

החזון הגליוני והיהודי החדש-ישן – גלות וריבונות ביצירתו של יוסי אבני-לוי

בתיא שמעוני

פתיח

נקודת המוצא לדיון בספרו של יגאל שוורץ הידעת את הארץ שם הלימון פורח¹ היא מצוקה קיומית בלב הישראליות, הפער הבלתי ניתן לגישור בין חוויית המקום ובין חזון המקום. אותו הפער נוסח במאמרם המכונן של גורביץ' וארן במילים האלה:

ישראליות מתפרשת לעתים קרובות כמקומיות - כהצלחה ליצור מקום שיושביו הם ילדיו, להם זהות מקומית מלאה, משוחררת מהאלטרנטיבה הקולקטיבית של גלות. ואולם מקומיות היא יותר בבחינת מושא השאיפה ומוקד הפרובלמטיות של הישראליות. בפועל, המקום עדיין אינו במקום. עדיין אנחנו עסוקים במציאת מקומנו.²

שוורץ מתחקה אחר אופני התממשותו של הפרויקט הציוני בחמישה טקסטים מרכזיים בספרות העברית דרך שני צירים - תפיסת האדם ותפיסת המקום - הנשענים על תשתית חשיבה מיתית. שני אלו מייצרים את המתח המרכזי ביצירות רבות שנכתבו בספרות העברית - מתח בין דמות 'היהודי הישן' לבין זו של 'העברי החדש' ומתח בין הגלות לבין האידאה של ארץ ישראל. בכל אחד מחמשת הצמתים הספרותיים שהוא בוחן מתממש המתח הזה מימוש אחר, המשקף את הוויית התקופה ואת ההתפתחויות ההיסטוריות שהתחוללו בתודעה הישראלית. מתח היסוד הזה, המתועד בשני המחקרים שהוזכרו, מעורר טרדה ואי-נחת, אך לא רק בשל הטענות המושמעות על טיבה של הזהות הישראלית וזיקתה אל המרחב,³ אלא גם - ובמידה רבה - משום

1 יגאל שוורץ, הידעת את הארץ שם הלימון פורח - הנדסת האדם ומחשבת המרחב בספרות העברית החדשה, דביר, אור יהודה 2007.

2 זלי גורביץ' וגדעון ארן, 'על המקום - אנתרופולוגיה ישראלית', בתוך: זלי גורביץ', על המקום, עם עובד, תל אביב 2007, עמ' 22-73.

3 מאמרם של גורביץ' וארן גרר מאמרי תגובה רבים, שסימנו כמה מוקדים של אי-נחת, ועליהם הגיבו השניים במאמר החותם את הספר על המקום.

שהישראליות מובנית בה אך ורק כמודל גברי-חילוני-מערבי. היצירות ששורץ בוחן נכתבו כולן על ידי סופרים ממוצא אירופי, והן מייצגות את תפיסת העולם היהודית-ציונית-מערבית: אברהם מאפו, תאודור הרצל, יוסף לואידור, משה שמיר ועמוס עוז. גם המסה של גורביץ' וארן מאורגנת סביב צירי מחשבה מערביים, כמו שבעז נוימן מסכם: 'בתוך הטקסט המפעים הזה מהדהדים התנ"ך וחוכמת ישראל, היידגר, בובר ופרנץ רוזנצווייג, א"ד גורדון, ברנר ועגנון. וכמובן מהדהדת כאן הישראליות בת זמננו המחפשת נאשות אחר "מקום להיות בו"'.⁴ מכאן שחויית השבר הזאת נכתבת מתוך תודעה מסוימת, השליטה במרחב הישראלי, שהיא תוצר מובהק של הציונות - התודעה של הגבר הציוני-חילוני-אשכנזי. בדיונים הללו אין נותנים את הדעת לאופני הכניסה של המהגר המזרחי אל תוך המרחב הציוני והאופן שזהותו מתעצבת על רקע זה. מטרתו במאמר הזה היא לתת ביטוי לנקודה עיוורת זו בשיח, תוך כדי דיון ביצירתו הייחודית של יוסי אבני-לוי.

הציונות והמזרחים

אין ספק כי הציונות היתה פרויקט מערבי. היא נולדה באירופה בשל כישלון ההשכלה למגר את האנטישמיות שהלכה וגברה. כך מסכם את הדברים סמי שלום שטרית: 'מלכתחילה המזרחים היו יסוד אנושי זניח בעיני הוגי המהפכה הציונית האירופית ומנהיגיה, ראשית משום שהם מנו אז כעשרה אחוזים ממניין יהודי העולם [...], ושנית, בעיקר משום שהרעיון הציוני המדיני היה ביסודו פתרון יהודי אירופי לבעיה יהודית אירופית'. הוא מצטט את בן-גוריון: "'העם היהודי" בדרך שהרצל חשב עליו ותלה בו את מדיניותו ופעילותו הציונית, היה למעשה העם היהודי באירופה, שלא יכול ולא רצה להישאר באשר הוא, העם אשר נשא על כתפיו את התנועה הציונית [...]. עם זה נחרב ונעקר [...] המדינה קמה ולא מצאה את העם שציפיה לה'.⁵ רק לאחר האבדן של רוב יהודי אירופה בשואה נזכרה הציונות ביהודי ארצות המזרח. אלו היו בבחינת בררת מחדל. חוסר ההלימה בין הרעיון הציוני - שנשען על מרכיבים אירופיים: בהם הקומפלקס היהודי-נוצרי ותהליך החילון והחשיפה לרעיון הלאומיות' - לבין מצבם של יהודי המזרח הוביל למפגש הרה אסון בעבור המזרחים. אלו נדרשו לעבור בן-לילה שינוי בזהותם, לוותר על עולמם התרבותי הקודם, שנראה פרימיטיבי ונחשל, ולאמץ את ערכיה של הציונות ואת מודל האדם החדש. באמצעות העיון ביצירתו של יוסי אבני-לוי אני מבקשת לבחון את כניסתו של המזרחי אל הציונות. אענה על השאלות האלה: מה טיבו של המפגש הזה? כיצד מובלעת לתוך יצירתו רשת הצירים שיגאל שוורץ מתווה בדיונו על דרכי המימוש הספרותי של הפרויקט הציוני? ומה הן תוצאותיו של המפגש הזה, בין מזרחיות לציונות, בכל הנוגע לשאלות היסוד של גלות וריבונות?

4 בעז נוימן, 'אומרים ישנה ארץ', *ynet*, 9.9.2007:

<http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3447464,00.html> (אוחזר ב-1.9.2013).

5 סמי שלום שטרית, **המאבק המזרחי בישראל 1948-2003**, עם עובד, תל אביב 2006, עמ' 49. מודגש במקור.

6 שם, עמ' 50-52.

יוסי אבני־לוי פרסם את יצירותיו הראשונות בשם בדוי. שמו האמיתי, לוי, נחשף רק עם פרסום ספרו הרביעי **איש ללא צל** (2007).⁷ אחת הסיבות לכך נובעת מזהותו המורכבת, הזוכה לחשיפה תדירה ביצירתו. זהות זו, יש בה כמה מרכיבים, שלעתים נדמה כי הם סותרים – מזרחי, הומוסקסואל, איש משרד החוץ ומכור לשואה. אבני־לוי (1962) נולד בישראל להורים מהגרים מאיראן ומאפגניסטן. הוא גדל ביישוב עולים מוזנח באזור השרון. הוא למד מזרחנות וערבית בעתודה האקדמית, ובשנת 1994 הצטרף למשרד החוץ של ישראל, ושירת מאז בתפקידים דיפלומטיים בנציגויות ישראל בברלין, בון, בבלגרד ובוורשה.

המרכיבים הביוגרפיים הללו זוכים לחשיפה רבה ביצירתו. קובץ סיפוריו הראשון **גן העצים המתים** (1995)⁸ עוסק בעיקר בזהות ההומוסקסואלית ובחזונית היציאה מהארון, ספרו השני **כנגד ארבעה בנים** (1998) מתאר באמצעות ארבע נובלות את מה שהיה לחזונית התשתית של זהותו – עיירת ילדותו המוזנחת ובית הוריו. עיצובה של עיירת הפליטים שהוא גדל בה מגיע לידי מיצוי בנובלה 'מחכים לדוד יאחוב'.⁹ כאן הוא מתאר במבט בוחן, ביקורתי, לעתים היפר־ראליסטי, לעתים נוגע בפנטסטי, דמויות משולי החברה הישראלית: עולים חדשים, קשי יום, מסוכסכים בינם לבין עצמם. תיאורי השכנים, הורי המספר ובני המשפחה המרוכים מלזוים אירוניה חריפה, המהולה באמפתיה ובחמלה. הדמויות המאכלסות את המקום שהוא גדל בו מרכיבות את תמונת הארץ הקשה, יוקדת השמש, שממנה הוא בורח אל מחוזות אירופה הקרירה והמיוערת. הדיכוטומיה בין ישראל, ארץ החום והשרב המעיק, לבין גרמניה, הסתווית והירוקה, מבטאת סכסוך פנימי עמוק, המגדיר את זהותו. זוהי זהות בת כלאיים, הסופגת לתוכה בליל מאפיינים, מזרחיים ואשכנזיים, בשכונת ילדותו המאוכלסת ניצולי שואה, תימנים, רומנים, פרסים ואפגנים.

ברומן **דודה פרהומה לא היתה זונה** (2002)¹⁰ מגיעים כל הנושאים שאפיינו את יצירתו מתחילתה לכדי התלכדות פואטית, ושאלות הזהות נהיות שאלות של קיום. כבר במשפט הפותח 'ביום שתלו את אייכמן עשו לי ברית מילה' הוא מסמן שני נרטיבים המכוננים את זהותו. מכאן הברית הקושרת את הנימול אל הזהות היהודית, ומכאן תליית אייכמן, סגירת החשבון של מדינת ישראל עם אחד מנציגיו הבולטים של השלטון הנאצי, אירוע המכונן זהות לאומית. לכאורה הוא מסמן כאן את קווי המתאר של הזהות הישראלית במיטבה, זו הנקשרת לטקסי יסוד יהודיים (גם בלא אורח חיים דתי), וזו הנקשרת לאתוס הגבורה החילונית. עם זאת, המספר אינו מייצג כלל את הזהות הכול־ישראלית השגורה, את יפי הבלורית והתואר האמיצים. להפך, הוא מעיד על עצמו כי בעיני רבים היה 'ברייה משונה: בחור מזרחי, פטריוט מושבע, והומו' (עמ' 139).

ואכן, השבר בזהות הוא הוא המאפיין המרכזי של הדמות שאבני־לוי מתאר. בכל סיפוריו עוברת דמות בריח, בין שמדובר במספר בגוף ראשון ובין שמדובר בדמות המתוארת בגוף שלישי, זו תמיד אותה דמות: בחור מזרחי שגדל בעיירת עולים מוזנחת, שקשריו עם הוריו

7 יוסי אבני־לוי, **איש ללא צל**, זמורה־ביתן, אור יהודה 2007.

8 יוסי אבני־לוי, **גן העצים המתים**, זמורה־ביתן, אור יהודה 1995.

9 יוסי אבני־לוי, 'מחכים לדוד יאחוב', בתוך: **כנגד ארבעה בנים**, זמורה־ביתן, אור יהודה 1998, עמ' 159-214.

10 יוסי אבני־לוי, **דודה פרהומה לא היתה זונה**, עם עובד, תל אביב 2002.

סבוכים, בעל נטייה היסטורית ואובססיבי לשואה. בכל סיפוריו הגיבור נמשך משיכה ממגנטת אל מרחבי אירופה, לגרמניה או לוורשה, המצע התרבותי הדשן שהצמיח את הנאציזם והביא להשמדת היהודים. בכל הסיפורים המשיכה הזאת מתממשת באמצעות מסע, אם כאיש משרד החוץ המייצג את המדינה ואם כחוקר שואה שנוסע לצורכי מחקר.

כדי להבין את זהותו המסוכסכת של גיבור הבריה הזה יש לשוב לרגע המעצב, רגע הכניסה של המזרחים אל הציונות. כאמור, הציונות לא צמחה מתוך החברה המזרחית, אלא נכפתה עליה הר כגיגית. עם ההבנה ש'המדינה קמה ולא מצאה את העם שציפה לה'¹¹ נאלצו מנהיגי המדינה לפנות לארצות המזרח התיכון, אסיה וצפון אפריקה, ולהעלות את היהודים שחיו שם מזה דורות. הבאתם לארץ לוותה חששות רבים ועמדה כפולת פנים, מצד אחד נזקקו להם כדי ליישב את הארץ ולהוכיח חזקה עליה, ומצד אחר ראו בהם אחים זרים: אחים לדת וזרים מבחינה תרבותית.¹² הרגשת הזרות הביאה לידי מערכת יחסים טעונה: קליטה פטרנליסטית ורוויה בדעות קדומות הביאה לידי דיכוי תרבותי מצד הקולטים, ואילו הנקלטים, העולים החדשים, הגיבו בתערובת של זעם והתנגדות מכאן ושל כניעה והתרפסות מכאן.

כניסתם של המזרחים לציונות לא היתה אפוא בבחינת מימוש החלום של שיבת ציון. שלא כדפוס הספרותי שהוטבע באחת היצירות המכוננות של הציונות - אהבת ציון של אברהם מאפו - לא התממשה כאן כל אוטופיה. שורץ בוחן בדיונו המקיף את הטקסטים הספרותיים שלפניו באמצעות שני אבות טיפוס של אוטופיות אנושיות: 'האוטופיה של הגן' ו'האוטופיה של העיר'. בהסתמכו על תיאורה של רחל אלבוים-דרור הוא מציג את שתי האוטופיות:

האוטופיה של הגן עוסקת [...] בתור הזהב הראשוני, הפסטורלי, ארקאדיה הקדומה, בשעה שהאדם חי בפשטות ובהרמוניה עם הטבע [...] דימויים אלה מושתתים על מיתוס גן-העדן, מיתוס המקור והבריאה, והפרת החוזה שבגללו הוצא האדם מן הגן [...]. כל דור יוצר את הגן שלו; יש ששואפים לשוב לגן של העבר הבראשיתי, ויש הממקמים אותו לעתיד לבוא.

לעומת זאת, האוטופיה של העיר 'קשורה למיתוס האחרית והיעוד'. היא מבקשת 'לכוון את העיר האידיאלית הארצית על ידי האדם [...] אולם על פי דגם שמימי - שכן בחברה אנושית קיים צורך עמוק לחיות על-פי תקדימים טרנסצנדנטיים'.¹³ שורץ מוסיף ומקביל בין שני אבות הטיפוס האוטופיים הללו לבין ההבחנה בין 'קהילה' ל'חברה' מבית מדרשו של הסוציולוג הגרמני פרדיננד טוניס. לדברי טוניס, הגורם המחולל את הקהילה הוא 'הרצון הטבעי' של האדם המשתקף במעשיו 'הנעשים כשלעצמם', ואילו הגורם המחולל של החברה הוא 'הרצון הרציונלי' של האדם המשתקף בהכרעותיו, בבחירה המודעת שלו בין אפשרויות שיכולות לקדם אותו למטרותיו. 'מאפיינים מובהקים של ה"קהילה" הם קשרי דם, שכנות וקשרים דתיים, ומאפיינים

11 שלום שטרית, המאבק המזרחי.

