

חילון ואוריינטליזם ביחסי הסופר המזרחי והביקורת: יהודה בורלא המוקדם כמקרה מבחן*

קרן דותן

[א] אוריינטליזם

המרכז הספרותי בארץ ישראל החל בפעילות דינמית לכינון עצמו כאלטרנטיבה למרכזים התרבותיים באירופה במהלך העשור הראשון למאה העשרים. נקודת המפנה בתפיסתו העצמית מתוארכת בדרך כלל בין תחילת פרסום כתב העת הנעמ' בשנת 1907 (על פי גרשון שקד)¹ לבין עלייתו של ברנר ארצה, בשנת 1909 (זוהר שביט)²; כלומר בין הקמת כתב העת הספרותי שראה את עצמו כמייסד המרכז הספרותי הארץ-ישראלי לבין הגעתו לארץ של מי שעתיד להיות מנהיגו הבלתי מעורער של אותו מרכז ספרותי ולתרום הרבה לשינוי מאזן הכוחות בינו לבין המרכזים באירופה. שלא במקרה, היה זה באותן שנים בדיוק שהחלה גם כניסתם של הסופרים המזרחיים אל מנגנוני המרכזיים של הספרות המקומית המתהווה – אל כתבי העת שלה, ואל כל מה שנחשב "ממסד ספרותי" – בקשרי מכתבים, בפגישות עם סופרים אחרים ועם פוליטיקאים, בהרצאות לציבור וכן הלאה. הצטלבות אירועים זאת אינה מקרית: המרכז הספרותי בארץ-ישראל בנה את תפיסת הריבונות שלו לנוכח המרכזים באירופה, כנגזרת של חרדותיו ותשוקותיו ביחס לאוריינט,³ ומכאן צריך לקרוא את השיח הביקורתי שעיצב את תנאי השתתפותם

* המאמר מתבסס ברובו על עבודת הדוקטורט שלי, שבה הדברים מובאים בהקשרים רחבים יותר: Keren Dotan, "Prophets of Secularization: Hebrew Mizrahi Writers in Eretz-Yisrael 1880s-1929", Ph.D. Diss., New York University, 2016.

1 גרשון שקד, הסיפור העברי: 1880-1980, כרך ב: בארץ ובתפוצות, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד וכתר, תשמ"ג, עמ' 22.

2 זהר שביט, החיים הספרותיים בארץ-ישראל 1910-1933, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1982; זהר שביט, "התגבשות המרכז הספרותי בארץ ישראל בתהליך ההתמסדות של החברה היישובית", קתדרה 16 (תמוז תש"ס), עמ' 207-233.

3 לדיון בריבונותה של הספרות העברית הארץ-ישראלית כנגזרת של החשש מפני היטמעות באוריינט ראו הוויכוח סביב הרצאתו של אשר ברש כשני עשורים מאוחר יותר: אשר ברש, "ספרות של שֶׁבֶט או ספרות של עֵם?", מאזנים ב, לח (תרצ"א), עמ' 9-13; חנן חבר, "בין ספרות של שבט לספרות של עם: אשר ברש והספרות העברית בין גולה למולדת", עופר שיף (עורך), גלויזות יִשְׂרָאֵלִית: מולדת וגלות בשיח הישראלי, קריית שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, 2015, עמ' 52-82.

של הסופרים המזרחיים בספרות המקומית כניסוח של שאיפות הריבונות של הספרות המקומית.

הגם שסופרים מזרחיים כתבו בעברית בארץ ישראל שנים רבות קודם לכן, ואף פרסמו ספרות חול בעיתונות "היישוב החדש" החילוני (הרב סלימאן מני, למשל, פרסם כמה רשימות וסיפור בעיתונו של אליעזר בן-יהודה יותר משני עשורים לפני כן), כעת לראשונה הם השתתפו בקביעות במנגנונים המרכזיים של הספרות המקומית. ראשון היה יצחק שָׁמִי, שפירסם את ביכורי סיפוריו כבר בגיליונות הראשונים של העֶמֶר ב־1907;⁴ כמה שנים אחריו החל גם ידידו יהודה בורלא לפרסם מיצירותיו הספרותיות: בתחילה שירים ולאחר מכן סיפורים (מאמרים הוא פרסם עוד קודם לכן).⁵ שניהם קיימו יחסים הדוקים עם הממסד הספרותי – יחסים מתעתעים וכפולים של קירוב ודחייה, חיקוי ושיבוש, שבאו לידי ביטוי בין היתר בשפע התייחסויות ביקורתיות ובתכתובת ענפה, והמחישו עד כמה הסופר המזרחי וכתובת המזרחיות שלו חיוניים להגדרתה העצמית של הספרות המקומית לעומת המרכזים הקודמים לה, ה"גלותיים", ולשאיפתה לעצב את עצמה בדמות של ארץ-ישראליות בת-קיימה.

מרכזיותו של המזרח מפורשת ב"מסמכי היסוד" של הספרות המקומית באותה עת. בגיליון הראשון של העֶמֶר מופיעים שני סיפורי הראשונים של שמי בכותרת "מחיי הספרדים",⁶ ולצידם גם "מחיי הערבים" של חווג'ה מוסה (משה סמילנסקי), "בדוים" מאת ירדני (פנחס כהן), רשימה בשם "מן המרתף אל הרפת (זכרונות)" המתארת את אלימותם ופשעיהם של הבדוים, מאמר על "פקידות תורכיה בהווה" ומאמר על "חיות הבית שבא"י", העוסק בחיות הבית של תושבי הארץ המוסלמים והנוצרים – כל אלה ואחרים עוסקים לפחות בחלקם במזרח ובערבי. במניפסט שבראש הגיליון הראשון, בכותרת "תכנית העמר", ניסחו העורכים במפורש את שאיפתם להקים מרכז ספרותי יהודי שנפתח אל מיקומו במזרח ואל מזרחיותו שלו:

כל היושב בארץ אבותינו רואה בחוש, שהיא הולכת ונעשית מרכז יהודי. [...] על "העמר" החלטנו שיהיה מוקדש ברובו לא"י ושאלותיה בייחוסה לחיזוק הלאום ותחייתו. [...]

4 יצחק שמי, "העקרה", העֶמֶר א, א (התרס"ז), עמ' 51-56; יצחק שמי, "כפר נפש", העֶמֶר א, ב (התרס"ז), עמ' 47-52.

5 בורלא פרסם מאמרים כבר בזמן לימודיו בסמינר למורים של "עזרה", אך שירים פרי עטו התפרסמו רק ב־1912. סיפורו הראשון "לונה", שנכתב לדבריו ב־1913, אבד למשך שנות המלחמה, ופורסם לראשונה רק לאחר מכן. ראו, יהודה בורלא, "מימות האָבִיב... [שלושה שירים], האחדות (י' באלול תרע"ב), עמ' 20-21. על נסיבות העיכוב ואיתורו מחדש של "לונה" ראו: מכתב לבי"מ מכלל, חיפה, כ"ג בניסן תשכ"ב, ידיעות גנזים 69, ד (ניסן תשל"ל), עמ' 752, וכן תשובות לשאלון של גנזים בשנת תשי"ח, שם, עמ' 561-566. לדברי בורלא, על אף רצונו העז להתנסות בכתיבה ספרותית עוד בזמן לימודיו בסמינר, לא התחיל לכתוב לפני שסיים את לימודיו בשל החשש שיצא "קריפל" (בעל מום) כמו חברו ללימודים שמי, שראה בעצמו סופר ונשאר כיתה שוב ושוב עד שעזב את הסמינר כעבור שנתיים. ראו, אביבה הז, יהודה בורלא – ראיון, המדור לתיעוד בעל פה, המכון ליהדות זמננו, האוניברסיטה העברית ירושלים, שיחה שנייה, 26/6/1963.

6 שמי, "העקרה", הערה 4 לעיל; שמי, "כפר נפש", הערה 4 לעיל.

רבות ראינו, אנחנו היושבים בארצנו בתוך עמנו, ורבות אנו רואים כעת, כמה עשו לנו חוסר-הידיעה ועילום-האמת, ואנו רוצים: להאיר את המזרח לישראל. [...] אנו מבקשים לזכות את קובצנו ביצירות נאות שרוח א"י שורה עליהן, כלומר: תמונות חיות ופיוטיות ממראות הארץ וחיי יושביה בעבר ובהווה.⁷

הקמת ה"מרכז היהודי" הארץ-ישראלי כרוך אפוא כבר כאן ב"הארת" המזרח (אולי מתוך קרבה רעיונית מובלעת ליחסי ההארה-האפלה אליו מצד הנאורות). עורכי העמוד הבינו שקריאת התיגר של המרכז הארץ-ישראלי על הדומיננטיות של המרכזים הספרותיים האירופיים תהיה חייבת לעבור במזרח, גם אם לא לגמרי עמדו על טיבו של יחסם אליו. ברנר, מיד עם הגעתו ארצה, החל לתקוף את האג'נדה של העמוד בשורת מאמרים. באחד הראשונים שבהם הוא לגלג על ההתרגשות בסגנון העמוד מהמפגש הבין-תרבותי עם יהודים ספרדים, תימנים ובוכרים ("הנה המזרח המאיר כלו – 'פרספקטיבות!'") הוא כותב, ברמיזה ברורה לתוכנית העמר),⁸ שואל ממה אפשר להתחיל בבניית המרכז הספרותי המקומי, ועונה מייד "יהודי המזרח" – רק כדי לפסול את התשובה בלגלוג מר:

אבל במה להתחיל? מה חסר לנו ביחוד ומה נחוץ לנו ביחוד? ובשביל מי לראשונה? ואומרים: יהודי המזרח... כן, יש ספרות לילדים. אבל מה קשה, מה בלתי אפשרי כמעט, ליצור ספרות בשביל ילדים גדולים, בשביל אנשים מגודלים, זרים, רחוקים, שמי תפן את רוחם ומי יודע את טעמם ומי ינבא מה המה הדברים אשר יגידו ללבכם...⁹

שנתיים אחר כך נוסחו הדברים בצורה חריפה בהרבה במאמרו המפורסם "הז'נר הארץ-ישראלי ואביזריהו",¹⁰ ואני רוצה להתעכב עליהם כי השפעתו של המאמר על כמה מהסופרים המקומיים, ובהם יצחק שמי, הייתה עצומה, ובאחדים מן המקרים אף הרסנית. נדמה לי שאפשר לתלות את השפעתו המטלטלת של המאמר בכך שהוא נגע בנקודה הרגישה ביותר בזהותו העצמית של המרכז הספרותי הארץ-ישראלי: שאיפת המרכז המקומי לכונן את עצמו דרך מיקומו האסטרטגי באוריינט לעומת המרכזים הספרותיים בעורף הגלות. ברנר שלל את כל הכיוון הלוקלי הזה, הנוטה לאתנוגרפיה. הוא יצא נגד כתיבה המתארת את "חיי ארץ ישראל" ומביאה "תמונות פיוטיות ממראות הארץ וחיי יושביה". הוא שלל את הניסיון להחיל את הספרות על מציאות חיים מסוימת, על הווי חיים מסוים, והציב במקומם את אידיאל המהות הפנימית: "כאילו הכתיבה זהו

7 ש' בן ציון ודוד ילין (עורכים), "תכנית העמר", העמוד א, א (התרט"ז), עמ' V-VIII. ההדגשות כאן ולכל אורך המאמר במקור.

8 יוסף חבר, "מהספרות והעתונות שבארץ", הפועל הצעיר (אדר תרט"ט), עמ' 14-15.

9 שם, עמ' 14.

10 י"ח ברנר, "הז'נר הארץ-ישראלי ואביזריהו (ממכתב פרטי)", יוסף חיים ברנר, כתבים, כרך ג, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד וספרית פועלים, תשמ"ה, עמ' 569-578.

איזה דבר חיצוני [...] ולא דבר פנימי, גילוי החיים הפנימיים והמהות שלהם בתוך יחסי וגוני זמן ידוע וסביבה ידועה".¹¹

ברנר אינו שולל כאן את הממד הלאומי של הספרות הארץ-ישראלית, אלא מבקש לכונן אותה על יסוד הכחשת מרכזיותו. הוא יוצא נגד ספרות המגישה למנגנון הנרטיבי הלאומי דימויים מן-המוכן של מציאות ארץ-ישראלית, ומבקש להבליט את האוטונומיה של הספרות הלאומית הארץ-ישראלית באמצעות השתתתה על ערך של פנימיות.¹² אין כאן ניגוד פשוט בין "פנים" ו"חוץ" – משהו מעין דחייה של "תיאורים ריאליסטיים" של "פני השטח" לטובת "עולם פנימי" – אלא העמדה של מבנה דיאלקטי, שבתנועתו בין המישורים הולך ומהדק את הקשר בין העולם הפנימי למקום הארץ-ישראלי כקשר של הכרח. קשר דיאלקטי כזה שברנר שואף אליו מספק לספרות הלאומית מודל יעיל של ריבונות במרחב: הוא מאפשר לדמיין פנימיות השואבת מהקשרי הזמן והמקום אבל אינה מתמצה בהם, וכך משתתפת בעיצוב היחסים בין התרבות הלאומית למרחב המזרחי כיחסי התגברות, שבמסגרתם שומרת התרבות המקומית על נבדלותה ועל עצמאותה ואינה נבלעת במזרח.

מאמרו של ברנר והמודל המרחבי העולה ממנו השפיעו על בורלא ושמיי בדרכים שונות, כמעט הפוכות. אני דנה בשמיי ובקריאתה המוחמצת של הביקורת בו במאמר אחר,¹³ ולכן כאן אזכיר רק כי אף ששני הסופרים ראו בברנר "דמות אב" הם לא זכו ליחס שווה ממנו. לעומת שמיי, שזכה מברנר ליחס מסויג ומרוחק ולהערות בסגנון "ציורים ריקניים", בורלא זכה לעידודו ולתמיכתו, והחשיב את ברנר כפטרונו.¹⁴ ועם זאת, דווקא על שמיי היתה השפעתו הבולמת של המאמר חזקה במיוחד. אף שלא ראיתי התייחסות מפורשת של שמיי ל"זנר הארץ-ישראלי ואביזרייה", התרחשה מייד לאחר פרסום המאמר תפנית מובהקת בכתיבתו, שאפשר לייחסה לאחת הקריאות המשו(ב)שיות (misreading) הפופולריות של המאמר, כאילו הוא שולל באופן גורף כתיבה ריאליסטית על ארץ ישראל המתחדשת¹⁵ (תנאי שאפילו סיפוריו של ברנר עצמו לא קיימו). וכך, בעוד שלושת סיפוריו הראשונים של שמיי, שנכתבו לפני פרסום המאמר, עסקו בספרדים בני היישוב הישן, מאז פרסומו – וגם אחרי מותו של ברנר – נמנע שמיי לחלוטין מלכתוב על היישוב הישן בארץ ישראל.

