

נפרט וכלל

• על יהדות, ריבונות וזכויות אדם •

גיליון 5 | דצמבר 2019 • טבת תש"ף

עורכים

שחר ליפשיץ | סליה פישר | ידידיה צ' שטרן

נועם הופמן | אוריה מבורך | אורית מלכה
דוד סבתו | יעל פיש | אוראל שרפ



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

בפרט ובכלל

על יהדות, ריבונות וזכויות אדם

גיליון 5 | דצמבר 2019 • טבת תש"ף

עורכים

שחר ליכשיץ | תליה פישר | ידידיה צ' שטרן

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא מוסד עצמאי א-מפלגתי, מחקרי ויישומי, הפועל בזירה הציבורית הישראלית בתחומי הממשל, הכלכלה והחברה. יעדיו הם חיזוק התשתית הערכית והמוסדית של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, שיפור התפקוד של מבני הממשל והמשק, גיבוש דרכים להתמודדות עם אתגרי הביטחון מתוך שמירה על הערכים הדמוקרטיים וטיפוח שותפות ומכנה משותף אזרחי בחברה הישראלית רבת הפנים.

לצורך מימוש יעדים אלו חוקרי המכון שוקדים על מחקרים המניחים תשתית רעיונית ומעשית לדמוקרטיה הישראלית. בעקבותיהם מגובשות המלצות מעשיות לשיפור התפקוד של המשטר במדינת ישראל ולטיפוח חזון ארוך טווח של תרבות דמוקרטית נכונה לחברה הישראלית ולמגוון הזהויות שבה. המכון שם לו למטרה לקדם בישראל שיח ציבורי מבוסס ידע בנושאים שעל סדר היום הלאומי, ליזום רפורמות מבניות, פוליטיות וכלכליות ולשמש גוף מייעץ למקבלי ההחלטות ולציבור הרחב.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא זוכה פרס ישראל לשנת תשס"ט על מפעל חיים – תרומה מיוחדת לחברה ולמדינה.

כתב העת **בפרט ובכלל: על יהדות, ריבונות וזכויות אדם** רואה אור במסגרת התוכנית לזכויות אדם והיהדות בראשות הפרופסורים חנוך דגן, שחר ליפשיץ וידידיה שטרן. התוכנית בוחנת את מערכת היחסים הקיימת, והאפשרית, בין היהדות על שלל מופעיה – לאום, דת ותרבות – ובין תורת זכויות האדם. היא פועלת לחשיפת נקודות המתח וההשקה האפשריות בין השתיים ומציעה דרכים להעשרת השיח בין העולמות האינטלקטואליים, החווייתיים והראליים שהן מייצגות.

Judaism, Sovereignty and Human Rights, Vol. 5

Edited by Shahar Lifshitz, Talia Fischer, and Yedidia Z. Stern

עריכת הטקסט: יהושע גרינברג
עיצוב הסדרה והעטיפה: סטודיו דוב אברמסון
ביצוע גרפי: רונית גלעד, ירושלים
הדפסה: גרפוס פרינט, ירושלים

התצלום על העטיפה: shutterstock

מסת"ב 4-311-519-965-978 ISBN

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר ידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או
אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר בספר זה. שימוש מסחרי
מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ר), תש"ף
נדפס בישראל, 2019

המכון הישראלי לדמוקרטיה
רח' פינסקר 4, ת"ד 4702, ירושלים 9104602
טל': 5300888-02
אתר האינטרנט: www.idi.org.il

להזמנת ספרים:
החנות המקוונת: www.idi.org.il/books
דוא"ל: orders@idi.org.il
טל': 5300800-02

כל פרסומי המכון ניתנים להורדה חינם, במלואם או בחלקם, מאתר האינטרנט.

בפרט ובכלל

על יהדות, ריבונות וזכויות אדם

גיליון 5 | דצמבר 2019 • טבת תש"ף

דבר העורכים	7
שחר ליפשיץ, תליה פישר, ידידיה צ' שטרן	
תקצירי המאמרים	9
העורכים והמחברים	14
גר צדק וגר תושב	17
על שתי עמדות בשאלת ההצטרפות לקולקטיב היהודי במשנה תורה לרמב"ם נועם הופמן	
מיניות האישה – "ניטלה" או "נגנזה"?	49
תרגיל בקריאה פמיניסטית סטרוקטורליסטית בסוגיית "ארון העדות" אוריה מבורך	
פסולי עדות, בין ההלכה התנאית למשפט הרומי	76
ארכיאולוגיה של מוסד משפטי אורית מלכה	
מהו מוסר מונותאיסטי?	121
סגנון ותוכן בנבואות עמוס דוד סבתו	
"ראש כל איש המשיח וראש האשה האיש"	144
אחדות גופנית ונישואין: בין הבבלי לברית החדשה יעל פיש	
"רוח הדבר הגדול והעז"	164
לשון המקרא, הנבואה ושאלת הסמכות המאוחרת בספרות העברית החדשה בין ברנר לביאליק אוראל שרפ	
From the Editors	iii
Abstracts	v
Editors and Authors	x

דור העורכים

למדינת ישראל תעודת זהות כפולה: היא חברה במשפחת האומות הדמוקרטיות, שתרבותן ליברלית ומערבית, ובה בעת היא מדינה יחידה במינה, מדינת הלאום של העם היהודי. השפעתם של שני ההיבטים האלה – האוניברסלי והפרטיקולרי – ניכרת היטב במרחב הציבורי הישראלי על כל רבדיו: החברתי, החינוכי, התרבותי, התקשורתי, הפוליטי והמשפטי. כל אחד ממוקדי הזהות, בפני עצמו, הוא בעל כוח משיכה ויכולת שכנוע משמעותיים לרבים מאזרחי המדינה. לקיום האליפטי, בצלם של שני המוקדים, אקלים של שניות תרבותית, שהוא מאפיין היסוד של החיים הלאומיים של היהודים בדורנו. השניות שבין תרבות המערב לתרבות היהודית המסורתית באה לידי ביטוי, למשל, בהגדרתה החוקתית של המדינה כ"מדינה יהודית ודמוקרטית". התקבלותה הרחבה של הגדרה זו בשיח הישראלי מלמדת שהיא קולעת לתחושות הרוב הגדול של אזרחי ישראל היהודים. לדידם, לריבונות הישראלית מחויבות כפולה לשני מוקדי הזהות.

לשניות התרבותית פוטנציאל מורכב: יתרונה הוא שהיא מאפשרת גיוון של מקורות התרבות כך שפרטים וקהילות יכולים לבנות את זהותם מתוך הדיאלוג שבין שני המקורות. הגיוון גם עשוי להנביט צמיחה והתפתחות של כל אחת מן התרבויות מתוך האתגר שמציבה לה התרבות האחרת. ואולם, למעשה, המתבונן בחברה הישראלית, כאן ועכשיו, איננו מרגיש את הפנים השוחקות שבגיוון, אלא את הקושי והמתח שבתחרות בין שתי ההצעות התרבותיות. סוכני ההשפעה של שתי התרבויות מעדיפים להציג אותן כחלופות זהות צרות זו לזו, הנערכות לקראת מלחמת תרבות. העימות מתחולל בחזית רחבה – השפעה רעיונית, כוח פוליטי, תקציבי ממשלה, וכיוצא באלה. המערכה נמשכת,

באופנים ובדגשים מתחלפים, מאז תחילת המהפכה הציונית, אבל בדור שלנו, מתברר, היא החריפה ביתר שאת, עם המעבר של המדינה מדמוקרטיה הסדרית לדמוקרטיה משברית.

לנוכח מציאות זו כתב העת בפרט ובכלל: על יהדות, ריבונות וזכויות אדם מבקש לבסס זירת דיון מחקרית שתתמקד במפגש שבין ההיבטים המיוחדים ליהדות על שלל מופעיה – לאום, דת ותרבות – לבין ההיבטים האוניברסליים של התרבות הליברלית, שביטויים העיקרי הוא המחויבות לזכויות אדם. כפי שמרמז שמו של כתב העת, אנו מעוניינים במפגש האמור הן ברמת הפרט, שהוא נושא זכויות האדם, הן ברמת הכלל, מדינת הלאום היהודית-דמוקרטית.

יש להודות כי חלק לא מבוטל מקרב הציבור בישראל קורא את מגילת זכויות האדם בעין חשדנית. הזכויות הללו נתפסות לעתים קרובות מדי כ"אחר", דהיינו ביטוי של תרבות זרה המאיימת על יהודייתה של המדינה. אנו סבורים כי נדרשת בחינה ביקורתית של תפיסה זו, וראוי שהיא תיעשה מפרספקטיבה בינתחומית רחבה. תקוותנו היא שמעל דפי כתב העת יסורטטו אפשרויות רבות למהלך כפול כיוון: מצד אחד – בירור יחסה של היהדות לזכויות היסוד הליברליות; ומנגד – בחינה של הזכויות והחובות הייחודיות שמציע עולמה של היהדות ומידת הרלוונטיות שלהן לדורנו, גם לפרטים וגם לכלל, שהוא מדינת הלאום היהודית והדמוקרטית.

בפרט ובכלל הוא בראש ובראשונה כתב עת של החוקרים הצעירים בוגרי התוכנית "יהדות וזכויות אדם" במכון הישראלי לדמוקרטיה, שהחתומים מטה עומדים בראשה. מדובר בתלמידים לתואר שלישי, מכל האוניברסיטאות בישראל וממגוון ענפי ידע, שיחלקו עם הקוראים את פרי עמלם האקדמי בתחום התמחותם. אופיו של כתב העת הוא אפוא רב-תחומי ובינתחומי, והחיבורים שיפורסמו בו הם יצירות של חוקרים מעולים בתחילת דרכם באקדמיה הישראלית.

בעיני רוחנו אנו רואים כתב עת שמצליח לבסס את העיסוק במפגש שבין יהדות, ריבונות וזכויות אדם כתחום ידע עמוק ורבגוני. נעשה כל שביכולתנו שהוא יצמיח רעיונות ומחשבות מקוריים שיעשירו את הדורות הבאים של יהודים ואת המפעל היהודי החשוב ביותר בדורנו – מדינת ישראל.

פרופ' ידידיה צ' שטרן

פרופ' טליה פישר

פרופ' שחר ליפשיץ

תקצירי המאמרים

גר צדק וגר תושב

על שתי עמדות בשאלת ההצטרפות לקולקטיב היהודי במשנה תורה לרמב"ם

נועם הופמן

במאה העשרים שימשה הלכת הרמב"ם הן את מי שטענו שלהלכה יחס אינקלוסיבי הן את מי שטענו שלהלכה יחס אקסקלוסיבי בכל הנוגע לגבולות הכניסה לקולקטיב היהודי. מאמר זה מראה שכל אחד מזרמים פרשניים אלו הסתמך על יסודות אחרים בחיבורו ההלכתי הגדול של הרמב"ם "משנה תורה". הבחנה יסודית במשנה תורה היא בין "הזמן הזה" – זמן אשר בו ישראל נמצאים בגלות ואין להם כוח פוליטי, לבין "זמן אשר בו יד ישראל תקיפה על האומות". המאמר מראה שבמשנה תורה, הדואליות הטמפורלית משפיעה באופן קונקרטי על הפסיקה המיימונית: כך, הקטגוריה של "גר צדק" היא אופן ההצטרפות המובהק והמייצג של ה"זמן הזה", בעוד הקטגוריה של "גר תושב" קשורה בעליל ל"זמן אשר בו יד ישראל תקיפה". המאמר מראה שהקטגוריה "גר צדק" מאומצת בידי פוסקים בני זמננו הדוגלים ביחס אינקלוסיבי, בעוד הקטגוריה "גר תושב" משמשת השראה למבקשים להחיל יחס אקסקלוסיבי.

מיניות האישה – "ניטלה" או "נגנזה"? תרגיל בקריאה פמיניסטית סטרוקטורליסטית בסוגיית "ארון העדות"

אוריה מבורך

מאמר זה עוסק בניתוח פמיניסטי סטרוקטורליסטי של סוגיות מדרשיות הדנות בארון העדות ומופיעות ברצף אחד במסכת יומא. על פי הגישה הסטרוקטורליסטית המיוצגת במאמר, רצף מדרשים זה (להלן: הסוגיה) הוא בראש ובראשונה מעין מניפסט המצהיר על עמדות אידיאולוגיות שעניינן עיצוב והסדרה של מיניות האישה. בקריאות נוספות הוא זירת התגוששות בין משמעויות ואמיתות מתחרות המבעבעות כולן בקדרה הרוחת אשר בה מתבשלים יחסי הכוחות המגדריים באופן כללי, ובפרט כאשר הם נמזגים לכלי קיבול דתיים-אידיאולוגיים.

כפי שאראה, אחת המגמות הגלויות יותר של הסוגיה היא לבצע בירור אידיאולוגי לנושא המיניות ה"רצויה/ראויה" תוך דחיית אידיאולוגיות או תצורות של מיניות ש"איננה רצויה/ראויה". אדגים כיצד המיניות הרצויה/ראויה בסוגיה זו, מיניות המתארגנת סביב גוף האישה – ובפרט השדיים – נענית לקריאה פרוידיאנית-לקאניאנית. באמצעות תיאוריות פמיניסטיות סטרוקטורליסטיות אעמוד על ה"פוליטיזציה" החזו"לית של גוף האישה, ובפרט של השדיים. אולם בשונה אולי ממה שהיינו מצפים מגישה דתית פוריטנית הרואה בצניעות הנשית אמצעי להחנקה התשוקה המינית, אטען שתפקיד הבגד הנשי העולה מהסוגיה שלפנינו אינו להחניק את התשוקה המינית אלא דווקא לקיימה.

נוסף על כך יעסוק ניתוחי בהיבטים נוספים הנלווים לאלמנטים מיניים – נשיים וגבריים – העולים מן הסוגיה. המתח בין מיניות מבוססת ראייה למיניות מבוססת מגע, המתח בין האחד לריבוי והמתח בין סדר לאי-סדר – כל אלו מתפקדים, על פי הגישה הסטרוקטורליסטית, כצפנים יעילים לפיענוח ההסדרה המינית בטקסט, שכפי שאראה חותרת לעיתים תחת עצמה. גם מוסד הנישואין הפטריארכלי יקבל טיפול פרשני חתרני, אבל בלי לייחס את החתרנות דווקא לעמדת הפרשן, אלא אולי גם לעמדת המחבר, או הטקסט עצמו.

פסולי עדות, בין ההלכה התנאית למשפט הרומי ארכיאולוגיה של מוסד משפטי

אורית מלכה

המאמר עוסק ברשימת פסולי העדות התנאית המפורסמת – "המשחק בקובייה, המלווה בריבית, מפריחי יונים וסוחרי שביעית". במקום הסברים קודמים שגרסו כי הללו נפסלו לעדות משום שנחשבו "מעין גזלנים", החשודים להעיד עדות שקר עבור בצע כסף, המאמר מציע כי ההיגיון המארגן של הרשימה נטוע בהקשר יווני-רומי שבבסיסו עומד האינדאל הפוליטי של שליטה עצמית. המאמר גם טוען כי בעיצוב דיני הפסילה לעדות השתמשו התנאים במודל הלקוח ממוסד האינפמיה (infamia) הרומי, מוסד משפטי שעיקרו פגיעה במעמד האזרחי ובכושר הפוליטי של מי שנחשבו לוקים בהעדר שליטה עצמית. היבט מרכזי של הפגיעה בכושר הפוליטי של נושאי האינפמיה במשפט הרומי היה השוואת הסטטוס שלהם לזה של נשים; ואכן, גם התנאים משווים את מעמד הפסולים המנויים ברשימה למעמדן של נשים לעניין עדות. מסקנת המאמר היא שבעיצוב דיני הפסילה לעדות שלהם אימצו התנאים את ההיגיון המארגן של האינפמיה הרומית, שבמסגרתו כשרות לעדות נתפסה לא רק כעניין פרובטיבי (probative, הקשור להוכחה, proof) אלא גם, ואולי בעיקר, כסטטוס פוליטי.

מהו מוסר מונותאיסטי?

סגנון ותוכן בנבואות עמוס

דוד סבתו

הנביא עמוס, שפעל בממלכת ישראל באמצע המאה השמינית לפנה"ס, הוא ככל הנראה ראשון "נביאי הכתב" הידוע לנו. עובדה זו עשויה לעמעם את ייחודו של עמוס ולהציג אותו בעיקר כמבשרם של הרעיונות שהתפתחו מאוחר יותר אצל אותם נביאים. אולם תרכובת המסרים והסגנון הייחודי של עמוס משקפים תפיסת עומק ייחודית, הקשורה למסר הנבואי שביקש להעביר לעם בתקופתו ובהקשרו ההיסטורי ומובחנת מרעיונות דומים המופיעים אצל הנביאים שבאו אחריו. בעת החדשה התעורר עניין מחודש בספר זה, ובייחוד בנבואותיו המעמידות את המוסר החברתי במוקד. בעקבות השינויים בחברה, שהניעו קבוצות וארגונים שעניינם דמוקרטיה, שוויון וזכויות אדם, נתפס עמוס כדוברם של רעיונות בדבר צדק חברתי וכלכלי.

במאמר זה אני מבקש להציע פרשנות למסריו הייחודיים של הספר מנקודת המבט של תפיסת המוסר בהקשר הרחב. המאמר ידון בשלושה רעיונות בולטים הנשזרים לאורך הספר:

א. המוסר כיסוד אוניברסלי המחייב את כולם במידה שווה; בניגוד לעקרון הכוח בפוליטיקה;

ב. תפיסת הבחירה כאחריות ולא כפריבילגיה;

ג. אופייה של הנבואה כתופעה כמעט "טבעית", הכופה על הנביא להתריע מפני העתיד לבוא (ולא לסייע לשלטון).

שלושת הרעיונות הללו מנוסחים בספר במבנים רטוריים של פולמוס עם העמדה שרווחה אז בעם. כפי שאראה, לתבניות הרטוריות הייחודיות יש תפקיד מרכזי בעיצוב הרעיונות המוסריים של הנבואות. לדברי עמוס, הנביאים מייצגים נקודת מבט אלוהית-אוניברסלית, החורגת מנקודת המבט האישית ואף הלאומית. נבואותיו הפולמוסיות וערעוריו הפרובוקטיביים של הנביא נועדו לעורר את העם מתרדמתו הדוגמטית למחשבה עקיבה ומעמיקה על תפיסת עולמו הדתית והמוסרית נוכח הנחות היסוד בדבר אופיו האוניברסלי של האל.

"ראש כל איש המשיח וראש האשה האיש" אחדות גופנית ונישואין: בין הבבלי לברית החדשה

יעל פיש

המאמר עוסק בנייתוח תפיסת היחסים בין בעל לאשתו כפי שהיא עולה מן השימוש בביטוי "אשתו כגופו" בברייתא הידועה "האוהב את אשתו כגופו" וכו' (יבמות סב ע"ב = סנהדרין עה ע"ב) ובמקבילה שלה בברית החדשה, האיגרת אל האפסים ה', 21-33. המאמר דן בתפיסת הנישואין המשתקפת מהברייתא ומהאיגרת באמצעות בירור מושג ה"גוף" בביטוי. לא ברור אם "גוף" מורה על זהות בין בני הזוג (כלומר, מעין "אשתו כמותו") או אם "גופו" הוא הגוף במונח הפיזי והקונקרטי. העיון במקבילה שבאיגרת אל האפסים ובמקורותיה מאפשר להכריע לטובת האפשרות האחרונה ואף לעמוד על השורשים הדרשניים של הברייתא (שהיטשטשו בצורתה המאוחרת בבבלי) ולברר מה משמעות ההמלצה "לאהוב" ו"לכבד" את גוף האישה בברייתא. המאמר מתפלמס עם עמדות שנקטו חוקרים וחוקרות פמיניסטיות שעסקו ב"אשתו כגופו" כביטוי המבטל את האינדיבידואציה של האישה הנשואה מבעלה. מאמר זה מציע דרך מורכבת יותר לדבר על האחדות המגולמת בביטוי, שהיא אחדות היררכית שאינה מוחקת את אנושיותה של האישה הנשואה.

"רוח הדבר הגדול והעז"
לשון המקרא, הנבואה ושאלת הסמכות המאוחרת בספרות העברית
החדשה בין ברנר לביאליק

אוראל שרפ

המאמר בוחן את השפעת המקור הסגנוני של העברית על התוכן שנכתב בסגנון זה ואת הדרכים שבאמצעותן בחרו ברנר ומחברים אחרים להתייחס להשפעה זו. על בסיס עיון בכתבי ברנר ובני דורו המאמר דן במהות הבחירה של רוב סופרי ההשכלה לכתוב בעברית המקראית ובשאלה כיצד תפס ביאליק בחירה זו וכיצד חלק עליו ברנר בעניינה. המאמר עומד על המשמעות השונה שקיבלה הבחירה לפנות לעברית רבת המקורות המבוססת על שפת חז"ל, זו שביאליק כינה "נוסח מנדלי", ומציג לעומתה את המשמעות של בחירה זו בעיני ברנר. על בסיס עיון ב"מסביב לנקודה" נבחנת המודעות של המספר של "מסביב לנקודה" להשתמעויות התמטיות של כל אחד מן המקורות של השפה, ונבדקות ההשלכות של מודעות זו וקבלה זו של המקורות על תפקידן בטקסט. מתוך הבנת הסמכות והעוצמה הטמונות בפסוקי המקרא הטענה המרכזית של המאמר היא שהמספר מבקש למצות את כוחם הנבואי וההתגלותי. בכך הוא נאמן לעמדתו של ברנר, שאיננה מבקשת ליטול לעצמה סמכות מאוחרת של העורכים ושל הכותבים המאוחרים יותר. על יסוד אותה הבנה של אופיים השונה של המקורות ושל העוצמה שבהם מודגמת הצלחת המספר ב"מסביב לנקודה", מתוך מודעות לכוחה של לשון המקרא, לממש את מלוא הפוטנציאל התמטי שהלשון הזאת מאפשרת לו.

העורכים

פרופ' שחר ליפשיץ

עמית בכיר לשעבר במכון הישראלי לדמוקרטיה; ראש המרכז למשפט יהודי ודמוקרטי בפקולטה למשפטים שבאוניברסיטת בר-אילן; המייסד ויו"ר משותף של הפורום לשיתוף פעולה בין בית המשפט העליון לאקדמיה המשפטית בישראל. תחומי המחקר העיקריים שלו הם דיני משפחה, דיני חוזים, רב-תרבותיות במדינה יהודית ודמוקרטיה, משפט עברי וזכויות אדם והיהדות. עוסק רבות בניסיונות לשלב בין דיני המשפחה האזרחיים לבין האורתודוקסיה הדתית.

פרופ' טליה פישר

עמיתה בכירה במכון הישראלי לדמוקרטיה; פרופסור מן המניין בפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל אביב ולשעבר סגנית דיקן הפקולטה. מחקריה עוסקים בתיאוריה של המשפט הדיוני ושל דיני הראיות, בניתוח אמפירי של המשפט ובסוגיות של גבולות השוק.

פרופ' ידידיה צ' שטרן

עמית בכיר במכון הישראלי לדמוקרטיה; פרופסור מן המניין בפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן ולשעבר דיקן הפקולטה. תחומי מומחיותו: דת ומדינה, משפט והלכה, משפט ציבורי ומשפט מסחרי.

המחברים

מרצה בחוג ללימודי יהדות ובבית הספר לחינוך בקריה האקדמית אונו. תלמיד דוקטורט בבית הספר למדעי היהדות באוניברסיטת תל אביב. עבודת הדוקטור שלו עוסקת במשנה תורה ובפילוסופיה הפוליטית והמשפטית של הרמב"ם. תחומי העניין המחקריים שלו הם תיאוריה של ההלכה, פילוסופיה פוליטית בימי הביניים ורדיקליזם דתי יהודי.

נועם הופמן

דוקטורנטית בתוכנית למגדר באוניברסיטת בר-אילן. עבודת המחקר שלה עוסקת בהשפעת השפה העברית הממוגדרת על מבנה הסובייקט של האישה ומבוססת על מודלים פוסט-סטרוקטורליסטיים. בשנת 2014 הקימה את מכון אפרכסת למחקר התרבות הפוסט-מודרנית ולהפצה של ביקורת תרבות היום-יום. מלמדת יהדות במסגרות שונות ויועצת הלכה לענייני טוהרת המשפחה מטעם תוכנית ההלכה לנשים במדרשת לינדנבאום ירושלים.

אוריה מבורך

עמיתת פוסט דוקטורט באקדמיה ע"ש פולונסקי, במכון ון ליר בירושלים. את עבודת הדוקטור שלה, "כת עדים: עדות ומחשבה פוליטית בהלכה התנאית", העוסקת בכללים הייחודיים המסדירים את קבילותה של עדות במקורות התנאיים, השלימה במרכז צבי מיתר ללימודי משפט מתקדמים בפקולטה למשפטים שבאוניברסיטת תל אביב. כיום חוקרת את השינוי שעברה ההבחנה בין עד לשופט בהיסטוריה המוקדמת של ההלכה היהודית ואת התרומה של חקר המשפט העברי בתחומים אלו להבנת טרנספורמציות דומות בשיטות משפט עתיקות אחרות.

אורית מלכה

ד"ר דוד סבתו

השלים לאחרונה את עבודת הדוקטור שלו, בחוג לתלמוד בבית ספר מנדל ללימודים מתקדמים במדעי הרוח שבאוניברסיטה העברית בירושלים. העבודה עסקה בעיצובה של ההלכה התנאית בדור יבנה. מלמד מקרא וספרות חז"ל במסגרות שונות.

ד"ר יעל פיש

פוסט־דוקטורנטית באוניברסיטת אוקספורד. חוקרת ספרות חז"ל וספרות יהודית של העת העתיקה. עוסקת בתולדות הפרשנות מנקודת מבט תרבותית, פוליטית והיסטורית. את עבודת הדוקטור שלה – "פרשנות פאולוס למקרא ולתולדות המדרש" – כתבה באוניברסיטת תל אביב, בבית הספר למדעי היהדות. פרויקט המחקר הנוכחי שלה מתמקד באוניברסליות יהודית בספרות היהודית בעת העתיקה, מאלכסנדריה ועד התנאים.

אוראל שרפ

מרצה לספרות עברית בשלוחת אילת של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב ודוקטורנט במחלקה לספרות עברית באוניברסיטה זו. עבודת הדוקטור שלו עוסקת במקורות היהודיים בפרוזה של י"ח ברנר.

גר צדק וגר תושב

על שתי עמדות בשאלת ההצטרפות לקולקטיב היהודי במשנה תורה לרמב"ם

נועם הופמן

במאמר זה אטען שמהלכת הרמב"ם עולה תמונה דו-משמעית בנוגע לשאלת ההצטרפות לקולקטיב היהודי ולחברות בו. אטען שדו-משמעות זו נובעת מתמונה דו-קוטבית של ההיסטוריה הפוליטית היהודית – כל אחת מהמשמעויות קשורה קשר הדוק לאחד מקטבים אלו. במאה העשרים שימשה הלכת הרמב"ם הן את אלו שטענו שלהלכה יחס אינקלוסיבי הן את אלו שטענו שלהלכה יחס אקסקלוסיבי בכל הנוגע לגבולות הכניסה לקולקטיב היהודי. במאמר זה אראה שכל אחד מזרמים פרשניים אלו הסתמך על יסודות אחרים בחיבורו ההלכתי הגדול של הרמב"ם משנה תורה". הבחנה יסודית במשנה תורה היא בין "הזמן הזה" – זמן אשר בו ישראל נמצאים בגלות ואין להם כוח פוליטי, לבין "זמן אשר בו יד ישראל תקיפה על האומות". אראה שבמשנה תורה עצמו ישנה דואליות בשאלת ההצטרפות לקולקטיב היהודי – הקטגוריה של "גר צדק" היא אופן ההצטרפות המובהק והמייצג של ה"זמן הזה", בעוד הקטגוריה של "גר תושב" קשורה בעליל ל"זמן אשר בו יד ישראל תקיפה". אטען שהקטגוריה ההלכתית "גר צדק" מאומצת בידי אלו הדוגלים ביחס אינקלוסיבי ושהקטגוריה "גר תושב" משמשת השראה לאלו המבקשים להחיל יחס אקסקלוסיבי, ושכדי לפסוק הלכה לאשורה בשאלה זו על הפוסק לענות על שורת שאלות מקדמיות הנוגעות למשנה תורה באופן כולי.

מבוא: שתי עמדות פרשניות במאה העשרים

למן ראשית תנועת ההשכלה הוצג הרמב"ם כדמות המופת של המשכיל היהודי. הוגים כשלמה מימון, משה מנדלסון ונחמן קרוכמל העריצוהו משום שהוא שילב בין חיים הלכתיים למדע העדכני ביותר של תקופתו. המתקפות שספג הרמב"ם מחוגים אנטי-רציונליסטיים ושמרניים רק קירבוהו לליבם של המשכילים וגרמו להם לחוש שהם משחזרים אותו מאבק של דעת נגד בורות אשר בו נטל הנשר הגדול חלק שש מאות שנה קודם זמנם.¹ שרטוט דמותו של הרמב"ם כפרוטו-משכיל המשלב תורה ומדע, מסורת ו"מודרנה", הפכה מסורת בפני עצמה, ובנציגיה אפשר למנות את הרמן כהן, סטיבן שוורצשיילד, דיוויד נובאק, ישעיהו ליבוביץ ודוד הרטמן. הנציג המובהק והשיטתי ביותר של תפיסה זו הוא לטעמי מנחם קלנר, שהקדיש ספרים ומאמרים רבים² לניסיון להוכיח "שבעיני הרמב"ם אין הבדל מהותי מולד בין יהודי מן השורה לבין גוי מן השורה ברמת 'צלם אלוהים' שלהם".³

אליבא דקלנר, המשמעות הרדיקלית של תפיסה אנטי-מהותנית זו של הרמב"ם היא שבימות המשיח, הגויים כולם יתגיירו.⁴ כך לדוגמה, בדברי הרמב"ם בהלכות מלכים יב, א: "יחזרו כולם לדת האמת", מבין קלנר את הביטוי "דת האמת" כדת ישראל. יתר על כן,

1 על כך ראו Michael Friedlander, "The Moreh Nebuchim Literature," in the preface to his translation of the *Guide*, London: Routledge, 1928, pp. xxvii-xxxviii; James Lehmann, "Maimonides, Mendelssohn and the Me'asfim," *Leo Baeck Yearbook* 20 (1975), pp. 87-108; Allan Nadler, "The Rambam Revival in Early Modern Jewish Thought," in: Jay Michael Harris (ed.), *Maimonides After 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*, Cambridge MA: Harvard University Press, 2007, esp. pp. 40-49; George Y. Kohler, *Reading Maimonides' Philosophy in 19th-Century Germany: The Guide to Religious Reform*, London: Springer, 2012

2 מנחם קלנר, גם הם קרויים אדם: הנכרי בעיני הרמב"ם, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ו; Menachem Kellner, *Maimonides on Human Perfection*, Atlanta GA: Scholars Press, 1990; idem, *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, Albany: SUNY Press, 1991; idem, *Must a Jew Believe Anything?*, London: Littman Library of Jewish Civilization, 2006; idem, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, London: Littman Library of Jewish Civilization, 2006

3 קלנר, גם הם (לעיל הערה 2), עמ' 18.

4 Kellner, *Maimonides on Judaism* (לעיל הערה 2), עמ' 33-49. מסכים עימו חיים קרייסל, "הרמב"ם על הדת האלוהית", בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), הרמב"ם: שמרנות, מקוריות, מהפכנות, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשס"ט, כרך ב, עמ' 352-367.

הוא מבין את נושא המשפט (אלו שיחזרו) כאומות העולם, לא כישראל. מכאן מסקנתו שכל הגויים כולם יהפכו⁵ יהודים. החזון המשיחי יושלם אפוא רק כשהגויים כולם יתגיירו ויצטרפו ל"אומה היודעת את ה'", כלומר, יכירו בַאמת.

כדי לטעון טענה זו נסמך קלנר על קריאה רחבה של הפילוסופיה המימונית, אשר לה הוא עשה אפליקציה ספציפית בסוגיית היחס של הרמב"ם לגוי ולגר. על פי קלנר, הרמב"ם החזיק בתפיסה אריסטוטלית על הנפש, שלפיה האדם נולד כטבולה ראסה, ורק בעת ההוצאה מהכוח אל הפועל את יכולתו להשיג את המושכלות הוא הופך אדם במלוא מובן המילה.⁶ מכיוון שהרמב"ם החזיק בתפיסה זו, כך קלנר, הוא לא הבחין בין אלו הנולדים כגויים והופכים יהודים לבין אלו הנולדים כיהודים. בלשונו של קלנר, ההבדל בין היהודי לגוי הוא הבדל של "תוכנה" (software), לא של "חומרה" (hardware).⁷ דהיינו, באמצעות התכנות מחדש, שהוא העיון הפילוסופי המביא את הגוי להתגייר, נעלמים כל ההבדלים בין מי שנולד גוי והתגייר לבין היהודי הילידי.

אכן, אם לקרוא את הרמב"ם על פי קלנר, ובעיקר תוך השוואת עמדותיו לעמדות ר' יהודה הלוי ולמסורת הקבלית – בעלי התפיסה המהותנית של סגולת עם ישראל – נראה שיחסו האינקלוסיבי⁸ של הרמב"ם כלפי הנוכרי זיכה אותו בצדק במעמד של דמות מופת לאלו המבקשים לשלב בין ההלכה לבין ערכים מערביים מודרניים.

אבל במקביל לתיאור זה של תפיסת הרמב"ם את הנוכרי ואת אפשרות הצטרפותו לקולקטיב היהודי הופיע במאה העשרים תיאור של הרמב"ם שציירו בצבעים אקסקלוסיביים עזים. אריאל פיקאר הראה שרבנים בני הציונות הדתית שנולדו לאחר קום המדינה גזרו מסקנות הלכתיות מחמירות כלפי המיעוט הלא-יהודי במדינת ישראל תוך

5 למילה "חזר" בלשון הרמב"ם שתי משמעויות: return, אבל גם become. המילה מתרגמת את המילה הערבית "עאד", שאף לה כפל משמעות זה. מכאן שהמילה "יחזרו" שבהלכה יב, א מחליפה את המילה הערבית יעודות, שמשמעה כאן "יהיו". ראו על כך קלנר, גם הם קרויים (לעיל הערה 2), עמ' 183, הערה 69, המתבסס שם על דברי מיכאל שוורץ המנוח.

6 ראו אריסטו, על הנפש (תרגום והערות: מנחם לון, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1989), 429b29-430a1. הרמב"ם קיבל רעיון זה מקודמו, אבן סינא (יליד 1037), שהמשיג רעיון זה כהתפתחות הנפש מהפוטנציאליות של השכל ההיולי החומרי (אלעקל אלהילוני) אל האקטואליות של השכל הפועל (אלעקל אלפאעל). את הרעיון הזה אימץ בהמשך ג'ון לוק, שהושפע מתרגום החיבור "חי אבן יקטן", שכתב בן דורו של הרמב"ם, אבן טופיל (יליד 1085). מכאן שיש סימוכין אף בהיסטוריה של הפילוסופיה לשיכו המדובר של הרמב"ם לזרם אוניברסליסטי נאור.

7 קלנר משתמש במשל זה באופן עקיב. ראו קלנר, גם הם קרויים (לעיל הערה 2), עמ' 9, ועוד; Kellner, *Maimonides on Judaism* (לעיל הערה 2), עמ' 6.

8 אני מודה ליעל פיש על שהציעה להמשיג את ההבדל בין הזרמים הפרשניים באמצעות הצמד אינקלוסיבי/אקסקלוסיבי.

הסתמכות על הלכת הרמב"ם וביכורה על פני אפשרויות הלכתיות מתונות יותר, שהציגו פוסקים אחרים.⁹ פיקאר מראה שבניגוד לרבנים שנולדו קודם קום המדינה, כגון הרבנים קוק, הרצוג, חיים דוד הלוי, עזיאל וישראל¹⁰ – אשר ניסחו מהלכים הלכתיים מורכבים כדי להוציא את העוקץ מפסיקת הרמב"ם ולהגדיל את השוויון בין המיעוט הלא-יהודי לבין הרוב היהודי במדינת ישראל – הסתמכו הרבנים ישראל רוזן ואלישע אבינר על הלכת הרמב"ם דווקא כדי להשית חובות כבדים על הנוכרים במדינת ישראל, ולעיתים אף לטעון שעל פי ההלכה יש לשלול חלק מזכויותיהם.

כך לדוגמה מראה פיקאר שבעוד רבנים בני דור המדינה השתמשו בקטגוריה של "גר תושב" כדי להתיר מבחינה הלכתית את ישיבת המיעוט הלא-יהודי בארץ – כדעת הראב"ד – הרב רוזן למד מכך שהאיסור על "עשיית שכונה" חל על גר תושב ולכן "אין מאפשרים לנכרים, גם בימינו, להתיישב בערים ובמחוזות עצמאיים".¹¹ כך גם, בהסתמכו על פסיקת הרמב"ם בנוגע לגר תושב סבר הרב רוזן שאין להתיר ללא-יהודים לשבת כלל "בירושלים שלפנים החומות",¹² או בספר, כדי שלא ייווצר מצב אשר בו הם ידרשו לפרוש ולהצטרף למדינה השכנה.¹³ הוא אף הגדיל לעשות, וסבר שיש להגביל את תנועת הנוכרים (אם כי הסתייג ואמר שהגבלה זו צריכה להיעשות "מתוך יחס הומני"¹⁴), ושעל ישראל מוטלת החובה לנהל את ענייניהם ואין להעניק להם מינהל עצמי.¹⁵

-
- 9 אריאל פיקאר, "מעמד הנכרי במדינת ישראל בפסיקת רבני הציונות הדתית", ראשית 1 (2009), עמ' 187–208. אני מסתמך על מאמרו של פיקאר מפאת היקף החומר ההלכתי המודרני, אבל סבור שהחזרה לרמב"ם מקיפה הרבה יותר וששתי הדוגמאות שמביא פיקאר מייצגות תופעה רחבה בזרמים הרדיקליים יותר של הציונות הדתית.
- 10 על מהלכיהם ההלכתיים של רבנים אלו ראו גם אליעזר חדד, *מיעוטים במדינה יהודית: היבטים הלכתיים*, מחקר מדיניות 80, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תש"ע, עמ' 44–76; הנ"ל, "הפסיקה הציונית בנוגע לנכרים במדינת ישראל", בתוך: יאיר שלג וידידיה שטרן (עורכים), *הלכה ציונית: המשמעויות ההלכתיות של הריבונות היהודית*, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ח, עמ' 312–343.
- 11 ישראל רוזן, "נכרים במדינה יהודית: אוטונומיה או פיזור?", *תחומין ד (תשמ"ג)*, עמ' 260; מובא אצל פיקאר (לעיל הערה 9), עמ' 204–205.
- 12 שם, עמ' 266.
- 13 שם, עמ' 265.
- 14 שם.
- 15 שם, עמ' 266.

פיקאר מראה שהרב אבינר, שהקדיש ל"מעמד הישמעאלים במדינת ישראל" מאמר מקיף,¹⁶ סבור שהמוסלמים היו יכולים להיכנס לגדר "גר תושב" לו היה היובל נוהג, אבל מכיוון שהוא אינו נוהג אין להחשיבם ככאלו. הרב אבינר הולך לפי שיטת הרמב"ם, הקובעת שאין גר תושב נחשב כזה אלא אם כן הוא מקיים את שבע מצוות בני נח משום שהקב"ה ציווה שהנוכרים חייבים בהן ולא מתוך היגיון אנושי אוניברסלי.¹⁷ לפיכך קובע הרב אבינר שהמוסלמים אינם נחשבים בכל מקרה כגרים תושבים, ולכן כל החיובים הקשורים בהחייאת מעמד גר תושב מתבטלים לגביהם: "כלומר הושטת עזרה והענקת סעד סוציאלי ורפואי אינה מוטלת עלינו ביחס אל ערביי ארץ ישראל".¹⁸

על פי אבינר, אפוא, הערבים בני דת האסלאם ("הישמעאלים") אומנם אינם נחשבים עובדי עבודה זרה, אבל עם זאת אינם גרים תושבים. הרב אבינר סבור שהמוסלמים החיים בארץ נחשבים להלכה קבוצת ביניים בין עובדי עבודה זרה לבין גרים תושבים. קבוצת ביניים זו, בהיותה תחת שליטה יהודית נחשבת כקבוצה שעומה עם ישראל "כרת ברית". כדי להבהיר את היחס לקבוצה מעין זו חוזר הרב אבינר אף הוא אל הלכת הרמב"ם, ומזכיר שעל פיו יש תנאים מפורשים שרק על פיהם מותר לכרות ברית עם עמים זרים: (א) קבלת שבע מצוות; (ב) קבלת מס ועבדות. על הסברו של הרמב"ם למונח עבדות ("שיהיו נבזים ושפלים למטה ולא ירימו ראש בישראל") מעיר הרב אבינר שהכוונה היא ל"כניעה לאומית ולא עבדות רגילה".¹⁹ על דברי הרמב"ם "ולא יתמנו לשום דבר שבעולם" אומר הרב אבינר, "כלומר שלילת הזכות להתמנות לתפקידים שלטוניים או מנהליים בכירים בתחום המדינה". הרב אבינר אף קובע שכאשר הרמב"ם מזכיר מס ("שיהיו מוכנים לעבודת המלך בגופם ובממונם"), "מדובר במס ועבדות לשלטון לצרכי המדינה ולא בעבדות אישית לאזרחים פרטיים".²⁰ אם כן, על פי הרב אבינר, המוסלמים החיים בארץ שייכים לקטגוריית ביניים: אינם גרים תושבים ואינם עובדי אלילים. קטגוריית ביניים זו חסרה כאמור את הזכויות הסוציאליות הנזקפות למעמד גר תושב, אבל עליה לשאת בחובות כבדים הנגזרים מכך ש"כרתנו להם ברית".²¹

16 הרב אלישע אבינר, "מעמד הישמעאלים במדינת ישראל", תחומין ח (תשמ"ז), עמ' 362-337. נדון אצל פיקאר (לעיל הערה 9), עמ' 199-203.

17 הוא אף מטיל ספק אם המוסלמים בארץ אכן מקיימים שבע מצוות בני נח כלל ועיקר: "צריך בירור מעמיק האם הישמעאלים אכן מקיימים את ז' המצוות במלואן" (אבינר [לעיל הערה 16], עמ' 345. מובא אצל פיקאר [לעיל הערה 9], עמ' 199, הערה 45).

18 אבינר (לעיל הערה 16), עמ' 347. מובא אצל פיקאר (לעיל הערה 9), עמ' 199.

19 אבינר (לעיל הערה 16), עמ' 356; מובא אצל פיקאר, (לעיל הערה 9), עמ' 200.

20 שם.

21 חשוב לציין שלצד שני הפוסקים שמביא פיקאר, ממצאיו של חדר, מיעוטים (לעיל הערה 10) מראים שיחס הפוסקים בעשורים האחרונים לנוכרי איננו עשוי מקשה אחת. כך הוא מראה שלרב

אם כן, במחצית השנייה של המאה העשרים קמו שתי מסורות פרשניות מקבילות לרמב"ם, שהציגו כל אחת מהן דמות שונה לחלוטין שלו. מסורת פרשנית אחת הציגה רמב"ם שקווים מרכזיים בהגותו מתיישבים באופנים מסוימים עם ההשקפות הפוליטיות הדומיננטיות במערב המודרני; לעומתה הציגה המסורת הפרשנית השנייה דמות אשר לה ערכים בדלניים והיררכיים, שתפיסותיה הפוליטיות אינן יכולות להתיישב כלל וכלל עם המערב המודרני.

בעמודים הבאים אטען שאכן יש שני דגמים שונים של יחס אל הגר במשנת הרמב"ם ושכל אחת מהעמדות הפרשניות הללו מסתמכת על אחד מהם. אבחן את שני הדגמים הללו באמצעות שני סוגי הצטרפות לקולקטיב הישראלי: "גר צדק" ו"גר תושב". אטען שהקריטריון המבחין בין שני סוגי ההצטרפות הללו הוא קריטריון טמפורלי: גר צדק הוא דגם ההצטרפות המובהק של מה שמכונה בהלכת הרמב"ם "הזמן הזה", בעוד גר תושב הוא הדגם המייצג של מה שמכונה במשנה תורה "יד ישראל תקיפה", דהיינו, ימות המשיח.²²

אליעזר נחום רבינוביץ גישה מיטיבה עם הנוכרי אף שהוא משתמש בקטגוריית גר תושב (שם, עמ' 52-53). חدد אף מראה שלמסקנות שונות משל רוזן ואבינר הגיעו גם הרב יהודה עמיטל (שם, עמ' 64), הרב בניהו ברונר (שם, עמ' 65) והרב אהרון ליכטנשטיין (שם, עמ' 69). לצד אלו מוסיף חدد פוסקים שמסקנותיהם עולות בקנה אחד עם אלו של אבינר ורוזן, כגון הרב יצחק גינזבורג (שם, עמ' 54-55), הרב יעקב מדין (שם, עמ' 77), והרב שלמה אבינר (שם, עמ' 76-78). ראו על כך גם חدد, "הפסיקה הציונית" (לעיל הערה 10), עמ' 312-343.

הקטגוריה "גר תושב" נבחנה במחקר כחלק מהדיון ביחס ההלכה אל מיעוטים. כך לדוגמה חدد, 22 מיעוטים (לעיל הערה 10); הנ"ל, "הפסיקה הציונית" (לעיל הערה 10). לכאורה רק הקטגוריה "גר צדק" עוסקת בשאלת ההצטרפות לקולקטיב היהודי ובמידת האינקלוסיביות או האקסקלוסיביות של ההלכה. אולם הדיון ב"גר תושב" כדגם המייצג את גישתה של ההלכה למיעוטים הוא נעשה תוך זיקה עמוקה לשאלת יחס המדינה הליברלית למיעוטים, המנסרת בחלל עולם המחקר בחמישים השנים האחרונות. לעומת שאלת היחס למיעוטים, שאיננה כמובן שאלה ימי-ביניימית, שאלת ההצטרפות לקולקטיב היא שאלה ימי-ביניימית "אמית" (emic), ולטענתי, את הקטגוריה גר תושב יש לבחון כחלק משאלה זו. לא זו בלבד שהמינוח מצביע על קרבה בין המושגים, אלא כפי שאני מראה בהמשך המאמר, גר תושב הוא אופן ההצטרפות המועדף כאשר יש בידי ישראל כוח פוליטי. ודאי אפשר להשליך ממסקנותיי לדיון על שאלת יחס ההלכה למיעוטים, אולם הדבר צריך להיעשות תוך מודעות לכך שזוהי שאלת אתית (etic) שמקורה בנקודת מבטו של החוקר.

גר צדק: גר בזמן הזה

“הרי הן כישראל לכל דבר”: הלכות איסורי ביאה יב, יז-כה

העיסוק המרכזי בהלכות גיור במשנה תורה הוא בשניים וחצי פרקים בהלכות איסורי ביאה, הנמצאים בספר “קדושה”: מפרק יב, הלכה יז, עד סוף פרק יד. לצד הלכות איסורי ביאה בספר קדושה ישנם שני קובצי הלכות נוספים: הלכות מאכלות אסורות והלכות שחיטה. ספר זה הוא המקום המרכזי אשר בו דן משנה תורה בהלכות המבדילות את ישראל מהגויים. על כן חשובה ומעניינת העובדה שדווקא בספר העוסק בהיבדלות ישראל מן הגויים כלולות ההלכות הדנות באפשרותו של הגוי להפוך לישראל, כלומר, ביטול ההבחנה בין ישראל לגויים.

יש לשים לב גם למקום אשר בו שובצו הפרקים העוסקים בגיור בתוך שאר פרקי הלכות איסורי ביאה. פרקים א-ג בהלכות איסורי ביאה עוסקים באיסורי עריות, דהיינו, נשים האסורות לבועל עקב קרבת משפחה; פרקים ד-יא עוסקים בתנאים הספציפיים שבהם אישה המותרת בדרך כלל הופכת אסורה (נידה, זבה, יולדת וכיוצא באלו). לאחר העיסוק באיסורי היחסים השונים בתוך ישראל דן פרק יב באיסור היחסים בין ישראל לאומות העולם. כיוון שעסק באיסור יחסים אלו, בא משנה תורה לעסוק באילו תנאים הם מותרים. כאן מופיעים פרקי הלכות הגיור שבהם אעסוק. אם כן, ההקשר של קובץ הלכות זה הוא כיצד אפשר להתיר יחסי אישות בין גוי לישראלית. במילים אחרות: יש לזכור שהלכות הגרות ממוקמים בהלכות איסורי ביאה ולא בהלכות דעות או בהלכות יסודי התורה.²³ כלומר, הרמב”ם מבקש לומר שהתכלית המרכזית של הגיור היא האפשרות להינשא לישראל ולא דווקא אפשרויות אחרות, כגון השתתפות בפולחן או זכייה בעולם הבא, ובכך הוא נותר נאמן למקורותיו התלמודיים העוסקים בנושא זה בעיקר במסכת יבמות.²⁴

כך מתחיל קובץ הלכות הגיור:

כל הגויים כולם, כשיתגידו ויקבלו עליהן כל המצוות שלתורה, והעבדים כשיתחררו – הרי הם כישראל לכל דבר, שנאמר: “הקהל, חקה אחת לכם” (במדבר טו, טו), ומתירין להכנס בקהל ה' מיד (רמב”ם, הלכות איסורי ביאה יב, יז).

23 כפי שהעיר מנחם לורברבוים, “Maimonides’ Letter to Menachem Lorberbaum, ‘Maimonides’ Letter to Ovadyah: An Analysis,’ *S’varah: A Journal of Philosophy, Law and Judaism* 3 (1) (1993), p. 62

24 אני מודה לאורית מלכה על תובנה אחרונה זו.

בהלכה משובצת לשון הברייתא ביבמות מז ע"ב: "הרי הוא כישראל לכל דבריו", דהיינו, מעשה הגיור הופך את הגר לישראל לכל דבר ועניין. ואף על פי כן, הרמב"ם מוסיף שהם "מותרין להכנס בקהל ה'", והכוונה בכניסה לקהל היא האפשרות לבוא בנישואין עם ישראל. ייתכן שהסיבה לכך שמייד אחרי שנאמר שהגרים הם "כישראל לכל דבר" נאמר שהם "מתרין להכנס בקהל ה'" היא כדי לציין שמעמדם "כישראל לכל דבר" לעניין נישואין בלבד, משום שבמקומות אחרים במשנה תורה, מעמדם אינו כשל ישראל "לכל דבר". כך, בהלכות מלכים א, ד נאמר במפורש שאין לגר הזכות להתמנות לכל תפקיד בעל שררה "עד שתהיה אמו מישראל", דהיינו, עד שצאצאיו לא ייחשבו עוד גרים. כמו כן, בהלכות מתנות עניים ת, יז מופיע דיון בשאלת פדיון שבויים כאשר משאבי הקהילה מוגבלים. הקהילה מחולקת באופן היררכי: כוהן קודם ללוי, לוי לישראל וכן הלאה. ישנן עשר דרגות. הגר הוא בדרגה התשיעית, כלומר, אחת לפני האחרונה. הטעם שניתן לכך שהנתין²⁵ – שאף הוא גר – קודם לגר שאינו נתין, הוא שהוא "גדל עמנו בקדושה". רק העבד המשוחרר נמצא נמוך יותר מן הגר בהיררכיית פדיון השבויים. לצד מעמד נמוך זה יש לזכור שישנה מצווה מפורשת לאהוב את הגר (רמב"ם, הלכות דעות ד, ד).

לאחר פתיחת קובץ הלכות הגיור בקביעה שהגרים נחשבים כישראל לכל דבר – ככל הנראה בעיקר לעניין נישואין – עובר הפרק לעסוק בארבעת העמים האסורים לבוא בקהל: "כשיתגייר מהן אדם – הרי הוא כישראל לכל דבר, אלא לענין ביאה בקהל" (הלכות איסורי ביאה יב, יז). מכאן עוסק שאר פרק יב בתנאים הספציפיים והמורכבים של האיסור החל על בני ארבעת העמים הללו לבוא בקהל. הפרק ממשיך ודן בגיור אדם הבא משבעת העממים שישבו בכנען קודם כיבוש יהושע. העם היחידי שהתגייר, כך על פי משנה תורה, הוא הגבעונים. אלו נאסרו לבוא בקהל "מדברי סופרים" ולא מן התורה, שכן היה זה יהושע שאסר עליהם לבוא בקהל. אולם יהושע אסר דבר זה רק בזמן שיש מקדש. איסור זה הוחמר בזמנו של דוד, שאסר את ביאתם בקהל לעולם.

לכאורה נראה שזוהו פרק העוסק בתנאים השונים שבהם זוכה המצטרף אל הקולקטיב הישראלי במעמד חלקי. מהפרק עולה שיש קבוצה של גרים שלעולם לא יוכלו לזכות במעמד שווה בקהילה. לאחר ההזכרה ההכרחית של קבוצת האסורים מן התורה נראה שמטרת הפרק היא להרחיב את גדר קבוצה זו. הרמב"ם מציין שישנה קבוצה נוספת האסורה לבוא בקהל ("הנתנים"). יתרה מכך, דינה הוחמר, והיא אסורה לבוא בקהל לעולם. כלומר, מהלך הפרק הוא מהלך של החמרה מתמשכת: מציון של קבוצה אסורה להרחבת גדרה, ולבסוף, להחמרת דינה. בשלב זה נראה שמהלך הפרק הוא אל עבר קרשנדו של אקסקלוסיביות המראה שהגר אינו באמת הופך להיות ישראל לכל דבר. אולם סופו של הפרק הופך את הקערה על פיה:

25 מצאצאי הגבעונים, שהתגיירו בימי יהושע (רמב"ם, הלכות איסורי ביאה יב, כב-כד).

כשעלה סנחריב מלך אשור, בלב כל האומות וערבים זה בזה והגלה אותם ממקומם. ואלו המצריים שבארץ מצרים עתה – אנשים אחרים הם; וכן האדומים שבשדה אדום. והואיל ונתערבו ארבע אומות האסורים בכל אמות העולם שהן מתרים – הַתֵּר הַכֵּל. שכל הפורש מהן להתגייר, חזקתו שפרש מן הרב. לפיכך, כשיתגייר הגר בזמן הזה בכל מקום – בין אדומי בין מצרי בין עמוני בין מואבי בין כושי בין שאר האמות – אחד הזכרים ואחד הנקבות, מתריץ לבוא בקהל מיד (הלכות איסורי ביאה יב, כה).

כפי שהראו ישי רוזן צבי ועדי אופיר, בלבול האומות בידי סנחריב שימש את חז"ל ליצירת בינריזציה בין הגוי היהודי, שמטרתה בידול היהודי מן הגוי.²⁶ אף כאן ישנה בינריזציה – במקום לראות בגויים קבוצות שונות ישנה קבוצה הומוגנית אחת, המותרת לגיור בשווה.

ישראל הם גרים: איסורי ביאה יג, א-יג

הפרק הבא בפרקי הגיור נפתח כך:

בשלושה דברים נכנסו ישראל לברית: במילה וטבילה וקרבתן.
מילה – היתה במצרים, כשנאמר: "כל ערל לא יאכל בו" (שמות יב, מח). מל אותם משה רבנו, שכולם בטלו ברית מילה במצרים חוץ משבט לוי. ועל זה נאמר "ובריתך ינצרו" (דברים לג, ט).
וטבילה – היתה במדבר קודם מתן תורה, כשנאמר: "וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם" (שמות יט, י).
וקרבן – כשנאמר: "וישלח את נערי בני ישראל, ויעלו עלת" (שמות כד, ה) – [על ידי כל ישראל הקריבום.
וכן לדורות. כשירצה הגוי להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו על תורה – צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן. ואם נקבה היא – טבילה וקרבתן. שנאמר: "ככם כגור" (במדבר טו, טו) – מה אתם במילה וטבילה והרצאת קרבן אף הגר לדורות במילה וטבילה והרצאת קרבן (הלכות איסורי ביאה, א-ד).

כפי שטען קלנר,²⁷ הלכות אלו עורכות הקבלה מושלמת בין גיור הגוי בזמן הזה לבין כינון עם ישראל. כניסת ישראל לברית – דהיינו, תחילת הקולקטיב הישראלי – נעשתה בשני שלבים: השלב המקדמי והראשון נעשה במצרים, ובו מל משה את ישראל. שבט לוי הוא יוצא דופן לעניין זה, שכן הוא היה היחידי בין השבטים שלא שכח את המילה, וקיימה

Ishay Rosen-Zvi and Adi Ophir, "Goy: Toward a Genealogy," *Diné Israel* 28 26 (2011), p. 78

Kellner, *Maimonides on Judaism* 27 (לעיל הערה 2), עמ' 52.

אף במצרים.²⁸ השלב השני של הכניסה לברית נעשה במדבר, והוא כלל שתי פעולות: מילה וקרבן. הגוי נכנס לברית בדיוק כפי שישאל נכנס לברית, ובאמצעות אותן פעולות. משמעות הקבלה זו היא שקודם הכניסה לברית, ישראל אינו ישראל אלא מעין לוח חלק, ככל הגויים. רק הכניסה לברית היא ההופכת אותו לישראל. כלומר, עם ישראל המקראי לא היה "עם ישראל" עד שלא התגייר בסיני, כפי שהגמרא מציעה במסכת כריתות.²⁹ הכניסה לברית שוות ערך לקבלת עול תורה, ומכאן שההיבט המהותי של היות ישראל הוא התורה. אם כך, הגר הוא ישראל המובהק או המופתי שבזמן הזה – ישראלים שנולדו כישראלים ירשו את מחויבותם לתורה מאבותיהם באופן סביל, בעוד הגר מקבל על עצמו עול תורה ומצוות באופן וולונטרי ופעיל. גם, כפי שהראה מנחם לורברבוים,³⁰ באיגרתו לעובדיה הגר טען הרמב"ם שגר הצדק נעלה על ישראל הילידי. הרמב"ם כתב לעובדיה: "אל יהי יחסך קל בעיניך. אם אנו מתייחסים אל אברהם, יצחק ויעקב – אתה מתייחס למי שאמר והיה העולם".³¹

בעוד החלק הראשון של פרק יג עוסק בגרות הנעשית בלב שלם וללא אינטרס נוסף, החלק השני של פרק יג סותר באופן מוחלט את החלק הראשון ודן בגרות הנעשית מתוך אינטרס. אחזור לדון בחלקו השני של הפרק מאוחר יותר. קודם לכן אדון בחלק הראשון של פרק יד מהלכות איסורי ביאה, שם מופיע התיאור הממצה והקנוני של ריטואל הגיור.

ריטואל הגיור בזמן הזה: איסורי ביאה יד, א-ו

המחצית הראשונה של פרק יד מהלכות איסורי ביאה מוקדשת לתיאור ריטואל הגיור, שבאמצעותו הופך המצטרף חלק מהקולקטיב הישראלי. טקס המעבר מבטא את העקרונות המהותיים של קהילת היעד, ומשום כך יש לבוחנו לעומק.³² ריטואל הגיור כפי שהוא מופיע במשנה תורה מבוסס על ברייתא המופיעה ביבמות מז ע"א-ע"ב, שהיא התיאור המרכזי של ריטואל הגיור בספרות חז"ל. כדרכו, הרמב"ם ערך שינויים בלשון הברייתא. שינויים אלו – חלקם קטנים חלקם גדולים יותר – משנים את מרכז הכובד של

28 כך אף נאמר על שבט לוי בסוף פרק א מהלכות עבודה זרה: "ומעולם לא עבד שבט לוי עבודה זרה". כלומר, שבט לוי העביר את המסורת של קהילת המייחדים המתנגדת לעבודה זרה מדור לדור עד שהגיעה למשה רבנו, שהצליח להשיב את העם לדרך הישר.

29 כריתות ט ע"א: "רבי אומר: 'ככם' [במדבר טו, טו?] – כאבותיכם. מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם, אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים".

30 Lorberbaum (לעיל הערה 23), עמ' 60.

31 יצחק שילת (עורך), אגרות הרמב"ם, חלק א, מעלה אדומים: הוצאת שילת, תשנ"ה, עמ' רלה. מובא אצל Lorberbaum (לעיל הערה 23), עמ' 60.

32 ראו על כך צבי זוהר ואבי שגיא, גיור וזהות יהודית: עיון ביסודות ההלכה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ה.

הברייתא כליל. להלן טקסט המציג באופן משולב את הברייתא ביבמות עם הלכות א-ו בפרק יד מהלכות איסורי ביאה. הטקסט הלא-מודגש הוא הטקסט של הברייתא שהרמב"ם השאיר כמות שהוא במשנה תורה, הטקסט המודגש מסמן את ההוספות שהוסיף הרמב"ם עליה, והטקסט המודגש שבסוגריים מרובעים – את השינויים שעשה. אדון כאן בעיקר בשינויים המהותיים, אולם מרתק לעקוב גם אחר השינויים הזעירים, שבהם מתווספים מילת הבהרה או תנאי, המשנים או משפרים את המקור. העמדה כזו של הטקסט של משנה תורה מאפשרת לנו לראות את החיבור בהתהוותו ומספקת הצצה אל סדנת העבודה המימונית:

גר שבא להתגייר בזמן הזה [כיצד מקבלין גרי הצדק], ויבדקו אחריו ולא ימצאו עילה? אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים, דחופים, סחופים³³ ומטורפין וייסורין באין עליהם? אם אומר יודע אני ואיני כדאי [אם אמר אני יודע ואני כדאי] – מקבלין אותו מיד. ומודיעין אותו עיקרי הדת, שהוא ייחוד השם ואיסור עבודה זרה, ומאריכין בדבר זה. ומודיעין אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות, ואין מאריכין בדבר זה. ומודיעין אותו עוון לקט שכחה ופאה ומעשר עני, ומודיעין אותו עונשן של מצוות.

כיצד? אומרים לו: הוי יודע שעד שלא באת למדה זו [לדת זו], אם אכלת חלב אי אתה ענוש כרת; אם חיללת שבת, אי אתה ענוש סקילה. ועכשיו, אחר שתתגייר, אם אכלת חלב, אתה ענוש כרת; אם חללת שבת, אתה ענוש סקילה. ואין מרביץ עליו ואין מדקדיקין עליו,³⁴ שמא יגרום לטורדו ולהטותו מדרך טובה לדרך רעה. שבתחילה אין מושכין את האדם אלא בדברי רצון רכים. וכן הוא אומר: "בחבלי אדם אמשכם" (הושע יא, ד), ואחר כך – "בעבותות אהבה" (שם).

וכשם שמודיעים אותו עונשן של מצוות כך מודיעין אותו מתן³⁵ שחרן של מצוות. ומודיעין אותו שבעשיית מצוות אלו יזכה לחיי העולם הבא ושאיין שם צדיק גמור, אלא בעל חכמה שעושה מצוות אלו ויודען. ואומרים לו: הוי יודע שהעולם הבא אינו עשוי [צפון] אלא לצדיקים, והם ישראל. וזה שתראה ישראל בצער בעולם הזה, טובה צפונה היא להם, שאינן יכולין לקבל רוב טובה בעולם הזה כאמות³⁶ – שמא ירום לבם ויתעו ויפסידו שכר העולם הבא, כעניין שנאמר "וישמך ישרון ויבעט" (דברים לב, טו). ואין הקדוש ברוך הוא מביא עליהן רוב פורענות, כדי שלא יאבדו, אלא כל האומות כלין והן

33 במשנה תורה: "מסוחפין".

34 משפט זה לקוח ממקום אחר בהמשך הברייתא ביבמות, ראו לקמן הערה 36.

35 לא מופיע במשנה תורה, ואולי הדבר נובע מדוקטרינת הגמול המימונית, אשר בה השכר אינו "ניתן" בידי ישות חיצונית אלא "נלקח" בידי החכם, ואין כאן מקום להאריך.

36 בברייתא ביבמות, נוסח הדברים לאחר המילים "העולם הבא אינו עשוי אלא לצדיקים" הוא כדלהלן: "וישראל בזמן הזה אינם יכולים לקבל לא רוב טובה ולא רוב פורענות. ואין מרביץ עליו ואין מדקדיקין עליו".

עומדין. ומאריכין בדבר זה כדי לחבבו. אם חזר בו ולא רצה לקבל — הולך לדרכו. ואם קבל אין משהין אותו אלא מלין אותו מיד [...] ושני תלמידי חכמים [ושלשה]³⁷ עומדין על גביו. ומודיעין אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות פעם שניה, והוא עומד במים. טבל ועלה — הרי הוא כישראל לכל דבריו.³⁸

ההבדל הראשון הניכר בין הגרסאות הוא בכותרת הניתנת לריטואל הגיור. הבריייתא ביבמות מתחילה בדברים "גר שבא להתגייר בזמן הזה", בעוד במשנה תורה הכותרת היא "כיצד מקבלין גרי הצדק". מעבר לעובדה שהמילה "כיצד" מדויקת יותר כהקדמה לתיאור פעולות, משנה תורה מבקש להדגיש שזהו תהליך הגיור הראוי, ושאלו המצטרפים לקולקטיב היהודי באמצעות תהליך גיור זה מכונים "גרי צדק", בניגוד ל"גרים" סתם, המתוארים במחצית השנייה של הפרק הקודם (שיידון להלן), שאף על פי שגרותם גרות הם אינם נקראים גרי צדק. נוסף על כך, ייתכן שכוונת הרמב"ם בהחלפת הצירוף "הזמן הזה" בצירוף "גר צדק" היא להדגיש שגר צדק הוא הטיפוס המובהק של גר ב"זמן הזה", אשר בו אין לישראל כוח פוליטי, וההצטרפות אליהם כרוכה בהקרבה.

תוספת אחרת בגרסת משנה תורה היא "ויבדקו אחריו ולא ימצאו עילה". משמעות המילה "עילה" היא סיבה אינטרסנטית להצטרפות לישראל, דהיינו, סיבה שאינה מהותית למעשה ההצטרפות. דוגמה לטעם כזה תהיה אדם המבקש להצטרף לישראל כדי שיותר לו להינשא לישראלית או כדי ליהנות מכוח ומשררה כלשהם. בריטואל הגיור כפי שהוא מופיע במשנה תורה, על בית הדין לבדוק אחר כוונות המתגייר ולהבין אם ישנו מניע חיצוני הגורם לו לרצות להצטרף לישראל. אדם המבקש להצטרף לישראל בלי שיש לו כל אינטרס הוא הוא גר הצדק.

37 יש לשים אל לב שהבריייתא דורשת שהם יהיו תלמידי חכמים, בעוד במשנה תורה הדיוטות מספיקים. וראו הלכות איסורי ביאה יג, יז: "גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן, ומל וטבל בפני שלושה הדיוטות — הרי זה גר. ואפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל — יצא מכלל הגויים. וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו. אפילו חזר ועבד עבודה זרה — הרי הוא כישראל משומד, שקידושו קידושין ומצוה להחזיר אבדתו. מאחר שטבל נעשה כישראל".

38 "טבל ועלה — הרי הוא כישראל לכל דבריו" אינו מופיע במשנה תורה בהלכות אלו אלא בהלכות איסורי ביאה יב, יז: "כל הגויים כולם, כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצוות של תורה, והעבדים כשיתחררו — הרי הן כישראל לכל דבר, שנאמר: "הקהל, חוקה אחת לכם" (במדבר טו, טו). ומותרין להיכנס בקהל ה' מיד". ואם נאמר שם, לפני שני פרקים, אולי אין צורך גם כאן. נוסח זה מופיע בהלכות שבת כ, יד: "הואיל וגר תושב עושה מלאכה לעצמו בשבת, וגר צדק הרי הוא כישראל לכל דבר, במי נאמר "וינפש בן אמתך והגר" [שמ' כג יב]? זה גר תושב, שהוא לקיטו ושכירו של ישראל".

זוהי הסיבה לשינוי נוסף שעשה הרמב"ם בברייתא: "ומודיעין אותו עיקרי הדת, שהוא ייחוד השם ואיסור עבודה זרה, ומאריכין בדבר זה. ומודיעין אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות ואין מאריכין בדבר זה". בניגוד לברייתא, שם אנו מוצאים רק את ההוראה להודיע לגר הפוטנציאלי מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות, במשנה תורה נעשית חלוקה בין "עיקרי הדת" לבין מצוות שאינן בגדר זה. חשיבותם של עיקרי הדת מסומנת בכך שהם מפורטים (ייחוד השם ואיסור עבודה זרה), בעוד המצוות האחרות מתוארות באופן אלמוני (קלות וחמורות). חשוב מכך, יש להאריך בעת הודעת עיקרי הדת בעוד יש לקצר בהודעת יתר המצוות. אפשר להסיק מכך שבעוד הברייתא מדגישה כתנאי להצטרפות לקולקטיב היהודי שעל הגר להיות מודע לכך שהפרקסיס ההלכתי הוא העיקר במערכת שאליה הוא נכנס, הרמב"ם מבקש להדגיש שהאמונות (עיקרי הדת) הן העיקר בקולקטיב. יוצאת מכך תמונה אחרת של הקולקטיב: הקולקטיב העולה מן הברייתא הוא קולקטיב המאוחד על ידי חוק, בעוד הקולקטיב של משנה תורה הוא קולקטיב אשר בו יש אומנם אחידות נורמטיבית, עיקר מעייניו נתונים לאחידות תודעתית. מצופה מהגר המבקש להצטרף שהצטרפותו תהיה מפאת הבנתו והכרתו את עיקרי הדת ורצונו להימנות עם אלו המחזיקים בהם. הקולקטיב מוגדר על ידי עיקרי הדת שלו, ומשום כך, הצטרפות מתוך הכרה בעיקרים תודעתיים אלו היא הצטרפות מסיבה המתאימה להיגיון הפנימי של הקולקטיב. לעומת זאת, הצטרפות מסיבה אחרת נחשבת כסיבה חיצונית, שאינה עולה בקנה אחד עם מהות הקולקטיב, ומכונה בלשון משנה תורה "עילה".

מכאן נקל להבין את משמעותו של הבדל נוסף בין הגרסאות, המופיע בתשובתו של המועמד לגיור לשאלה הראשונית שהוא נשאל ("מה ראית שבאת להתגייר" וכו'). בעוד את דברי הברייתא "יודע אני ואיני כדאי" קשה לפרש,³⁹ השינוי שעשה הרמב"ם משקף בדיוק את הרעיון של גיור ללא עילה. המועמד לגיור נשאל אם הוא מודע לכך שבזמן הזה אין כל תועלת להצטרף לקולקטיב הישראלי, ועונה שהוא יודע, ובכל זאת מוכן להצטרף ("כדאי").

39 "איני כדאי" נראית כתשובה לא הגיונית לשאלה. השאלה הנשאלת היא מדוע לך להצטרף לקהילה שאין בה ערך. תשובה הגיונית לשאלה זו תציין את ערכה של הקהילה שאליה מבקש המועמד להצטרף או לכל הפחות תציין את אדישותו לסוג הערך הנקוב בשאלה. לעומת זאת, מהתשובה "יודע אני ואיני כדאי" עולה שהוא מכיר בכך שהקהילה אינה בעלת ערך ושמשום כך, או ש- (1) הוא אינו רוצה להצטרף ("כדאי" במשמעות של מוכן ורוצה) או ש- (2) הוא אינו בעל ערך מספיק להצטרף לקהילה חסרת הערך. ברור שלשתי האפשרויות הללו אין היגיון רב. אפשרות אחת, מפאת הסיטואציה הנרטיבית המתוארת, והאפשרות השנייה, בגלל חוסר ההיגיון הפנימי שלה. מכאן שהרמב"ם חייב היה לערוך תיקון כלשהו כדי להבהיר את הטקסט באופן הבסיסי ביותר.

אחרי שמיידיעים את המועמד מעט על גדרי הענישה ההלכתית מופיעה במשנה תורה תוספת ארוכה למדי: "ואין מרבין עליו ואין מדקדקין עליו,⁴⁰ שמא יגרום לטורדו ולהטותו מדרך טובה לדרך רעה. שבתחילה אין מושכין את האדם אלא בדברי רצון רכים. וכן הוא אומר: "בחבלי אדם אמשכם (הושע יא, ד), ואחר כך: "בעבותות אהבה" (שם)". תוספת זו מבטאת רצון להגדיל את הקולקטיב היהודי. אם כבר ישנו מועמד המבקש להצטרף לקולקטיב מן הסיבות הנכונות, יש לחבב עליו את הקולקטיב ולהיזהר לא להרחיקו ממנו. רעיון זה מופיע בברייתא במשפט הלכות ממנה ("אין מרבין עליו ואין מדקדקין עליו"), אולם ההפלגה בדברים מלמדת אותנו שהדבר חשוב לרמב"ם במיוחד. כלומר, יש כאן רצון להפיץ את הדת. אומנם ההפצה אינה נעשית באופן פעיל ומלכתחילה, כלומר, אין דרישה לצאת, לשכנע ולקרב גויים לדת האמת, אולם יש כאן מעין עמדה מיסיונרית רכה, שכן יש כאן רצון להגדיל את הקולקטיב.

דברי התוספת שבמשנה תורה מ"וזה שתראה ישראל בצער בעולם הזה" עד "אלא כל האומות כלין והן עומדין" הם מעין פירוש לדברי הברייתא "וישראל בזמן הזה אינם יכולים לקבל לא רוב טובה ולא רוב פורענות". המשמעות הפשוטה של נוסח הברייתא היא שישראל נמצאים בזמן הזה במצב אשר בו הם אינם יכולים לזכות בכוח פוליטי אבל גם אינם יכולים לכלות מן העולם.⁴¹ הרמב"ם מבהיר את הדברים, וכותב: "רוב טובה בעולם הזה כאומות". מובן שהיתרון המרכזי (הטובה) שיש לאומות על ישראל היא עצמאותן הפוליטית. הרמב"ם מוסיף ומבקש להסביר למועמד הפוטנציאלי שישנה סיבה תיאולוגית לכך שאין לישראל בזמן הזה עצמאות פוליטית: עצמאות פוליטית תעורר אצלם גאווה, שתגרום להם לעסוק בדברים שאינם מ"עיקרי הדת" וכך להפסיד שכר העולם הבא. לאפולוגיה זו מתווסף מהלך נוסף: חוסר העצמאות הפוליטית הוא רק מדומה, היות וכל האומות – על אף עצמאותן – כלות, לעומת ישראל, הנשארים תמיד.

כאמור, מונח מפתח להבנת ריטואל הגיור כפי שהוא מתואר במשנה תורה הוא "עיקרי הדת". עיקרי הדת כפי שהם נמנים כאן הם ייחוד השם ואיסור עבודה זרה. בפרק א בהלכות עבודה זרה נעשית הבחנה בין הדת האברהמית לדת משה. דת משה מורכבת ממצוות שניתנו בידי משה, בעוד דת אברהם היא ההכרה הפילוסופית בכך "שיש אלוה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד". בדומה לכך, כפי שהראה לורנס קפלן, בארבעת הפרקים הראשונים של משנה תורה – העוסקים בפיזיקה ובמטפיזיקה – לא מופיעה המילה "ישראל" ולו

40 משפט זה לקוח ממקום אחר בהמשך הברייתא ביבמות. ראו לעיל הערה 36.

41 אף שרש"י מפרש אחרת: "לא רוב טובה – לפי שיצר הרע מחזור אחריהן, כדאמרי' [נן] במס' [כת] סוכה (נב ע"ב) ושמא תזוח דעתן עלייהו ויחטאו" (יבמות מז ע"ב, ד"ה לא רוב טובה). כלומר, יצר הרע מעכב את ההשגה המלאה של השכר בעולם הזה, ורק בעולם הבא, אשר בו כבר לא יהיה יצר אפשר יהיה ליהנות מ"רוב טובה".

פעם אחת. היא מופיעה באופן רב־רושם בתחילת הפרק החמישי, הדן בקידוש השם. השמטת המילה מארבעת הפרקים הראשונים מורה לנו שתוכן חמש המצוות המפורטות בארבעת הפרקים הללו (א) לידע שיש שם אלוה; (ב) שלא יעלה במחשבה שיש שם אלוה זולתי ה'; (ג) לייחדו; (ד) לאוהבו; (ה) ליראה ממנו) פתוח בפני האומות כולן ואינו מוגבל לישראל. אם כך, "עיקרי הדת", המקבילים למצוות הראשונות במשנה תורה, הם יסודות פילוסופיים רציונליים. כיוון שהם רציונליים הם גם אוניברסליים, דהיינו, כל בעל שכל יכול לקבלם.⁴²

אם כן, נראה שמהלכות הגיור שבהן דנתי עד כה עולה שאמת בפי אלו הגורסים שתפיסת הרמב"ם כלפי הנוכרי אינקלוסיבית. ראשית, מכיוון שעיקר הגיור הוא קבלה הכרתית של יסודות פילוסופיים (יד, א) יכול כל אדם להתגייר; שנית, בגרותו הוא הופך להיות "כישראל לכל דבר" (יב, יז); שלישית, הגר נחשב לישראל המופתי, שכן כניסתו לברית וזהה לכניסה הראשונה של ישראל לברית, בשונה מכניסה לברית באמצעות לידה וללא בחירה (יג, א-ב); רביעית, יש כאן תפיסה מיסיונרית עדינה, הנובעת מתפיסה אוניברסליסטית. אם כל אדם יכול להתגייר, ובגרותו הוא שווה לישראל ילידי או אף עולה עליו, הרצון שכל העולם אכן יצטרף לקולקטיב מובן (יד, ב). אולם קודם שנקבע שתפיסת הגיור המימונית עולה בקנה אחד עם דברי פרשני הרמב"ם שהוזכרו לעיל, יש לבחון את המחצית השנייה של פרק יג מהלכות איסורי ביאה, אשר בה עוד לא נגעת.

"עילה": הלכות איסורי ביאה יג, יד-יח

ברקע המחצית השנייה של פרק יג מהלכות איסורי ביאה עומדים שני מקורות מרכזיים. האחד הוא דברי המקרא על כך ששלמה המלך ושמשון הגיבור נשאו נשים נוכריות:

והמלך שלמה אהב נשים נכריות רבות ואת בת פְּרָעָה: מואָביות, עַמֹּנִיּוֹת, אֲדָמִית, צְדֻנִית, חֲתִית. מִן הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אָמַר ה' אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא תִבְאוּ בָהֶם וְהֵם לֹא יָבֹאוּ בָכֶם, אֲכַן יִטּוּ אֶת לְבַבְכֶם אַחֲרַי אֱלֹהֵיהֶם – בָּהֶם דָּבַק שְׁלֹמֹה לְאַהֲבָה. וַיְהִי לוֹ נָשִׁים שְׂרוֹת שְׁבַע מֵאוֹת, וּפְלִגְשִׁים שְׁלֹשׁ מֵאוֹת. וַיִּטּוּ נָשָׁיו אֶת לְבָבוֹ" (מלכים א יא, א-ג).

המקור השני הוא ברייתא ביבמות כד ע"ב, שאעסוק בה בקצרה קודם שאעסוק בהלכות הגיור עצמן:

42 ראו על כך Lawrence Kaplan, "Maimonides on the Singularity of the Jewish People," *Da'at* 15 (1985), pp. v-xxvii

- [א] אחד איש שנתגייר לשום אשה ואחד אשה שנתגיירה לשום איש, וכן מי שנתגייר לשום שולחן מלכים, לשום עבדי שלמה – אינן גרים, דברי ר' נחמיה.
- [ב] שהיה רבי נחמיה אומר: אחד גירי אריות ואחד גירי חלומות ואחד גירי מרדכי ואסתר – אינן גרים עד שיתגיירו בזמן הזה.
- [ג] בזמן הזה ס"ד [סלקא דעתך. כלומר, עולה על דעתך]? אלא אימא: כבזמן הזה!
- [ד] הא איתמר עלה [הרי נאמר על זה]: א"ר יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב: הלכה כדברי האומר כולם גרים הם.
- [ה] אי הכי, לכתחלה נמי [אם כך, גם לכתחילה]! משום דרב אסי, דאמר רב אסי: א"הסר ממך עקשות פה ולוות שפתים" וגו' [משלי ד כד].
- [ו] ת"ר [תנו רבנן, כלומר, שנו חכמים]: אין מקבלין גרים לימות המשיח. כיוצא בו לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה.

בברייתא שברישא של היחידה [א] ישנה התנגדות עקרונית לגיור שנעשה לשם אינטרס כלשהו שאינו מהותי לתהליך הגיור עצמו. שתי הדוגמאות הפרדיגמטיות הן: (1) אדם המתגייר לשם נישואין; (2) אדם המתגייר לשם שררה. אגב כך מוזכרת דוגמא מקראית, עבדי שלמה, שהתגיירו כדי לזכות בכוח הנובע מחברות בחצר המלך. הברייתא, המובאת בשם ר' נחמיה, מסתמכת על מימרה של ר' נחמיה [ב], שהיא כנראה עתיקה ממנה. מימרה זו מזכירה שלוש דוגמאות לגרים שאינם גרים עד שיתגיירו בזמן הזה. בפסקה [ג] ישנו ניסיון לברר את המונח המעורפל "הזמן הזה". ברור שאלו המוזכרים בדוגמאות ההיסטוריות המובאות בדברי ר' נחמיה אינם יכולים להתגייר בזמנו הממשי של ר' נחמיה, שכן אינם עוד. אם כך, שואלת הגמרא, מה משמעות המונח "הזמן הזה" בדבריו? משיבה הגמרא ומסבירה "כבזמן הזה", דהיינו, בתנאים הדומים לזמן הממשי אשר בו נאמרים דברי ר' נחמיה. ברור לנו שבזמנו של ר' נחמיה לא היה כל אינטרס להתגייר, וודאי וודאי שפחד היהודים לא נפל על עמי הארצות. אם כך, המונח "הזמן הזה" מוגדר כאן כזמן אשר בו אין כל סיבה חיצונית לגיור – הדבר שהרמב"ם כינה "עילה" – אולם עוד לא הובהר לחלוטין מדוע זהו מצב הדברים. פסקאות [ד], [ה] חוזרות אחורה אל הסוגיה הרחבה אשר בה מופיע קטע זה, ולא אדון בהן כאן. הברייתא המופיעה בפסקה [ו] מובאת כדי להשלים את פירוש המונח "הזמן הזה". כאמור, בדברי ההסבר של הגמרא בפסקה [ג] לא היה ברור איזה סוג של אינטרס לגיור חסר בזמנו של ר' נחמיה. הברייתא בפסקה [ו] קובעת שבימות המשיח, ובדומה לכך בימי דוד ושלמה, אין מקבלים גרים. מכך מובן שהסיבה לכך שאין מקבלים גרים בשתי תקופות אלו היא שיש לישראל כוח פוליטי, ומשום כך אי-אפשר לדעת אם הגר הבא להתגייר מבקש להילוות אל השם מן הטעמים הנכונים או שמא הוא מבקש לעשות זאת אך ורק כדי לזכות במנעמי ההשתייכות לקהילה פוליטית חזקה ויציבה.

אפנה כעת להלכות יד-יח בפרק יג מהלכות איסורי ביאה:

אל יעלה על דעתך ששמשון המושיע את ישראל, או שלמה מלך ישראל, שנקרא ידיד יה, נשאו נשים נוכריות בגיותן, אלא סוד הדבר כך הוא: שהמצוה הנכונה כשיבוא הגר או הגיורת להתגיר בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא להכנס לדת. ואם איש הוא, בודקין אחריו שמא עיניו נתן באישה יהודית, ואם אישה היא, שמא עיניה נתנה בבחור מבחורי ישראל.

אם לא נמצא להם עֶלְה מודיעין אותן כבד עול התורה וטרח שיש בעשיתה על עמי הארצות, כדי שיפרשו. אם קבלו ולא פרשו, וראו אותן שחזרו מאהבה – מקבלים אותן, שנאמר: "ותרא כי מתאמצת היא ללכת איתה, ותחדל לדבר אליה" (רות א, יח).

לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה. בימי דוד, שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה, שמא בשביל המלכות והטובה הגדולה שהיו בה ישראל חזרו. שכל החוזר מן הגויים בשביל דבר מהבלי העולם – אינו מגרי הצדק. ואף על פי כן היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות. והיו בית דין הגדול חוששין להם, לא דוחין אותן, אחר שטבלו מכל מקום, ולא מקרבין אותן, עד שתיראה אחריתם.

ולפי שגיר שלמה נשים ונשאן, וכן שמשון גיר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר ולא על פי בית דין גירום, חשבן הכתוב כאילו הן גויות ובאסורן עומדין. ועוד, שהוכיח סופן על תחלתן, שהן עובדות עבודה זרה שלהן ובנו להן במות והעלה עליו הכתוב כאילו הוא בנאן, שנאמר: "אז יבנה שלמה במה" (מלכים א יא, ז).

גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן, ומל וטבל בפני שלשה הדיוטות – הרי זה גר. ואפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגיר – הואיל ומל וטבל יצא מכלל הגויים. וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו. אפילו חזר ועבד עבודה זרה – הרי הוא כישראל משומד, שקידושו קידושין ומצוה להחזיר אבדתו. מאחר שטבל – נעשה כישראל. ולפיכך קיים שמשון ושלמה נשותיהן ואף על פי שנגלה סודן.

ומפני זה אמרו חכמים קשים להם גרים לישראל כנגע צרעת, שרובן חוזר בשביל דבר ומטעין את ישראל, וקשה הדבר לפרוש מהם אחר שנתגירו. צא ולמד מה אירע במדבר במעשה העגל ובקברות התאוה. וכן רב הנסיונות, האספוסף היו בהן תחילה.

