

האחר המגייח מן הגוף – מגדד, זהות קבוצתית ושאלת הכוח והשליטה בהלכה ובאגדה

משה לביא

זו גוזרת גזרה ואינה נותנתה לשעורים: הן שלה הן ולאן שלה לאן; וזו יועצת עצה ומשערת כחו ודעתו של אדם: הן ולאן ורפה בידה. זו – קלפה, גוף, מעשה; וזו – תוך, נשמה, כוונה. כאן אדיקות מאובכנת, חובה, שעבוד; וכאן התחדשות תמידית, חרות, רשות.¹

כמעט 100 שנים עברו מאז ניסח ביאליק את תובנותיו האינטואיטיביות על ההלכה והאגדה. בעשורים האחרונים אנו רואים כיצד תובנות אלה לבשו צורה מחקרית, כאשר בהקשרים שונים הצביעו חוקרים על כוחה של האגדה – או, למצער, של החומר הסיפורי בספרות התלמודית – לקרוא תיגר על ההלכה, קרי על החומר המשפטי שבספרות זאת.² לכאורה, כוחם החתרני של החומרים הסיפוריים נגזר מן ההבדל הסוגתי שבינם לבין חומרי ההלכה. הטקסט הסיפורי מותיר מטבעו מקום לקולות אחרים, שהם מעבר לאופקו ולמגמתו של לקח דידיקטי מובהק, אף בשעה שלקח זה מובא במפורש, והסיפור מוצג ומתפקד כסיפור מופת. השימוש בשפה הפיגורטיבית בחומר הסיפורי (האגדה) פורץ את גבולות המשמוע האפשרי האחד והיחיד של הטקסט ומאפשר לבטא קולות ומגמות שהם מעבר לכוחו וכוונתו של היוצר או העורך המעמיד את גרסתו של הסיפור לפנינו. דברים אלו נכונים על אחת כמה וכמה אם הסיפור הוא תולדה של מסירה יוצרת, שבה התערבו מספר מוסרים ומעבדים – כפי שהדבר בספרות חז"ל – ואלו הביאו לידי ביטוי נקודות מבט שונות. הטקסט המשפטי (ההלכה), לעומת זאת, חותר להצגת עמדה אחת, מעשית, חותכת, מחייבת וחד-משמעית. לשונו אמורה להיות בלתי משתמעת לשתי פנים.

אכן, בספרות התלמודית ניתן להבחין במקרים מובהקים שבהם החומר הסיפורי מציג נקודות מבט שונות מאלו השליטות בשיח המשפטי. בחלק מן המקרים אף נדמה כי השיח המשפטי מייצג נאמנה את העמדה ההגמונית, כלומר את נקודת מבטו של ה"אני" הקולקטיבי של הספרות התלמודית: הגבר, היהודי, התלמיד-החכם. לעומת זאת, החומר הסיפורי מציג לעתים "עולם הפוך" לזה הנמצא במסגרות השיח ההלכתיות, או בכתוב המקראי ובמבני השליטה החברתיים המשתקפים, המוצעים או הנרמזים בהם; מתוך כך אפשר לשמוע בהם הד לנקודות המבט של גורמים חברתיים אחרים, לא-הגמוניים.³

ההכרה במצב דברים זה הולידה לפחות שני דגמי קריאה בספרות התלמודית, שעיקרם חילוץ קולו של ה"אחר" שספרות זאת נותנת לו ביטוי. בחלק מן המקרים יוחסו קולות

אלו לעורכיה ומסדריה של הספרות התלמודית, בהנחה שהם העמידו כוונת-מכוון את הסיפורים החתרניים כחלופה וכהתנגדות למגמות ההגמוניות של החומר המשפטי. במקרים אחרים ננקטו אסטרטגיות של קריאה נגד כיוון הסיבים, אסטרטגיות המבקשות לחלץ מן החומר הסיפורי והאגדי את נקודת המבט האחרת והמתנגדת, השונה מן המגמה המיוחסת למוסרי הספרות התלמודית ומסדריה.

המהלך שאציג במאמר זה מבקש לערער על הדיכוטומיה המבחינה בחדות בין ההלכה כקולה של ההגמוניה ובין האגדה כמרחב הספרותי המאפשר ביטוי חתרני של האחרות. מערכת היחסים בין חומרי ההלכה והאגדה אינה מתמצה רק בחתרנות ובקריאת תיגר של החומר האגדי על החומר ההלכתי. אבקש להראות כיצד חומרי אגדה מאפשרים לחשוף יחסי כוחות המובלעים בחומרי ההלכה לא רק על דרך קריאת התיגר החתרנית, אלא לעתים גם מתוך היותם שיקוף או הצגה מוצהרת של האידיאולוגיה הסמויה שבבסיס השיח ההלכתי.⁴ טקסטים סיפוריים משמשים במקרים רבים דווקא לתמיכה, לביסוס ולכינון של נורמות חברתיות ומשפטיות של השכבות ההגמוניות.⁵ במקום שבו אני מזהה במאמר זה היפוך חתרני בין חומרי אגדה לבין חומרי הלכה, אני מבקש לקרוא אותו לאו דווקא כביטוי של קולות לא-הגמוניים, אלא גם כחשיפה של מגמות סמויות ושל מאבקים פנימיים בשדה הדימוי העצמי של החכמים. מגמות סמויות ומאבקים פנימיים אלו מנהירים את החומרים ההלכתיים. חומרי האגדה שיוצגו כאן יתגלו כאחר הספרותי המגיח מן הגוף של הטקסט התלמודי ההלכתי.⁶ בהתאמה לקריאת האגדה כמשלימה את הנלמד מן השיח ההלכתי, אבקש לנתח אף את חומרי ההלכה לא רק כטקסטים משפטיים המכוננים עמדות מעשיות בשדה החוק, אלא גם כטקסטים ספרותיים. טקסטים אלה יש לקרוא גם כייצוגים של דימויים, תפיסות יסוד ומתחים חברתיים המשתקפים בהם, ולא רק כהיגדים משפטיים חותכים וסגורים, המשקפים כפשוטן מגמות אידיאולוגיות הגמוניות ומודעות. כמו השיח האגדי, גם השיח ההלכתי אוצר בתוכו דימויים, פיגורות לשוניות ומבנים ספרותיים שיש בהם עדות שהיא מעבר לקביעותיהם המשפטיות המוצהרות.⁷ הפורמליזם המאפיין את השיח ההלכתי אינו מפקיע את התפקוד הנוסף של הטקסט ההלכתי בשדות רעיוניים וחברתיים ואינו מנטרל את השפה ההלכתית ממטעני משמעות שמעבר לקביעה המשפטית. אמנם, במקרים רבים נוצק השיח ההלכתי מתוך מוסכמות פורמליות ושגרות לשון משפטיות, וכביכול לא נועד אלא להיות אמצעי לשוני בשדה ההלכה. ועם זאת, ההלכות המשוננות בעל-פה, הנלמדות והנידונות, נעשות גם לסוכנות תרבות, והן מנחילות ומקבעות תפיסות יסוד חברתיות המשתקפות בהן. לא רק תוכנה של ההלכה, אלא גם צורתה, היא בעלת תפקיד מכונן בעולמן של החברות הנאמנות לה. הטקסט המשפטי הפורמלי מתגלה כמספר סיפור המובלע בו שמעבר להיגד המשפטי המפורש בו.

את הדברים הללו אדגים באמצעות ניתוח ייצוגים ספרותיים שונים של תהליכי הפריון הגופני, הלידה והוצאת זרע. העיסוק בנושאים אלו משקף התמודדות עם גבולות הגוף האנושי ועם הרגע שבו נפרצים גבולות אלו וחומר כלשהו מגיח החוצה מן הגוף. תפיסת הגוף וגבולותיו, ובפרט דימויי פריצת גבולות הגוף בתהליכים גופניים שונים ומיניים, מתפקדת בשדות הבניית הזהות הקבוצתית והגדרת יחסי הכוח המגדירים. בשנים האחרונות ניתחו כמה חוקרים את השיח ההלכתי בתחומים אלו כמבטא את שליטתם המדומיינת של

החכמים על גופו של ה"אחר" – הן מבחינה מגדרית והן מבחינה מעמדית או קבוצתית, אתנית או תרבותית.⁸ התפקוד הבו־זמני של השיח על גבולות הגוף והמיניות הן בשדה הזהות הקבוצתית והן בהבניית יחסי הכוח המגדריים מדגים תופעה שכבר עמדו עליה בהקשרים אחרים והיא מיזוגן של "אחרויות" שונות בדמות אחת: האחרת המגדרית נעשית למייצגת של האחרויות התרבותית והקבוצתית, ולהפך.⁹

בשדה זה של העיסוק בגבולות הגוף אני מוצא את מערכת היחסים החתרנית לכאורה – אך המשלימה והתומכת למעשה – בין הלכה לאגדה שעליה הצבעתי לעיל. אמנם, הייצוגים האגדיים מציגים לעתים היפוך הנראה כחותר תחת הייצוגים ההלכתיים; אלא שהיפוך זה אינו ביטוי קולו של האחר, אלא דווקא כזה שחושף את הרקע האידאולוגי, החברתי, ואולי אף הרגשי, של המהלכים המבוצעים בשדה ההלכה.¹⁰ יותר משהאגדה חותרת כאן תחת ההלכה, היא מאפשרת להסביר את רקעה. בשיח ההלכתי עוסקים החכמים בהגדרת ה"אחר" באמצעות הדיון בגבולות גופו או גופה. המקורות ההלכתיים שיוצגו כאן עניינם גרים, גויים ונשים, ומתוך עיסוקם בגבולות הגוף עולות שאלות בדבר גבולות הזהות של הקבוצה, וכן משתמע מאמץ לכוון שליטה מדומיינת, תאורטית בזהות של הקבוצה וב"אחר" המאיים עליה. המקורות האגדיים שיובאו כאן מן הסוגה של הסיפור הדרשני, מציגים תמונת־ראי, ובה הגוף שגבולותיו נפרצים הוא דווקא גופו של הגבר היהודי הבא במגע עם האישה האחרת, הגויה, הזרה. "עולם הפוך" זה אינו קריאת תיגר על מקורות ההלכה, כי אם תמונה הופכית אך משלימה, החושפת את הפחד מאבדן השליטה שהמקורות ההלכתיים מנסים להתמודד עמו. השיח ההלכתי מבטא את מאווי השליטה של חכמים, ואילו השיח האגדי מבטא את פחדיהם. במובן זה, השיח האגדי עצמו הוא האחר המגיח מן הגוף הספרותי של הספרות התלמודית, והוא מסגיר את המתרחש מתחת לפני השטח של מרחב השליטה (המדומיין או האמתי) – מרחב ההלכה.¹¹

בקריאה שאציע כאן אכלול גם ממד דיאכרוני. הניתוח המאתר את הבניית הזהות הקבוצתית והגדרת יחסי הכוח המגדריים מופעל כאן לא רק על הטקסטים כשלעצמם, אלא גם על ההתפתחויות הספרותיות והמשפטיות העולות מתוך עיון השוואתי בין מקורות מתת־קורפוסים נפרדים של הספרות התלמודית. עיון זה עומד על האופן שבו הועצמו מגמות מסוימות בתלמוד הבבלי דווקא. את שורשיהן של מגמות אלו אנו מוצאים כבר בספרות התנאית, והעצמתן ניכרת לעתים כבר בספרות האמוראית הארץ ישראלית. שילוב העיון הדיאכרוני מסרבל קמעה את הקריאה הספרותית בסבך המקורות התלמודיים, אולם הוא מאפשר את יישומו של מודל הקריאה התאורטי באופן מעודן ומורכב, ההולם את אופיו של הקורפוס התלמודי. הוא מאפשר להראות כיצד החידושים וההתפתחויות המתועדים ברבדים המאוחרים של הספרות התלמודית אינם רק תוצרים של מהלכים משפטיים פורמליים ולוגיים מתבקשים, אלא הם גם אתר טקסטואלי המשקף או המכוון התפתחות תרבותית, רעיונית וחברתית.¹²

מתוך הרגישות לנקודת המבט הדיאכרונית עולה תמונה מרתקת. לפיה, המגמות המזוהות והמתוארות במאמר זה עברו העצמה והשלטה במהלך מסירתה והתפתחותה של הספרות התלמודית – מהתקופה התנאית, ברבע הראשון של האלף הראשון לספירה, אל התקופה

האמוראית ברבע השני של האלף הראשון לספירה, ומן המרכז בארץ ישראל למרכז בבבל. דווקא בתלמוד הבבלי מצויים הייצוגים החריפים ביותר של המודל המוצג כאן. שם אנו מוצאים העצמה של תפיסת הגיור כאירוע חד־פעמי היוצר היפוך מוחלט בזהותו ובמהותו של המתגייר. העצמה זו מתבטאת בין היתר בהלכות העוסקות בגופו של המתגייר טרם גיורו. הגיור, שמבחינה חברתית הוא תולדת תהליך ארוך שמתמשך לעתים למעלה משנות דור, נדחס לרגע אחד בזמן ויוצר הפרדה דיכוטומית בין זהויות (גוי ויהודי), עד כדי כך שהאדם שקדם לתהליך נחשב לאחר לחלוטין מהאדם שעבר את התהליך. ההלכות שעניינן הוא מעמד גופו של הגר הן למעשה סוכנות תרבות של תפיסת הגיור הזו. באמצעותן מכוונים החכמים את הזהות היהודית המובחנת תוך שימוש במקרי קצה חריגים, במה שנדמה לעתים כהומור או הגחכה מכוונים, כפי שנראה להלן בשאלותיו של רבא במסכת נידה.

כך הוא מהלכו של המאמר: תחילה אציג את ההלכות העוסקות ב"אחר המגיע מן הגוף", בהשלכות ההלכתיות של יציאת הוולד או הנוזלים על מעמדם של גרים וגיורות (סעיף א). אראה כיצד הלכות אלו מבוססות על תבנית פורמלית המייצגת את תפיסת הגיור כרגע של שינוי זהות (סעיף ב), וכיצד הורחב השימוש בתבנית זו אל הנעשה בתוך גופם של המתגייר או המתגיירת (סעיף ג). אציע כי מהלך זה משקף את חדירת השליטה המדומיינת של החכמים אל גופו של האחר (סעיף ד). בעקבות כך אראה את תמונת־הראי האגדית של האחרת החודרת אל הגוף הגברי (סעיף ה), אראה כיצד השליטה על הגוף מהווה שדה־שיח משותף של המקורות ההלכתיים והאגדיים (סעיף ו), ואחתום בכך שאפרש את טיבו של היחס ביניהם כשליטה הלכתית מדומיינת המגיבה לפחדים תרבותיים הנחשפים בשיח האגדי (סעיף ז).

