

אביה, בתו, בעלה: דיאלוג שירי והקשריו

טובה רוזן ואוריה כפיר
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

1. בתי, בתי

השיר האנונימי "בתי בתי" מציג דיאלוג יוצא דופן בין אב לבת, המתרחש בבוקר שלאחר חתונתה. עיקר השיר הוא תלונת הבת באוזני אביה על שהשיא אותה לחתן חסר כוח-גברא. השיר נוצר בקהילה של גולי ספרד בדורות הראשונים שאחרי הגירוש.¹ בצורתו שייך אמנם השיר למסורת שירת ספרד, אבל בתוכנו אין לו כמעט אח ורע בשירה העברית אשר מיעטה לתת פתחון פה לקולות נשיים.

עולות מן השיר כמה וכמה תמיהות: למי נועד השיר? מי השתמש בו ולאיזה צורך? מי היה אמור להזדהות אתו? האם זה טקסט גברי או נשי? האם קולה של האישה משמש כאן שופר למסרים פטריארכאליים, או שהמשורר-הגבר משמש כאן פיתום המשמיע מתוך בטנו קול של אישה? והאם הקול הנשי הזה, הכלוא בתוך טקסט הגמוני, הוא קולה של המסורת או קול החותר תחתיה? פרשנותנו תתפרס על כמה מישורים: ראשית, נציג את השיר כאספקלריה של העולם הריאלי המשתקף בה; שנית, נשתדל לשרטט את ההביטאט החברתי של מי שיצר ומי שצרך אותו; שלישית נשחזר כמה וכמה עולמות טקסטואליים – עממיים וספרותיים, משפטיים ורפואיים, גבריים ונשיים – שהשיר הזה משיק להם, מקביל להם או מבוסס עליהם.

* השיר וגרסה אנגלית של המאמר ראו אור לראשונה בכרך Jonathan P. Decter and Michael Rand (eds.), *Studies in Arabic and Hebrew Letters in Honor of Raymond Scheindlin*, Piscataway, NJ 2007, pp.129-153.

1 על השיקולים שהדריכונו בקביעת זמן השיר ומקומו ראו בנספח.

— — — — / — — — — // — — — — / — — — —			
בְּתִי, בְּתִי,	מָה עָשִׂיתָ? כִּי	אֲרִסְתִּיךָ עִם	אִישׁ בֶּן אוֹנִי
גַּם הוּא יָפֶה,	בְּעַל קוֹמָה!	מָה זֶה כִּי לֹא	רָאֵתָה עֵינִי
בְּכָבוֹד דָּמָךְ	עַל שְׁמֹלְתְךָ,	גַּם בְּבִתּוֹלְךָ	שִׁמְחָתָנִי?
אָכֵן אֶפְחָד,	אוּלֵי שָׁטִיתָ?	אִם כֹּה עָשִׂיתָ —	חָלְלָתָנִי
דִּינְךָ בְּאֵשׁ	לְשֵׁרוֹף אוֹתְךָ,	אִם תּוֹךְ בֵּיתִי	בְּזִיתָנִי!
אָבִי אוֹיְבִי,	אָבִי אוֹי בִּי,	עַל לֹא חֲמַס	קָלְלָתָנִי
הַמְצָאָתָנִי	אֶל אִישׁ סָרִיס	וּכְרוֹת שְׁפָכָה	הַשְׁכַּכְתָּנִי
הַפְּשִׁיטָנִי,	רָאָה יוֹפִי,	הַנִּיף יָדוֹ	עַל מְטֻמוֹנִי
הַתְּלַבְּנוֹ	פָּנָיו כִּי לֹא	יָכוֹל לָקוּם	בְּפָנֵי בְּטָנִי
10 נִרְדָּם עַל צַ-	דּוֹ הָאָחֵד,	כָּל הַלֵּילָה	עַל הַיָּמִינִי
וּכְמוֹ נוֹ"ן מֶשֶׁ-	פֶּטֶן אֲרוֹךְ,	נִדְמָה לִי מ-	קָל עֲרֻמוֹנִי
אֲז אֲבִדְתִּי	אֶת הַשִּׁינָה,	נִשְׁחַר לְבִי	עִם רְעִיוֹנִי
זָכַרְתִּי אֶת	כָּל אֲהָבִי,	כָּל בַּחוּרִים	שָׁאֵה־בוֹנִי
לֹא חֲמַלְתִּי,	לֹא רַחֲמַתִּי,	עַל עֲנָשׁ, עו-	נֶשׁ גּוֹפְנִי
15 כִּי יִרְאֵתִי	לְכַבֵּד אָבִי,	גַּם גְּדַרְתִּי	אֶל צִמְאוֹנִי
עֲבַרְתִּי עַל	כָּל מַדּוּתִי,	נִשְׁמַרְתִּי לְךָ-	אוֹת בְּקִלוֹנִי
עֵתָה מָה זֶה	גָּמַל הָאֵל	לְצַנִּיעוּתִי	וּלְרַעֲבֹנִי -
לְנַפּוֹל תּוֹךְ-ךָ	שֶׁת הָאֵלֶּה,	לֹא־מֶר אַחֵר	הַשְׁגִּילָנִי?
מָה זֶה כִּי זֶה	נִבְזָה רְזוּה	לֹא שֵׁם רֹאשׁוֹ	אֶל תּוֹךְ גִּנִּי?

1-5 דברי האב. 1 בן אוני — גבר בעל אונים, על-פי בר' לה, יח. / 3 שמחתני — רוצה לומר: לא שמחתני. / 5 דינך באש — במקרא דין הנערה שלא נמצאו לה בתולים הוא סקילה (דב' כב, כ-כא). 6-31 דברי הבת. 6 על לא חמס — יש' נג, ט. / 7 וכרות שפכה — דב' כג, ב, ורש"י מפרש: "שנכרת הגיד (אבר המין) ושוב אינו יורה קילוח זרע אלא שופך ושותת ואינו מוליד". / 9 לא יכול לקום — על-פי "ישען על ביתו ולא יעמד, יחזיק בו ולא יקום" (איוב ח, טו). בספרות השו"ת משמש הפסוק לתיאור אימפוטנציה. ואולי יש כאן משום לעג לחתן ש"תשש כוחו כנקבה" על דרך הכתוב: "לוא אוכל לקום מפניך כי דרך נשים היא לך" (בר' לא, לה). / 11 נו"ן משפטן ארוך — וכמו הנו"ן הסופית במילה "משפטן" (במ' כז, ה) הנכתבת באות גדולה מן הרגיל, והכוונה כאן לצורת אבר מינו. על נו"ן זו נדרש: "ויקרב משה את משפטן (של בנות צלפחד) — ׳ן גדולה, לפי שאמר משה: והדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי ושמעתיו (דב' א, יז). אמר הקב"ה: אליך ולא אלי, בתמיה! חייך, אני מעלים ממך דבר שהנשים יודעות כן, שנאמר: כן בנות צלפחד דוברות (במד' כז) [...]. ואינן שטיות, אוצר מדרשים, עמ' 433). נרמזה... ערמוני — על-פי "ויקח לו יעקב מקל לבנה [...] וערמון [...] ויחמו הצאן אל המקלות" (בר' ל, לז-לט). / 12 נשחר — על-פי "עודי שחר" (איוב ל, ל). / 16 עברתי על כל מדותי — התאפקתי בניגוד לטבעי, על דרך "מעביר על מידותיו" (בבלי, תענית כה ע"ב). / 18 תואחד — ההשלמה על-פי המשקל וההקשר, ושיעור הדברים: שתי מכות ניחתו עליי — לא די בזה שנפלת ברשתו של סריס ונשארת בבתוליי, עתה נאמר עליי ששכבתי עם אחר ואינני בתולה. שתי המכות הן גמול מעוות לשתי הצדקות מן הטור הקודם — צניעותי ורעבונני. ואולי יש להשלים — החושך.

20	אם כשופים לִפְרִים אֵין הַשְׁכּוֹרִים וְדַאי כְּשׁוֹ-	שְׁנַעֲשׂוּ לוֹ, לֹא הִזְקֵן — מִתְאַדְּמִים — פִּים נַעֲשׂוּ לוֹ,	אוֹ נִסְתָּרִם, וּלְזֶה פְּאוֹת זֶה נִהפֵךְ יָךְ- מְרֹב קְנָאָה	אוֹ שְׁכַרְנִי? זָקֵן עָנִי קִי לִבִּנִי שְׁקִנְאוֹנִי
25	אֲזִי שְׁבַתִּי אֶל הִנֵּה אָשׁוּב אֲשַׁלַּח יָדִי שְׁלַחְתִּי אֶת מִצְאָתִי כִּיס	לְכִי לֹמֶר: לְרֹאוֹת יֵשַׁע אֶל סַמְנִי, יָדִי לְרֹאוֹת, בְּכִלִּי אוֹזֵן,	גַּם לֹא יִשְׁתֶּה "אֶכֶן יֵשׁ תֶּקֶ- בְּמִלֵּאת כִּישׁוֹף אַרְאֶה סִמָּן מִשְׁשֶׁתִּי נ- בְּדַמּוֹת כִּיסוֹ	מִמְעֵינִי וְהֵ בְזַמְנִי וַיְמִי עוֹנִי שִׁינַחְנִי". פַּח בִּימִינִי שֶׁל סַחְרָנִי הַחֲזֻקָתָנִי עִם צְבִיוֹנִי!".
30	אֲמַרְתִּי אֲזִי: בְּתִי, בְּתִי, אַרְאֶה נִקְמָ- כְּמוֹ נָבֵל	"אֶבְדֵּ נִצְחִי, הַתְנַחֲמִי, תֵּךְ מִמְּנוֹ, אֶפְחִידָנוּ,	גַּם תּוֹחֵלְתִּי יִמַּח זִכְרָם אִוִּי לוֹ כִּי נ- בְּמִקּוֹם שׁוֹמוֹ	שְׁרַמּוֹנִי כָּל בְּחֻרּוֹנִי רֹאשׁ גַּם רוֹזְנִי

20 שכרני — שיכור. / 21 לסריס אין לו הזקן — כלשון התלמוד: "וסימני סריס הם: כל שאין לו זקן..." (בבלי יבמות פ ע"ב). זקן עני — כנראה: מדולדל. / 22 ירקי לבני — בגוונים חולניים; כמו צבעי הנגעים (ויקרא יג-יד). / 25 בזמני — בחיי, או כשיעבור זמן הכישוף. / 26 וימי עוני — ימי פורענות, על-פי איוב ל, טז, כז. / 27 לסמני — מלשון דברי הרמב"ם: "ובית הערווה כולו מקום סימנין" (משנה תורה, נשים, הלכות אישות פרק ב, הלכה יז). שינחני — שידריכני; אולי שימוש היתולי ב"גם שם ירך תנחני" (תה' קלט, י). / 28 נפח — נפיחות. ל"נפח" במשמעות שק האשכים ראו בשיר "אין רן בכ" מאת אברהם הברדשי: "נִפְחָךְ תִּמּוֹל כְּמִרוֹחַ אֶשְׁכָּךְ" (אוריה כפיר, "על הרון ועל האון: שיר האזור 'אין רן בכ' מאת אברהם הברדשי, מחקרי ירושלים בספרות עברית כו (תשע"ג), עמ' 64). אכן סינה מדבר על "נפח" באבר המין הזכרי: "ולפעמים ינפח עמו האבר ותחדש נפח הכיס ועור הביצים" (הקאנון לאבן סינא, בתרגום נתן המאתי, נאפולי רנ"ב, ספר ג, אופן יד, מאמר רביעי, פרק ח). אבן זבארה שהיה אף הוא רופא מזכיר "נפח" בהקשר של שלפוחית השתן (ספר השעשועים, פרק ט, יב; בתי הנפש, טור 38). / 29 כיס — שק אשכים אחד (ולא שניים), כלשון ר' ישמעאל: "אם יש לו שני כיסין, יש לו שתי ביצים; אין לו אלא כיס אחד, אין לו אלא ביצה אחת" (משנת בכורות, פרק מ משנה א). וכן בדברי הרמב"ם: "המוימן הפוסלים באדם (מעבודת המקדש) [...] מי ששתי ביציו בכיס אחד" (משנה תורה, עבודה, הלכות ביאת המקדש פרק ח, א, ח). בבלי אוזן — שק אשכים, כנראה, ריק. המונחים האנטומיים "כיס" ו"אוזן" מופיעים בהלכות שחיטה פרק ח הלכה א לרמב"ם: "ובצד ימין ממנה [מן הדיאח] כמו אוזן קטנה [...] ויש לה כמו כיס בפני עצמה והיא בתוך הכיס". כיסו של סחרני — ארנקו של רוכל. סחרני — סוחר, מלשון "לא בסחרנים ולא בתגרים" (בבלי, עירובין, דף נה ע"א). ופירש שם רש"י: "סחרנין — מחזירים בעיירות". / 30 השברתי... החזקתני — על-פי יר' ח, כא. שמה — שיממון ותימהון. / 31 אבד... תוחלתי — על-פי איכה ג, יח. צביוני — צבי במובן יופי, כמו למשל ביח' ז, כ. 32-39 דברי האב. 34 אפחידנו — ההשלמה על-פי המשקל וההקשר.

