

1. ציטוטים מהמקורות הקאנוניים – המקרא והתלמוד

בפרק זה יידונו ציטוטים שמקורם בטקסטים היהודיים הקאנוניים, בדגש על המקרא ועל התלמוד, על חלקיהם השונים. בתקופת כתיבת המאמרים – העשורים האחרונים של המאה ה-19 – בקרב המשכילים, בלתי אפשרי היה לדעת עברית ללא היכרות עם טקסטים אלה; לפיכך, מספר הנשים הכותבות עברית היה אומנם נמוך וכמעט אפסי, אולם סביר להניח כי אלו שכן כתבו עברית הכירו את הטקסטים הקאנוניים היכרות עמוקה.¹

2.1 מצאי הציטוטים מהמקורות בקורפוס

בקורפוס נמצאו 42 היקרויות של ציטוטים מהמקורות – 19 ציטוטים מהמקרא, ציטוט אחד מן המשנה ו-21 ציטוטים מהספרות התלמודית. בתוך כל אחת מן הקטגוריות הללו יידונו הציטוטים על פי התאמתם למוסכמה החברתית הרווחת – האם תוכנם תואם למוסכמה החברתית הרווחת, האם הוא מנוגד אליה או שאינו נוגע לה. במאמרי המשכילות המרכיבים את הקורפוס רבים מאוד האזכורים וההדהודים מלשון המקרא ומלשון חכמים.² ריבוי זה קשור בעיקר למאפייני העברית המשכילית; עברית זו הייתה מבוססת באופן כמעט מלא על רובדי הלשון המקראית והתלמודית והיא מלאה באזכורים ושיבוצים טקסטואליים שונים – הן מסיבות פרקטיות (אלו היו רובדי הלשון שבשימוש, טרום התפתחות העברית המדוברת והצעדים הראשונים של רבדים ספרותיים שונים), והן מסיבות אידאולוגיות (פישלר ופרוש 1995; 1997; 1999). לכן, במיוחד בפרק זה חשוב להדגיש כי אני בוחנת אך ורק **מבעים שמסומנים באופן גלוי כציטוטים**. כלומר, מקרים שבהם נוכחותו של "המבע הזר" (כלשונו של בחטין) בטקסט היא מפורשת.

בהמשך לכך, מקרים של שיבוצים, הדהודים ואזכורים על סוגיהם השונים (Thompson 1996 : 513–515), יידונו רק כשהם משמשים למסגור של ציטוט, ולכן לוקחים חלק בתפקוד הפרגמטי שלו. שאלת המימזיס – זהות המבע המצוטט למבע המקורי – היא אחד ממוקדי הדיון בפרק הנוכחי, אולם היא משמשת נקודת פתיחה לדיון פרגמטי – ולא תנאי להיכללותו של הציטוט בפרק. לפיכך, מבע שמקורו במקרא או בתלמוד שיופיע בטקסט

¹ להרחבה בנושא ראו סקירה היסטורית, סע' 1.2.

² פישלר ופרוש אף מכותות אותה במפורש "לשון שיבוצית" (פישלר ופרוש 1997).

במדויק אך אינו מסומן באופן גלוי כציטוט לא ייכלל בדיון הנוכחי, ואילו מבע שמסומן בגלוי כציטוט מן המקרא או מן התלמוד יידון אף אם תוכנו אינו זהה – או אפילו דומה – לטקסט המקורי.³

2.2 חלוקה קטגוריאלית ומבנה הפרק

הקריטריון הראשוני לחלוקת הקטגוריות בפרק זה נוגע לשאלת התיווך – האם המבע המצוטט מובא ישירות או שמא מפי מקור משני, מתווך; הציטוטים בפרק יחולקו בהתאם לציטוטים חד-שלביים וציטוטים דו-שלביים. שוקרון-נגר (2003) מגדירה את הסוג הראשון "אינטרטקסטואליות חד-שלבית", ובה המבע מצוטט ישירות מפי מקור האמירה. ציטוט כזה הוא דוגמה א: "וחז"ל הלא שפטו: 'כי בינה יתרה נתן הקב"ה באשה יותר מבאיש"' (סג"ל 1879). לעומת זאת, ב"אינטרטקסטואליות דו-שלבית", המבע אינו מצוטט מפי מקור האמירה, אלא מפי גורם אחר שציטט אותה קודם לכן, מה שהיא מכנה "גורם מתווך" (שם). כאלה הן למשל דוגמאות יא ו-יב: "גם האורתודוקסים מעבר השני, מבלי דעת ומבלי הבט בעין בקורת ישנו תמיד את דברי חכמינו: 'כי אין חכמה לאשה אלא בפלך' או 'כל המלמד בתו תורה כאלו מלמדה תפלות'" (סג"ל 1879). במקרה זה מובאים דברי חז"ל כפי שהם מצוטטים על-ידי האורתודוקסים.

בסוף הפרק אדון בנפרד בתופעה ייחודית של ציטוטים מסומנים חלקית שאכנה "הדהודים"; מקרים שבהם טקסט לקוח מן המקורות אך הוא אינו מסומן באופן גלוי כציטוט. במקרים אלה מדובר בציטוטים דו-שלביים, שבו רק מקור אחד – המקור המתווך – מאוזכר באופן גלוי, ואילו למקור הראשוני של הציטוט – הטקסט הקאנוני – אין סימון גלוי בטקסט. במקרים אלו, רק הרקע המשותף של הקוראים עם הכותבת וההיכרות הנרחבת עם המקורות הקאנוניים יביאו לכך שהם יהיו מודעים לדו-שלביות של הציטוט.

מתוך 42 הציטוטים מהמקורות, 28 ציטוטים הם ציטוטים חד-שלביים פשוטים, ובדוגמאות נבחרות מתוכם אדון בתת-הפרק השני, 10 ציטוטים הם ציטוטים דו-שלביים, ובדוגמאות מתוכם אדון בתת הפרק השלישי. בתת הפרק הרביעי אדון בארבעה "הדהודים" שנמצאו בקורפוס.

מרבית הציטוטים בפרק זה תואמים את המוסכמה החברתית הרווחת – כלומר התוכן שלהם מביע התנגדות לעצמאות של נשים, חינוך לבנות ולימודי עברית עבורן: בארבע דוגמאות בלבד (מתוך 42 הציטוטים מהמקורות

³ מטרת הפרק היא לבחון מקרים שמסומנים בגלוי כציטוטים מהמקרא ומהתלמוד; עם זאת, בקורפוס עלו מקרים מעניינים של מבעים שמסומנים כציטוט מפי אדם, אך מקורם המקראי או התלמודי לא מסומן. מקרים אלה והתופעות הפרגמטיות הייחודיות הנלוות להם יידונו תחת הכותרת "הדהודים" בתת-קטגוריה נפרדת.

שנמצאו בקורפוס) תוכן הציטוט מנוגד למוסכמה החברתית. בכל שאר המקרים, תוכן הציטוט מתאים למוסכמה החברתית (21 דוגמאות) או שאינו קשור למוסכמה החברתית הרווחת (17 דוגמאות). לשם הדיון בפרק נבחרו דוגמאות מייצגות מכל קטגוריה.

2.3 ציטוטים מהמקורות כציטוטי הסתמכות או הפרכה

על אף האידאולוגיה המשכילית שהנחתה את הכותבות, המבוססת על ערכים מודרניים של שוויון וחירות, ניכר כי הטקסטים הקאנוניים – התלמוד והמקרא – המשיכו להיתפס בעיניהן (ובעיני קוראיהן) כמקור לסמכות. אחת ההבחנות הרלוונטיות אפוא לבחינת הציטוטים מן המקורות הללו היא הבחנתן של לבנת וקיים (2004) בין "ציטוט לשם הסתמכות" ו"ציטוט לשם הפרכה": ציטוטים לשם הסתמכות הם, למעשה, טכניקה רטורית נפוצה של פנייה לסמכות – מכיוון שגם המקור הסמכותי מחזיק בתפיסה זו, הרי שזו הוכחה לאמיתותה (Perelman & Olbrechts-Tyteca 1969 [1958]: 307–308). לעומתם, בציטוטים לשם הפרכה הכותבות משתמשות במגוון אמצעים למסגור המבע במטרה להרחיק אותו ולהפריך אותו (לבנת וקיים 2004: 39–41). שאלת הסמכות של המקורות הקאנוניים בטקסט ואופן ההתמודדות של הכותבות עמם תהיה אפוא אחת השאלות המרכזיות בדיון. יחד עם זאת, כפי שצייתי לעיל, מרבית הציטוטים בפרק תואמים בתוכם למוסכמה החברתית הרווחת, ולפיה הענקת השכלה וחינוך עברית לבנות ולנשים היא מעשה פסול או לפחות לא נחוץ – ומנוגדים, למעשה, לתפיסתן של הכותבות ולטענות שהן מנסות לקדם במאמריהן. לאור זאת, אבקש בפרק לעמוד על מבנים רטוריים מורכבים, שאינם מצטמצמים להפרדה הדיכוטומית שבין ציטוטי הסתמכות לציטוטי הפרכה.

2.4 המקורות הקאנוניים בטקסט – סקירת ספרות

המחקר העוסק במאמרי הקורפוס הוא מועט; למעשה, המבט המחקרי המקיף היחיד שזכו לו המאמרים הוא מחקרה הספרותי של טובה כהן, בשלל מאמרים ובאנתולוגיה שבה קובצו מרביתם. כהן התמקדה בניתוח ספרותי של אזכורים מן המקורות הקאנוניים – בדגש על אזכורים מן המקרא – ועמדה באמצעותם על מאפייני ה"אני הנשי" של הכותבות.

בראש ובראשונה הראתה כהן כי היכרותן העמוקה של הכותבות עם הטקסטים הקאנוניים מאפשרת להן להשתמש בטקסטים אלו כדי לטעון אותם במשמעויות חדשות, ולהעניק להם פרשנות חדשה, נשית (Cohen 2004 : 131–132). היא מכנה את האסטרטגיה שבה נוקטות הכותבות "כתיבה פלימפסטיית", כתיבה רב-שכבתית (Cohen 2005 : 64–65) : כלפי חוץ הן נענות לכללים התרבותיים הפטריארכליים – למשל באמצעות שימוש תכוף בז'אנר של מכתב אישי, שכביכול לא מפר את האיסור להשמיע קול בספירה הציבורית – אולם בתוך תוכם מתגלים הטקסטים כמעבירים את חוויותיהן של הכותבות כנשים, לעיתים תוך ביקורת חתרנית.

התאמה אישית של טקסט קאנוני, לעיתים תוך היפוך משמעותו, היא פרקטיקה נפוצה בכתיבה משכילית של גברים ונשים כאחד ; במרבית המקרים התאמה כזו נעשתה לשם החייאת הטקסט המקראי והפיכתו לרלוונטי, אולם במקרים אחרים, ובמיוחד במאמרי הכותבות, הפרקטיקה הזו משמשת להעברת ביקורת חתרנית, כפי שמראה כהן במספר מאמרים (כהן 1995 ; Cohen 2004 ; 2005).

גם בעבודה זו (ובמיוחד בפרק הנוכחי) היחסים בין הטקסט המקורי שבו מצוטט המבע חיוניים להבנת המשמעות בטקסט, והמסר שהכותבת מבקשת להעביר. עם זאת, כמה עניינים קריטיים מבדילים בינו לבין מחקרה של כהן ; בראש ובראשונה, כמובן, העובדה שהעבודה הנוכחית עוסקת בציטוטים המסומנים בגלוי ולא בהדהודים ואזכורים. עובדה זו מפשטת במידת מה את אופי היחסים בין הטקסט המצוטט לטקסט המצטט. בנוסף, מחקרה של כהן הוא מחקר ספרותי ; הוא מבקש להתחקות אחר היבטים ספרותיים של מאמרי הכותבות, ובראשם בניית דמותן ככותבות נשים. המחקר הנוכחי לעומת זאת הוא מחקר לשוני – הוא מתמקד בבחינה של אמצעים לשוניים, ובאופן שבו הם תורמים למטרות הרטוריות והארגומנטטיביות בטקסט – לאור הקשר חברתי מסוים. אחד הכלים המרכזיים המשמשים את כהן הוא השוואה בין המבע המקורי לאזכורו בטקסט ; כלי זה ישמש גם בנייתו הציטוטית שלהלן, אולם אך ורק במקרה שבו ההשוואה והמסקנות העולות ממנה משרתת את הפונקציה הפרגמטית והרטורית של המבע.

בדומה לכהן, אני מבקשת לראות כיצד הטקסט מציג קולות אידאולוגיים שונים, ולעיתים אף סותרים ; עם זאת, בעבודה הנוכחית אני מסתמכת על תפיסת הדיאלוגיות והרב-קוליות של בחטין. יתרונה הגדול, לטעמי, הוא בהכרה כי הקולות השונים נשמעים בטקסט בו-זמנית ; דימוי הפלימפססט, לעומת זאת, מניח בהכרח כי הכותבות מנסות להסתיר את מניעיהן או את מסריהן החתרניים.⁴

⁴ מובן מאליו כי גם אמצעים לשוניים עקיפים מצריכים מן הקוראים פיענוח. עם זאת, פיענוח כזה הוא מיידי ואינו בגדר "הסתרה" של המסר ; מצופה מהקורא המדומיין לפענח את העקיפות.

2.5 ציטוטים חד-שלביים

בקטגוריה זו אבחן ציטוטים חד-שלביים, כלומר ציטוטים שבהם אין מקור מתווך, והטקסט הקאנוני מוצג כמקור הציטוט. ראשית אדון בשתי דוגמאות לציטוטים שתוכנם מנוגד למוסכמה חברתית הרווחת (כלומר, תוכנם מעודד השכלה וחינוך עברי לנשים), ולאחר מכן אדון במקרים שבהם תוכן הציטוט תואם למוסכמה חברתית הרווחת (כלומר – אינו מעודד חינוך עברי והשכלה לנשים). בראש ובראשונה בולט ההבדל הכמותי בין שתי תת-הקטגוריות: בקורפוס נמצאו, כאמור, רק ארבע דוגמאות שבהן תוכן הציטוט מנוגד למוסכמה חברתית הרווחת, ולעומת זאת ב-21 דוגמאות תוכן הציטוט תואם למוסכמה חברתית הרווחת. בתת-הקטגוריה הראשונה נידונות אפוא שתי דוגמאות מייצגות בלבד, לעומת שמונה דוגמאות בתת-הקטגוריה השנייה.

2.5.1 ציטוטים שתוכנם מנוגד למוסכמה חברתית הרווחת

בדוגמה הראשונה שלהלן תוכן ההמבע המצוטט מן התלמוד מאדיר את יכולותיהן האינטלקטואליות של נשים על פני אלה של גברים: "כי בינה יתירה נתן הקב"ה באשה יותר מבאיש". תפיסה זו מנוגדת, כמובן, למוסכמה חברתית הרווחת. בתחילת הקטע הכותבת, טויבה סג"ל מוויילנה, מתייחסת לאנשי "הקטגוריה השלישית" (כפי שהיא מכנה אותם),⁵ המביעים התפעלות מוגזמת למקרא אישה כותבת עברית ובכך למעשה מעידים על הבוז שהם חשים כלפי המין הנשי ויכולותיו האינטלקטואליות. לאחר שהיא מבקרת על כך את עמיתיה הגברים המשכילים, היא נסמכת על אמרת חז"ל כדי לטעון טענה נגדית. מדובר אפוא בציטוט הסתמכות קלאסי – הכותבת מחזקת את טענתה באמצעות היתלות על הסמכות החברתית של התלמוד ושל חז"ל:⁶

א. "ומה הפלא הזה כי כולכם עליו תתפלאון? האם קופים אנחנו ולא בינת אדם לנו, כי כן יתמהו הגברים, אם ימצאו בנו איזה דבר מצוין? ותחת אשר יחשבו להלל אותנו, הלא יחללונו בזאת, והלולם הוא חלולם. וחז"ל הלא שפטו: "כי בינה יתירה נתן הקב"ה באשה יותר מבאיש". ואיה המקור הנאמן אשר מהם דלו הגברים את הידיעה לדעת, כי כשרונות הנשים עזבו אותן ושכלן אין אתן? ומי זה לידי יתקע, אם לא כהגברים עשו גם הנשים חיל, לו נתנה להן הזכות, לעשות כל דבר נחוץ ודרוש למען הכלל ולחפצן גם הן?". (סג"ל, "שאלת נשים", העברי / עברי אנכי, 1879).

⁵ לתיאור מפורט של הקטגוריה הזו ראו דוגמה יח, סע' 2.6.1.2.

⁶ בכל הדוגמאות בעבודה הציטוטים העומדים במרכז הדיון יסומנו בקו תחתון.

סג"ל פותחת את הקטע בשתי שאלות רטוריות שמכילות ביקורת אירונית חריפה כלפי הקוראים – "ומה הפלא הזה כי כולכם עליו תתפלאון? האם קופים אנחנו ולא בינת אדם לנו, כי כן יתמהו הגברים, אם ימצאו בנו איזה דבר מצוין?". סג"ל מעמידה פני תמהה על פליאתם של עמיתיה המשכילים – תמיהה זו מזויפת, כמובן, והיא נועדה להעביר מסר אירוני⁷ של ביקורת כלפי המשכילים. המסר מועבר במפורש בשאלה העוקבת – "כי יתמהו הגברים אם ימצאו בנו איזה דבר מצוין?". לתחושת האירוניה מתווסף ההדהוד האירוני "האם קופים אנחנו ולא בינת אדם לנו"; זהו הדהוד קוטבי של תפיסת אנשי הקטגוריה השלישית – ברור שאפילו הקיצוניים בקרב המשכילים אינם חושבים שנשים הן קופים או נעדרות בינה. ההגזמה שבמבע הופכת אותו למגוחך, וגם גרסאות מרוככות שלו נתפסות כלא-לגיטימיות. את הביקורת העקיפה סג"ל מנסחת במפורש, כולל הכרה בכוונתם הטובה של אנשי הקטגוריה הזו – "ותחת אשר יחשבו להלל אותנו, הלא יחללונו בזאת, והלולם הוא חלולם".

סג"ל מחזקת את הדחייה המפורשת הזו של המוסכמה חברתית באמצעות הציטוט מן התלמוד – "וחז"ל הלא שפטו: "כי בינה יתירה נתן הקב"ה באשה יותר מבאיש". בחינה מימטית מעלה כי הציטוט בדוגמה זו אינו מובא כלשונו – הציטוט המקורי הוא "נתן הקב"ה בינה יתרה באשה יותר מבאיש" (בבלי, נידה, מ"ה ע"ב). בהנחה שהכותבת הכירה את המבע המקורי, אפשר לראות בשינוי סדר המילים – הקדמת הצירוף "בינה יתרה" לראש המבע – מעשה של תמטיזציה, שבו היא הקדימה את המושא לנושא ולנושא. ה"בינה" הופכת לתמה, לנושא הפסיכולוגי של המבע, במקום הקב"ה במבע החז"לי – והיא משקפת את תפיסת ההשכלה והחשיבה הרציונלית כערך מרכזי אצל המשכילים.

הציטוט נפתח באזכור ניטרלי של מקור האמירה – "חז"ל", שמתייחס לדמויות שביצעו את המבע ולא לטקסט הכתוב. סג"ל משתמשת בפועל אמירה טעון (רועה וניר 1988 : 27, Volynets 2013 : 478) – "שפטו", שמכיל רכיבים סמנטיים של צדק ואמת. בהקשר זה הוא עשוי, לדעתי, להיקשר גם לשיפוט של הנהגה ולא של בית משפט או בית דין, בדומה לשופטים המקרא שהם מנהיגים, או לפחות מורמים מעם, ולכן דבריהם מקובלים. פועל אמירה כזה מעביר לקוראים מסר ולפיו סג"ל רואה בחז"ל סמכות חברתית, שהחלטותיה רלוונטיות לימיהם. המילה "הלא", שהיא סמן ניתנות מובהק (Ariel 1998 : 224–226; ויצמן 2012 : 248), מחזקת את המסר הזה, ובהקשר זה היא גם מבטאת את העמדה כי עליונותן של נשים היא מובנת מאליה (והייתה מובנת

⁷ על אותות שונים לפיענוח אירוניה ראו: Dascal & Weizman 1987; Weizman & Dascal 1991; Hirsch & Blum-Kulka 2014; Hirsch 2011.

מאליה גם בימי התלמוד). אגב כך היא מציגה את המקור המצוטט, התלמוד, כסמכות בעניינים חברתיים אקטואליים.

לאחר הציטוט פונה סג"ל לקוראיה בשאלה רטורית – "ואיה המקור הנאמן אשר ממנו דלו הגברים את הידיעה לדעת כי כשרונות הנשים עזבו אותן ושכלן אין עמן?". בשאלה זו יש אתגור (Weizman 2008 : 35–48) – ערעור על התפקיד החברתי המיוחס לגברים כבעלי ידע נרחב (לכל הפחות רחב יותר משל נשים) בספרות התלמודית. לאפקט האתגור תורם הצירוף "המקור הנאמן", שבו יש הדהוד אירוני של הגברים שאליהם מופנית, כביכול, השאלה. בצירוף זה סג"ל מהדהדת את אלה שרואים בתלמוד (ואולי בכתבי הקודש בכלל) מקור נאמן, שממנו ניתן לשאוב אסמכתא לעמדה שלפיה נשים נחותות מגברים מבחינה אינטלקטואלית. באמצעות ההדהוד סג"ל רומזת שהאנשים שהיא מהדהדת, קורבנות האירוניה שלה, הם סלקטיביים ביחס לאותו "מקור נאמן" – הם מביאים ממנו רק ציטוטים המתאימים להשקפת עולמם, ולא ציטוטים כמו זה שהיא עצמה הביאה קודם. הפועל דלו, שמעיד על פעולה מכוונת ובררנית, מדגיש את הסלקטיביות הזאת.

האתגור והטון האירוני צובעים בצבע ביקורתי גם את ייצוג עמדת הגברים בהמשך השאלה הרטורית – "הידיעה לדעת, כי כשרונות הנשים עזבו אותן ושכלן אין אתן". במבע הזה סג"ל מהדהדת תפיסה של נשים כנחותות מבחינה אינטלקטואלית. זהו הדהוד מאתגר, מכיוון שהוא מביע עמדה קיצונית – יש להניח כי גם גברים (אורתודוקסים או משכילים) המזלזלים בתבונתן של נשים אינם חושבים שהן נטולות כשרונות או שכל לחלוטין. כוחה הרטורי של השאלה מצוי אפוא בעובדה שאין לקוראיה אפשרות להצביע על מקור שתומך בעמדה המיוחסת להם. כפי שמראה סג"ל באמצעות הציטוט, אף התלמוד, שידוע ביחסו השלילי כלפי נשים בתחום ההשכלה, איננו "מקור נאמן" לתפיסה הגורסת כי נשים הן חסרות בינה – לניסוח הקיצוני של סג"ל אי אפשר למצוא בו סימוכין.

