

"כשם פרק ידוע ממסכת כתובות": שעוריות בלשון חז"ל ב"מסביב לנקודה" לי"ח ברנר

אוראל שרף

"יצירת הנוסח", המהלך הגדול המיוחס למנדלי מו"ס, מתואר לרוב כמעבר מלשון המקרא, בה התנסחו רבים מסופרי ההשכלה, ופנייה לעבר נוסח מרובה מקורות שבבסיסו הדקדוק והלשון העברית של חז"ל. השפעתו של מנדלי נוסחה באופן מפורסם על ידי ח"נ ביאליק במאמרו "יוצר הנוסח".¹

גם ברנר מתייחס למהלך של יצירת הנוסח, כשהוא כותב על יל"ג.² הוא טוען כי הכתיבה בלשון המקרא מובילה לשיח מנותק מהווי החיים היומיומי, ופונה אל "הדר הטבע על כל הר וגבע" ללא רוח אמיתית שעומדת מאחורי המילים. הפתוס המוגזם, מלא ההדר והשגב, המהווה חלק בלתי נפרד מלשון המקרא, מאיים על האפשרות של הכתיבה הכנה בלשון זו. משום כך, העברית המקראית מחייבת ניתוק מן ההווה היומיומי. ברנר אמנם מלמד זכות על לשון המקרא ומזדהה עם הצורך להתנתק מהווי החיים "בהווה השנוא, בדורם, דור עני, שהוא עני גם ממחשבותיהם אלה." כתיבה בשפה המתנתקת מן ההווה ופונה לעולמות מופשטים עשויה, לאור הדברים הללו, להתקבל בהבנה. יחד עם זאת, הכתיבה בלשון המקרא מעוררת אצלו חשד של "התחפשות", של זיוף. חשד של כתיבה שאין בה ביטוי עצמי כן, אלא ניסיון ליישר קו עם "מצוות אנשים מלומדה". כתיבה שהיא פולחן של שפת המקרא האצילית והנשגבה, פולחן של הערצה ל"פסוקי התנ"ך ולמילותיהם". שפת חז"ל, לעומתה, מאפשרת כנות שכן שפה זו איננה יוצרת הבניה של משיכה אל הפתטי והנשגב.

דיון השוואתי מוקדם לזה של ברנר, הנוגע לעברית למול השפות האחרות, הוביל את הרמב"ם להתייחס גם כן לאצילותה היתרה של השפה כאמת המידה לקדושת השפה העברית. על פי הרמב"ם, העברית היא לשון קודש משום שאין בה מילים לאיברי המין הזכריים והנקביים:

יש לי גם הנמקה מדוע נקראת לשוננו זאת בשם לשון הקודש. ואל נא יחשבו שאלה דברים בטלים מצדנו או טעות. אלא זאת אמת, כי בלשון המקודשת הזאת לא נקבע כלל שם לאיבר המשגל, לא של הגברים ולא של הנשים, ולא לעצם המעשה המביא

1 חיים נחמן ביאליק, "יוצר הנוסח", דברי ספרות, תל אביב: דביר, 1964, עמ' קע.

2 יוסף חיים ברנר, "אזכרה ליל"ג", כתבים, כרך ג, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 1982, עמ' 904.

להעמדת צאצאים, לא לזרע, לא לשנתן ולא לצואה. לכל הדברים האלה לא נקבעו כלל בשפה העברית מלים המצינות אותם במשמעותן הראשונה, אלא מביעים אותם בשמות מושאלים וברמזים. הכוונה בזאת היתה שלא ראוי להזכיר דברים אלה. לכן לא נקבעו להם שמות. אלה דברים שיפה להם השתיקה. כאשר יש הכרח להזכירם מתחבלים לכנותם בכינויים מביטויים אחרים, כמו שכאשר ההכרח מביא לעשות דברים אלה עושים כל מאמץ לעשותם בסתר...³

זו היא טענה מעניינת: על פי הרמב"ם עצם השימוש במונחים רמזים ללא מילה מפורשת הוא כלשעצמו מהלך המקדש את השפה. היעדר שם העצם המפורש והשימוש במונחים רמזים ושאלים, הם שהופכים את השפה לשפת קודש. במובן זה, הציר שבין הנשגב ליומיומי דרכו השווה ברנר בין העברית המקראית לזו של חז"ל, יכול להיבחן דרך היחס למיניות. העברית המקראית, כמו גם העברית החז"לית, שתיהן נטולות ביטויים מפורשים הנוגעים למיניות. אך חז"ל השתמשו "בשמות מושאלים וברמזות" שהפכו להיות חלק מן השפה, ובכך יכלו לשמש בסיס לשפה עממית המקיפה את כל רובדי החיים. אבקש להראות במאמר זה כי לשפת חז"ל אכן ישנו מנעד משמעותי של רמיזות והשאלות של ביטויים הנוגעים למיניות, וכי השימוש בקודים הללו הוא חלק בלתי נפרד מן האופן שבו שפת חז"ל מרחיבה את אופקי העברית ומאפשרת לה להיות שפה "עממית" יותר. אבקש להראות מדוע שפת חז"ל היא השפה בה בוחר ברנר לתיאורים מיניים.

ואולם, השימוש של ברנר בשאליות ורמיזות מצליח גם לחתור תחת דרך פעולה זאת. הוא מבקש לברר את הצורך והרצון לקדש את השפה באמצעות הכינויים המושאלים. בתוך כך, הוא גם בוחן את העמדות של חז"ל ואת עולם הלמדנות התלמודי, ומצליח להציב סימן שאלה ביחס להשלכות "קידוש השפה" באמצעות הדיבור הרמזי, ולמורכבות העולה ממנו.

א. שנייסר, "השערורייה" ומסנת כתובות

אפתח בניתוח האופן בו מתוארת דמותו של שנייסר במסביב לנקודה תוך התייחסות מפורשת לסוגיה תלמודית. דמותו של שנייסר ברומן היא דמות שולית. שנייסר הוא אחד מבני חבורתו המקורית של אוריאל דוידובסקי. דוידובסקי הוא אחד מן האנשים שגיבור הספר, יעקב אברמזון, חש קרבה מיוחדת אליו; אינטלקטואל יהודי צעיר, עם נטייה פילוסופית עמוקה, שדבר התאבדותו נודע לקראת סוף הספר. כשמתוארת דמותו של דוידובסקי מתוארת גם חבורה של צעירים יהודים שהקיפה אותו וחיפשה את

3 הרמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרק ח, תרגום: מיכאל שוורץ, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, ההוצאה לאור, 2002, עמ' 446.

קרבתו והכרתו. עם חבורה זאת, שעליה נמנה גם אברמזון, דוידובסקי היה מנהל שיחות פילוסופיות ממושכות.

אותו שנייטר מתואר כאדם עלוב ונבזה, ומוזכר מספר פעמים במהלך הספר.⁴ המספר איננו חוסך במילים על מנת להגחיק את דמותו של שנייטר ולהציגו כמכוער, כמזויף, כטיפש שאיננו מבין את מקומו, כשחצן וכאדם רע.⁵ עוד מן התיאור הראשון של שנייטר ברור כי דמותו שלילית ונלעגת. הוא מתואר כמי שביומרתו החשיב את עצמו לאדם משכיל וחשוב העומד בדרגתו של אוריאל דוידובסקי, מי שאברמזון מחשיב כפילוסוף נעלה ומעמיק וכאדם שהוא מושפע ממנו בצורה עמוקה. היומרה של שנייטר מוצגת בגיחוך: "שנייטר חישב את ביקוריו במעון אוריאל דוידובסקי לדבר חשוב למאוד: כל ביקור וביקור, שאירע בערך פעמיים בשבוע ולפעמים גם שלוש רגלים, נחשב בעיניו למאורע גדול בחיי האינטליגנציה של העיר א." (עמ' 209). ברור לחלוטין ששנייטר היה היחיד מתוך החבורה של דוידובסקי שראה את ביקוריו כבעלי משמעות. מעבר לעליבות ולנלעגות העולה מתיאורים אלה, בהמשך הדברים הוא מוצג כאיש רע, וכאדם מתועב. אמנם, מוזכר גם הרקע שלו: בן לאישה אלמנה, ורווק. רקע זה יכול היה להיות מתואר לזכותו, ולעורר אמפתיה השמורה ליתומים ולאנשים בודדים. ואולם, גם פרט זה מוזכר לחובתו – שכן הוא "אוכל לחם אמו האלמנה." הוא איננו מפרנס את עצמו.

גם רווקותו של שנייטר אינה מעוררת כל רגש חיובי, שכן היא נוגעת לשערורייה הגדולה של חייו. על מנת לתאר את ההיסטוריה שלו ולספר על אותה שערורייה, בוחר המספר להישען על "שם פרק ידוע במסכת כתובות". פעמיים ברומן, כשמוזכר אותו אירוע בקורות חייו של שנייטר, בוחר המספר לתאר את "הדרמה הקשה" תוך רמיזה המשתמשת ב"שם פרק ידוע ממסכת כתובות":

4 היעדר שם פרטי הוא חלק מעיצוב הדמות של שנייטר, חלק מן המרחק שמבקש המספר ליצור בקרב הקוראים. דמות ללא שם פרטי המוזכרת רק דרך שם המשפחה מאבדת מן האנושיות והיכולת להזדהות עמה: מאדם הוא הופך להיות סיפור מרוחק ותופעה.

