# נידוי, מוות ואבלות

יאיר אלדן

רסלינג

# Excommunication, Death and Mourning

Yair Eldan

Series in Jewish Studies
Series Editors: Dr. Itzhak Benyamini and Idan Zivoni
Academic Board: Prof. Ed Greenstein, Prof. Rivka Feldhay, Prof. Hannan Hever

Cover Design: Neta Shoshani

Graphic Design: Ofer Benyamini

Language editor: Ziv Adaki

All Hebrew rights reserved by
© RESLING Publishing, 2011

Resling, Itamar Ben–Avi 3, Tel–Aviv 64736
www.resling.co.il
Printed in Israel, 2011

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע,
לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני,
אופטי או מכני או אחר — כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמו"ל.

עיצוב עטיפה: נטע שושני

סדר דפוס: עופר בנימיני

עריכת לשון: זיו עדאקי

www.resling.co.il

רסלינג, איתמר בן-אבי 3, תל-אביב 64736
טל': 03-6956704

נדפס בדפוס חדקל בע"מ, תל-אביב
© כל הזכויות שמורות להוצאת רסלינג
נדפס בישראל, 2011

פרק ראשון

# מנהגי הנידוי – הרחקה ומוות

## סיווג ראשוני של מנהגי הנידוי

הנה רשימת המנהגים המחייבים את המנודה על פי ספרות חז"ל:

| מנהג | מקור | | הערות |
|---|---|---|---|
| איסור תספורת | ברייתא בבבלי, מועד קטן (להלן, מו"ק) טו, ע"א. | משנה, מו"ק ג, א (בעקיפין). | |
| איסור תכבוסת | ברייתא מו"ק טו, ע"א. | משנה מו"ק ג, ב (בעקיפין). | |
| קריעה | סיפור נידויו של רבי אליעזר. | | בסוגיה התלמודית – תיקו (אין הכרעה אם חייב או לא). בתקופת הראשונים, הרמב"ן והרשב"א מסיקים שהמוחרם חייב בקריעה. |
| איסור נעילת הסנדל בעיר | ברייתא מו"ק טו, ע"ב. | תוספתא תענית א, ו. | |
| סקילת הארון של המנודה | עדויות ה, ו. | אֵבֶל רבתי ה, יג. | אם מת בנידויו. |
| איסור תלמוד תורה | אבל רבתי ה, יד. | מו"ק טו, ע"א. | בבבלי – איסור תלמוד תורה חל רק על מוחרם (סיפור נידויו של רבי אליעזר גם הוא מקור). |

| מנהג | מקור | | הערות |
|---|---|---|---|
| איסור עשיית מלאכה | | מו"ק טו, ע"א. | בבבלי – איסור המלאכה חל רק על מוחרם. באבל רבתי – אין איסור מלאכה. |
| איסור שאילת שלום | משנה, תענית א, ו. | | לדעתו של רב יוסף בלבד. |
| עטיפת הראש | ברייתא בבבלי, מו"ק טו, ע"א. | | לדעתו של רב יוסף בלבד. |
| רחיצת כל גופו | ברייתא, מו"ק טו, ע"ב. | | |
| הקפה משמאל בכניסה להר הבית | מידות ב, ב. | אבל רבתי ו, יא. | |
| איסור כניסה לעזרה | עדויות ה, ו. | | |
| איסור ישיבה בד' אמותיו של המנודה | סיפור נידויו של רבי אליעזר בן הורקנוס. | בבבלי, מועד קטן – האסמכתא משופטים ה. | בעיקר נוסח הסיפור בבבלי (סנהדרין סח, ע"א), אליבא דרבא – גם איסור אכילה ושתייה עם המנודה. |

כיצד יש לגשת לניתוח מנהגים אלו? כאמור, היו שראו בנידוי "מיתה אזרחית", היו שהבחינו בין המנהגים הבאים להרחיק את המנודה ובין מנהגים הבאים לצער את המנודה ולבזותו באמצעות תיוגו. במנהגים שמטרתם להרחיק המנודה מנו את החובה להיכנס להר הבית משמאל, איסור הכניסה לעזרה והאיסור לשבת בתחום ארבע אמות המנודה; בתחום זה גם נכלל גם האיסור ללמוד תורה עם המנודה. לעומת זאת, מנהגי האבלות, שצריך המנודה לנהוג, נחשבו מנהגים הבאים לצער אותו ולבזותו: איסור נעילת הסנדל בעיר, איסור תספורת, תכבוסת ואיסור גילוח; גם מנהג סקילת הארון נחשב כמנהג שבא לבזות את המנודה. קביעות אלה מעוררות את השאלה כיצד אפשר להבחין בין מנהג הבא להרחיק ובין מנהג הבא לבזות או לצער? האם איסור הכניסה לעזרה לא מצער את המנודה? ולחלופין, האם איסור התספורת לא מרחיק את המנודה?

אפשרות אחרת היא לדון במנהגי הנידוי באותו הֶקשר שבו הם נמנו באופן מערכתי בחז"ל. דיני הנידוי נמנו בחז"ל בצמוד למנהגי אבלות. בסוגיה התלמודית – מועד קטן דף יד, עמוד ב-דף טז, עמוד א – מופיעות רוב הלכות הנידוי, למעט ההקפה משמאל בכניסה להר הבית ואיסור הכניסה לעזרה. הסוגיה משווה בין דיני האבלות שנוהגים האָבֵל, המנודה והמצורע. ארבע־עשרה הלכות אבלות מנויות בסוגיה:

| מנהג אבלות | אָבֵל | מנודה | מצורע |
|---|---|---|---|
| רגל | אינו נוהג אבלותו ברגל. | נוהג נידויו ברגל. | נוהג צרעתו ברגל. |
| תספורת | אסור בתספורת. | אסור בתספורת. | אסור בתספורת. |
| עטיפת הראש | חייב בעטיפת הראש. | רב יוסף: חייב בעטיפת הראש. אביי: דלמא מנודה לשמים שאני דחמיר. | חייב בעטיפת הראש. |
| תפילין | אונן אסור בתפילין. | תיקו. | אסור בתפילין (רב פפא – מותר בתפילין). |
| שאילת שלום | אסור בשאילת שלום. | רב יוסף: אסור בשאילת שלום. אביי: דלמא מנודה לשמים שאני דחמיר. | אסור בשאילת שלום. |
| דברי תורה | אסור בדברי תורה. | רב יוסף: מנודה – שונה ושונין לו. מוחרם – שונה לעצמו. | מותר בדברי תורה. |
| תכבוסת | אסור בתכבוסת. | אסור בתכבוסת. | אסור בתכבוסת. |
| קריעה | חייב בקריעה. | תיקו. | חייב בקריעה. |
| כפיית המיטה | חייב בכפיית המיטה. | תיקו. | תיקו. |

| מנהג אבלות | אָבֵל | מנודה | מצורע |
|---|---|---|---|
| עשיית מלאכה | אסור בעשיית מלאכה. | נשכר ונשכרין לו<br>מוחרם – לא נשכר ולא נשכרין לו.<br>רב יוסף: מנודה ואָבֵל – בלילה מותרים במלאכה. | תיקו. |
| רחיצה | אסור ברחיצה. | רב יוסף: אסור כל גופו אָבֵל רק ידיו, פניו ורגליו מותר. | תיקו. |
| נעילת הסנדל | אסור בנעילה. | רב יוסף: אסור רק בעיר אָבֵל בדרך מותר. | תיקו. |
| תשמיש המיטה | אסור בתשמיש. | רב יוסף: מותר בתשמיש.<br>אביי: דלמא מנודה לשמים שאני דקיל – ספק. | אסור בתשמיש. |
| שילוח קורבנות | אסור בשילוח קורבן (מינוי שליח לקורבנו שלו). | רב יוסף: מותר לשלח קורבנות.<br>אביי: דלמא מנודה לשמים שאני דקיל – ספק. | אסור בשילוח קורבן. |

עיון בטבלה מעורר שאלה לא פשוטה – מהו ההיגיון שעל פיו מסודרים מנהגי האבלות המנויים בסוגיה? לכאורה, נראה כאילו מדובר במנייה מקרית של מנהגי אבלות, אלא שהסוגיה עצמה ערוכה כדבעי ומסודרת להפליא ולכן קשה לקבל את הטענה כי אין כל משמעות לסדר שבו מנויים מנהגי האבלות. עיון מקרוב מראה כי הסדר שבו מסודרים מנהגי האבלות מבוסס על מידת ה"מרחק" הפיזי מן האדם שנוהג את המנהגים. משל הייתה מצלמה המצלמת כל אחד מן הנוהגים את מנהגי האבלות ובכל שלב מצטמצמת העדשה, מתמקדת ומתקרבת יותר אל האדם הנוהג את מנהג האבלות.

ראשית, הסוגיה מונה את אותם מנהגי האבלות המזהים את הנוהג על פיהם מרחוק, בעין. איסור התספורת, חובת עטיפת

הראש, איסור הנחת התפילין – כל אלה מסמנים את הנוהג מנהגי אבלות למרחוק. לאחר מכן "מתקרב" הטקסט אל הנוהֵג את מנהגי האבלות ועוסק באיסור שאילת שלום ובאיסור תלמוד תורה – שני איסורים אלה הם איסורים שעניינם התקרבות לנוהֵג מנהגי אבלות עד כדי שיחה – שאילת השלום ותלמוד התורה אינם מחייבים קִרבה פיזית צמודה לנוהג את מנהגי האבלות. לאחר מכן באים האיסורים שעניינם בקרבה פיזית רבה, מנהגים שמפעילים את חוש הריח – איסור התכבוסת, איסור הרחיצה, איסור נעילת הסנדל. חובת הקריעה מופיעה כאן כחלק מחשיפת הגוף המסריח מאי־רחיצה וקשורה בקרבה פיזית רבה לנוהג מנהגי אבלות. חובת כפיית המיטה המופיעה כאן קשורה גם היא בקרבה פיזית – התקרבות למרחב השינה של הנוהג מנהגי אבלות. איסור עשיית המלאכה קשור גם הוא בקרבה פיזית רבה ובייחוד בקרבה הקשורה בהפעלת חוש הריח של מי שנמצא בבית המלאכה, בקרבתו של הנוהג מנהגי אבלות. תשמיש המיטה המופיע בסוף הוא שיאה של הקרבה הפיזית אל הנוהג מנהגי אבלות. ההיגיון המסדר של הסוגיה הוא אפוא היגיון של הרחקה – מהרחקה באמצעות מנהגים מזהים למרחוק, דרך ההגבלות על פעולות תקשורתיות שמתבצעות במרחק צעדים מספר מן הנוהג מנהגי אבלות ועד לקרבה פיזית המאפשרת להריח אותו – ושיאה בקיום יחסי מין. נותרו שני מנהגי אבלות שלא הזכרתי – ההרחקה בזמן העלייה לרגל ושילוח הקורבנות. שני נושאים אלה פותחים את הסוגיה וסוגרים אותה – שניהם עוסקים בהשתתפות המורחק בפעילות ציבורית. השתתפות בעת העלייה לרגל היא השתתפות פיזית במובהק, הן בגלל החיכוך הגדול שבין עולי הרגל הרבים והן משום שהעלייה לרגל נעשית, בדרך כלל, בחבורה. ההשתתפות בשילוח קורבנות היא השתתפות ציבורית שילוחית, האפשרות להשתתף בריטואלים הדתיים מבלי להיות נוכח בהם פיזית. כלומר, מן הצד האחד של הסוגיה נמנית ההרחקה מן הציבוריות במצב הפיזי ביותר ובסגירת הסוגיה נמנית

ההרחקה במצבה המופשט ביותר – שליחות. אם כן, גורם ההרחקה הוא המכנה המשותף הרחב ביותר של המנהגים שנוהג המנודה. בפרק הרביעי אנתח את הסוגיה התלמודית הזאת ניתוח מפורט, ואילו בפרק זה אעסוק בקשר שבין מוות ונידוי ואראה כיצד אמורה להתבצע הרחקת המנודה, האם היא אמורה לבזות את המנודה, האם היא אמורה לצער אותו? אילו תהליכים פסיכולוגיים מפעילה ההרחקה? שאלות אלו הן במרכז דיוננו בפרק זה.

**מוות ונידוי**

התלמוד עוסק במנודה ובאָבֵל בכפיפה אחת, וההשוואה הזאת אף קדומה יותר ונעשתה כבר בתוספתא תענית (פרק א, הלכה ו) – "כל אילו שאמרו אסורין בנעילת הסנדל יוצא מן הכרך נועל, הגיע לכרך חולץ וכן אתה אומר במנודה ובאָבֵל" (כל אלו בתענית הציבור שאמרו לגביהם שהם אסורים בנעילת הסנדל, אסורים בו רק בתוך העיר אך לא מחוצה לה, וכך גם אשר למנודה ולאָבֵל). השוואה זו יכולה לסמל חוויות שונות של אֵבֶל – איסור נעילת הסנדל בעיר בתענית ציבור אינו בהכרח מסמל את אותה מערכת משמעות כאשר הוא בא בהקשר של נידוי – מנהגי האבלות הם ריטואלים עתיקים שיש להם עוצמה ועל כן יכול מאוד להיות שהם נדדו להקשרים אחרים. מהו ההקשר שבו נוהג **המנודה** את מנהגי האבלות? כאמור, השערה אחת היא שהעניין הוא לבזות את המנודה (ליבזון תשל"ט-תש"ם: 177). אין ספק כי שלילת הפָּנים החברתיות מן המנודה (איסור התספורת, איסור הכביסה ואיסור הנעילה) יש לה היבט של השפלה וביזוי אך נראה כי זוהי מסגרת צרה מדי לבחינת מנהגי האבלות שנוהג המנודה. התעלמות מאדם והתרחקות ממנו הם גרועים מן העינויים האכזריים ביותר, ומערכת הייחוס השלטת בהתעלמות ובהתרחקות היא זו של מוות (James 1890: 294). מחקרים מראים כי התעלמות מאדם יכולה להשפיע על

כמה צרכים בסיסיים וחיוניים, הצורך בהשתייכות, הצורך בהרגשת ערך עצמי, והצורך בהרגשה שלחיים יש משמעות. הביטוי של הצורך בהשתייכות הוא ההיזקקות של בני אנוש לאינטראקציות תדירות וטובות עם כמה אנשים אחרים בתוך מסגרת יחסים יציבה, שבה כל אחד דואג לרווחתו של האחר (Williams 2001: 61). נידוי והרחקה בצורתם החברתית או הפיזית מובילים להתערערות חמורה של הצורך הבסיסי הזה. הערך העצמי גם הוא נפגע. הנידוי גורר אתו, מניה וביה, את המסר שמשהו במנודה אינו רצוי או רע, והמנודה מפנים את המסר הזה. הצורך במשמעות קיומית, או בחיים משמעותיים, מביא אותנו ישירות ללב המטפורה של המוות. כאן באה במלוא עוצמתה המטפורה של הנידוי – הנידוי וההתעלמות מן האדם מאפשרים למנודה לראות **כיצד נראים החיים ללא נוכחותו**. לבני אנוש יש צורך בסיסי להימנע מלחשוב על מותם שלהם והנידוי מוביל אותם לחשוב על המצב השבירי ועל הזמניות האינהרנטית הנלווית לחיים. כלומר, אבלותו של המנודה מקורה בעצם במותו החברתי שלו עצמו. לא זו אף זו, מנהגי האבלות שנוהג המנודה אינם קשורים רק בהיותו של המנודה "מת מהלך", אשר מתאבל על מותו החברתי, אלא הם מפעילים, כפי שאראה מיד, מערך שלם של מושגים הקשור במת, בגווייה ובאבלות.

### ביזוי מול גועל

ההשוואה של המנודה למת מהלך מלמדת כי המרחב הסמלי של מנהגי הנידוי הוא מוות, והרגש הנכון לתיאור היחס אל המנודה הוא גועל ולא ביזוי. תחושות גועל קשורות לרצון להדחיק את עובדת היות בני האדם יצורים אורגניים הדומים לבעלי חיים, והמועדים, בסופו של דבר, למוות ולכיליון (Miller 1997: 162). שלא כמו ביזוי, המלווה בהרגשה של עליונות והנאה מעליונות זו ומלווה גם ברחמים, הרי גועל מלווה באי־נעימות ובהיעדר

רחמים. כאמור לעיל, ביזוי היא מסגרת צרה מדי להסברת מצבו של המנודה. המנודה יש בו משום איום חברתי היות שהוא אינו מקבל את סמכות החכמים ועל כן מושתת עליו מערכת חברתית שאמורה לעשותו למת מהלך. גווייה של מת, כידוע, היא הדבר המגעיל והמאיים בהא הידיעה ולאור זה יש לבחון את מנהגי האבלות שנוהג המנודה.

תחושה של גועל יוצרת היררכיה בין הנגעל למגעיל, אך היא מלווה בהרגשה בלתי נעימה אשר להיררכיה זו עצמה. מתגלה כאן גם העוצמה החזקה שיש למערכת הנידוי, כפי שהיא מתוארת בספרות חז"ל, אך בד בבד מתגלה כאן גם היותה בת־חלוף. שכן, אם מערכת המשמעות של מנהגי הנידוי קשורה בגועל ולא בביזוי אזי היא מערכת אכזרית הרבה יותר מאשר אם משמעותה הייתה לבזות את המנודה בלבד. מערכת מבזה יש בה גם רגשות של רחמים, ואילו מערכת הגועל מעוררת דחייה גופנית בלתי רצונית מן המנודה מבלי לחמול עליו. ואולם, בעוד מערכת משמעות של ביזוי יש בה לעורר עליונות וגאווה אצל המבזה, הרי מערכת משמעות של גועל כופה על הנגעל תחושות בלתי נעימות. במובן זה, הפניית הנידוי למערכת המשמעות של הגועל כופה על המנדים תחושות בלתי נעימות וממילא היא תוחמת את הפעלתה בזמן. הגועל לא חל רק על הסביבה החברתית של המנודה אלא גם על המנודה עצמו – המנודה מרגיש בהתרחקות, מריח את הריח המבאיש העולה ממנו וכל אלה גורמים לו לגועל עצמי. המנודה אינו רק מת מהלך במובן המטפורי של המילה אלא הוא גם גווייה מהלכת במובן הפיזי של המילה – גווייה, המסמלת את הכיליון בהא הידיעה היא האובייקט המוחלט של הגועל. המטפורה של "מת מהלך" קשורה בהתעלמות הטמונה בנידוי, התעלמות המטפחת באדם את ההרגשה כי הוא אינו חי. מנהגי הנידוי גורמים להתאמה בין הרגשתו הפנימית של המנודה כי הוא "נעלם" מן העולם ובין התנהגותו החיצונית שלפיה הוא מתאבל. מנהגי האבלות, המסמנים את המנודה כמת מהלך

וכגווייה מגעילה אינם רק סממנים חיצוניים המבטאים מערכת חברתית המושתת על המנודה מבחוץ. השפעתם של מנהגי האבלות שנוהג המנודה היא על גופו־עצמו. המנודה לא רק מקבל סימנים מסביבתו הקרובה להיותו מגעיל, אלא שהוא מרגיש מגעיל בעצמו. גועל עצמי, התחושה "שאני מגעיל", הזיהוי של הגועל בהוויה, הוא קשה היות שאי־אפשר "לצאת" ממנו – הגועל נהפך חלק מן האני, וזיהויו מעורר אצל המנודה חרדה ואימה.

**מוות והכרה בנידוי – הדיאלקטיקה של האדון והעבד להגל**

הבנת העניין הקיומי הנלווה לנידוי, המתבטא בהפיכתו של המנודה למת מהלך, יכולה להתבהר באמצעות מושגי הדיאלקטיקה של האדון והעבד להגל. מושגים אלה, הם בעלי פוטנציאל להבהיר את הקשר החזק שבין מוות והכרה או אי־הכרה הדדית. שני מרכיבים דרושים לצורך הדיון בנידוי – המרכיב הראשון הוא התלות המוחלטת של האני בהכרה ההדדית, והמרכיב השני הוא המוות. הדיאלקטיקה ההגליאנית מבהירה עד כמה פרדוקסלית מערכת הנידוי – ככל שהיא מוצלחת יותר היא מעידה על קשר הדדי עמוק יותר בין המנודה ובין החברה ולהפך. הקשר הבל־יינתק שיש בדיאלקטיקה בין האדון לעבד לצורך כינונה של התודעה העצמית של אדם מבהיר גם עד כמה ההתייחסות למנודה חשובה לחברה ולקהילה כדי שאלה יוכלו להגדיר לעצמן את גבולותיהן. על פי פירושו של קוז'ב לדיאלקטיקה של האדון והעבד אפשר אף לומר כי יש ביטוי קונקרטי למערכת הנידוי בדיאלקטיקה של האדון והעבד. קוז'ב רואה בהכרה ההדדית את **תוצאתו** של המאבק בין האדון לעבד. על פי המשמעות הבסיסית שהוא נותן להנחה זו, האדם נאבק דרך קבע כדי לזכות בהכרת הזולת. הדיכוטומיה היא בין האדם לטבע – האדם שואף ל"מעלה אנושית" וזו מתבטאת ב"חירותו של האדם מול הטבע וביכולתו להתגבר על הטבע"

(קליין תשל"ח: 14–16). מעלה אנושית זו אינה מטרה לכשעצמה אלא היא באה כדי לזכות בהכרתו של הזולת. כיצד יש להביא את הזולת לידי הכרה בעליונות של האדם עליו (וממילא מימוש של המעלה האנושית שאליה חותר האדם)? אם האדם יוכיח כי הוא יכול לשלוט באינסטינקט החיים שבו, אם הוא יוכיח כי הוא יכול להתגבר על הטבע האנושי והוא שם את נפשו בכפו למען מטרה שאין לה דבר עם "אינטרסים ויטאליים" אלא רק עם השאיפה "להביא אדם אחר לידי הכרה בערך העצמי של הנאבק" (שם, 16). ההליכה לקראת המוות היא הדרך היחידה להשיג הכרה בעליונות של האדם על אינסטינקט החיים הטבעי. אולם הליכה זו לקראת המוות אינה התכלית (אין כאן התאבדות) אלא היא מקבלת משמעות כשהיא "מונעת על ידי השאיפה לזכות בהכרה בערך העצמי" (שם). מעצם העובדה שהאדם וההיסטוריה קיימים מסיק קוז'ב שהמערכה הזאת, לזכות בהכרה מצד הזולת, לא התנהלה עד סופה – אם לא היו אנשים מסוימים נכנעים כי אז היה נשאר רק "לוחם אחד, הרי שלא היה נשאר איש שיכיר בו" (שם). הוויתור הזה של אנשים מסוימים על אותה פעולה שהייתה ממשת את אנושיותם הופכת אותם לעבדים. האדון הוא דמות טראגית – הוא לא יכול להכיר בעבד ובלעדי הכרה זו, הכרתו של העבד בו כאדון, היא חסרת כל ערך. כפיפותו של העבד עושה את חייו של האדון למנוונים ולחסרי פעולה כי את כל צרכיו מספק העבד.

