ לדין בתפיסה האוריינטליסטית-רומנטית של הציונות, המשגיבה את דמות הערבי כנציג המזרח והופכת אותו לחיקוי ליהודי החפץ "לחדש ימיו כקדם", ראו הירשפלד תשנ"ח.

והן כזר; למזרחי יש גם תפקיד בזהות הלאומית ובהגדרתה ביחס לאחר הערבי או למרחב הגיאוגרפי האחר, הערבי, המזרחי. הזהות המזרחית יש בה מוכרות מסוימת, שמקלה על החרדה, האונהיימליש, פחד המוות, הסדק שנוצר כאשר נחשפת תשתית הלאומיות. המזרחי (ואף המוות של המזרחי) מביית בשביל הסובייקט הישראלי האשכנזי את חוויית הזרות של הלאומיות, המושתתת על מוות והנחשפת במוות של הערבי.¹¹ בעזרת הכפילות – הוא מוכר וזר בה בעת – הוא משמש מתווך במרחב ובכיבוש. השרידות של הלאומיות הישראלית לאחר מלחמת 1967, שמתגלמת כאן בהישרדותו של היחיד כסובייקט לאומי, כאזרח ישראלי, מכילה את המוות כחלק אינטגרלי מן החיים בבית.

ז'וליה קריסטבה טוענת בעקבות פרויד, ש"פחד המוות מכתוב גישה אמביוולנטית: אנחנו מדמיינים את עצמנו שורדים (דתות מבטיחות אלמוות), אך המוות נותר בכל אופן אויב שורד, והוא מלווה אותו בקיומו החדש" (Kristeva 1991, 185). המעבר מפחד המוות המשתק לתחושת השרידות, הכוללת בתוכה את המוות כחלק בלתי נפרד ממנה, נעשה באמצעות אותה דמות יהודי-ערבי או מזרחי. דמות המזרחי מעוצבת בשני הרומנים האשכנזיים כמי שבגבוליות שלה מתקיימת בין החיים למוות, והדמות האשכנזית מחקה אותה חיקוי אמביוולנטי. היא ממשיכה את דרכה ומותירה אותה כבבואה. דניאל חוזר הביתה ורואה בבבואתו במראה את פני הדייג המזרחי:

והחריצים הקטנים שבזויות העינים והשחוק שבהם – חידוש הם. – הלא ניתן לראות איך במרוצת השנים, שחוק זה זוחל ומתפשט מן החריצים אל הקמטים המעמיקים ומתישנים, ומשם אל החדשים המצטרפים אל הישנים. – ודניאל רואה את פניו של דנינו והוא מרגיש את הקמיע של הזקן על לבו (אורפז 1969, 166–167, ההדגשה שלי).

בניגוד לדמות המזרחי ברומנים הנכתבים מעמדה מזרחית – הנותרת במרחב בזכות זהותה הערבית, החצויה, המהגרת – ברומנים הנכתבים מעמדה אשכנזית נותר המזרחי כשיקוף דומם המלווה את החיים, חוצץ בין דמות הגיבור האשכנזי למרחב, מגונן עליה ונדחה מעליה.

עלילת הרומן האיש משם ליצחק בן-נר (1967) מתרחשת בשנים 1947–1948. במרכזה גיבור יהודי-אשכנזי, שנשלח מביתו בארץ-ישראל למצרים כדי לטפל בידו שנקטעה בעת ששירת בצבא הבריטי במלחמת העולם השנייה. הגיבור נאלץ להישאר על אדמת מצרים בשל המתיחות הגוברת בגבול המצרי, עקב הסכסוך בין האוכלוסייה היהודית לזו הערבית בפלסטין. מישל סרג', רופא מצרי, מטפל בו ומשכן אותו בביתם של מצרים במקום המכונה "עצירה א", על הגבול. המארחים, בני משפחת נואד, מתגלים בסוף הסיפור כיהודים-ערבים החוששים לחייהם. עד שנחשפת זהותם של מארחיו מרגיש הגיבור מנותק וזר לסביבתו

¹¹ אני שואלת את הביטוי "ביות" מאדוארד סעיד, המתאר באמצעותו כיצד האוקסידנט מציג את האוריינט כמוכר וכזר. ראו במיוחד את הסעיף "גיאוגרפיה דמיונית וייצוגיה: אוריינטליזציה של האוריינטלי", סעיד [1978] 2000, 15–70.