12 שם; יהודה שנהב, 'הזהות המפוצלת של מזרחים במחוזות הזיכרון הלאומי', בתוך: חנן חבר, יהודה שנהב, פנינה מוצפי-אלר (עורכים), מזרחים בישראל, מכון ון ליר, ירושלים 2002, עמ' 105-151; בתיה שמעוני, על סף הגאולה סיפור המעברה: דור ראשון ושני, הקשרים ודביר, אור יהודה 2008.

13 שורץ, הידעת את הארץ, עמ' 16.

מובהקים של ה'חברה' הם אינטרסים משותפים (חברתיים, תרבותיים וכו') והסכמיות ביחס לתחומים מוגדרים.¹⁴

שוורץ מראה כיצד שני סוגי האוטופיות הללו, אשר מעובים באמצעות מונחי ה'קהילה' וה'חברה', מתממשים ביצירות הציוניות. כך למשל מאפו יצר שיווי משקל עדין בין המאפיינים של שני סוגי האוטופיות. הרצל הכריע לטובת אוטופיית העיר וה'חברה', ולעומת זאת, לואידור, מספר ציוני נאיבי בן העלייה השנייה, הכריע לטובת אוטופיית הגן וה'קהילה'. למעשה מערך היחסים בין שני סוגי האוטופיות וסוג ההכרעה המושג בכל אחד מן הטקסטים משקפים כיצד דומיין בהם החזון הציוני בשנות ההתהוות של המהפכה הציונית. לעומת זאת, הכרעותיהם של משה שמיר (בהוא הלך בשדות) ושל עמוס עוז (בארצות התן), המייצגים שני דורות עוקבים (דור הפלמ"ח ודור המדינה), כבר משקפים את התבססות המוסדות והאגפים האידיאולוגיים - עמדת הימין ועמדת השמאל - במדינת ישראל.

המתווה התאורטי העקרוני של שוורץ ומסקנותיו הסוציו-פוליטיות יש בהן כדי לשפוך אור גם על המקרה המזרחי שיוצג להלן. במחקר על ספרות המעברות (2008) הראיתי כיצד העולים המזרחים המגיעים לישראל חווים את המרחב ששוכנו בו, המעברה, כגלות. המעברה עוצבה כ'לא מקום', כמרחב חוץ-טריטוריאלי בעל מאפיינים סימבוליים, המשקפים הוויה לימינלית, קיום של 'בין לבין'.¹⁵ בני הדור הראשון להגירה נתפסו כדור המדבר, שהלימינליות היא עצם הווייתו, ולכן נגזר עליו שלא להגיע לעולם לארץ המובטחת. לעומת זאת נראו בניהם, בני הדור השני, מי שעתידיים להתערות בארץ ולהיות ל'צברים'. אבל, כמו שאראה להלן, הקלקול שהתחולל ברגע המכונן, ברגע שנכנסו המזרחים אל תוך הציונות, חלחל גם אל תוך זהותם של הבנים, והביא לידי משבר זהות מועצם.

הורי המספר בדודה פרהומה הגיעו לארץ מאיראן ומאפגניסטן. הם נישאים ומתחילים את חייהם המשותפים בעיירת מהגרים עלובה. כניסתם של ההורים אל הסיפור הציוני מלווה מיניה וביה בדחיית הזהות הגלותית המזרחית: 'היינו שני יתומים שהגיעו לארץ זרה' (עמ' 9), מספרת האם. יתמותם מרמזת לאבדן תרבות המקור. בפרק הראשון מתוארות שנות גדילתו והתבגרותו של המספר בשכונת עולים עלובה המאוכלסת בני עדות שונות, בעיקר מזרחים-אפגנים, פרסים, תימנים, וגם ניצולי שואה. צללי האדם שהגיעו משם ונשאו על זרועם את אות המחנות היו חלק משגרת ילדותו של המספר: בעלת המכולת, הניה הרבנית, איגן מיגן התימהוני ורבים אחרים. במרכז הפרק עומדות דמויות הוריו, בעיקר אמו של המספר, דמות דומיננטית, החולשת על מרכז העצבים של המשפחה. כמו אם גדולה או מכשפה אגדית היא מתרוצצת 'באלף מקומות בעת ובעונה אחת', מוסיפה 'מיני תבלין', שופכת פטרוזיליה קצוצה כמו מפזרת 'אבקת קסמים', ומערבבת 'בשתי ידיה קדירה מהבילה' (עמ' 22). הילד גדל בתוך החצר המשפחתית המפולשת, שחודרים אליה שוב ושוב שכנים, בני משפחה, זרים. השכונה היא מעין יחידה משפחתית מורחבת, תוססת בשמש האין-סופית, רוויית מתחים, עוינות ופחדים קמאיים מלחשים ומפולחני עדות. הפרק הראשון מתאר תחנות מרכזיות בחייו

14 ש.ש.

15 שמעוני, על סף הגאולה, עמ' 79-97.

של המספר, הנשורות, כמעט מבלי משים, בחיי השכונה התוססים: יום הברית, יום הולדת חמש, בר מצווה, גיוס, שחרור מן הצבא ועזיבת הארץ, ולבסוף שיבה אליה. פרטים שונים מעידים על חלופי הזמן, ועם זאת נדמה כי שום דבר אינו משתנה, השכונה נתונה בקיפאון. הוויית השכונה מטביעה את חותמה על זהותו של הגיבור, והיא מפתח להבנת דרכו ומהלכיו. הסיפור מושתת על שני נרטיבים מיתולוגיים מודרניים, הכרוכים זה בזה: הנרטיב הציוני והנרטיב האוריינטליסטי. הנרטיב הציוני הושתת על החזון המכונן של שלילת הגלות וגאולת היישוב בארץ ישראל באמצעות הפרקטיקה של קיבוץ גלויות ומיזוג גלויות. אלה היו הסמאות שליוו את הקליטה של מאות אלפי עולים, שונים זה מזה בשפתם, בתרבותם ובמסורותיהם הדתיות. הנרטיב האוריינטליסטי הוא פועל יוצא מן המפגש בין הקולטים, רובם ככולם מהגרים ותיקים מארצות אירופה, עם העולים החדשים, שרובם הגיעו מארצות ערב ומצפון אפריקה.¹⁶ הזרות התרבותית של העולים המזרחים הביאה לידי תחושות של חשש מפני השפעתם על אופייה המערבי של מדינת ישראל ועל טיבו של העם המתבסס בה. שלל הסטראוטיפים שנוצרו אשר למזרחים הושתת על תפיסות אוריינטליסטיות. הם נתפסו לבנטיניים, פרימיטיביים, דלים מבחינה רוחנית ומוסרית ועוד.¹⁷ אלו שני נרטיבים סותרים, והמפגש ביניהם הביא למערכת יחסים הרסנית בין המזרחים לאשכנזים בישראל ולתוצאות קשות בכל תחומי החיים.

תוצאותיו של מפגש הנרטיבים הזה ניכרות היטב בדודה פרהומה, ששם נחשפת התודעה המסוכסכת של הורי המספר, הנתונים בין הערצה עיוורת לאשכנזים, הנראים ישויות פלאיות, לבין הפנמת הראייה האוריינטליסטית והשנאה העצמית שהיא מלבה. כך למשל האם מעריצה את ה'אשכנא-זים', כמו שהיא מכנה אותם: 'מסכן הילד שנולד להורים כמונו, פרסייה טיפשה ואפגוני שכל היום מקלל צועק מקלל צועק. מה אנחנו שווים למדינה? האשכנא-זים עשו לנו טובה שהביאו אותנו ארצה, לבנות ולהיבנות בה!' (עמ' 14), או: 'כמה פעמים אמרתי שאסור לשים מלח! [...] המלח מביא אלף מחלות! האשכנא-זים לא משתמשים אף פעם במלח! בגלל זה הם בריאים ואנחנו חולים כל הזמן [...]'. (עמ' 23) וכן: 'מסכנים האשכנזים, מה שהם עברו. הם בנו את הארץ ואנחנו הורסים אותה' (עמ' 35).

האם מפנימה את הנרטיב הציוני על כל ערכיו: היא מדקלמת את הסמאות הציוניות, שוללת את הוויית הגלותית החולה, מאדירה את השליט, ומציעה הזדהות בלא סייג עם שיח השואה ועם תפיסת הקרבנות שהוא מציע. הזדהות זו ניכרת באמירות שה'הם' וה'אנחנו' מיטשטשים בהן שוב ושוב. כך האם מספרת על הניה הרבנית: 'על כל ילד שהם הרגו לה, היא מגדלת היום חתול' (עמ' 15), ומיד ממשיכה: 'מה פלא שהשתגעה, שיישרפו בגיהנום מה שהם עשו לנו', והאב חוזר אחריה כמתפלל 'מה שהם עשו לנו' (שם). הם לא רק מזדהים עם הקרבנות, אלא גם מאמצים את 'קוד השואה', שהיה לאבן יסוד בתפיסת הלאום הישראלי ובפרקסיס הביטחוני.

16 לנתונים מספריים: דבורה הכהן, עולים בסערה - העלייה הגדולה וקליטתה בישראל 1948-1953, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1994, עמ' 323-328.

17 משה ליסק, 'דימויי עולים - סטראוטיפים ותיוג בתקופת העלייה הגדולה בשנות החמישים', קתדרה, 43 (1987), עמ' 125-144.

משה צוקרמן¹⁸ מתאר כיצד ניכסה מדינת ישראל את זיכרון השואה כמונופול לאומי, ועשתה ממנו מכשיר פוליטי. לדבריו, המדינה מטפחת תרבות פוליטית רוויית חרדה של קיום אשר מיתרגמת לאידאולוגיית ביטחון כוחנית ואשר שבה ומטפחת את אותה אידאולוגיה של חרדה קיומית. או בלשונו של צוקרמן:

לא רק ה'חרדה הקיומית' התחזקה נוכח השואה, אלא גם השימוש האידיאולוגי באותה 'חרדה' עצמה. חווית השואה הקולקטיבית - במשמעותה כ'חרדה קיומית' - עברה טרנספורמציה הדרגתית, עד כי לבסוף לא נותר ממנה אלא אידאולוגם פוליטי המשתמש ב'שואה' כבקוד: המיתוס של השואה תפס את מקום השואה עצמה.¹⁹

קוד זה ניכר היטב בתחושת החרדה הקיומית של ההורים: 'מי צריך חדשות', ברחא אמה למרפסת. 'הם עוברים מבית לבית, הערבים. את כולנו יהרגו. כמו בשואה' (דודה פרהומה, עמ' 38), או: 'צריך לצלות אותו [מי שגנב לה כביסה] על הפתילייה, כמו שהערבים יימח שימם עשו ליהודים בחברון!' (עמ' 28), או התנגדותו של האב לתהליך השלום: 'תהליך שלום עלא כיפאק הכינו לנו!', צעק אבא. 'הנה, ילדה בת חמש שחטו היום במיטה! כל יום שמים פֶּסְסוֹת בסופרמרקט [...] (עמ' 38).

למרות ההזדהות המוחלטת עם עקרונות השיח המעצב של הציונות ההורים, בני השכונה והמספר עצמו אינם מצליחים לחדור אל ליבתה של הזהות הישראלית ציונית. הדבר מתבטא היטב בעיצוב המרחב. אם נשתמש במושגים של שוורץ, נוכל לזהות גם כאן את דגמי הגן והעיר, אלא שהם אינם מעוצבים כאוטופיות, אלא כשלילתן. המרחב ה'ציוני' שהגיבורים חיים בו מאורגן ביצירתו של אבני-לוי כישות כלאיים, המעכלת לתוכה הן את הדיסטופיה של הגן הן את הדיסטופיה של העיר, ובהתאמה - את מרכיבי ה'קהילה' וה'חברה' שהגדיר טוניס. זה אינו הקיבוץ, המרחב הציוני הקלסי, או המושב ה'לידי' של טרום תקופת המדינה נוסח לואידור, אלא ספק מושבה ספק שכונה עירונית, שמאופיינת במרכיבים 'חקלאיים' מכאן ו'עירוניים' מכאן, שניהם כאחד 'מקולקלים'. עיצוב זה של המרחב משקף היטב את מקומם המודר של המזרחים בחברה הישראלית.

זוהי עיירה שכוחת אל, זנוחה ומרופטת, הנחנקת תחת השמש הישראלית הקופחת: 'אף נפש חיה לא נראתה ברחובה הראשי של שכונת העולים, דרך עפר רמוסה שמשני צדיה חצרות יבלית עלובות, עצי פרי צעירים ושורת בתים נמוכים, מכוסים רעפי חרס מחוספסים כעפעפיה של זיקית' (עמ' 14). ברחובות הללו פוסעת מדי פעם בפעם דמות מהוהה, מחוקה, כמו זו של איגן מיגן ניצול השואה, אשר מתקדם לאטו 'בתוך ביצת הזיעה המבעבעת של ארץ השמש הרעה הזאת' (עמ' 17). שוב ושוב חוזרים דימויים חקלאיים המזוהים עם הציונות, אך נרמסים כליל לאור המציאות הנלעגת, למשל דמות האב, 'איש עייף וצנום בכובע טמבל שמכנסיו הקצרים מקופלים כלפי מעלה' (עמ' 23). זהו מעין פרודיה על חלוץ, אשר עובד בתור פועל קטיף בפרדס

18 משה צוקרמן, שואה בחדר האטום - ה'שואה' בעתונות הישראלית בתקופת מלחמת המפרץ, הוצאת המחבר, תל אביב 1993.

19 שם, עמ' 22. מודגש במקור.

ליד השכונה, ומעולם לא התקדם מעמדה זוטרה זו.²⁰ הוא מתואר חופר גומות סביב עצי הפרי ומשקה אותם בצינור. 'כשאמא לא הסתכלה, גם עישן להנאתו סיגריות, ואת הבדלים מעך באגודלו וקבר באדמה. בתוך דקות עלו המים וגאו, ומיני שלשולים וחרקים צפו על האדמה הספוגית מעורבבים בבדלי סיגריות רקובים' (עמ' 10).