דמותו של העבד, לעומת זאת, היא דמות הגיבור (פרוטגוניסט) ברומן. באמצעות העבד ההיסטוריה מתקדמת. הפחד המוחלט, אימת המוות של העבד, משחררת אותו. הוא נכנע לאדון לא בגלל כפיפות לאינסטינקט החיים אלא בגלל הפחד, בגלל ההתנסות באַיִן, המאפשרת לו להכיר את עצמו כיצור סופי ובן־תמותה. החרדה מן המאבק אינה שוללת את העבד לגמרי הוא ממשיך לעבוד ולכן בעבודה מתבטאת, מצד אחד, תפיסתו את האין ואת היותו יצור סופי, ומצד אחר, קיומו שלו בתוך השלילה הזאת. מתוך העבודה,

הפעולה שאינה חוזרת על עצמה אלא בווריאציות, מפתח העבד את עצמו ואת עולמו – הוא דינמי. הוא ניחן ביכולת ההפשטה – "יכולתו לשלול את העולם כנתינתו, לפרקו לגורמים ולהרכיבו מחדש" (שם, 23). על פי תפיסתו הפוליטית של קוז'ב, המהפכה הצרפתית הביאה למצב כללי של הכרה הדדית שכן אין כל הבחנה בין אדונים לעבדים. חברה בורגנית, אינדיבידואליסטית, מממשת את העיקרון של ההכרה ההדדית. בה יש הפגה של המתח שהיה קיים קודם לכן בין התודעה של העבד, שהוא האדון האמיתי של הטבע כי הוא יוצר ופועל, ובין התודעה העצמית שלו כעבד. הפרשנות של קוז'ב את הטקסט ההגליאני עושה קונקרטיזציה למאבק במנודה – מדובר במאבק הדדי להכרה. שלילתו של המנודה את סמכותם של חכמים היא, בעצם, מאבק להכרה במעלה האנושית שלו. האמצעים הרדיקליים שבהם משתמשים חכמים, המתבטאים בהפיכתו של המנודה למת מהלך נמצאים בתוך הקשר של המאבק לחיים ולמוות – שלילת ההכרה במנודה משמעותה כניעתו במאבק זה, כניעה שמשמעותה, בעצם, מוות סמלי. קוז'ב מעניק את הפוטנציאל היצירתי לעבד – לאור זאת, אפשר לומר כי המנודה, בהתנסותו באין, ובכפיפותו לאדון, יש לו פוטנציאל יצירתי. כאן אולי מתבטא הבדל מרכזי – שלילת המנודה בתקופת חז"ל היא רדיקלית הרבה מאשר שלילת ה"עבד" שמתאר הגל. מותו של המנודה אינו רק סמלי – כפי שאראה להלן, האיסורים החלים על המנודה אינם רק מטפורה, אלא יש להם משמעות קונקרטית – בשלב המתקדם של הנידוי חל על המנודה איסור מלאכה, המנודה עוצר מלכת, ופיתוח התודעה העצמית שלו נקטע. יתר על כן, איסורי הגוף והלבוש וגם הגבלות התקשורת המוטלות על המנודה מכוונים לתייג אותו ממרחק, למנוע מגע פיזי עמו וכן להגעיל אותו כגווייה ממש על סביבתו החברתית.

**נידוי ומלנכוליה**

הנידוי משפיע על צרכים אנושיים בסיסיים – הצורך בהשתייכות, בהרגשת ערך עצמי, בשליטה ובחיים שיש להם משמעות. כמו כן, הזיהוי של הגועל באני מעורר חרדה ואימה אצל המנודה. כפי שאטען מיד, מנהגי האבלות שנוהג המנודה בהקשר שלנו יש בהם משום העתק של הפעולה המלנכולית אליבא דפרויד – מנהגי הנידוי מפעילים אצל המנודה תהליך של מלנכוליה.

פרויד, כידוע, הפריד בין אֵבֶל למלנכוליה. בשני המקרים, מדובר בהתכנסות פנימה ובחוסר עניין במציאות וב"דאבון לב עמוק" (פרויד 2002: 8). בעת אֵבֶל, אחרי אובדן של דמות אהובה, צריך הליבידו לנתק את עצמו מן האובייקט. זהו תהליך קשה, כואב וממושך כי האובייקט ממשיך להתקיים בנפש וישנם התקוממות וחוסר רצון להתנתק עד כדי כך שלפעמים האָבֵל נכנס לפסיכוזה שבה הוא ממשיך להיאחז בדמות האהובה שנפטרה זה מכבר. רק בסוף תהליך האֵבֶל הליבידו נענה לצו המציאות ומתנתק מן האובייקט, והאני נעשה שוב חופשי (שם, 9–10).

כמו האֵבֶל, גם המלנכוליה היא תגובה לאובדנו של אובייקט אהוב. ואולם, שלא כמו באֵבֶל, אובדן האובייקט האהוב אינו חייב להיות מוות (פרויד מביא את הכלה הנטושה כדוגמה). המלנכוליה מעוררת עבודה פנימית מאומצת של הסתגלות לאובדן, של כאב וצער והפניית עורף למציאות כמו בתהליך האֵבֶל. ואולם, שלא כמו מצב של אֵבֶל מעורבת בתהליך המלנכולי גם פגיעה קשה בדימוי העצמי. פגיעה זו אינה דומה למצב של האֵבֶל שבו "ריסונו וצמצומו של האני הם למעשה ביטוי להתמסרות הבלעדית לאֵבֶל" (שם, 9). שלא כמו בתהליך האֵבֶל, במלנכוליה, האני פונה כנגד עצמו וגורם ל"הידלדלות אדירה של האני" (שם, 11). הוא משפיל את עצמו בפני הסביבה ומרחם על מי שנקשר אליו.

מצבם הנפשי של האָבֵל והמלנכולי קשור באובדן. בעוד אצל

האָבֵל מדובר באובייקט חיצוני, הרי אצל המלנכולי מדובר באובדן הקשור באני שלו. הוא שב ומדבר, בביקורתיות עצמית, על היותו שפל, אנוכי, צבוע או חסר תועלת ואדם לא מוסרי, לא רק בהווה כי אם גם בעבר. פרויד טוען כי האדם המלנכולי מתייצב כנגד עצמו ומרוקן את האני שלו מתוכן שלא כמו אָבֵל המזהה את העולם כמדולדל. תהליך זה מתבצע, לדעת פרויד, כי המלנכולי מפנה את הביקורת שלו על הדמות האהובה שנטשה אותו, כנגד עצמו. כך, למשל, כאשר אישה מרחמת על בן זוגה שקשור לאישה לא יעילה, היא "מעוניינת למעשה להאשים את אי יעילותו של הבעל" (שם, 14). בתהליך אֵבֶל רגיל, בעקבות הפגיעה או האכזבה, יתיק האדם את הליבידו מאובייקט האהבה שלו וייקשר למישהו אחר. במלנכוליה הליבידו לא מועבר לאובייקט אחר אלא חוזר אל האני.

זה המקור לביקורת העצמית החריפה שיש לאדם המלנכולי – כי "הסכסוך בין האני לבין האדם האהוב" הופך להיות חלק ממנו ממש. אצל המלנכולי, המפנים את הדמות האהובה שנטשה או אכזבה, הגבולות בין האני ובין הדמות האהובה כבר אינם ברורים. הביקורת היא המרה של הטענות הקשות כנגד אובייקט האהבה לטענות קשות כנגד העצמי. המרה זו עצמה אפשרית בגלל ההפנמה של אובייקט האהבה על ידי האדם המדוכא והמלנכולי. עכשיו, במקום שהאובייקט יהיה אצל האני, נמצא האני אצל האני, וכעת הסכסוך הוא בין האני לאני, ולא בין האני לאובייקט. הקרע הזה יוצר יחסי אהבה שנאה בתוך האני. מצד אחד, האהבה, הליבידו כלפי האני האהוב נמצא בתוך האני, ומצד אחר, יש שנאה רבה כלפי האהוב שנטש את האני. זוהי בעצם הענשה עצמית שנועדה לנקום באובייקטים המקוריים.

ובחזרה למנודה – מנהגי האבלות שהמנודה נוהג, קשורים, כפי שראינו, בהיותו של המנודה מת מהלך. הוא מתאבל על מותו שלו, הוא מדמיין את העולם בלעדיו. יתרה מזו, מערכת המשמעות התואמת את הנידוי היא מערכת של גועל ולא של ביזוי. מערכת

זו, ההופכת את המנודה למת, לגווייה, שהיא הדבר המגעיל ביותר, מביאה גם את המנודה עצמו לחוש מגעיל ומזוהם. ההבחנה של פרויד בין אֵבֶל למלנכוליה יכולה לספק לנו מידע נוסף על ההשפעה הפסיכולוגית של מנהגי האבלות שנוהג המנודה. המנודה מתאבל אך אין הוא עובר תהליך אֵבֶל נורמלי – שהרי האני שלו נעשה ריק ודל ואילו העולם ממשיך כמנהגו. האובייקט האהוב, הקהילה, נמצאת לידו אך אינה מושגת. כמו האדם המלנכולי גם המנודה מעוניין לתקשר עם הסביבה ולפרוק את הביקורת העצמית הנגרמת מתוך התהליך המלנכולי, אך מכיוון שהתקשורת שלו עם הסביבה מוגבלת יקשה עליו לעשות זאת. התהליך המלנכולי שמפעילים מנהגי האבלות אצל המנודה הוא אפוא תהליך איטי של "חנק עצמי" ושל תוכחה עצמית. מנקודת המבט של מנהגי האבלות כמנגנון הרחקה נראה התהליך המלנכולי כהפעלה חיצונית של המנגנון המצפוני, מה שפרויד קורא "הרשות הביקורתית", אצל אדם שנחשב שאיבד רשות זו. המטרה היא לעורר את הרשות המצפונית, יצירת מנגנון שיעורר נוכחות של ביקורת אצל אדם שכפר בסמכות חכמים. אם כן, האפקט של מנהגי האבלות שנוהג המנודה אינו תרפויטי, דהיינו, מאפשר את חזרתו אל תוך החברה. האפקט הוא, בראש ובראשונה, אפקט ממשמע, אשר אמור לגרום למנודה לחזור בו מאי־קבלת סמכות חכמים.

יתרה מזו, אצל המלנכולי דווקא חוסר הבהירות לגבי הגבולות בין האני ובין האובייקט האהוב הוא שמניע את התהליך של התוכחה העצמית וההידלדלות של האני. גם אצל המנודה ישנו חוסר בהירות לגבי הגבולות בינו ובין החברה. עמדתי לעיל על שתי דרכי המשמוע שעליהן מדבר פוקו: הגלות של המצורע והמשמוע של המגפה. המצורע, אב־הטיפוס של ההוצאה אל מחוץ לחברה של מה שאינו נסבל, ואילו המגפה היא הדגם האולטימטיבי של פיקוח, משמעת ונצפות. האם הנידוי הוא הוצאה אל מחוץ לחברה או דגם של פיקוח ומשמעת? בנקודה זו אפשר לומר כי

הנידוי מערב בתוכו גם מרכיבים של גלות והוצאה אל מחוץ לחברה וגם מרכיבים של משמוע של מי שנמצא בתוך החברה ופיקוח עליו. ההבחנה בין אֵבֶל ומלנכוליה מבהירה כי הגבולות הלא ברורים בין המנודה לקהילה, ומנהגי האבלות שאמור המנודה לנהוג, יש בכוחם לגרום למנודה לבקר את עצמו ביקורת חריפה. השימוש באבלות ובמנהגי אבלות בעת נידוי לצורך משמוע הוא, כמדומה, העניין החתרני ביותר – מנהגי האבלות הם הכלי למשמוע – הם מתקבלים כבעלי כוח תרפויטי וככאלה הם מועברים לספֵּרה של המשמוע והנידוי. יתרה מזו, כפי שנראה בדיון במנהגי האבלות שנוהג האָבֵל, יכול להיות שחתרנות זו של מנהגי האבלות נמצאת לא רק בנידוי אלא גם באבלות עצמה.

### תיוג וזיהוי ממרחק

שלושת המנהגים שאעסוק בהם בסעיף זה, ההקפה משמאל של הר הבית, איסור התספורת וחובת עטיפת הראש (אליבא דרב יוסף, אמורא בבלי בן הדור השלישי), כולם גורמים לתיוגו של המנודה ומאפשרים לזהותו ממרחק. תיוג המנודה הוא בעל השפעה מרחיקת לכת על יכולתו לקיים אינטראקציה חברתית שכן בין הופעה (appearance) לכוח חברתי (social power) מתקיים קשר הדוק. הממצאים מראים כי ההופעה והמראה של אדם והיכולת שלו לתקשר, להשפיע ולהיות מושפע מן הסביבה החברתית קשורים זה בזה. קשר זה נובע מן הצורך ההישרדותי לנתח מידע רב וגירויים רבים בזמן קצר. בני אנוש מבצעים קטגוריזציה במטרה להפחית את כמות המידע שהם נאלצים להתמודד עמו, ומשתמשים במידע הוויזואלי כדי לבצע שיפוטים מהירים שהכרחיים להישרדותם. כל מרכיב של ההופעה האנושית – החל בגוף (מראה השיער, הפרצוף, השיניים או הקעקועים שעל הגוף, לדוגמה) וכלה בבגדים (בגדים צבעוניים, למשל, או איפור) יביאו לשינוי בכוח החברתי

המופעל על אדם או בכוח החברתי שיכול האדם עצמו להפעיל. האינפורמציה המועברת באמצעות ההופעה היא מגוונת – מידע על מגדר, שייכות לקבוצה ומידת הכוח החברתי. כך, למשל, ילדים מחליטים מהו המגדר של ילד אחר לפי סגנון תספורת שלו או לפי בגדיו, וזרים מוחלטים יכולים להיחשב שייכים לאותה קבוצה אם הם מופיעים בתלבושת דומה. כמו כן, נמצא כי אנשים מצייתים לאדם לבוש מדים כי הם סבורים שהסמכות שלו לגיטימית. הרושם שאדם יוצר בהופעתו מאפשר לסביבה לפרש את כוונותיו, את הנטיות האישיות שלו ואת הערכים שלו. באמצעות ה"רמזים" שבהופעה הסביבה החברתית יכולה להחליט כיצד להתייחס לאדם וכיצד לתקשר עמו. הרמזים הראשוניים בהקשר הזה הם כמובן מינו של אדם והגיל שלו ומיד אחריהם – התסרוקת ומבנה הגוף שלו. ההופעה של אדם אינה רק מרכיב בהערכת האישיות שלו אלא גם בהערכת העמדות שלו. סגנון תסרוקת מסוים ובגדים מסוימים מצביעים על עמדות פוליטיות ומעמד חברתי. בהופעה יש גם מרכיב בקביעת ה־"definition of the situation" – ההגדרה של המצב היא בעצם ההקשר החברתי שבו יש לתפוס את האדם ולתקשר אתו באינטראקציה עתידית. אדם נכנס לתוך אינטראקציה עם הנחה מוקדמת על אופייה של האינטראקציה ועל אישיותו של האדם שעמו מתבצעת האינטראקציה. ההנחה המוקדמת הזאת משפיעה מאוד על אופייה של האינטראקציה כולה. החוש המרכזי הקשור במנהגים אלה הוא חוש הראייה – אנחנו מזהים את המורחק מרחוק משום שהוא אינו במקומו או בשל המראה המיוחד שלו הנראה למרחוק כמו, למשל, שערו הפרוע. זיהוי הסוטה הוא עניין מרכזי בהתייחסות לסטייה. האות שהוטבע בקין והתיוג המודרני של עבריינים מזהה אותם כ"מקור למהות מאיימת וגורם להרתעת עבריינים פוטנציאליים בבחינת 'למען יראו וייראו'" (שהם ורהב 1983: 117).

### הקפה משמאל בכניסה להר הבית

במשנה במסכת מידות (פרק ב, משנה ב) נקבע:

> כל הנכנסין להר הבית, נכנסין דרך ימין ומקיפין ויוצאין דרך שמאל. חוץ ממי שארעו דבר, שהוא מקיף לשמאל. [שואלים אותו] מה לך מקיף לשמאל? שאני אָבֵל, [ועונים לו] השוכן בבית הזה ינחמך. שאני מנודה, השוכן בבית הזה יתן בלבם ויקרבוך. דברי רבי מאיר. אמר לו רבי יוסי: עשיתן כאלו עברו עליו את הדין. אלא: השוכן בבית הזה יתן בלבך ותשמע לקול חבריך ויקרבוך.

יש המסיקים ממשנה זו שהמנודה לא גורש מתוך הקהל היות שנאמר בה במפורש שהמנודה מותר בעלייה להר הבית, אם כי בדרך ההפוכה מזאת שבה כולם נכנסים להר הבית (ליבזון תשל"ט־תש"ם: 188) בדרך כלל, נכנסים להר הבית מימין כפי שהיו נכנסים למקדשים היווניים ואילו הכניסה להר הבית משמאל הייתה סימן לפורענות היות שלפי המידה הנכונה יש להיכנס מימין ולצאת משמאל (ליברמן תשמ"ד: 274). מתוך המשנה עולה כי ההקפה משמאל גררה אחריה שתי תוצאות – האחת, הכרה באבלותו של האָבֵל ובנידויו של המנודה או בכל מי "שארעו דבר", והשנייה תגובה מילולית – "מה לך מקיף לשמאל?". בנוסח מקביל במסכת אבל רבתי אף מזכירים בנשימה אחת עם האָבֵל והמנודה המקיפים משמאל גם את מי "שאבדה לו אבידה" (אבל רבתי פרק ו, הלכה יא). ההקפה משמאל בהר הבית כוללת אפוא אנשים שאירע להם דבר – מת להם בן משפחה או שנודו או שיש אדם חולה במשפחתם או שאבדה להם אבֵדה. אנשים אלה מקיפין משמאל ובכך הם ניכרים בצרתם, ובאי המקדש האחרים שואלים אותם מדוע הם מקיפים משמאל. התשובה, והתשובה שכנגד, מביאות לבקשה מאת האל שישפר את מצבם. לכאורה, יש כאן חיזוק לדעה הרואה בהקפה משמאל סימן לגמילות חסדים של עם ישראל, ורמז לכך שהנידוי אין משמעו גירוש מן הקהל. כאמור, יש הסבורים

כי ההקפה משמאל היא "סימן לפורענות". מה משמעותה של דעה זו? האם האנשים המקיפים משמאל מביאים עמם פורענות? ואם כך, האם ההקפה משמאל היא מעין אזהרה להתרחק מהם ומן הפורענות שהם מביאים עמם? על פי דברים אלו, המשנה מציעה מודל שמדיר אנשים שקרתה להם פורענות כי הם אינם יכולים לבוא בקהל באופן רגיל. מדובר בעמדה דתית או תרבותית ולפיה מי שקרתה לו פורענות – "מי שארעו דבר" – נמצא במצב מסוכן מכיוון שהוא נושא עמו פורענות ולכן מסוכן לבוא עמו במגע. כאמור, בנוסח המופיע במסכת אבל רבתי נוסף על רשימת המקיפים משמאל גם מי שאבד לו חפץ או נכס ומי שיש אדם חולה במשפחתו. אם אכן מטרת ההקפה היא ניחום וגמילות חסדים, הרי נצטרך להרחיב את סיבת ההקפה משמאל שכן מי שאבדה לו אבֵדה אינו צריך ניחום כפי שאָבֵל צריך ניחום. מה שמחבר בין האָבֵל המנודה ומי שאבדה לו אבדה הוא הצורך בהסבת תשומת הלב הציבורית – כך ינוחמו האָבֵל, והמנודה וכך יהיה סיכוי למצוא את האבדה שכן ייוודע לציבור עליה.

השורש אר"ע מופיע בלשון חכמים בהקשר שלילי ("שמא יארע דבר קלקלה בסעודה" – תוספתא יומא, פרק ד, הלכה יד; "חמשה דברים ארעו את אבותינו בשבעה עשר בתמוז" – משנה תענית, פרק ד, משנה ו; "שלא יארע דבר תקלה על ידי" – משנה ברכות, פרק ד, משנה ב). גם בהקשר שלנו מופיעים בכותרת "מי שארעו דבר" אותם אלה שחוו פורענות כלשהי, מי שאירעם דבר רע. שאלה היא אם המכתם "מי שאירע **בו** דבר" דומה או זהה למכתם המובא במשנת מידות "מי **שארעו** דבר". שאלה זו חשובה מכיוון שמי "שאירע בו דבר" נחשב כעובר עבֵרה. הגמרא בתלמוד הירושלמי (מועד קטן פרק ג, הלכה א) עוסקת בזקן ש"אירע בו דבר": "דאמר ר' שמואל בשם ר' אבהו. זקן שאירע בו דבר אין מורידין אותו מגדולתו אלא אומרים לו היכבד ושב בביתך." הגמרא בתלמוד הבבלי מפרשת את ה"אירוע" כעבֵרה: "אב בית דין **שסרח** אין מורידין אותו מגדולתו אלא אומרים לו: היכבד

ושב בביתך". כלומר, בעבור התלמוד הבבלי פשיטא שהאירוע שהיה בזקן קשור בעברה או בחטא. יוצא, על פי זה, ש"אירע בו דבר" הנאמר על כל מי שלכאורה נגרם לו אירוע מצער הוא גם שם נוסף למי שהוא עובר עברה. דומה כי הדברים מייצגים גישה תיאולוגית שלפיה צרות הבאות על האדם נובעות מחטאיו הוא. כיצד מתבטאים הדברים בכל אחד מן הטיפוסים המוזכרים במשנת מידות ובאבל רבתי?