ומעדיף להתכנס בעצמו ולהמשיך להתגורר בעיירה המצרית. למעשה, לגיבור אין כל סיבה נראית לעין ליטול חלק בפרויקט הלאומי הציוני. אין לו קרובים או חברים בפלסטין, אין לו רכוש ואין לו יכולת להשתתף כחייל במלחמה בשל נכותו. השאלה הניצבת במרכז הרומן היא אפוא: מה מקשר בכל זאת בין הגיבור למרחב הישראלי, לפלסטין? מהי המהות שבבסיס הזהות היהודית-ציונית?

הגיבור, המספר את הסיפור בגוף ראשון, אך מתאר את המאורעות כפי שהבין אותם בזמנו, מתלבט בין הצהרות פטריוטיות לבין התעלמות משעת המבחן הלאומי ומהצו הציוני ההיסטורי: "מדוע, פשוט וקל, איני הולך? מדוע איני הולך אל המדבר ומעבר לו, לעזאזל?" (שם, 47). שעונו נגנב בידי מנהיג העקורים, המתישבים בעיירה עקב המלחמה — ספק פליטים פלסטינים, ספק פליטים מצרים — ומוחזר לו ללא המנגנון. הגיבור מנסה לנתק את עצמו מהזמן הנע "צפונה-צפונה", כדבריו (שם, 55). הזמן הנע צפונה, לכיוון ישראל, הוא הזמן הלאומי, שבשלב זה הגיבור אינו נוטל בו חלק. כאיש מְשֵׁם שאין לו שֵׁם הוא מיטלטל בין היותו אלגוריה לבין היותו מקרה פרטי ויוצא דופן, שאין להסיק ממנו על הכלל.¹² היטלטלות זו היא גם היטלטלות בין עולם שיש בו השגחה אלוהית, שיש בו גורל והכוונה המתחייבים מזהותו הלאומית והאתנית של האדם, לבין עולם שאפשר להיות בו בלתי נראה ולהתחמק מאחריות לאומית. בשיחה בין הגיבור לבין מישל סרג' טוען האחרון כי ליהודים יש מן האל בהתגשמותו באדם, שכן ביהודי מסתתר נביא הנושא את תחושת האסון הקרב. גיבור הסיפור נמנע מלנקוט עמדה באשר לקיומו או לאי-קיומו של האל; הוא אומר שאינו מעוניין בדיונים אלו, גם לא בינו לבין עצמו. גם כאשר דחינה, ארוסתו של סרג' ובתו של אדון נואד, מטיחה כי אין בו כל רגש שייכות "לארץ הזאת", פלסטין, ומסיקה מכך על היהודים כולם, טוען הגיבור כי הוא אינו משמש דוגמה.

שאלת השייכות לפלסטין מחריפה כאשר הגיבור מגלה כי מארחיו, בני משפחת נואד, הם יהודים-ערבים המסתירים את זהותם מבני העיירה מחשש לחייהם עקב ההגשמה הציונית. הביקורת הנוקבת שעשויה היתה להתעורר כלפי הגיבור האשכנזי, המסכן את חיי היהודים הערבים, מודחקת בשל הסיפור שבו הקורא אינו מגלה את זהות המארחים עד שהגיבור מגלה זאת. לגילוי זה קודם ניסיונו של אב המשפחה, אדון נואד, לרצוח את הגיבור, ומיד לאחר מכן ביטול רוע הגזרה במעין מהלך של עקדת יצחק. הסיבה לניסיון ההתנקשות ולהצלת חייו של הגיבור גם יחד טמונה בסוד זהותו של האב, המנסה לגונן הן על ילדיו והן על האורח. מוסריותם של היהודים הערבים מוטלת אפוא בספק. שני בדווים, פועליו של אדון נואד בקטיף התמרים, משמשים מטונימיה שלו ומסמלים את כפילותו המוסרית: פועל אחד נשלח לרצוח והפועל האחר נשלח להציל:

¹² מאחר שמוסריותו הלאומית של הגיבור שנויה במחלוקת, חלק מהמבקרים טענו כי אין זו אלגוריה לאומית, אלא סיפור על ניכור האדם מסביבתו (כהן 1967; ברזל 1977). אולם מרביתם קראו את הסיפור כאלגוריה לאומית וטענו שחלה בגיבור התפתחות לעבר הכרה יהודית-ציונית (רבי 1967; שה-לבן 1967; שוהם 1967; שרירא 1967).

