



אות

כתב עת לספרות ולתיאוריה

10 גיליון
2020 סתיו

עורכים מיכאל גלזומן, מיכל ארבל, אורי ש. כהן
חברי המערכת חן אדלסבורג, גיא ארליך, איל בסן
מערכת מייצגת מיה ברזילי, אדריאנה ג'ייקובס, אבנר הולצמן, חנה נוה, מנחם פרי, חנה קרונפלד,
ורד קרתי שם-טוב, נעמה רוקם, עוזי שביט
עריכת טקסט דינה הורביץ
עריכה גרפית מיכל סמוי-קובץ ויעל ביבר, המשרד לעיצוב גרפי באוניברסיטת תל אביב

על העטיפה: חן שיש, "אות 10", אקריליק על נייר, 2020

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

ISSN 2707-5680

© 2020 כל הזכויות שמורות למערכת אות, מרכז קיפ לחקר הספרות והתרבות העברית, בניין רוזנברג, אוניברסיטת תל אביב,
תל אביב 6997801

ot.kipp@gmail.com

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

שלוש קריאות ביצירתו של שמואל יוסף עגנון

”גְּלִי אֶת דְּדִיךְ” קריאה של ”טעם” ו”ריח” ב”סיפור פשוט” של ש”י עגנון

נורית ברנע ברנהיים

אֵילַת אֶהָבִים וְעֵלֶת חֵן דְּדִיךְ יָרוּךְ כְּכֹל עֵת בְּאַהֲבָתָה תִּשְׁגָּה תְּמִיד.
משלי ה, יט

עוקצי דדיה

אחרון לחדשי השנה חודש אלול וכל טוב החדשים כלול בו [...] מימיו לא הרגיש הירשל במציאות המות כבאותה שעה. ולא החנות בלבד ומה שבחנות מעלים עצמם לפני הירשל, אלא כל מה שבכית אביו בא ועומד לפני הירשל, השוכך שחרב והחדר הגדול שכלי הפלוש עומדים שם, ששם היתה מינה באה קודם אירוסייה ומטפיחה מצחה במי קולונייה. [...] מינה לא הספיקה להיניק את בנה, שעוקצי דדיה משוקעים היו ולא היו בכדי שיאחזם התינוק בפיו. באמת יכולים היו לתקנם קודם לידתה, כיצד, עושים כמין כובע מנוקב של אבץ וסכין אותו בשמן זית מבפנים ונותנים אותו בראש עוקצי דדיה והם צפים ועולים, אלא שמעשה הירשל עירבב את הלבבות ושכחו ולא טיפלו בה כל צרכה (עמ' רלח-רלט).¹

* מאמר זה מבוסס על עבודת דוקטור הנכתבת בהדרכת מנחם לורברבוים וגלילי שחר בבית הספר למדעי היהדות ובחוג לספרות באוניברסיטת תל-אביב. תודתי להם ולמיכל ארבל על עזרתה הנדיבה בהתקנת המאמר.

1. כל המובאות מ”סיפור פשוט” נלקחו ממהדורת כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כרך ג: על כפות המנעול, שוקן, ירושלים ותל-אביב 1968, עמ' נה-רעב. ההפניות למהדורה זו מופיעות בגוף המאמר.

"כל המוליד מניק" נקבע בתלמוד² כלומר כל נקבה בטבע היולדת ולדות יש לה רדים וביכולתה להיניק. אלא שהאם הצעירה, מינה הורביץ, אף שהיא מצויה לאחר לידתו של בנה הבכור, ואף שיש לה שדיים, אינה מצליחה להיניק. גם "כל טוב החדשים" הכלול בחודש אלול, הוא חודש האוהבים ("אני לדודי ודודי לי"), אינו מצליח לכסות על כך שבעת זו, שבה סופרת השנה את ימיה האחרונים, עומדים הירשל ומינה ברגע של שפל המכמיר את הלב. ניתן לצפות כי הולדת בנו בכורו תשמח את לבו של הירשל ואולי אף תרפא אותו מאהבתו הנכזבת לבלומה, אולם הירשל, המצוי הרחק ממינה, בבית המרפא של דוקטור לנגזם בלמברג, שרוי בדיכאון עמוק: "מימיו לא הרגיש הירשל במציאות המות כבאותה שעה". הרהורי המוות של הירשל, קשים כשלעצמם, נרתמים כדי לבשר את בואו של עניין חמור יותר – ושל רגע יוצא דופן בסיפוריו של עגנון: הרגע שבו פורם המספר את קישורי חולצתה של מינה ומניח לכל בר בי רב המעיין בסיפור לבחון את דדיה נטולי העוקצים של האם הצעירה. תמונה זו אין לה אח ורע בכתבי עגנון, שכן, ככלל, הסופר אינו נוהג להפשיט את גיבוריו, לרבות הנשים, גם לא את נשות האהבהבים שבהן. עגנון יתאר את המקום שבו נפגשים שולי מכנסה הקצר של שירה וירכה או את נימי שפמה של ליסבט ניי בשירה, את שיערה של יעל חיות שנקצץ ב"גבעת החול", את מחלצות שמלותיה של בריגיטה שימרמן ב"עד הנה", את עיניה הכחולות-שחורות של דינה ב"הרופא וגרושתו" – אך לא את מערומיהן. ולא זו בלבד שגופן של הנשים לא ייחשף אלא שהסופר אף יקפיד להלביש את השפה בבואו לדבר על איבריהן; כך נמצא שאת שדיה של האישה יכנה "לָבָה"³. משום כך, בסיפורנו תימצא בלומה בשמלה אפורה "שהורקת את לָבָה ומצנעת את יופיה" (עמ' קצו),⁴ וכדומה לכך, באותו רגע רוגש שבו מנפרד הרבסט מצליח לממש את היקסמותו משירה ואוחז בשדיה תינקט לשון נקייה: "בינו לבינה פשט את ידו ונתנה על לָבָה. צעקה ואמרה, נטרפה דעתך, הלוא בני אדם מציצים ורואים"⁵. בכך נענה עגנון לחיוב ההלכתי לשימוש בלשון נקייה, כפי שניתן למצוא אצל חז"ל: "לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו [...] ולעולם יספר אדם בלשון נקייה"⁶. הרמב"ם נותן לכך משנה תוקף: "אלה דברים שיפה להם השתיקה. כאשר יש הכרח להזכירם מתחבלים לכנותם

2. בכורות ז ע"ב.
3. עניין זה דורש הבהרה, שכן המילה "שדיים" בהטיותה השונות מופיעה הן בכתבי עגנון הן במקורות. לפיכך, ההירשות לכיסוי בלשון נקייה ברגעים כעין אלו אינה מקרית.
4. כל ההדגשות במאמר הן שלי.
5. ש"י עגנון, שירה, שוקן, ירושלים ותל-אביב 1974, עמ' 102.
6. פסחים ג ע"א.

בכינויים מביטויים אחרים⁷. אם כן, מה אירע לטקסט שהוא לא רק מגלה את גופה של מינה אלא אף נחשף בגסות לשונו?

“מינה לא הספיקה להיניק את בנה, שעוקצי דדיה משוקעים היו”, מתאר עגנון את צרתה של האם הצעירה ובכך קושר בין שדיה של מינה לבין פרי האתרוג, שאף לו דד ועוקץ. בעקבות הכתוב בשיר השירים ממשיל רבי נחמן את האתרוג לאישה נאה אשר מום אין בה: “אמר רבי נחמן, לפי בחינת הימים נוראים ראוי שיהיה לנו אתרוג נאה, כי אמרו אנשי: ‘כל נער יש לו אישה נאה’, והאתרוג הוא בחינת אישה, כמו שכתוב בזוהר [תיקוני הזוהר נו ע”ב] שהאתרוג הוא בחינת ‘כָּלֶךְ יָפֵה רַעֲיָתִי וּמוֹם אֵין בָּךְ’ (שיר השירים ד, ז)⁸. לא קשה לשער מדוע סבור רבי נחמן כי “האתרוג הוא בחינת אישה”; הלשון ההלכתית היא הנותנת באתרוג פירוט פיזיונומי מדוקדק ומשווה אותו השוואה ברורה לשדי אישה: הפיטם, הנמצא בראש האתרוג, נחלק לדד, שהוא חלק העץ התחוב בתוך האתרוג ויוצא למעלה ממנו, ולשושנתא, הנמצאת בראש הדר.⁹ החלק שבאמצעותו מחובר האתרוג אל הענף הוא העוקץ,¹⁰ ונהוג להבדיל בין שני סוגי עוקצים, עוקץ שקוע בתוך האתרוג ועוקץ בולט מעל האתרוג, אף על פי שלשניהם דין אחד: אתרוג שניטל עוקצו – פסול. גם אתרוג שיבש פסול שאין הוא יותר בגדר הדר.¹¹ אם כן, הדקדוק שנוקט עגנון בשדיה של מינה, “שעוקצי דדיה משוקעים היו” כעוקצי האתרוג, הוא דקדוק הלכתי, שכן על האתרוג חלה חובת ההידור, כפי שקובע חמדת ימים: “והאתרוג צריך לדקדק בו הרבה”.¹² דקדוק זה סופו שהוא מוצא את שדיה של מינה חסרים ומחמיר עמה, שהרי אתרוג החסר אפילו כל שהוא – פסול.¹³ האתרוג מסמן שלמות משום שיש בו גם טעם וגם ריח, ולכן בספר הזוהר נמדדת לו מידת הרעיה בשיר השירים, “כָּלֶךְ יָפֵה רַעֲיָתִי וּמוֹם אֵין בָּךְ”, כפי שמציין גם רבי נחמן. אך מינה יש בה חסר – נמצא בה מום. מינה ניצבת גלויה, שדיה החשופים כאתרוג שאחר סוכות שזמנו עבר והוא אינו כשר עוד לשמש לפולחן. בנוסף על כך, עוקצי דדיה שקועים, ואף על פי שניתן היה לטפל בפטמות מבעוד מועד, הן לא טופלו,

7. רמב”ם, מורה נבוכים ג, ח, מערבית: מיכאל שורץ, כרך ב, אוניברסיטת תל-אביב – ההוצאה לאור, תל-אביב 2002, עמ’ 446-447.

8. שיחות הר”ן, פז.

9. שולחן ערוך, אורח חיים, סימן תרמח, סעיפים שונים.

10. הסבר שונה מעט ניתן למצוא בתוספות על סוכה לו ע”א: “רבי יוסי אומר [...] דעוקץ הוא חודו של דד שהתינוק מכניס לתוך פיו, ופיטמא הוא הבשר שתחת העוקץ שמשחיר סביב, וקצת היה נראה מדמוזכיר כאן גבי [= אצל] אתרוג פטמתו ועוקצו וחוטמו, וכן נמי התם גבי [= גם שם אצל] דדי אישה”.

11. “אבל באתרוג – דברי הכול הדר בעינן [= צריכים אנו] ויבש פסול” (סוכה לא ע”א).

12. חמדת ימים ג, חג הסוכות, פרק ב, סימן סג.

13. סוכה לד ע”ב; רמב”ם, משנה תורה, ספר זמנים, הלכות לולב ח, ז.

ועתה היא נדמית לאתרוג שיכש והוא פסול. המחווה החריגה של חשיפת שדי האישה המיניקה מתפרשת על רקע המדרש בבראשית רבה:

שרה אמנו הייתה צנועה יותר מדי. אמר לה אבינו אברהם: אין זו שעת הצניעות, אלא גלי את דדיך, כדי שידעו הכול שהתחיל הקב"ה עושה נסים. גילתה דדיה, והיו נובעים חלב כשתי מעיינות, והיו מטרונות באות ומניקות את בניהן ממנה, והיו אומרות: אין אנו כרדי (= ראיות) להניק את בנינו מחלבה של צדקת. והיו אומות העולם מביאים את בניהם אצל שרה שתניק אותם [...]¹⁴

שרה אשת אברהם מצויה בימים שלאחר לידתו הפלאית של בנה, וחשיפת שדיה השופעים, אף על פי שהיא מחווה קשה, נועדה להוכיח לכול שהיא אכן הרתה וילדה את יצחק, והנס התקיים בגופה. גילוי שדיה של מינה לאחר לידת בנה משולם מכמיר את הלב כשהוא נמדד על דרך ההשוואה לגילוי שדיה של שרה, שחלבה שפע "כשתי מעיינות"¹⁵. חלבה של שרה הזין לא רק את בנה־שלה אלא תינוקות רבים, ואף תינוקות של אומות עולם שאינם יהודים. "מינה לא הספיקה להיניק את בנה", מעיר המספר כשהוא מתאר כיובש את מצבה העגום של האם הצעירה, ומשום כך נמנעה מן התינוק גם אותה הזנה רוחנית פלאית שזכו לה תינוקות עוד מימי שרה אִמנו.

גופי ההלכה מתגלמים אפוא ב"סיפור פשוט" בגופה של אישה העומדת כאתרוג בעל מום שעבר זמנו, לכושה קרינולינה הנתמכת בעצמות לווייתנים והיא מדיפה ריחות זרים של "מי קולוניה". ברגע נדיר עגנון מאפשר לקוראיו להביט במה שמתחת לבגדים ולריחות, בשדיים החשופים העירומים המתקשים להיניק או להעניק של מינה, זו שלכה הולך שבי אחרי "גויישער נחת"¹⁶, אחר הבשמים, הכרים, הבגדים והרומנים הגרמניים, המותירים את הפרשותיו, את סירחונותיו ואת מחדליו המיניים של הגוף מחוץ לתחום התרבות, ברוח הבורגנות. "כל עיקרה ללבוש בגד ולהחליף בגד" (עמ' קסב) תוהה הירשל על מהותה של אשתו, ועל כך מוסיף המספר ומפרט: "שמינה בגדים נאים יש לה והיא מחלפת כמה חליפות בגדים בכל יום ויום" (עמ' קנה). בתוך כך תופר המספר אל תוך חליפתה של מינה את דמותה המפתה של אשת פוטיפר, שמאמציה להדיח את יוסף הצעיר, ש"הוא בן י"ז שנה ולא נחשד על העריות", מתוארים

14. בראשית רבה נג, ט.

15. במדרש אחר נמסר התיאור על שפיעתה של שרה על דרך הגזומה: "והיו שני דדיה מריקים חלב כשני זינוקים של מים" (פסיקתא רבתי מג, קפ ע"א).

16. הביטוי "גויישער נחת" או "גויים־נחת" (ביידיש: נחת או קורת רוח של גויים) מציין "סיפוק לא־מובן הנגרם על־ידי עשיית דבר־מה לא־יהודי עד אימה"; וראו ג'יימס א' מאטיסוף, "ספרות הביטוי ביידיש: לשון פסיכואוסטנסיבית כדיבור העממי", הספרות, 18-19, 1974, עמ' 192.

בלשון דומה כמדדש תנחומא: "שהייתה אדונתו עמו בכית והייתה משדלתו בכל יום ויום בדברים. והייתה מחלפת לו ג' חליפות בגדים בכל יום. כלים שלבשה בשחרית לא לבשה אותם בחצי היום, ובחצי היום לא לבשה בין הערביים. כל כך למה – כדי שייתן עיניו בה".¹⁷ על דרך השאילה ניתן להבין כי אשת-איש צעירה כמינה מבקשת שבעלה "ייתן עיניו בה" – ואין כל פסול בכך. ובכל זאת, ביחד עם הקרבה הלשונית למעשה אשת פוטיפר נארגים אל תוך מלבושיה האופנתיים של מינה גם ההדוניסטי, הזר והבלתי ראוי. כמו מאמצי הפיתוי של אשת פוטיפר, המבקשת למצוא חן בעיני יוסף, גם מאמציה של מינה למצוא חן בעיני בעלה נופלים על עיניים ערלות: "אלא זו צרה שהירשל אינו מבחין בין חליפה לחליפה, כל שמלה כשרה בעיניו" (עמ' קנה-קנו). כך מבריל הירשל את העיקר מן הטפל: שמלה נאה היא שמלה כשרה הממלאת כהלכה את ייעודה בכיסוי הגוף העירום.

שתי האימהות, ברטה וצירל, מתבוננות אף הן במידה של דאגה במחיר שמשלמת מינה על חיבתה לגחמות האופנה: "מינה ישבה על כרחה. המחוך הזה שמקיף את לבה הציק והעיק עליה. ברטה הרגישה בדבר והרהרה, התינוקת קשרה עצמה יותר מדי. צירל הביטה על מינה בחיבה וחשבה בלבה, אנו לא היינו נוהגות בילדותנו בסיגוף זה" (עמ' קכט). לשתי הנשים הבוגרות ברור כי מינה שמה את עצמה בסד המתעלם מגופה של האישה – מקימוריו, מצרכיו, מנשימותיו. המחוך פועל על הגוף הנשי כפי שהחוק פועל על הגוף המיני: הוא מרסן, מעיק ומגביל את חופש הפעולה שלו. אף על פי שהוא אינו שולל את עוברת קיומו של הגוף, הוא כופה עליו דיכוי מהוגן ומוודא, כדברי פוקו, שאף איבר לא יציג עצמו לראווה ולא יתערבב עם איבר אחר.¹⁸

המחוך מרסן את תנועתו החופשית של הגוף עד כדי כך שמינה האומללה מתקשה אפילו לשבת. ברטה וצירל יודעות שאין זו מסורת לבוש של נשים יהודיות כי אם אופנה אירופית, שכלל אופנה, היא חולפת. "התינוקת קשרה עצמה יותר מדי", הן נאנחות על "סיגוף זה" שמינה מקבלת על עצמה מרצונה חרף הערת הרמב"ם: "אסרו חכמים שיהא אדם מסגף עצמו בתענית".¹⁹ מעבר לכך, קשירת הבגד מוציאה את בגדיה של מינה מהקשרם המגדרי משום שבמסורת הלבוש היהודי, לא בגדי האישה נקשרים אלא בגדי הגבר – ציציות הטלית והתפילין, שעל אופני קשירתם מדקדקת ההלכה. בגדיה האופנתיים של מינה הם סימן להתרחקותה לא רק ממוצאה היהודי אלא גם מביתה וממשפחתה. הוריה הם יהודים כפריים אך היא עצמה "נתחנכה בסטניסלב

17. מדרש תנחומא, וישב, ה.