גם הפרי הלאומי - התפוז - מופיע תדיר בהקשרים המפרקים את הדימוי הציוני. למשל, האם סוחטת תפוזים: 'מיץ טרי זרם קילוחים קילוחים צבעוניים מעטיניה של המסחטה הישנה, מעורבב בגושישים של פרי, גרעינים וחרקים זעירים שפרפרו ברגליהם הזעירות על העסיס' (עמ' 31). היא שולה מהנוזל את החרקים וצועקת: 'בריאות! שכל השונאים יתפוצצו!' היא צרחה, והמיץ זינק אל מפתח השמלה שלה. חיש קל שלפה עוד כדור נגד אסתמה ובלעה אותו' (עמ' 32). הסמל המבריא מסואב בחרקים מעוררי דחייה, וגורם לאם התקפת חנק.

גם המרכיבים ה'קהילתיים' (המבוססים על קשרי דם ושכנות, קשרים 'שבטיים') והמרכיבים ה'חברתיים' (המבוססים על אינטרסים משותפים והסכמיות אשר לתחומים מוגדרים) מעובדים אל תוך התיאור באופנים גרוטסקיים, אשר מחללים את המבנים המקוריים. בהיות המקום שכונה או עיירה הרי הקשרים הבסיסיים הם קשרים קהילתיים. המספר מתאר רשת צפופה של קשרים קהילתיים: תוך 'משפחתיים, שבטיים (נחילי דודים המגיעים לביקורים תדירים) לצד קשרי שכנות. אך כל אלו אינם משקפים יחסים של סולידריות, אלא מעוצבים דווקא כביטוי גרוטסקי של קשרי קרבה ושייכות, למשל ביקור הדודים:

'תראה, אורחים באו! שבו לאכול, צעקה [אימא] אל הדודים שנכנסו היישר אל המטבח. אכלנו לפני שיצאנו!' צעק דוד מירזא בכל גרונו, אבל הציץ לסיר בסקרנות. 'אכלנו לפני שיצאנו!' צעקה דודה מינו בקול של ברווזה רעבה. 'אכלנו לפני שיצאנו!' התיישבה דודה ויקטוריה בכל זאת. 'רק משהו קטן, התחננה אמא במצקת גדושה.' 'בשביל הברכה.' 'טוב, נעטרו האורחים לפי כללי הטקס. [...]' 'אתה נוסעת לחוס'לארס?' הדודים לעסו ושאלו. 'כן, אמרתי. 'בלי עין הרע, הפיגה אמא את ענני הספק. 'צריך מתחונת!' זללו הדודים שוק צלויה נוספת. 'צריך עושה כבר שלושה ילדים,' אמרו ברשעות.

20 כך מתואר אביו בהמשך הדברים: 'שניהם היגרו לישראל בראשית שנות החמישים עם גלי ההגירה ההמונית [...] אינני יודע איזו ברכה הביאה להם ישראל שאהבו כל-כך, ארץ הכוסברה האבודה שצרבה בבשרם אות של כישלון. אבא נשלח מן המעברה לקטיף הדרים. ארבעים שנה השקה, קלטור, ריסס וקטף את פרדסי התפוזים והאשכוליות בסביבה. הוא הכיר את הגבעות הרכות של השרון טוב יותר מאשר את אשתו וילדיו. שלושה מפקחי עבודה העמידו עליו מעבידיו באותה אגודה שיתופית. שלושתם סבבו בין גזעי הסיד בטנדר שהעמידה לרשותם האגודה, רק כדי להשגיח על אבא שסחב על גבו ארגזי פרי [...] אבא לא החסיר יום בעבודתו, אבל במשך ארבעים וחמש שנה לא התקדם בה כלל'. ראו: אבני-לוי, דודה פרהומה, עמ' 299.

'מה אתם רוצים ממנו!' כעסה אמא. 'הוא מלא מחלות', ירקה נגד ארבע הרוחות. 'לחץ דם גבוה, חשד לסוכרת, שחפת סמויה' (עמ' 34).

הדודים מגיעים לביקור, שמטרתו העיקרית זלילה וחיטוט ביקורתי בחיי המשפחה. מושא הביקורת הוא המספר, בנם הבכור של המארחים, שכבר סיים צבא ועד כה לא קיים קשרים עם בנות, ובהמשך הדברים אמנם מתבררות נטיותיו ההומוסקסואליות. למרות הציפוי החיצוני של שמירה על 'כללי הטקס והנימוס', הם מסתערים על טרפם, תרתי משמע, מיד לאחר סיום הטקס. בעיני האם, התעניינותם הגסה והמרשעת בחיי המספר היא איום חיצוני החודר פנימה, והיא מנסה להגן על בנה מפני עינם הרעה בשלל אמצעים 'מיסטיים' - יריקות ותיאורים שליליים של בנה להגנה מפני עין הרע.

תבנית זו חוזרת גם ביחסי השכנים. השכונה מאוכלסת במהגרים ממקומות שונים, והיחסים ביניהם עכורים, רוויי עוינות ופחד. אבני-לוי מתאר את ה'קהילה' במיטב המסורת המזרחנית הפולקלוריסטית: שלל דמויות ססגוניות-אקזוטיות של נשים אדומות שער, מכשפות תימניות ופרסיות וגברים מזרחיים תאווי מין ואוכל. עיקר עיסוקם היום-יומי הוא קללות וכישופים הדדיים, הניזונים משנאה, מחשדנות ומפחד:

ומעבר לחלון היתה צדקיה מקללת בקול עבה. היא עישנה נרגילה ושיכלה את רגליה כדרכם של גברים. 'מכשפה לא תחיון', היה אבא מפטיר בכל פעם שראה את טבעות העשן מסתלסלות מבעד לחלונה של התימנייה הקשישה. הפרגיות שלו היו חוצות לפעמים ברוב טיפשותן את גבול החצרות. בבוקר היינו מוצאים פרגית אומללה משוסעת לשניים על הגדר. אבא היה פורץ בשאגות קרב ומחרף את כל התימנים, וצדקיה היתה עונה לו בקללות תימניות חריפות כגרעיני רעל (עמ' 20).

המתח בין התושבים, פרסים מול תימנים מול ניצולי שואה, ממחיש את ההדבקה המלאכותית שיצר השלטון בין יוצאי קהילות שונות ואת הניסיון ליצור מהם 'עם אחד'. תיאור זה עומד בסתירה לתיאורי 'מיוזג גלויות' אחרים המוכרים בספרות. אחד המובהקים בהם הוא **שש כנפיים לאחד** לחנוך ברטוב,²¹ אשר מתאר את האופן שעולים מגלויות שונות מתקבצים יחד בשכונה אחת בפאתי ירושלים, ומצליחים מכוח הערבות ההדדית להתגבר על הזרות ולהתלכד לקהילה. זוהי עמדה ציונית מובהקת הנעדרת מן הטקסט שלפנינו, אשר מדגים דווקא את היעדר הזיקה ההדדית בין קבוצות העולים. העמדה העקרונית היא של זרות ו'מזרוח' האחר.²² כך למשל האב מקלל את התימנים ותוהה למה הביאו אותם לארץ, והאם מהסה אותו ואומרת: 'כולנו יהודים [...] אפילו התימנים' (עמ' 27). ואילו ההורים עצמם, ממוצא אפגני ופרסי, מוארים כנלעגים ומגוחכים הן על ידי הדמויות האחרות הן על ידי המספר, שגם הוא מפנים את התיוג העדתי שנכפה על בני משפחתו.

21 חנוך ברטוב, **שש כנפיים לאחד**, ספרית הפועלים, תל אביב 1954. לדיון מפורט: שמעוני, על סף הגאולה, עמ' 48-59, 110-121; נורית גרץ, **ניצולי שואה, זרים ואחרים בקולנוע ובספרות הישראלים**, עם עובד, תל אביב 2004, עמ' 121-138.

22 שרשרת האוריינטליזציה תוארה יפה במאמרה של עזיזה כווס, 'תרבות מערבית, תיוג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי השוויון האתני בישראל', **סוציולוגיה ישראלית**, 2 (1999), עמ' 385-428.

השיבוש בסדר הקהילתי נובע אפוא מכך שאין כאן קהילה של ממש, אף לא קהילה מדומיינת, אלא קהילה כפויה, שעיצב הסדר החברתי הציוני. הבאתם של אלפי עולים לישראל בשנות החמישים ושיכונם במעברות, בשכונות ובמושבי עולים יצרו מציאות של מרחבים סגורים, שתושביהם נאלצו לקיים יחסי קהילה בשם הלאומיות המתהווה. אחד המאפיינים המובהקים של צורת יישוב זו הוא המעמד החוץ-טריטוריאלי שלה, המסומן באמצעות דימויים שונים, שהחריפים בהם הם קבר או גלות.²³ את היישובים האלה סימנו המנהיגים כחלק מן היישוב המתהווה, וכך גם הגדירים לוי אשכול למשל, שהגה את רעיון המעברות: 'את העולים יש להטיל לחיק הארץ ולחיק תושביה המסודרים, ולא לבודדם, ולא להבדילם, ואז ייקלטו העולים לחיי עבודה בארץ'.²⁴ אפשר לראות אפוא את מעמדם הדו-ערכי של היישובים הללו, שהם חלק מהמרחב הלאומי, ונפרדים ממנו גם יחד. מעמד אמביוולנטי זה ניכר היטב בעיצוב השכונה ביצירתו של אבני-לוי, שמושחת על שני סדרים סותרים בעת ובעונה אחת - הסדר הציוני-לאומי והסדר האוריינטליסטי.

השכונה המוזנחת, הפריפריאלית, מסמנת את זהותו של הילד הגדל בה, ומטביעה את חותמה על אישיותו. תחושת החנק שהוא חווה בשכונה מיתרגמת לכמיהה לפרוץ את גבולותיה, לברוח מן המקום שאינו מכונן כל הרגשה של שייכות, אלא הרגשה של שבר ואי-נראות. קטגוריות הזהות המרכזיות הנבחנות ברומן הזה מסמנות את הפער שאי אפשר לגשר עליו בין מזרחיות לאשכנזיות, הפוגע באפשרותו של המספר להיכנס למרחב הציוני-לאומי כניסה שלמה. כדי להיות חלק ממנו הוא מקצין את הזדהותו עם מרכיבי היסוד המכוננים שלו. הדבר ניכר בכל הנוגע להזדהותו עם השואה, אשר נעשית מעין כרטיס כניסה אל החברה הציונית. כך למשל עולה מהדוגמה הזאת, המובאת ברומן השני של אבני-לוי **איש ללא צל** (2007). גם כאן מתוארת דמות דומה של ילד מזרחי, האחוז באובססיה של השואה מגיל צעיר. בשלב מסוים המורה הנערץ מבקש מתלמידי הכיתה לספר את סיפור משפחתם בשואה. למשמע הסיפורים הילד מרגיש את חריגותו: 'הוא כל כך רצה להיות אחד מהם! כל כך רצה שיהיו לו סבים וסבתות שנספו כמנהג יהודים בטרבלינקה!' בן-רגע הוא ממציא סיפור מורכב שמתאר את גורלה של דודתו בשואה ואת הטבעת האוקראינים אותה ואת ילדיה באגם. התמורה לא מאחרת להגיע, 'והמורה הוותיק ישעיהו הוכמן הסיר את משקפיו ואמר - מופלא, טרגי, גורל של יהודים. ואז ניגב את משקפיו והביט בו במבט חדש לגמרי' (עמ' 90). מבט חדש זה חונק את הילד המזרחי אל תוך הזהות הציונית ה'נכונה'.

הפנמת השואה הגורפת שאבני-לוי מציג עולה בקנה אחד עם תפיסתם של מעצבי המודל הציוני-לאומי את השואה. אמנון רז-קרקוצקין מדגיש במאמרו 'גלות מתוך ריבונות' כיצד האידיאולוגיה של שלילת הגלות העומדת בבסיס הציונות מצמצמת את ההתייחסות לשואה להיבט אחד מרכזי: 'הצגת השואה כהוכחה לצדקת הציונות וכהצדקה לתביעה לריבונות יהודית בארץ ישראל'. "לקחים" אחרים כלל אינם קיימים.²⁵ הוא מזכיר את דברי צוקרמן:

23 שמעוני, על סף הגאולה, עמ' 79-97.

24 מצוטט שם, עמ' 79.

25 אמנון רז-קרקוצקין, 'גלות מתוך ריבונות, לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית', חלק שני,

תיאוריה וביקורת, 5 (1994), עמ' 113-132.

'אפשר אף להרחיק לכת ולטעון, שישראל - כסובייקט קולקטיבי, כיישות מדינית - לא "זכרה" כלל את השואה, אלא הדחיקה אותה מראש, ואימצה את דימויה המיתי (שהפך עד מהרה למושג שחוק וסתמי), כ"הוכחה" ההיסטורית החילונית לזכות הקמתה, קיומה ואופן התפתחותה בכל שלביה.²⁶ הגיבור של אבני-לוי מפנים היטב, באמצעות סוכנות החברות המרכזית - מערכת החינוך, את תהליכי המחיקה והזכירה שמכתיבה האידאולוגיה הציונית. מכאן הוא מוחק את סיפורם של בני משפחתו המזרחיים (סיפור שהמחנך אינו דורש כלל), ומכאן הוא 'זוכר' סיפור חדש, הנענה לכל הכללים הנדרשים מסיפור שואה: הדודה, הילדים, אגם הקרח שנבקע והגופות שהוטבעו. עם זאת, עמדתו של אבני-לוי אינה תמימה. אמנם הוא מבטא כמיהה אמתית להיות חלק מהסיפור הזה, אך בה בעת הוא מאיר את 'חיגת הקרבנות' הארה אירונית כשהוא מציין עד כמה רצה להיות חלק מן 'המנהג היהודי' להיספות.²⁷

זאת ועוד, למרות העמדה שנראה כי היא 'יישור קו' עם המודל הציוני השליט בכל הנוגע לשיח השואה, עוד מרכיבים של הטקסט מערערים שוב ושוב על המודל הזה, וחושפים את מורכבות הווייתו של הגיבור. הוא חובק את זכר השואה, אך מציג את קרבנותיה הצגה גרוטסקית. הוא מציג את קרקע גידולו המזרחי מרחב פוגע (בהתפתחות העצמית מעצם ראייתו נחות) אך גם פגוע. הדבר מתבטא בעיקר בעיצוב המלא כאב וזעם של אמו המתבטלת לחלוטין בפני הממסד והתרבות האשכנזית. בכייה וכאבה של אמו צרובים בנשמתו עד כדי כך 'שחקקו בה ספרות שחורות של מחנה ריכוז פרטי' (דודה פרהומה, עמ' 214).²⁸ עמדתו כפולת פנים גם בכל הנוגע לעיצוב המרחב הישראלי. מצד אחד הוא אומר: 'אהבתי הגדולות ביותר היו ימי שואה וארץ ישראל השלמה [...] בכל הזדמנות הייתי נוסע להפגנות למען יישוב הארץ ששבנו אליה. כתבתי שירים על נופי יהודה ושומרון. נשבעתי לשנוא את אויבי עמי' (שם, עמ' 140). ומצד אחר הוא אינו מסוגל לחיות בארץ הזאת, ומקונן על גורלה העלוב מרחוק בעודו יושב במרחבים המעטירים של גרמניה או במרחביה של סרביה, שאמנם חרבו במלחמה, אך הם מלאים חיוניות. כך למשל בהיפוך תפקידים מפתיע, דווקא ידידו הגרמני מתפעל מההישגים של מדינת ישראל בזמן קיומה הקצר, ואילו הוא מטיח בו בזעם את כל חולשותיה:

מדינה שלמה רותחת מחום גיהנומי ומזיהום אוויר קטלני, תקועה בפקקים נוראיים, אנשים נהרגים כמו זבובים והמשק מאבד מיליוני שעות עבודה [...], אלפיים שנה עשינו הכול כדי לחזור לארץ, ועכשיו אנחנו עושים הכול כדי להרוס אותה עד היסוד! רעדתי בכל גופי. חרון איום שהצטבר במשך שנים (שם, עמ' 238).