היה זה האדון נואד ועמו הבדווי השני, כמדומה. מותי הוסר ממני, ואני הורמתי מן העשב קרוע בגד ובשר וחי בדמי, קל ונידף, בזרועותיו של הפועל האחר. הובלתי שוקט מן המקום, מן המזבח, ועודי חי ומבטי עמי. מדוע הרגתני וחייתני, מארחי? מדוע אירחתיני וגרשתיני? (שם, 135).

בשני הטקסטים האשכנזיים דמות המזרחי או היהודי הערבי היא דמות אב ארכאית וא-פוליטית, חלק מהנוף של המזרח. דמות אב מפוקפקת ובזויה זו, שמוסריותה מוטלת בספק, היא תחליף לאב הממשי הנעלם או לאב האלוהי שאינו נראה לעין, שלעומתו מתמודד הבן בשיח הציבורי ובמרבית הרומנים הקאנוניים. בשיח הציבורי מטיחים הבנים באבות את סיפור העקדה כמחאה על הקרבתם. שני הרומנים מייצרים אברהם מזרחי, ספקן, הססן, רחום, סטטי, שאינו מסוגל להכריע את בנו, אך מספק לו מצע יציב והד לקיומו. על פי מרת' רוברט (Robert 1980), ז'אנר הרומן יוצר מציאות ומבקש להציגה כאמיתית, בדומה לילד בשלב ההתמודדות עם התסביך האדיפלי, הממציא הורים מדומיינים ומבקש להאמין בקיומם.¹³ הרומן הריאליסטי מתעמת עם המציאות ביוצרו עולם בדיוני, אך הוא אינו בורח מהמציאות לחלוטין, שכן כללי המציאות — שחזור מהלכי מלחמת 1948 על גבול מצרים, לדוגמה — מתקיימים גם בעולם המומצא. הרומן הריאליסטי של בן-נר, כמו הילד שממציא אב אחר כדי להתמודד במציאות עם הקונפליקט האדיפלי, בורא אב מזרחי ועקדת יצחק מחודשים, מהוססים, בלתי מוסריים, שבעזרתם הבן מוצא בתוכו יצר קיומי מלווה בתחושת פחד, המאפשר לו להילחם על חייו הפרטיים ועל חייו כסובייקט לאומי מייצג. המצאת האב החלופי, כפי שרוברט מראה, משמרת את דמות האב המציאותי כדמות אידיאלית, כך שהמהלך של אב חלופי פירושו גם דחיית המרד באב, מרד המתקיים מחוץ לעולם הבדיוני. דמות האב המזרחי נותרת בסיוע העלילה במקום שייעד לה הטקסט מלכתחילה — בשוליים, אבל היא מעניקה את המרכזיות לגיבור הישראלי המייצג, שטעם חייו אבד לו. במוכרותה החלקית היא מעניקה לו שייכות. היא גם זרה וגם ביתית, ומתווכת במרחב המזרחי הזר, הגבולי. ישות גבולית זו, הנאבקת על חייה ובעיקר על חיי בני משפחתה, היא דוגמה להישרדות בסביבה עוינת, הישרדות המלווה בפחד:

את חזות פניו של האדון נואד זכרתי מימי טרם נפלי למיטת-דוי. את דאגתו יכולתי לקרוא בפניו, בעיניו המעפעפות, באורח שבו גלל סיגריה, במבטו שהושפל כל-אימת שהיה עליו לענות לשאלה; בנוסח דיבורו — הקצר, הלאקוני; בדרך הילוכו — תמיד כנרדף, תמיד כחושש להסב מבט לאחור, שמא יילכד במבטי רודפיו; בשתיקה שאיווה לו כמסך. אנשי א.

