

‘כל מסתריו צפן אלוהים בתלמוד’ על הפואטיקה ההלכתית של ש”י עגנון

נורית ברנע ברנהיים

כבר מראשיתה התקבלה כתיבתו של עגנון באופן דואלי – מחד כהישג אומנותי יוצא דופן, ומאידך כבעיה מיוחדת בתוך הקורפוס הצעיר של הספרות העברית המתהווה. בעיני מבקרים רבים, בחירתו של הסופר הצעיר למקד את כשרונו הספרותי בתיאורים אנכרוניסטיים של עולם יהודי גלותי נוסטלגי, המתואר על כל דקדוקיו בלשון חז”ל, נתפסה כנסיגה מכעיסה מהישגיה של ספרות ההשכלה שיצרה נוסח של ספרות עברית מודרנית.² זאת לאחר שסופרים שקדמו לעגנון, כמנדלי, גנסין, ברנר, ברדיצ’בסקי, פיירברג ופרץ כבר הצליחו להעמיד יצירות בעלות חשיבות בלטיסטית המתארות בעברית של חולין עולם מודרני שהדמויות הפועלות בו בעלות עומק פסיכולוגי ונכונות להתמודד עם החיים שמחוץ לעיירה היהודית. יחד עם זאת, ניכר היה כי בתוך אותם עולמות תמימים שיצר עגנון ניטעו גם יסודות מטרידים, מתריעים, אלביתיים (Unheimliche), המצביעים על עולם הולך ונסדק.

במהלך השנים נוסחו הצעות רבות על פני המנעד שבין קודש וחול בניסיון ליישב את הפרדוקס. לעיתים קרובות פתרו את הבעיה באמצעות חלוקה דיכוטומית של היצירות

* מאמר זה נכתב במסגרת מחקר לדוקטורט באוניברסיטת תל אביב בהנחיית פרופ’ מנחם לורברבוים ופרופ’ גלילי שחר.

¹ שמואל יוסף עגנון, בחנותו של מר לובלין, ירושלים ותל אביב 2001, עמ’ 130.

² קבק, לדוגמא, חשב שמדובר בחיקוי של מעשיות חסידיות ומדרשים ב’לשון קדומה, בלתי מדויקת... ונמלצת מאד’; קלוזנר, עורך ‘השילוח’, הלין על לשונו המחיה סגנון ישן שאינו מתאים לבני דורו; ברדיצ’בסקי שבביקורת מאוחרת על ‘זהיה העקוב למישור’ נוזף בסופר ‘עזוב יעזוב את לשון החסידים, לא ישתה מבאר לא חפר הוא בעצמו, ויחל לספר לנו מעשים כאחד האדם בלשונו’. דוגמאות אלו ונוספות נזכרות אצל אבינועם ברשאי במבוא שהקדים לאנתולוגיה שערך, אבינועם ברשאי, ש”י עגנון בביקורת העברית, א, תל אביב 1991, עמ’ 1–94, ובספרה של יהודית הלוי-צוויק הסוקר את ראשית ביקורת עגנון. יהודית הלוי-צוויק, ראשיתה של ביקורת עגנון (תרכ”ט–תרכ”ב), חיפה 1984.

ל'סיפורי המסורת' ול'סיפורי החול'. למשל, מבקר הספרות משולם טוכנר חילק את היצירות לאלו שהן בעלות ה'הווייה המודרנית' ולאלו שהן 'מן החיים הישנים' משום שראה בהן 'שני תחומי מציאות מנוגדים בתכלית'.³ גרשם שלום הציע חלוקה התפתחותית המצביעה על כך שבתחילת דרכו הספרותית אמנם הרבה עגנון לעסוק במסורת, אך בשלב מסוים הותירה מאחורי גבו בלתי פתורה והתמקד בדמותו של היהודי הפועל בעולם 'מבלי שינחה אותו עולה של מסורת שטרם איבדה בעיניו את משמעותה'.⁴ נראה כי את הנחת החלוקה הדיכוטומית מובילה המחשבה כי מקומה של המסורת הוא ב'סיפורי המסורת' בעוד ש'סיפורי החול' נקיים מ'עולה' של זו. חלוקות מעין אלו לסיפורי קודש ולסיפורי חול ליוו את בקורת עגנון שנים רבות.⁵

אך כל הצעות החלוקה הדיכוטומיות בטלו עם קביעתו הנחרצת של דב סדן (משנות השלושים) ש'המודרניות היא נפשנפשו' של עגנון, 'לא ספחת מאוחרת, אלא שרשה ועצמה של יצירתו',⁶ קביעה אשר קיבלה משנה תוקף עם פרסומו של ברוך קורצווייל שהורה כי את כל סיפוריו של עגנון יש לקרוא כמודרניים שכן 'מתחת למעטה הלוקלי, התמים, המסורתי וההרמוני' כביכול, מוסתרת מודרניות סוערת, החובקת עולמות'.⁷ קביעתם של סדן ושל קורצווייל הפכה לאבן יסוד בלתי מעורערת בחקר ספרות עגנון, ועם זאת, עדיין לא יושבה התמיהה כיצד מצליח המתווה הסיפורי להחזיק בעת ובעונה שני

³ משולם טוכנר, פשר עגנון, גבעתיים-רמת גן 1969, עמ' 172.

⁴ 'מבקרים רבים עמדו בצדק על המתח הקיים אצל עגנון בין האמן לבין איש המסורת. מתח זה שייך למהותו, נקודת המוצא שלו היתה מן המסורת, בכך ששימשה חומר בידי. מכאן עשה את דרכו בשני מישורים: מצד אחד, בכך שהלך והעמיק את חדירתו לתוך מסורת זאת, לתוך סביכותה וגדלותה. מצד שני, בחשפו את כפילות פניה של המסורת, השאירה בלתי מוגדרת מאחורי גוו וחזר והתחיל מן המצב המעורער והאבוד של היהודי המודרני, שניטל עליו לעשות שלום בנפשו, או להשבר במסה הזאת, מבלי שינחהו אורה של מסורת, שטרם איבדה בעיניו את משמעותה'. גרשם שלום, עוד דבר – פרקי מורשה ותחיה, ב, עורך אברהם שפירא, תל אביב 1989, עמ' 351.

⁵ משה שמיר מעמיד את סיפורי החול של עגנון כמאפיין המובהק של היותו מודרניסט, 'נדמה לי כי בדיקת סיפורי החול של עגנון, לכל הפחות, אינה מניחה מקום לטעות. לפנינו אחד הסופרים המובהקים של תרבות המערב המודרנית', משה שמיר, 'התרמיל הקרוע', ברוך קורצויל (עורך), יובל ש"י: מאמרים לכבוד שמואל יוסף עגנון בהגיעו לשיבה, ביום ט באב תשי"ח, רמת גן תשי"ח, עמ' 96-97. המשפט מצוטט אצל דן לאור אשר מזכיר את 'תמול שלשום', 'גבעת החול' ו'שבועת אמונים' כסיפורי החול של עגנון. דן לאור, ש"י עגנון: היבטים חדשים, תל אביב, 1995. שמעון הלקין משתמש במושגים 'סיפורי חול' ו'סיפורי קודש' כשהוא מתייחס לעניין הדת והכפירה בסיפורי עגנון. שמעון הלקין, 'בסוד הכיסופים', אבינועם ברשאי (עורך), ש"י עגנון בבקורת העברית, א, תל אביב 1991, עמ' 175-179.

⁶ סדן יוצא נגד החלוקה: 'המחיצה, הקיימת כביכול, בין סיפורים אלה וסיפורים אלה, והמחלקתם חלוקה של שאינם-מודרניים ומודרניים, היא להם כחלוקה של סוגים ולא של מהות'. דב סדן, על ש"י עגנון – כרך מסות ומאמרים, תל אביב תשל"ט, עמ' 66-67.

⁷ ברוך קורצווייל, מסות על סיפורי עגנון, תל אביב 1962, עמ' 6.

מהלכים סותרים ואף מנוגדים זה לזה – מחד, המהלך הרליגיוזי המסורתי שבסיסו הלכתי ומאידך, זה המודרני המפוקח האגוצנטרי המתעניין בנפשו הסוערת של היחיד ובהליכתו האינדיוידואליסטית בעולם. טוכנר סבר כי תמיהה זו היא מן החידות הגדולות בספרות העברית: 'הוויית המסורת והוויית החיים המודרניים ביצירתו של עגנון מהוות, אפוא, כל אחת לעצמה שלמות פנימית... שתייהן הוויית עצמאיות. השתלכותן במפעל יצירה אחד על אף ניגודן המהותי הבלתי מתפשר היא בלי ספק מן התמיהות הגדולות בספרות העברית'.⁸ נראה שגם קורצווייל חש שעדיין לא ניתן פיתרון שלם לתהייה מדוע בוחר עגנון לומר דבר מה על המודרנה דווקא באמצעות אותה דוקטרינה עצמה שאליה היא מתנגדת, וגם שאלת האמצעים האומנותיים המאפשרים לסופר להכפיף ולהפעיל שתי אידאולוגיות סותרות תחת גג נרטולוגי אחד, עדיין לא קיבלה מענה. קורצווייל הכריע לטובת אי הכרעה: 'איהכרעתו של עגנון, במידה שסיפוריו מעידים עליה, היותו תלוי ועומד מבחינה אידאית בין שני עולמות מנוגדים, היא היא הכרעתו. גיבורי הסיפורים מצויים בתוך שני העולמות עד שלבסוף מתהווה אחדות חדשה שמהותה זרה מאד לעיני הגורסים תחומים מוצקים בין דת לכפירה'.⁹ אחדות חדשה זו, טען קורצווייל, היא נושא הסיפור עצמו.

גרשון שקד, שלעיניו כבר עמדו עבודותיהם של סדן וקורצווייל, ניסה להבין מהו המנגנון שמאפשר את אותה 'אחדות חדשה'. בתחילה הוא סבר שזוהי לא יותר מאשר תחבולה ספרותית שרווחה בצידה. 'עגנון הוא, אפוא, יוצר חילוני המעמיד פני "סופר קדוש"', סבר שקד, ונימק: 'מכיוון שיש לו, כביכול, זיקה אל ספרות הקודש, מקבלת אף יצירתו גושפנקא כמו מקודשת'.¹⁰ שקד גם הצביע על כך שהאתוס שנבנה סביב דמותו של הסופר כאבירו של העולם הישן והמסורת היהודית הוא שמאפשר לו לאחוז את החבל בשני קצותיו: 'רק סופר שהכריז על עצמו שהוא מעין יורש ל"משוררים בבית המקדש" והעוסק בתורה, ובנביאים ובכתובים, במשנה, בהלכות ובאגדות וכו' מסוגל לכתוב יצירות מעין אלה, הממשיכות, כביכול, את ספרות הקודש אך סותרות אותה מניה ביה'. שקד סבר שהאחדות נוצרת כאשר הרובד הגלוי והסמוי מקיימים ביניהם יחסי גומלין – הרובד הגלוי המודרני מחלל את הרובד הסמוי המסורתי, וכך גם להיפך: 'הטקסט הקדוש הסמוי מחדיר יסודות של קדושה לטקסט החילוני הגלוי'.¹¹ מסקנתו של שקד היא שיש לקרוא את הטקסט העגנוני כאנטיטקסט למסורת של ספרות הקודש ולא כחוליה נוספת בשרשרת המסירה.¹² אך אלו אינם דבריו האחרונים. שקד חזר כדי למסור הבנות מאוחרות לגבי עגנון תחת שהוא מכתיר אותו בשם 'המהפכן המסורתי'. הפעם שקד ייחס את החדשנות

8 טוכנר, פשר עגנון, עמ' 172.

9 ב' קורצווייל, מסות על סיפורי עגנון עמ' 346.

10 גרשון שקד, פנים אחרות ביצירתו של ש"י עגנון, תל אביב 1989, עמ' 14.

11 ג' שקד, פנים אחרות, עמ' 25–26.

12 ג' שקד, פנים אחרות, עמ' 12.

המודרנית של עגנון לא ליחסים תוך טקסטואלים בין הרבדים הגלוי והסמוי, אלא לאינטרטקסטואליות המיוחדת שסיפוריו מקיימים עם המקורות. החדשנות נוצרת, טען שקד, מתוך כך שהסופר עושה באלוזיות שימוש חדש ויצירתי כשהוא עוקר אותן מהקשרן המקורי 'עד כדי התחושה כי המסורת הוצאה מהקשרה'.¹³

בבסיס התפיסה ההרמנויטית שמציגה ביקורת עגנון טמונות אפוא שתי הנחות יסוד: הראשונה היא שכאשר הסיפורים נטועים בסביבה מחולנת (כפי שאנחנו מכירים בחלק מסיפורי ארץ ישראל ומסיפורי גרמניה של עגנון) הם בהכרח מודרניים ומשום כך משוחררים מכבלי המסורת. ההנחה השנייה היא שסיפורים שעולמם הגלוי מסורתי הופכים למודרניים כאשר התושבת המסורתית (ההלכתית) אינה תקינה, שאז נדמה כאילו נעשה במקורות שימוש ליברלי מחוץ לגבולות הפרשניים המקובלים בתחום המסורת. פרידלנדר, למשל, תיאר תהליך זה בספרות העברית כהפיכה של העקרונות ההלכתיים ממהות מחייבת לחומר יוצר היולי (Urstoff) בתוך היצירה הבדייונית.¹⁴ הוא מרמז על כך שעגנון, כפי שעשו לעיתים סופרי ההשכלה לפניו, השתמש באופן לא מחייב בהלכות כחומר גלם ספרותי כדי לשרת צורך פואטי.

במאמר זה אני מבקשת לקרוא שלוש יצירות מרכזיות מאת ש"י עגנון 'פנים אחרות' (1932), 'עגונות' (1908) ו'והיה העקוב למישור' (1912) תחת הנחת יסוד הפוכה.¹⁵ אטען כי אף ששלוש היצירות נטועות כל אחת בזירה שונה (בגרמניה המתבוללת, בירושלים ובעיירה היהודית הגליציאית) ובזמן אחר – המהלך הנרטולוגי נעשה בכולן, גם אם לא תמיד בגלוי, בגבולות ההלכה.¹⁶ הנחת יסוד זו פותחת פתח לקריאת המהלכים הסותרים (המודרניים בעודם מסורתיים או המסורתיים בעודם מודרניים), אשר יושבו עד כה פעמים רבות כסמלים, מטפורות, אלגוריות או נותרו כתמיהות בלתי פתורות, כמהלכים קוהרנטיים שהרציונל המניע אותם הוא הלכתי. משום כך אטען כי סיפוריו של עגנון מודרניים – לא משום שהסופר עושה שימוש ליברלי בהלכה והופך אותה 'ממהות

¹³ גרשון שקד, 'שמואל יוסף עגנון המהפכן המסורתי', א' ירון, ר' וייזר ואח' (עורכים), קובץ עגנון, ירושלים תשנ"ד, עמ' 308–310.

¹⁴ יהודה פרידלנדר, בין הלכה להשכלה, תל אביב 2004, עמ' 1–15.

¹⁵ התאריכים מציינים את הגירסה המוקדמת ביותר של כל סיפור ולא של הגירסות המאוחרות שבהם אקרא.

¹⁶ המונח הלכה במאמר זה מופיע כמסורת הפוזיטיבית של החוק האלוהי התורני כפי שהיא מובאת בתורה שבעל פה, כלומר בתלמודים (הבבלי והירושלמי) הנקראים מבעד לעיניהם של הראשונים בספרי הפסק הרבניים המקובלים כמו הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש, ארבעה טורים השולחן ערוך וכו', וכדרך הבלעדית של היות יהודי. ישעיהו ליבוביץ עומד על אופיה של היהדות שבה המצוות המעשיות מגלמות את הדת עצמה אשר אין לה קיום אחר מחוץ לציוויים אלו: 'ההלכה אינה הקליפה של הדת או של האמונה היהודית, אלא הצורה ההולמת היחידה של התגלמותה-הבפועל, והיא הגילוי הקולקטיבי של היהדות'. ישעיהו ליבוביץ, יהדות עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל אביב תשל"ו, עמ' 20.

מחייבת לחומר יוצר' כדברי פרידלנדר, וגם לא משום שהוא מיתר אותה כאשר הוא כותב 'סיפורי חול' – אלא פשוט משום שהם נכונים להתמודד עם קיום החולין כאפשרות בת קיימא לחיים יהודיים. בכך, סיפוריו של עגנון נבדלים בבירור מהמעשיות העממיות והאגדות החסידיות שעולמן אכן תמים, אך יחד עם זאת, אינם נבדלים מהן בכך שגם הם מניחים שעולם יהודי הוא עולם הלכתי. התושבת ההלכתית היא המאפשרת קיום עולם שהוא בעת ובעונה אחת תמים, מפוקח, מסורתי ומודרני. בסיפורים אלו ההלכה מוצגת ככלי המתאים ביותר להתמודדות עם הדילמות שמעמיד החולין בפני החיים היהודיים באופן מוסרי ואתי. אחת ההשלכות החשובות ביותר של עיקרון זה נוגעת לאופן עיצובן של דמויות הנשים בסיפורים. עיצוב דמויות הנשים מדגים כי הן רגישות במיוחד לשינויים שעוברים על החברה היהודית. שינויי הנורמות שמביא איתו החילון הופכות את הנשים לפגיעות וחשופות בעיקר כאשר הן אוהבות או מיניות. בתוך כך מתברר כי השמירה על ההלכה כעיקרון פואטי היא גם שמירה על הנשים, שמירה על כבודן ועל כוחן לפעול עבור גורלן. יש אשר ראו בבחירתו של עגנון לכתוב יצירות הטובלות במסורת כמו 'עגונות' ו'זהה העקוב למישור', התרפקות נוסטלגית על עבר שלא ישוב. דב סדן מעיר בצדק, שכאשר עגנון מבצר חומותיו של אותו עולם שנעלם בדקדקנות תאולוגית והיסטוריוסופית, עולם זה כבר מותקף על ידי החילון שמביאה ההשכלה. עבור סדן זו 'עצימת עיניים' מכוונת, התעלמות בכוונה תחילה מהשפעתה העצומה של ההשכלה והתוצאה לעיני הקורא היא ש'אין אתה מרגיש רישומה [של ההשכלה] אלא כמעין דקירה קלה של מחט'.¹⁷ אני אציע, שנאמן לדרכו, גם כאן עגנון נמנע מלתאר את המלחמה עצמה ומאפשר לקוראים לצפות בתוצאותיה בלבד (ואין הדבר שונה גם בסיפוריו המתמייחסים למלחמות ממשיות ולא רק למלחמות אידיאולוגיות). משום כך אותו עולם עבר נוסטלגי אינו באמת תמים אלא עולם מוכה תימהון המתבצר מפני החולין המכה בשעריו – עולם בדפנסיבה.

משבר החילון¹⁸ שטלטל את החברה היהודית בעת החדשה, ואשר עגנון מתייחס אליו בסיפוריו התייחסות מאוחרת של ראשית המאה העשרים, אינו אלא נדבך נוסף בתוך

¹⁷ דב סדן, על ש"י עגנון – כרך מסות ומאמרים, תל אביב תשל"ט, עמ' 21–22.
¹⁸ הגדרת החילון כמשבר נגזרת מתוך הפרדיגמה ההיסטוריוגרפית 'מסורת ומשבר' כשם ספרו של ההיסטוריון יעקב כ"ץ (1958). שמואל פיינר מצביע על חילון החברה היהודית באירופה של העת החדשה כאחד התהליכים ההיסטוריים המשמעותיים בתולדות היהודים. הוא נוטע את שורשיו במאה השמונה עשרה ומראה כי התהליך אינו קשור רק לאליטות האינטלקטואליות של קבוצות המשכילים אלא גם לאנשים אינדיווידואליים שהשתחררו מתכתיבי הדת ומפיקוח הרבנים וניהלו את חייהם מבלי להזדקק לפרשנויות דתיות. שמואל פיינר, שורשי החילון – מתירנות וספקנות ביהדות המאה ה'18, ירושלים תשע"א, עמ' 11–18.

תהליך מתמשך של חילון שתחילתו נעוצה בהיעלמות ההתגלות.¹⁹ ההיעדר שנוצר בעקבות הנתק עם האל הליטרלי, זה המדובר, המצווה, המתדיין, המעניש, הוליד את ההלכה שנטלה את החירות לפרש את הצו האלוהי. כדי לעמוד על כך שלא בשמיים היא, ההלכה מקפידה לדבר בקולות אדם ומגלמת משום כך את דרגת החילון המשמעותית ביותר לקדושה. החילון המודרני הוסיף לתהליך מתמשך זה שהתרחש בתוך הדת נדבך עקרוני נוסף וחדש. הוא הוכיח שקיום יהודי אפשרי גם כאשר היהודים אינם מקיימים את הפרקטיקות המזוהות עם הדת היהודית, גם כאשר הם מאבדים את צורתם היהודית (המלבוש, הריח, העיסוקים המזוהים באופן מסורתי עם היהודים, השפה האידיית), וגם כאשר הם 'מפוקחים' כלומר מאמצים את המדע ומרחיקים את הניסי, הפלאי, הגורלי והאלוהי.²⁰

מתוך הקריאה בשלושת הסיפורים המוצגים במאמר זה ניתן להבין כי גם במצבי קצה, כאשר החולין דוחק ומאתגר את אורח החיים המסורתי, וגם כאשר נדמה כי אורח חיים זה מתרוקן ממשמעות וההלכה מאבדת את כוחה, עדיין, ואולי יותר מתמיד, ההלכה תקפה. רבים מסיפורי עגנון אמנם נטועים בתוך רקע יהודי מסורתי ודמויותיהם מקיימות אורח חיים דתי המתחייב מתוך ההלכה, וכן מתקיימים בהם המוסדות האמונים מטעם עצמם או מטעם הציבור על שמירת או אכיפת הצווים ההלכתיים כגון הקהל, המשפחה, בתי הדין הרבניים ורבנים ופוסקים שונים. לא על מופעי הלכה אלו המופיעים ברובד הגלוי של הסיפור (ולעיתים מוארים באור אירוני), אעמוד במאמר זה. אני מבקשת להאיר את ההלכות הסמויות הקובעות את מהלכו הפואטי של הסיפור. הלכות אלו מהוות את ה'חוק' הסמוי המנהל את חיי הדמויות מבלי שהן, הקוראים ואפילו המספר יודעים על כך. הלכות אלו נקראות אל הסיפור המודרני כדי להסדיר קונפליקטים או דילמות מוסריות שהגיבורות

¹⁹ ראו גישה דומה אצל דוד סורוצקין. סורוצקין איננו מתייחס לאורתודוקסיה כראקציה לתהליכי המודרניזציה והחילון המתגלמים בהשכלה וברפורמה, אלא כיסוד מרכזי ומכונן של המודרניזציה ביהדות הפועל בתחום המסורתי: 'יש לראות את שורשי החילון כשורשים בסדרת התרחשויות המתחוללת בתוך גבולות הדת, גבולות המתרחבים ומצטמצמים לפרקים, במשך פרקי זמן ארוכים מאד, וזאת עוד בטרם פורצת השכבה האחרונה של ההתרחשות המתחוללת בתוך גבולות הדת. התרחשותו של החילון אינה קשורה באופן הכרחי לתהליך לינארי שבסימו יתפרק המטען הדתי. במקורו החילון מתרחש בגבולות הדת ויכול בה במידה שלא לפרוץ את גבולותיה כלל'. דוד סורוצקין, (אורתודוקסיה ומשטר המודרניות – הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה, תל אביב 2011, עמ' 113–123).

²⁰ משה הלברטל מציין את טעותם של הוגי דעות וחוקרי יהדות כליאו שטראוס, יוליוס גוטמן וגרשם שלום שסברו כי ערעור אמונות היסוד, ובעיקר ערעור אמונת ההתגלות כנדבך הבסיסי שעליו נשענות התורה והמצוות, יהפוך את המשבר היהודי המודרני לטוטלי. הלברטל טוען שראשיתו של משבר אמונה אינו בערעור אמונות היסוד אלא בכך שהחיים הדתיים במלואם אינם מובנים יותר, מתרוקנים ממשמעותם ומובילים לאובדן זהות. משה הלברטל, 'על מאמינים ואמונה', משה הלברטל, ד' קורצווייל, ואח' (עורכים), על האמונה – עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית, ירושלים תשס"ה, עמ' 11–38.

