

בבל כפנטזיה, כתסביך וכמשווא: על מפריח היונים לאלי עמיד

איחזר דרורי

הרומן מפריח היונים מאת אלי עמיד מביא תיאור פנורמי רחב יריעה של חיי הקהילה היהודית בבגדאד בשנים 1950–1949, ערב הגירתה לישראל.¹ הביקורת ראתה בו רומן תקופה היסטורי רב ערך, המשקף את הוויי החיים, את תרבות החומר ואת הדיאלקט הלשוני הייחודיים ליהודי בגדאד בשנים אלה,² וכן רומן פוליטי, המכוון את קוראיו אל הכרת ההכרח ההיסטורי שבעקירה מן הגולה ובהגשמת הציונות.³

מאוחר יותר, עם פרסום הרומן יסמין (2005), נעשה מפריח היונים לספר הראשון בטרילוגיה. המשכה, ברומן תרנגול כפרות (1983), מתאר את מאבקי ההתערות של נערים עולי עיראק בחברת ה"צברים" הקיבוצית, וסופה ביסמין, העוקב אחר מערכת יחסים הנרקמת בין בחור צעיר יוצא עיראק וצעירה פלסטינית לאחר תום מלחמת ששת הימים.⁴ בכך הציע עמיד

1 אלי עמיד, מפריח היונים, תל אביב: עם עובד, ספרייה לעם, 1992.
2 יעקב מנצור ועמנואל נחתומי, "הלהג הערבי של יהודי בגדאד ב'מפריח היונים' של אלי עמיד", לשוננו לעם 51–52 (2001), עמ' 124–138; יעקב מנצור, "מילים, ביטויים ופתגמים מן הערבית היהודית של בגדאד בספרו של אלי עמיד 'מפריח היונים'", מחקרים בקורות יהודי בבל ובתרבותם, תשס"ב, עמ' 61–76; בן-עמי פיינגולד, "היבט היסטורי רחב ואובייקטיבי", מאזניים סז, 4–5 (1993), עמ' 70–96; יפה בנימיני, הרומן "מפריח היונים" מאת אלי עמיד: עיונים ודרכי הוראה, תל אביב: עם עובד, 1994; Dvir Abramovich, "Eli Amir's Mafriah Hayonim", *Modern Judaism* 27, (February 2007), pp. 1–19; עוד ראו אור כתריסר רשימות ביקורת בעיתונות שהוקדשו לרומן זה בשנה הסמוכה לפרסומו, כמו גם ראיונות רבים עם הסופר. ראו רשימה חלקית בנספח לספרה של בנימיני (שם, עמ' 64–84). על אלה יש להוסיף את ההכרה הבין-לאומית שזכה לה בשווייץ ובגרמניה (עם תרגום הרומן לגרמנית בשנת 1998) ועריכת ההקבלה בין מפריח היונים לבין כתיבתו של נג'יב מחפוז על קאהיר. ראו, למשל, Henryk M. Broder, "Heimweh nach Bagdad", *Der Spiegel* 23 (7 June 1999), pp. 247–249.

3 ראובן שניר, "הציונות בראי הספרות היפה הערבית והעברית של יהודי עיראק: בין 'שיירה מן הכפר' לשלום דרוש 'מפריח היונים' לאלי עמיד" פעמים 73 (1997–1998), עמ' 128–146 (הובא שנית בספרו: ערביות, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק, ירושלים: מכון בן צבי, 2005, עמ' 339–344); יוסף אורן, "מפריח היונים – אלי עמיד", ספרות ורביבונות, ראשון לציון: יחד, 2006, עמ' 111–130.

4 אלי עמיד, תרנגול כפרות, תל אביב: עם עובד, 1983; הנ"ל, יסמין, תל אביב: עם עובד, 2005. לדברי עמיד, תחילה חשב לכתוב רק את מפריח היונים. בפועל, מצא עצמו מתמסר לכתובת תרנגול כפרות כבר בשלבי הכתיבה המוקדמים, ואז עלה בדעתו רעיון הטריילוגיה שראשיתה בבגדאד והמשכה בישראל. ראו דבריו בפרויקט "סופרים קוראים" שבארכיון הוידאו של ספריית בית אריאלה <http://www.youtube.com/watch?v=B8nMcFNfv78>: (accessed October 5, 2013).

למעשה לראות למפרע בשלושת חלקי הטרילוגיה שיקוף של שלבים עוקבים בהתפתחות היסטורית-דיאלקטית של תודעת גיבוריו, במארג אפי רחב היוצר מעין סאגה משפחתית.

למן שנות התשעים של המאה העשרים נידונה כתיבה זו, התחומה על ידי מבקריה בגבולותיו של נרטיב-העל הציוני, להתעלמות מצדם של היסטוריוגרפים מרכזיים של הספרות,⁵ שפן לא היה בה לכאורה משום חידוש או תוספת משמעותיים על העיסוק המופר בשאלת הזהות בפרוזה העברית שנכתבה עד לשנות החמישים והששים.⁶ בתקופה שהרומן פורסם בה, אין לדבר אפילו על "שליחת זרועות מובהקות לקאנון דרך קבלה של נורמות קאנוניות הגמוניות", כביטוי של ח' חבר ביחס לרומן שווים ושווים יותר (1974) מאת סמי מיכאל,⁷ שכן בעת פרסום מפריח היונים אותן נורמות ייצוגיות (פרו-ציוניות) כבר חלפו-עברו מן הקאנון העברי מזה כשלושה עשורים.

במאמר זה אבקש להראות כי האופן שעמיר מגולל בו את סיפור העלייה ארצה מעיראק במפריח היונים אינו מונופוני כלל. רומן זה כתוב כמעין פלימפסטס (Palimpsest) ובו, מתחת לתנועת הקולמוס הגלויה, המלווה את מחשבתו הציונית המודעת של המספר, מצויה שכבה תודעתית נוספת, מודעת פחות. שם עיראק היא מרחב מיתי "גן עדני" שההגירה ממנו אינה גאולה או שיבה אל מולדת, אלא גירוש טראומתי. כך חותר הרומן תחת הניגוד הבינרי בין גלות לגאולה – עליו מושתת הפרויקט הציוני – ומציע תפישה מורכבת וסבוכה יותר של המושגים "מקור", "מולדת" ו"בית"; תפישה המתגרת את החלוקה הבינרית בין "גלות" ל"גאולה".

סיפור ההגירה ארצה וחיסול גולת בבל, היא עיראק, קובעים לעצמם ברומן זה מקום נבדל מיתר הנרטיבים הספרותיים שעוצבו בידי יוצרים אחרים בבית הגידול (habitat) הספרותי שעמיר פעל בו.⁸ בתיאורי קודמיו את בגדאד, דוגמת חופן של ערפל לסמי מיכאל או סיפוריו הקצרים האוטוביוגרפיים של שמעון בלס, משתקפים תיאורי שקיעה ודקדנס של המשפחה

5 לדברי ברטנא, בולטת במיוחד התעלמותו של גרשון שקד מכתיבתו של עמיר. ראו: אורציון ברטנא, סוף מאה וסוף מאה, תל אביב: עקד, תשס"א, עמ' 47 ו-58, הערה 53.

6 היטיב לנסח זאת אסף ענברי: "הספרות העברית של אמצע שנות ה-60 שחררה עצמה מסדר-היום הישן – הלאומי, החילוני, החברתי-רציונאלי – שהתנסח בספרות של העשור הקודם. את מרכז הזירה תפסו עכשיו מי שביקשו להיחלץ מסיר-הלחץ הישראלי ולנשום אוויר אחר. ה'ערגה' כבר לא היתה מחתרת. היא היתה הנורמה". אסף ענברי, "סוף עונת החילונים" (סאגת "העידן החדש"), חלק א, הארץ, מוסף ראש השנה (10/9/1999).

7 ראו: יצחק גורמזאנו גורן וקציעה עלון, "שיחה עם פרופ' חנן חבר", הכיוון מזרח 8 (חורף תשס"ד), עמ' 56.

8 על פי מינוחו של ליפסקר, שהניח את היסודות לפיתוח שיח אקולוגי על רב-המערכת של הספרות. לדבריו "החיים הספרותיים" מגדירים פעילות של פרט ב'הביטאטים' משותפים", דוגמת השתייכות לחבורה ספרותית. ראו: אבידב ליפסקר, "השיח על הרפובליקה הספרותית והשיח האקולוגי על הספרות, שירת יצחק עוגן: אקולוגיה ספרותית בשנות השלושים והארבעים בארץ ישראל, ירושלים: מאגנס, תשס"ו, עמ' 247-248. במובן זה, שיוכו הראשוני של עמיר הוא לקבוצת הפרואיקונים יוצאי עיראק שכתבו עברית כשמעון בלס וסמי מיכאל. על מעגלי השיוך הרחבים יותר נמנים בין היתר סופרים ילידי שנות השלושים, למשל עמוס עוז וא"ב יהושע.

והחברה בעיראק.⁹ תיאורים אלה הם מעין רקע מקדים לנחיתותם המעמדית של גיבורי המעברה ושווים ושווים יותר, הנושאים פניהם אל הטבת מצבם בעתיד.¹⁰ עמיר, לעומתם, מפנה את מבטו גם אל העבר ומוצא בו מוקד עניין ומחוז חפץ. הוא אינו מסתפק ברומן זה בעיצוב זהות יהודית-ערבית "ממוקפת" (hyphenated), שמתקיימים בה מתחים בין קוטב דתי-לאומי "עכשווי" (יהודי, ומאוחר יותר ישראלי) לקוטב אתני-תרבותי "קדום" (עיראקי, בן-עֶרֶב) בלבד. אל תצרף הזהויות ההיברידי (Hybrid) הזה (במינוחו של הומי ק' באבא), נלווה סמן-זהות משמעותי שלישי שאכנה אותו "בבלי". מין משקע-עבר המתקיים בנפש המספר ובנפשותיהם של בני עירו, שנוכחותו בולטת לכל אורכו של הרומן הן ברטוריקה של הדמויות הן בלשון המספר ובדרכי האפיון של דמויות שונות ברומן.¹¹

עדשת המיקוד ששימשה את המספר במפריח היונים כפולת מבט בשני מובנים. על מובן אחד דובר בהרחבה בביקורת: הפער המתקיים תדיר בין מבטו האישי והנאיבי של המספר-הגיבור – פֶּאֶפִי, הנער בן השש-עשרה והשבע-עשרה¹² – באירועים הפוקדים אותו, לבין מבטו המנוסקה, המפוכח והאידיאולוגי של כותב הזיכרונות המבוגר,¹³ הממשמע למפרע את ההתרחשויות ההיסטוריות מתוך עמדה פרו-ציונית.¹⁴ אולם במובן אחר, גם המרחב העיקרי הניבט מעיניו של המספר – בגדאד, ועיראק בכללותה – נקלט לסירוגין בשני אופנים שונים: כמולדת ממשית וכמרחב דמוגרפי קונקרטי המתקיימים בהווה מזה, וכמולדת רוחנית עתיקת יומין, ערש האומה העברית, אדמת-תרבותה ואם-גליוניתה, הנטועה בתוך מפה מיתית קוסמוגונית, מזה. על דימויים אלה של בבל ועל תפקודם בעיצוב זהותן של הדמויות ברומן ארחיב את הדיבור.

גולת בבל שונה מגלויות אחרות בהתקיימה בתודעתם של שוכניה כרצף וכשלמות ולא כהוויה קטועה ועקורה, משני היבטים: הן מבחינה כרונולוגית-היסטורית, בהיותה ערש הולדתו של אברהם אבי האומה ומקום פריחתו התרבותית של העם בתקופת התלמוד והגאונים,¹⁵ הן מבחינה גאוגרפית, במיקומה על רצף יבשתי אחד עם ארץ ישראל, כך

9 סמי מיכאל, חופן של ערפל, תל אביב: עם עובד, תשל"ט; שמעון בלס, בעיר התחתית: סיפורים, תל אביב: ספריית תרמיל, 1979.

10 שמעון בלס, המעברה, תל אביב: עם עובד, תשכ"ד; סמי מיכאל, שווים ושווים יותר, תל אביב: בוסתן, 1974.

11 באבא כינה את זהותו של "אחר" בחברה המערבית זהות "היברידית", בעיקר כביטוי להסתייגות מן התפיסה הדיכוטומית הבינרית של זהויות הכובש והנכבש, ולהכרה במפולשות ההדדית ובהשתנות המתמדת שלהן כתוצאה מן המפגש ביניהן. ראו: Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London: Routledge, 1994; על שימוש במושג זה בהקשר היהודי-ערבי ראו: ראובן שניר, "בגדאד, אתמול: על היסטוריה, זהות ושירה", פעמים 125-127 (תשע"א), עמ' 97-156; יהודה שנהב, "על הכלאה וטיהור: אוריינטליזם כשיח בעל שוליים רחבים", תיאוריה וביקורת 26 (2005), עמ' 5-11; הנ"ל, היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות, תל אביב: עם עובד, תשס"ג, עמ' 200.