26 שם.

27 לדיון נרחב על נושא השואה ביצירתם של כותבים מזרחיים ראו: בתיא שמעוני, "הסימן המחול היה קעקוע של מספר": על קנאת שואה בספרות המזרחית, דפים לחקר השואה, כה (2011), עמ' 191-216; Yochai Oppenheimer, 'The Holocaust: A Mizrahi Perspective', *Hebrew Studies*, 51 (2010), pp. 303-328.

28 בשימוש במוטיב שואה מובהק לתיאור מצבה של אמו הוא מרמז בעקיפין על שקליטת המזרחים לא היתה בעבורם אלא סוג של שואה תרבותית. ראו: שמעוני (לעיל הערה 27).

דרך אחרת להתגבר על 'נחיתותה' התרבותית של משפחתו היא לפרוץ את גבולות העדה והשכונה ולהתכונן לעתיד של הנהגה מדינית. שוב ושוב חוזר המוטיב שהאם 'מועידה' את בנה לגדולות, והדבר יאפשר גם לה להיחלץ מן הנחשלות של עולמה הסגור ולחלום על אפשרויות אחרות: 'גאון שלי', פרופסור' (שם, עמ' 12) היא מכנה אותו מגיל רך מאוד, ונוטעת בו את חלום המנהיגות: 'ראש ממשלה הוא יהיה, הילד הזה' (שם). בהיותו בן 13 הוא כבר מצהיר במבוכה: 'אני אהיה ראש ממשלה', צייצתי פתאום. 'אני אהיה שר החוץ. נשיא המדינה' (שם, עמ' 24). את הסיפור 'אלף מחלות' הוא פותח בהכרה בכישלונו: 'ביום שחציתי את שנתי השלושים הבנתי באחת שלעולם לא אהיה שר החוץ. גם לא שגריר מדינת ישראל בארגון האומות המאוחדות'.²⁹ במשך כל ילדותו הוא נאחז בתקווה להגיע לתפקיד מדיני בכיר ולחלץ את הוריו ואת עצמו מחיי העוני, 'מהנחשלות שנדבקה לעור כמו כינה' (דודה פרהומה, עמ' 25) ומן המקום השולי שתפסו בחברה. בבגרותו הוא מבין שנכשל, שכבר לא יוכל למלא את הייעוד שאליו כוון. חיי הגיבור מנוהלים מתוך חסר מתמיד, מתוך געגוע, מתוך הרגשה של ריק אין־סופי, שצריך למלא ושהוא יודע שלא יתמלא לעולם.

לתבנית המורכבת של זהותו יש להוסיף עוד שכבה, והיא הזהות המינית ההומוסקסואלית. זהות זו, המובאת בעיקר בכתביו הראשונים, מחדדת את מעמדו בתור 'אחר' מוחלט בהווה הישראלית. כמו שיעל ישראל מתארת:

הזרות שלו כבן למהגרים הופכת אותו לתלוש אולטימטיבי, שלעולם כבר לא יוכל להתפייס עם עצמו, עם משפחתו ועם ארצו, והדימוי מוכפל על רקע הוויית חייו כגבר הומו, שבעצמו הופך למהגר, ואיפה אם לא בגרמניה. אבני מנסה להדגיש את נקודות החיבור בין התלישות הגלותית לבין זו ההומואית, אך נוצר רושם שהחיבור הזה מודבק ברשלנות: הוא סינתטי מדי, חד־ממדי, ונמהל בפשטנות. בקיצור, האישי והלאומי לא התלכדו כראוי.³⁰

ייתכן שזו הסיבה שברומן האחרון של אבני־לוי שירת החטאים (2010)³¹ עברה סוגיית הזהות המינית לשולי הסיפור, ואילו סוגיית הזהות הלאומית והעדנית התחדדה. כמו שנראה, השינויים הקלים במאפייני הגיבור מסמנים את השינוי העמוק יותר שהספר מציע בכל הנוגע לשאלות של זהות, גלות וריבונות.

שירת החטאים - בין ריבונות לגלות

יצירתו של אבני־לוי מציעה, כמו שראינו, עמדה מורכבת אשר למימוש הזהות הציונית בקרב המהגרים המזרחים. בני דור ההורים מאמצים מתוך ביטול עצמי את העמדה הציונית השליטה, ואילו המספר, המייצג את דור הבנים, חי מתוך עמדה אמביוולנטית - הוא מאמץ ודוחה בעת ובעונה אחת את העמדות הציוניות. למרות העמדה המורכבת, עצם הרעיון הריבוני אינו

29 אבני־לוי, 'אלף מחלות', מתוך: כנגד ארבעה בנים, עמ' 11.

30 יעל ישראל, 'המשפחה המזרחית וזהות מינית - כנגד ארבעה בנים', מאזנים, 73 (6), 1999, עמ' 59-60.

31 יוסי אבני־לוי, שירת החטאים, זמורה ביתן, אור יהודה 2010.

מתערער. בדיון להלן אבחן את השינוי המשתקף בשירת החטאים. כאן מוצעת עמדה חדשה, המטלטלת עד יסוד את כל מרכיבי השיח הלאומי ומעלה על נס את התשוקה לגלות דווקא. כאמור, נושאי הליבה השולטים בשלושת ספריו הראשונים הם הזהות המינית ההומוסקסואלית, הזהות המזרחית, הנקשרת למרחב הפריפריאלי שהיא התעצבה בו, והזהות הלאומית, הנקשרת בטבורה לשואה ולחורבן. היצירות האלה מתבססות על מרכיבים אוטוביוגרפיים, והן פורסמו בשם בדוי. כאן אפשר לאתר קשר הדוק בין חוויית הזהות של המחבר כ'אחר' - הומוסקסואל ומזרחי - לבין הפריצה שלו ממרחב כולא ומדכא זה באמצעות השיח הלאומי שבמרכזו השואה. בתוך חוויות הילדות המעצבות הוא מסומן בתור התקווה הגדולה של המשפחה להצלחה בעולם האשכנזי, ה'נכון'. והוא עושה זאת באמצעות הזדהות מוחלטת עם הנרטיב הציוני - הן בפן התאורטי - השגת שליטה מוחלטת בשיח השואה הקרבני³² הן בפן המעשי - שירותו כדיפלומט ישראלי בערי אירופה. השינוי בשירת החטאים מתחיל בעיצוב דמות הגיבור. לצד נקודות הדמיון הבולטות - המוצא המזרחי, האובססיה לשואה, מבנה האישי 'ה'היסטורי' משהו - אפשר להבחין בכמה שינויים מינוריים - לא עוד פרסי, אלא כורדי, לא הומוסקסואל, אלא סטרייט, הלוקה בחרדת מיניות. כמו הגיבור הקודם הוא יוצא ל'מסע' לאירופה, הפעם לפולין. אבל אין זו שליחות של משרד החוץ (שהדגישה בספרים הקודמים את הזיקה הלאומית), אלא נסיעה למטרות מחקר. הגיבור בועז שעשוע מקבל מלגת מחקר בלימודי תואר שני בהיסטוריה של עם ישראל, ומטרת נסיעתו היא למצוא את היומן (שלא נכתב) של חיים מרדכי רומקובסקי, ראש היודנראט של גטו לודז', שעליו הוא כותב עבודת תזה.

השינויים הקטנים הללו מבשרים על שינוי מהותי יותר שהטקסט מציע: טלטלה מוחלטת בכל הנוגע לתפיסת הלאומיות והריבונות של המחבר. לצורך זאת עליו להרחיק את הדמות מן הדמות האוטוביוגרפית השגורה. הזיהוי נותר מזרחי משום שמצוקת הזהות של הגיבור מקורה בפצע של ה(אי) קליטה המזרחית אל תוך ההווה הציונית. הזהות המינית ההומוסקסואלית מסולקת כדי לחדד את סוגיית התלישות של הגיבור כנובעת מן המוצא העדתי. בכך הוא אף מציע עמדה יסודית ומגובשת יותר בנוגע לסוגיה זו: היא אינה קשורה ל'אחרות' המינית, אלא ל'אחרות', שבסיסה דחייה לאומית. הנסיעה לפולין היא נסיעה אל העבר הגלותי דרך שלוש שכבות היסטוריות ושלושה 'חוזי' גאולה מדינית: יעקב פראנק משיח השקר, מרדכי חיים רומקובסקי - ראש היודנראט של גטו לודז' - והדמות הבדויה של יעקב פלושניק - חוזה פוסט-הרצליאני. נקודת המוצא של הרומן היא איום על קיומה של מדינת ישראל מכאן ומשבר זהות חסר מוצא של הגיבור המזרחי מכאן. שני אלה חוברים זה לזה למסע גרוטסקי ומטלטל, המציף שאלות לאומיות של קיום - מיהו העם היהודי? מי הוא הגיבור היהודי? ומה הפתרון שיימצא להם?

32 שליטה זו מושגת על ידי לימוד אינטנסיבי מגיל מוקדם מאוד של ההיסטוריה של השואה, התמכרות לשירי שואה, הזדהות מוחלטת עם הקרבנות וסיפוריהם ועוד. כמיהת שואה זו היא נחלתו של הגיבור ביצירתו של אבני-לוי כמו גם של יוסי אבני-לוי הסופר הממשי, המצהיר על כך בגלוי במקומות שונים (למשל, בסוף הדבר של שירת החטאים: 'השואה - יותר מכל דבר אחר - עיצבה את הזהות שלי כאדם, כיהודי וכישראלי', עמ' 410).

גם שירת החטאים נפתח בתיאור הזיקה האובססיבית של הגיבור לשואה. ברגע שהפרופסור מזכיר את מלגת הנסיעה לוורשה הוא נהיה 'בחור חסר מנוחה, שרוצה לנסוע לשם, לגעת בנקודה היא, להשקיט את השדים שמקננים ביערות העד של הנפש - ולחזור' (עמ' 9). הכיסופים לגעת בכור המצרף של החברה הישראלית אינם נותנים לו מנוח. רצף הפעולות - לנסוע, לגעת ולחזור - אמור כביכול להרגיע את שדי הנפש. יש כאן תיאור מרוכז של חוויית האחר, אשר בנפשו פצע שיעלה ארוכה, לדעתו, רק אם יוכל להיות 'שם'. תחושת הנדיחות מתחזקת על רקע התיאור של הסביבה החברתית של בועז, אשר דוחה את עצם עיסוקו בשואה בשל היותו מזרחי. בפרקים הראשונים מתוארת שותפתו לדירה, המייצגת את הקול ההגמוני. בשיחות טלפון עם חברותיה היא בזה לאובססיה של השותף המזר, שהיא מכנה בשמות הקשורים לתקופת השואה:

'הבריחה מסוביבור מדבר לעצמו שוב', קולה של השותפה נשמע מעבר לקיר. 'אני חושבת שהיא קצת קוקו [...] לא יוצא, לא מבלה, לא מדבר על בחורות. רק שואה בראש שלו. אם הוא היה אשכנזי, הייתי אולי מבינה. אבל בחור ממוצא כורדי? במקום לדבר כל היום על לודז' הוא צריך להתעניין בלודז' - רמלה!' היא חירחרה (עמ' 12).

כך היא מסמנת את מקומו של הגיבור בסביבה החברתית-תרבותית. 'וקטור התשוקה' שלו, אם להשתמש באירוניה בצירוף של שוורץ, לא צריך להיות השואה (המזוהה כנחלת האשכנזים), אלא 'לודז' - רמלה', המרחב הפריפריאלי המזוהה עם המזרחים ועם הערבים. דברים מפורשים יותר נאמרים בוויכוח שבועז מנהל עם חבריו ללימודים, שאחד מהם מטיח בו: 'אתם המזרחיים רוצים להרגיש שאתם חלק מהאליטה האשכנזית השלטת, אז מכל הדברים אימצתם לכם דווקא את פולחן השואה' (עמ' 27). זו הסיבה שאף על פי שהוא חי בלב תל אביב, הוא חווה את עצמו כמתגורר 'בבקתה נמוכה בלב טייגה עצומה וריקה [...] סחופת נהי וכמיהות. סביב הבקתה שלו גדלו שיחים נמוכים של עצב. וממש אחרי גבול השיחים החל גבולה של התהום' (עמ' 10), שאליה הוא חושש ליפול אם לא יקבל את המלגה המקווה. זהו תיאור של מרחב טופוגרפי-נפשי, המסמל בעיקר זרות וריק, חוסר אחיזה של ממש במציאות. בתוך הריק הזה הוא נאחז במלגה, שיש לה משמעות קיומית בעבורו, בבחינת להיות או לחדול. לבסוף הוא מצליח לקבל את המלגה בזכות 'התגלות' פנטסטית של שתי נשים, ניצולות מגטו לודז', שהוא מצותת לשיחתן. בעקבות דבריהן של השתיים, שאחרי כן מתברר כי אינן בין החיים, עולה על דעתו הרעיון לחפש את היומן של רומקובסקי, ובכך הוא משכנע את יושב ראש הוועדה לשלוח דווקא אותו, את בועז שעשוע הכורדי, לוורשה.