5 הנה התיאור הרחב יותר של שנייטר:
"שנייטר היה רווק בא בשנים, אוכל לחם אמו האלמנה. עיניו ירוקות ומלאות תאוה לא-נמלאה, סנטרו מגולח, וכמו להכעיס, תמיד לא למשעי, ובת צחוק נמאסה של אין-נחת ושל תועבת בוז לא סרה מעל שפתיו. לפני דוידובסקי היה כמו מתחטא במבטו ובכל תנועותיו הבלתי טבעיות, ואולם יש שהיה מתכוון להבליט מעין יחס אחר, לאחר, לאמור: 'שמע-נא, דוידובסקי, הן אנשים אחרים, אנחנו, שנינו אינטליגנטים דקים, שנינו ספקנים חודרים ושנינו קראנו את היינה ואת ניטשה במקורם וגם את ביירון ואת לרמוןטוב יודעים אנו. להחניף איש לרעהו הלא אין לנו כל צורך. אכן אחרים חושבים אותך לגדול ועמוק ממני, ולפיכך יש שגם אני מעמיד פנים כאלה, ואני בא אליך ומכבדך למראית-עין, כי הדבר הזה דרוש בשביל ההמון הנבער, אבל את האמת הלא כמוני כמוך יודעים היטב. אל-נא תיודע רק לזולתנו. ומעתה – יהי לבך סמוך ובטוח בשנייטר!'
ואולם הדבר לא עלה ביד שנייטר ושווא היו כוונותיו. סוף-סוף, לא יכול לבלי התבטל מפני בעל-דינו, ועל כן במקום שעניי אוריאל הכהות השחורות לא היו אתו, היה שנייטר טורח ומבטל לחלוטין את 'האליל האולימפי, המדמה, כי הוא ואפסו עוד'. ורז היה שנייטר מגלה, 'רז ידוע לכל און שאינה חוששת בכוונה', כי באמת דוידובסקי הנה פשוט שבפשוטים, קל שבקלים, כי באמת דוידובסקי אינו מצטיין במאומה. יש בו רק אהבת עצמו ואהבת כבוד במידה נפרזה" (י"ח ברנר, בחורף: מסיב לנקודה [אחרית דבר: אוריאל הירשפלד], סדרת קולות, תל אביב: דביר, [1988] 2007, עמ' 209).

חבורתו הקטנה של אוריאל נתפרדה כבר, עוד בחורף הקודם: שניסר נטרד על ידי "הדרמה הקשה" שנהייתה בחייו, דרמה ששמה כשם פרק ידוע לבחורי ישיבה במסכת כתובות (עמ' 224).

המספר מתאר כיצד דוידובסקי נותר ללא החבורה שעטפה אותו, כשכל אחד מאותם אנשים שהיו מבקרים אצלו פנה לעיסוקיו האישיים.⁶ המספר מסתפק בשורות קצרות אלו לתיאור עזיבתו של שניסר את דוידובסקי. זהו תיאור סתום המותיר את הקורא עם חוסר בהירות ומספר שאלות. מהי אותה הדרמה הקשה שהתחוללה בחייו? מהו הפרק המדובר במסכת כתובות? מדוע פונה המספר דווקא כאן לאזכור שמה של סוגיה תלמודית? ובנוסף, מדוע מבקש המספר להזכיר את בחורי הישיבה כאן, בהקשר של הסיפור על דמותו השלילית של שניסר?

בהמשך הספר, ניתן תיאור רחב ומפורט יותר בנוגע ל"שערורייה" של שניסר:

מִן הַמִּשְׁכִּילִים יוֹדְעֵי עִבְרִית נִשְׁאָר נֶאֱמָן עִם בֵּית־הַעֲקֵד הַעֲבָרִי... שְׁנִי־סֵר... יוֹם־יוֹם, תִּכְרָף לְפָתִיחַת אֲרוֹן הַסְּפָרִים, בֹּא זֶה לֶשֶׁם וְכוּלּוֹ אוֹמֵר הַכֶּרֶת תּוֹדָה לַעֲצָמוֹ עַל בּוֹאוֹ הַלּוֹם... רֹאִים אַתֶּם בַּחוּשׁ עַד כִּמָּה הוּא עוֹמֵד לַמַּעֲלָה מִכָּל הַזֵּרִים וְהַרוּחוֹת הַמִּנְשָׁבוֹת... כָּל פְּנֵיו עִם חוֹטְמוֹ הַעֲבָה וְהַמַּעֲוָק עוֹמְדִים וּמִתְלַוְנִים: רִיקָה הַתְּבַל... שֵׁם הוּא אֶת מִשְׁקָפּוֹ עַל אָפוֹ וְגַם זְכוּכִיּוֹתֵיהֶם צוֹעֲקוֹת: רִיקָה הַתְּבַל...

הַתְּבַל, אֲמֵנָה, לֹא הִיָּתָה רִיקָה כִּלְכֶּךָ בְּאוֹתוֹ הַקִּיץ שֶׁהָיָה הוּא, שְׁנִי־סֵר, בְּאַחוּזַת הַכִּפְרִי אֲבִי־הַבַּת, וְאוֹלָם אַחֲרֶיכָּ, כִּשְׁנֵת־עוֹרָה הַשְּׁעָרִיָּה וְצִרִיךְ הִיָּה לַהֲעָמִיס עַל צוּאָרוֹ אֶת רִיחֵי הַנְּעֵרָה שֶׁנִּתְפַּתְתָּה, וּבִיחּוֹד בְּזִמְנָן מְאוּחָר, כִּשְׁצִרִיךְ הִיָּה לַהֲכוֹתָהּ וּלְגַרְשָׁה — נִתְרוֹקְנָה, נִתְרוֹקְנָה הַתְּבַל...

נִתְרוֹקְנָה הַתְּבַל — וּמֵאַפֶּס מַעֲשֶׂה, אוֹ כִּדִּי לַהֲיַמְלִט מִמִּבְטֵי הָעֵינָיִים הַסְּמוּיִת שֶׁל הָאֵם־הָאֵלֶמְנָה, הוּא בֹא יוֹם־יוֹם לַחֲטֹט בְּתוֹךְ הַמִּסְפָּר הַמְּסוּיִם שֶׁל סְפָרֵי הָאֲרוֹן הַקֹּטָן, לַמַּצּוֹא לַפְּעָמִים אִיזָה סְפָר־שִׁירִים, לִשְׁמֵם בּוֹ עֵין אַחַת וְלַהֲיוֹכַח בַּפֶּעַם הָאֵלֶף, כִּי "יֵשׁ אֲנִשִּׁים הַמֵּתִים בְּרוֹמָאֲנִטִּיוֹתָם, וְהוּא, שְׁנִי־סֵר, בְּמַעֲמָקָיו, סוּף־סוּף, אֶחָד מֵהֶם..."

וְחִדְשָׁה זֶה שְׁנִי־סֵר מִגְלָה בְּקוֹל שֶׁל "נִגְזָרָה גְּזִירָה". הָעוֹלָם הֵלָא חוֹשֵׁב אוֹתוֹ לַפְּסִימִסְט שְׁאִין לוֹ תִּקְנָה, וּפְסִימִסְט אֲשֶׁר אֵין לוֹ תִּקְנָה הוּא בְּאַמְתָּה, אֵלֶּא מָה יַעֲשֶׂה — וְהָעוֹלָם טוֹעָה עַל פִּי דְרָכּוֹ, מָה יַעֲשֶׂה וְגִזְרָה נִגְזָרָה עָלָיו לְבַלְתִּי הִיּוֹת פְּסִימִסְט מוֹחֵלֵט בְּמַעֲמָקָיו, מָה יַעֲשֶׂה וְהוּא, שְׁנִי־סֵר הָאוֹמֵלֵל, הִנֵּהוּ, סוּף־סוּף, רֹמָאֲנִטִּיקָן... אֲסוֹן הוּא !

וְאוֹלָם אַחֲרֵי רִגְעַת הוּא כָּבֵר שֶׁב לִשְׁאוֹל בְּקוֹל שֶׁל "הַכֹּל הַבֵּל":

— מָה, סְפָרִים חֲדָשִׁים לֹא נִתְקַבְּלוּ בּוֹדָאִי?...

— לְדַאֲבוֹן הַלֵּב... עוֹנָה הוֹכְמָאן הַצֵּעִיר בְּצַחוּק שֶׁפָּתִיו הִרְכּוֹת וְהָאֲדוּמוֹת.

(עמ' 256-257).

6 המספר מדגיש כי יחסו הקר והמתנשא של דוידובסקי לבני החבורה ולדברים שנאמרו לו מִפִּיהֶם הוא יחס שנע בין שתיקה לצחוק, וגם הוא תרם להתפרקות החבורה.