הלכות "האחר המגיע מן הגוף" בתלמוד הבבלי

בברייתא בתלמוד הבבלי מובאת הלכה בדבר ההשלכות ההלכתיות של הגיור על הלידה:

גיורת שיצאת פדחת ולדה בגיורתה, ואחר כך ניתגיירה – אין נותנין לה ימי טמאה ימי טהרה, ואינה מביאה קרבן לידה (בכורות מו ע"ב).¹³

על פי הלכה זאת, יציאת הפדחת של העובר מגופה של היולדת היא הרגע המכונן את החובות ההלכתיות השונות הכרוכות בלידה. אם יצאה הפדחת לפני הגיור, הדבר התרחש בזמן שהיולדת עוד הייתה גויה, ולכן החובות ההלכתיות הכרוכות בלידה אינן חלות עליה. אין היא חייבת בקרבן לידה ואין חוקי הטומאה והטהרה של יולדת חלים עליה. אילו יצאה הפדחת של היילוד לאחר הגיור, בזמן שהיולדת כבר נעשתה יהודייה, חלות עליה החובות ההלכתיות הנזכרות. התלמוד הבבלי מציג הלכה זאת כמסורת תנאית, אולם ייתכן כי הדברים נוסחו סופית על ידי מוסרים ומעצבים של הטקסט בבבל, והם מבטאים מגמה מאוחרת יותר. שאלת השלכות הגיור לפני או אחרי הלידה כבר עלתה בדברים המיוחסים לאמוראים בתלמוד הירושלמי, אולם כאן היא מנוסחת בחריפות־יתר ומוצגת כמקור תנאי שאמור לשקף עמדות ארץ־ישראליות מוקדמות מן התקופה התנאית. מן השיקולים

הללו יש מקום לחשוד כי הלכה זו, אף שהיא מוצגת בתלמוד הבבלי, היא למעשה ברייתא בבליית המשקפת התפתחות בתר-תנאית בבבל.¹⁴

במקום אחר בתלמוד הבבלי מוצגת סדרה של בעיות הקשורות בתהליכים גופניים שהתרחשותם החלה לפני גיור או טבילה והסתיימה רק אחריהם. גם בסדרת בעיות זו השאלה המטרידה את החכמים היא האם יש משמעות הלכתית לתהליך גופני שהתרחש לפני הגיור:

בעי [=שאל] רבא : גוי שהירהר, וירד¹⁵ וטבל, מהו?; אם תמצי לומר בתר עקירה¹⁶ אזלי [=אם תרצה לומר שהולכים אחר העקירה...] (נידה מג ע"א).¹⁷

רבא מעלה כאן את שאלת טומאת הקרי של אדם שהתגייר, אשר הרהר הרהור מיני קודם לגיורו, כאשר עדיין היה גוי. על פי התובנות הרפואיות של הזמן,¹⁸ הרהור זה נתפס כרגע שבו נעקר הזרע ממקומו בגוף. אולם הזרע נפלט מגופו של אדם זה רק לאחר שהוא טבל טבילת גיור, ועתה יש להכריע האם הרגע הקובע את הטומאה הנגזרת מיציאת הזרע הוא רגע עקירת הזרע ממקומו בתוך הגוף או רגע יציאתו מן הגוף. אם הטומאה נקבעת ברגע עקירת הזרע, הוא זמן ההרהור, רגע זה התרחש כשעוד היה גוי ולכן לא חלה עליו טומאה. אם הטומאה נקבעת ברגע היציאה של הזרע מן הגוף, הדבר אירע בשעה שכבר היה יהודי ולפיכך חלה עליו טומאה. שאלתו של רבא מצטרפת לברייתא שהצגתי קודם לכן. בשני המקרים נידונה השלכת יציאתו של "פרי הבטן" מן הגוף של הגיורת או הגר: היילוד היוצא מגופה והזרע היוצא מגופו. בשני המקרים מנסים לברר מהו הרגע המגדיר את התרחשותו של התהליך הגופני ולקבוע כי ההלכות הנגזרות מתהליך זה תהיינה תקפות רק אם רגע מגדיר זה התרחש אך ורק לאחר הגיור.

התבנית המשפטית הכורמלית כאחר של הבניית זהות: תפיסת הגיור

ההלכות הללו מהתלמוד הבבלי, העוסקות בזרע וביילוד, הן מימוש משפטי פורמלי של תבנית הלכתית נפוצה, המשמשת את החכמים כדי להגדיר במדויק את רגע חלותה של הלכה כלשהי בציר הזמן. תבנית זאת משתמשת בדרך הקאזואליסטית הרגילה בהצגת ההלכה התנאית, שבה מתארים מקרה מסוים כדי לבטא כלל או עיקרון. כבר בספרות התנאית מופיעה התבנית הזו, וגם בה אנו מוצאים הלכות העוסקות ברגע הגיור ככלי להגדרה של נקודת הזמן הקובעת במהלך התרחשותו של תהליך נתון, אשר בעקבותיה חל החיוב ההלכתי של הלכות הנגזרות מתהליך זה. גם בהלכות אלו מציגים את הגר כאבן בוחן. אם הגיור התרחש קודם לרגע החיוב, ההשלכות ההלכתיות תהיינה תקפות שכן האירוע במהותו התרחש לאחר הגיור. האדם כבר היה יהודי, ההלכה חלה עליו, והוא חייב בהלכות הרלבנטיות או הנגזרות מתהליך זה. אם הגיור התרחש לאחר רגע החיוב, ההשלכות ההלכתיות אינן תקפות שכן הרגע המחייב התרחש בעודו גוי. בספרות התנאית מופיעות הלכות אלו בתחומים רבים, והן משמשות למשל להגדרת נקודת הזמן במהלך תהליך האפייה אשר בעקבותיה חלה החובה להפריש חלה; להגדרת נקודת הזמן המדויקת

בתהליכי הייצור החקלאי, שבה חלה החובה להפריש את מתנות העניים כלקט, שכחה ופאה; להגדרת נקודת הזמן המדויקת בתהליך שחיטת הבהמה, שבה חלה החובה להפריש לכהן את מתנות הכהונה, ועוד.¹⁹

החידוש הגדול בהלכות שהוצגו מהתלמוד הבבלי הוא בהערכת תבנית פורמלית זו אל הדיון בגופם של הגר והגירות. השיח הפורמליסטי מציג את עצמו, מבחינות מסוימות, כבעל קיום משפטי עצמאי המנותק מהקשרים רחבים. העוסק בשיח ההלכתי מוזמן על ידי הטקסטים להתמקד בעיקרון המשפטי המבוטא בהם, להכיר בצורה הפורמלית שבה מנוסח עיקרון זה, ומתוך כך אף להתעלם מן המשמעויות החברתיות והספרותיות הגנוזות בתוכני ההלכה. קריאה פורמליסטית בהלכות שהוצגו לעיל מהתלמוד הבבלי תעלה את הטענה הבאה: התלמוד הבבלי קובע כי רגע החיוב בהלכות הקשורות בלידה הוא יציאת הפדחת, וכי רגע החיוב בהלכות הקשורות בטומאת קרי הוא עקירת הזרע ממקומו בגוף. כהרגלה של הספרות התנאית, משתמש התלמוד הבבלי בקונבנציה הספרותית של הגיור ככלי להצגת קביעה כזאת. אין כאן אלא משחק שפה, שאין בו טענה של ממש על תפיסת הגר או הגיור.

קריאת הטקסטים שלנו על רקע התובנות שהועלו בשני העשורים האחרונים בשדה השיח של משפט וספרות אינה מאפשרת לראות את ההלכות מהתלמוד הבבלי רק כמימוש של תבנית פורמלית קיימת. הפורמליזם ההלכתי אינו מנטרל את השפה ההלכתית ממטעני משמעות הנמצאים מעבר לו, ואינו מבטל את התפקוד של הטקסט ההלכתי בשדות רעיוניים וחברתיים. לשימוש בתבנית ההלכתית הפורמלית, המגדירה את זמן החיוב של הלכות מסוימות באמצעות הצגת שאלת התרחשות האירוע הקובע לפני או אחרי הגיור, ולהחלתה של תבנית זו גם על תחומים גופניים בהלכות שנסקרו מהתלמוד הבבלי יש מספר משמעויות יסודיות בנקודת המפגש של מגדר, זהות, משפט וכוח. ראשית, המהלך המודגם בהלכות אלו הוא ייצוגי לתופעת הגיור והמרת הדת כשלעצמה. כפי שהעירו דייוד סנוו וריצ'רד מצ'אלק ואחרים, תופעת הגיור והמרת הדת היא תופעה ממושכת, המתרחשת לעתים במהלך אישי ארוך מאוד, ולפעמים אפילו רב-דורי.²⁰ אולם החברה המקבלת את הגר או את המומר נוטה לייצג את התופעה הזאת כבינרית, תוך שהיא כופה על התהליך ייצוג דיכוטומי, שבו נדחס כל התהליך הארוך אל רגע אחד ומיוצג בו.²¹ דוגמה לדחיסתו של התהליך החברתי הארוך של המרת דת אל רגע אחד ניתן למצוא בתיאורים הנפוצים של המרת דת באמצעות נרטיב אישי וידוי, שבמוקד שלהם יש רגע של היפוך מוחלט, קונברסיה במובן היפוך הלב, חוויית התגלות, שפיכת רוח הקודש וכיוצא בזה. היחיד חווה את התהליך ומדווח עליו כהתרחשות רגעית וחד-פעמית, אולם גם נרטיב זה שלו הוא אופן מסוים שבו החברה מגלמת תהליכי שינוי חברתיים ואישיים באמצעות ריכוזם ברגע מייצג אחד.²²

בספרות התלמודית, ובמיוחד בתלמוד הבבלי, הייצוג הדיכוטומי והבינרי מתרחש בעיקר בשדה הממסדי, עם הגדרת תהליכי האישיור החברתי של פרוצדורת הגיור, ראייתם כהליכים משפטיים, והגדרתו של רגע מכונן: "טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבר".²³ יש משהו משותף לנרטיב הקונברסיה כהיפוך הלב ולעיסוק בהסדרתו המשפטית של הגיור. בשני

המקרים מוצגת המרת הדת כמתרחשת ברגע נתון אחד. השימוש התדיר בספרות התלמודית בהצגת הגר, שהתגיייר לפני או אחרי הרגע המגדיר את קיומו של תהליך זה או אחר, הוא אם כך המחזה הלכתית של התפיסה המוצגת כאן. הלכות אלו חושפות דרך-חשיבה משפטית, המבקשת להגדיר באופן חד-משמעי את רגע התהוותה של הישות המשפטית, לקבוע באופן חד-משמעי מהו הרגע המגדיר והקובע את התהליכים השונים. דרך חשיבה זו משקפת את היותה של תופעת הגיור דחיסתו של הליך אנושי חברתי מורכב אל נקודת זמן אחת.

מרתק להשיג בעובדה שבהלכות בתחום זה בספרות התנאית משמש הגיור אמצעי להגדרת נקודת הזמן הקובעת, המהותנית, של תהליכי הייצור של כלים, של תהליכי האפייה ושל תהליכי ייצור חקלאי. כל התהליכים הללו חייבים להיות מוגדרים על ידי קביעת נקודת הזמן שהיא-היא התרחשותם. הקונבנציה ההלכתית המשתמשת בגיור להגדרת נקודת הזמן הזאת היא אם כך ביטוי עמוק למאפיין הזה של מושג הגיור כייצוג בינרי ודיכוטומי של תהליך ממושך. חשוב להבהיר כי בהצביעי על זיקת העומק הזאת אין כוונתי לומר שמעצבי הטקסטים ההלכתיים ביקשו להביע באמצעותם את עמדתם על מושג הגיור. סביר כי כוונתם העיקרית הייתה לנסח את העקרונות ההלכתיים בדרכם הקאזואיסטית באמצעות המקרה של הגר. יש כאן מפגש של אותו דגם חשיבה הלכתי, המתקיים באותן הלכות בשני מישורים – הן ביחס להגדרת הגיור כאירוע נקודתי ולא כתהליך, והן ביחס להגדרת התהליכים האחרים הנדונים כנקודה בזמן ולא כתהליך. זיהוי המפגש הזה משקף את משמעותו של מושג הגיור בעיני המתבונן המבקש לזהות תבניות תרבותיות. גם אם השימוש הפורמלי בגיור בהלכות אלו נועד להיות רק אמצעי לשוני בשדה ההלכה למטרה זאת, ההלכות הללו, המשוונות בעל-פה, הנלמדות והנידונות, הופכות גם לסוכנות תרבות, והן מנחילות ומקבעות את תפיסת היסוד של הגיור המשתקפת בהן. הגיור הוא רגע אחד של היפוך המעמד המשפטי, ומתוך כך גם ייתפס בהמשך כרגע אחד של היפוך זהותו ומהותו של המתגיייר. הטקסט המשפטי הפורמלי מתגלה כמספר סיפור שהוא מעבר להיגד המשפטי המובלע בו.

המהלך הבבלי: הרחבת השימוש בתבנית הפורמלית אל הגוף

כאמור, המקורות מן התלמוד הבבלי הם הרחבת היישום של תבנית השיח שמשמשת במקרה של הגר כדי להגדיר את הרגע הקובע את ביצועו של תהליך. במקורות התנאיים עסקו בדרך כלל בתהליכי ייצור המתרחשים בחברה האנושית, כייצור חקלאי, תעשייתי וביתי (כלים, יבול, מזון). בתלמוד הבבלי אנו מוצאים את החלתה של תבנית זאת על תהליכי ייצורו של הגוף האנושי: הוצאת זרע ולידה. ניצניה של הרחבה זאת ניכרים כבר בספרות האמוראית הארץ ישראלית, הנוגעת בהשלכתה של לידה שהתרחשה לפני הגיור או אחריו.²⁴ יש אפוא לבחון גם אותה לא רק כמהלך משפטי לוגי מתבקש, אלא גם כאתר טקסטואלי המשקף או המכונן התפתחות תרבותית, רעיונית וחברתית. גם כאן עלינו לתהות על הרבדים המהותיים של תפיסת הגיור והזהות המשתקפים בתהליך התפתחותה של ההלכה התלמודית. הרחבת השימוש בתבנית והחלתה על הלכות הקשורות בגוף חושפות רבדים נוספים של התפיסה המהותית של הזהות הקבוצתית המיוצגת בשיח ההלכתי הזה.

