

לכך נוצרת: על יהודים ובעלי חיים

מירה בלברג

המחלקה להיסטוריה, אוניברסיטת קליפורניה, סן דייגו

Mira Beth Wasserman, 2017. *Jews, Gentiles, and Other Animals: The Talmud After the Humanities*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

David I. Shyovitz, 2017. *A Remembrance of His Wonders: Nature and the Supernatural in Medieval Ashkenaz*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

רבי יהודה הנשיא, מחשובי החכמים בארץ ישראל בשלהי המאה השנייה ומי שמזוהה כעורך המשנה, סבל מבריאות לקויה וממכאובים קשים במשך שלוש-עשרה שנה. על פי האגדה, חוליו של רבי יהודה הנשיא תקפו אותו בעקבות מפגש עם בעל חיים והרפו ממנו לבסוף בגלל מפגש נוסף עם בעלי חיים:

ייסוריו של רבי [יהודה הנשיא] על ידי מעשה באו ועל ידי מעשה הלכו.
על ידי מעשה באו, מהו? עגל אחד שהיו מביאים אותו לשחיטה הלך ותלה את ראשו בכנף בגדו של רבי [יהודה הנשיא] והיה בוכה.
אמר לו [רבי יהודה הנשיא]: לך, לכך נוצרת.
אמרו [בשמייים]: הואיל ולא מרחם, יבואו עליו ייסורים.
ועל ידי מעשה הלכו: יום אחד היתה שפחתו של רבי [יהודה הנשיא] מטאטאת את הבית. היו מוטלים שם בני חולדה וטאטאה [גם] אותם.
אמר לה: הניחי להם, כתוב, "ורחמיו על כל מעשיו" (תהלים קמה, ט).
אמרו [בשמייים]: הואיל והוא מרחם, נרחם עליו (בבלי, בבא מציעא פה ע"א, בתרגום מארמית).

אפשר לקרוא את המעשה – הנוגע ללב, יש להודות – כסיפור של "חינוך מחדש" באמצעות ייסורים פיזיים. בראשית הסיפור אוטם רבי יהודה הנשיא את אוזניו ואת ליבו למצוקתו של העגל, לפחדו ולכאבו, וכתוצאה מכך נחשף בעצמו לכאב ולסבל מתמשכים. מן העובדה שבסוף הסיפור מפגין רבי יהודה הנשיא חמלה כלפי בני החולדה, יצורים המסווגים בהלכה כ"שרצים" טמאים (שבניגוד לבהמות מבויתות, הם אינם חלק רצוי ממשק הבית האנושי), אנו מתבקשים להבין שהסבל המתמשך חולל מהפך פנימי בנפשו של הגיבור: אולי מתוך ההבנה שגם הוא אינו אלא יצור פגיע וחלש הנתון לרחמי האל הוא מוכן כעת לגלות רחמים כלפי יצורים אחרים. אמנם בניגוד לסבלו של העגל, ששחיטתו נועדה לרווחת בני האדם ושעצם תהליך שחיטתו מעוגן בחוקי ההלכה, סבלם של בני החולדה הוא חסר טעם או פשר ועל כן אולי קל יותר לרחם עליהם או להימנע מהריגתם. אך לפי הפסוק מתהלים שמצטט רבי יהודה הנשיא לשפחתו, "טוב ה' לְפַלּוּ וְרַחֲמָיו עַל כָּל מַעֲשָׂיו", עמדת הרחמים המתבקשת מתעלמת מהבדלים בין סוגים שונים של בעלי חיים. פסוק זה מביע נכונות לכנס תחת הקטגוריה "כל מעשיו" (כלומר, כל ברואיו) של האל לא רק את כל בעלי החיים אלא אף את בני האדם, ולכונן עם בעלי החיים – ולו לרגע – שותפות גורל.

אפשר לומר בהכללה כי שתי הקביעות של רבי יהודה הנשיא בשני שלבי הסיפור – "לכך נוצרת" ו"רחמיו על כל מעשיו" – ממסגרות ביעילות למעלה מ-1,500 שנה של דיונים על בעלי חיים ועל יחסם הרצוי והמצוי של בני אדם לבעלי חיים במסורת היהודית. הדיונים הללו נסובים רובם ככולם סביב שתי שאלות הכרוכות זו בזו. השאלה האחת היא אם החיה עומדת בשורה אחת עם האדם מבחינת היותה יצור נברא, ולפיכך יש לה יחס מסוים עם האל, או שמא כל שימושה אינו אלא לצורכו של האדם ולכן האדם הוא בבחינת אל עבורה. השאלה השנייה היא אם יש לאדם התחייבות אתית כלשהי כלפי בעלי חיים (ובאופן ספציפי, כלפי סבלם של בעלי חיים), ואם כן – מהי. התחייבות אתית כזאת יכולה לנבוע הן מהעמדה המשתתפת שלפיה "כולנו ברואי האל" והן מעמדה היררכית שלפיה בעלי החיים נתונים בידינו ועל כן עלינו לנהוג כלפיהם ברחמים, כפי שהאל נוהג כלפינו; אך היא איננה משתמעת בהכרח מאף אחת משתי העמדות הללו. כותבים ופרשנים יהודים רבים – בשלהי העת העתיקה, בימי הביניים, בעת החדשה וגם בימינו – דנו בשתי השאלות האלה בהזדמנויות רבות והביעו דעות שונות ואף מנוגדות בעניינן. בקצה האחד של הספקטרום מצויים אלו הסבורים שלאדם אין כל התחייבות אתית כלפי בעלי החיים, שכן אלה נוצרו אך ורק לשימוש. אלו טוענים שכאשר התורה או התלמוד מצווים על רחמים כלפי בעלי החיים הדבר נועד בסופו של דבר לפתח בבני האדם את מידת הרחמים כלפי זולתם האנושי. בקצה האחר של הספקטרום מצויים אלו המטיפים לצמחונות ולהימנעות מכל ניצול של בעלי חיים. בין שני הקצוות יש דרגות ביניים רבות וגונו גוונים של אבחנות ופולפולים (לסקירות של הדיונים והעמדות בנושאים אלו ראו Brumberg-Kraus 1999; Shemesh 2006).