הרמב"ם ער לכך שעל פי הכתוב קשה לחמוק מהרושם ששמשון ושלמה נשאו נוכריות. הוא מתאמץ להראות שכאשר נשאו אותן הן לא היו "בגיותן". למאמצו הפרשני מקדים הרמב"ם את הדברים "סוד הדבר כך הוא". הוא מסיימו בביטוי "ואף על פי שנגלה סודן". זהו אומנם פירוש אפולוגטי לסיפור מקראי, אבל לא רק. יש ליכור שהוא מופיע בדיוק באמצע שניים וחצי הפרקים העוסקים באופן מובהק בהלכות גרות. מכאן שהסיפור המקראי והפרשנות לו הם מצע שממנו אפשר להסיק כללים הלכתיים עקרוניים על הגיור. בקביעתו שנסות שלמה לא היו "בגיותן" בעת שנשאן הסתמך הרמב"ם על יבמות עו ע"א. שם רב יוסף מקשה וטוען מן הפסוק "ויתחתן שלמה את בת פרעה מלך מצרים" (מלכים א ג, א) ששלמה נשא את בת פרעה כשהייתה גויה. הגמרא משיבה ואומרת: "גיורי גיירה", כלומר, שלמה גיירה קודם שנשאה. הגמרא מקשה ומצטטת את הברייתא

שהבאתי לעיל מיבמות כד ע"ב: "לא קבלו גרים בימי דוד ולא בימי שלמה". כלומר: כיצד יכול שלמה לגייר את בת פרעה? והרי לא קיבלו גרים בימיו! תשובת הגמרא מנוסחת על פי הגיון הברייתא ביבמות כד ע"ב: בימי דוד ושלמה לא גיירו משום שחששו שהגיור נובע מהרצון להיות קרוב לשולחן המלך, אבל כאן מדובר בבת פרעה, שהייתה כבר בת מלך ממילא. מכאן שאפשר היה לגיירה.

ההגנה על שלמה המלך פותחת בהסכמה עקרונית עם דברי הברייתא של ר' נחמיה: אין מגיירים אדם הבא להתגייר לשם דבר כלשהו ("עילה"). בהמשך אף מוזכר הסיפא של הברייתא מיבמות [ו] בצירוף גלוסה: "לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה. בימי דוד, שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה, שמא בשביל המלכות והטובה הגדולה שהיו בה ישראל חזרו, שכל החוזר מן הגויים בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגרי הצדק". המשך ההלכה מורה שיש לדייק בניסוח: בית דין לא קיבלו גרים, אבל הדיטות קיבלו גם קיבלו. יחס בית הדין לאותם גרים היה אמביוולנטי: אף שגיורם נעשה באופן לא ראוי, שלא על פי דרך "המצווה הנכונה" (משום שהוא נעשה מסיבות לא מהותיות), הוא תקף בדיעבד. נראה שבית הדין לא יכול לדעת שמא מאהבה חזרו ולא "לשם דבר", ומשום כך הותרם במצב ביניים: "לא דוחין אותם [...] ולא מקרבינן אותם עד שתראה אחריתם"⁴³.

כך מצליח הרמב"ם לסנגר על הדמויות המקראיות. הכתוב נקט נקודת מבט מחמירה המבקשת לדון את הגר לפי דין "לכתחילה". מלכתחילה יש לחזור בפני בית דין ולא "לשם דבר". שמשון ושלמה, הנחשבים כנראה הדיטות, גיירו את נשותיהם בעצמם ו"לשם דבר", ולכן הן אינן נחשבות גרות לכתחילה אלא רק בדיעבד. יתר על כן, בהלכה טו אומר הרמב"ם שאין מקרבים אותן "עד שתראה אחריתם". ידע הכתוב אחריתן ("שהן עובדות עבודה זרה שלהן ובנו להן במות"), ומשום כך כינה אותן נוכריות.

האפולוגיה לשמשון ולשלמה מובאת כדי ללמוד כמה כללים עקרוניים בנוגע לגיור: (א) באופן עקרוני ומלכתחילה אין לקבל גרים החוזרים מתוך אינטרס כלשהו, "לשם דבר", ורק גיור נקי ממניע לא מהותי מכונה "גרות צדק"; (ב) באופן עקרוני ומלכתחילה, על הערכאה המקבלת להיות בית דין; (ג) אם קיבלו שלושה הדיטות, וגם אם חזר "לשם דבר", הגיור תקף.

הסוגיה ביבמות מזכירה שני סוגי מניעים חיצוניים להצטרפות לקולקטיב היהודי: נישואין ושררה [א]. לכאורה נראה שהמניע המרכזי הנדון לכל אורך פרקי הלכות הגיור הוא מניע מהסוג הראשון. לא זו בלבד שאלו הדוגמאות המרכזיות המובאות, אלא גם מיקום הלכות גיור בקובץ הלכות איסורי ביאה מצביע על כך. אפילו במחצית השנייה של פרק יג, אשר בה אני דן כעת, שבה נדונים ימי שלמה המלך — שעבדיו מוזכרים בסוגיה התלמודית

43 בית הדין "חושש להם". אני מקווה לדון במקום אחר בקטגוריה זו, החוזרת במשנה תורה ומציינת את היחס למקרים לימינליים של זהות.

בהקשר של העילה מן הסוג השני ("לשם שררה") – הדיון נסב בעיקר סביב נישואיהם של שלמה ושמשון לנוכריות ולא סביב עבדיו. אולם לדעתי אפשר להסיק מהלכות אלו שגם לעילה מן הסוג השני תפקיד מכריע בהלכת הרמב"ם. חשוב לציין שבעוד העילה מן הסוג הראשון תלויה ברצון האדם המבקש להצטרף לקולקטיב, העילה מן הסוג השני איננה תלויה בו כל עיקר, והיא תולדה של תנאים פוליטיים שאינם תלויים בו.

כאן אנו פוגשים אחת הדוגמאות החשובות לכך שבמשנה תורה התנאים הפוליטיים הם גם תנאים הלכתיים. אחד הרגעים החשובים ביותר במסגרת הזמן ההלכתי של משנה תורה הוא רגע מינויו של מלך בישראל. כפי שאני מראה במקום אחר,⁴⁴ מינוי המלך הוא יריית הפתיחה לתקופה אשר בה "ידה של ישראל תקיפה על אומות העולם", שכן "אין ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמה" (הלכות מלכים ד, י). יש לציין שמינוי המלך אינו מתחיל את ימות המשיח, שכן כשהמלך ממונה הוא אך "בחזקת משיח" ואינו "משיח ודאי". אולם המאפיין המרכזי של תקופה זו הוא שיש בידי הקולקטיב הישראלי כוח צבאי. המלך יוצא מייד למלחמה – אם הוא נוחל הפסד, זהו סופו (הזמני) של המהלך המשיחי, ואם הוא מנצח את האומות סביב, מתחילה שרשרת של פעולות⁴⁵ (ניצחון האומות = בניין הבית = קיבוץ נדחי ישראל = בניית המקדש = הכרות היובל) שתוביל אותו בסופו של דבר להיות "משיח ודאי".

למחצית השנייה של פרק יג מהלכות איסורי ביאה, אשר בה אני דן כעת, השלכה הלכתית רחבה. היא אינה מוזכרת רק כדי לסנגר על שמשון ועל שלמה ואינה מתמצה בשלושת הכללים ההלכתיים העקרוניים שמניתי לעיל. הכלל הרביעי שלומדים מהלכות אלו הוא שעילה לעניין גיור איננה רק הרצון להינשא לאדם מישראל אלא גם הרצון ליהנות מהיתרונות הנלווים לכוח פוליטי עודף: "שמא מן הפחד חזרו [...] שמא בשביל המלכות והטובה הגדולה שהיו בה ישראל חזרו" (הלכה טו). אם כן, הכלל ההלכתי העקרוני הנלמד מהמחצית השנייה של פרק יג הוא שבאופן עקרוני יש לחשוך במי שמבקש להצטרף לקולקטיב היהודי בזמן שיש לישראל כוח פוליטי. אפשר אומנם להצטרף לקולקטיב הישראלי במסלול גר צדק גם בזמן שיד ישראל תקיפה על האומות, אבל הדבר מורכב יותר, ועל בית הדין לחשוש לגרים אלו, היינו, לבדוק את מניעיהם לפרק זמן מסוים גם אחרי שהתגיירו. הרמב"ם ריכך את דברי הברייתא ביבמות כד ע"ב: "אין מקבלים גרי צדק

44 נועם הופמן, "משנה תורה והפילוסופיה הפוליטית והמשפטית של הרמב"ם", עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, פרק ד (בהכנה).

45 כל אחד מהאירועים ברצף פעולות זה קונטינגנטי ולא הכרחי. עם זאת, אפשר לטעון שהרמב"ם הסכים עם פרשנותו של אבן-כספי לרעיון האריסטוטלי ש"גלגל סובב בעולם" ושם הזמן אינסופי לפנים (גם אם העולם נברא, ועל כן העולם אינו אינסופי לאחור), בזמן כלשהו בעתיד, רצף אירועים זה יתמשש. ראו על כך שלמה פינס, "הסתברות התקומה מחדש של מדינה יהודית לפי יוסף אבן כספי ולפי שפינוזה", עיון יד (תשכ"ד), עמ' 289–317.

לימות המשיח", אבל שמר על רוחם. מכאן אנו למדים גם שבאופן עקרוני, גיור במסלול גר צדק מייצג באופן המלא ביותר את אפשרות ההצטרפות לקולקטיב בזמן שבו אין יד ישראל תקיפה על האומות.

אם נחזור לפרק יד, הדן בפרטי ריטואל הגיור, נראה שדבר זה מבוטא במפורש בשינויים שנערכו בטקסט אל מול הברייתא ששימשה לו מקור. השאלה שנשאל המועמד לגרות כשבא להתגייר ("אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים, דחופים, סחופים ומטורפין וייסורין באין עליהם?") מעידה על כך שמצופה מגיור של גר צדק להתרחש ב"זמן הזה", דהיינו, בזמן שבו אין ידם של ישראל תקיפה. השימוש הרצוף בפעלים בנינוני סביל אינו מתאים לתקופה אשר בה יד ישראל תקיפה. בזמן אשר בו יד ישראל תקיפה ודאי יהיו ישראל "דוחפים, סחופים וטורפין" ולא ההפך. בדומה לכך, בעוד כותרת הברייתא ביבמות מזו ע"ב היא "גר שבא להתגייר בזמן הזה", גרסת משנה תורה "כיצד מקבלין גרי הצדק?" – מחליפה את "הזמן הזה" ב"גרי הצדק" ובכך רומזת לנו שבאופן עקרוני גר צדק הוא גר של "הזמן הזה".

אם גר צדק הוא קטגוריית ההצטרפות לקולקטיב הישראלי המובהקת של "הזמן הזה", מהי קטגוריית ההצטרפות המובהקת של זמן אשר בו יד ישראל תקיפה? בחלק הבא של המאמר אתאר את טיפולו של הרמב"ם במונח התלמודי "גר תושב", שלטענתי הוא אפשרות ההצטרפות המובהקת והמועדפת בזמן אשר בו יד ישראל תקיפה.

גר תושב: גר לעמיד לבא

הגדרת גר תושב במשנה תורה: הלכות עבודה זרה י, ו

ההגדרה החשובה ביותר לקטגוריה "גר תושב" במשנה תורה מופיעה בפרק י מהלכות עבודה זרה, המוקדש כל כולו לפירוט האיסורים הנובעים ממצוות "לא תחנם" (שמ' כג לג). באיסורים המנויים בפרק מופיעים איסור כריתת ברית עם עובדי עבודה זרה, איסור הצלתם בעת טביעה, איסור רפואתם, איסור מכירת בתים ושדות להם בארץ ישראל, איסור סיפור בשבחייהם, איסור מתן מתנות להם ואיסור להתיר להם לשבת בארץ ישראל בזמן שיד ישראל תקיפה. גר תושב מופיע בפרק שלוש פעמים. בשני מופעים נסמך אזכורו למצווה ההחיותו,⁴⁶ בעוד האזכור האחרון, והחשוב לענייננו, מופיע כנגד איסור ישיבת עובדי עבודה זרה בארץ ישראל:

46 מצווה הנלמדת מן הפסוק "כי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך" (ויקרא כה, לה) אף על פי שהיא אינה מופיעה בספר המצוות. בהשגותיו לספר המצוות מונה הרמב"ן כמצוות עשה את המצווה "שנצטיינו להחיות גר תושב, להציל לו מרעתו, שאם היה טובע בנהר

בזמן שיד ישראל תקיפה על אומות העולם, אסור לנו להניח גוי עובד עבודה זרה בינינו. אפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום לסחורה, לא יעבר בארצנו עד שיקבל עליו שבע מצוות שנצטוו בני נח, שנאמר: "לא ישבו בארצך" (שמות כג, לג) – אפילו לפי שעה. ואם קיבל עליו שבע מצוות הרי זה גר תושב. ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, אבל שלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד (הלכות עבודה זרה י, ו).

ההגדרה ההלכתית הראשונית של גר תושב – הנגזרת משמו – היא של גוי ששיבתו מותרת בארץ ("ולמה נקרא שמו תושב? לפי שמתר לנו להושוב בינינו בארץ ישראל" [הלכות איסורי ביאה יד, ז]). גר תושב מוצב בניגוד לעובד עבודה זרה, וזכותו לשבת בארץ נקבעת מתוקף העובדה שהוא אינו עובד עבודה זרה. מכאן שההגדרה המהותית יותר של גר תושב היא גוי שאינו עובד עבודה זרה. אולם הגדרה זו אינה מספיקה, ומשנה תורה מדגישה במיוחד שלא זו בלבד שעל גר תושב לקבל על עצמו איסור עבודה זרה אלא עליו לקבל על עצמו שבע מצוות בני נח, הרחבות מאיסור עבודה זרה.⁴⁷

או נפל עליו הגל – שבכל כחנו נטרח בהצלחתו, ואם היה חולה נתעסק ברפואתו" (ספר המצוות להרמב"ם עם השגות הרמב"ן, מהדורת שעוועל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"א, עמ' רנד). הרמב"ן על אתר טוען שהרמב"ם כלל מצווה זו כחלק ממצוות עשה קצה ("שנצטוונו על הצדקה"), ולא כך. שם הרמב"ם השתמש אומנם בפסוק "והחזקת בו, גר ותושב וחי עמך" כאסמכתא לצייוי "לאמץ את הדלים ולהרחיב להם", אבל עשה זאת כחלק מרצף אסמכתאות מקראיות ("פתח תפתח את ירךך" [דברים טו יא], ו"וְחַי אִחִיךָ עִמָּךְ" [ויקרא כה לו]), ומסביר ש"המטרה אחת בכל הפסוקים שהללו – והיא, שנכלכל עני שבנו ונתמכנו די מחסורו". אין ללמוד אפוא מהשימוש בויקרא כה, לה שמושג "גר תושב" זהה אצל הרמב"ם למושגים "דל" ו"עני". נראה שזוהי עמדת הרמב"ן (ואף פשט המקרא לטעמי), ומשום כך הוא משליך אותה על הרמב"ם. אבל ראו הלכות זכיה ומתנה ג, יא, שם מזכיר הרמב"ם את מצוות החייאת גר תושב: "אסור לישראל לתן מתנת חינוך לגוי, אבל נותן הוא לגר תושב, שנאמר: "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנוכרי" (דברים יד, כא) – במכירה ולא בנתינה. אבל לגר תושב – בין במכירה בין בנתינה, מפני שאתה מצווה להחיותו: שנאמר 'גר ותושב וחי עמך' (ויקרא כה, לה), כלומר לא יהיה זה העני פחות מגר תושב שהוא חי עמך".

47 על כך השיג הראב"ד: "א"א [אמר אברהם:] זאת לא מצאנו ולא שמענו מעולם, והפסוק שהוא מביא בו' אומות הוא, ואפילו לדבריו, ישיבה כתיב בהו, ולא העברה". הראב"ד משיג שלוש השגות: ראשית, אין מקור תלמודי לפסיקת הרמב"ם שאסור להניח לעובדי עבודה זרה לשבת בארץ (ומסתברת ביקורתו זו גם על פי בקיאותו שלו וגם על פי העובדה שהכסף משנה מסנגר על פסיקת הרמב"ם באמצעות הסברת טעמו ולא באמצעות מציאת מקורו: "ורבינו משמע לי דכיוון דטעמא משום פן יחטיאו אותך לי, אפילו ביישיבת עראי או בעובר ממקום למקום איכא למיחש להכי [אפשר לחשוש לכך] [...] ומשבע אומות ילפינן [אנו למדים] לשאר אומות, דהא בהו נמי [שהרי בהן גם] שייך פן יחטיאו"; שנית, בהקשרו המקורי, הפסוק שהוא מביא כאסמכתא נאמר

נקודה חשובה המופיעה בהלכה זו היא האפיון הטמפורלי של האפשרות לקבל גר תושב: "אין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג. אבל שלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד". ניסוח זה, המעמיד זה כנגד זה את גר תושב ואת גר צדק כאשר הזמן ההלכתי הוא המבחין ביניהם, מחזק את טענתי שגר תושב וגר צדק הם שני סוגי הצטרפות לקולקטיב הישראלי, השייכים כל אחד לזמן הלכתי אחר.

"לכף את כל באי עולם": הלכות מלכים ח, י

בספרות חז"ל נפוצות שתי הגדרות לגר תושב: "איזהו גר תושב? כל שקיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: כל שקיבל עליו שלא להיות אוכל נבילות"⁴⁸. רק במופע אחד מעשרות המופעים של גר תושב בספרות חז"ל מופיעה הגדרתו כבן נח (ואף שם, כדעה אחת מבין שלוש),⁴⁹ ודווקא בה בחר הרמב"ם. מלבד הלכות עבודה זרה, גר תושב מוגדר בשני מקומות נוספים במשנה תורה, ובשניהם ישנו מיוזג של שתי הקטגוריות "גר תושב" ו"בן נח"⁵⁰. בהלכות איסורי ביאה יד, ז מוגדר גר תושב כבן נח:

על שבעת העממים ולא על עובדי עבודה זרה בכללותם; שלישית, גם על פי תנאי הרמב"ם עצמו, הפסוק שממנו הוא לומד את איסור הישיבה אינו מורה על מעבר בארץ או על ישיבת עראי, ולכן זוהי חומרה ללא בסיס. משום כך משיג הראב"ד בהמשך ההלכה: "איני משווה לו בישיבת הארץ", דהיינו, על פי הראב"ד אין איסור לנוכרים עובדי עבודה זרה (שאינם משבעת העממים) לשבת בארץ. ראו על השגות אלו את דבריו של איזדור טברסקי, Isadore Twersky, *Rabad of Posquières*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 2001, p. 166

48 מסכת גרים ג, א ובמקבילות רבות בתלמודים, בתוספתא ובמדרשי ההלכה. זהו אכן המקור שמזכיר הרמב"ם בספר המצוות, לא תעשה נא (בנוסח הגמרא שלו, דברי רבי מאיר מיוחסים לרבי יהודה).

49 "איזהו גר תושב? כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודת כוכבים, דברי ר"מ [רבי מאיר]. וחכ"א [וחכמים אומרים]: כל שקיבל עליו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח. אחרים אומרים: אלו לא באו לכלל גר תושב. אלא איזהו גר תושב? זה גר אוכל נבילות שקבל עליו לקיים כל מצות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבילות" (עבודה זרה סד ע"ב).

50 סטיבן שוורצשילד (Steven Schwarzchild, "Do Noachites Have to Believe in [Continued]," *Jewish Quarterly Review* 53 (1) (1962), p. 35, n. 35) טוען שבמשנה תורה, גר תושב ובן נח אינם קטגוריות זהות. הוא אומנם אומר שהמשמעות הפשוטה של הלכות איסורי ביאה יד, ז היא שיקבלו בן נח רק בימות המשיח, אבל ממשיך ואומר (בלי לנמק!) שקשה להאמין שכך הדבר. מהלכות מלכים י, י: "הואיל והוא ניוזן מישראל מצווה עליהם להחיותו", עולה בבירור שהוא טועה. לא זו בלבד שהיותו ניוזן מישראל מראה לנו שהלכה זו חלה בזמן שיד ישראל תקיפה, אלא שגר תושב הוא הנמען המובהק של מצוות ה"החייאה" כמשנה תורה. ראו הלכות עבודה זרה י, ב ועוד.

איזה הוא גר תושב? זה גוי שקבל עליו שלא יעבד עבודה זרה עם שאר המצוות שנצטוו בני נח, ולא מל ולא טבל – הרי זה מקבלין אותו והרי הוא מחסידי אומות העולם. ולמה נקרא שמו תושב? לפי שמותר לנו להושיבו בינינו בארץ ישראל כמו שבארנו בהלכות עבודה זרה (הלכות איסורי ביאה יד, ז).

לחלופין, בהלכות מלכים ח, י מוגדר בן נח כגר תושב:

משה רבנו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל, שנאמר: "מורשה, קהילת יעקב" (דברים לג, ד), ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות, שנאמר: "ככם כגר" (במדבר טו, טו). אבל מי שלא רצה אין כופין אותו לקבל תורה ומצוות. וכן צוה משה רבנו מפי הגבורה לכף את כל באי העולם לקבל כל מצוות שנצטווה נח, וכל מי שלא קבל – יהרג. והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום, וצריך לקבל עליו בפני שלשה חברים (הלכות מלכים ח, י).

מהלכה אחרונה זו אנו למדים שאכן אפשר להתגייר כגר צדק בימות המשיח, שכן שנאמר במפורש שמי שאינו רוצה לקבל את התורה והמצוות "אין כופין אותו". אין הדעת נותנת שיהיה בידי ישראל את הכוח לכפות בזמן אשר בו יד האומות תקיפה על ישראל, ועל כן אנו למדים שישנה אפשרות להתגייר מרצון בזמן שיד ישראל תקיפה על האומות.⁵¹

לעיל הזכרתי⁵² שמשנה תורה מכותיב התממשות הדרגתית של ימות המשיח, אשר בה תנאי הלכתי עוקב אחר תנאי הלכתי. לאחר (1) חידוש הסנהדרין יסתיים "הזמן הזה" בעת (2) שימונה מלך שיצא למלחמה; (3) ניצחון האומות סביב וכיבוש ארץ ישראל יאפשרו את (4) בניין הבית; לאחר בניין הבית, "כשתתישב מלכותו ויתקבצו אליו כל ישראל", תנאי למעבר לשלב הבא הוא כי (5) ישראל ישבו על אדמתם באופן "שלא יהיו מעורבין שבט בשבט אלא כולם יושבים כתקנן" (הלכות שמיטה ויובל י, ח); לאחר שתנאי זה יתקיים יוכרז כי (6) היובל נוהג. כפי שהראיתי,⁵³ קבלת גר תושב מתרחשת רק כשהיובל

51 גם בהלכות מלכים י, ג-ד אנו מוצאים: "בן נח שנתגייר ומל וטבל, ואחר כך רצה לחזור מאחרי ה' ולהיות גר תושב בלבד כשהיה מקודם – אין שומעין לו. אלא יהיה כישאל לכל דבר או ייהרג. ואם היה קטן כשהטבילו אותו בית דין – יכול למחות בשעה שיגדיל, ויהיה גר תושב בלבד. וכיון שלא מיחה בשעתו שוב אינו ממחה, אלא הרי הוא גר צדק". כאן ברור שאף שגר תושב הוא הגר המובהק של זמן אשר בו היובל נוהג, עדיין אפשר להפוך להיות גר צדק בזמן הזה, שכן אם בן נח רוצה לחזור להיות גר תושב, משמעות הדבר היא שקודם לכן היה גר תושב, ודבר זה אפשרי כאמור רק בזמן שהיובל נוהג.

52 לעיל ליד הערה 44 ואילך.

53 לעיל ליד הערה 46 ואילך.

נוהג. אחרי שישאל ינצחו את האומות היושבות סביב⁵⁴ יוצע להן לקבל על עצמן את שבע מצוות בני נח. בדומה למנהג בני דורו המוסלמים, אלמוחידון, הרמב"ם לא הציע במשנה תורה אפשרות ביניים. כל שלא יקבל את שבע המצוות – דינו מוות.⁵⁵

מאופן קבלת גר תושב אפשר ללמוד רבות על מעמדו. יש לקבלו בפני שלושה חברים, דהיינו, בפני בית דין רבני. זאת לעומת גר צדק, שאף שמלכתחילה יש לקבלו באמצעות בית דין, בדיעבד אפשר לקבלו גם בפני שלושה הדיוטות. ההתעקשות על כך שקבלת גר תושב תיעשה באמצעות מוסד בית הדין מלמדת אותנו על נמעני מצווה זו, שהם ישראל. בניגוד למצופה, הגויים עצמם אינם הנמענים הבלעדיים של מצוות בני נח. על ישראל מוטלת החובה להביא את הגויים תחת עול מצוות בני נח. כפי שהעיר יעקב בלידשטיין, רעיון זה מבוטא בתחדיש לשוני שהרמב"ם נקט. בתלמוד, הגוי "מקבל" על עצמו את שבע המצוות כדי להיות גר תושב.⁵⁶ אולם בשום מקום מלבד הלכת הרמב"ם לא מצאנו שישאל "מקבלים" את הגר תושב, כפי שהרמב"ם מנסח זאת בהלכות איסורי ביאה יד, ח: "אין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוגה".⁵⁷ העובדה שהרמב"ם השתמש בלשון "מקבלים" מראה שקבלת גר תושב היא פעולה אקטיבית הננקטת בידי ישראל. אפשר גם ללמוד מכך שגר תושב חייב "להתקבל" בידי שלשה חברים.⁵⁸ לא זו אף זו, הרמב"ם הדגיש שפעולה זו נעשית בכפייה: "וכן צוה משה רבנו מפי הגבורה לכף את כל באי העולם לקבל כל מצוות שנצטווה נח, וכל מי שלא קיבל – יהרג". כלומר, גם אם מי מהגויים מבקש לקבל את המצוות מרצונו, עצם הנחת התנאי שמי שלא יקבל ייהרג מעידה על כך שהמסגרת הרחבה שבתוכה קבלת המצוות תיעשה היא מסגרת של כפייה.

54 אין זה ברור אם מדובר באומות העולם כולן או שמה רק באומות הגובלות בארץ ישראל. והדבר חשוב: אם רק האומות סביב נמצאות "תחת יד ישראל" אזי אין כאן שלטון אוניברסלי אלא רק שלטון מקומי, ולהפך.

55 ראו שרה סטרומזה, "הרמב"ם הוגה 'פונדמנטליסטי'?", רביצקי (לעיל הערה 4), עמ' 453–464. עם זאת, בהלכות עבדים ט, ב אנו מוצאים את הדברים הבאים: "אחד הקונה עבד כנעני מישאל או מגר תושב או מן הגוי שהוא כבוש תחת ידינו או מאחד משאר האומות" (וכו'). לכאורה לא ייתכן שבזמן שידינו תקיפה על אומות העולם יהיה בנמצא "גוי שהוא כבוש תחת ידינו" אשר אינו גר תושב, שהרי מי שלא יקבל שבע מצוות ייהרג, ובכל זאת בהלכות עבדים אנו רואים שישנה הכרה באפשרות שהנורמה הרצויה שההלכה מכתובה לא תזכה להגשמה מלאה. מכיוון שהרמב"ם ראה במשנה תורה ספר הלכות שעל פיהן יש לנהוג, הוא פסק גם למקרה המצוי האפשרי.

56 ראו לעיל הערה 49.

57 יעקב בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשס"א, עמ' 232, הערה 9. זאת לעומת המקור התלמודי "אין גר תושב נוגה אלא בזמן שהיובל נוגה" (ערכין כט ע"א), כפי שמעיר שם בלידשטיין.

58 הלכות מלכים ח, י.

ממקום אחר אפשר ללמוד שבזמן שהיובל נוהג ישנה אפשרות בנסיבות מסוימות אפילו לכפות גרות צדק: "ואם היה קטן כשהטבילו אותו בית דין יכול למחות בשעה שיגדיל, ויהיה גר תושב בלבד. וכיון שלא מחה בשעתו שוב אינו ממחה, אלא הרי הוא גר צדק".⁵⁹ כלומר, אף על פי שגרות הצדק עומדת כולה על רצון וולונטרי ומחותי, כפיית התורה והמצוות (ולא שבע מצוות בלבד) על קטנים בידי בית הדין מצטיירת מהלכה זו כדבר חיובי ואף רצוי. זוהי עדות להבנה עמוקה של הרמב"ם את מנגנון הכפייה, שלא הובנה כראוי בידי ג'ון לוק כאשר טען שאין זה אפשרי לכפות אמונות: אפשר לכפות אמונות באמצעות העלמת דעות אחרות, דהיינו, צנזורה, וזהו אולי היסוד החשוב ביותר במאבקו של הרמב"ם ברעיון האלילי. כפיית אמונות על קטנים היא סוג מסוים של כפייה הפועלת על פי ההיגיון הצנזורלי, שכן מטבע הדברים, הידע מתווך לקטנים באופן מבוקר.

הנסיבות ההיסטוריות של קבלת בני נח: הלכות מלכים ו, א-ג

כאמור, גר תושב אפשר לקבל רק בזמן שהיובל נוהג. אולם בין הזמן שהמלך מנצח את האומות סביב לבין הזמן שהיובל נוהג בו ישנם כמה שלבים החייבים להתרחש (בניין הבית, יישוב המלכות, קיבוץ נדחי ישראל וישיבתם כתיקונם). אין זה סביר שרק אחרי שיוכרז היובל יוצע לגויים להפוך לבני נח וכך גם לגרים תושבים, אלא סביר שהדבר ייעשה בעת המלחמה. כך אכן עולה מהלכות מלכים ו, א-ג:

אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו לשלום, אחד מלחמת הרשות ואחד מלחמת מצוה, שנאמר: "כי תקרב אל עיר, להילחם עליה – וקראת אליה לשלום" (דברים כ, י). אם השלימו וקבלו שבע מצוות שנצטוו בני נח עליהן – אין הורגין מהן נשמה והרי הן למס, שנאמר: "יהיו לך למס ועבדוך" (דברים כ, יא). קבלו עליהם המס ולא קבלו העבדות או שקבלו העבדות ולא קבלו המס – אין שומעין להם עד שיקבלו שניהם. והעבדות שיקבלו היא שיהיו נבזים ושפלים למטה ולא ירימו ראש בישראל אלא יהיו כבושים תחת ידם ולא יתמנו על ישראל לשום דבר בעולם. והמס שיקבלו הוא שיהיו מוכנים לעבודת המלך בגופם וממונם, כגון בנין החומות וחזוק המצודות ובנין ארמון המלך וכיוצא בו.

[...]

ויש למלך להתנות עמהם שיקח חצי ממונם או הקרקעות ויניח כל המטלטלין, או כל המטלטלין ויניח הקרקעות – כפי מה שיתנו. ואסור לשקר בבריתם ולכזב להם אחר שהשלימו וקבלו שבע מצוות.

ואם לא השלמו, או שהשלמו ולא קבלו שבע מצוות – עושין עמהם מלחמה והורגין כל הזכרים הגדולים ובוזזין כל ממונם וטפם. ואין הורגין אישה ולא קטן, שנאמר: "והנשים והטף" (על פי דברים כ, יד; ב, לד) – זה טף של זכרים.

הלכות אלו מבהירות את ההקשר ההיסטורי אשר בו יכפו ישראל על הגויים כולם את מצוות בני נח, ומשמשות פירוש והשלמה להלכות מלכים ח, י. נראה שעיקר קבלת מצוות בני נח יהיה בעת מלחמות ישראל באומות. בניגוד לדברי קלנר, אין זה אירוע שיארע באופן הדרגתי ככל שהעולם יתקדם אל עבר הגאולה,⁶⁰ אלא זוהי פעילות יזומה של ישראל, המונהגת בידי מלך החותר להיות משיח ודאי. קודם תחילת המלחמה מוצע לגויים "להשלים", דהיינו, להיכנע. התנאי להשלמה, מרובע: ראשית, עליהם לקבל על עצמם שבע מצוות בני נח; שנית, עליהם להסכים להיות למס, דהיינו, השתעבדות (אולי חלקית) למטרות המדינה; שלישית, עליהם לקבל על עצמם עבדות, דהיינו, קבלת מעמד נחות בקולקטיב; רביעית, עליהם לתת חלק גדול מרכושם למלך. ברור שקבלת שבע מצוות בני נח היא תנאי הכרחי בחזון הגאולה המימוני המבקש למלא את הארץ דעה את ה'.⁶¹ חשוב לציין שבשום מקום אין הגויים נכפים לקבל את אמונת הייחוד באופן חיובי. שש משבע מצוות בני נח הן איסורים. רק לאחת מהן תוכן חיובי (מצוות הדינים): על ישראל חלה החובה לכוף את העולם לעזוב את עבודת האלילים, אבל אל להם לכוף את העולם לקבל תורה ומצוות (הלכות מלכים ח, י). עם זאת, כפי שציניתי לעיל, הרמב"ם הבין שצנזור הרעיון של עבודת האלילים באופן מוחלט יותר את אמונת הייחוד כאפשרות היחידה להחזיק בה.

גר תושב הנכפה להיהפך לגר תושב מקבל על עצמו "עבדות". משמעותה של העבדות שכאן איננה העבדות המופיעה בהלכות עבדים. דהיינו, הגר אינו הופך להיות קניינו של מאן דהו. משמעותה של העבדות כאן היא קבלת מעמד פחות בקולקטיב הישראלי. ודאי אין לגר התושב זכות להתמנות לתפקיד ולזכות בשררה כלשהי, שכן כאמור לעיל, אף גר צדק אינו מתמנה לכל שררה בישראל "עד שתהיה אמו מישראל" (הלכות מלכים א, ד), וקל וחומר כמובן גר תושב. מלבד זאת, הרמב"ם מדגיש במשנה תורה בלשון חזקה את כפיפותו של גר תושב ליתר החברים בקולקטיב. נוסף על כך, על גר התושב הנכפה להתחייב להשאיל את גופו ואת ממונו לעבודות מדינה (בהיקף שאינו מפורט). כמו בשיטה הפיאודלית האירופית, אשר בה נדרשו האריסים לתת מספר ימי עבודה בשבוע לאדונם, כך ייאלץ הגר תושב לעבוד לפחות בחלק מזמנו בעבור אדוניו הישראליים. כמובן שהגויים המובסים במלחמה ייאלצו גם לתת סכום גדול מממונם למלך בעת שעבודם לקולקטיב,

60 Kellner, *Maimonides on Judaism* (לעיל הערה 2), עמ' 33–49.

61 הלכות מלכים יב, ה.

אולם יהיה זה אירוע חד-פעמי של שלל מלחמה שלא יעיד על האופי הקבוע של קבוצה בתוך הקולקטיב הישראלי בזמן שהיובל ינהג.

על פי הנסיבות שבהן תתרחש כפייה זו, ייתכן שהיא תחול על מספרים עצומים של בני אדם, שכן לפי התוכנית המתווה במשנה תורה, מלך ישראל יכבוש את "האומות סביב". ייתכן שחלק מהאומות הללו לא יקבלו את שבע המצוות ועל כן יהרגו, אבל סביר להניח שהציפייה היא שלכל הפחות כמויות גדולות של גויים יקבלו את המצוות. הדבר יוביל לכך שהקולקטיב הישראלי בימות המשיח יהיה מורכב משתי קבוצות: קבוצה של חברים מלאים בקולקטיב, וקבוצה של חברים משניים. סביר להניח שהקבוצה השנייה תהיה גדולה מהראשונה.

היחס ההלכתי לגר תושב: "מצווה להחיותו" אל מול "אדם מועד לעולם"

תופעה חוזרת במשנה תורה היא שלגר תושב ישנו דין מיוחד. כלומר, אגב קביעת הלכה מסוימת מוזכר שדינו של גר תושב חורג מהלכה זו. לעיתים – בעיקר במקרים שבהם הוא מושווה לגוי שאינו גר תושב – ההחלטה היא לטובתו; לעיתים – בעיקר כאשר הוא מושווה לישראל – ההחלטה היא לרעתו.

הרמב"ם חוזר ומציין במשנה תורה שישנה מצווה להחיות גר תושב. לחיוב עקרוני זה הוא קושר כמה הלכות פרטניות. כך, אף שחל איסור לרפא עובדי עבודה זרה – ואפילו בשכר – גר תושב מרפאים בחינם.⁶² בדומה לכך, "אין מיילדין את הגויה בשבת, ואפילו בשכר [...]" אבל מיילדין את גר תושב, מפני שאנו מצווין להחיותו".⁶³ עם זאת, לעומת הישראלית הכורעת ללדת, שעליה מחללים את השבת, על גר תושב אין מחללים את השבת אף אם היא בסכנת נפשות. כך גם אף שאסור לתת לגוי דבר מה במתנה אלא רק למכור לו, לגר תושב מותר לתת מתנת חינם:

אסור לישראל לתן מתנת חנם לגוי, אבל נותן הוא לגר תושב, שנאמר: "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכר לנכרי" (דברים יד, כא) – במכירה ולא בנתינה. אבל לגר תושב – בין במכירה בין בנתינה, מפני שאתה מצווה להחיותו, שנאמר: "גר ותושב וחי עמך" (ויקרא כה, לה), כלומר, לא יהיה זה העני פחות מגר תושב שהוא חי עמך (הלכות זכיה ומתנה ג, יא).

62 הלכות עבודה זרה י, ב: "מכאן אתה למד שאסור לרפאות עובדי עבודה זרה אפילו בשכר. ואם היה מתיירא מהן או שהיה חושש משום איבה – מרפא בשכר. אבל בחינם – אסור. וגר תושב, הואיל ואתה מצווה להחיותו, מרפאין אותו בחינם".

63 הלכות שבת ב, יב.

מצוות החייאת גר תושב נגזרת מהפסוק "גר ותושב וחי עמך". אולם מאלפת הדרשה המופיעה לאחר הפסוק: "כלומר, לא יהיה זה העני פחות מגר תושב שהוא חי עמך". הדרשה מתבססת על היכרות עם הפסוק המלא: "וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו, גר ותושב וחי עמך".⁶⁴ ככל הנראה משמעו המקורי של הפסוק, הפותח את יחידת איסור הריבית, הוא שאם אחיך הישראלי יתמוטט, עליך להחזיק (1) בו; עליך אף להחזיק (2) בגר; עליך להחזיק גם (3) בתושב, כדי ששלושת סוגי העניים הללו יוכלו לחיות עמך. אולם הרמב"ם דורש פסוק זה כאומר שיש לחזק את ידי העני מקרב ישראל ("אחיך") ולתמוך בו מבחינה כלכלית עד לרמה אשר בה מצבו הכלכלי יהיה לא פחות ממצבו הכלכלי של גר תושב. מכאן אנו למדים שמצבו הכלכלי של גר תושב אמור להיות הנמוך ביותר בקולקטיב הישראלי שלעתיד לבוא.

לעומת היחס החיובי (באופן יחסי) המשתקף בהלכות אלו, בהלכות אחרות גר תושב מופלה לרעה. כך לדוגמה, עבד כנעני זוכה למעמד גבוה מגר תושב: עבד כנעני מקבל עליו מצוות והופך גר צדק, ובכך "נוסף לנחלת ה'". משום כך, ישראל ההורג את העבד (בין עבדו בין עבד אחרים) – דינו מוות. לעומת זאת, דינו של ישראל ההורג גר תושב אינו מוות.⁶⁵ בכמה עבירות דינו של בן נח חמור הרבה יותר מזה של ישראל.⁶⁶ כך לדוגמה, בן נח נחשב תמיד גזלן: "והרי הוא בכלל גזלן". לעומת ישראל, אשר לו נסיבות מקילות ותנאים שונים להפוך גזלן, בן נח חייב על כל רמזו של גזלה, "מה שאין כן בישראל".⁶⁷ לא זו אף זו, עונשו של בן נח על כל עבירה ועבירה הוא מוות בסיף. ענישה אחידה ונוקשה, ללא גמישות והתחשבות בנסיבות העבירה:

ובן נח שעבר על אחת משבע מצוות אלו – יהרג בסיף. כיצד? אחד העובד עבודה זרה או שברך את השם או ששפך דם או שבעל אחת משש עריות שלהן או שגזל אפלו פחות משהו פרוטה או שאכל כל שהוא מאבר מן החי או בשר מן החי או שראה אחד שעבר על אחת מאלו ולא דנו והרגו – הרי זה יהרג בסיף (הלכות מלכים ט, יד).

אפילו גזל פחות משהו פרוטה יהרג בסיף. לשיאה מגיעה מגמה זו של ענישת גר תושב בקביעה שאף אם הרג בשגגה הוא נהרג, משום שלעולם הוא נחשב מועד: "גר תושב שהרג את ישראל בשגגה, אף על פי שהוא שוגג – הרי זה נהרג. אדם מועד לעולם" (הלכות רוצח ושמירת נפש ה, ד). יש להניח שמועדו נובעת מהעובדה שהוא נכפה לקבל שבע מצוות ולא בחר לקבלן על פי הכרע הדעת. שכן אם קיבלן באופן וולונטרי, הדעת נותנת שהוא לא

64 על פסוק זה ראו לעיל הערה 46.

65 הלכות רוצח ושמירת נפש ב, יא.

66 ראו הלכות מלכים ט, הלכות ג, ד.

67 שם, ט.

היה נחשב מועד. אפשרות אחרת היא שמועדו נובעת ממעמדו הנחות בקולקטיב, שכן צפוי שהקבוצה המדוכאת תנסה לפגוע בקבוצה השלטת.

* * *

בחלק זה של המאמר טענתי שעל פי דברי הרמב"ם במשנה תורה, בזמן שהיובל נהג, דהיינו, בימות המשיח, אופן ההצטרפות הנפוץ והמועדף לקולקטיב הישראלי יהיה כגר תושב. הראיתי שיש קושי בעצם האפשרות לקבל "גר צדק", שכן קשה לעמוד על ניקיון מניעיו של המועמד לגיור, אף על פי שהרמב"ם לא אימץ את עמדת הגמרא ביבמות כד, הפוסלת אפשרות זו כליל. נוסף על כך הראיתי שכפיית שבע מצוות בני נח היא חלק מהותי מחזון ימות המשיח של הרמב"ם. לבסוף, עמדתי על כך שמעמדו של גר תושב שונה באופן מהותי ממעמדו של גר צדק, ושארף שיש בהלכה קווים המיטיבים עימו – הנכנסים כולם תחת המצווה להחיותו – הוא זוכה באופן שיטתי למעמד נחות בהשוואה לחבר מן השורה בקולקטיב הישראלי.

בחזרה לעתיד: פונדמנטליזם חינוכי במאה העשרים

בפתיחת המאמר טענתי שיש שתי עמדות פרשניות לדברי הרמב"ם, המשמשות את המחזיקים בהן לטעון טענות על טיבה של אפשרות הדוקיזם של ההלכה עם השקפות העולם הפוליטיות המערביות בנות זמננו. כל אחת מעמדות פרשניות אלו חוזרת אל הרמב"ם כאל נקודה ארכימדית, שעליה אפשר להשתית את השקפת העולם הפוליטית שלה עצמה. אין להתפלא על כך שרוב הפרשנים שהוזכרו בפתיחה – בין מן הצד האינגלוסיבי בין מן הצד האקסקלוסיבי – מזדהים כאורתודוקסים ורואים עצמם נאמנים להלכה. הפונדמנטליזם המימוני שהם נוקטים משמש כל אחד מן הצדדים לטעון ש"ההלכה" בה"א הידיעה עולה בקנה אחד עם דעותיו הפוליטיות.

במאמר זה הראיתי שיש רגליים למחלוקת זו ושלכל אחת מהפרשנויות עומק בהלכת הרמב"ם. טענתי היסודית הייתה שהמקורות שעליהם נשענות כל אחת מהעמדות הפרשניות הללו מובחנים זה מזה בהלכת הרמב"ם באמצעות קטגוריה טמפורלית. כלומר, במשנה תורה מוצגות שתי עמדות שונות בשאלת החברות בקולקטיב, הנבדלות זו מזו על פי המציאות הפוליטית של הקולקטיב הישראלי. טענה זו נסמכת על הטענה שבמשנה תורה ישנה הבחנה בין הלכה לזמן הזה להלכה לימות המשיח, או בלשון משנה תורה: "בזמן שיד ישראל תקיפה על האומות" או "בזמן שהיובל נהג".⁶⁸

68 כרמה בן יוחנן ("נצרות בראי המחשבה היהודית-אורתודוקסית ויהדות בראי התיאולוגיה הקתולית בעשורים האחרונים", עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשע"ו) מסבירה שהחכמים בני

הראיתי שכל אחד מאופני ההצטרפות נושא עימו "תמונה פוליטית" שונה לחלוטין. ריטואל הגיור של גר צדק מתמקד בהכרה ובהבנה של עיקרים פילוסופיים, בעוד לעומתו, ריטואל הקבלה של גר תושב מתמקד בקבלת מצוות בני נח שלא דרך האפיק השכלי אלא דרך אפיק של אמונה בסמכות תורת משה לצוותו. נוסף על כך, בירור רצונו הכן והנקי של הגר צדק עומד ביסוד ריטואל הגיור, בעוד הגר תושב נכפה לקבל על עצמו את שבע המצוות. בדומה לכך, גר צדק מעודדים להתגייר בדברי חיבובין ומתוך אהבה, בעוד החלופה של הגר תושב להצטרפות לקולקטיב היא הוצאה להורג.

מעמד המצטרף לקולקטיב שונה אף הוא תכלית השוני. אומנם אין גר צדק זוכה להתמנות לכל תפקיד ציבורי בישראל ואומנם הוא מופיע נמוך במדרג קבלת מתנות עניים, אבל ישנה מצווה מפורשת לאהוב אותו והוא אף נחשב מופת של ישראל האמיתי, שבחר באופן וולונטרי ללכת בדרכי ה'. לעומת זאת, מצבו של גר תושב אחרי שהצטרף לקולקטיב כבי רע. מעמדו מוגדר כמעמד הנחות בקולקטיב. על פי הגדרתו עליו להיות נבזה ושפל בהשוואה לישראלי בעל החברות המלאה בקולקטיב. עליו להעמיד את גופו ואת רכושו לעבודות למען הכלל ללא תמורה, ומצבו המשפטי קשה מאוד, באשר הוא נענש במוות על עבירה מכל סוג שהוא.

לטענתי, ההצטרפות לקולקטיב כגר צדק קשורה קשר הדוק לכך שלִישראל אין כוח פוליטי, שכן רק כאשר אין להם כוח פוליטי ("ישראל דוויים, דחופים, סחופים ומטורפין") אפשר להניח בוודאות שהמועמד לגיור עושה זאת מטעמים מהותיים של אהבת התורה

הרבע האחרון של המאה העשרים הסבירו את המפנה מהעמדות המתונות של מסורת הפסיקה באמצעות היסטוריסציזיה של היהדות. הם הבחינו "בין קולה ה'אותנטי והנצחי' של המסורת – המייצג קו תקיף ביחס לנצרות, לבין גישות סובלניות יותר, הנתפסות כתגובה אפולוגטית, נסיבתית אך בלתי נמנעת להחצה של מלכות אדום על המיעוט היהודי החי בקרבה" (שם, עמ' 205). על פי בן יוחנן, "רבני הזרם הציוני־דתי רואים בריבונות היהודית בישראל הזדמנות לבטא את קולה ה'אותנטי' של היהדות, שהושתק במשך הגלות בעולם הנוצרי" (שם, עמ' 180). בהקשר זה היא דנה ברעיון של "יד ישראל תקיפה" וסבורה שהוא חשוב לדיון ביחסם של פוסקים לנצרות בת זמננו, אבל בפרק הנושא כותרת זו ("יד ישראל תקיפה") היא מראה שרבנים דוגמת הרב מנחם מנדל כשר (שם, עמ' 178) והרב משה שטרנבוך (שם, עמ' 180–183) סברו שאין יד ישראל תקיפה על האומות עדיין ועל כן אין להחיל את הלכות יד ישראל תקיפה על נוצרים. במאמר זה אינני טוען שהפוסקים סברו שריבונות יהודית שוות ערך לזמן אשר בו יד ישראל תקיפה, אלא אני טוען שבשאלת ההצטרפות לקולקטיב היהודי, הפוסקים שואבים השראה מקטגוריה הלכתית – גר תושב – החלה רק בזמן אשר בו יד ישראל תקיפה ושכך אפשר לטעון שהם אינם מצהירים שלדעתם יד ישראל תקיפה, אבל הלכה למעשה פועלים כך. בן יוחנן אינה ערה מספיק לכך שהקטגוריה של "יד ישראל תקיפה" היא קטגוריה של ההלכה המיומנית ועל כן יש צורך בביורר מעמיק של הקטגוריה מתוך ההקשר של הלכת הרמב"ם.

והאמת ולא מרצון להסתפח לאומה חזקה וליהנות ממנעמי הכוח. בהתאם לכך, גר צדק הוא מסלול ההצטרפות המייצג באופן מלא ביותר את היחס האינקלוסיבי של משנה תורה בזמן הזה. כיוון שכך, אלו הטוענים שלרמב"ם – ודרכו, להלכה כולה – השקפה אינקלוסיבית בנוגע לנוכרי, מסתמכים במידה רבה על ההלכה של הזמן הזה בלבד.

לעומת זאת, בזמן שהיובל נוהג, דהיינו, בימות המשיח, המסלול המועדף להצטרפות – אם כי לא הבלעדי – הוא כגר תושב. כאמור, בניגוד לגר צדק, לגר תושב מעמד נחות באופן מובנה בהשוואה לחברים המלאים בקולקטיב הישראלי. אלו הטוענים שלרמב"ם – ודרכו להלכה כולה – השקפה אקסקלוסיבית, מסתמכים על החלקים במשנה תורה שנועדו לתקופה אשר בה הקולקטיב הישראלי מחזיק כוח פוליטי.

למעשה, כדי לבסס יחס כלפי נוכרי על ההלכה המיומנית יש צורך להקדים לכך הכרעה הלכתית בשאלה אם אפשר בכלל לאמץ את קטגוריית גר תושב. אריאל פיקאר ואליעזר חדר הראו שהפוסקים עסקו בשאלה זו באופן נמרץ.⁶⁹ עם זאת, ממחקרים אלו עולה שאין קשר הכרחי בין עמדת הפוסק בשאלה זו לבין השימוש שהוא עושה בקטגוריה של גר תושב.⁷⁰ כלומר, אפשר להדגיש היבטים מיטיבים בתוך קטגוריית גר תושב או להדגיש היבטים מרעים בתוך קטגוריה זו, ללא קשר לשאלה הטמפורלית. לטענתי, וכפי שהראיתי במאמר זה, ההיבטים המיטיבים עם גר תושב בטלים בשישים כאשר מביאים בחשבון את הטיפול הכולל של הרמב"ם בגר זה.

עם זאת, עלינו לשאול אם צודק לעשות כך. גם אם נגיע למסקנה שמבחינת ההלכה המיומנית אנו חיים בזמן אשר בו "יד ישראל תקיפה על האומות", האם צודק לפסוק על פי מצב משפטי רצוי ("אידיאלי") כאשר הפוסק עצמו חי בתקופה אשר בה מצב משפטי זה לא היה מצוי? במילים אחרות: האם הרמב"ם עצמו היה פוסק לפי ההלכות המתאימות לתקופה אשר בה יד ישראל תקיפה? ייתכן מאוד שהלכות ידנו תקיפה נועדו להיות מעין אידיאל רגולטיבי או חלק מתיאולוגיה של פיצוי מיעוט שסבל מדיכוי קבוע. במקרה של

69 פיקאר (לעיל הערה 9); חדר, מיעוטים (לעיל הערה 10), עמ' 59–62; הנ"ל, "הפסיקה הצינונית" (לעיל הערה 10). כן עסקה בכך בן יוחנן שלא בהקשר היחס למיעוטים אלא בנוגע ליחס לנוצרים. ראו בן יוחנן (לעיל 68), עמ' 178–184.

70 כלומר, ישנם פוסקים המבקשים לכונן יחס הלכתי מיטיב לנוכרי ולכן טוענים שזו איננה קטגוריה בת חלות (לדוגמה, הרב שאול ישראלי. ראו פיקאר [לעיל הערה 9], עמ' 193–196; חדר, מיעוטים [לעיל הערה 10], עמ' 56–58). לצידם יש אלו הסבורים שכדי לכונן יחס הלכתי מיטיב יש לטעון שזו אכן קטגוריה בת חלות (לדוגמה, הרב הרצוג. ראו פיקאר [לעיל הערה 9], עמ' 189–191; חדר, מיעוטים [לעיל הערה 10], עמ' 51). כנגד אלו ישנם פוסקים הסבורים שזו איננה קטגוריה בת חלות, אבל שואבים ממנה את היחס הרצוי כלפי הנוכרי (לדוגמה, הרב אבינר והרב רוזן. ראו לעיל ליד הערה 9 וההפניה לפיקאר שם).

ההלכה המימונית, אין זה ברור אם כוונתו של הרמב"ם הייתה שמצב רצוי זה יתממש אי פעם, כלומר, אם משנה תורה אמור להיות החוק של מדינה משיחית עתידית.⁷¹ אם התשובה לשאלה זו שלילית, אימוץ ההשלכות ההלכתיות של הקטגוריות הללו יחטא לכוונת המחוקק.

ישנה אפוא סדרת שאלות שכל פוסק המבקש לאמץ חלק מהלכת הרמב"ם מחויב לענות עליהן קודם שיעשה זאת. התשובות לשאלות הללו אינן מתבררות באופן מלא מהלכת הרמב"ם, ולכן נאלץ כל פוסק המבקש להכריע בהן להשתמש במידה רבה של יצירתיות משפטית ושיקול דעת. זוהי אך דוגמה אחת לעובדה שלצד פורמליות משפטית נוקשה נזקקים פוסקים לערכים בשבתם על כס המשפט.

71 אני מקווה לטפל בפירוט בשאלה זו במקום אחר.

חיניות האישה – "ניטלה" או "נגזזה"?

תרגיל בקריאה כמיניסטית סטרוקטורליסטית בסוגיית "ארון העדות"

אוריה מבורך

פתיחה

השיח הפמיניסטי דהיום מושפע מאוד מגישות סטרוקטורליסטיות, אף שבזירה האינטלקטואלית שיטת הפרשנות הסטרוקטורליסטית דעכה כבר בשנות השבעים של המאה העשרים והחלפה בגישה פוסט-סטרוקטורליסטית. אני סבורה שהגישה הסטרוקטורליסטית בעייתית ביותר מבחינה פילוסופית, ובהקשר הפמיניסטי היא מייצרת טיעונים בלתי תקפים. התרגיל שלהלן מבקש להדגים את השיטה הפמיניסטית הסטרוקטורליסטית באמצעות רדוקציה אד-אבסורדום: להביא את הטענות הפמיניסטיים לידי אבסורד ולהראות (גם אם לא לנמק) כיצד כאשר משתמשים בגישת ניתוח סטרוקטורליסטית ניתן להגיע לתוצאה שהיא אומנם אסתטית ומרשימה, אך תוקפה האפיסטמולוגי מוטל בספק.

ההשראה למהלך הזה לקוחה מרולאן בארת, ההוגה הסטרוקטורליסט הנודע, שבשיא פריחתו נטש את הסטרוקטורליזם והחל לנסח את הגישה הפוסט-סטרוקטורליסטית, שאני מתייצבת בצידה. את הביקורת שלו על הסטרוקטורליזם ביצע בארת באמצעות חיבורו S/Z שפורסם ב-1970. בחיבור הזה הציג בארת ניתוח סטרוקטורליסטי לטקסט קצר של אוגורה דה בלז'ק. כאשר פורסם S/Z, נחלקו הקוראים לשתי "מפלגות": האחת ראתה בחיבורו מופת של ניתוח ספרותי המדגים את מעלות הסטרוקטורליזם,

בעוד האחרת ראתה בו הפרכה של הגישה הסטרוקטורליסטית באמצעות רדוקציה אד-אבסורדום. לאחר שנים אחדות פרסם בארת את עמדתו והצהיר כי הוא אכן נוטש את הסטרוקטורליזם, שהוא עצמו נמנה עם מייסדיו, משום שלדבריו, "תהא זו רק אשליה 'מטא-נרטיבית' להניח שתיאוריה מועדפת כלשהי (כמו זו של המרקסיזם הקלאסי), יכולה להיות הדוברת של האמת ההיסטורית" (אדגר וסדג'וויק, 2007: 305).

תחת זאת, בארת פנה אל הגישה הפוסט-סטרוקטורליסטית שמבקרת את היומרה האפיסטמולוגית של כל תיאוריית-קריאה המבקשת "לחשוף" אמת כלשהי בתוך הטקסט באמצעות אינדקס משמעותיות שהוא חיצוני לטקסט עצמו. תיאוריות-קריאה כאלו הן לרוב פרוידיאניות או מרקסיסטיות, ואכן, לא נדיר כיום למצוא שיח פמיניסטי שמחיל את התיאוריות הללו באופן סטרוקטורליסטי על טקסטים קדומים, על המציאות ההיסטורית כמו גם על המציאות העכשווית. את השיח הפמיניסטי הזה אדגים במאמר בשימוש באינדקס פרוידיאני ומרקסיסטי. כאמור, הגישה הפוסט-סטרוקטורליסטית שאני שותפה לה לא תקבל שימוש בתיאוריות קריאה מסוג זה ככלי להפקת טיעונים המתיימרים להיות בעלי תוקף של "אמת".

לסיום, אציע מה בכל זאת ניתן להפיק מתוך הניתוח המוצג במאמר, כשם שהגישה הפוסט-סטרוקטורליסטית מציעה "עדכון גרסה" לסטרוקטורליזם ולא שלילה מוחלטת שלו.

השדירים כשדה מגנטי: הקדמה

בספרה "בפני עצמן: קריאות פמיניסטיות בספרות חז"ל" (רווה, 2012) מקדישה ענבר רווה פרק שלם לעיסוק בהיבטים של מיניות האישה בעולמם של חז"ל דרך הפריזמה של מדרשים העוסקים בשדירים. באמצעות קריאות מרובות ממדים המונחות על ידי תיאוריות פמיניסטיות היא מדגימה כיצד השדירים הם בעולמם של חז"ל מעין שדה מגנטי המנקז לתוכו ומחולל סביבו סבך של סוגיות יסוד אידיאולוגיות ופוליטיות הנוגעות למגדר, לתיאולוגיה וליחסי כוחות. במובנים רבים, המאמר הנוכחי הוא המשך למגמה זו. הוא יעשה שימוש בכלי העבודה ההרמנויטיים שרווה ליבנה ושכללה.

הטקסט שאנתח מופיע ביומא נג ע"ב-נד ע"א (הקטע מופיע בשלמותו בנספח). זהו רצף של מדרשים קצרים שאינם הלכתיים, הנסבים כולם סביב משנה העוסקת בארון העדות, או ליתר דיוק, בפרקטיקה שנהגה בבית המקדש השני, שלא היה בו ארון העדות. לטענתי, רצף מדרשים זה הוא בראש ובראשונה מעין מניפסט המצהיר על עמדות אידיאולוגיות שעניינן עיצוב והסדרה של מיניות האישה.¹ בקריאות נוספות הוא זירת

1. בניתוחי את תפקוד השדירים בהקשר זה של ארון העדות אשתמש כאמור ברעיונות ובכלים

התגוששות בין משמעויות ואמיתות מתחרות, המבעבעות כולן בקדרה הרותחת שבה מתבשלים יחסי הכוחות המגדריים באופן כללי, ובפרט כאשר אלו נמוזגים לכלי קיבול דתיים-תיאולוגיים.

אם כן, אחת ממגמותיה הגלויות יותר של הסוגיה היא לבצע בירור אידיאולוגי בנוגע לנושא המיניות ה"רצויה/ראויה" תוך דחיית אידיאולוגיות או תצורות של מיניות ש"איננה רצויה/ראויה". אדגים כיצד המיניות ה"רצויה/ראויה" בסוגיה זו – מיניות המתארגנת סביב גוף האישה, ובפרט השדיים – נענית לקריאה פרוידיאנית-לקאניאנית. כפי שאראה, לאקאן מסייע לנו לנתח את ה"ראוי" החזל"י השייך למישור האסתטי או אפילו ה"פסיכולוגי" של המיניות. אבל בעולמם של חז"ל (ואולי כמעט בכל תרבות), מיניות איננה רק עניין אסתטי או פסיכולוגי אלא בהכרח גם שייכת לתחום האתיקה. לצורך עמידה על ה"ראוי" האתי של חז"ל בסוגיה זו בכל הנוגע ליחס הגברי כלפי הגוף הנשי איעזר בכמה תיאוריות פמיניסטיות.

תחילה אייחד כמה מילים לצורת הסוגיה ולמבנה הכללי שלה. המשנה הפותחת במילים "משניטל ארון" (פסקה [1]) מאפשרת להציף בפסקה [2] מחלוקת קדומה הנוגעת לשאלה מהי הטרגדיה שאירעה לארון העדות בימי חורבן הבית הראשון: האם הארון ניטל, כלומר, נלקח לבבל, או שמא נגנו, כלומר, נותר אומנם במרחב הגיאוגרפי של בית המקדש, אבל נטמן באדמה כך שמקומו אינו ידוע. לאחר התפלפלות מסוימת בשאלה (המתרחשת בפסקה [3]), שהבאתי במלואה בנספח אבל לא אנתח) מגיעה הגמרא למסקנה שהארון נגנו. בפסקאות [5-6] מובאת הוכחה לכך שהארון אכן נגנו, בשתי גרסאות של סיפור על כוהנים שחשפו את מקומו. לאחר מכן חוזרת פסקה [7] ומצטטת פסוק המובא קודם לכן בפסקה [2]. הפסוק עוסק בארון העדות, ופסקה [7] מציגה קושיה הנוגעת לשאלת הנראות של בדי (מוטות הנשיאה של) הארון. פסקה [8] היא גרסה מפורטת יותר של הקושיה ושל התשובה, ובעיצומה מושווים בדי הארון לשדיים. מכאן ואילך (פסקאות [9-13]) ננטש העיסוק הישיר בארון העדות ומותק לעיסוק בתצורות שונות של מיניות. לעיתים משמשים בו הכרובים (דמויות מוזהבות הממוקמות על גבי ארון העדות) כאמצעי

שפיתחה רווה (2012), אבל בכל זאת יש לעמוד על הבדל משמעותי בין החומרים שלה לחומרי הסוגיה הנוכחית: התזה המרכזית של רווה מתמקדת במגמת חז"ל לכרוך את השדיים במשמעות האימהית של הנקה, תוך דחיקה – לרוב – של משמעותם המינית. בהקשר זה, ייתכן שאפשר לראות סוגיה זו כשייכת לאותם טקסטים חז"ליים חריגים המייחסים לשדיים אך ורק את משמעותם המינית ואינם נדרשים כלל למשמעות האימהית, האהודה כל כך על חז"ל בדרך כלל. לאור העובדה שזהו מהלך חריג – כפי שהוכח בעבודתה של רווה – ייתכן שנכון היה לשאול מדוע: מה יש בה בסוגיה זו שאינו מאפשר, או שמא אינו מצריך, את השימוש בברירת המחדל המופיעה ברבים כל כך מ"מדרשי השדיים" האחרים. שאלה זו אותיר פתוחה.

להבעת טענות העוסקות במיניות כמו גם בתיאולוגיה. למרות חשיבותם בהקשר המגדרי, מפאת קוצר היריעה לא אעסוק בהיבטים התיאולוגיים ואתמקד רק במיניות כשלעצמה. אם כן, אראה שהסוגיה יכולה להתחלק לשניים: התמה המוצהרת של החלק הראשון (פסקאות [1-7]) היא ארון העדות, בעוד התמה המוצהרת של החלק השני (פסקאות [9-13]) היא מיניות. פסקה [8] משמשת כחוליה המקשרת בין שתי התמות.

קודם שאצלול לניתוח מדוקדק של הסוגיה אציין את קווי המתאר של קריאתי: לטענתי, פסקה [8] מתפקדת במהלך הסוגיה כמעין "פליטה פרוידיאנית" (פרויד, 1901) בשני מובנים: ראשית, הפסקה מציפה על פני השטח הטקסטואלי את המשמעויות המיניות שנושא עימו ארון העדות ומאפשר לשאר ה"מלל" הנכתב הלאה, החל באותו רגע של "התפרצות המודחק", לעסוק בתכנים המיניים באופן ישיר; שנית, השוואת ארון העדות לגוף האישה משליכה לא רק קדימה לחלק ב, אלא גם אחורה, לחלק א: אם נתייחס לאנלוגיה בין ארון העדות לגוף הנשי כזו שאחד ממושאייה (מיניות האישה) מודחק, או לכל הפחות סמוי ומרומז, נוכל לזהות כבר בחלק א מגמות סבטקסטואליות: המושא הגלוי הנמצא בטקסט הוא ארון העדות, והסמוי, הרוחש בסבטקסט, הוא מיניות האישה (מעין סבטקסט כ־subconscious).

חטונימיה ולא חטפורה: ארון העדות כאגלמה לקאניאנית

אעבור כעת לרזולוציה מדויקת יותר ואבחן מקרוב את פסקה [8], אשר היא לדעתי הציר המרכזי שסביבו מתארגנת הסוגיה, הן מבחינה צורנית הן מבחינה תמתית. פסקה זו מופיעה אחרי שפסקה [7] מציגה קושיה ומציעה לה לכאורה פתרון, אבל למעשה אין זה פתרון מספק. זו לשונו של רב יהודה בפסקה [7]:

רב יהודה רמי [מקשה]: כתיב [כתוב]: "ויראו ראשי הבדים" (מלכים א ח, ח), וכתיב: "ולא יראו החוצה" (שם) — הא כיצד? נראין ואין נראין.

הקושיה היא כיצד באותו פסוק מתוארים בדי הנשיאה של הארון בשני ביטויים סותרים: "ויראו" בד בבד עם "ולא יראו". התשובה "נראין ואין נראין" נראית כמהדהדת את הסתירה במקום ליישבה, ועל כן מזקיקה פירוט. הפירוט מופיע בגרסה השנייה למימרה זו, המופיעה מייד אחר כך, בפסקה [8]:

תניא נמי הכי [שנויה גם גרסה כזו]: "ויראו ראשי הבדים" — יכול לא יהו זזין ממקומן? תלמוד לומר: "ויראו ראשי הבדים" (שם). יכול יהו מקרעין בפרוכת ויוצאין? תלמוד לומר: "ולא יראו החוצה". הא כיצד? דוחקין ובלטין ויוצאין בפרוכת ונראין כשני דדי אשה, שנאמר: "צָרוּר הָמָר דּוּדֵי לֵי בֵין שְׂדֵי גְלִין" (שיר השירים א, ג).

לפי פסקה [8], את הביטוי "נראין ואין נראין" יש להבין לא כאוקסימורון אלא כמעין מריסמוס,² המציין כאן מיצוע בין שני קצות ציר: האחד – "נראין"; האחר – "אין נראין". את שלב הביניים הממוקם בין ההסתרה המוחלטת לחשיפה המוחלטת אכנה "רמז": שני מוטות הנשיאה המותקנים משני צידי הארון ומכוסים בפרוכת המרפרפת עליהם כך שקווי המתאר שלהם בולטים דרכה רומזים לנו את צורת דדי אישה, הבולטים מבעד לבד הבגד המכסה על גופה. פסקה [8] מספקת לנו גם התייחסות למבנה הגיאומטרי-הנדסי-טופוגרפי של ארון העדות: ישנו כאן מרחב קונצנטרי של מעגל חיצוני (פרוכת), שבתוכו מעגל אמצעי (ארון) שבתוכו מרכז גרעיני (לוחות הברית).³ המבנה הקונצנטרי נושא בחובו משמעות שהייתה עד כה סמויה, והיא עולה אל פני השטח בסיום הפסקה, כאשר הגמרא עורכת השוואה ברורה בין הארון לגוף אישה. אז מתגלה שהמשמעות הדתית של הארון חולקת מכנה משותף עם מארג המשמעויות המיני.

על כך אטען שתי טענות המתנסחות ומשתבצות כחלק מתיאוריית הקריאה הלקאניאנית המלווה את קריאתי: ראשית, האנלוגיה "ארון העדות = גוף האישה" איננה מתפקדת בסוגיה זו כמטפורה או כדימוי בעלמא אלא כמטונימיה; שנית, ארון העדות הוא גרסה לקאניאנית של "אגלמה". אסביר: בעומדי על כך שהצמד "ארון העדות" גוף אישה הוא רצף מטונימי אני מדגישה שאין מדובר כאן אך ורק במשל ונמשל שהמשמעות המשותפת להם נעה ביניהם על דרך ההשאלה בהתאמה להיררכיה של משמעויות, כאשר המשל (המשני בחשיבותו) משמש כאמצעי להבהרת הנמשל (המועדף); הריצוד בין ארון העדות לגוף האישה הוא לדעתי נקודת המוצא של מעין שרשרת מטונימית שאוסף המשמעויות שלה במהותו אנטי-היררכי, שוויוני: אין הדתיות בסוגיה זו משרתת את הבנת המיניות יותר מכפי שהמיניות משרתת את הבנת הדתיות.

המונח "שרשרת מטונימית", מעבר להיותו מונח לשוני/ספרותי הוא מושג מפתח בהגותו של לאקאן: ההבחנה בין מטפורה למטונימיה משמשת בפסיכואנליזה הלקאניאנית (Lacan, 1977) כהבחנה בין שני וקטורים של תנועת המסמנים המתרחשת בעת מבע לשוני: הציר האנכי (סינכרוני) אל מול הציר האופקי (דיאכרוני) – צירוף מסמנים אשר הוא מטפורה שייך לממד האנכי-סינכרוני, המאפשר למסמן "להתעבות", כלומר, לספח אליו משמעויות שונות, בין השאר על דרך האסוציאציה, בנקודת זמן נתונה שכביכול הוקפאה. הדגש במטפורה הוא על היות המסמן תמיד רווי עודף משמעות. לעומת זאת,

2 מריסמוס הוא ביטוי לשוני המציין את הקצוות כדי לכלול את כל מה שביניהם.
 3 המקור לכך שארון העדות מכיל בתוכו את לוחות הברית (המכונים גם לוחות העדות) מצוי כבר בספר שמות בציווי הא-ל למשה להניח את לוחות העדות בתוך הארון: "וְנָתַתְּ אֵל הָאָרֹן אֶת הָעֵדֻת אֲשֶׁר אֶתָּן אֵלֶיךָ" (שמות כה, טז). לוחות הברית אומנם אינם מוזכרים במפורש בסוגיה, אבל יש מקום לשער שנכחותם מובנת מאליה. אדון במשמעותם בהמשך.

צירוף מסמנים המקיים בתוכו יחס של מטונימיה שייך לממד האופקי-דיאכרוני, המצביע דווקא על היות המסמן תמיד חסר בהשוואה למשמעות שלו, כך שבמקום עיבוי ישנה כאן התקה; מעבר בין חלקים חסרים של השלם. בניגוד למטפורה ה"קפואה", המטונימיה מייצרת תנועה, שנדונה לנדידה אינסופית: "שרשרת מסמנים לעולם אינה יכולה להיות שלמה, משום שתמיד אפשר להוסיף לה עוד מסמן, עוד אינסוף, בדרך המבטאת את טבעו הנצחי של האיווי. מסיבה זו האיווי הוא מטונימי [...] המשמעות אינה נוכחת בשום נקודה בשרשרת, אלא המובן נאחז בתנועה ממסמן אחד לאחר" (אוונס, 2005: 237. ההדגשות שלי).

המונח "איווי" המופיע כאן משמעותי לניתוח הסוגיה. "איווי" מציין בהגותו של לאקאן את התשוקה (המינית) הלא-מודעת, הנובעת מהחסר הבסיסי המצוי בעולמו של הסובייקט:

האיווי הלא מודע הוא מיני לגמרי. [...] בשונה מצורך, שאפשר לספקו ואז הוא חדל להניע את הסובייקט עד להתעוררות צורך אחר, את האיווי אי אפשר לספק לעולם: הוא מפעיל לחץ מתמיד, והוא נצחי. מימושו של האיווי אינו טמון ב"הגשמתו", אלא בשכפולו של האיווי כשלעצמו (אוונס, 2005: 42).

במילים אחרות, בשונה ממה שהיינו עשויים לשער בנוגע למנגנון של צרכים המיוסדים על חסר המוביל לתשוקה, החסר הבסיסי אינו מייצר צורך המיועד למילוי (למשל, באמצעות השגת האובייקט המשלים שלו), אלא דווקא מייצר תשוקה מסוג אחר, המכונה "איווי". האיווי אינו מיועד למילוי אלא לזיהוי ככזה שאינו מיועד למילוי — דבר המביא דווקא לשימורו ולהתמדתו. שימור החסר/תשוקה מתרחש כאשר נתיבו של האיווי מוסט מחיפוש אחר אובייקט משלים לעבר השלמה עם פער בסיסי המצוי בהווה, המוביל לתשוקה מתמדת (אפרתי וישראל, 2007: 53–89).

האיווי, בהיותו סוג של תשוקה פרדוקסלית המכוונת כלפי עצמה, עשוי לשמש מקור לתסביכים כאשר הוא נופל ברשתו של המרחב הדמיוני. בלי להיכנס לפירוט יתר בכל הנוגע למרחב הדמיוני בהגותו של לאקאן אומר שזוהי תודעה מסוימת האחראית להפקת אובייקטים משלימים מדומיינים, המכונים "אובייקט a קטנה" (אוונס, 2005: 35). אובייקט a קטנה הוא אובייקט הנעשה מושא האיווי של הסובייקט ומעניק לו את האשליה שעליו להיפטר מהאיווי ולספק את תשוקתו באמצעות השגתו. מכאן שהתהליך ה"רצוי",

4 הגדרה זו של המונח "אובייקט a קטנה" מבוססת על הגותו של לאקאן עד שנת 1973. לאחר מכן עבר מונח זה תמורה (ראו אוונס, 2005: 35). כל אזכור שלי את המונח במסגרת חיבור זה מבוסס על ההגדרה הראשונה.

המנוסח במונחים טיפוליים של "בריאות נפשית" אל מול "פתולוגיה", כרוך אצל לאקאן בהשתחררות מהממד הדמיוני הפתולוגי של האיווי ובהכרה "בריאה" בטבעו ה"אמיתי" של האיווי ככזה שלא נועד לסיפוק אלא דווקא לחוסר סיפוק. אסכם את האמור עד כה ואעמיד את האיווי על שלושה יסודות: (א) מיני במהותו; (ב) לא מודע; (ג) ערב לבריאותו (ולמעשה, לקיומו) של הסובייקט כאשר הוא מזוהה על ידו ככזה המיועד להתמיד ולא לבוא על סיפוקו.

טענתי השנייה נסבה על המושג "אגלמה", שגם הוא, נוסף על השרשרת המטונימית, משמש בהגותו של לאקאן לתיאור מנגנון האיווי: "לאקאן מחבר את אובייקט a קטנה עם המונח אגלמה. [agalma – מונח יווני שמשמעו אוצר, קישוט, מנחה לאלים או פסל קטן של אל] [...] כשם שהאגלמה היא אובייקט יקר ערך החבוי בתוך קופסה חסרת ערך באופן יחסי, כך אובייקט a קטנה הוא אובייקט האיווי שאנו מחפשים אצל האחר" (אוונס, 2005: 35). ובהקשר המיני: "האגלמה זה אותו דבר נסתר החבוי באהוב ומרתק אליו את האהוב. [...] אנחנו מחפשים אצל מושא האהבה שלנו משהו שאבד לנו. לא קשה לנחש שהדבר שאנו מחפשים הוא אובייקט a קטנה [...] מכיוון שהחיפוש אחר האובייקט איננו מודע, מה שמופיע במודע זו המשיכה למי שמכיל אותו – האהוב, כמו בשיר 'בכל זאת יש בה משהו'. ה'משהו' הזה תמיד נשאר נסתר, כך שנוכל להמשיך ולאהוב אותה תוך כדי חיפוש אחר הדבר שלעולם לא נגיע אליו" (אפרתי וישראלי, 2007: 161). באשר לטיבה המגדרי של התשוקה המינית חשוב להדגיש שלאקאן עצמו התנסח במפורש באופן של אבחנה מגדרית בכל הנוגע לתפקודו של אובייקט a בהקשר המיני. לפי לאקאן, המיניות הגברית מיוסדת על תשוקה מכוונת אובייקט (בעוד לשיטתו, המיניות הנשית – שעליה לא ארחיב – אינה מבוססת על תשוקה לאובייקט): "עבור הגבר, אובייקט a תופס את מקומו של בן הזוג החסר [...] במילים אחרות, האישה איננה קיימת עבור הגבר כסובייקט ממשי אלא רק כאובייקט הפנטזיה, סיבת האיווי שלו" (אוונס, 2005: 135).

תפקוד צורת ארון העדות בסוגיה מאפשר לנו לחשוב עליו כעל מקרה של אגלמה לקאניאנית: המבנה הקונצנטרי של פרוכת שמאחוריה מסתתר ארון שבתוכו מונחים לוחות הברית מייצר יחסי תשוקה הנמצאת על המישור של משיכה ארוטית בקרב הסובייקטים, הגבריים בהכרח, שסביבו. כמו הבגד, הפרוכת המסתירה אבל עם זאת מבליטה את שנמצא מאחוריה מייצרת אצל הסובייקט את מנגנון האיווי: התשוקה המתעוררת להסיט את הפרוכת / להפשיט את האישה כמו מכירה בכך שזכייה בהתענגות באופן חופשי מדי תוביל להיעלמותה (כפי שאראה להלן בדיוני בפסקה [11]). בכל אופן, גם כאשר הפרוכת מוסטת, הדבר הנגלה לעין הוא רק הארון. ה"משהו" / אובייקט a / לוחות הברית לעולם אינו יוצא לאור (הוא גם אינו מוזכר בסוגיה במפורש), ואפשר רק להסיק על קיומו או לדמיינו. בדומה למנגנון המיני המתואר לעיל, שלפיו גוף האישה מעורר משיכה לא מצד עצמו אלא מצד הבטחתו להעניק לכאורה לגבר המשתוקק איזשהו משהו אפוף פנטזיה החבוי בתוכו, כך גם ארון העדות: לוחות הברית החבויים בו הם המטעינים את הארון מתח

ארוטי כך שהוא נעשה בעצמו מושא לתשוקה. צפייה בארון העדות החשוף כמוה כצפייה גברית בגוף אישה עירומה.

הפרוכת המרפרפת על הארון כמרמזת אל נוכחותו בלי לחשוף אותו נמצאת בהקשר המיני-מגדרי על אותו מישור של הבגד של האישה, והיא האלמנט המסדיר המרכזי המאפשר לסובייקט הגברי לשלוט בנראותו של גוף האישה ובכך לווסת את תשוקותיו. הבה נתעכב על תפקיד הפרוכת/הבגד כמרכיב יסודי בפרקטיקה של צניעות האישה (הטרמינולוגיה "צניעות" עולה באופן ישיר בפסקה [10]), במילים "צנועה מבעלה". בשונה אולי ממה שהיינו מצפים מגישה דתית פוריטנית הרואה בצניעות הנשית אמצעי להחנקה התשוקה המינית אני סבורה שתפקיד הבגד הנשי העולה מהסוגיה הנוכחית אינו להחניקה (את התשוקה המינית הגברית, כמובן), אלא דווקא לקיימה. בהתאם ללוגיקת האיווי תהיה זו הסדרה של תשוקה שאינה קיימת רק כאמצעי להשגת אובייקט, אלא כזו המאפשרת לתשוקה להתמיד, כמטרה בפני עצמה.

האופן שבו מוצגת הפרוכת כמבליטה את הבדים/דדים ובכך מגלמת בתוכה את המתח "נראין ואין נראין" מעניק לבגד משמעות של מסמן חלקי וחסר המצביע על קיומו של המסומן באמצעות רמיזה אליו, כלומר, חשיפה חלקית ולא מספקת (יש לקרוא כאן את המילה "מספקת" במובנה המלא מתוך הקשרה המיני). אבל בהתאם לתפיסתו של לאקאן את תפקודו של המסמן ככזה שתמיד "אומר פחות וגם יותר" (אפרתי וישראל, 2007: 35) אפשר לראות שהבגד, כאשר הוא אכן ממלא את פונקציית הרמז ומאפשר הצצה חלקית לגופה של האישה, לא רק מפגיש את הסובייקט עם פחות ממה שנמצא מאחוריו אלא גם עם יותר, ובמילים אחרות שהניסוח העממי שלהן הוא אולי המדויק ביותר מבחינה לקאניאנית: "משאיר מקום לדמיון".

ניטל, או "נגנז"? הטרגדיה של המיניות

אתקדם בסוגיה ואראה כיצד היא נאבקת בשתי גישות אידיאולוגיות הבאות לידי ביטוי במחלוקת "ניטל" או "נגנז". לאור הארוטיזציה והפמיניזציה שעבר ארון העדות אפשר להבין את המחלוקת בדבר אחריותו הטרגית כמחלוקת בשאלה האידיאולוגית: "מהי הטרגדיה שארעה למיניות?", כאשר המיניות – בהתאם לתודעה פטריארכלית קלסית המגובה בפסיכואנליזה פרוידיאנית-לקאניאנית – מונחת כל כולה על כתפי (או שמא שדי) האישה.

בפסקה [4] מובאת הטענה "ארון, בלשכת דיר העצים היה גנוז". לאחר מכן, בפסקה [5], מופיע הסיפור הבא: "אמר רב נחמן בר יצחק: אף אנן נמי תנינא [אף אנו גם שנינו]: מעשה בכהן אחד שהיה מתעסק וראה רצפה משונה מחברותיה ובא והודיע את חברו, ולא הספיק לגמור את הדבר עד שיצתה נשמתו, וידעו ביחד ששם ארון גנוז". על כך שואלת

הגמרא: "מאי הוה עביד? [מה היה עושה?] אמר רבי חלבו: מתעסק בקרדומו היה". פסקה [6] מציגה גרסה נוספת של הסיפור: "תנא דבי רבי ישמעאל: שני כוהנים בעלי מומין היו מתליעין בעצים ונשטמה קרדומו של אחד מהם ונפלה שם, ויצתה אש ואכלתו".

למרות ההבדלים הרבים בין הסיפורים אתייחס אליהם כאל שתי גרסאות המשלימות זו את זו ולא כחולקות זו על זו. ארון העדות שנגנו עד כי אין איש יודע את מקומו או יכול אפילו לשער את קיומו ממוקם לדעתי על הקוטב האחד של ציר הפרוכת שהזכרתי לעיל: "אין נראין". הדבר דומה לארון עדות שהפרוכת חוסמת את הופעתו ואינה מאפשרת לקווי המתאר של ה"בדים/דדים" שלו לבלוט ולהתרמז דרכה.⁵ מה יכולה להיות הסיבה להסתרה מוחלטת שכזו את הארון / גוף האישה? הסיפורים המופיעים בפסקאות [5] ו-[6] מוסיפים לנו נדבכים המסייעים לנו להבין את פעולת ההסתרה הזאת כמעין פעולת הדחקה במובן הפרוידיאני של תכנים מעוררי חרדה. גניזת הארון עמוק באדמה מזכירה לנו את המודל הטופוגרפי של פרויד (1901), המתאר את הלא-מודע כמרחב סמוי השוכן מתחת לפני הקרקע.⁶ הגבר/הכוהן צועד על פני הקרקע ונתון אך ורק ל"מה שעיניו רואות" בספקטרום המודעות שלו, ואינו מודע לכך שעמוק תחתיו שוכנת לבה מבעבעת, מודחקת, לא נראית. הדבר בא לידי ביטוי בסימפטומים של אי-נחת כמעין סדקים המתחילים להיפער תחת רגליו: "ראה רצפה אחת משונה מחברותיה". מוטיב המרצפת המשונה, מעבר להיותו דימוי מוחשי של סדק ביציבות הקרקעית שולח אותנו גם למרחבים סמיוטיים של סדר מול אי-סדר בהקשר החברתי: "משונה מחברותיה" נשמע כמעט כתג זיהוי המוצמד לאישה נון-קונפורמיסטית פורעת סדרים שעליה יש לתהות מדוע אינה כמו כולן. ואכן, אחד המתחים היסודיים שעל סיפונן מתנוודת סוגיה זו בהיותה כאמור עוסקת בהסדרה של גופניות האישה ומיניותה הוא האופוזיציה הבינרית "סדר / אי-סדר".

רווה (2012) עמדה על החשיבות של ייצוג השדיים במדרשי חז"ל כאתר גופני של פריעת סדר לא רק במובן המיני המובן מאליו אלא בין השאר גם באמצעות שינוי סדרי בראשית.⁷ במקרה שלפנינו מתרחשת טרגדיה שהיא שינוי סדרי בראשית כזה: מותו של

5 קריאה אינטואיטיבית זו, המזהה את הארון הגנוז באדמה עם אפשרות של גניזה מאחורי הפרוכת, מופיעה גם בקריאתו של רש"י את המימרה המופיעה בנספח בפסקה [3]: "ויצא מבת ציון כל הדרה' (איכה א, 1) – מאי כל הדרה? חדרה". על כך אומר רש"י, ד"ה "כל חדרה": "כל חדרה – הגנוז בחדרי חדרים". נוצר כאן קשר בין "הדר" (ביטוי הנושא משמעות סמיוטית של שדיים) לבין "גנוז" ולבין "חדרי חדרים".

6 ליתר דיוק, הדימוי הרווח אצל פרויד עצמו הוא של קרחון; הלא-מודע הוא החלק השוכן מתחת לפני הים.