35	אֶשְׁלִיכֶהוּ,	אֶכְלִימֶהוּ,	בוֹז מִשְׁפָּחוֹת	יִחִיתָנִי?
	"נָבֵל, סָרִיס	וּכְרוֹת שְׁפָכָה,	וַחֲדָל אִישִׁים	גַּם מִסְכָּנִי:
	מִי הִשְׁיֵאֲךָ	קָחַת בְּתִי?	עַל מָה זֶה כִּי	רְמִיתָנִי?
	אֶל תּוֹסֵף עוֹד	לָרְאוֹת בְּפָנַי	בְּתִי מִסְתּוֹ-	רִי וְצַפּוֹנִי!"
	וְלֶךְ בְּתִי	אֶתָּן גָּבֵר,	גָּבוֹר חֵיל,	אִישׁ כְּמוֹנִי!
40	אָבִי, לְבִי,	מִצָּאֲתִי חֵן	תוֹךְ עֵינֶיךָ כִּי	נַחֲמָתָנִי.

35 בוז משפחות יחיתיני – איוב לא, לד, ופירש ראב"ע: "והנבזה במשפחות האדמה יחיתיני ויפחידני", וכאן מופיע כשאלה, דהיינו, הנבזה כמוהו יפחידני? / 37 השיאך – פיתה אותך. / 36-38 האב לחתן. 38 אל תוסף עוד לראות בפני בתי – על דרך דברי פרעה למשה (שם' י, כח). / 39 איש כמוני – איוב ט, לב. / 40 דברי הבת. 40 מצאתי... נחמתני – על דרך דברי רות לבועז (רות ב, יג).

2. ההקשר ההלכתי

מצבה של הבת רגיש ופגיע. היעדר דם הבתולים על שמלתה משמעו אחד בעיני אביה: שזנתה טרם נישואיה. היא פגעה בכבודו ובכבוד המשפחה, ועל כן דינה מוות – האב מאיים לשרוף אותה באש על פי דין (טור 5).² איך תחליץ את עצמה מן האשמה כנגד כל הסיכויים? כיצד תגבר על בעלה שבוודאי יכחיש את האשמותיה? איך תשכנע את אביה שיש להאמין למילתה ושלא זנתה טרם החתונה? איך תוכיח שגם עתה, לאחר החתונה – "הודות" לבעלה האימפוטנט – היא עדיין בתולה? כיצד תתגונן מפני הגדרתה כאישה מורדת, המסרבת לקיום יחסי אישות? כפי שיתברר בהמשך, מה שיציל נערה זו במצבה השברירי הוא לא אחר מאשר מצוינותה הרטרית! היא תוכיח את חפותה באופן מזהיר. היא תישא נאום דבור-על-אופניו שיפגין מומחיות הלכתית (ולא יבחל גם בפריטה על נימות אישיות). השיר יסתיים בהשתכנעות חד משמעית של האב, ובהבטחתו לבטל את הנישואים ולנקום בחתן ובמשפחתו הנלוזה על תרמיתם. אימפוטנציה – או כלשון חז"ל: "ישען על ביתו ולא יעמד, יחזיק בו ולא יקום" (איוב ח, טו)³ – הייתה נושא נוכח מאוד בעולם השיח הלא-ספרותי שבו נוצר השיר. הייתה זו

2 על פי דב' כב, כג, נערה שאיבדה את בתוליה באונס ולא צעקה לעזרה דינה מוות בסקילה. האיום לעונש בשריפה אינו על פי המקרא או ההלכה. למיטב ידיעתנו בתי דין יהודיים בימי הביניים לא הוציאו נשים להורג על חטא ניאוף. האב רומז אולי למנהג פטריארכאלי מקומי של רצח על כבוד המשפחה.

3 כפי שמעיר רוני ויינשטיין, השימוש ב"לשון הנקיה" על דרך הפסוק מאיוב יש בה יותר משמץ של לעג. ראו: רוני ויינשטיין, "אין אונות ושלמות המשפחה בקהילה היהודית באיטליה בראשית העת החדשה", בתוך: ישראל ברטל וישעיה גפני (עורכים), ארוס, אירוסין ואיסורים, ירושלים 1988, עמ' 162. ויינשטיין פירט במחקרו את המחלוקות הלוהטות בין רבני איטליה במאה השש עשרה בנושא אימפוטנציה והמשפחה היהודית.

בעיה שזוגות לא מעטים נאלצו להתמודד איתה, ושהחריפה במיוחד במקרים הרבים בהם פער גילאים גדול הבדיל בין בני הזוג.⁴ הנושא בכללו נדון באופן נרחב בתקופה הטרומ-מודרנית. הוא נלמד על ידי רופאים ומחוקקים, טופל בידי מכשפים ומכשפות, היה מטרה לחצי הסתירה של משוררים, והושם ללעג בטקסים עממיים מסוג ה-*charivary*. הספרות היפה העברית של ימי הביניים מציעה לנו כמה דוגמאות (ראו בהמשך) של תלונות בנות לאמותיהן (ו/או לאבותיהן) על נישואים חסרי מזל. אבל אף אחת מן הדוגמאות הספרותיות איננה מטפלת בשאלת האימפוטנציה בהקשר משפטי, ואינה מפתחת את הנושא באופן מילולי וגראפי כפי שעושה זאת השיר "בתי בתי". המקום לתור אחר תקדימים ומקבילות למה שמתרחש בשיר הוא, בראש ובראשונה, השיח ההלכתי.

הדיונים של חז"ל באימפוטנציה ובהשלכותיה על נישואין וגירושין הם מועטים ביחס, וברוב המקרים גם אינם מגיעים להלכה פסוקה.⁵ הציר המרכזי של הדיון הוא שאלת מהימנות האישה. המשנה (נדרים יא, יב) יודעת לספר כי בזמן עבר חכמים האמינו לטענתה של אישה על חוסר הגברא של בעלה; לא זו בלבד שהם כפו עליו גירושין, אלא גם עמדו על זכותה לדמי כתובתה. המשנה מספרת כי בזמן הווה, לעומת זאת, סוברים התנאים שהאישה אינה מהימנה. עמדה לא חלוטה זו נמשכת גם בגמרא (נדרים דף צ"ב – צא ע"ב), בה נמנות עילות שונות שבעטיין יש לכפות את הגבר לגרש את אשתו, אך גם מובאים כמה מקרים של נשים נואפות שביקשו לרמות את בעליהן כדי לקבל את גיטיהן. בין היתר נשאלת השאלה האם יש לקבל את דבריה של האישה שאמרה לבעלה "גרשתני"? רב המנונא מקבל את טענת האישה, מכיוון שלדבריו "חזקה [שאין] אשה מעיזה פניה [לשקר] בפני בעלה". לעומתו רבא טוען טענה פרדוקסלית: הוא מכיר בסבלה של האישה, אבל טוען כי דווקא בגלל מצוקתה מסוגלת אישה לשקר, ולכן אין להאמין לה: "תקיף [=קשה] לה מן גברא [=בעלה], מעיזה ומעיזה [לשקר]". בהמשך סוגיה זו (דף צא ע"א) מובא עניינה של אישה שטענה כי בעלה אינו "יורה כחץ" את זרעו, ולכן אינה מתעברת. גם כאן חלוקים רב המנונא ורבא, אלא דומה שהתהפכו עמדותיהם: רב המנונא שפסק קודם לכן לקולא טוען כאן כי כיוון שרק היא, ולא בעלה, יכולה לדעת אם נכונה טענתה או לא, אין לקבל את דבריה.⁶ רבא לעומת זאת, שטען קודם לחומרא, טוען כי במקרה כזה לא הייתה משקרת בפני בית דין, ולכן פוסק שיש לקבל את דעתה. העובדה כי במקרה זה כל אחד מן האמוראים שינה את עמדתו לגבי מהימנות האישה מפגינה את טווח תנודותיה האפשריות של ההלכה.

4 לסוגיית "נישואי קטנות" ראו מאמרו של אברהם גרוסמן, "נישואי בוסר בחברה היהודית בימי הביניים עד המאה השלוש עשרה", פעמים 45 (סתיו תשנ"א), עמ' 108-125.

5 שני המקורות הרלוונטיים לעניין זה בתלמוד הם נדרים, דפים צ-צא, ויבמות, דפים סד-סה.

6 בדיון מקביל (יבמות דף סה ע"א) גורס גם רב אמי שנאמנים דברי האישה שאמרה כי בעלה אינו "יורה כחץ". והשוו גם: "ולמה היא נאמנת בטענה זו, מפני שהיא מרגשת אם יורה כחץ או לא יורה; והוא אינו מרגיש" (רמב"ם, משנה תורה, הלכות אישות, פרק טו, הלכה י).

