

הآخر המגיח מִן הַגָּוֹעַד – מַאֲדָר, זָהָות קְבָצָתִית וְשָׁאַלְתָּה הַכּוֹחַ וְהַשְׁלִיטָה בְּהַלְכָה וּבְאָגָדָה

לשנה לבייא

זו גוזרת גורה ואני נותרת להשוערים: הן שלה הן ולאו שלה לאו; וזה יעצת עצה
ומשוערת כהו ורעהו של אדם: הן ולאו ורפה בידה. זו – קלפה, גורה, מעשה; וזה –
תוך, נשמה, כוונה. כאן אידיות מאובננה, חובה, שעבוד; וכן התחרשות תמידית,
חרות, רשות.¹

כמעט 100 שנים עברו מאז ניסח ביאליק את תוכנותיו האינטואיטיביות על ההלכה והאגודה. בעשורים האחרונים אנו רואים כיצד תובנות אלה לבשו צורה מחרקית, כאשר בהקשרים שונים הצביעו חוקרים על כוחה של האגדה – או, לפחות, של החומר הספרותי בספרות התלמודית – לקרוא תיגור על ההלכה, קרי על החומר המשפטי שבספרות זאת.² לכאורה, כוחם החתני של החומר הספרותיים נגורר מן ההבדל הסוגתי שבינן وبين חומר ההלכה. הטקסט הספרותי מותיר מtbody מקום לכולות אחרים, שהם מעבר לאופקו ולמגמתו של לחק דידקטי מובהק, אף בשעה שלקח זה מובה במפורש, והספר מוצג ומתפקיד כסיפור מופת. השימוש בשפה הפיגורטיבית בחומר הספרותי (האגודה) פורץ את גבולות המשמעות האפשרי האחד והיחיד של הטקסט ומאפשר לבטא קולות ומשמעות שהם מעבר לכוחו וכוונתו של היוצר או העורך המעמיך את גרטתו של הספר לפנינו. דברים אלו נוכנים על אחת כמה וכמה אס הספרות 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 להציג עמדת אחת, מעשית, חותכת, מחייבת וחד-משמעות. לשונו אמורה להיות בלתי משתמשת לשתי פנים.

אכן, בספרות התלמודית ניתן להבחן במקרים מובהקים שבהם החומר הספרותי מציג נקודות מבט שונות מאלו שליטות בשיח המשפטי. בחלק מן המקרים אף נדמה כי השיח המשפטי מייצג נאמה את העמדה ההגמוניית, כלומר את נקודה מבטו של ה"אני" הקולקטיבי של הספרות התלמודית: הגבר, היהודי, התלמיד-החכם. לעומת זאת, החומר הספרותי מציג לעיתים "עולם הפוך" לזה הנמצא במסגרות השיח ההלכתיות, או בכתביו המקראי ובמבנהו שליטה החברתיים המשתקפים, המוצעים או הנרמזים בהם; מתוך כך אפשר לשמעו בהם הדר נקודות המבט של גורמים חברתיים אחרים, לא-הגמוניים.³

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

אלו לעורכיה ומסדריה של הספרות התלמודית, בהנחה שהם העמידו בכוונת-מכוון את הספרות החתניים כחלופה וכהתנגדות למגמות הגדוניות של החומר המשפטי. במקרים אחרים נקבעו אסטרטגיות של קראיה נגד כיוון הסיבים, אסטרטגיות המבקשות לחילוץ מן החומר הספרוני והאגדי את נקודת המבט האחרית והמתנגדת, השונה מן המגמה המיוחסת למוסרי הספרות התלמודית ומסדריה.

המהלך שאציג במאמר זה מבקש לעורר על הדיבוכוטומיה המבחןה בחודות בין ההלכה לבין הגדוניות ובין האגדה כמרקח הספרותי המאפשר ביטויו חתני של האחרות. מערכת היחסים בין חומר ההלכה והאגדה אינה מתמצה רק בחתרנות ובקריאת תיגר של החומר האגדי על החומר ההלכתי. אבקש להראות כיצד חומר אגדי אגדה מאפשרים לחושף יחסיו כוחות המובלעים בחומר ההלכה לא ורק על דרך קראיאת התיגר החתנית, אלא לעיתים גם מתוך היותם שיקוף או הצגה מוצחרת של האידיאולוגיה הסמוכה שבבסיס השיח ההלכתי.⁴ טקסטים סיפוריים משמשים במקרים רבים דוקא לתמייה, לביסוס ולכינון של נורמות חברתיות ומשפטיות של השכבות הגדוניות.⁵ במקומות שבו אני מזהה במאמר זה היפוך חתני בין חומר אגדה לבין חומר ההלכה, אני מבקש לקרוא לאו דוקא ביטוי של קולות לא-הגדוניות, אלא גם כחשיפה של מגמות סמיות ושל מאבקים פנימיים בשדה הדימוי העצמי של החכמים. מגמות סמיות ומאבקים פנימיים אלו מנהירים את החומרים ההלכתיים. חומר אגדה שייצגו כאן יתגלו לאחר הספרותי המגיח מן הגוף של הטקסט התלמודי ההלכתי.⁶ בהתאם לקריאת האגדה כמשלימה את הנלמד מן השיח ההלכתי, אבקש לנתח אף את חומר ההלכה לא ורק טקסטים משפטיים המכוננים עדות מעשיות בשדה החוק, אלא גם טקסטים ספרותיים. טקסטים אלה יש לקרוא גם כיצוגים של דימויים, תפיסות יסוד וmathematics המשתקפים בהם, ולא רק כהיגדים משפטיים חותכים וסוגרים, המשקפים כפושטן מגמות אידיאולוגיות הגדוניות ומודעות. כמו השיח האגדי, גם השיח ההלכתי אוצר בתוכו דימויים, פיגורות לשינויים ומבנים ספרותיים שיש בהם עדות שהיא מעבר לקביעותיהם המשפטיות המוצחרות.⁷ הפורמליזם המאפיין את השיח ההלכתי אינו מפקיע את התקופוד הנוסף של הטקסט ההלכתי בשדות רעיוניים וחברתיים וaino מנטרל את השפה ההלכתית ממטען משמעו של ערך משפטי. אמן, במקרים רבים נזק השיח ההלכתי מתוך מוסכמוות פורמליות ושגורות לשון משפטיות, ובכיכול לא נועד אלא להיות אמצעי לשוני בשדה ההלכה. עם זאת, ההלכות המשוננות בעל-פה, הנלמדות והnidonot, נעות גם לsocionot תרבות, והן מנהילות ומקבעות תפיסות יסוד חברתיות המשתקפות בהן. לא רק תוכנה של ההלכה, אלא גם צורתה, היא בעל-פה, מכוון בעולםן של החברות הנאמנות לה. הטקסט המשפטי הפורמלי מתגלה כמספר סייפור המובלע בו שמעבר להיגד המשפטי המפורש בו.

את הדברים הללו אגדים באמצעות ניתוח ייצוגים ספרותיים שונים של תהליכי הפרויון הגוף, הלידה והחצאת זרע. העיסוק בנוסחים אלו משקף התמודדות עם גבולות הגוף האנושי ועם הרגע שבו נפריצים גבולות אלו וחומר כלשהו מגיה החוצה מן הגוף. תפיסת הגוף וגבולותיו, ובפרט דימויי פריצת גבולות הגוף בתהליכי גופניים שונים ומיניים, מתפקדת בשדות הבניית זהות הקבוצית והగדרת יחסיו הכוון המגדירים. בשנים האחרונות ניתחו כמה חוקרים את השיח ההלכתי בתחוםים אלו כמבטאת את שליטות המודמיות של

החכמים על גופו של ה"אחר" – הן מבחינה מגדרית והן מבחינה מעמדית או קבוצתית, אתנית או תרבותית.⁸ התפקיד הבויזמני של השיח על גבולות הגוף והמיןיות הן בשדה הזהות הקבוצתית והן בהבנית יחסית המגדירים מינים שונים תופעה שכבר עמד עליה בקשרים אחרים והוא מיזוגן של "אחריות" שונות בדמות אחת: האחרית המגדנית נעשית למייצגת של האחריות התרבותית והקבוצתית, ולהפך.⁹

בשדה זה של העיסוק בגבולות הגוף אני מוצא את מערכת היחסים החתרנית לכארה – אך המשלימה והחותמת למשה – בין הלכה לאגדה שעיליה הצבועתי לעיל. אמנם, היצוגים האגדיים מציגים לעיתים היפוך הנראה בחומר תחת היצוגים ההלכתיים; אלא שהיפוך זה אינו ביטויו קולו של الآخر, אלא דוקא כזה שחווש את הרקע האידיאולוגי, החברתי, ואולי אף הרגשי, של המהלים המבוצעים בשדה ההלכה.¹⁰ יותר משאהגדה חותרת כאן תחת ההלכה, היא מאפשרת להסביר את רקעה. בשיח ההלכתי עוסקים החכמים בהגדרת ה"אחר" באמצעות הדיוון בגבולות גופו או גופה. המקורות ההלכתיים שיוצגו כאן עניינים גרים, גויים ונשים, ומתוך עיסוקם בגבולות הגוף עוסקות בדבר גבולות הזהות של הקבוצה ושל הקבוצה, וכן משתמשו מאמץ לכונן שליטה מדומינית, תאוריתית בזהות של הקבוצה וב"אחר" המאימים עליה. המקורות האגדיים שיובאו כאן מן הסוגה של הספרור הדרשי, מציגים תМОנת-ראי, ובה הגוף שבגבולותיו נפרצים הוא דוקא גופו של הגבר היהודי הבא ב מגע עם האישה האחרת, הגואה, 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 מאויי השליטה של חכמים, ואילו השיח האגדי מבטא את פחדיהם. בМОון זה, השיח האגדי עצמו הוא לאחר המגיה מן הגוף הספרותי של הספרות התלמודית, והוא מסגיר את המתרחש מתחת לפני השטח של מרחב השליטה (המדומין או האמתי) – מרחב ההלכה.¹¹

בקראיה שאציע כאן אכלול גם ממד דיאכטוני. הניתוח המתרור את הבניית הזהות הקבוצתית והגדרת יחס המגדירים מופעל כאן לא רק על הטקסטים כשלעצמם, אלא גם על ההתפתחויות הספרותיות והמשפטיות העולות מתוך עיון השוואתי בין מקורות מתח-קורפוסים נפרדים של הספרות התלמודית. עיון זה עומד על האופן שבו העצמו מגמות מסוימות בתלמוד הbabelי דוקא. את שורשיהן של מגמות אלו אנו מוצאים כבר בספרות התנאיית, והעוצמתן ניכרת לעתים כבר בספרות האמוראית הארץ ישראלית. שילוב העיון הדיאכטוני מסרבן קמעה את הקראיה הספרותית בסבך המקורות התלמודיים, אולם הוא מאפשר את יישומו של מודל הקראיה התאורטי באופן מעודן ומורכב, ההולם את אופיו של הקורפוס התלמודי. הוא מאפשר להראות כיצד החידושים וההתפתחויות המתוועדים ברבדים המאוחרים של הספרות התלמודית אינם רק תוצרים של מהלים משפטיים פורמליים ולוגיים מתבקשים, אלא הם גם אטר טקסטואלי המשקף או המכוון התפתחות תרבותית, רעיונית וחברתית.¹²

מתוך הרגישות לנקודת המבט הדיאכטונית עולה תמונה מרתקת. לפיה, המגמות המזוהות והמתווארות במאמר זה עברו העצמה והשלטה במהלך מסירתה וההתפתחותה של הספרות התלמודית – מהתקופה התנאיית, ברבע הראשון של האלף הראשון לספירה, אל התקופה

האמוראית ברבע השני של האלף הראשון לספירה, ומן המרכז בארץ ישראל למרכז בבל. דוקא בתלמוד הבבלי מצוים הייצוגים החורפיים ביותר של המודל המוצג כאן. שם אנו מוצאים העצמה של תפיסת הגיור כאירוע חד-פעמי היופק מוחלט בזהותו ובמהותו של המתגיר. העצמה זו מתבטאת בין היתר בהלכות העוסקות בגוף של המתגיר טרם גיורו. הגיור, שבחינה חברתית הוא תולדת תהליך ארוך שמתמשך לעיתים לעלמה משנות דור, נדחס לרגע אחד בזמן ויוצר הפרדה דיקטומית בין זהות (גוי ויהודי), עד כדי כך שהאדם שקדם לתהליך נחשב לאחר לחולטן מהאדם שעבר את התהילה. ההלכות שעניןן הוא מעמד גוףו של הגור הן למעשה סוכנות תרבותה של תפיסת הגיור הוז. במאצענותם מכוננים החכמים את הזוזות היהודית המובחנת תוך שימוש במקרי קצה חריגים, במא שנדמה לעיתים כהומור או הגחה מכוננים, כפי שנראה להלן בשאלותינו של ר' בא במסכת נידה.

