

אות

כתב עת לספרות ולתיאוריה

13 גיליון
2025 חורף

עורכים מיכאל גלוזמן, מיכל ארבל, אורי ש. כהן
עורכי הגיליון חן אדלסבורג וגיא ארליך
חברי המערכת חן אדלסבורג, גיא ארליך, איל בסן
רכות המערכת הילה ברוקמן
מערכת מייעצת מיה ברזילי, אדריאנה ג'ייקובס, אבנר הולצמן, חנה נוה, מנחם פרי, חנה קרונפלד,
ורד קרתי שם־טוב, נעמה רוקם
עריכת טקסט ורד שמש
עריכה גרפית מיכל סמורקוביץ ויעל ביבר, המשרד לעיצוב גרפי באוניברסיטת תל אביב

על העטיפה: "Contracture provoquée", איור על פי תצלום של המחבר, פול רניאר, 1887
© Paul Regnard, *Sorcellerie, magnétisme, morphinisme, délire des grandeurs*, Paris: E. Plon, Nourrit et
Cie, 1887. Public domain.

אות הוא כתב עת אקדמי שפיט היוצא אחת לשנה (שנתון) מטעם מרכז קיפ לחקר הספרות והתרבות העברית,
אוניברסיטת תל אביב
המאמרים המתפרסמים בכתב העת **אות** עוברים הליך שיפוט ומבוססים על כללי המחקר האקדמי

ISSN 2707-5680

© 2025 כל הזכויות שמורות למערכת אות, מרכז קיפ לחקר הספרות והתרבות העברית, בניין רוזנברג, אוניברסיטת תל אביב,
תל אביב 6997801

ot.kipp@gmail.com

הוצאת הקיבוץ המאוחד, ת.ד. 2104, בני ברק
נדפס ברפוס סדר צלם

“היא עמדה בפינה כחיה שנלכדה” אונס והאלגוריה הלאומית בהמאהב מאת א”ב יהושע אורן ירמיה

בתגובה לצו השעה ולנראות הגוברת של אלימות על רגע מגדרי, ספר זה מתמקד באלימות של גברים נגד נשים ובשילוב רצחני אחד במיוחד: זה שבו נפגשים היכולת לגרום נזק בלתי ישוער והעיוות המכוון, במודע או לא, של מה שנמצא ואינו נמצא בשדה הראייה.

ז’קלין רוז, *On Violence and on Violence Against Women*¹

הוא [אדם] שוכב עם טלי. בתחילה היא מתגוננת ובוכה ואח”כ משתפת עמו פעולה. בחצות הוא מחזיר אותה לביתה.
“המאהב (סיכום לבגרות)”, אתר טקסטולוגיה²

- * גרסאות מוקדמות של מחקר זה הוצגו בכנס דוקטורנטים ללימודים יהודיים באוניברסיטת בלומינגטון, אינדיאנה, בשנת 2021, ובכינוס של אגודת הפרופסורים לעברית (NAPH) לאותה שנה. אני מודה לאורי ש. כהן על העניין שמצא בעבודה זו, לחנה קרונפלד על הערותיה המועילות וליעל פלוסר על הדיאלוג המחקרי המתמשך והפורח.
1. Jacqueline Rose, *On Violence and on Violence Against Women*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2021, p. 3
 2. “המאהב / א.ב. יהושע – סיכום, תקציר וניתוח”, טקסטולוגיה – תמיד יש מה ללמוד, גישה אחרונה בתאריך 5 באוגוסט 2021, www.textologia.net/?p=28793

המאהב, הרומן הראשון של א"ב יהושע, הוא אחד הספרים הבולטים והנקראים ביותר בקורפוס של סופרי דור המדינה. כבר עם צאתו ב-1977 זכה הספר לתשומת לב יוצאת דופן,³ הוכרז כסימן לבשלתו הספרותית של יהושע וכרגע מעבר מקריירה מוקדמת של כתיבת סיפורים קצרים, שאותם החל לפרסם ב-1957, לצורה המלאה יותר של הרומן.⁴ הספר תואר כייצוג "אמיץ" ו"חדשני" של החברה הישראלית שלאחר מלחמת יום הכיפורים, חברה שניטל ממנה האתוס הממלכתי שליווה אותה מאז הקמת המדינה ושעברה לקיום אפרורי יותר של חיי יומיום פרטיים.⁵ להתקבלות רבת רושם זו יש בה בעת מורשת קצרה וארוכה. כך, בצידה הקצר, הרומן כמעט ונזנח מצד החוג הספרותי והאקדמי, כאשר הרומנים הבאים של יהושע – תחילה גירושים מאוחרים (1982) ואז ביתר שאת מולכו (1987) ומר מאני (1990) – אומצו על ידי חוקרים ומבקרים כרומנים מעניינים ושלמים יותר.⁶ לעומת זאת, בקרב קהל הקוראים הרחב המאהב נתפס כ"כרטיס

3. רשימה ביבליוגרפית שהתפרסמה בדצמבר 1977 מנה יוסף ירושלמי כעשרים ביקורות על הרומן מהעיתונות היומית ומהשבועונים בעברית, שלושה תרגומים לשפות אירופאיות, וכמה רשימות ביקורת שהתפרסמו באנגלית, בגרמנית, בהונגרית ובערבית; וראו יוסף ירושלמי, "'המאהב' מאת אברהם ב. יהושע – רשימה ביבליוגרפית", עלי שיח, 4-5, 1977, עמ' 43-45. בין הביקורות הבולטות שנכתבו בשנתיים שלאחר פרסום הרומן, המסמנות את המגמות הפרשניות שאני מתאר בגוף הטקסט ראו יוסף אורן, "חזונו של א.ב. יהושע, על קץ הציונות", הארץ, 15 באפריל 1977; הלל ברזל, "פריצות טאבו – כמורי דרך להיסטוריה (על 'המאהב' לא. ב. יהושע)", עלי שיח, 4-5, 1977, עמ' 7-18; ישראל ברמה, "מונולוגים, מאהבים 5.51 נפשות עדין מחפשות מחבר", עכשיו, 37-38, 1978, עמ' 368-372; אלכס זהבי, "ניתוח חברתי כואב וקריא", משא לספרות, אמנות ועיון, 22 באפריל 1977, עמ' 6; נילי סדן, "המאהב", מעריב, 25 במרץ 1977, עמ' 37-39; גרשון שקד, "הצל הפרוש עלינו – עיון ראשון בספרו החדש של אברהם ב. יהושע 'המאהב'", ידיעות אחרונות, 25 בפברואר 1977, עמ' 1-6; Robert Alter, "The Lover [review]", *New York Times*, November 19, 1978, p. 4.
4. ראו נורית ברצקי, "נחוצו אומץ לב לכתוב על מקומות מוכרים – שיחה עם א.ב. יהושע לצאת ספרו 'המאהב'", מעריב, 18 בפברואר 1977, עמ' 37; נילי סדן-לובנשטיין, "שליכים בהתפתחות" א.ב. יהושע: מונוגרפיה, ספרית פועלים, תל אביב 1981.
5. שקד, "הצל הפרוש עלינו", לעיל הערה 3; ברמה, "מונולוגים, מאהבים 5.51 נפשות", לעיל הערה 3. נרטיב היסטוריוספרותי זה תואם את הבנתה העצמית של השררה ההגמונית האשכנזית בעת פרסום הספר, וניתן, ואפילו ראוי, לערער עליו מחוץ להבנה עצמית זו.
6. אפשר למצוא ביטוי להתרחקות האקדמית מן הרומן באוסף המאמרים מבטים מצטלבים. הספר מקדיש שערים רבים לספריו המאוחרים של יהושע, אך פוסח על המאהב ועל גירושים מאוחרים; וראו אמיר בנבגי, ניצה בן-דב וזויה שמיר (עורכות), מבטים מצטלבים: עיונים ביצירת א"ב יהושע, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2010.

הביקור הספרותי" של יהושע ונותר עד היום הספר הנקרא ביותר שלו.⁷ הרומן עודנו בן בית בתודעה הציבורית בין השאר בשל כניסתו המהירה לתוכנית הלימודים בספרות כבר ב-1979.⁸ במשך שני העשורים שלאחר מכן היה המאהב אחד מהספרים הנלמדים ביותר בשיעורי הספרות, ורק במילניום החדש ירדה קרנו של הרומן במידת מה, אך הוא עדיין מופיע ברשימת הקריאה שמציעה מערכת החינוך.⁹

על רקע מקומו המרכזי של הרומן בזיכרון הישראלי המשותף, גם עשורים לאחר פרסומו, עולה השאלה המרכזית של מאמר זה, השואלת להתעלמות רבתי, גם בקהילה המחקרית וגם בתודעה הציבורית, מהאירועים המתוארים במונולוג החותם את חלקו הרביעי של הרומן. במונולוג זה, אדם, אב המשפחה שבמוקד העלילה, נוסע במוכוניתו עם טלי, תלמידת תיכון בת חמש-עשרה וחברתה הטובה ביותר של בתו דאפי. לאורך הנסיעה, אדם, שהאירועים בחלק זה של הרומן נמסרים מנקודת מבטו, מתאר את תשוקתו המינית לטלי, בעוד היא עצמה מוצגת על ידיו כלא-תקשורתית ולא-תגובתית. לאחר אירועים אלו ולקראת סוף המונולוג, אדם כופה את עצמו על טלי. מעשה האונס מתואר לאורך פסקה ארוכה, שאותה אני מנתח בהמשך המאמר, ובה נמסרים פרטים שאינם מותירים ספק לגבי טיב היחסים המיניים המוצגים על הדף. לאחר מונולוג זה, טלי נעלמת מעלילת הספר. באופן דומה, למעשה האלים אין השלכות המופיעות בגוף העלילה, ומעשיו של אדם מאותו הלילה נעלמים אף ממחשבותיו שלו.

כנגד היעלמות אלו, המאמר הנוכחי מבקש להפנות זרקור לנרטיב האונס ולשאול למיקומו בעלילה, באלגוריה הלאומית ובהתקבלות של הרומן. הכלי המרכזי במחקר זה הוא הענקת שם מפורש לאלומות המינית המוצגת בספר, ולכן ראוי להתייחס

7. בריאיון להסכת של כאן תרבות, סיפר יהושע כי "אני לא קראתי אותו [את המאהב] הרבה זמן, אבל אני יודע שהוא מהלך קסם... ויש כאלה שפוגשים ואומרים 'אוי קראתי ספר שלך' ואני שואל, 'מה?' והם אומרים 'המאהב' – המאהב? [צוחק] כתבתי עשרים ספרים אחרי זה, מה אתה רוצה ממני", ראו א.ב. יהושע וניצה בן-דב "המאהב מאת א.ב. יהושע", 70 שנה 70 ספרים, כאן תרבות, הסכת, 23:13, 30 באוגוסט 2018, <https://www.kan.org.il/content/kan/podcasts/p-8598/30015/>
8. כניסת הבזק של המאהב לתוכנית הלימודים לבגרות קשורה להחלת "תוכנית הלימודים החדשה בספרות לחטיבה העליונה בבית הספר הכללי" בשנת 1979. תוכנית זו התברלה מקודמותיה באוטונומיה שניתנה למורות ולמורים לבחור את היצירות שילמדו בכיתה ובמאגר היצירות העצום שהוצע לבחירה (לא פחות מ-1,500 יצירות שונות). ב-1981, שנתיים לאחר תחילתה של התוכנית, הראה מזכר פנימי של משרד החינוך כי המורות בחרו ללמד רק יצירות מעטות מן המבחר שעמד לרשותן, וכי המאהב היה אחד מאחד-עשר הספרים הבודדים שרוב מוחץ של מורות בחרו ללמד תחת הקטגוריה של רומן מקור; וראו משרד החינוך, יצירות שנבחרו ע"י ביה"ס מתכה"ל החדשה, 1 בדצמבר, 1981 עמ' 405-408, ארכיון המדינה.
9. ראו מרים וינברגר, בגרות בספרות – סיפורת, מחזות ומאמרים, אור עם, תל אביב 1996; משרד החינוך, תוכנית הלימודים בספרות לכיתות י-יב לבית הספר העל-יסודי הממלכתי, 2021; רות קרליך, הכנה לבחינות הבגרות בספרות – המאהב מאת א.ב. יהושע, רות, רעננה 1993.

לתנאי הקיום של כלי מתודולוגי זה וכן לתנאים החברתיים העכשוויים שמכריחים את השימוש בו. במובן מסוים, שיום מעשיו של אדם כ"אונס" כמעט בלתי נמנע לאור ההתפתחויות המרכזיות במאבק הפמיניסטי בעשור הקודם, שאותן קידמו התנועות החברתיות שקמו סביב הסיסמאות האינטרנטיות #MeToo, #TimeUp או "אחת מתוך אחת". התפתחויות אלו, שנשמכו על עשורים של מאבק פמיניסטי לערעור ההפרדה בין האישי והפוליטי, יצרו בעשור האחרון פרצה שדרכה הסֵכְמָה התיאורטית של תרבות האונס נכנסה לשיח הציבורי הרחב ושינתה אותו מן היסוד. מבעד לפרזימה זו, בלתי אפשרי שלא לראות את הדמיון שבין עדויות ממשיות של נשים מהשנים האחרונות על מקרים שבהם הותקפו בעבר, לבין תיאוריו הבדיוניים של אדם את מעשיו שלו. למרות הקשר עכשווי זה, אני מסרב מראש לטענה כי קריאת אירועי הרומן כאונס היא קריאה אנכרוניסטית או תוצר של היסטוריה התפתחותית-לינארית שבה אנחנו, החיות בהווה מואר יותר, יכולות להטיל אור חדש על מה שעד כה היה במחשכים. כפי שאילנה סובל טוענת בספרה *Flesh of My Flesh: Sexual Violence in Modern Hebrew Literature*¹⁰, ההיסטוריה של ייצוגים ספרותיים של אונס בספרות העברית מרובדת ורב-כיוונית יותר משנדמה במבט ראשון. בהיסטוריה ענפה זו קיימים מודלים של כתיבה על אודות אלימות מינית – מתחילת המאה העשרים ומאמצע המאה העשרים – שלא נופלים בדבר מאלו הנכתבים כיום; להפך, הם מסמנים כיווני התפתחות שעוד לא מוצו במאבק נגד הפטריארכיה.¹¹ בהתאם למחקר זה של סובל, הטענה כי אפשרות כתיבה שכזו פשוט לא הייתה בנמצא בסוף שנות השבעים לא עומדת במבחן הראיות. ועדיין, החלתה של המילה "אונס" על אירועים של אלימות מינית מעוררת קושי הגדרתי – בהווה ובעבר, בספרות ומחוצה לה. קושי זה נוכח גם במקרה שלפנינו, בסצנה מתוך המאהב, שבו מעשיו הבדיוניים של אדם עונים מעבר לכל ספק על ההגדרה המילונית של "קיום יחסי מין בכפייה" ועל ההגדרה המשפטית של "בעילה שלא בהסכמה". על עוצמת קושי הגדרתי זה עמדו מרי קוס וממשיכותיה, כשהן הראו כי מספר לא מבוטל של אנשים שחוו תקיפה מינית המתאימה להגדרה של אונס, נמנעו מלשיים כך את האירועים, בשל שלל סיבות מוסדיות וחברתיות.¹² חלק נרחב מן הסיבות להימנעות זו קשור לכפילות השיח על אודות אלימות מינית נגד נשים, כפי

10. Ilana Szobel, *Flesh of My Flesh: Sexual Violence in Modern Hebrew Literature*, State University of New York Press, Albany 2022

11. מודלים מן הסוג הזה קיימים למשל ביצירותיהן של רבקה אלפר ושושנה שכבו; וראו שם, עמ' 7-14.

