

בשם האב:

אדיפוליות בסיפורת המזרחית של הדור השני

יוחאי אופנהיימר

החוג לספרות, אוניברסיטת תל-אביב

“למה לא ידברו על נאמנות למשפחה במקום על מרד בהורים? למה מהפכה ולא מסורת?”
(אלי עמיר 1983, 136)

שני דגמים של אדיפוליות בסיפורת הישראלית

הסיפורת המזרחית כוללת תיאור מערכות יחסים בין-דוריים בין אבות לבניהם. אולם טבען של מערכות היחסים האלה שונה מאוד מזה של מערכות היחסים שמתוארות בסיפורת הישראלית ההגמונית-האשכנזית. לשם הבהרת שוני זה אשתמש בשני דגמים של יחסים בין-דוריים, שהם שני ההיבטים המנוגדים של הדגם האדיפלי בגרסתו הפרוידיאנית: ה"חיובי" וה"שלילי". טענתי היא שלעומת הסיפורת ההגמונית, שבה היחסים הבין-דוריים מופיעים בסימן פיצול בין הדגם האדיפלי החיובי (כלומר מרידת הבן באב שמגיעה לעימות גלוי ביניהם) לבין הדגם האדיפלי השלילי (הזדהות הבן עם האב ובמיוחד עם תרבותו), הסיפורת המזרחית משתמשת בשני הדגמים האדיפליים במקביל ומשלבת ביניהם. עם זאת, הסיפורת המזרחית מעניקה דומיננטיות ברורה לדגם השלילי: העימות הבין-דורי המתואר בה נובע ממרידה שתפקידה לחייב את האב לחזור לתרבותו הערבית המודחקת והמוכחשת ובכך להיעשות ראוי להערכת הבן ולהזדהותו. השימוש של הסופרים המזרחים בעימות הבין-דורי נועד לסלול את הדרך להזדהות הבין-דורית. לטענתי, צירוף זה של שני הדגמים אגב שינוי ההיררכיה ביניהם ייחודי לסיפורת המזרחית ובו יעסוק מאמר זה.

פרויד התייחס בפעם הראשונה לסיפורו של אדיפוס בספרו פשר החלומות (פרויד 1998). הוא מבהיר שם כי המיתוס היווני איננו רק אגדה קדומה אלא חומר תודעתי אוניברסלי שמרבה להופיע בחלומותיהם של אנשים בכל תרבות ובכל תקופה. השימוש של פרויד בסיפור מתמקד במשאלותיו הלא-מודעות של הבן למרוד בסמכות האב ולסלקו כדי לזכות באם בבחינת מושא מיני:

גורלו [של אדיפוס] מזעזע אותנו אך ורק משום שעלול היה להיות גורלנו שלנו — משום שהאוראקל גזר עלינו קודם לידתנו אותה גזרה כפי שגזר עליו. גורל כולנו הוא, אולי, לכוון את היצר המיני הראשון שלנו כלפי אמנו, ואת האיבה הראשונה ומשאלתנו הרצחנית הראשונה — כלפי אבינו. חלומותינו מוכיחים לנו זאת. המלך אדיפוס אשר

הרג את אביו לאיוס ונשא לאשה את אמו יוקאסטה, אינו אלא מילוי של משאלה מימי ילדותנו (שם, 242).

באמצעות המיתוס של אדיפוס תיאר פרויד את תהליך ההתבגרות של הבן אשר עומד בסימן התעוררות התשוקה המינית כלפי האם והתעוררות תחושות איבה ותוקפנות כלפי האב. פרויד הבהיר את עוצמת הדחפים הליבידינוניים הראשוניים, אשר תהליך ההתבגרות התקין אמור להתמודד עמם, ותיאר מבנים שונים של התמודדות עם התשוקה מצד אחד ועם האיבה מצד אחר, החל מהפיכתם לחרדת סירוס וכלה בפיתוח תודעת אשמה ונוכחות מופנמת של אני-עליון אצל הבן שמאפשרות להפוך את הדחף הראשוני להרוג את האב לעמדת הזדהות עמו. רעיון זה פותח וגובש במאמרו "האני והסתם" (פרויד 1968, 150–153).

בסיפורת העברית הופיע הדגם האדיפלי כבר בתקופת ההשכלה. נקודת המבט של הבן ייצגה בדרך כלל את הנורמות המהפכניות החדשות ואילו עמדת האב ייצגה את העולם היהודי השמרני שראוי למרוד בו כדי לשנותו מבפנים (לאן של פיירברג; 1940) או כדי להשתחרר ממנו לחלוטין ("מחניים" ו"עורבא פרח" של ברדיצ'בסקי; 1980א, 1980ב). הדגם האדיפלי הופיע גם כאשר הדור הצעיר העמיד את ציוניותו החלוצית האקטיביסטית מול הציונות האקטיביסטית פחות של דור ההורים (הדסה של משה סמילנסקי; 1934, "יואש" של יוסף לואידור; 1976), וגם כאשר הניגודים האידיאולוגיים היו מובהקים פחות ונבעו משינוי ברגישויות שאפיינו את דור הבנים (כחורף של ברנר; 1978, "מלפונים" של י"ד ברקוביץ; 1959).

ביצירות מאוחרות יותר שימש הדגם האדיפלי בצירוף טרמינולוגיה יהודית מקורית של סיפור העקדה, וכך נתן ביטוי לפער הדורות בצורה של "תוקפנות בין-דורית" (פלדמן 2001, 58). מאז שנות השישים הבן מוצג כקורבן, והסיפורת מתחילה לבטא מחאה כלפי האבות (לפעמים אף בקולם של האבות עצמם) ששולחים את בניהם להיהרג בשדה הקרב, לאחר שהאידיאולוגיה הלאומית הרשמית שהעניקה הכשר לכך איבדה את אמינותה ואת תוקפה בעיני דור הבנים המוקרבים. בסדרת מאמריה בנושא גלגולי העקדה בתרבות העברית הבחינה יעל פלדמן בתהליך שבו העקדה בתור טופוס ספרותי-תרבותי הפכה מדגם של שותפות בין-דורית לדגם של קרע בין-דורי, וכינתה אותו "אדיפליזציה של העקדה בתרבות העברית המודרנית" (פלדמן 2008, 135). ייצוג העקדה, שהתמקד בתוקפנות האב כלפי הבן, היה מימוש של הדגם האדיפלי החיובי; מחאתם של הבנים ומרידתם באבות הופיעה בהקשר של מודעות לעובדה שהאבות מבקשים להקריב את בניהם למטרות חסרות הצדקה ולפעמים אנוכיות לחלוטין. הגרסה האדיפלית של העקדה, מבקשת לייצג את העימות הבין-דורי בכפילותו המקורית,¹ כלומר להראות שתוקפנות האב, הגובלת ברצח בן, היא הבסיס וההקשר לתוקפנות הבן נגד אביו. גרסה אדיפלית זו של העקדה החלה להתפתח כבר בשנות הארבעים,

¹ בדיוניו הרבים בנושא תסביך אדיפוס התעלם פרויד מהתוקפנות הרצחנית של האב בטרגדיה המלך אדיפוס של סופוקלס, והקדיש תשומת לב רק לתוקפנות הבן. כמה חוקרים הציעו להקדיש תשומת לב

למשל במחזהו של אהרן אשמן *האדמה הזאת* (שם, 133–136), בסיפורים אחדים של משה שמיר (שם, 143–147), ובהתבטאויות נגד עמדתם של ה"אברהמים" המודרניים השולחים את בניהם למות במלחמות (כימי צקלג של ס. יזהר; 1958). אולם רק מאז שנות השישים, עם הופעתם של סופרי דור המדינה, הפכה גרסה זו לבעלת מעמד הגמוני – לדוגמה אצל א"ב יהושע ("מסע הערב של יתיר"; 1993, "מול היערות"; 1993ב), עמוס עוז ("דרך הרוח"; 1975), יהושע קנז (אחרי החגים; 1964), דן צלקה (ד"ר ברקל ובנו מיכאל; 1967), חנוך ברטוב (של מי אתה ילד; 1970), יצחק אוורבוך אורפז (מסע דניאל; 1969), אהרן אפלפלד (תור הפלאות; 1979), יעקב שבתאי² (תיכרון דברים; 1977) ואחרים (חבר 1991). פלדמן הביאה בספרה ללא חדר משלהן (2002) דוגמאות רבות של מאבקים אדיפליים המופיעים גם ביצירותיהן של סופרות, במקביל למאבקי הגיבורות בקיבעון האדיפלי שלהן. מאוחר יותר, במיוחד בעקבות מלחמת לבנון, החלה להתפתח גרסה אלימה ותוקפנית יותר של יחסים בין-דוריים שבמרכזה "רצח" הבן בידי האב או סירוסו (Feldman 1989), למשל בהפטרויט של חנוך לוין ובמנוחה נכונה וקופסה שחורה של עוז. ביצירות אלה המרד האדיפלי של הבן כבר אינו משמש כוח מאזן מול תוקפנות האב. במקומו מתוארת עייפותו של הבן או חוסר העניין שלו במאבק באב ובעולם האידיאלי המתרופף שהוא מייצג (פלדמן 2001, 70). כך, מאז שנות השמונים העדיפה הסיפורת הישראלית לתאר בנים כושלים שאיבדו את היכולת והרצון למרוד באבותיהם מצד אחד, ואבות שעולמם האידיאלי הפך למיושן וריק מתוכן מצד שני. עריצותם של האבות אמנם היתה עשויה לגבור על התנגדות הבנים אך לא להציל את ערכיהם האנכרוניסטיים. התנגדות הבנים, אפילו בצורתה הפסיכית והעייפה, ערערה על הערכים הישנים בקול ענות חלושה אך לא הציעה להם תחליף.

הקונפליקט האדיפלי הוצג על ידי פרויד כדפוס יחסים אוניברסלי שאינו תלוי תרבות והקשר, והספרות העברית ידעה אפוא להרחיבו אל מעבר ליחסים המשפחתיים ולגייסו למאבקים אידיאולוגיים שעמדו על סדר יומה. מוטיב המרד אשר אפיין את הספרות העברית החל מתקופת ההשכלה, עבור דרך מפנה המאה ה-20 ותקופת התחייה ועד לספרות שנות השמונים, הכתיב הגבלות ברורות על הבעת עמדת הזדהות עם העולם הדתי, התרבותי, האידיאולוגי והנפשי של האב שהיא שללה, וכמו כן גם על יצירת עמדת הזדהות עם האבות עצמם. עמדה אנטי-הגמונית הופיעה רק עם יצירתו של עגנון, שביטאה הזדהות נפשית עם תרבות האבות של מזרח אירופה, ובעקבותיה גם עם יצירתו המאוחרת של אפלפלד, שהחלה

גם ל"תסביך ליוס", לתוקפנותו של האב המהווה תנאי והקשר לתוקפנות הבן (Ross 1988). בעניין זה חשובים דברי גיורא שוהם על הצורך בהעתקת תשומת הלב מרצח האב לרצח הבן (Shoham 1976). כאשר לרומנים של שבתאי טען שקד כי "מכרון דברים" האבות הם אבות מסרסים, המטילים איש איש לפי דרכו חתם על בניהם; בסוף דבר האב הוא ליוס אומלל המתאבל על מות יוקסטה שלו כשאדיפוס מנצחו כביכול, משום שהוא רואה במפלתו" (שקד 1998, 400). השימוש במונחים אדיפליים לתיאור מערכות יחסים בין-דוריות בסיפורת העברית רווח במחקריו של שקד.