עד לפני שנים אחדות, המחקרים (המעטים) שעסקו בנושא הכללי של בעלי חיים "ביהדות" או בהקשרים יהודיים ספציפיים התמקדו, בלעדית כמעט, בשתי השאלות הללו: שאלת ההיררכיה ושאלת המחויבות האתית. ההתמקדות בנושאים אלו איננה מפתיעה כלל: ראשית, אלה הן אכן הסוגיות שאליהן נדרשים החיבורים ההלכתיים, הפרשניים וההגותיים כאשר הם נוגעים ישירות ומפורשות בנושא בעלי החיים. שנית, יש להודות שאלה ההיבטים הפרקטיים והאקטואליים יותר של העיסוק בבעלי חיים, והרלוונטיים ביותר לגיבוש מדיניות פרטית או ציבורית ביחס לבעלי חיים. אולם ההתמקדות בנושא המכונה לרוב "צער בעלי חיים", כלומר בסבלם ובכאבם של בעלי חיים, וההתייחסות אליו כאל הציר היחיד המגדיר את קיומם של בעלי החיים ביחס לאדם, גרמה לכך שחוקרים וקוראים של טקסטים יהודיים התעלמו במשך שנים ארוכות מן העושר הרעיוני העצום המוצג בטקסטים הללו לגבי בעלי חיים, לגבי מקומם בעולם ולגבי מעמדם כסובייקטים, עושר שיכול לאתגר כמה מן הפרדיגמות הנפוצות ביותר לגבי הייחודיות האנושית (human exceptionalism) ולגבי עצם הניגוד הבינרי אדם-חיה, שהוא קטגוריית יסוד מחשבתית.

כאן חשוב להעיר דבר מה על ההנחות הרווחות ביחס לספרות שאפשר לכנותה "ספרות דתית", כלומר ספרות שנוצרה בתוך קבוצות בעלות השתייכות דתית מובהקת, ושלפחות בחלקה נועדה להפיץ ולקדם דוקטרינות וחיובים נורמטיביים הנובעים מן המסגרת הדתית. התפיסה שלפיה דת היא במהותה כוח שמרני, נוקשה ומוסרני בהיסטוריה האנושית, העומד כנגד כוחות של קדמה, חופש מחשבתי ויצירתיות, מושרשת עמוק מאוד בשיח הנאורות והמודרנה. כתוצאה מתפיסה זו, גם חוקרי תרבות האמונים על הקריאות הרדיקליות והחתרניות ביותר מניחים לא אחת שטקסטים דתיים שואפים להציב אמת מוחלטת, ושחאמת הזאת מוגדרת באמצעות חלוקה מובהקת וברורה בין טוב ורע, בין גבוה ונמוך, בין אמת ושקר. לעיתים קרובות יש צדק בהנחה זו, אך לעיתים קרובות לא פחות מגלים טקסטים "דתיים" את אותן תכונות שמגלה כל טקסט אחר: הם מורכבים, מלאי סתירות פנימיות, חושפים גוונים של תתי-שיח המתקיימים בתוכם, מכילים בתוכם ריבוי ובלבול, ולא אחת גם מערערים על הקטגוריות שהם עצמם מכוננים – על אחת כמה וכמה כאשר הדברים אמורים בחיבורים יהודיים מסורתיים, שרבים מהם הם אקלקטיים ואנתולוגיים. אם מוותרים על הציפייה שחיבורים כאלה, או חיבור בודד לצורך העניין, יציבו עמדה קוהרנטית וברורה בנושא נתון, מתגלה מערך מורכב ומרתק של נקודות מבט, ספקות, רעיונות והיפוכים. מבחינה זו, נושא בעלי החיים אינו שונה מנושאים אחרים. כדי לגשת לנושא זה בפתיחות רבה יותר יש לצאת אל מחוץ לתחומי האתיקה הנורמטיבית, וחשוב אף יותר – לצאת אל מחוץ למאגר האמירות המפורשות על אודות בעלי חיים. כוונתי לכך שבמקום להגביל את מבטנו למקומות שבהם רב פלוני מביע את דעתו במפורש על בעלי חיים, על טיבם ועל יחסם אל האדם או אל האל, כדאי לבדוק כיצד חיות משמשות ומתפקדות בטקסטים שלכאורה אינם עוסקים בחיות כלל וכלל.