אפשר לראות בדוגמה זו עימותים דיאלוגיים רבים נוסח בחטין; בפעולת התמטיזציה של שינוי סדר המילים של המבע המקורי אפשר לראות התערבות של הקול המשכילי בטקסט הקאנוני – החלפת האל בחכמה בתור הסמכות החברתית העליונה. פועל האמירה "שפטו" מנכיח את השופטים התנ"כיים, על הכוח החברתי המנהיגותי שלהם, וההדהוד האירוני הפוליפוני "המקור הנאמן" מציג התנגשות בין הקול המשכילי, שרואה אולי בטקסטים הקאנוניים מקור נאמן לאמירות שמקטינות נשים, לבין קולה הביקורתי של סג"ל, שמוכיחה אותו על טעותו. בנוסף, המבע הקוטבי "כשרונות הנשים עזבו אותן ושכלן אין אתן" מנכיח קול גברי פוגעני אופייני.

באמצעות ההסתמכות על התלמוד הכותבת "מנכסת" אותו לעצמה (כלשונה של כהן, 2004 Cohen), וכך ממצבת עצמה כבעלת ידע נרחב ושליטה בו, ואף מאתגרת את קוראיה ורומזת שאולי הם עצמם אינם שולטים בו באותה מידה. בנוסף, מכיוון שהיא משתמשת בציטוט מהתלמוד בטיעון נגד תפיסות הגברים בני זמנה, הכותבת ממצבת את עצמה כתומכת בטקסט הקאנוני ובמסורת – אל מול הגברים. זהו מיצוב מנוגד לציפיות, שכן עצם הכתיבה בעברית היא מעשה שחורג מן המסורת, אולם הכותבת מצליחה לעגן את המעמד הזה היטב בעזרת הטקסט המקודש, בין היתר באמצעות מסגור הציטוט.

**

דוגמה ב לקוחה ממאמרה של דבורה ויסמן-חיות. במאמר זה היא מבקרת את המצב הנוכחי בימיה, ובו בנות יהודיות אינן מקבלות השכלה עברית, וקוראת ללמד אותן לא רק לקרוא ולכתוב אלא גם לדבר עברית. בדוגמה היא מביאה דיאלוג בין משה רבנו לפרעה מלך מצרים; הציטוט שהיא מסתמכת עליו הוא דבריו של משה, ודברי פרעה מובאים בתור הקשר בלבד.

ב. "רועי השפה! אם באמת ובתמים תאבו בנות מזבח שפתנו ההרוס, אז זכרו נא מה יעץ פרעה מלך מצרים: לכו נא "הגברים" וכו' ומה ענה אותו בן עס-רם: "בנערינו ובזקנינו בבנינו ובבנותינו נלך", כי לא מהגדולים לבד יקום עם לדור דורים, כ"א מכל הנמצאים למגדול ועד קטן, לכן אם בעין טובה תביטו על נשים שאננות ובנות בוטחות, אז אך בהן תמצאו גאולת שפתנו!" (ויסמן-חיות, "מופת הנני לרבים!", המגיד, 1895).

דוגמה ב לקוחה מן המקרא, מספר שמות, י', פס' י"א. משה מבקש לצאת ממצרים בהרכב של כלל העם – גברים נשים וילדים, ופרעה מסכים לשלוח את הגברים בלבד. הדוגמה הזו מכילה למעשה שני ציטוטים – הראשון של פרעה והשני של משה. הציטוט הראשון, של פרעה – "לכו נא הגברים" – מתאים בתוכנו למוסכמה החברתית, מכיוון שהוא רואה בגברים בלבד את נציגי החברה היהודית, ואילו הציטוט המרכזי, של משה – "בבנינו ובבנותינו נלך" – מנוגד למוסכמה החברתית מכיוון שהוא דוגל בגישה שוויונית של כל העם אל התורה.

השוואה בין הטקסט המקורי לציטוט של ויסמן-חיות מעלה כי היא הפכה את סדר הציטוטים – במקרא מופיעים קודם דבריו של משה, ואחר כך תשובתו של פרעה. היפוך סדר הדברים משנה את הפרשנות לגבי פעולות הדיבור המבוצעות⁸ בדיאלוג – במקרא דבריו של משה "בנערינו ובזקנינו בבנינו ובבנותינו נלך" מתפרשים

⁸ לסיווג מפורט של פעולות דיבור, ראו סירל 1976.

כפעולת דיבור עקיפה של בקשה (שהרי הוא מבקש את אישורו של פרעה לצאת), ודבריו של פרעה הם היענות חלקית לבקשה – הוא מרשה רק לגברים לצאת. דיאלוג כזה משקף את יחסי הכוח ביניהם – פרעה הוא בעל הסמכות ומשה הוא בגדר נתין. לעומת זאת, מסדר הדברים שמביאה ויסמן-חיות, משתמע כי דבריו של פרעה הם בגדר הצעה, או עצה, כפי שעולה מן הפועל "יעץ", ודברי משה הם הכרזה, ובהם קריאת תגר על סמכותו של פרעה – בדיאלוג החדש, דווקא משה ממוצב כבעל הכוח והסמכות.

המהלך הרטורי של היפוך הדיאלוג בין פרעה למשה משיג מטרה כפולה – דחייה של המוסכמה החברתית שלפיה רק הגברים צריכים לעסוק בעבודת האל (לתפיסתה של ויסמן-חיות עבודה זו כוללת רכישת השכלה עברית), ובמקומה אימוץ של התפיסה החברתית שתומכת בכך שכל העם ייקח בה חלק. בנוסף, הדיאלוג שבנתה ויסמן-חיות משמש אסטרטגיה לנימוס חיובי שכן הוא מדגיש את הרקע ההיסטורי המשותף לויסמן-חיות ולקוראים (Brown & Levinson 1987: 117–124) ובכך ממצב אותה כמי שנמצאת "בצד הנכון" מבחינה לאומית – לצדו של משה רבנו ונגד פרעה.

פניית הכבוד הישירה לקהל הקוראים בפתח המובאה – "רועי שפתנו" עשויה לקבל, לאור המהלך הרטורי של ויסמן-חיות במובאה, משמעות נוספת, אירונית. הפנייה מאזכרת את שנותיו של משה רבנו כרועה צאנו של יתרו במדבר. לעומת משה, שעבודתו כרועה צאן הייתה הקדמה להיותו המנהיג הלאומי האולטימטיבי של העם, "רועי השפה" – המנהיגים הנוכחיים של העם – בולטים בכישלונם, בפרט בתחום הלשון. הפנייה הישירה והאירונית מקבלת אפוא ממד של אתגור, הנובע הן מהיותה פנייה ישירה⁹ והן מן האירוניה שבפניית הכבוד, שמביעה ביקורת ובוז כלפי הנמענים, על כך שהם אינם מצליחים, למעשה, להיות באמת "רועי השפה" (ולכן אינם ממלאים את תפקידם החברתי), ובוודאי לא להשתוות למנהיגותו של משה.

דוגמה ב מציגה אפוא מקרה נוסף של ציטוט הסתמכות. מקור הציטוט שהיא מסתמכת עליו הוא משה רבנו – מקור שמעמדו (בניגוד לתלמוד) אינו שנוי במחלוקת. באמצעות עיצוב ייחודי של המבע והנגדו לדברי פרעה מלך מצרים (דמות שנואה המעוררת ריגושיות שלילית חזקה) ויסמן-חיות שואבת לגיטימיות חברתית לטענתה מדבריו של משה.

⁹ כך על פי מסקנותיה של ויצמן 2008: 107–137.

דוגמה ג לקוחה ממאמרה של נחמה פיינשטיין, מי שלימים תהיה ידועה בתור סופרת מתקופת העלייה הראשונה, נחמה פוחצ'בסקי. פיינשטיין מתארת את המצב העגום של חינוך הבנות בעבר, וכיצד השפיע על מצב העניינים בימיה:

ג. "האמת נתנה להאמר, כי בימי התלמוד הורידו מעט את כבוד הנשים, בהלקח מהן סגולת למוד התורה וידיעת הדת, כאשר יעידו איזו מאמרים המפוזרים במרחבי ים התלמוד וביותר המאמר הידוע: "כל המלמד בתו תורה כאלו מלמדה תפלות", אשר הוא לפח ולמוקש עד היום על דרך השכלת הבנות בחכמת ישראל. אמנם התנאים הגדולים כרבי עקיבא ור' מאיר¹⁰ ידעו להוקיר את ערך האשה. אף כי לא יכלו עוד להרימה משפלות מצבה, כי כבר הסכימו בימים ההם לחשבה לעגלה ביתית, אשר רק מטרה אחת לה בחיים ולא יותר. ומאז לא ילמדו את הבת תורה, אף כי שוקדים העם לפעמים ללמדה תפלות". (פיינשטיין, "עוד ע"ד שאלת הבנות", המליץ, 1889).

תוכן הציטוט בדוגמה ג מציג אתגר לא פשוט בפני הכותבת. פיינשטיין מצטטת את אחת האמרות המוכרות ביותר ביחס לנשים בתלמוד – "כל המלמד את בתו תורה מלמדה תיפלות" (סוטה, בבלי, כ"א, ע"ב). כפי שהיא טוענת, וכפי שאכן היה במציאות – אמרה זו הייתה מושרשת כה עמוק בתפיסה של העם היהודי שהשפיעה במשך דורות שלמים על תפיסת החינוך של בנות יהודיות (כהן 2006: 14). לכאורה אפשר להתפלא על שפיינשטיין מכניסה למאמרה אמירה כה פוגענית וכה מאיימת על הפייס שלה עצמה, ששוללת לחלוטין השכלה לבנות, ושמקורה הוא טקסט בעל חשיבות כה גדולה; עם זאת, ייתכן כי מבחינה רטורית עדיף לכותבת להזכיר בגלוי אמירה כה מוכרת ומשפיעה, להתמודד עמה ולדחות אותה מאשר להתעלם מקיומה.

פיינשטיין פותחת את הקטע בצירוף "האמת נתנה להאמר", שמכיל מצד אחד גוון סמנטי של הודאה – כלומר אמירה שהכותבת הייתה בוחרת אולי שלא לומר, ומצד שני, מסמנת את המבע כ"אמת" שמוסכמת על הכותבת ועל הקוראים. ייתכן, כי כאשר היא נדרשת למבע כה שנוי במחלוקת בינה לבין הקוראים, היא מבקשת קודם כל לפנות אל הפייס החיובי של הקוראים וליצור בסיס להסכמה בינה לבינם. בהתאם לכך, נראה כי לכל אורך

¹⁰ נראה כי פיינשטיין בוחרת בתנאים ר' מאיר ורבי עקיבא בשל עמדותיהם הידועות כלפי נשים והשכלתן – ר' מאיר היה ידוע בכך שלימד נשים תורה (בבלי, במדבר רבה, ט', כ'), ורבי עקיבא בשל אמירתו הידועה "שלי ושלכם – שלה הוא" (בבלי, נדרים, נ', ע"א) שבה הוא מייחס חלק נרחב מהשכלתו ולימודו לאשתו רחל. רחל בת כלבא שבוע וברוריה, נשותיהם של ר' מאיר ושל רבי עקיבא, ידועות במדרש כנשים יוצאות דופן, משכילות ובעלות זכויות רבות.

הקטע הממסגר את הציטוט היא נוקטת אמצעים שונים להרחקה מעימות גלוי (Brown & Levinson 1987 : 112–117).

ראשית כל, היא נוקטת לשון עמומה בהתייחסה למקור הציטוט – "בימי התלמוד הורידו מעט את כבוד הנשים, בהלקח מהן סגולת למוד התורה וידיעת הדת". אין כאן אזכור של מקור הציטוט אלא רק אזכור של זמן הציטוט – "בימי התלמוד". הקוראים, הרי, יודעים בעצמם מי הם אלה שהורידו את כבודן של הנשים, ופיינשטיין יכולה להימנע כך מהאשמה ישירה. הפועל הסתמי "הורידו" וצורת המקור הסביל "הלקח" מצטרפים לעמימות ולהרחקה, ומאפשרים לפיינשטיין להימנע מלציין במפורש את חכמי התלמוד שפעלו כאן. בראון ולווינסון רואים באימפרסונליות אסטרטגיה של נימוס שלילי (1987 : 191–197), וזו חיונית בהקשר זה לאור הנפיצות של המבע המצוטט. תואר הפועל "מעט" ("הורידו מעט את כבוד הנשים") פועל באופן דומה, שכן משתמע ממנו שמעשיהם של חכמי התלמוד אולי לא היו כה פוגעניים. המילה "מעט" בהקשר זה עשויה להתפענח כמובן כאירונית – בעקבות הפרה של כללי הכמות והאיכות על פי גרייס (1975) – לאור כוחו האדיר של הטקסט התלמודי בקיבוע מעמדן הנחות של נשים.

בהמשך, פיינשטיין ממשיכה באסטרטגיית ההרחקה ומאזכרת את הציטוט באופן שמפחית מחשיבותו – "כאשר יעידו איזו מאמרים המפוזרים במרחבי ים התלמוד, וביותר המאמר הידוע". על אף שהיא מודה שזהו "מאמר ידוע", פיינשטיין יוצרת כאן רושם שאין מדובר באידאולוגיה סדורה של הטקסט, אלא רק אמרות ספורות שכוחן בטל בשישים בתוך הקורפוס העצום של התלמוד.

לאחר הבאת הציטוט פיינשטיין סוף סוף מנסחת בגלוי את התנגדותה אליו, ואל המוסכמה החברתית שהוא מביע – "אשר הוא לפח ולמוקש עד היום על דרך השכלת הבנות בחכמת ישראל". התיאור מובא בפסוקית זיקה, ובכך הוא מוצג כמידע נתון שאין לערער עליו. עם זאת, גם כאן – היא נמנעת מלסמן אשמים קונקרטיים במצבן הרע של הבנות – הפח והמוקש הם המאמר עצמו, ולא מי שאמרו אותו, או מי שפעלו לפיו כל השנים.

בהמשך, פיינשטיין מגדילה לעשות ומביאה הסבר לגישתם הפאסיבית (לכאורה) של התנאים כלפי השכלת הבנות – "אמנם התנאים הגדולים כרבי עקיבא ור' מאיר ידעו להוקיר את ערך האשה. אף כי לא יכלו עוד להרימה משפלות מצבה, כי כבר הסכימו בימים ההם לחשבה לעגלה ביתית, אשר רק מטרה אחת לה בחיים ולא יותר". על אף שהתנאים הגדולים רבי עקיבא ור' מאיר הוקירו את ערך האשה, הם עצמם, היא מסבירה, היו קרבנות של התפיסה החברתית הגורסת כי לנשים אין יכולות אינטלקטואליות, ולכן לא פעלו לשפר את מצבן.

כאן, פיינשטיין מזכירה סוף סוף דמויות ממשיות של חכמי התלמוד – רק כאשר אין סכנה ממשית לפגיעה בסמכותם.

בסוף הפסקה פיינשטיין מסכמת ומסבירה – "ומאז לא ילמדו את הבת תורה, אף כי שוקדים העם לפעמים ללמדה תפלות". פיינשטיין מהדהדת את אוצר המילים שציטטה קודם לכן מהתלמוד כדי לתאר את מצב חינוך הבנות בימיה – אין מלמדים אותן תורה, אך מלמדים אותן תפלות. נראה, כי את המשמעות האמיתית העומדת מאחורי המסמנים "תורה" ו"תפלות" במשפט זה אפשר להבין רק מתוך ההקשר הכללי של המאמר, ובו היא יוצאת נגד בנות ישראל שמאמצות מנהגים זרים, וטוענת כי יש ללמדן עברית כדי לחזק את נאמנותן לעם ישראל (ודרכן את נאמנות בניהן). המילה "תורה" מסמנת כאן את השפה העברית והגות יהודית, והמילה "תפלות" מכוונת לשפות זרות ומנהגים זרים. הניגוד הסמנטי לפועל "שוקדים" יכול להתפרש כהדהוד אירוני של הורי הבנות (1981 Sperber & Wilson ; 1992 Wilson & Sperber) – ולכן מביע כלפיהם ביקורת עוקצנית. במושגיו של בחטין זהו מבע פוליפוני – בתוכו מתרחש העימות הדיאלוגי בין הקולות החברתיים השונים – ה"שוקדים" מלא הכוונה הטובה, המייצג את ההורים המשכילים שרוצים להעניק לבנותיהם השכלה מודרנית, ולעומתו ה"תפלות"¹¹, שבו נשמע קול הטקסט הקאנוני הנחרץ; בו בזמן, האירוניה שנוצרת מן ההתנגשות ביניהם משמיעה את קולה הביקורתי של פיינשטיין, שמבקשת להחזיר את בנות ישראל ל"תורה".

באמצעות ההדהוד האירוני מעבירה פיינשטיין ביקורת חריפה על בני זמנה, ועל החינוך הלקוי שהם מעניקים לבנותיהם – ביקורת זו, במידה מסוימת, "מסיטה את האש" מן ההתנגדות למבע התלמודי המצוטט – במיוחד משום שהעקיפות שלה אינה מאפשרת ריכוך. עם זאת, נראה כי גם ביקורת זו אינה משולחת רסן, וגם בה נוקטת פיינשטיין אמצעי הרחקה המשמשים אסטרטגיות לנימוס שלילי. את זהותם של אלה שמלמדים את הבנות "תפלות" היא אינה מאזכרת במפורש, ומכנה אותם "העם". בנוסף, היא כותבת עליהם בגוף שלישי – "ילמדו", ולא בגוף שני, וכך נמנעת מלהפנות את חיצו הביקורת באופן ישיר כלפי קהל הקוראים שלה (על אף שלפי שאר המאמר, הם אכן האשמים במצב) ולפגוע בפייס השלילי שלהם.

נראה כי פיינשטיין מתמודדת עם הציטוט הפוגעני מהתלמוד באופן שיותר מכול יש לכנותו "זהיר". היא נמנעת מכל עימות עם הטקסט התלמודי באמצעות טקטיקות שונות של הרחקה. כך, על אף שהיא מביעה התנגדות

¹¹ המילה "תפלות" בהקשר התלמודי נושאת מטען שלילי כבד ביותר, שאינו מסתכם בידע לא נחוץ; כבר במשנה במסכת סוטה מנוגדת התפלות אל הפרישות – "רוצה אשה בקב ותפלות מתשעה קבין ופרישות". התפלות אפוא מתקשרת לפריצות מינית. כך גם עולה מפרשנויות שונות למשנה, המקשרות את התפלות לערמומיות וניאוף. גם אם זו אינה טענתה הנוכחית של פיינשטיין, המטען הזה של המילה ודאי נוכח בשימוש שלה, כפי שמבהירה תורתו של בחטין.

מפורשת לטקסט התלמודי, ובתוך כך למוסכמה החברתית שהוא מבטא, היא נזהרת מלערער על סמכותו החברתית. יתרה מכך – היא אף מסבירה את מניעיהם של גדולי התלמוד שלא עשו דבר לשיפור מעמדן של נשים. ההדהוד האירוני של המילים "תורה" ו"תפלות" מפנה חץ מחודד של ביקורת דווקא כלפי בני זמנה של פיינשטיין, שכבר נחלצו, לכאורה, מן התפיסות המיושנות לגבי נשים, אך עדיין מלמדים אותן "תפלות". בייחוד בולט ההבדל בין הביקורת הגלויה-אך-מרוככת על הטקסט התלמודי, לבין הביקורת העקיפה והעוקצנית כלפי בני זמנה (על אף שכאמור, גם אותם היא נמנעת מלהאשים באופן ישיר). היא ממצבת את עצמה אפוא בתור מי שנענית לסמכותו של הטקסט התלמודי, ולכן כמי שמשתייכת לקולקטיב היהודי. מעמדת כוח כזו, יש לה סמכות להתנגד אל הטקסט המדיר ואל הנורמה החברתית שהוא יצר, ולבקר את בני עמה.

**

בדוגמאות ד-ו הכותבות מביאות ציטוטים מן הטקסטים הקאנוניים לשם הסתמכות עליהם. היחסים המורכבים של תפיסות הכותבות המשכילות עם הטקסטים (שלעיתים קרובות מזוהים עם החלקים השמרניים יותר בחברה) הם שהופכים את המקרים למורכבים.

דוגמאות ד ו-ה לקוחות ממאמרה של חנה בורשטיין. במאמר טוענת בורשטיין כי לנשים תפקיד משמעותי של חיזוק האמונה באל, ויש ללמד אותן עברית כדי שילמדו את בניהן.

ד+ה. "האם אשר כל כבודה לשבת בירכתי ביתה, ובניה כשתילי זית סביבה כל היום, היא אך היא תצליח לשית לבה לעדרי עניי הצאן הרכים, הנטושים על ידה, לנחותם ארחות יושר, ומעגלי צדק לטוב להם כל ימי חייהם. אי לזאת הרים החכם בחכמתו את כבוד האשה העדינה אם הבנים, ויביע את תהלתה במהלל האשת חיל לתאר תכונת נפשיה, באמרו: "פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה" גם נעים זמירות ישראל אצל כבוד לה באמרו: "כל כבודה בת מלך פנימה" בלבבה הטהור באספה בקרבו את הדת והדעת להיות צופיה הליכות בניה. ובאמת מה נאה הדת והדעת לנשים". (בורשטיין, "אם הבנים", הלבנון, 1872).

במובאה בורשטיין טוענת כי נשים הן הדמויות החינוכיות המשמעותיות ביותר בחייהם של ילדיהן, בין היתר מכיוון שמקומן הטבעי הוא בבית. לפיכך, חשוב מאוד לדאוג להשכלתן כדי לחזק את מסירותן לעם ישראל, ותוך כדי כך את מסירותם של הילדים. לשם חיזוק טענתה היא מביאה ראיות מן המקרא – מספר משלי, המיוחס לשלמה המלך, ומספר תהלים המיוחס לדוד המלך. בורשטיין אינה מתייחסת לציטוטים רק כאל טקסטים, אלא מנכיחה במפורש את הכותבים (לכאורה לפחות) של הטקסטים – שלמה ודוד. היא משתמשת

לא רק בסמכותו של הטקסט אפוא אלא גם בסמכותם של גדולי העם – הם כתבו שירי הלל או חלקו אמרות כבוד לנשים.