בורלא, לעומתו, עוד לא כתב סיפורים בזמן פרסום המאמר, אבל מייד כשהחל לכתוב חזר בסיפוריו פעם אחר פעם לחיי הספרדים בארץ ישראל – באותה כתיבה ריאליסטית המגלמת באופן מובהק את "הספרות הז'אנרית המובהקת", כפי שאבחן גרשון שקד.¹⁶

11 שם, עמ' 569.

12 ראו ביתר הרחבה במאמרי "לכתוב מודרניות ממזרח: חילוניות, מסורתיות ומודרניזם אצל יצחק שמיי", מכאן יז, עמ' 122-162, וכן בעבודת הדוקטור שלי: Dotan, הערת הפתיחה לעיל.

13 דותן, "לכתוב מודרניות ממזרח", הערה 12 לעיל.

14 גליה ירדני, "סופרים בעל-פה: יהודה בורלא", מאזנים יא, ב (תמוז תש"ך), עמ' 127.

15 ראו למשל דבריו של יהודה יערי אצל נורית גוברין, מפתחות, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשל"ח, עמ' 19.

16 "בנאיביותו ובדרך עיצובו הפשטנית ממשיך בורלא את הספרות הז'אנרית המובהקת". שקד, הערה

בעוד מאמרו של ברנר המשיך תפיסה שהייתה מקובלת בביקורת באותן שנים, והנגיד בין "ספרות הווי" – אתנית, אקזוטי, תמימה – לבין "פנימיות", המאפיינת לכאורה ספרות אירופית, המרבה בחיבוי נפש וב"חגוי פסיכולוגיה"¹⁷, הייתה דווקא כתיבתו של שמי רחוקה מ"הז'נר הארץ-ישראלי" הנאווי שברנר יצא נגדו במאמר. כבר בסיפורו המוקדמים, כתב שמי את העולם המזרחי הארץ-ישראלי מתוך השפעות ספרותיות מודרניסטיות, ואפילו מתוך אותה "מורכבות פסיכולוגית" שמבקרי התקופה ייחסו לספרות אירופה (לרבות השפעות דוסטויבסקאיות מובהקות). באופן אירוני, אפשר לקרוא דווקא את שמי – לא את בורלא – כגילום מובהק של האידיאל שברנר ראה לנגד עיניו: כתיבה המבקיעה מתוך ריאליה של "הווי" מקומי אל תוך מהות פנימית, נפשית, שאינה לגמרי מפוענחת, המשעבדת אליה את המציאות הריאליסטית והופכת את יחסי הכוחות ביניהן. ועם זאת, בדיוק שרידותו של בורלא – שטיפח קריירה ארוכה ומצלחה ובמהלכה כתב סיפורים רבים על היישוב הישן בארץ ישראל והקהילות היהודיות במרחב המזרח-תיכוני – היא שעושה אותו מושא מחקר מתאים במיוחד לבחינת יחסי הסופר המזרחי עם הביקורת, ומאפשרת להתבונן בתנאים המובלעים להשתתפות בספרות המקומית.

מי שחיפשו בכתיבה המזרחית תיאור של ריאליה נתונה, חיצונית – בדיוק מה שברנר יצא נגדו – היו המבקרים והעורכים של כתבי העת המקומיים שהפצירו בשמי ובורלא לכתוב עוד ועוד, ובייחוד סיפורים מתוך עולמם המזרחי. קלזנר, עורך השלח, כתב לשמי: "יוסף נא לכתוב סיפורים מחיי הספרדים והערבים כי ברכה מרובה בצירוי המזרחיים האמיתיים"¹⁸, ולבורלא כתב כי מעלתו הראשונה של סיפורו שהוא "ציור החיים של יהודים ספרדים על ידי יהודי ספרדי – מה שלא היה בספרותנו עד היום"¹⁹. גם יעקב פיכמן דרבן את בורלא: "'השלח' ימתין, ואתה כתוב וגמור ואין לך למהר יותר מדי. החוברת לא תצא בלעדיך [...]" כי נחוץ עוד סיפור שיהיה בו גוון מקומי, שלך, וגם שיהיה בעל כמות הגונה"²⁰. עיון בארכיוניהם של שמי ובורלא מגלה התכתבויות עם שורה ארוכה של עורכים ומבקרים: ברנר, ביאליק, ש' בן ציון, ר' בנימין, אשר ברש, יעקב רבינוביץ, אברהם שלונסקי,²¹ ברל כצנלסון (בשם "דבר"), פישל לחובר, דב קמחי, משה בן אליעזר, יעקב כהן, אליעזר שטיינמן, א' גרנובסקי ואחרים, שכולם פתחו לפניהם את שערי כתבי

1 לעיל, עמ' 83.

17 ראו למשל אצל ר' בנימין, שטען כמה שנים קודם לכן לזכותן של יצירות הסופרים הארץ-ישראליים בהנמר שיש להן "קו מזרחי", ושהן נבדלות מהספרות האירופית האפולונית והקריירה בכך שהן "יצירות פשוטות ומלאות אור וזוהר", שהכול בהן "שוטף למישרים ושלטון החמה בכל", ושבאה בהן "שירת אהבה פשוטה ובריאה" ש"אינה חפצה להיסתר במסתרים, בחגוי הפסיכולוגיה, באנאליזות שונות; היא משתוקקת לאור, לבריאות, לשלמות, לשמש צדקה ומרפא בכנפיה". ר' בנימין, "תו ביבליוגרפיה", המעורר ו (יוני 1907), הכריכה האחורית.

18 קלזנר, [מכתב לשמי], י"ג במרחשוון, תרפ"ד (ארכיון ירושלים).

19 קלזנר, [מכתב לבורלא], ירושלים, כ"ד באדר א, תרפ"א (גנזים 8600/165).

20 יעקב פיכמן, ט"ז בטבת, תרפ"ו (גנזים 28/16467).

21 בייחוד במכתבים: ט"ו בכסלו תרפ"ז (166/72); ט' בטבת תרפ"ז (8614/25); י"ג בתמוז תרפ"ז (8616/27); ב' באדר תרפ"א (16674/28).

העת שלהם, את קובציהם הספרותיים ואת הוצאות הספרים שלהם, והפצירו בהם לשלוח אליהם סיפורים ומאמרי ביקורת. אחדים אף הדגישו שהם כמהים ביחוד לרשימות על המזרח ועל הספרות והתרבות הערבית. הגוף הסמיך של ההתכתבויות בין הסופרים המזרחיים לאנשי הממסד הספרותי מלמד כי יחס הביקורת אליהם היה רחוק מהדרה וסילוק. ראשי הממסד לא רק שלא מנעו את פרסום סיפוריהם, אלא דחקו בהם לכתוב עוד ועוד. לצד זה, מאפשרת התכתובת הענפה הזאת גם לחקור את התנאים המובלעים להשתתפות בספרות המקומית: לא רק הדמיון האוריינטליסטי הנלהב של אנשי הספרות בני הדור, אלא טיב הדיאלוג – המשא ומתן – שנוהל על כתיבת המזרחיות בארץ ישראל. יותר מאשר הדרה, אם כן, הספרות המזרחית מתגלה כאן כאובייקט של תשוקת עיצוב ושליטה. יחסם לכתיבה המזרחית מזכיר לא מעט את המתרחש בימינו, כשהיחס ל"קול המזרחי" האוטנטי כפוף – יותר מאשר להדרה – לתשוקת סיפוח תמידית.

בורלא עצמו שב וניסח במאמריו את יחסי התרבות המקומית למזרחיות כיחסים בין ספרות "כללית" ל"ספציפיות" המזרחית.²² עמדותיו התרבותיות יכולות להיקרא כהמשך של פועלו הפוליטי כאחד הדְּבָרִים הראשיים של רעיון היטמעות המזרחים בקרב תנועות הפועלים של היישוב החדש האשכנזי, וכן כאחד ממנהיגי תנועת "הסתדרות הצעירים הספרדים" (ששינתה את שמה מאוחר יותר ל"הסתדרות חלוצי המזרח"), תנועה ששמה לעצמה למטרה לשתף את הספרדים בפעילות הלאומית הכללית.²³ עמדות אלה מובהרות היטב במאמריו הפובליציסטיים, שבהם הוא יוצא נגד שימור ההבדלים האתניים של הספרדיות ומקדם את מה שהוא מכנה "התבוללות" בחיים העבריים: "עלינו להתבולל, להתבולל כולנו לחטיבה אחת. [...] הפרינציפ של התבוללות זו הוא יחיד ומיוחד וברכה לנו בו. הפרינציפ הזה הוא: יצירת חיים עבריים רק עבריים".²⁴

המונח "התבוללות" משמש את בורלא, באופן אירוני, דווקא לחיוב: זהו לפי השקפתו המנגנון שבאמצעותו העבריות החדשה מוחקת את עקבות גלויות היהודים, את לשונותיהם והשתייכויותיהם התרבותיות, המבדילות בין הקבוצות השונות המרכיבות את הלאום היהודי. לכן הבידול המזרחי/הספרדי, המשמר הבדלים המסכלים יצירה של חיים עבריים הומוגניים, הוא "גלותי" גם כשהוא ילידי. במילים אחרות, גם היהודים הספרדים/מזרחים ילידי ארץ ישראל נתפסים בעיניו כ"גלותיים", ובדומה לסממניהם של היהודים הגלותיים, גם מאפייניהם התרבותיים של יהודי המזרח הילידים נעוצים בצורה חיצונית בלבד, ומכאן שהם ניתנים להסרה:

מה זה "יהדות ספרדית" ויהדות פלונית או אלמונית? – הלא שם ריק, גלותי, מלאכותי. עם אומלל שנתפזר לכל חלקי תבל ולפי תנאים חיצוניים, רק חיצוניים ורק חיצוניים [כד].

22 בתיה שמעוני כותבת על בורלא כמי שמאמץ זהות כפולה, המיטלטלת בין ההווה הספרדית וההווה הציונית, תוך מבט ביקורתי על החברה הספרדית: בתיה שמעוני, "זהות במבחן – יהודה בורלא בין הווי ספרדי להווה ציונית", מכאן ח (ינואר 2007), עמ' 45–60.

23 אברהם חיים, ייחוד והשתלבות: הנהגת הספרדים בירושלים בתקופת השלטון הבריטי. תרע"ח–תש"ח (1917–1948), כרמל: ירושלים, תש"ס, עמ' 177.

24 יהודה בורלא, "הספרדים ותחייתנו הלאומית", מזרח ומערב ב, א–ו (תר"ף), עמ' 168.

קיבלו חלקים אחדים איזו צורה נבדלת בחיצוניות מחלקים אחרים. וחסל. ובכך מה יש לזקוף על חשבון העצמיות של היהדות הפלונית או האלמונית איזו מגרעות או יתרונות? אותו שוורץ, או אחר, חי ברוסיה במקום שהיה טולסטוי ודוסטויבסקי והיה לשוורץ או ללוריה או ללישנסקי — לו במקרה היו אבותיו של זה וזה מגולי איזמירנה או סלונקי היה הוא עצמו בן היהדות הספרדית — לא כך?²⁵

על פי בורלא, ההבדלים הספרדיים, ה"גלותיים", המסכלים את ההתבוללות ביישוב החדש הם הבדלים של צורה (בהדגשה מכופלת: "חיצוניים, רק חיצוניים ורק חיצוניים"), להבדיל מתוכן, מהפנימיות היהודית הלאומית הנותרת זהה בכל צורותיה האתניות. תפיסותיו של בורלא מפנימות מבנה עומק שנרמז לכאורה בביקורתו של ברנר על העמך, בכך שגם הן מכוונות אל מהות פנימית שמעבר למישור הצורני החיצוני, כביכול. אך לעומת ברנר, ששימר מתח דיאלקטי במושג הפנימיות שלו (חתר לגילוי הפנימיות בתוך תנאי מציאות מסוימים, ולא להכחשת המישור החיצוני כולו), בורלא שבו בקוטביות הבינארית של השיח, מתוך מלכוד הדומה לזה שתיאר פנון ביחס לשחור תחת הקולוניאליזם הצרפתי.²⁶ כשם שבורלא שולל שימור "צורה נבדלת" של חיים מזרחיים הוא שולל גם כתיבה מזרחית ייחודית, ומקדם את "כלליותה האנושית" של הספרות העברית. במאמר נגד מזרח ומערב מ-1919 יצא בורלא נגד שאיפת כתב העת לכתוב על העבר הספרדי לצורך תחיית היהדות הספרדית והתעוררותה, בטענה שסופרים אשכנזים רלוונטיים לתחייה הספרדית באותה המידה. בספרות העברית, לטענתו, אין גבולות עדתיים, ואם יש לספרדים תרומה ספרותית ממשית היא יכולה להיכתב גם בכתבי עת אשכנזיים. בהתאם, בורלא כותב את המאמר בגוף ראשון רבים, כחלק מהזדהותו עם אותו "אנחנו" לאומי, ומדבר על הספרדים בגוף שלישי, כאילו אינם חלק מנמעניו.

פרץ ומנדלי, ביאליק וטשרניחובסקי, אלה בדפים מעטים, בחתיכות החיים אשר גלמו בין דפיהם — הם הם אשר פקחו את העיניים, אשר אחזו את העם, חלק מן העם (גם ספרדים גם גליצינים במשמע) בציצית ראשם ומשכום עמם. [...] היש גבולות ונורמות, של ספרדיות ואשכנזיות, בספרות אמתית? האם אין מתקבלים בחבה הספרדים המעטים, שיש איזו מילה בפה, בכל אורגן ספרותי שלנו?²⁷

אם כאן בורלא מכחיש את האפיון העדתי (האשכנזי) המובהק של הספרות המקומית

25 בורלא [מכתב לאבישר], דמשק, כ"ו באייר, תרפ"ז (ארכיון ירושלים).
26 פנון דיבר על השחור המפנים את נחיתותו, ובו לשחורים המדברים בדיאלקט או בצרפתית המסגירה עקבות זרים. "הנה לנו עולה חדש. הוא כבר לא מבין את הדיאלקט המקומי, מדבר על בית האופרה — גם אם רק ראה אותו מרחוק, אבל יותר מכל הוא מאמץ גישה ביקורתית כלפי בני ארצו. בהתרחשות הפעוטה ביותר הוא מתנהג כידעוני. הוא זה שידע. הוא מתגלה באמצעות השפה שלו". פרנץ פנון, עור שחור, מסכות לבנות, מצרפתית: תמר קפלנסקי, תל אביב: ספרית מעריב, 2004, עמ' 20.