7 היבט נוסף של "סדר / אי-סדר" שעליו עמדה רווה מופיע כבר במשנתנו, המתארת את אבן השתייה, שהחליפה את ארון העדות הנעדר. רווה (2012) מזהה את תפקידה של אבן השתייה בדרשות חז"ל ככזו המסמנת תהום, כאוס, אי-סדר, אבל בה בעת משמשת כגורם המונע ממימי

כוהן/גבר בעקבות מגע לא מבוקר עם נוכחות הארון / גוף האישה. המילים "יצתה אש ואכלתו" המובאות בגרסה השנייה של הסיפור מהדהדות לדעתי באופן ברור את הפסוק "וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמָתוּ לִפְנֵי ה'" (ויקרא י, ב), הנסב על נדב ואביהו. נדב ואביהו, בדומה לכוהנים המתוארים בסיפורים, הפרו את הטאבו המסדיר את הגישה אל הקודש המסוכן, שבהיעדר פרקטיקה דתית מגבילה שורף וממית את הקרב אליו. אבל בכך לא מתמצה הקשר אל הכתובים. סיפורם של נדב ואביהו מופיע בפרשת שמיני, שהפטרטה,⁸ הלקוחה משמואל ב פרק ו, מספרת את סיפורו של עוזה: עוזה בן אבינדב הסתבך עם ארון העדות באופן דומה לכוהנים בסוגיה כאשר חש להצילו מנפילה וחרף האיסור נגע בו, ומת.⁹ לאור הציפוי האינטר-טקסטואלי המתווסף לסוגיה בעקבות סיפור עוזה אין זה מופרך לחשוב על סיפור זה כמיתוס השוכן ברקע הסוגיה ומזהיר את הכוהנים שלנו מפני הפרת הטאבו על המגע בגוף האישה (ולא רק על ראייתו).

ואכן, אם נתיר לעצמנו קריאה פרוידיאנית פשוטה, אולי על גבול הנדושה, נמצא שמופר כאן איסור נוסף הכרוך בטאבו על מגע: הכוהן בסיפור הראשון, המובא בפסקה [5], מתואר כ"מתעסק". בתום הסיפור חוזרת הגמרא על הביטוי. התשובה לשאלה מה בדיוק הוא עשה שם היא: "מתעסק בקרדומו היה". "קרדום" – מילה עתיקה המתארת גרון המשמש במקרה זה את חפירה, או במילים אחרות, אובייקט צר ומוארך שעניינו לחפור/לחדור לאדמה (כמו גם לחשוף את מה שתחתיה), המתאים בדיוק לתיאורים הפרוידיאניים הקלסיים של איבר הגבר, המתלבש במטפורות לשוניות או ויזואליות שונות (פרויד, 1899).

בהקשר זה יש לציין שהביטוי החזל"י "מתעסק", מעבר לכך שיש לו משמעות פורמלית המוכרת בהקשר ההלכתי כפעולה הנעשית בחוסר מודעות ובפיוור הדעת, נושא בחובו משמעות נוספת: השורש עס"ק מופיע בטקסטים חז"ליים המתארים את הידיים

התהום המבעבעים תחתיה להתפרץ ולהחריב את העולם (עמ' 167, ועיינו שם בפרק 7 כולו). נשים לב שתיאור זה הולם כמעט לחלוטין את טרגדיית הכוהנים והארון הגנוז המתוארת בסוגיה.

8 הדעה הרווחת בקרב היסטוריונים היא שהפטרות הוצמדו לפרשות התורה בתקופת התנאים, בהסתמך לרוב על קריטריון תמתי: ההפטרות היא פעמים רבות קטע מן הנביאים והכתובים העוסק בנושא המתכתב עם הפרשה (ראו הכהן וינגרטן, 1978).

9 דוד המלך קונן על מותו של עוזה וכאב אותו: "וַיַּחַר לְדָוִד עַל אֲשֶׁר פָּרַץ ה' פָּרֶץ בְּעֵזָה, וַיִּקְרָא לְמָקוֹם הַהוּא פָּרֶץ עֵזָה עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (שמואל ב ו, ח). מעניין לראות שהשורש פר"ץ משמש בשפה העברית חוליה מקשרת בין פרץ האש האלוקית המענישה את פורעי הסדר הדתי לבין השתוללות האש המינית המתוארת עד היום כפריצות ולבין הטרמינולוגיה העברית לשיח הפרוידיאני המדבר על התפרצות של המודחק.

בהקשרים הלכתיים מסוימים; למשל, בביטוי "ידיים עסקניות הן"¹⁰ המשמעות המפורשת של אמירות מסוג זה, הנאמרות על דרך הלשון הנקייה, היא לתאר את נטייתן של הידיים (הן הגבריות הן הנשיות) לחיטוט עצמי (שלא בהכרח בהקשר המיני) באיברים האינטימיים. לאור זאת, לא מן הנמנע לקרוא את הביטוי "מתעסק בקרדומו היה" כמתאר הפרה של האיסור החמור על אוננות, איסור המוטל בתודעה ההלכתית החז"לית אך ורק על גברים. בעולמם של חז"ל יכולה האוננות הגברית להתרחש אך ורק כתוצאה מנפילה מוסרית (לא פלא אפוא שבסיפור השני היא מיוחסת לכוהנים בעלי מומין, על כל המשמעויות פורעות הסדר האסתטי והדתי המשתמעות מכך), והיא תוצאה של חוסר שליטה גברית בתשוקה המינית שהגוף הנשי מעורר. כאשר האובייקט המיני מודחק מסף המודעות הוא מקבל חיים משל עצמו, הרוחשים בלא מודע באופן עצמאי ועושים בסובייקט הגברי כרצונם. הדחקה של מיניות האישה אל מחוות הלא-מודע עלולה לגרום לידיים להתחיל להתעסק בקרדום ובכך להביא את האש הנשית המאיימת לשרוף את הגבר על קרדומו לכלל התפרצות. הפתרון למציאות מעוררת חרדה כזו הוא כמובן פרוכת, המבינה כראוי את תפקידה כשלוחה של הסדר הפטריארכלי: תפקיד הבגד הנשי הוא לרמוז את הגוף, לשמור על אש נמוכה של תשוקה גברית המשאירה את הגברים במצב של מודעות מתמדת לנוכחות הסכנה, דבר המאפשר שליטה עצמית.¹¹ נוסף על כך, הפרוכת המרמזת מאפשרת לתשוקה להתארגן כאיווי במובן הלקאניאני: כאשר הגבר מתבונן בגוף האישה הנרמז מבעד לבגדה הוא זוכה להתענגות לגיטימית, מעודנת ומווסתת, על עצם החוויה של התשוקה המינית, המתמידה בלי לבוא על סיפוקה.

להשלמת התמונה, אחרי שביררתי את האפשרות הטמונה בארון העדות שנגנז אברר את האפשרות המגולמת באופציה שלפיה הוא ניטל. אם נגנז נמצא על הקוטב "אין נראין", האפשרות של ניטל – אפשרות המתארת מציאות אשר בה ארון העדות "מסתובב חופשי" בגלות, חשוף לראווה כסחורה בשוק – נמצאת בדיוק בקצה השני, בקוטב ה"נראין". אף שהסוגיה נשענת על המסקנה שהארון נגנז, היא עדיין מאפשרת לטרגדיית הניטל לבוא לידי ביטוי באופן מוחשי מאוד כאשר היא מתארת בפסקה [13] סיטואציה אשר בה הארון "הופשט מבגדיו" והוצא לשוק בידי הנוכרים:

אמר ריש לקיש: בשעה שנכנסו נכרים להיכל ראו כרובים המעורין זה בזה. הוציאון לשוק ואמרו: ישראל הללו, שברכתן ברכה וקללתן קללה, יעסקו בדברים הללו? מיד הזילום, שנאמר: "כל מכבדיה הזילוה כי ראו ערותה" (איכה א, ח).

10 הביטוי "ידיים עסקניות הן" מופיע חמש פעמים במשנה, בתוספתא ובתלמוד בהקשרים הלכתיים שונים של טומאה וטהרה.

11 ראו עוד את דבריה של רווה (2012) על הביטוי המדרשי של מוטיב השליטה והריסון בהקשר המיני והמגדרי (עמ' 62).

יש לעמוד על הטענה האידיאולוגית המושמת בפי הנוכרים: מיניות (המגולמת בארון העדות גופא, כמו גם במעשה הכרובים¹² המותקנים על גביו) היא דבר שפל מעצם טיבו. הטענה הזאת בדבר המיניות כבוזיה בכל הקשר שבו היא מתרחשת יכולה להתפרש הן כפוריטנית (מיניות היא עסק שפל ולכן יש לשלול אותה מכול וכול) הן כניהיליסטית-הדוניסטית (אנחנו, הנוכרים, מחוסרי שאיפות איתות, ולכן לנו אין בעיה עם מיניות, שהיא בזויה במהותה. אבל ישראל הללו, המתיימרים להבחין בין טוב לרע, בין ברכה לקללה, עוסקים בדברים הללו?). לדעתי, עצם העובדה שטענה כלשהי מושמת בפי האויבים, אשר הם אופוזיציה לחז"ל, מצביעה על הצפה של רעיון בד בבד עם דחייתו. ואכן, אפשר לראות את פסקה [9] כמגלמת בתוכה את האנטי-תזה החז"לית לטענת הנוכרים:

אמר רב קטינא: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה ואומרים להן: ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה.

כלומר, לדעת חז"ל (המסתייעים ברב קטינא), מיניות אינה יכולה להישפט מבחינה ערכית בלי לעמוד על ההקשר שבו היא נעשית. לפי חז"ל ישנם תנאים מגבילים (שהרי גם ישראל זוכים "לצפות בארון במערומיו" רק שלוש פעמים בשנה, בעת העלייה לרגל). בהתקיימם, המיניות מקבלת ערך גבוה, המצוי על המישור הדתי של קדושה: המיניות מחליפה ומשתפת ערכים עם התיאולוגיה, ונעשית אמצעי (כאמור, מטונימי, לא רק מטפורי) להבעת עוצמה של קשר בין עם לאלוקיו. בנספח למאמר זה אראה שאפשר למצוא הדים לאידיאולוגיה מינית זו במרחבים חז"ליים נוספים.

הנוכרים, כמובן, אינם מקבלים את המיסטיפיקציה הזאת שחז"ל עושים למעשה המיני, ושוללים כל אפשרות להסדרה סובלימטיבית שלו. דחיית חז"ל את הגישה הפוריטנית/הדוניסטית-ניהיליסטית כלפי מיניות מאפשרת לנו גם לראות באור נוסף את תמת ההדחקה שהזכרתי לעיל: ייתכן שמעבר לאידיאולוגיה פסיכולוגית העוסקת בכינונה של מיניות בריאה יש כאן גם אמירה אתית: כאנטי-תזה לטענת הנוכרים מציעה הסוגיה עמדה אתית קוהרנטית, שלפיה גוף אישה כשלעצמו אינו דבר מה נחות מבחינה מוסרית ומחריד, שיש לכסותו, להכחישו ולהדחיקו כאקט שכל כולו אומר מחיקת עקבות הפשע. כאמור, המעשה המיני מקבל את ערכו האתי אך ורק כתוצאה של הקשר מסדיר, שבהינתנו הוא ברכה, ובהיעדרו – קללה.

12 מעשה הכרובים כאן הוא מעין מעשה משגל, הכולל "התערות" של דמות אחת בשנייה, כפי שמציינת הסוגיה בפסקה [12].

למרות העמדה הקוהרנטית שאני מייחסת לחז"ל בדבר דחיית אידיאולוגיית החרדה (מישהו אמר חרדים?) המיוצגת בשתי האפשרויות הפוכות: נגזו או ניטל, אפשר לזהות בסוגיה גם אלמנטים חתרניים הנישאים על גביה ושוחים נגד הכיוון המוצהר. אורלי לובין (1993) מבחינה בין שתי אפשרויות של זיהוי תכנים חתרניים בתוך טקסט: האחד, טקסט חתרני; השני, קריאה חתרנית. הטקסט החתרני ממקם עצמו באופן מכוון, גם אם סמוי, הדורש מאמצים הרמנויטיים, כאפוזיציה לעמדות הגמוניות. לעומת זאת, קריאה חתרנית מופעלת כלפי טקסט שעמדותיו ההגמוניות מעוניינות להשתלט על כל היבטיו אבל ככל הנראה עושות זאת ללא הצלחה ומותירות בו חללים שלתוכם נטפלים תכנים החותרים נגד מגמת הטקסט עצמו. כשמדובר בטקסט המורכב מאוסף מדרשים המאגד בתוכו מטבעו קולות רבים ומנוגדים, אני סבורה שההבדל בין קריאה חתרנית לטקסט חתרני נעשה מעומעם יותר וקשה יותר לזיהוי. לפיכך, מאמצי יכוון לזיהוי התכנים החתרניים עצמם בלי לנסות לשייכם לכוונה מודעת או לא מודעת של מחבר או של עורך.¹³

חגע, חדאה, אחדות, ריבוי: מה יגידו הפמיניסטיות הצרפתיות?

הראיתי עד כה שהעמדה המוצהרת של הסוגיה פטריארכלית באופן חמור: היא מניחה שההבדל בין המינים הוא הבדל היררכי הממקם את האישה בתפקיד אובייקט התשוקה / סיבת האיווי של הגבר. ככזו, על מיניותה להיות מוסדרת כך שתשרת את גחמות התשוקה הגברית. נוסף על כל האמור עד כה אציין היבט נוסף של הפטריארכליות, המצוי בהעמדת הסוגיה את המיניות על מה שהפמיניסטית הצרפתייה לוס איריגארי (1997) מכנה "הכלכלה הסקופית":

האשה מתענגת יותר ממגע מאשר ממבט, והכנסתה לכלכלה הסקופית [של שדה הראייה] השלטת, מסמלת שוב את שיוכה לפאסיביות: היא תהווה אובייקט יפה להתבוננות. גופה, לעומת זאת, עובר אירוטיזציה ונדרש לתנועה כפולה של הצגה לראווה ונסיגה מצטנעת על מנת לעורר את דחפי ה"סובייקט" (שם, עמ' 18).

דבריה של איריגארי מתארים במדויק את מנגנון הפרוכת-שדיים: "נראין ואין נראין". על אף כל זאת אפשר למצוא בקטעים המתארים את מעשה הכרובים (פסקאות [9], [13]) מגמה חתרנית הפוכה, המציגה מיניות שוויונית. השוויוניות באה לידי ביטוי בכמה אופנים: ראשית, הכרובים אינם ממוקמים על הציר האנכי, ההיררכי (גבר מעל האישה),

13 וראו דבריה של רווה (2012) על ניתוח הטקסט המדרשי בהקשר של תכנים חתרניים (עמ' 73-74).

אלא על הציר האופקי, השוויוני; שנית, בשונה מארון העדות / גוף האישה, המתואר כאחר אשר הוא אובייקט התשוקה של הסובייקט (הגבר), מתוארים הכרובים בגוף שלישי רבים, כזוג, שאין בו משמעות לשאלה מי הסובייקט ומי האובייקט; שלישית, הבחירה במילים "חבת זכר ונקבה", המופיעות בפסקה [9], ולא באפשרות החלופית, למשל: "חבת איש ואישה", מהדהדת לדעתי את המתח בין סיפור הבריאה הפטריארכלי לבין סיפור הבריאה השוויוני: בעוד בפרק ב של ספר בראשית היחסים הפטריארכליים מיוסדים על הפסוק "לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לְקָחָהּ זֹאת" (שם ב, כג), בפרק א מיוסדים היחסים השוויוניים על הפסוק "זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם" (שם א, כז); לבסוף, לעומת הכלכלה הסקופית, המאפיינת את התודעה הפטריארכלית, מעשה הכרובים אינו שייך למבט כי אם למגע, וזה, הדדי. ככזה, מעשה הכרובים עשוי לשמש מודל, לפי איריגארי, דווקא של מיניות נשית יותר.

לכרובים משמעות חתרנית נוספת, הכרוכה גם במתחים תיאולוגיים/מיניים נוספים המופיעים בסוגיה. אפשר לקרוא את הסוגיה כנישאת על המתח בין האחד לבין הריבוי – מתח שגם על פיתוחו התיאורטי אמונה איריגארי. רווה (2012) עמדה על האופן שבו השדיים מערערים בעולמם של חז"ל את שלטונו של האחד, הן במובן של שלטון תיאולוגי: המונותאיזם, הן במובן של השלטון המיני, של הפאלוס האחד והנראה. בסיועה של איריגארי מראה רווה כיצד השדיים מוכנסים לתוך מארג משמעותיות המנסה להשליט סדר בריבוי שהמיניות הנשית מתעקשת עליו, ריבוי שאינו ניתן לחלוקה לאחדים. באמצעות הסימטריה המסודרת המיוחסת להם מאפשרים השדיים לחז"ל לרתום את המיניות הנשית אם לא לאחדות כי אז לכל הפחות לאחדות בריבוי. אבל כפי שמראה רווה, לפוליטיזציה זו של השדיים יש מחירים במונחים של הפטריארכיה: הסימטריה מכריחה שוויוניות ומערערת את ההיררכיה הנגזרת מהאחד.

בסיועה של פמיניסטית צרפתייה נוספת, הלן סיקסו, אבחן כעת את הסוגיה לאור התגלמות זו של אחדות בריבוי המתנקזת בשדיים. סיקסו (1975), תלמידתו של דרידה, משתמשת במונח "פאלוגוצנטריזם" כדי להראות כיצד שלטון האחד, הגזור לדבריה מתוכו את הניגוד אחד-אחר, בא לידי ביטוי בשפה ובלוגיקה. השפה הגברית, בהתאם לניתוחו של דרידה, מבוססת על אופוזיציות בינריות שאינן יכולות להתקיים בו בזמן ולכן חותרות להשמיד זו את זו. משום כך, התהליך שלהן אינו עובר אל הבלתי-אפשרי (שבקיום הסימולטני של מה שמוגדר מבחינה לוגית כסתירה) אלא נעמד על ספו, כאשר הקפיצה אל הבלתי-אפשרי כמוה כהתאבדות: הבלתי-אפשרי מומר בסופי. סיקסו קוראת למהפכה לשונית נשית שתתמקם באותם אזורים גבול-א-לוגיים, בלתי-אפשריים, ובכך תאפשר לשפה להשתחרר מאותו פאלוגוצנטריזם.

קילוף השכבות המרכיבות את ארון העדות יחשוף מאבק שכל כולו אופוזיציות בינריות של אחדות-ריבוי: בתוך ארון העדות שוכנים לוחות הברית ואולי גם שברי

הלוחות הראשונים,¹⁴ הנמצאים בדיוק על המתח הזה של אחד שהוא בעצם שניים, נפרדים ועצמאים ממנו או מגולמים בעצמו. את לוחות הברית מכסה ארון אחד. בצידי הארון שני בדים/דדים היכולים אולי להתפרש כהחצנה של שברי הלוחות הפנימיים שעברו מעין מטבוליזציה תמתית והופרשו החוצה כדדים.¹⁵ את הדדים מכסה פרוכת אחת, שכאשר מגוללים אותה מגלים שני כרובים הנראים כאילו הם המשך של תהליך ההתהוות: לוחות-בדים / דדים-כרובים.

כעת, הבה ניזכר מהיכן צמחה לנו פסקה [8]. הפסקה מופיעה כגרסה נוספת לקושיה ולפתרון שהופיעו לראשונה בפסקה [7]. פסקה [7] מסתיימת בביטוי הנראה במבט ראשון כפרדוקס חסר מובן, עד שבאה פסקה [8] ומסדירה אותו. הביטוי הוא כאמור: "נראין ואין נראין". בקריאה הקודמת הצעתי שפסקה [8] גואלת ביטוי זה מהאוקסימורון שבו ומאפשרת לנו להבינו כמריסמוס. כעת, בעצת סיקסו אני מציעה בדיוק את ההפך: הביטוי אינו הנגדה בין שתי האפשרויות אלא מסמן גבולי של ההיתכנות הסימולטנית של שתיהן: פסקה 7 מעניקה לפסקה [8] את ההקשר הבלתי-אפשרי, המחכה בסבלנות לסימום של המאבק הבינרי פאלוס-שדיים כדי להיות מואצל לבסוף על השדדים ה"נראין ואין נראין" ובאמצעותם על הנשיות כולה. השדיים, שהחלו את דרכם בסוגיה בכפיפות לניסיון גברי להשליט סדר במיניות האישה באמצעות פרוכת מרמזת, מתגלים כנשאים של אפשרות חתרנית: שחרור נשי מהפאלוגוצנטריזם.¹⁶

אבי החמן נגיבור טרני: כשהפטריוארכיה חותרת תחת עצמה

לקראת סיום אתבונן בשתי הפסקאות הנותרות מהסוגיה, שבהן עוד לא נגעתי: [10] ו-[11]. פסקה [10] מופיעה אחרי שבפסקה [9] מוזכרת החיבה (השוויונית) בין זכר ונקבה / עם ישראל ואלוקיו, המתרחשת בעת גלילת הפרוכת לעיני עם ישראל:

מתיב [מקשה] רב חסדא: "ולא יבאו לראות כבלע את הקדש" (במדבר ד, כ), ואמר רב יהודה אמר רב: בשעת הכנסת כלים לנרתק שלהם! אמר רב נחמן: משל לכלה – כל זמן שהיא בבית אביה צנועה מבעלה; כיון שבאתה לבית חמיה אינה צנועה מבעלה.

14 גישה זו עולה מכמה דיונים תלמודיים ומדיונים מאוחרים יותר. עיינו למשל בבא בתרא יד ע"ב.
15 רווה (2012) עמדה על הקשר בין לוחות הברית לשדיים, המקבל התייחסות מפורשת במדרש במכילתא דר' ישמעאל. להרחבה עיינו שם, עמ' 49-50.
16 אפשר להעצים את אפקט הקריאה הזאת אם מתייחסים לסוג הטקסט שבתוכו היא מבצבצת: פירוש הביטוי "רמיי", המופיע בתחילת קטע 7, הוא: "הטיל", המבטא הטלה של שתי יחידות טקסטואליות סותרות, זו כלפי זו. לא קשה לראות בו ביטוי המייצג את החשיבה הלוגוצנטרית, המאפיינת את התלמוד באופן כללי. והנה, בסיום קטע 7, מה שמוצג כיישוב הסתירה אינו אלא קבלתה.

רב חסדא מתקשה לקבל את הרעיון שלפיו תיתכן מציאות אשר בה ארון העדות נחשף בפני העם. ייתכן שלשיטתו ישנו איסור (אתי, אסתטי או פסיכולוגי) לממש את התשוקה להסיר את הפרוכת. לראיה הוא מצטט מהאיסור שהוטל על הלוויים בתקופת המשכן לראות את הארון ללא כיסוי. רב נחמן מעמידו על טעותו תוך שהוא משתמש במשל הכלה הצנועה: תקופת המשכן נמשלה לתקופת האירוסין, אשר בה הכלה אכן צנועה מבעלה. לעומת זאת, תקופת בית המקדש נמשלה לתקופת הנישואין, אשר בה אין הכלה צנועה מבעלה, וכך גם יכול העם (הבעל) לצפות בארון (הכלה).

קודם לכן הזכרתי את פסקה [9] כמציינת עמדה אידיאולוגית בדבר הלגיטימיות של ההתרחשות המינית אך ורק תחת מגבלות מסוימות. כעת, בפסקה [10], מוצגים התנאים המסדירים את מיניות האישה באופן ברור: ממסד הנישואין. איריגארי (1990) מדגישה שמוסד הנישואין הפטריארכלי, מעבר לכך שהוא מתפקד כמכשיר המגדיר את הבתולין כסחורת חליפין בין גברים (האב/חותן מוסר/מוכר את ה"סחורה" לחתנו) הוא גם מוסד אדיפאלי של שכחת האם: "מה שמכונה היום המבנה האדיפאלי, המהווה דרך גישה אל הסדר החברתי, מאורגן בפני עצמו כמסגרת של אילן יוחסין זכרי בלבד, ללא סימון הקשר בין אישה לאמה" (איריגארי, 1990: 14).

התבוננות בפסקה [10] חושפת מהלך אדיפלי המושתת בדיוק על התהליך שאיריגארי עוסקת בו: משל הכלה של רב נחמן מופיע מבחינה צורנית כסוג של תקבולת – המקטע "כל זמן שהיא בבית אביה" מקביל ל"כיוון שבאת לבית חמיה", והמקטע "צנועה מבעלה" מקביל ל"אינה צנועה מבעלה". בהתאם לתיאורה של איריגארי אנו רואים שישנה כאן כלה אחת שסביבה שלושה גברים: "אביה, בעלה, חמיה". מעברה משלטון האב לשלטון הבעל מתרחש כמובן ללא אם,¹⁷ כמו גם ללא חמות. לדעתי, הדבר ההופך את הסיפור מסיפור פטריארכלי לסיפור אדיפלי בדווקא הוא דמות "חמיה". דמות זו נראית לכאורה מיותרת בסיפור, שהרי אפשר היה לדווח על תהליך החליפין גם בלעדיה. אבל במבט נוסף אפשר לדעתי להבינה כגיבור הסיפור הנוכחי ומוסד הנישואין בכלל. לתחושת, משל הכלה המנוסח באופן הזה מספר את סיפורם של האבות (אבי הכלה ואבי החתן) ומגולל את סיפור האבהות האדיפלית בכללה, שגיבורה הוא גיבור טרגי במונחים פטריארכליים.

בהתאם להנחת היסוד האדיפלית מבית מדרשו של פרויד, האב ובנו הזכר נתונים במאבק הכרחי. באשר לאב ולבתו, המודל האדיפלי פחות מתאים כאן אולי, אבל המודל הפטריארכלי מספיק לנו כדי להבין את המקטע "כל זמן שהיא בבית אביה צנועה מבעלה": ה"בית" מציין ומסמן את גבולות שליטת האב. כל עוד הבת ברשותו, מיניותה נמצאת בבעלותו לא במובן של "להשתמש בה" אלא במובן של יכולתו הבלעדית להגבילה. במעבר

17 עיינו בניתוחה של רווה (2012) את הסיפור על יהודית אשתו של ר' חייא, המגלם אף הוא "שכחת אם" במסגרת נישואין (עמ' 117, כמו גם הפרק כולו).

לרשות בעלה מאבד האב את שלטונו על הבת ועל מיניותה, אבל אובדן זה אינו כרוך בערעור מעמדו כשליט, משתי סיבות: האחת, אין זה אובדן שליטה בדומה להפסד או לפשיטת רגל אלא העברת בעלות בתהליך לגיטימי של קניין – תהליך שיש בו שני צדדים המחליפים ביניהם אינטרסים שווים; שנית, הבת אומנם כבר אינה נתונה למרות האב, אבל בה בעת היא גם גולה אל מחוץ לגבולות הממלכה שלו, ולכן היא איננה מערערת את המרחב הטריטוריאלי של הבית, הממשיך גם בהיעדרה להיות כל כולו נתון לשליטת האב. מכאן שקיומה של בת בחיי אב אינו סכנה למעמדו, ואף עשוי לחזקו.

לא כך כשמדובר בנוכחותו של בן זכר. את ה"טרגדיה" הכרוכה בקיומו של זה אנו פוגשים בדמותו של אבי החתן, חמיה של הכלה. נדמה שאבי החתן הוא המפסיד הגדול (שוב, במונחים פטריארכליים) מסיפור נישואי בנו. בניגוד לפוזיציה "אב של כלה", המכוננת בעלות על גוף הבת באמצעות הגבלתה במונחי צניעות, "אב של חתן" אינו מקיים יחסי בעלות כאלו עם בנו. לא זו בלבד שבנו אינו בבעלותו החוקית, כעת, לאחר נישואיו, מכניס הבן לממלכת האב "סחורת חליפין" השייכת אך ורק לו. אינני טוענת שהאב מעוניין דווקא "להשתמש בסחורה" תחת בנו, אלא יותר, שהוא נזקק לממסד שיאפשר לו להגביל את השימוש של בנו בה, ובכך לשמש ערכאה עליונה שממנה שואבים בני הבית את הרשות על תשוקותיהם ועל מימושו. נוכחותה של כלה בבית חמיה היא הלכה למעשה מובלעת ריבונית של הבן בבית אביו.

אבל הסיפור מסובך עוד יותר. אפשר לכאורה לטעון שאף שיחסי אב-בן של בעלות אין כאן, יחסי מרות לא מן הנמנע שיהיו. אולם יש לשים לב לכך שגם אם נניח שדמותו של האב היא גורם מרכזי של הטלת מרות בעולמו של הבן, דווקא בהקשר המיני, אובדן השליטה של האב מחריף עוד יותר: נחשפת כאן נקודת תורפה של הפטריארכיה האדיפלית, הנובעת בדיוק מאותה נקודה שאמורה הייתה לחזקה: עובדת היות הגבר, בתודעה הפטריארכלית, במעמד של "סובייקט משתוקק" ולא במעמד של "אובייקט מושא תשוקה" אינה מאפשרת הסדרה מוחלטת של מיניות הבן בידי האב, גם לא כחלק מיחסי מרות. לו היה הגוף הגברי במוקד ההתרחשות המינית אפשר היה להגבילו בפרקטיקות צניעות הניתנות למעקב ולאכיפה, בהתאם למתרחש בבית "האב המאושר" של הכלה. דווקא המעמד הסובייקטיבי של המיניות הגברית, המקנה לה בכל הקשור לצניעות את מעמדה המכפיף ולא המוכפף, הוא השומט תחת רגלי הגבר (בהיותו אב) את הסטטוס של השליטה.

מכל האמור עד כה עולה שנוכחותה של כלה מביאה את מוסד המשפחה הפטריארכלית-אדיפלית לכדי קריסה עצמית: נראה שצורת הקיום היחידה המאפשרת שליטה פטריארכלית מוחלטת היא היותך בעל של אישה. אבל זאת יש לדעת: ברגע שאישה זו תלד לך את מושא תשוקתך הפטריארכלית: בן זכר, ישתנה גם הסטטוס שלך לאב לבן, ובכך יקיץ הקץ על שלטונך. נמצאנו למדים שצורת הקיום הפטריארכלית תלויה לחלוטין בקיומן של נשים (כרעיות וכבנות), ומתערערת לחלוטין כתוצאה מקיומן של גברים (כאבות, כבנים

או כחתנים). הרי לנו הפרדוקס האדיפלי שבגיננו נקודת התורפה של המוסד הפטריארכלי נעוצה בעצם בגדרתו: כל עוד מוסד המשפחה הפטריארכלי מושתת על שלטון האב, הולדת בנים זכרים היא בבחינת ניגוד אינטרסים. רק לידת בנות תבטיח שלטון פטריארכלי מלא, ונמצא המוסד הפטריארכלי מתרוקן מאפשרות להמשך קיומו. עמידה על מהותו של המוסד הפטריארכלי-אדיפלי באופן הזה מוכיחה לדעתי כיצד בסופו של חשבון לא ייתכן טקסט פטריארכלי במוצהר שאינו כבר – מיניה וביה – חותר תחת עצמו.

לסיום: סטרוקטורליזם לא. אז מה כן?

במאמר זה ניסיתי להדגים כיצד ייראה ניתוח סטרוקטורליסטי פמיניסטי של טקסט חז"לי, מתוך הצהרה על אי-קבילותו של הניתוח הזה בעיניי. לפי גישת הפוסט-סטרוקטורליזם, יש לבקר את המאמר כפי שיש לבקר את הסטרוקטורליזם באופן כללי: הוא מתיימר לחשוף רבדים אמיתיים, עובדתיים, בעוד שבפועל הוא רק מייצר אמת על ידי הפעלת כוח-פרשני ולא חושף אמת שהייתה שם קודם. נותר את ההצהרה הזו כאן בגדר טענה ולא טיעון, אך נימוקים לה יופיעו בעבודת הדוקטור שלי.

לסיום, אצביע על גרעין אמת שניתן להפיק מתוך המאמר ואפתח אותו תוך כדי שימוש בגישה "אנטי-פרשנית", כלומר גישה פוסט-סטרוקטורליסטית, שלא נעזרת באינדקס חיצוני כדי לפענח את מהות הטקסט, אלא מפענחת אותו על פי הקודים הפנימיים שלו עצמו.

המאמר נטל לעצמו את הרשות לנתק בין סוגיית ארון העדות לבין ההקשר שבו היא מופיעה ולפענח בה גישה חז"לית מסוימת כלפי מיניות האישה, ואולי כלפי המיניות בכלל. כאמור, לפי גישה זו, שאכנה כאן "אנטי-פוריטנית", המיניות איננה דבר בזוי שיש להכשירו ולהעלותו מזוהמתו באמצעות נישואין, אלא אירוע השייך לתחום הנשגב או הקדוש, שהנישואין מבייתים אותו. לפי הגישה האנטי-פוריטנית, גם פרקטיקת הצניעות אינה צריכה להיות מובנת כהסתרה של בזות, אלא כרמיזה עדינה שמטרתה לאפשר לתשוקה המינית להתקיים במרחב בלי להתפרץ ולהתממש, אבל גם בלי לעבור הדחקה או מחיקה. המהלך שאפשר לחז"ל לייסד את האידיאולוגיה האנטי-פוריטנית מבוסס על קשירת קשר בין המרחב הדתי למרחב המיני. חז"ל השתמשו במרחב הדתי כנוסחה, שכאשר היא מוחלת על המיניות תוצאתה היא מיניות מתוקנת. אפשר לומר שהנוסחה הדתית המשמשת כאן כלי לבירור ולזיכוכן המיניות היא הנוסחה התיאולוגית "לא יִרְאֵנִי הָאָדָם וְחַי" (שמות לג, כ) בשילוב עם חשיבות הטמעת הקדושה באובייקט פיזי קדוש שעליו להיות מוצנע אבל נוכח במרחב באופן של רמז.

אנסה כעת להראות כיצד נוסחה זו רוחשת גם במקורות חז"ליים אחרים תוך שהם יוצרים זיקה בינה לבין המרחב המיני. אעשה זאת תוך כדי הנגדה לאופי הפוריטני אשר בו

בדרך כלל מתפרשים מושגים מסדירי מיניות כגון צניעות, כבוד, שמירת העיניים והרהורי עבירה. מעבר לפלפול התיאולוגי אני סבורה שיש חשיבות מוסרית לחשיפת גישה זו אצל חז"ל, ולו כדי לאפשר לשיח המיניות היהודי להבריא מיסודות פורטיניים תוך שהוא מעגן עצמו במקורות קנוניים. אני רואה חשיבות מוסרית, חינוכית ודתית ביצירת מיתוס מיניות יהודי חלופי שאינו פורטיני. העמדת מיתוס זה על מקורות חז"ליים מחזקת את אמינות המיתוס ואת סמכותו ותורמת לשחרור החברה הדתית כמו גם שחרור הסטיגמות המערביות בנוגע למיניות אצל דתיים מהמעטפת הפורטינית שדבקה בהן.

השיח הדתי הרווח מציע להלכות צניעות את ההסבר הבא: על האישה להתלבש בצניעות כדי לא להכשיל גברים בהרהורי עבירה. גם הלכות שמירת העיניים, המטילות על הגבר מגבלות על נדידת המבט ואוסרות עליו להתבונן באיברי גוף חשופים של נשים, מתורצות לפעמים בנימוק של הימנעות מהרהורי עבירה. אכן, בהלכה מצוינים פעמים רבות הרהורי העבירה בסמוך לאיסור נדידת המבט הגברי, אבל אין זה מחייב אותנו לראות את הרהורי העבירה כסיבה לאיסור זה אלא לכל היותר כתוצאה אפשרית ובעייתית של הפרתו.

המשנה במסכת חגיגה (ב, א) אומרת כך:

אין דורשין בעריות בשלשה
ולא במעשה בראשית בשנים
ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו.
כל המסתכל בארבעה דברים, ראוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה, מה למטה, מה לפנים ומה לאחור.
וכל שלא חס על כבוד קונו, ראוי לו שלא בא לעולם.

המשנה מציגה את תורת הסוד (מעשה בראשית, מעשה מרכבה) על אותו מישור עם תורת המיניות (עריות). האיסור ללמוד את החומרים הללו בפני קהל (תורת הסוד יכולה להילמד לכל היותר בין האדם לבין עצמו, ותורת המיניות, לכל היותר מתוך דיאלוג של שניים) מצביע על אלמנט שלמיטב הבנתי ייחודי לתאולוגיה היהודית: מספר האנשים הנוכחים בתהליך קליטת החומר משנה את איכותו. לפי גישה זו, גם כאשר מדונה, זמרת הפופ המפורסמת, לומדת קבלה במסגרת הקבוצתית אשר בה היא נוהגת להשתתף, אין היא לומדת "סוד" אלא לכל היותר קולטת ידע. החומר הדתי, וגם החומר המיני, מותמר ממעמד של "סוד" למעמד של "ידע" או "אובייקט נטול סוד" ברגע שהוא נחשף בפומבי.

מייד לאחר האיסור על לימוד שני התחומים הללו בפני קהל מטילה המשנה שני איסורים נוספים: איסור הסתכלות בארבעה דברים וחובה לחוס על כבוד הקב"ה. בשלב זה יש לשים לב לשתי מילים המופיעות במשנה, שייתכן שכבר עשויות להתקשר אצל

הקוראים לנושא הצניעות והמיניות באופן אסוציאטיבי. המילה הראשונה היא "מסתכל". איסור ההסתכלות עשוי להזכיר לנו את מצוות שמירת העיניים: האיסור להסתכל בגוף החשוף; המילה השנייה היא "כבוד". "כבוד" היא מילה טעונה בעבור נשים רבות משום שבהקשר של שיח הצניעות משתמשים בה לפעמים באופן שדווקא לא תמיד מכבד אותן כנשים. כשאישה המצטלמת באופן חשוף זוכה בהערות כמו "את לא מכבדת את עצמך, איפה הכבוד שלך, את מבזה את עצמך" נדמה לנו שבהקשר המיני "חוסר כבוד" פירושו השפלה. כשנערה מתלבשת בלבוש לא צנוע ואימה או מורתה נזופות בה בעדינות "תכבדי את עצמך", לפעמים היא עלולה לפרש זאת כאילו הגוף המיני החשוף הוא סוג של השפלה הממעטה מכבודה כדאם. כביכול, אם רצונה ביחס מכבד מצד הסביבה עליה להחביא את העובדה שיש לה גוף מיני, משום שמיניותה מעניקה לה נופך שפל ובזוי.

כך גם הביטוי "כל כבודה בת מלך פנימה", שבשיחים דתיים מסוימים הוא הצדקה להלכות צניעות פורטיטיות הדורשות מהאישה גם להתכסות בלבוש שק וגם על הדרך לשתוק ולא לשאת דברים בפומבי, ואולי אפילו למעט ביציאה מהבית. לשיחים הפורטיטיים הללו יש כמובן במה להיתלות. הפסוק "כָּל כְּבוֹדָהּ בַּת מֶלֶךְ פְּנִימָה" (תהלים מה, יד) מובא במסכת יבמות (עז ע"א) כחלק מדעה מסוימת המציינת נשים הממעטות לצאת מהבית. גם הרמב"ם (הלכות אישות יג, יד) מאזכר פסוק זה כחלק מהמלצתו לנשים למעט לצאת מבתן.

למרות השימוש הפורטיטי והשוביניסטי במונח "כבוד", הוא אינו חייב להיתפס כמנוגד להשפלה בהקשר של מיניות האישה. השיח החז"לי האנטי-פורטיטי עושה בו שימוש אחר לחלוטין. כך מסבירה הגמרא בחגיגה טז ע"א את המשנה דלעיל:

כל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם:
מאי היא? [למה הכוונה?]

ר' אבא אמר: זה המסתכל בקשת [...], דכתיב: "כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנגה סביב הוא מראה דמות כבוד ה'" (יחזקאל א, כח).

ר' אבא כורך את האיסור לא לחוס על כבוד הקב"ה עם איסור ההסתכלות המופיע גם הוא במשנה, ומסביר על פי הפסוק המיסטי מספר יחזקאל שמראה הקשת בענן הוא מראה דמות כבוד ה'. האופן שבו אנו מאפשרים לשכינה להישאר מכובדת הוא בכך שאיננו מתבוננים בה. משפילים את המבט. הגמרא ממשיכה:

דרש ר' יהודה ברבי נחמני מתורגמניה [מתורגמנו של] ריש לקיש:
כל המסתכל בג' דברים עיניו כהות [ראיתו נפגעת]:
בקשת ובנשיא ובכהנים.

בקשת, דכתיב: "כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם הוא מראה דמות כבוד ה'".
בנשיא, דכתיב: "ונתת מהודך עליו" (במדבר כו, כ).

המסתכל בכהנים, בזמן שבהמ"ק [שבית המקדש] קיים, שהיו עומדין על דוכנן ומברכין את ישראל בשם המפורש.
[רש"י שם, ד"ה "ומברכין את העם בשם השם המפורש": "שהשכינה שורה על קשרי אצבעותיהם" (של הכהנים)].

בעקבות דברי ר' אבא, שציין את האיסור להתבונן בקשת, מונה הגמרא שלושה דברים שאסור להסתכל בהם. המכנה המשותף של שלושתם הוא היותם אובייקטים גשמיים שהשכינה שורה עליהם או מתבטאת באמצעותם. מלבד הקשת, גם הנשיא מבטא את כבוד השכינה, או במילה הנרדפת לכבוד, "הוד": "ונתת מהודך עליו". נוסף כל כך, גם בכהנים אסור להסתכל, משום שכשהם בירכו את העם בשם השם המפורש (שאפשר היה לבטאו רק בזמן שבית המקדש היה קיים) הייתה שכינה שורה עליהם, והמתבונן בהם התבונן בשכינה.

נחזור לסוגיית ארון העדות. הסוגיה מתארת את איסור ההסתכלות בארון העדות וקושרת איסור זה לרעיונות הצניעות בהקשר המיני. כפי שהראיתי, הגמרא גם מרמזת לנו על סיפורם של נדב ואביהו, שעל פי המדרש חטאם היה בכך ש"זנו עיניהם מן השכינה". כך מתבטא המדרש העוסק בהבדל בין נדב ואביהו למשה רבנו:

משה לא זן עיניו מן השכינה [...] שנאמר: "ויסתר משה פניו" (שמות ג, ו) [...] נדב ואביהו זנו עיניהם מן השכינה (ויקרא רבה כ, י [מהדורת מרגליות, עמ' תסו-תסז]).

במעמד הסנה הבווער, ההתגלות האלוקית הראשונה למשה, משה מסיט את מבטו מלראות את השכינה: "ויסתר משה פניו". לעומת זאת, נדב ואביהו מביטים בה ישירות. לא בכדי מדרש זה נדמה כאילו הוא עוסק בשמירת העיניים. זהו אכן נושא. מתברר שהביטוי "זן עיניו" מופיע לא רק בהקשר הדתי של שמירת העיניים אלא גם בהקשר המיני של שמירת העיניים:

כל הרואה דבר ערווה ואינו זן את עיניו ממנו זוכה ומקבל פני השכינה (דרך ארץ רבה א, יג).

כלל זה, שהפך מאוחר יותר מקור שההלכה מצטטת בהקשר של מצוות שמירת העיניים מפני מיניות חשופה, מהדהד באופן ברור את המדרש העוסק בהתבוננות בשכינה. המילה "זנו" מבוססת על הרעיון של "מזון". להיות ניזון מהשכינה משמעותו להשתמש בשכינה באופן אגואיסטי, לצורך הנאה עצמית. נוסף על כך היא מהדהדת את המונח "זנות". מתברר שיש אפשרות לזנות גם בהקשר הדתי. ההתבוננות בשכינה היא סוג של פריצות. אבל מהי פריצות בהקשר של מראות אלוקים?

הבה נחשוב על כך. אין ספק בכך שהאיסור להתבונן בשכינה אינו נובע מהצורך של השכינה להסתיר את מחוזותיה הבזויים והשפלים. לפי השיח החז"לי האנטי-פוריטני, דבר מה שיש לו כבוד הוא דבר שהוא בהגדרתו לא תפוס, לא נתפס, או אם נסב את הסטטוס שלו אל הסובייקט המתבונן, דבר שאי-אפשר, או אסור, לתפוס. השכינה אינה אמורה להיות נתפסת בעין, ולכן ההסתכלות בה פוגעת בכבודה, כלומר, פוגעת בממד האינסופי והלא-נתפס שבה. על פי השיח היהודי הבריא, חוסר כבוד הוא מצב אשר בו יש ניסיון להחציץ או לתפוס את האינסוף.

כעת נשאלת השאלה המתבקשת: מה הקשר להרהורי עבירה? תשובה: אין קשר! כשאדם מסתכל על קשת בענן אין כאן כמובן שום חשש מפני הרהורי עבירה. כך גם איסור ההסתכלות בארון העדות, שעל פי השיח הבריא מקביל לאיסור ההסתכלות במיניות חשופה, אינו קשור כלל וכלל לחשש מפני הרהורי עבירה. האם הסיבה לכך שעם ישראל לא יכול לראות את ארון העדות למעט בשלושת הרגלים נובעת מחשש מפני הרהורי עבירה כלשהם? מובן שלא. הסיבה לאיסור על התבוננות בארון העדות היא הרצון לשמור על קדושתו או לכוננו מחדש כקדוש בכל פעם שהמבט נתקל בכרוכת המכסה-מרמזת. זאת משום שעליו להישאר קדוש, כלומר מובדל, מיוחד להקשר המתאים. על פי הלוגיקה של הסוגיה, המשווה באופן מוצהר בין המעבר מאיסור להיתר לצפות בארון, למעבר מאיסור להיתר לצפות באישה באמצעות נישואין, אפשר לומר שהסדרת המיניות היא הסדרה של קדושה ולא הסדרה של בזות: ההתבוננות בארון (מיניות) תהיה מיוחדת ומוגבלת רק להקשר הייחודי של שלושת הרגלים (נישואין). גם הקדושה גם הבזות הן מרחבים פורעי סדר, ולכן זקוקים להסדרה. אבל הפער ביניהן הוא כפער בין שמיים לארץ.

לתחושת, העמדת המיניות והדתיות על אותו מישור של קדושה וסוד נוכחת באופן מובן מאליו בתיאולוגיה היהודית, כדי כך שחז"ל לא היו צריכים או אפילו מסוגלים להצהיר עליה. הסוגיות שבהן דנו מאפשרות לנו להפיק מהן, מתוך שימוש במתודולוגיה "אנטי-פרשנית", את המובן מאליו בתיאולוגיה הדתית-מינית היהודית אצל חז"ל ולאפשר לנו לחשוב מחדש על שני אלמנטים הנוכחים בחיי יהודים דתיים כמו גם בחברה הישראלית: ראשית, אין לתפוס את חז"ל כקול אחיד המשמש בהכרח כלי לדיכוי נשים באמצעות מיניותן כפי שאוהב הפמיניזם הרדיקלי הדתי לטעון. בתוך הקונפסט הגמיש הזה המכונה חז"ל אפשר למצוא קולות שונים ומגוונים גם בשאלות פמיניסטיות הנוגעות למיניות נשית וגברית; שנית, הפרקטיקות היהודיות הרווחות כיום, של הסדרת המיניות (הן הגברית הן הנשית), יכולות לנטוש את ההצדקות הפוריטניות שלהן ולמצוא במקורות היהודיים הקנוניים בסיס אנטי-פוריטני מוצק. בסיס זה נוכח באופן ישיר (ולא רק באופן עקיף הנובע מפרשנות יתר) בכל העיסוק ההלכתי בנושאים של הסדרת הקדושה. לאור האמור כאן אני סבורה שעלינו לחדד את הסטטוס של "הרהורי עבירה" בכל הנוגע לפרקטיקה של שמירת

המבט וצניעות הגוף: בהתבסס על היחס היסודי המתקיים בתאולוגיה היהודית בין מיניות לדתיות, הרהורי עבירה אינם הסיבה העיקרית לפרקטיקה הזו אלא לכל היותר תוצאה מסוימת של הפרתה.

נספח

ארון העדות (יומא נג ע"ב–נד ע"ב)

הערה על סידור הסוגיה בנספח זה: הסוגיה התלמודית (פסקאות [2]–[13]) עומדת כאן לניתוח כטקסט סגור העומד בפני עצמו. סוגיה זו מופיעה גם בתלמוד כקטע תחום בפני עצמו, הפותח בסימון "גמ'" ומסתיים בסימון נקודתיים, ":", המציין מעבר לדיון בקטע אחר במשנה. המספור שנקטתי, אינטואיטיבי. כל קטע העומד בפני עצמו נקרא פסקה וקיבל מספור נפרד. שני המקטעים המופיעים באותיות קטנות יותר ובתוך סוגריים מרובעים אינם הכרחיים לעבודת הניתוח הנעשית במאמר זה. הם מופיעים כאן רק כדי להימנע מקריעת הסוגיה ומחיתוכה באמצע.

משנה.

[1] משניטל ארון, אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים, ושתייה היתה נקראת, גבוה מן הארץ שלש אצבעות, ועליה היה נותן. [...]
גמרא.

[2] "משנגנו" לא קתני, אלא "משניטל". תנן כמאן דאמר [משנתנו כמי שאמר] ארון גלה לבבל.

דתניא, רבי אליעזר אומר: ארון גלה לבבל, שנאמר: "ולתשובת השנה שלח המלך נבוכדנאצר ויבאהו בבלה עם כלי חמדת בית ה'." (דברי הימים ב לו, י).

רבי שמעון בן יוחאי אומר: ארון גלה לבבל, שנאמר: "הנה ימים באים ונשא כל אשר בבינתך ואשר אצרו אבתיך עד היום בבל, לא יותר דבר, אמר ה'" (ישעיהו לו, ו).

רבי יהודה (בן לקיש) אומר: ארון במקומו נגנו, שנאמר: "ויראו ראשי הבדים מן הקדש על פני הדביר ולא יראו החוצה ויהיו שם עד היום הזה" (מלכים א ח, ח).

[3] "ופליגא דעולא, דאמר עולא: שאל רבי מתיא בן חרש את רבי שמעון בן יוחאי ברומי: וכי מאחר שרבי אליעזר מלמדנו פעם ראשונה ושניה ארון גלה לבבל, ראשונה הא דאמרן "ויביאהו בבלה עם כלי חמדת בית ה'" (דברי הימים ב לו, י), שניה מאי היא? דכתיב: "ויצא מבת ציון כל הדרה" (איכה א, ו) — מאי כל הדרה? חדרה. אתה, מאי אתה אומר? אמר לו: שאני אומר, ארון במקומו נגנו, שנאמר: "ויאריכו הבדים" (מלכים א ח, ח) וגו'. אמר ליה רבה לעולא: מאי משמע? דכתיב: "ויהיו שם עד היום הזה" (מלכים א ח, ח), וכל היכא דכתיב "עד היום הזה", לעולם הוא? והכתיב: "ואת היבוסים יושב ירושלם לא הורישו בני בנימין וישב היבוסים את בני בנימין בירושלם עד היום הזה" (שופטים א, כא), הכי נמי, דלא גלו, והתניא, ר' יהודה אומר: חמשים ושנים שנה לא עבר איש ביהודה, שנאמר: "על ההרים אשא בכי ונהי ועל נאות מדבר קינה כי נצתו מבלי איש עובר ולא שמעו קול מקנה מעוף השמים ועד בהמה, נדדו הלכו" (ירמיהו ט, ט) ! בהמה, בגימטריא חמשים ושנים הוו, ותניא, ר' יוסי אומר: שבע שנים נתקיימה גפרית ומלח בארץ ישראל. ואמר רבי יוחנן: מאי טעמא דרבי יוסי? אתיא

"ברית" "ברית". כתיב הכא: "והגביר ברית לרבים שבוע אחד" (דניאל ט, כז), וכתוב התם: "ואמר, על אשר עזבו את ברית ה' אלהי אבותם" (דברים כט, כד). אמר ליה: הכא כתיב "שם", התם לא כתיב "שם", וכל היכא דכתיב "שם", לעולם הוא. מיתבי: "ומהם מן בני שמעון הלכו להר שעיר אנשים חמש מאות ופלטיה ונעריה ורפיה ועוזיאל בני ישעי בראשם, ויכו את שארית הפליטה לעמלק וישבו שם עד היום הזה" (דברי הימים א ד, מב), וכבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל כל הארצות, שנאמר: "ואסיר גבולות עמים ועתודותיהם שושתי" (ישעיהו י, יג)! תיבתא.

[4] אמר רב נחמן, תנא: וחכמים אומרים, ארון בלשכת דיר העצים היה גנוז.

[5] אמר רב נחמן בר יצחק: אף אנן נמי תנינא [אף אנחנו גם שנינו]:

מעשה בכהן אחד שהיה מתעסק

וראה רצפה משונה מחברותיה

ובא והודיע את חבריו,

ולא הספיק לגמור את הדבר עד שיצתה נשמתו, וידעו ביחוד ששם ארון גנוז.

מאי הוה עביד? [מה היה עושה?]

אמר רבי חלבו: מתעסק בקרדומו היה.

[6] תנא דבי רבי ישמעאל:

שני כהנים בעלי מומין היו מתליעין בעצים

ונשמטה קרדומו של אחד מהם ונפלה שם

ויצתה אש ואכלתו.

[7] רב יהודה רמי:

כתיב: "ויראו ראשי הבדים" (מלכים א ח, ח),

וכתיב: "ולא יראו החוצה" (שם).

הא כיצד?

נראין ואין נראין.

[8] תניא נמי הכי [שנויה גם כן]:

"ויראו ראשי הבדים" – יכול לא יהו זזין ממקומן? תלמוד לומר: "ויראוכו הבדים".

יכול יהו מקרעין בפרוכת ויוצאין? תלמוד לומר: "ולא יראו החוצה".

הא כיצד?

דוחקין ובולטין ויוצאין בפרוכת ונראין כשני דדי אשה,

שנאמר: "צרור המר דודי לי, בין שדי ילין" (שיר השירים א, יג).

[9] אמר רב קטינא: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת ומראין

להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה ואומרים להן: ראו חבתכם לפני המקום חבת

זכר ונקבה.

[10] מתיב [מקשה] רב חסדא: "ולא יבאו לראות כבלע את הקדש" (במדבר ד, כ),

ואמר רב יהודה אמר רב: בשעת הכנסת כלים לנרתק שלהם!

אמר רב נחמן:

משל לכלה. כל זמן שהיא בבית אביה, צנועה מבעלה.

כיון שבאתה לבית חמיה, אינה צנועה מבעלה.

[11] מתיב רב חנא בר רב קטינא: "מעשה בכהן אחד שהיה מתעסק וכו'!"

אמר ליה: נתגרשה קא אמרת. נתגרשה — חזרו לחיבתה הראשונה.
 [במאי עסקינן? אי נימא במקדש ראשון, מי הואי פרוכת? אלא במקדש שני, מי הו
 כרובים? לעולם, במקדש ראשון. ומאי פרוכת? פרוכת דבבי, דאמר רבי זירא אמר
 רב: שלשה עשר פרוכות היו במקדש — שבעה כנגד שבעה שערים; שתיים — אחת
 לפתחו של היכל ואחת לפתחו של אולם; שתיים בדביר ושתיים כנגדן בעליה. רב אחא
 בר יעקב אמר: לעולם במקדש שני, וכרובים דצורתא הוו קיימי, דכתיב: "ואת כל קירות
 הבית מסב קלע" (מלכים א ו, כט); "כרובים ותמרות ופטורי ציצים וצפה זהב מישר על
 המחוקה" (שם, לה), וכתוב: "כמעד איש ולויות" (שם ז, לו)].

[12] מאי "כמעד איש ולויות"?

[הפסוק שממנו לקוח הביטוי הוא: "וַיִּפְתַּח עַל הַלְחַת יְדֵיָהּ וְעַל מִסְגְּרֹתֶיהָ כְּרוּבִים
 אֲרִיּוֹת וְתַמְרֹת כְּמַעַד אִישׁ וְלִיּוֹת סָבִיב" (מלכים א ז, לו)] אמר רבה בר רב שילא: כאיש
 המעורה בלוייה שלו.

[13] אמר ריש לקיש: בשעה שנכנסו נכרים להיכל ראו כרובים המעורין זה בזה.
 הוציאו לשוק ואמרו: ישראל הללו, שברכתן ברכה וקללתן קללה, יעסקו בדברים
 הללו? מיד הזילום, שנאמר: "כל מכבדיה הזילוה כי ראו ערותה" (איכה א, ח).

[14] רש"י על פסקה [11]:

בבית אביה — באירוסיה. אף ישראל במדבר עדיין לא היו גסין בשכינה.
 נתגרשה קאמרת — האי מעשה בבית שני הוה, לאחר שנתגרשו וחזרו.
 לחיבתה ראשונה — לתחילת חיבתן, שאין גסין זה בזה.

רשימת המקורות

- אדגר, אנדרו, ופיטר סדג'וויק (עורכים), 2007. הערך "סטרוקטורליזם", בתוך: לקסיקון לתיאוריה של התרבות: מושגי יסוד, תל אביב: רסלינג.
- אוונס, דילן, 2005 [1996]. מילון מבואי לפסיכואנליזה לאקאניאנית, תרגום: דבי אילון, תל אביב: רסלינג.
- איריגארי, לוס, 2003 [1997]. "מין זה שאינו אחד", מין זה שאינו אחד: מבחר, תרגום: דניאלה ליבר, תל אביב: רסלינג.
- איריגארי, לוס, 2004 [1990]. "שכחת אילנות היוחסין הפמיניסטיים", אני את אנחנו: לקראת תרבות ההבדל, תרגום: הילה קרס, תל אביב: רסלינג.
- אפרתי, דניאל, ויהודה ישראלי, 2007. הפילוסופיה והפסיכואנליזה של ז'אק לאקאן, תל אביב: משרד הביטחון.
- הכהן וינגרטן, שמואל, 1978. "ראשיתן של ההפטרות: מתי התחילו בהן", אתר דעת.
- לובין, אורלי, 1993. "אישה קוראת אישה", תיאוריה וביקורת 3: 65–78.
- סיקסו, הלן, 2006 [1975]. "צחוקה של המדוזה", בתוך: דלית באום, דלילה אמיר, רונה ברייר־גארב, יפה ברלוביץ', דבורה גריינימן, שרון הלוי, דינה חרובי וסילביה פוגל־ביז'ואי (עורכות), ללמוד פמיניזם: מקראה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 134–154.
- פרויד, זיגמונד, 2007 [1899]. פירוש החלום, תרגום: רות גינזבורג, תל אביב: עם עובד.
- פרויד, זיגמונד, 1972 [1901]. על הפסיכופתולוגיה של חיי היום, תרגום: צבי וויסלבסקי, תל אביב: מסדה.
- רווה, ענבר, 2012. בפני עצמן: קריאות פמיניסטיות בספרות חז"ל, תל אביב: רסלינג.

Lacan, Jacques, 1977. "The Agency of the Letter in the Unconscious," *Ecrits*, London: Tavistock.

פסולי עדות, בין ההלכה התנאית למשפט הרומי

ארכיאולוגיה של מוסד משפטי

אורית מלכה

מבוא

בכמה מקורות תנאיים מופיעה רשימה של ארבעה טיפוסים הפסולים לעדות: "משחק בקוביא, מלוה בריבית, מפריחי יונים וסוחרי שביעית"¹. אופייה האקלקטי של הרשימה משך את תשומת ליבם של מפרשים וחוקרים רבים, שהתלבטו בשאלה מה מייחד ארבעה

* מאמר זה הוא תרגום של מאמר שראה אור באנגלית: Orit Malka, "Disqualified Witnesses, between Tannaitic Halakha and Roman Law: Archeology of a Legal Institution," *Law and History Review* 37 (4) (2019), pp. 903-936. אני מודה לישי רוזן-צבי, לשי לביא, למארן ניהוף ובמיוחד ליקיר פז ולעומר מיכאליס, שקראו והעירו על טיוטות קודמות של המאמר בשלבי העבודה השונים. תודה גם למערכת כתב העת *Law and History Review* ולקוראים האנונימיים על הערותיהם.

1 משנה, סנהדרין ג, ג; תוספתא, סנהדרין ה, ב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 423); משנה, ראש השנה א, ח; שבועות ז, ד בנוגע לשבועת העדות. במשנת ראש השנה א, ח כוללת רשימת הפסולים גם את "העבדים", אבל בין החוקרים ישנה מחלוקת בשאלה אם אלו נכללו ברשימה המקורית. אשוב לשאלה זו בהמשך (ראו להלן הערה 76). אלא אם כן נכתב אחרת, הציטוט ממקורות חז"ל בכל מקום במאמר זה הוא על פי הנוסח באתר מאגרים: מפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית. הבבלי מצוטט על פי נוסח הדפוס.

טיפוסים אלו על פני עוברי עבירה או טיפוסים שליליים אחרים ומדוע נבחרו דווקא הם לכוונן את הרשימה היסודית של פסולי העדות בהלכה התנאית.²

ההשערה המובילה במחקר היא שהתנאים ראו בארבעת הטיפוסים המנויים ברשימה מעין גזלנים, ומשום כך פסלו אותם לעדות.³ הסבר זה מניח במשתמע את קדימותו של עיקרון כללי שלפיו גזלנים או הדומים להם אינם יכולים להיות עדים, שכן רק על סמך הנחת קיומו של עיקרון כללי כזה אפשר בשלב שני לפסול את הדומים לגזלנים. אולם הנחה זו אינה נתמכת בנוסח המקורות, שמהם עולה כי הרשימה המפתיעה עומדת בבסיס הדיון התנאי בזהות הפסולים לעדות מחמת מעשיהם, ואילו הגזלנים והדומים להם נוספו לה רק בשלב מאוחר יותר.⁴

במאמר זה אטען שרשימת הפסולים לעדות וכמוה גם יתר ההלכות המסדירות את תנאי פסילתם של אלו – ובכלל זה ההשוואה בינם לבין נשים בכל הנוגע לתחום העניינים

2 אף שהפסולים המנויים ברשימה זו אינם פסולים רק לעדות אלא גם לדיינות, וכן מנועים מלהישבע כתובעים בהליך משפטי (שבועת "נשבע ונוטל"; ראו משנה, שבועות ז, ד), הן מפרשים מסורתיים הן חוקרים התייחסו אליהם בראש ובראשונה כאל פסולי עדות. על רשימה זו ראו אברהם וייס, סדר הדיון: מחקרים במשפט התלמוד, ניו יורק: חורב, תשי"ח, עמ' 44–64; שמואל ספראי, "פסולי עדות: פרק בתולדות החברה היהודית", מלאות א (תשמ"ג), עמ' 99–106; מרדכי סבתו, "פסולי עדות", סדרא כג (תשס"ח), עמ' 5–30; שרגא בר-און, "הטלת גורלות אלוהים ואדם, מן המקרא ועד שלהי הרנסנס", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"א, עמ' 331–338; מרדכי סבתו, תלמוד בבלי מסכת סנהדרין פרק שלישי, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ח, כרך א, עמ' 208–364 (המשנה וסוגיית הבבלי שעליה); עמית גבריהו, "הלואה ריבית בספרות חז"ל: הלכה, אגדה והקשרים תרבותיים", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ט, עמ' 249–278 (אני מודה לעמית על שחלק איתי טיטות של עבודתו קודם הגשתה); Robert P. Maloney, "Usury in Greek, Roman and Rabbinic Thought," *Traditio* 27 (1971), pp. 79–109; Joshua Schwartz, "'Pigeon Flyers' in Ancient Jewish Society," *Journal of Jewish Studies* 48 (1997), pp. 105–119, 115; idem, "Gambling in Ancient Jewish Society and in the Graeco-Roman World," in: Martin Goodman (ed.), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford: Clarendon Press, 1998, pp. 145–166. לתארוך הרשימה ראו אדולף ביכלר, עם הארץ הגלילי, תרגום: ישראל אלדד, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ד, עמ' 161–162, 176–177; שמואל ספראי "מצוות שביעית במציאות שלאחר חורבן בית שני (א)", תרביץ לה (תשכ"ו), עמ' 304–328, בייחוד עמ' 322.

3 ייתכן שעמדה זו מושפעת מעמדת המפרשים המסורתיים. ראו דיון להלן.

4 קבוצות אחרות של פסולים לעדות על פי ההלכה התנאית כוללות נשים, עבדים, קטנים, גויים ועוד. בכל המקרים האחרים הללו, הפסילה לעדות אינה מבוססת על התנהגות אלא על זהות ביולוגית, סוציולוגית או מעמדית.

שלגביו הם פסולים וכן המנגנון המאפשר את חזרתם לכשרות – מקורן במשפט הרומי. בשיטה משפטית זו הייתה דוקטרינה ותיקה שלפיה הוטלו הגבלות משפטיות על מי שאורח חייהם או מעשה שעשו נראו פגומים מבחינה מוסרית. דוקטרינה זו התבססה על ייחוס אינפמיה (infamia; בתרגום חופשי – קלון⁵) לאנשים כאלו – סטטוס שתחולתו הביאה לשלילת כושר משפטי במגוון תחומים.⁶ בין היתר היו נושאי האינפמיה פסולים לעדות.

נקודת המבט של האינפמיה הרומית משנה את הבנתנו את מוסד הפסילה לעדות בהלכה התנאית, על רקע העובדה שמגוון ההגבלות המשפטיות שהוטלו על נושאי האינפמיה כוונו לפגיעה במעמד הפוליטי המיוחד שהעניקה האזרחות הרומית. הגבלות אלו כללו בראש ובראשונה את שלילת האפשרות להשתתפות בחיים הפוליטיים הרומיים, ובכלל זה האפשרות להצביע בבחירות, להיבחר למשרות ציבוריות ולשמש בתפקיד שיפוטי. זאת ועוד, התפיסה הרומית ראתה יסוד פוליטי בכל פעולה אשר בה אדם אחד מייצג אדם אחר, ערב לו, פועל בשמו או מכריע את גורלו בכל דרך אחרת. על רקע זה יש להבין את העובדה שמנושאי האינפמיה נשלל הכושר הנתון לכל אזרח רומי להגיש תביעה נגד אדם אחר או לייצג את זולתו בהליך משפטי.⁷ כפי שאטען, הפסילה לעדות בהקשר הרומי נובעת גם היא מהאופי הפוליטי של האינפמיה, והיא מבטאת את העובדה שבשיטה משפטית זו

5 fama בלטינית פירושה שם, מוניטין, וממנה גזורה infamia, שפירושה מוניטין שליליים. ראו גם Charlton T. Lewis and Charles Short, *A Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1879, p. 942: “infamia – ill fame, ill report, bad repute, dishonor, disgrace, infamy”. ישנו קשר בין מוסד הקלון בשיטות משפט מודרניות לאינפמיה הרומית, אולם הדיון המלא בכך חורג מתחומי מאמר זה.

6 על האינפמיה הרומית ראו Abel H. Jones Greenidge, *Infamia, its Place in Roman Law*, Oxford: Clarendon Press, 1894. אף שנכתב לפני למעלה ממאה שנה, זהו עדיין החיבור המקיף והמפורט ביותר בנושא. כן ראו Max Kaser, “Infamia und Ignominia in den römischen Rechtsquellen,” *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung* 73 (1956), pp. 220–278; Jane F. Gardner, *Being a Roman Citizen*, London: Routledge, 1993, ch. 5; Thomas A. J. McGinn, *Prostitution, Sexuality and the Law in Ancient Rome*, New York: Oxford University Press, 1998, pp. 21–69; Tristan S. Taylor, “Aspects of Infamia,” Ph.D. dissertation, University of Tasmania, 2006; Joseph G. Wolf, “Das Stigma ignominia,” *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung* 126 (2009), pp. 55–113. לתיאור ההתפתחות של מוסד זה בתקופות מאוחרות יותר ראו Sarah Bond, “Altering Infamy: Status, Violence, and Civic Exclusion in Late Antiquity,” *Classical Antiquity* 33 (2014), pp. 1–30. אומנם באופן מסורתי חוקרים ראו פונצקיות אלו כשייכות לתחום המשפט הפרטי, אולם נראה

העדות נתפסה גם (ואולי בעיקר) כתפקיד פוליטי המבטא כוח והשפעה. ממילא, שאיבת היסודות האינטלקטואליים של מוסד האינפמיה הרומי אל תוך ההלכה התנאית מלמדת כי בעיני התנאים כשרות לעדות לא עוררה שאלות פרובטיביות בלבד (probative), מלשון proof, הוכחה) – הנוגעות לרצון להבטיח דיווח אמת של העדים בהליך המשפטי – אלא גם שאלות של כוח פוליטי, היינו כאלו המתמקדות בסמכות הנתונה בידי העדים להכריע את גורל המתדיינים. במובנים מסוימים גם התנאים ראו בעדות תפקיד אזרחי, פוליטי ביסודו. קריאה כזו מתיישבת היטב עם העובדה שהטיפוסים המנויים ברשימה התנאית אינם פסולים רק לעדות, ואף כי נודעו ביותר בכינוים זה, הם פסולים באותו אופן גם לדיינות.

בין האינפמיה הרומית לבין הפסילה לעדות על פי ההלכה התנאית ישנם קשרים מורכבים. כדי להבינם לעומק יש לרדת לחקר התשתית האידיאולוגית המשותפת לשני המוסדות המשפטיים. לצורך כך, מאמר זה יעמוד על מאפייני השיח האתי הנֶכֶּב סביב אידיאל השליטה העצמית בתרבות היוונית-רומית ועל האופן שבו הוא משתקף בכתבי התקופה.⁸ כפי שאראה, הנחות יסוד שמקורן בשיח השליטה העצמית משתקפות באופן ברור הן בפסילה לעדות בהלכה התנאית הן באינפמיה הרומית. נוסף על המצע הפילוסופי המשותף חולקים הדינים התנאיים והרומיים גם דמיון מבני נרחב בפרטי הדוקטרינה, לצד מקבילות טקסטואליות. דמיון רב-ממדי זה מוביל למסקנה שהחכמים עיצבו את כללי הפסילה לעדות בהלכה התנאית כווריאציה על מנגנון הסדרה רומי של נושאים קרובים.

במאמר אבקש לשחזר את היסודות האינטלקטואליים של הפסילה לעדות כמוסד משפטי. במסגרת זו אתחקה אחר התשתית התורת-משפטית המונחת ביסוד דיני הפסילה

שבכך הפנימו תפיסה מודרנית של החלוקה בין המשפט הפרטי לסֶפֶרָה הציבורית-פוליטית. ראו להלן הערה 94.

8 לתיאור תמציתי למדי של אידיאל השליטה העצמית ומאפייניו ראו William V. Harris, *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009, pp. 80–88. לתיאור נרחב ומקיף של אידיאל המתנינות (σωφροσύνη), החופף במקרים רבים את אידיאל השליטה עצמית בספרות היוונית והרומית, ראו Helen North, *Sophrosyne: Self-knowledge and Self-restraint in Greek Literature*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1966. תיאור מפורט יותר של אידיאל השליטה העצמית בתקופה הרומית אפשר למצוא במחקר הברית החדשה. ראו למשל Stanley K. Stowers, *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*, New Haven, CT: Yale University Press, 1994, ch. 2; Katy E. Valentine, “‘For You Were Bought with a Price’: Slaves, Sex, and Self-Control in a Pauline Community,” Ph.D. dissertation, Graduate Theological Union, 2014.

לעדות התנאיים על בסיס ניתוח פילולוגי של הטקסטים שבהם מתועדים דינים אלו. לעומת זאת לא אעסוק במציאות ההיסטורית שמאחורי הטקסטים העתיקים⁹ או בשאלה כיצד הכירו החכמים את מוסד האינפמיה הרומי ומה היו מניעיהם בשאלת יסודות ממוסד זה אל דיני הפסילה לעדות התנאיים.¹⁰ עניינים אלו אני מותירה למחקר עתידי.

מחקר זה מבקש לבאר מוסד מרכזי של ההלכה התנאית, וככזה, הוא רלוונטי לחוקרי ההיסטוריה של ההלכה. לצד זאת אפשר שיש בו תרומה גם לחקר המשפט הרומי, בכך שהוא חושף את נקודת המבט שהייתה למשפטנים מן הפרובינקיות שבשליטת רומא, על האינפמיה הרומית, על מאפייניה ועל העקרונות המארגנים שלה. מעבר לכך, המחקר רלוונטי גם לחקר ההיסטוריה של דיני הראיות באופן כללי. הדיון המחקרי בהיסטוריה של כללי קבילות ראיות התמקד בדרך כלל במשפט המקובל של העת החדשה המאוחרת. הנטייה בספרות זו היא להסביר את כללי קבילות הראיות מפרספקטיבה פרובטיבית, מתוך הנחה שמטרת כללים אלו היא בראש ובראשונה למנוע הגשת ראיות לא מהימנות.¹¹

9 למחקרים העוסקים בתיאור ההליך המשפטי בבתי הדין הרומים והפרובינקיאליים ראו למשל Leanne Bablitz, *Actors and Audience in the Roman Courtroom*, London: Routledge, 2007; Ari Z. Bryen, *Violence in Roman Egypt: A Study in Legal Interpretation*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013. באופן מעניין, מחקרים אלו אינם מתייחסים למסירת עדות בבתי הדין כמעט בכלל.

10 נראה שהן מניעי החכמים הן המנגנונים שדרכם הכירו את המוסד הרומי קשורים בדרך זו או אחרת למציאות הקולוניאלית של הפרובינקיה תחת שליטת רומא. כפי שטען קליפורד אנדו, יש לצפות לכך שמערכות משפט קולוניאליות יתיישרו עם אלו האימפריאליות הן ברמת הנורמות המהותיות הן ברמה הפרוצדורלית גם כאשר מופעל עיקרון של אוטונומיה משפטית. ראו Clifford Ando, "Pluralism and Empire: From Rome to Robert Cover," *Critical Analysis of Law* 1 (2014), pp. 1–22

11 לדיון בכללי קבילות ראיות במסורת האנגלו-אמריקאית בהתבסס על ההנחה שהם מונחים על ידי שיקולים פרובטיים ראו Edmund M. Morgan, *Some Problems of Proof Under the Anglo-American System of Litigation*, New York: Columbia University Press, 1956; Stephan Landsman, "From Gilbert to Bentham: The Reconceptualization of Evidence Theory," *Wayne Law Review* 36 (1989), pp. 1149–1186; Frank R. Herrmann, "The Establishment of a Rule Against Hearsay in Romano-Canonical Procedure," *Virginia Journal of International Law* 36 (1995), pp. 1–51; John H. Langbein, "Historical Foundations of the Law of Evidence: A View from the Ryder Sources," *Columbia Law Review* 96 (1996), pp. 1168–1202; Thomas P. Gallanis, "The Rise of Modern Evidence Law," *Iowa Law Review* 84 (1999), pp. 499–560; Frederick Schauer, "On The Supposed Jury-Dependence of Evidence Law," *University of Pennsylvania Law*

אולם חוקרי המשפט בעת העתיקה כבר עמדו על כך שהנחות המוצא הפרובטיביות אינן מסבירות היטב את כללי קבילות הראיות שאנו מוצאים בתקופה מוקדמת זו.¹² מעבר לחיזוק מסקנה זו, המאמר יבקש להצביע על גישה חלופית לגישה הפרובטיבית, העולה מחקר דיני פסלות העדים בתקופה הקדם-מודרנית. על פי גישה זו, לעדים יש תפקיד שאפשר להבינו כפוליטי בעיקרו, מעבר לפונקציה הפרובטיבית שהם ממלאים.

לבסוף, מאמר זה עשוי לעניין גם היסטוריונים של תחומים משפטיים נוספים, כמו גם חוקרי משפט משווה, משום שהוא חושף דוגמה לא טריוויאלית של מה שמכונה בספרות "שתל משפטי" (legal transplant), או במינוח עדכני יותר, "תרגום משפטי" (legal translation). בדוגמה שתידון כאן, המכניזם המשפטי המושאל (היבטים מסוימים של האינפמיה הרומית) עבר תהליך מורכב של עיבוד ופרשנות תרבותית עד שהותאם לקליטה במערכת המשפטית השואלת (ההלכה התנאית). הליך שאילה זה שונה מאוד ממנגנונים מוכרים אחרים של שתל משפטי, שבהם ההסדר המושאל שומר על קווי המתאר הברורים שלו ומשולב במערכת השואלת בלי שעבר שינויים רבים מדי.¹³ המאמר מציג אפוא מקרה מבחן חשוב למטפורות המשמשות לתיאור תהליך העברת מנגנון משפטי ממערכת אחת לאחרת, ולפיכך יוכל לתרום להעמקת הבנתנו את טיפוסי הקשרים בין מערכות משפט.¹⁴

155 (2006), pp. 165-202. *Review*. כמובן, בשיטות משפטיות רבות נהוגים גם כללי קבילות ראיות שאינם מבוססים על שיקולים פרובטיביים אלא דווקא על הרצון לקדם ערכים חברתיים חיצוניים להליך השיפוטי (כגון הזכות לפרטיות, שבגינה פוסלים לעיתים ראיות שהושגו תוך פגיעה בפרטיות).

12 ראו למשל Stephen C. Todd, "The Purpose of Evidence in Athenian Courts," in: Stephen C. Todd and Paul Millett (eds.), *Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 19-40

13 כך בוודאי בדוגמאות שבהן עוסק אלן ווטסון בספרו Alan Watson, *Legal Transplants: An Approach to Comparative Law*, Athens, GA: University of Georgia Press, 1993, (2nd edition). עד היום, הדוגמאות הקלסיות שבהן עוסקים החוקרים בתחום זה הן התקבלות המשפט הרומי במערכות המשפט האירופיות, החדירה של קודקסים לאומיים משפיעים למערכות המשפט של מדינות שונות באירופה ומחוצה לה, וכן התפשטות המשפט המקובל ברחבי העולם, כולם מקרים מובהקים של שתל משפטי במובן הפשוט של המילה. ראו Michele Graziadei, "Transplants and Receptions," in: Mathias Reimann and Reinhard Zimmermann (eds.), *Oxford Handbook of Comparative Law*, Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 440-475

14 המטפורה שבה משתמש ווטסון, "שתל משפטי", ספגה ביקורת מחוקרים שבאו בעקבותיו. ראו Pierre Legrand, "The Impossibility of 'Legal Transplants,'" *Maastricht Journal of European and Comparative Law* 4 (1997), pp. 111-124. רבות אחרות הוצעו תחת זאת: "שאילה", "הגירה", "השפעה", "אימוץ", "מיזוג", "עירוב",

המאמר מורכב משלושה חלקים.

בחלק הראשון אציג את ההנחה המקובלת במחקר, שלפיה גזלנים וחמסנים הם הארכיטיפ היסודי של פסילה לעדות בהלכה התנאית ושאליהם הוספו בשלב שני כל הדומים לגזלנים, ובהם ארבעת הפסולים. אבחן את יתרונותיה ואת חסרונותיה של גישה זו ואצביע על הקשיים הפרשניים שהיא מעוררת. בפרט אראה שארבעת הפסולים לא הוספו לרשימה קודמת, וכי יש לראות בהם דווקא את הגרעין המקורי של הדיון התנאי בפסולים לעדות מחמת מעשיהם, שאליו נוספו לאחר מכן פסולים אחרים.

בחלק השני אציע הבנה חלופית של הפגם המוסרי המשותף למנויים ברשימת הפסולים לאור האידיאל האתי של שליטה עצמית. אטען כי מהמקבילות לרשימה התנאית במקורות הלניסטיים-רומיים יש להסיק שהרעיון המארגן שלה הוא היעדר שליטה עצמית. אתמוך טענה זו באמצעות ניתוח מקורות תנאיים העוסקים בעדות נשים, אשר יש בהם כדי להצביע על הפנמה של שיח השליטה העצמית לדיני העדות התנאיים מעבר לעולה מרשימת הפסולים.

בחלק השלישי אציג את ההקבלות הרבות בין דיני הפסילה לעדות בהלכה התנאית לבין האינפמיה הרומית – הקבלות המצויות הן ברמת ההנחות האתיות הן ברמה הדוקטרינרית הן ברמה הטקסטואלית. על יסוד הקבלות אלו אטען שמוסד הפסילה לעדות בהלכה התנאית מבוסס על האינפמיה הרומית, ויתרה מזאת, שבהיותם שיקוף של האינפמיה הרומית בעיני משפטנים בני התקופה יכולים דיני העדות התנאיים לשמש מקור ללימוד על מוסד זה.

לסיכום אצביע על השלכותיו של הטיעון המוצע במאמר זה להבנת העדות כמוסד מעין שיפוטי וסמכותי החורג מגדר התחום הפרובטיבי בלבד.

"סרקולציה", "דיפוזיה", "היברידיוזציה", "דקונטקסטואליזציה" ו-"דהקונטקסטואליזציה", ולאחרונה גם "תרגום". לחשיבות המטפורות שבהן נעשה שימוש בהקשר זה ראו David Nelken, "Toward a Sociology of Legal Adaptation," in: David Nelken and Johannes Feest (eds.), *Adapting Legal Cultures*, Oxford: Hart, 2001, pp. 7–54, 15–21; Lena Foljanty, "Legal Transfers as Processes of Cultural Translation: On the Consequences of a Metaphor," *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series* 09.2015, 2015 (online)

א. גזלנים ודבוריהם: ההסבר המקובל ומגבלותיו

ההנחה הרווחת בקרב פרשנים מסורתיים וחוקרים כאחד היא שהחכמים פסלו את המנויים ברשימת הפסולים משום שראו בהם מעין גזלנים וחמסנים,¹⁵ דהיינו, אנשים הנוטלים את ממון זולתם שלא כדין.¹⁶ אכן, גזלנים וחמסנים נזכרים במדרש ההלכה ובתוספתא כפסולים לעדות. יתרה מזאת, התוספתא הדנה בפסול הגזלנים והחמסנים מוסיפה וקובעת כי "כל החשודין על הממון – עדותם פסולה". הצהרה כללית זו הובנה בדרך כלל כהכללה המתייחסת גם לארבעת הפסולים ומבהירה שגם הם נפסלו כביכול בגלל היותם חשודים על הממון.¹⁷

אכן, למרות הקושי בזיהוי מדויק של חלק מהטיפוסים המנויים ברשימה ברור למדי שהמאפיין המשותף לכולם הוא עשיית רווחים בדרכים מפוקפקות. כך, המשחק בקובייה הוא מהמר,¹⁸ ועיסוקו כרוך אפוא בנטילת ממון בנסיבות מעוררות חשד; המלווה בריבית הוא על פי הפרשנות הרווחת מי שעובר על איסור התורה על הלוואת כספים בריבית לאחיו היהודי; סוחרי שביעית גם הם מפיקים רווח מהפרה כזו או אחרת של איסורי

15 הצירוף "גזלנים וחמסנים" משמש בהקשר זה כהנדיאדיס. ראו סבתו, "פסולי עדות" (לעיל הערה 2), עמ' 17, הערה 70; גבריהו (לעיל הערה 2), עמ' 253, הערה 128. על השימוש בצירוף זה ככינוי כללי למי שנוטלים ממון שלא כדין ראו תוספתא, כתובות יב, ב (מהדורת ליברמן, עמ' 95); סנהדרין ח, ד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 427). לשימוש דומה בצירוף "גנב וגולן" ראו משנה, חגיגה א, ז. להבחנה בין גנבים לגזלנים ראו משנה, כלים כו, ח, וכן תוספתא, בבא קמא ז, א (מהדורת ליברמן, עמ' 28).

16 כך ספראי, "פסולי עדות" (לעיל הערה 2), עמ' 100: "במקורות התנאים ובמקורות הארץ ישראלים [...] רשימת הפסולים הקיפה סוג מסויים של עוברי עבירה [...] ללמדך שעד רשע הוא עד חמס, כגון גזלן ומלווה בריבית, פסול לעדות". וכן סבתו, "פסולי עדות" (לעיל הערה 2), עמ' 12: "פסולי העדות הם אנשים החשודים על לקיחת ממון חבריהם שלא כדין, והדבר מפורש כאמור בתוספתא: וכל החשודין על הממון. ואולם נראה שאין מדובר כאן על פעולה חד פעמית של לקיחת ממון הזולת אלא על אומנות, היינו עיסוק קבוע הכרוך בלקיחת ממון הזולת שלא כדין". ראו גם Schwartz, "Pigeon Flyers", (לעיל הערה 2), עמ' 112–117; שמשון אטינגר, **ראיות במשפט העברי**, ירושלים: המכון למשפט עברי, 2011, עמ' 123.

17 הצעה זו תואמת את העמדה הרווחת שלפיה המונח "חשוד" מתייחס לאדם שכבר נתפס בביצוע המעשה האסור, להבדיל ממי שלגביו יש רק השערות בדבר נטייתו למעשה האמור. אולם כמה מקורות תנאיים מאתגרים את הקריאה המקובלת. ראו למשל משנה, דמאי ג, ו.

18 המונח "קוביאה" הוא תרגומה של המילה היוונית κῦβεία. ראו Schwartz, "Gambling" (לעיל הערה 2), עמ' 153.

שביעית.¹⁹ מפריחי היונים הם הקשים ביותר לזיהוי, שכן בכינוים זה הם נזכרים רק אגב פסילתם לעדות, וכבר בתוספתא ובתלמוד הבבלי מועלות הצעות שונות באשר לשאלה מיהם בעצם. על פי הצעה אחת גם הם מהמרים, הפעם על תוצאות תחרויות בין יונים, מרוצי יונים (על פי הבבלי²⁰) או קרבות יונים (על פי התוספתא²¹). אם אלו אכן מהמרים, מדובר שוב במי שנוטלים את ממון זולתם בנסיבות לא לגמרי כשרות. הצעה נוספת היא שאלו אנשים הלוכדים יונים באמצעות מלכודות.²² על פי הצעה זו, הפגם בהתנהגותם הוא בכך שהם מפיקים רווח מלכידת וממכירת יונים השייכות במקורן לאנשים אחרים, שטרחו בהאכלתן ובגידולן.²³ כך או כך, כל המנויים ברשימה נראים כמי שהשיגו רווח ממוני אסור (או לפחות כזה שכשרותו מוטלת בספק).