18. מישל פוקו, תולדות המיניות, כרך א: הרצון לדעת, מצרפתית: גבריאל אש, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1996, עמ' 7.

19. רמב"ם, משנה תורה, ספר המדע, הלכות דעות ג, ד.

בפנסיון ולמדה צרפתית ומעשה רקמה ופירוט על פסנתר, עד שנתקעקע הכפר ממנה ולא ניכר בה שבתו של יהודי כפרי היא" (עמ' פט). בגדיה הנאים של מינה הם רמז למינות, למנהגים זרים שרכשה בזמן שהותה בסטניסלב; בשמלותיה היא נדמית כ"בת אדונים" גויה, לעומת מלבושי היהודים, המכונים כאן "בגדים פשוטים", כלומר בגדים המוסרים את האמת הפשוטה בדבר מוצאם היהודי: "כשמינה מהלכת עם אבותיה בעיר, היא מתכסית בבגדים נאים והם בבגדים פשוטים, היא מהלכת בנחת והם מהלכים דחופים, דומה היא לבת אדונים שנטפלו לה יהודים על עסקי מסחר" (שם). הקפדתה הרבה על "אתכסיא" מעצימה את ההבנה עד כמה חריגה חשיפת שדיה – לא רק ביצירות עגנון, שהן בעיקרן "סיפורים פשוטים", כלומר סיפורים יהודיים, אלא גם בתיאור אופיה של מינה ומנהגי הלבוש הבורגניים שהיא חובבת. לשם דוגמה ניתן להיזכר בהופעתה המרשימה בסעודת מלווה מלכה שערכו הוריה כדי לחגוג את אירוסיה עם הירשל, שבה היא משתתפת כשהיא חנוטה בשמלה שחורה מכף רגל ועד צוואר. שמלה זו, הנתמכת בשלד משל עצמה העשוי עצמות לווייתנים, היא מצודה, אתגר לאביר נחוש: "מינה היתה לבושה שמלה שחורה וארוכה של סמוט, רחבה למטה ממתניה וצרה למעלה, עשויה כמין כיפה נגד הלב, ופסין של עצמות דג נושאים את שיפוליה, וצווארון רוחב שתי אצבעות זקוף על צווארה" (עמ' קכב). קרינולינה זו, העשויה בד ועצמות דגים, קוראת תיגר על מתאר הגוף שנברא בידי הקדוש ברוך הוא מעצמות ומעור. שמלתה של מינה מבהירה להירשל מי היא הכלה המיועדת להיות לו "עזר כנגדו": אישה מקושטת שאינה נצרכת לעבוד ואשר זקוקה לעזרת משרתות שירכסו עבורה את המחוך מדי בוקר ויסייעו לה להסירו מדי ערב. השמלה אף נושאת רמז אסכטולוגי לסוכה העשויה עורות לווייתנים שבה עתידים לישב בני ישראל בעולם הבא, שהרי עבור מרבית הנשים היהודיות, אורח חיים מעודן שכזה אינו אלא בגדר "סוכת לווייתנים", כלומר חלומות באספמיה שיש להם סיכוי להתממש רק כאשר תגענה, בכוא עתן, אל גן עדן.²⁰ אידיאל אשת החיל, הגורס "שקר החן והכל היופי", אינו עומד לנגד עיני ארוסתו של הירשל, ונדמה שגם החתן המיועד מבין זאת ו"כל ידיעותיו על מינה נתפקקו פתאום" (עמ' קכג).

20. על קשיי היקלטותה של הקרינולינה בחברה היהודית ניתן להתרשם מזיכרונותיו של הסופר היידי מרדכי ספעקטאָר על החיים בעיירתו אומן שבאוקראינה במחצית השנייה של המאה התשע עשרה: "במיוחד סבלו הנשים שלבשו קרינולינות, אלו הן שמלות תחתונות רחבות, שהוכנסו בהן חישוקים וברזלים כדי שתהיינה נוקשות. על כל אופנה חדשה, בין לגברים ובין לנשים, הסתכלו כעל אפיקורסות ופגיעה באלוהים, אבל הקרינולינה גרמה לצער מיוחד בעיר הישנה. בחורות ונשים צעירות התווכחו עם הורים ועם מחותנים בשל הקרינולינות הללו, והדבר גרם צער רב להורים האדוקים, כאילו הנשים הולכות בשיער גלוי"; וראו מרדכי ספעקטאָר, מִיָּן לַעֲבֹן, כרך א: קינדער־יאָרן, אחיספר, ורשה 1927, עמ' 141. תודתי לדוד אסף על הרשות להשתמש בתרגומי.

חיבתה הגדולה של מינה הצעירה לבגדים מדגישה עוד יותר עד כמה חריגה חשיפת שדיה. בעוד המלבושים מעוררים שפע של משמעויות (גבר/אישה, יהודי/גוי, צניעות/יוהרה, כפר/עיר, מבוגר/צעיר, כשרות/פריצות), הגוף העירום מצוי על גבול השתיקה, ניצב כסימן שאינו כשיר לייצג עוד דבר מלבד עצמו.²¹ בעולמה המחולן של מינה הולכת ומשתכחת שפעת המסמנים של המסורת, וההשתכחות עלולה להותיר גם את הגוף הספרותי נטול מלבושים. העולם פשוט מן הנס; מינה פשוטה מבגדיה; הלשון, שהיא "לשון ערומים",²² פשוטה מכיסויי החיוב ההלכתי ללשון נקייה – וכל אלו מגלים את האמת הפשוטה, העירומה,²³ המסתרת מתחת לצעיפים ומרמזת כי תש כוחה של אם יהודייה בראשית המאה העשרים להזין את העולם בתודעת ההתגלות ולגדל תלמידי חכמים ולהשפיע על אחרות אומות עולם. שדיה של מינה נחשפים והם כאתרוג שאחרי חג הסוכות – כלי תשמיש שעבר זמנו והוא אינו עוד מקור לשמחה אלא לדאגה. למצב זה, סבור המספר, אחראי הכלל – המשפחה, הקהל והקהילה אשר היו יכולים "לתקנם", כלומר לתקן את הכלי, "ושכחו ולא טיפלו בה כל צרכה".

השכחה וההזנחה שבאה בעקבותיה הן העוצרות את נביעת השפע האלוהי הפלאי אל העולם דרך שדיה של מינה לאחר לידת בנה. בדומה לכך, הספרות העברית החדשה, המבקשת לעמוד כשהיא "עירומה" מהחוק ההלכתי, נתונה בסכנה – הסכנה לאבד את נביעת השפע של המסורת היהודית ולהיות לספרות "פשוטה" (simple, plain). במאמר זה אבקש להראות כיצד ההלכה מתגלה בסיפור זה של עגנון כיסוד אתי ופואטי מיטיב דווקא בעולם שבו כוחה הולך ופוחת. באמצעות קריאה צמודה של הטקסט לצד מקורותיו הנרמזים אדגים כיצד היא פועלת כחוק, כהלך מחשבה, כ"דרך ארץ", כאתיקה, כאשר היא נשזרת אל תוך הוויית חייהם של בני הזוג הצעיר הירשל ומינה ומלווה אותם בשוככם ובקומם: במסיבת הנוכה שבה מוכרזים אירוסיהם; בעת ביקורם כזוג צעיר אצל הורי הכלה בכפר מאליקרוביק; בקשיים הפוקדים אותם במהלך נישואיהם, האפופים בריחה של מינה וכמיחושיו השונים של הירשל; בחששות המלווים את לידת בנם הבכור ובעדנה העוטפת אותם לאחר שובו של הירשל מביתו של דוקטור לנגזם.

21. כדברי רנסייר: "images that refer to nothing else, which are themselves the performance"; ראו Jacques Rancière, *The Future of the Image*, trans. Gregory Elliott, Verso, London 2009, p. 3

22. לפי "פי יאלף עונך פיך ותבחר לשון ערומים" (איוב טו, ה).

23. הביטוי "האמת העירומה" מקורו בלטינית, בכתיבתו של הורציוס – *nuda veritas* – ומשמ הוא התפשט לשאר השפות; ראו דב סרן, "משל-המשל: לעניין האמת ולבושה", ש"י עולמות: י"ב מחקרי פולקלור, בעריכת דב נוי, מאגנס, ירושלים 1990, עמ' 106.

במפנה המאות, שני כוחות בחברה היהודית עדיין נאבקים על הזכות לזווג זיווגים – הראשון הוא מוסד נישואי השידוך הנמצא בשקיעה (וכך גם שלוחו השדכן), וכנגדו, תפיסת האהבה הרומנטית הנשאלת מן הבורגנות הגרמנית ומאומצת בחום רב בידי הצעירים. עצם המפגש בין המודרנה לבין הצעיר היהודי ששורשיו בבית המדרש מוליד לא רק תהיות תיאולוגיות אלא גם שאלות אתיות כבדות משקל המגולמות ב"סיפור פשוט" במעשיהן ובמחשבותיהן של הדמויות. תהיות אלו נידונות בסיפור כסוגיות הלכתיות, ונפסקות להן תשובות בכלים הלכתיים. מבין כלים אלו, יינתן כאן משקל מיוחד למושגים "טעם" ו"ריח", שישמשו כפרמטרים מרכזיים בשקילת מושגי המיניות והאהבה בעולמם המשתנה של מינה והירשל.

בהתקת ההלכות מהקשרן המקורי אל הספרות העברית החדשה יש כדי להדגים כי אין מדובר בדיון תיאולוגי תמאטי אלא במהלך פואטי שבו הקשרים המסורתיים שבין מסמנים למסומנים נפרמים ונבנים מחדש כדי לשרת את המהלך הספרותי. כך, למשל, הלכות שנוצרו לשם דקדוק באתרוגים משמשות לבחינת שדיים, "נוי סוכה" משמש לבחינת יופיה של מינה, "טעם" ו"ריח", המסמנים ברגיל את ארבעת המינים, משמשים כדי להבין מהי אהבה בראשית המאה העשרים. האינטרטקסטואליות הבולטת בספרות עגנון תוארה פעמים רבות על דרך המתח שבין הדיכטומיות "קודש" ו"חול" או "מסורת" ו"מודרניות", אך ב"סיפור פשוט" היא מתגלה כמפויסת ואף כמשחקית.²⁴ עם זאת, הנושאים העומדים על הפרק כבדי משקל כפי שהיו מאז ומעולם הן בספרות ההלכתית והן ברומן המודרני – נישואין וגירושין, חיים ומוות, מיניות ופריזן.

פרי מגדיו

זמן קצר לאחר נישואיהם נדמה כי מינה והירשל שרויים בנחת, כפי שניתן לצפות מזוג צעיר בראשית חייו המשותפים. חותנו של הירשל בנה סוכה נאה בביתו בכפר מאליקרוביק, והזוג הצעיר הוזמן לבלות שם את החג וליהנות מנוי הסוכה. הסיפור מציין את תחילתה של שנה חדשה ואת חג הסוכות, שהוא גם חג האסיף, שבו רואה אדם ברכה בעמלו – ואמנם, "גדליה צימליך ראה ברכה באותה השנה" (עמ' קנז). גם מינה והירשל "עומדים בכל חומם" (עמ' קנו), כדרכם של צעירים, בעוד האגסים

24. האינטרטקסטואליות הנרחבת ביצירת עגנון נחקרה רבות ויש להניח שעוד תוסיף לפרנס מחקרים לא מעטים. לסקירת המחקרים המרכזיים בנושא זה ראו חיים וייס, "לקרוא את עגנון הגאון", מאזנים, צא, 3, תשע"ז, עמ' 77-84. לדיון בתשתית המשחקית הקשורה בפרימת המסמנים אצל עגנון ראו יניב חג'בי, לשון, העדר, משחק: יהדות וסופרסטרוקטורליזם בפואטיקה של ש"ע עגנון, כרמל, ירושלים 2007, עמ' 187-234.

הצהובים, הזכורים לנו משירתו של פרידריך הלדרלין,²⁵ "תלויים להם באילנותיהם וממתיקים את העולם במתקם" (עמ' קנז). המספר אינו חוסך בתיאור תקינותו של זמן זה, התחום בתוך אותו חג הסוכות:

כאדם שחזר לביתו ורואה כל חדר מתוקן ויפה כך כל איבריו של הירשל ערוכים וסדורים. והוא אומר פסוקי דזמרא, שמע ושמונה עשרה, הלל ומוסף. מנוחת שלום מכל צדדיו של הירשל. חמיו יצא לסייר את נכסיו וחמותו עומדת בבית הבישול ומינה שוכבת על מטתה ואיבריה שרויים עמה בשלום ואין להם תרעומת עליה שאינה מוציאתם לחוץ. [...] כשהירשל נותן עיניו בסוכת חמיו באה רוח חג ומלבשתו שמחה (עמ' קס).

כאן מתגלה איזה מין מבין ארבעת המינים היא מינה בסוכה המהודרת שבנה אביה. בעת הזו מינה יש בה טעם ויש בה ריח, היא שוכבת במיטתה כאתרוג העטוף במוך בקופסתו המהודרת וקרוביה משמשים אותה, שנאמר: "מה אתרוג זה יש בו טעם ויש בו ריח – כך ישראל יש בהם בני אדם שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים".²⁶ אמנם מינה אין בה תורה, ומעשים טובים טרם הספיקה לעשות, אך ברגע זה של חודש תשרי היא מצליחה לרגע קט להתגלם ברמות ה"רעיה" בנוסח שיר השירים. בהיותה כלה צעירה, היא מסמלת את ההבטחה להמשך הקיום היהודי במסורות נשים צדקניות, ומשום כך אין פגם בכך שהכול משמשים אותה.²⁷ לא רק זאת אלא שמסימני תקינות הזמן הוא שאיבריה של מינה "שרויים עמה בשלום" והיא "אינה מוציאתם לחוץ". וגם בעלה הצעיר, הירשל, "מלובש" – "רוח חג מלבשתו שמחה".

בזמן זה נמצאים כל המסמנים במקומם הנכון במארג החיים היהודי, וכל המסומנים שלהם מצויים בהלימה מושלמת אתם. הירשל חתן מצליח ובן תורה, מינה במיטת כלולותיה, חותנו בענייני נכסיו וחותנתו בענייני הבישול, החנוונים בחנויות בכגדי חג, בחצר סוכת שלום מנפנת סדיניה "וכל אחד שמח בשלר" (שם). שמחה זו היא בבחינת אנחת רווחה על דרכו של החתן, שכבר לפני אירוסיו נטש את בית המדרש והתחיל משמש בחנותם של אביו ואמו. אמנם רוח הזמן היא שבחורים נוטים לימודם

25. "בְּשֵׁלֶל אֲגָסִים צְהָבִים / וּמְלֵא שׁוֹשְׁנֵי פְּרָא נֶרְכָן / הַחוּף לְאָגַם" – תמונה זו מוכרת משירו של הלדרלין "מחצית החיים", וראו לאה גולדברג, קולות רחוקים וקרובים: תרגומי שירה, בעריכת טוביה ריבנר, ספרית פועלים, תל-אביב 1975, עמ' 122.

26. ויקרא רבה ל, יב.

27. לפי "ויאמרו כל העם אשר בשער (רות ד, יא), אמר ר' אחא: כל הנושא אשה כשרה כאלו קיים כל התורה כולה מראש ועד סוף, ועליו הוא אומר אשתך כגפן פוריה וגו' (תהילים קכח, ג), ולפיכך נכתבה אשת חיל מאל"ף ועד תי"ו, ואין הדורות נגאלים אלא בזכות נשים צדקניות שבדור" (מדרש זוטא, רות, פרשה ד).

בבית המדרש "ופורשים לדרך ארץ" או ללמוד "חכמה שמפרנסת את בעליה", פונים למסחר או לעסקנות פוליטית ציונית או סוציאליסטית, אך הירשל אינו כשאר חובשי ספסלי בית המדרש – הירשל היה תלמיד חכם ש"ציפו לו אבותיו שיהא רב" (עמ' סה). ביום שבו "נתלש" מבית המדרש עדיין סבור היה שישוּב ביום מן הימים לתלמוד תורה ולכן "עשה הירשל קמט בגמרא כמי שדעתו לחזור ונכנס לחנות. על דעתו של הירשל לא עלה שלא יצא משם במהרה" (עמ' סז). הקמט שסימן בגמרא מזכיר את זה שהותירו שיניה של חוה באתרוג הנזכר במדרשים כפרי עץ הדעת. מדרש זה מופיע אצל עגנון בסיפור "האתרוג": "קמט יש באתרוג, הרי קמט זה שבחו של אתרוג הוא, שאילן שאכלה חוה ממנו אתרוג היה, ונשתיירו סימני שיניה באתרוג כמין קמט".²⁸ גם מוכר האתרוגים בסיפור "הגבאים" יודע לספר בשבחו של האתרוג כפרי התאוה אשר בגן עדן: "הייתי אומר אתרוג זה הוא מאותו האילן שהאכילה חוה את אדם, שכתוב בו ותרא האישה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל".²⁹ משום כך, התאוה, הבושה והגירוש מגן עדן, הטבועים בקמט שהותירו שיני חוה באתרוג, נחרטים גם באותו קמט שהותיר הירשל בגמרא. חוה, שהתפתתה לפרי האסור, לא תשוב אל גן עדן, והירשל, שמתעוררת בו סקרנות ארוטית של נעורים כלפי "כל מיני נשים שנבראו להנאתם של בני אדם" (עמ' עו), לא ישוב אל לימודיו בבית המדרש. עתה מתבהר מדוע הכול שמחים כשהירשל מניח את הרהורי משוכת נעוריו ואת מעשה בלומה ומצוי כחתן בסוכת החג של חותניו, שבה כולם מלובשים ו"נהנים מאותה טובה ואוכלים ושותים ושמחים" (עמ' קנח). שמחה זו היא גם בבחינת אנוחה רווחה המופנית כלפי מהלך אירוסיהם ונישואיהם של הירשל ומינה, שאף על פי שלא חסרו בו מהמורות, קם ונהיה. ובכל זאת, את מעשה שידוכם של הצעירים מלווה פגם שרגליו נעוצות בסיפור גן עדן וראשו במסיבת החנוכה של סופיה גילדנהורן, שבסופה מצאו עצמם הירשל ומינה מאורסים זה לזה.