מבנה הרומן, המתאר לסירוגין שלושה צירי עלילה המתרחשים בזמנים שונים, חושף לפנינו חוויית קיום יהודית גלותית תוססת, המתקיימת לצד 'פארטוט' מתמשך עם רעיון הריבונות. כפילות זו תיאר ביאליק תכונת יסוד של העם היהודי, והיא מתבטאת בנטייה להתפשטות ולהרחבות מצד אחד ובשאיפה להתכנסות ולהתאחדות מצד אחר:

אין כאומה ישראלית שואפת להבליע את עצמה בגופות אחרים - וביחד עם זה להשאיר בריה בפני עצמה, בריה שאינה בטלה אף באלף. עם הבונה גיטו לעצמו במקומות פזורים, עם המסתגל לצורות חיים של אחרים - [...], עם המסתגל לצורות החיים של כל העולם

כלו ונשאר בכל זאת 'עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב'.³³

כפילות זו עומדת בתשתיתו של הרומן שלפנינו. יש כאן שני קווים סיפוריים - הראשון עוסק במסעו של בועז למימוש הישראליות. כאן פועל וקטור התשוקה הציוני המוכר - מן הגלות לישראליות, וזו נקנית באמצעות זיקה אל השואה. הקו הסיפורי השני, המרכזי יותר, הופך את כיוונו של וקטור התשוקה, מארץ ישראל הריבונית אל הגלות. הציר הזה זוכה לפיתוח לפיתוח מורכב ופתלתל בעלילה באמצעות שלושה צירים סיפוריים, העוקבים אחר שלוש דמויות: יעקב פראנק, משיח השקר בן המאה ה־18, חיים רומקובסקי, ראש היודנראט של גטו לודז' בתקופת השואה, ויעקב קפלושניק, דמות בדויה המתגוררת בוורשה בהווה הסיפורי (שנות האלפיים). המבנה המסורג של הסיפור, הקשרים האנלוגיים בין העלילות והמוטיבים העוברים בשלוש הזירות, ובייחוד קומקום הכסף העתיק, מרמזים על מבנה מחזורי, ולא לינארי, של ההיסטוריה היהודית. חזון הצינונות של הרצל נועד לספק פתרון סופי וגואל לעם היהודי, ובכך הוא מציג עמדה טלאולוגית, ואילו ה'חזונות' המוצגים כאן, טיבם הפרודי והמבנה המחזורי שלהם מציעים עמדה אנטי־טלאולוגית במובהק. שלושת צירי העלילה הם שלושה נדבכים היסטוריים הבוחנים את תשוקת הריבונית היהודית, אך בה בעת חותרים תחתיה, ומציגים אותה במלוא מופרכותה.

חוזים והוזים - גאולת ישראל בפולין

בכל אחד מצירי העלילה קם מלך ליהודים מטעם עצמו, ומבקש להציע לצאן מרעיתו גאולה ריבונית. המספר מתחיל את תיאור גלגוליו של יעקב פראנק מאז היותו נער צעיר, הנוסע לסלונקי עם אביו בשנת 1739. בתיאור המסע משוקעים אזכורים מקראיים ברורים. למשל, האב פונה לבנו: 'יעקב, בני יחידי אשר אהבתי. עוד מעט נגיע למחוז חפצנו' (עמ' 18) במשפט המרמז לעקדת יצחק, ושאלתו של הבן 'לארץ כנען אנחנו הולכים?' (שם) הקושרת בין מסעם למסעו של אברהם אל הארץ המובטחת. שתי הפרשיות הללו הן מצע דיאלקטי, שעליו מושתתת ההיסטוריה של עם ישראל. מכאן סיפור העקדה המשוחזר שוב ושוב לאורך ההיסטוריה היהודית - בפרעות, ברדיפות ובשנאה, שהגיעו לשיאן בשואה. ומכאן ההבטחה לפתרון גואל, להגעה סופית ומוחלטת אל הנחלה הריבונית. אבל האב נאלץ לאכזב את בנו: 'לא [...] לארץ כנען נלך רק לאחר מותנו, כמו כל היהודים' (שם).

מדברים אלו עולה חוסר הממשות של ההבטחה המקראית (אותו הפער שניסחו גורביץ' וארן, אם כי ניסוח אחר), אשר מחייב כל אחד מן הגיבורים לנסות לפתור את שאלת הקיום הריבוני בתוך הגלות. בציר ההווה הסיפורי זהו יעקב קפלושניק, יהודי פולני, ניצול שואה, הארכיבר הראשי במכון היהודי ההיסטורי של ורשה, אשר חוזה מדינה. בביקורו הראשון של בועז במכון הוא חושף לפניו את תשוקתו להקים מדינה בפולין דווקא משום הקשר המטפיזי המתקיים, לדבריו, בינה לבין היהודים: 'פולין היתה עבורנו מולדת במשך קרוב

33 חיים נחמן ביאליק, 'על השניות בישראל', פרויקט בן־יהודה: <http://benyehuda.org/bialik/dvarim08.html>

לאלף שנה. ארץ יהודית, ממלכה משלנו. עשרות ערים ועיירות מלאות יהודים היו כאן' (עמ' 55). ואף על פי שהיהודים נכחדו, הארץ עודה מתגעגעת אליהם. הרעיון שלו 'פשוט': 'שייתנו לנו עשרים ואחד אלף קילומטרים פולניים, ונחזור לכאן [...] כאן המקום שלנו, [...] לא בתוך פראי האדם האלו במזרח התיכון. רק כאן!' (עמ' 55-56) קפלושניק מייסד את התנועה הגליונית כדי לממש את תכניתו, ופונה במכתבים מלאי להט לנבחר ציבור מפולין ומכלל אירופה, ומבקשם לסייע לו. במכתב ארוך אל נשיא הרפובליקה של פולין הוא מתחנן שיעזור לו להציל את העם היהודי, אך אבסורד הוא שבתוך הבקשה לפתרון גואל טמונה גם מופרכותו. הוא מסביר: 'פולין היא אחת משתי המולדות שלי! כל חיי אני נודד בין שתי המולדות הללו, פעם הנה ופעם הנה, ולמנוחה סופית לעולם אינני מגיע!' (עמ' 179) לאמור, גם אם תיווסד מדינה יהודית בפולין, לא ימצא פתרון למצב הגלות המתברר נצחי.

תכניתו מעובדת לפרטים, והוא מסמן את חבל הארץ המדויק שהוא מבקש ליישב בו את היהודים: גליציה, מחוז פוד קארפאטסקייה, בגבול סלובקיה ואוקראינה. 17,844 קילומטרים רבועים של מעיינות מים, יערות עד והרים. אמנם הוא מודה כי תכניתו נשמעת מטורפת, אבל כל רעיון גדול מתחיל בניצוץ של טירוף. קיימת זיקה פרודית ברורה בין התכנית המדינית הגליונית לבין התכנית הציונית המדינית נוסח הרצל ונורדאו. קפלושניק מציע את התכנית לאחר שחווה את כישלונו של הרעיון הציוני. בהיותו בן עשר נסע עם הוריו לארץ ישראל, לאחר שאיבדו את כל משפחתם בשואה. נסיעתם ארצה לא לוותה התרגשות ציונית. כששאל קפלושניק את הוריו לאן נוסעים, הם ענו 'לארץ אחרת'. שם לא יפלו אותם לרעה רק משום שהם יהודים. שוב גם כאן מועמדת התכנית המקראית של המסע לארץ המובטחת באור מפוקפק. כשם שפראנק שואל את אביו לאן נוסעים, ומתאכזב לגלות כי נוסעים למקום אחר ולא לכנען, כך גם הוריו של קפלושניק מנמיכים ציפיות לקראת נסיעתם לציון. ואכן, הארץ החדשה מקבלת אותם באדישות, אם לא בשנאה: 'בארץ החדשה לא היו יער, נהר ועננים. שמש אינסופית, לבנה כמעט מרוב שנאה, היתה תלויה באמצע השמים כאילו גמרה אומר לשרוף את הכול. הם קיבלו דירת שיכון צחיחה בפאתי עיר עולים ששמה צחיח לא פחות' (עמ' 97). מהר מאוד חודר הייאוש לחיי המשפחה הקטנה, והאם נכנעת ראשונה ומציעה לאב לחזור לפולין. 'אנחנו לא גיבורים גדולים', (עמ' 99) היא אומרת לו. ואולם הוא מוסיף ומתעקש: 'מי שחוזר לשם הוא פחדן. אנחנו פתחנו דף חדש! אנחנו יהודים אחרים לגמרי!' (שם), אבל עקבות החזון הציוני ובניית האדם החדש דוהים במהרה, והמשפחה חוזרת לפולין.

חזונו של קפלושניק להקים מדינה בגליציה הולם את מידותיו של מי שאינו נמנה עם יהדות השרירים. דמותו מעוצבת כדמות היהודי הישן, הגלותי. נמוך קומה, נרמס על ידי אשתו הנמרצת והלא צפויה, פתטי בנוהגו, נשי משהו. כל אלה מנוגדים בתכלית לדמות העברי החדש והחזק שילדה הציונות. חרדותיו הקיומיות מתבטאות במכתב שהוזכר לעיל, שהוא חוזה בו את קצה של מדינת ישראל בעוד שואה, הפעם שואה טכנולוגית מתוחכמת - התקפות טילים, נשק גרעיני. למרבה האירוניה היחיד שמגיב למכתביו הנואשים הוא מנהיג אנטישמי; זה משבח אותו על רעיון הטרנספר מרצון שהוא מציע ליהודי ישראל משום ש'הקמת המדינה

הגזענית הנקראת "ישראל" היתה אחד הפשעים הנוראים ביותר אשר בוצעו בעת החדשה. עם שוחר שלום גורש מאדמה שעליה חי במשך אלפי שנים' ומשום ש'אין לצינונים זכות כלשהי על אדמת פלשתינה' (עמ' 364). ההווה הסיפורי מציג אפוא את כישלוננו של החזון הצינוני נוסח הרצל. יותר מיובל לאחר הקמת מדינת ישראל התחלפה האנטישמיות המסורתית באנטישמיות מודרנית, שעיקריה שנאה כלפי הצינונות ודה־לגיטימציה של מדינת ישראל והזכות ההיסטורית עליה. במרכז העלילה יעקב קפלושניק מבשר על שובו של היהודי הישן, הנרדף, אחוז באובססיה לפתרון ריבוני, אשר נדמה כחזון תעתועים.

גם הצייר העלילתי השני של הרומן מציע חזון מדיני גרוטסקי. במרכזו עומד מי שכונה 'מלך היהודים', מרדכי חיים רומקובסקי, ראש היודנראט של גטו לודז'. בועז מתחקה במסעו לוורשה אחר דמותו השנויה במחלוקת,³⁴ וניזון מעדויות, ממסמכים ומתמונות שהוא מאתר בארכיונים שהוא מבקר בהם. בשלב מסוים נמצאת לו עדות ממשית היישר מן התופת. מתברר שמישהו מוכר באמצעות אתר מכירות באינטרנט חפצים אותנטיים מן הגטו, חפצים קטנים - פעמון אופניים חלוד, שטר כסף שהנפיק רומקובסקי ועוד. בועז קונה את אחד הפריטים, וכך יוצר קשר עם האיש - אדם גרושקה - ומדובב אותו. מתברר שהאיש התגורר כילד בגטו, והיה בן חסותו של רומקובסקי לאחר שהתייתם מהוריו. בסיפורו הוא חושף את חיי הגטו, ומאיר את רומקובסקי באור אנושי מאוד, ואת עיקר הביקורת סופגת דווקא מזכירתו דורה פוקס.

מה שחשוב לדיון שלפנינו הוא שרומקובסקי התמודד עם תנאי המציאות הבלתי אפשרית כשהקים 'מדינה' משלו בגטו. כך עולה במפורש מן העדויות ההיסטוריות: 'לא עשו בגטו שום דבר בלעדיו ונגדו. הוא היה מושל, דיקטטור. קראו לו: מלך. למה מלך? מפני שהוא עשה מיניאטורה של מדינה. הוא עשה מה שהוא רצה'.³⁵ וכן: 'היו בתי־יתומים, בתי־אבות. הכל כמו במדינה. הכל מאורגן'.³⁶ דמותו של רומקובסקי ברומן מעוצבת בנאמנות לעדויות האלה. בהיות בועז במטוס בדרכו לוורשה, הוא מעיין במסמכים שמהם עולה תכניתו המדינית ארוכת הטווח של רומקובסקי: 'עדותו של הניצול נירנברג: "רומקובסקי אמר למזכירה שלו, פוקס, "היטלר ינצח במלחמה הזאת. או אז תעמוד לפנינו בעיית פתרונה של שאלת ארץ ישראל. היטלר יקדיש לנו שטח שבו יוכלו יהודי אירופה להסתדר... גם בברלין יודעים את שמי! ימסרו לי את השלטון על היהודים. אסדר שם מדינה לדוגמה"' (עמ' 40). מכאן עולה שלא זו בלבד שרומקובסקי ייסד מדינה אוטונומית (לכאורה) במתחם גטו לודז', והציב את עצמו שליט יחיד, אלא שאף היה לו חזון לטווח הרחוק. הוא האמין כי לאחר שינצח היטלר במלחמה, הוא ירצה לפתור את בעיית היהודים, ויקצה להם שטח לשם כך. טיבו של השטח אינו ברור, אם יהיה באירופה או בארץ ישראל, אך מכל מקום מי שישלוט בו לאחר שהוכיח את עצמו בתור מנהיג ראוי ומשתף פעולה למופת עם השלטון הנאצי יהיה

34 ראו: שמואל הופרט, 'מלך הגטו: מרדכי חיים רומקובסקי, זקן היהודים בגטו לודז', קובץ מחקרי יד ושם, יט (תשמ"ד), עמ' 99-124; לזלי אפשטיין, מלך היהודים (תרגם מאנגלית חיים גליקשטיין), זמורה ביתן, מודן, תל אביב 1981.

35 מצוטט בתוך: הופרט (לעיל הערה 34), עמ' 102.

36 שם, עמ' 107.

רומקובסקי עצמו, אשר יסדר שם 'מדינה לדוגמה'. גם כאן יש אזכור פרודי משהו לתכניתו המדינית של הרצל, אשר פורש בספריו מדינת היהודים ואלטנוילנד את חזונו להקמת מדינה אוטופית, המושתתת על ערכים של שוויון, צדק וקדמה. חזונו של רומקובסקי עלה באפר, כמו מאות אלפי 'נתיניו', שנשלחו לאושוויץ בלי התנגדות בשעה שהוא עצמו נאלץ לעלות לקרון הרכבת עם יתרת יהודי לודז', ונשלח לקרמטוריום באושוויץ.

