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 שני

הנידוי כמצב מורכב

הקשר בין המנודה ובין הקהילה הוא קשר מורכב. ראשית, ישנו מתח בין ההרחקה של המנודה מן הקהילה (באמצעות תיוגו, הגבלת התקשורת המהותית עמו והגעלתו כפי שראינו בפרק הקודם) ובין העובדה שהנידוי עצמו מראה כי המנודה חשוב לקהילה. שנית, ראינו כי המנודה לא מורחק לגמרי מן הקהילה – הוא רשאי לעלות להר הבית, למשל, אך הוא אסור בכניסה לעזרה. שתי שאלות עומדות במרכז פרק זה, האחת, כיצד אפשר לאפיין ביתר דיוק את חברותו של המנודה בקהילה, והשנייה, מה מקומו של המנודה בקהילה מבחינת נוכחותו הפיזית. אשר לחברותו של המנודה בקהילה, ברצוני להראות כי המנודה ממשיך להיות פועל־חברתי אך הוא מאבד את פניו החברתיות. מצב זה הוא מצב מיוחד וקשה שכן הוא מחייב את המנודה לחוות את מותו החברתי שוב ושוב. אשר לנוכחותו של המנודה בקהילה, ברצוני להראות שגם כאן הוא מעין נוכח־נפקד. הוא נמצא במרחבים הפיזיים של הקהילה אך אסור לו להשתתף בטקסים המכוננים את הקהילה כקהילה.

חברות המנודה בקהילה

איסור הצטרפות לזימון ולמניין – התוספת של חכמי ההלכה בימי הביניים כאבן בוחן

מקורות חז"ל אינם מדברים על איסור הצטרפות לזימון או איסור הצטרפות למניין של המנודה. הרמב"ם ובעקבותיו חכמים אחרים מימי הביניים מוסיפים את האיסורים האלה לרשימה. ר' מנחם המאירי (המאה ה־13, צרפת) כותב: "ובמקום אחר התבאר שאין מזמנין עליו ואין כוללין בעשרה לשום דבר הצריך עשרה" (בית הבחירה, מועד קטן, צז). נראה שכוונתו של המאירי ב"מקום אחר" היא לקודקס ההלכתי שכתב הרמב"ם, משנה תורה. הרמב"ם קבע: "מהו המנהג שינהוג המנודה? [...] ולא כוללין אותו בעשרה לכל דבר שצריך עשרה" (משנה תורה, הלכות תלמוד תורה, פרק ז, הלכה ד). ליבזון מעיר על כך: "הראשונים דנים בחומרות הרחקה נוספות שחלו על המנודה. כך קובעים הם כי קיים איסור לכוללו במניין [...] ומה שהעיר על זה א' אפטוביצר, 'שהדין אינו מפורש בתלמוד אבל פשוט הוא כיוון שאסור לישב בד' אמותיו" (ליבזון תשל"ט־תש"ם: 193). כלומר, בספרות חז"ל הופיע האיסור לשבת בד' אמותיו של המנודה וכן האיסור לאכול ולשתות עמו. כפי שניסיתי להראות, מדובר באיסורים מתחום הרחקת המנודה, תיוגו והגעלתו. מתוך איסורים אלה הסיק הרמב"ם מסקנה גם אשר לכשירותו המשפטית של המנודה להצטרף למניין או לזימון. כשירות זו מתבטאת ביכולת להיות מכלל הציבור. על פי ההלכה מניין נדרש לכל "דבר שבקדושה". ואיזהו "דבר שבקדושה":

> אין פורסין את שמע [אומרים קריאת שמע בציבור], ואין עוברין לפני התיבה [מתפללים בציבור תפילת שמונה־עשרה] ואין נושאין את כפיהם [כוהנים מברכים את העם ברכת כוהנים] ואין קורין בתורה ואין מפטירין בנביא ואין עושין מעמד ומושב [כשחוזרים מקבורת המת היו עומדים ויושבים שבע

פעמים] ואין אומרים ברכת אבלים ותנחומי אבלים וברכת חתנים ואין מזמנין בשם [להזמין את הסועדים לברך ברכת המזון] פחות מעשרה. (משנה, מגילה פרק ד, משנה ג)

הגמרא בסמוך מביאה אסמכתא לדבר:

מנא הני מילי? [מהיכן למדים שכל הדברים הרשומים מעלה נעשים בלא פחות מעשרה] אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: דאמר קרא [שכתוב בתורה]: "ונקדשתי בתוך בני ישראל" – כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. מאי משמע? [כיצד משתמע מהפסוק הזה שצריכים עשרה?] דתני רבי חייא [ששנה רבי חייא]: אתיא "תוך" "תוך" [לומדים בגזֵרה שווה מהשימוש במילה "תוך" בשני מקומות], כתיב הכא [כתוב כאן] "ונקדשתי בתוך בני ישראל" וכתיב התם [וכתוב שם, בעניין קורח ועדתו] "הבדלו מתוך העדה", ואתיא "עדה" "עדה" [ואיך יודעים שאצל קורח היה מדובר שעדה היא עשרה? לומדים בגזֵרה שווה מהשימוש במילה "עדה" בשני מקומות], דכתיב התם [שכתוב בעניין המרגלים שהוציאו דיבה על הארץ] "עד מתי לעדה הרעה הזאת", מה להלן עשרה – אף כאן עשרה. (בבלי, מגילה כג, עמוד ב)