12. Mary P. Koss, "The Hidden Rape Victim: Personality, Attitudinal, and Situational Characteristics", *Psychology of Women Quarterly*, 9: 2, 1985, pp. 193-212; Mary P. Koss, "Hidden, Unacknowledged, Acquaintance, and Date Rape: Looking Back, Looking Forward", *Psychology of Women Quarterly*, 35:2, 2011, pp. 348-354

שהצביעה עליו ג'ודית לואיס הרמן. לטענתה, השיח המשפטי והמוסרי הנפוץ תחת הפטריארכיה על אלימות מינית מברל ומרחיק אותה מחיי היומיום ומסמן אותה כאירוע משברי המפר כל סוג של נורמליות. אולם בחינה רדיקלית של שכיחותה והקשריה הביתיים והתרבותיים של אלימות זו חושף כי היא התשתית החומרית של חלוקת העבודה המגדרית בין נשים וגברים.¹³ לכן, כפי שהעירה סובל, כל דיון במילה "אונס" והחלתה על אירועים ניצב בתוך מתח פרדוקסלי, ובו האלימות הנדונה ממוסגרת לסירוגין גם כחלק אינטגרלי מהסדר החברתי הפטריארכלי וגם כהפרה הבוטה ביותר שלו.¹⁴ הדבר נכון אף יותר כאשר שיחה זו מוגבלת לחברת גברים הדנה באלימות מינית נגד נשים. בהמשך לעבודותיהן של קוס, הרמן וסובל, אני מבקש לטעון כי המתח הפרדוקסלי הקיים בשיח על אלימות מינית דורש לעצמו פורקן באחד משני פתרונים. הפתרון הראשון הוא התעלמות מהמתח, התעלמות המתעקשת על הפרדה בינארית בין חיי היומיום לבין אירועים של אלימות מינית. לפי תפיסה זו, "אונס" הוא אירוע בעל גבולות ברורים ונוקשים, המתיר מקרים רבים של אלימות מינית מעבר לגדר. פתרון זה נפוץ למשל בשיח המשפטי והחקיקתי על אודות תקיפה מינית, כפי שהראתה בין השאר מריה בוואקואה.¹⁵

הפתרון השני למתח הוא פתרון ההכרה המאחה שהציעה הביקורת הפמיניסטית הרדיקלית. לפי פתרון זה ניתן לגשר בין קטגוריה של אלימות "יומיומית" לבין קטגוריה של אלימות "משברית" על ידי הצבתן על רצף אחד. בהכרה מאחה שכזו, המיקום של אירועים ספציפיים על הרצף שבין נורמליות למשבר נקבע באופן קונטינגנטי תלוי הקשר וחוויה, ולא ניתן להכלילו לחוק אחד וקבוע. דוגמה להכרה מאחה אפשר למצוא בספרה של אנדריאה דבורקין משגל. לפיה, "בתרבות ובניסיון האנושי שוררת הכרה רחבה בכך שמשגל הוא בעת ובעונה אחת הדרך הנורמלית להשתמש באישה [...] וניצול מבזה, פגיעה שאין לה תקנה [...] הן השימוש והן הניצול אינם תופעות נבדלות, אלא הם מתמזגים איכשהו למציאות אחת מגובשת".¹⁶ בכסיס מאמרה של אפי זיו "טראומה עיקשת" מופיעה הכרה דומה. נגד מודל רפואי הדורש להבין כל

13. Judith Lewis Herman, *Father-Daughter Incest*, Harvard University Press, Cambridge 2000, pp. 62–63

14. שם, סובל, *Flesh of My Flesh*, לעיל הערה 10, עמ' 6–7.

15. Maria Bevacqua, *Rape on the Public Agenda: Feminism and the Politics of Sexual Assault*, Northeastern University Press, Boston 2000, pp. 30–91. בהקשר של החוק הישראלי, ראו עירית נגבי ותמר ברנבלום, "מבט פמיניסטי ביקורתי על הישגי הרפורמות החקיקתיות בדיני האונס", המשפט, 16: 2–1, 2011, עמ' 209–237; אורית קמיר, "יש סקס אחר – הביאווה לכאן: עברת האיננוס בין הדרת כבוד (honor) שוויון וכבודו הסגולי של האדם (dignity), והצעה לחקיקה חדשה ברוח ערך כבוד האדם", משפט וממשל, 7: 2, 2004, עמ' 669–766.

16. אנדריאה דבורקין, משגל, מאנגלית: דניאל פרידמן, בבל, תל אביב 2005, עמ' 135.

טראומה – כולל טראומה מינית – כאירוע נקודתי, קיצוני, שניתן להחלים ממנו באמצעות טיפול נפשי אינדיבידואלי, העמידה זיו מודל מחשבתי שהוא בה בעת נפשי וחברתי, ואשר מפורר את ההפרדה בין מקרי קיצון לבין המציאות היומיומית. על פי מודל זה, "טראומות בדידות מרושתות תמיד בתוך מערכת ריזומטית של טראומטיזציה חברתית עיקשת רחבה", ולכן "יש להגדיר טראומה גם כאירוע בדיד שאירע בזמן עבר וגם כתופעה המתקיימת על פני רשת מרובת אירועים בדידים ורציפים".¹⁷ כפי שניתן לראות בשתי המובאות הללו, גם אצל דבורקין וגם אצל זיו, הבסיס לפעולה חברתית פוליטית מאורגנת לשינוי המציאות המינית, המגדרית והנפשית מבוססת על אחוי ההפרדה בין הקטגוריות של הנורמליות ושל המשבר.

מתוך הכרה מאחה זו, ניתן לחזור ולהבין מכיוון נוסף את הקושי הטמון בהחלת המילה "אונס" על אירועי אלימות מינית. כיוון שאירועים אלו מצויים על רצף הנמתח מן היומיומי למשברי, פעולת השיום היא המכריעה את מקומם. במילים אחרות, באמצעות פעולת השיום, האישה ממסגרת את האירוע שחוותה או כמשבר או כאירוע שבשגרה. באופן זה, שיום אירוע של אלימות מינית כ"אונס" פועל כפעולת דיבור (speech act) המעבירה את הדיון באירוע אלימות מסוים ממישור אחד שבו הוא ממושמע (בקרב המשתתפים או העדים) כאירוע מצער אך יומיומי, ללא השלכות רציניות, אל מישור אחר שבו האירוע מובן כמשבר, המפר את הנורמליות ודורש השלכות כבדות משקל. בהתאם להגדרתו של ג'ון אוסטיין, לפעולת דיבור יש פן אילוקוציוני (התכוונותי) ופן פרלוקוציוני (התקבלותי).¹⁸ כפי שהראה אוסטיין, גם אם יש מי מהנמענים של פעולת הדיבור המסרב להכיר בכוחה, אין בכך די כדי לבטל את הפעולה ואת השלכותיה מכיוון שכסירוב לפעולת הדיבור, המתרחש בפן הפרלוקוציוני לא יכול לבטל את משמעותה האילוקוציונית.

עם זאת, כפי שטענו ג'ניפר הורנסבי וראה לאנגטון בעקבות קתרין מקינון, כאשר סירוב לפעולת הדיבור זוכה להתקבלות חברתית רחבה, מתרחשת השתקה אילוקוציונית (illocutionary silencing) המעניקה ואף מעודדת היתר מערכתי להטיל ספק בתוקפה ובאמיתותה של פעולת הדיבור.¹⁹ הדרך להשתקה אילוקוציונית זו נסללת באמצעות היפוך מחשבתי נרכש בין סובב ומסובב. לדוגמה, ובהקשר של מאמר זה, אם לפעולת

17. אפי זיו, "טראומה עיקשת", מפתח, 5, 2012, עמ' 59.

18. ל. אוסטיין, איך עושים דברים עם מילים, מאנגלית: גיא אלגת, רסלינג, תל אביב 2006, עמ' 127-128.

19. Jennifer Hornsby and Rae Langton, "Free Speech and Illocution", *Legal Theory*, 4:1, 1998, pp. 21-37; Laura Caponetto, "A Comprehensive Definition of Illocutionary Silencing", *Topoi*, 40:1, 2021, pp. 191-202; Ishani Maitra and Mary Kate McGowan, "On Silencing, Rape, and Responsibility", *Australasian Journal of Philosophy*, 88:1, 2010, pp. 167-172.

דיבור של שיום מקרה אלימות מינית כ"אונס" אין השלכות התקבלותיות גלויות, אזי קיים הקשר חברתי רחב המתיר לטעון כי שיום זה מטעה וטועה מלכתחילה.²⁰ הגישה הבינארית-דיכוטומית המנתקת את האלימות המינית מחיי היומיום מעודדת השתקה אילוקציונית זו על ידי הקשחה והגבהה של סל הציפיות ההתקבלותי המתוסף למילה "אונס". לעומת זאת, הכרה מאחה מסרבת להשתקה החברתית ולדרישה להוכיח כי לאירוע אכן היו השלכות שהוציאו אותו מסדר הדברים היומיומי. באמצעות התעקשות על הכרה מאחה ביכולתנו לשיים מקרי תקיפה בשמם גם אם השלכות האירוע לא עומדים בסט ציפיות חברתי חיצוני זה או אחר.

לאחר שהנחנו תשתית תיאורטית זו, אפשר לחזור אל המאהב, לסמן מה נמצא בו ומה נוסף לו בקריאה עכשווית. כפי שאראה בהמשך הדברים, האירועים המתוארים במונולוג הם כה כוחניים ואלימים שלא ניתן להתעלם מהם. בכך שהספר מותיר אלימות מינית זו לא משויימת וללא השלכות על המשך העלילה, הוא גם מותיר אותה ברובד של חיי היומיום השגרתיים. בשל כך, ובשל ידיעותינו לגבי הנורמות החברתיות השולטות בעת פרסום הספר, יש בוודאי קוראים רבים העשויים לדמיין כי יהושע עצמו סבר כי קיים קו מפריד קשיח ודיכוטומי בין אלימות מינית יומיומית לבין אלימות משברית. אולם, קריאה צמודה של הרומן מערערת על הנחה זו, המייחסת אוטומטית לסופר את התפיסות החברתיות שאנחנו מראש מייחסים, לפעמים ללא בדיקה מספקת, לכל בני האדם שחיו בעבר. קריאה צמודה של הרומן מגלה כי המחויבות של יהושע למסירת פרטי האירוע בהתאם לעקרונות מימטיים עקביים ובאמצעים נרטולוגיים המזמינים מילוי פערי מידע, מרחיקה את הטקסט מן התפיסות שאנחנו עשויים לייחס בדיעבד למציאות החברתית של שנות השבעים של המאה העשרים. במילים אחרות, בלי קשר לשאלת כוונותיו של המחבר בכתיבת נרטיב אונס הנותר ללא השלכות, שאלה שתשובה עליה תמיד תיוותר ספקולטיבית ונגועה בכשל הכוונה (intentional fallacy), קוראת עכשווית יכולה לזהות באותו חוסר השלכות בדיוק את סימני ההיכר של איך אונס נראה בעולם ממש. במונח זה, סגנון הכתיבה ומבנה המסירה הנרטולוגי של יהושע משחרר את הספר מהנורמות החברתיות בנות הזמן ומותיר חלל בין השורות שדרכו קוראות וקוראים יכולים להבין את האירועים באופן עצמאי, מבלי לחרוג מגבולות הרומן.

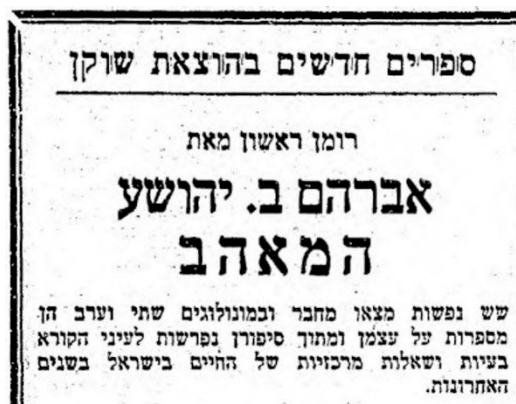
20. וראוי לציין שהדבר נכון כיום כפי שהיה בתחילת שנות השמונים, כפי שעולה ממחקריה של קוס; וראו קוס, "The Hidden Rape Victim", לעיל הערה 12; קוס, "Hidden, Unacknowledged, Acquaintance, and Date Rape", לעיל הערה 12. קוס עסקה בהבדלים בין אז להיום בראיונותיה מהשנים האחרונות, ראו למשל, Chana Joffe-Walt, "My Lying Eyes", *This American Life*, May 6, 2022, www.thisamericanlife.org/770/my-lying-eyes

המאמר הנוכחי מציג את נרטיב האונס כחלק אינטגרלי מהמבנה הספרותי של הרומן כפי שהוא קיים מיום פרסומו, וכמרכיב עלילתי שהכרה בו יכולה להקנות לספר כולו עדנה מחודשת. חלקו הראשון של המאמר מתאר את המבנה הנרטולוגי של הרומן, ומתעכב על המיקום של טלי בסימטריה המשולשת שיהושע טווה בין הדמויות. חלקו השני של המאמר מעמיד קריאה צמודה של הפסקה המתארת את מקרה האונס, ומראה כיצד יהושע מבקש מאיתנו להבין את טבע האירועים מאחורי גבו של התוקפן, אדם, הבוחר להישאר בור בקשר לאלימות המגדרית שהוא עצמו מבצע. בהקשר זה, אני מתעכב על שאלת תרבות האונס וכיצד היא באה לכדי ביטוי במונולוג דרך הפריזמה התיאורטית של ז'קלין רוז בספרה *On Violence and on Violence Against Women* ודרך זו של איב קוסופקי סדג'וויק בשאלת הבורות, כפי שזו מנוסחת במבוא לספרה *Epistemology of the Closet*. חלקו השלישי והאחרון של המאמר מתמקד בתשתית האלגורית של המאהב, וממסגר מחדש את המשמעות החברתית-פוליטית של הרומן לאור הדיון הנרטולוגי והתיאורטי. הקריאה המוצעת מפנה את המבט לאלימות המינית המתוארת בו, ומאירה ביתר שאת את התשתית האינטרטקסטואלית שעליה נשענת האלגוריה הלאומית ברומן, כאשר עצם המונח "מאהב" מזמין את השימוש במונח כחלק מהמערך המטאפורי של יחסי הנישואין והגירושין שבין אלוהים לעם ישראל בתנ"ך ובספרות חז"ל. באופן זה, וכפי שאסביר בגוף המאמר, כאשר אדם לוקח לעצמו באלימות את פוזיציית "המאהב" מתוך תשוקה לוויטאליזציה מחודשת של חייו, הוא הופך ממייצג של עם ישראל לדומה לאותם מאהבים זרים תנ"כיים, קרי ככוח שהליכה אחריו מוביל לחורבן קולקטיבי ולאובדן הריבונות בארץ ישראל. בחינת המרכיבים האינטרטקסטואליים ברומן חושפת כי הרומן מעלה ביקורת נוקבת על האלימות שלה מסוגל דור הישראליים הראשונים ורומזת, בנוסח "הצופה לבית ישראל", לסכנות האורבות לעם בישראל כאשר דור הורים מאשש את צדקת דרכו באמצעות שימוש גס וחסר מחשבה בכניו ובנותיו.