גם הציר העלילתי השלישי, החושף את קורותיהם של יעקב פראנק ובני עדתו, מזכיר את חזונו להקים מדינה ליהודים. כך למשל שלומית, אשתו של יעקב קפלושניק, הכתבת דוקטורט על אודות פראנק, מציינת: "אתם ידעתם שגם פראנק חלם על מדינה יהודית בפולניה, בדיוק כמו יעקב שלי?" [...] כמו שהוא כותב מכתבים לנשיא פולין ולנשיא האיחוד האירופי כך יעקב פראנק פנה לארכיגמון של לבוב, דמבובסקי, והציע לו להקים ממלכה יהודית, בתנאי שהוא יהיה המלך שלה, כמובן, ושכל הנתינים יתנצרו' (עמ' 127). עדתו של פראנק מורכבת מאנשי השוליים של הקהילה היהודית, קבצנים, סרסורים, גנבים וזונות. אלה נודדים אתו, ובולעים בהתרגשות את תוכחותיו ואת תורתו הכופרת בעיקרי היהדות. הוא נראה בעיניהם משה, המעניק להם מחדש את תורת האלוהים, אלא שכעת היא מושתתת על חוקים אחרים, בראש ובראשונה על החטא: 'החטא הוא ראשית גאולתנו ופדות נפשנו! החטא הוא אל"ף, הכפרה היא ב"ת והגאולה היא גימ"ל'. [...] החטא הוא בראשית. בראשית חטא אלוהים את השמים ואת הארץ!' (עמ' 151) פראנק מבקש להתחיל מבראשית, להפוך את סדרי היהדות על פיהם, ולהוביל את בני עדתו 'לארץ כנען החדשה' (שם).

מהו טיבה של 'כנען' זו? לאורך הרומן מוזכרת כמה פעמים תשוקתו של פראנק להקים ממלכה חדשה, להיות למלך. לאחר שהוא מתנצר עם מאות מבני עדתו (קודם לכן הוא התאסלם), מלשין עליו בן חסותו - לודביק הפולני - באוזני המלך הגרמני השולט בפולין כי הוא מתעתד להקים ממלכה יהודית בפאתי פולין, לאחר שיחריב כל עיר שאליה הוא מגיע. על כך הוא נענש בעונש של 13 שנות מאסר בבית האסורים של צ'נסטוחובה.³⁷ את טיבה של תכניתו לא מפרט פראנק עצמו, אלא דמות אחרת ברומן. בציר ההווה הסיפורי חוקרת שלומית, אשתו של קפלושניק, את תולדותיו של יעקב פראנק. לצורך כך היא נעזרת בניזר ישועי, מומחה לחקר התנועה הפראנקיסטית, שחשף תעודה נדירה, המתעדת את חייו ואת רעיונותיו של פראנק. בדואר אלקטרוני שכותב לה הנזיר הוא מתנצל שאינו יכול להעביר לה עותק של התעודה שעוררה מבוכה בכנסייה, אבל הוא מתאר את תכניתו המדינית של פראנק. הדברים שהוא כתב דומים מאוד לדברים שכתב יעקב קפלושניק במכתביו הקודחים לאישים פוליטיים ודתיים, ובהם הוא מבקש להקים מדינה בפולין. פראנק, על פי דברי הנזיר, 'רצה לשנות את היהדות מבפנים [...] ולהוביל את העם היהודי המפוזר והתועה אל ארץ מובטחת חדשה לגמרי. מהי אותה ארץ מובטחת? יש לכך תשובה מיידית פשוטה - פולין' (עמ' 240), משום ריבוי האוכלוסייה היהודית בפולין במהלך המאות השמונה עשרה והתשע עשרה. אבל זו רק תשובה חלקית, והוא מוסיף:

אבל יש גם תשובה אחרת. זכרי את הדברים המפתיעים שאמר פראנק עם שחרורו ממבצר

צ'נסטוחובה. אינני מכיר פרשנות מקורית כזו של מנהיג יהודי אחר לביטוי 'העם הנבחר'. יש משהו מהפכני ואפילו גאוני ב'דרשה על ההר'³⁸ של פראנק. העם היהודי 'נבחר' על ידי האל [...] לא משום שהיה עם טוב, חזק ומשובח יותר מבחינת איכויותיו - אלא דווקא בגלל ההפך הגמור מכך. משום שהיה חלש יותר משאר העמים, פסיבי מאד, נשי באופיו, כנוע וצייטן. על פי התזה של פראנק, הארץ המובטחת אינה דווקא טריטוריה במובנה הגיאוגרפי, אלא במישור הרעיוני. פראנק ראה את עצמו כמשה רבנו החדש, שיוציא את העם היהודי מטריטוריה נפשית של מוסר, מעשים טובים, למדנות ומתן בסתר, אל ממלכת יצר פראית ומרתקת, שבה העם היהודי יהיה עם ככל העמים: אלים, רע ומנוול! (עמ' 241).

במכתב אחר הוא מוסיף כי פראנק היה אנרכיסט והאמין כי רק לאחר שיגיעו בני האדם אל ביבי נשמתם, רק אז יתאפשר קיומו של עולם חדש וטהור, שהוא מכנה אותו 'כנען החדשה' (עמ' 361). מה שעולה מדברי הנזיר הוא תפיסה ריבונית כפולה. האחת היא טריטוריאלית, פולין היא פתרון לעם היהודי בהיותה מדינה יהודית ממילא. האחרת, והחשובה יותר, היא ריבונית נפשית, שמשמעותה המרכזית היא שחרור, ניתוק מן העולם המוסרי הערכי של היהדות המסורתית ושינוי מוחלט של שיטת החשיבה והאמונה. רחל אליאור אומרת על עמדתו של פראנק שהיא עמדה מורכבת בעבור העולם היהודי:

הגדרת העולם החדש שהוא בא לתאר נעשית בזיקה לעולם הישן שמתנכרים לו וניזונים ממנו בעת ובעונה אחת. [...] לשון הסמלים והדימויים הופכת פעמים רבות את היוצרות ומשנה משמעויות וערכים, אך מקורה הן על דרך ההיפוך הן על דרך האימוץ הוא בעולם היהודי [...]. חציית הגבולות הדתית-תרבותית מאפשרת זווית ראייה בלתי מצויה של אדם העומד על הסף בין שני עולמות ופטור ממערכת נורמטיבית מחייבת.³⁹

דמותו של פראנק היא אפוא דמות לימינלית, אשר נמצאת מחוץ לסדר החברתי היהודי ועם זאת מתייחסת אליו באופן דו-ערכי, ביחסים של משיכה ודחייה, הזדהות וניכור.⁴⁰ שלושת קווי העלילה מציעים אפוא שלושה 'ביצועים' של המסע לארץ כנען, שלוש אפשרויות פרודיות על חזון הקמת מדינת היהודים. אך במרכז הסיפור המקראי בפרשת 'לך לך' עמד אברהם, ואילו כאן מקושרים לפחות שניים מסיפורי החזון לדמותו של משה

38 באחרית דבר של הספר מוסר אבני-לוי כי בתיאורו של יעקב פראנק הסתמך על קריאת החיבור דברי האדון (חיבור שנכתב בשלהי המאה ה-18, ובו רשמו מאמיניו של פראנק את דבריו כנתינתם, ללא צנזורה ועיבוד - ראו בהמשך: אליאור). עוד הוא מוסר כי תיאור את פרקי חייו על פי העובדות ההיסטוריות הידועות, אך עיבד אותם בדרך ספרותית. הדרשה שנושא פראנק על ההר אינה אירוע שהתרחש, עם זאת תיאורו של הנזיר את התזה של פראנק נאמן לדברים העולים מן החיבור.

39 רחל אליאור, "ספר דברי האדון" ליעקב פראנק: אוטומיתוגרפיה מיסטית, ניהיליזם דתי וחזון החירות המשיחי כריאליזציה של מיתוס ומטפורה', בתוך: הג'ל (עורכת), החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה - משיחיות, שבתאות ופראנקיזם, דברי הכינוס הבין-לאומי השביעי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית לזכר גרשם שלום, ב, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשס"א, עמ' 471-548.

רבנו. פראנק מדומה לְמֹשֶׁה: 'ובת קול יצתה מן המים, "משה רבנו אתה, ניצב לבדך מול ים סוף"' (עמ' 148) וכן 'התרגשות עברה בקהל, כאילו מעמד מתן תורה הגיע, ומשה החדש, הוא האדון יעקב פראנק, יעלה בהר' (עמ' 151). דמותו של משה נקשרת גם לקפלושניק, אף שבעקיפין. עם הגיעם של ההורים לארץ הם מקבלים דירה בשכונת עולים. הם מטפסים בכבדות במדרגות, והאם תוהה היכן המעלית, ועל כך משיב האב באירוניה: 'כשמשע עלה להר סיני, את חושבת שהיתה לו מעלית?' העלייה לארץ אינה נקשרת לאברהם כנדרש, אלא למשה דווקא. החיבור ה'חורק' בין התשתית המקראית לבין העיבודים המחודשים שלו כמו שהם מוצעים כאן הוא בעל משמעות. שלא כאברהם, שניתנה לו ההבטחה האלוהית לרשת את ארץ כנען, לא זכה משה, שהוביל את העם במדבר, להיכנס אל הארץ, אלא מת ונקבר על ספה.

בין דמויות ה'חזונים' יש עוד קווים אנלוגיים. שלושתם מייצגים דמויות שהן בעת ובעונה אחת הכול ולא כלום, שליטים מוחלטים ועבדים נרצעים. כך יעקב פראנק הוא מנהיג נערץ בעיני מאמיניו, וסוחף אותם אחריו לעולם משיחי הזוי, שעיקרו כפירה בכל הערכים המסורתיים. אך בה בעת, ומשום שהוא מערער את הסדרים הקיימים, הוא אדם נרדף שחי בשולי החברה, שגוא על ידי היהודים, הנוצרים והמוסלמים.⁴¹ רומקובסקי בא כביכול מעמדה הפוכה. בתוך עולם כאוטי, שהתערערו בו לחלוטין הסדרים החברתיים, הוא מנסה ליצור אי של יציבות. הגטו מתנהל כממלכה אוטונומית שרומקובסקי שולט בה שליטה מוחלטת, שתושביו מכנים אותו מלך, נשיא, זקן־היהודים: הוא מנפיק שטרות כסף עם דיוקנו, הוא מוציא עיתון יומי המתעד את חיי היום־יום בגטו, הוא מפעיל רסורטים - בתי מלאכה שבהם עבדו מרבית תושבי הגטו מתוך אמונה שרק כך יוכל להצילם. בגטו המשיכו לפעול גם בתי ספר, צרכניות, משטרה.⁴² נדמה כי כוח השלטון שלו מוחלט, והוא מעורר אימה בכל רחבי הגטו, אך אין זה אלא כוח מדומה. בעיני הגרמנים הוא עוד יהודי המשרת את צורכיהם. מיטיבה לתאר זאת שרה זיסקינד בזיכרונותיה: 'חיים רומקובסקי היה ממש מלך אבסולוטי [...] הוא היה כלי־כול. עם זאת, אצל הגרמנים הוא לא היה כלום. הם יכלו להרים עליו יד או מקל, להרביץ לו, להרוג אותו'.⁴³

גם יעקב קפלושניק מעוצב באמצעות כפילות זו של אומניפוטנציה ואימפוטנציה. מכאן הוא חווה את עצמו כמנהיג ציוני רב־עצמה, המבקש לחולל מהפכה בחיי העם היהודי. אוונותו נחשפת בתכניותיו הגדולות, במכתביו הכתובים בתנופה גרנדיוזית ובלהט משיחי, בפנייה אל שועי עולם. אך בו בזמן הוא מוצג במלוא עליבותו הפתטית במערכת יחסיו

41 על דמותו השנויה במחלוקת כמו שהיא מוצגת במחקר המודרני ראו: שם, עמ' 482-483.

42 כל אלה נחשפים בספר על ידי סיפורו של אדם גרושקה, שבועז מתוודע אליו בחיפושיו אחר היומן של רומקובסקי. אדם מספר את סיפורו כילד יתום בגטו, שאימצו רומקובסקי, ויכול להתוודע לחייו מקרוב. חשוב לציין שבתיאור שתי הדמויות ההיסטוריות - יעקב פראנק וחיים רומקובסקי - אבני־לוי נשען על עובדות היסטוריות, אך שילב את פרשנותו הספרותית ואת דרך ראייתו. שתי הדמויות, המוארות במחקר ההיסטורי הארה שנויה במחלוקת, זוכות לעיצוב החושף את המורכבות של דמותן ושל הסיטואציה ההיסטורית שהן נמצאות בה.

43 מצוטט בתוך: הופרט (לעיל הערה 34), עמ' 101-102.

עם שלומית אשתו, המיוצגת כעין פם פטל. כזו היא בעיניו של פיוטרק, בחור פולני צעיר ובתול, המגלה כי שורשיו יהודיים. הוא חושק בשלומית: 'אלוהים! אילו שדיים כבדים ונהדרים יש לה, כנעניים, גדושים פריון וחושניות', והוזה את עצמו 'בחור צעיר משגל אישה אינסופית' (עמ' 157). עצמתה מנכיחה מיניה וביה את עליבותו של קפלושניק, המתואר איש נמוך קומה ונלעג. באחד מפיתולי העלילה הוא חושד ששלומית מנהלת יחסים אינטימיים עם הנזיר המסייע לה בעבודתה. הקנאה משתלטת עליו, והוא מגיע לעיר מגוריו של הנזיר כדי לכלות בו את זעמו. הוא אינו יודע כי בשעה שהוא מחפש את הנזיר אשתו נמצאת בביתו של פיוטרק, הצעיר יפה התואר, אשר סוף־סוף מצליח לממש את תאוותו. את התנהגותו ההיסטרית של קפלושניק מתאר הנזיר בדואר אלקטרוני שהוא שולח לשלומית:

לטענתו של האיש שהזדהה כבעלך, חטפתי אותך ממנו במרמה והחבאתי אותך בין אוצרותי. יתרה מזו, האיש עקב אחרי עד לבניין המגורים שלי [...] וגם ברגע הזה ממש שאני כותב לך את המייל הזה, הוא יושב מאחורי אבן נמוכה - ספק מסתתר, ספק אורב לי - ובוהן את תנועותי באופן נוגע ללב במיוחד. נדמה לי שהוא גם מזיל דמעה ומכה על חזהו בתנועות קינה אופייניות, שלפעמים ניתן לראות בבתי הכנסת שלכם (עמ' 361).

הנזיר מתאר את האיש מתוך אמפתיה, אך בה בעת מצליח להאיר באמצעות המבט הזר, החיצוני, על נוהגי התפילה והקינות היהודיות, את הפתטיות הנלעגת של התנהגותו. עוד מאפיין משותף לכל דמויות ה'חוזים' הוא עקרותם או אי־המשכיות הזרע. שלומית ויעקב מנהלים חיי נישואים ארוכים ללא צאצא, חיים רומקובסקי לא הוליד ילדים,⁴⁴ ואפילו פראנק, שאחד מעיקרי תורתו היה חופש מיני, לא הותיר פרי בטן. כך הנזיר המומחה מסכם את גורלה של כת הפראנקיסטים:

עם מותה של הגבירה הצעירה אווה, בתו הבכורה של דון סניור יעקב פראנק⁴⁵ [...] בא לכאורה הקץ על כת הפראנקיסטים. שני בניו הנותרים של האדון, יוסף ויעקב שנולדו בארמון אופנבאך, מתו בזה אחר זה. בת פעוטה אחרת אומצה על ידי פולנייה חשוכת ילדים, וגודלה כקתולית לכל דבר. המשפחה נכחדה לכאורה מעל האדמה. לכאורה, הדגשתי, משום שצאצאיו של דון סניור פראנק נותרו מפוזרים על פני הארץ כולה, מפודוליה ועד סלוניקי, מבלי שהבנים והבנות ידעו אביהם מולידם מיהו (עמ' 309).

