

דניאל בויארין

תעלולנים, מקדשי השם ופייסנים – "תסריטים נסתרים" ומיומנויות ההתנגדות של הפזורה

לחברותא שלי שתחיה

1. "דרכי השלום": הבנתם של "תסריטים נסתרים" ("hidden transcripts")

במחקרו האחרון על אופני התנגדות של אוכלוסיות נשלטות טוען ג'יימס ס. סקוט (James C. Scott) באופן משכנע נגד מושג ההגמוניות, וגורס שהיא רק ה"תסריט הגלוי" (public script) המשרתת את מטרת הכובש והן את מטרת הנכבש בתנאים של שליטה כמעט טוטלית: "במובן זה, קבוצות נשלטות משתפות פעולה בתרומה ל[יצירת] תעתיק רשמי נקי, שכן זו אחת הדרכים שבה הן מטשטשות את עקבותיהן" (Scott 1990, 87).

אליבא דסקוט, שיח האוכלוסיות הנשלטות מתחלק לארבע קטגוריות: ה"ציבורי", שבתוכו הנשלטים מתפקדים בתנאי השיח של השולטים; ה"נחבא", הנסתר, שבו הנשלטים יכולים להתאסף מבלי להיחשף למבט המאיים של השלטון, וכך "אפשרית תרבות פוליטית דיסוננטית באופן חד"; תחום סיפורי התעלולנים שבו ה"תסריט הנסתר" מוצפן בתסריט ציבורי; ולבסוף – נאום גלוי של התקוממות. כפי שסקוט מציין, רק לעתים נדירות יש לנו גישה לתסריט הנסתר עצמו; בדרך כלל, יש להגדירו תוך כדי קריאה חשדנית של חומר תעלולני (שם, 17-18). דומה כי השיח התלמודי מאפשר לנו גישה ישירה לתסריט הנסתר, המגדיר בתדירות את הכפילות של שפת התעלולנים שלרעצמו. נראה שספרות זו, אשר חוברה בשפה שהכובשים לא הבינו, סיפקה מרחב פרטי בטוח שבו היה אפשר לעבד את התסריט שהוחבא מן הכובש.¹

טקסט מן התלמוד הירושלמי ממליץ במפורש על פיוס (שאינו דומה כמובן לשיתוף פעולה) כתגובה נאותה לכוח המדכא:

כן אמרון קומי רבי חייא רובא [כך אמרו לפני רבי חייא הגדול]: תני רבי שמעון בן יוחי: "אוכל תשברו מאתם בכסף ואכלתם וגם מים תכרו מאתם וגו'" (דברים ב' 6). מה מים שלא נשתנו מבריותן אף כל דבר שלא נשתנה מבריותו. התיבון [השיב להם]: הרי מוטלייה ופנקריסים וקובטיות וקליות וחמין [עשבים, פרי מיובש, ירקות מוחמצים, גרעינים קלויים ומים חמים] שלהן, הרי אלו מותרין. נוחא כולהן [אין בעיה עם כל השאר] שהן יכולין להשרות ולהחזיר כמו שהיו; קליות למה? [ומה עם גרעינים קלויים] א"ר יוסי בי רבי בון בשם רב: כל האוכל שהוא

1. דבר זה פחות נכון בימי הביניים כאשר, בשל מגוון סיבות היסטוריות, הפך התלמוד נגיש ללא-יהודים. כתוצאה מכך אכן נוצרה תגובה מושהית אלימה שייצרה, בסופו של דבר, צנזורה עצמית של התלמוד מצד היהודים בראשית התקופה המודרנית. תרגמה דנה דמברייכנהא.

נאכל חי כמות שהוא אין בו משום תבשולי עכו"ם. ויוצאין בו משום עירובי תבשילין. מה מקיים רבי חייא רובא [כיצד מפרש רבי חייא הגדול את הפסוק] "אוכל תשברו מאתם באוכל תשברו". האכלתו שברתו [אם האכלת אותו שברת אותו]. שאם היה קשה עליך באוכל תשברו. ואם לאו הכרע עליו כסף [אם לא הצלחת לשבור אותו באוכל תכריע אותו בכסף]. אמרין כן הוה רבי יונתן עבד [אומרים: כך היה רבי יונתן עושה]. כד הוה חמי בר נש רב עליל לקרתיה הוה משלח ליה איקרין [כאשר היה רואה בן-אדם חשוב נכנס לעירו, היה משלח לו מתנות יקרות]. מיי אמר דאין הוה דיין דייתם או דיין דארמלה נשכח אפיין מפויסיה עלוי [מה אמר? שאם יהיה דן יתום או אלמנה, נמצא פניו מפויסות עליהם]. (ירושלמי, שבת, פרק ראשון, הלכה ג' ע"ב).

שתי דרכי פירוש שונות של הפסוק מספר דברים מובילות לשתי הלכות הפוכות כמעט לגמרי ביחס לארון הרומאי. הפסוק עוסק במפורש בעשיו (דרך שמו האלטרנטיבי, אדום), אשר בספרות חז"ל מהווה תמיד שם נרדף לרומא. ראיית הפסוק בהקשרו המיידי תבהיר את המחלוקת הפרשנית ואת משמעויותיה התרבותיות/פוליטיות: "ואת העם הזה צו לאמר אתם עברים בגבול אחיכם בני עשיו היושבים בשעיר וייראו מכם ונשמרתם מאוד. אל תתגרו בם כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל כי ירשה לעשיו נתתי את הר שעיר. אוכל תשברו מאתם בכסף ואכלתם וגם מים תשברו מאתם בכסף ושתייתם" (דברים ב', 4-6).

רבי שמעון בר יוחאי, שהתנגדותו לכל התקרבות תרבותית אל רומא היא מן המפורסמות,² מנתק לחלוטין את הפסוק מהקשרו – נוהג דרשני ידוע – וקורא אותו בהתאם לכך, בצורה פורמליסטית וטכנית, כצמצום של צורות המגע האפשריות בין יהודים לגויים. אפשר רק לרכוש מהם סוגים מסוימים של מזון, הוא אומר, כאלה שיש להם אופי של מים, כלומר: לא מעובדים. ניתן לראות מיד שלתקנה כזו יהיו שתי תוצאות חזקות – הגבלת המסחר בין יהודים לגויים והסתייגות מן האכילה בצוותא או השיתוף באוכל – ואופני שיתופיות שונים (בנוסף להגבלה המוטלת כבר על-ידי צווי הכשרות).

רבי חייא, בכל מקרה, מחזיק בדעה הפוכה, הן מבחינה פוליטית והן מבחינה מדרשית. ההבחנה שלו היא שיהודים יכולים לרכוש כל סוג של מזון מגויים, כל עוד הוא כשר כמובן. נקודה זו התלמוד שואל איך יפרש רבי חייא את הפסוק שרבי שמעון פירשו כהגבלה חזקה על שיתופיות בין יהודים לגויים. רבי חייא מפתח מפסוק זה פילוסופיה שלמה של יחסי הידברות בין יהודים לגויים, ולמעשה של יחסי הידברות בין יהודים לרומאים – תהליך המוצדק באמצעות העובדה שהפסוק אכן מתייחס להתנהגות נאותה של יהודים כלפי בני עשיו, הוא אדום. התורה מורה במפורש לא להתגרות בבני עשיו. מעניין שהפסוק מסביר שהם מפחדים מישראל, ולכן אין להתגרות בהם. הפסוק גם מציע אלטרנטיבה להתגרות – אלטרנטיבה שרבי חייא מפרש באופן המנתק אותה מן ההקשר התנ"כי-היסטורי מיידי שלה ונותן לה כוח תרבותי חדש, כלומר: כהצעה להשתמש במתנות כדי לגרום להם להסתכל בעין יפה על נתיניהם היהודים. הדבר מוסק מן הפסוק בשל משחק מלים מדרשי טיפוס, בנוסף לניוד האינטרקסט הבסיסי: הסיפור על יעקב ועשיו המקוריים. המשפט "אוכל תשברו מאתם בכסף" (כלומר, קנו מהם אוכל) יכול להיקרא גם – בעזרת מתיחה צנועה של התחביר, שהיא בהחלט בגבולותיו האפשריים של המדרש, ומבלי למתוח כלל את המילון – כ"שברו אותם". תוך ניצול דו-משמעות של השורש ש.ב.ר, הפסוק נקרא או כ"בעזרת אוכל שברו אותם" (אם גם זה לא עוזר) שברו (כלומר, שיחדו) אותם בכסף. זוהי אלוזיה ברורה למצב שבו יעקב החלש וה"נשי" קנה את עשיו ה"גברי" והדומיננטי על-ידי כך שנתן לו אוכל. בְּקִשְׁיֶשׁ נהפך לנוהג ממוסד, כתרגולת של התנגדות לעריצות.

במקומות נוספים בדיון זה נראה כיצד מגוון של מעשים "לא הגונים" והולכות שולל מועלים על נס על-ידי חז"ל וקבוצות כבושות אחרות, בניגוד למיומנויות ה"גבריות" של התנגדות אלימה. כפי שניסח זאת הודי מכת ה"טמאים": "אנחנו צריכים להסתיר ולהחביא את מטרוניתנו וכונותינו

2. אני משתמש במונח "התקרבות תרבותית" בשיקול דעת. אין צורך להניח שאלה דברי רבי שמעון ה"אמיתי" כלשונם, כדי לאמץ את מה שנאמר עליו במקום אחר, בפרשנות פסקה המיוחסת לו. שכן, דמויות החכמים נהפכו להאנשות של עמדות אידיאולוגיות מסוימות בתוך המסורת, ואיננו צריכים לדעת אם שרטוטי אישיות אלה "אותנטיים" כדי להבינם.

האמיתיות מפני יריבינו החברתיים. להמליץ על כך אין פירושו לעודד זיוף ושקר, אלא רק להיות טקטי כדי לשרוד" (מצוטט אצל Scott 1990, 33).³

הפילוסופיה של רבי חייא היא אם כן הישמעות לצו המקראי של אי-התגרות בשלטון, כלומר הימנעות מהתקוממות, ויתר על כן – ניסיון לרצות את השלטון, כשהתוצאה היא שזה האחרון לא יטה חסר ליחיד בלבד אלא לכל העם, ויתנהג בצדק כלפיו.⁴ המסר הוא "הרוג אותם בדרכי נועם". אם טקטיקה זו נכשלת – הבס אותם באמצעות שוחד. "תסרטי נסתר" זה, כפי שהוא מופיע בתלמוד, הוא הדגמה אלגנטית לטענתו של סקוט: "מה שעשוי להראות במבט מלמעלה ככפייה של ביצוע נדרש עשוי להראות בקלות מלמטה כמניפולציה כשרונית שבה מישוה משיג את מטרותיו באמצעות השהיה וחנופה" (שם, 34). לכן המסקנה:

אמריין כן הוה רבי יונתן עבד [אומרים כך היה רבי יונתן עושה]. כד הוה חמי בר נש רב עליל לקרתיה הוה משלח ליה איקריין [כאשר היה רואה בן-אדם חשוב נכנס לעירו היה משלח לו מתנות יקרות]. מיי אמר דאין הוה דיין דייתם או דיין דארמלה נשכח אפין מפויסיה עלוי [מה אמר? שאם יהיה דן יתום או אלמנה, נמצא פניו מפויסות עליהם].

כפי שציניתי לעיל, נראה לי ששורטטה כאן אתיקה מפורטת של שרידות קולוניאלית. בנוסף לכך, אתיקה זו חופפת חלקית לנושאים של מגדר ומיניות. במינוח מגדרי, עמים כבושים מאופיינים לעתים קרובות כלא-גבריים. התיאור הבא של צוענים, על-ידי אוסטרי מסוף המאה הקודמת, יהיה מוכר ליהודים ולעמים כבושים אחרים:

כל אלה המכירים אותם מסכימים כי הם אוסף של ריקנות, וולגריות, גדרור, רצינות ואדישות. אין בהם זכר לאינטליגנציה גברית, אבל זה מה שעושה אותם ערמומיים ונבלוליים יותר... מעל לכל, פחדנותם נדמית בעיני כיסוד מהותי (Hans Gross [1902], cited Le Rider).