מרדכי סבתו עמד על כך שאצל כל ארבעת הפסולים ההתנהגות הפסולה איננה פעילות אקראית או בעלת אופי חד-פעמי אלא עיסוק קבוע של אנשים שזה משלח ידם, או בלשון התנאים, "אומנותם".²⁴ התפיסה שלפיה הפגם נעוץ באופן שבו אותם טיפוסים פסולים מרוויחים את לחמם מחזקת את ההנחה שעילת הפסול קשורה בדרך זו או אחרת לנטילת הממון. יתרה מזאת, כמה מקורות מעידים על כך שרשימת הפסולים הורחבה עוד בתקופה התנאית, ונכללו בה הרועים (על פי התוספתא²⁵), וכן המוכסים והגבאים (על פי הבבלי²⁶) – כולם טיפוסים הידועים לשמצה כחשודים על הגזל.²⁷ מכל הטעמים הללו

19 גבריהו (לעיל הערה 2), עמ' 275–276, סבור שטיפוסים אלו מוכרים פירות שגדלו תוך הפרת איסורי שביעית, המכונים בתוספתא, סנהדרין ה, ב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 423) "פירות עבירה". ממקורות אחרים עולה שהפגם הכרוך במסחר בפירות שביעית נוגע דווקא לפירות שגדלו בהיתר ואשר מכירתם בהיקף קמעונאי אומנם מותרת, אבל מכירתם בהיקף מסחרי סיטונאי אסורה בשל קדושת השביעית החלה עליהם. ראו למשל משנה, שביעית ז, ג; ח, ג; תוספתא, שביעית ו, כב (מהדורת ליברמן, עמ' 193).

20 סנהדרין כה ע"א.

21 תוספתא, סנהדרין ה, ב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 423).

22 סנהדרין כה ע"א. Schwartz, "Pigeon Flyers" (לעיל הערה 2), עמ' 109, סבור שזו אכן משמעותו המקורית של כינוי זה.

23 שם. לשיטת שוורץ, פרקטיקה זו הייתה מגונה בכל המרחב שתחת ההשפעה התרבותית היוונית-רומית הגם שלא הייתה אסורה באיסור משפטי על פי החוק הרומי (שם, עמ' 116–117). לגישה דומה במקורות התנאיים ראו משנה, גיטין ה, ח.

24 סבתו (לעיל הערה 2), עמ' 12–13.

25 תוספתא, סנהדרין ה, ה (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 423).

26 סנהדרין כה ע"ב.

27 על הרועים ראו משנה, בבא קמא י, ט; תוספתא, בבא קמא ח, טו (מהדורת ליברמן, עמ' 40). על גבאים ומוכסים ראו משנה, בבא קמא י, א-ב; תוספתא, בבא מציעא ח, כו (מהדורת ליברמן, עמ' 108).

זוהתה רשימת הפסולים בידי חוקרים ופרשנים כאחד עם גזל כמעשה עברייני. כביכול נפסלו כל אלו משום שראו בהם "גזלנים דדבריהם", כמאמר התלמוד הבבלי.²⁸

ככל שהסבר זה ישמע סביר והגיוני, הוא אינו נקי מספקות. בעיקר יש להסתפק בשאלה אם אכן ראיית טיפוסים אלו כמעין גזלנים היא שעמדה ביסוד פסילתם לעדות מלכתחילה (אף אם זוהו עם פסול הגזלנים בשלבים מאוחרים יותר, ואולי כבר בספרות התנאית). ראשית, גם אם מקבלים את ההנחה שארבעת הפסולים אכן דומים לגזלנים במידה זו או אחרת, הם בוודאי אינם המקרה הפרדגמטי, הארכיטיפי, של גזל.²⁹ ממילא, כדי לומר שהם נפסלו בשל היותם דומים לגזלנים יש להניח שלפסילתם קדם עיקרון כללי שלפיו גזלנים פסולים לעדות, ורק אחר כך, בשלב שני, נפסלו לעדות כל אלו הדומים להם, ובהם גם ארבעת הטיפוסים המנויים ברשימה. אולם המקורות התנאיים משמרים מסורת אחרת, שלפיה דווקא הגזלנים הם שנוספו לרשימת הפסולים. התוספתא מזכירה את פסול הגזלנים והחמסנים לעדות במסגרת הדיון בהרחבת רשימת פסולי המשנה (סנהדרין ה, ה):

הוסיפו עליהן הרועין והגזלנין והחמסנין וכל החשודין על הממון — עדותן פסולה.³⁰

כמה חוקרים הציעו שרק הרועים נזכרים בהלכה זו כמי שהוספו לרשימת הפסולים שבמשנה; הגזלנים והחמסנים נזכרים בה לא כפסולים חדשים אלא בבחינת הצהרה על הקיים, בשל היותם "חשודים על הממון".³¹ אפשר אומנם ליישב קריאה כזו עם נוסח

28 ראו למשל ראש השנה כב ע"א; יבמות כה ע"ב. במקומות אחרים מתייחס הבבלי לפסול הגזלנות באופן כללי. למשל, כתובות כא ע"ב; סנהדרין כג ע"ב; קידושין סו ע"א. בסנהדרין כד ע"ב-כה ע"א מוסברת פסילת המשחק בקובייה ומפריחי היונים לעדות, בין היתר, במונחים של היעדר גמירות דעת מצד המפסיד במשחק ההימורים להעביר את כספו לזה שניצח (דבר ההופך את נטילת הכסף בידי זה האחרון לגזל). בירושלמי הדברים פחות מפורשים, אולם פסולי המשנה מתוארים בו כ"פסולים מעדות ממון". ראו ירושלמי, סנהדרין ג ה, טו ע"ב ומקבילות. 29 אם כי כמה מקורות משווים בין ריבית לגזל לעניין חובת השבה. ראו למשל תוספתא, שביעית ה, יא (מהדורת ליברמן, עמ' 202). על ההשוואה בין גזל להלוואה בריבית ראו גבריהו (לעיל הערה 2), עמ' 160-162.

30 בירושלמי, סנהדרין ג ה, טו ע"ב מצוטטת ברייתא בנוסח דומה: "הוסיפו עליהן הרועין והחמסנין והגזלנין וכל החשודין על הממון — עדותן בטילה". ראו מקבילות בירושלמי, ראש השנה א ז, ט ע"א; שבעות ז ד, לו ע"ב.

31 ממילא הציעו חוקרים אלו הסברים אחרים לשאלה מדוע בכלל הזכרו כאן הגזלנים והחמסנים. ספרא, "פסולי עדות" (לעיל הערה 2), עמ' 103, הציע שיש לתלות זאת בסגנונה הארכני של התוספתא, המנוגד לסגנונה התמציתי של המשנה. סבתו, "פסולי עדות" (לעיל הערה 2),

התוספתא,³² אולם אי־אפשר ליישבה עם נוסח אחר של אותה מסורת בדבר הוספת הגולנים והחמסנים לרשימת הפסולים, המופיעה בסנהדרין כה ע"ב: "הוסיפו עליהן הגולנין והחמסנין". כברייאתא הבבלית, הגולנים והחמסנים נזכרים לבדם, בלי שהרועים מופיעים לצידם.³³ ממילא, על פי גרסה זו אין מנוס מהמסקנה שהגולנים והחמסנים אכן הוספו לרשימה המקורית שבה נזכרו ארבעת הטיפוסים, ולא ההפך.

החוקרים שעמדו על קושי זה הניחו שהברייאתא הבבלית משקפת עריכה מאוחרת,³⁴ אולם יש להטיל ספק בפתרון זה. אכן לעיתים בריות המופיעות בתלמוד הבבלי מתקנות את המסורות התנאיות כך שיתאימו למסורת בבליית חולקת, וכאשר הברייאתא משרתת את מגמת הסוגיה הבבלית יש מקום לחשוד שלפנינו מסורת מתוקנת,³⁵ אך זה אינו המצב במקרה שלפנינו. כאמור לעיל, עמדת הבבלי (במיוחד בסוגיית פסולי עדות, סנהדרין כד ע"ב – כו ע"ב) מתאפיינת בהנחה שהגולנים, בשונה מפסולי המשנה, נפסלו לעדות מדאורייתא.³⁶

עמ' 16–17, הציע שהגולנים והחמסנים הובאו כרקע לפסול הרועים. אולם עמדה זו אינה נובעת משיקולים טקסטואליים אלא מהנחות החיצוניות לנוסח הברייאתא. כאמור לעיל, חוקרים אלו סבורים שפסולי המשנה נפסלו לעדות משום שהם עברו עבירה הקשורה בנטילת ממון שלא כדין, בהתאם לשיטת הבבלי, הרואה בהם "גולנים דדבריהם".

32 דווקא בכ"י וינה. בנוסח כ"י ערפורט של התוספתא, פרשנות זו אינה אפשרית. כאן, במקום "הוסיפו עליהן הרועין והגולנין והחמסנין", הנוסח הוא "הוסיפו עליהם הגולנין והרועים והחמסנים". נוסח זה אינו ניתן להתפרש אלא אם כן הגולנים הם בעצמם תוספת מאוחרת.

33 בגרסת הבבלי, שתי בריות שונות בסנהדרין כה ע"ב מתארות את התוספות התנאיות לרשימת הפסולים: האחת, המצוטטת לעיל, מיוחדת לגולנים ולחמסנים בלבד, ואילו באחרת נזכרים הרועים יחד עם הגבאים והמוכסים: "עוד הוסיפו עליהן הרועים, הגבאין והמוכסין".

34 סבתו, "פסולי עדות" (לעיל הערה 2), עמ' 17, פוטר את הקושי ללא דיון. בגרסה מאוחרת יותר הוא מבקש לבטל את עדות הברייאתא הבבלית באמצעות ייחוסה לעריכה מאוחרת. ראו סבתו, סנהדרין פרק שלישי (לעיל הערה 2), עמ' 286–287.

35 לתיאור גישה זו לבריות הבבליות ראו שמא יהודה פרידמן, "הבריות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא", בתוך: ישראל מ' תא־שמע, דניאל בויארין, מנחם הירשמן, שמא יהודה פרידמן ומנחם שמלצר (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 163–201. להצעה לבחינה מחודשת של ההנחות המקובלות בסוגיה זו ראו בנימין קצוף, "יחס הבריות בתוספתא למקבילותיהן התלמודיות: עיון מחודש לאור מסכת ברכות", *Hebrew Union College Annual*, Barak Cohen, *For Out of Babylonia Shall Come Torah and*; עמ' א-כד; (2004) 75, *the Word of the Lord from Nehar Peqod: The Quest for Babylonian Tannaitic Traditions*, Leiden: Koninklijke Brill NV, 2017

36 כך נאמר למשל בסנהדרין כה ע"ב: "גולן דאורייתא הוא". ראו גם דברי רבא שם, כו ע"ב: "בגולן דאורייתא מי בעינן הכרזה?". ההבחנה בין גולן מדברי תורה לגולן מדברי סופרים חוזרת ביבמות כה ע"ב ובמקומות נוספים.

המסורת שלפיה הגולנים הוספו לרשימת הפסולים בידי חכמים, כפי שהיא נובעת מהברייתא הבבלית, מתנגשת עם עמדה זו ואינה מתיישבת איתה. למרות זאת, הברייתא מצוטטת בצורתה החריפה, ועם הקושי מתמודד בעל הסוגיה הבבלית באמצעות אוקימתא דחוקה למדי, שלפיה הגולנים שהוספו לרשימה הם דווקא גולנים מסוג מיוחד, שגולתם אינה גולה מדאורייתא: מי שגזלו "מציאת חירש, שוטה וקטן"³⁷. אוקימתא קשה זו היא מסימני האמת של הברייתא הבבלית ומעידה על מקוריותה.³⁸

שיקול נוסף שבשלו נראה שהגולנים והחמסנים הם אכן תוספת מאוחרת על גבי הרובד הבסיסי של פסולי הרשימה נעוץ במרכזיותם של פסולים אלו בדיון התנאי על אודות הכללים החלים על הפסילה לעדות לעומת מקומם הזניח באופן יחסי של גולנים וחמסנים בדיון זה.³⁹ מלבד התוספתא המצוטטת לעיל, עצם העובדה שגולנים וחמסנים נפסלו לעדות נזכרת בקצרה גם במדרש ההלכה,⁴⁰ אולם ההלכות העוסקות בפירוט בהיקף הפסילה לעדות ובתנאי החזרה של הפסולים לכשרות אינן מזכירות אותם כלל, אף שהן

37 כביכול, כיוון שחירש, שוטה וקטן אינם בעלי כשרות משפטית לרכוש בעלות על מציאתם (ראו משנה, גיטין ה, ח), מי שייקח את המציאה מידם אינו עובר על גזל במשמעות המלאה של המילה. על אופייה הדחוק של אוקימתא זו ראו סבתו, "פסולי עדות" (לעיל הערה 2), עמ' 16. לעומת זאת, אחרים סבורים שאין כל קושי בהנחה שהברייתא אינה מתייחסת לגולנים במונח הרגיל של המילה אלא לבעלי אומנויות שיש בהן משום גזל (כגון הלוואה בריבית). ראו ביכלר (לעיל הערה 2), עמ' 176.

38 כאמור, המסורת הבבלית נתמכת גם על ידי כ"י ערפורט של התוספתא. היות שהבבלי עצמו מתקשה עם מסורת זו, אין זה סביר שכתב היד של התוספתא תוקן בעקבות הבבלי, ונראה שהוא דווקא מעיד על מקוריותה של ההלכה הקשה.

39 בניגוד לדומיננטיות של הגולנים בדיון הבבלי על אודות פסילה לעדות וטעמיה. ראו לעיל הערה 28.

40 במכילתא דרבי ישמעאל, כספא כ (מהדורת הורביץ־רבין, עמ' 322): "ר' נתן אומר: 'אל תשת רשע עד' ו'אל תשת חמס עד' – להוציא את הגולנין ואת החמסנין, שהן פסולות מן העדות". דרשה אחרת בסגנון דומה, המסמיכה את פסול הגולנים והחמסנים לפסוקים, מופיעה בשתי גרסאות בסנהדרין כז ע"א: (1) "'אל תשת רשע עד', 'אל תשת חמס עד' – אלו גולנין ומועלין בשבועות"; (2) "'אל תשת רשע עד', 'אל תשת חמס עד' – אלו גולנין ומלוי רביות". רבים התייחסו לדרשה זו כאל דרשה ממקור תנאי. ראו למשל ראו בראון (לעיל הערה 2), עמ' 332–333; גבריהו (לעיל הערה 2), עמ' 253–254. לדעתי אין הכרח להבין כך. הדרשה אינה מוצגת באמצעות ההקדמה "תניא" או נגזרותיה, אלא בלשון "מיתיבי", כך ברוב המכריע של עדי הנוסח (נוסח הדפוס, כתבי היד פירנצה, קיימברידג', יד הרב הרצוג, דפוס ברקו וכן נוסח הר"ח, ספר הלכות גדולות ואחרים). במקום אחד מצטטים בעלי התוספות את המדרש בלשון "תניא" (שבועות, מו ע"ב, ד"ה "ואפילו שבועת שוא"), אבל אין בכך כדי לשנות את התמונה הכללית המתקבלת מרוב עדי הנוסח, כאמור לעיל. קושיה מסוג "מיתיבי" אינה חייבת להתבסס על מקור תנאי, והיא יכולה להיות מושתתת

מתייחסות בהרחבה לארבעת פסולי הרשימה. כך למשל בתיאור המופיע בתוספתא בנוגע לתנאי החזרה של הפסולים לכשרות (תוספתא, סנהדרין ה, ב [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 423]):

משחק בקוביא זה משחק בפסיפסין.⁴¹ אחד המשחק בפסיפסין⁴² ואחד המשחק בקליפי אגוזים ובקלפי רמונים, לעולם אין יכול לחזור בו עד שיקבל שישבר את פסיפסיו ויחזור בו חזרה גמורה. המלוה בריבית אין יכול לחזור בו עד שיקרע את שטרותיו ויחזור בו חזרה גמורה. מפריחי יונים זה הממרה את היונים. אחד היונים ואחד ממרא שאר בהמה חיה ועוף, לעולם אינו יכול לחזור בו עד שישבור את פיגמיו ויחזור בו חזרה גמורה.⁴³ סוחרי שביעית, זה היושב ובטיל בשאר שני שבוע. כיון שהגיע שנת השמטה התחיל מפשיט ידיו ורגליו ונושא ונותן בפירות עבירה. לעולם אין יכול לחזור בו עד שתגיע שמיטה אחרת, ויבדק, ויחזור בו חזרה גמורה. ר' נחמיה אומר: חזרת ממון ולא חזרת דברים. כיצד? אמר: "מאתים דינר אילו כנסתי מפירות עבירה, חלקו אותם לעניים".

בקטע זה נזכרים רק פסולי הרשימה. בשום מקום איננו שומעים כיצד יחזרו לכשרותם הגולנים והחמסנים. דבר דומה אפשר לראות גם במה שנוגע לטווח הפסילה, על פי משנת ראש השנה א, ח:

אלו הן הפסולין: המשחק בקוביא והמלוה בריבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית ועבדים. זה הכלל: כל העדות שאין האשה כשירה לה אף הן אינן כשירים לה.

משנה זו קובעת שארבעת פסולי הרשימה (וכמותם גם העבדים) פסולים רק לעדות שנשים פסולות לה, ובכך מבהירה היבט חשוב של היקף הפסילה. אולם הגולנים והחמסנים אינם נזכרים כאן, ואין גם אף מקור תנאי אחר המתייחס לתחום העניינים שבנוגע אליהם הם פסולים.⁴⁴ עצם העובדה שאגב ניסוח הכלל הנוגע להיקף הפסילה מונה המשנה הן את פסולי העדות הן את העבדים משקפת את שאיפתה לתת דין וחשבון כללי על הפסולים החורג מהדין ברשימה בלבד, וממילא, היעדרותם של הגולנים והחמסנים אומרת דרשני.

41 על דברי אמוראים או אף על מדרש הלכה ממקור אמוראי. ראו למשל ברכות ס ע"א. לדיון ולדוגמאות נוספות ראו מיכאל היגר, אוצר הברייתות, ספר ט, ניו יורק: דבי רבנן, תש"ו, עמ' 268.

42 במהדורת צוקרמנדל מופיע כאן "טיפסים". התיקון על פי כ"י וינה.

43 כנ"ל.

44 המילה "גמורה" במקום זה מסומנת בכ"י וינה כמילה מחוקקת.

45 ביבמות כה ע"ב מופיעה מסורת בשם רב מנשה, שלפיה גזלן מדברי תורה פסול גם לעדות על מות אדם כדי להשיא את אשתו העגונה – עדות שאישה כשרה לה (ראו דיון בטווח הפסילה לעדות של נשים להלן). זוהי השלמה אמוראית; ברובד התנאי אין מקורות העוסקים בשאלה זו.

העובדה שההלכות העוסקות בטווח הפסילה ובדרכי החזרה לכשרות אינן מזכירות את הגזלנים והחמסנים אף שהן דנות באופן מפורט בארבעת הפסולים אינה מתיישבת עם ההנחה שהגזלנים והחמסנים הם הקטגוריה העיקרית והראשית של פסולי העדות, אשר לה נוספו כעניין משני בלבד גם ארבעת הטיפוסים המנויים ברשימה בהיותם "מעין גזלנים". תחת זאת נראה שדווקא לפסולי הרשימה מעמד מרכזי בדיני הפסילה לעדות, מעמד שאינו תלוי בפסול הגזלנים ואינו נסמך עליו. עובדה זו מתיישבת היטב עם המסורת המתועדת בתוספתא ובברייתא הבבלית, שלפיה הגזלנים והחמסנים הם שהוספו לרשימת הפסולים. ממילא נראה שפסולי הרשימה משקפים את הרובד הראשוני של הדיון התנאי בפסולים לעדות מחמת מעשיהם, ואם כן, הם לא נפסלו כנגזרת לפסול הגזלנים אלא מסיבה אחרת. יש לחפש אפוא טעם חלופי לפסילתם.

1. פגם מוסרי

מה עשויות להיות החלופות להנחה שלפיה הטיפוסים המנויים במשנה נפסלו לעדות בגלל היותם דומים לגזלנים? איזה פגם מוסרי הוביל לפסילתם אם לא נטילת מזמן הזולת שלא כדין? השערות שונות בעניין זה הוצעו כבר במקורות התלמודיים. בנוגע לסוחרי השביעית מדגישה התוספתא את היסוד האופורטוניסטי שבהתנהגותם. כך בתוספתא סנהדרין ה, ב המצוטטת לעיל: "סוחרי שביעית – זה היושב ובטיל בשאר שני שבוע. כיון שהגיע שנת השמטה התחיל מפשיט ידיו ורגליו ונושא ונותן בפירות עבירה". על פי האמורא הבבלי רב ששת, המשחקים בקובייה פסולים לעדות "לפי שאין עסוקין ביישובו של עולם".⁴⁵ חוקרים הציעו הצעות נוספות תוך שהם מדגישים את העובדה שקשה לזהות עבריינות מובהקת בכל ארבעת הפסולים.⁴⁶ אולם אף לא אחת מההצעות שהוצעו עד כה אינה

45 אפשר שאמירה זו רומזת לדעתו של ר' יהודה, הסבור שעיסוק במשלח יד כשר, אפילו לצד משלח היד המגונה, מגן מפני פסילה: "אימתי? בזמן שאין לו אמנות אלא היא. אבל אם יש לו אמנות שלא היא – הרי זה כשר" (משנה, סנהדרין ג, ג ומקבילות).

46 רבים העירו על כך שחלק מחברי רשימה זו אינם עוברים עבירה מובהקת: סבתו, "פסולי עדות" (לעיל הערה 2), עמ' 12; Schwartz, "Pigeon Flyers" (לעיל הערה 2), עמ' 116; בר-און (לעיל הערה 2), עמ' 333–334. גבריהו (לעיל הערה 2), עמ' 262, מציע שארבעת הפסולים צוברים ממון "באופנים שאינם מותרים אך גם אי אפשר להעניש עליהם". הוא מדגיש את העובדה שאת הרווחים שהרוויחו בעיסוקיהם הפסולים אי-אפשר לתבוע בבית דין על פי ההלכה הרבנית (אלו הם "דברים שאינם יוצאים בדיינים"), ולפיכך מציע שהפגם המוסרי בהתנהגותם נעוץ בכך שהם פועלים מחוץ לתחומו של בית הדין. גבריהו משווה בין יחסם של החכמים לפסולי העדות ליחסם לטיפוסים אחרים שלא קיבלו את האורתודוקסיה הרבנית, שלגביהם נקבע כי "אין להם חלק לעולם הבא" (משנה, סנהדרין פרק יא; שם, עמ' 263). אולם נראה כי אם אפשר ללמוד ממשנת

מסבירה באופן מניח את הדעת את הרכבה הייחודי של רשימת הפסולים ואת הבחירה לפסול לעדות דווקא את ארבעת הטיפוסים המנויים בה מבין כל הטיפוסים המפוקפקים האחרים שההלכה התנאית מגנה את התנהגותם.⁴⁷

אכן אין זה קל להצביע על מכנה משותף ברור לארבעת הפסולים מעבר לעצם הקשר שלהם לממון או לרווח, ולא בכדי. כבר מפרשי התלמוד המסורתיים עמדו על כך שמנקודת מבט הלכתית מדובר ברשימה הטרוגנית, המתאפיינת בשונות רבה בכל הנוגע לרמת העבריינות של הטיפוסים המנויים בה:⁴⁸ כך למשל ישנו פער ברור בין העבריינות המובהקת של המלווה בריבית, העובר על איסור תורה מפורש, לבין המשחק בקובייה, שבנוגע אליו קשה לומר מהו האיסור ההלכתי שהוא מפר, אם אכן יש כזה.⁴⁹ ממילא,

סנהדרין פרק יא דבר מה לענייננו, הרי זה שכאשר החכמים מעוניינים לבטא את מורת רוחם כלפי מי שאינם מקבלים את האורתודוקסיה הרבנית הם עושים זאת לא באמצעות סנקציה משפטית ריאלית בעולם הזה אלא באמצעות סנקציה מעורפלת הרבה יותר, החלה רק בעולם הבא.

47 בתלמוד הבבלי נוספים לרשימת הפסולים לעדות טיפוסים רבים נוספים, עד שבסופו של דבר המסקנה היא שכל העובר על איסור לא־תעשה שיש בצידו חיוב מלקות פסול לעדות. על ההבחנה בין הטעמים לפסילה ברובד התנאי וברובד האמוראי ראו ספראי, "פסולי עדות" (לעיל הערה 2), עמ' 101–102; סבתו, "פסולי עדות" (לעיל הערה 2), עמ' 15–16; הנ"ל, סנהדרין פרק שלישי (לעיל הערה 2), עמ' 211–214. יש שהציעו שנורמות הפסילה לעדות בתלמוד הבבלי דומות דווקא להלכה של כת מדבר יהודה. ראו יהודה שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, תרגום ועריכה: טל אילן, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ג, עמ' 169. השוואה מלאה בין כללי הפסילה התנאיים והאמוראיים חורגת מתחומי מאמר זה.

48 ראו פירוש בעלי התוספות על סנהדרין כד ע"ב, ד"ה "ואלו הן הפסולין", המתאמצים להעמיד את המלווה בריבית ואת סוחרי השביעית כמי שעוברים על איסור דרבנן בלבד, ולא על איסור דאורייתא מפורש, כדי להצדיק את הכללתם ברשימה אחת עם המשחק בקובייה ומפריחי היונים.

49 המשחק בקובייה מתואר במפורש כפעולה של גזל רק במדרש המאוחר. ראו סדר אליהו רבה טז (מהדורת איש שלום, עמ' 77), וכן מדרש תהלים כו, ז (מהדורת בובר, עמ' 220). במקורות המוקדמים נזכר לעיתים המשחק בקובייה בסמיכות לגנבה בלי שישתמע מכך שעצם המשחק בקובייה עולה כדי גנבה. ראו למשל תוספתא, בבא בתרא ד, ז (מהדורת ליברמן, עמ' 141).

כפי שכתב ליברמן, הלכה זו בתוספתא משקפת בפשטות את העובדה ש"סתם עבד אינו מוצל מלהיות גנב או קוביוסטוס" (שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק י, ירושלים: הוצאת הסמינר התיאולוגי היהודי, 1988, עמ' 373). באופן דומה ראו חולין צא ע"ב. במשנה, שבת כג, ב מתואר המשחק בקובייה כעבירה על איסורי שבת, ומכאן משתמע שמשחק זה מותר בשאר ימות השבוע: "מפיס עם בניו ועם בני ביתו על השולחן ובלבד שלא יתכוון לעשות מנה גדולה כנגד קטנה משם קובייה". כך כתב חנוך אלבק בפירושו למשנה זו: 'שדומה למשחק בקובייה, שרוצה לזכות על ידי משחק בכסף או בשווה כסף; הרי הוא כמקח וממכר בשבת' (ששה סדרי משנה, מפורשים בידי חנוך אלבק, סדר מועד, ירושלים ותל אביב: מוסד ביאליק ודביר, תשס"ח, עמ' 70). מקורות תלמודיים אחרים מזכירים פרקטיקה של משחקי הימורים ללא עמדה נורמטיבית ברורה נגדם.

מזווית הראייה של ההלכה היהודית נראה שצורפו כאן טיפוסים שונים מאוד זה מזה. אולם כאשר נפנה להקשר היווני-רומי נוכל לזהות בבירור את הרקע שדרכו מתחברים ארבעת הפסולים זה לזה. רשימה זו שייכת למסורת יוונית-רומית מבוססת של רשימות העוסקות במשלחי יד מגונים. יתרה מזאת, הרקע היווני-רומי מבהיר שהרשימה התנאית, כמו אחרות המקבילות לה, מאורגנת על פי אידיאל אתי מוגדר היטב: כל המנויים בה לוקים בהיעדר שליטה עצמית.

ארבעת הפסולים כחסרי שליטה עצמית

קודם שאציג את רשימת הפסולים התנאית על רקע רשימות משלחי היד בנות זמנה אציג בקווים כלליים את אידיאל השליטה העצמית במסורת הפילוסופית והתרבותית היוונית-רומית.⁵⁰

שליטה עצמית היא מעלה אתית שעניינה שליטה בפיתויים ובהשפעות שמקורם ברגשות או בחושים. זוהי ההתגברות על תשוקה מינית, על דחף רעבתני ועל תאוות בצע, וכמותם גם על פחד ועל כעס; כולם כוחות העלולים להסיט את האדם מפעולה שקולה. האדם השולט בעצמו אינו נכנע לכוחות ולתשוקות אלו אלא מתגבר עליהם. ביחס של אידיאל השליטה העצמית לתשוקות אעסוק ביתר פירוט בהמשך, אולם בשלב זה ברצוני להדגיש בעיקר את המאפיינים של שיח השליטה העצמית, שיסייעו לזהות את הנחות הרקע של אתיקה זו גם במקורות שבהם המונחים הטכניים לציון שליטה עצמית אינם מופיעים במפורש.⁵¹

ראו למשל קידושין כא ע"ב; ירושלמי, בבא קמא ה, ה ע"א. סבתו, סנהדרין פרק שלישי (לעיל הערה 2), עמ' 215, כותב: "על פי לשון המשנה ייתכן כי משחק בקוביה אכן אינו אסור". לעומתו, Schwartz, "Gambling" (לעיל הערה 2), עמ' 156, סבור שכבר בתקופה התנאית, "everyone apparently knew that something was wrong with dicing but from a purely legal standpoint there was not much that could be said about precisely what it was". כפי הנראה, בשל פסילת המשחק בקובייה לעדות הניחו בכמה סוגיות בבליות שהמשחק נאסר לחלוטין, ולא בשבת בלבד. ראו למשל שבת קמט ע"א.

50 סקירה זו מבוססת על North (לעיל הערה 8); Harris (לעיל הערה 8); Stowers (לעיל הערה 8), וכן על Catharine Edwards, *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, New York: Cambridge University Press, 2002. ראו גם Susanna Morton and Christopher Gill (eds.), *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997. כפי שכתב ויליאם האריס (Harris): "The history of Greek self-control and moderation has still to be written" (עמ' 80). הדבר נכון גם בנוגע להקשר הרומי.

51 ביוונית אלו בעיקר σωφροσύνη וἔγκράτεια (על ההבחנה ביניהם ראו להלן הערה 57).

השליטה העצמית מיוצגת בספרות היוונית-רומית באמצעות שתי מטפורות שגורות: השוואה לעבד או לאישה.⁵² ההנחה המנחה את האתיקה הזאת היא שלתאוות ולתשוקות כוח משעבד על נפשו של אדם: אם האדם אינו שולט בתשוקותיו, הן שולטות בו. לפיכך, השליטה העצמית היא תכונתו של בן חורין כשם שהיעדר שליטה עצמית מאפיין את העבד.⁵³ כך בדברי הפילוסוף הסטואי אפיקטטוס: "גבר חסר שליטה עצמית אינו אלא עבד בחופשה".⁵⁴ ועוד, אפיקטטוס מדבר דווקא על גבר ולא על כל אדם, שכן נשים נתפסו באותה מסורת תרבותית כחסרות שליטה עצמית או כבעלות שליטה עצמית נחותה. שליטה עצמית דורשת כוח עמידה נגד השפעות ופיתויים, והנשים מתוארות בספרות התקופה כיצורים חלשים. אומץ, שבאמצעותו אפשר להתגבר על פחד – אחד הרגשות המרכזיים המחייבים שליטה עצמית – נתפס כתכונה גברית ביסודה, המאפיינת לוחמים בשדה הקרב, שהם כמו בן גברים.⁵⁵ השוואת גבר לאישה או לעבד בטקסטים של המיליה

בלטינית, אותו רעיון מיוצג באמצעות *abstinentia* ובאמצעות מונחים נוספים. ראו North (לעיל הערה 9), פרק 8 כולו, ובמיוחד עמ' 261–262.

52 קתרין אדוארדס מתמצתת את העניין באופן קולע:

Self-control and discernment regarding sensual pleasures were traditionally the markers of masculinity and social refinement. Immoderate pursuit of low pleasure was associated with women, slaves, and the poor—those who had to be controlled by others if they were not to fritter away their lives in self-indulgence. Thus, to enjoy vulgar pleasures – the pleasures of eating and drinking, sex, gambling, going to the games – was to risk one's identity as a cultured person (Catherine Edwards, "Unspeakable Professions: Public Performance and Prostitution in Ancient Rome," in: Judith P. Hallett and Marilyn B. Skinner (eds.), *Roman Sexualities*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1997, pp. 66–95, esp. p. 75).

על התנהגות כשל עבד ועל היעדר שליטה עצמית ראו גם Catherine Edwards, "Free Yourself! Slavery, Freedom and the Self in Seneca's Letters," in: Shadi Bartsch and David Wray (eds.), *Seneca and the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 139–159

53 תפיסה תרבותית זו קושרת בין שליטה עצמית לשליטה באחרים: היעדר שליטה עצמית הוא התכונה של היות נשלט, בעל נפש משועבדת. על כך ראו עוד להלן.

54 Edwards, *Discourses*, 4.1.58, על פי תרגומה של Edwards (לעיל הערה 50), עמ' 194: "A man without self-control is like a slave on holiday"

55 אין בכך כדי לומר שלכל הגברים תמיד שליטה עצמית בעוד כל הנשים לעולם חסרות אותה. ישנם כמה וכמה תיאורים קלסיים של נשים שהפגינו אומץ, שליטה עצמית ואהבת חירות. ראו למשל Philo, *Quod. Omnis Probus Liber Sit*, 115. דוגמה נוספת מהקשר יהודי היא סיפורה של

התרבותי היווני-רומי מסמנת אפוא באופן ברור כי ברקע פועלות הנחות היסוד האופייניות לאתיקה של השליטה העצמית.

מכאן לאופן שבו מתוארים פסולי הרשימה התנאית במקורות יוונים ורומיים. חוקרי ההלכה התנאית כבר העירו על כך שחלקם נזכרים במקורות אלו כטיפוסים שליליים הראויים לגינוי,⁵⁶ אולם הם לא עמדו על ההקשר האתי המסוים של אותם אזכורים. כפי שאראה להלן, זהו ההקשר של שיח השליטה העצמית. אדגים זאת באמצעות בחינת שלוש רשימות של טיפוסים בעלי מקצועות מבישים או מפוקפקים מתוך מקורות יוניים ורומיים: הראשונה, מתוך האתיקה הניקומכאית לאריסטו; השנייה, מתוך חיבורו של קיקרו "על החובות האתיות"; השלישית, מתוך מסתו של ההיסטוריון היווני-רומי פלוטרכוס "כיצד על הצעיר ללמוד שירה". כתביו של אריסטו אומנם קודמים בכמה מאות שנים לימי התנאים, אולם הם המשיכו להיות רלוונטיים גם במאות הראשונות לספירה כטקסטים שנלמדו וצוטטו רבות. בשל אופי המקורות, נוח לעיין ברשימות המופיעות בכתבי אריסטו וקיקרו זו לעומת זו ולאחר מכן לדון בחיבורו של פלוטרכוס, אשר בו מופיעה הרשימה הדומה ביותר לזו המוכרת לנו מן המקורות התנאיים. אחרי שאציג את הרשימות היווניות והרומיות אשוב לדון בדמיון בינן לבין הרשימה התנאית. כן אצביע על אינדיקציות נוספות לנוכחות רעיון השליטה עצמית במקורות תנאיים אחרים העוסקים בפסילה לעדות.

אריסטו וקיקרו

בפרק הרביעי של האתיקה הניקומכאית דן אריסטו במידה הטובה בכל הנוגע לכסף ולרכוש.⁵⁷ לשיטתו, היחס הראוי לכסף הוא דרך הביניים בין קמצנות לפזרנות. הפזרן אדיש לכסף ומבזבז את רכושו. חשוב יותר לענייננו האופן שבו מגדיר אריסטו את האדם

חנה, אישה שהוצאה להורג יחד עם שבעת בניה אחרי שסירבה להשתחוות לפסל. ראו מקבים ד, פרקים טו-טז (תרגום שור, בתוך הספרים החיצוניים, חלק ב, כרך שני, בעריכת אברהם כהנא, תל אביב: מסדה, תש"ך, עמ' רפ-רפד).

56 Maloney (לעיל הערה 2); Schwartz, "Pigeon Flyers" (לעיל הערה 2); idem, "Gambling" (לעיל הערה 2); גבריהו (לעיל הערה 2).

57 הספר הרביעי של האתיקה הניקומכאית הוא חלק מיחידה העוסקת במתינות (σωφροσύνη): תכונה שאינה זהה לשליטה עצמית (ἐγκράτεια). כפי שכתב מישל פוקו (בעקבות הלן נורת), מתינות על פי אריסטו היא מצב אשר בו אדם מסוגל לפעול באופן מחושב ומתון בדרך האמצע בין הימנעות להגזמה בכל הנוגע לתאוות ולתשוקות. לעומת זאת, שליטה עצמית היא מצב אשר בו אדם שולט בתשוקותיו או בתאוותיו תוך שהוא נדרש להיאבק לשם כך (פוקו, תולדות המיניות, חלק 2, השימוש בתענוגות, תרגום: הילה קרס, תל אביב: רסלינג, 2008, עמ' 59-61). למרות ההבדלים ביניהן, מתינות ושליטה עצמית קשורות בקשר פנימי זו לזו. אלו שתי נקודות על רצף

המתאפייני בקיצוניות ההפוכה. אדם זה סובל מתשוקה מופרזת לכסף, שאותה הוא אינו מצליח לרסן. בשל תשוקתו ותאוותו הוא מוכן אפילו לסבול חרפה ובושה, עד כדי בחירה במשלחי יד בזויים. עצם הבחירה במשלחי יד בזויים אלו היא בעיני אריסטו האינדיקציה לכך שאדם זה אינו שולט בעצמו:

אחרים מפליגים לצד הלקיחה, והם לוקחים מכל מקום ואת הכל. כגון העוסקים בעיסוקים הבזויים [מילולית: שאינם חופשיים, ἀνελευθέρους], רועי הזונות וכיוצא בהם, והמלווים בריבית [המלווים] סכומים קטנים ב[ריבית] גבוהה. הרי כל אלה לוקחים ממקורות שאינם ראויים, ויותר ממה שראוי. ברור שהמשתף להם הוא אהבת בצע מכווערת שכן משלימים כל האנשים האלה לשם בצע כסף – שאינו אלא זעום! – עם הגינויים שנופלים בחלקם. שהלא אין אנו קוראים "נבלים" [מילולית, שאינם חופשיים, ἀνελευθέρους] לאותם האנשים המפיקים רווחים גדולים ממקורות שלא היה צריך להפיק מהם, ורווחים שלא היה צריך להפיקם, כגון אותם הרודנים המחריבים ערים ושודדים מקדשים; הלא להם קוראים אנחנו רשעים, חוטאים לאלים ועושי עוולה. אולם המשחק בקוביה והשודד נמנים עם הנבלים [מילולית: "שאינם חופשיים", τῶν ἀνελευθέρων εἰσίν] מאחר שהם רודפי בצע מגונים. שלשם בצע עושים שניהם את מעשיהם בלא לשים לב לגנאי הכרוך בכך, והשודדים אינם נרתעים מהסכנות הגדולות ביותר – למען הביזה, והמשחקים בקוביה אף מרמים לשם בצע כסף את ידידיהם – שלהם מן הדין היה שיתנו! גם אלה וגם אלה הנם, אפוא, אוהבי בצע מגונים [αἰσχροκερδεῖς] מאחר שרצונם להרוויח ממקורות שלא צריך להרוויח מהם, וכל הלוקחים כך הם בזויים [מילולית: אינם חופשיים, ἀνελευθέροι].⁵⁸

של יחס אתי אחד, ושתיהן נוגעות לניהול השליטה בתשוקות. ראו North (לעיל הערה 8), עמ' ix:

The tension between sophrosyne and the 'heroic principle' in the Greek character has often been recognized, but perhaps too much emphasis has been laid on their opposition, too little on their reconciliation.

בהמשך דבריה מתארת נורת' את המתניות באופן הבא:

[T]he harmonious product of intense passion under perfect control
[...] perfect yet precarious control of the most turbulent forces [...]
the perfect symbol of this excellence [is] the charioteer guiding and holding in check his spirited horses: sophrosyne [is] "saving phronesis"
[...] from the assault of appetite and passion [...].

58 אריסטו, אתיקה ניקומכאית, ד 40–41 [1121–1122א], תרגום: יוסף ג' ליבס, תל אביב: שוקן, 2014, עמ' 90–91. נעזרתי בשינויים לתרגום זה שהציע גבריהו (לעיל הערה 2), עמ' 257–258.

בולטת לעין העובדה ששניים מארבעת פסולי הרשימה התנאית נזכרים בדברים אלו: המשחק בקובייה והמלווה בריבית. לצידם מזכיר אריסטו גם את הגזלן ואת השודד, ונראה שאלו אינם אחרים מאותם גזלנים וחמסנים המופיעים בהלכת התוספתא. כאמור לעיל, גם רשימת פסולי המשנה מאורגנת סביב הדיון במשלחי יד, להבדיל ממעשים חד-פעמיים או אקראיים. אם כן, אזכור טיפוסים אלו אגב העיסוק במשלחי יד מגוונים הוא נקודת דמיון חשובה נוספת בין שני הטקסטים.

המשחק בקובייה והמלווה בריבית מתוארים כאן שניהם כמי שאינם מסוגלים לשלוט בתשוקתם המבישה לכסף, αἰσχροκέρδεια. חוסר יכולתם לעמוד עמידה מוסרית בפני הפיתוי שבכסף והיותם נוחים להשפעתה של תשוקת הממון הם העומדים בלב הביקורת של אריסטו בפסקה זו.⁵⁹ מבחינת אריסטו, המונחים αἰσχροκέρδεια וἀνελευθερία קרובים וקשורים באופן ברור זה לזה; קשר זה משקף אותה מטפורה של התנהגות הראויה לעבד, המונחת ביסוד הביקורת על היעדר שליטה עצמית. αἰσχροκέρδεια היא תאוות בצע, תשוקה מכוערת לכסף, ולעומת זאת ἀνελευθερία מבטאת היעדר חירות, תכונתו של אדם משועבד, שאינה יאה לבן חורין.⁶⁰ כמו החכמים, אריסטו משווה את המשחק בקובייה ואת המלווים בריבית לגזלנים ולחמסנים. אולם ברור שמבחינתו, הקשר בין

59 ראו Helen Cullyer, "The Social Virtues," in: Ronald Polansky (ed.), *Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, New York: Cambridge University Press, 2014, p. 146:

Greatness of soul is exhibited when the good person has the opportunity to act in ways that are conspicuously heroic, that is, when circumstances make the acts of justice, courage, liberality, and all the other virtues incredibly difficult to perform because one may be either tempted by the prospect of great pleasures or discouraged by the prospect of excessive pains.

60 ראו Michael Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 173

The Greek term ἐλευθεριότης [...] means literally "being in a free condition," that is, in the condition characteristic of a free citizen, as opposed to a slave [...] ἐλευθεριότης is the virtue by which someone is not, as we would say 'bound' or 'tied down' by concerns about his possessions [...].

יש המתרגמים את ἀνελευθερία באמצעות generosity, שפירושה נדיבות. אולם רבים מעדיפים את המילה liberality, המשמרת את הקשר למילה ελευθερος, שפירושה אדם חופשי. ראו Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, trans. William D. Ross, New York: Oxford University Press, 2009, p. 224. לתיאור רזה יותר של אותה מידה אתית אצל אריסטו,

הטיפוסים הללו איננו נובע מהיעדר החוקיות של נטילת המזון או הרווח אלא מכך שאלו כאלו מונעים על ידי תאוות בצע לא נשלטת. היעדר השליטה העצמית והמצב של היות נשלט בידי התשוקה והתאוה לכסף הם המכנה המשותף הרלוונטי לכולם.

רשימת מקצועות בזויים נוספת מופיעה אצל קיקרו בחיבורו "על החובות":

ועתה על משלחי היד ואמצעי המחיה, אילו מהם יש לראות כראויים לבני חורין [liberales] ואילו מהם בזויים, כך קיבלנו. בראש ובראשונה בזויים אותם משלחי יד המעוררים טינה בלבם של בני האדם, כמו למשל גביית מיסי נמל והלוואה בריבית. ואינם ראויים לבני חורין [illiberales] וגם בזויים הם משלחי היד של כל שכירי היום שנשכרים בשביל עמל כפיהם ולא למען אומנותם שהרי אצלם המשכורת עצמה היא שכר עבדות. יש לראות כבזויים גם מי שקונים מסוחרים ומיד מוכרים את סחורתם שהרי אינם מועילים כלל אלא אם אומרים הם דברי כזב; אומנם אין דבר יותר מכווער מטענת שווא. כל בעלי המלאכה עוסקים במלאכה מזוהמת, והרי לא יכול להיות משהו מכובד [liberales] בבית המלאכה. והמלאכות הפחות מכובדות מכולן הן אלה המשרתות את תענוגותינו "מוכרי דגים, קצבים, טבחים, סוחרי עופות ודייגים", כפי שאמר טרנטיוס. הוסף לכאן, אם תרצה, רוקחי בשמים ומשחות, רקדנים וכל אנשי הבידור. [...] המסחר, אם הוא זעיר, יש להתייחס אליו כאל עיסוק בזוי. אולם אם ממדיו גדולים והוא שופע, מייבא סחורות רבות מכל מקום ומספק אותן לאנשים ללא מרמה, אין לגנותו במידה כזאת.⁶¹

בפסקה זו דן קיקרו במשלחי היד הראויים לגבר בן חורין. אף שהוא מחליף את נקודת המבט הפילוסופית-יוונית של אריסטו בנקודת מבט מוסרנית-רומית, הוא רומז לרשימה האריסטוטלית בכמה דרכים.⁶² החשוב לענייננו הוא שתיאור המקצועות המגוונים ככאלו שאינם הולמים בן חורין – המאפיין את הרשימה של אריסטו – חוזר כתמה מרכזית גם אצל קיקרו, כפי שעולה בין היתר מהדיכוטומיה הברורה שסביבה הוא מארגן את דבריו: מחד גיסא, מקצועות הנחשבים חופשיים, liberales, ומאידך גיסא אלו הנחשבים בזויים, sordidi. העיסוק הבזוי הוא היפוכו של העיסוק החופשי. הוא מזוהה הן עם

שיאו משנה את הניתוח דלעיל, ראו Howard J. Curzer, *Aristotle and the Virtues*, New York: Oxford University Press, 2012, pp. 83–108

61 קיקרו, על החובות, א 150, תרגום: אביבה קציר, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, עמ' 100–99.

62 על הניואסאים היווניים והרומיים הבאים לידי ביטוי בפסקה זו ראו Andrew R. Dyck, *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1996, pp. 331–333

התנהגות של עבד (השכר על מלאכות אלו – שכר עבדות) הן עם התאוות ועם התשוקות המגונות שמקורן בחושים.⁶³

אזכורם של הימורים (מילולית: כל משחק קובייה) והלוואה בריבית מהדהד אף הוא את הרשימה האריסטוטלית, אשר לה מוסיף קיקרו, בין היתר, את המסחר הזעיר. על רקע רשימתו של פלוטרכוס שתידון להלן יתברר כי הביקורת כלפי משלח ידם של סוחרים זעירים היא שהייתה ככל הנראה ההשראה לכך שברשימה התנאית נכללו בין היתר "סוחרים שביעית". נוסף על כך יש לשים לב שקיקרו מונה ברשימתו גם את המוכסים: על פי ברייתא המופיעה בתלמוד הבבלי, הללו הוספו אף הם לרשימת הפסולים כבר ברובד התנאי.⁶⁴

פלוטרכוס

בעוד רשימותיהם של אריסטו וקיקרו חופפות באופן חלקי את רשימת הפסולים התנאית, הרשימה המופיעה אצל פלוטרכ בחיבורו "כיצד על הצעיר ללמוד שירה" (De audiendis poeitis, Moralia 34d)⁶⁵ נראית כמקבילה מדויקת שלה. רשימה זו לא הייתה מוכרת לחוקרים שעסקו ברשימת הפסולים התנאית עד שלאחרונה הצביע עמית גבריהו על המקבילה החשובה.⁶⁶ ההקשר שבו מופיעה רשימה זו אצל פלוטרכוס יהיה חשוב להבנת עומק ההקבלה בינה לבין ההלכה התנאית, ולפיכך אציגו מעט בהרחבה.

כנרמז בכותרת, בחיבורו מבקש פלוטרכוס להדריך את הצעירים כיצד יש להבין שירה כדי להימנע מסכנותיה, ובהקשר זה מציג את העיקרון שאפשר לכוונתו "שקילות המטפורות". על פי עיקרון זה, את הביטויים השיריים אין להבין כפשוטם, על פי משמעותם המילולית, אלא כנושאים משמעות מטפורית בלבד. ממילא אפשר להחליף כל מטפורה המופיעה בטקסט במטפורה אחרת בעלת משמעות דומה. בפסקה הרלוונטית לענייננו מדגים פלוטרכוס את עקרון שקילות המטפורות באמצעות ציטוט מטרגדיה יוונית

63 על פסקה זו ראו עוד אצל Edwards, "Professions" (לעיל הערה 52), עמ' 83. על liberalitas בספרות הרומית ראו Charles E. Manning, "Liberalitas: The Decline and Rehabilitation of a Virtue," *Greece & Rome* 32 (1985), pp. 73–83

64 ראו לעיל הערה 33.

65 על ייחוס החיבור לפלוטרכוס ראו Richard Hunter and Donald Russell (eds.), *Plutarch: How to Study Poetry (De audiendis poeitis)*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 1–2. הניתוח להלן אינו תלוי בנכונותו של ייחוס זה.

66 גבריהו (לעיל הערה 2), עמ' 259. גבריהו אינו מסכים עם הקריאה המוצעת במאמר זה, לא בנוגע לפלוטרכוס ולא בנוגע לרשימת הפסולים התנאיים, ומציע טעם אחר לפסילתם. ראו לעיל הערה 46.

הממחיזה את הסיפור המיתולוגי. הטרגדיה מספרת כיצד אודיסאוס, שהלך לחפש את אכילס כדי לאחד עימו כוחות במלחמת טרויה מוצא אותו בקרב קבוצת עלמות בסקירוס. אכילס עצמו לבוש כעלמה, והוא טווה בצמר יחד עם חברותיו. אימו היא שהסתירה אותו כך בין העלמות, בתקווה למנוע את גיוסו למלחמה. אודיסאוס מוכיח את אכילס על כך שהוא יושב בין הנשים ומתנהג כאחת מהן. פלוטרכוס מציג תוכחה זו כמטפורה בלבד, שאפשר להחליפה באחרות השקולות לה:

ואת תוכחת אכילס על ידי אודיסס, כשישב בין הבתולות בסקירוס: "והאם אתה, למען עמעם את אור משפחתך, טווה, זרע האב האציל ביותר מבין ההלניים?" הם יכולים לדמיין שנאמר גם אל הבזבזן, וגם אל החמדן (τὸν αἰσχροκερδῆ), וגם אל הפוחז וחסר החינוך: "והאם אתה שותה, זרע האב האציל ביותר מבין ההלניים? או משחק בקוביה, או ממרה פסיונים, או עוסק במסחר זעיר, או מלווה בריבית, בהחשיבך מאוד את מה שאינו ראוי לייחוסך האצילי?" (ἢ κυβεύεις ἢ ὀρτυγοκοπεῖς ἢ καπηλεύεις ἢ τοκογλυφεῖς, μέγα φρονῶν μηδ' ἄξιον τῆς εὐγενείας⁶⁷).

על פי פלוטרכוס, במקום להאשים את אכילס בכך שהוא טווה צמר בין העלמות היה המחבר יכול להשתמש בסדרת מטפורות אנלוגיות בלי לשנות את תורף התוכחה. הוא מביא רשימה של חלופות אפשריות כאלה. ראשית הוא מזכיר שתייה מופרזת, ולאחר מכן מונה ארבע התנהגויות אחרות, המוצגות כולן כשקולות במשמעותן לתיאורו של אכילס כמי שטווה צמר כאישה. רשימה זו כוללת ארבע התנהגויות בזווית: משחק בקובייה, הלוואה בריבית, המראת פסיונים ומסחר זעיר.

הדמיון בין רשימת ארבעת העיסוקים כפי שהיא מופיעה אצל פלוטארכוס לבין הרשימה התנאית מדהים. משחק בקובייה והלוואה בריבית נזכרים בשתייהן. נראה כי "הממרה

67 בתרגומו של עמית גבריהו (לעיל הערה 2), עמ' 259, בתיקונים קלים שלי. השוו לגרסה האנגלית בתרגומם של Hunter and Russell (לעיל הערה 65), עמ' 181:

And so also that when they hear the rebuke which was administered by Odysseus to Achilles as he sat among the maidens in Scyros: "Dost thou, to dim the glory of thy race, card wool, son of the noblest man in Greece"? they may imagine it to be addressed also to the profligate and the avaricious and the heedless and the ill-bred, as, for example, "Dost drink, son of the noblest man in Greece? or gamble, or follow quail-fighting, or petty trading, or the exacting of usury, without a thought of what is magnanimous or worthy of your noble parentage?"

פסיונים" אינו אלא "מפריח יונים". הציפור שונה, אך העיסוק זהה.⁶⁸ הצבת הרשימות זו במקביל לזו, כפי שמתבקש לעשות לאור הדמיון הרב ביניהן בצורה ובתוכן, משמיע שסוחר השביעית הם מקביליהם של הסוחרים הזעירים בגרסת הרשימה על פי פלוטרכוס. נראה שלפנינו הרשימה המקורית שממנה נגזרה בדרך זו או אחרת הרשימה התנאית.

מהקשר הדברים אצל פלוטרכוס עולה כי הוא מציין את ארבעת העיסוקים המופיעים ברשימתו כמאפייניו של אדם חסר שליטה עצמית. לעיל כבר עמדתי על הזיהוי התרבותי בין הימורים (משחק בקובייה), הלוואה בריבית ומסחר זעיר להיעדר שליטה עצמית. ואכן, פלוטרכוס כולל את כל ארבעת העיסוקים המגוונים תחת הכותרת תאוות בצע (*τὸν αἰσχροκερδῆ*), ובכך עושה שימוש באותה מילה אשר בה השתמש אריסטו כשביקר את העיסוקים המבישים.⁶⁹ אולם הרשימה בגרסתו של פלוטרכוס מציגה ראייה חזקה וישירה יותר לכך שכל ארבעת מרכיביה זכו להיכלל בה בשל היותם מזוהים עם היעדר שליטה עצמית, ומטעם זה דווקא. ראייה זו נעוצה בדיוק בנקודה שפלוטרכוס מבקש להדגיש באמצעות הזכרת ארבעת הטיפוסים מלכתחילה. כאמור לעיל, בפסקה המדוברת פלוטרכוס מבקש להדגים את עקרון שקילות המטפורות. הוא מציג אפוא את ארבעת העיסוקים המגוונים כמטפורות השקולות לשתיים אחרות: טוויית צמר כאישה, ושתייה לשוכרה. שתייה לשוכרה היא מוטיב ידוע, המזוהה בספרות היוונית-רומית עם תאוותנות, הפקרות והוללות נעדרות שליטה עצמית.⁷⁰ משמעות מרכזית אף יותר נודעת להשוואה בין ארבעת הטיפוסים לנשים.

68 כנזכר לעיל, הפרחת יונים מזוהה כבר בתוספתא עם עריכת קרבות של ציפורים (ראו לעיל ליד הערה 21). משמעותו המילולית של הפועל היווני ὀρτυγοκοπεῖν היא "חבטה בפסיונים". החבטה נועדה להרגיז את הציפורים (השוו "הממרה את היונים" בתוספתא) ובדרך זו לעודדן להילחם. על קרבות ציפורים בתרבות יוון ורומא ראו George Jennison, *Animals for Show and Pleasure in Ancient Rome*, Manchester: Manchester University Press, 1937, pp. 10, 18, 101. פרקטיקה אחרת שזוהתה עם פועל זה היא משחק שבו היו המתחרים חובטים איש בציפור חברו. זה שציפורו ספגה את היחס המתעלל בלי לגלות חולשה ניצח. ראו Hunter and Russell (לעיל הערה 65), עמ' 194.

69 במקום אחר קושר פלוטרכוס בין סוחרים זעירים למלווים בריבית ומציג את שניהם כדוגמאות לתאוות בצע חסרת בושה (ראו Plutarch, *Praecepta gerendae reipublicae*, 819e) והשוו אריסטו, (EE 12115a32). בחיבורו, *Regum et imperatorum apophthegmata*, 173c. משווה פלוטרכוס את המסחר הזעיר לניהול בית בושת – משלח יד שאף הוא נחשב שירות בווי של תאוות. שני עיסוקים אלו מופיעים יחד גם אצל יוליוס פולוקס, 6.128 (Onomasticon). המראת פסיונים מיוחסת למלך החמדן מידאס בדיאלוג אלקיביאדס לאפלטון, 120a9. מרקוס אורליוס, בחיבורו הגיונות, פסקה I.6, מונה עיסוק זה בין דברים שלמד להימנע מהם.

70 כך אצל פלוטרכוס עצמו בחיבור אחר (*De puerorum educatione libellus*, 12b). קיקרו מאשים את אנטוניוס בשתייה לשוכרה (Cicero, *Orationes Philippicae*, 2.63) ובנטייה

כאמור לעיל, בהקשר התרבותי היווני-רומי, אנלוגיה בין גבר שהתנהגותו מבישה לבין אישה היא סימן מובהק לכך שברקע ניצב שיח השליטה העצמית.⁷¹ כך למשל, בדיאלוג טימאוס לאפלטון הוא קובע שגבר שלא הפגין בחייו אומץ לב ייולד בגלגול הבא כאישה.⁷² באופן דומה, כשקיקרו מותח ביקורת על מנהיג שאינו מסוגל לשלוט בתשוקותיו הוא מתארו כאישה.⁷³ מכיוון שנשים נחשבות כמי שאינן מסוגלות לעמוד בפיתויי התשוקות והתאוות, ייחוס נשיות לגבר שווה לאמירה שגבר זה אינו שולט בעצמו. ההשוואה בין ארבעת העיסוקים לבין התנהגות הראויה לאישה, שהיא קנה המידה אשר בגינו כלל פלוטרכוס את הארבעה בחיבורו מלכחילה, מלמדת כי המכנה המשותף להם לפי פלוטרכוס הוא חוסר שליטה עצמית.⁷⁴

-
- להימורים (שם, 8–2.66), וקושר בין הרגלים מגונים אלו לבין התחברותו של אנטוניוס לעבדים, לשחקנים, לסרסורים ולזונות ולנטילת חלק בתענוגותיהם הבזויים (שם, 2.58, 2.101). סנקה מחבר אף הוא בין שתייה לשוכרה לבין תענוג, רכות מבישה והתנהגות אפלה, שהן ההפך מן המידה הטובה (Seneca, *De Vita Beata*, 7.7.3). על שתייה מופרזת ועל שליטה עצמית בהקשר של הפרופגנדה האוקטיביאנית ראו Patrick Porter, “Unlawful Passions: Sumptuary Law and the Roman Revolution,” *Melbourne Historical Journal* 28 (2000), pp. 1–18
- 71 ראו Stowers (לעיל הערה 8), במיוחד עמ' 50–52. סוגיה זו זכתה לעיון נרחב אגב מחקר Stephen D. Moore and Janice C. Moore, *למשל*. ראו למשל Anderson, “Taking It Like a Man: Masculinity in 4 Maccabees,” *Journal of Biblical Literature* 117 (1998), pp. 249–273; Colleen Conway, *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity*, Oxford: Oxford University Press, 2008, esp. pp. 15–34; Maud W. Gleason, *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008; L. Stephanie Cobb, *Dying to Be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*, New York: Columbia University Press, 2012; Lin Foxhall and John Salmon, (eds.), *Thinking Men: Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*, London: Routledge, 2013
- 72 Plato, *Timaeus*, 90e
- 73 Cicero, *Orationes Philippicae*, 3.12. ראו גם יוספוס, קדמוניות היהודים, 13.108 (תרגום אברהם שליט, כרך ג, ירושלים: מוסד ביאליק, מהדורה שנייה, 2011 עמ' 83); Diogenes Laërtius, *Lives of Eminent Philosophers*, 7.1.8. לדיון נרחב במשמעות הנשיות בספרות הרומית ראו Edwards (לעיל הערה 50), עמ' 68–78.
- 74 תיאור אכילס כמי שמתנהג כאישה בהקשר של הימנעות מציניאה למלחמה מדגיש את החולשה המיוחסת לנשים בהקשר זה וממילא מבליט את יסוד המאבק שבהתנגדות לרגשות ולפחדים, מאבק הדורש כוח. בכך הוא מאשש את סיווג התכונה שסביבה נסב הדיון כשליטה עצמית, להבדיל ממתניות. ראו לעיל הערה 57.

הרשימה התנאית בהקשרה: השוואה בין ארבעת פסולי העדות לנשים

הרשימה התנאית דומה לרשימה המופיעה בכתבי פלוטרכוס לא רק בתוכנה – בזהותם של הטיפוסים הנכללים בה – אלא גם בהשוואה בין ארבעת הטיפוסים הללו לנשים. כאמור לעיל, גם התנאים השוו בין פסולי הרשימה לנשים אגב דיונם בהיקף הפסילה, היינו, בתחום העניינים שלגביהם יהיו פסולי הרשימה מנועים מלשמש עדים. כך מופיעה השוואה זו במשנת ראש השנה א, ח הנזכרת לעיל:

אלו הן הפסולין: המשחק בקוביא והמלוה בריבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעת ועבדים.

זה הכלל: כל העדות שאין האשה כשירה לה אף הן אינן כשירים לה.⁷⁵

במנותק מההקשר התרבותי היווני-רומי, ההשוואה שעורכת המשנה בין ארבעת הפסולים לבין עבדים ונשים עשויה להיראות פורמלית בלבד, כזו המשקפת היבטים טכניים שחולקים במקרה פסולי הרשימה עם עבדים ועם נשים.⁷⁶ אולם העובדה שלא רק רשימת הפסולים אלא גם ההשוואה בינם לבין נשים מופיעה אצל פלוטרכוס מקטינה מאוד את הסבירות שמדובר כאן בעניין פורמלי בלבד. נראה שההשוואה שערכו התנאים בין הפסולים לנשים נעשתה מתוך מודעות להשוואה דומה שהייתה מקובלת בקרב המיליה התרבותי היווני-רומי, אשר בו רווח שיח השליטה העצמית.⁷⁷ יתרה מזאת, ראייה נוספת לכך שהתנאים אכן

75 מקבילה בנוסח שונה מעט בתוספתא, סנהדרין ה, ב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 423): "אבל עידות שהאשה כשירה לה – הן כשירין לה". ראו גם בבלי סנהדרין כז ע"ב וירושלמי, סנהדרין ג ה, כא ע"א.

76 מבין החוקרים יש שסברו שהעבדים היו חלק מרשימת הפסולים המקורית והושמטו במשנת סנהדרין (ראו יעקב אפשטיין, **מבואות לספרות התנאים**, חלק ב, ירושלים: מאגנס, תשי"ז, עמ' 153; ספראי, "פסולי עדות" [לעיל הערה 2], עמ' 103). לעומת זאת הציע וייס (לעיל הערה 2), עמ' 44–46, שהעבדים נוספו לרשימה במשנת ראש השנה א, ח בעקבות הדיון בשאלת הכשרות לעדות של עבד משוחרר בהלכה הקודמת. לשיטות השונות בוויכוח זה ראו סבתו, **מסכת סנהדרין פרק שלישי (לעיל הערה 2)**, עמ' 218–220. ההשוואה לרשימה המופיעה אצל פלוטרכוס מכריעה כעת את הוויכוח ומוכיחה שהצדק עם וייס ושהעבדים לא היו חלק מהרשימה המקורית. בה בעת, ההקשר של שיח השליטה העצמית שממנו נולדה רשימה זו מבהיר את ההיגיון הפנימי שבצירופם לרשימת הפסולים, במיוחד אגב השוואתם לנשים.

77 בתקופה הרומית התנהל שיח בין-תרבותי ער שבמסגרתו נעשה ניסיון להציג את ההתנהגות על פי חוקי התורה כהתגלמות השליטה העצמית. ראו סטורס (לעיל הערה 8), עמ' 56–64. מאלף במיוחד ניסוח טענה זו בנוגע לאיסור על הלוואה בריבית כפי שהוא מופיע במקבים ד, ב:ז-ח. אחרי שהמחבר קובע כי "התבונה היא גברת היצרים" הוא מוסיף: "אדם המסדר את חייו

כללו באופן מודע היבטים משיח השליטה העצמית בדיני העדות שלהם עולה ממקור תנאי אחר העוסק בפסול נשים לעדות.⁷⁸

לפי התורה, אם גם יהיה אוהב כסף כובש מיד את רוחו ומלווה לעניים בלי נשך" (בתרגומו של אלכסנדר שור [לעיל הערה 55, עמ' רסב]). אכן, שיח זה מצוי בעיקר במקורות יהודיים המשקפים השפעה הליניסטית מובהקת. אולם יש גם כמה מקורות תנאיים המתארים את האבות כמודלים של התגברות על תשוקה ועל תאוה או מדגישים את האתגר שמעמידות המצוות לאדם הנדרש לרסן את תאוות הבצע, את התשוקה המינית ועוד. ראו למשל ספרי דברים לג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 59); משנה, מכות ג, טו; תוספתא, הוריות א, ה (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 474); ספרא קדושים י, כב.

78 החלחול של שיח השליטה העצמית אל הספרות התנאית נדון במחקר בעיקר בהקשר לשאלות של מגדר ומיניות. מיכאל סטלו טען שהבניית הגבריות בספרות הרבנית הושפעה באופן עמוק מאתוס השליטה העצמית. ראו מאמרו. "They Abused Him like a Woman": Homoeroticism, Gender Blurring, and the Rabbis in Late Antiquity," *Journal of the History of Sexuality* 5 (1994), pp. 1-25; idem, "Try To Be a Man": The Rabbinic Construction of Masculinity," *Harvard Theological Review* 89 (1996), pp. 19-40. דניאל בויארין, לעומתו, מבקש לתאר את היהדות הרבנית כחלופה למיתוס התרבותי המערבי, הרואה בגבריות "רוח פעילה", ובנשיות, "חומר פסיבי". ראו דניאל בויארין, *הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תרגום: עדי אופיר, תל אביב: עם עובד, תשנ"ט, עמ' 18-13*; Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the* ;18-13 *Invention of the Jewish Man*, Berkeley: University of California Press, 1997. ישי רוזן-צבי הראה שההבניה של תשוקות בטקסטים התנאיים משקפת יסוד דמונולוגי מזרחי, אשר בו נתפס יצר הרע כחיצוני לעצמי, בניגוד לתפיסה היוונית-רומית של תאוות, שהן חלק בלתי-נפרד מהנפש (גם אם החלק הנמוך שלה). ראו Ishay Rosen-Zvi, *Demonic Desires: "Yetzer Hara" and the Problem of Evil in Late Antiquity*, Philadelphia PA: University of Pennsylvania Press, 2011. בחיבור אחר מטיל רוזן-צבי ספק בקביעה שהרעיון הרומי של נזילות מגדרית השפיע על תפיסת הגבריות בספרות הרבנית. ראו Ishay Rosen-Zvi, "The Rise and Fall of Rabbinic Masculinity," *Jewish Studies Internet Journal* (2013), pp. 1-22. יצוין שעד כה נדונה שאלת ההשפעה של אתוס השליטה העצמית על ספרות חז"ל בהקשרים אגדיים בעיקרם. נוסף על האמור לעיל ראו Joshua Levinson, "An Other Woman: Joseph and Potiphar's Wife – Staging the Body Politic," *Jewish Quarterly Review* 87 (1997), pp. 269-301; Jonathan Wyn Schofer, *The Making of a Sage: A Study in Rabbinic Ethics*, Madison WI: University of Wisconsin Press, 2005. לדין בשליטה עצמית בהקשר הלכתי ראו Mira Balberg, *Purity, Body and Self in Early Rabbinic Literature*, Berkeley CA: University of California Press, 2014, pp. 146-147.

ככלל, על פי ההלכה התנאית, נשים פסולות לעדות.⁷⁹ רוב המקורות התנאיים העוסקים בכלל זה אינם מתייחסים במפורש לטעמיו או להצדקותיו, למעט יוצא דופן אחד. אגב דיון במקרה חריג, אשר בו אפשר לסמוך על דברי נשים (וקטנים) אף שברגיל עדותן פסולה,⁸⁰ מסבירה התוספתא מהי הסיבה מאחורי פסול עקרוני זה – החשש התקף לגבי רוב הנשים רוב הזמן:

שלא אמרו אלא מתוך הפיתוי ומתוך היראה (תוספתא, כתובות ג, ג [מהדורת ליברמן, עמ' 64]).⁸¹

קביעה זו פורשה לעיתים קרובות כמבטאת תפיסת עולם שלפיה נשים וקטנים נחשבים כמי שעלולים להעיד עדות שקר תחת השפעת גורם מעוניין.⁸² אולם זוהי קריאה פשטנית מדי. למעשה, ניסוח התוספתא מעיד על שימוש עדין ומשוכלל בשפה האופיינית של שיח השליטה העצמית היווני-רומי. כדי להראות זאת יש להרחיב מעט את היריעה בנוגע לטרמינולוגיה הטיפוסית של שיח זה מעבר לעצם השימוש במטפורות של התנהגות הראויה לעבד או לאישה.

79 על פסול נשים לעדות ועל אופיו בהלכה התנאית ראו אורית מלכה, "פסול אשה ופסול עד אחד בהלכה התנאית", דיני ישראל לג (תש"ף), עמ' 207–277.

80 המקרה היוצא מן הכלל שבו מתקבלת עדותם של נשים וקטנים הוא המקרה שבו נחיל דבורים עובר משדה הנמצא בבעלותו של אדם אחד לשדה הנמצא בבעלותו של אדם אחר. יוצא מן הכלל זה נובע מהאופי המיוחד של דיני הבעלות על דבורים בעולם שתחת שליטת רומא. אם הבעלים הראשון לא יכול היה להוכיח את בעלותו בנחיל הדבורים על אתר הוא היה מאבד אותו לצמיחות. ראו John A. Crook, *Law and Life of Rome*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967, p. 142

81 ראו גם ירושלמי, בבא קמא י ב, ז ע"ב: "ר' חיינא בר פפא בשם ר' יוחנן [...] אם יצאו וחזרו, אני אומר מפני יראה ופיתוי אמרו". ראוי לציין שהעמדה שלפיה נשים נוחות יותר מגברים להתפתות איננה עמדה בלעדית בספרות חז"ל. מקורות רבניים אחרים מדגישים דווקא את יציבות דעתן של נשים בהשוואה לחולשת הגברים. ראו למשל בראשית רבה יז, ח (מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 159).

82 שמשון אטינגר, "אשה כעד בדיני ממונות במשפט העברי", דיני ישראל כ-כא (תשס"א), עמ' 241–267, ובייחוד עמ' 247; הנ"ל, ראיות במשפט העברי, ירושלים: המכון לחקר המשפט העברי, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"א, עמ' 162. כמה חוקרים מציינים את ההשפעה ההלניסטית על הלכה זו בתוספתא בלי לעמוד על משמעותה הקונקרטיית. ראו מנחם י' כהנא, ספרי זוטא דברים: מובאות ממדרש תנאי חדש, ירושלים: מאגנס, תשס"ג, עמ' 280; Tal Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine: An Inquiry into Image and Status*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995, p. 163

כאמור לעיל, הגרעין של אידיאל השליטה העצמית הוא היכולת לא להיות מושפע מרגשות ומפיתויים. הדיון בעיקרון אתי זה נסב סביב שאלת עמידתו של אדם בפני שני סוגי השפעות אפשריות: בקבוצה אחת נמצאים כוחות המושכים את האדם, ובקבוצה השנייה – כוחות הדוחים ומרתיעים אותו. אצל אריסטו, הכוחות המושכים הם ההנאה או העונג (ἡδονή), והכוחות הדוחים הם הכאב או הצער (λύπη). הפילוסופיה הסטואית, שהייתה דומיננטית בתקופה ההלניסטית והרומית, הרחיבה את המודל וכללה בו ארבע היפעלויות נפשיות: לצד ההנאה והצער הוספו התשוקה (ἐπιθυμία) והפחד (φόβος).⁸³

היחס בין הזוג הבסיסי המופיע בכתיבה האריסטוטלית לבין ארבע ההיפעלויות שהגדירה הפילוסופיה הסטואית ברור: ההנאה מושכת את האדם ומייצרת תשוקה; הצער מרתיע את האדם ומייצר פחד. שליטה עצמית היא יכולתו של אדם לפעול בדעה שקולה בלי להיות מושפע מכוחות חזקים אלו לכאן או לכאן. ההבדל בין הנאה וצער לבין תשוקה ופחד הוא בעיקרו הבדל על ציר הזמן. ההנאה והצער פועלים על האדם בהווה, בעוד התשוקה והפחד פועלים עליו בנוגע לעתיד.

ביטוייה הקונקרטיים של השליטה העצמית בכל הקשר והקשר יכולים להיות שונים ואף הפוכים: בהתמודדות עם פיתויים, השליטה העצמית באה לידי ביטוי בכיבוש היצר ובהימנעות מפעולה; בהתמודדות עם אימת המוות היא באה לידי ביטוי בהעזה, בגבורה, ביכולת לפעול למרות הפחד. אולם אף שמדובר בתגובה הפוכה לכאורה, היא מונחית בידי אותו היגיון פנימי. מסיבה זו, כל ארבע ההיפעלויות הנפשיות המנויות בפילוסופיה הסטואית נכללות לעיתים תחת הכותרת הכללית של "תשוקות", שכן התשוקה והפחד הם כוחות משלימים: "שבעטיה של ההשתוקקות לחיים, שום תודעה אינה משעבדת מטבעה כל כך כמו הפחד מן המוות".⁸⁴

כאמור לעיל, לשליטה העצמית מאפיינים מגדריים מובהקים, וכל האסכולות הפילוסופיות ראו בה תכונה גברית ביסודה. ממילא, תיאור הנשים כמי שעשויות לפעול מתוך "פיתוי" ו"יראה", כפי שאנו מוצאים בתוספתא, מתאים מאוד לתפיסה התרבותית היוונית-רומית, שייחסה דווקא לנשים חוסר בשליטה עצמית.⁸⁵ גם המשפטנים הרומים

Anthony A. Long and David N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 83
Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 410

84 פילון, על שכל אדם יש הוא בן חורין, 22, תרגום: יאיר פורסנטברג, עריכה: מארן ניהוף, בתוך: *כתבי פילון האלכסנדרוני*, כרך ד, חלק ב, ירושלים: מוסד ביאליק והאקדמיה הלאומית למדעים, תשע"ה, עמ' 361.

85 בספרות הרבנית מתוארות נשים כדבר שבגרה כמי שאינן מסוגלות לשלוט בתשוקותיהן המיניות. ראו Rosen-Zvi, "Desires" (לעיל הערה 78), פרק 7; הנ"ל, "האם לאשה יש

תלו את המגבלות השונות המוטלות על כשרותן המשפטית של נשים בהיותן "חלשות", היינו, חסרות שליטה עצמית.⁸⁶ הערות בסגנון זה מופיעות בין היתר בנוגע להגבלת כשרותן לעדות.⁸⁷ הצירוף של נשים וקטנים בתוספתא מחזק אף הוא את המסקנה שברקע הלכה זו עומדת האתיקה של שליטה עצמית, שכן במחשבה ההלניסטית נקשרות קטגוריות אלו זו לזו כסוגים שונים של בני אדם אשר שליטתם העצמית לקויה.⁸⁸

קריאה זו של התוספתא מתחזקת גם על רקע האופן שבו מתאר ההיסטוריון היהודי-הלניסטי פלביוס יוספוס, בן המאה הראשונה לספירה, את דיני העדות של תורת משה. כך הוא כותב בנוגע לפסילת עבדים ונשים לעדות:

נשים פסולות לעדות, מחמת קלות דעתן [κουφότης] והחוצפה [θράσος] שבמיני; אין מעדיין גם עבדים מחמת אי האצילות שבנפשם [τῆς ψυχῆς ἀγένειαν], ויש לשער שלא העידו עדות של אמת, אם משום בצע [διὰ κέρδος] ואם משום פחד [διὰ φόβον].⁸⁹

בדברים אלו מבטא יוספוס את ההנחה המקובלת בסביבה התרבותית שבה הוא חי, שלפיה עבדים ונשים חולקים את המאפיין היסודי של היעדר שליטה עצמית. קלות הדעת (κουφότης) שייחס יוספוס לנשים היא היפוכו של אתוס השליטה העצמית. זה האחרון משקף פעולה בכובד ראש על פי דעה שקולה ויציבה, להבדיל מהימשכות פוחזת אחר

יצר? אנתרופולוגיה אתיקה ומגדר בספרות חז"ל", בתוך: חיים קרייסל, בועז הוז ואורי ארליך (עורכים), סמכות רוחנית: מאבקים על כח תרבותי בהגות היהודית, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, תש"ע, עמ' 21–33.

86 המשפטנים הרומים בני המאה השנייה לספירה, ובהם גאיוס ואולפיאנוס, ייחסו תדיר את המגבלות המשפטיות החלות על נשים לקלות דעתן (animi levitas) ולחולשת אופיין (sexus infirmitas). ראו Suzanne Dixon, "Infirmitas sexus: Womanly Weakness in Roman Law," *Legal History Review* 52 (1984), pp. 343–71.

87 גישה דומה משתקפת בפסקה הבאה מקודקס תיאודוסיוס (זהו אמנם מקור מאוחר יותר אך אפשר שהוא נשען על מסורת קדומה):

It was because of the fault of frivolity and the inconstancy of her sex and judgment that a girl is altogether excluded by the ancients from conducting suits in court and from giving testimony and from all matters pertaining to courts (Cod. Theod. 9.24.1pr).

88 יחד עם נשים וקטנים מקובל בהקשר זה להזכיר גם את העבדים. הטעם להיעדר השליטה העצמית המיוחס לכל אחד מסוגי בני אדם אלו שונה (ראו אריסטו, פוליטיקה, 1260a10-14). כאמור, העבדים מושווים לנשים בהקשר של פסילתם לעדות במשנת ראש השנה א, ח.

89 יוספוס, קדמוניות היהודים, 4.219 (תרגום שליט [לעיל הערה 73], כרך א-ב, עמ' 130).

התשוקות.⁹⁰ החוצפה אף היא לקוחה מאותו רקע פילוסופי־תרבותי: מדובר כאן בהעזה מוגזמת, בפעולה מתוך תשוקה שאינה מרוסנת בידי השכל ולכן אינה ראויה לאדם השולט בעצמו.⁹¹ בדומה למשנה, גם יוספוס מסמיך את פסילת הנשים לעדות לפסילת עבדים, ובנוגע לאחרונים הוא מציין שהם נפסלים מחמת אי־האצילות שבנפשם (τῆς ψυχῆς ἀγέλειαν). ביטוי זה מהדהד את הנחתו של פלוטרכוס, שלפיה אם אכילס משחק בקובייה, מלווה בריבית או עוסק בעיסוק בזוי אחר מבין אלו המנויים ברשימתו הוא נוהג באופן שאינו הולם את ייחוסו האצילי (μέγα φρονῶν μηδ' ἄξιον τῆς εὐγενείας). החשוב מכול, החשש המובא בדברי יוספוס בסוף הקטע, בדבר עדות שנאמרה "אם משום בצע (κέρδος) ואם משום פחד (φόβος)", מקביל הקבלה מושלמת לחשש המופיע בתוספתא בנוגע לעדות שנמסרה "מתוך הפיתוי ומתוך היראה".

אם כן, כאשר קוראים את התוספתא על רקע דברי יוספוס אין ספק בכך שמשוקעת בה היכרות עם העיקרון האתי של שליטה עצמית כמו גם עם הטרימינולוגיה האופיינית לשיח אתי זה. נראה אפוא שהחכמים שילבו היבטים של שיח השליטה העצמית בממדים שונים של עיצוב דיני הפסילה לעדות שלהם: הן בשאילת רשימת פסולי העדות מתוך המקור היווני־רומי הן בשפה שבה מתואר הטעם לפסול נשים לעדות הן בהשוואה בין רשימת הפסולים לבין נשים ועבדים מבחינת היקף הפסילה. כל אלו מעידות על כך שהטמעת שיח השליטה העצמית בדיני הפסילה לעדות התנאיים לא נעשתה באופן מקומי או שטחי בלבד אלא מתוך היכרות מעמיקה עם רעיון זה ותוך אימוץ ההיגיון המונח בבסיסו.

ג. מחוסר לחשפת

לעיל הראיתי כי בהלכה התנאית העוסקת בפסילה לעדות שולבו במודע ובמתכוון מאפיינים של שיח השליטה העצמית בן הזמן. אך מדוע? מה ראו התנאים לשלב ערכים אלו – שמקורם בשפה אתית – בהסדר המשפטי שעיצבו? להלן אטען כי ההסבר המלא לתופעה זו חורג מהשפעה תרבותית גרידא וכי בעיצוב דיני הפסילה לעדות שאבו התנאים יסודות שונים מתוך מוסד משפטי רומי אשר גם בו משוקעת אותו אידאל אתי של שליטה

90 ראו למשל שם, 3.315 (תרגום שליט, כרך א-ב, עמ' 105). הספרות הרבנית משתמשת אף היא בטרמינולוגיה של קלות דעת לתיאור היעדר השליטה העצמית אצל נשים. בבבלי קידושין פ ע"ב אנו מוצאים שימוש במונח זה כדי לתאר את הנשים כנוחות להתפתות, ואילו בבבלי שבת כג ע"ב הוא משמש כדי לומר שהנשים מופעלות על ידי פחד. מופעים אלו מעידים על כך שהחכמים מכירים את ההקשר התרבותי המדויק של אתוס השליטה העצמית. הם אינם שואלים ממנו מונחים וביטויים ללא הבחנה, אלא משתמשים בטרמינולוגיה האופיינית לו באופן מושכל.

91 ראו למשל יוספוס שם, 15.6.3 (תרגום שליט, כרך ג, עמ' 179).

עצמית. תופעה מעין זו מכונה בספרות "שתל משפטי" (legal transplant), או בניסוח מעודכן יותר – "תרגום משפטי" (legal translation). בתהליך זה עובד והותאם בידי החכמים מכניזם משפטי רומי ספציפי מאוד עד שלבש צורה הלכתית, יהודית-רבנית, וכנזה שובץ בדיני הפסילה לעדות.⁹² כוונתי למכניזם המשפטי הקשור בייחוס "אינפמיה" (infamia) והגבלת הכושר המשפטי של נושא האינפמיה בעקבות זאת. הטיעון יהיה אפוא זה: מכיוון שהתנאים שאבו מהאינפמיה הרומית אל דיניהם שלהם ומכיוון שהאינפמיה הרומית שיקפה במידה רבה את אתיקת השליטה העצמית, האינפמיה הרומית היא גם האחראית לכך שיסודות משיח השליטה העצמית שולבו בדיני העדות התנאיים.

יִאמר כבר כעת: ישנם הבדלים ברורים בין האינפמיה הרומית לבין הפסילה לעדות כפי שהיא מתוארת בהלכה התנאית. למרות זאת, ברצוני להציע שקווי הדמיון הבולטים בין שני המכשירים המשפטיים משמעותיים יותר מההבדלים שאפשר למצוא ביניהם. כאמור במבוא, דמיון זה מופיע בשלושה ממדים שונים שבהם אדון להלן (לאו דווקא בסדר זה): (1) דמיון מבני בארגון ובמאפיינים הדוקטרינריים של הדין; (2) מקבילות טקסטואליות; (3) אתיקה משותפת של שליטה עצמית המונחת ביסוד המכשיר המשפטי. בדברים הבאים אציג את הדמיון האמור ואצביע על חשיבתו להבנת המוסד התנאי של פסילה לעדות. למען הבהירות, הצגה זו תיעשה במסגרת סקירה כללית של מוסד האינפמיה הרומי.

אינפמיה: סקירה

האינפמיה הייתה דוקטרינה רומית ותיקה – אשר בזמנם של החכמים כבר הייתה מבוססת היטב – שעל פיה התנהגות מגונה מבחינה מוסרית הובילה להגבלות משפטיות.⁹³ האנשים שהוכרוזו כאינפמס (infames) סבלו כתוצאה מכך משלילת כושר משפטי ופוליטי במגוון

92 אני מעדיפה את המונח "תרגום משפטי" על פני "שתל משפטי" מכיוון שבהקשר הנדון, המוסד המשפטי הרומי עבר עיבוד נרחב קודם שאפשר היה לאמצו אל תוך ההקשר החדש של ההלכה התנאית. על המשמעות של תרגום בהקשר זה ראו Foljanty (לעיל הערה 14), עמ' 6–14.

93 לאינפמיה לא הייתה משמעות משפטית בלבד; גם כשיפוט מוסרי היה לה משקל חברתי לא מבוטל. כפי שכותבת Edwards "Professions" (לעיל הערה 52), עמ' 69:

The term is not used only of disqualifications; it often appears in ancient texts in a less technical sense, meaning the degraded moral state that might or might not be recognized with the stamp of infamia by the law.