והגיבורים נקלעים אליהן: בסיפור 'פנים אחרות' הדילמה היא של הרטמן המגרש את אשתו שהוא עדיין אוהבה, ב'עגונות' הדילמה היא של הרב היודע על אודות מעשה דינה ובן אורי אך פוסק בהתאם לנורמות פטריארכליות בורגניות – פסיקה שלה השלכות חמורות – וביהיה העקוב למישור' הדילמה היא של מנשה חיים שאיבד את שמו ולכן את אשתו הקשורה בשמו אך נלחם כדי שלא לאבד את הקשר עם שם השם. אבקש להראות כי כל מצבי הקצה המוצגים בסיפורים, אף שהם נדמים כדילמות מוסריות, ולעיתים אף נידונים באופן הזה בגלוי על ידי הגיבורים, מעוצבים כסוגיות הלכתיות ונפתרים באמצעות ההלכה.²¹

דברי להלן הולכים בעקבות טענת האינטרטקסטואליות היצירתית (המהפכן המסורתי) שהציע שקד. על פי טענה זו, האופן שבו מופיעים ומתפרשים המקורות העבריים ביצירות אינו נעשה בהכרח מתוך חובת נאמנות לפרשנות המסורתית שעגנון מכיר היטב. יש להניח שהדינים שפוסק עגנון לגיבוריו לא היו עומדים בבית דין רבני – הרטמן אינו חייב להחזיר גרושתו גם אם נתן לה את גיטה מרצונה ולא מרצונו, הרב המכיר מאוחר מדי בדינה כעגונה של בן אורי אינו יכול לצאת ידי חובת תיקון עגונות באמת, ומנשה חיים אינו יכול לתקן באמת את מעשיו שהולידו את 'המעוות שלא יוכל לתקן' (בנה המזר של אשתו) בין שיכריז עליו ובין שיחריש. עם זאת נראה כי אף בעשותו זאת, עגנון פועל בתוך הגבולות הפרשניים הנהוגים לפניו מדורות קודמים והנובעים מן האופן שבו מתפרשת ההלכה על פי המסורת. משה הלברטל מיטיב לתאר את הוויית הפרשן המסורתי: 'ההנחות על אודות הטקסט הפתוח וחירותו של הפרשן ליצור בו כבשלו עומדות לו בבואו לבצע מהפכות פרשניות בגבולה של המסורת, מהפכות שבהן הוא מפעיל שיקולים מוסריים אנושיים, ובאמצעותן הוא מפרש את הכתובים. הפרשן העומד בפני הטקסט אינו נרתע מן המשימה, משום שהוא תופס שכך אמנם ניתן לו הטקסט מלכתחילה – כחיטין לעשות מהן סולת'.²²

המהפכה הפרשנית המהדהדת בשלושת הסיפורים היא הדרך הפואטית המאפשרת להם להישאר הלכתיים ומחולנים ברזמנית.²³ כשעגנון קושר את שמו עם 'העגונה', הוא

²¹ ישעיהו ליבוביץ מעיר על זרות המושג 'מוסר' ליהדות שבה יחסי אדם עם אדם אחר נגזרים מתוך 'המוסר הוא קטגוריה אתאיסטית, שאינה מתישבת עם ההכרה הדתית או עם ההרגשה הדתית', מסביר ליבוביץ, 'ביהדות אין האדם ערך כשלעצמו, אלא הוא "צלם אלוהים", שאינו מקבל את משמעותו אלא מעובדה זו. לפיכך לא הפיקה היהדות תורת-מידות ספציפית ומעולם לא התגלמה במוסר ולא התגדרה במוסר ולא דגלה בו'. ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, עמ' 16.

²² משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים 1997, עמ' 203.

²³ אלי שביד מגדיר את סגנונו של עגנון 'מהפכן בשמרנותו' משום שהוא 'מדלג' על ה'רנסאנס הרומנטי של הספרות העברית החדשה' וממשיך מהנקודה שאליה הגיעה הספרות העברית לפניו. אלי שביד, 'הדיסוננס הסגנוני בסיפורי עגנון', אבינועם ברשאי (עורך), ש"י עגנון בביקורת העברית, א, עמ' 280.

טובע סמל חובק כל המתאר מצב יוצא דופן זה במינוח הלכתי. הוא רואה בעגונות לא רק מצב אישי אלא מצב אוניברסלי לימינלי שבו מצוי היהודי הקשור כעגונה בהתחייבות מקודשת (נישואים/ברית) לאובייקט נעדר (בעל/אל). בכך עמדתו של עגנון שונה מעמדתם של מספדי התלמוד המבקשים להשתחרר מכבליו הממיתים כדוגמת ברנר או ברדיצ'בסקי, ושונה גם מעמדתו של ביאליק שהציע 'סקולרזציה' של התלמוד.²⁴ ניכר כי עגנון איננו רואה בחילון המודרני שלב המטרים עתיד חילוני, ליברלי או אתאיסטי, שהרי ה'עגונות' לאל נעלם איננה הוויה חדשה בחיי היהודים, מצב זה של העלמות ההתגלות הוא שהוליד את התורה שבעל פה. עם זאת, החילון המודרני מעמיד אתגרים חדשים ומורכבים, ונדמה שאלו עלולים להסתיים בפריצת גבולות. כאן באה לידי ביטוי יכולתו המיוחדת של עגנון (כ'סופר שהכריז על עצמו שהוא מעין יורש ל"משוררים בבית המקדש" והעוסק בתורה, ובנביאים ובכתובים, במשנה, בהלכות ובאגדות וכו') כפי שמציין שקד), להפעיל 'שיקולים פרשניים מוסריים אנושיים', גם כאשר מבנים קורסים, ויסודות העולם מתערערים.

עגנון עצמו, כפי שמציין שקד, נטה להזכיר שהוא רואה עצמו תמיד הלכתי, קשור לתורה 'כפי שפירושה חז"ל ונקבעו דבריהם בשולחן ערוך. ואין לי לא להוסיף על דבריהם ולא לגרוע מדבריהם כלום'.²⁵ הוא גם שב ועומד על כך שסיפוריו תקפים מבחינה הלכתית,²⁶ עורך תיקונים ביצירות כאשר יש חשש שתתפרשנה כנוגדות את ההלכה,²⁷

²⁴ 'במשך הדורות אנחנו צמצמנו המושגים שלנו, קשרנו אותם עם תוכן מיוחד. אני רוצה לגאול את הטרימינים הללו (הלכה ואגדה) מן האויר המיוחד הזה לתחום האויר האנושי הכללי: סקולרזציה של המונחים האלה, חילול, אם לתרגם את המונח 'סקולרזציה' במובן חול'. ח"נ ביאליק, 'לשאלת התרבות העברית', דברים שבעל פה, ב, דביר, תל אביב תרצ"ה, עמ' קצח.

²⁵ במכתב תשובה לבן גוריון בנוגע לשאלתו בנושא 'מיהו יהודי'. מיהו יהודי, מכתב תשובה אל דוד בן גוריון (ו' חנוכה תשי"ט) בתוך 'מעצמי אל עצמי' עמ' 445.

²⁶ עגנון שב על הטענה כי סיפוריו הלכתיים ושפילו נופל בהם איסור הרי שהוא 'בטל בששים ונעשה היתר' וכך ההיתר מרוויח מן האיסור. ב'מעצמי לעצמי' עגנון מייחס את המדרש ל'פרי מגדים' (עמ' 99), ופעם אחרת מציין שדברים אלו אמר לו הרב קוק (שם, עמ' 199–200). עגנון מתאר את חרדתו לגבי האנתולוגיה 'ימים נוראים' שעל פי עדותו דרשה ממנו מאמץ גדול: 'הספר כבר היה שלם. לבי לא היה שלם עם הספר. מתיירא הייתי שמא נכשלתי בדבר הלכה, שמא קלקלתי במקום שנתכוונתי לתקן, מעצמי אל עצמי, עמ' 44. גם ביחס לסיפור 'עגונות' עגנון מציין 'כל ימי נזהר אני מלעשות קודש חול, וביותר צריכים אנו להזהר בדורנו אנו שמנהג רווח הוא שמפשיטים מכל דבר שבקדושה את בגדי החמודות ומלבישים בהם בעלי גופים שכל בגד לא יכסה מערומיהם'. שם, עמ' 294.

²⁷ ב'והיה העקוב למישור' למשל, עגנון טרח והוסיף במהדורה המאוחרת (תשי"ג) בפירוט רב את הסימוכין ההלכתיים לפסיקת הרב שחסרו במהדורה הראשונה. הוא עשה זאת כדי לענות לטענה כי פסיקתו של הרב לשחרר את העגונה על סמך תעודה שנמצאה בכלי המת אינה עומדת על כרעיים הלכתיות. חיים באר מצטט מכתב הממוען לפרופ' מלאכי בית אריה ובו עגנון מציין בקשר ל'והיה

ומזכיר, שיחד עם זאת, סופר איננו פוסק הלכה ושהלכה לא נפסקת מיצירה ספרותית (ובכלל זה כלל גם את האנתולוגיות המדרשיות שלו).²⁸ אך דבר אחד עגנון אינו עושה כדי לתמוך טענותיו – הוא אינו נוטה לחשוף מה הן אותן ההלכות המשפיעות על המהלכים הפואטיים שבסיפור. עניין זה הוא מותיר לפרשניו. 'בעקבות זאת נוצרו יחסים מורכבים בין עגנון לקוראיו, ובעיקר בין עגנון לחוקריו ומבקריו' מסביר חיים וייס, 'יחסים שלא נעדר מהם יסוד של משחק והתעמרות מצד עגנון: ככל שהקורא היה מעוניין לדעת מה היו מקורותיו של עגנון, עגנון עצמו הסתיר את מקורותיו, היתמם וסירב להיות לשותף פעיל במעשה הפרשני שלו עצמו. בהתייחסויותיו הישירות למקורותיו יוצר עגנון מהלך כפול שבו הוא מעצים את דימויו כגאון טקסטואלי אך בה בעת מסתיר את המקורות הספציפיים שבהם הוא עושה שימוש'.²⁹

בכל זאת, המחשבה כי ההלכה נתונה בפני עגנון כפנומן מחולן הנתון לפרשנות איננה הנחה מרחיקת לכת. ההלכה מצהירה על עצמה ש'לא בשמים היא', ושכל 'מה שסופרים עתידים לחדש'³⁰ כבר נלקח בחשבון כחלק מן הדרך שבה ממשיכה לפעול המסירה במציאות של כל דור ודור. בניגוד לתפיסת הגאונים שחשבו שהידע ההלכתי מן ההתגלות הולך ונשחק עם השיבושים שחלים במהלך המסירה, הרמב"ם רואה בפרשנות מדיום יצירתי שבאמצעותו נלמדות נורמות חדשות.³¹ בתלמוד עצמו נתונים מנגנונים רבים ולעיתים רדיקליים של פרשנות. למשל, ההלכה המבטלת את עצמה כמו מקרה 'בן סורר ומורה' ש'לא היה ולא עתיד להיות'³² או הכלל הקובע כי יש ביכולתו של מנהג לבטל

העקוב למישור: 'יש שם כמה מקומות ששיניתי כדי לבצר את ההלכה' חיים באר, גם אהבתם גם שנאתם, תל אביב 1992, עמ' 134.

28 בדברי ההקדמה לאנתולוגיות 'אתם ראיתם' ו'ימים נוראים', עגנון מזהיר מפני מתן תוקף הלכתי לספרי הכינוס שלו עצמו משום שנטל לעצמו חירות לתרגם או לשנות את לשון המקור. וכך כתב בהקדמתו לאנתולוגיה 'ימים נוראים': 'הלכות שהבאתי בספרי כגון הלכות לראש השנה והלכות יום הכיפורים לא להורות הלכה למעשה באו אלא לעטר את הספר בהלכות'.

29 חיים וייס, 'לקרוא את עגנון הגאון', מאזניים צא, (תשע"ז), עמ' 77–84.
30 'מלמד שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, ומה שסופרים עתידים לחדש' (בבלי, מגילה יט ב).

31 משה הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים 2006, עמ' 27.
32 בבלי, סנהדרין ע א. ניתן להזכיר בהקשר זה גם את ספרו של ישי רוזן צבי המצביע על טקס השקייית הסוטה המתואר בהרחבה במשנה ובתלמוד לא כתיאור ריאלי אלא כמעין פנטזיה תנאית שלא התקיימה למעשה. ישי רוזן צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים 2008.

הלכה פסוקה.³³ עניין זה מודגם בסיפור המאוחר 'בין שתי ערים' (1946).³⁴ בסיפור זה עגנון מדגים כיצד הבורות ההלכתית, שהיא אחת מסכנות החילון, מאמללת את חיי היהודים דווקא כאשר ההלכה עצמה מאפשרת גמישות. בסיפור המתרחש על רקע מלחמת העולם הראשונה, המורה איזידור שאלטיאהר אשר הוזמן מפרנקפורט ללמד את ילדי היהודים לימודים כלליים על פי רוח הזמן המודרני, הוא זה הפוסק הלכה לתושבים. בשימון חופשת הקיץ, המורה מגלה שהמרחק בין העיירות שבהן מתגוררים היהודים, קצנאו עילית וקצנאו תחתית, חורג מתחום שבת. לגילוי זה השלכות מרות על חיי התושבים שנהגו לטייל בשבת בין העיירות, לרחוץ במעיינות המרפא ולפגוש קרוביהם. בצרתם, ראשי הקהילה החליטו לדרוש בעצתו של המורה הותיק של העיירה 'שהוא זקן ובקי בדינים'. המורה הזקן, שוודאי לימד גמרא להם ולאבותיהם במשך שנים רבות, מאשר שחישוביו של שאלטיאהר נכונים. המורה הזקן יודע שמזה כמה שנים, מאז שחורב בית השָׁמֶשׁ של הכנסייה הפרבוסלבית ששכן בקצה העיירה, השתנה גם המרחק בין העיירות ועבר את תחום שבת. עם זאת, ולמרבה התמיהה, הוא עצמו לא הוטרד מכך והיה 'נוהג לטייל לעיר הרחצה קצנאו עילית בשבת ובחג ולא הניח עירוב' (69).

כאשר מונחת הסוגיה ההלכתית לא רק 'בין שתי ערים', אלא גם 'בין שני הרים', ולמעשה 'בין שני מורים' – אין פוסק אחד שווה כפוסק האחר. המורה הזקן יודע שכאשר התושבים מעידים 'מנהג אבותינו בידינו', הם מדברים בשפתה של ההלכה המבטלת עצמה בפני מנהג אבות. אבל שאלטיאהר, ש'רוחו ביקשה גדולות' (67), מעמיד את עצמו כראוי ומוכשר להיות פוסק אחרון: 'מה שהיה היה, ומכאן ולהבא אסורים אתם לילך בשבת לעיר הרחצה, שאני מדדתי ומצאתי שיש יותר מתחום שבת' (69). כך מסתבר, שלא ההלכה היא זו הממרת את חיי התושבים, אלא החילון אחראי לכך כשהוא מופיע בדמות המורה המודרני מן העיר. פסיקתו הנחרצת של שאלטיאהר 'מה שהיה היה' אינה עומדת אפוא בקריטריון הפרשני שחייטין נתונות בכדי להשתבח ולהפוך לסולת.

בנוסף לכך יש לזכור כי כאשר עגנון כותב, עדיין מהדהדת באזניו המחלוקת שהעלו חוקרי 'חוכמת ישראל' במהלך המאה התשע עשרה לגבי מה שנראה בעיניהם כמחלוקת של הפרשנות התלמודית למשנה. במחלוקת אלו היו מעורבים לא רק משכילים גרמניים כמו צונץ אלא גם עידית חכמי גליציה. עגנון הכיר הן את מסקנותיו של השל שור, הרדיקלי מבין כל משכילי גליציה שביקש להציג את התלמוד כיצירה אנושית מגמתית שאיננה

³³ דוגמא למנהג העורך הלכה מוזכר במסכת יבמות בירושלמי בהקשר לחליצה בסנדל: 'אם יבא אליה ויאמר שחולצין במנעל שומעין שלו. שאין חולצין בסנדל אין שומעין לו שהרי הרבים נהגו לחלוץ בסנדל והמנהג מבטל את ההלכה' (ירושלמי, יבמות יב, א, יב ע"ג).

³⁴ בסיפור בין שתי ערים. ראו ש"י עגנון, סמוך ונראה, ירושלים ותל אביב 1998, עמ' 64–74.

חסינה מפני שיבושים והסיק מכך שיש לקעקע את מעמדו של התלמוד בחברה היהודית,³⁵ והן עמדות שמרניות יותר כעמדתו של הרב המשכיל הגליצאי שלמה יהודה רפפורט (ש"ר) שסייג את ההיתר להציע פרשנות מקורית למשנה למצבים שבהם לא נגזרת ממנה השלכה הלכתית מעשית כלשהי. עגנון יורש אפוא מחכמי ההשכלה ומרבניה תלמוד קדוש ופגום, בעל תוקף בלתי מעורער ואנושי ברזמנית, והלכה אשר נדרשת כדי להסדיר את החיים היהודיים, גם בזמנים מודרניים שבהם לא מכירים אותה או לא מכירים בה (nonrelational).³⁶

בקריאה צמודה של שלושה סיפורים – 'פנים אחרות', 'עגונות' ו'והיה העקב למישור' – אבקש להראות כיצד משוררטים גבולות המאבק בין ההלכה לבין כוחות השינוי הפועלים עליה בעקבות החילון. זירת המאבק ההלכתי היא הבטן הרכה של החברה היהודית – הזוג הנשוי. ב'פנים אחרות' נשקל עניין הגירושים, בסיפור 'עגונות' עומדים נישואי השידוך אל מול רעיון ההתאהבות, וב'והיה העקב למישור' – איבוד השם ואיבוד המשפחה. התפוררות הנישואים בסיפורים אלו מוצגת כתוצאתו החמורה של הנזק שגורמים הרעיונות המודרניים לגבי תאוה, אהבה ומיניות לארוטיות הקדושה שבבסיס הזיווג. הפגיעה היא כמובן פגיעה כפולה – אישית ותאולוגית, משום שבמקביל להיחלשות הזיווג הארצי, נפגע באופן תאורגי גם הארוס הקדוש שבבסיס עבודת האל.³⁷ התבוננות בסיפורים אלו מאפשרת להעריך את מידת הכאוס המשתרר בעולם שבו תהליכי החילון מתחרים עם ההלכה – בעלים נעלמים ומותירים עגונות, עבדי האל הופכים לעבדי האגו, אהובים אינם הופכים לדודים, מאהבים מתאהבים בעצמם, המיניות הופכת מופקרת, הנישואים קורסים, גופים ושמות מתפצלים ואובדים, כוהנים מיטמאים, תינוקות נולדים כשהם בה בעת ממזרים וכשרים, ואילו הרבנים עומדים ומנסים להחיל את חוקי ההלכה על עולם כאוטי וזר כשהם עצמם מבולבלים ואובדי עצות.

שלושת הסיפורים הם מן הנחקרים שביצירות עגנון, ועם זאת קריאתם מבעד לתשתית ההלכתית מגלה בהם פנים חדשות. לאור זאת, מעניינת במיוחד היא הדרך שבה נענית שאלת הנשים בתוך המאבק בין החילון להלכה. מחקר זה יראה כי עבור שלוש

³⁵ שור טרח ומצא כארבעים דוגמאות לפירושים שגויים של האמוראים למשנה (ולעתים לברייתות) שהחטיאו לדעתו את כוונתם המקורית וכינס אותן תחת הכותרת 'שגגות התלמוד'. על ביקורת התלמוד במאה התשע עשרה ראו: חנן גפני, פשוטה של משנה עיונים בחקר ספרות חז"ל בעת החדשה, בני ברק 2010, עמ' 133–188.

³⁶ אגמבן מגדיר את החרם למשל כצורה קיצונית של יחס אל הלא מתייחס: "the ban is a form of relation... the ban is a pure form of reference to something in general, which is to say, the simple positioning of relation with the nonrelational", Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, California 1998, p. 29

³⁷ צחי וייס דן בהרחבה בחשיבותם של המהלכים התאורגיים ביצירות עגנון ראו: צחי וייס, 'מות השכינה' ביצירת ש"י עגנון – קריאה בארבעה סיפורים ובמקורותיהם, ירושלים 2009.

הנשים גיבורות הסיפורים – טוני, דינה וקריינדיל טשארני – נוצרת עיר מקלט ספרותית המאפשרת להן להתמודד עם הקשיים שהחילון מעמיד לפניהן מבלי שיתבוזו באהבתן, בגופן או בכבודן. עבור הנשים, אולי יותר מכל אחד אחר, נוטל עגנון לעצמו חירות פרשנית שניתן להבינה כמעט כפרדוקס – חילון בגבולות ההלכה.

א. אל תלכי עמהם

עמד הוא והחזיר את אשתו,
עמדו כל ישראל והחזירו
נשותיהם.
הוי פועה, שהופיעה פנים כנגד
אביה. (שמות רבה א, יג)

בסיפור פנים אחרות³⁸ כשטוני הרטמן יוצאת מפתח בית הדין ובידה שטר הגט, כבר ממתנינים לה בחוץ שני גברים, טנצר וסווירש, המצפים לקרבתה של זו שעוד אתמול היתה של הרטמן (עמ' 351) ואילו עתה היא מותרת לכל אדם. 'אל תלכי עמהם' מבקש הרטמן מגרושתו הטרייה, בקשה תמוהה שלפנים משורת הדין. אין לדעת מדוע מחליטה טוני להיענות לבקשתו של הגבר שזה עתה התגרשה ממנו, מלבד שכך עשתה לפניה גם רות המקראית כשנעתרה לבועז כאשר ביקש 'אל תלכי ללקט בַּשָּׂדֶה אַחֵר' (רות ב, ח). כאשר רות נענית לבקשת בועז נפתח פתח לא רק לרווחתה האישית אלא גם לגאולה לאומית, ללידת דוד בן ישי ולתיקון עולם בביאת משיח בן דוד. משאלתו של הרטמן להיוותר בחברתה של האשה שזה עתה גירש והיענותה של טוני לבקשה החריגה, שהרי עתה היא מותרת לכל אדם, מאפשרים גם הם פתח לתיקון בדור הזה למען הדורות הבאים. כך, תחת שילכו הגרושים לדרכיהם הנפרדות, דבר מה מתבהר ביניהם, ובמהלך היממה המתוארת בסיפור הם משוטטים יחדיו בנופי הכפר הגרמני, עוצרים לאכול וללון בפונדק דרכים, ובסופו של דבר גם מוצאים את דרכם זה אל זה.

במשך שנים רבות התקבל הסיפור בביקורת כסיפור שסופו מעורפל – יש שקראו בו כבסיפור פרידה ויש שסברו שבני הזוג התקרבו וחזרו לנישואים. רבים חששו שסיוס באקורד רומנטי כשבני הזוג שבים לחיות יחד אינו תואם את המתווה המודרניסטי של

³⁸ הסיפור 'פנים אחרות' התפרסם לראשונה בגירסה מוקדמת בעיתון דבר בשנת 1932 אך הסופר הוסיף וערך בו שינויים ואני קוראת בגירסתו הסופית אשר נאספה אל הכרך 'על כפות המנעול' של 'כל סיפוריו' (1953) ולא השתנתה מאז. ש"י עגנון, על כפות המנעול – סיפורי אהבים: פנים אחרות, תל אביב וירושלים 1998.

הסיפור.³⁹ למרבה הפליאה, הדעות נותרו חלוקות גם כאשר עגנון שב כדאוס אקס מכינה בסיפור 'אורח נטה ללון' (1939) ושם בפי הרופא הגליצאי הגרוש, קובה מילך, ובן שיחו הבהרה גלויה לגבי הגירושים של טוני והרטמן שסופם בחזרה לנישואים. שיחתם של מילך ואורחו מתנהלת כפלפול בסוגיה הקשורה להלכות גירושים ונישואים, אף שמקור הסוגיה לא נזכר בגלוי. מדבריהם מסתבר כי זו אשר מילך מכנה 'אשתי' ומצפה לבואה הקרוב, נשואה בכלל לאדם אחר: 'הרי אמרת לי אתמול שאתה נוסע להביא את אשתך. אמר לי, לא באה. – למה לא באה – ? מפני שנדמנה עם בעלה במקום אחר', ואכן מילך מודה בפני האורח 'אשתי אינה אשתי ואני איני בעלה'.⁴⁰ עד מהרה מסתבר כי לא זו בלבד שהאשה איננה אשתו של מילך, אלא אף שהיא עדיין איננה אשתו של בעלה השני 'שכן שהיא עומדת ליכנס לחופה עם אחר', ומילך מראה לאורח מכתב ברכה שכתב לאשתו ולבעלה לכבוד יום חתונתם. דברי מילך הם שיעור חשוב על השימוש בלשון נקיה הנקטת כאשר יש להיזהר בכבודה של האשה, ובמקרה זה, של אשה שהיא גרושה המצויה בקשר רומנטי (ועל פי הנרמז גם מיני) עם גבר שעדיין איננה נשואה לו. מילך נוקט את מידת הכבוד ומתאר את שניהם כ'בעלה' ובכך כונס את האשה, שאיננה נשואה לאף אחד מן הגברים, תחת כנפי ההלכה.

מילך מוסיף ומצהיר בגלוי כי אהב את אשתו בעת שנתן לה גט וכי הוא עדיין אוהב אותה, אף שהיא מאורסת לגבר אחר: 'אמרתי לו [למילך], משמע שנפטרם זה מזה כאוהבים. אמר קובה, אתה אומר כאוהבים, ואני אומר שאין מלה זו ולא כלום כנגד אהבה זו שבינינו. אמרתי לו, אם כן למה נתת לה גט? אמר לי, למה נתתי לה גט? שאלה גדולה שאלת, ואיני יודע להשיב עליה'. מילך מיתמם כשהוא טוען שאיננו יודע להשיב על שאלת האורח למה מסר גט לאשתו, משום שכמו הרטמן, גם הוא גבר מודרני, והוא יודע שאין זה ראוי להחזיק אשה קשורה בחיי נישואים כושלים. לא רצונו הוא שמפרק את הנישואים, כי אם רצונה, ובמובן זה מילך והרטמן דומים. שני הגברים, מילך והרטמן, שניהם אוהבים את האשה שמסרו לה גט גירושים. זהו פרדוקס שמציבה המודרניות בפני ההלכה משום שהמודרניות היא זו התולה את קיומה של האהבה כתנאי לנישואים ומאידך רואה בגירושים תוצאה בלתי נמנעת של היעדרה. לעומת זאת, ההלכה תולה את הנישואים

³⁹ הלל ברזל מעלה את ההשערה שתכלית הסוף המעורפל ב'פנים אחרות' היא לשמור על מורכבות העלילה כדי שלא תרודד בשל הסוף הטוב' למתווה רומנטי שהיה נוטל מן העומק של המעשה המסופר. הלל ברזל, המאה החצויה: ממודרניזם לפוסט-מודרניזם – הספרות ורוח התקופה – תמורות בצורות יסוד, תל אביב 2011, עמ' 333. וראו דיונה של ארבל בסופים הבלתי פתורים כסימן מודרניסטי בספרות, מיכל ארבל, תם ונשלם? על דרכי הסיום בסיפורת, תל אביב 2008, עמ' 108.