גם בציטוט שהובא קודם וגם בציטוט זה, המספר חוזר על "שם פרק ידוע ממסכת כתובות". כאן הוא איננו מותיר את הפרק כ"ידוע" אלא חושף את שמו: "הנערה שנתפתה".

ההפניה לרמז שבשם הפרק במסכת כתובות, "נערה שנתפתה", היא מהלך סמוי המבקש להפנות את תשומת לבו של הקורא להתלבטות התלמודית-משנאית על ההבדלים שבין המקרים הנידונים במשנה ובגמרא: אונס או פיתוי. שניסר, ככל הנראה, שכב עם הנערה וייתכן שאף אנס אותה. במשנה מהות הדיון היא על ההבדלים הקטנים במערכת התשלומים והמחויבויות הנוצרות עקב מעשיו של האונס. בראשית הפרק התלמודי "הנערה שנתפתה" הדיון הוא על ההבדל בין האונס לבין המפתה. בשני המקרים מחויב האונס או המפתה לשאת את האישה, ואם אביה אינו מסכים לנישואין אלו עליו לשלם על "ב[ו]שתה ופגמה וקנסה" של הנערה, ואם אנס עליו לשלם גם את צערה [=סבלה]. ייתכן שהרמזים על כיעורו דרך תיאור זקנו המגולח "תמיד לא למשעי" ו"עיניו ירוקות ומלאות תאוה לא-נמלאה" – יש בהם כדי לרמוז כי ייתכן ומדובר כאן במעשה אונס מכוער. אפשר גם שהתיאור בסוף הסיפור, שבו שניסר נאלץ לשאת את הנערה לאישה – "כשנתעוררה השערוריה וצריך היה להעמיס על צווארו את ריחי הנערה שנתפתה", ואז היכה אותה וגירש אותה "וביחוד בזמן מאוחר, כשצריך היה להכותה ולגרשה" – עשוי גם הוא להעיד על האדם ועל ראשיתו של הסיפור, ולחזק את האפשרות שמדובר אכן באונס. נוסף על כך התיאור השלילי כל כך של אישיותו כמו מחזק את מערכת הציפיות של הקורא לגלות בסיפור מעשה שנמצא ברף העליון של החומרה המוסרית, ולא פחות מכך.

כאילו כדי להדק את הזיקה הטקסטואלית שבין תיאור המעשה, "באותו הקיץ שהיה הוא, שניסר, באחוזת הכפרי אבי-הבת" (עמ' 257) לבין הפרק בכתובות – מוזכר במשנה "אבי הבת". אבי הבת, אבי "הנערה שנתפתה", הוא נמען התשלומים של האונס והמפתה. "בושתה ופגמה, וקנסה של אביה, והצער – בתפוסה [אנוסה] עמדה בדיון עד שלא מת האב הרי הן של אחיו...". אזכורה של דמות זו במסביב לנקודה, דמות שנוכחותה אינה נדרשת לצורך הבנת הסיפור, מדגישה את הרפרנס לסוגיה התלמודית ולמשנה. הזדקקות והפניה אלו דורשות הסבר. כמו כן, מדוע פונה המספר דווקא לעברית המשנאית ואיננו פונה למושגי העברית המקראית, הקדומים יותר והרווחים יותר, שבהם גם כן מתוארת ההלכה בעניין האונס והמפתה? בשמות כב, יג, נכתב: "וְכִי יִפְתָּה אִישׁ בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֶרְשָׁה וְשָׁכַב עִמָּה מִהֵרָא יִמְהַרְנָה לוֹ לְאַשָּׁה".

ייתכן שההדגשה של דיוני מסכת כתובות נובעת מן המטען הביקורתי של המספר ביחס להלכות אלה הנוגעות לאונס ולמפתה. נראה כי המספר מישיר מבט לעבר החוק ההלכתי, המחייב את האונס והמפתה לשאת את הנערה ומותח עליו ביקורת. אמנם החוק הזה מקורו במקרא, אך מי שמיישם אותו בפועל ומשמר אותו הוא הממסד הרבני, ששפת דיוניו ההלכתיים נובעת מן המשנה והתלמוד.

הפרק הזה, אף שבחורי ישיבות מרבים לעיין בו, נותר כהלכה ישימה שהרסה את חייה של הנערה ששניסר אנס, היכה וגירש. נוסף על ההתעללות שבמעשה האונס, ברירת המחדל המעוותת שמעניקה ההלכה לשניסר ולאבי הנערה, של נשיאת הנערה הנאנסת

לאישה, היא זו שמתגשמת בפועל. וכך הנערה תמשיך ותיאנס והפעם במסגרת חוקית של הנישואין. ונוסף על כך מעיבים עליה גם החיים עם בעל מכה, כפי שאכן קרה במקרה של שניסר. זוהי אינה הפתעה שגבר שאונס יהפוך להיות גבר שגם מכה את אשתו. לאלה אפשר להוסיף את הפגיעה הנוספת על האונס והנישואין בכפייה – הגירושין: הם אולי היו הצלה לאישה, אך בהיותה מגורשת, כפו עליה מצב משפחתי בעייתי בחברה יהודית מסורתית. הלימוד רב-השנים והנפוץ מאוד בפרק תלמודי זה בישיבות, עד כדי הפיכתו לפרק "מפורסם" – לא העלה דיו למודעות הלומדים והחברה היהודית את אומללותה של נערה שנאלצת להינשא לזה שאנס אותה. אבי הנערה מוזכר כאן כדי להזכיר שאף שלהלכה רשאית הנערה לסרב ("למאן"), מי שבפסוקי המקרא ניתנת לו זכות הסירוב הוא האב, ואילו זכות הסירוב של הנערה מוצגת כחידוש שאינו מופיע בחוק המקראי.⁷ כל תכלית החוק המחייב את נישואי הנאנסת הינה להרתיע את האנס והמפתה באמצעות המחויבות שטיפול על כתפיו.⁸ ודאי לא לשם שיקום נפשה של הנערה הנאנסת. ביקורת מעין זו על עולם הישיבות, המרבה ללמוד ולעסוק בהלכות הנוגעות לחיי אדם ללא פרספקטיבה של חמלה ועמדה מוסרית כנה היא ביקורת חשובה, והיא איננה מופנית לחכמי חז"ל ולא למקרא, אלא דווקא לעולם הישיבתי ולעיון הסכולסטי והפלפלני, כלפיו הרבה ברנר למתוח ביקורת.⁹ ברנר מותח ביקורת על עיסוק בסוגיות שיש בהן אלמנט של שבר מוסרי וערכי, המתנהל ללא התייחסות אל הקושי שההלכה עצמה מייצרת, באמצעות הסדר שבו היא מציבה את האפשרויות לטיפול במשבר (ברירת מחדל של נישואי הנאנסת).

7 זו הלכה שמופיעה בדרשה בתלמוד, מסכת כתובות לט ע"ב: "כתיב אם מאן ימאן אביה אין לי אלא אביה היא עצמה מניין? תלמוד לומר ימאן מכל מקום".

8 וראו: רונית עיר שי, "אינוס נשים פנויות: בין חז"ל לרמב"ם", שנתון המשפט העברי, כרך כח, 2015, עמ' 171–202, וכן בספרה של ג'ודית האופטמן: Judith Hauptman, *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice*, Boulder, Colo: Westview Press, 1998.

9 כך למשל כתב ברנר במאמרו "על 'ההלכה והאגדה' של ביאליק", כתבים, כרך ד, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 1504–1505:

"אנחנו בעיוורון לא חפצנו. לא מתוך שכליות וראציונאליסמוס ביטלנו את כל אלה. כי האנושי הפשוט שבנו הכיר, כי גם ההתחייבות בנפש על הפסקת-הלימוד מפני נוי האילן והניר, גם העבירה החמורה של הצלת איזה ספר שלא מכתבי-הקודש בשבת, גם הסכנה הגדולה שבאכילת ביצה שנולדה ביום-טוב עם עמודי הפלפול והשקלות וטריות על אודות כל זה בגמרא – שכל זה לא חשוב, שכל זה בנוי על גזרות בטלות, על עמודי-הבל, ושעלבון הוא לאדם, הראוי לשם אדם, להתפלפל בעניינים כעין: מה מותר להציל בשבת מפני הדליקה ומה אסור, איזו ביצה מותר לאכול ביום-טוב ואיזו אסור."

תיאורו של שנייסר¹⁰ שהובא לעיל נשען גם על דימויים אנטישמיים מובהקים: "חוטמו העבה והמעוקם" (עמ' 256), הישענותו על ממון של אחרים (במקרה זה אמו האלמנה), כמו גם היותו אנס ואלים: יהודים הואשמו גם במיניות אלימה ומסוכנת.¹¹ חיבור זה של תיאורים אנטישמיים לספרות הרבנית, שמהווה רקע מתוכו צומחת פעילותו של שנייסר, יש בו כדי להפנות אצבע מאשימה כלפי היהדות הרבנית ביחס לתרומתה להיווצרותם של אותם דימויים אנטישמיים.