חכמי ההלכה, שבדרך כלל מסתייגים ממשחקי גורל,³⁰ מתירים לחרוג מן האיסור בימי החנוכה ולהשתעשע בסביבונים ושאר שעשועים כפי המנהג. המסיבה שעורכת סופיה, לא רק שיש בה משחקי הימורים אלא היא אף משולמת מכספי ממון שזכתה בו בעלת הבית בהימורים בלוטריה. זהו אפוא ערב מבשר פורענות, שכן הכול בו מונח על קרן הצבי, כפי שמרמז שמם של בעלי הבית ("גילדנהורן" בידיש: קרן מוזהבת); ערב

28. ש"י עגנון, "האתרוג", כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כרך ח: האש והעצים, שוקן, ירושלים ותל-אביב 1978, עמ' 223-229.

29. ש"י עגנון, "הגבאים", עיר ומלוואה, שוקן, ירושלים ותל-אביב תשל"ג, עמ' 144.

30. כדוגמת המשנה המונה את משחקי הקובייה במניין "הפסולין": "ואלו הן הפסולין: המשחק בקובייה והמלווה בריבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית" (סנהדרין ג, ג).

המכונן את האפשרות להפסד של דבר-מה יקר ערך, כמצוין במשנה במסכת כתובות (שאינן רלוונטית ממנה לרגע זה): "איבד את מעותיו [...] אמר רבן יוחנן בן זכאי: [...] הניח מעותיו על קרן הצבי".³¹ הירשל, הצבי הצעיר ("הירש" ביידיש: צבי), נכנס למסיבה כשבמחשבותיו הסבוכות עדיין מתגלגלת קוביית ההימורים: בלומה, אף על פי שעזבה את ביתו לבית עקביה מזל, אינה עוזבת את מחשבותיו, וכשהוא הוגה בה "יקרה היא בעיניו" (עמ' צח). דבר אינו מרמז על כך שבלומה עשויה לשוב ממקום גלותה, "ועדיין היה הירשל משעשע עצמו במיני דמיונות" (שם) שתשוב מבית עקביה מזל והוא יוכל לשאתה לאישה. הירשל מבין שחלון ההזדמנויות הזה הולך וקטן לנוכח מאמצי הוריו לשדכו עם מינה, ושם בלומה "אינה מזדרזת סופה מאחרת" (שם). אבל, יש לומר, הוא גם אינו נותר אדיש לחלוטין לנערה מינה המתארכת לפרקים בבית הוריו. הירשל מכיר את מינה אבל עתה היא נגלית לפניו כאישה צעירה והוא שטוף במבוכת נעורים, מתבלבל, מגמגם וחש כגולם מולה (עמ' צז). זהו מצב העניינים גם כאשר הוא נכנס למסיבת החנוכה: שתי הנשים מתרוצצות בראשו והפור עדיין לא נפל. על כך המספר נאנח: "אבל דעתו של הירשל מתחלפת בכל יום" (שם). במצב רעוע זה, הירשל נתון בסכנה "לאבד את מעותיו", כלומר לאבד את חופש הבחירה. ואמנם במהרה אין העניין נתון בידיו עוד.

"מסיבה של לצים כמושב-זוועה", כך מתאר רב סדן את מסיבת החנוכה אצל סופיה גילדנהורן,³² מסיבה המתנהלת כהילולת שיכורים אפופת עשן סיגריות והמארכת שלל טיפוסים שהם ערב רב של מסמנים שאיבדו קשר עם המסומן שלהם כאשר רחקו מבית אבותיהם ומן המסורת: שיינברד ("זקן נאה"), שזקנו מגולח; טשורטקובר, ששמו מעיד שנתלש מחסידות טשורטקוב המפוארת ולכן הוא "קרוי על שם עיר שאין לו עמה ולא כלום" (עמ' קה), או בלבן, שאין יודעים מה פירוש שמו, כנראה משום שמקור השם אינו גרמני או יידי. זאת למעט קורץ ("קצר"), שעגנון מתרגם את שמו ל"גויץ" ובאמת גויץ הוא. קורץ זה אינו רק נמוך קומה אלא גם שפל, ולימים מינה והירשל אכן מרחיקים אותו מביתם.³³

הירשל מבקש לצאת לנשום אוויר, ובאותה העת נכנסת מינה והם נמשכים לשיחה קלה, אך השיחה מתארכת והירשל "נטל כסא והעמידו לפני מינה ואף הוא ישב כנגדה" (עמ' קו). הירשל מאמין כי הכול "שטופים בקלפים" ואין משגיחים בהם,

31. כתובות יג, ב.

32. רב סדן, "מבית לפשטות", על ש"י עגנון: מסה, עיון וחקר, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב תשי"ט, עמ' 33.

33. שירה חרד מעירה על חיבתם של ההורביצים להתאמת שמות ולמדרשי שמות ומתעכבת על הרהורו של הירשל בדבר ההלימה או אי-ההלימה בין שמות קרואי המסיבה לבין בעליהם, וראו שירה חרד, "סיפור ללא שם: קריאה ב'סיפור פשוט' מאת ש"י עגנון", אות, 3, 2013, עמ' 155-161.

אלא שבמהרה מתברר כי אין רחוק מכך, שכן גילדנהורן מכריז עליהם בקול רם: "בואו ראו כוזג של יונים הם הוגים זה לזה בנעימה" (עמ' קז). גילדנהורן חודר את הבועה הרגישה של ההיכרות הראשונית הנוצרת בין שני הצעירים כשהוא ממהר לברך על המוגמר עוד לפני שנוצר ולכן ניתן להבין את הרגשתו של הירשל ש"מאד מאד היה נבוך" וכעס מציף אותו על "כבוד שניהם שנתחלל ועל שאין בידו למחות" (שם). מכאן הדברים מתגלגלים מן הפח אל הפחת. עוד בטרם יש באפשרותו של הירשל להגיב לדברי גילדנהורן כבר ממהר קורץ ותוקע לו כף כחותם את העסקה, ובתוך כך הוא לוחש באוזנו "חרוז שייסד הפייטן על בחור יפה עינים שמטייל עם בחורה נאה בגן, שלא יהא מן המתמיהים ויאכל פרי מגדיו" (עמ' קז). על כך מוסיף קורץ קריצה המבהירה את כוונתו, ואף על פי שהנמשל ברור, טורח המספר ומבאר שה"בחור" הוא הירשל ו"פרי הגן" הוא מינה, ו"שלא יהא מן המתמיהים וכו'", כלומר שלא יהא מאלו המחמירים בצניעות יתרה וכובשים את יצרם עד כדי כך שהם מעוררים תמיהה.³⁴ כוונתו של קורץ במה אין להחמיר מובהרת בתיאור הארוטי משיר השירים המדמה את מעשה האהבים לאכילה ואת האהובה לפרי המגדים: "עוֹרֵי צָפוֹן וּבֹאֵי תִימָן הַפִּיחֵי גַנִּי יִזְלוּ בְשִׁמְיוֹ יְבֹא דוֹדֵי לְגַנוֹ וַיֹּאכְלוּ פְּרֵי מִגְדָּיו" (שיר השירים ד, טז). דימוי זה נזכר גם בפתחת הפיוט הידוע "יעלה יעלה" מאת הפייטן רבי ישראל נג'ארה, ואפשר שהוא הפייטן שאליו מכוון קורץ בדבריו.³⁵ למעשה, במילים אלו קורץ מיעץ להירשל לא להחמיר עם עצמו יתר על המידה, להניח לאהבות קודמות וליהנות מפרי מגדיו שלפניו – הנערה מינה. אותו "חרוז שייסד הפייטן", כדברי קורץ, מצביע לכיוון גן עדן, שבו "כָּל עֵץ נְחָמֵד לְמִרְאָה וְטוֹב לְמֵאֲכָל" (בראשית ב, ט). על אותו משקל, כל נערה נחמדה למראה גם טובה "למאכל", כלומר מתאימה לשמש את מיטתו של החתן המיועד בקשר הנישואין. קורץ מעלה את התפיסה המסורתית לפיה משיכה מינית אינה קשורה בהכרח לאישה מסוימת, כפי שגורסת האהבה הרומנטית, אלא היא תולדה טבעית של יחסי איש ואישה הנשואים זה לזה. בדבריו מובלע החשש שהירשל יוותר על שידוך מצוין בשל שיגיונות נעורים.

34. לדוגמה בהגות הרמ"א על שולחן ערוך בהקשר של דיני אבלות: "ויש אומרים דהאידינא נוהגין להקל באבלות זה של המתאבלים עמו דאין זה אלא משום כבוד המתאבלים ועכשיו נהגו כולם למחול. וכן נוהגין האידינא שלא להתאבל כלל עם המתאבלים וכל המחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהים"; וראו שולחן ערוך, יורה דעה, סימן שעד, סעיף ו.
 35. חיים נחמן ביאליק מזכיר את רבי ישראל נג'ארה כמופת למשורר המפליא ביכולתו ליידד שירי חול שהם כ"שירי-עגבים איטלקיים": "נג'ארה מפליא לשורר שירי אהבים שאף על פי שהם רוויי ארוטיות, הם נמסרים לא כתועבה אלא כתפילה במעלת קדושה המכוונת כלפי זיווגם של האל והשכינה "אצל ארון הקודש בשעת תיקון חצות"; וראו חיים נחמן ביאליק, "שירתנו הצעירה", השלוח, טז, תרס"ז, עמ' 72-73.

אף על פי שהמסר ראוי, הוא לא נאמר בגלוי אלא בלשון כפולה ובקריצת עין, ואלו מאיימות לדרדר את הארוטיקה של שיר השירים, המהדהדת גם בפיוט של נג'ארה, מן הקריאה המטאפורית טעונת הקדושה³⁶ לקריאה ליטרלית, כתיאור של אהבת בשרים.³⁷ שמו של קורץ, מלבד זה שהוא מציין את שיעור קומתו הנמוך, מצביע גם על נמיכות קומה מוסרית, כפי שנמצא בהלכות איסורי ביאה לרמב"ם: "ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור".³⁸ הקריצה מדגימה אפוא הפסק, צזורה, הרף עין של עצימת עיניים והימלטות מחיים של נראות בפני האל, רגע של הרהורי זימה במעמד של זיווג זיווגים שאמור להיות כולו קדושה.

בחלקת לשונו מעניק קורץ פרשנות משלו לדברי הפייטן, שלא כיוון דבריו לכך שאותו בחור יפה עיניים יטייל עם הבחורה הנאה בגן. הטיול בגנים שייך למנהגי החיזור הבורגניים, שכללו איפוק והשהיית המיניות לטובת תקופה של היכרות, התאהבות וזכייה בלב הנערה. בפתח המאה העשרים, בחברה היהודית, תפיסה זו היא עדיין בחזקת חידוש, והיא מתמודדת בזירה שבה שלט שנים רבות השדכן, נציגם של ההורים המבקשים להשיא את ילדיהם בנישואין שבבסיסם מערכת שיקולים מעמדית-כלכלית. על פי שיטה זו, כל נער ונערה שהסכימו הוריהם ביניהם לשדכם זה לזה כשרים לנישואין. כך סבורים גם חנווני שבוש וניתן להבין את דבריהם בכפל לשון: "יש באתרוג זה מה שאין באתרוג זה ויש באתרוג זה מה שאין באתרוג זה, אלא חן מקח על לוקחו וכל אחד שמח בשלר" (עמ' קס). כל אתרוג שונה ממשנהו וכל אישה שונה מרעותה, אך העיקר הוא שיהא האתרוג כשר לשמש בחג הסוכות והאישה שתהא כשרה לנישואין, ש"חן מקח על מקחו"³⁹ הוא על פי מסכת סוטה "חן אישה על בעלה", וכל בעל ראוי שישמח באשתו ולא יתור אחר "אתרוגים" לא כשרים.

הכרזותיו של גילדנהורן, המקדימות את המאוחר, ודברי הדרבון המוסווים של קורץ, מעלים בזיכרונו של הירשל את ה"מעשה באחד שנתגלגל למסיכת נישואין". אותה מסיכת נישואין של אנשי קש הייתה, "שהחתן והכלה עשויים קש והמחותנים והשושבינים לצים וכל מה שבכית עשוי באחיזת עינים", וכל שאירע באותה חתונה

36. כיחסי האל וכנסת ישראל, ועל פי קביעתו של ר' עקיבא, "שכל כתובים קודש ושיר השירים קודש קדשים" (ידיים ג, ה).

37. אילנה פרדס מונה שלל דמויות נוספות בסיפורי עגנון המושפעות משיר השירים, אף על פי שהן נטולות יכולת לפענח את הטקסט העתיק; וראו אילנה פרדס, אוהבים מוכי ירח: עגנון ושיר השירים בתרבות הישראלית, מוסד ביאליק, ירושלים 2015, עמ' 51-60.

38. רמב"ם, משנה תורה, ספר קדושה, הלכות איסורי ביאה כא, א.

39. עגנון כותב "חן מקח על לוקחו" – שיבוש קל של הנאמר במסכת סוטה: "אמר רבי יוחנן שלשה חינות חן חן מקום על יושביו חן אשה על בעלה חן מקח על מקחו" (סוטה מז ע"א).

בדרך מקרה אירע. כך קרה שראה אותו אחד טבעת קידושין "והכיר שהיא של זהב, נכנסה מחשבה בלבו ליטלה. כיון שנטלה פשטה הכלה אצבעה ונתן הטבעת עליה ואמר הרי את מקודשת לי" (עמ' קי). הנמשל לחתונת הקש ברור: הירשל מעולם לא הציע נישואין למינה ולכן היא מעולם לא נעתרה לו; רק לצים שיכורים בערב חנוכה רווי הימורים, ששולם מכספי הזכייה בלוטריה, הם שהעמידו מחדש, בגופם ממש, את אותו "מעשה באחד שנתגלגל לשמחת נישואין" והחליפו אתרוג אחד (בלומה) באחר (מינה). אולם הזיווג שנעשה שלא מדעת אינו רק תעלול על חשבונם של הירשל ומינה אלא הוא פגם כבד בתורת הזיווג, "שאינן הזיווג אלא בדעת".⁴⁰ דומה שסיפור חתונת הקש העולה בהרהוריו של הירשל מאשר שהירשל ער לפגם ההלכתי, שהוא מבין שזיווגו עם מינה נעשה שלא מדעת וששניהם שימשו מעין דחלילי קש במסיבה של מישהו אחר. אך את הנעשה אין להשיב: מינה היא ארוסתו, והירשל אינו מפר את האירוסין. עם זאת אפשר לתהות כיצד הצליחו דווקא הלצים לגבור על כל הערכאות הראויות – האל, האב והשדכן – ולא רס שני בני טובים אלו.

המלצת חז"ל לזיווג טוב אינה שבן הגביר יישא לאישה בת עשירים וגם לא שיינשא לבחירת לכו. הנחיית חז"ל, המופיעה בפירוט רב בתלמוד במסכת פסחים, היא שיישא לאישה בת תלמיד חכם: "תנו רבנן לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם לא מצא בת תלמיד חכם ישא בת גדולי הדור לא מצא בת גדולי הדור ישא בת ראשי כנסיות לא מצא בת ראשי כנסיות ישא בת גבאי צדקה לא מצא בת גבאי ישא בת מלמדי תינוקות".⁴¹ על פי המלצה זו, בלומה היא המתאימה להיות כלתו של הירשל, שכן היא בתו של חיים נאכט, שהיה "משכיל ומליץ וידען" (עמ' סט), והיא עצמה "היה אביה מושיבה על ידו וקורא עמה בספרים" (עמ' עא). אך השדכן טוביב סבור, משום אותו העניין עצמו, שמינה, שהיא "עלמה משכילה" (עמ' קל), ראויה ביותר להיות כלתו של הירשל "לפי שנתחנכה בסטניסלב בפנסיון ולמדה צרפתית ומעשה רקמה ופירוט על פסנתר". אלא שבעולמו של עגנון אין ההשכלה האחת שקולה להשכלה האחרת, ומכאן הערתו המשתמעת לשני פנים של המספר על דבריו של טוביב: "כל קילוסה של ההשכלה כלל במאמר זה" (שם) – ובמילה "קלס" ניתן לקרוא הן שבח הן גנאי.⁴²

אף על פי שהמספר סבור כי לא זו בלבד שמינה מתאימה להיות כלתו של הירשל אלא שהיא זו המיועדת לו מצד הגורל – "מיום שאמרה בת קול בת גדליה להירשל"

40. "והארם ידע [את חוה אשתו] (בראשית ד, א) – כי ידע מלשון דעת, דלית זווגא [= שאין הזיווג] אלא בדעת"; וראו משה קורדובירו, פרדס רימונים ג, ח.

41. פסחים מט ע"ב.

