

‘ולא הכלימה’: אימהות ובושה בספרות התלמודית

ענת ישראלי וענבר רווה

מבוא

ספרות חז"ל נוצרה כידוע על ידי גברים, עוסקת לרוב בהם, בחוויותיהם ובאורחות חייהם, ומטרתה לקדם מטרות של גברים ולהסדיר את שדות פעולתם בעולם ואת תפקודם במערך החברתי הפטריארכלי. מחקרים רבים שנכתבו בעשורים האחרונים עומדים על כך שהנשים מופיעות בה בתפקידים משניים של אשת איש, אם או בת. הן 'משתתפות' בתפקידים שהוקצו להן אך אינן מהוות נושא או סוכן שינוי.¹ ההתייחסות לאימהות בקורפוס זה משועבדת לנקודת המבט של יוצרי ספרות חז"ל, ועל ידם היא מיוצגת ומוגדרת.

במאמר זה נתבונן בסיפורי אגדה הקשורים ברובם בסוגיית כיבוד האם, שראשית לכול מעמידים נשים באורח יוצא דופן בעמדה מרכזית להתייחסות, ולא זו בלבד אלא בעמדה הראויה לכבוד. בקריאות שיוצעו אין רק העצמה של הסובייקט האימהי דרך העברתו מן השוליים למרכז, אלא גם פתיחת פתח לקריאה חלופית ולהבנה מחודשת של הטקסט התלמודי. הנחתנו היא כי התבוננות בדמויות שבדרך כלל נמצאות בשולי התרבות ולא במוקד השיח עשויה לגלות פנים נוספות ונסתרות של המרכז התרבותי.

¹ תקצר היריעה מלהזכיר כאן את כולם, ונסתפק בדוגמאות מספר בלבד לצד ההפניות שיוזכרו בהמשך: Judith Hauptman, *Rereading The Rabbis, A Women Voice*, Colorado-Oxford, 1998; Charlotte Fonrobert, *Menstrual Impurity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford 2000; Judith R. Baskin, *Midrashic Women: Formation of The Feminine in Rabbinic Literature*, Hanover 2002

הכלים המשמשים את עיוננו בטקסטים התלמודיים מגוונים. מלבד כלי המחקר התלמודיים המקובלים נטלנו משדות שיח אחרים, בעיקר מהשיח הפמיניסטי והפסיכואנליטי. לתובנות שהועלו בהם עשויה להיות, לדעתנו, תרומה משמעותית להבנת המורכבות של אתגר כיבוד האם בתרבות החז"לית לרבדיה, ובפרט זו האמוראית, המצויה בשני התלמודים. אופיים המרובד של התלמוד הבבלי בפרט והספרות התלמודית בכלל נידון רבות בשנים האחרונות.² למרות הרב-שכבתיות, הרב-קוליות והמתחים הפנימיים המאפיינים ספרות זאת, נשתדל להראות כאן מכנה משותף רחב לסיפורים העוסקים בכיבוד אם. אלה פרוסים על רבים מענפיה של הספרות התלמודית, הארץ-ישראלית והבבלית, התנאית והאמוראית. למרות הפריסה הרחבה חבוי בהם נושא משותף שנרצה לחשוף וללבן כאן: העיסוק בכיבוד אם, בשונה מהעיסוק בכיבוד אב, כרוך ללא הפרד במושג ההופכי לכבוד – בושה וכלימה.

תרבות, בושה וכבוד

העיון בסיפורי האגדה על כיבוד אם חושף עובדה מפתיעה: בחלק ניכר מסיפורים אלה מוצגים – במפורש או במרומז – מגוון אופני ביוש והכלמה של הבנים או של האימהות עצמן. החיבור הרווח בין הניגודים – כבוד ובושה – מעיד על מורכבות היחסים בין בנים (זכרים) לאימותיהם. מורכבות זו מחייבת דיון נרחב יותר על משמעותה של הבושה ועל הזיקה בינה לבין כבוד.

הבושה על נגזרותיה ההתנהגותיות מקוטלגת כאחד המבנים האנתרופולוגיים הכלל-אנושיים. בהיותה כזאת היא עשויה לשמש שפת תקשורת שמסמניה אמנם אוניברסליים, אבל מסומניה תלויי תרבות.³ העיון בבושה מעוגן כמעט

² ראו סיכום טוב של התפתחות המחקר אצל: Shai Secunda, 'Talmudic Text and Iranian Context: On the Development of Two Talmudic Narratives', *Association for Jewish Studies Review*, 33 (2009), pp. 45–69; Barry Scott Wimpfheimer, *Narrating the Law: A Poetic of Talmudic Legal Stories*, Philadelphia 2011, pp. 147–16

³ חיים חזן, "ולא יתבושש": תנאים של היעדר בושה, 'תיאוריה וביקורת', 32 (2008), עמ' 258.

ללא יוצא מן הכלל במתח שביחסים בין אדם לחברה ובכוחה של התרבות לפעול על חבריה ולהפעיל אותם בדרכים מגוונות.⁴

המושג המקראי של הבושה מכונן בסיפור על אדם וחווה שלא התביישו בעירומם (בראשית ב, כה). זהו אחד המקורות העבריים המוקדמים המקשרים את הבושה לאיברי המין. כשנפקחו עיניהם של אדם וחווה אחרי האכילה מפרי עץ הדעת טוב ורע, הם לא התביישו בעירומם כשלעצמו, אלא משום שכעת יכלו לראותו בהקשרו המיני. לכן החליטו לכסות את מבושיהם, האיברים המעוררים תשוקה, אלו שחשיפתם תחולל מעתה בושה.⁵

החכמים קבעו ש'כל המלבין פני חבריו ברבים כאילו שופך דמים' (בבלי, ב"מ נח ע"ב) והשוו את חומרת הביוש לחומרת קיום מגע מיני עם אשת איש. עוד הם אומרים שם: 'נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבריו ברבים', ואף אינם מהססים לקבוע ש'המלבין את פני חבריו ברבים – אין לו חלק לעולם הבא'.⁶ קביעות חריפות מעין אלה הן חלק מן הביטויים המוליכים לאבחנה המזהה את עולמם של חז"ל כ'תרבות בושה וכבוד'.⁷ בושה היא תופעה קשה כל כך עד שהחכמים משתמשים בה בהבניית עונשים על עברות חמורות כמו ניאוף וגם מקדישים תשומת לב מיוחדת לשאלה עד כמה צריך לבייש את הנידונים למוות.⁸

יקיר אנגלנדר ואורית קמיר מציגים את הבניית הבושה בספרות חז"ל כתחושה שיש בה צער וכאב, אך גם כמצב הנושא משמעות חברתית שמיוחס לו ערך שלילי. החכמים מייחסים חומרה רבה להתנהגות של אדם הגורמת בושה לזולתו; הם מגדירים אותה כראש נזק ('בושת') וקובעים כללים משפטיים מפורטים לחישוב הפיצוי שאדם חייב לשלם לזולת שבייש.⁹

⁴ שם, עמ' 255.

⁵ David J. Velleman, 'The Genesis of Shame', *Philosophy & Public Affairs*, 30 (2001), pp. 27–52

⁶ כל הציטוטים מב"מ נח ע"ב–נט ע"א, ויש להם מקבילות רבות.

⁷ כך על פי יקיר אנגלנדר ואורית קמיר, "בשר – בושה סרוחה רימה": הגוף והבושה בעולמם של חז"ל, **מדעי היהדות**, 49 (תשע"ג), עמ' 57–101.

⁸ שם, עמ' 93.

⁹ שם, עמ' 63.

בשנים האחרונות נכתבו כמה מחקרים על הבושה בעולמם של החכמים – רובם מתמקדים בהיבטים המשפטיים הכרוכים בה¹⁰ – אולם המחקר טרם עמד על ייחודה של הבושה הקשורה ביחסים עם האם. מהעיון במקורות שעניינם כיבוד אם עולה כי עיסוקם הגלוי של חכמי התלמוד במצוות כיבוד האם מסתיר את צד הצל של הסוגיה ההופכית לכבוד. מתברר כי מושג הכבוד הוא תמונת ראי של הבושה: שניהם מושגים המכוננים מערכת ערכית ומוסרית מסוימת, וכפי שנראה, ככל שהם נוגעים ליחסי בנים ואימותיהם הם גם מבטאים מערכת רגשית סבוכה העומדת בתשתיתם.

