

עברית בעטו של ערבי: שישה פרקים על "ערבסקות" מאת אנטון שמאס

אָנִי לֹא יוֹדֵעַ.

שָׁפָה מְעַבֵּר מִזֶּה,

וְשָׁפָה מְעַבֵּר מִזֶּה.

וְאָנִי הוֹנֵה בְּשֵׁטַח הַהֶפְקֵר.

(שמאס 1979, 46)

א. רוב כמיעוט

ב־1986, זמן לא רב לאחר שיצא לאור הרומן ערבסקות, שאל עיתונאי את עמוס עוז:

"הרומן החדש של אנטון שמאס, ערבסקות, הופיע וזכה לתשומת-לב רבה מצד הביקורת. האם עצם קיומו של רומן

זה, שנכתב בעברית על-ידי ערבי, מהווה לדעתך נקודת מפנה בחברה הישראלית?"

בתשובתו אמר עוז:

"אני חושב שאמנם זהו ניצחון. אך אין זה בהכרח ניצחונה של החברה הישראלית, אלא ניצחונה של הלשון

העברית. אם הלשון העברית נהייתה אטרקטיבית דיה כדי שישאלו לא-יהודי יכתוב בה, אז נראה שהשגנו את

מטרתנו" (Twerski 1986, 26).

עוז אמנם מייחס חשיבות לרומן של שמאס, אך יחד עם זה הוא גם מטיל ספק במרכזיותו של הרומן בהקשר הישראלי.

אבל בעוד הוא נוקט כלפי שמאס בלשון פטרונית, המכניסה ומוציאה אותו מתחומה של הישראליות, חושף עוז גם את

פקפוקו שלו ביחס לכוחה האמיתי של הלשון העברית. מצד אחד יכולים דבריו של עוז להתפרש כערעור על הזכות

המובנת מאליה של אנטון שמאס לשוויון תרבותי בחברה הישראלית וכביטוי להפלייתו ביחס לסופרים עבריים יהודיים

היוצרים בה. אך ממש באותה עת נשמעים דבריו של עוז כציטוט כמעט ישיר מטקסטים רבים מספור, אשר ביטאו במשך

שנים ארוכות את השאיפה הציונית להשיג עבור המיעוט היהודי הנרדף מעמד של רוב לאומי, שיאפשר לו קיום פוליטי ריבוני בארץ-ישראל. עוז מציג את הלשון העברית גם כשפת הרוב השליט וגם כשפת מיעוט השרוי בעיצומו של מאבק על הכרה והגמוניה תרבותית ופוליטית.

את הרומן ערבסקות של אנטון שמאס ניתן לקרוא כקריאת תיגר המכוונת, בעיקר, לכפל זה של מסרים המאפיין היום את השיח הישראלי. דבריו של עוז, וכמותם שפע של דוגמאות, מצביעים על כך כי הישראלים, הפועלים כרוב שליט וכובש, נשענים עדיין על ההצדקות, מחוות הלשון, ודפוסי ההתבטאות האופייניים למיעוט הנאבק על קיומו. אין ספק שאחד מגורמיה העיקריים של תופעה זו הוא המעבר ההיסטורי המהיר של היהודים הישראלים ממיעוט, ברובו נרדף, למעמד של רוב שליט. ואכן המשך הנוכחות האינטנסיבית של ההיסטוריה היהודית למודת-הסכל בזיכרון הישראלי מזה, והבידוד הישראלי בתוך עולם ערבי עוין ברובו מזה, תרמו לא מעט לפיתוחו של שיח גמיש להפליא, המסוגל להתאים את קולו לנסיבות הדיאלוגיות שבהן הוא נתון. לעתים זהו קולו של מיעוט חלש הזקוק לגילויים של רגישות מיוחדת. לעתים זהו קולו של רוב בוטח, הטוען כי ניתן לסמוך עליו ועל עוצמתו. בין כך ובין כך נבחרת העמדה המתאימה על-פי סוג העימות שבו הוא נתון. בדרך זאת או בדרך אחרת נדון היום כמעט כל טקסט ישראלי ליפול בפח זה של בלבול ושל ניכור לסיטואציה הבסיסית של יחסי העוצמה הבלתי-סימטריים שהוא מממש. המדובר הוא גם, ואולי בעיקר, בעמדות אופייניות לדעת הקהל הישראלית. אך חוסר בהירות ואמביוולנטיות אלו ניכרים גם בטקסטים ישראליים המבטאים אהדה ואפילו הזדהות עם הגורל הפלסטיני (Hever 1987).

שמאס, ישראלי-ערבי-נוצרי, פרסם רומן עברי הכתוב בלשונם של השולטים. ואילו תגובתו של עוז, סופר ישראלי-יהודי, מיוסדת במידה רבה על העובדה ההיסטורית שהעברית היא שפת הציונות, תנועת השחרור הלאומי של המיעוט היהודי אשר זכה להקים לעצמו את מדינת-ישראל. שמאס הערבי נולד כבר כישאלי לאחר הקמת המדינה, בכפר פסוטה שבגליל, וקשר את עיקר הקריירה הספרותית שלו עם הספרות והתרבות העברית. ערבסקות הוא רומן הביכורים שלו. קודם לכן פרסם שמאס בעברית ספר שירים וספר ילדים. כמו כן תרגם שירה וסיפורת מערבית לעברית והוא משתתף באורח שוטף בעיתונות ובכתבי-העת בישראל.

מן הזווית המיוחדת הזאת של זהות ישראלית-ערבית-נוצרית, המובחנת קמעה מן הכוחות העיקריים הפועלים בזירה הפוליטית הישראלית והמזרח תיכונית, כתב שמאס רומן המעמיד בפני קוראיו העבריים אתגר של ממש. שמאס נמנה עם המיעוט הלאומי של "ערביי ישראל", אך כנוצרי אין הוא מזוהה כפלסטיני באותה מידה שמזוהים כפלסטינים, לפחות על-פי הדימוי הרווח, ערבים בעלי זהות מוסלמית. מצד אחר יוצר שמאס בעברית, שפת תרבותו של הרוב היהודי, המהווה בעצמו מיעוט בתוך הרוב הערבי במזרח התיכון. מיקום משונה זה, ששמאס עצמו הגדיר אותו באמצעות הדימוי של בובת בבושקה רוסית (שמאס 1986 א'), מאפשר לו להתבונן בשיח הישראלי במבט כפול, פנימי וחיצוני בעת ובעונה אחת. סוג זה של גמישות רוחנית ופוליטית מאפשר לו לפתח מבע, אשר יחייב את קוראיו לבחון מחדש את מרחב הציפיות וההנחות התרבותיות המובלעות שלהם. בתוך טווח הציפיות והתגובות הישראליות, המתעוררות לנוכח תופעה תרבותית כמו זו של שמאס, הוא ימוקם בדרך-כלל באמצעות אחת משתי הקטגוריות הבאות: או כסופר ערבי הכותב עברית, או כסופר עברי ממוצא ערבי. מיפוי מעין זה אינו שיטתי ואחיד והוא יכול להשתנות לפרקים, בהתאם לתנודות במצב הפוליטי המשפיעות על הפרספקטיבות ביחס לפתרון הסכסוך הישראלי-פלסטיני. ואילו שמאס עצמו כבר הגדיר את מצבו כמי שהתרבות הישראלית מקשה עליו להחליט אם ישראל היא עבורו מולדת או גולה.

כתיבתו העברית של סופר ערבי היא תופעה חריגה למדי בנוף התרבות הישראלית, ואין ספק שהיא כרוכה בערעור גבולותיה המסורתיים של התרבות הלאומית. התפקיד המרכזי שמילאה הספרות העברית בתהליך התחייה הלאומית המודרנית של העם היהודי, חוזר ומהדהד בתודעה התרבותית שלנו עד היום. למעט התחלות של תמורות ראשונות (חֶקֶר 1989) מוסיף הקאנון של הספרות העברית לשמר במידה רבה את נורמת החפיפה בין זהותו האתנית של הכותב לבין הלשון שבה הוא משתמש. אך שמאס הסופר דוחה את האיפיונים המבוססים על נורמה זאת, והמוצמדים אליו על אף מחאתו הרמות. את פתרונו הוא ממקם ברמה אחרת, שבה הוא מציג את זהותו הישראלית כפתרון אוטופי.

ערבסקות של שמאס הוא אולי הרומן הישראלי ביותר שנכתב מעולם, אך כדי לעצב ישראליות זאת הוא מסתייע, בראש וראשונה, במערכת מסועפת של שלילות. נראה כי מן הזווית הישראלית, הערבית והיהודית כאחת, יש חשיבות גדולה

ביותר לכוח השולל, האנליטי ומפרק המיסטיפיקאציות, הבולט כל-כך ברומן הזה. שמאס, שהוא כאמור סופרו של מיעוט בתוך מיעוט בתוך מיעוט, פיתח באמצעות המודל של הערבסקה אסטרטגיה משוכללת ביותר של שיח-מיעוטים. שכלול זה מתברר כחיוני לאור הסיטואציה הישראלית המורכבת שאתה הוא מבקש להתמודד. ואילו שני אספקטים אלה: דה-מיסטיפיקאציה ביקורתית מזה, ולשון אדקוטי של מיעוט מזה, מצביעים על כך שבחירתו של שמאס לכתוב בלשונם של ה"אחרים" מבשרת ברומן שלו גם תקווה להיחלצות מחוסר המוצא הפוליטי והתרבותי שבו נתונה היום החברה הישראלית.

כל השוואה בין הרצף הטקסטואלי של ערבסקות לבין פרפראזות שלו, שתובאנה להלן, תמחיש על נקלה את התנגדותו העקרונית של הרומן של שמאס לכל ניסיון להעניק לו תיאור סינופטי. ההתבוננות בטקסט הספרותי של שמאס אינה דיאלוג עם תופעה תרבותית אוניברסאליסטית. ולכן חריפותה הפוליטית של התנגדות זאת תובלט אם יצוין כי מדובר כאן בסיטואציה מורכבת ולא סימטרית של יחסי-כוחות שבה טקסט ישראלי-יהודי בוחן טקסט עברי של ערבי-ישראלי. חיבור זה על ערבסקות של שמאס נכתב, למעשה, מתוך תודעה כפולה: מצד אחד הכרה בהשתמעויות הפוליטיות-כוחניות של האקט הפרשני, הכרוך בכפייה מסוימת של הירארכיית משמעויות. מצד שני הוא נכתב מתוך הכרה באי-נמנעותה של הפרפראזה, אפילו במסגרתה של פרקטיקה מפרקת, אנטי-סינופטי, המבקשת למצות את הגיון והייחודיות הבלתי ניתנת לרדוקציה של הטקסט (Jay 1988). החלוקה, החדה לעתים, לפרקים, הקפיצות והפיתוח הפרגמנטארי של רצף הדיון וההימנעות מהצגתה של אינטרפרטאציה "מעוגלת" לרומן, כל אלה אמורים לבטא כאן היענות חלקית לאתגר המיוחד שמעמידה הערבסקה כשיח של מיעוט.

ב. מי אתה אנטון שמאס?