12 למשל: עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 390; 445.

13 למשל: שם, עמ' 396.

14 שניר, הערה 3 לעיל, עמ' 340, 342-343; Abramovich, הערה 2 לעיל, עמ' 2-3; אורן, הערה 3 לעיל, עמ' 120-121, 123; בנימיני, הערה 2 לעיל, עמ' 61, 73.

15 ראו על כך למשל דבריה של ז'קלין כהנוב, ממזרח שמש, תל אביב: הוצאת יריב והדר ספרים, 1978,

שניתוקה המרחבי מאדמת הלאום המובהקת לא היה מוחלט. כפי שהטעים כבר חנן חבר בהקשר אחר, לשם מעבר בין הארצות בעת החדשה לא נדרש אלא שינוע מקומי בתוך אותו אזור תרבותי (ערבי) של המזרח התיכון.¹⁶

בבל כמרחב ראשיח "אן עדני"

לבבל-עיראק יש גם ערך קוסמוגוני של מרחב בראשיתי.¹⁷ על פי המסופר במקרא, גן העדן בו שוכנו אדם וחווה הושקה ממימיו של נהר שנתפצל לארבעה יובלים. שני יובלים הם הפרת והחידקל – שני הנהרות העתיקים של מסופוטמיה שלשניהם נודע תפקיד חשוב ומרכזי בממלכות הקדומות בבל ואשור.¹⁸ כיום מקובל לזהות נהרות מקראיים אלה עם הנהרות הקרויים פרת (Euphrates) וחידקל (Tigris), המתמזגים אל נהר שט אל-ערב שבדרום עיראק. מלומדים רבים עסקו בשאלת מיקומו הממשי של גן העדן המקראי, והמסקנה העיקרית העולה מדיוניהם היא כי אין מקום בעולם, שמתמזגים בו שני הנהרות הנ"ל עם נהר הפישון ונהר הגיחון. זיהויים של הפישון והגיחון מוטל בספק רב.¹⁹ אף על פי כן, או שמא דווקא בשל כך, אין להתעלם מן הבחירה המקראית להשתמש בציוני המרחב הברורים למדי של בבל וסביבותיה לתיאורו הגאוגרפי של גן העדן.

עניין שלא הודגש כל צורכו בביקורת ובפרשנות שניתנו עד כה למפריח היונים, הוא הדיבור הגלוי והסמוי לאורכו של הרומן על עיראק-בבל כעל גן עדן, שעזיבתו הקרובה היא בבחינת גירוש פטלי בלתי-נמנע ממקור של חיות ושל עצמה כבירה. יחס נפשי זה, שברובו אינו מודע, ממשמע את עזיבתה של גולת בבל כמעשה הרה אסון. דוגמה בולטת לחלקו הגלוי של דיבור זה מושמעת מפיהן של שלוש דמויות משנה, שתפקודן ברומן מגוון – ניתן לראותו פנע בין תפקוד רטורי "נאומי" של "דמויות-מקלה"²⁰, לבין מילייה (Milieu)

עמ' 61. דבריה הובאו גם כאן: חנן חבר, "לא באנו מן הים: קווים לגיאוגרפיה מזרחית", אל החוף המקווה: היים בתרבות העברית ובספרות העברית המודרנית, בני ברק: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2007, עמ' 160.

16 חבר, שם, 160–165; הנ"ל, "כינון זהות בין סיפור למפה: שמעון בלס בסיפורת הישראלית", הסיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקאנון הסיפורת העברית, תל אביב: רסלינג, 2007, עמ' 262; השוו גם דבריו של שמעון בלס: Ammiel Alcalay, "At Home in Exile: An Interview with Shimon Ballas", *Literary Review* 37,2 (1994), pp. 180–189. חבר, שם, עמ' 160.

17 בבל הוא שמה המקראי של עיר מדינה עתיקה ששכנה על גדות הפרת, אשר שרידיה נמצאים בעיראק, דרומית לבגדאד. עיר זו הייתה מרכז האימפריה הבבלית ששלטה במסופוטמיה כולה. ראו, למשל, משה דוד קאסטו (עורך), אנציקלופדיה מקראית, כרך ב, ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ד, עמ' 10, ערך "בבל"; כרך ה, שם תשכ"ח, עמ' 59, ערך "מסופוטמיה".

18 "וְנָהַר יֵצֵא מֵעֵדֶן [...] וּמִשָּׁם יִפְרָד וְהָיָה לְאַרְבַּעַת רְאשִׁים: [...] הַנְּהַר הַשְּׁלִישִׁי חִדְקֵל, הוּא הַחֵלֶךְ קְדָמַת אֲשׁוּר; וְהַנְּהַר הָרְבִיעִי, הוּא פָרָת" (בראשית ב 10–14). מסופוטמיה (Mesopotamia), ביוונית: בין הנהרות.

19 ראו על כך בהרחבה: Alessandro Scafi, *Mapping Paradise: A History of Heaven on Earth*, Chicago: University of Chicago Press, 2006.

20 יוסף אבן, הדמות בסיפורת, תל אביב: ספריית פועלים, 1983, עמ' 207–208.

שהוא מעין הרחבה מטונוימית או פיצול לדמותו של האני המספר, ²¹ ולעתים אף "צומת פונקציונלי" בעל תפקודים מתגוונים.²²

הדמות הראשונה היא אבו ג'ורג', קרובו העשיר של כאבי גיבור הסיפור, המכונה "עימארי הגדול". בשל הונו הרב שנעשה בעסקי שדות האורז, אירח אבו ג'ורג' בביתו תדיר וזירים, שיח'ים וחברי ממשלה, ושאף להתקבל בעצמו כסנטור בממשל העיראקי. דמות קצה זו מסמנת את פסגת ההצלחה של האליטה היהודית בבגדאד במאה העשרים – הצלחה חומרית שהביאה להיטמעות בקרב ה"אצולה" המקומית וסוכני התרבות שלה (משוררים, מוסיקאים ועוד). עימארי הגדול אינו מסתיר שבעיניו גן העדן הבבלי עדיף על פני האוטופיה של ארץ ישראל. לדבריו, "חמור מי שעוזב את גן העדן העיראקי".²³ וכן:

"הם [הקומוניסטים, א"ד] הורסים את גן עדן שלנו", אמר עימארי הגדול [...] "היא [מדינת ישראל, א"ד] תהיה למעמסה על היהודים ועל העולם עד שתימאס ותיהרס. שוב נאחו במקל הנרודים? לאן? נחזור לארם נהרם? השערים סגורים".²⁴

החרדה מפני סגירת שערי עיראק מהדהדת את סגירת שערי גן עדן המתוארת במקרא.²⁵

הדמות השנייה היא בנו של עימארי הגדול, ג'ורג', יורשו המיועד וחברו של כאבי לספסל הלימודים. הלה משיב תשובה מתחמקת על ההצעה לחבור למחתרת הציונית: "אולי עדיין אני מחפש את גן עדן במקום אחר".²⁶ רוצה לומר: "גן העדן" הציוני (או החלום על אודותיו) אינו משתווה עם זה המקומי, ואין ללכות את הכוחות במאמצים להגר אליו.

הדמות השלישית היא קרובו של כאבי ומורהו, סלים אפנדי, איש המחתרת הקומוניסטית. חרף האידיאל הקומוניסטי לבטל את הלאום, שהוא חלק מן השאיפה לפירוקם של מוסדות החברה הבורגניים, הלה חש שייכות לאומית לעיראק. הוא רואה בה מולדת ומקור "בראשיתי" בשל הקשר עתיק היומין אל אדמתה: "בפעם הראשונה האמין באמת ובתמים שהארץ הזאת, ארצו של אברהם, שבה להיות שלו ממש כשם שהיא של המוסלמים, ופה עתידים הוא וזרעו לחיות לנצח נצחים".²⁷ לא זו אף זו: במאווייו ובחלומותיו בהקיץ תופס סלים אפנדי את בגדאד כגן עדן "מוסלמי", דהיינו כמרחב חומרי של מימוש תענוגות,²⁸

21 שם, עמ' 92-117.

22 ראו: Benjamin Harshav, *Explorations in Poetics*, Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 63.

23 עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 246 [ההדגשה שלי, א"ד].

24 שם, עמ' 256 [ההדגשה שלי, א"ד].

25 בראשית ג 24.

26 עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 249 [ההדגשה שלי, א"ד].

27 שם, עמ' 65.

28 להבדיל מגן העדן היהודי, בעל ההוויה הרוחנית המופשטת (על פי חיבורים מדרשיים שונים. משל: ברייתא דשמואל הקטן, פראנקפורט: אליהו כהן מלובראניץ, 1863). על גן העדן המוסלמי

העתיד להימנע ממנו מכאן ואילך רק בשל מוצאו היהודי. כך הוא סח לנפשו במהלך ליל תענוגות בו צפה ברקדנית הבטן המוסלמית, בַּהִיָּה, שהייתה בלתי־מושגת עבורו בשל זהותו היהודית: "גן עדן", אמר סלים אפנדי. אלה של החידקל, התפלל בנפשו, עֶשֶׂה שיימשך הלילה הזה עד אין קץ [...] הנה הוא שרוי עם בהיה סוף־סוף, ואולי תהיה שלו יום אחד, ללילה אחד לפחות.²⁹ ובהמשך הזיתו: "את חלבו ודמו ישקיע בה, יאכיל אותה מפרי עץ הדעת, הלא הוא מורה".³⁰

הדיבור הסמוי על בבל כאילו היא גן עדן אופף את דמויות היהודים ברומן, רובן ככולן. דוגמה מובהקת שלו מושמעת מפיו של כאבי, המספר הגיבור, שיתר הדמויות עומדות ביחסי זיקה שונים אתו, כאמור: כאבי חולם על טיול עם איסמאעיל, חבר ילדותו המוסלמי שדר בשכנותו בבגדאד, בתוך גן קסום של עצי פרי – פרדס לימונים מתוקים – השוכן על גדת נהר, מעין גן העדן. סופו המבעית של חלום זה, השקול לניתוק מגן העדן ולאבדנו, הוא טביעתו של כאבי בנהר.³¹ הבחירה במעין אוקסימורון זה – לימון מתוק – תורמת לעיצוב מרחב זה כמרחב פלאי בו אף החמוץ ביותר ממותק ומתוקן, הגם שזן זה של לימונים הוא חלק מן הממשות החקלאית והקולירית ברומן.

בעקבות בנימיני,³² ניתן לחלק את הדמויות במפריח היונים חלוקה עקרונית לארבע קבוצות פוליטיות: המתבוללים (כגון עימארי הגדול ובנו), הקומוניסטים (דוגמת סלים אפנדי), האדוקים והציונים. נציגי הציונות ונציגי האדיקות הדתית במפריח היונים מתייחסים אל המולדת הבבלית כאל מרחב רֵאשית מיתי קוסמוגוני ("גן עדני"); אמנם הם עושים כן באופן מפורש פחות מאשר בדבריהם של נציגי המתבוללים והקומוניסטים, אך יחס זה נוכח כתבנית עומק בְּרוֹמָן. הדמות הציונית הבולטת והמשמעותית ברומן היא דמותו של חֶזְקָאל עימארי, דודו של כאבי, ששימש מנהיג ה"תנועה" הציונית בבגדאד. עלילת הרומן כולה מתרחשת בצל מאסרו בעוון פעילותו המחתרנית ועוקבת אחר הנסיונות הכושלים לפעול למען שחרורו.³³ חזקאל רואה בעיראק־בבל מעין רחם אימהי קמאי של העם היהודי, שאך ורק מתוכו יכולה לבוא ישועה מהותית לָעַם, כמין לידה מחדש. הוא סבור כי רק מעמקי רחם עתיק יומין זה ניתן יהיה להתחבר באופן שורשי אל מאגר החלימה היהודי הקולקטיבי, ולהחיות את חזון תחייתו של העם. חזקאל אומר:

בכוח אישיותו שיכנע אותי אָנְצוֹ [סירני, א"ד] שעם אנשים כמוהו אפשר לבנות יחד בית אחר, מדינה שונה. הכוחות הגנוזים בנו, בניהם של חכמי התלמוד הכבלי והגאונים באֵם הגלויות, ירימו תרומה להגשמת חלום הכביר [...] כשהתחלתי לפעול להקמת

כמרחב תענוגות גשמיים ראו, למשל, הקוראן, תרגם מערבית והוסיף הערות: אורי רובין, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2005, סורה 2, 25, עמ' 4; סורה 52, 17–27, עמ' 434–435.