הרמב"ם בהלכות תפילה קובע כי רק זכרים וגדולים ובני חורין יכולים להצטרף לדבר שבקדושה (הלכות תפילה, פרק ח, הלכה ד על פי בבלי, ברכות דף מז, עמוד ב). דברים שבקדושה הם אפוא אותם הדברים שצריכים "ציבור" שיבצע אותם – וכינונו של הציבור הזה נעשה רק בידי מי שהוא חבר מלא בקהילה. האלוזיות המקראיות לכינונו של הציבור בעשרה הם דווקא עדתו של קורח ועדת המרגלים. הנחת היסוד היא שעדה היא עשרה היות שהמילה "עדה" מוזכרת כמה פעמים ביחס לחטא המרגלים. עשרה – היות שהמרגלים היו שנים־עשר נשיאי שבטי ישראל למעט כלב בן יפונה ויהושע בן נון, שלא הוציאו את דיבת הארץ. לאחר שקורח ועדתו ערערו על סמכות משה ואהרן ביקש האל להשמיד את קורח ואת

כל מי שהצטרף למרי ואמר למשה ואהרן: "הבדלו מתוך העדה הזאת ואכלה אותם כרגע" (במדבר טז, כא). היות שהמילה "תוך" מופיעה גם אשר להשראת השכינה, שכן כתוב שהקדושה של האל מתקיימת "בתוך בני ישראל" ("ונקדשתי בתוך בני ישראל" – ויקרא, יט, א), אזי למדים שקדושה מתקיימת בעשרה.

התקיימותו של "ציבור" שיש בו קוורום מספיק להשראת שכינת האל בתוכו נלמדת מכך שהאל ביקש ממשה ואהרן להיבדל מעדת קורח, וגודלו של ציבור כזה נלמד מאותם מרגלים שהוציאו את דיבת הארץ רעה והביאו לנדודי ישראל במדבר למשך ארבעים שנה. יכולה להיות כאן הצדקה לעונש הקשה של קורח ועדתו – האמירה היא כי קורח יצר עדה נפרדת, ציבור נפרד, ועל כן הוטל עליו ועל עדתו העונש הכבד. לעומת זאת, ישנה אפשרות הפוכה – ההשוואה טומנת בחובה ביקורת על העונש הקשה שהושת על קורח ועדתו – עצם הכינון של ציבור שבו שרויה שכינה נלמד מקורח ועדתו ומחטא המרגלים, והם, במרד הגלוי שלהם בסמכות, מממשים את המאפיינים הבסיסיים של המושג "ציבור".

על כל פנים, התוספת של חכמי ההלכה בימי הביניים, האוסרת על הצטרפותו של המנודה לכל דבר שצריך עשרה, משמעותה שלילת רכיב הפועל־חברתי מן המנודה – הוא אינו מכלל הקהילה, אין הוא כשיר לשמש ולתפקד בתפקידים חברתיים. תוספת זו של הרמב"ם מלמדת על התעלמותו מהמרכיב האמביוולנטי של הנידוי – כפי שמתבטא בהתרת העלייה להר הבית ואיסור הכניסה לעזרה, וכפי שמתבטא באיסור הישיבה בד' אמות של המנודה והיתר לדבר עמו – הנידוי משאיר את המנודה כפועל־חברתי אך מגביל את התקשורת האנושית עמו. רבי לוי טען בתלמוד הבבלי במסכת נדרים (דף כ, עמוד ב): "אלו בני תשע מידות [שנחשבים פגומים מרגע יצירתם בבטן אימם]: בני אימה [כשהאישה מפחדת מבעלה ומקיימת יחסים מתוך פחד], בני אנוסה, בני שנואה [אישה השנואה על בעלה], בני נדוי [אחד מההורים היה בנידוי בזמן קיום