כך הוא מהלכו של המאמר: תחילה יצאג את ההלכות העוסקות ב"אחר המגיה מן הגוף", בהשלכות ההלכתיות של יציאת הولد או הנזולים על מעמדם של גרים וגוירות (סעיף א). אראה כיצד הלוות אלו מובוסות על תבנית פורמלית המיציגת את תפיסת הגיור כרגע של שניוי זהות (סעיף ב), וכייד הורחב השימוש בתבנית זו אל הנעשה בתוך גוףם של המתגיר או המתגירות (סעיף ג). יצאג כי מהלך זה משקף את חידרת השליטה המודומינית של החכמים אל גוףו של الآخر (סעיף ד). בעקבות כך אראה את תמנונת-הראי האגדית של האחורה החודרת אל הגוף הגברי (סעיף ה), אראה כיצד השליטה על הגוף מהוות שדה-שיח משותף של המקורות ההלכתיים והאגדיים (סעיף ו), ואחותם בכך שאפרשות את טיבו של היחס ביניהם כשליטה הلقנית מדומינית המוגיבה לפחדים תרבותיים הנחשפים בשיח האגדי (סעיף ז).

הלוות "האחר המגיה מן הגוף" בחלאווד הבבלי

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

גירות שיצאת פרחת ולדה בגויתה, ואחר כך ניתגירה – אין נותנין לה ימי טמא
ויימי טהרה, ואינה מביאה קרבן לידיה (בכורות מו ע"ב).¹³

על פי הלכה זאת, יציאת הפרחת של העובר מגופה של היולדת היא הרגע המכונן את החובות ההלכתיות השונות הכרוכות בילדיה. אם יצאה הפרחת לפני הגיור, הדבר התרחש בזמן שהיולדת עוד הייתה גויה, ולכן החובות ההלכתיות הכרוכות בילדיה אין חלות עליה. אין היא חייבת בקרבן לידיה ואין חוקי הטעמה והטהרה של يولדה חלים עליה. אילו יצאה הפרחת של היילוד לאחר הגיור, בזמן שהיולדת כבר נעשתה יהודיה, חלות עליה החובות ההלכתיות הנזכרות. התלמוד הבבלי מציג הלכה זאת כמסורת תנאית, אולם יתכן כי הדברים נסחו סופית על ידי מוסרים ומעצבים של הטקסט בבל, והם מבטאים מגמה מאוחרת יותר. שאלת השלכות הגיור לפני או אחרי הלידה כבר עלתה בדברים המיויחסים לאמוראים בתלמוד הירושלמי, אולם כאן היא מנוסחת בחוריפות יתר וモצגת כמקור תני שאמור לשקר עמדות ארץ ישראליות מוקדמות מן התקופה התנאית. מן השיקולים

הלו יש מקום לחשוד כי הלה זה, אף שהיא מוצגת בתלמוד הבבלי, היא למעשה ברייתא בבלית המשקפת התפתחות בתנאיות בבל.¹⁴

במקום אחר בתלמוד הבבלי מוצגת סדרה של בעיות הקשורות בתהילכים גופניים שהתרחשו חלה לפני גירוש או טבילה והסתימה רק אחריהם. גם בסדרת בעיות זו השאלה המטרידה את החכמים היא אם יש שימושות הלכתית לתהילך גופני שהתרחש לפני הגירוש:

בעי [=שאלן] רבא : גוי שהירח, וירב¹⁵ וטבל, מהו? אם תמציא לומר בת רעירה¹⁶

אולי [=אם תרצה לומר שהולכים אחר העקירה...](nidha mg ע"א).¹⁷

רבא מעלה כאן את שאלת טומאת הקרי של אדם שהתגיר, אשר הרהר הרהור מני קודם לגירו, כאשר עדין היה גוי. על פי התבוננות הרפואית של הזמן,¹⁸ הרהר זה נתפס כרגע שבו נערר הזרע ממקומו בגוף. אולם הזרע נפלט מגופו של אדם זה רק לאחר שהוא טבל טבילה גירוש, ועתה יש להזכיר 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 הרהרתו, 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 מטרפת לבריתא שהצתתי קודם לכך. בשני המקרים נידונה השאלת יציאתו של "פרי הבטן" מן הגוף של הגירות או הגיר: היילוד היוצא מגופה והזרע היוצא מגופו. בשני המקרים מנסים לברר מהו הרגע המגדיר את התרחשותו של התהילך הגוףני וקבעו כי ההלכות הנגזרות מטהילך זה תהינה תקפות רק אם רגע מגדיר זה התרחש אך ורק לאחר הגירוש.

המבנה המשפטית הפורמלית נאטור של הבניית זהות: תפיסת הגיר

ההלכות הללו מהتلמוד הבבלי, העוסקות בזרע ובילוד, הן מיימוש משפטי פורמלי של הבנית הלכתית נפוצה, המשמשת את החכמים כדי להגדיר במידוקן את רגע חילוותה של הלהכה כלשהי בציר הזמן. הבנית זאת משתמשת בדרך הקאוואיסטייה הרגילה בהציגת ההלכה התנאיית, שבה מתראים מקרה מסוים כדי לבטא כלל או עיקרון. כבר בספרות התנאיית מופיעה התבנית זו, וגם בה אנו מוצאים הלכות העוסקות ברגע הגיר ככלי להגדירה של נקודת הזמן הקובעת במהלך התרחשותו של תהילך נתון, אשר בעקבותיה חל החיבור ההלכתי של ההלכות הנגזרות מטהילך זה. גם בהללות אלו מציגים את הגיר כאמור בוון. אם הגיר התרחש קודם לרגע החיבור, ההלכות ההלכתיות תהינה תקפות שכן האירוע במהותו התרחש לאחר הגיר. האם כבר היה יהודי, הלהכה חלה עליו, והוא חייב בהלכות הרלבנטיות או הנגזרות מטהילך זה. אם הגיר התרחש לאחר רגע החיבור, מופיעות ההלכות אלו בתחוםים רבים, והן משמשות למשל להגדרת נקודת הזמן במהלך תהילך האפייה אשר בעקבותיה חלה החובה להפריש חלה; להגדרת נקודת הזמן המדויקת

בתחליכי הייצור החקלאי, שבה חלה החובה להפריש את מתנות העניים כלקט, שכחה ופהה; להגדרת נקודת הזמן המדויקת בתחילת שחיתת הבמהה, שבה חלה החובה להפריש לכחן את מתנות הכהונה, ועוד.¹⁹

ההידוש הגדול בהלכות שהוצעו מהתלמיד הבבלי הוא בהעתקת תבנית פורמלית זו אל הדין בוגם של הגור והגירות. השיח הפורמלייטי מציג את עצמו, מבחינות מסוימות, כבעל קיום משפטיע עצמאי המנותק מהקשרים ורחבים. העוסק בשיח ההלכתי מוחזק על ידי הטקסטים להתמקד בעיקרו המשפטיע המבוטא בהם, להכיר בצורה הפורמלית שבה מנוסח עיקרונו זה, ומתווך כך אף להתעלם מן המשמעויות החברתיות והספרותיות הגנווות בתוכני ההלכה. קרייה פורמליסטית בהלכות שהוצעו לעיל מהתלמיד הבבלי עליה את הטענה הבאה: התלמוד הבבלי קובע כי רגע החיבור בהלכות הקשורות בלבד הוא יציאת הפקחת, וכי רגע החיבור בהלכות הקשורות בטומאות קרי הוא עקירת הרוע ממקומו בוגר. כהרוגלה של הספרות התנאיית, משתמש התלמוד הבבלי בקונבנצייה הספרותית של הגור ככלי להציג קביעה זאת. אין כאן אלא משתק שפה, שאין בו טענה של ממש על תפיסת הגור או הגיר.

קריית הטקסטים שלנו על רקע התובנות שהוועלו בשני העשורים האחרונים בשדה השיח של משפט וספרות אינה מאפשרת לראות את ההלכות מהתלמיד הבבלי רק כמימוש של תבנית פורמלית קיימת. הפורמליות ההלכתית אינו מונטאל את השפה ההלכתית ממשמעות הנמצאים מעבר לו, והוא מבטל את התפקיד של הטקסט ההלכתי בשדות רעים וחברתיים. לשימוש בתבנית ההלכתית הפורמלית, המגדירה את זמן החיבור של הלכות מסוימות באמצעות הצגת שאלת התרחשות האירוע הקובע לפני או אחרי הגיר, ולהחלתה של תבנית זו גם על תחומיים גופניים בהלכות שנסקרו מהתלמיד הבבלי יש מספר משמעותיות יסודיות בנקודת המפגש של מגדר, זהות, משפט וכות. ראשית, המהלך המודגם בהלכות אלו הוא יציגו לטופעת הגיר והמרת הדת כשלעצמה. כפי שהעירו דיוויד סנו וריצ'רד מצ'אלק ואחרים, תופעת הגיר והמרת הדת היא תופעה ממושכת, המתרחשת לעיתים במהלך אישי ארוך מאוד, ולפעמים אפילו רב-זרוי.²⁰ אולם החבורה המקבלת את הגור או את המומר נוטה ליציג את התופעה הזאת כבינרית, תוך שהיא כופה על התהילך יציג דיקוטומי, שבו נדחס כל התהילך הארוך אל רגע אחד ומיצג בו.²¹ דוגמה לדחיסתו של התהילך 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, חווית התגלות, שפיכת רוח הקודש וכיווץ בזה. היחיד חווה את התהילך ומדוחה עליו כהתרחשות רגעית וחד-פעמית, אולם גם נרטיב זה שלו הוא אופן מסוים שבו החבורה מגלה תהליכי שינוי חברתיים ואישיים באמצעות ריכוזם ברגע מייצג אחד.²²

בספרות התלמודית, ובמיוחד בתלמוד הבבלי, היציג הדיקוטומי והבינרי מתරחש בעיקר בשדה הממסדי, עם הגדרת תהליכי אישור החברתי של פרוצדורות הגיר, ראייתם כהלים משפטיים, והגדרכתו של רגע מכוון: "טבל ועלה הר הוא כישראל לכל דבר".²³ יש משחו משותף לנרטיב הקונברסיה כהיפוך הלב ולעיסוק בהסדרתו המשפטית של הגיר. בשני

המקרים מוצגת המרת הדת כמתරחשת ברגע נתון אחד. השימוש התיידר בספרות התלמודית בהצגת הגר, שהتغيיר לפני או אחרי הרגע המגדיר את קומו של תהליך זה או אחר, הוא אם כך המחזזה הלאכתית של התפיסה המוצגת כאן. הלוות אלו חושפות דרך-חשיבה משפטית, המבקשת להגדיר באופן חד-משמעות את רגע התהווותה של הישות המשפטית, לקבוע באופן חד-משמעות מהו הרגע המגדיר והקובע את התהיליכים השונים. דרך חשיבה זו משקפת את העובדה של תופעת הגיור דחיסתו של הליך אנושי חברתי מורכב אל נקודת זמן אחת.

مرתק להשגיה בעובדה שבחלכות בתחום זה בספרות התנאיית משמש הגיר אמצעי להגדרת נקודת הזמן הקובעת, המהותנית, של תהליכי הייצור של כלים, של תהליכי האפיה ושל תהליכי ייצור חקלאי. כל התהליכי הללו חווים במהלך מוגדים על ידי קביעה נקודת הזמן שהיא-היא התרחשותם. הקונבנצייה הלאכתית המשתמשת בגיור להגדרת נקודת הזמן הזאת היא אם כך ביטוי עמוק למאפיין הזה של מושג הגיר כיצוג בניוני ודיבוטומי של תהליך ממשן. חשוב להבהיר כי בחביעו על זיקת העומק הזאת אין כוונתי לומר שמעוצבי הטקסטים הלאכתיים בקשו להביע באמצעותם את עמדתם על מושג הגיר. סביר כי כוונתם העיקרית הייתה לנשח את העקרונות הלאכתיים בדרכם הקואזיאיסטיות באמצעות המקרה של הגיר. יש כאן מפגש של אותו דגם חשיבה הלאכתית, המתקיים באותו הלוות בשני מישורים – הנ ביחס להגדרת הגיור כארוע נקודתי ולא כתהליך, והן ביחס להגדרת התהליכי האחרים הנידונים כנקודת זמן ולא כתהליך. זיהוי המפגש הזה משקף את משמעותו של מושג הגיור בענייני המותבונן המבוקש להזותה תבניות תרבותיות. גם אם השימוש הפורמלי בגין הלוות אלו נועד להיוות רק אמצעי לשוני בשדה ההלכה למטרה זאת, הלוות הלאכתית המשוננות בעל-פה, הנולדות והnidונות, הופכות גם לסוכנות תרבותית, והן מנהילות ומקבעות את תפיסת היסוד של הגיור המשתקפת בהן. הגיור הוא אחד של היפוך המעד המשפטית, ומתחזך כך גם יתפס בהמשך כרגע אחד של היפוך זהותו ומהותו של המתג'יר. הטקסט המשפטי הפורמלי מתגלה כמספר סיפורו שהוא מעבר להיגדר המשפטי המובלע בו.