העמדה האמביוולנטית של התלמוד היא זו שאפשרה כנראה את ריבוי הדיונים והפסיקות הסותרות אודות אימפוטנציה וגירושין בספרות השו"ת בימי הביניים ולאחריהם. במהלך הדורות היטלטלו פוסקי הלכה בין עמדות שונות, למן הטלת ספק גורפת בעדות האישה, דרך הבעת אמפתיה (ולו קלושה) למצבה האומלל, ועד לכפיית גט על הבעל. שאלות משאלות שונות הנחו את הרבנים בפסיקותיהם: במי יש לתלות את ה"אשם"? האם בגבר לבדו, או שמא באשתו? ומה מידת חומרת המצב? האם ניתן לקוות שכעבור זמן יתהפך המצב לטובה? היש תקווה להריון? וכמה זמן על הזוג לחכות עד שיתברר אם המצב הפיך אם לאו?⁷ הייתכן שהבעל סריס? ואם כן, האם הוא סריס מטבע ברייתו או שסורס ביד אדם? ומה מהות הבעיה? האם אין לו כוח גברא או שמא "אינו יורה כחץ"? האם יש לכפות את הבעל לגרש את אשתו? או אולי ישאירנה וישיא אישה נוספת עליה? ואם גרשה, האם היא זכאית לקבל את דמי כתובתה? גם כן, השאלה שהטרידה את החכמים מעל לכל השאלות האחרות הייתה שאלת מהימנות האישה. קשיים הלכתיים התעוררו כאשר הבעל הכחיש את האשמות האישה. מניין שהגבר בכלל אימפוטנט? למי יאמין בית הדין, לאישה או לבעל? האם מניעיה לבקשת הגט הינם טהורים? האם ייתכן שאישה תעליל על בעלה? הייתכן ש"נתנה את עינה באחר"? האם תעז לחזור על ההאשמה גם בנוכחות בעלה? היש אישה חצופה דיה שתעליל על מוס בעלה באוזניו? למן סוף המאה השתים עשרה פסקו רבנים אשכנזים (ולאחר מכן גם ספרדים) שיש לקבל את עדות האישה ולכפות גט על הבעל האימפוטנט.⁸ לצורך הוכחת עדותה, התובעת הייתה צריכה להצהיר שהיא מוכנה לוותר על דמי כתובתה. נכונות זו לשחרר את האישה מבעלה הבלתי-מתפקד נראית, לכאורה, כהתפתחות לטובת האישה, אבל למעשה היא העמידה בפניה דילמה רצינית: האם תוותר על דמי כתובתה ותישאר גרושה חסרת כל אמצעים, או תעדיף להמשיך בנישואים אומללים שיקנו לה ביטחון כלכלי? במה תבחר, להישאר ללא כסף או ללא פרי בטן? והייתה גם מכשלה נוספת: אישה שהתעקשה לצאת עם כתובתה נחשדה בניאוף, ומכאן גם בחוסר מהימנות; ואם אינה מהימנה – הרי שאינה זכאית לגט מלכתחילה. אם בחרה האישה בסופו של דבר להישאר נשואה לסריס, הייתה זו בחירה בקטנה שבין שתי הרעות החולות.⁹ ספרות השו"ת רוויה בתילי תילים של פרשיות מסועפות וטרגיות, שמאחורי כולן עומדת האימפוטנציה של הגבר. דוגמה אחת לכך במקרה הבא שהונח על שולחנו של הרא"ש:¹⁰

- 7 התלמוד קובע פרקי זמן הנעים בין שנתיים ומחצה לעשר שנים (יבמות דף סד ע"א). בשו"ת פרק הזמן הוא בדרך כלל עשר שנים. במאה השש עשרה רבנים אחרים פסקו פחות מכך. ראו: ויינשטיין, "אין אונות" (הערה 3), עמ' 163, הערה 30.
- 8 לסקירה היסטורית של הנושא ראו: אברהם גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי-הביניים, ירושלים תשס"ג, עמ' 415-421.
- 9 ראו: ויינשטיין, "אין אונות" (הערה 3), עמ' 164, הערה 32.
- 10 שו"ת הרא"ש, כלל לב, סימן י. הרא"ש (ר' אשר בן יחיאל) נולד באשכנז באמצע המאה השלוש-עשרה. לימים שימש אב בית הדין וראש הישיבה בטולדו.

ראובן שהיה נשוי לדינה, והיתה רוצה לתבוע ממנו גט, לפי שאין לו גבורת אנשים ושיש לו סימני סריס. וכראות ראובן שהיתה מביישתו בטענות הללו, כעס עליה ואמר לה בפני עדים שזנתה תחתיו.

הדמיון בין המקרה המוצג בשאלה ההלכתית לבין השיר שלנו בולט לעין. בשני המקרים מעידה האישה על סימני הסריס של בעלה, ובשני המקרים היא מואשמת בניאוף. ניסוח השאלה מעניק ייצוג שווה לכל אחד מהצדדים, אך דומה שהוא נוטה יותר אל עמדת האישה, "דינה",¹¹ שרק הבושה והכעס של בעלה, "ראובן", הביאו אותו לטפול עליה את ההאשמה בניאוף. לעומת המתרחש בשאלה ההלכתית, בשיר עצמו לא ניתן כל פתחון פה לחתן, אך דומה שניתן לשחזר את קו ההגנה שלו מדברי האב, וביתר שאת מדברי הבת. החתן יכול היה לטעון, למשל, כפי שטען האב בשיר, וכפי שטען "ראובן" בשאלה ההלכתית, שהעדר דם־הבתולים על שמלתה אכן מלמד כי "שְׁטֶתָה" לפני נישואיה (טור 4). לחילופין יכול היה החתן לטעון שהבעיה הגופנית שלו נבעה מכך שהשתכר בליל החתונה (טורים 43-44), או מכישופים שהוטלו עליו (טורים 45-46). כפי שמצאנו בכמה וכמה מקרים בספרות השו"ת וכפי שמראה רוני ויינשטיין בהקשר ליהודי איטליה במאה השש עשרה, אִמְתָּלַת הכישוף הייתה נפוצה אצל גברים שביקשו לשכנע את בית הדין שבעיית האין־אונות שלהם זמנית בלבד.¹²

הכלה הצעירה שבשיר מוצאת אולי, לרגע קט, נחמת־מה באפשרות הכישופים, אך היא עשויה לדעת שבמקרה כזה עלול בית הדין לדחות את פסק הדין עד שהכישוף יפוג ושבני הזוג יוכלו שוב לנסות את מזלם.¹³ אולי בשל כך היא ממהרת לבצע בחתנה בדיקה אנטומית של ממש (ואף נוקטת במונחים רפואיים־הלכתיים, כגון "סימנים"): כשבעלה נרדם, היא שולחת מייד את ידה "אֶל סִמְנֵיו" (טור 27). הדחיפות שלה נובעת אולי גם מן החשש, שמא, בבית הדין, יתלה בעלה את האשם בה: בסירובה לשתף פעולה בעת המעשה, או אף במבנה האנטומי שלה. כך למשל קרה במקרה ההלכתי הבא שבו האישה "טוענת [בפני בית הדין] על בעלה כי אין לָאִיש גבורתו", והבעל "טוען כי היה לו גבורת אנשים, אך היא בועטת בו וגורמת שאינו יכול לבעול".¹⁴ מקרה אחר מספר על "ראובן שנכנס לחופה עם דינה ולא יכול לבוא עליה כדרך כל הארץ, והוא היה אומר כי היתה אטומה וצריכה פתיחה באזמל".¹⁵

11 בספרות ההלכתית מקובל להשתמש בשמות בניו של יעקב כשמות גנריים. השימוש התכוף בשם דינה בהקשרים מיניים נובע, להערכתנו, מתפיסת חז"ל שראו בדינה המקראית "יצאנית" (מדרש אגדה [בוכר], בראשית, וישלח, פרק לד, סימן ב).

12 ראו: ויינשטיין, "אין אונות" (הערה 3), עמ' 168-169. וראו גם שו"ת בנימין זאב, סימן קכו; שו"ת מבי"ט, חלק א, סימן רסז.

13 במקרה מן המאה השש עשרה הציעה משפחת הכלה לחכות עד שיפוג הכישוף, או לחילופין להבטיח שהאישה תקבל גט ואת דמי כתובתה, וזאת על סמך עדותן של נשים שימנה בית הדין לבחון את בני הזוג מקרוב. ראו: ויינשטיין, "אין אונות" (הערה 3), עמ' 168-169. וראו גם גרוסמן, חסידות ומורדות (הערה 8), עמ' 419-420.

14 שו"ת בנימין זאב, סימן קכו.

15 שו"ת בצלאל אשכנזי, סימן טו.

הרחיפות של הבת להוכיח את המום של הבעל עשויה אולי להיות מוסכרת גם מכיוון אחר, שכן בית הדין עלול להתיר לבעל לשאת אישה שנייה. כך קרה במקרה הבא:

ראובן שנשא אשה בתולה ונשבע לה שלא ישא אשה אחרת עליה כמנהג. ושהתה עמו ג' שנים, ולא יכול לבוא עליה כדרך כל הארץ. הוא אומר שהעיכוב הוא מצדה שאינה מניחתו לבוא עליה, והיא אומרת שאינה חפצה בו לפי שאין לו גבורת אנשים ורוצה להתגרש.

מקרה זה הובא לפני ר' דויד בן זמרא, ראש בית דין במצרים במאה השש עשרה. לא זו בלבד שהוא התעלם ממצוקתה של האישה, אלא שלבו נטה לגמרי אחר הבעל. בתשובתו פסק הרב כי עדות האישה על בעלה אינה מהימנה (ולכן אינה יכולה להיות עילה לכפיית גירושין). הוא חשד בה שהיא סתם מסרבת "לשמשו", ולכן התיר לבעל לשאת אישה שנייה על פניה, אישה שתאפשר לו קיום מצוות פרו ורבו. לדעת הרב, חרם דרבנו גרשום בטל ומבוטל כאן, כיון שהאישה היא זו האחראית לכישלון בחדר המיטות.¹⁶

קשה לא פחות היה המקרה הבא שבו אישה ביקשה גירושין כיוון שלדבריה "בעלה ישען על ביתו ולא יעמוד מחמת חולי כבד שהיה לו", והוא "בָּטֵל [כלומר, נכה] לגמרי מחצי גופו [ומטה]" ואפילו הרופאים "נתיאשו ממנו". תשובתו של הרב מאלפת: "אם 'אמרה [...] שיש לו ריח הפה [...] [ותלונה זו תתברר כוודאית], כופים אותו לגרש, אפילו בשוטים". אבל בטענת "יישען על ביתו" – "ראוי לְדַבֵּר על לב האשה לרצותה [...] [וודאית] שאין להרהר בשום צד כפייה".¹⁷

אם זה גורל אשתו של גבר שהוא "בטל לגמרי מחצי גופו [ומטה]", מה יהיה גורל הנערה בשיר שלנו שנישאה ל"אִישׁ בֶּן אוֹנִי", "יָפֶה" ו"בָּעַל קוֹמָה" (טורים 2-3)? הרי מראהו רב־האונים עלול להטות את בית הדין לטובתו. שפר גורלה של הבת מן השיר שהרי אביה, לכל הפחות הוא, משתכנע שהצדק איתה. הוא אינו מעלה כלל על דעתו "לדבר על לב" הבת כדי לרצותה, אלא מבטיח לה גירושין מהירים (ונישואין לגבר אחר, ראוי, "גִּבּוֹר חָלֵל", טור 39). את זעמו מפנה האב למשפחת החתן על מעשה הרמייה ("יִמַּח זְכָרָם שְׂרָמוֹנִי", טור 32), הוא מקלל את החתן הצעיר ("נָבֵל, סָרִיס וּכְרוֹת שְׂפָכָה וְחָדַל אִישִׁים, גַּם מִסְכְּנִי", טור 36), ואף מאיים לנקום בו ("אֲרָאָה נִקְמָתִי מִמֶּנּוּ... אֶפְחִידֶנּוּ... אֶשְׁלִיכֶהוּ, אֶכְלִימֶהוּ", טורים 33-35).¹⁸

16 שו"ת רב"ז חלק א סימן רס. ז'ורז' דובי, ההיסטוריון של ימי הביניים האירופיים, מציין מקרה של צעיר חסר ניסיון אשר לא זו בלבד שפגע באשתו הצעירה פגיעה גופנית אנושה, אלא קיבל לאחר מכן היתר מהאפיפיור לשאת אישה שנייה. George Duby, *Love and Marriage in the Middle Ages*, Chicago 1994, p. 26.

17 שו"ת דברי ריבות, סימן תב.