42. במקרא, הוראתה של המילה "קלס" היא לעג, ואילו בלשון חז"ל – שבח.

(עמ' קח) – הירשל אינו סבור כך. לדידו, בלומה היא "בכחינת תאומתו שריחקה הימנו בזרוע" (עמ' צח); היא זיווג הראשון, זה הפלאי הנעשה בבת קול ואין יודעים את נימוקו.⁴³ בדברים אלו נרמז המדרש המסביר כי אדם הראשון נברא כ"דו-פרצופין" – זכר ונקבה בגוף אחד (אנדרוגינוס) – שאחר כך נחצה לזכר ולנקבה.⁴⁴ התערבות המשפחה והקהילה, המשבשת את הזיווג הגורלי, מקשה על בני הזוג האנדרוגינוסי למצוא זה את זה על פני האדמה, ובכך היא דנה אותם לגורל טרגי עתיר מהמורות וקשיים.⁴⁵ ואכן, קשיים אלו מונחים לפתחו של הירשל, הסבור כי מינה היא בכחינת זיווגו השני. זיווג שני מתרחש רק כאשר הזיווג הראשון, הפלאי, שבת קול הכריזה עליו, הופר. משום כך, בזיווג השני מופעל עיקרון אחר, ארצי, ולפיו "אין מזווגין לו לאדם אישה אלא לפי מעשיו".⁴⁶ לפיכך, הירשל אינו נדרש לדקדק בחולשותיו, להרהר במעשיו, לתהות באשר לחוסנו המוסרי; כל שעליו לעשות הוא להביט באשתו, המזווגת לו על פי מעשיו. מינה, בכל מופעיה, הטובים והרעים גם יחד, היא בכחינת מראָה חיה למידותיו של בעלה. זהו עצם הדבר שעמו מסכין הירשל בסופו של דבר, כשנראה שהוא מקבל עליו את גורלו ואת נישואיו. גם אם מינה נלעגת בעיניו בשמלותיה המרוכות, בריחה המענה, בחיבתה לשינה ושאר עניינים, אין היא אלא הנמשל למעשיו של בעלה, שלו מנהגים נפסדים משלו.

נדמה כי אף ברגעים שבהם אמורה מינה לעמוד במלוא תפארתה כמי שמגלמת בגופה את גלגולה של הרעיה הנמשלת ל"פרי מגדיו", דבר-מה רודף אותה, מאיים לחלל את כבודה ולפגום בכשרות נישואיה. האתרוג, המסמל את עידן התמימות שלפני ה"ידיעה" שמביאים עמם חיי הנישואין, עדיין מחזיק משהו מן השלמות של הזמן שקדם לחטא; נותר בו זיכרון לדבר שיש בו "טעם" ויש בו "ריח". ה"טעם" וה"ריח", מסימניו של חג הסוכות, משמשים ב"סיפור פשוט" כאבני בוחן – הם שיאפשרו להירשל להבין מדוע קשה כל כך להחליף אתרוג אחד במשנהו והם שיעזרו למינה ללמוד מדוע יחסי

43. "אמר רב יהודה אמר רב: ארבעים יום קודם יצירת הוולד בת קול יוצאת ואומרת: בת פלוני לפלוני" (סוטה ב ע"א, והמקבילות בסנהדרין ובמועד קטן).

44. "דו פרצופין ברא הקב"ה באדם הראשון, שנאמר 'אַחֲרֵי כֵן יִבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם הַשֵּׁנִי' (תהילים קלט, ה)" (ברכות סא ע"א), ופירש רש"י: "שני פרצופין בראו תחילה, אחד מלפניו ואחד מאחוריו, וצלחו לשניים ועשה מן האחד חוה".

45. גרשון שקד מאתר כבר בתשתית הסיפור "עגונות" את המוטיב המדרשי של הפרת הזיווג הראשון הקדום והמחיר שמשלמים הגיבורים בשל כך: "בסדר העולם המתוקן צריכים היו המינים להתקיים זוגות זוגות בחיבור מתמיד, אבל החטא של אדם וחוה גרם, בסדר הרמוני זה הופר. התחברותן של הנשמות החצויות בעולם הזה כרוכה בקשיים רבים, ורק מי שמעשיו רצויים זוכה שהקדוש ברוך הוא יסייע לו להתקשר עם זיווגו הקדום ללא תקלות"; וראו גרשון שקד, פנים אחרות ביצירתו של ש"י עגנון, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1989, עמ' 23.

46. סוטה ב ע"א.

מין אינם מבשרים בהכרח את בואה של האהבה, וגם יאפשרו לנו, הקוראים, להבין מדוע במפנה המאות נחשף גופה העירום של מינה. כל זאת מודגם במעשה הסוכה שבנה אביה של מינה במאליקורוביק בראשית נישואיהם.

נוי סוכה

ימי ראשית נישואיהם של הירשל ומינה חוסים תחת הסכך של סוכת השלום הנבנית בכל שנה ושנה כדי להזכיר בית ארעי וצנוע זה אשר בנו אבותינו בדרכם אל בית הקבע בארץ-ישראל. סוכתה של משפחת צימליך נבנית במאליקורוביק, כפר הולדתה של מינה, ובמקביל מוכשר גם חדר ילדותה לביקורו של הזוג הצעיר – "כיבדו וריבצו, סילקו את השממיות וניקוהו מן הליכלוך" (עמ' קנח). כל זה נעשה על פי ההלכה המתירה לפנים משורת הדין לחתן טרי, החפץ לשמח את אשתו בשנת נישואיהם הראשונה ביחסי מין, ללון בביתם ולא בסוכה.⁴⁷ ברטה מפנה אפוא את קורי העכביש מחדר ילדותה של מינה ומוסיפה בו מיטה עבור הירשל: "ושוב מטתה של מינה מוצעת וריח של מי קולוניה עולה מן המטה, וסמוך לה עומדת מטה חדשה, זו מטתו של הירשל. אלמלא ריח תמרוקיה של מינה – נשמע ריח העץ החדש" (שם). ריחה של מינה, מוסר המספר, מאפיל אף על ריח העץ שממנו עשויה מיטתו החדשה של החתן. יתרה מכך, ריחה, שלמעשה אינו ריח גופה אלא "ריח תמרוקיה", משבש את ריחו הטבעי של העץ עד כדי כך שהוא גורם לסינסתזיה: "נשמע ריח העץ". סינסתזיה מופיעה במקרא ברגעי שיא שבהם התרגשות גדולה מסכסכת את תפקידי החושים, למשל בעת שיעקב גונב את הבכורה מאחיו ("רָאָה רִיחַ בְּנֵי" [בראשית כז, כז]) או בעת מתן תורה בהר סיני ("וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת" [שמות כ, יד]). אך מה כה מרגש בחדרה של מינה, שעתה הפך לחדר הזוג, עד שהוא מעורר סינסתזיה?

היצירוף יוצא הדופן, "נשמע ריח", מרמז לשיר השירים: "הַנְּצַנִּים נְרָאוּ בְּאַרְץ עֵת הַזְּמִיר הַגִּיעַ וְקוֹל הַתּוֹר נִשְׁמַע בְּאַרְצָנוּ. הַתְּאֵנָה חֲנֻטָּה פְּגִיָּה וְהַגְּפָנִים סְמָדָר נָתְנוּ רִיחַ קוֹמֵי לְכִי [לְךָ] רֵעִיתִי יִפְתִּי וְלְכִי לְךָ" (ב, יב-יג). המילים "נשמע" ו"ריח" תוחמות בפסוקים אלו שני תיאורים מעולם הצומח – תיאור הבשלת פרי התאנה ותיאור הבשלת פרי הגפן. שני תיאורים אלו אינם מקריים ויש להם דבר-מה למסור בנוגע למיניותו של

47. כך על פי פוסקים רבים, למשל רבי שניאור זלמן מלאדי (אדמו"ר הזקן): "ועכשיו נהגו העולם להקל בשינה שאין ישינים בסוכה רק המדקדקים במצות ויש שלמדו עליהם זכות למי שנשוי אשה שחייב לשמח את אשתו ברגל ונשים פטורות מן הסוכה א"כ אם אינו רוצה לפרוש מאשתו מקרי דבר מצוה וכל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת [...] ועל כן הוא פטור משינה בסוכה בלילה"; וראו שולחן ערוך הרב, אורח חיים, חלק ד, הלכות סוכה, סימן תרלט: דיני ישיבת סוכה, סעיף ט.

הזוג הצעיר. על פרי הגפן פירש רש"י: "והגפנים סמדר" – כשנופל הפרח והענבים מובדלין זה מזה וניכרין, כל ענבה לעצמה קרוי סמדר. כל העניין הזה לפי פשוטו לשון חיבת פיתוי שבחור מרצה את ארוסתו לילך אחריו כן עשה לי דודי". כלומר, הצירוף "הגפנים סמדר" מסמן את הרגע שבו מכל הנשים שבעולם נבדלת אישה אחת העומדת "לעצמה", והיא האהובה, הארוסה, זו שה"בחור" (לשון "בוחר") "מרצה" ומפתה "לילך אחריו".

הרמז לפרי התאנה כאן מתייחס לשלושת שלבי ההתבגרות המינית של האישה, הנקבעים מתוך התבוננות בשדיה: פְּגָה (הפרי טרם הבשיל) – "עודה תנוקת"; בּוֹחַל (הפרי לקראת הבשלתו) – "אלו ימי נעוריה"; צְמֵל (הפרי הבשל במילואו) – "כיוון שבגרה, שוב אין לאביה רשות בה".⁴⁸ כך, באמצעות דימויי הגפן והתאנה, ניתן להבין מהי אותה ההתרגשות הגדולה הגורמת לחושים להתערפל בסניסתזיה "נשמע ריח": הרי זו ההתרגשות הארוטית של הנערה מינה שבגרה ו"שוב אין לאביה רשות בה" והיא מותרת לבעלה, והתרגשותו הארוטית של הבחור העוגב הירשל אשר "מרצה את ארוסתו לילך אחריו". הכנסתם המרומזת של פירות הגפן ופירות התאנה אל חדרם של מינה והירשל באה להדגים את תקינותם של עצי המיטה, תקינות שהיא גם סגולה לפיריון, על פי דברי רבי נחמן: "דע שיש עצים שכשעושין מהם מיטה, הם מסוגלים להולדת בנים ולגדלם, וכן להפך יש שאינם מסוגלים [...] כי על ידי עצי המיטה על ידי זה סגולת ההולדה".⁴⁹ מן התכונה הרבה בבית הכלה ניתן להבין כי סגולת ההולדה של הזוג הצעיר אינה רק עניין פרטי בין איש לאשתו. גם כאן מעורב הכלל – המשפחה המבקשת לתמוך בתקינות היחסים שיובילו להעמדת צאצאים. ההתרגשות המהולה בחשש שמא דבר כלשהו, ואפילו פעוט ערך כעצים שמהם עשויה המיטה, יחבל ביכולתו של הזוג לקיים יחסי אישות ולהעמיד צאצאים, היא המבלבלת את החושים וגורמת לסניסתזיה.

כרגע זה בסיפור מתבהר גם מהו הדבר שעשוי לעמוד למכשול בנישואיהם של מינה והירשל. הסייג המטיל את צלו על התפקוד המיני התקין של הזוג הצעיר – "אלמלא ריח תמרוקיה של מינה" – מועצם עד מאוד בהזכירו את הסייג מבבא בתרא, שם מתואר עד כמה מסריח הלווייתן המיתולוגי, ש"אלמלא מכניס ראשו לגן עדן אין

48. נידה ה, ז. וראו גם: "משל משלו חכמים באשה פגה בוחל וצמל. פגה עודה תנוקת, בוחל – אלו ימי נעוריה; בזו ובזו אמרו: אביה זכאי במציאתה ובמעשה ידיה ובהפרת נדריה. צמל – כיון שבגרה, שוב אין לאביה רשות בה. [...] גמרא: פגה – עודה תנוקת, כדכתיב 'התאנה חנטה פגיה'. בוחל – אלו ימי הנעורים, כדתנן התאנים משיבחנו, ואמר רבה בר בר חנה אמר רב: משילבין ראשיהן" וגו' (נידה מז ע"א).

49. ליקוטי מוהר"ן, חלק א, רכט.

כל ברייה יכולה לעמוד בריחו".⁵⁰ סייג זה מעלה את החשש כי ריחה הסינתטי של מינה, המשול, באפו של חתנה, לסירחון, יאפיל על ריח גן עדן – ריחה הטבעי של האישה, שיש לו תפקיד מכריע במשיכה המינית. אם הירשל לא יתגבר על סלידתו מריח תמרוקיה של מינה, לא תישמע חריקת העץ ממיטתם החדשה.

המספר, שאינו נרתע מלפסוע יחד עם הצעירים אל חדר המיטות, לרחרח בעצים, בסדינים, בגופים, גם אינו מהסס לדקדק בשדיה של מינה דקדוק הלכתי, ללטוש עין במתאר הפטמות, ללמוד מהן על בשלות ה"פרי". מדקדוק זה עולה שאף כי מיניותה של מינה צימליך היא בבחינת צמל,⁵¹ כלומר שהיא פורייה – יש בפרי מוס. אמנם למינה יש "טעם" (טעם המין) ואף יש לה "ריח" (ועוד איך!), אלא שאין הריח נובע בטבעיות מגופה – זהו ריח זר, ריח מי הקולון, שלא רק שאינו מעיד עוד על ה"טעם" אלא הוא אף מחבל בו ומרחף כאיום מעל תקינות היחסים שבין בני הזוג. אולם, בניגוד לחששות ההורים, הירשל אינו מוטרד דווקא מתקינותם הפונקציונלית של יחסיו עם אשתו אלא מתקינותם המוסרית-אתית. הרהוריו נמסרים באמצעות הדיון ב"נוי סוכה":

הפירות המעטרים את הסוכה נפצעים והולכים [...] הירשל אינו רעב. כל הימים שדר עם מינה הוא אוכל כל שבעו, אלא אילו ניתר להסתפק בנוי סוכה היה מפצע אגוז ואוכל (עמ' קסא).

מינה אולי אינה מופת ל"אשת חיל" אך במהלך נישואיהם היא אינה מונעת יצועה מבעלה ואף מעמידה לו צאצאים. משום כך "הירשל אינו רעב" – חיי המין שלו עם מינה מספקים והוא "אוכל כל שבעו". אין זה מצב זמני של ראשית הקשר ביניהם אלא מצב מתמשך, שריר וקיים לכל אורך נישואיהם.⁵² כפי שנמסר בהמשך הסיפור

50. בכא בתרא עה ע"א.

51. הקרבה הצלילית שבין המילה "צמל" לשמה של מינה צימליך מרחיבה את השדה הסמנטי מעבר למשמעות השם בגרמנית: לפי זיוה שמיר, פירוש המילה *ziemlich* הוא "נסבל, ראוי למדי, ככה ככה", ולפי גרשון שקד – "כמעט, מעט, מעט-למדי"; וראו זיוה שמיר, ש"י עולמות: ריבוי פנים ביצירת עגנון, ספרא והקיבוץ המאוחד, תל-אביב 2011, עמ' 112; גרשון שקד, אמנות הסיפור של עגנון, ספרית פועלים, תל-אביב 1973, עמ' 208.

52. לתהייה בדבר הארוטיות הבולטת של מינה, האישה השנואה, לעומת נוכחותה האניגמטית והצוננת של בלומה, האהובה הנכזבת, יש הד מתמשך בביקורת עגנון. עמוס עוז קרא בשתיקותיה ובהופעתה הקרירה של בלומה "בתוליות צוננת", "מלאכיות בלתי מינית" ו"קמצנות אירוטית", וסבר שבלומה אינה מרתקת את הירשל מבחינה מינית, שהוא אינו מאוהב אלא באהבתו הרגשנית אליה, שהיא כאם ואחות לו. פרשנות זו של עוז זכתה לתגובות רבות, בעיקר של נשים החוקרות את ספרות עגנון, שקראו במאמרו שיפוט לא מאוזן של דמותה הצנועה והמאופקת של הנערה שלא שפר עליה גורלה. ניצה בן-דב, העוקבת בקריאה צמודה אחר דמותה של בלומה ועומדת על זכותה של הנערה לסרב להשתדך לגברים החושקים בה, מעירה שאין זו דרכו של עגנון להעמיד דמויות חר-

בטון אירוני, המיניות היא ה"טעם" המחבר בין מינה להירשל ומשמר את נישואיהם, בעוד בכל שאר תחומי החיים אין הדבר בהכרח כך: "אלמלא עמדו בכל חומם ספק אם נתקיימו זה עם זה, אלא שמחוץ לדברי חכמה וכיוצא עדיין יש דברים בינו לבינה. [...] אף מינה הרגישה שטוב היה לשניהם אילו לא היו מצויים כל כך זה אצל זה, אלא שההרגל גדול מן השכל. אילו היה קירוב דברים מביא לידי קירוב לבבות אפשר שהיתה מינה מרוצה, עכשיו שאין הדבר כן היתה עצובה" (עמ' קנו). ה"דברים" הם "דברי זמר" (מעשי אהבים) שעדיין מתקיימים בינו לבינה כש"עמדו בכל חומם" וקיימו מצוות עונה, עד כדי כך שמינה מהרהרת בלבה שאולי "טוב היה לשניהם אילו לא היו מצויים כל כך זה אצל זה". ניתן לחוש את אכזבתה עם חלוף השנים משהיא מבינה ש"קירוב דברים", כלומר המעשה הגופני, אינו מבשיל בהכרח לכלל אהבה, כפי שוודאי קיוותה בתחילת נישואיהם. גם ניכורו של הירשל מאשתו הולך וגובר משהוא מבין שיחסי מין אינם מזור לכאבי הלב: "מינה מתרפקת על הירשל ולוחשת לו מיני דברים. אפשר שיש בדבריה דברים של טעם, אלא [...] בזמן שהלב דחוק אין מבקשין לשמוע אפילו דברי זמר" (עמ' קסט). אף על פי שמינה ממלאת את תפקידה כאשת איש כשהיא לוחשת על אוזנו של בעלה דברי פיתוי, עדיין היא נמשלת בעיניו ל"נוי סוכה" ולא לסוכה עצמה, כלומר היא "ריח דבר" ולא הדבר עצמו. בלבו של הירשל, "הדבר עצמו" הוא בלומה, המגלמת בעיניו אחדות של גוף ונפש – גם מושא ארוטי וגם אהובה. על דרך ההשוואה בין שתי הנשים, מינה ובלומה, עולה בהירשל תהייה הלכתית: האם מותר לו לגבר "להסתפק", כלומר למצוא סיפוק מיני, באישה כמינה, שיש עמה חיי גוף אך לא חיי נפש?