ראשית, אעסוק באָבֵל ובמנודה, המוזכרים במשנת מידות. המשנה, כמצוטט לעיל, מביאה את תגובתו של ר' יוסי לדברי ר' מאיר: "אמר לו רבי יוסי: עשיתן כאלו עִבְּרוּ עליו את הדין. אלא: השוכן בבית הזה יתן בלבך ותשמע לדברי חבריך ויקרבוך". רבי יוסי מרגיש חוסר נוחות עם השוואת האָבֵל והמנודה. על פי דברי ר' יוסי המנודה הוא שהביא עליו את נידויו ולכן מוטל עליו לשמוע לקול חבריו ואז יקרבו אותו. לעומת זאת, האבלות נחתה על האָבֵל ללא קשר למעשיו. מה מבטאת ההשוואה של ר' מאיר? האם היא מבטאת, בפשטות, את הפרקטיקות הדומות הנוהגות אצל האָבֵל והמנודה אך לא יותר מכך, או שמא יש כאן חיבור עמוק בין האָבֵל למנודה? קשה לדעת.

כפי שראינו, ההשוואה בין האָבֵל והמנודה היא השוואה קדומה שנעשתה כבר בתוספתא תענית. סוגיית הבבלי במועד קטן על אבלות, שאותה הזכרתי קודם לכן, הרחיבה את ההשוואה הזאת והיא דנה בנשימה אחת באָבֵל, במנודה ובמצורע. יש הסבורים כי הסוגיה עוסקת בעיקרה באָבֵל (Kraemer 200: 122) וכי היא מפרשת את האָבֵל במונחים של המנודה והמצורע. כשם שהמנודה והמצורע חטאו שניהם כך גם האָבֵל הוא חוטא, והאבלות באה כפועל יוצא מחטאיו. ניתוח כזה הוא בעייתי, כפי שאראה להלן בפרק הרביעי, כי מרכז הכובד של הסוגיה הוא דווקא המנודה, אך נכון הוא שהאָבֵל, נחשב בסוגיה זו כעובר עברה ועל כן הוא מוצמד למנודה ולמצורע. כלומר, גם אם אין בידינו מפתח להבנת דברי ר' מאיר הרי

עצם הצירוף של האֶבֶל והמנודה ותיוגם כמי שאירעם דבר חושף אי־נחת גם מן האֶבֶל – שום צרה אינה נוחתת סתם כך, כל צרה מקורה בחטא. אם נקבל הנחות אלה שמי ש"ארעו דבר" נחשב עובר עברה, הרי על פי הראייה הדתית מדובר בתיוגם של האנשים הללו כסוטים מבחינה כלשהי. מהו אפוא התפקיד החברתי שממלאים תיוגים וסימונים אלה? מנקודת מבט סוציולוגית התיוגים של "מי שארעו דבר" כישות חברתית בעייתית נועדו להפחית את האיום ממנו. הפורענות עושה את מי שאירעו דבר לפועל חברתי שלילי. אנשים שבאה עליהם פורענות נמצאים במצב נפשי קשה ומעורער ועל כן יש בהם משום איום על הרגשת הסולידריות החברתית ועל האמונות והדעות הרווחות. הטענה כי "הצד השווה שבהם הוא בלי ספק כי כל אלה טרודים בהרהוריהם, שקועים במצב רוח מיוחד – וזה מפריד ביניהם ובין אנשים רגילים" (קמינקא תש"ט: לח) אינה מספקת. הדיון לעיל מוביל למסקנה כי אנשים אלה אינם רק "טרודים במחשבותיהם" אלא הם, מן הסתם, "**נושאים**" עמם טענות כלפי מערכת ההנחות התיאולוגית הרואה באל ובדרכיו גורמים של צדק ושל שכר ועונש ראויים. הם מתויגים ומסומנים לא רק בגלל היותם עוברי עברה אלא גם בגלל האיום החברתי הנשקף מהם. בראייה זו, ההנחיה להיכנס להר הבית משמאל מטרתה להגביל ולסייג את התקשורת עם גורמים חברתיים בעייתיים, בייחוד במקומות ציבוריים ובמקומות שבהם השאלות התיאולוגיות יש להן משקל כבד יותר.

### איסור התספורת

המשנה במועד קטן (פרק ג, משנה א) קובעת כי יש אנשים מסוימים שמותר להם להתגלח בחול המועד. היתר זה הוא ייחודי ומנוגד לאיסור החל על שאר היהודים בדבר גילוח ותספורת בחול המועד, איסור שמקורו ברצון לגרום לאנשים להתגלח לפני החג:

ואלו מגלחין במועד [אלה הם המותרים להתגלח בחול המועד לעומת שאר בני האדם האסורים בתגלחת בחול המועד]: הבא ממדינת הים, ומבית השביה, והיוצא מבית האסורין והמנודה שהתירו לו חכמים [במצב של נידוי אסור להתגלח, הגילוח מותר רק עם התרת הנידוי], וכן מי שנשאל לחכם והותר, והנזיר והמצורע העולה מטומאתו לטהרתו.

ואיסור התספורת נזכר גם בברייתא: "מנודין ומצורעין אסורין לכבס ולספר" (בבלי, מועד קטן דף טו, עמוד א).

בהקשר של איסור התספורת ואבלות עומד רובין על הקלות היחסית שבה אפשר לשדר מסרים באמצעות השיער – עובדה זו גרמה לעיסוק בשיער להיות מרכיב פופולרי במנהגי אבלות בתרבויות שונות: "בחברה היהודית, שמקפידה על חבריה בכל הנוגע לגוף וללבוש, ההיתר שלא לטפל בשיער משמש כמוצא לכעס ולהתרסה נגד העוול שבמוות" (רובין 1997: 176). יצוין שוון גנפ סבור שהשיער הוא מרכיב מרכזי בטקסי מעבר משום שהוא מקור לזיהויו של האינדיבידואל ביחס לקבוצה (Van Gennep 1960: 167).

אם כן, השיער הוא מרכיב זהות מרכזי של האדם ושל מצבו (כלומר, היות השיער מטופח או מוזנח, ארוך או קצר) והוא נראה למרחוק. בהקשר שלנו, שבו השיער הוא מכלל מערך של הרחקות, דומה שיש שני מרכיבים מצטברים באיסור התספורת. האחד, זיהוי המנודה למרחוק כפלוני. והשני, זיהוי המנודה כפלוני שהוא מנודה. גליק, רואה בחריגות השיער המגודל אמצעי למשיכת "תשומת לב הסביבה כדי שתוכל אף היא למלא את חובתה כלפי האבלים בחובת ניחום האבלים" (גליק תשנ"א: 88). ואולם, במונחים של הרחקה, השיער הוא הרכיב הראשון המזהה אדם שאינו נמצא בתוך הקהילה. שיער לא מטופל ופרוע משמש אפיון מאוד ברור – הוא מסמן לסובבים להירתע מתקשורת גם בגלל האפקט האסתטי וגם בגלל תפיסתו של מגדל השיער כמי שאינו מעוניין להיענות לקונבנציות

חברתיות. הצגה זו של האני גורמת להתרחקות מן האדם ולראייתו כמקור לסכנה. השיער, כפי שטען ון גנפ, הוא גורם חשוב בזהות שלנו כי הוא מבדיל אותנו מאנשים אחרים – אנחנו מזהים את עצמנו, ואחרים מזהים אותנו, על פי השיער. לפי דברים אלו, איסור התספורת המושת על המנודה אינו איסור תספורת גרידא אלא הוא מכוון כדי ליצור הזנחה מודעת של השיער ושל הטיפול בו. הזנחה זו היא שמביאה לזיהויו מרחוק של המורחק כמי שהתקשורת עמו צריכה להיות מסויגת ומוגבלת.

### עטיפת הראש

#### א. רב יוסף ואביי – מנודה בידי שמים ומנודה בידי חכמים

בתלמוד הבבלי, אליבא דעתו של רב יוסף, מוזכרת החובה המושתת על המנודה בדבר עטיפת ראשו: "מנודה מהו בעטיפת הראש? אמר רב יוסף, תא שמע [בוא ושמע]: והן [המתענים תענית ציבור] מתעטפין ויושבין כמנודין וכאבלים עד שירחמו עליהם מן השמים. אמר ליה אביי: דלמא מנודה לשמים שאני, דחמיר [אולי מי שהוא מנודה בידי שמים שונה – שהוא חמור]" (בבלי, מועד קטן דף טו, עמוד א).

את חובתו של המנודה בעטיפת הראש לומדים מהציבור המתענה בתענית ציבור, שגם הוא חייב בעטיפת הראש. תענית הציבור השכיחה ביותר היא זו שהציבור מתענה בה על עצירת גשמים והיא מתוארת במשנה במסכת תענית. הפרק הראשון של המסכת מתאר את התמודדות הציבור עם החרפה של בצורת. בשלב הראשון (אם לא ירדו גשמים עד אמצע חודש חשוון) מתחילים "היחידים" (תלמידי חכמים או חסידים אקסצנטריים) לצום מבוקר עד ערב. בשלב השני (אם לא ירדו גשמים עד ראש חודש כסלו), בית דין גוזרים על הציבור שלושה צומות שמתקיימים במשך שעות היום. אם אחרי שלושה צומות עדיין לא ירדו גשמים בית דין גוזר

עוד שלוש תעניות על הציבור, תעניות אלה חמורות מן התעניות הקודמות – הן נמשכות מערב עד ערב ונוסף על איסור אכילה ושתייה אסורים גם: "מלאכה, וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המיטה ונועלין את המרחצאות" (משנה ו). המשיכה הבצורת גם אחרי שלוש התעניות הללו, מתענה הציבור עוד שבע תעניות שבהן, נוסף על כל האיסורים הקודמים, גם תוקעים בשופרות ונועלים את החנויות. אם עצירת הגשמים נמשכת גם אחרי שבע התעניות הללו לא ממשיכים בהחמרת האיסורים אלא "ממעטין במשא ומתן, בבנין ובנטיעה בארוסין ובנשואין ובשאילת שלום בין אדם לחברו כבני אדם הנזופין למקום" (משנה ז).

הדעה הרווחת אשר לשאלה מדוע מתענה הציבור בבצורת היא כי התפיסה העצמית של המתענים הייתה שיש בכך משום עונש על חטאי הציבור, ובתענית מתכפרים עוונותיו. יש ביטוי ברור למגמה הזאת במקרא ולפיה בצורת היא עונש על חטאי העם והגשמים יורדים כתגובה להליכה בדרכי האל "והיה אם שמע תשמעו אל מצוותי [...] ונתתי מטר ארצכם בעתו [...]" (דברים יא, יג־יד). לעומת זאת, איוב, ביחסו לצרות הבאות עליו, מייצג גישה שונה. הוא לא מקבל את הנחת רעיו שכל צרה היא עונש על חטא. איוב חוזר ומזמין את האל להסביר לו מדוע איבד את ילדיו ואת רכושו ומדוע הוא עצמו לוקה בשחין. הרגשתו העיקרית היא שהאל, הגדול והנורא, מתעלם ממנו, הקטן. כלומר, מצד אחד, הגישה השלטת במקרא היא שמרעין בישין מגיעים כעונש על חטאים, ומן הצד האחר, אפשר למצוא גם גישה הרואה בצרות התעלמות של האל ושתיקה שלו. הדברים מקבלים משנה תוקף בכל הנוגע לירידת גשמים. גשם, כאמור, נתפס כאמצעי תקשורת בין האל ובין הציבור (וולפיש תשס"א: 11), ובמובן זה, עצירת הגשמים מבטאת התעלמות של האל ושתיקה שלו. ייתכן שהתעלמות זו נובעת מרוגז על חטאי הציבור, אולם מרכז הכובד של הבצורת אינו דווקא חטאי הציבור או רוגזו של האל אלא העובדה שהוא מתעלם מן הציבור.

לא עוונות הציבור הם העניין המרכזי כי אם הנידוי שנוהג הקב"ה והשתיקה שהוא כופה על הציבור.

ממנהגי האבלות שנוהג הציבור בעת תענית ציבור, כאשר אלה משתלבים בהקשר של נידוי, אפשר להבין טוב יותר את מנגנון ההחמרה במנהגי האבלות המתואר בפרק הראשון של מסכת תענית, שכן, שתיקה קשורה קשר הדוק בנידוי ובמוות. עצירת הגשמים דומה אפוא לשתיקה־מנדה (silent treatment) והיא מבהירה את השימוש במנהגי אבלות בתענית וגם את מנגנון ההתעצמות של מנהגי האבלות המתוארים בפתח המסכת. בשתיהן דמות חשובה מתעלמת מן המנודה או המנודים ובשתיהן השפעתה של התעלמות זו רבה ומכרעת. שתיקה מנדה משפיעה, כאמור, על הצרכים האנושיים הבסיסיים של מי שמנדים אותו (Williams 2001: 23 – כאמור, הצורך בשליטה, הצורך בהרגשה של ערך עצמי, הצורך בהשתייכות והצורך בקיום בעל משמעות). הציבור חווה את עצירת הגשמים כנידוי. הציבור נוהג מנהגי אבלות היות שההתעלמות של האל מן הציבור גורמת הרגשת מוות של הציבור לנוכח שתיקת האל. מנהגי האבלות נבחרו כאמצעי לגרום לאל לחדול משתיקתו ולהביאו להסב בהדרגה את תשומת לבו למצבו של הציבור; משום שמנהגי האבלות מבטאים אל־נכונה את "מותו" של הציבור המנודה בעיניו של הציבור עצמו. המנגנון של ההתעצמות של מנהגי האבלות אינו רק המעבר מדאגה פיזית (אין גשם – אין חיטה) לדאגה רוחנית מכעס האל על חטאי העם (וולפיש תשס"א: 14), אלא יש כאן מנגנון שמשקף את מצבו הנפשי של הציבור ורצון לברוק קמעה קמעה את יחסו של האל לציבור – האם האל פשוט אדיש למצב העם, האם הוא כועס, ואם הוא כועס, על מה הוא כועס. הציבור מקווה ומאמין שמנהגי האבלות יסבו את תשומת לבו של האל למצבו הקשה של הציבור ובד בבד ההחמרה ההדרגתית בתענית מבטאת את החשש של הציבור להרגיז את האל המנדה. זוהי הסיבה שלאחר שלוש־עשרה תעניות מפסיקים פתאום לקבוע

תענית ונוהגים מקצת מנהגי אבלות "ככבני אדם הנזופין למקום". ההנחה כאן היא שההתעצמות ההדרגתית במנהגי התענית, הבאה להסב את תשומת לבו של האל המנדה באטיות ולא בישירות ובחדות, הגיעה לשיאה ומכאן ואילך היא מסכנת את העם, שכן החזרה והחומרה שבה יכולות לגרור תגובה בלתי צפויה מן האל.

דעה אחרת, המופיעה בתלמוד הבבלי (בדור השלישי והרביעי לאמוראי בבל), דוחה מגמה זו של חיבור בין המנודה למתענים בתענית ציבור ואבלות: "אמר רב רפרם אמר רב חסדא: כל שהוא משום אֵבֶל כגון תשעה באב ואָבֵל – אסור בין בחמין ובין בצונן [אסור ברחיצה במים חמים או צוננים], כל שהוא משום תענוג, כגון תענית ציבור – בחמין אסור בצונן מותר" (בבלי, תענית דף יג, עמוד א).

מימרה זו הביאה חוקרים לטעון שיש הבדל מהותי בין אבלות ובין תענית ציבור. בעוד המנהגים בתענית ציבור מכוונים למנוע תענוג מהציבור ואיסור המלאכה בא כדי שמטרות היום יושגו – האחדתו של הציבור והתמודדותו יחדיו אל מול הצרה. הרי אֵבֶל אינו רק הגבלה על תענוג וכך גם תשעה באב המשקף צער על אירוע היסטורי קשה. לכן, באבלות אסורה אפילו רחיצה פונקציונלית במים צוננים ואילו בתענית ציבור שבה כל המטרה היא למנוע תענוג, אפשר לרחוץ כמה מאברי הגוף והרחיצה הותרה (דוד לוין תשס"א: 58). ואולם, כפי שאנחנו רואים אשר לחובת עטיפת הראש ואשר לשאילת שלום, לרחיצה, לנעילת הסנדל ולתשמיש המיטה, קיימת גם מגמה הפוכה – רב יוסף עורך השוואה **מלאה** בין המנודה והמתענים תענית ציבור. המנודה אסור בנעילת הסנדל, כמתענים תענית ציבור, ואסור ברחיצה, כמתענים תענית ציבור, ומותר בתשמיש המיטה ובשילוח קורבנותיו, ככבני ישראל שהיו מנודים במדבר. דיני הנידוי מבוררים **בקשר ישיר** עם דיני תענית ציבור. במקום שבו רב יוסף אינו מוצא מקור לדין הנידוי בתענית ציבור הוא מביא מקור העוסק בנידוי ציבורי גם הוא – הנידוי

הקולקטיבי של בני ישראל במדבר. בעבור רב יוסף מנהגי האבלות האישיים שנוהג המנודה הם בבואתם של דיני האבלות שנוהג הציבור בכללותו בהיותו שרוי בנידוי. רב יוסף לא מבחין הבחנה מתודולוגית בין ציבור ליחיד, להפך, הוא רואה בתענית ציבור דגם לנידוי היחיד. רב יוסף רואה אפוא במתענים תענית ציבור מנודים בידי שמים. נידוי זה קשור אולי דווקא במגמה הרואה בעצירת הגשמים שתיקה של האל. ההשוואה של התוספתא בין המנודה לאָבֵל ולמתענים תענית ציבור אינה השוואה בעלמא, לפחות על פי רב יוסף, אלא היא מבטאת קשר עמוק בין השלושה. הנה ההשוואות שעושה רב יוסף (מועד קטן דף טו, עמוד א–עמוד ב):

1. "מנודה מהו בעטיפת הראש? אמר רב יוסף תא שמע [בוא ושמע ממקור תנאי]: והן מתעטפין ויושבין כאבלין וכמנודין" (המנודה אסור בעטיפת הראש כמו המתענים תענית ציבור שצריכים לשבת כאבלים וכמנודים).
2. "מנודה מהו בשאילת שלום? אמר רב יוסף תא שמע: "ובשאילת שלום שבין אדם לחברו כבני אדם הנזופין למקום" (המנודה אסור בשאילת שלום כמו המתענים תענית ציבור שצריכים להתנהג כבני אדם נזופים).
3. "מנודה מהו בעשיית מלאכה? אמר רב יוסף תא שמע: 'כשאמרו אסור בעשיית מלאכה לא אמרו אלא ביום אֲבָל בלילה מותר'. וכן אתה מוצא במנודה ובאָבֵל" (המנודה אסור בעשיית מלאכה כמו המתענים תענית ציבור שאסורים במלאכה ביום).
4. "מנודה מהו ברחיצה? אמר רב יוסף, תא שמע: 'כשאמרו אסור ברחיצה – לא אמרו אלא כל גופו אֲבָל פניו ידיו ורגליו – מותר'. וכן אתה מוצא במנודה ובאָבֵל" (המנודה אסור ברחיצת כל גופו כמו המתענים תענית ציבור שאסורים ברחיצת כל הגוף).

5. "מנודה מהו בנעילת הסנדל? אמר רב יוסף תא שמע: 'כשאמרו אסור בנעילת הסנדל – לא אמרו אלא בעיר, אֲבָל בדרך – מותר. הא כיצד? יצא לדרך – נועל, נכנס לעיר – חולץ'. וכן אתה מוצא במנודה ובאָבֵל" (המנודה אסור בנעילת הסנדל כמו המתענים תענית ציבור שאסורים בנעילת הסנדל בעיר).

6. "מנודה מהו בתשמיש המיטה? אמר רב יוסף תא שמע: כל אותן שנים שהיו ישראל במדבר מנודין היו ושמשו מיטותיהן" (המנודה מותר בתשמיש המיטה כמו שבני ישראל שהיו מנודים במדבר היו מותרים בתשמיש המיטה).

7. "מנודה מהו שישלח קרבנותיו? אמר רב יוסף תא שמע: כל אותן שנים שהיו ישראל במדבר מנודין היו ושלחו קרבנותיהן" (המנודה מותר בשילוח קורבנותיו כמו שבני ישראל שהיו מנודים במדבר היו מותרים למנות שליח להקריב את קורבנותיהם).

מה מלמדות השוואות אלה? הן מבהירות מהי התפיסה העצמית של ציבור שלא ירדו לו גשמים בעתם. על פי תפיסה עצמית זו חברי הקהילה מנודים מכיוון שהאל מתעלם מהם. תענית הציבור היא דרך להסב את תשומת לבו של האל למצבו של הציבור וגם דרך לבטא את המוות הסמלי של הציבור – שבא לידי ביטוי בהתעלמות האל ממנו. ואולם, מה מלמדות השוואות אלה על המנודה? בעבור רב יוסף מנהגי האבלות האישיים שנוהג המנודה (והאָבֵל) הם בבואתם של דיני האבלות שנוהג הציבור בכללותו בהיותו שרוי בנידוי. רב יוסף מביא ארבעה סוגים של השוואות – השוואה בין המנודה למתענים תענית ציבור, השוואה בין המנודה לאָבֵל ולמתענים תענית ציבור, השוואה בין המנודה ובין הנידוי הקולקטיבי של עם ישראל וכן הבאת מקור העוסק במנודה כשלעצמו בלי השוואה לטיפוסים אחרים. המנודה הוא אפוא החוליה המקשרת שבין דיני התענית לדיני האבלות. רב יוסף אינו מבחין הבחנה מתודולוגית בין ציבור ליחיד. להפך, הוא רואה בתענית ציבור את הדגם הן של הנידוי והן של האבלות.