הבושה הבראשיתית נוגעת לידיעת היותינו עירומים. לחשיפת המקומות הפגיעים שלנו לעין כול. לחשיפת פתחי הגוף שהם האיזורים הפגיעים ביותר של הגוף וגם הפיות שדרכם מתמלאים צרכים. כל מה שמאותת את הריק. כל מה שמעיד על היותינו נואשים, תלויים, סופיים, משועבדים לגוף. כל מה שמעיד על היותינו זקוקים לגוף אחר או לגוף האחר כדי שישמור על חום גופנו שלנו.¹¹

דבריה העזים של דנה אמיר מקרבים אותנו אל היסוד הבראשיתי של הבושה, אל היחסים של כל יילוד עם אמו. זהו המקום שבו גופו של התינוק סמוך אל אמו כדי שייחם לו, שבו העירום התינוקי אינו נושא עדיין את משאיה הכבדים של החברה. זהו האתר שטרם היות הבושה, מקום שבו המבט האינטימי אינו יוצר את המרחק שהבושה מחייבת.

¹⁰ עמית גבריהו, **דיני החבלות בתורת התנאים**, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים תשע"ג; Jonathan K. Crane, 'Shameful Ambivalences: Dimensions of Rabbinic Shame', *AJS Review*, 35,1 (2011), pp. 61–84; Barry Wimpfheimer, "'But It is Not So": Toward a Poetics of Legal Narrative in The Talmud', *Prooftexts*, 24, 1 (2004), pp. 51–86; Jeffrey Lawrence Rubenstein, 'The Bavli's Ethic of Shame', *Conservative Judaism*, 53, 3 (2001), pp. 27–39; Mordechai Weinstein, 'Towards Understanding "Boshet"', *Alei Etzion*, 9 (2000), pp. 55–65; Yael Richardson, *Legal Shame: Shame as a Legal Concept of Damage in Roman and Rabbinic Law*, Honors Thesis, Brown University 2007

¹¹ דנה אמיר, 'הגירוש מתוך גן העדן של המבט: הרהורים על הבושה', **תיאוריה וביקורת**, 32 (2008), עמ' 185.

ברצוננו לטעון כי יחסי בנים ואימותיהם, כפי שהם באים לביטוי במקורות שיידונו כאן, הם יחסים שפוטנציאל הבושה פעיל בהם במיוחד (בשונה מן היחסים עם אבותיהם). דווקא משום שהאם מייצגת את 'גן העדן של המבט', ככותרת מאמרה של אמיר, האתר שטרם היות הבושה: התמודדותו של הבן הבוגר עמה מקרבת אותו תדיר אל המקום הספי החשוף, הפגיע, העירום, של טרם היותו גבר בוגר ורב כוח שעירומו מכוסה והוא בעל כבוד ומעמד ציבורי. דומה שמנגנון זה קשור בין השאר בהיות יחסי בנים ואימותיהם יחסים חוצי מגדר.¹² אילו עסקה ספרות חז"ל גם ביחסי בנות ואימהות, אולי היינו זוכים לפגוש גם סוגים אחרים של דינמיקות רגשיות הכרוכות בהם.¹³

סוגיית הבבלי בקידושין (לא ע"א-ע"ב) עוסקת בנושא המורכב של כיבוד אב ואם. המסורות השונות מציגות את הקושי העצום הטמון במצווה זו, קושי המצדיק בעקיפין את שילובה במרכז עשרת הדיברות. מערכת דומה נמצאת בסוגיה המקבילה בתלמוד הירושלמי, קידושין א, ז (סא ע"ב), ומופיעה גם בירושלמי, פאה א, א (טו ע"ג).¹⁴ חלק הארי של הסיפורים – ארבעה מתוך שישה – עוסק ביחסי בנים ואימהות. נראה שהבולטות הסטטיסטית של סיפורי האימהות בתוך רצף שעוסק לכאורה באבות ואימהות כאחד מעידה על הקושי המיוחד שמעוררת מצוות כיבוד האם דווקא (בטקסט שכזכור נכתב מפי גברים). יש להדגיש שהמסורות למיניהן אינן עוסקות ביחסי צאצאים והוריהם בכלל אלא ביחסי בנים עם הוריהם דווקא, דבר הנובע מן

¹² לטענתה של זיו: 'כל זהות מגדרית מוטענת בחוויה של בושה ונוצקת מתוך דיאלוג בעל הגיון דיאלקטי עימה', ראו: אפי זיו, 'בין הכפפה להתנגדות: הדיאלקטיקה של מנגנוני הבושה', **תיאוריה וביקורת**, 32 (2008), עמ' 99–128.

¹³ תאורטיקניות פמיניסטיות בנות זמננו שעסקו ביחסים בין אימהות ובנות בוגרות מדגישות שני אלמנטים בולטים ביחסים אלה: כעס וכמיהה לפיוס. הנושאים של בושה וכבוד נעדרים משיח זה. ראו למשל: אדריאן ריץ', **ילוד אישה**, תל אביב 1989; לוס איריגארי, **אני, את, אנחנו**, תל אביב 2004; אריאלה פרידמן, **מחברות: אימהות ובנות**, תל אביב 2011.

¹⁴ שולמית ולר, **נשים ונשיות בסיפורי התלמוד**, תל אביב 1993, עמ' 96–110, עסקה בנושא של אימהות ובנים בסוגיה שלפנינו. דיונה מניח תשתית טקסטואלית חשובה לדיון שלנו, שעניינו ירידה לחקר הבושה הכרוכה ביחסי אימהות ובנים. בקריאתנו את מחזור האגדות שבשני התלמודים לא הבחנו בהבדל ברור ביניהם (ואף לא בין שתי המקבילות הירושלמיות) בגישתם לנושא כיבוד ההורים. אף על פי שבדור האחרון נחשפים הבדלי גישות רבים בספרות התלמודית בין בבל לארץ ישראל בכל מיני הקשרים, בהקשר שלפנינו האתגר עדיין עומד לפתחנו.

הדומיננטיות הגברית של תרבות זו ומעצם העמדתה במרכז את הגבר ואת יחסיו עם העולם.

ולא הכלימה: כיבוד האם המשפילה את בנה

הסיפור הראשון שבאמצעותו יומחש עד כמה תובענית היא מצוות כיבוד אם הוא סיפורו של דמא בן נתינה, הגוי האשקלוני שסיפור כיבוד האב שלו הוא המופת המפורסם ביותר בעניין. בסיפור על כיבוד האב נמנע דמא מלהעיר את אביו משנתו כדי לקחת מפתח שנמצא תחת מראשותיו אף על פי שידוע לו שכתוצאה מכך יפסיד סכום כסף עצום. בסיפור זה הבן פעיל והאב סביל ונטול יחס לבן. הכבוד שהבן נותן לאב משתלם – הוא מרוויח בחזרה את מה שלכאורה הפסיד (נתינתו משתלמת לו בדמים שהרוויח אחר כך, כפי שמרמז שמו). בסיפור על כיבוד האם שיידון כאן, לעומת זאת, הבן סביל והאם פעילה ויחסה אליו שלילי במובהק. הכבוד שנותן לה דמא אינו 'משתלם' בשום אופן שיש לו ביטוי בסיפור. סיפור כיבוד האם מפורסם פחות, ואנו ננסה לעמוד על מכמניו.

בבלי, קידושין לא ע"א:15

בעא מיניה מרב עורא: עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם: צאו וראו מה עשה גוי אחד שבאשקלון ודמה בן נתינה¹⁶ שמו [...] פעם אחת היה [דמא בן נתינה] לבוש סורייקון של זהב והיה יושב בין גדולי רומי ובאתה אמו וטפחתו על ראשו וקרעתו וירקה בפניו ולא הכלימה.¹⁷

¹⁵ הציטוט כאן וכל הציטוטים מהבבלי בהמשך הם על פי כתב יד Vatican, Biblioteca Apostolica ebr., 111

¹⁶ דמא (או דמה) בן נתינה, הגוי האשקלוני המוצג כמופת לכיבוד הורים, נזכר בשני התלמודים רק בהקשר זה של כיבוד אב ואם ללא רמז לזמנו, וכפי שנאמר – שמו קשור במעשה בו. דומה שזוהי דמות ספרותית ולא היסטורית. נראה שחז"ל הוקירו את מידת כיבוד ההורים שנהגה גם בקרב גויים וייצגו תכונה זו בדמותו של דמא בבחינת קל וחומר: אם כך נוהג גוי שאינו מחויב בעשרת הדיברות – אנו על אחת כמה וכמה.