יתר על כן, טקסטים דתיים, וטקסטים יהודיים בכללם, טומנים בחובם אפשרויות רעיוניות מעניינות במיוחד ביחס לבעלי חיים דווקא מפני שבטקסטים כאלה יש לרוב אפשרויות מגוונות יותר מאשר הדיכוטומיה שבין האנושי ללא-אנושי. העולם הדתי מאוכלס במלאכים, בשדים, ברוחות ובאלים: זהו עולם שיש בו גופים ללא נשמה ונשמות ללא גוף, חפצים דוממים שיכולים לפעול מתוך רצונם, תצורות נוף (כמו הרים וימים) שיכולות לכעוס ולאהוב, ואפילו ישויות מופשטות בעלות סובייקטיביות משלהן כמו התורה והשבת. מסגרות חשיבה דתיות מציבות את האדם כאלמנט אחד (ולא תמיד האלמנט החשוב ביותר) בתוך מערך מורכב של שחקנים, ובכך הן מהוות אלטרנטיבה לעמדה השלטת בעידן המודרני, הרואה באדם שחקן יחיד בכל שדה פעולה שהוא, כזה שכל האלמנטים האחרים כפופים למרותו. בעלי חיים הם חלק מן המערך הזה, והם משתלבים בו בדרכים מדרכים שונות – לעיתים כידידים, כבני לווייה ואפילו כבני זוג לאדם; לעיתים כאמצעי תקשורת של האדם עם האלים (בעיקר בתפקיד קורבנות); לעיתים כמטבע עובר לסוחר; לעיתים כשליחים של האלים או כייצוגים שלהם; ולעיתים כישויות כמו-אלוהיות, כלומר כמושאים של פולחן (על כך ראו למשל Gilhus 2006; Waldau and Patton 2009). כך ניצבים בעלי חיים לא אחת בלב הדיונים האפיסטמולוגיים, התיאולוגיים והאידיאולוגיים שהעסיקו כותבים בעידן הקדם-מודרני, גם אם הם אינם הנושא המפורש או המודע של דיונים אלו.

שני ספרים שראו אור בשנת 2017 (שניהם בהוצאת אוניברסיטת פנסילבניה) עוסקים בהרחבה במקומם ובמשמעותם של בעלי חיים בהקשרים יהודיים קדם-מודרניים – האחד בשלהי העת העתיקה והאחר בימי הביניים. בשני הספרים, יש להבהיר, בעלי חיים אינם הנושא הבלעדי של המחקר אלא הם מופיעים כחלק אינטגרלי, אך מהותי מאוד, מתמונה רחבה ועשירה יותר שהמחברים מבקשים לשרטט. שני הספרים מראים, כל אחד בדרכו, שבעלי חיים ממלאים תפקיד קריטי בעולמם המחשבתי והרעיוני של מחברי הטקסטים הנחקרים (התלמוד הבבלי במקרה הראשון, ספרותם של חסידי אשכנז במקרה השני). חשוב מכך, שני הספרים מראים שבעולמות מחשבתיים ורעיוניים אלו ההבחנה בין האנושי והחייתי איננה דיכוטומית אלא נזילה והפיכה, ולעיתים חשיבותה זניחה. אם כן, שני הספרים הללו מאתגרים בבירור את ההנחה הרווחת כי מסגרות חשיבה דתיות נשענות על היררכיה מוחלטת שבה החיה נבדלת באופן אבסולוטי מן האדם, וגם את ההנחה כי עבור הוגים דתיים בעלי חיים שייכים לתחומי ה"נמוך" של העולם ואילו האלוהות והתורה שייכים לתחומי ה"גבוה". תרומתם של הספרים הללו לתחום של לימודי בעלי החיים (Animal Studies) נעוצה בכך שנקודת המוצא שלהם איננה פוסט-הומניסטית אלא קדם-הומניסטית: שני המחקרים עוסקים בעולמות קונספטואליים שבהם ערכו הסגולי של האדם כאשר הוא אדם רחוק מאוד מלהיות אקסיומטי, ובין אדם לחיה ולאל יש שלל אפשרויות וגונו ביניים.