27 ' בורלא, "ביבליוגרפיה: 'מזרח ומערב'", הפועל הצעיר (27/10/1919), עמ' 11-12.

לטובת אידיאל "כלליותה", בריאיון שנערך עימו כמה עשרות שנים מאוחר יותר הוא כבר תלה באותה "אשכנזיות" של הספרות את המוטיבציה שלו-עצמו לכתוב. באותו ריאיון מאוחר תיאר בורלא את מעשה הכתיבה כהעברת תכנים מזרחיים אל כלי קיבול אשכנזי, וסיפר כי דווקא אשכנזיותה של הספרות העברית היא שדירבנה אותו להיכנס אליה ולהגיר לתוכה את סיפורי העולם הספרדי – כסיפורים אשכנזיים. ועם זאת, גם כאן תפס בורלא את ההבדל הספרדי/אשכנזי כהבדל חיצוני שאינו נוגע למהות הפנימית: הלאום הזהה. כך תיאר את המפגש עם הדמויות האשכנזיות בסיפורי שטיינברג:

בסיפורים הקטנים שלו הייתי מוצא הרבה ספרדים. מנדלה חיים ויוסלה חיים ואלה שלי נקראים יעקב, שמעון. אלה אותם האנשים. אותו סדן, רק פטיש אחר מכה בזה. לכתוב עליהם. מי יכתוב עליהם, הלא כולם [הסופרים, ק"ד] הם אשכנזים. הספרות היא לא ספרדית, היא אשכנזית. אני צריך לכתוב פעם.²⁸

מעשה הג(י)רתו של העולם הספרדי אל הספרות העברית הכללית/אשכנזית עומד לפי תיאור זה ביסוד המוטיבציה הספרותית של בורלא, הנחוש לבצע טרנספוזיציה (השאה) של עולמו הספרדי אל טקסט אשכנזי/כללי. אך בורלא אינו מסתפק בקריאת דמויותיו של שטיינברג כדמויות ספרדיות (מדוע?), ונוטל על עצמו את המשימה לכתוב בעצמו את העולם הספרדי בתור סיפור אשכנזי, ולהשלים את המעבר התרבותי שלהם אל הספרות הכללית ("אותו סדן"). פירוש דומה אפשר להעניק גם לדברים שסיפר בורלא בריאיון מצוטט מאוד לגליה ירדני, כאילו מקורות השראתו היו מנדלי, פרץ ושטיינברג, וכן הספרות הרוסית, הגרמנית והצרפתית, כשהוא שולל מכול וכול את האפשרות שהושפע בתחילת דרכו מספרות ערבית.²⁹

מעשה הג(י)רה זה של בורלא זוכה לקונקרטיזציה אפקטיבית במיוחד אם מביאים בחשבון שהוא עשה בסיפוריו שימוש נרחב באירועים ובדמויות מן המציאות. בראיונות הוא שב ומספר כי שאב את סיפוריו "מהחיים", עד כדי כך שכאשר איטה ילין פגשה את גיבור הרומן אשתו השנואה, שהיה שולחני בירושלים ("אף על פי שבורלא שינה את שמו של הגיבור ידעו כולם שזהו האיש"), היא גידפה אותו על שהתעלל באשתו, כפי שלמדה מהסיפור.³⁰ גם במכתביו לאבישר כותב אליו בורלא כמי שהכיר את הדמויות הספרותיות שלו בפועל ממש ("ואתה – שאתה יודע מי היא באמת נזרה – איך תוכל להגיד שהיא מורכבת יותר מזה שתואר. לא. בשום אופן. גם זה שנתתי לה זה קצת יותר ממה שהיא").³¹ למרבה התמיהה, בעיני בורלא, אסטרטגיה זו אינה נוגדת את ביקורתו של ברנר ב"ז'נר הארץ-ישראלי ואביזריהו" על פרקטיקת "חיפוש החוטם" – קריאת ספרות מתוך חיפוש אחר המודל המציאותי שהיא מבוססת עליו. אדרבה, בורלא כותב כי להבנתו דווקא ברנר

28 הזז, הערה 5 לעיל, עמ' 26.

29 ירדני, הערה 14 לעיל, עמ' 139. ור' גם: הזז, הערה 5 לעיל, עמ' 26.

30 אייזיק רמבה, "יהודה בורלא שמע בעצת ברנר..." [ריאיון], מעריב (13/6/1969) עמ' 16. במקום אחר הוא מזכיר כי אשתו השנואה היא בת משפחה, בת אחות אימו (הזז, הערה 5 לעיל).

31 בורלא [מכתב לאבישר], זיכרון יעקב, י"ג בסיון, תרפ"ו (ארכיון ירושלים).

הוא שדרש ממנו לכתוב על הספרדים כ"נתח מן החיים"³². יוצא שבאמצעות אסטרטגיה זו מחיל בורלא על המציאות המזרחית גופה את ההטמעה בתרבות ה"כללית" – כהגשמה של חזון ההיטמעות הפוליטי שלו.

ואולם, שאיפתו של בורלא להמיר "מזרחיות" אל "כלליות", "לבולל" את הראשונה בשנייה, אינה ניתנת לקריאה בנפרד מהשיח הביקורתי עליו, שגם הוא דן בסיפוריו בעקביות ובאופן כמעט גורף דרך הפער הבלתי מושג שבין "מזרחיות" ו"כלליות". העיקרון העולה מהשיח הביקורתי הזה, בניסוחו של חנן חבר, הוא כי "בין הוויית החיים הלוקאלית והספציפית ובין ביטויה הספרותי צריך [...] להתקיים מתווך מובהק של ייצוג בדיוני אוניברסלי"³³. המרתה של "מזרחיות" אל "כלליות" נקראת אצל בורלא כמו בקרב מבקריו, כתנאי יסוד ל"ספרותיות"; ההנחה המובלעת – ולעתים לא מובלעת – ברובן של הביקורות היא כי "מזרחיות", או "טיפוסיות" (כלומר פרטיקולריות), אינן "ספרותיות". כך הן בביקורות משבחות והן במסויגות, הן במוקדמות והן במאוחרות: ד"א פרידמן כותב לשבחו ש"עבודות הוויי אינן כופתות את בורלא" ומאפשרות לו לחשוף את "האנוש וגורלו"³⁴. דב קמחי כותב על כוחו של בורלא להתעלות "כמעט תמיד לידי גובה של אנושיות טהורה, של אותו תום המבט, שהוא הוא נחלת המספר האמיתי, ושל הסמל – הוא התכלית העליונה של היצירה האמנותית", לצד הסכנה: "רק פסיעה אחת קטנה אחור – והנה התהום של הסיפור הריקן, האפקטי, האכסוטי, האוריינטלי, וכו"³⁵. יכולת הסיפור של בורלא, כותב קמחי, היא שעושה את ספרותו ל"רגילה", והיא שמקרבת את יצירתו ליצירת העמים האחרים.³⁶ במקום אחר הוא כותב גם כי בורלא מצליח לספר על "הפינה המיוחדת" של חיי היהודים המזרחיים בישראל כאילו הייתה כל פינה יהודית אחרת.³⁷ אברהם קריב משבח את בורלא על שאינו מתגדר בעולם המזרחי, "עולם מצער, מסויג מעבריו", אלא "נותן [...] לאדם לזקוף קומתו"³⁸ – "אדם", להבדיל מ"מזרחי". ב"י מיכלי כותב כי בסיפורים שנכתבו לאחר "לונה", נהדף האקזוטי לשוליים מפני "היסוד האנושי": "הזר והאכסוטי [...] נדחקו פה הצידה, למקומם המתאים, כרקע

32 בורלא מספר שברנר ביקש ממנו להוסיף שני פרקים ל"לונה" על חייהן של העדות המזרחיות יחדיו: "אנחנו רוצים לדעת איך חיים שני אנשים בלי לשון, בוכרים, בחברה ספרדית. יש כאלה בירושלים. איך חיים אנשים כאלה. זה מן החיים. זה נתח מן החיים". הזו, הערה 5 לעיל, עמ' 27.

33 חנן חבר, הסיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקאנון הסיפורת העברית, תל אביב: רסלינג, 2007, עמ' 78.

34 ד"א פרידמן, "י. בן־לא", מאמר שפורסם במאזנים בשנת 1929, ולאחר מכן באסופה בעריכתו של ברשאי: אבינועם ברשאי (עורך), יהודה בורלא: מבחר מאמרי ביקורת על יצירתו, תל אביב: עם עובד, 1975.

35 דב קמחי, "רומנו החדש של בורלא" (1930), בתוך ברשאי, הערה 34 לעיל, עמ' 39. על הסכנה הספרותית שבתיאור ההווי כשלעצמו ראו גם בביקורתו הראשונה על בורלא: ד' קמחי, "לונה", תדשות הארץ (7/8/1919), עמ' 2.

36 קמחי, "לונה", הערה 35 לעיל.

37 "הפינה המיוחדת" באה כאן באקראי. המחבר היה חי בפנות האלו, כשם שמספרינו היו חיים בפנותיהם שלהם, בתוך עיירות ישראל שברוסיה ובפולניה. ד' קמחי, "על 'אשתו השנואה'", הארץ (28/5/1923), עמ' 4.

38 א' קריב, "בורלא המספר" (1939), בתוך ברשאי, הערה 34 לעיל, עמ' 62.

ועיטור למתרחש. היסוד האנושי הוא אשר נהפך בהם לעיקר.³⁹ שלום קרמר מנסח את מה שהוא מכנה "הפרובלמטיקה הגדולה של הספרות השבטית בישראל" כקושי להשתלב ברמת הספרות ה"מרכזית",⁴⁰ וממליץ לבורלא להישאר בגדר החיים הספרדיים ולא לתאר את החיים מחוץ לה, "ומוטב היה לבורלא [...] לא להיענות לגמרי לזוהר הנוצץ של החיים בעולם הגדול ולהסתגר בתוך עדתו התמימה בלבד".⁴¹ ישראל כהן כותב על בורלא כמי שהכיר "לנו" את "השבט הספרדי" בתור שבט-אח, ובכך "בורלא הגשים 'קיבוץ-גלויות' עצום. כל העדות מזדמנות בסיפורי, מעורבות זו בזו [...] בורלא העשיר את אוצר הטיפוסים היהודים שלנו וצירפם למנין לאומי גדול".⁴² וישורון קשת מבקר את בורלא על כך שהמזרחי-הגלותי אצלו אינו מצליח להתעלות אל "הנצח האנושי אשר לא ישקר, או לכל הפחות את נצח-ישראל".⁴³ על רקע זה הוא משבח את הסיפור "נפתולי אדם" (שבו אדון בהמשך המאמר), על שהצליח לעלות לרמה של "כלל-אנושיות",⁴⁴ שהיא

39 ב"י מיכלי, "ראשיתו של בורלא" (1963), בתוך ברשאי, הערה 34 לעיל, עמ' 117.

40 שלום קרמר, "יהודה בורלא בסיפורו הקצר", מאזנים יג, לו (תשכ"ב), עמ' 333-342. "כיצד יצטרפו הסופרים הראשונים של העדות המסוגרות לאותו האופי ולאותו הציבון, ביחוד לאותו השלב ולאותה הרמה של הספרות המרכזית, שכבר היא מגובשת במידה מרובה? כלום הסופרים הללו יכולים לפסוח – כדי להגיע להתפתחות אורגאנית – על כמה שלבי הכנה ושלבי מעבר? ולא תהא הצטרפות העדות אל תרבותנו ואל ספרותנו החדשה כהצטרפותנו או אל תרבות העולם וספרותו בתקופה החדשה?" (עמ' 334).

41 שם, עמ' 341.

42 ישראל כהן, "עלילות יהודה בורלא", מאזנים כג, מו (תשכ"ז), עמ' 446, 447. וכן: "בשביל הספרות העברית, שהיתה כולה אשכנזית, היתה היהדות הספרדית מושג מופשט, הווייה אכזזית שמחוץ לתחום. [...] אולם בשום אופן לא חשנו חלק זה כאבר מן החי של היהדות, מלבד, אולי, בימי עלילת-דמשק או בשעת פורענות אחרת. מבחינת היצירה הרוחנית היתה יהדות זו ארץ לא נודעת. שיבת-ציון החדשה החזירה לנו את יהדות ספרד, אך בורלא גילה לנו שבט זה בכל קומתו וצביונו, רעננותו וחיותו. [...] הוא העלה לפנינו עולם יהודי מלא, שביסודו של דבר, אח הוא לעולם היהודי כולו, אם כי נבדל הוא ממנו במזג, בתנאי החיים, בלשון המדוברת ובדרכי גירוי ותגובה. אולם על קרקע נשמתו תוססת ומתסיסה ההיסטוריה היהודית, השאיפה והאמונה המשיחית. העבר והעתיד דומים, רק ההווה חוצץ ביניהם בשוני שבהם" (עמ' 444).

43 "היינו מוחלים לו לבורלא אפילו על שהוא, סופר עברי שהורתו ולידתו בארץ ישראל, ומנת חייו – בתקופת התחייה הלאומית, נותן בסיפוריו על כרחו 'גלות', אם כי גלות אכזזית – ערבית, בוכרית, ספרדית – ממש כמו שסופרים עברים אחרים נתנו ונתנים על כורחם גלות אוקראינית, פולנית, אמריקנית (כי הטיפוסים היהודים של בורלא הריהם סוף-סוף פרי ערביזציה, על אותה דרך עצמה שהטיפוסים של שאר סופרים עברים הם פרי רוסיפיקציה וכדומה) – דבר זה לא היה איכפת לנו, אילו אך מצאנו בטיפוסיו, או יותר נכון – בדמויותיו, גם את הנצח האנושי אשר לא ישקר, או לכל הפחות את נצח-ישראל, אילו אך יצאו דמויות אלה מכלל פורטרט ונכנסו לכלל טיפוסים – לפחות יהודי, אם לא אנושי". ישורון קשת, "על יהודה בורלא" (1953), בתוך ברשאי, הערה 34 לעיל, עמ' 51.

44 לדבריו, באנושיותן מאפשרות הדמויות הערביות ב"נפתולי אדם" לנו הקוראים לשכך את תחושת יתמותנו במרחב הערבי ולאהוב ערבים: "אם ישנם במציאות אנשים ערביים כשייך עבדול כארם ונשים ערביות כשפיקה – ואפילו הם יוצאים מן הכלל, ואפילו הכלל שונה מהם תכלית שינוי – שוב לא כל כך רע הדבר, לא כל כך איומה תחושת יתמותנו, יתמות אי נבדל של תרבות נפש, בתוך היסוד הפראי של חוסר-תרבות וחוסר-הומניות. [...] צער גדול הוא לנו היעדר היכולת לאהוב אנשים ערביים, הקושי, הגדול למעשה יותר מלהלכה, למצוא נפשות נעלות, טיפוסים נאורים, בתוך העם אשר מציאות טיפוסים כאלה בקרבו היא חשובה לנו לאין ערוך". שם, עמ' 55-56.

בעיניו "אותה מדרגה שממנה מתחילה, בעצם הדבר, החשיבות הספרותית האמיתית, שהיא שווה לכל נפש ולכל אומה ולשון".⁴⁵

ביקורות אלה חוזרות ומנסחות את הרתיעה מעיצוב המזרחיות כהוויה ייחודית או אקזוטית לטובת תיאורה כחלק מחיים "רגילים", הניתנים להכללה אל ספרותיות לאומית כללית. התפיסה האוריינטליסטית ההולכת שבי אחרי המזרחי כ"אחר" אולטימטיבי, מסוכן וגואל כאחד – בין "יריב תרבותי" לבין גואל, העשוי, על פי הדמיון הרומנטי, להחיות את התרבות המערבית, להשיב לה את עברה ותמימותה, כהגדרתו של אדוארד סעיד לאוריינטליזם האירופי⁴⁶ – נדחית כאן לטובת אוריינטליזם לאומי מרוסן ומרסן, המרשה לעצמו לפנטז את המזרח רק כל עוד הוא מוכל בתרבות הלאומית ומנוסח מתוכה; רק כל עוד הוא נתון תחת ריבונותו של היישוב החדש הארץ-ישראלי במזרח ונגזר ממנה.

סטייה מסוימת מהקו הביקורתי הזה מופיעה אצל אשר ברש ויעקב רבינוביץ, עורכי הדין. אולי לא מפתיע שדווקא הם, שהתפלמסו ביניהם על בעיית הפרובנציאליות של היישוב הארץ-ישראלי כנגזרת של מקומו במזרח,⁴⁷ תרו ביצירות הסופרים המזרחים דווקא אחר מזרחיות כפנימיות – כזו שתהיה אנושית כשלעצמה, אך אחרת ל"אנושיות הכללית". רבינוביץ, בהקדמה לקובץ הראשון של סיפורי בורלא, מתחיל בניסוח דומה לרוח הביקורת הכללית, כשהוא כותב ש"מבעד לאקזוטיקה של התיאור החיצוני הופיעה לנו נשמה יהודית בלבוש אחר מאשר הורגלנו לראות",⁴⁸ היינו הנשמה אותה נשמה, רק הלבוש מזרחי; אלא שבהמשך מתברר כי בעיניו כוחו של בורלא הוא בהיכרותו הפנימית עם המזרחיות ("בורלא [...] בא מבפנים"), ויכולתו הזאת של הספרדי/מזרחי לראות את אנושיותו של הערבי, שהאשכנזי אינו מסוגל לראותה, משליכה גם על פנימיותו של המזרחי עצמו:

האנשים שהוא מתאר אינם אקזוטיים בשבילו; גם הערבים [...] נעשים על ידו קרובים כל כך לכל אדם ומובנים. כל אותו העולם המתואר על ידו, הטבע והאדם המזרחיים, הם פשוטים ומובנים-מאליהם בשבילו כסביבתנו ואנשינו בשבילנו; [...] ובעוד שהמתארים האחרים שלנו, אפילו מהיהודים בני הארץ, אינם יכולים להימנע מצבעים מיותרים, מהדגשות ומהבלטות, הנה הוא, בורלא, כמעט אפור, צפוני, הוא יליד המזרח בן ירושלים, הספרדי במוצאו.

[...]

אלא שהגוי אצל בורלא אינו מה שהוא אצלנו. [...] גוי הוא לנו קודם כל ואחרי כן אדם. שם, כנראה, אצל אנשי-ספרד שלנו ובחלק של המזרח היהודי הצטללו הדברים יותר. ואפילו במקום שהחשבונות חיים ונזכרים – הנכרי הוא אדם ראשית כל, וההתנגשות

45 שם, עמ' 52.

46 אדוארד סעיד, אוריינטליזם, מאנגלית: עתליה זילבר, תל אביב: עם עובד, 2000, עמ' 11, 107.

47 ברש, הערה 3 לעיל.

48 יעקב רבינוביץ, "יהודה בורלא", הקדמה בתוך: יהודה בורלא, סיפורים, כרך א, ירושלים: מצפה, התרפ"ט, ללא עמודים.

בו הוא [כך] גם כן על יסוד רק – או גם – אנושי. המאורע של רחמי [מהסיפור "נפתולי אדם"] יכול היה לפי תיאור בורלא להיקרות גם למוסלמי. אלו הם התנגשויות אדם באדם, או החיה שבאדם – באדם. [...] דומה כאילו קם איזה שבט מישראל שאנן מנעוריו ואשר גם בהורקו מכלי אל כלי ובקלטו טעם אחרים לא נמר ריחו העתיק ממנו.

כמו רבינוביץ, המחפש אצל המזרחי את המבט האינטימי, המשולל-אקזוטיות, בערבי (ובתוך כך עושה שימוש בנבואת פורענות על מואב כדי לנסח את האותנטיות והעתיקות של ה"שבט" המזרחי),⁴⁹ גם אשר ברש מחפש מזרחיות שזרותה תתגלה לעיני הקורא במבט "מבפנים". הוא משווה בין בורלא, שמי ומשה סמילנסקי, וטוען כי מבין השלושה רק שמי בנקמת האבות מצליח לתאר את המזרחיות בזרותה הפנימית:

הפעם בא שיווי המשקל, הוזנחו האורות והקולות המזרחיים, והמזרח נמסר על ידי אדם מבפנים, הרואהו כמו שהוא ואשר עינו רואה גם לתוך נשמת האדם המזרחי. רואה הוא את ארץ ישראל והערבי כראותנו אנו את ליטא ופולין, אוקראינה וגליציה, וכראות גוי רוסי את רוסיה. לכן ציורו הוא אנושי, טבעי ואמיתי, ואין בו שום מזרחיות ספציפית. זהו יתרונו, הוא פחות מזרחי בציורו לא רק מחוג'ה מוסה האכזוטי כי אם גם מבורלא. אין בו שום אכזוטיות. האדם שלו הוא כמו שנברא, שקוף ומובן, ואף גם זר על פי מהותו, לא על פי זרות הציור. שום להטים.⁵⁰

ברש ורבינוביץ מחפשים שניהם קול מזרחי שיחשוף את זרותו של המזרח דווקא מתוך "אנושיותו"; מזרח שיתגלה לא במבט חיצוני, התר אחר תכונות אקזוטיות, אלא מתוך שייכות פנימית, אינטימית ("כראות גוי רוסי את רוסיה"), שתחשוף את זרותה של המזרחיות כדבר מובן מאליו, לפי תומה, כמי שמגלה את עירומה בסביבה אינטימית בלי להכיר בנוכחותו המצינית של זר. אם מבקרים אחרים שאפו, לפחות לכאורה, להמרתה השלמה של המזרחיות אל "אנושיות כללית" ולהיטמעותה בתוך התרבות הלאומית כחלק מ"קבוצת גלויות" ספרותי, ברש ורבינוביץ שואפים לחשוף את ההבדלים ה"פנימיים" בינה לבין ה"אנושיות הכללית", כאנושיות השייכת לזן – או שמא "גזע" – אחר.

ועם זאת, נראה לי שלא צריך לקרוא את ברש ורבינוביץ בנפרד מהמהלך הביקורתי שתואר קודם, אלא כמי שמשלימים אותו: הם מציבים סייג הכרחי בפני אידיאל ההמרה השלמה של המזרחיות אל תוך התרבות הלאומית הכללית, ומזכירים כי הפנימיות המזרחית לא יכולה "להתבולל" לגמרי ומשמרת תמיד הבדלים פנימיים, נסתרים, המתגלים רק במבט האינטימי ביותר. התשוקה (גם של בורלא עצמו) לראות במזרחיות סממן חיצוני, הניתן להסרה בקלות, פוגשת כאן את התשוקה למצוא את המהות המזרחית דווקא בפנימיותו של המזרחי. אלא ששתי המגמות, הסותרות כביכול, חוברות יחד בחתירה

49 ירמיהו מח 11: "שָׁאֲנָן מוֹאֵב מִנְעוּרָיו וְשָׁקֵט הוּא אֶל-שְׁמָרְיוֹ וְלֹא-הוֹרֵק מִכְּלֵי אֶל-כְּלֵי וּבִגְדוֹלָה לֹא הָלַךְ; עַל-כֵּן עָמַד טַעְמוֹ בּוֹ וְרִיחוֹ לֹא נָמַר".

50 אשר ברש, "הערות וצייונים", הדים ה, ג (תרפ"ז-תרפ"ח), עמ' 416.

פנימה, אל מה שמעבר לסממנים החיצוניים של המזרחיות, מתוך כמיהה למצוא תחתם מהות "עמוקה יותר" (בין אם "אנושית כללית" ובין אם מזרחית). שני פניה של הביקורת ביחסה למזרחי – השאיפה להכלתו בתרבות הלאומית, ולצידה, הסירוב העקרוני לאפשר הכלה כזו – עמדו גם בפני תשוקתו של בורלא להגשים באמצעות הספרות היטמעות חלקה בתרבותו של היישוב החדש, שכן בפועל התקשתה יצירתו להיפטר ממשא האתניות ה"גלותית". לא זו בלבד שיצירתו נקראה תמיד דרך מזרחיותה, אלא היא גם הושוותה ליצירת סופרי גלות אשכנז: בורלא כונה "מנדלי של יהדות המזרח"⁵¹ ונחשב למתאר "ההווי הגלותי בארץ הבחירה"⁵²; "ומה שעשה עגנון לכנסת ישראל שבגליציה ופולין [...] עשה בורלא לשבט הספרדי"⁵³ אפילו כשבורלא קורא להיטמעות בלאומיות הכללית, הוא נתפס כאילו הוא מסמן את ההבדלים שעליהם השיח הלאומי שואף לכסות. בן-גוריון כותב על פגישתו עם בורלא בירושלים בימי העלייה השנייה:

פתאום נודע לי שאני אשכנזי. בחדר, בבית הספר, קראתי ספרות עברית. ידעתי, שיש יהודים ויש גויים. פתאום נודע לי שאני אשכנזי, כאשר נפגשתי אז עם יצחק שמי, יהודה בורלא ודוד אבישר. במשך הזמן נוכחתי, כי בורלא העשיר את יהדותי. באותם הימים נפגשתי לראשונה עם יהודים מתימן שלא יכולנו לדבר אתם רוסיית, פולנית ואידיש, משום כך דיברנו יותר עברית. בורלא הראה לנו, שהמושג יהודי הרבה יותר רחב ממה שידענו. ראינו שגם בקרב עדה ספרדית אוהבים, שונאים, מתחתנים בדיוק כמו אצל האשכנזים...⁵⁴

ככל שביקש בורלא לכתוב את המזרחיות בשפת הלאומיות החדשה, ניסיונו מוכיח, כפי שכותב יהודה שנהב, שהלאומיות והאתניות כרוכות זו בזו ושוללות זו את זו, ולכן "כל ניסיון של מזרחים לשחזר את עברם בתוך השיח הלאומי כופה עליהם 'עמדה עדתית', והכחשת 'העמדה העדתית' על-ידי סוכני הלאומיות מפצלת באופן פרדוקסלי את השיח הלאומי ל'מזרחים' ול'אשכנזים'".⁵⁵ פרויקט ההיטמעות של בורלא נכשל לא רק באשר הוא ניסה לדרבן את הציבור המזרחי להיטמעות לאומית, בעוד הוא מזכיר לו דווקא את נחיתותו והבדליו,⁵⁶ אלא גם באשר הזכיר לממסד הלאומי את ההבדלים המוכחים

51 מרדכי אבישי, "קסם המזרח בסיפורי בורלא", מעריב (14/11/1969), עמ' 31.
52 רבינוביץ מנה את בורלא עם הסופרים הבוחרים להמשיך בדרכו של מנדלי, "ואין פלא. מתאר ההווי הספרדי בלשוננו, הווי גלותי בארץ הבחירה, בוחר ללכת בדרכי הגדול שקידמהו". יעקב רבינוביץ, "על הסיפור העברי", ישראל כהן (עורך), מסלולי ספרות, כרך א, תל אביב: מ' ניומן ואגודת הסופרים, [תר"ץ] 1971, עמ' 68.

53 ישראל כהן, "ייחודו של בורלא", כתבים, כרך ב, תל אביב: עקד, 1976, עמ' 14.
54 [ללא שם מחבר], "יובל בורלא – במזכירות מפא"י", דבר (4/3/1962), עמ' 3. הכתבה עוסקת בחגיגת יובלו ה-75 של בורלא.

55 יהודה שנהב, היהודים-העבריים: לאומיות, דת ואתניות, תל אביב: עם עובד, 2003, עמ' 18.
56 ראו, י' בורלא, "מכתב גלוי להרב בן ציון עוזיאל חכם באשי ביפו", האחדות (י"ב במרחשוון

שלרעצמו ואת הפנימיות המלאכותית שתופסת את מקומם, היינו בהזכירו למפעל הלאומי את כישלוננו כפרויקט של מחיקה עצמית.

כאן שורש ההבדל ביחס הביקורת לבורלא ולמנדלי. מנדלי נקרא כתיאור אותנטי, גם אם מוגזם וסטירי, של היהודי הגלותי, שפנימיותו וחיצוניותו דומות. כשברנר, במאמרו "הערכת עצמנו בשלושת הכרכים", נתלה בסיפורי מנדלי כדי להתנגח בפראות ביהדות אירופה, הוא נתפס לגלותיות העוטפת את עולמו של מנדלי, היורדת עד לנימי נפשן של הדמויות ושוללת מהן אינדיבידואליזציה ("לכל היהודים פנים אחדים [אחדים] בעיני מנדלי", הוא כותב).⁵⁷ לעומת מנדלי, בורלא, "מנדלי של יהדות המזרח", מפצל את עולמו ואת דמויותיו, ומעביר אותן – כאילו להצילן מפני חרונו הפוטנציאלי של ברנר – בכור ההיתוך. המזרחיות שלו שואפת להיות סממן חיצוני בלבד, בר הסרה. הוא משתף פעולה במודע ובמפורש עם שאיפות הספרות המקומית להכיל בתוכה מושג קצוץ וחסר כוח של "מזרחיות" – אדרבה, הוא מוביל את המגמה הזו – ונכשל כישלון כפול: ניסיונו לעצב מזרחיות שתוכה עשוי פנימיות "כללית" חושף את חולשותיה של פעולת הריקון ומותיר את כתיבתו, מנקודת מבטה של הביקורת, בלימבו: לא ממש "כללית" ולא ממש מזרחית.

"צורה חסרה"

מה מקומה של הצורה הספרותית – כפי שהיא מופיעה בביקורת וכפי שהבינה בורלא עצמו – בכישלון הזה? בהנחה שהעיצוב הספרותי היה עשוי לשמש את בורלא כאמצעי להמרת המזרחיות אל ה"כלליות", אפשר לקרוא את עיסוקה של הביקורת בצורה הספרותית ה"חסרה" אצל בורלא כמכשול עקרוני בפני תהליך ההמרה הזה. כבר ההערכות הראשונות שנכתבו על יצירת בורלא הדגישו את כוחו הסיפורי הפשוט, ואף הפשטני, שבא על חשבון הצורה המודרנית.⁵⁸ אפילו ברנר, ששיבח את "לונה" במשפט קצר ששולב בהערכתו השלילית על האזרח, כתב עליו כך: "מצורף לזה סיפור אחד, ודווקא גרעיני,

תרע"ב), עמ' 18–22, וכן, י' בורלא, "למצב הספרדים", האחדות (ה' באדר ב תרע"ג–כ"ב בסיון תרע"ג); בורלא, הערה 24 לעיל. לדין ברשימות אלה ראו, Dotan, הערת הפתיחה לעיל.
 57 "באינדיבידואליזציה של גיבוריו, כמו שהיו אומרים היום, אין מנדלי המספר מראה נפלאות אפילו בפרקים אמנותיים אלה. במנדלי ובאלתר יש טיפוסיות יהודית רבה, הם הנם טיפוסים יהודים – אבל אינם טיפוסים שונים ונבדלים, אינם טיפוסים מיוחדים, שכל אחד מהם יכלול קטיגוריות מיוחדות. עדיין לכל היהודים פנים אחדים בעיני מנדלי. אלתר יקנה"ז שגם הוא מוכר-ספרים, דומה כמעט בכל למנדלי בעצמו: בטבעו, בהגיגו, בהשגותיו, בהתחכמותו, בפניותיו, בתנועותיו, ברמזותיו, בעקימת-שפתיו. שני גיבורי-ישראל אלה, שהיו עומדים בשדה בטליותיהם ותפילהם, [...] כמה דומים הם, אליבא דאמת! ממש כשתי טיפות-מים!". ברנר, "הערכת עצמנו בשלושת הכרכים", כתבים, כרך ד, תל אביב: הקיבוץ המאוחד וספריית פועלים, תשמ"ה [תרע"ד], עמ' 1,245.
 58 אבינועם ברשאי, "מבוא: יצירתו של בורלא בעיני הביקורת", בתוך ברשאי, הערה 34 לעיל, עמ' 18–13.

מחיי יהודי המזרח", וה"גרעיניות" מרמזת לאופיו ה"נא" של החומר הספרותי, המזדקר מתוך מרקמו של הסיפור ומסיג מפניו את הצורה.⁵⁹

כוחו של בורלא כמספר הווי, שבגינו זכה לשבחים רבים (למשל, ביאליק כתב לו על "נפתולי אדם": "ביום שבא לידי בלעתיו כולו. אכן, יודע אתה לספר. אתה – המספר"),⁶⁰ נתפס גם כחולשת הספרותיות שבו. המבקר יצחק יציב כתב – ודווקא לשבחו – כי הסיפור "מסופר באמצעים פשוטים, בלי כוונת חן".⁶¹ דב קמחי כתב כי אפילו "מנדלי הוא יותר מודרני ממנו. מנדלי, וכולנו אחריו, עוסקים בספרות 'פה', באמנות הסיפור, ובורלא הוא האחד בספרותנו שמספר"⁶² – היינו, בורלא הוא מספר סיפורים שעיקרם תוכנם יותר משהוא צר צורה ספרותית (בורלא הגיב לביקורת זו: "וכמה 'תמים' קמחי בחושבו – באמת ובתמים – שאני תמים!")⁶³ שלום קרמר כתב כי מבנה סיפורו "פשוט ביותר, אם לא פשטני, ללא תחבולות ספרותיות".⁶⁴ מתי מגד לועג לתמימותו הלא-מודרנית של בורלא בעיניו של הקורא המערבי: "בסיפוריו הראשונים [...] מתגלות סגולות-המספר של בורלא באיזו תמות או תמימות ראשונית, העשויה אל-נכון להעלות רק חיוך סלחני על שפתיו של הקורא ה'מודרני', האמון על ספרות שונה לחלוטין".⁶⁵ ויעקב פיכמן מתאר את היחסים בין התוכן המזרחי לצורה האירופית כיחסים של קונפליקט ופריעת סדר, שבהם הפרימיטיביות של התוכן מסכנת את הצורה: "כוחו בתפיסה פרימיטיבית עזה, בלתי מחושבת. הוא אינו 'צר צורה' כי אם מעלה את דמויותיו בכוח סתרים".⁶⁶

כישלון הצורה הספרותית, לפי מבקרים אלה, הוא דווקא סוד כוחו של בורלא: כישלון זה הוא שמצביע על ה"אותנטיות" של התוכן; כביכול כישלון הצורה מעיד על התוכן יותר מאשר התוכן עצמו. יוצא שאותה אותנטיות מזרחית שהביקורת רודפת כל כך – כדי לבוללה בתוך הלאומיות ובעת ובעונה אחת לשמרה זרה ומוחלשת – נוצרת בסופו של דבר דווקא בידי הצורה הספרותית: במידה רבה היא החורצת – ולו בהיעדרה – את דין התוכן בין "אקזוטי", "אנושי-כללי" ו"אותנטי". "תוכן מזרחי" ו"צורה מזרחית" רודפים זה את זה מנקודת המבט של הביקורת, ומחליפים מקומות. וכשם שצורה עשויה לתפוס את מקום התוכן, להגדירו במקומו, גם התוכן, כפי שאראה להלן, עשוי לתפוס את מקום הצורה.

59 י"ח ברנר, "במקום רצנזיה", כתבים, כרך ד, תל אביב: הקיבוץ המאוחד וספרית פועלים, תשמ"ה [תרע"ד], עמ' 1,567.

60 ח"נ ביאליק, אגרות, כרך ד, תל אביב: דביר, תרצ"ח, עמ' קצג. איגרת מיום י"ט בטבת תרפ"ט.

61 יציב, "לחן מזרחי", דבר (29/3/1929), עמ' 8.

62 קמחי, הערה 35 לעיל, עמ' 38.

63 בורלא [מכתב לאבישר], ח' בתמוז, תר"ץ (ארכיון ירושלים).

64 קרמר, הערה 40 לעיל, עמ' 341.

65 מתי מגד, "שורש נאמן עושה פרי", דבר (12/12/1969), עמ' 6.

66 יעקב פיכמן, "יהודה בורלא" (1952), בתוך ברשאי, הערה 34 לעיל, עמ' 69.

בעקבות אדוארד סעידי, הכותב על הדחף הדתי המניע את חקר האוריינט ה"חילוני",⁶⁷ מראה גיל אנידג'אר את החפיפה בין האוריינטלי והדתי מנקודת מבט אירופית: האוריינטלי והדתי מתגלים כבני זוג שהם שני פניו של אותו הדבר.⁶⁸ כשם שה"אוריינט" כונן כבעיה וכאובייקט של ביקורת המסיט את המבט הביקורתי מה"אוקסידנט", כך גם המושג הכללי "דת" (להבדיל מדת ספציפית) כונן כבעיה וכאובייקט של ביקורת בידי הנצרות המערבית, כדי שיסיט את המבט הביקורתי מהדת הספציפית הנוצרית. מכאן, "דת" ו"אוריינט", המותכים יחד מנקודת המבט האירופית בדמותו של "היהודי" (וכן בדמות ה"ערבי": שניים שהם, בעיניים אירופיות, אחד),⁶⁹ מקפלים בתוכם את התהליך הכפול שהיה על הסופר המזרחי לעבור כדי להתאזרח בספרות הלאומית – תהליך שכלל, כחלק בלתי נפרד מהניכור לאוריינט, גם ניסיון (כושל) להתיק או "לחלן" את עולם התרבויות והלשוניות הדתי-מסורתיות שגדל בו.

לפני שבורלא החל את לימודיו בבית המדרש למורים של "עזרה" בגיל שמונה-עשרה – שם חווה את השינוי התרבותי שהוביל אותו בסופו של דבר להיפך לסופר עברי ציוני – הוא למד כארבע שנים בישיבה הספרדית "תפארת ירושלים" במסלול רבני, וייעד עצמו להיות שוחט. בריאיון מאוחר הוא מתאר כיצד הלכו הוא וחבריו אל מנהל בית המדרש למורים וביקשו ממנו להתקבל לבית הספר בעודם לבושים קפטנים, תרבושים על ראשם ופאות על לחייהם, "כמו אברכי משי".⁷⁰ תמונה זו של בורלא וחבריו המגיעים אל פתח המוסד המשכילי עמוסים בסממנים האתניים והדתיים של עולמם הישן, עשויה להבהיר כיצד קריאתו לספרדים להיפטר מ"הבדליהם החיצוניים" היא חלק מיחסי ההמרה בין האוריינטלי והדתי.

ועם זאת, בורלא אינו נוטש לגמרי את עולם המסמנים הדתי-מסורתי, אלא ממיר אותו ל"עבודת הקודש" הספרותית. באותו ריאיון, למשל, מספר בורלא כי כתנאי להסכמתו של אביו שיילך לבית המדרש ויוותר על הסמיכה הוא דרש מבנו לא לקרוא בשבת ספרי גויים, היינו ספרים הכתובים לטינית, אלא שב"יום שבת אקרא רק ספרי קודש. ואז הייתי קורא ספרות עברית".⁷¹ הספרות העברית החדשה באה במקום ספרי קודש, ונתקדשה בעצמה.

67 "אין זה אומר שהדפוסים הדתיים הישנים של ההיסטוריה, הגורל והפרדיגמות הקיומיות של האדם פשוט סולקו. נהפוך הוא: הם הוקמו מחדש, נפרשו מחדש והופצו מחדש במסגרות החילוניות [...]. כל מי שחקר את האוריינט היה זקוק למילון חילוני שיתיישב עם המסגרות האלה. [...] הוא גם שמר על דחף דתי שנבנה מחדש, על על-טבעיות טבעית, כזרם לא-מסולק בשיח שלי". סעידי, הערה 46 לעיל, עמ' 111-112.

68 Gil Anidjar, "Secularism", *Critical Inquiry* 33, 1 (2006), pp. 52-77

69 Gil Anidjar, *The Jew, the Arab: A History of the Enemy*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2003

70 הזו, הערה 5 לעיל.

71 אביבה הזו, יהודה בורלא – ריאיון, המדור לתיעוד בעל פה, המכון ליהדות זמננו, האוניברסיטה העברית ירושלים, שיחה ראשונה, 4/6/1962.

בדומה לכך, גם חברו של בורלא דוד אבישר מספר על אביו שבתחילה הוא הסתייג מהספרים החיצוניים שקרא, עד שלבסוף עיין בהם בעצמו, וכל כך התרגש למקרא אחד העם וביאליק; "עיניו אורו", ואז החל לקרוא בהם גם הוא ו"נפשו הומיה". אבישר כותב על השפעתה העצומה של ההרצאה על הצעירים הספרדים, ועל הערצתם של יהודי המזרח לביאליק במונחים של פולחן דתי. ביאליק, כתב אבישר, כה חשוב ואהוב עליהם, שהם שרים חלק משיריו עם זמירות שבת וחג, הוגים בשיריו כמו בפרקי התנ"ך, כמו בפרקי נבואה, "יומם ולילה", מקבלים בהם את שבת המלכה ועוד מעט יכניסו את שיריו לסידורים ולמחזורים.⁷²

באור זה אפשר לקרוא גם את הסיפור שבורלא חזר וסיפר במקומות רבים על הסמכתו לספרות החדשה בידי ברנר, כאירוע של הקדשה לנבואה. "ברנר היה מקודש",⁷³ הוא מספר בריאיון מאוחר. "הבאתי לו את סיפורי ואמרתיו לו שאם יכשירני, אוסיף לכתוב ככל רצוני וכפי יכולתי, ואם לאו – שוב לא אטול עט בידי לעולם", סיפר בריאיון אחר.⁷⁴ אף שגם לאנשי ספרות אחרים היה חלק בפרסום כתביו, 75 חשוב היה לבורלא לתאר את הסמכתו דווקא מידי של מי שהוא ייחס לו קדושה, ותיאר את פעילותו הספרותית כעבודת קודש: "יחסו של ברנר לספרות היה יחס שבאדיקות, שבדבקות, שבאמונה. [...]

ברנר חי בעולמה של ספרות כחיות למדן ותיק בעולמה של תורה".⁷⁶ בעיני בורלא, על הספרות החדשה לעבור תהליך של הקדשה כחלק מתהליך החילון של החברה הלאומית; זהו בעיניו תפקידה הלאומי המרכזי של הספרות – למלא את החלל שנפער עם ירידת כוחה של הדת: "כי הן ירוד ירדנו מנכסינו, מערכי הרוח של העבר: מכוחה האדיר של הדת, מחוסן המסורת, המצוה והתורה, שאפפו את חיינו מכל עבר. מה, איפוא, יכול למלא את החלל שבחיי הרוח, אם לא הספר העברי, הנאמן, הנקי והאנושי?"⁷⁷

72 דוד אבישר, "ביאליק בקהילות הספרדים", הציוני הכללי (6/1/1933), עמ' 6: "צעירי הספרדים הגו בשירי ביאליק כמו שהגו בפרקי התנ"ך. שירים רבים נדמו כהמשך לתוכחות הזעם וליעודי הצדק של נביאנו הקדמונים. כל שיר בהופעתו הכה גלים בקרב הצעירים ויהי לשיחת היום. הירחון 'השילוח' עבר מיד ליד בכדי לשנן את שירי ביאליק בע"פ ורבים היו מעתיקים את השירים למען יוכלו להגות בהם יומם ולילה. [...] עתידים שירי ביאליק להיכנס ב'סידורים' וב'מחזורים'. ואמנם ישנם חוגים המקבלים את שבת מלכתא בשירת: 'החמה מראש האילנות נסתלקה'...". וראו גם, שמואל אבנרי, "נכספתי היחשב הדום רגליך": למקומו של ביאליק בקהילות המזרח", פעמים 119 (תשס"ט), עמ' 181–199.

73 הזז, הערה 5 לעיל, עמ' 26.

74 ירדני, הערה 14 לעיל, עמ' 127.

75 נורית גוברין, "ראשיתו של יהודה בורלא", משה גרנות (עורך), גבורות למאזנים: קובץ ספרותי מיוחד במלאת 80 שנה לביטאון אגודת הסופרים העברית במדינת ישראל, תל אביב: אגודת הסופרים העבריים במדינת ישראל, 2009.

76 בורלא, "עם סופרים", כרמלית ט (תשכ"ג), עמ' 170.

77 יהודה בורלא, "בין ספרות לתפלות", מאזנים יז, ד (תרצ"ב), עמ' 10.

פסיכולוגיה, גורל

הפנימיות המתפצלת מתוך כתיבת ההווי של בורלא וממירה פרטיקולריות באנושיות "כללית" צריכה להיקרא כחלק מתשוקתם של אנשי "היישוב החדש" (בעיקר מאז העלייה השנייה) ליצוק "אדם חדש" – כזה שיגלם "טיפוס יהודי אנושי חדש" בארץ ישראל,⁷⁸ שבאמצעותו, כך קיוו, תתוקן "פגמות נשמותיהם".⁷⁹ פרויקט מודרניסטי-מהפכני זה של "האדם החדש", שהתכונן בעיקר באמצעות הספרות,⁸⁰ הוא צומת של תהליכי חילון ותאולוגיה פוליטית. כשם שאפשר להתחקות אחר משמעויותיו הדתיות-משיחיות בנצרות הפאולינית,⁸¹ אפשר גם להתחקות אחר משמעויותיו ביחס לתפיסות הגאולה ביהדות. כפי שטוען יותם חותם, חתירת "האדם החדש" לשוב לקיום ריבוני "אותנטי" בארץ ישראל כמימוש ארצי של הגאולה במרחב האימננטי כופרת בתפיסה המותרת את הגאולה לתוכנית האלוהית.⁸² מכאן אפשר לראות בחישולה של הנפש המזרחית הגולמית – הנתונה לשליטתן של אמונות תפלות, מסורות דתיות וכיוצא בזה – לכדי "אדם חדש", דרך שתילתו של מנגנון הנעה נפשי פנימי, בגדר מעשה של חילון.

אחד המנגנונים המרכזיים להמרה כזו של דמויות מזרחיות אל מבנה הפנימיות המחולן הוא מה שהביקורת הלאומית מכנה "פסיכולוגיה". הנפש היא אתר של קונפליקט בין "האדם החדש" ל"אדם הישן"; אתר שבו הניסיון לייצר מזרחיות כ"פנימיות" אותנטית, האמורה להעיד על עצמה (ועל פשטותה) "מתוכה", ללא תיווכי הצורה הספרותית, מתנגש עם תפיסות מודרניסטיות של פסיכולוגיה. בהמשך למונחים שפיתחתי קודם, אפשר אפוא להבין את הפסיכולוגיה, במשמעותה בביקורת התקופה, כ"צורה של תוכן", כלומר ניסיון להמיר את המהות הפנימית של הנפש המזרחית לצורה ספרותית כללית.

78 יעקב שביט, "תרבות ומצב קולטורי: קווי-יסוד להתפתחות התרבות העברית בתקופת העלייה השנייה", ישראל ברטל (עורך), העלייה השנייה: מחקרים, ירושלים: יד יצחק בן צבי, 1998, עמ' 343-366; שמואל אלמוג, "העלייה השנייה בעיניה ובעינינו", לאומיות ציונות, אנטישמיות: מסות ומחקרים, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, 1992, עמ' 183-207.

79 רבינוביץ, ציטוט אצל יעקב גולומב, "מבוא", י' גולומב (עורך), ניטשה בתרבות העברית, ירושלים: מאגנס, תשס"ב, עמ' 17.

80 ראו, למשל: אניטה שפירא, "המיתוס של היהודי החדש", י' גולומב (עורך), ניטשה בתרבות העברית, ירושלים: מאגנס, תשס"ב, עמ' 113-128; א"ד גורדון, "כתבים", האומה והעבודה, כרך ד, ירושלים: הספרייה הציונית, תשי"א, עמ' 543; י' טבנקין, "המקורות", ברכה חבס (עורכת), ספר העלייה השנייה, תל אביב: עם עובד, תש"ז [1937], עמ' 23-30.

81 רינה פלד, "האדם החדש" של המהפכה הציונית: השומר הצעיר ושורשיו האירופיים, ירושלים: עם עובד, 2002, עמ' 19. כך נכתב באיגרת של פאולוס אל האפסיים (ד 22-24): "אשר תסורו מדרכיכם הראשונים ותפשטו את האדם הישן נמשחת בתאוות התרמית, ותחדשו ברוח שלכם, ותלבשו את האדם החדש הנברא כדמות אלוהים בצדקה וקדושת האמת" (שם).

82 יותם חותם, גנוסיס מודרני וציונות: משבר התרבות, פילוסופיה חיים והגות לאומית יהודית, ירושלים: מאגנס, 2007, עמ' 2, 211-224.

"היעדר ריבונות מדינית היתה לכאורה יציאה מהתחום של ההיסטוריה אל טרנסצנדנטיות א-היסטורית. שיבה אל הריבונות הפוליטית היא הביטוי של החזרה אל 'ההיסטוריה' במובן האימננטי – ביטוי של אותה כניסה של האדם פנימה לתוך עצמו תוך כדי חשיפת הרגע האלוהי הנצור בו המבטא [את] ההכרעה הפוליטית. תפיסת הזמן הגנוסטית המודרנית הופכת כאן ללב האסטרטגיה הציונית", שם, 216.

מכאן אפשר גם להבין את הביקורת שהשמיעו מבקרים רבים על הפשטנות הפסיכולוגית של דמויות בורלא. כותב אדיר כהן: "לא נמצא דקויות פסיכולוגיות בעיצוב דמויותיו של בורלא. [...] לפנינו פסיכולוגיה אלמנטארית".⁸³ שלום קרמר כותב על גישתו הפסיכולוגית של בורלא שהיא "מפושטת קצת" ודווקא בכך הולמת את סיפוריו:

אין הוא מוכן לסבך אותנו במודרניזמים פסיכולוגיים, בהתפצלות נפשו של האדם, בהבחנה מדוקדקת מדי של כתמי האור והצל שבה ובכל מיני שניות, שהסיפורת המודרנית מגלה בנפש האדם. הוא חרג מתיאור השחור והלבן של ההשכלה, אבל אל התפיסה הפסיכולוגית החדשה לא הגיע.⁸⁴

ושמעון הלקין, בדומה לביקורתו של ר' בנימין על שמי שצוטטה לעיל, מצביע על היובש הנפשי שב"בריאות" המזרחית, הארץ־ישראלית, להבדיל מהנפש האשכנזית החולה אך העשירה – מבחינה פסיכולוגית וספרותית כאחד:

כוחו של בורלא בעיקר מן ההווי, המיוחד ליצירתו, בא לו: דולה הוא מתוך חיים, שהם בבחינת פנים חדשות בספרותנו העברית, מתוך סביבה זרה לנו קצת על פי מהותה, מעצם טבעה, וזרה לגמרי מן הצד התיאורי שבה, מתוך שהספרות העברית החדשה כולה "אשכנזית" היא, וליהדות ה"ספרדית-מזרחית" לא הושם בה לב כמעט כלל. יהדות "ספרדית-מזרחית" זו, שאין בה מן החולניות והחטטנות ה"אשכנזיות" – אין בה גם מן החריפות המגרה שביהדות הרוסית-פולנית-גליציאית, מן התבלין הישראלי-גלותי המובהק, שעם כל החרון ואפילו השנאה, שהוא מעיר לפעמים בלב הטועם ממנו, הוא נותן טעם לחיים לשבח, לעושר מתוק-מר, להתעוררות החושים והרגשות בעים. החיים ה"ספרדיים-מזרחיים" נראים אומנם יותר בריאים, יותר פשוטים ותמימים. אולם אין בפשטותם ובתמימותם מן השורשיות, היונקת לשדה בשפע ופורה ופורחת בשפע. זוהי פשטות שבעניתי החיים, ביבושת השורשים, היונקים מקרקע מדברית, פשטות שבחיים צומקים, חרויים כעין הצבר. הרבה מתרדמת המזרח מורגשת בחיים אלה, תרדמה כבדה, מטומטמת, ללא חזון וללא חלום. ובורלא הרי בעיקר בזה רכש לו מקום חשוב בסיפורת העברית, שגילה את המסך מעל פני החיים הישראליים ה"חדשים" האלה, הראה לנו את ה"מזרח" העברי, המושך את הלב בזרותו, בפיקנטיותו, ומטיל קצת אימה בנבואת-הטמטום שבו... ואילו בספרו זה לא עלתה ביד בורלא לתפוס את המרהיב, את המגוון שבהווי העברי המזרחי, שעליו תפארתו בתור מספר. ב"לונה" הצבעים, חן המקום, משוחים ביד קמצנית והפסיכולוגיה עצמה קלושה, חיוורת-דם – לא בזו כוחו של בורלא, ואף גיבורי עצמם אין בהם מן הנפשיות העמוקה, כדי להזין יצירה ספרותית "פסיכולוגית" עמוקה. והרי "לונה", עם כל הריחות החלושים של "המזרח", העולים אי־פה אי־שם מדפי הסיפור, יצירה כהה, חסרת־דם ומעוטת־צבע. והוא הדין, במידה

83 אדיר כהן, "אמנות הסיפור אצל יהודה בורלא" (1962), בתוך ברשאי, הערה 34 לעיל, עמ' 127.
84 קרמר, הערה 40 לעיל, עמ' 336.

ידועה, גם בפרקי הנדודים "בין שבטי ערב", שעיקר כתיבתם התיאור — המקום על יושביו.⁸⁵

בורלא לכוד בין ציפיות סותרות של הביקורת: מצד אחד, הוא שואף להקנות לדמויותיו פנימיות "מזרחית" אותנטית ו"פשוטה",⁸⁶ ומצד שני הוא חותר להתאים אותן לאידיאל הפנימיות של "האדם החדש" המחולן.⁸⁷ הגורל מספק לו מוצא של פשרה: מנגנון "פסיכולוגי" המצליח להיות בעת ובעונה אחת הן פשוט דיו, כביכול כתיאור אמיתי של הנפש המזרחית, והן ביקורתי ביחסו לעולם המזרחי. בריאיון לגליה ירדני הסביר בורלא את המקום המרכזי שתופס הגורל בעיצוב החוקיות הנפשית המכוונת את דמויותיו כחלק מביקורתו המשכילית על העולם המסורתי:

גיבורי הם אנשים פשוטים מעיקרם, יראי־חטא, שהחיים מסבכים אותם בסבך של אמונות טפלות, ובעיקר באמונה העיוורת במזל, או בגורל, האופיינית כל כך למזרח. [...] אני מראה עד כמה האדם המזרחי משועבד לאמונה הטפלה, ונותן לה להשתרר על חייו — כדי להראות שהוא חייב להשתחרר מן הכבלים הללו וליטול גורלו בידיו. [...] גיבורי, גם התמימים שבהם, אינם מצליחים ללכת בדרך הטוב, משום שהם משועבדים לאמונות טפלות, המסלפות את מחשבתם ואת מעשיהם.⁸⁸

מקומו המרכזי של הגורל בסיפוריו של בורלא מוזכר כמעט בכל אחד מהמאמרים בקובץ המאמרים שערך אבינועם ברשאי, הקובץ הביקורתי היחיד על יצירתו, והוא נעשה ל"תו היכר" שלו. כך למשל כותב אדיר כהן: "מוטיב מרכזי ביצירותיו של בורלא הוא הגורל [...]. רק לעתים רחוקות ביותר עשוי הגורל לחון את קרבנו, רק לעתים נדירות יצלח המאבק בגורל",⁸⁹ ומשה גיל:

הרוב הגדול של גיבורי בורלא — המזל הולך עמם "בקרי ובכחש". "עשוק גורל" הוא גיבור הסיפור "בלי כוכב", ועשוקי גורל הם כמעט כל גיבורי הסיפורים הגדולים האחרים (רק כמה וכמה סיפורים קטנים יוצאים מן הכלל הזה). איזו תחושת־חיים קודרת, עכורה,

85 שמעון הלקין, "כוח ההוי" (1927), בתוך ברשאי, הערה 34 לעיל, עמ' 18–19.
 86 "כאשר באתי לתאר את החיים שידעתי ואת האנשים שהיכרתי, תיארתי אותם כמות שהם, בלבוש אמנותי, כמובן". ירדני, הערה 14 לעיל, עמ' 128.
 87 כך מגדיר יעקב רבינוביץ את הספרות החדשה: "ספרות חילונית בעיקרה, שבאה לשחרר את האדם והעם ולהחיותם. ספרות זו בראשונה היא מתפשרת עם הדת ומעט מעט היא משחררה את הרוח ועושה אותו לאוטונומי יותר ויותר". יעקב רבינוביץ, "לתולדות הספרות העברית החדשה", ישראל כהן (עורך), מסלולי ספרות, כרך א, תל אביב: מ' ניומן ואגודת הסופרים, [תרע"ו–תר"ף] 1971, עמ' 5.
 88 ירדני, הערה 14 לעיל, עמ' 139.
 89 כהן, הערה 83 לעיל, עמ' 129.

מרידה רווחת כאן בכל הפינות, בכל הנסיבות. הננו נתקלים בפאטאליזם אכזרי התלוי מעל לכל אדם.⁹⁰

כוחו הגורף, ההרמטי כמעט, של חוק הגורל בסיפורי בורלא יכול גם להיקרא כביטוי לכפיפותן העקרונית של דמויותיו המזרחיות. באמצעות הגורל מכוננת פנימיות המזרחי כ"קיפול פנימה" של תנאי חייו החיצוניים, בהשלמה עימם. מעמדו הנחות נתפס מכאן כגזרה שאין לה תיקון בעולם הסיפורי: מעצם טיבו כלוא המזרחי בתבוסתו, בכניעתו מפני כוחות חזקים ממנו. תפיסה זו, הרואה את המזרחיות כגורל שמהותו תבוסה, משלימה את פוליטיקת ה"התבוללות" של בורלא שנידונה קודם; שכן לפי חזונו, החיים הספרדיים ממילא עתידיים להישטף בזרם "עשרות האלפים של החלוצים" הצפויים להגיע, ולכן כל ניסיון לשמר את הבדלי הספרדיות כנגד כיוון ההיסטוריה עלול להביא לידי "פוזת נלעגה" או "שוביניזם בטלני", כלשונו.⁹¹ ניצחונו החוזר ונשנה של הגורל בעולמו הסיפורי של בורלא בא אפוא לקדם את פני ניצחונה המובטח של ההתיישבות החדשה האשכנזית; מעמדו הדורסני של הגורל בעולמו מאפשר לבורלא לבסס את פנימיות המזרחי על הפנמת דחיקתו הצפויה של העולם הספרדי המסורתי אל שולי ההיסטוריה.

הגורל משמש אפוא את בורלא להסדרת פנימיותן מרובת הסתירות של הדמויות המזרחיות ביצירותיו, תוך משא ומתן עם ציפיות הביקורת. באמצעות הגורל יכול בורלא, מצד אחד, לתאר את דמויותיו כמזרחיות "אותנטיות" – פשוטות, מאמינות ב"פטאליות מזרחית" וכפופות לתבוסה א־פריורית מפני "האדם החדש" – ומצד שני, להיענות לדרישה הספרותית בת־הזמן ל"פסיכולוגיה". בכך השימוש של בורלא בגורל מעמיק את הפיצול הרודף את כתיבתו, בין "מזרחיות" ו"כלליות", פנימה אל תוך נפש דמויותיו. אלא שבתוך כך, הגורל פועל באופן שונה על שני צדדי של הפיצול בין "כלליות" ו"מזרחיות". מצד אחד, כפי שטענו מבקריו של בורלא שצוטטו לעיל, טווח הפעולה הנפשי של הדמויות מוגבל מאוד מפרספקטיבה פסיכולוגית: אלוהים/גורל הוא המכריע סדרי עולם, וגורלו של האדם ידוע בדרך כלל כבר מתחילת הסיפור; טווח "עולמו הפנימי" של בן המזרח מצטמצם רק לשאלה עד כמה הוא יצליח להשלים עם תבוסתו ההכרחית בפני גזרת הגורל/אלוהים – שכן הניסיון להיאבק בגזר־הדין יביא עליו תוצאות הרות אסון. מצד שני, הגורל ממלא תפקיד מרכזי בחילון עולם המסורת המזרחי: האמונה בגורל היא סינקדוכה לאמונת הדמויות באלוהים, ומצמצמת את הופעתה בסיפורים לכדי מנגנון פסיכולוגי המפקיע מן האדם את הריבונות על חייו לטובת ריבון עליון. הגורל מאפשר לבורלא להמיר דמויות מסורתיות אל מערך נפשי "פסיכולוגי" מחולק, שעולם המסורת גופו נעדר ממנו כמעט לחלוטין. פנימיותן של הדמויות המסורתיות מנוסחת כבר מתוך עולם ערכים המנוכר לעולמו של האדם המסורתי המאמין. במילים אחרות, הפנימיות המזרחית מופיעה בסיפוריו המוקדמים של בורלא כנוכחות מרוקנת, החסרה לא רק את הרוחב הפסיכולוגי של "האדם החדש" החילוני, אלא גם את התמודדותו הנפשית של

90 משה גיל, "יהדות המזרח ביצירתו", מאזנים יג, לו (תשכ"ב), עמ' 348.
91 בורלא, הערה 24 לעיל, עמ' 168.

"האדם הישן" המסורתי, למשל בשאלות של אמונה וקיום מצוות בעולם משתנה. פעולת הגורל בסיפורים אלה ממחישה כיצד הצורה הספרותית ה"חדשה", המתגלמת באידיאל ה"פסיכולוגיה", נהדפת מפני "הנפש המזרחית", מותירה את דמות המזרחי קצוצה ומפוצלת – מחלנת אותה – ומחליפה את התכנים העשירים שהיו עשויים למלאה בתבנית מנוכרת הצופה פני תבוסת העולם המסורתי.

"נפתולי אדם"

אולי אין להתפלא ש"נפתולי אדם"⁹² אחד מסיפורי בורלא המגלמים באופן הפרדיגמטי ביותר את הטרנספורמציה של האדם המזרחי אל אדם חילוני לאומי,⁹³ הוא גם בין סיפורי המוערכים ביותר. הסיפור זכה לשבחים רבים, בין השאר מפי יעקב רבינוביץ, דב קמחי, ביאליק, ברל כצנלסון ואחרים.⁹⁴ ישורון קשת, למשל, משבח את "נפתולי אדם" בדיוק על יכולתו להמיר פנימיות מזרחית לכדי "אנושיות כללית": לדבריו, בורלא הצליח לעלות בסיפור לרמה של "כלל אנושיות", שהיא בעיניו "אותה מדרגה שממנה מתחילה, בעצם הדבר, החשיבות הספרותית האמיתית, שהיא שווה לכל נפש ולכל אומה ולשון".⁹⁵ הגיבור רחמו הַב הוא מעין איוב מודרני: גורלו, שבתחילה מעלה אותו לגבהים – פרנסה בשפע, אישה וילדים, נשים מזדמנות ואהבה גדולה מחוץ לנישואין לצעירה מוסלמית – בהמשך מוריד אותו לשפל. הוא מותקף ומאבד את ראייתו, את כספו, את אביו ואת בנו, ובסוף גם את אהובתו. פנימיותו של רחמו משוקעת כל-כולה בגורלו הטוב או בהיעדרו. נקודת המוצא כאן, כמו בסיפורים אחרים, היא שאין חשיבות לפעולת האדם משום שממילא הדברים אינם בידיו אלא בידי הגורל/אלוהים.⁹⁶ לכן כשהוא מאבד את אהובתו המוסלמית, רחמו לא מתייסר על אובדנה אלא על נטישתו בידי הגורל/אלוהים – נטישה המחליפה בתודעתו את הפרדה מאהובתו ומאפילה עליה.⁹⁷ בניסיון

92 פורסם בתרפ"ט, מצפה. פרקים בהמשכים מהסיפור ראו אור בהמשכים רבים בשם "קול מאופל", בכתב העת כתובים, בקיץ 1927. הציטוטים מן הסיפור במאמר הנוכחי לקוחים מתוך "כתבי יהודה בורלא: נפתולי אדם", תל אביב: דבר-מסדה, התשכ"ב, עמ' 7-129. מכאן ואילך יצינו בסוף כל ציטוט מספרי העמודים בסוגריים.

93 לתפיסה שונה ראו, יוחאי אופנהיימר, "הערבים בעיניים מזרחיות: יצירתו של בורלא בשנות העשרים והשלושים", מכאן ט (2008), עמ' 58-79. אופנהיימר סבור כי המגמות הלאומיות נותרות רק בשולי "נפתולי אדם".

94 ברל כצנלסון כותב לו (ללא תאריך): "ועוד שומר אני בלבי לומר לך מה על 'נפתולי אדם' – פואמה ממש" (גנזים א-16364). לדבריו של ביאליק ראו, ביאליק, הערה 60 לעיל.

95 קשת, הערה 43 לעיל, עמ' 55-56. וראו ציטוטים בהערות 43 ו-44 לעיל.

96 "לבי אומר לי... שמן השמים רוצים באהבתנו... הנה רואה את איזו שנה מבורכה למכביר באה עלינו – [...] זה את כי מן השמים מרוצים..." (33).

97 "לא חשבתי אלא מחשבה אחת, שעות וימים, מחשבה אחת, יחידה – על האלוהים... כלומר – על עיני... הכל כאחד... [...] נדמה לי ברור כי בימי אהבתי – הייתי בין האלהים ובין שפיקה... שניהם מילאו את נפשי... ועתה – זעם אותי האלוהים. מדוע זעם? מה הטעות אשר בידך? ודאי לא היתה דרכי זאת טובה בעיני ריבונו... הוא חשבה לי לחטאה, לפשע... חטאתי. הוא שלח בי את ידו..."

להשיב לעצמו את גורלו הטוב הוא פונה לדת, אך נוטש אותה כשאינה משפרת את גורלו: גלגולי האמונה של רחמו הם פונקציה של גלגולי גורלו. כמו הפנימיות, גם הדת מרוקנת מתוכן עצמאי, שאינו כרוך בגורל.

התפנית בסיפור ובדמותו של רחמו – תפנית חיובית יוצאת דופן לדמויותיו של בורלא – מגיעה בעקבות מפגש עם השיך עבדול כארם א־טוניסי, המטפל ברחמו בדרך הדומה מאוד לטיפול פסיכולוגי פסיכותרפויטי (או גרסה אוריינטלית שלו). במפגש עם השיך בבית המרפא שלו, שהוא מין בית חולים לחולי נפש, מושב רחמו על "ספה נמוכה ורכה", והשיך מפציר בו לדבר על כל מה שעל ליבו,⁹⁸ כטיפול מילולי או "טיפול בדיבור", כפי שכנתה ברתה פפנהיים ("אנה או") את הטיפול הפרוידיאני.

כוחו של הטיפול הפסיכותרפויטי בגרסה זו, שהוא מרפא את נפשו של רחמו דרך שינוי יחסו כלפי הגורל/אלוהים. אם לפני הטיפול הביע רחמו תרעומת על גורלו, לאחר הטיפול הוא יותר שלם איתו. ההבדל שהביא עימו הטיפול הוא, אם כן, ההבדל ביחסו אל הגורל,⁹⁹ וליתר דיוק: הטיפול הנפשי הוא חילון. שכן הטיפול הפסיכולוגי משנה את אמונתו הדתית של רחמו: משמעות הטיפול היא שחרור מאחיזתו של הגורל/אלוהים. השיך רומז על כך בשיירי הכפירה שהוא מקריא לרחמו, עד שבסוף התהליך רחמו מבין, בדרך משל, כי דפק על שעריו של בית ריק מבעליו, כלומר הפנה את תחינותיו וכעסיו כלפי נוכחות נעדרת.

זה שנה תמימה אשר אפרפר בעיניי בין אלו השאלות והספקות... דמיתי לאיש דל, אומלל, אובד – העומד על יד שער ברזל בארמון אשר בלב המדבר בליל אופל וסערה וידפוק כי יפתחו לו... כי יצילו את חייו... יעברו שעות אחרי שעות והוא ידפוק וישווע... וכי תיעף ידו ויכלו כוחותיה – יחדל, ואחר ישוב וידפוק וידפוק... אני הייתי זה... והנה עבר על יד הדלת, שקט ושליו, זה השיך היקר, עבדול כארם, וכמו טפח בכתפי ואמר לי בקול חנון ורך: 'יא אכי' (אי, אחי) מה תדפוק פה כל הלילה – ואין איש פה... לשווא תדפוק... בעל הבית לא יגור פה... אין שומע קולך... ריק הבית הזה מבעליו...' (103)

השיך אינו משליך מעליו לחלוטין את "אלוהים", אלא הוא מחליף את מושג האלוהים

הוא סר ממני. ואמרתי: ראשית כל – עלי לפייס את אלהי. [...] לכן כשבאו מחשבות על שפיקה ועל כל העניינים הרבים – כמו סתמתי בידי את מוחי, לא נתתי למחשבות להיכנס בקרבי" (44).
98 "ישבתי על ספה נמוכה ורכה והביאו לי מיד נרגילה וקהוה. פתח ואמר לי: הנך אתה כמו בביתך, ברשותך; 'קח מנוחתך' – בלי כל דאגה וחשש. אין מסביב 'לא אוזן ולא עין' – אין איש. ולבי פתוח לך כמו לבך לעצמך. אביך סיפר לי בארוכה כל הקורות מזה שנה וכל העניינים הרבים והודיעני ממצבך ומ'רוחך העצבנית' [...]. אם ברצונך, בני, הנני מוכן לשמוע – הכל... מה יציק לך? מה תחשוב היום? ומה תדאג למחר?... ומה יזעזע מנוחתך?... אני אעשה כל אשר ביכולתי, מה שביכולת אדם, להקל מעליך משאך – ולאווהים הישועה התמה" (94). והשיך אומר: "עליי לשקול ולמוד כל פרט וכל ענין גם כל מילה אשר השמעתי" (96).

99 "ישבתי וסיפרתי לפניו בדרך קצרה ושלמה ככל אשר סיפרתי לכם; [...] וההבדל הוא: כי עתה אספר ולא אתמרמר ולא אתפלא על אשר בא עליי מיד האלוהים... כי אחרי כן ידעתי הכל והבינותי הכל... אבל אז הייתי מספר לפניו והייתי מתרעם וקובל על פועל האלוהים" (95).

הדתי במושג אלוהים אחר. על פי מושגיו, "אלוהי בני האדם" מוחלף ב"אלוהי הנצח" (107). אלוהים שמציע השיך הוא גדול ונצחי אל מול אפסיותו של האדם, והוא אינו מתעניין באדם ואינו עוקב אחר מעשיו, ומכאן, הוא מאפשר לאדם לקחת בעלות בלעדית על חייו.¹⁰⁰ מושג האלוהים החדש, או ביטול של מושג האלוהים המסורתי, פוטרים את האדם מעול מצוות, מהצורך להתיישר על חטאיו ומהשעבוד אל ריבונות עליונה הקובעת את גורלו על פי פרמטרים שאינם גלויים לו. במקומם מכונן מושג של אנושיות שהיא ריבון לעצמה, שכן האל החדש אינו מכפיף את האדם אליו.¹⁰¹ אנושיות זו – המתעצבת באמצעות הטיפול הפסיכולוגי, ותופסת את מקומה של הקונסטרוקציה גורל/אלוהים המזוהה עם המזרחי המסורתי – היא דת המוגדרת על דרך השלילה: מה שעומד בבסיסה הוא נטישת האל המסורתי, המותירה את האדם לדפוק על דלתות "ביתו הריק" והיא מפנה בכך מרחב של עצמיות שאינו מוגדר אלא לפי החלל הפתוח שהיא מותירה אחריה. החלל שמוותר אחריה האל עם השחרור ממנו הוא שמגדיר את העצמיות החדשה, הוא הפסיכולוגיה של האדם החדש:

רק אז, באבוד הכל לי, גם אור עיניים וגם תקווה, גם אהבה וגם אמונה – אז מצאתי הכל: מצאתי את עצמי. המקרה אשר גזל הכל ממני ואשר הכניעני כליל – הוא עצמו שחררני מכל: עת הכרתי, בכל עמקות ההכרה, כי היה האדם עבד לאלוה מדומה ועבד לדבר שפתי האדם – קראתי אני דרור לעצמי. דרור מאל ומאדם! (127)

גם בתורתו האמנציפטורית של השיך, האל המסורתי, הישן, לא חדל להיות נוכח; העצמי שהוא מדמיין אינו יכול להיות מוגדר ללא האל – דווקא כשהוא מוגדר באמצעות השחרור ממנו. נוכחותו הנעדרת של האל מאפשרת לקרוא את הדת החדשה כתהליך של חילון, המוגדר ביחס לדת ואין לו משמעות בלעדית.¹⁰² למוחרת השיחה עם השיך, כשאשתו של רחמו מגישה לו בבוקר את הטלית והתפילין כרגיל, הוא חש "כמי שנתנו לו נייר לבן וריק מכל ואמרו לו: 'קרא נא לנו את הכתוב פה' – והוא יביט משתומם על האנשים: – הנייר חלק – אין כתוב בו דבר..." (106). אם בתחילה עוד היה רחמו הולך לבית הכנסת "מפני

100 "חיה ואל תחשוב! [...]. אין מחשבות וספקות. אין לך לכאוב ולדאוב, כי לא תועיל בזה מאום, אל תקרא – אין שומע! אין דבר בחיים זולתך. היה אתה – הכל" (106). ובהמשך: "אלוהי האדם – קטן הוא, ואלוהי הנצח – עצום. דע, אחי: אלוהי האדם השכיח את לב האדם מן האדם ויקשרנו אליו... אך אלוהי הנצח, להפך, יקשר את לב האדם לאדם, כי הוא, כאדם, הוא הזקוק לחסד ולרחמים. עד עתה עבדת את אלוהי האדם – ואת האדם שכחת... עתה, בדעתך את אל הנצח, תשכח את אלוהי האדם ותעבוד את האדם" (107).

101 אומר השיך: "שניכם [רחמו ושפיקה] שביתם את נפשי כליל... אמרתי: הנה הקרה לי האל לפתע את אשר אחפש בנרות כל חיי... הנה מצאתי – בני־אדם, צמחי אדם אמיתיים; [...] הם לא מבני הגדולים והמלומדים... אשר כל אנושיותם תשכון בראשם... [...] אלא מצאתי בני אדם אשר אנושיותם בלבם... בדמם..." (115).

102 טלאל אסד, כינון החילונית: נצרות, איסלאם, מודרניות, מאנגלית: זהר כוכבי, תל אביב: רסלינג, 2010.

הנימוס" (108), אחרי מותה של אהובתו הוא מתנער מהדת לחלוטין והופך להיות "האדון של חייו". זהו מניפסט השחרור, שהוא גם מניפסט האדם החילוני שדתו היא אנושיותו:

וכשנגלה אליי אחר כך כל מה שקרה ונעשה באותה שנה בסתר, מאחורי גבי, מבלי שאחוש אני ואדע דבר [...] אז הייתי לאשר אני כיום... אז בזתי לכל בחיי ושמתי לי לחוק לכל הימים אשר אחיה — לקרוע כל סוג, לגלות כל אשר בלבי בלי פקפוק, בלי חשש [...] לא אדע מעתה אסור ומותר, חוקים ותורות, אזרוק את אשר יחשבו בני האדם טוב ו'כשר', אם בעיני הוא שפלות, ואוהב ואחמוד את אשר יאמרו הם מגונה ומכוער, אם בעיני הוא נכון וטוב. אני אהיה אדון חי... [...] אני — המידה. לא אדע חטא. [...] חיי אנוש — קדושת הקודשים יהיו לי. (122-123)

רחמו הופך לאדם משוחרר מאלוהיו, ריבוני. הוא מפסיק לשמור מצוות, ונרמז אף שהוא אוכל טרפה (36). בניגוד לאהובתו המוסלמית שפיקה, שאינה מצליחה להשתחרר מאלוהיה וממצוות דתה (112), רחמו היהודי מאמץ דת "אנושית" (ובכך שוב מהדהד כאן ההבדל – החוזר בסיפורים נוספים של בורלא ושמיי – בין יחסם ה"פרוגרסיבי" של היהודים לדת לעומת זה הקנאי של המוסלמים). דת "אנושית" חדשה זו היא גשר אבוד אל אהובתו המוסלמית, שכן היא בונה קונסטרוקט של אלוהים על-דתי, שאינו מוגבל ליהדות או לאסלאם – "אלוהים" שהוא מעבר-לדת, "גם מוסלמי, גם יהודי" (79) – שהיה יכול לאחד תחתיו את רחמו ושפיקה, לו היה הרומן ביניהם זוכה להתממש. בכך האלוהים העל-דתי מצליח להחיות את מה שאבד עם כישלון סיפור האהבה בין היהודי למוסלמית – את השאיפה הכמוסה לצאצא משותף שיהיה גם הוא על-דתי, לא יהודי ולא מוסלמי (ולו "מתייהד"), אלא אדם חדש, בן ל"דת החילונית" החדשה. רעיון "הדת החילונית" העולה מסיפורו של רחמו נטען בהקשר מפורש לציונות. סיפור המסגרת של "נפתולי אדם" מתאר את המפגש בין רחמו ה"אכזזי", המתרועע עם מוסלמים, לבין המספר, מורה עברי בדמשק בן דמותו של בורלא, ועוקב אחר התקרבותו של רחמו אל הציונות. המספר מעיד כי רחמו נמשך לשמוע חדשות על החיים העבריים בארץ ישראל, ושמח מאוד על הצהרת בלפור.

אחרי ימים, כשנפתחה שיחה בינינו על ארץ ישראל, השמיע רחמו מתוך אמונה והכרה תמימה: הנה הוא חושב עתה הרבה על הציונים — שעות רבות הוא חושב... הוא מבין כי הם, הציונים, יביאו את המשיח. כלומר, הם עצמם שליחי המשיח — כי מה הוא המשיח? זה אשר ירים "שַׁרְף" (כבוד) ישראל; ובאלוהים, הנה הם מרימים את כבוד ישראל! מה חשובה פעולתם בקרב העדה פה! וכשיוצאים "המכבים הציונים" בתזמורת בחוצות דמשק — רואים הגויים ואומרים (הוא שמע באוזניו בדבר הגויים): "הרימו ראש, היהודים, היו לאנשים!" כך — באמונה — שמע באוזניו; וזהו פה, בדמשק; ושם, בירושלים, יושב "שמואל" (הרברט סמואל) כמלך יהודי — האל ינצרהו! — זאת שנאמר: הם שליחי המשיח. (12)

רחמו מבין את הציונים כשליחי משיח; בעיניו הם מממשים את "הדת החילונית" שלו, הקוראת לנטוש את הדת הממוסדת למען האנושיות (כפי ששמע באוזניו את הגויים – היינו הערבים – אומרים: "הרימו ראש, היהודים, היו לאנשים!"). יתר על כן, הציונים, באנושיותם ובדתם המחולנת, על דרך תורתו של השיך, מממשים את הזיווג ה"אנושי" שלא התממש בין היהודים לערבים. מכאן, סיפור האהבה בין רחמו היהודי לבין שפיקה המוסלמית, כשם שהוא מתגשם ב"דתו החילונית" של השיך, מתגשם גם בציונות: הציונים הם ילדיו של הזיווג היהודי-מוסלמי באשר הם מגשימים אנושיות שאינה זקוקה לאֵל – יהודי, מוסלמי ובכלל – אלא כהיעדר. בביטולו של האל מגשימים הציונים כביכול אנושיות המאפשרת השתלבות במרחב הערבי, ועם זאת אינה מוותרת על ריבונותה. זוהי ציונות שאינה מכפיפה את עצמה לאלוהות טרנסצנדנטית, אלא מגשימה את עצמה באמצעות שיבה אל קיום אימננטי "אותנטי"¹⁰³.

"הדת החילונית" של רחמו הציוני מהדהדת תפיסות פוליטיות שבולא מבטא גם במקומות אחרים. באחד ממכתביו מנסח בורלא את תפיסתו ל"אנושיות", שיש להגשימה באמצעות לאומיות ולא באמצעות סוציאליזם, למשל:

והתזכור כמה היו פועלי ציון (אללה ירחמהם [בערבית]) רוצים לעשותנו סוציאליסטים ואנו שנינו היינו תובעים וקובלים בתמימות: איכה ייבנה אנוש בלי לאום? הווי: שאף הסוציאליסמוס לא יכלו לנו באשר היינו בריאים ושלמים ברוחנו, וכאשר הבריאות והשלמות חסרה – אפשר לנו ולנוע כקנה במים.¹⁰⁴

בורלא כותב כי הוא ואבישר, המזרחים הילידים הבריאים ושלמים ברוחם, הבינו מה שהסוציאליסטים האנטי-לאומיים לא הבינו: שלאומיות היא יסוד של אנושיות, ושהבריאות הנפשית כרוכה בה. לעומת זאת, המהות הדתית באשר היא – יהודית, נוצרית או מוסלמית – מפריעה לאנושיות ומסווה אותה. בהמשך אותו מכתב הוא כותב במפורש על אנושיותן של דמויותיו הספרותיות, ובכלל זה הערביות, כסילוק של המהות הדתית:

הטיפוסים הערבים לרוב – עטויי טוב והוד ידוע בכתביי. אמת. אך לא בכוונה תחילה עושה אני כך. ואף אמנם לא תמיד (הנה "בצל קורתנו" שם מוכר הירקות ערבי קנאי אדוק הוא). אלא ששורש הספרות אצלי, לדעתי, צריך להיות פורה טוב ואצילות ואנושיות. כלביות ורשעות – יש לרוב בשוק, ולמה לי ומה לי לקנות סחורה רעה זו. מחזר אני מדרך הטבע, אחרי סחורה משובחה ונאה והעיקר: אנושית, תהא זו מבית חרושת של היהדות, הנצרות או האיסלאם – ככולם יש לבקש את האנוש, כי כולן רעות [במקור מודגש בשלושה קווים, ק"ד] באשר הן דתות וכשחדלות קצת להיות דתות יכולות להיות אנושיות.

103 בכך אפשר לקרוא בסיפור מתח גנוסטי המכונן את תפיסתו הציונית. ראו, חותם, הערה 82 לעיל.
104 בורלא, [מכתב לאבישר], חיפה, כ"ז באייר, תר"ץ (ארכיון ירושלים).

האנושיות שבורלא מבקש לבנות ב"נפתולי אדם" מתנסחת – במודע – כנגד הדת, כל דת פרטיקולרית באשר היא, וממלאת את עצמה במהות לאומית היוצאת מן היהדות ומתרוקנת ממנה; היא חותרת לשוב אל קיום אותנטי, אימננטי, שהוא ריבון על עצמו, ומתנערת מהשעבוד לאלוהות טרנסצנדנטית ולתורת הגמול העלומה שלה. בסיפור זה, יותר מאשר בכל סיפור אחר שלו, מנסח בורלא את תהליך הולדת פנימיותו של האדם החדש: המזרחי עובר טרנספורמציה לאדם "חילוני", לאומי. אם פנימיותו של "האדם הישן", המזרחי והמסורתי, מוכתבת בסיפורי בורלא "מבחוץ", דרך הקטגוריה של גורל/אלוהים המציירת אותה כמוכפפת ומרוקנת – פנימיותו של "האדם החדש" ב"נפתולי אדם" באה לגלם את השחרור מהכפיפות המרוקנת הזו. לפיכך פנימיותו של ה"אדם החדש" מתכוננת כאן באמצעות תהליך פסיכולוגי שאמור לספק "חומר" נפשי חדש למילוי הריק שיצר השחרור, ואולם בפועל גם התהליך הפסיכולוגי הזה אינו יוצר פנימיות חדשה אלא מגדירה על דרך השלילה. גם אם כ"אדם חדש" מבקש רחמו לנסח פנימיות ריבונית ומשוחררת, הוא ממשיך להגדיר את עצמו ביחס למה שהותיר מאחור. ה"דת החילונית" המכוננת בסיפור מבקשת לנסח פנימיות חדשה, לאומית, שתמלא את מקום הפנימיות המזרחית המפוצלת והמרוקנת, אך בסופו של דבר גם היא נחשפת בריקנותה, ובתלותה באותה קטגוריה של גורל/אלוהים שמגדירה אותה, הפעם מבחוץ. ניסיונו של בורלא לכתוב עולם מזרחי ודמויות מזרחיות לפי ציפיות הביקורת הלאומית, סופו שהוא מביא לכתיבת הפנימיות המזרחית דרך פיצול מלאכותי בין "מזרחיות" ו"כלליות", וממיר את הדת בקונסטרוקט של "גורל" – המנסח את עולמו הנפשי של האדם המסורתי דרך חרך צר של "פסיכולוגיה" מחולנת ומרוקנת מתוכן. כאן מתגלם הסיכון בניסוח פנימיותו של "האדם המזרחי הישן" מתוך עולמו הזר-כבר של "האדם החדש". אלא שסיכון זה ניצב לא רק לפתחי העולם המזרחי הישן, המובס, אלא בעיקר לפתחי החברה החדשה המבקשת להתכונן מתוך שלילתו.