

לכתוב מודרניות ממזרח: חילוניות, מסורתיות ומודרניזם אצל יצחק שמי

קרן דותן

הקדמה

בשנים האחרונות נעשתה דמותו של הסופר יצחק שמי (1888–1949), יליד חברון, בן לאב מדמשק ואם ספרדייה, לגילום איקוני כמעט של זהות יהודית-ערבית ראשונית, והוא מושך גל של התעניינות מחקרית על אף שפרסם מעט מאוד (בימי חייו פרסם בסך הכול שישה סיפורים, נובלה ארוכה אחת וכמה מאמרים בכתבי עת).¹ ארנולד בנד כותב כי שמי הוא "כנראה אחד הסופרים הפלסטיניים החשובים ביותר של המאה" אשר "היה בן בית במידה שווה בין יהודים ספרדים ובין מוסלמים דוברי ערבית".² אנטון שמאס קובע כי שמי הביא אל הספרות העברית "תקפות פלסטינית מקומית" שלא הייתה כדוגמתה מאז.³ סלים תמרי כותב כי שמי "יכול היה להגדיר את עצמו הן כערבי והן כיהודי", ורק הנסיבות ההיסטוריות – ובעיקר כניסת הציונות למרחב הפלסטיני – הביאו לבסוף להתמוטטות זהותו הכפולה, אלא שגם אז, לטענתו, שמר שמי תמיד על אמביוולנציה ביחס לציונות.⁴ כמה שנים לפני כן כתב חנן חבר כי המלכוד של שמי

- 1 מאמר זה לקוח מתוך פרק בעבודת הדוקטורט שכתבתי בהנחיית פרופ' חנן חבר. על הדרכתו ועל הערותיו אני חבה לו תודה. Keren Dotan, *Prophets of Secularization: Hebrew Mizrahi Writers in Eretz-Yisrael 1880s–1929*, New York University, 2016. לאחר סיום כתיבת המאמר, ראה אור קובץ כתבי שמי שהביא את ההתעניינות הזאת לשיא חדש. יצחק שמי, טחנת החיים, אור יהודה: הוצאת דביר ומכון הקשרים, 2015.
- 2 Arnold J. Band, "Introduction", Yitzhaq Shami (author), *Hebron Stories*, Lancaster, CA: Labyrinthos, 2000, pp. xi–xiv [התרגום שלי, ק"ד].
- 3 Yitzhaq Shami, *Hebron Stories*, Lancaster, CA: Labyrinthos, 2000, on the back cover
- 4 Salim Tamari, "The predicament of the Arab-Jew in Palestine", *Jerusalem Quarterly* 21 (2004), p. 24. ראו גם: Salim Tamari, *Mountain Against the Sea – Essays on Palestinian Society and Culture*, Berkeley: University of California Press, 2008, pp. 150–166 [התרגום שלי, ק"ד]. עדינה הופמן כתבה על דמותו הקרועה בין מספר "עצמיים" – ערבי, יהודי, מסורתי, אפיקורוס – שתחת המנדט הבריטי לא יכלו עוד להתיישב זה עם זה: Adina Hoffman, "In Search of Yitzhaq Shami", *Raritan* (Winter 2009), p. 5

וחולשת כתיבתו נובעים מרצונו לממש בכתיבתו את הקונפליקט הזהותי בין הצד היהודי-ציוני לצד הערבי.⁵

ערביותו של שמי נוסחה עוד קודם בידי שורה ארוכה של חוקרים מהמרכזים ביותר בשדה הארץ-ישראלי. אשר ברש, שתמך בשמי ועודד אותו רבות בימי חייו להמשיך ולכתוב, כתב על "הנפש המזרחית" של שמי, שחי את ההווי הערבי "באינטנסיוויות מרובה".⁶ יעקב רבינוביץ' קבע כי שמי כותב כ"ערבי מלידה".⁷ גרשון שקד חזר בכמה מקומות על האבחנה ששמי הוא "יהודי-ערבי":

ברומה לסופרים יהודים-גרמנים או יהודים-אמריקאים, שכתבו בלשונות לעז, שמי הוא סופר יהודי-ערבי שכתב עברית. לעתים נראית הזדהותו עם הסביבה הערבית גדולה יותר, למרות המרחק הלשוני, מהזדהותם של סופרים יהודים בלשונות לעז עם עולםם.⁸

גליה רמרז-ראוך כתבה על שמי כעל סופר יהודי הכותב "פרוזה ערבית" וחתמה את מאמרה במסקנה שניתן לראותו כסופר הפלסטיני הבולט ביותר של טרום-1948.⁹ תיאור כזה של שמי כיהודי-ערבי הופיע באחרונה גם על שער מוסף תרבות וספרות של הארץ, שם הוא תואר כסופר יהודי-ערבי שאף הודר בשל כך מן הקאנון.¹⁰

להבהיר: איני טוענת שה"יהודי-ערבי" של גרשון שקד, יעקב רבינוביץ', אשר ברש ואחרים זהה ל"יהודי-ערבי" של חבר ושנהב.¹¹ הראשונים פינטזו שסופר יהודי-ערבי יפתח להם פתח אל העולם הערבי המאיים ויאפשר להם חדירה אל "המנטליות הערבית" כחלק מתשוקת פיקוח ושליטה שאינה קוראת תיגר על הבינריות של היהודיות וערביות אלא מחזקת אותה;

5 חנן חבר, "יצחק שמי: אתניות כקונפליקט בלתי פתור", הסיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקאנון הסיפורת העברית, תל אביב: רסלינג, 2007, עמ' 61-75. חבר כותב על שמי: "כיהודי מזרחי הוא התאמץ לדבוק בערביות שלו כיהודי ערבי בן הארץ. וכך הוא נקרע בין הצורך לכתוב על הערבים ובין הצורך לכתוב מעמדה יהודית ציונית שהיא בעיקרה אשכנזית". שם, עמ' 68.

6 אשר ברש, "על המחבר ויצירתו", סיפורי יצחק שמי, תל אביב: הוצאת מ. ניומן, תשי"א.

7 יעקב רבינוביץ', מסלולי ספרות, כרך א, תל אביב: הוצאת מ. ניומן, 1971, עמ' 59-60.

8 גרשון שקד, "יצירתו של יצחק שמי", ירושלים ג'ד (1970), עמ' 199-225, עמ' 200. המאמר פורסם מחדש בשינויי נוסח בספר: גרשון שקד, הסיפורת העברית 1880-1980, כרך ב, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד וכתר, 1983, וכן כהקדמה לספר - יצחק שמי, נקמת האבות, תל אביב: הוצאת יחדיו, 1975.

9 Gila Ramras-Rauch, *The Arab in Israeli Literature*, Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis, 1989, pp. 28-34

10 הארץ (26/7/2013). אי אפשר לומר כי שמי הודר מן הקאנון. חוקרים ומבקרים רבים עסקו בו ובכתיבתו לאורך השנים, והוא אף נכלל בתכניות הלימודים לבגרות ונלמד במסגרת קורסי מבוא באוניברסיטאות.

11 שקד, "יצירתו של", הערה 8 לעיל, עמ' 199-225; רבינוביץ', הערה 7 לעיל, עמ' 59-60; ברש, הערה 6 לעיל; חבר, הערה 5 לעיל, עמ' 61-75; יהודה שנהב, היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות, תל אביב: עם עובד, 2003.

ואילו האחרונים ביקשו להשתמש באופן שאינו מהותני בקטגוריה של יהודיות-ערביות לצורך התרסה כלפי הבינריות של הלאומיות הישראלית. אלא שאלה גם אלה השתתפו בסופו של דבר ברומנטיזציה של שמי ו"ערביותו". כפי שאראה בהמשך, ספק עד כמה יש בפרדיגמה של היהודי-ערבי כדי להסביר את הקונפליקטים התרבותיים ששמי התמודד עם; דווקא כוחה הכובש של הפרדיגמה הזאת – ובמיוחד ההתרסה שלה כלפי הציונות – עשויים, הודות לכוח ההסברי העודף שלה, לצמצם את הדיון ולהאפיל על מורכבותו.

שמי ניקז אליו כמה זיקות תרבותיות-לשוניות, שהערבית הייתה רק אחת מהן. בבית ילדותו דיבר, מלבד ערבית, גם לאדינו: אמו, רבקה קסטל, הייתה בת למשפחה ספרדית חברונית ותיקה, ואביו, אליהו סרווי, היה סוחר בדים שהגיע לחברון מדמשק בסוף המאה ה-19 (שמי אימץ את כינוי הספרותי בהשפעת מוצאו מדמשק: א-שמי, בן המרחב המכונה בערבית א-שאם; מאוחר יותר אימץ את הכינוי גם לשם משפחתו).¹² העברית שבפיו שוכללה הודות ללימודיו בישיבה החברונית "שדי חמד" של הרב חיים חזקיהו מדיני, ישיבה שהייתה חלוצית באימוץ השפה העברית כשפת דיבור.¹³ לאחר לימודיו בישיבה עזב שמי את ביתו בחברון, ובין השנים 1905–1907 למד בבית המדרש למורים "עזרה" בירושלים, ששפת הלימוד בו הייתה אז גרמנית. בעזרת התשתית הלשונית הזו, הוא קרא הן עיתונים עבריים וספרות ערבית, שהייתה אז בתנופה של מודרניות, הן ספרות אירופית (אותה קרא בשפות המקור, ובעיקר בגרמנית: הוא אף שקל לתרגם ממנה לעברית את "ייסורי ורתר הצעיר"),¹⁴ ובנוסף על אלה, השתקע כמובן בספרות התחייה העברית; כך, בעודו מפרסם בכתבי עת עבריים מאמרים על התרבות הערבית, למשל על התיאטרון בדמשק ועל ספרות מצרית מודרנית, במכתביו האישיים מוזכרים "רבנותו גורקי ודוסטויבסקי", היינה, גיתה, שופנהאואר ופרומתיאוס, כמו גם שלום עליכם וכמובן סופרים עבריים רבים.¹⁵

ואולם, על אף הרקע הביוגרפי העשיר, הכולל היכרות מעמיקה עם התרבות הערבית, נראה כי בפועל היה רחוק מאותה זהות "יהודית-ערבית" שיוחסה לו. אם הרקע שלו בתרבות ובלשון הערבית היה עשוי להוליד אצל שמי קונפליקט של נאמנות כפולה, או זהות כפולה פוליטית ותרבותית, יהודית-ערבית, או ערבית-מערבית, בפועל קשה למצוא עדות לקונפליקט כזה במכתבים, במאמרים ובסיפורים שכתב. ממילא מבחינה לשונית נעשה עם השנים מעמדה של העברית בלתי מעורער: לא רק שכל סיפוריו ומאמריו

12 לאינפורמציה ביוגרפית יסודית ותמליל של מכתבים חשובים, ראו מאמרה המצוטט של צפירה עוגן, "יצחק שמי – האיש ויצירתו", ביקורת ופרשנות 21 (טבת תשמ"ו), עמ' 35–52.

13 דוד אבישר, חבר ילדותו של שמי, סיפר בזכרונותיו: "עוד בטרם שמעה חברון את שמע אליעזר בן יהודה ומלחמתו בעד הדיבור העברי, ועוד בטרם ידעה מאגודות שוחרי שפת עבר וכו', למדו בישיבת 'שדה חמד' בשפה העברית והתלמידים דיברו בשפת התנ"ך והמשנה". דוד אבישר, "הגאון", אברהם אלמליח (עורך), חמדת ישראל: קובץ לזכרו של גאון ישראל מרן חיים חזקיהו מדיני (חז"מ) מחבר ספרי 'שדי חמד' ועוד, למלאת ארבעים לפטירתו, הוצאת בית החולים הכללי משגב לך, ירושלים: תש"ו, עמ' 218.

14 מכתב מעקרון, 27 אדר א [אין שנה, כנראה שנת תר"ע]. מכתבים שיצוטטו להלן ללא מספור ארכיוני מקורם בארכיון העיר ירושלים.

15 הציטוט מתוך מכתב לאבישר, כד תמוז תרצ"ו.

כתובים עברית, אף מכתביו של שמי לחבריו הקרובים ביותר ולמשפחתו, עד כמה שנשמרו בארכיונים, כמעט כולם כתובים עברית מלבד כמה מכתבים מוקדמים מאוד בלאדינו, ולכל היותר הוא משבץ בהם מדי פעם שברי פתגמים בערבית.¹⁶ בנו, ידידיה שמיר, מספר כי שמי דיבר בביתו עברית בלבד, גם כאשר המשפחה התגוררה בחברון (וידידיה עצמו, כך מעידים גם המכתבים, התקשה מאוד בלימודי הערבית הספרותית בבית הספר בחיפה, למגינת לבו של אביו).¹⁷

אמנם, צריך לזכור כי מושג היהודי-ערבי כשלעצמו אינו מכוון בהכרח לזהות מהותנית ואיננו תלוי בידע תרבותי-לשוני בפועל: יהודה שנהב כותב עליו כ"קטגוריה דיסקורסיבית" לא מהותנית;¹⁸ אמנון רז-קרוצקין כותב כי כיום המושג כבר אינו מייצג קבוצת אוכלוסייה ממשית והוא בגדר "קטגוריה ביקורתית";¹⁹ אלה שוחט מדגישה כי היהודיות-ערביות הממוקפת איננה באה לייצג זהות מהותנית, אלא היא בגדר ניסיון לקרוא תיגר על הפרדיגמה הלאומית האירופוצנטרית שאסרה על המקף המחבר בין היהודי לערבי.²⁰ רבים ממנסחי הזהות היהודית-ערבית, בהם אלה שוחט, סמי שלום-שטרית, יהודה שנהב, גיל הוכברג ואחרים, רואים בקטגוריה הזו יותר מאשר ניסיון להורות על איזו "אותנטיות" יהודית-ערבית, קטגוריה המקבלת את משמעותה מתוך ההקשר הישראלי העכשווי. ואולם נדמה כי הִתְוִוּוּת תיאורטיות אלה נזנחו במקרה של שמי, אשר דמותו מספקת לעתים מעין תוקף ראשוני למושג. כך למשל, על אף שחנן חבר ויהודה שנהב חוזרים על הגדרת המושג כקטגוריה דיסקורסיבית, לא מהותנית, עם זה, באותו מאמר עצמו, הם מוצאים בשמי "תקדים חשוב ליהודיות-ערביות".²¹

השימוש הלא מהותני בקטגוריה של יהודיות-ערביות לצורך התרסה כלפי הבינְרִוּת של הלאומיות הישראלית,²² אף הוא בעל ממד אנכרוניסטי בהקשר של שמי, בהתחשב

16 הגיעו אליי שמועות על קיומו של יומן, מוקדם כנראה, שנכתב ערבית, אך לא מצאתי עדות לכך.

17 ראיונות שערכתי עם ידידיה שמיר: (16/5/2012), (4/7/2012), ק"ד.

18 שנהב, הערה 11 לעיל, עמ' 21.

19 Amnon Raz-Krakotzkin, "The Zionist return to the West and the Mizrahi Jewish perspective", Ivan Davidson Kalmar and Derek Penslar (eds.), *Orientalism and the Jews*, Waltham, MA: Brandeis University Press, 2004, p. 180

20 Ella Shohat, "Rupture and Return – Zionist Discourse and the Study of Arab-Jews", *Taboo Memories, Diasporic Voices*, Durham and London: Duke University Press, 2006, pp. 330–358

21 חנן חבר ויהודה שנהב, "היהודים-הערבים – גלגולו של מושג", פעמים 125–127 (תשע"א), עמ' 57–74. בעמ' 60–61 הם מנמקים זאת בכך ששמי כתב את "נקמת האבות" מנקודת מבטו של מספר ערבי, אך הוויי ערבי ודמויות ערביות היו אופייניים גם לסופרים אוריינטליסטים אשכנזים מאותה תקופה שהיו, אם כך, ראויים באותה מידה להיחשב "יהודים-ערבים".

22 השימוש של אינטלקטואלים ופעילים מזרחים בקטגוריה לא-בינְרִוּת של יהודים-ערבים מאפשר לאתגר את מערך הזהויות המקובל בחברה בישראל, שכן שימוש מתריס ולא-בינְרִוּת זה מהווה אסטרטגיה פוליטית המשבשת את תהליכי המחיקה וההכחשה המאפיינים את פוליטיקת הזהויות הישראלית ומאפשר את שיבתו של המודחק, ועמו את היתכנותו של דיאלוג לקיום דו לאומי יהודי-ערבי. חבר ושנהב, שם, עמ' 71.

בשינויים שחלו במחשבה הציונית וביחסי האויבות שלה עם הערביות מאז התקופה של שלהי השלטון העות'מני בארץ ישראל. בעשורים הראשונים של המאה, הציונות – גם הממסדית – הייתה מגוונת וגמישה בהרבה ביחסה לערביות ולרעיון של מסגרת דו לאומית.²³ ספק אם באותה עת, טרם התקבעות המערך הלאומי הבינרי, הייתה ל"ערביות" ול"יהודיות" משמעות לאומית הרמטית כמו היום. לדוגמה, באותם עשורים פעלו במרחב המקומי אינטלקטואלים כנסים מלול ושמעון מויאל,²⁴ שהזדהו בבירור כציונים, אך הביעו אהדה גם ללאומיות הערבית תוך הדגשת היסודות המשותפים בקרב שני הלאומים.²⁵ כאשר קוראים טקסטים של אינטלקטואלים מזרחים אלה ואחרים, ניכר הפער בינם לבין שמי, אשר הידע העצום שלו בלשון הערבית ובתרבותה לא היתרגם להזדהות לאומית או תרבותית ערבית. אדרבה, אפילו באטמוספירה הגמישה יחסית של תקופתו, שבה עוד לא התקבעה סתירה הכרחית בין ציונות לבין סנטימנטים תרבותיים-לאומיים ערביים, קשה למצוא אצל שמי גילויי הזדהות כאלה.

להפך, השילוב בין "ערביות" של שמי לבין הזדהותו הציונית התגבש בשנים אלה אל עמדת האורינטליסט שהוקצה לו בממסד הציוני. הגם שכמה ממנהיגי הציונות אכן קיימו אתו יחסים קרובים יחסית, נראה כי הקשר ביניהם התבסס בראש ובראשונה על נכסי הידע שלו בערבית ובמנהגי הערבים. שמי מרבה לדווח במכתביו (ואולי אפילו מפרזי) בטיב קשריו עם יצחק בן-צבי ואחרים, אולם בפועל המכתבים מאת בן-צבי שנשתמרו בארכיונו כוללים בעיקר בירורי עניינים הנוגעים למומחיותו ה"ערביסטית". בן-צבי מציע לו משרה פוטנציאלית כ"מזכיר לענייני ערבים על יד ההסתדרות", ומבקש פרטים על קבוצה שהתיישבה בחברון; מבקש לדעת את מספרם של פועלים ובעלי מלאכה בחברון, ומבקש לצלם עבורו את דלת העץ בבית הכנסת הישן בחברון; לאחר מאורעות תרפ"ט הוא מיידע את שמי, באיחור, כי קיבל את המלצתו והפיץ חוברת תעמולה בערבית (הכוונה לחוברת מאת מחמד אלטויל בערבית העוסקת במאורעות תרפ"ט אשר שמי היה מעורב בהכנתה והמליץ לבן-צבי להפיצה).²⁶ לאחר מאורעות תרפ"ט, מוזמן שמי גם על ידי דוד בן-גוריון עצמו ל"התייעצות חשאית" שמוזמנים אליה "מספר חברים המכירים את הצבור הערבי בארץ, למען ברר את מצב הרוחות והיחסים השוררים בקרב שכנינו ולמען ציין אפשרויות הפעולה של ההסתדרות בקרב ההמון העובד הערבי בעיר ובכפר".²⁷ נראה כי

23 ראו, למשל, דימיטרי שומסקי, "ציונות ומדינת הלאום: הערכה מחדש", ציון ע"ז (תשע"ב), עמ' 223–254.

24 Moshe Behar and Benite Zvi Ben-Dor (ed.), *Modern Middle Eastern Jewish Thought: Writings on Identity, Politics, & Culture, 1853–1958*, Waltham, MA: Brandeis University Press, 2013

25 יצחק בצלאל, "הלבנטינים הראשונים ביישוב העות'מאני: זהותם הציונית ויחסם לערביות", פעמים 127–128 (תשע"א), עמ' 75–95.

26 ראו, למשל, בהתאמה, את המכתבים הבאים מארכיון בן-צבי: (9/1/1924), 160.1/1, 1547-א.מ. פ' 160–1933.11 (12/6/1927), א.מ. פ' 160.1946/16; 24/3/1930 המסומן A116/55II, בתיק 160.1/3–172, א.מ. פ' 160.1968/59. בעניין החוברת של מחמד אלטויל, ראו גם מכתבו של שמי לאבישר באותו עניין. במכתבו מספר שמי לאבישר על מעורבותו בהכנת החוברת, מטבריה, יום ו כ"א שבט תר"ץ.

27 מכתב מבן-גוריון, (7/10/1929).

