

ספרים

גלית חזן-רוקם

החוט המשולש – על מיניות, זוגיות ונשיות ביצירת חז"ל

Daniel Boyarin, 1993. *Carnal Israel – Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley, Los Angeles and Oxford: University of California Press.

הסיבה שיש לנקוט זהירות יתרה בבחינת האופן שבו מתנווט השיח של התרבות התלמודית המדרשית. ההיכרות עם התנועה העדינה והחזקה שבין שתיקה, דיבור וטקסט כתוב, שהיא מוקדו המחקרי של העיסוק בספרות עממית, מתגלה ככלי אנליטי מועיל בבחינת ספרותם של חז"ל. מסיבות של הגמוניות אידיאולוגיות של תרבות אליטיסטית במסגרות האקדמיות המסורתיות, לא זכה כלי אנליטי זה לעמוד במרכז הדיון במחקר המסורתי, וזו גם נקודתו העיוורת של המחקר העכשווי הנאור ביותר.

ספרות חז"ל מצטיירת ברובה כטקסט פתוח הרבה יותר מרוב הטקסטים האחרים בספרות העברית לתקופותיה. עניין זה בא לידי ביטוי מובהק בהימנעות מפסק הלכה בטקסטים ההלכתיים. הדיונים בענייני הלכה מציגים אפשרויות שונות, אך המקרים בהם נקבעת בטקסט העדפה של אפשרות אחת על פני אחרת הם מיעוט. ברור שבפרקסיס ההלכתי היה צורך לקבוע הלכה על-פי אפשרות מסוימת. משתמע מכאן שהשמעות המסוימת איננה בטקסט כי אם בהקשר, בקונטקסט. תכונה זו של הטקסט – פתיחות עקרונית להקשר היישום – משתקפת אף בטקסטים הבלטריסטיים, האגדיים. אי-המסוימות הסמנטית שלהם באה לידי ביטוי בכפל ובריבוי המסרים המאפיינים את הטקסטים הללו כמו גם בניסוח התמציתי המאפיין את הפואטיקה של חז"ל (חזן-רוקם תשמ"ג). לעומת התפיסה של פרנקל (1990) המעגנת תמציתיות זו בפואטיקה "הקלאסית" של חז"ל, נראה לי נכון יותר להבינה על רקע קשרי הגומלין בין הטקסטים הכתובים לבין

התייחסותה של התרבות אל הגוף, בייחוד אל גוף האדם, היא אחד ממגרשי המשחקים שבהם נבחן כל פעם מחדש המתח בין תרבות לטבע. מתח זה כמסתבר, אינו ניתן להתרה מכריעה אלא לאיזונים זמניים וחלקיים, והתקיימותו המתמשכת היא אחד ממקורות הדינמיקה היצירתית של התרבות. הגוף על תפקודיו הוא הסימן התרבותי שעל פיו נחתכת ההבחנה בין גברים לנשים בצורה החד-משמעית ביותר, הגם שגישות קיצוניות מציעות לראות בהכוננת התפקודים הגופניים לפי המין, כגון הנקה או משגל כחדירה, תוצאה של הבניה תרבותית (Butler 1990). אופן התגלמותו של הגוף בשיח התרבותי של חברה נתונה הוא פועל יוצא של יחסה למיניות, לגברים ולנשים.

היכרותנו עם התרבות היהודית של שלהי העת העתיקה הנה בראש וראשונה, ובאופן כמעט בלעדי, באמצעות הקורפוס הטקסטואלי העשיר והרבגוני של ספרות חז"ל. הטקסטים הללו, שני התלמודים – הירושלמי והבבלי – והמדרשים, עשירים ביותר בהתייחסויות שונות לביטויי מיניותם של גברים ונשים, ביחוד ולחוד.

ספרות חז"ל מצטיינת בתהליך יצירתה המיוחד כשיח בעל-פה שהתעצב בצמידות למצע ספרותי כתוב, המקרא, וכיצירה ההולכת ונכתבת במקביל למסירתה בעל-פה (שנאן תשמ"א). לכן היא מאפשרת לחוקריה ללמוד הרבה על המעבר בין יוצר יחיד לעיבוד הקבוצתי של היצירה, וחוזר חלילה. אופיה הקולקטיבי המוצהר מזמין לפרש אותה כתקשורת ישירה של תרבות מן העבר עם הקורא אותה בהווה (חזן-רוקם תשמ"ג, בייחוד הערות 2 ו-3). זו

המסירה ההולכת ונמשכת שלהם בעל-פה באותה תרבות. על דרך הדימוי אפשר לתאר את הטקסטים כרישום מוסיקלי המתממש בביצועים שונים. כדרך הדימויים קיימים הברלים משמעותיים בין השניים. הרמיון הוא בדינמיקה שבין רישום לביצוע ובארטיקולציה הצלילית כאופן הביטוי המממש את המשמעות הספציפית לעומת הרישום כטקסט פתוח לפרשנות הקשרית.

ספרו של דניאל בויארין, *Carnal Israel – Reading Sex in Talmudic Culture*, מהווה שלב חדש בקריאת היצירה התרבותית של חז"ל לאור תיאוריה תרבותית ביקורתית של הזמן הזה. מומחיותו המובהקת של בויארין בקריאת הטקסטים התלמודיים והמדרשיים ובקיאיותו המופלגת בביקורת התרבות, בעיקר זו האמריקנית בעשר השנים האחרונות, הן בסיס איתן לכתובה אישית, מעורבת וחריפה במיוחד.

בויארין מעמיד במוקד הפרשני של ספרו את מה שהתודעה המודרנית בדרך-כלל, בטעות, נוטה לראות כפינה אפלה בטקסטים של חז"ל, את יחסם לגוף ולמיניות. תוך כדי כך הוא מצליח להראות בצורה משכנעת ביותר שנושאי הגוף והמיניות, שבהם בחר כמוקד הפרשנות של קריאתו בתלמודים ובמדרשים, מהווים ציר תימאטי החותך את הטקסטים בנקודות מרכזיות ביותר, ונוגעים באופן עיצוב הזהות האתנית-לאומית, הדתית והתרבותית של יוצריהם. הבנת יחסם של חז"ל לגוף ולמיניות מעמיקה את הבנת יחסם לאל וללימוד התורה, לעבר, להווה ולעתיד.