במלים אחרות, צוענים מתנהגים כמו נשים. גיימס סקוט איתר גורם זה כבר בסקירתו את תיאורם של שופנהאואר ושל ויינינגר את היהודים והנשים כשקרנים "טבעיים", וציין ש"ההיגיון שמאחורי הטיעון מסולף בצורה נפלאה. תבניות דיבור המאמצות אי-שוויון בכוח נתפסות כאפיון טבעי של הקבוצות הכפופות; צעד אשר יש לו, בתגובה, את היתרון הגדול של הדגשת פחיתות הערך המולדת של הקבוצה, ככל שמדובר בהיגיון, אמת, כנות – ולכן מצדיק את הכפפתם הנמשכת לשליטיהם" (Scott 1990, 36). אני מציע שבמצבים כאלה עמים כבושים יזדהו לפעמים עם – ולפעמים כ – נשים; ומבלי לשכוח לרגע את ההיבטים המסוכנים המקופלים בהזדהות זו בשביל נשים – יכולה הזדהות זו להוות מקור למודעות אתית.

2. הווי קביל וקיים

אם עשוי הוא האב האגדי של רומא, הרי יעקב, אחיו, הוא הזכר החז"לי המופתי. חשוב להדגיש עד כמה יעקב (כבר בתנ"ך) הוא "תעלולן" אמיתי, אותה דמות פולקלוריסטית הקיימת בכל העולם, ה"מייצגת את החלשים וששנינותה יכולה לפעמים להשיג ניצחונות שניים במחלוקת על כוחם של החזקים" (Boyarin 1994, 10). פעמיים בחייו, כפי שמתואר בתורה, יעקב החלש – סמלה של ישראל – משיג ניצחון: תחילה על לבן – אביהם הקדמון של הארמים, ולאחר מכן – ניצחון

3. בקיץ האחרון השתתפתי בוויכוח מר למדי בנוגע לערכו של הנוהג הישועי להשתמש בכפל משמעות כדי להינצל מהוצאה להורג על-ידי הפרוטסטנטים האנגלים – דר-משמעות שקיפלה בתוכה הכחשה ואישור בו-זמניים של אמונתם הקתולית. בן-שיחי (הפרוטסטנטי) לא היה יכול בשום פנים ואופן לחוש הבנה אוהדת כלפי התנהגות "פחזנית" ו"מוליכת שולל" שכוזו אל מול השלטון האלים. באופן אירוני, הלולארדים (Lollards), הפרוטו-פרוטסטנטים נקטו טכניקות כאלה של הולכת שולל נגד ההיררכייה הקתולית, בתקופת שלטונה (Hill 1982, 93). כפי שעוד נראה להלן, נוהגים מסוג זה זכו לכבוד רב בתרבות התלמודית כאסטרטגיות שרירות נגד הכובש. "כבוד" ו"גבריות" הם סגולות יאות לכובש.

4. ראו את מצוותו של הסב האפריקני-אמריקני לנכדו, בספרו של רלף אליסון: "I want you to overcome 'em with yesses, undermine 'em with grins, agree 'em to death and destruction, let 'em swoller you till they vomit or bust wide open... Learn it to the young 'uns" (Ralph Ellison, *Invisible Man*, qtd. Scott 1990, 133).

שהוא רלוונטי הרבה יותר להיסטוריה היהודית המאוחרת – על עשיו, אביהם מולדים של הרומאים ולכן גם של העולם הנוצרי. דמויות אלה וסיפוריהן היו, כפי שראינו, דגם שאומץ על-ידי (גברים) יהודים. הייצוג העצמי החיובי של גבריות יהודית, ככזו שעברה פמיניזציה, טבוע אם כן בחותם של הגדרת-יתר. מצד אחד הוא צומח, כפי שראינו, מהערכת-יתר של אופני התנהגות מסוימים על פני אחרים ומתוך צורך להגדרת העצמי מול האחר. מצד שני, הוא התפתח גם כתגובה להישללות של אופנויות כוח מסוימות בקרב עם המצוי בפזורה, ולהתפתחותן של אחרות כפיצוי.

אחת התובנות שבבסיס המחקר הנוכחי נובעת מתפיסת היהודי של התפוצה כתעלולן מובהק.⁵ כפי שציין דוד ביאל: "חז"ל בנו מערכת יציבה הרבה יותר מזו שבנו המנהיגים המוקדמים – זקני השבט, מלכים או כוהנים – שהצליחו רק בצורה חלקית בהתמודדות עם עולם אימפריאלי ובשמירה על רושם חלקי של ריבונות יהודית" (Biale 1986, 11). המערכת החברתית אפשרה קיום מתמשך של היהודים כיישות תרבותית נטולת ארץ (deterritorialized) לאורך כמעט אלפיים שנה. אחת מהנחות היסוד שלי היא שחלק מעמידותה של המערכת הפוליטית, ולפיכך גם התרבותית, שבנו חז"ל, נוסדה על דרכי התנגדות אנטי-פאליות ושימושי כוח, היינו: ניצול "כלי הנשק של החלשים". אינני טוען, כמובן, שחז"ל היו מיוחדים בכך. אדוארדס מציינת ש"קיקרו מזהיר מפני דרכיהם החלקלקות של היוונים והאסייתים, הקשורות, הוא אומר, לכך שאין להם כוח פוליטי. למעשה, אלה שנכבשו מתנהגים כקבוצות מדוכאות אחרות, נשים ועבדים" (Edwards 1993, 92). מטקסטים יהודיים של שלהי העת העתיקה אנו למדים, שלא היתה זו רק האשמה מבחוץ אלא דוגמה מאושרת מבפנים, לפחות על-ידי קבוצה דומיננטית אחת. יתר על כן, דרכי התנגדות אלה היו מוצפנות בתוך המערכת התרבותית היהודית כנשיות. די להיזכר במגילת אסתר, ספר המופת של הפוליטיקה בתפוצות, כדי לראות שאכן כך הוא (Levine 1992; Boyarin in press).

הדיון הנוכחי מתייחס אל נרטיב תלמודי המגלם את דמות התעלולן באופן ישיר, באמצעות ההימלטויות השונות של חכמים מפני האיום של מוות על קידוש השם בעון תלמוד תורה. אחד הדברים שהופכים את החומר לכה מרתק הוא, שהוא מספק גם את הדגם ההפוך לחלוטין, של הקדוש – רב ההולך לקראת מותו באומץ, כדי להכחיש בפומבי את סמכות הרומאים. שתי צורות התנגדות אלה ידועות, למעשה, מאוכלוסיות נשלטות בכל העולם, כפי שציין גיימס סקוט:

אלה שהעזו להתבטא בחוצפה זכו למקום של כבוד בפולקלור של השחורים – זה של "בנונה של כושי" (baaaad Nigger) – שכרוכים בו הערצה ויראת-כבוד מבוהלת. הערצה, על שום שהעזו לשחק לפי התסריט החבוי, ויראת כבוד מבוהלת, משום שלעתים קרובות שילמו על-כך בחייהם. ...הגיבור העממי הנפוץ יותר בקרב קבוצות נשלטות – והשחורים בכלל זה – היה באופן היסטורי הטיפוס התעלולן, שמצליח להתחכם ליריבו ולהימלט בלא פגע" (Scott 1990, 41).

3. בן הכוזב

למרות שאנחנו מוצאים שוב ושוב בספרות חז"ל תימטיזציות של ה"רומאי" – הייצוג הפרדיגמטי של הגוי כחזק ואלים בגבריותו – מול הדמות האידיאלית של התלמיד החכם העדין, הרי הצבתם כצמד הפכים אינה זווית הראייה היחידה בטקסטים של חז"ל, שלא לומר ביהדות העתיקה בכללה. הטקסטים של חז"ל העוסקים במורד ובטוען למעמד של משיח, שמעון בר כוזבה (הידוע כבר כוכבא), מסמלים יפה את המתחים הללו ומבטאים אותם בישירות ובבהירות. אחדים מן החכמים, ורבי עקיבא בראשם, החשיבו את בר כוכבא כ"בנונה של יהודי" (baaaad Jew), ולכן כאובייקט של הערצה ויראת כבוד. עם זאת, רוב החכמים (וללא ספק אלה שפעלו מתוך חוכמה שלאחר מעשה, כשנשתיימה ההרפתקה באסון) גזרו את דינו כיהודי רע וכמשיח שקר שיש להרחיקו:

5. דרך חשיבה זו הושפעה רבות מעבודתו של אחי, יונתן, שעמו אני כותב כעת ספר שכותרתו הזמנית היא *Powers of Diaspora*. בספר זה ננסה לחבר בין הניסיון היהודי של הגולה לבין המצב הפוסט-קולוניאלי של העולם המודרני, ובמיוחד לשימוש במונח "גולה" בנייתו מצד זה.

אמר רבי יוחנן: כד הוה חזי רבי עקיבא לבן כוזבא הוה אמר [כאשר היה רבי עקיבא רואה את בן כוזבא היה אומר]: "דרך כוכב מיעקב" (במדבר כ"ד, 17). דרך כוכבא מיעקב, זה מלך המשיח. אמר רבי יוחנן בן תורתא: עקיבא יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא בא (איכה רבה ב, ה).⁶

אלה – רובם המכריע של החכמים – שהתנגדו לאקטיביזם של בר כוכבא, הציגו אותו באופן שנתפס בעינינו כיום כפסבדרייהודי בלבד, יהודי שמתנהג "כמותם". ה"איייהודיות" שלו אכן מיוצגת באמצעות גופניותו המובהקת, מיומנותו ה"גברית" והאתוס ה"רומאי" מאוד שלו:

א"ר יוחנן: שמונים אלף זוג של תוקעי קרנות היו מקיפין את ביתר וכל אחד ואחד היה ממונה על כמה חילות, והיה שם בן כוזבא והיה לו מאתיים אלף מטיפי [כרותי] אצבע. שלחו חכמים ואמרו לו: עד אימתי אתה עושה את ישראל בעלי מומין? אמר להן: וכי היאך אפשר לבדקן. אמרו לו: כל מי שאינו רוכב על סוסו ועוקר ארו מן לבנון לא יהיה נכתב באיסרטויא [ברשימת הלוחמים] שלך. היו לו מאתיים אלף כך [כאלה] ומאתיים אלף כך [כאלה]. וכד דהוה נפק לקרבא הוה אמר ריבוניה דעלמא לא תסעד ולא תכסוף [כאשר היה יוצא לקרב היה אומר ריבונו של עולם אל תעזור ואל תבייש] הלא אתה אלוהים ונחתנו ולא תצא בצבאותינו (תהלים ס', 12). שלוש שנים ומחצה עשה אדריינוס מקיף [מצור] על ביתר. והוה [והיה] רבי אלעזר המודעי יושב על השק ועל האפר ומתפלל בכל יום ואומר ריבון העולמים, אל תשב בדין היום, אל תשב בדין היום. בעא אדריינוס מיזל ליה [בקש אדריינוס לילך לו]. אמר ליה חד כותיי: לא תיזיל לך דאנא חמי מה מיעבד ומשלים לך מדינתא [אמר לו כותי אחד: אל תלך, שאני רואה מה תעשה והעיר תימסר בידך]. עאל ליה מן ביבא דמדינתא עאל ואשכח רבי אלעזר המודעי קאים מצלי [נכנס לו דרך ביב העיר, נכנס ומצא את רבי אלעזר המודעי עומד ומתפלל]. עבר נפשיה לחיש ליה בגו אודניה [העמיד פנים שהוא לוחש לו באוזנו]. חמוניה בני מדינתא ואייתוניה גבי בן כוזבא [ראו אותו בני העיר והביאוהו לפני בן כוזבא]. אמרון ליה חמינן ההן סבא משתעי לחביבך [אמרו לו: ראינו את הזקן הזה מדבר עם דודך] אמר ליה מה אמרת ליה ומה אמר לך [אמר לו (בן כוזבא): מה אמרת לו ומה הוא אמר לך?] אמר ליה אנא אמר לך מלכא קטל לי [אמר לו (הכותי): אם אומר לך, המלך יהרוג אותי] ואי לא אנא אמר לך את קטל יתי [ואם לא אומר לך, אתה תהרוג אותי]. טב לי מלכא קטל יתי ולא את [טוב לי שהמלך יהרוג אותי ולא אתה]. אמר ליה אמר לי דאנא משלים מדינתאי [אמר לו (הכותי): אמר לי (בן אלעזר) "אני מוסר את העיר"]. אתא גבי רבי אלעזר המודעי אמר ליה מה אמר לך הדין כותיאי [בא בן כוזבא אצל רבי אלעזר המודעי. אמר לו: מה אמר לך הכותי ההוא] אמר ליה [לו רבי אלעזר]: לא כלום. מה אמרת ליה [לו?] אמר ליה [לו]: לא כלום. ירב ליה חד בעוט וקטליה [נתן לו בעיטה אחת והרגו]. מיד יצאת [יצאה] בת קול ואמרה: "הוי רעי האליל עזבי הצאן חרב על זרועו ועל אינן ימינו זרועו יבוש תיבש ועין ימינו כהה תכהה" [זכריה י"א, 17]. הרגת את רבי אלעזר המודעי, זרתן של כל ישראל ועין ימינם לפיכך זרועו של אותו האיש יבש תיבש ועין ימינו כהה תכהה. מיד נלכדה ביתר ונהרג בן כוזבא [ירושלמי, פרק ד' הלכה ה', ע"א-ע"ב].