"אילו ניתר [אילו הותר] להסתפק בנוי סוכה היה מפצע אגוז ואוכל", מגלה המספר את הסוגיה ההלכתית שבעזרתה שוקל הירשל את חיי הגוף שלו עם אשתו מינה. כמו המספר, גם הירשל יודע שעל פי ההלכה אסור "לפצע אגוז", שהוא חלק

ממדיות שליליות או חיוביות ומעלה את האפשרות כי בלומה היא אולי "הפמיניסטית המקסימה והחזקה ביותר בספרות העברית (לפני שירה)". לדברים אלו ארצה להוסיף את ההשערה הפואטית לפיה לא בלומה היא הקרירה מבחינה ארוטית; הסופר הוא הבוחר "לצנן" את הטקסט כאשר הוא דן בהימשכות בין נער לנערה המתגוררים תחת אותה קורת גג אך אינם מאורסים או נשואים זה לזה. וראו עמוס עוז, "מים גנובים ולהם סתרים", שתיקת השמים: עגנון משתומם על אלוהים, כתר, ירושלים 1993, עמ' 39-73; ניצה בן־דב, "האם בלומה פריג'ידיית?", אהבות לא מאושרות: תסכול אירוטי, אמנות ומוות ביצירת עגנון, עם עובד, תל־אביב 2009, עמ' 270-293. וראו גם זיוה שמיר, "האמנם בגד הירשל באהובתו עם אשתו?", מעריב, ספרות ואמנות, 29 בינואר 1993. על ההיבט הארוטי בדמותה של בלומה ראו ניצה בן־דב, "הכף והאצבעות: בין טירוף לשירה", אהבות לא מאושרות, שם, עמ' 199-238.

מקישוטי נוי הסוכה, ולאכלו לפני תום ימי החג.⁵³ המטאפורה המשווה בין אכילת אגוז ליחסי מין עם אישה מוזכרת בברכת "אשר צג אגוז" הנאמרת על בעילת בתולה.⁵⁴ הסוגיה הטורדת את מחשבותיו של הירשל היא אפוא אם, בדומה לאיסור ההלכתי על שימוש בפירות "נוי סוכה" למטרות אכילה וסיפוק הגוף, חל גם איסור תשיש עם אישה שאינו אוהב. אין אלו הרהורים מודרניים בלבד על ההשלכות המוסריות של חוסר ההדדיות בקיום יחסי מין עם אישה לא אהובה אלא ביטוי לחשש הלכתי שילדי זוג זה ייוולדו פגומים. חשש זה אכן לובש צורה בבשר עם היוולדו של בנם הבכור של מינה והירשל, משולם, ונודון בכך בהמשך.

הריקבון ההולך ופושח בפירות התלויים כ"נוי סוכה" כשהם נבקעים ("נפצעים והולכים") ומאבדים את חנם מזכיר להירשל שיפיה של מינה הוא זמני וסופו שיפוג, אבל הוא אינו מערער את מעמדה כ"עץ פרי עשה פרי למינו" (בראשית א, יא) משום שאף על פי שאינה אהובה הרי היא אשת איש שאינה מונעת יצועה מבעלה ומעמידה צאצאים. לעומת מינה, בלומה לא תהיה כ"כגפן פריה" (תהילים קכח, ג)⁵⁵ ולא תזדקן לצדו. היא תיוותר לעולם חרוטה בזיכרונו של הירשל בפריחת עלומיה. כבר שמה של בלומה (ביידיש: פרח) מסמן אותה כמאהבת – אשת אהבים, שבלשונו של רבי יהודה הלוי, "אין לה פרי כי אם פרחים".⁵⁶ הפרחים מענגים את החושים ביופים ובריחים ויכולים להוות פוטנציאל לפוריות ולהמשכיות הצמח דרך הפרי, אלא שבלומה, שאהבתה להירשל נכזבת, אינה משתפת פעולה עם המהלך הפורה ומסרבת להינשא למחזוריה. בכך היא נעצרת בזמן, נותרת במסגרת הרומן "בלומה", לא ממומשת, פורחת לעד, מי ש"אין לה פרי כי אם פרחים".

"עץ פרי עשה פרי" אינו רק סימנה של מינה; הוא מסמן גם את כישלון האידיאות בכללותן. בסיפור הבריאה מצווה אלוהים על הארץ להצמיח "עץ פרי עשה פרי" –

53. כנאמר במסכת שבת: "סיככה כהלכתה, ועיטרה בקרמין ובסדינין המצוירין, ותלה בה אגוזים ואפרסקין שקדים ורימונין ופרכילי ענבים ועטרות של שיבולים ויינות שמנים וסלתות – אסור להסתפק מהם עד מוצאי יום טוב האחרון של חג, ואם התנה עליהן – הכול לפי תנאו" (שבת כב ע"א).

54. על פי נוסח הברכה הנאמרת על ביתוק הבתולין: "ברוך אתה ה', אלוהינו מלך העולם, אשר צג אגוז בגן ערן שושנת העמקים בל ימשול זר במעיין חתום, על כן איילת אהבים שמרה בטוהרה וחוק לא הפרה, ברוך אתה ה' הבוחר בזרעו של אברהם אבינו". הרמב"ם גינה ברכה זו וקבע כי היא "ברכה לבטלה בלא ספק, נוסף להיותה מנהג מגונה מאוד, שיש בו מחוסר הצניעות", וראו תשובות הרמב"ם, הגהה ותרגום מערבית: יהושע בלאו, כרך ב, ראובן מס, ירושלים 1986, סימן רז, עמ' 366.

55. "אשתך כגפן פריה בירכתי ביתך בניך כשתלי זיתים סביב לשלחנך" (תהילים קכח, ג).

56. "וכי שם תעלזנה הגויות / ותשבנה נפשות למנוחים // ראה נא גם ראה, דודי, והבן / וסור ממוקשים צנים ופחים // ואל תשיאך חקמה יונית / אשר אין לה פרי כי אם פרחים"; וראו רבי יהודה הלוי, שירים נבחרים, מהדורה שנייה, בעריכת חיים שירמן, שוקן, ירושלים ותל-אביב 1971, עמ' 90.

והארץ מוציאה מתוכה "עץ עֶשֶׂה פְּרִי" (בראשית א, יא-יב). על כך מספר רש"י (בעקבות בראשית רבה ה, ט) כי רצון האל היה שהארץ תצמיח "עץ פרי", כלומר "שיהא טעם העץ כטעם הפרי", אך הארץ כִּשְׁלֵה במשימתה: "והיא לא עשתה כן אלא 'ותוצא הארץ' וגו' עץ עושה פרי – ולא עץ פרי". ברגע מכונן זה, שבו הארץ נכשלת במימוש הציווי האלוהי, נפרמת אידיאה של שלמות והשפה מתפצלת. הפרי, שאינו נמצא יותר בסמיכות לשוניית לעץ ("עץ פרי"), פוצע את השפה ופותח פתח לזיקות מעוררות שכבר אין להן גוף מובדל אחד ויחיד (העץ, האל, האב) להיתלות בו. בכלל שיבוש הציווי האלוהי נמצא חריג אחד בלבד – האתרוג, שעליו נאמר כי בו ורק בו מתקיימת כוונת האל וטעם העץ הוא אכן כטעם הפרי.⁵⁷ האתרוג הוא אפוא כל מה שנותר משלמותה של כוונת האל, כסמל לאפשרות ש"טעם" ו"ריח" יתגלמו בגוף אחד, למשל בגופה של האהובה בלומה.

שלמות זו אינה מושגת, לא רק עבור הירשל המאוהב בבלומה; זוהי אידיאה שגם הארץ (המצמיחה את העץ ה"עושה פרי") וגם האדם (החוטא, על פי המדרש, באכילת האתרוג בחטא גן עדן) אינם יכולים לממש. עם זאת, המטאפורה, הפרשנות ושאר "עיוותי הטקסט"⁵⁸ מותירים אחריהם עקבות של מה שדוכא והוכחש. השד של מינה, המתואר אחרי לידת בנה כאתרוג פגום, מעלה את המודחק המדרשי בדבר האפשרות הגלומה באתרוג לסמן את הרגע האידיאי שבו "טעם העץ" ו"טעם הפרי" שווים. אוטופיה "אתרוגית" מעין זו, שבה אשת הנעורים היא גם האהובה והמאהבת ורדיה השופעים מזינים עד אין קץ, מתוארת בספר משלי: "יְהִי מְקוֹרְךָ בְרוּךְ וְשִׁמְח מְאֹדֶת נְעוּרְךָ. אֵילַת אֶהְיֶה וְיַעֲלֶת חֵן דְּדִיךָ יְרוּךְ בְּכָל עֵת בְּאֶהְבְּתָה תִּשְׁגֶּה תְּמִיד" (משלי ה, יח-ט). שלמות אוטופית מעין זו בחייו של הירשל הוחמצה לעד משום שבלומה, שהיא יעלת החן ואהבת נעוריו, איננה, ובמקומה ניצבת מינה. הירשל יכול להלין על מחוותיה הרומנטיות הריקות של אשתו שהן כ"נוי סוכה", או, כדבריו, "כבגד שמקיף את הגוף ואינו מחמם" (עמ' קסט), אולם בסופו של דבר גם הירשל עצמו הוא סובייקט מאוהב שבעצם קיומו מאשר את האהבה כערך; והאהבה – היא מתקשה להחליף "אתרוג" אחד במשנהו.

עוד קודם לאירוסיו תהה הירשל על טיבה של המשיכה המינית. לחנות הוריו מזדמנות נשים רבות, והירשל בודק בינו לבינו אם אפשר להפריד בין המשיכה המינית

57. "וַיִּתְּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל" (בראשית ג, ו) – אמרת צא וראה, איזהו אילן שעצו נאכל כפריו? ואין אתה מוצא אלא אתרוג" (בראשית רבה טו, ז).

58. פרויד מסמנם במובן הכפול הטמון במילה Entstellung – גם שינוי-צורה וגם הסטה; וראו זיגמונד פרויד, משה האיש והדת המונותיאיסטית, מגרמנית: רות גינזבורג, רסלינג, תל-אביב 2009, עמ' 57-58.

לאהבה, או שמא הליכידו, בלשונו של פרויד,⁵⁹ נותר נאמן לנמענו. תוצאות הבדיקה מובאות בפנינו: "הרי כששקלתי (סחורה, במסגרת עבודתו בחנות) לאותה אישה [לקוחה] לא אמרתי נאה היא ולא נמשכתי אחריה" (עמ' פא). ההלכה מזהירה את החנווני מסכנת ההימשכות אחרי הנשים הפוקדות את חנותו: "המרצה מעות לאשה מידו לידה או מידה לידו בשביל שיסתכל בה [...] לא ינקה מדינה של גיהנם".⁶⁰ למרות אזהרה זו הירשל נחוש בדעתו לבדוק אם לבו אכן רך כשעווה שניתן לעצבה בקלות כפי שסבורה צירל אמו (עמ' ק), אם ביכולתו להימשך אחרי כל אישה נאה כשם שנמשך אל בלומה, אך שוב ושוב הוא מגיע לאותה המסקנה – את האובייקט הליבידינלי קשה להחליף: "אבל לבו עצוב [...] דבר אחד מכוסה מן הלב יש, אפילו כל טובות העולם בידיך ואותו דבר חסר אין הלב שלם ואין השמחה שלימה" (עמ' קמ-קמא). ו"אותו דבר" הרי הוא בלומה, שהיא הן ה"דבר" והן ה"לב"; גם האובייקט המיני וגם האהובה.

מי קולוניה

כשריח פריחת הנעורים של בלומה מורחק לבית עקביה מזל, ריחה של מינה נעשה פיגורה משל עצמו ותופס חזקה בסיפור. ריח זה, ההולך ומתעצם בשנות נישואיה להירשל, פועל כפרמקון – סם, שיקוי, תרופה, מרקחת, כישוף, רעל, ארס, הכשה⁶¹ – וכפרמקון, הוא רב-ערכי: ריחה של מינה בכוחו ליישן ולעורר, לרפא ולהפיל למשכב, לנחם ולהרגיע ולגרום לסיוטים ולפחדים, לאושש ולהחליש, לגרות מינית ולגרום לאימפוטנציה. ריחה כה פוטנטי עד שהוא עוצר את ריח הסוכה ודוחק את כוחו של אלוהים כנוסך הריח בעולם: "מינה יצתה והסוכה חזרה ליתן ריחה [...] רוח עילעלה את הסכך והסוכה העלתה ריח טוב" (עמ' קסא).

עגנון פרסם את מעשה סוכתה של מינה ב-1934 כפרגמנט בשם "בסוכה", עוד בטרם פורסם "סיפור פשוט" במלואו. במקור כתב עגנון "רוח עילעלה את הסכך והסוכה הריחה ריח טוב", אך בעקבות הערתו של הבלשן אברהם אברונין במדורו "טעויות סופרים" בעיתון דבר, "שלשון מריח אינו נופל על העצם הנותן את הריח, אלא על מי שחש את הריח, דהיינו על קולט הריח ולא על פולטו", שינה את הנוסח כאשר נכלל ב"סיפור פשוט", וכך הסוכה ניצבת עד היום כשהיא מעלה ריח טוב. אך

59. זיגמונד פרויד, "אבל ומלנכוליה", אבל ומלנכוליה; פעולות כפייתיות וטקסים דתיים, מגרמנית: אדם טננבאום, רסלינג, תל-אביב 2008, עמ' 18.

60. עירובין יח ע"ב.

61. ראו בהרחבה אצל ז'ק דרידה, בית-המרקחת של אפלטון, מצרפתית: משה רון, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 2002.

אף על פי ששינה את הנוסח לא נחה דעתו של עגנון והוא העלה על הכתב את דבר הפולמוס כולו בסיפור "חוש הריח"⁶². ניתן להבין את כעסו של עגנון כאשר לא רק הרוח מעלעלת בעלי הסכך אלא גם כוח חיצוני, אקסטרה-טקסטואלי, מעלעל בטקסט וכופה עליו לשנות את טיבו. הסוכה ה"מריחה" – הדו־ערכית, הפסיבית והאקטיבית, הקולטת והפולטת, המינית – נגנזת, ובמקומה ניצבת אחותה הקלושה, המעלה ריח טוב. דומה שמינה עשויה הייתה להיות מרוצה מן השינוי שהכניס עגנון בסיפור, שהרי היא חובבת מושבעת של ה"נאות", ה"יפה" וה"מעלה ריח טוב", אבל אידיאל היופי שהיא מאמצת הוא בחזקת "מי קולוניה" – ריח מלאכותי נטול גוף, ריח שנגרע ממנו ה"טעם"; והטעם הוא הטעם המיני. הן הריח הטוב והן הסירחון שניהם בחזקת ריחות ש"הקדוש ברוך הוא מבשם"⁶³ ולזה גם לזה חלק חשוב באתר המיני: שניהם כאחד משתתפים בעונג החושי הקשור בריח המין.⁶⁴ יוצא מכלל זה הוא ריחה של מינה, המסרב לאפשרות של סירחון.

הריח, במופעיו הפולימורפיים, משמש כאפרודיזיאק רב-כוח. לפיכך, כאשר מינה מכריזה מלחמת חורמה על סירחון הגוף, חמושה ב"מי קולוניה", היא מסווה בה בעת גם את הריח המזוהה את היהודי (Foetor Judaicus)⁶⁵ וגם את ריחו של המין. למעשה זה יש השלכה חמורה על בעלה הירשל. ובאמת, בני הזוג, אשר בראשית נישואיהם "עמדו בכל חומם", לוקים עתה בשלל תסמינים נוירוטיים – תנודות במצבי הרוח, עורף שינה, אינסומניה, כאבי ראש כרוניים, מה שנראה כהתמוטטות עצבים (ומכונה בסיפור "טירוף"), התעלפויות ואימפוטנציה ("גִּבְרוֹת" מדוכאה, בלשונו של גרשון שקד).⁶⁶ בדומה לדעת ההלכה, גם פרויד סבור שלא ניתן להפריד בין ה"טעם" ל"ריח" – כלומר שהמיני הוא היפה, המרגש והמהפנט. בהערת שוליים שנוספה לחיבורו "התעיות המיניות" (1915) משיב פרויד את אידיאל "היפה" אל מקורו הבלתי נמנע:

62. וראו ש"י עגנון, "חוש הריח", כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כרך ה: אלו ואלו, שוקן, ירושלים ותל-אביב 1952, עמ' רצו-שב. הערתו של אברונין פורסמה ברשימתו "טעויות סופרים", דבר, 26 בנובמבר 1934, וראו אהרן בר-אדון, "על חוש הריח ועל חוש הלשון", ש"י עגנון ותחיית הלשון העברית, מוסד ביאליק, ירושלים 1977, עמ' 165.
63. ש"י עגנון, כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כרך ה: תמול שלשום, שוקן, ירושלים ותל-אביב 1952, עמ' 308.
64. פרויד העיר על המשיכה לריח רע כחלק מן המשיכה המינית בעקבות בחינת מקרים של תאוות ריח קוֹפְרוֹפִילית (משיכה לצואה) ופטיש לרגל שבו רק כף רגל מלוכלכת המדיפה ריח רע משמשת כאובייקט מיני, וראו זיגמונד פרויד, "התעיות המיניות", מיניות ואהבה, מגרמנית: דוד זינגר, עם עובר, תל-אביב 2002, עמ' 35 הערה 20.
65. וזאת על פי תפיסה אנטישמית המושרשת באירופה משחר ימי הביניים והגורסת כי היהודים מדיפים ריח רע, סירחון, המזוהה אותם והמובחן מריחם הטוב, "המתוק", של הנוצרים.
66. שקד, אמנות הסיפור של עגנון, לעיל הערה 51, עמ' 50-51.