כפי שצינתי, ברנר, במאמרו על י"ל גורדון, טען לזיקה כובלת שחשו סופרי ההשכלה בין הכתיבה בעברית מקראית לבין העיסוק בנושאים שנתפסו בעיניהם כנושאים נשגבים. כך יצרה הכתיבה בעברית המקראית הרחקה וניכור מעולמם הקרוב והממשי של סופרי ההשכלה והגבילה את האפשרות לכתוב עליו באופן ריאליסטי, כן ונוקב. הכתיבה בעברית מרובת מקורות, מגוונת, פעילה יותר ומושפעת מן היידיש יצרה שינוי דרמטי. היא פתחה לדידו של ברנר, ולדידם של אחרים כביאליק, את מנעד האפשרויות התמטי של הכתיבה בעברית. היא אפשרה לכתוב על הנמוך, הריאליסטי והקרוב בכנות וביושר, ללא יראת הכבוד וללא הקדושה שאפיינו את הכתיבה בעברית המקראית.

ברנר ראה בעברית המשנאית עולם רווי אפשרויות, לעומת העברית המקראית. גם עבור המספר של ברנר, נראה כי עולמו של התלמוד ועולמם של חז"ל הוא עולם בעל יכולת הכלה והתייחסות אל כל צדדי המציאות בצורה חופשית יותר. בשפה החז"לית יש פרק שלם ששמו "נערה שנתפתתה"; ופרקים נוספים כמו "האשה שנתארמלה" (נתאלמנה), כמו גם מסכת שלמה בשם "סוטה", וסוגיות רבות שבכותרת שלהם נמצאות מציאויות מורכבות משולי החברה ואף מפגעי החברה – זוהי שפה שבאופן טבעי ניתן ליצור באמצעותה ספרות שמתייחסת לדקדנס, לאפל ולשולי. ספרות שנותנת מקום למציאות ללא ייפוי והעלמת עין. הכנות שבה נקטו חז"ל והעיון המקיף והמפורסם בנושאים הנוגעים למיניות, לגופניות ולאלימות, עשויים להיות גורם של משיכה לשימוש בשפה העברית של חז"ל. זאת כמובן, לצד הביקורת העולה כאן כלפי המערך ההלכתי ועולם התלמוד העיוני-ישיבתי, המתייחס לסוגיה התלמודית ללא הקשריה המוסריים.

10 בתיאור של שנייסר ניתן דגש לכך שהוא תופס את עצמו כהוגה דעות דקדנטי, מתוך לעג ביקורתי. לעג זה בא לידי ביטוי, למשל, בפולמוסיות ובקנטרנות של המשפט שפותח את הפסקה השנייה – "התבל, אמנם, לא הייתה ריקה כל-כך באותו הקיץ". המספר מציין כי "התרוקנות התבל" היא תוצאה של התנהלותו האכזרית של שנייסר כלפי הנערה. העמדה הדקדנטית של שנייסר מוצגת כרטוריקה חסרת משמעות, המנסה לכסות על התנהלות שאין דרך ליפות. ביקורתו של המספר היא חלק מתפיסתו הרחבה של ברנר על הדקדנס, כפי שניסח אותה חמוטל בר יוסף, "לפיה ה'פזזה' האופנתית אינה אלא מסווה נוח לאגוזאים קטנוני ולהשתמטות פחדנית מן המחויבות לכלל היהודי." חמוטל בר יוסף, מגעים של דקאדנס, ירושלים: מוסד ביאליק, 1997, עמ' 337. הדקדנס של שנייסר, המספר לעצמו את סיפורו כמי שקרוע בין פסימיזם לרומנטיקה – מתואר כעמדה נלעגת של אדם שמנצל את השיח הפילוסופי בן-זמנו על מנת להציב מסך עשן מעל חוסר המוסריות שלו. העשן מתפזר בקלות שבה שנייסר משתמש באותה ארשת כבדת משקל של רצינות תהומית גם בנושא חסר חשיבות כמו עיכוב בהגעת הספרים החדשים, כפי שמלמדים הרעיון של הוכמאן.

11 ראו: ניואל ונישה, "דם של גויים: כמה דוגמאות של פולקלור אנטישמי בימינו בבריטניה", תרגום: גלית חזן-רוקם, מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי 10, תשמ"ה, עמ' 78–87.

ב. הרפת הנפלאה של מנשה קצמאן

כעת אבקש לתאר מרחב נוסף ודמות נוספת: ביתו של מנשה קצמאן, שגם בתיאורו מוזכרים מונחים מסוגיות תלמודיות. הללו מוזכרים באופן פחות בולט, אך לא פחות שערורייתי. מנשה קצמאן גם הוא איננו דמות מרכזית ברומן מסביב לנקודה, אך הוא נוכח באופן משמעותי הרבה יותר מאשר שניסר.

בבית משפחת קצמאן התגוררה חבורה של צעירים יהודים שבחרו להזדהות ולהיטמע בתוך התרבות הרוסית. בתוך עלילת מסביב לנקודה המרחב של בית קצמאן מהווה אלטרנטיבה למרחב של הספרייה הציונית, ולזה של בית משפחת דוידובסקי שמייצגת את המסורתיות היהודית.¹² התנודתיות האידיאולוגית והתרבותית שבין המרחבים עמדה במרכז מספר פרשנויות למסביב לנקודה.¹³ דרך העיון ברמזים העולים מלשון חז"ל אבקש לעמוד על משמעות האופן בו מתואר המרחב של בית קצמאן בדגש על אורח חיים דקדנטי ומיניית מפרת טאבו המתרחשים בו.

בית קצמאן היה פתוח לכל מי שרק רצה מקום מחיה. צעירים יהודים, כמו גם צעירים רוסים, יכלו לגור בו תמורת מעט מזון שנדרשו להעמיד לרווחת הכלל. כל מי שלא יכול היה להרשות לעצמו לגור בפונדק של חיה בתשלום, יכול היה להגיע בחינם לביתו של קצמאן. מנוסח הדברים הקבוע שבו קצמאן היה מציג את הבית והכללים שבו בפני האורח או הדייר החדש – נראה כי בבית קצמאן הגבולות והכללים היו מאד פרוצים:

הנה ביתי לפניך, לומנוסוב לומנוסוביך. כלי הבית היקרים, ארבעת הכתלים – הכל, הכל לך, לטובתך ולהנאתך. כאן ברפת זו, לומנוסוב הנכבד, אין גרים ואין תושבים, הכל – שוורים... טפו, רצוני לאמור: הכל גרים והכל תושבים, כה אחיה ולא אמות. [...] כולנו מוצאים מנוחה כאן, באולם הרעבון, באולם הרעבון, לומנוסוב לומנוסוביך – השומעות אוזניך? – באולם הרעבון, כה אחיה ולא אמות. היוצא מכל הדברים הללו, שכל החדרים האחרים לפניך הם, לומנוסוב הנכבד. [...] מה שהוא מן העניין זהו: לשכב, שכן נכבד, תוכל בכל אשר תבחר: על הקרקע, על התנור, על הסיפון, על משקוף-החלונות, על זיזי הכותל, ורק כרים אל תדרוש וגם לחם אל תבקש... (עמ' 217-218).

ביתו של קצמאן מכונה "הרפת הנפלאה". כינוי זה מהווה הנמכה ברורה של המרחב, ממרחב אנושי ואולי אף אינטלקטואלי למרחב בהמי. קצמאן מציע מגורים בחינם בתמורה לכך שהאורח יחלוק את מזונו עם בעלי הבית הרעבים, או שמא, הרעבתניים;

12 שלושת המרחבים גם מובחנים בשפתם. בעוד שבספרייה הציונית ישנו מאמץ לתת מקום לשפה העברית דרך מתן האפשרות לקריאת ספרים וכתבי עת עבריים, ובבית משפחת דוידובסקי היידיש נשמעת בבירור ומצוטטת גם באופן מפורש; בבית קצמאן נראה כי יש מאמץ לדבר ברוסית, ולתת מקום מרכזי לתרבות ולשפה הרוסית.

13 כמו זאת של בועז ערפלי, מהתחלה, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2008, עמ' 122-160; וכן פרשנותו של רפי צירקין-סדן, אותיות יהודיות בספריית פושקין: יצירתו של יוסף חיים ברנר וזיקתה לספרות ולמחשבה הרוסית, ירושלים: מוסד ביאליק, 2013, עמ' 179-186.

נדמה כי על אף מצבו הרעוע של הבית שלו מצוקה כלכלית לא הייתה הנושא המרכזי ומנשה מצטייר כמי שמבקש לאכול מכל הבא ליד.¹⁴ ה'כללים' שמציג מנשה הם ברורים: מקום השינה הוא כל מה שניתן לשכב עליו – "על הקרקע, על התנור, על הסיפון, על משקוף-החלונות, על זיזי הכותל, ורק כרים אל תדרוש וגם לחם אל תבקש..." כשהתמורה המבוקשת היא שיתוף בדג מלוח, אידיאלים, ספרי לימוד ותשעה קבין של חוכמה. לא היו הגדרות של מקומות שינה, אנשים היו ישנים בערבובייה אנושית בכל מקום שבו יכלו להניח את ראשם. בית קצמאן מתואר כמרחב של אנרכיה, מרחב נטול כל סדר. אין מקומות שינה מסודרים וכמעט ואין כללים.