18 יום טוב עסיס מציין כי לפעמים משפחת הנערה השיגה את הסכמת הבעל לגירושין בדרכים ש"אינן מקובלות". במקרה אחר היו מעורבות שתי כנופיות של גויים שנשכרו כדי "לטפל" בבעל, ותקפו אותו במכות ובסכין. ראו: Yom Tov Assis, "Sexual Behavior in Mediaeval Hispano-Jewish",

לא זה היה המקרה של נערה צעירה אחרת, בת שתים עשרה בלבד, שהוריה רק הוסיפו על סבלה. המקרה של נערה זו תואר בפרטי פרטים בשאלה שנשלחה במאה השש עשרה לר' משה מטראני, המבי"ט, מדרמשק אל צפת:¹⁹

שאלה ילמדנו רבינו: בחור נשא בחורה בתולה ואיש לא ידעה בת י"ב שנים. ובלייל החופה לא יכול לה, וחששו לכשפים, והוציאו הוצאות על זה ונתארך כמו חדש וחצי. והיה בבקר, ופרשו השמלה לזקני העם להראות בתולי הנערה, ומחמת הביאה נמצאת מקום ערותה מבית ומחוץ פצע וחבורה ומכה טריה. והוצרכו נשים לרפאתה, ונמשכת ברפואתה כמה ימים. ואח"כ, כשהיה רוצה הבחור לבוא עליה, צעקה הנערה וכל פעם ופעם בשעת תשמיש ככה. והיה מכה בה מכות אכזריות, דבר גוזמא כשבויות חרב, ותיטב בלב הנערה לסבול כל ההכאות האלה מלסבול[?] הצער והענוי אשר היה מענה אותה בתשמיש [...]. ונמשכה בצער וענוי כזה כמו ששה חדשים. ותמיד אבי הנערה ואמה היו חושבים שאמת הנערה היתה מורדת לתשמיש, והיו מוכיחים אותה ומוסיפים להכותה. עד שנתגלה הדבר באמתלאות וראיות ברורות [...] וגם מפי הנערה, שסבת צעקתה היתה מאתו, כי היה בא עליה באין אונים ואמין כח, ובזה היה מענה אותה שלא מדרך העולם בפנים[?] שונים – חיכוך ומיעוץ וכתות וכדומה למלאה תאותו, ולא היה שוה לו כי אין גבורות[?] אנשים בו, "ישען על ביתו ולא יעמד". והנערה בתחלה, בהיותה צנועה תמימה בירכתי ביתה, לא ידעה בשכבה ובקומה, ועתה כאשר דברו עמה נשים רחמניות לידע מה טיבה נתגלה היות כי אין גבורת אנשים בו [...].

ה"נשים הרחמניות" המוזכרות בשאלה ההלכתית (הנקראות במקומות אחרים גם בשם "נשים יקרות"), קשורות להיזקקות של בית הדין לעדותן של נשים, לא דווקא מחיק המשפחה, בכל הקשור למצוות פרייה ורבייה בכלל ולתפקודו של הגבר בפרט.²⁰ בשיר שלנו, לעומת זאת, לא זו בלבד שהכלה הצעירה פורשת נאום הגנה עצמי ארוך, אלא היא אף מתייצבת במקומן הסמכותי של אותן "נשים רחמניות", ומעידה במו-פיה על מצבו של בעלה. לאור המקרים המקבילים מספרות השו"ת המספרים על המכשלות הרבות שעמדו בפני נערות שביקשו להיחלץ מנישואין לגבר אימפוטנט, קשה שלא להתפלל על הפתרון ה"קל"

Society", in Ada Rapoport-Albert and Steven J. Zipperstein (eds.), *Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky*, London 1988, p. 36, note 71. בשו"ת בצלאל אשכנזי, סימן טו, מוזכר מקרה שהתגלגל עד לבית דין מוסלמי שדן את החתן למאסר, ממנו לא יצא אלא לאחר תשעים יום וכספים מרובים ששילם למשפחת הכלה. ראו גם ויינשטיין, "אין אונות" (הערה 3), עמ' 165.

19 שו"ת מבי"ט, חלק א, סימן רסז.

20 השו"ת "ראובן שנכנס לחופה עם דינה ולא יכול לבוא עליה כדרך כל הארץ [...] ועל זה העמיד ראובן ב"ד וגבו עדות נשים יקרות על הענין הזה" (שו"ת בצלאל אשכנזי, סימן טו). ראו גם ויינשטיין, "אין אונות" (הערה 3), עמ' 170-171. "במליצת עפר ודינה" (הערה 36) נאמר שלאחר ליל הכלולות הורי הכלה מציגים את שמלת הנערה לעיני נשים, "כי דרך נשים הוא, וכן יעשה במקומינו" (שו"ת 309-310).

שניתן למשבר המשפחתי בסוף השיר שלנו. הנאום של הבת והתגובה של אביה מעוררים שאלות רבות: כיצד זה שעדותה של הבת נתפסת בידי אביה כמהימנה לחלוטין? מדוע לא ניתן לחתן הצעיר כל פתחון פה? מדוע ממחר האב לתבוע גירושין רק על סמך מילתה של הבת וללא כל עדות נוספת? מניין שאבה הנערה את הידע הנרחב ברפואה ובמשפט? מניין לה המינוח התלמודי והתחכום ההלכתי? כיצד ניתן להסביר את האינטימיות הרבה בין האב לבתו בענייני מיניות? ובכלל, איפה אימא?

3. קול נשי, אינטרטקסט גברי

היכולת המרשימה של הבת להגן על עצמה מניחה דרגה לא מבוטלת של ידע ולמדנות. מהיכן רכשה כישורים אלה? כפי שטוענת סוזאן שיבנוף (Schibanoff), נשים בימי הביניים ובתקופה הטרום מודרנית עסקו בקריאה, אם לא באמצעות העין, הרי לפחות באמצעות האוזן.²¹ אותן נשים, "קוראות של האוזן" (aural readers), הקשיבו (או צותתו) לדרשות, לשיעורים ולשיחות של הגברים בסביבתן – אבות, בעלים ורבנים. עדויות המספרות על נשים אורייניות-למחצה אלו מופיעות במקומות שונים בספרות העברית (והגברית) מימי הביניים.²² כזו היא, כפי הנראה, גם הבת בשיר שלנו. רק המודעות שלה לקשיים ההלכתיים הניצבים בפניה, ובמיוחד לשאלת מהימנותה, כמו גם הבנתה העמוקה כי חייה נתונים בסכנה – יכולות להסביר את ההתגייסות שלה למסע השכנוע בפני אביה, מסע המגלה בקיאות מפתיעה בספרות התלמוד, המדרש וההלכה.

ניכר בה, למשל, שהיא בקיאה בסוגיה התלמודית הדנה בשאלה אם סריס מסוגל להוליד אם לא,²³ כמו גם בדברי הרמב"ם כי "בית הערוה כולו מקום סימנין".²⁴ היא גם מכירה את "סימני הסריס" הנמנים בתלמוד, וביניהם זה "שאיין לו הזקן".²⁵ מכיוון שלבעלה יש זקן, גם אם דליל, היא תרה אחר סימן נוסף ושולחת יד למבושיו, שם היא מוצאת "כיס" ו"נפח". תיאור הנערה את שק האשכים ככיס הנפוח מצד אחד וריק מן הצד השני מגלה היכרות עם הפגמים הגופניים המוזכרים בספרות ההלכה. בין המומים הפוסלים כהן מלשרת בקודש אנו מוצאים למשל את "מי שאין לו אלא ביצה אחת אע"פ שיש לו שני כיסין, ואת מי ששתי ביציו בכיס

21 ראו: Susan Schibanoff, "Taking the Gold Out of Egypt: The Art of Reading as a Woman", in Elizabeth A. Flynn and Patrocinio P. Schweickart (eds.), *Gender and Reading: Essays on Readers, Texts, and Contexts*, Baltimore 1986, pp. 83-106.

22 ראו: טובה רוזן, ציד הצבייה: קריאה מגדרית בספרות העברית מימי הביניים, תל-אביב תשס"ו, עמ' 207.

23 יבמות, דף סה ע"א.

24 משנה תורה, הלכות אישות, פרק ב, הלכה יז.

25 יבמות, דף פ ע"ב. ראו גם: משנה תורה, הלכות אישות, פרק ב, הלכה יג.

אחד.²⁶ מוזר יותר הוא השימוש שלה במושג "כיס בלי אוזן" (טור 29), הלכות מהלכות שחיטה של הרמב"ם בהקשר לריאות הבהמה.²⁷ השימוש במונח המדויק "נפח" לתיאור שק האשכים מגלה את בקיאותה בתחום ידע נוסף, תחום הרפואה. המילה "נפח" מופיעה בהקשר לאיבר המין הגברי במקומות מגוונים, ביניהם התרגום העברי של ה"קאנון", ספר הרפואה המפורסם של אבן סינא.²⁸ בהנחה שזה לא המגע הראשוני עם איברי המין הגבריים, ברור שהשימוש שלה (מדויק יותר או פחות) במונחים רפואיים והלכתיים נובע מההיכרות הספרותית שלה עימם. לא פחות מתוחכם הוא השימוש שלה באלוזיות מן המקרא והמדרש, במיוחד כאשר היא משתמשת בהן לתיאור איבר המין של בעלה. הביטוי "מקל עֲמוֹנִי" (טור 11), למשל, מרמז לדרך הפלאית שבה יעקב יחם ועיבר את צאן לבן באמצעות "מקל לבנה לח ולזו וערמון" (בר' ל, לז). האם זו אלוזיה תמימה בלבד? כלום הבת מרמזת באמצעותה שאיבר המין של בעלה הוא בעצם "מקל", כלומר שאין בכוחו לתפקד ולהוליד אלא בדרך נס? אלוזיה מקורית ומפתיעה עוד יותר מופיעה ברישא של אותו הטור, שם מתואר אותו "מקל" "כִּמוֹ נֹון מְשֻׁפָּטֵן אֲרוֹךְ". דומה כי להקשר המקראי של המילה "מְשֻׁפָּטֵן" – הלא הוא סיפור בנות צלפחד (שתבעו את נחלת אביהן המת; במד' כז, ה) – יש משמעות מכרעת לשירנו. הביטוי "נֹון מְשֻׁפָּטֵן אֲרוֹךְ", המדמה, כאמור, את איבר המין של הבעל, נתלה בכך שלנו"ן הסופית של המילה המקראית הזו יש סימן היכר גראפי יחיד במינו בתנ"ך כולו: היא גדולה ומודגשת באופן בלתי רגיל. מה פשר ההדגשה המיוחדת של נון"ן היחס הזו? לפי המדרש, הדגשה זו באה לסמן למשה כי זה המשפט שלהן, של בנות צלפחד, ולא שלו: "אמר הקב"ה [למשה]: [...] חייה, אני מעלים ממך דבר שהנשים יודעות כן".²⁹ ניצחונן במשפט מלמד אפוא, על פי המדרש, על בקיאותן המשפטית הרבה, שעלתה אפילו על זו של משה. גם התלמוד מדבר בשבחן של בנות צלפחד, ובמיוחד על כוחן בהלכה: "חכמניות הן, דרשניות הן, צדקניות הן".³⁰ האם האלוזיה המתוחכמת למשפטן של בנות צלפחד מרמזת על הבקיאות המשפטית של הבת בשיר שלנו? האם היא יודעת משהו שנעלם מעיני אביה? האם היא נועדה לרמוז שגם היא "חכמנית" ו"דרשנית"? האם חמש בנות צלפחד הן המודל הפמיניסטי שלה?

26 שם, הלכות ביאת המקדש, פרק ז, הלכה ח.

27 "ובצד ימין ממנה [מן הריאה] כמו אוזן קטנה [...] ויש לה כמו כיס בפני עצמה והיא בתוך הכיס" (משנה תורה, הלכות שחיטה, פרק ח, הלכה א).