דבריו המסתייגים של תלמידו של רב יוסף, אביי, מלמדים כי ההשוואה קשורה בטבורה לעניין הסמכות של מטיל הנידוי. הנידוי האלוהי ונידוי חכמים, בעבור רב יוסף, חד הם. "הנזיפה האלוהית" המתבטאת בעצירת הגשמים או במותו של קרוב היא אותה נזיפה שנוזפים חכמים במי שאינו מקבל את פסק דינם. לעומת דברי אביי תלמידו החוזרים בסוגיה והמכוונים להפריד בין "מנודה לשמיים" ובין "מנודה על ידי חכמים", רב יוסף תופס מנגנונים אלו כזהים. ראשית, מלמדים הדברים על הדרך שבה מדמיין רב יוסף את הציבור כקהילה – אם נידוי הציבור כולו בידי שמים ונידוי האדם בידי חכמים הם למעשה אותו הנידוי, הרי רב יוסף מדמיין את הקהילה כגוף אחד – יחיד ורבים התנהגותם זהה. אחידות זו של הקהילה חודרת לעומקו של הנידוי – הנידוי בא להתמודד עם גורמים המאיימים על אותה האחידות – גם כאן, בעניין הסמכות, ההשוואה פועלת להגברת הקונפורמיות – אם הנידוי האלוהי והנידוי של חכמים הם בני השוואה הרי יש לראות את החכמים כמי ששואבים סמכותם ישירות מן האל וממילא נידוי בידי חכמים הוא זהה לנידוי האלוהי. זאת ועוד, אם היחידים והמתענים תענית ציבור מנודים נידוי דומה, הרי יש כאן גם אמירה על החוויה הדתית בכלל – הנידוי, על פי רב יוסף, הוא חלק בלתי נפרד מהחיים הדתיים.

אביי מסייג: "ודלמא מנודה לשמים שאני דחמיר [ואולי מי שמנודה על ידי האל שונה, שהוא חמור יותר]" (מועד קטן דף טו, עמוד א). סיוגו מקבל אפוא משמעות חדשה בראי דברים אלה. ראשית, דברי אביי לא מותירים ספק שרב יוסף תופס את המתענים תענית ציבור או את ישראל במדבר **כמנודים**, וזוהי המסגרת הקונספטואלית לדיון בהם בעבורו. שנית, אביי מערער על ההשוואה בין נידוי אלוהי לנידוי בידי חכמים. הוא אינו מקבל את השוואת הסמכות אך גם אינו מקבל את הקהילה המדומיינת של רב יוסף. אביי מערער על השוואה זו כמה פעמים:

1. בעניין עטיפת הראש: "דלמא מנודה לשמים שאני, דחמיר".
2. בעניין שאילת שלום: "דלמא מנודה לשמים שאני, דחמיר".
3. בעניין תשמיש המיטה: "דלמא מנודה לשמים שאני, דקיל".
4. בעניין שילוח קורבנות: "דלמא מנודה לשמים שאני, דקיל".

על פי הדברים שלעיל אין לאביי דגם ברור של נידוי קל ונידוי חמור אשר לנידוי בידי חכמים ונידוי בידי האל. **אלא שהוא טוען כנגד ההשוואה בכלל.** אביי אינו מקשר בין הרגשת נידוי של ציבור ובין נידוי היחיד בידי חכמים בעקבות ערעור על סמכותם. לטעמו, מדובר בשני אירועים שונים שאינם בני השוואה.

### ב. משמעותה של עטיפת הראש בנידוי

אם כן, אליבא דרב יוסף חייב המנודה בעטיפת הראש – כיצד מרחיקה עטיפת הראש את המנודה ומבטלת את האיום הנשקף ממנו?

חובת עטיפת הראש מתפרשת, בדרך כלל, כחובה לכסות את הפה. פרשנות זו נלמדת מן התלמוד הירושלמי: "ולא תעטה על שפם מיכן [מכאן] שהוא צריך לכסות את פיו ויכסנה מלרע. אמר רב חיסדא. 'ויכסנה מלרע', דלא יהוין אמרין פומיה הוא חשש [שלא יהיו אומרים לפיו הוא חושש, כלומר, יחשבו שהוא מכסה את פיו בגלל כאב]" (ירושלמי, מועד קטן פרק ג, הלכה ה). כלומר, על פי התלמוד הירושלמי צריך המנודה לכסות את פיו מעל לשפמו כדי שלא יחשבו שהוא מכסה את פיו בגלל כאב שיניים. עטיפת הראש מוזכרת במפורש במקרא אשר למצורע: "ועל שפם יעטה" – תרגום אונקלוס מתרגם – "ועל שפם כאבילא יתעטף". על פי הפרקי דרבי אליעזר (סוף פרק יז), מקור שנערך מאוחר יחסית (מאות 8–9 לספירה), המנודה לא היה מחויב בכיסוי פיו ושפמו: "והנכנס בשער אבלים והיה שפמו מכוסה, אז היו יודעין שהוא אָבֵל [...] והנכנס בשער אבלים ולא היה שפמו מכוסה אז היו יודעין שהוא מנודה".

ואולם, ננסה בכל זאת להבין את משמעות האיסור אליבא דרב יוסף הסבור כי המנודה אכן חייב בעטיפת ראשו. גם כאן, כבאיסור התספורת, אפשר לומר כי ההרחקה היא כפולה: ראשית, הזיהוי למרחוק – זיהוי אדם כפלוני המורחק מתרחש עם זיהויו של כיסוי הפה. זיהוי זה מעצב את כל מערכת ההתייחסות אל המורחק ואת דפוסי התקשורת עמו. שנית, כיסוי הפה מתפקד גם כחוסם קרבה פיזית – הוא חוסם כל דרך של תקשורת אנושית רגילה וזורמת. התופעה של עטיפת הפה עד לאף ידועה והיא נחקרה רבות בתוך המחקר על אודות כיסוי הראש בעולם המוסלמי. ון גנפ עומד על הבידוד הסמלי שמייצגת עטיפת הראש, המפרידה בין עולם של קודש ובין עולם של חול (Van Gennep 1960: 168). ון גנפ סבור ש"ראייה בעצמה היא סוג של תקשורת". ון גנפ התכוון כמובן לכיסוי ראש מלא שאינו מאפשר תקשורת בין העיניים אך אפשר ליישם את הדברים גם בענייננו – ראשית, ההבחנה מרחוק היא בשיער ובכיסוי הפה (הבחנה הקודמת לריח או למגע הפיזי). שנית, בעטיפת הראש, כיסוי הפה גורם, פשוטו כמשמעו, להיאלמות ולהשתקה. כבר מרחוק נראה מי שמכסה את פיו כמי שאינו יכול לנהל שיחה ולתקשר. כאשר מתקרבים, האפשרות הפיזית לנהל שיחה היא בעייתית. על פי ספרות חז"ל אין כל איסור לשוחח עם המנודה (ליבזון תשל"ט־תש"ם: 193) והאיסור לשוחח עם המנודה מופיע רק בספרות מאוחרת יותר. אלא שחובת עטיפת הראש (וכפי שאראה להלן גם מנהגי נידוי אחרים) מכניסה את המנודה למצב בעייתי ומורכב – אין כל איסור לשוחח עמו אולם השיחה עצמה בעייתית ומעליה תלויה כבלון הרחקתו של המנודה.

ון גנפ רואה בבידוד חלק מטקס הפרדה – אישה נשואה מופרדת משאר החברה, אישה אבלה מופרדת מבעלה או משאר הנשים והגברים. להפרדה הזאת יש, כמובן, מרכיבים של דיכוי והשתקה. ספרות נרחבת נכתבה על החִג'אב המוסלמי ועל היותו גורם חשוב בדיכוי ובהדרה של נשים. כאמור, גם בענייננו יש לקשר את כיסוי

הפה לדיכויו ולהדרתו של המנודה – כיסוי הפה מקשה מאוד על התקשורת ומשדר מסר ברור של חסימת הדיבור. להיאלמות הזאת, כמו לכל שאר מנהגי האבלות, השפעה דו־כיוונית. מחד גיסא, האדם המכסה את פיו אינו יכול להיכנס לתוך השיחה הפיזית המחייבת את הזרימה החופשית של המילים בשיחה, ומאידך גיסא, החברה מסביבו של האדם שפיו מכוסה אינה פונה אליו בדברים. כיסוי הפה נראה למרחוק ומכונן כבר בראייה את היחס לאדם המכסה את פיו, וכך, מודר המנודה המכסה את פיו מן החברה.

**סממנים חיצוניים - השפעה פנימית**

ההרחקות שמאפשרות את תפיסת המנודה ממרחק, ההקפה משמאל בכניסה להר הבית, איסור התספורת והחובה לעטוף את הראש, אינן רק הרחקות הבאות לתייג את המנודה אלא שיכולה להיות להן השפעה גם על זהותו. אירווינג גופמן, בספרו הצגת האני בחיי היום יום, עומד על הקשר שבין הסיטואציה החברתית הספציפית שבה נמצא האדם ובין האני שהוא מציג בסיטואציה (Goffman 1969: 3). המטפורה של גופמן לחיים היומיומיים היא תיאטרון. האני, על פי גופמן, מחליט, בוחר ומתפקד בתור דמות בהתאם לכל סיטואציה שבה הוא נמצא. האני בעבור גופמן הוא דבר משתנה ולא אורגני, והוא אינו המקור לרעיונות של אדם, לפעולות שלו או לדרך התנהגותו בעולם, אלא דווקא ההתנהגות הדרמטית של אדם בהתאם לסיטואציה החברתית היא קודמת ומכוננת את האני. על פי גופמן הסתכלות ב־face או façade שאנשים מקווים להשיג באמצעות הפעולות שלהם מאפשרת לנו להבין טוב יותר את הקשר החזק בין יצירת האני וההקשרים של האינטראקציות. גופמן מבחין בין במה קדמית ואחורית בהקשר הזה. הבמה הקדמית דורשת סינון גדול יותר של כל אותם היבטים של הזהות שאינם מתאימים לסיטואציה – social setting – בעוד

בבמה האחורית אנשים פחות מוטרדים מה־face שהם רוצים להקרין. התיאוריה של גופמן אינה חפה מבעיות. אך גם אם לא מקבלים את ההבניה של האני אליבא דגופמן, הרי היא מלמדת אותנו כי הדרך שבה האני מציג את עצמו **משפיעה** על הדרך שבה האני רואה את עצמו. התיאוריה של גופמן מבהירה עד כמה הפרקטיקות הנכפות על המנודה יכולות להיות בעלות משמעות לעצם הזהות הפנימית שלו. התמקדותו של גופמן היא בחיי היום יום, שלא כתיאוריות אחרות שעוסקות בהבניה החיצונית של האני. הוא עוסק בהיבטים היומיומיים של הצגת האני ומראה כיצד אנחנו משנים את האני שלנו בהתאם לרצון שלנו להציג פרסונה מסוימת במקרה מסוים. נקודת מבט זו מבהירה עד כמה מנהגים חיצוניים המשפיעים על המראה יכולים להשפיע על תפיסתו של המנודה את עצמו. התיוג של המנודה מרחוק מסמן את המנודה כאדם לא־סוציאלי, והצגה זו יש לה פוטנציאל להפעיל שרשרת של תגובות אנושיות – החברה מרחיקה את האדם, האדם עצמו מפנים את ההרחקה ורואה את עצמו כמי שראוי להיות מורחק.

### זהות ומניעת תקשורת - הרחקה ממרחק בינוני

הרחקה ממרחק בינוני היא עניינם של איסורי שאילת השלום והאיסור על תלמוד תורה. מדובר בהגבלת תקשורת בטווח של הדיבור, שבו כבר מבחינים הצדדים בבירור במראה הפיזי האחד של האחר והם גם מדברים אך אין הם מחויבים להיכנס זה לד׳ אמותיו של זה. כמו ברכיב ההופעה, בהגבלת תקשורת בטווח של הדיבור ההיבט הפיזי או המילולי מביא לקשת של השפעות חברתיות – כאשר אוסרים לשאול לשלום מקשים מאוד על כל התחלה של שיחה אנושית והתקשורת נהיית לבעייתית ולמעושה. כך, מנוע המנודה מלהעביר את רעיונותיו הבעייתיים לשאר חברי הקהילה. מרכזיותו של תלמוד התורה בעולמם של חז״ל, כמכשיר

של העברת מסרים וחִברות, מבהירה כי איסור תלמוד התורה מכוון לא רק להגביל את התקשורת גרידא אלא גם למנוע הכרה במנודה.

### שאילת שלום

כבחובת עטיפת הראש, גם כאן רב יוסף הוא המוביל את הקו המחייב את המנודה באיסור שאילת שלום מתוך ההשוואה בינו ובין המתענים תענית ציבור: "ו[אסורים] בשאילת שלום שבין אדם לחבירו כבני אדם הנזופין למקום" (משנה, תענית פרק א, משנה ו). עמדתי לעיל על האפשרות שהשוואה זו של רב יוסף מלמדת עד כמה הייתה עמוקה מחשבתו המשותפת על נידוי בידי חכמים ונידוי בידי אלוהים. במשנה זו הרי לא מוזכרים כלל המנודה והאֶבֶל אלא רק עניין הנזיפות של המתענים תענית ציבור. ובכל זאת מצא רב יוסף לנכון לראות בכך מקור לאיסור שאילת השלום למנודה. כיצד משפיע איסור שאילת השלום על המנודה? האיסור לשאול לשלום מעיב על תחילת המגע האנושי עם האחר. ודוק, כבחובת עטיפת הראש, אין כאן איסור על עצם הדיבור. חוסר היכולת לפתוח בשיחה יומיומית משבש את דרכי התקשורת ולא מאפשר שטף של השיחה.

עיון מעמיק יותר באיסור זה מלמד שהשפעתו חורגת מתחומי חוסר הנוחות לקיים תקשורת בין־אנושית. שאילת שלום היא אירוע הקובע גבולות קהילתיים של שייכות אל החברה או הגעה מן החוץ. ון גנפ מראה כיצד בחברות מתורבתות למחצה שאילת שלום מתפקדת כחיזוק וכחידוש החברות בקהילה למי שהוא כבר חבר בה, וכיצד היא מתפקדת כמחסום לזרים, המוצגים תחילה למעגל חברים מצומצם ורק אחר כך למעגלים רחבים יותר (Van Gennep 1960: 32). זאת ועוד, לשאילת שלום יש מקום מיוחד ביצירת המגע הראשוני עם האחר, בזיהויו של האדם, וחשוב יותר,

במתן הכרה לאדם שאליו פונים (Perinbanayagam 2000: 61). שאילת שלום, לאור גישות אלה, אינה רק התחלה של כל שיחה אנושית אלא גם מרכיב מרכזי בהכרה באדם ובחברותו בקהילה. בלעדי ההתחלה הזאת השיחה האנושית קטועה ובעייתית. היא אינה יכולה לזרום כרגיל ולהביא לאישור האני של המשוחחים. אצל המנודה, שאי־אפשר לברכו בשלום, חלה התערערות גדולה של ה"אני". איסור שאילת השלום כלפי המנודה אינו רק מגביל את התקשורת עמו אלא גם מערער את ההרגשה של המנודה כי הוא בר־פנייה, כי הוא ישות שיש להתייחס אליה.

### איסור תלמוד תורה

רוב החוקרים סבורים כי בזמן המשנה עיקר הנידוי היה הרחקה מבית המדרש ובידודו של המנודה כמושפל וכמבוזה ולא גירוש והוצאה מן החברה הפרושית בכלל (ליבזון תשל"ט־תש"ם: 186). סיפור נידויו של רבי אליעזר בן הורקנוס מאשש דעה זו וכך גם סיפור התרת החרם שכן בשניהם מודגש שהנידוי משמעותו קטיעת המשא ומתן בין רבי אליעזר לחכמים או חידושו (ליבזון תשל"ט־תש"ם: שם). הברייתא באבל רבתי (הנקראת גם מסכת שמחות – מסכת שהחוקרים חלוקים אשר לתיארוך עריכתה, והוא נע בין המאה ה־3 לספירה ועד המאה ה־8) קובעת כי:

> מנודה, לא קורא ולא קורין עמו [לא קורא בתורה בעבור הציבור ולא קוראים בתורה בעבורו], לא שונה ולא שונין עמו [לא שונה את המשנה בשביל הציבור והמשנה לא נשנית בעבורו] אבל קורא הוא לעצמו ושונה לעצמו בשביל שלא ישכח תלמודו. שוכרין אותו ונשכרין לו [יכולים לשכור את המנודה לעבודה וגם הוא יכול לשכור עובדים] לא בשביל הנאת עצמו [Zlotnick: 1966 על אתר: לא בתור טובה בעבורו] אלא כדי שלא ינעול הדלת בפניו. (אבל רבתי, פרק ה, הלכה יד)

בתלמוד הבבלי, מופיעה הלכה זו בשינויים (ה"מנודה" באבל רבתי הוא ה"מוחרם" בתלמוד הבבלי): "מוחרם לא שונה ולא שונין לו לא נשכר ולא נשכרין לו אבל שונה הוא לעצמו שלא יפסיק את למודו ועושה לו חנות קטנה בשביל פרנסתו" (בבלי, מועד קטן דף טו, עמוד א).

ההקשר שבו שנויה ההלכה יכול להיות דו־משמעי – אכן, יכול להיות שמדובר דווקא בהרחקה מבית המדרש. ואולם, אפשר בהחלט גם לסבור כי בית המדרש אינו, בהכרח, עולם ההתייחסות של ההלכה. הברייתא מזכירה בכפיפה אחת גם את איסור תלמוד התורה וגם את שכירתו של המנודה כפועל ואת איסור עשיית מלאכה בעבור המנודה. אלה מצריכים תקשורת אינטנסיבית והם אסורים. אולי במאה ה־1 לספירה היה עניין ההוצאה מבית המדרש עניין מרכזי אולם דווקא קריאת ההלכה המאוחרת יותר כמקשה אחת מעלה על הדעת כי איסור תלמוד התורה אינו עוסק באליטה של תלמידי החכמים אלא שכל מנודה אסור בתלמוד תורה. אפשר להבין את ניסוח הבבלי ואת הניסוח של מסכת אבל רבתי, המחברים בין איסור המלאכה ובין איסור תלמוד התורה, כאיסורים על אינטראקציות חברתיות אינטנסיביות או יומיומיות. אין כאן הוצאה אליטיסטית מבית המדרש כמו הוצאתו של ר' אליעזר בן הורקנוס אלא דווקא איסור על תלמוד תורה של המנודה עם סביבתו החברתית.

השאלה המתעוררת היא מהי משמעותו הסמלית של איסור תלמוד תורה? כידוע, תלמוד תורה הוא אחד העקרונות החשובים ביותר בעולמם של חז"ל: "בקרב החכמים נקבע מעמדו של אדם בראש ובראשונה על פי בקיאותו ודבקותו בתורה – בלימודה ובקיום מצוותיה כאחד. זאת הייתה שאיפתם בחיים והערך העליון לקיומם" (לוין תשמ"ו: 23). ניסוח כזה, המעמיד את לימוד התורה במרכז עולמם של החכמים אך לא במרכז עולמו של הציבור, מחזק דווקא את הסברה כי איסור תלמוד התורה דן באליטה של תלמידי

החכמים בלבד. עם זאת, בתקופת מאוחרת יותר, לאחר דור אושא (במאה ה־2 לספירה) ולאחר מרד בר־כוכבא הופך להיות תלמוד התורה מקצוע פופולרי (אלון 1967: 56, 64, 71). תלמוד תורה הוא עניין רווח בעם החל מהמאה ה־3 לספירה ולכן לאיסור תלמוד תורה יש תוקף כללי ולא רק לעניין בית המדרש, כפי שעולה מסיפור נידויו של ר' אליעזר בן הורקנוס. זו אפוא סיבת ההשוואה שבין תלמוד תורה לעשיית מלאכה המופיעה בברייתא – עשיית מלאכה ותלמוד תורה מדברים בעצם באותו עניין – עיסוק באומנות (גדליה אלון מציין כמקור לכך את התוספתא בבא בתרא פרק ו, הלכה ד: "האחים שנטל אחד מהם מאתיים זוז והלך **ללמוד תורה** או **ללמוד אומנות**"). הכותרת שיש לתת לברייתא המקשרת את איסור תלמוד התורה לאיסור המלאכה היא: איסור עשיית אומנות על המנודה. ובהתאם למגמה הרווחת פורטה אומנות לימוד התורה בנפרד משאר האומנויות אך גם כשווה להן. בהמשך אנתח ניתוח ביקורתי של משמעות איסור עשיית מלאכה. ברצוני לחזור כעת להשפעה של איסור תלמוד התורה על המנודה בהנחה שזה אינו רק איסור לעסוק באומנות אלא יש לו היבטים מיוחדים משל עצמו – שכן גם אם נקבל כי איסור תלמוד התורה הוא איסור המכוון לקבוצת החכמים בלבד עדיין יש צורך לברר את מהותו של האיסור ואת השפעותיו על המנודה.

ההרחקה הקשורה באיסור תלמוד תורה באה לידי ביטוי בשלושת המאפיינים העיקריים של אומנות זו: תלמוד תורה הוא אחד הערכים החשובים ביותר של החברה החז"לית הפרושית; אופיו של לימוד התורה הוא דיאלוגי ויש לו השלכות על הרגשת ההשתייכות לעם ישראל; וכמו כן יש לו ממד פוליטי. עמדתי לעיל על חשיבותו של תלמוד תורה בעיני חכמים ובדורות מאוחרים יותר על חשיבותו בעיני הציבור בכלל. האיסור על תלמוד תורה מגביל מאוד את עומקה של התקשורת האנושית. בעוד איסור שאילת השלום מגביל את היכולת לפתוח בשיחה אנושית ופוגע

בהכרה הניתנת למנודה, הרי כאן יש הגבלה על תקשורת מהותית עם המנודה. ואולם, לא רק בכך מדובר כי אם גם בהגבלה של עצם החֶברות של המנודה לתוך החברה. שכן, אם תלמוד תורה הוא ערך מרכזי אזי ממילא העיסוק בו כולל חֶברות של הצדדים השותפים לעיסוק. איסור על תלמוד תורה מונע חֶברות מעין זה.