מעניין לראות כי לשם אזכור הדמויות משתמשת בורשטיין בכינויים – "החכם" ו"נעים זמירות ישראל", במקום שלמה המלך ודוד המלך, בהתאמה. "החכם" היא צורת השמט לכינוי "החכם מכל אדם", ו"נעים זמירות ישראל" הוא כינוי מסורתי לדוד המלך, משורר התהלים. אולי אפשר לראות בבחירה בכינויים העממיים על פני השמות הרשמיים של הדמויות מימוש של טקטיקה לנימוס חיובי (Brown & Levinson 1987 : 107–110), שמטרתו יצירת סולידריות עם הקוראים.¹²

נראה כי יצירת הסולידריות שעמדתי עליה, יחד עם ההסתמכות על טקסטים מקראיים מוכרים מאוד – שמופיעים גם בתפילות ובטקסים דתיים ולא רק במקרא – ועל דמויות מקראיות אהובות הם האמצעים המשמשים את בורשטיין לחיזוק עמדתה בדוגמאות אלה. בנוסף, הן ההסתמכות על הטקסט המקראי והן השימוש בכינויים מסורתיים למקורות הציטוט תורמים למיצוב של בורשטיין כמי שמשתייכת לעם ישראל ונשענת על מקורותיו ומסורותיו. בכך, היא מממשת בעצמה את טענתה המרכזית במאמר – הענקת השכלה עברית לבנות וקירובן לטקסטים המקודשים יקרבו אותן גם מבחינה רגשית למסורת עם ישראל ולדאגה לגורלו.

**

בדוגמה ו ויסמן-חיות מתפלמסת עם סופר בשם מאנדרחוביץ¹³, כותב מאמר קודם אודות שאלת הנשים; מאנדרחוביץ יוצא כנגד הקונבנציות החברתיות המדכאות נשים בחברה המסורתית, והיא – בניגוד לצפוי – יוצאת להגנתן. לשם כך, בדומה לבורשטיין, היא מסתמכת על מילותיו של שלמה המלך:

ו. "בראשית דברך תאמר: "בימים מקדם וכו' היו מביטים על האשה כשפחה חרופה אשר אין לה דבר בעולמה כ"א [כי אם] להיות צופיה הליכות ביתה". אתפלא, האם האשה הצופיה הליכות ביתה היא שפחה חרופה? ואיך תשפיל אתה את אשר ירומם החכם מכל אדם תחת לשונו בשם "אשת חיל" ותכנה שפחה נמבזה וחרופה?" (ויסמן-חיות, "מופת הנני לרבים!", *המגיד*, 1895).

ויסמן-חיות מביאה את הציטוט "אשת חיל" כתגובה לדבריו של מאנדרחוביץ, ובהם טענה כי בימי קדם נשים קיבלו יחס מחפיר של שפחות ועולמן הצטמצם לשיבה בבית – "אין לה דבר בעולמה כ"א להיות צופיה הליכות

¹² לעומת זאת, ייתכן שאלו היו הכינויים הרווחים לדמויות הללו באותה תקופה.
¹³ במקור: מאנדרחוביץ.

ביתה". מאנדרחוביץ' משתמש בהדהוד ממשלי (ל"א, כ"ז) כדי להבהיר את המציאות החברתית שבה לא הותר לנשים לצאת לעבוד. בתגובה, ויסמן-חיות מאתגרת את ההקבלה שעושה מאנדרחוביץ' בין ישיבתה של האישה בבית לבין היותה שפחה חרופה – "אתפלא, האם האשה הצופיה הליכות ביתה היא שפחה חרופה?".

האתגור במבע מובנה בכמה אמצעים; ראשית, הרכיב הסמנטי של פליאה בפועל ההבעה "אתפלא" מעיד על כך שדבריו של מאנדרחוביץ' חורגים מן הסדר החברתי ומביעים הסתייגות מהם. בנוסף, המבע בנוי בתור שאלה סגורה, שאינה מאפשרת לנמען להביע את תפיסתו האמיתית אלא "כופה" עליו את עמדתה של הכותבת – "האם האשה הצופיה הליכות ביתה היא שפחה חרופה?". שאלה זו מזמינה תשובה חיובית, ובה התנגשות בין עמדת מאנדרחוביץ' לבין התפיסה היהודית המקובלת המשתקפת במזמור "אשת חיל"¹⁴. בכך, תוכן המבע מאתגר את מעמד הכותב כמשתייך לסדר החברתי היהודי. חלק מפרוטנציאל האתגור נובע מן ההשוואה שעושה הכותבת בין שני פריטים קוטביים – "צופיה הליכות ביתה", צירוף בעל מטען ריגושי חיובי, הנובע בעיקר מן הקישור למזמור "אשת חיל", ולעומתו "שפחה חרופה", שהוא בעל מטען ריגושי שלילי מאוד.

לאחר מכן הכותבת תוקפת ישירות את מאנדרחוביץ', תוך שהיא מעמתת אותו עם אותו טקסט עצמו שהביא כדי לחזק את טיעונו – "ואיך תשפיל אתה את אשר ירומם החכם מכל אדם תחת לשונו בשם "אשת חיל" ותכנה שפחה נמבזה וחרופה?".¹⁵ בכך היא מזכירה לו את תפקידו של מזמור אשת חיל – להלל נשים ולא להשפילן.

ויסמן-חיות מעמתת את מאנדרחוביץ' עם סמכותו של הטקסט המקראי, אולם נראה כי יותר מכל, כמו בדוגמאות הקודמות, היא מעמתת אותו עם סמכותה של הדמות המקראית שהיא מקור הציטוט, שלמה המלך. גם כאן, היא בוחרת לאזכר את מקור המבע דווקא באמצעות הכינוי "החכם מכל אדם" ולא בשמו ותפקידו, "שלמה המלך". במקרה זה, האזכור מעניק משנה תוקף להסתמכות עליו (Perelman & Olbrechts-Tyteca 1969 [1958]: 307–308) – אם האיש החכם בעולם חושב כך, זה ודאי נכון.

לדיאלוג הזה בין ויסמן-חיות למאנדרחוביץ' השלכות מעניינות על מיצובה; על אף שניכר שגם מאנדרחוביץ' עצמו מודאג ממצבן של בנות ישראל ובעצמו מבקר את המוסכמה החברתית בעניינן, באמצעות התנגדות אליו – התנגדות שאינה מבוססת לעיתים (שכן, לא הוא זה שכינה את בנות ישראל "שפחות חרופות" – הוא רק הצביע על מצבן הקשה שנגרם בידי אחרים) – היא ממצבת אותו כמי שמתנגד לטקסטים הקאנוניים (או, לכל הפחות,

¹⁴ הצירוף "צופיה הליכות ביתה" לקוח ממזמור "אשת חיל", משלי ל"א פס' כ"ז.
¹⁵ יש לומר שפרשנותו של מאנדרחוביץ' לוקה גם בהקשר של הטקסט עצמו – המזמור אשת חיל מדבר על אישה שעובדת קשה בעצמה אך פוקדת על צי של שפחות ("נותנת חוק לנערותיה", פס' ט"ו). הכינוי שפחה אינו רלוונטי אפוא לפסוק זה.

כמי שלא הבין אותם כהלכה), ואת עצמה כמי שנאמנה למסורת העם, ובמיוחד מי שמקבלת עליה את סמכותם של הטקסטים.

מיצוב כזה נובע גם מן השימוש שעושים השניים – מאנדרחוביץ' וויסמן-חיות – בטקסט המקראי. מאנדרחוביץ' מאזכר את הטקסט המקראי ("אין לה דבר בעולמה כי אם להיות צופיה הליכות ביתה") לשם הבהרת טענתו – המוסכמה החברתית בימיו הופכת את הנשים לשפחות; ואילו במאמרה, ויסמן-חיות משתמשת באותו מבע עצמו כדי להבהיר את הטענה הנגדית – אין כל רע בהיות האישה צופיה הליכות ביתה. כפי שבחטין מתאר בדבריו, המבע מקבל את משמעותו בהתאם לטקסט שהוא משוייך בו, והוא צובר משמעויות שונות כשהוא מהודד שוב ושוב בטקסטים שונים.

**

לעומת הדוגמאות הקודמות בקטגוריה זו, שהביאו מקרים פשוטים (יחסית) של ציטוטי הסתמכות, דוגמה זו שלהלן מעט שונה. סג"ל אומנם מביעה הסכמה עם תוכן הציטוט, ובמיוחד עם הדאגה לשלום עם ישראל הנמצאת בבסיסו, אולם באמצעות מהלך רטורי מתוחכם היא ממנפת את ההסכמה הזו לביקורת על החברה היהודית:

ז. "והחזיקו שבע נשים באיש אחד ביום ההוא לאמור: לחמינו נאכל ושמלתינו נלבש, רק יקרא שמך עלינו אסף חרפתנו. (ישעיהו, ד', 1).

[...] הנה כבר עברו השנים הרעות, חפו הימים בס חזה לנו בן אמוץ חזות קשה בדברים יורדים חדרי בטן אלה המפלחים כליות בנות ישראל – נבוכדנצר מלך בבל, עת נתן יעקב ידו למשיסה וישראל לבוזזים – דברים הנאמרים על משובת בנות ציון, ובחוריה, להודיעם מראש, כי ימי קרב יקרבו לבא, וכי תישאר ציון עיר מחמדינו כמלונה במקשה, היכלי קדשה יהיו לשריפת אש, ואין מספר לאלמנותיה ויתומיה, ואין מקום מאסף לנערותיה באין מאסף חרפתן ביום צר, מבוכה ומבוסה אשר ביום ההוא תחזקנה שבע נשים באיש אחד, לבקש מלפניו, כי יהיה עליהן סתרה, לבל, תהיינה פרועות לשמצה, בהקרא שמו עליהן. הימים ההם כבר חלפו הלכו למו, יחד עם הצרות המצירות והמצוקות המציקות ההן, ולא ישובו עוד, אבל אויה! מי פלל, כי הזמן האכזר יחליף כח בימינו עתה ויקום עוד הפעם להתעולל בנו גם בשבתנו לבטח יגע את ידו, הכבדה בבנות ישראל ויפרפרהו: הו! כי גם בימי הדרור והחופש האלה, לא תדענה בנות יעקב משפטי הדרור, ולא תשאפנה רוח חופש בעוד אשר יש גם להם חפץ וכשרון לכל חכמה ומלאכה. ולוא היה חפצן בידן תמיד, כי אז לא צפו לתשועת הגברים היהירים האומרים: "כי כל העולם

כלו (גם הנשים בכלל), לא נברא אלא בשבילם". אהה! מי מלל לנו, כי גם בימי הציוויליזציה הנעלה והמרומם בימינו אלה, יוקל ערך בנות ציון בעיני הגברים, ולא יחשבון אנוש? וההבדל, שבין ימי בן אמוץ אל הימים האלה רק הוא: כי אז נשא בן אמוץ את מדברותיו על הררי ציון ובחוצות ירושלים קרא אל חכו שופר, ומעט מזער אשר הטו אזן קשבת לדבריו, אשר כסוד שיח שרפי קדש יצאו מפיו, תחת אשר בימינו הייתה הסטאטיסטיקא לרוח שקר בפי רבים וכן שלמים, אשר יזעקו עד כי יחר גרונם לאמור: הביטו נא וראו בהסטאטיסטיקא, כי הנשים שבעתים לעומת מספר הגברים בתבל, ועל כן יקר מאד ערך הגברים למעלה למעלה ראש, וערך הנשים ירד פלאים". (סג"ל, "שאלת נשים", העברי / עברי אנכי, 1879).

סג"ל מביאה ציטוט מספר ישעיהו, כולל מראה מקום מדויק, ומציבה אותו במעמד של מוטו למאמרה.¹⁶ באמצעות המוטו היא משיגה כמה פעולות: היא מתייחסת לסיטואציה מקראית ספציפית המוכרת לקהל הקוראים – כיבוש ממלכת ישראל בידי נבוכדנצר מלך בבל, מפרשת אותה באופן מסורתי (בשל מצבו הקשה של העם היהודי, בהיעדר גברים, שבע נשים צריכות להינשא לגבר אחד רק כדי לשמור על שמן הטוב), ולאחר מכן – היא מפרשת את ההווה כווריאציה לאותה סיטואציה (Cohen 2004: 133–136).

הצבת הציטוט המקראי כמוטו למאמר משמשת בראש ובראשונה כאסטרטגיה לנימוס חיובי, לשם ביסוס הרקע והערכים המשותפים בין הכותבת לקהל הקוראים – הדאגה לגורלו של עם ישראל, ובמסגרתה ההכרה במצב החברתי הקשה, שבו שבע נשים נאלצות להינשא לגבר אחד רק כדי לקבל חסות ומעמד חברתי. לשם המחשה של מצבו הקשה של העם, סג"ל עושה שימוש נרחב באזכורים ואלוזיות מן המקרא, הן מתוך נבואות ישעיהו, למשל: "עת נתן יעקב ידו למשיסה וישראל לבוזזים" ("מי נתן למשסה יעקב וישראל לבוזזים", ישעיהו מ"ב, כ"ד); "ציון עיר מחמדינו כמלונה במקשה" ("וונותרה בת-ציון, כסוכה בכרם; כמלנה במקשה", ישעיהו א', ח'), והן מתוך סיטואציות סיפוריים מקראיים אחרים, שגם הם לעיתים קרובות מתארים אירועים קשים בתולדות העם, למשל: "השנים הרעות" (מתוך בראשית מ"א, הפרק העוסק בחלום פרעה); "חדרי בטן" (משלי י"ח, כ"ב); "משובת בני ציון" ("כי משובת פתיים תהרגם; ושלות כסילים תאבדם", משלי א', ל"ב); "לבל תהיינה פרועות לשמצה" ("וירא משה את העם כי פרוע הוא כי פרעה אהרן לשמצה בקמיהם", שמות ל"ב, כ"ה).

¹⁶ כהן (2004: 135) מצינת כי מסגור מאמר באמצעות מוטו מן המקרא הייתה פרקטיקה משכילית נפוצה למדי, ששימשה על מנת להעניק תוקף לטקסט. עם זאת, היא עומדת על כך שבמקרה של סג"ל, ציטוט המוטו משמש באופן שונה; היא אינה מבקשת להעניק תוקף לטקסט שלה אלא מהווה נקודת פתיחה לתיאור אירוני של המציאות בידי סג"ל. בניתוח שלהלן אני מקבלת את מסקנתה של כהן, אך בנוסף אני מבקשת לברר את מקורות האירוניה, את האמצעים הלשוניים המשמשים להבנייתה וכן את ההשתמעויות הפרגמטיות-הרטוריות שלה – במיוחד אלה הנוגעות לדיאלוגיות ולמיצוב הכותבת.

האזכורים והאלוזיות של סג"ל מעידים על היכרות נרחבת עם המקורות, והיא עושה בהם שימוש מתוחכם.¹⁷ מבחינה לשונית, ניכר כי היא בוחרת בביטויים בעלי ריגושיות שלילית חזקה מאוד; הריגושיות נובעת מן ההקשר המקורי של הביטויים, המוכר בהכרח לקוראים יהודים בעלי השכלה, ולכן במקרה זה היא משמשת גורם מלכד בין הכותבת לקוראיה. אם כן, בתחילת מאמרה סג"ל ממצבת את עצמה במובהק בתור חלק מהעם היהודי, כמי שמצויה בתולדותיו וחרדה לגורלו. בהמשך, כפי שאראה, המיצוב הזה משתנה.

החל מנקודה זו, ניכר כי מטרתה של סג"ל במבע אינה לתאר את קשיי העבר אלא לבקר את קשיי ההווה. הביקורת מועברת בעיקר באמצעות אירוניה חריפה, המתפענחת באמצעות איתור העמדת פנים (Clark & Gerrig 1984) וכן הדהודים אירוניים (Sperber & Wilson 1981; Wilson & Sperber 1992) בדבריה. בראשית, סג"ל מביעה תדהמה נוכח העובדה כי ימי הקושי והצרה של בנות עם ישראל לא עברו, והם מתקיימים גם בזמנה – "אבל אויה! מי פלל, כי הזמן האכזר יחליף כח בימינו עתה ויקום עוד הפעם להתעולל בנו". בשל ההקשר הקו-טקסטואלי,¹⁸ תדהמה זו מתפרשת כהפתעה מדומה (העמדת פנים) ולכן אירונית.

התדהמה המדומה על כך שגם בזמנה מציאות חייהן של נשים כה קשה, שנישואים הם הדרך היחידה שלהן לשרוד מבחינה כלכלית, מובעת גם באמצעות מילות הקריאה "אויה!", "אהה!", "הה!", ובאמצעות הריגושיות החזקה במילים "מי פלל", "הזמן האכזר", "להתעולל". התדהמה נובעת מכך שבזמן כתיבת המאמר, תקופה שסג"ל מכנה "ימי הדרור והחופש", "ימי הציוויליזציה הנעלה והמרומם בימינו אלה" – לא סביר שנשים עדיין יחיו תחת אותן קונבנציות דכאניות, ויאלצו להינשא מחוסר ברירה. סג"ל מבנה אפוא פרדוקס מסוג של הפרת ציפיות¹⁹: על פי התפיסה המשכילית של הקדמה, תקופתם היא תקופה של חירות ושוויון, ולא ייתכן שמצב הנשים בה יהיה כבימי המקרא העגומים.

הן הפרדוקס בהתנהגותם של המשכילים והן הביקורת של סג"ל מובעים גם באמצעות סדרה של הדהודים אירוניים. הצירוף "ימי הדרור והחופש", הוא הדהוד של תפיסה משכילית, שרואה במאה ה-19 תקופה של נאורות ושוויון. סג"ל, לעומת זאת, מתארת מציאות חיים של נשים שרחוקה ממצב של חופש, וכך ההדהוד משמש להעברת ביקורת על המשכילים, שטוענים שתקופתם היא תקופה של חירות ואינם רואים את הדיכוי שנשים מצויות בו. בצירוף "הציוויליזציה הנעלה והמרומם" סג"ל מהדהדת את המשכילים, הרואים בקדמה (ציוויליזציה) גורם עליון. הכינויים "נעלה ומרומם" לקוחים מלשון התפילה, והם מכוונים בדרך כלל כלפי האל;

¹⁷ להרחבה על השימוש שעושה סג"ל במקורות ראו: Cohen 2004; 2005; כהן 2006.

¹⁸ על כוחו של ההקשר הקו-טקסטואלי בפיענוח אירוניה, מה שמכנה ויצמן "סביבה רוויה", ראו: ויצמן 1997.

¹⁹ לסקירה אודות המושג ולהפניות ראו: Shukrun-Nagar 2013; שוקרון-נגר 2014.

כאשר סג"ל שמה אותם בפי המשכילים היא מהדהדת באירוניה את יחסם כלפי הקדמה – הדומה ליחס העיוור של האורתודוקסים לאלוהים – ובעטיו הם עיוורים לעוול שנעשה בחסותה כלפי נשים. באמצעות האירוניה סג"ל מבקרת בחריפות של הגברים בימיה, על שאינם פועלים לשיפור מצבן של נשים בתקופתן, חסרות עצמאות וחירות בהיעדר השכלה.

תוך כדי תיאור המציאות החברתית של זמנה והביקורת עליה, מתברר המקור להשוואה בין ימי הנביא יעשיהו לימיה של סג"ל – טענה רווחת של גברים הנסמכים על נתונים סטטיסטיים, ולפיה מספר הנשים באוכלוסייה גבוה פי שבעה ממספר הגברים, ולכן ערך הגברים רב יותר. סג"ל עורכת השוואה בין דברי הנביא לבין נתוני הסטטיסטיקה –

"וההבדל, שבין ימי בן אמוץ אל הימים האלה רק הוא: כי אז נשא בן אמוץ את מדברותיו על הררי ציון ובחוצות ירושלים קרא אל חכו שופר, ומעט מזער אשר הטו אזן קשבת לדבריו, אשר כסוד שיח שרפי קדש יצאו מפיו, תחת אשר בימינו הייתה הסטאטיסטיקה לרוח שקר בפי רבים וכן שלמים, אשר יזעקו עד כי יחר גרונם לאמור: הביטו נא וראו בהסטאטיסטיקה, כי הנשים שבעתים לעומת מספר הגברים בתבל, ועל כן יקר מאד ערך הגברים למעלה למעלה ראש, וערך הנשים ירד פלאים". (סג"ל, "שאלת נשים", עברי אנכי, 1879).

אל מול ישעיהו, נביא האמת שדבריו מתוארים כקדושים – "בסוד שיח שרפי קדש", מציבה סג"ל את הסטטיסטיקה של ימיה כנביאת שקר: בעוד דברי האל נאמרים באמצעות נאום הנביא ותקיעת שופר בחוצות ציון ובהררי ירושלים, נתוני הסטטיסטיקה נאמרים כשהגברים "יזעקו עד כי יחר גרונם", תיאור המגחיך את דבריהם. ההנגדה בין הנביא ישעיהו לנבואת השקר של הסטטיסטיקה מדגישה את הביקורת האירונית בדבריה של סג"ל: בניגוד לתקופת ישעיהו, שבה על אף אזהרותיו של הנביא העם נותר חסר אוניס מול המציאות הקשה (בין היתר, משום שרק "מעט מזער הטו אזן קשבת לדבריו"), במציאות העכשווית של סג"ל רבים מאוד מאמינים לדברי השקר של הסטטיסטיקה ופועלים על פיהם. ומכאן עולה הטענה העיקרית של סג"ל והיא שבימיה המצב אינו בלתי-נמנע – בכוחו של ציבור הגברים למנוע את מצבן המשפיל של הנשים, לו רק יעניקו להן השכלה ועצמאות כלכלית.