בר כוכבא מוצג כאן כמנהיג אלים ושרירותי, ממש כפי ששליטים רומאים מוצגים בטקסטים אחרים. כשהוא חושד בדודו (!) כי הוא משקר לו, הוא הורגו בבעיטה. רגע זה טומן בחובו הן את טבעו האלים והן את כוחו הפיסי האדיר, המתואמים זה עם זה ברובד הדמיוני של הטקסט. בסיפורים אחרים, הוא תופס את האבנים הענקיות שנוקרו על-ידי קטפולקות רומאיות ומטיל אותן בחזרה. סביר שתימות אלה, שאווירתן אגדית, הן תימות עממיות אופייניות הנוגעות לגיבור הבא להציל את היהודים מאויביהם, מעין משיח החוזר ומופיע בטקסטים מדרשיים רבים. אלה מופו על-ידי מרקס (Marks 1994, 17–18). אין צורך להיות קורא חשדני מאוד כדי להבחין שאחת ממטרות הטקסט שלנו היא לערער דמות זו המסומנת כחיובית, או כמודל של גבר יהודי. הוא מנוגד במפורש

6. מרקס, בספרו מעורר המחשבה (Marks 1994) מדיגים את קוצר ידה של פרשנותו של J. Neusner על השימוש בשמו של בר כוזבא כסימן לכך שרבי עקיבא מבקר את בר כוכבא. היה זה, כפי שמתברר, שמו של האיש שפורש בלשון נופל על לשון כ"רמאי".

7. מרתק הדבר שבאגדה על רבי יוחנן בן זכאי ומצור ירושלים, יריבו היה גם בן-אחותו. דומה שגלית חזן-רוקם, בפרשנותה הנפלאה לסיפורים אלה בספרה האחרון, החמיצה נקודה יפה זו של בין-טקסטואליות (חזן-רוקם 1996).

לסוג אחר של גבר יהודי – התלמיד החכם הסגפן, אלעזר המודעי, דודו, המוצג כמי שבאמת מונע את הרס העיר באמצעות כוח התפילה הואיל ו"כוח הזרוע" של בר כוכבא הוכח כלא יעיל. יש כאן אפוא "היפוך ערכים" ניטשיאני אמיתי, אשר בו "מגינה האמיתי של ביתר לא היה בר כוכבא וצבאו האימנטי, אלא רבי אלעזר ה'מתפלש באפר'" (שם, 34). כפי שמרקס מנתח זאת, הפונקציה הסמלית של פעילותו של רבי אלעזר היא "מעין ביטול עצמי, ויתור על כל דבר ערך בעולם כדי להגיע למצב של חוסר אונים ופסיכיות גמורה בפני ה', הצגת התלות הגמורה ברחמיו של ה'" (שם, 35). כיום היחס להקרבה עצמית זו הוא לעג, והיא נתפסת כפועלו של אל "מתעלל" (או ליתר דיוק, כהשלכה/מיסטיפיקציה של מבנה כוח גברי). אני קורא להערכה מחדש של קביעה זו לאור פוליטיקת המגדר החדשה, שבה לא מעלים על נס את בר כוכבא – הזכר הפאלי ה"עצמאי והאוטונומי" – אלא את האדם שמתנגד או נמלט ממה שלי אדלמן אבחן כ"דאגה עמוקה למשמעויות האפשריות של תלות בזכרים אחרים" (Edelman 1990, 50). במילים אחרות, כפי שטקסט דתיים נקראו, באופן וכחני, במונחים חילוניים, פוליטיים, תרבותיים ופסיכולוגיים, כך ניתן לקרוא את ה"זכר האחר", המסומל על-ידי אלוהים, כזכר שהוא אכן אחר (Eilberg-Schwartz 1994). יש דבר-מה חשוב ללמוד על אודות היחסים בין אנשים מקריאה חילונית בטקסטים כאלה, וישנן משמעויות פוליטיות ישירות יותר למארג תרבותי זה.⁸ לאלה האחרונות אני פונה כעת.

4. בתולה בקובה של זונות⁹

במסכת עבודה זרה (ט"ז, ע"ב-י"ט, ע"ב), בתלמוד הבבלי, אנו מוצאים דיון מעניין ומסובך מאוד הנוגע לכוחניות רומאית, לאופני התנגדות שונים לאותו כוח ולשאלות של מיניות ומגדר. התרת המארג המורכב של ביטויים הלכתיים ואגדיים בטקסט זה תסייע לנו להבין כיצד מגדר, ומצבה של האוכלוסייה הגברית המשועבדת, משוקעים בעיצוב התרבותי של יהדות התלמוד. קריאת הטקסט אף תאפשר לנו לברר את מוקדי הדמיון והשוני בין השיח היהודי לנוצרי בסוגיות מגדר והתנגדות בשלהי העת העתיקה. הטקסט יוצג ברציפות (עם כמה השמטות וניסוחים מחדש), אך יחולק לאפיוזדות שיפורשו כל אחת לעצמה.¹⁰

הטקסט פותח בדיון בסוגים של מפעלי הבנייה שיהודים אסורים במעורבות בהם – עם, או בשביל – רומאים. אחרי דיון נרחב מתברר, שמדובר בכל הבניינים הקשורים לשיפוט ולהוצאה להורג של פושעים, ובמיוחד מסיתים. הטקסט מגנה שותפות לפשע של יהודים עם כוח רומאי המגולם, כפי שנראה, כ"פאלי", ומציע דרכים תעלולניות או כנועות להתחמקות ממנו. ההקשר ההלכתי הזה, הפסקה מן המשנה, קובע את הנושאים שיעובדו בצורות מורכבות יותר בתלמוד. הטקסט התלמודי תועה ומתפתל. אסטרטגיית המשמעות שלו אינה ליניארית כדוגמת זו של טקסטים פילוסופיים או הלכתיים, אלא דומה יותר לאסטרטגיה של חלום המשרטטת את התימות ואת המשמעויות היסודיות על-ידי תבניות חזרות, נימות כבושות ונסתרות, כפי שניסחה לורי דייוויס באחרונה:

למרות שהגמרא, שנכתבה כתגובה למשנה זו, נדמית כמרחיקה לכת מעבר לעניין המותר או האסור ליהודים לבנות, מה שמותר או אסור להם למכור, הנושא העיקרי של משנה זו עוסק בחוסר צדק: מקורו המיידי והברור בשלטון המדכא, כיצד יהודים עלולים לשתף פעולה בלי כוונה עם דיכויים שלהם ועם דיכוי אחרים, והאלטרנטיבות הנובעות מכפייה ומפיתוי שמפעיל הכוח. לכן כל הסיפורים המשתרשים בשיח עוסקים בדרכים שבהן גברים יהודים מאולצים או מודחים לעשיית מעשים רעים, אם הם מתנגדים ומה הן תוצאות מעשיהם (Davis 1994).

8. יש לעיין כעת גם בניתוח של סיפור זה מנקודת מבט רומה לשלי, אך עשירה יותר, בספרה של גלית חזן-רוקם (1996, 172 ואילך).
9. כותרת זו שאולה ממאמרה של רחל אדלר על מעשה ברוריה (Adler 1988), וראו דבריי על אודות מאמר זה בספרי *Carnal Israel* (1993, 184–188).
10. הטקסט המובא כאן יתבסס על כתב היד הספרדי המצוין של מסכת עבודה זרה, רבינוביץ 15, הנמצא באוסף הסמינר התיאולוגי היהודי-אמריקני בניו-יורק. יצוין רק שינויים מכתב יד פריס 1337 ומנוסח הדפוס, שיש להם משמעות פרשנית.

4.1 הפיתוי של ישו: רבי אליעזר והנוצרי

בעקבות הדיון ההלכתי אנו נתקלים מיד בנרטיב העוקב, שבו הקשר בין התימה הארכיטקטונית – ליהודים אסור להשתתף בבניית אתרים שבהם יתנהל משפט – לבין התימות ה"מוסריות" נעשה ברור באופן מיידי:

תנו רבנן: כשנתפס רבי אליעזר למינות העלוהו לגרדוס¹¹ לידון [לגרדוס להיות נידון]. אמר לו אותו הגמון: ¹² זקן שכמותך יעסוק בדברים בטלים הללו? אמר לו: נאמן עלי הדיין. כסבור אותו הגמון, עליו הוא אומר. והוא לא אמר אלא כנגד אביו שבשמים. אמר לו, הואיל והאמנתני עליך דימוס, פטור אתה. כשבא לביתו נכנסו כל תלמידיו לנחמו ולא קיבל עליו תנחומין. אמר לו רבי עקיבא: <רבי>¹³, תרשני ואומר דבר אחד ממה שלמדתני. אמר לו: אמור. אמר לו: רבי, שמא דבר מינות בא לידך והנאך הדבר, [נהגת מן הדבר] ועליו נתפסת למינות? אמר לו: הן השמים הזכרתני. פעם אחת הייתי מהלך בשוק העליון של צפרי. מצאתי תלמיד אחד מתלמידי ישו הנוצרי¹⁴ ויעקב איש כפר סכניא שמו. אמר לי: כתוב בתורתכם לא תביא אתנן זונה וגו' (דברים כ"ג, 19) מהו לעשות הימנו בהכ"ס לכ"ג [בית הכיסא לכוהן גדול] ולא אמרת לי כן? אמר לי: כן לימדו ישו רבו כי מאתנן זונה קבצה ועד אתנן זונה ישו וכו' (מיכה א', 7) ממקום הטינופת באו למקום הטינופת ילכו והנאני הדבר ועליו נתפסתי למינות ועברתי על מה שכתוב בתורה הרחק מעליה דרכך (משלי ה', 8).

הטקסט הקטן והמסובך הזה מתמצת בצורתו הקלה, ההומוריסטית כמעט, כמה עניינים נכבדים בתרבות ובאידיאולוגיה של חז"ל. עניין אחד שמעסיק אותי ביותר כאן הוא הפונקציה הפוליטית של הלשון הדר-משמעית (Scott 1990, 153–154). בסיפור זה אנו מוצאים תימטיוזיה ליטרלית כמעט של טיפולוגיית ה"תסריט הגלוי"/"תסריט נסתר", כפי שהיא מנותחת בהרחבה אצל סקוט. לפי דבריו, "במצבים טעוני כוח עמים כבושים עושים שימוש בהסוואה, הולכת שולל ועיקוף, תוך שמירה על רושם חיצוני של התרצות ואף של הסכמה נלהבת" (שם, 17). נראה כי הנרטיב התלמודי שלנו נועד להדגים את ההנחה של סקוט, לנוכח הדרך האלגנטית שבה הוא מאחד את התסריט הגלוי עם התסריט הנסתר לכדי מבע מילולי אחד דר-משמעי. לטקסט יש, בכל אופן, גם מימד תיאולוגי.