התועלת הגלומה בקשר ידועה לשני הצדדים: שמי עצמו כותב לאבישר בהזדמנות אחרת על אודות משרת מזכיר (אחרת) שהציע לו בן-צבי ועל נכונותו "גם לתעמולה בשעת הצורך",²⁸ ומאוחר יותר מספר לאבישר כי שלח לבן-צבי מכתב ובו "הצעה בנוגע לעבודה בין הערבים".²⁹ כאשר שמי פוגש את מנחם אוסישקין הוא מציע לפניו את שירותי שלושת הידידים המזרחים – שמי, דוד אבישר ויהודה בורלא – למטרות תעמולה.³⁰ כפי שמציין יהודה שנהב בהקשר של המהגרים מארצות ערב לאחר קום המדינה, דווקא ההתקבלות אל הממסד הציוני היא שדרשה מהם לדבוק בשייכותם אל העולם הערבי שנשלל בידי אותו ממסד ציוני.³¹

גם השתלבותו של שמי בשדה הספרות כרוכה בקיום קשרים נרחבים עם סופרים ועסקנים ומתעצבת בתנאים דומים. הוא מארח בביתו אישים דוגמת יוסף קלוזנר ואחד העם,³² ומוזמן לאירועים חגיגיים, למשל פגישת הסופרים עם ביאליק בביקורו בארץ ישראל.³³ עם זה, כמו בהתכתבות עם ראשי התנועה הציונית, גם התכתובת עם אנשי הספרות מסגירה עד כמה תלוי מעמדו במזרחיות שלו. כך כאשר קלוזנר, עורך השלח, מפציר בשמי לשלוח חומרים, הוא מבקש במפורש סיפורים מזרחיים דווקא ("יוסף נא לכתוב סיפורים מחיי הספרדים והערבים כי ברכה מרובה בציוריו המזרחיים האמיתיים") וכן ביקורת על ספר ערבי. באותה הזדמנות קלוזנר דוחק בשמי לתרגם לערבית מאמר שכתב הוא-עצמו, קלוזנר, למען יופץ בקרב המשכילים הערבים; מספר חודשים לאחר מכן, כאשר שמי מתעכב בתרגום, מדרבן אותו קלוזנר להתקדם במכתב נזופני במיוחד.³⁴ על התקבעות מעמדו כ"ערביסט" גם בשדה התרבות ניתן ללמוד גם ממודעות בעיתונים על הרצאות מזדמנות שנתן בענייני ערבים.³⁵

פעילותו הפוליטית הישירה במסגרת הפוליטיקה המזרחית/ספרדית, גם היא מעידה עד כמה ביקש להיטמע בתנועה הציונית. שמי היה בין המתנגדים להתארגנות פוליטית נפרדת של המזרחים, ויחד עם חבריו בורלא ואבישר, פעל להטמעת ההתארגנויות המזרחיות הנפרדות בתוך מוסדות תנועת העבודה. השלושה, שנמנו עם הדמויות הבולטות בדור הצעיר של האינטלקטואלים המזרחים, נטלו חלק מרכזי בהקמת ארגון "הסתדרות חלוצי המזרח", שחרת על דגלו את שילובם של הספרדים בתנועת העבודה (אם כי מבין השלושה תרומתו של שמי עצמו היתה כנראה הפחותה). ואולם, עד מהרה הבינו השלושה שגם התארגנות ספרדית לאומית-סוציאליסטית מזיקה לאיחוד הכוחות הלאומי, ובהתאם, במהלך המחצית הראשונה של שנות העשרים, הם עזבו את "חלוצי המזרח" כדי להשתלב

28 מכתב לאבישר מחברון, יום ג, כ"ד סיון תרפ"ג.

29 מכתב לאבישר מחברון, יום ו, ג' חשוון תרפ"ד.

30 מכתב לאבישר מחברון, יום ה, כ' חשוון תר"פ.

31 שנהב, הערה 11 לעיל, עמ' 9.

32 ראו, למשל, בהתאמה: מכתב מחברון יום ב, ז' תמוז תרפ"ב; מכתב מחברון, כ"ד אב תרפ"ד.

33 מכתב מאת הוועד הלאומי ליהודי א"י, י"ז ניסן תרפ"ד.

34 מכתב מקלוזנר, י"ג חשוון תרפ"ד; מכתב נוסף, ב' אדר תרפ"ד.

35 יצחק שמי, על חיי הערבים ומנהגיהם (הזמנה להרצאה), דואר היום, (29/12/1922); יצחק שמי, החינוך בבתי הספר של הערבים בארץ (הזמנה להרצאה), דואר היום, (10/2/1926).

באופן ישיר במוסדות הציוניים (ואכן לאחר נטישת "חלוצי המזרח", השתתף שמי באספת הנבחרים הראשונה ליהודי ארץ ישראל מטעם הפועל הצעיר).³⁶

הקריאה בכתביו של שמי דרך הפרדיגמה של קונפליקט הזהות היהודי-ערבי עשויה להיתפס מכאן לא רק כמנוגדת לפוליטיקה הלאומית של שמי, אלא גם כחזרה על הקריאה המצמצמת שמשליט עליו השדה התרבותי-לאומי. במידה שיש בקטגוריה של היהודי-ערבי משום התרסה כלפי יחסי האויבות המשוקעים לתוך הציונות – התרסה שהיא כאמור אנכרוניסטית ביחס לשמי – קטגוריה זו ממקדת את הדיון בלאומיות לאורך ציר בינרי וכך דוחקת לשוליים שאלות רחבות יותר שפוקדות את כתיבתו של שמי – על מודרניות, חילוניות, מסורת, היחס למערב ועוד. בהמשך הפרק אבקש, אם כן, להמיר את מבנה הקריאה בשמי. אין הכוונה ששאלות בדבר יחסו לערביות ולמזרחיות לא יידונו – אלא יידונו כנגזרת של מיקומו הציוני. בעוד תזת היהודיות-פלסטיניות או היהודיות-ערביות ממקמת את הקרע המכונן של יצירת שמי בגבול שבין הלאומים, אני אבקש לקרוא בשמי גם דרך שאלות על דת ותרבות הממוקמות לכאורה בתוך זהותו היהודית-לאומית (על אף שגם הן מעוצבות במידה רבה דרך יחסו אל הערביות). קריאה כזו מניחה עימות לא מהוקצע ולא מקוטב בין מודרניות למסורתיות, עימות שעולה ממנו מודרניות המוגדרת תמיד מתוך מבטה של המסורת.

שלושת הסיפורים הראשונים

בשנת 1907 פרסם שמי בכתב העת העומר, בעריכתו של ש' בן-ציון, יצירה ראשונה: "מחי הספרדים", יצירה הכוללת שני סיפורים, "העקרה" ו"כפר נפש". סיפורו "הבריחה" ראה אור כמה שנים לאחר מכן בכתב העת העברי החדש בעריכת ד"ר יעקב כהן, ו"בין חולות הישימון" ראה אור בירחון לבני הנעורים מולדת בשנת תרע"ג.³⁷ הסיפורים הללו, ובעיקר שלושת הראשונים, המסמנים את כניסתו של שמי אל הספרות העברית המתחדשת, נכתבו כולם בשנותיו האחרונות של השלטון העות'מני בארץ ישראל, לפני פרוץ מלחמת העולם הראשונה. זהו רגע משמעותי, חלון היסטורי לפני הופעתם של שינויים דרמטיים באזור: השלטון העות'מני דעך, אבל טרם הוחלף בקולוניאליזם הבריטי; מעמדה של הקהילה הספרדית בארץ ישראל אמנם אים על ידי היישוב החדש, הציוני, אבל הצהרת בלפור שקיבעה במידה רבה את יחסי הכוחות ביישוב היהודי, טרם פורסמה;³⁸ שדה הספרות העברית בפלשתינה הלך ותפס את מעמדו כאלטרנטיבה למרכזים הישנים באירופה, אך התהליך טרם הושלם.³⁹ הרגע ההיסטורי הזה במרחב הארץ-ישראלי ובשדה הספרות הוא

36 תעודת ההשתתפות באספה, מושב שלישי, כ"ג-כ"ה בסיון תרפ"ה (ארכיון העיר ירושלים).

37 יצחק שמי, "העקרה", העומר 1, א (תרס"ז), עמ' 51-56; יצחק שמי, "כפר נפש", העומר 1, ב (תרס"ז), עמ' 47-52; יצחק שמי, "הבריחה", העברי החדש (תרע"ב), עמ' 163-170; יצחק שמי, "בין חולות הישימון", מולדת: ירחון לבני הנעורים 4, ה (תרע"ג), עמ' 359-368.

38 ראו, למשל: אליהו אלישר, לחיות עם יהודים, ירושלים: הוצאת י. מרכוס ושות', תשמ"א.

39 זהר שביט, החיים הספרותיים בארץ ישראל, 1910-1933, תל אביב: מכון פורטר ואוניברסיטת תל אביב, 1982.

חלק בלתי נפרד מהאופן שאני קוראת בו את הסיפורים הללו. הסיפור הבא, "אב ובנותיו" יתפרסם עשור מאוחר יותר, כאשר הנסיבות הפוליטיות, האישיות והספרותיות ישתנו מאוד, ויידון בנפרד.

הסיפור הקצרצר "העקרה", עוקב ברובו אחר תודעתה של פלור בליל חתונתו השנייה של בעלה, פְּרִיסִידוֹ רוֹסוֹ, עם אישה צעירה, לאחר שעקרותה מאלצת אותה להתיר לבעלה לשאת אישה נוספת: על פי מנהג הספרדים, אלמלא תתיר לו לשאת אישה שנייה תיפתח הדרך לגירושיה.⁴⁰ עקרותה של פלור משתקפת במבנה הארוטיקה וביחסי המשפחה בסיפור. העקרות מחלחלת אל רגשותיו הארוטיים של בעלה פרסידיו כלפי אשתו השנייה, הצעירה, בליל חתונתם (מבטו עליה מגלה דווקא "רחמי אב", במין התקה בין התשוקה הארוטית כלפיה ותשוקת האבהות שאין בכוחה להעניק); אל סצנת ההתאהבות בין פלור לפרסידיו המשוחרזת לאחור בדמיונה של פלור כסצנה של אבהות ("והנה גם הוא אוהב ומפנק אותה כאבא וכאמא...")⁴¹; ואל יחסיה עם הוריה המתים, שאבדנם משקף את אבדן הצאצאים, ומשאיר אותה במצב קבוע של תלישות: יתומה ועקרה כאחד, ללא הורים וללא צאצאים.

עקרותה החובקת כול של פלור ניתנת לקריאה סמלית בהקשר של מעמד הספרדים בארץ ישראל באותן השנים. בקריאה כזו, אילן היוחסין הגדוע של פלור – שאין לה לא הורים ולא ילדים וגם יחסיה עם בעלה מעוותים – עשוי להיקרא על רקע השבר התרבותי שפקד את הקהילה הספרדית בפלשתינה בעת דמדומי האימפריה העות'מנית, עם התגברות האיום על מורשת האבות הספרדית. קריאה כזו תביא בחשבון גם את המתח הספרדי-אשכנזי הנרמז בסיפור, שכן לקיחת אישה שנייה עומדת במרכז המחלוקת בין יהודי אשכנז ליהודי ספרד מאז חרם דרבנו גרשום והיא סמל מובהק לשבר שבין יהודי המזרח ליהודי אשכנז.⁴² ואולם המאבק בין הנורמה הספרדית לנורמה האשכנזית עומד ברקע הסיפור ואינו מוכרע. מצד אחד, ההיצמדות לתודעתה של פלור – שנפגעת עמוקות מההיתר הספרדי הוותיק לקחת אישה שנייה – מדגישה את העוול שגרם המנהג הספרדי;⁴³ מצד שני, אי אפשר לומר שהסיפור מזדהה עם הנורמה האשכנזית: בקרב האשכנזים נהוג היה לגרש אישה עקרה, ופלור, אשר הנוהג הספרדי מותיר בידיה את הבחירה, אינה יכולה להעלות על הדעת את המחשבה על גירושין ומעדיפה שבעלה ייקח אישה נוספת.

40 עיקרון זה של בְּרָהּ בין גט ללקיחת אישה שנייה במקרה של עקרות מופיע בכתובות ספרדיות שהתנו כי הבעל יהיה רשאי לשאת אישה נוספת אם אשתו שהתה עמו עשר שנים ולא ילדה לו "זרע של קיימא". ראו המקורות המצוטטים אצל: יוסף הלוי, "מנהגים והליכות ביצירתו של יצחק שמי", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ט"ו (תשנ"ג), עמ' 97-116.

41 שם, עמ' 54.

42 כזכור, סביב סוגיה זו בנה א"ב יהושע את שורשי הקונפליקט בין יהודי ספרד ואירופה בספרו. אברהם ב' יהושע, מסע אל תום האלף, תל אביב: הספריה החדשה, ספרי סימן קריאה, הקיבוץ המאוחד, 1997.

43 כאבה של פלור דומיננטי בסיפור ומשעבד אליו דימויי קדרות וניכור לכל אורכו. למשל, הסיפור נפתח בתיאור ליל חורף סוער ומסוגר, שבו "כל החלונות חשכו", ובחשכה "רק בית אחד ער ומאיר בכל חלונותיו הגדולים באור שאינו תדיר"; לומר שגם אורות החתונה אינם מצליחים להפיג את החשכה, אלא מצביעים על זרותה של השמחה לסביבה ולאקלים הנפשי.

בקריאה כזו של הסיפור – דרך הקונטקסט ההיסטורי של ירידת הקהילה הספרדית והאיום בגדיעת שורשיה התרבותיים, ועל רקע העימות האשכנזי-ספרדי – הסמליות החרפה של העקרות ושל אילן היוחסין הגדוע "גואלת את הטקסט" אל המשמעות ההיסטורית של דעיכת הקהילה הספרדית בארץ ישראל:⁴⁴ כמו פלור העקרה, הצופה אל עתיד שבו תישכח לגמרי בתוך ביתה שלה, לאחר שהאישה הצעירה וילדיה "יקחו את כל לבו [של בעלה], יירשו את הבית וכל בו" והיא תיוותר "באין תקווה, בלי שארית", כך גם עתיד הספרדים במרחב הביתי שלהם. ועם זה, המעבר אל הסמל אינו שלם, אלא חושף את הקרע העומד ביסודו. שכן, האין ההזדהות עם פלור, הכלואה בנורמות הספרדיות הדכאניות, כמו גם האמביוולנטיות הכללית כלפי המנהג המסורתי, הם עצמם חלק מביטויי הדעיכה הספרדית? במלים אחרות, האין שמי מבטא כאן, בבחירתו לסמל את הספרדיות באישה הספרדית, ובהזדהותו עמה, את עמדתו הכפולה כלפי הפטריארכיה הספרדית, שהוא מבקר אותה על דכאונתה ובד בבד מבכה את דעיכתה?

גם הסיפור "כֶּפֶר נפש", שעשוי להיקרא כחלקה השני של הדואולוגיה "מחיי הספרדים", עוסק בגדיעת השושלת. הפעם הגדיעה היא תוצר של אקט סירוס פיזי ממש: חכם מירקדו בכר הוא צעיר מבטיח ומיוחס ("משלשלת יוחסין") שהגיע לירושלים חודש אחד בלבד קודם לכן מקהילתו הקטנה. הוא קיבל הסמכה כפולה כשוחט, מרב ספרדי ומרב אשכנזי, התמחה בחזנות וביקש להתמחות גם כמוהל כדי לשוב לקהילתו עם "שלושה כתרים" – שוחט, חזן ומוהל – ולסלול את דרכו לרבנות. ואולם, ברגע המבחן, כאשר הובא לו התינוק הראשון להתנסות במיומנותו החדשה, הוא נכשל ומזיק לתינוק. התאונה גודעת באחת הן את יכולתו של התינוק להעמיד שושלת, לפחות באופן סמלי (מהסיפור לא ברור עד כמה חמורה הפגיעה), והן את עתידו של המוהל הספרדי שאיבד בבת אחת את כל תקוותיו. הקריאה שרודפת אותו לאחר המעשה, "הורג נפש", עשויה להתייחס הן לגדיעת עתידו של התינוק ויכולתו להעמיד צאצאים והן לגדיעת עתידו של המוהל בעצמו.

התמונה הסמלית של הסירוס, אם כן, מצוירת בסיפור לא רק מכוח גורלו של התינוק האומלל, אלא גם מכוח השפל שחכם מירקדו, הצעיר המבטיח לשעבר, מגיע אליו. גם היא, כמו ב"העקרה", ניתנת לקריאה על רקע דעיכת מעמד הספרדים בארץ ישראל. אמנם, שלא כמו ב"העקרה", הסיפור אינו מבליט את המתח בין ספרדים לאשכנזים, והוא מתרחש כולו בין הספרדי לבין בני המשפחה התימנית הענייה אשר נידבו, בעוניים, את בנם התינוק להתנסותו הראשונה של המוהל הצעיר. ועדיין, ההקשר ההיסטורי נרמז כאן לכל אורך הסיפור. כבר בתמונה הראשונה של חכם מירקדו, מתוארת התמוטטות הופעתו הספרדית החגיגית, שהופיע בה לטקס הברית: "תרבושו האדום כעין הוורד נטוי הצידה לפול, ושולי קפטנו החדש, של משי מגוון, מרוחים על הרצפה". גם מועד התרחשות הסיפור – אָסרו חג של שמיני עצרת, המועד המציין את סוף עונת החגים – נקרא בקונטקסט היסטורי: הסיפור מתחיל לאחר שההקפות תמו, הניגונים נדמו והמון היהודים נבלעים בסמטאות האפלות. תמונת הפתיחה מצוירת "זמן של אחרי הזמן", או "אחרי הסוף" – "הסוכות

44 במשמעות העולה מתוך ביקורתו של ולטר בנימין על הסמל: ולטר בנימין, "האלגוריה ומחזה-התנועה", מבחר כתבים, כרך ב, מגרמנית: דוד זינגר, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 31-8.

עומדות להן עזובות ועלובות בראשי הגגות, וכאלו הפקירו את עצמן בחשיכה להרוח הסוער שהיא עושה בהן כרצונו.⁴⁵

בעוד הסמל החזק של הסירוס מאפשר לגאול את הסיפור אל הקונטקסט ההיסטורי שלו, גם כאן, כמו ב"העקרה", המעבר אל הסמל אינו שלם, ומערער עליו. כזאת היא למשל התבנית הפסיכולוגית של הסיפור, העוקבת אחרי השתלשלות הדברים כאסון או כפשע צפוי מראש שאין אפשרות להשתחרר ממנו גם לאחר ביצועו (במתכונת המוכרת מרומנים כמו החטא ועונשו):⁴⁶ חכם מירקדו חווה סדרה של תחושות מוקדמות וסימנים מטרימים עוד לפני האסון; בבת אחת הוא מתנתק ונעשה מנוכר לסביבתו, חש כי קללה דבקה בו (משום שנזכר בפירוש של "גיא בן הנום" כגיהינום) ומדמיין שכולם אורבים לכישלונו. התאונה מתרחשת אם כן כמימוש של הכנה פנימית, איום או קללה, ומתוך ידיעה מוקדמת שהוא עתיד להטיל על עצמו גיהינום במו ידיו. אותה תבנית פסיכולוגית של פשע או אסון "מידבק", שאי אפשר להשתחרר ממנו, ממשיכה גם לאחר התאונה, כאשר רגליו של מירקדו, המוצף רגשי אשמה מאכלים, נושאות אותו מאליהן אל "זירת הפשע" – אל בית משפחת התימנים כשהוא מדמיין באימה כיצד יבקשו להורגו. כשם שלא ניתן היה לחמוק מן הקללה קודם להתממשותה, כך לא ניתן לחמוק מתוצאותיה גם לאחר מכן, ומירקדו נאלץ לבקש כפרה. השפעת הדגם האירופי של סיפור הפשע הפסיכולוגי מתערבת במעבר החלק מהסמל אל ההקשר ההיסטורי הכללי, ומשתתפת בפועל ממש בסיפור דעיכתה של התרבות הספרדית, כאשר סיפור סירוסה של הקהילה מסופר מתוך נורמות סיפוריות זרות. גם כאן, כמו ב"העקרה", ההזדהות עם הקהילה הספרדית כקרבת הסירוס נמהלת באשרורו של מעשה הסירוס, המסופר מתוך שילוב של נורמות החיצוניות לעולם המסורתי. כפילות זו חוזרת גם בסמל הספרדיות המסורסת בסיפור, המתפצל בין קרבן האסון, התינוק המסורס, לבין דמותו של הפושע הרשלן (והמסורס אף הוא) שגרם לו. הקהילה הספרדית מצטיירת כאן, בה בעת, כתינוק שעתידי נגדע באבן, וכפושע, שרובצת עליו מעין קללה המובילה אותו במסלול ידוע מראש אל אסון נורא – כפילות שהיא חלק בלתי נפרד מתיאור השבר של העולם המסורתי אצל שמי.

הסיפור השלישי, "הבריחה", עוקב אחר תודעתו הפנימית אחוזת אימת המוות של זקן ספרדי הנכנס אל מושב זקנים של אשכנזים בירושלים. כאן התמונה בפתחה לכאורה הפוכה מזו ב"כפר נפש": בניגוד לתרבושו הנפול של מירקדו ב"כפר נפש", חכם בכור קמחי מגיע מעיירתו כשהוא לבוש תלבושת ספרדית גאה. ואולם הלבוש החגיגי, המסמל את ציפייתו "לשוב לתחייה" בין חבריו החדשים, יפשוט במהרה את משמעותו זו: הציפייה לתחייה מחדש בבית הזקנים נכזבת, והסמל המרכזי בסיפור הוא המוות הבלתי נמנע. חכם בכור, הספרדי היחיד במושב הזקנים האשכנזי, נותר תלוש מקרוביו ומעיירתו הרחוקה. גם לאחר שהוא מוזמן, להפתעתו, להצטרף למניין האשכנזי – כנגד הדעה הרווחת שאשכנזים לא מצרפים ספרדים למניין – הוא לא מצליח לתקשר אתם כלל. לא רק שאינו מבין את שפתם, גם צורת תפילתם משונה בעיניו והוא מגחך עליה ("מגוחכים ומשונים

45 בנימין, שם, עמ' 47.

46 שמי הכיר את החטא ועונשו: מכתב לדוד אבישר, כ"ד תמוז תרצ"ו.