¹⁷ בושה וכלימה הן מילים נרדפות, והן מופיעות לא פעם בסמיכות בספרות המקרא ובספרות חז"ל. משמעותן היא ההפך מן הכבוד, ראו למשל: ירמיהו כ, יא; בבלי, ברכות יז ע"א; ב"ב עה ע"א; זבחים קיג ע"א ועוד. לא מצאנו הבדל ברור בין שני המושגים והם משמשים בערבוביה בסיפורים שלהלן.

סיפור זה יוצר קשר מפורש בין הכבוד והבושה, במקרה זה: כיבוד האם מול ביושו של הבן על ידה. קשר זה אינו נמצא בחזית הסיפורים האחרים, אך לדעתנו הוא מניע את עלילותיהם ומשמש מפתח להבנתם, כפי שנראה בהמשך.

הסיפור מתאר את הגוי הנכבד היושב בין מכובדי רומי בלבוש משי מזהב בעת שאמו קורעת אותו מעליו.¹⁸ נוסף על כך היא טופחת על ראשו ויורקת בפניו, ולמרות הבושה שהיא גורמת לו בפרהסיה הוא אינו מביישה בחזרה. הסיבה להתנהגות האם איננה ברורה, ואפשר שמדובר באישה חולת נפש¹⁹ או דמנטית.

האם פוגעת בהדרת הכבוד של בנה בפעולותיה: טפיחה, קריעה, יריקה. הדרת כבוד זו מודגשת מאוד בסיפור (ישיבתו בין גדולי רומי, לבושו העשוי משי).²⁰ הדרת כבוד על פי הגדרתה היא כבוד מעמדי הקשור במיצוב חברתי, ביוקרה, בייחוס ובכוח. הוא קשור במקומו של אדם ביחס לאנשים אחרים, ל'גובהו' בהיררכיית החברתית, והוא 'שמו הטוב' של האדם.²¹ אין ספק שדמא ממוקם במקום גבוה בהיררכייה זו, ומעשייה של האם פוגעים בשמו הטוב ומכלימים אותו.

¹⁸ לעניין הסורייקון (או סיריקון בחלק מהנוסחים): מצויה מסורת בבבלי, חגיגה טז ע"ב, בירושלמי, שם ב, ד (עז ע"ד) ובשה"ש זוטא ח, יד, על מנחם שהיו לו שמונים זוגות (או שמונה מאות) תלמידי חכמים והיו 'מלובשין תירקי/סתרקו/סיריקון/סירקונין (של) זהב'. גדליהו אלון, **מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד**, א, תל אביב תשי"ז, עמ' 266, מסביר שהמילה באה מהמילה היוונית (θώρακες) ופירושה 'שריונות של זהב'. שאול ליברמן, **יוונית ויוונית בארץ ישראל: מחקרים באורחות-חיים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים תשכ"ג, עמ' 139, הערה 207, מדייק ואומר ש'תירקי' הם 'שריוני קשקשים של זהב', וזו המילה הנכונה, והבבלי, שאינו יודע ארמית, משבש 'סיריקונין' או 'סיריקון', שהוא משי. נראה שמספר הסיפור שלפנינו התכוון למשי, שאם לא כן האם לא הייתה מצליחה לקרוע את הבגד. מכל מקום ברור שמדובר בבגד יקר ביותר.

¹⁹ המקבילה בדברים רבה א, טו מציגה את האם כמשוגעת, ודמא מתנגד לה או מנסה לרסן אותה במילים 'דייך אימי'. הפרשנות המסורתית נטתה לכיוון זה באופן קבוע, אך מן הטקסט שלנו הדבר אינו מתחייב.

²⁰ המונח 'הדרת כבוד' מסמן את המושג honor ומבחינו ממשמעויות נוספות של המילה העברית 'כבוד'. ראו אצל אנגלנדר וקמיר (לעיל, הערה 7), עמ' 63, הערה 21.

²¹ שם, עמ' 64.

כל הפעולות שהאם נוקטת מתייחסות לגופו של דמא, ולעניין זה חשיבות גדולה, שכן חלק נכבד מהתייחסותם של החכמים לבושה מתמקד בזו הקשורה בגוף. בתרבויות הדרת כבוד חזותו החיצונית של אדם, שטח הפנים של הפרסונה, 'הבגד' שהוא עוטה על עצמו, הם הזירה להתרחשות יחסי גומלין המניבים הדרת כבוד או בושה.²²

חז"ל מקשרים במפורש בין הבגד שהאדם לובש לבין כבודו. בחברת הדרת כבוד תפקידו של הבגד כפול: ראשית, הוא מאפשר לאדם לכסות שטחים ניכרים מן 'הגוף החיצוני'. כיסוי זה נחוץ לשם טיפוח הדרת הכבוד ומניעת בושה. שנית, הבגד הוא סמן חיצוני המאפשר לאדם להציג לפני החברה את מעמדו ולדרוש לעצמו יחס הולם.²³ בגדי השיראין שלובש דמא הם סמל למעמדו המכובד, וקריעתם מבזה ומביישת אותו. גם הטפיחה על ראשו והיריקה עליו ממיטות עליו כלימה.

דומה שהמספר מאריך בתיאור התנהגותה של האם ויוצר תמונה של עינוי והשפלה ממושכים ומבישים, ולעומתם מקצר מאוד בתגובת הבן: 'ולא הכלימה'.²⁴ פעולותיה של האם מפגינות אלימות בוטה, אך 'גדולתו' של דמא והאופן שבו הוא מכבד את אמו משמעם שעל אף מעשיה הוא נמנע מכל תגובה, אינו מתנגד, לא כל שכן שאינו מביישה.

במקבילה בירושלמי, קידושין א, ז (סא ע"ב),²⁵ הדומה לזו שבירושלמי, פאה, מסופר: 'דמה בן נתינה ראש פטרבולי [ראש מועצת העיר] הוה. פעם אחת היתה אמו מסותרת לפני בולי שלו ונפל קורדקסין שלה מיד והושיט לה כדי שלא תצטער'.²⁶ על פי מסורת זו, מעמדו הגבוה של דמא מוגדר – הוא היה ראש מועצת העיר, ועצמת הבושה מתייחסת לעובדה זו: 'פעם אחת היה אמו

²² שם, עמ' 66.

²³ 'רבי יוחנן קרי למאני מכבודתי [רבי יוחנן היה קורא לבגדיו כבודי]' (בבלי, שבת קיג ע"א); בבלי, ב"ק צא ע"ב, וראו שם, עמ' 66–67.

²⁴ ולר (לעיל, הערה 14), עמ' 99.

²⁵ הציטוט כאן וכל הציטוטים מהירושלמי בהמשך הם על פי כתב יד Leiden, Bibliothek der Rijksuniversiteit, Scaliger, 3

²⁶ על 'ראש פטרבולי' ראו אצל ולר (לעיל, הערה 14), עמ' 134, הערה 2–3. קורדקסין הוא נעל או סנדל על פי פירוש שטיינזלץ למקבילה בירושלמי, פאה.

מסירתו לפני בולי שלו', כלומר לפני המועצה. אף על פי שגם בבבלי כרוכה הבושה בפרהסיה, כאן מודגש כי הבושה הנגרמת לדמא מתייחסת ישירות לקבוצה החברתית שבתוכה הוא יושב בקביעות, והיא שמלכתחילה מקנה לו הדרת כבוד, והיא שעדה לבושה הנגרמת לו.

בניגוד לסיפור בבבלי שבו פעולותיה של האם מרובות, כאן הן מתמקדות בפעולה אחת – סטירה שנגרמת לו מידה של האם המכה בו בסנדלה.²⁷ בניגוד לסבילות הגמורה של דמא בסיפור הבבלי ולציון שלא בייש את אמו ולא פגע בה על מעשיה, כאן מחזיר דמא לאמו את הסנדל, שנפל אגב הכאתו, כדי שלא לצערה.²⁸ הבושה אינה נזכרת כאן במפורש (לא בנוגע לדמא ולא בנוגע לאמו) אף על פי שהיא בעינינו נושאו הברור של הסיפור.