בקריאה זו ברומן אני מבקש גם להציג תשובה לשאלה המורכבת העולה לעיתים קרובות בעת "גילוי" של אלימות בטקסט שעד כה נתפס כחף ממנה. תשובה זו מסרבת סירוב רבתי למודלים קונסרבטיביים של חקר הספרות הפועלים לסגור את שדה המחקר מפני קריאות המחויבות פוליטית למאבק בפטריארכיה ובתרבות האונס, לעיתים קרובות על סמך הטענה כי קריאות פמיניסטיות עומדות בסתירה להבנה היסטורית וקרבה אל הטקסט. מודל קונסרבטיבי שכזה יכול לטעון כי אין לשיים את האלימות המתוארת בהמאהב כאונס. המחקר שבבסיס מאמר זה מבקש להראות את הבורות מבחירה שעומדת בלב מודלים אלו, וכיצד פרשנות היסטורית הצמודה לטקסט יכולה להתפתח דווקא מתוך הכרה באלימות. בד בבד, על ידי שימוש באסטרטגיה מחקרית זו, המאמר

מסרב גם לתפיסה רוויזיוניסטית המבקשת לבטל ולהותיר בלא-נקרא הגדול יצירות המציגות אלימות מינית שלא מתוך אי אילו תנאי ייצוג ונרטולוגיה. קל להעלות על הדעת רשימת תנאי סף שכזו שהייתה מותירה את המאהב מחוץ לתחום. עם זאת, אני מאמין כי התגובה הרוויזיוניסטית קרובה מדי לאותו משטר שיח דיכוטומי המבקש לנתק את הבריד מהרציף, את האלימות המינית היומיומית מהמשברית, את הספרות הנכונה מהשגויה. במקום זאת, ומתוך הכרה מאחה המסרבת לכורח למצוא קו קטגוריאלי מופשט, יש להצביע דווקא על ריבוי ההקשרים והאפשרויות שבעולם ולברוק באילו מהם נכון ולא נכון לקרוא את המאהב. כך, כנגד תפיסה שדיון באלימות מינית הוא בהכרח מעשה אנטי-ספרותי מחד גיסא, וכנגד תפיסה שייצוג לא מדויק של אלימות מינית פוסל ספרות מאידך גיסא, מאמר זה משתהה עם הייצוג של האלימות המינית הלא מדויק ומדקדק בו על מנת להתוות דרך לקריאה ספרותית-מחקרית המחויבת למאבק נגד אלימות מינית, שיכולה ללמד אותנו עוד על ספרות, על הספרות העברית ועל החיים תחת הפטריארכיה.

המבנה הנרטולוגי והאלגוריה – משולש של משולשים רומנטיים החסרים קודקוד



פרסומת לרגל פרסום "המאהב", עיתון דבר 25.2.1977

כפי שמעידה המודעה לרגל פרסום הספר מפברואר 1977, המאהב הוא רומן הנמסר מפי "שש נפשות [ש]מצאו מחבר", המדברות "במונולוגים שתי וערב [בהם] הן מספרות על עצמן".²¹ מתוך שש דמויות אלו, שלוש מרכיבות את המשפחה הגרעינית שבלב

21. דבר, 25 בפברואר 1977, עמ' 18.

הרומן: אדם, בעל מוסך עשיר בעיר התחתית של חיפה; אשתו אסיה, מורה להיסטוריה בבית ספר תיכון; ובתם דאפי בת החמש-עשרה, הלומדת בתיכון שבו מלמדת אימה. שלוש הדמויות המרכזיות הנוספות ברומן הן גבריאל, "יורד" ישראלי-צרפתי שהופך למאהבה של אסיה ושנעלם במהלך מלחמת יום כיפור, נעים, נער פלסטיני העובד במוסך של אדם ושלקראת סוף הרומן נהיה מאהבה של דאפי; וודוץ'ה, סבתו הס"ט המזדקנת של גבריאל. בתוכנייה של עיבוד המאהב בתיאטרון הבימה ב-2014, הסביר יהושע מדוע בחר במבנה נרטולוגי זה:

מלחמת יום הכיפורים, והטלטלה הפוליטית חברתית ואידיאולוגית שעברה על המציאות הישראלית עוררה בי דחף עז לחרוג מן התבנית של הסיפור הקצר ולנסות להעזיז ולבטא את המציאות הישראלית באמצעות רומן. כאן, באו לעזרתי הרומנים הנפלאים של הסופר האמריקאי הגדול ויליאם פוקנר [...] רומנים אשר שינו את הנוסח הקלאסי של הרומן הנמסר בידי מספר יודע כל שמוביל ומפרש את גיבוריו, ובמקום זאת הפקידו בידי כל דמות ברומן את הסמכות לדבר גם בשם עצמה וגם כמפרשת של הדמויות האחרות. כך ניסיתי לגלות את המציאות הישראלית ולנסות לבטא אותה דרך שש הדמויות שבחירתי, וכאשר שאלו אותי פעמים רבות מי בעצם הגיבור של "המאהב" תשובתי היתה – החלל שנלכד בין המונולוגים המתחלפים של שש דמויותיו.²²

ואכן, החלל שנלכד בין הדמויות, או לחלופין, החלל המפריד ביניהן, הוא הגיבור האמיתי של הספר. כפי שניסחה זאת נילי סדן: "המקור לדרך העיצוב המאפיינת את הרומן [הוא ש]אין הידברות בין הסובייקטים הרבים המרכיבים אותו. כל אחד מהם מדבר אל עצמו כבמעין וידוי. הרושם המתקבל הוא של מערכת קוים מקבילים, שאין ביניהם כל נקודת מפגש".²³ אי-יכולתן של הדמויות לפגוש זו את זו נובע בין השאר מכך ששוב ושוב הן רואות אחת בשנייה תחליף ומילוי מקום לדמויות אחרות שאבדו להן, או לחלקים אבודים בעצמן. דאפי למשל נולדה לאחר שאדם מתחנן בפני אסיה לילד נוסף שימלא את החלל שנותר עם מות בנם הבכור, יגאל. כאשר לידתה של דאפי לא מצליחה להחזיר לאדם את שלמות הנפש והליבידו שלה קיווה, הוא דוחף את גבריאל ואסיה לרומן מיני בסדרת מניפולציות הולכת וגוברת, הכוללת את הפיכתו במרמה של גבריאל לבעל חוב ואת שכירתו כמורה פרטי לאסיה, וכך דואג גבריאל ימלא את מקומו שלו כמספק אביונה של אסיה. באופן דומה, אדם מכניס גם את נעים לחיק המשפחה, כממלא מקום, כיוון שלרגע חולף הוא רואה בו דמיון ליגאל. בהמשך,

22. "המאהב" ע"פ א.ב. יהושע, הבימה – התיאטרון הלאומי, 2014, עמ' 6. הדגשות שלי.

23. סדן, "המאהב", לעיל הערה 3, עמ' 37.

לאחר שגבריאֵל נעלם במלחמת יום כיפור, דוצ'ה רואה כנעים תחליף לנכדה האבוד, וכך רשימת החילופים הולכת ונמשכת.²⁴ הדמויות רואות אחת את השנייה בתיווכם של הקשרים האבודים, ובכך מכניסות ללב הרשת החברתית דינמיקה מלנכולית שלעולם לא יכולה לרפא או לרפות את אחיזתו של האובדן השורה ביניהן. יהושע מחדד את חוסר יכולתן של הדמויות לתקשר זו עם זו בכך שלעיתים קרובות, לאחר מונולוג שבו דמות אחת מפרשת את מחשבותיה ואת כוונותיה של דמות אחרת, מייד מובא מונולוג של הדמות השנייה המפריך, באופן חלקי או מוחלט, את הפרשנות שהוצעה אך רגע אחד קודם לכן.

תמה זו של קשרים אבודים ותחליפים חלקיים מחברת בין המישור האישי לבין המישור הקולקטיבי ברומן. את החיבור בין שני הרבדים ניתן לראות כבר בפסקת הפתיחה של הספר, כשאדם מתאר את דמות המדינה שלאחר מלחמת יום כיפור:

היתה מלחמה. נכון. בהפתעה גמורה נחתה עלינו. שוב אני חוזר וקורא את הסיפורים המבולבלים, מנסה לרדת לעומק המהומה שהשתררה אצלנו. סוף־סוף אין הוא היחיד שנעלם. עד היום הזה מונחת לפני כולנו רשימה של כמה נעדרים, כמה תעלומות. וקרובים ובני משפחה עדיין מלקטים שרידים אחרונים. בלואי בגדים, קרעי דפים של תעודות מפוחמות, עטים מעוקמים, ארנקי כסף נקובים, טבעות נישואים מותכות. [...] האם יש לנו זכות לבקש יותר. סוף־סוף אין הוא אלא זר בשבילנו. ישראלי מפוקפק, בעצם יורד, שבא לביקור קצר בעסקי ירושה והתעכב, אולי גם בגללנו. אינני יודע, אינני בטוח. (עמ' 9)²⁵

כפי שניתן לראות בפסקה זו, ובייחוד בקישור בין שני המשפטים הנפתחים בחזרה על התבנית "סוף־סוף אין הוא...", תיאוריו של אדם משמשים את יהושע כדי לקשור, אך גם כדי להבדיל, בין האירועים האישיים שבמרכז העלילה לבין הטראומה הקולקטיבית שסביבם. מצד אחד, הטרגרדיה של אדם ואסיה מוצגת כאובדן אישי במלחמה, ובכך היא דומה לתרבות השכול המהווה נדבך מרכזי בסיפור הלאומי הישראלי, אם לא אחד מהיסודות המכוננים שלו. מצד שני, האובדן כאן מאבד את אופיו הלאומי הקולקטיבי, בכך שהנעדר של אדם ואסיה נמצא מחוץ ליחסי שארות (kinship) נורמטיביים, כמו גם מחוץ לכל ישראליות "לא מפוקפקת". הבדל זה בין הנעדר של אדם ואסיה לבין הנעדרים של שאר משפחות ישראל, מאפשר לחלץ שאלת עומק המהדהדת ברשת

24. לדיון נוסף במוטיב החילופים ברומן, ראו ברמה, "מונולוגים, מאהבים 55.1 נפשות", לעיל הערה 3, עמ' 370; Yael Halevi-Wise, "Names", in *The Retrospective Imagination of A. B. Yehoshua*, pp. 127–144 Penn State University Press, Pennsylvania 2020.

25. כל המבואות מהספר המאהב לקוחות מתוך א"ב יהושע, המאהב, שוקן, ירושלים 1999. מראי המקום לספר מצוינים בגוף המאמר. ההדגשות במובאות אלו שלי.

חילופי התחליפים שבין הדמויות. שאלה זו, אם נפשיטה באופן הסטרוקטורליסטי שאליו נדמה שהרומן מכונן, היא אם ניתן להחליף בן משפחה שאבד במישהו שנמצא באופן מובנה ומוגדר מחוץ למשפחה, או בקצרה "האם מאהב יכול להפוך לקרוב?" אם נפשט שאלה זו ברמה נוספת, נגיע לניסוח אף יותר פרודוקסלי – "האם מאהב יכול להיות שווה ערך לשאר בשר?"²⁶

עם ניסוח זה של השאלה העל-זמנית שברומן, אפשר לחשוב על המישור הפוליטי-היסטורי שבו באמצעות הפרטים הסוציולוגיים-ביוגרפיים שיהושע בחר עבור הדמויות בסיפור. אדם ואסיה, מי שזקוקים לחיזוק משפחתם באופן הגלוי ביותר, הם שניהם צברים אשכנזים. אף על פי שאינם משתייכים בגופם לאליטה הקדם-ריבונית של "המדינה שברדך", הזוג, ובייחוד אדם בעל המוסך, שותפים בעלייה הכלכלית המטאורית של קבוצת השייכות שלהם אחרי 48', ובכך הופכים חלק מההגמוניה הציונית של דורם בישראל.²⁷ שלושת הדוברים האחרים, הנספגים לתוך היחידה המשפחתית של אסיה

26. ניתוח זה נסמך, גם במתודולוגיה וגם בתוכן, על עבודתו של האנתרופולוג הסטרוקטורליסט קלוד לוי-שטראוס, ובייחוד על דיונו במיתוסים כמיישבים של סתירה בינארית על-זמנית באמצעות הכנסתה לנרטיב המתרחש בזמן, ודיונו ביחסי שארות כסטרוקטורת יסוד חברתית. ניתן לשער כי יהושע הכיר את עבודתו של לוי-שטראוס, שתורגם לעברית כבר בתחילת שנות השבעים והשפיע על החוג הספרותי של אסכולת תל אביב לחקר הספרות, שאליו יהושע היה מקורב; וראו Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, trans. James Harle Bell, John Richard von Sturmer and Rodney Needham, Beacon Press, Boston 1969; Claude Lévi-Strauss, "The Structural Study of Myth", in *Structural Anthropology*, trans. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, Basic Books, New York, 1963, pp. 206–231