28 הקאנון לאבן סינא תורגם לעברית באיטליה במאה השלוש עשרה על ידי נתן המאתי. על "נפח" ראו עוד לעיל בביאור לשיר, טור 28.

29 יהודה דוד אייזענשטיין, אוצר מדרשים: בית עקר למאתיים מדרשים קטנים ואגדות ומעשיות, ניו יורק 1915, עמ' 433.

30 בבא בתרא, דף קיט ע"ב. על פי הגמרא, הצדיקות שלהן נובעת מכך שדחו את נישואיהן עד שתמצאנה בעלים הגונים וראויים להן.

4. עולמו של השיר

אזכור משפטן של בנות צלפחד (והאינטרסקסטים המשתלשלים ממנו) מעלה על הדעת את האפשרות לקרוא את השיר כהליך משפטי, או ליתר דיוק, כסימולציה של הליך כזה. האב והבת עורכים כאן בעצם מעין "חזרה גנראלית" על מערכת הטעונונים שאותם עתידה הבת להעלות בבית הדין כבואה לבקש את גטה.³¹ ההנחה היא שאם הבת תצליח לשכנע את אביה היא תהיה מסוגלת לעשות זאת גם מול הדיינים. במשפט מבוים זה הנערה מבצעת שלל תפקידים: היא האישה המואשמת בניאוף, היא עדת ראייה (כמו "הנשים הרחמניות" שנזכרו לעיל), והיא טוענת רבנית מוכשרת המשמשת כסניגור (לעצמה) וכקטגור (לבעלה) גם יחד. תשובתו החיובית של אביה מייצגת את פסק הדין הנשאף.

על רקע האווירה המקובלת של התעלמות מתלונותיהן של נשים, או הטלת ספק בדבריהן, הרי כאן, בבית הדין המדומיין שבשיר, זוכה האישה שיקיבו לה ושיאמינו לה. בקריאה כזאת השיר הוא משאלה נשית שהתגשמה. בעולמו המדומיין של השיר, הבת כובשת את לב האב בהפגינה ידע מפתיע ב"חוק האב". דומה כי ב"למדנות האוזן" שלה היא מבקיעה את חומותיהם של מוסדות הלמדנות הגברית, שמהם, בדרך כלל, הודרו בנות מינה.

אבל האם קריאה שכזו איננה בגדר משאלת לב של קורא/ת פמיניסטי/ת מודרני/ת? נשאלת השאלה כיצד נקרא שיר זה בעולמו הממשי של השיר? המקורות התלמודיים והמדרשיים שהמשורר שם בפיה של הנערה הם מקורות גבריים. הרשת הבין-טקסטואלית הענפה של טקסטים גבריים בשיר יוצא-דופן זה מניחה קהילת לומדים גברית אשר בשבילה הוא התחבר. זוהי הקהילה שאותה אמור שיר זה לבדר, ואולי אף להצחיק. המחבר, שלא היה בהכרח משורר מקצועי (ואולי היה תלמיד חכם שהתעייף מלימוד סוגיות תלמודיות הדנות בענייני גיטין), ניסה אולי את ידו בחיבור גרסה מחורזת של סוגיה הלכתית יבשה. אם השערה זו מתקבלת על הדעת, הרי שחיבור שיר כזה וביצועו בהפסקות שבין שיעורים רציניים שימשו כהסחת דעת או אולי אפילו כאתנחתא קומית. יתר על כן, שימת טעונונים הלכתיים בפיה של נערה לא מלומדת שכזאת עשוי היה להיכתב כפרודיה, ולהתפרש כך על ידי נמעניו.³²

הקשר האמיץ בין צחוק לאלומות נידון כידוע במסתו של פרויד "הבדיחה ויחסה ללא-מודע".³³ קשר כזה עולה גם בשירנו, אם בציור הגראפי, הסאטירי והאכזרי שבו מתארת הבת את מבושי החתן, ואם באיומי האב להשפילו. נחשף כאן טפח מיחס שרווח בחברות ימי-ביניים וטרום-מודרניות כלפי האימפוטנט אשר זכה לקיתונות של לעג ושל עוינות גם יחד. אימפוטנציה של פרט אחד עוררה פחדו סירוס אצל אחרים (וראו עוד על כך בהמשך). כישלוננו

31 האם נשים העירו בבתי דין? ויינשטיין מביא סיפור המתבסס על שו"ת מאיטליה, ובו הלך דיין בכבודו ובעצמו לגבות עדות מאישה במטבחה. ויינשטיין, "אין אונות" (הערה 3), עמ' 171-172.

32 לעניין שפה תלמודית המושמעת בפי נשים לצורך תחבולה הומוריסטית, ראו רוזן, ציד הצבייה (הערה 22), עמ' 203 ואילך. להבנת השיר כסאטירה על אימפוטנציה ראו להלן.

33 זיגמונד פרויד, הבדיחה ויחסה ללא-מודע, מגרמנית רן הכהן, תל-אביב 2007.

העטה בושה עליו-עצמו, וגם על משפחתו ועל חברתו. הלעג לאימפוטנט נתפס כסגולה-שכנגד אימפוטנציה. וכיוון שהלילה הראשון של הנישואים היה אירוע חצי-פומבי, הלעג אף הוא היה מובע באופן פתוח וקולני. שיר כמו זה שאנו עוסקים בו עתה עשוי היה לתת מבע לרגשות גבריים שליליים אשר כאלה. רגשות כאלה עמדו כנראה בבסיס הטקסים הידועים לשמצה של ה-שאריווארי (*charivary*) במערב אירופה.³⁴

גם בעברית היו טקסטים דומים שכיוונו חצי סטירה לכיוונם של אימפוטנטים. אצל עמנואל הרומי מתלוננת אישה צעירה על בעלה האימפוטנט שהוא "כרות שפכה ולא יגש אל אשה", "לחשק לא ישמע ולא יאבה", וכן על הוריה ששמוה "מטרה לחץ מעוף וכתות".³⁵ גם ב"מליצת עפר ודינה" של דון וידאל בנבנשת (ראו להלן) מתואר הבעל האימפוטנט באופן גרוטסקי לעילא.³⁶ דון וידאל זה הוא גם מחברה של איגרת היתולית הקרויה "הלצה" (אותה חיבר יחד עם שניים מחבריו), הנוגעת לענייננו אף היא.³⁷ נמענה הוא חברם אברהם (כנראה אדם ממשי שהשתייך – לסביבתם החברתית) אשר "ביום חתונתו / והלילה אחר לעשות מעשהו / [...] תשש כחו בנקבה", "לא קמה אלמתו הנפלת", "כי נהפך [לדונג מזית] חגורת חרבך / פטישך פעם, וחצך קשת". הם חוזרים ואומרים כי ביצועיו הדלים מעטים עליהם בושה, כביכול הייתה האימפוטנציה עניין מידבק: "אזי עבר על נפשנו / רוח קנאה לשם פבורנו / כי לא לו / כי אִמְרָנוּ פֶּן נִהְיָ לְבוֹז".³⁸ בכך הם חושפים למעשה את חרדות הביצוע שלהם עצמם.

הפניית חיצו לעג לאימפוטנטים הייתה מקובלת בחתונות יהודיות, וכן בחג הפורים. בשיר חתונה לפורים מאיטליה של המאה השש עשרה מסופר על "איש חמודות [ש]ביום חתונתו [...] לא תקע היתד במקום נאמן". הדובר בשיר מציע לחתן לכתוב גט כריתות תיכף ומיד, ולקרוא לגבר פוטנטי שימלא את מקומו: "הלא טוב ואקרא / לבקאי ויבא / וחסרון ימלא / להותיר ולשבעה".³⁹ בשיר שנכתב בשפה היהודית הקטאלנית-פרובנסלית (כתובה באותיות עבריות ומשובצת במילים עבריות) מאיימת כלה צעירה מתוסכלת לקרוע את כתובתה, ודווקא החתן

34 טקסי שאריווארי רווחו באירופה במשך מאות בשנים. הם כוונו בדרך כלל לזיווגים שבהם היה הפרש גילים גדול בין החתן לכלה, ולהיפך. זקנים שנשאו צעירות נחשבו לשטופים בזימה, או לאימפוטנטים, או לשניהם. לפני חתונתם של אלמנות או אלמנים מבוגרים, ובעיקר אם בני זוגם היו צעירים מהם, הייתה חבורת גברים צורחת ומייללת תחת חלונם בליווי מוסיקה רעשנית של משרוקיות וכלי מטבח. ראו: Thomas Pettit, "Protesting Inversions: Charivary as Folk Pageantry and Folk-Law", *Medieval English Theater* 21 (1999), pp. 21-25.

35 רב ירון, מחברות עמנואל הרומי, ירושלים 1957. הציטוטים מתוך המחברת השש עשרה, שורה 124, 195, והמחברת השבע עשרה, שורה 291. וראו דיון ביצירה זו בפרק "קינת האישה" בהמשך מאמר זה.

36 מתי הוס, מליצת עפר ודינה לדון וידאל בנבנשת: פרקי עיון ומהדורה ביקורתית, ירושלים תשס"ג. לתיאור הגרוטסקי של הבעל האימפוטנט ראו במיוחד שורות 81-90, 138-147, 325-333 ועוד.

37 נדפסה בירי הוס כנספח ל"מליצת עפר ודינה", עמ' 212-224.

38 הציטוטים משורות 6-8, 44, 45, 34-35, בהתאמה. עוד על הבושה וחרדת הסירוס הקבוצתית המתעוררת מכישלונו של הפרט, ראו שם שורות 46-48, 86 ועוד.

39 ויינשטיין, "אין אונות" (הערה 3), עמ' 174-175.

הזקן והלא-יצלח הוא זה שמתנדב להביא לה "און בון בחור גבור / קי איל טירדא אין / מאן אונה הושענא רבה" ("בחור גיבור וטוב, והוא יחזיק בידו הושענה רבה"; כלומר, את אברו ה"מושיע" והגדול).⁴⁰

5. אבות ובנות — ואיפה אימא?