לאור ניתוח הסיפורים ולקראת הדיון במסורות נוספות נציע כי היחסים עם האם מעוררים בבנים פחדים עמוקים של הכלמה ובושה, משום שהאם היא הדמות שזוכרת את הגבר הבוגר והמכובד כתינוק חסר אונים ועירום. הסיפורים על דמא ממחישים את הפרימה של כבודו על ידי האם, שבהתנהגותה החריגה מממשת את הפחדים הללו וחושפת את מצבו הבסיסי, כמו זה של כל אדם: היותו עירום וחסר אונים תחת מעטה הכבוד הדק כמשי.

זהו 'הסוד' שגילוי הטרומ-תרבותיות שבו שקול כנגד הודאה בחוסר האנושיות, בחייתיות הנעטפת במחלצות.²⁹ במובן זה נטען כי נוכחותה של האם מהווה איום מתמיד על הבגרות ועל המקום החברתי-תרבותי של בנה. תיאורה כמשוגעת ומזיקה (כפי שהיא מוצגת למשל במקבילה בדברים רבה א, טו) איננו בהכרח תיאור ראלי של מקרה קיצון אלא השתקפות פנימית של פחדי המספרים הגברים מן האימהות באשר הן. עצם נוכחותה של האם עלולה להיות חוויה קשה דווקא מתוך התעוררותו של זיכרון העירום וחוסר

²⁷ השימוש בסנדל דווקא עשוי לשאת משמעות סמלית. במקרא משמשת הנעל לעתים סמל לבעלות וכוח, כך למשל במקרה של החליצה (דברים כה, ט-י), וסנדל מופיע גם בסיפור הבא שיובא כאן.

²⁸ נוהגו של דמא כאן מזכיר נוהגים נוצריים של הפניית הלחי השנייה.

²⁹ חזן (לעיל, הערה 3), עמ' 260.

האונים הראשוני ואימת הביוש המידית המוטלת על בניהן הבוגרים והמכובדים.

כבוד יותר מדאי: כיבוד האם על ידי השפלה עצמית של הבן

הסיפור השני, על רבי טרפון ואמו, מופיע אף הוא בשתי הסוגיות בירושלמי ובבבלי וגם בו כרוך כיבוד האם בהשפלה של הבן, הפעם השפלה עצמית. המקבילות של סיפור זה שונות זו מזו שוני רב, והשוני ביניהן מחייב לעסוק בהן כסיפורים עצמאיים לפני כל השוואה אפשרית ביניהם.

הנה הסיפור הארץ-ישראלי בירושלמי, קידושין א, ז (סא ע"ב):

אמו של רבי טרפון³⁰ ירדה לטייל לתוך חצרה בשבת ונפסק קורדיקון (ונקרע הסנדל) שלה והלך רבי טרפון והניח שתי ידיו תחת פרסותיה והייתה מהלכת עליהן עד שהגיעה למיטתה. פעם אחת נכנסו חכמים לבקרו.³¹ אמרה להן: התפללו על טרפון בני שהוא נוהג בי בכיבוד יותר מדאי. אמרין לה: מה הוא עביד לך (מה הוא עשה לך?) ותניית להן עובדה (וסיפרה להם את המעשה). אמרו לה: אפילו הוא עושה כן אלף אלפים – עדיין לחצי כיבוד שאמרה תורה לא הגיע.

סיפור זה הוא מעין המחשה של המושג 'כיבוד אם', שכן הוא ממחיש את כובד גופה של האם המונח על בנה והוא סובלו. כשסנדלה של האם נקרע רבי טרפון מניח את ידיו לפניו והיא דורכת עליהן עד הגיעה למקום מבטחים כדי שרגליה לא יינזקו או יתלכלכו חלילה. המעשה קורה בשבת, שבה אסור לתקן את הסנדל במקום.³² הסיפור מעצב תמונה מלאה אהבה ומשאלה להגנה על האם.

במובנים מסוימים זהו סיפור מראה לסיפור על דמא ואמו. בניגוד לסיפור ההוא, שבו האם פעילה ובנה סביל, כאן רבי טרפון הוא הפעיל ואמו היא

³⁰ רבי טרפון היה תנא ארץ-ישראלי בולט בן הדור השני.

³¹ בגרסת המקבילה בפאה רבי טרפון חלה וחבריו נכנסו לבקרו, ואפשר ש'חלה' נשמט בנוסח זה.

³² הסנדל הוא מוטיב בסיפורו של דמא, כאמור, החוזר גם כאן ויוצר קשר בין הסיפורים.

הסבילה. שם האם משפילה את בנה וכאן הבן משפיל את עצמו, שם הכיבוד הוא אי-תגובה לביוש, ואילו כאן הביוש העצמי הוא-הוא הכיבוד.

פעולתו יוצאת הדופן של רבי טרפון זוכה להערכה בעיני אמו והיא חולקת אותה עם החכמים הבאים לבקרו. היא מגדירה את תחושתה שהוא מכבד אותה 'ותר מדאי'. האם תחושה זו נובעת מן ההשפלה שנגרמת לבן בעיניה כשהוא מתכופף וחוצץ בין הקרקע לבין רגליה? האם היא חרדה לקושי או אף לכאב הפיזי שלו? האם זהו ביטוי לתחושה הפנימית של האם שאינה ראויה ליחס כזה? קשה לדעת. מכל מקום החכמים דוחים את דבריה וטוענים שרבי טרפון לא רק שלא הפריז בכיבודה אלא שאפילו לאלפית קיום המצווה לא הגיע.

כעת נבחן את הסיפור בבבלי, המוסך אל סוגיית הביוש היבטים אחרים.

בבלי, קידושין לא ע"א:

רבי טרפון הוה ליה אימא דכל אימת דהוה בעיא למיסק לפורייה הוה גחין וקיימא עליה וסלקא. וכד הוה נחתא – נחתא עליה. אתא וקא מישתבח בי מדרשא. אמרי ליה: עדיין לא היגעת לחצי כיבוד, כלום זרקה ארנקך לפניך לים ולא הכלמתה?

(תרגום: רבי טרפון הייתה לו אם, שבכל פעם שהייתה רוצה לעלות למיטה גחן ועלתה עליו, וכשהייתה יורדת – ירדה עליו. בא והיה משתבח בבית המדרש. אמרו לו: עדיין לא הגעת לחצי כיבוד, כלום זרקה ארנקך בפניך לים ולא הכלמתה?)

גם הסיפור הזה ממחיש באופן ממשי כביכול את המונח 'כיבוד אם', כשגופו של הבן משמש מעין דרגש המסייע לאמו לעלות למיטתה ולרדת ממנה,³³ אך

³³ בבבלי, ע"ז י ע"ב, מסופר על יחסיהם של אנטונינוס ורבי, שגם בהם ננקטה פעולה של שימוש בגוף כדרגש. ולר (לעיל, הערה 14), עמ' 103, טוענת כי מסיפור זה אפשר להסיק בבירור שתי מסקנות: א) הרכינה לפני המיטה כדי לסייע לאדם זקן לעלות עליה הייתה נוהג שירות ידוע; ב) השימוש בגו הרוכן כדי לעלות על המיטה מבטא שליטה ואדנות, וכשעושה אותו אדם למי שהוא שווה לו או נעלה ממנו בדרגה, הוא מתפרש כזלזול.

חשוב לשים לב להבדלים הניכרים בין הסיפור הארץ-ישראלי לסיפור הבבלי בנקודה זו. בגרסה הארץ-ישראלית מדובר במקרה יחיד, שבו קרה אירוע חריג של קריעת הסנדל בשבת ובמסגרתו נהג רבי טרפון כפי שנהג. הסיפור הבבלי לעומת זאת מתאר נוהג קבוע של רבי טרפון ביחס לאמו. בעוד לפעולת הבן החד-פעמית שם היה היגיון פנימי, לפעולתו הקבועה כאן אין הצדקה פנימית והיא נראית כמחוות כיבוד שצדה השני הוא ביוש עצמי בלתי נחוץ.