הן גם חושפות את התפיסה המגדרית ביסודו של שיח זה ואת הזיקות בין זהות ומגדר המתקיימות כאן. מבחינת תפיסת הזהות, מודגם כאן מיזוג בין תהליכים גופניים לבין תופעת הגיור. מיזוג זה מייצג חשיבה על הגוף כאתר של זהות וכן שימוש בדימויי גוף אגב העיסוק בשינוי המתרחש עם הגיור. השימוש בגוף כאתר לחשיבה על הגיור ועל הזהות היהודית מצטרף לביטויים ספרותיים נוספים המודגמים בהתפתחויות שחלו בדימוי הגיור כבריאה או כלידה. אסקור אותם כאן בקצרה.

בתלמוד הבבלי אנו מוצאים את הביטוי "גר שנתגייר כקטן שנולד". ניסוח זה הייחודי לתלמוד הבבלי²⁵ ניצב מול דימויים קרובים, אך שונים בניסוחם, בספרות התלמודית הארץ ישראלית, בהם "בריאה חדשה", "בן יומו", "בן שנתו" ועוד.²⁶ הביטוי "גר שנתגייר כקטן שנולד" יוחד בתלמוד הבבלי לגיור, בעוד הדימויים הדומים לו משמשים בספרות הארץ ישראלית הן לתיאור מעמדו של הגר והן לתיאור מעמדם של יהודים הנמצאים בתהליכי מעבר אחרים, כמו חתן, מלך או חכם שנתמנה.²⁷ הניסוח הבבלי של הביטוי מדגיש את האנלוגיה בין תהליך הגיור לבין תהליך הלידה, אנלוגיה שחסרה בביטויים המקבילים בספרות הארץ ישראלית. ייתכן שהשימוש בתלמוד הבבלי במילה "נולד" דומה לשימוש המושאל במילה זו בשיח ההלכתי לגבי תופעות שנוצרו ברגע מסוים בזמן, למשל ברבדי הדיון המאוחרים בתלמוד הבבלי בהלכת "ביצה שנולדה ביום טוב".²⁸ משמעותה של המילה "נולד" בהקשרים אלו היא היווצרותו של מצב הלכתי חדש. השימוש במילה "נולד" בשדה ההלכתי של הגיור בתלמוד הבבלי הוא מימוש סמנטי של התהליך שאני מצביע עליו כאן: מיזוג מרחבי השיח על הגוף, על גיור ועל האפיון המשפטי של המציאות על ידי הגדרת נקודת הזמן הקובעת את התרחשותו של תהליך. הגר נולד כמצב הלכתי חדש, ומצב זה הוא בעל קיום מציאותי והשלכות חברתיות של ממש.

מעבר למיזוג הלשוני של דימוי הלידה ודימוי הגיור, מודגמים בתלמוד הבבלי מספר תהליכים ספרותיים נוספים הקשורים בביטוי "גר שנתגייר כקטן שנולד", וגם הם מבארים את ההתפתחות ההלכתית שבה אנו דנים. התהליך המרכזי המתועד בתלמוד הבבלי ביחס לדימוי הגיור כלידה הוא העברת הדימוי מהתחום של התשובה ומחילת העוונות אל התחום ההלכתי. בספרות התנאית והאמוראית הארץ ישראלית (וכמוהו בספרות הנוצרית המוקדמת) מופיע דימוי הלידה אגב תיאור התשובה ומחילת העוונות המתרחשות בטקסי מעבר. האדם השב מעוונותיו, החתן, החכם המתמנה והגר – כולם מתוארים כמי שעוונותיהם נמחלים והם נעשים כתינוק בן יומו, כמי שנולד זה עתה. דימויי הלידה והבריאה מנמקים מדוע האדם אינו נענש על חטאים שקדמו לטקס המעבר. בעיסוקה בתחום התשובה ומחילת העוונות משתמשת הספרות הארץ ישראלית בדימויי הבריאה והלידה להנמקת העמדה שהגר (או אדם אחר שעבר טקס מעבר כלשהו) אינו נענש על חטאים שקדמו לטקס המעבר. בדרך כלל, שימוש זה בדימויי הבריאה והלידה הוא בדברי אגדה, ובמקרים רבים – בתיאורים של דמויות מקראיות העוברות תהליך מעבר.

בתלמוד הבבלי מופיע דימוי הלידה גם בתחום ההלכתי, ובמיוחד בהלכות הקשורות בגופו של האדם: הלכות עריות.²⁹ בהופיעו בתחום ההלכה, משמעות דימוי הלידה היא שהגר אינו נחשב עוד לקרוב משפחה של קרוביו, שכן הוא אדם חדש, שלא היה שם

קודם. תפיסה הלכתית זו של הגר כאדם חדש, כשונה מן האדם שהיה שם קודם לגיור, מועצמת מאוד בתלמוד הבבלי. היא מוחלת על תחומים רבים נוספים על אלו שהופיעו בספרות הארץ ישראלית, ותוקפה מוגדר כ"מדאורייתא" – כחוק המצוי כבר בתורה הכתובה, ואין מקורו בדברי חכמים. מקורות ארץ ישראלים מקבילים מסבירים הלכות הקובעות כי אין תוקף משפטי לקשרי המשפחה שקדמו לגיור בהיעדר זיקת האבהות אצל גויים, היעדר זיקה הממשיך להתקיים גם לאחר הגיור, בעוד הבבלי מדגיש את תפקידו של הגיור כאירוע המחולל נתק בין הגר לבין קרוביו.³⁰ ראוי להדגיש את התעצמותו של השיח הזה בתחום העריות דווקא בעת הדיון בתלמוד הבבלי באפשרויות מרחיקות הלכת ביותר של היעדר חלות איסורי העריות על גר, משום שאין הוא האדם שהיה לפני הגיור. התלמוד הבבלי מעלה את האפשרות כי באופן עקרוני מותר לגר לשכב עם אמו. אפשרות זאת אמנם נדחית, אולם עצם העלאתה היא המחזה מרחיקת לכת של תפיסת הגר כאדם אחר, כגוף אחר, כמי שלא נולד כלל מאמו. לפנינו אפוא העצמת יישומן של המשמעויות הגופניות של הגיור המתרחשת דווקא בתלמוד הבבלי.³¹ העצמה זאת של העיסוק בדימויי הגוף מתרחשת בין היתר תוך העברתה של מערכת דימויים משדה אחד, אגדי, אל שדה אחר, הלכתי.

פיתוח זה של הלכות המדגישות את השינוי המתחולל עם הגיור, ואת ייצוגו באמצעות הדימוי הגופני של הלידה הוא הקשר נוסף שעל רקעו צריך לבאר את ההלכות הבבליות שבהן פתחתי, המרחיבות את השימוש בקונבנציה התנאית ומחילות אותה גם על הלכות הקשורות בגופו של הגר. בהלכות התנאיות, מה שעשה הגר קודם גיורו הוא חסר משמעות הלכתית לאחר גיורו. לעומת זאת, החומרים מהתלמוד הבבלי מיישמים את התבנית הזאת ביחס לגופו של הגר. מה שהתרחש בגוף הזה קודם לגיורו הוא חסר משמעות הלכתית לאחר הגיור. הגוף הופך לאתר שבאמצעותו מדמיינים כאן את שינוי הזהות. שינוי זה מתרחש עם סימונו של תהליך הגיור באמצעות הדימוי של הלידה. אין זה הדימוי הגופני היחיד המופיע דווקא בתלמוד הבבלי. מצטרפים אליו גם ביטויים בבליים נוספים המשמשים לציון הגיור, כגון "גופא אחרינא", או "תקוני גברא"; כולם מבטאים הן את מרכזיותו של השיח הגופני והממשי והן את החלת החשיבה ההלכתית על האדם כסובייקט ההלכה. דומה לכך גם הופעת הביטוי "התם בהמה השתא דעת אחרת" – שם (במצב שקדם לשחרור שפחה) היא בהמה, עכשיו (לאחר שחרורה, המקביל לגיור) היא דעת אחרת.³² הביטוי "התם בהמה השתא דעת אחרת" מדגים חשיבה על זהות במונחים גופניים ומצטרף להעצמה של השימוש בדימויי בהמה בשיח על עבדים, גויים ועמי ארצות בתלמוד הבבלי.³³ דימויי הבהמה משמשים בתלמוד הבבלי במיוחד בשיח על מיניות, על יחסי מין בין ישראל לבין עבדים או גויים, או על נישואים בין חכמים לעמי ארצות, וזאת תוך שימוש בלשונות כגון "בשר חמורים בשרם, זרמת סוסים זרמתם",³⁴ או תיאורו של הגר כמי ש"בא מטיפה פסולה".³⁵ דוגמה נוספת לרגישותו של התלמוד הבבלי לגוף כנושא זהות היא בהדגשת הדרישה לחזור על פעולת המילה של הגר אם נותרו שאריות של עורלה באברו. פרט זה אינו מצוי בתיאור תהליך הגיור במקורות הארץ ישראלים.³⁶ מן הבחינה המשפטית, דרישה זו היא יישום מתבקש של הדרישה התנאית הקדומה לגבי ברית מילה של תינוק, המופיעה במשנה שבת יט:א. ניתן היה לוותר על דרישה זאת כי יש להניח שמילתו של גר צריכה להתבצע באותו האופן שבו מתבצעת מילתו של תינוק. הוספת דרישה זאת

והזכרתה במפורש בתיאור הגיור בתלמוד הבבלי היא אפוא מעשה ספרותי בעל השלכות חברתיות, ולא רק ניסוח משפטי. דרישה זאת היא דוגמה נוספת לדגש בתלמוד הבבלי על הגיור כמעשה שאמור להתחולל בו שינוי מוחלט ושלא ניתן לעשותו באופן לא מלא, ולשימוש של התלמוד הבבלי בדימויי גוף כדי לבטא תפיסה זו.

סטיתי אל תיאור ההתפתחויות הבבליות הקשורות בדימוי הגיור ללידה כי גם הן מבטאות את התהליך של העצמת החשיבה על הגיור – ועל הזהות – במונחים גופניים. על רקעו של תהליך זה יש לבאר את הופעתן, בספרות האמוראית, של ההלכות על התהליכים הגופניים המתחילים בתוך גופו של האדם והנשלמים ביציאתו של דבר מתוכו. חשוב להדגיש כי אין מדובר כאן בהמצאה של דגם חשיבה חדש לגמרי, אלא בהעצמתו, ואולי אף בהשלטתו – כלומר הפיכתו לדומיננטי. כך, לדוגמה, במשנה כבר מצויה הטענה כי ראיית קרי לילה לפני הגיור היא חסרת תוקף מבחינת מעמדו ההלכתי של הגר. אולם המשנה, בשונה מן האמורא הבבלי רבא, מתעסקת במה שהתרחש לפני הגיור, ואין בה עיסוק בשאלת אופיו הממושך של התהליך הגופני ובניסיון להגדיר חד-משמעית מתי בדיוק נחשב התהליך לתהליך.³⁷ בין ההלכות התנאיות המשתמשות בגיור לביטוי הזמן הקובע את החיוב הנגזר מתהליכים שונים, יש תחום אחד שבו כבר התייחסו אל הגוף האנושי, תחום הנגעים:

אלו כהרות טהורות. שהיו בו קודם למתן תורה. בגויי ונתגייר, בקטן ונולד. בקמט וניגלה (משנה נגעים ז:א).

בהרת [...]כחצי גריס עד שלא נתגייר וכחצי גריס משנתגייר. טהור: (תוספתא נגעים ב:ד).³⁸

ביסודן של הלכות תנאיות אלו קיימת ההנחה כי בהרת על הגוף היא צרעת רק אם היא נגע חדש שהופיע בגוף והתפתח בו. הצרעת היא תהליך המתרחש בגוף ולא מצב גופני קיים ועומד. לפיכך, בהרת שהייתה בגוף האדם עם לידתו אינה כלל צרעת. בהתאם לכך, בהרת שהייתה בגופו של אדם בעת מעמד הר סיני אינה נחשבת לבהרת, משום שהמצוות לא חלו עליו קודם קבלתן במעמד הר סיני. כך גם במקרה של הגר. ההלכה מן התוספתא מדגישה עוד יותר את בחינתה של הבהרת כתהליך המתהווה בעורו של האדם בכך שהיא מתארת מצב מתמשך. הבהרת מוכרזת כצרעת רק אם הגיעה לגודל מסוים, של חצי גריס. יש כאן תהליך. רק אם תהליך התפתחותה של הבהרת התרחש כולו בעת שהאדם היה נתון לחוקי הטומאה והטהרה הקשורים בצרעת, רק אז אפשר להכריז על הבהרת כעל צרעת. אם החלה הבהרת להתפתח קודם לגיור והמשיכה להתפתח לאחר הגיור, הגעתה למלוא גודלו של גריס אינה מגדירה אותה כצרעת, משום שמרגע שחלו על הגר חוקי הטומאה והטהרה התפתח בגופו נגע שגודלו הוא רק חצי גריס.

במובנים מסוימים, ההלכות על מעמדם של נגעים לפני ואחרי הגיור כבר צופנות בתוכן את המגמה שהתעצמה בספרות האמוראית ובתלמוד הבבלי. הרי גם כאן לפנינו עיסוק בתופעות גופניות שהתרחשו לפני הגיור וכן הקביעה כי הן חסרות משמעות לאחריו. הקריאה בטקסט המשפטי הזה תוך שימת לב לדימוי החזותי המוצג בו, ממחישה את

חלקו בהדגשת התפיסה הבינרית והדיכוטומית של הגיור. הבהרת, הכתם הקטן שבגופו של האדם, אינה נחשבת לנגע צרעת אם חציה התפתח לפני הגיור וחציה התפתח אחרי הגיור. רק הדבר השלם, המלא, המוחלט, שכולו התפתח אחר הגיור הוא בעל תוקף. אין משמעות הלכתית לישות שחציה כך וחציה אחרת. יש גבול חד וברור בין הישויות ההלכתיות, יש גבול חד וברור בין הזהויות.