יהודים, גויים, וחיות אחרות

ספרה של מירה וסרמן *Jews, Gentiles, and Other Animals: The Talmud After the Humanities* עוסק במסכת עבודה זרה בתלמוד הבבלי, מסכת שעניינה העיקרי יחסי יהודים וגויים. תוכני המסכת קשים ומטרידים לא אחת, עד כדי כך שבמהדורות מסוימות של התלמוד המודפס היא צונזרה בכבודות או הושמטה כליל. מבחינה מתודולוגית, עיקר תרומתה של וסרמן הוא בהצעה שמסכת תלמודית בודדת, שעל פי רוב נתפסת כאוסף אקלקטי ואסוציאטיבי של מסורות ויחידות טקסט שהקשר ביניהן רופף בלבד, היא למעשה טקסט ספרותי לכיד וקוהרנטי, בעל קווים תמטיים דומיננטיים המהווים יסוד רעיוני מארגן של המסכת כולה. לענייננו חשובה העובדה שאחד הקווים התמטיים הבולטים ביותר שווסרמן עומדת עליהם במסכת עבודה זרה הוא בעלי חיים: לטענתה המשכנעת, בעלי חיים משמשים במסכת כולה כלי עיקרי למיפוי היחסים בין יהודים וגויים. הגם שבעלי חיים כלל אינם הנושא של המסכת האמורה, מאכלסים את דפיה פרות וכבשים, כלבים ואריות, עופות ונחשים, והופכים את ה"חיתית" לאופק שכנגדו מתהווים פעם אחר פעם הדיונים ההלכתיים והסיפורים האגדיים במסכת. וסרמן מתייחסת בהרחבה לתובנות מן התחום של לימודי בעלי חיים ומראה באמצעותן כי יוצרי המסכת אינם מציגים גישה דיכוטומית ליחסי אדם וחיה, אלא מכווננים רצף אונטולוגי יחיד ביניהם.

חוקרים שקדמו לווסרמן אבחנו כי בספרות חז"ל בעלי חיים משמשים לעיתים קרובות סמל ללא-יהודים, ושמעמדו ההלכתי של הגוי מושווה לעיתים למעמדה ההלכתי של חיה.¹ הגם שווסרמן מתייחסת במידת מה להיבט הזה, עיקר תרומתה ויחידושה הוא בהעמקת והרחבת מאגר המשמעויות המקושרות לקטגוריה של החיתית בספרות התלמודית. ראשית, היא מראה שבעלי חיים מופיעים במסכת כישויות קונקרטיות וכמושאן של פרקטיקות שונות של עבודה, אכילה, פולחן ויחסי מין, ותפקידן כלל אינו מוגבל לכדי סמל. שנית, חשוב אף יותר, וסרמן טוענת שהמסכת התלמודית אינה מציבה שורת חלוקות דיכוטומיות – יהודי/גוי, אדם/חיה, גבר/אישה וכדומה – אלא דיכוטומיה אחת מרכזית: גבר יהודי לומד תורה וכל שאר היצורים בעולם. נשים, בעלי חיים, לא-יהודים ויהודים לא רבניים מצויים אפוא כולם יחד, בקטגוריה משותפת, וההבדלים ביניהם אינם מהותיים. מתוך שאיפתם של יוצרי המסכת להתמקד בהבדל שבין לומדי תורה לאלו שאינם, הם הופכים את ההבדל בין אדם לחיה לזניח.

ציר מרכזי שבאמצעותו מארגנים עורכי המסכת את הרצף האונטולוגי שלהם הוא הנושא של יחסי מין עם בעלי חיים. המשנה (החיבור המהווה את תשתיתו של התלמוד) קובעת כי "אין מעמידין בהמה בפונדקאות של גוים, מפני שחשודין על הרביעה וכלומר על מין עם בעלי חיים], ולא תתייחד אשה עמהן, מפני שחשודין על העריות" (משנה עבודה זרה ב, א). המשנה מציינת אפוא לא-יהודים כשטופים במיניות במידה כזו שכל אישה ואף כל בהמה

נחשבות בעיניהם פרטנריות מיניות פוטנציאליות. התלמוד, מצידו, מוסיף לדון בקביעה זו ולפתחה, ומגיע עד מהרה למסקנה שגם נשים, יהודיות ולא יהודיות כאחת, חובכות מין עם בעלי חיים. בשלב זה מובאת לדיון אגדה עתיקה על כך שיחסי המין הראשונים בהיסטוריה היו למעשה יחסי מין של אישה עם חיה – של חוה עם הנחש. מספור זה, שהוא מעין גרסה תלמודית של מיתוס החטא הקדמון, עולה שהמין הנשי האנושי בכללותו נמשך באופן חסר תקנה לבעלי חיים, אך גם שצאצאיה של חוה – כלומר גם הזכרים – נושאים בתוכם את ה"זוהמה" (כך מכנה זאת התלמוד) של זיווג בין אישה לנחש, ולכן הם בעצמם מעין יצורים היברידיים בין אדם לחיה. עורכי התלמוד מביאים את הסיפור כדי להוכיח את מוצאם החייתי של הגויים, אך מוצאים את עצמם בתוך מסגרת מיתית שממנה משתמע כי בכל בני האדם, ובכלל זה היהודים, טמון היסוד החייתי הזה. התשובה שמספקים עורכי התלמוד היא שאכן כל בני האדם נושאים את עקבות הזיווג בין חוה לנחש, אבל "ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן" (בבלי, עבודה זרה כב ע"ב). מתן התורה שימש אפוא מעין סם-נגד למורשת המפוקפקת של תאוות מין עם בעלי חיים, שהיא נחלת המין האנושי.