במרכז דיונו של בויארין עומד הטיעון ששיח הגוף והמיניות של חז"ל מגדיר את זהותם התרבותית היהודית בהיותו דיאלוג של התבדלות ברורה מן המגמות המסתמנות בנושאים אלה בשיח ההלניסטי הפגאני ויותר מאוחר, ביתר שאת, בשיח הנוצרי. אפשר לומר בקווים כלליים מאוד שבויארין מצביע על יחסם החיובי של חז"ל אל המיניות המתממשת במסגרת הנישואין, ולטענתו לא רק מטעמים של "פרו ורבו", אלא מתוך הצבת האחדות בין הגוף לבין הנפש במרכז תפיסת הבריאה שלהם. לעומת תפיסה זו של חז"ל, מצביע בויארין על היחס הדואליסטי לנושא בתפיסות ששורשיהן בפלטוניזם, בעולם ההלניסטי הפגאני. האפשרות הפלטונית הועלתה בשיח היהודי-הלניסטי אצל

פילון, אך לדעת בויארין היא נדחתה כליל על-ידי חז"ל. לעומת זאת הנצרות, שבגילומיה המוקדמים הופיעו עמדות מגוונות לנושא, העמידה לדעתו בסופו של דבר במרכז יחסה לגוף ולמיניות עמדה המפרידה בין הגוף לנפש, ומבטלת את הגוף לטובת הנפש הנצחית והקרובה יותר לאלהים.

אין ספק באשר לעמדת המחבר: בויארין מזדהה לגמרי עם חדות המיניות שהוא מגלה אצל חז"ל ונוטה לראות בעמדות אחרות בפי חכמי התלמוד והמדרש, עמדות מיעוט הנובעות מתנאים מיוחדים. מעניינת הדרך שבה בויארין מציג את תפיסת הטקסט של חז"ל כמקבילה לתפיסתם את יחסי הגוף והנפש, כאחדות בין הלשון והמשמעות, הבאה לביטוי במודוס הטקסטואלי של המדרש, לעומת התפיסה הנוצרית, של פאולוס ושל אוגוסטינוס למשל, הנוטה לאלגוריה ולהפרדה אפשרית בין התוכן המופשט לבין הלבוש במלים.

בויארין פותח את הספר בפרשה ישרה וחושפנית ככל האפשר של נקודות המוצא האידיאולוגיות והאישיות שלו עצמו כדי למסגר את ההטיות שהקורא עשוי למצוא במהלך קריאתו בספר. הוא מצהיר שהוא יהודי אורתודוכסי, מעין בן תרבותם של חז"ל (שם, 19), ופמיניסט. אך תוך כדי הצגת ההנחות המוקדמות שלו הקודמות לקריאה ולפרשנות הוא שוכח את מה שאמר בצדק, כמה עמודים קודם לכן (שם, 9) כביקורת על הקריאה האלגורית של פאולוס ופילון, על אי-קיומה של המשמעות כסובסטנס נטול ממשות קודם שהתגלמה בלשון. על כן, גם אם מתוך כוונה טהורה לגמרי הוא מכריז בהקדמה שספרו אינו שייך לספרות האפולוגטית, אין מנוס מן האפשרות שגם הוא בעל "תת-מודע פוליטי". בויארין, ככל מחבר, חסר-שליטה מראש על ההשלכות של פרשנותו, והקורא עשוי לפרש מתוך דבריו הנחות מוקדמות נוספות על אלה שעליהן הוא מצהיר בגלוי, בנידבות ובלב חפץ. נסיון התמודדותו עם טענת האפולוגטיות, שפרנץ רונצווייג מגויס אליו כדי "לטהר", עלה יפה מאוד מבחינה רטורית (שם, 20). אולם כמדומני אינו ממשין לעמוד בניתוחי בעל הדבר, בויארין, עצמו.

מכל זהויותיו בויארין שוכח להתייחס לזו של הפרופסור הנטוע בממסד מן הסוג האליטיסטי

שנראה כי חסר בתרבות היהודית של שלהי העולם העתיק ובתרבות המערב ואזור הים התיכון קודם לרנסנס האירופי בכלל. אמת, במצרים הקדומה היוו הסופרים מעמד בעל בלעדיות כמעט מטאפורית על הידע-ככתב, בהודו הקלאסית היו אקדמיות של משוררים, והפאידיה היוונית בת האקדמיה האתונאית ניסחה את גופי הידע הראויים למשכיל בעת ההיא, ובעקבותיה קמו בתי-הספר הרומאיים. אולם שום מוסד של ידע לא טען לאוניברסליות ולטוטליות המאפיינת את האוניברסיטה האירופית על שלוחותיה ושליחיה ברחבי העולם, ולדעתי אין בשום פנים ואופן לראות את בית-המדרש של חז"ל, בייחוד של תנאי ואמוראי ארץ-ישראל, בדמותה של האוניברסיטה האירופית.

והיוצר הרי בצלמו הוא יוצר. אם היהדות הרתית הפוסט-חסידיית ביקשה לראות בחכמי בית-המדרש צדיקים קדומים, הרי החוקרים הפילולוגים הדגישו דווקא את יצירתיותם הלשונית. בויארין מנהל שיג ושיח רצוף מתח עם חוקרים ציונים, מצד אחד, ועם חוקרים לא-יהודים (בעיקר נוצרים), מצד אחר. במסגרת זו חשוב לו שחז"ל יצטיירו (גם בעיניו; בויארין לעולם אינו חשוד בעיניו בנסיגות מכוונות לעוות עובדות) כמשכילים בעלי גישה לגופי הדעת הרלוונטיים ביותר בעולם המשכיל של תקופתם, קרי בתרבות ההלניסטית הפגאנית והנוצרית. חז"ל מוצגים כמגבשים עמדה עצמאית מבלי להפוך לקרתניים, כנציגים גאים של מסורת אינטגרטיבית. אילו נקלעו לסלונים התרבותיים של אלכסנדריה או לאקדמיה של אתונה לא היו נמצאים חסרי מענה או אבודים מראש. עמדתם כלפי הגוף היא נהנתנית במידה, בלי להיות הדוניסטית או דקדנטית. הם כמעט יכולים להיות פרופסורים לתרבות התלמודית בברקלי.

יחסי ההזדהות של בויארין עם עמדותיהם התרבותיות של חז"ל מורכבים ביותר שעה שהוא מזדהה כפמיניסט, אמנם בהסתייגות: "ככל שהדבר אפשרי לגבר". עמדת הנחיתות הברורה של הנשים בתרבות היהודית בתקופה הנדונה, באשר לגישה לכוח ממשי ובאשר למעמד מנוסה בהלכה ובמנהגים, דוחקים אותו לא פעם לאותה עמדה אפולוגטית שממנה, כאמור, הוא משתדל להתנער בפתיחת ספרו. נדמה שמתוך עימות, לגיטימי וחשוב, שהוא

מתעמת עם הפרשנות החברתית האורתודוקסית המקובלת היום, בייחוד בקשר למעמד הנשים, הוא משתדל להצביע על מקורות לפרשנות אלטרנטיבית בקורפוס של חז"ל. תוך כדי כך הוא מטה את הרב-קוליות של התלמודים והמדרשים לכיוון הקול התואם את עמדתו שלו.