⁴⁰ כל המובאות מ'אורח נטה ללון' מתוך ש"י עגנון, אורח נטה ללון ירושלים ותל אביב 2008, עמ' 304–306.

והגירושים ברצון'. רצון האשה נקבע כתנאי לעצם קיום הנישואים⁴¹ ורצון הגבר כתנאי להפסקתם 'שלא יגרש האיש אלא ברצונו'.⁴² אבל הרטמן ומילך הם גברים מודרניים שהתגרשו בעודם אוהבים את נשותיהם, כלומר שלא מרצונם.

סיפורו של הרטמן הוא סיפורו של גבר שבחלוף השנים אשתו 'התחילה מתעלמת ממנו שלא מרצונו' (עמ' 366). אף על פי שהוא מבין היטב שיש לו חלק בהידרדרות יחסיהם – שהיה שקוע בעסקיו, שלא שיתף אותה בהרהורי ליבו, שניטל שלום הבית (עד כדי כך שאחותה של אשתו נאלצה לקחת את שתי בנותיהם אליה לכפר) – עדיין המציאות הפשוטה היא שהרטמן אוהב את טוני ואינו רוצה להתגרש ממנה.⁴³ לעומת מילך, הרטמן דווקא מצליח לנסח בגלוי את מערכת השיקולים אשר הניעו אותו לגרש את אשתו שלא מרצונו: 'הנושא אשה ואינו אוהבה צריך שיתן לה גט. אינו נותן לה גט צריך שיאהוב אותה ואהבה זו צריכה להתחדש בכל עת ובכל שעה'. החוקיות שמנסה לנסח הרטמן לגבי הקשר שבין אהבה, נישואים וגירושים היא התלבטות מודרנית שאין לה הלכה פסוקה משום שהחוק ההלכתי חל על הגוף הפיזי שניתן לבחון למשמע ולהעניש, שלא בדומה לעניינים שבנפש, כגון אהבה. משום כך נראה שגם אין טעם לדון באופן הלכתי באפשרות השלישית שאינה נאמרת, אך הנובעת משתי קודמותיה – האוהב את אשתו ובאהבתו נותן לה גט. מעשה זה, סבור הרטמן, אינו אלא עניין של הגינות: 'מיום שנכנסתי עם טוני לחופה לא הייתה שעה שנהגתי עמה כהוגן כבשעת נתינת הגט' (כל הציטוטים עמ' 359). גם מילך נהג בהגינות עם אשתו ולא עיכב את גיטה, ובכל זאת הרטמן זכה להחזיר את טוני אל חיק הנישואים, ואילו מילך איבד את אשתו לטובת גבר אחר.

שיחתו של מילך עם המספר/האורח מוסרת (מן העתיד) את הסיבה שאפשרה להרטמן להשיב את אשתו. סיבה זו קשורה באפשרות ההלכתית, 'מחזיר גרושתו',

⁴¹ 'ואמרו האשה נקנית ולא אמר האיש קונה ללמדנו שאינה נקנת ונעשת אשת איש אלא ברצונה' פירוש המשנה לרמב"ם, קידושין א, א.

⁴² משנה תורה, הלכות גירושין א, א. יש לציין כי אף שהלכה פשוטה היא שהאישה מתגרשת בעל כורחה – 'וכתב לה [...] ושלחה מביתו', והשולחן ערוך (אבן העזר הלכות גיטין סימן קיט סעיף ו) מצייין 'כול לגרשה בלא דעת', להלכה מתקיימת תקנת רבנו גרשום מאור הגולה שהחרים שלא לגרש אשה בעל כורחה.

⁴³ לדעתו של דן מירון אהבתו של הרטמן לטוני לאחר גירושיהם היא מוקד הסיפור כולו: "Panim Aherot concentrates on the consciousness of a man who has just divorced " his wife and who only now seems to comprehend the depth of his love for her". Dan Miron, 'German Jews in Agnon's Work', *The Leo Baeck Institute Year Book* 23 (1978), pp. 170–189. מיכל ארבל מראה שלא רק שהרטמן אוהב את טוני ואינו מעוניין בגט, אלא שהוא גם חושק בה והם מתפקדים כזוג מיני: 'כבר בחלום שמיכאל חולם לפני הגט עולה שבעצם אינו מעוניין להחליף את ביתו/אשתו, ושבתדר המישות עדיין בוער התנור' מיכל תורארבל, "פנים אחרות": החשבון הכלכלי ודחף המוות, א' ליפסקר ור' קושלבסקי (עורכים), מעשה סיפור: מחקרים בסיפורת יהודית, ד, רמת גן 2018, עמ' 324–325.

המהדהדת שוב ושוב בשיחה: 'אמרתי לו, כהן אתה? אמר הוא, מה ענין כהן לכאן? אמרתי לו, שהכהנים אסורים להחזיר גרושותיהם, מה שאין כן לויים וישראלים. באמת אומר לך, תכף לנתינת הגט ביקשתי להחזיר. אי אתה מבין דבר כגון זה? חייכתי ואמרתי, מה שאירע להרטמן אירע לך. – הרטמן מי הוא? אמרתי לו, אדם אחד יש הרטמן שמו, יום אחד נתן גט לאשתו, כשיצאו מבית הרב נכנסה בו אהבתה והחזירה. אמר קובה, כי היה המעשה, אלא שלא היה בי כוח להחזירה'. מילך, כמו הרטמן, ידע שהוא רוצה להחזיר את גרושתו 'תכף לנתינת הגט', אבל להחזרת הגרושה יש שני תנאים על פי ההלכה – התנאי הראשון הוא שלא יהיה האדם כהן משום שעל הכהן חל איסור להחזיר גרושתו; מילך, כך מסתבר, איננו כהן ולכן זו אינה סיבת המניעה; התנאי השני הוא שלא התקדשה האשה לגבר אחר⁴⁴ ואילו אשתו של מילך מאורסת לגבר אחר. לעומת מילך, הרטמן לא רק פילל בליבו להחזיר את אשתו 'תכף לנתינת הגט', אלא גם פעל באופן ממשי ואקטיבי כדי להחזירה. מאמציו לשמור על קיום התנאי השני המאפשר את חזרתה של האשה לנישואים נושאים פרי מכמה סיבות: משום שלא מש מצידה לאחר הגט, משום שביקש 'אל תלכי עמהם', משום שחילץ אותה מציפורניהם של סוויירש וטנצר המפוקפקים,⁴⁵ ומפני שהצליח לבסס את הקשר עימה מחדש באופן מעורר אמון. משום שעשה כל זאת כשגם טובת בנותיהם לנגד עיניו – משום כל אלו הצליח להחזיר גרושתו ורבי שמואל ויטאל מברך 'בעיניי אין מצווה גדולה ממנה'.⁴⁶ לקובה מילך לא נותר אלא להינחם על כך שלא נהג כהרטמן משום שאשתו כבר הייתה לאחור ולא ניתן לתקן: 'אבל דבר זה אני אומר לך, שתי פעמים שגיתי, פעם ראשונה, שגרשתי את אשתי, ופעם שנייה, שלא החזרתי אותה', הוא מספר. כנגד שתי הפעמים שבהן מילך שגה ואיבד את אשתו, להרטמן יש שתי הצלחות – הוא מצליח לא רק להישאר נשוי לאחר גירושו, אלא גם לזכות באהבת אשתו שדבקה ידה בידו ועיניה הקיפו את לבו' (364).

האפשרות העומדת בפני אדם להחזיר גרושתו עשויה ליצור מציאות שנדמית פרדוקסלית, אך למעשה היא אפשרית. במציאות זו האשה מחזיקה בגט בה בעת שהיא למעשה נותרת נשואה לאותו האיש שמסר לה אותו. האפשרות לחידוש קשר הנישואים לאחר הגט, מותנה בכך שמעת קבלת הגט לא התקדשה האשה לאחור. לכן, כשטוני נענית לבקשת הרטמן ונותרת בחברתו עם יציאתם מבית הרב, הרי אין ספק שתנאי זה מתקיים

⁴⁴ 'קודם שתינשא [לאחור] – מותר להחזירה וגם ראוי לעשות כן', ספר החינוך ספר החינוך מצווה תקפ.

⁴⁵ כעולה מדברי הרטמן 'ידע אני למה הוא מתאוה. משים עצמו אוהב את כל העולם ואינו אוהב כלום. רץ אחר נשים ואינו אוהב שום אשה מחמת עצמה, בשביל שהיא נאה, בשביל שהיא כך או כך, אלא מפני שהיא אשת איש, הו אילו אחר נתן עיניו בה לטובה יפה היא בעיני טנצר'. פנים אחרות, עמ' 357.

⁴⁶ וראו: שו"ת באר מים חיים לר' שמואל ויטאל, בני ברק תשכ"ו בסימן פ: 'בעיניי אין מצווה גדולה ממנה, ובפרט אם היא אשתו הראשונה, או אם יש לו בנים ממנה'.

משום שכל העת הזו הרטמן לצידה. עתה שניהם מקיימים בגופם את המשנה במסכת גיטין 'המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי'.⁴⁷ סוגיה זו באה כדי להדגים מצב שבו בני הזוג הגרושים, תחת שילכו כל אחד לדרכו הנפרדת, נותרים יחד ואף לנים תחת קורת גג אחת. ואכן, טוני והרטמן אינם שבים לביתם לאחר הגט אלא מטיילים ולנים בפונדק דרכים. הסדרי הלינה של הזוג בפונדק מתוארים בקפידה בסיפור, ומפקח עליהם בעל הפונדק הזקן והשמרן שניכר היה 'שאינו שמח בזוג שנתגלגל לכאן אחר חצות לילה לבקש מקלט אהבה' (363). בעל הפונדק מלין את טוני בחדר משלה, ועבור הרטמן הוא מציע את שולחן הביליארד. הוא מקבל על עצמו לדאוג לא רק לרווחת אורחיו, אלא גם למוסריותם, תוך שאיננו חוסך טרחה מעצמו עד אשר השיג את מבוקשו משום ש'עכשיו שעמד האורח בלא אשה מצאו הגון' (364). טרחנותו של בעל הפונדק מעידה שאינו ער לכך שלפניו זוג החולק שנות זוגיות ארוכות וילדות משותפות, וכך אכן מציינ גם הרטמן 'פונדקי זה אינו יודע אני וטוני מה אנו זה לזה' (364). התנהגותו של בעל הפונדק מציינת מבלי משים לאיסור היחוד הקבוע בהלכה ועל פיו אסור לגבר ואישה לשהות יחד במקום סגור או מבודד אלא אם כן הם נשואים זה לזה. חוק זה חל גם על טוני והרטמן שהרי הם גרושים. המשנה במסכת גיטין מעלה את החשש כי כאשר זוג שהתגרש לן יחד בפונדק יש להניח כי זוג זה עשוי לחזור לחיי אישות שבני הזוג אך מורגלים בהם (ש'ליבו גס בה') ועל כן הגט מתבטל: 'המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי, בית שמאי אומרים, אינה צריכה הימנו גט שני. ובית הלל אומרים, צריכה הימנו גט שני...'.⁴⁸ בית הלל, אשר ההלכה נפסקה כמותם, מאשרים כי במצב מעין זה נוצרת מציאות של יחוד שיש בה חשש לקידושין שניים (קידושין ביאה) ועל כן היחוד מבטל את הגט.⁴⁸ טוני פורשת לישון בחדרה בפונדק והרטמן עולה על משכבו המאולתר על גבי שולחן הביליארד. ממש לפני שהוא שוקע בשינה הרטמן מדמה לשמוע המיה מכיוון חדרה של טוני 'שמע מין המיה. מאחר שהגה באשתו נדמה לו שהמיה זו באה מחדרה'. לרגע קט הוא מדמה כי טוני שרויה בצרה אבל נוכח עד מהרה ש'גם המיה זו לא המיה של צרה היתה' (366), ובזאת מותיר המספר קצה חוט עבור הקוראים ושיוור של תקווה עבור הרטמן כי המייתה של טוני מעבר לדלת חדרה איננה של צרה אלא של תשוקה כמתואר בשיר השירים.⁴⁹

⁴⁷ 'המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי, בית שמאי אומרים: אינה צריכה הימנו גט שני; ובית הלל אומרים: צריכה הימנו גט שני. אימתי? בזמן שנתגרשה מן הנשואין, ומודים בנתגרשה מן הארוסין, שאינה צריכה הימנו גט שני, מפני שאין לבו גס בה'. משנה, גיטין ח, ט.

⁴⁸ ובמקרה זה עליה לקבל ממנו גט שני על פי בית הלל. פירוש רבי עובדיה מברטנורא: 'ולנה עמו בפונדקי – ויש שם עדי יחוד ואין שם עדי ביאה. בית הלל סברי הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה ואין אדם עושה בעילתו בעילת זנות והרי קידשה בביאה. וב"ש סברי לא אמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה עד שיראוה שנבעלה'.

⁴⁹ שיר השירים ה, ד.

אולי קשה לחשוב על 'פנים אחרות' שגיבוריו יהודים מודרניים ושעלילתו מתחוללת בגרמניה כסיפור שבסיסו הלכתי.⁵⁰ אבל, עבור הרטמן, שכמו מילך הוא יהודי גליצאי, ההלכה איננה רק חוק דתי, אלא היא המנסרה שדרכה נבחנים החיים, כדי שאפשר יהיה לחיות אותם באופן אנושי, יהודי ומודרני. אין הדבר שונה ממצבו של הסופר עגנון ורבים מבני דורו, שאף שבגופם לא ישוּבו לבית המדרש, הרי שבמחשבותיהם הוא עוד קיים ועומד. עבר משותף זה מעניק לדור יוצאי בית המדרש שפה משותפת, אותה שפה שמילך ואורחו הגליצאי מכירים ומבינים היטב מבלי שיהיה צורך להסבירה. גם עגנון אינו נרתע מן המשימה העומדת לפניו – לכתוב חיים יהודיים בצל תהליכי החילון. הוא יכול לעשות זאת משום שעומדים בידי האמצעים להתמודד עם המהפכה בגבולות ההלכה.

המעשה הספרותי וההלכה קשורים בקשר כל יתק. המונח 'מעשה' בספרות חז"ל מציין הכרעת בית דין או חכם שהפכה לתקדים. הלכות רבות מקורן ב'מעשים', כלומר במקרים אשר הובאו בפני בית הדין כעדויות, כסיפורים, ונשפטו.⁵¹ בחלוף העיתים, נדחק ה'מעשה' מהיות מקור ברסמכא לקביעת הלכה לטובת הדרשה והמשא ומתן שבלימוד ('הפלפול') וכך התרחקה ההלכה מאירועי היום יום, אבל רישומיו של ה'מעשה' כמוודס שבעדו היא מקשיבה לחיים לא נמחק. לכן כאשר עגנון נדרש לכתוב סיפורים מודרניים הוא אינו עושה זאת כדי להכשיל את החוק ההלכתי או כדי להציגו בניוולו כפי שנעשה פעמים רבות בספרות ההשכלה, אלא כדי לעזור לחוק ארכאי זה להתמודד בעולם החדש. כך הוא מדגים כי דווקא בסביבה של חילון, כאשר מתרופפים כוחותיה העצומים של הקהילה היהודית ומוסדותיה, ניתנת ההזדמנות להלכה להראות את כוחה מחדש. במסורת האגדה התלמודית, עגנון מעמיד כל אחת מדמויותיו כמוכשרת לגלם בגופה את מהלך החוק ההלכתי משום שההלכה בעולם של חילון נעשית כנורמה שלא רק שאינה תלויה במוסדות, לעיתים היא איננה תלויה אפילו באמונתו של האדם כדי להתקיים. ניתן לראות בגישה זו מתווה של גאולה בזמנים מודרניים, הד לתפיסתו של הרמב"ן הדורש כי בימות המשיח ייספג החוק באדם ויהפוך לו לטבע כפי שהיה בימי בראשית.⁵²

50 וראו Miron, German Jews, עמ' 270: 'These stories are among those works of Agnon which can be understood by readers with no Jewish background at all'

51 במשנה, למשל, מובאים קרוב למאה ועשרים מעשים ופי שניים בערך מובאים בתוספתא, אך גם הלכות רבות שלא צוינו כמעשים מקורם במעשה. אפרים א' אורבך, ההלכה מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים 1984, עמ' 59.

52 משה הלברטל, 'מוות, חטא, חוק וגאולה במשנת הרמב"ן', תרביץ עא (תשס"ב), 133–162, עמ' 138.

ב. מחלת האהבה

“באהבתה תשגה תמיד...”, וזה לשון שיגעון... כמו אותו חולה אהבה שמוכן להשליך את חייו מנגד בשביל אהבתו.
ליקוטי מוהר"ן ח"ב ה

מיכאל הרטמן פוסק דין לעצמו במקום שבו המציאות המודרנית מאתגרת את החוק ההלכתי. הוא אינו נעזר ברבנים או בצדיקים לשם כך משום שאינם עוד חלק מעולמו. כאדם הגון הוא מבין שעליו למסור גט לטוני הסובלת בנישואיהם. אך זכות זו שעמדה ליהודי הדורות האחרונים לא עמדה ליהודי דורות ראשונים בספרות העברית. י"ל גורדון (יל"ג) נועץ את דמותה של העגונה וסבלותיה בלב המאבק המשכילי כסמל לחיים שצומצמו לכדי חוליה בשרשרת ההולדה, חיים נטולי משמעות סינגולרית: 'אִשָּׁה עֲבָרְיָהּ מִי יָדַע תְּחִיָּה? / בַּחֲשׂוֹן בָּאת וּבַחֲשׂוֹן תֵּלְכִי; / עֲצָבָהּ וּמְשׁוֹשָׁהּ, שְׂכָרָהּ מְאֻנְיָהּ / יוֹלְדוֹ קָרְבָּהּ, יִתְמוֹ תוֹכְכִי. / הָאֶרֶץ וּמְלֶאכֶה, כָּל טוֹב וְנִחַת / לְבָנוֹת עִם אַחֵר לְסִגְלָה נִתְּנָה. / אִף חַיֵּי הָעֲבָרִית עֲבָדוֹת נִצְחָת, / מְחַנּוּתָהּ לֹא תִצָּא אָנָּה וְאָנָּה; / תְּהָרִי, תֵּלְדִי, תִּינִיקִי, תִּגְמֹלִי, / תֵּאֲפִי וּתְבַשְׁלִי וּבְלֹא עֵת תְּבוּלִי'. מילים מרירות אלו מקדימות את הופעתה של בת שוע, גיבורת הפואמה 'קוצו של יוד', אשה צעירה שנותרה בודדה ודלה ומטופלת בילדים במשך שנים רבות, לאחר שהבחור ה'עילוי' שנישאה לו בנישואי שידוך יצא למדינת הים ונעלם. בלית ברירה בת שוע העגונה פותחת חנות קטנה ושם היא פוגשת בפאבי, יהודי משכיל בעל מקצוע המפקח על הנחת מסילת הרכבת, וכך הם מתאהבים. בעזרתו של האהוב, מאותר הבעל המעגן בליורפול הרחוקה, ונמצא כי הוא מוכן למסור גט תמורת ממון. פאבי מסדיר את התשלום ובת שוע ממתינה לשטר כדי שתוכל להינשא בשנית. אך כשהגט מגיע סוף סוף, הרב פוסק בחומרה וללא צידוק הלכתי שאין לקבל אותו משום ששם הבעל, הליל, חתום בכתיב חסר.⁵³ על קוצה של אותה היוד החסרה נידונה בת שוע לחיים שהם כמוות וללא שביב של תקווה משום שבינתיים טבע בעלה בַּיָּם ב'מים שאין להם סוף' וזהו מקרה הקצה שבו על פי חז"ל קצרה היד ההלכתית מלהושיע.⁵⁴

⁵³ נורית גוברין מציינת בעקבות פרסומים שונים – ובהם מאמרו של משה דוד הר, 'בדותות בספרותנו החדשה', דעות: בטאון הנוער האקדמאי הדתי, ה (תשי"ח), עמ' 16–19, המוכיחים שטענת יל"ג מופרכת מבחינה הלכתית ואין הדין פוסל גט בגלל יו"ד חסרה – שיש להניח שיל"ג ידע את הדין ולא טעה אלא שגייס כצורך ספרותי את הדין המחמיר ביותר לטובת הסטירה. ראו: נורית גוברין, 'בין אסון לישועה – פסילתו של גט בספרות העברית (יל"ג; עגנון; בארון; בורלא)', ראה: כתב עת לחקר העברית באירופה 1 (1996), עמ' 30–31.

⁵⁴ התלמוד (בבלי, יבמות קכא א) מציין 'מים שאין להם סוף' כמקרה קצה שבו לא ניתן להקל ולהתיר עגונה משום שאין לטביעה עדים, אין גופה ואין מסמכים מזהים. לדידם, אפילו היו עדים לנפילת האדם למים אי אפשר להיות בטוחים שלא הצליח לשחות ולהציל נפשו. נפילה במים שאין להם סוף כמו הים הפתוח היא המקרה האחד שבו קצרה יד ההלכה מלהושיע.

'גורדון יצר ב"קוצו של יוד" את היצירה היפה ביותר של תקופת המלחמה בין הדת והחיים', מתאר לחובר את חשיבותה הספרותית וההיסטורית של הפואמה שבה, לדבריו, עומדת האשה 'כמחאה יפה וחיה נגד החוק ההלכתי'.⁵⁵ גם היום, טוען אריאל הירשפלד, עדיין ניתן להבין את הפואמה של יל"ג כנקודת מפנה ספרותית עבור החילונות היהודית המעידה שהיחס כלפי הנשים הוא הנקודה הארכימדית שעליה היא נבנתה.⁵⁶ גילומו של מניפסט אידיאולוגי בדמותה של גיבורה אשה העומדת בחזית היצירה הספרותית הוא אכן חידוש נועז שחידש יל"ג, אבל הנקודה הארכימדית עצמה – בת שוע שילדיה בזרועותיה והאידיאולוגיה הגורדונית על גבה – איננה מנצחת או ניצלת אלא גוועת בניוולה. יל"ג גורדון, הגדול והחשוב בסופרי תקופת ההשכלה יצר את אחד התיאורים השליליים הקיצוניים של רב בישראל, מציינת נורית גוברין, אך הקצנה זו איננה בהכרח פועל יוצא של תפקידו כפוסק הלכה (המוצגת גם בפואמה על פי טבעה כמחלוקת), אלא, ובעיקר, של היותו אויבה המושבע של האהבה ולכן עומד כמכשול בין היהודי ובין הקדמה. למעשה, ההלכה מבקשת בכל דרך אפשרית להקל על התרת עגונות על פי הכלל 'משום עיגונא אקילו בה רבנן'.⁵⁷ התרת העגונה נחשבת משום כך למצווה, ועוד יותר מכך התרתן של עגונות צעירות כבת שוע, שעצם דמותן כאלמנות חיות מערערת את הערך העליון המיוחס בחברה היהודית למצוות פרו ורבו ולהמשכיות הדורות במסורת הנשים הצדקניות'.

בת שוע מגלמת במהלך חייה את גורלן של שתי נשים עבריות שונות – זו הנישאת בנישואי שידוך לבחור חכם תלמיד ישיבה, וזו שמבקשת להינשא במפגיע ללא אישור המוסדות המתאימים כשהיא מחזיקה באידיאל החדש, נישואי בחירה שהתנאי העומד בבסיס הוא התאהבות. בתוך כך נשכח פרט חשוב והוא שעם קבלת הגט בת שוע עתידה

⁵⁵ לחובר מדגיש שהוא רואה ביצירה כולה משום סתירה. בת שוע עצמה עומדת מחוץ לכל כוונה וכיוון ולכן מסמלת את היצירה היפה, העליונה, הנצחית. פישל לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, א, תל אביב תשי"א, עמ' 279.

⁵⁶ 'כוחו של "קוצו של יוד" הוא בזעקה שבו, בקול הפלצות הנשמע מפיו של יהודי הרואה בעין את העיקום האנושי הזה ואת השיטתיות שבה הדת הזאת כמערכת חיים חוסמת חצי מן המין האנושי היהודי ... גאונותו של גורדון היא בכך שידע שעניין היחס לנשיות הוא מוקד הביקורת הפנימית של היהדות; הוא הנקודה הארכימדית שעליה עומד הכל'. ראו: אריאל הירשפלד, 'האשה ונקודת ארכימדס', הארץ 28.11.2008.