לימוד תורה אינו אירוע אישי אלא אירוע המתבצע לפחות בשניים: "מוחרם – לא שונה ולא שונין לו, לא נשכר ולא נשכרין לו אבל שונה הוא לעצמו שלא יפסיק את לימודו" (מועד קטן דף טו, עמוד א). הנחת היסוד של הברייתא הזאת היא שלימוד התורה מתבצע לפחות בשני משתתפים – ההיתר על המוחרם לשנות לעצמו מובא כיוצא מן הכלל – המוחרם "שונה" לעצמו – כלומר, גם לימודו העצמאי של המוחרם שואב את עולם המושגים והמטפורות שלו מתוך עולם לימוד התורה רב־המשתתפים. ניוזנר טוען כי בהקשר של ספרות חז"ל לימוד תורה הוא תמיד חוויה ציבורית גם אם באופן מטפורי (Neusner 1985: 13). לימוד תורה הוא חוויה שקשורה באתוס של עם ישראל, והשתתפות בלימוד מחזקת את הקשר בין האדם ובין עמו. לימוד התורה הוא מעשה ציבורי שיש לו משמעות סמלית בנוגע לחברות בקהילה. תלמוד תורה הוא גם דרך מרכזית להפצת רעיונות – מדובר בערוץ תקשורת שדרכו הופצו רעיונות חברתיים, פוליטיים ודתיים. פרשנות של כתבי הקודש, והעיסוק בפרשנותם של כתבי הקודש הם מעשים פוליטיים בעיקרם – חסימת ערוץ התקשורת הזה מן המנודה מבטלת את האיום הטמון בו, במנודה, להפצת רעיונותיו המערערים.

ההבחנה של התלמוד הבבלי בין המנודה למוחרם קובעת שהמוחרם אסור בתלמוד תורה ואילו המנודה מותר בתלמוד תורה, מקבלת משנה חשיבות. ההיתר למנודה לעסוק בדברי תורה הוא גם היתר לתקשורת מהותית עם הסובבים אותו, תקשורת שבה מתרחשות העברת מסרים, חֶברות לתוך הקהילה והכרה ב"אני" של

המנודה. יש כאן אפוא הצבעה על כך שבשלב הראשון, בשישים הימים הראשונים של הנידוי, הנון־קונפורמיזם של המנודה אינו מאיים כל כך על הקהילה. ההיתר לעסוק בדברי תורה אינו רק עניין פונקציונאלי אלא שיש לו משמעות מהותית. לימוד התורה, למרות ההגבלות הקשות האחרות על המנודה, יש בכוחו להקל מאוד על מצבו של המנודה היות שהוא מאפשר לו להשמיע את קולו בערוץ תקשורת מהותי, הגם שהוא מתויג מרחוק וישנה הגבלה על שאילת שלום כלפיו. הגבלות אלה צובעות את תלמוד התורה בחברת המנודה באור אחר. קולו של המנודה אולי נשמע אך הוא "מסונן" ומתייחסים אליו ביתר זהירות ורגישות לאור תמרורי האזהרה (תיוגו של המנודה) המצטרפים אליו. על כל פנים, נראה לי כי יהיה נכון לומר שהיתר תלמוד התורה המופיע בתלמוד הבבלי אשר למנודה, לעומת המוחרם, מפחית את הרגשת המוות החברתי שלו ואת חששותיו הקיומיים, ולהפך אצל המוחרם.

### חוסר אינטראקציה חברתית - פגיעה בכינון האני

המנודה מתויג מרחוק – הוא אסור בתספורת והוא חייב להקיף משמאל בכניסה להר הבית. תיוג זה עלול גם להשפיע על הדרך שבה הוא חווה את עצמו ורואה את עצמו שכן מנהגים הפועלים על הגוף, הנראים לכאורה חיצוניים, יש בכוחם להשפיע גם פנימה על הנפש. כעת ראינו שבטווח של הדיבור משובשת התחלת השיחה עם המנודה וגם נאסר לשוחח אתו שיחה מהותית שבמהלכה הוא יכול לקבל הכרה או להעביר את רעיונותיו. כיצד משפיעה הגבלת השיחה המהותית עם המנודה על האני שלו? אנחנו מכוננים את האישיות שלנו דרך אינטראקציות חברתיות. אדם בוגר מבצע אובייקטיביזציה לעצמו באמצעות קבלת התפקיד של האחר וראיית עצמו דרך העיניים של האחר ומתוך נקודת המבט של האחר (Mead 1944: 164, 173). האני אינו יחידה עצמאית, אחידה,

אחת ובלתי משתנה, אלא מדובר בהליך דינמי שתלוי בציפיות ובתגובות של הסובבים את האני, ובדרך שבה האני מפרש את הפעילות והאינטראקציה החברתית שמסביבו. כל סוג של תקשורת מותנה, למעשה, ביכולת האובייקטיביזציה, ביכולת לצפות את תגובות האחר וביכולת לשחק את תפקידו של האחר. הנתק התקשורתי מחבל ביכולת של המנודה לתפוס את פעולותיו שלו כחלק מאינטראקציה חברתית. הנידוי מקשה מאוד על המנודה לדמיין את עצמו בנעליו של אחר וכפועל יוצא להמשיך ולכונן את האישיות שלו מתוך המגע החברתי הנמשך.

**הרחקה ממרחק קרוב – גועל**

איסורי הגוף והלבוש עניינם הרחקת המגע הפיזי עם המנודה – בסעיף זה נדונים איסור הכניסה לעזרה; איסור הישיבה בד' אמותיו של המנודה; איסור הרחיצה; איסור התכבוסת; איסור עשיית המלאכה; ואיסור נעילת הסנדל. כולם עניינם בהפעלת חוש הריח וחוש המישוש. אלו הם איסורים שמונעים מגע פיזי. מניעה זו אינה רק מניעה טכנית הנובעת מן הציווי שלא להתקרב למנודה, השפעתה מרחיקת לכת הרבה יותר. האיסורים הנדונים בסעיף זה קושרים יחד בין יסוד ההרחקה בנידוי ובין ההפעלה של החושים. קשר זה מלמד על ראשוניות המרכיב המרחיק שבהם. כפי שאראה, ראשוניות כזו, המשלבת בין דחייה והרחקה ובין החושים, באה לידי ביטוי במה שאנו קוראים – גועל. גועל זה משתלב בראייתו של המנודה כמת מהלך, שכן גועל קשור בטבורו להתרחקות מן המוות ומדברים המזכירים לנו כי אנו בני תמותה. חז"ל משתמשים בהשעיית נהגי ההיגיינה האישית – רחיצה, תכבוסת, תספורת, נעילת סנדל – כדי להפעיל את חוש הריח לצורך הפיכתו של המנודה למגעיל. בתקופת חז"ל, על פי ספרות חז"ל עצמה, הייתה חשיבות גדולה להופעה החיצונית ולשמירה על כללי היגיינה

בסיסיים המתבטאים ברחיצה, כביסת הבגדים ונעילת מנעל. האיסורים על שמירת כללי ההיגיינה בסיסיים אינם רק מונעים את התקשורת הבסיסית בבתי המרחץ הציבוריים אלא יש בהם הרחקה ראשונית יותר. הם באים להפעיל את החושים כדי לגרום לדחייה ולהגעלה של המנודה על סביבתו הקרובה.

**איסור הכניסה לעזרה**

המנודה מותר, כאמור, בכניסה להר הבית אלא שהוא צריך להקיף את הר הבית משמאל. שונים הדברים כאשר המדובר בכניסה לעזרה (משנה, עדויות פרק המשנה ו): "אמר רבי יהודה: **חס ושלום שעקביא נתנדה שאין העזרה ננעלת בפני כל אדם מישראל** בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל". מתוך משנת עדויות זו מסיקים כי מי שנתנדה היה **אסור** בכניסה לעזרה. גדליה אלון טוען כי: "היו מונעים את העבריינים החמורים, הפורשים מדרכי ציבור מלהיכנס למקדש. שכן אין הנידוי אלא הכרה אופיציאלית במנודה, שהוא פורש מדרכי הרבים" (אלון 1967: 116). ובפירושו למשנתנו זו סבור אלון כי אין לפרש כי כוונת המשנה היא לומר "שבזמן שהיו נועלין את העזרה בערבי פסחים מפני רוב הנכנסים לא נמצא בין האוכלוסין הרבים הללו גדול בחכמה וביראת חטא כעקביא" אלא יש לפרשה כפשוטה: "לומר שלא יתכן שעקביא, שחכמתו ויראת חטאו מרובות הן כ"כ, יהא מעוכב מלהכנס לעזרה, דבר שאין עונשים בו אלא את העבריינים החמורים ביותר" (אלון תרצ"ח: 283).

ליברמן טוען כי "יחס הקדמונים למקדשיהם נתבטא בחוקים מסוימים שגילמו את רחשי הכבוד שלהם למקומות הקדושים. היה קיים, כמובן, חוק משותף ליהודים ולגויים שאנשים טמאים או שאינם לבושים כיאות היו אסורים לבוא בתחום המקודש. הוסיפו עליהם בני המזרח, היוונים והרומאים עוברי עבירות מוסריות

מסוימות וכן אבלים על מיתת קרוביהם [...] התרגום אומר בפירוש שעבריינים ('חטאיא וחיביא') אינם נכנסים לבית המקדש. כמו כן נראה מהמשנה שמנודה היה אסור להיכנס לבית המקדש" (ליברמן תשמ"ד: 272). על סמך הנחות אלה נעיין במשנתנו. אם אכן הכוונה של המשנה הייתה שהעזרה ננעלת רק בפני העבריינים החמורים ואיך יכול להיות שעקביא בן מהללאל נכנס תחת הגדרה זו הרי שיעורם של דברי רבי יהודה הוא: חס ושלום שעקביא נתנדה שהרי הוא אדם גדול בחכמה וביראת חטא ולכן אין העזרה ננעלת בפניו. נעילת שערי העזרה היא סממן חשוב של הנידוי. אם כן, מה יש בה בעזרה שעושה את מניעת הכניסה אליה לסמל לנידוי. אפשר כמובן להמשיך בקו שמתווים אלון וליברמן ולסבור כי המנודה, ככל אלה שפורשים מדרכי ציבור, אינו יכול להיכנס למקדש מפני הכבוד שרוחשים למקום. ואולם, כאן יש לדייק, מה עושה את הפורשים מדרכי הציבור, את ההולכים לתיאטראות (כפי שמראה אלון) לפרסונה נון גרטה במקדש, מהו אותו כבוד הנמנע מהם באיסור הכניסה למקדש? במילים אחרות, מהי המשמעות הסמלית של העזרה ומהי המשמעות הסמלית של מניעת המנודה מלהיכנס אליה?

העזרה, כפי שעולה ממידותיה המתוארות במסכת מידות, "קיבולה [...] קטן היה" (אלון, 1967: 115). הכניסה לעזרה נעשתה בעת הבאת קורבן לבית המקדש ובייחוד היה שימושה בשלושת הרגלים וביום הכיפורים, שבהם היו עומדים בה ישראל שעלו לרגל והצליחו להיכנס אליה. גודל העזרה ודרכי שימושה עוזרים בהבנת משנת עדויות שהובאה לעיל. הבעיה המתעוררת בהסברו של אלון עולה מפשוטן של מילות המשנה: "שאין עזרה ננעלת בפני כל אדם מישראל" – לפי פשוטן מכוונות המילים למצב שבו אכן העזרה צריכה להינעל מרוב אדם. לכן שיעור המילים במשנה צריך להיות כך: בשלושה רגלים שבהם העזרה מלאה והמוני בית ישראל רוצים להיכנס והעזרה צריכה להינעל מכיוון שהיא מלאה, גם בימים

האלה היו מכניסים את עקביא בן מהללאל לעזרה מתוקף היותו תלמיד חכם. כלומר, נראה שיש לשלב את הסברו של אלון עם האינטואיציה הראשונה של פרשני המשנה ולפיה מילות המשנה מכוונות למצב שבו העזרה מלאה עד אפס מקום. אם נקבל פרשנות זו, מעבר לבירור משמעותה הסמלית של העזרה יש לברר גם מדוע אין עזרה ננעלת בפני אדם כעקביא, בעוד העזרה הייתה ננעלת בפני כל אדם מישראל. כלומר, מדוע היה חשוב לאפשר לתלמיד חכם כעקביא להיכנס אליה בשלושה רגלים כשהיא מלאה. העזרה, גם על פי האומדנים השמרניים ביותר הייתה עמוסה מאוד בימי חג, ובה התבצעו פעולות המגדירות את הרגל – הקרבת קורבנות הראייה, והחגיגה. ייעודה ומשמעותה הסמלית של העמידה בעזרה נזגר מתפקידה בימי חול. בימים סתם עמד בעזרה המשמר של הישראלים שהיה משמש באותו הזמן. כאמור במשנת תענית פרק ד, משנה ב:

> אלו הן המעמדות? לפי שנאמר "צו את בני ישראל ואמרת אליהם, את קרבני לחמי" וכי היאך קרבנו של אדם קרב, והוא אינו עומד על גביו? התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבעה משמרות. על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלים של כהנים, של לווים ושל ישראלים. הגיע זמן המשמר לעלות, כהנים ולווים עולים לירושלים וישראל שבאותו משמר, מתכנסין לעריהן וקוראין במעשה בראשית.

משנה זו עוסקת בענייני ייצוג. הקרבת קורבן מחייבת את בעליו להימצא בשעת ההקרבה ולכן קורבנות הציבור דורשים נוכחות של כל הציבור. על כן חילקו את העם לעשרים וארבעה משמרות כהונה. לכל משמר שייכו מעמד של ישראלים, היינו כאלה העומדים בעזרה בשעת הקרבת הקורבנות. ישראל שהיה יכול לעלות לירושלים בזמן תורנות המשמר שהוא משויך אליו התמנה כשליח של כל העם בעזרה בזמן הקרבת קורבנות הציבור. המשמר

מייצג אפוא את כל עם ישראל. בשלושת הרגלים ובימים הנוראים הישראלים שעמדו בעזרה ייצגו גם הם את עם ישראל כולו. לאור זאת, נראה כי ההקשר הנכון לבחון את העלייה לרגל ואת הטקס בעזרה הוא ההקשר של "טקס ציבורי" (public ritual), אירוע ציבורי שיש בו הבניה של חלל, זמן והתנהגות אשר שונים מההתנהגות השגרתית והיומיומית. ההבניה הנלווית לטקס הציבורי מאפשרת לפרש אותו כביטוי למגמה חברתית־פוליטית חיה. גירץ עמד על כך שהטקסים לא רק מציגים את המדינה והשלטון כדבר חשוב וחיוני אלא גם כחלק מ"סדר טבעי" של העולם (Geertz 1985: 15). במובן זה, הטקסים לא רק מצביעים על מציאות חברתית־פוליטית אלא גם "מייצרים" מציאות פוליטית. הטקס הציבורי נועד ליצור רגשות השתייכות לקבוצה ונאמנות לה מצד אחד, ובנייה של זהות אישית, מצד אחר. אם מדובר, למשל, בטקס ציבורי פוליטי־לאומי, הטקס נועד להציג את המדינה כישות אחידה ומאוחדת ריבונית ועצמאית, ישות שיש לה סדר חברתי ושליחות היסטורית. הטקס מציג את המדינה כישות שיש לה מהות מעל חילוקי הדעות, מעל הזרמים השונים. מרכיבי הטקס מחזקים הרגשה של השתייכות, הרגשה של היות חלק מסדר טבעי והרגשת נאמנות, והם יוצרים בדרך כלל גם הבניה של זיכרון העבר. הסבר העבר הלאומי מאפשר ליצור סדר ולהנהיר גם את ההווה, וכך מתקבלת תמונת עולם בהירה יותר וכאוטית פחות.

עבודת המקדש בעזרה בשלושת הרגלים הייתה ריטואל ציבורי. מטרתו החברתית של הריטואל והמשמעות הסמלית של התאספות ישראל בעזרה וכמו כן המצוות הקשורות בריטואל הזה (מצוות הראייה, החגיגה והשמחה) כולן מכוונות לחיזוק הרגשת ההשתייכות לעם ישראל וסימון הגבולות בין מי ששייך ובין מי שאינו שייך. במובן זה, הכניסה לעזרה והעמידה בעזרה הן מכלל מערך שלם הבא לחזק את אחדות העם והקהילה; העמידה בעזרה יוצרת את האחדות הזאת בפועל. על פי הנחה זו, "כבוד המקדש", שעליו דיבר

אלון, הוא שם אחר למניעת השתתפותו של המנודה בטקס שאחת ממטרותיו היא גיבושה של הקהילה. איסור הכניסה לעזרה מונע מן המנודה להשתתף באותה אחדות המתבטאת בעמידה בעזרה. כאמור, הכניסה של המנודה להר הבית מותרת בתנאי שהוא מזהה ומתייג את עצמו. איסור הכניסה לעזרה יכול לבטא החמרה בכל האמור בכניסה הפיזית למקדש, ממש כפי שמשער אלון, אך צריך לשים לב שההתרה והאיסור בעניין זה שלובים זה בזה – המנודה מופיע בהר הבית ככל העם והוא מזהה ומתייג את עצמו כמנודה. נוסף על כך, המנודה אינו רשאי להשתתף השתתפות פעילה בטקסים הדתיים והוא אינו משתתף באותה אווירה היוצרת את הרגשת האחדות. כלומר, החובה להקיף משמאל והאיסור להיכנס לעזרה משרתים שניהם את המטרה – העצמת הרגשת הנידוי של המנודה מכיוון שהוא נמצא בתחומי הקהילה ובו־זמנית מרגיש בעוצמה את הוצאתו אל מחוץ למעגל הטקסי המקשר והמחבר בין כל חברי הקהילה. לכן משמעותה של הקביעה "אין העזרה ננעלת על כל אדם מישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל" יכולה להיות כי עקביא בן מהללאל מותר בכניסה לעזרה משום שהוא אינו מסוכן ואינו מאיים איום חברתי בכניסתו לעזרה והוא, ספציפית, יכול להשתתף בטקס הציבורי המתרחש בעזרה.

נוסף על המשמעות הסמלית של אי־כניסת המנודה לעזרה יש לאיסור זה גם משמעות חברתית פשוטה וישירה – מניעת מגע פיזי ותקשורתי עם המנודה. העמידה בעזרה הייתה בצפיפות רבה (ספראי תשמ"ד: 59). האיסור לבוא במגע פיזי עם המנודה מתבטא בחובה להימנע מלשבת אתו בתוך ד' אמות, חובה שאנתח אותה מיד. לענייננו, אם ד' אמות הן כמטר וארבעים עד מטר ושישים ס"מ לערך, הרי מתקבלת דווקא הסברה כי הצפיפות בעזרה בשלושה רגלים הייתה כזאת שלא היה אפשר לשמור מרחק ד' אמות בין אדם לאדם ולכן נאסרה כניסת המנודה לעזרה.

## איסור הישיבה בד' אמות

### א. האיסור בבבל או בארץ ישראל

איסור הישיבה בד' אמותיו של המנודה נלמד ממעשה נידויו המפורסם של ר' אליעזר בן הורקנוס. כידוע, נודה ר' אליעזר בן הורקנוס כתוצאה ממעשה תנורו של עכנאי (רבי אליעזר סבר שהתנור הטמא שחולק לחתיכות ואז חובר מחדש הוא טהור, ואילו חכמים סברו שעדיין נותרה בו הטומאה הישנה. רבי אליעזר סירב לקבל את דעתם של חכמים ולכן הם נידו אותו וטימאו את כל טהרותיו). יש המסיקים מן התלמוד הירושלמי במסכת שבת (פרק ב, הלכה ז) כי לא נהגו הרחקת ד' אמות בנידוי הארץ־ישראלי:

> מעשה בי ר' ליעזר שהיה גוסס ערב שבת עם חשיכה. ונכנס הורקנוס בנו לחלוץ את תפיליו. אמר לו: בני הינחת מצוות הנר שהיא שבות [היא מצווה דרבנן] וחייבין עליה כרת [אם הדלקת נרות אחרי שכבר החשיך]. ובאתה לחלוץ תפילין שאינן אלא רשות ואינן אלא מצוה [הנחת תפילין, שהיא מצווה ביום חול, אסורה בשבת מרגע שמחשיך, ומצווה לחלוץ אותן ממש לפני החשכה בערב שבת]?! יצא לו והיה צועק אוי לי שנטרפה דעתו של אבא [הורקנוס לא הבין את כוונתו של אביו]. אמר לו דעתך הוא שנטרפה דעתי הוא לא נטרפה. כיון שראו תלמידיו שהשיבם דבר של חכמה. **נכנסו אצלו** והיו שואלין אותו והיה אומר להן על הטמא טמא ועל הטהור טהור. ובאחרונה אמר טהור. ונסתלקה נשמתו. אמרין: ניכר ר' שהוא טהור. אמר ר' מנא ועד כדון ניכר?! [וכי רק עכשיו ניכר?!] **נכנס ר' יהושע** וחלץ את תפיליו והיה מגפפו ומנשקו ובוכה. ואומר: רבי רבי הותר הנדר רבי רכב ישראל ופרשיו" [פרשנות הסיפור על פי פרנקל 2001: 157].

