

The Terrible Power of Ethics: A.B. Yehoshua's "A Journey to the End of the Millennium" /

כוחה הנורא של האתיקה: קריאה אתית ברומן "מסע אל תום האלף" לאברהם ב' יהושע

Author(s): עדיה מנדלסון-מעוז and Adia Mendelson-Maoz

Source:

Dappim: Research in Literature /

דפים למחקר בספרות

(תשע"ב), 61-86 pp. 18

Published by: Department of Hebrew & Comparative Literature, University of Haifa / חִיפָה
החוג לספרות עברית והשוואתית, אוניברסיטת

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23417850>

Accessed: 20-04-2017 13:49 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



עברית והשוואתית, אוניברסיטת חִיפָה / Department of Hebrew & Comparative Literature, University of Haifa / החוג לספרות
is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to
Dappim: Research in Literature / דפים למחקר בספרות.

<http://www.jstor.org>

כוחה הנורא של האתיקה

קריאה אתית ברומן מסע אל תום האלף לאברהם ב' יהושע

עדיה מנדלסון-מעוז

בהקדמה לספרו תמונתו של הוריאן גריי כתב אוסקר ויילד: 'ספר לעולם אינו מוסרי או בלתי מוסרי. ספרים כתובים היטב או כתובים רע. זה הכול' (9 [1890] 1948 Wilde). במשפט זה התכוון ויילד לצאת נגד התפיסה המחברת ספרות למוסר, תפיסה הבוחנת את הטקסט הספרותי בהתאם ליכולתו לחנך להתנהגויות ראויות.

יותר ממאה שנה לאחר כתיבת שורות אלה כתב אברהם ב' יהושע בספרו כוחה הנורא של אשמה קטנה, העוסק בהקשר המוסרי של הטקסט הספרותי, את הדברים הבאים:

הנה, לפני חודשים אחדים סיפרתי לאחד מידידי הסופרים על כתיבת הספר הזה, ומיד הרגשתי בחשדו כלפי ניסיון לכרוך מוסר בספרות. הפעלת שיפוט מוסרי של קורא על התנהגות גיבורים ספרותיים נראית לידידי לא רלוונטית במקרה הטוב, ומסוכנת במקרה הרע. הוא חושש שאני מבקש להעריך יצירות ספרות על פי מדד של ערכים מוסריים, שהם חיצוניים לספרות (יהושע 1998, 20).

שני הסופרים, ויילד ויהושע, מציגים עמדות כמעט מנוגדות זו לזו בשאלת החיבור בין ספרות לבין אתיקה ומוסר. גישתו של ויילד שרירה עד עצם היום הזה בקרב קוראים ומבקרים, המלווים את הדיון בספרות ומוסר בחשדנות ואף בעוינות. יהושע, המבקש לחזור אל הקשר בין התחומים, מתאר נאמנה את הלכי הרוח בקרב מבקרי הספרות עד לדורות האחרונים, ובכל זאת הוא בוחר ללכת בדרכו. במאמר זה אבקש להציע קריאה מטא-אתית ביצירתו של יהושע, ודרכה לפתח דיון בשתי סוגיות מרכזיות העוסקות בקשר שבין ספרות למוסר.

החשש מפני ביקורת אתית או מוסרית בנוי משני יסודות הכרוכים זה בזה, האחד קיים על פני השטח והשני סמוי. ברמה הגלויה מבטא החשש פחד או סלידה מפני שימוש לרעה בטקסט הספרותי, כלומר מפני אימוץ של קריאה דוגמטית ומוסרנית שתשתמש בספרות כבכלי דידקטי. אבל ברמה הסמויה, חשש זה קשור במישרין בתפיסת התרבות המערבית-אירופית את עצמה כתרבות נאורה, לעומת תרבויות וזמנים אחרים – לא

מערביים ולא אירופיים – ובניגוד להם. כלומר, ההתרחקות מכל דבר שעשוי להיראות דידיקטי או שמרני נובעת מכך שדידיקטיות ושמרנות נתפסות כמייצגות את מה שמסווג כעולם החשוך, שהוא בדרך כלל העולם השלישי, העולם הפרימיטיבי, הדתי, הלא-מערבי והלא-חופשי, בניגוד לעולם הראשון, המסווג כחופשי, כנאור וכמוסרי. במאמר זה אתמודד עם שני היסודות הללו, הגלוי והסמוי, ואבקש לערער עליהם: ראשית, באמצעות אימוץ פרספקטיבות מן הפילוסופיה של המוסר אראה כי ניתן לבצע קריאה אתית שלא תהיה מוסרנית או דוגמטית ואדגים כיצד אמצעים אסתטיים יכולים לתרום לברור המוסרי; שנית, באמצעות אימוץ מבט פוסט-קולוניאליסטי אערער על החלוקה הקוטבית בין העולם הראשון לעולם השלישי וכך אטיל ספק בקשר שבין מוסר ואתיקה לבין הנאורות המערבית. יצירתו של יהושע, ובפרט הרומן מסע אל תום האלף, תשמש לי כמעין מקרה מבחן שבאמצעותו אראה כיצד ניתן לשלב ביקורת ספרותית-אתית עם ביקורת פוסט-קולוניאליסטית. קריאה שכזו תוכל להראות כי הדיון בספרות ומוסר נתון כולו בתוך מסגרת של מערך כוחות מורכב יותר, הנקשר בהגמוניה המערבית וביחסיה עם העולם השלישי.¹

ביקורת אתית: ממה אנחנו פוחדים?

בספרה לקרוא את לוליטה בטהרן מספרת המחברת, אזאר נאפיסי, על חייה בטהרן תחת משטר האייתוללות. היא מתארת את עבודתה באוניברסיטה, שעיקרה הוראה וקריאה בטקסטים מן הספרות האנגלית והאמריקנית, ומתעכבת על שאלות שהעלו תלמידיה בדבר מוסריותם של הטקסטים הספרותיים. יום אחד ניגש אליה אחד הסטודנטים, ניאזי, ומבקש להתלונן נגד הטקסט הספרותי שלימדה, גטסבי הגדול של סקוט פיצ'ג'רלד. 'הוא לא מוסרי', טוען הסטודנט. 'הוא מלמד את הצעירים את החומר הלא-נכון; הוא מרעיל את מוחותיהם'. 'האם זה לא ברור?', שואל ניאזי את המרצה שלו. 'זה לא היה ברור לי', מספרת נאפיסי. 'הזכרתי לו גטסבי הוא יצירה בדיונית ולא ספר הדרכה שימושי. הוא עמד על דעתו ושאל אם לא ברור לי שהרומנים האלה ודמויותיהם נעשו המודל שלנו בחיים האמיתיים' (נאפיסי 2005 [2003], 164). בעקבות שיחה זו מחליטה נאפיסי בשיעור הספרות הבא להעמיד את הספר למשפט – 'וכך נפתח התיק של הרפובליקה האסלאמית האירנית נגד גטסבי הגדול' (שם, 169). ניאזי נקרא לפרט את האישומים. בדבריו הוא

1 בספרי הספרות כמעבדה מוסרית הצגתי קריאה בספרו של יהושע כדוגמה לעימות בין שתי גישות מן הפילוסופיה של המוסר (מנדלסון-מעוז 2009). במאמר זה אני מבקשת ללכת צעד אחד קדימה ולטעת את הדיון בתוך ההקשר הביקורתי של המחשבה הפוסט-קולוניאלית. מטרת המהלך הזה היא לאפשר דיון ביקורתי רחב יותר בסוגיית הקשר שבין מוסר ואתיקה לבין התרבות המערבית, דיון שלא עסקתי בו כלל עד כה.

טוען כי האסלאם הוא הדת היחידה בעולם 'שייעדה לספרות תפקיד מיוחד קדוש להדריך את האדם לחיות כירא אללה' וכי 'האימאם חומייני הפקיד בידי המשוררים והסופרים שלנו משימה חשובה [...] את השליחות הקדושה, הנעלה' (שם). לדעתו של ניאזי, קריאה ולימוד של טקסט המתאר התנהגויות לא ראויות, כגון בגידה, פריצות, התנהגות לא נאותה של נשים או שחיתות כלכלית, עלולים לגרום נזק למוסריות של קוראיו ולהסירם מדרך הישר, שהיא הדרך האסלאמית הראויה.

דרשתו של ניאזי, טון דיבורו, יחסו אל יצירות הספרות ואל התפקיד המוטל עליהן – כל אלה מציגים תפיסה הדוגלת באינדוקטרינציה המשתמשת ביצירת הספרות לצרכיה.² תפיסה זו מבינה את כוחה של הספרות ומעוניינת לנצל אותו.³ האם ייתכן כי מה שעומד ביסוד מחשבה זו הוא המאיים עלינו? לכאורה, החשש מפני ביקורת מוסרית או אתית הוא החשש מפני דוגמטיות, אבל למעשה מדובר כאן על יסוד נוסף, הבנוי על הדיכוטומיה בין מה שאנו מכנים 'עולם ראשון', עולם מערבי ונאור המחזיק בעקרונות מוסר, לבין 'עולם שלישי', הנתפס כפרימיטיבי, כדתי, כדוגמטי וכנטול עקרונות מוסר ליברליים. לפי התמונה הליברלית, המערבית, החילונית, ניתן לתאר את התרבות והחברה המערבית ככאלה הדוגלות בערכים מודרניים ומאפשרות לכל פרט לצרוך תרבות וספרות לפי טעמו; זוהי עמדה שוחרת אמנות המעניקה חופש ביטוי מלא ומאפשרת לחיות בחברה ללא צנזורה שבה אין מקום לפיקוח תרבותי ול'שטיפת מוח'. על יסוד שימור הניגוד המלאכותי, הקוטבי והבלתי מדויק בין תפיסת העולם ה'ליברלית', מערבית וחילונית' לבין התפיסה שמציגה דרשתו של ניאזי, מתחדד האיום השמון בחיבור הספרות למוסר ומבסס ביתר שאת את הניגוד בין שני העולמות. נבחן אפוא את טיעוני ההגנה במשפט שמקיימת נאפיסי בכיתה. עלינו לזכור כי נאפיסי באה 'משם', מן המזרח, מן העולם השלישי, והיגרה אל המערב, וכי ספרה משקף את המבט המערבי ומבסס את הדיכוטומיה בין התרבויות. לכן, תשובת ההגנה במשפט עשויה לעניין אותנו מאוד.

2 ראו על כך אצל Booth 1988, 5-6. אחת השאלות המרכזיות הכרוכות בביקורת ספרות על פי עקרונות המוסר ובדרכי יישומה היא ההבחנה בין מוסריות לבין מוסרנות. לפי מילון אבן שושן, המוסריות היא 'נהוג לפי עקרונות המוסר' ואילו המוסרנות היא 'דרישה להעמיד הכול על יסודות המוסר' (הנתפס כאוניברסלי). המוסרי הוא מי שפועל על פי יסודות המוסר, המוסרן הוא מי שמציג את עצמו כמופת ומתוך כך תובע מאחרים להעמיד את הכול על יסודות המוסר (הידועים בעיקר לו-עצמו). על פי הגדרות אלה ברור מדוע המוסריות נתפסת כרצויה בתרבות, בחברה ובכל מערכת יחסים בין-אישית, בעוד המוסרנות זוכה לביקורת בשל הפטרנליזם המיוחס לה, שעלול להוביל לדידקטיות, לדמגוגיות, לשטיפת מוח ולצנזורה. מוסרנות מכונה לעתים גם 'צדקנות'; דבריו של אביעד קליינברג על הצדקנות הולמים את התפיסה שלי בדבר המוסרנות (קליינברג 2007, 181-194).