בויארין מרחיב ומעמיק את הדיון בכמה סוגיות העוסקות בגוף ובמיניות בכתביהם של חז"ל: הקשר בין מיניות ורבייה בדברי החכמים, כשלטענתו אין הם "מפלים לטובה" מיניות לשם רבייה בלבד; השתקפות תפיסת הגוף והמיניות בסיפור הבריאה, ובייחוד בסיפור בריאת השותף המיני של האדם, חוה; מקומו של המעשה המיני במכלול היחסים שבין בני זוג במסגרת נישואין; התמרת המיניות בפעילות אחרת של תשוקה – לימוד התורה; השלכות תפיסת המיניות לגבי מעמדה של האשה, ובייחוד לגבי הכשרתה כתלמידת חכמים; ולבסוף הבניית הגבריות החז"לית כמיניות ואבהות בהקשר של לימוד תורה.

טיעונו הכולל ביותר של בויארין הוא הסרת התוויות של מיזוגיניות (שנאת נשים) מתרבות חז"ל. בניגוד לטיעונים הריווחים בביקורת התרבות המערבית העכשווית, בויארין מבקש לטוהר את המרכיב היהודי של "המורשת היהודית-נוצרית" מן הכתם הזה. בדיון בסוגיות שמנתי לעיל הוא מבקש להצביע על הפונקציונליות של השיח החז"לי בהעמדת ממסד תרבותי שיבטיח המשכיות פיסית ותרבותית של הקהילה הלאומית: שילוב של אהבת התורה ותורת האהבה.

חילוקי הדעות שיש לי עם בויארין על הרכב הדעות בקרב מחברי ספרות חז"ל בקשר לנשים אינם נובעים מן העובדה שאני פמיניסטית וגם אשה. עמדתי נובעת, כך נראה לי, בראש וראשונה מנקודת המוצא התיאורטית הבוחנת את ספרות חז"ל מנקודת מבט של שילובן של תרבות עממית ויצירה עממית בכתביהם. יש בנקודת מבט זו כדי לבסס גישה שונה הן לרב-קוליות העקרונית של הטקסט והן למוסדות שיצרו את הטקסט, ומתוך כך לנגישות הטקסט לנשים תוך מתן ביטוי פעיל לקולן בתוכו.

הטקסטים של חז"ל בעיני הם אתנוגרפיה "הכותבת תרבות" (Clifford and Marcus 1986), כשהם מצוידים ברמת אינטנסיביות של "תיאור מעובה" או "תיאור גרוש" (Geertz 1973)

השיח האתנוגרפי של התלמודים והמדרשים מביא את כל אלה בהקשרים אינטראקטיביים המזכירים גם הם כהקשרי עיגון של ספרות עממית: דיונים משפטיים, מפגשים בין נציגים של קבוצות שונות, והתנגשויות בין אינטרסים מנוגדים. גם במקרים שבהם מושקעת תשומת-לב רבה בעיצוב האמנותי והלשוני, ומקרים אלה רבים מאוד, חשופה מאוד התפקודיות האינטראקטיבית המתנסחת לפעמים בהיגד מפורש, בצורת מסקנה כללית או קישור לפסוק המתמצת את ה"מסר". ההבלטה הלשונית של התפקודיות האינטראקטיבית מטביעה בספורת העממית שבטקסטים של חז"ל את מה שמקובל לראות כאופי הידיקטי שלה.

טקסטים, כדבריו המפורסמים של בחטין, הם רב־קוליים באופן המהותי ביותר. פועל בהם מנגנון התנועה של הלשון בין האפשרויות המבניות הממומשות על פני השטח לבין שפע האפשרויות הסמנטיות הגלומות בתבנית ובמשמעות שאינן המימוש השליט בהקשר מסוים. במובן זה כל משפט עשוי להיתפס כמכיל בתוכו את קשת האפשרויות המשתרעת בין תוכנו הגלוי לבין היפוכו הגמור, דרך אי־סוף אפשרויות מגוונות אחרות. הספרות העממית נותנת ביטוי עשיר לתכונה זו של הלשון באמצעות התפוצה הריבויית שלה בנוסחאות ובמקבילות רבות.

בטיסה החברתי של הספרות העממית אינו בהכרח אנטי־ממדי. אולם המוסדות שבהם היא נוצרת ומבוצעת חוצים את קווי הגבול בין הפרטי לציבורי באופן שמבליט מאוד את הטענתם של הטקסטים בסמכות אחת בהקשר אחד ופירוקה ממנו בהקשר אחר לטובת סמכות אחרת. לעתים קרובות, גם בתוך הקשר מוסדי, אחד הספרות העממית מצביעה על אפשרויות התפרקות. כמו ליצן החצר היא עשויה בעת ובעונה אחת ללעוג לשליט ולהעלותו לרום התהילה; כמו אם השרה שיר ערש היא עשויה להרדים את התודעה ולהטעין אותה בשאיפות לגדולה ולמרד.

גישתו של בויארין מבקשת, לעניות דעתי, להעמיד את חז"ל כאסכולה תרבותית ממוסדת ולא כתרבות שאין לה בהכרח עמדה אחידה מנוסחת בנושא כלשהו, כולל תפיסת הגוף והמיניות. ייתכן שהמניע שלו אינו אפולוגטי

וברפלקסיביות המצויה בכתיבה אתנוגרפית פוסט־סטרוקטורליסטית (Rabinow 1977). הם נעים בין סובייקט חוזה לסובייקט מתאר ומגיב. הטקסטים של חז"ל מאוכלסים בקולות המחייבים אותנו להרחיב את תפיסתנו על בסיס היצירה שלהם הרחק מעבר לכותלי בית־המדרש ובית־הכנסת, ולכלול הן את עולמות החוויה של הפרהסיה, כמו השוק, הן של הפרטיות, כמו הבית. השיח שלהם המבוסס על מגוון של דעות וקולות מוטבע בחותם הקולקטיביות, אף כי אינו מטשטש את קיומם של הפרטים. נשים, על כן, אינן מופיעות בהם רק כאובייקטים של חוויה גברית, מותרת יותר או פחות, כמוקד עניינו של בויארין בהן, אלא לעתים כקול הדובר ממש.