מן העובדה שתלמידיו של אליעזר בן הורקנוס נכנסו אצלו ומן העובדה שר' יהושע חלץ את תפיליו יש המסיקים כי הרחקת ד'

אמות מן המנודה לא נהגה בארץ ישראל, וזאת בהשוואה למקור הבבלי המציין במפורש את הרחקת ד' האמות שנוהגים חכמים ברבי אליעזר. ואולם, השמטה אינה חייבת להיקרא באופן שלילי. יכול להיות כי בעבור המקור הארץ־ישראלי הרחקת ד' האמות היא עניין שגור כל כך עד שלא צריך להזכירו. השאלה היא אם אכן אפשר לקרוא את הירושלמי גם על פי הסברה שהרחקת ד' אמות אכן נהגה בארץ ישראל. כניסת התלמידים לחדרו של רבי אליעזר אינה מחייבת ישיבה בד' אמותיו של ר' אליעזר. חליצת התפילין, לעומת זאת, מחייבת עמידה בד' אמותיו של רבי אליעזר – ואולם, חליצה זו נעשית על פי הסיפור רק **אחרי** שר' יהושע הגיע למסקנה כי הותר הנדר וכי ר' אליעזר אינו מנודה עוד (לאחר שיצאה נשמתו). בתלמוד הירושלמי מסופר עוד שרבי עקיבא נבחר להודיע לרבי אליעזר על נידויו ומצוין שהוא "אתא לגביה (בא לפניו)" (מועד קטן פרק ג, הלכה א). מן העובדה שר' עקיבא נעמד לפני ר' אליעזר – "אתא לגביה" – מוסקת המסקנה כי הוא עמד בד' אמותיו. "אתא לגביה" אכן מרמז על קִרבה פיזית של ר' עקיבא לר' אליעזר, אך יש לזכור כי קרבה זו אינה חד־משמעית. ועוד, על פי הגיון הסיפור אכן יכול להיות כי חכמים תפסו את תחילת הנידוי רק מרגע היוודע דברו לר' אליעזר, כך, העמידה לפני ר' אליעזר בזמן ההודעה עדיין אינה נחשבת בתוך זמן הנידוי. בתלמוד הבבלי, בסיפור המקביל לסיפור גסיסתו של ר' אליעזר שמופיע בתלמוד הירושלמי, כתוב במפורש כי חכמים ישבו בריחוק ארבע אמות מר' אליעזר:

> והתניא: כשחלה ר' אליעזר נכנסו ר' עקיבא וחביריו לבקרו הוא יושב בקינוף שלו והן יושבין בטרקלין שלו. כיוון שראו חכמים שדעתו מיושבת עליו נכנסו וישבו לפניו **מרחוק ד' אמות**, אמר ליה למה באתם? אמרו לו: ללמוד תורה באנו. אמר להם: ועד עכשיו למה לא באתם? אמרו לו: לא היה לנו פנאי. אמר להן: תמיה אני אם ימותו מיתת עצמן [אהיה מופתע אם ימותו מיתה טבעית]. (סנהדרין סח, עמוד א)

ייתכן כי יש הבדל מהותי בין המסורת הבבלית למסורת הארץ־ישראלית אך אפשר גם לשער כי מסורת אחת היא, ורק שבתלמוד הבבלי נאמרה היא במפורש ואילו בתלמוד הירושלמי היא מבוררת מתוך הסיפור – הרי רק הורקנוס, בנו של ר' אליעזר, עסק בחליצת התפילין ואילו ר' יהושע עסק בחליצה רק לאחר שהתברר לו כי נדר הנידוי הותר.

### ב. משמעותו של איסור הישיבה בד' אמות

מהי משמעותו של האיסור לשבת בד' אמותיו של המנודה? המונח ד' אמות מציין "מרחק מינימלי", ובהשאלה הכוונה היא לסביבה הקרובה ביותר, למקום מצומצם ביותר. אמה היא חלק היד שמן המרפק ועד לשורש כף היד והיא מציינת מידת אורך קדומה שהוערכה בכארבעים סנטימטר. ארבע אמות הן אפוא כמטר ושישים סנטימטר ובהיקף הזה אסורה הישיבה עם המנודה. המונח "ארבע אמות" מופיע עשרות פעמים במשנה ומאות פעמים בתלמודים, ואולם, יש מקורות מעטים יחסית המשתמשים במונח ארבע אמות ובשורש רח"ק יחדיו לציין ארבע אמות כחלק ממנהג ריחוק שיש לשמור מאובייקט או מאדם. הרחקות אלה יש להן שני מאפיינים – האחד, הרחקה שמטרתה שמירה על מרחב פרטי של האדם. ביטוי לכך אפשר למצוא במשניות המופיעות במסכת בבא בתרא, שעניינן הרחקה של נזקים מנכסי אדם. כך, למשל: "מי שהיה כתלו סמוך לכתל חברו, לא יסמוך לו כותל אחר אלא אם כן הרחיק ממנו ארבע אמות, והחלונות – מלמעלן, ומלמטן, ומכנגדן, ארבע אמות" (פרק ב, משנה ד). המשנה דורשת הרחקה של ד' אמות בבניית כותל מחיצה בין הבתים "כדי שלא יאפיל על בית חברו" (שם). המשנה אף דורשת בניית חלונות נמוכים או גבוהים ארבע אמות מחלונות חברו כדי לשמור על פרטיותו ולמנוע הצצה דרכם. הצירוף ארבע אמות לשורש רח"ק מופיע גם בהקשר של

ריחוק מן הדבר המגעיל. כך, למשל: "קטן שיכול לכול כזית דגן פורשין מצואתו וממימי רגליו ארבע אמות" (תוספתא, ברכות, פרק ב, הלכה טז). וכן: "לא יטיל אדם את המים במקום שמתפלל אלא אם כן ירחיק ארבע אמות" (שם, הלכה יט ומקבילה בבבלי, מגילה דף כז, עמוד ב).

נדון בשני מאפיינים אלו:

**אי־כניסה למרחב הפרטי של המנודה** – מדובר בהרחקה פיזית, המציינת תפיסת מרחק מינימלי מן המנודה. לכל אורגניזם חי חשובה השליטה במרחב המרכזי להישרדותו, בדרך כלל המרחב הקרוב אליו (Lyman 1970: 214). המרחב הפרטי הוא מעין גבול בין גוף האדם ובין סביבתו, שאליו לא אמורים להיכנס, וחדירה אליו נחשבת פלישה (Sommer 1969: 26). המרחב הפרטי משתנה כמובן בהתאם להקשרים תרבותיים, אך הוא קיים, כאמור, בעבור כל יצור חי. שמירת מרחק ד' אמות היא אפוא הצהרה מראש, הצהרה קטגורית, על אי־כניסה למרחב הפרטי. הצהרה זו יש לה משמעות עמוקה שכן הגם שהמרחב הפרטי שומר ומגן על האדם, כניסה של אנשים אחרים לתוך המרחב הפרטי הוא צורך נפשי ופיזי של כל יצור אנושי. כניסה כזו גם עוזרת בהגדרת האני ומחזקת אותו, היא מאפשרת לבטל את הגבולות בין האני לאחר, ולאפשר חזרה של האני אל תוך עצמו, ובסופו של דבר, מביאה לידי הכרה הדדית (Gurevitch 1990: 187). האיסור להיכנס לתוך המרחב הפרטי של המנודה יש לו אפוא משמעות עמוקה. הוא אוצר בתוכו השלכות חמורות על המנודה: חוסר האפשרות להתקשר עם אחרים ולבוא עמם במגע פיזי; כפועל יוצא, האיסור מונע אפשרות לקבל הכרתם של אחרים. ההסתובבות במרחב הציבורי מתוך סגירת המרחב הפרטי של המנודה גורמת למנודה לחוות את חוסר האפשרות להתקשרות בעוצמה כפולה ומכופלת. כשם שהכניסה להר הבית מותרת למנודה ואילו הכניסה לעזרה אסורה עליו, כך גם האיסור

לשבת בד' אמותיו של המנודה מאפשר לו לבוא בחברה אך מרחיק אותו מאינטראקציה קרובה ומונע ממנו לקבל הכרה.

רבא רואה באיסור הישיבה בארבע אמות מכלל האיסור לשתות ולאכול עם המנודה, הוא לומד את האיסור מן הפסוק המופיע בספר שופטים ה כג: "אורו מרוז אמר מלאך ה', אורו ארור יושביה" (קללו את מרוז שלא באה לעזרת ברק ודבורה). אומר רבא: "דאכיל ושתי בהדיה [מנדים את מי שאוכל ושותה עם המודה] וקאי בארבע אמות דידיה [ואת זה שנמצא בארבע אמות שלו] – דכתיב: יושביה" (מועד קטן דף טז, עמוד א). אי־הכניסה למרחב הפרטי של המנודה כוללת, מניה וביה, את האיסור לשתות ולאכול עמו. כלומר, יש כאן הגבלה לא רק על האפשרות למגע אלא גם על האפשרות התקינה לתקשורת. ברור הוא כי אכילה ושתייה בחברת אנשים יש לה משמעות רבה ביותר מבחינת תחזוק הקשר הבין־אישי. איסור הכניסה לד' אמות משמעותו הראשונית היא אפוא מניעת אינטראקציה אינטימית עם המנודה.

**ד' אמות כתפיסת מרחק מן המגעיל** – כאמור, המקורות התנאיים המחברים בין ריחוק ובין ד' אמות מדברים על ריחוק מצואה ומשתן. זאת ועוד, ישנה מימרה בשם תנא מן המאה ה־1 לספירה: "ואמר רבי יצחק, אמר רבי יוחנן משום רבי אליעזר בן יעקב: מת תופס ארבע אמות לטומאה" (בבלי, סוטה דף מג, עמוד ב). ההנחה המקובלת היא כי מדובר בגזֵרה שמא יבוא לגעת במת. גם במסכת ברכות מופיע: "מת תופס ד' אמות לקריאת שמע" (בבלי, ברכות דף יח, עמוד א). כלומר, אסור לקרוא קריאת שמע בד' אמותיו של מת וההנחה המקובלת היא שאיסור זה מקורו ברצון למנוע לעג לרש למת, ומובן שיש פה רצון להימנע ממגע עם המת ועל כן ננקטת תבנית המרחק המינימלית. אך השאלה היא אם יש נקודה אחרת המאפיינת את שמירת המרחק המינימלי מן המת. נראה לי שבחינה של המקורות שבהם מוזכר השרש רח"ק בצירוף ארבע

אמות בספרות חז"ל מלמדת שאכן יש קשר מהותי בין העובדה שבחרו בד' אמות לציון מידת ההרחקה מן המת או מן הצואה או מן השתן.

חוקרים רואים בהיבט של הזיהום את אחד המרכיבים העיקריים של תחושת הגועל (Rozin 2000: 641). גועל שונה מסלידה כי גועל תלוי בתפיסה של האובייקט המגעיל – אם אדם חושב שמה שלפניו הוא שתן, אזי הריח שלו יהיה מגעיל, ואם אדם חושב שלפניו מיץ פֵּרות טרופיים אזי הריח לא יגעיל אותו. גועל שונה גם מסכנה – אובייקטים מסוכנים, כגון פטריות רעילות, אינם נחשבים מגעילים וברגע שהמרכיב הרעיל מוסר מהם אין לאנשים כל בעיה לאוכלם או לקרב אליהם. גועל, לעומת זאת, גורר זיהום בשרשרת. אדם שנגע במשהו שנחשב מגעיל יכול בעצמו לזהם כל מי או כל מה שהוא בא במגע עמו. כמו כן, אפילו אם אדם מסיר את המרכיב המסוכן מדבר מגעיל (מקק סטרילי הוא דוגמה קלאסית) עדיין הוא נותר מגעיל כשהיה. דברים הם מגעילים משום שהם מזכירים לנו את היותנו דומים לבעלי חיים. צואה, שתן, זרע, דם המחזור – כולם משותפים לבני אדם ולבעלי חיים. תחושת הגועל באה כדי להימנע ממגע עם אותם דברים המזכירים לנו את היותנו דומים לבעלי חיים, זיכרון המעורר בנו תחושות גועל (שם). מילר טוען כי העניין המרכזי הוא לא היותנו דומים לבעלי חיים כי אם היותנו, כמו בעלי חיים, מועדים לריקבון ולכליה. המגע עם דברים המעוררים גועל הוא המגע עם המוות – לכן גווייה היא אחד הדברים המגעילים ביותר (Miller 1997: 14). הקשר בין גועל להערכה מוסרית ולתכונות מוסריות הוא קשר הדוק. בעוד הערכה מוסרית כללית היא דבר אבסטרקטי, הרי גועל משדר משהו חד־משמעי ובלתי ניתן לערעור של דחייה כאן ועכשיו. כאמור לעיל, בהבעת הגועל אנחנו בונים היררכיה שלפיה אנחנו נמצאים מעל האובייקט המגעיל. אנחנו נגעלים רק ממשהו מסוים ואנחנו צריכים להיות מודעים לו כדי להיגעל. הגועל משדר שדר

ברור של היררכיה – האובייקט המגעיל שפל ונבזה לעומת האדם שנגעל. המצב של חשש מזיהום הוא מצב דו־צדדי – האדם הנגעל, בהגדירו את האובייקט או את האדם המגעיל כמסוכן וכמזהם חושף גם את חולשתו ואת החוזק היחסי של האדם המזוהם (Miller 1997: 5). לעומת הבוז אשר אינו גורם אי־נוחות לאדם הבז, הגועל מערב אי־נוחות לאדם שנגעל. יתירה מזו, בגועל יש יסוד חתרני. ז'וליה קריסטבה עומדת על היסוד החתרני של הדבר המגעיל. כמו דגלס, גם קריסטבה רואה במה שמשבש "זהות, מערכת, סדר" את מה שהופך דבר לבזוי (קריסטבה 2005: 9). אלא שבעבורה הבזוי אינו רק זה שמשבש את הסדר אלא גם זה שחותר תחתיו –

> מי שמתנגד למוסר אינו בזוי – אפשר שתימצא גדולה באי מוסריות ואפילו בפשע המתהדר באי כיבוד החוק: מתמרד, משחרר ואובדני. הבזות, לעומת זאת, היא בלתי מוסרית, אפלה, תחבלנית ומפוקפקת: אימה המסווה את עצמה, שנאה שמחייכת, תשוקה לגוף הסוחרת בו במקום להלהיטו, בעל חוב שמוכר אותך, חבר הנועץ בך סכין... (שם).

בעבור קריסטבה גועל קשור לערעור על סדר ולחשיפה של שבירותו של הסדר הקיים. לכן "כל פשע הוא בזוי [...] אך הפשע המתוכנן, הרצח המתוכנן [...] הללו בזויים על אחת כמה וכמה, הואיל והם מכפילים מצג זה של שבירות החוק" (שם). נקל לראות אפוא מדוע מתויג המנודה כמגעיל – המנודה מייצג את הדבר הזה בדיוק – חשיפה של שבירותו של הסדר הקיים, של כפיפותם של חברי הקהילה למוסדות ולסמכות חכמים.

ובחזרה לאיסור הישיבה בד' אמות של המנודה – כפי שראינו, התרחקות ד' אמות במקורות התנאיים קשורה בטבורה להתרחקות מדברים הנחשבים מגעילים – צואה, שתן. כמו כן ראינו כי המת – האובייקט המגעיל בהא הידיעה – תופס ארבע אמות לטומאה. אם מקבלים את ההנחה כי איסור הישיבה בד' אמותיו של המנודה

צריך להיקרא בהקשר של ההתרחקות מדברים מגעילים אזי נחשפת לפנינו עובדה שרמז לה ראינו קודם: המנודה מייצג דבר מגעיל אשר בתורו מייצג מוות וכיליון. לסימון המנודה כמגעיל או כמת יש לא רק השלכות פיזיות אלא גם השלכות מוסריות – מיוחסת לו משמעות מוסרית שלילית. ייחוס מערכת מוסרית שלילית למנודה באמצעות תיוגו כמגעיל ובהתרחקות ארבע אמות ממנו כמשתן, מצואה או מן המת יש לה השפעה קשה על המנודה.

המנודה מתנגד למוסר הנוהג מתוך עמדה מוסרית, הוא מצהיר על הסטייה החברתית שלו ומסרב בפומבי לקבל סמכותם של חכמים. השתת מערכת של גועל על המנודה (באמצעות הרחקתו ד׳ אמות, אך כפי שראה בהמשך גם באמצעות מנהגים אחרים) מעבירה אותו מן התחום של מי שנחשב גיבור בהתנגדותו המוצהרת כלפי המשטר לתחום של מי שהוא פושע נכלולי המשתמש בתככים כדי לפורר את המשטר מבפנים. ההקשר הסמיוטי ברור – הגעלת המנודה קשורה בחתרנותו ובהצגת שבירותו של הסדר הקיים. כתוצאה מכך, המנודה, שהמערכת החברתית של ההרחקה שבה הוא חי גובה ממנו מחיר כבד, גם אינו יכול להתנחם בכך שהוא שומר על הצלם המוסרי שלו והוא מתויג כבזוי וכמגעיל.

### רחיצה ונעילת הסנדל

למנודה אסור להתרחץ (מותר לו לרחוץ את פניו, ידיו ורגליו אך לא את כל גופו) ואסור לו לנעול את הסנדל בעיר (לדעתו של רב יוסף). איסור הרחיצה מופיע במקור תנאי שבו מושווים הָאֵבֶל, המנודה והמתענים תענית ציבור: ״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 ובאֵבֶל״ (בבלי, מועד קטן טו, עמוד ב ומקבילות בתוספתא תענית א, ו ובאבל רבתי פרק ה, הלכה יב, ובירושלמי ברכות פרק ב, הלכה ז).

כאמור לעיל, התלמוד הבבלי ראה דווקא באיסור הרחיצה אבן בוחן לבחינת ההבדלים בין החוויה של תענית בתשעה באב ובין החוויה של תענית בתענית ציבור: "כל שהוא משום אֵבֶל כגון תשעה באב ואָבֵל [...] כל שהוא משום תענוג כגון תענית ציבור [...]" (בבלי תענית דף יג, עמוד א). בפשטות, יש שהסיקו מכך כי יש הבדל מהותי בין האיסורים בתענית ציבור ובין האיסורים באֵבֶל, בעוד הראשונים באים לגרום לציבור להתפנות ולהתאחד למול הצרה הקולקטיבית באים האחרונים לגרום הרגשה של אבלות. על פי דעה זו יהיה מותר לרחוץ במים צוננים בתענית ציבור מכיוון שאין רחיצה זו פוגעת במטרת האיסורים ואילו באבלות תהיה כל רחיצה שהיא אסורה כי האיסורים הונהגו על מנת לגרום לנוהג אותם תחושה של אבלות (דוד לוין תשס"א: 58). לעומת זאת, יש דעות המתירות רחיצה פונקציונלית באבלות. כך, למשל, טוען רובין כי איסור הרחיצה באבלות הוא "חלק ממערכת הסמלים של 'אי ההיראות' שבטקס המעבר, אין האיסור מהווה עינוי, אלא ביטוי סמלי למצבו של האָבֵל. לכן איסטניס מותר לו לרחוץ, ומותר לרחוץ בצונן לכל אדם" (רובין 1997: 174). דומה כי ההסתייגות מן המרכיבים המשותפים לתענית ציבור ולאֵבֶל היא נחלת הטקסטים המאוחרים. הטקסטים הקדומים מדברים בכפיפה אחת, וללא סייג, על האָבֵל, המנודה והמתענים תענית ציבור. במסגרת זו, איסור הרחיצה מתפקד לא רק כשיקוף להרגשת הריחוק והנידוי של האָבֵל, המנודה והציבור המתענה אלא גם כאמצעי להרחקה.

כיצד מתבטאת ההרחקה הנוהגת בנידוי באיסור הרחיצה על רקע מנהגי ההיגיינה בני התקופה? מתוך ספרות חז"ל עולה בבירור קיומם של בתי מרחץ, השאלה היא מאימתי החלו יהודים להשתמש בבתי מרחץ ועד כמה היה השימוש בבתי מרחץ נפוץ בחברה היהודית. כנראה רחיצה בבתי מרחץ הייתה נהוגה כבר בתקופת הבית השני (אליאב תשנ"ג: 34, 59–62). מתוך ספרות חז"ל עולה כי בית המרחץ היה "חלק אינטגרלי של העיר היהודית" (שם, 36). יש הסבורים כי

בתקופת התלמוד "בתי המרחץ הם הכרח, לא מותרות" (Kottek 1985: 144). המסקנה היא כי מוסד בית המרחץ, כבר בימים הראשונים, היה "מוסד לגיטימי ומקובל בקרב היהודים" (אליאב תשנ"ג: 41). עובדת קיומם של בתי מרחץ והיות הרחצה שבהם עניין שבשגרה מבהירים את ההגבלה הראשונית המתבטאת באיסור הרחיצה – הואיל והרחיצה התבצעה באותם ימים בבתי מרחץ ציבוריים, הרי איסור הרחיצה מכביד על התקשורת הפיזית. לבתי המרחץ בתקופה הרומית הייתה חשיבות חברתית, הם היו מקום לשיחה וליצירת קשר חברתי (Jackson 1988: 48). ראשית, האיסור על רחיצת כל הגוף מונע מן המנודה חִברות שהוא חלק בלתי נפרד מן החוויה בבית המרחץ. שנית, איסור הרחיצה מגעיל את המנודה על סביבתו החברתית. כל התקרבות למנודה מאלצת להריח את ריח הגוף שלו. הברייתא קובעת כי "כשאמרו אסור ברחיצה לא אמרו אלא כל גופו אבל פניו, ידיו, ורגליו – מותר". איסור הרחיצה היה גמיש ועדין מאיסורים כגון איסור התספורת או התכבוסת אך, למעשה, הוא מזין את הגעלת המנודה – עניינה של הברייתא אינו לצער את המנודה ולכן הוא יכול לשטוף את ידיו ורגליו, כוונתה להרחיקו מבית המרחץ ולהגעיל אותו על מי שמתקרב אליו. האיסור להתרחץ מעלה את תחושת הגועל לפתחו של גוף המנודה. בעוד איסור התכבוסת משפיע על בגדי המנודה ויכול להיחשב, במערכת כלכלת הנפש של המנודה, כמשהו נפרד ממנו, הרי איסור הרחיצה מעורר את הגועל ממש מגופו של המנודה. איסור השטיפה במים מגביר את תחושת הריקבון והכיליון של המנודה ומגביר את פחד המוות שלו.

מנודה אסור בנעילת הסנדל בעיר: "תני [שנינו במקור תנאי]: אָבֵל ומנודה שהיו מהלכין בדרך מותרין בנעילת הסנדל לכשיבואו אל העיר יחלוצו וכן בתשעה באב וכן בתענית ציבור" (תלמוד ירושלמי, ברכות פרק ב, הלכה ז). איסור נעילת הסנדל מוגבל לעיר ואילו בדרך מותרים בנעילת הסנדל האָבֵל, המנודה, המתענה תענית ציבור והמתענה בתשעה באב. האיסור מקבל משמעות אפוא

רק בהיות בציבור ואילו כאשר המנודה או האָבֵל נמצא בדרך אין הוא צריך לנהוג מנהג הרחקה.

בנוגע למנודה נשמעת קביעה זו הגיונית – המנודה מורחק מן הציבור ולכן אין הוא צריך לנהוג הרחקה במקום שאין סיכוי שבו תהיה אינטראקציה עם אחרים. ואולם, כיצד מסתדרים הדברים בנוגע לאָבֵל, למתענים תענית ציבור או למתענים בתשעה באב? רובין רואה באיסור נעילת הסנדל אצל האָבֵל עוד ביטוי לעירום הסמלי שלו וכן סימן חיצוני להיותו אָבֵל (רובין 1997: 177). רובין מסיק דווקא מן ההקלה המאפשרת נעילת סנדל מחוץ לעיר כי האיסור אינו דווקא "עינוי לשמו" אלא ביטוי סמלי למצבו של האָבֵל. ואולם, ההשוואה למנודה ולמתענים תענית ציבור מראה כי יכול להיות שלאי־נעילת הסנדל הייתה השפעה על הרחקתו של האדם וכי השפעה מרחיקה כזאת הייתה רלוונטית רק בתוך העיר. על הקשר שבין נידוי ובין המתענים תענית ציבור עמדתי לעיל – המתענים תענית ציבור גם הם צריכים לנהוג מנהגי הרחקה משום שגם הם מנודים – הרחקות אלו יש להן משמעות בציבור ולכן אין בעיה עם נעילת הסנדל מחוץ לעיר. עמדתי בקצרה לעיל על הבעייתיות שהאָבֵל מעורר ועל הצורך בהשתקתו והרחקתו – נעילת הסנדל יכולה להיות מכלל מערך זה – ועל כך ארחיב בהמשך. מתוך הדיון הזה נוספה לנו אפוא ההשוואה שבין המתענים בתשעה באב לכל הנזכרים מעלה – השוואה זו מצביעה על קשר שבין הרגשת הנידוי ובין העינוי בתשעה באב. משנת תענית מפרטת את הסיבות לתענית בתשעה באב:

> חמישה דברים אירעו את אבותינו בשבעה עשר בתמוז, וחמשה בתשעה באב. בשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות, ובטל התמיד והבקעה העיר ושרף אפסטמוס את התורה, והעמיד צלם בהיכל. בתשעה באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ, וחרב הבית בראשונה ובשניה, ונלכדה ביתר, ונחרשה העיר, משנכנס אב ממעטין בשמחה (פרק ד, משנה ו).

שבעה־עשר בתמוז ותשעה באב הם אמנם ימי תענית אך לא מובנת לאשורה המגמה בהפיכתם לימי פורענות – ממה נפשך, אם התענית היא עניין של תשובה וכפרה על צרה הבאה, הרי בתשעה באב ושבעה־עשר בתמוז התענית היא על צרות שהיו בעבר ולא על צרות עכשוויות. מדוע אפוא מופיעה משנה זו בסיומה של המסכת? דווקא קריאת התענית כאמצעי להתמודד עם שתיקתו של האל ועם נידויו מבהירה את הקשר של משנת "חמשה דברים" למסכת תענית. לאחר שהמשנה קבעה כללים בדבר התנהגות רגישה בזמן בצורת (נידוי בשתיקה של האל) מחשש לתגובות בלתי צפויות מן האל, המשנה ממשיכה וקובעת כי ישנם ימים שבהם כדאי להיזהר ולפעול ברגישות שבעתיים כי בהם יש אינדיקציות לכך שהאל נמצא "במצב רוח" של נידוי (שבעה־עשר בתמוז ותשעה באב). בימים אלה צריך לחשוש יותר מהתפרצויות בלתי מבוקרות ולכן צריך להיזהר בתקשורת עם האל.

חיבורם של המנודה, האֵבֶל, המתענים תענית ציבור והמתענים בתשעה באב נח אפוא על מצע ראייתן של ארבעת הסיטואציות כסיטואציות של נידוי שמחייבות הגבלות והרחקות אך רק בהקשר של מגע עם הציבור – כאשר נמצא המורחק לבדו אין משמעות להרחקה ועל כן אפשר לבטל אותה.

הרגליים הן מאברי הגוף המתלכלכים ביותר היות שהן באות במגע עם הקרקע. איסור נעילת הסנדל מחייב מגע ישיר של הרגל עם הקרקע והזדהמות של הרגל מאבק, בוץ ורפש. רחיצת הרגליים מן הרפש שדבק בהן נעשית עם הכניסה לבית, לאחר שיבה מדרך ארוכה. אברהם, היושב בפתח האוהל כחום היום ומזהה את אורחיו מרחוק מזמין אותם להיכנס ומפציר בהם: "ורחצו רגליכם [...]" (בראשית יח, ד). גם כאן ההרחקה פועלת בשני מישורים. במישור האחד, הרגליים המלוכלכות ברפש מעוררות תחושת גועל בקרב הסובבים את המורחק. כאן, לא רק שהמורחק מפנים את תחושת

הגועל מן הסביבה אלא שהעובדה שהרגליים באות במגע עם הקרקע והן גם אבר מגופו גורמות למורחק לחוש גועל עצמי. המגע החשוף של הגוף עם הקרקע הרוחשת לכלוך מפעיל בעצמו את תחושת הטומאה שיש למורחק כלפי עצמו – הגועל העצמי שלו נובע בדיוק מהתחושה שהוא חלק מן הלכלוך שעל הקרקע, אין דבר המפריד בין כיליונו האורגני ובין כיליונם האורגני של הדברים שרגליו באות עמם במגע.

במישור השני, יש קשר בין נעילת הסנדל ובין מעמד חברתי. בתרבות המצרית העתיקה היה קשר בין נעילת סנדל למעמד חברתי (Hall 1847: 5). השאלה היא אם קשר זה התקיים גם בתקופת חז"ל. איסור נעילת הסנדל הוא קדום והוא מופיע כבר בהוראת האל ליחזקאל "ונעלך תשים ברגליך" (יחזקאל כד, יז). האל מצווה על יחזקאל לנעול את נעליו אף על פי שהוא אָבֵל, ומכאן האסמכתא לאיסור נעילת הסנדל בעת אבלות. חז"ל אוסרים לצאת בסנדל המסומר (סנדלי חיילים ששימשו יהודים בתקופת מרד בר־כוכבא) בשבת מחשש לחילול שבת (משנה שבת, פרק ו, משנה ב). חוקרים מצאו עדויות לקיומם של סנדלים מסומרים בכתף יריחו והמסקנה היא כי אלה אותם סוגי הסנדלים שנמצאו במצדה בשכבות של המאה ה־1 וה־2 לספירה (אשל תשמ"ח: 191). על כל פנים, מעצם האיסור לנעול את הסנדל המסומר ברור הוא כי הייתה תופעה רווחת לנעול את הסנדל וכי אי־נעילת הסנדל הייתה היוצא מן הכלל. אפשר אולי לשער שכמו במצרים העתיקה (וכמו בימינו) פריט לבוש חיוני זה היה גם סמל למעמד – הן בנעילתו והן ברמת הגימור שלו. האיסור על נעילת הסנדל יש לו, על פי השערה זו, גם מרכיב היררכי – הוא מסמן את המנודה כנחות וכמבוזה ובכך צובע את דרכי התקשורת אתו בצבעים של היררכיה וכוח.

### איסור התכבוסת

איסור התכבוסת נלמד מן המשנה במועד קטן: "ואלו מכבסין במועד [...] והמנודה שהתירו לו חכמים" (פרק ג, משנה ב) – ברגיל אסור לכבס בגדים בחול המועד כדי שכיבוס הבגדים ייעשה לפני המועד ואילו מנודה שהותר הנידוי שלו באמצע החג יכול לכבס את בגדיו כי לא היה יכול לעשות זאת לפני המועד – מכאן משמע שהמנודה אסור בכיבוס בגדיו. ומן הברייתא: "מנודין ומצורעין אסורין לספר ולכבס" (מועד קטן דף טו, עמוד א). איסור הכביסה באבלות הוא אחד המאפיינים של המצב הסְפי (לימינלי) של האָבֵל (הוא עובר ממעמד של אדם למעמד של אדם שכול), והיות שעירום הוא אחד המאפיינים המובהקים של מצב סְפי אזי: "הבגד הוא מסמלי הסטטוס של האדם, הקובעים לו מקום בסביבתו, כי הרי בין בני אדם ערומים לא ניתן להבחין בהבדלי מעמד. כאשר הבגדים אינם מכובסים, הם תורמים לטשטוש הסטטוס ולביטוי העירום הסמלי" (רובין 1997: 178). ואולם, ההצבה של איסור התכבוסת בהקשר של ההרחקה מלמדת כי עובדת היות הבגד אחד מסמלי הסטטוס של האדם יש לה נוכחות חזקה באיסור הכיבוס והיא אינה מתבטלת עמו. האיסור לכבס את הבגדים הוא בעל פנים כפולות – ראשית, עם ההתקרבות למורחק אפשר לזהות כתמי לכלוך על בגדיו. הלכלוך על הבגדים, כמו השיער הפרוע (איסור התספורת) וכיסוי הפה (עטיפת הראש), מעיד על היותו של המורחק מחוץ למעגלי המוסכמות החברתיות וממילא מזהיר מפני התקשורת עמו. ההופעה והבגדים, כאמור, הם מרכיב מרכזי בקביעת האופי של האינטראקציות העתידיות עם אדם.

שנית, אנו מצויים כעת ברשימת ההרחקות של המנודה הכרוכות בהתקרבות פיזית אליו. קרבה כזו אל המנודה (אפילו בלי כניסה לד' אמותיו) כרוכה בזיהוי בגדיו הלא מכובסים. יתרה מזו, היא יכולה להיות כרוכה גם בהרחת הזיעה שהצטברה על גופו ונספגה בבגדיו וריחות אחרים שדבקו בבגד, כל אלה מגעילים את המתקרבים פיזית

אל המורחק. ריח הוא מרכיב מרכזי ביצירת תחושת גועל. ריחות הם "המוליכים" של הזיהום הקשור בגועל והם "מאיימים כמו רעל" (Miller 1997: 66). ההרחקה הקשורה בריח היא חזקה במיוחד. ריח מגעיל הנודף מאדם אינו מאפשר לשהות במחיצתו והוא מייצר היררכיה שבה הנגעל עומד מעל המגעיל. אי־כיבוס הבגדים מכונן היררכיה ברורה בין המורחק ובין הסביבה החברתית ומעמיס אי־נעימות על הסיטואציה החברתית. לריח הבגדים יש השפעה גם על תודעתו של המנודה עצמו. בדרך כלל המודעות לריח עצמי ואי־נעימות באשר לו באה רק אחרי שאדם מבין שמריחים אותו – זהו התהליך שמורחק עובר – מזיהויו ותיוגו מרחוק ועד הכניסה למרחב הריח שלו. הכניסה למרחב הריח של המורחק מתחילה בהפעלת מנגנונים אחרים מאלה שהופעלו עד עכשיו על המורחק. עד עתה התבטאו מנגנוני ההרחקה בתיוגו ובהגבלת התקשורת עמו. הגבלת תקשורת זו משפיעה על כינון האני של המורחק, הוא מרגיש דחוי אך אין הוא מרגיש באיונו של האני שלו. תחושת הגועל המתעוררת באלה הנכנסים למרחב הריח של המורחק יש בה משום איום גדול הרבה יותר על האני שלו. תחושת הגועל, כאמור, היא תחושה חזקה, אי־אפשר להתמודד עמה או להדחיק אותה, זוהי תחושה הנובעת מן הגוף. הגועל המתעורר כלפי המורחק הוא חד־משמעי והוא מבהיר לו את בידודו ואת חוסר יכולתו לטעון כנגד הבידוד הזה באשר הוא תלוי בתחושות גופניות שאי־אפשר לבטל אותן בטיעונים הגיוניים. תחושת גועל מתעוררת בנו כאשר אנו באים במגע עם דברים המזכירים לנו את גופנו המתכלה – הפעלת תחושת הגועל כלפי המורחק גורמת לו לחוש בצורה מועצמת את קיומו האורגני. הגועל כלפי המורחק עושה אותו מודע הרבה יותר לגופו שיש לו ריחות, יציאות, הפרשות – מודעות זו מועצמת בבידוד שהוא מרגיש. המודעות המועצמת להיותו בעל חיים שגופו מתכלה מצטרפת לבדידותו, ושתיהן מחדדות מאוד את הפחד מן המוות ואת היותו של המורחק, בעצם, מת מהלך.

## קריעה

רוב חכמי ההלכה בימי הביניים סברו שלא הייתה הקריעה ממנהגי הנידוי וכך גם עולה מסוגיית מועד קטן (הקובעת "תיקו" בשאלה אם המנודה חייב בקריעה או לא). ואולם, בסיפור נידויו של רבי אליעזר בן הורקנוס מסופר כי: "קרע בגדיו וחלץ מנעליו וישב על גבי הקרקע" (בבא מציעא דף נט, עמוד ב). מכאן למדים הרמב"ן (ר' משה בן נחמן, מאה 13) והרשב"א (ר' שלמה בן אברהם, מאה 13) שרבי אליעזר דווקא הוחרם ולא נודה וכי החרמה כוללת גם קריעה. על כל פנים, ננסה לברר את משמעותה של הקריעה מבחינת המנודה. כך יהיה בידינו מפתח להבנת מעשהו של רבי אליעזר גם אם נבע ממקור ספונטני – מהו המקור למעשה ספונטני זה? מהם המקורות התרבותיים שמהם הוא יונק?

הקריעה היא אחד המעשים המזוהים ביותר עם תחילת האבלות – מבחינה סמלית, טקס הקריעה אינו רק טקס מעבר המציין תהליך בלתי הפיך במעבר מ"הורה" ל"שכול" במקרה של מות ילד, למשל, אלא גם מסמל בפשטות את היקרעותו של האָבֵל במותו של הקרוב (רובין 1997: 163–167). האובדן הוא כקטיעה של אבר אצל האָבֵל. קריעה אפוא היא ביטוי פיזי להרגשה הקשה של האָבֵל. חליצת הכתף, מנהג אבלות תלמודי, הבא ישר לאחר הקריעה, גם היא דומה לקטיעת אבר, על פי פרשנות אחת: "אולי חליצת הכתף דומה למה שמקובל עוד בימינו בחברה ערבית־מוסלמית; באזורים כפריים במצריים, חולצים כתף בני המשפחה הקרובים ביותר, ורק גברים. הם מוציאים את היד משרוול הגלבייה, השרוול מתנודד ריק, אך אין רואים את בשר הגוף" (רובין 1997: 170). השרוול הריק מסמל את היד שנקטעה, את ההרגשה כי המוות קטע אבר מאבריו של האָבֵל. הקריעה של הבגד מעל הלב יכולה לסמל את הלב הקרוע והאָבֵל (פרידמן תשס"ח: 234). במובן זה, הקריעה של רבי אליעזר מכוונת לאבלות **על מותו שלו עצמו** בהיותו מנודה –

קריעה מבחינתו של המנודה יכולה להיות המשך למעשה הסמלי שנוהג רבי עקיבא בלבישת שחורים בבואו להודיע לרבי אליעזר על נידויו.

ואולם, עדיין נותר לברר – מהי המשמעות של הקריעה השלובה במנגנון ההרחקה שיש בנידוי? באבלות, הדגש בקריעה הוא על גילוי הלב: "על כל המתים כולן אינו מגלה את לבו, על אביו ועל אמו מגלה את לבו" (אבל רבתי פרק ט, הלכה ה). ובבבלי: "על כל המתים קורע טפח, על אביו ועל אמו – עד שיגלה את לבו" (בבלי, מועד קטן דף כב, עמוד ב וגם ירושלמי פרק ג, הלכה ז). ההחמרה כלפי הורים והשימוש במונח הדו־משמעי "גילוי הלב" מכוון לאפקט התרפויטי שיש בקריעה. השאלה היא מה האפקט הממשמע והמרחיק שיש לקריעה בהקשרו של הנידוי. הקריעה חושפת את עורו של המורחק, מסירה את מעטה הלבוש מעליו, חושפת את העור. העור, הנמצא בנקודת המפגש ממש של האדם עם העולם, הוא מקום שבו אפשר לכפות סדר מוסרי ואף לייצרו. בתרבות היהודית העירום מסמל עוני, בושה, עבדות והשפלה וזאת שלא כמו בתרבות היוונית שהפכה את הקערה על פיה והתייחסה לגוף הבלתי מכוסה ולעירום בגאווה (Bonfante 1989: 546), ואת המקורות החז"ליים האוסרים תפילה, קריאה בתורה והנחת תפילין בעירום אפשר לקרוא גם כתפיסת העירום כמקור לאימה (Smith 1966: 219). החשיפה של הגוף, יש לה אפוא השלכות מוסריות ומעמדיות. היא מצביעה על נחיתותו המוסרית של המנודה, על העובדה שהמנודה הוא חסר ומדולדל ומסמנת אותו כדבר מאיים. היו שטענו שקריעה, בהקשר של אבלות, קשורה בעיקר במה שמסמל הבגד הקרוע ולא בעירום (רוזן צבי 2008: 74). רובין, לעומת זאת, ראה בקריעה "עירום טקסי" וממילא סבר כי יש משמעות לקריעה כפעולה (גם אם סמלית) החושפת את העור. אם כן, חשיפת הגוף העירום אינה חייבת להיות משהו הנעשה בפועל אלא עצם קריעת הבגד מכניסה את הפעולה לתוך הקשר של "עירום". הקריעה של הבגד היא, כמובן, מבזה, אך באותה נשימה היא

פעולה סמלית שנלווה אליה גם ממד של היררכיה מוסרית, שהביזוי הוא רק חלק ממנה. כך גם אצל המנודה, הקריעה מתפקדת כאמצעי מרחיק – ראשית, היא מתייגת אותו ממרחק כמי שהתקשורת עמו מוגבלת, ושנית, היא כופה עליו עירום סמלי שעושה אותו ליצור נחות מוסרית, יצור שמיקומו בהיררכיה החברתית נמוך. בהקשר של המנודה, וכפי שבא לידי ביטוי גם בסיפור נידויו של רבי אליעזר בן הורקנוס, יש לקריעה עוד משמעות סמלית והיא התנתקותו, קריעתו של המנודה, מן הגוף החברתי. הקריעה אינה רק סמל לאבלות המנודה על מותו החברתי ותיוגו כמי שנחות מוסרית ומעמדית, היא גם הצהרה על חוסר שייכותו לגוף החברתי שחבריו מכסים את עורם בבגדים.

### ישיבה על הקרקע ועשיית מלאכה – מרחק קטן ומרחב מוגבל

#### ישיבה על הקרקע

איסור התכבוסת וחובת הקריעה עוסקים שניהם בקרבה פיזית גדולה המאפשרת לראות את הכתמים שעל הבגדים ולהריח את ריחם וכמו כן נחשף העור והריח העולה ממנו. ישיבה על הקרקע ועשיית מלאכה גם הם מנהגי נידוי המחייבים אינטראקציות ממרחק קטן ובמרחב מוגבל – ישיבה על הקרקע (או כפיית המיטה – הפיכת המיטה על פיה) עוסקת במרחב האינטימי של המורחק, עשיית מלאכה מדברת בכניסה לתוך מרחב העבודה של המורחק. שתי הדוגמאות האלה עוסקות במרחבים סגורים לא גדולים שבהם מתעצם כוחם של חושי הראייה והריח. הכניסה למרחב המוגבל של המורחק, מקום שבו מיטתו הפוכה, מקום עבודתו, מחדדת את גורמי ההרחקה.

נדון תחילה בכפיית המיטה – המנהג להפוך את מיטת האָבֵל. בסוגיה במועד קטן יש עמימות אשר לשאלה אם המנודה חייב בכפיית המיטה (הסוגיה קובעת תיקו אשר למנודה). גם כאן המקור לחובה,

אם ישנו, מגיע מסיפור נידויו של רבי אליעזר בן הורקנוס ש"ישב על גבי הקרקע" (בבא מציעא נט, עמוד ב). מדוע יושב רבי אליעזר על הקרקע? באבלות, הפיכת המיטה באה בגלל – "דתני בר קפרא [שנה בר קפרא]: דמות דיוקני נתתי בהן [הדיוקן שלי ניתן בבני אדם – צלם אלוהים], ובעוונותיהם הפכתיה [ובגלל העוונות – הבאתי עליהם אבלות ומוות] – כפו מטותיהם עליה [הפכו את המיטה על האדם שהוא צלם האלוהים]" (מועד קטן, דף טו, עמוד ב). המטפורה של ה"הפיכה" – מצלם אלוהים שיש בו חיים למת – עומדת בבסיס הפיכת המיטה. וההיגיון: העוונות של המת גרמו למותו, וגם הָאֵבֶל נמצא בכלל החטא ולכן הוא צריך להפוך את מיטתו כפי שהאל הפך את דמות צלם האלוהים שהייתה באדם. אפשר לומר כי ר' אליעזר מתייחס לעצמו כאל מת, והישיבה על הקרקע היא בגלל הפיכת צלם האלוהים שלו – מאדם חי למת. ובכיוון דומה גם ההסבר של "יכפה הסרסור": "המיטה היא מתווך או סרסור, מקום שבו חיים מתהווים, ועל כן יש להפכה, כסמל לחידלון החיים" (רובין 1997: 172).

מהו האפקט המרחיק שיש בישיבה על הקרקע או בכפיית המיטה על המנודה? דומה שגם כאן ההרחקה יש לה פנים פיזיות וסמליות גם יחד. ראשית, הישיבה של המנודה על הקרקע אינה מאפשרת תקשורת רגילה. הדרך המיוחדת שבה יושב המנודה בעוד הסביבה הקרובה לו יושבת כמקובל גורמת לערעור דרכי התקשורת הרגילות וצביעתן בצבע שונה – ממילא יכולת העברת המסרים של המנודה מתערערת. ישיבתו על הקרקע מסמנת מעין תמרור אזהרה לכל מי שנמצא בסביבתו. כמו כן, הישיבה הפיזית על הקרקע מספיגה את הלכלוך בבגדי המנודה (שאסור בתכבוסת ובתספורת) ומגעילה אותו על סביבתו. לעיל הראיתי כיצד תחושה זו של גועל קשורה בטבורה להיותו של המנודה מעין גווייה מהלכת. במובן הסמלי, הישיבה על הקרקע מַבנה היררכיה שבה המנודה נמצא בתחתית הסולם החברתי ולכן גם כוחו להביע עמדה או לנהל תקשורת מהותית נפגם מאוד.

**איסור עשיית מלאכה**

האיסור המפורש שמושת על המנודה האוסר עליו עשיית מלאכה עולה מן הברייתא במועד קטן, שעל פיה המוחרם אסור בעשיית מלאכה: "לא נשכר ולא נשכרין לו". ברצוני לדון במשמעותו של איסור המלאכה על המנודה מתוך דיון בפרק החמישי של מסכת אֵבֶל רבתי. אמנם אבל רבתי עוסקת באָבֵל ולא במנודה, אולם היות שיסוד ההרחקה נמצא גם בבסיס איסור המלאכה, כפי שהוא מופיע בפרק החמישי של אבל רבתי, וכבר ראינו את הקשר העמוק שבין נידוי לאבלות, אני סבור שנוכל לצאת נשכרים מן העיון בפרק.

מסכת אבל רבתי מעמידה את איסור המלאכה על האָבֵל במרכזם של מנהגי האבלות בכלל ונותנת לו בכורה. ההלכה הראשונה בפרק החמישי קובעת: "אָבֵל אסור לעשות מלאכה כל שבעת ימים: הוא ובניו בנותיו ועבדיו ושפחותיו ובהמתו. וכשם שהוא אסור לעשות לו [כשם שהוא אסור במלאכה], כך אחרין אסורין לעשות לו [כך אחרים אסורים לעבוד בעבורו]".

שתי שאלות מתעוררות למקרא ההלכה הראשונה בפרט והפרק החמישי במסכת בכלל: האחת, מה מבטא איסור המלאכה בהקשרה של מסכת אבל רבתי, והשנייה, מדוע ניתנת בכורה לאיסור המלאכה על פני מנהגי האבלות האחרים במסכת זו, שכן הפרק השישי מונה את כל מנהגי האבילות האחרים בכפיפה אחת, בהלכה אחת: "אבל אסור לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים; ואסור לשנות במשנה ובתלמוד, בהלכות ובאגדות; ואסור ברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המיטה; וחייב בכסוי הראש ובכפיית המיטה".

איסור המלאכה הוסבר כאיסור מתחום המגעים החברתיים האינסטרומנטליים (המגע החברתי הוא אמצעי להשגת מטרה אחרת ולא מטרה כשלעצמה) להבדיל ממגעים חברתיים ב"קבוצות ראשוניות" כגון משפחה וחברים שבהן עצם המגע החברתי הוא העיקר. הטענה היא כי איסור המלאכה מאפשר הזדמנות

לסולידריות רבה יותר היות שיש יותר זמן פנוי וכפועל יוצא גם מגע חברתי רב יותר עם המשפחה ועם החברה הקרובה (רובין 1997: 183). איסור המלאכה מוסבר גם כמעבר לשלב הסְפי שבין הסטטוס הקודם של האָבֵל לסטטוס החדש שלו. בשלב הסְפי, מבטא איסור המלאכה הפסקה בסטטוס הישן של האָבֵל ולידה מחדש של האָבֵל. יש הרואים באיסור המלאכה ואיסור תלמוד התורה איסורים המשקפים את הלכי רוחו של האָבֵל – אין האָבֵל יכול לעסוק בדברים שעניינם תיקון עולם ויצירה, ויותר מזה, האָבֵל אינו רוצה לשוב לעולם ולעסוק בדברים אלו (הלברטל, הלכות אבלות במועד קטן). בין שאיסור המלאכה הוא מרכיב בבידודו של האָבֵל בשלב הסְפי ובין שהוא משקף את הלכי רוחו הדיכאוניים, עדיין נותר להסביר את מיקומו של איסור המלאכה ואת בכורתו – מדוע מקבל איסור המלאכה ראשוניות ומדוע מוקדש לו חלק גדול מן הפרק החמישי במסכת. יתרה מזאת, מדוע אותו פרק עוסק גם באיסורים החלים על המנודה – מה הקשר התמטי שבין שני העניינים האלה.

אחד המאפיינים הייחודיים של איסור המלאכה הוא ההשפעה המכריעה שלו על סדר יומו של האָבֵל ובייחוד על דרכי המגע שלו עם אנשים. כאמור, רובין רואה באיסור המלאכה חלק מן המערכת המבודדת את האָבֵל לקראת הכניסה לסטטוס החדש ולאחר המעבר מן הסטטוס הישן. הוא רואה באיסור דווקא כר ליצירת סולידריות חברתית עם האָבֵל. קריאת איסור המלאכה בהקשר של מסכת אבל רבתי מבהירה כי מטרת בידוד האָבֵל אינה יכולה להיות מובנת מתוך ההסבר התרפויטי אליבא דרובין. מסכת אבל רבתי מסודרת כרונולוגית מזמן הגסיסה ועד אחר שנת האבלות, הפרק החמישי במסכת עוסק בשלב שלאחר קבורת גופת המת. אמנם קבורת המת מפסיקה את הטומאה ברמותיה הגבוהות ומרחיקה אותה, אך אין היא מפיגה את האיום שיש במוות. המוות עדיין נוכח ביותר. בהקשר הזה, היותו של האָבֵל "אב הטומאה", כמי שנגע במת, מסמל את הידבקותו של המוות

באָבֵל ואת העובדה שהאָבֵל, בעצם נוכחותו, נושא עמו את המוות. אך האָבֵל אינו רק "מת מהלך" אלא שגם מצבו הנפשי מעורער ביותר בייחוד סמוך לאחר קבורת המת. במצב זה הוא נהיה גורם חברתי מאיים שיש בו משום סכנה לקונצנזוס החברתי. הכעסים המצטברים וההתקוממות על העוול שנגרם לו יכולים לערער הנחות יסוד שעליהן מושתתת המערכת החברתית – ענייני שכר ועונש, גמול וצידוק האל (רובין 1997: 231). מצבו זה של האָבֵל מתבטא בכל הגישות הפסיכולוגיות שעניינן אבלות. כולן מדגישות את הבעייתיות, הפיזית והנפשית, שיש בשלב הראשון מיד אחרי פטירת הקרוב (Sanders 1999: 36-46). יש ראיות לכך שהשלב הראשון באֵבֶל הוא, בדרך כלל, השלב הקשה ביותר מבחינת העוצמה של הרגשות שמציפים את האָבֵל, ומצבו הנפשי הוא, בדרך כלל, הקשה ביותר.

מצבו הנפשי של האָבֵל יש בו כעס המופנה הן כלפי החברה והן כלפי עצמו, רגש אשמה ותסכול על אובדן השליטה בחיים. אָבֵל החבר בקהילה דתית יתמלא בשאלות תיאולוגיות אשר לצדקת דרכי האל בעולם ושאלות על תורת הגמול. המחקרים מראים כי האָבֵל מאבד את התבניות המוכרות של ההתנהגות החברתית בשלבים הראשונים של האֵבֶל. נקודות אלה מבהירות את האתגר שהמוות, ובעקבותיו האָבֵל, מציבים לחברה בכללה ולמוסדות החברתיים והמוסדיים שלה – האָבֵל, מעצם טיב מצבו ומעצם קרבתו למוות, הוא גורם מערער בסביבתו החברתית. לא רק שהאָבֵל נושא עמו את המוות אלא שהמוות הוא גם שם נרדף כאן לערעור על ההצדקה התיאולוגית של דרכי פעולת האל בעולם. מסכת אבל רבתי מקדישה לאיסור המלאכה פרק שלם בעוד שאר מנהגי האבלות המפורטים בה תופסים גם הם כולם יחד פרק אחד. המלאכה, בין בשדה ובין בסדנה, נתפסת במסכת כמרכיב עיקרי בקשר שבין בני אדם. איסור המלאכה מבודד את האָבֵל. הבידוד הזה הוא בראש ובראשונה בידוד פיזי והוא מאפשר לאנשים להחליט אם לבוא במגע

עם הָאֵבֶל, אם לאו. הָאֵבֶל נגוע במוות וחרדת המוות וההימצאות מולו פנים אל פנים היא שמובילה את איסור המלאכה – אין סכנה כי הָאֵבֶל, ועמו המוות, יופיעו ללא התראה בפני אלה שקשה להם לשאת את נוכחותו או את המגע הפיזי עמו, ובלי שהייתה להם הכנה לכך. בהקשר המילולי יש לזכור כי מצבו הנפשי של הָאֵבֶל מוביל אותו לפקפוקים תיאולוגיים. התקשורת של אנשים בזמן המלאכה יש לה כוח רב היות שהמלאכה מעניקה לה לגיטימיות. בעצם קיום המלאכה אדם נהיה מכלל הישות החברתית, הוא מקבל הכרה חברתית וממילא דבריו נשמעים. בהקשר המילולי איסור המלאכה בא כדי לצבוע את התקשורת עם הָאֵבֶל בצבע מיוחד, שימנע ממנו לסכן את האחידות החברתית ויטמיע את כעסו ומצבו הנפשי המעורער. התקשורת שלא בזמן המלאכה ומתוך מודעות תמידית למצבו של הָאֵבֶל מביאה להפחתה בחשיבותם של הדברים שאומר הָאֵבֶל. יתרה מזו, איסור המלאכה הוא לא רק עניין של מגע פיזי ומגע מילולי אלא גם עניין של ראיית הָאֵבֶל. איסור המלאכה מדיר את הָאֵבֶל מן הספֵּרה הציבורית – גם אם הָאֵבֶל עובד בשדהו לבדו עדיין הוא נראה בציבור, ונראות זו, בתקופה שלאחר המוות, מאיימת על הציבור מן הסיבות שהזכרתי לעיל. הבידוד הזה של הָאֵבֶל אינו שולל אינטראקציות חברתיות אך אלה נעשות במרחב מוגדר ובתוך כללים מוגדרים שנקבעים בהלכות הפרק החמישי במסכת אבל רבתי. כלומר, חשיבותו של איסור המלאכה בהקשר של מסכת אבל רבתי הוא במניעת מצב שבו נוכחותו הפיזית של הָאֵבֶל תאיים על החברה – המגע הפיזי והמילולי עם הָאֵבֶל ונראותו. מאפייני איסור המלאכה המנויים בפרקנו מתאימים להסבר זה – הָאֵבֶל ובני ביתו כולם אסורים במלאכה שבעת ימים ואסור לעשות מלאכה בעבור הָאֵבֶל. איסור המלאכה אינו מוחלט ויש היתר לעשות מלאכה בעבור הָאֵבֶל במקרה שייגרם הפסד חסר תקנה וכן מתירין עבודת הָאֵבֶל בצנעה אם הָאֵבֶל הוא בעל המלאכה היחיד מסוגו בעיר "מפני כבוד העם". איסור המלאכה שבעת ימים

מבטא את התקופה הראשונית שבה האָבֵל נמצא בשלב מעורער ובה המוות, שבו הוא נגוע, עדיין נוכח. האיסור לעשות מלאכה בידי אחרים בא להבטיח את בידודו של האָבֵל – מינוי אנשים לעשיית המלאכה מצריך מעורבות של האָבֵל, מגע עמו, דיבור עמו, קבלת הוראות ממנו ועל כן הוא אסור.

איסור עשיית המלאכה מופיע אצל המנודה כאחד מרשימה של מנהגי אבלות. ההבדל המרכזי בין מסכת אבל רבתי ובין התלמוד הבבלי הוא שבתלמוד הבבלי איסור עשיית המלאכה עם המנודה מכוון דווקא לעשיית מלאכה במרחב הסגור, האינטימי, היות שהוא מופיע בסמוך לאותם מנהגי הרחקה הקשורים לסביבתו הפיזית הקרובה של המנודה בעוד במסכת אבל רבתי אין הקשר כזה. ואולם, המרכיבים הקשורים בהרחקה זהים במסכת אבל רבתי ובתלמוד הבבלי – איסור עשיית המלאכה, מבחינת היותו גורם מרחיק ומשתיק, מבטא את האיום המוגבר הנוצר במפגש עם האבל/המנודה בסביבת העבודה שלו. אינטראקציה במסגרת יחסי קמעונאי־לקוח או בעל מלאכה־לקוח יש בה פוטנציאל איום רב מפני שסביבת העבודה משרה מעטה של נורמליות ומעניקה לגיטימציה לתקשורת בין הצדדים.

באור זה יש לנתח את ההבחנה שמבחין התלמוד הבבלי בין המנודה למוחרם (מי שנודה ולא חזר בו גם אחרי שישים יום) וההבחנה בין המנודה במסכת אבל רבתי למוחרם בתלמוד הבבלי. המנודה בתלמוד הבבלי מותר בעשיית מלאכה ("נשכר ונשכרין לו" – בבלי, מועד קטן דף טו, עמוד ב). כלומר, גם כאן, כבעניין תלמוד התורה, נפתחת לפני המנודה, שלא כמו אצל המוחרם, דרך תקשורת מהותית ושכיחה. המלאכה עצמה מכניסה משמעות לחיי המנודה ומפחיתה את חרדת הקיום שלו, והתקשורת הנלווית למלאכה זו (והאחווה הנוצרת בין העובדים) עוזרת לו מאוד להפחית את מוראות ההרחקות האחרות המוטלות עליו. עמדתי לעיל על כך שבמסכת אבל רבתי לא הייתה הבחנה בין מנודה

למוחרם, ובעצם, המנודה במסכת אבל רבתי הוא המוחרם בתלמוד בבלי. אלא שהמנודה במסכת אבל רבתי: "נשכר ונשכרין לו, לא בשביל ליהנות עמו אלא כדי שלא לנעול הרלת בפניו" (פרק ה, הלכה יד). היתר זה הוא מיוחד במינו שכן לגבי תלמוד תורה יש זהות בין המנודה במסכת אבל רבתי ובין המוחרם בתלמוד בבלי. המנודה במסכת אבל רבתי מותר אפוא בעשיית מלאכה וממילא, כאמור, מופחתות החרדות הקיומיות הנלוות למצבו. עדיין, כל תקשורת עמו, בין שהיא קשורה למלאכה עצמה ובין שבעניין אחר, נצבעת בצבע ההרחקה. היותו מתויג, מורחק ומוגעל משפיעים, בהכרח, על היכולת שלו ליצור מגע מהותי עם הסובבים אותו.

**סקילת הארון**

משנה, עדויות פרק ה, הלכה ו קובעת: "ואת מי נדו? אליעזר בן חנוך שפקפק בנטילת ידיים, וכשמת שלחו בית דין והניחו אבן על ארונו, **מלמד, שכל המתנדה ומת בנידויו סוקלין את ארונו**". ובמסכת אבל רבתי מפורט: "מנודה שמת הרי זה טעון **סקילה**. לא שיעמידו עליו גל של אבנים גדול כשל עכן, אלא שליח בית דין נוטל את האבן ונותנה על ארונו כדי לקיים מצות סקילה" (פרק ה, הלכה יג).

רבי שלמה בן אברהם אבן אדרת (הרשב"א, המאה ה־13) מעלה את הסברה כי סקילת ארונו של המנודה היא למען יִראו ויִראו (בפירושו למסכת משקין). הרמב"ם סבר שלא מלווים את ארונו של מנודה ולא סופדים לו כהרוגי בית דין "שאין מתעסקין בהן לכל דבר" (אבל רבתי, פרק ב, הלכה ו). כפי שההלכה עצמה קובעת, אין מדובר בסקילה ממש אלא במעשה סמלי. השאלה היא מהי המערכת הסמיוטית שהמעשה הסמלי הזה מכוון אליה. סקילה, כידוע, היא אחת מארבע מיתות בית דין: "ארבע מיתות נמסרו לבית דין: סקילה, שְׂרֵפה, הרג וחנק. רבי שמעון אומר: שריפה,

סקילה חנק והרג" (סנהדרין ז, א). סקילה היא מיתה חמורה היות שהיא עונשם של המגדף את האל והעובד עבודה זרה הנחשבים "אבות החוטאים" (שמש תשס"ג: 53). במובן זה, השוואת המנודה להרוגי בית דין במעשה של סקילת ארונו פועלת כדי לתייג אותו כסוטה שסטה סטייה חמורה. ההלכה במסכת אבל רבתי קובעת ש"אין מתעסקין בהרוגי בית דין" – כלומר, אין מספידים אותם ואין מלווים את ארונם, מדוע? האיסור על ההספד והלוויה יש להם משמעות סמלית – הספד ולוויה ניתנים למי שהוא מכלל הגוף החברתי – באמצעות ההספד מתנחמים בני משפחת הנפטר, מתחזקת הסולידריות החברתית של הציבור ובעבור כל אדם יש בהספד הבטחה כי הוא לא יושלך לקברו ללא טיפול וללא התייחסות (רובין 1997: 205–206). ואילו הרוגי בית דין הוציאו עצמם בעברותיהם מן הגוף הזה. יציאה זו מן הקהילה נעשתה בעקבות הסטייה הבלתי נסבלת של הרוגי בית הדין – סטייה זו גורמת לכך שאין הם זכאים להיחשב מכלל הקהילה. מיתתם אינה משפיעה על הקהילה היות שהוציאו את עצמם מן הכלל. הסקילה של הארון אמורה אפוא ללמד את הציבור משהו על מעמדו של המנודה בחייו – הסקילה מסמנת את המנודה כמי שסטה סטייה בלתי נסבלת בחייו, ומותו המפתיע מחייב אותנו להסתפק בסקילת ארונו בלבד. ואולם, סקילת הארון מתבצעת רק לאחר מותו של המנודה – ואילו בחייו, ייצג המנודה סטייה שלא חייבה סקילתו או הוצאתו המוחלטת מן החברה. מותו של המנודה בנידויו מאפשר לחכמים לבטל את האמביוולנטיות שיש במצבו של המנודה – את היותו מכלל הציבור ובעל זכויות בו ועם זאת מורחק ומושתק. עם מותו של המנודה אפשר להציג את המנודה ביתר חדות כמי שחצה את כל הקווים – סקילת הארון היא אפוא מעשה מרתיע וחריף שמלמד דווקא על הקהות והאמביוולנטיות של מצב המנודה בחייו.

אפשר גם שהסקילה היא מעין המשך למותו הסמלי של המנודה. המנודה, בחייו, הוא מת מהלך ומקביעה זו נגזרים מנהגי

הנידוי והתהליכים הפסיכולוגיים והסוציולוגיים החלים עליו. סקילת הארון מבטאת המשך של הנידוי – היותה של הסקילה הנחת אבן על הארון על ידי שליח בית דין ולא סקילה ממש, והדגש על המילים "מנודה שמת בנידויו" המבטאות את העובדה שהמנודה עדיין מנודה או שגופתו עדיין בנידוי, יכולים להוביל למסקנה כי הסקילה היא עונש סמלי למי שהוא מנודה "ומת בנידויו".

**סיכום**

המנודה נוהג מנהגי אבלות. מנהגים אלה מרחיקים אותו בשלושה ממדים – תיוג, הגבלת תקשורת והגעלה. המנהגים המכוונים לתייג אותו ממרחק, מטרתם לגרום לזיהויו זיהוי שיאפשר לאנשי הקהילה לדעת, עוד לפני המפגש אתו, שמדובר במנודה. כזאת היא ההקפה משמאל של הר הבית וכאלה הם איסור התספורת והחובה לעטוף את הראש. מנהגים אלה אינם משפיעים רק על הדרך שבה אנשים תופסים את המנודה אלא גם על הדרך שבה המנודה חווה את עצמו. השיער הלא מסודר, הפרוע, וכן ההקפה משמאל של הר הבית או החובה לעטוף את הראש, גורמים למי שרואים אותו מרחוק להניח הנחות מוקדמות על אופיו ועל ערכיו. הנחות אלה משפיעות על הדרך שבה תתבצע תקשורת אתו במפגש עמו וגורמות למנודה עצמו להרגיש אדם לא־חברתי. ההרחקות בטווח הדיבור, ההגבלה על שאילת שלום ועל תלמוד התורה עם המנודה משבשות את היכולת לנהל עם המנודה שיחה רגילה שממנה יוכל לשאוב הכרה בו כחבר בקהילה. איסור תלמוד התורה שולל את היכולת של המנודה לחלוק את דעותיו עם הסובבים אותו וכן שולל את הרגשת ההשתייכות לקהילה. ההגבלות על התקשורת אינן רק חיצוניות למנודה אלא יש בכוחן לצמצם את האני של המנודה, המכונן, בין השאר, באמצעות האינטראקציות הללו. האיסורים הקשורים בחוש הריח ובהימצאות קרוב למנודה – איסור הרחיצה והתכבוסת,

האיסור לשהות בד' אמותיו, איסור נעילת הסנדל, איסור עשיית המלאכה וחובת הפיכת המיטה – כולם באים להגעיל את המנודה על סביבתו. הפיכתו של המנודה למגעיל היא בעצם הפיכתו לאובייקט המזכיר את המוות. הגעלה זו, באמצעות חוש הריח וחוש הראייה, מחזקת את הרגשת המנודה כמת מהלך, מרחיקה ממנו מגע אנושי וסוגרת את האפשרות לאינטראקציה אנושית מהותית.

# 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. תשס"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.