¹³ על פי רוברט, מה שמייחד את הרומן מז'אנרים אחרים הוא מחויבותו הבלעדית לנרטיב הטרומ אדיפלי והאדיפלי, בעוד שלז'אנרים אחרים יש מחויבות נוספות. השלב הראשון שפרויד מתאר (Freud [1909] 1959) הוא השלב שבו הילד מפנטז שהוא אינו באמת הילד של הוריו וממציא לעצמו הורים אחרים (פנטזיה זו מקורה באכזבה של הילד מהוריו). בשלב האדיפלי הילד מבחין בין אביו לאמו ונוצר הקונפליקט האדיפלי, שבו האם היא האם הממשית ואילו האב מדומיין.

לא היו שתקנים כל-כך. האדון נואד, כך הרהרתי באותם ימים רחוקים. האורח שבו נהגת בבנך ובכנותיך היו שונים משיכולתי לשער בתושב עיירת-חולות נידחת, הקופאת בשמש המדבר, הרחק מן המתרחש (בן-נר 1967, 74).

לאורך כל העלילה עוקב הגיבור הזר, הרואה את עצמו כמערכי, אחר בני הבית ומתאר את דמותם ואת התנהגותם המסתורית. בניגוד לבני הבית היהודים, דמותו של הרופא הערבי, מישל סרג', הלוקח את הגיבור תחת חסותו ומטפל בו, אינה עוטה כל מסתורין. מישל סרג' הוא חברו היחיד עד להתפרצות האלימה ב-1948, שלאחריה מחליף הגיבור את קרבת הערבי, שהופך לאויבו, בקרבת היהודים הערבים. לעומת זאת, דמות הנער, בנו של אדון נואד, מבהילה את הגיבור בכיעורה, אך ככל שהסיפור מתקדם נבנית אנלוגיה בין הגיבור לדמותו. שניהם עוקבים אחר בני הבית, מפחידים אותם במוזרותם, בהתבודדותם ובכיעורם. רק כאשר הגיבור מגלה את סודם של בני משפחת נואד, את סוד יהדותם, הוא מסוגל לחוש תחושת פחד, המאפיינת את אב המשפחה. תחושת הפחד מאפשרת לגיבור לברוח על נפשו, להציל את חייו ולחזור למרחב הישראלי. הוא שואב את כוחו ממאמצם של בני נואד לשרוד במרחב, ומחקה את רצונם השברירי להתקיים (אם כי החיקוי משמר את עליונותו כביכול). הרגע שבו הגיבור מגלה את כוחו בפחד המניע אותו הוא גם הרגע שבו הוא חש כי יש כוח מכוון שבחר בו, והוא פונה בקריאה נואשת לישות נעלמת — פנייה ספק למחבר הטקסט ספק לאלוהים:

לפתע ברחתי. לפתע בא אלי הפחד, ואני בורח. רצתי עד לקצה השכונה, וכאן, בדרך, ראיתי את החיילים רצים לעברי ונשקם זקור. רצתי אל הגבעות ועליתי בהן, נוטף זיעה ומתנשם, רצתי בחולות אל החשכה. רצתי שעה ארוכה, והקולות מתרחקים והולכים ממני, ועודני רץ, רדוף פחד. באתי אל מטעי-התמרים, אל העצים הדקים והגבוהים, צופני הסוד, ואני מוחה בשרוולי את הזיעה הזורמת ואני רץ ומצעק אל הלילה: למה אני, לעזאזל? למה אני צריך לשאת בכל אלה? אני, שאיני יכול לעשות מאומה; אני שאיני מבין מאומה, שאיני רוצה להבין; אני, שאיני רוצה לשאת על שכמי את הכל; אני שאף עצמי איני משמש לי עיקר; שאין לי עיקר כלל — מדוע נבחרתי אני לשאת בכל המשא הזה של כאבם וסודם ופחדיהם וסופם? אני שאיני יכול לענות כהלכה, שהדברים אינם נוגעים לי, ואם נוגעים הם לי, הרי איני יודע לאמרם? אני, הקטן כל-כך מול גדלם של הדברים; אני, שאין בי תשובה אף לאחד מן הדברים הללו; שאיני יכול אפילו לשקף, להחזיר את הדברים — למה אני, לעזאזל?... אינני יכול לדברים, אינני יכול להם. מדוע אני דוקא נבחרתי לשאתם, מדוע אני? (שם, 167-168).