3 ריצ'רד פונר מציג את כוחן האסתטי של יצירות גם כשהן מתארות עניינים בלתי מוסריים, כלומר, 'הסכנה' היא דווקא תוצר של 'הכוח האסתטי'. בדבריו מפנה פונר בעיקר אל יצירותיהם של הומרוס ושיקספיר, כדוגמה ליצירות מופת שיש בהן גילויים של אלימות ושנאה (Posner 1997, 5).

לאחר ששטח ניאזי, התובע, את טענותיו נגד ספרו של פיצג'רלד, עונה זארין, הסטודנטית המופקדת על ההגנה:

אבל האם רומן הוא טוב [...] מפני שהגיבורה מוסרית? האם הוא רע אם הדמות הפועלת סוטה מהצווים המוסריים, שמר ניאזי מתעקש לכפות לא רק עלינו אלא על כל הסיפורת? [...] אין מודדים את מוסריותו של רומן לפי המובן הרגיל של המילה. הוא יכול להיחשב מוסרי, אם הוא מנער אותנו מקהות החושים שלנו ומביא אותנו לידי התמודדות עם המוחלטים שאנו מאמינים בהם. אם זה נכון, גטסבי הצליח להפליא. זאת הפעם הראשונה שספר עורר חילוקי דעות כאלה בכיתה. גטסבי עומד למשפט מפני שהוא מפר את שלוותנו – לפחות את שלוותם של מקצתנו [...] (שם, 175-176).

לפי התפיסה הדוגמטית, העילה לפסילת יצירת ספרות מן הטעמים האתיים נובעת מחוסר התאמה בין התפיסה האתית של היצירה או הביקורת לבין התפיסה של מה שרצוי בעינינו או בעיני השלטון, מעין חוסר התאמה בין 'המוסר שלי' לבין 'המוסר שלך' – או, כפי שיוזם קניוק מציג בספרו בבלות, 'זה בסך הכל הצדק שלי נגד הצדק שלו' (קניוק 1997, 96). אבל דיון בספרות ובמוסר איננו חייב להיות כזה. זארין טוענת כי קריאה ביצירה יכולה להוביל אותנו להתמודדות עם הערכים המוחלטים שלנו. אני רוצה לטעון כי בבואנו לקרוא קריאה אתית ביצירה אנו מתמודדים לא רק עם ערכי אתיקה ומוסר השונים מאלה שלנו אלא גם עם מקומה של האתיקה בתוך המחשבה שלנו.

כוחניותו של השיח האתי

מחשבת הנאורות ניסתה לא אחת להגיע לניסוח תיאוריות אתיות אוניברסליות ותבוניות, אולם בשנים האחרונות, בעקבות התפתחותה של ביקורת הנאורות, אנו עדים לניסיונות לערער על האוניברסליזם, שנתפס בדרך כלל כיסוד של דינמיקה כוחנית. במסגרת ניסיונות ערעור אלה, גם האתיקה איננה נתפסת עוד כמונחים מוחלטים אלא כתוצר נוסף של יחסי הכוח בין קבוצות הגמוניות לבין קבוצות מוחלשות. ריצ'רד פרידמן, החוקר את היחסים בין ספרות לאתיקה, מציג את הביקורת הזאת כך:

התקפות אלו יש מקורות אינטלקטואליים שונים: הניאו-מרקסיסטים טוענים כי השיח האתי הוא, במהותו, מעמדי, ולכן אידיאולוגי; [...] פמיניסטיות רבות טוענות כי השיח האתי המסורתי אינו ניתן להצדקה בגלל ההיסטוריה המגדרית שלו; הפוסט-סטרוקטורליסטים, שבמקרים מסוימים מעדיפים להשאיר את האתיקה בסדר היום שלהם, מצאו שמטריד מאוד – אפילו בלתי אפשרי – להציג שיח אתי בעל ערך הנובע מעמדה המכחישה את קיומם של סוכני מוסר 'מרכזיים' והרואה את השפה כתמקנת וכמכילה סתירות מיסודה; פוסט-קולוניאליסטים מאשימים את השיח האתי המערבי באתנוצנטריות (Freadman 1996, 519).

אנדרו גיבסון מפנה ביקורת נוקבת כלפי חוקרים מרכזיים הפועלים בתחום הביקורת

הספרותית-מוסרית. בספרו על פוסט-מודרניזם, אתיקה וספרות הוא בוחר להגדיר את הכשל בתורתם דרך המושג 'עליונות רדיקלית' שטבע אלברכט וולמר (Wellmer): 'וולמר מבין את המושג "עליונות רדיקלית" כתנועה שעולה אל מעבר לנתון, צופה מגובה האולימפוס, תמיד שמה את הנתון בצל ומשקיפה עליו מן החלל האידיאלי' (Gibson 1999, 11). הביקורת של גיבסון היא חלק מכתב האשמה של ביקורת הנאורות כלפי השיח האתי, כפי שהוא נתפס דרך תורות המוסר המקובלות. פרדריק ג'יימסון רואה באתיקה אידיאולוגיה של ניגודים בינאריים המשמשת ככלי לחיזוק מבני הכוח והדומיננטיות בחברה (Jameson 1981, 114, 117). כמו ההבדל הבינארי בין שפיות לטירוף, המשמש ככלי דיכוי, לפי פוקו, כך פועל גם מושג ה'טוב'. תפיסת הנורמות האתיות כמחייבות, הבאה לידי ביטוי במילים 'צריך' או 'חייב' (ought), מבליעה בתוכה אלמנט כוחני; מילים אלו מבטאות מחויבות שאדם 'צריך' לקחת על עצמו, ולמעשה הן מבטאות קבלה, ללא עוררין, של הערכים בתרבותו. כך, גם אם הציווי האתי מושתת על תפיסה תבונית, תועלתנית או אמונית, הוא קשור בסופו של דבר בקשר ישיר אל הכוחות התרבותיים שנמצאים סביבנו.

תפיסת הכוח על פי פוקו והביקורת של ג'יימסון יכולות לצייד אותנו במבט חדש וביקורתי על האופן שבו מתואר השיח האתי. מבט זה מחדיר אל הדיון מרכיבים של מחשבה פוסט-קולוניאלית המציעה לבחון את האתיקה במסגרת שדה כוח שמתממשים בו יחסים הייררכיים בין העולם הראשון – ובכלל זה התרבות המערבית – שתרבותו נתפסת כעליונה, לבין העולם השלישי, המזרחי, שתרבותו נתפסת כנחותה. ככלל נוכל לומר כי ניתוח פוסט-קולוניאלי 'עוסק בפיתוח מבנים תיאורטיים המערערים על נקודות מבט מערביות' (יאנג 2008, 11). הדבר דומה לאופני הערעור של הביקורת הפמיניסטית – אם בעבר סרטים או ספרים היו מסופרים דרך נקודת המבט של הזכר, הביקורת הפמיניסטית ביקשה לערער על נקודת המבט הזאת באמצעות קריאה ביקורתית של טקסט וייצור של טקסטים אלטרנטיביים הנקראים דרך נקודת מבט שונה. קריאה פוסט-קולוניאלית מציעה מהלך דומה המתבצע באמצעות ערעור וחתירה תחת המבט הקולוניאלי המצייר את המערב כ'נאור' וכ'מוסרי' ואת מה שאיננו מערבי כ'פרימיטיבי' וכ'חשוך'. כדי להדגים תפיסה זו בהקשר של כוחניותו של השיח האתי אפנה לדיון בספרו של יהושע מסע אל תום האלף.

מסע אל תום אלף: בין אתיקה לאתיקה

הרומן מסע אל תום האלף, שראה אור בשנת 1997, מצייר בצבעים עזים נקודה של שבר בין יהדות צפון אפריקה לבין יהדות אשכנז. ערב שנת האלף הראשון לספירה הנוצרית יוצא הסוחר בן-עטר בלויית שתי נשותיו, שותפו המוסלמי אבו לוטפי והרב אלבז ובנו למסע אל ארצות אשכנז, לפגוש את אחיינו, אבולעפיה, שעזב את ביתו בצפון

אפריקה ועבר להתגורר בארצות אשכנז. לאחר שנים של שיתוף פעולה עסקי-כלכלי בין אבולעפיה לבין בן-עטר ואבו לוטפי נישא אבולעפיה לאישה שמוצאה מזורמיזא, אסתר-מינה, הרואה בעין שלילית את מנהג ריבוי הנשים. משום כך היא מבקשת מבעלה לנתק את קשרי המסחר המשפחתיים. בן-עטר, שאינו רואה כל פגם במנהג זה, מחליט לצאת למסע ארוך, לפגוש את האישה בהירת העור והעיניים ולטעון, בעוד שתי נשותיו עמו, כי אין רע בריבוי נשים. הרומן, שיש בו מלאות ריאליסטית בד בבד עם רבדים אלגוריים, מגולל בפירוט רב ובסגנוניות את סיפור המסע מן הדרום אל הצפון. הפגישה בין אנשי הדרום לאנשי הצפון מעמידה ניגודים בולטים בין שתי התרבויות, בתקופה שבה התרבות היהודית הצפון אפריקנית משגשגת ופורחת ואילו יהדות אשכנז ענייה, פרובינציאלית ומנותקת ממרכזים יהודיים. מערכת הניגודים בין אנשי הדרום לאנשי הצפון (או בין מזרח למערב) עומדת בלב היצירה.

המאבק בסוגיית ריבוי הנשים משתלב במאבק הגלוי והסמוי בין שתי תרבויות הנבדלות זו מזו באופיין, באורח חייהן ובגישתן לכתבי הקודש. ואולם, מאבק זה אינו משקף רק פער תרבותי אלא גם שני הבדלים נוספים, המרכזיים לענייננו: ראשית, שתי התרבויות מייצגות הלכי מחשבה שונים בתחום המוסרי; שנית, שתיהן משקפות הבדלים בין מזרח למערב.

יצירתו של יהושע משקפת מאבק בין שתי תפיסות אתיות שונות, ובמסגרת זו היא מתארת את הכוחניות המובלעת בשיח האתי. בן-עטר, היהודי הדרומי, והרב אלבז, שנקרא לטעון את טענותיו מן הפן הדתי, מציגים פרספקטיבה מוסרית פרטיקולריסטית המתאפיינת בקווי מתאר אריסטוטליים. אסתר-מינה ורבני אשכנז מציגים עמדה מוחלטת המתאפיינת בקווי מתאר חובתיים המנוסחים בספר ברוח תורת המוסר של קאנט. הגם שאירועי היצירה מתרחשים לקראת סוף האלף הראשון, הרבה לפני שגובשה תורת המוסר הקאנטיאנית, הטקסט הספרותי נכתב מאוחר יותר, לקראת סוף האלף השני, וככזה הוא מטיל על הקהילות תפיסות אתיות בנות ימינו ומשרטט מאבק בין שתי פרספקטיבות מרכזיות בדיון הפילוסופי-מוסרי העכשווי.