היו בעיניו כל אותם האנשים העומדים בעינים עצומות אצל עמודיהם ומיטלטלים פנים ואחור כנוד קנה, כשקפילושיהם שמוטים לאחוריהם ופאותיהם המסולסלות מתנופפות".⁴⁷ כן מתגלים הבדלים קריטיים בפרקטיקת השיחה של הספרדי והאשכנזים: כאשר בשעת הארוחה מתגלע ויכוח קולני בין הישישים, מוטרד ח' בכור ממה שנתפס בעיניו כריב גדול, אף על פי שהאשכנזים שמרו על ארשת משועשעת. לאחר הארוחה הוא ניגש לאחד מהישישים ומתעניין לפשר הוויכוח:

ניגש אליו ח' בכור בהכנעה ושאלהו לפשר: "אחד הקטטה ואחד הריב הגדול, שלחוש [=לחשוש] מיהא מבעי [=צריך], פן ימצצו זרוע אף קודקוד". הלז זקף את גבות עיניו בתמהון ובזלזול על בריה זו שאינה יודעת ש'אורייתא קא מרתחא ביה' [= התורה היא המרתיחה אותו], והתחיל מבאר לו בעברית רסוקה, מעורבת במלים ז'רגוניות, את מהות השקלא־זטריא. ח' בכור הקשיב והקשיב, ולא הבין כלום מפני המבטא המשונה של אותו הזקן, הניד את ראשו בקוצר רוח והסתלק לצד.⁴⁸

ח' בכור שואל את האשכנזי בעברית־ארמית אם יש לחשוש מן הריב, וזה עונה לו כי התורה לעתים כרוכה בוויכוחים – אך התשובה אינה מגיעה לח' בכור: הוא אינו מבין את שפתו של האשכנזי, המשובצת יידיש. תשובתו של האשכנזי נמסרת לקורא מאחורי גבו של ח' בכור, שנותר מבודד ומנוכר. שמי יוצר כאן מעין גשר בינו, המחבר, לבין האשכנזים – גשר שגם הקורא (האשכנזי) המדומיין שותף לו – המתרקם מאחורי גבו של הספרדי הזקן ומעצים את בידודו.

במאמר שכתב שמי על יהודי דמשק פחות או יותר באותה התקופה שהסיפור נכתב בה, הוא תולה בהבדלים בין שיטת הלימוד הספרדית וזו האשכנזית – הפולמוסית – את האחריות לירידתה האינטלקטואלית של הקהילה היהודית בדמשק.⁴⁹ השיטה האשכנזית הווכחנית מעלה את הלמדן לרמת ממציא ויוצר, שמי כותב, ואילו שיטת הלימוד הספרדית אמנם מתרחקת מקיצוניות ושחרת פייסנות, אבל גם כובלת את תלמידיה אל הארצי. לכן דווקא ה"אופי הספרדי" הנינוח והפשרני הוא בין הגורמים לירידה הרוחנית הספרדית:

שיטת הלימוד הספרדית חלקה כשיש וקרה ממנו, היא איננה בוראה יש מאין, איננה מרוממת את לומדיה למעלה מהמקום ומהזמן, ואיננה בונה להם ארמונת באוויר. להיפך, היא קושרת חבל בכנפיהם, ואיננה מניחה אותם להמריא כנשר במרומים. ואין כל פלא אם הלמדנים הספרדים קצים מהר בלימודם, הנלמד בלי חשק ובלי רוח פנימי, פוסקים ממשנתם ומשתקעים בשיחות חולין של תלמידי חכמים.

[...]

החכם הספרדי קשור יותר אל סביבתו ונפעל ממנה, חיי המזרח השקטים, עצלות ורשלנות הסביבה, הבטלנות וה"נירוונה" ישנו את רוחו ושללו ממנו את ערותו,

47 שמי, "הבריחה", הערה 37 לעיל, עמ' 164.

48 [הביאורים שלי, ק"ד].

49 יצחק שמי, "היהודים בדמשק", האחדות 8 (ט"ו כסלו תרע"א), טורים 12–17.

הוא שבע רצון מעצמו. עולה החכם הספרדי על האשכנזי היכש באצילות רוחנית ובמשאות נפש, בחלומות והזיות, ההלכה לא ייבשה את לשד עצמותיו ולא הקשתה את רוחו וכל דבר הנוגע לה, הוא מתחשב עם החיים ונוטה פחות או יותר לפשרות ולוויתורים בעניינים דתיים. [...] שביל הזהב הוא אידיאלו.⁵⁰

כמו המאמר, שנכתב "מאחורי גבו" של הספרדי לכתב עת של תנועת הפועלים, פונה לקהל ארץ-ישראלי (רובו ככולו אשכנזי), ומספק לקורא האשכנזי צידוקים לעליונותו האינטקטואלית, כך גם בסיפור "הבריחה": החכם הספרדי נותר בנחיתותו ובבדידותו כאשר אינו מבין את השפה האשכנזית ואינו מבין את הווכחנות האשכנזית כשיטה (האפשרות שהאשכנזים יבינו את הפשרנות הספרדית כשיטה נגדית כלל לא עולה). הקשר בין הסגירות הספרדית מפני הפולמוסנות האשכנזית לבין הירידה הרוחנית של הקהילה, קשר שנחשף במאמר, מאפשר להבין את הסמליות בדמותו של ח' בכור כבן דמותה של קהילה זקנה, אטומה להשפעות חיצוניות, הרואה את סופה הקרב, אך אין לה מוצא ממנו.

הסמליות המובהקת של המוות הבלתי נמנע מלווה את הסיפור מאז תחילתו בלובן גופו של ח' בכור. לובן הגוף יתקשר מאוחר יותר לתכריכי מת לבנים וללובן המצבות, ויעטוף אותו כמלכודת מוות שאין ממנה מוצא, כהד לאיום הרודף את הספרדיות לנוכח חילופי ההגמוניות בין ספרדים ואשכנזים ("כל אלה הם סימנים של שואה לא-ידועה ההולכת וקרבה..."), כותב שמי, ומשקיע את ההקשר ההיסטורי בתוך הסיפור עצמו).⁵¹ אבל עם הדומיננטיות של הסמל בסיפור הוא זוכה כאן גם למבט חיצוני, ביקורתי. הגם שהמוסד האשכנזי משול עבור הספרדי למלכודת מוות, הוא גם פתח של הצלה שהספרדי עיוור לו. ה"שואה הלא-ידועה ההולכת וקרבה", נעוצה לא רק בעקירה מהסביבה הביתית המוכרת אל עולם ששולטת בו שפה רעיונית חדשה ומנוכרת, שבו הספרדי הוא מיעוט תלוש ומבודד, אלא היא מצטיירת כאן גם כתוצאה ידועה ומוצדקת של הסתגרות הקהילה מפני ההשפעה האשכנזית.

הגובת השדה הספרותי: תפיסות של מודרניות ומסורת

כאשר פורסמה "מחיי הספרדים" על שני חלקיה בהעומר, היה שמי כבן 19 ולמד בבית המדרש למורים בירושלים. שם כנראה הכירו דוד ילין, שתיווך בינו לבין ש' בן-ציון, אם כי לא נשמרה בארכיונו של בן-ציון התכתבות אל שמי או ממנו.⁵² ככל הנראה, היה זה הפרסום הראשון בכתב עת מרכזי שהביא את שמי, אשר למד אותה עת בסמינר למורים, לפרוש מלימודיו ולהתחייב כל כולו לספרות (כך על פי עדותו של בורלא, שסיפר בריאיון מאוחר לגליה ירדני: "שמי, לאחר שראה את עצמו בדפוס, התרשל לגמרי בלימודים עד ששולח מן המוסד").⁵³ זאת, הגם שמבחינה ביקורתית לא זכתה יצירתו לקבלת פנים חמה

50 שמי, שם, טור 15.

51 שמי, "הבריחה", הערה 37 לעיל, עמ' 167.

52 נורית גוברין, 'העומר' - תנופתו של כתב עת ואחריתו, ירושלים: הוצאת יד בן-צבי, תש"ם, עמ' 91.

53 גליה ירדני, 'סופרים בעל פה - יהודה בורלא', מאזניים יא, ב (יולי 1960), עמ' 127.

במיוחד בתחילת הדרך. בביקורת שהתפרסמה בהמעורר של יוסף חיים ברנר נמנה "העקרה" בין "הציורים הבינוניים" שנכללו בחוברת הראשונה של העומר,⁵⁴ וביקורות מסויגות רבות נכתבו על החלק הספרותי כולו בהעומר: בהעולם נכתב בהכללה כי החלק הבלטריסטי בשתי החוברות הראשונות כולל סיפורים "לרוב בלתי מצוינים בערכם האמנותי",⁵⁵ ובהשילוח אמנם הועלתה על נס האותנטיות של הספרות הארץ-ישראלית (ילדי הספרות בחו"ל מדומים במאמר למי שגדלו על "קמח נסטלא" בעוד ילדי הספרות בא"י יונקים חלב אמם), אך מיד באה ההערה כי מבחינת איכותה הספרותית עדיין רחוקה הספרות הארץ-ישראלית ממדרגת הספרות שבחו"ל.⁵⁶

ואולם, אפשר להניח כי הביקורת המשמעותית והמשפיעה ביותר על שמי הייתה זו של ברנר. מעמדו של ברנר בקרב שלושת החברים – שמי, בורלא ואבישר – היה ללא תחרות. השלושה מתגאים לא פעם במכתביהם ב"אישורו" את יצירותיהם או שהם מגייסים את העדפותיו המדומיינות לשיפוט פרי עטם ("ברנר יפסול אותי", כותב אבישר לבורלא על סיפורו "בלי כוכב" ובורלא נוטר לו על כך גם כעבור שנים).⁵⁷ בריאיון מאוחר לגליה ירדני בורלא אף מספר – ואולי "בונה לאחור" – את המפגש עם ברנר כמפגש הסמכה עם מי שבידיו מונחים מפתחות הכניסה לשדה הספרות. "הבאתי לו את סיפורי ואמרתי לו שאם יכשירני, אוסיף לכתוב ככל רצוני וכפי יכולתי, ואם לאו – שוב לא אטול עט בידי לעולם".⁵⁸ גם אם תיאור ההסמכה של בורלא אינו לגמרי נאמן למציאות, כפי שמראה נורית גוברין,⁵⁹ ואולי דווקא בשל כך, מתברר מתוכו הכוח הסימבולי של שם האב ברנר: בו תלוי גורל הכתיבה, לשבט או לחסד.

מתוך מעמד זה של ברנר בקרב השלושה, יש לקרוא את המפגש המכונן שלו עם שמי כפי שהוא מתואר במכתביו של שמי לאבישר:

דוד התזכר את ליל השבת שבקרנו יחד את ברנר? התזכר את מדרגות העץ הרעועות?
התזכר את שאלתו הפתאומית אליך, האם אינך כותב שירים בצנעא? והן הוא ראה
אותך בפעם הראשונה אז. מהיום ההוא קשה היה לי להיפגש את בן אנוש זה.⁶⁰

54 מ' לזרסון, "פנקס ספרותי (רשימות של קורא ותיק)", המעורר ד (אפריל 1907), עמ' 168–173.

55 יוסף ליאן, "ציונים ספרותיים (רצוניות)", העולם (ז' בשבט תרס"ח), א, עמ' 15–16.

56 א"ל לוינסקי, "אכסניא של תורה", השלח טז (שבט-תמוז תרס"ז), עמ' 476–488.

57 מכתב מבורלא לאבישר, ירושלים, י"א ניסן תרפ"א.

58 ירדני, הערה 53 לעיל, שם.

59 גוברין אינה מקבלת את הסיפור הזה כפשוטו. היא כותבת שזיכרונותיו של בורלא כפופים ל"מדיניות הזכרונות" שלו, מדיניות שהעצימה את חלקו של ברנר בהסמכתו לסופר והמעיתה, או העלימה, את חלקם של אחרים, בהם: יעקב זרובבל, שהיה העורך בפועל של "האחדות"; רחל ינאית ויעקב שטיינברג, עורכי "על הסף" שפורסם בו סיפורו הראשון של בורלא "בין שבטי ערב" בשנת תרע"ח; ובמיוחד הועלם חלקו של ש' בן ציון כעורך "שי של ספרות" ו"האזרח". ראו: נורית גוברין, "ראשיתו של יהודה בורלא", גבורות למאזנים: קובץ ספרותי מיוחד במלאת 80 שנה לביטאון אגודת הסופרים העברית במדינת ישראל, תל אביב: אגודת הסופרים העברים, 2009.

60 חברון, יום ו', י"ב אייר תרפ"א.

גם כעבור שנים מזכיר שמי לאבישר את הביקור אצל ברנר, בתקופה של משבר בידידות בין השניים: "התזכור כאשר לקחתך אתי לביקור אצל המנוח ברנר ואיך הוא קרא במצחך שאתה משורר נסתר ואחד מל"ו ודרש במפגיע להביא לו את שיריך?".⁶¹ המפגש של שמי עם ברנר נבנה כסיפור של הסמכה חסרה: ההסמכה שהייתה אמורה להימסר לשמי נמסרת במפתיע לאבישר, המשורר שכמעט ולא פרסם משיריו, וגורמת לשמי מפח נפש. לעומת בורלא, שמצליח להיבנות מסמכותו של ברנר, מראש או בדיעבד, שמי שב ומזכיר את ההסמכה שניטלה מידי ברגע האחרון.

גם בביקורתיו הפומביות ברנר כמעט שלא התייחס לשמי ישירות, והמעט שכתב עליו לא היה לשבח. כאשר הוא כותב על העומר בתרס"ט, הוא מונה את סיפוריו של שמי בין ה"ציורים הריקנים" בכתב העת.⁶² אבל הביקורת השלילית על סיפוריו הקודמים לא הניאה את שמי מלמסור לברנר את סיפורו השלישי, "הבריחה", לשיפוטו. הסיפור נכתב בחודש אדר א' שנת תר"ע, וככל הנראה נמסר לברנר מיד עם השלמתו, שכן שבועיים מיום השלמת הסיפור כבר הספיק ברנר לקרוא ולחוות עליו דעה: בסוף אותו חודש כותב שמי במכתב לחבריו כי הסיפור מצא חן בעיני הסופרים שביפו, ובהם ברנר, שעודדו לשלוח אותו אל המאסף הספרותי המתגבש בידי יעקב כהן בוורשה.⁶³ ואולם גם "הבריחה" זוכה בסופו של דבר, בסקירה שכותב ברנר על כתב העת, לציון המפוקפק "בלתי גרוע", וברנר מונה אותו יחד עם סיפורים אחרים כ"חומר נייטרלי" שהמערכת מתנצלת בנוגע לו שרק בימים הראשונים מוכרחת היא 'להשתמש בו במידה הגונה'.⁶⁴

לפיכך, כאשר כלל ברנר את שמי בין הסופרים אותם ביקר קשות במאמרו "הז'נר הארץ-ישראלי ואביזריה" מתרע"א, היה זה לאחר קריאת שלושת סיפוריו הראשונים של שמי, אף על פי שהשלישי בהם טרם פורסם.⁶⁵ במאמר, שהטביע חותם על כל מהלכה של הספרות העברית בדורו, יוצא ברנר נגד כתיבה שמבקשת לתאר את "חיי ארץ ישראל" או "חיי הספרדים" – וכאן הרמז ברור הן לשמי שזהו שם יצירתו הראשונה והן ל"תכנית העומר" שהצהירה על כוונת כתב העת להביא "תמונות פיוטיות ממראות הארץ וחיי יושביה".

ב"ז'נר הארץ-ישראלי" יוצא ברנר נגד הניסיון לראות בספרות – והכוונה לכותביה ולקוראיה כאחד – שיקוף ריאליסטי פשוט של הווי החיים בארץ ישראל. הוא קורא לפרקטיקה ספרותית שאינה נענית בקלות למציאות החיים המקומית, ואינה משתפת בעיצוב הספרות ככר נרטיבי זמין למפעל התחייה הארץ-ישראלי. במלים אחרות, הוא מבקש לשחרר את הכותבים ואת הקוראים מרדיפה נואשת אחר תמונות "טיפוסיות" מהבא ליד של המציאות

61 מכתב מחיפה, ח' כסלו תש"ב.

62 יוסף חיים ברנר, "מהספרות והעיתונות שבארץ" (העומר ד), הפועל הצעיר (אייר תרס"ט); ברנר, כתבים, כרך ג, תל אביב: ספריית פועלים – הקיבוץ המאוחד, תשמ"ה, עמ' 347-353.

63 שמי מספר על תגובתו של ברנר לסיפור במכתב לאבישר ולבורלא. עקרון, כ"ז אדר א' [ללא ציון שנה, כנראה שנת תר"ע].

64 י"ח ברנר, "רשמי קורא (העברי החדש)", הפועל הצעיר (תרע"ב); ברנר, כתבים, כרך ג, עמ' 793-801.

65 י"ח ברנר, "הז'נר הארץ-ישראלי ואביזריה (ממכתב פרטי)", [הפועל הצעיר (תרע"א)] כתבים, כרך ג, עמ' 569-578.

הארץ-ישראלית ויוצא נגד ספרות הנכתבת או נקראת כספקית של דימויים מוכנים להפעלה לטובת המנגנון הנרטיבי הלאומי. בין הפרקטיקות הספרותיות שברנר שולל נכללות כתיבה של ממוארים חלקיים וגולמיים; תיאורים תמימים ומזויפים של הכפרים החדשים; קינות על החומר האנושי בארץ ישראל; וקריאה של טקסטים ספרותיים בחיפוש אחר "תמצית של ארץ-ישראליות" בהתאם לרוחה של "תכנית העומר". כל אלה מטשטשים בעיניו את הגבול בין חומר ספרותי לבין שירות המטרה הציונית, שכן הם תרים אחר השתקפויות הנחוצות כל כך ללאומיות הארץ-ישראלית בשעה שהיא נאבקת על דמותה. ברנר אמנם לא שולל את היעוד הלאומי-חילוני כשלעצמו, אך מתעקש על נפרדותה של הספרות, ונלחם על גבולותיה של "הצורה הבלטריסטית האבטונומית" כדבריו.⁶⁶

ברנר אינו מנמק את הסתייגותו משמי, אבל מדמותו של המודרניזם העברי שהוא משרטט במאמר אפשר להשליך גם על הקריאה שלו בשמי. לצורך כך, ניתן להיעזר בברוך קורצווייל הקורא את "הז'נר הארץ-ישראלי" ביחס לתנאי אפשרותה של ספרות עברית חילונית מודרנית: קורצווייל תופס את התנגדותו של ברנר לספרות המשרתת את החזון הלאומי כנגזרת עקבית מתוך ההבנה שהוא מייחס לברנר כי המסורת היהודית מתה –

עמדתו של ברנר ברורה היא וכנה: משמעותה המסורתית של היהדות מתה בשבילנו אחת ולתמיד, "לעולמים". [...] אפשר לומר שהצעד הראשון לשחרור מהתנוונות הוא לפי ברנר – שלילת היעוד והחזון. הספרות העברית החדשה מגיעה במפעלו החשוב של ברנר לשלילה העקבית והכנה ביותר של העבר הלאומי. הניסיון לראות בלאומיות החילונית את גלגולה הלגיטימי של היהדות המסורתית נראה לו לברנר כהונאה עצמית וכשיבה אל עולם התווה. לפנינו המסקנה העקבית והכנה ביותר של שחרור ספרותנו מתלותה בעולם המסורת והקדושה הדתית. שלילת יעודנו – היא יעודנו היחיד.⁶⁷

עבור קורצווייל, מאמרו של ברנר משקף מסקנה הכרחית של שחרור מרצף הזמן היהודי לאחר שצדו האחד נאטם. בעולם שאיבד את מסורתו היהודית, היינו את העבר שלו, הניסיון להקים ספרות בעלת חזון לאומי אינו אלא התנוונות, שכן אין קיום לחזון לאומי ללא קשר אל עברו. הניסיון לשחרר את הספרות מהתלות במסורת ההיסטורית מוביל בהכרח – כך ברנר, לפי קורצווייל – לשלילת יכולתה להמציא את עצמה כחלק מלאומיות חילונית חדשה.

66 אין כוונתי שמאמרו של ברנר מצליח, וספק אם הוא מבקש, לצאת נגד לאומיותה של הספרות. דווקא ניסיונו לכוון את הספרות כעצמאית וכמעט אנטגוניסטית לאינטרסים הלאומיים הוא חלק ממסורת ותיקה של יחסי יריבות-תוך בנייה הדדית בין האמנות ללאומיות – מסורת אשר היא עצמה חלק בלתי נפרד מההיסטוריה של האידיאולוגיה הלאומית. הפניית העורף ללאומיות היא חלק בלתי נפרד מאופן פעולת הלאומיות באמנות, המבקשת לכוון את עצמה כחפה מאינטרסים על מנת שאפשר יהיה לקומם סטנדרטים אסתטיים שישחזרו את אותן הנורמות הלאומיות בדרכים "בלתי תלויות". Pierre Bourdieu, *The field of Cultural Production*, Cambridge: Polity Press, 1993.

67 ברוך קורצווייל, ספרותנו החדשה: המשך או מהפכה?, א: בעיות יסוד של ספרותנו החדשה, ירושלים: שוקן, תשכ"ה, עמ' 137.

אמנם בלתי אפשרי לומר, כפי שמנסה קורצווייל לטעון, כי ברנר שולל את החזון הלאומי החילוני. אך ההערה של קורצווייל מאפשרת לקרוא את מאבקו של ברנר למען ספרות "אוטונומית" קריאה היסטוריוגרפית, ולהציע – בכיוון ההפוך לזה של קורצווייל – כי מאבקו של ברנר באיום החזון הלאומי על עצמאותה של הספרות כרוך גם בתביעה מהספרות להשתחרר מהעבר היהודי-מסורתי שלה, כל עוד הוא מזין את הציר ההיסטוריוגרפי המוביל אל השאיפות הלאומיות.⁶⁸ במלים אחרות, אפשר בעיניי לראות בשלילה של ה"ז'נר הארץ-ישראלי" – כלומר של הכתיבה המשייכת את עצמה לחזון הלאומי – חלק בלתי נפרד מכינון המודרניזם העברי החדש על בסיס שלילה של רצפי הזמן המרכיבים את ההיסטוריה הלאומית היהודית. זוהי, אם כן, לא רק שלילה של כתיבה המשרתת בהווה את חזון הלאומיות הארץ-ישראלי, אלא גם שלילה של כתיבה המתייחסת לעבר המסורתי כרצף – ולו שבור – בעל פוטנציאל המשכיות או החלפה בהווה הלאומי; שכן "כל הסבר למשבר היסטורי מניח – בדומה לרעיון של משבר כשינוי – רצף היסטורי שהוא כלול בו, בסופו של דבר".⁶⁹ אם קורצווייל מאתר אצל ברנר את השבר הטמפורלי הכפול בתור מסקנה מיואשת של ברנר בדבר אפשריותה של ספרות עברית מודרנית, אפשר להציע, בה בעת, לקרוא את השבר הזה כתנאי למודרניות של הספרות העברית על פי ברנר: להציע כי מבחינתו של ברנר, על מנת שהספרות המודרנית תוכל לקיים את ייעודה "הבלטריסטי האוטונומי" מבלי להיענות לתכתיבי "התקווה הלאומית", עליה להכחיש, לשבור או לבלבל את רצפי הזמן מתוכם נבנית ההיסטוריוגרפיה המשרתת את הסיפור הלאומי.