להתחקות על התרבות היהודית של מרכז אירופה מתוך הכרה בייחודה ובאי-התאמתה לתפיסות המקובלות על היהדות (מושגים רווחים כמו יהדות חרדית, יהדות דתית-לאומית, יהדות רפורמית ויהדות חילונית אינם מתאימים ליהדות מתבוללת זו שחוסלה בשואה). עם השנים צברה עמדה אנטי-הגמונית זו נוכחות הולכת וגוברת בסיפורת הישראלית. לפיכך יש להבהיר כי הדגם האדיפלי החיובי היה אמנם בעל מעמד הגמוני בתולדות הסיפורת העברית של המאה ה-20 וחוקרים מרכזיים אף נהגו להשתמש בו לתיאור תכנית היחסים הבין-דוריים. אולם לצדו הופיע דגם אחר של הזדהות עם האב הממשי ובעיקר עם האב הסימבולי והתרבות היהודית או הא-ציונית שהוא ייצג. ישנה אמביוולנטיות עמוקה ועקרונית של סופרים באשר לשתי האפשרויות של התייחסות לאב, שמבטאות שתי אפשרויות אידיאולוגיות מנוגדות: מרידה באב והזדהות עמו. המרידה באב היתה קשורה בדרך כלל בהתמקמות במרחב של השיח הציוני (בשנות היישוב הבן הציוני מורד באב הגלותי) ולאחר מכן – בשלילתו הביקורתית של השיח הציוני (בשנות השישים הבן הפוסט-ציוני מורד באב הציוני על מנת לממש את זהותו האנושית בלי לכפוף אותה לזהותו הלאומית).

לעומת זאת, ההזדהות עם האב סימנה חריגה ממרחב השיח הציוני ואימוץ שיח "גלותי" שעמד על חזרה לזהות יהודית או אירופית במקום זהות ישראלית כפויה, על חוויית הפליטות היהודית במקום על אידיאל "היהודי החדש", על חזרה למושגי זמן טרום-ציוניים במקום על שלילת ההיסטוריה היהודית, ועל ערעור בלעדיות הזיקה בין היהודי לבין המרחב הישראלי או השפה העברית. ההזדהות עם האב לא הופיעה דווקא במצבים של המשכיות בין-דורית נטולת קונפליקטים אלא במצבים שבהם התחדדה המודעות למורשת הסימבולית של האב, ולעובדה שמורשת זו נתונה בקונפליקט עם התרבות ההגמונית ואף נמחקת ומודרת על ידיה. הופעת הדגם האדיפלי השלילי בישרה את גיבושה של נקודת מבט מינורית (דלז וגואטרי 2005) חברתית או תרבותית שמצויה בעימות עם התרבות המזוורתית (סיפורו של יואל הופמן "קצבן" [1989] הוא דוגמה למינוריות כזו). קולות המייצגים את השוליים במאבקם נגד התרבות ההגמונית נוטים לפיכך להשתמש בדגם האדיפלי השלילי ולדבר בשם האב או הסב. אפשר לתאר את הסיפורת העברית והישראלית כהתלבטות בין שני קטבים אלה, כפי שיצירתם של סופריה המרכזיים מעידה על פיצול פנימי בין השיח הציוני לבין השיח הא-ציוני או הגלותי. פיצול זה הגדיר את הדינמיקה הפואטית-אידיאולוגית של הספרות העברית בכלל, ואת התנועה שבין שימוש בדגם אדיפוס החיובי לשימוש בדגם השלילי בפרט.

האם אפשר לקרוא גם את הסיפורת המזרחית באמצעות הדגמים האדיפליים המנוגדים הללו? טענתי היא כי בסיפורת המזרחית נוצר איזון ייחודי בין תפיסה של קונפליקט בין-דורי לבין תפיסה העומדת בסימן השלמה ושותפות בין-דורית במאבקו של הקולקטיב המזרחי בתרבות הישראלית ההגמונית. המרד האדיפלי של הבן מופנה כלפי אב שאיבד את סמכותו ויוקרתו בגלל נכונותו להתכחש למרכיב הערבי-מזרחי בזהותו ולאמץ את נורמות הישראליות. מרד זה איננו נובע מדחייתו של עולם תרבותי אנכרוניסטי כביכול (כמו בספרות

ההגמונית) אלא מהזדהות עמוקה של הבן עם אותו עולם תרבותי מזולזל ומושכח של האב (או של הסב במקרים אחדים). דווקא עולם ערכים זה זוכה למעמד מחודש של יוקרה ומעורר את נכונות הבן להתמסר לאימוצו ולטיפוחו, אפילו במחיר התרחקות מודעת מהתרבות ומהחברה הישראלית. את המהלך הזה של דור הבנים, שמגלה הזדהות עם ההווה המשפחתית האתנית המוכחשת, אפשר לתאר באמצעות הדגם האדיפלי הכפול והמשולב: הסיפורת המזרחית מכירה אמנם בנוכחותם של שני הדגמים האדיפליים בספרות הישראלית, אולם היא מערערת על הנטייה לבחור ביניהם כבין ניגודים יציבים, והופכת אותם לניגודים משלימים שמתקיימים בעת ובעונה אחת. טקסטים אחדים מדגישים יותר את היסוד האדיפלי החיובי ואחרים את היסוד השלילי, אך בלי שנוכחותו של האחד תטשטש את נוכחותו של האחר. במרבית הטקסטים שני הדגמים אמנם קיימים בו בזמן, אולם חשוב להבחין שגם בטקסטים שמעניקים נוכחות דומיננטית לאחד מהם, הדגם האחר נוכח בתור היבט משלים, ובהצטרפם זה לזה הם יוצרים את השילוב הייחודי ביניהם, האופייני לסיפורת המזרחית. קשה אפוא להבחין ביצירתם של מזרחים באותה דיכוטומיה שאופיינית לסיפורת שנכתבה בידי אשכנזים: הדיכוטומיה בין ישראליות לבין יהדות, בין ציוניות לבין גלותיות, בין אדיפוס חיובי לשלילי. היות שלדידם של יוצרים מזרחים בני הדור השני להגירה הישראלית והציונות מעולם לא היו אפשרויות ממשיות, גם לא מתחייבת התלבטות בין קטבים אלה. בני הדור השני העדיפו לבטא את חוסר שייכותם לחברה ולתרבות הישראלית באמצעות תשומת לב דרוכה לחוויית הגלות שלהם במדינת ישראל. בהקשר תרבותי זה מובן שהסתייגותם מאופן התמודדותו של האב עם המציאות החברתית-תרבותית בישראל (האדיפוס החיובי) לא עלתה בקנה אחד עם אימוץ הנורמות ההגמוניות אלא המחישה את הזדהותם עם חוק האב (האדיפוס השלילי), עם האב הסימבולי ועם תרבותו שנמחקה והודרה. כלומר, הביקורת של יוצרים אלה על האב המחישה דווקא את עמדתם המינורית. שני הדגמים האדיפליים, שמופיעים במשולב כנובעים זה מזה, מסייעים להבהיר את זיקתה של הסיפורת המזרחית לסיפורת האנטי-הגמונית בישראל ואת יכולתה להעצימה ולהובילה ככיוונים רדיקליים. המשך הדיון יוקדש לביטויי דגם אדיפוס החיובי בסיפורת המזרחית ולאחר מכן להגדרת דגם אדיפוס השלילי ולביטוייו בסיפורת המזרחית. את המאמר יחתום דיון באפשרות לקרוא את הסיפורת המזרחית על נושא האדיפוליות כספרות מינורית, וכן בדמיון ובניגוד בין הסיפורת המזרחית של בני הדור השני לסיפורת של בני הדור השני לשואה.

האב והשיח הלאומי

הביקורת שהפנו סופרי הדור השני כלפי האב המזרחי דוחה את מסגרת השיח הלאומי ובייחוד את אימוצו החקייני על ידי האב, אימוץ שנועד לפרנס את אשליית השתלבותו בחברה בישראל. הפיכת דור ההורים לישראלים (כפי שהמונולוג של האב להלן מראה) מוצגת במילותיהם של הבנים באירוניה רבה:

כשבאתי לארץ הבנתי את הכללים. ראשית כל תירשם, שנית כל תהיה במפלגה, אחרת מי יסתכל עליך. אם אתה לא מפלגתי לא מחשיבים אותך. לא רוצה להביך, משה, כמו תפוח אדמה. משה בטטה. ילד בלי דעה, ילד מהאור"ם, נמנע, תמיד שותק, לא מפלגתי. שוכב בחדר עם הטלוויזיה, כמו נתמך. רק בן עשרים. כמה פעמים אמרתי, משה תשתתף. אבל הוא, תפוח אדמה. שמשה ירצה מיפתח דוגמה, רציתי. שמשה ירצה להיות כמוהו, רציתי, גיבור ישראל. אבל איפה משה ואיפה יפתח, רחוקים מזרח ומערב. יפתח מעורב, יפתח מפלגתי, יפתח בעניינים, היה רואה איתי מבט וערב חדש. מדריך, יפתח, מטובי בנינו, מצטיין בצבא היה. מולו משה הפוך, מזרחיסטי, שומע שירי דכדוך ועצב. מוזר איך יצא לי בן כזה, מדוכדך, מתאים בול לסטיגמות (אוז 1997, 72–73).

גאוותו של האב על בנו ה"משתתף" (שמת, אגב, בזמן שירותו הצבאי מעקיצת דבורה!) ושימושו התמים וחסר הביקורת בנרטיב הגבורה הלאומית נובעים משאיפתו לחמוק מהסטיגמות על המזרחיות. אולם המרחב הדיכוטומי שהתרבות הישראלית יוצרת אינו מאפשר לנווט בין שתי האפשרויות אשר מוצגות כמנוגדות וכשוללות זו את זו: אתניות מזרחית שמזוהה עם נחשלות לעומת לאומיות שמזוהה עם קדמה. חיקויים של המושגים ההגמוניים, היוצר בסופו של דבר את סיפור "גבורתו" של הבן המת והעדפתו על פני הבן החי, מופיע בהקשר של תקוות האב להיחלץ מדימויה השליליים של המזרחיות. גם הסופר דודו בוסי מתאר את השימוש המוגזם והנלעג בשיח הלאומי ואת המניפולציה הפוליטית המפלגתית שלו, והוא עושה זאת באמצעות דמותו של האב המזרחי השתוי שמבקש לחנך את ילדיו:

כשאבא שותה כליל שבת כוסית שנייה של קוניאק... הוא יפליג בספינת הדיבור שלו למרחקים. בדרך כלל ההפלגה מתחילה מיציאת מצרים, יציאה קשה של ארבעים-חמישים דקות לפחות, שממנה אתה למד שיש לנו אלוהים עצבני וקשוח שכבר אז הראה לערבים מי כאן הגבר האמיתי, ומשם הוא מפליג כמעט לכל אורכה ורוחבה של ההיסטוריה היהודית שאחרי תקופת התנ"ך. אם לא נרדמת אחרי השואה והגבורה... הוא גומר לך את האויר ומחסל אותך סופית עם פרשת המחתרות שלו, שבה נלחמו ונהרגו חבריו למחתרת לח"י בשביל שתקום המדינה שלנו "למען המפא"ניקים המושחתים שהרסו אותה לגמרי" (בוסי 2000, 62).