זאת ועוד; בהלכות אלו הגר מוצג בצד המקרים של הקטן שנולד ושל היהודי במתן תורה. שני מקרים אלו, הצמודים כאן למקרהו של הגר, הפכו בספרות התלמודית המאוחרת יותר למסמנים תפיסתיים מהותיים של מושג הגיור. הופעתו של הביטוי "גר שנתגייר כקטן שנולד" והשוואתו של הגיור למעמד הר סיני רווחת גם היא, בעיקר בתלמוד הבבלי.³⁹ לשון המשנה במסכת נגעים מהדהדת בביטוי הבבלי "גר שנתגייר כקטן שנולד", שנוסח כנראה כמה מאות שנים לאחר מכן. ייתכן שיש לראות בביטוי זה (ובדומים לו) "משנאיזם" – שימוש של חכמים מאוחרים (ייתכן שלאחר ימי האמוראים) בלשון שיש בה חיקוי של סגנון המשנה.⁴⁰ מודגם כאן מהלך עקרוני בהתפתחותה של הספרות התלמודית, שבה מוצע לפנינו בשלב הראשון, השלב התנאי, רצף של מקרים המבטא לכאורה אך ורק את אוסף המקרים ההלכתיים עצמם. בין מקרים אלה, שבאופן אקראי דינם דומה, אין לכאורה קשר מהותי. בשלב השני הרצף המקרי הזה נעשה למייצג של דגמים תפיסתיים שמבוטאים במפורש בתרבות התלמודית המאוחרת יותר. החומר ההלכתי המוקדם צופן בחובו תפיסות ועמדות שנעשות מפורשות ודומיננטיות רק בעקבותיו. הוא מזמין לקרוא אותו כמייצג של משמעויות רחבות. הדורות המאוחרים נענו להזמנה זו ופיתחו משמעויות אלו. כך אנו מוצאים במשנה אחת את זרעיהם של דגמי יסוד בתפיסת הגיור: הגר כישאל, הגר כקטן שנולד. יש להעיר שגם נושא ההלכה – הנגע המצוי על העור – יהפוך לימים בתלמוד הבבלי למסמן של הגיור עם הופעת הביטוי "קשים גרים לישראל כספחת".⁴¹

לא רק בלשונן, גם בתוכנו מבטאות ההלכות התנאיות על הנגעים לפני ואחרי הגיור את שורשיה של המגמה האמוראית לסמן את הגיור באמצעות הגוף. ההלכה התנאית בתוספתא מיישמת על הגוף האנושי את הקונבנציה הקאזואליסטית המשתמשת בגיור כדי להציג את הרגע הקובע והמגדיר את קיומו של תהליך. אולם כאן, בתוספתא, הדבר מתייחס לנגע המתפתח על העור. לעומת זאת, ההלכות שהצגנו קודם מן הספרות האמוראית עוסקות בתהליכים גופניים המתרחשים בתוך גופו של אדם בכלל, ובכאלו הקשורים ביציאתו של דבר המגיח מן הגוף. אפשר לראות את ההרחבה הזאת כמייצגת תהליך שבו השימוש במודל עובר מן המרחב החיצוני של הגוף אל תוכו. ההלכה עברה מן העור, מן החיצוניות, אל הרחם ואל הליכי ייצור הזרע; ההלכה חדרה פנימה אל הגוף. ראוי להעיר כי תהליך דומה מצטייר גם בגלגוליו של הביטוי "קשים גרים לישראל כספחת". ביטוי זה מנוסח לעתים "קשים גרים לישראל כספחת בעור/לעור", ולעתים, ככל הנראה בניסוח מאוחר, בלשון "קשים גרים לישראל כספחת בבשר", או אף "כספחת בבשר החי".⁴² מסתמנת כאן התפתחות היסטורית לשונית, שבה העיסוק בדימויים גופניים של הגיור חודר מן העור אל הבשר.

הרפלקציה ההלכתית כחידית החכמים לגופו של האחד

נסכם את הדברים שעמדנו עליהם עד כה. בתלמוד הבבלי יש הלכות העוסקות בתוקף ההלכתי של תופעות גופניות שהתרחשו קודם לגיור. הלכות אלו מרחיבות שימוש בקונבנציה הלכתית קודמת, שעסקה בשאלת התוקף ההלכתי של מעשים שעשה הגר קודם לגיורו. הרחבה זאת מבטאת מעבר לחשיבה על הגיור במונחים גופניים, לשימוש בגוף כאתר לחשיבה על הזהות. ראינו כיצד דוגמאות קודמות למגמה זו עסקו בעור, ואילו הדוגמאות המאוחרות פונות אל תוכו של הגוף ואל תהליכים הקשורים ביציאת הזרע והוולד מן הגוף. הדמיון ההלכתי פנה מן העור אל תוכו של הגוף. מן הבחינה הזאת מיוצג כאן מהלך שבו חודרים החכמים ברפלקציה ההלכתית שלהם אל הגוף של האחד או האחרת ומתבוננים בתהליכים הגופניים המתחוללים בו וכן בהשלכתם של תהליכים אלו על הגדרתו של האדם. בהקשר זה עולה גם ההיבט המגדרי של החומרים שעסקנו בהם. ראוי לתת את הדעת ליחסי הכוח המשתמעים מן הדוגמאות השונות שבהן יושם המודל הזה בספרות התלמודית. המקרים הנידונים עוסקים ב"אחר" ביחס לדובר ההגמוני בספרות התלמודית – הגוי המתגייר והגויה המתגיירת. כפי שנראה, דיון דומה מוסב גם על אישה יהודייה במצב טומאה מסוים.

בהלכות אלו, העוסקות בתוקף ההלכתי של תופעות גופניות שהתרחשו קודם לגיור, מטפלים אם כך החכמים ב"אחר". ההלכות המופיעות בתלמוד הבבלי מתמקדות בדבר המגיח מן הגוף, היוצא ממנו שלא בשליטתו. הדבר המגיח מן הגוף עושה זאת ברגע מכונן, ורגע זה הוא המגדיר את מעמדו של האדם. את הזרע או את היילוד המגיחים מן הגוף האנושי ניתן להבין כאן כמייצגים של האחרות הבוקעת מן האדם, של הגדרתו החדשה, של השינוי בזהותו. יישומן של הלכות אלו על ה"אחר" – האישה, הגוי או הגויה – מורה על תפקודן של ההלכות במרחב של יחסי הכוח הסמליים המיוצגים בספרות התלמודית. מן הבחינה הזאת, הלכות אלו מתפקדות בדומה להלכות בתחום הנידה. כפי שהראתה פון־רוברט, הלכות נידה מדגימות מצב שבו החכמים, הגברים, מגדירים את מעמדה של האחרת על ידי בחינת הנוזלים היוצאים מגופה, והם הקובעים את מעמדה ההלכתי.⁴³ חשוב להבהיר כי אין מדובר כאן אך ורק בניתוח אנתרופולוגי של תפיסת הטומאה של הנידה, דהיינו הרעיון שהנוזל היוצא מן הגוף מגדיר את מעמדה. מדובר גם בתהליך הייחודי המתרחש בספרות התלמודית (ובמקרה הזה כבר בספרות התנאית), שבו החכמים מקבלים על עצמם את תפקיד המגדירים והבוחנים של התופעה הגופנית התלויה בנוזל היוצא מן הגוף, ומתוך עיונם זה הם חודרים אל התהליכים הגופניים המתרחשים באחר והכרוכים ביציאתו של דבר מן הגוף. תהליכים גופניים אלה הופכים לאתר שבו מוגדרת זהותו של האחר. פריצת החומר מן הגוף היא פריצת גבולותיו של הגוף. הגוף אינו עוד דבר שלם העומד בפני עצמו ומובחן מיתר העולם. החומר היוצא מן הגוף מאפשר לחכמים לבחון את האיש או האישה שהחומר יצא מהם, לעסוק בהם, ובמידה מסוימת לחדור אל גופם במחשבתם ההלכתית.⁴⁴

תמונת־הראי האגדית: האחרת החודרת אל הגוף הגברי

לתהליך זה בעולם ההלכה אפשר למצוא הד גם בתחום האגדה. כאן מופיעה קונבנציה ספרותית אחרת, ובה מתואר פיתוי מיני שגויה מפתה גבר יהודי כשלב בדרך לפיתוי הזהות, המסיט את הגבר מתוך הקבוצה היהודית. גם כאן הספרות התלמודית, ובמיוחד התלמוד הבבלי, מדגישים את יציאת הזרע מן הגוף שהיא תוצאת הפיתוי הזה. תבנית זו מופיעה בסיפורים הדרשניים המפתחים את סיפורי המקרא על אודות אשת פוטיפר המפתה את יוסף, ועל בנות מדיין המפתות את בני ישראל.⁴⁵ תבנית זאת מייצגת מהלך רחב יותר של זיהוי האחרות הנשית עם האחרות בשדה הזהות היהודית.⁴⁶ את הופעתה של תבנית זאת בסיפורי יוסף ניתן יהושע לוינסון, וכך כתב:

[The] sexual nature of the seduction recedes into the background, and in its place emerges the theme of a cultural seduction [...] By founding ethnic differences upon a gendered dichotomy the seduction scene is transformed, and erotic attraction becomes a trope for cultural congress, dramatizing the transgression of cultural boundaries as mirrored in the body.⁴⁷

הדגש בניתוחו של לוינסון היה המיזוג בין שני מאפייני האחרות של אשת פוטיפר: אישה וגויה. ההתרחשות הגופנית הקשורה במעשה המיני הופכת לאתר שבו מתרחש מיזוג זה, כאשר האישה המפתה מעמידה איום על נאמנותו הקבוצתית של הגבר, כלומר על זהותו היהודית של יוסף. אל מול אשת פוטיפר מוצג בסיפור זה יעקב, האב־הגבר, שזיכרון דמותו מציל את יוסף מן הפיתוי. כך בגרסה הבבלית של הסיפור הדרשני הזה, ואילו הפרשנות הארץ־ישראלית מציגה גם את זיכרון דמותה של אמו. כך אפוא, הגרסה הבבלית היא שמציגה את ההתאמה המלאה של הדיכוטומיה גויה־יהודי לדיכוטומיה גבר־אישה.⁴⁸ יסוד נוסף בסיפור הדרשני ראוי לתשומת לב יתרה והוא כי יוסף אמנם הצליח להימנע מן המעשה המיני המלא האסור ושלט בתאוותו, אולם התהליך הגופני הופעל בו, וזרעו יצא דרך ציפורני ידיו (בלשון הבבלי: "נעץ ידיו בקרקע ויצאה שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו" (סוטה לו ע"ב)).

ניתן לפרש מרכיב זה בסיפור בכך שהגוף מייצג את הזהות השלמה של האדם. בדמיונם של המספרים, האישה המפתה את הגבר חודרת למעשה לתוך גופו, מפעילה בו תהליך גופני וגורמת לו ליציאה הבלתי־רצונית של הזרע. היא קוראת תיגר על גבולות הגוף, שהם־הם גבולות הזהות.⁴⁹ הבנה כזו מתיישבת יפה עם תפיסת הראייה בספרות התלמודית, כפי שניתחה אותה לאחרונה רייצ'ל נייס.⁵⁰ יציאת הזרע הבלתי־רצונית מן הגוף הגברי היא תמונת־ראי של יציאת חלב בלתי־רצונית מן הגוף הנשי, המופיעה במסורת מדרשית אחרת. בסיפור המדרשי על שרה המניקה בנים רבים מוצגים שדיה כשני מעיינות הנובעים חלב. סיפור דרשני זה הוא ייצוג של גבולות הזהות היהודית, והוא למעשה המחזה גופנית של קיומם של אנשים שזהותם לימינלית והם "יראי השמים".⁵¹ קבוצה חברתית זאת שהתקיימה ככל הנראה במרחבם של החכמים הארץ־ישראלים, כללה לא־יהודים, שהשתייכו במידה חלקית

זו או אחרת לקהילות יהודיות ואימצו חלק מדרכי החשיבה, האמונות והפרקטיקות של היהודים בתקופתם. החלב המתפרץ מתוך גופה של שרה מייצג את התרחבותו החלקית של הגוף היהודי המכיל את דמויות יראי השמים. החלב כאן הוא בניגוד לזרע. החלב היוצא החוצה מן הגוף הנשי מייצג את פתיחת גבולות הזהות ואת אפשרות ההכלה של הלימינלי, של האחר שאינו אחר לגמרי, בעוד הזרע היוצא החוצה מן הגוף הגברי מסמל את האיום על ה"אני", את פריצת שלמותו המדומיינת של הגבר, התלמיד-החכם האידאלי.⁵² תמונת-ראי משלימה זו מתיישבת היטב עם ההתפתחות ההיסטורית המזוהה במאמר זה, שכן הספרות הארץ ישראלית היא שמציגה את המודל של שרה המניקה בנים רבים ופותחת בכך פתח למודל של יראי השמים. לעומת זאת, הגרסה של הסיפור הדרשני שנשמרה בתלמוד הבבלי מתמקדת רק במתח שבין יהודים לגויים בסיטואציה זאת, וכמו בכל מקום אחר בתלמוד הבבלי היא אינה מכירה כלל בקבוצה החברתית של "יראי שמים". התלמוד הבבלי המתגלה כאן כטקסט הממחיש את הייצוג הבינרי של הגיור באמצעות העיסוק בגופו של הגר, הוא גם הטקסט שאינו מכיר בישות החברתית הלימינלית של "יראי השמים".

לפינוי אפוא שדה של מסורות אגדיות, שבהן העיסוק בגבולות הזהות מתרחש תוך שימוש בגוף כמטונומיה לזהות, ויציאתם של חומרים מן הגוף מייצגת פריצה של גבולות הזהות. סכנת אבדן הזהות של יוסף מיוצגת ביציאת הזרע, והניסיון החיובי להעניק את הזהות על ידי שרה לבני הגויים מיוצג ביציאת החלב.