”מעבר לכל ספק נראה לי שמושג ‘היפה’ מושרש בקרקע הריגוש המיני, ומוכנו הוא במקור: המגרה מבחינה מינית”.⁶⁷ זוהי גם התפיסה ההלכתית: יופי אינו עומד כערך בפני עצמו ולכן נאמר במזמור אשת חיל “שֶׁקַר הַחֵן וְהַבֶּל הַיָּפִי” (משלי לא, ל); היפה הוא מה שמושך ופורה. בלומה ממחישה זאת כשהיא מצליחה להלהיט את החושים חרף שמלתה האפורה הפשוטה “שהורקת את לבָה ומצנעת את יופיה” (עמ’ קצו) – לעומת שלל מחלצותיה של מינה ועדייה, שאינם מעוררים בהירשל כל ריגוש. ובכל זאת, עם שהירשל אינו מבחין כאמור בין חליפה לחליפה, ודאי שהוא מבחין בין אישה לאישה – שאין מינה כבלומה.

הירשל הולך וקורס תחת ריחה של מינה. קשה להפריז בתיאור חודרנותו של הריח, שאי אפשר להימנע מלשאוף אותו והוא חוצה גבולות רצוא ושוב. ריחה של מינה חודר בתוקפנות גם את גבולות גופו של הירשל ומעורר בו חרדה בדבר חציית גבולות מגדריים: “הרי שראתה נמלים בחלומה הרי היא מייחדת דיבורה על כל נמלה ונמלה עד שעצמותיו מרחפות, כאילו כל הנמלים שראתה בחלום עמדו על רגליהן ונכנסו לבשרו וריחן מפעפע בו כריח מיני סיכה שלה. כשיפשיל את שרוולו להניח תפילין ירגיש כל בית המדרש באותו הריח” (עמ’ קע). בסיוטיו מאבד הירשל את יכולתו להגן על גבולות גופו מפני אלימותו של הריח. המחשבה ש”אותו הריח”, ריח סינתטי של נשיות מדומיינת, יוטבע בגופו וישוב ויעלה ברגע של קדושה, היא מחשבה מבעיתה המטילה עליו אימה. את הרעיון ש”אותו הריח” עשוי לפרוץ ולהביא לחורבנו שואל הירשל מתיאור התנהגותן של בנות ציון המפתות בחורים בעזרת ריח בושם האפרסמון המאוכסן בנאד קטן בעקבי נעליהן, “שהייתה מביאה זפק של תרנגול וממלאהן אותו אפרסמון ונותנת אותו בין עקיבה למנעלה, וכשהייתה רואה כת של בחורים הייתה דופקת עליו והיה אותו הריח מפעפע בהן כארס הזה של עכנא”.⁶⁸ התנהגות פרוצה זו, שהמדרש מעיד עליה שהביאה לחורבן בית המקדש, עלולה להביא גם לחורבנו-הוא, כך סבור הירשל. יתרה מזאת, ריחה של מינה, “כארס הזה של עכנא”, עשוי למוטט גם את גבולות המגדר, לפעפע בבית המדרש ולהודיע על המודחק של בעליו – על הנקבי. הריח הבוגדני יש בכוחו להסגיר את הגבוליות המגדרית של בעליו, שכידוע, לא נשאר אדיש לידו הרכה של טויבר. “תנו רבנן: ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם”, הראשון בהם – “אל יצא כשהוא מבושם לשוק”, ורבי יוחנן מציין שמדובר “במקום שחשודים על משכב זכור”;⁶⁹ על כך רש”י נוקט מילים מפורשות: “שהיו מבשמינן עצמן [הבחורים החשודים במשכב זכר] כדי שיתאוו [להם]”. מתוך שהיא מספיגה את ריחה

67. פרויד, “התעיות המיניות”, לעיל הערה 64, עמ’ 36 הערה 21.

68. איכה רבה ד, יח.

69. ברכות מג ע”ב.

בבעלה, מינה אינה מניחה להירשל להיות נפרד – להיות ה"אחר" שלה – ומאתגרת את ההבחנה הבינארית שבין גבר לאישה, אך בה בעת היא גם מבטאת באופן פרפורמטיבי את תודעת הזמן, שאחד החידושים המסעירים שקבעו בה פרויד וחוקרים אחרים כבר בראשית המאה העשרים הוא שכל בני האדם הם דו-מיניים בבסיסם.⁷⁰

ניתן לראות בכושם, מעצם היותו חסר גבולות, אלגוריה לשחיקת המוכן והשפה ואף לשחיקת עצם הזהות – שפה ה"מאוידת" באדי בשמים משום שאין לה גוף מובדל אחד ויחיד שניתן להריחו ולעמוד בבהירות על טיבו.⁷¹ כך גם שפתה של מינה, ה"מייחדת דיבורה על כל נמלה ונמלה", היא סוג של להג חסר תכלית, אותות סמיוטיים שאף על פי שיש להם מוכן הם נעדרי משמעות. הנמלים, הלהג והריח מאתגרים את גבולות הגוף (את ההבדל, ה"différance"), את גבולות ההלכה, שכל קיומה נשען על מציאותו של הבדל,⁷² ואת גבולות הנפש, "שאינ הנפש מתקיימת אלא על הריח".⁷³ עינוי באמצעות נמלים נזכר בספר חסידים כפרקטיקה של סיגוף לעוברי עברה מינית המבקשים תשובה.⁷⁴ האירוניה היא שהגבר שספר חסידים מבקש למרק בתענית נתפס כקיצון גברי, בעוד הגבר המאוהב, כפי שהירשל מאוהב בכלומה, תמיד ייתפס כנשי.⁷⁵

אם כן, במה נבדל ריחה של מינה משאר ריחות שבועולם?

70. ראו פרויד, "התעיות המיניות", לעיל הערה 64, עמ' 26, הערת העורכים.
71. וזאת בעקבות דברי קריסטבה על בודלר והעיבוי המטאפורי, וראו ז'וליה קריסטבה, סיפורי אהבה, מצרפתית: מיכל בן-נפתלי, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 2006, עמ' 314.
72. על תלותה היסודית של ההלכה בקיומם של הברלים כותב מנחם לורברבוים: "Halakhah is conditional upon the existence of difference. Without differentiation, normative determination of the world is impossible for there would be no categories of permitted and prohibited, Menachem Lorberbaum, "Rethinking Halakhah in pure and impure, good or bad" Modern Eastern Europe: Mysticism, Antinomianism, Positivism", in Christine Hayes (ed.), *The Cambridge Companion to Judaism and Law*, Cambridge University Press, New York 2017, p. 251
73. "דהא חזינא דלית נפשא מתקיימא אלא על ריחא" (זוהר, ח"ב, כ ע"א).
74. "מי שבא על אשת איש, אם בא לישאל היאך לעשות תשובה, אם בא על אותם שחייב כרת במסכת חגיגה (ט ע"ב) [...] הרי יש לעשות דבר השקול למלקות או לכרת [...] וכימות החמה ישב בחפירה שנמלים שם, ויסתום פיו, או בכלי ששם הנמלים [...] ויקשור בכגד את פיו ואת נחיריו שלא ייכנסו בו. ואם [עבר] על כרת וילדה, או אם בא על אשת [ישראל] בלא אונסא, או על אשת כהן באונס, הרי אסרה על בעלה, או אם ילדה [והוליד] ממזר. זה היה מעשה שהורו לו ועשה בנמלים ביום, ובלילות היה שוכב על הארץ בימות החמה כדי שיעלו עליו פרעושים. ונקל זה בעיניו והלך ערום במקום כוורת עד שהיה בשרו נפוח, וכשמטרפא הולך עוד שם, כך עשה הרבה פעמים מה שכתבנו"; וראו ספר חסידים, סימן קסז.
75. על הגבר המאוהב כנשי ראו רולאן בארת, שיח אהבה, מצרפתית: אביבה ברק, שוקן, ירושלים ותל-אביב 1981, עמ' 191.

ריחו של הבושם החביב על מינה – "מי קולוניה", או "או דה קולון" (Eau de Cologne) – אינו אחד מאותם ריחות "שהקדוש ברוך הוא מבשם", כמובן, כי אם ניחוח מלאכותי מעשה ידי אדם. ריחות מי הקולון הנודפים מגופה של אשתו מייסרים את הירשל, המתענה ממילא במיחושים שונים: "כשהירשל מתנודד וקובל אוי כבד עלי ראשי ממרקת לו מינה מצחו במי קולוניה. תמרקים אלו מקילים לו, אלא ריחם קשה לו. אומר הירשל לעצמו נפוליון היה רוחץ במי קולוניה, אבל חיבתו לנפוליון לא חיבבה עליו את תמרקיו" (עמ' רב).⁷⁶ ההקפדה היתרה שמקפיד עגנון לא לכנות את ריחה של מינה "בושם" נועדה ככל הנראה לברלו ממיני בשמים הנזכרים במקרא, בשמים שמקורם טבעי והם שימשו גם לפולחן. מי הקולון נוצרו בעיר קולון (קלן, Köln) שבגרמניה במאה השמונה עשרה מתוך הצורך לאפשר למעמדות האצולה להתגבר על ריחותיה המבאישים של העיר. הבישום במי קולון הוא גם חלק מן ההיסטוריה והתרבות הצרפתית, שאימצה את ריחם בחום, והוא מסומל במערכת היחסים הארוטית רוויית הריח שביני ז'וזפין לנפוליאון. בסופו של דבר מאס נפוליאון בריח הזר, וידועה בקשתו מאשתו לפגוש אותה בחוזרו משדה הקרב "au naturel". הירשל מזכיר את נפוליאון פעמיים בחלק זה של הסיפור, ויש להניח שהקיסר הצרפתי עולה במחשבותיו לא במקרה. בשם "מי קולוניה" מהדהד גם איבר פנימי – המעי הגס (Kolon, בגרמנית), אותו חלק ממערכת העיכול שבצדה האחד יניקה, אכילה, נשיקה, מציצה, ובצדה האחר – הפרשה. פרויד כולל ב"מיני" (das Sexuelle) גם את ה"צואתי" (das Exkrementelle), כלומר לא רק את מה שמובחן בין המינים אלא גם את ה"שארית", הדבר שהבושה חלה עליו במשותף.⁷⁷ בעקבות פרויד אפשר לראות את מאמציה העיקשים של מינה להסוות את ריחו של ה"צואתי" כנוירוזה אינפנטילית, תפיסה ילדותית של אותו "צינור ניקוז" שבו חולקים המיני והצואתי כשהם כמעט אינם מובחנים זה מזה. בשאיפתה להספיג בריחות ה"קולון" גם את הירשל בעלה, ואת הסיפור כולו, ניתן לראות מאמץ נואל לעמעם, להחביא ולדחוק את רגלי ה"לא נאות" והבושה הכרוכה בעקבו – ובכן, הקלון – מתוך התרבות והספרות כאחת. אך, לשון נופל על לשון, ה"קולון", לא רק שאין לסוכרו אלא שהוא אף מציע התרחבות קולוניאליסטית אל עבר "קולוניות"

76. מינה אינה היחידה בסיפורי עגנון המאמינה בסגולותיהם הרפואיות של "מי קולוניה" אלא גם הנריאטה, אשתו של מנפרד הרבסט ברומן שירה. אף על פי שהנריאטה עצמה אינה נוהגת להתבשם, היא מצילה בעזרתם את האחות לודמילה מעילפון: "ואלמלא אותה הגברת שכנתה שבקרון שבאה ושפשפה את מצחה ואת עורקי ידיה במי קולוניה היתה האחות לודמילה יוצאת מעלפון לעלפון". מאז נקשרה נפשה של האחות לודמילה לאהבה את הנריאטה, ומכאן המסקנה כי "פעמים מספיק טיפת מי קולוניה כדי ליצור ים של אהבה"; וראו עגנון, שירה, לעיל הערה 5, עמ' 525-526.

77. זיגמונד פרויד, הבדיחה ויחסה ללא־מודע, מגרמנית: רן הכהן, רסלינג, תל־אביב 2007, עמ' 124.

מיניות שהן עצמן בגדר הרחבה אנטומית של האזורים הארוטוגניים אל מעבר לאיברי הגוף המיוחדים לאיחוד מיני, כלומר אל עבר האנאלי והאוראלי.⁷⁸ ה"קולון" רומז אפוא לכך שהמיניות עשויה לסטות מאתריה הפונקציונליים (הזוג הנשוי) אל עבר איברים אחרים הנענים לעקרון העונג ההדוניסטי ("עץ עושה פרחים", ולא "עץ עושה פרי") והמסומנים בריח – למשל בלומה.

"מי הקולוניה" של מינה מציפים את הסיפור בריחם הקולוניאליסטי, האלים והזר, והירשל, שכבר ויתר על אהובתו, מתקשה לעמוד בפני אשתו ולהגן על גבולותיו. "מי שמוותר על סיפוק דחפיו המיניים החזקים בגלל כל מיני התחשבויות יתנהג גם בתחומים אחרים של החיים באופן פייסני, ותרני ובלתי נמרץ", פוסק פרויד,⁷⁹ אולם אפשר שלא תבוסה מסתמנת כאן כי אם רגע של התנגדות עיקשת מצד הירשל, למרות (או בזכות) אופיו ה"בלתי נמרץ". ההלכה מכירה בריח רע כעינוי שלא ניתן לעמוד בו, ומשום כך היא פוטרת אדם מן הסוכה אם עולה בה ריח רע: "מצטער פטור מן הסוכה", וביאר רש"י: "שהסוכה מצערתו, כגון חמה או צינה או סירחה בדברים שסיכך בהן".⁸⁰ בדומה לכך פוסקת ההלכה כי ריח רע באישה נחשב למום ומכאן שהוא עילה למתן גט, והרמב"ם מפרט: "ומה הן המומין הפוסלין בנשים – כל המומין הפוסלין בכוהנים פוסלין בנשים [...] ויותר עליהן בנשים: ריח הרע וזיעה וריח הפה [...]".⁸¹ אלא שהלכות אלו, כיצד יכול הירשל לקיימן בעולמו? הירשל הרי הוא כבר בעל בית ואין אדם "שביתו מצערו" פטור מביתו, וגם אם ריח רע הוא מום באישה ועילה לגירושיה – האם ריח הנחשב בעולמו החברתי לריח "טוב", כמו ריחם של אותם "מי קולוניה", דינו זהה? גופים מוזרים מתגלגלים מבית המדרש אל פתחה של המודרנה בראשית המאה העשרים – גופים שאין "ריחם" מעיד על טיבם, גופים המציפים את הספרות ב"ריח" שאין מאחוריו בהכרח "טעם", כלומר "מעשה".⁸² הירשל, כרכים מבני דורו, עדיין שוקל את עולם הגוף והנפש בכלים הלכתיים, אך לעתים גם ההלכה קצרה ידה מלהושיע. אל ה"טעם", שהוא תחושה גופנית (sensation), יודעת ההלכה להתייחס, והיא מתייחסת בדקדקנות אליו, ובעיקר אל גבולותיו, כאל מרחב של חוק. לעומת זאת, ההלכה אינה מבקשת למשמע את מה שאין לו דמות במציאות החושית ולכן לא ניתן לכפות עליו

78. על הנשיקה כקשירה של פרוורסיה שעניינה עיכול אל חיי המין הנורמליים ראו פרויד, "התעיות המיניות", לעיל הערה 64, עמ' 31.

79. פרויד, "תרומות לדיון על אוננות", מיניות ואהבה, לעיל הערה 64, עמ' 141.

80. סוכה כה ע"ב.

81. רמב"ם, משנה תורה, ספר נשים, הלכות אישות ז, ח.

82. גלילי שחר טוען כי גופים מעין אלו הם בבחינת שאריות של גופים תיאולוגיים שניתקו ממקורם האלוהי והם חוזרים דרך הספרות, מחולנים ומעוותים; וראו גלילי שחר, גופים ושמות: קריאות בספרות יהודית חדשה, עם עובד, תל-אביב 2016, עמ' 24-25.

חוק – למשל האהבה הרומנטית.⁸³ משום כך, בראשית המאה העשרים, כשה"אהבה" – שהיא רגש (sentiment), "ריח" – מוצגת כאידיאה לחיים זוגיים במקום חיי הגוף, הסכר ההלכתי נפרץ.