המהלך הבבלי: הרחבת השימוש בתבנית הפורמלית אל הגו

כאמור, המקורות מן התלמוד הבבלי הם הרחבת היישום של תבנית השיח שמשתמשת במקרה של הגר כדי להגדיר את הרגע הקובע את ביצועו של תהליך. במקורות התנאיים עסקו בדרך כלל בתהליכי ייצור המתרחשים בחברה האנושית, ייצור חקלאי, תעשייתי וביתי (כלים, יבול, מזון). בתלמוד הבבלי אנו מוצאים את החלתה של תבנית זאת על תהליכי ייצור של הגוף האנושי: הוצאה 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 כתר טקסטואלי משקף או מכונן הפתחות תרבותית, ריעונית וחברתית. גם כאן עלינו לתחות על הרבדים המהותיים של תפיסת הגיור והזותה המשפטיים בתהליכי התפתחותה של ההלכה התלמודית. הרחבת השימוש בתבנית והחלתה על הלוות הקשורות בגוף חושפות רבדים נוספים של התפיסה המהותית של הזותה הקבוצתית המיוצגת בשיח ההלכתי הזה.

הן גם חושפות את התפיסה המגדרת ביסודות של שיח זה ואת היזיקות בין זהות ומגדר המתקיימות כאן. מבחינת תפיסת הזהות, מודגם כאן מיזוג בין תהליכיים גופניים לבין תופעת הגיור. מיזוג זה מייצג חשיבה על הגוף כאתר של זהות וכן שימוש בדיומיי גוף אגב העיסוק בשינויו המתרחש עם הגיור. השימוש בגוף כאתר לחשיבה על הגיור ועל הזהות היהודית מctrף לביטויים ספורתיים נספחים המודגמים בהתפתחויות שחלו בדיומיי הגיור כבריאה או כלידה. אסקורוותם כאן בקרה.

בתלמוד הבבלי אנו מוצאים את הביטוי "גר שנתגיר כקטן שנולד". ניסוח זה הייחודי לטלמוד הבבלי²⁵ ניצב מול דימויים קרובים, אך שונים בנסיבות, בספרות התלמודית הארץ ישראלית, בהם "בריאה חדשה", "בן יומו", "בן שנתו" ועוד.²⁶ הביטוי "גר שנתגיר כקטן שנולד" יחד בתלמוד הבבלי לgiור, בעוד הדימויים הדומים לו משמשים בספרות הארץ ישראלית הן לתיאור מעמדו של הגור והן לתיאור מעמדו של היהודי הנמצאים בתהליכי מעבר אחרים, כמו חתן, מלך או חכם שננטמנה.²⁷ הניסוח הבבלי של הביטוי מדגיש את האנלוגיה בין תהליך הגיור לבין תהליך הלידה, אנלוגיה ששחררה בביטויים המקבילים בספרות הארץ ישראליות. יתכן 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 שנולדת ביום טוב".²⁸ משמעותה של המילה "נולד" בהקשרים אלו היא היוצרתו של מצב ההלכתי חדש. השימוש במילה "נולד" בשדה ההלכתי של הגיור בתלמוד הבבלי הוא מימוש סמנטי של התהליך שאני מצבע עליו כאן: מיזוג מרוחבי השיח על הגוף, על גיור ועל האפיקון המשפטי של המזיאות על ידי הגדרת נקודת הזמן הקובעת את התרחשותו של תהליך. הגור נולד במצב ההלכתי חדש, ומצב זה הוא בעל קיום מציאותי והשלכות חברתיות של ממש.

מעבר למיזוג הלשוני של דימוי הלידה ודימוי הגיור, מודגמים בתלמוד הבבלי מסטר תהליכיים ספורתיים נספחים הקשורים בביטוי "גר שנתגיר כקטן שנולד", וגם הם מבארים את ההתפתחות ההלכתית שבאה אנו דנים. התהליך המרכזי המתועד בתלמוד הבבלי ביחס לדימויי הגיור בלבד הוא העברת הדימויים מהתהווות ומחילת העוונות אל התהום ההלכתי. בספרות התנאיית והאמוראית הארץ ישראלית (וכמו בספרות הנוצרית המוקדמת) מופיע דימוי הלידה אגב תיאור התהווות ומחילת העוונות המתרחשות בטקסי מעבר. האדם השב מעוונותו, החתן, החכם המתמנה והגור – כולם מותאים כמי שעוונונויותם נמחלים והם נעשים כתינוק בן יומו, כמו שנולד זה עתה. דימויי הלידה והבראה מנמקים מודיע האדם אינו נגע על חטאים שקדמו לטקס המעבר. בעיסוקה בתחום התהווות ומחילת העוונות משתמשת הספרות הארץ ישראלית בדיומיי הבראה והלידה להנמקת העמדה שהgor (או אדם אחר שעבר טקס מעבר כלשהו) אינו נגע על חטאים שקדמו לטקס המעבר. בדרך כלל, שימוש זה בדיומיי הבראה והלידה הוא בדברי אגדה, ובמקרים רבים – בתיאורים של דמויות מקראיות העוברות תהליך מעבר.

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

קודם. תפיסת הילכתיות זו של הגור כאדם חדש, כשונה מן האדם שהיה שם קודם, מועצמת מאוד בתלמוד הבבלי. היא מוחלת על תחומיים רבים נוספים על אלו שהופיעו בספרות הארץ יישראלית, ותוקפה מוגדר כ"מדאוריתית" – כחוק המצויך כבר בתורה הכתובה, ואין מקורה בדברי חכמים. מקורות אرض יישראליים מקבילים מסבירים הילכות הקובעות כי אין תוקף משפט לקשרי המשפחה שקדמו לגירוש בהיעדר זיקת האבות אצל גויים, היעדר זיקה המשמש רק לאחר הגירוש, בעוד הבבלי מגדיש את תפקידו של הגירוש כארוע המחולל נתק בין הגור לבין קרובינו.³⁰ ראוי להציג את התעכבותו של השיח הזה בתחום העיריות דואק בעת הדין בתלמוד הבבלי באפשרות מרחיקות הילכת ביותר של היעדר חלות איסורי העיריות על גור, משום שאינו הוא האדם שהיה לפני הגירוש. התלמוד הבבלי מעלה את האפשרות כי באופן עקרוני מותר לגור לשכבר עם אמו. אפשרות זאת אמנים נדחתת, אולם עצם העלתה היא מהזהה מרחיקת לכת של תפיסת הגור כאדם אחר, כגון אחר, כמו שלא נולד כלל מאמו. לפניו אפוא העצמת יישומן של המשמעויות הגוףוניות של הגירוש המתרכשת דואק בתלמוד הבבלי.³¹ העצמה זאת של העיסוק בדיםומי הגוף מתרחשת בין היתר תוך העברתה של מערכת דימויים משדה אחד, אגדי, אל שדה אחר, הילכתי.

פיתוח זה של הילכות המציגות את השינוי המתחולל עם הגירוש, ואת ייצוגו באמצעות הדימוי הגוףוניה של הלידה הוא הקשר נוסף של רקען צריין לבאר את הילכות הבבליות שבוחן פתחותי, המרchipות את השימוש בקונבנצייה התנאיית ומחייבות אותה גם על הילכות הקשורות בגופו של הגור. בנסיבות התנאיות, מה שעשה הגור קודם גירושו הוא חסר ממשמעות הילכתיות לאחר גירושו. לעומת זאת, החומרים מהתלמוד הבבלי מישימים את התבנית הזאת ביחס לגופו של הגור. מה שהתרחש בגין הזה קודם גירושו הוא חסר ממשמעות הילכתיות לאחר הגירוש. הגוף הופך לאטר שבס��עותם מדמיינים כאן את שינוי הזהות. שינוי זה מתרחש עם סימונו של תהליך הגירוש באמצעות הדימויו של הלידה. אין זה הדימוי הגוףוניה היחיד המופיע דואק בתלמוד הבבלי. מצטרפים אליו גם ביטויים בבליים נוספים המשמשים לצוין הגירוש, כגון "גופא אחרינה", או "תקוני גבריא"; ככל מבטאים הן את מרכזיותו של השיח הגוףוניה והמשמי והן את החלת החשיבות ההלכתית על האדם כסוביקט ההלכה. דומה לכך גם הופעת הביטוי "התם בהמה השתא דעת אחרת" – שם (במצב שקדם לשחרור שפהה) היא בהמה, עכשו (לאחר שחרורה, המקביל לגירוש) היא דעת אחרת.³² הביטוי "התם בהמה השתא דעת אחרת" מדגים חשיבה על זהות במונחים גוףניים ומצטרף להעצמה של השימוש בדיםומי בהמה בשיח על עצדים, גויים ועמי ארץות בתלמוד הבבלי.³³ דימויי הבהמה משמשים בתלמוד הבבלי במיוחד בשיח על מיניות, על יחסינו בין יישראל לבין עבדים או גויים, או על נישואים בין חכמים לעמי ארצות, וזאת תוך שימוש בלשונות כגון "בשר חמורים בשם, זמת סוסים זרמתם",³⁴ או תיאורו של הגור כמי ש"בא מטיפה פסולה".³⁵ דוגמה נוספת לרגישותו של התלמוד הבבלי לגוף כנושא זהות היא בהדגשת הדרישה לחזור על פעולה המילה של הגור אם נותרו שאריות של עורלה באברו. פרט זה אינו מצוי בתיאור תהליך הגירוש במקורות הארץ יישראליים.³⁶ מן הבדיקה המשפטי, המופיעה במשנה שבת יט:א. ניתן היה לוותר על דרישת זאת כי יש להניח שמייתו של גור צריכה להתבצע באותו האופן שבו מתבצעת מייתו של תינוק. הוספת דרישת זאת

והזכורה במפורש בתיאור הגיור בתלמוד הבבלי היא אפוא מעשה ספרותי בעל השכלות חברתיות, ולא רק ניסוח משפטי. דרישת 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.

סטודנטים אל תיאור ההתפתחויות הבבליות הקשורות בדימוי הגיור לידיה כי גם הן מבטאות את התהילה של העצמת החשיבה על הגיור – ועל זהות – במוניים גופניים. על רקעו של תהליך זה יש לברר את הופעתן, בספרות האמוראית, של ההלכות על התהיליכים הגופניים המתחילה בתוך גוףו של האדם והנשלמים ביציאתו של דבר מתוכו. חשוב להדגיש כי אין מדובר כאן בהמצאה של דגם חשיבה חדש לגורי, אלא בהע鼹תו, ואולי אף בהשלטתו – ככלומר הפיכתו לדומיננטי. כך, לדוגמה, במשנה כבר מצויה הטענה כי ראיית קרי לילה לפני הגיור היא חסרת תוקף מבחןית מעמדו ההלכתי של הגור. אולם המשנה, בשונה מן האמורא הבבלי רבא, מטעסקת במה שהתרחש לפני הגיור, ואין בה עיסוק בשאלת אופיו הממושך של התהיליך הגוף ובנייסון להגדיר חיד-משמעות מתי בדיקוק נחשב התהיליך לתהיליך.³⁷ בין ההלכות התנאיות המשתמשות בגור לביטוי הזמן הקובע את החיוב הנזר מתחיליכים שונים, יש תחום אחד שבו כבר התייחסו אל הגור האנושי, תחום הנגעים:

אלו בהרור טהורות. יהיו בו קודם למtan תורה. בגויי ונתגיר, בקטן ונולד. בקמט וניגלה (משנה נגעים ז:א).