והנה, גם במקרה של הסיפור הדרשני העוסק בפיתוי בני ישראל על ידי בנות מואב (במדבר כה 1). אנו מוצאים גרסה ייחודית בתלמוד הבבלי, ובה דגש על יציאת הזרע מן הגבר:⁵³

"ותקראן לעם לזבחי אלהיהן" (במדבר כה:ב) – רבי אליעזר אומר ערומות פגעו בהן.
ר' יהושע אומר שנעשו כולן בעלי קריין" (בבלי, בכורות ה ע"ב).⁵⁴

שתי הפרשנויות המוצגות כאן כשתי אמירות של תנאים, הנחלקים ביניהם בדרך כלל, עשויות גם להיקרא כרצף סיפורי. בנות מואב פגשו את בני ישראל כשהן ערומות, ומיד הן גרמו להם לפליטת זרע, ובני ישראל נעשו בעלי קריין, טמאים בטומאה הנגרמת מפליטת הזרע. היעדרה של מסורת זאת בגרסאות הארץ ישראליות של הסיפור הדרשני, בצד התאמתה לדגש הרב הניתן בתלמוד הבבלי לשאלת השחתת הזרע⁵⁵ – כמו גם למגמות הדגשת הדימויים הגופניים שהוצגו עד כה במאמר זה – מעוררת את החשד כי גם כאן לפינוי פרספקטיבה בבליית ייחודית של מסורת התנאים, ולא עמדה ארץ ישראלית קדומה שנשמרה במקרה רק בתלמוד הבבלי. אכן, הקישור המצוי במקורות אלו בין חוויית הראייה לבין יציאת הזרע מהדהד את המצוי במקורות פרסיים שעליהם העירה לאחרונה נייס.⁵⁶ נוסף על כך שהאיום על הזהות מיוצג בפריצת גבולות הגוף המסומלת ביציאת הזרע מן הגוף, יש כאן גם היבט חשוב של יחסי הכוח המגדריים. הגברים "נעשו" בעלי קריין, הגוף שלהם הופעל באופן אוטומטי על ידי הנשים המפתות, הם איבדו שליטה על גופם, בדיוק כפי שיוסף איבד את השליטה על גופו.⁵⁷

השליטה על הגוף כשדה־השיח המשותף

מרכזיותה של השליטה בנרטיב זה מתבטאת גם בסיפור־ראי נוסף שלו, המופיע בתלמוד הבבלי סנהדרין צב ע"ב:⁵⁸

בשעה שהגלה נבוכדנצר הרשע את ישראל היו בהן בחורים שהיו מגנין את החמה ביופייין, והיו כשדיות רואות אותן ושופעות זכות. אמרו לבעליהן, ובעליהן למלך. צוה המלך והרגום, ועדיין היו שופעות זכות. צוה המלך ורמסום.

זוהי סיטואציה הפוכה לחלוטין לזו של בנות מואב: במקום בני ישראל העושים דרכם לארץ ישראל, מופיעים בני ישראל בדרכם לגלות. במקום הנשים הזרות המופיעות ערומות לפני בני ישראל ועושות אותם לבעלי קריין, מופיעים בחורי ישראל היפים וגורמים לנשים להיות שופעות זיבה. תופעה זאת נתפסת על ידי נבוכדנצר כמסוכנת, ובצדק, שהרי היא ביטוי לשליטה שיש לבחורים הישראלים על נשותיהם של הכשדים. זהו מקרה מובהק של נכבשים המאיימים להיעשות כובשים. השליטה הזאת בגופן ניכרת בזיבה השופעת מהן, בנוזל היוצא מן הגוף. השבוי הופך לגורם המסכן את זהותו של השובה.⁵⁹ ראוי להעיר כי גם תמה זו, של השבוי המסכן את זהותו של השובה, מבוטאת במקומות אחרים בספרות חז"ל באמצעות דימויים של הנקה כמייצגים יחסי כוח.⁶⁰

משעמדנו על מוטיב אבדן השליטה על הגוף הגברי בחומרי האגדה על הפיתוי, אנו יכולים לשוב אל המקורות ההלכתיים שסקרנו ולראות שגם בהם מצוי המרכיב של אבדן השליטה הגברית על הגוף. במקרים ההלכתיים השונים שנסקרו אפשר להבחין בהיבטים שונים של שליטה. ראשית, בברייתא שבה פתחתי מאמר זה, המציגה את הגיורת היולדת, אפשר למצוא דימוי של האישה חסרת השליטה על גופה. דימוי זה מודגש בניסוח הייחודי של ההתרחשות בתלמוד הבבלי בהשוואה למקבילה הארץ ישראלית:

בבלי בכורות מו ע"ב	ירושלמי נידה א:ד מט ע"ב
גיורת שיצאת פדחת ולדה בגויותה, ואחר כך ניתגיירה – אין נותנין לה ימי טמאה וימי טהרה, ואינה מביאה קרבן לידה.	ילדה ואחר כך נתגיירה אין לה דם טוהר.

בנוסח המתועד בתלמוד הבבלי מוצגת הגיורת כפסיבית. היא הנושא של המשפט, אולם הפסוקית "שיצאת פדחת ולדה" מסבה את הפועל על הפדחת של הוולד. הוולד מגיח מגופה של הגיורת וקובע את מעמדה. לעומת זאת, בניסוח של התלמוד הירושלמי מוסב הפועל "ילדה" על האישה, כלומר אין מדובר בייצוג פסיבי. הלשון של התלמוד הבבלי ציורית הרבה יותר, והיא מפעילה את הדמיון החזותי של השומע או הקורא, הרואה את האישה היושבת על המשבר כאשר הפדחת מגיחה מגופה ומשפיעה על מעמדה.⁶¹ התחביר המורכב והמסובך של המשפט בתלמוד הבבלי מממש את יחסי הכוח המשתקפים בשיח ההלכתי שלפנינו.⁶² האחר המגיח מן הגוף של האישה הוא המכונן את מעמדה, בדיוק כשם שהחכמים הם שחודרים לגופה באמצעות הרפלקציה ההלכתית שלהם ומגדירים את מעמדה. לכאורה, כנגד דימוי זה היינו מצפים למצוא בתהליך הגופני של הגבר דימוי של שליטה

גברית על הגוף. כאן עלינו להידרש לתיאורו של הגבר במסכת נידה, היא ההלכה השנייה שהוצגה במאמר זה. שם מתואר "גוי שהירהר", כלומר גר שעבר תהליך מנטלי, ותהליך זה הניע את הזרע בגופו. התהליך הונע על ידי תודעתו (הרהר), ובכך מיוצגת לכאורה שליטה שלו על מצב הדברים. בנקודה זאת עלינו להפנות את דעתנו לגרסה הייחודית של מספר כתבי יד של התלמוד, הגורסים כאן "גוי שהרתיח והלך וטבל". הביטוי "הרתיח והלך" צריך להיקרא ברצף אחד, כאשר "והלך" הוא פועל-עזר המייצג עבר מתמשך (ואולי אף תיאור פעולה ההולכת ומתעצמת). הפועל הרתיח עשוי לשקף כאן תפיסה רפואית קדומה, שלפיה התהליכים הגופניים הקשורים ביציאת הזרע מונעים על ידי התחממות.⁶³ השימוש בפועל הרתיח בהוראה זאת הוא ייחודי, וזו הופעתו היחידה בתלמוד הבבלי.⁶⁴ עם זאת, אפשר שהמילה מייצגת גם דימוי מנטלי של ההתעוררות המינית, ויש כאן הד של התיאור המצוי דווקא בגרסה הארץ ישראלית של הסיפור הדרשני. בסיפור זה משקות בנות מדיין את בני ישראל יין, "והיה היין בוער בו והיה אומר לה הישמעי לי".⁶⁵ דומה הדבר לשימוש בפועל ח.מ.מ. לתיאור התעוררות מינית בעברית המקראית ובלשון חכמים. ראוי להעיר כי גם השימוש במילה הרתיח במובן המטפורי של כעס הוא ייחודי לתלמוד הבבלי ונפוץ דווקא בו.⁶⁶ אפשר אפוא שהביטוי הרתיח בתלמוד הבבלי מייצג תהליך מנטלי שעובר על הגר. אולם תהליך זה מייצג דימוי של חוסר שליטה. מתח סביב שאלת השליטה ניכר במשפט שהובא כאן מן המסורת הארץ ישראלית: המדיינית משקה את הישראלי, היין בוער בו, אולם הוא האומר לה "הישמעני לי", כביכול השליטה היא בידו. למעשה, האישה היא השולטת בו. גם כאן נפרצים גבולות הגוף באמצעות היין – הנוזל שהאישה משקה את הגבר.

בין אם נוקט התלמוד הבבלי לשון "הירהר" ובין אם הוא נוקט לשון "הרתיח", בין אם נתפס הרהור המיני כתהליך תודעתי ובין אם הוא נתפס כתהליך גופני – התהליך המוצג בהלכה כרוך באבדן מסוים של שליטת הגבר על גופו. תהליך זה החל בהרהור או ברתיחה, ועכשיו, משנעקר הזרע, הוא עתיד לצאת מגופו של הגבר גם באופן לא רצוני, בדיוק כפי שמתואר ביציאת הזרע של יוסף בעת הפיתוי על ידי אשת פטיפר ושל בני ישראל הפוגשים בבנות מדיין במקורות האגדה שהוצגו לעיל. מרכזיותה של יכולת השליטה על הגוף בסוגיה זו מתבטאת גם בפרטים נוספים בה. לאחר המקרה העוסק בגוי שהרהר וטבל, שואל רבא על שני מקרים נוספים: בעי [=שאל] רבא: זבה שנעקרו מימי רגליה וירדה וטבלה, מהו? [...]; בעי [=שאל] רבא: גויה [זבה]⁶⁷ שנעקרו מימי רגליה, וירדה וטבלה, מהו? (בבלי נדה מג ע"א-ע"ב).⁶⁸

במקרה הראשון מביניהם שואל רבא על ישראלית הטמאה בטומאת זיבה, טומאה הנגזרת מדם היוצא מן הגוף שלא כחלק מן הווסת הסדירה של האישה. יציאת שתן מן הגוף בזמן טומאתה מגדירה את הנוזל כטמא. אולם מה לגבי מקרה שבו נעקר השתן בתוך הגוף טרם הטבילה, אולם יצא מן הגוף רק לאחר הטבילה? אחר כך שואל רבא שאלה דומה לגבי טבילתה של גויה זבה לשם גיור.⁶⁹ הבאת מקרים אלו של יציאת שתן מגוף האישה לאחר המקרה של יציאת זרע מגוף הגבר גוררת דיון השוואתי המובא ברובד הדיון הסכולסטי המאוחר של הסוגיה. כאן מובאת הבחנה מפתיעה: "הני מילי שכבת זרע, דלא מצי נקיט לה, אבל מימי רגליה דמצי נקיט לה [...]. (=דברים אלו [תקפים] במקרה של שכבת זרע,

שאי אפשר להחזיק אותה [בגוף], אבל מימי רגליה, שאפשר להחזיקם בגוף...” (בבלי נידה מג ע”א).⁷⁰

על פי הבחנה זאת, במקרים הנוגעים לשתן מדובר בנוזל שעל יציאתו יכול אדם לשלוט ושבכוחו להחזיקו בגופו. לעומת זאת, את הזרע אין הגבר יכול להחזיק בגופו, והוא יצא מן הגוף כך או אחרת. גם כאן, תשומת לב לדקויות הניסוח של גרסאות התלמוד מחדדת את רגישותנו להיבט המגדרי. כתבי היד גורסים כאן “מימי רגלים”, ולכאורה הם מדברים רק על אופיו של הנוזל. לעומת זאת, נוסח הדפוס שציטטתי כאן, “מימי רגליה”, מזכיר לנו כי המקרים שנידונו לגבי שתן עניינם נשים. אף שמדובר ללא ספק בגרסה מאוחרת יותר, שככל הנראה אינה מתעדת את הטקסט התלמודי סמוך להתהוותו (שכן היא מתועדת רק בדפוס), היא מדגישה את ההשלכה המגדרית שכבר קיימת בגופו של הטקסט הקדום. המקרים שנידונו ביחס לנשים הם אלה שקיימת בהם שליטה גופנית, ואילו המקרה של הגבר מציג חוסר-שליטה גופנית על הנוזל. בכך מודגש המפגש המהותי והעמוק בין האנתרופולוגיה התלמודית המציצה מן החרכים של השיח ההלכתי, לאנתרופולוגיה התלמודית העולה מן הדיון האגדי – בשתייהן מודגש הגבר שמאבד שליטה על זרעו.⁷¹

כך אפוא, הן המקרה של הגיורת היולדת והן המקרה של הגר המהרהר מוצגים בשיח ההלכתי של התלמוד הבבלי תוך הדגשת היסוד הפסיבי של הדמות וחוסר שליטתה על הדבר המגיח מגופה. בכך מסמלות ההלכות על אודות גיור היולדת והגר המהרהר את המצב שבו לא הגוף הנשי ולא הגוף הגברי הם בעלי שליטה – אלא השיח ההלכתי. התפיסה שהשיח ההלכתי הוא בעל השליטה על גופו של מושאו משתקפת גם בביטוי מיוחד המצוי דווקא בתלמוד הבבלי. על פי ההלכה התנאית, צאצאו של הגוי אינו נחשב לצאצאו מבחינה משפטית. התלמוד הבבלי מסביר הלכה זאת בביטוי “אפקורי אפקריה רחמנא לזרעיה” (בבלי יבמות צח ע”א) – האל הפקיר את זרעו של הגוי. המילה הפקיר משמשת כאן בהוראתה המשפטית כמייצגת היעדר בעלות. אולם השימוש במילה זרע כאן הוא דו-משמעי. אין הוא מכוון רק לצאצא של הגוי שאינו נחשב לצאצאו, אלא גם לזרע היוצא מן הגוף, כפי שעולה מן הפסוק המשמש ראייה לעמדה זאת: “זרמת סוסים זרמתם” (יחזקאל כג 20). האמירה הזאת משליכה על האל את מערך יחסי הכוחות המתקיים בשיח ההלכתי שמוצג כאן. כשם שהחכמים עוסקים בהגדרת האחר באמצעות העיסוק בשאלת הגוף והנוזל היוצא ממנו, כך הם מציירים כאן את האל כמי שמגדיר את מעמדו של האחר וכמי שמפקיע מן הגוי את הבעלות על זרעו.