המקבילה התמאטית הקרובה ביותר לשירנו היא כנראה הסיפור המחורז "מליצת עפר ודינה" מאת דון וידאל בנבנשת (ספרד, המאה הארבע עשרה).⁴¹ ניתן למתוח קווי דמיון רבים בין שתי היצירות, לרבות שפע של אינטרטקסטים משותפים. כמו השיר שלנו, בנויה המליצה בחלקה הגדול מדיאלוגים בין אב לבתו, רבים מהם על ענייני מיניות. האם, לעומת זאת, נעדרת לחלוטין מן היצירה, למעט הבלחה קצרה, למחרת החתונה, כאשר הורי הכלה באים לבחון יחדיו את שמלתה. הסיפור מספר על דינה הצעירה שאביה מבקש למסור אותה לעפר, איש זקן "קָשָׁה [ורע] מְעַלְלִים" (שורה 8). הבת, שרואה את הנולד, חוששת שמא אינו של עפר איננו עוד במותניו, ומפצירה באביה שיחזור בו מן הרעיון. כמו הבת בשיר שלנו, גם היא מגייסת את כל כישוריה הלבדניים והרטוריים; היא מלגלגת על מצבו הפיזי של החתן המיועד ומתחננת אל אביה שישא אותה לצעיר, בן גילה. החשש העיקרי שלה הוא שלא תוכל להביא מעפר הזקן ילדים (שורות 155-158). למגינת ליבה, האב אינו משתכנע, אך מתנה עם עפר שאם ייכשל בחדר המיטות יגרש את בתו מייד וגם יעניק לה פיצוי כספי. בליל הכלולות — בדומה למה שקורה בליל הכלולות בשיר שלנו — עפר נוחל כישלון צורב: "וַיִּשְׁכַּב עִפְרָא וַיֵּאֱסֹף אֶל הַמָּטָה רַגְלָיו / וַתִּרְדְּמָה גְדוּלָּה נּוֹפֶלֶת עָלָיו" (שורה 298). אבל בניגוד לבת הנחושה והפעלתנית בשיר שלנו, "דינה בפאת המטה שִׁכְבָּה לְמַעַצְכָּה" (שורות 299-300). למחרת בבוקר, כאשר הוריה, מלווים בקבוצת נשים, אינם מוצאים את הדם על השמלה כמצופה, תולה עפר את האשם בדינה ובביישנותה (ומוסיף כי על כן נהג עימה ברגישות). הדבר חוזר על עצמו גם בלילה הבא. הפעם מאשים עפר את האנטומיה של דינה ("הַנֶּעֱרָה הַזֹּאת סוֹגֶרֶת וּמְסַגֶּרֶת", שורה 353).⁴² האב, שמבין סוף-סוף שעפר רימה אותו, דורש עתה את הגירושין המובטחים.⁴³

40 נדפס על ידי משה לזר, "שירי-חתונה פרובנצאליים-קטאלניים (מאה יד-טו)", בתוך: שרגא אברמסון ואהרן מירסקי (עורכים), ספר חיים שירמן, ירושלים תש"ל, עמ' 164-166. לשיר נוסף ממין העניין ראו גם משה לאזר, "פיוט חתן וכלה", משא לספרות, אמנות ובקורת יא, 9 (1961, 3.3; גיליון פורים) [ללא מספר עמוד]. להדפסה קודמת של השיר ראו: D. S. Blondheim, *Poèmes judéo-français du Moyen Age*, Paris 1927, pp. 42-43, n.44.

41 הערה 36 לעיל. ראו גם: טובה רוזן, "דינה כמשל: סיפור בשר ודם או דרשת מוסר?" (מאמר ביקורת על המהדורה של הוס, מליצת עפר ודינה [הערה 36]), פעמים 104 (2005), עמ' 125-134.

42 השווה הערה 15 לעיל.

43 גירושין אלה לעולם לא יצאו לפועל, כיוון שעפר מת ממנת יתר של דג בשם סִיקִינְקוֹר ש"יש לו כח יפה ומִסְגֵּל / לְעוֹרֵר תַּאֲוֹת הַמִּשְׁגָּל" (שורות 382-383).

נערה נוספת בשם דינה מופיעה בחיבור עברי אחר מימי הביניים, בשם "ספר התולדות". הספר, המתוארך למאה השתים עשרה, עוסק בנושאי גינקולוגיה. הוא משוכלל בפרטים ובהכוונות, ונועד כנראה לסייע למיילדות יהודיות במלאכתן.⁴⁴ השיעורים באנטומיה הנשית ובחכמת המיניות מופיעים בחיבור בתוך מסגרת דיאלוגית של שיחה בין אב, מומחה בגינקולוגיה, לבין בתו. האב מזוהה כנראה עם יעקב, הפטריארך המקראי, ובתו נקראת במפורש בשם דינה. יש הרבה מן האירוניה בכינוי הנערה הבורה והתמימה שבספר בשם זה שנחרת לדיראון קשור במיניות. כפי שצוין לעיל, "דינה" היה שם גנרי בספרות ההלכה והשו"ת עבור נערות, ובמיוחד במקרים שעסקו בענייני מין.⁴⁵

משאלתן של נשים יהודיות ללמוד על האנטומיה שלהן מנוסח באופן דרמטי בפתיחת החיבור: "ותצא דינה ותבוא לפני אביה ותפול לפני רגליו, ותבך ותתחנן לו לאמר: 'אבי, ראה גם ראה, בנין גופי שפל, נכאה ונלאה, הקרות והלחות מושלים עלי [...]'" (שורות 5-8). קול ממרום פונה אז אל האב ומורה לו לגאול את דינה מבורותה, על אף המבוכה הבסיסית של הסיטואציה: "לבלתי התבייש מהסיר מסווה הבשת מעל פניה" (שורות 16-17). החיבור הרפואי "ספר התולדות" והשיר "בתי בתי" חולקים שניהם אינטימיות בלתי רגילה בין אב לבתו, אינטימיות כה הדוקה עד שאין היא מותירה כל מקום לאם. העדר דמות האם (או כל דמות נשית אחרת) בתוך סיטואציה המזמינה התערבות אימהית, אומר דרשני. במישור הסוציולוגי, שני החיבורים משקפים, ולמעשה גם מגלמים ומעודדים, את התפיסה האומרת שחינוך נשים ומשטור מיניותן הם עניינם של גברים.

6. מה רוצה אבא?

מזווית אחרת, הדיאדה של אב-בת – ומחיקתה של האם – מציעה את עצמה לפרשנות פרוידיאנית. המעתק האדיפאלי – מן האם הפאלית כאובייקט התשוקה הראשון של הבת, אל האב – מתרחש, לפי פרויד, כאשר הילדה מבינה שאמה מסורסת: "המשאלה, שמתוכה פונה הילדה לעבר אביה, במקורה היא אמנם המשאלה לאיבר הזכרות שהאם מנעה ממנה, ושעכשיו מצפה היא לו מן האב". בשירנו, לפיכך, זוהי אימת הסירוס, המשותפת לבת ולאב, המצויה בבסיס האינטימיות שלהם. ופרויד ממשיך: שלילתה של האם, המתחרה עם הבת על אהבת האב, היא שתסלול את דרכה של הבת אל הנשיות, "אבל אין הסיטואציה הנשית חוזרת לתיקנה

44 הספר מבוסס על תרגום או עיבוד לטיני מן המאה השישית, של חיבור יווני מאת סוראנוס (המאה השנייה). ראו: Ron Barkai, *Les infortunes de Dinah: ou la gynécologie juive au Moyen Age*, Paris 1991. וראו גם: Ron Barkai, "A Medieval Hebrew Treatise on Obstetrics", *Medical History* 33 (1989), pp. 107-108.

45 ראו הערה 11 לעיל.

אלא בשעה שתחת המשאלה לאיבר באה המשאלה לתינוק [...] וביתר ייחוד כשהתינוק הוא ילד קטן המביא עמו את איבר הזכרות הנכסף.⁴⁶ הפתרון המוצע בשיר נעוץ אף הוא בכלכלה של תחליפים. אברו של החתן הלא-יוצלח ש"לא יכול לקום" (טור 9) יוחלף בפאלוס הפוטנטי של האב, מגינה ומפרנסה של הבת. אלא שגם זה אינו אלא פתרון ביניים, ואף הוא יוחלף, בבוא הזמן, בפאלוס של חתן מוצלח, רב אונים כמו האב עצמו ("וְלֶךְ בְּתִי אֶתָּן גֶּבֶר, גִּבּוֹר חֵיל, אִישׁ קְמוֹנִי", טור 39), והוא זה אשר בבוא היום יעניק לבת את ה-penis המאוּה מכול, על פי פרויד, זה של תינוקה הזכר.

עד כאן על הפסיכולוגיה של הבת, אבל – בפרפראזה על שאלתו המפורסמת של פרויד "מה רוצה אישה?"⁴⁷ – מעלה השיר שאלה אחרת: "מה רוצה אב?" מה הם האינטרסים שלו ומה הם מאווייו? תגובתו האלימה של האב כלפי החתן, נכונותו להשתכנע מדברי בתו לבדם, הבטחתו לקבל את בתו חזרה לרשותו עד אשר גבר אחר, גבר כמוהו-עצמו, יימצא (אם בכלל יש גבר כזה בנמצא) – כל אלה מוכיחים שלא זו בלבד שהאב האדיפאלי הוא מושא התשוקה של בתו, אלא שגם היא מהווה מושא תשוקה עבורו. שתי פנטזיות של האב מתממשות בשיר: ראשית, למרות שהשיאה, הבת גם שומרת על בתוליה וגם נשארת בביתו. ושנית, עולה מכאן שאין גבר מבלעדיו שיספק אותה. הטקסט, מבלי לומר זאת בגלוי, מרמז לאי-הרצון של אבות למסור את בנותיהן לגברים אחרים, וזאת למרות תפקידם הפטריארכאלי המוצהר של אבות, להשיא את בנותיהן. אי-רצונה של הבת להישאר נשואה משחק אפוא לידי משאלתו הסמויה של האב שאינו שש להשיאה. הבת האדיאלית מעוצבת אפוא כהשלכה של תשוקות אביה וכשיקוף של פחדיו.

דבריה האחרונים של הבת בשיר ("אָבִי, לִפִּי, מְצֹאֲתִי חֵן תוֹךְ עֵינֶיךָ, פִּי נִחְמָתְנִי", טור 40) חוזרים כמעט במדויק על דברי רות ל"גואלה", בועז (רות ב, יג). האם גם הבת בשירנו רואה באביה "גואל" במובן המקראי של המילה? במקרא, כזכור, אישה אלמנה נגאלת כאשר אחי הבעל, או קרוב רחוק יותר (כמו בועז במגילת רות), נושא אותה לאישה ומייבם אותה (דב' כה, ה). גם בחיבור הגניקולוגי "ספר התולדת" (ראו לעיל) האב הוא ה"גואל" של בתו דינה. קול אלוהי קורא לו להקשיב ל"צרת הבת" ו"לגאול" את בתו מבורותה המינית. הנימוק שבו נוקט הקול ממרום הוא: "כי אין לבת גואל קרוב מאביה" (רמז לרות ג, יב). גם ב"ספר התולדת" וגם בשירנו מדברים אב ובת בנושאי מין (ובמיוחד בנושא איבר הזכרות) באופן המסגיר שמץ גילוי עריות. אבל אם הדיון ב"ספר התולדת" הוא דידקטי ותיאורטי, הרי ששירנו מרחיק לכת עוד יותר, שכן האב כאן הוא גם מין מציצן, המתבונן (מבעד לפרגוד המילים) בהתנסות המינית הראשונה של בתו, והוא גם ה"גואל", הזוכה לקבל את בתו הבתולה בחזרה לרשותו.

46 זיגמונד פרויד, "הנשיות", בתוך: כתבי זיגמונד פרויד, כרך חמישי: מסות נבחרות, מגרמנית אריה בר, תל-אביב 1968, עמ' 280-281. בר תרגם "נערה", "נער" ושינינו ל"לדה", "ילד", המכוונים לדעתנו לכוונת המקור.

47 "השאלה הגדולה שטרם נענתה [...] היא 'מה רוצה אישה?'" מתוך מכתב של פרויד למארי בונפארט, מצוטט אצל Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, vol. 2, New York 1955, p. 421.