הסיפורים הרבים המובאים בטקסטים התלמודיים והמדרשיים, שבוֹיארין בצדק מצביע על הבעייתיות של הגישות הרואות בהם "רק" ספרות, מכאן, או כתיבה היסטורית, מכאן (שם), נענים בדרך קבע להגדרות הספרות העממית, שהיא: קולקטיבית, מסורתית, הרבה פעמים אנונימית, בעלת תפוצה ריבויית (מופיעה במקבילות ובנוסחאות שונות בהקשרים טקסטואליים שונים) ומבוצעת בהקשר אינטראקטיבי. הסממנים הסוגתיים (הזיאנריים) והסגנוניים המאפיינים את הפנומנולוגיה של הספרות העממית מצויים בהם בשפע: אגדות, המספרות על דמויות הנטועות במציאות מוכרת ומוחשת כממשית, ובמידה פחותה מעשיות, המבנות עולם המרוחק מן העולם המציאותי באמצעות דמויות דמיוניות וסימני ריחוק של זמן ומקום. לסוגת המעשייה משתייכות מעשיות בעלי־חיים – בהם השועלים, הדגים או החמורים מדברים ומתנהגים באופן אנושי – המוצגים בדרך־כלל כמשל לעולם בני האדם. טקסטים רבים רוויים מוטיבים מיתולוגיים וחשיבה מיתית. בנוסף על הסוגות הסיפוריות המובהקות קיימים בטקסטים של התלמודים והמדרשים שפע של פתגמים, דברי בדיחה וסיפורי חידה. כל אלה, הידועים מן הרפרטואר הספרותי העממי הכלל־תרבותי, מצויים אף בספרותם של חז"ל. סגנונם מקיים את הסממנים המאפיינים ספרות עממית באשר היא. סגנון הנובע מהקשר הביצוע האוראלי: נטייה לנוסחאות בפתוחה ובסיום, חזרות נוסחאיות – הרבה פעמים במתכונת משולשת – דמויות קבע, ריבוי בדר־שיח בעיצוב הסיפורי ועוד.

אלא נטייה יתרה לתפיסה מגבשית, תבניתית [Gestalt], לאפשרויות התיאור והניתוח של תרבות. בהתייחסו לתרבות חז"ל כמכורה רוחנית וערכית לזהותו התרבותית שלו בהווה כיהודי מקיים מצוות ומתמסר ללימוד התורה (במובן הרחב של המלה כפי שהיא מופיעה אצל חז"ל כמרגם בתרבויות היהודיות שאחריהם) אין הוא יכול להפעיל על תרבות חז"ל מערכת דקונסטרוקציה ביקורתית מלאה. מה שמעניין את בויארין בקריאת הטקסטים של המדרש והתלמוד זו הבניה של אתוס תרבותי של חז"ל, המאפשר לו לחיות בשלום עימו. יחסי שלום אלה עם העבר מסתירים ממנו חלקים של התמונה שאינם עולים בקנה אחד עם האתוס הראוי הזה.

אתמקד בהעמדת הדמויות הנשיות וקולות הנשים. כדי לחזק את טיעוני שבויאריין מקל יתר על המידה בביקורתו על עמדות יוצרי מדרש האגדה בקשר לנשים, אדון בקצרה בשלושה סיפורים של חז"ל כדי להציג את הדינמיקה והרב־קוליות בייצוג נשים כדמויות מתוארות, מצד אחד, וכדמויות חוות ומייצרות טקסט, מצד אחר. מן הסיפורים עולה תמונה שעל־פיה ברור שיחסם של חז"ל לנשים היה בלתי־אחיד וכלל טווח התייחסויות רחב מאוד, מדיכוי מוחלט של קולות נשיים ועד למתן ביטוי מובהק לקולות כאלה. אמקד את הניתוח בכמה נקודות: מי מדבר בסיפור, של מי זויות הראייה, כיצד מתוארת האשה, הסמלים התרבותיים בסיפור והזיקה לחשיבה מיתית וקוסמולוגית. אמנות הסיפור של התלמודים והמדרשים מצטיינת בדירלשוניות כמעט ללא אבחנה, כך שלשון הסיפור נעה בין ארמית לעברית בתוך הסיפור ואפילו בתוך המשפטים עצמם. הסיפורים מובאים כאן כשהארמית מתורגמת. אם יש חשיבות בדיון לניסוח ארמי כלשהו מן המקור הוא יוזכר בדיון עצמו.

עיקר ענייני במתן הפרשנות לשלושת הסיפורים להלן הוא בהצגת הפרספקטיבה הרב־קולית, ועל כן הבלתי־אחידה מבחינה אידיאולוגית, והשלכותיה לגבי פירושן של הדמויות הנשיות בסיפור. עם זאת, ברצוני להדגיש כמה עניינים כלליים על פרשנות, ובמיוחד בסיפוריהם של בעלי האגדה התלמודית מדרשית. הטקסטים הללו נוגדים פרשנות חדי־משמעית בצורה מפורשת. הם זרועים בסממנים המחזקים עמימות, לא משום שאין ביכולת מחבריהם

לספק הרצאת דברים בהירה יותר. העמימות נובעת מן הקשרים הרפרנציאליים שמקיים הטקסט עם הקשרי הביצוע השונים שלו ועל כן קיים בטקסט תמיד פוטנציאל השתלבות־מחדש בהקשר חדש. השומע והקורא כאחד נדרשים לפעילות פרשנית אקטיבית, הכוללת הכרח להכריע בנקודות הרב־משמעיות של הטקסט. פרקסיס טקסטואלי זה חופף לגמרי את אופן יצירת הטקסט ההלכתי של חז"ל, שעיקרו הצגת דעות מנוגדות והנימוקים לכל אחת מהן, כשברוב המוחלט של המקרים אין הכרעה לטובת דעה זו או אחרת. ההכרעה הושארה בידי מפרשים עתידיים, ואכן דורות מאוחרים יותר, שדגמי התקשורת שלהם היו שונים באופן עקרוני מאלה של חז"ל, מסיבות שקשה ומורכב מדי להיכנס אליהן עתה, פסקו וסתמו רבי־משמעויות בתחום ההלכה. בדברי האגדה היתה הכרעה כזו פחות אפשרית ופחות נחוצה. הנקודות העמומות בטקסט מותירות את הטקסט בדרישה עם כל פרשן מחדש.

בתרבות שיצרו חז"ל היתה פרשנות טקסטואלית עיסוק מרכזי ועל פיה נחתך הכל, החל מפרשנות חלומות פרטיים וכלה בהכרעות משפטיות בתחום המשפט האזרחי. אין תמה על כך שגם ביצירות הסיפוריות והסיפוריות־עממיות שלהם מתגלה אופן ביטוי המגייס את הקוראים/ השומעים לפעילות פרשנית אקטיבית במיוחד.

הסיפור הראשון שאדון בו לקוח מן התלמוד הבבלי, מסכת גיטין, והוא משולב במסורות האגדיות על החורבן, מה שעשוי לרמוז למקור ארצישראלי עתיק ובלתי־ידוע. הטקסט מופיע במקביל גם במהדורות של מדרש ארצישראלי, איכה רבה, אך הובא לשם ככל הנראה מן התלמוד הבבלי.