29 עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 58–59 [ההדגשה שלי, א"ד].

30 שם, עמ' 67 [ההדגשה שלי, א"ד].

31 שם, עמ' 275.

32 בנימיני, הערה 2 לעיל, עמ' 16–19.

33 על המשך קורותיו של חזקאל עם שחרורו מהכלא העיראקי ועלייתו ארצה ראו ברומן החותם את הטרילוגיה: עמיר, הערה 4 לעיל, פרקים 22; 34.

תנועה ציונית חלוצית, הרגשתי שאני עוסק בדבר גדול וחשוב, טהור, נשגב, יקר
 ואפילו מן החיים עצמם, חלום נישא אל זוהר הרקיע [...] מארם נהריים יצא אברהם
 אבינו אל הארץ ההיא [...] הרגשתי כאילו ההיסטוריה שלנו כולה סומכת אותי מגבי
 [...] שנים שיננה לי אמי, עליה השלום, שנועדתי לגדלות, שאני ממשיכו של מחייה
 העצמות היבשות.³⁴ עכשיו הרגשתי שאני מגשים את חלומה.³⁵

אין זה מקרה שהשורש חל"מ נשנה פעמים רבות בקטע זה ולאורך הרומן כולו. עמיר
 עצמו, בשיחה שנערכה עמו בשנה שלאחר פרסום מפריח היונים, ביכר לכתוב את חזון
 הגאולה היהודי והציוני חלום ולא מיתוס,³⁶ ואת מפריח היונים בשם "ספר החלומות".³⁷
 במובן מסוים, כך ניתן לאפיין גם את התייחסותו אל דימויה הקמאי של בבל, כעל
 ראשית "נחלמת". "מחייה העצמות היבשות" הנזכר כאן הוא הנביא יחזקאל, שהתגורר
 גם הוא בבבל, ושחזון תחיית המתים שלו מקושר במקרא אל פעולת קיבוץ הגלויות.³⁸
 באופן פרדוקסלי למדי, חזקאל – המורד בערכי הקהילה הישנים (שמייצגים ה"חכם
 באשי" וחבריו) וקורא ל"שינוי ערכין" – רואה בעצמו דווקא בנו-ממשיכו של הנביא
 שעל שמו הוא קרוי.³⁹

בימים הקשים של העיניים נאחזתי בכל דבר כדי לשמור על שפיות דעתי. קראתי
 בלבי לחזקאל אל-נְבִי [הנביא, א"ד] שיעזור לי. בוודאי תצחק לי כמו שאני עצמי
 צוחק לפעמים לעצמי... אני, המהפכן המבקש לשנות את גורל עמו על-ידי שינוי
 ערכיו, בן הדור שמרד ברבניו, מאמין באתר לבי בנביא יחזקאל, במסורת, בדברים
 שינקתי ממאמא עליה השלום [...] אני מאמין שמי שאין לו ישן, אין לו חדש.⁴⁰

בשם אותם המושגים עצמם, של המשיחיות הדתית והסדר הקוסמי המוחלט, חזקאל
 קובל על היאחזותו של ה"חכם באשי" במולדת הבבלית:

34 על טקס מסירת חזקאל הפעוט על ידי אמו להשגחתו של הנביא בעת ה"זיארה" (מסע העלייה לרגל
 לקבר הקדוש) ראו: עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 121. גם עמיר עצמו קשור אל יחזקאל הנביא: שם
 משפחתו המקורי, ח'לס'צ', משמעותו מופקדות על קבר הנביא יחזקאל שבמחוז אל-חלה, בעיירה
 צ'פ'ל (נהגה גם כפ'ל Kif). ראו: יעקב בראון, "לבו במזרח – ריאיון עם אלי עמיר", מקור ראשון,
 מוסף שבת (11/2/2011).

35 עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 197–198 [ההדגשה שלי, א"ד].

36 ראו: אלי עמיר, "השורש היהודי שלי מתחזק וגובר ברבות השנים", האקדמאי 8 (נובמבר 1993),
 עמ' 17–18.

37 אלי עמיר, "לאן נעלמו מפריחי היונים? מסע אישי ספרותי בעקבות הטריטוריה" – הרצאה
 באוניברסיטת בר-אילן לרגל קבלת תואר דוקטור לשם כבוד (16 במאי, 2011).

38 יחזקאל 1 ו; יחזקאל 1–14. כדברי יחזקאל בחזון בעצמות היבשות: "וְהִבְאִיתִי אֶתְכֶם אֶל אֲדַמַּת
 יִשְׂרָאֵל" (יחזקאל 12), "וְהִנַּחְתִּי אֶתְכֶם עַל אֲדַמַּתְכֶם" (שם 14).

39 "שינוי ערכין" הוא מושג שטבע מיכה יוסף ברדיצ'בסקי בכתביו. ראו למשל: אבנר הולצמן, "בין
 מיכה יוסף ברדיצ'בסקי לדוד בן-גוריון", עיונים בתקומת ישראל 3, 1993, עמ' 191–204; ובפרט שם,
 עמ' 194.

40 עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 384.

רציתי להטיח בפניו שהוא [החכם באשי, א"ד] והרכנים שלו הזניחו הכל, והם מתעסקים בדברים לא חשובים, ומבטיחים הבטחות שקר על ביאת המשיח. אבל כשהמשיח בא, אין הם רואים אותו כלל [...] כששומעים את אבו צאלח שר לפני מותו "להיות עם חופשי בארצנו, ארץ ציון וירושלים", יודעים לבטח שגם אלף חכם באשי לא יעצרו עוד את התהליך ההיסטורי המתגלגל.⁴¹

יחס דומה של היקשרות עמוקה כלפי בבל מפגין אחיו הציוני של חזקאל, שלמאן עימארי, הוא אביו של כאבי. מעשה הוויתור על תעודת הזהות העיראקית ערב עלייתו ארצה מלווה אצלו בהיסוס רב, שכן הוא מסמן ניתוק ממולדת עתיקת יומין:

הלוא ההרשמה [לעלייה, א"ד] כרוכה גם בויתור על האזרחות, במסירת תעודת הזהות, שלא על מנת לקבלה עוד. מסרת את תעודתך וחדלת להיות עיראקי. ככה. בן רגע. אחרי שבעים דורות.⁴²

לנוכח האב המהסס, כאבי עצמו מחרה־מחזיק אחר דודו חזקאל ומהרהר בזיקה העמוקה, העל־זמנית לאדמת בבל, תוך שהוא משתמש באותה טרמינולוגיה הלקוחה מדברי הנביא:

הסתכלתי במנורות הזכרון הדולקות על הקירות, שחקוקים עליהן באותיות של זהב שמות המתים. סבא הגדול, ואבותיו, ואבות אבותיו, כל הבקעה המלאה עצמות של גולת כבל, קהל גדול מאוד, כולם שרויים עמנו פה. מה הם אומרים לנו? ללכת או לא ללכת?⁴³

נמצאנו למדים שאפילו הקול הציוני המושמע ברומן, מסתיר בחובו מעין תת־דיבור הרואה בבבל (ולא בארץ ישראל!) רחם קמאי רב עצמה, שרק החיבור אליו כאל מקור יניקה מפְּרָה של רוח העם עשוי להביא לתחייתו.

נציגי הקבוצה הרביעית, האדוקים, הם שני ישישים – חֲיָאִי וְהַ"חכם בְּאִשִּׁי". שמואל יוסף יואל אברהם חֲיָאִי, מוכר הטבח הישיש, הוא ידיד משפחתו של כאבי, והוא עבורו אחת מדמויות האב. חֲיָאִי מקיים באדיקות את מצוות הדת, והוא אחד המקורבים ביותר לחכם באשי הנערץ עליו, שבנעוריו היה חברו לספסל הלימודים בבית המדרש. חיאו שולל את פעילות המחותרת הציונית, לא רק מן הטעם הדתי הידוע של איסור דחיקת הקץ, אלא מפני חשש מחורבן הרה אסון של "אם הגלויות", הנתפסת בעיניו כמקום שעתיקותו והמסורת שנתפתחה בו שיוו לו ממד של קדושה עצמית:

הציונים האלה, נהם בכעס, שום דבר אינו קדוש בעיניהם. פילגו את הקהילה, הבריחו את מיטב הבחורים. מסיתים את היהודים לברוח, לא נרתעים מכלום, גם

41 שם, עמ' 388.

42 שם, עמ' 279.

43 שם, שם [ההדגשה שלי, א"ד].

לא משפיות דמים. הוציאו לחכם באשי את נשמתו, פגעו בזקני העדה ובחכמיה
 [...] הם יחריבו את אִם הגלויות – גרועים יותר מן הקומניסטים [...]”⁴⁴

ובמקום אחר הוא אומר: “ואני טוב לי המקום הזה יותר מכל מקום שבעולם, עד שיכשר
 הדור ויבוא משיח צדקנו”⁴⁵. לשאלת אבו צאלח אל-ח'באז, ממנהיגי המחותרת הציונית,
 אם אינו רוצה (ממניעים דתיים או סנטימנטליים) לעלות לארץ הקודש, השיב חיאו: “בני,
 היא חלומי, בתוך לבי, אני ממריא אליה בכל תפילה, בכל צום, בכל פרק שאני קורא
 [...] הנסתר נהדר יותר, החלום נפלא יותר [מן הממשות, א"ד], אתה לא תבין, לא תבין
 [...]”⁴⁶. נראה כי ניתן להחיל את הפרזה “החלום נפלא יותר” גם על יחסו לבבל-עיראק:
 אין זו מולדת גאון-פוליטית גרידא בעיניו, אלא גם משאת נפש “נחלמת” ומקור ראשיתי
 רב הוד. על כן, הינתקות ממקום זה משמעה חורבן ואבדן עצמי.⁴⁷

ואם ציפה הקורא למצוא בדמותו של חיאו דמות שולית בלבד (למרות נוכחותו הרציפה-
 כמעט לאורך העלילה), דמות יהודי גלותי שאין בכוחו להסכין עם “שינוי הערכין” וחילופי
 הגברא ההגמוניים בקהילה היהודית, נכונה לו הפתעה. באחת ההטרמות הנדירות ברומן,
 מדלג כאבי המספר אל קרבת ההווה שהסיפור נכתב בו ומתוודה על בחירתו להוסיף את
 שמו של חיאו, העירי וחסר המשפחה, “שאת שנת לידתו לא ידע איש”, אל רישום
 אילן היוחסין שלו, על גבי דפים ריקים שביקש מן הכורך להוסיף לספר תהלים ישן של
 חיאו.⁴⁸ פעולה זו, הנצחת אילן יוחסין “מומצא” על גבי ספר משפחתי שעובר בירושה,
 יש בה ללא ספק מן המטונימי למעשה הכתיבה של הרומן, המכונן בין דפיו מעין פנקס
 קהילה “מומצא”. פנקס קהילה זה משמר את הבחירה להנציח את דמות האב של חיאו,
 על ייצוגיה – שעיקרם הוא הקשר החי אל בבל ההיא, הקמאית, ה“נחלמת”, שנטישתה
 כמוה כחורבן.

הדמות הייצוגית השנייה מקבוצת ה“אדוקים”, היא דמותו של ה“חכם באשי” – הרב הראשי
 ליהודי בגדאד וראש הקהילה ונציגה בקרב השלטון המקומי.⁴⁹ שמו של החכם באשי אינו

44 שם, עמ' 360 [ההדגשה שלי, א"ד].

45 שם, עמ' 146.

46 שם, עמ' 308 [ההדגשה שלי, א"ד].

47 במהלך הרומן, עמיר משתמש בחלום פעמים נוספות כבסמל סמיוטי לדפוסים שווי ערך של תנועה
 נפשית אינטרוֹבֶּרְטִית. חלומו של כאבי הנזכר לעיל, על הטביעה בנהר בתום טיול משותף עם ידיד
 נעוריו המוסלמי (עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 275), מתפקד על אותו משקל – חרדה עמוקה, הלוּבֶשֶׁת
 מעטה חיצוני של חלום ביעותים; גם הדרשה הקנאית ששומע חיאו הזקן ערב הפוגרומים ביהודים
 (ה“פְּרָהוּד”) מפי חאג' יחיא, המוסלמי הזקן, מתוארת בלשון המספר כספק מציאות ספק חלום
 בלהות (שם, עמ' 143); מנגד, מכונה ארץ ישראל האוטופית בשם “ארץ החלומות” (שם, עמ' 391).

48 עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 396.