זהותה של דמות המספר, ערכיה ואפשרויותיה, ובעיקר היחס המתקיים בינה לבין סיפורה, הם ממוקדיו של רומן מעין-אוטוביוגרפי זה. "חווה התקשורת" שמציע שמאס לקוראיו כולל, בין השאר, את ערעור סמכותו ואחדותו של הקול המספר ברומן. הבחנה פורמאלית חדה חותכת את הרומן בין הפרקים שכותרתם מציינת את שיוכם לחלק "הסיפור" לבין הפרקים השייכים לחלק "המספר". חלקי "הסיפור" מגוללים את סיפורה של משפחת שמאס ואת הסתעפויותיה הרבות החל מראשית המאה ה-19, כאשר אבי המשפחה הראשון עקר מן האזור המוכר כיום כסוריה אל האזור המזוהה היום כאזור הגליל. המשכו של "הסיפור"

בימים שקדמו להקמת מדינת ישראל ועד ימינו אלו, ימי הכיבוש הישראלי בגדה המערבית וברצועת עזה. חלקי "המספר" מתחקים אחר סיפור מסעו של הסופר אנטון שמאס מישראל אל ארה"ב כדי להשתתף ב"תכנית הכתיבה הבינלאומית" לסופרים, הנערכת מדי שנה באיווא סיטי. חלוקה פורמאלית-תמאטית זאת, המבחינה את שני החלקים ופרקיהם השונים זה מזה, כמו באה לומר מראש שכל קישור סיבתי, פשוט ושגורתי, בין המספר לבין סיפורו, אינו בא כאן בחשבון. במידה רבה מתארגן רומן זה כעלילה בלשית. המספר הערבי-נוצרי-ישראלי אנטון שמאס, וכפילו מייקל אבייד, בעל הזהות הפלסטינית, איש מרכזו המחקרים הפלסטיני בביירות, מתחקים למעשה זה אחר זה. אנטון שמאס, המספר, קרוי על-שם בן-דודו, מישל אבייד שנולד כאנטון שמאס לאמו אלמאזה ונחטף ממנה לצורך אימוצו על-ידי משפחה חשוכת ילדים מן "האצולה של היישוב הערבי הישן" (232). בכתבה שהופיעה באחד העיתונים, המספרת על עוצר והתעללות בתושבים שערכו חיילי צה"ל בכפר סלואד, משך את תשומת לבו של אנטון שמאס סיפורה של סוריה סעיד, נוצרייה בעלת שיער בלונדי שהתאסלמה ונישאה לבנו של עבדאללה אל-אסכת, מגיבורי המרד הערבי הגדול. שמאס משער כי זאת היא לילה ח'ורי, שהביא אביו בראשית 1936 מפסוטה, הכפר שבגליל, אל ביתה של משפחת ביטאר בביירות, ואשר נמסרה לאחר מכן כדי שתשמש כמשרתת באחת משכונות העשירים. לילה ח'ורי חוזרת ומופיעה ב-1948. על-פי הפרטים המתבררים בהמשך היא שבה אז לפסוטה לזמן קצר ביותר ומגורשת משם, הפעם בידי הצבא הישראלי, לגדה המערבית. סוריה סעיד, כלומר לילה ח'ורי, שירתה בבית הוריו של מישל אבייד, הילד המאומץ, ורחשה לו אז בסתר אהבה. ב-1948, באותו לילה שבו נודע לה כי אחותה מפסוטה מבקשת ממנה לשוב מביירות אל הכפר, נאלצים הוריו של מישל אבייד, הנתונים אז תחת סחיטה ואיום, לגלות את סודם הנורא ולשלוח את בנם מלבנון לארה"ב.

אלא של "אופרת סבון ערבית" זאת, כפי שמכנה אותה המספר, מעניקים חלקי "המספר" גרסה שונה. בפגישתו המרגשת והמתוחה עם אנטון שמאס באיווא סיטי משחזר אבייד את סיפור חייו, הדומה לסיפור שדלה שמאס מזכרונה של לילה ח'ורי. אך לעומת גרסתה המופיעה ב"סיפור", מעלה אבייד את גרסתו, המאוחרת בשנה, ואשר לפיה עבדה בביתם כביירות דווקא אלמאזה דודתו של שמאס הסופר. דבריו אלה של אבייד מאירים באורח מפתיע את הרומן כולו: אבייד שב לבירות ב-1978 והצטרף לצוות מרכז המחקרים הפלסטיני. שם הוא מתוודע אל נור, בן-דודו של אנטון שמאס, אשר הציע לאבייד לחפש את אמו, הלא היא האשה בשחורים, שבאה לבית הוריו ב-1949 כדי לתבוע את בנה שנעלם. אבל ביירות השרויה במלחמת אזרחים לא הייתה מקום מתאים לחיפושים. לעומת זאת, התבגרותו של אבייד במחיצתה של אלמאזה, האם השכולה, השפיעה עליו עד כדי הזדהות מוחלטת עם בנה אנטון, שעל זכרו נהגה להתרפק. אבייד, המסתייע בסיפוריו של נור, מחליט לכתוב את האוטוביוגרפיה הברויה של אנטון שמאס ולהיות נוכח בה בעצמו בדמותו של אנטון, ילדה המת של אלמאזה. מיד לאחר מכן נרמז הקורא כי חלקי "הסיפור" שלעיל, וכתובם גם פרשת אבייד-שמאס כפי שסופרה מזווית ראותה של לילה ח'ורי, כל אלה הם פרי דמיונו היוצר של מייקל אבייד.

לאחר יגיעות מרובות ופיתולים סבוכים אלה, מדמה לעצמו הקורא כי בסופו של דבר הגיע אל המנוחה ואל הנחלה וכי חלקי "המספר" מעמידים לרשותו נקודת משען אפיסטמולוגית בטוחה, שממנה יוכל להשקיף על חלקי "הסיפור" שברומן כעל בדיה. אך הירארכיות ההכרה שיוצר שמאס ברומן שלו הן סבוכות עוד יותר. שכן, כשם שפרק סיום זה של חלקי "המספר" מצהיר על הפיקטיביות של חלקי "הסיפור", כך הוא כולל גם הצהרה מפי שמאס הסופר על מעמדם הברויה של חלקי "המספר". שמאס המפקיע את סמכות המספר המהימן מאבייד, הוא גם זה החושף את נוכחותו שלו כמחבר בקטעים המצוטטים ישירות מפיו של אבייד. הזהות בין האוטוביוגרפיה הברויה שכתב אבייד לבין חלקי "הסיפור" מוצגת, לכל היותר, כאפשרות בלתי מבוססת. בדרך זאת נבנית ברומן קומה נוספת של סמכות אמינה המערערת את אמינות הקומות שמתחתיה.

התערעורת הקשר הסיבתי בין שני חלקי הרומן מביאה לכך שבסופו של דבר אין בכוחו של הקורא להכריע בין אמינותו של שמאס שבחלקי "הסיפור", לבין אמינותו של שמאס שבחלקי "המספר". על אף הפרש הזמנים המתקיים בין התוודעותו המוקדמת של שמאס אל פרשת אבייד בחלקי "הסיפור" לבין התוודעותו המאוחרת אליה בחלקי "המספר", הן מופיעות, בסופו של דבר, כבלתי-תלויות זו בזו. בדרך זאת מעמיד הרומן את שני חלקיו ביחס של הפרכה או אדישות הדדית. זה טוען לאמינותו וזה טוען לאמינותו ואין הקורא יכול להכריע ביניהם.

למעשה כולל רומן זה שני אנטון שמאס. שניהם מופיעים בתוכו כמספרים שהם גם סופרים לפי מקצועם ושניהם מעמידים בספק זה את סמכותו של זה. זהו, כמדומה, הצעד החשוב ביותר שבו מציג שמאס את עמדתו ביחס לשאלת הזהות האישית והלאומית ברמת הקומפוזיציה של הרומן. זהו גם צעד חשוב לקראת התמודדותו עם המתחים היסודיים של השיח הישראלי. שכן הסיטואציה הישראלית המורכבת, של רוב המיוצג כמיעוט, תובעת את פיתוחו של סובייקט מסוג חדש. מול כפל הרפרזנטאציות של רוב כמיעוט שבפניו הוא ניצב, מעמיד סובייקט זה תביעה להכרעה והבהרה. את החולשה שבחוסר ההכרעה שבפניה הוא ניצב הוא מנצל כדי להבקיע לתוכה ולתרום את חלקו לשינויה.

ג. הערבי-הישראלי כפלסטיני, והפלסטיני כיהודי של היהודי-הישראלי

הזהות הישראלית עוצבה בידי היהודים, אשר ביקשו לבנות מדינה בעלת רוב יהודי המכבדת במסגרתה הדמוקרטיה והליברלית את זהויותיהם ואת זכויותיהם של כלל הישראלים, יהודים וערבים. פורמולה זאת, שכללה בנשימה אחת את האידיאל הדמוקרטי מזה, ואת האידיאל של מדינה יהודית בעלת רוב ואופי יהודיים אשר תהווה מקלט לעם היהודי מזה, זרעה זרעי סתירות אשר נבטו וצמחו עם השנים. אין ספק כי מעולם לא חיו תושביה הערבים של מדינת ישראל כאזרחים שווים זכויות באמת. הפקעות האדמות, הלחץ המתמיד מצד שלטונות הביטחון, או הזנחת החינוך במגזר הערבי, הם רק דוגמאות למסכת ארוכה של אפליה. הפשרות הארעיות והחלקיות בין אופיה היהודי של המדינה לבין מחויבותה לדמוקרטיה לכל אזרחיה, יהודים וערבים, הפכו עם השנים לקשות יותר. אך השלב הדרמאטי בהתפתחות זאת החל, כמובן, עם הכיבוש של 1967. הרצון להחזיק בעת ובעונה אחת גם באידיאל של "מדינה יהודית" וגם בשטחי הגדה המערבית ורצועת עזה ובמיליון ושלוש מאות אלף הפלסטינים, הביא בעקבותיו, באורח הכרחי, לערעורה של הדמוקרטיה

הישראלית ולפעולות הדיכוי נגד הפלסטינים ונגד שאיפותיהם הלאומיות. בזמן הופעתו של ערבסקות (עוד לפני גלי העלייה הגדולים מבריה"מ) הוחרף מתח זה עקב ה"איום הדמוגרפי", שיצר מאזן ההגירה השלילי של יהודים מזה והיתרון הערכי בריבוי הטבעי מזה, על שמירת הרוב היהודי באזור הכולל את שטחי מדינת ישראל ואת הגדה המערבית וחבל עזה.

סיטואציה דינאמית זאת והסתירות החריוניות המתקיימות היום בין מרכיבי השונים של הזהות הישראלית, הפכו את עצם כתיבתו של רומן ישראלי לפעולה תרבותית מורכבת ביותר. מגוון הצדדים והעמדות המעורבים בסיטואציה הישראלית, המתח האמוציונאלי הרב והפוליטיזאציה הכמעט טוטאלית שלה, הופכים כל ניסיון של ביקורת אמיתית למשימה קשה ביותר. לא קל לנהל דיאלוג פוליטי נוקב בסיטואציה אינטנסיבית שבה, כצד מעורב, אתה ממין כמעט מראש לקטגוריה פוליטית זאת או אחרת. קשה לא פחות לנהל מאבק נגד כובש אשר המיוזג בין עברו לבין תודעתו בהווה אינם מאפשרים לסווגו באמצעות קטגוריות פשוטות של חזק-חלש, שולט-נשלט. השיח הישראלי, המסווה את עצמתו של הרוב השולט באמצעות מחוות לשון ודפוסי התנהגות של מיעוט, הוא אחד הפתרונות הזמניים לאותה סתירה שבין הדימוי של ישראל הדמוקרטית והקטנה הנאבקת למען בית לאומי לעם היהודי הנרדף, לבין ישראל הגדולה המדכאת את הפלסטינים. מחאות המתנחלים היהודים בשטחים הכבושים נגד "הפקרתם" על-ידי ממשלת ישראל והרטוריקה של הנרדפים החלשים המלווה את פעולותיהם כלפי האוכלוסיה הפלסטינית, הם אחד הביטויים המובהקים לכפל דימויים זה.