אמר רב יהודה אמר רב: מהו שכתוב "ועשוק גבר וביתו, איש ונחלתו" (מיכה ב 2)? מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשת רבו, והוא היה שוליה של נגר. פעם נצרך רבו ללוות. אמר לו: שלח לי את אשתך ואלווה לך. שלח את אשתו אליו.

שהתה עמו שלושה ימים. הקדים [הרב] והלך לביתו [של השוליה], אמר לו: אשתי ששלחתי אליך היכן היא? אמר לו: אני נפרדתי ממנה לאלתר ושמעתי שהנערים התעללו בה [כלומר, אנסוה] בדרך. אמר לו: ומה אעשה? אמר לו: אם אתה שומע לי,

של השוליה על-פי לשון המדרש, מופיע שם "אלוהה" המצדיק יותר את משלוח האשה בשליחות, ובמקום "שהתה עמו" כתוב "שהה עמה", הנוטל מן האשה בסיפור את פעולתה היחידה. עד כה היתה זווית הראייה השלטת בסיפור זו של השוליה ושל מספר כל יודע. לקורא נודע על מהלך העניינים בין השוליה לאשה לפני שנודע הדבר לבעל. אף צמד הפעלים "עמד זה וגירשה, הלך הוא ונשאה" מדגיש את הפסיביות של הבעל (הראשון) לעומת השוליה.

תמונת הסיום מעבירה את זווית הראייה לבעל הנגל, ובכך הופכת אותה לזווית ראייה טראגית. האירוטיות המועצמת של הסצינה אינה נובעת רק מן ההנאה של הזוג הסוער, אלא אף מן הסמליות הברורה של הדמעה המטפטפת לכוס. הציר המיתי נחשף בסיום הסיפור ובהקשרו הטקסטואלי. בתחילת פרשה ג באיכה ובה, לפני הסיפור הזה, מופיע אחד המשלים הרבים בחיבור הממשיל את יחסי אלהים ועם ישראל ליחסי מלך ורעייתו. אף כי הסיפור הנוכחי לא נועד להיות משל אלא דווקא סיפור מן המציאות המצביע על מעשים לא-מוסריים בין אדם לחברו שהובילו לגור הדין של החורבן, הרי עדיין שרויה בסיפור האפשרות הפרשנית המשלית. יתר על כן, הסיפור מצביע על המשמעות הקוסמולוגית האפשרית של מעשים פרטיים ביותר. לא במקרה נזקק מי שעיצב את הטקסט הזה לסיום באמצעות פתגם, שהוא אמצעי טרורי עממי קבוע לתת למקרים פרטיים משמעות אוניברסלית באמצעות סינקדוכה.

האם יוכל בויארין לטעון כנגד הדוגמה שהבאתי שהיא מחזקת את טענתו על יחס החיובי של חז"ל לנשים כשותפות מיניות, שהרי על-פי הפירוש של הטקסט בהקשר הטקסטואלי שלו, הגברים שנהגו באשה כאילו היא חפץ – הם שהביאו אסון על עם ישראל. אלא שלא זה החטא עליו נרעש המספר. הסיפור, בהשתיקו כליל את האשה, מציג עמדה שבה הסבל שגרם גבר אחד לחברו הוא מקור הרעה. האשה, ממש כמו בפסוק מספר מיכה שעליו נסב הסיפור כולו, איננה אלא חלק מן הבית והנחלה, רכוש העובר מיד גברית אחת לאחרת. הגברים המעורבים בעניין נהנים מן הסתם ממיניותם ואף סובלים בעטייה – אך מה שקורה לאשה באותו עניין, הס מלהזכיר.

גרשנה. אמר לו: כתובתה מרובה. אמר לו: אני אלוהה לך ותן לה כתובתה. עמד זה וגירשה. הלך הוא ונשאה. כיוון שהגיע זמן הפרעון של ההלוואה שלו לא היה לו לפורעה. אמר לו: בוא ועבוד אצלי תמורת חובך. והיו יושבים ואוכלים ושותים, והוא היה עומד ומשקה להם. והיו דמעות נופלות מעיניו בכוסיהם. ועל אותה שעה נתחתם גזר דין [כלומר, לחורבן בית-המקדש] ואומרים על זה: נכנסו שתי פתילות בנר אחד (תלמוד בבלי, מסכת גיטין נח ע"א; וכאן כלשון המדרש באיכה ובה, מהדורת שלמה בובר, 123).

בסיפור זה האשה אינה אומרת מלה, עולמה הפנימי חסום בפנינו לגמרי והמנהג שנוהגים בה הגברים הוא כבחפץ הנשלח מגבר אחד לשני. היא מוערכת כשווה כסף.

הסיפור מקפיד להזכיר שהרשע הנו שוליה של נגר, מי שעסוק בעולם החומר. תאוותו אל אשת רבו (רב הנגר? או שמא מורו ללימוד תורה? לדעת רש"י מורו לנגרות) היא לא רק הפרת "לא תחמוד" גסה, אלא היא אף מצוינת בפירוש כחמדת עיניים. האם מעמדו של החמדן כשוליה מוסיף למעשה אף ניסיון של היפוך הסדר החברתי? המידע בעניין זה אינו חד-משמעי, בדיוק כמו מהותם האמיתית של יחסי שני הגברים (בתחום המקצוע או בתחום הלימוד הרחני), בייחוד לאור העובדה המפתיעה במקצת שהרב הוא שנוקק להלוואות מן השוליה.

גם התנהגות הגבר הנגול פתוחה לפרשנות: האם אכן צריך היה להיענות להצעה "המגונה" לשלוח את אשתו אל המלווה? הרי מנוסח דבריו לא משתמע "שלח לי את אשתך ואשלח עמה את ההלוואה" כי אם "שלח לי את אשתך ואז אלוהה לך". בנקודה זו מופיעה הפעולה היחידה המיוחסת לאשה: "שהתה עמו". נרמה שבמקום זה מתעוררת מאליה השאלה שמא מרצונה שהתה; ושמה הקשר בין השוליה לבין אשת הרב לא היה חרש לחלוטין; או האם החזיק בה השוליה בכוח. ומה אז משמעות העובדה שהפעולה היחידה של האשה בסיפור אף היא אולי בניגוד לרצונה?

שתי המקבילות בדרך-כלל זהות, מלבד שינויי סגנון קלים. בשתי נקודות משמעותיות יש הבדל בנוסח הבבלי. במקום "אלוהך" בהצעה המקורית

אולם כפי שאמרתי לעיל, זו איננה האפשרות היחידה בסיפורי האגדה. הסיפור השני שארון בו בקצרה לקוח ממדרש ויקרא רבה הארץ־ישראלי, שמקובל לראות בו יצירה של תחילת המאה ה־5. חיבור זה מתייחס לספר ויקרא המקראי, ופרקיו מתייחסים רק למקצת פסוקיו של הספר. בויארין מתייחס לסיפור בקצרה אגב עיסוקו בסיפורים העוסקים בברוריה אשת ר' מאיר כאשר מלומדת בפרק הששי של ספרו (187–187).