בהרור [...] כחצ'י גריס עד שלא נתגיר וכחצ'י גריס משנתגיר. טהורה: (תוספה נגעים ב:יד).³⁸

ביסודן של הלכות תנאיות אלו קיימת ההנחה כי בהרת על הגוף היא צרעת רק אם היא נגע חדש שהופיע בגוף והתרחשה בו. הכרעת היא תהליך המתרחש בגוף ולא מצד 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 בהרת, משום שהמצאות לא חלו עליו קודם קבלתן במעמד הר סיני. כך גם במקורה של הגור. הולכה מן התוספהא מדגישה עוד יותר את בחינתה של בהרת כתהיליך המתהווה בעורו של האדם בכך שהיא מתארת מצד מתמשך. הבהרת מוכرزת צרעת רק אם הגיעה לגודל מסוים, של חצי גריס. יש כאן תהיליך. רק אם תהיליך התפתחותה של בהרת התרחש ככל בעת שהאדם היה נתון לחוקי הטומאה והטהרה הקשורים בצרעת, רק אז אפשר להכריז על בהרת ועל צרעת. אם החלה הבהרת להתפתח קודם לגיור והמשיכה להתפתח לאחר הגיור, הגעתה למלא גודלו של גריס אינה מגדירה אותה כצרעת, משום שמדובר במקרה על הגור חוקי הטומאה והטהרה התפתחת בגופו נגע שגודלו הוא רק חצי גריס.

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

חלוקת בהדגשת התפיסה הבינרית והדיבוכוומית של הגיור. הבהרת, הכתם הקטן שבגופו של האדם, אינה נחשבת לגען צרעת אם ח齐ה התפתחה לפני הגיור וח齊ה התפתחה אחריו הגיור. רק הדבר השלם, המוחלט, שככלו התפתח אחר הגיור הוא בעל תוקף. אין ממשימות הילכתיות לשיות שח齊ה כך וח齊ה אחרת. יש גבול חד וברור בין הישיות ההלכתיות, יש גבול חד וברור בין הזרויות.

זאת ועוד; בהלכות אלו הגר מוצג בצד המקרים של הקטן שנולד ושל היהודי במתן תורה. שני מקרים אלו, הצמודים כאן למקרה של הגר, הפכו בספרות התלמודית המאוחרת יותר למשמעותיים מהותיים של מושג הגיור. הופעתו של הביטוי "אר שנטגייר קטן שנולד" והשוואתו של הגיור למעמד הר סיני רוחות גם היא, בעיקר בתלמוד הבבלי.³⁹ לשון המשנה במסכת נגעים מהדחת בביטוי הבבלי "אר שנטגייר קטן שנולד", שנוסח נראה כמו מאות שנים לאחר מכן. יתכן שיש לראות בביטוי זה (ובדומים לו) "משנאיזם" – שימוש של חכמים מאוחרים (יתכן שלאחר ימי האמוראים) בלשון שיש בה חיקוי של סגנון המשנה.⁴⁰ מודגם כאן מhalb עקרוני בהתפתחותה של הספרות התלמודית, שבה מוצע לפניו בשלב הראשון, השלב התנאי, רצף של מקרים המבतא לכאורה אך ורק את אוסף המקרים ההלכתיים עצם. בין מקרים אלה, שבאופן אקראי דינם דומה, אין לכאורה קשר מהותי. בשלב השני הרץ המקרי הזה נעשה למשמעות של דגמים תפיסתיים שمبرטאים במפורש בתורות התלמודית המאוחרת יותר. החומר ההלכתי המוקדם צופן בחובו תפיסות ועמדות שנעוות מפורשות ודומיננטיות ורק בעקבותיו. הוא מזמין לקרוא אותו כמייצג של משמעויות רחבות. הדורות המאוחרים נענו להזמנה זו ופיתחו משמעויות אלו. כך אנו מוצאים במסנה אחת זאת זרעהם של דגמי יסוד בתפיסה הגיור: הגר כישראל, הגר כקטן שנולד. יש להעיר שגם נושא ההלכה – הנגע המציין על העור – יפהן לימים בתלמוד הבבלי למסמן של הגיור עם הופעת הביטוי "קשיים גרים לישראל כספחת".⁴¹

לא רק בלשונו, גם בתוכנן מבטאות ההלכות התנאיות על הנגעים לפני ואחרי הגיור את שורשיה של המגמה האמוראית לסמן את הגיור באמצעות הגוף. ההלכה התנאיית בתוספתא מיישמת על הגוף האנושי את הקונבנצייה הקואזיאיסטית המשמשת בגיור כדי להציג את הרגע הקבוע והמגדיר את קיומו של תהליך. אולם כאן, בתוספתא, הדבר מתייחס לנגע המתפתח על העור. לעומת זאת, ההלכה שהציגו קודם מן הספרות האמוראית עוסקת בתהליכים גופניים המתרחשים בתחום גופו של אדם בכלל, ובכ Allow the text to be read in Hebrew. הקשורים ביציאתו של דבר המגיח מן הגוף. אפשר לראות את הרחבה הזאת כמייצגת תהליך שבו השימוש במודל עבור מן המרחב החיצוני של הגוף אל תוכו. ההלכה עברה מן העור, מן החיצונית, אל הרחם ואל הלימי ייצור הזועע; ההלכה חדרה פנימה אל הגוף. ואויה להעיר כי תהליך דומה מצטייר גם בגלגוליו של הביטוי "קשיים גרים לישראל כספחת". ביטוי זה מנוסח לעתים "קשיים גרים לישראל כספחת בעור/לעור", ולעתים, ככל הנראה בניסוח מאוחר, בלשון "קשיים גרים לישראל כספחת בבשר", או אף "כספחת בבשר החי".⁴² מסתמנת כאן התפתחות היסטורית לשונית, שבה העיסוק בדים מומיים גופניים של הגיור חודר מן העור אל הבשר.

הרפלקציה ההלכתית כחדירת החכמים לאופו של الآخر

נסכם את הדברים שעמדו עליהם עד כה. בתלמוד הבבלי יש הלכות העוסקות בתוקף ההלכתי של תופעות גופניות שהתרחשו קודם לגירוש. הלוות אלו מרחיבות שימוש בكونבנצייה הלכתית קודמת, שעסקה בשאלת התוקף ההלכתי של מעשים שעשה הגור קודם לגירושו. הרחבה זאת מבעבר לחשיבה על הגירוש במונחים גופניים, לשימוש בגוף כאות לחשיבה על הזהות. ראיינו כיצד דוגמאות קודומות ל兆מה זו עסקו בעור, ואילו הדוגמאות המאוחרות פנוות אל תוכו של הגוף ואל תהליכי הקשרים ביציאת הזרע והולדן מן הגוף. הדמיון ההלכתי פנה מן העור אל תוכו של הגוף. מן הבדיקה הזאת מיצג כאן חלק שבו חודרים הטענים ברפלקציה ההלכתית שלהם אל הגוף של الآخر או האחרת וمتבוננים בתהליכי הגוף המתחלולים בו וכן בהשלכותם של תהליכי אלו על הגדרתו של האדם. בהקשר זה עולה גם הhypothetica המגדיר של החומר שעסקנו בהם. ראוי לחת את הדעת ליחס הכוח המשתמעים מן הדוגמאות השונות שהן יושם המודל הזה בספרות התלמודית. המקרים הנידונים עוסקים ב"אחר" ביחס לדברי הגמוני בספרות התלמודית – הגוף המתגיר והגואה המתגירה. כפי שנראתה, דיון דומה מוסב גם על אישת יהודיה במצב טומאה מסוים.

בהלכות אלו, העוסקות בתוקף ההלכתי של תופעות גופניות שהתרחשו קודם לגירוש, מטפלים אם כך החכמים ב"אחר". ההלכות המופיעות בתלמוד הבבלי מתחמקות בדבר המגיה מן הגוף, היוצא ממנו שלא בשליטתו. הדבר המגיה מן הגוף עשו זאת ברגע מכונן, ורגע זה הוא המגדיר את מעמדו של האדם. את הזרע או את היילוד המגדחים מן הגוף האנושי ניתן להבין כאן כמייצגים של האחרות הבוקעת מן האדם, של הגדרתו החדשה, של השינוי בזוהתו. ישמן של הלוות אלן על ה"אחר" – האישה, הגוף או הגואה – מורה על תפקודן של הלוות במרחב של יחס הכוח הסמליים המייצגים בספרות התלמודית. מן הבדיקה הזאת, הלוות אלו מתפקידות בדומה להלוות בתחום הנידה. כפי שהראתה פון-רוברט, הלוות נידה מדגימות מצב שבו החברים, הגברים, מגדירים את מעמדה של האחרת על ידי בוחינת הנזולים היוצאים מגופה, והם הקובעים את מעמדה ההלכתית.⁴³ חשוב להבהיר כי אין מדובר כאן אך ורק בניתוח אנטropולוגי של תפיסת הטומאה של הנידה, דהיינו הרעיון שהנוזל היוצא מן הגוף מגדיר את מעמדה. מדובר גם בתחום היהודי המתרחש בספרות התלמודית (ובמקרה הזה כבר בספרות התנאיית), שבו החכמים מקבלים על עצם את תפקיד המגדירים והבוחנים של התופעה הגוףית התלויה בנוזל היוצא מן הגוף, ומתרך עיונם זה הם חודרים אל התהליכי הגוףנים המתורחשים לאחר והכרוכים ביציאתו של דבר מן הגוף. תהליכי גופניים אלה הופכים לאחר שבו מוגדרת זוהותו של الآخر. פריצת החומר מן הגוף היא פריצת גבולותיו של הגוף. הגוף אינו עוד דבר של העומד בפני עצמו ומוחבן מיתר העולם. החומר היוצא מן הגוף מאפשר לחכמים לבחון את האיש או האישה שהחומר יצא מהם, לעסוק בהם, ובמידה מסוימת לחדר אל גוףם במחשבותם ההלכתיות.⁴⁴

תפונת־הראי האגדית: האחורה החודרת אל הגוֹן הגברִי

לתחילה זה בעולם ההלכה אפשר למצואו הד גם בתחום האגדה. כאן מופיעה קונבנצייה ספרותית אחרת, ובה מתואר פיתויי מיני שוגיה מפתחה גבר יהודי כשלב בדרך לפיתוי זהות, המסייע את הגבר מתוך הקבוצה היהודית. גם כאן הספרות התלמודית, ובמיוחד התלמוד הבבלי, מדגימים את יציאת הזרע מן הגוף שהיא תוצאה הפיתוי הזה. תבנית זו מופיעה בספרים הדרשניים המפתחים את סיפורי המקרא על אודות אשת פוטיפר המפתחת את יוסף, ועל בנות מדין המפתחות את בני ישראל.⁴⁵ תבנית זאת מייצגת מהלך רחב יותר של זיהוי האחירות הנשית עם האחירות בשדה הזהות היהודית.⁴⁶ את הופעתה של תבנית זאת בספריו יוסף ניתח 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 האחירות של אשת פוטיפר: אישת וגוייה. ההתרחשות הגופנית הקשורה במעשה המיני הופכת לאתר שבו מתרחש מיזוג זה, כאשר האישה המפתחת מעמידה איזום על נאמנותו הקבוצתית של הגבר, כלומר על זהותו היהודית של יוסף. אל מול אשת פוטיפר מוצג בסיפור זה יעקב, האב־הגבר, שזיכרונו דמותו מציל את יוסף מן הפיתוי. כך בגרסתה הbabilit של הסיפור הדרשני הזה, ואילו הפרשנות הארץ־ישראלית מציגה גם את זיכרונו דמותה של אמו. כך אפוא, הגרסתה הbabilit היא שמציגה את התאמת המלהא של הדיכוטומיה גוייה־יהודים לדיכוטומיה גבר־אישה.⁴⁸ יסוד נוסף בספר הדרשני רואו לתשומת לב יתרה והוא כי יוסף אמונה הצלחה להימנע מן המעשה המיני המלא האסור ושלט בתאונותיו, אולם התהילה הגופנית הופעל בו, וזרעו יוציא דרך ציפורני ידיו (בלשון הבבלי: "נען ידיו בקרקע ויצאה שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו") (סוטה לו ע"ב).