אפשר לראות זאת בכירור כאשר המספר מעיד בהערה מפוכחת על טיב יחסיה של מינה עם בעלה: "מינה עיניה בראשה. אף על פי שלא טעמה טעם אהבה ידעה שלא זו האהבה" (עמ' קעא). מינה צודקת בהחלט במסקנתה כי בינה לבין בעלה לא שורה "האהבה", כלומר אותה האהבה הרומנטית שעליה קראה בספרים. מינה, כך מציין המספר, נישאה בבתוליה, כלומר "לא טעמה אהבה"⁸⁴ לפני נישואיה להירשל, אך עתה, משהיא נשואה, היא נוכחת לדעת "שלא זו האהבה" הרומנטית שהיא משתוקקת אליה. מינה מבקשת את שפת החיזור הרומנטי – נשיקות, קריאה משותפת של שירי אהבה – ואת ה"דרמה" הכרוכה באהבה הרומנטית כאיחוד של שניים שנועדו זה לזה.⁸⁵ משהיא נוכחת שהנישואין, אף על פי שיש בהם יחסי מין, אינם מולידים אהבה, היא כורכת אהבה ומוות, ארוס ותנטוס: "רוצה אתה שאמות [...] שאין אתה אוהב אותי" (עמ' קעב). מינה גם מנסה לשדל את בעלה לנשיקה רומנטית: "בוא היינריך ושקה לי. לא על מצחי יקירי [...] שקה לי על פי" (עמ' קעג). אבל הירשל מתקשה להפוך להיינריך המאהב הארוטי. אפשר שבזיכרוננו של הירשל עדיין מהדהדים דברי חז"ל ש"כל נשיקות של תפלות הן", ולכן הוא מוסיף לנשק את אשתו על מצחה כאות של חיבה וכבוד, אך לא של אהבה מינית.⁸⁶ כישלוננו של הירשל להתייבב כמחזור רומנטי הוא מקור תמידי לאכזבה עבור מינה. אכזבה זו נרשמת כבר בראשית יחסיהם: "מינה הרגישה ברבר, אלא שאמרה בלבה, מה ידבר, וכי שירי שילר ולסינג יאמר לפני?" (עמ' קכג). הכלה המיועדת חשה, ובצדק, כי מתחת לאלם של חתנה מסתתר פקפוק, אבל בתהייתה "מה

83. ביאליק מציין זאת אף הוא: "בהלכה העברית אין כמעט מקום למופשטות, וכמעט כולה ציורית ומוחשית"; וראו חיים נחמן ביאליק, "הלכה ואגדה", בתוך הנ"ל (עורך), כנסת: דברי-ספרות, אורסה תרע"ז, עמ' 22.

84. המילה "טעם" בלשון התלמוד היא גם לשון נקייה ליחסי מין, כלומר ל"אהבה" כביטוי פיזיולוגי ולא כרגש: "מאי דכתיב הודאים נתנו ריח, אלו בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא" (עירובין כא ע"ב); "ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות אמר רב ביקש לטעום טעם בתולה טעם טעם בעולה טעם [...] (מגילה יג ע"א).

85. רולאן בארת מציג "שיח אוהבים" זה כשיח של התרוצצות, מהלכים וקנוניות; Dis-cursus, כנגזרת של הפועל courir, לרוץ. האוהב מוצג כמי שמדבר בתוך עצמו לנוכח "האחר" (האובייקט הנאהב והשותק) ואינו חדל לזוים מהלכים ולתחבל תחבולות נגד עצמו ("רוצה אתה שאמות", "וכי נשיקה אחת בלבד יש בפין"); וראו בארת, שיח אהבה, לעיל הערה 75, עמ' 7.

86. "כל נשיקות של תפלות הן, חוץ משלוש: נשיקה של גדולה ונשיקה של פרישות ונשיקה של פרקים [...] ויש אומרים: אף נשיקות של קריבות [בין קרובי משפחה] שאין בה גנאי" (שמות רבה ה, א).

ידבר וכי שירי שילר ולסינג יאמר לפני? מובעת התנשאות: כיצד זה לפתע יפצה חתן חנווני זה את פיו ובאורח פלא תתגלגל מיטב השירה הגרמנית על לשונו? אך מה אשם הירשל? רוחות החילון, אשר הגיעו ליהודי מזרח־אירופה באיחור, נשאו בכנפיהן גם תפיסות רומנטיות של נישואין ואהבה שדרשו מן הצעירים לסגל לעצמם, כמעט בהרף עין, גינונים חדשים ומיומנויות חדשות, ובהן אמנות החיזור.⁸⁷ ניתן להבין את העלמה ש"למדה צרפתית ומעשה רקמה ופירוט על פסנתר" והיא מצפה להיות מחוזרת כמצוות הזמן, אלא שמינה – והיא יודעת זאת היטב – לא תזכה להיעתר למחזר רומנטי אלא תינשא בשידוך שקבעו עבורה הוריה. מינה תמהה כיצד ייתכן שגבר צעיר, עירוני ומודרני כהירשל מסכים לתת ידו למנהג נישואי השידוך הגווע – "וכי כך אנשים מודרנים עושים להניח לאבותיהם שישתדלו אצל יעודותיהם" (עמ' ז) – אבל הרי לא רק הירשל נישא בנישואי שידוך אלא אף היא־עצמה. ואכן, מינה אינה מתקוממת נגד עצם השידוך (שכלפיו היא אדישה)⁸⁸ אלא נגד הערעור שמערערים נישואי שידוך על מנהגי החיזור ועל התפיסה הרומנטית של האהבה. אפשר שבעיני עצמה, בשמלותיה, בגינוניה ובזוהר "עגיליה הגדולים" (עמ' כג), מינה היא הגיבורה הרומנטית המושלמת, אלא שעניין אחד שב פוגם בשלמות זו – היא אינה מושא אהבתו של הגיבור הרומנטי, שכן גיבור כזה ב"סיפור פשוט" אין.

משולם

אל תוך זירה מוצפת "ריח" זו מוטל גיבורו המתבגר של עגנון, הירשל, כאשר הוא נוטש את לימודיו בבית המדרש. הירשל מצטרף בכך לדמויות כנעמן וכחמדת הנחשבות לבנות דמותו של עגנון,⁸⁹ אם כי בניגוד להן הוא אינו מייצג את דמותו של הסופר

87. לא זו בלבד ש"הכוריאוגרפיה של החיזור" (choreography of courtship), כפי שמכנה זאת נעמי זיידמן, הייתה המצאה חדשה במיניות היהודית המודרנית, היא אף יצרה פרק זמן בחיי אדם שכלל לא היה קיים לפני כן, זמן שבו המיועדים להינשא לומדים להכיר האחד את השני: "Courtship indeed was the great innovation of the modern sex religion, manifesting itself not only as a set of rituals but also as a new temporal phenomenon, a secular mode of differentiating Naomi Seidman, *The Marriage Plot: Or, How Jews Fell in Love with Love, and with Literature*, Stanford University Press, Stanford, California 2016, p. 166

88. "מינה שמעה שמבקשים לשדכה ולא אמרה כלום [...] יודעת היא שאי אפשר לדור כל הימים בפנסיון והיא צריכה להינשא, אם לא היום מחר, ואם לא מחר לאחר מחר, וכי מה איכפת לה בין היום למחר" (עמ' ז).

89. כך נרמז גם בשמו המלא של הגיבור, שמעון הירש (הירשל) הורביץ: השי"ן בראש השם "שמעון" עומדת גם בראש שמו הפרטי של הסופר, ושם משפחתו, הורביץ, מעיד שכמוהו הוא משתייך

כאמן אלא את דמותו כנער מתבגר על רקע התודעה הפוליטית, הדתית, הלאומית והמינית בתקופת מפנה המאות.⁹⁰ כך מתגלגל הירשל מפתח בית המדרש אל מופעי דראג של נשים הלבושות כגברים חסידים (עמ' עז); אל ידיו החלקות של שרדן החובב את הנערים שאותם הוא אמור לשדך; אל קסמה הידוע של הנערה היפה המשרתת בבית אדוניה, שנדמה כי עתה, "בדור זה", ש"אין בידיהם של הורים לכופ את בניהם" (עמ' ק), היא כבר מותרת לו (ולא היא); אל חיקה החם של אשתו, שאף על פי שהיא מזומנת לו בכל עת, הרי היא "כבגד שמקיף את הגוף ואינו מחמם" (עמ' קסט); ואל זרועותיהם של הלצים שלוחי השטן⁹¹ – אותו שטן שעם פרסום כתביו של פרויד הופך מטופוס מיתולוגי ל"התגלמות חיי הדחף המורדחים והלא-מודעים".⁹² בתוך כך הוא לומד, ולא בדרך הקלה, כי הגוף היהודי הוא גוף דיסציפלינרי הנתון לפיקוחה של ההלכה בכניסותיו (האוראליות) וביציאותיו (האנאליות) ובאזורי הביניים הלימינליים שלו (למשל בהפרשותיו).

הניסיון הנואל להסוות את "הריח היהודי" ב"או דה קולון", או לכסות את השד היהודי במחוך ובשמלה קשורה עד צוואר, או ללמד נער של בית המדרש להתמסר לחיזור רומנטי שתכליתו לייפות את "טעמו" של המוכן מאליו – האיחוד המיני של הזוג הנשוי – עלול לכונן גופים סובלים, בעלי מיחושים, טרופי רוח ונוטים לאינורסיות

לשושלת הלויים. באיגרת שנשלחה לדב סדן באוקטובר 1935 – שעליה חתם עגנון, על פי הלך רוחו, בעקבות גיבורו הירשל, "הנדכא ש"י עגנון" – מתוארת קרבת הנפש שהוא חש כלפי דמותו של הירשל, אף על פי שכתבת הסיפור כבר נשלמה: "ואני מהלך כבעולם התווה ומדבר עם עצמי מה הירשל היה צריך לדבר וכו'"; וראו ש"י עגנון, מסוד חכמים: מכתבים 1909-1970, שוקן, ירושלים ותל-אביב 2002, מכתב 47, עמ' 240. תודתי נתונה לרפאל יוזר ז"ל על הערתו בעניין זה. 90. דן מירון סבור שהסיפור מסתיים פחות או יותר ב"1903, ערב מלחמת רוסיה-יפן, כשהיה עגנון בן שש עשרה; וראו דן מירון, הרופא המדומה: עיונים בסיפורת היהודית הקלאסית, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1995, עמ' 182.

91. שלוחיו הגלויים ביותר של השטן ב"סיפור פשוט" הם ללא ספק הלצים של שבוש, שעגנון מקדיש להם מעין מסה בראשית הסיפור והם מסומנים בעירוב גופי כתב ("כתבים") ושמות ("כינויי שחוק" [עמ' קג]). ראש וראשון ללצים של שבוש הרי הוא יצחק גילדנהורן, החתום בחותם השטן. מלבד זה שהוא מצויד בקרניים לפי שמו (בגרמנית – Hörner), בשל עיסוקו הוא "משוטט במדינה" (שם, ושוב בעמ' קמג) – וזו הרי מידת השטן והאטימולוגיה של שמו, "שזה השטן הוא משוטט בארץ ומתהלך בה" (רמב"ם, מורה נבוכים ג, כב; תרגום אבן תיבון). על פי עדותו של גילדנהורן עצמו, הוא "מפתה את הקרננים שיבטיחו את חייהם" (שם). כך הוא לובש את דמותו של השטן במסגרת תפקידו כסוכן נוסע של "חברה לאחריות" (חברת ביטוח) ומפתה את בני האדם למסור את חייהם בידי, כמעשה השטן ה"יורד ומתעה, עולה ומשטיין, נוטל רשות ונוטל נשמה" (בבא בתרא טז ע"א). כברית שטנית זו, החיים הופכים מעניינו של אלוהים לעניינו של השטן, בשל המחשבה ה"קרתנית" (הפרובינציאלית, המחקה דפוסי חיים אורבניים) לפיה החיים נתונים בידי האדם עצמו. גילדנהורן מוכר את התחליף המודרני לחיי נצח – ביטוח חיים.

92. פרויד, "האופי והארטיקה האנאלית", מיניות ואהבה, לעיל הערה 64, עמ' 101.

מיניות. גופים אלו מתקשים לפרקים למלא את תפקידם – להיניק, להעמיד צאצאים בריאים ולגדל אותם, אפילו לקיים סדרי ערות ושינה הנדרשים כדי להפריד בין זמני תפילה לזמן תשמיש. הירשל ומינה משלמים שניהם את מחיר הבלבול, שהוא מסימני הזמן. איש מהם אינו מרוצה מן השידוך שנכפה עליהם במסיבת החנוכה. מינה אינה מרוצה משום שהיא רוצה להיות האישה העדינה, הריחנית, המחוזרת והאהובה של גבר חזק ואבירי אך כל שאיפותיה מתנפצות לנוכח נישואיה להירשל החנווני, המהרהר עדיין באחרת ואינו מתמצא לא במנהגי החיזור ולא בשפת החיזור – השירה הגרמנית. הירשל אף הוא אינו מרוצה מפני ששנות חינוכו בבית המדרש עדיין משפיעות על האופן שבו הוא מודד ומבין את העולם שסביבו; מן ההלכה הוא יודע מי הכלה הראויה לו – בת תלמיד חכם, ולא בתו של כפרי שחינוכה היהודי לוקה בחסר. ובכל זאת, פגומים ככל שיהיו, נישואיהם של הירשל ומינה הם נישואין כשרים המשיגים את מטרתם – העמדת צאצאים והבטחת המשכיות הדורות. אלא שהמציאות הפגומה מתגלגלת גם לפתחו של הדור הבא:

משולם נימול לשלושים מפני שלא היה בריא כל צרכו וחששו לימול אותו בזמנו. אותו היום שנימול הגיע יום פדיונו. מאחר שאביו לא פדאו תלו לו על צוארו טס של נחושת שחקוק עליו ה' לומר שהוא חייב ה' סלעים לכהן (עמ' רמ).

משולם התינוק, לא רק שבריא אותו רופפת אלא שהוא נולד למציאות מורכבת: אביו, המתרפא משיגעונו אצל דוקטור לנגום, נעדר; אמו אינה יכולה להיניקו; המיניקת שנשכרה תחתיה גסת לב; בריתו נדחתה מחמת בריאותו ופדיונו לא נתקיים בשל היעדרותו של אביו. בהיעדר האב, תלו על צוארו על פי המנהג טס של נחושת המעיד שהתינוק נושא חוב שטרם נפרע.⁹³ מצוות פדיון הבן היא ממצוות התורה (דאורייתא) וקיומה מוטל על האב, שאמור לפדות את בנו הבכור מידי הכהן ביום השלושים ללידתו במחיר של חמישה סלעים (חמישה מטבעות כסף).⁹⁴ עד שלא שולמו דמי פדיונו שייך הבן לכהן, כלומר לשירות בקודש. משום כך, כל עוד לא פדה הירשל את בנו מצוי התינוק במצב לימינלי – הוא אינו נמסר לשירות הכהן מחד גיסא ואינו שייך לגמרי להוריו מאידך

93. ביהדות אשכנז, לבן שלא נפדה הוצמדה לוחית המצהירה שהוא בעל חוב, עד שאביו פדאו או עד שבגר ופדה את עצמו. לעתים היה בית דין כופה על האב שיפדה את בנו; וראו יום טוב לוינסקי, אנציקלופדיה של הווי ומסורת ביהדות, כרך ב, דביר, תל-אביב 1970, עמ' 567.

94. בדומה לכך קיים איסור להשהות ספר שאינו מוגה (כלומר אינו מושלם) יותר משלושים יום במצב זה (כתובות יט ע"ב), ולכן ניתן לקרוא את פרשת אי-פדיון הבן גם מן ההיבט הארס-פואטי. הדבר נזכר אצל עגנון, וראו ש"י עגנון, ספר סופר וסיפור: סיפורים על סופרים ועל ספרים, שוקן, תל-אביב 1978, עמ' צט.

גיסא. מצב זה ב"סיפור פשוט" אינו מטאפורי בלבד והוא מגולם בכריאותו הרופפת של התינוק, שעצם קיומו תלוי בין שמים לארץ. "מי עֹר כְּמִשְׁלֵם", קבע הנביא ישעיהו (ישעיהו מב, יט): מי שמלאה קובעת ייסוריו (כסבלו של העיוור), ייסוריו ממרקים עוונותיו, ובלשונו של רש"י על אתר: "מי היה עיוור בכם – כבר קיבל ייסוריו והרי הוא כמשולם". אולם כשתינוק מתייסר הוא מתייסר לא כדי לשלם את עוונותיו-הוא, שהרי אין בו כל עוון, אלא כדי לשלם את חטאי אבותיו המושתים עליו. כך גם משולם, בנו של הירשל, משלם בגופו על חטאי אביו.

תפיסה זו, המגוללת עוון אבות לפתחם של בנים, הודגמה כבר בלידתו של הירשל, שאביו ברוך מאיר חָטָא לקרובת משפחתו מירל כאשר הפר את נדרי אירוסייהם וביכר להינשא לצירל, בתו של מעסיקו העשיר שמעון הירש קלינגר. המספר אינו חומל על ברוך מאיר בתארו פרשה אומללה זו כהווייתה: "כסף וזהב שהיו לה לצירל סימאו את עיניו של ברוך מאיר והניח את קרובתו ונשא את צירל" (עמ' סח). נראה אפוא כי הפגם מוטל כצל כבר על נישואי סביו של משולם, שלא היו נישואי אהבה אלא נישואי כדאיות שמהם נפגעו שתי נשים – מירל, שכילתה כוחה והונה עם חיים נאכט עד שמתה בעלבונה, וצירל, ש"אף על פי שהיתה בת יחידה ועשירה" (שם), צל שיגעונו של אחיה פגם בסיכויי שידוכיה והיא נאלצה להשתדך מתחת למעמדה לשוליה המועסק בחנות אביה. תהייתה של צירל על בעלה, "מה מבקש הוא ממני ואיני נותנת לו" (עמ' סד), מעידה כי ברוך מאיר, שמטבעו הוא אדם בעל לב חם, מבקש מאשתו לא רק יחסי אישות אלא גם חום ואהבה. בקשתו נענית עם הולדת בנו: "משנולד בנו הכיר שהכל ניתן לו, מה שהיה טמון במטמוני לבה מסרה בידו" (עמ' סד).⁹⁵ עם שהוא מתבגר ונעשה לאב מבין ברוך מאיר שאף כי את לבה לא מסרה אשתו בידו, הרי בהרעיפו אהבתו על בנו התינוק ניתן לו פיצוי על הכול, שהוא עצמו בבחינת "כבר קיבל ייסוריו והרי הוא כמשולם". עצם לידת הבן הבריא מסמנת לאב שנמחלו לו חטאי עברו, שאלוהים סלח לו – ולכן יש לו תקומה.