⁵⁷ בבלי, יבמות פח א. וכך מבין זאת גם הרמב"ם 'שלא אמרו חכמים בדבר להחמיר אלא להקל משום התרת עגונות' (הלכות גירושין יג, כח). יצחק זאב כהנא מציין את חריגות הציווי להקל בעניין עגונות 'הלכת עגונה חורגת ממסגרת שאר ההלכות שזו היא במובן מסוים ההלכה היחידה שמצווה מכלתחילה לחפש ולחתור לקראת היתרה של האשה להנשא'. ראו: יצחק זאב כהנא, ספר העגונות – אוסף מקורות עם פירושים בירורים והערות, ירושלים תשי"ד, עמ' 20.

להפוך לגרושה, ואילו שמו של פאבי מעיד על התייחסות למשפחת כוהנים.⁵⁸ מעשה בת שוע המבקשת לדלג בפזיזות על פני כל האינסטנציות המוכשרות לזוג זיווגים – האל, ההורים, הרב והשדכן – מדגים כיצד אימוצם של אידיאלים זרים, או 'שינוי ערכין', בתוך מהלך חיים אחד, עשוי להיות מהלך מהיר מדי ולכן מסוכן והרסני.⁵⁹ בכך, בת שוע מאבדת את שמה הטוב ואת שמה בכלל, ותיזכר בפי יושבי הקרנות ובאי בית המדרש רק כ'עגונה אֲשֶׁר עָגְבָה עַל בִּנְיָה־הַמְּסֻלָּה'. הפואמה של יל"ג חובקת את שתי הסכנות המרכזיות של הקונפליקט בין הדת והחיים – סכנת ההתאהבות הרומנטית והסכנה לאיבוד השם – ושתייהן נדרשות גם בספרותו של עגנון אם כי באופן שונה המצליח להישמר מ'הקפאה למתכונת האידיאולוגית המוכנה מימין ומשמאל' במילותיו של קורצווייל.⁶⁰ ביקורת מנומקת על 'קצו של יוד' ניתן למצוא ברומן המאוחר 'שירה' מאת עגנון (מן העיזבון) המתרחש בתקופת המנדט בא"י. ב'שירה' נמסרת הדעה שהבעיה בפואמה של יל"ג איננה נעוצה בכך שהיא מגויסת לאידיאולוגיה המשכילית, אלא משום שהבסיס ההלכתי שלה איננו תקף. הדברים נשמעים מפיו של רב שהוא מופת ליהודי מודרני המצליח לאחוז בחבל משני קצותיו – הן איש דת והן איש מדע – הלומד רפואה באוניברסיטה בברלין. בנוסף, הרב הוא חובב ספרות עברית המצוי היטב בספרות ההשכלה ולא מתנגד ללמד מתוכה גם אפוס עתיר אהבות ומיניות כמו 'אהבת ציון' של מאפו (1853), ואפילו פואמה מלאת ביקורת נוקבת כלפי עולם הישיבות כמו 'המתמיד' של ביאליק (1898). יחד עם זאת, הרב קובע את שיריו של יל"ג כגבול ומסרב ללמד אותם 'אפילו נותנים לו כל חללו

58 משפחת פאבי היא משפחת כוהנים גדולים מזמן החורבן. 'מִשְׁפַּחַת רַבִּי יִשְׁמַעֲאֵל בֶּן פָּאבִי, בְּטֵל זִיו הַקְּהֵנָה' (משנה סוטה ט, טו). 'צא מהם – הוצא מאוחם ארבע מאות ועשרים שנה – ארבעים שנה שמש בהם שמעון הצדיק, ועוד שמונים שנה שמש יוחנן כהן גדול, וכן עשר שנים שמש ישמעאל בן פאבי' (בבלי יומא ט א).

59 זיידמן מציינת שהיהודים התוודעו לתרבות האירופאית, כזרים מתאחרים (belated strangers), ומצב זה הוביל לאימוץ חפוז ומתירני של הגיגים הבורגניים שנלקחו כלאחר יד מתוך מסורות וספרויות אירופאיות שונות בו זמנית אף על פי שמוטב היה שתהליך זה יתרחש באופן טבעי והדרגתי. זיידמן משערת שזו הסיבה שבתוך זמן קצר הספרות העברית המודרנית פיתחה אמביוולנטיות וביקורת כלפי תפיסות מרכזיות של התרבות הכללית שהיו כה זרות לנומרות בחברה היהודית עד אז. במרכז האידיאולוגיה הבורגנית האירופאית מעמידה זיידמן את תפיסת האהבה הרומנטית על כל עמדותיה: העדינות הנדרשת מן המין הנשי, הדרמה של ההתאהבות שיש לה סוביקט נבחר, איחוד מיני של גבריות אקטיבית עם נשיות פסיבית, אהבה רומנטית כקשר יהודי בין שני אינדיבידואלים, ועליית מושג המשיכה המינית עם הכורח לדחות את מימוש. כל אלו, טוענת זיידמן, מרכיבים את דת המין (the sex religion) שהספרות העברית התגייסה כדי להעמיד למולה דיאלוג נגד. Naomi Seidman The Marriage Plot – How Jews Fell un Love With Love, and With Literture, California 2016 . pp.217–219

60 ראו במאמרו של ברוך קורצווייל 'היסוד הדתי בכתבי עגנון' בעמ' 346 בספרו מסות על סיפורי ש"י עגנון, ירושלים ותל אביב תשכ"ג.

של עולם' משום שהוא רואה בהם 'שירים של מינות'.⁶¹ הכתרת הפואטיקה המחולנת של יל"ג כ'מינות' אינה באה כדי להקטין את ערכה הבלטריסטי או את חשיבותה ההיסטורית, אלא כדי להסביר שהתשתית ההלכתית שבבסיסה רעועה. נראה כי עגנון מבקש להימנע ממצב זה בכל תוקף. כנגד סיפורה העגום של בת שוע, הוא מעמיד שני רבנים משלו הנדרשים למצבי עגונות של נשים: הראשון מופיע בסיפור 'עגונות'⁶² והשני בסיפור 'והיה העקוב למישור'.⁶³ בשני המקרים הרבנים דווקא יוצאים מגדרם כדי לסייע לאשה שנותרה קשורה לבן זוג נעדר, ובשני המקרים פסיקתם המקלה גוררת השלכות חמורות. אין זאת כדי לומר שהרבנים הללו טעו בפסיקתם, אלא כדי להדגים עד כמה מורכב המצב שמניח החילון לפתחה של ההלכה בעניין שגם כך הפסיקה בו קשה כקריעת ים סוף.⁶⁴

'עגונות' הוא הסיפור הראשון שבו נדרש הסופר הצעיר עגנון (באמצע שנות העשרים לחייו) לנושא הסבוך של התרת עגונות, והוא שהעניק לו גם את שמו הספרותי. הסיפור מתאר את התאהבותה של הכלה בת הגביר כלילת המעלות דינה באומן הנודד בן אורי, בעודה מיועדת להינשא לחתן עליו שנבחר בקפידה על ידי אביה. אהבה סוערת זו, סופה שהיא מעבירה אותה על דעתה, ובתוך כך היא משליכה מן החלון את כלי הקודש, ארון ספרי התורה, שיצר בן אורי בהזמנת אביה הגביר. ארון מרהיב זה עתיד היה לעמוד

⁶¹ ש"י עגנון, שירה, ירושלים ותל אביב 1999, עמ' 223.

⁶² 'עגונות', הסיפור הראשון שחיבר עגנון בארץ ישראל, נדפס בנוסח ראשון בכתב העת 'העמר' בשנת 1908. ב'1921 נלקט לתוך אסופת סיפורים בשם 'כסוד ישרים' שראתה אור בברלין בהוצאת 'ידישר פרלאג' בשנינוי נוסח ניכרים. שינויי נוסח נוספים מינוריים ליוו את שני פרסומיו ב'כל סיפורי' בהוצאת שוקן. אנו קוראים במאמר זה מן הנוסח הסופי שנקבע ב'1953, ראו: אלו ואלו, ירושלים ותל אביב 1998.

⁶³ הקשר האפשרי בין 'והיה העקוב למישור' לפואמה של יל"ג כבר הוצע בביקורת וראו: שמיר, זיוה; (חשוון-כסלו תש"ן). והמשכיל בעת עגנון: 'והיה העקב למישור' של עגנון כתשובה ספרותית ליל"ג. מאוניס, 84-90. יעקב בהט, 'והיה העקוב למישור' יהודה פרידלנדר (עורך), על 'והיה העקוב למישור' – מסות על נובלה לש"י עגנון, תל אביב 1993, עמ' 43-64.

⁶⁴ ראו יצחק זאב כהנא, ספר העגונות: אוסף מקורות עם פירושים בירורים והערות, ירושלים תשי"ד, עמ' 13 שכותב: 'הקושי בפסיקה בעניין עגונות הוא אינהרנטי בשל הציוויים הנראים כסותרים – מחד, "לחזור על כל צדדין להתיר" האשה מכבלי העיגון (שור"ת הרא"ש כלל נא, סימן ב), ומאידך להיות "להיות מתון וזהיר ביותר, שבל יתיר איסור אשת איש" וכמובן מפאת החשש לממזרות'. ב'ספר העגונות' מביא כהנא מדברי רבנים לאורך הדורות המעידים על הקושי העצום העומד בפניהם בכואם לפסוק בדיני עגונות. הרבנים מעידים על ההישמעות שלהם לצו לנהוג במתינות באופן חריג ביחס לשאר משפטי התורה. ממקור ראשון הם מתארים את מצבם כאנשים הנתונים בצבת: ר' בנימין עשאל מדמה את הפוסק 'לאיש הבורח מן הארי ופגעו הדוב, כי המלחמה לו פנים ואחור, כשם שירא להתיר כך ירא לאסור'. ר' שמואל יצחק מודיליאני משווה את מצב הפוסק בשאלת עגונה ל'להט החרב המתהפכת פנים ואחור'. ר' בנימין אהרן סלניק תולה את הפסיקות המקילות בענייני עגונות בירושה מקודמיו 'רק אנכי הולך בעקבי הצאן, הרועים הקדמונים והאחרונים שבקשו צדדים, צידי צדדים בכל מאמצי כחם להקל בעיגונא דאיתא' ור' אברהם הלוי מודה 'ליבי חרד בקרבי'. ראו שם בעמ' 14.

בישיבה ובבית הכנסת שבנה האב שנועדו כדי לפתות את החתן העילוי לעזוב את מושבו בגולה ולעלות לירושלים. הארון אמנם נפל אך לא נפגם, אף כי בעצת הרב הוחלט לגנוזו. זמן קצר לאחר מכן בן אורי נעלם. הפגם שנוצר בהתנכלות לכלי הקודש התגלגל אל תוך נישואיה של דינה עם חתנה ה'כלי המפואר',⁶⁵ ועד מהרה ניכר שאלו הם נישואים עקרים, נטולי ארוס, שלא יעמידו בנים, ולכן הם מסתיימים בגירושים. עם זאת, נדמה שאותו הרב אשר הורה לגנוז את הארון מחליט להכיר ב'עגינות' הנפשית של דינה המאוהבת בגבר שנעלם, ממש כאילו הייתה זו עגינות הלכתית, ומחליט לצאת לחפש אחרי האהוב האובד בעצמו כשהוא מתרץ לאשתו: 'בתי אל תבקשיני, חובת גלות נתחייבתי לתקן עגונות' (337). אך דינה איננה עגונה באמת, חובתו של הרב איננה עומדת לו באמת, וכל הקרבתו נראית כפארסה על התפיסה המודרנית שבה מוחזקת האהבה הרומנטית כאידיאל העומד מעל ומעבר לערך היהודי החשוב באמת – הקמת בית יהודי ודאגה להמשכיות הדורות. הרב, שנדמה כהולך שבי אחרי רוחות האהבה, נעלם בגלות והופך בעצמו למעין רוח רפאים המופיעה ונעלמת מבלי לקבל שום ממשות, כל זאת תוך שהוא מותיר עגונה ממשית מאד – את אשתו. הרב ב'עגונות' לא רק שאינו עומד כמכשול בפני האהבה אלא להיפך – נראה כאילו הוא מוסר נפשו למענה, ומדגים בכך את גודל כוחה של האהבה הרומנטית שרוב לה לבלבל את היוצרות, לא רק אצל צעירים תוהים כדינה המאוהבת בכך אורי או הנער הירשל הורביץ המאוהב במשרתת היפה בלומה (סיפור פשוט, 1935),⁶⁶ אלא גם אצל פוסקי ההלכה ושומריה – הרבנים.

אלא שמחלת האהבה איננה המצאה מודרנית בלבד. היא מופיעה כבר ב'שיר השירים'. התמה של הסיפור (הנמסרת בסינופסיס המקדים לסיפור העלילה) מבדילה בין שתי מחלות האהבה – זו התאולוגית מ'שיר השירים' וזו המודרנית. בתחילה, יחסי האהוב ואהובתו מתוארים באופן מטפורי כפי שמקובל לקרוא ב'שיר השירים' כמשל ליחסי האל וכנסת ישראל שמהם נהנה כל יהודי מאמין: 'וזהו סוד הגדולה והעוז והרוממות ואהבת דודים שמרגיש כל אדם מישראל' (229). אבל כנגד האידיאל התארארוטי⁶⁷ שמרגיש כל אדם מישראל כלפי האל, מעמיד המספר 'מכשול רחמנא ליצלן'. ה'מכשול' פורק את הטענת הקדושה המגינה על הארוטי ותוצאתו העגומה כבר רשומה במילים השאלות

⁶⁵ ובעניין מעלותיו של החתן לא נחסכות מילים: 'כלי מפואר, יפה פרי תואר, תורתו בתוך מעיו, עולה על כל רעיו, ועקב חסידות יחוס וענוה, חכמות חצבה עמודיה שבעה, בחור כהלכה, לשיר ולשבחה, גאוני הדור אצלו עליו מהודם, ולדבק טוב יאמרו בכל נפשם ומאודם וכו' (330).

⁶⁶ ראו מאמרי נורית ברנע ברנהיים, 'גלי את דריך' – קריאה של טעם וריח בסיפור פשוט של ש"י עגנון', אות: כתב עת לספרות ולתיאוריה 10 (2020), עמ' 83–117.

⁶⁷ וראו דברי הרמב"ם: 'וכיצד היא האהבה הראויה: הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתרה רבה, עזה עד מאוד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה', ונמצא שוגה בה תמיד--כאלו חולי האהבה, שאין דעתם פנויה מאהבת אותה אישה שהוא שוגה בה תמיד, בין בשוכבו בין בקומו, בין בשעה שהוא אוכל ושותה. ...וכל שיר השירים משל הוא לעניין זה', משנה תורה, הלכות תשובה, י, ג.

מסיפור החטא מגן עדן: 'ומיד רגש של בושח תוקף את הכל וידעו כי עירומים הם' (שם). הגירוש מגן עדן, הבא בעקבות הכישלון, איננו אלא פועל יוצא ובלתי נמנע של מצב זה. עתה, האוהבים שנתגלו במערומיהם, שנחשפו פליטרליות המבישה של מחלת האהבה, הולכים ומאבדים אפילו את שארית הבושה, ועומדים בסכנה לאבד גם את צלם אלוהים. את הדיגרסיה הזו מתאר המספר בלשונו של 'שיר השירים' כהתבזות: 'באותה שעה תועה כנסת ישראל ביגונה ומיללת הכוני פצעוני נשאו את רדידי מעלי. דודה חמק עבר והיא מבקשת אותו ומנהמת ואומרת אם תמצאו את דודי מה תגידו לו, שחולת אהבה אני' (שם). הפיצול שנגזר על העולם כאשר הוא מתרושש מן הזיווג הליטורגי מוליד את המלנכוליה, וזהו, לדעת המספר, מוסר ההשכל שאליו מכוון הסופר: 'וחולי זה של אהבה אינו מביא אלא לידי מרה שחורה רחמנא ליצלן... ולדבר זה נתכוון המחבר בסיפור המעשה שלהלן...'

בגירסתו הראשונה של הסיפור 'עגונות' (1908),⁶⁸ המספר לא רק קושר בין מחלת האהבה לבין הדיכאון, אלא גם מצביע על סכנותיה החברתיות של מחלה זו עבור האשה שעלולה לאבד את שמה הטוב. בגירסה זו המספר מדגיש שחולי האהבה עלול להוביל לכך שהאשה תישפט כמופקרת וכי לסכנה זו מתייחס המחבר בסיפורו: 'וחולי זה של אהבה אינו מביא אלא לידי מרה שחורה ומנול אותה על הכל כאשר מופקרת ר"ל ... ולדבר זה נתכוון המחבר בסיפור המעשה שלהלן' (53). לסיפור 'עגונות' מסורת פרשנית ענפה אשר מראשיתה קראה בו כאלגוריה – יש שראו בו סיפור גאולה שבו דינה מסמלת את השכינה והתינוק את המשיח, יש שהציעו קריאה קבלית שעל פיה העיגון הוא עיגון מיסטי בין נשמות קשורות שנמנע זיווגן. על רקע יחסי ירושלים והגלות הוצעה אלגוריה ציונית לעלייה השנייה, ולעיתים הודגש המוטיב האלגורי הארספואטי של האמן הנעגן ליצירתו.⁶⁹ מכיוון שהאלוהיה ל'שיר השירים' מאפשרת את שני הנתבים

⁶⁸ עגנון, ש"י; (תרס"ז). עגונות. העמר-קובץ ספרותי מדעי, ב, 53–65.

⁶⁹ ברנר ראה את מרכז הסיפור כ'עיגון המיסטי בין נשמות אוהבות וקשורות זו בזו' אבל מכוון ל'עניין פסיכולוגי-ריאלי עולמי' ולא דווקא קבלי, משום שלברנר חשוב להציב את יצירות עגנון בשורה אחת עם ספרות העולם. החוקרת יהודית הלוי-צוויק מציינת שעניין זה מאפיין את הביקורת. בעת זו עדיין עמדה על היסוד האוניברסלי של היצירה ולא על פרשנותה האלגוריסטית. זו התפתחה רק עם פרסומה במהדורות המאוחרות. ש"י פנואלי מונה את מופעה של העגינות המטפורית: 'בסיפור זה החל, והשליט בו את רוח העגינות על כל האנשים: דינה, שנעגנה לבן אורי; בן אורי, שנעגן לאומנותו; יחזקאל, שנעגן לפראדי; ר' אליעזר, שנעגן לגאוותריחסנותו, ורב העיר העורך גלות, שנעגן לחפץ אחד – לבקש בחורים העושים במלאכות היפות ולמשכם לירושלים לשם תיקון עגונות'. ראו ש"י פנואלי, 'תחילתו של עגנון – "עגונות"', עיתון דבר, 25.07.58 עמ' 5–6. יצחק בקון מצייין את היסוד הארספואטי כמקור העיגון 'עגנון מביע בסיפור זה את תפיסת האומנות שלו, ותוך כדי כך הוא מציג את הטרגדיה של האומן היהודי המודרני, שאומנותו הטהורה גוזרת עליו את הברידות, מפני שהוא יוצר אומנות בודדת ולכן גם ריקה. .. במקרה זה נותרת האומנות

– האלגורי והליטרלי, ומכיוון שהנתיב האלגורי מתארגן במישורים שמחוץ לגבולות השיפוט ההלכתי,⁷⁰ אני מבקשת לקרוא ב'עגונות' בקריאה ליטרלית שקורצוויל מרמז שהיא אפשרית: 'הכל כאן מכוון ליחס שבין הקדוש ברוך הוא לכנסת ישראל. אבל האמת הפנימית של הסיפור מעניקה למשפטים אלה, הנראים כאילו משמעותם סקראלית, תוקף של משמעות ארוטית-חילונית'.⁷¹ אבקש להראות כי אהבה גופנית ארוטית אינה מוציאה מן הכלל את הגבולות ההלכתיים. משום כך האפשרות כי דינה ובן אורי היו נאהבים לא רק שהיא הדבר שאליו התכוון המחבר, ולא רק שהיא מאחה את גוף הסיפור עם סופו בהתאם להלכה, אלא שהיא האפשרות היחידה שבה כותרת הסיפור 'עגונות' הולמת את תוכנו. מנקודת מבט זו, הבוחרת להעמיד את האשה הצעירה כנושא הסיפור, אפשר להבין בנקל כיצד היעלמו של בן אורי מותיר את דינה להתמודד בגפה עם התוצאות המרות של 'חולי זה של אהבה', וחושף אותה לסכנה שתיראה בעיני הכל 'כאשה מופקרת'.

בעגינותה, כשהיא עורגת אל איזו נשמה המחכה לה, אלא שמסיבות מסוימות אין היא יכולה להגיע ליעודה. ראו יצחק בקון, 'על "עגונות" לש"י עגנון' מאזניים מו (1978), עמ' 172–173. גרשון שקד מדגיש את העגינות כחוויה ריגשית: 'המושג "עגונה" אינו נתפס, אפוא, כמושג הלכתי אלא כמושג "רגשי"'. לא החוקר הוא שקובע זיווגים, אליבא דעגנון, אלא הרגש'. ראו שקד, פנים אחרות, עמ' 19. הלל ברזל מעתיק את העגינות מן ההלכה אל הקבלה 'העגינות אינה קיימת בסיפור במובנה ההלכתי, אלא במשמעות המוצעת לה בתורת הסוד'. "עגונות" הוא הביטוי העלילתי, מיטאפורי למושג "מכשול" המופיע בפתחה'. ראו הלל ברזל, . המאה החצויה: ממודרניזם לפוסטמודרניזם – הספרות ורוח התקופה, תל אביב 2011, עמ' 241. גם אריאל הירשפלד כמו שקד רואה בו 'אלגוריה של סיפור הגאולה שיש להבינו כסיפור על מערכת היחסים בין העם לאלוהים'. ראו: אריאל הירשפלד, 'המקור ותהום הנשייה' – בין סיפור לסיפור עם בשני סיפורים של ש"י עגנון' מחקרי ירושלים בספרות עברית כה (2013): עמ' 534. ארנולד בננד סבור שהעגינות נובעת מאהבה לא ממומשת בין שתי נשמות עגונות זו לזו. ראו: Band Arnold, *Nostalgia and Nightmare*, California 1968 p. 59. מיכל ארבל מציינת עגינות כפולה זו שבזיווג הקבלי וזו שבין האומן לאומנותו השאובה מן הרומנטיקה: 'הטקסט קושר את הגאולה גם לתיקון הקבלי שבזיווג בין גבר לאישה וגם לאיחוד הרומנטי שבין האמן ליצירתו', ראו מיכל ארבל, כתוב על עורו של כלב, ירושלים 2006, עמ' 24. דינה שטרן וארנה גולן מתייחסות לאלגוריה הציונית; שטרן סבורה שבין השיטין של היצירה חבויה סאטירה סמויה על הציונות. ראו דינה שטרן, . עגנון המכוסה מן העין – פענוח הספורים: העגונות, גבעת החול, האדונית והרוכל, ירושלים 2000. ואילו גולן קושרת את הגורם האידיאלי לתקופת העליה השנייה. ראו ארנה גולן, 'הסיפור האגדי "עגונות" וקשריו לעליה השנייה', בעבודות הביקורת – פרקים בתולדות ביקורת הספרות העברית ובסיפורי עגנון, תל אביב 2006, עמ' 184–195.

70 במקום אחר עגנון מעיר על הקשר בין עולם הסמלים המטפוריים לבין החוק: 'הפכתי חלומי לסמל אשר שונא אני לו מכל דבר אשר אשנא. רק את הדברים הברורים אותם אוהב כי ברורים המה ולא אוכל שאת את הסמלים שפוערים את פיהם לקבל חוקים לבלי חוק'. ש"י עגנון, לפנים מן החומה, ירושלים ותל אביב תשל"ה, עמ' 49.

71 קורצוויל, מסות על סיפורי עגנון, עמ' 348.

אמנם המספר מזהיר כבר בפתיחה בשם ה'מחבר' כי צרה זו עוד עתידה להתרחש, אבל לעת עתה דינה, ביתו היחידה וכלילת המעלות של הגביר העשיר המופלג, ר' אחיעזר, עוד לא יודעת זאת. בראשיתו של הסיפור, דינה עדיין נתונה בגן העדן שלפני החטא הקשור בדעת (כלומר במיניות) 'כל כבודה פנימה בחדרי חדרים', והיא עטופה ושמורה בחברתן של 'נערות משרתות ושפחות', כולה תום וקדושה 'ורק היוצאים ונכנסים בחצרו של השר היו רואים אותה לפעמים בשעת הערב שמש בצאתה לשוה בגינת הביתן בין עצי בשמים ומטעי שושנים ועדת יונים מנפנפות סביבה בדמדומי חמה, הוגות לה חיבה בנהימתן וסוככות עליה בכנפיהן ככרובי זהב שעל ארון הקודש' (330). אלא שעד מהרה נמלא הסיפור קולות המולה ושואן, הלמות פטישים וקולות שירה: 'ובן אורי היה עושה את מעשהו, מקציע חוליא מן התיבה ושר, מקציע ושר' (331). קול הגבר כקול דודי קורא לנערה ומבלבל את דעתה, וכמו הרעיה מ'שיר השירים' המעידה 'נְפִשִׁי, יִצְאָה בְּדַפְרוֹ' כך גם אצל דינה, 'שומעת דינה קולו ואינה יודעת נפשה'. בן אורי כמובן אינו אדיש לכך; רצונו הוא למשוך את ליבה של הכלה הצעירה, הוא מפתה אותה בכוונה תחילה על אף שהוא יודע שהיא מיועדת לאחר: 'ואף הוא היה מכוין קולו⁷² להמשיך לבה בנגינתו שתהא עומדת כאן ולא תזוז לעולם' (331). בן אורי יודע שמעשה הפיתוי יעלה בידו משום שהמדרש מספר כיצד קולו של יעקב הרטיט את אהבתה של רבקה אליו והעצימה: 'ורבקה אהבת את יעקב, כל שהיתה שומעת קולו היתה מוספת לו אהבה על אהבתו'.⁷³ על אף שדינה, בדומה לרבקה ולרעיה, נפשה וגופה נמשכים אחר הגבר בעל הקול, סופה אינו דומה לסופן. 'אילני סרק קולם הולך'⁷⁴ קובע מדרש רבה, ובן אורי הוא בגדר אילן סרק. הוא המפתה והמאהב, אבל הוא איננו הגבר שזיווגו עם דינה יעשה פרי, כלומר הוא לא יינשא לה ולא יעמיד איתה צאצאים. האומן מוכיח זאת כאשר הוא מתאהב בארון יציר כפיו ושוכח בְּאַחַת ובאכזריות את דינה המאוהבת בו. 'ולא זכר בן אורי את דינה וישכח ה' (331) מציין המספר ומעלה מן האוב את דמותו של יוסף ששר המשקים השתמש בו כדי לפתור את חלומו ואף שזכה בכל אשר יוסף צפה לא קיים את הבטחתו לגמול לו: 'וְאֵלֶּיךָ לֹא יָשָׁר הַמְּשָׁקִים אֶת יוֹסֵף וְיֹסֵף נִשְׁכַּח הוּא'.⁷⁵

⁷² המילה קול מתפרשת אצל ר' נחמן מברסלב כרומזת לאון גברי ונקשרת לדמותו של יעקב: 'וכשפוגם בבית, נפגם קולו. ויעקב, ששמר בריתו, כמו (בראשית מ"ט): ראשית אוני, זכה לקול, בבחינת (שם כ"ז): ה קול קול יעקב'. ליקוטי מוהר"ן כז.