27. היחס בין אדם ואסיה לבין האליטה הציונית נושא את המתח בין המגמות החברתיות שהרומן מייצג ובין אלו שהוא מנבא. בעת פרסום המאהב נתפסו אדם ואסיה כמייצגים את השוליים החברתיים של ישראל (או לכל הפחות את שולי האליטה שבה), ולכן ההתמקדות בהן הייתה חתרנית בזמנה. כך כתב לדוגמה אלכס זהבי: "יתכן שלא דייקנו בהציגנו את המעגל המרכזי של העלילה כמתרחש בתוך הקבוצה האליטארית של החברה הישראלית. מדויק יותר לשייכו לשולי קבוצה זו", וראו זהבי, "ניתוח חברתי כואב וקריא", לעיל הערה 3. ועם זאת, נדמה כי בימינו ובמבט לאחור אבד הכלח על הקו המפריד בין האליטה של שנות השבעים בישראל לבין שוליה. הסיבה הראשונה היא הידלדלות כוחה של האליטה הביטחוני-חלוצית שממנה אדם ואסיה "הודחו", שהתבטאה בחוסר יכולתה של האליטה להעמיד דור נוסף של מנהיגים ובעלי כוח (כפי שהראה יונתן שפירא בספרו עולית ללא ממשויכים: דורות מנהיגים בחברה הישראלית, ספרית פועלים, תל אביב 1984) ובאובדן המשמעות של השיח החברתי הממרכז את הרוח ההתנדבותית-מלחמתית של שנות המדינה שברדך (כפי שתיאר אורי ש. כהן בספרו הנוסח הביטחוני ותרבות המלחמה העברית, מוסד ביאליק, ירושלים 2017, עמ' 64). הסיבה השנייה לכך היא עליית החלק היחסי של אותם צאצאים מורחים של האליטה הישנה בשליטה באמצעי הייצור ובבעלות על ההון הגולמי, עלייה שהגיעה לשיאה בשנות השמונים והתשעים של המאה העשרים. מגמה זו מתוארת ברומן בסיפור חייו של אדם, שהופך מבעל מוסך קטן שירש מאביו, לאיל הון בזעיר אנפין המעסיק עשרות עובדים ערבים בתנאי ניצול. כך בדיעבד, הספר, שבזמן אמת נראה כמתמקד באנשי שוליים, הוא בעצם עדות מתוך ההתרחשות של צמיחת האליטה החדשה של בני הדרו. על חילופי אליטות אלו

ואדם, בין אם בהסכמה או לא, הם מזרחים וערכים בעלי עמדות אמביוולנטיות, אם לא פשוט עוינות, כלפי הפרויקט הציוני. באופן זה, שאלת היחסים המשפחתיים והרומנטיים של הדמויות מתעצבת כאלגוריה לשאלת ההישרדות, או לחלופין, שאלת חוסר התוחלת, של הציונות בעידן שאחרי 1948. רבים מן החוקרים שכתבו על הרומן דנו בממד אלגורי זה, ותיארו את הדינמיקה העלילתית שבו כשאלה של קיום ערפדי בין הציונות וה"אחרים" שלה. הלל ברזל טען כי ברומן "ההיסטוריה היהודית הזדקנה", וכי "המשך החיים ההילולי" של היהדות, שעבור ברזל מזוהה עם הפרויקט הלאומי הציוני וקיומה של מדינת ישראל, "אינו פותר את הבעיה" של הזדקנות והיחלשות זו. לכן טען ברזל שהרומן מונע על ידי "הכרח בוויטאליזציה" מחודשת של בית המשפחה של אדם ואסיה, והמשיך והסביר כי "יש הכרח בהחייאה, מפני שאחרת הבית הופך שממה, ובית אפשר לגרום גם הבית הלאומי, המדינה".²⁸ החייאה זו נמצאת ברומן, על פי ברזל, בדמויותיהן של גבריאלי ונעים. באופן דומה ובשפה ציורית יותר, גרשון שקד כתב:

אם נשוב ונחזור אל "החומרים" ה"חברתיים" של הרומאן עולה שאלה נוספת: האם אין כאן ניסיון פאתטי לשקם את עולם הנעורים הפורצים של "מודל 1948" בעזרת נערים ערבים-ישראלים ויורדים-תלויים, ששורשיהם בארץ ובגולה הם בעצם בגלות הנצחית? [...] האמיתות ש[היושע] העלה הן כעיט המרחף על קיומנו, הצל הפרוש עלינו, משום שפרשנוהו; הגרעין הנסתר הנרקב בתוך הפרי הבשל; האנטיתזה הנוראה הנסתרת בין שיטי התיזה. אין זאת, כמובן, כל האמת; אבל זאת אותה אמת חלקית המובלעת בקיומנו, שאם לא נראה אותה בפיכחון נורא, לא נוכל להתמודד עם הנברווה של הבגרות שלנו, שקפצה עלינו בטרם זמן.²⁹

כפי שמראים ברזל ושקד, ובמידת מה גם חוקרים מאוחרים יותר הנדרשים לרומן,³⁰ השאלה החברתית העולה מהרומן היא מה עתידה של המדינה הציונית החשה את כוח חייה הולך ודל ואת צדקת דרכה אובדת. כששאלה זו חוצה את שאלת העומק העל-

וייצוגם בספרות דור המדינה, ראו אורי כהן, "מיכאל שלי" והמעבר מעילית מהפכנית למעמד בינוני, ישראל: כתב עת לחקר הציונות ומדינת ישראל - היסטוריה, תרבות, חברה, 3, 2003, עמ' 157-182.

28. ברזל, "פריצות טאבו", לעיל הערה 3, עמ' 12.

29. שקד, "הצל הפרוש עלינו", לעיל הערה 3, עמ' 6. ההדגשות שלי.

30. ישראל בנימינוב, "השבר של מלחמת יום-כיפור: שש-נפשות מחפשות את תחייתן", בתוך שבילי הסיפורת: עיון וקריאה בסיפורת עברית ובסיפורת העמים, אורט ישראל, תל אביב 1994, עמ' 45-60; מיכאל גלזמן, "לזרוק פחית משקה אל תוך 'הברכה' של ביאליק: אינטרטקסטואליות וזהות פוסט-קולוניאלית ב'ערבסקות' של אנטון שמאס", מחקרי ירושלים בספרות עברית, יט, תשס"ג, עמ' 327-247; רבקה מעוז, "דיוקנו של נעים כמתבולל צעיר - 'המאהב' מאת א"ב

זמנית על אודות יחסי החליפין בין שארי בשר ומאהבים, ההתרוששות הלאומית מוכנית כסיבה לחיפוש אחר "מאהב" שיהיה מקור כוח חיצוני, קרי חיפוש אחר דבר מה לא ישראלי-יהודי-ציוני שישב את כוחה של המדינה הריבונית. תחליף אחד נמצא מעבר לגבולות הריבונות הישראלית, ביהדות הגלותית המיוצגת כאן בדמותו של "היורד" גבריאֵל, ותחליף שני מצוי בתוך הריבונות אך מעבר לגבולות האתניים-לאומיים של האומה היהודית, בעם הפלסטיני המיוצג בדמותו של "הנער הערבי" נעים.

מתוך הצטלבויות אלו, האלגוריה הלאומית בספר מתגלה בצומת שבין היחסים הבין-אישיים הכלולים בעלילה; ההקשר ההיסטורי והיחסים הבין-קבוצתיים של החברה הישראלית בעשור השלישי לקיום המדינה; ואופן המסירה של הרומן מפי הדמויות שמדברות, ממקדות ומפרשות את העלילה תוך כדי תנועה. במובן הזה, כפי שמראה אבראהים טאהא בקריאתו את הרומן על פי תורת ההתקשרות הספרותית וכפי שמראה יעל סגלוביץ אשל בדיונה המחבר את הרומן לרעיון "הקורא המקסימליסטי" נוסח אסכולת תל אביב, המאהב הוא רומן שאפתני מאוד, המנחה את קוראיו למצות את הקריאה בו, למלא את כל פעריו, ולפרש את מלוא סמליו.³¹ על מנת שהקורא יוכל לעמוד בנטל זה, חלקים נרחבים של המבנה הנרטיבי-מטי משורטטים באופן גלוי למדי וכמעט ארכיטקטוני.³² אל מול מבנה משורטט היטב זה, עולה הצורך להצביע על חוסר עקביות אחד ביחס בין שלושת הרבדים המרכיבים את האלגוריה הלאומית שברומן, הוא חוסר ההתאמה שבין יחסי המין שמחוץ לנישואין שכלולים בעלילה ובמבנה המסירה של המונולוגים המתחלפים בין הדוברים. כאמור, המשפחה הגרעינית שבמוקד הרומן כוללת שלוש נפשות (אבא, אימא ובת) ושלושתן מקיימות יחסי מין לאורך הרומן עם דמויות שאינן חלק מהמשפחה (טלי, גבריאֵל ונעים). אולם רק שניים

יהושע", בתוך חנן חבר (עורך), רגע של הולדת: מחקרים בספרות עברית ובספרות יידיש לכבוד דן מירון, מוסד ביאליק, ירושלים 2007, עמ' 519-538.

31. אבראהים טאהא, "המאהב – א.ב. יהושע", בתוך חיוכו של מאהב אופטימיסט: קריאה השוואתית ברומן העברי והפלסטיני בישראל, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1999, עמ' 61-84; Yael Segalovitz-Eshel, "New Criticism Int.: The Close Reader in the U.S., Brazil, and Israel", Ph.D. diss., University of California, Berkeley 2018, pp. 104-133

32. ואכן, אם יש ביקורת אחת החוזרת בין מבקריו של הרומן (שעשויה גם להסביר את זניחתו מצד הממסד האקדמי) היא כי הרומן גלוי מדי בסמליות שלו וברור מדי בניסיונותיו להעביר מסר וללמד מוסר. כך לדוגמה ב"שיח החברים" המצורף להרצאתו של ברזל בגיליון עלי שיוח, כתבה הדסה ראובני כי "לעומת זאת, פוגם לטעמי, עודף הסמליות. ברובד הסמלי לא אהבתי את היחסים בין גבריאֵל והמפקד – מחנך העבריינים שחר. דמות אב מעוותת וקריקטורית העוקד את בנו עקידה קומית בהעמיסו עליו את הציוד – ניחא, אבל אב הנותן לבנו גבריאֵל – הגבר שאינו גבר – ביצים – זה כבר יותר מדי בשבילי", וראו הדסה ראובני, "בין 'ניתוק מגע' לחיפוש מגע", עלי שיוח, 1977, 4-3, עמ' 26.

מז "המאהבים" שמחוץ למשפחה האלו זוכים לקבל קול, קרי, להיות דוברים עצמאיים ברומן. טלי, הניצבת ביחס סימטרי לגבריאלי ולנעים, נותרת ללא מונולוג וללא קול. לטענתי, חריגה זו אינה מקטינה את תפקידה של טלי בעלילת הרומן, אלא דווקא מצביעה על חשיבותה. שתיקתה ההולכת ונמשכת מעוצבת כדבר מה שיש לשים לב אליו, כחור פעור במקום שבו אמורה להיות נקודת מבט, וכחלל שלילי המגדיר מבחוץ את המשמעות הפוליטית והפסיכולוגית של הרומן. אל מול האופציה היהודית-דיאספורית והאופציה הערבית-הלוקלית, הביוגרפיה הצברית של טלי מציעה אופציה שלישית, יהודית-לוקלית. אך כפי שאראה, דווקא אופציה זו שאמורה, מנקודת מבט ציונית, להיות הבטוחה ביותר עבור "המשך החיים ההיולי" של המשפחה והאומה, היא האופציה הנוראית והאלימה ביותר ברומן.

שתיקתה של טלי, האלימות של אדם והאלימות נגד נשים

אפשר להבין את שתיקתה של טלי בכמה אופנים. ראשית, אפשר לפנות להסבר ביוגרפי. בריאיון שנערך עם יהושע על ידי נורית ברצקי לרגל צאת הספר, הודה יהושע שעד לכתיבת רומן זה הוא נהג לבסס את כל דמויותיו הראשיות בסיפוריו הקצרים על דמותו שלו, והוסיף "ברומן הצלחתי לצאת אל דמויות אחרות. על חלק מהן היה קל להתגבר. התקשיתי עם אדם, אבל גם לו יש פסיכולוגיה שאני מכיר. הכי קשה היה לי להזדהות עם אסיה (מורה בת 45), ולכן חמקתי דרך חלומות שלה, כי קל יותר להתמודד עם הלא-מודע".³³ מדברים אלו אפשר להניח שאם היה קשה ליהושע לכתוב אישה בת גילו המקיימת יחסי מין בהסכמה עם מאהב, אזי גם כתיבת מונולוג מנקודת מבטה של נערה מתבגרת שחוותה אונס הייתה משימה שיהושע מצא בה קושי רב. שנית, מעבר להסבר זה, שתיקתה של טלי תואמת את הנורמות של תרבות האונס, תרבות שבה נשים שהותקפו נאלצות לשמור על שתיקתן, ואילו גברים שתקפו ואנסו מורשים להישאר חלק מהחברה הפומבית הכללית.

ועם כל זאת, כפי שהקריאה הצמודה הבאה תראה, דומה כי יהושע הבין היטב את טבעו האלים של האירוע שהוא כתב. המונולוג של אדם נמסר באמצעות שלל טכניקות ספרותיות המתקשרות עם הקורא מאחורי גבו של אדם, מפריכות ושוללות את פרשנותו לאירועים תוך כדי תנועה. אפשר לראות כפילות מסירה זו כבר בתחילת המונולוג, כאשר אדם מספר על מסע הקניות המשותף שערך עם טלי ודאפי:

33. ברצקי, "נחוץ אומץ לב", לעיל הערה 4, עמ' 37.

המבט ש[טלין] נשאה אלי כאשר קניתי גם לה אותה חולצה כמו לדאפי. חולצה רוסית רקומה בסגנון ישן. דאפי חיבקה אותי באהבה, כמה קל לעשות את הילדים מאושרים. וטלי מסתכלת בי כאילו התוודיתי לפנייה. ואני בוחן אותה כאילו כבר ידעתי אותה. האם הבינה? ולמחרת היום בארבע וחצי כאשר יצאתי מהמוסך לאחר תום העבודה ראיתי שהבינה. היא חיכתה לי. (עמ' 263)

בפסקה זו, אדם קונה לטלי חולצה יקרה במסווה של נדיבות אבהית, ובכך מכשיר את התנאים לניצולה המיני של טלי בדרך של "טיפוח" (grooming). בחירתו של אדם לקנות לטלי דווקא חולצה רוסית רקומה ("רובשקה") המזוהה עם התנועה החלוצית שלפני 1948 מדגיש את פער הגילים בין טלי לאדם ואת ניסיונו של אדם לטשטש את הגבול בין ימי נעוריו שחלפו, שבהם סגנון לבוש זה היה פופולרי, לבין נעוריה של טלי.³⁴ מבחינת דרך המסירה, ראוי לשים לב לריבוי הפעלים השכליים שיהושע מפזר לאורך השורות שלפנינו, קרי פעלים הקשורים להבנה, הכרה וידיעה. במקטע המצוטט, אדם מפנה פעלים שכליים אלו אל טלי. הוא תוהה אם היא מבינה את האירועים המתרחשים ביניהם ואת עולמו הפנימי שלו עצמו. בכך שהתהייה מוסטת מתחום תודעתו ומושלכת על ידיו לתודעתה של טלי, מיטשטש הגבול בהכרתו של אדם בין פנטזיה לאמת, בין הבנה של המציאות לבין עיוותה. באופן זה, אף על פי שהשאלות שאדם מעלה לא יוצאות מפיו, הוא עדיין מאשש לעצמו כי טלי מגיבה לתוכנו ממש ומבינה את המתרחש באופן תואם. כך לדוגמה, כשאדם חושב שטלי "מסתכלת בי כאילו התוודתי בפניה", הוא מעמיד מצג שווא – אל מול עצמו – שלפיו הוא "כאילו" כבר תקשר עימה, ואף היא "כאילו" תקשרה איתו חזרה במבט. במחשבה חולפת זו אדם כופה את עולמו הפנימי על זה של טלי, ומוחק את ההבדל בין מה שהוא רואה בה ובין מי שהיא כשלעצמה. השימוש במילה "כאילו" מעלה כי אדם בכל זאת מודע, לפחות במידה מסוימת, שהפרשנות למבטה של טלי היא בדמיונו בלבד. אולם למחרת היום, בכשל מחשבתי דומה, כשטלי מופיעה במקום עבודתו, אדם בוחר לפרש את הגעתה כהודאה בהבנה מצידה של תשוקתו וכמענה לה. בחירתו של יהושע להשתמש בפסקה זו בשורש יד"ע במובנו המיני התנ"כי מדגיש את כפיית הפרשנות של אדם לגבי ידיעותיה של טלי, ומצמיד אותה לכפייה המינית שהוא עתיד לבצע.

קישור זה בין אלימות אפיסטמית לבין אלימות מינית חושף דבר מה חשוב על האופן שבו אלימות מגדרית מופיעה ומובנת (או לא-מובנת) בספר שלפנינו בפרט ובעולם בכלל. טבעו של קישור זה מנוסח בידי ז'קלין רזו בספרה *On Violence and Violence Against Women*, שבו ביקשה להבין אלימות מינית נגד נשים לא רק

34. תורה לחנה קרונפלד שהסבה את תשומת ליבי לנקודה זו.

כשאלה אתית מיידית וקונקרטית, אלא גם כשאלה הנוגעת למשטור האפיסטמולוגי של המציאות. רוז שאלה מדוע תחת המשטר ההגמוני הנוכחי של הידיעה, אלימות נגד נשים היא אלימות "בלתי-נראית", אלימות שרבים אינם יכולים לראותה גם כשהיא נוכחת מול עיניהם, או להבין כי היא חלק מדפוס חברתי הקיים מעבר למקרה פרטי זה או אחר. רוז ענתה כי מקור אחד לאי-הנראות הוא העובדה שאלימות נגד נשים היא "פשע של חוסר המחשבה העמוק ביותר" (crime of the deepest thoughtlessness),³⁵ המקפל בתוכו קרע עומק פנימי ותמידי בין "מעשים והבנה, בין דחפים וידיעה עצמית".³⁶ כדי למלא ולבאר הסבר זה, רוז עקבה אחרי פילוסופיית ההכרה של חנה ארנדט המאוחרת ואחרי הפסיכואנליטיקאית מלאני קליין, רוז התעכבה על ההבדל שארנדט מציגה בין המונחים "Verstand" ו-"Vernunft", והסבירה כי בעוד שלרוב "Verstand" מתורגם כ"הבנה", ארנדט טענה כי משמעותו היא למעשה "קוגניציה" ובסיסו ב"תשוקה לדעת", במובן של רצון לאחוז בידיעה סופית ומוגדרת, ובה התודעה תופסת את הדימוי של העולם שברשותה כזהה לעולם עצמו, ולכן סטטי ואינו דורש שינויים. לעומת זאת, "Vernunft", על פי ארנדט, פירושו "חשיבה", ובבסיסו "צורך שאינו סובל דיחוי לחשוב"³⁷ במובן של תשוקה להאריך ולהמשיך בתהליך גילוי ופיתוח תפיסת העולם באמצעות מחשבות ודימויים, וזאת מבלי להגיע לכדי דימוי קוגניטיבי אחד שלם וסופי. רצון זה של החשיבה במשך (גם על חשבון הגעה ליעד) לא מאפשר לתודעה מנוח, אך גם לא מניח לה להניח שכל מה שניתן לידיעה כבר נודע. כך, הקוגניציה מגיעה לסיפוקה רק כאשר העולם תואם את בכואתו בתודעה, ואילו ה"חשיבה" מגיעה לדבר מה הרומה לסיפוק רק תחת מצב של הכרה עצמית רדיקלית, שבה התודעה מגלה כי הדבר היחיד שניתן לדעת הוא שלא ניתן לדעת דבר עד תומו.

בשונה מארנדט, שלא מגדרה את שתי דרכי ההכרה הללו, בעבודתה של קליין, טענה רוז, ניתן לראות איך תהליכי החברות הנפשיים של גברים (או ליתר דיוק – בנים) מוביל אותם להעדיף את מצג השלמות של הקוגניציה על חשבון הדינמיות של החשיבה. התוצאה של תהליך חברות זה היא קטסטרופלית. על פי רוז, החשיבה הכרחית לפיתוח תודעה המסוגלת לאינטראקציה מלאה עם העולם, כיוון שהיא "פועלת כמערכת בלמים על הפנטזיה שהעולם הוא דבר שניתן להיות לו אדון וכך מונעת מהפנטזיה המסוכנת הזו את כוחה".³⁸ במילים אחרות, כאשר תודעתו של אדם נתקלת בגבולות הטבעיים של הקוגניציה, שלפיהם לא כל המציאות יכולה להיות מובנת לחלוטין כל

35. רוז, *On Violence and on Violence Against Women*, לעיל הערה 1, עמ' 74.

36. שם, עמ' 3.

37. שם, עמ' 180-181.

38. שם, עמ' 175.

הזמן, זהו חוסר המנוח של "החשיכה" והתשוקה הטבועה בה להמשך עבודת המחשבה המאפשרים לאותו אדם להכיר בגבולות הללו כחלק רגיל מהתודעה ולחיות עם מְנַח נפשי זה בשלום. אך אם המפגש של אדם עם גבולות הבנתו נטול חשיבה, פנטזיית האדנות המגולמת בקוגניציה גוברת על עקרון המציאות, והתודעה מסרבת להכיר בגבולות הללו כאובייקטים פנימיים המגדירים אותה. במקרה זה, התודעה מבינה את הגבולות הללו באופן סכיזואידי, כתוצר של אלימות המופעלת נגד התודעה מצד אובייקטים חיצוניים שיש להרוס.³⁹ פרשנות כוזבת זו דוחקת בתודעה להמיר את הגבול הפנימי והבלתי ניתן לחצייה של הקוגניציה בגבול חיצוני שאותו ניתן לפרוץ. כאשר אדם המרגיש זכאי לאדנות על העולם נתקל בגבולות של הבנתו ומסרב להכיר בהם כשייכים לו, הפתרון המיידית המציע את עצמו ללא חשיבה הוא המרת התשוקה ליריעה מוחלטת של העולם בתשוקה לאלימות פיזית, רגשית או סימבולית.

כפי שטענה רוז, בשל תחושת הזכאות שאותה גברים רבים רוכשים לאורך כל חייהם, חציית גבול אלימה זו מובנת לתודעה החשה את זכאותה לא כהפעלת כוח או גרימת סבל בכוונה, אלא כפעולה המשיבה את העולם למצבו "טבעי" שבו התודעה אינה צריכה לשים לב לגבולותיה. זוהי הסיבה שאלימות נגד נשים נותרת כה בלתי נראית, ולכך שרוז מגדירה אותה כפשע של חוסר עמוק במחשבה. התשוקה לקוגניציה אדנותית מונעת מגברים לחשוב על עצמם ועל מצבם, ומובילה אותם לגרימת נזק שאין לו שיעור; ונזק זה מובן מבחינתם אך ורק כתוצר לא רצוי של מה שהם היו חייבים לעשות כדי להעניק לעצמם את תחושת השלמות, שלה הם היו זכאים מלכתחילה. כך הבסיס, וכן המטרה הסופית של תחושת הזכאות הגברית, היא הזכות לראות באלימות שהם מחוללים כדבר מה שולי שאין צורך לחשוב עליו. כאשר מבנה תודעתי זה מא ושש על ידי גברים בעמדות מפתח התומכים זה בזה, הוא הופך לסדר חברתי שלם המתעלם ומלמד שיש להתעלם מאלימות נגד נשים.

אם נחזור כעת להמאהב, נוכל לראות בדינמיקה של אדם אל מול טלי דוגמה מובהקת ל"חוסר המחשבה" האקטיבי והמשתולל שרוז הגדירה ופירטה, וכן לאופן שללא חשיבה, הקוגניציה הופכת למשרתת של פנטזיית האדנות. תשוקתו של אדם, כפי שאראה בהרחבה בחלק האחרון של המאמר, נובעת מסיבות ונסיבות הקשורות לו עצמו ולקשריו עם אסיה ודאפי. תשוקה זו מופנית כלפי טלי באופן שלא קשור כלל לעולמה הפנימי או למעשיה. כאן בדיוק ניצב הגבול שבו תודעתו של אדם נתקלת – העובדה כי יש מרחק בלתי ניתן לגישור בין מה שאדם רואה בטלי לבין טלי עצמה, קרי ההכרה שטלי היא "אחר" במלוא מובן המושג. הכרה זו באחרותה של טלי דורשת

39. שם, עמ' 188-190.

מאדם, בנקודה זו, בחינה עצמית של הנסיכות הנפשיות שהולידו בו את התשוקה לנערה בגילה של בתו שאותה הוא אינו יכול או רוצה להבין באמת. אך זו משימה הדורשת חשיבה, שבהכרח תערער כל אפשרות לתחושת שלמות עבור אדם. ההכרה שהוא זקוק לבחינה עצמית כלשהי, כוללת הודאה בכך שיש דבר מה בו עצמו שהוא לא מבין, כלומר שבבואת עצמו בקוגניציה שלו (במובן שבו ארנדט ורוז השתמשו במושג) אינה שלמה כפי שהוא אולי הניח עד כה. למחשבה זו אדם לא מגיע בכלל. במקום מחשבות אלו, וכדי לפרוק את המתח שבו הוא נמצא, אדם מתעלם מגבולות תודעתו ומאחרותה של טלי, ודבק בהבנה שגויה המתעלמת באופן אקטיבי מפרטי מידע שהוא עצמו מדווח עליהם, אך שאינם מתאימים לפרשנות שבנה. כך כשאדם מתאר כיצד הוא אוסף את טלי במכוניתו ומחפש מקום נסתר שבו יוכל לממש את הפנטזיה המפעילה אותו, הוא מוסר גם כיצד טלי לא מגיבה למעשיו ומתנהגת באופן פסיבי ודיסוציאטיבי. אדם רואה את הפסיביות הזו, אך נמנע מלחשוב עליה. במקום זאת, הוא רק מציין שטלי "דוממת, כמו חפץ" (עמ' 264). בהמשך, אדם עוזב את המכונית כדי להזמין חדר ללילה, ובחזרתו מגלה כי טלי נעלמה. כעבור כמה דקות היא חוזרת. כל הזמן הזה אדם אינו מנסה למצוא פשר להיעלמותה. הוא רק מתאר את האירועים כפי שהתרחשו. דומה כי האפשרות שטלי ניסתה להימלט לא עולה כלל בדעתו. חוסר זה במחשבה על ההעלמות מעיד גם הוא על חוסר המוכנות של אדם שלא להיות בור לגבי מצבה של טלי.

הדימוי שאדם מעניק לטלי, "דוממת כמו חפץ", מפעיל את כפל המשמעות של המילה "חפץ" כמילה המתארת גם אובייקט דומם וגם חשק או דבר נחשק. כפילות זו מדגישה כי טלי אינה דוממת כחפץ גרידא, אלא דוממת כמי שעוברת החפצה מצד אדם החושק בכך שתהיה דומה לחפץ, קרי נטולת סוכנות ונתונה למאוויו.⁴⁰ בתוך המבדה הספרותי ומחוץ לתשוקה של אדם, יהושע מאפשר לנו לראות כי טלי מפגינה חוסר נוחות עיקש ופועלת באופן שאדם מסרב להבין או לחשוב עליו. בורות אקטיבית זו של אדם, המסננת את המידע הנקלט עצמו, מביאה לפני השטח את האופן שבו סדג'וויק דנה בשאלת הבורות ומקומה ביחסי הכוח/ידע. בספרה *Epistemology of the Closet* כתבה סדג'וויק כי במקום לראות בבורות (ignorance) כוח חברתי-היסטורי קדמון ואחיד שממנו האנושות כולה פועלת להיפטר, יש לראות את הבורות כריבוי של סוגים שונים של בורויות (ignorances). ריבוי קונספטואלי זה מפנה את תשומת הלב לכך שכל בורות "מיוצרת ומגיבה לידע מסוים ונרכשת כחלק מההפצה

40. תודה לחנה קרונפלד שהפנתה את תשומת ליבי לדו-המשמעות של דימוי זה.

של משטר אמת מסוים".⁴¹ אחת הדוגמאות לבורות שסיפקה סדג'וויק היא "חוסר הסימטריה האפיסטמולוגית" של החוקים הנוגעים לאונס. כפי שסדג'וויק הראתה, החוקים המשפטיים "מעניקים זכות יתר בה בעת גם לגברים וגם לבורות, במובן שאין חשיבות לחווייתה ולרצונה של האישה שנאנסה אם הגבר שאנס אותה יכול לטעון שלא הבחין בדבר (המיניות הגברית חונכה לבורות זו היטב)".⁴² על פי פרשנותה של סדג'וויק, שאלת הבורות היא שאלה של פריבילגיה – למי מותר להישאר בעמדה של בורות לגבי עולמו הפנימי של האחר. יותר מכך, מפרשנות זו עולה כי הבורות אינה אירוע פסיבי, מקרי, שקורה לבור האנס במנותק ממעשיו, אלא פעולה אקטיבית הנצרכת למעשים רבים כדי להנפיק עבור האנס את הבורות האישית והחברתית המאפשרות לו לחיות בשלום עם מעשיו. האופן שבו אדם מבחין בתגובותיה של טלי ובמעשיה, אך מסרב לחשוב עליהם, מדגים כיצד גברים משמרים לעצמם את האפשרות לטעון שהם "לא ידעו דבר" על האונס שהם עצמם ביצעו.

מאפיינים אלו של חוסר מחשבה, פריבילגיה ובורות אקטיבית באים לידי ביטוי בפסקה החותמת את המונולוג, שבה מתואר כיצד אדם תוקף פיזית את טלי:

הנערה רעדה –

סוף סוף משהו היה חודר אליה.

[...] היא עמדה בפניה כחיה שנלכדה, מבוהלת, לא זזה. אבל אני כבר לא יכולתי לוותר, לא עכשיו, רעיון אחד בלבי. ניגשתי אליה, אספתי אותה אלי. היא לפתע ניסתה להתגונן.

הרמתי אותה. היא היתה קלה עד מאוד, [...] נישקתי את פניה, את צווארה, בתחילה בעדינות, ברוך, חושש מהאלימות שגוברת בי, הנחתי אותה על המיטה. קול אומר לי להפסיק, אבל איני יכול. הרחקתי לכת. [...] עכשיו מפשיט אותה, שוכב על הגוף העירום הקטן. והיא לא מבינה, מתחילה לבכות, אבל אני מנשק אותה עד שהיא משתתקת. שוכב אתה, היא מתחילה להביץ, כורכת ידיה על צווארי, עוצמת את עיניה, מתחילה לנשק אותי באטיות. (עמ' 267)

קיימת סימטריה בין תחילת המונולוג לסופו. כפי שראינו, בתחילת המונולוג, אדם שאל את עצמו אם טלי מבינה את תשוקתו אליה, ומייד לאחר מכן אישר לעצמו שאכן היא מבינה ואף נענית לה. בפסקה המובאת כאן, החותמת את המונולוג, אדם שוב נדרש לשאלת הבנתה של טלי, פעמיים. פעם אחת כשהם בחדר הנעול ("סוף סוף משהו

41. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley 2008, p. 8

42. שם, עמ' 5.

היה חודר אליה"), ופעם נוספת ברגע שבו הוא נשכב על גופה עירום כולו ("והיא לא מבינה, מתחילה לבכות"). מכאן עולה כי עד לרגע התקיפה, טלי לא הבינה מה אדם מתעתד לעשות, וכי אדם מבחין באי־הבנה זו פעם אחר פעם. אך עדיין אדם לא מרפה מפנטזיית האדנות לדעת את תודעתה של טלי ולבצע האלימות המינית בגופה. כמעט מייד לאחר שהוא מבין כי טלי לא הבינה את המתרחש, הוא שב ומאשר לעצמו שהינה, דווקא ברגע הבא, "היא מתחילה להבין". אדם ממשיך לשכנע את עצמו בהבנתה באמצעות הסברים תלושים, כמו העובדה שטלי מתחילה לחקות את מעשיו, כורכת את ידיה על צווארו ומנשקת אותו.

אומנם אדם אינו מודע לסתירה במחשבותיו ולכישלונו בהבנת הבנתה של טלי, אך האופן שבו הדברים מובאים במונולוג שלו, חושפים לפני הקוראים את הסתירות הפנימיות, ההטיות, והשקרים שאדם נוקט כדי לחוש שלמות ואדנות על חשבון שלמות גופה ונפשה של טלי. אדם בוחר אקטיבית להישאר בעמדה של בורות כפי שעולה ממחשבותיו המתרוצצות ללא הרף בניסיון להפוך את מעשיו לבלתי נראים עבור עצמו. ובכל זאת הטקסט הנמסר, כפי שיהושע כתבו, עדיין מראה את האמת של מה שקרה בעלילה הסיפור.

ממערכת הציפיות שהספר מפתח עד לנקודה זו, אפשר היה לשער כי המונולוג של אדם המכיל פערים וכשלים מכוונים מכין את הקרקע למונולוג מפיה של טלי שימלא פערים אלו, יציג פרספקטיבה אחרת למהלך האירועים ויעמיד מראה לדמותו של אדם. ממראה שכזו הייתה משתקפת דמותו של אדם לא כבעל, מעסיק או אב – אלא כאנס. אך מונולוג שכזה לא מופיע בספר. למעשה, לאחר סיום החלק הרביעי של הרומן, טלי נעלמת כמעט כליל והיא מוזכרת פעמיים בלבד מפי דמויות אחרות.⁴³ לא רק דמותה של טלי, גם עלילת האונס כאילו נשמטת מהספר. אדם לא חושב עוד על טלי, ודומה כי אין כל השלכות למעשיו. אך הרמזים שיהושע מוסר מאחורי גבו של אדם, אי־העקביות התמטית־מבנית כמו גם פערי המידע מורים לא להסתפק בשש הפרספקטיבות המובחנות המרכיבות את הרומן, אלא להתייחס גם לפרספקטיבה השביעית, זו של טלי, שעליה אנחנו יודעים רק מתוך היעדרותה. בכך שהרומן כולל את עקבות המונולוג החסר, בכל זאת ביכולתנו לשמוע את קולה גם מבעד לשקט. או לפחות, הבחירה לעשות זאת נמצאת בידינו, אם נרצה.

43. פעם אחת אסיה היא זו המזכירה את טלי כשהיא מספרת לדאפי כי טלי ואסנת הגיעו לביתם כדי לשאול לשלומה של דאפי לאחר שסולקה מבית הספר (עמ' 331). בפעם אחרת נזכרת דאפי בטלי בזמן שהיא ונעים מקיימים יחסי מין, וחושבת כי "בטוח שאני ראשונה מכל הבנות, לו אסנת וטלי ידעו שזה [הסקס] טוב" (עמ' 346). מחשבה זו נצבעת באירוניה נוראית בהתחשב באלימות המינית שאדם כפה על טלי מוקדם יותר בעלילת הרומן.

למרות כוחו של הטקסט וקריאתו לחשוב את הרומן דרך הפרספקטיבה החסרה של טלי, עד כה התמקדו המבקרים אך ורק בשני המאהבים הדוברים, נעים וגבריאל. בדוגמה ניצחת לטענתה של רוז כי אלימות נגד נשים היא פשע בלתי נראה, דמותה של טלי נותרה לרוב מחוץ לניתוח הספרותי ברומן ולזיכרון הקולקטיבי הישראלי. התעלמות מעלילת האונס והמוכנות למחוק אותה כליל משתקפת גם בהיסטוריה של עיבודי המאהב למסך ולבמה. בסרט המאהב בבימויה של מיכל בת-אדם מ-1986, עלילת המשנה הכוללת את אדם וטלי משתנה כליל. בסרט, טלי היא זו החושקת באדם באופן פעיל והמבקשת את האינטימיות המינית איתו בסדרת אירועי פיתוי חד-צדדיים. עלילת משנה זו מגיעה לשיאה במפגש מיני חד-פעמי בין השניים, שאותו טלי יוזמת אקטיבית אל מול מחאותיו והתנהגותו הפסיבית של אדם.⁴⁴ עיבוד זה מחריף את הסיבוך הנובע מפער הכוחות המובנה בין דמויותיהם של אדם ושל טלי בשל ההחלטה ללהק לסרט שחקנים עם פער גילים דומה – יהורם גאון, אז בן ארבעים ושבע, גילם את דמותו של אדם, ונועה אייזיק, שהייתה בת חמש-עשרה, גילמה את דמותה של טלי. פער גילים זה זכה לכמה ידיעות בעיתונות היומית של התקופה, ונדמה כי מפיקי הסרט בחרו בליהוקה של אייזיק בין השאר בשל עובדה זו.⁴⁵ שלושים שנה מאוחר יותר, בעיבוד של שיר גולדברג ושחר פנקס עבור תיאטרון הבימה (2014), דמותה של טלי הושמטה לחלוטין מן העלילה. השמטה זו של החלק הקשה והאלים ביותר בעלילת הרומן, תמכה ביצירת הטון הנוסטלגי שהעניקו היוצרות להצגה.

כאשר דמותה של טלי כן נזכרת במחקרים על הרומן, רוב המבקרים עושים זאת מתוך התעלמות מוחלטת מהאלימות שכפה עליה אדם, או מתוך התייחסות מוגבלת המשעתקת את אותה בורות גברית ססדג'וויק הצביעה עליה. כך לדוגמה כתב שקד: "ועוד אירוע תמוה: האב 'מתעורר' לפתע מתרדמתו המינית ושוכב עם אחת מחברותיה

44. מיכל בת-אדם, המאהב, גולן-גלובוס, 1986. לכל אורכו, סרטה של בת-אדם מעמיד גרסה מרוככת של הרומן המעקרת את הדילמות המוסריות שאפיינו אותו בגרסת הדפוס. הדבר נכון לא רק לגבי עלילת המשנה העוסקת ביחסים בין אדם לטלי, אלא גם לגבי מערכת היחסים בין דאפי לנעים וזו שבין אסיה לגבריאל. כך לדוגמה אם בספר ברור לחלוטין כי דאפי ונעים קיימו יחסי מין מלאים בהסכמה נלהבת, ובכך שברו את הטאבו הישראלי על קיום יחסי מין מעבר לקו ההפרדה האתני, הסרט מייצר עמימות רבה בקשר לטיב המגע המיני בין השניים. הסרט מסרב גם לסוף הפתוח של הרומן ומציע סיום דומסטי ושמרני לעלילה. כך, בסיום הרומן המכונית שבה אדם מסיע את נעים לכפרו נתקעת באמצע הכביש, וגבריאל נותר בבית המשפחה עם אסיה, מבלי שיהיה ניתן לדעת מה יעלה בגורלו ומה יהיו יחסיו העתידיים עם הזוג הנשוי; ואילו בסרט, העלילה נחתמת כשאדם חוזר לבית מנסיעתו, אסיה מספרת לו שגירשה את גבריאל מביתם ושכעת אין לה בחייה גבר אחר על פניו, והזוג הנשוי נכנס חזרה לביתו שם מחכה בתם.

45. עירית שמגר, "המאהב לא מתכוון לוותר על הקטינה", מעריב, 3 בפברואר 1986, עמ' 18; נעמה תור, "בוזרעות קובלן", ידיעות אחרונות, 31 בינואר 1986, עמ' 54.

של בתו (טלי).⁴⁶ הבחירה של שקד לכתוב על האירוע תחת הכותרת של "אירוע תמוה" ותו לא – כלומר לסמן אותו כדבר שאין להבינו, אלא להפך, יש צורך להצביע על חוסר היכולת להבינו – היא דוגמה לאופן שבו כתבה סדג'וויק על הנחלה של בורות בין גברים באמצעות מופעים בפרהסיה של חוסר-חשיבה אקטיבית. ישראל ברמה טען לגבי הקשר בין אדם לטלי כי "כאן, נדמה לי, נכנע יהושע להתחכמות שאיננה מתבססת בטכסט, מתוך התכוונות בלתי-מוצלחת להעניק ליצירה גוון סנסאציוני – איש אינו מתרגש עוד מתיאור ספרותי של לוליטות והומברטים".⁴⁷ ניסוח דומה מופיע גם באתר האינטרנט "טקסטולוגיה", אחד מהאתרים הנפוצים ביותר לסיכומים של יצירות ספרות הנלמדות למבחני הבגרות. באתר, סצנת האונס מוצגת כך: "הוא [אדם] שוכב עם טלי. בתחילה היא מתגוננת וכוכה ואח"כ משתפת עמו פעולה".⁴⁸ הפופולריות של האתר טקסטולוגיה מעידה על האופן שבו הספר נלמד בתיכונים ונדון בקרב חברת התלמידים. העובדה כי בסיכום זה התנהגותה של טלי ממסוגרת כמי ש"משתפת פעולה" באונס של עצמה היא עובדה מזוויעה, ומראה את הצורך האקוטי בדיון מחודש באירועים הבדייוניים בעת הוראת הספר. מבין החוקרים, הלל ברזל הוא היחיד שהכיר באלימות של אדם וגינה אותה: "אך חומרת המעשה של אדם, אף שהמספר אינו שופט את גיבורו אלא רק מציגו, היא משמעותית. כשם שנכשל למעשה בהגנה על ילדו החרש [יגאל], כך עשה מעשה שלא ייעשה בכת של זולתו".⁴⁹ גם בניסוח זה, נרטיב האונס מתוחם בגברים, ספציפית גבר הקשור רק דרך עולמו הפנימי של התוקף (יגאל, "ילדו החרש" של אדם) וגבר שנעדר מחייה של טלי ומהרומן כלל (אביה של טלי, "הזולת" שאליו ברזל התייחס).

46. שקד, "הצל הפרוש עלינו", לעיל הערה 3, עמ' 1.

47. ברמה, "מונולוגים, מאהבים 5.51 נפשות", לעיל הערה 3, עמ' 370. השוואה זו בין טלי ללוליטה מופיעה גם אצל ברזל, שהצביע על כך שטלי חולקת את אותיות שמה עם השם לוליטה; וראו ברזל, "פריצות טאבו", לעיל הערה 3, עמ' 70. הפן הפדופילי שבמערכת יחסים זו זכה להתייחסות באחד המושבים בכנס הארצי השלישי של החברה הפסיכיאטרית בישראל שהוקדש לרומן. בידיעה המדווחת על המושב מצוטטת אנליזה שבה אובחן אדם ב"פדופיליה", המבוטאת "בניסיון אחרון של גבר, שדימויו העצמי ניפגם, ואשר על סף בלותו מחפש לו עדנה, על ידי היתגרותו בנערונת שתשים מחסום לרמו הגועש וליסוריו", וראו מאיר הראובני, "המאהב" – על ספת הפסיכיאטרים, מעריב, 25 בינואר 1979, עמ' 20.

48. "המאהב" / א.ב. יהושע – סיכום, תקציר וניתוח", לעיל הערה 2.

49. ברזל, "פריצות טאבו", לעיל הערה 3, עמ' 71.

האב הקדמון של הישראליות – אדם והאלגוריה הלאומית

כנגד שעתוק הבורות לגבי האלימות של אדם נגד טלי, בחלק זה של המאמר אני מפנה את תשומת הלב למשמעויות הספרותיות העולות מהכרה באלימות המינית הכלולה בספר, וכיצד הבנתנו את הנרטיב והמשמעות האלגורית של הרומן משתנה עם הצבת הדיאדה אדם-טלי כמשקולת נגד לדיאדות אסיה-גבריאלי ודאפי-נעים. לשם כך, בהמשך המאמר, אני חוזר באופן מודע ומכוון לסגנון הפרשנות שהיה נפוץ בעת פרסום הספר, בייחוד בעבודתם של שקד וברזל, ושואל מה היה יכול להיות גלוי לעין ל"קוראים החזקים" של הרומן לו היו מסתכלים עליו מבלי אותה בורות נרכשת. כפי שאני מראה, מתוך מתודולוגיה זו עולות שלוש דרכים שבהן נרטיב האונס מעצב את הפרשנות של הרומן מחדש.

ראשית, קריאה לאחור של הרומן מאפשרת לשים לב לרגעים אחרים המעידים ומטרימים את נטייתו של אדם לאלימות מינית. בקריאה זו בולט במיוחד התיאור שמוסר אדם לאירועים שהובילו להתעברותה של אסיה עם דאפי: "אז איך לתאר אותה [את אסיה]? ממה להתחיל? מכפות-הרגליים הקטנות והחלקות שנפלתי לפנייהן לילה אחד לאחר האסון [המוות של יגאל], אוחז אותן בכוח, מכאיב, מכסה אותן בנשיקות, מתחנן שנעשה עוד ילד, שלא נאבד תקווה בתערובת של תשוקה ואלימות, אולי הפעם היחידה שיצאתי מגדרי, שהשתוללתי" (עמ' 63-64). בקריאה ראשונה, תיאור זה של אדם את מעשיו כ"תערובת של תשוקה ואלימות" נדמה כתיאור של יחסי מין בהסכמה המלווים בעודף רגש ותודעת מוות קשה הנובעת מהשכול והכישלון ההורי שאדם ואסיה מרגישים לאחר מות בנם יגאל. בקריאה שנייה, לאחר שהתוודענו לאלימות ולכחש העצמי שמסוגל לו אדם, התיאור המעורפל של אדם את עצמו, ולפיו הוא "יצא מגדרו" ו"השתולל", יכול להתפרש כהודאה עקיפה באלימות מינית-פיזית שאין לנו איך לדעת את שיעורה הממשי. קריאה זו לאחור גם מטילה אור חדש על הנרטיב המרכזי בספר, ועל המניפולציות שאדם מפעיל כדי שגבריאלי ואסיה יפתחו ברומן, כאשר אדם משעבד את גבריאלי לשירותה של אסיה כמורה כנגד חוב עצום ומיותר שהוא מחייב את גבריאלי במוסך.

בחינת אירועים אלו זה לצד זה מעצבת מחדש את מה שנראה ראשית כנרטיב ההתרוששות הליבידינלית של אדם לאורך הספר לא כאובדן מוחלט של תשוקה לקשר מיני, אלא כאובדן של רצון לקיים יחסי מין בהסכמה ובהכרה הדדית מלאה. קריאה זו הפוכה לקריאה נפוצה יותר של הספר, ובה אדם נדמה כקורבן של נסיבות שנפל לתוך נישואין לא לו. במקום זאת, אנחנו יכולות לראות באדם את המניע הראשי של העלילה, את מי ש"אוהז בכוח" ו"מכאיב" עד שהוא מקבל את מה שרצה בו, וכמי שלוקח מאהב

עבור אשתו כחלק מהיסטוריה של אלימות ופנטזיות של שליטה. פרשנות זו צריכה גם להידרש לפחד שאדם מרגיש שוב ושוב מעצמו וממעשיו, פחד שבין השאר מוביל אותו לשלוח את גבריאלי להתגייס למלחמה, למרות התנגדותו הראשונית של גבריאלי לדבר. פחדים ועכבות אלו מעצבים את קשת דמותו של אדם לא כמסלול של רשעות סדיסטית, אלא של כישלון לבוא בדין ודברים עם הדחפים הקיימים בו. אדם נמצא לאורך הרומן על סף הכרת עצמו כבעל תשוקה שאינה נופלת במלואה תחת ההגדרה הנורמטיבית של גבריות חזקה הטרוסקואלית. הכרה עצמית זו יכלה להוביל את אדם ליצור, אולי אפילו עם אסיה, מערכת יחסים בריאה העשויה לכלול גם משחקי קרנון בהסכמה (cuckold play). אך במקום להתמסר ל"חשיבה" במובן שארנדט ורוז השתמשו במושג, וכך להכיר במורכבות הפסיכולוגית של עצמו, אדם מאמץ את הדפוסים השלייליים ביותר של התרבות הטרוסקואלית הנורמטיבית, הממירים את חוסר הביטחון הגברי בתשוקה לשליטה.

דרך שנייה שבה נרטיב האונס מעצב את פרשנות הרומן, היא דרך העמדת פרשנות חדשה למשפטים החותמים את תיאור מעשה האונס ואת חלקו הרביעי של הרומן:

לקראת חצות הגעתי לביתה.

האם אפשר יהיה להכחיש את הכול. אני רוצה לומר לה שלא תוציא הגה, אבל איני יכול. כאשר אברתי אברתי. אני מסתכל איך היא נעלמת בפתח ביתה. מכונית קטנה עוברת באטיות לידי. אני מפנה, כהרגלי בחודשים האחרונים, את מבטי אליה. אולי זה הוא. הנה גם אני הפכתי למאהב, מאהב שמחפש מאהב.

(עמ' 267)

בתמונה קצרה זו שבה אדם מחזיר את טלי לביתה באישון לילה, יהושע שומט את הקרקע תחת רגליו של אדם: אדם לא רק כושל בהבנת ההבדל בין היחסים שלו עם טלי לבין אלו של גבריאלי ואסיה (כלומר ההבדל בין הסכמה לכפייה), אלא כושל גם בשימוש במונח "מאהב". מאהב מתייחס באופן חד-משמעי לגבר ששוכב עם אישה נשואה, או לכל הפחות, אישה הנמצאת במערכת יחסים אחרת. מונח זה מציג אי-סימטריות התקשרותית שבה המאהב תמיד נמצא ביחס חד-כיווני לאישה (קרי, בעוד המאהב הוא המאהב של האישה, האישה בשום אופן אינה האישה של המאהב). יהושע מראה כי הוא מודע למשמעות וחד-כיווניות אלו של המונח בסוף הספר, כאשר בעוד שאדם חושב על נעים כמי ש"נעשה מאהב קטן" (עמ' 355), נעים עצמו, ברגע של הבנת השפה טוב יותר מדובריה הילידים, חושב על עצמו דווקא באמצעות צורה סימטרית יותר, כ"אהוב" של דאפי (עמ' 356).

כפי שאדם טעה בשיום יחסו של נעים לדאפי, כך הוא טועה בשיום יחסו שלו אל טלי. בשגיאה דנטוטיבית זו, יהושע מסמן שאנחנו צריכים לבחון את המילה דרך ערוץ אחר, הוא הערוץ האינטרטקסטואלי. כך שימושו של אדם במונח "מאהב" כדי לתאר את עצמו מוביל לשימושה המקראי של המילה. בתנ"ך, המילה "מאהב" מופיעה אך ורק כחלק מהאלגוריה החוזרת המתארת את יחסיהם של אלוהים ובני ישראל כיחסים של בעל ואישה.⁵⁰ במערכת מטאפורית זו, מאהביה של ישראל הם האלילים והכוחות הגאופוליטיים שאיתם ישראל "נואפת" נגד ה'.⁵¹

לרוב, המאהבים ממלאים תפקיד שולי באלגוריה המקראית. דוגמה אחת שבה המאהבים מופיעים כחלק פעיל יותר בסיפור הוא משל האסופית שבספר יחזקאל. בנבואה זו, אלוהים מדומה לגבר מבוגר ועשיר המוצא בשדה תינוקת, המשולה לעם ישראל, בעודה מתבוססת בדמה ואוסף אותה לביתו. כשאלוהים מבחין כי הבת שאימץ הגיעה לבשלות מינית, הוא מטפח אותה, מעניק לה את מיטב הבגדים והתכשיטים, ומתחתן איתה. כעבור זמן מה, האישה הבית שהיא ישראל מתחילה לנאוף בבעלה. כאשר אלוהים מואס בניאופיה אלו, הוא מבטיח לה כי סופה באלמות קבוצתית אותה הוא מתאר כך: "לִכְן הִנְנִי מְקַבֵּץ אֶת־כָּל־מְאֵהְבֶיךָ [...] וְקִבְצְתִי אִתָּם עֲלֶיךָ מִסְבִּיב, וְגִלְתִּי עֲרוֹתַי אֲלֵהֶם, וְרָאִי, אֶת־כָּל־עֲרוֹתֶיךָ. וְשִׁפְטִיתֶךָ מִשְׁפָּטֵי נְאֻפוֹת, וְשִׁפְכְתְּ דָם; וְנִתְתִיךָ, דָם חֲמָה וְקִנְיָאָה. וְנִתְתִי אִתְּךָ בְיָדָם, וְהָרְסוּ גִבְךָ וְנִתְצוּ רַמְתֶיךָ, וְהִפְשִׁיטוּ אוֹתְךָ בְּגָדֶיךָ, וְלָקְחוּ כָלִי תִפְאָרְתֶךָ; וְהִנִּיחוּךָ, עֵרִם וְעָרִיָה. וְהֶעֱלוּ עֲלֶיךָ קָהֶל, וְרָגְמוּ אוֹתְךָ בְּאֶבֶן; וּבִתְקוּךָ, בְּחֲרֻבוֹתֶם. וְשָׂרְפוּ בְתִיךָ, בְּאֵשׁ, וְעִשׂוּ־כָךְ שְׁפָטִים, לְעֵינֵי נָשִׁים רְבוֹת" (יחזקאל טז, לז-מא). במשל המקראי, לאחר שאלוהים והמאהבים תוקפים מינית ורוצחים את ישראל-האסופית בכיכר העיר, אלוהים סולח ומחזיר את אשתו ישראל לביתו, כאשר הכוח האלוהי המחיה-מתים פותר את פרדוקס האהבה-רצח השזור לאורך הסיפור. שיבתה של ישראל-האישה אל בית אדוני (או לחלופין, בית אדונה) מפורשת כחזרתו של העם היהודי מגלותו לציזון. חזרה זו מותנית בכך שישראל לא תלך עוד אחר אלים או מלכים

50. על תשתית מטאפורית זו והופעותיה בספרות העברית המודרנית ראו Chana Kronfeld. "The Land as Woman: Esther Raab and the Afterlife of a Metaphorical System", *Prooftexts*, 39:2, 2022, pp. 141–207; וראו גם חנה קרונפלד, "הארץ כאישה: אסתר ראב וגלגוליה הפמיניסטיים", אות, 12, 2024, עמ' 5–36.

51. גם ברזל במאמרו נדרש לתיבת התהודה האינטרטקסטואלית הזו, ובדינונו מתמקד בספר הושע, הראשון מבין ספרי התנ"ך (על פי הכרונולוגיה הפנים-תנ"כית) שהעמיד מערכת מטאפורית זו. הדגש על ספר הושע מעלה אפשרות אחרת לקריאת האלגוריה הלאומית ברומן המודרני, המדגישה את היתכנות התיקון החברתי במדינת ישראל באמצעות "יירדה לדרך זנונים" לצורך עלייה רוחני; וראו ברזל, "פריצות טאבו", לעיל הערה 3, עמ' 73–75.

זרים, כלומר תישאר מנות איסטית ומונוגמית. כלומר, באלגוריה התנ"כית, אי-הליכה אחר מאהבים היא התנאי העיקרי לריבונות יהודית בארץ ישראל.

אלגוריה תנ"כית זו היא תיבת התהודה האינטרסקסטואלית המרכזית שעליה יהושע פורט לאורך כל הרומן. כמו הנביאים התנ"כיים ובאימוץ של עמדת "הצופה לבית ישראל" (פיגורה שבעצמה לקוחה מספר יחזקאל), במאהב יהושע גם הוא מתריע שישראל, הפעם במובן של המדינה המודרנית, עלולה ליפול למאהבים שיובילו לאובדן ריבונותה. אך הרמיזה של יהושע מקבלת גוון איקונוקלסטי בכך שהיא משנה את מידותיה של האלימות התנ"כית למידות אדם, ובדרך זו דוחקת בנו לראות את הנוראות וחוסר האנושיות הכלולות בה. סצנת האונס במאהב היא למעשה מימוש ליטרלי ווולגריזציה, במלוא מובן המושג, של האלימות האלוהית נגד נשים. כאן, אדם ממלא את מקומו של האל, כבעל התוקף מינית את אשתו, אך, כפי שמתמע משמו, הוא אינו אלוהים אלא רק אדם. בהתאם, אף על פי שבאלגוריה התנ"כית אלוהים נותר, גם לאחר האלימות, בעלה החוקי של ישראל (והמטאפורה נותרת מטאפורה), בהמאהב, מעשיו של אדם, כפי שהוא עצמו מודה מבלי משים בתיאור עצמו כ"מאהב", מוציאים אותו מחיק השארות הסימבולית, הבנויה על היקשרות דו-כיוונית בין בעל ואישה, אל יחס חד-כיווני של מאהב הניצב מחוץ למשפחה. כך האלימות נטולת המחשבה של אדם הופכת אותו מבעל למאהב, ממי שמייצג את ישראל ואת שייכותה לארץ לזר שאלימותו מסכנת את הישרדות העם בארץ ישראל.

קריאה זו של אדם כ"מאהב" אלים ומסוכן מובילה לאופן השלישי והאחרון שבו הכרה בנרטיב האונס משנה את קריאתנו ברומן על ידי חידוד הביקורת הפוליטית הכלולה ברובד האלגורי שבו. כפי שהראיתי בחלקו הראשון של המאמר, הרומן מורכב מרשת חברתית סבוכה שבה דמויות משתמשות בדמויות אחרות כדי למלא את מקומן של מי ומה שאבד להן. חילופים אלו מעלים את השאלה המופשטת לגבי האפשרות להחליף בין שארי בשר ומאהבים. עבור אדם, גם טלי היא תחליף הממלאת את מקומן של אסיה אשתו ודאפי בתו. כך לדוגמה תשוקתו של אדם לטלי מתעוררת בו כאשר הוא מוצא את עצמו בחדרה של דאפי, עומד מעל גופה הישן של בת החמש-עשרה (עמ' 256). סצנה זו משקפת רגע שנמסר מוקדם יותר ברומן, ובו "מחשבה של התאהבות" התלקחה באדם ב-1945, כשהוא עמד מעל אסיה הישנה במחנה גדנ"ע כששניהם היו בני חמש-עשרה בעצמם (עמ' 45-46). לא רק שסצנה זו מעלה את דמותה של אסיה, היא גם מזכירה מקרה מילדותה של דאפי. בעמודים קודמים סופר כי כאשר דאפי הייתה תינוקת, היא נהגה "כל הזמן" להטמין ולהוציא את ידה מתוך זקן שלו, במעין משחק "פורט-דה" חוזר שביטא את האינטימיות בין האב לבתו (עמ' 79). באופן המהדהד סיפור זה, כשאדם מוצא את טלי ישנה במיטתה של דאפי, היא, מתוך שרעפי שינה,

שולחת יד לתוך הזקן של אדם, מה שמוכיל אותו לאורגזמה הראשונה שלו מזה שנים רבות (עמ' 258).

באמצעות קשרים מעין אלו יהושע קושר את תשוקתו של אדם לטלי לא רק לאסיה ולדאפי, אלא גם לתשוקה אחרת של אדם לחזור לנעוריו ולהתחיל את חיי המשפחה שלו מחדש. אדם מבקש בעצם ליצור, דרך טלי, דבר מה שיתכן שפעם היה יכול להשיג באמצעות נישואיו לאסיה או הורותו לדאפי. אך אותו דבר שקיווה למצוא בחייו הבוגרים כבעל ואב, מעולם לא הושג עם מימוש התא המשפחתי על קשיו המציאותיים. כך, בעיניו של אדם, טלי מאפשרת לו הזדמנות שנייה להשיג את העתיד שדמיון לעצמו. אך אפשרות זו היא בלתי אפשרית, גם בכך שהיא מבלבלת ללא מחשבה בין חזרה לאחור סימבולית וחזרה ממשית, וגם במובן הנסיבתי שבו טלי מגיעה לביתו של אדם והופכת למושא תשוקותיו בחיפוש אחרי דאפי שהיא התולדה של אותו עבר שאדם מבקש כעת להתחיל מחדש.