היסטוריונים של המשפט נטו להבחין בין היבטים של אינפמיה מוסרית להיבטים של אינפמיה משפטית. לדיון בטרמינולוגיה אשר בה השתמשו בטקסטים העתיקים ראו Kaser (לעיל הערה 6), עמ' 227–235; Wolf (לעיל הערה 6), עמ' 56–62. להסתייגות מעירוב בין המובן המוסרי למובן המשפטי של האינפמיה ראו Gardner (לעיל הערה 6), עמ' 110–111. בניגוד לאינטואיציה זו,

תחומים: נשללה מהם האפשרות להצביע באספות העם, לשמש במשרות ציבוריות (בשלטון המרכזי ובשלטון המקומי) ולהתמנות כשופטים (iudex).⁹⁴ לאינפמיה היו גם השלכות מרחיקות לכת בעניינים הנוגעים לפרוצדורה המשפטית.⁹⁵ נושאי אינפמיה הוגבלו ביכולתם להגיש תביעות וליזום הליכים משפטיים נגד אחרים או לייצג את זולתם בהליכים כאלו.⁹⁶ החשוב ביותר לענייננו הוא שהם נחשבו עדים פסולים בבתי המשפט,⁹⁷

-
- מחברים מהעת העתיקה נטו לחבר בין השתיים (ראו למשל 51–150, Cicero, *De legibus*), ומכך נראה כי בזמן שהמושג התפתח היו שני מובניו חופפים במידת מה.
- 94 הם היו מנועים מלהיבחר כמגיסטרים (tabula heracleensis) או מלשמש כמושבעים (lex acilia repetundarum). נראה ששחקנים לא שויכו לשבטים וממילא נמנעה מהם האפשרות להצביע באספות השבטים. ראו Greenidge (לעיל הערה 6), עמ' 34–35.
- 95 Greenidge (לעיל הערה 6), עמ' 154, סבור שהאינפמיה הייתה בעיקרו של דבר עניין של משפט ציבורי ושהשלכותיה בתחום המשפט הפרטי היו משניות בלבד. לעומתו Gardner (לעיל הערה 6), עמ' 111, סבורה שהממדים הציבוריים של האינפמיה היו מרכזיים פחות מהשלכותיה בתחום המשפט הפרטי. שניהם יוצאים מנקודת הנחה מודרנית כשהם מסווגים את הכשרות להעיד, לייצג אחרים בהליכים משפטיים ולהגיש תביעות כשייכות כולן לתחום המשפט הפרטי. ספק אם הנחה זו מתאימה לתפיסת העולם הרומית. על האופי הפוליטי של הגבלות כושר אלו ראו Zola Packman, "Undesirable Company: The Categorization of Women in Roman Law," *Scholia: Studies in Classical Antiquity* 3 (1) (1994), pp. 94–106, esp. p. 104.
- 96 Greenidge (לעיל הערה 6), עמ' 158–160; Gardner (לעיל הערה 6), עמ' 111–118.
- 97 על אינפמיה ועדות ראו Greenidge (לעיל הערה 6), עמ' 166–170; Gardner (לעיל הערה 6), עמ' 118–123. הפסילה לעדות מתוארת בידי גרינידג', שם, עמ' 165, כאחת הסנקציות העתיקות ביותר המזוהות עם האינפמיה: "[A] civic disability which had a long history throughout the whole period of Roman law, and which, in one of its aspects, is the oldest disability of the kind known to us". הפסילה לעדות בפני בית משפט נזכרת כתוצאה של הרשעה בעבירות שונות הכרוכות באינפמיה, וכן נלווית לעיסוק בזנות וללחימה בזירה (ראו למשל D.22.5.3.5; D.28.1.20.6; D.48.11.6). תיאור מלא של העילות שבגינן נשללת הכשרות לעדות אינו בנמצא, ובפרט, בשום מקור שהשתמר לא נכתב במפורש שהעוסקים במקצועות המוגנים פסולים עקב כך לעדות).
- למרות זאת ברור שכבר בתקופת יוליוס קיסר חלה אינפמיה משפטית על כל בעלי המקצועות המוגנים, ובהם אומני במה למיניהם, גלדיאטורים ולוחמי חיות, וכן על העוסקים בזנות, על מנהלי בתי בושת ועל סרסורים (Tabula heracleensis). בין החוקרים ישנה הסכמה שזו כללה בין היתר גם פסילה לעדות. לדיון בחשיבות הסטטוס המוסרי של עדים ברומא העתיקה ראו Peter Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford: Clarendon Press, 1970, p. 231

ומי שסומן כאינפמיס (infamis) היה גם אינטסטביליס (intestabilis), דהיינו, פסול מלשמש עד בעסקאות פרטיות, בחוזים ובצוואות.⁹⁸

באופן מעניין, האינפמיה הייתה פעמים רבות תוצאה של היות האדם בעל משלח יד מגונה, מקצוע בזוי, להבדיל מהתנהגות שלילית חד-פעמית כזו אחרת.⁹⁹ משלחי יד אלו כללו את כל מקצועות הבמה, המשחק והתיאטרון, הופעות בזירה כגדליאטורים ולוחמים בחיות (וכן אימון לוחמים כאלו) ומגוון מקצועות מתחום שירותי המין, ובהם זנות, ניהול בתי בושת וסרסורות. רק כאשר הפעילות האמורה בוצעה בעבור כסף היה בה כדי להטיל על האדם אינפמיה.¹⁰⁰ הלוואה בריבית נכללה אף היא במשלחי היד הגוררים אינפמיה.¹⁰¹ יש חוקרים הסבורים כי בתקופות מסוימות, העיסוק במסחר זעיר היה כרוך גם הוא באינפמיה.¹⁰² אירועים אחרים שבעקבותיהם הוטלה אינפמיה היו שחרור

98 אינטסטביליס היה במקור כינוי לאדם שנשללה כשרותו לשמש עד בצוואה. מאוחר יותר הורחבה משמעות המונח כך שהוא כלל גם את שלילת האפשרות לזמן עדים לצוואה, וממילא, ממי שנשא סטטוס זה נשללה היכולת לערוך צוואה. ראו Greenidge (לעיל הערה 6), עמ' 168–169; Gardner (לעיל הערה 6), עמ' 118–122.

99 יש מבין החוקרים הסבורים שבעלי מקצועות אלו הם הגרעין המקורי של האינפמיה. ראו McGinn (לעיל הערה 6), עמ' 65–69.

100 ראו למשל D.3.1.1.6; D.3.2.2.5. מקורות אלו מדגישים את העובדה שחלק מהעיסוקים המבישים (זנות הומוסקסואלית ולחימה בחיות בזירה) לא נחשבו כגורמים אינפמיה במקרה שבוצעו כעניין וולנטרי, ללא תמורה. על דרישת התמורה ראו Gardner (לעיל הערה 6), עמ' 145, 149–152. Edwards, "Professions", (לעיל הערה 52), עמ' 76, סבורה שהשאלה אם קבלת תמורה היא תנאי להטלת אינפמיה הייתה במחלוקת בין המלומדים הרומים. על תפיסת משלחי יד מסוימים כמבזים ומבישים ועל השלכותיה בתרבות הרומית ראו Sarah E. Bond, *Trade and Taboo: Disreputable Professions in the Roman Mediterranean*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2016.

101 קודקס יוסטיניאנוס מייחס לקיסר דיוקלטיאנוס (שלהי המאה השלישית לספירה) את חקיקת החוק הקובע שהלוואה בריבית גוררת אינפמיה (Cod.ii.12), אולם גרינידג' (Greenidge) סבור שנומרה זו הייתה עתיקה הרבה יותר. כך הוא כותב (לעיל הערה 6), עמ' 140–141:

It may, therefore, be treated as one of the sources of *infamia* that had a long, if interrupted, recognition in Roman law; although it is only known to us as producing this effect from a constitution of Diocletian and Maximian of the year 290 A.D.

102 כך סבור Greenidge (לעיל הערה 6), עמ' 70, בהסתמך על טקיטוס (Tacitus, *Annales*), (13.23).

מן הצבא בנסיבות מבישות,¹⁰³ הרשעה בעבירות אזרחיות ופליליות שונות, לרבות גנבה (furtum),¹⁰⁴ ועוד ועוד.¹⁰⁵

כאמור לעיל, האינפמיה הוטלה לא בגין מעשה שאינו חוקי (אף שהמעשים המובילים לאינפמיה היו לעיתים גם מעשים עבריינים), אלא בראש ובראשונה בגין פגם מוסרי. אולם ההצבעה על טיב הפגם המוסרי הזה איננה משימה פשוטה לאור הגיוון הרב בעיסוקים ובפעילויות שבגינם הוטלה אינפמיה.¹⁰⁶ עם זאת, בתוך המכלול המגוון של המעשים המובילים לאינפמיה הצביעו כמה חוקרים על תתי-קבוצות קטנות הומגניות למדי של עיסוקים, ואפשר שהעוסקים בהם אכן חלקו תכונה משותפת שבעטייה נדונו לסטטוס זה. דבר זה בולט בעיקר במה שמזוהה לעיתים כגרעין המקורי של מוסד משפטי זה – אותה רשימת משלחי יד מגונים הכוללים, לצד זנות וסרסורות, גם את אומנויות הבמה, משחק, ריקוד ולחימה בזירה.¹⁰⁷ קתרין אדוארדס הראתה כי אומנויות אלו נקשרו בספרות התקופה עם היעדר שליטה עצמית: הם נתפסו כמבטאים התמסרות לתענוגות ולתשוקות, והפגם המוסרי שיוחס להם נבע מזיהויים עם נשיות, עם כניעה לפיתויים ועם התנהגות שאינה ראויה לאדם חופשי.¹⁰⁸

103 ראו D.3.2.1.1, וכן Greenidge (לעיל הערה 6), עמ' 71.
104 ראו למשל D.3.2.1, Gaius, *Institutiones* 4.182, וכן Greenidge (לעיל הערה 6), עמ' 73;
Gardner (לעיל הערה 6), עמ' 125, 152.
105 על הריבוי העצום של מעשים המתוארים בספרות כגוררים אינפמיה ראו שם, עמ' 110, 128–153.
בנוגע לצורות הפרנסה שכתוצאה מהעיסוק בהן הוטלה אינפמיה כותבת Edwards, "Professions" (לעיל הערה 52), עמ' 75:

The lists of persons subject to various disabilities do not always correspond exactly [...] the question of exactly which professions were to bring infamy on their practitioners was certainly a matter of some dispute among the jurists.

106 לסקירת ההצעות השונות שהועלו בספרות למכנה משותף כזה ראו Gardner (לעיל הערה 6), עמ' 110, הערות 4–5 והפניות שם.

107 ראו הערה 99 לעיל.

108 זוהי הטענה המרכזית במאמרה; ראו Edwards, "Professions" (לעיל הערה 52). גרדנר מאמצת את טענתה העקרונית של אדוארדס בדבר זיהוי חלק מהטיפוסים הלוקים באינפמיה עם מיניות מפוקפקת, אולם לדעתה, כדי שמעשה מביש (המזוהה עם מיניות מפוקפקת כאמור) אומנם יוביל לאינפמיה, עליו להתבצע תמורת תשלום (ראו לעיל הערה 100 והטקסט שליידה). יש לציין עם זאת שהדרישה לתשלום, כאשר היא מופיעה, הולמת את ההסתייגות הרומית ממשלחי יד מבישים דווקא, היינו, מעצם הנכונות להרוויח כסף ממלאכה מבישה – נכונות שיש בה כדי להעיד על תאוות בצע לא מרוסנת. לצד התאוה המינית, גם תאוות הבצע נקשרה בתרבות

כך, מחברים רומים תיארו את הגלדיאטורים כבעלי תיאבון מיני עצום והדגישו את פתיינותם, המופנית הן כלפי גברים הן כלפי נשים.¹⁰⁹ המונח voluptas, שפירושו תענוג (בזוי), נקשר לעיתים קרובות לצפייה במשחקי הזירה כמו גם לתענוגות הבשרים.¹¹⁰ מקורות רבים מתייחסים לשחקנים (גברים) כאל מי שזהותם המינית מעורפלת באופן מטריד.¹¹¹ שחקנים ושחקניות זוהו לעיתים קרובות כזונות,¹¹² אולם לא משום שמכרו את חסדיהם המיניים אלא משום שמשלח ידם דמה לזה של העוסקים בזנות בכך שגם הם הפיקו רווח מהשימוש בגופם לשירות תענוגותיהם של אחרים.¹¹³ הקביעה שמשחק אינו גברי הודגשה בידי ההיסטוריון הרומי טיטוס ליוויוס, שטען כי התיאטרון זר לטבעם של לוחמים.¹¹⁴ עונש מוות הוטל על חיילים שהופיעו על הבמה,¹¹⁵ שכן אידיאל החייל האמיץ – מופת של שליטה עצמית – נתפס כמנוגד באופן חד לעיסוק באומנויות מעין אלו. כאמור לעיל, אינפמיה הוטלה גם על חיילים שלא הפגינו את אומץ הלב הראוי ונטשו את זירת הקרב דווקא בזמן שנדרשו להפגין שליטה בפחדיהם.¹¹⁶ באופן דומה,

הרומית בהיעדר שליטה עצמית. ראו קיקרו, הפסקה מתוך "על החובות" שנדונה לעיל (ליד הערה 61) והדיון סביבה.

109 Tertullian, *De Spectaculis* 22; Edwards, "Professions" (לעיל הערה 52), עמ' 78.

110 שם, במיוחד ההפניות בעמ' 83–84.

111 Tertullian, *De Spectaculis* 17:

The lewd performance of the actor playing a woman stamping out all sense of sex and shame, so that they are more likely to blush at home than on stage, and finally the obscene experiences of the pantomime actor, who must suffer sexual humiliation from his youth, if he is to become a performer.

בתרגומה של Edwards, "Professions" (לעיל הערה 52), עמ' 80. על פי אדוארדס, משחק ואומנות הבמה זוהו באופן כה מובהק עם התנהגות מינית סוטה עד שהיות מושא להדירה בידי גבר אחר נחשב חלק בלתי־נפרד מהכשרתם המקצועית של שחקנים. שחקנים הואשמו לעיתים קרובות בניאוף (Tacitus, *Annales* 4.14.4; Cassius Dio, *Historiae Romanae*, 57.21.3).

112 Edwards, "Professions" (לעיל הערה 52), עמ' 81.

113 שם:

The way in which they made their living was perceived to be analogous to the way in which prostitutes made their living [...] The very sight of these performers was thought to produce sexual pleasure.

114 ראו הפניות אצל Edwards (לעיל הערה 50), עמ' 101–102.

115 ראו D.48.19.14. להגבלות על שירות צבאי בגין אינפמיה ראו Greenidge (לעיל הערה 6), עמ' 157.

116 ראו הערה 103 לעיל.

יש מקורות המתארים כמה לוחמי זירה כנשיים.¹¹⁷ גלדיאטורים ודומיהם נזכרים בכמה מקורות משפטיים לצד התנהגות מינית מבישה, כזו של גבר המתיר לגברים אחרים לנהוג בו כבאישה.¹¹⁸

מעבר לזיהויים כנשיים, בעלי אומנויות אלו זוהו גם עם עבדים, אף כשהיה מדובר באזרחים רומים חופשיים. הדבר בא לידי ביטוי למשל בכך שבמקרים החריגים שבהם היה צורך לעשות שימוש בעדותם למרות היותם פסולים לעדות בדרך כלל, הם נדרשו למסור אותה תחת עינויים – דין דומה לזה שחל על עבדים.¹¹⁹ באופן כללי יותר, מאנשים אלו נשללה ההגנה מפני ענישה גופנית – הגנה שהעניק החוק הרומי לכל אזרח רומי חופשי – והם היו פגיעים כעבדים להתקפות גופניות מצד גורמים שלטוניים ופרטיים.¹²⁰ התנהגות כשל עבד והתנהגות נשית היו אפוא צמד המטפורות הנפוצות לפגם המוסרי שאפיין את הגרעין היסודי של משלחי היד אשר על העוסקים בהם הוטלה אינפמיה, על הסנקציות המשפטיות שהיו כרוכות בה.

מאפיין חשוב נוסף של האינפמיה הרומית, אשר חשיבותו להערכת נוכחותו של רעיון השליטה העצמית הודגמה כבר לעיל, הוא ההשוואה בין מעמדו המשפטי של נושאי האינפמיה למעמדן המשפטי של נשים.¹²¹ החוק הרומי שלל מאנשים אלו כשרויות

117 ראו Gardner (לעיל הערה 6), עמ' 136, והמקורות הנזכרים שם. על פי Edwards, "Professions" (לעיל הערה 52), עמ' 77, היחס לגלדיאטורים וללוחמי החיות היה אמביוולנטי. מחד גיסא הם נקשרו עם וירטוס (virtus), שמשמעותו גבריות ואומץ צבאי – תכונות שעוררו גאווה רומית; מאידך גיסא הם היו מושא לגינוי ולבוז.

118 D.3.1.1.6. ד.או גם D.22.5.3.5, שם נזכרים לוחמי חיות לצד זונות ממין נקבה.

119 D.22.5.21.2. עינויים נדרשו כדי לציין את מעמדו הפחות של עבד לעומת זה של אזרח חופשי ולמתן את הרושם המתקבל מכך שגורלו של האזרח מוכרע על פי (דברי) עבד. ראו גם Gardner (לעיל הערה 6), עמ' 143–144.

120 משפטנים רומים משווים בהקשר זה את מעמדו של נושאי האינפמיה לזה של עבדים. ראו Edwards, "Professions" D.48.19.28.16; (לעיל הערה 52), עמ' 73–75.

121 כך כותב בעניין זה Greenidge (לעיל הערה 6), עמ' 172:

Women were altogether exempt from the censorian *infamia* of the Republic, since it was concerned wholly with civic honors, in which women had no share. Neither could they be mentioned in the third Edict which contained the list of the praetorian *infames*, since this was a list of those who could postulate only in certain cases for others, and women were mentioned in the second Edict amongst those who could not postulate for others at all.

חוקרים שונים מתארים את האינפמיה בתקופה האימפריאלית המוקדמת כפגיעה במעמד האזרחי של גברים דווקא (ראו למשל Bond [לעיל הערה 6], עמ' 4). עם זאת, בכמה טקסטים

משפטיות שנשללו באופן דומה מנשים. גם נשים לא היו יכולות להצביע באספות העם או לשמש במשרות ציבוריות, בשלטון המקומי או המרכזי; גם נשים היו מנועות מלשמש בתפקידים שיפוטיים; גם נשים לא הותרו לייצג אחרים בהליכים משפטיים או לזווג נגד אחרים אישומים בעבירות שעונשן מוות. נשים היו פסולות מלשמש כעדות בעסקאות *mancipatio* או בצוואות (וכמותן גם עבדים וקטנים), לצד מי שהוטלה עליהם אינפמיה. עם זאת, דווקא בכל הנוגע לעדות בפני בתי משפט ישנו הבדל בין נשים לבין נושאי האינפמיה: בתקופה הקלסית היו הנשים כשרות לעדות בבתי משפט בעוד נושאי האינפמיה היו פסולים. אולם חשיבותו של הבדל זה פוחתת כאשר מביאים בחשבון את העובדה שההכרה בנשים כעדות כשרות בערכאות משפטיות בתקופה הקלסית הייתה תוצאתה של התפתחות דוקטרינרית בדיני הראיות הרומיים. בתקופה המוקדמת יותר, נשים היו פסולות גם לכך.¹²² כאמור לעיל, המשפטנים הרומים תלו לעיתים קרובות את הסטטוס המשפטי המוגבל של נשים בהיותן חסרות שליטה עצמית, ובכך הניחו או יצרו קשר בין הגבלות משפטיות אלו לבין היעדר שליטה עצמית.

לסיכום עד כה, אפשר להתרשם כי האינפמיה הרומית והכללים התנאיים בנוגע לפסילה לעדות חולקים ביניהם היבטים מבניים ורעיוניים: שני המוסדות מייחסים תוצאות משפטיות להתנהגות מגונה מבחינה מוסרית אף אם אינה עולה כדי עבריינות ממש; בשני המוסדות, הגבלת כושר מרכזית הנובעת מהסטטוס הפגום היא פסילה לעדות; בשני המוסדות, הגבלה זו מוטלת על עיסוק במשלחי יד מסוימים, צורות מסוימת של פרנסה; שני המוסדות משווים בין הסטטוס של נשים לזה של אותם בעלי מקצועות הנחשבים נושאי אינפמיה (אומנם האנלוגיה אינה מושלמת דווקא בנוגע לפסילה לעדות, כמתואר לעיל). יתרה מזאת, דמיון מבני זה אינו עומד כשלעצמו אלא יש להבינו על רקע הפרסקטיבה האתית, שגם היא משותפת לשני המוסדות, הנסבה סביב אידיאל השליטה העצמית.

לתמונה זו של חפיפה גדולה בין שני המוסדות יש להוסיף היבט נוסף, שאף הוא משותף לשניהם, הנוגע לאפשרות של רהביליטציה – חזרה למוטב, ועימה חזרה לכשרות משפטית

מתוארת הטלת אינפמיה על נשים. כך למשל בנוגע לעיסוק של נשים בזנות וכן לנשים שנתפסו בניאוף. לדיון במורכבות זו ראו Greenidge (לעיל הערה 6), פרק 7. McGinn (לעיל הערה 6), עמ' 21–24, סבור שאין זה נכון לומר שהנשים היו אזרחיות סוג ב או אזרחיות באופן חלקי בלבד, אולם בה בעת הוא קובע שהסנקציות המשפטיות שנבעו מהאינפמיה (ואשר חלו על נשים כדבר שבשגרה, גם ללא הטלת אינפמיה) פגעו פגיעה קשה במעמד האזרחי של נושאייהן.

122 Yan Thomas, "The Division of the Sexes in Roman Law," in: Pauline S. Pantel (ed.), *A History of Women in the West: From Ancient Goddesses to Christian Saints*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1992, pp. 83–138, esp. p. 137

מלאה. הן ההלכה התנאית העוסקת בפסילה לעדות הן החוק הרומי בנוגע לאינפמיה מכירים באפשרות כזו. יתרה מזאת, מלבד העשרת הדמיון המבני בין שני המוסדות, העיון במקורות המסדירים את אפשרות הרהביליטציה חושף גם מקבילה טקסטואלית ברורה בין הטקסטים המסדירים את האינפמיה הרומית לבין המקורות התנאיים העוסקים בתנאי הפסילה לעדות. מקבילה טקסטואלית זו מלמדת על כך שלפחות חלק מהחכמים שעסקו בעיצוב דיני הפסילה לעדות התנאיים הכירו לא רק את העקרונות המארגנים את המכניזם המשפטי הרומי אלא גם את הטרמינולוגיה האופיינית למכניזם זה.

חזרה גמורה

החוק הרומי הכיר באפשרות להשתחרר בתנאים מסוימים מהסטטוס המכביד הכרוך באינפמיה ולבטל את הסנקציות המשפטיות החמורות הנובעות ממנו. בדיג'סט של יוטיניאנוס מצוטטים בהקשר זה הדברים הבאים מפי אוליפאנוס, המשפטן הרומי בן המאה השנייה לספירה (D.3.1.1.8-10):

צו זה מתייחס גם לכל האחרים הנושאים אינפמיה על פי צו הפראטור. כל אלה אינם רשאים להגיש תביעות ובקשות משפטיות אלא בשמם או בשם אחרים מסוימים בלבד. לכן מוסיף הפראטור: "מי מבין כל אלה שהוזכרו לעיל אשר לא קיבל *in integrum restitutio*" [...] אם הוא אחד מאלה שהוזכרו קודם לכן, *in integrum restitutio* יושג רק בקושי [...] השקפתו של פומפוניוס, לפיה כל מי שהורשע במשפט שתוצאתו אינפמיה [*famoso iudicio*] ואחר כך הופטר באמצעות *in integrum restitutio* השתחרר בכך מסטטוס האינפמיה, אכן תואמת דעה זו.¹²³

123 התרגום שלי, מתוך התרגום לאנגלית שנערך בידי אלן ווטסון. ראו Alan Watson ed., *The Digest of Justinian Vol. 1*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985, p. 80

This edict refers also to all the others who are blacklisted as incurring *infamia* in the praetor's edict. All these are not to make applications except on their own behalf or that of certain people only. Then the praetor adds: "Who out of all those mentioned above has not received *in integrum restitutio*" [...] If he is one of those previously referred to, *in integrum restitutio* will be obtained only with difficulty [...] The opinion of Pomponius, that anyone condemned in a trial involving *infamia* and then absolved through *in integrum restitutio* is freed from *infamia*, is in accordance with this view.

בדברים אלו מצטט אוליפאנוס את צו הפראיטור, המבהיר שהסנקציות המנויות בו והחלות על מי שהוכרו כנושא אינפמיה לא יחולו על מי שהיה בעל סטטוס זה אבל זכה לרהביליטציה באמצעות הענקת סעד משפטי המכונה *in integrum restitutio*. מדובר בסעד כללי שלא היה מיוחד לאינפמיה דווקא אלא מוזכר במקורות רבים כרלוונטי לשימוש במגוון מצבים משפטיים.¹²⁴ באמצעות סעד זה אפשר היה להפוך את תוצאותיהן של פעולות משפטיות אשר שינו את הסטטוס המשפטי של אנשים או של חפצים. הענקת הסעד הביאה להשבת הסטטוס הקודם על כנו. כך למשל אפשר היה להשיב רכוש שהועבר בעסקת מכר, בירושה או בצוואה לבעליו הקודמים, או להכריז על בטלות נישואין. מדברי אוליפאנוס עולה שאותו סעד אפשר גם את השבת הסטטוס לאדם שהוכרו כנושא אינפמיה בעקבות הליך משפטי. משמעות הענקת הסעד הייתה חזרת האדם לכשרותו המשפטית הקודמת. אם היה זה גבר שקודם להטלת האינפמיה היה אזרח רומי חופשי, התוצאה הייתה שיבה לכשרות משפטית מלאה. משמעותו הביטוי *in integrum restitutio* היא "השבה מלאה", ובתרגום מילולי, "חזרה גמורה".

כאמור לעיל, גם המקורות התנאיים מציגים תהליך של רהביליטציה של הפסולים לעדות, המאפשר את חזרתם לכשרות משפטית מלאה. על פי הלכת התוספתא המצוטטת לעיל, אחרי שהללו שינו את דרכיהם והתנערו מעיסוקיהם הפסולים (והדבר הוכח באופן מניח את הדעת) יכולים היו הפסולים לשעבר לחזור להיות עדים כשרים לכל דבר ועניין. יתרה מזאת, המקורות התנאיים חולקים עם המקורות הרומיים לא רק את עצם האפשרות לרהביליטציה אלא גם את המינוח המשפטי המציין אפשרות זו. באופן מדהים, התוספתא מתארת את השבת הסטטוס לאותם ארבעה פסולים לשעבר באמצעות הביטוי "חזרה גמורה":

המשחק בקובייה [...] לעולם אין יכול לחזור בו עד שיקבל שישבור את פסיפסיו ויחזור בו חזרה גמורה.

המלוה בריבית אינו יכול לחזור בו עד שיקרע את שטרותיו ויחזור בו חזרה גמורה. מפריחי יונים [...] לעולם אינו יכול לחזור בו עד שישבור את פגימיו ויחזור בו חזרה גמורה.

סוחרי שביעית [...] לעולם אין יכול לחזור בו עד שתגיע שמיטה אחרת ויבדק ויחזור בו חזרה גמורה (תוספתא, סנהדרין ה, ב [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 423]).

הביטוי "חזרה גמורה" נדיר מאוד בספרות התנאית. אגב הדיון ברהביליטציה של הפסולים הוא פורש כמתייחס לחזרה בתשובה, *repentance* – תהליך דתי שעניינו נטישת החטא

124 ראו D. 4.1; וכן Adolf Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Clark NJ: The Lawbook Exchange Ltd. 2002, p. 682

וחזרה לדרך הישר.¹²⁵ אלא שהמונח התנאי שפירושו repentance הוא בדרך כלל "חזרה", לא "חזרה גמורה". מלבד במקורות העוסקים בפסולים לעדות מופיע הביטוי "חזרה גמורה" בהקשר אחד נוסף, העשוי להטיל אור על משמעותו המדויקת. באופן מעניין, מקור זה אינו עוסק כלל בחטא או בהתנהגות פסולה, וממילא גם לא בחזרה לדרך הישר:

מודים חכמים לר' אליעזר בקטנה שהשיאה אביה וגרשה והחזירה עליו ומת, שחולצת ולא מתיבמת, הואיל ונאסרה עליו שעה אחת, מפני שגירושיה גירושין גמורין ואין חזרתה חזרה גמורה (תוספתא, יבמות יג, ה [מהדורת ליברמן, עמ' 46]).

הלכה זו, אף היא מן התוספתא, עוסקת בסטטוס המשפטי של קטנה שאביה השיאה לאיש שלאחר מכן היא התגרשה ממנו ואז חזרה ונישאה לו בעודה קטנה. התוספתא מבקשת לברר את הסטטוס של אותה קטנה לאחר נישואיה השניים: זוהי שאלה מורכבת, שכן לאחר גירושיה מאבד אביה את הכוח המשפטי להשיאה, אולם כיוון שהיא עדיין קטנה היא אינה יכולה להשיא את עצמה. לכאורה, קטנה זו לא תוכל עוד להינשא עד שתגיע לבגרות. החכמים דנים באפשרות שהמסקנה המשפטית תהיה שונה אם אותה קטנה חזרה ונישאה לאיש אשר לו השיאה אביה מלכתחילה. במקרה מיוחד זה, אם פעולת הגירושין ניתנת לביטול, בכך תחזור הקטנה ותהיה נשואה לאותו אדם (מצב משפטי הדומה מבחינות רבות לנישואין שניים). אולם החכמים מבהירים שאי-אפשר להשיג השבה מלאה של מצבה המשפטית של הקטנה במקרה זה, שכן "גירושיה גירושים גמורים ואין חזרתה חזרה גמורה": היא אינה זוכה באופן מלא בהשבת הסטטוס של אישה נשואה, אותו סטטוס שהיה לה קודם שהתגרשה. כמובן, הביטוי "חזרה גמורה" בהלכה זו אינו יכול להתפרש כנוגע בכל דרך שהיא בעסקי חטא וחזרה בתשובה. ברור שהוא מציין את השבת הסטטוס – במקרה זה, סטטוס הנישואין. נראה אפוא שלפנינו שימוש במונח משפטי טכני שמשמעותו דומה מאוד לזו של *in integrum restitutio* הרומי.

אם החכמים הכירו את המושג הרומי *in integrum restitutio* והשתמשו בו בעניינה של קטנה שהתגרשה וחזרה ונישאה, אין סיבה להטיל ספק בכך שהם עשו שימוש מודע באותו מושג עצמו גם בהקשר של רשימת הפסולים. נראה אפוא שהשבת הכשרות של פסולי הרשימה התנאית לעדות באמצעות אותה "חזרה גמורה" שמזכירה התוספתא עוצבה בדמות המנגנון הרומי המאפשר השבת סטטוס לנשואי האינפמיה באמצעות

125 ראו נחום רקובר, תקנות השבים: עברייני שריצה את עונשו, ירושלים: מורשת המשפט בישראל, 2007, עמ' 362–363. אכן, בספרות התנאית משמש הצירוף "חזר בו" במשמעות של חרטה או שינוי הדרך, וכך עולה גם משיטת ר' נחמיה בהמשך אותה הלכה בנוגע לחזרתם של הפסולים (בתיקונים קלים ע"פ כתב יד וינה): "ר' נחמיה אומר: חזרת ממון ולא חזרת דברים כיצד? מאתים דינו אלו כנסתי מפירות עבירה, חלקן אותם לעניים".

הענקת הסעד המכונה *in integrum restitutio*. כאמור לעיל, מעבר להרחבת הדמיון המבני בין המוסד הרומי למקבילו התנאי דוגמה זו מצביעה גם על מקבילה טקסטואלית ישירה בין המוסדות. יש בכך כדי לחזק את המסקנה שלפחות חלק מהחכמים הכירו את המוסד הרומי של אינפמיה ועיצבו בהשראתו את הדינים התנאיים הנוגעים לפסילה לעדות. אכן ישנם הבדלים ברורים בין דיני הפסילה לעדות בהלכה התנאית לבין האינפמיה הרומית. רשימת המקצועות המגונים שבגינם חלה הפגיעה במעמד המשפטי בכל אחד משני המוסדות שונה.¹²⁶ יתרה מזאת, אינפמיה היא דוקטרינה משפטית מפותחת ומשוכללת יותר: היא נובעת לא רק מעיסוק במקצועות מסוימים אלא משורה נוספת של התנהגויות מגונות; שלילת הכשרות כתוצאה מאינפמיה אינה מוגבלת לפסילה לעדות (ולדיינות) אלא חלה גם על תפקידים ציבוריים אחרים; לאינפמיה השלכות משפטיות נוספות בתחום הייצוג המשפטי, הגשת תביעות, הגבלת כושר נישואין ועוד. אולם למרות זאת, גם קווי הדמיון בין מוסדות אלו רבים ומשמעותיים. אני סבורה שיש בהם כדי להוכיח שהדינים התנאיים לפסילה לעדות עוצבו במידה רבה בהתבסס על פרשנותם של החכמים למוסד האינפמיה הרומי.

סיכום

במאמר זה טענתי שאת פסילתם לעדות של ארבעת הטיפוסים המופיעים ברשימה התנאית – "משחק בקוביא, מלווה בריבית, מפריחי יונים וסוחרי שביעית" יש להבין על רקע התרבותי של רשימות משלחי היד המגונים בעולם היווני-רומי. רשימות כאלו מופיעות בהקשרים פילוסופיים וספרותיים כמו גם בהקשרים משפטיים, ובשניהם הן מאורגנות סביב האתיקה המנחה של היעדר שליטה עצמית. הרשימה התנאית מקבילה בבירור לרשימתו של פלוטרכוס, המופיעה בהקשר ספרותי. בה בעת, הכללים התנאיים המסדירים את פסילתם לעדות של ארבעת הטיפוסים המנויים ברשימה זו מהדהדים את האינפמיה הרומית – מנגנון משפטי שחל על פי החוק הרומי על משלחי יד מגונים.

אף שחוקרי המשפט הרומי עמדו על כך שהיעדר שליטה עצמית הוא המכנה המשותף למשלחי היד שהעיסוק בהם הוביל לאינפמיה על הסנקציות המשפטיות הכרוכות בה, הם נמנעו עד כה מלקבוע כי היעדר שליטה עצמית היה גם הטעם להטלתן.¹²⁷ הימנעות

126 אף שכאמור, אפשר שההלוואה בריבית והמסחר זעיר משותפים לשניהם.

127 אף שאדוארדס עומדת בהרחבה על הקשר העמוק בין אינפמיה להיעדר שליטה עצמית, היא נמנעת מלטעון שהחוסר בשליטה עצמית הוא הסיבה להטלת האינפמיה. במאמרה, Edwards, "Professions" (לעיל הערה 52), עמ' 84, היא מצביעה על כך שבספרות המוסר הרומית, ההתמסרות להנאות הונגדה תדיר לחובה הציבורית, ומציעה כי מי שעסקו במשלחי יד שגררו

זו נראית מוצדקת לאור מורכבותה של דוקטרינה זו: ריבוי העיסוקים הגוררים אינפמיה הכוללים משלחי יד קבועים לצד פעולות חד-פעמיות, ריבוי הסנקציות המוטלות בעקבות אינפמיה, ועוד. אולם אני סבורה שהפרספקטיבה הצומחת מהמקורות התנאיים משנה את התמונה. דווקא אופיו המצומצם והחלקי של הדין התנאי הנוגע לפסולי העדות – רשימת עיסוקים מצומצמת הכוללת באופן הומוגני דווקא משלחי יד, ומספר מוגבל של סנקציות בצידה – מאפשר לזהות בבירור את האלמנטים שהחכמים שאבו מסביבתם המשפטית והתרבותית. הניתוח המוצע לעיל חושף כי אותם חכמים, כמשפטנים שחיו באזור המצוי תחת שליטה רומית, תפסו את האתיקה של שליטה עצמית כבעלת מקום מרכזי בהצדקת ההגבלות המשפטיות שהאינפמיה גררה עימה.

בקונטקסט הרומי, הקשר הפנימי בין האינפמיה להיעדר שליטה עצמית הוא עמוק, שכן רבות מההגבלות המשפטיות הנובעות מאינפמיה מתרכזות בחיים הפוליטיים. האינפמיה שללה מהאזרח הרומי את האפשרות להיות פעיל בזירה הפוליטית: הוא היה מנוע מלהצביע, מלהיבחר למשרה ציבורית, מלשמש כסנטור או כשופט ומלייצג את עמיתיו בהליך משפטי.¹²⁸ ריכוז הגבלות הכושר בממד הפוליטי של החיים האזרחיים מתיישב היטב עם יסודות המחשבה הפוליטית הרומית, שלפיהם שליטה עצמית נתפסה כתכונה פוליטית החיונית לגיטימציה של הפעלת כוח, שלטון, שררה או סמכות מכל סוג שהוא. לפי התפיסה הרומית אין זה ראוי שאדם שאינו יכול לשלוט בעצמו ישלוט

The Politics of Immorality בספרה פוליטית. Edwards (לעיל הערה 50), עמ' 100, היא טוענת ברוח זו כי ההסתייגות הרומית משחקנים הייתה קשורה לפוטנציאל האנרכיסטי של התיאטרון. על פוטנציאל זה ראו עוד, Hartmut Leppin, "Between Marginality and Celebrity: Entertainers and Entertainments in Roman Society," in: Michael Peachin (ed.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2011. כך הוא כותב (שם, עמ' 673):

The mass that congregated for these public amusements were precariously exposed to the influence of the entertainers, who thus potentially could exercise significant power (ibid, p. 661); The fact that they could exercise influence over the political life of the community at an "improper" junction made them dangerous in the eyes of the elite.

128 ייתכן שאת כל הסנקציות הנובעות מהאינפמיה יש לראות כמכילות יסוד פוליטי. האפשרות להגיש תביעה נגד אחר בבית משפט או לשמש עד לצוואה אף הם ביטויים, אומנם מעודנים יותר, להשפעתו של אזרח רומי אחד על אזרח רומי אחר (ראו לעיל הערה 95). גם להגבלות על כושר נישואין יש ממד פוליטי, שכן הן מגבילות את האפשרות להינשא למעמדות הגבוהים המשתתפים בשלטון. לדין בהגבלות אלו ראו Gardner (לעיל הערה 6), עמ' 123–126.

באחרים.¹²⁹ לאור תפיסה זו, החיבור בין האינפמיה והסקנציות הנובעות ממנה לבין האיידאל האתי של שליטה עצמית כמעט מתבקש.

בהינתן העובדה שהפסילה לעדות היא אחת התוצאות המשפטיות של הטלת אינפמיה – ודווקא אחת הוותיקות והמובהקות בהן – ההבנה שהגבלת כושר זו נקשרת בהיעדר שליטה עצמית היא עצמה תיקון חשוב לפרדיגמה הפרובטיבית שדרכה מקובל לגשת למחקר דינים העוסקים בהגבלות על כשרות לעדות, לפחות כשמדובר בשיטות משפט קדם-מודרניות. היסטוריונים של המשפט הרומי עמדו על כך שבתקופה הארכאית נתפסה העדות בהליך משפטי כתפקיד ציבורי החורג מהגבלות הצרים של הפונקציה הפרובטיבית, שעיקרה דיווח על עובדות.¹³⁰ בנוגע לתקופה הקלסית ולתקופות מאוחרות יותר ישנה נטייה במחקר לראות את תפקידם של עדים כתפקיד פרובטיבי בעיקרו,¹³¹

129 כך קיקרו:

But granted that this person is lauded as commander in chief, or even that he is so styled, or is deemed worthy of that title: commander in what sense? Or to what free man will this person possibly issue commands, who cannot command his own desires? First let him curb his lusts despise pleasures, restrain his angry temper, control his avarice, repulse all the other defilements of the mind. Let him start commanding others only when he has himself left off obeying those most unprincipled masters, unseemliness and turpitude: so long as he is subservient to these he will be altogether unworthy to be deemed not merely a commander but even a free man.

Cicero, *Paradoxa Stoicorum*, 33, trans. Harris Rackham (*Loeb Classical Library*, 349), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942, p. 285
 Christopher Star, *The Empire of the Self: Self-Command and Political Speech in Seneca and Petronius*, Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2012, esp. ch. 1
 עצמית לכושר שלטון הוא עתיק, ומגיע עד ערש המחשבה היוונית. בדיאלוג "אלקיביאדס", המיוחס לאפלטון, מסביר סוקרטס לבחור הצעיר שהוא לא יוכל לפתח שאיפות פוליטיות של ממש קודם שיסגל לעצמו את אומנות השליטה העצמית (Plato, *Alcibiades*, 134c.ff). אותו עיקרון מוסר כסינופון מפי סוקרטס כשהוא מתאר את התכונות הנדרשות ממצביא שממנו מצפים להוביל עיר לניצחון על אויבים (Xenophon, *Memorabilia*, 1.5).

130 Thomas (לעיל הערה 122), עמ' 137, הערה 166 וההפניות שם.

131 בעיקר כשמדובר בעדות בהליכים משפטיים, להבדיל מתפקידם של עדים במתן תוקף לפרוצדורות משפטיות כגון צוואות ועסקאות מסוגים שונים, שנתפס עדיין כבעל מאפיינים סמכותיים יותר. על תפקידם של עדים במתן תוקף לפרוצדורות כאלו, כמעין שופטים, ראו Elizabeth

וממילא כשספרות זו דנה בחשיבות השליטה העצמית להערכת עדותם של עדים בבתי המשפט, הדבר נעשה בדרך כלל מתוך הנחה שעד חסר שליטה עצמית עלול לשקר.¹³² אולם ייתכן שגם בתקופה זו, שליטה עצמית הייתה חשובה לא רק להערכת מהימנות העדים אלא גם לקביעת תוקפה וסמכותה של עדותם.¹³³ אופיו הפוליטי של מנגנון האינפמיה, שקשר בין פסילה לעדות לפסילה לתפקידים ציבוריים, נראה כמצביע בכיוון זה.

תהא אשר תהא הסיבה שבגינה נכללה מלכתחילה הפסילה לעדות בין הגבלות הכושר הפוליטיות שנגזרו מהאינפמיה הרומית, המוסד בכללותו כולל מאפיינים פוליטיים מובהקים, וכך גם הכירוהו החכמים בארץ ישראל. ממילא, בעצם השימוש באינפמיה הרומית כמקור השראה לעיצוב הדוקטרינה של פסילה לעדות בהלכה התנאית הוטמע בדוקטרינה זו מטען של מחשבה פוליטית. באיזו מידה השפיע מטען זה על תפיסת העולם הפוליטית של התנאים מעבר לגבולות דיני העדות? האם יש תחומים הלכתיים נוספים שבהם מהדהדים רעיונות דומים? שאלות אלו אני מותירה למחקר עתידי.

A. Meyer, *Legitimacy and Law in the Roman World: Tabulae in Roman Belief and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p.118-119, 111-112. n. אליזבת מאייר (Meyer) מציעה שבכל הנוגע לחתימה על מסמכים משפטיים יש לראות את העדים כ-"judges of correctness" (שם, עמ' 159). בכך היא מאמצת את טענתו של אלן ווטסון, שלעיתים הוראתו של המונח testes בספרות המשפטית הרומית היא שופטים, ולא עדים. ראו Alan Watson, *International Law in Archaic Rome: War and Religion*, Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 10-19

Elizabeth A. Meyer, "Evidence and Argument," in: Clifford Ando, Paul J. 132 Du Plessis and Kaius Tuori (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford: Oxford University Press, 2016, 270-282. ראו גם John E. Lendon, *Empire of Honour: The Art of Government in the Roman World*, Oxford: Oxford University Press, 1997; Andrew M. Riggsby, "The Rhetoric of Character in the Roman Courts," in: Jonathan G. F. Powell and Jeremy Paterson (eds.), *Cicero the Advocate*, New York: Oxford University Press, 2004, pp. 165-185

133 על חשיבות ה-auctoritas של עדים ראו Meyer (לעיל הערה 132), עמ' 275-276.

מהו חוסר חונותאיסטי?

סגנון ותוכן בנבואות עמוס

דוד סבתו

חבוא

הנביא עמוס, שפעל בממלכת ישראל באמצע המאה השמינית לפני הספירה, הוא ככל הנראה ראשון "נביאי הכתב" הידוע לנו – להבדיל מהנביאים שקדמו לו, כאליהו וכאלישע, שעליהם השתמרו בעיקר סיפורים ולא השתמרו מהם נבואות כתובות.¹ נבואותיו כוללות את מאפייניהם העיקריים של נביאי הכתב שיבואו אחריו: הדגשת עליונות המוסר על הקורבנות ("הפרימט מוסרי"), היסוד האוניברסלי באלוהות, היחס ליום ה', תפיסת הברית בין העם לאלהיו כמותנית, ועוד.²

-
- 1 זיהויו של עמוס כראשון הנביאים הללו עולה מהנתונים המובאים בספרו: בפסוק הפותח נכתב שהוא ניבא בימי עוזיהו מלך יהודה (785–733 לפנה"ס) וירבעם בן יואש מלך ישראל (788–749 לפנה"ס), ובנבואות עצמן לא נזכרת בשמה ממלכת אשור, שהחלה להתפשט מערבה בשנת 745 לפנה"ס. הנביא הושע ניבא גם הוא בתקופתם של מלכים אלה, אבל המשיך לנבא אחריהם, כפי שמעיד הפסוק הפותח את ספרו, וכנראה התחיל לנבא אחרי עמוס.
 - 2 לעליית "נבואות הכתב" (או "הנבואה הקלסית") ניתנו במחקר כמה הסברים. יש הרואים בה תגובה למאורעות חיצוניים – בעיקר עליית האימפריה האשורית (כסברתו של יוליוס ולהאוזן) – ויש הרואים בה תגובה למשבר פנימי שפקד את חוגי הנביאים (ראו בנימין אופנהיימר, הנבואה

העובדה שזוהו נביא הכתב הראשון מעמעמת את ייחודו ומציגה אותו בעיקר כמבשרם של הרעיונות הללו. אולם תרכובת המסרים והסגנון הייחודי משקפים תפיסת עומק ייחודית לנבואות עמוס, הקשורה למסר הנבואי שביקש להעביר לעם בתקופתו ובהקשרו ההיסטורי, ומובחנת מרעיונות דומים אצל הנביאים שבאו אחריו. כך למשל, כפי ששמו לב פרשני הספר, עמוס הוא הנביא היחיד המעמיד את המוסר כיסוד כמעט בלעדי שבגללו ייענש העם, וכמעט אינו מזכיר חטאים פולחניים ודתיים אחרים.³

תופעה זו קשורה ככל נראה להקשר ההיסטורי של נבואותיו: עמוס התנבא בימי עזויהו מלך יהודה וירבעם בן יואש מלך ישראל, באמצע המאה השמינית לפני הספירה. בתקופה זו נחלו מלכי ישראל ויהודה ניצחונות צבאיים מרשימים שהרחיבו את גבולות הממלכה והשיבו אותם לימי תור הזהב של ממלכת שלמה, כפי שנאמר על ירבעם (מלכים ב יד, כה): "הוא השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערב". באותה תקופה שררו יחסי שלום בין הממלכות האחיות – ממלכת ישראל וממלכת יהודה – שהביאו גם הם להתחזקות צבאית וכלכלית. אולם בד בבד עם ההתעצמות הלאומית הביאו המלחמות להתרוששות המעמד הנמוך ולהתעשרות המעמדות הגבוהים, וכך נוצרו בממלכת ישראל פערים חברתיים עמוקים. התעשרות השכבות הגבוהות הביאה לרמיסת ולעושיק השכבות הנמוכות – הדלים והאביונים – בידי השכבות החזקות. נבואתו של עמוס מכוונת בעיקרה לתוכחה מוסרית על המצב החברתי המעוות והמנוון שנוצר בממלכה ומבשר לראשונה את חורבנה כעונש על עיוותים אלה.

למרות מרכזיותו ההיסטורית של עמוס בתולדות האמונה הישראלית, בעת העתיקה ובימי הביניים לא זכה ספר זה למעמד מרכזי. כפי שצינו חוקרים שעסקו בהתקבלותו של הספר, ספרות חז"ל ואבות הכנסייה עסקו בו עיסוק מועט, כנראה בגלל המסרים הקשים והחריפים שבו. לעומת זאת, בעת החדשה הוא התקבל כמקור לכך שלנביאי ישראל היה עניין עמוק בצדק חברתי.⁴ העניין המחודש בספר במאה התשע עשרה נבע מההתפתחות בחקר המקרא, שראה בנביאים פחות מגידי עתידות שענינם אסקטולוגיה ויותר מי שענינם באתיקה. מכאן גילויים מחדש של הממדים האתיים והחברתיים בספר. נוסף על

הקדומה בישראל, ירושלים: מאגנס, תשל"ג, עמ' 293). לביקורת על עמדות אלה ראו מאיר וייס,

מקראות ככוונתם: לקט מאמרים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ח, עמ' 407-425.

3 בניגוד, למשל, לספר מלכים (המזוהה במחקר עם האסכולה הדויטרונמיסטית), המעמיד את החורבן כמעט רק על חטאי עבודה זרה.

4 לסקירה כללית על התקבלותו של ספר עמוס ראו Göran Eidevall, *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible Commentaries Series), New Haven, CT: Yale University Press, 2017, pp.

27-31

כך, השינויים בחברה הניעו קבוצות וארגונים שעניינם דמוקרטיה, שוויון וזכויות אדם. עמוס נתפס כדוברם של רעיונות בדבר צדק חברתי וכלכלי.⁵ העברת המוקד מההיבט של החיזיון המשיחי אל ניתוח המצב החברתי ואל ביקורת מוסרית מיקמה את עמוס מחדש במרכז הבמה. הוא הפך מקור לציטוטים ולהשראה לתנועות מחאה מגוונות, בעיקר במחצית השנייה של המאה העשרים.⁶

אולם העיון הסלקטיבי במסרים מסוימים בלבד בנבואת עמוס תוך הוצאתם מהקשרם והתעלמות מהמסרים האחרים בנבואותיו עלול לעוות את התמונה המלאה.⁷ במאמר הנוכחי אציע פרשנות למסריו הייחודיים של הספר מנקודת המבט של תפיסת המוסר בהקשרה הרחב. אפתח באחד מחידושי העיקריים של עמוס, המופיע בחטיבה הראשונה בספר, העוסקת בפשעי המלחמה של העמים הסובבים את יהודה וישראל. אציע פרשנות לחידושו המשפטי-מוסרי של עמוס לאור תפיסת הנבואה והאלוהות המשתקפת במכלול נבואותיו, ובעזרת בחינה מחדשת של סגנונו הרטורי הייחודי.

המאמר ידון אפוא בשלושה רעיונות בולטים הנשזרים לאורך הספר:

- א. המוסר כיסוד אוניברסלי המחייב את כולם במידה שווה, ובעיית הכוח בפוליטיקה.
- ב. תפיסת הבחירה כאחריות ולא כפריווילגיה.
- ג. הנבואה כתופעה כמעט "טבעית" והכרחית, ותפקיד הנביא להתריע מפני העתיד לבוא (ולא לסייע לשלטון).

שלושת הרעיונות הללו מנוסחים בספר במבנים רטוריים של פולמוס עם העמדה שרווחה בעם. אני בוחן את שלושת הרעיונות הללו בספר בסדר זה כדי להיזכר בזיקות הסגנוניות והרעיוניות ביניהם ובמארג הרעיוני הייחודי, הדתי-מוסרי, שנוצר מהם. כפי שאראה, גם לתבניות הרטוריות הייחודיות תפקיד בעיצוב הרעיונות המוסריים של הנבואות.

5 כפי שציין Andrew Mein, "The Radical Amos in Savonarola's Florence," in: Anselm C. Hagedorn and Andrew Mein (eds.), *Aspects of Amos: Exegesis and Interpretation*, New York: T&T Clark, 2011, pp. 40-117, at p. 117

6 כך למשל ציטט אותו מרטין לותר קינג בנאומו מפורסם בפנסילבניה בשנת 1961 כתימוכין לטענתו בעד צדק ושוויון לשחורים בארצות הברית. הדוגמה היחידה לפרשנות כזו בעידן הקדם-מודרני היא בתקופת הרנסנס, בפרשנותו של הנזיר הדומיניקני והרפורמטור סבונרולה, בפלורנס שבאיטליה בסוף המאה החמש עשרה. הוא השתמש בדברי עמוס – בעיקר בנבואתו על ממלכת ישראל בפרק ב – בביקורתו על הממסד האיטלקי של זמנו, שמנהיגותו הדתית והפוליטית לקתה בשחיתות. ראו על כך Mein (לעיל הערה 5).

7 על ההטיות ועל הבעיות בפרשנויות המודרניות הללו לספר עמד Eidevall (לעיל הערה 4).

א. פשעי מלחמה ונעיית הכוח

קובץ הנבואות הראשון של עמוס משתרע על פרקים א–ב ונחלק לשני חלקים עיקריים. לאחר הקדמה קצרה (פסוקים א–ב), המציגה את הרקע לנבואה, באה סדרת נבואות תוכחה ופורענות על העמים המקיפים את ממלכת ישראל: דמשק (ארם), עזה (פלישתים), צור, אדום, עמון ומואב, ולבסוף, על ממלכת יהודה הסמוכה לה. הנבואות חולקות מבנה וסגנון דומים: הן פותחות בנוסחה "על שְׁלֶשָׁה פְּשָׁעֵי [...] וְעַל אֲרְבָּעָה לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ" ומפרטות את הפשע החמור שעליו לא יסולח. הפשעים מסודרים בסדר עולה מבחינת חומרתם, והם כוללים בעיקר פגיעה בישראל באופן לא מידתי, אכזרי ולא מוסרי, ונובעים בחלקם משנאה עמוקה. אולם הם כוללים גם חטא של עם כלפי עם אחר. הקובץ חותם בנבואה שמינית, על פשעי ממלכת ישראל (ב, ו–טז). זו הנבואה הרחבה והמפורטת ביותר בקובץ, והיא עיקרו. הביקורת על ממלכת ישראל בנבואה זו מתמקדת בבני השכבות הגבוהות והעשירים המנצלים ועושקים את השכבות החלשות בעם.

נבואות על העמים מופיעות אומנם אצל רוב נביאי הכתב, אבל נבואת עמוס על העמים מתייחדת בשניים: ראשית, היא מופיעה בראש הספר, כחלק מקובץ הכולל נבואות על יהודה וישראל. נבואות אלו על העמים באות מייד אחרי הנבואות על ישראל, בניגוד לנבואות על העמים אצל שאר הנביאים, המופיעות בדרך כלל כקובץ נפרד לאחר קובץ הנבואות על ישראל;⁸ שנית, תוכן הנבואות. עמוס מנסח כאן, ככל הנראה בפעם הראשונה בהיסטוריה האנושית, ביקורת עקרונית על פשעי מלחמה, ובכך הוא הראשון המגביל את מעשי האכזריות במהלך מלחמה.⁹

חמש הנבואות הראשונות בקובץ מפרטות מעשי אכזריות קשים שביצעו העמים הסובבים נגד ישראל. ממלכת ארם מואשמת בפגיעה האכזרית בגלעד (א, ג): "על דוֹשֵׁם בְּחִרְצוֹת הַבְּרָזֶל אֶת הַגְּלָעָד".

עזה מואשמת בהגליה לאדום, שמשמעותה כנראה סחר עבדים (שם, ו): "על הַגְּלוֹתֶם גְּלוֹת שְׁלֶמָה לְהַסְגִּיר לְאָדוֹם"; צור מואשמת נוסף על הסגרה גם במעילה בברית (שם, ט):

8 ראו יאיר הופמן, *הנבואות על הגויים במקרא*, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשל"ז, בייחוד עמ' 155–174. הופמן הראה שקובצי הנבואות על הגויים הם בדרך כלל חלק אינטגרלי מהספר ואינם תוספות מאוחרות.

9 רודולף קיטל, לפני כמעט מאה שנה, טען שזהו ביטוי ראשון בהיסטוריה לחוק בין-לאומי. ראו Rudolf Kittel, *The Religion of the People of Israel* (R. Caryl Micklem, trans.), New York: Macmillan, 1925, p. 138. אבל ראו טענתה של נילי ואזנה (שתובא להלן), שאין כאן הסתייגות עקרונית מכל מעשי האכזריות, אלא ממשכם ומהשימוש המוגזם בכוח.

"על הסגרים גלות שלמה לאדום ולא זכרו ברית אחים"¹⁰; אדום מואשמת בשכחת האחוה בין העמים ובשנאה עמוקה המתבטאת במעשי רצח (שם, יא): "על רדפו בחרב אחיו ושחת רחמיו, ויטרף לעד אפו, ועברתו שמרה נצח"; בני עמון נאשמים במעשי אכזריות מזעזעים כלפי הנשים ההרות בגלעד, זוועה נפוצה במלחמות מהעת העתיקה ועד ימינו (שם, יג): "על בקעם הרות הגלעד למען הרחיב את גבולם".

בנבואה השישית, על מואב, המנוסחת בתבנית דומה, יש חידוש עקרוני (ב, א): "פה אמר ה': על שלישה פשעי מואב ועל ארבעה לא אשיבנו – על שרפו עצמות מלך אדום לשיד".

בשונה מהנבואות הקודמות, שעסקו בפשעי מלחמה כלפי ישראל ויהודה, נבואה זו עוסקת בפגיעה של מואב בעמים אחרים – במקרה זה אדום, שכנתה מדרום. לא עוד אלא שממלכת אדום עצמה נזכרה בנבואה הרביעית לשליה, בשנאתה ובפשעיה כלפי ישראל.¹¹ מדובר כאן בפגיעה נקודתית באדם בודד – מלך אדום – ובהתעללות קשה בגופתו.¹² נבואה זו היא חוליית המעבר לביקורת על יהודה בהמשך הפרק (ד-ה), ובעיקר על ישראל (ו-טז).

אמצעי רטורי: בין סגנון למהות

כיצד יש להבין את הקדמת שש הנבואות על הגויים (והנבואה השביעית על יהודה) לנבואה השמינית והעיקרית על ישראל?¹³ רוב הפרשנים ראו זאת כאמצעי רטורי המאפיין את נבואות עמוס. ג'ון ברטון כינה את האסטרטגיה שלו "רטוריקה של לכידה", שתכליתה ללכוד את תשומת לב והזדהות קהל השומעים בחלקה הראשון של הנבואה, הערבה לאוזני שומעיה, ולהפך את הביקורת כלפיהם בחלקה השני.¹⁴ כך למשל ניסח זאת שלום

10 ראוי לציין שאצל עזה וצור לא נאמר בפירוש במי פגעו. רוב המפרשים פירשו, בייחוד בנוגע לצור, שמדובר בפגיעה בישראל, אולם ייתכן שהעמימות כאן מכוונת. ראו להלן.

11 אומנם היו פרשנים שזיהו מעשה זה עם סיפור העלאת בנו של מלך אדום לעולה על החומה בידי מלך מואב במלחמה נגד יהודה ישראל ואדום (מלכים ב ג), אבל לפירוש זה אין ביסוס מספק בכתובים.

12 ביזוי גופת המת נתפס כמעשה חמור, כעולה למשל מהאיסור להלין את המת על העץ והחובה לקבורו (דברים כא, כג). מימוש חובה זו מתואר במעשי יהושע, שדאג לקבורת מלכי כנען בקרקע (ח, כט; י, טו-טז). שרפת הגוף היא ההתעללות החמורה ביותר בגופה, ומתועדת בכתובות האשוריות בנות התקופה.

13 חוקרים רבים רואים בנבואה השמינית תוספת מאוחרת, משום שהיא עוסקת בחטאים דתיים ולא בפשעי מלחמה.

14 ראו John Barton, *Amos's Oracles against the Nations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 1

פאול בפירושו לעמוס: "לאחר שרכש את אהדת הציבור וריתק אותו בשבע הנבואות הראשונות על הגויים ויהודה, עמוס נושא עתה את הנבואה השמינית, הנוגעת ישירות לקהל שומעיו".¹⁵ הזיקה בין הנבואות על הגויים לנבואות על יהודה וישראל נתפסה בדרך כלל כמבוססת על גזרה שווה או על קל וחומר: הצד השווה שבהן הוא הפגיעה בחלשים. לאחרונה הציעה נילי ואזנה שההקבלה בין פשעי ישראל והגויים מלמדת על אנלוגיה בעקרון המידתיות: בשני המקרים הנביא יוצא נגד שימוש מוגזם בכוח – בעוצמתו ובמשכו – נגד החלשים.¹⁶

אולם אפשר שמבנה רטורי זה משקף תובנה עמוקה יותר ואינו רק תכסיס שנועד ללכוד את תשומת לב המאזינים. נראה שביסודו של המבנה ניצב מהלך מעין-פילוסופי שאמור להוליך את קהל השומעים בעל כורחו אל המסקנה המוסרית העקרונית שאליה הנביא חותר. הוא פותח בביקורת על העמים שפגעו בישראל ורוכש את הזדהות האינטואיטיבית של קהל השומעים, שהרי מדובר בעמים שפגעו בהם. מעשי אכזריות אלה נתפסים בעיניהם כפשעים חמורים ולא מוצדקים מבחינה מוסרית. משעה שקיבלו הנחה זו עובר הנביא למעשים כאלה בין העמים – פשעי מואב בשרפת עצמות מלך אדום לסיד. כאמור, כאן אין כל זיקה לפגיעה בישראל, והגינוי הוא כלפי פשע המלחמה הנורא. עיצובו של הגינוי במתכונת הנבואות הקודמות משקף את התובנה המוסרית היסודית שהמעשה ראוי לגינוי באשר הוא ושאינן הפרש בינו לבין פשעים כנגד ישראל. נבואה זו, לא ללמד על עצמה בלבד יצאה: כעת מתברר למפרע ששורשן של נבואות התוכחה לעמים אינו נעוץ במושא הפשע – ישראל – אלא בעצם המעשים, המפירים את הכללים הלא-כתובים בין העמים, אף בעת מלחמה. אפשר להגדיר מעשים אלה כפשעי מלחמה. ואכן, קריאה חוזרת ומדוקדקת של חמש הנבואות הראשונות על הגויים לאחר קריאת הנבואה על מואב מלמדת שגם בהן ניסוח הפשעים נגד הגויים במלחמה מתמקד במעשי העוול ולא בזהות הקורבנות, ובכך מוטרמות הנבואות הבאות. כך גם, בחלק מהנבואות לא נאמר בפירוש כנגד מי הן אף שמסתבר שהכוונה היא לישראל (למשל: "על הגלותם גלות שלמה להסגיר לאדום").¹⁷

15 שלום פאול, ספר עמוס (סדרת מקרא לישראל), תל אביב וירושלים: עם עובד ומאגנס, 2009, עמ' 48.

16 נילי ואזנה, "פשעי מלחמה' בנבואות עמוס על הגויים (עמוס א, ג-ב, ג)", באר שבע יט (תש"ע), עמ' 93-115.

17 הופמן (לעיל הערה 8), עמ' 267-288, הצביע על הדמיון בין נבואות עמוס לנבואות הניצחון שהיו מקובלות על הגויים. הוא טען שבשונה מהן, כאן המוקד אינו בתועלת של ישראל ובהצלחתו על חשבון אויביו – כמקובל בנבואות מסוג זה – והן אינן משקפות רק נקודת מבט ישראלית לאומית, אלא מתמקדות במעשים עצמם, ולא בהכרח נגד ישראל.

רק אז, בשלב השלישי, עובר הנביא לישראל ומנתב את הזעם המוסרי אל מעשיהם שלהם, המנוסחים גם הם בתבנית מעשי העמים שמסביב – כלפי בני עמם מהשכבות החלשות (ב, ו-ח):¹⁸

כֹּה אָמַר ה': עַל שְׁלֹשָׁה פְּשָׁעֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל אַרְבַּעָה לֹא אֲשִׁיכְנוּ – עַל מִכְרָם בַּפֶּסֶף צְדִיק, וְאֶבְיוֹן בְּעִבּוֹר נְעָלִים. הַשְּׂאֲפִים עַל עֵפֶר אֶרֶץ בְּרֹאשׁ דְּלִים וְדָרֶךְ עֲנֹוִים יָטוּ, וְאִישׁ וְאֶבְיוֹן יִלְכוּ אֶל הַנְּעֵרָה לְמַעַן חַלֵּל אֶת שֵׁם קֹדֶשׁי. וְעַל בְּגָדִים חֲבָלִים יָטוּ אֶצֶל כָּל מִזְבַּח וַיִּזֵּן עֲנוּשִׁים יִשְׁתּוּ בֵּית אֱלֹהֵיהֶם.

אפשר שיש זיקה עמוקה יותר בין פשעי הגויים לפשעי ישראל: לא רק דיכוי החלשים במסגרת בין-לאומית או פנים-ישראלית, או קיצוניות והגזמה בעשייתו – בעוצמה ובמשך – אלא גם דמיון בתוכן הפשעים שלהם.¹⁹ אחת הביקורות המרכזיות בחלק הראשון היא על מעשי הסגרה והגליה (בנבואות על עזה וצור). בדומה לכך מבקר הנביא את אנשי ישראל על יחסם אל השכבות החלשות ועל הסגרת עבדים: "עַל מִכְרָם בַּפֶּסֶף צְדִיק, וְאֶבְיוֹן בְּעִבּוֹר נְעָלִים". ייתכן שפסוק זה רומז לנוהג המתועד במסופוטמיה, שלפיו מי שהסגיר עבד אל אדוניו זכה בנעלי העבד, וכך מתהדקת הזיקה בין התוכחות.²⁰ בנבואה לישראל אנו מוצאים שילוב של הביקורת המוסרית החריפה על העמים, על פשעיהם המנוגדים למוסר הטבעי, ושל הביקורת הדתית, כמו בנבואה על יהודה. כך, הם פוגעים בדלים בניגוד למצוות התורה, בנוגע לבגדים חבולים ועוד, ומטים ושותים בבית אלוהיהם עם המשכון שנטלו מהדלים.²¹

-
- 18 כפי שציין פאול (לעיל הערה 15), עמ' 30, ישנו הבדל בין העמים לישראל: משפטיו מחייבים את העמים כולם. האל מעניש את כל מי שעובר על חוקיו בלי להתחשב בזהותו של הנפגע. יחד עם זאת עמוס מבחין בין אופיים של פשעי הגויים לבין פשעי יהודה וישראל. האחרונים קשורים בברית שכרתו עם ה' והם נתבעים אפוא על כל הפרה בסדר הדתי והמוסרי, לעומתם הגויים נשפטים על פשעים אכזריים אשר ביצעו נגד עמים אחרים בעת מלחמה.
- 19 כדברי ואזנה (לעיל הערה 16).
- 20 ראו Avi Shveka, "For a Pair of Shoes: A New Light on an Obscure Verse in Amos' Prophecy," *Vetus Testamentum* 62 (2012), pp. 95–114
- 21 ממכלול הפשעים הנזכרים כאן, המכוונים במובהק כנגד הדלים, יש מעשה אחד החורג לכאורה מכך: "וְאִישׁ וְאֶבְיוֹן יִלְכוּ אֶל הַנְּעֵרָה לְמַעַן חַלֵּל אֶת שֵׁם קֹדֶשׁי". הפרשנים הציעו הסברים שונים לכך: יש שפירשו שמדובר בנערה מאורסה ולכן זהו איסור עריות (ראו למשל רש"י על אתר, ד"ה "אל הנערה"), אחרים הציעו שמדובר בקדשה ושזהו חטא פולחני. אפשרות אחרת שהועלתה היא שגם זה חטא מוסרי: או משום שזו נערה-אמה המנוצלת בידי אב ובן בידועם את חוסר האונים שלה עקב מעמדה (בהתאם למעשים האחרים בפסקה) או שזו ביקורת על מעשי זנות שכיהים,

מדברי הנביא עולה שהיסוד המכריע בעולמם הוא עקרון הכוח, שבעזרתו משתלטים העשירים על הדלים ועל האביונים, בבחינת כל דאלים גבר. עיקרון זה מחליף את עקרונות המוסר שעליהם הושתתה החברה מראשיתה ושבהם מוצדקת ישיבתה בארץ. כך נאמר בפסוקים הבאים (ב, ט-יב):

וְאֲנִי הִשְׁמַדְתִּי אֶת הָאֲמֹרִי מִפְּנֵיהֶם אֲשֶׁר כָּגֵבַה אֲרֻזִים גָּבְהוּ וְחֶסֶן הוּא כְּאֲלוֹנִים [...] וְאֲנִי הִעֲלִיתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וְאוֹלֶךְ אֶתְכֶם בְּמִדְבַר אַרְבָּעִים שָׁנָה לְרַשֵׁת אֶת אֶרֶץ הָאֲמֹרִי. וְאִקִּים מִבְּנֵיכֶם לְנִבְיָאִים וּמִבְּחֹרֵיכֶם לְנֹזְרִים, הֲאֵף אֵין זֹאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל נְאֻם ה'?

וְתִשְׁקֹוּ אֶת הַנֹּזְרִים יַיִן וְעַל הַנְּבִיאִים צִוִּיתֶם לֵאמֹר לֹא תִנְבְּאוּ.

האמורי הושמד למרות חוזקו, עקב פשעיו, והעם נכנס לארץ בשל מסכנותו ודלותו ביציאה מבית העבדים במצרים, וכן בזכות ייעודו, המסומל בהקמת הנביאים והנזירים – מנהיגי הרוחניים והמוסריים של העם. אולם משעה שביקש העם לבטל את ייעודו ולהתכחש לו באמצעות השקיית הנזירים והשתקת הנביאים,²² והעמיד תחתיו את עקרון הכוח הלא-מוסרי, איבד את זכותו על הארץ, כמו האמורי, וגיבוריו ייפלו גם הם במלחמה.²³ כך חותם עמוס את נבואתו (ב, יג-טז):

הִנֵּה אֲנִי מַעֲיֵק תַּחְתֵּיכֶם כְּאֲשֶׁר תַּעֲיֵק הָעֵגְלָה הַמְּלֹאָה לֵה עֲמִיר. וְאָבַד מְנוּס מִקָּל, וְחֶזֶק לֹא יֵאֱמֹץ כַּחַז וְגִבּוֹר לֹא יִמְלֹט נִפְשׁוֹ. וְתִפֹּשׂ הַקֶּשֶׁת לֹא יַעֲמֵד, וְקַל בְּרַגְלָיו לֹא יִמְלֹט, וְרֹכֵב הַסּוּס לֹא יִמְלֹט נִפְשׁוֹ. וְאֵמִיץ לְבוֹ בְּגִבּוֹרִים, עָרוֹם יָנוּס בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם ה'.

מהלך רעיוני דומה ננקט בעבר בידי נביא קדום: נתן הנביא. כך עשה במשל כבשת הרש שהציג לדוד (שמואל ב יב, א-י). גם שם מדובר באדם בעל שררה, מלך, המשתמש במעמדו ובכוחו לניצול החלשים הסרים למרותו, לסיפוק צרכיו. בשני המקרים מרחיק הנביא את ההקשר הפרסונלי מההכרעה המוסרית כדי לזקק ממניעים זרים (ולא רק כאמצעי רטורי). האדם המכריע ומגנה את המעשה הנפשע מתוך האינטואיציה המוסרית

המגונים בידי הנביא אף שאינם אסורים בפירוש לפי חוקי התורה (ראו סקירתו של פאול [לעיל הערה 15], עמ' 49-50). הליכת איש ואביו אל אותה נערה מלמדת על חוסר הבושה שבמעשה: "ולא יבוש הבן מאביו לבעול בעולת אביו" (רד"ק על אתר, ד"ה "ואיש ואביו"). לפי פירושים אלה, עמוס מחדש כאן שחילול שם ה' נעשה לא רק בעבירות פולחניות אלא גם בפשעים מוסריים.

22 כפי שנראה להלן, עמוס חווה את השתקת הנביאים על בשרו (ז, יג): "לא תוסיף עוד להנבא".

23 כך ניסח זאת מאיר וייס, פירוש על ספר עמוס, ירושלים: מאגנס, 1992, עמ' 59: "אני עשיתי הכל כדי שאתם החלשים תשיגו כל אשר לחסונים, אתם עושים הכל כדי שהעניים לא יקיימו בידם את המעט שיש להם".

הבסיסית שלו מובל בידי הנביא אל גינויו העצמי.²⁴ מבחינה זו ממשיך עמוס את מסורת התוכחה הנבואית, וחידושו הוא בהעברת הביקורת המוסרית מהפרט (מלך שפגע בנתינו) אל הכלל והחברה (עשירי העם שפגעו בדלים), ולכן נושא העונש אופי לאומי.²⁵ הנקודה המרכזית בנבואה היא אפוא עקרון הצדק האוניברסלי. כפי שאראה בהמשך, מהלך זה של הכללת עיקרון מוסרי חוזר במקומות נוספים בספר, וקשור להיבטים נרחבים בנבואת עמוס.

מעניין להשוות את הרעיון הנמצא בבסיס המהלך הנבואי של עמוס לרעיון דומה שנוסח כאלפיים וחמש מאות שנה אחר כך בצו הקטגורי של קאנט. הצו עומד בבסיס תורת המוסר של קאנט ונחשב אחד הרעיונות המרכזיים והמשפיעים בתפיסת המוסר בעת החדשה:

עשה מעשיך רק על פי אותו הכלל המעשי אשר בקבלך אותו תוכל לרצות גם כן כי יהיה לחוק כללי.²⁶

קאנט קובע ששאלת היסוד היא אם מעשה נתון הוא בר הכללה, כלומר, אם אפשר לנסח את הכלל המעשי הפרטי כחוק כללי, ואם אפשר לרצות שאכן יהיה חוק כללי כזה. כך הופך החוק מכלל אישי וסובייקטיבי לכלל כללי ואובייקטיבי, שאינו מסתמך על מטרה ועל אינטרס אישי של אדם כלשהו. יש כמובן להיזהר מאנכרוניזם ולהבחין בין הגישות: קאנט, פילוסוף הנאורות, הניח שהאדם הוא המכונן את הכלל המוסרי, ולא האל, כנבואת עמוס. ועוד, קאנט ביקש לטהר את הכוונה המוסרית מנטיות טבעיות ולכוננה כפעולה אוטונומית הנובעת מחירות התבונה בלבד. לעומת זאת, נקודת המוצא של עמוס היא חוויית העוול המוסרי שחש העם הנפגע, שאותה הוא מנתב פנימה, כלפי עצמו!

24 על אסטרטגיה זו במשל כבשת הרש ובמשלים נבואיים אחרים ראו אוריאל סימון, קריאה ספרותית במקרא: סיפורי הנביאים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ז, עמ' 132–140. סימון כינה תופעה זו "משל שיפוטי" ועמד על מאפייניה בהרחבה.

25 המעבר מנבואות המיועדות בעיקר לפרט לנבואות המיועדות לכלל מאפיין את נביאי הכתב.

26 עמנואל קאנט, הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות, תרגום: מ' שפי, ירושלים: מאגנס, 2002, עמ' 77–78.

1. רעיון הבחירה וניקורתו

חידושו השני של עמוס מתמקד ברעיון בחירת ישראל, והוא מובע בכמה נבואות במהלך הספר. בפתיחת פרק ג יוצא עמוס נגד התפיסה שהייתה המקובלת בזמנו בקרב העם וראתה בבחירה שבעבר תקדים לישועת העם בהווה (ג, א–ב):

שָׁמְעוּ אֶת הַדְּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' עֲלֵיכֶם, בְּנֵי יִשְׂרָאֵל,
עַל כָּל הַמְּשַׁפְּחָה אֲשֶׁר הֶעֱלִיתִי מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם,
לֵאמֹר:

רַק אַתֶּם יָדַעְתִּי מִכָּל מְשַׁפְּחוֹת הָאָדָמָה, עַל כֵּן אֶפְקֹד עֲלֵיכֶם אֶת כָּל עֹנֵיכֶם.

מבחינת המבנה הרטורי של הנבואה, היא דומה לנבואה הקודמת: גם כאן פותח הנביא בתיאור העשוי לערוב לאוזני שומעיו, המבליט את מעמדם הייחודי, ולבסוף מהפך אותו בביקורת חריפה (ופרובוקטיבית) כלפיהם – הבחירה והידיעה הייחודית תביא לענישה חריפה וקשה יותר!

התפיסה הרואה ביציאת מצרים תקדים המחייב את ישועת העם גם בהווה עולה בכמה מקומות במקרא, ונראה שהייתה התפיסה העממית הרווחת. כך למשל אומר גדעון הנער למלאך הבא למנותו למושיע (שופטים ו, יג): "בִּי אֲדַנִּי! וַיֵּשׁ ה' עִמָּנוּ? וְלָמָּה מְצַאֲתָנוּ כָּל זֹאת? וְאַיֶּה כָּל נִפְלְאוֹתָיו אֲשֶׁר סָפְרוּ לָנוּ אֲבוֹתֵינוּ לֵאמֹר: הֲלֹא מִמִּצְרַיִם הֶעֱלָנוּ ה', וְעַתָּה נִטְשָׁנוּ ה' וַיִּתְּנֵנוּ בְּכַף מִדָּיִן!". מסתבר שכנגד עמדה פשטנית מעין זו, שהייתה שגורה בפי העם, יצא עמוס בנבואתו.²⁷

אולם גם כאן יש לתת את הדעת למשמעות ולמגמה המדויקת של הנבואה. עמוס אינו מבקש רק לערער על המוסכמות התיאולוגיות של העם מיסודן אלא גם לפרשן מחדש ובאופן מדויק והולם יותר. שתי תקופות היסטוריות מכוונות בתולדות ישראל נזכרות בדבריו: האחת במפורש – יציאת מצרים ("אֲשֶׁר הֶעֱלִיתִי מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם"); השנייה במרומז – בחירת האבות. הביטוי "כל משפחות האדמה" מופיע עוד פעמיים בלבד במקרא, בשתי נקודות מפנה בתולדות העם, כמבטא את רעיון הבחירה: בבראשית יב, ד, בהתגלות הראשונה לאברם, נאמר: "וְאַבְרָהָהּ מְבָרְכֶיךָ, וּמְקַלְלֶיךָ אֶאָר, וְנִבְרָכוּ בְּךָ כָּל מְשַׁפְּחוֹת הָאָדָמָה"; בבראשית כח, יד, בהתגלות הראשונה ליעקב, נאמר: "וְהָיָה זֶרְעֶךָ פֶּעֶפֶר הָאָרֶץ, וּפְרֻצַת יָמָה וְקִדְמָה וְצִפְנָה וְנִגְבָּה, וְנִבְרָכוּ בְּךָ כָּל מְשַׁפְּחוֹת הָאָדָמָה וּבְנֵי עֶדֶךָ". ביטוי זה רומז אפוא לבחירת

27 בהמשך הספר מצטט עמוס טענה דומה מפי העם (ט, י): "הַאֲמָרִים לֹא תִגִּישׁ וְתִקְדִים בְּעֵדֵינוּ הַרְעָה". ראו גם בסעיפים הבאים.

אברהם ויעקב, אבל גם לייעודה האוניברסלי – הזיקה למשפחות העמים כולן, העתידות להתברך באברהם וביעקב ובוזרעם.

ביטוי נוסף בדברי עמוס, הנקשר לרעיון הבחירה, הוא הביטוי "רק אתכם ידעתי" – ידיעת ה' את ישראל נזכרת גם בספר בראשית, בהקשר של בחירת אברהם (בראשית יח, יט): "כי ידעתי למען אשר יצנה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט".²⁸ אבל הבחירה בפסוק זה אינה מוצגת כפריווילגיה אלא כמחויבות לדרך ה', התובעת עשיית צדקה ומשפט.

עמוס מקצין מגמה זו ומציג את צידה השלילי. כנגד "ידעתי מכל משפחות האדמה" – "אפקוד עליכם את כל עוונותיכם". הכללת רעיון פרטיקולרי מיסודו, כמו רעיון הבחירה, איננה דבר פשוט. עמוס עושה זאת באופן הבא: בחירה אינה יכולה להתפרש רק לטובה ולזכות, באופן סלקטיבי ואינטרסנטי, אלא (גם) כאחריות וכחובה שאין להתכחש להן. האחריות המוסרית מוטלת על כל העמים, אולם על ישראל היא כבדה במיוחד מכיוון שהם יודעים את דרך ה'. לכן, דווקא כבני אברהם ויעקב עליהם "לעשות צדקה ומשפט". נמצא שגם מבחינה זו נבואת עמוס על הבחירה היא המשך ישיר של העיקרון שהובע בנבואה הקודמת.

מהלך רטורי ורעיוני דומה מופיע בנבואה בפרק ה (יד-טו), שלא אוכל במסגרת זו לעסוק בכולה:

דָּרָשׁוּ טוֹב וְאֵל רַע לְמַעַן תַּחֲיוּ וְיִהְיֶה כֵן, ה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת אֲתֶכֶם כְּאֲשֶׁר אֲמַרְתֶּם. שָׁנְאוּ רַע וְאָהָבוּ טוֹב וְהִצִּיגוּ בְשַׁעַר מִשְׁפָּט, אוֹלֵי יָחֵן ה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת שְׂאֵרֵי יוֹסֵף.

כאן מצטט עמוס את דברי העם, הסבור שהבחירה היא מצד ה' והיא מוחלטת ולא מותנית: "ה' צבאות אתכם" (מעין האמור בתהלים מו, פסוקים ח, יב). ציטוט דברי העם הוא מאפיין בולט של עמוס בנבואותיו. אולם עמוס מסייג את התפיסה המובעת בדברים אלה, כדרכו, והופך אותה למותנית: אם תדרשוהו, אזי יהיה אתכם "כאשר אמרתם". זאת ועוד: מציאות זו אינה תלויה בה' אלא באדם: אם תדרשוהו בעצמכם, אזי יהיה עימכם, כיוון שתחפשו קרבתו, אולם אם לא תעשו זאת, הוא לא יבוא אליכם.²⁹

28 הפועל "ידע" משמש גם במסורות על כריתת ברית במזרח הקדום ומבטא את הנאמנות ההדדית של הריבון והצמית. ראו פאול (לעיל הערה 15), עמ' 57.

29 יש לצרף לדברי עמוס כאן את דבריו בסוף פסוק טו, המוסיפים את לשון "אולי". ראו גם יונה ג, ח-ט.

אופיו של יום ה' (ה, יח-כ)

פולמוס אחר של עמוס עם מוסכמה תיאולוגית עממית מופיע ביחס ליום ה', המכוון כנראה לעת התגלותו בארץ.³⁰ הוא מנפץ את אשלייתם באשר לטיבו של יום זה:

הוי המתאזים את יום ה'!
למה זה לכם יום ה'? הוא חשך ולא אור. פֶּאֶשֶׁר יָנוּס אִישׁ מִפְּנֵי הָאָרֶץ וּפְגָעוּ הַדָּב וּבָא
הַבֵּית וְסָמַךְ יָדוֹ עַל הַקִּיר וַיִּשְׁכּוּ הַנְּחָשׁ.
הֲלֹא חֹשֶׁךְ יוֹם ה', וְלֹא אֹר, וְאֶפֶל וְלֹא נִגְהָ לוֹ.

העם מתאוה ליום ה' ורואה בו יום של אור. הדימוי הפרדוקסלי שבוחר עמוס לאפיין אותו הוא "חושך ולא אור". תיאור זה של יום ה' מזכיר את תיאור המצב שקדם לבריאה, התוהו ובוהו הבראשיתי (בראשית א, ג-ה). ממקורות אחרים עולה שהעם משוכנע שביום זה יביס ה' את אויביו ויושיע את נאמניו. אלא שעמוס מהפך את התמונה ואומר שיום זה, אשר לו מצפה העם, יהיה למרבה האירוניה דווקא יום פורענות בעבורו. בדומה לשתי הנבואות הקודמות, עמוס מערער את ביטחונו העצמי של העם, הלבוש מחלצות תיאולוגיות ומדמה את יום ה' כביטוי למעמדו המועדף בעיני האל ולעליונותו על אויביו. עמוס מאלצו להתבונן בעצמו ולבחון את מצבו המוסרי בלי להישען בשאננות על עתיד מזהיר ומובטח מראש.³¹

בין ראשית גויים לראש הגולים

ביקורת דומה מופיעה בנבואה בפרק ו, א-ז, וממוקדת במילה ראשית/ראש, החוזרת בה שלוש פעמים ומתפקדת כמילת מפתח:

הוי השֹׁאֲנִים בְּצִיּוֹן וְהַבְּטָחִים בְּהַר שְׁמֵרוֹן, וְקָבִי רֵאשִׁית הַגּוֹיִם וּבָאוּ לָהֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל.
עָבְרוּ כְלָנָה וַיָּרְאוּ, וְלָכֹן מָשַׁם חֶמַת רָבָה וַיִּרְדּוּ גַת פְּלִשְׁתִּים. הַטּוֹבִים מִן הַמְּמַלְכּוֹת הָאֵלֶּה
אִם רַב גְּבוּלָם מִגְּבֻלְכֶם?

30 במחקר הועלו השערות רבות באשר לטיבו ולמקורו של יום ה' באמונה העממית ובנבואות. ראו מאמרו המקיף של וייס (לעיל הערה 2), עמ' 426-457.

31 אפשר אף למצוא זיקה בין המשל לרקע ההיסטורי של נבואות עמוס בממלכת ישראל, כפי שהציע וייס (לעיל הערה 23), עמ' 168:

בלבושו של המוטיב מידי עמוס מתבטא לא בלבד הרעיון שאין מנוס מסכנת המוות, אלא בעיקר הרעיון שדווקא באותה שעה בה סמוך האיש על פי מקום הימצאותו כי חייב בטוחים – היא שעת מותו [...] תיאורו של 'איש' זה, נוסף על המחשת עתידו של העם, מתייחס גם אל הלך רוחם של בני הדור, שבהימצאם בהווה הזוהר בימי ירבעם בן יואש, אחרי העבר האפל של סיוטי מלחמות ארם, הם מתאזים את יום ה'.