הגוי שהאל הפקיר את זרעו הוא הגוי שהחכמים דנו בזרעו היוצא מגופו בלא שליטתו, הוא האישה שחכמים דנו בוולד היוצא מרחמה, כביכול בלא שליטתה, ותוך הגדרה מחדש של מעמדה. כל אלו יוצרים קבוצה אחת, המייצגת את אופיו של המהלך ההלכתי – בהתפתחותו ההיסטורית המתועדת בתלמוד הבבלי דווקא – כמהלך של חדירה מדומיינת של חכמים אל גופו הנשלט של האחר, שליטה המושגת באמצעות העיסוק בדבר היוצא מגופו.⁷²

אלא שאת דימוי הגוי המאבד את זרעו בלא שליטתו המופיע בשיח ההלכתי עלינו לבחון אל מול הדימויים שמצאנו בשיח האגדי, הדימויים של הגבר היהודי שהאישה הזרה המפתה

הפקירה את זרעו וכביכול חמסה ממנו את הבעלות על החומר שבגופו. אם אכן מתמזגות הנשיות והזרות של אשת פוטיפר ושל נשות מדיין, הפיתוי שלהן מאיים לא רק על זהותם הקבוצתית של יוסף וגברי ישראל, אלא גם על זהותם המגדרית. בהוצאת הזרע מגופם חומסות הנשים לא רק את נאמנותם של הגברים הללו לאלוהי ישראל ואת השתייכותם לקבוצה, אלא גם את גבריותם. דברים אלו מתבהרים על רקע המרכזיות של השליטה העצמית כתכונה גברית בספרות התלמודית, כפי שהעיר סאטלו.⁷³ את התכונה הגברית הזאת מאבדים הגברים שנכנעו לפיתוי. כאשר האישה המפתה גוזלת מהם את השליטה על גופם, היא למעשה גוזלת משהו מגבריותם והופכת את הגבר לאישה. חשוב להבהיר כי בניתוח זה אינני טוען כי גברים הם במהותם בעלי שליטה עצמית, ואילו נשים הן במהותן חסרות שליטה עצמית, אלא שבעולמה של הספרות התלמודית, ובתלמוד הבבלי בפרט, התקיימה תפיסה כזו של הגבר והאישה. האישה מתאפיינת בחוסר שליטה שמיוצג, כפי שהציע רוזן-צבי, במונחים "יצר אלבשה", "יצר אנסה" – גם כאן אלה הם מונחים הייחודיים לרבדיו המאוחרים של התלמוד הבבלי.⁷⁴ הנרטיבים האגדיים המתארים את אבדן השליטה הגברית אל מול הפיתוי הזר של האחרת – האישה הגויה – מתייצבים מול הנרטיב ההלכתי, המציג את השליטה של החכמים על גופו של האחר – הגוי והאישה.

בין שליטה הלכתית מדומיינת לפחדים אגדיים

בנקודה זאת עלינו לעמוד על הפער היסודי והמרתק שבין החומרים האגדיים וההלכתיים שהצגתי כאן; למעשה יש לנו תמונת־ראי המהפכת בין החומרים האגדיים לבין החומרים ההלכתיים. החומרים ההלכתיים מייצגים את הניסיון של החכמים להשיג שליטה, ולו מדומיינת, על האחר באמצעות השיח ההלכתי על גופו. החומרים האגדיים מציגים את הפחד מהיפוכו של המצב, היפוך שבו האישה הזרה שולטת בגופו של הגבר ופורצת את גבולותיו. האישה הזרה חודרת אל האני (דרך תודעתו) בדיוק כפי שהחכמים חודרים אל גופו של האחר ברפלקציות ההלכתיות שלהם (דרך תודעתם). מן הבחינה הזאת, השיח ההלכתי מבטא את מאוויי השליטה של החכמים, ואילו השיח האגדי מבטא את פחדיהם. במובן זה, השיח האגדי הוא עצמו האחר המגיח מן הגוף הספרותי של הספרות התלמודית והמסגיר את המתרחש ברקעו של מרחב השליטה (המדומיין או האמתי), מרחב ההלכה.⁷⁵

בדוגמה המורכבת שראינו כאן, השיח האגדי – כאן בצורת הרחבות סיפוריות של הסיפור המקראי – הוא האתר שבו מוצג היפוך חתרני אל מול השיח ההלכתי. היפוך זה אינו דווקא ביטוי קולו של האחר, אלא הוא מאפשר חשיפה עמוקה של הרקע האידיאולוגי, ואולי אף הרגשי והפסיכולוגי, של המהלכים המבוצעים בשדה ההלכה. יותר משהאגדה חותרת כאן תחת ההלכה, היא מאפשרת להסביר את רקעה. הכוח המסור לידי האחר המדומיין בסיפורים הדרשניים הוא תמונת־ראי של הכוח שמבקשים החכמים לכונן בשיח ההלכתי.⁷⁶

למעשה, מה שאפשר את המעבר הפרשני מן הטקסטים ההלכתיים לטקסטים האגדיים הוא הזיהוי של התבנית הסיפורית המשותפת המוטבעת בתוכם: עיסוק בפריצת גבולותיו של הגוף בעת העיסוק בפריצת גבולות הזהות, ועיסוק במעבר מזהות של גוי לזהות של

יהודי, או מזהות של יהודי לזהות של עובד עבודה זרה. דבר זה התאפשר, בין היתר, בגלל סגנונה של השפה ההלכתית שנקטו המקורות ההלכתיים שניתחתי כאן. מקורות אלו השתמשו בתבניות הקאזואליסטיות, בתבניות שבהן השיח ההלכתי מתואר באמצעות מקרים. המקרים כשלעצמם אמורים לכאורה לייצג עקרונות מופשטים, אולם בזמן הם שומרים על ניסוחם הסיפורי. בנקודה הזאת, עוד בטרם פנינו אל הטקסטים המסווגים על ידינו כאגדה, עוד בטרם פנינו אל הסיפורים הדרשניים, כבר מצויה האגדה בתוך ההלכה. הנרטיביות של ההלכה היא ההופכת אותה לטקסט הנושא עמו מטעני משמעות שהם מעבר לתפקודו המשפטי הצר.

* * *

בחלקו הראשון של המאמר עסקתי בחשיפת המשמעות שברקע החומרים ההלכתיים, כאשר העוגנים הטקסטואליים שאפשרו זאת הם המקומות שבהם השפה המשפטית חורגת מטיבה העיוני, החד-משמעי. בצד הנרטיביות של הטקסטים ההלכתיים, הצגתי בסקירת הדברים גם דימויים המשמשים בטקסטים אלו, כגון הדיון "כקטן שנולד". מה שמתואר כאן כעימות בין האגדה להלכה, ככוחם של החומרים האגדיים לחשוף את תבניות היסוד התרבותיות והאידיולוגיות שברקע החומרים ההלכתיים – מתרחש למעשה כבר בגופם של החומרים ההלכתיים עצמם. זאת, מפני שהחומרים ההלכתיים פרוצים מטבעם אל "האגדי", כלומר אל השימוש בכלים לשוניים פיגורטיביים שאוצרים בחובם את ריבוי המשמעות. עצם הניסוח של ההלכה כמקרה מחולל נרטיביות, כמקרה שמציע משהו שהוא מעבר ומאחורי הסיפור המוצע;⁷⁷ עצם העמדתם של שני מקרים זה לצד זה ("גר שנתגייר" ו"קטן שנולד") – פותח פתח לשימוש בדימוי העולה מתוך השוואתם, וכן ליצירת מטפורה חדשה שיש בה הקניית משמעות למקרה אחד באמצעות עולם הדימויים של מקרה אחר ("גר שנתגייר כקטן שנולד").

לכל אורכו של המאמר הצבעתי על המידה הרבה שבה השיח המוצג בו מועצם בספרות האמוראית בכלל ובתלמוד הבבלי בפרט. ההשוואה למקורות הארץ ישראלים מעלה כי העיסוק האינטנסיבי בגוף ובמיניות (כמייצגים את נקודת המפגש של מערכי הכוחות של יחסי המגדר עם הגדרת גבולות הזהות של הקבוצה היהודית) מועצם ומגיע לבשלותו בתלמוד הבבלי דווקא. תובנה זאת מצטרפת להבחנות קודמות בדבר אופיו של השיח המאוחר בתלמוד הבבלי – הן ביחס לאחר הגוי, הן ביחס למיניות והן ביחס לתפיסת האישה וייצוגה.⁷⁸ בדוגמאות שהוצגו כאן, התלמוד הבבלי הוא מרחב טקסטואלי שבו ההלכה והאגדה נפגשות ומתעמתות.

סיכום

במאמר זה השתמשתי בדגמים המזהים את האופי החתרני של הטקסט האגדי-הסיפורי ביחס לטקסט ההלכתי בספרות התלמודית. זאת כדי לנתח הלכות שבהן בוחנים חכמים את ההשלכות ההלכתיות של גיור, שמתרחש בזמן התרחשותם של תהליכים גופניים,

שבהם מגיח דבר מתוך גופו של האדם: לידה אצל אישה ויציאת זרע אצל גבר. הראיתי כיצד הלכות אלו, אף שהן עשויות לפי קונבנציות מקובלות של השיח המשפטי התלמודי, מאפשרות בו-בזמן עיון בתבניות התרבותיות והחברתיות היסודיות הפועלות ברקע. לפיכך יש לקרוא הלכות אלה גם כאתר סמלי, המייצג היבטים מהותיים של תפיסת מובחנות הזהות היהודית המיוצרת בספרות התלמודית ושל כינון יחסי הכוח המגדריים בספרות התלמודית.

הפנייה לסיפורי אגדה המהדהדים תבניות דומות אפשרה להצביע על ההיפוך היסודי בין שתי מערכות אלו: בעוד הטקסטים ההלכתיים מציגים עולם מדומיין שבו החכמים מבקשים לשלוט על האחר באמצעות רפלקציה מחשבתית על גופו ועל התהליכים הקשורים בפריצת גבולותיו של הגוף, חומרי האגדה ממחישים את הפחד הקמאי מן הפריצה הזאת של הגוף על ידי האחר המפתה. כאן וכאן מופיע העיסוק בנוזלים היוצאים מן הגוף אגב מגעים ומעברים בין קבוצות זהות שונות. בסופו של דבר, ההיפוך המוצע בחומרים האגדיים גנוז כבר בחומרים ההלכתיים עצמם, כאשר השימוש בלשון הנרטיבית והפיגורטיבית בחומרים ההלכתיים הוא מעין סדק בשפה המשפטית, שדרכו רואים את התהומות הפעורים מעבר לניסיונה של השפה המשפטית להשליט סדר במציאות.

אוניברסיטת חיפה

הערות

- 1 חיים נחמן ביאליק, "הלכה ואגדה", כל כתבי ח. נ. ביאליק, תל אביב: דביר, תשכ"ה, עמ' נה.
- 2 תופעה זו נוסחה בעדינות על ידי יונה פרנקל במילים אלה: "מתח רעיוני מסוים בין קטעי האגדה במשנה להלכות השכנות שלהם"; וראו יונה פרנקל, "האגדה שבמשנה", מחקרי תלמוד, ג, ירושלים: מאגנס, תשס"ה, עמ' 655-683. אין בהדגשה של המתח בין אגדה להלכה שתוצג במאמר זה להפריך את הזיקה המשלימה והמחזקת, המתקיימת אף היא לעתים רבות בין חומרים משתי הסוגות. לכך ראו אצל פרנקל, מדרש ואגדה, ג, רמת אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תשנ"ז, עמ' 696-698. קריאה משלבת מצויה גם אצל אברהם וולפיש, "העריכה היוצרת וכוח היצר: עיון בעריכת מסכת קידושין במשנה, בתוספתא ובבבלי", *JSIJ* 7 (2008), עמ' 31-79.
- 3 ראו לדוגמה: שולמית ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1993. בספר מוצגים כמה מקרים מובהקים, שבהם הסיפורים המובאים לאחר הדיון ההלכתי בתלמוד הבבלי מציגים נקודות מבט שונות מאלה המוצגות בדיון ההלכתי. דוגמה נוספת היא סיפור האישה מצידן במדרש שיר השירים רבה. על רקע ההלכה המשנאית הדרושת גירושין בהיעדר ילדים והמציגה תפיסה אינסטרומנטלית של קשר הנישואין, מציג הסיפור פתרון חלופי, המבוסס על הכרה במעלותיו של הקשר הרגשי והבין-אישי בין בני הזוג. ראו: Arnon Atzmon, "The wise woman from Saida: The silent dialogue between Aggadah and Halakha Regarding Woman and Marriage", *AJS Review* 35 (April 2011), pp. 23-34. ניתוחים אחרים הצביעו על יחסים דומים בין טקסטים סיפוריים בספרות התלמודית לבין הטקסט המקראי. במקרים אלו מציע הסיפור במדרש היפוך חתרני ביחס לטקסט המקראי שהוא נסמך

- עליו. ראו יהושע לינסון, "עולם הפוך ראיתי - עיון בסיפורי השיכור ובניו", מחקרי ירושלים בספרות עברית יד (תשנ"ג), עמ' 7-29; גלית חזן-רוקם, "החוט המשולש - על מיניות, זוגיות ונשיות ביצירת חז"ל", תיאוריה וביקורת 7 (1995), עמ' 255-264. במקום אחר מציעה חזן-רוקם הסבר לכוחו של החומר הסיפורי לשמר נקודות מבט לא־הגמוניות בהנחה שהחומר הסיפורי העממי מתעצב גם במרחבי השיח של הקבוצות הלא־הגמוניות. ראו: Galit Hazan-Rokem, *Tales of the Neighborhood: Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, Bekeley-Los Angeles: University of California Press, 1994, pp. 10-14.
- 4 מבחינה זו נודעת חשיבות רבה לתרומה החלוצית בספרו של דניאל בויארין, הבשר שברוח - שיח המיניות בתלמוד, תל אביב: עם עובד, תשמ"ט. ראשית, בשונה מאחרים, מציג בויארין בספר זה במודע את המאמץ לחילוץ קולות לא־הגמוניים מן הטקסט. אך חשוב מכך, בויארין אינו פועל על פי הדיכטומיה שבין ההלכתי לאגדי, והוא מדגים את פעולתם של המתחים החברתיים השונים במגוון שדות השיח שבספרות התלמודית. דוגמה חשובה במיוחד היא ניתוח סיפור רבי עקיבא ורחל, שם הוא מזהה את התמיכה של הטקסט הסיפורי בהגמוניה הגברית.
- 5 Ra'anán Boustán, "The Contested Reception of The Story of the Ten Martyrs in Medieval Midrash", Ra'anán Boustán et al. (eds.), *Envisioning Judaism: Studies in Honor of Peter Schaefer on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, p. 370, n. 1; וכן הדברים שכתב בויארין על מעשה רבי עקיבא ורחל: הבשר שברוח, הערה 4 לעיל, עמ' 154-159.
- 6 בנקודה זו נברלים דברי מאלו שהוצעו בדיון המקיף ומאיר העיניים ביחסי ההלכה והאגדה המובא אצל יאיר לורברבוים, צלם אלהים - הלכה ואגדה, ירושלים: שוקן, תשס"ד, עמ' 105-145. לורברבוים מדגיש את תפקודן של ההלכה והאגדה כשני צדדים של אותה מטבע, כשני ביטויים של אותם מבני חשיבה יסודיים שהוא חושף בספרות התנאית. מתוך כך הוא מעמעם את הניגוד המצוי ביניהן. הזיקה בין הלכה ואגדה שאני מבקש להציג כאן שונה מזו המוצעת על ידי לורברבוים. בשונה ממנו, אני מכיר בכך שחומרים המובאים בסוגות האגדיות מאפשרים לעתים שחזור של נקודות מבט אחרות או חתרניות ביחס לנקודות המבט בשיח המשפטי. עם זאת, אני מבקש להראות שלעיתים ההיפוכים החתרניים מאפשרים גם הם הבנה של התרבות ההגמונית ולא דווקא של הקולות הלא־הגמוניים שאולי השתמרו בהם.
- 7 הדגש שהדגיש לאחרונה משה סימון שושן את אופיו הנרטיבי של החומר המשפטי בספרות התלמודית מאיר אף הוא נקודת מבט זו. ראו: Moshe Simon-Shoshan, *Stories of the Law: Narrative Discourse and the Construction of Authority in the Mishnah*, New York: Oxford University Press, 2012, pp. 23-57. הפנייה למתודה המתפתחת של מפגש בין חקר המשפט וחקר הספרות עוד צפויה להעשיר הרבה את הקריאה בחקר הספרות התלמודית וההלכתית. ראו לדוגמה: Mark Kashofsky, "Responsa and the Art of Writing: Three Examples from the *Teshuvot* of Rabbi Moshe Feinstein", Peter S. Knobel and Mark N. Staitman (eds.), *An American Rabbinate: A Festschrift for Walter Jacob*, Pittsburgh: Rodef Shalom Press, 2001, pp. 149-204.
- 8 העיסוק בתחום זה הניב יכול מחקרי רב בשני העשורים האחרונים. אציין כאן רק מספר חיבורים שאליהם אתייחס בהמשך: בויארין, הבשר שברוח, הערה 4 לעיל; M. L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton: Princeton University Press, 2001; Michael L. Satlow, *Tasting the Dish: Rabbinic Rhetoric of Sexuality*, Atlanta: Scholars Press,