49 “חֶקֶם בְּאִשִּׁי” (hahambaşi) – טורקית: ראש החכמים. זהו התואר שניתן לרב הראשי של קהילה
 יהודית ברחבי האימפריה העות'מאנית מאמצע המאה הי"ח ואילך. ראו: אביגדור לוי, “הקמת מוסד
 החכם באשי באימפריה העות'מאנית והתפתחותו בשנות 1835–1865”, פנמנים 55 (אביב תשנ"ג),
 עמ' 38–56. על תפקודיו של החכם באשי בזיקה אל מוסדות קהילה בבגדאד במאה העשרים ראו:
 חיים סעדון (עורך), עיראק, ירושלים: מכון בן-צבי והאוניברסיטה העברית, תשס"ב, עמ' 57–59.

נזכר ברומן, אולם עמיר, כך התברר, ביסס דמות זו על דמותו ההיסטורית של ה"חכם באשי" שכיחן במשורה זו משנות העשרים ועד למועד התפטרותו בחורף 1949 – חכם ששון כְּדֹרִי (1880–1971).⁵⁰ בְּמַקְרָה של חיאו, המספר הוא שבחר במחווה המבליטה את זיקתו ה"משפחתית" כלפיו, ובעקבותיו גם "המחבר המובלע" – במידה שתודעתו משתקפת מתוך מעשה הכתיבה של הרומן – ואילו כאן עניין הזיקה אל דמותו של ה"חכם באשי" נמסר במפורש מפיו של המחבר הממשי:

התחלתי לכתוב את "מפריח היונים" [...] ופתאום הייתי חולם בלילה על החכם בְּאִשִּׁי, הרב הראשי של יהודי עירק, חכם שְׁשׁוֹן כְּדֹרִי [...] בא אליי בחלומות והוא אומר לי: "אֲבָנִי חֶלְאֶסְצִי! [בְּנֵי חֶלְאֶסְצִי, שם משפחתו המקורי של עמיר, א"ד] [...] אני שומע שאתה כותב ספר על קהילת יהודי בְּבֶל הקדושה!" אני אומר לו "כן" (בפנים של מורא) ואז הוא אומר לי: "ועליי אתה כותב שתי שורות?" ואני מתעורר מבוהל [...] לילה, לילה שני... כל לילה היה דיאלוג כזה [...] ואני אומר לו יום אחד: "אתה יודע ששלחו אותי לשומר הצעיר, הוציאו אותי לשמד (תרגול כפרות). איך אני יכול לכתוב עליך? אני לא יודע אפילו את העברית שאתה מדבר!..." הוא אומר לי: "תכתוב! והכל יבוא!... תכתוב, והכל יבוא!..."⁵¹

עמיר נענה לְאֵתָגֵר והקדיש מקום מרכזי בְּרוֹמָן לדמותו של החכם באשי, לצדו של חיאו. החכם באשי מייצג את ההנהגה הישנה של הקהילה היהודית בבגדאד, המבקשת לשמר את קיומה בְּגִלוּת והחֲרֵדָה מפני ההשלכות של דחיקת הקץ. שתי הסצנות המרכזיות שבמוקדן מצויה דמותו הן הפגנת המחאה של נשות האסירים הציוניים בלשכתו ונאום ההתפטרות שלו באוזני חיאו.⁵² נאום זה בנוי כמונולוג ספונטני ומתפרץ (כל פְּסָקָה נפתחת בביטוי "דבר מזכיר דבר"), במהלכו "נזכר" החכם אסוציאטיבית במצבור של עניינים שהעיקו עליו, הכרוכים ביחסיו עם הקהילה התובעת את התפטרותו. מדובר במונולוג הארוך ביותר בספר, המשתווה בהיקפו ובמורכבותו למכתבו של חזקאל מן הכלא ערב העלייה ארצה.⁵³ מבין הדמויות הרבות הנואמות ברומן (אבו אדואר, ג'ורג', הפאשה נורי אל-סעיד ועוד), חזקאל והחכם באשי מתבלטים ביותר, כמין שתי "דמויות מקהלה" המתגוששות ביניהן ומבקשות להשמיע, כל אחת בתורה, את האמת המוחלטת שלה.⁵⁴ הדיאלוג הסמוי ביניהם משרטט אפוא ציר עיקרי בְּרוֹמָן המשקף את המתח שבין הקולות הדבקים במולדת הבבלית לבין אלה הקוראים לנטישתה.

50 בתעתיק אנגלי: Sassoon Khaddūrī. בערבית יהודית עיראקית השם ששון נהגה "ששון" בקירוב. במקור הערבי של השם כְּדֹרִי אין ד' אלא צ' (ض, d). שם זה אכן מופיע לעתים על פי התעתיק המקובל מן הערבית: חֶלְאֶסְצִי/חֶלְאֶסְצִי (خضوري) אולם בפי יהודי בגדאד ה'צ' נהגית כ'ד' רפויה (ד, dh) ונשמעת כ'ח' (th) במילה other. לפיכך נקטתי כאן בכתוב השכיח יותר (כְּדֹרִי), בהתאם לפונטיקה של שם זה. על הגורמים שהביאו להתפטרותו של חכם ששון כְּדֹרִי ראו, למשל: חיים סעדון (עורך), בגלוי ובסתור: העליות הגדולות מארצות האסלאם 1948-1967, ירושלים: מכון בן צבי, תש"ס, עמ' 71.

51 עמיר, הערה 37 לעיל.

52 הפגנת המחאה: עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 105–107; נאום ההתפטרות: שם, עמ' 148–157.

53 עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 380–391. לדברי עמיר (הערה 37 לעיל), כתיבת מונולוג זה ארכה ארבעה חודשים.

54 במינוחו של יוסף אבן, ראו: אבן, הערה 20 לעיל.

כחיאוי לפניו, החכם באשי קובל בנאומו על אנשי ה"תנועה", המחותרת הציונית בבגדאד: "רוצים לנסוע מפה? יסעו להם לשלום! אבל אם אצה להם הדרך, למה זה הם מזיקים בדרכם לקהילה כולה ופוגעים בבְּבָל אִם הַגְלוּיוֹת?"⁵⁵ בעיני החכם באשי יש ערך רב לשימורה של הקהילה ולהמשכיותה, גם במחיר סובלנות דתית כלפי הדור הצעיר, פורק עול המצוות:

לידי חילול שבת לא הגיעו בני. ולמה לא הגיעו? מפני שמנעתי אותם מלנסוע לארצות נכר, – כי ידעתי שפה, לעיני, לא יעזו. למענם למדתי להתהלך עם הדור הצעיר, העלמתי עין ממשוכות נעורים, מחטאים קטנים, ובלכר שלא יאכר צאן קודשים ולא ייפרת זרענו [...]. צא וראה אֵילו רעות חולות פשו בקרב בני הגויים, ואילו אצלנו, ישתבח שמו לעד, דור הולך ודור בא וקהילת יהודי כְּבָל לְעוֹלָם עוֹמֶדֶת.⁵⁶

מאבקו למניעת הכחדתה של הקהילה חורג מן ההיסטורי לתיאולוגי:

במקום הזה, בכְּבָל, החלו תולדות עמנו, פה, בארם נהרים, אמר ה' אל אברם לך-לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אֶרְאֶךָ. ואני, החכם באשי של קהילת יהודי כְּבָל הַעֲתִיקָה, אני אומר, וזה מה שאני מבקש להוכיח בחיבורי על הגאולה, אני אומר שִׁמְפָה יֵצֵא הַמְּשִׁיחַ ויחזיר אותנו לארץ קודשו; פה תתחיל הגאולה, ופה אחכה לו.⁵⁷

לאמור: הגאולה היא חלומו הגדול של החכם באשי, אולם התממשותה תלויה דווקא באי-העזיבה או ב"נאמנות" לגלות העתיקה, האלוהית;⁵⁸ כדבריו: "שני חיבורים התחלתי לכתוב, אחד בפרשנות השו"ת, ואחד על חבלי הגאולה, זה הספר שהוא חֲלוֹם חַיִּי".⁵⁹ אף הפיוט "אַבְנֵי אֶקְדָּח" אותו שר החכם ברגע של התעלות הרוח, הוא כל כולו הבעת כיסופים לגאולה המשיחית: "אַבְנֵי אֶקְדָּח שִׁים שְׁעָרֵי וְגִלְגָלֵי כְּסָף / כְּלָתָה נַפְשִׁי לְחַצְרֵי כִּי רַב הַכְּסָף / [...]. שְׁאֲרִית יוֹסֵף חֵי אֵלֵי הִיָּה מְאַסֵּף –"⁶⁰ ודוק: האל הוא המאסף את עמו מן הגלות ולא האדם.

החכם באשי רואה אפוא ביזמה לנטישת אדמת בבל סכנה תיאולוגית שעלולה להביא לידי משבר עצום, אדיר ממדים, שמשמעותו היא הפרת הסדר הקוסמולוגי. הביטוי הסימבולי העמוק להפרת סדר זו מצוי בסצנה המרכזית השנייה שהוא נוכח בה, בהפגנת הנשים

55 עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 149 [ההדגשה שלי, א"ד].

56 שם, עמ' 154 [ההדגשה שלי, א"ד].

57 שם, עמ' 156 [ההדגשה שלי, א"ד].

58 עיקרון תיאולוגי זה הוא וריאציה מקומית של טיעון "שלוש השבועות", שהשימוש בו רווח בקרב גורמים אנטי-ציוניים במסגרת הפולמוס כנגד הרואים בציונות "אתחלתא דגאולה". שתיים מבין שלוש השבועות הן שלא למרוד באומות העולם ושלא לעלות ארצה בעלייה המונית. מקורן של ה"שבועות" במדרש. תלמוד בבלי, כתובות קיא ע"א.

59 עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 155 [ההדגשה שלי, א"ד].

60 שם, עמ' 103. פיוט זה, המושר לעתים קרובות בהקשרים שונים במסורת יהודי בבל, נתחבר על ידי פייטן לא-מוכר ששמו הפרטי הוא אברהם, על פי החתום בראשי הבתים. ברומן מובא הבית הראשון מבין חמישה.

נגדו בלשכתו.⁶¹ במהלך הפגנה זו, המבוססת על אירוע היסטורי, פרצו נשות האסירים הציוניים ללשכת החכם ומחו כנגד פעילותו הבלתי־מספקת למען בעליהן הכלואים.⁶² העימות מגיע לידי אלימות:

העבה האדומה התייצבה לפני החכם והטיחה בו: "אללה בגד בנו, גם אתה?" ובעצם נפחה דחקה אותו לפינה וידה הגדולה, המונפת בסערת נפשה, פגעה במצנפתו והשליכה אותה מעל ראשו. נפלה דממה. בנחיריים רוטטים הסתכל החכם בקהל שכלשכתו, המתחיל להיות להמון. רוב הנשים השפילו את עיניהן. היאוי הזקן התכופף והרים את המצנפת, ליטף אותה בידו ונשף להסיר האבק מעליה, והגישה לחכם. החכם חבש אותה, זקף את קומתו ועמד חיוור כולו ולא הוציא הגה מפיו. היאוי נשק לידו לעיני כל ומילמל שוב בקול חנוק: "תנו כבוד לחכם באשי, תנו כבוד לתורה".⁶³

הפלת מצנפת השרד של ראש החכמים, מצנפת המכונה בפי יהודי בגדאד בשם "עִמָּאמה", היא אירוע רב משמעות. משמעותה מרחיקה הרבה מעבר לבסיס ההיסטורי ה"מקרי" וה"פרטי" שלה, כלשונו של אריסטו,⁶⁴ אף שהיא נשענת על גרעין היסטורי.⁶⁵ תמונה זו היא וריאנט של קונפיגורציה ידועה בזיכרון הקולקטיבי היהודי – נפילת העטרה או הסרתה מעל ראש המנהיג. הביטוי המקראי "נִפְלָה עֶטְרַת רֹאשֵׁנו" ומקבילותיו הפכו למטבע לשון שגורה.⁶⁶ מובנה הוא קינה על אבדן ההנהגה הרוחנית, המלווה בהכרה כי משמעותו התיאולוגית של האבדן היא פגימה מהותית ב"אקסיס מונדי" (axis mundi) המתווך בין שמים לארץ, אשר כמוה כהתגברותו של הַסֵּתֶר הפנים האלוהי. תנועת ידה של המפגינה מתוארת בעמימות מכוונת על ידי המספר, וקשה לקבוע אם הפלת המצנפת היא מעשה מכוון או תאונה

61 עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 105–107.