גילוי העריות שמופיע בשירנו במרומו בא לידי ביטוי ישיר וגלוי ברומנסה של מגורשי ספרד, אשר על אודותיה כתבה בעלת ספר היובל, תמר אלכסנדר.⁴⁸ בשונה משירנו בו האם נעדרת, ברומנסה "סילבנה" דווקא האם היא הגיבורה האמיתית, והקשר שבין האם והבת הוא בה הקשר הדומיננטי. ברומנסה זו מתלוננת הנערה התולה סילבנה באוזני אמה כי אביה חושק בה ו"מדבר בי אהבה". האם מציעה תחבולה שתכליתה לבייש את האב ולהניאו מאונס הבת. האם מגיעה כלילה למיטת בעלה לבושה בכגדי בתה. האב־הבעל מגלה ש"בתו" איננה בתולה – ולפני שיפרוץ בהתקף הזעם הצפוי – נוזפת בו האם ומבזה אותו: "האם [ש]ילדה את סילבנה – איזה בתולים [אתה מחפש] אצלה?" השיר מסתיים בשבח שהאב חולק לבתו שמנעה אותו מחטא.⁴⁹

7. קינת האשה

ההתייחסות אל השיר כאל סוגיה הלכתית מחורזת גרידא מתעלמת מן הממד הרגשי של המונולוג של האשה הצעירה, מסיפור המעשה מנקודת ראותה, ממחשבותיה האינטימיות ביותר כליל הכלולות, ממבעי האכזבה והייאוש שלה, מהזכרותה הנוסטלגית במחזוריה בעבר ומתקוותה לאושר עתידי. לכך אולי יש להוסיף גם את המורכבות היחסית של דיבורה. במונולוג הדרמטי שלה, תוך כדי שהיא מספרת לאביה בלשון עבר על חוויות ליל אמש, היא משלבת את פניותיה אל ליבה (טורים 36-48, 50-54, 61-62), בדיבור ישיר ובזמן הווה, ומגלה את רגשותיה הכמוסים ביותר בזמן אמיתי, כאילו היא חווה שוב את הלילה הנורא. סגולות ליריות אלה של השיר אין להן דבר עם הסוגיות ההלכתיות שהעלינו, והן מציעות אינטרסקטים אחרים.

מה עשויים אפוא להיות המודלים הספרותיים לדיבורה של האשה הצעירה בשיר? מועטות הן המובלעות של דיבור נשי בשירה העברית של ימי הביניים – שירה שנכתבה בידי גברים עבור גברים ומנקודת מבט אנדרוצנטרית. בכר'ות הערביות או המוזאראביות החותמות את

48 תמר אלכסנדר, "בין פתגם לשיר במסורת יהודי ספרד", בתוך: אות לטובה, פרקי מחקר מוגשים לפרופסור טובה רוזן (בעריכת עלי יסף, חביבה ישי ואוריה כפיר), מכאן / איל פריזינטי ו (2012), עמ' 251-284. על הרומנסה "סילבנה" ראו עמ' 262-265. הרומנסות שהיו בפיהם של מגורשי ספרד וצאצאיהם שימרו מסורות היספניות שמקורן באיבריה, ו"לא פחות מכך, הם הושפעו מבלדות שרווחו בתרבויות של הארצות שאליהן הגיעו לאחר הגירוש מספרד, כגון תורכיה ויוון" (שם, עמ' 263). גם השיר "בתי בתי" ייתכן שמוצאו באימפריה העות'מאנית.

49 אלכסנדר מראינת מידענית של סיפורי־עם ושואלת אותה אודות תימה זו של גילוי עריות בתרבות יהודי ספרד. המרואינת עונה כי "את הסיפור הזה סיפרו לנערות שעוד לא התחתנו כדי להזהיר אותן [מפני אבותיהן]... זהו סיפור מלמד, מחנך". לשאלתה של אלכסנדר אם היו מקרים כאלה במציאות היא ענתה: "לא, לא אצלנו" (עמ' 265).

שירי האזור העבריים אנו שומעים נערות מלאות תשוקה, או ייאוש, הפותחות את ליבן בפני אמותיהן (לא אבותיהן!) אודות אהבותיהן, אהבות שמומשו וכאלה שלא דווקא. קולות נשיים אחרים הכלואים בטקסטים גבריים הם קולותיהן של כלות בשירי חתונה עבריים. הכלה הנועזת מזמינה את החתן, בלשון שיר השירים, לבוא אל "הגן הנעול" שלה וליהנות מפריה.⁵⁰ לעומת זאת, בקינות דמויות-בלדות, בנות שנפטרו דוברות מתוך קברן ומאשימות את אימותיהן בכך שבמקום ללוותן לחתונתן הן הובלו לחופה עם "בכור מוות". למרות דמיון כלשהו לשירנו, קשה לראות בסוגות אלה את הדגם למונולוג של הבת.

קרובים יותר לנושא של "בתי בתי" הם שני חיבורים בפרוזה מחורזת שבהם נשים צעירות מבכות את נישואיהן האומללים לגברים אימפוטנטים. חיבור אחד הוא "מליצת עפר ודינה" שנידון לעיל, והשני הוא המחברות השש עשרה והשבע עשרה פרי עטו של עמנואל הרומי (1261?-1328?). כמו הדוברת בשיר "בתי בתי", כך גם הגיבורות של יצירות אלה נזכרות בנוסלוגיה באהבות ישנות ואבודות, ואף הן מתאבלות על הילדים שלא ייוולדו להן. גיבורת המחברת השש עשרה של עמנואל⁵¹ היא גבירה יפהפייה וחכמה, כלילת השלמות, הנשואה לאדם שפל ונתעב – וגרוע מכך, גם אימפוטנט: "בין האנשים צחנה ובאשה / פרות שפכה ולא יגש אל אשה" (שורות 124-125). בצעירותה כפו עליה הוריה נישואים לאיש מרושע ולא יוצלח זה, והיא, שחששה למות בבתוליה, הסכימה. אבל בתולה הייתה ובתולה נשארה גם לאחר נישואיה, "מטרה לחץ מעוף וכתות" (שורה 195). השיר הבא הוא קינה שהיא מאלתרת באוזניהם של שני מחזירים הבאים "לנחם" אותה בצערה:

מליצי, אוהבי, רעי! / לאלי דלפה עיני
זמן הרע עשקני / עזבני, שכחני
[...] ביד איש יענה / רוח וקרח נתנני
[...] מדפא וחדל אישים / בחבלי בוז אסרני
ולו מתי באחת הר' / נבלות יום נשאני
נשאני הרי כמה / ועדן לא ידעני
[...] אהה! עלי תלנותי / בצרתי קראתני
אשר יום שאלו דודים / להתעדן בגן עדני
מאסתיו, תעבתימו / לשיתם שומרי צאני
הרגתימו באמרי פי / צרפתימו בכור עני
וגם דמם הלא נדרש / ידי עמל יבואוני
זמני פעלי שלם / גמול ידם גמלני

50 והשוו את טור 19 בשירנו עם הטור השמיני בשירו של עמנואל הרומי, להלן. לדיון תמציתי בשירי חתונה, קינות נשיות וכרזות ראו רוזן, ציד הצבייה (הערה 22), עמ' 20-22, 31 וההערות שם. לשאלת "האותנטיות" הנשית של הכרזות ראו Mary Jane Kelley, "Virgins Misconceived: Poetic Voice in the Mozarabic Kharjas", *La Coronica* 19 (1990-91), pp. 1-23.

51 ראו הערה 35 לעיל.

בִּיד אֲבִיוֹן, כְּרוֹת שְׁפָכָה / וְעֵץ יָבֵשׁ הִבִּיאֲנִי
 [...] שְׁחָקִים וְאַרְצוֹת עִם / מִתִּי חֶלֶד, שְׁמָעוֹנִי
 וְהוֹאִילוּ וְשִׁפְטוּ נָא / וְנָקָה לֹא תִנְקוּנִי
 וְאִם בִּי תִמְצְאוּ חֹטָא נִרְ / עוֹן אֲשָׁמָה — הִמִּיתוּנִי
 לָהּ, אֲב, אֲזַעֲקָה חֲמָס / וְאָמִי כִי יִלְיִדְתִּינִי
 [...] הֲלֹא מָאֻז "יִפֶּת הַחֹן" / "מִשּׁוֹשׁ אֶרֶץ" קָרְאוּנִי
 וּמִטָּרָה לְחֵץ מַעוֹף / וְכַתּוֹת אֵיךְ נִתְתּוּנִי
 וּמִיּוֹם זֶה, לְעֵינַיִכֶם / אֲנַעֲרָה אֲנִי חֲצִנִּי
 לְחֶשֶׁק אִם לִכְבִּי יֵט — / לְזֹאת אֵל תֹּאשִׁימוּנִי
 [...] וְאַל נָא יִתְמָהוּ דוֹרִים / לְאִמְרֵי פִי וְהִגִּיוֹנִי
 בִּיעֵץ כִּי יִגּוֹנוּתִי / וְאִנְחוּתִי הָאִיצוּנִי
 וְאֵף כִּי כָבְדוֹ לְמָאֵד / תִּלְנּוּתִי וְעֶלְבוֹנִי
 אֲנִי אוֹחִיל וְאֶתְמַהֵּמָה / רְאוֹת אוֹלִי יִמְשְׁנִי
 וְזֶה אִם יַעֲשֶׂה — אֲזִיד / רְשָׁעִים אֵל תִּנְיִדְנִי
 וְאֶשְׁמַח בּוֹ, וְכָל עֵין / תִּשּׁוּרְנִי תַעֲיִדְנִי.

מוטיבים אחדים משותפים לקינת הגבירה ולשירנו: הלעג לנכותו של הבעל, הפנייה להורים, הבכי על הנעורים והיופי שחלפו, והצער על הסבל שגרמה למחזוריה לפני חתונתה. בעוד הנערה בשירנו עדיין מקווה לגט, ולנישואים שניים, הגבירה של עמנואל מיואשת יותר, אך גם שובבה יותר, ומנחמת את עצמה בפרשיות אהבים מחוץ לנישואים.

בספרויות העולם ובמסורות עממיות רווחות דוגמאות דומות של "קינת האישה".⁵² הדברים שעמנואל שם בפי הגבירה שואבים ממסורות כאלה. משוררת אנונימית מאיטליה בת זמנו של עמנואל (נולדה בפירנצה סביב 1240) הידועה בכינויה *Compiuta Donzella* ("העלמה המושלמת"), אף היא מקוננת באופן דומה. הוריה עומדים להשיאה לגבר שאינה אוהבת, והיא מעמתת את תענוגות האוהבים באביב אל ייסוריה וצער שלה:

כֹּל בְּנֵי הָאֲצִילִים מְאוּהָבִים [באביב]
 [...] וְאֲנִי? אֲנִי מְלֹאֵת עֲצָבוֹת וּבּוֹכִיָּה
 אֲבִי הוּא הַמִּסֵּב לִי יִיסוּרִים
 וּבְגִלְלוֹ אֹהִיָּה תְּמִיד אוֹמֵלְלָהּ
 [...] רֹצֵחַ הוּא לְמוֹסְרִנִי לְבַעַל בַּעַל כְּרָחִי
 אֲנִי נְתוּנָה כֹּל הַזְּמַן בְּעֵינֵיוֹיִם גְּדוֹלִים
 לְכֵן אֵינִי נִהְיִית לֹא מִן הַפְּרִיחָה וְלֹא מִן הַלְּבָלוֹב.⁵³

52 ראו הערך "mother" באנתולוגיה *Anne. L. Klinck (ed.), Anthology of Ancient and Medieval Woman's Songs*, New York 2004.

53 שם, עמ' 113. התרגום שלנו; ט"ר וא"כ.