רקמת התרבות שיצר הכיבוש הצליחה לטשטש סתירות אלו בחיוניות רבה. על מידת שורשיותה של תרבות זאת ניתן ללמוד, למשל, מן השליטה המסיבית של הפועל הערבי בעבודת הכפיים, המוצאת את ביטוייה בחפיפה הניכרת המתקיימת



בשיח הישראלי בין קטגוריות של מעמד ושל לאום. כדי להתרכז בממד התרבותי-אידיאולוגי של תופעות אלו, בפרט בגילויים הספרותיים, עדיף להשתמש בצמד המושגים: מיעוט ורוב, שאינו חופף בהכרח את הצמד: חולשה וכוח (Bial 1986, 146). הגמישות והדינאמיות המתלווה לאופוזיציה: מיעוט-רוב, ורגישותה המיוחדת לקשר בין שאלות של זהות תרבותית ולשונית לבין שאלות של תודעת ריבונות ושל לגיטימציה פוליטית, מוצאת את ביטוייה בתפקיד המיוחד שנודע, במקרה שלפנינו, לשיח של הערבסקה. חשיבותה של אופוזיציה דינאמית זאת של רוב-מיעוט מתבררת במיוחד בכוח הרב שהיא מקנה דווקא לבן-מיעוט הניצב מול רוב (אמנם חזק) השרוי בתודעה חלקית של מיעוט.

כדי להיות מסוגל לפצח מערכת הגנות יעילה וגמישה זאת, כדי לבקר מן החוץ את ההנחות המובלעות של השיח מבלי לאבד את סמכותו של מי שמעורב אישית בדברים, יש צורך בפיתוחן של נקודת-ראות ותגובה מיוחדות במינן. כדי לנסות ולעשות כן ברומן, יש לברר תחילה את זהותו ואת טיב סמכותו של המספר המסוגל לדבר בו. שמאס, שהפך שאלות אלו למרכז הרומן שלו, מנסה לבנות בו את דמות הישראלי תוך התמודדות כפולה עם דמות הערבי מזה ועם דמות היהודי מזה.

יחסי ההפרכה ההדדית המתקיימים בין חלקי "הסיפור" לבין חלקי "המספר" שברומן אחראים, במידה רבה, לכפילות הנדירה שיוצר שמאס בין המעורבות הרגשית הסוחפת שיוצר אצל הקורא כל אחד מן החלקים, לבין מיקומה המופשט של נקודת הראות שממנה הם מנוסחים יחדיו. זוהי גם נקודת הראות שממנה מנסח שמאס את זהותו שלו באמצעות שלילה דיאלקטית שיטתית, כמעט אד-אבסורדום, של המשמעויות הלאומיות של מקורותיו המשפחתיים. באחד הקטעים המבדרים ביותר ברומן (15-16) פורש שמאס את הגניאלוגיה של משפחתו ככליל של זמנים, דתות ולאומים: אבי המשפחה, שנדד מדרום מערב סוריה לגליל רק בראשית המאה שעברה, עשה כן בעיקר מפחד בני המשפחה היריבה בכפרו שביקשו את נפשו. תושביה הנוצריים של פסוטה ידעו רדיפות והתעללויות מידי תושביה המוסלמיים של דיר אל קאסי הסמוכה, שלימים, לאחר הקמת מדינת ישראל, נקרא שמה מושב אלקוש. ואילו כפר פסוטה, הבנוי על חורבות מבצר "פסובה" הצלבני, בנוי גם על חרבות "מפשטה", הכפר היהודי שבו ישבה משמרת כהנים לאחר חורבן בית שני.

כל אפשרות של קביעה פוזיטיבית המיוסדת על אינטרפרטאציה אקטואלית-פוליטית של העבר מסמנת בטקסט גם את נקודת המוצא לשלילתה. שמאס יצר כאן טקסט שהוא פרודיה על ז'אנר של גניאלוגיה פוליטית של המשפחה. ואכן ככל שהוא אמור לספק את האינטרסים הפוליטיים של כל הצדדים כך, כמובן, אין הוא מספק את רצונו של אף לא אחד מהם.

בדרך זאת מצמצם שמאס את משקלה של הזירה המסורתית של הוויכוח, המתמקד, בדרך-כלל, במנייה ובהשוואה של זכויות היסטוריות של כל אחד מן הלאומים.

שמאס, שחשף בכך את תפיסת הזמן המעוותת המזינה את השיח הישראלי, מבקר אותה ממקום שעבורו הוא נאלץ לשלם מחיר פוליטי מסוים. להעמיד בספק את כל מערכת ההצדקות והזכויות ההיסטוריות, ולהסיט ממנה את הוויכוח אל ממד אוטופי עתידני, פירושו של דבר להסתכן בהפגנת חולשה מסוימת בתוך מציאות פוליטית אינטנסיבית, שהזכות ההיסטורית ושאלת "מי קדם למי" ו"מי גרם תחילה למי" הן לעתים כלי המדידה העיקריים שלה. אין ספק שניתן לפרש זאת כחוסר רגישות מצדו של שמאס כלפי הממדים הפוליטיים הקונקרטיים של הסכסוך. אך ניתן לראות זאת גם כמימוש קונקרטי ביותר של פרקטיקה פוליטית, שבה אתה מוותר על עמדת כוח אחת כדי להשיג בדרך זאת עמדת כוח חשובה יותר.

בניסוחים הפוליטיים שבמאמריו חוזר שמאס, שוב ושוב, על תביעתו כי מדינת היהודים תאמץ לעצמה סוף סוף את הפרוגרמה של מדינת הישראלים, מולדתם הדמוקרטית של יהודים וערכים (שמאס 1986 ב'). בדבריו הוא מגלה רגישות לחרדותיהם ולמאווייהם הלגיטימיים של היהודים הישראלים, ותביעתו למדינת הישראלים כניגוד למדינת היהודים היא רק תביעה לתמורה בהירארכיה המעמידה את השיקול היהודי מעל השיקול הדמוקרטי. אך האתגר שהוא מציב ברומן שלו, גם בפני כאלה המזוהים עם השמאל הציוני הישראלי, כרוך אצלו גם ברגישות מיוחדת לדיאלוג שהוא מנהל גם עם ההנחות הסמויות של עמדותיהם. את זהותו הישראלית כערבי הוא מפתח, אם כן, תוך כדי עימות עם ישראליותם של היהודים. למעשה, תביעתו העיקרית מן היהודים הישראלים היא לשנות את כללי המשחק ולבחון מחדש את תפקידם החשוב של חשבונות העבר שלהם, כיהודים, בטשטוש היסטואציה הפוליטית והמסורתית הישראלית שבה הם נתונים בהווה. לשם כך, ומתוך התמודדות עם הנחותיהם הסמויות של היהודים, מפתח שמאס גם את הזהות הישראלית שלו תוך שלילת חלק ניכר מן ההשתמעויות האקטואליות של המקורות ההיסטוריים והמשפחתיים שלו עצמו.

עיקרו של העימות עם ישראליותם של היהודים מתנהל ברומן בין שמאס המספר-הסופר לבין הסופר הישראלי-יהודי יוש (יהושע) בר-און, שהוא גם חברו למסע לאיווא סיטי. שמאס לא טרח כלל להסוות את העובדה כי הפרוטוטיפ של בר-און הוא הסופר א"ב יהושע, המוצג ברומן באורח סאטירי, ובדומה לדרך שבה ראה אותו שמאס בעימות העיתונאי הסוער שהתפתח ביניהם זמן לא רב לפני הופעת הרומן. שמאס מציג את הסופר הישראלי בר-און כדמות נלעגת למדי, בעלת עמדות ודחפים גזעניים, אשר המונולוגים הפנימיים שלה עשויים מרצפים של מטבעות שחוקים של לשון קולוקוויאלית או ספרותית. אחת מנקודות השיא בעימות שהתנהל, במציאות, בין שמאס ליהושע הייתה, כאשר בראיון עיתונאי הציע יהושע הליבראל, המזוהה עם האגף השמאלי-מתון של הפוליטיקה הישראלית, כי לאחר שתקום, גם בתמיכתו, המדינה הפלסטינית מעברו של הקו הירוק יוכל שמאס למצוא את מלוא ביטויו הלאומי בכך שיקח את מטלטליו וינעו אתם מרחק קצר לתוך גבולה של המדינה הפלסטינית החדשה (יהושע 1985). בסדרה של תגובות שסחפו רבים אחרים לוויכוח סוער, ניסה שמאס להסביר ליהושע כי במישור העקרוני אין הצעתו רחוקה מרחק רב מכוונותיו של הרב כהנא לפתור את בעיית יהודיותה של מדינת ישראל באמצעות גירוש מתוכנן של האוכלוסיה הערבית. חוסר נכונותו של א"ב יהושע, ואתו ליברלים ישראלים רבים אחרים, להאזין לשמאס הערבי כאל ישראלי לגיטימי לכל דבר, שישראל היא מולדתו לכל דבר, מוכיח, לדעת שמאס, כי רובם עדיין אינם מוכנים לוותר על הפרימאט היהודי של המדינה, גם במחיר של אבדן צביונה הדמוקרטי.

את כתיבת הרומן שלו כיוון שמאס בדיוק כלפי עצם היווצרותה של תופעה זאת, של ליברלים הנופלים למלכודת של שיח גזעני. זאת גם הסיבה שבשלה מתפתחת הסאטירה של שמאס באורח אמביוולנטי, התורם לחשיפת אופיו כפול-הפנים של השיח הישראלי. בפריס, בדרום לאיווא סיטי, תוהה בר-און על תגובתו של שמאס: "אילו ידע שביני לבני אני מננה אותו — ערבי-פלסטיני-ישראלי גאה שכמותו — אותו אני מננה 'היהודי שלי' דווקא" (72). שני כינויים אלטרנטיביים אלה: פלסטיני ויהודי, שייכים כאן, למעשה, לאותו מעגל של שיח סטריאוטיפי ומפלה. בראש וראשונה יש להזכיר כי שמאס אינו מגדיר את עצמו ברומן כפלסטיני. וכדי להעמיד בספק את הזהות שמייחסים לו הוא מתאר, בין השאר, כיצד כבר אביו לא ראה עצמו במלחמת 1948 כפלסטיני. בר-און גם מגדיר את שמאס כפלסטיני וגם מזין בכך את האפליה של ערביי ישראל בשם הלוואליות ה"אחרת" שלהם. מלבד זאת חושפת הסאטירה של שמאס גם כיצד

בר-און, המבקש לגלות אמפאטיה לגורלו של סופר ערבי ישראלי, מבליט במונולוג הפנימי שלו, בעת ובעונה אחת, גם אמפאטיה מצדו של בן למיעוט, המבוססת על דמיון שבין מצבו של שמאס לבין ההיסטוריה של היהודים כמיעוט לאומי, וגם שימוש גזעני בלשון הבזה ל"יהודי שלי" מנקודת מבטו של רוב מתנשא.