השאלה התיאולוגית הבסיסית המועלית היא של צידוק הדין, שאלה המופיעה שוב ושוב בספרות חז"ל: מדוע העניש אלוהים את הצדיקים לכאורה? כפי שנראה, זוהי תימת יסוד מרכזית של כל רצף הטקסט שאחריו עוקב מאמר זה. המחשבה התיאולוגית החז"לית הבסיסית, המשיבה על שאלה זו, היא: בצורה כלשהי העונש האלוהי תואם את הפשעים – "מידה כנגד מידה" – בלשון חז"ל. כשרבי אליעזר אומר בטקסט זה "נאמן עלי הדיין", הוא מהתל בהגמון הרומאי אך אינו מהתל בעצמו. הוא מניח שאין עונש ללא פשע, ושהשופט השמימי מצא בו דופי. השופט הרומאי הוא, במובן מסוים, רק התגלמות אנושית לא מודעת של השיפוט האלוהי עלי אדמות. קבלת גזר הדין היא השחרור האמיתי של רבי אליעזר. עניין זה יחזור ויפורש גם באפיוודה מאוחרת במחזור האגדות. בהקשר של הטקסט שבו אני דן כאן, נושא תיאולוגי חשוב זה משולב בשאלות נוספות שחז"ל שואלים על עצמם ועל מקומם בעולם, וחופף להן חלקית. סיפור פותח זה מציג את כל הנושאים שיפותחו בהמשך – מיניות, כפירה והאיום שבאלימות – בשפתם של חז"ל: "גילוי עריות, עבודה זרה ושיפכות דמים"¹⁵. לא מפתיע למצוא גם תימטיוזיה בולטת של מגדר בהקשר זה.

הרמו החזק ביותר לקשר זה הוא שרירות הדין ההלכתי בין החכם היהודי לנוצרי, שכן אין סיבה מיוחדת לכך שנושא מסוים זה יועלה על-ידי אחד מתלמידי ישו בשיחתו עם אחד הפרושים. את האחריות לשיחה המשלבת בין נושא הזנות לבין דיון בבית המקדש יש להטיל על ה"סופר"

11. כן הוא בכתב היד על-פי הצורה הלטינית.

12. שליט מחוזי ששימש כשופט.

13. מלה זו נכתבה בין השורות על-ידי יד שנייה.

14. ההתייחסויות לישו, הנמצאות בשני כתבי היד, מחוקות בנוסח הדפוס, כפי שנעשה כמעט לכל

ההתייחסויות מסוג זה בידי הצנזורים האיטלקיים מאז הדפוס הראשון.

15. לאפיוודה זו יש מקבילה בספרות הארץ-ישראלית, בקהלת רבה א', אם כי ההקשר שם הוא שונה לחלוטין.

התלמודי של אגדה זו, ויש לחפש את משמעותה בהקשר התרבותי היהודי בכללו ובהקשר של פסקה תלמודית זו בפרט.¹⁶ לדעתי, הטקסט משרטט נושא שנעשה בהמשך מובחן יותר, הקשר שבין כפירה, וכן שיתוף פעולה עם הכוח הרומאי, לבין זנות. חלק ניכר מקישור זה עצמו מוכר לנו בצורה זו או אחרת מן הנובאה התנ"כית. נראה שהחוט המקשר – מעבר לשנאת נשים פשוטה המקשרת כל דבר שלילי למיניות נשית – הוא הפיתוי הכוחני שכמעט לא ניתן להתנגד לו, ואשר באותה עת הוא גם מסוכן מאוד. אסוציאציה זו מגולמת בטקסט באמצעות אנלוגיה חזקה בין תוכן השיחה של ה"נוצרי" לבין התוצאה של ההנאה משיח זה עצמו. הנוצרי מציע פירוש נוח של הפסוק האוסר להשתמש באתנן זונה לטובת בית המקדש, דהיינו: למרות ששכר כזה אסור למטרות קודש, הוא מותר למטרות ארציות – ואף נמוכות יותר – כמו בניית בתי שימוש לכוחן הגדול. הנוצרי אף מציע הצדקה מדרשית טיפוסית למסקנה זו. רבי אליעזר "נהנה" מהתבטאות זו, אולי בשל שתי סיבות: ראשית, ההנאה האינטלקטואלית הטהורה מפרשנות מדרשית מתוחכמת, כזו אשר – אני מדגיש – נעשית בשיטה וזהה למדרש "כשר"; שנית, תוצאת מדרש זה הדיה גידול בכמות התרומות לבית המקדש. רבי אליעזר, על כל פנים, נענש על הנאה זו בהשפלה ובפחד מפני מאסר על-ידי הרומאים בעוון היותו נוצרי – מאסר שממנו הוא נמלט בעור שיניו. ההקבלה נראית ברורה: כפי שאסור להשתמש באתנן זונה לעניינים שבקדושה, כך אסור לקבל "תורת" כופר לעניינים שבקדושה. למרות שהתוכן של דברי התורה נראה זהה – כפי שהכסף עצמו זהה – מקורם ה"בלתי טהור" הופך אותם ללא מתאימים לקדושה, ואת מי שמקבל אותם לבר-ענישה. כיתתיות היא הומולוגית לזנות. יתר על כן, כוח הפיתוי של הפרשנות הכופרת חופף גם למה שמוצפן, משום שגם בפרשנות זו הפיתוי הוא להשתמש לעניינים שבקדושה בדבר-מה שמקורו באי-טהרה – אתנן הזונה. כשרבי אליעזר מאשים את עצמו בהפרת הציווי "הרחק מעליה דרכך" – צירוף עניינים אלה מתבאר. כפי שמנסחת זאת דייוויס, "בסיפורים אלה פיתוי מיני הוא איחוי של מגוון מתחים תרבותיים שונים" (Davis 1994). הפסוק מתייחס מילולית ל"אשה הזרה" שתפורש, כפי שנראה מיד, כזונה, ככת או כשלטון, כלומר כשיתוף פעולה עם אחד מאלה.

המגדור של כפירה כיתתית – כאן הנצרות – נתמכת על-ידי העובדה שבגירת ספר משלי האדם מצווה להרחיק דרכיו "מעליה". מעל ה"אשה הזרה" המפתה, ששפתיה נוטפות נופת אך אחריתה מרה כלענה. עם זאת, רבי אליעזר ניצל מן התסבוכת שלתוכה נקלע דווקא על-ידי אימץ וגיוס של אופני התנהגות שהרומאים עצמם היו יכולים להצפין כ"נשיים". במקום לעמוד מול מדכאיו "כמו גבר", הוא נמלט מן העימות באמצעות השימוש בלשון דרמשמיעית. יתר על כן, נראה שהטקסט אינו מגנה כלל את התנהגותו; רבי אליעזר מודאג מן השאלה למה נתפס, ולא כיצד נמלט. סמלי המגדר בסיפור הם, בהתאמה, מעורפלים מאוד, משום שמצד אחד חז"ל רואים עצמם כמתנהגים בדרכים "נשיות" נאותות (למרות שבשלב זה של הטקסט ה"נשיות" אינה מוצפנת עדיין במפורש) אל מול פני הכוח ה"גברי" הרומאי. מצד אחר, הפיתוי לוותר על ההתנגדות לכוח זה מסומלת כפיתוי אירוטי, אשר מעוצב בהכרח כנשי.

4.2 מינות, רשות וזנות

הטקסט ממשיך ישר לפסקה הלכתית, הנשענת על הציטוט ממשלי שנעשה בו שימוש בסיפור על רבי אליעזר: "הרחק מעליה דרכך ואל תקרב אל פתח ביתה" (משלי ה', 8). הטקסט עוסק בבירור מדרשי טיפוסית של מהות הדמות שעליה מוסב הביטוי "מעליה":

הרחק מעליה [מעל האשה הזרה] דרכך – זו מינות, ואל תקרב אל פתח ביתה – זו רשות. איכא דאמרי [יש אומרים]: הרחק מעליה דרכך – זו מינות והרשות. ואל תקרב אל פתח ביתה – זו זונה.¹⁷ וכמה [צריך אדם לרחק מפתח ביתה של זונה]? אמר רב חסדא ארבע אמות.

16. באחרונה ניהל המחקר דיון מקיף בטקסט זה, שהתמקד בשאלה אם שיחה כזו אפשר היה שתתקיים במציאות. השאלה המעניינת היא: האם נוצרי, בקיא דיו בכתבים ובטכניקות מדרשיות כדי שיוכל לטעון טיעון הלכתי שירשים את רבי אליעזר, יתייחס לתורת ישראל כ"יתורתכם"? אליבא דרוד פלוטר, ראשון המומחים בתחום הנצרות היהודית הקדומה, היתה שיחה כזו אפשרית ב"חוג יוחנן". ענייננו כאן רק בשאלה כיצד סיפור זה (שהוא ללא ספק קדום למדי) שובץ בטקסט מאוחר הרבה יותר – התלמוד – ובמשמעויות שהוא מספק כאן.

17. מפליא שפרשנות חז"ל על הפסוק אינה מאמצת את האימה הגלויה מפני מיניות נשית, שהקטע

קודם לכל, עלי לציין כי מעניין ש"פשוטו של מקרא", הלא הוא פירוש האשה כאשה ממש, מובא לכאן כמעין מחשבה שלאחר-מעשה, באיכא דאמרי [מסורת נוספת וחלופית]. שנית, יש להדגיש כי קביעה הלכתית פשוטה וחדה זו, כמעט חדה וחלקה, צורמת לגבי סוגיה שהיא כל כולה בסימן האגדה והאמביוולנטיות. לולא דמסתפינא הייתי אומר, שאמירה הלכתית חד-משמעית לכאורה זו הובאה לכאן כדי להבליט את ההטרוגניות של שאר הטקסט. ברם אפילו זה אינו מוצדק, כי כפי שנראה מיד אפילו פסיקת הלכה פסוקה זו מיד חותרים מתחתה.

מכאן ועד לסוף הטקסט שלושת הנושאים האלה – מינות [נצרות], רשות [שיתוף פעולה] וזנות – יהיו שזורים זה בזה. כפירה כיתתית (sectarian heresy), זנות ושיתוף פעולה עם כוח רומאי, נתפסו כקשורים זה לזה באופן כלשהו ב"תת-מודע" התרבותי של חז"ל. אין ספק שקשר זה נוצר לפחות בחלקו בשל היות השלושה מפתים ומסוכנים. בכל מקרה, כפי שנראה להלן, השלכותיו של קשר זה מרחיקות מעבר להבחנה ברורה וטריוויאלית זו. החתרנות שמתחת לפסיקת ההלכה הפסוקה [המכונה מחלוקת] אינה מאחרת לבוא:

ופליגא דרבי פדת [וחולקת על רבי פדת, כלומר האמירה שצריך להרחיק מילולית מבית הזונה חולקת על דברי רבי פדת] דא"ר פדת: לא אסרה תורה אלא קריבה של גילוי עריות בלבד, שנאמר "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה" (ויקרא י"ח, 6).

ובכן, אסור לו לאדם להתקרב לנשים מסוימות בלבד, לאלה העשויות להיות ערווה לו, אך גם קביעה מקילה זו אינה נשארת במקומה:

עולא כי <הוה> אתי מבי רב הוה מנשק להי לאחוותיה אבי ידיה <נ"א חדייהי> [עולא, כאשר היה בא מבית הרב היה מנשק לאחותיו על זרועותיהן (נוסח אחר: על חזהה)].¹⁸

כפי שמצוין בפירוש, קיימות כאן שתי דעות בנושא האינטימיות בין גבר לבין בנות משפחתו הקרובות ביותר: או שזהו הפיתוי המיני הגדול ביותר שיש להימנע ממנו בהתמדה יתרה, או שאין הוא מהווה בעיה כלל משום שאדם יכול להימנע בקלות מקיום יחסי מין עם העריות הקרובות ביותר.¹⁹ כאן אנו רואים את המתח סביב עניין זה בכל תפארתו. מצד אחד, רבי פדת טוען שהנשים היחידות שגבר אסור במגע אתן הן בדיוק עריות קרובות אלה – קיום יחסי מין עמן יהווה עבירה כבדה (כפי שמציין הפסוק מספר ויקרא האוסר "לקרוב"). משתמע אם כן שקרבה לזונה, היא כשלעצמה, אינה בעייתית על-פי התורה. מצד אחר, עולא הניח שהסבירות להתפתות לגילוי עריות היא עד כדי כך נמוכה, שהרשה לעצמו מגע פיסי אינטימי ואוהב עם אחיותיו, בהנחה, כמובן, שהוא (והן) לא יתגרו לדבר עבירה. בכל מקרה נראה שעולא סותר את עצמו, כפי שמציין התלמוד:

ופליגא דידיה אדידיה [והוא חולק עצמו על עצמו] דאמר [שאמר] עולא: אפי' קריבה בעלמא [אפילו סתם קרבה לשארה] אסור משום לך לך אמרין נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב [משום לך לך אומרים לנזיר סביב סביב. לכרם אל תקרב].