מנקודת מבט דיאלוגית, אפשר לראות בדוגמה זו כמה קולות חברתיים שונים – קולו של הטקסט המקראי, הבא לידי ביטוי הן בציטוט המוטו והן באזכורים המרובים; קולה של תפיסה לאומית הנסמכת על המקורות הקאנוניים, ובאה לידי ביטוי בפרשנות המוכרת לאזכורים המקראיים; וקולם של משכילים, המופתעים לגלות

כי גם בתקופתם הנאורה לכאורה, מנת חלקן של נשים היא לא פעם דיכוי – קול המושמע באמצעות צירופי הפליאה ובאמצעות ביטויי הסגידה לקדמה. ההדהודים "ימי הדרור והחופש" ו"הציוויליזציה הנעלה והמרומם" הם מבעים פוליפוניים של ממש: הם משמיעים קול אורתודוקסי אופייני, לרבות יחסו אל האל "הנעלה והמרומם", תפיסה משכילית הרואה דווקא את ההשכלה ככוח עליו ומרומם, ובו זמנית, את קולה הביקורתי החריף של סג"ל, שלוועגת לשתי הקבוצות באירוניה.

הקול הביקורתי של סג"ל ממקד את שלל הקולות החברתיים-אידיאולוגיים לכלל טענה נחרצת בדבר מיקומן של נשים בחברה. מיקוד כזה מכוון בטקסט מיצוב מורכב שלה; הצבת הציטוט המקראי כמוטו בראש מאמרה, הביטויים הריגושיים החזקים המתארים את מצבו הקשה של העם היהודי – כל אלה ממצבים אותה כחלק אינהרנטי מהעם, כמי שיש לה היכרות עמוקה עם הטקסטים הקאנוניים שלו, וכמי שחולקת ערכים משותפים ומסורת משותפת עם הקוראים. מיד לאחר מכן (ובמידה מסוימת – בו בזמן) היא ממצבת את עצמה גם כגורם חיצוני; הן באמצעות ביקורת אירונית חריפה (שלא יכולה להיות מפוענחת ללא ידע הקשרי, הכולל את אותה שותפות ערכים); והן באמצעות השמעה של קולות חברתיים שונים המייצגים קבוצות שונות (ומעידים אף הם על היכרותה עם דקויות תפיסות העולם שלהן). הביקורת שלה מושמעת אפוא מ"בחוף" ומ"בפנים" גם יחד.

**

בשלוש הדוגמאות שלהלן אבקש להראות כי הכותבות נוקטות מהלך רטורי דומה לזה שנקטה סג"ל בדוגמה ז: ביסוס הסכמה עם הקוראים ולאחר מכן התנגדות וביקורת על חוליי החברה שהם אחראים להם. הן בדוגמה ז והן בדוגמאות ח-ג, למיצוב הכותבות חלק משמעותי במהלך הרטורי.

דוגמאות ח ו-ט לקוחות ממאמרה של מרים לייכטמן, "מכתב את המו"ל (לשאלת חנוך הנשים)". במאמר היא מביעה הסכמה הן עם האמרה התלמודית "אין חכמה לאשה אלא בפלך" והן עם המוסכמה החברתית הרואה נשים כנחותות מגברים מבחינה אינטלקטואלית. לייכטמן מציעה לאמרה פרשנות מעניינת, ולאחר הציטוט קוראת להעניק השכלה לנשים מסיבות משפחתיות ולאומיות.

ח+ט. "חכמי התלמוד אמרו "אין חכמה לאשה אלא בפלך". אדמה כי לא להשפיל ערך הנשים הייתה כוונתם במאמר זה, כי אם לפי שמוח הגברים מסוגל מטבעו לשכל דק ועמוק וחד, מהיר ומוצק, טבע מוח האשה רך ומסוגל לשכל פשוט וישר, ובשביל כך האשה מתונה במעשיה יותר מן האיש, ולכן היו נוהגים לנסות את הכלה בחוטים מבוללים ונפתלים שהיו נותנים לה להפרידן, שהמתונה תפרידם לאט לאט, בסבלנות ובמתנות, והמבוהלת תנתקם באפה ובחפזון, וכשהתערבה האשה החכמה בדבר מופלא ממנה, רמז לה

התנא על דרך המליצה "אין חכמה לאשה אלא בפלך" שהוא להפריד המטוה המסובך במתינות ובנחת, ולא להעפיל בגדולות, בדבר שהוא למעלה מהשגתה.

ומזה אבוא להעיר מעט בשאלת החנוך. הנה בדור העבר קמו רבים להרבות השכלה בקרב עמנו. עתה כבר נצחה (!) ההשכלה אבל גם פרצה גבול הלאום והדעת, ולכן בא מועד לחזק דתנו, כי היא דגל לאומנו. ובהיות הגברים מוכרחים לקנות כשרון המעשה ומדעים ולעבוד לצרכי המחיה והכלכלה, אין טוב לנו (הנשים) בלתי אם לחזק את מוסרות הדת והלאומיות במשפחותינו ע"י הבנות, להורות לבנות ישראל את שפתנו העתיקה וידיעת קורות האומה ומקוריה, חזיונות נביאיה ונועם חין מליצות חכמים למען תחנך האשה את בניה בילדותם עפ"י דרכה [...]. (לייכטמן, "מכתב את המו"ל (לשאלת חינוך הנשים)", הצפירה, 1896).

לייכטמן פותחת את הקטע (ואת מאמרה) בציטוט הממוסגר באופן חיובי מתוך – "חכמי התלמוד אמרו" אין חכמה לאשה אלא בפלך" (בבלי, מסכת יומא ס"ו, ע"ב). פועל האמירה הגנרי – "אמרו" הוא ניטרלי, אולם אזכור מקור נושא ריגושיות חיובית – "חכמי התלמוד". מיד לאחר מכן, היא יוצאת להגנתם של חכמי התלמוד מפני הביקורת המשתמעת (ובעקבותיה – פגיעה בפייס השלילי שלהם) – "אדמה כי לא להשפיל נשים הייתה כוונתם במאמר זה". מבנה השלילה מנכיח באופן אינטרטקסטואלי (פרקלף 1992 : 120–122 ; Martin 1992 : 47–48) את הביקורת המשכילית על הציטוט, שלפיה האמרה התלמודית כן משפילה נשים ; בכך, לייכטמן מאמצת לכאורה עמדה מסורתית שמרנית.

לאחר מכן היא מציעה פרשנות אלטרנטיבית לפרשנות המשכילית, ומסבירה כי מבנה המוח הגברי הוא חד יותר ומיועד לחשיבה עמוקה, ומבנה המוח הנשי רך ומיועד לחשיבה פשוטה יותר.²⁰ את פרשנותה היא מביאה במבנה של "לא... אלא...", מבנה המבטא ניתנות (גירא 1981 : 275–277) – כך היא מציגה את הפרשנות שלה כבעלת תוקף. במסגרת פרשנותה של לייכטמן, האמרה "אין לאשה חכמה אלא בפלך" משמעה שחכמתן של נשים מצויה בסבלנות ובמעשים מתונים ואל להן לנסות ולהתחרות בחכמתם של גברים, שכן בכך הן צפויות להיכשל מראש. לייכטמן מביעה הסתייגות הן משלילת העמדה המשכילית והן מן הפרשנות האלטרנטיבית שהיא מציעה באמצעות כמה אסטרטגיות לנימוס שלילי : הפועל שבו היא משתמשת להבעת הפרשנות שלה הוא "אדמה", המבטא זהירות ואף חוסר ביטחון בדבריה, ולכן מרכז את טענתה. גם האופן שבו היא מתארת את פעולת התנא

²⁰ ייתכן כי הצעת עקרונות מדעיים כהסבר לתופעה חברתית מבטאת בעצמה את רוח הזמן של המאה ה-19 – עידן של קדמה ונאורות.

– "רמז התנא על דרך המליצה" – תורם לריכוך טענתה, שכן משתמע מהתיאור כי לא אמר את הדברים בגלוי (אלא רק רמז אותם), ולא התכוון אליהם כפשוטם.

יחד עם זאת, יש לראות כי הפרשנות שלייכטמן מציעה מנוגדת הן לתפיסה המשכילית העקרונית (כפי שמוכן במשתמע מן המשפט הראשון – "אדמה כי לא להשפיל ערך הנשים..."), והן לתפיסה האורתודוקסית, שאינה מאפשרת לה, כאישה כותבת, לפרש טקסט קדוש. לאור זאת, היא מבנה במובאה מיצוב עצמי של בעלת סמכות על הטקסט התלמודי – אל מול משכילים ואורתודוקסים גם יחד. המיצוב הסמכותי מודגש גם במבט על ההקשר המקורי, התלמודי של המבע המצוטט; המבע "אין חכמה לאישה אלא בפלך" הוא תשובתו של רבי אליעזר לשאלתה של אישה חכמה, מדוע בני ישראל שחטאו בחטא העגל קיבלו עונשים שונים על אותו חטא. זהו דיון שלמעשה עוסק בשאלה של שיוויון חברתי, והפרשנות שמציעה לייכטמן עונה במידה רבה על שאלת השיוויון – מדוע נשים, שלכאורה שוות לגברים, אינן מקבלות זכויות שוות. לייכטמן ממצבת את עצמה אפוא כמי שלא רק מכירה את האמרה התלמודית הרווחת אלא גם כמי שמכירה את ההקשר הטקסטואלי המקורי והתרבותי שלה.

מיצוב עצמי סמכותי זה אינו מתיישב עם הזהירות וההסתייגות שהיא מביעה בתחילת המובאה, אך נדמה שגם אינו מאפיל עליו, כנראה משום שהוא מרוכך מאוד גם בהמשך: "ומזה אבוא להעיר מעט בשאלת החינוך". שם הפועל "להעיר" הוא מרוכך מכיוון שהוא בעל כוח אילוקוציוני חלש יותר מאשר, למשל, לקבוע או להכריז (המשתייכים לאותה קטגוריה של פעולות דיבור על פי סירל) (Searl 1976: 5; 10–11), ובנוסף הוא מכיל רכיבים סמנטיים של חשיבות מועטה, עניין צדדי ונקודתי בלבד.

המשך הקריאה במאמר מגלה את המניע לתמיכתה של לייכטמן בלימוד עברית לנשים – מניע תרבותי לאומי: "עתה כבר נצחה (?) ההשכלה אבל גם פרצה גבול הלאום והדעת, ולכן בא מועד לחזק דתנו, כי היא דגל לאומנו".²¹ הקול האידאולוגי הלאומי שמובע במבע הזה מצטרף לשלל הקולות האידאולוגיים-חברתיים האחרים הנשמעים בקטע; התלמוד המצוטט – "כי אין חכמה לאשה אלא בפלך"; התפיסה המשכילית המתנגדת אליו, המושמעת באמצעות מבנה השלילה – "לא להשפיל ערך הנשים הייתה כוונתם", ההגנה על הטקסט התלמודי מפני הביקורת, המובעת באמצעות אותו מבנה שלילה; וקולה הסמכותי של לייכטמן, שמביאה פרשנות משלה לטקסט הקאנוני (ומביע אף הוא עמדה אידאולוגית – גם לנשים סמכות לפרש את

²¹ סימן השאלה במקור – כנראה תוספת מאוחרת של העורך, שמטרתה הסתייגות מקביעתה של לייכטמן בדבר ניצחון ההשכלה.

הטקסטים הקאנוניים). לכאורה, לייכטמן משעבדת את שלל הקולות לאידאולוגיה הלאומית – אולם אף על פי כן הם מושמעים ונוכחים בטקסט.

הזהירות וההצטנעות של לייכטמן – הבאות לידי ביטוי בפועל "אדמה" ובהגנה על חכמי חז"ל, וכן בקבלה (לכאורה לפחות) של הטקסט התלמודי והמוסכמה החברתית שהוא נושא – ממצבות אותה תחילה כמי שאינה בטוחה בלגיטימציה שלה להשמיע פרשנות חדשה לטקסט המוכר; עם זאת, דחייתה, הלכה למעשה, הן את עמדת המשכילים והן את העמדה האורתודוקסית, ממצבת אותה כבעלת סמכות על הטקסט מול שתי הקבוצות. סביר להניח שהאידאולוגיה הלאומית שעליה היא מסתמכת מעניקה לה, לפחות באופן חלקי, את הלגיטימציה הזו.

**

מהלך דומה, אם כי מעט מורכב יותר, אפשר למצוא בדוגמה י, במאמרה של דבורה ויסמן-חיות. בדומה לדוגמה ו, גם כאן מגנה ויסמן-חיות על חז"ל ועל יחסם כלפי נשים בפני טענותיו של מאנדרחוביץ':

י. "חלילה לאמר על חז"ל כי באכזריות חימה הבריו את הנשים מחכמה ומדעת ויוליכו חשך ולא אור, ונהפוך הוא יקר בעיניהם כבוד הנשים, גם כל חכמה ומדע לא מנעו מהן, ובאמרו: כל המלמד בתו תורה וכו' צדקו מאד, כי איזה תורה תלמדנה, שחיטות? מליחה? בשר וחלב? תערובת? אל לנשים קלות הדעת ללמוד תורה כזו, אל לנשים למסור טעמי אזור והיתר וגנזי נסתרותיהם, אבל חכמה ומדע אדרבא תלמדנה ותאורנה עיניהן ותהיינה לנס". (ויסמן-חיות, "מופת הנני לרבים!", המגיד, 1895).

במובאה זו ויסמן-חיות מצטטת אף היא את אמרת חז"ל – "כל המלמד בתו תורה מלמדה תפלות". היא מקדימה לציטוט התלמודי ציטוט אחר, ספק אמיתי ספק פוטנציאלי – "חלילה לאמר על חז"ל כי באכזריות חימה הבריו את הנשים מחכה ודעת ויוליכו חשך ולא אור".²² מקור הציטוט אינו מסומן בטקסט מפורשות, ולכן אלמנט הדיווח חלש יחסית (Thompson 1996 : 510–511). עם זאת, זהותו – תפיסה משכילית רווחת – נחשפת בקלות מכיוון שתוכן הציטוט מהדהד שני אלמנטים מובהקים מתפיסת העולם המשכילית: האשמת

²² מקור הציטוט הזה לא מסומן, אולם שם הפועל "לאמור" ופסוקית המושא הפותחת במילה "כי" מסמנים כי זהו דיווח על אמירה.

חז"ל בכך שהדירו בכוחניות נשים מחכמה ומדע, וטרמינולוגיית הניגוד בין אור לחושך כמטפורה לניגוד בין השכלה לבין בערות.²³

ויסמן חיות מסתייגת באופן מפורש מתוכן המבע הממסגר באמצעות תואר הפועל הריגושי "חלילה" אשר, כמו כל מבנה שלילה, דווקא מנכיח את קיום המבע בשיח או במחשבה (Martin 1992: 47–48). הסתייגות מפורשת נוספת מצויה בפירוט התיקון שהיא מציעה לתפיסת חז"ל: "נהפוך הוא יקר בעיניהם כבוד הנשים". אם כן, באמצעות הציטוט הנ"ל ויסמן-חיות מאמצת לכאורה, באופן במפתיע, עמדה התומכת בחז"ל ומתנגדת לעמדת ההשכלה ה'מסורתית'.

עמדה תומכת זו באה לידי ביטוי אף במסגור הציטוט שהיא מביאה מהם – "ובאמרם: כל המלמד בתו תורה וכו' צדקו מאד". ויסמן-חיות אומנם מביאה את הציטוט כלשונו, אך משמיטה חלק ממנו – "כל המלמד בתו תורה וכו'". ייתכן שזהו צעד רטורי – החלק שהיא משמיטה הוא החלק ה"קשה" יותר של הציטוט ("כאילו מלמדה תפלות") והשמטתו מקלה עליה "להגן" על הפייס של חכמי התלמוד בפני מבקריהם. הסכמתה עם הציטוט היא מוחלטת ונחרצת, ללא הסתייגויות – "באמרם [...] צדקו מאד".

מיד לאחר מכן, ויסמן-חיות ממשיכה ומפרטת את צדקת עמדתם של חז"ל – "כי איזה תורה תלמדנה, שחיטות? מליחה? בשר בחלב? תערובת? אל לנשים קלות הדעת ללמוד תורה כזו [...] אבל חכמה ומדע אדרבה תלמדנה ותאורנה עיניהן". באמצעות שורה של שאלות רטוריות, המפרטות את תחומי הידע המרכיבים את ה"תורה", ויסמן-חיות מבהירה עד כמה מגוחך לדעתה רעיון העברת הידע הזה לנשים. נראה כי הפירוט הזה נועד, בין היתר, לשמש אסטרטגיה לנימוס חיובי כדי להביע את קרבתה לעולם המושגים של קוראיה, שכן היא אינה צריכה כלל להסביר להם מדוע הרעיון הזה כה אבסורדי לכאורה (Brown & Levinson 1987: 117–124). בכך היא שוב ממצבת את עצמה כשייכת לאותה קהיליית שיח כמו קוראיה – כולם חולקים עולם ערכים משותף, ולפיו נשים צריכות לקבל השכלה כל עוד היא ההשכלה ה"נכונה".

אולם הפירוט הזה הוא למעשה צמצום – ויסמן-חיות מצמצמת את ה"תורה" שעליה מדברים חז"ל לדיעת דיני שחיטה או בשר בחלב בלבד, ומשמיטה, כמובן, עושר תרבותי ודתי עצום במעשה זה. יתרה מכך, דיני התורה שהיא מפרטת הם בדיוק הדינים שנשים מכירות היטב, בהיותן מנהלות משק הבית – בחוסר ההתאם הזה אפשר

²³ תומפסון מוסיף כי במקרים של קולות כאלה בטקסט, שמקורם אינו מזוהה, זיהויים תלוי לעיתים קרובות בידע משותף לדוברת ולקוראים (1996: 511).

אולי לראות אות לאירוניה (Dascal & Weizman 1987; Weizman & Dascal 1991). את התורה הזו היא מנגידה להגות ומדע, בין היתר באמצעות הקשר "אבל" – "אבל חכמה ומדע אדרבה תלמדנה ותאורנה עיניהן", ולמעשה טוענת שהחכמה (כאן במשמעות של הגות, כמו חכמת ישראל) והמדע מותרים ואף רצויים לנשים.²⁴ יש לומר, כי מהמשך המאמר עולה כי על פי ויסמן חיות הלשון העברית נכללת אף היא בגוף הידע הרצוי לנשים, וגם בכך תפיסתה תואמת את ערכי ההשכלה של תקופתה.²⁵ הן ההפרדה בין שני סוגי הידע והחכמה והן הטענה כי על נשים ללמוד הגות ומדע הן תפיסות משכיליות מוכרות, ולראיה, ויסמן-חיות משתמשת שוב במטפורה של אור בתיאור שלה – "ותאורנה עיניהן". בעשותה כן, ויסמן-חיות שומרת על מעמד הטקסט התלמודי כטקסט בעל סמכות חברתית, ובו-בזמן גם חותרת תחתיו, ודוגלת במובלע ברעיונות ההשכלה.

תמיכתה של ויסמן-חיות ברעיונות ההשכלה מאירה באור חדש את הצירוף "[ה]נשים קלות הדעת" (אל לנשים קלות הדעת ללמוד תורה שכזו", שהוא כמובן הדהוד של האמרה "נשים דעתן קלה"). ההדהוד מיועד, ולכן בנוי באופן שמעביר ניתנות. בכך מביעה ויסמן-חיות הסכמה מלאה עם חז"ל, הטוענים כי אין להעניק לנשים השכלה. אולם, כפי שהראיתי לעיל, היא תומכת בעקיפין דווקא בעמדה המשכילית, ולפיה נשים אינן קלות דעת כלל. ההדהוד "נשים קלות הדעת" יכול אפוא להיתפס כהדהוד אירוני, (Wilson & Sperber 1981; Wilson & Sperber 1992) שקרבן האירוניה שלו (מי שהביקורת מכוונת אליו), הוא הטקסט התלמודי, שעליו לכאורה גוננה ויסמן-חיות מן הביקורת המשכילית.

כמו לייכטמן בדוגמאות ח-ט, המהלך שעושה ויסמן-חיות הוא, בסופו של דבר, מהלך פרשני; הפרשנות שהיא מציעה לאמרה התלמודית מבוססת על עולם המושגים שלה, ועל הסיטואציה ההיסטורית שבה היא כותבת. באמצעות פרשנות זו, ויסמן-חיות ממצבת את עצמה כבעלת סמכות לפרש את הטקסטים הקאנוניים – ובכך היא למעשה חותרת תחת הציטוט שהביאה מחז"ל, ומשעבדת את האמרה החז"לית לטובת הטיעון שלה.

הדיאלוגיות הבחטינית ניכרת מאוד בדוגמה זו; באופן גלוי, ויסמן-חיות מציגה קול אורתודוקסי-שמרני, כשהיא מביעה קבלה מוחלטת של אמרת חז"ל – "צדקו מאוד". בקריאה שטחית אף ההדהוד "הנשים קלות הדעת" עשוי לבטא את הקול האורתודוקסי הזה. אולם האפשרות שמדובר בהדהוד אירוני יוצרת מבע פוליפוני, שבו

²⁴ הצירוף "תאורנה עיניהן" מהדהד את שמואל א', י"ד, כ"ז – סיפור יונתן ויערת הדבש, ובו יונתן טועם מן הדבש למרות האיסור של שאול אביו, "ויאורו עיניו". אפשר לראות בסיפור עיסוק בנושא של איסור שאין לו טעם – יונתן מצטייר כדמות הצודקת והחיובית בסיפור. בהדהוד של הסיפור הזה, ויסמן-חיות אולי רומזת לכך שהאיסור המסורתי על לימוד עברית לנשים הוא פסול ולא הגיוני.

²⁵ עם זאת, כפי שעולה בבירור משאר המאמר, המניע העיקרי ללימוד עברית לבנות הוא מניע לאומי, כמו במאמרה של מרים לייכטמן, דוגמאות ח ו-ט לעיל.

מתעמת הקול האידאולוגי המסורתי עם הקול האידאולוגי המשכילי של ויסמן-חיות, הטוען כי יש ללמד נשים הגות ומדעים. יתר על כן, הדיאלוגיות מבטאת לא רק את המאבק החברתי בין משכילים לאורתודוקסים – ויסמן-חיות ממחישה בדבריה שתי עמדות סותרות בנוגע ליכולותיהן האינטלקטואליות של נשים; מצד אחד היא טוענת כי חז"ל צדקו כשביטלו אותן, אך מצד שני, היא עצמה מביאה קול נשי חתרני, קול של אישה כותבת עברית שמנכסת לעצמה את הטקסט התלמודי שהודרה ממנו (בצדק, לטענתה), ועושה בו שימוש רטורי לצרכיה. נראה כי מבחינת המיצוב, השאלה העיקרית בדוגמה זו היא שאלת הסמכות – סמכותו החברתית של הטקסט התלמודי והסמכות לפרש אותו. בדומה ללייכטמן בדוגמאות ח-ט, ויסמן-חיות לא נענית לסמכותם של המשכילים (ולפרשנות שהם נותנים לטקסט), ולמעשה גם לא לסמכות של הטקסט עצמו, או של ממשיכיו המסורתיים. באמצעות הפרשנות שהיא מציעה היא ממצבת את עצמה כבעלת כוח מול שתי הקבוצות גם יחד. כמו בדוגמאות הקודמות, ייתכן מאוד כי האידאולוגיה הלאומית, אשר כפי שעולה משאר המאמר עומדת מאחורי הכותבת ומניעה אותה, היא שמעניקה לה את הלגיטימציה למיצוב כזה.