ד. ערבסקות של זמן, ערבסקות של מקום

האם פותח הרומן בתיאור יום מותה של עליא, סבתו של אנטון שמאס, ב-1 באפריל 1945 בכפר, או שמא הוא מספר על יום מותו של האב בחיפה העיר, באפריל 1978? העובדה ששמאס מספר את שני האירועים הללו בעת ובעונה אחת היא בעלת משמעות להבנת יחסו הכללי אל ממד הזמן ברומן שלו. סימולטאניות זו, האורגת יחדיו מוקדם ומאוחר, היא עקרון יסוד ברומן, והיא מופעלת, בעיקר, כדי לממש את תפיסת הזמן המעגלית שלו. הסטיות הרבות, הפיתולים, המפגשים הפתאומיים הנגזרים מגורלות שנקבעו מראש, מציינים בדרך זו או אחרת לאיקונוגרפיה המזרחית של הערבסקה. הערבסקה הסטאטית מעקרת את הזמן הכרונולוגי של עלילת הרומן מערכים של התפתחות או התקדמות. שמאס מערער כאמור את ההישענות על הגניאלוגיה של המשפחה שלו כמקור לשיפטים פוליטיים אקטואליים. אך בהציגו את הישראליות שלו כאלטרנטיבה עם מושגי זמן צנועים יותר, הוא נאבק באותה עת גם בגילוייה האקטואליים של הציונות. הפיגורה של הערבסקה, החודרת לכל רמות העיצוב של הרומן, מקרבת את מודוס הרפרזנטאציה שלו למעין קביעה עקרונית של יחסים פורמאליים. שמאס מצא בערבסקה דרך להתייחס אל העבר מבלי להיכשל באוניברסליזאציה לא-דיאלקטית שלו. בדרך זאת הוא מתאר את תלאות פליטי 1948 תוך ניסיון לשחרר את הדיון המוסרי מן הקטגוריות של



מי קדם למי ומה קדם למה ולתרגמו אל המולקולות הבלתי ניתנות להכחשה של הסבל האנושי. דר-ממדיותה של פיגורת הערבסקה מנמקת ברומן גם את תיאור דיכוייה של האשה הפלסטינית, וזאת מבלי להיכנע לתביעה המוכרת להפחית בדחיפותו ובחומרתו של דיכוי זה בהשוואה למארג השלם של הדיכוי הפוליטי הפלסטיני שהוא פורש ברומן. כך, למשל, בתיאור תלאותיה של לילה ח'ורי, אורג שמאס יחדיו את מה שעוללו לה חיילי צה"ל ב-1948 וב-1981 עם הצרות שניתכו עליה מצד החברה הערבית ובתוכן: הלשנה של בן משפחת שמאס וניצולה המיני וכנראה גם הכספי בידי הגברת סעדה.

לילה הפלסטינית מוצגת ברומן כסחורה המועברת מיד ליד ומשלטון לשלטון. בכך היא מקבילה למסלול הערבסקי, המעגלי, שעובר אביד, הילד שנחטף לשם אימוץ ואשר הועבר

כסחורה שאבדנה אימלל את הוריו בני המעמד הנמוך, כשם שהיא מאמללת לאחר מכן את רוכשיו העשירים. הערבסקה ממחישה את הפטישיזאציה של הפרט ואת השתלטות ערך החליפין על מרקם יחסי האנוש בסיטואציה של דיכוי חברתי ופוליטי (JanMohamed 1986, 79). כל אלה מתוארים על רקע המהפכה הציונית, התמורות הפוליטיות ותהליכי המודרניזאציה החברתית והכלכלית שהביאה אתה, ששיאן בנטישת הכפר והווי החיים שלו על ערכיו השימושיים, הלא-מסחריים.

אך באותה עת ממחישה הערבסקה גם כיצד בנוסף למטענה הביקורתי, השולל, היא נושאת אתה מטען אוטופי לא מבוטל. הערבסקה היא, למעשה, אנלוגיה ויזואלית למקומה של ה"הסכמיות" (Contractualism) האסלאמית ב"תחום החברתי". ההבחנה בין ה"הסכמיות" האסלאמית לבין ה"קורפורטיביות" של המערב מקבילה להבחנה שבין הקהילה (Gemeinschaft) המיוסדת על יחסים אישיים, לבין החברה (Gesellschaft) ההישגית והלא-אישית, האופיינית לחברה הטכנולוגית המודרנית. בניגוד לקורפורטיביזם המערבי, הנוטה למבנים הירארכיים, המפתחים מספר מוגבל של מסקנות ממספר מוגבל של הנחות (למשל בגיאומטריה), ניתן להציג את הריתמוס החזרתי של הערבסקה כמאפיין קורפוס הניתן להרחבה באורח לא-מוגבל. הערבסקה מאפשרת רדוקציה של מה שנראה כ"מגוון כאוטי של מציאות-חיים" לסדר, הניתן מצד אחד לשליטה, אך עם זאת אינו מוגבל בתוך מסגרת שרירותית שבתוכה הוא מותחם. את הסגנון הערבסקי ניתן לאתר במסגרתה של אותה אוריינטאציה שממנה צמח האטומיזם המוסרי של האסלאם, שעיקרו שוויון ואחריות מתואמים של כל האינדיבידואלים האפשריים המכוונים לשם שמירתם של סטנדרטים מוסריים (Hodgson 1974, 347-344). אטומיזם מוסרי זה ובפרט אותה רדוקציה שאינה "חונקת" את הפרטים האוטונומיים, הם מפתח להבנת מהות השיח

הערבסקי של שמאס. באחד הקטעים הבולטים בספר הוא כותב:

כזה היה הדוד יוסף. מן הצד האחד קתולי מאמין, שכמו אוגוסטינוס הקדוש היה לבו סמוך ובטוח, כאילו הבטיחה לו זאת הבתולה עצמה, ששנותיו אינן אלא חוליות בשרשרת המוליכה אלי ישועה וגאולה. ומן הצד האחר האמין, משל שמר לעצמו פתח נסיגה, שמא ישוב עפר אל עפר וייפער פי חייית החידלון, האמין שהמעגליות המחזורית, המפותלת והחמקמקה, יש בכוחה לעמוד בפני החידלון. אלא שהוא לא עמד על שני הפנים ההפוכים הללו ששכנו טנדו בתוכו, ולא עוד אלא שראה בהם שלמות אחת (204).

הרומן של שמאס מנסה להפגיש שני סוגי שיח שונים אלו, תוך מאמץ להפיק משילוב הטרונגני זה את המירב. שמאס המספר מגדיר את עצמו ברומן כמי שעומד להבהיר את הכפילות של הזמן הכמר-פגאני והזמן הנוצרי של דודו יוסף, ולהיכנס אל מסלול הזמן הנוצרי, המוליך כביכול אל הגאולה. אך עמידה זו שבין לבין, הממשיכה למעשה את דרכו של הדוד יוסף, היא עבור שמאס גם מקור לעוצמה. עמידה זאת בתוך תפיסת הזמן הערבסקית, הסטאטית, אך עם רגל אחת כבר מחוצה לה, מאפשרת לשמאס להמשיך ולטוות את האוטופיה המערבית שלו מבלי לשלם עבורה את מחיר האוניברסליזציה הלא-דיאלקטית של העבר. אין ספק שדה-היסטוריוזציה יכולה לשרת את מי שמעוניינים להנציח את מצב הדיכוי באמצעות טשטוש ממד ההתפתחות, הקונטינגנטיות ופוטנציאל השינוי (JanMohamed 1986, 77). אך הערבסקה, שמעגליותה יכולה "לעמוד בפני החידלון", מאפשרת ברומן את ייצוגן של עובדות מוחלטות של סבל ושל קיום אנושי שמיקומן היחסי ברצף הזמנים אינו מעמעם את משקלן האנושי.

למעשה יוצרת הערבסקה אפקט של תנועה ללא התקדמות. בכך היא מתגוננת מפני הכיליון ומערערת כל ניסיון לפתח מושג של "זמן לאומי" בעל טלאולוגיה נוקשה. יש להדגיש כי הגמישות הרבה המאפיינת את הרדוקציה הערבסקית, אינה מנתקת אותה לחלוטין ממושג מוחשי של דימויים מוכללים ומרדוקציה שלהם לקטגוריה של סובייקט לאומי. אך עם זאת, בהיותה, בעיקר, פרקטיקה המסתייגת תדיר ממחויבות לרפרזנטציה קפדנית של סובייקט בעל ממדים מוגדרים של זמן ומקום, הופכת הערבסקה לכלי ביקורתי אוטונומי, בעל תוקף מוסרי מוחלט. דווקא העובדה שעצמתה של הערבסקה אינה מותנית בלעדית בסמכותו של הסובייקט הלאומי השליט, היא העושה אותה לנשקו היעיל של בן המיעוט. דפוסי הייצוג של הזמן, המצויים בעת ובעונה אחת גם בתוכה של הערבסקה וגם מחוצה לה, מקפאים לכאורה את המהלך ההיסטורי. בכך מתאפשר פיתוחו של דיאלוג ביקורתי המונע, בעת ובעונה אחת הן מעצמו והן מיריבו, לפתח את עמדותיו באמצעות הכללה סלקטיבית של אירועים היסטוריים המנותקים מהקשרם. שמאס, השולל מן הישראלים היהודיים את הזכות להוסיף ולהצדיק את העוולות שהם עושים בהווה על סמך סבלם בעבר, אינו נכשל בכך בעצמו. דוגמה לכשל מעין זה ניתן למצוא, למשל, אצל אדוארד סעיד המבקר בצדק את טשטוש הממד ההיסטורי בטיעונים הציוניים ביחס לפלסטינים. אך טיעונו של סעיד לוקה בעצמו בפגם זה, כאשר הוא מתאר את חקיקת "חוק השבות" עם הקמת מדינת ישראל כאקט גזעני ומתעלם מכך שבדומה ל-Affirmative Action האמריקני, גם "חוק השבות" נחקק בזמנו לשם הפלייתם לטובה של פליטים ונרדפים (Said 1986, 45; שמאס 1986, 44-45).

הגיאוטריות הלא-מימטית של הערבסקה קשורה קשר הדוק גם לתפקידן של תבניות המקום ברומן. כל נסיעתו של שמאס לארה"ב היא בעלת סממנים ברורים של חיפוש שורשים וזהות רוחנית. אך גם כאן מופעל המנגנון הערבסקי, המעגלי, אותה תנועה ללא התקדמות, אשר כל יעד הופך בה עד מהרה לנקודת מוצא לקראת חיפוש נוסף. שמו של מעון הסטודנטים שבו מתארחת קבוצת הסופרים ב"תכנית הכתיבה הבינלאומית" הוא "מייפלואאר", הרומז לקשר שבין אידיאל הישראליות של שמאס לבין המודל של חברת המהגרים האמריקנית וההיסטוריה הצעירה שלה. מעגליות ערבסקית זאת נחשפת בבהירות כאשר בדברו על מכתבו לשלומית, אהובתו היהודייה מישראל, מציין שמאס כי רק עתה, באיווא סיטי, "יותר מעשרים שנה לאחר שעזבתי את בית ילדותי, ומרגיש בפעם הראשונה לאחר שנים ארוכות שאני יכול להעלות באוב את בית ילדותי בכפר, על ריחותיו ומראותיו ותחושותיו, שהנה אני יכול בפעם הראשונה לתאר אותו לשלומית, שלא דרכה רגלה בו מעולם" (133).