⁷³ בראשית רבה, סג.

⁷⁴ 'אומרים לאילני מאכל, למה אין קולכם הולך? אמרו להם: אין אנו צריכין, פירותינו מעדיין עלינו. אומרים לאילני סרק, למה קולכם הולך? אמרו להם: הלואי נשמע קולינו ונראה. אמר רבי הונא: לא משום הטעם הזה, אלא אילני מאכל על ידי שהן כבדים בפירותיהם, לפיכך אין קולן הולך, אבל אילני סרק ע"י שהן קלים בפירותיהם קולן הולך' בראשית רבה, טז, ג.

⁷⁵ בראשית מ, כג.

בן אורי אינו שם את דינה כחותם על ליבו, וכך אכן, כפי שניבא המספר, קם להם מכשול. באופן מפתיע מכשול זה איננו חיצוני; אין זה הרב המפריד ביניהם כפי שאירע לבת שוע, וגם אין אלו ההורים כפי שקרה להירשל ולבלומה ב'סיפור פשוט'. ב'עגונות' המכשול הוא פנימי ולכן מודרני – בן אורי מתאהב בארון שהוא עצמו יצר. מרגע זה נפרקת הקדושה ומתפרקת לריבוא רסיסים. מכלי טהור, עבד ה' ש'ידיו עושות במלאכה ושפתיו מרננות כל היום', בן אורי הופך לאלוהים בעיני עצמו אשר 'צר צורות נאות על הארון ומטיל בהן נשמת חיים'.⁷⁶ בכך הוא מגלם את ההיבריס שאורב למי ששואף, על פי כללי הזמן החדש, לראות בעצמו אינדיווידואל הפועל על פי רצונו האוטונומי בעודו נתון למעשה בעולמו של האל. האינדיווידואליזם של האומן הופך לנרקסיזם ועד מהרה נבואת המספר מתקיימת ועל בן אורי אכן שורה מרה שחורה: 'נסתכל בן אורי במעשה ידיו והיה משתומם שזה קיים ועומד'⁷⁷ והוא עצמו ככלי שנתרוקן. עגמה נפשו עליו והתחיל בוכה' (331). כך חודר החילון לסיפור מבעד לחרכים, מחלת האהבה המטפורית של הזיווג הקדוש מ'שיר השירים' נגוזה, ומחלת האהבה העצמית מכה שורשים. ההיבריס הפיגמליוני של האמן המאוהב במעשה ידיו משבית שמחת האהבה ומדמים את הקול המזמר. בן אורי נרדם בגן ובכך הוא חוזר באופן רגרסיבי לתרדמת האדם הראשון בגן עדן ברגעי רווקותו האחרונים לפני הופעת האשה. קטיעתו הפתאומית והלא מוסברת של הקשר הרומנטי מותירה את דינה סובבת סהרורית וחרדה ומחפשת אחר אהובה.

ג. נטה הארון ונפל

"וַיִּצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וַיִּנְטֵה לֹוּ מַחוּץ לַמַּחֲנֶה הַרְחֵק
מִן הַמַּחֲנֶה" (שמות לג, ז)

כל עוד ראה בן אורי את מלאכת בניית הארון כחלק מעבודת האלוהים הרי שעבד בשמחה, אבל מעת שהארון מידרדר ממעמדו ככלי קודש לכדי עבודת אומנות, הרי שהוא בבחינת עבודה זרה. ניתן להבין זאת גם מדברי רש"י המפרש את הציווי מתהילים 'עבדו את ה' בשמחה'. רש"י עומד על כך שעבדי השם שרויים בשמחה משום ששכרם משולם מידי האל 'אלהים כשמשלם שכר פעולתכם', אך עובדי עבודה זרה 'אין להם לעבוד בשמחה

⁷⁶ "וַיִּצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָר מִן הָאָדָמָה וַיַּפֵּחַ בְּאַפָּיו נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ תְּחִי' בראשית ב, ז.

⁷⁷ כדי לומר שעתה הארון הוא העולם כולו ואילו האומן הבורא נותר מרושש. על פי שני הנוסחים במשנה מסכת אבות: 'על שלושה דברים העולם עומד.. משנה, אבות א, ב. ו'על שלושה דברים העולם קיים' משנה, אבות א, יח.

שאינן משלמין [להם] שכר'.⁷⁸ בן אורי החש לפתע מרוקן כאדם שאין שכר לעבודתו מחליט לחדול ממנה, והוא מתעלם מהוראת המשנה החלה על עובדי השם: 'לא עליך המלאכה לגמור, ולא אתה בן חורין ליבטל ממנה'.⁷⁹ ברגע שבו הוא נוטל את החירות בידי לבטול ממלאכת הקודש, מיד נוכחותו של הארון בחדר הופכת לבלתי נסבלת.

רגעים מעין אלו שפגם בליבם מן הידוע שהם קוראים לשטן, והוא אכן ממהר ובא: 'בא השטן והכניס קנאה בלבה [של דינה]. הראה לה באצבע על הארון ואמר לה, מה את סבורה, מי הדמים קולו של בן אורי אם לא ארנא זה. עם שהוא מדבר עמה דחפה ונגעה בארון. נטה הארון ונפל בעד החלון הפתוח. הארון נפל אבל שום אבר לא נפגם בו' (332). השטן, מוצנח אל הסיפור כעין דאוס אקס מכינה כדי לומר את האמת; שתי מחלות האהבה – זו של בן אורי לעצמו, וזו של דינה לבן אורי האומן הפשוט לכאורה' (331) – מדמימות את הקול, קול ה' וקול הגבר. את החלל שנוצר שבתוך הדממה ממלא קולו של השטן המדבר עמה' ובסופו של דבר דוחף את דינה וגורם לה לגעת בארון הקודש: 'דחפה ונגעה בארון'. בכך דינה מצטרפת לחוה. שתיהן עוברות על איסור הנגיעה בחפץ קדוש שהוא למעשה איסור כפול: 'לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמתו'.⁸⁰ הנגיעה הפסיבית אינה מיוחדת רק לדינה של עגנון, וכך מסביר רש"י כיצד אירע שחיה נגעה בעץ: 'דחפה [הנחש] עד שנגעה בו [בעץ], אמר לה כשם שאין מיתה בנגיעה כך אין מיתה באכילה'.⁸¹ בעקבות הדחיפה חוה מגלה שעצם הנגיעה לא באמת מביאה למותה, ואכן גם דינה לא מתה בעקבותיה; אבל שתיהן לא יוצאות נקיות מעונש. מהו בכל זאת ההבדל בין נגיעה לאכילה מסביר 'שפתי חכמים'⁸² 'הנגיעה היה באונס [משום] שהוא [הנחש] דחפה עד שנגעה, אבל האכילה יהיה ברצון'.⁸³

דינה המאוחרת לא נאנסת כדינה המקראית, היא פשוט מתאהבת. כמו בת שוע, גם דינה נמצאת בעולם של בין השמשות שבו שתי מערכות הערכים פועלות בעוצמה ובמקביל – המערכת הקהילתית המסורתית שבה תינשא הנערה בנישואי שידוך לנער שבחר אביה, ומחלת האהבה שיש לה שורשים עתיקים אך היא מתעוררת מחדש בעקבות הערכים המודרניים המאותתים לנערה שהגיעה השעה ללכת אחרי ליבה. כבת שוע גם דינה תגלה שאורות הליברליזם הנאור נוצצים יותר עבור הגבר מאשר עבור האשה, שזהו מופעה המחולן של מחלת האהבה כשנקרע צעיפה הליטורגי מעליה. הנגיעה הכפולה

78 רש"י על תהילים ק, ב.

79 משנה, אבות ב, טז.

80 בראשית ג, ג.

81 רש"י על אתר.

82 פירושו של ר' שבתי בס לפירוש רש"י, אמסטרדם 1680.

83 ארנה גולן רואה באחריות המופחתת של דינה לדחיפת הארון מהלך שנועד להפחית ממנה את האחריות למעשה החריג כדי להפכה מאשה טרופת-אהבה בנוסח רומנטי לשליחתו של כוח עליון ממנה. ראו ארנה גולן, 'הסיפור "עגונות" והעליה השניה', מאזנים לב (תשל"א), עמ' 220.

בארון ובגבר המאהב מחללת את הארוס הקדוש. הנגיעה הופכת את ה'פלטריין הנאה', 'מקדש מעט', 'בית ה' שמתיימר לבנות ר' אחיעזר אביה של דינה – לבית כנסת פשוט; את ארון הקודש שבן אורי יצר בדמותו של ארון הברית (ועוד הוסיף משלו כהנה וכהנה) – לא רנא⁸⁴ ואת דינה שאביה 'היה שומרה כאישון בת עינו' (330) לעגונה ולמתה – וגם אם לא למתה בגופה, הרי למתה בנפשה.

אבל השטן, הדוחף את דינה להרחיק את הארון מן הבית, אינו מספר לה שהיא איננה האדם הראשון המתקשה להכיל את הארוטיות שמביא איתו ארון הקודש שעל גביו נמצאים כידוע 'הכרובים שפניהם איש אל אחיו ... מעורים ומחובקים כחיבת זכר ונקבה'.⁸⁵ עוד לפניו, משה כבר דחק את רגלי ארון הברית בכך שהרחיק את האוהל שהארון שכן בתוכו אל מחוץ למחנה.⁸⁶ ישי מבורך מתעכב על מעשה חסר פשר זה של משה ורואה בהרחקת הארון ביטוי לאי נחת מצד משה כלפי המיני והפרוורטי שמונח דרך זיווג הכרובים במרכזה של הדת.⁸⁷ משה מכנה את האוהל במיקומו החדש מחוץ למחנה 'אוהל מועד', והזוהר מפרש כי משה בוחר בשם 'מועד' כדי לעמוד על כך שהארון, כמו הלבנה במועדה, 'נתרחק מביניהם ולא נפגם'.⁸⁸ גם ארונו של בן אורי, מציין המספר, שרד את הנפילה 'שום אבר לא נפגם בו ושום חוליא לא נשברה', אבל אי פגימת הגוף אין משמעה אי פגימת הרוח, והארון 'הרי הוא מוטל לפניך כגוף בלי נשמה' (332).

דינה לא מתה בעקבות הנגיעה (בעץ/בארון/בגבר), אבל היא נותרה ערומה – ערומה מתקוות, מאהבת נעורים תמימה, ערומה מכבודה כ'חמדה גנוזה זו, זו בתו היחידה המפוארה, בת 'ירושלים המהוללה' (330). כמוה גם הארון, אף שלא נפגם בגופו, נותר ערום. הפרוכת שכסתה את מעשה האהבה של שני הכרובים שהיו בשעת מעשה 'דוחקין

⁸⁴ ארנא הוא שם דירוגטורי לארון הקודש וחז"ל מיחסים אותו לנשים ולעמי ארצות וקובעים עליו עונש מות. 'תנו רבנן על שלש עבירות נשים מתות יולדות ... וי"א על שקורין לארון הקודש ארנא'. תניא ר' ישמעאל בן אלעזר אומר בעון שני דברים עמי הארצות מתים על שקורין לארון הקודש ארנא ועל שקורין לבית הכנסת בית עם...'. (בבלי שבת לב ע"א) עין איה (על אתר) מפרש שקריאתו של הארון בשם זה מצביע על פגם נפשי: 'אבל הנשים כשהן קורין לארון הקודש ארנא, כשאצולן נתקלקל הרגש מבריאותו השלמה'.

⁸⁵ בבלי יומא נד, א.

⁸⁶ 'ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה הרחק מן המחנה וקרא לו אהל מועד וקהל כל מבקש ייצא אל אהל מועד אשר מחוץ למחנה'. שמות לג, ז.

⁸⁷ הרצון להיפטר מחלקים אלו בדת, סבור מבורך, הוא חלק מן הניסיון המודרני הנואל לדחוק את המבושים התאולוגיים אל מעבר למחיצה. ראו ישי מבורך, ארון העדות – חזרתו של המודחק האחרון, תל אביב 2019, עמ' 16–22.

⁸⁸ וקרא לו אהל מועד, וכי מתחילה לא היה אוהל מועד, אלא מתחילה היה אהל סתם, עתה אהל מועד, מהו מועד, רבי אלעזר אמר לטוב, רבי אבא אמר לרע, רבי אלעזר אמר לטוב, מה מועד שהוא יום שמחה של הלבנה שנתוספה בה קדושה, ואינו שולט בה פגם, אף כאן קרא לה בשם זה, להראות נתרחק מביניהם ולא נפגם, ועל כן קרא לו אהל מועד' זוהר מתורגם תשא דף קצ"ד ע"א.

ובולטין ויוצאין בפרוכת ונראין כשני דדי אשה'.⁸⁹ עכשיו היא מופשלת, ורק חשכת הלילה נותרה כדי לכסות על הביזיון: 'הלילה פרש פרוכת משי שחורה על כל הארון' (332). הזיווג הקדוש הארוטי נמוג, וכל שנותר ממנו הוא הליטרליות הנוגה של האשה הבודדה בצרתה: 'למה היה הארון דומה באותה שעה? לאשה שפורשת כפים בתפילה ושני שדיה... מתנשאים עם לבה' (332). לבסוף, המספר מסכם את האירוע המעציב כולו כשהוא מבכה את הנפגעת העיקרית שלו: 'ושם דינה נשמה כשרה זו אזלא ערטילתא [יצאה ערומה]'. עד מתי תעגינה הנשמות שבעולמך ושירת היכלך תהגה נכאים? (332). הארון מורחק מן המחנה ומן הבית ודינה מאהובה בן אורי; יחזקאל החתן נאלץ לוותר על אהובתו בסתר, פרידלי; המיניות מתפצלת מן האהבה הקדושה; והגוף נפרד מן הנשמה. בעקבות כך, האיחוד שנכפה עליה עם החתן יחזקאל הופך לפארסה נטולת מיניות, ההפך הגמור מהכרובים על ארון הקודש הנמצאים פנים אל פנים: 'היא [דינה] מפנה פניה לצד זה והוא [יחזקאל] מפנה פניו לצד זה' (336). מהלך גלגלי הבריאה נקע. הארון נופח את נשמתו ונגנו, והעולם מאבד את התאווה האינסופית לאלוהי שאין ליבטל ממנה. נבואת המספר אכן מתקיימת: 'נפגמה הטלית ורוחות רעות מנשבות וחודרות לתוכה ועושות אותה קרעים קרעים, ומיד רגש של בושה תוקף את הכל וידעו כי עירומים הם' (229). בתנאים אלו של חולין הגוף היהודי אינו מחזיק היטב את מושג האהבה והמשיכה הרומנטית. הוא מתקשה בכך כפי שהתקשה משה להחזיק את הארוטי הקדוש בתוך המחנה.

'עגינות' היא המעמד המוסדר בחוק עבור אשה שחייה נקלעו לפרדוקס משום שהיא נשואה החיה בגפה. המעמד ההלכתי 'עגינות' מגן על כבוד האשה שנכפה עליה לחיות לבדה, וכך גם עגנון מגן על כבודה של דינה. 'שמה של דינה קשור בצורה זו או אחרת בקלות דעת לגבי עניינים שבינו לבינה',⁹¹ מעיר שקד ומקביל בין דינה המקראית המוצגת במדרשים כ'יוצאנית' אשר קלות דעתה היא שהפכה אותה לטרף לחמור בן שכם⁹² לבין דינה הספרותית של עגנון אשר הלכה שבי אחר אהבתה לבן אורי. נראה שעגנון מבקש לשמור על כבודה של דינה בכך שהוא מעניק לה את המעמד ההלכתי 'עגונה' ומחשיבה כאשה שהתקדשה לאהובה בביאה והייתה משום כך לאשת איש. באופן זה נקראת ההלכה

⁸⁹ בבלי יומא נד ע"א.

⁹⁰ כפי שנגנון הארון בבית ראשון ולא נלקח לגולה על פי המדרש: 'ומי גנזו? יאשיהו גנזו. מה ראה שגנזו? ראה שכתוב (דברים כח) 'יולך ה' אותך ואת מלכך אשר תקים עליך', עמד וגנזו, שנאמר (דברי הימים ב לה) 'ויאמר ללויים המבינים לכל ישראל הקדושים לה' תנו את ארון הקדש בבית אשר בנה שלמה בן דוד מלך ישראל אין לכם משא בכתף עתה עבדו את ה' אלהיכם ואת עמו ישראל'. בבלי, יומא נב ע"ב.

⁹¹ גרשון שקד, פנים אחרות ביצירתו של ש"י עגנון, שם, עמ' 20.

⁹² שקד מצטט ממדרש תנחומא, וישלח ה, ז: 'ותצא דינה בת לאה, ולא בת יעקב היא, תלאה הכתוב באמה, מה לאה יוצאנית אף זו יוצאנית, ומנין דכתיב ותצא לאה לקראתו' (בראשית, ל).

לשמור על דינה שלא תתבזה בפני זרים באהבתה כפי שהתבזתה בת שוע גיבורתו של יל"ג.⁹³ 'עד מתי תעגינה הנשמות שבעולמך' (332) מקונן, שואל המספר, אבל הנשמה היא תמיד חופשיה, החוק ההלכתי אינו חל על הנשמה, רק הגוף הוא העגון. נשמתה של דינה חופשיה להוסיף ולאהוב את בן אורי גם במהלך נישואיה, וזאת היא אכן עושה כשהיא שומרת בליבה אמונים לאהבת נעוריה.

כבר בפתיח נרמז כי ניתן לקרוא את סיפור האהבים של דינה ובן אורי בשני אופנים בדומה לקריאה ב'שיר השירים' – בקריאה ליטרלית ובקריאה אלגורית.⁹⁴ בקריאה אלגורית המושג ההלכתי 'עגינות' מושאל כדי לתאר, במילותיו של ברנר, את 'העגינות המיסטי בין נשמות אוהבות וקשורות זו בזו'.⁹⁵ עגינות נפשית דרוחנית פסיכולוגית קוסמית כזו אין לה הלכה, ולכן מעשיו של הרב חסרי פשר והסוף סוריאליסטי. אבל בקריאה ליטרלית, שבמרכז עומדים גבר ואשה נאהבים, הרי שמעשה הרב יקבל תוקף הלכתי – דינה באמת עגונה לגבר שסברה שקידש אותה בביאה שהי 'אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות'⁹⁶ ומשום כך הוא גם ייחשב זיווגה הראשון. מיד גם מעשי הרב מקבלים תוקף הלכתי וניתן להבין את דבריו 'נתחייבתי לתקן עגונות' כפשוטם – הרב יוצא לדרך, לא בשם האהבה, אלא כדי למצוא את בן אורי משום שהוא מכיר בו כאישה של דינה. אבל כל זה נעשה במאוחר מאד ובדיעבד. בהיעדר המנגנונים הדואגים לאכוף את החוק ההלכתי, כל שנותר הוא חתנה יחזקאל הנושא אותה מבלי לדעת שהוא צועד אל תוך

⁹³ דוד ביאל מציין שהתבזות מעין זו היא עניין תרבותי חברתי ולא עבירה הלכתית. הוא מדגים זאת מתוך כתבי של יוסף האן מראשית המאה השבע עשרה המפרטים מה הם המעשים שחייב בעל בית לעשות כדי למנוע יחסים בין בני המשפחה לבין משרתים, קבצנים נודדים או מורים רווקים: 'ההלכה היהודית אינה אוסרת במפורש על קיום יחסים בין שני יהודים פנויים. גם בעניין זה, כמו בעניין הפיקוח על הנישואין, ניסו רבני אשכנז, במידה זו או אחרת של הצלחה, לאכוף פיקוח ומגבלות שחרגו מעבר לחוק, ככתבו וכלשונו'. דויד ביאל, . ארוס והיהודים, תל אביב 1992, עמ' 88–91.

⁹⁴ בספרה 'אוהבים מוכי ירח' העוסק כולו במקומו של 'שיר השירים' בליריקה העגנונית, מציינת אילנה פרדס את הקריאה הליטרלית ב'שיר השירים' כמהפכה פרשנית מודרנית: 'במאה השמונה עשרה חלה מהפכה פרשנית – מהדרמטיות ביותר בתולדות פרשנות המקרא – כאשר החלו לקרוא את "שיר השירים" כשיר אהבה ארצי וכאבן בוחן אסתטית' (עמ' 29). לקריאה הליטרלית היו גם מבקרים, ופרדס מציינת למשל את התנגדותו של רוזנצוויג שסבר שהיא מתעלמת ממיקומו המיוחד של השיר בין אהבות אנושיות ואלוהיות. לגבי גישתו המיוחדת של עגנון ל'שיר השירים', סבורה פרדס כי עגנון מדגים כיצד בעולם מודרני 'שיר השירים' לא רק שאינו הופך ליטרלי בלבד, אלא שהוא אינו מפסיק ליצור קריאות אלגוריות, בין שהן לאומיות, מודרניות או אסתטיות. לאוהבים עצמם, היא מציינת, אין כל שליטה על פירושו האלגוריים. ראו אילנה פרדס, אוהבים מוכי ירח – עגנון ושיר השירים בתרבות הישראלית, ירושלים תשע"ה, עמ' 29–38.

⁹⁵ י"ח ברנר, מהספרות והעתונות שבארץ, הפועל הצעיר, מאי 1909, עמ' 7.

⁹⁶ בבלי גיטין פא ע"ב.

תרמית. כך, רק בקריאה ליטרלית, הן אשתו של הרב והן דינה, אכן שתיהן בחזקת 'עגונות'.⁹⁷

מהלך נישואי דינה ויחזקאל נכשל. עם זאת, דינה, שעוד במקרא אחיה קמו להגן על כבודה כנגד גבר ש'חִשְׁקָהּ נִפְשׁוּ'⁹⁸ בגופה, זוכה גם ב'עגונות' שייזכר לה חסד נעוריה. אותם פנים, 'פני חוטאת ופושעת' (332) כפי שהיא מעידה על עצמה, והמעשים שמאחוריהם נטמנים בקפלי השפה השומרת על הצו ההלכתי ללשון נקיייה בעקבות ההיגיון הפשוט שדי לחכימא ברמיזא.⁹⁹ העובדה שגם לחתן, ליחזקאל, אהבה ראשונה משלו ושמה פריידילי מובאת, כפי הנראה, כדי למזער את החטא שחטאה דינה כלפיו. על תמימותה של דינה שומרים הגברים, משום שרק הם מופיעים בסיפור כמחזורים

⁹⁷ הגירסה הראשונה לסיפור 'עגונות' שהתפרסמה בכתב העת 'העמר' (1908), נוקטת לשון גלויה יותר לגבי האפשרות לקריאה ליטרלית של סיפור דינה וכן אורי כנאהבים המממשים את דבר אהבתם באופן מיני. כבר בפתח, כאשר מושוות שתי הקריאות בשיר השירים, המטפורית והליטרלית, עם הזכרת הסוג השני של 'חולי האהבה' המספר מציין בפירוש מהן תוצאותיו לגבי הנשים: 'וחולי זה של אהבה אינו מביא אלא לידי מרה שחורה ומנוול אותה על הכל כאשר מופקרת ר"ל... ולדבר זה נתכון המחבר בסיפור המעשה שלהלן' (53). דינה מתוארת כמתאוה לבן אורי 'והיא כמה מתאוה היא למראהו, כמה נפשה לנגינתו, לבה יצא ויערג לפיו וגם לו לעצמו...' (57). היא מתוודה על מעשיה לרב לפני נישואיה על שתי העבירות: 'ספרה לו ולא העלימה ממנו דבר אפילו על עבירה זו שעברה על "ולא תתורו אחרי לבבכם" (60). עבירת 'ולא תתורו' אינה זהה לעבירת השלכת הארון. ספר במדבר מציין את הבלתי נמנע הנובע מעבירה זו: 'ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אֲשֶׁר אִתְּם זַיִם אֲחֵרֵיכֶם' (במדבר טו, לט) ורש"י על אתר שב ומבחר: 'הלב והעינים הם מרגלים לגוף ומסוּרִים לו את העבירות העין רואה והלב חומד והגוף עושה את העבירות'. למעשה, ברגע הזה הרב אמור היה לפסוק על בן אורי כזיווגה הראשון של דינה, לבטל את כלולותיה ליחזקאל ולדאוג לנישואיה לזה אשר קידש אותה בכיאה, אבל תחת זאת הרב מחליט לתמוך במוסר הבורגני ולתת ידו לקנוניה. הוא מסביר לדינה את המנגנון הבורגני: 'ואמר לה ששערי תשובה לא ננעלו... שהיא צריכה לדעת שבנות ישראל לא נתן להן לחזור אחרי לבן, אלא לעשות רצון אבותיהן ואח"כ רצון בעלן' (60). אבל דינה אינה עושה רצון בעלה משום שהיא נאמנה לזיווגה הראשון. הנוסח המוקדם מגלה שאף בעילת מצווה של יום החתונה לא נעשתה, כלומר שלמעשה יחזקאל ודינה לא נישאו: 'ולא קרב זה אל זה כל הלילה, אפילו בשעה שהכניסו אותם לחדר מיוחד [חדר היחוד] (61). עתה ברור מדוע רואה המספר צורך להסביר כשהוא מסתמך על המדרש (בבלי גיטין צ"ב): 'מגרש את אשתו הראשונה, מזבח מוריד עליו דמעות אבל כאן הוריד המזבח דמעותיו קודם לכן, בשעה שקדשה לאשה...' (64) וניתן להבין כך – בשעה שקידשה [בן אורי] לאשה'.