2.6. ציטוטים דו-שלביים

בחלק זה אדון במקרים שבהם לציטוט יש שני מקורות – מקור ראשוני ומקור מתווך. בכל המקרים שנמצאו בקורפוס הטקסט הקאנוני הוא המקור הראשוני, והמקור המתווך הוא דובר או דוברים בני זמנה של הכותבת. לעיתים רחוקות המקור המתווך הוא אדם ממשי, אך ברובם המכריע של המקרים מדובר בציטוט בדיוני, כפי שיעלה בדיון שלהלן.

מספרם של הציטוטים הדו-שלביים מצומצם יותר מזה של הציטוטים החד-שלביים. 14 היקרויות כאלה נמצאו בקורפוס (כולל המקרים שאדון בהם תחת הכותרת "הדהודים"). כמו בתת-הפרק הקודם, גם בתת-פרק זה אחלק את הדיון לציטוטים שתוכנם תואם למוסכמה החברתית ולציטוטים שתוכנם מנוגד למוסכמה החברתית, אולם בקטגוריה זו לא נמצא אף מקרה של ציטוט שתוכנו מנוגד למוסכמה החברתית. תוכנם של מרבית הציטוטים הדו-שלביים בקורפוס תואם למוסכמה החברתית הרווחת, ואילו מיעוטם אינו קשור למוסכמה החברתית הרווחת.

כאמור, מלבד מקרים "קלאסיים" של ציטוטים דו-שלביים, אדון בסוג נוסף של ציטוטים שאני מכנה "הדהודים". אלה מקרים של ציטוטים שבהם מאוזכר רק מקור אחד – המקור המתווך, ולכן הם מסומנים

כציטוטים חד-שלביים על אף שהם ציטוטים דו-שלביים. במרבית המקרים, על הקוראים לנצל את הידע התרבותי שלהם כדי לזהות שמדובר בציטוט דו-שלבי ולעמוד על הפונקציה של הציטוט.

שאלת המימטיות (ובעקבותיה – בדיוניות הציטוט) רלוונטית מאוד בהקשר של ציטוטים דו-שלביים, שכן בציטוט דו-שלבי ההנחה היא, לכאורה לפחות, כי הדובר או הדוברים דיברו ב"שפת המקורות" – כלומר הביעו את עצמם באמצעות מבע מוכר מן המקרא או מן התלמוד. כפי שיעלה בהמשך, הנחה זו מתממשת לעיתים רחוקות, ולכן, בניגוד לציטוטים החד-שלביים, רבים מן הציטוטים הדו-שלביים הם ציטוטים בדיוניים. בחינת ההיבט המימטי, ודיון בשאלת הבדיוניות של הציטוט הם בעלי משקל רב מבחינת פונקציית הציטוט.

בקרב הציטוטים הדו-שלביים שאינם מוגדרים "הדהודים" נמצאו רק מקרים שתוכנם מתאים למוסכמה החברתית, ואלה יידונו להלן. שתי הדוגמאות הראשונות בקטגוריה לקוחות ממאמרה של סג"ל. המאמר בנוי בחלקו כדיאלוג בין סג"ל לבין קבוצות אוכלוסייה שונות – המשכילים, האורתודוקסים וכו'. בחלק זה מצטטת סג"ל את דברי האורתודוקסים, ושמה בפיהם היא שתיים מן האמרות המוכרות והחריפות ביותר לשלילת חינוך והשכלה לבנות מן התלמוד :

יא+יב. "גם האורתודוקסים מעבר השני, מבלי דעת ומבלי הבט בעין בקורת ישנו תמיד את דברי חכמינו: "כי אין חכמה לאשה אלא בפלך", או "כל המלמד את בתו תורה כאלו מלמדה תפלות", ושכח ישכחו ולא ירגש לב הדור הישן והנושן הזה כי לחרפה תיחשב זאת בימינו, גם רע ומר מאד רעיון הבטלנות לאיש צעיר לימים ההולך הלך וטפוף על הארץ המלאה כל טוב, ולא יבין, כי כל טוב נמצא בה אם עמל יעמל עליה". (סג"ל, "שאלת נשים", העברי / עברי אנכי, 1879).

בדוגמאות יא ו-יב סג"ל מביאה יחד את האמרות התלמודיות – "כי אין חכמה לאשה אלא בפלך" (בבלי, יומא, סו, ע"ב) ו-"כל המלמד בתו תורה מלמדה תפלות" (בבלי, סוטה, כ"א, ע"ב) ושמה אותם בפיהם של מי שהיא מכנה "האורתודוקסים". ראשית כל יש, לדעתי, לעמוד על ההבדל בין אופן האזכור של המקור הראשוני והמקור המתווך. את המקור המתווך היא מכנה בגוף שלישי "האורתודוקסים", ואילו כלפי המקור הראשוני היא נוקטת לשון אינקלוסיבית – "חכמינו". כבר מאזכור המקורות ניכר את מי מקרבת סג"ל – התלמוד – ואת מי היא מרחיקה – האורתודוקסים. בהמשך, הפער הופך לניכר יותר.

ציטוט זה הוא מה שמכנה ויצמן (1998) "ציטוט בדיה": ציטוט שנעדרת בו לחלוטין ההתחייבות לאמינות (על אף שהוא מובנה כדיבור ישיר). זאת, בשל שניים ממאפייניו; ראשית, המקור הקיבוצי "האורתודוקסים" –

שהרי לא ייתכן שקבוצת אנשים הפיקה את המבע בו זמנית; ושנית, פועל האמירה "ישנו" בצירוף תואר הפועל "תמיד" מכונן לפעולה הרגלית (Kahn 2009 : 89–90) – משמעות שאף היא חותרת תחת אמינות הציטוט.²⁶

דחייה מפורשת של המבע (ושל המוסכמה החברתית שהוא מבטא) נעשית באמצעות התיאור הביקורתי של האופן שבו האורתודוקסים מקבלים את דברי התלמוד: "מבלי דעת ומבלי הבט בעין בקורת". מבנה השלילה הכפול "מבלי... מבלי..." מתפרש כהבניה של פרדוקס (שוקרון-נגר 2014) שבו הציפייה (לכאורה) כי הטקסטים הקאנוניים ייקראו תוך ביקורת ושאיפה לדעת – מופרת. באמצעות מבנה השלילה מהודהדת העמדה החיובית הנוגעת לאופן שבו יש לקרוא טקסטים מן המקורות; עמדה זו גורסת כי היעדר הביקורת והיעדר השאיפה לידע הם חולייה הגדולים של החברה האורתודוקסית. באמצעות הפרדוקס, העמדה המשכילית מוצגת כ"נורמלית" ו"יכונה" – ובאמצעותה סג"ל מציגה את עצמה כשותפה לתפיסת העולם המשכילית.

אל הביקורת על אופן הקריאה האורתודוקסי של המקורות מצטרפים הפועל "ישנו" ותואר הפועל "תמיד": משמעות הפועל היא לימוד תוך חזרה ושינון של המקורות הקאנוניים.²⁷ בהקשר זה הוא עשוי לבטא את הביקורת המשכילית, ולפיה חזרה על טקסטים ללא הבנה מעמיקה שלהם היא אופן לימוד פסול.²⁸ במושגים של ניר ורועה (1987 : 22–27) ניתן לסווג את "ישנו" כפועל הבעה מודאלי, כיוון שהוא מביע שיפוטיות כלפי מקור הציטוט. תואר הפועל "תמיד" מדגיש את התפיסה האורתודוקסית המגולמת בו – הדברים הם כפי שהם צריכים להיות והיו תמיד, וכל חידוש או ביקורת אסורים. בכך, אולי, סג"ל מבדילה את האורתודוקסים מן המשכילים; חשיבה ביקורתית ושאיפה לשינוי הן לכל הפחות חלק מתפיסת עולמם של המשכילים, על אף המימוש החלקי בלבד של אידאולוגיית השוויון בין המינים. בנוסף, סג"ל מביאה את שני הציטוטים מהתלמוד ברצף, וביניהם מילית ההבחנה "או" שמצביעה על כך שאין הבדל אמיתי ביניהם – לתפיסת הדוברים.²⁹

בסופו של דבר, יחסם של האורתודוקסים אל הטקסט הקאנוני – ובמיוחד היעדר הביקורת שלהם כלפיו – הם מה שסג"ל מביעה אליו התנגדות גלויה, ולא תוכנם הקשה של המבעים המצוטטים מן התלמוד. היא מכניסה אל המאמר שלה שתיים מן האמרות הקשות ביותר של התלמוד כלפי נשים, אך דחייתם מובעת רק באופן

²⁶ אבחנת המקור המרובה מיוחסת במקרה זה למקור המתוּוך, האורתודוקסים. לכאורה, גם המקור הראשוני, חז"ל, יכול להיחשב מקור מרובה (ולכן סיבה לציטוט בדיה); אך במקרה זה, אזכור המקור "חז"ל" הוא מטונימי לתלמוד, ולכן מתייחס לטקסט.

²⁷ הפועל "לשנות" קשור מבחינה אטימולוגית למשנה (בן-יהודה 1948).

²⁸ בספר העוסק בחינוך המשכילי, מביא זלקין דוגמאות לתפיסה זו מתוך מספרי זיכרונות של משכילים. ראו: זלקין 2008 : 42–44.

²⁹ מעניין להשוות את אופן הדחייה הזו לאופן הדחייה בדוגמאות ח, ט ו-י שלעיל. בדוגמאות הקודמות הכותבות מתייחסות בהרחבה לתוכן הציטוט ומעניקות לו פרשנות עניינית – גם אם אינה עומדת בקו אחד עם הפרשנות המקובלת שלו. לעומת זאת כאן סג"ל אינה מתייחסת כלל לתוכן הציטוט. שני הציטוטים חד הם מבחינתה – כול שיש בהם הוא יחס שלילי לנשים.

אינטרטקסטואלי ומשתמע, כפי שתיארתי לעיל. אפשר לראות בכך מימוש של אסטרטגיה לנימוס שלילי: סג"ל נמנעת מלפגוע בפייס השלילי של התלמוד ונציגו באמצעות הרחקת הביקורת לנמענים אחרים (האורתודוקסים) (Brown & Levinson 1987 : 190–206).

נראה כי סוגיית המיצוב היא העומדת בבסיס הפונקציה של המבנה הדו-שלבי של הציטוט: מבנה זה מאפשר לסג"ל מצד אחד להכניס את האמירות הקשות לטקסט שלה על מנת להתנגד אליהן – סביר להניח כי האמירות המוכרות כל כך נמצאות ממילא בשיח ולכן יש רווח רטורי בהכנסתם ובהתנגדות גלויה אליהן – ומצד שני, ייחוסן לאורתודוקסים מאפשר לה להסיט את הביקורת הקשה מהטקסטים הבעייתיים אל הדוברים בני זמנה, ואף לגייס לטובתה, באמצעותה, את הקוראים המשכילים. הציטוט הדו-שלבי במקרה זה משרת פונקציה של הרחקה מן הביקורת הגלויה על התלמוד, וזו מאפשרת דחייה של הטקסט בלי לפגוע בסמכותו החברתית.

דוגמה זו מדגימה היטב עימות דיאלוגי נוסח בחטין; הטקסט התלמודי נוכח בה בגלוי, וכן קולם של האורתודוקסים. מסגור הציטוט, לעומת זאת, הוא מבע פוליפוני של ממש; הוא נאמר מפיה של סג"ל אך באופן אינטרטקסטואלי נשמע בו קול משכילי של ביקורת על האורתודוקסים – "מבלי דעת ומבלי הבט בעין ביקרת". קול משכילי זה נשמע גם בהמשך דבריה של סג"ל – "ושכח ישכחו ולא ירגש לב הדור הישן והנושן הזה כי לחרפה תיחשב זאת בימינו וכו'", שהרי המוטיבים של קדמה והתקדמות בזמן הם משכיליים במובהק.

לכאורה, נראה כי בדוגמה זו סג"ל ממצבת את עצמה כחלק מקהילת המשכילים – בעיקר באמצעות הביקורת על האורתודוקסים; וכאמור, זו גם מאפשרת לה לכוון את האש הרחק מן הטקסט התלמודי. כך, היא ממצבת את עצמה כנענית לסמכותו החברתית. עם זאת, היא אינה מביעה הזדהות מלאה עם העמדה המשכילית: כאמור, המאמר בנוי כפולמוס בינה ובין קבוצות אוכלוסייה שונות; בפסקה שלפני דוגמאות יא ו-יב תוארו המשכילים כמי שמאשימים גורמים אחרים במצבן הבעייתי של נשים. בהמשך לכך, המילה "גם" הפותחת את הקטע (גם האורתודוקסים מעבר השני [...]) מלמדת כי האורתודוקסים מצטרפים למעשה בדבריהם למשכילים. בהקשר הרחב של המאמר מובן כי עמדת המשכילים (שלכאורה תומכים בהשכלת נשים) ועמדת האורתודוקסים אחת היא מבחינתה. כך, היא ממצבת את עצמה כקול מובחן, כצופה מבחוץ שאינה מסכימה עם אף אחד מהצדדים בפולמוס המתמשך.

במאמרה "למען האבות" מציגה שרה מיינקין-פונר מבנה דומה לזה של סג"ל – דיאלוג מדומה עם קולקטיביים שונים בחברה היהודית, כל אחד מהם מציג הסבר או הצטדקות להיעדר השכלה לבנות. בציטוט יג ציטוט דו-שלבי – מבע תלמודי מוכר מובא בתיווך האורתודוקסים.

יג. ב"המליץ" ש"ז יצא הסופר הנכבד מר יהושע לעווניזאהן במאמר ארוך: "למען בנותינו". מה נמרצו אמריו ומה יקר ערכם! אך דא עקא, כי לבנות יהיה מאמר הזה כספר החתום, והאבות הקוראים אינם שמים על לב: הנאורים אומרים אמנם כן, שפת עברית יפה היא אבל היא... שפת יתר. הלא בנותינו הנה מלבדי זאת עמוסות עבודה רבה ולא להן ללמוד עברית... והחרדים אומרים: אנחנו לא נלמד את בנותינו עברית... כי סבורים אנחנו כמאן דאמר: "כל המלמד בתו תורה וכו' תחת אשר חוב קדוש לקרב צאצאיהם לעמם ולדתם – עוד המה בידיהם ממש מרחיקים אותם ממנה". (מיינקין פונר, "למען האבות", המליץ, 1900)

פונר פותחת את מאמרה באזכור מאמר קודם, שכתב יהושע לווינזון בשם "למען בנותינו". היא מביעה התפעלות והערכה לדבריו – "מה נמרצו אמריו ומה יקר ערכם!". המחמאות מתבררות במהרה כהעמדת פנים אירונית (1984 Clark & Gerrig), שכן היא מציינת כי הבנות (שלמען נכתב המאמר) לא יוכלו לקראו, ולכן אין בו ערך – "אך דא עקא, כי לבנות יהיה מאמר הזה כספר החתום".³⁰ מיד אחר כך היא מסמנת בגלוי את האשמים במצב – "האבות הקוראים אינם שמים על לב". בעקבות זאת, גם כותרת המאמר של פונר מתבררת כהדהוד אירוני – פונר משנה את הכותרת ל"למען האבות" ובכך מרמזת כי בבואה לכתוב מאמר על השכלת בנות, לא בהן יש לעסוק אלא באבות, שמונעים אותה מהן.

במאמרם העוסק בהדהודים אירוניים ספרבר ווילסון מציינים כי במרבית המקרים, מקור המבע המהודה הוא קרבן האירוניה, כלומר מי שהאירוניה מכוונת כלפיו (1981 Sperber & Wilson; 2003 Livnat). עם זאת, אין זה המצב בכל המקרים³¹ – נראה כי בדוגמה זו עיקר הביקורת של פונר אינה מופנית כלפי המקור המהודה, לעווניזאהן, אלא כלפי האבות, על כך שאינם דואגים לחינוך בנותיהם.

פונר מפרטת את טענתה הנוגעת לאבות שלא אכפת להם מהשכלת הבנות, באמצעות ציטוט שתי קבוצות של אבות – הנאורים (כך היא מכנה את המשכילים) והחרדים (כך היא מכנה את האורתודוקסים). מציטוט כזה של שתי הקבוצות מיד לאחר שטענה נגדם, משתמע כי דבריהם הם בגדר הצטדקות או מתן סיבה לכך. הנאורים, לדבריה, טוענים כי אינם מלמדים את בנותיהם עברית מכיוון שהיא "שפת יתר" – בנותיהם עמוסות בדברים

³⁰ לחילופין, אפשר לפרש את המבע באופן לא אירוני – ולפיו המאמר מצוין אך חבל שהוא אינו מיושם בפועל.

³¹ ראו, למשל: Hirsch 2017.

אחרים ואינן פנויות לכך. אחריהם היא מביאה את סיבתם של החרדים – "אנחנו לא נלמד את בנותינו עברית... כי סבורים אנחנו כמאן דאמר "כל המלמד בתו תורה וכ".

מבחינה מימטית ברור כי בדומה לדוגמאות יא ו-יב, זהו ציטוט בדיה לפי מושגיה של ויצמן: פועל בהווה המסמן אמירה הרגלית ("אומרים") ומקור מרובה. עם זאת, בניגוד לדוגמאות יא ו-יב, תוכן הציטוט שמביאה פונר אינו מכיל רק את המבע מהתלמוד; החרדים, לדבריה, מודים בגלוי כי הם מסתמכים על האמרה התלמודית כשהם מונעים השכלה מבנותיהם – "אנו לא נלמד את בנותינו עברית... כי סבורים אנחנו [...]". הודאה גלויה כזו מעידה, לפחות, על כך שהשקיעו מחשבה בנושא ולא שיננו בלבד את הדברים, כמו בדוגמאותיה של סג"ל.

בדומה לדוגמאות קודמות, הציטוט שמביאה פונר הוא חלקי בלבד, והיא משאירה לקוראיה להשלים לבד את הטקסט. ההנחה כי הקוראים מכירים היטב את הטקסט, והשלכותיה הפרגמטיות של הנחה זו, באות לידי ביטוי גם באזכור המקורות. פונר מאזכרת את המקור המתווך – החרדים – אולם היא אינה מאזכרת כלל את המקור הראשוני – התלמוד – ומתייחסת אליו במילים "מאן דאמר", מי שאמר. היא מנכיחה בכך את העובדה שהציטוט מוכר לקוראיה, ובאופן עקיף – את העובדה שזוהי תפיסה רווחת גם בזמנה. וכמו בדוגמה הקודמת, ההתנגדות אל המבע התלמודי אינה מובעת בגלוי; לכל היותר היא משתמעת מן הביקורת הגלויה על החרדים שמצטטים אותו. אפשר לראות בכך מנגנון דומה לשל סג"ל – הסטת הביקורת מן הטקסט המקודש אל בני זמנה של הכותבת.

לאחר הציטוט, פונר מעבירה ביקורת גלויה על החרדים (ועל הנאורים) שהיא מצטטת: "תחת אשר חוב קדוש לקרב צאצאיהם לעמם ולדתם – עוד המה בידיהם ממש מרחיקים אותם ממנה". באמצעות מבנה ויתור ("תחת אשר [...] עוד המה") היא מביעה באופן אינטרטקסטואלי את קדם ההנחה שלפיה תפקידם של האבות הוא לקרב את צאצאיהם לעם ולדת (באמצעות לימוד עברית), ותוקפת אותם על כך שהם עושים בדיוק את ההיפך ומרחיקים אותם ממנה. זהו מבנה מאתגר כלפי האבות שכן הוא מציג שני תפקידים חברתיים שלהם: כאבות – לדאוג לצאצאיהם, וכיחידים בקולקטיב היהודי – לדאוג לשלומם של העם. את שני התפקידים, טוענת פונר בגלוי, הם אינם ממלאים כהלכה. ההדהוד האירוני בשם המאמר ("למען האבות") מהדהד אף הוא את האתגור הזה, והופך אותו לנושא המרכזי במאמר.

בנוסף, בהתנגדות הגלויה הזו נחשף המניע הראשוני של פונר – חיזוק העם. שהרי ה"חוב הקדוש" של האבות אינו מכוון לבנותיהם ולאפשרויות הקידום שלהן, אלא ל"עמם ולדתם". לפיכך, הצאצאים שיש לקרב אל השפה

העברית עשויים להיות הבנות או הבנים שלהן – כמו בטיעון המוכר שלפיו יש ללמד את הבנות כדי שכאמהות יקרבו את בניהן אל הקולקטיב היהודי.

אם כן, מבחינה דיאלוגית אפשר לראות בדוגמה הזו את ההתנגשות בין קולות אידאולוגיים גלויים וסמויים – במסגרת דיאלוג חיצוני לכאורה נשמעים קולותיהם של המשכילים מחד והאורתודוקסים מאידך, וכן קולו של הטקסט התלמודי (על אף שאינו מאוזכר במפורש). אולם באופן אינטרטקסטואלי, באמצעות קדם הנחה, מושמע קול אידאולוגי לאומי, הטוען כי חובם הראשון של האבות הוא כלפי העם והדת. מבנה הוויתור יוצר עימות דיאלוגי של ממש בין התפיסות. האזכורים המכלילים "הנאורים" וה"חרדים" הם עדות נוספת לקיומו של הקול הזה, קול חיצוני לשתי הקבוצות החברתיות הללו. מבנה הוויתור במובאה חושף כי האידאולוגיה המנחה את פונר היא למעשה אידאולוגיה לאומית – והמאבק לזכויותיהן של הבנות בעצם כפוף אליה.

ההשלכות המיצוביות של ההתנגשות הדיאלוגית הזו ברורות; פונר ממצבת את עצמה חיצונית לנאורים ולחרדים, ולמעשה כמי שמשמיעה את קול העם ודרישותיו. הנימה המתגרת בדבריה, כולל ההדהוד האירוני בכותרת, ממצבים אותה בעמדה לעומתית כלפי האבות, ואותם כמי שלמעשה גורמים נזק לעם כולו.