לקראת סיום הדיווח מוסיף הנזיר פרט מעניין, אשר לפיו הבת הצעירה שגדלה בחיקה של משפחה קתולית היא סבתו של 'אבי האומה הפולנית, המרשל יוזף פילסודסקי! טענה

44 אבני־לוי, שירת החטאים, עמ' 43.

45 ראוי להזכיר כי על פי הרומן אווה היא בתו הביולוגית של רעו של פראנק לודביק, אשר עיבר את חנה, אשתו של פראנק, בשעה שפראנק יצא למסעותיו.

בעלת משמעויות דרמטיות ביותר לגבי הלאומיות הפולנית המודרנית' (עמ' 310).⁴⁶ כל המאפיינים המקבילים הללו מורים על דמויות שתכונת היסוד שלהן היא ההיברידיות, הריבוי, הגם וגם. עצם זה ששום חוזה לא הותיר אחריו פרי בטן מחזק את הכיוון ההיברידי שאליו חותר הטקסט ולא את הכיוון הטהרני. המודל החברתי המשתקף כאן אינו מודל הקהילה המשמש מודל של התכנסות, אלא מודל דיפוזי של התפשטות והתרחבות, מודל אשר חותר תחת המבנים הלאומיים והריבוניים, שעיקרם אחדות של גזע ומוצא.

ערבוביה של זהויות מכאן - והתיקון מכאן

הרומן מציע אפוא שלושה ביצועים כושלים של רעיון הריבונות היהודי האמור להתממש בהקמת מדינה יהודית בפולין. יתרה מכך, הרעיון אינו מוצג כרעיון חדש, אלא מתבקש מן הקשרים העתיקים בין היהודים לפולנים. הקשרים האלה צפים אל פני השטח מתוך המעמקים שאליהם הודחקו בעקבות השואה ובעקבות חורבנו של פראנק. הנה למשל דמותו של פיוטרק הפולני יפה התואר, שמתברר לו לפתע כי סבתו היתה יהודייה, ובערוב ימיה היא נזכרת בשפת אמה, יידיש, ובמוצאה היהודי. עירוב הזהויות והדמים מתברר גם מן הדיווח על אודות גורלם של צאצאי פראנק, שלפיו הבת שגדלה כקתולית היא סבתו של אבי האומה הפולנית, ולכן דמו של פראנק מוסיף לזרום בעורקי הפולנים. שלושת הרבדים ההיסטוריים המתוארים מייצרים מארג דיפוזי, רבי-זהויות וקשרים פנימיים, שבאמצעותם מיוצגת הגלות כמרחב בעל אפשרויות חיוניות של התפשטות והתרחבות.

על רקע זה מתחדדת דמותו החריגה של בועז. בתוך מארג העלילות והדמויות הפועלות בטקסט בועז הוא הזר היחיד, האחר המוחלט. הוא זר, הואיל ואינו שייך למורשת הסבל ה'לגיטימית' - זו של השואה והאנטישמיות. בהיותו ממוצא כורדי ועיראקי, שואלים אותו שוב ושוב לפשר העניין שהוא מגלה בשואה: פינצ'וק, יושב ראש ועדת המלגות;⁴⁷ קפלושניק במפגש הראשון ביניהם;⁴⁸ אנגיישקה, חברתו הפולניה;⁴⁹ שלומית, אשת קפלושניק. שלומית מנסחת את השאלה בצורה החדה ביותר: 'יש לכם, המזרחיים, עליצות טבעית ושמחת חיים [...] ניחא אנחנו, יוצאי השואה. אבל למה אתה? [...] למה החלפת את אהבת החיים האוריינטלית של השבט שלך בהתמכרות האשכנזית לסבל?' ובהמשך הדברים היא מוסיפה: 'המאכלים העיראקיים, הכורדיים והפרסיים מלאים צבע! מלאים ריח! ססגוניות! אהבה! [...]' הקסם המזרחי הוא התענגות טהורה על הנאות החיים'. (עמ' 130-131).

תיאורה האוריינטליסטי את המזרח הצבעוני ומלא החיים עומד בניגוד מובהק לתיאורי העצב והאומללות המאפיינים את חיי המשפחה של בועז. כאשר בועז מבקש להבין מדוע דווקא הוא

46 כל המידע הנמסר במכתב הזה מבוסס על התעודה המסתורית השוכנת בגנזכי הכנסייה, ואשר בעקבות המידע שיש בה ראשי הכנסייה מסרבים לפרסמה. חשוב לציין כי מסמך זה אינו קיים, והוא חלק מן המבדה הסיפורי.

47 ראו: אבני-לוי, שירת החטאים, עמ' 31.

48 ראו: עמ' 55, שם הוא מנחם אותו באמירה הזאת: 'לא משנה היכן נולדנו, כולנו בעצם פולנים'.

49 עמ' 292.

לוקה ב'הולוקוליטיס' (עמ' 292), כמו שהוא מכנה את אובססיות השואה שלו, הוא נותן לכך שתי תשובות. שתיהן קשורות לסבל, האחד פרטי משפחתי, הנקשר לזכרון חיי הסבל של אמו לאורך ילדותו, ולעליבותם החברתית והתרבותית של הוריו,⁵⁰ והאחר לאומי, והוא נקשר להזדהות עם קרבנות השואה. הסבל משמש לו יסוד מעצב ומתווה את המשך קיומו. בדודה פרהומה הוא מנסח את הדברים כך: 'הלב לא היה שמח. ההנאה היא חטא והסבל קדוש, למדתי ממנה [מאמו]. מאחורי רגע של אושר מסתתרת נקמתו של הרע. למדתי ממנה, שאם טוב לי ולו לרגע, מישוהו ישלם את המחיר. שהסבל שלי עשוי לגאול אותה' (עמ' 208, ההדגשה שלי).

השליחות הגואלת של הסבל מתבררת גם מן ההסבר שהוא נותן לאגנייסקה בשירת החטאים, שלפיו באחד מספרי השואה שקרא נחשף לפתק שכתבה אישה שנשלחה למוות, ובו המסר הזה: 'היו שלום, אחי וידידי, היה שלום, עם יהודי. אל תאפשרו שאסון כזה יחזור על עצמו' (עמ' 294). בעיניו היה זה ציווי שהופנה אליו, אל 'בועז שעשוע, בן להורים ילידי קורדיסטן העיראקית [...] לעשות הכול כדי שאסון נורא כזה לא יקרה לעם שלנו שוב!' (שם) הניסיון להסביר לעצמו ולאחרים את מהות הדיבוק שבו הוא אחוז ביחס לשואה, מבהיר יפה את המורכבות הרגשית המלווה את גיבור הבריח של אבני מראשית יצירתו בועז רואה בעצמו מעין בן נבחר, שאליו מופנה הציווי האנושי של הקרבן לפני מותו. באמצעות התקדשותו של בועז לסבל השואה והשליחות שהוא מקבל עליו הוא מממש למעשה את הציפיות הגדולות שתלו בו הוריו ושהוא הפנים בשנות ילדותו. אך בה בעת אותה התקדשות ממש היא כור מצרף בדרך אל הישראליות, זו שנגזלה ממנו בהיעדר מורשת מתאימה.

המסע לוורשה הוא אפוא מסע של גאולה. ברמה המעשית הוא מבקש לחשוף את סיפורו של גטו לודז', את חיי היום-יום ואת דמותו השנויה במחלוקת של רומקובסקי. ויותר מכך, זהו מסע המבקש תיקון, או כדבריו: 'המסע שלי לכאן הוא חלק מגירוש השדים של הנפש' (עמ' 130). ואכן, נדמה כי רק בוורשה הוא מצליח למצוא מנוח לנפשו ולפשר בין הכוחות הסותרים המאיימים לאיין אותה. אותה זהות מפוצלת, שסועה, של מזרחי הגדל על חורבות עולמם התרבותי של הוריו, יונק את זיכרון השואה כזיכרון מעצב זהות, אך חווה את עצמו כל העת כזר לישראליות, מגיעה בוורשה לידי התיקון המיוחל, לשקט. המפגש עם אדם גרושקה מתברר כמפגש הרה גורל. תחילה הניצול הזקן מתקשה לתת אמון בבעז ובחברתו, אך לאט-לאט הוא מתרכך ונפתח אליהם, עד שלבסוף הוא רואה בהם את נכדיו. רק אז הוא נעתר להעביר לבעז את שרידי ה'ומן' של רומקובסקי, אשר מתברר כפנקס, ובו תיעוד של נער שאימץ בגטו את דבריו ומעשיו היום-יומיים של ראש היודנראט. כאשר הוא נותן לבעז את הפנקס הוא מספר לו שסירב לתת אותו לפרופסור מכובד ואמר לו: 'יש לי נכד שבא במיוחד מישראל בשביל זה. הוא יקבל את זה ממני' (עמ' 387). בועז רוכש לו אפוא את השורשים המשפחתיים הנכונים - סבא, ניצול גטו לודז' (אדם גרושקה), וארוסה פולנייה טובה,⁵¹ המזדהה עם סבלו של העם היהודי,

50 הדברים האלה נרמזים בטקסט, והם מתארים מעין צל שחור, האופף את זיכרונות ילדותו - אמו מוכה על ידי אביו, הלחישות של בני המשפחה, הטאבו על הגירושים בקרב בני עדתו, שאינם מאפשרים לאם להשתחרר מחיי הסבל.

51 השניים מודיעים לגרושקה על תכניתם להינשא באביב. ראו: אבנילוי, שירת החטאים, עמ' 386.

ונדמה כי הוא מקבל את כרטיס הכניסה הנכסף לחברה הישראלית. במאמר על השואה בספרות המזרחית שמעון אדף טוען שהמיתוס המכונן של השואה נהיה כלי שמצדיק את הדיכוי של עם אחר. אבל עם שהחברה הישראלית שבה להזדהות עם דמות הקרבן השונה בתכלית מדמות העברי החדש ששלטה עד אז היא גם מדירה מגבולותיה את מי שלא היה חלק 'טבעי' מן המיתוס המכונן הזה, כדברי אדף:

המיתוס החדש הוא חלום בלהות - שואת יהודי אירופה. הצלב המושלם עבור הקורבן המושלם, זה שהאכזריות שהוא מפגין אינה אלא מעשה של הגנה עצמית. לכן הוא יכול גם למחות את כל הבעיות הטורדות את מנוחתו, כולל את השאלה המציקה, הדוקרת - ומה על החלקים בחברה ששנים של מאבק על זהותם גירשו אותם אל מחוץ לכנפי המיתוס? מה על פלחי האוכלוסייה שלא מכונסים בו בשל העדר בייחוס גנטי מתאים?⁵²

הוא מתאר את כתיבתם של יוצרים מזרחים על השואה כדרך להתמודד עם המיתוס הזה ועם הלגיטימיות של זהותם בחברה הישראלית. אדף משתמש בצירוף 'ייחוס גנטי', ולא בצירופים 'זיכרון קולקטיבי' או 'גורל משותף'. השימוש במילים האלה מחדד את זרותם המולדת, הגנטית, של המזרחים בנוגע לישראליות הציונית. אף על פי שהובאו לארץ מתוקף מוצאם היהודי המשותף, לא הצליחו לפרוץ את 'תקרת הזכוכית' הלאומית ולהיות שותפים בזהות הישראלית. בעוז שעשוע חותר לתקן את ה'עיוות הגנטי' של מזרחיותו. המסע לפולין הוא כפול פנים, בעוז נוסע לפולין כדי למצוא את 'שורשיו' היהודיים-פולניים, אבל בה בעת חושף המסע שלו את קיומה הבלתי פוסק של האפשרות של הגלות ואת חוסר התוחלת של רעיון המדינה הריבונית. במחקר של שוורץ שתואר בראשית דבריי הוא מציע לראות את הוא הלך בשדות למשה שמיר, הטקסט המכונן של הצבריות הישראלית, טקסט אשר מציע תפיסה של מהפכה ציונית מתמדת. תפיסה זו מתבטאת כשמיר מעלה את אורי, הגיבור הצבר, על המוקד פעמיים - פעם אחת בנוסח הרומנטי קיצוני, שהוא מקריב בו את עצמו על מזבח המקום (ארץ ישראל), והפעם השנייה כשאותו אירוע ממש מוצג כאילו היה פרסה, 'זיוף', שהלוא אין זה אלא מעשה התאבדות של נער שלא מצליח להתמודד עם מעשיו. מי שמחליפה את אורי בסיפור הלאומי היא מיקה, פליטת השואה. באופן הזה שמיר מציע את שמירת הפער המתמיד בין 'המקום' ל'מקום': 'אם אומה חפצת חיים אנחנו, עלינו להקפיד על רענון מתמיד של מאגר המשימות הלאומיות שיאפשרו ל"טירונים החדשים" לתת את נפשם על כיבוש הארץ ובניין האומה, ובכך לזכות באישור הכניסה הנכסף לקהילה המדומיינת - ובה בעת "לפנות מקום" ל"טירונים חדשים"'.⁵³ לדבריו של שוורץ אבקש להוסיף כי העובדה שדווקא מיקה 'זוכה' בכתר הישראלית החדשה לאחר שהיא יולדת את צאצאו של אורי מקדימה מבשרת את כניסתו של מיתוס השואה והקרבנות ללב השיח הציוני, ומחליפה למעשה את מיתוס ה'צבר', כמו שהוצג לעיל בדבריו של אדף. אבל 'אישור הכניסה' הזה אל הקהילה המדומיינת נמנע, כאמור, מן המזרחי, שאינו מביא עמו בצקלונו את חוויית השואה.

מצב זה של חוסר מוצא מביא את אבני-לוי ברומן האחרון שלו להצגת שני פתרונות סותרים.

52 שמעון אדף, 'השואה בראי הספרות המזרחית', ידיעות אחרונות, 19.4.2004. ההדגשה שלי.

53 שוורץ, הידעת את הארץ, עמ' 19.

האחד, פתרון שמרני, המבוצע על ידי היחיד: בועז מצליח לחדור אל ליבת הישראליות באמצעות ההבניה של הרצף הגנטי החסר של זהותו זיקתו אל השואה. הפתרון האחר, בעל המשמעות המהפכנית יותר, נוגע לעצם סוגיית הריבונות. אבני-לוי מציע למעשה את היפוכה של התבנית של שמיר: שלושה ביצועים מחזוריים כושלים של רעיון הריבונות הגליציוני על ידי חוים שנויים במחלוקת. אם עמדתו של שמיר משקפת את עמדת הימין הישראלי, אליבא דשוורץ,⁵⁴ הרי כאן מגולמת במידה רבה עמדת שמאל קיצונית, השומטת את הקרקע תחת עמדות היסוד של הציונות.