62 סצנת ההפגנה נגד החכם באשי ותקיפתו מבוססת על אירוע היסטורי שאירע ב־23/10/1949. כ־300 נשים הפגינו ותקפו את ראש הקהילה, חכם ששון כד'ורי, בלשכתו, במחאה על פעילות מועטה מדי, בעיניהן, למען אסירי התנועה הציונית. בעקבות ההפגנה האלימה שבעיני משטרת בגדאד הייתה פגיעה בסדרי השלטון התקינים, נעצרו שתי נשים והוטל עליהן עונש מאסר. ראו: נסים קזז, היהודים בעיראק במאה העשרים, ירושלים: יד יצחק בן־צבי והאוניברסיטה העברית, תשנ"א, עמ' 280; שלמה שינה, יעקב אלעזר ועמנואל נחתומי, פרקים בתולדות המחותרת, תל אביב: ארגון יוצאי המחותרת החלוצית בעירק, תש"ל, עמ' 20–21.

63 עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 106–107.

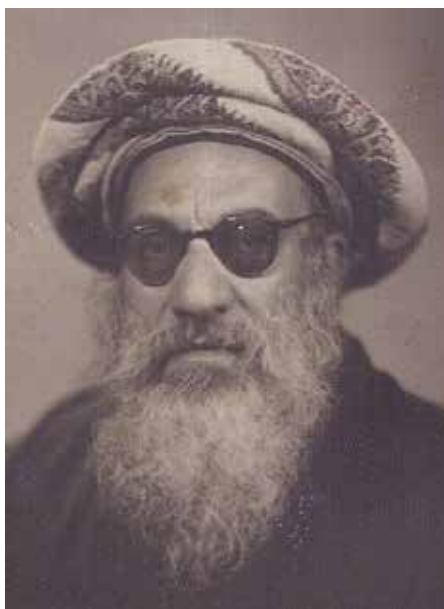
64 ראו: אריסטו, פואטיקה, מיוונית: יואב רינון, ירושלים: מאגנס, תשס"ג, פרק ט, עמ' 28–29.

65 בביורפיה של הרב כד'ורי שפירסם לאחרונה בנו בערבית, מסופר על סצנה דומה בה תקפו מתפללי בית הכנסת את הרב כד'ורי במהלך דרשתו בשבת, והפילו את העמאמה מעל ראשו. החכם נתקף חולשה ונזקק לפינוי. ייתכן שפעולה זו נשנתה בהפגנת הנשים, וייתכן שהוטמעה אל תוכה במודע, ביזמת המחבר, או שלא־במודע, בזיכרון הקולקטיבי. ראו: שאוול חאחאם סאסון חצורי, רاع ورعية: سيرة حياة الحاخام ساسون حصورى, رئيس الطائفة الموسوية في العراق, اورشليم-القدس: رابطة الجامعيين اليهود النازحين من العراق, 1999, الجزء الثاني, ص 102 [בתרגום לעברית: שאול חכם ששון כד'ורי, מנהיג וקהילתו: חיי הרב ששון ח'צ'ורי, ראש הקהילה היהודית בעירק, ירושלים: אגודת אקדמאים יוצאי עירק, 1999, פרק ב', עמ' 102]. תודתי לגאולה אלימלך שסייעה בידי לאתר ספר זה בקטלוג הממוחשב, ולאברהם מרדכי שתרם עבורי מערבית את החומר הרלוונטי מתוכו.

66 איכה ה 16. וגם: "הַשְּׁפִילוּ שָׁבוּ, כִּי יָרַד מִרְאשׁוֹתֵיכֶם, עֶטְרַת תְּפָאֲרֵתְכֶם" (ירמיהו יג 18); "הַסֵּיר הַמְצַנְפֵת וְהָרִים הָעֶטְרָה" (יחזקאל כא 31); "וַיִּסֶר עֶטְרַת רֹאשִׁי" (איוב יט 9).

בלתי־נעימה. אולם, עצם התרחשותו של המעשה והעמדתה של תמונת העטרה הנפולה די בהם על מנת לחולל תגובה של הלם וצער, קִשָּׁל הופעל כאן קוד תרבותי רב עצמה, והסימן הוויזואלי נחקק בתודעת הצופים כאות שמימי המסמל נכוחה את מצבם בהווה.

המחשבה הדתית המסורתית קשובה הייתה בדריכות לשדרים או לאותות שמימיים שעניינם אישור מעמדו של המנהיג, או לחלופין דחייה שלו. כבר במקרא פירש שמואל הנביא את היקרעות מעילו של שאול כאות להיקרעות הממלכה מעליו.⁶⁷ בספרות חז"ל נודע סיפור "שלמה ואשמדאי", שבו מדיח אשמדאי באופן זמני את שלמה שחטא מכס המלוכה. על אף ששלמה שב לבסוף אל כיסאו, הדחה זו היא הפרה חמורה של הסדר הקוסמולוגי והיא מביאה עמה סכנת תוהו לעולם כולו.⁶⁸ נפילת עטרתו של החכם באשי מסמנת אפוא, מבחינת הסדר הסימבולי, את קיצה המתקרב של קהילת בבל העתיקה, שהחכם באשי מייצג את סדריה המופרכים, קץ הנושא בחובו משמעויות של "חורבן" תיאולוגי.⁶⁹



חכם ששון כד'ורי חבוש עִמָּאמה,
בשנת 1950 בערך

67 שמואל א טו 28.

68 ראו על כך בהרחבה אצל: רלה קושלבסקי, הערך "שלמה ואשמדאי", יואב אלשטיין, אבידב ליפסקר ורלה קושלבסקי (עורכים), אנציקלופדיה של הסיפור היהודי, כרך ב, רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשס"ט, עמ' 85–111 ובפרט שם, עמ' 87, ובסעיף הטלוס, שם, עמ' 100.

69 בנאמו של החכם באשי נזכרת אפיזודה נוספת של הסרת המצנפת מעל ראשו, אולם הפעם היה זה אקט של מחאה שנועשה ביזמתו, בשיחה דיסקרטית בארבע עיניים עם העוצר (עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 150–151). פעולה זו נועדה לזעזע את העוצר, והייתה חלק מן המאמץ לבטל את העברת יהודי עיראק אל מחנות ריכוז בזמן מלחמת העולם השנייה, ולבסוף אכן נשאה פרי. ברי כי מובנה של פעולה זו אינו קטסטרופה או אות שמימי מבשר אסון, שכן מדובר בפעולה נשלטת ופונקציונלית.

בעקבות אירועים אלה, החכם באשי אכן מודיע על התפטרותו מהנהגת הקהילה. עמיר ביכר לתאר משבר זה כמשבר סופי בַּמְשַׁתְּמֵעַ, ולא לדבוק בנקודה זו בקורותיו של חכם כד'ורי ההיסטורי, אשר בלחץ השלטונות חזר בו מהתפטרותו וכעבור כשלושה שבועות התפטר בשנית, וכתום ההווה הסיפורי של עלילת הרומן שב אל כס הנהגת הקהילה עד לפטירתו (1954–1971). כחלק מהעצמת המשבר נמנע עמיר גם מלספר על החלפת החכם בראש קהילה לא רבני (יחזקאל שם טוב, בשנים 1949–1954), שפעל למען העלייה ארצה. תחת זאת העדיף לשוות להתפטרות החכם באשי ממדים של אבדן הסדר והריכוזיות בקהילה, המסמנים את הגירתה ופירוקה הקרבים.⁷⁰

בדרכו שלו, הקול הדתי־שמרני המושמע בְּרוֹמֵן תופס אפוא גם הוא את בבל כרחם קמאי רב עצמה ("אם הגלויות"), שהחיבור אליו הוא תנאי בל יעבור לתחייתו של העם, והניתוק ממנו הרה אסון וכמוהו כהפרה מסוכנת של הסדר הקוסמי.

הכותב בוחר להנכיח את התודעה האדוקה, המקובעת בדבקותה בסדרי החיים הגלותיים ה"ישנים", ואף להעצים את זיקתו הנפשית לבגדאד מולדתו באמצעות דימויה המיתיים כמרחב ראשית "רחמי". בחירות אלו עשויות להתפרש כביטוי לאותו הלך נפש שכונה דן מירון בשם "חרדת ההינתקות" – מעין תשליל לחרדת הנטישה המוכרת לכול מן הפסיכולוגיה ההתפתחותית.⁷¹ כאבי המספר, ועמו המחבר המשתמע, מבקשים להיאחז בדמויות האב המסורתיות מן הקהילה, המתפקדות בשלב זה לא כְּאָב כוחני, אלא כאם מזינה ומגוננת. הם מבקשים לינוק מהן עצמות ויטאליות שכוחן יפה להישרדות העצמי ולשימורו, דווקא לנוכח התביעה התרבותית ההגמונית לסלק אבות אלה ממוקדי הכוח ולכונן תודעה חדשה, חילונית ואנטי־גלותית. גם סברה זו נתמכת בווידויו של המחבר הממשי, שסיפר כי תחילה היה בדעתו לכתוב רק את מפריח היונים כמחווה של כבוד לזכר הוריו, ולא התכוון לכתוב את יתר ספריו. כשסיים את כתיבת הרומן, בדרכו למסירת כתב היד למוציא לאור, מצא כי רגליו הוליכוהו מבלי משים אל גבעת שאול, לבית הקברות שנקברו בו הוריו ודודו. הוא הלך עם כתב היד לכל קבר והודיע לנפטרים כי הספר שלהם מוכן. רק לאחר מכן מסר את כתב היד להוצאת הספרים.⁷² עמיר סיפר גם כי עצם מעשה הכתיבה של מפריח היונים קירב אותו אל מסורת אבותיו.⁷³

70 חכם כד'ורי הגיש את כתב התפטרותו ב־29/10/1949, כעבור שישה ימים מההפגנה נגדו, אך בלחץ השלטונות שב מהתפטרותו טרם נודעה ברבים. ב־19/11 התפטר שנית, ובשנת 1954 שב למשרתו עד לפטירתו בשנת 1971. ראו: קז, הערה 62 לעיל, עמ' 281 הערה 73; סעדון (עורך), הערה 49 לעיל, עמ' 59–62.

71 דן מירון, הרפיה לצורך נגיעה, תל אביב: עם עובד, 2005, עמ' 66–68.

72 מתוך הרצאתו של אלי עמיר ביום עיון לספרנים: "מסע אישי ספרותי מבגדאד לירושלים בעקבות הטריטוריה 'מפריח היונים, תרגול כפרות ויסמין'" (12/7/2011): (accessed October 5, 2013): www.directrss.co.il/TextPage.aspx?id=6606187

73 "כתיבת 'מפריח היונים' החזירה אותי למסורת אבותיי ואמונותיהם, כמקור כוח לבנות עליהם, לצמוח הלאה, לאסוף כוח כדי להבין את השינויים המתחוללים סביבך [...]. ההתקרבות לדמות האב ולערכיו מתרחשת בדרך כלל אחרי שהאב הולך לעולמו. אז רואים באמת את ההשפעה העמוקה של בית אבא וסבא במובן הרחב [...]. החיים הם קשים ובלתי נתפסים. החלום והאידיאל נותנים את הכוח, וביהדות נמצאים הן החלום והן האידיאל". עמיר, הערה 36 לעיל, עמ' 17–18.

אולם דומה שאין בכך כדי להסביר תופעה נוספת: כאותה ראייה מיתית של בבל, גם דמותם של מנהיגי המחתרות העיראקיות (אף הלא־יהודים שבהם) מעוצבת בְּרוֹמֵן כדמות גיבורים מיתולוגיים בעלי ממדים עצומים וכוח בלתי־מצוי. את כולם מתאר המספר כענקי גוף רבי עצמה, שדי במראם בלבד כדי להלך קסם על רואיהם ולזכות בהערצתם. הללו (ברובם, לפחות) אינם דמויות אב מובהקות של כאבי, בעלות שייכות "משפחתית" או למצער שייכות "קהילתית" אל זהותו שלו, וקשה להסביר את העצמתו אותם כביטוי לחרדת הינתקות. הראשון והמרכזי שבהם הוא מנהיג ה"תנועה" הציונית בבגדאד – אָבו צֶאלַח אֶל־ח'בֶּאז האופה:

גיבור השכונה [...] הכל קוראים לו אבו צאלח אף־על־פי שהוא לא נשוי. הריהו מן האנשים שסמכותם האבהית מקנה להם מעמד של אב קודם שהולידו ילדים [...] גופו גדול ומוצק [...] עורפו אדיר – כשהוא רוצה לעשות רושם על נערי השכונה, המעריצים את גבורתו ממילא, הוא קושר שק של קמח לעורפו ומניף אותו כשק של נוצות [...] ידיו הענקיות מרדדות את הבצק בחבטות קולניות.⁷⁴

השני הוא הארמני האדמוני, מנהיג המחותרת הקומוניסטית:

אסיר ענק, בעל שיער אדמוני מתולתל, הוכנס אל הביתן, שלשלת על קרסוליו ושלשלת על פרקי ידיו [...] הארמני הדף את הסוהר ואת שני שומריו הצידה, כאילו היו ציפורים [...] הסוהרים עמדו בהיכון, אבל חששו להתקרב אל הארמני על אף פקודותיו של המחוטט. הוא עצמו כיוון את רובהו אל המנהיג, וזה לא נע ולא זע, רק חייך אליו חיוך אבהי [...] הסוהרים הוליכו אותו אל תאו [...] קודם שנכנס לשם הפך פניו אל האסירים ונופף את כף ידו כאפיפיור לקהל מאמיניו.⁷⁵

השלישי הוא מנהיגם של המורדים הכורדים, מולא מוצטפא ברזני, הנזכר כבואתו של מולא מוצטפא אחר, ראש הסבלים הכורדים שנשכרו להובלת רהיטי היהודים, המחסלים את תכולת בתיהם קודם לעלייה ארצה:

מנהיגם מולא מוצטפא בֶּאבֶּאן [...], גברתן מוצק כחומה, היה עומס על גבו ארון עץ אדיר שמכסה קיר שלם [...] אפילו ענק שכמותו נראה זעיר תחתיו [...] על־יד סיר ענקי מאין כמוהו מולא מוצטפא מסיר את המכסה, מרכין את ראשו לתוך הסיר ואינו נרתע מחום האדים המיתמרים מן התשריב, מרק הראש [...] אולי הזכירה לי [שירת הסבלים הכורדים, א"ד] את שירתו של הארמני האדמוני בכלא [...] מולא מוצטפא הניח את כפו הענקית על כתפי [...] היה ברור לי שהוא מתכוון ללכת אל מולא מוצטפא האחר, ברזאני האגדי, ששמו מהלך אימים על החיילים העירקים.⁷⁶

74 עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 19.