הנאום הלאומי בצירוף סממני השיח הימני — אשר מנצל כל הזדמנות לבוא חשבון עם מפא"י, במיוחד בתקופה המתוארת (שנות השבעים המאוחרות, לאחר המהפך הפוליטי ועליית הליכוד לשלטון) — אינם מצליחים למחוק מתוכם את הסטריאוטיפים של המזרחיות: האב השתיין והאלימות ה"גברית" שלו. מובן שאלמנטים אלה עוברים עידון ו"הלבנה": אין שכרות ממש אלא בסך הכול כוסית שנייה של ליל שבת, ובמקום אלימות פיזית יש אלימות מילולית חינוכית, וקונוטציות האלימות המזרחית מועתקות לדימוי האל כגבר עצבני. ואולם,

ההלבנה הזאת יוצרת לבן מלוכלך: השימוש החקייני³ בשיח ההגמוני איננו חף מעקבות המזרחיות שאותה הוא אמור לטשטש ולנטרל, אם לא למחוק לחלוטין. בני הדור השני מתחו ביקורת על דור האבות לא רק מפני שאימצו את השיח הלאומי-ימני אלא גם מפני שהתפתו להפנים את השיח הדתי החרדי. הפיתוי במקרה זה היה גדול משום שתופעת ההתחדדות והחזרה בתשובה בקרב הציבור המזרחי בארץ נתפסה כבעלת איכות מהפכנית בפוליטיקת הזהויות הישראלית. עם ייסודה של ש"ס בשנות השמונים ועליית כוחה בבחירות של שנות התשעים נוצרה לה תדמית של תנועה מזרחית אותנטית שאינה זקוקה עוד לחסות המפלגות האשכנזיות: לא לחסותה של מפא"י ההיסטורית, לא לחסות הליכוד (שמנהיגו מנחם בגין היה מושא הזדהות לדידם של מצביעים מזרחים רבים בבחירות 1977), ולא לחסותן של המפלגות הדתיות האשכנזיות (מפד"ל הלאומית ואגודת ישראל החרדית). צריך לזכור שתופעה חברתית זו ממזגת בין החזרת דפוסי הדתיות המזרחית של קהילות צפון אפריקה לבין אימוץ מאפייני הדתיות האשכנזית החרדית. ההתייחסויות לכך ביצירתם של סופרי הדור השני מלמדות על אי-נחת מנסיגתם של האבות לתוך מסגרת מוגנת של חזרה בתשובה, של השקפת עולם סגורה ושבלונית ושל חיפוש חסות רוחנית מצד בעלי סמכות דתית מפוקפקים, וחושפות את חוסר האונים של האבות ואת חוסר יכולתם להתמודד בצורה בוגרת עם מצבים אישיים ומשפחתיים קשים. האבות המצטטים את השיח ה"סמכותי" מוצגים כאנשים שבגדו באבהותם, בילדיהם, באנושיותם: הבנאדם כבר כמעט לא רואה מעבר לקצות הזקן שהצמיח. איבד סופית את הרגישות. כבר לא מנסה אפילו להפעיל את הראש. במקרה הטוב הוא מחביא הכול מאחורי הזקן ומצייר על עצמו פרצוף הכול-בסדר, ובמקרה הרע הוא פותר בעיות בעזרת השם ובעזרת הרב מסעוד, שמנצל אותו ואנשים אחרים במצב שלו (בוסי 2000, 218).

הן חיקוי השיח הדתי האשכנזי והן חיקוי השיח הלאומי אינם יכולים להיות דרך התמודדות עם מכלול הבעיות החברתיות, המשפחתיות והאישיות שהרומן של דודו בוסי מעז לחשוף. קשייה וחוליה של המשפחה המזרחית מתבהרים אף יותר עם תיאור קוצר ידם של האבות, אטימותם וחוסר בגרותם.

אצל אלברט סויסה מופיעים אבות לא פחות אטומים ומאכזבים ביחסיהם עם בניהם. בפרק הפותח של עקוד (סויסה 1990) מתואר אב שתקן ששולח את בנו הפרחח לשיבה בכני ברק מתוך הרגשה שאין הוא מסוגל לשלוט בו ועל כן יש להרחיקו מהבית למקום

³ הומי באבא כינה חיקוי זה של הנורמות הלבנות "white, but not quite" (Bhabha 1994, 86). הוא דן בהודים שמחקים את הבריטים במסגרת מנגנון השליטה הקולוניאלי ונטה לייחס לחיקוי משמעות חברתית שמערערת על ניגודים אתניים שמקובל לראותם כיציבים. מבקריו של באבא הטילו ספק בכוחו החתרני של החיקוי הקולוניאלי (McClintock 1995, 61–66). דוגמאות ספרותיות אלה מוכיחות כי החיקוי אינו חייב להיות בעל פוטנציאל חתרני-פרודי, אלא להפך: הוא עשוי להיות תמים, חסר תחום, ביקורתיות או עמדה עצמאית. בצורה כזאת החיקוי עצמו הופך למושא לייצוג אירוני.

שעשוי לכפות עליו מסגרת חינוכית נוקשה. בפרק השני, הקרוי "יתמות ברוכה", מופיע אב אטום וגס שחולם על בן בעל מבנה גוף של מתאגרף. אב אשר אינו תורם לחינוך עשרת ילדיו "הברברים" כלשונו, ואף אינו מקדיש להם "רפרוף של הרהור. מחשבתו קשת היום נסכה לחפצים היומיומיים שלה, הרהוריו חלפו דרך העצמים, האנשים והמאורעות שנכפו עליו שלא בטובתו" (שם, 33). המספר אינו מצניע את מוגבלותו הנפשית והאינטלקטואלית של האב: "מר סולטן, בראש חלול ומרוכך בקורטוב אפריטיף, הרהר 'חיים בזבל', וחש את עצמו כאילו הוא מרוח כולו בגריז; באותה הכרה נדירה ועצובה, שהיתה צפה ועולה בו כמתת של חסד אחרי כמה כוסיות של עראק" (שם, 35). ואילו בחלקו השלישי של הרומן מופיע אב מעורר רחמים, ש"מאז בואו לארץ הזאת, להיכן שלא הביט היה נבהל" (שם, 166) ועמידתו בפני מוריו האשכנזים של הבן מבושת ומגומגמת. דתיותו הופכת אותו למתוודה כפייתי על חטאים שלא חטא, וגם את חובותיו הוא מקיים בצורה מכנית "כאילו היה נביא קשה יום, שסרה רוחו מעליו והוא שכח על מה ולמה היתה שליחותו" (שם, 214). כאשר נערי השכונה מתעללים בשני בניו ושורפים את הסכך שהם נושאים לסוכתם מתעוררת חוויית אובדן הסמכות המשפחתית בכל בהירותה, והבן מרשה לעצמו לבכות "על אותה אבהות נכשלת, על אותה בכורה מכוערת, על אותה אהבה נתעבת, על אותו הדר מושפל, על כל מה שבער בסכך שהלך עתה ואוכל" (שם, 205). גם הרמיזות המעטות על הזיקה בין ההגירה ארצה לבין חוויית ההשפלה אינן עשויות להאפיל על האחריות המוטלת על האב ש"שבו" בידי מחנכי בנו ובידי מושגים מפקפקים על אודות החינוך. הגליית הבן אל הישיבה בבני ברק, כמו כליאתו במחסן למשך שלושה ימים קודם טקס בר המצווה, הן דוגמאות לאבהות "מסורסת" (שם, 95): לא כוחו ועוצמתו של האב ניכרים בדימוי זה אלא חולשתו, כוחו הדל שלא עמד לו בסופו של דבר לשעות לסבלו של בנו ולהצילו מהתאבדות. הרומן מבטא את הקושי להתמרד נגד חולשת האב והיעדר סמכותו, ואת הצורך של הבן בסמכות זו, צורך נואש כל כך עד שהוא נאלץ לדמינה במקום שאיננה.

ההזדהות עם האב הסימבולי

המעבר מייצוג האב הכושל, אשר מחייב את הבן למרוד בו ולהתעמת עמו, לייצוג האב שניתן להזדהות עמו (ועם עולמו הרוחני) ולקבל את סמכותו, הוא המעבר מהאב הממשי לסימבולי ומהסיפור האדיפלי החיובי לשלילי. מעבר כזה אפשר למצוא בטקסטים רבים, לפעמים בצורה סמויה ולפעמים בצורה גלויה לחלוטין. דוגמה לכך ישנה ברומן של סויה. שם מעבר זה מלווה בציפייה למבטו של האב שנלווית לו חוכמת החיים הניתנת למסירה: "לא היה אדם בעולם שמסוגל לחננו במבט כשל אביו מעת לעת, מבטו הרחום, השקט והקשוב, האומר 'ראה ושמור נפשך, זה כל מה שיש לך בעולם, וזה לא הרבה'" (סויה 1990, 12), והוא מסמן את הזיקה העמוקה בין האב לבנו: "באותה השעה היתה נסוכה על פני האב ארשת של מי שנכון להעניק את כל היקר לו במתת של חסד; הלוא זה בנו

מושיעו, יורש בשרו, הילדות שלא היתה לו" (שם, 77). המבטים הללו מייצגים תיקון של יחסים שהתקלקלו, אישוש של דימוי עצמי שהתערער, ואישור של היכולת האבהית. הופעתם, שזוכה תמיד למשמעות רגשית מועצמת, מבהירה כי מערכות היחסים בין בנים לאבותיהם חותרות למצבים של איחוד ופיוס ולא לעימות שבו אחד הצדדים מוכיח ומנכיח את עליונותו. יתר על כן, הדיאלוג בין הבן לאביו איננו מצטמצם לפעולה של אישור הדדי, אלא בעיקר לניסיון להפנים ולאמץ את עולם המשמעויות היהודי-דתי על ידי הבן ולמען האב. זאת גם כאשר עולם זה מעורר ספק המחייב לכונן אותו מחדש באופן אישי מאוד.

בסוף הרומן הנער בוחר להיעקד מיוזמתו לעגלה חסרת בלמים שתסיע אותו במורד התלול, כדי "לרדת לאינסוף של רחוב קוסטה ריקה". הנער שמייחל לאינסוף הזה, מרגיש כמו "המוסרים את נפשם על קידוש משהו שיקר מאוד ללבם" (שם, 262). יש הרומן משייך אותו לנושא רווח מאוד בסיפורת העברית: הקרבת הבנים. דור האבות מקריב את דור הבנים על מזבח האידיאולוגיה הציונית-לאומית, ומאשר בכך את ערכיה. אולם סויסה מעניק לסיפור העקדה נופך שונה. בטיפולו בנושא היחסים הבין-דוריים הוא ממיר את האידיאולוגיה הלאומית בסדר סימבולי חדש-ישן של התרבות היהודית שהדמויות, אבות כבנים, שואפות להשתייך אליו, בתוך הקשר שבו כינון זהותם מתאפשר אך ורק מתוך הזדהות עם דמויות מופת (מקראיות, אגדתיות, דמויות של צדיקים). האב ברומן מתקשה אמנם בהנחלת העולם הסימבולי לבנו, אך בתהליך התבגרותו הבן מערער על העולם הסימבולי של דמויות המופת כחלק מניסיון לרענן את תקפותו. זו אם כן שאיפתם של הכול — להיעקד, כלומר לאשש את קיומו של סדר שבו הדימויים המסורתיים מתאימים למציאות.

מעבר דומה מיחסים של קונפליקט בין-דורי ליחסים של הזדהות והשלמה מופיע אצל אוז (1997, 112–113). אחת הדמויות שלו, ויקי ספיר, מתארת את האב שלא הצליח להיקלט בארץ, עברית הוא בקושי ידע ואת שנותיו האחרונות בילה בשכיבה על מיטת סוכנות בדירה מטונפת בקריית גת. ואילו הבן התעשר, שינה את שמו ו"השתכנז"; הוא צמחוני, בעל קריירה, ולא הקים משפחה. זלזולו ומרידתו באב מתבטאות בדחיית כל מאפייני המזרחיות ובסיגול מאפייני התנהגות אשכנזיים טיפוסיים. אולם הטקסט מערער באופן פרודי על אפשרויות אלה של "השתכנזות" הרובצות לפתחו של המזרחי אשר מעוניין להמיר את תרבותו המקורית בצורות חיים יוקרתיות יותר. מות האב מביא לקריסת הדימוי העצמי הישראלי של הבן, ובעקבות זאת הוא מעלה בדעתו לחזור בתשובה כדי למלא את הריקנות המאיימת. הסיפור נותן ביטוי לתודעה הנוודית המזרחית, הבלתי-ישראלית, של מי שנשאר מהגר וזר לכל הוויה מקומית לאומית. מטפורת החור ממחישה עד כמה חסר ממשות הוא קיומו של הבן שניתק את הזיקה לאביו:

ככה זה. קיצוניים, אנשים שלא מכבדים את אבא, הם אנשים שהולכים לאיבוד. ויקטור, הבן של שארלי ז"ל, הלך לאיבוד. ...ויקטור בוכה. אולי מצטער על הזמן שבזבז, הרגעים שבמקום להיות עם אבא, היה עם החברה, במקום לצלצל לאבא, צלצל לחוץ לארץ. ...ויקטור

לא יודע למה הוא בוכה. אתה לא יודע מי זה אבא, עד שאתה מאבד אבא. הנה ויקטור, איברת אבא. עכשיו יש לו חור, חור שלא ייסתם אף פעם. עכשיו הוא סירה שטובעת, נכנסים לו מים, והוא כבד, כבד (שם, 152–153).