הסוגיה המוסרית המובילה את היצירה כולה דנה בתופעת ריבוי הנשים. היא הסיבה לרצף ההתרחשויות כולו – למסעו של בן-עטר, למפגשים, למשפטים, למותה של האישה השנייה – והיא המוליכה את היצירה אל סיומה. סוגיה זו מדגישה את הוויכוח בין שתי התרבויות, האחת מערבית והשנייה מזרחית, האחת מציינת לחוקים ברורים וכתובים בעלי אופי חובתי ורציונליסטי, כצפוי מבני התרבות המערבית-אירופית ('הנאורה') המושפעת מן הנצרות, השנייה נתפסת כתרבות פרימיטיבית המחוברת אל העולם המוסלמי המאיים ומתוארת באופן אוריינטליסטי.⁴

4 היצירה אמנם עוסקת בסוף האלף הראשון לספירה, אולם כבר בתקופה זו ניכר המבט האוריינטליסטי של משלחות ויחידים שיצאו מאירופה לארצות הדרום והמזרח, וראו סעיד (2000) (1978). עם זאת,

ביצירה מתלקח אפוא ויכוח בין התרבות האשכנזית, המתאפיינת בקווי מתאר קאנטיאניים, מערביים, לבין התרבות הצפון אפריקנית, המתאפיינת בקווי מתאר אריסטוטליים, מזרחיים. העימות בין שתי התרבויות הוא עימות בין פרספקטיבה הגמונית לפרספקטיבה מוחלשת. כפי שנראה, עימות זה נעשה חלק מעולמו של הקורא משום שההזדהות הרגשית ביצירה מתועלת דווקא כלפי בן המזרח, שתפיסתו המוסרית איננה זו המקובלת בקרב קוראים בני ימינו. כך, אולי דווקא בשל הריחוק ההיסטורי והגיאוגרפי, מתאפשר לנו לעמוד בצד של האחר, הלא-מערבי, ה'בלתי לגיטימי', לראות דרכו ולערער על ההגמוניה האתית המערבית.

בין הדרום לצפון, בין האירופאי לבין הלא-אירופאי

משעה שמגיעה ספינתם של בן-עטר ובני לווייתו אל מבואות פריז מתברר הניגוד החרף בין שתי התרבויות:⁵

אם נכון מראה עיניים, והארץ שאתם דרים בה שוממה כל-כך, בתיה קטנים, ויבולה דל, והנוצרים שמקיפים אתכם מטילים עליכם מורא מעבר להשגתכם, מה פלא שאתם חסרים את מעלת הכוח הפורח באלף שושנים בארצות הדרום המוארות באור השמש החכמה (עמ' 143).⁶

כל אחת משתי התרבויות מייצגת תפיסה תרבותית, קווי אופי, טון והלך רוח ייחודיים לה. בין שתיהן קיים ניגוד כמעט בינארי האופייני ביותר לראייה הסטריאוטיפית של ההבדלים בין מערב למזרח – הניגוד בין האירופאי ללא-אירופאי. להלן נעמוד על מערכת הניגודים בין התרבויות.

מבחינת תפיסת החושים, הדרום מצטייר כארץ של שמש וחולות זהובים, ארץ של אור, ריחות, תבלינים וצבעים: 'ושוב פורצים ריחות התבלינים החריפים מן השקים הנפתחים, וחלות הדבש הזהבהבות מגלות את גילופיהן העדינים, ונשלפים ממחבואיהם פגיונות קטנים וחינניים, משובצים אבני-חן זעירות' (עמ' 103). הצפון, לעומת זאת, מתואר בצבעים אפורים ומבטא סגירות, דלות וחשכה. ביתם של אסתר-מינה ושל אבולעפיה מתואר כבית אפל – 'האפילה גדולה כל-כך שנדרשת תושיה גדולה לא רק כדי לגלות את מקומה של הדלת החיצונית [...] אלא גם כדי לשחרר חֶרֶש את הבריחים הרבים שמגיפים אותה על-מנת להיחלץ מהאפילה הברזילית אל לילה מלטף' (עמ' 116) – וסמטת היהודים בוורמיזוא היא שורת 'בתים קטנים ומעוקמים, נשענים על כלונסאות גדולים

אינני מוצאת הכרח להצדיק את ההבחנות הללו מבחינה היסטורית, שהרי הספר נכתב ונקרא במציאות של ימינו-אנו, ומטרת הביקורתית קשורה להבנתנו כיום את יחסי הכוח בין מזרח למערב.
 5 על הפערים בין התרבויות ראו גם הופ 1999, 129-128.
 6 כאן ובהמשך, ההדגשות במקור. מספרי עמודים בסוגריים ללא ציון שם המקור מפנים לרומן מסע אל תום האלף (יהושע 1997).

ומחוספסים' (עמ' 187). תושבי הדרום לבושים בבגדים ססגוניים, ב'גלמות' ו'חמילות' בהירות וצבעוניות (עמ' 194), ואילו תושבי הצפון לבושים ב'מעטפות כהות' (עמ' 194). הססגוניות והעושר של התרבות הדרומית, ומולם האפרוריות והסגירות של התרבות הצפונית, משתקפים, באורח מטונימי, גם בתיאור ההבדל בין מסגדי הדרום לבין כנסיות הצפון. בהגיעם לרואן מוזמנים תושבי הדרום כאורחים לתפילה בכנסייה. מאחר שהם רגילים לחלוק כבוד לדתות השונות, הם נעתרים להזמנה. בכניסתם לכנסייה מתחדד הפער בין הצפון לדרום:

לעומת המיסגדים רחבי הידיים שהכירו האורחים בצפון-אפריקה ובאנדלוסיה, על ספותיהם הרכות והערבסקות הכחלחלות המעטרות את קירותיהם, נראתה הכנסיה של רואן עלובה וצרה בחומרתה הקודרת, ואף עלה ממנה ריח מתקתק-חמצמץ של קטורת כלולה בועת מתפללים, שגם ביום קייץ זה לבשו בגדים כהים והדוקים [...] כל העיניים נפנו אליהם ועבודת-האלוהים הושתתה לאפשר לרעד של תדהמה לחלוף בין שורות המתפללים, שהגלים הרכים של גלימות הנשים והמכנסיים התפוחים של הגברים זרמו ביניהם. למראה הפאגאן השחור בחמילתו הלבנה, והססגוניות החיה של אריגי המשי של המזרח, דימו מן הסתם שהנה ירדו מקירות הכנסיה הדמויות המיתולוגיות המצויירות והפכו לממשות חיה בתוכם (עמ' 71).

כשם שהתרבות הדרומית מייצגת חושניות והתרבות הצפונית מייצגת איפוק, כך נבדלות שתי התרבויות זו מזו גם ביחסן אל היצריות: אנשי הדרום מייצגים יצרים עזים, מיניות ופוריות, אנשי הצפון מייצגים פוריטניות ועקריות. בן-עטר רואה מחויבות בסיפוק צרכיהן המיניים של נשותיו, וגם הרב אלבו אינו מוצג כמשולל יצרים – הוא נזכר בערגה באשתו ואף חושק בנשים אחרות. לעומת נשותיו של בן-עטר, המקרינות מיניות בבגדיהן ובגופן, אסתר-מינה עקרה ומקרינה סגירות. ואכן, כשמגיעים בן-עטר ונשותיו אל קהילת ורמיזא מפרידים אנשי המקום את הנשים מן הגברים, מלבישים אותן בבגדים שחורים ומנסים להחניק על ידי כך את היצר.

היחסים בין הדתות שונים אף הם מתרבות יהודית אחת לשנייה. בקרב אנשי הדרום ניכרת סובלנות דתית גדולה והם מעורבים בחייהם עם בני דתות אחרות, ואילו תושבי הצפון מנותקים מבני דתות אחרות. בן-עטר לוקח עמו למסעו רב יהודי, שותף ישמעאלי (כלומר מוסלמי), כמה ספנים מוסלמים ועובד אלילים, אך שילוב הדתות השונות על הסיפון אינו מעורר עימותים. כל אדם חי באמונתו, והאחרים מקבלים אותה ואף תומכים בה. דוגמה מובהקת לכך היא התחברותו של בן-עטר אל אבו לוטפי המוסלמי. השניים שותפים מלאים. אבו לוטפי מסכים לצאת עם שותפו למסע שלו-עצמו אינו חשוב כלל. הוא אינו מבין מדוע אנשי הצפון דוחים את מנהג ריבוי הנשים ומדוע על בן-עטר להוכיח את צדקתו ולצאת לשם כך למסע כה מפרך עם נשותיו, ולמרות זאת הוא מצטרף לנסיעה ותומך בשותפו, שמח בניצחוננו ואבל באבלו. התרבות הצפונית, לעומת זאת, אינה מגלה כל גמישות דתית. היחסים בין היהודים לנוצרים מתוארים כמנוכרים וכמלאי חשד, ושנת האלף ניצבת כעננה אפורה מעל ראשי היהודים, עד כדי כך שהיהודי המומר, הרופא

בורדן, אומר: 'כן, היא תחיה [...] אבל אלה לא יחיו, ומעביר את ידו על צלליותיהם של שבעת היהודים, שמתקינים באור הירח את משכבם ליד העגלה הגדולה שהביאה אותם מקהילת מֶץ' (עמ' 248).

בהתאם לכך, גם אופי הרבנות והאמונה שונה מקהילה לקהילה. עבור תושבי הדרום, הדת היהודית עומדת במרכז ההוויה אך אינה מנוגדת לרגשות וליצרים. לכן הרב אלבו בוחר לקחת עמו אל המסע את בנו, לאחר שאשתו נפטרה, ולא להשאירו בצפון אפריקה בהשגחת המשפחה:

הרב התעקש. לאחר שהתאלמן מאשתו לא היה מוכן לשאת שום פרידה נוספת. וכשראה את איבריו המתמלאים של הילד באור השמש והתכלת, את עורו שנעשה חלק ושחום, ואת השתתפותו השמחה והגלהבת בעבודת השיוט, הבין שיפה עשה כשנשמע להרגשתו ולא להרגשת קרוביו וידידיו, אבל פעם ביום, בשעת ערבית היה מקפיד [...] לשנן עימו שניים-שלושה מזמורי תהילים [...]

תחילה חישב הרב ללמוד עם בנו גם משניה או סוגיה תלמודית קלה, אבל כיוון שחווית המסע על הים העירה בו רגשות פיוטיים עזים, דחה את הלימוד ההגייוני עד שיעלו שוב על היבשה (עמ' 68).

הרב אלבו מוכן אפוא לוותר על לימוד כמה משניות משום שהוא רואה לנגד עיניו גם סוג אחר של לימוד ושל התפתחות שבנו זוכה לו. וכפי שנוהג הרב אלבו בבנו כך הוא גם נוהג בעצמו כאשר ריח הים מעורר את יצירתיותו ומסית אותו לכתוב שירה: 'הלוא עצם כתיבת שיר מופלאה היא בעיני הרב אלבו, שמעולם לא שיער שיהא מסוגל או יתאווה לכך. והנה בשבוע האחרון הצטרפו להם שישה בתי שיר, כולם בעברית, חרוזים ושקולים על-פי הנוסח המרנין החדש, שהביא בן לְבָרֵט מן המזרח לאנדלוסיה' (עמ' 37). הרב אלבו מתואר כאדם ש'אינו מבטל את החיים בפני הכתובים' (דורון 1999, 91). הוא מקשיב ולומד לא רק על פי התורה שבכתב אלא גם על פי התורה שבעל פה ועל פי מה שהוא רואה לנגד עיניו. את מחויבותו ללימודי תורה הוא משלב עם אסתטיקה, עם אהבת היופי ועם צורכי החברה והחושים.