ר' ישמעאל שנה "גדול השלום ששם הגדול שנכתב בקדושה אמר הקדוש יימחה אל המים בשביל להטיל שלום בין איש לאשתו". ר' מאיר היה יושב דורש בלילות השבת. היתה שם אשה אחת יושבת ושומעת אותו. התארכה דרשתו, המתינה עד שסיים מה שדרש, הלכה לביתה, מצאה שהנר כבה. אמר לה בעלה: איפה היית. אמרה לו: אני ישבתי ושמעתי דרשה. אמר לה: בין כך וכך לא תיכנסי יותר הנה עד שאת הולכת ויורקת בפניו של הדרשן. ישבו כך שבת ראשונה, שבת שנייה ושלישית. אמרו לה שכנותיה: כיון שאתם צהובים זה לזה ניקח אותך איתנו אל הדרשן. כאשר ראה אותן ר' מאיר צפה ברוח הקודש [כלומר קיבל מידע על כל אשר התרחש]. אמר להן: האם יש ביניכן אשה שיודעת ללחוש על העין [לצורכי ריפוי]. אמרו לה השכנות: עכשיו לכי וירקי בפניו ותהיי מותרת לבעלך. כאשר ישבה לפניו התרחקה ממנו. אמרה לו: אינני יודעת ללחוש על העין. אמר לה: רוקי בפני שבע פעמים ואני ארפא. ירקה בפניו שבע פעמים. אמר לה: לכי אמרי לבעלך "אתה אמרת פעם ואני ירקתי שבע פעמים". אמרו לו תלמידיו: כך מבזים את התורה? לא היה מוטב שתאמר לאחד מאיתנו ללחוש לך. אמר להם: לא דיו למאיר להיות שווה לקונו? שהרי שנה ר' ישמעאל "גדול שלום ששם הנכתב בקדושה אמר הקדוש יימחה על המים בשביל להטיל שלום בין איש לאשתו" (ויקרא רבה, מהדורת מרגליות קצא–קצג; נוסח אחר בתלמוד ירושלמי מסכת סוטה פרק א הלכה ד).

בסיפור זה מתקיימת הפרדה בין מוסד הנישואין לבין לימוד התורה, כשבעלה של האשה המאזינה לדרשה על כל פנים אינו נמנה עם באי בית־מדרשו (או בית־הכנסת) של ר' מאיר. בשלב

זה המוקד החווייתי של הסיפור הוא באשה הנעה בין בית־המדרש לביתה, על אף שהסיפור פותח בר' מאיר. האשה נותרת, אם כן, להאזין לדרשתו של ר' מאיר עד שעה מאוחרת של ליל שבת כשבעלה נשאר בבית. זו כשלעצמה עובדה תמוהה במקצת. עם זאת, תגובתו של הבעל המנדה את אשתו מביתו, מדיר מעצמו וממנה את כל הנאות הזוגיות, בליווי דברי קללה ודרישה לעלוב בדרשן, היא קיצונית. ר' מאיר הוא בעל הדבר והסמכות בבית־הכנסת, על כן הוא קובע את אורך הדרשה. האשה פועלת על־פי העדפתה האישית ומתמהמהת עד לאחר כיבוי הנר בביתה. הבעל שולט באשתו ועל כן יכול להרחיקה.

בנוסף על הדמויות המופיעות בסיפור, מערכות הסימנים המרכזיות שבו נוגעות לשמיעה, ראייה, עיניים, אור. כמו כן מתהווה מערכת של ניגודים בין פנים לחוץ הנעה ממקום אחד למשנהו במשך הסיפור. האור בבית הזוג מקורו בנר – סמל של קבע למיניות ולנשיות בספרות חז"ל, ויש לזכור שמדובר בנר חרס שבו שמן ופתילה – שעם כיבוי מאבד הבעל עניין בכניסת האשה לבית (ראו הפתגם בסיום הסיפור הקודם). האור בבית־הכנסת לעומת זאת הנו ר' מאיר, והאור שהוא מפיק הם דברי הדרשה. האשה העדיפה את אור הדרשה על פני אור הנר הזוגי ועל כך הבעל מרחיק אותה. אור הדרשה הנו חיבור סינסתזי (מטאפורה המערבת קליטה בחושים שונים, במקרה זה ראייה ושמיעה), המצביע על קיומה של תקשורת שהיא מעבר לקליטת החושים. עם זאת, לאור דימוי הנר המובלע גם בשמו של ר' מאיר, אין להתעלם מן ההיבט המיני שבמשיכה של האשה להישאר עימו.

בויארין מייחד את האפשרות להיות סובייקט של הימשכות מינית לגברים שבסיפור, כשהאשה נתפסת כמתחרה למוקד המשיכה האירוטי הלגיטימי של בית־המדרש, התורה. אולם הסיפור, הסותר בפירוש ברב־קוליותו את ראיית הטקסטים כמבטאים את קולם של יושבי בית־המדרש הגבריים, מבטא במקביל קולות של שני יחידים גברים – הבעל ור' מאיר – שיחסם לבית־המדרש מוצג כשונה, של אשה יחידה ושל קבוצת נשים – השכנות, ושל קבוצת גברים – תלמידי ר' מאיר. בכך הסיפור כסיפור הנו רב־קולי בהרבה מן ההקשר המדרשי של ויקרא רבה, הממקד את הפירוש בדבריו של

ר' ישמעאל. מובן שהסיפור, הפתוח על-פי טבעו, רחב יותר במשמעותיותו מזו המיושמת בהקשר זה. טענתי היא כי ההקשר הטקסטואלי אינו מצליח לנטרל את המשמעויות האחרות של הסיפור והן אפשרויות להפעלה מחדש בהקשרים אחרים. מבחינת הנושא הנדון כאן, סיפור זה מציג תמונה של שיח נשי וגברי מעורב, בניגוד לסיפור הקודם, שבו בלטה השתקת הקול הנשי. אני מבקשת להדגיש שמקורות הסיפורים מאשרים הבחנה של בויארין בדבר ההבדלים בתפיסת נשים, בייחוד בענייני לימוד, בין ארץ-ישראל ובבל. בדרך-כלל המקורות הבבליים מגבילים את לימודן של נשים, שלא כמו המקורות הארצישראלים. כזכור הטקסט הראשון שצוטט הנו בבלי; לטקסט הנדון כאן כמה גרסאות ארצישראליות, אולם אף לא אחת בבלית.