**

דוגמה יד לקוחה אף היא ממאמרה של פונר. פונר מתארת את מצבה של הבת היהודייה, שזוכה לחינוך זר בלבד ולא לחינוך עברי בעקבות אימה – וכיצד זה משפיע על חייה.

יד. "כאשר תגדל היא דוברת רק פולנית, ואת יתר השפות כמו רוסית, צרפתית או אשכנזית היא לומדת רק לצורך לימוד, ופולאנית היא שפת מולדתה, שפת אמה ואומנתה. כמו כן בקראה הרומנים, אשר על פי רוב הציגו שמה הסופרים היקרים אוהבי ישראל – את היהודים רק למטרה לחצי לעגם, ומה אומרת הבת? האם לא תמצא גם היא גועל נפש ביהודה אחיה? ובהיותה לאיש ותהי גברת בפני עצמה, האם תגדל את בנותיה בחנוך אחר מאשר גדלה אותה אמה? ואחרי כל אלה יאמר האב "החסיד": "חס וחלילה! האני אעבור על דברי חז"ל "כל המלמד וכו'".

אכן היתכן כי כונת חז"ל היתה ללמד את בנות ישראל כל השפות ואת שפתנו שהיא התבלין לחבב עלינו את בנינו אסרו לנו? הן מרע"ה צוה את יהושע לקרא את התורה נגד כל ישראל, ויאמר בפירוש: הקהל את העם, אנשים נשים וטף, וכו'! על כן עליכם אישים אקרא, התעוררו להבין את העם, כי תורה צוה לנו משה בשפת

עבר לא לגברים לבד נאמרה כי אם לכלנו, כלנו עמדנו על הר סיני, כלנו שמענו וכלנו ענינו נעשה ונשמע!"

(מיינקין פונר, "למען האבות", המליץ, 1900)

פונר פותחת את הקטע בתיאור עולמה האינטלקטואלי של בת יהודייה טיפוסית – דוברת פולנית שפת אם, לומדת רוסית צרפתית או גרמנית, קוראת רומנים בשפות זרות. היא מציינת כי בעולמה התרבותי של הבת היא נחשפת ללעג ושנאה כלפי היהדות – "על פי רוב הציגו שמה הסופרים היקרים אוהבי ישראל – את היהודים רק למטרה לחצי לעגם". הכינוי "הסופרים היקרים אוהבי ישראל" מתפענח ככינוי אירוני באמצעות הפרת כלל האיכות, שכן הם מציגים יהודים באופן נלעג (1975 Grice). ייתכן, כי מדובר בספרות ביקורתית בלעז שאותה קוראות הבנות.

באמצעות שתי שאלות רטוריות פונר מציגה את תוצאות ההשפעות האלה על תפיסת עולמה של הבת – "ומה אומרת הבת? האם לא תמצא גם היא גועל נפש ביהודה אחיה?". בחלק אחר של המאמר פונר מתארת את ההבדל בחינוך שזוכים לו הבנים והבנות במשפחה – בעוד הבנות הולכות בעקבות אמן ומקבלות חינוך פולני לכל דבר, הבנים מצטרפים לאביהם מגיל צעיר לנסיעות לצדיק וזוכים להיכרות עמוקה עם התרבות והדת היהודית. ריחוקה של הבת מהיהדות מתואר כאן באופן מטונימי (בעל ריגושיות שלילית גבוהה מאוד), על ידי הגועל שמעורר בה יהודה אחיה. טענה זו ממוסגרת בשאלה בשלילה – "האם לא...?", שיוצרת ציפייה לתשובה חיובית; כך הכותבת מעבירה את מסקנתה כנתונה, כאמת שידועה לשני הצדדים (ויצמן 1999 : 140–141).

אולם כפי שהיא מתריעה – הבעיה אינה רק בתפיסותיה הנוכחיות של הבת, אלא גם במחשבה לעתיד – "ובהיותה לאיש ותהי גברת בפני עצמה, האם תגדל את בנותיה בחנוך אחר מאשר גדלה אותה אמה?". לאור הרקע שפרשה פונר לפני כן, ברור כי התשובה לשאלה הרטורית היא שלילית – הבת שקיבלה חינוך זר כל חייה תגדל על אותם ערכים גם את בנותיה. פונר מציגה אפוא מצב עניינים שבו היעדר החינוך לבנות הוא בעיה לאומית, שכן הוא גורם לדורות על דורות של בנות חסרות השכלה עברית וקשר אל היהדות.

לאחר מכן מביאה פונר ציטוט שמייצג את תפיסתו השגויה של האב (שהיא המקור למצב הבעייתי הנוכחי) – "ואחרי כל אלה יאמר האב 'החסיד': 'חס וחלילה! האני אעבור על דברי חז"ל' כל המלמד וכו'". ראשית, לעניין אזכור המקורות. המקור הראשוני מכונה בפיו של האב "חז"ל", אזכור ניטרלי יחסית, אך לענייננו חשוב יותר אזכור המקור המתווך: "האב 'החסיד'". אין מדובר, כמובן, באב חסיד ספציפי כי אם בדמות גנרית, ולכן מדובר בציטוט בדיוני, אולם כזה המסווג בידי ויצמן (1998) כ"ציטוט הדמיה". ככזה, מקור הציטוט מאוּיך אך ורק על פי תכונה רלוונטית (היותו אב חסיד במקרה זה), לשון הציטוט ריגושית מאוד ("חס וחלילה!") וההתחייבות

לאמינות אינה רלוונטית, בשל זהותו הסתמית והמעורפלת. עליו להישמע מתקבל על הדעת, אך אין זה אומר כי בהכרח התקיים במציאות. מאפיינו העיקרי של ציטוט כזה הוא היותו טיפוסי – ואכן, הוא משמש את פונר כדי לאפיין את קבוצת האבות החסידים כולה, באופן ביקורתי.

פונר מסמנת את הכינוי "החסיד" במירכאות ובכך מביעה הסתייגות מן הכינוי הזה (ויצמן 1982 : 126–127), הסתייגות שטיבה מתבררת בהמשך. תוכן הציטוט של האב מכיל הכרזה על נאמנותו לאמרת חז"ל – "כל המלמד בתו תורה מלמדה תפלות": הצירוף הריגושי החזק "חס וחלילה", והשאלה הרטורית "האני אעבור על דברי חז"ל" מביעים רתיעה של ממש מן האפשרות לסטות מן הציווי החז"לי, ולהעניק השכלה עברית לבנות.

פונר ממסגרת את הציטוט באופן שמבנה פרדוקס מסוג אי-עקיבות³²: האב מפגין אדישות מוחלטת כלפי חינוך בנותיו, והאחראית היחידה בתחום היא האם; עולמן הלשוני והתרבותי של הבנות מבוסס על השפה הפולנית, הן לומדות וקוראות רוסית, צרפתית וגרמנית, וזכות להשכלה כללית; אולם בכל הנוגע להשכלה עברית האב מביע התנגדות נחרצת, ואפילו זעזוע מעצם הרעיון ללמד את בנותיו עברית – וכל זאת תחת אצטלת הציווי התלמודי. בהקשר זה יש להבין גם את ההסתייגות מן האיוך "החסיד" באמצעות המירכאות – היא נעוצה בכך שאין לו זכות להציג את עצמו כמי שנאמן לאל או לקולקטיב היהודי כל עוד הוא מממש את המחויבות הזאת לבנותיו באופן סלקטיבי בלבד. ייתכן כי גם החלקיות של הציטוט – "כל המלמד וכו'" נועדה לסמן את מחויבותו החלקית בלבד של האב אליה.

בהמשך, פונר תוקפת שוב באופן עקיף את עמדתו של האב החסיד ודומיו, באמצעות שאלה רטורית סגורה – "אכן היתכן כי כונת חז"ל היתה ללמד את בנות ישראל כל השפות ואת שפתנו שהיא התבלין לחבב עלינו את בנינו אסרו לנו?". בשאלה זו פרדוקס אי-העקיבות מנוסח במפורש – לא ייתכן שחז"ל התכוונו במאמרם שבנות ישראל ילמדו את כל השפות ואת העברית לא. מבנה כזה של שאלה סגורה הוא מבנה מאתגר (ויצמן 1999 : 138–140), מכיוון שהוא מציג את עמדתה של הכותבת, ולא מאפשר, תיאורטית, תשובה שלילית. בנוסף, משתמע ממנה כי האבות החסידים, בניגוד לפונר, אינם מבינים לעומק את כוונות חז"ל, ובכך מאותגר תפקידם כמי שקרובים לדת ומחויבים לציווי של התלמוד. בנוסף, פונר שמה את הטענה (המשכילית), ולפיה הלשון העברית היא "תבלין" שביכולתו לקרב את לב צעירי העם אל הדת בפסוקית לוואי, וכך מעבירה מסר של ניתנות – כביכול זו טענה ודאית ומוכרת (Ariel 1985 : 105–107).

³² לסקירה והפניות ראו: Shukrun-Nagar 2013; שוקרון נגר 2015 : 130–136.

לבסוף, פונר מחזקת את טענתה באמצעות ציטוט הסתמכות מן המקרא – "הן מרע"ה [משה רבנו עליו השלום, מ"כ] צוה את יהושע לקרא את התורה נגד כל ישראל, ויאמר בפירוש: הקהל את העם, אנשים נשים וטף, וכו'!"³³ (דברים, ל"א, י"ב). הציטוט לקוח מספר דברים, ממצוות הקהל, ולפיה אחת לשבע שנים על העם להתקהל ולשמוע את נציג האל קורא בתורה. בייחוד מפורטת העובדה שהעם כולו צריך להיות נוכח – גברים נשים וילדים. לשם שכנוע בטענתה, פונר משתמשת לא רק בסמכותו של הטקסט הקאנוני אלא בסמכותו של המנהיג העברי הנצחי – משה רבנו (ומאזכרת אותו באמצעות ראשי תיבות שמעידות על השתייכותה לקולקטיב היהודי). על הציווי הזה נסמכת פונר כשהיא טוענת שלימוד המקורות הקאנוניים והשפה העברית אמורים להיות גם הם נחלת כלל העם. את ציטוט ההסתמכות היא מחזקת באמצעים לשוניים שונים – המילית "הן" המבטאת ניתנות (ויצמן 2012: 248) ותואר הפועל "בפירוש", שמבהיר כי אין כאן מקום לפרשנות אחרת.

אפשר למצוא בדוגמה זו דיאלוגיות בחטינית עשירה – מעבר לקולות הגלויים של התלמוד והמקרא, מצוי כאן קול חסידי אופייני לכאורה, ומנגד הקול המתעמת עמו; העימות מתרחש הן באמצעים טקסטואליים – למשל סיוג באמצעות מירכאות, והן באמצעים אינטרטקסטואליים – שאלה סגורה שמנכיחה את פרדוקס אי-העקיבות, ושאלות רטוריות שונות. נראה, כי העקיפות שבביקורת על עמדת האב החסידי הופכת אותה לחריפה ונושכת יותר.

הפעולה שנוקטת פונר בדוגמה זו היא פעולה דרשנית – כדי להתנגד לפרשנות של ציטוט מהתלמוד היא משתמשת בסמכותו של טקסט קדום יותר, ולכן עליון בשרשרת הסמכויות – המקרא. כלומר, במקרה זה היא משתמשת לא רק במילותיו של הטקסט הקאנוני כדי להעביר את עמדתה, אלא גם בפרקטיקה חז"לית של מדרש. לפרקטיקה הזו יש גם משמעויות מיצוביות – הכותבת אינה ממוצבת רק כמי שמכירה את הטקסטים לכל עומקם, אלא כבעלת סמכות להשתמש בהם לצרכיה, סמכות דרשנית. אתגור האב החסיד ממצב אותה כבעלת כוח מולו, וכמי שנמצאת בעימות איתו. עם זאת, המיצוב הלעומתי הוא מולו בלבד, ולא מול המקור הראשוני, הטקסט הקאנוני. כמו בדוגמאות קודמות, עיקר הביקורת מופנית כלפי האופן שבו הגברים בני זמנה מצטטים את הטקסט, ולא כלפי הטקסט עצמו ועמדותיו.

³³ מבע זה יידון בהרחבה גם בפרק העוסק בציטוטים עצמיים, בפרק 3 סעי' 3.3.2.

2.6.1 "הדהודים" – ציטוטים דו-שלביים לא מסומנים

כפי שהובהר לעיל, בעבודתי אני עוסקת אך ורק במקרים של ציטוטים המסומנים בגלוי בטקסט. תת-הפרק שלהלן יציג מקרים יוצאי דופן; יידונו בו במקרים שבהם המבע מסומן בגלוי כציטוט, אולם עובדת היותו ציטוט דו-שלבי אינה מסומנת – אין אזכור של המקור הראשוני. כאלה הן דוגמאות טו-יח. כצפוי, שאלת המימטיות תעלה ביתר שאת בחלק זה, והשלכותיה הפרגמטיות יידונו בהרחבה. בניגוד לקטגוריות הקודמות, בקטגוריה זו תוכנם של מרבית הציטוטים אינו קשור למוסכמה החברתית הרווחת בנוגע לנשים (אם כי הכותבות בכל זאת משתמשות בציטוטים לצורך דחיית המוסכמה החברתית הרלנטית הנוגעת למעמדן של נשים).

2.6.1.1 הדהודים שתוכנם מתאים למוסכמה החברתית הרווחת

דוגמה טו לקוחה ממאמרה של טויבה סג"ל, בהמשך לציטוט מפי האורתודוקסים, המובא בדוגמאות יא ו-יב; היא מתארת את מצב ההשכלה העגום של העם, ובמיוחד בנות העם, שאליו מובילה תפיסת העולם האורתודוקסית. בדוגמה היא מביאה את הסיבה, לטענתה, למצב הזה:

טו. "כי כל אלה הלא בא לנו מיד החנוך הרע אשר נתנו לנו אבותינו אשר אכלו בסר, ותקהינה שיני בניהם, ופי שנים מרה אחרית בנותיהן אשר אמרו אבותיהם תמיד: מה לבנותינו ולהשכלה? מה להן ולחכמה? אם תחיה החכמה את בעליה הלא לא תחיה את בעלתה, ומי היא האשה אשר תחיה בצלה? תבאנה בנותינו בימים, תנשאנה לאנשים ותהינה כאמותינו אשר חסו בצל בעליהן, ואשרי האיש אשר אשתו איננה מלומדת, ואינה מדברת גדולות בשפות זרות. הלא כה דברי האורתודוקסים, ואמרי האנשים מן הדור הישן אשר כבר העתירו דברים אליהם, גדולים וטובים ממני, והם הקשו ערפם ערף, ויאטמו אזניהם." (סג"ל, "שאלת בנות", *העברי / עברי אנכי*, 1879).

במובאה מאשימה סג"ל בגלוי את האבות במצב חוסר ההשכלה של הבנות. לשם כך היא מביאה ציטוט דו-שלבי, שהמקור הראשוני בו, המקרא, אינו מסומן בטקסט.

הקטע נפתח בפסוקית סיבה – סג"ל מבהירה כי מצבן הגרוע של בנות העם נובע מן החינוך המסורתי שקיבלו מאביהן. המילה "הלא" מסמנת את הטענה הזו כנתונה – "כי כל אלה הלא בא לנו מיד החנוך הרע אשר נתנו לנו אבותינו" – ואל סימון הניתנות הזה מצטרף היידוע בצירוף "החינוך הרע", וכן פסוקית הלואי "אשר נתנו לנו אבותינו" (Ariel 1985; 1988; ויצמן 2003). באופן זה מסמנת סג"ל את הטיעון כולו כידוע ומוסכם. ביקורת זו

של סג"ל מופנית כלפי הפלג האורתודוקסי בחברה, ויש לשער כי על קוראיה המשכילים מידע זה אכן היה מוסכם.

מיד לאחר מכן, בפסוקית לוואי נוספת, היא מאייכת את אותם אבות באמצעות הדהוד של הניב "אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה" (ירמיהו ל"א כ"ח, יחזקאל י"ח ב'): "אבותינו אשר אכלו בסר, ותקהינה שיני בניהם". היא ממשיכה בשבירת הצירוף הכבול, ומוסיפה התייחסות ספציפית לבנות, שאינה קיימת בניב המקורי מן הסתם – "ומרה פי שניים אחרית בנותיהם"; ההשוואה לבנים, והפיגורה הלשונית של ההגזמה נועדו להדגיש את מצבן הגרוע של הבנות. בפסוקית לוואי נוספת, מאויכות הבנות באמצעות ציטוט אביהן – "אשר אמרו אבותיהן תמיד: [...]". הציטוט מסומן כציטוט חוזר ונשנה באמצעות המילה "תמיד", ובכך מועבר המסר שהאמירה מבטאת תפיסת עולם.

הציטוט המושם בפי האבות הוא העומד במרכזה של דוגמה זו – "אשר אמרו אבותיהן תמיד: "מה לבנותינו ולהשכלה? מה להן ולחכמה? אם תחיה החכמה את בעליה הלא לא תחיה את בעלתה, ומי היא האשה אשר תחיה בצלה? [...]". הציטוט מהדהד פסוק מקראי ידוע – "כי בצל החכמה בצל הכסף ויתרון דעת החכמה תחיה בעליה" (קהלת, ז', י"ב). הוא נפתח בשתי שאלות רטוריות, שתוהות על הקשר בין הבנות לחכמה ולהשכלה – למעשה משתמע מהן כי קשר זה אינו קיים. הציטוט ממשיך במבנה ניגוד, שמשמעת ממנו קבלה של תוכן הפסוק המקראי – "אם תחיה החכמה את בעליה", ולעומת זאת דחייה של הטענה המשכילית, הדורשת השכלה גם לנשים – "הלא לא תחיה את בעלתה". זהו שימוש נפוץ במבנה תנאי כדי לבטא קשר של ניגוד. בשאלה רטורית נוספת, תוהים האבות המצוטטים על קיומה של האשה שיכולה או רוצה לחיות בצל החכמה, כלומר לרכוש השכלה ולהתפרנס ממנה – "ומי האשה אשר תחיה בצלה?". דומה שגם שאלה זו מכילה אתגור, הפעם כלפי נשים הדורשות השכלה, אך אינן מסוגלות או אינן רוצות להתפרנס ממנה.

המשך הציטוט מפי האבות מבטא תפיסה אורתודוקסית מובהקת – התנגדות נחרצת לשינויים ולחידושים חברתיים, ושאיפה שהדור הבא יילך באותה דרך שבה הלך הדור הקודם: "תבאנה בנותינו בימים, תנשאנה לאנשים ותהינה כאמותינו אשר חסו בצל בעליהן, ואשרי האיש אשר אשתו איננה מלומדת, ואינה מדברת גדולות בשפות זרות". הציטוט ממשיך את מטפורת הצל מן הפסוק המצוטט – "חסו בצל בעליהן", ומכוון לכך שבמקום להתפרנס בעזרת חכמה והשכלה, על הנשים להסתמך על בעליהן לצרכי פרנסה. הצירוף "אשרי האיש" לקוח מספר תהלים (א', א'): "אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים; ובדרך חטאים לא עמד, ובמושב לצים לא ישב". זהו פסוק מכוון בתפיסה היהודית, שמכוון לאורח חיים יהודי ראוי ונכון; פסוקית הלוואי המתארת

את האיש מכילה שני מבעים המביעים תפיסת עולם אורתודוקסית – "אשר אשתו איננה מלומדת, ואינה מדברת גדולות בשפות זרות".

אפשר לראות במבע זה דיאלוגיות בחטינית: המבעים הנשללים (הרעיה המלומדת והמדברת שפות זרות) מבטאים תפיסה משכילית, שנשמעת באופן אינטרטקסטואלי באמצעות השלילה; הצמדתם של המבעים האלה לצירוף מתהלים יוצרת עימות אידיאולוגי בין התפיסה המשכילית שרואה בחיוב (לפחות לכאורה) נשים משכילות ומדברות שפות זרות, ובין התפיסה האורתודוקסית המתנגדת לתופעה, ונסמכת על המקורות הקאנוניים.

כאמור, בדוגמה זו מסומן המקור המתווך בלבד – "האבות", ואילו המקור הראשוני, המקרא, אינו מסומן כלל. הזהות המימטית בין המבע המקורי למבע המצוטט אינה מוחלטת – המבע "החכמה תחיה את בעליה" מצוטט, אך שאר הפסוק מהודה בלבד, וההדהוד נמשך באמצעות מטפורת הצל של החכמה (ולחילופין, של הבעל כמפרנס). הקשר בין המקור הראשוני למקור המצוטט הוא קשר של סמכות – ציטוט הפסוק מקהלת משמש הצדקה למעשי האבות – מניעת חינוך מבנותיהם.

הכותבת, לעומת זאת, אינה מקבלת את הסמכות הזו והיא מביעה התנגדות גלויה כלפי העמדה המוצגת בציטוט: הן לפני הציטוט, כשהיא מכנה את מעשיהם "החינוך הרע", מהדהדת את הפסוק "אבות אכלו בוסר" ואף מגבירה אותו – "ופי שנים מרה אחרית בנותיהם", והן בתיאור שאחרי הציטוט – "הלא כה דברי האורתודוקסים, ואמרי האנשים מן הדור הישן אשר כבר העתירו דברים אליהם, גדולים וטובים ממני, והם הקשו ערפם ערף, ויאטמו אזניהם". הכינויים בגוף שלישי "האורתודוקסים", "האנשים מן הדור הישן" (בניגוד, כמובן, לאנשים בני הדור החדש, המשכילים) מכוון מיד לעמדה שלילית של הכותבת כלפי בני הקבוצה ועמדותיה. ההתנגדות גם משתמעת מן הדיאלוג המתמשך שהיא מזכירה, בין המשכילים לאורתודוקסים – בדיאלוג זה המשכילים ("גדולים וטובים ממני") מתוארים כמי שמנסים לשכנע את הצד השני, ואילו האורתודוקסים כמי שאינם מוכנים לשמוע – "והם הקשו ערפם ערף ויאטמו אזניהם".