תפקיד מיוחד מועיד הרומן לחניית הביניים של שמאס בפרס. בפרק-ביניים זה מציג הרומן לראשונה את דמותה של אמירה, הסופרת היהודייה ממצרים. מערך דמויות הנשים ברומן פורש מבחר מייצג של הגיאוגרפיה של המזרח התיכון.

כך, למשל, הוא כולל את בת-דודתו הלבנונית, את שלומית אהובתו היהודייה מישראל וגם את לילה ח'ורי הנוצרייה שהתאסלמה. במידה רבה חופף מערך זה את מפת דמויות הגברים ברומן. כל אלה פורשים, למעשה, מעין מפה של דימויים מקומיים-לאומיים שהם קטבים במערכת האופוזיציות שבאמצעותן מגדיר שמאס את ישראליותו. והנה המפגש המשפחתי שנקבע בפריס בינו לבין בת-דודתו הלבנונית, פותח כביכול אופציה נוספת לציון זהותו כערבי. העובדה כי מפגש זה אינו יוצא תחילה אל הפועל, היא דוגמה נוספת לדרך הדיאלקטית – אפשרות המוצגת כדי להישלל – שבאמצעותה מפתח שמאס את זהותו. ולכן, כתחליף לבת-דודתו הנעדרת, הוא מתקשר מיד לבר-און היהודי החונה גם הוא בפריס.

ה. הבשורה על-פי הדוד יוסף

היעדר היומרה של הערבסקה לייצג מציאות שמחוצה לה, הופך אותה לכלי קיבול נוח לחומרים הטרוגניים. ואכן על סיפוריו הערבסקיים של הדוד יוסף כותב שמאס כי הם "זרמו סביבו זרימת תעותעים שמחברת ראשית ואחרית, תוך ובר, מציאות ובידה" (203). ערבוב מתמיד זה בין התחומים והקטגוריות מאפיין גם את הלקח האקטואלי שמפיק שמאס ממורשת דודו. לדבריו העניק לו דודו את כל המפתחות הדרושים לו לשם היחלצות מן הערבסקה לעבר קיום אחר. אך את המפתח האחרון שמר הדוד יוסף בידו. מפתח זה לגאולה מצוי בחיבורם החד-פעמי של שני חצאיה של הוויה שלמה אחת. אך פגימותה של הווייתו של שמאס מונעת ממנו, לדבריו, מלהישען בביטחון על פתרון גאולה כלשהו. בדומה לאפקט של הספק האפיסטמולוגי שיוצר הערבוב הבלתי פתור של בדיון ומציאות, ואשר שיאו הוא ביחס ההפרכה ההדדית המתקיים



בין שני חלקי הרומן, כך פורש הרומן סדרה של פתרונות כוזבים בדמותם של זוגות תאומים, או תאומים למחצה, האמורים להשלים זה את זה. הפועל היוצא של יחס מפוכח זה אל אפשרויותיה הפוליטיות של הערבסקה, הוא שאת החיבור בין שמאס הערבי הנוצרי לבין בר-און היהודי אין לחפש באסכטולוגיות למיניהן, אלא בניחות צמוד של ההוויה הישראלית והממדים האוטופיים שכבר מצויים בה.

בסיפורי משפחתו הערבית-נוצרית של שמאס מפסוטה, מצטיירת הוויה סטאטית, המובלטת באמצעות מתכונתם האוראלית. הסיפור על חיי המשפחה בכפר בשנים הרחוקות שעוד קדמו לקום מדינת ישראל, וגם בשנים שלאחר מכן, הם סיפורים אוראליים, שמעמדם בזמן נקבע על-פי הזמן שבו הם מסופרים בפועל. אך הזמן שבו הם מסופרים, הוא גם הזמן הפוליטי והמוסרי שבו כתב שמאס את ספרו ואף פרסם אותו. בכך מדגיש שמאס בעת ובעונה אחת, גם את המקורות האוראליים של יצירתו וגם את המעבר המהפכני מסיפורת אוראלית מסורתית לסיפורת כתובה, שהוא עצמו מממש ברומן שלו. ואכן לכל אורך הרומן אין בנמצא מקום שבו מתנכר המספר לזהותו כסופר ישראלי ומתחזה למספר עממי-נאיבי. לעומת זאת חוזר שמאס ומדגיש שוב ושוב את המתח שבין המסורת שבעל-פה לבין עצם העלאתה על הכתב. לעתים מתפרש אקט הסיפור עצמו, למשל זה של לילה ח'ורי, כהפעלת כוח המערערת את יציבותה של המציאות. אך כדי להתמודד עם דפוסי המסורת הלאומית שלו וכדי לפתוח פתח אל אוטופיה של לאומיות ישראלית מודרנית שאותה הוא משרטט ברומן שלו, זקוק שמאס בעת ובעונה אחת הן למסורת האוראלית והן למסורת הכתובה. ולכן, בסופו של דבר, כדי לנסח אמיתות ביחס להווה, הוא מעבד ומנסח בכתב סיפורים ששמע מפיו של הדוד יוסף.

הריתמוס הערבסקי, האל-זמני, של המסורת האוראלית משמש אותו, כאמור, כדי לבחון את היחס הלא-דיאלקטי של השיח הישראלי אל ממד הזמן. דווקא תגובתה האופיינית של הביקורת הישראלית על הספר, התעלמה מן התפקיד המהפכני שמועיד שמאס לשילוב זה, התבשמה בעיקר מניחוחי הפולקלור ודחתה את החלקים בעלי האקטואליות הפוליטית (למשל, לאור 1986). אך דפוס זה של התעלמות יכול לספק עדות מעניינת דווקא לאפקטיביות של הרומן. שכן כדי שיוכלו לשמור על מבנה תגובתם הקבוע, נאלצו קוראיו לבתר את היצירה לשני חלקיה ולטשטש את מערכת הקשרים המתקיימת ביניהם.

היחס הכפול של ניכור וקירבה שמפתח הרומן כלפי מקורותיו האוראליים, מקביל ליחסו הכפול כלפי מורשת הספרות העברית ולמעשה גם משלים אותו. שמאס המתרחק ממקורותיו האוראליים, חודר לתוך הספרות העברית הכתובה כזר

התובע לעצמו מעמד של כן-בית. המודל הבסיסי המבהיר את מערכת היחסים בין בר-און לשמאס, הוא עולם הספרות והספרים, המוצא את ביטוי האינטנסיבי במסגרת החברתית של סופרים המשתתפים ב"תכנית הכתיבה הבינלאומית" באיווא סיטי. בר-און עסוק בכתיבת ספר על ערבי-ישראלי, והוא מבקש להסתייע לשם כך בדמותו של אנטון שמאס. את הערבי של ספרו הוא מבקש לעצב מנקודת מבט אמפאיתית ותוך הקפדה שלא לרדד את דמותו באורח סטריאוטיפי. אך המוטיבאציות שלו לכך (למשל: שאיפתו כי דמות זאת תתפוס מקום של כבוד במחקרים הנעשים על דמותו של הערבי בספרות העברית החדשה) רק מבליטות את יחסו הסטריאוטיפי אליה. הסטריאוטיפ הוא כמובן ביטוי הנחרץ של הדומינאציה. ועל כן מראה לנו שמאס, כיצד שאיפתו של בר-און לשנות את ניסוחיו הגלויים של הסטריאוטיפ מבלי לשנות את הנחות היסוד של השיח שלו, מעבירה אותו, לכל היותר, אל ניסוח של ואריאציה חדשה של הסטריאוטיפ. באחד המקומות מכריז בר-און כי יכתוב "על בדידותו של הערבי הפלסטיני הישראלי, שהיא הגדולה מכולן" (84). לכאורה זהו גילוי של רגישות מיוחדת לגורלו. אך ההקשר של הרומן מבהיר, למעשה, כי זהו ביטוי נוסף לניכורו של מי שאינו מוכן לוותר על שליטתו המוחלטת בדפוס הרפרונטאציה של גורל זה.

יחסו התכליתי והשימושי של בר-און כלפי דמותו של ה"אחר" מודגם, למשל, בתגובותיו לניסיונותיו של שמאס לשמור על חירותו בפני שתלטנותו. בר-און מתייחס אל שמאס כאל אובייקט שניתן לחטט בחייו ולנצל לצורך כתיבת הרומן שלו. גם כאשר נואש בר-און משמאס, הוא מוסיף לדבוק בסטריאוטיפ הפלסטיני שלו. משמאס עובר בר-און אל התעניינות תכליתית בתחליף פונקציונאלי, שהוא מוצא בדמותו של סופר פלסטיני המשתתף גם הוא ב"תכנית הכתיבה". וכאשר הוא מסתכסך גם עם הסופר הפלסטיני, הוא נוטש את ארה"ב וחוזר לישראל. אך כשם שהאוטוביוגרפיה הכדויה שכתב עליו אבייד הפלסטיני אינה מתקבלת ברומן כטקסט הקובע את זהותו של שמאס, כך גם מזין שמאס את בר-און היהודי באינפורמציה כוזבת על חייו. שמאס, המפתח את הזהות הישראלית שלו תוך כדי שחרורה מן האינטרפרטאציות הפוליטיות המאיימות לבלוע אותה, מרחיק גם את אבייד הפלסטיני וגם את בר-און היהודי משליטה על הרפרונטאציה של הביוגרפיה שלו.

הערותיו של בר-און על הרומן שהוא עתיד לכתוב אמנם מתאימות בחלקן לכמה מתכונותיו של הרומן ערבסקות המונח לפנינו. אך הערפול שבו מותיר שמאס את היחסים והקשרים הגנטיים שבין הטקסט של ערבסקות לבין הטקסט של הפלסטיני מזה והטקסט של היהודי מזה, שגלגולי ייצורם מסופרים ברומן, מדגישים דווקא את מעמדם כאוסף של דימויים אימפרסונאליים. כך מעתיק המודל של עולם הספרות והספרים את הדילמות האידיאולוגיות שלו אל מאבק בין דפוסים שונים של רפרונטאציה, ואילו מרידתו של רומן ערבסקי זה בסמכותן של כל הרפרונטאציות, תורמת לריכוז תשומת הלב לדינמיקה הפוליטית של הדימויים הלאומיים והתרבותיים.