הַמְנַדִּים לְיוֹם רָע, וְתִגִּישׁוּן שְׁבֵת חֶמְס. הַשְּׂכָבִים עַל מַטּוֹת שֵׁן וְסָרְחִים עַל עֲרֻשׁוֹתָם וְאֶכְלִים כָּרִים מִצֵּאן וְעֵגְלִים מִתּוֹךְ מַרְבֵּק. הַפְּרָטִים עַל פִּי הַנְּבֵל כְּדוּיִד חֲשָׁבוּ לָהֶם כְּלֵי שִׁיר. הַשְּׁתִּים בְּמִןרְקִי יַיִן וְרֵאשִׁית שְׁמָנִים יִמְשְׁחוּ וְלֹא נָחְלוּ עַל שֶׁבֶר יוֹסֵף. לָכֵן עֲתָה יִגְלוּ בְּרֵאשׁ גְּלִים וְסָר מִרְזַח סְרוּחִים.

אנשי ישראל מתוארים בלעג כשאננים ובוטחים, מתבססים על דימוים העצמי כעם הנבחר, "ראשית הגוים" – כינוי המבליט את מעמדם העליון והייחודי בקרב העמים. הנביא שב ומשווה בינם לבין העמים הסובבים אותם בטענה שאינם עדיפים עליהם, וכשם שהם ספגו מפלות צבאיות כך עתידה גם ממלכת ישראל, שאינה טובה מהם, לספוג.³² הם מתרגמים את ראשוניותם לזכות יתר, לנהנתנות גסה ולצריכה מופרזת של מותרות, המתוארים באופן נלעג: "השכבים על מטות שן וסרחים על ערשותם".³³ גם בהשוואתם לדוד יש מן האירוניה, שכן דוד מתואר כיודע נגן, אבל להם חסרה ההשראה האלוהית והתוכן הרוחני של מזמורי דוד (כדברי ר' דוד אלטשולר בפירושו "מצודת דוד" על אתר, ד"ה "כדויד": "כאומר הלא אין להם ערך וייחוס עמו, הוא שר שיר ה' והמה לא כן!"). כל זאת תוך התעלמות בוטה מהבעיות החברתיות העמוקות ("ולא נחלו על שבר יוסף"), המשולבת בשאננות ובביטחון עצמי ("המנדים ליום רע", כלומר, מרחיקים את החשש מפני בוא האסון). לבסוף חוזה הנביא את גלותם "בראש גלים". גם כאן, בדומה לנבואה שבראש פרק ג, בחירתם אינה מזכה אותם בפריווילגיה אלא מטילה עליהם אחריות כבדה יותר ומסכנת אותם בעונש קשה יותר. גם בגלות תתגלה ראשיתם, אולם הפעם, בצעידתם בראש תהלוכת הגולים.

"הֲלוֹא כִּבְנֵי כְּשִׂיִּים אַתֶּם לִי!"

הנבואה האחרונה העוסקת בנושא זה, לקראת חתימת הספר, היא החריפה והפרובוקטיבית מכולן (ט, ז-ח):

הֲלוֹא כִּבְנֵי כְּשִׂיִּים אַתֶּם לִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, נְאֻם ה'!
הֲלוֹא אֶת יִשְׂרָאֵל הֶעֱלִיתִי מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, וּפְלִשְׁתִּיִּים מִכְּפֹתוֹר, וְאֶרֶם מִקִּיר.
הִנֵּה עֵינֵי אֲדֹנָי ה' בְּמַמְלַכָה הַחֲטָאָה וְהַשְּׂמֵדָתִי אֶתָּה מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה. אֲפֹס כִּי לֹא הַשְּׂמִיד
אֲשְׂמִיד אֶת בַּיִת יַעֲקֹב נְאֻם ה'.

32 לדיון בדבר זיהוים ההיסטורי של המאורעות הרמוזים כאן ראו פאול (לעיל הערה 15), עמ' 102.
33 בנבואת עמוס נזכרים גם בתי השן של עשירי הממלכה (ג, טו), ואכן, בחפירות שומרון התגלו עיטורי שן מפוארים רבים.

בדברים בוטים אלה יש לכאורה ביטול מוחלט של תפיסת ייחודו של העם בהשוואה לשאר העמים. ביטול זה נכרך בחלקו השני של הפסוק בביטול ייחודה של יציאת מצרים – המאורע המכונן של בחירת ישראל לעם בהיסטוריוגרפיה המקראית! העלאת ישראל ממצרים, כך אומר לכאורה עמוס, אינה שונה מהעלאת אויבי ישראל: הפלישתים מארם והארמים מקיר.³⁴ ההתייחסות ליציאת מצרים ולתפקידה בבחירת ישראל מקבילה לנבואה בפרק ג, שנדונה לעיל: "רַק אֶתְכֶם יִדְעָתִי מִכָּל מְשַׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה", ולכאורה אלה שני כתובים המכחישים זה את זה.³⁵

אולם עיון נוסף בפסוקים מגלה שעמוס אינו דוחה את סיפור יציאת מצרים אלא את הפרשנות שניתנה לו בידי העם. הרעיון היסודי המובע בדבריו הוא השוויון בין ישראל לעמים בזיקתם לה' מבחינה אתנית והיסטורית, ויחסו של ה' כאב לארמים ולפלישתים אויבי ישראל, ולבני כושיים היושבים בקצה הארץ,³⁶ כיחסו לישראל. מגמת דבריו היא דחיית השחצנות הלאומית ותגובה לתפיסה הרואה ביציאת מצרים פעולה אלוהית יחידה בתולדות העמים, המיוחדת לישראל. לפיכך, הנבואה כאן אינה סותרת את הנבואה המופיעה בפרק ג אלא משלימה אותה בתפיסת הבחירה שלה: שתיהן יוצאות נגד האשליה שחסד ה' מובטח לחלוטין, ומטעימות שלא העובדה שה' העלה את ישראל ממצרים מייחדת אותו, אלא שה' ידע אותו וזכר עימו ברית. לפיכך, אי-שמירת הברית תגרוור עונש כבד אף מזה של שאר העמים. כדברי מאיר וייס בפירושו לפסוק: "זהו היגד ראדיקלי שתכליתו להוציא מלב המאזינים שכל עמי העולם מעבר אחד וישראל מעבר אחר".³⁷ אזכורם של הפלישתים

34 פרשנים וחוקרים רבים נדרשו לפסוק זה והסיקו ממנו מסקנות שונות. יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ג, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ג, עמ' 88–89, אף נדחק לטעון שמדובר ב"שנינה סטירית" בלבד, עקב אי-התאמתה לנבואותיו האחרות של עמוס.

35 יונתן גרוסמן, "היש מבנה ספרותי שלם לספר עמוס?", בתוך: משה בר אשר, נח חכם ויוסף עופר (עורכים), תשורה לעמוס, אלון שבות: תבונות, תשס"ז, עמ' 341–363, ביחוד עמ' 349–350.

36 המפרשים הציעו פירושים שונים לביטוי "כבני כושיים אתם לי". ראו סקירה מפורטת בפירושו של וייס (לעיל הערה 23) לפסוק. הספרי ראה את הכושי כמייצג דבר ייחודי ויוצא דופן בסביבתו, בהקשר חיובי. רש"י לעומת זאת התייחס כאן לכושי ההיסטורית, המלמדת על ביטול ייחודו של העם כבני נח. נראה יותר שבצלע הראשונה עמוס משווה את ישראל לעמים הבזויים ביותר, ובצלע השנייה – לעמים השנואים ביותר. משמעות דבר היא שאלוהי הצדק מעמיד את ישראל ואת אויביו למשפט ללא משוא פנים, וכאן הוא אלוהי החסד המתגלה בקורות העמים לא פחות מאשר בהיסטוריה של עמו (ראו על כך דבריו של מרטין בובר, דרכו של מקרא, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ז, עמ' 88).

37 וייס (לעיל הערה 23, עמ' 284). היבט אחר של דברי עמוס כאן נדון אצל מייקל וולצר, לאומיות ואוניברסליזם, ירושלים: שלם, תשס"ט, עמ' 7–8. וולצר פיתח בעקבות דברי עמוס כאן דוקטרינה שכינה "אוניברסליזם של חזרה והשתנות". לפיה, לא זו בלבד שהאל רואה בדיכוי עוול אוניברסלי, אלא שכל עם משחזר את האירוע המכונן של שחרורו ושל יציאתו לחירות בדרכו הוא: "חירות

והארמים דווקא, מזכיר את הנבואה לעמים בתחילת הספר, הפותחת גם היא באזכורם של פשעי הארמים והפלישתים, כחלק מרשימה רחבה של העמים הסובבים. אפשר שגם כאן מובאים שניהם כדוגמאות לעמים כולם, אולם כאן, בנוגע לישיעת העמים בידי האל האוניברסלי.³⁸

לסיכום: בעניין הבחירה כמו בעניין הכוח (שני עניינים הכרוכים זה בזה), עמוס סוטה מהתפיסה התיאולוגית המקובלת בעם, ולכאורה סותרת לחלוטין. אולם עיון מדוקדק בדבריו מלמד שהוא תובע מבני עמו להעמיק בהבנת האינטואיציה המוסרית אשר בה הם אוחזים ולהחילה באופן עקיב וכולל על סביבתם. נקודת מבטם הצרה והאישית ממוקדת בצורכיהם ובאינטרסים שלהם, ומגייסת לשם כך את מעמדם הבכיר ואת ראשוניותם. תחת זאת, כעם המתייחד בידיעת ה' עליהם לאמץ את נקודת מבטו של האל האחד, בורא העולם ויוצר האנושות כולה. מנקודת מבט זו נתפסים כל העמים כבניו, כולם ראויים לחסדו, ולכן יש לגלות יחס מוסרי שווה לכולם. אכן, המאפיין המובהק של אברהם, אבי האומה — שעליו אומר ה' בסיפור סדום "כִּי יִדְעֵתִי לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְנֶה אֶת-בְּנָיו [...] וְשָׁמְרוּ דְרָךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט", הוא הרגישות המוסרית.³⁹ רגישות זו מומחשת במשא ומתן הקשה שמנהל אברהם עם ה' מייד לאחר מכן על הצלת סדום על פי עקרונות הצדקה והמשפט שהוא תובע ממנו להחיל באופן שווה: "הַשְּׁפֹט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט?" (בראשית יח, כה). ומשפט וצדקה נתבעים בידי עמוס מהעם, שידע את אלוהים ואת תורתו.

ג. הַנְּבִיא וּנְבוּאָתוֹ

בחלקו השלישי של המאמר אני עובר מהדיון בתכניו הנבואיים של הספר אל צורתו ואופיו של המדיום הנבואי עצמו — העיסוק בתפקידו של הנביא ובמהותה של תופעת הנבואה. במהלך הספר מאפיין עמוס באופן רפלקטיבי את תופעת הנבואה ואת תפקיד נביא האמת תוך הנגדה לנביא השקר, ואף חוזה זאת על בשרו. אבחן כאן שני קטעים מהספר: סיפור

היא חוויה ייחודית החוזרת על עצמה באופנים שונים עבור כל עם החי תחת דיכוי" — בניגוד לתפיסה השואפת לשחרור אחד ולגאולה אחת לאנושות כולה. רעיון דומה מופיע גם בנבואת ישעיהו יט, יט-כה. עסקתי בכך בהרחבה במקום אחר. ראו דוד סבתו, "אוניברסליות מציון: חזונו המדיני של ישעיהו", השילוח 6 (תשע"ח), עמ' 151-173.

38 כפי שהציע גרוסמן (לעיל הערה 35), שציין גם שבשתי הנבואות נזכרת "קיר": בפרק א, כחלק מהעונש — הגלייתם בחזרה לקיר; בפרק ט, יציאתם מקיר.

39 הצירוף "משפט וצדקה" מופיע בנבואות עמוס שלוש פעמים: ה, ז; שם, כד; ו, יב. עד אליו הוא נזכר רק בספר שמואל, בנוגע לדוד (ובספר מלכים, שנערך מאוחר יותר, בנוגע לשלמה).

אוטוביוגרפי ופסקה בעלת אופי פיוטי, ואנסה לזקק מהם את תפיסת הנבואה של עמוס ולבחון את זיקתה לשני הרעיונות העיקריים בנבואתו שנדונו לעיל. כפי שאראה, גם במוקד זה – בדומה לשני המוקדים הקודמים – המתח בין העמדות היריבות מצוי על מישור דומה: עמוס מייצג תפיסה המעמידה את הנבואה כתופעה קבועה, רחבה ואוניברסלית, בשונה מהתפיסות הפוליטיות של הנבואה – הרווחות בקרב מתנגדיו – הבוחנות כל נבואה לאור תועלתה ונזקיה לאינטרסים הפוליטיים והלאומיים העכשוויים.

העימות בין אמציה לעמוס

עימות בין שתי תפיסות בנוגע לטיב הנבואה מגולם בסיפור היחידי המופיע בספר עמוס. סיפור זה משובץ בסדרה של חמישה מראות נבואיים הצופים את החורבן המתקרב, בעוצמה גוברת והולכת, ומובאים לקראת סוף הספר.⁴⁰ הסיפור בא מייד לאחר מראה האנך, המראה השלישי בסדרה, ובכך קוטע את רצף המראות (ז, ז-ט):

כה הראני והנה אֲדַנִּי נֶצַב עַל חוֹמַת אֲנָךְ וּבִגְדוֹ אֲנָךְ. וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי: מָה אַתָּה רֹאֵה עֲמוֹס?
וַיֹּאמֶר: אֲנָךְ. וַיֹּאמֶר אֲדַנִּי: הֲנִי שָׁם אֲנָךְ בְּקֶרֶב עַמִּי יִשְׂרָאֵל, לֹא אוֹסִיף עוֹד עֲבוֹר לוֹ. וְנִשְׁמוּ
בְּמוֹת יִשְׁחָק וּמִקֵּדְשֵׁי יִשְׂרָאֵל יִחַרְבוּ, וְקִמְתִּי עַל בֵּית יִרְבְּעָם בְּחָרֵב.

בשונה מצמד המראות הראשון – המתאר את חורבן הארץ ויבולה (באמצעות ארבה), ואת כילוי מי התהום (באמצעות האש) – עובר המראה השלישי לחורבן המוסדות הדתיים והפוליטיים. הבדל נוסף מופיע גם בתגובת עמוס: בשני המראות הראשונים הוא מתפקד כסגנון המבקש רחמים על העם ("סִלַּח נָא! [...] חַדְלָנָא!"), ואף משיג את מטרתו ("נָחַם ה' עַל זֹאת"), ואילו במראה השלישי הוא שותק. נבואה חריפה זו, או דומה לה, עוררה עליו את זעם הממסד הדתי והפוליטי, כפי שעולה מהסיפור המובא מייד אחר כך (ז, י-יז):⁴¹

וַיִּשְׁלַח אֲמִצְיָה כֹהֵן בֵּית אֵל אֶל יִרְבְּעָם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר: קִשֶׁר עֲלֶיךָ עֲמוֹס בְּקֶרֶב בֵּית
יִשְׂרָאֵל, לֹא תוּכַל הָאֲרֶץ לְהַכִּיל אֶת כָּל דְּבָרָיו. כִּי כֹה אָמַר עֲמוֹס: בְּחָרֵב יָמוֹת יִרְבְּעָם,
וַיִּשְׂרָאֵל גְּלָהּ וְגָלָה מֵעַל אֲדָמָתוֹ!

40 לסדרה זו מבנה ספרותי שלם, והיא נחלקת מבחינה סגנונית ותוכנית לשני צמדים ולמראה חמישי. ראו פאול (לעיל הערה 15), עמ' 113.

41 לפי זה יש ללמוד ממיקומו של הסיפור על רקעו ההיסטורי, כדעת כמה חוקרים ופרשנים. חוקרים רבים סבורים שהוא נלקח במקורו מסיפור רחב יותר, וייתכן ששובץ כאן משיקולים של אסוציאציות לשוניות וענייניות בין היחידות. בכל אופן, גם לפי תפיסה זו נראה שהעורך סבר שהסיפור אירע כתוצאה היסטורית של המראה השלישי. ראו דיון מפורט והפניות אצל וייס (לעיל הערה 23), עמ' 227-228, ובהערות בעמ' 431-432.

וַיֹּאמֶר אֲמַצְיָה אֶל עֲמוֹס: הֲזֶה לֶךָ בָּרַח לֶךָ אֶל אֶרֶץ יְהוּדָה וְאָכַל שֵׁם לֶחֶם וְשֵׁם תִּנְבְּא. וּבֵית אֵל לֹא תוֹסִיף עוֹד לְהִנָּבֵא, כִּי מִקֹּדֶשׁ מֶלֶךְ הוּא וּבֵית מִמְלָכָה הוּא!
 וַיַּעַן עֲמוֹס וַיֹּאמֶר אֶל אֲמַצְיָה: לֹא נָבִיא אֲנִי וְלֹא בֶן נְבִיא אֲנִי, כִּי בּוֹקֵר אֲנִי וּבּוֹלֵס שְׁקָמִים. וַיִּקְחֵנִי ה' מֵאֶחָרֵי הַצֹּאן וַיֹּאמֶר אֵלַי ה' לֶךְ הִנָּבֵא אֶל עַמִּי יִשְׂרָאֵל. וְעַתָּה שְׁמַע דְּבַר ה': אַתָּה אָמַר לֹא תִנְבֵּא עַל יִשְׂרָאֵל וְלֹא תִטִּיף עַל בֵּית יִשְׁחָק. לָכֵן כֹּה אָמַר ה': אֲשַׁתְּךָ בְּעִיר תִּזְנֶה, וּבְנֵיךָ וּבְנֹתֶיךָ בְּחָרֵב יִפְלוּ וְאֲדָמְתְּךָ בְּחֶבֶל תִּחְלַק וְאַתָּה עַל אֲדָמָה טְמֵאָה תִּמְוֹת, וְיִשְׂרָאֵל גְּלוּהָ יִגְלָה מֵעַל אֲדָמָתוֹ.

הסיפור פותח בכתב אישום חריף נגד עמוס, ששולח אמציה הכהן אל ירבעם מלך ישראל. לאחר מכן הוא פונה ישירות אל עמוס ודורש ממנו לעזוב את בית אל וללכת לארץ יהודה. עמוס מגיב, ותוקף את אמציה בחריפות. עיון בחילופי הדברים מלמד שמלבד המתח הפוליטי הברור משתקפת בדברי אמציה לירבעם ולעמוס תפיסה מסוימת בנוגע לתפקיד הנביא ולמטרת נבואתו. לזהותו ולתפקידו של אמציה חשיבות רבה בסיפור: הוא כוהן המקדש והבמה שבבית אל, שעל חורבנם עמוס מתנבא. מבחינתו זהו איום ישיר על המוסד הדתי אשר בו הוא פועל. מדבריו נראה שיש לו תפקיד פוליטי וקשר לממסד השלטוני שבראשו עומד ירבעם. בדבריו לירבעם הוא מבליט את הדברים החריפים בנבואה, הנוגעים למלך ולממלכה – מותו של ירבעם וגלות העם מאדמתו. הוא ממסגר את דברי עמוס במילים "קִשֶׁר עֲלֶיךָ עֲמוֹס בְּקֶרֶב בֵּית יִשְׂרָאֵל". ההגדרה הפוליטית מלמדת על נקודת מבטו: בעיניו אין זו נבואה אלא הכרזת מרד. יש להשוות גם בין נבואתו הכללית של עמוס על בית ירבעם לניסוחה הקונקרטי בדברי אמציה לירבעם (י-יא): "בְּחָרֵב יָמוּת יְרֻבְעָם". מנקודת מבטו של אמציה זו קריאה מפורשת למרד – קשר כלפי המלך, המתבצע בדרך כלל ברצח המלך.⁴² מגמה זו עולה גם משינוי סדר הדברים: עמוס פתח בהתייחסות לחורבן הבמות והמקדש, וסיים בנפילת בית ירבעם; אמציה פתח בנפילת ירבעם בחרב, ועבר לגלות ישראל. הוא לא הזכיר את דבריו על המקדש. נבואתו על חורבן הבמה והמקדש מתפרשת גם היא כבעלת אופי פוליטי בדבריו לעמוס: "כִּי מִקֹּדֶשׁ מֶלֶךְ הוּא וּבֵית מִמְלָכָה הוּא!". הביטוי "מקדש מלך" הוא ביטוי יחידאי במקרא. הוא מבטא את ריבונות המלך על המקדש ומבליט את הפונקציה הפוליטית המובהקת שהמקדש ממלא. כך עולה גם מהביטוי העמום "בית ממלכה".⁴³ קשר כזה עולה מהסיפור על מגמתו ועל מעורבותו של ירבעם הראשון, מייסד ממלכת ישראל, בייסוד מקדש בית אל (על כך ראו להלן). מכאן שעמוס מערער בדבריו על המלוכה ולא רק על המקדש.

42 ראו למשל מלכים א טו, כז; מלכים ב טו, י; ועוד הרבה.

43 לביטוי זה הוצעו שני פירושים עיקריים: "בית המלך" (זו דעת רוב הפרשנים הקלסיים), או "מקדש הממלכה" (כדעת רוב הפרשנים המאוחרים). ראו סקירת הפירושים אצל וייס (לעיל הערה 23), עמ' 234–235.

אמצייה ממשיך ואומר: "וְאָקַל שָׁם לְחֵם, וְשָׁם תִּנְבְּא". רש"י פירש (כמוהו) כפרשנים רבים): "לשון בזיון אמר לו, שם יתנו לך פתיתי לחם בשכר שתתנבא להם", ורמז ליחזקאל יג, יט: "וְתַחֲלָלְנָה אֹתִי אֶל עַמִּי בְּשַׁעֲלֵי שְׁעָרִים וּבַפִּתוֹתַי לְחֵם לְהַמִּית נַפְשׁוֹת אֲשֶׁר לֹא תִמְוֹתְנָה וְלַחַיִּית נַפְשׁוֹת אֲשֶׁר לֹא תַחַיֶּינָה בְּכַזְּבְּכֶם לְעַמִּי שְׂמֵעֵי כָזָב". בדברי יחזקאל מתואר הנוהג המקובל של קבלת לחם בעבור שירות נבואי, שכנגדו יוצא יחזקאל, המאפיין לדבריו את נביאי השקר, בדומה לדברי אמצייה לעמוס (ראו גם מיכה ג, ה). ואולי רצה לומר, שם, בממלכת יהודה היריבה, ישלמו לך בעבור נבואת פורענות על ממלכת ישראל,⁴⁴ ואילו כאן, בבית אל, "לא תוסיף עוד להִנְבֵּא". הציווי על עמוס לא להינבא נזכר בדבריו שהובאו לעיל כהאשמה כללית כלפי העם: "וְעַל הַנְּבִיאִים צִוִּיתֶם לֵאמֹר לֹא תִנְבְּאוּ!" (ב, יב).

בתשובתו של עמוס יש התמודדות כפולה עם דברי אמצייה, מתוך עולמו האישי. הוא מתאר את הנבואה ככורח הכפוי על האדם, המנתקן ממשלח ידו האנושי ומטיל עליו שליחות אלוהית. זו ככל הנראה כוונתו בדבריו "לֹא נְבִיא אֲנִי וְלֹא בֶן נְבִיא אֲנִי":⁴⁵ זה אינו מקצוע שממנו אני מתפרנס כמשתמע מדבריך, שכן "בּוֹקֵר אֲנִי וּבּוֹלֵס שְׂקָמִים". יש לי מקצוע אזרחי אחר. כנגד זה מתאר עמוס את הפיכתו לנביא בידי ה' כבחירה שנכפתה עליו: "וַיִּקְחֵנִי ה' מֵאַחֲרֵי הַצֹּאן". כפירושו של ר' אברהם אבן עזרא על אתר: "לא הייתי נביא השם ולא בן נביא, כי שומר בקר או חורש בבקר הייתי [...] 'זיקחני' – מוכרח הייתי. ועוד [...] בעבור שאמר לו [אמצייה] ואכול שמה לחם, אמר לו אינני כמו נביאי השקר המתנבאים בעבור לחם ולא בן נביא שקר, כי אין לי צורך בלחם, כי בוקר אנוכי [...] והנה לא התנבאתי בעבור צורך, ואיך אניח דברי השם שציוני להתנבא ואשמע אליך שתאמר לא תנבא?".

בהמשך דבריו מציג עמוס את ציוויו של אמצייה "לֹא תִנְבְּא עַל יִשְׂרָאֵל" כעומד בסתירה לצו האלוהי "הִנְבֵּא אֶל עַמִּי יִשְׂרָאֵל" וכמבטל את ייעודו כנביא, ולפיכך ייגזר עליו עונש חריף ביותר.

ניסוחו יפה של הפער בין העמדות מופיע בדברי האמורא הארץ ישראלי ר' יוחנן (אמצע המאה השלישית), השם את הדברים בפי ירבעם (פסחים פז ע"ב): "אמר [ירבעם]: חס ושלום, לא אמר אותו צדיק כך, ואם אמר, מה אעשה לו? שכינה אמרה לו!"⁴⁶.

44 כפי שהציע למשל Hans Walter Wolff, *A Commentary on the Books of Joel and Amos*, Philadelphia: Fortress Press, 1977, בפירושו על אתר.

45 לפסוק זה הוצעו שתי פרשנויות עיקריות: לפי האחת, הוא מדבר בהווה, וכוונתו היא לכך שכעת הוא אינו נביא כאיש מקצוע, אלא מי שנשלח להינבא; הפרשנות השנייה רואה זאת כתיאור העבר: לא הייתי נביא עד שנלקחתי ביד ה'.

46 מדרש זה מבוסס על הפערים שהוצגו לעיל בין הנבואה להצגתה המסולפת בידי אמצייה וכן על העובדה שבסיפור לא מתועדת תגובה מצד ירבעם אלא פנייה של אמצייה עצמו לעמוס, ומכאן

חיזוק להבנה זו של העימות בין אמציה לעמוס מצוי בזיקות הטמונות בו לשני סיפורי עימות נוספים במקרא בין מלך לנביא:

א. לשון הציווי של אמציה לעמוס בפסוק יב: "חֲזֵה, לֶךְ בְּרַח לֶךְ אֶל אֶרֶץ יְהוּדָה!", מזכירה את דברי בלק לבלעם במדבר כד, י-יא: "וַיַּחַר אֶף בְּלֶק אֶל בְּלָעַם וַיִּסְפַּק אֶת פִּפְיוֹ וַיֹּאמֶר בְּלֶק אֶל בְּלָעַם: לֵקֵב אֵיבֵי קְרָאתֶיךָ, וְהִנֵּה בְרַכְתָּ בְרַךְ זֶה שְׁלֹשׁ פְּעָמִים. וְעַתָּה בְּרַח לֶךְ אֶל מְקוֹמְךָ. אָמַרְתִּי כִּפֶּד אֶכְבְּדֶךָ, וְהִנֵּה מְנַעַךְ ה' מִכְבוֹדְךָ".⁴⁷ ההקבלה בין הסיפורים רחבה יותר: בשני המקרים מתוארת זיקה מורכבת בין מלך לנביא שניבא בארץ שאינה מולדתו והצטווה לשוב למקומו.⁴⁸ בסיפור בלעם ובלק, המלך שוכר את הנביא למטרה פוליטית אבל מגלה עד מהרה שהנביא אינו משמש כלי בידי. ההקבלה מחדדת את תפיסתו של אמציה, הרואה – כבלק – את הנביא כמכשיר פוליטי, ולכן, כאשר הוא פוגע באינטרס הפוליטי הוא מבריה אותו לבל יגרום נזק, ממש כשם שעשה בלק לבלעם. בלעם, בדומה לעמוס, טוען כנגד המלך שנבואתו אינה ניתנת לקנייה ולמניפולציה מלכותית, שכן גם אם ייתן לו בלק מלא ביתו כסף וזהב לא יוכל לעבור את פי ה' אלוהיו. סיפור בלק ובלעם מציג את הניגוד בין שתי התפיסות של כוח הנביא והנבואה כמאפיין את ההבדל בין נקודת המבט האלילית (של בלק) לזו המונותאיסטית (של בלעם).

ב. סיפור עימות דומה מופיע במלכים א יג, בין ירבעם בן נבט – המלך הראשון של ממלכת ישראל – לאיש האלוהים מיהודה שבא לנבא על חורבן המזבח בבית אל. לאחר כישלונו של ירבעם ללכוד את איש האלוהים הוא מבקש לרתום אותו לשירותו באמצעות טובות הנאה. שני הסיפורים מקבילים בקווים רבים:⁴⁹ שניהם עוסקים בנביא שבא מיהודה להתנבא בישראל. שני הנביאים מתנבאים על חורבן המזבח בבית אל ומתעמתים עם המלך ועם הכוהן המקומי. בשני הסיפורים נזכר הלחם. איש האלוהים אומר: "וְלֹא אֶכֶל לֶחֶם", ואמציה אומר לעמוס: "וְאֶכֶל שֵׁם לֶחֶם". הדיאלוג בפסוקים ז-ח דומה באופיו לעימות

אפשר להסיק שירבעם לא מילא אחר ציפיותיו של אמציה.

47 על הקבלה זו עמד כבר ארנולד בוגומיל ארליך, מקרא כפשוטו, ברלין: [חמו"ל], תרנ"ט, עמ' 289, בלי לפתח את משמעותה. ראו גם פאול (לעיל הערה 15), עמ' 123.

48 על פי הדעה שלפיה מקורו של עמוס הוא תקוע שביהודה. ישנה כנגד זו מסורת פרשנית המזהה את תקוע של עמוס עם עיר צפונית בממלכת ישראל, אבל זו אינה מבוססת דיה. ראו וייס (לעיל הערה 23), עמ' 8-9, בהערותיו.

49 הזיקה בין הסיפורים רמוזה כבר בדברי ר' שמואל בר יצחק בירושלמי, סנהדרין יא, ה, ל ע"א (ומקבילתו בשיר השירים רבה ב, ה), המזהה את הנביא הזקן מבית אל המופיע בהמשך הסיפור במלכים ומטעה את איש האלוהים עם אמציה כוהן בית אל. גם במחקר נדון היחס בין הסיפורים, בדרכים שונות. הכיוון הפרשני המוצע בפנים הולך בדרכה של גילי סמט, "בין 'ואכל שם לחם' לבין 'ולא תאכל שם לחם'", מסכת ב (תשס"ד), עמ' 161-187.

בין אמציה לעמוס: "וַיְדַבֵּר הַמֶּלֶךְ אֶל אִישׁ הָאֱלֹהִים: בָּאָה אֵתִי הַבִּיטָה וְסַעְדָה וְאַתְנָה לָךְ מִתָּת. וַיֹּאמֶר אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל הַמֶּלֶךְ: אִם תִּתֵּן לִי אֶת חֲצֵי בֵיתְךָ לֹא אָבֹא עִמָּךְ וְלֹא אֲכַל לֶחֶם וְלֹא אֶשְׁתֶּה מִיִּם בְּמָקוֹם הַזֶּה". גם שם נסב העימות על תפיסת הנבואה: ירבעם מנסה להפעיל מניפולציה על הנביא כדי להפך את הנבואה לטובתו, ואילו הנביא — בשם ה' — מסרב לכך, ובכך ממחיש את מוחלטות הנבואה והתגברותה על נושאה, הנביא.⁵⁰ אכילת הלחם מייצגת בשני הסיפורים את הפוליטיזציה של הנבואה ואת הכפפת הנביא ודברו לאינטרסים של בעל השלטון וההון, המפרנס את נביא החצר שלו.

"מִי לֹא יִנְבֵּא?": הַנְּבוּאָה כְּכוֹרֵחַ

עיון נוסף בטיב הנבואה ובתפקיד הנביא מופיע בתיאור הפיוטי בפרק ג, פסוקים ג-ח. בפסקה זו מבטא עמוס את תפיסת הנבואה שלו בסגנונו הרטורי הייחודי. הפסקה כוללת סדרה של שמונה שאלות רטוריות בעלות מבנה דומה, שנועדו להדגים עיקרון המובא בסופן, הנוגע לנביא ולנבואתו:

הֵילְכוּ שְׁנַיִם יַחְדָּו — בְּלִתי אִם נֹעֲדוּ?
הֵישָׂא אֶרְיָה בַיעַר — וְטָרַף אֵין לוֹ? הֵיתֵן כְּפִיר קוּלוֹ מִמַּעַנְתּוֹ — בְּלִתי אִם לְכֹד?
הֵתַפֵּל צְפוּר עַל פַּח הָאֶרֶץ — וּמוֹקֵשׁ אֵין לָהּ? הֵיעֵלָה פַח מִן הָאֲדָמָה — וְלְכֹד לֹא יִלְכֹד?
אִם יִתְקַע שׁוֹפָר בַּיעַר — וְעַם לֹא יִחְרְדוּ? אִם תִּהְיֶה רֶעָה בַּיעַר — וְה' לֹא עָשָׂה?
כִּי לֹא יַעֲשֶׂה אֲדֹנָי ה' דְּבַר כִּי אִם גְּלָה סוּדוֹ אֶל עַבְדָּיו הַנְּבִיאִים.
אֶרְיָה שָׂאָג — מִי לֹא יִירָא? אֲדֹנָי ה' דְּבַר — מִי לֹא יִנְבֵּא?

בנבואה זו יש דמיון מבני לנבואה המופיעה בפרקים א-ב, הבנויה אף היא משמונה פסקאות המבוססות על עיקרון דומה: הלקח העיקרי בא בסוף. נראה שהן חולקות אמצעי רטורי משותף: המבנה של השאלות הרטוריות (בניגוד לקביעות) נועד לשכנע את קהל המאזינים — המכירים את התופעות הנזכרות מחיי היום-יום שלהם — לקבל את המסקנה החותמת בנוגע לנביא ולנבואה. המכנה המשותף לשאלות הרטוריות הוא שלכל אירוע בחיי היום-יום סיבה המובילה לתוצאה בלתי-נמנעת. יש יחס זהה בין הציווי האלוהי לנביא לדבר הנביא, ולפיכך הנבואה אינה באה מרצונו של הנביא אלא היא הכרח הכפוי עליו.

עיון בדוגמאות המובאות ובאופן ארגון מגלה טענה מורכבת ועמוקה יותר בנוגע לנבואה: לאחר השאלה הראשונה, העוסקת בתופעה יום-יומית, עובר עמוס לצמדי שאלות הלקוחים מתחומי חיים שונים. הוא פותח בעולם בעלי החיים בטבע (2-3): קול האריה המלמד על טרפו), עובר ליחסי האדם ובעלי החיים (4-5): ציפור ומלכות), ומשם

50 לדיון מפורט במחלוקת בתפיסת הנביא והנבואה בסיפור במלכים ראו סימון (לעיל הערה 24), עמ' 157-188.

אל המרחב העירוני (6–7: סכנת מלחמה בעיר) וליחסי אדם ואלוהים (7–8).⁵¹ כמעט כל השאלות עוסקות בסיבתיות ובחוקיות בהקשרים שונים של סכנה.⁵²

שאגת האריה, המופיעה בתחילת הרשימה ובסיומה, משמשת דגם הולם לנבואה בכמה היבטים.⁵³ הנבואה, בדומה לשאגה, מכריחה את הנביא להשמיעה הן משום שאין לו ברירה הן משום שזהו תפקידו, להזהיר את העם. האמצעי הרטורי הנקוט בפסקה זו – היוצר אנלוגיה בין הנבואה לשאגה ולשאר הדוגמאות בפסקה – לא נועד רק לשכנע. הוא מעצב את הנבואה כתופעה כמעט טבעית, בעלת חוקיות מובהקת, העומדת במישור אחד עם תופעות דומות, אלא שהיא דורשת רגישות רוחנית מיוחדת. הנביא מתואר כבעל חושים רוחניים מחודדים, שתפקידו להתריע בפני העם כאשר חושיו הנבואיים מאותתים על השחתה מוסרית ועל סכנה קרבה.⁵⁴

בדבריו בנבואה הקודמת (ב, יב) ציטט עמוס את דברי העם לנביאים: "לא תִּנְבְּאוּ". השתקת הנביאים היא משום שהנבואה מטרידה את העם ומאיימת עליו. ייתכן גם שלדעת העם, הנבואה היא בשליטת הנביא, ואם לא ינבא, הדבר לא יבוא. תפיסה דומה לזו עולה מדברי אמציה לעמוס וממעשי ירבעם נגד איש האלוהים מיהודה שנזכרו בסעיף הקודם. כאמור, כנגד זה מתאר עמוס את הנבואה כעין חוק טבע, כהכרח הכפוי עליו ואינו מצוי בשליטתו. יתרה מזו: הנבואה, בדומה לשאגת האריה, מייצגת איום מוחשי במציאות, ולכן השתקת הנביא לא תעלים את הסכנה אלא רק תשתיק את המתריעים עליה, ובסופו של דבר תפגע בעם עצמו!

כללו של דבר, גם בתפיסת הנבואה מתמודד עמוס עם הנחה מקובלת ומוטעה (שיסודה בעולם האלילי הסובב), המאמינה ביכולותיו של הנביא כמתווך בין העולם הארצי לעולם האלוהי אבל רואה בו כלי שרת למימוש האינטרסים הצרים של העם והשלטון. עמוס מציג

51 יש לשים לב להבדל הסגנוני והתוכני בין חמש השאלות הראשונות – המתארות מצב המלמד בהכרח על שלב שקדם לו – לשתיים האחרונות, העוסקות ברעה המתרגשת על העיר, בסגנון דומה.

52 השאלה השישית מתייחסת למציאות המובנת מאליה, שכאשר תוקעים בשופר בעיר העם חרד מכיוון שזהו סימן למלחמה קרבה ובאה. השאלה השביעית טוענת באותו סגנון שאם תהיה רעה בעיר, ברור מאליו שה' הוא שהביאה. נראה שזו הקדמה לתיאור החורבן המתרגש על שומרון ועל ערי ישראל בפסקה הבאה. אפשר שתיאור הלכידה מזכיר את אי־האפשרות להימלט בסוף הפרק הקודם.

53 דימויו של דבר ה' לשאגה מופיע כבר בפסוקי הפתיחה של הספר (א, ב): "וַיֹּאמֶר: ה' מְצִיֵּן יִשְׂאָג וּמִירוּשָׁלַם יִתֵּן קוֹלוֹ" (השווה "וַיִּשְׂאָג אֲרִיָּה בְעֵר [...] הַיְתֵן קִפִּיר קוֹלוֹ").

54 בכמה מקומות בספרות הנבואה מדומה תפקיד הנביא לזה של השופר, אולי בהשראת עמוס. ראו למשל ישעיהו נח, א: "כְּשׁוֹפֵר הָרֶם קוֹלְךָ". גם יחזקאל מדמה עצמו לצופה שתפקידו להזהיר את אנשי העיר מפני רעה המתרגשת לבוא על העיר (ראו למשל יחזקאל ג, יז).

תמונה שונה, שלפיה הנביא מייצג אמת אלוהית גבוהה ממנו, בעלת אופי של חוק טבע אוניברסלי ומוחלט, הנמצא מעבר לאינטרסים הללו. תפיסה זו עומדת ביסוד שני הנושאים שנדונו לעיל: הכוח והמוסר, ובחירת ישראל. כזכור, גם בנושאים אלה התמודד עמוס עם עמדות פרטיקולריסטיות ששיקוליהן המוסריים מבוססים על נקודת מבט אישית וצרה ומכפפים את המסקנות המוסריות לשאלות של רווח והפסד פרטיים. כנגדן טען עמוס שיש לבחון את הסוגיות הללו בפרמטרים קבועים, אוניברסליים מוחלטים, התקפים לכול.

סיכום

בנבואת עמוס, הנביאים (יחד עם הנזירים) מייצגים את ייחודו ואת בחירתו של ישראל, המתממשת בהיודעות ה' לישראל בתיווכם. מנקודת מבט אלוהית-אוניברסלית, החורגת מנקודת המבט האישית ואף הלאומית, מלמדים הנביאים את העם כיצד לפעול. הם המורים לו את דבר ה' ואת הדרך אשר בה ילך, ודוחקים בו לאמץ נקודת מבט מוסרית גבוהה, המתרוממת מעל לאינטרסים הפוליטיים הצרים (בלי לבטלים). לשם כך פועל עמוס, כנציג הנביאים, בכלים רטוריים משוכללים שתכליתם להביא את העם להבנה מעמיקה יותר של יסודות אמונתו, זהותו ותרבותו. מטרת ערעוריו הפרובוקטיביים היא לעורר את העם למחשבה עקיבה ומעמיקה, שתאלץ אותם להכליל ולזקק את תפיסת עולמם הדתית והמוסרית נוכח הנחות היסוד בדבר אופיו האוניברסלי של האל המונותאיסטי. השתקתם האלימה של הנביאים בידי העם ושליטיו, מתוך עמדה אינטרסנטית, איננה אלא סתירה עצמית ופגיעה ישירה בייחודו של העם.

אני מבקש לחתום בכמה מחשבות כלליות ואקטואליות. מה נוכל ללמוד מעמוס לזמן הזה?

כפי שציינתי בפתחה, קולו המוסרי של עמוס לא דהדד היטב במסורת היהודית לדורותיה. ניתנו לכך הסברים שונים, בהם עמעומו של הממד האוניברסלי במסורת היהודית עקב השפעת הגלויות, עיצובה הבדלני של יהדות הבית השני, עליית הנצרות – שניכסה לעצמה את הממד הזה – ועוד. שיבת היהודים אל ההיסטוריה ואל המסגרת הפוליטית הלאומית והריבונית מעלה מחדש את נחיצותו ואת חשיבותו של קולו הנבואי של עמוס. ספר עמוס מלמד על המתח המתמיד השורר בין נקודות המבט השונות בחברה. האחת היא זו של המון העם, המנהיגים הפוליטיים ואף הממסד הדתי, הפועלים מטבע הדברים בעיקר לשימור עצמי ומוסדי; האחרת היא זו של הנביא, הצופה למרחוק ורואה מעבר לשיקולים הריאלי-פוליטיים העכשוויים. מדבריו אנו למדים גם שעל הנביא להיזהר מלהיקשר יתר על המידה לממסד, ולשמר עצמאות כלכלית ומחשבתית כדי להעניק לביקורתו תוקף ואמינות. מבחינה זו, ככל שלישות אופי פוליטי יותר, הצורך בקול נבואי ביקורתי ומאזן דחוף יותר. יש צורך בהחייאת הקול הנבואי כקול יהודי אותנטי בעל אופק

מוסרי רחב ואוניברסלי הנובע ממעמקי המסורת המקראית-מונותאיסטית, שיתבע את הדין וחשבון המוסרי השלם והעקיב כלפי פנים וכלפי חוץ כאחד.

ספר עמוס יכול ללמד גם על דרך הפעולה הראויה לנביא ולמבקשים ללכת בדרכו. ראשית, הוא מבקר מבפנים, מתוך הזדהות עם העם, עם צרותיו ועם קשייו (ללא עמעום הביקורת החריפה עליו ועל הנהגתו), ולא באופן חיצוני ומנוכר. לעיתים נתפסת אומנם ביקורתו כחוסר נאמנות (כפי שטוען כלפיו אמציה כוהן בית אל), אולם זו פרשנות מוטעית: דווקא הנביא הוא הנאמן והמסור לעם ולערכי היסוד שלו ולא למסגרת המוסדית בלבד. ביקורתו מבוססת על דיאלוג פנימי ולא על הטחת האשמות בלבד. כאמור, אין מדובר בכלי רטורי בלבד, אלא בניסיון לשכנע את העם להסיק את המסקנות המלאות מהנחות היסוד התיאולוגיות שבהן הוא אוחז, ולמעשה, להיות נאמן לדרכו.

המתח הבסיסי בין האינטרסים הפרטיקולריים, המוסדיים והלאומיים, לבין הנחות היסוד המוסריות האוניברסליות, עמוק ואינהרנטי למסורת היהודית ונובע מהגדרתה כדת לאומית המאמינה באל אחד, בוראו של העולם כולו. בין שני הקטבים הללו נע הנביא ומבקש להעמיק את הזיקה ואת האיזון ביניהם.

"דאש נל איש החשיח וראש האשה האיש"

אחדות גופנית ונישואין: בין הבבלי לברית החדשה

יעל פיש

הביטוי "אשתו כגופו" מוכר לנו בספרות חז"ל אך ורק מן התלמוד הבבלי.¹ נועדו לו תפקידים מגוונים הן בבבלי הן בספרות ההלכתית אחריו, העשויים ללמד על מבנה הנישואין ועל המקום שהחכמים ייחדו לאישה במסגרתם. משמעויותיו של הביטוי כמו גם התפקיד החוקי שנועד לו אינם ברורים, אבל למרות זאת לא הוקדשה לו תשומת לב מחקרית ראויה. עניין פרשני מרכזי בבירור מובנו ותפקידו של הביטוי "אשתו כגופו" נוגע לפירוש המילה "גוף", מילה רב-משמעית בלשון חכמים: האם המילה "גוף" משמשת במובן סומטי?² כלומר, האם משמעות הביטוי היא **his wife is like his body**, או שמא "גוף" משמש כדי לציין עצמיות, ועל כן משמעות הביטוי היא **his wife is like himself**? בעולם היהודי-נוצרי של העת העתיקה המאוחרת נפוצו תפיסות שראו בנישואין קשר ביולוגי, בחינת "זאת הפעם עָצָם מְעַצְמִי וּבָשָׂר מִבָּשָׂרִי"³ וייתכן שהביטוי "אשתו כגופו" הוא מקרה פרטי של מגמה כללית זו. עם זאת, ייתכן של"אישתו כגופו" אין כל מובן אנתרופולוגי אלא

-
- 1 הביטוי מופיע בתלמוד חמש או שש פעמים (מקור אחד מצוטט פעמיים): כתובות סב ע"ב; ברכות כד ע"א; מנחות צג ע"ב; בכורות לה ע"א-ע"ב; יבמות סב ע"ב = סנהדרין עה ע"ב.
 - 2 אני משתמשת במילה "סומטי", הנגזרת מהמילה היוונית $\sigma\omega\mu\alpha$, כדי לציין את הדבר שמלבדישים או מערטלים, שאפשר לירוק עליו, שיש לו ראש, ידיים, איברי מין ועגבות.
 - 3 בראשית ב, כג.

הוא משמש תיאור נורמטיבי של קרבה או הזדהות בין בעל לאשתו, בדומה לביטוי הקרוב "שלוחו של אדם כמותו".

שאלת מובנו של הגוף בביטוי חז"לי זה היא סוגיית מפתח הכרוכה לבלי התר בשאלת תפיסת הנישואין של הבבלי ושל מקורותיו. אם אכן מדובר בגוף במובן הסומטי, יש לברר איזה מין גוף זה, מה מכוננו ומה היחס בין חלקיו. כמו כן, בין אם נכריע שמדובר בגוף במובן הפיזי בין במובן הקונספטואלי, יש לברר את ההשתמעות ההלכתיות או את הרעיונות של האיחוד בין בני הזוג. מאמר זה יתמקד במקור אגדי, וכפועל יוצא יעסוק בעיקר בהשתמעויות הקונספטואליות של הביטוי.

במנותק מהקשריו הספציפיים משתמעת מ"אשתו כגופו" הכפפה גמורה של אישה לבעלה באמצעות העברת רשותה על עצמה או על גופה לבעלה. ואכן, הביטוי התלמודי משקף תפיסה מגדרית היררכית, כפי שמלמד השימוש החד-כיווני בביטוי: לעולם "אשתו כגופו" ולא "בעלה כגופה". כפי שנראה להלן, "אשתו כגופו" מתאר אחדות היררכית שנועדה לבסס את כוחו של משק הבית הפטריארכלי ואת פעולתו התקינה, ויחסי הכוח וכלכלת המגדר בתוך מבנה זה הם ודאי היררכיים במובהק. אבל מנגד, השימוש ב"אשתו כגופו" אינו רק מועט ומצומצם בבבלי, אלא שבשום מקום לא נגזרת ממנו היבלעות גמורה של האישה בבעלה: אף שאשתו של אדם היא כגופו, היא אינה חדלה להיות ברשות עצמה.

הדברים ניכרים במיוחד בסוגיות הלכתיות שבהן לא אוכל לעסוק בפירוט כאן, ובייחוד בסוגיה בכתובות סו ע"א. הסוגיה מפרשת את עמדתו של ר' יהודה בן בתירה במשנה,⁴ שלפיה יש לבעל חלק בתשלום הבושת של אשתו, בניגוד לעמדת תנא קמא במשנה, שלפיה תשלום הבושת (והפגם) שייך לאישה במלואו. לאור העובדה שכלל תשלומי החובל, ובתוכם במיוחד תשלום הבושת, הם תשלומים אישיים ואינם ניתנים להעברה, המיועדים בלעדית לניזוק/ה, עמדתו של ר' יהודה בן בתירה הטרידה חוקרות תלמוד שעסקו בסוגיה זו מנקודת מבט פמיניסטית. כך למשל מסבירה ג'ודית רומני-ווגנר שהמחלוקת במשנת כתובות היא על אנושיותה של האישה ועל האינדיווידואליות שלה. לשיטתה, בעוד שיטת תנא קמא רואה באישה ישות ואדם בפני עצמה, ר' יהודה בן בתירה מנמיך אותה לכדי "פיסת ריהוט יקרה, שבעליה יכול לתבוע פיצוי במקרה ששלמותו

4 "מציאת האישה ומעשה ידיה של בעלה, ויורשה ואוכל פירות בחייה. בושתה ופגמה שלה. ר' יהודה בן בתירה או' [מר]: בזמן שבסתר — לה שני חלקים ולו אחד; ובזמן שבגלוי — לו שני חלקים ולה אחד. שלו נותנין לו מיד, ושלה ילקח בהן קרקע והוא אוכל פירות" (משנה, כתובות ו, א). כל ציטוטי המשנה במאמר זה מבוססים על כ"י קויפמן ולקוחים מהמילון ההיסטורי. כיוצא בכך, כל הציטוטים מספרות חז"ל לקוחים מהמילון ההיסטורי.

נפגעת⁵. אני שותפה לרתיעתה הפמניסטית של רומני-ווגנר מעמדת ר' יהודה בן בתירה, אבל ניגוד אובייקט לסובייקט, רכוש או בעלים, אינו תופס נכונה את המובן הפוליטי של הביטוי "אשתו כגופו" במקרה זה או במקרים אחרים.⁶ לשיטת ר' יהודה בן בתירה, לבעל יש זכות חלקית על בושת אשתו, אבל גם היא זכאית לחלק מן התשלום. "אשתו כגופו" (המופיע כאמור בבבלי לפירוש עמדת ר' יהודה בן בתירה במשנה) מתאר אפוא מצב ייחודי, אשר בו האישה מוכפפת לבעלה מחד גיסא, ומאידך גיסא שומרת על אנושיותה. הרי לחיות משק אין בושת כלל, וגם לו הייתה, הן אינן יכולות להחזיק בנכסים.

מאמר זה יעסוק בשימוש אחד בביטוי "אשתו כגופו", בברייתא מפורסמת המצוטטת במסכתות יבמות וסנהדרין, שעניינה שלום בית ושלפיה השלום שוכן בבית אשר בו הבעל נוהג באשתו באהבה ובכבוד:

ת"ר: האוהב את אשתו כגופו והמכבדה יתר מגופו, והמדריך בניו ובנותיו בדרך ישרה, והמשיאן נשים סמוך לפירקן, עליו הכתו' [ב] אומ' [ר]: "וידעת כי שלום אהליך" (איוב ה:כד) וגו'. (יבמות סב ע"ב).

מותיבי: האוהב את אשתו כגופו והמכבדה יותר מגופו, והמדריך בניו בדרך ישרה והמשיאן נשים סמוך לפירקן, עליו הכת' [וב] אומ' [ר]: "וידעת כי שלום אוהליך" (סנהדרין עה ע"ב-עו ע"א).

לברייתא זו אומנם אין מקבילות חז"ליות מחוץ לבבלי, אבל בכל זאת נראה שיש לקבל את מקורה ואת נוסחה הארץ ישראלית, מכמה סיבות: ראשית, אין ראיות המלמדות על התערבות מאוחרת בברייתא, ומסוגיות הבבלי לא מסתמן כל אינטרס להתערב בה, שכן היא מפותחת בהן באופן מוגבל בלבד;⁷ שנית, הצירוף "אשתו כגופו" אינו עולה בקנה אחד עם מופעיו האחרים בבבלי. שלא כמו היקריותו האחרות, "אשתו כגופו" אינו מופיע בברייתא כביטוי עצמאי אלא כחלק ממשפט ("האוהב את אשתו כגופו"); שלישית, בעוד בסוגיות האחרות בא הביטוי לתאר את יחסי הנישואין (לדוגמה, "אשתו גופיה היא", כתובות סו ע"ב) בברייתא הוא משמש כדי להציב להם נורמות ("האוהב את אשתו כגופו"). במובן זה, הצירוף הלשוני "אשתו כגופו" בברייתא קרוב יותר לצירוף "לְרַעַף

5 התרגום שלי. ראו Judith Romney Wegner, *Chattel or Person?: The Status of Women in the Mishnah*, Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 88

6 רומני-ווגנר מבינה אנושיות ואינדיווידואליות דרך קטגוריות הבעלות, כלומר, הזכות להחזיק באופן עצמאי בנכסים. זוהי פרספקטיבה פוליטית ליברלית שאינה יכולה לתפוס נכון את המקורות.

7 בסוגיה ביבמות, הברייתא מצוטטת אבל אינה נדונה כלל, ובסנהדרין היא מובאת על שום סופה בלבד.

קְמוֹךְ" (ויקרא יט, יח) מאשר למופעיו האחרים של הביטוי.⁸ נוסף על כך, לברייתא ישנה מקבילה בברית החדשה, באיגרת אל האפסים ה', 21–33.⁹ כפי שאראה להלן אפשר ללמוד ממקבילה זו שהברייתא הבבלי היא אכן ארץ ישראלית ושהיא משמרת מסורת קדומה מימי הבית השני, גם אם זו עובדה ועוצבה מאוחר יותר בחוגי החכמים בארץ ישראל:

21 הכנעו איש לאחיו ביראת אלהים. 22 הנשים הכנענה לבעליכן כמו לאדנינו, 23 כי האיש הוא ראש האשה כאשר המשיח הוא ראש העדה, והוא מושיע של הגוף. 24 אבל כאשר תכנע העדה למשיח אף כן הנשים לבעליהן לכל דבר. 25 האנשים אהבו את נשיכם כאשר גם המשיח אהב את העדה ויתן את נפשו בעדה. 26 למען קדשה בדברו אחרי אשר טהרה ברחיצת המים. 27 להקימה בכבוד לו לעדה אשר אין בה כתם וקמט וכדומה כי אם למען תהיה קדושה ותמימה. 28 כן האנשים חייבים לאהב את נשיהם כגופם (σώματα), כי האהב את אשתו אהב את עצמו (εαυτόν), 29 כי מעולם לא שנא איש את בשרו (σάρκα) כי אם זן ומכלכל אתו כאשר גם האדון את עדתו. 30 כי אברי גופו אנהנו, מבשרו ומעצמיו. 31 על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו שניהם לבשר אחד (εις σάρκα μίαν). 32 גדול הסוד הזה, ואני פותר אתו במשיח והעדה. 33 ואולם גם אתם, כל איש מכם יאהב את אשתו כנפשו (εαυτόν), והאשה היא תזוהר ותירא את בעלה (האיגרת אל האפסים ה', 21–33).

מקובל היום על רוב החוקרים שאיגרת פאולוס אל האפסים היא חיבור פסידו־אפיגרפי שנכתב במחצית השנייה של המאה הראשונה בידי ממשיך דרך אלמוני של פאולוס,¹⁰

-
- 8 על קרבה זו העיר מייקל סטלואו. ראו Michael L. Satlow, "One Who Loves His Wife like Himself": Love in Rabbinic Marriage," *Journal of Jewish Studies* 49 (1998), p. 83. לברייתא מקבילה בברית החדשה (שתידון בהרחבה להלן), וגם שם העירו החוקרים בנוגע לקרבה לציוריו המקראי. ראו J. Paul Sampley, "And the Two Shall Become One Flesh": A Study of Traditions in Ephesians 5:21-33, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, pp. 30–34; Andrew T. Lincoln, *Ephesians*, Dallas: Word Books, 1990, pp. 379, 384
- 9 את המקבילה זיהו רבים. ראו לדוגמה Hermann L. Strack and Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (6 Volumes), Munich: Beck, 1922, vol. 3, p. 610; Markus Barth, *Ephesians 4–6*, New York: Doubleday, 1960, pp. 632, 705, n. 373; Michael L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 355, n. 3. Sampley (לעיל הערה 8), עמ' 33–34.
- 10 ראו Lincoln (לעיל הערה 8), עמ' lxviii–lx. הרולד הוהנר מיפה את התפלגות עמדות החוקרים בעניין מחבר האיגרת באופן אחר, והגיע למסקנה שאי־אפשר להכריע בסוגיה. ראו Harold W. Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids, MI: Baker

שהגיע ככל הנראה מחוגים יהודיים.¹¹ קשה לקבוע אם בעל האיגרת הכיר מקור דוגמת הברייתא¹² או אם הברייתא שהתגלגלה לבבלי נוצרה בהשפעת האיגרת,¹³ אבל למרות הבדלי השפה, מחוור מקרבת הנוסח ("כן האנשים חיבים לאהב את נשיהם כגופם" / "האוהב את אשתו כגופו") שהמקורות והביטויים קשורים. המסורות המשוקעות באיגרת אל האפסים ה, 21–33 מחזקות מצידן את האפשרות שמחבר האיגרת היה יהודי: לחוקי משק הבית באיגרת אל האפסים יש מקבילה מסועפת לא רק בברייתא שלנו בבבלי אלא גם במגילת "חכמת רז נהיה" מקומראן.¹⁴ ב"חכמת רז נהיה" אין אזכור של הביטוי

-
- Academic, 2002, pp. 6–61. כמה חוקרים מחזיקים בדעה שפאולוס הוא שחיבר את האיגרת, או מישהו מטעמו. ראו למשל Peter Thomas O'Brien, *The Letter to the Ephesians* (Pillar New Testament Commentary), Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999, pp. 8–47. להפניות נוספות ראו Lincoln (לעיל הערה 8), עמ' lxxii.
- 11 במחקר הועלו השערות שונות בנוגע לזהותו. על מוצאו היהודי מלמדות עמדותיו הדתיות ובקיאותו במסורות היהודיות. על השערה זו ועל האפשרות שהמחבר הגיע מקהילה פאולינית ראו Lincoln (לעיל הערה 8), עמ' lxx.
- 12 אפשרות שהועלתה בידי כמה מחוקרי האיגרת. ראו למשל Barth (לעיל הערה 9), עמ' 632, 705, הערה 373; Sampley (לעיל הערה 8), עמ' 30–34.
- 13 ואולי ההקבלה בברית החדשה מסבירה מדוע הברייתא השתמרה רק בבבלי. על קייטתם של חומרים נוצריים בבבלי דווקא ראו Richard Kalmin, *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*, Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 149, 173–75; Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud*, Princeton: Princeton University Press, 2007, pp. 115–18; Daniel Boyarin, "Hellenism in Jewish Babylonia," in: Charlotte Elisheva Fonrobert and Martin S. Jaffee (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 357–359
- 14 החלקים הרלוונטיים במקבילה ב"חכמת רז נהיה" מופיעים בעיקר בטורים השלישי והרביעי. ראו 4Q416 2 III-IV. כמה חוקרים עסקו בהקבלה בין קטעים אלו בחכמת רז נהיה לבין האיגרת אל האפסים ה, 21–33, אבל הם לא עסקו בברייתא התלמודית ובמשמעויותיה להבנת המפה השלמה של מסורות "אשתו כגופו". ראו Benjamin G. Wold, "Family Ethics in 4QInstruction and the New Testament," *Novum Testamentum* 50 (2008), pp. 286–300; Jean-Sébastien Rey, "Family Relationships in 4QInstruction and in Eph 5:21-6:4," in: Florentino García Martínez (ed.), *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament*, Leiden: Brill, 2009, pp. 231–255; Loren T. Stuckenbruck, "Traveling Ethics: The Case of the Household Codes in Ephesians 5:21-6:9 in Cross-Cultural Perspective," in: Peter Wick and Rabens Volker (eds.), *Religions and Trade: Religious Formation, Transformation and Cross-Cultural Exchange between East and West*, Leiden: Brill, 2014, pp. 357–366

"אשתו כגופו", ולכן מקור זה לא יעסיק אותי כאן כאן בפרוטרוט.¹⁵ הקשר הלקסיקלי ההדוק בין הברייתא בבבלי לאיגרת אל האפסים ("כן האנשים חיבים לאהב את נשיהם כגופם" / "האוהב את אשתו כגופו") די בו כדי לבסס הטענה שיש קשר בין המקורות אף שהאחד בעברית והאחר ביוונית. לבסוף, העובדה שלאיגרת אל האפסים יש מקבילה (שונה) בקומראן, המתוארכת למאה הראשונה לפנה"ס, הכתובה עברית, קושרת בין מחבר האיגרת למסורות ארץ ישראליות אם במישרין אם בדרכים עקיפות שאינן ידועות לנו.

הקטע המופיע באיגרת אל האפסים משתייך לסוגה הקרויה בעקבות מרטין לותר "חוקי משק הבית",¹⁶ שבמסגרתה נקבעים כללי התנהגות לבעל ולאשה, לאב ולילדיו ולעיתים גם לאדון ולעבד. אחד ממאפייניה המרכזיים של סוגה זו הוא שהיא מתייחסת תמיד לשני הצדדים במערכת היחסים ("הנשים הכנענה לבעליהן [...] האנשים אהבו את נשיהם").¹⁷ מאפיין זה מרחיק את חוקי משק הבית מיצירות בית מדרשויות, שכוונו מעיקרון לגברים בלבד.¹⁸ ובכל זאת, העיקרון המארגן את הקטע באיגרת אל האפסים מופיע גם בברייתא, המבקשת להסדיר את משק הבית המאוזן וממליצה על קווי התנהגות לגבר

-
- 15 אני מתעתדת לעסוק במקור זה בפרוטרוט במקום אחר.
- 16 על חוקי משק הבית, הנקראים בלעז *Haustafel* או *household codes*, ועל מקורותיהם נכתב רבות. ראו Sampley (לעיל הערה 8), עמ' 17–27; Lincoln (לעיל הערה 8), עמ' 356–365; Hoehner (לעיל הערה 10), עמ' 720–729; Wold (לעיל הערה 14); Rey (לעיל הערה 14); James E. Crouch, *The Origin and Intention of*; (לעיל הערה 14) *the Colossian Haustafel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, pp. 9–32, 146–151
- 17 Sampley (לעיל הערה 8), עמ' 19–20.
- 18 במחקר הוצע שהסוגה היא המצאה נוצרית. ראו למשל Karl Heinrich Rengstorff, "Die neutestamentlichen Mahnungen an die Frau, sich dem Manne unterzuordnen," in: Werner Foerster (ed.), *Verbum Dei Manet in Aeternum, Eine Festschrift für Prof. Otto Schmitz zu seinem siebenzigsten Geburtstag am 16. Juni 1953*, Witten: Luther-Verlag, 1953, pp. 131–145. אבל הוצע גם ששורשיה הם באתיקה הסטואית או בתרבות היהודית (שאינה הלניסטית). עד שנות האלפיים, בעיקר בעקבות ג'יימס קראוץ', התקבלה הטענה שהסוגה קרובה לכתובה יהודית הלניסטית, ושדרכה הגיעו לחוקי משק הבית ההשפעות הסטואיות כמו גם ההשפעות היהודיות. ההתייחסויות המחקריות נוגעות לדוגמה לפילון, היפותטיקה, 14–7.1; הנ"ל, על עשרת הדיברות, 165–167, יוספוס פלביוס, נגד אפיון, ב, 22–28; פסבדו פוקילידס, 175–227. לסיכום הניסיונות המחקריים למצוא את שורשיה של הסוגה ולהפניות למקורות ראשוניים נוספים ראו בקצרה Lincoln (לעיל הערה 8), עמ' 357; ובאריכות, Hoehner (לעיל הערה 10), עמ' 720–729, וכן אצל Crouch (לעיל הערה 16), עמ' 23–24, ובעיקר שם, הערה 55. מאז פרסום מגילת רו נהיה מקומראן בשנות התשעים הצביעו כמה חוקרים על הקשרים המבניים בין חוקי משק הבית באיגרת אל האפסים (דווקא, ולא באיגרת

כהורה וכאב. צירופים כאלו אינם נפוצים כל כך בספרות התנאים, אשר בה ניכרת הנטייה להפריד בין חובות הגבר כבעל, כאב וכאדון. אם אכן ישנו קשר בין המקורות ולא רק בין הביטויים, נראה שהקטע המאוחר שומר על נאמנות מסוימת לעקרונות המארגנים את עריכתו של הקטע המוקדם.

מבחינה רטורית, האיגרת אל האפסים קוראת לבעלים לאהוב את נשיהם כגופם באמצעות שני טיעונים, האחד אנתרופולוגי והאחר תיאולוגי. על פי הטיעון האנתרופולוגי, הנישואין יוצרים אחדות גופנית שבמסגרתה על הבעל לדאוג לאשתו כפי שהוא דואג באופן טבעי לעצמו ("האהב את אשתו אהב את עצמו, כי מעולם לא שנה איש את בשרו"). על פי הטיעון התיאולוגי, ראוי לבעלים לחקות את אהבתו של ישו לעדה: גם בין ישו לקהילה ישנה אחדות גופנית ("כי אברי גופו אנחנו, מבשרו ומעצמיו"), ולכן על הבעלים לחקות את ישו ולאהוב את נשותיהם כגופם. שני הטיעונים הללו שזורים זה בזה בקטע באמצעות קריאה מרובדת של "וְהָיָה לְבָשָׂר אֶחָד" (בראשית ב, כד). המובן הפשוט של הפסוק משמש אסמכתה לטיעון האנתרופולוגי, והמובן האלגורי שלו ("גדול הסוד [μυστήριον] הזה, ואני פותר אתו במשיח והעדה") נועד לבסס את הטיעון התיאולוגי.¹⁹ כך, הפירוש המרובד לפסוק מבסס את האנלוגיה בין יחסי ישו והעדה לבין יחסי הבעל ואשתו.²⁰ האיגרת אל האפסים חושפת אפוא את מקור הביטוי התלמודי "אשתו כגופו": הצירוף "אשתו כגופו" נולד מדרשה על "וְהָיָה לְבָשָׂר אֶחָד" שאינה מופיעה במפורש בספרות חז"ל.²¹ נראה שהטיעון האנתרופולוגי על בראשית ב, כד הוא דרשה קדומה, יהודית במקורה, שמחבר האיגרת הליביש בלבוש כריסטולוגי באמצעות הדרשה האלגורית של הפסוק. בברייתא המקבילה

אל הקולוסים) לבין טורים 3, 4 במגילת חכמת רו נהיה. טענה זו יש בה כדי למוטט את ההבחנה בין ז'אנר הלניסטי לז'אנר יהודי של חוקי משק הבית. על כך ארחיב במקום אחר.

19 ראו Gregory W. Dawes, *The Body in Question: Metaphor and Meaning in the Interpretation of Ephesians 5:21-33*, Leiden: Brill, 1998, pp. 103–104

20 Andrew Lincoln, "The Use of the OT in Ephesians," השוו פירושו של אנדרו לינקולן (*Journal for the Study of the New Testament* 4 [1982], p. 30), הגורס שהפירוש האלגורי לבראשית ב, כד מתפלמס עם הפירוש הפשוט של הפסוק (שלפיו "זהו לבשר אחד" מתייחס לאקט המיני) או לחלופין עם פירושים גנוסטיים מקובלים. אבל אין זה ברור מדוע יש להניח שיש בכלל הקשר פולמוסי בקטע.

21 ראו Lincoln (לעיל הערה 20), עמ' 31. בקטע מן האפסים מהדהדים מקורות מקראיים נוספים. בולטים שם במיוחד מוטיבים מתיאור הנישואין של האל וישראל ביהזקאל טז, ח-יד (השוו לדוגמה מוטיב הרחצה שם, ט, ובאיגרת אל האפסים ה, 26) והדהוד הציווי "וְאֶהְבֶּתְּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ" (ויקרא יט, יח). אבל רק הפסוק מבראשית ב, כד מצוטט במפורש באיגרת. על כך ראו עוד אצל Sampley (לעיל הערה 8), עמ' 30–61.

בבבלי מופיע "האוהב את אשתו כגופו" ללא היסוד המדרשי.²² ואכן, אף שמגילת חכמת רוז נהיה אינה כוללת ביטוי מעין "אשתו כגופו", גם בה מופיע ציטוט מפורש של בראשית ב, כב כדרך לבסס טענות, שאינן מופיעות בבבלי אבל מופיעות באיגרת (כגון הכפפת האישה לאיש ומשילתו בה).

הן הטיעון האנתרופולוגי הן הטיעון התיאולוגי נשענים על מסורות נוצריות שקדמו לאיגרת אל האפסים: האחדות הגופנית בין בני הזוג היא תפיסה יסודית של נישואין בברית החדשה (ובדומה לה, לשיטת כמה מן החוקרים גם בקומראן), והייתה הבסיס להתנגדותו של ישו לגירושין. הדרשה התיאולוגית על בראשית ב, כד, שלפיה המאמינים (או קהילת המשיח) הם גופו החדש של המשיח (במקום גופו הקונקרטי, שאותו הקריב למענם), נשענת על מסורת פאולינית. מחבר האיגרת אל האפסים השתמש בכל מקורות הברית החדשה העוסקים באחדות גופנית בין גברים לנשים ביצירתו את חוקי משק הבית,²³ ולפיכך, עיון במסורות ששימשו את האיגרת אל האפסים מקיף את כל המקורות העוסקים בבשר האחד בברית החדשה ומאפשר לעמוד על החידוש של מחבר האיגרת אל האפסים בהשוואה למסורות הכריסטולוגיות שקדמו לו. כמו כן, עיון ברעיון הנישואין כיוצרים "בשר אחד" כפי שהוא מפותח מישו עד דויטורו-פאולוס יאפשר לנו בהמשך לעמוד באופן השוואתי על משמעויותיו של "אשתו כגופו" בספרות חז"ל.

"בשר אחד" בברית החדשה: מישו עד דויטורו-פאולוס

- 2 ויגשו אליו הפרושים לנסותו, וישאלהו ויאמרו: היוכל איש לשלח את אשתו? 3 ויען ויאמר אליהם: מה צוה אתכם משה? 4 ויאמרו: לכתב ספר כריתת ולשלח.
- 5 ויען ישוע ויאמר אליהם: מפני קשי לבבכם כתב לכם את המצוה הזאת. 6 אבל

22 אפשר לשער גם השערה הפוכה: חז"ל הכירו דרשה נוצרית מורכבת, כריסטולוגית ואנתרופולוגית, והשתמשו בה לצורכיהם בברייתא. אבל אין ראיות לכך במקרה זה, ולכן לא נראה שיש סיבה לחרוג מהמצב הרגיל. על פי רוב, הכיוון הפוך: דרשות יהודיות עומדות בבסיס הברית החדשה, ונלמד סתום מן המפורש. ראו מנחם קיסטר, "בין מאמרי ישו למדרש", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ב), עמ' 7-17.

23 הקוד האתי עצמו אינו חידוש של האיגרת אל האפסים, ועיקרו מופיעים כבר בחוקי משק הבית הקצרים באיגרת אל הקולוסים ג, 18-19 (ראו: Stephen Francis Miletic, "One Flesh", Eph. 5.22-24, 5.31 - Marriage and the New Creation, Rome: Editrice Pontificio Istituito Biblico, 1988, p. 72; לעיל הערה 8), עמ' xlvi-lvii על כך שהחוקים באיגרת אל הקולוסים הם הבסיס למובא באיגרת אל האפסים). הקוד שם אינו מעניק נימוק או תימוכין לחובות בני הזוג זה לזה ואינו מציין את הבשר האחד או את עניין ישו והעדה.

מראשית הבריאה, זכר ונקבה ברא אתם אלהים. 7 על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו 8 והיו שניהם לבשר אחד, ואם כן אפוא, אינם עוד שנים כי אם בשר אחד. 9 לכן, את אשר חבר אלהים לא יפרידנו אדם. 10 ויהי בבית, וישונו תלמידיו לשאל אתו על זאת. 11 ויאמר אליהם: המשלח את אשתו ולקח אחרת, נאף הוא עליה. 12 ואשה כי תעזב אישה והיתה לאיש אחר, נאפת היא (מרקוס י', 2-12).²⁴

הטיעון האנתרופולוגי באיגרת אל האפסים הוא פיתוח של תפיסת הנישואין המוכרת כיסוד התנגדותו של ישו לגירושין. על פי ישו, יחסי המין יוצרים איחוד גופני בין הבעל לאשתו, בהסתמך על "זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם" (בראשית א, כז) ועל "וְהָיוּ לְבֶשֶׁר אֶחָד" (שם ב, כד). הנישואין יוצרים קשר טבעי שאינו ניתן להתרה או לשכפול²⁵ כמעט בשום תנאי: רוב המקורות העוסקים בגירושין בברית החדשה אוסרים באופן גורף על הגירושין,²⁶ לבד מהנוסח במתי,²⁷ המתיר את הגירושין במקרה של ניאוף האישה.²⁸ ישו יוצר היררכיה בין המתירנות של חוק משה ("מפני קשי לבבכם כתב לכם את המצוה הזאת") לבין האוטנטיות של חוק הבריאה ("אבל מראשית הבריאה") ומציג דוקטרינת נישואין חדשה, המשיבה את הסדר הטבעי והבראשיתי על כנו.²⁹ אפשר שיש כאן אף רמיזה למיתוס הנפוץ על אדם הראשון שנברא אנדרוגינוס, ושדברי ישו מבליעים פירוש הרמוניסטי לשני תיאורי בריאת האדם בבראשית א-ב, שלפיו לכתחילה (בפרק א) נברא האדם אנדרוגינוס ובצלם

24 השוו למתי יט, 3-9.

25 מלבד נישואין שניים לאלמן או לאלמנה. ראו האיגרת אל הרומים ז, 3.

26 ראו מרקוס ט, 10; לוקס טז, 18; האיגרת אל הרומים ז, 2; הראשונה אל הקורנתים ז, 10-11.

27 מתי ה, 31-32; יט, 9.

28 במקורות אלו, ישו מפרש את המילה "ערוה" המופיעה בדברים כד, א ("כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וְבָעִלָּהּ, וְהָיָה אִם לֹא תִמָּצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מִצָּא בָּהּ עֲרֹוֹת דְּבַר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתָת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשָׁלְחָהּ מִבֵּיתוֹ") בדומה לפירושו של בית שמאי: ערוה = ניאוף, ורק מקרה זה (שבו בכל מקרה האישה אסורה על בעלה) הוא עילה לגיטימית לגירושין. ראו ישי רוזן-צבי, "אפילו מצא אחרת נווה ממנה": מבט נוסף על עילות הגירושין בספרות התנאים", *JSIJ* 4 (2004), עמ' 1-11; R. T. France, *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids MI: Eerdmans, 2007, pp. 208-209, 721

29 תפיסת הנישואין הנוצרית דומה אולי לתפיסת הנישואין הנטורליסטית של כת קומראן, הרואה בנישואין איחוד חד-פעמי ואוסרת לחלוטין נישואין לאישה נוספת (אבל מתירה גירושין). הדברים נוגעים לכך שעל פי הכת, הקשר בין הבעל לאשתו מכוון באמצעות יחסי מין ולא באמצעות ברית, חוזה או טקס. על כך ראו אהרן שמש, "דימויי זיווגים אסורים לכלאיים ושעטנו בספרות כת מדבר יהודה", בתוך: גרשון ברין ובלהה ניצן (עורכים), *יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"א, עמ' 188*.

אלוהים, ומשהופרד נועדו הנישואין להשיבו לתצורתו המקורית ("ועל כן יעזוב איש את ביתו" וכו').³⁰

פאולוס מרחיב את תפיסת "הבשר האחד" של ישו מעבר לנישואין, ומוסיף שגם מי ששוכב עם זונה נעשה עימה בשר אחד:

והגוף (σῶμα) אל יהי לזנות כי אם לאדון, והאדון לגוף. 14 והאלהים העיר גם את אדנינו ויעיר גם אתכם בגבורתו. 15 הלא ידעתם כי גופתיכם אברי המשיח המה (τὰ σῶματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστί) האקח את אברי המשיח ואעשה אתם לאברי זונה חלילה? 16 או הלא ידעתם כי הדבק בזונה, גוף אחד (ἐν σῶμά) הוא עמה? כי הכתוב אמר "והיו שניהם לבשר אחד" (οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν). 17 אבל הדבק באדון, רוח אחד (ἐν πνεύμα) הוא עמו. 18 רחקו מן הזנות. כל חטא אשר יחטא האדם מחוץ לגופו הוא, והזונה חטא בעצם גופו. 19 או הלא ידעתם כי גופכם הוא היכל רוח הקדש השכן בקרבכם אשר היה לכם מאת האלהים, ולא שלכם אתם. 20 כי במחיר נקניתם, על כן כבדו את האלהים בגופכם (הראשונה אל הקורינתים ו, 13–20).

באיגרת אל הקורינתים מופיעים לראשונה זה לצד זה פירוש אנתרופולוגי ופירוש תיאולוגי לבראשית ב, כד. פאולוס דורש את המילה "דבק" הן כדי לתאר יחסי מין ("הדבק בזונה,

30 כך הציע דוד דאובה. ראו David Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1956, pp. 72–79. אבל ראיותיו לוקות בחסר: לדידו, רק הפסוק "זכר ונקבה ברא אתם" הובא לכתחילה כאסמכתה בדברי ישו, והואיל והפסוק משמש ראייה מקובלת אצל חז"ל ואצל פילון למעשה האנדרוגינוס, הדברים מלמדים שישו חשב שיחסי המין במסגרת הנישואין יוצרים מחדש את האנדרוגינוס הקדמון. אבל קשה לטעון שהפסוק מבראשית ב, לא צוטט במקור, שכן מייד אחרי הציטוט מתייחס ישו במפורש לפסוק עצמו: "ואם כן אפוא אינם עוד שנים כי אם בשר אחד" (פסוק 8 כאן, ופסוקים 5–6 במתי יט). ואכן, דבריו לא התקבלו במחקר. עדיאל שרמר אף טען נגד פירושו של דאובה שתחיבתו של האנדרוגינוס אל דברי ישו יוצרת אי־בהירות בנוגע למשמעות דבריו "את אשר חבר אלהים לא יפרידנו אדם" (פסוק 9), שהרי מיתוס האנדרוגינוס הוא מיתוס העוסק בהפרדת הזכר והנקבה ולא בחיבורם. ראו עדי שרמר, *זכר ונקבה בראם: הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד*, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ד, עמ' 71. ובכל זאת, עדיין אי־אפשר להוציא מכלל אפשרות שדבריו של ישו מהדהדים את מיתוס האנדרוגינוס ולא את הבריאה המשנית מהצלע. הדברים מתבהרים במקבילה שבמרקוס י, 12, שם מתייחס ישו לנשים המשלחות את בעליהן. קשה לדמיין תפיסה הרואה באישה צלע ותו לא, אבל מתייחסת אליה כמי שעשויה לגרש את בעלה. הדימוי של האנדרוגינוס נוח יותר בהקשר זה. הדברים אומנם אינם יוצאים מכלל השערה, אבל אפילו שרמר הסכים לכך שאם אכן מיתוס האנדרוגינוס מהדהד בדברי ישו, הוא מעניק לדבריו עוצמה מרובה. ראו שרמר (שם), עמ' 71, הערה 127.

גוף אחד הוא עמה") הן כדי לתאר את ההידבקות במשיח ("אבל הדבק באדון, רוח אחד הוא עמו"), ובכך מרחיב את המובן האנתרופולוגי ששימש את ישו לעיל, ומוסיף שאחדות גופנית נוצרת גם ביחסי מין עם זונה ולא רק ביחסי מין נורמטיביים במסגרת הנישואין. בכך חותרת הדרשה תחת מובנו המקורי של הפסוק:³¹ בעוד סיפור הבריאה השני מציג במקורו את יחסי המין ללא ביקורת ואת הנישואין כתכלית הבריאה, דרשת פאולוס מנצלת את "והיו לבשר אחד" דווקא כדי לצאת נגד יחסי מין אסורים עם זונה ולסמנם כאיום על המבנה התיאולוגי הרצוי.³² כלומר, יצירתו של "בשר אחד" במובן האנתרופולוגי יש בה כדי לסכן את "הבשר האחד" במובן התיאולוגי. ודוק: איחוד הרוח "עם האדון" (על פי פסוק 17) נוצר דרך הדבקות הגופנית:³³ גופו של המאמין הוא חלק מגופו של ישו ("כי גופתיכם אברי המשיח המה") – אחדות המתקיימת כל עוד קדושת הגוף נשמרת, כלומר, כל עוד הגוף אינו מאוחד עם גוף הזונה. בכך יוצר פאולוס מדרג של אחדויות גופניות: איחוד גופני בזוי עם זונה באמצעות מין, ואיחוד גופני עם ישו באמצעות הימנעות מאותם יחסי מין עם זונה. שניהם נלמדים באמצעות פירושים שונים למילה "דבק" המופיעה בבראשית ב, כד.

מעניין לציין שלפי פאולוס רק יחסי המין עם הזונה, ולא כל יחסי המין האסורים, מפירים את איחוד המאמין עם ישו. בווארין אומנם טוען שפאולוס חשף כאן את התנגדותו למין באופן כללי ואת העדפתו לרווקות כדרך החיים הראויה,³⁴ אבל פירוש זה אינו מסביר מדוע פאולוס "נטפל" לזונה דווקא. נראה ששורש העניין טמון בכך שבין ישו לזונה ישנו

31 ולא ממשיכה אותו כפי שטענו אור ווולטר. ראו William F. Orr and James Arthur Walther, *I Corinthians: A New Translation*, Garden City, NY: Doubleday, 1976, p. 200. לדידם, פאולוס פירש את הפסוק מבראשית באופן ליטרלי, ופירושו זה לזה שנמצא בדברי ישו במתי יט, 5-6, ולא היא. ישו, בשונה מפאולוס, צמצם את תפיסת ה"גוף האחד" לנישואין בלבד ולא הזכיר יחסים אחרים אף שברור מההקשר שלפיו יחסי המין הם היוצרים את האיחוד הגופני במסגרת הנישואין – דבר המחזור מכך שהתנגדותו לגירושין מתנסחת במושגים של עבירה מינית – ניאוף. ואכן, פרשנים אחרים ציינו שיש הבדל בין מתי לפאולוס בשימוש בבראשית ב, כד, גם אם לא פירוטו מהו. ראו למשל: Joseph A. Fitzmyer, *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven, CT: Yale University Press, 2008, p. 268

32 Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 170-172

33 ראו Robert Jewett, *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings*, Leiden: Brill, 1971, p. 185 (לעיל הערה 20), עמ' 36.

34 Boyarin (לעיל הערה 32), עמ' 170-172.

דמיון מפתיע. רוברט ג'ואט פירש שהמאמין הנוצרי דבק בישו ובזונה באותו אופן, ומכיוון שמערכות היחסים דומות הן מבטלות זו את זו.³⁵ אבל מכיוון שבאופן זה דומות גם מערכות יחסים מיניות אחרות למערכת היחסים עם ישו,³⁶ יש מקום להוסיף על דבריו של ג'ואט ולפרש: שלא כמו באיחוד הגופני החד-פעמי בנישואין, הזונה וישו נדבקים לרבים בגופם. הדמיון שביריבויות ההתאחדויות הגופניות הוא ההופך את ישו ואת הזונה לדמויות מראה, ובכך נעוץ כוחם של יחסי המין עם הזונה – ודווקא עימה – לגדוע את האיחוד הגופני עם המשיח.

פאולוס הרחיב את רעיון הגוף המאוחד גם במנותק מבראשית ב, כד. בפרק יא של האיגרת אל הקורינתיים הוא נימק את חובת האישה לכסות את ראשה ברעיון ההיררכיה הגופנית, רעיון המפותח אף הוא בחוקי משק הבית באיגרת אל האפסים:

3 ורצוני שתהיו ידעים שראש כל איש המשיח וראש האשה האיש וראש המשיח הוא האלהים. 4 כל איש אשר יתפלל או יתנבא וראשו מכסה, מנול הוא את ראשו. 5 וכל אשה אשר תתפלל או תתנבא וראשה פרוע, את ראשה היא מנולת, כי שוה היא למגלחה. 6 כי האשה אם לא תתכסה גם תגלח, ואם בזיון הוא לאשה לגז או לגלח, את שיערה תתכסה. 7 אמנם האיש איננו חייב לכסות את ראשו, כי הוא צלם אלהים וכבודו, והאשה היא כבוד האיש. 8 כי אין האיש מן האשה, כי אם האשה מן האיש. 9 גם לא נברא האיש בעבור האשה, כי אם האשה בעבור האיש. 10 על כן האשה חייבת להיות אות משמעתה על ראשה בעבור המלאכים (הראשונה אל הקורינתים יא, 3-10).³⁷

פאולוס ביקש לתקן את אורחותיהם הדתיות של הקורינתיים, שנשותיהם לא נהגו לכסות את ראשיהן, באמצעות משחק רטורי בין מובן ליטרלי וגופני של המילה "ראש" לבין מובן מטפורי שלה. על האישה לכסות את ראשה הקונקרטי משום שהגבר הוא ראשה המטפורי (פסוק 3), וראשה הפרוע מנוול את ראשה (פסוק 5). במסגרת המטפורה ראש/גוף זוכה הגבר למעמד כפול: מחד גיסא הוא ראש האישה; מאידך גיסא, המשיח הוא ראשו. ראשו (הקונקרטי) שונה מראש האישה, וצריך להיות מגולה כדי לא לנוול את ראשו (פסוק 4). מדובר אפוא במטפורה גופנית להיררכיה אנושית. במחקר הוצע לפרש שהפיגורה ראש

35 Jewett (לעיל הערה 33), עמ' 260-261.

36 בניאוף, נניח.