גם הסיפור הבבלי בנוי משני חלקים מובחנים: הראשון מתאר את הבעייתיות של יחסי הכבוד וההשפלה שבין הבן לאמו, והשני מתייחס לסוגיית הכבוד וההשפלה כפי שהיא מעובדת בבית המדרש. אבל בניגוד לגרסה הארץ-ישראלית, חלקו השני של הסיפור הבבלי עשוי להיקרא כסוג של פארסה המציגה את רבי טרפון ברברבנותו, עד שלא לגמרי ברור מהי המוטיבציה לפעולתו – הרצון לכבד את אמו או רצונו לזכות בכבוד בבית המדרש.

משך הפעולה הארוך בזמן הסיפור, המתאר את היסמכותה של האם על גוף בנה – עלתה, ירדה – וכן טיב הפעולה שאינו הכרחי, שכן היה יכול לשים לידה דרגש כדי שתיעזר בו, עשוי בהקשר כזה לתרום להנמכת מעשה הבן ולביקורת המובלעת עליו. על פי הבנתנו, סיפור זה מתראה כסיפור שבח ולמעשה הוא מתגלה כסיפור ביקורת עוקצני.

מעשה זה מעצב את המורכבות הדיאלקטית של כיבוד אם והכלמה עצמית באמצעות האתגר שהחכמים מגלגלים לפתחו של רבי טרפון. רבי טרפון מספר שהוא מכבד את אמו בכך שהוא הופך את עצמו מעין דרגש לרגליה, כלומר מחפיץ את עצמו לשימושה. החכמים שומעים את השפלתו העצמית ביזמתו, ותגובתם היא: חכה עד שהיא תשפיל אותך ביזמתה; האם גם אז תכבד אותה ולא תביישה בחזרה?³⁴ הסיומת בשאלה 'ולא הכלמתה?'

³⁴ 'מבחן הכיבוד' שמציעים החכמים, השלכת הארנק לים, נזכר שוב בהמשך הסוגיה בקידושין לב ע"א משמו של רבי אליעזר: 'שאלו את ר"א: עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם: כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו ואינו מכלימו'. כאן מתייחס המבחן לאב דווקא, ובהמשך החכמים מתקשים בהבנת הגיונו של המבחן. אף אנו התקשינו בכך, מדוע דווקא השלכת הארנק לים מוצגת כשיא ההתנכלות ההורית? דומה שדווקא ההקשר האימהי עשוי להתאים יותר: אפשר שהשלכת הארנק היא ביטוי סמלי לפעולה

מהדהדת את המעשה בדמא ואמו ומזכירה לנמענים את האתגר הגדול יותר מן הביוש העצמי. למעשה, תגובתם של החכמים מביישת בתורה את רבי טרפון. במקום לכבדו הם מזלזלים בו. במובן זה הסיפור מתאר כיצד המרדף אחרי הכבוד כרוך בהשפלה ואף עלול להניב השפלה נוספת.

שני הסיפורים על רבי טרפון מתארים אם זקנה, חלשה ואולי גם חסרת אוניס, הנזקקת לתמיכת בנה ולעזרתו כאילו הייתה תינוקת שלו. שניהם כורכים את השפלתו של הבן בגופו. חיים חזן, שעמד על המאפיינים של הבושה, הגדיר את הגוף כאתר הבושה השכיח ביותר. הוא זיהה את הקשר בין הגוף לסדר החברתי וטען כי הוא מנוסח במונחים של מהות מקודשת כביכול, הנתפסת כישות נוחה להיפגע, רגישה לטלטול, לזעזוע, לאבדן, לרמיסה ולחילול, המכונה כבוד.³⁵

בסיפור הארץ-ישראלי הבן נושא את אמו על כפיו באופן מילולי, ובבבלי הוא הדום לרגליה. הסיפורים מציגים בחריפות את יחסי הגומלין בין הכבוד לבושה, ואלו מזכירים משוואת סכום אפס, שבה מה שנגרע מאיבר אחד יתווסף לאיבר המנוגד לו, ולהפך.³⁶ כלומר עצמת כיבוד האם תלויה במידת השפלת הבן. גם הביטוי: 'אפילו הוא עושה כן אלף אלפים עדיין לחצי כיבוד לא הגיע' מציב את המעשים בהקשר כמותי כביכול, של כלכלת שוק חברתי-תרבותי.

הוא רצונה הוא כבודה: כיבוד אם המשפילה את עצמה

הסיפור האחרון שעוסק במנגנון של הבושה בהקשר של הסוגיות הנדונות מופיע רק בשתי המקבילות הארץ-ישראליות בירושלמי, והפעם נעיין בגרסת מסכת פאה א, א (טו ע"ג):

שעלולה לגרום לבן לאבד את כל הונו וכל רכושו ולהיות חסר כול. מצב של חוסר כול הוא מאפיין של המצב התינוקי: התינוק העירום וחסר הישע בא לעולם חסר כול, ועם גדילתו והתחזקותו הוא מצליח לצבור נכסים. אם המפגש עם האם מציף את הבן הבוגר בחרדות בלתי מודעות מהמצב התינוקי, הן כוללות בוודאי גם את חרדת אבדן הרכוש וחוסר הכול שהשלכת הארנק לים מסמלת.

³⁵ חזן (לעיל, הערה 3), עמ' 259.

³⁶ שם, עמ' 261.

אמו שלרבי ישמעאל³⁷ באה וקבלה עליו לרבותינו. אמרה להן: געורו בישמאל בני שאינו נוהג בי בכבוד. באותה שעה נתכרכמו פניהן שלרבותינו. אמרו: איפשר לית (האין) רבי ישמעאל נוהג בכבוד אבתיו? אמרו לה: מה עביד לך? (מה עשה לך?) אמרה: כדו נפק מבית וועדה אנא בעיא משזגה ריגלוי ומישתי מהן ולא שביק לי (כאשר הוא יוצא מבית הוועד אני רוצה לרחוץ את רגליו ולשתות מהן ולא מניח לי). אמרו לו: הואיל והוא רצונה הוא כבודה.

בעינינו זהו סיפור מפתח להבנת המנגנון הסבוך של הביוש ביחסי אימהות ובנים, משום שהוא כמו מעלה באוב את המצב הקדום של טיפול האם בגופו של הבן.³⁸ כשרבי ישמעאל יוצא מבית הוועד³⁹ אמו מבקשת לרחוץ את רגליו, ועל פי גרסת הדפוס אף לשתות את המים המלוכלכים שנותרו אחר הרחיצה. המוטיבציה של האם עשויה להיות קשורה לרצונה להשתתף, להטמיע בתוכה משהו מלימוד התורה של בנה. מבחינתה אין ספק שמדובר בפעולה של כיבוד. אפשר שברקע האסוציאטיבי של הסיפור עומדות לשונות הנטולות מהמשנה: 'יוסי בן יועזר איש צרדה אומר יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם והוי שותה בצמא את דבריהם' (אבות א, ד), אלא שמוטיבציה זו איננה מוצאת חן בעיני הבן, שרואה אותה ראייה חיצונית כמעשה של השפלה.

הסיפור ממחיש כיצד ביחסים עם האם הבן צריך להסכים לחזור לשלב הינקות, הטרומ-מיני, ומכאן נובע הקושי העצום לקבל זאת. הוא מציב את הדילמה האם כשאם רוצה לכבד את בנה על ידי השפלתה יש לאפשר לה זאת מתוך הערך של כיבוד אם, או למנוע זאת מתוך יישומו של אותו ערך עצמו. במובן זה הסיפור על רבי ישמעאל ואמו מביא את עניין הכיבוד עד אבסורד: האם מתלוננת בפני החכמים שבנה לא מכבדה משום שהוא אינו מסכים שתשפיל את עצמה כשהיא מכבדת אותו.⁴⁰

³⁷ רבי ישמעאל (בן אלישע) היה מגדולי הדור השלישי לתנאים בארץ ישראל.

³⁸ על הסיפור כתב מנחם כ"ץ, 'אמו של ר' ישמעאל בירושלמי ובבלי', **אסופות**, א (תש"ע-תשע"א), עמ' 105-112. דיונו איננו עומד על המנגנון המיוחד של סיפורי האימהות.