עורכי מסכת עבודה זרה כורכים אפוא את האנושי והחייתי זה בזה ורואים בהם תוצרים היברידיים של האישה והנחש הקמאיים: שניהם ניצבים יחד בקטגוריה אחת, שבמידה רבה מזוהה עם המיניות עצמה. וסרמן מציינת כי הגם שיחסי מין בין בני אדם לחיות נחשבים לתועבה ואסורים בתכלית, הם אינם נתפסים בטקסט התלמודי כחריגה מן הטבע או כמשהו שנמצא מחוץ לתחום הסביר: להפך, המשיכה לבעלי חיים היא הטבעית, ורק תהליך התרבות וההכפפה של הסובייקט לחוק, המגולם בקבלת התורה, הוא שמאפשר לעמוד בפרץ. אשר על כן, אפילו גברים יהודים שקיבלו על עצמם את התורה – אלה הניצבים לכאורה בקבוצה נפרדת מכל שאר הברואים – נמצאים כל הזמן על סף חזרה אל המצב ההיברידי, ורק מאמץ ומודעות מתמשכים מונעים מהם לשוב אליו.

וסרמן אמנם מתמקדת במסכת בורדת מן התלמוד הבבלי, וספציפית במסכת שעניינה הפרדה וגבולות בין יהודים וגויים, אולם ספרה מעלה נקודה חשובה שיש לה השלכות מקיפות הרבה יותר לגבי בעלי חיים וחייתיות בספרות חז"ל ובספרות היהודית הבנויה על יסודותיה. הטקסטים הרבניים ההלכתיים עוסקים מעצם מהותם בסיווגים ובהבחנות, ביצירת קבוצות ותתי-קבוצות, בבדיקת מקרים של ספק או מקרי גבול ויצירת קטגוריות מיוחדות עבורם. בתוך מערך סיווגים מורכב ועשיר זה בולטים שני דברים: ראשית, הספרות ההלכתית הקדומה איננה נוטה להשתמש בקטגוריה הכללית של "בעל חיים" אלא מבחינה בין מינים שונים שיש לגביהם דינים שונים. אשר על כן, המחשבה שלה ביחס ל"חייתי" היא במידה רבה עשירה ומורכבת מהמחשבה המודרנית, שבה, כדברי דרידה, אין הבדל בין הלטאה והכלב, התוכי והשימפנזה (Derrida 2008, 154). שנית, וחשוב יותר, ההבחנה הדיכוטומית בין אדם לחיה איננה הבחנת יסוד בעולמם של חז"ל ואיננה הבסיס שעליו נבנות כל תתי-ההבחנות האחרות, שהרי במקרים רבים על בני אדם ועל חיות חלות

אותן קטגוריות, ובמקרים אחרים אפילו הטיפול בבעלי חיים בני אותו המין משתנה לפי הנסיבות. למשל, לעיתים מייחסים לשור שנגח שור אחר או אדם את היכולת להתכוון ולתכנן, ולעיתים לא; כלבים מופיעים לעיתים כשותפים מלאים בחיי הפרט והמשפחה, ולעיתים כחיה טמאה שיש להרחיק מן הבית.² דווקא משום שספרות זו מעוניינת לפרק קטגוריות ולהרכיבן מחדש ללא הרף, הדיכוטומיה אדם-חיה, שאנחנו נוהגים לזהות כתשתית אונטולוגית יסודית כל כך, היא נזילה וגמישה. לא שהדיכוטומיה אינה קיימת כלל, אלא שהיא מופיעה רק בהקשרים מסוימים ולפי הצורך; בהקשרים אחרים היא ננטשת או מתארגנת מחדש בצורות מפתיעות למדי.

”זְכַר עֲשֵׂה לַנְּפִלְאוֹתָיו”

לצד ספרה של מירה וסרמן, המראה כיצד בעלי חיים ממלאים תפקיד חשוב ביצירת אפיסטמולוגיות מגדריות ואתניות, ספרו של דיוויד שיוביץ *A Remembrance (Shyovitz)* of *His Wonders: Nature and the Supernatural in Medieval Ashkenaz* של בעלי חיים ביצירת אפיסטמולוגיות תיאולוגיות. שיוביץ עוסק בחיבוריהם של בני החוג הידוע בשם “חסידי אשכנז” במאה השתיים-עשרה והשלוש-עשרה. הוא יוצא נגד עמדה רווחת במחקר, הגורסת כי לחוג הזה, וליהדות צפון אירופה בכלל, לא היה כל עניין בטבע ובתופעות גשמיות (בניגוד ליהדות ספרד, הנחשבת למלומדת ולמתקדמת של אותה התקופה). באמצעות סדרת דוגמאות מרתקות שיוביץ מראה כי העיסוק של חסידי אשכנז בתיאולוגיה ובמיסטיקה אינו עומד כלל ועיקר בסתירה לעיסוק בעולם הטבע על כל גוניו ותופעותיו. נהפוך הוא: בעלי חיים, צמחים, אבנים, הגוף האנושי עצמו ואף תופעות אטמוספיריות שימשו להם אמצעי ראשון במעלה להבנת האל, הבריאה וסדרי היקום. הפסוק שממנו שאוב שם ספרו של שיוביץ, “זְכַר עֲשֵׂה לַנְּפִלְאוֹתָיו חֲנוּן וְרַחוּם ה'” (תהלים קיא, ד), מביע את העיקרון שהנחה את המחברים שהספר עוסק בהם, שלפיו האל מתגלה לברואיו דווקא בטבעי וביום-יומי ולא בניסי ובחריג.