מתוך קריאה כזו של המודרניזם על פי ברנר – מודרניזם המבקש להכחיש את התלות, ולו כשבר, בין המסורת הדתית-קהילתית לבין הפרויקט הלאומי – עשויה להתברר ההסתייגות משמי, שסיפוריו חוזרים ועוסקים בדיוק בנקודת השבר הזו. על פי קריאה כזו, סיפוריו של שמי בונים את המסורת הספרדית כחלק מהלוגיקה של הלאומיות והמודרניות, ובכך נענים לאותו הרצף ההיסטוריוגרפי הלאומי שברנר מבקש להכחיש: הרי שמי חוזר לכאורה בסיפוריו שוב ושוב אל השבר שפקד את המסורתיות המזרחית, היהודית והערבית, ומתארו כאשר המהפכה הלאומית החדשה ונציגיה בני היישוב החדש כבר משתקפים במבוי הסתום שאליו הגיע העולם הישן. התאבלותו על עולמו שחרב עשויה להיקרא מכאן גם כתמונת המראה של התקווה הלאומית – כפרה-היסטוריה השבורה שלה – המשתלבת אל תוך תפיסתה העצמית של הלאומיות החילונית כמהפכה מודרנית בלתי נמנעת. דווקא מתוך השבר שלו, אם כן, עשוי העולם המסורתי של שמי להצטייר בתור "המשכה בעבר" של הלאומיות המודרנית.

ואולם, האם אכן ניתן לומר כי השבר המסורתי אצל שמי נענה לגמרי לנרטיב הלאומי? לשם כך, צריך היה לקרוא את המסורת אצל שמי כחלק מתפיסה בינרית של המזרח אל

68 "התשוקה לנתק חד היא חלק בלתי נפרד מכינון ומייסודן של מסורות ספרותיות לאומיות. היא משתפת במעשה של שיפוט ביקורתי, המכוון כלפי העצמי הספרותי, יחיד או קבוצה, ונגדו. לבסוף, היא מגלמת את ביטול גבולות ההכלה וההדרה של המושא הספרותי." גיל אנידג'אר, "היסטוריה ספרותית והמודרניות העברית", מאנגלית: שירן בק, מטעם 25 (מארס 2011), עמ' 122-141.

69 אנידג'אר, שם, עמ' 130.

מול המודרניות – תפיסה שרחוקה מלשקף את התמונה העולה מכתביו של שמי, אף על פי שהיא התבססה אמנם בקרב רבים מקוראיו ומבקריו.

אחד המוקדמים שבהם הוא ר' בנימין, שכתב ביקורת אוהדת מאוד על הגיליון הראשון של העומר כתשובה לביקורת המסויגת שהופיעה בהמעורר קודם לכן. ר' בנימין כותב על יצירותיהם של הסופרים הארץ-ישראלים (מבלי להזכיר את שמי במפורש), שהן ניחנות ב"קו מזרחי" ונבדלות מהספרות האירופית האפלולית המסתתרת "בחגוי הפסיכולוגיה" ו"באנאליזות שונות" – הוא מביא דווקא את דוסטויבסקי כדוגמה – בכך שהן "יצירות פשוטות ומלאות אור וזוהר" שבהן "הכל שוטף למישרים ושלטון החמה בכל".⁷⁰ גם אם דבריו של ר' בנימין באים לתמוך בסיפוריהם של סופרי הארץ, בהם שמי, בפועל קריאתו משוקעת באותה תבנית המנגידה "מערב" ו"מזרח" לאורך ציר שבקצהו האחד מודרניזם ובקצהו השני נאיוויות ספרותית, ובמובן זה גם ביקורתו האוהדת מחילה – ולו מכיוון הפוך – את הקטגוריות שיישם ברנר כאשר גינה את הסיפורים המקומיים כ"סיפורי הוויי". זאת על אף שבפועל, כפי שהראיתי, אין בסיס לתפיסת סיפורי שמי כאילו הם מנוגדים לנורמות סיפוריות מערביות מודרניסטיות ומשוללים דרמה פסיכולוגית פנימית. הסיפורים יוצרים דמויות בעלות תודעה פנימית ומאמצים תמות מודרניסטיות ואווירה דקדנטית ותחושת אין מוצא, בהתאם לרוח התקופה: החל מדמותה של פלור ב"העקרה", הנבנית דרך זכרונות ילדות והזיות, עבור במירקדו ב"פֶּפֶר נפש" הבנוי על פי תבנית פסיכולוגית מובהקת, ובדיוק במתכונת הדוסטויבסקית שר' בנימין מנגיד ליצירות המקומיות, וכלה ב"בריחה", שם משתכלל המעקב אחר תודעתו הפנימית של הגיבור ח' בכור דרך מערך פורה של השלכות והתקוות. גם הקפתם היתרה של הסיפורים הראשונים על חוקי הסיפור הקצר המיוחסים לאריסטו – אחדות הזמן, המקום והעלילה (שלושתם מתמשכים פחות מיממה אחת) – יכולה להיקרא כניסיון מודע להתמודד עם מוסכמות כתיבה אירופיות.

מבין מי שקידמו פרשנות כזו של שמי, המוכר ביותר הוא כנראה גרשון שקד, המשבח את יכולתו של שמי לתאר את ה"מנטליות המזרחית" להבדיל ממנטליות "כללית" (אירופית):

הם [גיבוריו של שמי] אינם מגיבים כבני אדם סתם, אלא כיהודים, בני עדות המזרח, וכעֶרְבִים (איכרים או נוודים).⁷¹

ובהמשך:

אם נניח כי גיבורי הנובלה הם בעלי מנטליות אירופית (על פי הרגלינו והאינטואיציה שלנו), נמצא שאין יצירה זו שלמה. [...] מה שעשוי להיראות כחולשה, כחוסר רציפות הגיונית, או העדר מהימנות פסיכולוגית, אינו אלא נאמנות מפליאה לעולם המעוצב. המנטליות של גיבורי שמי אינה נוטה למעברים אניניים ולהתפתחות

70 ר' בנימין, "תו ביבליוגרפיה", המעורר ו (יוני 1907), על גבי הכריכה האחורית [ללא מספר עמוד].
71 שקד, הסיפורת העברית, הערה 8 לעיל, כרך ב, עמ' 71 [ההבהרה שלי, ההדגשה במקור, ק"ד].

פסיכולוגית מודרנית. [...] לאמור: המחבר נאמן לעולם שביקש לעצבו ומצא ביטוי הולם לחוקיותו הפנימית המיוחדת.⁷²

הדוגמאות הללו – שתיים מתוך שורה של מאמצים בלתי נלאים מצד מבקרים רבים להגדיר את המזרחיות של שמי כניגודה של האירופיות ולמצוא לה מאפיינים מהותניים⁷³ – מצביעות, גם בהבדלים ביניהן, על הפיתוי שמציבה מזרחיותו של שמי לפתחו של המבקר האירופוצנטרי, הממקד אליה תשוקת הגדרה עצומה, אוריינטליסטית. תשוקת הגדרה אוריינטליסטית כזו אינה קשובה לאופן שבו שמי עצמו מתמודד עם מזרחיותו ועם תרבות אירופה המודרנית, שאינה זרה לו כלל. על אף ששמי אכן מחיל במקומות רבים רטוריקה בינרית, כתיבתו מגלה בסופו של דבר מבנה מורכב, שמקריס את הבינריות אל תוך עצמה: המזרח אצל שמי נוטל חלק פעיל בפרויקט המודרני והוא ממשמע אותו בדרכו. תפיסה מורכבת כזו אינה עולה רק מתוך סיפוריו, שהעולם המסורתי מנוסח בהם דרך השפעות אירופיות ואידיאלים מודרניסטים, אלא גם מתוך מכתביו, בהם לא אדון כאן.⁷⁴ ואולם באופן המובהק ביותר מנוסחת תפיסה מורכבת כזו במאמריו של שמי – וכאן אזכיר שניים מהם, העוסקים בספרות הערבית ובתיאטרון הערבי.

72 שקד, הסיפורת העברית, הערה 8 לעיל, כרך ב, עמ' 78–79.

73 דוגמאות נוספות (רשימה לא ממצה): בטור ביקורת על "נקמת האבות" החתום בידי "יצ"ב [= יצחק יציב שפיגלמן], נכתב על תיאוריו שהם "רוויים רגשות סוערים ונסערים של בני ערב חמי המזג, כחום החמסין בבקעת הירדן. הקנאה סמוקה ותאוות הכבוד נפרזה וכל פגיעה – בדם כפרתה, ודם תחת דם. וכל זה מסופר ע"י יצחק שמי בשקט רוח ובאובייקטיביות המגיעה לידי אדישות, בשקט אשר דוק של שוויון נפש מזרחי פרוש עליו, בשקט של חול מדבר קופא בחמימותו". יציב, "מזמרת הארץ", דבר, (18/11/1927), עמ' 8; אשר ברש כותב בהקדמה לקובץ סיפורי שמי משנת תשי"א על כישרונו לתאר ב"צבעים לוחטים" את סערותיה של הנפש המזרחית. "הנפש המזרחית מתגלה כאן במערומיה. מנהגים פטריארכליים ויצרים פרועים מתלכדים לתמונה דרמטית נסערה, גוברת ועולה". ברש, הערה 6 לעיל, עמ' 8; נוסח דומה גם בהקדמתו ל"נקמת האבות": ברש, "הקדמה", יצחק שמי (מחבר), נקמת האבות, ירושלים: הוצאת מצפה, תרפ"ח; א"ח אלחנני כותב כי שמי שימר בסיפוריו את "אותם צבעים חריפים ודשנים מהווי המזרח". א"ח אלחנני, "המספר שמי ולבטיו", דוד סיטון ויעקב ניצני (עורכים), שבט ועם – במה לביור בעיות הצבור הספרדי בארץ ובגולה, כרך ה, ירושלים: תש"ך, עמ' 127–133. בעמ' 127; משה גיל כותב כי שמי הצליח להתגבר בכתיבתו על מכשולי המזרחיות שנוטה לתיאורי הוויי על חשבון ניתוח פסיכולוגי: "הסופר מבני המזרח חסר היה את המסורת של הספרות החדשה, שכוחה במשמעת פנימית, בדיוק, בניתוח פסיכולוגי. חסר היה גם את הראייה המקורית האמיצה, שאינה משועבדת לאמתות הקטנות של המציאות היומיומית הנגלית לעין ושל התופעות שעל פני השכבה העליונה. ולפיכך פנה קודם-כל ובעיקר לתיאורי-הווי". אם שמי הצליח ליישם גם השפעות אירופיות, היה זה על אף ש"הדמיון התמים וההתלהבות, וכן הנטייה לדיקוראטיבי ולפעמים גם לנמלץ – אלה הסגולות של בני המזרח – אינם זרים לו". משה גיל, "היצירה הספרותית של יהודי המזרח", שלום קרמר וחיים תורן (עורכים), ירושלים, ירושלים (תשכ"ה), עמ' 118–129. בעמ' 122. ראו גם: משה גיל, "סיפורי יצחק שמי", גיליונות 26, ה'ו (תשי"א) [ללא ציון מספרי עמודים].

74 דיון מפורט במכתבים בהקשר זה, כמו גם בסיפורים ובמאמרים שלא נידונים כאן, בא בעבודת הדוקטורט שלי, ק"ד.

במאמר "סופרים ערבים" שהתפרסם בהפועל הצעיר בשנת 1911, שמי מתאר את הבעיה של הספרות הערבית הן כעודף של השפעות תרבותיות מערביות והן כחוסר שלהן.⁷⁵ הספרות הערבית מתוארת כאן בעת ובעונה אחת כספרות תחת השפעת יתר דורסנית של מערביות המשתקת אותה, וככזו שסופריה עדיין לא שאבו די תרבות אירופית. מצד אחד, מתוארת תקופת המעבר הזו כתקופה שבה היצירה המזרחית המקורית נתונה תחת מכבש של השפעות, שכן "כל התנועות באות אליה מבחוץ" ולא מתוכה, וההשפעות מסרסות אותה: "התנגשותם [של הסופרים הערבים] עם הקולטורא המהירה שהרכבה בהם בתחילה למורת רוחם, כל אלה הדברים הפתיעום, הממום וטמטמו לזמן מה את כוח יצירתם המקורית". מצד שני, רוב הסופרים "לא הספיקו עוד לחדור אל תוך המאור שבספריות האחרות, עד כדי להשפע מהן השפעה שיש בה ממש".

מצב מתעתע זה של השפעה תרבותית אירופית עודפת וחסרה בעת ובעונה אחת נתפס כאן לא רק כגורם משתק בספרות הערבית – הן אותה לסחרור מסרס נוכח תנועות תרבותיות סותרות;⁷⁶ בעיני שמי, זהו גם גורם מפרה המאפשר לספרות הערבית לפלס את דרכה הייחודית – הן כספרות מערבית מודרנית הן כספרות ערבית. דוגמה משמש לו הסופר הלבנוני הנערץ עליו, ג'ורג' זיידן,⁷⁷ הסולל לו דרך ייחודית בתקופה הספוגה כל כך השפעות מערביות. על אף שניסיונו של זיידן להנחיל בכתביתו את התרבות וההיסטוריה האסלאמית לעתים נראה בעיני שמי דידיקטי, בכל זאת הוא מוצא בכתביתו "מזרחיות אמתית" המצליחה לפלס לה דרך מקורית בתוך סבך ההשפעות:

אמת, כי בספרות אחרת היו רומנים היותר טובים של זיידן עומדים למטה מבינוני ולא היו ראויים לתשומת לב, ואולם כאן בספרות הערבית עסקינן ובסופר הראשון שניסה להשתחרר מהשפעת אחרים והעזיז לסלול לו דרך לעצמו בלי כל שמץ של חיקוי. הוא היה הראשון שהשכיל קצת לתפוס את המזרח באופן מקורי ערבי, ציורי הטבע שבספריו הינם מזרחיים אמיתיים, גם הנפשות העושות בהן הנן אחרות לגמרי מאותן שלדי הנפשות הערביות המצוירות בספרויות אחרות.⁷⁸

ואולם המקוריות הערבית ששמי מוצא אצל זיידן אינה דווקא השמירה על המסורת, כשם שהיא איננה אימוץ (מלא או חלקי) של סטנדרטים אירופיים, אלא דווקא היכולת ליצור "אותנטיות" ערבית באקלים תרבותי מתעתע כל כך. היינו, מה ששמי מעריך בזיידן הוא

75 יצחק שמי, "סופרים ערבים", הפועל הצעיר, (22/10/1911), עמ' 13; שם, (7/11/1911), עמ' 12.
 76 "קלושה ורזה הנה הספרות המקורית הערבית, נמצאת היא עוד במצב ההתהוות ואינה עומדת ברוש עצמה, ולא זו בלבד שלא הספיקה לגלות עד עתה שום אופקים חדשים או להרוס את הטעון הריסה מהישנים – אלא שלא השתחררה עוד מהם: חול וקודש, דת והשכלה, ריאליזם ורומנטיות, לאומיות וטימיעה, כל אלה משמשים בה בערבוביה, וערפל עב שרוי על הכל." שם, (22/10/1911), עמ' 13.
 77 זיידן (1861–1914) נולד בבירות למשפחה נוצרית. כמעט כל 23 הרומאנים שלו טיפלו בנושאים השאובים מההיסטוריה המוסלמית מתוך מוטיבציה דידיקטית מוצהרת; הוא היה מתווה עלילה על גבי התיאור ההיסטורי, בדרך כלל סיפור אהבה. Matti Moosa, *The Origins of Modern Arabic Fiction*, Boulder & London: Lynne Rienner Publishers, 1997, pp. 197–218.
 78 שמי, הערה 75 לעיל, (22/10/1911), עמ' 13.

היכולת לכתוב בתקופה של סחף מודרני ספרות שיוצרת – דווקא מתוך הפניית עורף לסחף הזה – כתיבה ערבית מודרנית.

במאמר מאוחר יותר, "הבימה הערבית", שפורסם מיד לאחר שובו של שמי לארץ ישראל בשוך המלחמה, עוסק שמי בחדירתה ההרסנית והמפרה כאחד של התרבות האירופית לתיאטרון הערבי (בעיקר בדמשק).⁷⁹ כמו במאמר על הספרות הערבית, גם כאן שמי מתאר את התיאטרון הערבי דרך ההשפעות האירופיות עליו שהן "נטע זר לגמרי באדמת ערב ועוד לא הספיק[ו] להיקלט בה". הוא מגנה בחריפות את התיאטרון הערבי על הקלקולים שספג בהשפעה מערבית: החל בריקודי הפריצות, דרך התיאטרון המהוגן והנלעג ("בגידות של נשים בבעליהן ולהפך, טפיסה דרך חלונות וזחילה לחדר המשכב"), וכלה בהצגות המשלבות בין התיאטרון המהוגן לבין ריקודים פרוצים בהפסקות.⁸⁰ ואולם, בד בבד עם תיאור ההשפעות האירופיות כגורם לקלקול המידות הטובות בתרבות הערבית, הוא יוצא גם נגד הדרמה המקורית הערבית, זו הבונה את עצמיותה דרך שאיבה מן ההיסטוריה הערבית ומתוך עמדה לאומית דידקטית שמרנית.

התופעה התיאטרונית המזרחית היחידה שזוכה לשבחיו של שמי היא יצור כלאיים, שנוצר לאחר שנגנים ערבים, ששימשו בתפקידי עזר בהצגות בכיכובם של שחקנים זרים, החלו ללמוד את המלאכה בעצמם והקימו "בימות ארעיות אחרי גדר דחוויה", היינו מעין תיאטראות שוליים. שמי בז לתיאטרון זה בתחילת דרכו ("אמנות וכישרון לא היו נחוצים להם כלל"), ועם זה הוא מתאר כיצד להקות אלה אִפְשְׁרו בסופו של דבר תחילתה של תקופה חדשה בתולדות התיאטרון הערבי לאחר שבמשך הזמן הן "[ו]קיבלו לאט צורה המתאימה יותר אל המזרח וטעמו. [...] וראו זה פלא: במשך של חצי יובל שנים הצליחו להקנות להם דבר מה שאפשר להראות עליו באצבע ולהגיד: ראו! הנה גרעין חדש הנותן תקווה לשגשוג בעתיד".⁸¹

"הבימות הערביות האמיתיות" הן דווקא אותן בימות תיאטרון שצמחו בשולי התיאטרון האירופי, מתוך ריקון של המחזות האירופיים מתוכנם. בתיאטרון הזה המחזות האירופיים – משייקספיר ועד איבסן ומטרלינק – עוברים עיבוד מסיבי. המתרגמים אינם נרתעים מלשלב את שיריהם שלהם או שירי אלף לילה ולילה בין חרוזי המלט, הבמה נבנית בדקורציה ערבית, המנגינות הן ערביות והריקודים מזרחיים. המחזה האירופי כבר אינו זהה לעצמו: במונחים של דלז וגואטרי, המחזה הערבי עושה דה־טריטוריאליזציה לסוגה האירופית – הוא שודד אותה מנכסיה ועושה בה משהו אחר לגמרי (אם כי, בניגוד למקרה של קפקא המובא אצלם, כאן לא השפה היא העוברת דה־טריטוריאליזציה, אלא

79 יצחק שמי, "הבימה הערבית", מזרח ומערב א (1919), עמ' 41–45.

80 המאמר מתאר את החוליים התרבותיים שהביאה ההשפעה האירופית: "הבימה [...] נהפכה במזרח לסם־מוות, [ב]בנות חללים הפילה ומפילה עוד, ואם החלק הכי גדול של הדור הערבי שנתחנך על ידה הנהו שקוע במ"ט שערים ומקלקל במידותיו, הקולר תלוי בצוואר אחותם אירופה הדואגת להפצת תרבותה בין העם היושבים בחושך ומפונסת ומפטמת אותם בסוביה". שמי, שם, עמ' 43.

81 כל הציטוטים מהמאמר, שם, עמ' 44.

הצורה).⁸² המחזה הערבי המודרני מנכיח בתוך הצורה התרבותית האירופית את יחסי הכוח הקולוניאליים שהיא משליטה, ומתנגד להגמוניה שלה באמצעות צורה אמנותית שמטמיעה את ההשפעה האירופית ובה בעת משבשת אותה.

אידיאל המודרניות המזרחית של שמי העולה כאן אינו נעתר לבינריות של "אירופיות" כנגד "מזרחיות". המזרחיות המתוארת כאן אינה הסתגרות ב"אותנטיות מסורתית" כשם שאינה "כלי קיבול" המגיר אל תוכו את המודרניזם האירופי. אין במאמרים אלה של שמי הנחה שיש זהות הכרחית בין מודרניזציה לבין מערביות.⁸³ המזרח מצליח לפתח מושג עצמאי של מודרניות הנשען על "מזרחיות" ועל "מערביות" כאחד, מתוך שלילת "מערביות" ו"מזרחיות" כשלעצמן גם יחד, עד שקשה להתחקות על מקורותיו ("קשה לנתח עוד את הבימה הערבית, להפריד את הסממנים שמהם הורכבה ולדון עד כמה החיקוי יש בה לאחיותיה האירופיות באופן ההצגה והקישוט וכו' ועד כמה הספיקו להבליט בה את מקוריותם").⁸⁴ המקוריות הערבית המודרנית שמוצא שמי בתיאטרון, כמו המקוריות הערבית שמוצא בספרות של זיידן, נוצרות אמנם בהשפעה אירופית – אבל מתוך מאבק אֶתה. בכך המודרניות המזרחית ששמי משבח אינה בפשטות היברידיית של מזרחיות ומערביות, אלא דחייה של שתיהן. לכן גם כאשר שמי חוזר ומתאר עולם מסורתי שבור, וגם כאשר הוא מאמץ לכאורה את הרטוריקה הבינרית של הנאורות, מושג המודרניות שלו אינו מצדיק את שלילתו של ברנר כפי שהיא מנומקת במאמרו על "הז'נר הארץ-ישראלי": מושג המודרניות של שמי אינו משרת את הרוח ההיסטוריוציסטית הפרוגרסיבית שבבסיס החזון הספרותי הלאומי – שברנר יוצא נגדו – כשם שהוא לא משרת גם את גרסת השבר הטמפורלי שלה, שברנר מקדם.