8. עולמות דיבור ומחשבה נשיים וגבריים

קולות נשיים הכלואים בתוך טקסטים גבריים הוא נושא המעסיק מאוד את המחקר הפמיניסטי של תרבות ימי הביניים. השאלה הנשאלת לעיתים קרובות היא באיזו מידה קולות שבויים (ולעיתים קרובות גם שובי לב!) אלה הם קולות נשיים אותנטיים? האין הם חתומים בחותם הגברי של הסביבה שיצרה וצרכה אותם? האם הם נובעים ישירות מניסיון חייהן של נשים? האם אפשר שהם מהדהדים תרבות נשית עממית? או, לחלופין, האם אינם אלא עיצוב בדיוני, פרי מוחם של משוררים-גברים? ומדוע שמשורר-גבר ירתום עצמו לתת ביטוי לקול נשי? למה לו לשמש פיתום לביטויי אושר וצער של נשים? מה האינטרס העומד מאחורי קולות כלואים אלה, ושל מי הוא – של גברים או של נשים? חוקרות פמיניסטיות חלוקות בדעתן. יש הדוחות לחלוטין את הקולות הנשיים המופיעים בטקסטים גבריים, ורואות בהן שיתוף פעולה פסול עם השיטה הגברית הדומיננטית. חוקרות אחרות מציעות לא לדחות קולות אלה על הסף, אלא לראות בהם זרעים של "אחרות", מובלעות של התנגדות בתוך הטקסטים הגבריים, החותרות תחתיהם ותחת ההיגיון האנדרוצנטרי שיצר אותם.⁵⁴

אין צורך להכביר דברים על כך שהשיר מגייס את הנערה להעברת מסרים פטריארכאליים. עם זאת אנו מציעים לתת את הדעת על המקום הנרחב שהשיר נותן לדיבור של אישה. כמו כן האינטרטקסטים הנשיים שהשיר מעורר מאפשרים לזהות בו קולות שאינם מתיישרים לחלוטין עם מסגרת השיח ההגמוני. במקום לפסול את הקולות הנשיים הכלואים כמשתפי פעולה עם השיטה ההגמונית, יש לדעתנו לראות בהם כאן, כמו גם במקומות אחרים, "זרעים של אחרות" המאתגרים את ההנחות המוצהרות של הטקסט הגברי עצמו. בשיר יש לא רק דו-שיח גלוי בין קול נשי לגברי, אלא גם דו-שיח בין אינטרטקסטים נשיים וגבריים. המונולוג של הבת מהווה הוא-עצמו תוצר היברידי בין שיח משפטי-הלכתי גברי לבין צורות ספרותיות הנותנות קול לחוויה נשית. השיר ממזג אפוא בין עולמות דיבור ומחשבה נשיים וגבריים, עולמות שחברות יהודיות בתקופה הטרנס-מודרנית שאפו לקיים בנפרד אלה מאלה.

נספח: המשורר וכתב היד

"בתי בתי" הוא השיר הראשון במקבץ של עשרים ואחד שירים, המופיע בכתב יד מוסקבה, אוסף גינצבורג, 228. בעבודתנו השתמשנו בצילום כתב היד, באדיבות המכון לתצלומי כתבי יד בספריה הלאומית בירושלים, ועל כך נתונה תודתנו.

54 ראו: Tova Rosen, "On Tongues Being Bound and Let Loose: Women in Medieval Hebrew Literature", *Prooftexts* 8 (1988), pp. 67-87; רוזן, *ציד הצבייה* (הערה 22), פרק ראשון, עמ' 11 ואילך.

על פי קטלוג המכון, בהעתקת כתב היד היו מעורבות מספר ידיים, והיא נמשכה תקופת זמן ארוכה (מן המאה השש עשרה עד המאה השמונה עשרה). תכולת כתב היד מגוונת, וכוללת בין היתר מכתבים, דרשות, פיוטים ותפילות למועדים מצויינים. החומרים מופיעים בזה אחר זה, ללא כל סדר או כוונת מכוון נראים לעין. כמה פריטים בכתב היד עוסקים בתורת הסוד. אחד מהם נכתב בידי תלמידו של האר"י, ר' חיים ויטאל; טקסט אחר עוסק בפרשנות לזוהר. בתוך החומר המגוון הזה נשמר מקום גם לאוסף קטן של שירי חול (עמ' 222א-238א), הכולל שירים מאת משוררים עלומי שם, בצד שירים מאת משוררים גדולים ומפורסמים כשמואל הנגיד ויהודה הלוי.

בתוך האוסף הזה משך את תשומת ליבנו מקבץ בן עשרים ואחד שירים (עמ' 222א-224א) שרובם מיוחסים למשורר אחד, בלתי ידוע.⁵⁵ פרט ל"בתי בתי", רוב השירים במקבץ קצרים או אף קצרים מאוד. השירים עוסקים בשפע של נושאים, וביניהם: גרסה שקולה ומחורזת של י"ג העיקרים של הרמב"ם, שיר לפורים, ומגוון שירים על חפצים שונים (חרב, כוס יין, עששית, ותפוחים לספר תורה). בהקשר לשירנו, מצאנו עניין מיוחד בשלושה שירים העוסקים גם הם בנישואין. השיר העוקב לשיר שלנו נכתב כ"נחמה לבחור הנושא אלמנה"; השיר השני, "שיר לחתן", מציע לראות בזיווג צורה של עבודת האל; והשיר השלישי, "על כוונת הנישואין", משיא עצה שלא להינשא לנערה רק בגלל עושרו של אביה.⁵⁶ בעוד ששירים אלה מנסחים את חוכמת הנישואין שלהם בתמצות רב ובתכליתיות, הרי ש"בתי בתי" עושה זאת באריכות וברוחב נשימה. רוב השירים במקבץ כתובים בחרוז מבריש ובמשקל כמותי.⁵⁷ "בתי בתי" נכתב ככל הנראה במשקל התנועות.⁵⁸

55 לפחות שיר אחד במקבץ לא נכתב על ידי המשורר שלנו, והוא שירו של יצחק אבן סהולה "אנוש נברא". ראו: Raphael Loewe, *Mesha HaQadmoni: Fables from the Distant Past*, vol. 2, Oxford 2004, pp. 613-615. תורתנו לנילי שלו שהסבה את תשומת ליבנו למקור זה.

56 שיר זה פורסם בכתב העת *Literaturblatt des Orient*. ראו: ישראל דוידזון, אוצר השירה והפיוט, כרך ב, ניו יורק 1970, עמ' 143.

57 חריג הוא השיר לפורים, שחריזתו: אא. בב. גג. דד.

58 בצורתו הקלאסית, בנוי משקל התנועות משש עשרה תנועות בכל טור (ללא כל שוואים נעים וחטפים). כמה טורים בשיר שלנו אינם עונים לצורה הקלאסית של המשקל, אלא אם נחשיב, פה ושם, שווא נע או חטף כתנועה (טורים 5, 9, 13, 22, 32, 34, 35, 39). חריגות משקליות אלה, הינן, אולי, תוצר של שגגות שנפלו במלאכת המעתיק, או של חוסר דיוק של המשורר עצמו. הסבר אחר יתלה את החריגות האלה (בין אם המשורר התכוון לכך מלכתחילה ובין אם לאו) ביישום ספורדי של שיטת שקילה מאוחרת יותר, המעניקה מעמד שווה להברות חטופות וארוכות, שיטה הידועה כשיטה ההברית-הפונטית האיטלקית. טובה בארי טוענת שהשימוש בשיטה זו בארצות המזרח ובצפון אפריקה החל מראשית המאה השש עשרה (ואף קודם לכן), לא היה בהשפעה איטלקית, אלא היווה "תיקון" פונטי לשיטת השקילה ההברית-הדקדוקית שהייתה נהוגה בשירת ספרד בעיקר בהקשרים ליטורגיים וסמלי-ליטורגיים. השימוש בשיטה החדשה נעשה רווח יותר ויותר, הודות לשימוש הנרחב שעשה בו המשורר ישראל נג'ארה (נולד 1555), וראו טובה בארי, "עלייתו של המשקל ההברית-הפונטי בשירה העברית בימי

מי היה, או מי יכול היה להיות, מחבר השיר? נוסח הכתובת המופיעה בסוף המקבץ הוא: "תמו שירי [...]"; שם המחבר, למרבה הצער, מחוק ומטושטש. במאמץ מסוים ניתן, אולי, לזהות את השם "יצחק", אך משם המשפחה שרדה רק האות האחרונה – "י". קטלוג המכון לתצלומי כתבי יד מציע לקרוא "יצחק קמחי", כשם של כמה וכמה אנשי שם יהודיים מימי הביניים,⁵⁹ אך אין להשערה זו אחיזה מוצקה בטקסט עצמו (ייתכן שבחינת כתב היד המקורי במוסקבה תעלה אבחנה מדויקת יותר).

אף על פי כן, כמה רמזים בשירים עצמם מרמזים למקומו ולזמנו של מחברם. שני מכתמים במקבץ (עמ' 223ב) מדברים על קהילה בשם "גירוש", ועל חפצים שנתרמו לבית הכנסת שלה. שיר אחד מדבר על "תפוחים" לעיטור ספר תורה שהוכנו עבור "קהל גירוש"; שיר אחר מדבר על עשית, שהובאה מקסטיליה (כנראה עם המגורשים), והוקדשה לבית הכנסת על ידי אדם בשם יוסף:

ראו נא ביופי עֲשִׂית אֲדוֹמָה / נְתוּנָה לְאֵל חַי כְּנֶסֶת לְגִירוֹשׁ,
וְיוֹסֵף נְתָנָה, מְכוּנָה בְּקֶשֶׁטִּיל, / בְּלֵב טוֹב וְטָהוֹר לְאֵל חַי בְּפָרוֹשׁ.

לא נוכל לומר אם יוסף הנדבן הוא גם המשורר. ייתכן ששיר ההקדשה היה חרות על העשית עצמה, והוא הדין גם במקרה של שיר הקדשת התפוחים.

המונח "גירוש" המופיע בשני השירים נכלל לעיתים בשמותיהם של בתי כנסת שנוסדו על ידי מגורשי ספרד. בית כנסת בשם זה, שנוסד בעיר בורסה שבטורקיה, קיים ופעיל עד היום הזה. "קהל גירוש" גדול ומפורסם היה קיים בשאלוניקי. כמו כן מצאנו קהילות בשם זה גם באיזמיר ובאיסטנבול.⁶⁰ איזהו, אפוא, "קהל גירוש" המוזכר בשירים שלנו? שיר אחר במקבץ מספק רמז גיאוגרפי נוסף לפתרון התעלומה ("ראו אחי", עמ' 223א). בכותרת השיר נאמר שהמשורר כתב אותו "כבואו לקוסטאנטינה". אם הכוונה לקונסטנטינופול, אז ככל הנראה מדובר באחת הקהילות באימפריה העות'מאנית. אך ייתכן גם שהכוונה לעיר קונסטנטיין (בערבית: קוסטנטינה), בצפון-מזרח אלג'יר, השוכנת במרחק לא רב מן העיר תוניס, אשר גם בה נוסד בית כנסת בשם "קהל גירוש" לקראת סוף המאה השש עשרה.⁶¹

הביניים, "מחקרי ירושלים בספרות עברית ח (תשמ"ח), עמ' 50-70. אף כי בכתב היד יש כמה פריטים מאת מחברים איטלקיים (או בהעתקה איטלקית), נראה כי אין למקם את השיר שלנו באיטליה. גם משקל השיר, אם אכן ניתן למצוא בו השפעות של המשקל החדש, שייך כמדומה לענף המזרחי של השקילה ההברתית-הפונטית ולא לענף האיטלקי. משקל השיר תומך אפוא בהשערתנו בעניין זמנו של המשורר, וראו להלן.

59 האנציקלופדיה היהודית (*The Jewish Encyclopedia*), כרך ז, עמ' 495, מונה לפחות חמישה נכבדים יהודים בשם יצחק קמחי.

60 על בתי הכנסת האלה, ראו עתה: Norman A. Stillman (ed.), *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Leiden 2010.

61 על בית הכנסת "קהל גירוש" בתוניס, ראו: Isidore Singer (ed.), *The Jewish Encyclopedia*, vol. 12, New York and London, 1905, pp. 274-275. על הסמיכות הגיאוגרפית והתרבותית בין הקהילות היהודיות בתוניס ובקונסטנטיין, ראו: אדווין סרוסי, <http://www.piyut.org.il/articles/270.html>.