ביחסם של אנשי הדרום אל מצוות הדת מתגלה גמישות רבה. כך, למשל, כשנגזר עליהם בשל מחלת האישה השנייה לחוג את יום הכיפורים במקום שאינם מורגלים בו, בעיר שאין בה יהודים, ליד ביתו של הרופא המומר, הם מנסים לאסוף מניין לתפילות. לאחר שהביאו, בתשלום, כמה יהודים מן העיר הסמוכה, מתברר להם שעדיין חסר אחד למניין, אולם מאחר שהם מוכנים לפשרות, הם הופכים את עובד האלילים הצעיר ליהודי ליום אחד. ייתכן שמבחינה הלכתית מחמירה הדבר פגום, אלא שעבורם זהו פתרון הגיוני, בהתאם למגבלות הזמן והמקום, והם אינם מייסרים עצמם בשלו.

בניגוד לגמישותם של אנשי הדרום, אנשי הצפון חדורים רגשות אשמה על אי-מילוי חובותיהם הדתיות: 'אופיים של בני עירה [של אסתר-מינה], שעוטפים בחומרה וביבוש

גם את חביבות הלב המעודנת ביותר [...] כוחם הגדול של יהודי ורמיזוא בא להם משום שמעולם לא החשיבו את צדיקותם אפילו קרובה למושלמת, ובעשר השנים שחלפו מאז עזבה את קרוביה וידידיה, הם טורחים כל העת להוסיף ולשכלל את צדיקותם הלא-מושלמת' (עמ' 189). אסתר-מינה ואחיה גדלו אצל תלמידי חכמים שהאמונה, הדבקות ולימוד התורה התבטאו בביתם בכך ש'לפעמים היו שוכחים בו לערוך שולחן לסעודת ערבית מחמת ויכוח נסער על פירוש של פסוק' (עמ' 99). ר' קלונימוס בן קלונימוס איש ורמיזוא מתואר כ'איש לבוש שחורים' (עמ' 81) הטוען כי 'אין אמונה אמיתית באה לעולם אלא מתוך הכנה קפדנית' (עמ' 82).

העמדת הדרום והצפון כשתי קהילות מנוגדות זו לזו בונה מערכת של ניגודים בין המערב האירופי לבין המזרח הלא-אירופי: המערב נתפס כמרוסן וכרציונלי ואילו המזרח, לעומתו, נתפס כחوشي, יצרי וזורם ואף ככזה שיש בו מאפיינים 'נשיים', שגם הם מצביעים על נחיתותו.⁷

בין האריסטוטלי לקאנטיאני: שבירת הבינאריות של מזרח ומערב

בן-עטר מגיע אל קהילת אשכנז כדי להוכיח כי ריבוי נשים אינו מנהג פגום. הוא מבקש לשכנע את אשת אחיינו כי ניתן לחדש את קשרי המסחר ביניהם ולהסיר את 'רתיעתה' משיתוף הפעולה. לאחר שנוכח כי אבולעפיה נקרע בין רצונו לשמור על קשריו עם משפחתו לבין רצונו באישה החדשה, מבין בן-עטר כי הפתרון היחיד הוא התמודדות ישירה עם האשמותיה של אסתר-מינה, המייצגת את קהילתה.

דליה אופיר טוענת כי העימות בין מזרח למערב ברומן הוא למעשה עימות בין הקוטב הדיוניסי (המייצג את הצדדים הבלתי נשלטים באופיו של האדם) לקוטב האפולוני (המייצג שליטה): 'הקוטב הדיוניסי מגולם בדמותו של בן-עטר, הגבר המזרחי הייצרי, ואילו הקוטב האפולוני מיוצג על ידי אסתר-מינה האלמנה העקרה וחמורת הסבר הקרובה באישיותה ובהופעתה לנצרות הקודרת [...] השכלתנית, הנוטה לסגפנות ומוסר קפדני'. לפי אופיר, אחד ההבדלים בין אנשי הדרום לאנשי הצפון הוא, במובן מסוים, מוסרי: אנשי הדרום מייצגים משהו יצרי, דיוניסי, חסר גבולות, ואילו אנשי הצפון מייצגים מוסר קפדני (אופיר 1999, 168). בדבריה אלה מציגה אופיר עמדה קולוניאליסטית מובהקת הממקמת את בן-עטר בקוטב היצרי והפרימיטיבי, שבעיניה הוא 'לא מוסרי'. העיון שאני מבקשת להציג חותר תחת אבחנה זו בניסיון להציע נקודת מבט אחרת, לפיה אנשי הדרום אינם אנשים בלתי מוסריים ההולכים אחר היצר בעיניים עיוורות. גהפוך הוא; הם מייצגים התנהגות מוסרית שיש בה הגינות, סובלנות, ידידות וגם אומץ, אלא שכל

7 כפי שטוענת אן מקלינטוק, במקרים רבים, 'הבדלי מגדר בין נשים לגברים משמשים להגדרה סמלית של גבולות ההבדל הלאומי והכות בין גברים' (McClintock 1997, 89).

אלה אינם מוצגים דרך עיניים מערביות, ולכן התרבות המערבית, הרואה את עצמה כבת סמכא בעיניי מוסר, אינה מסוגלת לתפוס אותם כלגיטימיים. לשיטתי, ההבדל בין התפיסות המוסריות של כל אחד משני המחנות אינו נעוץ בניגוד בין חברה יצרית חסרת עקרונות מוסריים לבין חברה נוקשה שיש בה עקרונות מוסריים אלא בניגוד בין חברות שכל אחת מהן מחזיקה בנורמות מוסריות המתפרשות ומתעצבות בדרכים הייחודיות לה. בדיונם על 'המבט המערבי' כותבים אלה שוחט ורוברט סטאם:

תפיסה אידיאליסטית של המערב מארגנת ידע בדרכים המחמיאות (אולי מתחנפות) לאוצר הדימויים שמרכזו באירופה. מדע וטכנולוגיה, לדוגמה, נחשבים בדרך כלל ל'מערביים'. [...] מבט המשקף את המערבי כ'מוח' וכבעל עידון תיאורטי, ואת מה שאינו מערבי – כ'גוף' וכחומר גלם. [...] אולם עד המאות האחרונות אירופה הייתה במידה רבה זו ששאלת מדע וטכנולוגיה: האלף בית, האלגברה והאסטרונומיה, כולם באו מחוץ לאירופה [...] לסיכום, את ה'מערבי' וה'לא-מערבי' אי אפשר להציג כהפכים, מכיוון ששני העולמות חודרים למעשה אחד לתוך השני במרחב לא יציב (Shohat and Stam 1994, 14-15).

מדבריהם של שוחט וסטאם עולה כי המערב מנסה בלא הרף לייצב את עצמו כמי שמופקד על 'המוח', על הרציונליות, ובכלל זה גם על מערכת סדורה של נורמות מוסריות, וכדי לבסס את כוחו הוא מציג את הצד השני, הלא-אירופאי, העולם השלישי, כעולם המחובר אל הגוף, כחומר גלם חף מכל חוק. תמונה זו נראית נכונה למדי בתיאורי שתי הקהילות בספרו של יהושע: הקהילה הדרומית אכן מתוארת כקהילה של 'גוף', קהילה מגובשת שאיננה פועלת באופן רציונליסטי אלא באופן רגשי, ואילו הקהילה הצפונית מתוארת כקהילה של 'מוח'. ואולם, בהקשר המוסרי ניכרת חריגה מן התמונה הבינארית הזאת. על פי הקריאה המוצעת כאן, בן-עטר מוצג ברומן כבעל עקרונות מוסריים, ואין להפריז בחשיבות הבחירה להציגו כך. בחירה זו יוצרת מהלך חתרני משום שהיא פורעת את התמונה הבינארית של מזרח-מערב. אם אנחנו מראים כי בן-עטר חדר תפיסה מוסרית מגובשת, גם אם היא שונה מזו האירופית, הרי שאנחנו טורפים את מערכת הנגיגודים. הטענה שלי היא כי דרכם של בן-עטר ובני הדרום מתאימה כאמור לפרספקטיבה פילוסופית-מוסרית אריסטוטלית, ואילו דרכם של אנשי הצפון מתאימה לפרספקטיבה פילוסופית-מוסרית קאנטיאנית,⁸ ואם כך, לא זו בלבד שלבן-עטר יש מחשבה מוסרית, אלא שהוא מייצג מסורת פילוסופית מפוארת המהווה תשתית לפילוסופיה המערבית, כפי ששוחט וסטאם מראים בהקשר של מדע וטכנולוגיה.

ההנחה כי מדובר כאן בשתי פרספקטיבות פילוסופיות, האחת נובעת משורשי המחשבה הפילוסופית ביוון העתיקה ומוזהה עם המזרח והשנייה תבונית ומייצגת את התרבות

8 בדיונה בשאלת היחסים בין הגישות האוניברסליסטיות לבין הגישות הפרטיקולריסטיות על אודות המוסר טוענת אונורה אוניל בין השאר כי שתי הגישות האלה מציעות שתי דרכים להביט על האתיקה (O'Neill 1996, ch. 1), ומכאן שאין חייבים לראות גישות אלה כמנוגדות זו לזו.

המערבית, מאפשרת להראות כי הוויכוח בין שתי הקהילות, אף על פי שהוא נסוב סביב תיאוריות פילוסופיות, מוטמע בתוך המאבק העולמי בין שתי התרבויות. להלן אציג את שתי הפרספקטיבות המוסריות ואת השתלשלות הוויכוח ביניהן, על השלכותיו התרבותיות.

הפרספקטיבה האריסטוטלית, שבה מחזיקים בן-עטר ופמלייתו, היא פרספקטיבה טלאולוגית (תכליתנית) הנקשרת אל השאיפה לחיים הטובים ולמימוש עצמי. הפרספקטיבה שמחזיקים בה אסתר-מינה ואחיה היא פרספקטיבה דאונטולוגית (חובתית) הנקשרת אל החובות המוסריות. תורת המידות של אריסטו מציגה אדם החותר לאושר ושואף להגיע אל הסגולה, אל תכונות האופי הרצויות. היא עוסקת באדם הפרטיקולרי ואיננה מתיימרת להציג נוסחאות פעולה כלליות. בניגוד לה, תורת המוסר הקאנטיאנית מתרכזת באדם הרציונלי ומבקשת לספק עקרונות צורניים וכללי פעולה ברורים. תורת המידות האריסטוטלית מתרכזת באופיו של האדם ונותנת מקום לרגשותיו ולתהליכים שהוא עובר; התורה החובתית של קאנט מתרכזת ברצון המוביל לפעולה.

בן-עטר מגלם בדמותו אדם בעל סגולה לפי אריסטו. הוא ישר, אמיץ והגון. הוא בחר לקחת לעצמו אישה שנייה משום שראה כי הוא מצליח בעסקים וביכולתו להחזיק שני בתים. הוא משתדל לנהוג בהגינות כלפי שתי נשותיו, אינו מפלה ביניהן, ו'בכל מעשה אהבה שלו לאחת מהולה מחשבה דואגת לאחרת' (עמ' 30). הוא מגלה אהדה למצוקותיה של כל אחת מן הנשים. כך, למשל, בעת מחלתה של האישה השנייה הוא משנה את מסלול הנסיעה למענה, מאכיל אותה ומטפל בה, ובה בעת הוא מקפיד לא להזניח לחלוטין את האישה הראשונה. הוא מבקש להוכיח כי ניתן לאהוב שתי נשים באותה מידה, ועם זאת, אהבתו הכפולה אינה גורמת לו להתייחס אל השתיים כזהות באישיותן. בתיאורי המשגל של בן-עטר עם כל אחת מן הנשים אפשר לראות את דרכי התנהגותו הייחודיות עם כל אחת מהן, את נועם דיבורו ואת תוכן דבריו, ההולמים את מערכות היחסים הנפרדות.