השיבה לחברון ו"אב ובנותיו"

לא ברור כיצד פירש שמי עצמו את ביקורתו של ברנר על סיפוריו. אולי גם הוא קרא את המאמר, כמו רבים מבני התקופה, בקריאה משבשת (misreading), כשלילה גורפת של כתיבה ריאליסטית על ארץ ישראל המתחדשת. על כל פנים, כמו סופרים אחרים בני התקופה, מאלה המוזכרים ב"ז'נר" ומאלה שלא, שנרתעו לאחר פרסום המאמר מכתובת סיפורים שרקעם הוא ההווי הארץ-ישראלי של הזמן (חלקם הפסיקו לגמרי לכתוב סיפורים מהווי ארץ ישראל, ואחרים כתבו, לפחות לזמן מה, על מקומות וזמנים אחרים או בסוגות אחרות),⁸⁵ גם שמי לא הוסיף עוד לכתוב על "היישוב הישן" בארץ-ישראל. סיפוריו הבאים

Gilles Deleuze & Felix Guattary, *Kafka – Toward a Minor Literature*, Dana Polan 82 (trans.), Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1986

Daniel J. Schroeter and Joseph Chetrit, "The Transformation of the Jewish Community of Essaouira (Mogador) in the Nineteenth and Twentieth Centuries", Harvey E. Goldberg (ed.), *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era*, Bloomington: Indiana University Press, 1996

84 שמי, הערה 79 לעיל, עמ' 44.

85 נורית גוברין, מפתחות, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשל"ח, עמ' 9–19.

מעידים, אם כן, יותר מכול, על עצמת האפקט הבולם שהיה למאמר על כתיבתו. בעוד שלוש ספורי הראשונים עסקו בספרדים בני היישוב הישן, מכאן ואילך – גם אחרי מותו של ברנר – הרחיקו ספוריו למחוזות אחרים: מדבריות ערב ("בין חולות הישימון"); יהודים בדמשק ("אב ובנותיו"); הוויי ערבי־מוסלמי בפלשתינה ("נקמת האבות"); "ג'זמעה אלאהבל"; מלחמות הבלקן (טיוטת "שומר המסגד האחרון", שלא פורסמה בחייו);⁸⁶ טיול אל עבר הירדן ("ארבעה שטיילו", נגזו ולא פורסם).

זמן קצר לאחר כתיבת הסיפור "בריחה" עזב שמי לדמשק, ומשם עבר לפיליפופוליס שבבולגריה, אליה נשלח בתור ציר של הפדרציה הציונית. על פי עדותו, הוא ומשפחתו הקטנה (שם נולד בנו היחיד, ידידיה) היו "סגורים בבולגריה [...] מבלי יכולת לצאת בשל המלחמה".⁸⁷ בבולגריה שהה במשך כל שנות מלחמת העולם הראשונה, ושב לארץ ישראל רק בשנת 1918. נותרו רק מכתבים מעטים מבולגריה, כך שלא ידוע הרבה על קורותיו שם, מלבד רסיסי חוויות קשות משנותיו הראשונות במדינה, במהלכן התרחשו מלחמות הבלקן מול העות'מנים. שנים רבות לאחר מכן, יהיו מלחמות הבלקן רקע לסיפור "שומר המסגד האחרון" שיכתוב על ערש דוויי.

סיפורו הרביעי של שמי, "בין חולות הישימון", שנכתב בבולגריה עבור הירחון לבני הנעורים מולדת, מתרחש אי שם במדבריות ערב.⁸⁸ נראה ששמי אינו מחשיב טקסט זה במיוחד, והוא מתייחס אליו במכתב לבורלא כעיבוד של אגדה בדואית (להבדיל מסיפור מקורי) וגם כותרת המשנה של הסיפור היא "על פי מקור ערבי".⁸⁹ ואכן, האגדה אינה עולה בקנה אחד עם שאר יצירתו של שמי: בניגוד לסיפורים הקצרים שפרסם לפניו, אין היא שומרת על האחדויות האריסטוטליות של הזמן והמקום (אלא נמתחת על פני זמן ממושך ומקום שאינו לגמרי מוגדר), ודמויותיה שאובות מתוך קונבנציות של אגדה מזרחית – הבדואי האציל והגאה, השיח' העשיר התכנן והעבד השחור הפראי. גם לשונו של הסיפור – אחרי הכול, זהו סיפור לבני הנוער – רחוקה מלשונו של שמי בסיפורים האחרים מבחינת דחיסותה ומורכבותה. ועם זה, דמותו של הבדואי האציל, המוותר על סוסתו כדי להציל את כבודה (ואת כבודו), חוזרת ומתכתבת עם איום המופיע גם בסיפורים הקודמים, איום אבדן המורשת התרבותית. עבור האציל הבדואי הסוסה אינה רק חיה אהובה ואיננה רכוש, אלא סמל ומקור גאווה שבטית. כך למשל בתשובתו לשיח' רודף הבצע המבקש לקנות את סוסתו, עונה הבדואי: "אינני מוכר בעד כל כופר את ירושת אבותיי".⁹⁰ אם הסוסה מייצגת באגדה את מורשת האבות, והמלחמה עליה את המלחמה על המורשת כנגד איום חיצוני כלשהו, אזי האיום באבדן הסוסה – המרחף על הסיפור מתחילתו ואכן מתממש בסופו – עשוי להיקרא כחלק

86 הסיפור פורסם לראשונה בספר טחנת החיים. שמי, הערה 1 לעיל. לניתוח הסיפור ראו עבודת הדוקטורט שלי.

87 מכתב לבורלא, ירושלים, ב' אדר ב [כנראה שנת תרע"ט].

88 שמי, "בין חולות הישימון", הערה 37 לעיל.

89 מכתב לבורלא מפיליפופוליס, ה' כסלו תרע"ב.

90 שמי, "בין חולות הישימון", הערה 37 לעיל, עמ' 362.

מסכנת האבדן המרחפת על פני כל סיפוריו של שמי עד כה, ובמובן זה היא אכן חלק בלתי נפרד מיצירתו.

עם שובו של שמי לארץ ישראל בשנת תרע"ט, הוא חוזר ומתיישב בעיר מולדתו, חברון, ואף משתלב בפעילות הפוליטית המקומית בעיר.⁹¹ אך במקביל לשיבה, עולים במכתביו גילויים עקשניים של תשוקה להגר מחברון לבולגריה,⁹² דמשק,⁹³ אמריקה,⁹⁴ או כל מקום אחר ("כותב אתה שנגזרה עליך חובת גלות והלוואי שגם עלי היה יוצא פסק דין שכזה. הייתי מקבל אותו בחדוה [...]. בחביוני לבי הנני מצטער על אשר לא זכיתי גם אני במציאה שכזו").⁹⁵ ככל הנראה שמי מבין כי המצב בחברון נעשה מסוכן ("הדלקה בפעם הזאת תהיה רצינית ואשרי מי שיוכל לחלץ את עצמו ממנה בעוד מועד").⁹⁶ לא מפליא אם כן שהסיפור "אב ובנותיו", שנכתב כנראה בגרסתו הראשונה בחברון בשנת תרפ"ב,⁹⁷ שנים בודדות אחרי שיבתו של שמי לעיר, עומד כולו – בהתאם לנסיבות הביוגרפיות – בסימן שיבה טראומטית, אסונית, בלתי אפשרית לעיר מולדת.

בסיפור, אב המשפחה, חכם צבי כהן, שב לדמשק אחרי שבע שנות מסעות בכל רחבי המזרח, בהן אסף כספים ומתנות שאמורים היו לשמש נדוניה לשלוש בנותיו, שכן המשפחה הייתה דלת אמצעים. ואולם בשובו הוא צפוי לגלות, בסופו של תהליך התפכחות ארוך וכואב, כי בינתיים הפכו בנותיו ל"מרננות" (מעין קורטיזונות). האוצרות הרבים שאסף בעמל רב מסתברים כמיותרים לגמרי: לא זו בלבד שבנותיו אינן זקוקות למתנותיו ולועגות להן – כעת הן עשירות עשרות מונים – אלא שהן הלכו בדרך ששמה לאל את כל תכניות הנישואין. המפגש בין האב ובנותיו ממיט אסון על שני הצדדים: כאשר האב מפנים סוף סוף כיצד שרדו אשתו ובנותיו במשך שנות היעדרו הוא מצליח – וזו הסצנה המסיימת את הסיפור – להסתנן אל מופע החשק של בנותיו

91 מלבד ההשתתפות קצרת המועד בהקמת "חלוצי המזרח" שדנתי בה, נעשה שמי מעורב בהתארגנויות פוליטיות מקומיות: הוא נבחר לחבר ועד העיר חברון, ובשנת 1922 היה שותף בהקמה של אגודה חברונית קצרת ימים בשם "נהוראי" שהציבה לה למטרה להפיץ תרבות בעיר. ראו: מכתב לאבישר מחברון, ט' חשוון תרפ"ג; מכתב לאבישר מחברון, ט' אדר תרפ"ג. ראו גם: יצחק אלפסי ועודד אבישר, "ישוב שלא פסק", עודד אבישר (עורך), 99 חברון: עיר האבות וישובה בראי הדורות, ירושלים: כתר, 1970, עמ' 37-76.

92 מכתב משמי לבורלא, יפו, כ"ד אב תרע"ט.

93 מכתב לבורלא, ירושלים, ב' אדר ב [כנראה תרע"ט].

94 מכתב מחברון, ד' סיון. ללא ציון שנה [כנראה תרפ"ז].

95 שם, ג' אב תרפ"ג.

96 שם, שם.

97 הסיפור פורסם פעמיים, תחילה בהתקופה: יצחק שמי, "אב ובנותיו", התקופה 20 (תמוז-אלול תרפ"ג), עמ' 149-168. מאוחר יותר פורסם בהשילוח בעריכת יוסף קלוזנר: יצחק שמי, "אב ובנות", השלח מ"א (תרפ"ד), עמ' 130-140, 217-226. על הכפילות הזו יצא קצפו של קלוזנר (מכתב, ב' אדר, תרפ"ד). בין הנוסחים יש הבדלים ניכרים, כנראה עקב עריכתו של קלוזנר, שגם שינה את השם על דעת עצמו (ראו במכתב לשמי מירושלים, י"ג חשוון, תרפ"ד). אתייחס לנוסח הראשון, שפורסם בהתקופה, שהוא גם הנוסח שקובץ מאוחר יותר בספר על ידי אשר ברש. שמי, סיפורי יצחק שמי, הערה 6 לעיל.

ב"מיראז", תוקף את בתו הבכורה ג'מילה במהלך מופע הריקוד שלה ואז נמלט ומטביע את עצמו בנהר.

אני קוראת את המפגש בין האב לאשתו ולבנותיו אחרי שנים כה רבות של היעדרות כשיבה הרת אסון של הסמכות הפטריארכלית מן העבר אל זמן שאין לה כבר מקום בו. סמכות העבר הפטריארכלית מבקשת לשוב ולחדש את כוחה משכבר, אבל נוכחת כי העולם שעזבה אינו העולם שהיא שבה אליו, וכוחה וסמכותה אינם תקפים עוד.

על אף עיוורונה ואלימותה של הסמכות האבהית, שאינה מצליחה להפנים אלו תהפוכות זימנו לנשות המשפחה השנים הרבות שעברו, ומאיימת לפרוק את זעמה על כל סביבתה, יחסו של שמי כלפיה אינו ביקורתי במופגן. לכאורה אפשר היה לקרוא את "אב ובנותיו" כסיפור של אמנציפציה פמיניסטית, המסביר את הפקרותן של הבנות כשחרור מעול רב שנים של דיכוי פטריארכלי אלים, שכלל גם הפקרה ממושכת בידי האב המפרנס הנעדר, תוך שהוא מפגיש בין הסמכות הישנה לבין העולם החדש – עולם שכבר נשלט על ידי הנשים, הכפופות לשעבר, ומעוצב במידה רבה כתוצר של הכפיפות הזו. לפי קריאה זו, בעוד הסמכות הפטריארכלית השליטה באלימות קוד של צניעות, העולם החדש נשלט על ידי נשים שהופכות את קוד הצניעות על ראשו וחושפות את מבנה הכוח בבסיסו: גם אם המרננות עדיין כפופות לסדר הפטריארכלי הרי לפחות הן מצליחות לנצל אותו לצרכיהן.

ועם זה, לב הסיפור אינו נקודת המבט של "הכוח החדש" אלא תיאור התמוטטותו של הכוח הישן (שלא כמו בורלא, שכתב אף הוא, כמה שנים מאוחר יותר, נובלה ארוכה על מרננת – נובלה שספוגה בהזדהות עם המרננת והערכה אליה כנגד כל דברי הלעז נגדה). על אף שנרמזת בסיפור מודעות לסבלן של הבנות מנחת זרועו של האב, מסגרת הסיפור נצמדת לנקודת מבטו של ח' צבי, מהגעתו לדמשק ברכבת ועד מותו, ומעשי הבנות נחשפים לקורא דרך הפרספקטיבה שלו ודרך ביקורתו החריפה עליהן.

מנקודת המבט של האב נבנית ההפקרות של הבנות כגילום של הסמכות הפוליטית החדשה והמסוכנת: הקלקול שגורמות הבנות אינו מוגבל בסיפור למרחב הביתי, המשפחתי, אלא מאיים על הקהילה הדמשקאית כולה, שנעשתה למופקרת, ל"סדום". גרעין ההפקרות כאילו זולג מתוך ביתו של ח' צבי ומציף את כל המרחב הציבורי,⁹⁸ והמפתח להשבת הסדר הוא השבת מרות האב על בנותיו. השלטת הפטריארכיה במרחב הביתי היא חלק בלתי נפרד מהסדר החברתי המסורתי: אין כאן הפרדה בין הספירה הפרטית לציבורית. לכן כל הרחוב היהודי מחכה להשבת הסמכות האבהית של ח' צבי על בנותיו וסקרן לראות אם תתממש וכיצד.⁹⁹ הקהילה הדמשקאית אינה מבדילה בין המרחב הביתי והציבורי, והיא

98 ההפקרות גלשה לרחוב היהודים כולו, בו מתהלכות נשים מקושטות ומפורכטות לצד גברים חסונים, והן ממלאות את לבו של ח' צבי "קנאת ה' צבאות". גם בית התפילה התרוקן והתקלקל, ויורש מושבו של ח' בי בבית הכנסת מדיף ריח יין.

99 דרי הרחוב צובאים על הבית כדי לברך את ח' צבי בשובו בציפייה לראות אם יוכל להשתלט מחדש על ביתו שהתפקר. אחת הנשים המצותתת למריבה בין ח' צבי לבין בתו ג'מילה אומרת לחברתה בסיפוק: "יישר כוחו! הלא הגדתי לך מראש שח' צבי יטעימן לפלול", והנשים המקושטות ברחוב

מתפקדת כאן כאחת הבנות הזנוחות, שבהיעדרו של האב מרדה בסמכותו, אך בה בעת גם היא מחכה שישליט עליה את מרותו מחדש.

הרעיון כי הפקרותה של האישה חורגת מהמישור הפרטי וגורמת להשחתת הקהילה כולה מופיע – וביתר חריפות – במאמרו של שמי. בחלקו השלישי של המאמר על יהודי דמשק שהוזכר קודם, יוצא שמי בלשון בוטה נגד החופש שניתן לאישה הדמשקאית היהודייה, חופש שלדעתו מוביל להפקרות כללית בקהילה. הוא כותב בגנות האשה הדמשקית שהיא "עומדת כמעט ברשות עצמה" ושהיא "חשה את עצמה כגבר לכל דבר", ומעמדה ורווחתה הכלכלית מאפשרים לה להוציא את כספה על "צרכי קישוט ונוי": "תכלית כל עבודתן [של הנשים הדמשקאיות] היא – שמלה ועוד בגד וצדידת נפשות".¹⁰⁰ הוא תולה בנשים עצמאיות אלה הן את הירידה הרוחנית בדמשק והן את ההיטמעות במוסלמים ובנוצרים: "הרעה הזאת העמיקה את שורשיה מאוד, בעקבה כרוכה כל אותה הדמורליזציה הדמשקית וכל אותה ההתקרבות מצד צעירי הערבים והנוצרים".¹⁰¹

מקור כל הרעל הנהו במשוררות ובמחולות המתגוררות גם כן ברחוב היהודים. הן המשפיעות ונותנות את הטון לחיי המודה. ומטרת כל העלמות האחרות שלא זכו לכך – היא: להידמות אליהן במהלכן ותלבושתן, ולרכוש להן ידידים... ופה קבור הכלב: מכיוון שהן גרות ברובע היהודים, הרי נעשה הרובע הזה מקום קבוע לכל מושלמי ונוצרי מבני העלייה החפץ לבלות את ימיו ולילותיו בהוללות ותענוגים; וההמון העברי, למרות הצניעות, המידה המציינת אותו בכל מקום שהוא – התחיל מתרגל לחזיון זה. וכיוון דרש – דש: יסודות המוסר הולכים ומתרופפים אצלו לגמרי.¹⁰²

מה שמופיע בסיפור בצורה מובלעת מנוסח במאמר במלים ישירות: המרננות היהודיות מקלקלות את רובע היהודים כולו בכך שהן מושכות אחריהן נשים יהודיות אחרות מן הרובע, המבקשות להידמות להן ולהשיג עצמאות כלכלית, הופעה אפנתית, ידידים וכד', וכן בכך שבעקבותיהן נכנסים אל הרובע צעירים מוסלמים ונוצרים המרופפים בו את המוסר. היינו, הפקרות האישה היהודייה גוררת את כניסתם של לא יהודיים מפוקפקים לרחוב היהודים בעקבותיה.¹⁰³ דימוי האישה הרצוי – האישה הצנועה, העטופה צעיפים

שהוא מנופף לעברן במקלו ומגדף אותן, מלגלגות עליו: "זקן מטורף! מאימתי נעשה אפיטרופוס לבנות העיר? ידריך ויחרף תחילה את בנותיו!" – גם הן מזכירות לו כי השלטת הסדר בביתו קודמת להשבת הסדר בקהילה. שמי, "אב ובנותיו", הערה 97 לעיל, עמ' 162.

100 יצחק שמי, "היהודים בדמשק", חלק שלישי, האחדות 7 (תרע"א), טורים 8–13. הציטוטים דלעיל מופיעים בטורים 8–9.

101 שם, עמ' 9.

102 שם, שם. גם במאמר המאוחר על התיאטרון בדמשק, שהוזכר לעיל, באה ביקורת חריפה על ריקודי הנשים הללו על שקלעו לטעמו של המזרח "המזוהם והרקוב בנוולות". שמי, הערה 79 לעיל, עמ' 42.

103 תיאור היסטורי דומה מופיע בספרו של ירון הראל על דמשק: הראל כותב כי קריסתה הכלכלית של האליטה בקהילה היהודית גררה "מפולת מוסרית" שאחד מגילוייה הבולטים היה הזנות ברובע היהודי. יחודה של התופעה בדמשק הוא בהיקפה ובהימצאותה במרכז הרובע היהודי דווקא ולא

והשומרת את קסמיה פנימה במרחב הביתי – מתייחס מכאן גם לדימוי קהילה היהודית הרצויה, ככזו ששומרת את גבולותיה מפני השפעות זרות.

דמותה של האישה הצנועה היא סמל פורה בשיח הלאומי, המשליך עליה את תפקיד אוצרת המסורת ומגלמת הזהות הקולקטיבית, ומקצה לה את המרחב הפנימי המוגן.¹⁰⁴ אבל על אף שדמות האישה הצנועה משמשת דימוי יעיל לקהילה היהודית הנשמרת מפני השפעות זרות, היא גם מתנגשת עם אידיאל הקדמה של הציונות – ביחס לאישה וביחס לערבים. אין זה מקרי שדמות האישה הצנועה בסיפור – כפי שהיא מדומיינת על ידי ח' צבי – היא מוסלמית: כאשר ח' צבי מחפש את בתו בתחנת הרכבת של דמשק, הוא בוחן את כל צלליות הנשים העטופות צעיפים ומחפש את בתו ביניהן. הוא מייחל לכך שימצא את בתו צנועה כאחת הנשים המוסלמיות, אך לבסוף, במקום הדמיון לאישה הצנועה המוסלמית, הוא מוצא אותה מעוטרת תכשיטים כ"גמל החג" המוסלמי בדרכו למכה.¹⁰⁵

האישה המוסלמית הצנועה, השמורה במרחב הביתי, משמשת את שמי בתפקיד לאומי כפול: מה שעבור ח' צבי, המנסה להשיב את עטרת הקהילה היהודית ליושנה, הוא אידיאל מוסלמי של צניעות ושל שמירת גבולותיה שהוא מבקש ליישמו גם על האישה היהודייה, זוכה במקומות אחרים לביקורת חריפה מצד שמי, הרואה בכך אות לנחשלות החברה הערבית הכולאת את האשה המוסלמית בביתה (למשל במאמר על התיאטרון הערבי: "הבית נהפך, בשביל הנשים, לבית סוהר, אסור להן להשמיע את קולן ואפילו לצאת אל המבוא. בתנאים כאלה אין כל פלא אם אין הערבי מוצא סיפוק נפשי בביתו

בשוליים החברתיים שלו. העוני לא היה הסיבה היחידה לזנות ברובע: המוסלמים דרשו לסלק את הזונות משכונותיהם, והרשויות פינו אותן לרובע היהודי. מכיוון שנאסרה על המוסלמים שתיית אלכוהול, התרכזו ברובע זה גם בתי המרזח ורובע היהודים נעשה מרכז הפעילות הבלתי מוסרית בעיר. ירון הראל, דמשק נכבשה זמנית: הציונות בדמשק 1908–1923, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2015, בעמ' 25–26.