⁹⁸ בראשית לד, ח.

⁹⁹ הלל ברזל מציע שהשמטת החטא מתיאור התנהגותם של בן אורי ודינה מהנוסחים המאוחרים נובע מרצון לאידיאליזציה של הדמויות הראשיות ומרצון למנוע את הסתירה המתהווה בנוסח הראשון בין דינה כחוטאת לבין דינה כבעלת נשמה טהורה. ראו ברזל, המאה החצויה, עמ' 241.

וכמפתים.¹⁰⁰ בדרך זו עגנון דואג לכך שהנערה הצעירה לא תצטייר כמפתה, כנואפת של כזונה בהתאם לתפיסה ההלכתית: 'מפני שדרכו של איש לחזור על אשה ואין דרכה של אשה לחזור על איש'.¹⁰¹ את האחריות לעצם המעשה הטרגי, הוא מטיל לפתחו של הכלל – האב, הרב, המשפחה והקהילה, שמתפקידם לשמור ולהגן על הנערה או לכל הפחות לכאוב את כאבה או לנקום את נקמתה, כפי שעשו ללא סייג אחיה של דינה המקראית. העלמת העין והרצון התרבותי להחליק את שאירע כדי להמשיך בחתונה של מראית עין, שולחים את הרב הניחם על כך בכל מאורו אל עולם התוהו 'כשהוא מפליג בים הגדול על פאטשייל"ע אדומה ותינוק בחיקו', תינוק 'שאיך ידוע של מי הוא' (337).¹⁰²

'עולם התוהו' אינו רק מושג קבלי, הוא גם סימן ספרותי בספרות ההשכלה ושם מסתו החשובה והמפורטת של הסופר המשכיל משה ליב לילינבלום.¹⁰³ במסה זו לילינבלום מתאר כיצד כבלי החברה 'הדורשים בכוח את תפקידם' מתעלמים מ'טבעו החופשי של האדם ונטיית רגשותיו'. הדבר אמור לגבי נערים, אך חמור בהרבה עבור הנערות: 'אך החובות שהעלם צריך למלאות כדי לצאת בהן ידי חובתו כנגד החברה כאין הן נגד אותן החובות האוסרות בכבליהן ידי העלמה', מסביר לילינבלום, 'רגליה, מבטי עיניה, רגשי ליבה, מבטאי פיה, וכל תנועות גופה... החברה הזאת שומרת באלפי עיניים את כל צעדיהן של אותן העלמות המכוננות "הגונות"... היא משימה אל לבה כל הדברים, שאין לה הרשות לחקור אחריהם, ואוכלת באלפי פיפיות את כל בני האדם שלא מצאו חן בעיניה הסמויות,

¹⁰⁰ בן אורי מפתה את דינה כשהוא 'מכווין קולו'; אביה 'התחיל מחר אחר אומן נאה' (330) עבור בניית הארון, והוא גם מפתה את החתן באמצעות שליח: 'שלח אביה שלוחים בכל תפוצות ישראל לחר אחריו בחור כהלכה' (330); השטן כמובן מפתה כדרכו לדבר עבירה; ולבסוף, הרב שהופך לנווד מפתה הלוחש באזני תלמידי חכמים לעזוב תלמודם ולעלות לירושלים (337).

¹⁰¹ בבלי קידושין ב ע"ב.

¹⁰² בגירסה הראשונה של הסיפור 'עגונות' נזכר פעמיים כי בן אורי עסק ב'מעשה צעצועים'. הביטוי 'מעשה צעצועים' הוא דרמטמעי ומתייחס בעת ובעונה אחת לכרובים של ארון הקודש על פי הפסוק 'ויעש בָּבֵית קֹדֶשׁ הַקֹּדָשִׁים קְרוֹבִים שְׁנַיִם מֵ עֵשֶׂה צַעֲצָעִים וְיִצְפוּ אֹתָם זָהָב' (דברי הימים ב ג, י) והן להולדת צאצאים 'מעשה צעצועים... והוא לשון צעצועים [צאצאים] כלומר תינוקות' (רשב"ם בבא בתרא צט ע"א ד"ה 'מעשה צעצועים'). בביקורת ניתנו להופעת התינוק בידי הרב משמעויות מטפוריות שונות ובעיקר כרמז למכשול ההולדת המשיח: 'במישור הליטראלי של "סיפור המעשה" אפשר לפתור את החיפוש אחרי 'התינוק' שאבד כניסיון של הרב לכפר על עונו (כנציג הקהילה), ששם מכשול לפני הזיווג והביא לידי כך שמנע הבאתו של תינוק לעולם (שעשוי היה להיות המשיח)'. ראו שקד, פנים אחרות, עמ' 25. ארנה גולן משערת: 'תינוק זה... מואר באי ודאות ובאור בלתי ריאלי משום שעתיד היה להיות בנם של דינה ובן אורי, כלומר – עתיד היה להיות המשיח'. ראו גולן, הסיפור 'עגונות', עמ' 221. אלחנן שילה סבור כי התינוק של דינה ובן אורי מגלם את מוטיב כשלון המשיחיות. ראו אלחנן שילה, הקבלה ביצירת ש"י עגנון, ירושלים 2011, עמ' 108.

¹⁰³ משה לייב לילינבלום (1843–1910) מחשובי ההוגים היהודים בני הדור השני להשכלה באימפריה הרוסית במחצית השנייה של המאה התשע עשרה ולימים אחד מראשי חובבי ציון.

ושאין אחריותם עליה'. לילינבלום מראה שמקורן של מגבלות אלה איננו בהלכה. הוא מפנה לשולחן ערוך: 'בשולחן ערוך יורה דעה נפסק, שהבן רשאי להעיר אֶזן הוריו על שגגתם, בדרך רמז, ושאין הבנים חייבים לשמוע בקול הוריהם בענייני נישואיהם'. לטענתו, מקור העיוות איננו טמון בהלכה אלא בתרבות הבורגנית האירופית: 'אך החברה האירופאית שהיא בעלת הציוויליזציה [תרבות] יותר מן הרבנים ... יש לה שולחן ערוך אחר'.¹⁰⁴

הישן הוא החדש, טוען לילינבלום, וכך גם שב ומראה עגנון. 'היהודי החדש', התגלמות משאלתם של הרצל ונורדאו, אצל עגנון הוא תמיד ה'יהודי הישן'; גם כאשר הוא מצוי באורחות הגויים וספרותם כד"ר מיטל ב'עד הנה', מתעדן במלבושים ומי קולון, כמינה ב'סיפור פשוט', או מתגרש בניגוד לרצונו כפי שעשה הרטמן ב'פנים אחרות'. 'עולם התורה' אליבא ד'עגנון, הוא עולם שבו אידאות תרבותיות זרות מציגות את עצמן כחוק שאין בלתו במקום החוק ההלכתי ('שולחן ערוך אחר' במילותיו של לילינבלום). אבל במהלך כזה אין צורך משום שההלכה 'הַפֶּךָ בָּהּ וְהַפֶּךָ בָּהּ, דְּכֵלָּא בָּהּ'.¹⁰⁵

ד. איסור איבוד השם

'וכן אתה מוצא שכל דבר שאדם נותן נפשו
עליו נקרא על שמו'
(מכילתא דרבי ישמעאל, שירה, א)

בנובלה 'והיה העקוב למישור' (1912)¹⁰⁶ עגנון חוזר אל המשולש הידוע – הרב, העגונה והגבר הנעלם – אלא שהפעם הסיפור מצליח להחזיק מתווה עלילה ריאליסטי ונטול שיגיונות מודרניים כאהבה רומנטית. דווקא הוויתור על פתרונות סוריאליסטים, כדוגמת הדיגרסיה למעשה הרב ב'עגונות' המשוטט בעולמות התווה כשהוא מפליג על גבי מטפחת אדומה כשתינוק בידו,¹⁰⁷ מעצים את המתח שבין צרכי החיים למתווה ההלכתית. השמירה הקפדנית על היסודות הריאליסטים הנמצאים בהתאמה לתפיסת עולמם

¹⁰⁴ ליב ליליענבלום, 'עלם התהר', כל כתבי משה ליב ליליענבלום – קבוצת מאמרים בשאלות החיים ודברי בקרת, ב, עמ' 49–109, קראקא תרע"ב.

¹⁰⁵ משנה, אבות ה, כה.

¹⁰⁶ ואני קוראת בנוסח 'כל סיפוריו': ש"י עגנון, אלו ואלו, 1998, עמ' 47–108.

¹⁰⁷ והרב אינו לבדו, גם בסיפור 'בלבב ימים' (1934) חנניה העוסק בהתרת עגונה מפליג לארץ ישראל על מטפחת: 'זקף עיניו כלפי מעלה ואמר, רבונו של עולם אין לי להשען אלא על רחמיך הרבים. נתן הקדוש ברוך הוא עצה בלבו שיפרוס מטפחתו על הים וישב עליה. פרס מטפחתו על פני הים וישב עליה. מיד צפה המטפחת על פני הים כשהיא נושאת אותו, עד שהגיע לארץ ישראל'. אלו ואלו עמ' 436.

האמונית-יראית של הדמויות, מאלצת את הקוראים לנסות וליישב את הפערים שבין העלילה להלכה שהיא ללא ספק אבן היסוד של החיים בעיירה שבוש.¹⁰⁸ לכן כבר כשפורסם הפך הסיפור, המציג כשלים הלכתיים קשים ליישוב, לסלע מחלוקת פרשני. גרשון שקד סיכם זאת כך: 'יצירת הנעורים של ש"י עגנון "והיה העקוב למישור"... מפתיעה בכפילותה: בצורתה היא דומה לספרי יראים וחסידים, בתוכנה היא אחת מן היצירות המודרניות ביותר שנכתבו בסיפורת העברית בתקופת שלהי המאה'.¹⁰⁹ מדברי שקד ניתן להסיק שמשום שב'והיה העקוב למישור' נמתח החבל ההלכתי עד קצהו, הסיפור חייב להתפרש כסיפור מודרני.¹¹⁰ כיצד, אפוא, הצליח עגנון להעמיד סיפור ריאליסטי המתרחש בתוך הוויית חיים הלכתית בעיירה יהודית גליצאית שיחד עם זאת מתקיימות בו עבירות הלכתיות משמעותיות – וכל זאת מבלי שהמתווה כולו יקרס אל החולין או יתגלגל חלילה אל מעבר לגדר? ובעיקר – איך הוא מצליח לשמור על גיבורת הסיפור, קריינדיל טשארני, בתוך עולם המוסכמות ההלכתיות בד בבד עם העובדה שהיא נואפת ובנה ממזר? ומשום מה זוכה בעלה שאיבד את שמו בכל זאת לשם ומצבה?

ההחזקה של הדואליות ההלכתית ב'והיה' היא יכולת וירטואוזית אשר מרגע שעמדה לרשותו של עגנון הוסיף והשתמש בה ברכים מסיפוריו.¹¹¹ כך גם הצליח לפתור את שאלת הספרות העברית במקום שסופרים רבים (כולל יל"ג) התקשו בו – תחת שישאל מוטיבים מן הספרות הכללית כדי 'למדרן' את הספרות העברית, עגנון נכנס לגוב האריות ההלכתי ומדגים עד כמה מרחיק לכת ומפתיע עשוי להיות הפיתרון ההרמנויטי, ועדיין הוא ימצא

¹⁰⁸ שיכול אותיות ידוע של שם עיירתו של עגנון, בוצ'אץ', המופיע בכמה מסיפוריו ומעיד גם על השיבוש שחל באורחותיה.

¹⁰⁹ גרשון שקד, 'קבצן מול שער נעול – על "והיה העקוב למישור"', בקורת ופרשנות 35–36 (תשס"ב), עמ' 73–109. במקום אחר, שקד קושר בין 'עגונות' ל'והיה העקוב למישור', והוא מציע לקרוא את שתייהן כ'פרודיות על סוגות מסורתיות' שמתקיים בהן יחס פרודי בין הסגנון לעלילה: 'שתי היצירות מבטאות בסגנון קלאסי ומסורתי את הממד המהפכני של הכשלון האירוטי, שמקורו במבנה המסורתי אשר בתוכו פועלים הגיבורים ואת התסכול העמוק שמקורו במערכת יחסים שנכשלו; כשלונות המביאים חורבן והרס על הדמויות ראו שקד, שמואל יוסף עגנון המהפכן המסורתי, עמ' 310–311. על דברי שקד אבקש להעיר כי מוטיב ה'כשלון האירוטי' הוא ממאפייני ספרות ההשכלה ואילו עגנון הכותב כבר בראשית המאה העשרים אינו בהכרח מחויב לו, וכן שקריאת שני הסיפורים כפרודיות, כפי שמציע שקד, לא התקבלה כקו מנחה בביקורת עגנון, אלא היצירות הובנו באופנים שונים כאלגוריות.

¹¹⁰ וגם קרויאנקר, ממפרשיו הראשונים של עגנון עמד על כך: 'אלא שזהו בדיוק נושאו של הרוימן המודרני. בעולם ששוב אינו מונח בכף ידו של אלוהים... יוצא הפרט לחפש נורמה משלו'. ראו גוסטב קרויאנקר, יצירתו של ש"י עגנון, ירושלים 1991, עמ' 84.

¹¹¹ למשל בסיפור 'אגדת הסופר' המציג את בני הזוג רפאל הסופר ואשתו מרים, בני הזוג ההלכתיים ביותר שעגנון יצר, המקפידים בקלה כבחמורה (לעיתים על סף הגוזמא ממש) ועם זאת אינם מקיימים יחסי אישות ולכן גם אינם מקיימים מצוות פרו ורבו.

בתחום המסורת.¹¹² נאמר שדב סדן חשב שהסיפור 'והיה העקוב למישור' אינו מתאים לרוח היהדות, שסופו הוא כישלון ממש, ושעגנון הצטער עליו כל ימיו.¹¹³ אך העובדות אינן תומכות בדעה זו משום שעגנון נהג לגנוז יצירות ואפילו למשך שנים רבות כאשר חש שעבודתו עליהן עדיין לא הושלמה. אילו חשב שהסיפור הוא כישלון ודאי היה גונזו, אך לא כך היה. הכישלון שמכניסים דברי סדן אל הסיפור, מבקש לפצל בין גוף הסיפור לבין סופו הנפול לכאורה. אבל ניסיון מעין זה להפריד בין רע לטוב, ראוי ולא ראוי, הלכתי ולא הלכתי, אף שהוא נעשה בהחלט ברוח הסיפור הרצוף פיצולים, הרי שהוא מנוגד ללקח הנלמד ממנו ולטבעו של העולם ההלכתי המורגל במחלוקות. לכן, ב'והיה העקוב למישור' לא רק שלהלכה יש חיים משלה, אלא שכשזה מגיע לדמותו של מנשה חיים, יש לה אפילו חיים כפולים.

'והיה' הוא אכן סיפור עתיר פיצולים. ההלכה היא הגודרת את הפיצול המשמעותי ביותר משום שהיא מבדילה בין סיפורה של האשה לסיפורו של הגבר. לכן, בעוד חייה של האשה קריינדיל טשארני מתנהלים למישרין על פי גבולות ההלכה הנהוגים, בעלה מנשה חיים נאבק עם החוק ההלכתי תוך סכנה ממשית שיסיים ימיו ולא יזכה להיקבר בתוך הגדר. אמנם חייה של קריינדיל טשארני אינם קלים, אבל שלא כמו אצל בת שוע, ההלכה איננה הסיבה לצרותיה. ההסבר לכך הוא פשוט – אם התקיימו עבירות הלכתיות בסיפור, הרי שהיא אינה יודעת עליהן דבר. קריינדיל טשארני נישאה למנשה חיים, חיה עימו בדוחק ובקושי ולא ילדה לו בנים. עקב השתלשלות מקרים מצערת הם יורדים מנכסיהם עד אשר מנשה חיים נאלץ לצאת לדרך כדי לבקש פרנסה מחוץ לשבוש עירם. לאחר שנים של היעדרות, מגיע סימן כי בעלה מת בנדודיו והיא מקבלת מרב העיירה אישור שהיא אלמנה ומותרת להינשא. מקץ התקופה הקבועה בהלכה, היא אכן נישאת מחדש לאיש אמיד ונדיב וחובקת בן. עם זאת, היא איננה שוכחת את בעלה הראשון, וכאשר נודע לה מקום קבורתו היא פוקדת את הקבר בכל יארצייט. אין ספק שעגנון מעניק לקריינדיל טשארני את אשר בת שוע ודינה לא זכו לו – נישואים שניים מספקים ופוריים במסגרת ההלכה, סוף טוב לתלאותיה. לעומת זאת, סיפורו של מנשה חיים שונה בתכלית. את תמצית סיפור העלילה הפרדוקסלי מוסר עגנון בעצמו במבוא: 'מעשה באדם אחד ושמו מנשה חיים מיושבי ק"ק

¹¹² יהודה פרידלנדר מציע לפתור את בעיית ההלכה ב'והיה' כתשובה לסילוף ההלכה בספרות המשכילית ככלי ליצור אמינות ספרותית: 'הדיגרסיה ההלכתית שבסיפור נועדה ליצור "בדיה הלכתית", שהיא חלק אינטגרלי מהסיפור הבדיוני בכללותו... אין המספר נהג מנהגו של יל"ג, ואינו מסלף את ההלכה כדי לתוות את קווי דמותו של רב עריץ וחסר לב; אינו מלקט לו הלכות ומצרפן צירוף פרודייסטי... ב'והיה העקוב למישור' אנו מוצאים מימד נוסף – ההלכה כבדיה במרקם היצירה, היוצרת מעין מעטה של "אמינות" שבאשליה'. יהודה פרידלנדר, בין הלכה להשכלה, תל אביב 2004, עמ' 335.

¹¹³ מדברים שבעל פה המביאה שרה הלפרין. ראו שרה הלפרין, 'והיה העקוב למישור' לעגנון לעומת "קוצו של יוד" ליל"ג, סדן: מחקרים בספרות עברית 3 (תשנ"ח), עמ' 121–129.

בוצץ יע"א שירד מנכסיו והעניות ר"ל העבירות על דעת קונו והטיל פגם בישראל והיה נזוף ורדוף ומטולטל ולא קיפח חיי אחרים וזכה לשם ולשארית'. מנשה חיים הוא יהודי חם לב והגון המחזיק בכישרון מיוחד להתעכבות ולהתרוששות. ניתן ללמוד על כך מדברי המספר המחסיר את הביטוי "שְׁכָל טוֹב" כשהוא מחמיא למנשה חיים במילים השאלות מספר משלי 'ומנשה חיים מצא חן בעיני אלהים ואדם' (74).¹¹⁴ זהו רמז לבאות שכן 'שכל טוב' אינו ממאפייניו של האיש המדובר.

בעוד עגנון מעניק לקריינדיל טשארני את חסותה המגינה של ההלכה, הרי שמנשה חיים ממש נחבט אל גדרותיה באין מושיע. במהלך הסיפור המעגלי, המתחיל בשבוש ומסתיים בשבוש, מנשה חיים מאבד את חנותו, דרכו, כספו, כבודו, שמו הטוב, את מכתב התעודה ולכן גם את שמו בכלל, מאבד זכויותיו כבעל, מאבד את אשתו לגבר אחר טוב ממנו, מאבד את האפשרות להעמיד ממנה בנים, מאבד זהותו וצלם דמותו עד כדי כך שבני עירו לא מזהים אותו, מאבד את תיקו ואת התפילין המיוחדים שלו, מאבד את מקומו ואת ביתו, נטמע בבית הקברות ומאבד את טהרתו ככהן, מאבד את היכולת להסתופף תחת גגה של ההלכה כשהוא תורם לריבוי ממזרים בישראל, ולבסוף – מאבד את חייו. הידרדרות זו, אני אציע, אינה נתונה לבחירתו, היא דטרמיניסטית ונעוצה בשמו – מנשה.

מבין הבנים שיהפכו לשבטי ישראל, מנשה הוא המפסידן הכרוני. גם כאשר אביו יוסף מעמיד את בניו לפי סדר חשיבותם הנכון – את מנשה הבכור מימין יעקב ואת אפרים הקטן משמאלו – יעקב מחליף את ידיו ומברך את אפרים כאילו היה הוא הבכור: 'יְדַעְתִּי כִּי יָדַעְתִּי, גַּם הוּא יִהְיֶה לְעַם וְגַם הוּא יִגְדָּל; וְאִלֵּם, אֲחִיו הַקָּטָן יִגְדָּל מִמֶּנּוּ, וְיָרְעוּ יִהְיֶה מְלֵא הַגּוֹיִם'.¹¹⁵ למען הסר ספק, גם בברכתו השנייה לבני יוסף יעקב מוסיף להעדיף את אפרים הצעיר על פני מנשה: 'בְּךָ יִבְרָךְ יִשְׂרָאֵל לְאָמֵר, יִשְׁמַךְ אֱלֹהִים פְּאֶרְיִם וְכַמְנֶשֶׁה; וַיֵּשֶׁם אֶת אֶפְרַיִם לְפָנֵי מְנַשֶּׁה'.¹¹⁶ יעקב מנמק את בחירתו בכך שמבין שני בני יוסף, אפרים הוא הפורה יותר. חולשתו של האב המיתולוגי מנשה בן יוסף, מותירה חותם גם על חוסנו של שבט המנשה היוצא ממנו שאינו נותר מאוחד אלא מתפצל לשני שבטים – חצי המנשה נשאר בארץ ישראל, וחצי גלה עם ראובן וגד שנחלו בעבר הירדן. המדרש תולה את הגלות בסיבה אופורטוניסטית, ששבטים אלו 'חבבו את ממונם וישבו להם חוץ מארץ ישראל – לפיכך גלו תחלה מכל השבטים... ומי גרם להם? – על שהפרישו עצמם מן

¹¹⁴ ובמקור 'ומצא חן נ שְׁכָל טוֹב בְּעֵינֵי אֱלֹהִים וְאָדָם' (משלי ג, ד).

¹¹⁵ בראשית מח, יב.

¹¹⁶ בראשית מח, כ.

אחיהם בשביל קנינם'.¹¹⁷ נדמה שגם סיפורו של מנשה חיים נכתב מראש כסיפור של תבוסה, חמדנות ועקרונות, אבל לא בכך עיקר צרותיו.¹¹⁸ הפיצול האופורטוניסטי נמצא בעוכריו של מנשה חיים ומתגלגל עד אין קץ. כאשר הוא גומל בליבו ל'הפריש עצמו' מאשתו ולצאת לנדודים כדי להפוך לקבצן ולקנות ממון, רב העיירה דואג לו ומבטיח במכתב המלצה את זהותו וזכויותיו שעומדות לו כאזרח העיר וכאדם הגון שגורלו המר לו ובכך מבדיל אותו משאר הקבצנים. המספר לא חוסך מאמצים ומתאר בפירוט את מאמצי הרב לסייע למנשה חיים אשר עמד ובכה לפניו על צרותיו בדמעות שליש.¹¹⁹ ניתן להתרשם כי הרב ממש יוצא מגדרו כדי שהכל יוכלו להיווכח שמנשה חיים לא יכול היה לבקש לעצמו ברכה גדולה יותר ממכתב המלצה זה לימי נדודיו. אבל מנשה חיים, אף שהוא יוצא מבית הרב אחרי בכיות רבות 'וראשו עליו כגלגל ועיניו נפוחות כשני נאדות של דמעות' (67), מזלזל הן בתעודה והן בחשיבותה: 'ולא הביט מעט או הרבה במליצה [במכתב ההמלצה] אשר זה דרכו תמיד בשבתו על גפי מרומי העושר בבוא אליו איש עני ואביון עם מכתב מליצה להשתעשע על אמרות הרבנים ונופת צוף מליצותיהם(שם)'. בדמיונו, מנשה חיים עדיין חי את חיי הקודמים, כאשר ישב עם נגידים 'על גפי מרומי העושר' וזלזל באביונים אשר פקדו את ביתו בבקשם נדבה כשהם אוחזים במכתבי ההמלצה שלהם. אבל זוהי טעות גדולה שהוא טועה. למכתבי ההמלצה יש חשיבות רבה ולא רק כמכשיר להגדלת כלכלתו של מי שנאלץ להפוך לפושט יד. עיקר

¹¹⁷ במדבר רבה כב, ז.