שמאס התעמת עם בר-און במסגרת "תכנית הכתיבה לסופרים", בשעה ששניהם עסקו בכתיבת ספר חדש. באותה עת הוא מתמודד גם עם מקבילתו של בר-און במציאות: הסופר א"ב יהושע, מחברו של הסיפור "מול היערות" (1968, 9-55). עיקרו של סיפור זה הוא פרשת הצתתו של יער אשר ניטע על גבי חורבותיו של כפר ערבי. היער, שהוא מסמליה המובהקים של הבנייה הציונית, מוצת, למעשה, תוך שיתוף פעולה בין ערבי, תושב הכפר לשעבר, לביו שומר היערות היהודי התמהוני. אך הערבסקה החובקת יחדיו את הספרות ואת המטה-ספרות, ובמקרה שלפנינו: את הטקסט הספרותי ואת השיח של מבקריה, מנמקת, למשל, את הופעתם ברומן הן של סיפורו של א"ב יהושע והן של המאמר העקרוני שכתב עליו המבקר מרדכי שלו (1970). בעיקרו של דבר טען שלו כי השאלה המוסרית בדבר נישולם של הערבים מאדמתם היא רק אמתלה להעלאת השאלה: חייו של מי, היהודי או הערבי, ויטאליים יותר. בעקבות זאת ביקר שם שלו את העובדה כי דמות הערבי בסיפור ומשמעויותיה הפוליטיות והמוסריות ממלאת בו, למעשה, צרכים אדיפאליים כלליים יותר. ברומן של שמאס מוצג בר-און (יהושע), כמי שלמעשה כותב את הרומן החדש שלו מתוך כוונה לרצות את שלו המבקר. אך בר-און מוצג כמי שאינו מבין כי הותקף בעיקר על כפייתו של הממד הנפשי על הממד הפוליטי והקולקטיבי, כפייה המופיעה בסיפור כניצול הערבי המדוכא לצרכיו הנפשיים של יהודי ישראלי. עניין זה מובלט גם בכך שיהושע בחר כגיבור לסיפורו, "מול היערות", דמות תמהונית הממוקמת בשולי החברה. גם במחאתו של הדור הישראלי הצעיר נגד עוולותיה של ההגשמה הציונית — אומר לנו שמאס — מנוצלת דמות הערבי תוך התנערות מאחריותו של רוב ריבוני החייב לבחון את עברו בכגרות וכיבוש.

ו. מי הוא הוונטרילוקיסט של מי?

עקרונית לפנינו וריאציה נוספת של התבנית ההגליאנית של יחסי "אדון-עבד", המתארת כיצד מותנית תודעתו של ה"אדון" כאדון בהכרה שמעניק לו העבד. גם הדבקות של בר־און בסטריאוטיפ של הפלסטיני, וגם סיפורו של יהושע "מול היערות", מדגישים את תפקידה של דמות הערבי כפתרון לשאלות זהותו של היהודי הישראלי. אך הסיטואציה שבה ה"אדון" הישראלי ניזון, למעשה, מכפל של תודעות — של מיעוט ושל רוב — מסבכת לא במעט את הפירוש לסיטואציה זאת. לא פחות מכך היא מסבכת את האסטרטגיות של מי שנדון למלא בה את תפקיד העבד. שכן, יש לציין, כי ה"אדון" הישראלי אשר הגיע, בהתאם לנוסחה ההגליאנית, למעמדו זה לאחר ניצחונו במאבק לחיים ולמוות שהתנהל על שחרורו, מוסיף לשאוב אישור והכרה גם מעברו הקרוב כמיעוט שעדיין לא השתחרר. אך גם ה"עבד" ההגליאני, כלומר הערבי הישראלי, נזקק ברומן להכרתו של ה"אדון" הישראלי. העימות שלו עם בר־און רלבנטי עבורו יותר מעימותים אחרים. ולכן, לאחר נטישתו החפוזה של בר־און את איווא סיטי ושיבתו לישראל, נתקף שמאס רגשי אשמה ותחושת החמצה מסוימת. במקביל למאבק התודעתי שהוא מנהל נגד בר־און, ששיאו בהפיכתו של בר־און לקרבן הסאטירה שלו, חי שמאס באינטנסיביות גם את תלותו הגדולה בו. שמאס חושש כי פגישתו עם אבייך תתפרש על-ידי בר־און כניסיון לגייסו לשורות אש"ף, והוא מפרש זאת כביטוי פנימי לזהותו שאינה יכולה להתקיים ללא נוכחותו המאיימת והמרגיעה כאחת של בר־און היהודי. כשם שהוא חש נבגד כאשר בר־און מעדיף על פניו את הפלסטיני (152), כך הוא תוהה כעת: "איך הייתי מגיב אלמלא לא נשף בר־און בעורפי, והאם ייתכן כל-עיקר מצב שבר־און אינו נושף בעורפי, לטוב ולרע" (232).



עמידתו של שמאס מול "אדון" שהוא גם "עבד" מצמצמת את עוצמתו הרוחנית כ"עבד". ולכן נראה כי לא מקרי הוא שהיתרון המטריאליסטי של ערביי ישראל ואלה החיים בשטחים הכבושים, שנוכחותם בולטת כל-כך בעבודת הכפיים בישראל, כמעט ואינו זוכה ברומן, כמו במציאות הישראלית, לביטוי פוליטי הולם. כמו ערביי ישראל כך גם שמאס, העומד מול תודעתו הכפולה של ה"אדון-עבד" הישראלי-יהודי, מתקשה לגבש תודעה מהפכנית שתנצל את מה שרואה פרדריק ג'יימסון כיתרונו של מי שמצויד במפה טוטאלית של הסיטואציה הפוליטית כפי שהיא משורטטת מנקודת מבטו הריאליסטית והחומרית של מי שמקיים אותה בעבודתו. זאת הסיבה שגם יהושע וגם שמאס אינם רשאים להתיר לעצמם את הפריבילגיה של כתיבת האלגוריה הלאומית של ספרות העולם השלישי. אלגוריה זאת מושלכת מן הממד

הפוליטי הנוכח בספרות זאת גם על הדינמיקה הפרטית והליבידינאלית המתקיימת בה. ולכן, טוען ג'יימסון, "סיפורם של הסיפור האינדיבידואלי ושל ההתנסות האינדיבידואלית אינם יכולים שלא להיות מעורבים בסיפורה הכולל והמאומץ של ההתנסות של הקולקטיביות עצמה" (Jameson 1986).

התקפתו של מרדכי שלו על כך שב"מול היערות" מומר הממד האדיפאלי בממד פוליטי, חיצוני לו, יכולה להסתבר כעת כביקורת על חריגתו של יהושע לעבר אלגוריה לאומית שאינה מתיישבת עם מיקומו הפוליטי כסופר ישראלי הכותב במסגרתה של תרבות הרוב. כך ביחס ליהושע וכך, ובמידה לא פחותה, גם לגבי שמאס עצמו. ולכן היחס החשדני שמגלה שמאס כלפי תקפות האלגוריה אצל ה"אדון", ואצלו, לאחר שאיבד את זהותו הברורה כ"עבד", מתבטא ברומן בשילוב הטרוגני ובלתי מתמזג של תבניות אלגוריות, רבות מהן נוצריות, עם קטעי ספרות דוקומנטארית לוקאלית. הדמות האלגורית של התרנגול, אשר לפני קריאת השחר שלו כחש פטרוס בישו אדונו (מתי, כ"ו, 75) משמשת את שמאס ליצירת ערבוב מרתק של אינטרפרטאציות, מזרחית ומערבית, שאינן מצליחות להתיישב זו עם זו. המציאות שפורש הרומן מפריכה שוב ושוב את הבטחות הגאולה שנושאת איתה דמות מיתית זאת. באמצעות ערבוב ערבסקי זה של בדיון ועובדה, רומאנס וריאליזם, טרגדיה ואופרת-סבון, המשלבים גם קטעים מן הביוגרפיה הריאלית של הסופר אנטון שמאס, מוזהרים קוראיו של הרומן, שוב ושוב, מפני התלות בסיפוק האידיאולוגי שיכולה לטעת בהם צורה ספרותית מסורתית ומוצקה כלשהי.

במובנים רבים מציית הרומן של שמאס לדגם של "ספרות זוטרת" ("Minor Literature"), כפי שהוצג על-ידי ג'יל דלז ופליקס גואטארי בספרם על קפקא (Deleuze and Guattari 1986). כ"ספרות זוטרת" מתנער ערבסקות מסמכותן של קטגוריות קיימות של ז'אנרים ספרותיים. גם חיבורו של רומן עברי זה בידי ערבי מציין כי כמו "ספרות זוטרת", גם הוא

אינו נכתב בלשון זוטרת, אלא זוהי יצירה הנבנית על-ידי מיעוט בתוכה של "לשון בכירה". העברית, השפה המיתית של הציונות, עוברת בידי שמאס, הערבי-ישראלי, תהליך של דה-טריטוריאליזציה אשר דלו וגואטארי רואים בו את המרכיב הראשון בהגדרתה של "ספרות הזוטרת".

עיסוקם בשחרור החומר הנזיל של התשוקה (של הליכוד) מייצוגיו הכפויים, התרכז במיוחד בייצוגו השתלטני באמצעות "תסביך אדיפוס". הלא-מודע הפרוידיאני הוא, לטענתם, קונסטרוקציה קפיטליסטית המסייעת להפנמת מערכת נתונה של יחסי כוח. הפסיכואנליזה היא שהעניקה ל"תסביך אדיפוס" מעין טריטוריה אחרונה ומעמד של חוק אחרון, וכתוצאה מכך העניק העולם הקפיטליסטי לאנאליטיקן כוח של עריץ הגובה גם תשלום. אך "זרם" התשוקה, שקיומו קודם גם לייצוגיו הפסיכואנליטיים, מאפשר לדלו וגואטארי להתבונן בלא-מודע גם כשהוא נטול הגדרה וזהות חברתית זו או אחרת. ולכן, הם טוענים, אנרגיות ליבידינאליות אלו, שעברו תהליך של טריטוריאליזציה למסגרות של עם, משפחה, מפלגה וכו', יכולות באותה מידה לעבור גם דה-טריטוריאליזציה המערערת ומפרקת זהויות. המעמד הקדם-לשוני והקדם-חברתי של חומרי הלא-מודע הוא המעניק להם פוטנציאל פוליטי של פירוק זהויות חברתיות (Deleuze and Guattari 1977).

פוליטיקה זאת של תשוקה מייחסת ל"ספרות זוטרת" תפקיד מהפכני בולט (סכיזופרני, בלשונם), שאת נציגו המובהק רואים דלו וגואטארי בפרנץ קפקא, ואשר עשויה ליצור, בשיתופו של קורא מתאים, מעין "מכונה מהפכנית" השוברת זהויות ותוקף של חוקים ומוסדות. "ספרות זוטרת" כמו זו של קפקא, צוברת את עיקר כוחה בזכות כושרה לערוך דה-טריטוריאליזציה של השפה הבכירה, על-ידי כתיבה ההורסת קודים של הלשון באמצעות שבירתן של משמעויות שגורות והסטתן תוך חציית קווי גבול מוכרים ומקובלים. דה-טריטוריאליזציה מעין זאת, המפעילה את הטריטוריה במובנה הליטראלי הראשוני, ניכרת במובהק בערעורה של "הספרות הזוטרת" על הקישור המשולש, המקובל כטבעי, המתקיים בין זהות אתנית, לשון לאומית וטריטוריה לאומית.