הגם שספרו של שיוביץ עוסק בשלל היבטים של העולם הטבעי ואינו מתמקד בלעדית בבעלי חיים, הספר מאיר עיניים מכמה בחינות בכל מה שנוגע למקומם של בעלי חיים במחשבה היהודית של ימי הביניים. ראשית, שיוביץ מביא שפע דוגמאות לכך שבעלי חיים היו מושא להתבוננות מרותקת ולהתפעמות דתית בעולמם של חסידי אשכנז. שני המחברים המזוהים יותר מכול עם חוג זה, רבי יהודה החסיד ורבי אלעזר מוורמייזא, הפנו את תשומת ליבם של קוראיהם ושומעיהם אל התכונות והיכולות המיוחדות של בעלי חיים שונים, שמתוכן אפשר ללמוד על יכולותיו ועל תכונותיו של האל בהנהגת העולם. יכולתו של

2 על תתי-הבחנות בקרב אותו מין של בעלי חיים בספרות חז”ל ראו Berkowitz 2015.

העכביש לטוות רשת קורים מושלמת יש מאין, חוש הריח המפותח של כלבים, המאפשר להם לזהות גם את מה שאינם רואים, יכולתה של הלטאה לגדל מחדש את זנבה – כל אלה ושכמותם שימשו לחסידי אשכנז אינדיקציה לכך שאפשרויותיו המוגבלות של האדם אינן מלמדות על קצה גבול האפשרי בעולם. לצד דוגמאות מן הטבע כגון אלו השתמשו המחברים גם בדוגמאות שאנו ודאי נזהה כפנטסטיות או אגדיות: הם הזכירו, למשל, שהסלמנדרה חסינה מפני אש, שיש מין מיוחד של אווזים שאינו בוקע מביצה אלא גדל על עצים, ושסמורים יכולים להקים זה את זה לתחייה באמצעות עשב מיוחד. אולם בעיני חסידי אשכנז, כפי שמבהיר שיוביץ, לא היה כל הבדל בין הרגיל לפלאי: מבחינתם, כל עולם בעלי החיים היה טבעי ופלאי בעת ובעונה אחת. למעשה, פלאיותו הייתה טמונה בדיוק ברגילותו. בספרות המסעות שנוצרה בחוג זה כתבו מחברים בנשימה אחת על חיות נדירות אך ידועות ("ראיתי פיל!") ועל חיות מופלאות ("ראיתי גמל מעופף!"). ברגילותו הפלאית סיפק העולם החייתי שלל אפשרויות לחקירה תיאולוגית.

ההתבוננות בבעלי חיים לצרכים תיאולוגיים לא הייתה רעיון ייחודי ליהודים. ספרות נוצרית בת התקופה השתמשה רבות בקבצים המאגדים אנקדוטות ועובדות על בעלי חיים (bestiaria) כדי לאשש דוקטרינות נוצריות כגון תחיית המתים, לידת הבתולה והתגשמות האל בבשר, וביקשה לטעון כי דברים "בלתי אפשריים" אלו הם למעשה אפשריים מכיוון שאפשר למצוא אותם בממלכת החי. שיוביץ מראה כי יש תמות מקבילות בין הקורפוסים הנוצריים ובין חיבוריהם של חסידי אשכנז כמה שנוגע לבעלי חיים, ואומר כי אפשר שיהודים התוודעו לרעיונות הללו דווקא משום שהם מילאו תפקיד חשוב בכתיבה נוצרית פולמוסית נגד יהודים. לא רק שנוצרים ביקשו להוכיח בפני היהודים המפקקים דוקטרינות נוצריות באמצעות בעלי חיים ("אתם טוענים שאין לידה אלא מאיחוד של זכר ונקבה, אבל הרי יש בעלי חיים שמולידים בלי איחוד כזה"), הם אף השתמשו בבעלי חיים כדי לאשש ולהוכיח את טענותיהם לגבי היהודים עצמם. לדוגמה, התפיסה המקובלת בעת ההיא שלפיה הגברים היהודים הם הרמפרודיטים, שיש להם וסת ושהם הופכים לעיתים מזומנות מזכר לנקבה, הודגמה באמצעות ארנבים וצבועים, שלגביהם רווחו אותן הנחות.