בית קצמאן מתואר בראשית פרק י' של מסביב לנקודה, תוך התייחסות לצורתו החיצונית ולמיקומו, בסצנה לא בהירה המתרחשת בין קצמאן לבין ביתו, הנוגעת לכאורה לאופן שבו קצמאן בוחר להיכנס אליו:

בית-דירתו הקטן של מנשה קצמאן... עומד ברחוב שומם, מרוחק מטבור-העיר. דירה זו, בעלת דיוטה אחת, משונה היא בבניינה: צרה לצד פנים ורחבה כלפי חוץ; כתליה מלאים בקיעים ופרצים וטיחם נמק; שני החלונות המסואבים, הפונים לרחוב, נמוכים וסמוכים לקרקע; ובערבי ימי הקיץ החמימים, כשזלדה בת בעל-הבית היתה יושבת כדרכה על הסוללה ומפצחת זרעונים, ו"מנשה האב", לץ זקן ומשתטה זה, היה מתכוון לבוא לעיניה הביתה "שלא כדרכו", דרך החלון דווקא, אף על פי שהפתח פתוח סמוך לו, דיה היתה לו הגבהת הרגל כל שהיא "בכדי שיפול" – לפי דבריו וסגנון-לשונו של בעל-בית זה – תיכף ומיד, בראשו ורובו, אל עצם הרפת הנפלאה" (עמ' 217).

מעבר לתיאור הבית כרעוע וסדוק, המספר מדגיש את חריגותו במרחב ובצורה.¹⁵ חריגותו המוחצנת מעוררת את תשומת הלב של הקורא למתרחש בתוכו. בנוסף לכך, ניתן לשים לב ל"חלונות המסואבים". הפועל "מסואב" משמש במשנה לא לתיאור לכלוך, אלא לתיאור טומאה או תיאור של בעל מום. ניתן לאכול פרי מנוגב בידיים מסואבות, כלומר טמאות, מאחר והפרי המנוגב איננו מקבל טומאה.¹⁶ בהמות שיש ספק אם הוקדשו או שלא, "רעו עד שיסתאבו",¹⁷ דהיינו ירעו עד שיוטל בהן מום שאיננו מאפשר את הקרבתן כקורבנות. "מסואב" הוא כמובן ביטוי משנאי מובהק, שורש זה איננו מופיע במקרא כלל.

14 בפרק כ"א קצמאן שולח את אחד מבני הבית לרכוש מצה לפסח באופן המרמז על כך שלא הייתה שם מצוקה כלכלית. גם העובדה שחתנו חרשטיין הוא רופא שיניים מוסמך יכולה ללמד על כך שלא הייתה שם מצוקה אמיתית, אלא יותר אווירה של התפרקות כללית: בטלה, עצלות ורעבתנות.

15 רפי צירקין-סדן עמד על תיאור בית קצמאן כמרחב שוליים המנותק מן הקהילה היהודית, כמו גם מיתר חלקי העיר. צירקין-סדן גם הצביע על הסמליות שבמבנה בית קצמאן – צר כלפי פנים ורחב כלפי חוץ. בית זה מבטא את מראית העין של הפתיחות ביחס לעולם, לעומת חוסר ביטחון ובלבול בכל הנוגע למקומם של המחפשים מקום בעולם התרבות והשפה הרוסי. ראו: רפי צירקין-סדן, אותיות יהודיות בספריית פושקין: יצירתו של יוסף חיים ברנר וזיקתה לספרות ולמחשבה הרוסית, ירושלים: מוסד ביאליק, 2013, עמ' 181.

16 משנה חגיגה ג, ג.

17 משנה פסחים ט, ו-ח.

מסואב במובן של מלוכלך או מזוהם איננו מופיע במשנה; נראה כי זהו גלגול מאוחר ומודרני. שימוש שכזה ניתן למצוא אצל מנדלי מו"ס.¹⁸ נראה לי כי השימוש בביטוי "מסואב" על מובנו הכולל את הטומאה והמום, הוא בעל משמעות רבה, במיוחד לאור מה שכתוב בפסקה, המעיד על "שערורייה" שהיא עמוקה מלכלוך והזנחה, אף שמובן וברור שזהו הרקע הראשוני. החלונות בבית אינם רק מלוכלכים ומטונפים, הם גם טמאים. בהמשך דבריי אבהיר מדוע המובן של "טומאה" רלוונטי למתואר. המובן שבו משמשת המילה סיאוב בימינו, המבטא שחיתות מוסרית, גם הוא רלוונטי, אף שאני בספק אם הוא היה בשימוש בראשית המאה ה-20.

בשלושת המשפטים המופיעים לאחר תיאור החלונות, יש ריכוז של מונחים שלכולם משמעות מינית מובהקת ומפרת טאבו. מדובר בחיבור נדיר של מונחים בעלי משמעות מינית חד-משמעית ומובהקת בעברית המשנאית. מן הצירוף של הביטויים הללו יחד, ניתן להבין באופן די ברור ושאינו משתמש לשני פנים, כי למעשה מתוארים כאן יחסי מין אינססטואליים ואנאליים בין קצמאן לבין בתו.

המונח הראשון שאבקש לבחון הוא "לבוא לעיניה שלא כדרכו". הצירוף של השורש בו"א עם הביטוי "שלא כדרכה" הוא ביטוי מובהק של מיניות אנאלית. מאחר והמספר של אברמזון ביקש להסב את תשומת הלב של קוראיו למסכת כתובות הידועה והנלמדת על ידי בחורי ישיבות, אתמקד בדוגמה אחת מתוכה, אף שהמושג חוזר במקומות נוספים בתלמוד:

כיצד הוצאת שם רע? בא לבית דין ואמר פלוני, לא מצאתי לבתך בתולים [...] שלח רבי יצחק בר רב יעקב בר גיורי משמיה דרבי יוחנן: אף על גב שלא מצינו בכל התורה כולה שחלק הכתוב בין ביאה כדרכה לביאה שלא כדרכה למכות ולעונשין, אבל מוציא שם רע חלק, אינו חייב עד שיבעול שלא כדרכה, ויוציא שם רע כדרכה.¹⁹

המונח "מוציא שם רע" מתייחס לאדם שטוען טענת שקר על אשתו: לטענתו היא נבעלה על ידי אחר בטרם הייתה מאורסת לו, והוא, כשנשא אותה, לא מצא בתולים. כאשר מדובר בטענה נכונה, הוא יכול לתבוע את אבי הנערה/האישה. לעומת זאת, אם מתגלה ששקר, הוא חייב לשלם לאבי הנערה, ועונשו בנוסף גם מיתה בידי שמים. הגמרא שלפנינו מסבירה שאין הבדל בין ביאה כדרכה לשלא כדרכה בכל התורה, למעט במצב שבו מוציא בעל שם רע על אישה שלא כדרכה (יחסי מין אנאליים), לעומת הוצאת שם רע על יחסים וגינאליים בהם טען שלא מצא בתולים, ובמקרה זה דינו שונה.

הדיון המפורש ביחסים אנאליים בהקשר מאוד ברור של בעילה שאיננה מביאה לקריעת קרום הבתולים הוא אופייני לגמרא, שעוסקת רבות בנושא זה, ולא רק בסוגיה שלפנינו. עצם קיומו של המונח "שלא כדרכה" כמונח מקובל בשיח התלמודי והעיוני

18 מנדלי מו"ס, בעמק הבכא, כרך ב, תל אביב: דביר, 1957, עמ' 112: "כל דברי מציאותיה טמונים אצלה, מונחים ומונחים עד שיסתאבו, הביצים מסריחות, החמאה והשומן מבאישים..."

19 בבלי כתובות מו ע"א.