37 השוו לאיגרת השנייה אל הקורינתים יד, 33-34; האיגרת הראשונה אל טימותיוס ב, 9-15 (גם שם מובאת אסמכתא מן הבריאה); איגרת פטרוס הראשונה ג, 1-7. בכל המקבילות הללו אין טרמינולוגיה גופנית, אבל הוראות ההתנהגות לנשים דומות. במקורות השונים שכונסו בברית החדשה, הקריאה לנשים להיכנע לבעליהן נתמכת תמיד בצייטוט מקראי. לדיון בתופעה ראו Sampley (לעיל הערה 8), עמ' 97-102.

מורה על סמכות או על הנהגה, וכן הוצע לפרש שראש=מקור (או מקור חיים),³⁸ פירוש הנתמך בעובדה שפאולוס נשען בין השאר על מעשה בריאת האישה מהצלע (פסוקים 8-9) כדי לבסס את טענתו.³⁹ בדומה לתפיסות אחרות של הגוף המאוחד בברית החדשה שנסקרו לעיל, גם כאן מובא מעשה הבריאה כאסמכתה.

ההבדלים בין הרטוריקה של פאולוס באיגרת אל הקורינתים יא לבין שאר מקורות ה"בשר אחד" בברית החדשה ניכרים. במקורות הקודמים הציגו ישו ופאולוס מודל אנתרופולוגי: אפשר היה ללמוד מהם על טבעו הסומטי של האדם ועל הקשר בין הגוף לעצמיות. באיגרת אל הקורינתים מופיעה אומנם רטוריקה אנתרופולוגית, אבל זוהי מטפורה בלבד, שאינה מלמדת על טבעו של הגוף. נוסף על כך, בשונה משאר המקורות לעיל, פרק יא באיגרת אל הקורינתים אינו עוסק כלל בנישואין אלא ביחסים בין המיניים באופן כללי,⁴⁰ ומפרש את מעשה הבריאה כדי לבסס מדרג עולה אישה-גבר-משיח-אלוהים.

מחבר האיגרת אל האפסים פיתח את מטפורת הראש של פאולוס בכמה אופנים: ראשית, הוא מעמיד את הקורינתים על היחסים בין בעל לאשתו במקום על היחסים בין גברים לנשים באופן כללי; שנית, ישו הפך באיגרת אל האפסים להיות ראש העדה⁴¹ ולא רק ראש הגבר: בכך החליף מחבר האיגרת אל האפסים את התפיסה ההיררכית של פאולוס (אישה-גבר-משיח-אלוהים) והמציג במקומה תפיסה היררכית אחרת, שלפיה היחסים בין האישה לבעלה אנלוגיים ליחסים בין ישו לעדה (אישה-בעל = עדה-ישו).⁴² בתוך כך השיב מחבר האיגרת אל האפסים את הגוף המטפורי שבאיגרת אל הקורינתים יא אל הגוף

38 לתולדות הפולמוס ולהפניות ראו Dawes (לעיל הערה 19), עמ' 124-129, 134-137.

39 פאולוס התייחס בפסוק גם לבראשית א, ולבריאת האדם בצלם בפסוק 7. מעניין לציין שלשיתו כאן, רק הגבר נברא בצלם אלוהים, בניגוד לפשט המקרא.

40 ראו Miletic (לעיל הערה 23), עמ' 69, הערה 11.

41 מהלך זה נעשה כבר באיגרת אל הקולוסים א, 18: "והוא [המשיח] ראש גוף העדה אשר הוא ראשית ובכור מעם המתים למען יהיה הראשון בכל", ובאיגרת אל הקולוסים ב, 19: "ואיננו אחז בראש אשר ממנו כל הגוף המחבר והמאחז בציריו ודבקיו יגדל גדול אלהים", וכן מופיע עוד באיגרת אל האפסים א, 22-23: "וישת כל תחת רגליו ויתן אתו לראש לכל אל העדה. 23 אשר היא גופו מלוא של הממלא את הכל בכל" ובאיגרת אל האפסים ד, 15-16: "כי אם נדבר האמת באהבה ונגדלה בכל דבר לו למשיח אשר הוא הראש. 16 אשר ממנו כל הגוף המרכב ומדבק בכל חבור השמוש כמדת הכח הנתון לכל אבר ואבר ירב ויגדל להשלמת בנינו באהבה". אבל אין בברית החדשה מקורות שבהם ישו הוא ראש הגבר או האדם מלבד באיגרת אל האפסים ה. מחבר האיגרת אל האפסים מיזג את הרעיון הפאוליני מהאיגרת הראשונה אל הקורינתים יא עם הרעיון של מחבר האיגרת אל הקולוסים.

42 Miletic (לעיל הערה 23), עמ' 71.

הקונקרטי המוכר מדברי ישו ופאולוס שנסקרו לעיל. יש באיגרת אל האפסים מימוש (מטריאליזציה) של המטפורה הפאולינית, המציג את הנישואין כיוצרים בשר אחד שיש בו היררכיה פנימית שאפשר לדמותה ליחסים בין הראש לגוף. הבעל הוא הראש והאישה היא הגוף, ולכן צריכה האישה להכניע את עצמה לבעלה והבעל צריך לאהוב אותה כגופו.⁴³ לסיכום, מעשה הבריאה השני מתפקד באיגרת אל האפסים הן באופן ישיר (האיגרת אל האפסים ה, 31) הן בתיווך האיגרת אל הקורינתים יא.

"האזהב את אשתו כגופו": בחזרה אל הנרייטא

מייקל סטלואו מפרש נכונה שבברייתא שלנו אהבה איננה רגש כי אם התנהגות. בכך, "האזהב את אשתו כגופו" דומה לציווי המקראי לאהוב את הָרַע (ויקרא יט, יח) ואת הַגֵּר (שם שם, לד), שאינו חובה סנטימנטלית אלא אתית. עיון במדרשי "ואהבת לרעך כמוך" מלמד שחז"ל המשיכו את התפיסה המקראית וראו בחובה לאהוב את הָרַע חובה התנהגותית ופרפורמטיבית ולא רגשית.⁴⁴ לפי תפיסה רווחת במחקר, שקיבלה ביטוי שיטתי בידי סטלואו, "האזהב את אשתו" הוא המכבדה.⁴⁵ לשיטתו, "האזהב את אשתו"

43 ראוי לציין בהקשר זה שאצל פאולוס מופיעה גם תפיסה הדדית ושוויונית יותר של היחסים בין בעל לאשתו, באיגרת הראשונה אל הקורינתים ז. שם הוא קובע שתפקיד הנישואין כמסגרת נורמטיבית של יחסי מין הוא להגן על נשים ועל גברים מפני הטאים מיניים. לצורך כך, בני הזוג מחויבים לקיים יחסי מין זה עם זה — תפיסה המוכרת גם ממקורות חז"ליים (ראו Boyarin [לעיל הערה 32], עמ' 192 והפניותיו שם). פאולוס העניק לתפיסה מוכרת זו ניסוח ייחודי בכך שקבע ש"האשה אין גופה ברשותה אלא ברשות בעלה וכמו כן האיש אין גופו ברשותו אלא ברשות אשתו" (הראשונה אל הקורינתים ז, 4). רבים הדגישו את הייחודיות של תפיסה הדדית ושוויונית זו של היחסים בין המינים בנישואין (ראו לדוגמה Kingsley Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London: A & C Black, 1968, p. 156; Jewett, [לעיל הערה 33], עמ' 269; Orr and Walther, [לעיל הערה 31], עמ' 208; Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987, p. 280). פאולוס השתמש כאן ברטוריקה של בעלות וסמכות, השונה באופן עמוק מתפיסת הנישואין כיוצרים "בשר אחד": אין כאן דימוי של "גוף אחד" אלא קריאה להתמסרות הדדית. ובאמת, הרטוריקה של "בשר אחד" שימשה את פאולוס ואת דויטורו פאולוס כדי לבסס על פי רוב דווקא יחסים לא שוויוניים בין הבעל (או הגבר) לאישה: יחסים שבהם רק האישה נכנעת לבעלה.

44 Satlow (לעיל הערה 9), עמ' 231. השוו יוחנן מופס, אהבה ושמחה: חוק, לשון ודת במקרא ובספרות חז"ל, ירושלים: מאגנס, תשס"ב, עמ' 144–148.

45 Satlow (לעיל הערה 8), עמ' 82; הנ"ל, (לעיל הערה 9), עמ' 230. סטלואו טוען שרוב החוקרים שקדמו לו רואים בברייתא עדות לקיומה של תפיסה רומנטית של אהבה בעולמם של

דומה לצייוי המקראי "וְאֶהְבֶּתְ לְרַעַךְ כְּמוֹךְ" (ויקרא יט, יח), הקובע שעל אדם לכבד את רעהו. פירוש זה מעורר קשיים, שכן הברייתא מבחינה בין אהבה לכבוד בכך שהיא קובעת להם אמות מידה שונות ("כגופו [...] יתר מגופו"). בעייתיות פירושו של סטולאו נובעת מהגבלת תחום הביורור שלו להוראתה של אהבה אך ורק במופעיה הנוגעים לנישואין בספרות חז"ל, ובהיעדרו של עיון במושג הכבוד. דרוש אפוא מענה חדש לשאלת טיבה של האהבה בברייתא, שממנו יתפרש מחדש גם מושג הגוף שבו היא משתמשת.

פירוש אפשרי עולה מגרסה מאוחרת של הברייתא בסדר אליהו רבה: "העושה חפצי אשתו ומנהיג את בניו כשורה ומשיא אשה לבנו קטון עד שלא יגיע לפירקן קודם שיבא לידי חטא, עליו הוא או' [מר]: 'וידעת כי שלו' [ם] אהלך" (איוב ה, כד) וגו', 'וידעת כי רב זרעך' (איוב ה, כה) וגו'." ⁴⁶ גרסה מאוחרת זו ממירה את החובות המופיעות בריש הברייתא בחובה לדאוג לסיפוקה המיני של האישה בשעת התשמיש, למען שלום בית ולעידוד הפריון, ⁴⁷ ומאפשרת בכך להציע שמובנה של אהבה כאן דומה לשימושיה האחרים

חכמים, וכראיה [לעיל הערה 8], עמ' 87, הערה 8; הנ"ל [לעיל הערה 9], עמ' 355, הערה 32) הוא מפנה ל-Stalow [לעיל הערה 8], עמ' 320–312, מחזיק בדעה שבארץ ישראל הייתה תפיסה רומנטית של נישואין, אבל לא בבבל (שם, עמ' 339–341). אולם הוא אינו דן במוצא הברייתא שלנו. כמה מחוקרי האיגרת אל האפסים טוענים שיש לפרש את חובת הבעל לאהוב את אשתו כחובה סנטימנטלית (ראו Barth [לעיל הערה 9], עמ' 633, 672–678). מכיוון שהאיגרת אל האפסים מציגה את חובת הבעל לאהוב את אשתו כחיקוי של אהבת המשיח לקהילה, הדגישו כמה חוקרים את ממד ההקרבה העצמית בצייוי זה. לאור האנלוגיה לאהבת המשיח מדבר אנדרו לינקולן על הצייוי באופן מקיף ביותר, ככולל דאגה לשלום האישה ולסיפוקה בכל היבט ומובן, גם זה הרגשי גם זה המיני (ראו Lincoln [לעיל הערה 8], עמ' 374). על ההשתמעויות הפמיניסטיות של חובת האהבה כהקרבה עצמית של הבעל ראו Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (2nd edition), London: SCM, 1995, pp. 269–270. חוקרים אחרים הדגישו שאין מדובר בפעולה רגשית אלא ב"אהבה רצונית" (התרגום שלי). ראו Hoehner [לעיל הערה 10], עמ' 747. במקרה שלנו מחוור שהברייתא אינה קוראת לבעל לאהוב את אשתו אהבה רומנטית.

46 סדר אליהו רבה טו (מהדורת איש שלום, עמ' 78). פרשני הברייתא לא הפנו כלל למקבילה זו.

47 ראו כלה, הלכה כב; כלה רבתי ב, יא.

על פי סטלואו, הנוגעים ליחס המיני של הבעל לאשתו.⁴⁸ במובן זה, "האוהב את אשתו כגופו" הוא למעשה "המספק אותה בתשמיש כפי שהוא מסופק". השערה פרשנית זו אינה חפה מקשיים,⁴⁹ אבל יתרונה העיקרי הוא בהשבת מושג האהבה בברייתא אל הוראתו העיקרית בלשון חכמים.

אפשרות פרשנית נוספת היא שהצירוף "האוהב את אשתו כגופו" מהדהד את "וְאֵהָבָה לְרַעְךָ כְּמוֹךָ" ובא להרחיב את תחום חלותו.⁵⁰ בניגוד לפירושו של סטלואו, שבברייתא מתפקד מושג האהבה המקראי, נראה שיש לפנות דווקא אל הפירוש המקובל ל"ואהבת" בעולמם של חכמים. בספרות חז"ל כולה נדרש הפסוק בשמונה דרשות שונות, שמהן רק שתיים באות לבאר את "ואהבת",⁵¹ ושתיהן מפרשות את הציווי המקראי כחובה לדאוג

48 השו" שרמר (לעיל הערה 30), עמ' 341–399, האוחזו בעמדה שבארץ ישראל רווחה תפיסה של זוגיות. אפשרות זו הועלתה גם בנוגע לאיגרת אל האפסים. ראו Ernest Best, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians (International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments)*, Edinburgh: T&T Clark, 1998, p. 540, הטוען שהאיגרת מחייבת בעלים לקיים יחסי מין עם נשותיהם, תוך שימוש במובן המיני של מושג האהבה. היפותזה זו שואבת את כוחה ממובן אפשרי של המילה ἀγαπάω (האיגרת אל אפסים ה', 28), "לספק". פירוש זה מקשה על הבנת הקטע המלא באיגרת אל האפסים, המדמה את יחסי ישו והכנסייה ליחסי בעל ואישה, ולכן לא התקבל במחקר.

49 הפירוש אינו עונה על שאלת היחס בין אהבה לבין כבוד בברייתא. הקישור שלו דווקא למושג האהבה (ולא לכבוד) ספקולטיבי, ומבוסס על שימוש בסדר אליהו רבה, שהוא מקור מאוחר.

50 הקרבה של האיגרת אל האפסים לתרגום השבעים בולטת, ומשמשת ראייה נוספת לקרבה בין הברייתא לבין ויקרא יט, יח ("וְאֵהָבָה לְרַעְךָ כְּמוֹךָ"). לשון האיגרת אל האפסים ה', 33 היא: τῆν καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν.

51 כל דרשה מופיעה בספרות כמה פעמים, בגרסאות שונות. שאר הדרשות אינן באות להבהיר את חובת האהבה אלא לקבוע את חשיבות הפסוק ("זהו כלל גדול בתורה", ספרא, קדוש ב ב, פט ע"ב, וכן ירושלמי נדרים ט ד, מא ע"ג, ובראשית רבה ג ד, ז [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 236]; "עבר אדם על מצוה קלה סופו לעבור על מצוה חמורה. עבר על 'ואהבת לרעך כמוך' [...] [...] סופו לעבור על 'לא תקם ולא תטור' [ויקרא יט, יח]", ספרי דברים קפו [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 226]. השו" ספרי דברים רלה [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 267], את היוצאים מכללו ("לא תאבה לו" [דברים יג, ט] – מכלל שנ' [אמר] 'ואהבת לרעך כמוך' יכל אתה אוהב לזה? ת' לא תאבה לו", ספרי דברים פט [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 152]; "ואהבת לרעך כמוך אני ה' בראתיו. בעושי מעשה עמך אתה אוהב, ושאינ עושה מעשה עמך אין אתה אוהב" אבות דרבי נתן נוסח א, פרק טז) ואת קשריו לעשרת הדיברות ("לא תחמד" [שמות כ, יג; דברים ה, יז], וכת' הכא 'ואהבת לרעך'", ויקרא רבה כד, ה [מהדורת מרגליות, עמ' תקנח]).

לשלמות הגוף. הדרשה הנפוצה ביניהן היא "ברור לו מיתה יפה".⁵² החוקרים אומנם חלוקים באשר למשמעותו של מושג היופי בהקשר זה,⁵³ אבל מוסכם עליהם שהחובה לאהוב מתפרשת כחובה לנהוג בגופו של הרע כראוי.⁵⁴ דרשה אחרת קושרת בין אהבה לבין דאגה לשלום הגוף בכך שהיא מתירה באמצעות הפסוק לבן להקזיז את דמו של אביו אף שהוא גורם לו חבורה.⁵⁵ מכאן, "האהבה את אשתו כגופו" הוא מי שדואג לקיומה ולשלומה הגופני של אשתו כפי שהוא דואג לעצמו. פירוש זה נתמך גם באיגרת אל האפסים, הקושרת בין חובת הבעל לאהוב את אשתו לחובתו לזונה ולכלכלה.⁵⁶

בלשון חכמים נקשר גם מושג הכבוד באופן עמוק לגוף. כך מלמדים בין השאר מדרשי "כבד את אביך ואת אמך", הקובעים שבן המכבד את הוריו מעניק להם טיפול גופני;⁵⁷ מעשים הנאסרים "מפני כבוד הבריות" קשורים לרוב במיאוס גופני;⁵⁸ אף הגוף עצמו נקרא לעיתים "כבוד", וכמוהו גם הבגדים המכסים אותו.⁵⁹ לאהבה ולכבוד אומנם שדות סמנטיים קרובים, אבל גרסה אמוראית לברייתא שלנו מאפשרת לסמן את ההבדל ביניהם:

52 תוספתא, סנהדרין ט, יא. השוו מכילתא דרשב"י כא, טו; ירושלמי סוטה א ה, יז ע"א; סנהדרין ו ג, כג ע"ג; בבלי, בבא קמא נא ע"א; כתובות לו ע"ב; סוטה ח ע"ב; סנהדרין מה ע"א, נב ע"ב; פסחים עה ע"א.

53 אהרן שמש, עונשים וחטאים מן המקרא לספרות חז"ל, ירושלים: מאגנס, תשס"ג, עמ' 132–133; יאיר לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשס"ד, עמ' 205; ישי רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים: מאגנס, תשס"ח, עמ' 76, הערה 35.

54 הקריטריון למיתה ראויה משתנה על פי ההקשר. ראו שם.

55 סנהדרין פד ע"ב.

56 "כן האנשים חייבים לאהב את נשיהם כגופם, כי האהב את אשתו אהב את עצמו. כי מעולם לא שנא איש את בשרו, כי אם זן ומכלכל אתו כאשר גם האדון את עדתו" (האיגרת אל האפסים ה, 28–29). ראו Lincoln (לעיל הערה 8), עמ' 379. השוו Barth (לעיל הערה 9), עמ' 633.

57 ושוללים הקשר מילולי, לא גופני, לכבוד: "כבד את אביך ואת אמך" (שמות כ, יב) – שומע אני בדברים? תל' [תלמוד לומר]: 'כבד את ייי מהונך' (משלי ג, ט) וג' – במאכל ובמשתה ובכסות נקיה" (מכילתא חדרש ח (מהדורת הורביץ, עמ' 231). השוו מכילתא דרשב"י כ, יב (מהדורת אפשטיין-מלמד עמ' 152). בהמשך לכך, החובה לירוא את ההורים מתפרשת בברייתא בבלי כקשורה בין השאר בדברים דלהלן: "תנו רבנן: איזהו מורא ואיזהו כיבוד? מורא – לא ישב במקומו ול' [א] יעמוד במקומו ולא יסתור דבריו ולא מכריעו; כיבוד – מאכיל ומשק' [ה], מלבי' [ש] ומכסה, מוציא ומכניס" (קידושין לא ע"ב).

58 ראו יעקב בלידשטיין, "גדול כבוד הבריות", שנתון המשפט העברי ט-י (תשמ"ב-תשמ"ג), עמ' 142, 179.

59 משה ויינפלד, "האל הבורא בבראשית א ובנבואת ישעיהו השני", תרביץ לו (תשכ"ח), עמ' 117; Michael Fishbane, *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and*

דרש רב עזרא: זימנין אמ' [ר] משמיה דרבמי זימנין א' [מר] לה משמיה דרבסי: מאי דכת' [יב] "טוב איש חונן ומלוה יכלכל דבריו במשפט" (תהילים קיב, ה)? לעולם יאכל אדם וישתה פחות ממה שיש לו, וילבש ויכסה כמו שיש לו, ויכבד את אשתו ואת בניו יותר ממה שיש לו. שהן תלויין בו, והוא תלוי במי שאמר והיה העולם.⁶⁰

רב עזרא מפריד במימרה שלו בין הענקת מאכל, משקה וכסות נקייה – שהיא חובתו הבסיסית של הבעל כלפי אשתו (ובניו) – לבין החובה לכבד, הקשורה כנראה בפניוק מעבר לצרכים הבסיסיים. אולי מכאן נובע פירושו של רש"י: "המכבדה – בתכשיטין נאין",⁶¹ המבחין באופן הברור ביותר בין החובות: החובה לאהוב היא החובה לדאוג לשלומה הגופני של האישה ולתנאים הבסיסיים לקיומה, ואילו החובה לכבד היא החובה להעניק לה מותרות שמטרתן לקשט ולעדן את הגוף: כסות מהודרת ותכשיטים נאים.⁶² לעניין הכלכלה, בני הזוג שווים ("כגופו"), ולעניין הקישוט, האישה קודמת ("יתר מגופו").⁶³

בין כך ובין כך עולה שיש לפרש את "כגופו" שבברייתא במובן קורפורלי, בשונה מסטלואו, המתרגם ללא דיון את "כגופו" ל-himself. ודוק: ההקשר הסומטי של "כגופו" אינו מבטל את המובן הזהותי של המונח כשם שהמובן הזהותי אינו מבטל את המובן הסומטי.⁶⁴ הדבר מוכח לא רק מספרות חז"ל אלא גם מההשוואה לאיגרת אל האפסים, העושה שימוש ב-σῶμα (גוף) – מונח שאינו משתמע לשני פנים. המעבר החופשי

60 62 Theology, Cambridge MA: Harvard University Press, 1998, pp. 62–64. מפנה

אליהם לורברבוים (לעיל הערה 53), עמ' 188.

60 חולין פד ע"ב. דרשתו של רב עזרא אינה תובעת תביעה זהה לזו המופיעה בברייתא שלנו, שהרי הבעל נתבע לקיים את עצמו ברמה נמוכה מזו של אשתו (ושל בניו), ואילו אצלנו הוא נתבע לכל הפחות לקיים את אשתו כפי שהוא מקיים את עצמו. ראוי לציין גם שהמבנה ההיררכי בדרשה זו מזכיר את המבנה ההיררכי האנתרופולוגי באיגרת אל האפסים (ובאיגרת הראשונה אל הקורינתים), של שרשת היררכית מהאל (או מהמשיח) אל הבעל, וממנו אל האישה.

61 רש"י, סנהדרין עו ע"ב, ד"ה "המכבדה".

62 בפירוש זה תומכת הוראתה של "כבוד" במובן "כסות". וראו שיטת ר' יוחנן בשבת קיג ע"ב, הטוען שבהוצאה להורג בשרפה, רק הגוף נשרף, ולא הכסות: " 'ותחת כבודו יקוד יקוד כיקוד אש' (ישעיהו י, טז) – א"ר [אמר ר'] יוחנן: תחת כבודו – ולא כבודו ממש. ור' יוחנן לטעמיה, דר' יוחנן קארי להו למאניה מכבדותי 'שר' יוחנן קרא לבגדיו מכבדיי]. ר' אליעזר אומ': תחת כבודו ממש. ר' שמואל בר נחמני אמ': תחת כבודו, וכשריפת בני אהרן. מה להלן שריפת נשמה וגוף קיים, אף כאן שריפת נשמה וגוף קיים". ראו לורברבוים (לעיל הערה 53), עמ' 188.

63 נקודת התורפה של הפירוש היא בכך שמדרשי כבוד ההורים קושרים בין כבוד לבין הדאגה הבסיסית לגוף, שאותה קשרתי כאן לאהבה.

64 ואכן, למסכת דרך ארץ רבה ב, טז הגיע נוסח של הברייתא המחליף את "כגופו" ב"כנפשו" ("האובה את אשתו כנפשו והמ[כ]בדה יותר מגופו"). החילוף נובע ודאי מהמשמעות הזהותית

באיגרת בין מונחים גופניים כמו בשר (σάρξ) וגוף (σῶμα)⁶⁵ למונחים של עצמיות ("הוא" – αὐτός)⁶⁶ אינו מערער את הקשר הסומטי בין בני הזוג (או בין ישו לעדתו) בקטע⁶⁷, אלא מלמד שישנו קשר חזק בין גוף לעצמיות.⁶⁸ כך נראה שיש לפרש גם בברייתא: "האזהב את אשתו כגופו" הוא הוא האזהב אותה כפי שהוא אזהב את עצמו, משמע, עליו לדאוג לשלום גופה כפי שהוא דואג לשלום גופו שלו.

סיכום והשתמעויות טכנולוגיות

מאמר זה עסק בפירושו של מופע אחד של הביטוי התלמודי "אשתו כגופו", ברייתא מן הבבלי המוזכרת לא פעם בטקסי הנישואין היהודיים בימינו, ככל הנראה משום שהיא מובנת כטקסט רומנטי. המושגים שבאמצעותם אנחנו מדברים בעת הזאת על אהבה בין איש לאשתו כוננו במסורות החוקיות והאגדיות של חז"ל, ולפיכך, ביקורת השיח העכשווי כרוכה בעיון במקורותיו. הביטוי "אשתו כגופו" מדגים כיצד היררכיה בנישואין מדוברת במונחים של אחדות, ואחדות מדוברת במונחים של אי-שיוויון (לעולם האישה היא כגופו של בעלה ולא להפך). גם היבטים חיוביים, כמו חובת הבעל לאהוב את אשתו, לכבדה ולדאוג לה הם חלק מאותו מבנה פטריארכלי הרואה נשים ככפופות לבעליהן. אף שחוקרות פמיניסטיות עסקו בביטוי זה, הכפילות הזאת חמקה מעיניהן. הביטוי "אשתו כגופו" אינו מתאר מחיקה של האישה הנשואה מבחינה אנושית כפי שביקשו חוקרות אלו

המקופלת בדימוי "אשתו כגופו", אבל ברי שנוסח זה משני, כפי שמלמדת המקבילה באיגרת אל האפסים.

65 σῶμα באיגרת אל האפסים ה, 28; σάρξ שם, 29, 31.

66 האיגרת אל האפסים ה, 32.

67 בעקבות פירושו של בולטמן למילה σῶμα (ראו Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol. 2, London: SCM Press, 1952, p. 195) השתמשו חלק מפרשני האיגרת במעבר זה כדי לטשטש (בדומה לסטלואו בנוגע לברייתא שלנו) את המובן הסומטי של הזהות בין הבעל לאישה (Barth [לעיל הערה 9], עמ' 632–633). אבל הדבר אינו מקובל בקרב פרשניה החדשים יותר של האיגרת, המעניקים ל"בשר אחד" מובן מורכב (Sampley [לעיל הערה 8], עמ' 30–34; Jewett [לעיל הערה 33], עמ' 211; Lincoln [לעיל הערה 8], עמ' 379–378; Dawes [לעיל הערה 19], עמ' 99–100). ג'ואט ניסח זאת באופן המדויק ביותר בנוגע לבולטמן ולפירושו לפסוקים באגרת הראשונה אל הקורינתים: "כסמל למבנה של הקיום האינדיווידואלי איבדה המילה 'גוף' (σῶμα) כל קשר משמעותי לגופניות! אכן, בולטמן אינו מכחיש אף פעם שמשמעות σῶμα היא גופו הפיזי של האדם, אבל הוא אינו מקנה לו כל משמעות" (התרגום שלי). ראו Jewett [לעיל הערה 33], עמ' 210.

68 שם, עמ' 211; Sampley [לעיל הערה 8], עמ' 143.

לטעון: בנישואין כפי שהבנו אותם חז"ל, האופן שבו אישה קנויה לבעלה שונה מהאופן שבו קונים חפץ או בהמה, והיא שומרת על אנושיותה. בה בעת היא מוכפפת לבעלה באמצעות התפיסה שהם גוף אחד.

"רוח הדבור הגדול והעד"

לשון המקרא, הנבואה ושאלת הסמכות המאוחרת
בספרות העברית החדשה בין ברנר לביאליק

אוראל שרפ

ה"נוסח" אל חול העברית המקראית

במאמר זה אבחן את השפעת המקור הסגנוני של העברית על התוכן שנכתב בסגנון זה ואת הדרכים שבאמצעותן בחרו ברנר ומחברים שונים להתייחס להשפעה זו. על בסיס עיון בכתבי ברנר ובני דורו אדון במהות הבחירה של רוב סופרי ההשכלה לכתוב בעברית המקראית, כיצד תפס ביאליק בחירה זו וכיצד חלק עליו ברנר בנוגע אליה. נוסף על מחלוקת זו אבקש לעמוד על המשמעות השונה שקיבלה הבחירה לפנות לעברית רבת מקורות המבוססת על שפת חז"ל, זו שביאליק כינה "נוסח מגדלי", ולעומתה אבקש להציג את המשמעות של בחירה זו בעיני ברנר. על בסיס עיון ב"מסביב לנקודה" אבקש להראות עד כמה מודע המספר של "מסביב לנקודה" להשתמעויות התמטיות של כל אחד מן המקורות של השפה וכיצד משליכות מודעות זו וקבלה זו של המקורות על תפקידן בטקסט. מתוך הבנת הסמכות והעוצמה הטמונות בפסוקי המקרא מבקש המספר למצות את כוחם הנבואי וההתגלותי. בכך הוא נאמן לעמדתו שאיננה מבקשת ליטול לעצמה סמכות מאוחרת של העורכים ושל הכותבים המאוחרים יותר. על יסוד אותה הבנה של אופיים השונה של המקורות ושל העוצמה שבהם אדגים עד כמה מצליח המספר ב"מסביב לנקודה", מתוך מודעות לכוחה של לשון המקרא, לממש את מלוא הפוטנציאל התמטי שהלשון הזאת מאפשרת לו.

ביאליק ב"יצר הנוסח": שאלת השפה החיה

אחת הדרמות הבולטות בהיסטוריוגרפיה של הספרות העברית של המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים נגעה לסגנון הכתיבה של הספרות העברית החדשה. "מנדלי מוכר ספרים" – כינויו הספרותי של שלום יעקב אברמוביץ' – יצר שינוי שביאליק הכתירו כשינוי הבולט בספרות העברית החדשה של המאה התשע עשרה. בכתיבתו בעברית פנה מנדלי לסגנון כתיבה מרובה מקורות, וכלל מעבר לעברית המקראית גם את שפת חז"ל, את ספרות ההלכה והשו"ת ואף את הספרות החסידית.¹ "הנוסח של מנדלי" עמד בניגוד לנוסח ספרות ההשכלה העברית. זו ביקשה על פי רוב² להתנסח בעברית שמקור השראתה העיקרי הוא המקרא, ולכתוב בשפה עברית "מקראית".³

ביאליק, לבד מתרומתו הנכבדה לספרות העברית של ראשית המאה העשרים ונוסף על מעמדו המרכזי בספרות זו, היה מי שערך את "מסביב לנקודה" – רומן מאת יוסף חיים ברנר. גיבורו הוא יעקב אברמזון, סופר יהודי צעיר המתגורר בעיירה בתחום המושב ומבקש לכתוב ספרות עברית. הרומן התפרסם תחילה בכתב העת של ביאליק.⁴ אם כן, עמדתו של ביאליק עשויה להעשיר את הדיון הממוקד ב"מסביב לנקודה", והתובנה המצטברת בנוגע לתפקידו של ביאליק – שהיה עורך מרכזי של הספרות בת הזמן – עשויה לתרום לדיון בהשפעת העברית המקראית על הכתיבה. כך כתב ביאליק על ה"נוסח", שאותו כינה "עומד איתן", והציבו מול העברית המקראית, שאותה כינה "משענת קנה רצוץ":

- 1 הראשון שהגדיר את הסגנון ואת הנוסח של מנדלי היה רבניצקי במאמרו מ-1906, שפורסם בכתבי מנדלי. יהושע חנא רבניצקי, "על הסגנון העברי של מנדלי מוכר ספרים", כל כתבי מנדלי מוכר ספרים, כרך ז, תל אביב: דביר, 1922, עמ' 196. עוד מאמרים שעסקו בכך הם מאמרו של ביאליק שיצוטט בפרק זה ושאעסוק בו בהרחבה, וכן מאמרו של דב סדן, "מנדלי בין שתי הלשונות", מאזניים כב (1966), עמ' 111–113; אילן אלדר, "מנדלי מוכר ספרים כמחיה העברית הספרותית", לשוננו 74 (2012), עמ' 395–414.
- 2 אם כי "מגלה טמירין" של יוסף פרל, ועימו יתר ספרות הפרודיה החסידית, חרגו מכך וכתבו בנוסח חסידי. על כך ארחיב בהמשך דבריי.
- 3 סדן (לעיל הערה 1); אלדר (לעיל הערה 1).
- 4 חיים באר, גם אהבתם גם שנאתם, תל אביב: עם עובד, 1992, עמ' 60–62. עריכתו של ביאליק הייתה פעילה מאוד, כפי שעולה מתיאורו של באר את המחברת מלאת הסימונים האדומים. זהו עניין למחקר נוסף, היכול לעמוד על מידת נוכחותו של הניסוח הביאליקי בטקסט של "מסביב לנקודה" בכלים סטטיולומטריים של זיהוי מחבר. לזיהוי זה עשויות להיות השפעות על הבנת הספר כמכלול.

ולספרותנו הכפולה שעד מנדלי לא היה "נוסח" מקובל ועומד איתן. בימינו קשה לשער, עד היכן הגיע חוסר כחה של הספרות בפנה זו. העברית נסמכה, לפחות, על משענת קנה רצוץ של ה"פסוק". אין רע מוחלט ב"פסוק" אם משתמשים בו כהלכה, וביחוד, אם הסופר נותן מרוחו היתרה, העצמית, עליו. מלים שכנות, או חברות ישנות, מאירות ושמחות תמיד כשהן מזדמנות בהיסח הדעת שוב לפונדק אחד; ואף הקורא שמח עמהן. הפסוק, בין מת ובין חי, הוא אמנם קונסרבטיבי ועלינו להלחם בו מלחמה שאינה פוסקת, אבל באותה שעה עלינו לבקש בו גם משען. גם שאר הספרויות בלשונות החיות יש להן "פסוקים" משלהן – פסוקים שבכתב ושבעל-פה. ההבדל שבין אלו ובין הפסוק העברי אינו מרובה כל-כך, כמו שהוא נראה לכאורה. הספרות העברית יכלה אפוא באין ברירה לתת מקצת מיינה החדש בקנקנים הישנים, שהיו אמנם רעועים וסדוקים הרבה, בנוסחאות הקדמונות של התנ"ך ושלאחריו. מה שאין כן ה"ז'דגונית". זו היתה מחוסרת ישע לגמרי. זו היתה בבחינת אפס ואין. יינה וקנקניה – שניהם הרי עדין לא באו אז לעולמה.⁵

מהו "הנוסח"? ביאליק הסביר שהנוסח הוא סגנון כתיבה קבוע. כזה שאינו משתנה מכותב לכותב וממאמר למשנהו: "שבלווא ספרותית קבועה, מטבעות מהלכות בנות צורה ובנות קיום".⁶ ביאליק טען שעד ל"נוסח" של מנדלי התבססה הספרות העברית על "הפסוק" בלבד. אבל הפסוק כשלעצמו אין בו כדי לשמש בתפקיד שפה לכתיבה. הפסוק – רוצה לומר, העברית המקראית – לא הצליח לשמש בסיס חזק דיו להמשך התפתחות הספרות העברית החדשה.

עם זאת, ולפחות באופן תיאורטי, ביאליק לא שלל את העברית המקראית מלשמש לכתיבה ספרותית אמיתית המחדשת מרוחה גם את השפה אשר בה היא נכתבת. ביאליק טען שאין פסול בהסתמכות על העברית המקראית, "הפסוק", כבסיס לכתיבה בעברית, אם "משתמשים בו כהלכה [...] אם הסופר נותן מרוחו [...] העצמית, עליו". הפסוקים, לו ביטאו חיות וחדשנות, יכולים היו להעניק תחושה של מפגש מחודש של מילים שהן מכרות ותיקות וקרובות "שכנות" [...] ושמחות תמיד כשהן מזדמנות [...] שוב לפונדק אחד". לעברית המקראית יש יתרון ברור בהיותה "חברה ישנה", העברית הכתובה העתיקה ביותר, המעוררת התרגשות מן המפגש המחודש עימה בפונדק. אבל ללא מפגש מחודש אין יתרון ליושנה של העברית, והיא נותרת נטולת חיים ומנותקת. ביאליק מיקד את מחאתו בשימוש חסר החיות בפסוקים, שימוש שביקש להיות חיקוי של הפסוק המקראי, אבל לא הייתה האצלה של רוח הסופר העברי החדש עליו ועל סגנון הכתיבה. ביאליק טען

5 חיים נחמן ביאליק, "יוצר הנוסח", דברי ספרות, תל אביב: דביר, תרצ"ה, עמ' שלג.

6 שם, עמ' שלב.

שמשום כך לא התהווה בעידן ספרות ההשכלה נוסח חדש על יסוד העברית המקראית, שעל בסיסו אפשר היה ליצור.

אם כן, הבסיס האיתן שעליו נשען הנוסח הוא העמדת הסופר כעליון וסמכותי מול הפסוק, והעמדת הפסוק במקום יחסי לצד יתר הסגנונות הלשוניים של העברית. הפסוק הוא רק כלי רעוע וסדוק ליינו החדש של הסופר. זוהי היררכיה ברורה וחד־משמעית, אשר בה מעמדו של הסופר נעלה על פני הפסוק. רק כאשר הסופר נותן מרוחו היתרה על הפסוק הוא יכול להיות חלק מהיצירה. על פי ביאליק ב"יוצר הנוסח", "עלינו להילחם בו מלחמה שאינה פוסקת".⁷ זו עמדה אשר בה הפסוק כפי שהוא אינו עוד בעל סמכות, אלא בעל מעמד נוסטלגי בלבד, כמפגש מקרי עם חברות ישנה בפונדק מזדמן. אין הפסוק בעל משמעות כשהוא לעצמו אלא רק כשהוא עובר את הסינון של הסופר המשתמש בו ומגבילו כי הוא הנותן מרוחו היתרה והוא בעל הסמכות והמשמעות האמיתית — רק אז הפסוק לגיטימי.

תפיסתו זו של ביאליק את הפסוק קשורה בטבורה לדיון אחר ומרכזי לא פחות, הדיון על "הכינוס". תפיסת הכינוס של ביאליק, שהובילה אותו יחד עם י"ח רבניצקי ליצירת ספר האגדה, נבעה מרעיון שעל פיו יש לקרוא את המקורות היהודיים מתוך עמדה של סמכות מאוחרת. ביאליק טען שבהיסטוריה היהודית היו כמה אירועי חתימה של פרקים בתולדות הספר היהודי: חתימת התנ"ך, חתימת המשנה וחתימת התלמוד. כל אחת מהן הייתה אירוע רבי־חשיבות בהיסטוריה היהודית, אשר בו הדור שחתם את הספר גם עשה מעשה של עריכה וגניזה, ולמעשה חולל "מהפכה", אשר בה — מתוך תפיסת סמכות מאוחרת — החליט להניח את הספר כפי שהוא מוכר לנו ולהוציא את מה שלא היה מעוניין בו:

החרות, כלומר, חרות הרצון, חרות הבחירה, חרות המחשבה והיצירה, לא תקופת, חלילה, על־ידי ה"חתימה". כל "חתימה", ריִנסנס בלעז, אינה בעצם אלא חזרה על הראשונות, אבל בדרך חדשה וקצרה, כלומר: מחזור חדש ומהיר של גלגל ישן. ואף "מהפכה", כל זמן שהיא נעשית בתחום הלאומיות ובתוך חלל אירה — מכאן היא מתחלת, מבראשית. קציצה בנטיעות אינה עדיין עקירה מן השרש, גורת כליה על הכל. אדרבה, מניחים גם הרבה מן הגזע, אם כדי להפריחו מחדש ואם כדי להרכיב בו זמורות חדשות, ואותו ה"נשאר" מן הגזע הוא הלוז שבשדרת הדורות. אפילו המהפכה האכזרית ביותר אינה אלא הופכת את הקערה על פיה, אבל את גוף הקערה אינה משברת; שאם לא כן לא תמצא במה להגיש את תבשילה החדש.⁸

7 שם, עמ' שלג.

8 חיים נחמן ביאליק, "הספר העברי", דברי ספרות, תל אביב: דביר, תרצ"ה, עמ' רלה.

תפיסתו של ביאליק הייתה שכל אחת מהחתימות הייתה רגע היסטורי רב-חשיבות בתולדות עם ישראל. ביטוי לחשיבות ולמרכזיות שראה במפעל הכינוס בא לידי ביטוי בשמות שנתן להוצאה שייסד ב-1901 עם ש' בן ציון, מ' דיזנגוף, א"ל לוינסקי וי"ח רבניצקי. ההוצאה הראשונה נקראה "מוריה", כשם הר הבית ומקום העקדה. לאחר מכן הוא העניק לה את השם "דביר", כשם קודש הקודשים, המקום הפנימי והקדוש ביותר בבית המקדש.⁹ הכינוס נועד להיות בעל מעמד מרכזי המחליף את המקדש ואת שפת התנ"ך, ואף זוכה ל"קדושה" מצד עצמו. רבניצקי, שותפו של ביאליק לספר האגדה, אף טען כי –

כיוון זה של "שלילת הקדושה" מעל לימוד "הספר", הוא "ספר הספרים" שלנו בכל הדורות, ממעט את הדמות, מכניס פגימות וליקויים בעיקר הלימוד וגורם לשכינה, ל"רוח הקודש" במונח הנאצל, שתסתלק מתוך לימוד זה לגמרי, כי רק בהיות המורה מתייחס אל לימוד ספר התנ"ך ביחס לבבי ונפשי, ביחס אצילות נעלה של קדושה מיוחדת יש לאל ידו לחבבו על תלמידיו חיבה יתרה.¹⁰

רוצה לומר, ביאליק ורבניצקי ביקשו מהעם לנהוג יחס של קדושה גם בכתבי הכינוס. הכינוס היה אמור להיות חתימה מחודשת, המלווה את הרגע ההיסטורי רב-הערך של התחייה הלאומית, ולשמש מוקד חדש וחלופי של קדושה בעבור העם.

ביאליק הבחין בין קיצוץ בנטיעות לעקירה מן השורש, אף ש"קיצוץ בנטיעות" בלשון חז"ל הוא האשמה חמורה מאוד. האשמה זו יוחסה לאלישע בן אבויה,¹¹ ה"אחר", והיא ביטוי מקובל לכפירה. דמותו של בן אבויה שימשה בהרחבה בספרות ההשכלה והייתה כר פורה לדיון בתהליכי ההתמשכלות והחילון.¹² אולם ביאליק ביקש ליצור מדרג שלפיו הקיצוץ בנטיעות אינו מעשה הרסני כמו עקירה מן השורש, אלא הוא שינוי מבורך, התורם

9 ראו צפי זבה-אלרן, זיכרונות חדשים: אסופות האגדה ועיצובו של קנון עברי מודרני, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2017, עמ' 174–178.

10 יהושע חנא רבניצקי, "קודש וחול", בשערי ספר, כתבי י"ח רבניצקי (בעריכת שלום קרמר), תל אביב: דביר, תשכ"א, עמ' קפו. מצוטט גם אצל זבה-אלרן (לעיל הערה 9).

11 הסיפור המרכזי על ארבעה שנכנסו לפרדס מופיע בבבלי, חגיגה טו ע"א. על הסיפור ראו נורית בארי, "שינויים תלויי זמן ביחס ל'אחר': על יצירת פרשה סיפורית בירושלמי", דפים למחקר בספרות 13 (2001–2002), עמ' 207–228; מירה בלברג, "בין הטרוטופיה לאוטופיה: קריאה בשני סיפורי מסע אל זונות ובחזרה", מחקרי ירושלים בספרות עברית כב (גיליון ספרות ומרד) (תשס"ח), עמ' 191–213; Jeffery L. Rubinstein, "Elisha Ben Abuya: Torah and the Sinful Sage," *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7 (1998), pp. 139–225.

12 סוטה נטקוביץ', "אלישע בן אבויה כגיבור ההשכלה: עיצוב דמותו של אלישע בן אבויה ושאלת הזהות היהודית של המשכילים, 1830–1872", עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2006.

להמשך גידול הפרדס והמטע באמצעות שימור השורשים. הוא תיאר את הקיצוץ בנטיעות כחלק מפעולות המיטיבות עם אילנות הפרדס, שמטרתן הרכבה מחודשת או הפרחה מחדש של האילן. ציור זה, של גנן המטפל בגינה ומחליט לקצץ בנטיעות לטובת הגינה כולה, הוא דימוי המעמיד את הגנן בעמדה סמכותית עליונה. הגנן מבין ויודע מה טוב לנטיעות הרכות, חסרות המודעות והתבונה. המבקרים בגינה אינם מודעים לטובה העתידה לצמוח מן המעשה, שנראה כמעשה הרס ופגיעה. רק הגנן, הסופר הלאומי, הוא הרשאי – מתוקף סמכותו העליונה – לקצץ, מתוך ראיית פני העתיד והבנת הרגע ההיסטורי.

לאור גישתו זו אפשר להבין את עמדתו של ביאליק בנוגע ל"פסוק" ולעברית המקראית כפי שביטאה במאמרו "יוצר הנוסח". ביאליק שלל את הישענות הכתיבה החדשה על העברית המקראית בלבד כאפשרות מעשית, וטען שהפסוק הוא "משענת קנה רצוץ". הוא הוסיף ש"קשה לשער, עד היכן הגיע חוסר כחה של הספרות" הנסמכה על משענתו. דימוי זה של ביאליק, את הפסוק למשענת, מופיע גם במאמרו "שירתנו הצעירה":

בכחם הגדול ובסבלנותם המתמיהה הצילו מן הישן כל מה שיש בו לחלוחית חיים בשביל החדש. השאר נגנו מאליו כעצמות יבשות של גוף מת. בימיהם נתמעטה ממשלת ה"מליצה". ה"פסוק" לא היה מהלך לפנייהם כמקל לפני הסומא, אלא רץ היה ומכשכש אחריהם. בינתיים נוצרה לנו על ידם לשון עברית גמורה ורחבה ורבת גננים, לשון שיש בה ריח חיים.¹³

חידושם של מנדלי, של פרישמן ושל בני דורם היה שהם הבינו שהפסוק הוא משענת קנה רצוץ ושאי־אפשר להישען עליו. הפסוק הוא לכל היותר "זנב", המחובר לגוף אבל נגרר אחריו ו"מכשכש". זהו תיאור העולה בקנה אחד עם התפיסה הרואה בפסוק ערך נוסטלגי בלבד, המשמר רגש של חיבור ומשמש קנקן רעוע וסדוק, והוא אינו עיקר אלא טפל ליין החדש. יש "גניזה" מרובה ביצירת הנוסח, כפי שיש בתהליך הכינוס. יצירת הנוסח היא עריכה מחדש של הלשון, הגונזת חלקים נכבדים מן השפה ואינה מניחה את לשון המקרא כאפשרות העומדת בפני עצמה. כל מה שאין בו "לחלוחית חיים בשביל החדש", "נגנו מאליו כעצמות יבשות". העצמות היבשות אינן זוכות לחיים חדשים ולתחייה אלא נותרות גנוזות וקבורות. הפסוק ששימש מקל הישענות להשכלה הופך זנב בעל ערך נוסטלגי, עבר שעליו היא יכולה להישען ולהתרפק. אין בו תוחלת. קנקן סדוק הוא למעשה חסר תכלית: הוא הישן שכבר אין בו צורך והוא סיים את תפקידו. יתרה מכך, ביאליק אמר במפורש שהפסוק הוא במהותו שמרני, ולכן "עלינו להילחם בו מלחמה שאינה פוסקת". ניסוחו

13 חיים נחמן ביאליק, "שירתנו הצעירה", כל כתבי חיים נחמן ביאליק, כרך ב, תל אביב: הוצאת דביר, תרצ"ה, עמ' שטו.

של ביאליק מתייחס לפסוק אשר בו יש להילחם, לא לשמרנות שבו. ביאליק לא הוטרד מהשמרנות כשלעצמה אלא התייחס לפסוק כאל נטל. הוא הכריז על הפסוק מלחמה "בין מת ובין חי": כלומר, גם כשהוא לכאורה זוכה בחיים חדשים בספרות החדשה, כל עוד אין רוח הסופר מתגברת עליו הוא נותר כאבן ריחיים על צוואר הספרות המבקשת לחדש. אומנם מייד לאחר אותה "הכרזת מלחמה" כתב ביאליק ש"עלינו לבקש בו גם משען" – בו, בפסוק כפי שהוא. את בקשת המשען בפסוק, ואף את אופייה, הוא הדגים במשפטים הבאים. הוא טען ש"הספרות העברית יכלה אפוא באין ברירה לתת מקצת מיינה החדש בקנקנים הישנים, שהיו אמנם רעועים וסדוקים הרבה".¹⁴ הקנקן הישן עם היין החדש אשר בו מרמזים למשנה ממסכת אבות:

אלישע בן אבויה אומר: הלומד ילד, למה הוא דומה? לדיו כתובה על נייר חדש; והלומד זקן, למה הוא דומה? לדיו כתובה על נייר מחוק.
 רבי יוסי ברבי יהודה איש כפר הבבלי אומר: הלומד מן הקטנים, למה הוא דומה? לאוכל ענבים קהות ושותה יין מגתו; והלומד מן הזקנים, למה הוא דומה? לאוכל ענבים בשולות ושותה יין ישן.
 רבי אומר: אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו. יש קנקן חדש מלא ישן, וישן שאפילו חדש אין בו.¹⁵

משנה זו פותחת באמירתו של אלישע בן אבויה – המורד הידוע מתקופת המשנה. בן אבויה, שמרד בכגרותו ביהדות, הדגיש את חשיבות הלימוד בילדות במטפורה של כתיבה על נייר מחוק אל מול כתיבה על נייר חדש.¹⁶ דבריו של רבי, בסוף המשנה: "אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו" וכו', מציינים את לימוד התורה כלימוד שאינו תלוי בגיל, ומתוך המטפורה של היין המשתבח עם הזמן מציגה את הקנקן הישן כמבטיח יין ישן ומשובח, ואת הקנקן החדש כמבטיח יין צעיר ובוסרי. אולם על פי רבי, ההבטחות החיצוניות אינן מקיימות: תוכן הקנקן, ונמשלו, תורת הלומד, הוא בעל הערך, ולא גיל או צורת הקנקן.

14 ביאליק (לעיל הערה 5), עמ' קעא.

15 משנה, אבות ד, כ.

16 כפי שהראתה סווטלנה נטקוביץ' בעבודת המוסמך שלה, בן אבויה היה דמות מרכזית בכתבי סופרי ההשכלה. המשנה במסכת אבות, העוסקת בצורך לכתוב על נייר חלק, שימשה את המשכילים כביטוי לצורך בחידוש דרכי החינוך ובהתחדשות החינוכית העצמית שלהם כמי שמבקשים להרחיב את עולמם, ולחלופין, כהצהרה על חשיבות החינוך היהודי בילדות כחינוך המאפשר בבגרות את ההתרחבות לעולמות שמחוץ לעולם היהודי. עוד אפשרות הבנה הטמונה בדברי בן אבויה אלו היא שהם עקיצה שכוונה כלפי רבי עקיבא, שלמד בהיותו מבוגר. ראו נטקוביץ' (לעיל הערה 12), עמ' 14, 60-61, 82, 106.

ביאליק נשען על ה"פסוק" הזה,¹⁷ ובתוך כך חידש: בעבורו היין הישן הוא הפגום, וכמותו גם הקנקן הישן, שהוא ה"רעוע". לטענתו, היין החדש הוא המשובח, הטרי והרענן. ביאליק הפך את המטפורה הראשונית של רבי על פיה ואת החדש למשובח על פני הישן, ובכך אימץ את השפה של החדשן, המרדן, אלישע בן אבויה, שהדגיש דווקא את המטפורה של הנייר החדש כמשובח. אף על פי כן, הדהוד אמרתו של רבי על החיצוניות המטעה מחליש את יכולתן של ההכללה ושל ההתבוננות מרחוק להיות שופטות ראויות בנוגע למערכות השפה השונות. אי־אפשר לפסול את שפת הפסוק באופן קטגורי, שכן זו התבוננות חיצונית שאינה יורדת לפרטים. יכול להיות ביטוי המשתמש בתשתית של שפת הפסוקים הישנה והרעועה ועם כל זאת להיות כלי של יין חדש ורענן. ביאליק הפך את ההיררכיה המקורית מן המשנה ונעזר בעמדת ההשתתות של השיפוט המכליל והחיצוני הטמונה באותה משנה. בכך הדגים את טענתו על הצורך להישען על הפסוק. הוא נשען על הפסוק, ובד בבד נותר נאמן לחובת החידוש והפגנות של הספרות החדשה.¹⁸

טענה זו מצטרפת לטענתו של ביאליק¹⁹ בדבר חשיבות השפה כשפה חיה בעבור העם, ולא רק כשפה המשמשת יחידים ובודדים. השפה החיה, גם בדיבור גם בכתובה, מאפשרת איזון אשר בו הפסוקים זוכים להעמדה יחסית. הם עוברים פרשנות, הם מעומתים עם מקורות אחרים והם גם מצוטטים בשיבוש. כל האפשרויות הללו מובילות לפגיעה בקדושתם ובתוקפם ומאפשרים ליישב את הסתירה בין הכרזת המלחמה לבין ההצעה לבקש בהם משען. כל עוד הם נעשים ה"צורה" של הספרות העברית וחונקים בשמרנותם ובקדושתם את יכולתו של הסופר לבטא דרכם את "רוחו היתרה" ואת מעמדו העליון עליהם, נראה שהכרזת המלחמה של ביאליק תיוותר בתוקפה. הכרזת המלחמה היא שינוי המעמדות; רגע ההכרזה הוא ההופך את ההיררכיה.

17 כפי שהראתה צפי זבה־אלרן, ביאליק הרחיב את תפיסת הפסוק וכלל בה גם את אמרות חז"ל. ראו זבה־אלרן (לעיל הערה 9), עמ' 187:

כך אפשר להבין לא רק את היחס החופשי לפסוקים באגדות ביאליק אלא גם את הפרק המיוחד המוקדש לפתגמים ב"ספר האגדה" ואת האנתולוגיה המתבססת עליו: "פתגמים ומבטאים" (1911). אוספים אלה (המונים מעל אלפיים פתגמים ואמרות) נועדו לטשטש את ההבחנות בין פסוקי המקרא לפסוקי חז"ל ולפתגמים עממיים יהודיים ושאינם יהודיים, שכן לחלק מן האמרות בספר נוכל למצוא מקבילות בין־לאומיות ולרובן משמעות ותפקיד אוניברסליים היפים להקשרים תרבותיים שונים.

18 ראוי לציין שלאור ההבחנה שתלך ותתבהר בהמשך, בין "הפסוק" במובנו המקראי לבין השימוש בשפת חז"ל, לא לחינם בחר כאן ביאליק ב"פסוק" שאינו פסוק אלא משנה.

19 חיים נחמן ביאליק, "חבלי לשון", השילוח יח (תרס"ח), עמ' 9–19 (מופיע גם בתוך: כל כתבי ח"נ ביאליק [לעיל הערה 13], עמ' ריא-רכג).

היות העברית "לשון מתה" נוגעת גם למהות השינוי שביאליק ייחס למנדלי, שכן השינוי שמנדלי חולל היה העשרת העברית במקורות נוספים על העברית המקראית. אולם כפי שאראה מייד, ברנר חלק מן היסוד על עמדתו של ביאליק בנוגע ליחס הבסיסי למקורות היהודיים ושלל את עמדת הסמכות המאוחרת ההיסטוריציסטית.

ברנר על העברית המקראית בספרות ההשכלה: מגבלות הקדושה

במאמרו "אזכרה ליל"ג" הציע ברנר הסבר לפנייתו של ספרות ההשכלה אל העברית המקראית דווקא, וציין את השפעותיה של בחירה זו:

הנה אין לשכוח בשום אופן, שבכדי להיות משכיל אז, בכדי לחפוץ להיקרא בשם משכיל, דרוש היה, על כל פנים, להיות אדם-המעלה בבחינה ידועה! אמנם, כשאנו מעיינים עכשיו במליצותיהם ובהגינותיהם של בני הדור ההוא, אין אנו יודעים להחליט, אם באמת חשבו והרגישו האנשים ההם בכל זה, מה שאין אנו מוכשרים לחשוב ולהרגיש, או אפשר שרק כאילו התחפשו, כאילו השיאו את עצמם לחשוב על זרוע הנה הגבוה שֶׁל אֱלֹהִים ולהרגיש, כביכול, את "הדר-הטבע על כל הר וגבע" – וכל רוח אמיתי לא היה בהם... אבל אם גם כן, אם גם לשם מצוות-השכלה, מצוות-אנשים מלומדה, הביעו מחשבות אשר לא חשבו ורגשות אשר לא הרגישו – יבורך זכרם, כי הגדילו לעשות! כי איך שיהיה, ובכל זה, כמו גם ביחס המיוחד שלהם ל"גברת-השפוט" העתיקה, היתה מרידה, לפעמים שלא במתכוון, בהווה השנוא, בדורם, דור עני, שהיה עני גם ממחשבותיהם ומרגשותיהם אלה. בדור כזה ובחיים כאלה ובמצב תרבותי שכגון דא לא ייפלא מה שהמשכילים העברים הבודדים, "צמחי ה' אשר החלו לצמוח מתחתם", המשורר הווילנאי ותלמידיו הנוהים אחריו, לרבות יל"ג, כל זמן שנהגה, לא חפצו לדעת כלום מחיי וילנה ואגפיה והתהלכו באשר התהלכו, לרוב בעולמות מופשטים ובחיים לא להם. "זמיר עריצים השמיעו במרום, קולות אלוהים המליטו, העלו רומה" על החמלה ועל העצב, על האהבה ועל התאוה, על הקנאה ועל השנאה, על ההצלחה ועל האושר, על הנצח ועל השארת הנפש, על מוצאי ערב ובוקר – דברים שהיו כמעט מחוץ לתחומם הממשי וייתכן שגם לא נגעו בהם באמת. ייתכן מאד, שנגיעה אמיתית, חיה, בלתי-אמצעית, היתה להם כלל לא לתכני שירתם הלקוחים בהקפה, כי אם אך ורק לשפת-שירתם, ללבוש-הקדומים היפה, שההווה הקיים ליכלכו וגם גזר עליו מעין נידוי, ואשר אליו התאימו כוונת מכון גם גוף יפה, כלומר עיניים נשגבים. וזה ודאי הוא: השפה העברית וציליליה, פסוקי התנ"ך ומלותיהם כשהם לעצמם היו להם קולטוס, עבודת-אלוהים ממש.²⁰

20 ברנר, "אזכרה ליל"ג", כתבים, כרך ג, תל אביב: הקיבוץ המאוחד – ספרית פועלים, תשמ"ה, עמ' 905.

ברנר מציג בדברים אלו במלוא מורכבותה את הדילמה שעיימה התמודדו סופרי ההשכלה בכואם לכתוב ספרות עברית חדשה. סופרי ההשכלה נקרעו בין רצונם לכתוב בעברית המקראית, מתוך שאיפה לתת מקום "ללבוש הקדומים היפה", לבין השפעותיה של אותה החלטה, שאילצה אותם לעסוק בנושאים שהיו גוף יפה מתאים ללבוש ההדור: נושאים שהם בגובה ההרים והגבעות, הנוגעים לשאלות גדולות ועמוקות על נושאים מופשטים וגדולים. אומנם הוא תוהה אם זה היה אילוץ, ולכן מעין "התחפשות" של סופרי ההשכלה לפרסונות ספרותיות העסוקות בנושאים אלה, או שמא נושאים אלו היו הנושאים שהטרידו אותם באמת. בראשית דבריו מסביר ברנר שממבט ראשון נדמה שהם עשו זאת מטעמים חיצוניים של מחויבות ל"מצוות ההשכלה", שחייבה אותם לפנות לעברית המקראית ולנושאים רמים ונישאים, נושאים שברנר סבור שהכתיבה עליהם לא בהכרח נבעה מעומק הלב, ולו משום שהתיאורים והרגשות המובעים בהם היו "כמעט מחוץ לתחומם הממשי".

אולם ברנר סבר שהדבר שעמד בבסיס הנטייה אל העברית המקראית היה שהרגשות שעוררה בהם העברית המקראית היו כנים. לטענתו, העברית הייתה "מקור כל חייהם הממשיים, המים החמים המעטים, ששרדו להם".²¹ העברית הייתה להם השפה היחידה אשר בה יכולים היו להעלות על דעתם לכתוב בתקופה אשר בה חשו את "רוח-ההתחדשות שהחלה לנשוב אז זעיר שם באהלי יעקב – לשים מסלול חדש לשירת עמם, לא יכול גם לעלות על דעתם, ששפת השירה הזאת תהא לא שפת-עבר, שפת כתבי הקודש, שפת ארץ מולדתם היחידה".²² את המשכה אל העברית המקראית תפס ברנר כמשיכה מתבקשת וטבעית. על פי תפיסתו, תקופת התנ"ך הייתה תקופה אשר בה הייתה העברית שפה מדוברת, ומשום כך הוא נכתב בה. החיות שבעברית של התנ"ך, שנכתבה כשזו עוד הייתה מדוברת, משכה את סופרי התקופה וגרמה להשתעבדותם מרצון לאותה שפה ולהתמסרות מאהבה לאילוצים המובנים שזו הביאה עימה: "ובפרט ברצותם להתחיל לכתוב סיפורי-אהבה ושיירי-ידידות – אחרי הפסקה של שנות מאות ואלפים – בשפה היפה והשרידה [...] ולא יכלו שלא לשוב לאנשי-הקדם, לאמנון ותמר, לדוד ומיכל, שזו השפה היפה חיתה ממש בפיהם".²³ סופרי התחייה ביקשו להתחיל לכתוב על אהבה. הרצון להרחיב את נושאי הכתיבה, בתחושה שהעברית היא השפה היחידה אשר בה הם יכולים לכתוב, הביא אותם לפנות אל התנ"ך: העברית, את "כל מעט החיוניות שלה שאבה ממקור אחד, מן הספר היחידי שנשאר מאותו הזמן שבה חיתה, מלפני אלפיים שנה".²⁴ רק בו יכולים היו למצוא את מנעד הרגשות המובעים בספרות של שפה חיה. טענתו זו של ברנר נשענת

21 ש.ם.

22 ש.ם.

23 ש.ם, עמ' 906.

24 ש.ם.

על כך שהעברית המקראית היא שפה שנכתבה כשפה מדוברת. לדעתו, זהו תיעוד של שפה מלאה, חיונית, שסופרי ההשכלה ביקשו להתחבר אליה.²⁵ שפה שיש בה העוצמה של התהלכות בעולם ללא העול של הדואליות שבדיגלוסיה.²⁶ ללא פיצול האישיות המתמיד של שפה שגבולותיה צרים כגבולות פיסת הנייר או יריעת הקלף שעליהן היא נכתבת. שפה חיונית המתקיימת בעולם רב-ממדים ורחב אופקים ללא הסתייגויות או שאלות היא מאגר אנרגיה שממנו ביקשו סופרי ההשכלה לשאוב את כוחם וליצוק אותו לתוך העברית אשר בה ביקשו לכתוב מחדש.

בלב טענתו של ברנר הוא עומד על כך שמשמעותה של השפה העברית המדוברת מרחיקה לכת הרבה מעבר לחיוניותה של שפה מדוברת, ונוגעת ביסודה במעמדה הרליגיוזי המקודש: "השפה העברית וצליליה, פסוקי התנ"ך ומלותיהם כשהם לעצמם היו להם קולטוס [פולחן],²⁷ עבודת-אלוהים ממש".²⁸ ראשית, השימוש בעברית המקראית ענה על הצורך בפולחן הדתי אשר לו נזקקו סופרי ההשכלה. על פי דבריו של ברנר נראה שלצד תהליכי החילון שליוו את התפתחות תנועת ההשכלה עמד בעינו הצורך בפולחן דתי ובנוכחות הנשגב והקדוש בחייהם התרבותיים והרוחניים של אותם סופרים. דבקותם בעברית המקראית על צליליה ומילותיה סיפקה מענה פולחני ורוחני של "עבודת-אלוהים", דבקות בשפת הספר הקדוש, דבקות בשפה של דברי אלוהים. הכתיבה בשפה זו, תוך הקפדה על שפה מקראית שלמה ללא השפעות הסופרים עצמם – כפי שהראה ביאליק – הייתה מתן מקום לאותה עבודת אלוהים. הייתה זו נוכחות/הנכחה של הקדוש והנשגב בחיים. רק שפת התנ"ך, שהוא ספר ההתגלות הנרחב והמפורש ביותר בעולם היהודי, היא שהצליחה להיות מושא לפולחן של "עבודת-אלוהים ממש". קדושתה של הלשון המקראית היא שהעניקה לכתיבה בלשון זו את המעמד של עבודה פולחנית.

תיאור זה של ברנר את גישת סופרי ההשכלה לעברית המקראית עולה בקנה אחד עם דבריו במאמר אחר בעניין הלשוניות: "עברית אנו כותבים מפני שאין אנו יכולים לבלי לכתוב עברית, מפני שהניצוץ האלוהי אשר בתוכנו יוצא מאליו רק בשלהבת זו".²⁹

25 יצוין עם זאת שבעבור ברנר היות השפה "שפה חיה" לא היה תנאי לשימוש בעברית. ברנר טען במאמרו "רשמי ספרות" (תרע"ב) שהעברית היא שפת העם, "ותהא גם שפת-עבר זאת שפה מתה" (ברנר, כתבים [לעיל הערה 20], כרך ג, עמ' 742).

26 דו-לשוניות המתחלקת בין לשון מדוברת ללשון כתובה, דוגמת הפיצול בין היידיש המדוברת לעברית הכתובה, בתחום המושב, או הערבית המדוברת לעומת זו הספרותית.

27 מלטינית – cultus; באנגלית – cult. פרקטיקה דתית של פולחן וסגידה.

28 ברנר, "אזכרה ליל"ג" (לעיל הערה 20), עמ' 905.

29 ברנר, כתבים (לעיל הערה 20), כרך ג, עמ' 106–107.

בשביל ברנר, העברית היא חלק בלתי-נפרד מהקיום היהודי.³⁰ הדבקות בשפה העברית הייתה בעבורו מהותית ולא ניתנת לערעור. הגם שברנר לא שלל את היידיש והיה מההוגים הציוניים שהעניקו לה לגיטימציה ומקום,³¹ העברית הייתה בעבורו מרכזית, ולדבקותו בה היה אופי רליגיוזי הדומה לתיאור שתיאר את דבקותם של סופרי ההשכלה בעברית.

עמדתו של ברנר הייתה התייצבות חזיתית אל מול עמדתו של ביאליק, שביקשה לבצר את עמדת הסמכות המאוחרת כעמדה של עריכה, גניזה וחתימה. מול עמדה זו התייצב ברנר והסביר את העמדה ההפוכה של סופרי ההשכלה אשר בה צידד. בעבורם, הכתיבה בעברית המקראית כפי שהיא, ללא ניסיון לעצבה מחדש וללא ניסיון להיאבק בכוחה, מתוך קבלת המגבלות והדרכים שהיא מכתיבה, הייתה העיקר. הם לא ניסו ליצור "נוסח" המעמיד במקומם את כל המרכיבים מתוך יצירה חדשה של נוסח כתיבה בן הזמן; הם לא ביקשו לכנס ולערוך את מנעד הנושאים שהשפה נושאת בקרבה. הדבר שעניין אותם היה הכתיבה בעברית המקראית, ומתוך הכתיבה בה הם התאימו את הגוף, את הנושאים, ללבוש – השפה שאהבו דרך מעשה הפולחן שלה. זוהי עמדה הפוכה לחלוטין לעמדתו ההיסטוריוציסטית של ביאליק. זוהי עמדה של קבלת השפה בהכנעה ומתוך סגידה כמור-

30 ראו אבי שגיא, להיות יהודי: י"ח ברנר כאקזיסנציאליסט יהודי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2007, עמ' 180–188. שגיא טוען שעמדתו של ברנר היא עמדה אקזיסטנציאליסטית מובהקת, העומדת בניגוד לעמדה התרבותית-היסטורית מבית מדרשו של הנס גיאורג גדמר. שלא כמו גדמר, שטען להתמשכות הכרחית של התרבות כחלק מן ההיסטוריה המשפיעה בהכרח על ההווה, טען ברנר שתרבות העבר התפתחה בהקשר שונה לחלוטין, ולכן ההווה הוא העיקר. על פי גישה זו, השפה העברית משמעותית ורבת-חשיבות למרות הנכתב בה. עם זאת, גם ברנר לא הכחיש את העובדה שהעבר של עיצוב התרבות הוא חלק בלתי-נפרד מההינתנות התרבותית שלתוכה אדם נולד, והיא חלק מחייו גם בהווה. לטענת שגיא אי-אפשר להכריע בין טענותיו הסותרות של ברנר: מחד גיסא ברנר ביקש לבטל את ערכם של הכתבים היהודיים המסורתיים, ומאידך גיסא טען שהספרות העברית והעם היהודי בהכרח מושפעים מהמסורת ומההמשכיות שמתוכה הם מתקיימים ולתוכה הם מושלכים. בכך מנסה שגיא לפשר בין עמדות שונות שהודגשו בכתביו של ברנר. איריס פרוש טענה שברנר ביטל את הספרות היהודית הדתית וההלכתית כקנון לאומי ביטול מוחלט והדגיש את נוכחותם של הכתבים היהודיים כגירסא דינקותא שאין אפשרות להיפטר ממנה (ראו איריס פרוש, קנון ספרותי ואידיאולוגיה לאומית, ירושלים: מוסד ביאליק, 1992, עמ' 287), ואילו שחר פינסקר הדגיש את דבקותו של ברנר ברליגיוזיות חדשה היונקת מתפיסות רליגיוזיות מודרניות כשל צייטלין, אוטו, ג'יימס, ושסטוב. בעולמו של ברנר דרות בכפיפה אחת נטייה לאתאיזם ודחייה גמורה של העולם המסורתי והישיבתי לצד תשוקה לעבר המיסטי והרליגיוזי. ראו Shachar, *Literary Passports: The Making of Modernist Hebrew Fiction in Europe*, Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 327–336

31 ראו יעל חבר, מה שחייבים לשכוח, ירושלים: ידי צחק בן-צבי, 2005, עמ' 21–26.

דתית, לעומת עמדה שעל פיה השפה המקראית חייבת לעבור דרך המסנן ה"נוסחאי" של מנדלי כדי שיהיה אפשר להשתמש בה. על פי ברנר, לא רוחו היתרה של הסופר צריכה להיות העליונה, אלא הסופר נענה לפולחן / לתחושת הסגידה / לנהייתו לפולחן המתעוררת בקרבו מתוך עוצמתה של השפה המקראית כפי שהיא, עם המחיר שעליו לשלם.

ואומנם, ציין ברנר, ההתמסרות מלאה הכבוד אל שפת התנ"ך גבתה מחיר שסופרי ההשכלה שילמו. שפת התנ"ך גרמה ניתוק מן העולם הקרוב להם:

לשיר בשפת קודש ויפוי על חיי התפל והחולין של סביבתם הקרובה, הקיימה, אבל הבלתי-נכבדה, וכמעט הבלתי-קיימה, במובן הפילוסופי, נדמה להם לדיסונאנס גדול יותר מדי.³²

שפתו הנשגבה של התנ"ך הביאה את הכותבים בה לכתוב רק על נושאים "נכבדים" דוגמת "הנצח והשארת הנפש", כפי שכתב ברנר בציטוט המובא לעיל. נושאים שהיו נכבדים ונשגבים דיים, אבל היו "מחוץ לתחומם הממשי". ברנר אף רמז לכך שסופרי ההשכלה זייפו את העניין העצמי שלהם בעניינים נשגבים אלו. הוא תהה עד כמה הם היו מסורים בליבם ל"הדר הטבע על כל הר וגבע", וחשש שמא "כל רוח אמת לא היה בהם". לדבריו, הם התחפשו לפי מה שהם תפסו כ"מצוות ההשכלה"; מחויבות שאפשרה את היותם "משכילים". הביטויים המליציים ועיסוק היתר בנשגב על פני הנוגע לחיים הביאו את ברנר לטעון שסופרי ההשכלה "השיאו עצמם"³³ לעסוק בנושאים שלא עניינו אותם, משיקולים שכללו גם שיקולים זרים של רצון להשתייך למילייה הספרותי המשכילי אשר בו נושאים אלה היו מרכז העיסוק.

אבל בה בעת טען ברנר שלזיוף ולניתוק מן העולם הקרוב היה גם ערך כשלעצמו. גם אם ניתוק זה קרה שלא במתכוון ושלא במודע, הוא היה ביטוי כן לזעקה פנימית. למה שנבע מן הניתוק הזה ומן ההתמקדות המזויפת במה שרחוק מחיי היהודים בוויילנה (מקום מושבם של יל"ג, של אד"ם הכהן ושל מיכ"ל בנו, ושל משכילים נוספים) הייתה בעיניו חשיבות רבה. ההתנתקות מן העולם הסובב ביטאה "מרידה, לפעמים שלא במתכוון, בהווה השנוא, בדורם, דור עני, שהיה עני גם ממחשבותיהם ומרגשותיהם אלה. בדור כזה ובחיים כאלה ובמצב תרבותי שכגון דא לא ייפלא מה שהמשכילים העברים הבודדים [...] לא חפצו לדעת כלום מחיי וילנה ואגפיה והתהלכו באשר התהלכו, לרוב בעולמות

32 ברנר, "אזכרה ליל"ג" (לעיל הערה 20), עמ' 905.

33 שם.

מופשטים ובחיים לא להם".³⁴ ההתנתקות מההווי היהודי שסביבם והאדישות שהביעו באמצעות כתיבתם המנותקת וה"נשגבת" ביטאו מרידה של ממש. הפניית גבם לשאר בני "הדור העני" כפי שכינה ברנר דור זה, הייתה צעד כבד וחשוב בעיניו. ברנר נתן דעתו לא רק לעוני החומרי שבו חיו יהודים רבים אלא גם לעוני התרבותי והרוחני שהסתפקות בגבולותיו הצרים של העולם היהודי כפתה עליהם. אל מול צרות אופקים זו התייצבו סופרי ההשכלה. העברית כשפה אשר בה ראו "עבודת אלוהים ממש" הייתה במובן זה מוצא אמיתי מהמציאות המורכבת אשר בה פעלו.

על כנות ועל שימוש בחקורות: ברנר על ביאליק

על בסיס מאמרו הנזכר לעיל על יל"ג עמדה איריס פרוש על יסוד הכנות שבבסיס יחסו של ברנר לעברית המקראית. בפרק שכתבה על תפיסת הלשון שלו טענה שיחסו למקורות נבע בעיקר מתפיסה של כנות. לטענת פרוש, ברנר לא היה תומך נלהב בהיזקקות למקורות כערך בפני עצמו, כעולה מדבריו בכמה מקומות, אבל הוא סבר שלשם שימור האותנטיות של הכתיבה נדרשים כותבי העברית שגדלו בבתי המדרש להמשיך לכתוב תוך הישענות על מקורות העברית שבספרות הקנונית מבית המדרש. לו ניסו לכתוב עברית המנותקת ממקורותיה הבסיסיים הייתה כתיבתם מפסיקה להיות כנה ועמוקה.³⁵ את טענתה היא מרחיבה גם בנוגע לשימוש במקורות עצמם, על פי דברי ברנר על ביאליק כשביקש להסביר את אומנות בחירת המילים הייחודית של זה האחרון:³⁶

כי, אמנם, יש הרבה שירים בספר שיריו המעטים של ביאליק, שאם נמסור את תכנם בשפה אחרת, לא בשפת ביאליק, נוכל להיתמם – בפרט אם נרצה להיראות כ"מודרניסטים" – ולשאול: מה יש פה? אבל זה הדבר, שהעניינים הללו לא נאמרו אמירת סתם, כי אם באותה השפה, בצירופי-לשונו המיוחדים של בעל-הלשון הגדול ביאליק – ובוה כוחם המיוחד וערכם. הענין, לכאורה, הוא ישן-נושן, התוכן תוכן ידוע, אבל על-ידי אמירה זו, על-ידי קול זה, על-ידי שימוש לשוני זה, התוכן הוא כבר תוכן אחר לגמרי, אור חדש נגה עליו, נעימה לא-נודעה הוכנסה לתוכו [...]

34 ש.ס.

35 פרוש (לעיל הערה 30), עמ' 287.

36 מה שאנו מכנים היום על פי רומן יעקבסון "הפונקציה הפואטית", סמיטיקה, בלשנות, פואטיקה: מבחר מאמרים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1986, עמ' 140-148.

כמו תחת טליתו של אבא בקריאת "וזאת הברכה" ל"חתן-תורה", הגנו עם המשורר באטמוספירה זו: כהות ואורה, נר דולק, תורה קדושה, מחיצה של טלית מסביבנו, אבל אין מחיצה בינינו ובין אבא. נפלו המחיצות. כי ביאליק מחיה את הלשון העברית בשירתו "ומראה נפלאות בלשון" לא מתוך צורך להבליט את עשירותו, ואף לא מתוך פחד, שמא לא יכירו בו מי הוא (גלוי וידוע לפניו, מובטח הוא, שאותו יכירו בכל אופן), אלא מתוך שהוא נאמן-בית-חיי-האומה, מתוך שבהגותו על האומה עולים בו כל ה"נושנות", כל מכמני שפת האומה, עולים, מצטרפים, מתרכבים, מתמזגים, מרקעים את מחשבתו השירית הנאמנה ומהווים את החטיבה הלשונית שלו, העשירה והטבעית

כאחת.³⁷

פרוש טוענת שעל פי ברנר, הכנות היא המדד המרכזי להערכת השימוש במקורות בכלל.³⁸ גם כאשר כותב משתמש במקורות, המדד לשימוש נכון הוא כתיבה הנותרת אותנטית. כותב שאינו מצטט "לשם ציטוט" אלא מתוך מעמקי נפשו: "לא מתוך צורך להבליט את עשירותו, ואף לא מתוך פחד, שמא לא יכירו בו מי הוא [...] אלא מתוך שהוא נאמן-בית-חיי-האומה".³⁹ לא כדי להראות את ידיעותיו של הסופר, אלא כי זו דרכו להתבטא, ובשום דרך אחרת לא יעלה בידו להתבטא בכנות מלאה ובדיוק כזה. נאמנותו של ביאליק ומחויבותו לחיי האומה הפכו את המקורות ואת הלשוניות היהודיים לביטוי כן ועמוק שלו. כפי שביאליק עצמו טען בעניין העברית המקראית קודם לכן, שימוש כזה במקורות יכול בדרך כלל ניסוח מחדש של המקור, חידוש הביטוי השגור, אבל לא לשם הזרתו, אלא בטבעיות, מכיוון שהמקורות הם חלק בלתי-נפרד מן הלשון. תחושות השייכות והבעלות מאפשרות לסופר לשנות ולעשות בשפה כבשלו, שכן בשבילו ולתפיסתו היא באמת שלו. ניסוח כן ומקורי כזה יקרה רק כשהוא בא כחלק משפתו החיה ומנשמתו הבערת, ולא כמחויבות חיצונית.

אולם למעשה, ברנר הפך את דברי ביאליק על פיהם. את ביאליק, שטען שהעיקר הוא בתוכן ובין החדש, הציג ברנר כמי שהתוכן שלו סתמי, תוכן שאפשר לשאול עליו "מה יש פה?". אלא שעל פי ברנר, הייחוד בדברי ביאליק אינו בתוכן אלא בלשון: "צירופי-לשונו המיוחדים", הקנקן הרעוע אך המואר מחדש, הוא המוקד. מתוך השימוש הלשוני הנאמן של ביאליק ב"שפת הלאום העתיקה, הספרותית, הבלתי-מדוברת, הנדחקה בכל מקום משפת המדינה, וצרורה בכל מקום מהדיאלקט היהודי אשר בפי העם באותה שעה, ואשר אין לה להישען אלא על ספרים ואין לה לשאוב אלא מתוך ספרים"⁴⁰ יש לתוכן משמעות.

37 ברנר, "הנאמן" (על דמות דיוקנו של ביאליק), כתבים (לעיל הערה 20), כרך ד, עמ' 1405–1409.

38 פרוש (לעיל הערה 30), עמ' 284–294.

39 ברנר, "הנאמן" (לעיל הערה 37), עמ' 1409.

40 שם.

ביאליק הצליח להפוך אותה לשון "לעסיסית, לריחנית, לטבעית וחיה" כפי שתיאר אותה ברנר.⁴¹ "שפה של ספרים" הוא מונח שלפי תפיסתו של ברנר, כפי שהראה מנחם ברינקר,⁴² מעיד על מוגבלות בסיסית ביכולתה של שפה לשמש לספרות, שכן הספרות, לדעת ברנר, אמורה להיות על רצף אחד עם החיים, לא מנותקת מהם: שפה של ספרים, לא מדוברת ונדחקת, בהכרח תתקשה להיות טבעית וחיה. דווקא משום כך, בעיניו של ברנר הישגו של ביאליק היה כה בולט. ביאליק שימר את השפה והגיש את דבריו בתחושה שהם נשמעו בעבר, ואף על פי כן הצליח לחדש. אם כן, לא סמכותו המאוחרת של ביאליק כעורך וכיוצר הייתה העיקר, אלא נאמנותו לעברית ולמקורותיה – נאמנות שהאפילה על תביעת הסמכות המאוחרת שלו.

"כמו תחת טליתו של אבא בקריאת 'וזאת הברכה' ל'חתן תורה': זהו דימוי עדין של קרבה אינטימית בין בן צעיר שעוד לא הגיע למצוות לבין אביו. הבן מוקף וחבוק בטליתו של אביו וחש את קדושת התורה, חש את הכהות של אפלת הטלית שאינה חוסמת את האור שמסביב. הבן חווה דרך החיבוק הזה עם אביו את יחסו של אביו אל התורה ברגע חשוב ומכובד בעבורו – בזמן שאביו זוכה לכבוד של 'חתן תורה'.⁴³ ביאליק הוא חתן תורה: מי שאומנם זוכה לחתום את קריאת חמשת החומשים, אבל לא כמו החתימה שעליה כתב במאמרו "הספר העברי". אין זו חתימה של עריכה מחדש וסיום של דור. זוהי חתימה של סיבוב מעגלי אשר בו המוקד אינו עריכה, אלא קריאה ודבקות. הוא הנפעל, לא הפועל: "כל מכמני שפת האומה, עולים, מצטרפים, מתרכבים מתמוזגים, מרקעים את מחשבתו השירית הנאמנה ומהווים את החטיבה הלשונית שלו". זוהי הבחנה חשובה: ברנר סבר שנפלאות לשונו של ביאליק לא נבעו מעמדה של עורך ומנסח מחדש, אלא כנפעל מתוך "מכמני שפת האומה". הוא אפשר להם להשפיע עליו. עמדת הקורא בשירתו היא כשל הבן העטוף בטלית אביו וחש את הקרבה לאביו, שברגע זה אינו עומד מרוחק, אלא חושף בפני בנו הצמוד אליו תחת טליתו את פעימות לבבו הנרגשות מחתימת התורה. שירת ביאליק חושפת בפני הקורא את פעימות הלב הנרגש מן העברית העושה בנפשו של ביאליק כבשלה, לא להפך.

השימוש במקורות, בהכרח ישפיע על הסגנון. ברנר טען שכאשר ביאליק השתמש במקורות ובלשונם הוא הצליח לשמור על כנות, משום שבעבורו המקורות היו הדרך להביע את עצמו. סופרי ההשכלה גם הם ביטאו עצמם עמוקות בכנות, משום שכתבו

41 ברנר, "הנאמן" (לעיל הערה 37).

42 מנחם ברינקר, עד הסמטה הטבריינית, תל אביב: עם עובד, 1990, עמ' 152–153.

43 חתן תורה הוא העולה בשמחת התורה המתכבד בסיום קריאת חמשה חומשי תורה. עלייה זו לתורה, כמו עליית חתן בראשית – המתכבד לפתוח מחדש את קריאת חמשת החומשים מייד לאחריו – נחשבות כבוד גדול בקהילות היהודיות.