¹¹⁸ שקד מציע הסבר אחר למדרש השם של הגיבור הכרוך במוותו: 'עגנון מרבה להזדקק לטכניקה של השם כסימן (Nomen-Omen) כאמצעי אפיון: השימוש בשמות סימליים כמנשה חיים וכקריינדיל טשארני מניח שגורלו של אדם מוטבע בשמו, ושמן השם משתמעת מה תפקודה של הדמות בעלילה. משמעות שמותיהם של מנשה חיים וקריינדיל טשארני היא: 'משכיח חיים' ו'עטרה שחורה'. קריינדיל טשארני ממלאת תפקיד של מי שמנבאת את המוות (הווה אומר – femme fatal) ומנשה חיים מוביל עצמו לאבדון'. ראו שקד, קבצן מול שער נעול, עמ' 95.

¹¹⁹ כתב התעודה מובא בסיפור במלואו ככתבו וכלשונו כך שניתן להתרשם ממאמצי הרב: 'ויכתוב הרב מכתב תעודה ובמכתב סיפר הרב איך זה האיש מנשה חיים הכהן היה דר פה עירנו ומעת היותו פה הכיר אותו לאיש נכבד ויקר אשר היה לו הון ועושר בביתו ושמש ההצלחה זרחה עליו וכעת נהפך עליו הגלגל וירד עשר מעלות אחורנית ואין בידו להמציא טרף לביתו. ויען מסוה הבושה על פניו לפשוט יד לקבל ולבקש עזר וחנינה מאת נדיבי אחב"י לכן אזרתי כגבר חלצי להמליץ טוב בעדו במגילת ספר, ותקותי לה' הטוב אשר על ידי זה ימצא עזר ישועה, כי אחב"י המתנדבים בעם יהיו לו לעזר ליתן לו בכבוד כראוי לו, ולא יהי' כנהמא דכסופא. ואבקש מאחב"י נדיבי עם אלקי אברהם לקבל את האיש הזה בסבר פנים יפות בכל מקום בואו ולהעניקהו כראוי לו ועל זה נאמר והחזקת בו בכבוד ובזכות המצוה יפתח להם ה' את ארובות השמים ויריק להם ברכה והרב חתם את שמו על הכתב ביום שנכפל בו כי טוב לסדר יצו ה' אתך את הברכה באסמיך ובכל משלח ידיך וברכך בארץ אשר ה' אלקיך נותן לך, בשנת ברכך בנך בקרבך לפ"ק. ולתוספת כח ועוז פיהם את הזותמת באשו של נר וחתם בגושפנקא שלו. ויתן את המכתב למנשה חיים ויצוהו שישים לדרך פעמיו ובכל עיר ועיר אשר יבוא יעשו עמו צדקה וחסר' (והיה העקוב למישור, עמ' 66).

חשיבותם טמונה בכך שהם מבדילים את נושאייהם משלל הקבצנים האחרים, שכן האחרונים הם מיצורי השוליים של החברה היהודית.¹²⁰ מי שמכתב המלצה בידו הוא אדם בעל שם, שנודדו הם זמניים, שקבצנותו היא כורח הנסיבות של ביש מזל, שיש לו בית ומשפחה, ושהקהילה שממנה הוא בא איננה מתנערת ממנו אלא מצפה לשובו לביתו בשלום.

מנשה חיים בגאוותו או בטיפשותו מזלזל במכתב, הוא איננו טורח לקוראו, וכמעט ומאבד אותו כבר בדרכו חזרה לביתו: 'ויהי כאשר ביקש לשים את המכתב בכיסו והנה נפול נפל מידו כי כולו מבולבל היה כשיכור, ולולא נתקלו בו רגליו לא היה מרגיש בזה והיה חוזר לביתו כלעומת שבא'. הנפילה הכפולה של המכתב ('נפול נפל') נשאלת ממגילת אסתר, והיא העצה אשר נותנים להמן מקורביו המזהירים אותו שהוא נמצא במסלול של נפילה מתמדת שאין ממנה תקומה: 'אם מִזְרַע הַיְהוּדִים מְרַדְּכֵי אֲשֶׁר הָיוּ לְנַפְלֵי לְפָנָיו לֹא תִיכַל לִפְנֵי נְפֹל תְּפֹל לְפָנָיו'.¹²¹ אמנם עתה מנשה חיים רק מבולבל 'כשיכור', אבל במדרון החלקלק של הנפילה הנבואה אכן מתממשת – ברגע של שכרות הוא עתיד לאבד את חייו. על הזלזול בכתובים שבכוחם לשמור זהותו של אדם בעודו מיטלטל בעולם כסובייקט התלוש מהקשרו, על זלזול זה מנשה חיים עתיד לשלם ביוקר משום שבוהיה', אמנם אין זו האהבה הרומנטית המכרסמת באושיות האהבה הליטורגית, אבל נותנים בה את אותותיהם תהליכים אחרים שגם הם תולדה של הלך המחשבה המודרני, ובראשם – הנטייה לאיבוד השם.

הרגע שבו מנשה חיים מתפצל ל'שני מנשה חיים שיחיו' כפי שמנבאת השכנה (67), מגיע דווקא אחרי שנדמה שכבר יש לו תקומה בזכות עצמו. בלי אשת חיל שלו שתנהל את עסקיו ומבלי שיזדקק לעזרת המכתב שהוא בוש להציגו, מנשה חיים משגשג בעסקי הקבצנות בזכות חנו, שנינותו ותבונתו. בבית הכנסת מנשה חיים מצליח לכבוש לעצמו

¹²⁰ בסיפור מוקדם של עגנון 'גר צדק' (1908) מודגם כוחם של מכתבי ההמלצה כתעודת זהות. במכתב כזה נעשה שימוש לרעה על ידי יהודי המבוקש ע"י השילטונות ומבקש מחסה בקהילה שבה איננו מוכר והוא טוען שהוא גוי שקיבל עליו את תורת ה'. בזכות ה'כתבים' מתקבל אותו זר אל הקהילה ללא ערעור אף שהכתבים יתבררו בסופו של דבר כזיוף: 'הוציא רבי אברהם תכריך של כתבים ואמר אלו כתבים שנתנו לי אנשי קודש רבני הקהלות אחר נתגיירתי ונעשיתי יהודי. אני איני יודע לקרות בהם, אבל אתם ודאי שיודעים אתם לקרות בהם, אפשר שאתם מבקשים לראותם. נטלו את הכתבים וקראו, בואו ונחזיק טובה לאדם זה שהניח את משפחתו ואת כל בית אביו ובא לחסות בצלו של הקדוש ברוך הוא. לכן מצוה גדולה לאהוב אותו ולסעדו ולתמכו, כמו שנאמר ואהבתם את הגר, לתת לו לחם ושמלה, וראוי לכל ישראל רחמנים בני רחמנים, נדיבי עם אלקי אברהם לקרב אותו בדברי ריצוי ולפייסו בממון כדי להעמידו על רגליו ולא ינוע לבו'. (גר צדק, אלו ואלו, עמ' 152).

¹²¹ אסתר ו, יג.

מקום מורם משאר הקבצנים,¹²² ועם חלוף הזמן, הוא הופך קבצן מומחה הגומל למארחיו בדרכים שונות ואף ביעוץ לשלום בית אינו בוחל: 'נתגלגל מנשה חיים לביתו של עשיר והיו שם חיכוכים ודברי ריבות בין איש לאשתו, אם משום שאשה עינה צרה באורחים ואם משום דבר אחר, היה מנשה חיים ממתיק את העניין בקריצת עיניו המפיקות דיבור הלב ובתנועות איברי הגוף להסבירו באופן נאות לשניהם' (73). הצלחתו כיועץ נישואים (בעודו מזניח את נישואיו), יש לה כמוכן השפעה טובה גם על רווחתו האישית: 'הנגיד והנגידה נפשם רווחת, ורוים נחת, והעשיר נעשה רך כשמן זית, ואף בעלת הבית, מיטיבה פניה וצוהלת, ומנשה חיים אוכל סעודה כפולה ומכופלת' (שם).

חיי הקבצנות מחייכים אל מנשה חיים והוא גומל בנפשו 'לשוב לביתו לפקוד את נוהו ולקומם הריסות מסחרו' (76). אך לשאיפות גבוהות אלו יש מחיר. מנשה חיים הוא סוחר היודע בדיוק מה הוא מחירו הנקוב של החלום והוא נוקב בו – לא מאה אלא מאתיים מטבעות: 'אין אדם מת וחצי תאותו בידו, יש לו מנה רוצה מאתיים. והנה ימים רבים חלפו עברו בשטף הזמן ולביתו לא שב. כי לא הסתפק מנשה חיים במאה ועיניו היו הומות ומהמות למאתים' (76). מכיוון ששאיפותיו הגבוהות לא מאפשרות לו לחזור לביתו עד שישגי את הסכום הנקוב 'מאתיים',¹²³ גאולתו, ומשום כך גם גאולת אשתו העגונה, מתעכבות. בקפלי השפה מוטרם הקץ – המות משתקף מעיניו תאבות הבצע אשר 'הומות ומהמות', ומן האפוריזם 'אין אדם מת וחצי תאותו בידו'.¹²⁴ כך מרמז המספר שמנשה חיים לא יזכה להגשים בחייו את שאיפותיו המוגזמות.

כאן מתערב המספר כדי לספר כיצד נעשה הכשל המחשבתי שהוביל לנפילה. מנשה חיים, בדומה לבן אורי, מבלבל בין עבודה לשמו של הקב"ה לבין עבודה לשמו שלו. גם הוא עיוור כלפי המניע האמיתי למעשיו שאינם נעשים לשם הקב"ה אלא מתוך רצון לסיפוק עצמי, ואשר תוצאתם החמורה היא בלבול מוחלט בין מצווה ('כביכול') לעבירה: 'לא ידע האדם גנות מעשהו ונגעי עצמו אינו רואה ולא עוד אלא שמטעה עצמו ומערב מצוה כביכול בעבירה ... והרי הוא ממשיך את נדודיו ומחשיבים לפני המקום כאילו יוצא גולה לשמו ית' [לשמו יתברך] ('עמ' 77). גם כאן, כמו ב'עגונות', ההשתהות והחמדנות מביאות איתן את הצרות, הצרות מביאות את השטן, והלז ממחר להופיע בדמותו של קבצן סתום עין וחד לשון המשכנע את מנשה חיים כי שיבתו לביתו תוחש אם ימכור לו את כתב המליצה שכתב לו הרב הגדול של שבוש. עוד רגע מנשה חיים מתלבט

¹²² 'הנה הפלה אות השמש לטובה מכל הנדכאים והיה מכבדו לעלות לתורה פעמים בשני ובחמישי בשבת ופעמים אפילו בשבת במנחה.' עמ' 74.

¹²³ שאינו מקרי ולקוח מן המדרש: 'אין אדם יוצא מן העולם וחצי תאותו בידו: מי שיש לו מנה, רוצה מאתיים. יש לו מאתיים, רוצה ארבע מאות.' קהלת רבה א, לד.

¹²⁴ 'אמר ר' יודן בשם ר' איבו: אין אדם יוצא מן העולם וחצי תאותו בידו' קהלת רבה, א, יג.

'איככה ימכור את מכתב ההמלצה, הן שמו נעוץ בתוכו וכבודו לאחר לא יתן' (78),¹²⁵ אבל משכנע את עצמו שהדבר נעשה לטובת אשתו שלא תקפח יותר ימיה ברעב ואף הוא לא יהיה נעוץ בעולם' (78). על אף שסופו של מעשה נעוץ בתחילתו, עסקאות עם השטן יש להן מהלך משלהן. כוונותיו של מנשה חיים אמנם נשמעות נכונות, אך מעשיו אינם נכונים, ולכן הפיצול העובר בתורשה משבט המנשה למנשה חיים, הופך עד מהרה למפולת, ומנשה חיים מתפצל לשניים – לגוף בלי שם, ולשם בלי גוף.¹²⁶

חולשת השם המפוצל מאיצה את הנפילה. הקבצן הנושא שם לא לו, לא מחזיק מעמד וקורס תחת משאו. גופו שאינו ראוי לשם נופח את נשמתו, אבל השם לא מת עימו. לשמו של מנשה חיים מסתבר, יש חיים משלו, ולכן הוא אינו נקבר עם הקבצן אלא מוסיף להלך בעולם עד שהוא מגיע לשבוש ושם הוא מתיר את העגונה מקשריה. הרב המצוי בין הפטיש לסדן נאלץ להתיר את העגונה על פי מסמך ההמלצה הנושא את שמו של מנשה חיים על אף ששם זה מובא לפניו בנפרד מן הגוף. כך קורה ששמו של מנשה חיים הולך לפניו, מגיע לעירו, וגורם למותו בעודו בחיים.¹²⁷ בינתיים, חצי מנשה חיים האחר, זה בעל הגוף אך נטול השם, מחליט להשתמש בכסף שנתן לו הקבצן למטרה אחרת מאשר כוונתו הראשונה. הוא מחליט שלא לנסוע לשבוש לאשתו אלא ליריד שבעיר לשקוביץ. מנשה חיים נוסע ליריד מתוך כוונה ברורה לחדול מימי הקבצנות ולחזור למסחר הגון: 'ומיד קפץ מנשה חיים ונשבע שמכאן ולהבא ימנע עצמו מעניין הקבצנות וישים לדרך פעמיו ליריד לשקוביץ לעשות סחורה באמונה, אחרי כן ישוב לביתו זו אשתו, ויערוב מערבו ומרכלתו כדת לסוחר הגון.... וברצות השם יחזור לכבודו הראשון ולחסם עצלות לא יאכל, יפרנס אשתו מתוך ישוב והרחבה ויבנה חנותו בקרוב וגדול יהיה כבוד חנותו האחרונה מן הראשונה' (שם). אמנם כוונתו היא להחזיר לעצמו את שמו הטוב דרך מקצוע מכובד, אבל מחשבה לחוד ומציאות לחוד. הוא נשבה בנפלאות היריד ועד מהרה יצר הקבצנות

¹²⁵ בפרפרזה על האמור בספר יצירה: 'עשר ספירות בלי מה... נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן'. ספר יצירה א, ז.

¹²⁶ בספרו 'גופים ושמות' גלילי שחר עוקב אחר התפרקות הגופים והשמות כמאפיין של האופן השבור והקטוע שבו נידונה המסורת בספרות העברית כחלק משרשרת המסירה: 'את הקריאות בדבר גופים ושמות אנו ממקמים בעולמה של הספרות היהודית החדשה סביב 1900. תקופה זו שחשה את תפנית הזמן (תקופת "מפנה המאות") הניבה פרשנויות ספרותיות קיצוניות של שאלת המסורת... המודרניזם שב להתכתב עם המסורת ולהאיר את מקורותיה באופן כזה, כשבירה וקטיעה, כפרימה והפרשה ומתוך הזרה. מתוך מתודת השבירה המודרניזם גם יוצר הקשרי קריאה ופרשנות שמתוכם המסורת שבה ונראית בעזות פנים ובמצבי קצה ומסתמנת כתאולוגיה של "צורות שבורות"'. גלילי שחר, גופים ושמות – קריאה בספרות יהודית חדשה, תל אביב 2016, עמ' 12–13.

¹²⁷ עומד על כך אורי ש' כהן: 'המוות הזה הוא למעשה מותם של שני אנשים, של הקבצן הקונה, שנחשב על סמך כתב ההמלצה לר' מנשה, ושל ר' מנשה עצמו'. ראו אורי ש' כהן, הישרדות: תפיסת המוות בין מלחמות העולם בארץ ישראל ובאיטליה, תל אביב 2007, עמ' 45.

משתלט עליו שוב. אלוף הקבצנים, מנשה חיים מצליח לקושש סכום נאה, אך עדיין לא את אותן מאתיים מעות שהעמיד לעצמו כתנאי לחזרתו. מפה לשם, הגוף שנותר בלי שם ומתעכב בדרכים הופך גופני מאד ודורש את סיפוקו יותר מאשר אי פעם בעבר ומנשה חיים נתקף ברעב שאין לו שובע. הוא נכנס לפונדק דרכים ומחליט לפנק את עצמו בארוחת מלכים. גרגרותו של מנשה חיים כה עצומה עד שהיא מערערת אפילו את שלוותו של המספר שנזעק כדי להזהיר מראש את הקוראים מצד אחד, ומצד שני כדי להגן על גיבור הסיפור 'שטעה בשיקול דעתו ועשה שלא כהוגן', כשהוא טורח ומקדיש שורות ארוכות לאזהרות פוסקים ראשונים ואחרונים המגנים את האכילה המרובה וקושרים אותה ליצר הרע. בנוסף לאותו דיון הלכתי, נחשפים בכל הדרם פרטי הארוחה הדשנה על כל אשר אכל ושתה בה מנשה חיים, ארוחה שגם גרגנטואה ופנטגוראל, גיבורי תאבי התענוגות הקולינריים של פרנסואה רבלה, לא היו בושים בה.

אבל לא לעולם חוסן – היין מוביל לשמחה, השמחה לדכרוך, הדכרוך והיין לשינה מבישה ברחוב, ואור היום מוביל להכרה כי הוא מוטל ברחוב בגשם זלעפות ושתיקו על כל רכושו נגב ממנו. עתה אין ברירה למנשה חיים אלא להמשיך לקבץ נדבות, ועם מעט המעות שהוא מצליח לקושש הוא מחליט סוף סוף לשים פעמיו לביתו. הפעם, לשם שינוי, הוא גם מוציא לפועל את החלטתו ואכן חוזר לשבוש עירו. שיבה זו, כפי שציין קורצווייל, היא שיבה מאוחרת;¹²⁸ גופו של מנשה חיים מגיע לשבוש הרבה אחרי ששמו כבר הגיע אליה, ולמעשה לאחר שהכריזו על מותו. משום כך, גם בני עירו המכירים אותו היטב אינם מצליחים לזהות אותו, שבלעדי השם אין לגוף היהודי זהות, בלעדיו אין האל יכול לקרוא בשמו של האדם ואין האדם יכול להיענות לו ב'הנני'.

זכות הגדולה, זכות השיבה, שזכה בה דווקא המתבולל מיכאל הרטמן, לא עומדת בחייו ליהודי התמים מנשה חיים. אשתו הייתה כבר לאיש אחר והיא נושאת בזרועותיה את ההוכחה לכך שהתקיימו ביניהם יחסי אישות. מנשה חיים חטא כשהזניח את אשתו, כשלא מיהר לביתו גם כשהיה סיפק בידי, כשהזניח את קשר המכתבים עם קריינדיל טשארני בזמן נדודיו, כשלא שמר הבטחתו שישבו כאשר תסיים קריאת ספר תהילים, כשבזבז כספו, כשסבא וזלל והשתכר בניגוד לעצת חז"ל ובעוד אשתו נתונה בצרתה, כשזלזל בהמלצת הרב, כשמכר שמו הטוב בעד בצע כסף, כשאיבד את הביטחון בחסדי השם וקרא עליו תיגר בקובעו רף כספי כתנאי לשובו לביתו.¹²⁹ יתרה מזו, מעשיו הרעים של מנשה חיים שמו מכשול לא רק בפניו, אלא גם בפני אחרים – הם גזרו דין מוות על הקבצן, הטעו את מי שתרמו לקבצן (בחושבם שהוא מנשה חיים איש שבוש), הכשילו את הרב בפסיקתו, הכשילו את אשתו בניאוף, את בעלה בבעילה אסורה, ואת בנה בדין ממזר – מעוות שלא יוכל לתקן.

¹²⁸ ברוך קורצווייל, מסורת על סיפור עגנון, תל אביב 1962, עמ' 28–32.

¹²⁹ שהרי ממילא 'מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה' ביצה טז ע"א.

אובדן השם משפיע לא רק על מנשה חיים לברו, שהרי גם אשתו קשורה לאותו השם עצמו. 'אשתו כגופו' יודע מנשה חיים, אבל כאשר השם מאבד את הקשר לגופו, נפרם גם הקשר בין גופה של קריינדיל טשארני לשמו שלו. עתה, הוא לומד, אשתו נשואה לאחר ונושאת את שמו של בעלה החדש ובן נולד להם שיוסיף וישא את שם אביו מולידו. כשהוא מגיע לשבוש בליל שמירת הולד שלפני הברית, מנשה חיים ותינוקה של אשתו נתונים באופן מפתיע במצב דומה – שניהם מגלמים גוף בלי שם בעולם אך בהבדל חשוב אחד, שלתינוק יקרא שם במהרה אשר יעמיד אותו (ביחד עם המילה) כיהודי בעולם, ואילו למנשה חיים נותר לקוות לתיקון רק בעולם הבא. אמנם לרגע קט עוברת במחשבותיה של קריינדיל טשארני המחשבה לקרוא לבנה על שם בעלה הראשון ביש המזל כדי לתת לו שם בישראל, אבל במחשבה שנייה היא דוחה את הרעיון משום שהיא חוששת להשית את גורלו המר של מנשה חיים על הרך הנולד. כך ניצל התינוק מלשמש כמצבה חיה לשם לא ראוי, וניצל מגורלם המר של כל אשר נשאו את השם לפניו – מנשה בנו של יוסף שאיבד את הבכורה, שבט המנשה שהתפצל, מנשה חיים עצמו, והקבצן.

בלית ברירה מנשה חיים עובר להתגורר בבית הקברות ושם הוא מבין את מצבו החמור: 'ויהי נודד בין החיים והמתים ושוב אין לו מנוחה לא בעולם הזה ואף בעולם האמת אינו מצפה למנוחה (102)'. ממקום שבתו בבית הקברות יכול מנשה חיים להיווכח בעומק הטרגדיה של הפיצול משום שלנגד עיניו נחקקת המצבה הנושאת את שמו ואת שם אביו. עתה הוא מבין לעומק את משמעות איבוד השם לא רק בעולם הזה שבו לא ישאר לו זכר, אלא גם בעולם הבא שבו לא תמצא לו מנוחה נכונה משום שרק ידיעת השם מצילה מיסורי חיבוט הקבר.¹³⁰ באין לו תכלה הן בעולם הזה והן בעולם הבא, מנשה חיים דועך 'ומיום ליום היה גופו הולך וכלה עד שנפחה נפשו וימת (103)'. את כרוניקת הדעיכה מתאר ר' נחמן: 'והנה הנפש מתגעגעת תמיד לעשות רצון יוצרה וכשרואה שאין האדם עושה רצונו יתברך, חס ושלום, אזי היא מתגעגעת מאד לחזור לשרשה ומתחלת להמשיך עצמה להסתלק מגוף האדם ומזה נחלה האדם... שממשכת

¹³⁰ חיבוט הקבר מוזכר במיסטיקה היהודית כעונש שאחרי המוות עבור הנאה שאינה לשם שמים. צדיקים ניצלים מיסורי החיבוט משום שהם יודעים את שמם ואילו חוטאים, שמם נשכח מהם ונידונים ליסורים: 'אחר שנקבר האדם אז בא מלאך א' על קברו ושואל לו מה שמך והוא משיב לו גלוי וידוע לפניו יתברך שאיני יודע את שמך (ואינו זוכר משום העצבות הגדולה על מותו שלא הספיק עוד מצוות שהיו נשורות עמו גם בקבר במקום להוציא זמנו לבטלה על תענוגי העוה"ז ואם היה צדיק גדול ידע שמו ולא יסבול כ"כ שאין כן הרשעים שהקליפה שבהם גדולה מאד ואינם זוכרים כלל). אז תכף ומייד באים ד' מלאכים ומשפילים קרקע הקבר ומעמיקים אותו למטה ונעשה חלל הקבר כשיעור קומת האדם הנקבר שם. ואז מחזירין את נפשו בגופו כמו בחייו ... ואז המלאכים הנזכרים אווזים בו כל א' מקצה ומנערים אותו מן האבק הנדבק בהם עד שנפרדת מהם הקליפה לגמרי. ולכן נקרא חיבוט הקבר'. יהודה בן משה ישועה פתיא, רוחות מספרות, ירושלים תשי"ד.

עצמה ממנו מחמת שאין ממלא רצונה כי היא רוצה רק שיעשה רצון המקום ברוך הוא.¹³¹ הנפש השואפת למלא רצון יוצרה, מסביר ר' נחמן, מצויה במצוקה הולכת וגוברת ככל שהאדם מוסיף וחוטא עד שהדיסוננס בין הגוף לנפש הופך גדול מנשוא, ואז הנפש מעדיפה להיחלץ מן הגוף החוטא ולשוב למקורה אל האל כדי שתוכל לחזור אל טבעה האמיתי הנמצא תמיד בהתאמה לרצון האל. לחייו של מנשה חיים אין עוד תכלית שהרי תכלית חייו של היהודי הוא לעשות רצון השם, ואילו הוא לא רק שחטא, אלא שתוצאות חטאיו הם כאלו שלא ניתן לתקנם. במצב עגום וחסר מוצא זה, נשמתו היהודית מבכרת לשוב אל האל שברא אותה ומנשה חיים מאבד את הרצון לחיות ומת.