ניתן לפרש מרכיב זה בספרו בכך שהגוף מייצג את הזהות השלמה של האדם. בדמינו של המספרים, האישה המפתחת את הגבר החודרת למעשה לתוכו גוף, מפעילה בו תהילה גופני וגורמת לו ליציאה הבלתי־רצונית של הזרע. היא קוראת תיגר על גבולות הגוף, שהם־הם גבולות הזהות.⁴⁹ הבנה כזו מתייחסת יפה עם תפיסת הראייה בספרות התלמודית, כפי שניתחה אותה לאחרונה רייצ'ל ניס.⁵⁰ יציאת הזרע הבלתי־רצונית מן הגוף הגברי היא תמנונת־ראי של יציאת חלב בלתי־רצונית מן הגוף הנשי, המופיעה במסורת מדרשית אחרת. בספר המדרשי על שרה המניקה בניים רבים מוצגים שדייה כשיוני מעיינות הנובעים חלב. סיפור דרשני זה הוא ייצוג של גבולות הזהות היהודית, והוא למעשה המזהה גופנית של קיומם של אנשים שהווים לימינלית והם "יראי השמים".⁵¹ קבוצה חברתית זאת שהתקיימה ככל הנראה במרחבם של החכמים הארץ־ישראלים, כלל לא־יהודים, שהשתתייכו במידה חיליקת

זו או אחרת לקהילות יהודיות ואימצו חלק מדריכי החשיבה, האמונה והפרקטיקות של היהודים בתקופתם. החלב המתפרק מתוק גופה של שרה מייצג את התרחבותו החקיקית של הגוף היהודי המכיל את דמיות יראי השם. החלב כאן הוא בוגנו לזרע. החלב היוצא החוצה מן הגוף הנשי מייצג את פתיחת גבולות הזהות ואת אפשרות ההקלת של הלימינלי, של האخر שאינו אחר למורי, בעוד הזרע היוצא החוצה מן הגוף הגברי מסמל את האiom על ה"אני", את פריצת שלמותו המדומינית של הגבר, התלמיד-החכם האידיאלי.⁵² תМОונת-ראי משלימה זו מתיישבת היטב עם התפתחות ההיסטוריה המוזהה במאמר זה, שכן הספרות הארץ ישראלית היא שמציגה את המודל של שרה המניקה בנימ רבים ופותחת בכך פתח למודל של יראי השם. לעומת זאת, הגרסה של הסיפור הדרשי 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 שמיים". התלמוד הבבלי המתגלה כאן בטקסט הממחיש את הייצוג הבנרי של הגיר באטען העיסוק בגוף של הגבר, הוא גם הטקסט שאנו מכיר בישות החברתית הלימינלית של "יראי השמיים".

לפנינו אפוא שדה של מסורות אגדות, שבהן העוסק בגבולות הזהות מתרחש תוך שימוש בגוף כמטונומיה לזהות, ויציאתם של חומרים מן הגוף מייצגת פריצה של גבולות הזהות. סכנת אבדן הזהות של יוסף מייצגת ביציאת הזרע, והניסיונו החזיבי להעניק את הזהות על ידי שרה לבני הגויים מוצג ביציאת החלב.

והנה, גם במקרה של הסיפור הדרשי העוסק ב妣ות בני ישראל על ידי בנות מואב (במדבר כה:1). אנו מוצאים גרסה ייוזמת ביציאת הזרע, ובה דגש על יציאת הזרע מן הגבר:⁵³

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

שתי הפרשנויות המוצגות כאן כשתי אמירות של תנאים, הנחלקים ביניהם בדרך כלל,夷 שוויות גם לヒקרה כרצף סיפור. בנות מואב פגשו את בני ישראל כשהן ערומות, ומיד הן גרמו להם לפליטת זרע, ובני ישראל נعوا בעלי קריין, טמאים בטומאה הנגרמת מפליטת הזרע. הידרדה של מסורת זאת בגרסאות הארץ ישראלית של הסיפור הדרשי, בצד התאמה לדגש הרוב הנitin בתלמוד הבבלי לשאלת השחתת הזרע⁵⁵ – כמו גם למגמות הדגשת הדמיומים הגופניים שהוצעו עד כה במאמר זה – מעוררת את החשד כי גם כאן לפנינו פרטקטיביה בבלית ייוזמת של מסורת התנאים, ולא עמדת ארץ ישראלית קדומה שנשמרה במקורה רק בתלמוד הבבלי. אכן, הקישור המצו במקורות אלו בין חווית הראייה לבין יציאת הזרע מחדד את המציין במקורות פרטיטים שעיליהם העירה לאחרונה נייס.⁵⁶ נוסף על כך שהאינטלקט של הזהות מוצג בפריצת גבולות הגוף המסתומנת ביציאת הזרע מן הגוף, יש כאן גם היבט חשוב של יחס הכוח המגדירים. הגברים "נעשו" בעלי קריין, הגוף שלהם הופעל באופן אוטומטי על ידי הנשים המפתחות, הם איבדו שליטה על גופם, בדים כי שיווסף איבד את השליטה על גופו.⁵⁷

השליטה על הגוף כshedah-השיך המשוחך

מרכזיותה של השליטה בתרטיב זה מתבטאת גם בספרות-ראי נוסף שלו, המופיע בתלמוד הבבלי סנהדרין צב ע"ב:⁵⁸

בשעה שהגלה נבוכדנצר הרשע את ישראל היו בהן בחורים שהיו מגנין את החמה ביויפוי, והיו כשדיות רואות יושפעות זבות. אמרו לבעליהם, ובעליהם למלך. צוה המלך והרגום, וудין היו שופעות זבות. צוה המלך ורמסום.

זהי סיטואציה הפוכה לחולטיין זו של בנות מואב: במקום בני ישראל העושים דברם לארץ ישראל, מופיעים בני ישראל בדרכם לגלות. במקום הנשים הזרות המופיעות ערוםות לפני בני ישראל ועושות אותם לב的日子里ן, מופיעים בחורי ישראל היפים וגורמים לנשים להיות שופעות זיבה. הופעה זאת נתפסת על ידי נבוכדנצר כמסוכנת, ובצדק, שהרי היא ביטוי שליטה שיש לבחורים הישראלים על נשותיהם של הכהדים. זהו מקרה מובהק של נבטים המאיימים להישעות כובשים. השליטה הזאת בגוף ניכרת בזיבה השופעת מהן, בנוול היוצא מן הגוף. השבוי הופך לגורם המסקן את זהותו של השובה.⁵⁹ ראוי להעיר כי גם תמה זו, של השבוי המסקן את זהותו של השובה, מבוטאת במקומות אחרים בספרות חז"ל באמצעות דימויים של הנקה כמייצגים יחס' כוח.⁶⁰

משמעותו על מוטיב אבדן השליטה על הגוף הגברי בחומרו האגדה על הפיטוי, 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, בבריתא שבת פחתתי אמר זה, המציג את הגירות היולדת, אפשר למצוא דימוי של האישה חסרת השליטה על גופה. דימוי זה מודגש בניסוח הייחודי של ההתרחשות בתלמוד הבבלי בהשוואה למקבילה הארץ ישראלית:

בבלי בכוורות מו ע"ב	ירושלמי נידה א:ד מט ע"ב
גירורת שיצאת פחתת ולדה בוגייתה, ואחר כך ניתגירה אין לה דם טויה.	ילדה ואחר כך ניתגירה אין לה דם טויה. ניתגירה – אין נותנייה לה ימי טמאה וימי טהרה, ואינה מביאה קרבן לידי.

בנוסח המתועד בתלמוד הבבלי מוצגת הגירות כפסיבית. היא הנושא של המשפט, אולם הפסוקית "שיצאת פחתת ולדה" מסבנה את הפעול על הפחתת של הולוד. הולוד מגיח מגופה של הגירות וקובע את מעמדה. לעומת זאת, בניסוח של התלמוד הירושלמי מוסב הפעול "ילדה" על האישה, כלומר אין מדובר ביצוג פסיבי. הלשון של התלמוד הבבלי ציורית הרבה יותר, והיא מפעילה את הדמיון החזותי של השומע או הקורא, הרואה את האישה היושבת על המשבר כאשר הפחתת מגיחת מגופה ומשפיעה על מעמדה.⁶¹ התהבר המורכב והמסובך של המשפט בתלמוד הבבלי ממנש את יחסיו הכוח המשתקפים בשיח ההלכתי שלפנינו.⁶² האחר המגיח מן הגוף של האישה הוא המכונן את מעמדה, בדיקוק כשם שהחכמים הם שחודרים לגופה באמצעות הרפלקציה ההלכתית שלהם ומגדירים את מעמדה. לעומתה, נגד דימוי זה הינו מצפים למצוא בתהיליך הגוף של הגבר דימוי של שליטה

גבירת על הגוף. כאן עליינו להידרש לתיאורו של הגבר במסכת נידה, היא ההלכה השניה שהוצאה במאמר זה. שם מתואר "גוי שהירהר", כמובן גור שער תחליק מנטלי, ותחליק זה הניע את הזرع בגופו. התחליק הונע על ידי תודעתו (הרהר), ובכך מיוצתת לכארה שליטה שלו על מצב הדברים. בנקודה זאת עליינו להפנות את דעתנו לగרסה הייחודית של מספר כתבי יד של התלמוד, הגורסים כאן "גוי שהרתיה והלך וטבל". הביטוי "הרתיה והלך" צריך להיקרא ברכץ אחד, כאשר "והלך" הוא פועל-עזר המיציג עבר מתמשך (ואולי אף תיאור פעולה ההולכת ומתחמצת). הפעול הרתיה העשוי לשחק כאן תפיסת רפואית קדומה, שלפיה התהיליכים הגופניים הקשורים ביציאת הזרע מועעים על ידי התחומות.⁶³ השימוש בפועל הרתיה בהראה זאת הוא ייחודי, וזו הופעתו היחידה בתלמוד הבבלי.⁶⁴ עם זאת, אפשר שהמילה מיצגת גם דימוי מנטלי של התהעරות המינית, ויש כאן הד של התיאור המצוי דוקא בגרסת הארץ ישראלית של הספר הדרשני. בסיפור זה משקوت בנות מדיין את בני ישראל יין, "יהיה היין בעיר בו והיה אומר לה הישמעי ל'".⁶⁵ דומה הדבר לשימוש בפועל ח.מ. לתיאור התעוררות מינית בעברית המקראית ובלשון חכמים. ראוי להעיר כי גם השימוש במילה הרתיה מבונן המטפורי של כעס הוא ייחודי לתלמוד הבבלי ונפוץ דוקא בו.⁶⁶ אפשר אףואו שהביטוי הרתיה בתלמוד הבבלי מיציג תחליק מנטלי שעובר על הגור. אולם תחליק זה מיציג דימוי של חוסר שליטה. מתוך סבב שאלת השליטה ניכר במשפט שהובא כאן מן המסורת הארץ ישראלית: המדיינית משקה את הישראלי, היין בוער בו, אולם הוא האומר לה "הישמעי ל'", 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 "hirher" ובין אם הוא נוקט לשון "הרתיה", בין אם נתפס ההרהור המיני כתהליק תודעתי ובין אם הוא נתפס כתהליק גופני – התהליק המוצע בהלכה כרוק באבדן מסויים של שליטה הגבר על גופו. תהליק זה החל בהרהור או ברטיחה, ועכשו, משנעקר הזרע, הוא עתיד לצאת מגופו של הגבר גם באופן לא רצוני, בדיק כפי שמתואר ביציאת הזרע של יוסף בעת הפיתוי על ידי אשת פטיפר ושל בני ישראל הפגושים בבנות מדיין במקורות האגדה שהচגו 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: גואה [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 חלק מן הווסת הסדיירה של האישה. יציאת שתן מן הגוף בזמן טומאתה מגדרה את הנוזל כתמא. 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 טבילהה של גואה 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 הסקולסטי המאוחר של הסוגיה. כאן מובאת הבדיקה מפתחה: "הני מיל שכבת זרע, שלא מצי נקייט לה, אבל מימי רגליה דמץ נקייט לה [...]" (=דברים אלו [תקפifs] במקרה של שכבת זרע,

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

על פי הבדיקה זאת, במקרים הנוגעים לשתן מדובר בנזול שעיל יציאתו יכול אדם לשולט ושבכוחו להחזיקו בגוף. לעומת זאת, את הזרע אין הגבר יכול להחזיק בגוףו, והוא יצא מן הגוף כך או אחרת. גם כאן, תשומת לב לדקויות הניסוח של גרסאות התלמוד מחדדת את רגשותינו להיבט המגדרי. כתבי היד גורסים כאן ”ימי רגילה”, ולאחריה הם מדברים רק על אופיו של הנזול. לעומת זאת, נוסח הדפוס שציטטתי כאן, ”ימי רגילה”, מזכיר לנו כי המקרים שנידונו לגבי שתן עניינים נשים. אף שמדובר ללא ספק בגרסה מאוחרת יותר, שככל הנראה אינה מתעדת את הטקסט התלמודי סמוך להתחוותו (שכן היא מתעדת רק בדפוס), היא מדגישה את ההשלכה המגדרית שכבר קיימת בגוףו של הטקסט הקדום. במקרים שניינו ביחס לנשים הם אלה שקיימת בהם שליטה גופנית, ואילו המקהלה של הגבר מציג חוסר-שליטה גופנית על הנזול. בכך מודגש המפגש המהותי והעמוק בין האנתרופולוגיה התלמודית המיציאה מן החרכים של השיח ההלכתי, לאנתרופולוגיה התלמודית העולה מן הדיון האגדי – בשתייהן מודגש הגבר שמאבד שליטה על זרעו.⁷¹

כך אפוא, הן המקהלה של הגיורת היולדת והן המקהלה של הגר המהרהר מוצגים בשיה ההלכתי של התלמוד הבבלי תוך הדגשת היסוד הפסיבי של הדמות וחו索 של שליטתה על הדבר המגיה 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 ביבטי מיוחד המצויך דוקא בתלמוד הבבלי. על פי ההלכה התנאיית, צאצאו של הגוף אינו נחשב לצאצאו מבחינה משפטית. התלמוד הבבלי מסביר הלכה זאת בביטוי ”אפקורי אפקורי רחמנא לזרעה” (בבלי יבמות צח ע”א) – האל הפקיר את זרעו של הגוף. המילה הפקר משמשת כאן בהוראתה המשפטית כמייצגת היעדר בעלות. אולם השימוש במילה זרע כאן הוא דר-משמעותי. אין הוא מכוון רק לצאצאו של הגוף שאינו נחשב לצאצאו, אלא גם לזרע היוצא מן הגוף, כפי שעולה מן הפסוק המשמש ראייה לעמדת זאת: ”ירמת סוסים זרמתם” (יוחזקאל כג 20). האמירה הזאת משלילה על האל את מערכו יחסית הכוחות המתקיים בשיה ההלכתי שמשמעותו כאן. כשם שהחכמים עוסקים בהגדרת האחර באמצעות העיסוק בשאלת הגוף והנול היוצא ממנו, כך הם מצירירים כאן את האל כדי שmagid את מעמדו של האחර וכמי שמקייע מן הגוף את הבעלות על זרעו.