³⁹ בית הוועד הוא בית המדרש; ראו רש"י על ברכות כד ע"ב ואצל כ"ץ, שם, עמ' 109.

⁴⁰ דיון בפרשנות המאוחרת של הסיפור ראו אצל כ"ץ, שם, עמ' 11.

אפשר לראות סיפור זה כסיפור הופכי לסיפור על רבי טרפון ואמו, כשהמוטיב המקשר הוא עניין הרגליים. רבי טרפון הוא פעיל והאם סבילה, ואילו כאן להפך. בשני הסיפורים הארץ-ישראליים האימהות פונות לחכמים בסוג של טענה כנגד הבן האהוב. החכמים תומכים בעמדת הבן במקרה הראשון ובעמדת האם במקרה השני. בשני המקרים הם תומכים בערך של כיבוד אם גם אם הוא כרוך בהתנהגות שנראית מופרזת: בסיפור אחד הבן בוחר לבזות את עצמו ובסיפור האחר האם היא הבוחרת לבזות את עצמה.

שני הסיפורים יחד מעידים שלמעשה ביחסים בין אם לבן קיים מנעד רחב מאוד של דרכים שבהן הבן יכול לכבד את האם, ובסופו של דבר הכיבוד הוא מחווה סובייקטיבית. בכל מקרה, האתגר העומד בפני הבן הוא הצורך לוותר על רצונו ועל מעמדו הבוגר ולאפשר לאמו לעשות בו כרצונה. בכך מחזירה נוכחותה של האם את הבן הבוגר למצב ינקותי, פגיע ולעתים אף תלותי וחסר אוניס, ובזאת היא גורמת לו לאבד לזמן מה את כבודו ונכסיו הנוכחיים. מתברר שזהו אתגר כבד ולעתים בלתי אפשרי בעבור הבן.

הסיפורים על רבי טרפון ועל רבי ישמעאל מציגים שני קצוות של יחסים קרובים ואינטימיים לכאורה בין אם לבן, אך בשניהם אין סימטרייה: בראשון הבן רוצה להעניק לאם יותר מכפי שהיא רוצה, ובשני להפך, האם רוצה להעניק לבן יותר מכפי שהוא רוצה. בשניהם אופן ההענקה כרוך בהשפלתו של המעניק.

אם נבין את שתיית 'מי הרגליים' של הבן כמרמזים גם למשמעות המקראית של הביטוי, שלפיו מדובר בשתיית השתן(!) של הבן, מחריף מאוד הממד החרגי של בקשת האם. אפשר לומר שבסיפור על רבי ישמעאל מוצגת מערכת יחסים סוטה, שכן למעשה זה אין תכלית ואין בו תועלת למעט עצם ההשפלה שבדבר, שלכאורה מעניקה כבוד לבן. השפלת האם בוודאי גורמת לבן אי-נוחות רבה ואינה רצויה מבחינתו, ולמרות זאת אומרים החכמים: רצונה הוא כבודה!

לאחר שני הסיפורים בגרסאות הארץ-ישראליות מופיעות כמה הערות המאירות אותם באור נוסף. כך למשל בירושלמי, קידושין א, ז (סא ע"ב):

אמר רבי מנא:⁴¹ ויאות אילין טחונייא אמרין 'כל בר נש ובר נש זכוותיה גו קופתיה'. אימיה דרבי טרפון אמרה לון אכין ואגיבונתה אכין, אימיה דרבי ישמעאל אמרה לון אכין ואגיבונה אכין. רבי זעירא הוה מצטער ואמר: הלואי הוה לי אבא ואימא דאוקרינן ואירת גן עדן. כד שמע אילין תרין אולפנייא אמר: בריך רחמנא דלית לי לא אבא ולא אימא, לא כרבי טרפון הוינא יכיל עביד ולא כרבי ישמעאל הוינא מקבלה עלוי. אמר רבי אבון: פטור אני מכיבוד אב ואם! אמרין: כד עברת ביה אימיה מיית אבוהי, כד ילידתיה מיתת [אימיה].

(תרגום: אמר רבי מנא: יפה אומרים הטוחנים 'זכויות כל אדם [חלוקות משל חברו וכל אחד מביא את מזלן] בתוך תיבתו'. אמו של רבי טרפון אמרה להם כך והגיבו כך, אמו של רבי ישמעאל אמרה להם כך והם אמרו לה כך. רבי זעירא היה מצטער ואומר: הלואי היו לי אם ואב שהייתי מכבדם ויורש גן עדן. כששמע את שני המעשים האלה אמר: ברוך ה' שאין לי לא אבא ולא אימא, לא כרבי טרפון יכולתי לעשות ולא כרבי ישמעאל הייתי מקבל עליי. אמר רבי אבון: פטור אני מכיבוד אב ואם. אמרו: כשהתעברה בו אמו מת אביו, וכשילדה אותו מתה [אמו]).

על פי הבנתנו, ההערה הראשונה, זו של רבי מנא, מתייחסת לאימהות, ואילו ההערה השנייה, של רבי זעירא – לבנים. ההערה השנייה ברורה: רבי זעירא מודה לאל על יתמותו שכן הוא לא היה מסוגל לעמוד בשני הקצוות, לא של כיבוד אם כמו רבי טרפון ולא של הסכמה עם השפלת האם מרצונה כרבי ישמעאל.

⁴¹ רבי מנא (בנו של רבי יונה) וכן רבי זעירא (או זירא) ורבי אבון (או אבין) הנזכרים בהמשך הם אמוראים ארץ-ישראלים בני הדור החמישי. כמאתיים וחמישים שנה מבדילות ביניהם ובין שני התנאים הבולטים שלמעשיהם הם מגיבים: רבי טרפון ורבי ישמעאל חיו כפי הנראה בסוף המאה הראשונה ובתחילת המאה השנייה לספירה. שלושת האמוראים חיו בסביבות המחצית השנייה של המאה הרביעית. אם כן, אלו הן הערות מאוחרות למדי המתייחסות לדמויות מופת של חכמים ידועים מהעבר.

ואולם ההערה הראשונה מעורפלת יותר. רבי מנא פותח בפתגם עממי של טוחנים, ולפיו כל אחד מקבל קמח לפי כמות הגרעינים שהביא לטוחן בסלו. הנמשל, לפי ההסבר בהמשך, הוא תלונת האימהות המשולה לגרעינים שבסל ותגובת החכמים המשולה לכמות הקמח שמתקבלת מהם. דומה שדברי רבי מנא מציגים פן אחר של כלכלת הכבוד: האם המתלוננת על כיבוד יתר ראויה כפי הנראה לכיבוד היתר הזה. משהו בנתינתה האימהית ובאופן שגידלה את בנה גרם להערצתו אותה ולצורך שלו לגמול לה במחוות מרחיקות לכת של כבוד ואהבה. לכן החכמים מאשרים את התנהגותו ואף מעודדים אותו למחוות קיצוניות עוד יותר.

לעומתה עומדת האם המבקשת לכבד את בנה במחווה שכרוכה בביוש עצמי, שגם היא כפי הנראה זקוקה לה. משהו באימהותה או באישיותה בכלל גורם לה לרצות להשפיל את עצמה בפני בנה. כשהחכמים מאשרים גם את ההתנהגות הזאת, הרי הם כממלאים את סלה בכמות הקמח הראויה לה על פי כמות הגרעינים שהביאה עמה.

דברי רבי מנא משקפים תובנה פסיכולוגית עמוקה באשר לאימהות: הצרכים הרגשיים של אימהות כלפי בניהן הבוגרים נעים במנעד רחב, לכן הם עשויים לגרום להתנהגויות מגוונות של אימהות ובנים, המשקפות כל אחת את עולמם הרגשי ואת טיב היחסים שנרקמו בין האם לבנה לאורך חייו.