גם בתחום העסקים ניכר בן-עטר בסגולותיו הטובות. מדי שנה הוא מחלק את הרווחים בינו לבין שני שותפיו, אחיינו אבולעפיה ושותפו המוסלמי אבו לוטפי. הוא מקפיד 'לבחון ביושר מה חלקו של כל שותף בעמל שהושקע וברווח שהושג' (עמ' 22). הוא שוקל את המאמצים של כל אחד מהם בתחום המסחר, מוסיף להם וגורע מעצמו: 'אבל עם שקיעת הנרות על השולחן הוא מגלה שבאהדתו הגלהבת לנאמניו קיפח את עצמו, ולאחר התלבטויות רבות 'נחה דעתו, והוא פותח את דלת הברזל, ומשחרר את בריחי התריס [...] להרגיע מעט את הנפש שנסערה מן המאבק שניהלה בינה לבינה למען הצדק של עצמה' (עמ' 23). בדמותו הוא ממחיש את מידת הצדק, אשר, לפי אריסטו, 'אינו אלא התאמת חלקו של המקבל לזכות מסוימת שמצויה בידו' (אריסטו 1985, 116). נוסף על כך, בן-עטר מגלה מידה רבה של ידידות כלפי שותפיו. הוא שחילץ את אבולעפיה ממצבו הקשה לאחר שאשתו התאבדה והוא נותר עם בת פגועה. אבולעפיה הרגיש חנוק

בקרב אנשי קהילתו וביקש לנסוע לארץ־ישראל, אולם בן־עטר חשב כי מוטב לו שימשיך לעבוד ולהעסיק את עצמו. לפיכך, מחד גיסא הוא שיתף אותו בעסקיו כדי לשמור על הקשר המשפחתי, החשוב בעיני בן־עטר, ומאידך גיסא הוא אפשר לו להתרחק מן הקהילה. הוא גם טיפל בבתו של אבולעפיה: בתחילה דאג לשלומה בדרום, ולאחר מכן הביאה לצפון, ביחד עם מטפלת. גם יחסיו עם שותפו, אבו לוטפי, משקפים הגינות מופלגת. שניהם נאמנים אחד לשני, תומכים זה בזה, וגם כשמתעוררות אי־הסכמות, הן נפתרות בשיקול דעת.

קשה אפוא לראות את בן־עטר כאדם ההולך בעיוורון אחר יצריו, כפי שהציעה אופיר, או כ'פרימיטיבי' מזרחי המונע רק על ידי צרכיו הגופניים. בהתנהגותו יש מן הטבעי והיצרי, אך יצירתו מרוסנת על ידי נורמות התנהגות ברורות. הוא חש חובה שווה כלפי שתי נשותיו, כלפי משפחתו וכלפי האנשים הקרובים לו; הוא שוחר צדק ומבקש לסיים את הסכסוך בפשרה, ואינו מתיירא לצאת למסע מפרך לשם כך.

סגולותיו הטובות של בן־עטר עומדות גם בבסיס טיעונים של בני הדרום, המנסים להסביר את תופעת ריבוי הנשים ולהצדיקה. טיעון זה מיוצג על ידי הרב אלבו, שלדעת אביבה דורון, 'אינו מצמצם את ראייתו בנקודת מוצא הלכתית בלבד, אלא הוא רואה את האדם כמכלול' (דורון 1999, 94). תפיסה זו דומה, כמובן, לגישתו המוסרית של אריסטו. הרב אלבו נשכר להגן על מנהג ריבוי הנשים, אך הוא אינו רואה את משימתו זו כמנותקת מנסיבות חייו של בן־עטר. בדמותו של בן־עטר ובמערכת יחסיו עם שתי נשותיו רואה הרב טיעון מרכזי בעד ריבוי נשים. כלומר, את המצב הכללי הוא בוחן מתוך המקרה הפרטי, וכך עושה גם בן־עטר עצמו: 'הוא רואה בעיני רוחו איך ההוויה הנשית החיה והצבעונית של שתי נשותיו, שתגיה לתוך הבית הקודר והאפור הזה, תמוסס לאיטה את ההתנגדות, לא בכוח פסוק לא־צפוי או פלפול מתחכם, אלא רק מתוך הטבעיות של קשר האהבה המשולשת' (עמ' 99), שהרי '[...] מי כאבולעפיה יודע איך גם אשה יחידית יכולה להיות אומללה' (עמ' 80). בן־עטר והרב אלבו מבקשים להראות, הלכה למעשה, כיצד מתאפשרים יחסים בין בעל לשתי נשים. ריבוי נשים הוא אפשרות לגיטימית בקרב אנשי הדרום, כל עוד המציאות עצמה מראה כי יחסים כאלה אפשריים: 'והרי לא פרשנות מתפלפלת, סיפור מקראי ידוע, או גוויל עתיק יוכלו לכופף תקנה ברורה, חדשה וצודקת, שהמציאות תובעת אותה ומאורות גדולים אישרוה' (עמ' 103).

לעומת אנשי הדרום, המייצגים את הגישה הפרטיקולריסטית, האופיינית למתודולוגיה האריסטוטלית המבקשת לנבוע מתוך המציאות, לתהות על מידות האופי ולראות את האדם כמכלול, אנשי הצפון מייצגים גישה הפוכה. בעיניהם, ההתמודדות עם הרב אלבו היא התמודדות אינטלקטואלית שתכליתה התפלפלות: 'מלהיטה אותם הידיעה על בואו של רב חכם ותמים, שיבקש להתפלפל איתם עד שיושב' (עמ' 99). את הוויכוח בין הדרום לצפון הם תופסים כוויכוח על עקרונות, על חוקים ועל תקנות המחייבים את

הכלל. לדידם, הדיון על אודות חייו של בן-עטר אינו רלוונטי. הם מבקשים פתרון ברמה העקרונית-התכנית, וכנציגי החשיבה הרציונליסטית, הם אינם מוכנים לתת תוקף לתפיסה שונה משלהם; תפיסה שונה נראית להם, ברוח אירופוצנטרית, כביטוי להיעדר מוסר ולהיעדר כללים.

להבדל בין הפרספקטיבות המוסריות יש כאמור השלכה גם מנקודת מבט פוסט-קולוניאליסטית, שהרי אפשר לזהות קשרים בין נקודות המבט הפילוסופיות השונות שהוצגו כאן לבין הניגוד בין המערבי ללא-מערבי. לדברי הומי באבא, 'הכוח של התרגום הפוסט-קולוניאלי של המודרניות נמצא במבנה הפרפורמטיבי הדפורמטיבי שלו, שלא רק מעריך מחדש את התוכן של המסורת התרבותית או מעביר ערכים בין תרבויות' (Bhabha 1994, 241). כלומר, הערעור על המערביות יכול להתבצע לא דרך הערכת התוכן או דרך התפלמסות על תכנים אלא באמצעות מתודולוגיה שונה. במקום אחר באבא מבחין בין הפדגוגי לבין הפרפורמטיבי:

הפדגוגי מוצא את סמכותו הנרטיבית במסורת של אנשים [...] בסדרה של רגעים היסטוריים המייצגים נצח הנוצר מעצמו. הפרפורמטיבי מפריע לריבונות של היצירה-מעצמו של הלאום על ידי הטלת צל בין האנשים כ'דימוי' לבין משמעות הדימוי כמראה מבלד של העצמי, שונה מהאחר והחיצוני. במקום הקוטביות בין האומה הנוצרת מעצמה ובין האומות החיצוניות האחרות, הפרפורמטיבי מציץ את הזמניות של 'הביניים' (Bhabha 1990, 299).

לפדגוגי יש סמכות נרטיבית ויסודות היסטוריים. הוא מייצג את סמלי הקדמה והמודרניזציה ומציג את ההומוגניות, ההגמוניות והאוטוריטטיביות של המערב. הפרפורמטיבי, לעומתו, הוא תיאורי, מתרכזו בפרטיקולרי, ביומיומי, בפרטי, בנבדל ובמובחן (Bhabha 1994, 245). הראייה הפרפורמטיבית, היוצאת מתוך המופעים עצמם, היא העשויה לערער את הנרטיב האוטוריטטיבי, והיא-היא, לדעתי, הראייה שמציעה המתודולוגיה האריסטוטלית. מכאן שהמתודולוגיה שבן-עטר ופמלייתו מחזיקים בה, אף על פי שמקורה בערש התרבות המערבית, מערערת על התפיסה הפדגוגית האירופית בכך שהיא מעלה את המקרה הפרטי ונותנת לו מקום. האם ניסיון הערעור הזה יצלח, או שמא התרבות האירופית, הפדגוגית והאוטוריטטיבית לא תיתן מקום למי שעשוי לפגוע בהומוגניות ובהגמוניות שלה?

המאבק בין שני הצדדים, בין שתי הגישות המנוגדות זו לזו, עולה בבירור משני המשפטים המתקיימים במהלך היצירה ומסביר גם את ההכרעה הנרטיבית הסופית.

המשפט הראשון נערך סמוך לפריז, בווילה לז'ויף. הרב אלבו מבקש להכניע את הרתיעה ממנהג ריבוי הנשים בדרשה הנשורת מ'חכמת חיים' ולא מ'פסוקי חכמים' (עמ' 302). הוא אינו מוכן לאפשר ל'סופרי סת"ם לעמוד בראש בית הדין משום שהם יידעו לפסוק על-פי מה שכתוב בספרים. אבל איזה ספרים? ולמה ספרים? [...] אילו היו הדברים כתובים ומפורשים באחד הספרים, האם היה עולה על דעתו לעזוב את עירו ולטלטל עצמו על גלי האוקיינוס כדי לתבוע דין-צדק לשולחו?' (עמ' 125). לפיכך הוא

מבקש לבחור את הפוסקים מבין האנשים הפשוטים, 'להסתפק ברוח הקדמונים, שהיא הרוח האמתית, היודעת להפוך, למשל, את כל עדת היהודים הפשוטים והטובים לעדה שופטת ומצילה, אם את התובע אם את הנתבע, כמו שנאמר בפירושו בספר שמות, אחרי רבים להטות' (עמ' 126).⁹ אנשים פשוטים אלה, ובהם נשים, מבינים בנקל את התמונה הפרטיקולרית המוצגת לפנייהם, שהרי הם רחוקים מעקרונות מופשטים. משום כך הם פוסקים לטובתו.

הנימוקים שמעלה הרב אלבו בעד ריבוי הנשים נוגעים לחייו האישיים של בן-עטר. המשפט נפתח בהצגת הרקע למערכת היחסים המיוחדת של בן-עטר עם אחיינו, ומיד לאחר מכן מצדיק הרב אלבו את מנהג ריבוי הנשים בשלושה מישורים. במישור הראשון הוא מציג מקורות מקראיים:

גללו את הספר שבקדושתו כולנו חייבים, ותמצאו את האבות הגדולים, אברהם יצחק ויעקב, כפול, משולשי ומרובעי נשים [...] ואם תמצאו לומר, כי אלה הקדמונים, יצורי אנוש גדולים וחזקים הם, שנדרשו וגם ידעו לבחור בין רע לטוב, הרי לכם ספר דברים, ששם, מעט לפני סופו, מצוי פסוק 'כי תהינה לאיש שתי נשים' (עמ' 139).