עולא עצמו פירש את הפסוק האוסר לקרוב לעריות כאיסור מכוון כנגד אותו המעשה שהוא עצמו על-פי הנאמר, היה מעורב בו – כלומר אינטימיות פיסית פשוטה ו"תמימה", כמשתמע מהבאת פתגם מפיו שמשמעותו היא כי אדם צריך להרחיק מכל פיתוי. אין בכזו התלמוד עצמו להכריע בסתירה בין הצהרתו של עולא לבין התנהגותו. תהיה זו טעות, בכל אופן, להסיק מכך שהחכמים

ממשלי היה עשוי להבליט. חז"ל בחרו לעקור אימה זו ממקומה ולהסב אותה לאובייקטים אחרים של פחד ותיעוב. אפילו הקריאה הפשוטה יחסית של ה"אשה הזרה" כזונה מוצעת רק כלאחר יד. הדבר עקבי, עם הנטייה החיובית בדרך כלל כלפי המיניות (ולכן בהכרח גם כלפי המיניות הנשית) שעליה הצבעתי בספרי *Carnal Israel*. אין זה אומר, כמובן, שאין למצוא גם גילומים סותרים ומכאיבים של מיניות נשית בספרות חז"ל. אני רק רוצה לסתור את הלך הרוח הרווח, הרואה בגילומים המכאיבים נורמה של תרבות זו.

18. מעניין לציין שבמקרה זה נוסח הדפוס משמר גרסה הרבה יותר נועזת, שלפיה היתה מסורת חלופית שעולא היה מנשק את אחיותיו על החזה. ואילו בכתב היד אמירה נועזת זו נשארה כנוסח אחר כתוב בגיליון בלבד, ושמה טעות סופרים לפנינו בכתב היד.

19. לדין בטקסט אחר, שבו היחס כלפי התשוקה לגילוי עריות לשאריות קרובות כאילו לא קיים, ראו Boyarin 1993, 61–62. תפיסה זו, הנאיבית במקצת, רווחה כנראה בחוגים בבליים מסוימים של חז"ל.

מייחסים לעולא צביעות. יהיה זה מאוד לא אופייני לתלמוד. התלמוד מוריד מחומרת מעשהו של עולא ומצביע על כך שמן הסתם לא התכוון להעמיד תקדים, שכן הוא עצמו סמך על מודעותו לאפשרות העבירה ולכן היה מחוסן מפניה.²⁰

בחזרוו לתימה המרכזית שלו, התלמוד מצטט כעת פסוק אחר ממשלי בדימוי מיסוגיני כדי להזהיר מפני סכנות מסוימות בעולם:

לעלוקה שתי בנות הב הב (משלי ל', 15) מאי הב הב [אמר רב חסדא] אמר מר עוקבא: קול שתי בנות שזועקות [מגיהנם ואומרות] בעולם הזה הבא הבא ומאי ניהו מינות והרשות [ומה הן? מינות והרשות]. איכא דאמרי [יש אומרים]: אמר רב חסדא אמר מר עוקבא: קול של גיהנום שזועקת ואומרת הביאו לי שתי בנות שאומרות בעולם הזה הבא הבא.

הטקסט מעלה שוב את הקישור בין כפירה ושלטון לבין פיתוי ותאוה. שוב נדחית הקריאה הפשוטה ש"בנות עלוקה" הן נשים בדיון התלמודי. אכן, המשמעות המיסוגינית של הפסוק אינה מנטרלת או מבטלת בשל כך – אלא מוגברת במידה מסוימת, על-ידי הפיכת הפסוק למטאפורה לפיתוי ולסכנה של הכפירה והשלטון; אבל הגוון המיני של הפסוק מופחת באופן משמעותי. ה"אשה הזרה" של משלי, דמות המעוררת התרגשות מינית בתרבויות רבות, נעשית המטאפורה המרכזית לכל מה שנתפס כאקזוטי בעיני היהודים, ולכן מושך – כוח פוליטי או פולחנים זרים מפתים. יהודים עומדים בפני פיתוי כפול של שיתוף פעולה עם המדכא, או התבוללות בצורות תרבותיות דומיננטיות. כל אחת מאפשרויות מפתות אלה מאפשרת בריחה מן המתח, שהוא לעתים בלתי נסבל, של השונות. הן מספקות שני אמצעים המאפשרים להיות ככל הגויים, ושתי אפשרויות אלה של בריחה מן המתח הן הן הנמשלות לבריחה ממתח הפירוד שהקשר המיני מספק אף הוא. להבנתי, זהו בדיוק כוח המשיכה של שתי דרכי המילוט מן המתחים של קיום יהודי בגלות – מתח שהוא מרכזי לטקסט. הסחות אלה מגולמות בסינקדוכה של מינות ושיתוף פעולה.

אפשר לראות זאת גם כך: התנהגות גברית – תאוות הבשר וההרגשה שמין יפתור את כל מצוקות הנפש – היא העלולה לטבח אותך בצרות. התנהגות נשית תהיה אם כן מוצא מצרות אלה.²¹ נדון באפשרות זו בקטע הבא.

4.3 תעלולנים נגד המתים על קידוש השם

בהמשך הטקסט מוצגים שני סיפורים פרדיגמטיים, המייצגים אידיאולוגיות הפוכות של תגובה לעריצות הרומאית: אחד הוא הד בלתי ישיר לסיפורו של רבי אליעזר שפגשונו לעיל, שבו הקדוש המעונה הפוטנציאלי נמלט באמצעות סוג של תעלולנות, ובשני מופיע מודל הקדוש המעונה המתריס במובהק. שתי הדמויות מוצבות זו מול זו באותו סיפור, ולכן מגלמות ביטויים רבה יותר את שאלת דרכי ההתנגדות הנאותות. סיפורו של רבי אליעזר, שהופיע בתחילת הטקסט, סיפק רק אפשרות אחת, וכעת האפשרויות מוכפלות ומעוממות זו עם זו בצורת דו-שיח בין שני הגיבורים. למרות שהטקסט אינו מציע פתרון ישיר למתח שבין אי-ציות "גברית" לבין התחמקות "נשית" – ויהיה זה נמחר וממעט לספק פתרון כזה – אנסה בכל זאת להראות כיצד מצפין הטקסט הטעיה ועשיית קנוניה, כאפשרויות התנגדות הנחשבות לכל הפחות מכובדות במצב של כיבוש. איני טוען שזוהו טקסט המתנגד באופן חד וחלק למוות על קידוש השם – מוות כזה היה נוהג תרבותי יותר מדי יוקרתי; אבל טקסט זה פועל באופן משמעותי להפחתת המופתיות של מוות על קידוש השם, תוך כדי הצבת המרד כאפשרות התגובה היחידה לדיכוי. לבסוף, נראה שיותר משאפשרויות ההתנגדות מגולמות בטקסט זה, מגולמות בו אפשרויות ההתנגדות החסרות. הסיפור פותח:

ת"ר [שנו רבותינן]: כשנתפסו רבי אלעזר בן פרטא ורבי חנינא בן תרדיון למינות, א"ל רבי

20. קיים מקרה מקביל של חכם (רבי אבהו) שהרשה לעצמו לרקוד עם כלות על כתפיו, משום שהיה נטול כל תשוקה מינית. מעשה זה בהחלט לא נועד ליצור תקדים לאחריים! יש לראות את הדברים במסגרת ההוראה המודרנית: "אל תנסו זאת בבית, האנשים הללו הם מקצוענים".

21. ידידתי וירגיניה בורוס (Virginia Burrus) טוענת, בכמה מאמרים, שבדורות אלה נוצרים רבים ראו בבתולה דגם אידיאלי לגבר הנוצרי. ראו גם מאמרי באנגלית, העתידי להופיע א"ה בקרוב (Boyarin forthcoming).

אלעזר בן פרטא לרבי חנינא בן תרדיון: אשריך שנתפסת על דבר אחד, אוי לי שנתפסתי על חמישה דברים. א"ל רבי חנינא בן תרדיון: אשריך שנתפסת על חמישה דברים ואתה ניצל, אוי לי שנתפסתי על דבר אחד ואיני ניצל. שאתה עסקת בתורה ובגמילות חסדים ואני לא עסקתי אלא בתורה בלבד וכדבר [וכדעת רב] הונא דאמר רב הונא: כל העוסק בתורה בלבד דומה כמי שאין לו אלוה.

כמו במקרה של רבי אליעזר, שסיפורו פותח את מחרוזת הסיפורים, גם כאן חז"ל שואפים ליצור מצב שבו המעצר על-ידי הרשויות הרומאיות יבטא את צדקת העונש האלוהי כלפי אלה שהם לבאורה חפים מפשע. ההבחנה, שאין בה כל ייחוד כשלעצמה, שהאימפריה המדכאת היא השוט של האל, מעלה (כפי שנראה) את שאלת ההתנגדות למדרגה תיאולוגית גבוהה וברובן משיבה על כנו צדק אלוהי פשוט. חז"ל, כמו רעיו של איוב, לא היו יכולים לשאת את המחשבה כי אלוהים מעניש ללא סיבה.²² כדי שיוכל לשמר את הגיון חפותו של רבי חנינא, ובה בעת להצדיק את פעולותיו של אלוהים כלפיו, מצטט התלמוד טקסט המראה שבעבר החזיק רבי חנינא שני סוגי כסף ציבורי, ובלבל ביניהם כשפיזר צדקה לעניים מן הכסף שיועד למטרה אחרת. בשל חוסר זהירות זה בטיפול בכספי ציבור, הוא נאסר ועונה, ויותר מכך: חוסר תשומת לב זה מצדיק את הנאמר מפיו, שהוא לא עסק במעשים טובים! חז"ל, כמו בני שיחו של איוב, אינם יכולים לדמיין אדם הסובל ללא מניע מוסרי כלשהו.²³ הטקסט ממשיך בפירוט העמדתם לדין של שני האסירים:

אתוהו לרבי אלעזר בן פרטא [הביאו את רבי אלעזר בן פרטא לדין]. אמרו מאי טעמא תנית ומאי טעמא גבת [אמרו: מה הסיבה שלמדת ומה הסיבה שגבת]? אמר להו אי ספרא לא סייפא ואי סייפא לא ספרא ומדהא ליתה הא גמי ליתה [אמר להם: אם הספר אין הסיף, ואם הסיף אין הספר, וכיוון שזה איננו, גם השני איננו].

רבי אלעזר בן פרטא מסתייע בשנינותו כדי לחלץ את עצמו מצרה. הוא מצהיר בפתגם שישנה סתירה עצמית בהאשמות המוטחות בו, משום שאיש אינו יכול להיות הן תלמיד והן גנב. מאחר ששתי האשמות סותרות זו את זו, הוא אומר, הן מבטלות זו את זו. למעשה אומר הרב: או שאתם מאשימים אותי בכך שאני מתנהג כ"יהודי" – או בכך שאני מתנהג כ"גוי"; אינכם יכולים להאשים אותי בשתי ההתנהגויות גם-יחד. ברובן שביטוי פתגמי זה של החכם היהודי מתפקד בעלילה, הוא גם מצהיר על נושא של הטקסט: התורה אינה בת תחרות לחרב, וכך היא חוזרת לתימה שיוסדה באמצעות הטיפולוגיה הניגודית של עשיו הרומאי ויעקב היהודי.²⁴ מתברר שהיה זה גם טופוס נוצרי, כפי שאנו למדים מסיפור של איוסביוס, בן המאה השלישית, שתיעד בין השאר מיתות נוצריות על קידוש השם בארץ-ישראל. על-פי מקור זה, חייל רומאי מסוים התוודה כנוצרי וניתנו לו שעות אחדות לחזור בו מווידויו או למות על קידוש השם.