עניין זה מתקשר לנושא מרכזי אחר ששיוביץ מטפל בו בספרו: העיסוק האובססיבי כמעט של חסידי אשכנז ביצורים היברידיים שחציים אדם וחציים חיה, או שהופכים לעיתים מזומנות מאדם לחיה, ובראשם אנשי-הזאב (werewolves). הגם שהרעיון של אנשי-זאב היה שכיח להפליא באירופה של ימי הביניים (אשר ככלל חיבבה "מפלצות" מסוגים שונים), שיוביץ מראה כי לחסידי אשכנז הייתה גישה ייחודית לתופעה: בניגוד לתפיסה המקובלת בתקופתם, שלפיה איש-זאב הוא אדם לכל דבר שהופך לזאב לכל דבר, הם העמידו את הרעיון שאיש-זאב הוא ביסודו יצור כפול המורכב משני המינים גם יחד, כלומר זהותו יציבה לאורך כל חייו. לשיטתם האנושי והחייתי אינם בהכרח מוציאים זה את זה אלא יכולים לדור בכפיפה אחת במקרים מסוימים, ואין בכך כל ערעור על הסדר הטבעי והנכון

של הבריאה. ההפך הוא הנכון: היברידיות כזאת היא חלק מסדר הבריאה עצמו. בטקסט מפתיע במיוחד כותב אלעזר מוורמייזא שהמילה "צלם" בפסוק "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ" (בראשית א, כז) יכולה להיקרא (באמצעות מהלך מסוים וסבוך של גימטרייה שאין כאן מקום לפרטו) כמילה "זאב": לשיטתו, האדם-הזאב הוא חלק אינהרנטי מן הבריאה בצלם אלוהים. יתר על כן, סביב דמותו של בנימין בנו של יעקב אבינו, שעליו נאמר הפסוק "בְּנֵימִין זָאב יִטְרֹף בְּבֶקֶר יֹאכֵל עַד וְלַעֲרֵב יִחַלֵּק שָׁלֵל" (בראשית מט, כז), נרקמת מיתולוגיה שלמה המזהה אותו כאדם-זאב. לפיכך ברור שעבור חסידי אשכנז ההיברידיות של אדם-חיה איננה (בהכרח) סימן של מהות דמונית או משוקצת, אלא אפשרות נוספת ומרתקת של קיום המדגימה את עושרה האינסופי של הבריאה. אף כאן נראה שחסידי אשכנז שאבו מרעיונות נוצריים, שהציבו את איש-הזאב כהוכחה חיה למהותו ההיברידית של ישו כאדם וכאל.

ספרו של שיוביץ מראה אפוא בדרך מאלפת כי בצפון אירופה של ימי הביניים, בקרב יהודים ונוצרים כאחד, האלוהי, האנושי והחייטי לא היו (או לא תמיד היו) טריטוריות נפרדות ומובחנות היטב זו מזו, אלא זלגו זו לתוך זו דרך קבע. אלוהים ביטא את עצמו לעיתים קרובות באמצעות בעלי חיים (אך גם באמצעות גופם של בני האדם), בני אדם הדגימו בגופם תכונות של בעלי חיים (כדוגמת היהודים בעלי המין המשתנה), ושילובים והכלאות בין כל השלושה נתפסו כחלק ממהלכו הטבעי ועם זאת המופלא של העולם. יהיו כמובן מי שיפטרו כלאחר יד את התפיסות האלה, בטענה כי הן מבוססות על מדע כוזב, על סיפורי בדים ועל פרופגנדה תיאולוגית. אך להם כדאי להזכיר כי גם הפרדיגמה של הייחודיות האנושית, הטוענת לשונות טוטלית בין אדם לחיה, מבוססת על חשיבה מיתית ועל סדר יום אידיאולוגי. עולמם המופלא של חסידי אשכנז מסייע לנו לזכור כי השאלה איננה מהי אגדה ומה אמת מדעית, אלא באילו אגדות אנו בוחרים לדבוק ומדוע.

נחש ההר ונחש הבית

לא מכבר הצגתי בפני חבורת חוקרי ספרות טקסטים אחדים מן התלמוד הירושלמי העוסקים בכלבים ובנחשים. בין היתר הבאתי בפניהם את הסיפורון הבא:

אדם אחד הכין שום כתוש בתוך ביתו, ובא נחש ההר ואכל ממנו, והיה נחש הבית מסתכל בו. באו בני הבית לאכול ממנו, החל להשליך עליהם עפר, ולא שמו לב, וזרק [הנחש] את עצמו לתוך השום (ירושלמי, תרומות חו [מו ע"א], בתרגום מארמית).

ביסוד הסיפור הפשוט הזה עומדת הנחת היסוד, שרווחה בעולם העתיק, שלפיה נחש אוכל ממזון שיועד לבני אדם הוא מטיל לתוכו ארס שעלול להיות קטלני עבורם. כאן מגיע נחש זר לבית ואוכל מן השום שנועד לבני המשפחה, והנחש הביתי מבקש להזהיר את בני