זו הסיבה שהרומן אינו מסתיים בחזרת הניצחון של בועז לישראל, ובידו האישור המיחול שנותן לו כרטיס כניסה לקהילה המדומיינת, אלא דווקא בדמותו של פיוטרק. אותו צעיר פולני שזהותו מיטלטלת במהלך העלילה: הוא מגלה שסבתו היתה יהודייה, מתקרב ליהדות, לומד עברית ומתחקה אחר שורשיו, ואז מתברר כי אחרי ככלות הכול אינו יהודי. בסיום הרומן עליו לבחור אם להתגייר או להישאר נוצרי, כלומר הוא נשאר במצב ביניים. בפרק האחרון מתואר פיוטרק משוטט עגום ברחבי ורשה, ותוהה אם לגשת לביתם של יעקב ושלומית כדי להתנצל על שניהל עם שלומית פרשיית אהבים. בפרק הזה שבים ומוזכרים שני מוטיבים מרכזיים שעברו בכל קווי העלילה. הראשון הוא דמות פלאית של טורקי צנום ובעל עיני זיתים, המגלם את דמותו של פראנק.⁵⁵ הוא צץ לפתע על דרכו של פיוטרק רק כדי לדווח לו כי שלומית ויעקב נסעו. מיד לאחר היעלמו פיוטרק מבחין בחפץ נאה המונח על פח אשפה, קומקום עתיק יפהפה, שכאילו קורא לו לקחת אותו.

גם הקומקום מוזכר בכל צירי העלילה: פראנק מקבל אותו במתנה לאחר שהשיב לחיים נערה בת 16 כשהוא משגל אותה. אביה של הנערה מבטיחו: 'הבעל שם טוב בכבודו ובעצמו יצק מהקומקום הזה מים על ידיו' (עמ' 150). הוא מוסר אותו לפראנק, ומבטיח כי יביא לו ברכה. הקומקום מופיע גם בביתו של ראש היודנראט, ובו, כמו שגרושקה מספר, טמן הנער סטאשק את הרשימות שרשם מפיו של רומקובסקי (עמ' 385). הקומקום צץ מחדש בוורשה, שם אמו של קפלושניק רוכשת אותו מידיו של רוכל מכווער ומפחיד, שנרמז כי אינו אלא יעקב פראנק עצמו, לאחר שהוא מספר כי הקומקום היה מתנת הכלולות של הגבירה, אשתו (עמ' 102). הוא מציין באוזניה: 'צדיקים נגעו בו [...] וגם רשעים גמורים התענגו עליו' (עמ' 101). אותו קומקום ממש מביא לפגישתם הראשונה של שלומית ויעקב קפלושניק, כאשר דודה של שלומית, מגרש רוחות, מגיע לבית הוריו של יעקב כדי לטהרו מן הרוחות הרעות. את אלה הוא תולה באשמת הקומקום ומצווה לזרוק אותו, אך האם מסרבת וטומנת אותו עמוק בארון. לאחר מות הוריו של קפלושניק מתגלגל הקומקום לבית שהקים עם שלומית.

הקומקום, ששימש לנטילת ידיהם של רבנים מפורסמים, הוא אפוא מעין קמע, המגיע לידיהם של שלושת ה'חוים'. נטילת הידיים ביהדות, מקורה בנוהג של רחיצת ידי הכהנים לפני עבודת הקודש. בכל הדתות המונותאיסטיות המים משמשים חלק מטקסי טיהור והתקדשות - ביהדות נטילת ידיים וטבילה במקווה, בנצרות טקס הטבילה, ובאסלאם נוהג לרחוץ את הידיים

54 שם, עמ' 18.

55 זוהי דמות פלאית, הנזכרת תדיר בעלילה, כשהיא פושטת ולובשת צורה, אך מרמזת תמיד לדמותו של פראנק.

והרגליים לפני התפילה. אפשר לומר אפוא שהקומקום (אשר כשלעצמו הוא ניטרלי מבחינה דתית) נטען בטקסט סמליות הקשורה לכל הדתות גם יחד. דבר זה משתמע גם מכך שהשתייך במקור ליעקב פראנק, שהיה יהודי, נוצרי ומוסלמי בעת ובעונה אחת. ומכאן שהקומקום הוא סמל פנימי ביצירה, שמשמעותו חציית גבולות בין טוב ורע, בין מוסרי ללא מוסרי, בין ברכה לקללה, ובין דתות ללאומים.

הקומקום הזה מגיע בסוף הרומן לידי של פיוטרק, ומכתיר אותו ה'חזון' הבא. פיוטרק מכיל את כל אופציות הזהות שהרומן מציע - הוא פולני, ספק יהודי, ספק נכדה של ניצולה, ספק נכדו של משתף פעולה עם הנאצים.⁵⁶ הקשר האמיץ הנרקם בינו לבין בועז המזרחי מאזכר את הקשר בין לודביק הפולני יפה התואר לבין פראנק, שדבקו זה בזה כאחים. אך לודביק הביא לפראנק את בשורת נבחרותו, ואילו כאן מתחולל היפוך, ודווקא פיוטרק הוא הנבחר. בסיום הרומן פיוטרק אוסף לידי את הקומקום, ובכך מוכתר ל'מלך' החדש. נשאלת השאלה למה דווקא הוא ולא בועז. אמנם בועז עבר את הדרך הארוכה והמלאה ייסורים אל הזהות הנכונה, והצליח ליצור לעצמו במו ידיו גורל יהודי 'נכון', על פי נקודת המבט הציונית. אך ברגע הניצחון הגדול הוא 'לא חש כל פרץ של שמחה ולא התרוממות רוח, אלא סוג של רגיעה גדולה. של הקלה. וגם של תימהון. משום שבין המילה "בועז" למילה "הצלחה" השתרעה אותה טייגה מריה, זרועה שיחי עוזרד עוקצניים של אלף כישלונות' (עמ' 388). כאשר הוא גוהן לנשק את ידו של גרושקה הזקן, הוא 'קירב את פיו בעדינות ליד הזקנה, כפי שהיה מנשק את ידו של אביו בנעילת יום הכיפורים' (עמ' 389). ברגע הגדול הזה שניתן לו אישור הכניסה אל החברה הישראלית, הוא שב ומתחבר לאב שהודחק, לזהות המזרחית. בתמונה תמציתית זו אבני-לוי מצליח לשלב אלמנטים דתיים תרבותיים הקשורים למסורת המזרחית, ולהציע מעין איחוי בין הזהויות, בין זו שגרושקה, הסב המאמץ, מסמל לבין זו של האב המזרחי, שנדחה והושב. עם זאת, כאמור, אין כאן הרגשה של התרוממות רוח, אלא דווקא הרגשה מסוימת של השלמה חמצמצה.

סיכום

אבני-לוי נוגע בספר במערכת העצבים החשופה של הזהות היהודית-ישראלית מכאן ושל שאלת המדינה הריבונית מכאן. הוא מציע מערבולת גרוטסקית של נושאים, דמויות ואירועים היסטוריים אפלים, הטבולים כולם בשפתו העשירה והפיוטית. בלבו של הרומן מוצג המסע של שני גברים צעירים בדרך לפתרון סוגיית זהותם המסוכסכת. בועז המזרחי שמגיע מישראל לוורשה מתוך רצון למצוא לעצמו תיקון, ולפתור את מצוקת השייכות שהוא חווה בשל אחרותו בחברה הישראלית. ופיוטרק הפולני, שזהותו מיטלטלת בין יהדות לנצרות, בין קרבן למקרבן, הוא עומד לבסוף בפני ההכרח לבחור לעצמו את גורלו ואת ייעודו.

56 מפאת קוצר היריעה לא אוכל להרחיב, אך מתברר מתיאור קורותיו של הסב שבזמן השואה היה צד יהודים ומוסר אותם לשלטונות. שתיים מקרבנותיו היו אם ובת שעונו לאחר מכן במכות חשמל (עמ' 233-236, 273-282). למרבה ההפתעה, מתברר שהזהות ששואלת הסבתא היא זהותה של הבת, אלא שלאחר מכן נודע שהיא כנראה מתה במחנות. סיפור זה של מוצא הסבתא נותר מסתורי ולא מובן עד סוף הרומן, וזה חלק מטשטוש הזהויות שהמחבר נוקט.

שניהם מייצגים את פניה של אותה כפילות שניסח ביאליק: השאיפה להתכנסות מול הכמיהה להתפשטות. אלה שתי דמויות מראה, המהדהדות זו את זו, ובכך את כמיהותיה הסותרות של האומה היהודית. בועז חושב בפגישה הראשונה עם פיוטרק: 'הבחור הבלונדיני הזה לא נראה יהודי, [...] ואולי דווקא אני לא נראה יהודי, והוא כן? אולי כך נראו עלמים יהודים עד החורבן הגדול של 1939?' (עמ' 74. ההדגשות במקור), ואילו פיוטרק מתבונן בתערובת של סקרנות וגועל בגופו החסון והשעיר של בועז, 'בפניו הגסות משהו של ידו, בשיער המקורזל שבא משם, מארצם של יהודים אחרים לגמרי מאלו שהוא מכיר' (עמ' 110. ההדגשה במקור). שאלת המפתח כאן היא אפוא מה דמותו של היהודי החדש. האם זהו גלגולו החדש של הצבר, יהודי מזרחי ישראלי בעל גוף, או אולי היהודי הגלותי הישן, המתבולל, המתוודע מחדש להיסטוריה שלו ומבקש להתפייס עמה? ואולי הוא כל אלה גם יחד, כמו שמציע התיאור הזה:

משהו בלתי מוסבר, מטאפיזי ממש, ממגנט את המוזלמן הכורדי הראשון אל תוגת הסתיו הפולני. הוא יושב בין דליים של עצב ומזמזם לעצמו משיריה של חוה אלברשטיין, שנולדה גם היא בנופי הדכדוך הללו ממש. 'סולֶנוֹג', הוא שר לעצמו בהרמוניה פנימית מופלאה, וחש כמו עגלון יהודי צעיר ובריא שבא לוורשה הבירה בסתיו 1938 (עמ' 197).

כל מרכיבי הזהות מתערבבים כאן בהינף קולמוס - בעת ועונה אחת הוא מוזלמן, ועגלון צעיר ובריא, וגם כורדי, גם פולני, מדוכדך ומרומם נפש, חי בעבר וגם בהווה. כשם שהחזון הציוני נוסח הרצל זוכה לעיבוד פרודי ברומן, כך מובאת גם דמות היהודי לידי הקצנה קרניבלית כמו דמותו של פראנק, שרוחו המיתית שורה על הספר כולו. פאבל מצייקן, מחוקרי יעקב פראנק, עוסק בשמו:

השם שלו מסמל את חוסר השייכות שלו: בשפות מזרחיות כמו תורכית, ערבית או פרסית, המילה פראנק, איפראנדי או פראנגי, משמעותה תייר שמוצאו מהמערב, נוצרי אירופאי (או יהודי אשכנזי) ואילו בידיש משמעותה יהודי מזרחי. [...] בכל מקום אליו הגיע הוא נשאר זר, אאוטסיידר, בעודו שובר גבולות ומערור מחלוקות... הוא היה יהודי אשכנזי בקרב ספרדים, ספרדי בקרב אשכנזים, פולני בקרב תורכים, תורכי בקרב פולנים, בור ונבער בקרב למדנים, למדן בקרב כסילים, מאמין בקרב ספקנים, מופקר בקרב אדוקים. לאחר המרתו ב-1759, הוא עדיין נתפס יהודי בעיני הנוצרים ובו בזמן נחשב נוצרי בקרב היהודים.⁵⁷

מהות קרניבלית זו, חוצת גבולות, פולמוסית, אגוצנטרית ורבת-פנים, דווקא היא הזהות אשר נחגגת ברומן ואשר זוכה לאישור בסיומו. הרומן נע בין המגמות הסותרות שהיהדות מציעה, על פי ביאליק, ומציע לפיכך שני סיומים. הסיום הראשון מציע פתרון, ולו חלקי, למסע אל הישראליות, דרך דמותו של בועז. בועז מגיע לסוג של השלמה עם זהותו

57 מתוך: תומר פרסיקו, 'יעקב פראנק והפראנקים: ספר חדש וראיון עם המחבר', 26.6.2011. http://tomerpersico.com/2011/06/26/frank_book_and_interview (אוחזר ב-1.9.2013). הריאיון נערך לרגל צאת הספר: Maciejko Pawel, *The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania 2011

המזרחית, אף שאותה 'טייגה מרירה' של כישלונותיו אורבת תמיד לפתחו. וכך, אף על פי שרצה למצוא בוורשה תיקון לנפשו, הוא מתוודה על קברו של גרושקה: 'עוד מעט אחזור הביתה בלי תשבות לשאלות הגדולות, אבל עם תקווה חדשה. אתה נתת לי אותה' (עמ' 406). זהו ניצחון קטן, מקומי, אנושי מאוד.

הסיום השני מציע את הפתרון של גלות נצחית, היברידית, ומלאת חיוניות. הרומן אינו מלווה את בועז לארץ ישראל אלא מסתיים על אדמת פולין, שם גם נשאר הקומקום המהווה מעין 'מקל שליחים' שמועבר בין ההוים, המבקשים פתרון לעם היהודי דווקא בפולין. פיטרק יפה התואר הפולני, הנוצרי, היהודי, צאצא לקרבן שואה ולמשתף פעולה עם הנאצים, ואשר דמותו מהדהדת כל הזמן גם את דמותו של לודביק היפה שהמליך את פראנק, הוא שזוכה לקבל לידי את הקומקום. כאשר הוא מרים אותו הוא חש שהקומקום חמים ופועם כמו עור אנושי, אבל בשעה שהוא צועד ורוחו מרוממת 'גלים כהים זחלו מפתחי הביוב, אבל הוא לא הבחין בהם' (עמ' 409). המבט האחרון ברומן מלווה אותו צועד ברחובות וורשה המדומים ל'סמטאות לבנות וארוכות של בדידות ושל כפור ושל פרחי הזיהומים' (שם, ההדגשה שלי). דומה כי כאן מובלעת ההבנה הסופית, הנחרצת כי חזון הריבונות היהודית נדון מראש לכישלון. האם יש פתרון לעם הזה? נדמה שלא, נדמה שבעצם מהותו הקליידוסקופית ומרובת הפנים טמונה התשובה, כי אין לו מקום אחד, ולנצח ימשיך לנדוד ולחלום על ריבונות.