במישור השני הוא מציג תפיסה פסיכולוגית לפיה במוחו של כל אדם הנשוי לאישה אחת קיימת אישה שנייה. גילומה של אישה שנייה זו באישה בשר ודם עשוי לשנות את היחס גם אל האישה הראשונה. האישה הראשונה איננה נאלצת להתמודד עם אידיאל נשי בלתי אפשרי שמעמיד בן זוגה בראשו אלא עם אישה אחרת, שגם היא איננה אידיאלית. במישור השלישי מציג הרב אלבו את בן-עטר עצמו: 'הרי זה איש אוהב, פילוסוף וחכם של אהבה, שבא ממרחקים כדי להכריז קבל עם, כי יש שתי נשים אוהבות, ובמידה שווה' (עמ' 140). הצגת אורח חייו של בן-עטר היא דוגמה פרטיקולרית לאפשרות מוצלחת של ריבוי נשים.

בית המשפט בווילה לה ז'וזף, שהוא בבחינת 'בית-דין של שדה ושל כרמים' (עמ' 123), פוסק לטובת בן-עטר ונשותיו, מתוך שהוא רואה את הדוגמה הפרטיקולרית ואת המציאות. 'המציאות היא נקודת המוצא, טוען אריסטו, ועל החוקים להתאים את עצמם לעובדות: 'לגבי כמה עניינים אי אפשר לחוקק חוקים, ויש צורך בתקנות [...] כך התקנה מתאמת את עצמה לעובדות' (אריסטו 1985, 18, 135). כמו המתודולוגיה האריסטוטלית, המבוססת על ניסיון החיים, המבכרת את הפרטיקולרי והמבקשת להגיע

9 הדבר עולה בקנה אחד עם המתודולוגיה האריסטוטלית, כפי שהיא באה לידי ביטוי באתיקה הניקומאכית: 'כמה מדעות אלו נאמרו בפיהם של אנשים רבים והן רווחות מדורי דורות, וכמה הן של גברים יחידים סגולה ורבי תהילה, ואין זה מתקבל על הדעת שהמרוכים הללו או היחידים האלה טעו לחלוטין, ובוודאי צדקו במה שהוא או אף במרבית דבריהם' (אריסטו 1985, 28). אריסטו בונה את השקילה הדיאלקטית מתוך הצגת התופעה ומתוך הצגת ה-*endoxa* – התפיסה הרווחת. במסגרת החקירה האתית הוא מבקש לשמר את ה-*endoxa* ככל שניתן (Bolton 1991, 13).

למסקנות המקובלות על רוב האנשים, כך גם הרב אלבו מציג את הניסיון המוצלח של ריבוי הנשים כמרכיב מרכזי בטיעונו.

אבל ההצלחה שבאה לפתחם של בן-עטר והרב אלבו במשפט הראשון אינה עומדת להם במשפט השני. בעקבות המשפט הראשון מבקשת אסתר-מינה כי אבולעפיה יגרש אותה. היא מבינה שלא תוכל להשלים עם פסק הדין ומבקשת, בשל ההפסד שנחלה, לקטוע את מערכת היחסים עמו. קשיחותה של אסתר-מינה עומדת גם כעת בניגוד לסובלנותם של בני הדרום, והראיה: מיד לאחר שהיא מציגה את עמדתה מוכנים אנשי הדרום, למרות ניצחונם, להמשיך את המסע ולהציג את טיעוניהם בפני קהילתה של אסתר-מינה בוורמיזא.

המסע לוורמיזא והתערבות בני הדרום עם בני הקהילה האשכנזית נושאים אופי סימבולי. בוויולה לה ז'ויף עדיין יכלו בן-עטר ופמלייתו לנהוג לפי צו תרבותם, אולם מרגע הגיעם לקהילת ורמיזא תרבותם מושקת ומודחקת. הבגדים השחורים שהם נדרשים ללבוש כמוהם כ'מסכות לבנות', אם נשתמש במונחיו של פאנון (פאנון 2004 [1952]). הם מחויבים לוותר על חלק מן התרבות שלהם, ובכך הם מוקטנים מיד על ידי הסביבה. מרגע זה נמנעת מהם האפשרות לקבל משקל שווה בדיון, משום שהם נעשים למוכפפים (ספיבק 2004). אמנם, שלא כמו בקולוניאליזם האירופי, שהתפתח כעבור מאות שנים, לא הם אלה שנכבשים, כלומר, אירופה איננה מגיעה אליהם אלא הם מגיעים אל אירופה, אך מצבם כמי שמבקשים הכרה יוצר א-סימטריה במערך הכוחות. מרגע שהם מגיעים לקהילה האירופית הם מופרדים זה מזה, מולבשים, מטופלים ונדרשים להתנהג על פי קודים שונים משלהם. בסביבה כזאת, הדיבור נשלל מהם. הרב אלבו מאבד את מקומו ואת יוקרתו. הלוגיקה שבה החזיקו עד כה איננה פועלת עוד.

הבורר היחיד, ר' יוסף בן קלונימוס, שומע את עדותו של הרב אלבו בדבר מנהג ריבוי הנשים אך בוחר לשאול על כך ישירות גם את שתי הנשים. בעקבות שיחתו עמן נופלת הכרעה מנוגדת לזו שנפלה בוויולה לה ז'ויף ומוכילה לחרם. מדוע נחרץ דינו של בן-עטר במשפט השני?

התשובה נעוצה בעדותה של האישה השנייה, התומכת בריבוי הנשים, כמו האישה הראשונה, ואף מציגה תקווה להרחבת המנהג:

לא רק שהיא מוכנה להיות מוכפלת, אלא היא רוצה להיות גם מכפילה. ולכן, בעוד שאין בה שום תלונה כנגד האשה הראשונה, הנגדית, שאת מעלות סבלנותה ושוב-לבה למדה להכיר במסע ימי ויבשתי משותף, הולכת ומתלקחת בה דווקא קינאה נוראה בבעל יחיד, שיש לו שתי נשים שלהן יש רק בעל אחד (עמ' 216).

האישה השנייה מרחיבה אפוא את רעיון ריבוי הנשים ומציגה אופציה של ריבוי גברים. דבריה אינם מאפשרים ליוסף בן קלונימוס להציג גישה חיובית כלפי מנהג ריבוי הנשים וגורמים לו להבין מדוע חשוב לשמור על האיסור החדש: 'אין כפילות בלא

ריבוי, ואין ריבוי שיש לו גבול' (עמ' 217). הוא מרגיש מאוים מדבריה הן משום שהיא רומזת במובהק שגם הוא ראוי להיות בעל שני, ופתיחות מינית מעין זו מאיימת עליו, והן בשל הגישה המוסרית המוצגת בפניו, שאותה אין הוא יכול להבין. קהילת הדרום והרב אלבו, המייצג אותה, מציגים את ריבוי הנשים מתוך עמדה פרטיקולריסטית (ברוח אריסטו) ופרפורמטיבית (ברוח באבא) הבוחנת את הניסיון ואת המציאות ומתוכם מגבשת את נורמות ההתנהגות. לשיטתו של הרב אלבו, גבר המשכיל לנהוג בהגינות בשתי נשים, הלכה למעשה, ראוי להן. כך מציגה זאת גם האישה השנייה. קהילת ורמייזא, לעומת זאת, רואה את נורמות ההתנהגות כנובעות מחוקים מוסריים, עקרוניים ומחייבים. זוהי קהילה רציונלית הפועלת לפי הצו המוסרי הקאנטיאני האומר 'לעולם אין לי להתנהג אלא כך שאוכל לרצות גם כן, כי הכלל המעשי שבידי יהיה לחוק כללי' (קאנט 1988 [1785], 37). צו מוסרי זה אינו מאפשר ליוסף בן קלונימוס לקבל את מנהג ריבוי הנשים. הוא מבין כי אם יותר כלל התנהגות המאפשר לגבר לשאת יותר מאישה אחת, היא הדבר כהכרעה בעלת תוקף של חוק כללי. חוק כללי כזה יאפשר לגברים להינשא ליותר מאישה אחת או אפילו משתי נשים, יאפשר לנשים להינשא ליותר מגבר אחד, ולמעשה יוביל לערעור מוסד המשפחה. מניעה של האישה השנייה לתמיכה בריבוי נשים וגברים נובעים מתוך הניסיון החיובי שלה-עצמה, משביעות רצונה מן התא המשפחתי שהיא מכירה ומתוך השאיפה להרחיבו, אולם מדבריה אפשר לגזור חוק כללי שיוביל להתפוררות של מוסד המשפחה, הנחשב לאחד המוסדות החשובים והמרכזיים בחברה. יוסף בן קלונימוס מבין את הכרעתו כהכרעה שנועדה להציב חוק כללי שממנו ייגזרו כללים מעשיים, והוא איננו יכול להציב חוק כללי שעלול למוטט את החברה ומוסדותיה. ברוח המתודולוגיה הקאנטיאנית, הוא אינו יכול לאשר התנהגות שלא יוכל לרצות בה כחוק כללי, ולכן הניסיון הפרטיקולרי של ריבוי הנשים, מוצלח ככל שיהיה, אינו יכול לשנות במאומה את ההחלטה. ר' יוסף בן קלונימוס, הנקבע לשמש כבורר, מחויב לגישה הפילוסופית-מוסרית שקהילתו מייצגת. הוא איננו יכול להבין ואיננו יכול להכיל גישה אחרת. יתרה מזאת, הגישה האחרת, הנראית פתוחה יותר, מאיימת עליו הן מבחינה יצרית והן מבחינה לוגית. לכן הוא פוסק לרעת בני הדרום ואף מכריז עליהם חרם.

בין ההכרעה המשפטית להכרעה הנרטיבית

בעת הצגת טיעוניו במשפט בויליה לה ז'ויף פונה הרב אלבו בשם בן-עטר אל בני אשכנז ואומר: 'לא באנו ממרחב האוקיינוס הגדול להרגיז את רוחכם, ואין בנו מחשבה להציע גם לכם להכפיל ולשלוש את נשותיכם [...] בעוד כל אחד נשאר עם עצמו ומכבד את טבעו, השיבו כקדם את השותפות' (עמ' 143). בן-עטר, נשותיו ובני לווייתו בחרו לצאת למסע כדי להוכיח לאנשי הצפון כי מנהג ריבוי הנשים אינו פסול. הם הונחו על ידי תפיסה

פלורליסטית שאיננה מבקשת להשפיע על התנהגותם של אנשי הצפון אלא מנסה למתן את התנגדותם למנהג ריבוי הנשים – בניגוד לאנשי הצפון, שהמילה 'רתיעה' מגלמת את יחסם לתרבות הדרומית ואשר לא היו מעלים על דעתם לעשות את הדרך ההפוכה ולנמק את תפיסתם המוסרית באוזני אנשי הדרום (טובי 1999, 73). אולם הרצון להגיע אל האחים בצפון עומד לבן-עטר ולפמלייתו לרועץ. הנכונות להגיע לפשרה מעמידה אותם בעמדת נחיתות. כרגע שהם מגיעים אל הצפון הם מאבדים את תרבותם ומוצאים עצמם במצבים של כפיפות. תרבותם החיה והתוססת איננה מקבלת לגיטימציה בקהילה הצפונית ואף נתפסת כמקור איום.