ערבוב זה בין טלי, אשתו, ובתו של אדם מוסיפות לנרטיב האונס רובד של גילוי עריות, או לכל הפחות גילוי עריות סימבולי, שהוא, לפי שירה סתיו, "קונסטרוקט המעצב את יחסי הכוח, כלומר את הפערים הבלתי מבוטלים בין כוחם של אבות לכוהן של בנות בתוך המשפחה ובתוך החברה הפטריארכלית".⁵² הקונסטרוקט של גילוי עריות סימבולי קושר את האונס של אדם את טלי ליחסיו האבהיים עם דאפי, והאופן שבו הוא תופס את תפקידו האבהי במונחים של בעלות בלעדית. בלעדיות זו מופיעה בסוף הספר כאשר אדם מגלה כי דאפי ונעים קיימו יחסי מין ולכן מגרש בכוח את נעים מביתם ומהעיר חיפה. במעשה זה, ובכך שהוא חושב על נעים כ"מאהב קטן", אדם חושף כי הוא חושב על דאפי, למרות היותה נערה רווקה, כשייכת לגבר אחר, שייכת לו. באונס של טלי ובשליטה במיניותה של דאפי, יהושע מעצב את אדם בדמותו של האב הקדמון הפרוידאני מוטום וטאבו, העומד כנגד כל אפשרות לאקסוגמיה ושומר את בנותיו לעצמו על ידי מניעת כניסתם של מאהבים חדשים למשפחה, באופן שמותיר אותו עצמו בן הזוג האפשרי היחיד עבורן.⁵³

אם נשוב ונחבר בין העלילה הבין-אישית שברומן והרובד האלגורי שלה, נראה כי ההצמדה בין תשוקתו המינית של אדם לתשוקתו כבעלות בלעדית עומד בקשר הדוק למיקומו האלגורי כמייצג של האומה היהודית-ציונית החושקת בבעלות בלעדית על

52. שירה סתיו, "המלכוד של גילוי העריות", אבא אני כובשת: אבות ובנות בשירה העברית החדשה, דביר ומכון הקשרים, אור יהודה 2013, עמ' 38.

53. זיגמונד פרויד, "טוטם וטאבו: מקבילות אחדות בחיי הנפש של הפראים ושל הנאורוטיקנים", טוטם וטאבו ומסות אחרות, מגרמנית: חיים איזק, דביר, תל אביב 1967, עמ' 22-319. ראו גם את דיונה של שירה סתיו על טוטם וטאבו, סתיו, אבא אני כובשת, לעיל הערה 52, עמ' 21-35.

ארץ ישראל. בקריאה כזו, גירושו של נעים מחיפה מטונימי לגירושה של האוכלוסייה הערבית מהעיר חיפה וממדינת ישראל במהלך אירועי הנכבה במהלך מלחמת 1948, והתשוקה האינססטואלית של אדם לטלי, מעוצבת כתשוקה לשוב לזמן שלפני 1948, קרי לימי המדינה שבדרך. בקריאה האלגורית שאני מציע כאן, עיצוב אלגורי זה של תשוקתו של אדם לחזור בזמן לנעוריו שבטרם היות מדינה היא מבע לתפיסת הזמן המעגלית שחמוטל צמיר מזהה כאחד מעמודי התווך של התרבות הישראלית בתקופת דור המדינה.⁵⁴ על פי צמיר, עם הקמת מדינת ישראל, האומה ומבני הכוח שלה נאלצו לוותר על תפיסת זמן לינארית-פרוגרסיבית הפועלת לקראת מטרה הקיימת רק באופק עתידי רחוק. כפי שניסחה זאת צמיר, "קיומה של האומה כבר אינו מונע על ידי שאיפה לייצר או ללדת משהו חדש ונשגב כמו מדינה [...] אלא הוא מושתת בהכרח על הגנה, שמירה ושיפור של מה שכבר הוגשם, על אֶזכור מתמיד של רגע לידתה כמדינה ועל שכפול (ייצור מחדש) של התשוקה הטרומ-מדינתית".⁵⁵

תשוקתו של אדם לטלי מוסיפה נדבך נוסף שיש לשקול בקשר למעבר שצמיר תיארה מתפיסת זמן לינארית לתפיסה מעגלית. נדבך נוסף זה הוא הדינמיקה הבין-דורית בין הדור שחוה את המעבר מהלינארי למעגלי בגופו, והדור שבא אחריו, שזכה לחוות את הציונות אך ורק במופעה המעגלי-שחזורי. יהושע, דווקא בתור בן דור המדינה, מראה ברומן כי יש דבר אלים וכפוי בהנחלת הזמן המעגלי לדור שלא ידע שום דבר אחר. כך, אני מציע, כי יש לקרוא את נרטיב האונס כמייצגת תשוקה של דור הישראלים הראשונים, הם בני דורו של יהושע ואדם, לכפות על הדור השני את העבר של לפני הקמת המדינה, גם אם הדבר הוא נגד רצונם של הצעירים או על חשבון שלמות גופם ונפשם. באופן הזה ובחתך שבין העלילתי והאלגורי, יהושע ממקד את מבטנו בסכנה הגלומה בגבריות ישראלית הציונית החושקת להנחיל את העבר באלימות ומתוך סירוב לבחינה עצמית. בזמן שגבריאלי, היורד המזרחי, ונעים, הנער הפלסטיני, מהווים אך ורק סכנה סמלית לתא המשפחתי ולדמויות הכלולות בו, זה הוא דווקא אדם המתגלה כסכנה האמיתית וכמי שמסוגל לאלימות מינית פיזית נגד דמויות אחרות ברומן. כך, דרך האלגוריה, יהושע קושר בין האלימות המגדרית המתרחשת בתוך החברה היהודית פנימה, והאלימות המופנית מצד החברה היהודית החוצה, כלפי הפלסטינים.

בתחילת מאמר זה טענתי כי בבסיס הרומן ניצבת שאלת עומק סטרוקטורלית הבוחנת "האם מאהב יכול להיות שווה ערך לשאר בשר?" אומנם הרומן אינו עונה על

54. חמוטל צמיר, "מהיסטוריה למיתוס: מיתוציות של ילדיות בשירת הדור המדינה", בתוך יותם בניזמן (עורך) משחקי זיכרון: תפיסות של זמן וזיכרון בתרבות היהודית, מכון ון ליר בירושלים והוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2008, עמ' 98-137.

55. שם, עמ' 102.

שאלה זו באופן חד-משמעי, אך מובלע בו נרטיב המראה מה עלול לקרות אם התשובה לשאלה תהיה בלא רבתי. מעקב אחר נקודת המבט החסרה של טלי מאפשר לראות כי יהושע מצביע על העובדה הבסיסית שמאהבים הם חלק הכרחי מהתפתחותה של משפחה, ובהשאלה, של החברה הישראלית. במילים אחרות, אם מאהבים (ובהשאלה): פלסטינים, לא-יהודים אחרים, ויהודים לא ציונים) לא יורשו להיכנס למשפחה ולהיות שווים ערך לשארי בשר (ובהשאלה): שווי זכויות והזדמנויות עם אזרחים יהודים המחזיקים באידיאולוגיה ציונית), ההפך יתרחש, ושארי הבשר, ספציפית אבות המשפחה, יהפכו למאהבים-בעלים השומרים על בעלותם באלימות. כך ברומן זה, התא המשפחתי של אדם, אסיה ודאפי הוא סינקדוכה לחברה הישראלית התקועה, כמו מכונית הסוסיתא מודל '47 בסוף הספר, בצומת דרכים. כל התקדמות במורד אחת מן הדרכים המיוצגות על ידי אקסוגמיה עם המאהבים גבריאלי ונעים מכריחה התרחקות מהציונות הטרומ-ריבונית או בכיוון של אישוש הפוזיציה הדיאספורית או בכיוון של רב-לאומיות יהודית-פלסטינית, או גם וגם. לסירוב להתקדם לכיוון זה או אחר, קרי לסירוב להתנתק מהזמן המעגלי המשכפל את התשוקה הטרומ-ריבונית, יש מחיר. הישארות במקום מגבירה את התשוקה הפרדוקסלית להפוך את העבר לעתיד, ומובילה לחזרתה של האלימות הכלולה בזמן המעגלי – אלימות שכעת מופנית לא רק אל הפלסטינים, אלא גם פנימה ליהודים וליהודיות הישראליות עצמן. קריאת המאהב מתוך הכרה בשלל הקולות הכלולים בו, ובייחוד בזה המושקף של טלי, חושף מחדש את הרדיקליות הפוליטית הטמונה בו.

סיכום

מאמר זה בנוי על שלוש טענות מרכזיות. הראשונה שבהן היא כי ניתן והכרחי לשיים את מעשיו של אדם ברומן המאהב כאונס, וזאת כדי להבין את האלימות הכלולה ברומן במלואה. בהסתמך על עבודותיהן של קוס, הרמן וסובל, הראיתי כי שיום אלימות מינית כ"אונס" מאפשר למקם את האלימות ברצף המשתרע בין אלימות מגדרית יומיומית לבין אלימות מגדרית משברית. טענתי השנייה היא כי יהושע כותב את המונולוג של אדם כך שניתן להבין את האלימות בשני אופנים סותרים ומנוגדים: מצד אחד דרך עיניו של אדם, המסרב לראות את האלימות שהוא עצמו מפעיל ונותר בור נטול מחשבה לגבי עולמה של טלי ואחרותה; ומצד שני דרך הפרספקטיבה החסרה של טלי הבאה לכדי ביטוי במרחק בין המחבר המובלע ואדם הדמות – פרספקטיבה שבה אדם מוגדר בראש ובראשונה כאנס אלים. במהלך קריאה זו הסתמכתי על עבודותיהן של רוז וסדג'וויק

בנוגע לאי-הנראות של אלימות נגד נשים בעיני אלו המבצעים אותה ועל אודות האופן שבו בורות היא תוצר של מעשים אקטיביים הנצרכים לייצור של כל מערכת ידע/ כוח. בהקשר זה, ומתוך בחינה של מקרים שבהם מבקרים קודמים סירבו לראות את האלימות של אדם והנחילו את הבורות מבחירה שלהם לקהל הקוראים הרחב, טענתי את טענתי השלישית, ולפיה האונס ממלא תפקיד משמעותי בעיצוב המישור האלגורי של הרומן באמצעות קשירת האלימות הגברית נגד נשים עם אלימות יהודית נגד פלסטינים. למעשה, נרטיב האונס הוא הנקודה הרדיקלית והביקורתית ביותר באלגוריה זו, והנקודה שבה העמדה האנטי-ציונית שלעיתים מזוהה ברומן עולה במלוא כוחה.

לאחר שעקבתי אחרי האינטרטקסטואליות של המונח "מאהב", הצגתי את האופן המוטעה שבו הוא מופיע בסיום תיאור סצנת האונס, והראיתי כיצד ברצף המסירה התשוקה של אדם לטלי מלווה בתמות של גילוי עריות סימבולי ותשוקה לחזור לזמן שלפני 1948. בעקבות כך טענתי כי הרומן מבקש מאיתנו להבין את האופי האלים של תפיסת הזמן מעגלית המהווה את עמוד התיכון של החברה הישראלית בעשורים הראשונים לאחר קום המדינה: כפי שתשוקתו של אדם לטלי הופנתה כלפיה באופן שרירותי ואלים שמחק את מציאותה ושלמותה האישית, התשוקה לחבר את הציונות הטרנס-ריבונית לישראליות הברטריבונית גם היא מעוצבת כתשוקה שרירותית המבקשת למחוק את המציאות הקיימת בארץ. בביקורת זו מתגלה הפוטנציאל הרדיקלי המלא של הרומן שלפנינו, פוטנציאל שנקבר תחת שנים רבות של סירוב לקרוא את כל האלמנטים הכלולים בו וניסיונות עיקשים להקהות את שינויו.

יהושע עצמו טשטש את הפן הרדיקלי המצוי בספרו, בין השאר בספרו בזכות הנורמליות: חמש מסות בשאלות הציונות (1980), ובפולמוס הפומבי שנערך בינו לבין אנטון שמאס. בספר המסות כתב יהושע שחור על גבי לבן כי "לאחר שהוקמה המדינה אפשר לומר שהציונות 'נגמרה' משום שהשלימה את משימתה. המטפס על הר פסק מלהיות מטפס ברגע שהגיע לפסגה, ואכן ההגדרה חייבת לעבור שינוי",⁵⁶ אך מייד לאחר מכן הוסיף כי ההגדרה החדשה צריכה לסוב סביב השייכות של ישראל ל"עם היהודי כולו" שצריך להיפטר מאי-הנורמליות של הגולה ולעבור כולו לישראל.⁵⁷ באופן דומה, בפולמוס הפומבי מול שמאס בשנת 1985, דומה כי אימץ יהושע את עמדתו של אדם גיבור ספרו, וקרא לשמאס – כמו שאדם אולי הטיח בנעים – "לזוז מאה מטרים מזרחה למדינה הפלסטינאית שתקום לצד ישראל".⁵⁸

56. א"ב יהושע, בזכות הנורמליות: חמש מסות בשאלת הציונות, שוקן, ירושלים 1980, עמ' 118.

57. שם, עמ' 119-125.

58. ירון לונדון, "אשמת השמאל: ריאיון עם א. ב. יהושע", פוליטיקה, 4, 1985, עמ' 1-8. מצוטט אצל רות צופר, "מניפסט הפליטות: ערבסקות של אנטון שמאס", בתוך עמרי גרינברג, חנן חבר ויפתח

ההכרה בנרטיב האונס שברומן המאהב מאפשרת לראות בספר לא רק נקודת מפנה בקריירה הספרותית של יהושע, העובר מכתבת סיפורים קצרים לרומנים, אלא נקודת שיא במוכנותו לחשוב על הקשר בין ציונות, יהדות וישראליות באופן רדיקלי המוכן לזנוח את הציוניות והיהדות של מדינת ישראל על מנת לאפשר לה קיום לא-אליים וכלשון ספר המסות שפרסם – "נורמלי". בספריו הבאים, יהושע ממשיך בבדיקה ביקורתית ואומנותית של הזהות היהודית-ישראלית ושל המתח המגולם במקף המחבר בין השניים, אבל לעולם לא תוהה שנית באותה חדות על האלימות שבהנחלת הציונות לדורות חדשים של ישראלים, או על כך שהמתח הטבוע במבנה הזהות הישראלית-ציונית, מתח המופיע בשיא אלימותו בדמותו של אדם, יכול למצוא פתרון באמצעות עידודה של אקסוגמיה בקרב יהודים-ישראלים ויהודים-דיאספורים ובקרב כל תושבי הארץ, יהודים ופולסטינים כאחד.

אשכנזי (עורכים), פתרון כלשהו לשתיקה: על ספרות ערבית מודרנית בעברית, עולם חדש, תל אביב 2018, עמ' 108.