נשוב לסיפור עצמו: שני החללים הפנימיים, הבית ובית-הכנסת, נשלטים בידי גברים, והאשה נטולת טריטוריה משלה נעה ונדה ביניהם. דבר זה נוגד ממצא מקובל בספרות האתנוגרפית, על-פיו הנשים שולטות בחללים הפנימיים ואילו הגברים – בחללים החיצוניים ובשטחים הציבוריים. כאן כוחה של האשה בא לה לא משליטה על שטח אלא מקשרים שיש לה עם אלה השוות לה במעמדן, שכנותיה. לנוכח ניתוקה בכוח מביתה הן מעודדות אותה לחזור לבית-המדרש, מקור האור החלופי, מטיב הראייה, המרכזי בסיפור, עובר כאן התמרה פלאית כשר' מאיר רואה ברוח הקודש (שוב סינסתזיה מובהקת). עובדה זו משנה את מעמדו בסיפור לבעל זווית ראייה עדיפה, כשהכוח שמקורו בבית-המדרש מתגלה ככוח מועדף. ר' מאיר מתרגם את הפגיעה שביקש הבעל לפגוע בו בפניו בהתאם לסמיוטיקה השלטת של הראייה, ליריקה לעין. דבר זה מאפשר לר' מאיר לתת לאשה לפעול בצופן תרבותי ידוע של ריפוי עממי (הנוהג עד ימינו) שלנשים יש בו תפקיד חשוב וסמכות של מומחיות. זהו הרגע שבו נפגשת האשה פגישה בלתי-אמצעית עם ר' מאיר, ובחללו של הסיפור נפער פנים בתוך פנים, חלל של אינטימיות בין-אישית בתוך חללו של בית-הכנסת. חלל זה מהווה משקל-נגד בעל עוצמה לאינטימיות המופרת של פנים הבית ממנו גורשה. אינטימיות זו קשורה קשר ממשי עם סיבת גירושיה, הימשכותה אחרי אורו ודיבורו, עיניו ופיו של ר' מאיר. האשה מבקשת

להשתית את האינטימיות הזו על האמת, ועל כן היא מבהירה מראש שאיננה יודעת "ללחוש על העין". אפשר שגם שכנותיה של האשה יודעות שאין היא מומחית לריפוי עממי זה. נראה שהאשה נבהלת מעוצמת האינטימיות הפיסית שמתאפשרת עתה בינה לבין הדרשן, שכן האור שחיפשה בין כותלי בית-המדרש היה ממין אחר מאשר הנר הביתי שכבה. דווקא ר' מאיר הוא שמאריך את רגע המגע הכמעט פסי (ועל כל פנים כרוך בהעברת נזולי גוף!) מיריקה אחת לשבע יריקות.

התלמידים המגיבים בחריפות על המעשה מייצגים אכן את הגישה שבוויארין רואה בה את העיקר, חבורת גברים שהתורה היא מושא תשוקתם המשותף, על כן הייחוד הסמלי שר' מאיר מקיים עם האשה הנו ביזוי התורה גם מן הבחינה של בגידה בה כמוקד הארוטי הלגיטימי של בית-המדרש, ולא רק בגלל ביזוי של התלמיד החכם. על רקע זה מסתברת גם תשובתו של ר' מאיר כיותר מורכבת ופחות צדקנית ממה שאפשר היה לחשוב. הצעתם שאחד מהם ילחש על עינו נדחית כביכול כדי לאפשר את מעשה ההקרבה העצמית וההתבוננות לשם שלום בית. אולם ניסוחו של ר' מאיר כולל גם השוואה, שיש בה מן ההיבריס, בינו לבין האל. האל הוא גם השותף הארוטי האולטי-מטיבי של התורה למן בריאתה בטרם היות העולם, ועל כן התלמידים למיניהם הם ממלאי מקום חלקיים של הבורא. ר' מאיר, שהאור מצוי בו עצמו והמדמה עצמו לבורא, מתייצב מול האשה הממשית ללא מורא. יש לשים לב לעובדה שהסיפור מסיים באזכור הטקס של בחינת האשה הסוטה – אשר כפי שבוויארין מדגיש בצדק, על-פי דברי הירושלמי במסכת סוטה, נועד כדי להרגיע את קנאת הבעלים, ולא על מנת לבחון את האשה ובוודאי לא להענישה – ובאזכור העובדה שהטקס כולל מחיקת השם המפורש מעל הגוויל בהכנת המים המאררים. לעומת זאת, הסיפור שותק שתיקה מוחלטת באשר לקבלת הפנים שזוכה לה האשה כשהיא חוזרת לביתה. במונחים של תבנית העלילה, השיא הרומנטי של הסיפור הוא מימוש האינטימיות הזמנית, החלופית, עם ר' מאיר, ואילו הסיום הטוב במסגרת הנישואין הוא עניין הקשרי, אפשרי אך לא הכרחי ברמת הסיפור, אם-כי הוא העיקר ברמת הסיכום המושגי החוץ-סיפורי.

סיפור זה מגלה, אם כן, את תכונת היסוד של הסיפור התלמודי-מדרשי, מיקוד חריף של מסרים סותרים ביחידות טקסט תמציתיות וקצרות, כשכפל המסרים ורבי-ממדיותם נוצרים על-ידי שימוש במבטים בעלי מטען אסוציאטיבי וסמלי ועל-ידי לשונות רב-משמעיות. נוכחות קולה של האשה מוצג בפירוש בהקשר הסוציולוגי הקבוצתי שלה, השיח עם השכנות, והוא מהווה מקור ידע חלופי לידע האצור בשיח בית-המדרש.

ההיבט הקוסמולוגי של סיפור זה הוא כמעט הפוך משל קודמו: הקוסמולוגיה מגויסת כאן לטובת הפרטים. ר' מאיר מצדיק באמצעותה את מעשהו ומזרים את האנרגיה שלה לתוך אפיק החיים של בני הזוג.