הוא שיקוף התייחסותו של התלמוד לכל רובדי הקיום האנושי, ללא חשש ממיניות, ואף ממיניות "שלא כדרכה". עולם המונחים המשמש את הסוגיה התלמודית לנושאים מיניים, אף שחלקם רמוזים ומטפוריים, הוא עולם רחב ומרובה אפשרויות. קצמאן, אם כן, מתואר כאן כ"לץ זקן ומשתטה זה" ש"היה מתכוון לבוא לעיניה שלא כדרכה": הוא מקיים עם בתו כ"לץ זקן ומשתטה" יחסי מין אנאליים. תיאור שערורייתי זה נרמז בצורה ברורה ביותר דרך המונחים התלמודיים של ביאה שלא כדרכה. אך המספר לא הסתפק רק במונח "ביאה שלא כדרכה" והוסיף גם את המונח התלמודי "פתח פתוח". הנה דוגמה לשימוש תלמודי במונח "פתח פתוח", הלקוח אף הוא ממסכת כתובות המוזכרת לעיל: "אמר רבי אלעזר: האומר 'פתח פתוח מצאתי' – נאמן לאוסרה עליו".²⁰

הטענה של הבעל על כך שאשתו איננה בתולה, מכונה "טענת פתח פתוח". פתח פתוח – הכוונה שהבעל לא מצא בתולים בביאתו הראשונה. בקטע המצוטט כאן ממסכת כתובות, טוען רבי אלעזר כי הבעל הטרי הטוען "פתח פתוח" לאחר ליל הכלולות, הוא "נאמן לאוסרה עליו": האמירה שלו היא בעלת תוקף מחייב, בית הדין מאמין לו, למרות שהוא רק יד אחד, המעיד על דבר שנוגע אליו בצורה ישירה; אך מאחר ויש כלל ש"עד אחד נאמן באיסורים", כלומר, עדות של עד אחד מספיקה רק כדי לאסור איסורים הלכתיים (לדוגמה אם יש עד אחד שמעיד על בשר שאינו כשר, זה מספיק ואין צורך בשניים), מצטרף לכך גם השיקול שהאינטרס שלו אמור להיות לא לאסור אותה עליו, ואם הוא אומר שמצא פתח פתוח ככל הנראה הוא אמין.²¹

גם מונח זה משמש את המספר במסביב לנקודה בתיאורו של קצמאן: "לץ זקן ומשתטה זה, היה מתכוון לבוא לעיניה הביתה 'שלא כדרכו', דרך החלון דווקא, אף על פי שהפתח פתוח סמוך לו, דיה היתה לו הגבהת הרגל כל שהיא". למרות שה"פתח פתוח" וקצמאן ייתכן ואנס או בעל את בתו קודם לכן ביחסים "כדרכה", הפעם היה מתכוון להיכנס "דרך החלון", דהיינו, שלא כדרכה, שלא כדרכו. התיאור של הכניסה של קצמאן דרך החלון עם "הגבהת הרגל" ("דיה היתה לו הגבהת הרגל כל שהיא") מתווסף לתיאור הגרפי של המיניות האסורה והמזעזעת של אב בביתו, ומחזק את התמונה בברור. זהו תיאור קשה המהווה חלק מעיצוב דמותו של קצמאן. הוא איננו רק פטפטן, "רעבתן", "ציניקן", ועצלן – כפי שהטקסט מעיד עליו באופן מפורש. לשון המקורות היהודיים משאירה רמזים עבים מאוד בגוף הטקסט לכך שקצמאן הוא גם מגלה עריות, שאנס את בתו זלדה.

מתוך הבנה של מה שנרמז בטקסט דרך המונחים המיניים מן התלמוד, אפשר גם להבין מהמשך התיאור של בית קצמאן, בהמשך הפרק:

20 בבלי כתובות ט ע"א.

21 המושג "פתח פתוח" הוא יופמיזם אמוראי שמחליף את טענת "לא מצאתי לביתך בתולים" המנוסחת כך במקרא ובמשנה. רוזנפלד דן בהרחבה ביופמיזם האמוראי ובמשמעויותיו. אליהו רוזנפלד, על אודותיו יש לדבר בשתיקה: השתיקה בסוגיות בתולים בתלמוד הבבלי, עבודה לקבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2016.

זלדה קצמאן, עלמה צהבהבה בעלת תנועות חיות ושובבות ושיניים לבנות וצוחקות, התייחסה אל אביה כאל רַע ביתי זקן ומשונה וכבוד אבות רגיל לא נהגה בו. והזר הבא אל הבית, מכיוון שהוא הסתכל בה ובאביה ובאיכות כל האוויר המרחף מסביב, הרי אי־אפשר לו לבלי למצוא, שכך, ורק כך, צריך להיות כאן, ואילו לא היה ביניהם יחס כזה, אילו לא היה כך — מוזר היה הדבר! (עמ' 220)

מערכת היחסים שבין זלדה קצמאן לאביה מתוארת כאן כמערכת יחסים בה זלדה איננה נוהגת באביה ב"כבוד אבות רגיל", אלא כאל "רע ביתי זקן ומשונה": הוא רַע ביתי, מכר, הנוהג ביחסי ידידות, ו"זקן משונה". המשך הפסקה מבהיר כי גם עבור זר שמגיע לבית קצמאן, ההתנהלות שבין זלדה לאביה היא כזו לאור "איכות כל האוויר המרחף מסביב". ההתנהלות הלא־רגילה שבין בת לאביה נראית טבעית. גם נקודת המבט דרכה מתוארים היחסים היא משמעותית: זלדה היא זו שאיננה נוהגת בכבוד באביה; היא מתנערת מן היחס אליו כיחס של אב רגיל, וממירה את היחס הזה ביחס אל "רע ביתי זקן ומשונה". השינוי ביחס מגיע ממנה, מתוך מה שהיא חוותה ממנו. תיאורה של זלדה קצמאן כ"בעלת תנועות חיות ושובבות, ושיניים לבנות וצוחקות", מעמיד את זלדה כמושא לתשוקה מינית, דרך הבלטה של מיניותה. במובן מסוים, ותוך שהוא ממשיך מסורת ארוכה במקרא ובספרות המערבית²² — מאשים המספר את זלדה כפתיינית, וכמי שגרמה בעצם לכך שאביה יקיים עמה יחסי מין.

יחסים בין אבות ובנות תוארו בהרחבה בספרה של שירה סתיו אבא אני כובשת. סתיו סוקרת את התיאוריה הפסיכואנליטית והחברתית באשר ליחסי אבות ובנות, ואף בנוגע לטאבו של גילוי העריות, כחלק מן המערכת התרבותית המעצבת יחסים אלו. בעקבות לאקאן²³ סתיו מצביעה על מקומו של האב כמסמל את החוק. לכאורה, כחלק ממערכת החוקים במקרא אמור להופיע גם האיסור על גילוי העריות של אב עם בתו, אך במפתיע חוק זה איננו מופיע. בעקבות זיסקינד²⁴ המדגיש את מרכזיותה של הפטריארכליות הגברית ההופכת את הבת לרכושו של האב, ובעקבות לאקאן²⁵ המדגיש

22 ראו: שירה סתיו, אבא אני כובשת: אבות ובנות בשירה העברית החדשה, תל אביב: דביר, 2014, עמ' 45–49.

23 לאקאן טבע את המונח "שם האב" המתייחס למהות החוק כסמל המיוצג דרך שם האב. שם האב הוא מערכת סמלית הזקוקה לחוק כדי לוודא את מקומה. בניגוד לאם המולידה, שדרך גופניותה מקומה והקשר שלה לילדים מובטח, האב זקוק לחוק ולסדר על מנת לשמור על מקומו ומעמדו (ראו: דילן אוונס, מילון מבואי לפסיכואנליזה לאקאניאנית, מאנגלית: דבי אילון, תל אביב: רסלינג, עמ' 234, וכן: ז'אק לאקאן, על שמות האב, תרגום: נעם ברוך, תל אביב: רסלינג, 2006, עמ' 40–41).

24 טענתו של זיסקינד היא כי ציון האיסור "ערוות בתך לא תגלה, ערוותך היא" היה מחליש את עצם המעמד הפטריארכלי, כיוון שנדרש לחזור על ציון השייכות של הבת לאב. Jonathan R. Ziskind, "The Missing Daughter in Leviticus XVIII", *Vetus Testamentum* 46, 1, 1996, p. 129

25 לאקאן טוען כי הטאבו הוא התקה של התשוקה. החוק העומד כנגד התשוקה הוא אפשרות שמעידה על קיומה של התשוקה, וקיומה של התשוקה מערער את מעמדו הבלתי פגיע של האב; הטאבו מחליף את החוק ומכחיש את התשוקה (לאקאן, הערה 23 לעיל, עמ' 41).

את הטאבו כביטוי נוסף להדחקת התשוקה לשם חיזוק המעמד הפטריארכלי, מסבירה סתיו כי היותה של הבת רכוש הזמני של האב – מבטא את מהותם של היחסים. איסור גילוי העריות, הנובע מזמניותה של אחיזת האב בבתו, מהווה אם כן ביטוי עמוק למערכת היחסים והכוחות שבין האב לבתו. בין אם הטאבו מחולל ובין אם הוא אינו מחולל והבת מוגדרת כרכושו של האב – גם אז, יש כאן מערכת סובלימטיבית של יחסי עריות כאשר היא מועברת לגבר אחר שהוא בן־דמותו של אביה.