104. בניתוח יחסה של הלאומיות בהודו לנשים כותב ר' רדהקרישנן, בעקבות פרת'ה צ'טרג'י, כי השיח הלאומי מסמן את הנשים כמשמרות של פנימיות קולקטיבית "טהורה" כחלק מאסטרטגיית המאבק הלאומית בהשפעות מערביות חיצוניות. לדבריו, "השינוע של הדיכטומיה פנימי/חיצוני כנגד ה'חוק' של המערב, מאפשר לרטוריקה הלאומית לעשות את האישה למסמן הטהור והא-היסטורי של 'פנימיות'. במאבק נגד האויב מבחוץ, משהו מבפנים נעשה אף יותר מודחק ו'אישה' נעשית לקרקע האלגורית המושקת אבל ההכרחית עבור ההיערכויות של ההיסטוריה הלאומית" (התרגום שלי, ק"ד). Rajagopalan Radhakrishnan, "Nationalism, Gender, and the Narrative of Identity", A. Parker, M. Russo, D. Sommer and P. Yaeger (eds.), *Nationalisms and Sexualities*. New York: Routledge, 1992, pp. 77–95, p. 84. Partha Chatterjee, "The Nationalist Resolution of the Women's Question", Kumkum Sangari and Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women: Essays in Colonial History*. New Delhi: Kali for Women, 1990.

105. למראה ג'מילה המתוכשטת, שואל אותה ח' צבי: "הפרקת את עדיי כל נשי חצרנו והתקשטת בתכשיטים שאולים כגמל החג? [...] אין יראת אלוהים בליבך?" והערת שוליים מוסיפה כי גמל החג מקושט בתכשיטיהם השאולים של החוגגים ומוביל אותם למכה. מכאן שג'מילה המתוכשטת אינה דומה בעיני ח' צבי לאישה מוסלמית, אלא לגמל העטור תכשיטים שאינם שלו. שמי, "אב ובנותיו", הערה 97 לעיל, עמ' 157.

ומקבל בזרועות פתוחות כל מיני שעשועים שיש בהם משום 'המתת הזמן' ובלבד להינצל מהשעמום המחכה לו בבית"¹⁰⁶. מצד אחד, אם כן, מסמנת האשה המוסלמית אידיאל של שימור הקהילה היהודית המסורתית והגנתה מפני השפעות זרות, ומצד שני היא מסמנת את נחיתותה של החברה הערבית המסורתית ואת יחסה הבלתי מתקדם לנשים. הדימוי של האישה המוסלמית הצנועה נקרע בין מגמות לאומיות סותרות שממלכות את שמי באותה מידה כמו את ח' צבי: על אף ששחרורה של האישה הביא, לפי תפיסתו, להשחתת הקהילה בדמשק, לא ניתן להשיב את המצב לקדמותו, כי מעמד האישה מסמן את ההבדל הלאומי בין יהודים ומוסלמים. על כן דמותה מגלמת את הפער המשתק שבין השאיפה להחזיר על כנו את הסדר המסורתי, הפטריארכלי (המסומן בבינות האישה המוסלמית), ובין הצורך לשמר את ההבדל הלאומי כלפי המוסלמים כהבדל של קדמה (המסומן בביקורת על ביות האישה המוסלמית).

במלים אחרות, נרטיב הקדמה הציוני, כפי שבא לידי ביטוי בהבלטת ההבדלים במעמד האישה בין יהודים לערבים, מכשיל את הניסיון להשיב את הסמכות המסורתית על כנה, ופוער בתוך אפשרות השיבה של הסדר הישן מתח אוטופי: אי אפשריותה של השיבה מקנה לה ממד גאולי. הרחוב היהודי כולו מצפה להשבתה של הסמכות הפטריארכלית האבודה דווקא בזמן שבו היא נתפסת כהשבה בלתי אפשרית של הזמן לאחור – בלתי אפשרית לא רק משום שהיא עומדת בניגוד לאידיאל הקדמה על חילופי ההגמוניות הכרוכות בו (כולל שחרור האישה), אלא בלתי אפשרית גם משום שהיא עומדת במובלע נגד ההיגיון הלאומי המבוסס על הבדלים בין יהודים לערבים.

"הסמכות הישנה" שמייצג ח' צבי נבנית כבר מתחילת הסיפור כסמכות המבוססת דווקא על שותפות גורל יהודית-מוסלמית, וככזו היא נהדפת לשוליים כאשר ההגמוניה מועברת לידי מגמות חדשות, נאורות, חילוניות-משוחררות (ובמובלע: לאומיות). גורלה של הסמכות הדתית להידחק אל שולי המציאות העכשווית נכתב, החל בסצנה הראשונה בסיפור, באמצעות סימון השותפות הנרקמת בין ח' צבי האדוק לבין השיח' המוסלמי שהוא פוגש ברכבת. השיח' נדחק ממקומו אל הספסל שליד הדלת, שם ישב הזקן היהודי ח' צבי, לאחר שכל הלילה הדיר שינה מעיני הנוסעים בקריאות ותפילות איסלמיות, ועורר את לעגם בשל דתיותו היתרה. בתחילה ח' צבי, שגם שפתיו שלו נעו בתפילה, זועם על המוסלמי הפולש אל גבולו, אבל מאוחר יותר השיח' יציל מנפילה את הסידור שלו, שגולש מעל ברכיו תוך כדי תפילה, עד שלקראת סוף הנסיעה כבר ישקע עמו ח' צבי בשיחה שתסיט את תשומת לבו מכך שהרכבת הגיעה לדמשק. הברית שנוצרת בין שני הזקנים האדוקים, היהודי והמוסלמי, רומזת לאחדות הגורל ביניהם: האחד (המוסלמי) כבר נלעג ודחוי, והאחר (היהודי) עוד לא יודע עד כמה הוא עתיד להיות מושא ללעג ולדחייה. בכך מסומן מתחילת הסיפור גורלה של הסמכות הדתית באשר היא להיעשות חסרת רלוונטיות: הן הסמכות היהודית והן המוסלמית הן בבחינת "אורח לא קרוא" בעולם החדש והמופקר, שאינו מוכן לקבל את מרותן עוד. החיבור בין הסמכויות הדתיות ממשיך אל העמדה הפטריארכלית שעתידי למלא ח' צבי בהמשך הסיפור, הנשענת על מודל צניעות מוסלמי

106 שמי, הערה 79 לעיל, עמ' 48.

דווקא, ובכך משתרכת אחרי ההיסטוריה ואינה מצליחה להשתלב בהגיון הלאומי החדש המבוסס על פערי הקידמה בין היהודי לערבי.

ניסיון השיבה של ח' צבי מסומן כבר מתחילתו כעקר וחסר סיכוי, וככל שהוא חסר סיכוי, כך מתבלט הממד האוטופי שלו, והשותפות היהודית-מוסלמית הבלתי-אפשרית בין שני האדוקים הזקנים רק מחזקת זאת: אם הממד הלאומי של הסיפור מונע מתוך הפער שבין צניעות האישה המוסלמית להפקרות האישה היהודית, אזי איחוד הכוחות הבין-דתי מרחף מעל הסיפור כאופציה אוטופית חסרת סיכוי ובלתי ממומשת לריפוי היריבות הלאומית. הופעתם של האדוקים הזקנים בתוך העולם המודרני (ברכבת!) מתוארת כביקור חולף מן העבר: בעולם שהם חוזרים אליו כבר אין לאיש מהם מקום, לא כל שכן יחד, כאוטוריטות דתיות המקיימות יחסי אחווה. הידידות בין האדוק המוסלמי לאדוק היהודי אין לה מקום בעולם שמחוץ לרכבת – המופיעה כאן, יותר מאשר כסמל של קדמה, כאקס טריטוריה מחוץ למקום ולזמן¹⁰⁷ – ידידות שאינה נזכרת מרגע שהזקן היהודי יוצא מהקרונ, כאילו התרחשה בעולם אחר. החיבור היחיד ביניהם בסוף הסיפור הוא חיבור של אנלוגיה, המגשרת על פני פערי המציאות המפרידה ביניהם: שכן כפי שהמוסלמי נדחה ממקומו ולא מוצא מקום אלא בקצה הקרון לרגלי היהודי, כך גם היהודי. הוא ימצא עצמו בסוף הסיפור דחוי ובודד, מחוץ לקהילתו ולמשפחתו, לצד הסטנדרטים המוסלמים של צניעות. הקרבה שנוצרה לרגע אחד, במקום-לא-מקום, בין היהודי למוסלמי, רק מעידה על מידת הנידחות שלהם בעולמם, ועל הגשר השבור ביניהם המותיר את הסמכויות הדתיות יריבות וזנוחות כל אחת בפינתה.

מרכזיותה של השיבה בספרות העברית כניסיון פרדוקסלי, חסר סיכוי, להחזיר לאחור את אבדנו הטרגי של עולם הדת והאמונה, נידונה בהרחבה אצל ברוך קורצווייל. אף על פי שדעיכתו של העולם הדתי הישן היא אסון, הוא כותב, לא ניתן לשוב אל מה שהיה פעם כאילו לא אירע בינתיים דבר. "ספרותנו לעולם לא תוכל עוד לשוב ולהיות 'דתית' במובן העולם הדתי של ספרותנו העתיקה"¹⁰⁸. לכן מוטיב השיבה אצל סופרים כמו עגנון, אצ"ג וביאליק (שלושה כותבים שהוא מעריך ביותר) עולה בכל עצמת הטרגיות שלו דווקא בשל ההכרה בפער בין ההבטחה לבין המציאות, וזו תמיד "שיבה מאוחרת, שיבה טראגית"¹⁰⁹.

אפשר אמנם להטיל ספק עד כמה שיבה כזו היא אכן אוטופית ובלתי אפשרית בשדה הספרות המקומי, ועד כמה השדה הספרותי העברי אכן רחוק מהעולם הדתי.¹¹⁰ אולם, דווקא משום שרעיון השיבה המאוחרת של קורצווייל אינו יכול להניח ספרות חילונית המנותקת לגמרי מעברה, גלום בו כוח רב כל כך. דווקא משום ששני העולמות ניצבים

107 הרכבת כאתר המקיים מפגש כרונוטופי של זמן-מרחב, בין מודרניות למסורתיות, מופיעה בדוגמאות רבות בספרות היהודית האשכנזית, בין השאר אצל שלום עליכם, ש"י עגנון ומנדלי מ"ס. ראו, למשל, Neta Stahl, "Conceptions of Time and History in Modern Hebrew and Yiddish", *Comparative Literature* 66, 3 (2014), pp. 322–339.

108 קורצווייל, הערה 67 לעיל, עמ' 141.

109 שם, עמ' 144.

110 חנן חבר, בכוח האל, ירושלים: הוצאת מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2013.

ב"אב ובנותיו" זה לצד זה, כאשר זה כרוך בזה (הם חלק ממשפחה אחת), ומתוך כך שהשבר מתואר מנקודת המבט של הסמכות הישנה, חוסר האפשרות לחזור אחורה בזמן ולהחליף את מערך הכוחות החדש מקבל את מלוא הטרקיות שלו. הסיפור אינו מקבל את הדיכוטומיה בין "דתי" ו"חילוני" כשני מושגים המוציאים זה את זה, אלא רואה בהם מושגים הכרוכים זה בזה, כשם שהוא לא מקבל את ההפרדה בין הפרטי לציבורי (תוך הקצאת הדת אל המישור הפרטי).¹¹¹ למשפחה, כמו גם לקהילה, ברור כי השתלטות האב על ביתו היא חלק בלתי נפרד מהשלטת הסמכות הישנה על הקהילה כולה: המישור הפרטי והציבורי הם כאן מערכה אחת. השיבה של ח' צבי, דווקא בהיותה שיבה אבסורדית, חסרת סיכוי, מפצלת את הסיפור אל זמן כפול, שהוא הווה ועבר בעת ובעונה אחת, ובתוך כך היא מנכיחה את האוטופיה של השיבה בתוך הזמן האפשרי היחיד שבו עשוי להתקיים איחוי בין הזמנים. במלים אחרות, אם הזמן החילוני הוא "זמן הומוגני חלק",¹¹² הסיפור הזה, השומר על פיצול טרגי בין הזמנים, אינו יכול להיקרא כ"סיפור חילוני". פיצול ההווה אל עברו, תוך הצבעה על חוסר האפשרות לחיות זמן מפוצל כזה (שהרי מוצאה היחיד של הסמכות הישנה, החיה את ההווה תוך התגדרות בעבר, הוא התאבדות), מצביע על האפשרות של שיבה אוטופית אל העבר בתור המוצא היחיד לסמכות הישנה, בעוד שבהווה החילוני, ההומוגני, היא מסולקת מן העולם.

דת ומסורת אצל שמי ו"נקמת האבות"

האם שמי היה "דתי" או "חילוני"? הגם שעזב את אורח החיים הדתי בנעוריו עם יציאתו מבית הוריו לחיות חיי "חופשי" בירושלים, לא ניתן לומר כי היה חילוני. בנו ידידיה שמיר מספר כי היו לאביו "גם ידע וגם נטייה" לדת, וכי לעתים היה לוקח אותו לבית הכנסת בחגים ובמועדים (משבר האמונה הופיע, לדברי שמיר, רק מאוחר יותר, לאחר שהגיעו הידיעות על השואה).¹¹³ ממילא החיים בחברון לא היו יכולים להיות חיים "לא דתיים".¹¹⁴ גם אם במכתביו יש שהוא משמיץ את חכמת ישראל ומכנה אותה "תולדות העיפוש בישראל",¹¹⁵

111 טלאל אסד, כינון החילוניות: נצרות, איסלם, מודרניות, מאנגלית: זהר כוכבי, תל אביב: רסלינג, 2010.
112 בנדיקט אנדרסון, קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה, תרגום: דן דאור, רמת אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2000.

113 ריאיון עם ידידיה שמיר, (16/5/2012), הערה 17 לעיל.

114 לאחר שובו של שמי מבולגריה, כאשר התגורר באזור האשכנזי של חברון, מחוץ לגטו, נשלח אליו מכתב מאת אחד מבכירי הקהילה, ד"ר א' וינפלד, ראש הוועה"מ על בית הספר לחרדים, בו נכתב: "באו וספרו לי כי ראו שבביתו מבשלים בשבת. אני לכשעצמי אינני מאמין כלל וכלל בשמועה זו, ביחוד אחרי הבטחתו בזמן האחרון. אבל בכדי שתהיה לי האפשרות להגן על כבודו של אחד ממורי הת"ת שלנו בעיר האבות הריני מבקשו להודיעני את הכחשתו בכתב בהקדם האפשרי. מחכה אני לתשובתו התכופה". ג' אב, ללא ציון שנה.

ידידיה שמיר מספר כי המקרה יושב בהסכמה: מתוך ידידות עם אביו של שמי הסכימו ראשי הקהילה לראות באשתו את האשמה הבלעדית, ופיטרו אותה מעבודתה כמורה, ובבית שמי המשיכו לבשל בשבת, אבל בצנעה. גם שמי עצמו עישן בשבת.

115 במכתב לאביו שחברון, שמי מתלונן במרירות על שהוא מסרב לשוב לחברון ומעדיף להמשיך ולשבת בירושלים: "אלא מה בירושלים רצונך להישאר. לבלוע אבק דרכים ולעסוק אחר כך בתולדות

במכתבים אחרים הוא מבטא געגועים למנהגי היהדות.¹¹⁶ חוסר היכולת ליישב את הסתירה בין קרבה רגשית אל המסורת לבין ספקות של אמונה ואי קיום מצוות מאפשר לקרוא את שמי דרך מסורתיות כפי שהיא מובנת היום על ידי חוקרים בהם יהודה שנהב, יעקב ידגר ומאיר בוזגלו.¹¹⁷ מסורתיות זו אינה פתרון ביניים המפשר בין הקטבים – "דתי" ו"חילוני" – אלא מושג שמחליף את מערכת האופוזיציות הזו, מערכת המבוססת על הנחות יסוד חילוניות, במרחב אלטרנטיבי של מודרניות.

מסורתיות ברוח זו מנוסחת – בעיקר אצל בוזגלו וידגר – כפרויקט מודרני של זהות שאינו מלווה בחילון בהכרח, או לפחות בחילון מלא, שכן בין אם המסורתי מאמין או שאינו מאמין, בין אם הוא מקיים מצוות רבות או מעטות, זהותו היא שמנסחת את ערכיו.¹¹⁸ זהות מסורתית כזו, טוען ידגר, מבטאת את המודרניות שלה דרך התחדשות מתמדת – דרך היותה בבחינת ויכוח מתמשך או פרויקט מתמשך של עיצוב זהות עכשווית ביחס לעבר.¹¹⁹ המסורתיות, לפי הגדרה זו, מאפשרת להשתתף בהווה המודרני מבלי להשתתף, לפחות לא באופן מלא, בחלוקות של החילוניות ובהנחות היסוד שלה. היא מאפשרת להכיר בכך שהקהילה המסורתית המזרחית משתתפת בעצמה בתהליך המודרניזציה מתוך מונחיה שלה ותוך יציקת תוכן עצמאי לתוכו,¹²⁰ וממילא אפילו הדבקות ה"אנטי-מודרנית" במסורת עשויה להיות צורה של מודרניות.¹²¹

יחסים כאלה בין מסורתיות למודרניות משליכים גם על מושג הלאומיות. כאשר מגדירים את הלאומיות מתוך המסורתיות, אי אפשר לתפוס אותה בהכרח כחלק מהחילוניות. בניגוד לסלים תמרי, הכותב כי שמי ביקש למצוא בציונות מפלט מהיהדות הדתית,¹²² הלאומיות של שמי איננה עומדת בניגוד לתפיסתו הדתית (שהייתה כמובן רחוקה מאנטי דתיות),¹²³

העיפוש בישראל (סליחה בחכמת ישראל). את העיפוש תוכל למצוא גם אצלנו. תאמר שאבק אין במידה מספקת. כלום בשביל דבר קטן שכזה כדאי לשבת בירושלים? הלא מילתא זוטרתה היא." כ"ד אב תרפ"ד.

116 ראו, למשל, במכתב משמי לאבישר, חיפה, א' תשרי, ערב ראש השנה תש"ז.

117 שנהב, הערה 11 לעיל, עמ' 117; מאיר בוזגלו, שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת, ירושלים: כתר וקרן מנדל, 2008; יעקב ידגר, המסורתיים בישראל: מודרניות ללא חילון, ירושלים: אוניברסיטת בר-אילן וכתר ספרים, 2010; יעקב ידגר, מעבר לחילון: מסורתיות וביקורת החילוניות בישראל, ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2012, עמ' 46-65.

118 בוזגלו, שם. ידגר, המסורתיים בישראל, שם.

119 ידגר, שם, עמ' 20.

120 Schroeter and Chetrit, הערה 83 לעיל.

121 שמואל נח אייזנשטדט, ריבוי המודרניות, ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, 2010, עמ' 21.

122 Tamari, *Mountain Against the Sea*, הערה 4 לעיל, עמ' 166.

123 שמי התנגד למשל לגישת בתי הספר של "כל ישראל חברים" המתמקדים בתרבות אירופה ומקנים לתלמידים ידע מינימלי בלבד ביהדות ובערבית – ובכך מכשילים את טיפוח הרגש הלאומי של התלמידים ומעודדים התבוללות והגירה. החינוך ליהדות נתפס בעיני שמי כחלק בלתי נפרד מהחינוך הלאומי: רק החינוך הדתי עשוי לחסום התבוללות ולפיכך לאפשר לתלמידים להתוודע ביתר חופשית לתרבויות זרות – המערבית והערבית – ללא חשש היטמעות. יצחק שמי, "היהודים בדמשק", חלק שלישי, האחדות 7 (תרע"א), טורים 8-13.

אדרבה, היא חושפת את מלאכותיות ההפרדה בין לאומיות ודת, כלאומיות לא חילונית שזיקתה ליהדות אינה סותרת את המתח המודרני שהיא נתונה בו.

בסיפור הארוך "נקמת האבות" מגיעה לשיא חקירת גורל המסורת בעולם מודרני.¹²⁴ בעוד הסיפורים הקודמים התמקדו בעולם הספרדי-מסורתי בארץ ישראל ובדמשק (מלבד העיבוד לילדים של האגדה הבדואית), כאן העולם הוא מוסלמי אדוק. הסיפור פותח בתהלוכה החגיגית של העולים לרגל לקבר נבי מוסא, כעשרה ק"מ דרומית ליריחו, במסגרת חגיגות "אל מוסאם" המתרחשות מדי אביב. במהלך התהלוכה הדתית נוצרת מתיחות בין מחנות העולים לרגל משכם ומחברון, אשר בשיאה הגיבור, אבו-אילשאואריב, העומד בראש מחנה עולי הרגל משכם, הורג את אבו-פאריס, מנהיג החברונים. מיד לאחר הרצח, נס אבו-אילשאואריב על נפשו מפני נקמת הדם, ומגיע לקהיר. שם, בעיר הגדולה, הוא כלוא בחיי גלות קודרים. במשך כל זמן גלותו, מנסה משפחתו בשכם לקדם משא ומתן אפקטיבי על כופר נפש, ואולם ללא הצלחה: החברונים עקשנים והם משהים בכוונה את התהליך כדי להתיש את אבו-אילשאואריב. הם מקווים שלא יעמוד בעינוי הגלות לאורך זמן וישוב למולדתו, ואז יוכלו לקיים את נקמת הדם. בינתיים הוא מבלה את ימיו בגלות קהיר בבתי קהווה ובבתי מרזח, צופה בהופעות של "משוררות" – אותן "מרננות" ששמי גינה בטקסטים קודמים ובסיפור "אב ובנותיו" – ומתמכר לחשיש. כספו אוזל, בריאותו מתרופפת, ובלית ברירה, ועל אף הסכנה הגדולה, הוא שב לחברון, למערת המכפלה, שם הוא מוצא את מותו בשבץ – במוות מידי שמים – רגע לפני שההמון החברוני מספיק להגיע אליו ולעשות בו שפטים.