השימוש שעושה שמאס הערבי בלשונם הלאומית של היהודים מחבל בתוקפה המוסכם של נורמה זאת. אך שלא כבמקרהו של קפקא, לפחות על פי גרסתם של דלו וגואטארי, מסמן שמאס בד בבד עם תהליך הדה-טריטוריאליזציה שהוא עורך לעברית, גם את הטריטוריאליזציה שלה כשפת הישראלים. אפיונה של "הספרות הזוטרת" ככזו המקנה לכל תופעה או התנסות (גם אינדיבידואלית) גם מעמד פוליטי, מסמן את ההבדל בין הגדרתם של דלו וגואטארי לבין הרומן של שמאס והסיטואציה המיוחדת שבתוכה נכתב. התגובה הביקורתית של הרומן כלפי הייצוג הפוליטי של התכנית האדיפאלית ב"מול היערות" של יהושע, או יחסו המסתייג של שמאס מן האופציה של האלגוריה הלאומית הנרקמת ברומן שלו עצמו, מעידים על מיקומו התרבותי המיוחד של הרומן, המצוי אי-שם בין יצירתו של רוב לאומי מובהק לבין זו של מיעוט לאומי. גם המרכיב השלישי שמציינים דלו וגואטארי, הקובע כי ב"ספרות זוטרת" כל אלמנט רוכש לעצמו ערך קולקטיבי, מקשה על מיון מקרהו של שמאס. את תכונת הקולקטיביות של "הספרות הזוטרת" יש להבין כאן באמצעות עימות של "אוסף קולקטיבי" – אבל לא רדוקציוניסטי – של מבעים" עם המושג הרדוקציוניסטי של הסובייקט הלאומי (Deleuze and Guattari 1986, 18). ובמלים אחרות: כל קולקטיביזציה של הפרטי (למשל, שבטית, או עדתית), שאינה ניתנת למיון תחת כנפיה של תודעה לאומית מודרנית ומגובשת. אלא שקולקטיביזציה מעין זאת אינה מתיישבת עם הכפילות העקרונית של הערבסקה, המקיימת מצד אחד את חירותם של האטומים המבודדים, אך מצד שני משרטטת קווים לרדוקציה, אמנם פתוחה ורופפת, המארגנת ומלכדת אותם.

מחירה של עמדתם האנטי-רדוקציוניסטית של דלו וגואטארי הוא באיבוד הקשר עם אוטופיה של "התגבשות קיבוצית" ("Group Formation"). ואכן בדיון במשמעותו של מרכיב הקולקטיביות, מציינים דלו וגואטארי כי סופר המצוי בשולי הקהילה, יכול לבטא "אפשרות אחרת של קהילה ולחשל את האמצעים עבור תודעה ורגישות אחרות" (Ibid, 17).

שמאס, לעומת זאת, אינו טווה את האוטופיה הישראלית שלו מתוך תודעה או רגישות שהן "אחרות" לחלוטין, אלא שואב אותן מן המצאי הישראלי הקיים, המסובך בסתירותיו. כל ההבדלים הללו מתגמדים בחשיבותם כאשר מתברר כי דלו וגואטארי מפליגים בהגדרתם לקראת הטענה כי "זוטרת אינה מציינת ספרויות ספציפיות, אלא את התנאים המהפכניים של כל ספרות השוכנים בלב לבה של מה שמכונה ספרות גדולה או ממוסדת" (Ibid, 18). ומכאן רק כפסע אל תפיסתם את הספרות הזוטרת כ"מכונה של ביטוי", מעין כלי המייצר אך ורק אפקטים הנעדרים מרכז כובד, המרחיקים ממנה כל ממד אוטופי מוגדר.

גם הערבסקה, כמו "הספרות הזוטרת", מסתייגת מייצוגו של סימבוליזם מיתי. אך שלא "כספרות הזוטרת" היא אינה מוותרת על האוטופיה הלאומית המזינה, בסופו של דבר, את התופעה שכנגדה היא יכולה לכוון את מנגנון השלייה שלה ואת מאמציה לערער רדוקציות לא ביקורתיות ומחניקות. למעשה חומקת הערבסקה מן הדיכוטומיה שמציבים דלז וגואטארי בין ה-טריטוריאליזציה של השפה באמצעות סמלים וארכיטיפים (הדוגמה שהם מביאים לתוצאה פוליטית של תהליך זה היא של "החלום הציוני") לבין מה שהם מציגים כדרכו של קפקא, שעיקרה התמדה מפוכחת בדה-טריטוריאליזציה של השפה עד לאותו "ביטוי מושלם ונטול צורה, ביטוי בעל אינטנסיביות חומרית" (Ibid, 19). לנוכח שתי אופציות אלה, שכה קשה ליישב ביניהן, פיכחון וביקורתיות בלתי מתפשרת של עמדת הזוטר מזה, והצורך בדרגות של ה-טריטוריאליזציה מזה, יכולה הפיגורה הערבסקית להציע תבנית דינמית וממצעת. ואכן, קווי ההשוואה בין הדגם הערבסקי של שמאס לבין הגדרתם של דלז וגואטארי, משרטטים למעשה ראשי פרקים תיאורטיים לדיון בעקרונותיה של הערבסקה כשיח של מיעוט. יתרונות מיוחדים אלה מתבלטים, למשל, כאשר מתברר כיצד הופך שמאס את חולשתו כ"עבד" העומד בפני "אדון" כפול-פנים, לסוג מסוים של יתרון. את מערך הגנותיה של התרבות העברית, המקשה על פיתוחה של אופוזיציה בעלת תודעת-נגד מהפכנית, הוא מנצל כדי ליישב את הפרדוקס של "עבד" החייב לבחור בין השתלבות בתרבות האדונים אשר תדון אותו לחקיינות טמיעה ולאיבוד זהותו, לבין שמירה על תרבותו המסורתית אשר תותיר אותו בעמדה של "פרא" דחוי. אך דווקא תרבות הרוב היהודית בישראל, המתחזה לתרבות של מיעוט ומתנערת בכך מן האחריות המוטלת עליה כתרבותו של ריבון, מאפשרת לשמאס לממש סוג של נוכחות פוליטית

שתוארה על-ידי ז'אק דרידה כ"דיבור בשפתו של האחר" מבלי לוותר על שפתך שלך" (Derrida 1986, 333).



בהיותה תרבות הרוב השליט במוצהר, מהווה התרבות הישראלית-עברית כוח משיכה לבני המיעוט הפועלים בתוכה. אך כאשר באותה עת היא מופיעה גם כתרבותו של מיעוט, היא גם נמנעת, מיניה וביה, מלהפעיל את הסנקציה של האתנוצנטריסט המסלק מתחומו כל מה שמוגדר כתרבותו של ה"אחר". בר-און עצמו, המאבד את העניין הספרותי שיש לו בשמאס לטובת ניסיון לרפרונטאציה של הפלסטיני משכם, משווה ביניהם ומודה בקשיים שמעמידה בפניו הזהות המורכבת של שמאס השוכר את האופוזיציה הבינארית המתקיימת בינו לבין ה"אחר": "אבל הגיבור הקודם שלי אינו מגדיר את עצמו אויבי, ככל אופן לא במוקד

המקובל של המלה. וזה מקשה עלי. לעומת זה, אני מרגיש קרוב יותר אצל בעיותיו של הפלסטיני הזה, ואני מקווה שלא אתכדה, אבל לבי אומר לי שאותו דווקא אצליח להעלות על הכתב" (152).

גם כאן מעמיד ערבסקות של שמאס את קוראיו היהודים-ישראלים בסיטואציה מורכבת. מצד אחד הם אינם יכולים לדחות אותו כ"אחר" מוחלט ולהתעלם ממנו משום הווירטואוזיות שמפגין שמאס כסופר בשפה העברית ונוכחותו האינטנסיבית בתקשורת ההמונים הישראלית, כעיתונאי, כפולמוסן פרובוקטיבי וכסופר. מצד שני פריצתו את הגבולות המקובלים של התרבות העברית, מקשה עלינו להזהרות אתו בפשטות ולאמץ אותו אל חיקנו. מצב עניינים זה יכול להבהיר כיצד מחייב אותנו רומן זה לערוך רביזיה בהנחות היסוד הפוליטיות של השיח שלנו כיהודים-ישראלים. בתחומה של הפרקטיקה הספרותית ניתן לראות את עצם קיומו של ערבסקות, כעדות לכך כי ככל שהשליטה המסורתית על גבולות הקאנון של הספרות העברית כספרות לאומית-יהודית הולכת ונחלשת, כך מתרופף בה עקרון הזהות האתני והיא מאפשרת את כניסתם של סופרים עבריים שאינם יהודים. תופעה זאת של סופרים ערביים היוצרים בעברית היא עדיין בחיתוליה אבל כבר מבשרים אותה סופרים נוספים, כמו נעים עריידי ומוחמד ע'נאים. מן הצד היהודי נעשו ניסיונות מקבילים לערעור גבולות הקאנון של הספרות העברית בספריהם של יורם קניוק (ערבי טוב מאת יוסף שרארה) וישראל אלירז (בספרי השירה: דרך בית לחם והר פתוח מאת ג'ורג' מתיא איברהים) שהתחזו, פשוטו כמשמעו, לסופרים ערביים.

שמאס מבצר מהלך חתרני זה המערער את יסודות הקאנון העברי גם באמצעות האסטרטגיות הפואטיות הספציפיות של הרומן. האפקט המיוחד שיוצר הרומן על-ידי שילוב היסודות האוראליים והעממיים, חושף ואף תורם את חלקו לתהליך הדה-טריטוריאליזציה המערער את החפיפות הקבועות בין השפה העברית לבין נושאה היהודיים. אך במקום לדחות את האתגר שמציב שמאס על הסף, נאלץ הקורא העברי לבחור באחת משתי האפשרויות הבאות: או, כאמור, להתפצל בתוכו

פנימה או, לחילופין, לפתח מנגנוני הגנה ארעיים (למשל זה המבחין בין הפולקלור והפוליטיקה או התביעה המגוחכת שהופנתה לשמאס כי יהפוך לציוני). הרומן של שמאס מערער בשיטתיות את האפשרות לקלוט אותו קליטה קוהרנטית ויציבה. האפקט החריף של הדה-טריטוריאליזאציה שהוא יוצר ואשר פורץ את גבולות הקאנון העברי מעוגן בסופו של דבר גם בערעור זהות הסובייקט המעוצב ברומן. הסובייקט האופייני לעתים קרובות לספרות לאומית בכירה, בין השאר, בזכות היותו בעל אוטונומיה מוסרית המאפשרת לתפוס אותו כמייצג זהות לאומית מקורית (Lloyd 1987, 19–26), עומד כאן במבחן ביקורתי נוקב. העדר היכולת לאתר ברומן עצמו את זהותה היציבה והאוטונומית של הדמות אנטון שמאס מונעת מקוראיו מלקלוט אותו כביטוי מייצג לזהות לאומית מגובשת ומבליטה אותו כטקסט של "ספרות זוטרת" החותרת תחת הקאנון של הספרות הבכירה.