בסיפור השלישי שברצוני להביא כאן דנתי באריכות במקום אחר (חזון-רוקם תשנ"ה), ועל-כן אסתפק כאן בהבלטת ייחודו באשר להצגת הקול הנשי כפעיל גם ברמה הקוסמולוגית:

באותה שעה קפצה רחל אמנו לפני הקדוש-ברוך-הוא ואמרה: ריבונו של עולם, גלוי לפניך שיעקב עבדך אהבני אהבה יתירה ועבד בשבילי לאבא שבע שנים. וכשהשלימו אותן שבע שנים והגיע זמן נשואי לבעלי יעץ אבי להחליפני לבעלי בשביל אחותי. והוקשה עלי הדבר עד מאוד כי נודעה לי העצה והודעתי לבעלי ומסרתי לו סימן שיכיר ביני ובין אחותי כדי שלא יוכל אבי להחליפני. ולאחר מכן ניהמתי בעצמי [התחרטתי] וסבלתי [נשאתי] את תאוותי וריחמתי על אחותי שלא תצא לחרפה. ולערב חילפו אחותי לבעלי בשבילי ומסרתי לאחותי כל הסימנים שמסרתי לבעלי, כדי שיהא סבור שהיא רחל. ולא עוד אלא שנכנסתי תחת המיטה שהיה שוכב עם אחותי והיה מדבר עמה והיא שותקת ואני משיבתו על כל דבר ודבר כדי שלא יכיר לקול אחותי. וגמלתי חסד ולא קנאתי בה ולא הוצאתיה לחרפה, ומה אני שאני בשר ודם עפר ואפר לא קנאתי לצרה שלי ולא הוצאתיה לבושה ולחרפה, ואתה מלך חי וקיים רחמן, מפני מה קנאת לעבודה זרה שאין בה ממש והגלית בני, ונהרגו בחרב ועשו אויבים בם כרצונם. מיד נתגללו רחמיו של הקדוש-ברוך-הוא ואמר: בשבילך רחל אני מחזיר את ישראל למקומו, כמו שכתוב:

כה אמר ה' קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה מאנה להנחם על בניה כי איננו (ירמיה לא 14) וכתוב: כה אמר ה' מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה כי יש שכר לפעולתך וגו' (שם, שם 15) וכתוב: ויש תקוה לאחריתך נאם ה' ושבנו בנים לגבולם (שם, שם 16) (איכה ובה מהדורת בובר, 28).

בניגוד לסיפורים הקודמים, הסיפור הזה אינו מתרחש במציאות חברתית תרבותית בת-זמנם וסביבתם של יוצריו. הציר הקוסמולוגי של הטקסט אינו תוספת פרשנית לסיפור אלא עיקרו. דווקא בהקשר מפתיע זה נשמע אחד הקולות הנשיים רבי העוצמה ביותר בספרות חז"ל. עוצמתו מוכפלת בשל העובדה שקדמו לקטע זה קולות גבריים של האבות ושל משה שביקשו גם הם רחמים מן האל על עם ישראל בזכות מעשיהם, אולם ללא הצלחה. אפשר כמובן להרהר ולומר שקל יותר להעניק עוצמה לאשה מיתולוגית מחוץ להקשר חברתי מאשר לאשה הפועלת בהקשר החברתי המוכר. אולם "הקוסמולוגיה מאשרת את הסוציולוגיה", כדברי לוי-שטראוס (Lévi-Strauss 1976).

ההעצמה הכרוכה בסולידריות הנשית של שתי אחיות, המזכירה לנו את תמיכת השכנות במאזינתו האלמונית של ר' מאיר, מסגירה העברה של ידיעה מתחום החוויה החברתית אל הדו-שיח המתרחש בחלל היקום המשתרע מן העולם האנושי עד מושבו של האל. לא כאן המקום להרחיב על מקומו של טקסט זה בהתפתחות מושגי הנשיות אשר בתחום האלהות במחשבה היהודית בכלל. כדאי לזכור שאין לנו ודאות באשר לזמן חיבורו של הטקסט ואם אכן הוא עור מעורה של "תרבות חז"ל" במובן המקובל של המלה.

מטרת הבאת שלושת הסיפורים הללו בליווי ניתוח חלקי שלהם בהקשר של סקירת ספרו של בויארין היא להעמיק את הטיעון המוצג כאן. באשר בויארין טוען להצגת תמונה הנטועה במושגים של ביקורת התרבות – אשר בביבליוגרפיה שלה הוא שולט היטב – נראה לי שההליך האנליטי של פירוק ההבניה התרבותית אותה הוא חוקר מעוכב באופן רציני ביותר בגלל העניין המרכזי שיש לו בהבניה של ייחוסו התרבותי והאידיאולוגי כיהודי אורתור-דוכסי פמיניסט. אפשר היה להניח שמה שיפגום

ביבליוגרפיה

חזן-רוקם, גלית, תשמ"ג. "המסר האידיאולוגי והמסר הפסיכולוגי במעשה בשני בני צדוק הכהן" – קווים לפרשנות הסיפור במדרש האגדה, מחקרי ירושלים בספרות עברית ג: 122-139.

—, תשנ"ה. "הקול קול אחותי: דמויות נשים וסמלים נשיים במדרש איכה רבה", בתוך: אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, עורכת יעל עצמון, מרכז שז"ר לתולדות ישראל, ירושלים.

פרנקל, יונה, 1990. דרכי האגדה והמדרש, מסדה, גבעתיים.

שנאן, אביגדור, תשמ"א. "ספרות האגדה: בין היגדר על-פה ומסורת כתובה", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי א: 44-60.

Butler, Judith, 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London: Routledge.

Clifford, James and George E., Marcus, eds., 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Geertz, Clifford, 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Lévi-Strauss, Claude, 1976. "The Structural Study of Myth," in *Structural Anthropology*, tr. Monique Layton. Chicago: University of Chicago Press.

Rabinow, Paul, 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

בתהליך המחקר שלו יהיה ניסיון למתן כל דיסוננס בין השקפותיו להשקפות חז"ל. זו איננה הבעיה בספר שדנתי בו, ויושרו האינטלקטואלי של המחבר מונע דיון כזה. גם בלבם של דברי הביקורת כדאי להזכיר שזהו אחד הספרים החדשניים, המגרים מבחינה אינטלקטואלית והקריאים ביותר שנכתבו על ספרות חז"ל.

הבעיה התיאורטית המרכזית – שממנה נובעות הסתייגויותי המתודולוגיות – היא לדעתי הצורך של המחבר להעמיד מתוך תרבות חז"ל המגוונת בליקץ אתוס פחות או יותר ממוסגר בנושאים השונים שהוא דן בהם, אף שהוא מסייג אותו במנגנוני דיאלקטיקה מחשבתיים, מצד אחד, ובגיוונים אזוריים והיסטוריים, מצד אחר. הדגשת האתוס גורמת למיתון אי-הנחת, שהיתה אמורה כמדומני להוביל את בויארין להרמנויטיקה של ספק. במקום זה אני מוצאת אותו בעמדה של נחת שאין לי תמיד חלק בה. נקודת השקפה הפוכה, המתחילה מן הקולות הייחודיים של כל מספר ומספרת, כמרכיבי קהילה אנושית שיש בה מוסדות חברות רבים, לא רק בית-המדרש ובית-הכנסת, היתה נדמה לי, מגיעה אולי להכללה פחות אפקטיבית מבחינה רטורית, אולם מספקת יותר מבחינה תיאורטית וביקורתית.

החוג לספרות עברית, והתכנית לפולקלור יהודי והשוואתי, האוניברסיטה העברית בירושלים