75 שם, עמ' 191–193.

76 שם, עמ' 300–302. ההילה האופפת את דמותו של ברזאני המנהיג מועצמת כאן בשל היותו נוכח־נפקד בהווה הסיפורי (1950–1949): על פי המקורות ההיסטוריים, משנת 1945 ואילך גלה ברזאני מעיראק לאחר שהפסיד במערכה מול כוחות צבא עיראק. הוא חזר רק בשנת 1958, במחווה של

כדי לספק הסבר מקיף יותר לדיבור הזה של עמיר על מרחב הולדתו המיתי ועל הגיבורים המיתיים המאכלסים אותו, ניתן לדבר על מכלול העיצובים הללו של מרחב הילדות בְּרוֹמֶן כעל מְעִין "פנטזיה ראשיתית" (Urphantasie).⁷⁷ הפסיכואנליטיקאים לפלנש ופונטליס תיארו פנטזיה זו כ"תצורה של איוויים לא־מודעים" ביחס לדבר מה שהוא ספק מאורע ספק בדיה, המצוי "מעבר לחוויית החיים האישית מזה ולמדומיין מזה".⁷⁸ בהקשר הפסיכואנליטי, שבו נזקק פרויד למונח זה, לפנטזיות הראשיות תפקיד מרכזי באָרוֹן הגנאלוגיה של הנפש – לנסות לייצר מענה לשאלה על אודות מקורותיו של הסובייקט ואופן היווצרו, כגון ראשית הופעתה של מיניותו.⁷⁹ לפלנש ופונטליס מבחינים בין הפנטזיה המודעת – החלימה בהקִיץ, המכונה בניהם גם "פנטזיה משנית" – שֶׁבָּהּ הסובייקט חווה את עצמו ניצב במרכז ההתרחשויות, לבין הפנטזיה הראשיתית הלא־מודעת, בה הסובייקט הוא רק אחת הדמויות התופסות מקום באותן התרחשויות,⁸⁰ הקרובה יותר לשרטוט האפי רחב היריעה ומרובה הדמויות של הרומן. חשיבות מרובה נודעת גם להכרתם בְּתַפְקוֹד הדומה של הפנטזיה הראשיתית ושל המיתוס:

הפנטזיות הראשיות מצביעות גם על הנחה רטרואקטיבית זו: הן מתייחסות לראשית הדברים. כמו המיתוסים, הן חותרות להגיש ייצוג ו"פתרון" למה שנראה בעיני הילד כחידות כבירות. הן מציגות כרגעי הבלחה, כראשיתו של סיפור, את אשר נראה לסובייקט כמציאותו של טבע הדורש הסבר, הדורש "תיאוריה".⁸¹

בהקשר הרחב, אפוא, אפשר לראות במכלול הדימויים המיתיים של בגדאד וגיבוריה בְּרוֹמֶן ביטויים למעין פנטזיה ראשיתית לא־מודעת. התודעה המספרת את מְפְרִיחַ היונים נתונה בתוכה, ומתוכה היא תופסת למעשה את ראשיתה שלה – את הורתה וחניכתה. הפנטזיה על אודות הרחם הקמאי, דמויות האב הכבירות ואדמת עֶדֶן הבלית היא שמכוננת את שפת הדימויים הבסיסית של הרומן, הנתפסת אצל הקורא כשפה מרובדת שאינה מודעת לאיוויים המשוקעים בה. כגודל המצוקות ואימת החורבן והאבדן הפוקדים את הקהילה היהודית ברומן ערב עקירתה מבגדאד, כן גודל שיעור קומתם של אותם מנהיגים גיבורים בעיני הגיבור המתבונן־מפנטז, הפועלים להצלת עולמם השרוי בסכנה ולגאולתו. לאור הבנה זו, מתבארים ממדיה של הציונות: ממדים מוחלטים, על־אנושיים, של חוק היסטורי או שמא של עורמתו של שׂר ההיסטוריה, כדברי חזקאל המצוטטים לעיל: "גם אלף חכם

רצון טוב מצד הממשלה העיראקית דאז. ראו, למשל: מיכאל אפל, עיראק: מלזכה, מהפכה, רודנות, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, תשס"ה, עמ' 64; 194.

77 מונח זה נזכר לראשונה אצל פרויד בחיבורו: Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Wien: H. Heller, 1916–1917, 3v.

78 ראו: ז'אן לפלנש וז'אן־ברטרן פונטליס, פנטזיה ראשיתית: פנטזיות על אודות הראשית; ראשית הפנטזיה, מצרפתית: גלית דוידזון, תל אביב: רסלינג, 2004, עמ' 47; 53.

79 שם, עמ' 55.

80 שם, עמ' 64–65. הצד השווה שבהם הוא שהפנטזיה באופן כללי היא ישות מעורבת, המורכבת מתמהיל של יסוד "מובנה" קבוע ושל "דמיוני" סובייקטיבי, הנגזר מן החוויה האישית.

81 שם, עמ' 55 [ההדגשה במקור, א"ד].

באשי לא יעצרו עוד את התהליך ההיסטורי המתגלגל".⁸² לאמור: הניתוק הקשה, האסוני, מאדמתה־רחמה של בבל, על החיות שבה והכוח הסוגסטיבי שלה כמולדת "גן עדנית", מתאפשר רק מחמת הופעתו של כוח מוחלט, נשגב, שהוא מעל לשיקול דעת פוליטי אנושי כלשהו.

בבל הקדושה, בבל הזונה

אל אותה השתוקקות לבבל־בגדאד, מרחב הראשית האבוד, נלווית לפרקים במהלך העלילה, ובפרט בחלקיה המאוחרים, תחושה דר־ערכית של נְהייה והערצה מזה ונבגדות וכעס מזה. כשהיא יוצאת תחת קולמוסו המיוחד של עמיר, תחושה זו נחוות אצל הקורא כעמידה מול כוח כביר, מופלא, ולא אנושי ומניפולטיבי בלבד. זיהויו של יחס נפשי זה בקרב דמויות היהודים בְּרומן מורה על כך שמעשה הנטישה של מולדתם אינו מוחלט בתודעתם; הוא רצוף היסוס, לבטים וחרטה. ההכרעה לטובת מעשה ההגירה אינה קלה וחד־משמעית, והיא מלווה בחיבוטי נפש ובקונפליקט פנימי עז. גם מבטו המאוחר של המספר אינו נקי מלבטי נפש אלה, והם מוסיפים להיאחז בהווייתם של גיבוריו גם לאחר העלייה לארץ ישראל.

כפי שסיפר עמיר בריאיון, השם שהוא עצמו ייעד לְרומן בתחילה לא היה מפריח היונים, בעל הקונוטציה של עזיבת הקן תוך נכונות לנטילת סיכון רב, אלא "בבל – הזונה הגדולה מכולן".⁸³ ביטוי זה נשמע לקראת סוף הרומן מפיו של סלמאן עימארי, אביו של כאפי, לאחר עלותו ארצה:

אוי בגדאד, בגדאד. מאז הפְּרָהוּד רצה להימלט ממנה, לעקור אותה מלבו, לגרש אותה מעיניו וממחשבותיו ומחלומותיו. והיא זונה ארורה. זונת בבל, הזונה הגדולה מכולן, רודפת אחריו לכל מקום, מייסרת אותו בחלום ובהקיץ. נוקמת בו על עזיבתה כמו אשה קנאית [...] מולדת אינה פונדק דרכים שאפשר להחליפו, ולא שן חולה שאפשר לעקור [...] אי אפשר לעקור מהלב אדמה ונהר, דקל ובית־קברות.⁸⁴

"בבל", בהקשר זה, היא דמות אלגורית המזוהה עם האנטיכריסט (צורר המשיח). בברית החדשה כונתה "בְּבַל הַגְּדוֹלָה, אִם הַזְנוֹת וְתוֹעֵבוֹת הָאֲדָמָה", ונובאה נפילתה לעתיד לבוא.⁸⁵ על פי המסורת הנוצרית, צורר המשיח (בבל) מתגלה פעמיים: תחילה במלכות רומי, שצלבה את ישו ההיסטורי, ולעתיד לבוא באיחוד של מספר מדינות שסממניהן פאר, שחיתות, וכפירה במשיחיותו של ישו. השלטון של מלכות זו הוא דמוני, ייצוג של הרוע הצרוף עלי אדמות. בבל־בגדאד היא אפוא ישות דמונית, בוגדנית ומסוכנת.

82 עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 388.

83 ראו: בלפור חקק, "ראיון עם הסופר אלי עמיר", נהרדעא 17 (אפריל 1996), עמ' 17.

84 פְּרָהוּד: הפרעות ביהודי בגדאד, בשנת 1941. הציטוט: עמ' 452.

85 חזון יוחנן 5, תרגום פרנץ דליטש.

עם זאת, אין להתעלם מכך שדימויי הזונה בבגדאד המודרנית אינם דווקא שליליים אלא דו־ערכיים: הזנות בבגדאד הייתה ממוסדת ומפוקחת פיקוח ממשלתי,⁸⁶ והנורמה החברתית בקרב מוסלמים ויהודים מודרניים כאחד אפשרה לראות לעתים בזונה מושא לאהבה. זאת, בשונה מהיחס הפונקציונלי והאינסטרומנטלי־לעיתים אל האישה במוסד המשפחה.⁸⁷ בתיאורי הנוף האורבני של בגדאד במפריח היונים, הזונות הן חלק אינטגרלי ומוכר ממערך הבידור, ההסעדה ובתי הקפה (המוסלמיים) בָּעִיר.⁸⁸

דימוי זה של הזונה מיטיב אפוא לבטא את אותה תחושה של נבגדות או של נאמנות כפולה, את אותם יחסי נהייה־דחייה עם בבל־בגדאד. אפשר לזהות את אותו יחס פרדיגמטי עצמו נוכח באופן מודע ובלתי־מודע בהיבטים שונים של הכתיבה: בלשון הרומן, בחלקים מן הרטוריקה הפוליטית שבו ובעיצובה של אחת מדמויות המשנה הנשיות.

בלשון הרומן, יחס זה מתבטא בפער בין השפה שהיה אמור להיכתב בה לבין השפה שנכתב בה בפועל. מבחינת הריאליה – לו נמסרו לנו מילותיהן של הדמויות המשוחחות ברומן בשפת המקור, היה עליו להיכתב בערבית־יהודית בדיאלקט עיראקי, במעט ערבית עיראקית ובפחות מזה בעברית. יתרה מזו, עמיר העיד על עצמו כי עד היום שפתו ה"טבעית", הראשונית, המתנגנת בראשו שעה שהוא מדמה בראשו את הקטעים האינטימיים ביותר בכתיבתו, היא הערבית,⁸⁹ וכבר נכתב לעיל כי לדבריו שלו אין הוא בקי בערבית של בית מדרש, השגורה על לשונו של החכם באשי. אין להתפלא אפוא שהרומן מלא בביטויים ובניבים מתורגמים מערבית־יהודית, כפי שהראו מנצור ונחתומי.⁹⁰ לפנינו אם כן מעשה "חפירה" בערבית המְז'ורית, במינוחם של דלז וגואטרי,⁹¹ שבו הערבית נתבעת לבטא

86 במפריח היונים מסביר סלים אפנדי למיס סילביה האנגלייה: "אצלנו יש פיקוח ממשלתי. קוראים למוסד הזה פְּרַחְאנָה [ערבית: בית בושת]". ראו על כך, למשל: יהודה (ג'ורג'י) ברשן, יהודי בצל האסלאם: פרקי זכרונות מבגדאד, רמת גן: הוצאת המחבר, תשנ"ח, עמ' 125.