תביעתם של אנשי הצפון למשפט וקיומם של שני המשפטים החדירו, לדעת שולמית אלמוג, 'ממד אלים לקונפליקט שבין הצדדים'; במקום ליישב את הסוגיות העקרוניות, ובמקום לעורר דיון מוסרי, 'מצטיירת הפנייה למשפט לא כדרך-פעולה המעצבת פתרונות קבילים ומגשרת על הפערים, אלא כאופציה כושלת ואפילו הרסנית' (אלמוג 1999, 188). הרסנותם של המשפטים באה לידי ביטוי גם בהכרעות הנרטיביות בהמשך היצירה. לאחר שנחלו תבוסה במשפט השני ולאחר שהוטל עליהם החרם מחליטים בן-עטר ובני לווייתו לעזוב לאלתר את המקום ולחזור אל ספינתם, העוגנת בסמוך לפריז. האישה השנייה, המנסה להסביר כי התכוונה לכפילות שברוח, ולא לכפילות שבגוף, רדופה רגשות אשמה קשים. היא בהריון, ועד מהרה היא נופלת למשכב. בן-עטר סוטה מדרכו ומביאה אל בית הרופא המומר, והלה מנסה להקל על סבלה, אך לשווא; האישה הצעירה נופחת את נשמתה. ידידיה יצחקי רואה את מותה ספק כתאונה, ספק כהתאבדות, ספק כמחאה: 'זהו מוות מיתולוגי, קרבן שנדרש לשמה של האחדות הקדמונית של המשפחה, של קהילות היהודים, של העם כולו. זה פתרון נכון, פתרון טראגי רב עוצמה לשאלת סיומו של הסיפור' (יצחקי 1999, 163). לדעת גרשון שקד, מותה הוא מימוש של גזר דין מוות שנגזר עליה (שקד 1999, 23). מותה הוא בחזקת 'המעשה הנורא' ביצירה, שהוא גם 'המשבר הפותר'¹⁰ הוא מוביל להכרעה (אלימה) המותירה את בן-עטר עם אישה אחת. רק לאחר שהכו בני הצפון את בני הדרום, ורק לאחר מותה של האישה השנייה, מתחדשת הידידות עם אסתר-מינה והחרם מוסר. סביב כאב מותה של האישה השנייה חוברים יחדיו אנשי הדרום ואנשי הצפון, היהודים והמוסלמים.

ההכרעה הנרטיבית, החותמת ומבססת את ההכרעה המוסרית – את ההוראה המונוגמית של אנשי הצפון – מכתיבה באורח אלים וטרגי את מהותו של הפתרון. הכרעה זו קובעת את ניצחוננו של הצפון האירופי, שיש בו משום בשורה בדבר שינוי יחסי הכוחות בין שתי הקהילות. אם עד לנקודת הכרעה זו היו הדרומיים קהילה משגשגת ופורחת ואילו העוני

10 בקורס 'העלילה ברומן' (החוג לספרות עברית והשוואתית, אוניברסיטת חיפה, 1994) הציג יהושע את 'המשבר הפותר' כמונח פרשני המציין נקודת מפנה עלילתית המובילה אל הסוף הבלתי נמנע, וראו על כך גם יהושע 1981.

והנכשלות היו נחלתם של אנשי אירופה (שמיר 1999, 217),¹¹ הרי מנקודה זו והלאה יחסי הכוחות בין הדרום לצפון עומדים להשתנות: היהודים אנשי הצפון ילכו ויתחזקו וייעשו לקהילה מפותחת ואילו אנשי הדרום עתידים להיתפס במשך אלף השנים הבאות כפחות מפותחים, פחות מחונכים, כקהילה שתרבותה נחשלת. רמז לכך ניתן לראות בחילופי הילדים: ילדו המבטיח של הרב אלבו נשאר באשכנז ואילו בתו הפגועה וחסרת התקווה של אבולעפיה חוזרת אתם לצפון אפריקה. החילופין מייצגים את העתקת מרכז הכובד אל אשכנז (בן-דב 1999, 116-117).

הניצחון של בני הצפון הוא ניצחון מר. בעימות בין שני הצדדים ניתן לראות כי אף על פי שבני הדרום נוצחו, המחבר מווסת כלפיהם יחס חיובי (שקד 1999, 23; קלדרון 1999, 140). מלכתחילה הוא מכבד את תרבותם המוסרית ומסרב לראות אותם רק בכלים אוריינטליסטיים. לכן, היצירה מדגישה את היותם קרבנות של משחק כוחות, שבסופו, אהבת החיים והוויטאליות הם תיכונות מנוצחות על ידי החוק התבוני. השותפות בין שני קרובי המשפחה מתחדשת רק על רקע אבדן תרבותם של בני הדרום והכרזת הניצחון עליהם.

אתיקה במבט ביקורתי

זמן קצר לאחר שהרומן מסע אל תום האלף ראה אור כתב אברהם בלבן כי בקריאת יצירה זו נדרש הקורא להזדהות עם נורמות תרבותיות מוסריות הרחוקות מלבנו (בלבן 1997). זיוה שמיר טענה כי הרומן 'מהפך את כל היוצרות ומעניק לקוראיו [...] את היכולת לראות את המציאות בעיניים חדשות ורעננות, בטכניקה של הזרה ושל ניכור המוכר' (שמיר 1999, 216). ואכן, יצירה זו מצליחה, בלשונו של יהושע במקום אחר, 'להרדים את חוש הצדק הטבעי שלנו' (יהושע 1998, 33) ולהטותנו מבחינה מוסרית, עד כדי כך שאנחנו מוצאים את עצמנו במהלך הקריאה מביטים אחרת על תופעת הפוליגמיה. הבחירה האסתטית של יהושע להציב את הקורא בצד של המזרחי, הצד של המוכפף והנחות, מציעה סוג של הטיה מוסרית המאפשרת לקוראים להימצא בצדו ה'אחר' של הוויכוח המוסרי והתרבותי.

הבחירה להתחבר אל הצד המוכפף והנחות, אל הצד המזרחי, מצטרפת לדיון הער בביקורת יצירתו של יהושע סביב סוגיית מזרחיותו ולוויכוח אם יהושע, כמזרחי, מאמץ ביצירתו זהות זו או שהוא דוחה אותה ומאמץ את המבט ההגמוני האשכנזי. הדעות חלוקות – יש הרואים ביצירת יהושע 'מפנה ספרדי', הבא לידי ביטוי בעיקר

11 זיוה שמיר רואה את המסע הימי של בן-עטר ופמלייתו אל אשכנז כתמונה הפוכה למסעו של קונראד בספר לב המאפליה בשני המסעות, כך היא טוענת, מדובר במסע אל תוך תודעתו של האדם המודרני, וראו שמיר 1999.

ברומנים מולכו, מר מאני ומסע אל תום האלף, אחרים טוענים שאף על פי שכתבתו של יהושע מציגה דמויות מזרחיות, היא עושה זאת באמצעים סטריאוטיפיים ומציגה דמויות התלושות מעולמן-הן.¹² חנן חבר, לעומת זאת, טוען כי המזרחיות נוכסה על ידי ההגמוניה הספרותית האשכנזית: בעקבות הקולות של כותבים יהודים-ערבים בשנות השמונים שינתה ההגמוניה את עצמה כדי שתצליח להכיל גם את הערביות וכך עקרה ממנה למעשה את האיום הטמון בה (חבר 2008, 529). יהושע עצמו הודה כי 'גם ברומאן זה אני חוזר להתחבר אל נושא המטריד אותי לאחרונה – התפר בין מזרח למערב [...] שבעיני הוא עתיד להיות אחד המאבקים הקשים של העולם כולו במאה הבאה. טועים אלו החושבים שאני כותב על היהודי המזרחי. את היהודי המזרחי ממש אני מכיר מעט מאוד. מה שבאמת מעניין אותי הוא האינטראקציה בין המזרח למערב' (יהושע 1999, 225). אינני מבקשת לנקוט צד בדיון זה ובוודאי שאינני מבקשת לחרוץ את דינו של יהושע, על מכלול יצירתו. בהמשך לביקורת של טל כוכבי אני סבורה כי אף על פי שיהושע 'טמן את ראשו בחול ההגמוני המערבי', בלשונה, אין פירוש הדבר ש'נאסר' עליו לשחק גם במגרש אחר (כוכבי 2006, 226).

במובנים רבים, כפי שהראיתי לעיל, בני הדרום, הלא-מערביים, מתוארים ביצירה זו במונחים סטריאוטיפיים, כמי שמייצגים את 'הגוף'. מבחינה זו יהושע לא יצר זהות אותנטית הנתונה במרחב משלה. אולם הוויכוח המוסרי בונה ביצירה דיון אידיאלי שאינו מאפשר עוד לדבוק בניגוד הבינארי בין האירופאי המערבי הנאור והמוסרי לבין הלא-אירופאי המזרחי הפרימיטיבי והלא-מוסרי. הרומן מבטא מאבק בין שתי פרספקטיבות הלוקחות מן הפילוסופיה של המוסר והקשורות במאבק בין האירופאי לבין הלא-אירופאי. מרתק ביותר לראות כי אף על פי שהלא-אירופאיות מצוידת בכלים אתיים, ואפילו כאלה המייצגים את ערש התרבות המערבית (הפרספקטיבה האריסטוטלית), התרבות המערבית שוללת את מוסריותם, ולמעשה, כל האמצעים כשרים במסע הקולוניאלי של בניית ההגמוניה האירופית. ניצחון המערב על המזרח בסיום היצירה, המבסס את האוטוריטה וההגמוניה התרבותית האירופית על התרבות והחיים המזרחיים,¹³ מצויר הן בכלים היסטוריים-תקופתיים והן בכלים אלגוריים. ניצחון זה מדגיש את מקומה של האתיקה בתוך יחסי הכוח הקולוניאליים ובכך מערער על המקום והתפיסה שלנו, כבני המערב. הבחירה האסתטית של יהושע, שלפיה אנחנו חוברים אל בן-עטר במסעו, יוצאים עמו

12 על נושא זה ביצירתו של יהושע בכלל ראו למשל בלבן 1992; הרציג 1998, 246-247; משעני 2006; שאול (בן צבי) תש"ע, 136; Berg 1997. על נושא זה ברומן מסע אל תום האלף ראו שקד 1999; טובי 1999; קלדרון 1999; יצחקי 1999; אופיר 1999.

13 בכך אני חולקת על נסים קלדרון, הסבור שהספר איננו סיפור על ניצחון המערב על המזרח אלא סיפור על ניצחון המונגמיה על הפוליגמיה וטוען כי במפגש הזה כל צד איבד משהו והרוויח משהו אחר (קלדרון 1999, 144-145).