נראה כי טקטיקת המיצוב בדוגמה זו מבוססת על שלושה אלמנטים חברתיים – אורתודוקסיה, השכלה והמקור הקאנוני. סג"ל ממצבת את עצמה באופן מובהק בצד המשכילי של מה שהיא מציגה כפולמוס מתמשך – בין היתר באמצעות התנגדות גלויה לעמדה האורתודוקסית. בולטת במיוחד הערתה האחרונה – "אשר כבר העתירו דברים אליהם, גדולים וטובים ממני, והם הקשו ערפם ערף ויאטמו אזניהם"; אזכורם של המשכילים שניהלו את הוויכוח הזה (אודות הענקת השכלה לבנות) לפני במילים "גדולים וטובים ממני" ממצבת אותה במובהק

בצד המשכילי של הוויכוח. עם זאת, נראה כי בנושא ההסתמכות על המקרא, המיצוב אינו כה חד-משמעי; באמצעות ציטוט דו-שלבי לא מסומן, סג"ל מציגה הסתמכות מוחלטת של האורתודוקסים על המקרא – עד כדי כך שהם מדברים, לכאורה, במילותיו. גם הצירוף "אשרי האיש", הטעון, כפי שנטען לעיל, במשמעות של המעשה הראוי והנכון, תורם להסתמכות זו. אולם ההסתמכות על המקרא אינה נחלתם של האורתודוקסים בלבד: גם העמדה המשכילית, התומכת בהענקת השכלה לבנות, מסתמכת על המקרא. הסתמכות זו באה לידי ביטוי בהדהוד הפסוק "אבות אכלו בסר ושיני בנים תקחינה" שממסגר את הציטוט.

2.6.1.2 הדהודים שבהם תוכן הציטוט אינו נוגע למוסכמה החברתית הרווחת

דוגמה טז לקוחה ממאמרה של ויסמן-חיות. בקטע היא מתארת את תפיסת העולם של אביה שלימד אותה לדבר עברית מגיל צעיר, ובנוסף דאג ללימוד שפות אחרות, ביניהן שפת המקום:

טז. "אבי לא שם את לבו לכל המלעיגים ולהאדונים לא נשא פנים, וירגיל את לשוני תמיד כל היום לדבר עברית, וכאשר התפתח שכלי וניב שפתי לקח לי מורים ללמדני שפות זרות, אבל את העברית שם לי לאם כל הלשוניות, בה דברתי ביחוד עם אבי, נ"י [נרו יאיר] והבעתי כל חפצי וכל מאווי לבי, ומבטא אשר לא בא עוד לפני הורני אבי ולמדני אשר לקדש קדש ודברים אשר לשפת עמים ג"כ [גם כן] לא גרע חלקם והכניסם בקדש באמרו, כי כן נהגו קדמונינו בעלי המשנה לקיים: אל תתעב אדומי כי גר אתה בארץ". (ויסמן-חיות, "מופת הנני לרבים!", המגיד, 1895).

בדוגמה זו ויסמן-חיות מציגה את תפיסת העולם של אביה, שדאג ללמדה עברית – "וירגיל את לשוני תמיד כל היום לדבר עברית"; ובנוסף לכך דאג שתלמד שפות אחרות – "וכאשר התפתח שכלי וניב שפתי לקח לי מורים ללמדני שפות זרות". העמדה החברתית המובעת בקטע היא יחס חיובי לשפות העולם, ובו-בזמן שמירה על עליונותה של השפה העברית. באמצעות הציטוט, ויסמן-חיות מראה כי יחסו אל שפות העמים מבוסס על המקורות – "למדני אשר לקדש קדש ודברים אשר לשפת העמים ג"כ לא גרע חלקם והכניסם בקדש באמרו, כי כן נהגו קדמונינו בעלי המשנה לקיים: אל תתעב אדומי כי גר אתה בארץ".

הציטוט הוא ציטוט דו-שלבי; המקור המתווך הוא אביה של ויסמן-חיות, והמקור הראשוני הוא המקרא: "לא תתעב אדומי, כי אחיך הוא; לא תתעב מצרי, כי גר היית בארצו" (דברים כ"ג, ח'). אפשר לראות, כי אין זהות מימטית בין המקור הראשוני למבע המצוטט. מן המבע שממסגרת ויסמן-חיות בתור ציטוט מושמט היחס

למצרי, והוא מתייחס לאדומי בלבד; ³⁴ בנוסף, היא משמיטה את קרבתו של העם היהודי אל האדומים, ומזכירה רק את היותו גר בארצו. בכך, היא מתאימה את הפסוק לסיטואציה החברתית הרלוונטית אליה – האדומי (=הפולני) שהיא גרה בארצו.

כאמור, המקור הראשוני בציטוט זה אינו מסומן בגלוי בטקסט, אלא מרומז בלבד – "כי כן נהגו קדמונינו בעלי המשנה לקיים: אל תתעב אדומי כי גר אתה בארץ". המקרא, שהוא מקורו של ציטוט, אינו מוזכר בטקסט; במקום זאת מוזכר כי את המבע המצוטט נהגו לקיים בעלי המשנה – שהיו כפופים לסמכותו של הטקסט המקראי.

באמצעות הציטוט הדו-שלבי ויסמן-חיות יוצרת מעין שרשרת של סמכויות: אביה משמש לה עצמה סמכות חברתית ולאומית, והיא מדגישה את אמינותו באמצעות הציטוט, שמסמן כי פעולותיו תואמות את אמירותיו; האב מסתמך על בעלי המשנה, והסתמכותו מסומנת בפסוקית הסיבה "כי כן [נהגו בעלי המשנה לקיים]" – כלומר, הוא נוהג כך (ביחס חיובי ולא מתבדל כלפי אומות העולם) בעקבותיהם. ולבסוף, בעלי המשנה מסתמכים על הטקסט המקראי – הסתמכות זו מסומנת באופן הציטוט: הפועל המתאר את פעולתם הוא "לקיים", והוא ממוקם מיד לפני הנקודתיים המסמנות את הציטוט. המבע המקראי שמצוטט מכוון לכך שזהו הציווי שהם מקיימים. המבע המצוטט, המנוסח כציווי – "לא תתעב", תורם להבנה זו.

מהי אפוא הפונקציה הפרגמטית של ציטוט כזה, שנעדר בו סימון המקור הראשוני? ראשית, היעדר הסימון יוצר פער בין מה שקיים בטקסט לבין מה שמסומן בו – פער זה דורש פיענוח מן הקוראים. בדוגמה זו, הפער מנוצל כדי להנכיח את יחסי הסמכות בין עורכי המשנה לבין הטקסט המקראי (ובאופן עקיף גם בין האב אליהם) – לשם תיאור קיום המצווה הם ממש מדברים בלשון המקראית; מבצעים את הציווי כלשונו, באופן המילולי ביותר האפשרי. נוסף על כך, ובדומה לדוגמאות רבות אחרות בפרק, היעדר הסימון דורש מן הקוראים ידע מוקדם כדי לפענח את היחסים בין הטקסט המצוטט לבין האב, ובאופן עקיף גם בין הכותבת אליו. כמו בדוגמאות אחרות שבהן מנגנון זה מופעל, הידע המוקדם הזה הוא ידע משותף של קבוצה סגורה, והוא מעצים את הסולידריות בין הכותבת לקוראים.

הציטוט המסומן-חלקית מעשיר את הדיאלוגיות בטקסט – משמיע בה קול חברתי נוסף. תוך כדי כך, הוא תורם למיצוב הכותבת כחלק משרשרת של סמכויות בהתאם לתפיסה המסורתית של עם ישראל, שבקצה הראשון

³⁴ באופן מסורתי, בני המקום הנוצרים (במקרה זה – פולנים) נחשבים ל"אדומים".

המקרא, אחריו המשנה, אחריה אביה ולבסוף היא. בכך היא כמובן שואבת את סמכותם של כל הגורמים הללו לשם הצדקת טענתה – יש ללמד בנות שפות שונות.

**

דוגמה זו לקוחה אף היא ממאמרה של ויסמן-חיות. גם בדוגמה זו מדובר בציטוט דו-שלבי, שבו המקור הראשוני אינו מסומן, אך במקרה זה היחסים שמבנה הכותבת בינה לבין הטקסט המתווך והטקסט הקודם מכוונים לפונקציה שונה לגמרי:

יז. "זה דורות כבירים אשר תצילנה אזנינו מקול המתנבאים במחנה עלי עצמות שפתינו היבשות, לאמר: "נביא בכך רוח וחיות" ואמנם נשמע קול הקרבת עצם אל עצם, גם גידים ובשר העלו עליה, גם עור הנה נקרם עליה, אבל רוח אין בה למען תהי לנפש חיה!..."

הסופרים למיניהם יתנו עלינו בקולם, יקראו ולא יחדלו, להקים שפת קדש מערמות עפרה; אך את עצמם יוציאו מן הכלל ולא ללמד על עצמם יצאו, נרפים המה נרפים לבלתי תת לפעלם ידים, אתם עתודי הסופרים, אל תדמו בנפשכם כי בדבש מליצותיכם ונועם אמרותיכם תחיו את שפתנו ותתנו לה מהלכים בין השפות המתהלכות בארץ. [...] היועיל גליון מכה"ע [מכתב העתי] ההולך פעם אחת בשבוע להרגיע רוח שוקקה ולהשביע נפש צמאה, לתת נשמה לשפתנו ולעשותה חיה?"³⁵ (ויסמן-חיות, "מופת הנני לרבים!", המגיד, 1895).

בראשית הקטע, ויסמן-חיות מפנה בדרכים שונות, גלויות יותר או פחות, לחזון העצמות היבשות של הנביא יחזקאל (יחזקאל, ל"ז, א'–י"ד). המפתח להבנת הקטע נעוץ במטפורה "עצמות שפתינו היבשות". באמצעותה מובן כי הנמשל בקטע, הגוף המת שזקוק להחייאה (שבמקרא הוא העם היהודי) הוא השפה העברית. מכאן מובן כי "המתנבאים במחנה", המצוטטים באמנם "נביא בכך רוח וחיות", הם המשכילים בתקופתה, ששואפים להחייאת העברית. אבל, כפי שעולה מהמשך התיאור המטפורי של ויסמן-חיות, התהליך הזה נכשל: "ואמנם נשמע קול הקרבת עצם אל עצם, גם גידים ובשר העלו עליה, גם עור הנה נקרם עליה, אבל רוח אין בה למען תהי לנפש חיה!..."

³⁵ מיד אחרי הקטע שהובא לעיל, מציעה ויסמן-חיות פתרון לבעיית החייאת השפה, והוא – לעשותה נגישה לעם כולו, וספציפית – לנשים ולבנות. לטענתה, רק אם השפה תהיה נחלת הכלל (ולא נחלתם של הסופרים המשכילים בלבד) – נכונה לה תחייה אמיתית.

לאחר התיאור המטפורי של הכישלון בהחייאת הלשון, הכותבת מעבירה ביקורת גלויה על הסופרים המשכילים – "הסופרים למיניהם יתנו עלינו בקולם, יקראו ולא יחדלו, להקים שפת קדש מערמות עפרה; אך את עצמם יוציאו מן הכלל ולא ללמד על עצמם יצאו, נרפים הם נרפים לבלתי תת לפעלם ידים". ביקורתה של ויסמן-חיות מתמקדת בצביעותם של הסופרים המטיפים להחייאת העברית – לדבריה הם קוראים לפעולה באופן קבוע ("יקראו ולא יחדלו") אך אינם מבצעים אותה בעצמם.³⁶ במסגרת הביקורת הגלויה היא אף מכנה אותם פעמיים בכינוי הקשה "נרפים" – כינוי בעל ריגושיות שלילית חזקה מאוד, ובמיוחד בהקשר של המאמר האקטיביסטי של ויסמן-חיות.

הציטוט שסביבו סובב הקטע שלעיל הוא ציטוט דו-שלבי: המקור המתווך הוא הסופרים המשכילים, המאויכים באמצעות המטפורה – "המתנבאים במחנה עלי עצמות שפתינו היבשות", ומאוזכרים רק בפסקה שלאחר מכן – "הסופרים למיניהם". המקור הראשוני של הציטוט – יחזקאל, ל"ז, י"ד – אינו מאוזכר בגלוי בקטע. עם זאת, אפשר לומר כי הוא נרמז במובהק – פועל הנבואה, הצירוף של עצמות השפה היבשות והמטפורה של הגוף הקם לתחייה מכוונים כל מי שמצוי בתרבות היהודית לחזון העצמות היבשות מספר יחזקאל. באמצעות היעדר הסימון של המקור הראשוני ויסמן-חיות יוצרת פער – מרחב של עקיפות שהקורא נאלץ לפענח ולגשר מעליו באמצעות הידע הקודם שלו. עם זאת, בניגוד לדוגמה טז, הפער במקרה זה הוא פער אירוני.

הביקורת הגלויה המכוונת לסופרים ("נרפים הם נרפים" וכו') משמשת רמז לפיענוח ההשתמעות הביקורתית העקיפה של המבע שלפניה, שכן היא חושפת את הפער האירוני בין המשל לנמשל: באמצעות הפועל "מתנבאים" ובאמצעות האלוזיות לנבואתו של יחזקאל, המשכילים – המבקשים להחיות את השפה העברית, מדומים לנביא יחזקאל – המבקש להחיות את העם היהודי. אבל התיאור המטפורי של חוסר ההצלחה בהחייאת העברית ("אבל רוח אין בה למען תהי נפש חיה"), ויותר מכך – הביקורת הגלויה כלפי הסופרים המשכילים, מבהירים כי יש הבדל עמוק בין הנביא לבין הסופרים המשכילים – בתור נביא, דברי יחזקאל הם דברי האל ולכן ביכולתם להניע את העם וליצור שינוי במציאות; דבריהם של הסופרים, לעומת זאת, המתמצים בפרסום מאמרים בכתבי עת משכיליים, אינם מספיקים לשם החייאת הלשון העברית ולשם כך נדרשות פעולות ממשיות. ייתכן אף כי ההשוואה לנביא, שהפרקטיקה שלו היא דיבור בפני העם, מכוונת לפעולה הממשית הנדרשת על פי ויסמן-חיות והיא הדיבור עצמו – רק דיבור עברית ביומיום, עם בני ובנות המשפחה, הוא שיביא לגאולת העברית.

³⁶ האג'נדה העיקרית של ויסמן-חיות במאמרה היא קידום הדיבור העברי; לפיכך, ביקורתה על המשכילים עשויה להיות קשורה לכך שהם כותבים עברית אך אינם מדברים עברית בעצמם ועם בני ובנות ביתם.

הביקורת העקיפה בדבריה של ויסמן-חיות, המתממשת באירוניה שעמדתי עליה לעיל, מתעצמת בבחינה קרובה של המבע המקורי המצוטט – "ונתתי רוחי בכם וחייתם" (יחזקאל, ל"ז, י"ד); הדובר המעניק את הרוח לגוף המת אינו הנביא כי אם האל עצמו. אם נבחן את הפועל "מתנבאים" ואת השימוש המטפורי בחזון העצמות היבשות כהדהוד של תפיסת הסופרים המשכילים את עצמם כגואלי השפה (ואולי אף גואלי העם) – נראה כי הפער האירוני גדל: הם משווים עצמם לא רק לנביא אלא לאל עצמו, לכן אל הביקורת על הצביעות נוספת ביקורת על יהירותם. ההשתמעות האירונית במקרה זה אינה מגבירה את הסולידריות מתוך ההכוונה לידע המשותף לה ולקוראים אלא להיפך – מגבירה ומחדדת את הביקורת.

את הקטע חותמת שאלה רטורית – "היועיל גליון מכה"ע [מכתב העתי] ההולך פעם אחת בשבוע להרגיע רוח שוקקה ולהשביע נפש צמאה, לתת נשמה לשפתנו ולעשותה חיה"; הניגוד בין תדירותו הנמוכה יחסית של כתב העת (פעם בשבוע) לפוטנציאל שלו לגאול את השפה, המתואר בלשון פיגורטיבית עמוסה וטעונה בריגושיות חיובית – "להרגיע רוח שוקקה", "להשביע נפש צמאה", "לתת נשמה לשפתנו ולעשותה חיה", מבהיר כי התשובה המתבקשת לשאלה היא שלילית. השאלה הרטורית מצטרפת לביקורת ומבהירה כי מאמר בכתב עת (שהוא פועלם של הסופרים) פשוט אינו מספיק – בין היתר כי הוא אינו נגיש לנשים ולבנות.

הדוגמה מציגה דיאלוגיות עשירה במושגיו של בחטין. ראשית, כמובן, קולו של הטקסט המקראי, שנרמו אך אינו מסומן בגלוי בטקסט. נוסף אליו, ויסמן-חיות מהדהדת באירוניה את קולם של הסופרים המשכילים, הדהודים שמתפענחים כמבעים פוליפוניים. המשפט שלהלן מדגים זאת היטב: "אתם עתודי הסופרים, אל תדמו בנפשכם כי בדבש מליצותיכם ונועם אמרותיכם תחיו את שפתנו ותתנו לה מהלכים בין השפות המתהלכות בארץ". ויסמן-חיות פונה לסופרים, פנייה המכילה אפקט של אתגור (Weizman 2008 : 116–138), ולאחר מכן מביאה באופן אינטרטקסטואלי את תפיסתם – "אל תדמו בנפשכם כי וכו'". באמצעות מבנה הציווי בשלילה היא גם מנכיחה את העובדה כי הסופרים מדמיינים שבכוחן של מליצותיהם היפות להחיות את השפה, וגם מביעה כלפיה התנגדות מפורשת ונחרצת.

במבע זה גם מגולם המיצוב שלה בקטע – מיצוב לעומתי, מתנגד וכוחני – הסופרים הם אלו ש"מדמים לעצמם" מה הם עושים, ואילו היא יודעת את העובדות. אל המיצוב הלעומתי הזה תורם גם הציטוט המהודהד והאלוזיה ליחזקאל – אלו מצביעים על היכרותה עם המקורות, אך הם אינם מובאים כדי לעורר סולידריות, אלא כדי לפתוח פער אירוני בינה לבין הסופרים המשכילים, מושא ביקורתה.

דוגמה יח לקוחה ממאמרה של סג"ל, והיא חלק מן הדיאלוג המדומה שהיא בונה עם קבוצות אוכלוסייה שונות – המשכילים ("ואלה הן המשכילים מעבר מזה יענו ויאמרו: הלא זאת היא העמאנציפאציאן הארורה אשר אליה ימהר העם לא עז בימים האלה וכו'"); האורתודוקסים ("גם האורתודוקסים מעבר השני, מבלי דעת ומבלי הבט בעין בקרת ישנו תמיד את דברי חכמינו: 'כי אין חכמה לאשה אלא בפלך'"); ובדוגמה שלהלן הקבוצה האחרונה, שנמצאת לדברי סג"ל במעין מצב ביניים מבחינת אפיונה האידאולוגי. את אנשי הקבוצה הזו, שהיא מכנה "קטגוריה שלישית", היא מאפיינת באמצעות הדהוד, ציטוט דו-שלבי לא מסומן:

יח. "אך יש עוד קאטאגאריא שלישית, והמה הבינים הפוסחים על שתי הסעיפים, אשר פה לעין השמש יושיטו יד אל האורתודוקסים ויצהילו עליהם פניהם ושם יעשו במחשך מעשיהם, להפיק רצון מאת המשכילים ויענו אמן על דבריהם, ובזה יצטדקו באמרם: כי תורה וגדולה במקום אחד יחפצו. ואנכי בנרות חיפשתי את התורה והגדולה במקום אחד ההוא גם במקומות רבים, ולא מצאתים לא בהם ולא בבניהם, ומה גם בבנותיהם." (סג"ל, "שאלת נשים", העברי / עברי אנכי, 1879).

כאמור, לאחר התשובות שמספקים לה המשכילים מחד והאורתודוקסים מאידך, סג"ל מונה קטגוריה נוספת – "אך יש עוד קאטאגאריא שלישית, והמה הבינים הפוסחים על שתי הסעיפים". היא מאזכרת אותם בתור – "הבינים", ומאייכת אותם באמצעות צירוף מן המקרא – "הפוסחים על שתי הסעיפים". הצירוף לקוח מדברי אליהו הנביא (מלכים א', י"ח, כ"א). בדבריו, אליהו מותח ביקורת על עם ישראל, על כך שהוא מדלג בין שתי אפשרויות של אמונה – אלוהים ואלוהי הבעל, ואינו בוחר בבחירה הנכונה; בדוגמה זו, כפי שעולה ממיקומה (אחרי הציטוט של המשכילים והציטוט של האורתודוקסים), שתי הבחירות האידאולוגיות הן ההשכלה מול האורתודוקסיה, והקבוצה המצוטטת אינה מגיעה להכרעה ביניהן. דבריו של הנביא אליהו בטקסט המקראי כמובן אינם נעדרי אג'נדה, יש צד אחד מועדף וצודק, והוא האמונה באלוהים. בהתאם לכך אפוא, גם בדבריה של סג"ל יש צד אחד צודק לגמרי, ומסתבר מדבריה שהוא הצד המשכילי. האלוזיה המקראית משמשת את הכותבת להעברת ביקורת כלפי אנשי הקטגוריה השלישית; באמצעותה היא משווה אותה לעם ישראל החוטא (ובמיוחד – הלא-החלטי).

סג"ל ממשיכה באיוך אנשי הקטגוריה השלישית באמצעות פסוקית לוואי, המכילה תיאור לעגני של התנהגותם כפולת הפנים – "אשר פה לעין השמש יושיטו יד אל האורתודוקסים ויצהילו עליהם פניהם ושם יעשו במחשך מעשיהם, להפיק רצון מאת המשכילים ויענו אמן על דבריהם". ההתנהגות שהיא מתארת מעידה על כך שהם אינם נאמנים לאף אחת מתפיסות העולם הללו, ויותר מכך – באמצעות שימוש בדימויים של אור לתיאור הצד

האורתודוקסי ("לעין השמש"), וחושך לתיאור הצד המשכילי ("ושם במחשך"), נוסף על "אמירת אמן" בצד המשכילי דווקא, סג"ל מבצעת היפוך דימויים בין ההשכלה לאורתודוקסיה; בכך היא למעשה מרוקנת מתוכן את שתי האידאולוגיות (לפי תפיסת אנשי הקטגוריה, לפחות), ומחזקת את הבוז כלפיהם.