לא כך המצב בעת לידתו של בנו בכורו של הירשל. גם הירשל חטא לבלומה (בתה של מירל, אהובתו הזנוחה של אביו) כשויתר על אהבתם ונישא למינה, בהותירו את בלומה לגורלה. אולם משולם התינוק, שלא כמו הירשל בלידתו, לא רק שאינו ממרק את חטאי אביו אלא הוא מגלם את הפגם בגופו ממש. הסופר מציע לפתור מצב

95. אהבתו של ברוך מאיר לבנו הירשל מתוארת בסיפור בחום רב וללא סייג: "[...] כיפל ברוך מאיר אהבתו לבנו והיה אוהבו ביותר" (עמ' סב), "ברוך מאיר חיבק ידו של הירשל והביט בו באהבה" (עמ' קי) – ועל משקל פגישתם הנרגשת של יוסף ויעקב מתוארת פגישתו עם הירשל כשהוא אוסף אותו מביתו של לנגזם: "ברוך מאיר נפל על צוארי בנו וחיבקו ונשקו ושאל אותו שאלות של מה בכך, כאילו לא אירעו כלום, וכן נהג עמו כל הדרך" (עמ' רמד).

זה של אי־תקינות הלכתית באמצעות סובלימציה: במקום שהבן שלא נפדה יימסר לכהן, הוא נמסר להורי אמו במאליקרוביק. מסירת התינוק לידי הסבים מסדירה את החוב המטאפורי ומשרה שלווה על העולם. עתה זוכים יחסיהם של הירשל ומינה לעדנה מחודשת.⁹⁶ ניכר במינה שהיא מאושרת – "מענייה של מינה הבהיקה ציצת אור שכיוצא בה לא ראה בה הירשל מעולם" (עמ' רסו) – ונודע שהיא מעוברת בשנית. נדמה כי גם הירשל עשה שלום בנפשו והסכין עם דרכו של עולם: "כביכול השווה לבו של הירשל ואינו חולק על העולם. העולם כמנהגו נוהג וברדין שיהא נוהג כמנהגו" (עמ' רסו). כל זאת נאה וטוב אלא שאמרת חז"ל "עולם כמנהגו נוהג" מובאת כאן רק בחלקה. קריאת האמרה במלואה מבהירה מדוע המספר מסייג ופותח את דבריו במילה "כביכול", המרמזת כי אפשר שהמצב המתואר אינו עולה בקנה אחד עם המצב האמיתי אלא להפך, שכן בדברי חז"ל טמונה אזהרה ברורה לעתיד לבוא: "עולם כמנהגו נוהג ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין".⁹⁷ הירשל כבר יודע שהוא בכחינת שוטה שקלקל, והוא מודאג משום שהוא רואה כיצד נעשה הדין בבנו החולני. לא קשה לשער כי הוא חושש שאם לא ימהר לתקן את דרכיו, אותו דין מר עלול להתגלגל גם על ראשיהם של הבנים העתידיים להיוולד לו.

יש יסוד להעריך כי הדין ההלכתי שהירשל חושש ממנו ביותר הוא זה שעניינו פגמים שבהתייחדות בין בני זוג. התפיסה הרווחת בספרות ההלכה היא שיחסי מין בין בעל לאשתו ראוי שיהיו מעשה של אהבה, של חיבור הגוף והנפש "ברצון שניהם ובשמחתם", כדברי הרמב"ם.⁹⁸ אך לא כך היה הדבר בתחילת נישואיהם של מינה והירשל: "מינה זו שמטתה סמוכה למטתו צריך היה בעלה להיות מרוצה ממנה. אבל אם אין הלב נמשך אחריה אין השכל מועיל" (עמ' ר). זמן רב נתון הירשל בצבת זו של חידת נישואיו, שהרי הוא צריך היה להיות מרוצה ממינה משום שהוא משמש עמה והיא נענית לו, אלא שהלב מסרב ללכת אחרי הגוף ולאהוב אותה. מצב זה משתנה רק כאשר הירשל מבין ש"אם אין אהבה בין איש לאשתו אין ברכה על בניהם" (עמ' רמו). מסכת נדרים מפרטת מי הם הצאצאים העלולים לגלם בגופם את הפגם הרוחני

96. א"ב יהושע רואה בהוצאתו של משולם מן הבית את נקודת ההתרה של הסיפור, פתרון לתהליכים הפסיכולוגיים העמוקים המתחוללים בהירשל. לטענתו, הירשל משליך על בנו התינוק את החלקים הלא־מורעים, הלא־מסופקים והקונפליקטואליים שבאישיותו, ומשום כך מסירת התינוק ממלת את השבת אותם חלקים לטיפול הורי (אף על פי שאין מדובר בהוריו). כך "הוא אינו פותר את בעייתו אלא מחזיר אותה אל האם"; וראו א"ב יהושע, "נקודת ההתרה בעלילה כמפתח לפירוש היצירה", בתוך זיוה שמיר, דן לאור ועוזי שביט (עורכים), מבעד לפשטות: על "סיפור פשוט" של ש"י עגנון בראי הביקורת, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב 1996, עמ' 129.

97. עבודה זרה נד ע"ב.

98. רמב"ם, משנה תורה, ספר המדע, הלכות דעות ה, ח.

פִּיחֹדֹר שְׂכִינְ הוֹרִיָּהֶם: "אִמֵּר רֹכֵי לֹוי אֱלוֹ בְנֵי תִשְׁעַ מִדּוֹת [...] בְּנֵי אִימָה בְּנֵי אֲנוּסָה בְּנֵי שְׁנוּאָה בְּנֵי נִידוּי בְּנֵי תַמּוּרָה בְּנֵי מְרִיבָה בְּנֵי שְׁכָרוֹת בְּנֵי גְרוּשָׁת הַלֵּב בְּנֵי עֶרְבּוּבֵי אֲנוּסָה בְּנֵי חֲצוּפָה".⁹⁹ מִבֵּינָם בְּנֵי תִשְׁעַ מִדּוֹת אֱלוֹ, יִלְדִּיּוֹ שֶׁל הִירְשָׁל יִיחָשְׁבוּ לִ"בְּנֵי שְׁנוּאָה", מִי שֶׁאֵבִיהֶם מִשְׁמֵשׁ עִם אָמִם לֹא אֶהְבֵּה. יֵשׁ לְהִנִּיחַ שֶׁשְׁהוֹתוּ הַמְּמוּשְׁכָת שֶׁל הִירְשָׁל אֲצֵל דּוֹקטוֹר לְנִגְזָם מֵאֲפִשְׁרֵת לֹא לְהִבִּין אֶת עוֹמֵק הַקְּלִקוֹל וּלְמִצְוָה מִקּוֹם בְּלָבוּ עֵבּוֹר מִיָּנָה כְּדֵי לְהַתְּפִיִּים עִמָּה וּלְאֶהוּב אוֹתָהּ. אִין זֶה אוֹתָהּ אֶהְבֵּה רֹמַנְטִית הַנּוֹקֶת לְשִׁלֵּל מַחְלָצוֹת, עֲדִיִּים וּמַחּוֹת שְׁמִינָה שֶׁאֵפָה לָהּ בְּנִעוּרֶיהָ אֲלֵא אֶהְבֵּה מִנְחַמַת שֶׁל זֶה בּוֹגֵר שִׁלְדִים תְּלוּיִים עַל צְוּאָרוֹ וְהוּא רֹוֵא בְּטוֹבָתָם מֵעֵבֵר לְטוֹבַת עֲצֻמוֹ. הִירְשָׁל מִבֵּינָם אֲפּוֹא כִּי רַק אִם יֵאָהֵב אֶת אֲשֶׁתוֹ בְּלָבוּ וּבְגוֹפּוֹ כְּאֶחָד תּוֹסֵר מֵעֲלִיָּה קְלָלַת הַטּוֹפּוֹס הַמְּקָרָא "הַפּוֹרִיָּה וְהַשְׁנוּאָה", הַמְּגוֹלֵם יוֹתֵר מִכּוֹל בְּדַמּוֹתָהּ שֶׁל לֵאָה. הַרְהוּרִי הַהוֹלְכִים וּמִסְתַּבְּכִים שֶׁל הִירְשָׁל בְּעַקְבוֹת הַפְּסוֹק "וַיִּרְאֵהוּ ה' פִּי שְׁנוּאָה לְאָה" (בְּרֵאשִׁית כֵּט, לֵא) נִמְסָרִים בְּהַרְחָבָה.¹⁰⁰ מִמַּחְשְׁבוֹתָיו מִשְׁבֵּשׁ הִירְשָׁל אֶת הַפְּסוֹק כְּשֶׁהוּא מִצְטַט "כִּי שְׁנוּאָה לֵאָה לִיעֶקֶב" (עִמ' ר), כְּלוֹמֵר מוֹסִיף מֵהַרְהוּרֵי לָבוּ אֶת שְׁמוֹ שֶׁל יַעֲקֹב לְמִקּוֹר הַמְּקָרָא כְּדֵי לְהַבְּהִיר שֶׁלֹּא הִיָּתָה שְׁנוּאָה עַל כֻּלָּל בְּנֵי הָאָדָם שֶׁהַכִּירוּהָ אֲלֵא הִיָּתָה שְׁנוּאָה עַל בַּעֲלָהּ, שֶׁאֶהְבְּתוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרַת אֲטָמָה אֶת לָבוּ.

כֵּל עוֹד לֹא נִפְתַּח לָבוּ שֶׁל הִירְשָׁל לְאֶהוּב אֶת אֲשֶׁתוֹ, עִמֵּד גַּם בְּנֵי מִשׁוּלָם בְּחֻזְקַת בֶּן שְׁנוּאָה שֶׁאֵבִיו "אִינֹו אֹוהְבוֹ וְלֹא יֵאָהוּב אוֹתוֹ לְעוֹלָם" (עִמ' רֵמו), אֲלֵא שְׁעַם הַזְּמָן, וּבְחֻסְדֵי הָאֵל (כְּפִי שְׁמִצִּיעַ הַמְּסַפֵּר), הַשְּׁתַנְתָּה הַרְגִּשְׁתוּ: "אֶתְמוּל הִיָּה הִירְשָׁל אוֹמֵר תִּינּוֹק זֶה אִינִי אֹוהְבוֹ וְהִיּוֹם הוּא עוֹמֵד עֲלָיו וּמִנְשָׁקוֹ. אֶתְמוּל הִיָּה אוֹמֵר חוֹבְתִי חוֹבַת אֵב לְסָבוּל אוֹתוֹ מֵאַחַר שֶׁבֵּא לְעוֹלָם עַל יָדֵי, וְהִיּוֹם כֵּאִילוֹ כֵּל עֲצֻמוֹ לֹא בֵּא לְעוֹלָם אֲלֵא בְּשִׁבִיל בְּנוֹ" (שֵׁם). הַרְגַע שָׁבוּ הִירְשָׁל נַעֲשֶׂה בְּאֵמַת וּבְתַמִּים לְאֵבִיו שֶׁל מִשׁוּלָם אִינֹו מֵתַרְחֵשׁ, כְּפִי שְׁנִיתָן לְצַפּוֹת, עִם לִידְתוֹ, אֲלֵא מִשְׁנַפְתַּח לָבוּ לְאֶהוּב אוֹתוֹ. אֶהְבְּתוֹ לָבוּ מִלְמַדַת אֶת הִירְשָׁל שֶׁהוּא מְסוּגֵל לְהִיּוֹת בַּעַל, לֹא רַק מְכּוֹרַח הַנְּסִיבוֹת אֲלֵא בְּכֹל נַפְשׁוֹ וּמְאוּדוֹ.¹⁰¹ וְאִכֵּן, בְּמַהֲרָה מוֹבֵא תִיאוֹר אֲרוּטֵי רוּוִי חִיבָה וְעֲדִינּוֹת: "אוֹתָהּ שְׁעָה לֹא הִגָּה הִירְשָׁל לֹא בְּבִנּוֹ וְלֹא בְּשׁוֹם דְּבַר שְׁבַעוֹלָם. כֵּל עֲצֻמוֹ שֶׁל הִירְשָׁל הִיָּה מְרַגִּישׁ בְּאֲשֶׁתוֹ שֶׁשׁוֹכַבַת לְפָנָיו

99. נִדְרִים כ ע"ב.

100. "וִירָא ה' כִּי שְׁנוּאָה לֵאָה לִיעֶקֶב. שְׁתֵּי נְשִׁים הָיוּ לוֹ לִיעֶקֶב אֵבִינוֹ, אַחַת אֶהוּבָה וְאַחַת שְׁנוּאָה. וְכֵאֵן יֵשׁ הַהֲקָשׁוֹת, לְמָה עֲשֶׂה הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא אַחַת אֶהוּבָה וְאַחַת שְׁנוּאָה, וְעוֹד, לְמָה נִזְדוּוֹג יַעֲקֹב לְשְׁנוּאָה תַחֲלִילָה, וְכִי כְּדֵי שִׁישְׁנָא אוֹתָהּ יוֹתֵר, הֲלֵא אֲלֵמֵלֵא לֹא נִדְבַקָה בּוֹ לֹא הִיָּה שְׁנוּאָה. בְּרַם יַעֲקֹב זָכָה וּלְבָסוּף שֶׁבַע שָׁנִים נִיתְנָה לוֹ אֶף אֶהוּבָה. עַכְשֵׁי נִרְאָה מָה עֲשִׂתָה אֶהוּבָה, בְּשִׁכַר דּוֹרָאִים נִתְנָה אֶהְבְּתוֹ שֶׁל יַעֲקֹב לְשְׁנוּאָה" (עִמ' ר).

101. שְׁקַד רֹוֵא בְּהַתְּקַרְבוֹת זֶה שֶׁל הִירְשָׁל אֵל אֲשֶׁתוֹ מֵעֲשֶׂה שֶׁל כְּנִיעָה, וְיִתּוֹר עַל "מַחֲלַת אֶהְבָּה" וְהַסְתַּפְּקוֹת "בְּחִיָּה הַרְדוּדִים שֶׁל מִשְׁפַּחַת בּוֹרְגִנִית"; וְרֵאוּ שְׁקַד, אֲמִנּוֹת הַסִּיפּוֹר שֶׁל עֲגוֹנֹן, לְעִיל הַעֲרָה 51, עִמ' 221. אֲנִי מִבְּקֶשֶׁת לְרֵאוֹת בְּכֵךְ לֹא כְּנִיעָה לְחִי פְּשָׁרָה אֲלֵא סִימָן טְבַעִי וְחִיּוּבֵי שֶׁל הַתְּבַגְּרוֹת וְהַתְּבַרְרוֹת.

ונושמת [...] שפתיו של הירשל נתלו בשפתיה של מינה. לאחר שעה קלה משכה רוח ואמרה, אתה כאן היינריך. הירשל חיבק אותה בכל כחו ולא ענה כלום" (עמ' רסה). כאשר הירשל מקבל את מינה כאשתו־אהובתו, הקמט שהותירה חוה באתרוג מתאחה לכדי שלמות של גן עדן שיש בה "טעם" (מין) ו"ריח" (אהבה). ייחוד זה מוליד בן נוסף, ש"בא לעולם מתוך צחוק על פיו. בריא בגופו ושלם באיבריו" (עמ' רעא), ולא זו בלבד אלא שגם אמו של התינוק הצוחק הבריאה "ונשתלמה על ידו" (שם).

עבור גיבוריו הנאבקים, וכמעשה של אהבה וחמלה, בונה עגנון בטבורו של הסיפור סוכה, שכן מצוות סוכה היא המצווה היחידה המוחלת על הגוף בכללותו ולכן היא עומדת כאפשרות לתיקון עולם – לאיחוד ה"טעם" וה"ריח" ולריפוי כל האיברים השמוטים והחשופים והמתקשים למלא את ייעודם. עגנון, בדומה למשיח, "מריח" את נשמות גיבוריו¹⁰² ויודע מה המחיר שייאלץ כל אחד מהם לשלם עבור הניסיון לקיים את הנפש היהודית כפרצה הלכתית המנותקת ממקורה ומזהותה. רק כך, בחסד סוכתו הספרותית של עגנון – בחסד הנערה בפריחת עלומיה בלומה, בחסדי גנו התרפויטי של דוקטור לנגזם, באפשרות לאיחוד הגוף והנפש של הזוג הנשוי הירשל ומינה, שהם כולם בבחינת שאריות ריחניות מגן עדן – מצליח "סיפור פשוט" לגשר לעתים על הקמט שבאתרוג ולהעמיד גוף הלכתי פשוט של "טעם" ו"ריח", "לא כאותו הריח שבריות בני אדם מתבשמים ממנו, אלא ריח טוב שהקדוש ברוך הוא מבשם בו את עולמו".¹⁰³

102. לפי דברי הנביא ישעיהו, המתאר את יכולתו המיוחדת של המשיח לדון אדם על פי ריחו: "וְהָרִיחַ בְּיָאֵת ה' וְלֹא לְמַרְאֵה עֵינָיו יִשְׁפּוּט וְלֹא לְמִשְׁמַע אָזְנָיו יִכְיֶח" (ישעיהו יא, ג).

103. עגנון, תמול שלשום, לעיל הערה 63, עמ' 308.