מצפון אפריקה ומגיעים בעקבותיו לאירופה המנוכרת והקרה, מתחברים אל הצבעים והריחות של התרבות המזרחית ולומדים להכיר את מעלותיה, את מה שאלן מינץ מכנה 'המתנה של הספרדים – חיות, ויטאליות ונדיבות' (Mintz 2001, 190) – בחירה זו היא כלי מרכזי בחקירה המטא-אתית שלנו. אפשר לראות שאף על פי שהמזרחי הוא שמגיע אל המערב (ולא להפך, כלומר, צורת הקולוניאליזם מתהפכת), הדינמיקה בין שתי התרבויות היא דינמיקה קולוניאליסטית מובהקת היוצרת העדפה תרבותית: ביטול של מה שאיננו אירופאי, סטריאוטיפיזציה ואוריינטליזם המכוונים כלפי הלא-אירופאי, שלילת הלגיטימיות של דרך חייו של הלא-אירופאי ודרישה לזנוח מנהגים מושרשים ולאמץ כאלה הנחשבים נאורים יותר. המבט ההיסטורי מאפשר לנו לחזות במפגש ראשון בין הקולוניאלי למוכפף, להבין את שורשי הכוחנות ולצפות בתבוסה, ובתוך כך גם להבין את מקומה של האתיקה בתוך מערך הכוחות. יצירתו של יהושע מחוללת טרנספורמציה מעניינת בתפיסה המוסרית שלנו-עצמנו: אף על פי שסביר להניח שגם אנו שוללים, בעיקרון, את מנהג ריבוי הנשים, בשל התרבות שבתוכה חונכנו, אנחנו מוצאים את עצמנו בצד המוחלש וה'בלתי לגיטימי' ויכולים לחוש כמעט על בשרנו את מחיר הדיכוי הקולוניאלי.

'השיבו קדם את השותפות הישנה ואל תשברו אותה עוד' (עמ' 143) פונה בן-עטר אל בני דתו, יהודי אירופה, אבל הללו צריכים לקבל תחילה קרבן אדם – מות האישה השנייה, שביטל את הפוליגמיה באלימות – כדי להכיר בבני הדרום ולחדש את שותפותם עמם. ואכן, 'כמה גדולה ועמוקה התבוסה שנחל, כי לעולם לא תוכל השותפות שהתחדשה בין צפון לדרום לכפר ולנחם על מה שאבד לו עולמית במסע הזה' (עמ' 317). אם השותפות הישנה אכן הוחזרה בסוף היצירה, היה זה במחיר כבד מנשוא. מה נותר מן התרבות של בן-עטר ופמלייתו? מה נותר משמחת החיים, מן הוויטאליות והנדיבות שלהם? כאן מתרחב הסיפור ההיסטורי של יהושע למחזות האלגוריה. יהושע עורך 'ספקולציה חושנית', כפי שטוען קלדרון, של מה שעשוי להתחולל בין מזרח לבין מערב, ואת הספקולציה הזאת הוא מתארך לזמן קדום שבו טמון גרעין הדיכוי. בניגוד לקלדרון, הטוען כי זהו 'רומאן על הסיכוי לפלורליזם' (קלדרון 1999, 146), אני סבורה, לאור העיון המטא-אתי והפוסט-קולוניאליסטי, שהטקסט מציג תמונה הפוכה לחלוטין. הספקולציה החושנית הזאת, אם תובן, על דרך האלגוריה, כמטפורה למה שקורה כאן, או למה שעשוי או עלול לקרות כאן, נותנת הודמנות חדה וחדשנית להציץ אל הדינמיקה של מנגוני הכוח בחברה המערבית בכלל ובחברה שלנו בפרט. במאמר זה ביקשתי להתבונן מעבר לסוגיית האשכנזים והספרדים בחברה הישראלית, ומעבר לסוגיית המזרח והמערב, העולם הראשון והעולם השלישי, ולהראות באיזה אופן היצירה מאפשרת לנו להבין ברמה האתית כיצד המוסר, האנושיות והנאורות משמשים ככלים במלחמת התרבויות, וככאלה, הם עלולים להוביל לדיכוי ואף לרצחנות.

ביבליוגרפיה

אוחנה, דוד

1988: 'אי אפשר להימלט מהשאלות המוסריות [ראיון עם אברהם ב' יהושע] ידיעות אחרונות, המוסף לחג', 20.9.1988, 34-32.

אופיר, דליה

1999: 'הים ביני ובינך – בין מזרח ומערב ב"מסע אל תום האלף"', בתוך: זיוה שמיר ואביבה דורון (עורכות), מסות על תום האלף: עיונים ברומן של א"ב יהושע 'מסע אל תום האלף', הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 175-166.

אלמוג, שולמית

1999: 'כשל המשפט ככשלון המסע', בתוך: זיוה שמיר ואביבה דורון (עורכות), מסות על תום האלף: עיונים ברומן של א"ב יהושע 'מסע אל תום האלף', הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 200-187.

אריסטו

1985: אתיקה, מהדורת ניקומאכוס, תרגום מיוונית ופתח דבר: י"ג ליבס, שוקן, ירושלים ותל אביב.

בלבן, אברהם

1992: מר מולכו: הכיוון הנגדי, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.
1997: 'בין שתי נשים', ידיעות אחרונות, 'תרבות וספרות', 28.2.1997.

בן־דב, ניצה

1999: 'אל הנער הזה התפללתי', בתוך: זיוה שמיר ואביבה דורון (עורכות), מסות על תום האלף: עיונים ברומן של א"ב יהושע 'מסע אל תום האלף', הקיבוץ המאוחד, תל אביב, עמ' 125-116.

דורון, אביבה

1999: 'אל כדי החרש המלאים פרחים', בתוך: זיוה שמיר ואביבה דורון (עורכות), מסות על תום האלף: עיונים ברומן של א"ב יהושע 'מסע אל תום האלף', הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 96-87.

הופ, דורית

1999: 'מבהירות מפצלת לסוד מצרף', בתוך: זיוה שמיר ואביבה דורון (עורכות), מסות על

תום האלף: עיונים ברומן של א"ב יהושע 'מסע אל תום האלף', הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 132-126.

הרציג, חנה

1998: הקול האומר: אני. מגמות בסיפורת הישראלית של שנות השמונים, הוצאת הספרים של האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב.

חבר, חנן

2008: 'בין ניכוס לחתרנות', מוזקרי ירושלים בספרות עברית 22, 592-589.

טובי, יוסף

1999: 'סוגייה בת-הזמן במסווה של רומן היסטורי', בתוך: זיוה שמיר ואביבה דורון (עורכות), מסות על תום האלף: עיונים ברומן של א"ב יהושע 'מסע אל תום האלף', הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 76-68.

יאנג, רוברט

2008: פוסט־קולוניאליזם: מבוא, תרגום: תמי אילון־אורטל, רסלינג, תל אביב.

יהושע, אברהם ב'

1981: 'נקודת ההתרה בעלילה כמפתח לפירוש היצירה', על־שיח 11-10, 88-79.
1997: מסע אל תום האלף, 'הספריה החדשה', ספרי סימן קריאה, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.
1998: כוחה הנורא של אשמה קטנה, הוצאת ידיעות אחרונות, ספרי חמד, תל אביב.
1999: 'לעיין בראש סיכה', בתוך: זיוה שמיר ואביבה דורון (עורכות), מסות על תום האלף: עיונים ברומן של א"ב יהושע 'מסע אל תום האלף', הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 230-224.

יצחקי, ידידיה

1999: 'אחדות מתוך ריבוי', בתוך: זיוה שמיר ואביבה דורון (עורכות), מסות על תום האלף: עיונים ברומן של א"ב יהושע 'מסע אל תום האלף', הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 165-157.

כוכבי, טל

2006: 'להחזיק את הקצוות באמצע: על כתיבה פוסטקולוניאלית בישראל', תיאוריה וביקורת 228-219, 29.

מנדלסון־מעוז, עדיה

2009: הספרות כמעבדה מוסרית: קריאה במבחר יצירות בפרוזה העברית של המאה העשרים, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן.

משעני, דרור

2006: בכל העניין המזרחי יש איזה אבסורד: הופעת המזרחיות בספרות העברית בשנות השמונים, עם עובד, תל אביב.

נאפיסי, אזאר

2005 (2003): לקרוא את לוליטה בטהרן: החיים והספרים, תרגום: אופירה רהט, הוצאת ידיעות אחרונות, תל אביב.

סעיד, אדוארד

2000 (1978): אורינטליזם, תרגום: עתליה זילבר, עם עובד, תל אביב.

ספיבק, גיאטרי צ'קרוורטי

2004: 'כלום יכולים המוכפפים לדבר?', תרגום: איה ברזיר ועדי אופיר, בתוך: יהודה שנהב (עורך), קולוניאליות והמצב הפוסט קולוניאלי, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב, 185-135.

פאנון, פרנץ

2004 (1952): עור שחור, מסכות לבנות, תרגום: תמר קפלנסקי, ספרית מעריב, תל אביב.

קאנט, עמנואל

1988 (1785): הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות, תרגום: מ' שפי, מאגנס, ירושלים.

קלדרון, נסים

1999: 'שתי שפות', בתוך: זיוה שמיר ואביבה דורון (עורכות), מטות על תום האלף: עיונים ברומן של א"ב יהושע 'מסע אל תום האלף', הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 148-133.

קליינברג, אביעד

2007: שבעת החטאים, הוצאת ידיעות אחרונות, תל אביב.

קניזק, יורם

1997: בבלות, תג, תל אביב.

שאל (בן צבי), רבקה

תש"ע: 'דמויות ללא אחיזה – עיון בדמויות הספרדיות והמזרחיות של א"ב יהושע', שנתון שאגן טו, 140-131.

שמיר, זיוה

1999: 'מרתיעה לפיוס: קריאה אחרת ב"מסע אל תום האלף"', בתוך: זיוה שמיר ואביבה דורון

(עורכות), מסות על תום האלף: עיונים ברומן של א"ב יהושע 'מסע אל תום האלף',
הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 2002. 223-216.

שנהב, יהודה וחבר, חגן

2002: 'המבט הפוסט קולוניאלי', תיאוריה וביקורת 20, 22-9.

שקד, גרשון

1999: 'ניצחון המנוצחים', בתוך: זיוה שמיר ואביבה דורון (עורכות), מסות על תום האלף:
עיונים ברומן של א"ב יהושע 'מסע אל תום האלף', הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 20-24.

Berg, Nancy E.

1997: 'Sephardi Writing: From the Margins to the Mainstream', in Alan Mintz (ed.), *The Boom in Contemporary Israeli Fiction*, Brandeis University Press, Hanover and London, 114-142.

Bhabha, Homi K.

1990: 'DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation', *Nation and Narration*, Routledge, New York and London, 291-320.

1994: *The Location of Culture*, Routledge, London and New York.

Bolton, Robert

1991: 'Aristotle on the Objectivity of Ethics', in J.P. Anton and A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. IV, SUNY Press, Albany, New York, 7-28.

Booth, Wayne C.

1988: *The Company We Keep*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London.

Freadman, Richard

1996: 'Ethics Theory and the Novel [Book Review]', *Philosophy and Literature* 20:2, 519-522.

Gibson, Andrew

1999: *Postmodernity, Ethics and the Novel*, Routledge, London and New York.

Jameson, Fredric

1981: *The Political Unconscious*, Cornell University Press, Ithaca, New York.

McClintock, Anne

1997: 'No Longer in a Future Heaven: Gender, Race and Nationalism', in Anne McClintock, Aamir Mufti and Ella Shohat (eds.), *Dangerous Liaisons: Gender, Nation and Post Colonial Perspectives*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 89-112.

Mintz, Alan L.

2001: *Translating Israel*, Syracuse University Press, Syracuse.

O'Neill, Onora

1996: *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge.

Parker, David

1994: *Ethics, Theory and the Novel*, Cambridge University Press, Cambridge.

Posner, Richard A.

1997: 'Against Ethical Criticism', *Philosophy and Literature* 21:1, 1-27.

Shohat, Ella and Stam, Robert

1994: *Unthinking Eurocentrism*, Routledge, London and New York.

Wilde, Oscar

1948 (1890): 'The Picture of Dorian Gray', *The Works of Oscar Wilde*, Collins, London.