הוגי שהאל הפקיר את זרעו הוא הגוף שהחכמים דנו בזרעו היוצא מגופו ללא שליטתו, והוא האישה שהחכמים דנו בולד היוצא מרחמה, כביכול ללא שליטה, ותוך הגדרה מחדש של מעמדת. כל אלו יוצרים קבוצה אחת, המייצגת את אופיו של המהך ההלכתי – בהסתמכוו ההיסטוריה המתועדת בתלמוד הבבלי דוקא – כמהך של חדרה מדומינית של חכמים אל גופו והנשלט של האחיר, שליטה המושגת באמצעות העיסוק בדבר היוצא מגופו.⁷²

אל שאת דימויי הגוף המאבד את זרעו ללא שליטתו המופיע בשיה ההלכתי עליינו לבחון אל מול הדימויים שמצאננו בשיה האגדי, הדימויים של הגבר היהודי שהאישה הזרה המפתח

הפקירה את זרעו וככיוול חנסה ממנה את הבעלות על החומר שבגופו. אם אכן מתמצאות הנשיות והזרות של אשת פוטיפר ושל נשות מדין, הפיתוי שלhn מאיים לא רק על זרותם הקבוצתי של יוסף ובורי ישראל, אלא גם על זרותם המגדרית. בהזאת הזרע מגופם חומסות הנשים לא רק את נאמנותם של הגברים הללו לאלה יהודא ואות השתייכותם לקבוצה, אלא גם את גבריותם. דברים אלו מתחברים על רקע המרכזיות של השליטה העצמית כתכונה גברית בספרות התלמודית, כפי שהעיר סאטלו.⁷³ את התכונה הגברית הזאת מ Abedים הגברים שנכנעו לפיתוי. כאשר האישה המפתחת גוזלת מהם את השליטה על גופם, היא למעשה גוזלת משם מגבירותם והופכת את הגבר לאישה. חשוב להבהיר כי בניתוח זה אני טוען כי גברים הם במהותם בעלי שליטה עצמית, ואילו נשים הן במהותן חסרות שליטה עצמית, אלא שבעולם השגורות התלמודית, ובתלמוד הבבלי בפרט, התקיימה תפיסה כזו של הגבר והאישה. האישה מתאפיינת בחוסר שליטה שמיוצגת, כפי שהציג רוז'צבי, במונחים "יצר אלבשה", "צ'ר אנטה" – גם כאן אלה הם מונחים הייחודיים לרבי המאוחרים של התלמוד הבבלי.⁷⁴ הנרטיבים האגדתיים המתארים את אבדן השליטה הגברית אל מול הפיתוי הזר של האחורה – האישה הגואה – מתייצבים מול הנרטיב ההלכתי, המציג את השליטה של החכמים על גופו של האחור – הגוי והאישה.

בין שליטה הלכתית מודרנית לפחדים אגדיים

בנקודה זאת علينا לעמוד על הפער היסודי והמורתק שבין החומרים האגדים וההלכתיים שהציגתי כאן; למעשה יש לנו תМОנות-ראי המהפקת בין החומרים האגדים לבין החומרים ההלכתיים. החומרים ההלכתיים מייצגים את הניסיון של החכמים להשיג שליטה, ولو מודרנית, על האחור באמצעות השיח ההלכתי על גופו. החומרים האגדים מציגים את הפחד מהיפוכו של המצב, היפוך שבו האישה הזרה שולטת בגופו של הגבר ופורצת את גבולותיו. האישה הזרה חודרת אל האני (דרך תודעתו) בדיקות כפי שהחכמים חודרים אל גופו של האחור ברפלקציות ההלכתיות שלהם (דרך תודעתם). מן הבדיקה הזאת, השיח ההלכתי מבטא את מאוזוי השליטה של החכמים, ואילו השיח האגדי מבטא את פחדיהם. במובן זה, השיח האגדי הוא עצמו האחור המגיח מנגוף הספורות התלמודית וহמסיג את המתווך בركעו של מרחב השליטה (המודמיין או האמתי), מרחב ההלכה.⁷⁵

בדוגמה המורכבת שראינו כאן, השיח האגדי – כאן בצורת הרחבות סיפוריות של הסיפור המקראי – הוא האtor שבו מוצג היפוך חתרני אל מול השיח ההלכתי. היפוך זה אינו דווקא ביטוי קולו של האחור, אלא הואאפשר חשיפה עמוקה של הרקע האידיאולוגי, ואולי אף הרגשי והפסיכולוגי, של המהלים המבוצעים בשדה ההלכה. יותר מששהאגדה חותרת כאן תחת ההלכה, היא מאפשרת להסביר את רקעה. הכוח המஸור לידי האחור המודמיין בסיפורים הדרשניים הוא תМОנות-ראי של הכוח שմבקשים החכמים לכונן בשיח ההלכתי.⁷⁶

למעשה, מה שאפשר את המעבר הפרשוני מן הטקסטים ההלכתיים לטקסטים האגדיים הוא היזיה של התבנית הסיפורית המשותפת המוטבעת בתוכם: עיסוק בפריצת גבולותיו של הגוף בעת העיסוק בפריצת גבולות הזרות, ועיסוק במעבר מזרות של גוי לזרות של

יהודי, או מזוהות של יהודי לזהות של עובד עבודה זרה. דבר זה התאפשר, בין היתר, בגלל סגנוןיה של השפה ההלכתית שנקטו המקורות ההלכתיים שניתחתי כאן. מקורות אלו השתמשו בתבניות הקאזוריסטיות, בתבניות שבן השיח ההלכתי מתואר באמצעות מקרים. המקרים כשלעצמם אמורים לכאותה ליאציג עקרונות מופשטים, אולם בזמנם הם שומרים על ניסוחם הסייעי. בנקודה הזאת, עוד לפני פנינו אל הטקסטים המוסוגים על ידינו כאגדה, עוד לפני פנינו אל הסייעים הדרשניים, כבר מצויה האגדה בתוך ההלכה. הנרטיביות של ההלכה היא הופכת אותה לテקסט הנושא עמו מטען משמעות שהם מעבר לתפקידו המשפטי הצר.

* * *

בחילקו הראשון של המאמר עסוקתי בחשיפת המשמעות שברקע החומרים ההלכתיים, כאשר העוגנים הטקסטואליים שאפשרו זאת הם המקומות שבהם השפה המשפטית חרוגת מתייה העיוני, החד-משמעותי. לצד הנרטיביות של הטקסטים ההלכתיים, הציגי בסיקור הדברים גם דימויים המשמשים בטקסטים אלו, כגון "קטן שנולד". מה שמתואר כאן כעימות בין האגדה להלכה, ככוחם של החומרים האגדים לחשוף את תבניות היסוד התרבותיות והאידאולוגיות שברקע החומרים ההלכתיים – מתרחש למעשה כבר בוגוף של החומרים ההלכתיים עצם. זאת, מפני שהחומרים ההלכתיים פרוצים מטבעם אל "האגדי", ככלומר אל השימוש בכלים לשוניים פיגורטיביים שאוצרם בחובם את ריבוי המשמעות. עצם הניסוח של ההלכה כמרקם מחולל נרטיביות, כמרקם שמציע משהו שהוא מעבר ומאהורי הסייפור המוצע;⁷⁷ עצם העמדתם של שני מקרים זה לצד זה ("גר שנתגיר" ו"קטן שנולד") – פותח פתח לשימוש בדיומי העולה מתוך השוואתם, וכן ליצירת מטפורה חדשה שיש בה הكنيית משמעות למקרה אחד באמצעות עולם הדימויים של מקרה אחר ("גר שנתגיר קטן שנולד").

לכל אורכו של המאמר הצביעתי על המידה הרבה שבה השיח המוצג בו מועצם בספרות האמוראית בכלל ובתלמוד הבבלי בפרט. ההשווואה למקורות הארץ יישראים מעלה כי העיסוק האינטנסיבי בגוף ובמניות (כמייצגים את נקודת המפגש של מערכיו הכווחות של יחסיו המגדר עם הגדרת גבולות זהותם של הקבוצה היהודית) מועצם ומגיע לשולתו בתלמוד הבבלי דווקא. תובנה זאת מצטרפת להבוחנות קודמות בדבר אופיו של השיח המאוחר בתלמוד הבבלי – הן ביחס לאחר הגוי, הן ביחס למיניות והן ביחס לתפיסת האישה ויצוגה.⁷⁸ בדוגמאות שהוצעו כאן, התלמוד הבבלי הוא מרחב טקסטואלי שבו ההלכה והאגדה נפגשות ומתעמתות.

סיכום

במאמר זה השתמשתי בדוגמאות המזוהים את האופי החתני של הטקסט האגדי-הסייעי ביחס לטקסט ההלכתי בספרות התלמודית. זאת כדי לנתח הלכות שבן בוחנים חכמים את ההשלכות ההלכתיות של גיור, שמתרחש בזמן התרחשותם של תהליכים גופניים,

שבהם מגיח דבר מתוך גוףו של האדם: לידה אצל איש ויציאת זרע אצל גבר. הראיתי כיצד הלוות אללו, אף שהן עשוות לפי קונבנציות מוכובלות של השיח המשפטי התלמודי, מאפשרות בו-זמנן עיון בתבניות התרבותיות והחברתיות היסודות הפעולות בראקה. לפיכך יש לקרוא הלוות אלה גם כאות סמלי, המציג היבטים מהותיים של תפיסת מוחנות הזהות היהודית המיצרת בספרות התלמודית ושל כינון יחסיו הכוון המגדירים בספרות התלמודית.

הפניה לסיפורו אגדה המהדהדים תבניות דומות אפשרה להציג על ההיפוך היסודי בין שתי מערכות אלו: בעוד הteksty ההלכתיים מציגים עולם מודמיין שבו החכמים מבקשים לשלוט על الآخر באמצעות רפלקציה מהשכבה עיל גוף וועל התהילכים הקשוריים בפריצת גבולותיו של הגוף, חומרה האגדה ממחישים את הפחד הקמאי מן הפריצה הזאת של הגוף על ידי الآخر המפתח. כאן וכן מופיע העיסוק בנוולים היוצאים מן הגוף אגב מגעים ומעברים בין קבוצות זרות שונות. בסופו של דבר, ההיפוך המוצע בחומרים האגדאים גוזר כבר בחומרים ההלכתיים עצם, כאשר השימוש בלשון הנרטיבית והפיגורטיבית בחומרים ההלכתיים הוא מעין סדק בשפה המשפטי, שדרכו רואים את התהומות הפעוריות מעבר לניסיונה של השפה המשפטית להשליט סדר במציאות.