בינתיים הבישוף של קיסריה, תיאוטקנוס, תפס אותו והביא אותו לנוכח המזבח. הוא הרים מעט את המסווה של החייל והצביע על החרב, אז הצביע על ספר הברית החדשה, והתחנן לפניו

22. כפי שהזכיר לי לן קפלן (Len Kaplan), צידוק הדין של חז"ל דומה באופן ראוי לציון לזה של רעיו (הנתונים לביקורת) של איוב. בעבר טענתי טיעון זה עצמו. הפסוקים שבהם רעי איוב עומדים על כך שאלוהים אינו מעניש ללא סיבה מצוטטים לחיוב במדרש, למשל במכילתא, מסכתא דעמלק 1, שבה מוצגת עמדה זו כאילו הינה נקודת מבטו של המחבר הנסתר של איוב (Boyarin 1990, 86-87). פן זה של הרליגיוזיות של חז"ל מוביל כמה רבנים אורתודוקסים בני זמננו להתעקש על כך, שרצח העם היהודי על-ידי הנאצים היה עונש על החטאים הקיבוציים של העם היהודי (בדרך כלל כתמיכה או כהתנגדות לציונות). לעתים קרובות, כנראה, טועים יהודים חילוניים לחשוב שזהו ניסיון לעשות דמוניזציה של האיוב, ולא מאמץ נואש לשמור על צידוק הדין.
23. התעקשות זו על צדק אלוהי נושאת עמה, כמובן, את הסכנה הקבועה של שיפוט צדקני של אחרים שסובלים. בעוד שסכנה זו מומחשת לעתים קרובות בחיים הדתיים הממשיים, איני חושב שהיתה זו כוונתו או רוחו של התלמוד.
24. בעקבות ליברמן (Lieberman 1939-44) קורא ג'רלד בלידשטיין (Gerald Blidstein) את הטקסט הזה באופן שונה, וטוען שממש כפי שהתכחשותו של רבי אלעזר לתלמוד תורה היתה בלתי ישרה, כך היתה גם טענתו להיותו "שודר", כלומר מורד אלים כנגד הרומאים, ואכן, יש טעם בדבריו – אם כי טיעונו עשוי לעורר ביקורת. בלידשטיין טוען ש"המעשים הטובים" שבהם החכם העסיק את עצמו היו מעשי מרידה אקטיבית (Blidstein 1984, 56-57). איני יכול להפריך את טענתו וגם לא להוכיחה. הנחות שונות מולידות פרשנויות שונות.

לבחור בין השניים. החרב והספר אינם עולים בקנה אחד (Hist. Eccl. VII. 15, qtd. Lieberman 1939–44, 445).

כשנהפכה הנצרות לדת האימפריה, נשתנתה כמובן עמדה אידיאולוגית זו. הנושא כאן אינו יושר, שהרי תגובתו של החכם אינה ישרה באופן קיצוני וחוסר יושרו יתוגמל בנס. העניין הוא, אני חושב, להצביע על הניגוד בין התורה לבין דרכי אלימות כשלעצמן.²⁵

או שואלים אותו הרומאים:

מאי טעמא קרו לך רבי [מדוע קוראים לך רבי?] <אמר להו> רבן של טרסיים אני [אמר להם: רבם של האורגים אנוכי]. אתיזה ליה תרי קיבורי [הביאו לפניו שני גלילי-חטים]. אמרו ליה הי דשתיא הי דערבא [אמרו לו: איזה של שתי ואיזה של ערב?] איתרחיש ליה ניסא אתא זיבורא איתיב על דערבא אתיא זיבורתא איתיב על דשתיא [נתרחש לו נס ובא דבור וישב על של הערב ובאה דבורה וישבה על של השתי]. <אמר להו האי דשתיא והאי דערבא> [אמר להם: זה של שתי זה של ערב]. מאי טעמא לא אתית לבי אבידן [מדוע לא באת לבית אבידן, כלומר למקדש האלילי? אמר להו [להם]: זקן אני ומתיירא אני שמא תרמסוני ברגליכם]. <אמרו ליה> עד האידנא כמה סבי אירמוס [אמרו לו: עד עכשיו כמה זקנים נרמסו?] איתרחיש ליה ניסא ההוא יומא דרמסו חד סבא [התרחש לו נס, שבאותו יום רמסו זקן אחד]. מאי טעמא שבקת עבדך לחירות [מדוע שחררת עבדך?] <אמר להו> [להם]: לא היו דברים מעולם. קם חד לאסהודי ביה [עמד אחד להעיד נגדו]. אתא אליהו אידמי ליה כחד מיניהו [בא אליהו ונתחפש כאחד מהם]. א"ל [אמר לו אליהו המחופש]: מדאתרחיש [ליה] ניסא בהנך בהא נמי יתרחיש ליה ניסא <ו>ההוא גברא הוה קא מחוי בישותיה [מזה שנתרחש לו נס באלה יתרחש לו נס גם בזה, ואותו אדם, כלומר אתה, יראה בושות]. לא אשגח ביה קם למימר להו [לא השגיח בו ועמד להגיד להם] הוה כתיבא איגרתא לבי קיסר <שדרוה בהדיה> אתא אליהו פתקיה ארבע מאה פרסי <אז ולא אתא> [היתה איגרת כתובה לבית הקיסר. שלחוה בידיו. בא אליהו וזרק אותה ארבע מאות פרסא, הלך ולא בא].

ברור שזוהו סיפור התנגדות הומוריסטי, אפילו קרנבלי (גרוטסקי), סיפור תעלולנים מובהק. רבי אלעזר בן פרטא נוקט שוב ושוב שיטות רטוריות המערבות "דר-משמעות [ח]כוונות מעורפלות", שהן בדיוק הטקטיקות שהפולמוסנים הרומאים של אסכולת "הסופיסטים השניים" החשיבו בלעג כ"גשיות".²⁷ בצורה האופיינית לסיפור העם²⁸ מתרחשים לגיבורנו שלושה נסים. בראשון, אחרי ששיקר והכריז על עצמו "רב" של אורגים, פרופסור לטווייה, הרומאים בוחנים אותו על-ידי כך שמראים לו שני סלילים של חוט טווייה ומבקשים ממנו להבחין בין חוטי הערב לחוטי השתי, כלומר: בין האקטיבי לפסיבי, בין חוטי הזכר לחוטי הנקבה. מתרחש נס וזכר של דבורה מתיישב על חוטי הערב ונקבת דבורה מתיישבת על חוטי השתי, וכך יכול הרב להגדיר את השוני ולשכנע את הרומאים שהוא, אכן, אורג. בנס השני, רבי אלעזר מודיע לרומאים שלא הלך לפולחן הפגאני (כלומר לפולחן הקיסר) משום שהוא פוחד להירמס, וגם כאן מתרחש נס המשכנע את הרומאים באמיתות השקר שלו. וכן במקרה השלישי: כאן מתכוון יהודי להוקיע את הרב כמי שאכן שחרר את עבדו – דבר, שכפי שמתברר מעולמו של הסיפור, היה לא חוקי ואף היווה סימן בטוח לדבקות ביהדות, או שמא בנצרות! באמצעות צירוף פחד מאד לא סביר של נסיבות ונסים, העד המפליל מועף כה רחוק מזירת האירועים, עד שלא נשמע עליו עוד לעולם. אין לי ספק שאנו נמצאים כאן בתחומה של הספרות העממית, ובכך איני מתכוון לספרות שאינה של חז"ל עצמם אלא ברצוני

25. פרשנות זו, אשר עלולה בשלב זה להיראות מוגזמת, נתמכת על-ידי טקסטים נוספים שאטפל בהם להלן בהקשרים שונים. לכן יש לראות בה היפותיזה בשלב זה. פרשנותי שונה במידה רבה מזו של ג'רלד בלידשטיין (Blidstein 1984).

26. ראוי לציין, שבייצוג יהודי זה שחרור עבדים נחשב סימן לדבקות בתורה ולחוסר נאמנות לרשות הרומאית. לא ברור לי לגמרי (למעשה די לגמרי לא ברור לי) מה יכול היה להיות הרקע ההיסטורי לשיפוט זה.

27. המשמעות המגדירית של טקטיקות אלה יכולה להיות מוסקת מהקשר כתיבתו של פולמו (Polem), כפי שתוארה על-ידי גליסון (Gleason 1995, 37).

28. יש לעיין בספרה של גלית חזן-רוקם (1996) ובייחוד בפרק האחרון, כדי להיוודע לפרספקטיבה חדשה זו על אודות מקומה של הספרות העממית בטקסטים של חז"ל.

להדגיש את הקשר ההדוק בין המעמד ה"חז"לי לבין ה"עם". הערכים של הסיפור גם הם ברורים. כל סוג של הטעיה הוא לגיטימי, ככל שהוא משחרר אותך מן המדכא, משום שחוקיו של זה האחרון הם לחלוטין לא לגיטימיים. הרב הוא רבי-מג של ממש.

אחרי הקומדיה, באה הטרגדיה. גיבורנו הבא הוא כל דבר פרט לתעלולין:

אתוהו רבי חנינא בן תרדיון [הביאו את רבי חנינא בן תרדיון לדין]. אמרו ליה [לן]: מפני מה עסקת בתורה? אמר להו [להם]: כאשר צוני ה' אלוהי מיד גזרו עליו שריפה ועל אשתו הריגה ועל בתו לישוב בקובה של זונות. ... בשעה שיצאו שלושתן, צדקו עליהם את הדין. הוא אומר, "הצור תמים פעלו" (דברים ל"ב, 4); ואשתו אמרה, "אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא" (שם); בתו אמרה, "גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם וגו'" (ירמיה ל"ב, 19). אמר רבי: כמה גדולים שלושה צדיקים הללו שנודמנו להן שלושה מקראות הללו של צידוק הדין בשעת צידוק הדין.

זהו סיפור פרדיגמטי של מוות על קידוש השם. מוות כזה הוא עדות לסמכות השיפוטית של כוחו וצדקתו של אלוהים, המחליפה את הרשות השיפוטית הזמנית. לפיכך, כשחכם זה נשאל "מפני מה עסקת בתורה" (מדוע למדת תורה?) הוא אינו מחפש דרך להתחמק מתשובה – ולכן מאשמה, כפי שעשו בהצלחה שני קודמיו בטקסט – אלא מודה ב"פשע" ובעליונותו של חוק ה' לגביו על פני המחוקק הרומאי: "כאשר צוני ה' אלוהי". רגש זה, שרגילים להעריצו, הוא האנטיתזה המדויקת לכפילות שמבטא רבי אליעזר באמירה "נאמן עלי הדיין" – הדיין תרתי משמע. כעת הטקסט של רבי חנינא, המציב את הצדק האלוהי האמיתי אל מול הצדק השקרי של בית הדין הרומאי, מחויב גם הוא להראות שהצדק האלוהי צודק. הנושא של "צידוק הדין" – מושג ריטואלי ותיאולוגי – במחשבת חז"ל הוא לכן מרכזי לעניינו של הטקסט. יש לציין את מספר הקריאות האפשריות שאליהן נפתחת הצהרתו של רבי אליעזר, במיוחד בניגוד לחד-קוליות הצהרתו של רבי חנינא. ראשית, "נאמן עלי הדיין" מובן (בטעות מכוונת) על-ידי הרומאי עצמו כהצהרת אמן בו. שנית, זוהי הצהרה של רבי אליעזר כי הוא בטוח שדיין האמת שלא ינטוש אותו בשעת משפטו, וכך יינצל – מה שאכן קורה. אך לאור סיפור ההד הנגודי של רבי חנינא אנו עשויים לתהות אם הצהרתו של רבי אליעזר שקרית, לא רק ביחס לשופט התחתון אלא גם ביחס לשופט העליון. אולי, בחפשו דרך מילוט מן השיפוט שהרומאים מתכוונים לכפות עליו, הוא גם מבקש להימלט מן השיפוט שאלוהים רוצה לכפות עליו – שיפוט שניתן להצדיקו על-ידי התייחסות להירדררות של רבי אליעזר לכפירה, ממש כפי שגזרי הדין של רבי חנינא ומשפחתו הוצדקו על-ידי הסופר ועל-ידי הדמויות עצמן? אם לנסח זאת בחדות, האם איננו יכולים לומר שרבי אליעזר מתוודה באמצעות פעולה זו על כך שאינו בוטח כלל אף באחד מן השופטים, לא העליון ולא התחתון? במבט ראשון אם כן, ותוך התחשבות בהנחות היסוד של תרבותנו, אנחנו יכולים להבין את סיפורו של רבי חנינא כמפתח הרמנוטי לקריאת סיפורו של רבי אליעזר ולקריאת הפארה של רבי אלעזר בן פרטא, ושני האחרונים מוארים באור ביקורתי. הטקסט, מכל מקום, פוסל קריאה כזו בהמשך:

תנו רבנן [שנו רבותינן]: כשחלה רבי יוסי בן קיסמא הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקרו אמר לו: חנינא אחי, אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכה והחריבה את ביתו ושרפה את היכלו והרגה את חסידיו ואבדה את טוביו ועדיין היא קיימת? ואני שמעתי עליך שאתה מקהיל קהלות ברבים וספר תורה מונח בחיקך ויושב ודורש.²⁹ אמר לו: מן השמים ירחמו. אמר לו: אני אומר לך דברים של טעם ואתה אומר לי מן השמים ירחמו? תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה עמך.