87 השוו: מיכאל, הערה 9 לעיל, עמ' 55: "הוא לא שאל את עצמו אם הוא אוהב אותה. במקום שגדל אין שואלים שאלה כזאת. אין גבר אוהב את אשתו. מותר לאהוב מופקרת [...] אם תקום ותודיע שאתה אוהב את אשתך, תכתים את שמה". השוו גם סיפור האהבה "דרך פרידה" מאת שמעון בלס. בלס, הערה 9 לעיל, עמ' 40–88. וכן אהבתו של עבד לפאוזיה: "את אושרו מצא אצל פֶּאֻזְיָה, הזונה המוסלמית, שהיה הולך אליה דרך קבע בלילות שבת". עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 30. השוו גם שם, עמ' 181; 233.

88 ראו למשל: עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 130; 173, 178–182, 343, 387.

89 ראו דבריו לדפנה לוי בריאיון שנערך לאחרונה: "אני עדיין מדבר עם עצמי בערבית, במקמה־לוּשֵׁן שלי, שהיא תערובת של עברית וערבית וארמית. את כל קטעי הרומנטיקה אני כותב בערבית מתורגמת לעברית". מתוך: "שמו אותי בקופסא ומתפלאים מה פתאום יצאתי", המדור לאיבוד קרובים: הבלוג של דפנה לוי (9/2/2011): <http://thedaphna.wordpress.com/> (accessed October 5, 2013): 2011/02/09/%d7%a9%d7%9e%d7%95-%d7%90%d7%95%d7%aa%d7%99-%d7%91%d7%a7%d7%95%d7%a4%d7%a1%d7%90-%d7%95%d7%9e%d7%aa%d7%a4%d7%9c%d7%90%d7%99%d7%9d-%d7%9e%d7%94-%d7%a4%d7%aa%d7%90%d7%95%d7%9d-%d7%99%d7%a6%d7%90%d7%aa

90 מנצור ונחתומי, הערה 2 לעיל.

91 ז'יל דלז ופליקס גואטרי, קֶפְקָא: לקראת ספרות מינורית, מצרפתית: רפאל זגורי־אורלי ויורם רון, תל אביב: רסלינג, 2005, עמ' 49–50.

מחשבה בשפה זרה שהיא דיאלקט של שפת "אויב"; יתרה מזו, היא אף מתייחסת במודע לכך שהיא עצמה, במהותה, ה"אחר" הלשוני, אף שהיא שפת הרומן:

[אבא] לימד אותי להתחזות למוסלמי, לדבר מוסלמית [...] לשמי היהודי יעקוב כאבי צירף שם מוסלמי – סעיד, וזה מצא חן בעיני דווקא, אבל איש לא קרא לי בו. וכמו מחשש שמא לא יספיק כל זה, היה ממלמל ליתר בטחון כל אימת שנפרד ממני: "השם ישמור דרכיך". בשפה ההיא.⁹²

במשולש היחסים שבין העברית, הערבית-היהודית והערבית-המוסלמית פְּרומן, העברית היא המדוברת פחות במרחב הפומבי של העיר. אף את השם כאבי – וריאציה מקומית, ערבית-יהודית, של השם העברי יעקב – נתבעים להסתיר כשיוצאים מגבולות ה"גטו" היהודי. לאורך הרומן פזורות סצנות דומות לזו שבהן כאבי ואחרים נדרשים להעלים את זהותם בהיקלעם אל חברת המון ערבי. עליהם לדבר בערבית-מוסלמית ולא בערבית-יהודית, שתסגיר את מוצאם, מחשש לחייהם. מקרים הפוכים, שבהם מוסלמי פונה אל יהודים כדיאלקט היהודי כמחווה של כבוד, נדירים יחסית, והם שמורים לנכבדי הקהילה ולעשיריה, שהשלטונות חפצים בקרבתם.⁹³ מחוות הדיבור בעברית מעטות אף מזה.⁹⁴

לשון הרומן משקפת אפוא שפת ביטוי זרה לעצמה, חדורת חשד ואי אמון באשר ליכולתה האותנטית להצביע על הריאליה שהיא מתארת. עצם השימוש במדיום זה מבטא את אותה פרדיגמה של נבגדות בעל כורחו של הדובר, שלא בטובתו. תחת שיוכל לתאר נכוחה את תמונת העולם של ילדותו, עולם שנחווה בשפה שהיה עליו להסתירה מעם שכניו המוסלמים (ערבית-יהודית), כעת עליו להסתיר את אותו הדיאלקט מפני קוראי העברית, המתייחסים אליו בניכור ובמשטמה מפני הערבית – שפת ה"אויב" הטבועה בו. כך הדובר מוצא עצמו נבגד פעמיים על ידי מולדתו הבבלית – בתחילה, בחוסר ההכלה שלה כלפיו בהיותו זר בתוכה; לאחר שהיגר ממנה אל מדינת ישראל, הוא מגלה כי שפת האם הבבלית שהביא עמו, עומדת לו לרועץ.

ברטוריקה הפוליטית הננקטת ברומן בידי דמויות שונות, ניתן לזהות שני דפוסים עיקריים של יחס אל בבל ה"בוגדנית" מצד יהודיֶה: כעס ותהייה.

הכעס מופנה בעיקר כלפי ההמון המוסלמי, העוין את המיעוט היהודי ומפגין אלימות כלפיו. אדואר, חברו היהודי הקומוניסט של כאבי, קובל על הקלות שההמון מוסת בה לשנאת יהודים:⁹⁵ "הם [ההמונים] מסכנים, נבערים מדעת. צריך לחנך אותם [...] זאת

92 עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 92 [ההדגשה שלי, א"ד].

93 לדוגמה: "סמל המשטרה המופקד על משמר ביתו [של החכם באשי, א"ד], שהיטיב לדבר יהודית-עיראקית, קידם את פניו בקידה עמוקה" (עמיר, שם, עמ' 102).

94 כגון שימוש של הפאשה נורי אל-סעיד בביטוי העברי "החסר משוגעים אני?" במהלך שיחתו עם עימארי הגדול. עמיר, שם, עמ' 406.

95 למשל בנאום ההסתה של חאג' יחיא במהלך הפרהוד לג'יהאד כנגד היהודים. עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 143-144.

הארץ שלנו".⁹⁶ תגובה חריפה מזו נשמעת בימי ה"פְּרָהוּד" מפי אחד מיושבי בית הקפה, אבו יוסף: "הם טימאו לנו את אדמת עיראק".⁹⁷ אולם בשיחתו של הפאשה נורי סעידי (1888–1958) עם עימארי הגדול, שיחה שרובה הוא מונולוג של הפאשה,⁹⁸ מתברר כי גם האליטות אינן חפות ממשטמה ומצרות עין כלפי הישגיהם של היהודים וכי הן מצדדות בסילוקם מאדמת עיראק.⁹⁹ באוזני עימארי הפאשה משבח את החכם באשי, ואומר שהוא מדינאי ותיק בעל חושים פוליטיים חדים.¹⁰⁰ כך נוצר הרושם כי רק פוליטיקאי מיומן וממולח מסוגל להגן על קהילתו ולהבטיח את הישרדותה באווירה הפוליטית המסוכנת והבוגדנית של ימים אלה בבגדאד. גם כרים עבד אל-חק, עורך הדין התומך בעיראק דמוקרטית, מתהדר בהשקפה שוויונית ו"נאורה" ביחס למיעוט היהודי – "זו ארצכם, אתם צריכים להיאבק עליה שכם אחד עם הכוחות הנאורים שבה ולהביא שינוי [...] פיתרון אינו בריחה. ארץ מולדת אינה בית-מלון שעוזבים כשלא נוח".¹⁰¹ אולם דיבוריו הנאורים אינם מפריעים לו לנצל את תלותה של אשת חזקאל, האסיר הציוני, בחסדיו בתור פרקליט מוסלמי, על מנת לסחוט ממנה טובות הנאה מיניות מדי לילה.¹⁰²

חיאוי מאשים את המוסלמים המקומיים בעושיק ובמוסר כפול, ומטעים את נאמנותו שלו לבבל:

בכל קדמנו להם, בכל היינו לפניהם. אפילו אל בכל כאנו לפניהם [...] בגדאד שלנו היא כמו שהיא שלהם, כמאמרם: "האמונה לאללה והמולדת לכל". ולא עוד אלא שמפה יצא אברהם אבינו. ואני טוב לי המקום הזה יותר מכל מקום שבעולם, עד שיכשר הדור ויבוא משיח צדקנו.¹⁰³

כעסו של כאבי המספר מובע בנימה אירונית, עם תיאורה הסימבולי של סופת חול בבגדאד: "ובעיר הקרויה דָּאָר אל-סְּלָאם, לא היו לא השלום ולא השלוה".¹⁰⁴ דבריו אלה מביעים את מחאתו הפנימית כנגד הכיבוש הערבי והעיצוב מחדש של המרחב הבבלי בידי מי שנטלוהו בכוח הזרוע במאות השביעית והשמינית. אף המוסלמים עצמם, כפי שנרמז בדבריו, שינו את יחסם הסובלני אל יהודי המקום. עם הקמתה בידי הח'ליף העבאסי ג'עפר אל-מנצור במאה השמינית, נקראה בגדאד עיר השלום (מדינת אל-סלאם) או בית השלום (דָּאָר אל-סְּלָאם), כלשונו של כאבי, וידעה ימי פריחה ושגשוג חומריים ותרבותיים. צורת העיר

96 שם, עמ' 45.

97 שם, עמ' 142.

98 שם, עמ' 398–409.

99 על תכניתו של נורי סעידי לגירוש יהודי עיראק ראו: Ya'akov Meron, "Why Jews Fled the Arab Countries", *Middle East Quarterly* 2, 3 (September 1995), pp. 47–55.

100 עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 397; 401.

101 שם, עמ' 168.

102 שם, עמ' 373.

103 שם, עמ' 146.

104 שם, עמ' 274.

הייתה מעגל שנבנה סביב מרכז דתי ואדמיניסטרטיבי, מה שביטא בעיני רבים ייצוג של הסדר הקוסמי, מעין מנדלה (mandala) גדולת ממדים.¹⁰⁵

כאבי אף רומז לשיעור הקומה המוסרי של העיר ויושביה בתיאור החומרי של לילות הזימה בְּעִיר: "ההמולה כולה הייתה כמבשרת את בואו של ליל מדוחים קיצי, לילה של שכרות וזנות בעיר שקועה בחטא".¹⁰⁶

בצד הכעס על "בגידתם" של המוסלמים ביהודי המקום, שראו בבבל מולדת ונתנו לה מחלבם ומדמם, מביע כאפי תהייה על האבסורד שבמצב זה:

איך זה בעצם החלה האיכה הזאת, ומה הטעם במלחמה הזאת. באמת הם חוששים מאתנו, מיעוט מבוטל שכמונו בתוכם? כמה אנחנו שונים מהם? אנחנו נראים כמוהם, נימולים כמוהם, מדברים ערבית כמוהם, שרים את שיריהם, רוקדים את ריקודיהם – למה זה עדיין לא קיבלו אותנו, למה זה הם נועצים בנו עיניים מאיימות, הולכים אחרינו כצל בכל מקום, למה זה יש להם צורך לראות בנו זרים, שונים, בני חסות, ולראות בעצמם אדונים, מלכי הארץ.¹⁰⁷

תהייתו של כאפי בדבר זהותו ונאמנותו הכפולה גוברת בשעה שהוא נקרא לכתוב חיבור על אהבת המולדת. אדמת בבל מדומה בדבריו לרחם ולאהובה שמשתוקקים להיבלע בתוכה, מעין ארכיטיפ ראשוני של "אימא אדמה" (earth mother archetype):

ומה היא מולדת ואהבת המולדת, לעזאזל? בני אדם, אדמה, פרחים, נהרות, ריחות, ריחותיה של עיראק שלי, לפעמים נדמה שהם אופפים ומחברים כמו דָּחַם, מעירים תשוקה להתמכר להם בלי מחשבות, בלי התנגדות, להיטמע, להיבלע, לאהוב אותם בפשטות, בלי סיבוכים מיותרים. אכן נקל לכאורה לפלאח הפשוט והנבער, שנולד על אדמה ומים, והוא חורש וזורע, נקל לו לדעת מהי מולדת, הוא עצמו המולדת, עץ נטוע על אדמתו. סבא הגדול טבע את רגליו בטיט החידקל, זרע אורז ודגנים, קצר חיטה ושעורה. אמנם ביקר בארץ ישראל, נשק לעפרה, השתתח על קברי האבות, נשק לאבני הכותל, קנה אדמות, אבל חזר הנה. אינני יודע מה אכתוב.¹⁰⁸

אולם גם לתהייתו המושמעות בתום נאיבי מתגנבת נימה של מחאה על אי הצדק שבגורל היהודי:

105 כך על פי: Jacob Lassner, *The shaping of Abbasid Rule*, Princeton: Princeton University Press, 1980. סיכום של דבריו ותיאור נרחב של ייסוד העיר הובאו אצל: Nezar Alsayyad, *Cities and Caliphs: On the Genesis of Arab Muslim Urbanism*, New York: Greenwood Press, 1991, pp. 117–123, esp. 120.