בגדי הכוהן החדשים: הכיבוד שהפך לבושה

נסיים את העיסוק בנושא בסיפור התנאי הקצר והתמוה המופיע בתוספתא, יומא א, כב: ⁴² 'שוב מעשה ברבי אלעזר בן חרסון[ם] ⁴³ שעשתה לו אמו כתנת

⁴² על פי כתב יד Wien, Oesterreichische Nationalbibliothek, 46 [מהדורת ליברמן, עמ' 228]. להמן עסקה לאחרונה בהרחבה בסיפור ובהקשרו, ואנו נדון בו רק בהיבט מסוים שלא נגעה בו. ראו: Marjorie Lehman, 'Dressing and Undressing the High Priest: A View of Talmudic Mothers', *Nashim*, 26 (2014), pp. 52–74

⁴³ הצירוף של רבי וכוהן המקריב על גבי המזבח מעיד על שיבוש, שכן התואר רבי ניתן רק לאחר חורבן הבית. אלעזר נזכר פעמים מספר בספרות התלמודית כחכם בעל עושר אגדי שחי בזמן הבית ושימש גם כוהן גדול. זמנו אינו ידוע ואפשר שזו דמות ספרותית. על עושרו המופלג ראו למשל: בבלי, קידושין מט ע"ב; ירושלמי, תענית ד, א (סז ע"ד); איכה רבה ב, ב [מהדורת בובר, עמ' 105].

משתי רבוא, והיה עומד ומקריב על גבי המזבח, והורידוהו אחיו הכהנים, מפני שנראה מתוכה ערום'.⁴⁴

הסיפור מספר על אם שעשתה לבנה הכוהן הגדול אלעזר בן חרסום כתונת מבד יקר מאוד, אך כשבא להקריב קרבן במקדש הורידוהו אחיו הכהנים מן המזבח משום שהייתה שקופה והוא נראה עירום מבעדה.⁴⁴ מרג'ורי להמן, הדנה בסיפור זה, מצביעה על העובדה שהמציאות המקדשית, שאינה אקטואלית בימיהם של החכמים, משמשת להם כאן במה לשאלה על הגבולות של יחסי אימהות ובנים ומאפשרת להם לארגן מחדש את היחסים המגדירים את עולמם הם.⁴⁵ לדעתנו הבושה היא נושא מרכזי גם בסיפור זה אף על פי שאינה מצויה בו במפורש.

באהבתה הגדולה האם אורגת לבנה בגד יקר שהדרת הכבוד אמורה להיות מגולמת בו. תפקידו של הבן ולבושו המיוחד הם חלק מהמעמד מלא היוקרה והכוח של הכהונה, שבו משתתפת האם בעצם מעשה התקנתה של הכתונת, גם אם בעקיפין.⁴⁶ ההקשר הנרמז בסיפור זה הוא סיפורו של יוסף, שכתונת הפסים שעשה לו אביו היא ביטוי לאהבתו אותו (בראשית לז, ג-ד). כפי שהכתונת בסיפורו של יוסף היא סמל למעמד (מעמד משפחתי המטרים את המעמד הפוליטי), כך גם בסיפורנו הכתונת היא סמל למעמדו החברתי של אלעזר בן חרסום. על פי שני הסיפורים, לבגדים יש תפקיד מכריע ביחסי הורים וילדים ויש בכוחם גם לבסס סמכות דתית.⁴⁷

אבל מתברר שהכתונת שארגה האם⁴⁸ אינה ממלאת את תפקידה המיועד והיא הופכת לבגד מבייש החושף את גופו של הכוהן הגדול ומחלל את המעמד המקודש שהוא אמור לתפקד בו. מעשה האם כמו מחזיר את הבן המכובד אל מצב העירום הראשוני שלו, הקשור בה קשר עמוק, ומביישו

⁴⁴ על יחסם של חכמים לעירום ומשמעותו בנוגע למעמדם של בגדים ראו אצל סטלאו: Michael L. Satlow, 'Jewish Constructions of Nakedness in Late Antiquity', *Journal of Biblical Literature*, 116 (1997), pp. 429–445

⁴⁵ להמן (לעיל, הערה 43), עמ' 54.

⁴⁶ כך טוענת להמן, שם, עמ' 55.

⁴⁷ שם, עמ' 56.

⁴⁸ על ההקשר הנשי של מלאכת האריגה בסיפור ראו שם, עמ' 53.

בפומבי. לטענת מייקל סטלאו, החכמים התייחסו לעירום גברי במקומות קדושים כאל דבר משפיל ומבייש, הן לבני האדם הן לאלוהים.⁴⁹ חבריו הכהנים של אלעזר בן חרסום מוציאים אותו מן האזור המקודש כדי שהביזוי הזה לא יימשך.

מצד אחר יש בסיפור זה הד למדרש על נדב ואביהוא, בניו של אהרן הכהן שמתו בשעה שהקריבו לפני ה' (ויקרא י', א-ב). כידוע, הכהנים נצטוו להיכנס לעבודתם כשהם לבושים כראוי: 'וְהָיוּ עַל אֶהָרֹן וְעַל בְּנָיו בְּבָאֵם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד [...] וְלֹא יִשָּׂאוּ עֵוֹן וְמָתוּ' (שמות כח, מג). בשלל החטאים שתולים חז"ל בבני אהרן בנסותם לנמק את מותם מנוי גם זה: 'שהיו מחוסרי בגדים'.⁵⁰ מן העונש המפורש בתורה הסיקו חז"ל על החטא הנסתר, והוא שבני אהרן נכנסו אל הקודש כשהם עירומים או לבושים שלא כראוי, והמדרש אף מפרט איזה מבגדי הכהונה חסר.⁵¹

יהודה ליבס מרחיב בעניין זה וחושף תפיסה מיסטית, המפותחת בכתבי פילון האלכסנדרוני, ולפיה העירום נושא משמעות סמלית של מעלה דתית גבוהה של התקרבות לאל ללא מחיצות והסתרות: 'העירום משקף אמת, את הדבר כשהוא לעצמו, אשר מצוי מעבר לטוב ולרע, ומאפשר דבקות באל בלא כל חציצה, דבקות מיסטית, שהיא קומה נוספת מעל ההלכה המקובלת'. ברם מפאת מבטיהם של 'מי שאינם ראויים לו, אשר ילטשו בו עיניים מתוך הרהורים חסרי אלוה', על הכהן הגדול ללבוש כתונת קלה שתסתיר את עירומו וגם תסווה את המדרגה הדתית הנעלה שאליה הגיע. למצב זה קורא ליבס 'העירום המלוּבש',⁵² ואפשר שאליו כיוונה אמו של אלעזר בן חרסום

⁴⁹ סטלאו (לעיל, הערה 44), אך ראו בהמשך את דברי ליבס (להלן, הערה 52), המציג עמדה אחרת.

⁵⁰ פסיקתא דרב כהנא כו, ט [מהדורת מנדלבוים, עמ' 395]; ויקרא רבה כ, ט [מהדורת מרגליות, עמ' תסג].

⁵¹ אביגדור שנאן, 'חטאיהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל: לבעית הסיפור המקראי המורחב באגדת חז"ל', **תרכ"ט**, מח (תשל"ט), עמ' 201-214. פורסם גם בקובץ מאמריו **אלפי שנאן**, תל אביב תשע"ד, עמ' 86-105.

⁵² יהודה ליבס, 'העירום המלוּבש: עבודת הקודש הסודית והאזוטוריות של פילון האלכסנדרוני', **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, כד (תשע"ה), עמ' 9-28. הציטוטים הם מעמ' 17 ו-12 בהתאמה.

בכתונת שארגה לו, אולם דומה שהשיגה תוצאה הפוכה. תחת מעלה דתית גבוהה במיוחד ראו חבריו הכוהנים רק את עירומו המבייש.

מה עומד מאחורי המעשה החידתי באלעזר בן חרסום? האם יש קשר בין העובדה שהאם היא שעשתה את הכתונת לבנה לעובדה שעירומו ניכר מבעדה? לאור הקריאה שהצענו כאן, זיקה זו מסתברת ביותר. האם, דווקא בשל קרבתה הראשונית הגדולה לילדה, היא שמסמנת את מצבו הראשוני כערום ועריה ואת פוטנציאל הביוש שממנו חוששים החכמים, היא שמזכירה לבן את המבט האחר, המרוחק, המחפץ, שעלול להינתן בו.