סתיו מציעה בהמשך דבריה אלטרנטיבה מהותית למערכת היחסים הזאת, על ידי הדחתו של האב מהמקום הסמלי, מתפקודו כמטפורה לחוק ולעצם אבהותו; דרך פנייה למטונימיה, שבה הוא האב המוחשי והגופני.²⁶ ואולם, התופעה של גילוי העריות נקשרת דווקא לייצוג הסמלי, לחוק הבלתי ממומש, ולפטריארכליות. גילוי העריות הוא ההרחבה הטבעית של הפטריארכיה ולא צמצום שלה.²⁷

גילוי העריות הוא ביטוי קיצוני להתרחשות בבית קצמאן, שערעור הגבולות המיניים הוא מאפיין בולט שלה. בקטע הבא מתוארת ההשכמה שהיה עושה קצמאן לדרי הבית:

מדרכו של אדם זה היה להשכים קום בבוקר ולהתחיל מיד להעיר בקולות משונים את כל בני הבית וביחוד את ה"בת מלכה" שלו, זלדצ'קה שלו, "הדומה לשמש במרום ולכיכר־לחם בארון". מסוף הבית ועד סופו היה קולו הולך. — "קומו, קומו, יצירי רפת, לעבודת האכילה!" הוי, כי נתפסו כל הכסאות והספסלים, וכל הקרקע רצוף בגופים וגופיפים ואין מקום פנוי לשבת או לשכב עליו — והוא מוכרח להטריח את רגליו. היה לא תהיה כדבר הזה! ואולם עד השעה האחת־עשרה אין שומע לו. אז יתגבר מנשה קצמאן על עצלותו, יסובב מפינה לפינה ויערב ויבלבל ויסכסך בתענוג גדול את "תחתוניו של נחומ'ל, במחילה" עם שמלותיה ואפודותיה של זלדה תחיה, למגינת לבם של בעלי־הבגדים, המונחים באותה שעה על משכב־הקרקע הקר ומתייפחים מתוך צחוק. לאחרונה היתה זינאידה מאַקסימובנה מתכנסת כחתול תחת המכסה, על אף "המחבל הזקן", הומה בקול פינוק ותרעומת ומהרהרת על שערותיה היפות, הנראות מעל לראשה. והאורחים והשכנים, המתלוננים בצל קורת מנשה, מטיילים להם ב"כל החדרים" בתלבושת קלה ולא יתבוששו (עמ' 220-221).

תיאור ההשכמה נפתח בריכוז מעניין של מקורות. ראשית, "מסוף הבית ועד סופו" – מאזכר את המדרש ממסכת ברכות, על האל שנזכר בבניו ששרויים בצער בין אומות העולם: "בשעה שהקדוש ברוך הוא זוכר את בניו ששרויים בצער בין אומות העולם

26 סתיו גם מראה מחקרים בנוגע לכך שגילוי עריות מתקשר סטטיסטית לנוכחות מרוחקת ולא גופנית של האב. ככל שהאב יותר נוכח ומטפל בילדיו באופן פיזי, ככל שהוא מקיים משפחה שוויונית ולא פטריארכלית, ככל שהוא יותר גוף ופחות סמל, תופעת גילוי העריות מצטמצמת משמעותית. סתיו, הערה 22 לעיל, עמ' 49, הערה 73.

27 שם, עמ' 45.

מוריד שתי דמעות לים הגדול, וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו.²⁸ ביטוי זה מתאים למיקום התרבותי של חבורת ביתו של קצמאן: "בין אומות העולם."²⁹ למול הקול הדרמטי מהמדרש, קולו של קצמאן נותר מינורי, והוא איננו חורג מגבולות הבית. התיאור מסוף ועד סוף – אמור לייצר הגברה ודרמטיזציה של הקול, אך כאן, בביתו הרעוע של קצמאן, הקול ה"מהדהד" בין קירותיו, מבטא דווקא את העליבות של קצמאן. הוא נדרש להשמיע את קולו שוב ושוב, כי קולו איננו נשמע ודרי הבית ממאנים להתעורר. קולו מדגים את חולשתו של קצמאן ולא את עוצמתו. גם בבית קצמאן "בניו שרויים בין אומות העולם" – אך הצער של קצמאן נדמה כממוקד בכך שאין מקום לשבת בבית כי כל הכיסאות, הספסלים והרצפות, מלאים באנשים השוכבים עליהם, ובשלב זה לא ברור אם קצמאן גם מוטרד מכך שהם שוכבים "בין אומות העולם".

גם נוסח הקריאה של קצמאן מתאים לאווירת ההתנהלות הרפתית-בהמית: "קומו יצירי רפת לעבודת האכילה." הניסוח של קצמאן מתבסס על מנהג חסידי של השכמת המתפללים לתפילת השחר, או לתיקון חצות. אך בניגוד למנהג החסידי להעיר בקריאה "קומו לעבודת הבורא!" (שטייט אויף צו עבודת הבורא),³⁰ קצמאן מעמיד את עבודת האכילה כאלטרנטיבה לעבודת הבורא.

קצמאן מנסה לעורר לעבודת האכילה, כדי לנסות להשתלט על ההתרחשות שיצאה מכלל שליטה: "כל הקרקע רצוף בגופים וגופים ואין מקום פנוי לשבת או לשכב עליו." ביטול ההיררכיות בא לידי ביטוי בתיאור ההשכמה נטולת הסמכות, ובציור של בני האדם השוכבים על "כל הקרקע" ברצף אחד ובאותה דרגה. כאמור, עד השעה אחת-עשרה אף אחד איננו מקשיב לו ומוכן לקום מן הרצפה, ואז קצמאן מערב, מבלבל ומסכסך, בתענוג גדול, את "תחתוניו של נחומ'ל, במחילה" עם שמלותיה של זלדה. המספר מבהיר שבעלי הבגדים לא לבשו את בגדיהם; נחומ'ל לא לבש את תחתוניו. גם כאן קצמאן מבקש לשלוט בבתו ובמיניות שלה, ו"מערב" את בגדיה עם תחתוניו של נחומ'ל. דרי הבית שוכבים על הרצפה הקרה "ומתייפחים מתוך צחוק": גם ביטוי זה עשוי להעיד על התענגות מינית. כדי להסיר ספקות מלב הקורא, ולהדגיש שאכן מדובר כאן בהתהוללות המונית, מסיים המספר את הפסקה בתיאור של כל הלנים בבית, גם האורחים והשכנים,

28 בבלי ברכות נט ע"א: ו[עוד שנינו במשנה כי] על הזועות [יש לברך "שכחו וגבורתו מלא עולם". ושוואלים:] מאי [מה הן] הזועות? אמר רב קטינא: גוהא [רעידת אדמה. ומסופר:] רב קטינא הוה קאזיל באורחא [היה מהלך בדרך]. כי מטא אפתחא דבי אובא טמא גנח גוהא [כאשר הגיע לפתח בית העושה כישוף אוב בעצמות מת, בעל אוב, נשמעה רעידת אדמה]. אמר: מי ידע אובא טמא האי גוהא [האם יודע בעל האוב רעש אדמה זה] מהו? רמא ליה קלא [הרים קולו ואמר]: קטינא קטינא, אמאי לא ידענא [מדוע איני יודע? ודאי טעם הרעש הוא ש] בשעה שהקדוש ברוך הוא זוכר את בניו ששרויים בצער בין אומות העולם מוריד שתי דמעות לים הגדול, וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו, והיינו גוהא [וזוהי רעידת האדמה]. תרגום שטיינזלץ בסוגריים המרובעים.

29 אותו ביטוי גם מאזכר את גם את המדרש מיומא, על שלושה קולות שנשמעים מסוף העולם ועד סופו. תלמוד בבלי יומא כ ע"ב. ישנם גם קולות נוספים המופיעים במדרשים שונים – המשותף לכולם הינו עוצמה רגשית שלא ניתן להתעלם ממנה. בחרתי דווקא בדוגמאות אלה בשל ההתכתבות שיש בהן עם קו התפר שעליו קאצמן יושב: ההערצה של יושבי הרפת הנפלאה לרוסים הצעירים והמשכילים – הגויים, בני אומות העולם, בני רומי.

30 מובן גם שלשמו של כתב העת של ברנר, המעורר, יש קשר למנהג הזה.

המטיילים בכל החדרים "בתלבושת קלה ולא יתבוששו." "לא יתבוששו" זאת דוגמה יפה ל"הנמכה מקראית": אף שהמקרא "אמור" להיות מקור לשפה גבוהה יותר ואצילית, כאן הוא מעביר את הטקסט למישור גופני ו"נמוך" יותר לכאורה. שכן, הביטוי "ולא יתבוששו" הוא ביטוי מקראי מובהק, הלקוח מתיאור אדם וחווה בגן עדן: "וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבֹּשְׁשׁוּ."³¹

בניגוד לאדם וחווה העירומים בטרם האכילה מעץ הדעת, בני ביתו של קצמאן נמצאים ב"גן עדן" של עולם חדש, ללא כללים וחוקים. עולם פרוץ, של מיניות חסרת גבולות. בדומה לרצפת הבית המלאה ברצף בלתי ניתן להבחנה של גופים, כך גם חוסר הגבולות בין האנשים. "התלבושת הקלה" שמתוארת בטקסט מומרת, בחסות הרפרנס המקראי, לעירום נטול בושה. ההנמכה המקראית מתחזקת למול ביטוי מקראי נוסף הרמז משפט קודם לכן: "המתלוננים בצל קורת מנשה" – "בצל שדי יתלונן"; מנשה מחליף את אלוהים, ותחת צל קורתו מתרחשת התערטלות פיזית בעלת משמעויות תרבותיות ורוחניות.³² זוהי המציאות המתוארת בבית קצמאן, מציאות של מיניות חסרת חוקים, שבירת כללים וערעור של הסדר הבורגני והתרבותי המקובל.