בשפה שהייתה בעבורם "עבודת־אלוהים־ממש". חשיבות השפה העברית, הגם שהיא יוצרת מגבלות, היא ביטוי של מה שהיה בעבורם חשוב דיו להתמסר אליו. אומנם ההיענות למחויבות קבוצתית של "מצוות ההשכלה" הגבילה אותם לכתוב ספרות "נשגבה", ובדרך שלא נבעה מפנימיותם, וזה הדבר שברנר העלה וראה בו מגבלה. אבל מכיוון שהם התמסרו לשפה ולא ניסו לכפות עליה את סמכותם ואת תוכנם אלא אפשרו לה להכתוב את התכנים ביקש ברנר לדונם לכף זכות ולהראות את התנועה הנפשית של היענות להשפעה של המקורות על התוכן שכותב הסופר – השפעה שאינה סותרת את הכנות הפנימית. השימוש בלשון המקראית אינו סותר אפוא את הכנות, אלא הוא ביטוי נוסף שלה. למעשה, כשברנר הראה שגם ביאליק לא חידש בתוכן שלו, הוא הבחין בכך שגם אצל ביאליק, מתוך נאמנותו, השפה השפיעה על התוכן והכתיבה אותו. ואף על פי כן, המפגש המחודש בין ביאליק לשפה יצר דבר חדש. לא ניסיונו של ביאליק לאנוס את השפה ולעורכה מחדש יצר את החידוש, כי אם היענותו לה על כל מכמניה.

על המליצה

כינוי מקובל לשפה העברית המקראית שנהגה בתקופת ההשכלה הוא ה"מליצה". כינוי זה הוא מושג בעל היסטוריה רחבה בעולם היהודי, כפי שהראו הן משה פלאי הן אמיר בנבג'י.⁴⁴ מובנו לא חפף דווקא את העברית המקראית, ודאי לא במקורו בימי הביניים בכתבי יהודה מסר־ליאון.

אמיר בנבג'י הראה במאמרו על המליצה כפי שנתפסה ב"משלי אסף" של יצחק סטנוב כיצד מתלכדים המובנים השונים של מליצה וחוכמה לאורך הספר. ששת המובנים שבהם נתפסה ה"מליצה" אצל סטנוב מקבילים לשישה מובנים דומים מאוד שבנבג'י איתר למושג החוכמה. בסבך הכאוטי לכאורה המוצג בספר, שיש בו מובנים הנדמים גם כסותרים זה את זה, מעמידים מובניה השונים של המליצה – המקבילים למובניה השונים של החוכמה – את המליצה כמבע הממוקד בלשון וברטוריקה, כמאוחד עם מגוון מושגי החוכמה:

המושג השישי של החכמה מתלכד עם המושג השישי של המליצה; זה קורה כאשר הטקסט של סטנוב מכריז באוני כל מי שמוכן לשמוע כי המליצה והחכמה מורות לחכם בדרכים שונות כי הלשון – ולא רק המחקר הפילוסופי – היא האתר המועדף להתגלות

44 משה פלאי, "תפיסת המליצה בראשית ספרות ההשכלה העברית", לשון ועברית ח (תשנ"א), עמ' 31–48; אמיר בנבג'י, "הרפתקאותיה של המליצה העברית בתקופת ההשכלה: המקרה של יצחק סטנוב", בתוך: לב חקק, זאב גרבר ושמואל כץ (עורכים), "המשכיל בעת הזאת" – ספר היובל למשה פלאי: מאמרים בהשכלה, ספרות עברית ולימודי היהדות, רעננה: הקיבוץ המאוחד, 2017, עמ' 15–39.

חכמתו של האלוהים. המובן העמוק ביותר של המליצה, המשתלשל בו זמנית משני אגפי הטיעון של משלי אסף, נעוץ איפוא בגרסה קבלית יהודית של הרעיון הרינסנסי של איחוד החכמה והצחות. המליצה היא אמת לא מכיוון שהיא מבטלת את הלשון, אלא מכיוון שהיא אוכפת עלינו את הלשון כפריזמה שבלעדיה לא תתכן אמת.⁴⁵

המובן השישי של המליצה אצל סטנוב, כפי שהראה בנבג', הוא מבחן של מהות הרטוריקה – מבחן הבוחן אם היא בעלת משמעות אמיתית לצורך הבעת האמת או משחק מילים בלבד, רטוריקה ריקה, שעשוע לשוני חסר משמעות. מובנה השישי של החוכמה נוגע למבחן של דרישת ה' האמיתית. ההקבלה ביניהם, מסביר בנבג', מאחדת את תביעת החוכמה לאמת עם תביעת המליצה לאמת.

מדברי בנבג' עולה שייתכן שבבסיס ההשקפה על הכתיבה בעברית המקראית מונחת מערכת רעיונית מורכבת שלפיה רק דרך ההתמקדות בלשון וברטוריקה יכולה לבוא לידי ביטוי התגלות החוכמה האלוהית. מובנה של המליצה כלשון מקרא בא לידי ביטוי במה שבנבג' מגדיר "המובן הראשון של המליצה" אצל סטנוב, שהוא המובן המשכילי הקלסי: "הודיה מקושטת על מעשי האלוהים". "פעולתו של המליץ כמשורר היא מעין 'פרק שירה' קדמוני".⁴⁶ הרטוריקה המליצית כקישוט המעביר את האווירה המקראית, המהללת את מעשי האל, מביאה בחשבון גם את מובניה האחרים של המליצה. החוכמה האלוהית מתגלה דרך המליצה דווקא, דרך הלשון הבוחנת את מידת הכנות שבה ודרך הלשון אשר בה בוחר האל להתגלות. במובן זה, ייתכן שהדברים משקפים את תפיסת העברית כשפת הנבואה וההתגלות. לכך אשוב בהמשך, בדיון בבחירתו של אברמזון להשתמש בלשון המקרא והנבואה שימוש נרחב.

תפיסתו של ברנר את המליצה ואת מקומה אצל סופרי ההשכלה מובנת עוד יותר על יסוד דבריו של בנבג'. המליצה היא תפיסה שעל פיה הלשון היא העיקר. הלשון היא המאפשרת את ההתגלות. יתרה מכך, רק באמצעות המליצה מתאפשרת האמת. אשר על כן, כל ניסיון להעמיד סמכות מאוחרת הקובעת מה צריך להיות עיצוב נוסח ובוררת את המקורות הראויים להשפיע על הלשון נידון להיכשל ולהאפיל את הדרך העשויה להיות נתיב לכנות ולאמת. כיוון שכך, ברור מדוע ביקש ברנר לדון את סופרי ההשכלה לכף זכות ולהימנע ממגמתם האדיפלית של ביאליק ושל אחד העם ביחסם לסופרי ההשכלה.⁴⁷ בדברים הבאים אברר את השפעת ריבוי המקורות, ובעיקר את השפעתה המשתנה של

45 שם, עמ' 33.

46 שם.

47 תוך מימוש המהלך האדיפלי הפרטי שלו, שנקט כלפי בני הדור הקודם לו וכלפי "אבותיו הספרותיים": "ביאליק ואחד העם.

לשון המקרא, באמצעות העיון ב"מסביב לנקודה". אראה היבט חשוב הבא לידי ביטוי בשימוש של המספר של "מסביב לנקודה" בעברית המקראית. אנסה להראות עד כמה הרחיק ברנר לכת באופן שבו הסגנון של המקורות שבהם השתמש הוביל ואפשר את ההיבטים התמטיים והעלילתיים הנרמזים ואף נמסרים במפורש לקורא במהלך הקריאה בספר.

בדברים הבאים אתמקד בדמותו של יעקב אברמזון, גיבור הרומן, צעיר המשוטט בתחום המושב, מתלבט בין רצונו להיות סופר עברי לבין שאלות קיומיות ואידיאולוגיות על מקומו בעולם ועל שיוכו החברתי, בין החבורה הציונית לחבורה הרוסית ולעולם המסורתי והמשפחתי שממנו הוא בא. בספר הוא נע ונד בין כמה מרחבים בעיר אחת, שכל אחד מהם מייצג השתייכות חברתית שונה. אבקש להראות שבעיצוב דמותו ניכרת משיכה לעברית המקראית, שהמספר של "מסביב לנקודה" מאפשר לה להתקיים. משיכה זו באה לידי ביטוי בעיקר בהקשרים של משיכה אל הנשגב והנעלה, משיכה לנבואה ולסמלים נוספים של המטפיזי היהודי.

אנדרמזון נביא או "צופה לנית ישראל"

יעקב אברמזון מתואר כמה פעמים בספר כסופר עברי אשר לו שאיפות נבואיות. תפיסתו העצמית מיטלטלת בין שני קצוות: לעיתים, לעבר ביטול מוחלט, כעולה מהביטוי שהוא נוקט בכמה מקומות – "תולעת יעקב" – המבטא זהות שהוא רואה בינו לבין התולעת. הוא גם יעקב, כינוי של עם ישראל, וגם תולעת, יצור נמוך ונבזה. אבל לעיתים תפיסתו של אברמזון את עצמו מגיעה גם לקוטב הנגדי, אשר בו הוא מייחס לעצמו חשיבות גדולה. אברמזון מבטא תפיסה עצמית המגיעה לכדי ייעוד כמעט משיחי ורואה עצמו כ"אחרון", כלומר, כמי שהוא בראייה של תפיסת היסטוריה מתקדמת-הגליאנית מימוש ההתפתחות ההיסטורית השלמה. תפיסה זו משתקפת גם בזהות הסמלית בין שמו הפרטי יעקב לבין אחד מאבות האומה היהודית, כהמשך למסורת סימבולית כזאת במקורות עצמם, שבהם "בית יעקב" הוא כינוי לעם ישראל. כאן מודגשת ראייתו את עצמו כדמות בעלת ערך בעם ישראל.⁴⁸

נוסף על כך, אברמזון עוסק בתמה של הנבואה ובשאלת עצמו כנביא. תפיסתו העצמית מושכת אותו לראות בעצמו נביא – תופעה שהחלה כבר בילדותו:

הנער אברמזון הרבה לצעוק ולהתריע יותר מכולם. תקופה חשובה ובלתי-נשכחה לעולם היתה העת ההיא בחייו. ברטט-עלומים קדוש נשא בעת ההיא את עיניו אל

48 על כך עיינו עוד Pinsker (לעיל הערה 30), עמ' 365–366.

החדשות, שהחלו להיגלות אז במשכנות־יעקב. בחדרי לבו ובמסתרי נפשו כבר ידע את רוח הדבר הגדול והעז, אשר החל לפעמו. לא לחינם ידע מקריאת ילדותו אותו הקפיטל [פרק בתנ"ך] על דבר ההתגלות הראשונה של שמואל הנביא. יהוה קורא לנער.⁴⁹

החיבור בין "קריאת ילדותו" לבין דמותו של שמואל הנביא יוצר כאן תחושת ייעוד נבואי מלידה. כזכור, שמואל נועד לחיי נזירות ונבואה מרגע הולדתו. אימו העקרה חנה התפללה לילד, ובתפילתה נדרה נדר להקדישו לאל אם ייוולד: "יְהוָה צְבָאוֹת, אִם רָאָה תִרְאֶה בְּעֵינֵי אִמְתְּךָ וּזְכַרְתִּנִּי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אִמְתְּךָ, וְנִתְּתָה לְאִמְתְּךָ וְרַע אֲנֹשִׁים, וְנִתְּתִיו לַיהוָה כֹּל יְמֵי חַיָּיו וּמוֹרָה לֹא יֵעָלֶה עַל רֹאשׁוֹ" (שמואל א א, יא). בנה שמואל שירת במשכן בשילה, אצל עלי הכהן הגדול, שבניו הכוהנים נודעו בשחיתותם. לכן אברמזון "בחדרי לבו ובסתרי נפשו כבר ידע": הוא צייר עצמו כמיועד לנבואה. בכך התחבר למה שמכנה ראובן שהם "הביוגרפיות הארכיטיפיות של הנביא",⁵⁰ שמצייר בעקבות לורד רגלן⁵¹ את המבנה הרוחבי של סיפורי חייהם של הנביאים במקרא. הסעיף הראשון שמצייר שהם הוא סיפור הלידה וההתבגרות. בחירת האל בילד לנביא עוד קודם שנולד.⁵² מקריאה בתנ"ך בימי ילדותו ידע אברמזון על דבר ההתגלות הראשונה לשמואל הנביא;⁵³ הסעיף השני, על פי שהם, הוא של ההתגלות והטלת השליחות הנבואית עם הגיע הנביא לבגרות.⁵⁴ בחירת המספר לחבור לקו עלילה מאפיין זה, החוזר ברבים מסיפורי הנביאים (משה, שמשון, שמואל ועוד), היא בחירה המבקשת להעמיד את אברמזון כמי שרואה בעצמו מעין נביא, כמי שהביוגרפיה שלו היא ביוגרפיה ארכיטיפית של נביא.

אברמזון התייחס להתגלות שחוה שמואל הנביא בעת ששכב בהיכל ה', בתוך המשכן עצמו, ליד ארון האלוהים. הוא שמע קול קורא אליו, ולאחר שלוש פעמים שבהן חשב שעלי הכהן הוא הקורא לו אמר לו עלי שהאל הוא הדובר אליו. בהתגלות זו הודיע לו האל שהוא ייפרע מבית עלי על פשעי בניו ושלא תהיה להם אפשרות לכפרה.

הבחירה לציין/לתאר את ההתגלות הראשונה לשמואל מחדדת את זיקתו המודעת של אברמזון לנבואה. הנבואה הראשונה של שמואל היא קול ממשי המתעתע בתודעתו

49 יוסף חיים ברנר, מסביב לנקודה: בחורף, אור יהודה: דביר, עמ' 206.

50 ראובן שהם, סנה בשר ודם: פואטיקה ורטוריקה בשירתו המודרניסטית והארכיטיפית של אצ"ג, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 1997, עמ' 14.

51 Lord Raglan, "The Hero (continued)," in: Otto Rank, Lord Raglan, Alan Dundes, and Robert E. Segal (eds.), *In Quest of the Hero*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990, pp. 148–163

52 שהם (לעיל הערה 50), עמ' 13–17.

53 שמואל א ג, א-י"ד.

54 שהם (לעיל הערה 50), עמ' 16.

של שמואל בין המציאות לבין החוויה המטפיזית שהוא עובר. שמואל מקבל אישור מעלי לראות בעצמו נביא ואת הקול שהוא שומע כקול האל המתגלה אליו. אברמזון מזדהה עם סיפור ההתגלות, המשקף במובן מסוים את חוסר הביטחון שלו עצמו ואת הצורך שלו באישור מן הסביבה. חוסר ביטחון זה בא לידי ביטוי בתנודתיותו הרבה במהלך עליית הספר ובצורך שלו באישור, שבא לידי ביטוי בקשריו עם אוריאל דוידובסקי.⁵⁵ היבט בולט עוד יותר של חוסר הביטחון ושל הספקנות נוגע לאברמזון התועה בין המציאות לבין תודעתו המטפיזית. הוא חווה לאורך הספר רגעים מספר של התגלות; למן ההתגלות של האותיות באש האדומה והירוקה על כיפת השמיים ב"מעמד על הגשר", עבור דרך ההתגלות בפרק "החלום" (פרק כג של הרומן), אשר בו הנקודה המתגלה בשמיים, ודרך הספרייה הפושקינית, אשר בה הוא חווה רגעים של תעתוע בין מציאות לדמיון, וכלה בחתימת הספר, כשהוא מסובב את "הגן אשר בהר", וכן ברגעים נוספים של טשטוש ותעתוע בין מציאות לדמיון או של חוויה מטפיזית או אקסטטי. כשאברמזון "מתנבא", בעבור הקורא אין זו נבואה שיש בה סימן קריאה אלא נבואה המלווה בסימן שאלה, בתחושת ספק המתלווה לחוויית הקריאה. סימני השאלה והספקנות של המספר בעניין החוויות הלא-רציונליות מקבלים תוקף נוסף כאשר ברגעיו האחרונים של הרומן נלקח אברמזון לבית המשוגעים בידי חיים-לייב.

את הרגעים שבהם רואה אברמזון בעצמו נביא אפשר לראות כמגלומניה וכטירוף, אבל אפשר גם לראות בהם אבולוציה טבעית של השיח הספרותי הביקורתי מתקופת ההשכלה. ראובן שהם, בספרו על הנבואה בשירת אצ"ג, סוקר סקירה מקיפה את מקומה של הנבואה בספרות העברית, החל ממקומה נוכח ספרות חז"ל, עבור דרך הגות ימי הביניים וכלה בתקופת ההשכלה עד קום המדינה. ראשית הסקירה בהעמדת הנבואה לעומת החוכמה בשלהי תקופת הבית השני. שהם מזכיר שייתכן שסיום תקופת הנבואה נבע מכך שהנבואה הייתה מחויבת, לצד התוכחה, גם לנחמה, ונחמה היא לא יכלה לתת בימים שבהם הציפיות המשיחיות היו מסוכנות לעם, שעוד לא התאווש מן החורבן. במקום הנבואה, הנוטה לנחם ולעורר ציפיות משיחיות, נותרה בת הקול שריד להתגלות, וגם היא מתגלה כחסרת תוקף ממשי, כפי שמעידים סיפורים תלמודיים כמו תנורו של עכנאי.⁵⁶ דחיקה זו של חז"ל את דמות הנביא עקב הסכנות שהוא מעורר הובילה, על פי

55 אני סבור שאפשר להרגיש בקריאה בפרק ד ב"מסביב לנקודה" – אבל גם במפגשים אחרים ביניהם – את העמדה המעט מתבטלת של אברמזון בפני דוידובסקי ואת הצורך שלו לקבל ממנו אישור. אפשר גם לחוש בחוסר הביטחון שלו ובגמגומו כשהוא משתף את דוידובסקי במאמריו ובמחשבותיו שלא כאופי עמידתו מול פרנקל, למשל, ומול שמואל דוידובסקי, אחיו הצעיר של אוריאל.

56 שהם (לעיל הערה 50), עמ' 20–24.

שהם, לדחיקת הנביא גם מהמערכת התרבותית ומהספרות, לפחות עד ראשית תקופת ההשכלה.⁵⁷

בתקופת ההשכלה החלה להתעצב דמותו של הסופר העברי כ"צופה לבית ישראל". כינוי זה מבטא את עמדת הסופר כמעין נביא – עמדה שהחלה להתעצב בספרות העברית באמצע המאה התשע עשרה. "הצופה לבית ישראל" הוא שם ספרו של יצחק ארטור. כך רואה "הצופה" את עצמו בלשונו של ארטור:

ואנוכי לא אשים פני כחלמיש לאמור לעמי, גם אנוכי בנביאים. קודש הוא לי שם אלוהי, מדבר דבר בשם ה' אשר לא ציווה. לא רואה אנוכי, לא חוזה אנוכי, אולם צופה הנני לך בית ישראל – עין בעין לא נראה אלי האלוהים מעולם, אולם מידי אחזה תבל ומלואה וחוקות צבא חליפותיה, תמונת ה' לנגד עיני. מדי ישוטטון עיני על פני תבל הזאת, מדי אתבונן לחיל תמורות וסדרים אשר שם יוצרה בה מעת היבראה אז הגות ליבי תבונות על חסד אלוהים, גודלו, טובו וחכמתו; אז תאחו לקסת ידי, ואת אשר הומה לי בקרב ליבי יעבור פי עטי, להעיר גם אוון עמי בלימודים אלה.⁵⁸

ארטור מבקש לכאורה להרחיק עצמו מהנביאים ומ"דבר ה' אשר לא ציווה". הוא מצהיר שהוא אינו רואה אף לא חוזה. הוא בוחר לא לדבר בשם אלוהים שלא נגלה אליו. אבל מייד אחר כך הוא מזהה את האלוהים דרך ההתבוננות ב"תבל ומלואה וחוקות צבא חליפותיה". את העמדה הכפולה הזאת הסבירו אמיר בנבגי' וחנן חבר במעבר של ארטור מהתגלות אלוהית המתרחשת דרך הטבע אל ההתגלות האלוהית ברוחו של הגל, המתרחשת דרך ההיסטוריה והחברה. הוא יוצא נגד עמדת הנביא, המבוססת על הדת הטבעית ועל האל המתגלה בטבע – עמדה המבוססת על התגלות סמכותנית – ובוחר תחת זאת עמדה המבוססת על החוכמה האלוהית הרציונלית הבאה לידי ביטוי בהיסטוריה.⁵⁹ עמדה זו מציבה אותו כנעלה על החברה, ואת דבריו כנובעים מהרציונליות שלו לבקרה ולחשוף את פגמיה. אולם ארטור חושף גם את המוגבלות של העמדה העליונה, הבאה מן הרציונליות הטהורה, כפי שמראים בנבגי' וחבר. בסאטירה "מאזני משקל", המאזניים הפלאיות מתנהלות באופן "מופלא מדי" על גבול הגרוטסקה, וכאשר מציבים על כפות המאזניים את ספרות ההשכלה אל מול כל ספר אחר, הכף נוטה לרעתו. באופן הזה, עמדתו העליונה של ה"צופה" מגלה את

57 שם, עמ' 28.

58 יצחק ארטור, *הצופה לבית ישראל* (בעריכת יהודה פרידלנדר; מהדורה שנייה, בתוספת הערות והקדמות), ירושלים: מוסד ביאליק, ספריית דורות, 1996, עמ' 61–62 [מהדורה ראשונה: 1858].

59 חנן חבר ואמיר בנבגי', "מבוא: היסטוריה ספרותית וביקורתית", *ספרות ומעמד: לקראת היסטוריוגרפיה פוליטית של הספרות העברית החדשה*, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, 2014, עמ' 14–15.

מוגבלותה, מוגבלות הנובעת מהיותה בדיונית. הפנטזיה ההגליאנית של הכלת הסתירות כולן, וההכרעה התבונית של ההיסטוריה, מתגלות כפנטזיה.⁶⁰ חבר ונבג"י מראים היבט נוסף המאפיין את עמדתו של ארטור: עליונותה של עמדתו מתהווה בתקופה אשר בה היא אינה צריכה להתמודד עם אידיאולוגיות אחרות. זוהי עמדה רציונלית המצליחה לשפוט כל עמדה המופיעה מולה. האידיאולוגיות הלא-רציונליות נשפטות על ידה, והיא עומדת מעליהן. עמדה זו של הצופה נוצרת בחסות "הילה מגוננת של קדושת השפה העברית, שפה ראשונית שאפשר לשרות בה ללא הדחקה".⁶¹

שלא כנבג"י וחבר, אני סבור שאף שארטור מנסה להתרחק מהעמדה הנבואית הוא מאמצה אימוץ מובהק. הבחירה בביטוי "צופה" היא בחירה במילה הנרדפת ל"רואה" ול"חווה". זהו אף הכינוי שבו מכנה האלוהים את יחזקאל הנביא.⁶² בחירה זו נראית כהתכחשות, שבאמצעותה מבקש ארטור להמשיך לאחוז בחזקה בעמדה הנבואית גם אם הוא בוחר לשנות את בסיסה הסמכותי: אומנם הוא עובר לעמדה הרואה את הופעת האלוהות בטבע ולא בעל-טבעי, אבל מכוח יכולתו לראות את האלוהי בטבע הוא מציב עצמו בעמדת סמכות כמו-נבואית. מכך נובעת עמדה המצליחה לעמוד בעליונות מול כל עמדה אחרת, ללא תחרות אידיאולוגית וללא צורך להתמודד עם כל עמדה שאינה מתבססת על אותו בסיס רציונלי שלמולו היא מאבדת מכוחה. זוהי עמדה נבואית משודרגת ומחוזקת, לא מוחלשת. בניסוח דומה מציין שהם שברור שהקורא אינו מקבל את הכחשתו של ארטור.

בהיבט הסגנוני, ארטור – כמקובל בקרב בני דורו – כותב בעברית המקראית. זו איננה בחירתו שלו, אלא הצטרפותו לסגנון הכתיבה המקובל. אבל בכך הוא מחזק את עמדתו הצופית-נבואית, הנשענת גם על תוקפה של שפת הנביאים. הביטויים הנבואיים שבאמצעותם מתכחש ארטור לעמדת הנביא: "עין בעין", "חווה", "נראה אלי האלוהים", אף שהם מנוסחים בשלילה, הם מציתים את הדמיון ורותמים את שפת הנביאים העתיקה לעמדת הסופר המבקש לרשת את מקומם. השימוש במושגים וביטויים של הנביאים אינו יכול להיות שימוש ניטרלי. הנה לדוגמה הביטוי "עין בעין", המוזכר במקורו בישעיהו בנוגע ל"צופים": "קול צפין נשא קול, יחדו ינגנו, פי עין בעין יראו בשוב יהנה ציון" (ישעיהו נב, ח). זהו פסוק מנבואת ישעיהו, המבשר את הגאולה העתידית. הגם שהצופים בישעיהו הם – על פי הפרשנות המסורתית⁶³ – השומרים על חומות ירושלים הרואים את הגאולה, נראה שארטור מחבר את הצופים הללו לצפייה של יחזקאל, ומשקף גם את

60 שם, עמ' 21.

61 שם, עמ' 24.

62 "ואתה בן אדם, צפה נתתיך לבית ישראל, ושמעת מפי דבר והזהרת אתם ממני" (יחזקאל לג, ז).

63 כך ברש"י, במצודות ובמלבי"ם על הפסוק.

הציפייה למימוש הנבואות לגאולה. ציפיית הגאולה היא הכוח הנבואי המובהק, הדבר המעניק לנביא את כוחו, וברגעי המשבר הוא מסוגל לתת מענה לעם המיואש. השימוש בשפת הנבואה חזק מכל ניסיון להתכחש לעמדה הנבואית הקלסית, מה גם שבפועל היא אינה רחוקה ממנה באופן שבו היא ניצבת בפני העם.⁶⁴

ייתכן אף שהשימוש בעברית המקראית לא תמיד יזכיר וידגיש את תפקודה כשפת הנביאים. אבל כאשר הנושא הוא נבואה וכאשר השאלות הן שאלות של עמדת היחיד בפני הציבור, הסופר בפני העם, יש לבחירה בסגנון המקראי – ובפרט בביטויים ספציפיים מעולמם של הנביאים – חשיבות ונוכחות שאי־אפשר להתעלם מהן.

ייתכן שאותה תופעה שעליה דיבר ברנר במאמרו על יל"ג, בדבר העיסוק בדברים נשגבים, שנבע מהמחויבות לעברית המקראית (שנכתבה בעת שהייתה מדוברת), עשויה להיות שרירה גם במקרה של ארטור. כפי שהסביר ברנר, המחויבות לעברית המקראית, שעמדה כשלעצמה, כפתה גם את התוכן שהשפה נשאה בכנפיה. ברנר דיבר על תוכן נעלה, אבל נראה שגם תוכן נבואי כלול במכלול השימוש בעברית המקראית מִזֶּמַן. כשארטר משתמש בשפת הנביאים, אף שהוא מנסה לחמוק מן הזיהוי כנביא, בלית ברירה הוא נעשה נביא. ייתכן שגם הנבואה הופכת לקול הנובע מהשימוש בשפת הנביאים.

עם זאת, ארטור מחדש חידוש גדול גם בהיבט הסגנוני. הוא מנסח את קולו של הנביא בגוף ראשון, אומנם בעברית מקראית, אבל עושה זאת בפרוזה. כפי שמציין שהם, לעומת הכותבים האחרים מן ההשכלה שהזכירו את הנבואה באמצעות השימוש בלשון הנבואה כלשון שירית, העמדתו של ארטור את הנביא האוטוביוגרפי הדובר את העברית המקראית היא למעשה צעד של הנמכה, ויתור על ההדר האפי שאפיין את המשוררים המשכילים שקדמו לו, וגם ויתור תוכני על השירה, על היפה והנשגב. ארטור מצליח לחדש את תפקיד הנביא המוכיח בשער והמדריך את עמו ללא משוא פנים. בניסוחו של שהם: "לא עוד עבד לחוכמה ולמליצה, אלא עבד לשליחותו הציבורית. החוכמה והמליצה רק משרתות את הרטוריקה שלו".⁶⁵ הדרך שבה מצליח ארטור לעשות זאת, על פי שהם, היא באמצעות השימוש בסאטירה – ז'אנר שהיה חביב על כמה מן הנביאים – וכן באמצעות השימוש שהזכרתי קודם: בסגנון המקראי הפוריסטי, כדי לחזק את האותנטיות של דמות הנביא.

אתייחס עוד לשתי נקודות מתוך הסקירה הארוכה ומרובת השלבים של שהם על אודות הופעת הנבואה בספרות העברית. שהם בסקירתו, בעקבות ורסס ואחרים, רואה בדמותו של אמנון מ"אהבת ציון" של מאפו דמות שסיפור הולדתה מסומן כווריאציה על לידת

64 לדיון נוסף בעמדת הנבואה בספרות התחייה כפי שהיא באה לידי ביטוי אצל ביאליק ראו חנן חבר, **כוח האל: תיאולוגיה ופוליטיקה בספרות העברית המודרנית**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, 2013, עמ' 50–61.

65 שהם (לעיל הערה 50), עמ' 41.

שמואל הנביא. קורות חייו כוללות את היותו גיבור מלחמה הפודה ומושיע את ישראל, כמו שמואל המושיע את העם מפלישתים. לטענתו, בנוגע לעיצוב דמותו של אמנון, "ביוגרפיה ארכיטיפית זו משמשת שביל זהב המוביל אל ייעודו הנבואי". זיקתו החזקה של "אהבת ציון" לנבואה בתוך "הרומנס העברי הראשון" סייעה "להשרשת האידיאל של המשורר כגיבור ונביא, להצבת דמותו במרכז המערכת הספרותית". אבל בד בבד, "בספרו הדגים מאפו את הקושי של הסיפורת כסוג ספרותי להעמיד דמות נבואית משכנעת. לפיכך אמנון עדיין אינו נביא, אלא רק פרח נביאים, בעל פוטנציאל נבואי-שירי – הבטחה שעדיין לא מומשה".⁶⁶ אבל אצל מאפו הנבואה קשורה במובהק לקטגוריה של הנשגב.⁶⁷ מאפו ביקש להרחיב את דמותו של ארטור לנביא מלא, שאינו מתחבא מאחורי הכינוי "הצופה לבית ישראל" ואינו מסתפק בסאטירה ובתוכחה. זהו נביא שמהולדתו ועד לאופן שבו הוא מעוצב הוא נאמן לעיצוב הארכיטיפי השלם של הנביא בישראל, ובסגנון המקראי שנקט מאפו ב"אהבת ציון". עם זאת, טוען שהם, מאפו לא תבע מקוראיו לזהות אותו עצמו עם דמות הנביא.

מהלך זה של זהות המשורר עם הנביא החל רק אצל יל"ג – מושא דבריו של ברנר על העברית המקראית של תקופת ההשכלה. כפי שמראה שהם (על סמך דברי לילינבלום ועל סמך דברי ברנר שאביא מייד), אצל גורדון, דמות הנביא היא אחת עם דמות המשורר. המשורר הוא הנביא, הוא יציר בריאתו של האל, ושירתו היא קול הנבואה. בני דורו של גורדון לא קיבלוהו כנביא אף שנראה שהם חשו שהם נזקקים לדמות הנביא, והוא עצמו אף התנגד לנביאי המקרא, כפי שאראה מייד. כך, לילינבלום, שביקר את שירתו נחרצות, ביקש ממנו להמשיך לשאת את קולו כנביא מנחם ולא כנביא תוכחה.⁶⁸

מערכת היחסים של יל"ג עם הנבואה הייתה מורכבת. באחד משיריו הידועים ביותר, "צדקיהו בבית הפקודות", הוא ביקר בחריפות את הנביאים המקראיים. הוא טען שעמדתם הנבואית נבעה מאי-הבנת המורכבויות הפוליטיות, ושהם עצמם פגעו במלכים ובלאום בעצותיהם ובדברי תוכחתם, שביכרו תפיסות דתיות על פני טובת הממלכה.⁶⁹ יל"ג התייחס גם לאופן אשר בו נתפס הכעס האלוהי דרך ייצוג הנביאים, ובהם ירמיהו:

66 שם, עמ' 46-47.

67 שם, עמ' 44.

68 שם, עמ' 57.

69 כך למשל הזכיר יל"ג את תוכחתו של שמואל לשאול על שלא הרג את ילדי העמלקים. דברי הנבואה, אליבא דיל"ג, הם שהחלישו את ממלכת שאול. בהמשך השיר מזכרות כמה דוגמאות נוספות לפגיעת הנביאים בעם ובממלכה.

ומה אפוא פשעי מרֹם, נְגַדְךָ
כִּי נַחְתָּה בִּי וּבְכָל בֵּיתִי יְדָךְ?
אִם רְשָׁעִיתִי וּבְעֵינֶיךָ הִרַע עֲשִׂיתִי,
מִתְגַּרֶת יְדָךְ אֲנִי לוֹ כְּלִיתִי:
אֶךְ אֵלֶּה הַצֹּאֵן מָה עָשׂוּ, מָה חָטְאוּ?
אֵל קְנוֹא וְנִקֵּם, אֵלֶּהי יִרְמֶיהוּ!⁷⁰

נוכח ההתנגדות הברורה של יל"ג לנביאי המקרא היה מצופה שהוא יתרחק מהנבואה ומעמדת הנביא. ברנר דן בדיוק בסתירה זו בדבריו על יל"ג:

ב"צדקיהו בבית-הפקודות", שנכתב בשנת תרל"ט, עשה גורדון עוד צעד אחד, הצעד האחרון. הוא, יל"ג, שלמד כל ימיו כל-כך הרבה תנ"ך וספג לתוכו את רוח-הזעם וקריאות-התגר של הנביאים הגדולים עם הקטנים מימי ילדותו; הוא, שלמרות כל "בורגניותו", התענג אפילו על העתון הסוציאליסטי "האמת" מיסודו של בר-דרורא בוינה (עיינ איגרת קל"ד); הוא שבעצם מהותו היה נביא ומוכיח לעמו ושנשמת-עצמו ודאי היה איזה ניצוץ מנשמת-הענתותי – הוא, בהיות עליו רוח השיר ורוח האֶתִיצִימוֹס האנושי החודר למעמקים, מצא עוז בנפשו להתעלות על עצמו ולנסות להרים יד – לא ב"אילי-התרשישים" ו"המאורות הגדולים" של המאות האחרונות, ואף לא בתנאים ובפרושים של בית שני, כי אם – בנביאים עצמם של בית ראשון וקודם לו, יותר נכון בקולטוס הנביאים משמואל ועד ירמיהו, זה הקולטוס של "אדרות-שיער" והתרגזות ודרישות ותביעות ותוכחה בלתי-פוסקת, זה הקולטוס שלא נתן לחיות ולהתפתח לישראל ולמלכיו משמואל ועד צדקיהו. [...] לא משפטיו של גורדון ולא הערכתו את "משא דבר" הנביא הם העיקר לנו במונולוג הקלאסי הזה, כי אם כשרון-הביטוי של המשורר, שהגיע כאן לגבורות. יצדק או לא יצדק גורדון בהשפטו את שמואל וירמיהו – אבל, בכל אופן, איזו התרוממות בהשקפה ובלשון! איזו אש-התרוממות חדשה בקריאת "היחיה גוי כזה תחת השמים?".⁷¹

ברנר מציג כאן את המורכבות בנושא הנבואה אצל יל"ג. בשיר "צדקיהו בבית הפקודות" מגנה יל"ג את העמדה הנביאית ואת ההיסטוריה של הנביאים גינוי נחרץ. ברנר רואה בשירו זה של יל"ג הישג ייחודי, דווקא נוכח קשרו העמוק של יל"ג לנבואה. יל"ג "למד כל ימיו כל-כך הרבה תנ"ך", ובעצמו נמשך לעמדת המוכיח בשער, כפי שבא לידי ביטוי גם בחיבתו לעמדות סוציאליסטיות. יתרה מכך, וכפי שתפסו לילינבלום ואחרים, גם ברנר

70 יהודה ליב גורדון, "צדקיהו בבית הפקודות", כתבי יהודה ליב גורדון: שירה, תל אביב: דביר, 1953, עמ' צח-קא.

71 ברנר, "אזכרה ליל"ג" (לעיל הערה 20), עמ' 940–941.

סבר ש"בנשמת-עצמו ודאי היה איזה ניצוץ מנשמת הענתותי". יל"ג, על פי ברנר, נמשך לירמיהו ולעמדתו הנבואית והמתריסה כלפי התרבות שסבבה אותו. ואף על פי כן הצליח יל"ג להתעמת עם המוסד הקדוש ורבי-העוצמה של נביאי המקרא שהוא עשוי היה בעצמו לחוש חלק ממנו, ולו משום שהנבואה הייתה עמדה טבעית בעבורו.

עם זאת, ברנר הדגיש שאצל יל"ג, העיקר אינו עמדתו ושיפוטו את נביאי המקרא, "כי אם כשרון-הביטוי של המשורר". גם אם ברנר הסתייג מהעמדות שהציג יל"ג בנוגע לנבואה, הוא ביקש להתמקד בהתבוננות בכשרון הכתיבה שלו ופחות בעמדות – לא היין אלא הקנקן. התיאור שבו השתמש ברנר בעניין כשרון הביטוי של יל"ג דורש התבוננות: "איזו התרוממות בהשקפה ובלשון! איזו אש התקוממות חדשה בקריאה 'היחיה גוי כזה תחת השמים'?" ברנר מתאר התרוממות והתקוממות. ההתרוממות רומזת להתעלות ולחוויה נפשית נעלה; "אש-התקוממות חדשה" מכנסת תחת כנפיה גם אש של בערה פנימית, גם אש מלחמה וגם התחדשות. ההתרוממות הטרנסצנדנטית מתאחדת אצל יל"ג עם ההתקוממות המחודשת, ורק מכוחה של לשונו המתרוממת, שאותה שם כעיקר, נובע על פי ברנר הישגו של יל"ג.

כזכור, נוכח העברית המקראית של יל"ג ובדברי הזיכרון שכתב עליו טען ברנר שדבקותם של סופרי ההשכלה בעברית המקראית, לצד הצורך שלהם בה כזו ששימרה את החיות של שפה מדוברת, הביאה אותם לאמץ את השפה שכפתה את העיסוק בנעלה ובטרנסצנדנטי והובילה לניתוק מן המציאות של חייהם הממשיים. דבריו של ברנר עשויים להתייחס אף למאפו, שגם הוא כתב בעברית מקראית – שפה שהותירה אותו מרוחק מהוויות החיים היהודיים של המאה התשע עשרה. אצל שניהם נטתה העברית המקראית אל הנעלה והיפה.

במובנים רבים, דמותו של אברמזון ב"מסביב לנקודה" משקפת את המשך המהלך החדשני של ארטור בכך שהוא עצמו מעוצב בפרוזה, שכפי שאבקש להראות בהמשך מצליחה להיות פרוזה שתנועתה אינה מקובעת לעבר הנשגב אלא היא מצליחה להיות דינמית ורבת-קומות. מחד גיסא היא שומרת על הנטייה הטבעית של שפת המקרא אל הנשגב, ובכך בראש ובראשונה מאשרת את הזיקה בין העברית המקראית הנבואית לבין המשיכה אל הנשגב; אבל מאידך גיסא, במקומות אחרים בספר היא מצליחה לפנות גם אל הנמוך והגופני. זאת היא עושה בעיקר דרך דמותו של קצמאן. בעיצוב דמותו יש אומנם דגש ונטייה בסיסית לעבר העברית החזו"לית ולעבר העולם התלמודי, אבל נפתחת אפשרות להשתמש בעברית המקראית גם בפנייה אל הנמוך והגופני.⁷²

72 עוד על כך בפרק השני של עבודת הדוקטור שלי (בהכנה).

פתיחת האפשרות של המספר ב"מסביב לנקודה" להשתמש בעברית המקראית במגוון שימושים חשובה משום שהיא מצליחה להראות שהעברית המקראית כשהיא לעצמה אינה זקוקה לעריכה מחדש או לניסוח מחדש כלל: היא טובה דייה גם בתיאור של הפרוזאי. בעברית המקראית יש מגוון רחב מזה שתפס ביאליק, ואולי גם מזה שתפסו סופרי ההשכלה. עמדת המספר של ברנר מציגה גמישות באופן השימוש בעברית המקראית, ובד בבד היא מספרת את סיפורו של אברמזון כנביא, באמצעות אותה עברית. העברית המקראית מצליחה להשפיע באמצעות נטייתה הטבעית אל הנעלה והטרנסצנדנטי, ועולה בידה גם לגלות צדדים פרוזאיים אחרים. שימוש כזה בעברית המקראית הוא עמידה ברורה אל מול הנוסח, שתבע ניסוח מחדש של העברית המקראית בתוך ההקשר של "הנוסח", ומול "נביאי" התחייה כביאליק ואחד העם, שהתנערו ממנה לחלוטין.

בדברים הבאים אוסיף ואציג את הדרך אשר בה משתמש המספר ב"מסביב לנקודה" בעברית המקראית כדי לתאר את דמותו של אברמזון ואת משיכתו אל הנבואה. חיבור כזה הוא מתן דרור לנטייתה הטבעית של העברית המקראית ולמשיכה שבה אל עבר הנעלה והטרנסצנדנטי.

על הנבואה של אברמזון ועל שפת המקרא

נחזור לתיאורו של אברמזון המתנבא ורואה בעצמו נביא, ומזדהה עם ההתגלות הראשונה של שמואל הנביא.

אברמזון אינו רואה במעמד הסופר כנביא מושג מטפורי בלבד. הוא באמת רואה בעצמו אדם בעל רוח גדולה, "רוח הדבר הגדול והעז" המפעמת בו. מה מקומה של הנבואה מבחינתו?

ברובד הראשוני נראה שהמספר אכן רואה בהתגלות ובתחושת הנבואה כוח המניע את אברמזון. כפי שברנר הסביר את עמדת סופרי ההשכלה, גם אברמזון רואה בעברית המקראית שפה בעלת מעמד חשוב, שפה שהיא לו מוקד לפולחן. כמו אצל סופרי ההשכלה כך גם אצלו, העברית המקראית משמשת ומתפקדת במובנה הנשגב. הוא מעוניין להשתמש בה מתוך חוויית התגלות מחודשת ואמיתית. הגיבור חווה תחושה אמיתית וכנה של שליחות, וחוויה אותנטית של התגלות שהיא בעבורו חוויה קיומית המגדירה את מהותו מבטן ומלידה, קריאה של האל עצמו אל הנער ואל הילד אברמזון, שתהדהד בעוצמה רבה כל ימי חייו ובכל דפי הספר.

חשוב לציין, כפי שהראה שחר פינסקר,⁷³ שהחוויה הדתית של ברנר כפרסונה פובליציסטית היא חוויה של כפילות ומורכבות. מחד גיסא ברנר חש את המשיכה אל המסתורין ואל החידה של הקיום, ואת הכאב התהומי של חיים ללא אלוהים. הוא לא הצליח לתאר לעצמו "איזה יחס אחר, לא מיסטי, יכול להיות בנפש האדם אל זה הפלא, אשר אנו לוטים בתוכו, אל זה המובן הבלתי-מובן המלפפנו על כל תנועה ונשימה. מי שחונן באיזו סגולות של נפש בלתי גסה אי-אפשר לו שלא יראה בכל התגלמויות החיים סוד ושלא יתייחס אל הכל כאל תעלומה".⁷⁴ כך הוא חווה את המסתורין הנשגב, המיסטריום טרמנדום, כחוויה אותנטית ועמוקה; מאידך גיסא, בה בעת, מתוך אותה חוויה עמוקה של פלא ותחושה של הנעלה, הטרנסצנדנטי והחידתי שבקיום, לא עלה בידו להבין כיצד אפשר שיש אנשים המדברים "על דבר איזו פיקציה – פיקציה בכל המובנים – שהם מחפשים אחריה ומתגעגעים אליה ומוצאים אותה, על-דבר איזו פיקציה דמתקראי אלוהות".⁷⁵ בתיאוריו של ברנר הפובליציסט יש פה דתיות חדשה שאינה מקבלת את המוסדות הדתיים הישנים אלא מעמידה בקרבה "דתיות אמיתית", כנה, אשר בה הרגש הדתי, הנומינוזי – כפי שהגדירו רודולף אוטו⁷⁶ – חוויית היראה והחיפוש המיסטי הם המהות. הדבר חשוב כדי לקבל איזושהי אמת מידה המטילה ספק בשאלה אם אפשר למקם את ברנר בתוך קטגוריות דתיות אורתודוקסיות מוכרות. לצד זה אשתדל להימנע מהשלכה מיידית של התפיסות העולות בכתביו של ברנר מן הפובליציסטיקה אל הפרוזה וגם מן המאמר האחד אל האחר. הקוהרנטיות היא לאו דווקא היבט שברנר חש מחויב אליו, והוא כנראה גם השתנה עם השנים. במובן זה, ייתכן שהניסיון להעמיד מתוך כתביו תפיסה אחת שברנר היה מחויב אליה כל השנים הוא ניסיון הדורש תשומת לב רבה יותר לשינויים שהוא עבר.⁷⁷ בהמשך לדבריו של פינסקר, וכפי שאני טוען⁷⁸ בנוגע להתגלות ב"מסביב לנקודה" בניתוח של "פרק החלום" (פרק כג) וכן בנוגע להתגלות ב"מעמד על הגשר", התגלות זו מופיעה בעקיבות כנקודה של בריחה מהמציאות המימית; מתוך ייאוש שאפשר שהמציאות הזאת תגיע לתיקון. ההתגלות מופיעה לא מתוך התעלמות מן המציאות אלא להפך: מתוך השקיעה בעומק הקושי של המציאות מגיעה התגלות המבטאת את הייאוש מן העולם הזה. "הנקודה שבשמיים"⁷⁹ מופיעה רק ברגע שבו המציאות שעל הארץ נראית סגורה וסוגרת על אברמזון סגירה מחניקה ומוחלטת. היא הביטוי של הייאוש המלא. לכן

73 Pinsker (לעיל הערה 30), עמ' 331–334.

74 ברנר, כתבים (לעיל הערה 20), כרך ד, עמ' 1164.

75 שם, כרך ג, עמ' 370.

76 אוטו רודולף, הקדושה, ירושלים: כרמל, 1999, עמ' 10–12.

77 שינוי אחד שברנר עבר סקרתי בפרק הרביעי של עבודת הדוקטור שלי, שעודני עמל עליה.

78 בפרקים הראשון והשלישי של עבודת הדוקטור שלי.

79 יוסף חיים ברנר, כתבים, כרך א, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2008, עמ' 534.

הנבואה כהתגלות זקוקה לעברית המקראית עם הפתוס שלה ועם המרחק שהיא מאפשרת מן המציאות, ולו משום שהיא באה כרגע של ייאוש מן המציאות. אומנם אין זו חזות כל חוויות ההתגלות שב"מסביב לנקודה", אבל הייאוש המוחלט נוגע ישירות למרכזיות שבהן.⁸⁰ אומנם במובן מסוים זוהי רדוקציה של ההתגלות, שתכליתה לבטא בעיקר ייאוש מן המציאות, לא חלופה טרנסצנדנטית. אבל לא פחות מכך זוהי העצמה מוחשית של תחושת הייאוש הקיומית העולה מן הטקסט.

ייתכן שאפשר להתבונן בהתגלות גם באמצעות המושג של אירוניה אבסולוטית – מושג שטבע פול דה מאן.⁸¹ שלא כמו אירוניה מסמנת, המגחיכה את הדברים ונותרת מבחץ, האירוניה האבסולוטית מלווה את השיגעון ואת הטרורף בנתיב התפתחותם הטבעי, עד לנקודה אשר בה הם קורסים מתוך אותה "תודעה של טירוף".⁸² היא אינה סימן לחולשות אלא לנקודות הכוח. היא נותרת נאמנה לנקודות המבט של השיגעון והטרורף ולסיפור שהן מביעות, אבל היא עדיין בגדר אירוניה. בסופו של דבר היא מבקשת להראות מבפנים את הכשל. האירוניה האבסולוטית אינה מבקשת להציג מופרכות באופן גלוי, אלא דווקא מתוך אימוץ חזקתיה של הטענה היא בוחנת אותה מחדש: התוצאה היא תערובת של אמונה וספק, כפי שמראה אמיר בנבג'י בנוגע למנדלי.⁸³

מתוך אותה אירוניה אבסולוטית, השפה המקראית המליצית של ספרות ההשכלה אינה מצליחה להחזיק מעמד. היא נכשלת ואינה משמשת בסיס מוצק דיו כפי שהיה הנוסח בעבור הספרות העברית החדשה. הכתיבה המקראית הנבואית הכנה – הנובעת מהתפיסה העצמית של אברמזון את עצמו, את תפקידו הספרותי ואת שליחותו בעולם – מתגלה כנבואה שאינה מטפורית אלא היא חוויה קיומית של עמדה נבואית הבאה לידי ביטוי בשימוש הדחוס של אברמזון במליצה ובסגנון הנעלה. אלו האחרונים מאפשרים לשפה להיכנס לתוך "היכלות" הנבואה והמליצה.⁸⁴ כך באים באותה פסקה במחיצה אחת הביטויים "במשכנות-יעקב", "החל לפעמו", "בחדרי ליבו ובמסתרי נפשו", "הדבר הגדול

80 טענה דומה מזכיר Pinsker (לעיל הערה 30), עמ' 371:

The way religious experience is expressed is through a religious quest, a quest for renewal and light that comes out of the despair and anguish.

81 Paul De Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, pp. 215–218

82 שם, עמ' 216.

83 אמיר בנבג'י, *מנדלי והסיפור הלאומי*, אור יהודה: דביר, 2009, עמ' 223–234.

84 המליצה כאפיון סגנוני וכדרך רטורית היא בעלת רקע מעמיק שאינו קשור בהכרח רק לשפה המקראית. עם זאת, זהו ביטוי רווח הקשור בטבורו לשפת הכתיבה של סופרי ההשכלה. ראו עוד על כך ועל ההיסטוריה המרתקת של המליצה אצל בנבג'י (לעיל הערה 44), עמ' 15–39.

והעז' ו"ה' קורא לנער". ריכוז זה בא בעוצמה ומתוך שכנוע עמוק של אברמזון שהנבואה היא מהות חייו.

אבחן מוקד נוסף אשר בו מתחברת השפה המקראית בתפיסותיו של אברמזון עם הנבואה.

אפשר לראות שאברמזון מאמץ את רשמי העברית המקראית והנבואית לא רק בהתבגרותו, כזיכרון ילדות מכוון, אלא גם בזמן ההווה של "מסביב לנקודה" וכחלק מזהותו ומאישיותו ההווית. הנבואה איננה רק גחמה ילדותית, חלום של ילד, נטול קשר למציאות; היא חלק בלתי-נפרד ממנו גם בבגרותו (אף שהוא עדיין בחור צעיר). אי-אפשר לראות בחלומותיו של אברמזון על נבואה מצעירותו תפיסה ילדותית. התיאור של הזיקה לנבואה בילדותו מחזק את הרעיון של האפיון הביוגרפי הארכיטיפי של אברמזון, המוקדש לנבואה מצעירותו – לכל הפחות בעיני רוחו.

כך בפרק אחר, כאשר אברמזון מתמסר לכתיבה וחווה חוויות של התעלות ואולי אף התגלות, מעלה המספר את מחשבותיו של אברמזון בעברית מודרנית, אבל כזו הגדושה בביטויים מקראיים, המתאמצת לתת מקום לעברית המקראית:

אשרי העברי הנולד בדורות הללו, דור התחיה! רק עתה יש ערך גדול לחיי בן-ישראל צעיר, עתה, בתקופת התחיה, בתקופה שהרוח העברי המקורי והפורה מתעורר ומתחדש, בשעה שהמלחמה הכבדה נטושה והיהדות הולכת ומשתחררת ומתמלאה תוכן חדש. תוכן חדש. ונהרו אליו כל הגויים. הוא מאמין בזה, הוא מאמין!⁸⁵

אומנם בציטוט זה, המשלב הלשוני אינו מקראי ברובו, אבל השפה גבוהה ונימת הדברים מלאת פתוס. אין זו מליצה במובנה המוכר, אבל הפתוס, ההתרגשות והנומינוזי בולטים בפסקה זו. יש כאן גם זיקות ישירות לעברית המקראית: הפסקה פותחת במילה "אשרי", שהיא פתיחה ידועה לרבים ממזמורי תהלים, והיא מעניקה לפסקה כולה ניחוח מקראי. נוסף על הפתוס, "ונהרו אליו כל הגויים" הוא ציטוט מהנביאים. אברמזון מביא כאן ציטוט מפורש מישעיה ב:

(א) הַדָּבָר אֲשֶׁר תִּזְהַר יִשְׁעִיהוּ בֶן-אֲמוּץ עַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם: (ב) וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים נִכּוֹן יְהוָה הַר בֵּית יְהוָה בְּרֹאשׁ הַהָרִים וְנִשְׂא מַגְבְּעוֹת, וְנִהְרָוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם. (ג) וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ: לָכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר יְהוָה אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב, וִירְנוּ מִדְּרָכָיו וְנִלְכֶה בְּאַרְחֵתָיו. כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה, וְדָבַר יְהוָה מִירוּשָׁלַם.

אברמזון מדבר על התחייה ועל הערך הלאומי שלה. התעוררות "הרוח העברי המקורי והפורה" היא בשורה המעניקה ערך לחיי כל בן ישראל. המלחמה על "הרוח העברי המתחדש", מלחמה על שחרור היהודים, מעניקה משמעות לחייו. היא מעניקה משמעות לחייו של דור שלם. אבל מתוך אותה פסקה פרטיקולרית הממוקדת ב"חיי בן-ישראל", "היהדות", "הרוח העברי המקורי" מזכיר אברמזון את הפסוק מישעיה. משמעות הפסוק במובנו הפשוט היא של חזון אחרית הימים, אשר בו "הר בית ה'" הנכון בראש ההרים נעשה מוקד עלייה לרגל שאינה רק לאומית אלא של "כל הגויים".⁸⁶ "הר ה' [...] בית אלהי יעקב" מוזכר בפסוק העוקב, וגם בו "יעקב" הוא כינוי לעם ישראל. אבל אף ש"יעקב" מוזכר בפסוק המקראי, הוא מוזכר לא בנוגע לעם הנפרד מיתר העמים אלא כציון מקום: הר ה' הוא בית אלוהי יעקב. כך שהפסוקים הללו, העומדים בפני עצמם, יכולים להיקרא כבעלי מסר אוניברסלי ואינקלוסיבי. כבעלי מסר כזה הם משמשים השראה לאברמזון, הרואה בהם פתח לחזון אשר בו היהדות נעשית בת למשפחת העמים, והמקדש משמש מוקד משיכה שאליו ינהרו "כל הגויים". כך, הציטוט מן הנבואה מצליח להפוך את חזונו של אברמזון ואת התרגשותו מהתחייה הלאומית לחזון אוטופי ולמוקד של אחוות עמים. עם זאת, אפשר לראות בדבריו שאת הביטוי המקורי מתהלים "אשרי האיש", בעל הנימה האוניברסלית, הוא מצמצם ל"אשרי העברי", בעל הנימה הפרטיקולרית היהודית.

המתח בין הפרטיקולריות היהודית לבין "אחוות העמים", הכלל-אירופאיות; בין "האיש" לבין "העברי", עובר בספר כחוט השני. אפשר לצייר את עלילתו כרצף של שלושה מאמרים שאברמזון כותב: הראשון, זה שפורסם לפני תחילת העלילה, מאמרו על "השפעת החסידות על הספרות העברית החדשה"; השני, המאמר שעליו הוא עובד בבית דוידובסקי, הוא מאמרו על היצירה העברית בראשית המאה העשרים; מאמרו השלישי, שנכתב אחרי שהוא שורף את כתביו בעברית, במעמד השני על הגשר, הוא מאמרו ברוסית

86 בספרם "גוי" מציינים עדי אופיר וישי רוזן-צבי שמקור זה הוא בין היחידים המציגים חזון אינקלוסיבי של "כל הגויים" ו"עמים רבים" כחלק מן האסכולוגיה של הנביאים ושל ישעיהו בפרט. ראו *Adi Ophir and Ishay Rosen-Zvi, Goy: Israel's Multiple Others and the Birth of the Gentile*, Oxford: Oxford University Press, 2018, pp. 74, n. 46. לטענתם, ברוב המקרים, גם כאשר מדובר ב"כל הגויים", נשמרת הפרדה בין ישראל לעמים, אף שאמונה באל אחר כבר איננה בגדר האפשר. השמירה על הזרע ועל השם של ישראל כנפרד מן הגויים היא תמה מרכזית החוזרת גם בנבואת ישעיהו, שהיא בין הנבואות האוניברסליות יותר בספרי הנבואה בתנ"ך (שם, עמ' 74–83). טענתם הרחבה של אופיר ושל רוזן-צבי היא שבתקופת חז"ל נולד המונח "גוי" כמונח מכליל המרחיק את יתר העמים מעם ישראל ויוצר בינריות המבטלת את מעמדות הביניים דוגמת "גר-תושב", יוצרת מבחן של מוחלטות בכל הנוגע לשיוך הלאומי ומאפשרת את הגיור, המביא לכך שברגע אחד יכול אדם להפוך ליהודי. את התפיסה הדיכוטומית הזאת הם משייכים לחז"ל (שם, עמ' 84–113).

על שאלת הלאומיות, אשר בו הוא דן בזהות כלל-אירופית. במובן זה, הנבואה המקראית שאברמזון מביא בראשית דרכו עוד קודם שוויתר על העברית מטרימה את הזיקה שהוא חש כלפי יהדות השואפת לאוניברסליות.

יש אצל אברמזון רובד מטפורי אשר בו המקדש הוא היכולת להכללת הסתירות שבנפשו. המעברים בין המאמרים השונים וההשתייכויות השונות שאברמזון מדלג ביניהן לאורך הספר מבטאים את המלחמה ואת הסתירה הפנימית אשר בה הוא שרוי. המקדש והנבואה שאברמזון מצטט מישעיהו באים לפתור את הסתירה המובנית שאברמזון חי בה כל העת. המלחמה שהוא חש בין התפיסות השונות בחברה היהודית שביניהן הוא מתהלך משוועת בכמה נקודות בספר להשלמה אוטופית – "והיה המקדש אחד" – כמיהה שאברמזון מנסח במפורש. כמיהתו היא שהמלחמה הזאת תגיע אל סופה ושבין כל החלקים שבתוכו ישכון שלום. גם במובן זה הוא חש עצמו כמטפורי לעם היהודי – תחושה שהיא חלק מחשיבותו העצמית הגדולה. החזון האוטופי מישעיהו משתלב כשיקוף הפכי של המלחמה הפנימית ושל הרצון להצליח לכלול גם את הלאומיות היהודית כמוקד אחד של זהות עם הזהות היהודית האירופית והרב-לאומית כמוקד אחר של זהות אוניברסלית.

הנבואה של מקדש אחד אשר בו שוכנות בכפיפה אחת גם לאומיות וגם זהות בין-לאומית היא הפנטזיה העמוקה של אברמזון, ולצורך הגשמתה הוא זקוק לשפה הנבואית, המצליחה להתעלות אל מעבר לחשיבה האנליטית והפילוסופית, הדורשת הכרעות שכליות. רק השפה הנבואית והמקדשית, העל-מציאותית והפנטסטית יכולה לאפשר את אחדות ההפכים והסתירות שאליה אברמזון שואף, ולשם ההגעה אליה הוא נזקק לשפה הנבואית, לשפת המקרא.

תפקידה של נבואת ישעיה בדברי אברמזון בעלילת "מסביב לנקודה", וכמוהו גם תפקידה העלילתי של לשון הנבואה שהוא נוקט, הם לתת לו מענה פנימי אל מול "החבורה הרוסית". חבורה זו רואה ביהדות תרבות זניחה ושולית לעומת התרבות הרוסית הפורחת, הוותיקה ורבת-העוצמה. אברמזון נצרך לעמוד מתוך עמדת חולשה אל מול התרבות הרוסית הגדולה והחזקה. הוא נדרש לברר את מקומה של התרבות היהודית כתרבותה של קבוצת מיעוט הנלחמת על מקומה בחברה הרוסית המודרנית. זהו גם בירור הדרך אשר בה היהדות משמרת את תרבותה הלאומית והרוחנית אל מול תרבות המבקשת להחליפה כאלטרנטיבה רבת-עוצמה בזמן שהיא עצמה עוברת תהליכי שינוי פנימיים. בתהליך בירור זה, היזקקותו של אברמזון לנבואת ישעיהו מעמידה את שפת התנ"ך מלאת חזיונות הנבואיים כ"הר בית ה'", כפנטזיה על מושא תשוקה גבוה ובין-לאומי. אשר להתמודדות הבין-תרבותית, העברית איננה רק שפה משומרת היטב מעת היותה מדוברת, אלא גם שפה אשר בה נוסח חזון מודרני ורב-לאומי.

אבל המענה הזה לאותה התמודדות בין-תרבותית נותר מנותק ואוטופי כמו כל האפשרויות שהעמידה המליצה. אין הוא משקף את המציאות אשר בה הצעירים היהודים

(חבריו, ובהם גם חוה בלומין, מושא אהבתו) פונים לתרבות הרוסית; השיקוף הוא למעשה היפוך מדומיין. גם כאן, בסופו של דבר, הפסוק והנבואה – מכוח הנשגב והנישא שבהם, כהר בית ה' – נותרים מנותקים. לא עמים רבים נוהרים אל הר בית ה', אלא תלישותו של אברמזון וכדורך נפשו הם החותמים לבסוף את תיאורו. כמה פסקאות לאחר הציטוט מישעיה מתואר אברמזון השוקע אל ייאוש עמוק:

הוא קם ויתייצב כנגד החלון בדמות נכון לקרב וישם את ידיו זו בשרוול זו. — מה? מה, תולעי היאוש? [...] שקר הדבר! לא עיוורות עיני לראות הכל, אך אומר אני, שהאנחות והתלונות גופן הלא אינן, אלא מאותו הצד של קלקלת החיים, נפילת האדם ורעת התבל.⁸⁷

במקום תבל, אשר בה "ונהרו אליו כל הגוים, והלכו עמים רבים", קלקלת התבל, חולשות האדם ואנחות גופו מכריעות את אברמזון ומעלות בקרב הקורא – כבר בשלב הזה של הספר – ספקות גדולים באשר ליכולתו להתמודד עם המציאות כפי שהיא. הבריחה אל המציאות האוטופית מדגישה את אייכולתו להתמודד עם המציאות המורכבת של חייו כפי שהם.

החזון הנבואי, בשפה המקראית אשר בה הוא מנוסח, מבטא את הדבקות באותה שפה בצורה מלאה, כמו גם את חוויית ההתגלות הכנה של אברמזון. אבל גם אצלו, הניתוק מהמציאות הוא ניתוק שכופה שפת הנבואה. שפת המקרא והנבואה, השפה המטפיזית, היא שפה המתנתקת במהותה מההווה היהודי, שכבר כותב בשפה אחרת. גם הוא, כסופרי ההשכלה, מתנתק לכאורה מההווה היהודי, העסוק בשאלות של קיום, הישרדות, חיים ולכלוך. השפה המקראית על השגב שבה חולמת על עולמות אוטופיים ועל חזיונות נבואיים ואינה מצליחה לכאורה לתאר את עולם ההווה היהודי המורכב של ראשית המאה העשרים.

אולם אני סבור שהניתוק הזה והמעבר לפנטסטי ולסצנות ההתגלות הם שיקוף של תחושת ייאוש קשה הנובעת מהחוויה המציאותית הבלתי־נסבלת. החיזיון ב"מעמד על הגשר" הוא דוגמה מופלאה לכך. רגע לאחר ייאושו המוחלט של אברמזון, המביא אותו לבחור בהתאבדות, ורגע אחרי בחירתו לא להתאבד, שגם היא אינה מנומקת בתקווה אלא בייאוש מהתוחלת שבהתאבדות – מופיעה ההתגלות. אם כן, ההתגלות והפנטסטי מבטאים את עומק הייאוש, ובכך הם המשך ישיר לתיאורי המציאות הנוקבים של אברמזון. אין זו אוטופיה אף לא דיסטופיה – זו הכרזה על הקושי שבמציאות, על הבלתי־נסבל שבה, הדוחף לעבר אפיקים פנטסטיים של התגלות.

אפשר לראות אפוא שהעברית המקראית מוצאת את מקומה ב"מסביב לנקודה" כשהיא כרוכה אחר המוטיבים של הנבואה וההתגלות ואחר תיאורי שאיפותיו הנבואיות של אברמזון. כפי שהבחין ברנר המבקר, לשימוש בעברית המקראית משמעויות המשפיעות על הנושאים, על החוויות ועל התיאורים שהשפה המקראית מסוגלת לתאר, או לכל הפחות מובילה את הכותבים בה למקומות אלו. המליצה משמשת לתיאור הטרנסצנדנטי והנעלה. רגשות הקדושה והחוויות הטרנסצנדנטיות מתוארים בטבעיות בשפת הנביאים דווקא. רגעי השימוש בעברית המקראית ב"מסביב לנקודה" ממחישים גם את הניתוק שהיא יוצרת מהעולם הממשי והריאלי, גם אם רגעים אלו אינם משקפים יחס של ניתוק אמיתי מהעולם אלא דאגה עמוקה לו. בחסות שפה זו נקלע אברמזון לאוטופיה המקשה עליו להתמודד עם המציאות ופוגמת ביכולתו לראותה.

פריחת העברית בחסות הניתוק

הכתיבה בעברית המקראית כופה על הכותב בה ניתוק מהמציאות אשר בה הוא חי. היא מעבירה אותו לעולם המקראי – שהוא עולם אוטופי של קיום יהודי עצמאי בארץ ישראל, עולם אשר בו הוא חווה התגלות, ניסים ונבואות. כפי שטען ברנר, תיאור המציאות המורכבת והקשה על הצדדים העלובים והמכוערים שבה הוא כמעט בלתי-אפשרי בשפה המקראית. אי-אפשר לחיות בעת ובעונה אחת בשתי המציאויות: במציאות של החיים היהודיים הגלויים בתחום המושב ובו בזמן בעולם המקראי. במובן הזה, תיאור המציאות יוצא נפסד.

אולם דומה שיש יתרון לניתוק מהחיים הממשיים של העולם היהודי בן הזמן כאשר הדבר העומד על הפרק הוא היכולת לכתוב ספרות עברית חדשה בעברית. בעולם הממשי – זה של החיים היהודיים בתחום המושב, כמו ברחבי העולם היהודי – השפה העברית היא שפה שאינה מדוברת. לכתוב ספרות חדשה ועכשווית בשפה שאינה מדוברת אלא זניחה ועלובה – זו משימה בלתי-אפשרית. ייתכן שרק בחסות השקיעה בפנטזיה תנ"כית נטולת כל קשר למציאות יכולה להתעורר הכתיבה בשפה העברית והלא-מדוברת. סופרי ההשכלה שכתבו בה ביקשו להתנתק מעולם הממשות היום-יומית ומהעברית שנכתבה בספרות ההלכתית והחסידית משום שהתוודעות מלאה לעולם שבו היא מתקיימת, עולם ההלכה, לא הותירה סיכוי ריאלי לתקומתה. רק החלום, המנותק מעולם הקיום היהודי העלוב, ייתכן שהוא המאפשר להתחיל לכתוב בשפה מתה ולהיות "מאמין" כפי שהכריז על עצמו אברמזון. דווקא משום שהוא אינו ריאליסט קר מזג אלא מאמין הווה ומטורף הוא יכול לכתוב עברית למרות מה שחבריו חובבי התרבות הרוסית מבית קצמאן מזכירים לו השכם והערב.

אומנם ברנר הדגיש בדבריו על יל"ג את המחיר ששילמו סופרי ההשכלה על דבקותם בעברית המקראית, אבל רק בזכות המחיר הזה יכולים היו להסתגר עם העברית הקדושה

בעבורם בבועה מנותקת מהעולם שאינו דובר אותה. רק משום שאברמזון נידון להילקח לבית המשוגעים הוא מסוגל לנסות לכתוב ספרות עברית כשהעברית כבר אינה שפה חיה. רק כך הוא מסוגל לדבוק דבקות דתית בשפה שמהדת שלה הוא בורח. בדרך זו מצליח אברמזון לראות אל מעבר לאופק, כנביא משוגע המסוגל להרחיק ראות גם במחיר נידויו מהחברה. הניתוק הנבואי משקף גם את היות המציאות בלתי־אפשרית, והוא גם מעין מחאה מצד אברמזון על החיים היהודיים המורכבים במפנה המאה בתחום המושב.

טיכום

עמדתו הנבואית של אברמזון, המצביעה על לשון המקרא כהשראה, נשענת על ההתגלות הראשונית לשמואל כעוגן וענקודת מוצא, ומביאה לידי ביטוי את השפעת המקרא ולשונו על אופי הדמות ועל הימשכותה לעולם הנבואה. כחלק מעמדתו שהצגתי בחלקו הראשון של המאמר, המספר של ברנר נאמן לפרסונה הפובליציסטית של ברנר עצמו ומשקף את הימנעותו מנקיטת עמדה של עורך בעל סמכות המבקש לסרס את עוצמת הטקסט המקראי ואת השפעת אופיו המיוחד על הכתיבה ועל הדמויות הנמשכות אליו. בדומה לעמדתו האמפתית של ברנר בנוגע למשוררי ההשכלה שנמשכו ללשון המקרא כ"עבודת אלוהים ממש", המספר של ברנר מאפשר לאברמזון את המשיכה לדמויות הנביאים וללשון המקרא. הוא אינו מבקש לצמצם השפעה זו או לעמוד על המשמר שמא תשלוטנה רוחות הנבואה בדמותו של אברמזון. הרוחות הללו אכן משתלטות עליו ומובילות אותו בשורות הסיום של הספר אל בית המשוגעים. ייתכן שאפשר לראות בסיום זה מעין אזהרה מההתמסרות ללשון המקרא והנבואה. אבל שמא לא אותה התמסרות שהיא־היא אותה "נאמנות־בית־חיי־האומה" שעליה החמיא ברנר לביאליק ושאותה שיקף אף הוא בכתיבתו.

Oriya Mevorach

Oriya Mevorach is a doctoral candidate in the Gender Studies program at Bar-Ilan University. Her research, based on post-structural models, deals with the influence of the gendered Hebrew language on the structure of the woman as subject. In 2014 she established the Afarkeset Institute for the Study of Postmodern Culture and Dissemination of Critique of Daily Culture. She teaches Judaism in various settings and is a family purity counselor for the Women's Halakhah Program of Midreshet Lindenbaum in Jerusalem.

Dr. David Sabato

David Sabato recently completed his doctorate, with a dissertation on the formation of tannaitic halakhah in the Yavne generation, at the Department of Talmud at the Mandel School for Advanced Studies in the Humanities at the Hebrew University of Jerusalem. He teaches Bible and talmudic literature in various institutions.

Orel Sharp

Orel Sharp is a lecturer in Hebrew literature at the Eilat extension of Ben-Gurion University of the Negev and a doctoral candidate in the Department of Hebrew Literature there. His dissertation deals with Jewish sources in the prose of Y.H. Brenner.

Authors

Dr. Yael Fisch

Yael Fisch is a postdoctoral fellow at the University of Oxford. She studies talmudic literature and the Jewish literature of antiquity, with a focus on the history of hermeneutics from the cultural, political, and historical perspectives. Her dissertation, “Paul’s Interpretation of Scripture and the Pre-History of Midrash,” was submitted to the School of Jewish Studies at Tel Aviv University. Her current research project focuses on Jewish universalism in ancient Jewish literature, from Alexandria to the Tanna’im.

Noam Hoffmann

Noam Hoffmann is a lecturer in the Department of Jewish Studies and School of Education at Ono Academic College. He is completing his dissertation on Maimonides’ *Mishneh Torah* and political and legal philosophy at the School of Jewish Studies at Tel Aviv University. His research interests include the theory of halakhah, political philosophy in the Middle Ages, and Jewish religious radicalism.

Orit Malka

Orit Malka is a postdoctoral fellow of the Polonsky Academy at the Van Leer Jerusalem Institute. She pursued her doctorate at the Zvi Meitar Center for Advanced Legal Studies in the Faculty of Law at Tel Aviv University. Her dissertation, “A Set of Witnesses: Testimony and Political Thought in Tannaitic Halakhah,” dealt with the unique tannaitic rules that regulate the admissibility of testimony. Her current research is devoted to the transformation that the distinction between witness and judge underwent in the early history of Jewish law and to the contribution that research into Jewish law may have for understanding similar transformations in other legal systems of late antiquity.

Editors

Prof. Talia Fischer

Prof. Talia Fischer is a senior fellow of the Israel Democracy Institute and a professor (and former assistant dean) at the Tel Aviv University Law School. Her research focuses on the theory of legal procedure and the laws of evidence, on empirical analysis of the law, and on the limits of the market.

Prof. Shahar Lifshitz

Prof. Shahar Lifshitz is the director of the Center for Jewish and Democratic Law at the Bar-Ilan University Law School. He is the founder and co-chair of the Forum for Cooperation between the Supreme Court and Israeli Legal Academia and a former senior fellow of the Israel Democracy Institute. His main research fields are family law, contract law, multiculturalism in a Jewish and democratic state, *mishpat ivri*, and human rights and Judaism. He is deeply involved in attempts to integrate civil family law with Jewish religious Orthodoxy.

Prof. Yedidia Z. Stern

Prof. Yedidia Z. Stern is a senior fellow of the Israel Democracy Institute and a professor and former dean of the Bar-Ilan University Law School. His specialties are religion and state, law and halakhah, public law, and commercial law.

from her husband. It proposes a more complex reading of the unity inherent in the expression, as a hierarchical oneness that does not erase a married woman's independent human identity.

“The Great and Powerful Spirit”: Biblical Language, Prophecy, and the Question of Later Authority in Modern Hebrew Literature from Brenner to Bialik

Orel Sharp

The article examines the influences of the historical Hebrew style employed on the content written in that style and the ways in which Brenner and other writers chose to relate to this influence. The decision by most Haskalah authors to write in biblical Hebrew and the question of how Bialik understood this choice and how Brenner disagreed with him are examined in the light of a reading of the works of Brenner and his contemporaries. The article inquires into the different implications of the decision to write instead in Hebrew with multiple sources, based on the Rabbinic Hebrew—what Bialik referred to as the “Mendele version”—and contrasts it with the meaning of this choice as perceived by Brenner. Based on a reading of *Around the Point*, its narrator's awareness of the thematic implications of each model of his language is examined, along with the implications of this awareness and acceptance of these models for their role in the text. With knowledge of the inherent authority and force of biblical verses, the article's main assertion is that that narrator endeavors to fully exploit the prophetic force and power of revelation they contain. In this it is faithful to Brenner's idea that does not seek to arrogate the authority of the later editors and authors, Drawing on this understanding of the different nature of the sources and their inherent power, the success of the narrator of *Around the Point* is taken as an example, with awareness of the power of biblical Hebrew to implement the full thematic potential this language allows him.

The article proposes an interpretation of the book's unique messages from the perspective of morality in its broad context. It focuses on three prominent concepts that appear throughout the book:

1. Morality as a universal element that obligates all persons equally, as opposed to principle of political power
2. The notion of election as responsibility rather than privilege
3. Prophecy as an almost "natural" phenomenon that compels the prophet to sound the alarm about future developments (and not to support the regime)

In the book of Amos, these three ideas are presented in rhetorical structures that challenge the attitude that prevailed among the people of his generation. It is shown that the unique rhetorical patterns play a key role in molding the moral ideas in the prophecies. According to Amos, prophets represent a universal divine perspective that is distinct from the individual and national outlook. His polemic prophecies and provocative challenges to the status quo were meant to stir the people from their dogmatic slumber to consistent and deep thought about their religious and moral worldview, in the light of fundamental axioms about the universal nature of the monotheistic deity.

"The head of every man is Christ, the head of a woman is her husband" (1 Corinthians 11:3):

Oneness of Body and Marriage in the Talmud and the New Testament

Yael Fisch

The article analyzes the notion of the relationship between husband and wife inherent in the catchphrase "his wife is like his own body," based on the *baraitot* in b *Yevamot* 62b and *Sanhedrin* 75b, and its parallel in the New Testament (Ephesians 5:21–31, and especially v. 28: "Even so husbands should love their wives as their own bodies"). The notion of marriage presented in these texts is investigated by focusing on the sense they assign to "body." It is not clear at first whether the "body" of the *baraita* indicates an identity of the spouses ("his wife is just like him") or refers to the concrete physical body. The parallel in Ephesians and its sources demonstrates that the latter option is the correct one, and make it possible to extract the homiletic roots of the *baraita* (blurred in its later form in the Talmud) and determine the sense of its recommendation that the husband "love" and "respect" his wife's body. The article takes issue with those feminist scholars who have treated "his wife is like his own body" as a phrase that nullifies the individual identity of a married woman as distinct

Disqualified Witnesses in Tannaitic Halakha and Roman Law: The Archeology of a Legal Institution

Orit Malka

The article addresses the well-known mishnaic roster of those ineligible to testify: “a dice player, a usurer, pigeon flyers, and traders in Seventh Year produce” (m *Sanhedrin* 3:3). Rather than the traditional explanations that these categories of men were disqualified from serving as witnesses because they are viewed as “tantamount to thieves,” the article proposes that the logic behind this list draws on a Greco-Roman context that rests on the political ideal of self-control. The author argues that in designing their laws of witness disqualification the Tanna'im took the Roman *infamia*, a legal category whose essence was the imposition of civic and political disabilities on those seen as lacking self-control, as their model. In Roman law, the status of such persons was equated with that of women; the Tanna'im similarly placed those ineligible to testify on the same level as women in this regard. The article concludes that the Tanna'im shared the principle that informs *infamia*, whereby the capacity to bear witness is viewed not only as probative (a matter of proof), but also, and perhaps chiefly, as a political status.

What is Monotheistic Morality? Style and Content in Amos's Prophecies

David Sabato

The prophet Amos, who was active in the northern kingdom of Israel in the eighth century BCE, is the first of the literary prophets whose work has come down to us. This pioneering status blurs his unique message and casts him chiefly as the herald of the ideals championed by those who came later. But the mix of his messages and his unique style reflect deep principles specific to his prophecies, linked to the prophetic message he sought to convey to his contemporaries and appropriate to the historical context; these are distinct from similar ideas found in later prophets. In the modern age there has been renewed interest in Amos, especially the prophecies that focus on social morality. In the wake of the social changes initiated by groups and organizations that champion democracy, equality, and human rights, Amos is now perceived as the spokesman of ideas of social and economic justice.

Women's Sexuality: Taken Away or Concealed? A Feminist Structuralist Reading of the "Ark of Testimony" Pericope

Oriya Mevorach

The article offers a feminist structuralist reading of the sequence of midrashim about the Ark of Testimony found in tractate *Yoma*. It is asserted that these midrashim (the "pericope") constitute a sort of manifesto of ideological views on the shaping and regulation of female sexuality. In other readings it is seen as an arena of conflict between competing truths and meanings that bubble together in the seething cauldron in which gender power relations in general are brewed, and especially when they are poured into religious and theological receptacles.

It is shown that one of the pericope's more obvious goals is to offer an ideological definition of the "desirable" or "appropriate" form of sexuality, accompanied by an ideological rejection of patterns of sexuality that are not "desirable" or "appropriate." "Desirable" or "appropriate" sexuality—sexuality organized around a woman's body, and especially her breasts—is given a Freudian or Lacanian reading. Feminist theories are invoked to highlight the talmudic sages' "politicization" of the female body, and especially the breasts. But, in contrast to what we might expect from a puritanical religious approach that emphasizes female modesty as a means to stifle sexual desire, the article asserts that the function of women's clothing, as it emerges from the pericope, is not to stifle sexual desire but in fact to maintain it.

The article analyzes other aspects, related to both male and female sexual elements, that emerge from the pericope. The tension between sexuality based on sight and sexuality based on physical contact, the tension between the one and the many, and the tension between order and disorder are all shown to be useful codes for deciphering the sexual regulation propounded in the text, which, as is shown, sometimes subverts itself. The patriarchal institution of marriage is also given a subversive reading, but the subversion is not necessarily rooted in the interpreter's stance, but perhaps also in that of the author or even the text itself.

Abstracts

Ger Tzedek and Ger Toshav: Two Positions on Joining the Jewish Collective found in Maimonides' Mishneh Torah

Noam Hoffmann

In the twentieth century, Maimonides has served as an authority both for those who argue that halakhah has an inclusionary attitude with regard to admission to the Jewish collective and for those who assert that it has an exclusionary attitude. The article demonstrates that these two positions draw on different principles in Maimonides' *Code of Law (Mishneh Torah)*. A basic distinction informing that work is that between "the present time," when the Jewish people are in exile and have no political power, and "the time when Israel holds sway over the nations of the world." This temporal duality is shown to have a concrete influence on Maimonides' halakhic rulings. It is argued that in the *Mishneh Torah* the category of *ger tzedek* (literally "righteous stranger") refers to the way that non-Jews may join the Jewish collective in "the present time," whereas *ger toshav* ("resident stranger") is associated with the era "when Israel holds sway over the nations." The article shows that the former category is adopted by contemporary halakhic decisors who champion an inclusionary attitude, whereas *ger toshav* provides the inspiration for those who would apply an exclusionary approach to non-Jews.

Against this background, *Judaism, Sovereignty and Human Rights* seeks to establish a scholarly arena for discussing the interaction between the particular aspects of Judaism—whether seen as a nationality, religion, or culture—and the universal aspects of liberal culture, and especially the commitment to human rights. It aims to explore this interaction both at the level of the individual, who is the subject of human rights, and at the level of the Jewish and democratic nation state.

It should be noted that a significant share of the Israeli public views the Universal Declaration of Human Rights with suspicion. These rights are often seen as “alien,” as an expression of a foreign culture that threatens the state’s Jewishness. We believe that a critical examination of this approach is warranted and should ideally be conducted from a broad interdisciplinary perspective. We hope that this journal will be a springboard for attempts at a bidirectional undertaking: on the one hand, an exploration of Judaism’s approach to basic liberal rights; on the other hand, an examination of the particular rights and obligations of Judaism and their contemporary relevance for individuals and for the collective, i.e., the Jewish and democratic nation-state.

Judaism, Sovereignty and Human Rights is first and foremost a journal of the young scholars who have completed the prestigious three-year fellowship program at the heart of the Israel Democracy Institute’s Human Rights and Judaism program, which we, the editors of this journal, co-direct. This program is part of an effort to develop a new field of intellectual inquiry and create an elite cadre of young scholars who will shape Israel as a Jewish and democratic state. Interdisciplinary and multidisciplinary in nature, the journal will enable this group of leading scholars, who have expertise in a variety of disciplines and hail from all of Israel’s universities, to share the fruits of their academic labors at the start of their academic careers in Israel.

We envision this journal as a platform that will establish the study of the interaction between Judaism, sovereignty, and human rights as a deep and diverse field of knowledge. We will do our best to ensure that it fosters original ideas and thought, in order to enrich future generations of Jews and inform the most important Jewish undertaking of our times: the State of Israel.

Prof. Talia Fischer Prof. Shahar Lifshitz Prof. Yedidia Z. Stern

From the Editors

The State of Israel has a dual identity. On the one hand, it is a member of the family of democratic nations with a liberal and Western culture, while on the other hand, it is a unique country that serves as the nation state of the Jewish people. The influence of these two aspects—the universal and the particular—is evident in all aspects of Israel’s public sphere: social, educational, cultural, media, political, and legal. Each of these foci of identity is very powerful and can exert significant influence on many of Israel’s citizens; together, they create a climate of cultural diversity that is a hallmark of Jewish national life in our times.

The duality of Western culture and traditional Jewish culture finds expression, for example, in Israel’s constitutional definition as a “Jewish and democratic state.” The broad acceptance of this definition in Israeli discourse indicates that it reflects the feelings of the great majority of Israel’s Jewish citizens accurately. For them, Israeli sovereignty has an obligation to both these foci of identity.

Cultural duality has complex potential. On the positive side, it allows a variety of cultural sources to exist, and the dialogue between them can inform and enrich the ways in which individuals and communities construct their identity. Duality can also contribute to the growth and development of each culture, due to the challenge posed by its counterpart. In practice, however, any observer of contemporary Israeli society will note the difficulty and tension inherent in the competition between the two cultural identities, which overshadows the positive potential of the duality. Proponents of these two identities present them as conflicting alternatives, opponents in a culture war that is waged in many arenas: ideological influence, political power, government budgets, and more. This conflict has been going on, with changes of emphasis and style, since the beginning of the Zionist revolution. Yet it appears that in our time it has intensified, with Israel’s transition from consensual democracy to democracy in crisis.

Text Editor: Yehoshua Greenberg
Series and Cover Design: Dov Abramson Studio
Typesetting: Ronit Gilad, Jerusalem
Printed by: Graphos Print, Jerusalem

Cover Photo: shutterstock

ISBN 978-965-519-311-4

No portion of this book may be reproduced, copied, photographed, recorded, translated, stored in a database, broadcast, or transmitted in any form or by any means, electronic, optical, mechanical, or otherwise. Commercial use in any form of the material contained in this book without the express written permission of the publisher is strictly forbidden.

Copyright © 2019 by the Israel Democracy Institute (RA)
Printed in Israel

The Israel Democracy Institute
4 Pinsker St., P.O.B. 4702, Jerusalem 9104602
Tel: (972)-2-5300-888
Website: <http://en.idi.org.il>

To order books:
Online Book Store: <http://en.idi.org.il/publications>
E-mail: orders@idi.org.il
Tel: (972)-2-5300-800

The views expressed here do not necessarily reflect those of the Israel Democracy Institute.

All IDI publications may be downloaded for free, in full or in part, from our website.

בפרט ובכלל

Judaism, Sovereignty and Human Rights

December 2019 | Vol. 5

Edited by

Shahar Lifshitz | Talia Fischer | Yedidia Z. Stern



בפרט וגנלל

מחיר מומלץ: 64 ש"ח
דצמבר 2019
מסת"ב: 4-311-519-965-978
www.idi.org.il



0 4500001217 2
דאנאקוד 450-1217