בסיום הסיפור חוזר הגיבור הביתה, לישראל. משפחת נואד לעומתו, שזהותה חצויה, מתפוררת. האיש משם חוזר הביתה לעירו כחייל ספק-נלעג. גם החזרה הביתה של דניאל (ממסע דניאל) כנביא לכאורה מתבררת כחזרה נלעגת. החזרה האירונית למרחב מנכיחה

מחדש את הבעייתיות הטמונה ביחס הישראלי האשכנזי למרחב. היא מעלה על פני השטח את הסכסוכים הפנימיים של הנרטיב הלאומי ואת הזדקקותה של האשכנזיות לזהות המזרחית כדי לאפשר קיום לאומי הכרוך בהרג ובמוות, כדי לדרוך ולשרוד במרחב הישראלי/פלסטיני תוך כדי אימוץ תחושת פחד. לעומת החזרה הזו, השתלבותם האמביוולנטית של יעקב מהתבהרות ושל דוד משווים ושווים יותר בחברה הישראלית מצטיירת כהשתלבות שמתחייב ממנה אימוץ זהות שנכפה בידי האשכנזי, ואף על פי כן אין בה ויתור על כינון הזהות העצמי, שיש בו ממד של ערביות. המזרחי מאמץ את דמותו של הנפיל, אך אין זה נפיל מתווך וגבולי שנכח כצל, אלא נפיל מובס, מלווה בזהות מהגרת, הנוכח במרחב בכהירות.

ביבליוגרפיה

- אורפז, יצחק, 1969. מסע דניאל, עם עובד, תל-אביב.
- אנדרסון, בנדיקט, 2000. קהילות מדומיינות, תרגם מאנגלית דן דאור, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב.
- באר, חיים, 1967. "מחיר השלום ופרי המתח-הבטחוני", הארץ: תרבות וספרות, 14.7.1967.
- בלס, שמעון, 1967. "מה מחייב הניצחון", האומה ו (2, 22), נובמבר 1967: 215–223.
- , 1972. התבהרות, ספריית פועלים, הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, מרחביה ותל-אביב.
- בן-נר, יצחק, 1967. האיש משם, עם עובד, תל-אביב.
- בנזימן, עוזי, 1971. "נוער השוליים בירושלים", הארץ, 28.1.1971, עמ' 9.
- ברזל, הלל, 1977. "יצחק בן-נר: אמנות הסיפור החווי", מאזניים מ"ו (5–6): 394–407.
- הירשפלד, אריאל, תשנ"ח. "קדימה: על תפיסת המזרח בתרבות הישראלית", קדימה: המזרח באמנות ישראל, ערכה תמי מיכאלי, מוזיאון ישראל, ירושלים, עמ' 11–31.
- הפורום ללימודי חברה ותרבות, 2002. "מנגנוני כינון וייצור הידע הקאנוני על מזרחים בישראל", מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש, ערכו חנן חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי-האלר, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 288–305.
- זהבי, אלכס, 1972. "אנטי-גיבור" מול המציאות", ידיעות אחרונות, 4.9.1972.
- חבר, חנן, 2002. "לא באנו מן הים: גיאוגרפיה ספרותית מזרחית", מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש, ערכו חנן חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי-האלר, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 191–211.
- , תשס"ב. "כינון זהות בין סיפור למפה: שמעון בלס בסיפורת הישראלית בשנות השישים", ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח: מדברי הקונגרס הבינלאומי החמישי לחקר מורשת יהדות ספרד והמזרח תשנ"ז, ערכו זאב הרוי, גלית חזן-רוקם, חיים סעדון ואמנון שילוח, משגב ירושלים, ירושלים, עמ' 561–573.
- חבר, חנן, יהודה שנהב, ופנינה מוצפי-האלר (ערכו), 2002. מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב.
- כהן, אדיר, 1967. "האיש משם", מאזניים כה (מח): 481–482.