החברה הערבית המצטיירת מ"נקמת האבות" היא חברה מסורתית מאוד, טקסית ונוקשה, שאינה מאפשרת סטיות אינדיבידואליות מהמסגרת המסורתית. כוחה מכריע אפילו את האינדיבידואל האמיץ והנערץ ביותר, מנהיג אנשי שכם. אפילו הצדדים השקולים והמתונים בה, והמנגנונים החברתיים לאיפוק ולמחילה, גם הם מתוארים כחלק ממסורת טקסית, והם אינם מערערים עליה או חורגים ממנה.¹²⁵

124 "נקמת האבות" פורסם לראשונה בסתיו 1927, בעריכת אשר ברש. הערה 73 לעיל.

125 כשם שהטקסים המסורתיים מאפשרים או אפילו מלבים הפעלת כוח ואלימות, הם גם אלה שמספקים מנגנונים שכולמים ומווסתים את האלימות. כך, כפי שטקסי התהלוכה המתוארים במחצית הראשונה של הסיפור, עד לרצח – המתוארים כאן על כל דקדוקי המחווה וחילופי הברכות – מספקים כר פורה לליבו רגשי הנחיתות והעלבון אצל השכמים (די בסטיות זעירות מכללי הטקס כדי להוכיח לשכמים כי החברונים מנסים להשיג לעצמם עליונות לא הוגנת בטקסי התהלוכה), אותם טקסים הם גם הבלם של המתיחות בין המחנות שכן כללי הטקס אוסרים על גילויי מתיחות בתוך ימי החגיגות. גם במחצית השנייה של הסיפור, לאחר הרצח, משמשת המסורת בתפקיד כפול כזה, כאשר מתגלים שני צדדים במסורת נקמת הדם עצמה: לצד הדבקות חסרת הרחמים של החברונים במסורת גאולת הדם מתגלה כי מסורת גאולת הדם כוללת גם שורה של פרודורות שבאות לעצור את האלימות (השכמים נוהגים על פי הקונבנציות המסורתיות כשהם מנסים לפצות את החברונים במתנות, לארח אותם, לשלם כופר וכו'). חלק בלתי נפרד ממסורת גאולת הדם, אם כן, הוא גם התהליך ארוך ומייגע של משא ומתן למניעתה.

תפקידה המכריע של המסורת הטקסית בסיפור עשוי להיקרא כחלק מעמדתו הלאומית של שמי. המיקום הלאומי של שמי אמנם מוסווה כאן, ולכאורה מתמקד הסיפור ביריבות פְּנִים-עֵרֵבִית, בין החברונים והשכמים: היהודים מוזכרים רק בדרך אגב, בתיאור ההבדלים בין החברונים והשכמים בשמירת המסורת. בעוד תושבי ההר (החברונים) דבקים בחוקי הדת, ועובדים את אדמותיהם בלבד, ולפיכך עם בוא האביב הם מושבתים מעבודה ויכולים להתפנות לחגיגות העלייה לרגל, תושבי השפלה (השכמים) הקרובים יותר אל מושבות היהודים, משתכרים גם מעבודה באדמות היהודים, ולפיכך עובדים גם באביב, בזמן החגיגות, ומשתדלים להתחמק מעלייה לרגל, שמשמעותה עבורם הפסד ימי עבודה.

רק קלי אמונה יקבם אלוה! – מאלה הבחורים בני הכפרים הרחוקים תושבי השחל (השפלה) הגרים ליד מושבות היהודים ושכריהם החלו מתכחשים למסורת אבות ומזלזלים בקדושת עליית-רגל זו. מלווים הם את הסאנג'אק (הדגל) בצאתו ומשתמטים וחוזרים בר-ביום לעבודתם, מרננים אחריהם במסגדים ובשערים, שהם כופרים לגמרי בקברו של נבי מוסה ומוכיחים שלא עבר את הירדן, ואולם מי פתי ויאמין לדברי-הבאי אלו? ישנם שוטים מכל המינים בעולם! עובדי אש ופסילים וכופרים בשליחותו של הנביא. גם גרי המדינה אינם כולם צדיקים גמורים. האפנדים ובעלי האחוזות – רבים מהם נותנים ככוס עיניהם ואוכלים בסתר בימי הצום של רמדן המבורך, אלה – לא תהיה להם כפרה עולמית, ועתידים הם ליתן את הדין, כל מוראי הגיהנום לא יטהרום מחלאתם...¹²⁶

קול המספר בקטעים אלה הוא קולו של מוסלמי מאמין, אשר אהדתו נתונה בלי ספק לחברונים האדוקים, הרחוקים מהיהודים ומהשפעתם, ודבריו משובצים בהתאם אמירות ביניים כמו "בסעד האל ונביאיו" או "ישחיר אלה את פניו!"¹²⁷ אנשי שכם זוכים לביקורת חריפה מצדו בגין ההתרופפות באדיקותם הדתית – לדעתו הם אפילו כופרים בקברו של נבי מוסא ואוכלים בסתר בימי הרמדאן – ובגין קשריהם עם היהודים. מבין אנשי שכם (שאוּלִי לא בכדי מקור שמה ביוונית, Neapolis), הוא "עיר חדשה") זוכה לאהדת המספר מנהיג השכמים וגיבור הסיפור, נימר אבו-אילשאואריב, שבניגוד לבני עירו הוא נאמן באופן יוצא דופן למסורת האבות.

ואולם על אף אהדתו של המספר לחברונים, רוב הסיפור נצמד דווקא לנקודת המבט של מחנה השכמים, אשר מבעד לעיניהם מתוארים החברונים בקווים קשים – מושחתים,¹²⁸ נלעגים,¹²⁹ ומעל לכול – חסרי רחמים בקנאותם הבלתי מתפשרת לנקמה. מבטו של המספר על החברונים מצייר אותם כקולקטיב אחיד, המתווה בתוך כך את דמות הערבי הטיפוסי. ככל שאבו-אילשאואריב מתואר באומללותו כשהוא משוטט מובס ומסומם בקהיר,

126 יצחק שמי, נקמת האבות, הוצאת יחדיו, תשל"ה, עמ' 21–22. כל הציטוטים לקוחים ממהדורה זו.
127 שם, עמ' 25.

128 למשל: "בני המרמה החברונים", "בני הפשע החברונים", "בני החרפה". שם, עמ' 34–36.

129 חזונו של מנהיגם מדומה לתרנגול המסמר נוצותיו ומאריך את גרונו; ראשו המגולח של אבו-פאריס נראה בעיני אבו-אילשאואריב כפרצופו של שועל זקן, גולגולתו כביצת בת יענה, והוא רוצה לבתקה "כאשר יתקו ראשו של נחש ארסי ונתעב". שם, עמ' 68–69.

וככל שמתוארים מאמציהם העילאיים של קרוביו השכמים להביא לסולחה (כולל שוחד, אירוח נדיב, שליחת מתווכים וכו'), כך מתבססת קנאותם הפנאטית של החברונים, עד שאפילו המתווך שנשלח אליהם נדהם לנוכח "תנאיהם המחוצפים" – קנאות המתוארת כסימפטומטית:

תכסים החברונים היה פשוט ועז כאחד: לרושש את הרוצח ומשפחתו עד כמה שידם מגעת, להדריכם מנוחה ולא לתת להם להתפנות לעסקיהם. וגאולת הדת – גם היא יבוא זמנה. הערבי האמיתי לוקח את ה"תאר" (נקמת הדם) אחרי יובל שנים ואומר הקדמתי!¹³⁰

דווקא מתוך ניגודם לשכמים, אם כן, יכול שמי לתאר את דמותו של הקולקטיב החברוני המבוצר בקנאותו כ"ערבי האמיתי" – ובתוך כך נעשה הקולקטיב החברוני, הערוך לעומת השכמים כמקשה אחת ובלתי מתפשרת, לדמות הראשית בסיפור, שהפסיכולוגיה שלו עומדת במרכז לא פחות מאשר הפסיכולוגיה של האינדיבידואל השבור, אבו-אילשאואריב, ההולך ומתרופף אל מול הכוח החברוני. יותר מזה, מאמצי הפשרה מצד השכמים רק ממחישים כי עמידתם של החברונים עזה פי כמה דווקא לנוכח צד השואף לפשרות.¹³¹

מכאן עולה דמותו של "הערבי האמיתי" – עקשן וסרבן דווקא אל מול רדיפת שלום ונכונות למשא ומתן – כאזהרה ציונית מפני הפסיכולוגיה הערבית הטיפוסית. כעת אפשר לקרוא גם את הלגלוג מטעם המספר המוסלמי האדוק על השכמים העובדים אצל היהודים – כביכול "ערבי אמיתי" מתנער מכל קשר, ולו כלכלי, עם היהודים (בהמשך יופנה הלגלוג מטעמו של המספר גם ישירות כלפי היהודים)¹³² – כחלק מאותה אזהרה ציונית מפני הערבים. שמי כותב כאן לתוך הקול המוסלמי את התודעה (או החרדה) הציונית ביחס לערבי, מתוך תפקידו בתוכה כמומחה לערבים. מומחיותו בהבנת הערבי היא שמסמיכה אותו "לדבר בשמו" לאוזני הציונות ומתוך מונחיה. המספר המוסלמי מתייחס אל היהודים מתוך איבת בוז המתואמת עם הדעה המקבילה על הערבי בציונות. בכך כתיבתו של שמי מפנימה את הציפייה המופנית אל הטקסט מצד קוראים מסוגו של גרשון שקד ואחרים שביקשו להתחקות מתוך כתיבתו אחרי המנטליות הערבית הטיפוסית (שקד כותב על "נקמת האבות": "שמי חדר כאן למעמקי המנטליות הערבית").¹³³ מכאן, גם מתוך נקודת מוצא שלמושג "יהודי-ערבי" אמור להיות כוח של התרסה ביחס למבנה הבינָרִי של ההזדהויות

130 שמי, שם, עמ' 117 [הדגשה שלי, ק"ד].

131 "ומזימת תופת זו עלתה בידם על הצד היותר טוב מתוך הרדיפה התמימית והנהלה אחרי שלום מצד צירי אבו-אילשאואריב". שמי, שם, עמ' 117.

132 לדברי המספר, תושבי השפלה השכמים נאלצים לעבוד באדמותיהם של היהודים מכיוון שאלה אינם מסוגלים לעשות אפילו את עבודות האדמה הפשוטות ביותר: "החוג'את האלה [היהודים] אפילו את הקטניות אינם תולשים בעצמם, באים אל הכפרים ומציעים תשלומים גבוהים בעד כל יום עבודה וגם לקט יתנו ומה הפלא שיש המוכרים גם את נשמתם לבני-השטן ומזניחים את החג הקדוש?". שמי, שם, עמ' 22.

133 גרשון שקד, מתוך ההקדמה למהדורת "יחדיו" של נקמת האבות. הערה 8 לעיל, עמ' 6.

הלאומיות, ספק אם "נקמת האבות" מנכיח כוח כזה, וספק אם ניתן לקרוא לתוכו סכסוך פנימי המערער על ההזדהות הציונית.

פרספקטיבה ציונית אפשר לקרוא גם בתיאור האקזוטי של הטקסים המסורתיים, המתוארים כטעונים אקסטזה דתית דרך מבט המפנטז את החברה הערבית כתרבות אלימה, חסרת רחמים, פרימיטיבית – מבט שהוא חלק מהדמיון הציוני-אוריינטליסטי של הערביות.¹³⁴ בנוסף על כך, גם אופן הצגתן של הנשים הערביות ב"נקמת האבות" – כלואות בביתן ונתונות לחסדי בעליהן המכים, בהתאם לדפוס שהצבעתי עליו במסגרת הדיון בסיפור "אב ובנותיו" – מתיישב עם תפיסות ציוניות.¹³⁵ כאן, כמו במקומות אחרים, האמפתיה לאישה הערבית המשועבדת אינה יכולה להיקרא בנפרד מאלמנטים ציוניים אחרים המשוקעים בטקסט: אי אפשר למשמע את האמפתיה כלפי האישה הערבית כעמדה פמיניסטית, מבלי להביא בחשבון את התפקיד של אמפתיה כזו בכינון תפיסתה העצמית של הציונות ביחס לחברה הערבית. בהקשר זה, אפשר גם לשים לב להבדל בין החברה היהודית הדמשקאית המתוארת ב"אב ובנותיו" – בה המסורת היא שנוחל תבוסה – לבין החברה המוסלמית החברונית ב"נקמת האבות", בה המסורתיות היא המנצחת. אם בחברה היהודית הובס האב המסורתי מפני כוחות נשיים חדשים, הרי כאן, משבא שמי לתאר את החברה המוסלמית, האישה נותרת כנועה ושולית וכוחה של המסורת הפטריארכלית בלתי מנוצח עדיין. המעבר מהחברה היהודית של "אב ובנותיו" לחברה המוסלמית של "נקמת האבות" הוא, מכאן, גם "מסע אחורה בזמן" על פני ציר מעמד האישה.

המטען הלאומי שבסיפור עשוי להיות קשור במאורע ההיסטורי ששימש לו השראה. אמנם שמי מוסיף בגוף הטקסט הערת שוליים המצביעה על ארוע קדום ששימש

134 הנה כך מתוארת הופעת הדרווישים בתהלוכה: "הם אך הגיעו למרחב ונפגלו לחבורות, הסתדרו במעגלים והתחלקו לשורות. כאן צלחה עליהם הרוח פתאום ויחלו להתנבאות, בצווחות איומות ובקול ענות. כעדות של דבורים שגורשו מקינן בעשן התגלגלו והסתובבו, טלטלו את גופם פנים ואחור, הצטנפו ככדורים וצנחו ארצה כדי להתרומם באוויר בקפיצה; זחלו על ידיהם ועמדו על ראשם, התגודדו ויעשו בלהטיהם. רבים תקעו שיפודים בלחייהם מעבר אל עבר ותחבו מסמרים ארוכים בנחיריהם, גרסו זכוכית בשיניהם ודרכו ברגליים יחפות על להבות חרבות, שנעצו לשם כך באדמה כשחודן פונה כלפי מעלה". שמי, הערה 126 לעיל, עמ' 47. בהמשך מגיע מנהיג הדרווישים, אבו־אלהיג'א, רכוב על סוס לבן, ושני נחשים שחורים על זרועותיו. בהינתן האות, נשכבים כל תלמידיו ומעריציו על הארץ זה לצד זה והוא רוכב עם סוסו על גבם. תיאור זה ואחרים מערערים את טענתם של יעקב רבינוביץ וגרשון שקד בדבר היעדר האקזוטיזם אצל שמי וב"נקמת האבות" בפרט. שקד, הסיפור העברית, הערה 8 לעיל, כרך ב, עמ' 71, 2; רף-רף [י' רבינוביץ], "הערות וציורים", הדים ה, ג (תרפ"ז-תרפ"ח), עמ' 415.

135 בעיצומו של תיאור התהלוכה מתוארות לפתע הנשים – היחידות שלא השתתפו בשמחת החגיגה משום שלאחריה היה עליהן לשוב לחיי השעבוד האפורים שלהן: "ביום זה הרשו לעצמן לזלזל במקצת בהלכות כיסוי־פנים והרמת־קול. עבר החג כה מהר, תם המזחה והרגישו שוב בשעבודן. הנה מתחילה שוב ושוב שורה ארוכה של ימי חול אפורים ומשעממים בלא שביב־אור ובאפס־נחמה. שוב עליהן להיכלא בבית ולמשוך בעול, להתענות דומם תחת ידי צרותיהן וחמיותיהן השומרות את צעדיהן, עוקבות אחרי כל תנועותיהן, בחשדים ורמזים, ומביאות את דיבתן רעה באוזני בעליהן. אלה מענישים ומייסרים קשה בעד כל סלף ומשגה, פוקדים על כל נדנדו קל שבעפעפים, וחובטים ומרימים יד בעד כל הבטה ושהייה מיותרת ליד החלון והדלת". שמי, הערה 126 לעיל, עמ' 55-56.

השראה למקרה המתואר בסיפור¹³⁶ פחות או יותר ממפנה המאה, אבל ההקשר הציוני עשוי להיות מוסבר טוב יותר אם נביא בחשבון מאורע סמוך בהרבה שהתרחש באביב תר"פ (1920), כאשר שמי התגורר בחברון ואף שימש מזכיר ועד העיר. באותה שנה, על פי עדות המופיעה ב"ספר חברון", יצאו ערביי חברון כמנהגם בתהלוכתם לנבי מוסא דרך ירושלים כשהם מכים בתופים ובמצלתיים ומנופפים בדגלי ה"חרם"¹³⁷. למחרת נפוצו שמועות בחברון כי בהגיע התהלוכה לשערי ירושלים התנפלו עליהם הציונים, וערביי חברון שנותרו בעיר פנו לממלא מקום המושל הבריטי, קפטן צ'מפיון, בבקשה לצאת לירושלים מיד. אך המושל סירב לבקשתם והתיר להם רק לערוך הפגנה בחוצות חברון. בעקבות זאת פנה המושל בכתב לרב סלימאן מני, רבה הראשי של העיר חברון, ושלח העתק למנשה מני, שהיה יו"ר ועד העיר ליהודי חברון, ולשמי מזכירו, בהצעה לדאוג שהיהודים יסתגרו בבתיהם בשעת ההפגנה. מנשה מני ויצחק שמי מחו על ההוראות הללו, ובעקבות כך מחק קפטן צ'מפיון את השורות המורות ליהודים להסתגר בבתיהם. למחרת, יום ההפגנה, התמלאה הכיכר מפגינים ערבים, והצבא ההודי ששמר על חצר היהודים פיזר אותם. תיאורי התהלוכה המסורתית, על מופיעה האקזוטיים המחרידים, הכמו־פגאניים, והעמדה הלאומית של הטקסט עשויים להיות מוסברים טוב יותר כאשר הם נקראים דרך מבטו החרד של מזכיר הוועד היהודי בחברון, העוקב באימה אחרי התקדמות התהלוכה ליד חברון, ואחר האיום המתגבר על מעמדו בעיר מולדתו עקב טשטוש ההבחנה בין יהודי לציוני בקרב החברונים.¹³⁸

הדת החדשה ואלוהים החדש

נשוב ל"נקמת האבות": מה שמחזיר לבסוף את מנהיג השכמים, אבו־אילשאואריב, לחברון, הוא ההתערבות האלוהית המבהירה לו כי למרות כל ניסיונותיו למרוד במזלו, לא יעלה בידו להימלט מהחובה לחזור לחברון ולקבל את הדין, חובה המופיעה לפניו בצורת חיזיון: שלושה ישישים גבוהי קומה עטורים תלתלי שיבה וזקנים ארוכים, עטופים עבאיות לבנות, "שלושת האבות", באים לתבוע ממנו את עלבונם ואת חילול כבודם וחגם. אחד מהם, מי שאבו־אילשאואריב מזהה כ"ג'ור" (ככל הנראה אברהם) מחזיק דגל קרוע ומגואל בדם – אותו דגל שנשא מנהיג החברונים, אבו־פאריס, כאשר נרצח על ידו, "דגל ריבוננו איברהים אלכליל אלרחמן"¹³⁹, דגלו של אברהם, על שמו נקראת גם העיר חברון בערבית ("ח'ליל

136 בהערת שוליים הוסיף שמי פרטים על המאורע ההיסטורי שנתן השראה לסיפור: "לפני 25 שנה בערך [היינו פחות או יותר במפנה המאה] קרה אמנם מקרה כזה. במהומות על עניין הדגל נהרג שיך־אלשבאב החברוני ועוד שניים, וגם אחדים מהשכמיים נפלו בתגרה". שמי, הערה 126 לעיל, עמ' 96.

137 אלפסי ואבישר, הערה 91 לעיל, עמ' 70. והשוו: ח'ליל אל־סכאכני, כזה אני, רבותי! מיומנו של ח'ליל אל־סכאכני, מערבית: גדעון שילה, ירושלים: כתר, 1990, יום ראשון, (4/4/1920), עמ' 137–138.

138 הלל כהן, תרפ"ט: שנת האפס בסכסוך היהודי־ערבי, ירושלים: כתר, 2013.

139 שמי, הערה 126 לעיל, עמ' 59.

אל-רחמן", ידיד האל, כפי שגם על פי מדרש בראשית רבה, פירוש השם חברון הוא חֶבֶר נאה – היינו של הקב"ה).¹⁴⁰

בעקבות החיזיון מתברר לאבו־אילשאואריב כי יהיה עליו לרצות את פני "הגיר": לעשות לו דגל ולעלות על קברו – היינו אל מערת המכפלה שבחברון – כשהוא יחף ומתקיים מנדבות. אבו־אילשאואריב יוצא לדרך ללא שהיות. הוא מגיע לחברון, משרך דרכו כעיור ברחובות המטונפים ונכנס דרך בית התמחווי אל המסגד – המתואר בסיפור בפרטי פרטים (אף על פי ששמי, לדברי בנו, כנראה לא ביקר מעולם במערת המכפלה). הוא מניח את הדגל על האצטבה האמצעית, בחלל הריק מכל מצבה ומשתטח על הארץ. כל השמשים נזעקים אליו מיד. ואולם ראש השמשים, אבו חסן, שהיה גם סגנו של הנרצח, מזהה אותו ומתגנב החוצה להפיץ את הבשורה בבית משפחת הנרצח, בניגוד לחובת הסודיות שלו בתור כהן דת. עד מהרה המון צובא על פתחי המערה – שמי משתמש כאן בדימויים של חיות טרף ("בשצף זאבים רעבים האורבים מסביב לדיר הסגור")¹⁴¹ – וכאשר יורד אבו־אילשאואריב ורואה את ההמון המתקרב אליו בחרבות מבהיקות נראה כאילו הוא נתקף שבץ, מתמוטט ומת. מותו בא אם כן רגע לפני מימוש נקמת הדם בידי בני משפחתו של אבו־פאריס, באופן שבני חברון מבינים כנקמת האבות שבאה משמים (ולכן הם נסים מהמקום באימה).