בהקשר זה של התמודדות עם דמות האב בתור דגם להזדהות יש למות האב משמעות תרבותית רבת משקל. עמדתו של אוז היא כי דחיית האב (הנלעג בעיני בנו) אינה יכולה לסמן דרך ליצירת זהות חדשה – זו תהיה לכל היותר מלאכותית ושבירה, מעין אשליה ארעית, שכן ניכוס העולם התרבותי שהאב מייצג הכרחי ליצירת זהות באמצעות הזדהות. לכן, הביטויים המעטים של דחיית האב הממשי בסיפורת המזרחית מתקשרים באופן דיאלקטי עם אימוץ בדיעבד של דמות האב הסימבולי. הנה דוגמה להפיכת המרידה-דחייה לעמדה מאוחרת של חרטה ולרגש אשם. הבן עורך טקס זיכרון שבו הוא מדליק נרות כמספר שנות חייו של אביו, מאזין למוזיקה עיראקית שהוא אהב ומקונן על "שהתכחש לתרבות אביו" (שם, 67):

אח, יא אבואי, יא לילו, יא מְרְחוּם, סלח לי שהתביישתי במבטא שלך, ובשירים ששרת ובמוזיקה שאהבת ובבגדים שלבשת... הייתי ילד תועה ואחר כך נער תלוש ועכשיו אני גבר מקולקל... יא אבואי, יא לילו, סלח לי שבשביל להתקבל הפסקתי לדבר בחית ועין... סלח לי שגרמתי לך כאב, שהשמדתי את הזהות והשורשים שלי בשביל להרגיש שייך לארץ ישראל היפה" (בוסי 2003, 67).

הווידי הזה מגלה כי סופרים מזרחים התעמתו אמנם עם סממני ה"נחשלות" של הוריהם וגילו יחס ביקורתי כלפיהם משעה שלמדו להתבונן במציאות במונחים של קדמה ומודרניות. אולם פריקת עול איסורי האב לא הפכה למרד מוצהר בשם התרבות המערבית אלא תמיד נותרה מעוכבת, מהוססת, על מנת שלא לחבל לחלוטין בסמכות האבהית או כדי לסמן את אפשרות תיקונה בעתיד. אצל סופרי הדור השני קיים לא רק להט מרדני אלא להפך, יחס אירוני ביקורתי לאפשרות המרידה, משום שהאב נתפס הן כמייצגם של סממני הנבדלות הדחוייה הן כמייצגה של תרבות ומסורת מקורית – ובה לא היה להם שום עניין למרוד אלא דווקא לחזור ולגלותה. סופרי הדור השני גילו כי הצורך להזדהות עם האב עמוק ואמיתי יותר מן הצורך להיבדל ממנו. מכאן נובע אופיו של המרד הבין-דורי בסיפורת המזרחית הצעירה: מרד נגד האבות אשר התעלמו מעברם, שינו את שמם ואת שפתם וניסו להפוך לישראלים. הבנים המורדים מצאו דגם להזדהות בעולם המודחק של האב או בסב (או הסבתא אצל יוסי סוכרי; 2002). מדובר כאן בצורך לשקם את הסמכות ההורית ועל ידי כך לחדש את הקשר אל העבר שהושק. דוקא האבות שהצליחו להגיע למעמד כלכלי-חברתי גבוה יחסית מעוררים חשד ואי-אמון. בנייהם בוחרים לדבר בשם התרבות המשפחתית המוכחשת במהלך של תיקון משפחתי, שהוא מהלך של חשיפת השורשים ה"גלותיים" אשר הושמצו והושמו ללעג. מהלך זה חושף את השילוב הייחודי לכתיבה המזרחית בין שני

דגמים של יחסים אדיפליים — הדגם החיובי של מרד באב והדגם השלילי של הזדהות עם האב, שעליו ידובר בהמשך.

הדיבור בשם הסב איננו אמור להישאר בגדר תוכחה נגד השכחה אלא להתרחב כדי לפתוח פתח לגילוי קולו האחר. אצל מואיז בן הראש מובעת ביקורת כלפי שיתוף הפעולה של ההורים עם מנגנון כור ההיתוך בתור הקדמה לניסיון לדמיין מה היה הסבא "יכול לומר לילדים אלה שמעולם לא ביקרו בבית הכנסת יגדיל תורה, שמעולם לא ראו את בית הספר אליאנס, את החלונות הרבים ואת השער השחור והגדול דרכו כאילו נכנסו כל התלמידים לעולם אחר, עולם בו הכל היה ברור, בו הצרפתית הייתה שפה של עולם אחר" (בן הראש 1999, 90). התנועה בין האב שהכזיב לסב העקבי והאמין — קשורה למהלך רווח בסיפורת המזרחית והוא המרת דמותו הממשית של האב הכושל בדמויות גבריות אחרות שעשויות לשמש לו תחליף סימבולי בעיני ילדיו. כלומר, גם במצבים של מרד גלוי וחד-משמעי באב הביולוגי נשמרת מרכזיות התפקיד האבהי הסימבולי באמצעות העתקתו לדמות אחרת שמייצגת אבהות מוצלחת בסירובה לאמץ קודים תרבותיים מערביים, כלומר בסירובה להתכחש לקודים מזרחיים. אצל בוכי (2006) האם מסבירה במונחים של אבהות תחליפית את בחירתה הפוליטית: "כגין הוא כמו אבא שלי, ומכיון שבאבא אחד כבר בגדתי, לא היה לי לב לבגוד גם באבא המאמץ" (שם, 163). אפילו המרד של הנער באביו ובריחתו מהישיבה בידיעה שיוכל לחזור הביתה רק לאחר זמן רב, היא מעין חיקוי של האב, אשר בנערותו שב הביתה אחת לשישה חודשים כדי למסור לאביו את הכסף שהרוויח בעבודתו בתפקיד של שוליה (סויסה 1990, 23).

כאשר מתרחשת חזרתו של המודחק, כלומר כאשר התרבות המזרחית (הערבית), המושא הדחוי והמושק, מתפרצת במפתיע — כבר אי-אפשר להשתיק ולחסום אותה. הרעיון הפרוידיאני על "שובו של המודחק", הסימפטום הבולט שלא ניתן להכחשה, מהווה בסיס לספר אנא מן אל-יהוד של אלמוג בהר (2008, 55–64). המודחק שב ומופיע אצל הבן בצורת שינוי לא רצוני של המבטא שלו למבטא עיראקי, הדומה לזה של הסב. אף שלא למד ערבית בבית הוריו, אלא במסגרת שירותו הצבאי, הרי התעוררות המבטא המקורי משבשת אפילו את העברית שלו, והוא מתחיל לכתוב עברית באותיות ערביות ואף נעצר ברחוב לעתים תכופות על ידי שוטרים ואנשי ביטחון בגלל חזותו הערבית. בהר מרחיב את הסיטואציה הפנטסטית הזו ומתאר שינוי דומה שמתרחש במקביל אצל מזרחים נוספים — מבטאם הישראלי מתחלף במבטא הערבי המודחק של הוריהם, שממנו הצליחו להשתחרר כבר בצעירותם. סיפור זה מסרטט מבנה בין-דורי דומה לדגם תחליף האב הסימבולי: ההורים נחרצים בהכחשת סממני ערביותם, ואילו הסב המדומיין נותר מושא הזדהות לדידו של הבן, אשר בטוח כי בכך הוא עצמו "שב אל לבם" של הוריו ו"פחדיהם כולם שבו עלי" (שם, 64); הוא חוזר לא רק אל התרבות המודחקת אלא גם אל סיבות ההדחקה — הפחד להיראות לא-ישראלי, זר — ומוצא באמצעות חזרה זו פתרון שעשוי להתאים לשני הדורות גם יחד.

לא רק דמותו של הסב עשויה להיות חלופה מוצלחת לדמות האב. גם הסבתא עשויה לשמש בתפקיד דומה. סוכרי מציב דמות כזו במוקד הנובלה שלו, מתוך מחיקה מוחלטת של דמויות הוריו. על ההורים מסופר רק ששאפו להתרחק מפרדס כץ, עיירת מגוריהם, ולהתקרב לתל-אביב ואף הצליחו בסופו של דבר לרכוש בה חנות קטנה. הסבתא לעומת זאת היא אשה משכילה ודוברת עברית רהוטה, רחוקה מהמאפיינים הסטריאוטיפיים של האשה המזרחית. היא איננה רגשנית, שונאת בישול ומטבח, חדת ביטוי, ובעיקר בעלת אומץ אינטלקטואלי ונכונות לעמוד על דעתה החברתית-תרבותית הבלתי מקובלת. המספר מאמץ את עמדותיה האנטי-ציוניות, את טענותיה החוזרות ונשנות על הקיפוח העדתי והלאומי בישראל, את לעגה לנטייה של דור ההורים להשתלב בחברה הישראלית ואת הרצון לחזור לדבר בערבית. הסבתא רוצה להיקבר בבנגזי עיר מולדתה, ומנסה להשפיע על נכדה להגר מהארץ לאחת ממדינות המערב כדי להצילו מהמשך אומלל של חייו. אשה זו אינה מייצגת הווי חיים עממי משפחתי שאפשר לשחזרו או להתגעגע אליו, כפי שאיננה מייצגת עמדה נוסטלגית ביחס לעבר (שעליו כמעט לא מסופר דבר). היא מייצגת קול מצפוני חזק שמונע מן המספר ניסיונות התקבלות כושלים בישראל האשכנזית, שלהוריו, כדבריו, "הסבה סבל עצום" (סוכרי 2002, 36).⁴

הערעור על סמכות האב איננו מותיר חלל ריק: העתקת סמכות זו לדמויות הדור הקודם, אל העבר המשפחתי ובאופן רחב יותר אל העבר האתני, מתקנת את הקיטוע שנוצר עם ההגירה ברצף הזמן שבתודעה. ייצובה של הדמות הסמכותית (זו שמועלית רק בדמיון, או שניתן ללמוד עליה מסיפורי ההורים) ואישור הרלוונטיות שלה בהקשר הרחוק והשונה של סוף המאה ה-20, מסמן מהלך תרבותי פוליטי. יש בו כדי להצביע על ההתרחקות של המזרחים מהתרבות הישראלית, מההיסטוריה ומהזמן הציוני, מתוך מאמץ לאתר את הקרעים בעבר המשפחתי ולאחותם. המהלך הזה איננו נובע מתחושת התלבטות בין שני עולמות (מזרח ומערב) אלא מתחושת תלישות כפויה או יזומה ביחס להגמוניה הלאומית מצד אחד, ומחיפוש קשרים תחליפיים בעלי עוצמה רגשית גבוהה עם העבר המשפחתי האתני מצד אחר. לא מדובר פה על נוסטלגיה ביחס לעבר האבוד אלא על התקרבות למייצגי העבר המשפחתי שנוסכת ביטחון כי ניתן להתמודד עם הנתק מהאב ומהעבר גם יחד, ולערער על סייגים שנראו קודם לכן יציבים וברורים מאליהם.

אדיפוס שלילי והאב שנמצא מחדש

חוקרים נוטים לראות את יחסי הדורות המתוארים בסיפורת הישראלית מאז שנות השישים

⁴ גם אצל בהר לא מדובר רק בקשר אל הדמויות הגבריות, האב והסב, אלא גם בקשר אל האם והסבתא. המשמעות הייצוגית במקרה זה דומה. דוגמה לכך ראו בסיפור "איכה ישבה בגדד" (בהר 2008, 203–204).