- לבנברג, עליזה, 1970. "פה עבר המוות", מולד ג (כ"ז), 16 (226), ספטמבר-אוקטובר 1970, עמ' 344-354.
- לוי, יגיל, ויואב פלד, 1993. "השבר שלא היה: הסוציולוגיה הישראלית בראי מלחמת ששת-הימים", תיאוריה וביקורת 3 (חורף): 115-128.
- מיכאל, סמי, 1974. שווים ושווים יותר, בוסתן, תל-אביב.
- ניני, יהודה, תשכ"ח. "פגישה במחנה פליטים ומראה אחד", פתחים א: 25-27.
- , 1971. "הרהורים על החורבן השלישי", שדמות מ"א, אביב תשל"א, עמ' 54-61.
- סומך, ששון (ש.ק.), 1973. "התבהרות", קשת 15 (ד), קיץ: 232-233.
- סעיד, אדוארד, [1978] 2000. אוריינטליזם, תרגמה מאנגלית עתליה זילבר, עם עובד, תל-אביב.
- פאיאנס, אפרת, 1972. "אדם מול עצמו", מעריב, 11.9.1972.
- פלד, יואב, וגרשון שפיר, 2001. "הסכסוך הישראלי-פלסטיני והחברה האזרחית בישראל", ישראל: מחברה מגויסת לחברה אזרחית? ערכו יואב פלד ועדי אופיר, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 183-205.
- פנון, פרנץ, [1952] 2004. עור שחור, מסכות לבנות, תרגמה תמר קפלנסקי, ספריית מעריב, תל-אביב.
- צור, זאב, 1973. "חשבונה של העליה מארצות המזרח", מולד כ"ח (28: 238), אפריל 1973: 352-356.
- קמפ, אדריאנה, 2003. "הגבול כפני יאנוס: מרחב ותודעה לאומית בישראל", מרחב, אדמה, בית, ערך יהודה שנהב, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 52-83.
- רבי, יעקב, 1967. "הכורח והתקוה", על המשמר, 29.9.1967, עמ' 5.
- רז, אברהם, 1967. "מחיר המתח הבטחוני ופרייהשלום", הארץ: תרבות וספרות, 21.7.1967.
- רימון-אור, ענת, 2004. "ממות הערבי עד 'מוות לערבים': היהודי המודרני מול הערבי החי בתוכו", קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, ערך יהודה שנהב, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 285-318.
- שה-לבן, יוסף, 1967. "האיש משם", הפועל הצעיר 48: 20.
- שוהם, חיים, 1967. "האיש משם", דבר, 13.10.1967.
- שלום-שטרית, סמי, 2004. המאבק המזרחי בישראל 1948-2003, עם עובד, תל-אביב.
- שנהב, יהודה, 2003. היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות, עם עובד, תל-אביב.
- שרירא, שושנה, 1967. "פנאי של 'האיש משם'", גזית כ"ה (א-ח): 220-221.
- Bhabha, Homi, K., 1994. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Brennan, Timothy, 1990. "The National Longing for Form," in *Nation and Narration*, ed. Homi K. Bhabha. London and New York: Routledge, pp. 44-70.
- Brooks, Peter, 1977. "Freud's Masterplot: Questions of Narrative," in *Literature and Psychoanalysis: The Question of Reading: Otherwise*, ed. Shoshana Felman. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, pp. 280-300.
- Freud, Sigmund, [1909] 1959. "Family Romances," in *The Standart Edition of the Complete*

Psychological Works of Sigmund Freud, ed. and trans. James Strachey, Vol. 9. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, pp. 235–241.

———, [1919] 1955. “The Uncanny,” in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trans. James Strachey, Vol. 17. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, pp. 217–252.

Kristeva, Julia, 1991. *Strangers to ourselves*, trans. Leon Roudiez. New York: Columbia University Press.

Robert, Marthe, 1980. *Origins of the Novel*, trans. Sacha Rabinovitch. Bloomington: Indiana University Press.