פסקה זו ניתנת להבנה במושגי הניתוח של סקוט על תפקיד ה"תסריטים הנסתרים" והעיגון החברתי שלהם בתפקודם באוכלוסיות נשלטות. כפי שהוא מראה, כדי שיווצר שיח חתרני חייבים להיות "אתרים חברתיים אוטונומיים" (autonomous social sites), נחבאים מעיניהן של האוכלוסיות השולטות, או נחבאים מאחזניהן בשל "צפנים לשוניים שאינם חדירים לזרים" (Scott 1990, 127).

29. דייוויס טוענת שמעלתו של רבי חנינא, וכן של אשתו ובתו כפי שהובאו לעיל, היתה בדיוק בקבלת דין שמים, וכאן, באופן פרדוקסלי, זהו בן שיחו הטוען שהוא לא הקדיש עצמו בצורה מספקת לאותו דין עצמו (Davis 1994).

לימוד התורה באתרים כמו בית המדרש, או אפילו ב"קהל" ציבורי, מספק בדיוק זירה כזו, ולא משנה, על-פי סקוט, מהו השיח המתנהל בזירה. כל עוד לימוד התורה שומר על אפשרות של תסריט חבוי, של מקום שבו היהודים הנשלטים יכולים לספק את נקודת המבט האמיתית שלהם על שליטיהם הרומאים (והסאסנים), הוא ישרת את הפונקציה. מובן שעניין זה מודגש עוד יותר כאשר התוכן המבוטא בלימוד התורה עצמו כולל בוז מוצפן או מפורש כלפי השולטים, כפי שאכן קרה, לדעתי, לעתים קרובות. תגובת ה"רומאים", כלומר מאמציהם לאסור את לימוד התורה, במיוחד ברוב-עם, מצביע על הבנתם – או אולי רק על הבנתם של היהודים שסיפרו את הסיפור – את התפקיד שמילאו התקהלויות כאלה בשימור ה"תסריט החבוי". ברם, חשוב להדגיש כאן את קולו החדש של רבי יוסי בן קיסמא. דעתו מנוגדת לחלוטין לזו של רבי חנינא. דווקא על-ידי התגרותו ברומאים, טוען רבי יוסי, מראה חברו שאינו מקבל את משפטו של הקב"ה. בהיפוך לסברתנו כי רבי אליעזר ורבי אלעזר בן פרטה ניסו להימלט מן הרומאים, טוען רבי יוסי שחייבים להפגין את קבלתנו את רומא כשוטו של הקב"ה על-ידי שיתוף פעולה אתם, כי מן השמים המליכוה. כפי שנראה, רבי יוסי עצמו מתחבר עם חשובי רומא. דעתו דומה אפוא לדעה שהופיעה בירושלמי שבת, מפיו של רבי יונתן, שהדרך לעשות את רצון ה' היא שיתוף פעולה עם המדכא באופן שתוכל להתוות את מעשיו לטובה עלינו. הטקסט שולח לנו, יש לומר, מסר דר'משמעי מאוד. יש להטעים את האירוניה בתקרית הבאה:

אמרו: לא היו ימים מועטים עד שמת רבי יוסי בן קיסמא, והלכו כל גדולי רומי לקברו. ובחזרתו מצאוהו לרבי חנינא <בן תרדיון> שיושב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים וס"ת מונח לו בחיקו. כרכוהו <בס"ת> <בספר תורה> והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן אש והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו כדי שלא תצא נשמתו מהרה.

לא רק שנבואתו של רבי יוסי, כי רבי חנינא יסבול הרבה בשל התנהגותו הפרובוקטיבית, מתגשמת בדיוק כפי שצפה – גם ספר התורה נשרף; אלא שהתנהגותו המסתגלת של רבי יוסי (התאמת עצמו במפורש לתסריט הגלוי) גרמה במובן מסוים לטרגדיה. טקסט זה אינו מתקבע במקום אחד. הוא מציג צדדים שונים של סוגיית ההסתגלות מול ההתנגדות, או של התעלולנות מול המוות על קידוש השם.

כעת אני יכול לפרש חלק מן הסיפור שלא הבאתי עד כה. מיד לאחר תיאור העונשים של שלושת בני משפחת רבי חנינא, מסביר הטקסט מדוע ה' הרשה התעללות כזו בהם:

"עליו [על רבי חנינא] שריפה". שהיה הוגה את השם באותיותיו. והיכי עביד הכי [וכיצד עשה כך?] והתניא והלא שנייה: אבא שאול אומר: אף ההוגה את השם באותיותיו אין לו חלק לעולם הבא. להתלמד עבד [לשם לימוד עשה זאת], דאמר מר [שאמר מר]: "לא תלמד לעשות" (דברים י"ח, 9) אבל אתה למד להבין ולהורות. אלא מאי טעמא אענש [אלא מה הטעם שנענש?] משום דהוגה את השם באותיותיו בפרהסיא הוה [היה], וכתיב "זה שמי לעולם" לעלם [להעלם] כתיב [שמות ג', 15].

"ועל אשתו הריגה". דלא מיחה ביה [שלא מחתה כנגדו], ועל בתו לישב בקובה של זונות. דאמר רבי יוחנן: פעם אחת היתה מהלכת בין גדולי רומי. אמרו: "כמה נאות פסיעותיה של ריבה זו". מיד דקדקה בפסיעותיה. והינו דאמר [זה שאמר] ריש לקיש: מאי דכתיב [מהו שכתוב]: "עון עקבי יסובני" (תהלים מ"ט, 6)? עונות שאדם דש בעקביו בעולם הזה מסבבות אותו ליום הדין.

בחינת פרטי ההסברים הללו, הנראים שרירותיים, תחזק את קריאת המשמעויות המגדריות של טקסט זה. רבי חנינא עצמו הואשם שעשה בציבור דברים שנדרש לעשות בפרטיות. בשבילו היה זה נאות להכריז בקול את שם ה' כפי שהוא כתוב, אות לאות, אך פעילות זו כרוכה בצנעה, ממש כמו לימוד תורה והוראתה על-פי רבי יוסי בן קיסמא. שם ה' ניתן לשם הסתרה, ולא כדי שייחשף לעין הציבורית של הרומאים העוינים. במלים אחרות, הטקסט מציע הומולוגיה בין הסיבות המעשיות לתפיסתו של רבי חנינא על-ידי הרומאים, לבין הסיבות התיאולוגיות. אלוהים התכוון שהוראת התורה תהיה פעילות צנועה, פנימית לעם היהודי בעולם עוין, "תסריט חבוי", ולא עניין של התרסה ואי-ציות. התנגדות, לפי נקודת מבט זו שאני מדגיש – אשר אינה היחידה כמובן במסורת חז"ל – מיוסדת על ביצוע מעשים בלי להסתבך בצרות, ותוך הסתייעות בחמקנות. יש לציין שרבי

חנינא, בהתרסתו כלפי הרומאים, התנהג בדרך מובנת לרומאים מבחינה תרבותית. ואילו רבי יוסי בן קיסמא, על-ידי כניעתו ושיתוף הפעולה לכאורה עם הרומאים, התנגד להגמוניה התרבותית שלהם.³⁰

החטא של רבי חנינא עצמו, חטא ההתרסה בציבור, מוכפל בחטאה של בתו. בהיחשפה למבט הגברי הטורפני, מנוכסת הן כ"רומאית" והן כרכוש גבריה החזקים של רומא, היא אינה מתחמקת ממנו אלא מחפשת דרך להגביר אף יותר את מעמדה כאובייקט. עונשה על העמדתה את עצמה כאובייקט מיני הוא הפיכתה לזונה – האובייקט המיני הבלתי אישי (depersonalized) האולטימטיבי. למרות שהטקסט מנוסח כאן כביקורת כלפי נשים וכשיפוט (לא הוגן) של הטלת האשמה על הקורבן, הרי אם תרצו יש כאן בריבזמן ביקורת מוצפנת על המבט הגברי עצמו. אין זה מקרה שאנשי רומא החשובים הם המיוצגים ברגע זה, הם "פועלי הבניין" המטאפוריים (או הסטריאוטיפיים) המשמשים בהבניית טקסט זה. רש"י, המצטט את הפסוק ממשלי – "כבוד בת מלך פנימה" – מסב את תשומת לבנו לכך שיש כאן בריבזמן דרישה "סקסיסטית" לסוג של "בית נשים" מבודד, וכן, מאחר שבת המלך היא עצמה ישראל, הערה להתנהגות הנאותה של יהודים בעולם. באמצעות כפילות זו, העשייה המוערכת של יהודים ממוגדרת כנשית, בעוד שהתנהגותם של הרומאים ממוגדרת כגברית.³¹ אלימות מבטם של הרומאים קרובה לאלימות הגדולה יותר שלהם, שפיכות הדמים, ואת התנגדות היהודי יש להסוות: "לעולם כ"העלם", כפי שמרמזת דר המשמעות של הפסוק משמות, כלומר "היה יהודי בביתך". המשיכו לחיות, המשיכו לקיים את היהדות, אך אל תתנהגו בדרכים שימשכו תשומת לב או יעוררו התערבות עוינת של הכוחות השולטים. אלוהים הוא זה ששלח אותם לשלוט. כך מאשר הטקסט לחלוטין את נקודת מבטו של רבי יוסי בן קיסמא (וגם את התנהגותו של רבי אלעזר בן פרטא), אך גם אינו מוחק לחלוטין או הופך ללא לגיטימית את דרכו של רבי חנינא. אני מתרשם כי זהו טקסט המחפש בכל כוחו להתנגד להכרה במוות על קידוש השם, אך בשל המעמד התרבותי של פרקסיס זה אין הוא יכול לגנות אותו באופן ישיר ואחיד. סופו של סיפור הבת הוא, בכל אופן, מאיר עיניים:

ברוריה דביתהו דרבי מאיר ברתיה דרבי חנינא בן תרדיון [ברוריה אשתו של רבי מאיר היתה בתו של רבי חנינא בן תרדיון]. הות אמרה ליה זילא בי מלתא דיתבא אחתי בקובה של זונות [היא אמרה לו: בזוי לי הרבר שאחותי יושבת בקובה של זונות]. שקל תרקבא דדינרי ואזל [לקח תרקבה של דינרים והלך]. אמר אי לא עבדא איסורא מתרחיש ניסא ואי לא לא מתרחיש ניסא [אמר: אם לא עשתה עבירה מתרחש נס, ואם לא, לא מתרחש נס]. אזל נקט נפשיה כפרשא תבעה [הלך והתחפש כפרש וביקש אותה]. אמרה ליה 'דשתנא אנא אמר לה מתרחנא מרתנא <אמרה לו: נידה אני. אמר לה: אני אמתין>. אמרה ליה נפישא טובא <דשפירן מינאי > [אמרה לו: הרבה ישנן יפות ממני]. אמר ש"מ לא עבדה איסורא [אמר: שמע מכאן שלא עשתה עבירה]. אזל לגבי שומר <דידה> [הלך לשומר שלה]. א"ל הבה ניהליה [ואמר לו תנה לי]. אמר ליה מיסתפינא ממלכותא [אמר לו: אני מפחד מן המלכות]. שקל תרקבא דדינרי יהב ליה א"ל לכל דאתי שחיד [לקח את התרקבע של הדינרים ואמר: שחד את כל הבא לבקשה]. <אמר ליה> וכי שלים מאי איעביד [אמר לו: וכשיגמרו מה אעשה?] אמא אלהא דרבי מאיר ענני <ומתצלת> [אמור: אלוה של רבי מאיר ענני ותינצל]. א"ל מי יימר הוה [אמר לו: מי יאמר שיהיה כך?] איכא הנהו כלבי דהוו קא אכלי אינשי [היו שם כלבים אוכלי אדם]. שקל קלא פתק בהו אתו עליה [זעק להם ובאו עליו]. אמר אלהא דרבי מאיר ענני הדור יהבה ניהליה [אמר: "אלוה של רבי מאיר ענני", וחזור. נתנה לו].