במונחים אדיפליים קונפליקטואליים המבוססים על דגם האדיפוס החיובי,⁵ ועדיין לא נכתבה היסטוריוגרפיה של הסיפורת העברית שמביאה בחשבון את נוכחותו של דגם היחסים האדיפלי השלילי. בחינת הסיפורת המזרחית ובפרט יצירתם של סופרי הדור השני מעניקה הזדמנות לערער על הדגם האדיפלי הזה ולהציע דגם אחר, שפרויד כינה "אדיפוס שלילי", והציגו כהשלמה לדגם המוכר והרווח של "אדיפוס החיובי". תסביך אדיפוס בשלמותו כולל לטענתו פן שלילי ופן חיובי גם יחד: הבן מגלה לא רק עמדת יריבות כלפי אביו ויחס של תשוקה כלפי אמו (אדיפוס חיובי), אלא בעת ובעונה אחת גם מתנהג כילדה כלפי אביו ומפגין יחס של תשוקה נשית כלפיו, ועיונות כלפי אמו. זה דגם "אדיפוס השלילי" שפרויד הציג ב"האני והסתם":

עולה בך הרושם שתסביך אדיפוס הפשוט אינו הדבר השכיח ביותר אלא הוא מעין פשוט או סכמטיזציה, שלעתים קרובות מתבררים כמוצדקים רק מבחינה פרקטית. בבדיקה יסודית יותר מתגלה לרוב תסביך אדיפוס השלם יותר שהוא תסביך כפול – חיובי ושלילי – ונובע מהדור-מיניות הראשונית של הילד. כלומר, לא זו בלבד שהנער מגלה יחס דו-ערכי כלפי האב ובחירת המושא שלו לגבי האם נובעת מתוך חיבה, אלא הוא בו זמנית מתנהג גם כילדה: הוא מגלה יחס נשי-מחבב כלפי האב ובהתאם לכך יחס מקנא-עוין כלפי האם. ...אף ייתכן כי האמביוולנטיות שמופיעה ביחס להורים מבוססת לחלוטין על הדור-מיניות ולא התפתחה (כפי שטענתי קודם לכן) על ידי הזדהות-מתוך-יריבות (פרויד 1968, 152).

פרויד אמנם לא פיתח את הדיון בהיבט השלילי של תסביך אדיפוס, אולם הוא הדגיש את הפן הכפול שלו (חיובי ושלילי) וראה בהתמקדות המקובלת בפן החיובי שלו רדוקציה של תפיסתו השלמה. הבהרת הזיקה בין הדגמים האדיפליים המנוגדים לבין הנחת הדור-מיניות הטבעית (שהופיעה דרך קבע בכתביו מראשיתם) מאפשרת לדחות את נטיית החוקרים לייחס לדגם השלילי מעמד משני.⁶ אף על פי כן נטו ממשיכיו של פרויד ומבקריו לדון בדפוס האדיפוס השלילי רק בהקשרים מצמצמים. אחדים, אנה פרויד למשל, עשו זאת במסגרת דיון בהומוסקסואליות גברית (פרויד 1978, 120, 126), ואחרים זיהו את מודל אדיפוס השלילי עם נסיגה אל השלב הטרומ-אדיפלי (Hornstra 1966) או ראו בו את אחת התגובות האפשריות לחרדת הסירוס האדיפלית, אשר מציעה את העמדה הנשית המתמסרת לאב כאמצעי הגנה מפני חרדה זו (Jaffe 1983, 982). בכך התבטאה הנטייה לצמצם את הדגם האדיפלי לממד החיובי-אקטיבי שבו, אשר עומד בסימן העימות בין הבן לאב, ולראות באפשרות של אדיפוס

⁵ שלו 1970; חבר 1991; 1999; שקד 1993; פלדמן 2001; 2008 ואחרים.

⁶ מעמדו האוטונומי של תסביך אדיפוס השלילי מתברר גם מתיאור פתרונו של התסביך. פרויד מניח כי הרכיב החיובי או השלילי ייעלם בסופו של דבר וישדרו ממנו עקבות בלתי נראים כמעט: "נקבל אז רצף שבקצהו האחד יופיע תסביך אדיפוס התקין, החיובי, ובקצהו האחר תסביך אדיפוס ההפוך, השלילי, ואילו בשלבי הביניים תופיע הצורה המושלמת, שבה ישתתפו שני הרכיבים בחלקים לא שווים" (פרויד 1968, 152–153).

השלילי נגזרת שולית יחסית של הדגם המוכר. אולם מיעוט ההתייחסות לנושא זה⁷ אינו בהכרח מעיד על חוסר הרלוונטיות שלו. בהקשר זה בכוונתי לדון במרכיבים של מודל אדיפוס השלילי, כפי שהתבטאו בסיפורת הדור השני, ולהראות שהם מגדירים לא רק את עמדת הבן (שבו מתמקדת המסורת הפרוידיאנית) אלא גם את עמדת האב.

כאמור, המושג של אדיפוס השלילי נשאר בלתי מפותח בכתבי פרויד ובמסורת הפרוידיאנית. הוא הופיע בפעם הראשונה בביקורת הספרות העברית אצל יעל פלדמן, שהראתה בצורה משכנעת את הרלוונטיות של דגם זה ליחסי אבות ובנים בספר בראשית (Feldman 1994). במאמר שעוסק במד מאני של יהושע הציעה פלדמן (1995) להגדיר את הנרטיב הציוני-פרוידיאני כ"אדיפוס חיובי" (שם, 212), ואילו את "הנרטיב הפסיכו-פוליטי המאני" היא הגדירה כ"אדיפוס שלילי" (שם, 213), המסתייג מהמרידה הציונית וחותר תחתיה. אדיפוס השלילי מאופיין ב"התפתחותן של תכונות המקובלות בתרבותנו כ'נשיות' או הומוסקסואליות: פסיביות, סבלנות, הכנעה, נטייה לאמפתיה ולתקשור בין-אישי, חוסר תחרותיות" (שם, 214), תכונות שאת רובן היא מוצאת אצל בני משפחת מאני. הדיון שלה בדגם האדיפלי מתקשר לשאלת "העיצוב שמעניק יהושע לזהות הספרדית" (שם, 211). מכלול הפתולוגיות שהרומן מייחס לבני משפחת מאני, אשר מסיטות את גיבוריו "מן הסטריאוטיפ האתני הנוסטלגי" (שם), נועדו לטענתה להעמיד "מודל פסיכולוגי הנוגד את המודל האדיפלי השכיח" אשר חל על "המהפכה הציונית" (שם, 212). אף שפלדמן איננה מתמקדת בייצוגי הספרדיות או בעמדתו האתנית של יהושע, היא היתה הראשונה שהבחינה בנוכחותו של דגם אדיפוס השלילי בסיפורת העברית ובהיותו נרטיב שמערער על תקפותו של הנרטיב האדיפלי הציוני ומציע לו אלטרנטיבה.

מובן שאין לצמצם את דגם אדיפוס השלילי לכדי פתולוגיות נפשיות. פרשנותה של פלדמן לדגם זה מתמקדת בהיבט הפסיכולוגי שלו הגם שהיא מודעת לכך שיש להציגו כדגם עשיר יותר ובעל רובד פסיכולוגי-תרבותי, ואף מכנה אותו נרטיב "פסיכו-פוליטי". הרחבה זו הכרחית לא רק בעבור דגם אדיפוס השלילי אלא אף בעבור הדגם החיובי. הסיפורת העברית אשר מימשה את הדגם האדיפלי (החיובי) נהגה להתמקד בהיבט התרבותי שלו לא פחות ואולי אף יותר מאשר בהיבט הפסיכולוגי שלו. המרד באב תואר כמרד בתרבות שהאב ייצג ובסדר הסימבולי, כלומר לא כל כך באב הממשי אלא במה שלקאן מכנה "שם האב". רק פרשנות כזו עשויה להסביר את המרידה האדיפלית כהצעת חלופה מוגדרת לתרבות שנשללה. הוא הדין באשר לדגם אדיפוס השלילי: כדי להראות שהשימוש המזרחי בדגם זה מהווה חלופה לתרבות ההגמונית לא די להצביע על פתולוגיות או נטיות הומוסקסואליות בקרב משפחת מאני, אלא בראש ובראשונה יש לאתר מרחב תרבותי-פוליטי חדש שבא לידי ביטוי. במקום יחסים של עימות בתוך משולש משפחתי (האב והבן מתחרים

⁷ בקובץ המאמרים הפסיכואנליטיים הגדול על אדיפוס בעריכתם של פולוק ורוס, רק מאמר אחד מייחד לכך דיון קצר (Blank 1988, 426–430).

על האם — לפחות בפנטזיה שפרויד מייחס לילד בשלב התסביך האדיפלי) הדגם האדיפלי השלילי מסמן יחסים של נתינה והעברה בין האב לבן, ואילו האם נמצאת בשולי התקשורת הדו-סטרתית הזו. היות שהאב משמש כמתווך בין ההווה לעבר, הוא אחראי ליצירת הרצף בין הבן לשושלת הגברית המשפחתית, העדתית ולפעמים הלאומית. בכך הוא רואה את ייעודו וזה גם התפקיד שבנו מייחס לו, לא בכחינת פן נלווה של האבהות אלא כתמציתה. הואיל והסיפורת המזרחית קשורה לנסיבות של הגירה שיש להן השלכות על היחסים הבין-דוריים, היא נוטה לראות את תרבות האב לא כמושא אנכרוניסטי שיש להשתחרר ממנו (כפי שהתייחסה הסיפורת ההגמונית הציונית לתרבות האב הגלותית) אלא כתרבות בסכנת הכחדה, הן משום לחצים חיצוניים המופעלים עליה מצד התרבות הישראלית ההגמונית והן משום חוסר האונים של האב ונטייתו לשתף פעולה עם כור ההיתוך שדורש להעלים את תרבויות המהגרים. בהקשר זה מתברר כי נקודת המבט האתנית המזרחית מחויבת להזדהות עם תרבות האב ואף להמצאתה מחדש במידה שכבר עברה תהליך של מחיקה. השימוש בדגם אדיפוס השלילי הוא לפיכך כלי חתרני לא רק בהציגו מודל פסיכולוגי אנטי-הגמוני, אלא בראש ובראשונה בהגדירו את העמדה התרבותית-פוליטית הבין-דורית שמייחדת את חברת המהגרים ואת התנגדותה למחיקת הזיכרון התרבותי שלה. בהזדהות עם האב באה לידי ביטוי המסקנה הנובעת מנקודת המבט האתנית המזרחית.

בסיפור "פלארד" סמי ברדוגו מתאר את השנה האחרונה בחייהם המשותפים של אב גוסס ובנו. בשוככם יחד במיטה הזוגית האב נוהג לספר לבנו אגדות ידועות לילדים (כמו שלגיה, ששניהם מכירים בעל פה) או לשיר עמו יחד. הוא גם מלמד אותו לקרוא את ההפטרה לטקס בר המצווה ואת הקדיש שיהיה חייב לומר לאחר מותו (ברדוגו 1999, 52). האב מכונן כך את החיבור של הבן אל התרבות היהודית, אשר בסיפורת המזרחית, שלא כמו בסיפורת הישראלית ההגמונית, נוצר תמיד בהקשר אינטימי ובאופן אישי לחלוטין, ולא באמצעות דיבור המבהיר מהי המורשת האידיאולוגית שהאב מנסה להעביר הלאה (ראו למשל את מסורת הבהרת הניגודים האידיאולוגיים בין האב לבן בסיפורת הישראלית: *מבערבות הנגב של יגאל מוסנזון ועד מנוחה נכונה וקופסה שחורה של עוז*). התנועה שהסיפור מעצב בין קרבה לריחוק, בין המוכר והממוחזר לבין האלתור המרגש, בין פחד מהמוות הקרב לבין התמודדות עמו באמצעות כניסה למעגל של התרבות הטקסטואלית — התנועה הזאת רומזת כאמור על יחסים של נתינה והעברה בין האב לבן ולא על יחסי יריבות. המספר יודע שאבהות היא תשוקה להמשכיות רצופה, להולדה; הוא גם יודע כיצד לייסד את ההמשכיות הזאת, את התשוקה (לא רק את ההסכמה הכפויה) של הבן לחקותו, ואפילו לאכול את הארוחות הלא גמורות שלו "כדי שאמשיך איפה שהוא הפסיק" (שם, 53). השחרור מהדגם האדיפלי החיובי של הסיפורת הישראלית מחלק את היחסים הללו ממסגרת של עימות וחושף אפשרויות חדשות של הרגשה ועשייה.