אוניברסיטת חיפה

הערות

- 1 חיים נחמן ביאליק, "הלכה ואגדה", כל כתבי ח. נ. ביאליק, תל אביב: דבר, תשכ"ה, עמ' נה.
- 2 תופעה זו נסחה בעדינה על ידי יונה פרנקל במלחים אלה: "מתה רעוני מסום בין קטעי האגדה במשנה להלוות השכנות שלהם"; וראו יונה פרנקל, "האגדה שבמשנה", מוחרי תלמוד, ג, ירושלים: מאגנס, תשס"ה, עמ' 655-683. אין בהדגשה של המתה בין אגדה להלכה שתוצגת במאמר זה להפריך את הזיקה המשלימה והחזקת, המתקנית את היא לעתים רבות בין חומרים מסוית הסוגות. לכך דאו אצל פרנקל, מדרש ואגדה, ג, רמת אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תשנ"ז, עמ' 696-698. קריאה משלכת מצויה גם אצל אברהם ולפיש, "העריכה היזכרת וכוח היצר: עין בערך מסכת קידושין במשנה, בתוספות ובבבלי", *JSJ* 7 (2008), עמ' 31-79.
- 3 דאו לדוגמה: שולמית ולר, נשים ונשיות בסיפורו התלמודי, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1993. בספר מוצגים כמה מקרים מובהקים, שבהם הסיפוררים המובאים לאחר הרוון ההלכתי בתלמוד הבהיר מציגים נקדות מבט שונות מלאה המוצגות בדיון ההלכתי. דוגמה נוספת היא סיפור האישה מצידן במדרש שיר השירים רבה. על רקע ההלכה המשנהית הדורשת גירושין בהיעדר ילדים והמציצה תפיסה אינסטראומנטלית של קשר הנישואין, מציג הסיפור פתרון חלופי, המבוסס על הכרה במעלותו של הקשר הוגשי והבין-אישי בין בני הזוג. וראו: Arnon Atzman, "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 חסמים דומים בין טקסטים סיפוריים בספרות התלמודית לבין הטקסט המקראי. במקרים אלו מציג הסיפור במדרש היפוך חתני ביחס לטקסט המקראי שהוא נסמך

עליו. ראו יהושע ליננסון, "עולם הפוך ראייתי – עיון בסיפורי השיכור ובינוי", מחקריו ירושלים בספרות עברית יד (תשנ"ג), עמ' 29-7; גלית חזן-רוקם, "החותם המשולש – על מיניות, זוגיות ונשיות ביצירת חז"ל", תיאורה וביקורת 7 (1995), עמ' 255-264. במקום אחר מ齐עה 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*, Berkeley-

.Los Angeles: University of California Press, 1994, pp. 10-14

מבחן זה נודעת חשיבותו רכה לתרומה החלוצית בספרו של דניאל בויארין, *הברור שברוח – שיח המיניות בתקופה*, תל אביב: עם עידן, 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 הריכוטומיה שבין ההלכה לאגדה, והוא מדגים את פעולותם של המתחים החברתיים השוניים ב嚷גון שרות השיח בספרות ההלמודית. דוגמה חשובה במיוחד היא ניתוח סיפור רבי עקיבא ורחל, שם הוא מזהה את התמיכה של הטקסט הסיפורי בהגמונייה הגברית.

Ra'anan Boustan, "The Contested Reception of The Story of the Ten Martyrs in Medieval Midrash", Ra'anan Boustan 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 הדרים שכתב בויארין על מעשה רבי עקיבא ורחל: הברור שברוח, העלה 4 לעיל, עמ' 154-159.

6 בנקודה זו נבדלים דברי מאלו שהוצעו בדיוון המקיף ומאייר העיניים ביחסו ההלכה והאגדה המובא אצל יair לורברבוים, צולם אליהם – הלכה ואגדה, ירושלים: שוקן, תש"ד, עמ' 145-105. לורברבוים מדגש את תפוקתן של ההלכה והאגדה כשני צדדים של אותה מטבע, שני ביטויים של אותם מבני חשיבה יסודיים שהוא חושף בספרות התנאיית. מתווך בכך הוא מעמעם את הניגור המצרי ביןיהן. הזיקה בין הלכה ואגדה שאני מבקש להציג כאן שונה מזו המוצעת על ידי לורברבוים. בשונה ממנו, אני מכיר בכך שהחומרים המובאים בסוגות האגדיות אפשריים לעיתים שחוור של נקודות מבט אחרות או חתימות ההיופוכים החתרניים גם הם הינה של התרבות הגמנית ולא דוקא של הקולות הלא-הגמוניים שאולי השתמרו בהם.

7 הרגש שהוגיש 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

חקר המשפט וחקר הספרות עוד צפוייה להעシリ הרבה את הקריאה בחקר הספרות התלמודית וההלכתית. ראו לדוגמה: 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 העיטוק בתקום זה הינו יובל מהקררי רב בשני העשורים האחרונים. אציגו כאן רק מספר היכורים שאליהם אתייחס בהמשך: בויארין, הברור שברוח, העלה 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 Reconstruction of Biblical Gender*, Stanford: Stanford University Press, 2000 רוזן-צבי, הטעט שלא היה - מקדש, מודרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים: מאגנס, תשס"ח-2008; ישן-צבי, "האם יש לנשים יצר? אנתרופולוגיה, אתיקה ומגדר בספרות חז"ל", חיים קרייסל, בועז הוס, אורן ארליך (עורכים), סמכות ורוחניות: מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית, בא"ר שבע: הוצאת ספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"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 "זכר ונקבה בראשו? מגדר ויהודות חז"ל", ישראל ל' לויין (עורך), רצף ותמורה: יהודים ויהודים בארץ ישראל הביזנטית-וינצ'ריט, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"ד, עמ' 504-486. אצ'ין עוד שבקריות שאצ'יג ניכרת השפעתן של נקודות מבט שפותחו בעשורם האחרונים בשדורות השיח של מדרשי החכירה והחק התרבות, כגון זו של זיליה קristol, כחות האינה - מסה על הבזות, תל אביב: רסלינג, תשס"ה.

9 כך, לדוגמה, אצל יהושע לויינסון, הספרו שלא סופר: אמונות הספרו המוקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים: מאגנס, 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 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 מלמוך את המהלך הזה בהקשרים ההיסטוריים קונקרטיים ולהסביר אותו על פי מבנים חברתיים או פוליטיים שהתקיימו בעת התהווות הטקסטים הנידונים.

11 החתרנות של ספרו האגדה המציג תМОנת-ידאי של מקור הלכתי סמכותי יותר ממנו, עשויה להיות דוקא כלפי הגמוני התומך בהשלטת הסדר החברתי. כך לדוגמה מציג הספרו התלמודי על רבינו אליעזר המסביר לקבל תנומת-ידאי למעשים המשנאים על רבנן גמiliaל שקיים תנומת-ידאי על בערו (בבבלי ברכות טו ע"ב ומשנה ברכות ב: ויט). במעשים המשנאים מוכאים ספרורים שיש בהם כדי לעדר על קביעות הלכתיות, ואך המספרות ההלכתיות שבהם נתונים עשויה להתפרש כמודגמה את השפעת הקול الآخر המופיע בה על הכרעת ההלכה. עיצובו של הספרו על ובו אליעזר כתМОנת-ידאי למעשים אלו מורה על היותו טקסט חתוני ביחס להגמונייה ההלכתית של תלמידי-חכמים, אלא שהוא חותר תחת המשנה דוקא בשמה של המתרחש בספריו אינו אלא חיזוק ובסיס לכינוי מה חדש של ההלכה שהוא להפנוי. החתרנות הספרותית מתפרקת אם כך בשירותם של ערכיהם הגמוניים ומיצביים-חברתיים ולא בשירותה של קריית היגר על הגמוני. ראו משה לביא, "קבלה האחד והאחדות: ההלכתי הבלתי וטשטווש בספריו חז"ל", משלב לו (תשס"ב), עמ' 751-14.

12 השוו: 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 אשר תלו הבדלים בין הנעשה בארץ ישראל ובבבל בהקשרים ההיסטוריים של זמן ומקום על ידי הרגשת זיקתם של הבדלים לדינמיות של התפתחות פרשנית של השיח המשפטי. לטעמי אין לקבל את הדיכוטומיה שבין הספר "פנימי" משפט או ספרותי לבין הספר "חיצוני" הרואה בשינויים תולדת זמן ומקום, אלא דוקא לנשות ולהצבע על ההיוון החוזר שבין התפתחות השיח ההלכתי ובין ההקשרים החברתיים וההיסטוריים.

13 הטקסט על פי קגן אוקספורד c.17. heb. הלשון "פחתה וולדת" מצויה גם בכ"ו וטיקן 120 ובכ"ו לונדון 25717. כ"י פירנצה ומינכן גורסים "פחתה וילדת". השלוותו של הבדל זה ידוענו להלן. נוסחי התלמוד הבעלי הובאו על פי תעתקי פרויקט לברמן.

14 ראו ירושלמי נידה ג:ד ה ע"ד והמקבילה בביבלי נידה כו ע"א; ירושלמי שבת יט:ד יז ע"ב ומקבילות.

15 הטקסט כאן הוא על פ נוסח הדפוס. שהירח וירד – כ"י ני בית המדרש לרבניים 2351.28-31 וכ"י הרצוגנברג 30 גורסים: "שהרתו והלך". נוסח זה משתתקר גם בכ"ו וטיקן 111 הגורס "שהרתו והלך" ותוקן ביד אחרת "שהרתו והלך". שינויים אלו ידוענו בהמשך.

16 כ"י וטיקן 11 גורס "עיקרא" ותוקן ביד מאוחרת ל"עקריה". ירושלמי פאה דה יג ע"ג משתמש במילה העברית "עיקר" לסמך את הזמן שקדם לגורור בעוסקו בסיטואציה דומה. יתכן, בסבירות נמוכה, כי נוסח היד הראושונה בכ"ו וטיקן 11 משקף שימוש בביטוי דומה בתלמוד הבעלי, וככהו הוא משמר גרסה קדומה וטובה כאן.

17 הטקסט על פי קגן אוקספורד c.17. heb. הלשון "פחתה וולדת" מצויה גם בכ"ו וטיקן 120 ובכ"ו לונדון 25717. כ"י פירנצה וכ"י מינכן גורסים "פחתה וילדת". השלוותו של הבדל זה ידוענו להלן. נוסחי התלמוד הבעלי הובאו על פי תעתקי פרויקט לברמן.

18 על מקורותין, 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 יד ומקבילות. רישמה מקיפה מצויה בגרים א-רו. לסקירה מקיפה של מקורות אלו בספרות התלמודית ראו משה לביא, "గר שונגייר קטן שנולד – הביטוי ומשמעותו בספרות התלמודית", *עבודת דוקטור*, בא"ר שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תש"ג, עמ' 160-163.

20 ראו: David A. Snow and Richard Machalek, "The Sociology of Conversion", *ARS* Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven: Yale University Press, 1993, p. 2

21 דבר זה נזכר הן לגבי המרת הדת של היחיד וכן לגבי הייצוג של תהליכיים ההיסטוריים של המרת דת המונית. ראו – Ramsay MacMullen, *Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400*, New Haven-London: Yale University Press, 1984 המבוא המתודולוגיים שלו, עמ' 1-9. בפרק 4 בספר זה הוא מגדם את הבדיקה בין שינוי תודעה אינטלקטואלי, הקשור באימוץ הדוקטרינה של הדת החדשה, לבין השינוי התודעתי המתחולל בעקבות מפגש עם העיל-טבעי או עם הנכונות המרטידית. מקמולן הקדים לכך את דברי יותר ליאור התופעה ההמונייה של המרת הדת לקראת התנצרות האימפריה. הבדיקה זאת שלו מובאתה תוך ביקורת על הדגמים המחקרים שנסקרו על ידי סנוו ומצ'אלק (הערה 20 לעיל), אשר הגיעו את החוויה הנפשית של שינוי האישיות ואת היפוך התודעה.