1995; Charlotte Elisheva Fonrobert, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian*
 ישי רוזן-צבי, הטקס שלא היה - מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים: מאנגס, תשס"ח-2008;
 ישי רוזן-צבי, "האם יש לנשים יצר? אנתרופולוגיה, אתיקה ומגדר בספרות חז"ל", חיים קרייסל,
 בועז הוס, אורי ארליך (עורכים), סמכות רוחנית: מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית, באר-
 שבע: הוצאת ספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תש"ע, עמ' 21-34; ולאחרונה: Ishay
 Rosen-Zvi, *Demonic Desires: "Yetzer Hara" and the Problem of Evil in Late*
 Antiquity, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2011; מיכאל סאטלו,
 "זכר ונקבה בראוה? מגדר ויהדות חז"ל", ישראל ל' לוי (עורך), רצף ותמורה: יהודים ויהדות
 בארץ ישראל הביזנטית/נוצרית, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"ד, עמ' 486-504. אציין עוד
 שבקריאות שאציג ניכרת השפעתן של נקודות מבט שפותרות בעשורים האחרונים בשדות השיח
 של מדעי החברה והחקר התרבות, כגון זו של זוליה קריסטבה, כוחות האימה - מסה על הבזות,
 תל אביב: רסלינג, תשס"ה.

9 כך, לדוגמה, אצל יהושע לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי
 חז"ל, ירושלים: מאנגס, תשס"ה, עמ' 268-278; J. Levinson, "Bodies and Bo(a)rders:
 Emerging Fictions of Identity in Late Antiquity", *HTR* 93 (2000), pp. 352-354;
 Joshua Levinson, "An-Other Woman; Joseph and Potiphar's Wife – Staging the
 Body Politic", *The Jewish Quarterly Review* 87 (1997), pp.269-301; ולגבי ספרות בית
 שני, ראו: Ross. S. Kraemer, "The Other as Woman: An Aspect of Polemic among
 Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman World", Laurance J. Silberstein
 and Robert L. Cohn (eds.), *The Other in Jewish Thought and History: Constructions*
of Jewish Culture and Identity, New York-London: New York University, 1994, pp.
 121-124.

10 אני נמנע כאן מלמקם את המהלך הזה בהקשרים היסטוריים קונקרטיים ולהסביר אותו על פי
 מבנים חברתיים או פוליטיים שהתקיימו בעת התהוות הטקסטים הנדונים.
 11 החתרנות של סיפור האגדה המציג תמונת-ראי של מקור הלכתי סמכותי יותר ממנו, עשויה להיות
 דווקא כלי הגמוני התומך בהשלטת הסדר החברתי. כך לדוגמה מציג הסיפור התלמודי על רבי
 אליעזר המסורב לקבל תנחומים על שפחתו תמונת-ראי למעשים המשנאיים על רבן גמליאל
 שקיבל תנחומים על עבדו (בבלי ברכות טז ע"ב ומשנה ברכות ב: ו"ט). במעשים המשנאיים
 מובאים סיפורים שיש בהם כדי לערער על קביעות הלכתיות, ואף המסגרת ההלכתית שבה
 הם נתונים עשויה להתפרש כמדימה את השפעת הקול האחר המופיע בה על הכרעת ההלכה.
 עיצובו של הסיפור על רבי אליעזר כתמונת-ראי למעשים אלו מורה על היותו טקסט חתרני
 ביחס להגמוניה ההלכתית של תלמידי-חכמים, אלא שהוא חותר תחת המשנה דווקא בשמה של
 המסגרת ההלכתית שעורערה בה. יתר על כן, בשונה מן המשנה הוא נתון במסגרת הלכתית, שבה
 המתרחש בסיפור אינו אלא חיזוק ובסיס לכינונה מחדש של ההלכה שהוצגה לפניו. החתרנות
 הספרותית מתפקדת אם כך בשירותם של ערכים הגמוניים ומייצבים-חברתית ולא בשירותה של
 קריאת התיגר על ההגמוני. ראו משה לביא, "קבלת האחר והאחרות: תהליכי הבלטה ושטוש
 בסיפורי חז"ל", משלב לו (תשס"ב), עמ' 75114.

12 השו: Christine Hayes, *Between the Babylonian and Palestinian Talmuds: Accounting*
for Halakhic Difference in Selected Sugyot from Tractate Avodah Zarah, New York:

- Oxford University Press, 1997. הייז ביקשה לדחות קריאות היסטוריוציסטיות פשטניות, אשר תלו הבדלים בין הנעשה בארץ ישראל ובכבל בהקשרים היסטוריים של זמן ומקום על ידי הדגשת זיקתם של ההבדלים לדינמיקות של התפתחות פרשנית של השיח המשפטי. לטעמי אין לקבל את הדיכוטומיה שבין הסבר "פנימי" משפטי או ספרותי לבין הסבר "חיצוני" הרואה בשינויים תולדת זמן ומקום, אלא דווקא לנסות ולהצביע על ההיזון החוזר שבין התפתחות השיח ההלכתי ובין ההקשרים החברתיים וההיסטוריים.
- 13 הטקסט על פי קג'ן אוקספורד 17. heb. c. הלשון "פדחת ו/ולדה" מצויה גם בכ"ו וטיקן 120 ובכ"ו לונדון 25717. כ"י פירנצה ומינכן גורסים "פדחת וילדה". השלכותיו של הבדל זה יידונו להלן. נוסחי התלמוד הבבלי הובאו על פי תעתיקי פרויקט ליברמן.
- 14 ראו ירושלמי נידה ג:ד ה ע"ד והמקבילה בבבלי נידה כו ע"א; ירושלמי שבת יט:ד יז ע"ב ומקבילות. הטקסט כאן הוא על פי נוסח הרפוס. שהירהר וירד – כ"י נ"י בית המדרש לרבנים 2351.28-31 וכ"י הרצוגנבורג 30 גורסים: "שהרתיה והלך". נוסח זה משתקף גם בכ"ו וטיקן 111 הגורס "שהרתיה והלך" ותוקן ביד אחרת ל "שהירהר והלך". שינויים אלו יידונו בהמשך.
- 16 כ"ו וטיקן 11 גורס "עיקרא" ותוקן ביד מאוחרת ל"עקירה". ירושלמי פאה ד:ה יג ע"ג משתמש במילה העברית "עיקר" לסמן את הזמן שקודם לגיור בעוסקו בסיטואציה דומה. ייתכן, בסבירות נמוכה, כי נוסח היד הראשונה בכ"ו וטיקן 11 משקף שימוש בביטוי דומה בתלמוד הבבלי, וככזה הוא משמר גרסה קדומה וטובה כאן.
- 17 הטקסט על פי קג'ן אוקספורד 17. heb. c. הלשון "פדחת ו/ולדה" מצויה גם בכ"ו וטיקן 120 ובכ"ו לונדון 25717. כ"י פירנצה וכ"י מינכן גורסים "פדחת וילדה". השלכותיו של הבדל זה יידונו להלן. נוסחי התלמוד הבבלי הובאו על פי תעתיקי פרויקט ליברמן.
- 18 על מקורותיו, אופיו ותפקידו של הידע הרפואי בספרות חז"ל ראו Mira Balberg, "Rabbinic Authority, Medical Rhetoric and Body Hermeneutics in Mishnah Nega'im", *AJS Review* 35 (2011), pp. 323-346, esp. n. 10.
- 19 משנה חלה ג:ו ומקבילות; משנה פאה ד:ו ומקבילות; משנה חולין י:ד ומקבילות. רשימה מקיפה מצויה בגרים א:רז. לסקירה מקיפה של מקורות אלו בספרות התלמודית ראו משה לביא, "גר שנתגייר כקטן שנולד – הביטוי ומשמעותיו בספרות התלמודית", עבודת דוקטור, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשס"ג, עמ' 160-163.
- 20 ראו: David A. Snow and Richard Machalek, "The Sociology of Conversion", *ARS* 10 (1984), pp. 167-190; Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven: Yale University Press, 1993, p. 2.
- 21 דבר זה נכון הן לגבי המרת הדת של היחיד והן לגבי הייצוג של תהליכים היסטוריים של המרת-דת המונית. ראו - Ramsay MacMullen, *Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400*, New Haven-London: Yale University Press, 1984. בפרק 4 בספר זה הוא מקדם את ההבחנה בין שינוי תודעה המבוא המתודולוגיים שלו, עמ' 1-9. בפרק 4 בספר זה הוא מקדם את ההבחנה בין שינוי תודעה אינטלקטואלי, הכרוך באימוץ הדוקטרינה של הדת החדשה, לבין השינוי התודעתי המתחולל בעקבות מפגש עם העל-טבעי או עם הנכונות המרטרית. מקמילן גם טוען כי האחרון מתאים יותר לתיאור התופעה ההמונית של המרת הדת לקראת התנצרות האימפריה. הבחנה זאת שלו מובאת תוך ביקורת על הדגמים המחקריים שנסקרו על ידי סנוו ומצ'אלק (הערה 20 לעיל), אשר הדגישו את החוויה הנפשית של שינוי האישיות ואת היפוך התודעה.
- 22 ראו: Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Consider History*,

- Gary G. Porton, *וכן הסקירה*; Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 14-19
The Stranger within Your Gates: Converts and Conversion in Rabbinic Literature,
 Chicago and London: University of Chicago Press, 1995, pp. 202-204
- 23 בבלי יבמות מז ע"ב. על העצמתה של מגמה בתלמוד הבבלי ראו: Moshe Lavee, "The 'Tractate' of Conversion – BT Yeb. 46-48 and the Evolution of the Conversion Procedure", *EJJS* 4 (2010), pp. 169-213
- 24 ראו המקורות שנסקרו בהערה 14 לעיל.
- 25 יבמות כב ע"א; יבמות מח ע"ב; יבמות צז ע"ב; בכורות מז ע"א; לביא, "גר שנתגייר", הערה 19 לעיל, עמ' 46-49.
- 26 בן יומו או בן שנתו: מסכת גרים ב:ה, מהדורת היגער, ניו-יורק תר"ץ, עמ' עב-עג; פסיקתא דרב כהנא, את קרבני לחמי, ד, מהדורת מנדלבוים, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 120; ירושלמי ביכורים ג:ג סה ע"ג-ע"ד ועוד. להרחבה של הסקירה בפסקה זו ראו לביא, שם, עמ' 98-113; בריה או בריה חדשה: ספרי דברים לב, עמ' 54; בראשית רבה לט:יא, מהדורת תיאודור-אלבק, ברלין תרס"ג, עמ' 373 ועוד.
- 27 פסיקתא דרב כהנא, שם; ירושלמי, שם.
- 28 בבלי ביצה ב ע"ב ורבים נוספים.
- 29 סקירה רחבה על השימוש בביטוי זה בשדה ההלכתי בתלמוד הבבלי ראו לביא, "גר שנתגייר", הערה 19 לעיל, עמ' 25-49. על השימוש בביטוי בהקשר מחילת העוונות בספרות הארץ ישראלית, ראו שם, עמ' 95-122.
- 30 שם, בעיקר עמ' 42-45, 75-81.
- 31 שם, עמ' 35-38, 59-65.
- 32 בבלי יבמות כג ע"א; בבלי יבמות מז ע"ב; קידושין סב ע"א; לביא, "גר שנתגייר", הערה 19 לעיל, עמ' 162-166.
- 33 על עבדים ראו יוסף היינימן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים: כתר, תשל"ד, עמ' 122-129. על עמי ארצות ראו שמואל יוסף וולד, פרק אלו עוברין: בבלי, פסחים, פרק שלישי: מהדורה ביקורתית עם ביאור מקיף, ניו-יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, 2000, עמ' 211-251; Gefferey Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003, pp. 123-124; Stuart S. Miller, *Sages and Commoners in Late Antique Erez Israel*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, pp. 302-327
- 34 לדוגמה: על גויים, מעשה רב שילא: בבלי ברכות נח ע"א; על עבדים, בבלי קידושין, שם; על עמי ארצות, בבלי פסחים מט ע"א-ע"ב; בבלי יבמות צח ע"א.
- 35 בבלי נידה מט ע"א. השוו ירושלמי יבמות ח:ג, ט ע"ג, שם משמש ביטוי זה רק בהקשר הספציפי של גרים שמוצאם מעמון ומואב.
- 36 השוו מסכת גרים א:א, מהד' היגער, ניו-יורק תר"ץ, עמ' סח-סט ובבלי יבמות מז ע"א-ע"ב. ראו עוד: Shaye G. D. Cohen, "Tractate of Conversion", Moshe Lavee, *The beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1999, ch. 7
- 37 משנה זבים ב:ג.
- 38 וכן בהמשך תוספתא נגעים ב:יד-טו; ומקבילה בספרא תזריע פרק א:א, צד ע"ד-ס ע"א. ראו גם דיון מאת מירה בלברג: *Rabbinic Authority*, הערה 18 לעיל, עמ' 345-344.