106 עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 163.

107 עמ' 92.

108 עמ' 203–204 [ההדגשה שלי, א"ד].

לא אחת אני חולם להיות מוסלמי, בעִפְיָה שחורה ובעִקְל מהודר של שיח' שמגלגל מסכחה של ענבר. הלא אני יודע את ההיסטוריה, את התרבות, את השירה, את המוסיקה, אני אוהב אותה כמוהם. כמה טוב יהיה לחדול להיות מאויס, לא לחוש אותם כצל בגבי, להיות אחד מהם, כמו אסמאעיל, בן הרוב השליט, הכל יכול, בן-חורין כמוהם להלך ביניהם שקט ובוטח, להיות מֶלַח הארץ, לדעת כי אללה שלי, העולם שלי, המדינה שלי, הכל שלי, המשרות, התפקידים, ראשות הממשלה.¹⁰⁹

בעיצובה של אחת מדמויות המשנה הנשיות כמטונימיה לבלל-בגדאד מובא אותו דפוס פרדיגמטי של יחסי נהייה-דחייה אל שיאו האמנותי פָּרוּמֵן: דמותה של סלימה פאשה,¹¹⁰ הזמרת היהודייה המתבוללת, מטונימית לבגדאד – היא מעין קדושה וזונה. להבדיל מִבְּהִיָּה, רקדנית הבטן המוסלמית המביאה את סלים אפנדי היהודי ואת השיח' ג'אסם המוסלמי לידי טירוף הדעת מרוב תשוקה, שדמותה מעוצבת כמין אלילה שכל כולה מחמדי גוף דיוניסיים, סלימה מתוארת כבעלת הוד אצילי, קסם רב ותבונה. אף על פי כן, גם קסמה זה הופך אותה נחשקת מאוד ומשווה לה ממד של מופקרות: "בני-אדם משלמים במיטב כספם כדי להיות במחיצתה [של סלימה, א"ד]. את גן עדן תפתח לפניך [...] הזמרות נחשבות לזונות, נשים מופקרות חסרות מוסר."¹¹¹ את הפן הנוסף, ה"קדוש" שבאישיותה (מעבר לקונוטציה החיובית שבאפיון שירתה – "זמיר גן עדן"),¹¹² מעטים מכירים. רק לקראת סוף הרומן מגלה הפאשה נורי סעיד את אוזנו של עימארי הגדול: "אם עדיין לא הובא [חיזקאל עימארי, א"ד] למשפט ולא נשלח לעולם האמת, עליכם להודות על כך לסלימה פאשה [...] באה אלי והתחננה על חייו."¹¹³ כצפוי, משפחתו של סלמאן עימארי, אביו של כאבי שביקש בצעירותו לשאתה לאשה, הסתפקה במבט סטריאוטיפי וראתה בה מופקרת חרף מחאותיו של סלמאן:

אמו [של סלמאן עימארי, א"ד] מיררה בככי. אמרה שהעיר כולה מרכלת. אין איש רוצה לשאת את אחיותיו [...] הוא אמר לאמו שסלימה אשה צדקת, עוזרת לעניים, משיאה בנות עניות, משתדלת על יהודים אצל הגויים, מדליקה נרות שבת, צמה בכיפור, נשמה טובה [...] אביו ישב בפנים אפורות [...] ולא אמר לו

109 עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 162. על זהותו הערבית של עמיר ראו השוואתו למחפוז (Broder), הערה 2 לעיל), וכן מפגשיו עם אינטלקטואלים ערבים במקומות שונים בחו"ל לרגל צאת התרגום של מִפְּרִיחַ היונים. ראו, למשל: כרמית ספיר-ויץ, "מפריח יונה לבנה", nrg מעריב (28/3/2010) (accessed October 5, 2013): <http://www.nrg.co.il/online/47/ART2/087/356.html>

110 דמות זו מבוססת על דמותה ההיסטורית של סלימה מוראד (פאשה) (سليمة مراد; 1912–1974), זמרת יהודייה שזכתה לפרסום רב בעיראק למן שנות השלושים ואילך, והתגוררה בה עד לפטירתה. 111 עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 269 (ההדגשה שלי, א"ד). הקשר הניטשאני בין אמנות המוסיקה לבין הדיוניסי פורץ הגבולות, או ביתר פירוט בין הזמרת לבין ערעור יציבותו של מוסד הנישואין שב ומופיע גם ברומן אהבת שאול לאלי עמיר, בנהייתה של רֶבֶקָה אִם הגיבור אחר ששון בן-דודה, הזמרת-חזן. ראו: אלי עמיר, אהבת שאול, תל אביב: עם עובד, תשנ"ח, עמ' 44–51. השוו גם תיאור ההנאה הארוטית-ממש המלווה בגניחות ובשיכרון חושים אצל יהודים וערבים הצופים בזמרתו של עבד אל-מוטליב. עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 52–53.

112 שם, עמ' 312.

113 שם, עמ' 408.

אלא "כשתמאס בך, ייהרסו חייך" [...] והוא לא עמד בלחצה של המשפחה, ועזב את סלימה.¹¹⁴

התרעת המשפחה בפניו כי מדובר בפאם פאטאל שתביא להרס חייו הייתה לנבואה המגשימה את עצמה, ואף שנשא אישה אחרת (אם כאבי), לא התאושש מפֶרְדוּתו ממנה עד אחרית ימיו.

עזיבתו של אביו של כאבי, סלמאן, את סלימה, כמוה כנבואה לעזיבת הקהילה היהודית את בבל-בגדאד האהובה, בשל הפחד וחוסר האמון ביחס אליה. תגובתה של סלימה קשה: "אתה לא גבר"¹¹⁵ סלמאן משיב: "מי יודע, אולי העיסוק הזה בציונות ובמחחרת בא גם כדי לשקם את דמותי בעיני' [...] בחוץ עמד רגע מאחורי דלתה, ואמר לנפשו: 'לא גבר'".¹¹⁶ פרויד כינה סוג זה של נזירוז בשם "אימפוטנציה נפשית" (psychische impotenz), הנובעת מן הקושי להכיל בכפיפה אחת, ביחס אל אותה פרסונה, הן אהבה הן תשוקה, כתביעתה של התודעה הרומנטית. תוצאתו של תסביך זה, שפונה גם תסביך ה"קדושה-זונה" (Madonna-whore complex), היא הינתקות ממושג האהבה, בשל החרדה שהוא מעורר.¹¹⁷

סלימה מדומה גם לאם בעיני יהודי בגדאד, כמו בגדאד עצמה, המכונה ברומן "אם הגלויות":¹¹⁸

סלימה שרה בקול נשנק [...] מי ידע אורחות ההגירה/ מי יתן ותהיה הדרך צלחה [...] וכאילו אל השיר הזה ייחלו, לשמוע כמין אישור מפיה של אמם ואחותם [...] בשירתה ביטאה את מאויהם, והם הרעיפו עליה את כל אהבתם לבגדאד עירם, שהם עוזבים אותה לכלי שוב.¹¹⁹

"האם והאחות" המוכרת היטב משירו של ביאליק, אינה אלא פריטת "האהובה הטובה", האימהית והמסוככת כרחם, לשתיים מן הפרסונות המרכיבות אותה.¹²⁰ בבל-בגדאד המשתקפת

114 שם, עמ' 274.

115 שם, עמ' 316.

116 שם, עמ' 316-317.

117 פרויד דן בכך במאמרו "על הנטייה האוניברסאלית להשפלה בתחום האהבה": Sigmund Freud, "On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love" (Contributions to the Psychology of Love II), James Strachey (English Trans. and Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 11: *Five Lectures on Psycho-Analysis, Leonardo da Vinci and Other Works*, London: Hogarth Press, 1957, pp. 177-190. דבריו הובאו בהרחבה אצל: סטיבן א' מיטשל, האם יכולה אהבה להתמיד? גורל הרומנטיקה לאורך זמן, מאנגלית: יעריט ואלד; הקדמה ועריכה מדעית: מאיר ברגר, (תל אביב): תולעת ספרים, תשס"ט, עמ' 36-42.

118 עמיר, הערה 1 לעיל, עמ' 149; 197; 360.

119 שם, עמ' 314 [ההדגשה שלי, א"ד].

120 חיים נחמן ביאליק, "הכניסיני תחת כנפך", כל כתבי ח. נ. ביאליק, מהדורה שנייה, תל אביב: דביר, 1939.

כבבואה בסלימה, אפוא, אינה אלא ניסיון לתקן את אותו כישלון חרוץ של מימוש ייעודה כ"עיר השלום" (מדינת אל־סלאם) הנזכרת לעיל, הניחנת ביכולת הכלה ובסובלנות כלפי כל תושביה. אולם אותו ממד של קסם אפל הטבוע בה, המעורר יצרי אהבה, קנאה והרס מודחקים, אינו מאפשר לצדדיה הנאורים, האפולוניים, להשליט עליה סדר רציונלי של שלום ואחוה. אחרי כל זה, עדיין נותר מקום לשאול – האמנם כך ביקש הכותב לתאר את בגדאד הממשית בעיניו, או שמא עיקר עניינו בתיאור האופן בו נקלטה בתודעתם של היהודים העקורים מביתם המתבוננים בה, מתייסרים לאין קץ בתסביך "הקדושה והזונה", ומאששים מבלי דעת את דברי פרויד על הלוקים ב"אימפוטנציה נפשית": "במקום שהם אוהבים, אינם חושקים, ובמקום שהם חושקים, אינם יכולים לאהוב"¹²¹.

כך או כך, ניתן לסכם ולומר כי התבוננות באותה שכבה נסתרת, מחוקה או מודחקת שבמפריח היונים, הבנוי כמין פלימפססט, מוֹרָה על יחס דו־ערכי כלפי בבל־בגדאד. יחס זה כרוך בטרירת הגבולות בין מולדת לגלות, בין שייכות לניכור, בין משיכה לדחייה, בין אמון לחשד ובין קדושה לטומאה. מעשה ההגירה המתואר ברומן, כפוי ורצוי בעת ובעונה אחת. אין הוא יכול עוד להתבאר כפרקטיקה של מה שחביבה פדיה כינתה "גלות־מרצון", שהסובייקט (היהודי) מנסה בה באורח אוטונומי להתפרק מעולם של ערכי הקולקטיב (בבל־עיראק) ומערכות ההבניה הפוליטית שלו ולהתאזרח מחדש במרחב האוטופי המיוחל (ציון).¹²² למעשה זה נלוות איכויות נפשיות עמוקות של הגליה מאונס ושל גירוש הנושא סמנים של ענישה ונבגדות. נדמה כי דווקא על סף ההליכה הנכספת אל ארץ ישראל, אל המרחב האוטופי הנחלם מזה דורות רבים, מתעוררים ברומן ביתר שאת מאויים הפוכים, אל בבל־בגדאד על ייצוגיה הרוחניים והחומריים, ההיסטוריים וההווים. מאויים אלה מערבים חרדת הינתקות בפנטזיות שיבה אל מקור קמאי־רחמי, פנטזיות שמימושן נחסם על ידי נזירות וקונפליקטים פנימיים בלתי־פתורים, הנותרים כאלה גם לאחר העלייה ארצה.

אוניברסיטת בר־אילן.

121 דברי פרויד אלה, מתוך מאמרו הנזכר בהערה הקודמת, צוטטו כאן: מיטשל, הערה 117 לעיל, עמ' 39.

122 על מושגי ההגליה, הגירוש וגלות־מרצון ראו: חביבה פדיה, הליכה שמעבר לטראומה: מיסטיקה, היסטוריה וריטואל, תל אביב: רסלינג, 2011, עמ' 29–30.