30. "הרומאי" חיפש את המבחן בהכרזת השם (nomen) או הזהות. הרומאים, למשל, הבחינו בכך שאיש או אשה אשר הכריזו Christianus sum (נוצרי אנכי) או Joudaios sono (יהודי הנני) עשו זאת כקריאת תגר", (Barton 1995). טקסטים של חז"ל הורו ליהודים להעמיד פני לא-יהודים כדי להינצל מיקידוש השם (בראשית רבה מהדורת אלבק, עמ' תתק"ד; ראו גם 416, 423, 444-1939 Lieberman). יש הרבה מה ללמוד מן ההשוואה של עצתו של קולאטינוס בכתבי ליוויס, המייעץ לחיילים הרומאים לשוב הביתה מן החזית באורח מפתיע כדי לבחון את נשותיהם, עם האיסור של חז"ל לשוב הביתה פתאום. לטקסט הרומי, ראו Barton 1995; וליהודי: ויקרא רבה, מהדורת מרגליות, כ"א ח': "רב אמר אל תיכנס לעיר פתאום ואל תיכנס לבית פתאום". מצד אחר, כפי שנראה להלן, אין מבחן הצניעות מושג זר לחלוטין בתרבות של חז"ל.

31. מרתק להשוות את התימטיציה הרומה מאוד (או החופפת, לפחות) של הפרדה בין מרחב פרטי למרחב ציבורי שנוצרים חשבו עליו בדיוק באותה תקופה (15-6, 1995, 1992; Burrus).

בניגוד להתנהגות הצפויה מן הגיבורה הרומאית במצבים כאלה – קל וחומר מקדושות נוצריות – בתו של רבי חנינא אינה מתנגדת למדכאיה ואינה מגינה על צניעותה בצורה הפגנתית, העלולה לעורר עליה את זעמם ולגרום למותה. במקום זאת היא מתכססת הימלטות מן המצב באמצעות שקרים ותחבולות (כמו הצעיר מבין שלושת העזים במעשייה האירופית). כל מה שדרוש לה כדי לבצע נס, וכל מה שדרוש לה כדי להינצל, הוא הצלחתה במשימה. האמצעים ה"לא הגונים" אינם רלוונטיים כלל. באותה עת עצמה הטקסט עושה תימטיזציה לפגיעותם של האנשים חסרי הכוח. ללא הנס, הם ייאכלו חיים על-ידי ה"כלבים". כדי שלא נחשוב, חלילה, שחוכמת התעלולנות מיועדת רק לנשים, אנו קוראים בהמשך הטקסט:

[לסוף] אשתמע מילתא בי מלכא [בסוף נשמע הדבר בבית המלך]. <אתיהו> אוקפיה אוקיפה [הביאווהו וצלבו אותו על צלב]. אמר אלהא דרבי מאיר ענני אחתוה [אמר: אלוה של רבי מאיר ענני והורידוהו] אמרו ליה מאי האי [אמרו לו: מה זה?] אמר להו [להם:] הכי הוה מעשה [כך היה המעשה]. אתו <חקקו לדמותיה דרבי מאיר אפיתחא דרומי [חקקו את דמותו של רבי מאיר על שער רומא], אמרי <אי אתי גברא דהאי סימניה והאי סימניה תפסוה [אמרו: אם יבוא איש שכך וכך סימניו תפסוהו]. כי מטא רבי מאיר התם בעו למיפשיה [כאשר הגיע רבי מאיר לשם, רצו לתפוס אותו] <רחיט מקמיה עאל לבי זונות> [ברח מהם ונכנס לבית זונות]. אתא אליהו אידמי ליה כוונה וכרכתיה [בא אליהו ונדמה לו לזונה וחיבקו]. איכא דאמרי בשולי גימם חזה טמש בהא ובלע בהא [יש אומרים שראה בישולי גימם והטביע אצבעו בהם ובלע אותם]. אמרי חס ושלום אי רבי מאיר הוה לא הוה עביד הכי קם ערק אתא לבבל [אמרו הרומאים: חס ושלום אם זה היה רבי מאיר הוא לא היה עושה כך. קם ברח ובא לבבל].

ההיבט המדהים ביותר של קטע זה הוא, כמובן, ההימלטות דרך הכניסה לבית הזונות, ויותר מכך – הסתרת עצמו, שוב, כלקוח של זונות, ויש אומרים: באמצעות אכילת מאכלות אסורים. הפעם אין זה כדי לברוק את צניעותו של מישהו אחר אלא כדי להציל את עורו. אנו רחוקים מאוד מעולמם של מתים על קידוש השם. כמו שבעיני הטקסט היהודי היה זה יאה לחלוטין שנשים צעירות יעמידו פנים כמתרצות לזנות, כדי לשמור על חייהן – כך סביר לחלוטין שרבי מאיר יתחפש ויעמיד פנים כמפר (או אולי יפר ממש) את ההלכה, כדי לשמור על חייו. וזאת, בהתאמה לעיקרון שישנם רק שלושה חטאים שיהודי נדרש להיחג ולא לעבור עליהם: עבודה זרה, שפיכות דמים וגילוי עריות. רבי מאיר בורח לבבל, שהיא מקום מוגן יותר ללימוד תורה – ושהיא גם, לא במקרה, המקום שבו נוסח סיפור זה. לבסוף, ישנה אנלוגיה מושלמת בין הרב הזכר לנקבה היהודייה הצעירה, ויתר על כן – החומרים התימטיים של הטקסט כולו יוצרים במשולב שיא. הקשר בין השלטון הרומאי, שידוליו וסכנותיו, לבין בית הזונות מועלה שוב, והטקסט נפתח למשמעות מוסריות וכמעט אלגוריות, שלפיהן העם היהודי מגולם לא עוד כגבר, יעקב, אלא כאשה.

ניסוחה של לורי דייוויס לעניין זה הוא מבריק: "חז"ל רואים עצמם כבתולות בבית בושת" (Davis 1994). ובמילים אחרות, בית הבושת הוא מקום מסוכן – מקום הפזורה – ומקום מבחן, שבו גברים ונשים יהודים יכולים להוכיח את טוהרתם. "אחרי שההוכחה נמסרת, בית הבושת משתנה לגן עדן בטוח שבו יכולים יהודים להעמיד פנים, ללא פגע, כמתבוללים" (שם), כלומר: ביטחון מוקנה על-ידי העמדת פנים של היעדרות לתסריט הגלוי. כשהמצב נעשה בלתי נסבל, הפתרון הנכון הוא לברוח "מן הסיפורים העוקבים. ברור שחז"ל עצמם היו אלה שחשו בחדות את הקושי להישאר טהורים בעולם לא טהור. הם פחדו מפני זיהום והיטמעות. בפנטסיה ממוגדרת-יתר זו, לוקחים חז"ל הן את תפקיד המדכאים והן את תפקיד המדוכאים, בעלי הכוח והקורבנות, הנטמעים והפגיעים" (שם). דייוויס אף מצהירה שהיא רואה "דמויות נשיות בסיפור כפרסוניפיקציות של גברים בפגיעותם הרבה ביותר. קריאתי הפמיניסטית נוגדת את הפרשנות הפמיניסטית המסורתית, שמציבה נשים כאחר וכעוברות אובייקטיפיקציה קבועה. ברוריה ואחותה הן מה שלוס אייריגריי (Luce Irigaray) מכנה ה"פסבדו-אחר": "זהויות גבריות מתחלפות, היבטים שגברים מפנים כלפי חוץ. במקרה זה, אני מציעה שמה שהם מבקשים להתכחש לו הוא פגיעותם, שנשים מגלמות כה ברצון" (שם).

התנגדותי היחידה למסקנה זו היא שבמקום לראות את חז"ל כדוחים את פגיעותם דרך דמות האשה, הנשארת טהורה בבית הבושת, אני רואה אותם לפחות כמודהים עם דמות זו של האשה.

בית הבושת, שבו הם נשארים טהורים, הוא האימפריה הרומית, עם פיתויי הכפירה, הזנות והשלטון שלה.

דיוויס מסכמת באמירה מהממת:

התרבות היהודית לא הסתפקה ביבוא סיפור העם [של הזונה בבית הבושת] בשינוי שמות הגיבורים בלבד. היא שינתה אותו באופן יסודי לסיפור הנאמר על-ידי עם מדוכא, על דילמות מוסריות בלתי נסבלות של ניסיון ללכת בדרכי אלוהים, כשאלוהים נראה נעדר. בעולם כזה, אפילו אליהו מופיע בצורת זונה. בעולם כזה, חז"ל רואים עצמם כבתולות בבית בושת (שם).

הקתדרה לתרבות חז"ל, אוניברסיטת קליפורניה, ברקלי

ביבליוגרפיה

חזן-רוקם, גלית, 1996. רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.

- Adler, Rachel, 1988. "The Virgin in the Brothel and Other Anomalies: Characters and the Contexts in the Legend of Beruriah," *Tikkun* 3.
- Barton, Carlin A., 1995. "The 'Moment of Truth' in Ancient Rome: Honor and Embodiment in a Contest Culture." Unpublished Essay, Berkeley.
- Biale, David, 1986. *Power and Powerlessness in Jewish History*. New York: Schocken.
- Blidstein, Gerald J., 1984. "Rabbis, Romans, and Martyrdom — Three Views," *Tradition* 21(3): 54–62.
- Boyarin, Daniel, 1990. *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Bloomington: Indiana University Press.
- , 1993. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. The New Historicism: Studies in Cultural Poetics. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- , forthcoming. "Masada or Yavneh?: Gender and the Arts of Jewish Resistance," in *Jews and Other Differences: The New Jewish Cultural Studies*, ed. Daniel and Jonathan Boyarin. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- , forthcoming. "Virgin Rabbis: On Cultural Affinities and Divergences in the Fourth Century."
- Boyarin, Jonathan, 1994. *A Storyteller's Worlds: The Education of Shlomo Noble in Europe and America*. Foreword by Sander L. Gilman. New York: Holmes.
- Burrus, Virginia, 1992. "The Male Ascetic in Female Space: Alienated Strategies of Self-Definition in the Writings of Sulpicius Severus." Paper Presented at the American Association of Religion.
- , 1995. *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*. Transformations of the Ancient World. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Davis, Laurie, 1994. "Virgins in Brothels: A Different Feminist Reading of Beruriah." Paper Presented at Graduate Theological Union, Berkeley.
- Edelman, Lee, 1990. "Redeeming the Phallus: Wallace Stevens, Frank Lentricchia, and the Politics of (Hetero)Sexuality," in *Engendering Men*, ed. Joseph A. Boone and Michael Cadden. New York: Routledge, pp. 36–52.
- Edwards, Catherine, 1993. *The Politics of Immorality in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eilberg-Schwartz, Howard, 1994. *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*. Boston: Beacon Press.
- Gleason, Maud W., 1995. *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*. Princeton: Princeton University Press.
- Gravdal, Kathryn, 1991. *Ravishing Maidens: Writing Rape in Medieval French Literature and Law*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hill, Christopher, 1982. "From Lollardy to Levellers," in *Religion and Rural Revolt: Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies*, ed. Janos M. Bak and Gerhard Benecke. Manchester: Manchester University Press, pp. 86–103.
- Levine, Amy-Jill, 1992. "Diaspora as Metaphor: Bodies and Boundaries in the Book of Tobit," in *Diaspora Jews and Judaism: Essays in Honor of, and in Dialogue with A. Thomas Kraabel*, ed. J. Andrew Overman and Robert S. MacLennan. South Florida Studies in the History of Judaism. Atlanta: Scholars, pp. 105–118.

- Lieberman, Saul, 1939–1944. "The Martyrs of Caesarea," *Annuaire de l'institut de philologies et d'histoire orientales et slaves* VII: 395–446.
- Marks, Richard G., 1994. *The Image of Bar Kokhba in Traditional Jewish Literature: False Messiah and National Hero*. Hermeneutics: Studies in the History of Religions. University Park, Pa.: Penn State University Press.
- Ophir, Adi, 1994. "Victims Come First." Paper Presented at Berman Center for Jewish Studies. Lehigh, Pennsylvania.
- Scott, James C., 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.