בסיפור "פלארד" הקשר הבין-גברי נתפס כאקסקלוסיבי — הוא מחייב להרחיק את נשות המשפחה לעמדה צדדית משום שנוכחותן מחבלת ומפוררת. האב הגוסס מכניס את

בנו לחיות עמו במיטה הזוגית לאחר שהוא מסלק את האם אל הספה בסלון. הסודות המשותפים ביניהם אינם ידועים לאם ולסבתא, שמופיעות אך כדי לבקש מהגברים להפסיק לשיר בקול רם: "אני לא זוכר איפה היו סבתא ואמא במשך השנה הזאת, כשהייתי עם אבא על המיטה" (שם, 53). המערכת המשפחתית המשולשת (התקנית על פי פרויד) לא עניינה את ברדוגו, הואיל והוא ביקש לחרוג מההקשר האדיפלי המוכר ולבחון את טיב היחסים בין הבן לבין כל אחד מהוריו בנפרד. החלוקה שהוא יצר מבדילה בין תפקיד האב המעניק, רב הדמיון, המכשיר לכניסה אל המסורת ואל המרחב התרבותי, לבין תפקיד האם, המקבל משמעות מאיימת ומטרידה.

הנובלה המאוחרת של ברדוגו, *יתומים* (2006), מתארת משפחה מורחבת (שבה עשרה גברים – מניין בפני עצמו; מספר הנשים אינו מצויץ), הכוללת את הסב והסבתא, את ילדיהם וילדותיהם הנשואים על משפחותיהם, וכולם מתגוררים בבית אחד בגטו היהודי בצפון אפריקה. במערכת משפחתית כזו (המכונה בסיפור "שבט", "גזע", "שרשרת") תפקיד האב ניתן לא רק לאב הביולוגי אלא לכל קבוצת הגברים החיה יחד תחת חסותו הרוחנית של הסב אשר משמש דגם לחיקוי, אם בצורת דיבורו והתנהגותו, בעמידתו ובצחוקו, ואם בדעותיו ובאופן החשיבה שלו (שם, 149, 166): "ככה זה במשפחה שלנו, שהכול עובר בה בסדר שיטתי: הגברים המבוגרים התנהגו כמו אלה שלפניהם והעבירו את התורה אלי ואל בני דודי. ... בחוץ לארץ היה חומר אחר. כל ילד למד לעשות מה שעשה גבר גדול לידו, חיקה את המבטים והכניס לתוך עצמו אופי של איש חדש מוכן" (שם, 162). החיקוי הוא דרך ליצירת רצף קולקטיבי, משפחתי, שאמור להבטיח כי "השרשרת לא תישבר לעולם" (שם, 119), דרך ליצירת זהות אישית שבנויה על שייכות ודמיון יותר מאשר על היבדלות: "כל האחים היו דומים וגם אני קיבלתי את המראה הזה, בעיקר בפנים. ידעתי שכך אגדל, ושצורת הגוף שלי תהיה דומה, לא גבוהה במיוחד וקצת עגולה בבטן. חשבתי שאולי רק הקול הדק שלי יהיה שונה" (שם). תשומת הלב למאפיינים הייחודיים מאזנת את רושם האחידות היתרה, אף על פי שהאחידות הבין-גברית היא המורשת שהמספר מבקש לשחזר כשהוא חושב על עצמו בהווה כעל אב לשני בנים צעירים. אפילו בתור אב הוא מנסה – לנחש את ההתנהגות של שם, כי שם ראיתי אבא ועוד אבא בתוך בית אחד, עומדים מפוזרים מול עיני, גופים לבושים בבגדים טובים, כאלה הם נראו לנצח, במין התרחשות שתופרת ביניהם. קלטתי היטב שהם היו בעיקר זכרים וגברים נכונים. והיה בהם עוד משהו שאני מנסה לקלוע אליו, לגרד ולגעת בשכבה שזרמה בנשמתם ובטח נמצאת גם בתוכי, כי אני כמוהם. בגוף יש לי את הגרעין שלהם (שם, 118).

המורשת הזו עמידה וניתנת לשחזור מתוך מרחק של זמן ומקום, למרות התפזרותה של המשפחה על פני ארצות שונות, כשאותם גברים שידעו לחיות בתנאי הגטו הבלתי משתנים נאלצו למצוא מחדש את דרכם ב"מציאות שלא למדו עליה" (שם, 119). כוחה של המסורת הגברית המזרחית נעוץ בכך שהיא מעוגנת בגוף, בדם, ו"דם הבנים הרכים הוא ממש כמו

שלי" (שם, 118); אין זו מסורת מערבית שמעוגנת בספרי קודש, בשפה, או באמונות וערכים שמתקשים לשרוד בעולם חילוני בעל אופנות משתנות. הגופניות המשפחתית המשותפת היא זו שערבה להתמדת המסורת המזרחית, אשר מערערת על חלוקות מערביות מקובלות כמו חילוני/דתי, פרטי/משפחתי/קהילתי, רגשי/שכלי, ואפילו על חלוקה עקרונית יותר כמו נפשי/גופני. היא כוללת מנהגים יהודיים (תפילה, קידוש והדלקת נרות בערב שבת, טקסי ברית מילה, בר מצווה, חתונה וטקסי אבל) כפי שהיא כוללת דפוסי התנהגות שמושפעים מהחברה הערבית הסובבת (כמו חלוקות תפקידים מגדריות). ברדוגו מציע כאן לא רק דימוי שונה של אבהות (קולקטיבית, נטולת קונפליקט, מעוררת הזדהות וחקיקוי) אלא מקשר אותה לתפיסה של מסורת אשר מעוגנת בגופניות משותפת. הסיפורת המזרחית אשר מודעת לשינויים החברתיים-משפחתיים שנוצרו עם ההגירה מבקשת לאשר מחדש את אפשרות ההמשכיות וההורשה, את יכולתה לממש עצמה אפילו במציאות של השתנות וחוסר רציפות. בכך היא שונה מן הסיפורת ההגמונית אשר היה עליה להתמודד עם אובדן של שתי מסורות מרכזיות: אובדן המסורת היהודית-דתית ולאחריה התערעורת המסורת הציונית-חילונית הקצרה.

הדגם הזה של אבהות קולקטיבית ומסורת גופנית גברית עמידה בפני תמורות, אשר מופיע אצל ברדוגו בגלוי, מופיע בצורה מוצנעת יותר גם אצל סופרים אחרים.⁸ בדרך כלל המסורת הגברית מיוצגת מתוך התלבטות בין הכרה בהתערערותה, לבין הצורך לשמרנה כאפשרות שרירה וקיימת. ראיית האב כבסיס להבטחת הרציפות הבין-דורית לא נעשית דרך מיתזציה שלו אלא להפך, דרך תיאורו כאדם שנשחק אמנם על ידי התמורות ההיסטוריות אך בכל זאת ניתן לייחס לו סמכות רכה וגמישה. סמכות כזו מיוחסת לאב גם בשני הרומנים של בוס. היא מתגלה ברגעים שמתגלה עוצמת הפיוס בין הבן לאביו (*הירח ירוק בואדי*; 2000) וברגעים החושפים את רכות האב המוחל על כבודו שנרמס בידי גרושתו, ואת מאמציו ליצור יחסים חסרי אלימות ועוינות עם בנו המתבגר, על אף סביבתם החברתית האלימה (*פרא אציל*; 2003). מצבי קרבה דומים מתוארים אצל דורית רביניאן (*החתונות שלנו*; 1999), אצל שבא סלהוב (*מה יש לך אסתר*; 2006) ואצל שרה שילה (*שום גמדים לא יבואו*; 2006) — בחלקים הנכתבים בקולם של דודי ושל אתי). ביצירות אלה האבהות המזרחית מתוארת כסמכות וכתביעה להמשכתה של מסורת משפחתית מחייבת, והיא מעניקה אישור לעצמאות דור הילדים מתוך תקווה שהמסורת הגברית תוכל להנחותם הלאה. המבט הלא שיפוטי הזה, שסופרים רבים יודעים לאפיין באמצעותו את האבהות המזרחית, מבטיח את מה שדגם היחסים האדיפליים לא הצליח להבטיח: המשכיות מרצון במקום קיטוע ועימות, הפניית תשוקתו של הבן לאב במקום לאם.

סופרים בני הדור השני (וגם סופרות אך באופן פחות חד-משמעי) מבקשים לבודד

⁸ ראו למשל אצל אלברט סויסה: "הנה זה בנו, גבר אמיתי, ילד גזעי שמתקשר לו עם מסיבות הסאלון בחברת הזקנים היפים בקזבלנקה ובאגדיר, בברק הכספי המעורן של השפמים המטופחים, התסרוקות הרעננות והמבושמות של שער-השיבה המפואר" (סויסה, 1990, 51).

את יחסי דמויותיהם עם האב ולהנגיד בינם לבין היחסים עם האם. האם המזרחית היא דמות מאיימת, לפעמים מסרסת, שבוודאי אינה מסוגלת להגן מפני המציאות שמסביב, לייצב את חיי המשפחה ולכוון את שאר הדמויות בעוצמה ובנחישות. בוסי למשל מראה שתי פנים מהופכות וקיצוניות של דמות האם (וזה עולה בקנה אחד עם אופיין הקיצוני של העלילות והדמויות בסיפוריו). דמות האם *בהירח ירוק בואדי* היא דמות מחוקה לחלוטין, מעין שק חבטות של כל בני המשפחה. האב משפיל אותה אם משום שאינה יודעת לבשל (הוא הבשילן המקצועי והיא מנסה תפריטים מספרי רות סירקיס) ואם משום שהיא עיראקית ואילו כל שאר בני המשפחה ותושבי השכונה תימנים. האם מעוררת את רחמי בנה, אבל לא את הזדהותו (המספר צועק על אביו: "לי לא קוראים רבקה כהן, אתה שומע? עלי אתה לא תצעק"; בוסי 2000, 225). דומה לה האם ברומן *אמא מתגעגעת למלים* (בוסי 2006). ואילו *בפרא אציל* של בוסי (2003), מתוארת אם מפלצתית שמשפילה את האב ומבקשת לנתק בינו לבין בנו. דיבורה גס ועברייני, היא עוברת בין תקופות של שימוש בסמים לבין תקופות גמילה, מנסה להתאבד ואף מצליחה לבסוף, והנורא מכול – היא מפתה את בנה למעשה של גילוי עריות ומאיימת עליו לבל יחשוף את הדבר. אצל סויסה מופיעה דמות אם אנוכית, "חתולה פראית ואדישה" (סויסה 1990, 16) ששמחה להיפטר מבנה הנשלח לשיבה בבני ברק (בחלק הראשון), ואם הנועלת את הבית בהיעדרה ומשאירה את ילדיה ברחוב כדי שלא יאכלו את רימוניה ולא ישברו את חפצי הנוי שלה (בחלק השלישי; שם, 257). שבא סלהוב (2006) מתארת אם שתלטנית שנמנעת מכל מגע מיני עם בעלה האוהב במשך שנים, מנסה להכתיב לבתה בת השלושים את דרכי חייה בשם "כבוד המשפחה", ואשר טראומת איבוד הוריה בתאונה רודפת אותה וכופה עליה התנהגות שתלטנית כלפי בתה. ברומן *אש כבית איריס לעאל* (2008) מעצבת דיוקן של אם דורסנית ומתעללת, שיצרה אצל בתה המבוגרת רושם חזק כי ילדותה היתה "ניסיון מצטבר בספיגה אילמת, בפה פתוח לרווחה ובייאוש מוחלט, ישר לפרצוף" (שם, 27). דמות האם *בכנגד ארבעה בנים* (אבני 1998) היא של אשה מלאת אהבה ונכונה להקריב הכול למען חינוכו ועתידו של בנה, אך מפגינה זלזול בזיכרונות האגדתיים המומצאים ברובם שהאב מספר לילדיו על אודות עבר המשפחה באפגניסטאן, ביודעה שבסיפורים אלה מתקיים הקשר הרופף בין האב המנוכר והממורמר לבין ילדיו. הדמות האמהית המדהימה ביותר בסיפורת המזרחית אשר מחבלת בקשר הגברי במשפחה היא הסבתא *ביתומים* של ברדוגו (2006), ש"חומר גלם אכזרי" (שם, 174) שבה מאפשר לה לרצוח את הסבא בשל העמדות הציוניות שהוא נוהג להשמיע באוזני בנו כדי לעודדם לעלות לישראל. ה"פשע" של חיסולו מוצג אמנם כמעשה של אהבה שבאמצעותו ניסתה הסבתא למנוע את עזיבת הבית ופיזור בני המשפחה (שם, 189). אולם דווקא מותו הוא שהאיץ את תהליך התפזרות בני המשפחה ברחבי העולם, וגרר אחריו תהליך של אבל בלתי נפסק אצל בנו (שם, 127). עם זאת, המספר בטוח בכוחה של המסורת הגברית להתקיים חרף רצח הסב והפיזור שהביאה עמה ההגירה. האם בסיפור לרוב אינה מעודדת את הקשר הגברי, אינה תומכת בו ואף מנסה לחבל בו. עם זאת, הקשר בין האב לבן הוא ערוץ עיקרי

להנחלתה של המסורת ולאפשרות קיומה של זיקה לעבר הקולקטיבי, והוא מהווה את דגם ההזדהות העיקרי לידם של בניו ולפעמים גם של בנותיו (ראו גם אצל סלהוב; 2006, ואצל רונית מטלון *בזה עם הפנים אלינו*; 1995).