ואולם, במישור הסמלי, בו גילוי העריות הוא ביטוי מובהק למערכת היחסים הפטריארכלית בין אב לבתו, האקט של גילוי העריות מייצג דווקא שימור של הסדר הפטריארכלי ולא הפרתו. קצמאן מוסיף להיות האב הסמלי, גם כאשר הסדר מסביב מופר, בשל ההיררכיה הפטריארכלית. רמז נוסף לכך ניתן לראות באופן בו קצמאן מכנה את בתו – "בתולתי הגדולה והצעירה מרת זלדה...". "בתולתי" הוא בדיוק הביטוי הקלאסי למעמדה של זלדה ביחס לקצמאן: הוא לא מכנה אותה בתי הגדולה, אלא – "בתולתי". מי שבתוליה הם בבעלותו, אשר יכול למכור אותם ולהעביר אותם הלאה. שימור המעמד הפטריארכלי הוא חלק מתפקודו של האב כסמל, ונמצא בבסיס השימור של החוק. המערכת החוקית היא זאת שמאפשרת את האינוס של הבת.

בדומה לשימוש ב"תלמידי הישיבות" בסיפור על שניסר שתיארתי בחציו הראשון של המאמר, ניתן לכאורה להבין כי המספר מפנה את ביקורתו כלפי היהדות, כמערכת המשמרת חוקים פטריארכליים. קצמאן מוסיף להראות לה נאמנות בכך שהוא "מתבלבל" בשמותיה העבריים והרוסיים של זלדה, ומראה כי הוא לא מתייחס לחילוף השמות והזהירות באותה הרצינות שבה מתייחסים אליו יתר דרי הבית. עם זאת, נראה לי כי במקרה זה לא המערכת ההלכתית היהודית היא העיקר. גילוי העריות הוא טאבו חוצה תרבויות. כביטוי לביקורת ביחס לפטריארכיה בכללותה, ללא דגש יהודי, אבקש לעשות שימוש נוסף בתיאוריה הפסיכולוגית של לאקאן, וב"שם האב". לא לחינם קצמאן מתבלבל בין השמות העבריים והרוסיים. כאשר קצמאן מתבלבל ביניהם הוא מראה

31 בראשית ב, כה.

32 ביטוי נוסף בעל קונוטציה מינית (הנוגע אולי גם לקשר שבין אברמזון ודוידובסקי) מופיע בתיאורו של קצמאן את דוידובסקי ההולך זקוף: "כאילו שנים-עשר מקלות בתוך בית-בליעתו." הדימוי הפאלי של המקל בבית הבליעה המוזכר ביחס לדוידובסקי עשוי לרמז על קשר מיני בין אברמזון לדוידובסקי ועל כן מעניין שביטוי זה מוזכר מפיו של קצמאן; כאילו הוא "המופקד" על נושא המיניות והמיניות "האסורה" בספר.

כי גם בחוק הרוסי, שמה של הבת נגזר משמו של האב: שם האב הממשי, שכמובן גם מהווה חלק מן החוק החדש שאותו הוא נדרש לאמץ: "זינאידה מאַקסימובנה (שמי, כידוע, הוא מאַקסים)". ההדגשה של שם האב, המתקיים כחלק מן השם של הבת גם בתרבות הרוסית, מראה כי גם שם, ואולי ביתר שאת, שם האב הוא חוק המהווה חלק מן המערכת המשפחתית. בכך מדגים קצמאן כי הפטריארכיה משמרת את מעמדה בכל שפה, ובכל מערכת תרבותית. גם כאשר מופרים הסדרים של הבורגנות ולכאורה יש יציאה מתוך היישוב והמרחב, בבית שממוקם מחוץ לאזורים המוכרים, גם שם נשמר הסדר הפטריארכלי ובחסותו מתקיים גילוי העריות המחריד הזה.

בלב העניין של הבחירה בלשון חז"ל בהקשר הזה, ניצבת הבחירה בדרך הרמיזה. הרמיזה קשורה בצורה חזקה למסורת של העברית כלשון קודש כפי שתואר אותה הרמב"ם, בד בבד עם ההרחבה העממית המתקיימת דרך לשון חז"ל המרומזת והבלתי מפורשת. השימוש בשפה הבלתי מפורשת מאפיין את השפה של חז"ל, שנוקטת לשון עקיפה לתיאור המציאות המינית. הלשון העקיפה איננה מתכחשת לקיומה של המיניות (האסורה), אך היא בוחרת לתאר אותה באופן עקיף, תוך שימוש במטפורות, כדוגמת "פתח פתוח", או "כמכחול בשפופרת", או בשפה שאיננה ישירה כמו "שלא כדרכה". המערכת של הביטויים העקיפים והרמוזים לתיאורי מיניות שאימצו חז"ל – היא זו שמהווה את הבסיס ליצירת שפה עממית על בסיס לשון חז"ל. זהו תפקידה הכפול של לשון הרמיזה של חז"ל. מחד גיסא, להסתיר – על מנת לשמר את קדושת השפה. ומאידך גיסא – לאפשר את העיסוק הגלוי של חז"ל במיניות, בגופניות, באלימות ובאונס, כמו גם בנושאים נטולי שגב והדר אחרים. רוחב היריעה שמאפשרת לשון חז"ל הוא שעמד בבסיס הבחירה של ברנר להסתמך עליה ואף למקד אליה את המבט דרך ההפניות ישירות למסכת כתובות ולסוגיות של "פתח פתוח" ו"ביאה שלא כדרכה".

יחד עם זאת, עצם קיומו של הטאבו נובע מן ההכחשה של העובדה הבלתי נסבלת שגילוי העריות הוא נפוץ ביותר. הטאבו רק מדגיש את חוסר האונים של החוק אל מול גילוי העריות. היעדר החוק הכתוב האוסר על גילוי עריות בפסוקי המקרא רק מהווה הדהוד נוסף לכך. המשך השימוש ברמיזה ביחס לגילוי העריות משמר את הטאבו ואת ההכחשה המתעלמת שבבסיסו. שמירת הטאבו על גילוי העריות תוך כדי הנכחה שלו מדגישה את כוחו ואת האיום הטמון בו, המעמיק את חוסר האונים של החברה מולו. הרמיזה כמשמרת טאבו מאפיינת את לשון חז"ל באופן רחב ולא רק ביחס לגילוי עריות. היופמיזם נועד כדי לעקוף את הטאבו הלשוני, והוא מבטא תפיסה של אמונה בכוחו המאגי הפרפורמטיבי של הדיבור, במשמעות הטמונה בעצם ההגייה של מילים שהן חלק מן הטאבו הלשוני. היופמיזם הוא מעקף של אותו טאבו לשוני, מעקף שאינו מבטל אותו.³³ אמונה שכזאת בכוח מאגי-פרפורמטיבי – היא למעשה ביטוי של אמונה בכך שהשפה היא בעלת משמעות מאגית; והיא מקרבת גם את המחזות של ההתגלות והמיסטיקה היהודית.

33 ראו: רוזנפלד, הערה 21 לעיל, עמ' 11.

ההתקרבות למחוזות של התגלות ושפת קודש עומדת לכאורה בניגוד להצהרה של ברנר בנוגע ליחס הפולחני של סופרי ההשכלה ללשון המקרא. הוא מבקר את הפנייה שלהם ללשון המקרא, גם כשזאת פגעה בכנות ובייצוג הנאמן של המציאות, שלא התיישרה לפי השגב וההדר המקראי. אך הלכה למעשה, כאשר המספר נדרש ליופמיזם החז"לי ולשפת הסתרות ורמיזות הידועה רק לבחורי ישיבות, הוא משמר את מסורת היחס לעברית כלשון קודש באמצעות השימוש בשפה בלתי ישירה ובביטויים מטפוריים. ייתכן והמספר מעוניין דווקא להדגיש את גילוי העריות עם הטאבו והחוק החברתי המתלווה אליו, המתייחס באופן סמלי למהלך הלשוני בו הוא נוקט. כאשר המספר מציג את לשון חז"ל באופן ביקורתי זהו מהלך אדיפלי, של רצח אב. יתרה מכך, כאשר המספר נוקט בביטויים תלמודיים כדי לבטא שבירות טאבו לשוניות וחברתיות, עולה מכך באופן מטפורי, רושם של "ביאה שלא כדרכה". מהלך שבו הבת – הספרות העברית החדשה – מצהיבה פנים, ומזמינה את האב הסמלי – הספרות הרבנית – למפגש שערורייתי: שימוש בלשון חז"ל לתיאורים של מיניות דקדנטית. כך הרי לכאורה היא תופסת את עצמה – כמרדנית ופורצת את גבולות דור האבות. ואולם, בסופו של דבר, מתגלה כי "הפתח פתוח": לשון חז"ל מעצם הווייתה ובמסורתה העקיפה כבר למודת ניסיון. היופמיזם שבו היא בחרה, לרגע לא גרם לה לשכוח מה הסתתר מאחוריו. וכך היא מרחיקה מעליה באופן פלאי את השערוריות האנושיות, דווקא מכיוון שהיא איננה מתכחשת אליהן. בכך היא נותרת לשון קודש, המבקשת לתת מקום לכוחן המאגי וההתגלותי של המילה והשפה העברית.

קמפוס אילת, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב