פרק רביעי

הפנמה, החצנה, ודחיקה לשוליים של גורמים חברתיים מאיימים

סוגיית האָבֵל, המנודה והמצורע

מאי שמתא? אמר רב: שם מיתה,
ושמואל אמר: שממה יהיה
(בבלי, מועד קטן דף יז, עמוד א)

הרחקה

אָבֵל, מנודה ומצורע – אלה שלושת הטיפוסים הנזכרים בכפיפה אחת בסוגיה התלמודית היחידה המונה מנייה מערכתית של מנהגי האבלות היהודיים (מועד קטן, דף יד, עמוד ב-דף טז, עמוד א). מדוע דנו בשלושתם במשותף? מדוע שלושתם צריכים לנהוג מנהגי אבלות? מהו ההקשר שבו כל אחד מהם נוהג את מנהגי האבלות? אלה השאלות שבהן עוסק פרק זה. הסוגיה היא בעלת מבנה החוזר על עצמו – קביעה של מנהג אבלות על האָבֵל והבאת אסמכתא ולאחר מכן שאלה על התקיימות אותו מנהג אבלות אצל המנודה והמצורע. הסוגיה מניחה את מנהגי האבלות שנוהג האָבֵל ומעלה את השאלות על המנודה ועל המצורע בסדר קבוע – ראשית המנודה ולאחר מכן המצורע. רב יוסף הוא דמות מרכזית בסוגיה והוא, כנראה, אחראי לגרעין הסוגיה המקורי. כמו כן, הקטע הפותח את הסוגיה, העוסק באבלות ברגל, הוא ארוך מן הקטעים האחרים

וגם יש בו חיבור למסכת מועד קטן בכלל ולכן אפשר לשער שהוא קדום משאר הסוגיה. ואולם, הבחנות אלו, ככל שהן חשובות, אינן מרכז החקירה שלי – אני מעוניין להבין מה הייתה הבעיה שעמדה לפני העורך ושמגמת העריכה שלו היא מענה לה. הסוגיה משווה בין דיני האבלות שנוהגים הָאֵבֶל, המנודה והמצורע. הסוגיה נוקטת, כפי שהראיתי לעיל, דרך מיוחדת במינה – היא מסודרת כך שכל אחד ממנהגי האבלות ייבחן לאורם של הָאֵבֶל, המנודה והמצורע. המבנה הספרותי הזה חוזר על עצמו ארבע־עשרה פעמים על כל אחד ממנהגי האבלות המנויים בסוגיה. אפשר לראות שלושה תהליכים מקבילים שמבנה זה יוצר אצל הקוראים – האחד, תפיסת מנהגי האבלות כבסיס המקשר בין שלושת הטיפוסים. מנהגי האבלות הם הציר שעליו סובבת הסוגיה. הם מקשרים בין הָאֵבֶל, המנודה והמצורע. גם כאשר קובעת הסוגיה כי אין אפשרות לקבוע אם המנודה או המצורע חייבים במנהג זה או אחר, עדיין המנהג עצמו הוא החוליה המקשרת שבין שלושתם. התהליך השני שמבנה הסוגיה יוצר אצל הקוראים הוא התמקדות במנודה ובמצורע כמרכז הסוגיה, וביתר דיוק, התמקדות במנודה דווקא. ארחיב טענה זו. ראשית, הקביעות על הָאֵבֶל תופסות חלק מזערי של הסוגיה ואילו חלק הארי בה הוא דיון במנודה ובמצורע. העורך של הסוגיה מניח את התקיימותם של מנהגי האבלות אצל הָאֵבֶל כמובן מאליו ותוצר הלוואי היחיד בעניין זה הוא האסמכתאות למנהגי האבלות, שהן כשלעצמן, כפי שאראה בהמשך, אינן מחזקות במידה רבה את תוקפם של מנהגי האבלות. שנית, כבכל יצירה ספרותית, החלק החשוב ביצירה, תוכנה, נושאה, נמצא במרכזה. הפתיחה והסיום של היצירה הם עמודי תמיכה של הטיעון המרכזי או הדרמה שמופיעה בלב היצירה. המיקום של המנודה במרכז השלישייה (הָאֵבֶל־מנודה־מצורע) מצביע על חשיבותו היחסית של המנודה. שלישית, סוגיה זו נושקת לשתי סוגיות אחרות העוסקות בנידוי – האחת מתארת את הפרוצדורה של הליך הנידוי (סוגיה שאותה

מוביל רבא) והשנייה מתארת את מעגלי ההרחקה בנידוי ואת רמות ההרחקה שבנידוי. התהליך השלישי שנוצר עם הקריאה כתוצאה ממבנה הסוגיה הוא התמקדות דווקא במרחק שנוצר עם כל מנהג אבלות בין מי שנוהג אותו ובין החברה. המעבר הזה מתבצע, כאמור, באמצעות מניית שלושת הטיפוסים הנוהגים מנהגי אבלות – מנייה המדגישה את ההיבט ההרחקתי של מנהגי האבלות. המנודה והמצורע הן דוגמאות קלאסיות לטיפוסים המורחקים כך או אחרת מן החברה. הכנסתם להקשר של מנהגי אבלות והמנייה של כל מנהג אבלות אשר לכל אחד מהטיפוסים, מביאה לזליגה של ההיבט של ההרחקה מן המנודה והמצורע לתחומו של הָאֵבֶל. בכך מועבר משקל הכובד מן המשמעות התיאולוגית שיש למנהגי האבלות למשמעות הסוציולוגית שיש להם בהשפעה על יחסי היחיד והחברה. בכך גם מתקהה ההיבט התרפויטי שיש למנהגי האבלות ומודגש דווקא ההיבט הממשמע שלהם. הנה קיצור הסוגיה (בבלי, מועד קטן יד, עמוד ב):

> אָבֵל אינו נוהג אבילותו ברגל, שנאמר: "ושמחת בחגך" (דברים טז, יד)... מנודה, מהו שינהוג נידויו ברגל?...
> מצורע מהו שינהיג צרעתו ברגל?...
>
> אָבֵל אסור בתספורת, מדקאמר להו רחמנא לבני אהרן [אסמכתא לאיסור תספורת באבלות ניתן למצוא בציווי של אלוהים לבני אהרן אחרי מות נדב ואביהוא] "ראשיכם אל תפרעו" (ויקרא י, ו) – מכלל דכולי עלמא אסור [מכאן שלכל העולם אסור להסתפר באבלות]. מנודין ומצורעין מה הן בתספורת? תא שמע [בוא ושמע ממקור תנאי]: "מנודין ומצורעין אסורין לספר ולכבס"...
>
> אָבֵל חייב בעטיפת הראש, מדקאמר ליה רחמנא ליחזקאל [אסמכתא לחיוב לעטוף את הראש באבלות ניתן למצוא בציווי של אלוהים ליחזקאל]:"ולא תעטה על שפם" (יחזקאל כד, יז) [אחרי מות אשתו אלוהים מצווה את יחזקאל שלא לנהוג מנהגי

אבלות] – מכלל דכולי עלמא מיחייבי [מכאן שלכל העולם יש חיוב לעטוף את הראש באבלות]. מנודה מהו בעטיפת הראש? אמר רב יוסף, תא שמע: והן מתעטפין ויושבין כמנודין וכאבלין עד שירחמו עליהם מן השמים. אמר ליה אביי: דלמא מנודה לשמים שאני דחמיר. מצורע מהו בעטיפת הראש? תא שמע: "ועל שפם יעטה" (ויקרא יג, מה) – מכלל שחייב בעטיפת הראש.

אָבֵל אסור להניח תפילין, מדקאמר ליה רחמנא ליחזקאל [אסמכתא לאיסור על האָבֵל להניח תפילין אפשר למצוא בציווי של אלוהים ליחזקאל]: "פארך חבוש עליך" (יחזקאל כד, יז) [אחרי מות אשתו יחזקאל מצווה לא לנהוג מנהגי אבלות ובכלל זה להמשיך להניח תפילין] – מכלל דכולי עלמא אסור. מנודה מהו בתפילין? – תיקו [אין תשובה לשאלה זו, והשאלה עומדת במקומה]. מצורע מהו בתפילין?...

אָבֵל אסור בשאילת שלום, דקאמר ליה רחמנא ליחזקאל: "האנק דם" (יחזקאל כד, יז), מנודה מהו בשאילת שלום? אמר רב יוסף: תא שמע: "ובשאילת שלום שבין אדם לחברו כבני אדם הנזופין למקום". אמר ליה אביי: דלמא מנודה לשמים שאני, דחמיר. מצורע מהו בשאילת שלום?...

אָבֵל אסור בדברי תורה, מדקאמר רחמנא ליחזקאל: "דם" (יחזקאל כד, יז). מנודה מהו בדברי תורה? אמר רב יוסף. תא שמע: מנודה־שונה ושונין לו נשכר ונשכרין לו, מוחרם – לא שונה ולא שונין לו, לא נשכר ולא נשכרין לו אבל שונה הוא לעצמו שלא יפסיק את לימודו ועושה לו חנות קטנה בשביל פרנסתו... מצורע מהו בדברי תורה?

אָבֵל אסור בתכבוסת, דכתיב: "וישלח יואב תקועה ויקח משם אשה חכמה ויאמר אליה התאבלי נא ולבשי נא בגדי אבל ואל תסוכי שמן והיית כאשה זה ימים רבים מתאבלת על מת" (שמואל ב, יד, ב) [למדים שאָבֵל אסור בתכבוסת מן הציווי שציווה יואב בן צרויה לאישה התקועית להתנהג

כאבלה וללבוש בגדי אֵבֶל, שהם כנראה בגדים לא נקיים ולא מכובסים]. מנודין ומצורעין מה הן בתכבוסת? – תא שמע: "מנודין ומצורעין אסורין לספר ולכבס".

אָבֵל חייב בקריעה דקאמר להו רחמנא לבני אהרן: "לא תפרֹמו" (ויקרא י, ו), – מכלל דכולי עלמא מיחייבי. מנודה מהו בקריעה? – תיקו. מצורע מהו בקריעה? – תא שמע: "בגדיו יהיו פרמים" (ויקרא יג, מה) – שיהו מקורעין.

אָבֵל חייב בכפיית המטה, דתני בר קפרא [ששנה בר קפרא]: "דמות דיוקני נתתי בהן, ובעונותיהם הפכתיה – כפו מטותיהן עליה" [אדם נברא בצלם אלוהים, ומת בעוונותיו וצלם אלוהים שבו נתהפך, אף אתם הפכו את מיטותיכם]. מנודה ומצורע מה הן בכפיית המטה? – תיקו.

אָבֵל אסור בעשיית מלאכה, דכתיב: "והפכתי חגיכם לאבל" (עמוס ח, י) מה חג אסור במלאכה – אף אָבֵל אסור במלאכה. מנודה מהו בעשיית מלאכה? אמר רב יוסף: תא שמע: "כשאמרו אסור בעשיית מלאכה – לא אמרו אלא ביום אבל בלילה מותר. וכן אתה מוצא במנודה ובאבל".... מצורע מהו בעשיית מלאכה? – תיקו.

אָבֵל אסור ברחיצה, דכתיב: "ואל תסוכי שמן" (שמואל ב, יד, ב), ורחיצה בכלל סיכה. מנודה מהו ברחיצה? אמר רב יוסף: תא שמע: "כשאמרו אסור ברחיצה לא אמרו אלא כל גופו אבל פניו ידיו ורגליו – מותר. וכן אתה מוצא במנודה ובאבל"... מצורע מהו ברחיצה? – תיקו.

אָבֵל אסור בנעילת הסנדל, מדקאמר ליה רחמנא ליחזקאל: "ונעליך תשים ברגליך" (יחזקאל כד, יז) – מכלל דכולי עלמא אסור. מנודה מהו בנעילת הסנדל? אמר רב יוסף: תא שמע: "כשאמרו אסור בנעילת הסנדל – לא אמרו אלא בעיר אבל בדרך מותר. הא כיצד? יצא לדרך – נועל, נכנס לעיר חולץ. וכן אתה מוצא במנודה ובאבל". מצורע מהו בנעילת הסנדל? – תיקו.

אָבֵל אסור בתשמיש המטה, דכתיב: "וינחם דוד את בת שבע אשתו ויבא אליה" (שמואל ב, יב, כד) – מכלל דמעיקרא אסור [דוד שולח את אוריה למות במלחמה. בנם המשותף של דוד ובת שבע מת כפי שהתנבא על כך נתן הנביא. מהעובדה שדוד שכב עם בת שבע לאחר מות בנם למדים שכל העולם אסור בתשמיש המיטה באבלות]. מנודה מהו בתשמיש המטה? אמר רב יוסף, תא שמע: "כל אותן שנים שהיו ישראל במדבר מנודין היו ושימשו מטותיהן". אמר ליה אביי: ודלמא מנודה לשמים שאני, דקיל? ...מצורע מהו בתשמיש המטה? תא שמע, דתניא: "וישב מחוץ לאהלו" (ויקרא יד, ח) – שיהא כמנודה (וכאָבֵל), ואסור בתשמיש המטה. ואין אהלו אלא אשתו, שנאמר: "לך אמר להם שובו לכם לאהליכם" דברים ה, כז).

אָבֵל אינו משלח קרבנותיו, דתניא [שכן כתוב במקור תנאי]:,"רבי שמעון אומר: 'שלמים' – בזמן שהוא שלם, ולא בזמן שהוא אונן". מנודה מהו שישלח קרבנותיו? – אמר רב יוסף, תא שמע: כל אותן שנים שהיו ישראל במדבר מנודין היו, ושלחו קרבנותיהן. – אמר ליה אביי: ודלמא מנודה לשמים שאני, דקיל? ... מצורע מהו שישלח קרבנותיו?

קריאה בטקסט התלמודי

בשלב זה מתבקשת הערה מתודולוגית קצרה. כפי שמיד יתברר אני סבור כי הסוגיה התלמודית הזאת עוסקת בדרכי משמוע. הסוגיה מציעה שלוש דרכים להתמודדות עם שלושה איומים חברתיים שונים שמייצגים האָבֵל, המנודה והמצורע. מבחינה מתודולוגית עולה כאן אפוא שאלה הרמנויטית שכן הסוגיה אינה עוסקת במוצהר בנושא זה. במילים אחרות, מהו היחס בין הפרשנות שלי ובין הטקסט התלמודי עצמו.

משמעותו של טקסט אינה טמונה רק בטקסט עצמו אלא גם תלויה בקוראו (Rifatterre 1980: 26). עמדה זו מניחה כי משמעות

הטקסט אינה נחה בניתוח פונולוגי ודקדוקי של היצירה, וכי רוב קוראי היצירה לא מכירים את ההנחות הדקדוקיות וממילא אין להן השפעה עליהם. תפיסה זו מתמקדת במאפיינים שמתבלטים גם כאשר הקוראים אותם אינם פרשנים במקצועם, והיא מעניקה חשיבות פואטית לקטע הטקסט שבו הלשון של היצירה משפיעה על קוראים שונים השפעה דומה. וולפגנג איזר (Iser) טען שלא רק שהקורא של טקסט **חושף** את המשמעות של הטקסט אלא הוא גם משתתף **בייצור** המשמעות שלו. איזר טוען כי הקורא גם הוא מחבר הטקסט במובן זה שהוא שמייצר את אותו חלק של הטקסט שאינו כתוב אלא רק נרמז (איזר תשס"ו: מבוא, ט). טענה זו אינה קובעת שהטקסט הוא יצירה סובייקטיבית לגמרי, אלא שהחלקים החסרים בה מתמלאים מדמיונו הפרטי של כל קורא וקורא. מספר המשמעויות שיש ליצירה מוטבע בתוכה, ואפשר לעקוב אחר כל משמעות בעזרת הדרך שבה היא מיוצגת בטקסט. בצד אחד מעמיד איזר את הקוטב האמנותי, ובצד האחר את הקוטב האסתטי. הקוטב האמנותי הוא היצירה של המחבר ואילו הקוטב האסתטי הוא הקונקרטיזציה שלה על ידי הקורא. היצירה הספרותית היא, מצד אחד, יותר מן הטקסט של המחבר, ומצד אחר, את הקונקרטיזציה של הקורא מגבילות התבניות של הטקסט עצמו. היצירה הספרותית על פי איזר נמצאת אפוא בין שני הקטבים. איזר משרטט חוויה של קריאה – המהלכים בטקסט יוצרים ציפייה כי הם אינם מגלים הכול, הם שוקעים במוחו של הקורא ואחר כך עולים בזיכרונו. כך נוצרים ביניהם קשרים כתוצאה מהערבוב בין הזיכרון ובין מה שהוא יוצר בהווה. הפוטנציאל של הטקסט מתממש על ידי הציפייה והרטרוספקטיבה הגלומות במהלכיו של הטקסט. הקורא מחפש עקביות ביצירה ולכן אותם קטעים החסרים בה ויוצרים קושי לציפייה של הקורא מתפרשים ונחווים אחרת אצל קוראים שונים שכן כל קורא מביא לתוך הטקסט את עולמו הוא (קריאה בטקסט אפשרית רק בגלל הרווח שהותיר הטקסט עצמו למילוי). איזר

מדבר על "הקורא המובלע – הוא מגלם את כל העמדות המוקדמות הנחוצות ליצירה ספרותית להפעיל את האפקטים שלה, הנחות מוקדמות שלא הונחו על ידי מציאות אמפירית חיצונית אלא על ידי הטקסט עצמו" (איזר תשס"ו: 32). הוא רואה בפעולת הקריאה הדדיות – הדרך שבה הקורא יחווה את הטקסט מלמדת על מצבו הוא, על תודעתו ועל ניסיונו, אך כאשר הוא מפרש את הטקסט הוא נכנס לעולם שאינו שלו, הוא מוכרח לאמץ ניסיון שאינו נובע מתוך עולמו. בעת הקריאה נתקל הקורא במרכיבים שאינם מתאימים לציפיותיו ולדרך שבה הוא ראה את היצירה ואת הדמויות שבה עד אותו רגע. חוסר התאמה זה מחייב את הקורא לחשוב מחדש על כל המידע שאותו ראה כמובן מאליו. איזר אינו רואה בטקסט אובייקט ובקורא סובייקט אלא טוען כי שניהם מתרחשים בתוך הקורא – קריאת המחשבות של המחבר נעשית תמיד כשהאני של הקורא ברקע, ורקע זה הוא שמאפשר את הקריאה מלכתחילה.

הקריאה בסוגיה התלמודית שלהלן מבוצעת, במידה רבה, בהתאם לתיאוריות של ריפטר ואיזר. אני מחפש אחר המשמעות הפואטית של הסוגיה הנחה במבנה שלה ובדרך שבה בנויים המשפטים שבה, ומעשה הקריאה שלי אינו נמצא בתוך הטקסט אלא דווקא במה שחסר בו. הפרשנות של הטקסט התלמודי כטקסט המדבר בדרכי משמוע והעוסק בשלושה אבות־טיפוס חברתיים בעייתיים אינה "מחוץ לטקסט". היא נובעת מתוך הטקסט עצמו, מתוך הדרך שבה הוא בנוי, מתוך הציפיות שהסוגיה עצמה בונה בדרך שבה מסודרות המימרות בה בזו אחר זו, ומתוך החיפוש אחר עקביות בטקסט, מתוך עולם הקורא המוגבל על ידי הטקסט. גישתי זאת היא להבריל מן הגישה הגורסת כי מעשה הקריאה הוא העיקר והוא זהה לגמרי עם הטקסט (Fish 1980: 21). גם פיש מפנה את תשומת הלב לתהליכי הקריאה – כיצד כל משפט, כל החלטה, כל מילה משפיעים על הקורא. המתודה של פיש מכניסה את הקריאה ל"הילון איטי". על פי פיש, ספרות אינה חשיפה של משהו שהיה

שם בתחילה אלא היא חוויה שחווה הקורא במהלך הקריאה. אצל פיש אין הקורא צריך למלא את החלקים החסרים ביצירה, כפי שסבור איזר, אלא הוא המקור לכל משמעות אפשרית. הקריאה מוגבלת על ידי ההנחות של הקהילה הפרשנית שבה חבר הקורא, הנחות אלה כוללות את כללי השפה, את ההנחות הספרותיות ואת ניסיון הקריאה של הקורא בתוך הקהילה הפרשנית (שם: 164).

לעומת זאת, הניתוח שלהלן מעמיד את הטקסט התלמודי במרכז. בסופו של דבר, הבחירה המתודולוגית בתיאוריות ביקורת תגובת הקורא (Reader-Response Criticism) מבטאת את המחשבה כי כל קריאה בטקסט ספרותי משקפת, במידה כלשהי, את עולמו של הקורא אך היא מוגבלת על ידי הטקסט עצמו. כשהדברים אמורים בטקסט קנוני, המאפשר אופק פרשני רחב, הדברים אף מקבלים משנה תוקף.

בפתיחת הספר עמדתי על כך שהעיקרון המארגן של סוגיית האֵבֶל, המנודה והמצורע הוא מידת המרחק הפיזי מן האדם שנוהג את מנהגי האבלות המנויים בסוגיה. הבאתי את הדימוי של המצלמה שבה מצטמצמת העדשה, מתמקדת ומתקרבת יותר אל האדם הנוהג את מנהגי האבלות. ראשית, אותם מנהגים המאפשרים לזהות את הנוהג אותם ממרחק – איסור התספורת, חובת עטיפת הראש ואיסור הנחת התפילין. לאחר מכן אותם חיובים הבאים במרחק דיבור – כאמור, איסור שאילת שלום ואיסור תלמוד תורה. ולאחריהם מתקרבת הפריזמה אל הנוהג את מנהגי האבלות ומוזכרים אותם איסורים שהפעלתם מותנית בקרבה רבה – איסור התכבוסת, איסור הרחיצה, איסור נעילת הסנדל. חיוב הקריעה מותנה גם הוא בקרבה פיזית – הן ראיית הקרע על הבגד והן חשיפת העור הלא רחוץ של המורחק. כפיית המיטה מקרבת את הדיון לנוהג מנהגי אבלות ומחייבת כניסה למרחב השינה של המורחק. כך גם לגבי איסור המלאכה – איסור זה מחייב קרבה פיזית אל המורחק. ולבסוף, שיאה של הקרבה – האיסור על תשמיש המיטה – כאן מתקרבת

הפריזמה עד לחדירה ממש אל המורחק. המנהגים מסודרים על פי הדרך שבה הם פועלים את פעולתם – נוהג מנהגי האבלות על פי סידור זה הוא "מורחק", ומנהגי האבלות פועלים את פעולתם בהרחקה מן הנוהג את מנהגי האבלות, במרחק רחוק, בינוני וקרוב.

פתיחת הסוגיה

הקטע הפותח את הסוגיה עוסק בשאלה האם הָאֵבֶל, המנודה והמצורע נוהגים את אבלותם, נידוים וצרעתם ברגל: אָבֵל אינו נוהג אבלותו ברגל, "שנאמר 'ושמחת בחגך' [...] מנודה, מהו שינהוג נידויו ברגל? [...] מצורע מהו שינהיג צרעתו ברגל? [...]" קטע זה ארוך פי ארבעה ויותר מכל הקטעים האחרים העוסקים במנהגי האבלות בסוגיה. לשונו של הקטע גם היא שונה מן ההלכות האחרות. בעוד בשאר ההלכות מדובר בשאלה האם הָאֵבֶל, המנודה והמצורע מקיימים מנהג אבלות זה או אחר (למשל, איסור רחיצה או איסור תספורת) הרי בקטע הראשון של הסוגיה השאלה הנשאלת היא על עצם קיום האבלות, עצם קיום הנידוי או עצם קיום הצרעת. שתי השאלות הנשאלות בקטע הן: "מנודה מהו שינהוג נידויו ברגל?" ו"מצורע מהו שינהוג צרעתו ברגל?". הנושא הכללי של הסוגיה נקבע באמצעות ההעמדה של האבלות או הנידוי או הצרעת אל מול שמחת הרגל.

"אָבֵל אינו נוהג אבלותו ברגל" היא העמדה של האינטרס הציבורי אל מול האינטרס האישי של הָאֵבֶל. השאלה "מנודה מהו שינהוג נידויו ברגל?" מאפשרת לנו לחשוב מחדש על כל מנהגי האבלות המפורטים בהמשך כהיבטים של היחס ציבור־יחיד היות שהעלייה לרגל היא אירוע ציבורי מובהק. ראינו לעיל שאבלות מתבטלת בפסח, בשבועות או בסוכות היות שבחגים אלה חובה "לשמוח". חוסר הבהירות אשר לאופייה הציבורי של השמחה הביא להבהרה התלמודית – "אי אבלות דמעיקרא הוא [אם האדם נעשה

אָבֵל לפני החג] – אתי עשה דרבים [באה מצוות הרבים, כלומר הרגל], ודחי עשה דיחיד [ודוחה את מצוות היחיד, כלומר, האבלות]. ואי אבלות דהשתא הוא [ואם אבלותו התרחשה לאחר כניסת החג] לא אתי עשה דיחיד [לא באה מצוות האבלות המוטלת על היחיד] ודחי עשה דרבים [ודוחה את מצוות הרבים]". המעבר שנעשה מן האסמכתא ("שנאמר 'ושמחת בחגך'") לנימוק המשפטי ("אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד") אינו מעבר של מה בכך. האסמכתא מניחה כי הצו "ושמחת בחגך" מבטל את האבלות של האָבֵל. האסמכתא אינה מן הפסוקים המתארים שמחת רבים "ושמחתם לפני ה'" אלא דווקא מן הפסוק המדבר בשמחת היחיד. על פי האסמכתא שמחת הרגל מבטלת את האבלות כי היא מהותית ממנה, ונמצאת למעלה ממנה בהיררכיה. המשמעות של המעבר לכלל המשפטי, שלפיו "עשה דרבים דחי עשה דיחיד", היא הדגש שמצוות השמחה אינה דבר אישי אלא עניין ציבורי, וכי ציבוריות זו היא שמביאה לדחיית האבלות, שהיא עניין ליחיד. הכלל המשפטי מעניק את הכותרת לסוגיה ומאפשר לנו להסתכל על שאלת נהיגת הנידוי ברגל ושאלת נהיגת הצרעת ברגל וכן על אי־נהיגת האבלות ברגל כאל שאלות מן התחום החברתי ולא מן התחום האישי. בפתיחת הסוגיה מוגדר אפוא הנושא שלה – לא מדובר רק בשאלה אם נוהגים מנהג זה או אחר אלא יש כאן מצב קונפליקטואלי בין היחיד לחברה. ועוד, כאן יש גם תפנית בנקודת המבט שממנה נכתבת הסוגיה. האסמכתא, כאמור, כתובה מנקודת המבט של היחיד – "אָבֵל אינו נוהג אבלות ברגל שנאמר ושמחת בחגך" (ולא "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם"). ואילו על פי הכלל המשפטי נקודת המבט היא של הרבים. ה"עשה" של הרבים מוצג בפרופוזיציה החיובית (בא ודוחה) ואילו ה"עשה" של היחיד מוצג בפרופוזיציה השלילית (לא בא ודוחה).

יתרה מזאת, הניסוח "אבלות דהשתא [של עכשיו]", שמשמעותו אבלות בתוך הרגל, מבהיר שגם מושגי הזמן הם מושגי הזמן של הציבור (עכשיו, כלומר, בתוך הרגל) ולא של היחיד. זמן העלייה

לרגל הוא זמן "ציבורי" – זמן שבו העם כולו, זה שנמצא בירושלים וזה שלא נמצא בירושלים, שותף ללוח זמנים אחד. אי־נהיגת האבלות ברגל מכניסה את האָבֵל לתוך הזמן הציבורי הזה.

איסור שילוח הקורבנות הוא האיסור הסוגר את הסוגיה. בעוד פתיחת הסוגיה הציבה את נושא יחסי הציבור והיחיד בהקשר הפיזי ממש – נהיגת האבלות ברגל, נהיגת הנידוי ברגל, נהיגת הצרעת ברגל – לכולן משמעות פיזית – השתתפות פיזית בעלייה לבית המקדש ובכניסה אליו, לעומת הדרה מהמקום הציבורי. סגירת הסוגיה עוסקת בשאלה דומה אך המקום הפיזי של הציבור מוחלף במקום מטפורי, קונספטואלי. שילוח הקורבנות הוא דוגמה להשתתפות, עם הציבור, באירוע ציבורי ללא הנוכחות הפיזית – הסוגיה מסתיימת אפוא בניסיון לאפשר השתתפות ללא נוכחות פיזית. שאלת ההשתתפות ללא הנוכחות הפיזית היא מרכזית לכל מי שלא יכול להיות מכלל האירוע הציבורי כמו שלושת הטיפוסים שבסוגיה.

ייחודה של השאלה "מנודה מהו שינהוג נידויו ברגל?" שהיא מאפשרת לנו להפריד בין המנודה לנידויו ובין המצורע לצרעתו. לא מדובר בשאלה אם המנודה או המצורע או האָבֵל נוהגים מנהג אבלות זה או אחר אלא בשאלה אם הם בכלל אבלים או מנודים או מצורעים. השאלה הזאת מאפשרת לנו לחשוב על כל אחד מן הטיפוסים האלה כעל מצב. כך, למשל, אפשר "לנהוג אבלות ברגל" ו"לנהוג נידוי ברגל" ו"לנהוג צרעת ברגל" – כלומר, הנידוי, האבלות או הצרעת אינן תכונות בלתי נפרדות מן האדם אלא מצבים חברתיים שהפעלתם תלויה בכמה גורמים משתנים. כל אחד מן המצבים החברתיים הללו, על פי הסוגיה, מושג באמצעות נהיגת מנהגי אבלות בהקשר מסוים. פתיחת הסוגיה קובעת לנו במפורש את ההקשר של האֵבֶל. הֶקשר זה ידוע – מנהגי האֵבֶל נתונים לנו בסוגיה. כשהגמרא קובעת כי "האָבֵל אינו נוהג אבלותו ברגל" – היא קובעת את ההקשר שבו יש לקרוא את מנהגי

האבלות שנוהג האָבֵל – האָבֵל הוא מכלל האורגן החברתי כי בעת שהציבוריות מתכוננת, בשעת הרגל, הוא נוכח. ההקשר שבו נוהג האָבֵל את מנהגי האבלות הוא של מגע חברתי עם הקהילה. הקשרם של המצורע והמנודה פחות ידועים לנו – הסוגיה צריכה לברר את הקשרם, וההקשר הזה יקבע את "המצב" שלהם. בעניין הסוגר את הסוגיה – שילוח קורבנות – ברור דווקא הקשרם של האָבֵל והמצורע – שניהם אסורים בשילוח קורבנותיהם – אין הם פועלים־חברתיים. המנודה, לעומת זאת, הוא במצב עמום – על פי רב יוסף הוא מותר בשילוח קורבנותיו ואילו ערעורו של אביי מותיר את העניין בסימן שאלה.

האסמכתאות למנהגי האבלות

האסמכתאות המובאות למנהגי האבלות הם מארבעה סיפורים תנ"כיים מרכזיים – סיפור מותם של בני אהרן, סיפור מותה של אשת יחזקאל ונבואתו הסמוכה, סיפור יחסי אבשלום ודוד ומעשה דוד ובת שבע. באורח מעניין כל האסמכתאות אינן מדברות באבלות אלא לומדות את דיני האבלות ממי שאינו אָבֵל, או ממי שאמור לנהוג מנהגי אבלות אך אינו נוהג אותם. עובדה זו מחזקת שוב את ההבנה שהסוגיה אינה עוסקת במנהגי האבלות כמנהגים הבאים לרכך את כאבו של האָבֵל או למקם אותו מחדש במפה החברתית. האסמכתאות, שכולן עוסקות באבלים שלא מתאבלים או באבלים מדומים, מכוונות אותנו להסתכל על מנהגי האבלות כעל אמצעי חברתי, כעל מנגנון שאפשר להשתמש בו בהקשרים שונים ולאו דווקא בהקשר הספציפי של אבלות. האסמכתאות עוסקות, בצורה זו או אחרת, במודלים של ערעור על האחידות החברתית, על המוסדות הקיימים ועל המוסר הנוהג.

בסיפור מותם של בני אהרן, נדב ואביהו, מתבטא ערעורם על האופן שבו יש לעבוד את האל – כלומר ערעור על מוסדות התיווך

בין האל לאדם. כמו כן, הסיפור גם מבטא ערעור על עצם דרכי האבלות על ידי אהרן הכהן (אהרן שואל: "ואכלתי חטאת היום?", ויקרא י, יט). סיפור מותה של אשת יחזקאל הוא סיפור הקשור בטבורו למרדם של היושבים בירושלים באל. כאהרן שאינו מותר להתאבל על בניו, גם יחזקאל מצווה שלא להתאבל אחרי אשתו על מנת לגרור תגובות של הפתעה שתאפשר פתיחות לנבואה שבפיו. משל הָאֵבֶל ששם יואב בפי האישה התקועית הוא סיפור שעיקרו הוא ערעור וחתירה תחת המלך ותחת שלטונו. יואב מבקש לפייס את דוד על כעסו על אבשלום שהרג את אמנון. בסופו של דבר, אבשלום מורד בדוד. סיפור מות בנם הראשון של דוד ובת שבע ומותו של אוריה גם הוא עוסק בערעור על סמכות שנובע משימוש לרעה בה.

האסמכתא המובאת לגבי איסור עשיית מלאכה גם היא בעייתית והפוכה – מדברי הנביא עמוס – "והפכתי חגיכם לאֵבֶל" מבקשת הגמרא ללמוד כי כשם שחג אסור במלאכה כך גם אָבֵל אסור במלאכה. אלא שהנביא מדבר בהפיכת החג לאבלות – על כן, אם החג אסור במלאכה ההיגיון צריך להיות שהאבלות מותרת במלאכה, ולא היא. האסמכתאות למנהגי האבלות מובילות לסיפורים שבהם מערערים גיבורי הסיפור, בדרך כלשהי, על הסמכות האלוהית או המוסדית. ערעור זה קשור במוות, ומנהגי האבלות המוזכרים כאסמכתא הם על דרך השלילה או שהם מבטאים אבלות מדומה.

הפתיחה של הסוגיה, אם כן, מנסחת את הנושא הכללי – יחסי החברה והיחיד הבעייתי. כמו כן, הפתיחה קובעת את המסגרת לדיון בנושא הכללי – מידות ההרחקה השונות הנהוגות במנהגי אבלות, וזאת באמצעות תפיסת הנידוי, הצרעת והאבלות כ"מצבים" ולא כתכונות המגדירות את אישיותיהם של הָאֵבֶל, המנודה והמצורע.

האָבֵל, המנודה והמצורע כאבות־טיפוס של איום חברתי

הסוגיה מפנה אותנו לקרוא את מנהגי האבלות המנויים בה כאמצעי הרחקה של מי שנוהג אותם. השאלה העומדת לפנינו היא איזה סוג של איום מבטא כל אחד מן הטיפוסים המופיעים בסוגיה (האָבֵל, המנודה, המצורע) וכיצד מנטרלים מנהגי האבלות את האיום הטמון בהם. זאת ועוד, הראיתי לעיל כיצד הסוגיה מכוונת אותנו לקרוא את מנהג האבלות של האָבֵל, המנודה והמצורע בהקשר מסוים. השאלה היא מהו ההקשר המדויק שבו נוהג כל אחד מהם את מנהגי האבלות שלו וכיצד משרת הקשר זה את אִיוּן האיום החברתי שבו. שוב, הטענה המרכזית אינה שמנהגי האבלות עוסקים בהרחקתו של האָבֵל מן החברה, אלא שהסוגיה שלפנינו עוסקת בהיבט ההרחקתי של דיני האבלות ומתארת שלושה מנגנונים – האָבֵל, המנודה והמצורע – שלושתם שונים זה ומזה, ועם זאת, כולם מושגים באמצעות מנהגי האבלות. שלושה־עשר מנהגי האבלות שמונה הסוגיה בנוגע לאָבֵל, למנודה ולמצורע מקבלים כל אחד דרך הרחקה שונה אצל כל אחד מהטיפוסים המוזכרים בה על פי ההקשר שבו מבקשת הסוגיה לקרוא אותם.

האָבֵל – נוכח־נפקד: ההפנמה של האיום

מהו האיום החברתי הנובע מן האָבֵל? בהקשר של איסור עשיית המלאכה החל על המנודה עסקתי בקצרה באיום החברתי הנובע מן האָבֵל. כעת ברצוני להרחיב מעט את היריעה באמצעות סקירה של הגישות הפסיכולוגיות לאבלות. כפי שנראה, על פי כל הגישות, בתחילת האבלות מצבו של האָבֵל מעורער, הוא מלא בכעס, בתהיות, באשמה ובבושה אשר יש בכוחן כדי לאיים על הקהילה שבה הוא חי.

באופן גס אפשר להצביע על שלוש גישות עיקריות הננקטות כלפי אבלות בתחום הפסיכולוגי. הגישה הראשונה היא הגישה

הפסיכואנליטית. פרויד, במאמרו "אבל ומלנכוליה" ניסח לראשונה ניסוח מושגי של "עבודת האֵבֶל". הניתוק של האובייקט האהוב מן הליבידו באמצעות הבאת המחשבות על אותו אובייקט מן הלא־מודע אל ההכרה היא "עבודת האֵבֶל". כאשר הניתוק מתבצע בהצלחה האני שוב חופשי. במילים אחרות, האנרגיה שהושקעה באדם האהוב צריכה להיות מוחזרת לאדם האָבֵל לפני שהוא יוכל להשקיע אותה שוב במישהו אחר וליצור מערכת יחסים חדשה תקינה. אוטו פניכל זיהה כי בכל הליך של אֵבֶל ישנו גם גורם של אשמה (Fenichel 1946: 395). האשמה מופיעה גם כאשר האָבֵל לא ביקש בזמן כלשהו את מותו של הקרוב. אשמה מנוסחת בדרך כלל כך: "אני הייתי צריך למות במקומו". לינדמן פיתח את המושגים הבסיסיים של פרויד במאמרו "Symptomatology and the management of Acute Grief" (Lindemann 1944: 141). הוא זיהה חמישה מרכיבים באֵבֶל – הפרעות סומטיות, התעסקות־יתר בדמות המת, אשמה, עוינות והתנהגות מפוזרת. לינדמן אִפשר את מתן תשומת הלב הן להפרעות הגופניות (תשישות, חולשה, אובדן תיאבון) אך גם, ובעיקר, לאובדן תבניות התנהגות שכבר היו מבוססות אצל האָבֵל. אֵבֶל לא־נורמלי התבטא, על פי מחקרו של לינדמן, בתגובה מאוחרת לצער האובדן וגם ב־distorted grief. תגובה זו גרמה להימנעות מחברת אנשים, להתפתחות היפוכונדרית של הסימפטומים של המת (אם מת ממחלה), למחלות פסיכוסומטיות ולמאניה של פעילות־יתר. השתחררות החולה מיחסיו עם המת, על פי לינדמן, מתבטאת בהתרגלות מחדש לסביבה ובמסוגלות ליצור קשרים חדשים. "עבודת אֵבֶל" אנליטית נדרשת כדי להשיג השתחררות כזאת באמצעות התמודדות עם עוינות ופחד, ביטוי של האובדן ודיבור על רגשי האשמה.

שתי הגישות, הן זו של פרויד והן הגישה הפסיכודינמית של לינדמן, מזהות את הגורמים היסודיים של האֵבֶל בתהליכים נפשיים פנימיים. הגישה השנייה בנוגע לאֵבֶל ולאובדן היא הגישה

הקוגניטיבית. גישה זו נוסחה לראשונה על ידי באולבי (Bowlby 1961: 317). על פי תיאוריית ההתקשרות של באולבי הילד מתקשר לאמו כי הוא זקוק לה. הוא זקוק לה כבסיס לביטחון שידאגו לו וישמרו עליו. כך, למשל, הילד מחייך כאשר הדמות שאליה הוא רוצה להתקשר נוכחת והוא בוכה או צועק כשהוא רוצה שהדמות תופיע. ביחסים התקשרותיים אדם מרגיש בטוח – המטרה היא ההתקשרות ולהתקשרות זו יש תפקיד בהישרדות והיא דבר נורמלי בחייו של אדם בוגר. צער על אובדן ואֵבֶל, על פי באולבי, הוא בעצם סוג של חרדת נטישה – כפי שילדים וחיות אינם רוצים להיפרד מאימותיהם כך גם תפקודם של אֵבֶל וצער על אובדן אצל מבוגרים. מדובר בפרֵדה לא רצונית שמביאה להתנהגויות המביעות חרדת נטישה. באולבי ראה ארבעה שלבים באובדן: קהות חושים, כמיהה וחיפוש, ייאוש וחוסר ארגון, התארגנות מחדש. במילים אחרות, בתחילה ישנו זמן של הלם ושל מחאה, לאחר מכן תקופה ארוכה יותר של פעילות חיפוש. אחרי זמן, כאשר מתגלה חוסר האפקטיביות של ההתנהגויות האלה הן מפסיקות ומגיעה תקופה של דיכאון. השלב הרביעי והאחרון הוא של "ארגון מחדש". בתקופה זו האֶבֶל מארגן מחדש, ארגון קוגניטיבי, את מצבו. "עבודת האֵבֶל" היא המעבר בין ארבעת השלבים הללו. כפרויד, גם באולבי רואה באֵבֶל מעין מחלה וגם הוא מזהה בילדות את המודל ליחסים מאוחרים יותר.

הגישה השלישית לאֵבֶל היא הגישה הביהביוריסטית – גישה זו מדגישה את ההיבט הנורמלי של אֵבֶל שאפשר לדכאו או להעצים אותו באמצעות גירויים חיצוניים וסביבתיים. כמובן, הדיבור על שלבים בכל הקשור לאֵבֶל הוא מעט מלאכותי שכן ישנה חפיפה רבה בין כל שלב ושלב. עם זאת, אפשר לומר שרוב המחקר האמפירי מורה על כך שיש קשר בין מרכיב הזמן ובין הסימפטומים של ההתאבלות – ככל שהזמן עובר, בדרך כלל, פוחתים הסימפטומים של הצער עקב האובדן. במילים אחרות, הרגשות הקשים ביותר של

האָבֵל מופיעים, בדרך כלל, בשלב הראשון של האבלות. זהו השלב של ההלם, האָבֵל מאבד את אמונתו, הוא מבולבל ומרגיש חוסר שקט המלווה בחוסר אונים. מבחינת המופעים הפיזיים – פיו וגרונו של האָבֵל יבשים, הוא מרגיש צורך להיאנח, לבכות, מתקשה לישון וחסר תיאבון. בשלב הזה האָבֵל הוא אגוצנטרי, מרוחק ומלא במחשבות על האדם שנפטר. השלב השני הוא שלב המודעות לאובדן והוא מאופיין בחרדת נטישה, קונפליקטים, חריגה מההתנהגות המצופה ומתח רב. בשלב הזה האָבֵל כמהַ לנפטר, בוכה, מלא בכעס, באשמה, בתסכול, בבושה, קשה לו לישון והוא חווה חרדת מוות. המופעים הפסיכולוגיים הקשורים לשלב זה הם רגישות־יתר, חיפוש, הכחשה (Sanders 1999: 36). האשמה, כאמור, מופיעה ברוב תהליכי האבלות והיא קשורה ל־"survivors guilt", כלומר, להרגשה שהאָבֵל היה צריך למות ולא הקרוב שנפטר. כאמור, אשמה מופיעה גם במקום שבו האָבֵל ביקש את מותו של הנפטר, אך גם במקרה שבו האָבֵל הרגיש כי הנפטר היה באחריותו (הורים כלפי ילדיהם, ילדים כלפי הוריהם). יש הבדל חשוב בין אשמה לבושה בהקשר של אבלות. בושה נובעת מהפנמת הערכים החברתיים מן החברה ומן ההורים בכל הקשור למוות אך גם בכל הקשור לפרשנות המוות. התנהגות העולה בקנה אחד עם הערכים והמיתוסים החברתיים מובילה להרגשת ביטחון ונוחות ואולם, התנהגות שסוטה מן הערכים החברתיים (למשל, מוות) גוררת ירידה בערך עצמי. אשמה, הנובעת מן היחסים הספציפיים בין הנפטר לאָבֵל יכולה לעבור רציונליזציה דרך וידוי ודיבור על הרגשות שעולים כלפי הנפטר. בושה, לעומת זאת, דורשת חיזוק של האני והחזרת הרגשת השליטה בחיים, שתאפשר דחייה של הראייה של המוות כעונש (Sanders 1999: 71).

לסיכום, יש ראיות לכך שהשלב הראשון באֵבֶל הוא, בדרך כלל, השלב הקשה ביותר מבחינת העוצמה של הרגשות שמציפות את האָבֵל ומצבו הנפשי הוא, בדרך כלל, הקשה ביותר בתחילה. במכלול הרגשות שמאפיינים את מצבו הנפשי של האָבֵל ישנם

כעס, המופנה כלפי החברה, אך גם כלפי האָבֵל עצמו, רגשי אשמה ותסכול על אובדן השליטה בחיים. האָבֵל מאבד את התבניות המוכרות של התנהגות חברתית בשלביה הראשונים של אבלותו, כמו כן ההוא מרגיש אשמה ובושה שנובעות מהישארותו בחיים לנוכח מותו קרובו.

נקודות אלה מבהירות את האתגר שהאָבֵל מציב לחברה בכללה ולמוסדות החברתיים והמוסדיים – האֵבֶל, מעצם טיב מצבו, הוא גורם מערער בסביבתו החברתית. אמנם חוקרים כותבים על היבטים של פיקוח והפנמה המתלווים למנהגי האבלות, כגון בברכת האבלים, או למשל בראיית טקסי האבלות כחלק ממנגנון של פיקוח חברתי המחלק תגמולים לנפטרים שהיו נורמטיביים ומטיל סנקציות על נפטרים שלא היו נורמטיביים (רובין 1997: 43), אולם, בעיקרו של דבר, גם החוקרים הללו לא ראו במנהגי האבלות עצמם מנהגים הבאים לבטל את האיום הנשקף מן האָבֵל. התהליך בכללותו מנתב את הבעייתיות של האָבֵל לאפיקים חיוביים אך יש לראות, לדעתם, את מנהגי האבלות בפריזמה של היותם חלק מטקס מעבר שיש לו שלבי ניתוק, לימינליות וקישור.

המחקר הפסיכולוגי של האבלות ושלביה לא רק מחדד את עובדת היות האָבֵל אדם שיש בו איום על החברה ועל הקהילה אלא גם מראה כי האבלות עצמה היא כר נוח להשלטת סמכות. האבלות כוללת בתוכה גרעין פוטנציאלי של דיכאון המאיים איום קיומי על הנוהג מנהגי האבלות ויש לה אחיזה חזקה ברגשי האשם והבושה שגם הם יכולים להפוך בקלות לידיה הארוכות של המשמעת.

הפנמת האיום מן האָבֵל

כפי שהראיתי בראשית הפרק הרגשות הקשים של האָבֵל מתמקדים בעיקר בתקופה הראשונה לאבלותו ובדרך כלל חלה ירידה בעוצמת הרגשות ככל שעובר הזמן. האָבֵל, בייחוד בראשית הדרך, כועס

ומתוסכל – מנקודת המבט הבוחנת את היותו גורם מאיים אפשר להבין את השפעתם ההולכת ופוחתת של מנהגי האבלות (אבלות לפני קבורה, שבעה, שלושים, שנה). האָבֵל, מיד לאחר מות הקרוב, מאיים ביותר על החברה – אם יישמע קולו הוא יכול להביא לערעור הערכים החברתיים – למשל, ערעור האמונה במערכת של שכר ועונש. יותר מזה, האָבֵל יכול לערער בכלל על קיומו של האל וממילא יש לו פוטנציאל לערער על הלגיטימיות של כל המוסדות המתיימרים לייצגו בתוך המערכת החברתית. הטיפול באָבֵל ובאיום הנובע ממנו מתבצע בשילוב של שני מרכיבים – הרחקות בדמות מנהגי האבלות שאָבֵל נוהג, ונהיגתם בעת היותו בתוך החברה, מעין חיבוק דוב חברתי. ההקשר שבו יש לקרוא את ההרחקה של האָבֵל הוא הקשר של שמירה על קשר עם החברה והיות מכלל הגוף החברתי. האָבֵל נוהג את כל מנהגי האבלות אך שומר על מגע מתמיד עם החברה – בניסוח של הסוגיה הוא "נוהג את אבלותו ברגל". כך, כל המגע החברתי של האָבֵל נצבע בצבעי ההרחקה. מדובר ב"הרחקה אל תוך החברה", האָבֵל נבלע ומושתק באמצעות מנהגי האבלות.

האָבֵל, על פי הסוגיה, אסור בפעולות רבות – הוא אסור בתספורת, אסור בתכבוסת, אסור ברחיצה, אסור בתפילין, אסור בתשמיש המיטה, אסור בשילוח קורבנותיו, והוא חייב בקריעה, חייב בכפיית המיטה, חייב בעטיפת הראש. למעשה, על האָבֵל מוטלים האיסורים והחובות החמורים ביותר בסוגיה. פרופ' משה הלברטל סבור כי האיסורים והחובות הללו מבטאים את העובדה שהאָבֵל מאבד הן את פניו החברתיות והן את כוחו כפועל־חברתי (הלברטל, הלכות אבלות במועד קטן). כלומר, לא רק שאין לאָבֵל פנים חברתיות, הבאות לידי ביטוי בהופעה מינימלית מסודרת ונקייה, אלא שגם אין לו את היכולת לעשות פעולות חברתיות או משפטיות כי הוא לא פועל־חברתי. אולם צריך לזכור כי האיסורים והחובות הללו נוהגים בתוך הֶקשר של השתייכות – אובדן הפנים

החברתיות ואובדן היותו פועל־חברתי נעשים כאשר הָאֵבֶל הוא בתוך האורגן החברתי. הוא מְתַקשר אך קולו לא נשמע משום שלא יכולה להיות כל התייחסות אל מי שאינו פועל־חברתי ואין לו פנים חברתיות. אמנם הוא יכול לדבר עם המנחמים ולשטוח לפניהם את טענותיו, אולם עצם מצבו הייחודי מנטרל את כובד המשקל של טענותיו ומאפשר להן להיבלע. הבעייתיות הגדולה שמציב הָאֵבֶל, כאמור, היא המצב המעורער שלו בעקבות מות קרובו. הָאֵבֶל נמצא במצב שבו הוא יכול לערער את האמון במערכת של שכר ועונש בעולם. הטיפול בבעייתיות של הָאֵבֶל נעשה באמצעות הפנמת הבעיה שהוא מציב אל תוך החברה והשתקתה. מהלך זה נעשה באמצעות ניתוק דרכי התקשורת הרגילות עם הָאֵבֶל מחד גיסא, ושמירת מגע מתמיד עמו, מאידך גיסא.

כפי שהראיתי, לרוב בוחנים סוציולוגים ואנתרופולוגים את מנהגי האבלות המונהגים על פי ההלכה היהודית כמנגנונים חברתיים שנועדו לשלב מחדש את הָאֵבֶל בחיים החברתיים. ההפרדה החברתית של הָאֵבֶל משאר החברה, הן במראה (איסור הגילוח ואיסור הרחיצה) והן בתקשורת (איסור אמירת השלום), אינה נמצאת במנהגי האבלות הנוצריים, שבהם הָאֵבֶל לא מופרד מהחברה. אין ספק כי יש היבטים פסיכולוגיים וסוציולוגיים תרפויטיים בדרך שבה עוצבו מנהגי האבלות היהודיים, היבטים העונים על דגמים אנתרופולוגיים ידועים. ואולם, סוגיית מועד קטן מבהירה כי התמונה כוללת גם את פוטנציאל האיום שיש בָאֵבֶל. הָאֵבֶל מאיים ישירות על העקרונות המארגנים של החברה היהודית, על האמונה באל, על ההבנה כי דרכי האל ישרות וטומנות בחובן צדק ועל משנה התוקף שנותנים חכמים לעקרונות אלו. לנוכח אבלו, עולה בָאֵבֶל פקפוק עמוק בשלוש האקסיומות הללו, והוא מסכן את כל הסובבים אותו. הפוטנציאל הזה הוא האיום שעליו באה לענות סוגיית מועד קטן. במובן זה, יש באבלות היהודית לא רק התמודדות עם הָאֵבֶל האישי של הָאֵבֶל אלא גם עם הבעייתיות

שהוא מציב לאחידות החברתית ולסמכותם של חכמים. יש הרואים בשלילת הפנים החברתיות של האָבֵל ושלילת היותו פועל־חברתי ביטוי לניכור ולפער שהאָבֵל מרגיש כלפי העולם ושיקוף של אובדן העניין שלו בעולם (הלברטל, הלכות אבלות במועד קטן). הסברה היא כי מנהגי האבלות מטרתם להשיב את האָבֵל בהדרגתיות לעולם. זאת, לעומת המנודה, שיש לו עניין בעולם והוא רוצה לשוב לתוך החברה אך החברה דוחה אותו בעוד האָבֵל אין לו עניין בעולם. על כן המנודה מותר באותן פעולות יצירתיות והאָבֵל אסור בהן. פעולות אלה משקפות את הרצון להמשיך ולהיות פועל־חברתי (שם).

על פי הסבר זה הסוגיה מציירת, באמצעות מנהגי האבלות, בבואה של המצב הפנימי של האָבֵל והמנודה. אם כך, נהיה חייבים לסבור שמנהגי האבלות אינם אקט הנכפה על המנודה או על האָבֵל אלא אקט המבטא את עולמם הפנימי. שוב, הסבר זה מתקבל על הדעת כהסבר כללי למנהגי אבלות או נידוי אך הוא מתעלם מן ההקשר של הסוגיה שלפנינו. המבנה הספרותי של הסוגיה מדגיש דווקא את האיום הנשקף מן האָבֵל ומן המנודה ואת ההקשר החברתי שבו הם נוהגים את מנהגי האבלות. בהקשר של הסוגיה, הדברים שבהם אסור האָבֵל לעומת המנודה מפעילים את מנגנון ההרחקה שלו הפעלה שונה, משום שהאיום החברתי הנשקף משניהם הוא שונה והטיפול בכל אחד מהם הוא שונה. אצל האָבֵל המטרה היא הפנמת האיום הנשקף ממנו. הפנמה זו לא הייתה מושגת אם היה יכול קולו של האָבֵל להישמע כפועל־חברתי. האָבֵל אינו פועל־חברתי, על פי הסוגיה, לא בגלל ההיבט היצירתי הנלווה אל היותו פועל־חברתי אלא מפני שהיות אדם פועל־חברתי הוא המסד שעליו בנויה התקשורת החברתית. יכולתו של אדם להשתתף בשיחה, במובן זה שהמשתתפים בשיחה יקשיבו ויגיבו לדברים שיש לו לומר, מותנית בהיותו של אותו אדם פועל־חברתי. מנקודת המבט של התקשורת כל אותם חיובים הקשורים בפנים החברתיות

של האָבֵל באים גם הם לוודא כי טענותיו ייבלעו, יישכחו, יישארו ללא התייחסות.

מנגנון ההרחקה של המנודה פועל אחרת. בעוד האָבֵל מופנם במעין "חיבוק דוב" לתוך החברה, הרי המנודה מובא לתוך תוכו של המצב הלימינלי/שולי. הכניסה לתוך המצב הזה מותנית דווקא בשילוב של המשך היותו של המנודה פועל־חברתי בשילוב מנהגי האבלות, כך שהרשת הנידוי של המנודה מועצמת. הוא חווה את הפסקת התקשורת האנושית עמו בכל פעם שהוא מבצע פעולה חברתית. אצל המנודה, כאמור לעיל, מופעל תהליך של מלנכוליה שמקורו בכמיהה אל האובייקט האהוב (החברה) ובחוסר היכולת לממש את הכמיהה הזאת ולדבר עליה. לעומת זאת, אצל האָבֵל אין מנגנון כזה, השתקתו נעשית ללא הנעה של תהליך מלנכולי, כי האיום הנשקף ממנו נחשב איום אחר. ההתמודדות עם האיום מן האָבֵל נעשית בשני תהליכים מקבילים – מצד אחד, שלילת יכולת ההשתתפות שלו, ומן הצד האחר, **המשך** התקשורת האנושית עמו.

מנהגי אבלות כמנהגי הרחקה

בדיון לעיל סיווגתי את מנהגי האבלות שנוהג המנודה לשלושה סוגים. הסוג הראשון של מנהגי הנידוי שניתחתי היה מנהגים המתייגים את המנודה מרחוק. עמדתי על החשיבות של אותם סממנים המאפשרים לזהות את המנודה למרחוק ולתייג אותו כמנודה. ההופעה החיצונית יש בה כוח לקבוע את היחס החברתי אלינו והיא גם מרכיב מרכזי בזיהוי שלנו. הסוג השני של ההרחקות הוא הרחקות ממרחק בינוני – בטווח של הדיבור. עמדתי על החשיבות של האינטראקציה החברתית בהבניית האני של אדם. אינטראקציות מאפשרות הכרה וממילא הן מאפשרות תפיסה עצמית של האני. איסור שאילת שלום ואיסור תלמוד תורה שניהם מגבילים גם את האינטראקציה עם המנודה אך גם מגבילים את התקשורת

המהותית עמו ועל כן פוגעים פגיעה קשה באני שלו. הסוג השלישי של ההרחקות שעמדתי עליהן הוא הרחקות הרלוונטיות ממרחק קרוב. הרחקות אלה קשורות במרכיב הפיזי המונע קִרבה אינטימית אך גם בהגעלתו של המנודה וממילא בהרגשתו כמת מהלך. איסור הרחיצה, התכבוסת ונעילת הסנדל – איסורים אלה גורמים למנודה להדיף ריח רע ומרחיקים אנשים מעליו.

מנהגי אבלות יש להם פנים רבות והסמיוטיקה שלהם מורכבת. יש להם היבטים תרפויטים והם גם מתפקדים כטקסי מעבר שנועדו להקל על השינוי החד בסטטוס החברתי של האָבֵל. כאמור, הסוגיה התלמודית שבה אנו עוסקים מכוונת אותנו לראות פן אחר של מנהגי האבלות – היותם אמצעי **מרחיק ומשתיק** של האָבֵל. ברצוני לעמוד על ממדים אלו של הרחקה והשתקה הנלווים למנהגי האבלות בהקשר של האָבֵל דווקא. כדי למנוע כפל בדיון, כאשר מנהג האבלות זהה למנהג שנוהג המנודה לא אחזור על הדיון אלא רק אפנה בקצרה לדיון שלעיל. ההתמקדות שלי תהיה דווקא בהשוואה שבין הגישות התרפויטית והאנתרופולוגית למנהגי האבלות ובין הגישה הרואה בהם אמצעי להשתקת האָבֵל. כמו כן, אשתדל לחבר את הדברים להקשר הספציפי של הסוגיה התלמודית.

תספורת – הנחתו של רובין היא ש"ההיתר שלא לטפל בשיער משמש כמוצא לכעס ולהתרסה על העוול שבמוות" (רובין 1997: 176). עמדתי לעיל על היותו של השיער מרכיב זהות מרכזי אצל אדם ועל השפעתה המכרעת של ההופעה של אדם על הדרך שבה הוא נתפס ועל היחס שלו הוא זוכה. אי־הסתפרותו של האָבֵל מזהה אותו למרחוק ויש בה משום תמרור אזהרה אשר לתקשורת עמו. האסמכתא המובאת בסוגיה לאיסור התספורת היא, כאמור, מבני אהרן: "מדקאמר לבני אהרן, ראשיכם אל תפרעו". השורש פר"ע משמש בעברית לציון עזיבה או פריצה או גילוי וחשיפה (בעיקר של שיער הראש). כלומר, הפריעה אינה רק חשיפת השיער אלא משמשת גם לציון הזנחתו. השימוש בשורש הזה מלמד על

תכונת השיער לסמל, כבר ממרחק פיזי גדול, את הנטייה של אדם לתקשורת ואת היכולת לתקשר עמו. כאמור, איסור התספורת אינו איסור תספורת גרידא אלא חובה להזנחה מודעת של השיער והטיפול בו. הזנחה זו היא שמביאה לזיהויו מרחוק של המורחק כמי שהתקשורת עמו צריכה להיות מסויגת ומוגבלת. עניין הזהות הקשור בשיער מתבטא יפה באסמכתא – בני אהרן אמורים לייצג את הקודש ולכן אסור להם לפרוע שיער ראשם – למידת האיסור מבני אהרן מבהירה עד כמה איסור התספורת הוא איסור הקשור להצגה של האני וממילא להבניה שלו. שערם של בני אהרן מזוהה עם היותם עבדי ה' וממילא הוא מופקע מהם.

עטיפת הראש – עמדתי לעיל על כך שעטיפת הראש משמעה כיסוי הפה. חובת עטיפת הראש נתפסת כביטוי להרגשת הבידוד של האָבֵל היות ש"בעת שהוא בין בני אדם הוא מגלה את ראשו" (רובין 1997: 172). קביעה זו מסתמכת על הלכה במסכת אבל רבתי הקובעת: "נסתם הגולל, מכסה את ראשו. בא לעמוד בשורה, מגלה את ראשו ופטורין. יצא חוץ לשורה, מכסה את ראשו. נכנס לתוך ביתו, ובאו אחרים לנחמו, מגלה ראשו ופטורין" (אבל רבתי פרק י, הלכה ט). אלא שהלכה זו אינה קובעת שהאָבֵל מגלה את ראשו בחברת בני אדם אלא רק כשהוא נמצא בשעת ניחום אבלים. ואילו בכל סיטואציה אחרת – האָבֵל מכסה את ראשו. נכון הוא שבדרך כלל נשאר האָבֵל בתוך ביתו כל השבעה (וישנה מחלוקת אם הוא עוטף ראשו בשבת) אך בהקשר שלנו הרי עטיפת הראש מתפקדת, בראש ובראשונה, כסימן היכר ממרחק להיותו של האדם אָבֵל. אפשר כמובן לראות בכך היבט תרפויטי המאפשר לאנשים לזהותו ולנחמו, ואולם, בהקשר של היות המנהג אמצעי הרחקה הרי כיסוי הפה מסמן את האָבֵל ממרחק כמי שנושא איום חברתי. כמו כן יש בכיסוי הפה סמל להשתקתו של האָבֵל.

תפילין – ביום הראשון אין האָבֵל מניח תפילין: "ביום הראשון אינו נותן תפילין. בשני נותן תפילין. בשלישי [חולץ

אותן וגם אם], באו אחרים לנחמו, חולצן כל שבעה – כדברי רבי אליעזר. רבי יהושע אומר: ביום הראשון וביום השני אינו נותן תפילין. ביום השלישי נותן תפילין. באו אחרים לנחמו, הרי זה חולצן כל שבעה" (אבל רבתי פרק ו, הלכה ג – הפירוש על פי Zlotnick: 1966 על אתר).איסור הנחת התפילין מוטל ביום הראשון לאבלות. לאחר מכן האיסור נקשר בנוכחותם של המנחמים – צריך להסיר התפילין עם הגעתם. ההסבר המקובל לעניין זה הוא בהיות התפילין מקור לשמחה ובצורך לכוון הלב בשעת הנחתם – שני הדברים אינם בגדר האפשרות בזמן האבלות. איסור הנחת התפילין נמצא בסוגיה בהרחקות מטווח רחוק, הרחקות התלויות בחוש הראייה ובהופעה של אדם. תפילין הן אובייקט ויזואלי מאוד – מקור השם "פאר" לתפילין הוא מסוגיית מועד קטן. השם מצביע על האפקט הוויזואלי שיש לתפילין. השורש פא"ר משמש לתיאור "הוד או הדר ויופי רב" (על פי מילון אבן שושן). מגבעת או כובע המשמשים לנוי נקראים פאר בשאילה מן המשמעות המקורית. האפקט הוויזואלי שיש לתפילין מתבטא גם בציווי עליהן – "וקשרתם לאות על ידך, והיו לטוטפות בין עיניך". תרגום יונתן ביחזקאל על הפסוק "פארך חבוש עליך" כותב: "טוטפתך יהוין עלך". ההפניה לטוטפות מדגישה את החשיבות של הוויזיביליות של התפילין – האיסור הוא בעיקר על תפילין של ראש הנראות למרחוק. המשמעות הסמלית של התפילין כ"בגד" היא לעניין השייכות לקהילה. תפילין מזהות אדם ממרחק ומצביעות על השתייכותו לקהילה. הכניסה לתוך העולם החברתי של חובות וזכויות נעשית בגיל שלוש-עשרה – הגיל שבו אדם נעשה ל"איש" הוא גם הגיל שבו אדם מתחיל להניח תפילין. התפילין עצמן הן אובייקט המעוצב בהתאמה לעוצמה הוויזואלית והסמלית הנובעת ממנו – האות שי"ן, המופיעה על כל אחד מהתפילין, הכריכה של הרצועות על היד והחשיבות של מקומות הנחת התפילין – על הראש ועל היד כנגד הלב. ואולם,

מנקודת המבט התופסת את הָאֵבֶל כגורם מאיים האיסור על הנחת תפילין מקבל משמעות מבחינת היכולת שלו לסמן את הָאֵבֶל כמי שאסור באינטראקציה חברתית רגילה. האיסור להניח תפילין ביום הראשון נועד לשלול את הפעולה החברתית מן הָאֵבֶל – היום הראשון, כאמור, הוא היום הקשה ביותר בעבור הָאֵבֶל ובו עוצמת רגשותיו היא הגבוהה ביותר. איסור הנחת התפילין משקף את חוסר היכולת של הָאֵבֶל להשתתף בפעילות היומיומית לנוכח המוות. הטענה של תַּנָּאים חולקים שרק ביום השלישי מותר לָאֵבֶל להניח תפילין משקפת את החשש שהכעס וההלם של הָאֵבֶל עדיין גדולים גם ביום השלישי. שלילת הפעולה החברתית מן הָאֵבֶל מבטיחה את בידודו ומוודאת כי כל תקשורת עמו לא תהיה לה השפעה על הסובבים. איסור הנחת התפילין על הָאֵבֶל מזהה אותו למרחוק ומונע את השתתפותו בשיח הקהילתי. זיהויו של הָאֵבֶל מרחוק מעצב מראש את כל השיחה עמו ומאיין את האיום שנשקף ממנו. איסור הנחת התפילין (כמו איסור התספורת) המתייג את הָאֵבֶל מרחוק, שולל את האפשרות שהָאֵבֶל יאיים על היציבות החברתית במשפטים הראשונים שיאמר למי שבא עמו במגע – הזיהוי למרחוק גורם מראש לכל מי שבא במגע עם הָאֵבֶל לקחת בעירבון מוגבל את דבריו וממילא הוא מגביל את יכולתו של הָאֵבֶל עצמו להשפיע השפעה מהותית על הסובבים אותו.

שאילת שלום – במסכת אבל רבתי, בפרק ו, נקבעות הגבלות על שאילת השלום – "שאלו בשלומו, אומר להן: אָבֵל אני. ביום הראשון וביום השני אומר להן: אָבֵל אני; בשלישי: משיבן בשפה רפה, והוא אינו שואל" (הלכה ב). מדוע אסור הָאֵבֶל בשאילת שלום? רובין רואה באיסור שאילת השלום אחד מ"טקסי הבידוד" (רובין 1997: 181). הָאֵבֶל אינו משיב לשאילת שלום בשלושת ימי הָאֵבֶל הראשונים. ורק מהיום השביעי "שואל ומשיב כדרכו" (מועד קטן, דף כא, עמוד ב). הטענה היא שהָאֵבֶל, בשבעה, אינו יוזם מגע חברתי אלא "החברה יוזמת מגע עמו אך ללא טקס

הפתיחה הרגיל של שאילת שלום. אי קיום טקס שיגרתי יומיומי כאמירת שלום הופך להיות לבעל משמעות טקסית, כך שהמגע של הסביבה החברתית עם האָבֵל מקבל משמעות טקסית, שלא כבמגע רגיל" (שם). ואולם, מה המשמעות של איסור שאילת השלום בימים הראשונים של האבלות בתוך ההקשר של הרחקת המוות והאָבֵל כגורם מאיים? עמדתי לעיל בנוגע למנודה על החשיבות של שאילת השלום בהבניית יחסים חברתיים ובכינון האישיות של אדם. איסור שאילת שלום פוגע קשות ביכולת לנהל שיחה תקינה וביכולת לקבל הכרה מן הסביבה. כך, האָבֵל, הנמצא באינטראקציה חברתית ומנוחם על ידי החברה גם מושתק על ידה בו־זמנית.

דברי תורה – איסור תלמוד התורה מוסבר על רקע השמחה המתלווה ללימוד התורה. ואולם, מהי משמעותו של האיסור מבחינת היותו גורם המרחיק את האָבֵל ומשתיקו? מדובר בערוץ תקשורת מהותי גם ביכולת העברת המסרים וגם אשר לכינון סולידריות והיות מכלל הקהילה – מרכיבים אלה נשללים מן האָבֵל. במובן זה, איסור העיסוק בלימוד תורה מטרתו למנוע את העברת הלכי רוחו הבעייתיים של האָבֵל דרך לימוד התורה. כל לימוד תורה כולל בתוכו מרכיבים פרשניים – מניעת האָבֵל מלימוד תורה באה למנוע כל מהלכים הרמנויטיים שהרקע שלהם הוא ערעור על דרכי האל בעולם.

תכבוסת – "הבגד הוא מסמלי הסטטוס של האדם הקובעים לו מקום בסביבתו [...] כאשר הבגדים אינם מכובסים, הם תורמים לטשטוש הסטטוס ולביטוי הערום הסמלי" (רובין 1997: 178). בדיון על המנודה עמדתי על הקושי הטמון בהסבר זה – אי־כביסת הבגדים אינה חייבת לסמל עירום סמלי אלא יכולה להיות דווקא סימן להירדכיה, מי שבגדיו מכובסים נעלה על מי שבגדיו אינם מכובסים. איסור התכבוסת מנקודת מבט של היותו אמצעי הרחקה גורם להתרחקות מן האָבֵל שבגדיו אינם מכובסים.

קריעה – מבחינה סמלית, טקס הקריעה אינו רק טקס מעבר והוא מציין לא רק את התהליך שאינו הפיך במעבר מ"הורה" ל"שכול" או את רגשות הכעס המקננים באָבֵל אלא הוא מסמל בפשטות את היקרעותו של האָבֵל במותו של הקרוב (רובין 1997: 163-167). עמדתי לעיל על כך שהאובדן הוא כקטיעה של אבר אצל האָבֵל וזה גם כנראה מה שמסמלת חליצת הכתף. חשיפת העור היא מקום לייצורו של סדר מוסרי. הקריעה מכפיפה את האָבֵל לסביבה החברתית שלו והיא טומנת בחובה הצהרה על חוסר שייכות לגוף החברתי שחבריו מכסים את עורם בבגדים. האסמכתא לחובת הקריעה המוטלת על האָבֵל נלמדת מהציווי לבני אהרן – "ובגדיכם לא תפרומו – מכלל דכולי עלמא מיחייבי" – מן הציווי המיוחד שנאמר לבני אהרן שלא יקרעו את בגדיהם לומדים שכל העולם חייב בקריעה. השורש פר"מ מורה על "התרת תפר בבגד" (על פי מילון אבן שושן). הפרימה מבהירה כי החשיבות היא בהתרת מה שנקשר כבר – בפרימת הבגדים. הפרימה מורה על החזרה למצב קודם, על חשיפה – הבגדים המכסים על העור צריכים להיפרם, העור צריך להיחשף. כלומר, הפרימה מלמדת אותנו כי האקט הסמלי אינו דווקא במעשה הקריעה, המעשה הסמלי הוא בהתרת הקשרים שבין האדם לחברה.

כפיית המיטה ועשיית מלאכה – הכביסה והקריעה שתיהן עוסקות בקרבה פיזית רבה המאפשרת גם ראיית הכתמים שעל הבגדים והרחתם וגם את היחשפות העור והרחתו. הסוגיה עוברת עתה לעסוק באינטראקציות מסובכות יותר – כפיית המיטה מייצגת ישיבה משותפת במרחב האינטימי של המורחק, ועשיית מלאכה מדברת בכניסה לתוך מרחב העבודה של המורחק. שתי הדוגמאות האלה עוסקות במרחבים סגורים לא גדולים שבהם יש התעצמות של חושי הראייה והריח. הכניסה למרחב הסגור של המורחק, למקום שבו מיטתו הפוכה או למקום עבודתו, מחדדת את גורמי ההרחקה. ההסברים הניתנים לכפיית (הפיכת) המיטה

הם: הפיכתו של המת מצלם אלוהים שיש בו חיים למת, או סמל לחידלון החיים במקום שבו החיים מתהווים או הפיכת סדר העולם של האֶבֶל. האסמכתא המובאת בגמרא לתמיכה במנהג הפיכת המיטה לאבלים היא מימרה מפי בר קפרא: "דמות דיוקני נתתי בהן, ובעוונותיהם הפכתיה – כפו מטותיהם עליה" (מועד קטן, טו, עמוד ב). המטפורה של ה"הפיכה" – מצלם אלוהים שיש בו חיים למת – עומדת בבסיס הפיכת המיטה. וההיגיון: העוונות של המת גרמו למותו וגם האֶבֶל נמצא בכלל החטא ולכן למטפורה יש השפעה עליו. המימרה של בר קפרא יותר משהיא ראיה להיותו של האֶבֶל חוטא מגלה דווקא את הפעלת המשמוע של חכמים כלפיו – השאלה היא מדוע יש לחכמים אינטרס להגדיר אותו כחוטא ומה עומד מאחורי המערכת התיאולוגית שרואה בו חוטא. כאמור, האֶבֶל מאיים על מערכת הערכים התיאולוגית שלפיה האל הוא אל צדק ופועל על פי כללים של שכר ועונש. השינה במיטה הפוכה קשורה גם היא לאפקט הגועל. הפיכת המיטה גורמת לכך שצד המיטה המופנה ברגיל כלפי הארץ וסופג את הלכלוך ישמש עתה לשינה. השינה על הצד המלוכלך של המיטה, בבגדים מלוכלכים ושיער לא נקי ופרוע מגעילה את האֶבֶל על הסובבים אותו – מסמנת אותו כגווייה מהלכת הנגועה במוות ומאיינת את ההשפעה של טענותיו התיאולוגיות. דנתי לעיל בהרחבה בהסברים שניתנו אשר לאיסור עשיית המלאכה. איסור זה, מבחינת היותו גורם מרחיק ומשתיק מאפשר שליטה במגע עם האֶבֶל, הוא מונע את כניסתו של האֶבֶל לספֵרה הציבורית, מגביל את הימצאותו במרחב הראייה של החברה ומונע ממנו את הלגיטימיות המתלווה למי שהוא מכלל כוח העבודה החברתי.

רחיצה – ראינו לעיל כי ישנן דעות שונות אשר לרחיצה שאינה של תענוג בעבור האֶבֶל, למשל, רחיצה במים צוננים. יש הסבורים כי רחיצה כזאת היא אפשרית, ויש הסבורים כי רחיצה כזאת מנוגדת לעצם האבלות. איסור הרחיצה נתפס כביטוי למצבו הסמלי של

האָבֵל וביטוי לאי־הירָאותו בשלב המעבר. איסור הרחיצה, למרות הגמישות היחסית שיש לגבי רחיצה במים צוננים, טומן בחובו הרחקה מאוד בסיסית של האָבֵל – ראשית, הרחקה מבית המרחץ הציבורי, שנית, סימונו של האָבֵל כאדם שמעמדו נמוך, ושלישית, הגעלתו על הסובבים אותו.

נעילת הסנדל – רובין מסביר את איסור נעילת הסנדל כמייצג את העירום הסמלי של האָבֵל ומסביר את ההיתר לנעול נעליים מחוץ לעיר "בגלל הקושי להלך זמן רב ללא נעליים" (רובין 1997: 177). בין נעילת נעליים ובין מעמד חברתי יש קשר הדוק המסמן את מי שאינו נועל את הסנדל כמי שהוא נחות חברתית. כמו כן לאי־נעילת הסנדל יש אפקט מגעיל ומרחיק.

תשמיש המיטה – איסור תשמיש המיטה מסמל את שיאו של תהליך ההתקרבות אל המורחק. קיום יחסי מין הוא ההתקרבות האינטימית ביותר אל המורחק. איסור קיום יחסי מין משמעותו, בעצם, איסור הגעה למצב שבו גופו של המורחק נוגע בגוף אחר. רובין רואה את איסור תשמיש המיטה מכלל ביטול הסטטוס של המין בטקסי מעבר (רובין 1997: 176). מה משמעות האיסור כאמצעי להרחקת האָבֵל? אולי אסור האָבֵל בתשמיש המיטה כי המעשה המיני הוא גם זמן ומקום לתקשורת אנושית. ההשפעה של האָבֵל על בת זוגו או של האבלה על בן זוגה מקבלות משנה תוקף בתוך קיום יחסים אינטימיים. הקרבה הנפשית הנוצרת בעת קיום היחסים היא המקור לאיום מן האָבֵל וממנה נובע החשש להעברת רעיונותיו החתרניים: "אָבֵל אסור בתשמיש המיטה, דכתיב: 'וינחם דוד את בת שבע אשתו ויבא אליה' (שמואל ב', פרק יב, פסוק כ"ד) – מכלל דמעיקרא אסור" (בבלי, מועד קטן דף טו, עמוד ב). לאחר מות בנם של דוד ובת שבע נאמר שדוד קיים עמה יחסים על מנת לנחם אותה. מן ההדגשה הזאת אנו למדים שאסור לאָבֵל לקיים יחסי מין. האסמכתא מתמקדת באפקט הרגשי שיש למנהגי האבלות – "וינחם". האסמכתא דווקא דוחה את האפקט התרפויטי

הקשור בקיום יחסי מין וקובעת כי ניחום כזה אסור. מנקודת מבט של הרחקה, איסור תשמיש המיטה מבהיר את הסכנה הנובעת מיצירת אינטימיות עם האָבֵל – אינטימיות מובילה להבנה, והבנה זו בתורה יכולה להוביל להפצת רעיונות בעייתיים.

המנודה – נוכח־נפגע: ההרחקה אל השוליים

המנודה מתאבל על מותו

המנודה אסור כאָבֵל ברחיצה, תכבוסת, תספורת, רחיצה, נעילה (המצב לא ברור אשר לתפילין, לשאילת שלום, לקריעה ולכפיית המיטה). המנודה מותר בעשיית מלאכה באופן מוגבל וכך גם בתלמוד תורה, ואילו המוחרם אסור בהם. שניהם מותרים בתשמיש המיטה ובשילוח קורבנות. כיצד יש "לתרגם" את המערכת הזאת? מה משמעותו של ההקשר הלא ברור הזה. מנהגי האבלות שנוהג המנודה קשורים בהיותו של המנודה "מת מהלך" ומפעילים אצלו תהליך של מלנכוליה, שאמור לאיין את הרצון שלו להמשיך ולחיות. הגעלתו של המנודה גם היא חלק מן המערכת של מנהגי האבלות שהוא נוהג – המנודה מרגיש כגווייה מהלכת. מנהגי האבלות **שהאָבֵל** נוהג שוללים את יכולת ההשתתפות החברתית שלו ובו בזמן הקהילה שומרת עמו על מגע. כך, טענותיו כלפי האל וכעסו כלפי עצמו מופנמים על ידי הקהילה. **המנודה**, לעומת זאת, נוהג את מנהגי האבלות בתוך מגע חברתי מוגבל ובהקשר של תקשורת חברתית מוגבלת. במצב זה מנהגי האבלות מעצימים את רגשותיו הקשים בעקבות הקאתה של החברה אותו וגורמים לו לחוות באופן מתמשך את הנידוי. כאמור, המנודה ממשיך להיות פועל־חברתי – הוא נחשב אבר בגוף החברתי, הוא מותר בתשמיש המיטה ובשילוח קורבנות. המנודה לא נמצא מחוץ לזירה החברתית והוא יכול לשוב אליה באם יחליט לקבל את מרות החכמים. המצב הזה הוא מצב חמור יותר מן ההתעלמות

המוחלטת והוא גם משמש זרז לסיום הסכסוך, שכן הוא בעייתי הן לחברה המנדה והן לאדם המנודה. החברה המנדה מרגישה אי־נעימות מתמדת בכל מפגש עם המנודה, שעדיין נוכח במרחב הוויזואלי של הקהילה. המנודה חווה בדידות וניתוק אנושי והוא מרגיש שוב ושוב רגשות בושה ואשמה הגורמים להתאבלותו על עצמו להיות מוחשית יותר ויותר.

נידוי והצרכים הבסיסיים של האדם

ההגבלות התקשורתיות החלות על המנודה דומות לסביבה התקשורתית המוגבלת של מי שמופעלת כלפיו שתיקה מנדה (silent treatment). כמו המנודה, גם מי שמופעלת כלפיו השתיקה מנדה נמצא במצב סְפי שבו הוא עדיין פועל־חברתי ועדיין נוכח במרחב הפיזי אך הוא מאבד את הפנים החברתיות שלו. השתיקה המנדה יש בה בדרך כלל תקשורת מחויבת המציאות בין מי שגרים באותו בית או נמצאים באותו מרחב פיזי אך כל סוג אחר של תקשורת אינו קיים. המנודה גם הוא נמצא בסביבה תקשורתית דומה – מותר לתקשר אתו תקשורת בסיסית מאוד כדי לאפשר לו להתקיים אך כל תקשורת המאפשרת לו לקבל איזושהי הכרה ב"אני" שלו אינה קיימת. המטפורה הבסיסית של הנידוי העולה בדברי רב יוסף היא מטפורה של שתיקה מנדה. רב יוסף מתבסס על מסכת תענית בהשוואה שלו בין אָבֵל ומנודה ובין תענית ציבור – אפשר להסביר את מנהגי האבלות במסכת תענית כתגובה לשתיקה המנדה של האל ובניסיון של הציבור להחזיר לעצמו את השליטה בחייו ולהחצין החצנה סמלית של נידויו. שתיקה מנדה גוררת פגיעה בצרכים אנושיים בסיסיים (Williams 2001: 43). המרכיב החוזר בכל סוגי השתיקה המנדה הוא מרכיב העמימות. שלא כמו תוקפנות פיזית או מילולית שתיקה מנדה יכולה להתחיל בלי שתהיה למנודה כל התראה או אינדיקציה

לכך שהוא מנודה. למצב זה שתי פנים – מצד אחד, הוא יכול לגרום לסבל פנימי ולפגיעה באני כי המנודה מתחיל לחשוב על כל הסיבות האפשריות לנידוי. מצד אחר, הוא יכול להביא לידי הרגשה כי "הכול בסדר" משום שהנושא הקונפליקטואלי לא עלה לסדר היום. נידוי, כמו בשתיקה מנדה, הוא התעלמות כאשר שני הצדדים נמצאים במרחב פיזי משותף, שלא כמו בעת נידוי שבו אפשר לצאת פיזית מהסיטואציה – החל מכניסה לחדר וסגירת הדלת ועד גלות ממש. יציאה פיזית מן הסיטואציה מבטאת את ההנחה כי נוכחותו של מי שעליו מופעלת השתיקה קשה כל כך על מפעיל השתיקה שהוא חייב לעזוב את החדר. לעומת זאת, במצב של התעלמות המסר שניתן לאדם הוא – "זה מה שהייתי עושה כעת אם לא היית קיים". לכן, הוצאה פיזית אל מחוץ לקהילה פחות קשה מן הנידוי החברתי המחייב את המנודה לחוות את מותו החברתי שוב ושוב.

במונחים של סוגיית מועד קטן – ההקשר שבו נוהג המצורע את מנהגי האבלות חמור פחות מההקשר שבו חווה המנודה את מותו פעם אחר פעם. הָאֵבֶל, המחויב במספר הרב ביותר של מנהגי אבלות, גם הוא נמצא בהקשר הפוגע בו במידה פחותה היות שההרחקה שהוא חווה מרוככת בהרגשתו כי הוא עדיין שייך לקהילה. האפקט המשמעתי והטראומתי על המנודה פועל דווקא משום שהמנודה אינו "מת" אלא נמצא במגע עם החברה ומסוגל לחשוב על עצמו כעל "מת מהלך". ההבדל הזה בין ההוצאה הפיזית מן החברה (מצורע) או הביטול של היותו פועל־חברתי (הָאֵבֶל) ובין השוליות של המנודה הוא אולי הסיבה לכך שהמנודה אינו חייב בקריעת הבגד שכן הגמרא קובעת כי אשר לחובה המוטלת על המנודה בקריעה המצב הוא תיקו. אי־הבהירות לגבי חובת הקריעה של המנודה יכולה גם לשקף את המצב השולי של המנודה שלא נקרע לגמרי מעל החברה. זו גם הסיבה לכך שהמנודה מותר בתשמיש המיטה ובשילוח קורבנות – האפקט הדרמטי על המנודה מותנה

בהמשך תפקודו בתור פועל־חברתי, ובכך שלפעולותיו עדיין יהיה תוקף – תנאים אלה מבטיחים שהרגשת הנידוי תהיה חזקה יותר עקב המתח הגדול הנובע מן הכניסה התכופה אל האורגן החברתי והיציאה התכופה מתוכו החוצה. מנהגי האבלות שנוהג המנודה מפעילים אצלו, מצד אחד, תהליכי דיכאון ומרחיקים אותו מכל תקשורת חברתית אך מן הצד האחר הם מאשרים את העובדה כי הוא חלק מן החברה.

מן האָבֵל אל המנודה

מנהגי האבלות נדדו מן האָבֵל אל המנודה. המטפורה של האָבֵל הנחשב מת עברה מן האָבֵל למנודה. מטפורות, כפי שהראתה סוזן סונטאג לגבי המטפורה של המחלה, נוטות להשתלט על תחומים שיש להם משמעות מוסרית (Sontage 1990: 10-37). מדוע עברה המטפורה של האָבֵל למנודה? כפי שהראיתי, התהליכים הפסיכולוגיים העוברים על המנודה מעוררים בו את החרדה מן המוות ומובילים אותו לדמיין את עצמו כמת. אך גם ההיבט המשמעתי הקשור באָבֵל ובמנודה עוזר להבין את נדידת המטפורה – המטפורה נדדה בגלל האיום המוסרי הדומה ששניהם משקפים לחברה. שניהם מאיימים על הסמכות הדתית – האָבֵל על מקורותיה (האל) והמנודה על מוסדותיה ועל נציגיה. דווקא המשמעות המוסרית השלילית שיוחסה לשני אבות־הטיפוס הללו היא שיכלה להביא לידי נדידת המטפורה של המוות מן האָבֵל אל המנודה.

המצורע – נפקד־מורחק: החצנה של האיום

'נוהג צרעתו ברגל' – היבטים פיזיים ומוסריים של מצב חברתי

השאלה הנשאלת בפתיחת הסוגיה היא: "מצורע מהו שינוהג צרעתו ברגל?". שאלה זו מניחה מראש כי הצרעת היא מערכת

של הנהגות כפי שהנידוי הוא מערכת של הנהגות חברתיות. על פי הסוגיה הצרעת היא מצב חברתי ולא פיזי והיא קשורה קשר בסיסי לדיספוזיציה מוסרית שלילית. העור מאז ומעולם הוטען במשמעויות רבות. הקישור בין המצורע ובין לשון הרע נעשה במאה ה־5 לספירה לערך. חז"ל נטו לייחס מחלות עור ומחלות בכלל לכל מיני עוונות, בעיקר כאלה שנובעים ממצב מוסרי ירוד של האדם, ובעיקר בהקשר של השימוש בלשון. הצרעת הייתה הביטוי החיצוני למעשה ההלשנה של מרים על משה (שמות רבה פרשה ג, ד"ה "ויאמר ה'"). המדרש בשמות רבה מקשר בין "ארור אתה מכל הבהמה", עונשו המיתולוגי של הנחש, ובין צרעת. הלשנה היא מעשה המקעקע את האמון החברתי ואת האמנה החברתית משום שהוא יוצר חוסר אמון בין הגורמים החברתיים. ללשון הרע יש אופי נסתר אשר מקשה מאוד על הרגולציה שלו ולכן גם כאן הצרעת היא המענה לבעיה הטכנית־משפטית של מציאת אשמים במקרה של לשון הרע. התלמוד אף מרחיב את ההיבט החברתי של לשון הרע ועושה אותו לעניין תיאולוגי כמו המימרה מפיו של ר' יוחנן: "אמר ר' יוחנן משום ר' יוסי בן זימרא: כל המספר לשון הרע – כאילו כפר בעיקר, שנאמר (תהלים יב, פסוק ה'): אשר אמרו ללשוננו נגביר שפתינו אתנו מי אדון לנו [מי שאומרים בלשוננו נתגבר כי שפתינו ברשותינו הם כאילו אמרו 'מי אדון לנו' וכפרו בעיקר]" (בבלי, ערכין טו, עמוד ב).

המוציא לשון הרע אינו מסכן רק את האחידות החברתית והמוסר הנוהג של החברה ומידת האמון שבין חבריה אלא גם מערער על היסודות התיאולוגיים שעליהם נשענת החברה. המשנה במסכת ערכין פרק ג משנה ה, עוסקת במי שמוציא שם רע על בתולה שאין לה בתולים, אדם זה צריך לשלם קנס של מאה סלע. קנס זה גדול פי שניים מן הקנס שצריך לשלם מי שאונס בתולה. המשנה מסיקה מכך שיש חומרה יתרה באמירה אפילו על פני עשיית המעשה:

במוציא שם רע להקל ולהחמיר [יש גם היבט לקולא וגם היבט לחומרא במוציא שם רע]. כיצד? אחד שהוציא שם רע על גדולה שבכהונה ועל קטנה שבישראל נותן מאה סלע נמצא האומר בפיו יתר מן העושה מעשה [מי שמוציא שם רע על בת כוהן שזנתה ישלם מאה סלע בעוד שמי שאונס או מפתה משלם רק חמישים סלע] שכן מצינו שלא נחתם גזר דין על אבותינו במדבר אלא על לשון הרע [הוצאת דיבה על הארץ בפרשת המרגלים] שנאמר: (במדבר י"ד) וינסו אותי זה עשר פעמים ולא שמעו בקולי. (מסכת ערכין, פרק ג, משנה ה)

דברים אלה מבהירים את האיום החברתי הנשקף מן המצורע ואת הקשר שלו לאָבֵל ולמנודה. המצורע יש בו משום איום חברתי שכן הוא מקעקע את הסולידריות החברתית בהוצאת לשון הרע. הוצאת לשון הרע מערערת את האמון שנותנים חברי הקהילה זה בזה ומשום כך נחשב המצורע חתרן. שלא כמו המנודה המכריז על סירובו לקבל את סמכות החכמים בריש גלי פועל המצורע בחשאי.

המצורע ומנהגי האבלות

הצרעת, על פי הסוגיה התלמודית שלפנינו, אינה רק מחלה כי אם מצב. צרעת היא הפרקטיקות שהאדם המצורע נוהג כתוצאה מהבעייתיות החברתית שלו. צרעת בעבור הסוגיה התלמודית, איננה מחלה פיזית אלא מצב נפשי וחברתי שיש לו היבטים פיזיים. התפיסה המוסרית של המצורע אינה אומרת שלא הייתה מחלה פיזית שהתלוותה אליו אלא שמחלה זו הייתה שולית. היא אינה הסיבה להרחקה הפיזית של המצורע. במובן זה, השאלה הנשאלת בפתיחת הסוגיה "מצורע מהו שינהוג צרעתו ברגל" היא השאלה – "האם לאפשר למי שמסכן את האורגן החברתי ואת ההדדיות שבין היחידים המרכיבים אותו לחזור ולהשתתף בזירה החברתית לאור הרגל, החג הציבורי בהא הידיעה?". התשובה השלילית שמשיבה

הסוגיה לשאלה זו מראה עד כמה עמוק היה הפחד מפני המצורע ומפני ערעור המבנים החברתיים שגרם. ההקשר שבו נוהג המצורע את מנהגי האבלות הוא של הרחקה פיזית – המצורע מורחק מחוץ לחברה ומחוץ לתקשורת החברתית. הרחקתו של המצורע היא פיזית – בעוד המצורע ניסה לחתור תחת הסולידריות החברתית בהסתר, הרי הוא מוצא מן החברה בפומבי. הרחקה זו אינה הרחקה שבה הוא בלתי נראה לגמרי – המטפורה שננקטת כלפי המצורע היא של אדם הנמצא "מחוץ לגדר". אדם כזה הוא אדם שיש לו נראות חברתית אך הוא נשאר מחוץ לאורגן החברתי. לכן, המצורע נוהג את ההרחקות הקשורות בתיוג ובזיהוי למרחוק – הוא אסור בתספורת וחייב בעטיפת הראש – הוא מזוהה למרחוק כמישהו שאסור לתקשר אתו והדבר כמובן משפיע על כמיהתו לחזור ולהיות מכלל הגוף החברתי שחתר תחתיו. בגלל היותו "מחוץ לגדר" אסורה גם התקשורת מטווח בינוני עמו והוא אסור בשאילת שלום. התיקו שנקבע בסוגיה אשר לאיסור הרחיצה, איסור נעילת הסנדל, איסור עשיית מלאכה וכפיית המיטה יכול לנבוע מן העובדה שאיסורים אלה מעולם לא יכלו להתייחס אל המצורע היות שהאפקט שלהם תלוי בהימצאות בד' אמותיו של האדם – אצל המצורע, המורחק פיזית, מנהגי האבלות הקשורים בהפעלת תחושת גועל הם פחות רלוונטיים.

הדרתו של המצורע היא מורכבת – מצד אחד, המצורע מורחק פיזית מן הציבור ומן הצד האחר, רבים ממנהגי האבלות שהוא נוהג תלויים בכך שהוא רואה את עצמו נצפה, כחלק מן הציבור. איסור שילוח הקורבנות המוטל עליו מחדד את המשמעות שיש להרגשת הנצפות של המצורע. הרגשה זו אינה שייכת למערכת שאמורה לתת לו להרגיש מכלל הקהל אלא היא דווקא באה להמריץ בו את התהליכים הסוציולוגיים והפסיכולוגיים שימשמעו אותו. המצורע, כאמור, מאיים על הסולידריות החברתית ועל כן הוא מוכנס למצב שבו הוא חייב לדמיין עצמו כחלק מן הקהילה, ולהשתוקק להשתייך אליה, אותה קהילה שאת יסודותיה רצה לפורר קודם לכן. רמז לכך

אפשר למצוא באסמכתא המובאת להיתר הניתן למצורע ללמוד תורה:

> תא שמע: "והודעתם לבניך ולבני בניך" [כתוב בספר דברים ד, ט שיש ללמד את הבנים תורה] [...] "יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב" [וכתוב בפסוק שלאחריו שיש ללמד לבנים את מעמד הר סיני], מה להלן באימה וביראה וברתת וזיעה [כמו שבהר סיני התקבלה התורה מתוך יראה כך תלמוד תורה צריך להיעשות למי שיש לו יראה] – מכאן אמרו: הזבין והמצורעין ובועלי נדות מותרין לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, ולשנות במדרש ובתלמוד, בהלכות ובאגדות, ובעלי קריין אסורין [רק בעלי קרי אסורים בתלמוד תורה כי הם נחשבים למי שאין להם יראה אולם מצורעים יכולים ללמוד תורה]. (בבלי, מועד קטן דף טו, עמוד א)

לכאורה, מדובר בברייתא אינקלוסיבית ביותר. ההיתר ללימוד תורה המובא בברייתא נובע מתוך שילובם של המצורעים והזבים בתוך הקהילה באותו מעמד שבו היא כוננה מלכתחילה – מתן תורה. אלא שההקשר שבו מצוטטת הברייתא הוא הסוגיה המשרטטת את דרכי הרחקתו של המצורע מן החברה. לברייתא יש גם היבט של משמוע – ההיתר לתלמוד תורה הניתן למצורע טומן בחובו את התזכורת למצורע שהוא פגע באחידות ובסולידריות של אותה קהילה מדומיינת שכוננה בחורב. לימוד התורה בהקשר של הגליה אמור אפוא להוביל לכמיהה לחזרה אל הקהילה, שתלמוד התורה הוא הדבר המאחד והמקשר בין פרטיה.

הגלות של המצורע

הקשר בין הפעלת משמעת ובין צרעת אינו עולה רק מן ההיבטים המוסריים שנלוו למחלת הצרעת אלא גם מן הצרעת כמטפורה לשיח על משמעת. פוקו מציין שני אופני משמוע – משמעת

המושגת באמצעות ענישה פיזית ומשמעת המושגת באמצעות בקרה. ההבחנה שפוקו עושה היא בין דגם של משמעת המבוסס על "המגֵפה" (בקרה, ניתוח, סגר) ובין דגם של משמעת המבוסס על "הגלות של המצורע" (Foucault 1995: 198). הרחקת המצורע מפרידה בינו ובין הקהילה ומטהרת את הקהילה מנוכחותו. הסגר של המגפה היא טקטיקה של הפרדה בין כל יחיד ויחיד באמצעות מעקב ושליטה, לקיחת דגימות, חלוקה, קטגוריזציה מתוך צפייה מתמדת. פוקו רואה בדגם הזה את הפעלת הכוח המשמעתי האידיאלי, בעוד המצורע הוא המודל של כל הפרויקטים של ההוצאה מחוץ לגוף החברתי (exclusion). ההבחנה של פוקו עוזרת להעריך את המאמץ הספרותי בסוגיית מועד קטן, שם מנוסח ניסוח מוקדם של אופני משמוע, ובהם המצורע.

נקודה אחרת היא ההבנה של הציר שעליו סובבת הסוגיה. פוקו מעוניין בציר השליטה והפיקוח, התיעוד והחלוקה המאפיין את הסגר של המגפה ואת אופני המשמוע המודרניים. הציר, המאפשר לו לטעון כי ה"אינדיבידואל" הוא בעצם יציר כפיו של הכוח האנונימי והפונקציונלי המופעל עליו (שם, 193). הסוגיה, לעומת זאת, מנתחת את אופני המשמוע מבחינת היחס שבין החברה לאינדיבידואל על פי טיבו של האיום הנשקף מן היחיד הבעייתי. כל אחד מן הטיפוסים המנויים בסוגיה מאיים אחרת על החברה. האָבֵל מאיים על הסדר הדתי ועל התפיסות והערכים הדתיים של החברה – הימצאותו במצב נפשי רגיש והיות המצב המעורער מצב זמני מאפשרים לטפל באיום הנשקף ממנו ובד בבד להשאירו בתוך הגוף החברתי, ועל כן הוא זוכה ל"חיבוק דוב" המשתיק את טענותיו. המצורע מערער על הסולידריות החברתית ועל כן החברה מוקיעה אותו מתוכה – הוצאתו אל מחוץ לחברה תיצור הן את המשמוע שלו והן את היכולת של החברה לאחות את הקרעים שנגרמו בשל התנהגותו. המנודה מערער על הלגיטימיות של סמכות חכמים. איום זה הוא האיום הבעייתי ביותר היות שהשתקה שלו יכולה דווקא להחריף את הבעיה

– מצד אחד, היא יכולה לגרום להשמעת הביקורת בקול רם יותר, ומצד אחר היא יכולה לגרום להסבת תשומת הלב הציבורית אליה. לכן, המנגנון הנידויי הוא המנגנון שיש לו את העוצמה החזקה ביותר מבין שלושת המנגנונים, הן על החברה והן על המנודה – המנודה עובר למצב שולי, והפוטנציאל החברתי שלו מנוצל לצורך הפעלת תהליכים פסיכולוגיים רבי־עוצמה עליו. תהליכים אלו אמורים למשמע אותו בלי לגרום נזק חמור ליוקרתם של החכמים ולסמכותם.

סיכום

האֵבֶל, המנודה והמצורע – מנגנוני הרחקה

במאה האחרונה הייתה האבלות על מופעיה השונים ועל השונות התרבותית המתלווה לה מושאם של מחקרים רבים, החל ממחקרו פורץ הגבולות של ון גנפ על טקסי מעבר ועד מחקרים של השנים האחרונות על הידלדלות היכולת להתאבל בחברה המערבית. הוכח שיש קשר עמוק בין מידת הלכידות החברתית ובין מנהגי האבלות. בארצות הברית ובבריטניה, בעיקר בגלל הפרגמנטציה החברתית, הולכים מנהגי האבלות ומידלדלים והיום, בארצות אלה, האבלות אינה עוד עניין חברתי כי אם משפחתי ואישי (Homans 2000: 1-40). בימי הביניים ובעת העתיקה, לעומת זאת, כאשר מדובר במוות צפוי, היה האדם מוקף במשפחה ובידידים, והוא שלט במצבו – המוות היה עניין חברתי כללי ולא אישי, וכך גם הכאב.

ניסיתי להראות כי למרות קביעות אלו עדיין היו המוות והאֵבֶל עניין מאיים. איום זה נובע מחרדת מוות אוניברסלית שקיימת גם בחברות שרשת חברתית צפופה מאפיינת אותן. איום זה נובע גם מן הפוטנציאל המערער שיש באֵבֶל, הנמצא במצב נפשי קשה בייחוד בתחילת האבלות, והוא מפקפק בצדקת דרכי האל. אנתרופולוגים וסוציולוגים לא התעלמו מן המטרות החברתיות של מנהגי האבלות. דורקהיים, למשל, הדגיש אותן אף יותר מן המטרה

האישית להקל על צער האובדן (Durkheim 1964: 397). ון גנפ ראה בטקסי האבלות טקסי מעבר המאפשרים את שינוי הסטטוס של האָבֵל והחזרתו לתוך החברה (Van Gennep 1960: 146). אולם ון גנפ לא הרחיב את שאלת האיום החברתי במקרה של אבלות. מה אם המוות עצמו אינו הדבר היחיד המאיים אלא שהאָבֵל עצמו יש בו משום איום חברתי? ון גנפ גם לא עסק ב"נדידה" של מנהגי אבלות להקשרים חברתיים אחרים והוא רק מזכיר אותם ברמיזה. נקודת המבט הזאת, ראיית מנהגי האבלות ככלי הרחקה, היא ראייה החורגת מן הראייה האנתרופולוגית־סוציולוגית, ויש בה כדי לספק לנו תובנות על עצם היחס של החברה לסטייה ועל ניהול סכסוכים בין ציבור ליחיד בעייתי. זאת ועוד, בעוד המחקרים התרבותיים של השנים האחרונות עומדים על הידלדלותם של מנהגי האבלות ועל "הפרטתה" של האבלות מן התחום הציבורי לתחום הפרטי הרי בכל האמור במנהגי האבלות היהודיים רבים מן המנהגים המוזכרים בסוגיית מועד קטן, שנערכה לכל המאוחר במאה ה־6 לספירה, עדיין נוהגים בחברה בת ימינו.

סוגיית הנידוי בחז"ל נותנת לנו פתח הצצה לניסוח קדום של מנגנוני הרחקה. אמצעי ההרחקה הם מנהגי אבלות שלחלקם הגדול עדיין יש תוקף גם בימינו אנו, כגון האיסור לרחוץ או להסתפר או להתגלח או לכבס בגדים. הניתוח האנתרופולוגי של מנהגי האבלות אינו נותן בידינו את התמונה המלאה על תפקודם של מנהגי האבלות היות שהוא לא מאיר דיו את האופי ההרחקתי של מנהגים אלו. זאת ועוד, לא רק המבנה הכללי של הסוגיה מאיר את ההסבר של רובין כבלתי מספק אלא גם הסדר שבו מנויים מנהגי האבלות בה – סדר זה אינו עונה על התבניות האנתרופולוגיות של ניתוק, לימינליות ושילוב. אופיים ההרחקתי של מנהגי האבלות הוא הנושא המרכזי של סוגיית מועד קטן. על פי עורך הסוגיה בתלמוד הבבלי מנהגי האבלות הם דרך להתמודדות עם האיום החברתי הנובע מן האָבֵל.

סוגיית מועד קטן מתבררת כסוגיה העוסקת בהתמודדות עם גורמים בעייתיים בחברה. הסוגיה מציעה שלושה מודלים להתמודדות עם שלושה טיפוסים בעייתיים. שלושת המודלים משתמשים במנהגי אבלות ככלי להרחקה ולטיפול בגורמים החברתיים המאיימים. ההקשר שבו נוהגים מנהגי האבלות משנה את הדרך שבה מנהגי האבלות מרחיקים את הנוהג אותם ואת היחס של החברה אליו. כל מנהגי האבלות גורמים לתיוג הנוהג אותם, למניעת תקשורת בסיסית עמו ולהגעלתו על הסביבה ועל עצמו:

	החצנה	לימינליות או שוליות	הפנמה
אָבֵל	-	-	+ ההקשר הוא של תקשורת חברתית
מנודה	-	+ ההקשר עמום ולימינלי (יש מקורות המושכים לאָבֵל ויש מקורות המושכים למצורע)	-
מצורע	+ ההקשר הוא של גלות פיזית מן החברה	-	-

המודל של האָבֵל בא להתמודד עם גורמים המאיימים על החברה מבחינה תיאולוגית – האָבֵל הוא אב־טיפוס של מי שתמונת עולמו התיאולוגית מתערערת. מות הקרוב גורם לאָבֵל להעריך מחדש את יחסו לסוגיות של שכר ועונש ושל קיום האל בכלל. הראיתי כי מנהגי האבלות שנוהג האָבֵל מאיינים את פניו החברתיות וכי העובדה שגם אין לו יכולת לפעול כפועל־חברתי מאפשרת לחברה להשתיק את טענותיו התיאולוגיות במעין "חיבוק דוב".

המודל של המצורע בא להתמודד עם גורמים חברתיים

המערערים את הסולידריות החברתית ואת האחידות החברתית. גורמים כאלה נוהגים את מנהגי האבלות כשהם עומדים "מעבר לגדר". הם אינם משתתפים בהתרחשות החברתית, וההוצאה שלהם אל מחוץ לחברה אמורה להביא אותם להשתוקק לחזור לאותה חברה שאת יסודותיה הם ביקשו לערער.

המודל של המנודה בא להתמודד עם גורמים חברתיים המערערים על סמכותם של חכמים. מודל זה יש לו את ההשלכות הקשות ביותר על מי שהמנגנון מופעל נגדו. בעוד האָבֵל והמצורע אינם חווים כל רגע ורגע את ניתוק הקשרים החברתיים עמם, הרי המנודה חווה את מותו החברתי שוב ושוב. המצב המיוחד של המנודה, היותו מורחק וחסר פנים חברתיות מצד אחד, ומן הצד האחר, המשך השתתפותו בהתרחשות החברתית כפועל־חברתי – מצב זה מעצים את תחושות ההרחקה והגועל כלפיו ומאיץ את תהליך המלנכוליה שגורמים לו מנהגי האבלות.

הנידוי כעמדה פרשנית

כיצד יש לקרוא את סוגיית האָבֵל, המנודה והמצורע? מעשה הקריאה חושף את תובנות עורך הסוגיה וגם ממלא בתוכן את אותם מקומות בסוגיה שבהם ישנו חלל פרשני. המבנה של הסוגיה הוא בסיס להבנת המשמעות הפואטית שלה, בסיס להבנת השאלה שעמה הסוגיה מתמודדת. עתות משבר מזמינות רדיפה – רנה ז'יראר סבור כי בשעה שאסון טבע, בצורת, שיטפון, מגֵפה או משבר פוליטי או קונפליקט דתי מתרחשים אזי המוסדות החברתיים נוטים לאבד מחשיבותם וההיררכיה החברתית מתבטלת. במצב כזה שורר חוסר אונים. את ההתמוטטות החברתית הבאה לאחר משבר, טוען ז'יראר, יש נטייה טבעית להסביר בסיבות חברתיות או מוסריות. נטייה זו מביאה או להאשמת החברה כולה או להאשמת אנשים שנראים פגיעים במיוחד (Girard 1986: 12). ההאשמות, טוען

ז׳יראר, הן תמיד האשמות על אותם פשעים שמערערים את יסודות הסדר החברתי – למשל פגיעה בילדים ובחסרי ישע; פשעים מיניים הפוגעים בטאבו – גילוי עריות, למשל; ופשעים דתיים. הציבור משתכנע ש״שקבוצה קטנה של אנשים, או אפילו אדם יחיד, למרות החולשה היחסית שלו, פוגע באופן חמור בחברה כולה״ (שם, 15). הרדיפה של אותם יחידים נובעת מהרצון לטהר את החברה ולתת פורקן לאלימות הגואה. הבחירה בקבוצה הקטנה, ביהודים למשל, נובעת מהשונות המיוחדת המיוחסת להם – נדמה שהם חלק מן החברה הכללית ובכל זאת הם שונים ונפרדים. שונות היא מנת חלקה של כל קבוצת מיעוט בחברה, אך השונות המובילה לרדיפה היא שונות המאיימת על עצם הקיום של החברה. שונות המופיעה מחוץ למערכת החברתית מאיימת ומרתיעה היות ש״היא מגלה את האמת על המערכת, את היחסיות שלה, את הפגיעות שלה ואת היותה בת־חלוף״ (שם, 21). ההאשמה המופנית כלפי קבוצות המיעוט מעידה שחבריה אינם שונים דיים, הם לא מאפשרים לזהות אותם. השונות אינה מה שמפחיד ומפעיל את הרדיפות כלפי מיעוטים אלא דווקא הפחד שאי־אפשר לזהות את השונות הוא שמוביל, אליבא דז׳יראר, את הרדיפה.

ארבעה מרכיבים יש בתבנית שז׳יראר מזהה: מעשי האלימות אמיתיים, המשבר הוא אמיתי, המואשמים במשבר אינם מואשמים בגלל פשעיהם אלא בגלל סימני הקורבנות שלהם, המצביעים על האשמה שלהם ביחס למשבר, ואחריותם של האשמים למשבר מכריחה לנדות ולגרש אותם מן החברה שאותה הם מטמאים. הפרויקט של ז׳יראר הוא, בין השאר, להראות כיצד המיתולוגיות השונות מספרות את סיפור הרדיפה מנקודת מבטם של הרודפים. המיתולוגיות, המצדיקות רצח קולקטיבי, גם אם הודחק או נמחק מן הטקסט המקורי, הן מנגנון הצדקה להתייחסות אל השעיר לעזאזל. הפסיון בברית החדשה מתפקד בדיוק להפך, טוען ז׳יראר. הוא מפרק את ההצדקה לרדוף את השעיר לעזאזל ומראה כמה

שהרדיפה היא סטריאוטיפית ובאה רק כדי להתמודד עם המשבר. מהפך זה בפסיון מתבצע באמצעות החדרת פסוקים מן התנ"ך, ובייחוד מתהלים, לתוך הפסיון. כאן יש שבירה של נקודת המבט של הרודפים – בעוד בטקסטים מיתולוגיים מקבילים המאמינים נותרו מאוחדים סביב הקורבן, שאמור לחזור בתשובה ו"ליישר קו", הרי כאן הטקסט מלמד על כוחה הגדול של הרדיפה ועל השקריות שלה (שם, 105); "המכניזם של השעיר לעזאזל הופך להיות נראה, הוא מפורסם, והופך להיות החדשות המדוברות והידועות ביותר" (שם, 108). ישו הוא המקבילה של השעירים לעזאזל המדוברים של התנ"ך – הבל, יוסף, משה, יונה – קורבנות הקולקטיב. באוונגליונים ובתנ"ך השעיר לעזאזל נמצא בתוך הטקסט, והוא לא של הטקסט. הטקסט מכיר בהיותו של השעיר לעזאזל קורבן וחושף את המכניזם של הרדיפה.

במילים אחרות, אחד המסרים של ז'יראר בניתוח הפסיון והאוונגליונים הוא שנקודת מבט של רדיפה (או בהקשר שלנו – של נידוי) היא מרכיב חשוב בפרשנות של טקסטים קנוניים. נקודת מבט זו מאפשרת לחשוף את מנגנוני הכוח המופעלים בטקסט ואת האינטרסים השונים – המוצהרים והמודחקים – הפועלים בו. יתר על כן, לא רק שהטקסט התנ"כי מבטא סטייה מן הכתיבה של המיתולוגיות המספרת את סיפור הרדיפה מנקודת מבטם של הרודפים ומספר את אותו סיפור מנקודת מבטם של הקורבנות, אלא שעצם קריאתו של ז'יראר את הטקסט בברית הישנה ובברית החדשה וכך גם את הטקסטים המיתולוגיים היא עמדה פרשנית בפני עצמה. עמדה פרשנית זו קשורה ברגישות למצוא בטקסט נוכחות של כוח ושל קורבן, רודף ונרדף, עוקד ונעקד. רגישות זו יכולה להיות מכלל מערך של רגישויות לדרך שבה כוחות חברתיים שונים פועלים לדיכוי קבוצות ויחידים.

עמדה פרשנית הגורסת רגישות לנוכחות של תוקף וקורבן, רודף ונרדף, עוקד ונעקד היא אפוא כלי הרמנויטי בקריאה של

טקסטים קנוניים. קראתי את סוגיית מועד קטן כסוגיה העוסקת בשלושה מנגנוני הרחקה, שלושה מנגנונים של השתקת גורמים בעייתיים בחברה. קריאה זו הושפעה מתפיסתי את מעשה הקריאה עצמו וכן ממבנה הסוגיה, פיתוליה והדגשים שבה. ואולם, הקריאה בשעיר לעזאזל לז'יראר מבהירה גם את התפקיד של עמדה פרשנית של נידוי בעת קריאה של טקסטים קנוניים. אך טבעי הוא שבסוגיה העוסקת בנידוי ואשר המבנה שלה מכוון לעיסוק במנגנוני הרחקה מורכבים, תופעל גם קריאה מנקודת מבט של המנודה עצמו.

ביבליוגרפיה

אורבך, אפרים אלימלך. תשמ"ח. "הפקר – משהו על המוסד ומקומו במציאות ההיסטורית" **בתוך:** מעולמם של חכמים. **ירושלים: מאגנס, עמ' 257.**

איזר, וולפגנג. תשס"ו. מעשה הקריאה, תיאוריה של תגובה אסתטית. **תרגום: אביבה גורן. ירושלים: מאגנס.**

אלון, גדליה. 1967. מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד. **תל אביב: הקיבוץ המאוחד.**

_____, **1953.** תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד. **תל אביב: הקיבוץ המאוחד.**

_____, **"מהילכות ראשונים". תרצ"ח.** תרביץ **ט, עמ' 278.**

אליאב, ירון צבי. תשנ"ג. מבוא לחקר חיי היום יום היהודיים בבתי מרחץ רומיים בארץ ישראל: היסטוריה, הלכה וריאליה תלמודית. **עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית. ירושלים: חמו"ל.**

אמרי, ז'אן. תש"ס. מעבר לאשמה ולכפרה, ניסיונותיו של אדם מובס לגבור על התבוסה. **תרגום: יונתן ניראד. תל אביב: עם עובד.**

אנגלרד, יצחק. תשל"ד. "תנורו של עכנאי – פירושיה של אגדה". שנתון המשפט העברי **א, עמ' 45.**

אסף, שמחה. תרפ"ב. העונשין לאחר חתימת התלמוד. **ירושלים: חמו"ל.**

אשל, חנן. תשמ"ח. "**סנדלים מסומרים במקורות היהודיים**". ציון נג, עמ' 191.

בירנבוים, חנן. תשס"ו. ההקפדה על טהרת הגוף בקרב החברה היהודית בימי בית שני. **חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה. ירושלים: האוניברסיטה העברית.**

גליק, שמואל. תשנ"א. אור לאבל, התפתחותם של עיקרי מנהגי אבלות במסורת ישראל. **אפרת: קרן אור.**

גפני, ישעיהו (עורך). תשל"ח. מירושלים ליבנה. ארץ ישראל והתפוצות: זיקות גומלין. **תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.**

גרץ, צבי. תשל"ב. ספר דברי ימי ישראל. **ירושלים: מקור.**

דגלס, מרי. 2004. טוהר וסכנה. ניתוח של המושגים זיהום וטאבו. **תרגום: יעל סלע. תל-אביב: רסלינג.**

הלברטל, משה. שיעור על הלכות אבלות במסכת מועד קטן.

הלוי, אלימלך א'. תשל"ה. האגדה ההיסטורית-ביוגרפית לאור מקורות יווניים ולאטיניים. **תל אביב: דפוס ניב.**

וולפיש, אברהם. תשס"א. שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה. **חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה. ירושלים: האוניברסיטה העברית.**

טרנר, ויקטור. 2004. התהליך הטקסי. מבנה ואנטי מבנה. **תרגום: נעם רחמילביץ'. תל אביב: רסלינג.**

כ"ץ, יעקב. תשמ"ו. מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים. **ירושלים: מוסד ביאליק.**

לוין, דוד. תשס"א. תעניות הציבור ודרשות החכמים, הלכה ומעשה בתקופת התלמוד. **תל אביב: הקיבוץ המאוחד.**

לוין, ישראל ל'. תשמ"ו. מעמד החכמים בארץ ישראל בתקופת התלמוד, היבטים היסטוריים. ירושלים: יד יצחק בן־צבי.

ליבזון, גדעון. תשל"ט-תש"ם. "נידוי ומנודה בעיני התנאים והאמוראים". שנתון המשפט העברי ו-ז, עמ' 177-202.

ליברמן, שאול. תשמ"ד. יוונית ויוונות בארץ ישראל. ירושלים: מוסד ביאליק ויד יצחק בן־צבי.

ספראי, שמואל. תשנ"ד. "מצוות העלייה לרגל וקיומה בימי הבית השני". בתוך: בימי הבית ובימי המשנה, מחקרים בתולדות ישראל. כרך א'. ירושלים: מאגנס, עמ' 43.

_____, תשנ"ד. "מעשיהם של עולי הרגל בירושלים בימי הבית השני". בתוך: בימי הבית ובימי המשנה, מחקרים בתולדות ישראל, כרך א'. ירושלים: מאגנס, עמ' 67.

פורסטנברג, יאיר. תשס"ו. טהרת ידיים ואכילת חולין בטהרה, פרק בתולדות ההלכה התנאית. עבודת גמר לקבלת התואר מוסמך. ירושלים: האוניברסיטה העברית.

פלק, זאב. תשל"א. מבוא לדיני ישראל בימי הבית השני. תל אביב: מישרים.

פרויד, זיגמונד. 2002. אבל ומלנכוליה. תרגום: אדם טננבאום. תל אביב: רסלינג.

פרידמן, חנה. תשס"ח. הלכות אבלות ומשמעותן על פי הבבלי מועד קטן ומקבילותיו. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. ירושלים: האוניברסיטה העברית.

פרנקל, יונה. 2001. סיפור האגדה – אחדות של צורה ותוכן, קובץ מחקרים. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

קליין, יצחק. תשל"ח. הדיאלקטיקה של האדון והעבד, פירוש לפרק מתוך "הפנומנולוגיה של הרוח" של הגל. תל אביב: עם עובד.

קמינקא, אפרים. תש"ט. אבל רבתי, הנקרא מסכת שמחות. תל אביב: העובד הדתי.

קפלן, יוסף. תשס"ג. מנוצרים חדשים ליהודים חדשים. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.

קפקא, פרנץ. 1978. הטירה. ירושלים: שוקן.

קריסטבה, ז'וליה. 2005. כוחות האימה: מסה על הבזות. תרגום: נועם ברוך. תל אביב: רסלינג.

רבינוביץ, זאב. ת"ש. שערי תורת ארץ ישראל. ירושלים: דפוס וייס.

רדזינר, עמיחי. תש"ס. "הפקר בית דין הפקר – במקורות התלמודיים", סידרא טז, עמ' 111.

רובין, ניסן. 1997. קץ החיים, טקסי קבורה ואבל במקורות חז"ל. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

רוזן צבי, ישי. 2008. הטקס שלא היה, מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה. ירושלים: מאגנס.

שגיא, אברהם. תשנ"א. "אלו ואלו": משמעותו של השיח ההלכתי - עיון בספרות ישראל. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

שהם, ש' גיורא, גיורא רהב. 1983. אות קין, סטיגמה של פשע וסטייה חברתית. ירושלים: שוקן.

שמש, אהרן. תשס"ג. עונשים וחטאים: מן המקרא לספרות חז"ל. ירושלים: מאגנס.

שקד, גרשון. תשס"ו. "נוכרי וזר, פלוני שאין חפץ בו, על הטירה מאת פרנץ קפקא", דפים למחקר בספרות 14-15, עמ' 337.

Arendt, Hannah. 1978. *The Jew as Pariah, Jewish Identity and Politics in the Modern Age* (ed. Ron H. Feldaman). New York: Grove Press.

Bonfante, Larissa. 1989. "Nudity as a Costume in Classical Art", *American Journal of Archeology* 93.

Bowlby, John. 1961. "Processes of Mourning", *International Journal of Psychoanalysis* 44.

Dilthey, Wilhelm. 1989. *Introduction to the Human Sciences.* Princeton N.J.: Princeton University Press.

Durkheim, Emile. 1964. *The Division of Labor in Society*. New York: Free press.

Fenichel, Otto. 1946. *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. New york: Routledge & K. Paul

Fish, Stanley. 1980. *Is There A Text in This Class, The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge Mass: Harvard University Press.

Foucault, Michel. 1995. *Discipline and Punish, The Birth of the Prison.* New York: Vintage Books.

Geertz, Clifford. 1985. "Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power". in Wilentz, Sean Ed. *Rites of Power, Symbolism, Ritual and Politics Since the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Van Gennep, Arnold. 1960. *The Rites of Passage*. London: Routledge & K. Paul.

Girard, Rene. 1986. *The Scapegoat*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Goffman, Erving. 1969. *The Presentation of Self in Everyday Life*. London: Allen Lane.

Gurevitch, Zali. 1990. "The Embrace, On the Element of Non-Distance in Human Relations". *The Sociological Quarterly* 31.

Hall, Joseph. 1847. *The Book of the Feet, History of Boots and Shoes.* London: Simpkin, Marshall & co.

Hayes, Christine. 1999. "Intermarriage and impurity in ancient Jewish Sources" *Harvard Theological Review* 92.

Homans, Peter (Ed.) 2000. *Symbolic Loss, The Ambiguity of Mourning and Memory at Centurys' end.* London: University Press of Virginia.

Jackson, Ralph. 1988. *Doctors and Diseases in the Roman Empire.* London: British Museum Press.

James, William. 1890. *Principles of Psychology.* New York: Holt & co.

Kottek, Samuel. 1985. "Water Supply and Publich Baths", *Koroth* 9.

Kraemer, David. 2000. *The Meaning of Death in Rabbinic Judaism.* London and New York: Routledge.

Lindemann, E. 1944. "The Symptomatology and management of Acute grief" *American Journal of Psychology* 101.

Lyman, Stanford M. & Marvin B. Scott. 1970. "Territoriality: A Neglected Sociological Dimension" in Stone, Geirge P. & Harvey A. Faberman, Eds. *Social Psychology Through Symbolic Interaction.* Waltham Mass: Ginn-Blaisdell.

Mead, George Herbert. 1944. *Mind, Self and Society From the Standpoint of a Social Behaviorist* (ed. with an Introduction by Charles W. Morris). Chicago: University of Chicago Press.

Miller, William Ian. 1997. *The Anatomy of Disgust.* Cambridge, Mass. Harvard: University Press.

Momigliano, Arnaldo. 1980. "A Note on Max Webers Definiton of Judasim as a Pariah-Religion" *History and Theory* 19.

Neusner, Jacob. 1985. *The Memorized Torah, The Mnemonic System of the Mishnah* California: Scholars Press.

Palmer, Richard, E. 1969. *Hermeneutics, Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.

Perinbanayagam, R.S. 2000. *The Presence of Self*. Lanham, Oxford: Rowman & Littlefield.

Riffaterre, Michael. 1980. "Describing Poetic Structures: Two Approaches to Baudelair's "Les Chats", in Tompkins, Jane P. Ed. *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Rozin, Paul et al. 2000. "Disgust", in Lewis, M. & J. M. Haviland-Jones Eds. *Handbook of Emotions*. New York: The Guilford Press.

Sanders, Catherine M. 1999. *Grief, The Mourning After*. New York: John Wiley & sons.

Sommer, Robert. 1969. *Personal Space, The Behavioral Basis of Design*. N.J.: Prentice Hall.

Sontage, Susan. 1990. *Illness as Metaphor, and Aids and its Metaphors*. New York: Anchor Books

Smith, Jonathan Z. 1966. "The Garments of Shame" *History of Religions* 5.

Walzer, Michael. 1983. *Sphers of Justice, A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.

Williams, Kipling D. 2001. *Ostracism: The Power of Silence*. New York: The Guilford Press.

Zlotnick, Dov. 1966. *The Tractate Mourning*. New Haven: Yale University Press.