אלא שאפילו מותו של מנשה חיים אינו פותר את בעיית הפיצול. כאשר קריינדיל טשארני נישאת מחדש היא מאבדת את שמו של מנשה חיים אבל היא איננה מאבדת את זכר שמו, ובכך מצדיקה את הטוב והברכה שנתן לה ה'. אבל כאשר מנשה חיים מאבד את שמו, הוא מאבד גם את הקשר לאותיות שם 'השם' שטבועות בשמו – מנשה (בשיכול: השם) ונמצא בסכנה לעבור על האיסור ההלכתי של איבוד שם השם.¹³² מכיוון שהתגלות האל בעולם נעשית מתוך שמוותו ובתוכו,¹³³ הרי שאיבוד השם, חותם את האפשרות לקשר בלתי אמצעי עימו לאחר שנספג אל האין, ונביאיו כלו גם הם. אף על פי כן, ודווקא ברגעי חייו האחרונים, מנשה חיים מצליח לפתוח את השער ההולך ונסגר להפוך את הגלגל ולאחות את הפיצול. הוא מצליח לעשות זאת באמצעות הדבקות בשם משום היותו באמת ובתמים יהודי בעל לב חם ואוהב: 'מכאן ואילך לא דיבר מנשה חיים דבר, רק חיזק לבו באלקים בשארית כחו' (103). על סף מותו, מנשה חיים שאיבד את הקשר האינטימי עם ההלכה המגלמת את מופעו המחולן של האל, מתעורר להבין כי מה שיתיר אותו מעגינות חסרת תוחלת הוא שיבה לקשר אינטימי ישיר עם האל. למרבה הפלא, מנשה חיים איננו הראשון המחזק ליבו באלוהים, כך גם עשה לפניו גם משה, אשר השתמש בשם השם כדי לחזק את לב פרעה כמתואר בספר הזוהר: 'לא חיזק את לבו [של פרעה] אלא על השם הזה [הוי"ה] כי כשהיה אומר משה כה אמר הוי"ה, מלה זו ממש חיזק את לבו, זה שאמר ויחזק הוי"ה את לב פרעה.'¹³⁴ אולם בעוד שלמשה עמדה

¹³¹ לקוטי מוהר"ן רסח.

¹³² ההלכה בדבר איבוד שם השם מתייחסת לחפצים או מקומות שהשם הקדוש כתוב עליהם. איבוד השמות עלול למעט את נוכחות האל בעולם הפיזי הנעשית באמצעות שמו. והרמב"ם מזהיר: 'המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהם הקדוש ברוך הוא – לוקה מן התורה' (משנה תורה, הלכות יסודי התורה ו, א) ומנמק דבריו בפסוק מדברים (יב, ג-ד): 'וְאֶבְדְּתֶם אֶת שְׁמֵם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא – לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַה' אֱלֹהֵיכֶם'.

¹³³ הקבלה על זרמיה וענפיה השונים עוסקת בהרחבה באפשרות זו ראו: משה אידל, שלשלאות קסומות: טכניקות וריטואלים במיסטיקה היהודית, ירושלים 2015, עמ' 117.

¹³⁴ זוהר בשלח נב ע"ב.

הזכות לשימוש מאגי בשם השם, על מנשה חיים חל האיסור להגות את השם המפורש ועל כן הוא פשוט מפסיק לדבר.¹³⁵

יש להניח כי עגנון משתמש במצב שאליו הידרדר יהודי זה כמשל למצבם של היהודים בכלל המתמודדים יום יום כדי לקיים חיים בעולם ההולך ונסדק ממש תחת רגליהם. עבורם, 'שינוי ערכין' אינו מוביל בהכרח לקדמה, כפי שסבר ברדיצ'בסקי, אלא למבוכה קיומית ולבלבול הערכים. בעולם ההולך ומתחלץ – סקס מחליף את הארוס הקדוש, יהירות ואהבה עצמית באות במקום עבודת השם, חמדנות שביעה וזלילה מחליפים את הביטחון באל, אהבת הממון ניצבת לפני אהבת הבריות. בתוך כך נזנח החוק ההלכתי אשר שימש דורות רבים והוחלף בחוקים המומצאים חדשות לבקרים תוך כדי הונאה עצמית ואשר מטרתם היחידה להצדיק מעשים שמניעים אנוכי. כך נוהגים שלושת הגברים – הילל שמכר את חתימת שמו שעל שטר הגט, מנשה חיים שמכר את שמו תוך הונאה עצמית, ובן אורי שלא נתן את שמו לאשה שאהבה אותו. שלושת הגברים צעדו בדרך הזו ושלושתם גם הגיעו למבוא סתום בשבילי העולם הזה. ובכל זאת – בעוד שהילל אבד בים ובן אורי נעלם בעולם התוהו, מנשה חיים דווקא זוכה לחיי העולם הבא וזאת בזכות ששב לעירו והתמודד עם הנזק שחולל. בעצם שובו, הוא עוצר את הנפילה, בכך שהוא משכיל להתמודד בחמלה, בהגינות ובאומץ עם הסוגיה ההלכתית המסובכת שנקמה בהיעדרו,¹³⁶ בכך מתקיימת האמרה 'שכל דבר שאדם נותן נפשו עליו נקרא על שמו'.¹³⁷ מכיוון שלמנשה חיים אין בנים וגם לא יהיו לו, הרי שהוא חשוב כמת¹³⁸ אך הוא מצדיק את שמו 'חיים', שהוא כעין ברכה שנוספה לשמו הראשון בכך שהוא נותן נפשו על החיים הנמשכים מן התינוק שנולד לאשתו.

אף שירד בעוונותיו מן מהדרך הסלולה הבדוקה והבטוחה של ההולכים בדרך ההלכה, מנשה חיים עדיין לא איבד את השארית – את הנשמה היהודית, את שם השם, ואת אהבת האל הקדושה והארוטית, כמשה הקורא קריאה אינטימית לאלוהיו בשמו. שלוש השאריות הללו – נשמה, משה והשם – כלולים באותיות שמו מנשה והן מאפשרות לו לשוב בעת מותו לקשר ישיר עם אלוהיו, קשר שאינו יכול יותר להסתייע בתיווך של ההלכה. על שום כך הוא זוכה להתאחד עם שמו אחרי מותו. לפי לאקאן, זו הפונקציה

¹³⁵ 'והמשתמש בשם המפורש אין לו חלק לעולם הבא' אבות דרבי נתן יב, יג.

¹³⁶ אפרים אורבך מראה כי גם הימנעותו של מנשה חיים מלהודיע ברבים לקהילה ולרב על המצב שנוצר, הימנעות אשר פורשה כעבירה הלכתית, יש לה בסיס הלכתי הנשען על תשובת בעל 'נודע ביהודה', ר' יחזקאל לנדאו (1770) וראו רשימתו של אורבך 'על אמונה וכפירה ביצירתו של ש"י עגנון' בקובץ מאמריו של אפרים א', אורבך על ציונות ויהדות – עיונים ומסות, ירושלים 1985, עמ' 449.

¹³⁷ מכילתא דרבי ישמעאל בשלח, מסכתא דשירה א.

¹³⁸ 'דאמר מר ארבעה חשובים כמתים אלו הן עני סומא ומצורע ומי שאין לו בנים' בבלי עבודה זרה ה ע"א. בבלי נדרים סד, ע"ב.

הדתית במובהק של שם האב – לקשור בין המסמן למסומן ובין האיווי לחוק.¹³⁹ השליח המשונה והמקאברי שנשלח למלא תפקיד זה הוא שומר בית הקברות, המסייע לקשור בין הגוף לשם ובין ההלכה ליהודי המשתוקק אליה. זכות התשובה שעמדה למנשה חיים קשורה לעניין פשוט שסופו נעוץ בתחילתו ועליונים מעורבים בו בתחתונים, והוא דבר מצווה – זוג תחתונים שנהג לתת כל שנה לשומר בית הקברות¹⁴⁰ ובזכותם זכר הלה את שמו, את שמו הטוב, את שם אביו, ואת טוב ליבו. השומר עשה לו חסד של אמת והעביר את המצבה אל מעל לגוף שראוי לה, שמר את סודו, ועשה שינוח בשלום על משכבו ושתהיה נשמתו היהודית צרורה בצרור החיים.

ה. נכנסה בו אהבתה

הן איבוד השם (במובנו הכפול – אובדן הקשר עם האל ואיבוד השם היהודי) והן אובדן הארוס הקדוש לטובת 'מחלת האהבה' הרומנטית מופיעים בסיפורי עגנון כמאפיינים המובהקים של המודרנה. הצמידות ביניהם איננה מקרית. שניהם קשורים זה בזה גם בקשר תאולוגי משום שהשם הוא האיבר שדרכו האהבה הארוטית הקדושה מתממשת. לאדם יש גוף ואילו האל חסר גוף, אך לשניהם יש שם לאהוב האחד את השני באמצעותו. את זאת מסביר האל למשה במילים פשוטות של אהבה וחיזור ככתוב בספר שמות: 'וַיֹּאמֶר יי אֵל מֹשֶׁה... כִּי מִצָּאתְךָ בְּעֵינַי נֶאֱדָרְךָ בְּשֵׁם' ¹⁴¹ ספר תהילים מאשר כי האדם חש את אהבת האל הארוטית דרך השם ומכיר על כך תודה: 'כִּי בִי תֵשֶׁק וַאֲפִלְטָהוּ, אֲשַׁבְּהוּ כִי יִדְעֶשׂ מִי' ¹⁴² אם כן, האל ארוטי באהבתו לאדם, והאדם ארוטי באהבתו לאל, אבל אהבה קדושה זו מוזנת מן הארוטיות של האהבה הגופנית הארצית. בסיפוריו, עגנון ממחיש את העמדה התאורגית כי אהבת גבר ואשה מתממשת בגוף ובאלוהות בר זמנית, והיא תשתיתם של ההתנהגות המוסרית האנושית, עבודת האל ותיקון עולם. כך הוא מצליח להשאיר את ה'ארון' בתוך המחנה ההולך ומתחלק.¹⁴³

התערערות כוחו של השם כאיבר האהבה הוא סימפטום של תפיסת המיניות המודרנית שחלון הראווה שלה הוא חקר המיניות ובראשו פרויד. בעצם הפיכת המיניות למדע ניתק הארוס מן ההקשר התאולוגי והועתק אל ההקשר חברתי. תוצאתו של מהלך זה היא שהמיניות הפכה בהכרח כפופה וציינתית אל מבני הכוח הפטריארכליים השולטים

¹³⁹ ז'אק לאקאן, על שמות האב, תל אביב 2006.

¹⁴⁰ 'שומר בית הקברות היה מקבל שנה בשנה זוג תחתונים במחילה מידי מנשה חיים' (עמ' 57).

¹⁴¹ שמות לג, יז.

¹⁴² תהלים צא, יד.

¹⁴³ ראו מסקנה דומה לגבי האהבה ומקומה במקורות היהודיים נפתלי רוטנברג, בעקבות האהבה: על אהבה וזוגיות במקורות היהודיים, ירושלים 2000. נפתלי רוטנברג, אילת אהבים – עיונים בחכמת האהבה, תל אביב 2004.

בחברה כפי שמתאר זאת פוקו: 'במהלך המאה ה-19 בוצעה אפוא פרישה כוללת של מערך המיניות, פרישה שנקודת המוצא שלה היא במוקד ההגמוני'.¹⁴⁴ המדיקליזציה של המין נועצת, אפוא, מסמר האחרון בארון המתים של הארוטיות הקדושה. כלי העבודה שלה – הוידוי, החשיפה, התצפית והחקירה – מכוונים כולם להסטת הפרוכת מעל הארוס הקדוש. הקטגוריות התאולוגיות 'טומאה' ו'טהרה', ששימשו בהלכה כדי לבחון סוגיות מיניות בדיוק כפי שבחנו כל תחום אחר בחיי האדם, הוחלפו במושגים 'בריאות' ו'חולי' המשקפים את תפיסת המיניות של האדם כפתולוגיה.¹⁴⁵ כשההנחה התאורגית השומרת על המיניות הקדושה מתמסמסת, מתערערת גם הקרבה הסובלנית כלפי המגונה, והארון נוטה ונופל אל מחוץ למחנה. אך החלל לא נותר ריק; את מקום הארוטיות הקדושה תופש המוסר המיני הבורגני התרבותי האירופאי שאת תוצאותיו ההרסניות על המיניות מסכם פרויד עצמו: 'במשפחות רבות הגברים הם אמנם בריאים, אולם בלתי מוסריים במידה בלתי רצויה מבחינה חברתית, ואילו הנשים אצילות ומעודנות יותר מדי, אבל נוירוטיות באופן חריף'.¹⁴⁶

בסופו של דבר, הנשים של עגנון אינן נרפות ואינן מחוסרות רצון משלהן, והן גם אינן חסרות את האמצעים ההלכתיים כדי להסדיר את חייהן, לכן הן אינן מוצגות כקורבנות כפי שיל"ג מציג את בת שוע. טוני בחרה להינשא להרטמן, בחרה להתגרש ממנו ובחרה להישאר איתו לאחר הגט אף שלא חסרו לה מחזרים, ובכך אפשרה להלכה בדבר ה'מחזיר גרושתו' לפעול את פעולתה. דינה בחרה בבן אורי כאהובה, 'שברה את הכלים' כשזרקה את הארון מהחלון, בחרה להסתיר מאביה את היחסים עם בן אורי עד יום חתונתה, רוקנה מתוכן את הנישואים שנכפו עליה בכך שלא אפשרה להם להתממש בביאה, והצליחה לבסוף להביא לסיומם. קריינדיל טשארני הצליחה לגייס את עזרת הרב על אף שהעדויות על מותו של בעלה מפוקפקות, לקבל את חסות ההלכה על אף שהיא למעשה נואפת האוחזת בממזר, ואפילו לזכות בסימפטיה של הקוראים על אף שהביאה (בכלי דעת) למותו של בעלה שעל קברו היא ניצבת. היא גם מצליחה להפוך את הפרדיגמה היל"גית כאשר נישואיה השניים הפוריים והמיטיבים נכללים במסגרת העיירה היהודית, ולא נזקקים למשכיל אביר שיגיע ממרחק ברכבת כדי לגאול אותה מאורח החיים המסורתי. מאבקן של הנשים של עגנון איננו מאבק אנטינומיסטי, אלא מרי בתוך גבולות המסורת; הן אינן נאבקות עם ההלכה, ההלכה איננה הנמסיס שלהן; הן כולן מנסות להתייצב מחדש כנשים יהודיות בעולם שהפך את חולות האהבה הקדושות מ'שיר

¹⁴⁴ מישל פוקו, תולדות המיניות – הרצון לדעת, א, תל אביב 1996, עמ' 88.

¹⁴⁵ ופתולוגית במיוחד כשהדבר נוגע במיניות של נשים. פוקו מציין את תהליך ההיסטוריוזציה שעבר גוף האשה במאה העשרים כשנותח, אופיין ונפסל כגוף הרווי כולו מיניות והוכנס משום כך לתחום הפרקטיקות הרפואיות כגוף בעל פתולוגיה ייחודית משלו. פוקו, תולדות המיניות, עמ' 72.

¹⁴⁶ זיגמונד פרויד, מיניות ואהבה, תל אביב 2012, עמ' 110.

השירים' לנוירוטיות והיסטריות.¹⁴⁷ אף אחת מהן איננה יורשתה של בת שוע האומללה – יש להן שם משלהן; הן אינן מתחתנות כחפץ העובר מיד ליד (כפי שמסביר בהתנשאות מסויימת יל"ג הגבר המשכיל לבת שוע: 'הן לא אֶת הַבוֹחֶרֶת, הוֹרִיף יִבְחָרוּ, הֵם בְּךָ יִמְשְׁלוּ, כְּחַפֵּץ נִמְכָּר מִרְשׁוֹת לְרְשׁוֹת אֶת עוֹבְרֵת'); הן אינן הופכות לקלס בעיני הקהילה; הרבנים מכירים בסיבולן ותומכים במאבקן, וכן, הן אינן מתנוולות ומתכערות בבגרותן בדומה לתיאור המשפיל שזוכה לו בת שוע בסוף הפואמה.¹⁴⁸ להיפך, חלק מסוד חינה של טוני הרטמן בעיני בעלה הם סימני הגיל שעל פניה שרק מוסיפים ליופיה: "קמטיה של טוני נתפשטו ופניה נתנאו" (359). בסופו של דבר, גם בת שוע ידעה מה עליה לעשות כאשר נותרה עגונה – היא פעלה כדי לפרנס את ילדיה במסגרת המוסכמות החברתיות, ופעלה במסגרת האפשרויות ההלכתיות כדי להשיג את הגט שישחרר אותה. לפעולתה היה שכר שכן הגט הושג, אך היא לא הצליחה לשרוד את אותו עולם מדומיין מסוכסך וכאוטי, שבו אפילו הרב אינו כשיר לפסוק הלכה כהלכה.

כמו מנשה חיים, גם ההלכה שרדה את מותה המוכרז, ואולי יותר מכל תופעה תרבותית אחרת מנכיחה את עצמה בציבוריות הישראלית על כל גווניה, ומדגימה את אותו הדבר עצמו שהראה עגנון – שהישן הוא החדש. זו גם הייתה מסקנתו של גרשם שלום: 'אני לא מאמין שתהליך החילון בעם היהודי הוא סוף פסוק. החילוניות מכילה את הדינמיקה הדתית. הקדוש ברוך הוא כזה שגם אם תשכחנו שלושה דורות הוא יחיה בדור הרביעי'.¹⁴⁹ כפי שהבינו עגנון ושלום, הוויטליות של ההלכה שנפחה חיים כעם שבכל דור ודור קמו עליו לכלותו לא התפוגגה לנוכח המודרנה או החילוניות הציונית. השיח הישראלי עמה תמיד היה ועודנו קנאי ושמרן, ולכן מחולן. השמירה על ההלכה והפנייה אליה כמסמן של זהות יהודית-ישראלית, מבטאת תפיסה פוזיטיביסטית הרואה בה כמחזיקה באופן שלם וממצה את הקשר עם הקדוש. מי אשר מתקשים כמנשה חיים שלא לאבד את השם, נאחזים בהלכה כביטוי מחולן של האל בעולם שבו נוכחותו אינה נגישה עוד באופן בלתי אמצעי.¹⁵⁰ קנאי ולכן מחולן, גם עגנון מצליח להפעיל את ההלכה מחדש בפרדיגמה מלאת חיות ולא אלימה בעולם של חולין.

147 פרויד מציין שהנורוזה היא תולדה של הקונפליקט בין התשוקה למוסר הבורגני התרבותי המיני. הוא סבור שנשים פונות למחלה (באופן לא מודע) כדי להישאר בתחומי הדרישות החברתיות משום שישום דבר אחר אינו מגן על מידותיה הטובות באופן כה בטוח כמו המחלה. פרויד, מיניות ואהבה, עמ' 112.

148 כך מתוארת בת שוע בסוף הפואמה: 'יפת תאר מנוולת לובשת סחבות, שערה הפך לכן אף פי זקנה איננה, קומתה כפופה, עיניה צבות, וערומים יחפים משני צדיה יאחזו בכנף בגדה שני ילדיה'.

149 גרשם שלום, 'הציונות – דיאלקטיקה של רציפות ומרד', רציפות ומרד: גרשם שלום באומר ובשיח, עמ' 63.

150 על פי מנחם לורברבוים, המתאר באופן דומה את הברלי התפיסות שבין החסידות הבעש"טית לבין עמדתו של ר' חיים מוולוז'ין:

כך ההלכה האדפטיבית, העשויה מחלוקות וסתירות, מראה את פניה במרחב הציבורי היום יותר מאי פעם, ולא בצורת 'העיוות הרב' שבו חוזרים דברים מן המודחק, כפי שטען פרויד,¹⁵¹ אלא כבחירה חיה. תחת הקריאה DoYou (עשה את מה שאתה/ עשי את מה שאת) מסתופפת גם השאיפה לעשייה יהודית של דור המבקש לתת מענה לתחושה של דיאספוריה דתית כשהוא מאמץ את ההלכה באופן אישי ו'קוירי', כיהדות 'על הספקטרום' שיש לה מאפיינים ברורים: היא הלכתית (ולא מיסטית, ניראייג'ית או יודרבודהיסטית), אינדיווידואלית, ומוצהרת בגלוי כחלק מהותי מזהות. ג'ורג'יו אגמבן מסביר כי דת היא לא מה שמאחד אדם ואלוהים, כפי שרבים סבורים, אלא המנגנון שמבטיח שיישאר נפרדים.¹⁵² ניתן לדמיין כי החילון אינו מתנגד לשליחות הזו של הדת. הוא אינו מבקש לחלל את הקדוש (כפי שמלחמות בין דתות שואפות לעשות) אלא להניח אותו כפי שהוא ולהגדיר מחדש ובאופן אינדיווידואלי את מידת היחס אליו (relational/nonrelational). ההלכה מסייעת בכך משום שהיא גוף ביניים – קדושה מספיק (אף שאיננה הקדוש בעצמו) ומחולנת מספיק (אף שהיא חלק מן המסירה).

ברוח זו, כל הדמויות הסוטות, הנופלות והנכשלות רואות חיים חדשים: הקברן אכן שמר את סודו של מנשה חיים ובנה הממזר של קריינדיל טשארני שב ומופיע בסיפור 'בנערינו ובזקנינו'. שם מתגלה שלא רק שלא אבד מקהל ישראל, אלא שנולד ממנו נכד ושמו הופמן המתגורר עדיין בשבוש ועובד בבנק המקומי;¹⁵³ קריינדיל טשארני עצמו

'Hasidism, as a movement of religious revival, is an attempt to foreground God. The image of the Besht and his teachings inspire a theology of presence. The circle of the Ba'al Shem Tov, spiritualistic in orientation, maintains that halakhah does not exhaust human contact with the sacred. The alternative position, here exemplified by Rabbi Hayyim of Volozhin (1749–1821), is positivistic in orientation, arguing that the halakhic norm is the sole and exhaustive carrier and mediator of the sacred. Rabbi Hayyim articulates a theology of the secular. In a secularized world divine immediacy is not ontologically at hand. These paradigms of halakhah are enmeshed in competing visions of Jewish piety which they in turn reinforce.' Menachem Lorberbaum, 'Rethinking Halakhah in modern Eastern Europe: Mysticism, Antinomianism. Positivism, C. Hayes, (ed.), *Cambridge companion to Judaism and law*, p. 235.

¹⁵¹ זיגמונד פרויד, משה האיש והדת המונותאיסטית – מבחר כתבים, ז, תל אביב 2009.

¹⁵² 'Religion is not what unites men and gods but what ensures they remain distinct', Giorgio Agamben, *Profanations*. New York 2007, p.75

¹⁵³ 'בנערינו ובזקנינו': בדרך מצאני אחד מידידי הופמן שמו. מר הופמן בן בנה של קריינדיל טשארני העגונה הוא והיה שותף בבנק אחד בשבוש והיה פנוי רוב היום לשיחה נאה'. ש"י עגנון, על כפות המעול, תל אביב 1968, עמ' 246.

מתגלגלת לסיפור 'עד הנד' (1952) המתרחש בימיה הטרופים של גרמניה בתום מלחמת העולם הראשונה כתינוקת ששמה טשארני;¹⁵⁴ דינה זוכה להופיע שוב כגיבורת הסיפור 'הרופא וגרושתו' (1941), וגם שם, הפעם כאשה עצמאית מודרנית ובעלת מקצוע, היא נדרשת להתמודד עם השלכות העובדה שהיה לה אהוב מלפני הנישואים ועם תפיסת עולמו הפוריטנית בורגנית ושוביניסטית של בעלה הרופא שאין לה דבר וחצי דבר עם ההלכה; ולבסוף – טוני הרטמן, אף היא זוכה לאזכור מאוחר מפיו של אותו הרופא הקנאי כשהוא מזדמן לרומן 'אורח נטה ללון' (1939). שם הוא מזכיר בשיחת אגב את התנאי האנושי וההלכתי שאפשר להרטמן להשיב לחיקו את האשה שאהב, 'אדם אחד יש הרטמן שמו, יום אחד נתן גט לאשתו, כשיצאו מבית הרב נכנסה בו אהבתה והחזירה'.¹⁵⁵

נורית ברנע ברנהיים
אוניברסיטת תל אביב
nuritb1@post.tau.ac.il

¹⁵⁴ יניב חג'בי מזכיר את התינוקת טשארני ביתם של יודיל בידר ואשתו פסיל גיטשי כדהוד מאוחר לקריינדיל טשארני וגם תינוקת זו עוסקת בסוגיית איבוד שם המספר שאבד או נשכח מן הכלל ואפילו מבעל השם עצמו. וראו הפרק המשחק – תנועת המסמנים כדפוס יסוד בפואטיקה של עגנון בספרו של יניב חג'בי, 'לשון, העדר, משחק – יהדות וסופרסטרוקטורליזם בפואטיקה של עגנון, ירושלים 2007, עמ' 187–234.

¹⁵⁵ ואפשר שנוסח זה מעלה את מאמר הזהר: 'כי היכל אינו ראוי למלך אלא כשהוא נכנס בו עם המטרוניא, ושמחת המלך אינה נמצאת, אלא בשעה שנכנס בהיכלה של המטרוניא', וזהר בחקוהי דף קד ע"א.