סיכום: הסיפורת המזרחית כספרות מינורית

מאמר זה דן במהלך הספרותי העצמאי והייחודי של סופרי הדור השני של המהגרים המזרחים בכל הנוגע לייצוג האב וההיסטוריה המשפחתית. זיכרון ההדרה החברתית והתרבותית אצל סופרים אלו לא דעך והרצון לבוא חשבון פוליטי עם החברה הישראלית לא פג ואיננו, אלא שהם מופיעים במקום משני. לדידם, הטראומה ממוקמת בתהליך ההתאקלמות החברתית והתרבותית של הוריהם, שהיה כרוך בשיתוף פעולה עם המדינה ואידיאולוגיית כור ההיתוך שלה ובכוננתם למחוק את עברם ה"גלותי". במסגרת החשיבה הזו על אודות תהליך ה"ישראליות" של הדור הראשון ראו בני הדור השני את פרקטיקת התיקון האפשרי בהתחקות אחר קולם המושתק של הוריהם, ונטלו על עצמם את התפקיד לדבר בשמם או נכון יותר בשם מצפונם, כמובן בלי להזדקק להסכמתם.

סיפור העבר המשפחתי והתרבותי היהודי-ערבית של המשפחה לפני ההגירה וכן אופן שימורם או זכירתם חשובים יותר לדידם מסיפור ההגירה עצמה והחיים במעברה. סיפור ההגירה לא היה עשוי לפרנס את הדור השני, שנקודת המבט החדשה שלו חולשת על התחום המשתרע בין שני מוקדי זמן: ההווה הישראלי והעבר שלפני ההגירה, או מה שנשאר ממנו בזיכרוןם של המהגרים. הדור השני שואף להיזכר בתרבות המקור המזרחית, שהיתה בזויה ומזולזלת בעיני ההגמוניה הישראלית, מתוך הפגנת חוסר עניין בתרבות הישראלית המקומית שהוצעה לו כתחליף. התעוררות העניין הרחב באתניות על ביטוייה המגוונים בעולם וכישראל, וגם ההגירה ההמונית מברית המועצות לשעבר בראשית שנות התשעים האיצו את תהליך הפיכתה של החברה הישראלית לרב-תרבותית, והעניקו הכשר תרבותי לעמדה זו של בני הדור השני.

עם זאת אין מדובר רק בניצול האקלים החברתי והתרבותי החדש. הסופרים המזרחים כולם מצביעים בכיור על העובדה שהאב ומורשתו מסמנים את דרך החריגה התודעתית העיקרית מתוך מרחב הישראליות, כפי שהם מסמנים את ייחודה של הכתיבה המזרחית, שבה לאבות המזרחים מיוחסות מסורת ושושלת של ממש, גם אם הן מתוארות באופן פרגמנטרי בלבד ומבעד למסך של שכחה, חיפוש וריחוק. המחויבות הבינ-דורית בסיפורת המזרחית היא סוג של אתוס שנוכחותו בולטת בצורה עקבית ורבת עוצמה, וקשורה בפרטי החיים הקטנים והגדולים גם יחד.

מכאן גם נובעת החלוקה לשני סוגי אבות, המקבילים לשני סוגי בנים: מצד אחד האב שנפתס בעיני בניו ככושל, אם משום ניתוקו מהמורשת המזרחית ואם משום חוסר יכולתו להשתלב בתרבות הישראלית שלא באמצעות חיקוי נלעג של דפוסייה. יש לשים לב

שבסיפורת הדור השני כל האבות בלא יוצא מהכלל נכשלו בתהליך החברות שלהם ולא הצליחו להגיע למעמד גבוה בחברה הישראלית או לפתח קשרים חברתיים שיחלצו אותם מהמעגל האתני הסגור שבו הם כבולים! מול אבות אלה מתעוררת עמדת המרידה, היריבות והעוינות מצד הבן (הדגם האדיפלי החיובי). ואולם עמדה זו איננה מאמצת את נקודת המבט ההגמונית האוריינטליסטית – של קדמה מערבית לעומת נחשלות מזרחית – אלא טורחת להגדיר מחדש את הזיכרון המזרחי ודוברת בשמו. אותם אבות כושלים עשויים להופיע בעת ובעונה אחת כמקור להזדהות ולהערכה, במידה שאפשר למצוא באמצעותם את הקשר לעבר המשפחתי והתרבותי מבלי להתכחש לו (הדגם האדיפלי השלילי). שני סוגים אלה של יחסי אבות ובנים מסמנים את שני קטביו של רצף; כמעט בכל טקסט ניתן למצוא בעת ובעונה אחת אלמנטים הקרובים לקוטב האחד ואלמנטים אחרים הקרובים לקוטב הנגדי.

מעמדה של האבהות בסיפורת משקף את יחסם של המזרחים אל התרבות הישראלית. סופרי הדור הראשון (שמעון בלס, סמי מיכאל, אמנון שמוש, אלי עמיר ואחרים) ביקשו לאמץ עמדות ישראליות והאמינו כי יש להשתלב בחברה האשכנזית (על ידי נישואין, השכלה, שירות צבאי, מגע חברתי וכדומה) כדי להתמודד עם המשבר שבו היתה נתונה חברת המהגרים המזרחית, ושהתבטא בערעור הסמכות האבהית.⁹ לעומתם, סופרי הדור השני הציגו עמדה ביקורתית ועצמאית, במקום עמדה של מחויבות מובנת מאליה, כלפי אותם מאפיינים שהוריהם אימצו והשאלו מהתרבות הישראלית בלית ברירה. את מבטם הם העדיפו להפנות אחורה בזמן ופנימה לתוך הזיכרון המשפחתי – לא עוד החוצה, אל תדמית הנחשלות של המהגרים בעיניים אשכנזיות או אל עמדת השוליות המקובעת של המזרחים בישראל. מעמדה זו אכן היה אפשר לא רק לנסח את משבר הסמכות האבהית (אדיפוס חיובי) אלא גם להתוות מחדש את אתוס המחויבות של בני הדור השני כלפי האבהות שיש לשקם (אדיפוס שלילי).

במאמר זה טענתי כי הסיפורת המזרחית הציגה שילוב בין שני דגמי יחסים מנוגדים: אדיפוס חיובי ואדיפוס שלילי. שילוב זה מאפשר להבין את ההיבט התרבותי-פוליטי של הסיפורת המזרחית. דלז וגואטרי כבר טענו שספרות מינורית¹⁰ היא מהלך של

⁹ בגלל קוצר היריעה החלטתי להתמקד במאמר זה בסופרי הדור השני, אף כי מתבקשת השוואה בינם לבין סופרי הדור הראשון. על נושא זה קראו אצל בתיה שמעוני (2008).

¹⁰ המושג ספרות מינורית חשוב ביותר להבנת הכתיבה המזרחית. דלז וגואטרי טענו כי "ספרות מינורית איננה ספרות של שפה מינורית, אלא דוקא כזו שמיעוט עושה בשפה המזרחית", כלומר בשפה בעלת סמכות, במיוחד שפת המדינה (דלז וגואטרי 2005, 46). ספרות מינורית תובעת לעשות שינויים בשפה המזרחית, לערער על מוסכמותיה הסמנטיות, על הנרטיבים והסמלים שלה, על הז'אנרים ההגמוניים ועל ערכיה הזוכים למעמד לגיטימי – דלז וגואטרי מכנים את הפרקטיקה הזאת דה-טריטוריאליזציה. מונח מרחבי זה פירושו יצירת קווי מילוט מתוך ההגמוני אל ריבוי מקומות אחרים שמצויים תמיד בעמדה חיצונית, לא קבועה ולא יציבה. מעשה ספרותי כזה הוא בראש ובראשונה מעשה חברתי, פוליטי, קולקטיבי, ולא פרטי או אסתטי בלבד. לענייננו חשובה גם עמדתו של דוד לוי, שצמצם את הגדרתם של דלז וגואטרי למושג "ספרות מינורית" וייחס אותו אך ורק לכתיבתם של מיעוטים אתניים ולאומיים בתוך התרבות ההגמונית. המאפיין העיקרי של כל ספרות המוגדרת מינורית הוא לטענתו

פוליטיזציה, והפנו את תשומת הלב לאפשרות לראות בעימות בין אבות לבנים לא רק תבנית אדיפלית אוניברסלית ובוודאי לא רק עניין אינדיבידואלי אלא מצע פוליטי אשר משתלב עם סוגיות חברתיות אחרות (דלו וגואטארי 2005, 47). במקביל לכך הם טענו כי לא זו בלבד שספרות מינורית מחייבת קריאה פוליטית אלא שגם הכתיבה עצמה יוצרת סולידריות אקטיבית ונותנת ביטוי לקהילה פוטנציאלית אחרת, לתודעה אחרת ולרגישות אחרת (שם, 48). השימוש בשני הדגמים האדיפליים מציג את התרבות המזרחית כתרבות מוכפפת ובה בעת מנסח את התעוררות הזיכרון הבין-דורי כהתנגדות להכפפה זו. סופרים בני הדור השני כותבים כמובן כאינדיבידואלים אולם יש לקרוא אותם באופן פוליטי: כשייכים לחברה אשר עברה את שלב כור ההיתוך הישראלי מתוך סירוב מאוחר להסכין עם תוצאותיו והשלכותיו. מבחינה זו ייצוג האב מהווה אתר של התנגשות בין ערכי הישראליות ההגמונית (המחייבת את מחיקת המורשת המזרחית) לבין התנגדות להם בשם האב ובאמצעות המצאתו מחדש בתור דבר שראוי להיאבק למענו, המצאה של זהות אתנית שתהיה אנטיזה ללאומיות הלא-רצויה.

כך ניכר גם ההבדל בין הופעתו של דגם אדיפוס השלילי בסיפורת הדור השני של ניצולי השואה לבין הופעתו בסיפורת הדור השני של המהגרים המזרחים. בשני המקרים מדובר בטרומה משפחתית שמונחלת הלאה, חושפת רבדים חדשים ובלתי צפויים שלה ויוצרת מחויבויות בין-דוריות. ואולם, אין להשוות את עוצמתה והשלכותיה של טראומת ההגירה לטרומת השואה.¹¹ אצל בני הדור השני לשואה לא מתאפשרת התגלעות של עימותים אדיפליים תקינים; הפתולוגיה הזו מחייבת את הדור השני להפגין עמדת הזדהות עם סבל ההורים (אדיפוס שלילי) ומסכלת את יכולתם להפעיל עמדת ביקורת שיפוטית כלפיהם (אדיפוס חיובי). עמדת ההזדהות של בני הניצולים עם הוריהם נשאר מלנכולית, חסרת עוצמה ותודעה חברתית, פוליטית או תרבותית, ואינה מצליחה לטלטל את חוויות העבר

הרחקתה מהקנון, הרחקה שיכולה להיעשות מטעמי שיפוט אסתטיים כשם שהיא יכולה להיעשות מטעמים של אפליה גזעית או מגדרית. המאפיין השני הוא נטייתה לערער על עצם המושגים שלפיהם מוגדרות יצירות הספרות ההגמוניות. ספרות מינורית מתנגדת על פי רוב לייצור נרטיבים של זהות (לאומית, אתנית, מגדרית) אשר מאפיינים את הספרות ההגמונית (Lloyd 1987, 20–21).