נקמתם של שלושת האבות, שהיא הנקמה מידי שמים, מקדימה ברגע האחרון את נקמתם של בני המשפחה החברונית, ובכך מובסת מסורת גאולת הדם מפני כוח האל. הן הכוח האלוהי והן ההמון החברוני מבקשים לנקום באבו־אילשאואריב על הרצח, אבל האבות מקדימים את ההמונים ומסכלים את מנהג גאולת הדם. עם זה, ההתערבות האלוהית מתעתעת, כי אי אפשר להתעלם מכך שהמוות מביא לאותה תוצאה שהייתה מביאה אליה גאולת הדם.

הסיום מפגיש אם כן בין ההתערבות האלוהית לבין מסורת נקמת הדם, שהוגבלה באופן משמעותי באסלאם. בעוד תחת החוק הפרה־אסלאמי הונהגה מערכת של צדק פרטי, הנשלטת על ידי הרעיון של נקמה, הנורמה האסלאמית מעודדת ויתור על נקמת דם והסתפקות בכופר: מחמד וממשיכיו בסונה ניסו לקדם את החלפת נקמת הדם בשווי ממון, ובסונה פירשו כי נקמה פיזית אינה נדרשת כלל כאשר הרצח אינו נעשה בכוונה תחילה.¹⁴²

140 עם זאת ייחוס הכינוי "גיר" לאברהם נתון בספק, ואפשר שמקורו בשיבוש, שכן על פי מקור אחר, המוסלמים התייחסו בכינוי "גיר" דווקא ליצחק: לאחר שהמצבה על קבר יצחק במערת המכפלה התמוטטה כמה פעמים, נקרא יצחק בפי הערבים "אל רעיר", כלומר "הקנאי" (ע"פ הקראי שמואל בן־דוד, ספר חברון, הערה 95 לעיל, עמ' 313). לפיכך, על פי גרסה זו למסורת המוסלמית, זהו יצחק דווקא שידוע כ"נוקם ונוטר", וזהו קברו של יצחק – ולא זה של אברהם, כפי שנרמז בסיפור – שנותר טטול מצבה. ראו: בראשית רבה, פד, יד, מהדורת תיאודור־אלבק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 1016.

141 שמי, הערה 126 לעיל, עמ' 155.

Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964, p. 18; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Oxford University press, 1964, p. 185; M. J. L. Hardy, *Blood Feuds and The Payment of Blood Money in 36–27, 19–The Middle East*, Brill: Leiden, 1963. pp. 18

מכאן השייך של נקמת הדם אל האסלאם – כאילו נקמת הדם מבוצעת מטעם האסלאם עצמו – יכול להיקרא כחלק מנקודת המבט הלאומית של שמי, תוך התעלמות מההבדל בין הציווי הדתי המוסלמי לבין המסורת העממית הערבית, וביסוס תפיסת שניהם כאחד בתור מקדמים (פרימיטיביים) של נקמת דם, המתחרים זה בזה מי יקדים את מי בביצוע ההרג. בקריאה כזאת, יוצא כי גם האסלאם עצמו, כמו התרבות השבטית שקדמה לו, מקדש את נקמת הדם, וגם הוא נגוע בקדם-מודרניות, אותה קדם-מודרניות שהיא חלק בלתי נפרד מה"ערביות הטיפוסית" החברונית.

ועם זה, אפשר לקרוא את הסיום גם בכיוון ההפוך ולשים לב שאף אם התוצאה זהה (מותו של אבו-אילשאואריב), הרי שנקמת האבות אינה מממשת אלא מסכלת את המנהג העממי של נקמת הדם. בקריאה כזו, התערבות האבות בנקמת הדם האנושית יוצרת תחרות בין המסורת העממית לבין הדת: הן האבות הקדושים והן ההמון החברוני רודפים בו זמנית אחרי הרוצח, וההתערבות האלוהית, שמשיגה את ההמון בהגשמת הנקמה, נושאת עמה מסר אל ההמון החברוני. תשוקת הנקמה האנושית נעצרת ברגע האחרון על ידי האבות, שהתערבותם מטילה אימה על ההמונים ומבריחה אותם מהמקום. הקנאות האנושית מסומנת כעת כמנוגדת לרצון האל, אם לא כחטא. לא בכדי הייתה אמורה נקמת החברונים להתבצע במקום קדוש, ויותר מזה, היא עמדה להתממש רק בזכות בגידתו של כהן הדת בחובת האמונים שהוא חב – אינדיקציה לחוסר הכשרות הדתית ולהסגת הגבול שבשורש המעשה. התערבות האבות תיקרא מכאן כתוכחה של גואלי הדם על כוונתם לפלוש אל תחום לא להם ולבצע את נקמת הדם בעצמם, כלומר תוכחה אלוהית על הניסיון למלא את תפקידו.

מותו של אבו-אילשאואריב מידי שמים, ללא שפיכות דמים, ניתן להמשה דרך מה שוולטר בנימין מכנה אלימות אלוהית, "טהורה" ובלתי אמצעית. שלא כמו האלימות האנושית, המתווה חוק ומשמרת אותו, האלימות האלוהית משמידה חוק – היא אלימות מטעם הרבון האבסולוטי, שעושה דין לעצמה ואינה מכוננת "דוגמה" לגורמה הנדרשת להבא.¹⁴³ היא מייצגת אפשרות של כוח טהור ובלתי אמצעי שביכולתו להורות לאלימות האנושית, זו המשמרת חוק ומתווה חוק, לחדול. כוח זה, המאיין את החוק, פותח פתח בעת ובעונה אחת לגאולה ולקטסטרופה.¹⁴⁴

143 "אם האלימות המיתית מתוות חוק, הרי שזו האלוהית משמידת חוק; [...] אם זו המיתית מטילה אשם וכפרה גם יחד, הרי שזו האלוהית פוטרת מכפרה; אם זו מאיימת, זו מכה; אם זו שופכת דמים, זו קוטלת בלי לשפוך דם". ולטר בנימין, לביקורת הכוח, מגרמנית: דנית דותן, תל אביב: רסלינג, 2006, עמ' 46.

144 "ההיעדר המוחלט של החוק פירושו קריסה מוחלטת של ההבדל בין אלימות חוקית לאלימות לא חוקית, ובין אלימות שמכוננת חוק לאלימות שמשמרת אותו. במצב כזה הכול יכול לקרות: גם הנורא מכול מצד אחד וגם הגאולה מצד אחר." עדי אופיר, "על זמן ומרחב במצב החירום", יהודה שנהב, כריסטוף שמידט, שמשון צליקר (עורכים), לפנינו משורת הדין: החריג ומצב החירום: סמינר ון ליר 2006, תל אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, 2009, עמ' 55–68. בעמ' 55.

אם נתפוס את מותו של אבן-אילשאוואריב במונחי אלימות אלוהית, שאינה יוצרת חוק ואינה מציינת לו אלא היא ביטוי אבסולוטי של כוח המערער את מערכי הכוח האנושיים, אפשר לשים לב שב"נקמת האבות" האלימות האלוהית עוקבת באופן מוזר אחר החוק המסורתי הקיים. אבל אף על פי שהתוצאה היא אותה תוצאה אליה היה מגיע מנהג נקמת הדם, עדיין החוק האנושי מעורער מכוח הפגנת ריבונותו של האל. האלימות האלוהית מבצעת מחדש את דין המסורת האנושית – אך מתוך חירותו המוחלטת של הריבון האולטימטיבי.

ההתערבות האלוהית שמזמן שמי לחברון מעצבת מחדש את היסודות הציוניים שגילה הסיפור עד כה. בתוך האנלוגיה הטעונה לאומית בין הפרימיטיביות השבטית לאסלאם, ששתיהן מקדמות את אותה התוצאה, נפתח מרחב מדומיין המבדיל בין הצדק הקנאי האנושי-שבטי לצדק הקנאי האלוהי – מרחב מדומיין שנפתח בתוך תוצאה זהה לעצמה. הכוח האלוהי שנוטל על עצמו את תפקיד הנקמה הפרימיטיבי, מציל את החברונים מחזרה על דפוסי המסורת האכזריים, הנגועים במקרה הזה גם בחטא כלפי המקום הקדוש וכללי החסינות שלו, ומותיר את הנורמה האנושית של נקמת הדם "מרחפת באוויר", מושעית. בעוד ההמונים נבלמו מלהוציאה אל הפועל, גם האקט האלוהי אינו מאשר אותה (כזכור, אלימות אלוהית אינה מתווה חוק), אלא הוא נותר בגדר חוק נכון-לעצמו בלבד, חד פעמי.

המרחב שנפתח כאן, הודות לעצירתה באוויר של יד המסורת המנופפת בחרב, ותוך הגשמתה של אותה תוצאה בדיוק, הוא מרחב המאפשר לבקר ביקורת נוקבת את העולם המסורתי. האבות אמנם מוציאים אל הפועל את נקמת הדם, אך לא מתוך אישור המסורת אלא מתוך תוכחה של החברונים ושל קנאותם למנהג גאולת הדם. לא בכדי ההמונים נמלטים מהמקום באימה. מכוח האקט האלוהי הריבוני החוק המסורתי מופשט מכוחו הנורמטיבי ונותר חשוף במלוא עליבותו המוסרית ושחיתותו הדתית. האקט האלוהי, במלים אחרות, מרוקן את החוק המסורתי מתוקף דתי. שמי מזעיק את הכוח האלוהי כדי לבקר את המסורת של נקמת הדם – ביקורת שמתנסחת דווקא דרך מימושה של נקמת הדם, אלא שהיא מתממשת מחוצה לה, מתוך ביקורת דתית אשר הגיונה אינו נתון לוויכוח.

הביקורת "מטעם הדת" על המסורת אמנם אינה מנותקת מהמבט הטעון-לאומיות שנבנה בסיפור לכל אורכו, במסגרתו נתפסת התעקשותם של החברונים לקיים את נקמת הדם כחלק מתמונת הערבי הטיפוסי, הממשיך מסורת קדומה, "פרימיטיבית", מתוך עמידות עיוורת לשינויים שמביאה עמה המודרניות. טביעות אצבעותיה של תודעה לאומית עזה ניכרות הן בזיהויה של המסורתיות עם הערביות הטיפוסית ושלילתה בשם הדת המתקדמת והנאורה יותר, והן בטיב האלוהות המתערבת במציאות בסופו של הסיפור: נקמת הדם לא מומשה בידי אלה, אלא בידי שלושת האבות, המשותפים לאסלאם וליהדות. ההתערבות האלוהית – שהיא בה בעת ביקורת על החברונים והצלה שלהם מעצמם – יוצאת אם כן לא מתוך האסלאם לבדו, אלא מכוחה של ציביליזציה דתית מתקדמת "יודו-איסלמית". בעוד המסורת ממוקמת בעולם המוסלמי, הכוח הדתי המתקדם, השולל את המסורת, אינו רק מוסלמי אלא גם יהודי.

לכן, על אף שהסיפור אינו עוסק ישירות בחברה היהודית, הפרספקטיבה הלאומית שנכתבת לתוך הסיפור אינה מאפשרת לומר ש"אין רמז בסיפור זה אף לקורטוב של יהודי ויהדות"¹⁴⁵. הלאומיות נכתבת לתוך הסיפור בתיאור הערביות הטיפוסיות על פי קווים המצייתים לפרספקטיבה הציונית וחרדותיה, וההתערבות האלוהית בסופו של הסיפור משלימה את המהלך: מי שיכול לערביות הטיפוסית, הקדם-מודרנית, וחושף את נחיתותה על פי הסטנדרטים הנאורים, אינו אלא האל, באמצעות נציגיו האבות הקדושים, שהם יהודים באותה מידה שהם מוסלמים; למעשה, עצירתה של הקנאות המסורתית של החברונים תואמת גם את נקודת המבט הלאומית החרדה שלאורה ניתן לקרוא את ההתערבות האלוהית בסימו של הסיפור גם כפנטזיה ציונית. לפיכך הפרספקטיבה היהודית הלאומית המדברת מגרונו של המספר הערבי המסורתי והעולם המסורתי שהוא מתאר אינה מאפשרת להבין את הסיפור דרך הפרדיגמה של היהודי-ערבי: המתח המכונן את הסיפור אינו מתברר באמצעות הקרע של שמי בין הזדהות לאומית ערבית להזדהות לאומית יהודית, או בחיבור המתריס, הממוקף, בין שתי הזהויות הלאומיות הבינריות. בקריאתי, ככל שקיימת בסיפור הזדהות עם החברה הערבית, היא עוברת דרך האיום שמטילה המודרניות על החברה המסורתית המזרחית. כמו בסיפורים הקודמים של שמי, גם "נקמת האבות" עוסק באיומי המודרניות על המרחב המסורתי, בעוד המתח הלאומי הוא חלק מהמשמעויות שהמודרניות יוצרת עם כניסתה לתוכו.

גם ב"נקמת האבות", כמו בסיפורים הקודמים, מתווך העולם המסורתי דרך פרדיגמה של מודרניות. ואולם בשונה מן הסיפורים המוקדמים, שעסקו בעולם היהודי-ספרדי, ותיארו מסורת שהיא כבר שבורה, "נקמת האבות" אפשר לשמי, בהתמקדו לכאורה בחברה הערבית, לתאר מסורת שעדיין עומדת על תלה (הנבער, החשוך) וכך התאפשר לו להביא את הכוח המסורתי העיקש – בשיא חיותו – אל ההתנגשות הדרמטית והבלתי נמנעת בסוף הסיפור.

ההתנגשות הזו היא גם שיאו של תהליך המצטבר לאורך הסיפורים: אם ב"העקרה" וב"פֶּפֶר נפש" מתוארים כזכור צעירים שהעולם המסורתי סוגר עליהם ומביא אותם אל מבו סתום – היינו בסיפורים הראשונים הללו השבר המסורתי עוד בעיצומו – ב"בריחה" השבר במידה רבה כבר התרחש, והעולם המסורתי הוא עולמם של זקנים. על אחת כמה וכמה עולמו של הספרדי המסורתי, אשר בהיעדר יכולת התחדשות ותקשורת עם העולם החדש (האשכנזי) אין לו מפלט אלא במוות. מכאן מסתמן "אב ובנותיו" כפנטזיה שלאחר השבר על אפשרות של שיבת הסמכות המסורתית – שיבה אשר תוצאותיה קטסטרופליות, שכן המסורת היהודית כבר הובסה בהווה של הסיפור; מי ששרדה היא רק המסורתיות הערבית (בדמות האישה הצנועה). על כן המעבר ב"נקמת האבות" אל העולם המסורתי הערבי – המעוז האחרון שבו העולם המסורתי עודנו שריר וקיים – כמעט מתבקש. ב"נקמת האבות" יכול היה שמי "לחזור בזמן", אל הזמן שלפני "אב ובנותיו", הזמן שבו המערכה על העולם המסורתי טרם הוכרעה. ועם זה, החזרה בזמן נעשית כבר מתוך פרדיגמת הקדמה ושיח הלאומיות הנגזר ממנה.

145 רבינוביץ, הערה 7 לעיל, כרך א, עמ' 59–60. גם חנן חבר טוען כי הסיפור "אינו כולל כלל את הצד היהודי" מלבד בלשונו ורמזים כמו האזכור לפואמה "מתי מדבר": חבר, הערה 5 לעיל, עמ' 67.

המסורתיות, אשר בשלושת הסיפורים הראשונים מעוצבת דרך המשבר שעובר על הקהילה היהודית-ספרדית בארץ-ישראל, ב"אב ובנותיו" כבר מיוחסת לברית היהודית-ערבית בין שני הזקנים הדתיים שמושלכים אל מחוץ להיסטוריה. ב"נקמת האבות", לעומת זאת, העולם המסורתי כבר ערבי בלבד; היהודים בסיפור מאיימים על העולם המסורתי מבחוץ, מכיוון הקדמה, באמצעות הסטנדרטים הקפיטליסטיים של עבודת החקלאות המפריעים למנהגי המסורת ובאמצעות האלוהות הנאורה, המתגלמת בדמות שלושת האבות, שלא מוכנים עוד להותיר על כנם מנהגים קדומים ואכזריים כמו גאולת הדם.

מכאן, אם ב"אב ובנותיו" היה זה העולם המסורתי שיוצג באמצעות הברית האוטופית הבינ-דתית בין הזקן האדוק היהודי לבין הזקן האדוק המוסלמי, ב"נקמת האבות" דווקא ההתנגדות למסורת היא שמיוצגת דרך החבירה היהודית-מוסלמית. כך מתממשת גם פנטזיה ציונית: האבות הקדושים, המשותפים ליהדות ולאסלאם, חוברים יחד נגד המסורת הערבית הקדומה ומגשימים את השאיפה הציונית לעצירת הקנאות הערבית. ב"נקמת האבות" אלוהים האחד, המשותף, הבינ-דתי כשם שהוא ציוני, הוא שעוזב אל המודרניות.

במלים אחרות, בסוף "נקמת האבות" מזעיק שמי את האלימות האלוהית כדי לעצור את תנופת המסורת בחברון, המצויה כאן עדיין בשיא כוחה ואינה נחלשת ואפילו עוברת רדיקליזציה פונדמנטליסטית לנוכח הכוחות המנוגדים של הנאורות ששינו את פניה של הקהילה היהודית. האל המשותף ליהודים ולמוסלמים, בכבודו ובעצמו, פועל כאן כנביא של שלילת הקנאות הערבית-הטיפוסית המדברת בשם המסורת; הוא עצמו פועל כאן בשם הפרדיגמה של הקדמה, שמסווה את דתיותה ואת זהותה הלאומית (היא מציגה את עצמה כבין-דתית), וכנגד צורתה המשתנה של המסורתיות הערבית.

שמי, שבשנות כתיבת "נקמת האבות" חי בחברון, לא יכול היה להפנות עורף לעולם המסורת באופן מלא. אני קוראת את "נקמת האבות" כניסיון לפתור את הקונפליקט ביחסו של שמי אל עולם המסורת ואל אלוהים, דרך סיום שבמקום לספק פתרון דווקא משמר את הסתירה העמוקה של מי שמבקש להיות בה בעת יהודי, מזרחי, ציוני, מודרני ומסורתי. שמי מזעיק את האלימות האלוהית כדי להביא אל העולם המסורתי שבקרבו הוא חי, ושבתוכו הוא חווה תזוזות טקטוניות, את בשורת החילוניות שמעמידה פנים כאילו אינו משויכת לדת מסוימת; האלוהים בעצמו הוא שנקרא להכריע את המערכה על העולם הדתי-מסורתי בחברון לטובת הנאורות.¹⁴⁶ "גיוסו" של אלוהים מציית למבנה

146 הקשר בין אוריינטליזם וחילון נוסח על ידי אמנון רז-קרקוצקין וגיל אנידג'ר בשורה של מאמרים המראים כי החילוניות חולקת עם הנצרות והקדמה את המבנה הבסיסי שלהן, ומגדירה את עצמה דרך הפרדתה מן הדתי, היהודי, הערבי, המזרחי. רעיונות אלה נידונים בהרחבה בדוקטורט שלי. ראו: אמנון רז-קרקוצקין, "איין אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ", מטעם 3 (סתיו 2005) עמ' 71-76; אמנון רז-קרקוצקין, "מורשת רבין: על חילוניות, לאומיות ואוריינטליזם", לב גרינברג (עורך), זיכרון במחלוקת: מיתוס. לאומיות ודמוקרטיה, באר שבע: מכון המפרי למחקר חברתי, אוניברסיטת בן-גוריון, 2000, עמ' 89-107; וכן: Raz-Krakotzkin, "The Zionist return to the West and the Mizrahi Jewish perspective", *Orientalism and the Jews*, Ivan Davidson Kalmar and Derek Penslar (eds.), Waltham, MA: Brandeis University Press, 2004; Gil Anidjar, "Secularism", *Critical Inquiry* 33, 1 (2006), pp. 52-77

הבינרי ופורע אותו בעת ובעונה אחת: אמנם התערבותו כנגד הקנאות הדתית יוצאת מתוך המבנה המכונן את היהודי בצד הקדמה בעוד החברה הערבית נתונה ביד כוחות שבטיים אכזריים, ועם זה, ההתערבות גם מפרה את המבנה החילוני, הציוני, ומצביעה על כוח אלוהי שהוא מוסלמי ויהודי כאחד, ומממש בסופו של דבר את אותה אלימות מסורתית (ו"לא-נאורה") שבא להציל מפניה.

ב"נקמת האבות" מביא שמי לשיא את קריאת התיגר הנואשת על החלוקות הבינריות שהפכו את עולמו. זמן קצר לאחר השלמת "נקמת האבות", בקיץ 1927, עזב שמי את חברון, רגע לפני שמאורעות תרפ"ט ייקחו ממנו את האפשרות להימלט מהחלוקות הללו. למעט סיפור אחד, שונה מאוד מקודמיו, שבו לא אדון כאן, הוא לא פרסם עוד סיפורים. "נקמת האבות" נקרא כאפשרות אחרונה, חלושה, וכבר חדורת חרדות לאומיות ואוריינטליזם, לגאולת העולם המסורתי אל המודרניות הנאורה, כפי שהבין אותה. אלא שהאלוהים של שמי, המוזעק כדי לכונן את המבנה הבינרי ה"נאור" גם בחברה הערבית המסורתית, פורע את המבנה הבינרי שבשמו הוזעק: בנוכחותו החילונית, הנאורות, כמו גם מסורת ומודרניות כבר אינן זהות לעצמן, וההתערבות שאמורה הייתה להכריע לטובת המודרניות ונגד המסורתיות סופה שהיא ממוטטת את המבנה הבינרי כולו ומציבה בתוכו, באמצעו, במקומו – כפתיחת פתח לגאולה ולקטסטרופה כאחד – את אותה נוכחות בלתי מתמינת של אלוהים.

אוניברסיטת ניו יורק