22 ראו: Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Consider History*, 22

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 מו ע"ב. על העצמתה של מגמה בתלמוד הcabלי 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 מה ע"ב; יבמות צז ע"ב; בכורות מו ע"א; לביा, "גר שנתגייר", הערת
 19 לעיל, עמ' 49–46.
 26 בן יומו או בן שנותו: מסכת גרים ב:ה, מהדורות הגיגר, ניו-יורק תר"ץ, עמ' עכ"ג; פסיקתא דרב
 כהנא, את קרבני לחמי, ד, מהדורות מנדלבוים, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 120; ירושלמי ביכורים ג:ג
 סה ע"ג–ע"ד וועה. להרבה של הסקירה בפסקה זו ראו לביा, שם, עמ' 113–98; בריה או בריה
 חדשה: ספרי דברים לב, עמ' 54; בראשית רבה לט'יא, מהדורות 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 הcabלי ורא לביा, "גר שנתגייר",
 הערת 19 לעיל, עמ' 49–25. על השימוש בביטוי בקשר מחייבת העוננות בספרות הארץ
 ישראלית, ראו שם, עמ' 95–122.
 30 שם, בעיקר עמ' 42–45, 75–81.
 31 שם, עמ' 35–38.
 32 בבלי יבמות כג ע"א; בבלי יבמות מו ע"ב; קידושין סב ע"א; לביा, "גר שנתגייר", הערת
 לעיל, עמ' 162–166.
 33 על עבדים ראו יוסף היינמן, אגדות ותולדותיה, ירושלים: כתר, תשל"ד, עמ' 122–129.
 ארץות ראו שמואל יוסף וולד, פרק אלו עוברים: בבלי, פסחים, פרק שלישי: מהדורות ביקורתית
 עם ביאור מקיף, ניו-יורק: בית המדרש לרבניים באמריקה, 2000, עמ' 211–251; Geffery 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. 320–302.
 34 לדוגמה: על גויים, מעשה רב שילא: בבלי ברכות נח ע"א; על עבדים, בבלי קידושין, שם; על
 עמי ארץות, 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 שמוצאים מעמון ומו庵.
 36 השוו מסכת גרים א:א, מהר' הגיגר, ניו-יורק תר"ץ, עמ' סח–סח ובבלי יבמות מו ע"א–ע"ב. ראו
 עוד: Shaye G. D. Cohen, "Tractate of Conversion" *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 תוספותא נגעים ב:יד-טו; ומקבילה בספרא תורייע פרק א:א, צד ע"ד–ס ע"א. ראו גם
 דין מאת מירה בלברג: *Rabbinic Authority*, הערת 18 לעיל, עמ' 345–344.

39 בבלאי יבמות מו ע"א; בבלאי כריתות ט ע"א.

40 היביטוי אמן מופיע בבריתא בבלית, ביבמות מה 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 בבלאי 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 לבייא, שם, עמ' 24-25.

43 על כך רוא אצל פוננברט, הערכה 8 לעיל.

44 מירה בלברג טענה כנגד פוננברט כי המבט החכמי על הגוף מופעל לא רק על הגוף נשוי (כמו בהלכות נירח), אלא באופן דומה גם על הגוף הגברי (בהלכות נגעים). רואו Mirah Balberg, *Rabbinic Authority*, הערכה 18 לעיל, עמ' 336, הערת שולדים 51. בלברג צורכת באבחנה, אולם אין לאות בהפעלת המבט החכמי על הגוף נשוי מעשה ביטולי 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 להזות תבניות שיח-פיקוח נבדלות על הגוף נשוי והגבר, המדגימות כיצד הפיקוח על גוף האישה הוא בעל אופי ותפקדים שונים קיימים בפיקוח על גוף הגברי ושמורותם את יחס הכוח המגדריים. בכוונתי לעטוק בנושא זה בהרחבה בפירוש הפמיניסטי למסכת ברכות שבמסגרת הכתנו נכתוב מאמר זה.

45 המקורות על בנות מדרין מוכאים להלן. על יוסף ואשת פוטיפר רואו בבלאי סוטה, לו ע"א-ע"ב; בראשית רבה פז:גיאי, מהדורות מיאודורי-אלבק, ברלין תרופה, עמ' 1064-1075.

46 רואו על כך גם אצל קרמר, הערכה 9 לעיל.

47 לויינסון, יוסף ואשת פוטיפר, הערכה 9 לעיל, עמ' 369; רואו גם: לויינסון, הסיפור, הערכה 9 לעיל.

48 ירושלמי הוריות ב:ד מו ע"א.

49 בכך אני מרחיב את השימוש במודל, שבו השתמש לויינסון עצמו בניתוח הסיפור הדרשני על שרה המניקה בניים רבים, ומהיל אותו גם על הסיפור על יוסף. ראו: לויינסון, הסיפור, הערכה 9 לעיל, עמ' 137-146; לויינסון, גוף וגבילות, הערכה 9 לעיל, עמ' 352-354.

50 Rachel Neis, *The Sense of Sight in Rabbinic Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013

51 לויינסון, הסיפור, הערכה 9 לעיל, עמ' 139-148; משה לבייא, "הניקה בניים שרה": דגמים שונים של יחסם יהודים-גיגים בגלגוליה של מסורת מדרשית אחת", אורי ארליך ואחרים (עורכים), על פי הברה: ספר היובל ליעקב בילדשטיין, בא-רישבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ח, עמ' 269-291.

52 תלמיד חכם דאו, מודומה לכליה המזוקק את הנזילים בתוכו (בבלאי הענית ז ע"א-ע"ב), ואילו כישלונו של תלמיד חכם מיזוג על ידי פריצת גבולות גוףו, על ידי התולעת היוצאת מזונו, כפי שעולה מסיפורו של רבי אלעזר ברבי שמעון (בבלאי בבא מציעא פר ע"ב), וכן ניתוחו של בויاريין, הבשר שברוח, הערכה 4 לעיל, עמ' 205-213, שהיה הראשון ליהו את חשיבותו העיסוק בגוף הגברי בסיפור זה.

53 הגרסה הארץ-ישראלית המוקדמת של הספרוס מופיעה בספריו במדבר קלא, מהדורות הורוביין, ירושלים תשכ"א, עמ' 171. גרסה מאוחרת יותר מתחודשת במספר מקומות בספרות התנומומא-

ילמדנו: תנוחה בובר בלק כו ומקבילהה תנוחה הנדוף, שם, ייח; במדבר רבה כ:כג; גרסה מדרש לא מוכר נשמרה בילקוט פתרון תורה, מהדורות אורכה, ירושלים תשל"ח, עמ' 204.

ראו למשל דבריה של בסקין: "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 נתעשו בזכות דיוינו של ניל ג'יינס בספרזה בעבודת המוסמך שלו: "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.

54 הובא על פי הדפוס. כי מינכן הופר את סדר הדוברים. כי ותיקן 120 מייחס את הפרשנות הראשונה לרבוי ואפשר שמדובר בהשחתת השם. ראו גם בבלוי סנהדרין קו ע"א. Michael Satlow, "Wasted Seed": The History of a Rabbinic Idea", *HUCA* 65 (1994), pp. 137-175.

55 56 Neis, העדרה 50 לעיל, עמ' 36. המשנה מכירה אמן את הקשר בין ראייה לבין עירור מיני, אולים אין למצוא בה את הדימוי המשתקף בתלמוד הבבלי של הפעלה אוטומטית של הגוף על ידי ראייה (ראו משנה זבים ב:ב).

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

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

59 סיפורו זה צריך גם להזכיר אל מול הסיפור הדרשני בזעירא רבה טז:א, מהדורות מרגליות, ירושלים תש"ג, עמ' שם-שמו. שם בנות ציון "גבהו" והפילו עצמן בפניהם קציני הכבוש. בתגובהם גרם להן האל נידה (או העלה ספקת בעורן), וקציני הגויים רמסו אותן בגלגלי המרכבות מתוך סלידיה גופנית. לא אכנס כאן לניתוח מפורט של הספרורים הללו והיחסים ביניהם, אוולם ברור כי מדובר במערכת קרובה מאוד של דימויים. בכל הtekstים הללו שולטת צורה זו או אחרת של הדינמיקה המשלבת בין יחס הכוח המוגרים, גבולות הזוחות שבין יהודים וגוים וגבילותיו של הגוף המיזוגים באמצעות הנזולים המופרשים ממנה.

60 על דימוי המינקת השבואה אצל הגויים כמייצג פנטזיה של היפוך יחס שליטה, ראו לביא, "הניקה בנים שדה", העדרה 51 לעיל.

61 הגרסה "פדרת וילדה" שמופיעה במספר כתבי יד של התלמוד הבבלי נראית כшибוש, שכן נוצר מצב שבו רצף פעולות המזוגים במשפט אחד מוסכים על שני נושאים שונים – האירות והפרחת.

62 אני מקופה לפתוח את הטענה המועלית כאן בהרבה בעמיד ולבוחן את תפקודו של המתביר כמברא וכמכונן של יחס כוח בספרות התלמודית.

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

64 ראו גם סנהדרין קח ע"ב: "מיימי המבול קשים שכבת זרע [...] ברותחין קיללו ברותחין נידונו".
הופעת הפועל "הרתייה" דוקא בכתב יד טוביים – קטעים מגניזת קהיר וקטעים שהוצאו משימוש
משני כחומר גלם בכריכות ספרים באירופה – והיותו ביטוי יהודי מעידים כי הוא ככל הנראה
המקור.

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
כי השימוש המטפורי הייחד בפועל זה בספרות הארץ ישראלית הוא לתייר איכתו של יין,
ואפשר כי איכות זו קשורה לטבוי של היין כמעורר מינין; וכך שגם מוזג בספרי במדבר קלא,
מהדורות הורדויין, ירושלים תשכ"א, עמ' 171.

67 הוסיף זבה על פי כי ותיקן 111 וכ"ז נ"י בהמ"ד 31.28-31 הנזכרים. כי מינכן משמשת מילה זאת.
68 הטקסט על פי קג"ן אוגסטפוד c.17 heb. c.17. הלשון "פדרת ווולה" מזיה גם ב"ו ותיקן 120
ולונדון 25717. כי פרונצחה וכ"ז מינכן גורדים "פדרת וילדה". השלוותיו של הבדל זה יידונו
להלן. נושא התלמוד הבהיר הובאו על פי התיאקיף פרויקט ליכרמן.

69 לפניו מהלך האופייני לרבא בפרט ולתלמוד הבהיר בכלל, של בוחנת תופעה על היבטיה השוניים
באמצעות סדרה של בעיות. מהלך זה מייצג את הרובד הייחודי של התלמוד הבהיר בהשוואה
למצוי בספרות הארץ ישראלית. באחד השאלות המיחוסות לרבא מוכאים בתלמוד גם הסבירים
מורכבים יותר של מהות הבויות, הסבירים שלא הבאתי כאן. הסבירים אלה תולמים את העניות
בגורמים נספחים ולא רק בשאלת נקודת הזמן הקובעת והמגדירה את מהותם של התהיליכים
הגופניים. אולם גם הסבירים אלו מוכאים על קביעת עדרה בשאלת הרגע המגדיר את מימושו
של התהיליך הגופני.

70 כך בנוסח הדפוס. כל כתבי היד גורדים "מיימי רגלים".

71 ראו להמשך ניתוח זה גם כדי לבחון את התפתחות ההלכה בתחום קביעה מעמדו של הצעץא
– כאשר האישה הגויה השוכבת עם הגבר קובעת את מעמד זרעו מבון צאצאו. 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 עכשו על הכתנו של פירוש פמיניסטי למסכת בכורות במסגרת המפעל "Feminist Commentary to the Babylonian Talmud". מן החומר המצו依 במסכת זו עולה תמונה דומה
מואוד, של החכמים המבקשים להגדיר את מעמד זרעו מבון צאצאו. על נושא
מאך תוקף שניתן לוגפה של אישה במקרה זה בחוק התורה, התוליה ברוחם האישה את מעמדו
של היילוד.

73 סאטלו, זכר ונקבה, הערכה 8 לעיל, עמ' 500; וראו גם רוזן-צבי, "האם יש לנשים יצר", הערכה 8
לעיל, עמ' 24-23.

74 ראו רוזן-צבי, "האם יש לנשים יצר", הערכה 8 לעיל, עמ' 27-28; ענת ישראלי ואסתר פישר
(עורכות), דורות טוב: פירוש פמיניסטי קבוצתי לסוגיות איסורי יהוד, קידושין 9 ע"ב – פב ע"ב,
טבעון: המדרשה באורנים, תשע"ג, עמ' 53.

75 דגם הניתוח המוצע כאן תקף גם לגבי החומריים התלמודיים בשאלת הגבלת שתיתת יין לנשים, תפקידו של היין כמעורר מיני, ושאלת השליטה של הגברים או הנשים על גוףם או גוףן ועל גופו של الآخر. סוגיות כתובות סד ע"ב – סה ע"א רואה לניתוח רחוב מזוות זאת. עיקרו של דבר, סוגיה זאת מדגימה כיצד הדמיי של האישה כחסרת שליטה על גופה מעוצב כבסיס להטלה ההגבלה על צריכת היין שלה (הכנסת נוזל אל תוכן הגוף). דמיי זה מעוצב כתגובה לאפשרות האחراج והיא אבדן השליטה של הגבר בעקבות הפיתוי המיני. לניתוח אחר של סוגיה זו, ראו: ולר, נשים ונשיות, הערוה 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, הערוה 7 לעיל.

78 ראו רוזן-צבר, "האם יש לנשים יציר", הערוה 8 לעיל, עמ' 22: "ההקשרים המיניים והופכים להיות דומיננטיים ורק בנסיבות המאוחרים הסתמאים, של התלמוד היבטי, והם למעשה האחראים לדמיי המקובל של היצור כביטוי לתשוקות גופניות בכלל ולתשוקה מינית בפרט".