הציטוט מפייהם מובא תחת פועל אמירה טעון – "יצטדקו", המכיל רכיב סמנטי של חטא ואשמה. מבחינת מבנהו התחבירי של הציטוט, מדובר במקרה ייחודי של עירוב משלבי – הנקודתיים מסמנים לכאורה מבנה של דיבור ישיר, אך המילית "כיי", וכן הנטייה בגוף שלישי – "יחפצו" מעידים על כך שמדובר במבנה של דיבור עקיף (Coulmas 1986: 2–3), שבו מלכתחילה אין התחייבות לצורת הציטוט, אלא לתוכנו בלבד. תוכן הציטוט של אנשי הקטגוריה השלישית – "תורה וגדולה במקום אחד יחפצו" לקוח מן האמרה התלמודית הידועה "מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד" (תלמוד בבלי, גיטין נ"ט ע"א). המקור הראשוני, כמו בדוגמאות הקודמות בקטגוריה זו, אינו מאוזכר כלל, ובמקרה זה אף אינו נרמז.

האמרה התלמודית המצוטטת מתייחסת לגדולתו של רבי יהודה הנשיא, המבוססת על שילוב של תורה (שמירת מצוות הדת), וגדולה (ממון וקשרים טובים עם החברה הסובבת הלא-יהודית). בהקשר של מאמרה של סג"ל, אפשר להניח בביטחון כי מדובר באיזון מוצלח בין נשיאה בעול המצוות לפי האידאל של החברה האורתודוקסית לבין הליכה לאור ערכי הנאורות לפי אידאל ההשכלה.³⁷ לכאורה, הפער שנוצר בשל היעדר אזכור הציטוט מכוון ליחסי סמכות בין המקור הראשוני למקור המתווך, בדומה לדוגמאות טו, טז: אנשי הקטגוריה השלישית מצטטים את התלמוד כמקור סמכות להתנהגותם. אולם למעשה הדוגמה דומה יותר לדוגמה יז – סג"ל יוצרת פער אירוני בין דבריהם של אנשי הקטגוריה השלישית לבין התנהגותם בפועל; התנערותם מכל אידאולוגיה – הן האורתודוקסית והן המשכילית – המתוארת באופן עקיף במסגור שלפני הציטוט, מערערת על האפשרות שהטקסט התלמודי משמש להם סמכות חברתית אמיתית. כך, באמצעות הטקסט התלמודי שסג"ל "שותלת" בפייהם של אנשי הקטגוריה השלישית היא מעבירה עליהם ביקורת עקיפה וחריפה – הם מוצגים כמי שמתיימרים לתת תוקף דתי אידאולוגי להתנהגותם, בעוד היא נובעת בעיקר מצביעות ונהנתנות. הפער הנובע מהיעדר האזכור של המקור מחריף את האירוניה – דמותו הסמכותית, החיובית, של רבי יהודה הנשיא נמצא ברקע וצובעת את המובאה, ולאורה התנהגותם של אנשי הקטגוריה השלישית נתפסת כראויה לבוז.

³⁷ יש לזכור, כמובן, שההשכלה באותה תקופה לא דחפה לחילון, אלא לשילוב בין ערכי נאורות לבין שמירת מצוות; אלה שוויתרו על שמירת המצוות בחרו להתבולל ולהפוך לנוצרים. ראו סע' 1.2.1, וכן: פיינר וברטל 2005; פיינר 2014; זלקין 2000.

סג"ל ממשיכה את הביקורת האירונית במסגור שלאחר הציטוט – "ואני בנרות חיפשתי את התורה והגדולה במקום אחד ההוא גם במקומות רבים ולא מצאתים, לא בהם ולא בבניהם ומה גם בבנותיהם". היא שוברת את הצירוף הכבול שבאמרה התלמודית באמצעות החייאת מטפורת ה"מקום" – תיאור החיפוש של התכונות במקום אחד ובמקומות אחרים, ועוברת לביקורת עקיפה מעט פחות – העובדה כי הן לא נמצאו, לא אצלם ולא אצל בניהם. גם כאן (כמו בדוגמה טו) היא מזכירה את קיומן של הבנות, ובכך מנכיחה, ראשית כל, את העובדה שיש לבחון אותן באותם קריטריונים חברתיים כמו את האבות והבנים. עם זאת, בסופו של דבר היא טוענת כי גם בהן אין למצוא את שילוב התכונות הזה, הרצוי כל כך.

כפי שהראיתי, לציטוט הדו-שלבי אין ערך מימטי – הוא אינו מייצג מבע ממשי שנאמר בעבר, בוודאי לא על ידי קבוצת אנשים; זהו ביטוי של הלך הרוח של אנשי הקטגוריה השלישית על פי סג"ל, או ליתר דיוק – הדהוד של פרשנות הכותבת לתפיסת עולמם. בניגוד לדוגמה יז, שבה ההתנגדות הגלויה של הכותבת משמשת אות להשתמעות האירונית של הציטוט הדו-קולי, בדוגמה הנוכחית אין התנגדות גלויה לעמדה החברתית המובעת בציטוט. פיענוח ההשתמעות במקרה זה מתבסס אפוא על זיהוי המבע הפוליפוני, שבו נשמעים הטקסט התלמודי מחד והאמירה המשוערת של אנשי הקטגוריה השלישית מאידך, וההדהוד האירוני שלאחר מכן, שמתבטא בשבירת הצירוף הכבול. ההדהוד האירוני מכיל כבר, כפי שציין בחטין, מטען נוסף של משמעות, קול חברתי נוסף – והוא קולה הביקורתי של סג"ל. העקיפות אפוא, במקרה זה, גדולה יותר והביקורת, בהתאם – חריפה יותר.

ביקורתה העיקרית של סג"ל בדוגמה זו מכוונת כלפי מצב הביניים שבו נמצאים אנשי הקטגוריה השלישית, וחוסר מחויבותם לאידאולוגיה – הן האורתודוקסית והן המשכילית. כפי שטענתי לעיל, היא משתמשת בהיפוך דימויים בין ההשכלה לאורתודוקסיה, וכך מרוקנת את שניהם ממשמעותם. למהלך זה המשמעות המיצובית גדולה – סג"ל מתנערת ממחויבות לשתי התפיסות, וממצבת עצמה כצופה ביקורתית מהצד. אולם המיצוב שלה אינו נותר בגדר מיצוב של צופה חיצונית; היא מכניסה אמירות בדיוניות לפיהם של אנשי הקטגוריה השלישית, ובכך מפגינה גם בקיאות חברתית בתפיסת עולמם וגם בקיאות בטקסט התלמודי ובמשמעויותיו.

2.7 ציטוטים מהמקורות – דיון מסכם

אחד הנושאים המרכזיים שעלו מן הדיון שלעיל בציטוטים מן המקורות הוא שאלת הסמכות. דבר זה מובן לאור העיסוק בטקסט קאנוני, שנתפס בעולם היהודי המסורתי כסמכות עליונה, ואף בתפיסת העולם המשכילית

מקבל משקל סמכותי רב. אולם שאלת הסמכות רלוונטית גם מסיבה נוספת. בתור אישה, אחד הדברים העיקריים שחסרים לכותבת המאמרים הוא הלגיטימציה חברתית – או במלים אחרות, הסמכות החברתית – להשמיע את קולה במרחב הציבורי, לכתוב בעברית ולפרסם את דבריה בכתב עת. הערות העורכים לחלק ממאמרי הקורפוס, החותרות תמידית תחת סמכותן הבסיסית של הכותבות ככותבות, הן הוכחה ברורה לכך.³⁸

המחקר הרטורי מתייחס לשאלת הסמכות של מקור הציטוט, ומציע חלוקה דיכוטומית בין ציטוטי הסתמכות לציטוטי הפרכה. אולם נראה כי שתי דוגמאות בלבד מן הפרק – דוגמה א ("וחז"ל הלא שפטו: כי בינה יתירה נתן הקב"ה באשה יותר מבאיש") ודוגמה ב ("בנערינו ובזקנינו בבנינו ובבנותינו נלך") – עשויות להתאים באופן מלא למודל זה. בדוגמאות אלה זו הכותבות מביאות את דברי התלמוד ומשה רבנו ומשתמשות בכוחם החברתי כחיזוק לטענתן. שלא במקרה, אלו גם הדוגמאות היחידות בפרק שבהן תוכן המבע מנוגד למוסכמה חברתית הרווחת – זהו המבע היחיד שאפשר להסתמך עליו לשם חיזוק טענות כשל הכותבות.

בשאר הדוגמאות תוכן הציטוט מתאים למוסכמה חברתית (ומנוגד לתפיסתן של הכותבות), או שאינו קשור למוסכמה חברתית. יחד עם זאת, כפי שעלה מן הדיון שלעיל, לאורך כל הדוגמאות יחסן החיובי של הכותבות כלפי הטקסט הקאנוני – מקראי או תלמודי – נשמר. באמצעות מגוון רחב של אמצעים פרגמטיים ותחבולות רטוריות, מצליחות הכותבות להכניס אל מאמריהן מבעים שמנוגדים לחלוטין לתפיסתן (לעיתים קרובות מבעים פוגעניים מאוד כלפי נשים), ולהתנגד אליהם מבלי לפגוע במעמדו הסמכותי של הטקסט. פיינשטיין, למשל, בדוגמה ג ("האמת נתנה להאמר, כי בימי התלמוד הורידו מעט את כבוד הנשים, בהלקח מהן סגולת למוד התורה וידיעת הדת, כאשר יעידו איזו מאמרים המפוזרים במרחבי ים התלמוד וביותר המאמר הידוע: 'כל המלמד בתו תורה כאלו מלמדה תפלות'") נוקטת מגוון של אמצעי ריכוך והרחקה כדי להתנגד למבע המצוטט מבלי לפגוע בתדמית או בכבוד של המקור התלמודי.

לעומתה, כותבות אחרות נוקטות טקטיקה דרשנית כלפי הטקסט. בכמה מקרים הכותבות מביעות לכאורה הסכמה עם הטקסט הפוגעני (השולל מהן את הזכות ללמוד), אך מיד לאחר מכן מציעות לו פרשנות חדשה משלהן, לעיתים הפוכה לחלוטין מן הפרשנות המקובלת שלו (דוגמאות ח, ט, י, של לייכטמן וויסמן-חיות, למשל). בדוגמאות אלה בולטת במיוחד העמדה הסמכותית שנוטלות לעצמן הכותבות, בהציען פרשנות לטקסט הקאנוני תוך כדי מיצוב סולידרי ולא לעומתי כלפי הטקסט.

³⁸ ראו דיון בהערות העורכים במבוא ההיסטורי, סע' 1.2.4.

לעתים קרובות, מה שמאפשר את העמדה המרוככת או הניטרלית כלפי הטקסט הקאנוני הוא הפניית חיצונית הביקורת כלפי מטרה אחרת – אנשים בני זמנן של הכותבות. כך עולה מדוגמה ג של פיינשטיין, שבה היא מצדיקה לכאורה את עמדתם של חכמי התלמוד אך מבקרת באופן אירוני את בני זמנה השוקדים ללמד את בנותיהן תפלות; ויסמן-חיות בדוגמה ב פועלת באופן דומה, בכך שהיא מביאה ציטוט מקראי כדי להתנגח בסופרי ההשכלה על כך שאינם מבצעים את תפקידם ומקדמים את הלשון העברית. גם בדוגמאות ו ו-י פועלת ויסמן-חיות באופן דומה: בדוגמה ו היא מבקרת ישירות את המשכיל מאנדרחוביץ, תוך שהיא מתייצבת לצד הטקסט המקראי ושלמה המלך, ואילו בדוגמה י היא מצדיקה (באופן מפתיע) את חכמי התלמוד על האמירה הקשה – "כל המלמד בתו תורה מלמדה תפלות". אולם נראה כי את הביקורת החריפה ביותר בקטגוריית הציטוטים החד-שלביים מעבירה סג"ל בדוגמה ז: היא מציבה את הציטוט המקראי כמוטו למאמרה, לא פחות, ולאחר מכן מבקרת באירוניה חדה את המשכילים בני זמנה על שאינם נוקטים את הצעדים הנדרשים להוציא את הבנות והנשים בנות זמנה ממצב קשה של תלות. אפשר, אולי, לראות קשר בין עצמת ההסתמכות על הטקסט הקאנוני לבין עצמת הביקורת המופנית כלפי הקוראים בני זמנן.

אחד הגורמים המשפיעים ביותר על התפקוד הפרגמטי והרטורי של הציטוט הוא אופן אזכור המקור; גורם זה בולט במיוחד בפרק הנוכחי, שבו הציטוטים לרוב מוכרים היטב לקוראים ולכן אזכור המקור משמש בעיקר לשם הבעת עמדת הכותבת כלפיו וכלפי תוכן הציטוט (Bublitz & Bednark 2006: 550–552). נראה כי כאשר הכותבת מבקשת להביע כלפיו יחס חיובי הוא מאוזכר כאדם – בעיקר באמצעות הכינוי שלו במסורת היהודית (דוגמה ג: "בן עס-רם"; דוגמה ד: "החכם"; דוגמה ה: "נעים זמירות ישראל"; דוגמה ו: "החכם מכל אדם"; דוגמה ז: "בן אמוץ") אך גם באופן מטונימי, מכליל, המתייחס למחברי הטקסט התלמודי (דוגמה א: "חז"ל"; דוגמה ח: "חכמי התלמוד"; דוגמה ט: "התנא"; דוגמה י: "חכז"ל").

על פי תפיסתו של בחטין, טקסטים דתיים הם טקסטים מונולוגיים; הקול האלוהי בעל הסמכות המוחלטת אינו מאפשר סביבם דיאלוג (בחטין 1989: 147–150). אם כן, בציטוטים מהמקורות נצפה לסביבה מונולוגית, שבה שולט הקול של הטקסט הקאנוני בלבד. אולם הציטוטים מהמקורות מתגלים כסביבה דיאלוגת עשירה, ולפעמים פוליפונית של ממש. הכותבות מתנגדות למבעים המצוטטים, מעניקות להם פרשנות חדשה משלהן, ובקצרה – מנהלות עימם דיאלוג. יתר על כן, בסביבת הציטוטים נשמעים, כפי שהראיתי לעיל, לא רק קול הטקסטים המקודשים וקול המחאה של הכותבות, כי אם קולות חברתיים-אידיאולוגיים נוספים שונים: קולותיהם של משכילים, אורתודוקסים, קולות לאומיים וקולות נשיים-חתרניים. לעיתים קרובות, הביקורת ודחיית המוסכמה החברתית מתאפשרות דווקא באמצעות העימות הדיאלוגי בין הקולות החברתיים השונים:

הדהודים אירוניים, שבהם העימות בין הקולות השונים מתרחש בתוך המבע עצמו, או אף העמדה של הקולות החברתיים זה לצד זה, בעוד הקול הסמכותי המתנגד של הכותבת מכוון לטענתה.

אחת הפונקציות הפרגמטיות שממלאים הציטוטים מן המקורות בהקשריהם החדשים היא מיצוב של הכותבות בכמה דרכים; בראש ובראשונה, באמצעות הציטוטים הן ממצבות את עצמן כחלק מן הקולקטיב היהודי – כמי שמכירות את הטקסטים ואת השפעתם החברתית, כמי שמסתמכות עליהם או לכל הפחות כמי שמתמודדות עם ההשלכות החברתיות שלהם. כפי שכבר נכתב לעיל, על אף שבמרבית המקרים תוכן הציטוטים מנוגד לתפיסת עולמן ולטענות שהכותבות מבקשות להשמיע, הן דואגות תמיד למיצוב סולידי (או לכל הפחות, מיצוב לא-לעומתי או מרוכך) כלפי הטקסטים קאנוניים באמצעות אזכורים ואיזוכים חיוביים, מסגור מרוכך ועוד. בכמה מקרים הכותבות אף מביעות הסכמה מפורשת (מדומה) עם המבע המצוטט (ולכן עם הטקסט הקאנוני), ובאמצעות פרשנות חדשה (לייכטמן, דוגמאות ח ו-ט; ויסמן-חיות, דוגמה י) או מבנה רטורי מתוחכם (סג"ל, דוגמה ז) מביעות את דחיית המוסכמה החברתית המובעת בו באופן עקיף. כפי שהראיתי בדיון לעיל, רק שני ציטוטים חד-שלביים הם ציטוטי הסתמכות מובהק (דוגמאות א ו-ב); יחד עם זאת, ועל אף שהאמירות שהן מצטטות הן לא פעם אמירות פוגעניות, הכותבות נעזרות בהם כדי למצב את עצמן כבעלות סמכות חברתית – בעיקר כדי לדחות מוסכמות חברתיות שהן פרי מדיניות של גברים בני זמנן.

הציטוטים הדו-שלביים בקורפוס מתפקדים, במידה רבה, באופן דומה לזה של הציטוטים החד-שלביים: הכותבות מכניסות את המבעים הפוגעניים ביותר מן המקורות אל הטקסט שלהן (בקטגוריה זו נמצאו רק מקרים של ציטוטים שתוכנם תואם את המוסכמה החברתית) כדי לדחות אותם. ההימנעות מדחיית הטקסט הקאנוני מאפיינת גם את הציטוטים בקטגוריה זו; באמצעות המבנה הדו-שלבי של הציטוט, הכותבות מפנות את הביקורת כלפי המקור המתווך ולא כלפי הטקסט שהוא מקור המבע הפוגעני. יתר על כן, ביקורתן הגלויה של הכותבות מופנית, לרוב, לא כלפי תפיסת העולם הזוהה לזו של המבע המצוטט, אלא כלפי הפרקטיקה שלו סביב הציטוט: בדוגמאות יא ו-יב של סג"ל זהו אופן הציטוט של המקורות ("בלא דעת ובלא הבט בעין בקרת"), ובדוגמה יד של פונר פרדוקס האי-עקיבות שהיא מבנה מבקר את אופן ההתנהלות שלו. דחיית המבע המצוטט (ובעקבותיה – הביקורת על הטקסט התלמודי) משתמעת בלבד. כך, שוב, הכותבות נמנעות מלמצב את עצמן באופן לעומתי מול המקורות הקאנוני, ושומרות על סמכותן. לעומת זאת, הביקורת שהן מפנות כלפי בני זמנן – המקורות המתווכים של הציטוטים – גלויה וקשה.

בניגוד לקטגוריית הציטוטים החד-שלביים, בקטגוריית הציטוטים הדו-שלביים עולה שאלת ממשות הציטוט או בדיוניותו. במקרה של ציטוטים חד-שלביים מדובר הרי בציטוט ממשי, שכתוב בטקסט קודם. לעומת זאת, בציטוטים דו-שלביים אפשר לראות כי אף אחד מן הציטוטים אינו יכול להיחשב ציטוט ממשי, שכן המקור המתווך הוא תמיד קבוצתי – "האורתודוקסים (דוגמאות יא ו-יב), "החרדים" (דוגמה יג) או גנרי – "האב החסיד" (דוגמה יד). אין זה סביר כי המבע הופק כפי שהוא מיוצג בטקסט, על ידי קבוצת אנשים. הציטוט משמש אפוא לצרכי אפיון הקבוצה החברתית – במקרה זה מדובר בקבוצה חברתית מסוימת, של הפלג השמרני בחברה (שאליו משתייכים האורתודוקסים, החרדים והחסידים).

בחלקו האחרון של הפרק דנתי בהדהודים, קטגוריה מיוחדת של ציטוטים דו-שלביים – מקרים שבהם המקור המתווך מסומן, ואילו המקור הראשוני איננו מסומן. כפי שהראיתי, העובדה שהמקור הראשוני אינו מסומן יוצרת פער שהקוראים נדרשים לגשר עליו כדי לפענח את השתמעות המבע. במקרה אחד, דוגמה טז של ויסמן-חיות, הפער מנוצל על מנת לבסס את סמכותו של המבע (ולכן – סמכותם של המצטטים, ויסמן-חיות ואביה). ויסמן-חיות יוצרת שרשרת של סמכויות, המבוססת על תפיסה מסורתית – בראשה המקרא, אחריו חכמי המשנה, אחריהם אביה ולבסוף היא עצמה. זיהוי הטקסט המצוטט יוצר סולידריות בין הכותבת לקוראים, והזדהות עם שרשרת הסמכויות שהציגה. דוגמה טו פועלת באופן דומה, ובה הציטוט הדו-שלבי מיועד להצביע על הסמכות המיידית (שאינה מתווכת אפילו, כביכול), בין הטקסט המקראי לדבריהם של האבות האורתודוקסים.

בשתי הדוגמאות האחרונות בקטגוריה, לעומת זאת, הפער שנוצר מהיעדר אזכור המקור הראשוני מנוצל ליצירת אירוניה. הכותבות יוצרות פער אירוני, ובאמצעותו, מצד אחד, יוצרות את העקיפות הנדרשת ליצירת הביקורת האירונית, ומצד שני – מסמנות את המרחק בין המקור המתווך של הציטוט לבין המקור הראשוני. מרחק זה הוא אלמנט קריטי בביקורת – הכותבות מצביעות באמצעותו על המרחק האידאולוגי בין הדמויות החיוביות במקורות – רבי יהודה הנשיא והנביא יחזקאל – לבין בני זמנן של הכותבות. בשתי הדוגמאות הללו עצם הניגוד האירוני ממצב את הכותבות לצד הטקסטים הקאנוניים (והדמויות המוערכות והסמכותיות שבו) ונגד בני זמנן. מעניין לראות כי בניגוד לשאר הציטוטים הדו-שלביים, דווקא במקרים אלה, שבהם אין קשר של סמכות בין המקור הראשוני למקור המתווך, המקור המתווך הוא קבוצות מייצגות של משכילים (הסופרים העברים או אנשי הקטגוריה השלישית), והביקורת שמופנית כלפיהם היא עקיפה ואירונית, ואולי בשל כך חריפה יותר.

לסיכום הפרק, אפשר לומר כי ציטוטים מהמקרא ומהתלמוד פועלים בטקסטים של הכותבות באופן מפתיע. המבעים המצוטטים מתוכם נוגדים, בדרך כלל, את תפיסת עולמן של הכותבות; בכל זאת, באמצעים פרגמטיים ורטוריים שונים, הכותבות משתמשות בטקסטים הקאנוניים כמשאב של סמכות, וממצבות את עצמן לצד הטקסטים הקאנוניים ונגד בני זמנן. הדיאלוגיות הבחטינית העשירה במובאות הכוללות את הציטוטים אינה מצטמצמת לקולן של הכותבות מול קולם של הטקסטים, אלא כוללת אף קולות אידאולוגיים בני זמנן. באמצעותם, הן הופכות את המבעים מן המקרא והתלמוד לרלוונטיים לזמנן, ולכאלה שביכולתם לסייע לדחיית מוסכמות חברתיות דכאניות כלפי נשים. הציטוטים העצמיים, שיידונו בפרק הבא, פועלים, כפי שאבקש להראות, באופן שונה לחלוטין.