- 39 בבלי יבמות מו ע"א; בבלי כריתות ט ע"א.
- 40 הביטוי אמנם מופיע בכרייתא בבבלי, ביבמות מח ע"ב מפי רבי יוסי, והוא מוצג כהסבר לדעתו של ריש לקיש ביבמות סב ע"א. עם זאת, יש נימוקים רבים לראות בו ניסוח מאוחר, ולא כאן המקום להרחיב.
- 41 בבלי יבמות מז ע"א ועוד. ראו: Moshe Lavee, "Proselytes are as hard to Israel as a scab is to the skin": A Babylonian Talmudic concept", *JJS* 63 (2012), pp. 22-48.
- 42 לביא, שם, עמ' 24-25.
- 43 על כך ראו אצל פונרברט, הערה 8 לעיל.
- 44 מירה בלברג טענה כנגד פונרברט כי המבט החכמי על הגוף מופעל לא רק על הגוף הנשי (כמו בהלכות נידה), אלא באופן דומה גם על הגוף הגברי (בהלכות נגיעים). וראו Mirah Balberg, *Rabbinic Authority*, הערה 18 לעיל, עמ' 336, הערת שוליים 51. בלברג צודקת באבחנתה, אולם אין לראות בהפעלת המבט החכמי על הגוף הנשי מעשה נייטרלי מבחינה מגדרית, וזאת משני נימוקים. הנימוק האחד הוא עקרוני, ולפיו בפיקוח חכמים על גוף האישה יש היררכיה מגדרית, גם אם חכמים מפקחים על גוף האישה כשם שהם מפקחים על גוף הגבר. זאת מפני שהחכמים הגברים מפקחים על גוף האישה, ואין הנשים מפקחות על גוף הגבר. הנימוק השני מבוסס על ניתוח הטקסטים. אפשר לזהות תבניות שיח-פיקוח נבדלות על הגוף הנשי והגברי, המדגימות כיצד הפיקוח על גוף האישה הוא בעל אופי ותפקידים שאינם קיימים בפיקוח על גוף הגברי ושמשרתים את יחסי הכוח המגדריים. בכוונתי לעסוק בנושא זה בהרחבה בפירושו הפמיניסטי למסכת בכורות שבמסגרת הכנתו נכתב מאמר זה.
- 45 המקורות על בנות מדין מובאים להלן. על יוסף ואשת פוטיפר ראו בבלי סוטה, לו ע"א-ע"ב; בראשית רבה פז: ג"י, מהדורת תיאודור-אלבק, ברלין תרפ"ט, עמ' 1064-1075.
- 46 ראו על כך גם אצל קרמר, הערה 9 לעיל.
- 47 לוינסון, יוסף ואשת פוטיפר, הערה 9 לעיל, עמ' 369; ראו גם: לוינסון, הסיפור, הערה 9 לעיל.
- 48 ירושלמי הוריות ב:ד מו ע"א.
- 49 בכך אני מרחיב את השימוש במודל, שבו השתמש לוינסון עצמו בניתוח הסיפור הדרשני על שרה המניקה בנים רבים, ומחיל אותו גם על הסיפור על יוסף. ראו: לוינסון, הסיפור, הערה 9 לעיל, עמ' 137-146; לוינסון, גוף וגבולות, הערה 9 לעיל, עמ' 352-354.
- 50 Rachel Neis, *The Sense of Sight in Rabbinic Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013
- 51 לוינסון, הסיפור, הערה 9 לעיל, עמ' 139-148; משה לביא, "הניקה בנים שרה: דגמים שונים של יחסי יהודים-גויים בגלגוליה של מסורת מדרשית אחת", אורי ארליך ואחרים (עורכים), על פי הבאר: ספר היובל ליעקב בלידשטיין, באר-שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ח, עמ' 269-291.
- 52 תלמיד חכם ראוי, מדומה לכלי המחזיק את הנוזלים בתוכו (בבלי תענית ז ע"א-ע"ב), ואילו כישלוננו של תלמיד חכם מיוצג על ידי פריצת גבולות גופו, על ידי התולעת היוצאת מאוזנו, כפי שעולה מסיפורו של רבי אלעזר ברבי שמעון (בבלי בבא מציעא פד ע"ב), וכן ניתוחו של בויאריץ, הבשר שברוח, הערה 4 לעיל, עמ' 205-213, שהיה הראשון לזהות את חשיבות העיסוק בגוף הגברי בסיפור זה.
- 53 הגרסה הארץ ישראלית המוקדמת של הסיפור מופיעה בספרי במדבר קלא, מהדורת הורוביץ, ירושלים תשכ"א, עמ' 171. גרסה מאוחרת יותר מתועדת במספר מקומות בספרות התנחומא-

ילמדנו: תנחומא בובר בלק כז ומקבילתה תנחומא הנדפס, שם, יח; במדבר רבה כ:כג; גרסה ממדרש לא מוכר נשמרה בילקוט פתרון תורה, מהדורת אורבך, ירושלים תשל"ח, עמ' 204.

"The foreign woman was a particular focus of rabbinic sexual and social anxieties. As many biblical examples warned, the seductive beauty of the ethnic other could lead Jewish men away from faithful worship of God and observance of the divine commandments" (Judith Baskin, *Midrashic women: Formation of the Feminine in Rabbinic Literature*, Hanover N.H.: University Press of New England for Brandeis University Press, 2002, p. 163)

דברי כאן נתעשרו בזכות דיונו של ניל ג'ינס בסיפור זה בעבודת המוסמך שלו: Neil Janes, "The Beautiful Captive Woman: The Construction, Protection and Subversion of Cultural Identity by the Rabbis of Late Antiquity", M.A Thesis, The University of Haifa, 2011, pp. 91- 93

הובא על פי הרפוס. כ"י מינכן הופך את סדר הדוכרים. כ"י וטיקן 120 מייחס את הפרשנות הראשונה לרבי ואפשר שמדובר בהשמטת השם. ראו גם בבלי סנהדרין קו ע"א.

54 Michael Satlow, "Wasted Seed": The History of a Rabbinic Idea", *HUCA* 65 (1994), pp. 137-175

56 Neis, הערה 50 לעיל, עמ' 36. המשנה מכירה אמנם את הקשר בין ראייה לבין עירור מיני, אולם אין למצוא בה את הדימוי המשתקף בתלמוד הבבלי של הפעלה אוטומטית של הגוף על ידי הראייה (ראו משנה זבים ב:ב).

57 ראו גם את דיונו של רוזן-צבי, "האם יש לנשים יצר", הערה 8 לעיל, עמ' 29, על רב עמרם חסידא (בבלי קידושין פא ע"א). גם שם מתוארת סיטואציה שבה הגוף הגברי מופעל על ידי נוכחותה של האישה בלבד. רוזן-צבי מדגיש בצדק את העובדה כי הנשים המפתות אינן עושות מאמץ כלשהו לשם כך, אלא "בבלי דעת ובלא כוונה, פשוט מעצם נוכחותן".

58 רוזן-צבי, "האם יש לנשים יצר", הערה 8 לעיל, עמ' 33.

59 סיפור זה צריך גם להיקרא אל מול הסיפור הדרשני בויקרא רבה טז:א, מהדורת מרגליות, ירושלים תשי"ג, עמ' שמ-שמו. שם בנות ציון "גבהו" והפילו עצמן בפני קציני הכובש. בתגובה גרם להן האל נידה (או העלה ספחת בעורן), וקציני הגויים רמסו אותן בגלגלי המרכבות מתוך סלידה גופנית. לא אכנס כאן לניתוח מפורט של הסיפורים הללו והיחסים ביניהם, אולם ברור כי מדובר במערכת קרובה מאוד של דימויים. בכל הטקסטים הללו שולטת צורה זו או אחרת של הדינמיקה המשלבת בין יחסי הכוח המגדריים, גבולות הזהות שבין יהודים וגויים וגבולותיו של הגוף המיוצגים באמצעות הנוזלים המופרשים ממנו.

60 על דימוי המינקה השבויה אצל הגויים כמייצג פנטזיה של היפוך יחסי שליטה, ראו לביא, "הניקה בנים שרה", הערה 51 לעיל.

61 הגרסה "פדחת וילדה" שמופיעה במספר כתבי יד של התלמוד הבבלי נראית כשיבוש, שכן נוצר מצב שבו רצף פעילים המוצגים במשפט אחד מוסכים על שני נושאים שונים – הגיורת והפדחת.

62 אני מקווה לפתח את הטענה המועלית כאן בהרחבה בעתיד ולבחון את תפקידו של התחביר כמבטא וכמכונן של יחסי כוח בספרות התלמודית.

63 ראו: Roger French, *Ancient Natural History*, London: Routledge, 1994, p. 70; Jan Blayney, "Theories of Conception in Ancient Roman World", Beryl Rawson (ed.),

- The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, New York: Cornell University Press, 1987, pp. 234–235.
- 64 ראו גם סנהדרין קח ע"ב: "מימי המבול קשים כשכבת זרע [...] ברותחין קילקלו ברותחין נידונו". הופעת הפועל "הרתיה" דווקא בכתבי יד טובים – קטעים מגניזת קהיר וקטעים שהוצאו משימוש משני כחומר גלם בכריכות ספרים באירופה – והיותו ביטוי ייחודי מעידים כי הוא ככל הנראה המקורי.
- 65 ספרי דברים קלא, עמ' 177 [הדגשה שלי, מ"ל].
- 66 ראו: Moshe Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2002, p. 1096; Moshe Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2002, p. 531. מעניין כי השימוש המטפורי היחיד בפועל זה בספרות הארץ ישראלית הוא לתיאור איכותו של יין, ואפשר כי איכות זו קשורה לטיבו של היין כמעורר מיני; וכפי שגם מוצג בספרי במדבר קלא, מהדרת הורוביץ, ירושלים תשכ"א, עמ' 171.
- 67 הוספתי זבה על פי כ"י וטיקן 111 וכ"י נ"י בהמ"ד 2351.28-31 הנזכרים. כ"י מינכן משמיט מילה זאת.
- 68 הטקסט על פי קג"ן אוקספורד 17.c. heb. הלשון "פדחת ו/ולדה" מצויה גם בכ"י וטיקן 120 ולונדון 25717. כ"י פירנצה וכ"י מינכן גורסים "פדחת וילדה". השלכותיו של הברל זה יידונו להלן. נוסחי התלמוד הבבלי הובאו על פי תעתיקי פרויקט ליברמן.
- 69 לפנינו מהלך האופייני לרבא בפרט ולתלמוד הבבלי בכלל, של בחינת תופעה על היבטיה השונים באמצעות סדרה של בעיות. מהלך זה מייצג את הרובד הייחודי של התלמוד הבבלי בהשוואה למצוי בספרות הארץ ישראלית. בצד השאלות המיוחדות לרבא מובאים בתלמוד גם הסברים מורכבים יותר של מהות הבעיות, הסברים שלא הבאתי כאן. הסברים אלה תולים את הבעיות בגורמים נוספים ולא רק בשאלת נקודת הזמן הקובעת והמגדירה את מהותם של התהליכים הגופניים. אולם גם הסברים אלו מבוססים על קביעת עמדה בשאלת הרגע המגדיר את מימושו של התהליך הגופני.
- 70 כך בנוסח הרפוס. כל כתבי היד גורסים "מימי רגלים".
- 71 ראוי להמשיך ניתוח זה גם כדי לבחון את התפתחות ההלכה בתחום קביעת מעמדו של הצאצא – כאשר האישה הגויה השוכבת עם הגבר קובעת את מעמד זרעו במובן צאצאיו. על נושא זה ראו: Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1999, ch. 10.
- 72 אני עמל עכשיו על הכנתו של פירוש פמיניסטי למסכת בכורות במסגרת המפעל "Feminist Commentary to the Babylonian Talmud". מן החומר המצוי במסכת זו עולה תמונה דומה מאוד, של החכמים המבקשים להגדיר את מעמדו של היילוד היצא מרחמה של האישה תוך מאבק בתוקף שניתן לגופה של אישה במקרה זה בחוק התורה, התולה ברחם האישה את מעמדו של היילוד.
- 73 סאטלו, זכר ונקבה, הערה 8 לעיל, עמ' 500; וראו גם רוזן-צבי, "האם יש לנשים יצר", הערה 8 לעיל, עמ' 23-24.
- 74 ראו רוזן-צבי, "האם יש לנשים יצר", הערה 8 לעיל, עמ' 27-28; ענת ישראלי ואסתר פישר (עורכות), דורשות טוב: פירוש פמיניסטי קבוצתי לסוגיית איסורי ייחוד, קידושין פ ע"ב - פב ע"ב, טבעון: המדרשה באורנים, תשע"ג, עמ' 53.

75 דגם הניתוח המוצע כאן תקף גם לגבי החומרים התלמודיים בשאלת הגבלת שתיית יין לנשים, תפקידו של היין כמעורר מיני, ושאלת השליטה של הגברים או הנשים על גופם או גופן ועל גופו של האחר. סוגיית כתובות סד ע"ב – סה ע"א ראויה לניתוח רחב מזווית זאת. עיקרו של דבר, סוגיה זאת מדגימה כיצד הדימוי של האישה כחסרת שליטה על גופה מעוצב כבסיס להטלת ההגבלות על צריכת היין שלה (הכנסת נוזל אל תוך הגוף). דימוי זה מעוצב כתגובה לאפשרות האחרת והיא אכדן השליטה של הגבר בעקבות הפיתוי המיני. לניתוח אחר של סוגיה זו, ראו: ולר, נשים ונשיות, הערה 3 לעיל, עמ' 81-95.

76 "The Other, as I argue, is not only a source of real or imagined cultural competition for the rabbis; it is also the backdrop against which they perceive and shape themselves. In the terms of Jean-Paul Sartre, who defined the Other as the quintessential 'mediator of the self,' since one can only identify oneself as 'me' against an Other who is 'not-me,' the Other essentially functions as a self-consciousness: one – an individual or a group – is only identifiable to oneself insofar as one excludes others. Mira Balberg, "The Emperor's Daughter's" New Skin: Bodily Otherness and Self-Identity in the Dialogues of Rabbi Yehoshua ben Hanania and the Emperor's Daughter", *JSQ* 19 (2012), p. 182.

77 ברוח זאת ראו גם Simon-Shoshan, הערה 7 לעיל.

78 ראו רוזן-צבי, "האם יש לנשים יצר", הערה 8 לעיל, עמ' 22: "ההקשרים המיניים הופכים להיות דומיננטיים רק ברבדים המאוחרים הסתמאיים, של התלמוד הבבלי, והם למעשה האחראים לדימוי המקובל של היצר כביטוי לתשוקות גופניות בכלל ולתשוקה מינית בפרט".