הסיפורת המזרחית מקיימת דיאלוג דומה עם התרבות הישראלית ומציעה אופציה מינורית שמצד אחד מבוססת על דחיית הייצוג ההגמוני של האב על פי הדגם האדיפלי החיובי, ומצד אחר מעודדת התייחסות אל האב מתוך שימוש בדגם האדיפלי השלילי ומתוך נקודת מבט אתנית ביקורתית המאפשרת להציב במוקד את תרבות האב שהוגדרה כזרה וחיצונית והפכה למוכחשת. בכך הכתיבה המזרחית מתקיימת על הסף שבין הרשמי וההגמוני לבין מה שמאתגר אותו.

טראומת השואה יוצרת דור נוסף של קורבנות משום ש"ילדי הניצולים מפתחים אותם תסמינים שהיינו מצפים למצוא אצלם אילו חוו את השואה בעצמם. ילדים אלה מפתחים יחסי אובייקט לקויים, הערכה עצמית נמוכה, פגיעות נרקיסיסטיות, זהות עצמית שלילית והפרעות רגשיות" (Bergmann and Jucovy 1982, 103). המונח "דור שני לשואה" מתייחס מבחינה קלינית להעברה בין-דורית של טראומה שאינה מאפשרת תהליך התבגרות נורמטיבי של הילדים, תהליך שמבוסס על אינדיבידואליזם ופרידה מההורים (מילנר 2003, 20).

הבלתי מדובבות ואת הקשריהן הרחבים. המודעות לכך שבני הדור הראשון קשורים לתרבות אשר שרויה בעימות עם התרבות הישראלית ההגמונית לא התעוררה בקרב יוצרי הדור השני לשואה; הם נטו לראות את הוריהם בראש ובראשונה כמייצגי נטל נפשי אישי שמועבר אליהם בירושה, לא יותר מכך. גם המודעות לחוויית ההגירה נבלעה וטושטשה על ידי משהו אפל ומאיים יותר – תודעת הקיום בצל השואה. מכאן נובע טשטוש נקודת המבט המינורית בכתיבתם. הכוחות התרבותיים והחברתיים וההדרה של כל מה שנראה זר, גלותי, פגום – נשארים בסיפורת זאת על פי רוב סמויים מהעין.

לעומתם, הדור השני של ההגירה המזרחית איננו מושג קליני אלא מושג תרבותי-פוליטי. זיכרון המהגרים וילדיהם חורג מהמרחב הפרסונלי הטראומטי ומעלה רובד משפחתי-קהילתי שניתן לדיכוי, ושאי אפשר להצילו ולהחיותו. במצב של השתקת זיכרון האב מתאפשרת גישה לעבר באמצעות זיכרונות הסב, ודבר זה מצביע על כך שהבעיה של מהגרים בני הדור השני איננה ההתוודעות לסיפור הפרטי אלא לסיפורה של הקהילה שהאב שייך אליה ומייצג אותה, ולעתים שותפים אחרים לסיפור הם בעלי סמכות רבה יותר משלו. מתוך עמדתו העצמאית והאסרטיבית של הדור השני מתגבשת עמדת מאבק ודיבור ולא עמדה של אלם פסיכי שהולך ונמשך. עמדה זו מתבטאת בשילוב המזרחי בין עמדת ביקורת עצמאית כלפי האב לבין עמדת הזדהות עמו ועם תרבותו. סיפורת הדור השני אשר הציבה עצמה בתוך מרחב של עימות גלוי בין כוחות המרכז הישראלי לבין כוחות שכנגד המופיעים מהשוליים, הבהירה את המשמעות התרבותית והפוליטית הרדיקלית של הצעת דגם יחסים בין-דוריים אנטי-הגמוני, אשר החל משנות השמונים היה בסיס להגדרתה של ספרות מינורית בישראל.

ביבליוגרפיה

- אבני, יוסי, 1998. *כנגד ארבעה בנים*, תל-אביב: זמורה ביתן.
 אוז, קובי, 1997. *משה חוטטו והעורב*, תל-אביב: קשת.
 אוורבך אורפז, יצחק, 1969. *מסע דניאל*, תל-אביב: עם עובד.
 אפלפלד, אהרן, 1979. *תור הפלאות*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
 בהר, אלמוג, 2008. *אנא מן אל-יהוד*, תל-אביב: כבל.
 בוסי, דודו, 2000. *הירח ירוק בואדי*, תל-אביב: עם עובד.
 ———, 2003. *פרא אציל*, ירושלים: כתר.
 ———, 2006. *אמא מתגעגעת למלים*, ירושלים: כתר.
 בן הראש, מואיז, 1999. *מפתחות לתטואן*, תל-אביב: בימת קדם לספרות.
 ברדוגו, סמי, 1999. *ילדה שחורה*, תל-אביב: כבל.
 ———, 2006. *יתומים*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
 ברדיצ'בסקי, מיכה יוסף, 1980א. "מחניים", *סיפורים נבחרים*, תל-אביב: דביר, עמ' 9–53.

- _____, 1980. "עורבא פרח", סיפורים נבחרים, תל-אביב: דביר, עמ' 54–101.
 ברטוב, חנוך, 1970. של מי אתה ילד, תל-אביב: עם עובד.
 ברנר, יוסף חיים, 1978. "בחורף", כתבים א, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 95–268.
 ברקוביץ, יצחק דב, 1959. "מלפפונים", כתבי י.ד. ברקוביץ, תל-אביב: דביר, עמ' עט–צג.
 דלז, ז'יל, ופליקס גואטרי, 2005. קפקא: לקראת ספרות מינורית, תל-אביב: רסלינג.
 הופמן, יואל, 1989. "קצקן", ספר יוסף, ירושלים: כתר, עמ' 7–50.
 חבר, חנוך, 1991. "רוב כמיעוט לאומי בסיפורת ישראלית מראשית שנות השישים", סימן קריאה 22: 328–339.
 _____, 1999. ספרות שנכתבת מכאן: קיצור הספרות הישראלית, תל-אביב: ידיעות אחרונות.
 יהושע, אברהם ב', 1993. "מסע הערב של יתיר", כל הסיפורים, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 31–50.
 _____, 1993. "מול היערות", כל הסיפורים, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 99–128.
 יוהר, ס., 1958. ימי צקלג, תל-אביב: עם עובד.
 לוידור, יוסף, 1976. "יואש", סיפורים, רמת-גן: הוצאת אגודת הסופרים, עמ' 63–90.
 לעאל, איריס, 2008. אש בבית, תל-אביב: זמורה ביתן.
 מטלון, רונית, 1995. זה עם הפנים אלינו, תל-אביב: עם עובד.
 _____, 2008. קול צעדינו, תל-אביב: עם עובד.
 מילנר, איריס, 2003. קרעי עבר: ביוגרפיה, זהות וזיכרון בסיפורת הדור השני, תל-אביב: המכון לחקר הציונות, אוניברסיטת תל-אביב ועם עובד.
 סיסה, אלברט, 1990. עקוד, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
 סוכרי, יוסי, 2002. אמיליה ומלח הארץ. וידוי, תל-אביב: כבל.
 סלהוב, שבא, 2006. מה יש לך, אסתר, ירושלים: כתר.
 סמילנסקי, משה, 1934. הדסה: כתבי משה סמילנסקי ב, תל-אביב: התאחדות האיכרים בא"י.
 עוז, עמוס, 1975. "דרך הרוח", ארצות התן, תל-אביב: עם עובד, עמ' 43–63.
 עמיר, אלי, 1983. תרנגול כפרות, תל-אביב: עם עובד.
 פיירברג, מרדכי זאב, 1940. לאן? תל-אביב: נ. דרימר.
 פלדמן, יעל, 1995. "חזרה לבראשית: אל המודחק ומעבר לו בזהות הישראלית", ניצה בן-דב (עורכת), בכיוון הנגדי: קובץ מחקרים על מר מאני לא"ב יהושע, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 204–222.
 _____, 2001. "יצחק או אדיפוס? מגדר ופסיכו-פוליטיקה בגלגולי העקידה", אלפיים 22: 5–77.
 _____, 2002. ללא חדר משלהן: מגדר ולאומיות ביצירתן של סופרות ישראליות, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
 _____, 2008. "של מי הקורבן הזה, לעזאזל? עלייתו ונפילתו של אברהם העוקד בשנות החמישים", מכאן ט: 125–157.
 פרויד, אנה, 1978. תקינות ופתולוגיה בילדות, תל-אביב: דביר.

- פרויד, זיגמונד, 1968. "האני והסתם", *כתבי זיגמונד פרויד* ד, תל-אביב: דביר, עמ' 138–170.
- , 1998. *פשר החלומות*, תל-אביב: יבנה.
- צלוקה, דן, 1967. *ד"ר ברקל וכונו מיכאל*, רמת-גן: אגודת הסופרים בישראל שליד מסדה.
- קנוז, יהושע, 1964. *אחרי החגים*, תל-אביב: עם עובד.
- רביניאן, דורית, 1999. *החתונות שלנו*, תל-אביב: עם עובד.
- שבתאי, יעקב, 1977. *זכרון דברים*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- שילה, שרה, 2006. *שום גמדים לא יבואו*, תל-אביב: עם עובד.
- שלו, מרדכי, 1970. "הערבי כפתרון ספרותי", *הארץ*, מוסף לתרבות וספרות, 30.9.1970.
- שמעוני, בתיה, 2008. *על סף הגאולה. סיפור המעברה: דור ראשון ושני*, אור יהודה: כנרת זמורה ביתן ודביר.
- שקד, גרשון, 1993. *הסיפורת העברית 1880–1980 ד: בחבלי הזמן*, ירושלים ותל-אביב: כתר והקיבוץ המאוחד.
- , 1998. *הסיפורת העברית 1880–1980 ה: בהרבה אשנבים בכניסות צדדיות*, ירושלים ותל-אביב: הקיבוץ המאוחד וכתר.
- Bergmann, Martin, and Milton Jucovy, 1982. *Generations of the Holocaust*, New York: Basic Books.
- Bhabha, Homi, 1994. *The Location of Culture*, London: Routledge.
- Blank, Gertrude, 1988. "The Complete Oedipus Complex," in George H. Pollock and John Munder Ross (eds.), *The Oedipus Papers*, Madison, CT: International Universities Press, pp. 419–434.
- Feldman, Yael, 1989. "The 'Other Within' in Contemporary Israeli Fiction," *Middle East Review* 22(1): 47–53.
- , 1994. "And Rebecca Loved Jacob, But Freud Did Not," *Jewish Studies Quarterly* 1(1): 72–88.
- Hornstra, L., 1966. "The Antecedents of the Negative Oedipus Complex," *International Journal of Psycho-Analysis* 47: 531–538.
- Jaffe, Daniel, 1983. "Some Relations Between the Negative Oedipus Complex and Aggression in the Male," *Journal of the American Psychoanalytic Association* 31: 957–984.
- Lloyd, David, 1987. *Nationalism and Minor Literature*, Berkeley: University of California Press.
- McClintock, Anne, 1995. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York, London: Routledge.
- Ross, John M., 1988. "Oedipus Revisited: Laius and the 'Laius Complex'," in George H. Pollock and John Munder Ross (eds.), *The Oedipus Papers*, Madison, CT: International Universities Press, pp. 285–316.
- Shoham, Shlomo Giora, 1976. "The Isaac Syndrome," *Israel Studies in Criminology* 4: 171–188.