ומן הדה-טריטוריאליזאציה של העברית אל הטריטוריאליזאציה שלה, המתבצעות כאן בעת ובעונה אחת: "מוכרחים ערבי הפעם, כפתרון כלשהו לשתיקה כלשהי", מהרהר בר-און. "ערבי שמדבר בשפת החסד, כפי שקרא לעברית לפנים הפלורנטיני הגולה. העברית כשפת החסד לעומת שפת הכלכול שהתרגשה על העולם בהתמוטט מגדל בבל. הערבי שלי יבנה על מגרשי את מגדל בבלולו. בשפת החסד. זו לדעתי גאולתו האפשרית היחידה. בגבולות המותר כמובן" (83). מוצא מסוים מן השאיפה הפרודוקסלית לדבר בשפתו של ה"אחר" מבלי לוותר על שפתך שלך מאתר דרידה ב"מצע המשותף" של שני הצדדים, אשר "מעטה ואילך היא פונה ללשון שאינה בנמצא, לשון שהיא בעת ובעונה אחת עתיקה מאוד, עתיקה יותר מאירופה, אבל ממש בשל כך היא חוזרת ומומצאת פעם נוספת" (Derrida 1986, 333). ואכן העברית, העתיקה-חדשה, ששמאס מכנה אותה בעקבות דנטה "שפת החסד", מוצגת ברומן כגאולתו הפוליטית של הערבי הישראלי. אך עברית סינתטית זו של עממיות ומודרניות שמפתח הרומן של שמאס בכשרון רב כל-כך, היא בעת ובעונה אחת גם שפתו של היהודי וגם זו המוצעת כשפתו של ה"אחר". אך דווקא בחוסר הטבעיות המופגן שלה, הפארודי לעתים, היא מערערת את הנחותיו המוכנות מאליהן של השיח הישראלי ומעודדת מהפכה תרבותית ופוליטית החיונית כל-כך לחייהם ולשיחם של היהודים הישראלים. ולכן, כשם שהיא משרטטת את אפשרות גאולתו הפוליטית של הערבי ה"אחר", כך היא אמורה להעניק מוצא מסוים לבלכול היהודי-ישראלי.

כמובנים לא מעטים משחזר שמאס את תהליך יצירת לשונה הסינתטית של "ספרות התחייה" העברית, מסוף המאה ה-19 וראשית המאה ה-20. ספרות בשפה זאת, נוצרה תוך מיזוגם של הרבדים ההיסטוריים של העברית ושל הארמית, שהתגבש, למשל, בשירת ביאליק ובסיפורי ברדיצ'בסקי. בראשית הציונות מילאה לשון סינתטית זאת תפקיד בולט בפרקטיקה האידיאולוגית של המיעוט הלאומי היהודי ששאף להסתייע בה בכינון תודעה נורמטיבית של רוב לאומי החותר לקיום נורמאלי בארצו. ולכן נתפסה הלשון הכתובה, "שפת הספר" המלאכותית, כלשונה הטבעית של הספרות העברית בשלב היסטורי זה של התפתחות התודעה והמעשה הלאומיים (ברדיצ'בסקי 1960, קעז-קעט; מירון 1987, 112–113). ואילו עתה, מקץ דורות, ולאחר שהושלם שלב זה בתהליך הטריטוריאליזאציה של העברית כשפת התחייה הלאומית, מצביע שמאס על השלב הבא. העברית הסינתטית של שמאס היא נדבך בבנייתה של שפה חדשה-ישנה, האמורה להיות ראש גשר למהדרה חדשה של עיצוב לאום ישן-חדש. שמאס, הסופר הישראלי-ערבי, הפורץ כעת לתוך שפתם של היהודים הישראלים, מערער על בעלותם האקסקלוסיבית על השפה המיתית של הציונות. ולכן ההכרה הפנימית בממדיו המתחדשים של הקאנון של הספרות העברית, היא גם הכרה בהירארכיה הכופפת את ערכיה של המדינה היהודית לנורמות של הווייתה הקונקרטי של חברה דמוקרטית.

קשר האהבה שרוקם שמאס עם אמירה היהודייה המצרירה, מעורר את חמתו של בר-און, הרואה בכך איום בלתי נסבל על גבולות תרבותו הלאומית. אך היעדר הקשר החומרי של אמירה להווייה הישראלית הוא שקובע ברומן כי עבורה, השייכת למיעוט היהודי מאלכסנדריה, החיה בין ערבית לצרפתית, העברית היא שפת המוות. לעומת זאת עבור שמאס ובר-און, העברית כשפת הישראלים היא שפת החסד המסוגלת לאחד אותם. ואכן הסופר ההולנדי המתארך ב"תכנית הכתיבה" רוצה לשוחח עם שמאס על "הסכיוזופרניה הזאת שבר-און ואני איננו אלא איש אחד" (130). ואילו הסופרת הנורבגית מעירה שם כי "הם עדיין לא החליטו מי הוא הוונטרילוקיסט של מי". שפת החסד האמורה למזג את שמאס ובר-און, מחזירה אותנו גם אל הדרך שבה משרטטת הערבסקה את עתידו של עימות מיוחד זה שבין ה"עבד" לבין ה"אדון". דווקא העימות האמביוולנטי טומן בתוכו, כאמור, את אפשרות המיזוג ביניהם. הערבסקה של שמאס אינה מצביעה על השגת

חירותו של העבד באמצעות חילופי תפקידים בין "אדון" שיהפוך ל"עבד" ו"עבד" שיהפוך ל"אדון", שכן החירות ההגליאנית כרוכה בסופו של דבר בביטולה של אופוזיציה זאת מכול וכול. ואכן ההבטחה שנושאת אתה הערבסקה נובעת גם מן הקומפוזיציה שלה אשר "משרטטת הלאה את הנצח, מציגה את התנועה והמורכבות הלא-מוגבלת של הקיום ובו בעת מפרקת אותו תוך הרמוניה טוטאלית בין כל פרט ופרט ושל כל פרט עם המכלול, כך שכל התנועה הזאת נראית כמנוחה כוללת [...] כל אחד מן הפרטים הרבים-מספור מורגש כבעל-ערך רב, אך אף לא אחד מהם מתבלט כשליט המכלול" (Hodgson 1974, 510).

הפיכתה של העברית משפת המוות לשפת החסד כרוכה גם בסיכונים לא מעטים. בניגוד לחזון הכנעני, אשר ביקש לבשר את השחרור הישראלי מכבלי היהודיות באמצעות אקט אגרסיבי של ניתוק שורשים, צומחת האוטופיה של הערבסקה העברית של שמאס תוך התמודדות ביקורתית, מפורטת ומסתכנת, עם אילוציהן של תרבויות העבר וההווה. ולכן, כשבעלה של שלומית, אהובתו היהודייה של שמאס, מגלה את מכתבי האהבה העבריים שכתב אליה שמאס מאיווא סיטי, נהרס המיזוג העדין והמסוכן הפורץ את גבולות המשפחה, כשם שהוא פורץ את גבולות הלאום (85) ומשפת הגאולה והחסד חוזרת העברית להיות גם השפה המאשרת את החרדות הגזעניות מפני ה"אחר", הכובש בכוחו המיני את אשתו של ה"אדון".

הערבסקה מתפקדת, כזכור, ככלי ביקורתי של תפיסת הזמן שאינו כולל בהכרח גם עומק היסטורי. מצד אחד היא אמנם אינה מבטיחה התקדמות הכרחית לקראת גאולה. אך מצד שני היא אינה שומרת על נאמנות עקבית לרציפות מעגלית



וסטאטית של זמן. זוהות הישראלית של שמאס אמנם נבנית משלילות רבות ומיחס ביקורתי אל האינטרפרטאציות הרווחות של העבר ושל העתיד. אך היאחזותו הערבסקית בשפה העברית כשפתם של הישראלים, היא היאחזות בישות בעלת אוטונומיה מסוימת, הנוכחת בהווה ואשר יש בכוחה גם לבשר על אפשרותו של עתיד טוב יותר. בסיטואציה של המצב הישראלי מתגלה הערבסקה כמודל לשיח של מיעוט, שגמישותו עומדת לו גם במרקם סתירתי הנראה לעתים כחסר מוצא. האיחוד האוטופי שבין שפת הערבים לבין שפת היהודים שעליו מצביע ספרו של שמאס הוא, אם כן, אפשרות קונטינגנטית הנתונה לאילוצים אנושיים ופוליטיים. אך עם זאת, דווקא בימים הקודרים של הכיבוש בגדה המערבית וברצועת עזה, מסמנים עומקו ורגישותו הרבה של האתגר שהציב שמאס פתח מסוים של תקווה.

מאמר זה הינו גירסה מורחבת ומעובדת של מאמר שפורסם ב-*Cultural Critique*, 7 (Fall 1987).

החוג לתורת הספרות הכללית, אוניברסיטת תל-אביב

ביבליוגרפיה

- ברדיצ'בסקי, מ"י, 1960. "בדבר הלשון", כתבי מיכה יוסף בן-גוריון, מאמרים, תל-אביב.
הָקֵר, חנן, 1989. "להכות בעקבו של אכילס", אלפיים, 1 (יוני).
יהושע, א"ב, 1968. "מול היערות", מול היערות. תל-אביב.
_____, 1985. "הקווים האדומים של השמאל הציוני", הקיר וההר, תל-אביב, 184–196.
לאור, דן, 1986. "הפסוטאים: הסיפור שלא נגמר", הארץ, 30.5.1986.
מירון, דן, 1987. "ספרות עברית חדשה: צפיות ציוניות וממשות ישראלית", אם לא תהיה ירושלים, תל-אביב.
שלו, מרדכי, 1970. "הערבים כפתרון ספרותי", הארץ, 30.9.1970.

- שמאס, אנטון, 1979. "י"ג דרכים להתכונן בזה", שטח הפקר, שירים, תל-אביב.
 _____, 1986. ערבסקות, עם עובד, תל-אביב.
 _____, 1986 א'. "אשמת הבכושקה", פוליטיקה, 5–6 (פברואר-מרץ).
 _____, 1986 ב'. "מלחמתי בטחנות אנשי הרוח", מאזנים, 60, 3 (ספטמבר).

- Bial, D., 1986. *Power and Powerlessness in Jewish History*. New York: Schocken.
 Deleuze, G., and F. Guattari, 1977. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. New York: Viking.
 _____, 1986. *Kafka: Toward a Minor Literature*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
 Derrida, J., 1986. "Racism's Last Word," in Gates 1986.
 Gates, L. Jr., ed., 1986. *Race, Writing, and Difference*. Chicago: The University of Chicago Press.
 Hever, H., 1987. "Hebrew Poetry Under Occupation," *Tikkun* 2(2).
 Hodgson, G. S. M., 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*.
 Chicago: The University of Chicago Press.
 Jameson, F., 1986. "Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism," *Social Text* 15.
 JanMohamed, R., 1985. "The Economy of Manichean Allegory: the Function of Racial Difference in
 Colonialist Literature," *Critical Inquiry* 12 (1): 59–85.
 Jay, M., 1988. "Two Cheers for Paraphrase: The Confessions of a Synoptic Intellectual Historian," in
Fin-de-Siècle Socialism: And Other Essays. New York and London: Routledge, Chapman
 and Hall.
 Lloyd, D., 1986. *Nationalism and Minor Literature*. Berkeley and Los Angeles: University of Cali-
 fornia Press.
 Said, W. E., 1986. "An Ideology of Difference," in Gates 1986.
 Twerski, D., 1986. "An Interview with Amos Oz," *Tikkun* 1(2).