הבושה מניחה את קיומו של מרחק, ואולי היא מונחת על מצע של מרחק. לכן היא יכולה להתקיים רק כשאדם אחד מתבונן באחר מטווח שאינו מאפשר מגע יד [...] המבט האינטימי הוא ששומר בחדר שני סובייקטים ללא אובייקט. זהו מבט שאין בו נפרדות, מבט המשמר את האחדות הסימביוטית הראשונית עם האם טרם כניסתו של ה'שלישי' לתוך הקשר או לתוך המציאות הנפשית. זהו מבט שבו האם רואה הכול ובו בזמן אינה רואה דבר. זה המבט האוצר בחובו את ההבטחה הראשונית שמבטתה יהיה צורת ההתבוננות העמוקה ביותר ועם זאת לעולם ילקה באותו ערפול רך, מבורך, של האהבה. הפרתו של המבט הראשוני הזה היא המעוררת את הבושה.⁵³

אלעזר בן חרסום הכוהן הגדול הוא כאחד האדם. גם הוא בן לאם שנוכחותה העקיפה בטקס הדתי מאיימת על כבודו ועל כבוד המצב. הסיפור חושף את האיום על הבן הטמון בקשר עם האם בעיניהם של החכמים. הוא מסמן את החרדה ואת ההדרה בתגובה לחווייתו של הבן.

סיכום: בזות ובושה, כיבוד וכבוד

הסיפורים על כיבוד אם המופיעים בתלמוד מציגים כמה וכמה קשיים בקיום המצווה וכן מנעד רחב של יחסי אימהות ובנים וצורות מגוונות של כיבוד. למרות הגיוון משותפת לכולם התערובת הבלתי פתורה של כיבוד והשפלה, כאילו עצם מעשה הכיבוד של האם כרוך בהכרח בהשפלה כלשהי, אם של

⁵³ אמיר (לעיל, הערה 11), עמ' 186.

הבן, אם של האם, אם של שניהם גם יחד. תערובת זו ראויה לתשומת לב מיוחדת, כי מתן כבוד לזולת כשלעצמו איננו מצריך השפלה ואיננו כרוך בה בהכרח. חשיפתה של ההשפלה על מגוון צורותיה בכל הסיפורים שנידונו כאן מחייבת אותנו לנסות לרדת לעומק הצימוד בין כיבוד וביוש, שדומה שהם ניצבים בעומק היחסים בין בנים לאימהותיהם.

הגותה של ז'וליה קריסטבה על אודות ה'בזות' (abjection) עשויה להאיר היבטים נוספים של הבעייתיות שמאמר זה מתאר. את מושג הבזות הגדירה קריסטבה בספרה **כוחות האימה** והציבה אותו במרכזו של תהליך הנפרדות של הילד מאמו ובניית זהותו:⁵⁴

הבזוי מעמת אותנו עם נסיונותינו הקדומים ביותר להתבדל מן היישות האימהית עוד בטרם עברנו להתקיים מחוצה לה (ex-ister) הודות לאוטונומיה של השפה. בידול אלים ומגושם, שתמיד אורבת לו הנפילה מחדש למצב של תלות בכוח משרה ביטחון וחונק בה במידה.⁵⁵

מושג הבזות מתאר תהליך מוקדם מאוד בהתפתחותו של הילד, שבו הוא חש מאוים מן התלות המוחלטת שלו בגוף האם, ובמקביל לאימה זו קיימת גם היקסמות גדולה מן הארוטיות שבו. האימה, ההיקסמות והמתח הבלתי ניתן ליישוב ביניהן מייצר צורך בהתנתקות מגוף האם ובגמילה ממנו. הילד מנסה להתנתק מאמו אך מרגיש כי ניתוק זה הוא בלתי אפשרי. ביזויה של האם הוא אילוץ המאפשר את ההיפרדות הבלתי אפשרית ממנה.

לדעת קריסטבה, הדחייה של גוף האם היא מעשה מכוון ומוקדם מאוד של היבדלות במרחב האימהי, שהוא לכאורה מרחב של סימביוזה והיטמעות הדדית. זוהי למעשה ראשיתה של בניית הזהות הנפרדת של התינוק, המחייבת את הפיכתה של האם למשהו בזוי, דחוי ומודחק.⁵⁶ לטענת

⁵⁴ ז'וליה קריסטבה, **כוחות האימה: מסה על הבזות**, תל אביב 2005.

⁵⁵ שם, עמ' 15.

⁵⁶ ליאת פרידמן, "כוחות האימה" – ז'וליה קריסטבה והסובייקט הנשי שאינו מובנה באופן פשוט כמו השפה, ניצה ינאי, תמר אלאור, אורלי לובין וחנה נווה (עורכות), **דרכים לחשיבה פמיניסטית: מבוא ללימודי מגדר**, תל אביב 2007, עמ' 319–329. פרידמן מתארת

קריסטבה, הבזות איננה תהליך שמסתיים ובא על פתרונו בשלב מסוים אלא אלו הם חלקים בסובייקט המהווים איום תמידי על הבנים.

הסיפורים שנדונו כאן עשויים להיקרא כווריאציות הממחזות את המנגנון ההתפתחותי-פסיכולוגי המורכב של הבזות. אם נקרא אותם לעומקם נבחין ברבדים שבהם הסובייקטיביות הגברית מתכוננת על ידי בזותה של האם. אמו של דמא בן נתינה במעשה הביוש והביזוי שלה את בנה מבזזה בעצמה לא מעט (עד כדי כך שהמדרש המאוחר נטה לראות אותה כלוקה בנפשה, כאמור). בזותה של אמו של ר' ישמעאל עומדת בחזית הסיפור ואינה זוקקת הסבר. גם מה שתואר בערכים של השפלה וביוש של הבנים עשוי להיות מואר מחדש באמצעות מושג הבזות, הנוגע לא רק לבזותה של האם אלא גם לבזותה של הסובייקט הגברי עצמו, גופו. 'הבזות שהיא כנראה גבול, היא בעיקר עמימות. שכן גם כאשר היא מסמנת את הגבול היא אינה מנתקת את הסובייקט באופן מוחלט ממה שמאיים עליו – נהפוך הוא. היא מכירה בהיותו נתון בסכנה מתמדת'.⁵⁷

המגע האינטנסיבי בין אם לבנה ומרכזיותו של הגוף (רגליים, ידיים, פנים, ראש) בסיפורים שלפנינו עושים את מושג הבזות פורה במיוחד להבנת המנגנון המניע אותם. האופן שבו 'האימהות' ממשיכה לאתגר את הסובייקטיביות הגברית של הבנים ולאיים גם בבגרותם נותן גם טעם מודגש לקושי שבכיבוד האימהות ולהיגיון המצווה הנוגעת לו.

חז"ל מיקדו את סיפורי כיבוד האם בסוגיית הבושה והביוש של הבנים, ודומה שבכך נגעו בשורש קונפליקט מרכזי המתגלע ביחסים בין אימהות לבניהן הבוגרים והמכובדים. המפגש עם האם מחזיר תדיר את הבן הבוגר למרחב פגוע ורגיש וחושף אותו לקשיים מהותיים, ההופכים אותו לטעון במיוחד.

את תרומתה של קריסטבה לפרויקט הפמיניסטי בכלל ולהבנת מעמדה המפוצל של האם בחיים ובתרבות בפרט. ראו גם: טל מנחם, **לדבר אימהות: חיפוש אחר קולה של האם בהגותן של ז'וליה קריסטבה ולוס איריגרי**, עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב 2010, עמ' 11.

⁵⁷ קריסטבה (לעיל, הערה 54), עמ' 13.

לפי הבנתם של חז"ל, מצוות כיבוד האם מחייבת לכבוש תחילה את רגשי הבזות הראשוניים והמידיים שחש הבן. יתר על כן, היא מחייבת להתעלם מכלכלת הכבוד השגרתית ולאפשר את הפגיעה הפוטנציאלית או הממשית בכבוד. במושגיה של קריסטבה, מצוות כיבוד האם היא דרישה לשאת בהכנעה את נוכחותה הבזויה והמבזה כאחד של האם. החכמים מודעים לקושי הרב הכרוך בכך ולעבודה הנפשית הנדרשת מהבנים, ובתמורה לכך מובטח גמול הולם לעומדים במשימה: הפגיעה בכבוד והבושה הנגרמות לבנים מומרות והופכות שוב לכבוד. בכך שב על תיקונו האיזון שהופר לכאורה. הסיפורים התלמודיים מבשרים ללומדיהם שהיחסים בין גברים בוגרים לאימותיהן הם היוצאים מן הכלל: רק בהם, באופן חריג, תיחשב ההשפלה לכבוד.