האדם מן המאכל המסוכן באמצעי היחיד שעומד לרשותו – זריקת עפר. כשהדבר אינו עולה בידו, נחש הבית מזנק אל תוך השום הנגוע בעצמו, כביכול כדי לומר לבני הבית באמצעות גופו שלו שנחש אכל מן השום. ביקשתי לטעון שכאן ובסיפורים אחרים באותה יחידה תלמודית, הקטגוריה הכללית "נחש" – על שלל קונוטציות העוינות, הרשעות והקטלניות הכרוכות בה – עוברת פירוק והרכבה מחדש: לפי הסיפורים הללו, הנחש יכול להיות אויבו המר של האדם או בן בית נאמן, וההבדל (כפי שמבין אותו התלמוד הירושלמי) טמון במקום מגוריו של כל נחש ונחש ואולי אפילו באופיו האינדיבידואלי. מגוון האפשרויות המפתיע שטמון (על פי התלמוד הירושלמי) ביצור שאנחנו מכנים "נחש" מעלה על הדעת את דבריו של דרידה על החתול שלו, המככב בחיבורו רב ההשפעה החיה שהנני, לפיכך (*L'Animal que donc je suis*): "החתול שאני מדבר עליו הוא חתול אמיתי, האמינו לי. הוא איננו דמות של חתול. הוא אינו נכנס לחדר כאלגוריה לכל החתולים כולם" (Derrida 2008, 6, תרגום שלי). המעשייה התלמודית המיניאטורית הזאת מראה לקוראיה כי בסופו של דבר, גם החיות המיתיות ביותר והעמוסות לעייפה במטען סימבולי אינן אלא יצורים מסוימים, ממשיים, בעלי נטיות, הרגלים ומערכות יחסים ייחודיות להם, גם אם בני האדם בעיוורונם רואים בכולן את אותו יצור עצמו.

בטרם הספקתי להציע את פרשנותי שלי לסיפור ולטעון כי הוא מציע דרכי מחשבה מעניינות יותר מאלו שאנו מורגלים בהן על בעלי חיים ועל יחסי האנושי והחיתתי, העלו כמה מן החוקרים בקבוצה את פרשנותם הבוטחת לסיפור ולסיפורים דומים בקובץ שהוא מופיע בו. הלוא ברור כשמש, קבעו, כי הנחש הוא היצר. נחש הבית הוא יצר הטוב של האדם, ואילו נחש ההר הוא יצר הרע. תפקידו של יצר הטוב לכבוש ולהביס את יצר הרע, וחיי האדם נעים בין שני ה"נחשים" הפנימיים הנאבקים בתוכו. אין ספק, אמרתי, שקיימת מסורת ותיקה המזהה את הנחש הקדמוני של גן העדן עם יצר הרע (או עם השטן), אבל מדוע הסיפור הזה אינו יכול להיות על נחשים ממש? הרי שלא כמונו, יוצרי התלמוד הירושלמי חיו בסביבה שבה נחשים היו חלק בלתי נפרד מהמציאות היום-יומית, בבית ובשדה, במטבח ובחצר. ההנחה שנחשים עניינו אותם כמטאפורה בלבד כמוה כהנחה שמזג האוויר מעניין אותנו כמטאפורה בלבד רק מפני שלעיתים אנחנו משתמשים בו כך. אבל זוהי ספרות דתית, התעקשו בני שיחי; למה זה יעסקו מורי הדור במשהו זניח ומשמים כמו נחשים אמיתיים בשעה שמה שמעסיק אותם הוא שאלות קיומיות של טוב ורע?

אני מקווה כי שני הספרים שסקרתי כאן ממחישים את הפוטנציאל הרב הטמון בטקסטים יהודיים קדם-מודרניים (ובטקסטים דתיים בכלל) – פוטנציאל לחשיבה יצירתית, נועזת, שכלל ועיקר אינה מטאפורית. הם מראים כיצד דווקא מתוך סדרי היום האידיאולוגיים והתיאולוגיים של טקסטים אלו נולדים רעיונות מפתיעים על החייתי כקטגוריה אפיסטמולוגית ואונטולוגית. כפי שראוי לבחון מחדש את התפיסה שלפיה כל הנחשים כולם הם מופעים של ישות מיתולוגית אחת, כך ראוי לבחון מחדש גם הנחות מוקדמות ודוגמטיות לגבי טיבה וסדר יומה של ספרות דתית באשר היא בכל מה שנוגע לבעלי חיים.

ביבליוגרפיה

- Berkowitz, Beth, 2015. "Animal," in Catherine M. Chin and Moulie Vidas (eds.), *Late Ancient Knowing: Explorations in Intellectual History*, Oakland: University of California Press, pp. 36–57.
- Brumberg-Kraus, Jonathan D., 1999. "Meat-eating and Jewish Identity: Ritualization of the Priestly 'Torah of Beast and Fowl' (Lev 11:46) in Rabbinic Judaism and Medieval Kabbalah," *AJS Review* 24(2), pp. 227–262.
- Derrida, Jacques, 2008. *The Animal That Therefore I Am*, trans. David Wills, New York: Fordham University Press.
- Gilhus, Ingvild Saelid, 2006. *Animals, Gods, and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman, and Early Christian Ideas*, New York: Routledge.
- Kraemer, David C., 2007. *Jewish Eating and Identity through the Ages*, New York: Routledge.
- Rosen-Zvi, Ishay, and Adi Ophir, 2011. "Goy: Towards a Genealogy," *Dine Israel* 28, pp. 69–122.
- Shemesh, Yael, 2006. "Vegetarian Ideology in Talmudic Literature and Traditional Biblical Exegesis," *Review of Rabbinic Judaism* 9, pp.141–166.
- Stern, Sacha, 1994. *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, Leiden: Brill.
- Waldau, Paul, and Kimberly Patton (eds.), 2009. *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*, New York: Columbia University Press.