היחסים], בני תמורה [כשהאיש חושב על אישה אחרת בזמן קיום היחסים], בני מריבה [היחסים קוימו בתוך כדי מריבה], בני שכרות [ההורים היו שיכורים בעת קיום היחסים], בני גרושת הלב [היחסים קוימו כשהאיש כבר החליט לגרש את האישה], בני ערבוביא [האיש אינו יודע עם איזו אישה קיים יחסים], בני חצופה [אישה שתובעת את בעלה לקיים יחסים]". ומכאן הסיק רבנו נסים (הר"ן, המאות ה־10–11) כי המנודה אסור בתשמיש המיטה. לעומת זאת, רבי אברהם בן דוד (הראב"ד, המאה ה־12) פירש "בני נדוי – בני נדה". על כל פנים, גם אם התכוון רבי לוי לבניו של המנודה, הרי מדובר בדעת יחיד שלא נתקבלה להלכה. כמו כן, יכול להיות שלא סבר שזהו דין ממש (כפי שהמנודה אסור בתספורת) כפי שאין אדם אסור להלכה לבוא על אשתו השנואה או על אשתו כאשר הוא חושב על אישה אחרת (בני תמורה). לענייננו, היכולת של המנודה לשמש את אשתו או האיסור עליו לשמש את אשתו יש בהם משום הצבעה על הפוטנציאל החברתי והמשפטי שלו כחבר בקהילה. התשמיש הוא גם אמצעי ליצירת חיים, ויצירה זו, תיקון עולם זה, תלוי בהיותו של האדם פועל־חברתי. על פי הדגם המצטייר אין המנודה אסור בתשמיש, כלומר, הוא מאבד את פניו החברתיות מתוך שמירה על היותו פועל־חברתי. זוהי נקודת מפתח בנידוי – היא גורמת לכך שהמנודה מרגיש שוב ושוב את עוצמת נידויו. הוא נמצא בקהילה ויש לו זכויות בה אך הוא חווה התעלמות וביזוי. זו גם הסיבה להיתר שניתן למנודה לשלוח קורבנות (בבלי, מועד קטן טו, עמוד ב) – המנודה בספרות חז"ל הוא עדיין פועל־חברתי ועובדה זו היא שעושה את הנידוי למערכת קשה ואלימה כל כך כלפיו. קביעתם של חכמי ההלכה בימי הביניים, בעקבות הרמב"ם, כי המנודה אסור בהצטרפות לכל דבר הטעון עשרה היא אפוא קביעה המחטיאה את מהותו של הנידוי בספרות חז"ל.

עיון משווה 'ביהודי כמנודה' לארנדט

מצבם של היהודים אחרי האמנציפציה מזכיר מאוד את מצבו המורכב של המנודה בספרות חז"ל. כבר במאה ה־19 אפשר למצוא התייחסויות ליהודים כמנודים (Momigliano 1980: 313). ובר השתמש במושג "pariah" כדי לתאר את היהודים. הוא שאל את המושג מן הלקסיקון ההודי שם מציין המונח זרים או אורחים אשר אינם חיים על אדמתם ונוהגים בהם הרחקות שיש להן מאפיינים ריטואליים. חנה ארנדט משתמשת במפורש בהקשר של נידוי כדי לתאר את מצבם של היהודים לאחר האמנציפציה (Arendt 1978: 67). מדוע נידוי? היות שמצד אחד חיו היהודים בקרב עמי אירופה ומן הצד האחר הם לא התקבלו מבחינה חברתית. ארנדט מבחינה בין המנודה המודע (conscious pariah) ובין ה־parvenu, אותם יהודים שרצו להתעלם מיהדותם ולהשתלב כשווים בין שווים בעולם הנכרי. המנודים המודעים הם אלה שארנדט מעלה על נס – אלה היהודים שהשתלבו בחברה הכללית מתוך שמירה על זהותם ועל רצונם לתרום לאנושות הכללית דרך הזהות היהודית ולא מתוך ויתור עליה.

היינריך היינה הוא אב־הטיפוס של המנודה המודע, המסוגל להתחבר לפשוטי העם בגלל עצם מצבו. בגלל הרגשת הנידוי מופיעים בראש סדר העדיפויות של המנודה אותם דברים המייצגים כמיהות אוניברסליות – חיים, עבודה, משפחה, ילדים. בגלל נידויו מתייחס היהודי המנודה לתהילה בביטול ונידויו מביא אותו למסקנה בדבר השוויון בין בני אדם – השמש זורחת על כולם כאחד. את הדברים האוניברסליים מעריכים דווקא אלה שאין להם מקום בעולם הפוליטי והחברתי, ועל כן הם נחשבים כ"מציאות האמיתית" בעבור המנודה. מתוך מקומו החברתי, או אי־מקומו החברתי, לומד המנודה לדחות את הסדר החברתי ולקרוא עליו תיגר. העמידה מבחוץ מאפשרת למנודה להבין כי יש לאדם חירות

טבעית שאינה תלויה במעמד חברתי כלשהו וגם לא במוסד או באדם שיעניקו לו חירות. ארנדט עומדת על הסכנה האוטופית שיש בעמידה מן הצד ובחוסר השורשים החברתיים, אולם היא טוענת בזכות היינה כאב־טיפוס של המנודה המודע, שהיצר האמנותי שלו לא הוביל אותו לדוקטרינה אוטופית כלשהי אלא הביא אותו דווקא להעמיד מראה מול העולם.

סוג אחר של מנודה מוצאת ארנדט אצל קפקא. מנודה זה של קפקא מזכיר יותר את המנודה בספרות חז"ל. לעומת המרכיבים החיוביים הנלווים למנודה המודע, מסוגו של היינה, הרי בעבור קפקא, טוענת ארנדט, המנודה מפקפק בעצם קיומו, הוא נהפך בעיני עצמו ללא־כלום. ארנדט רואה ברומן הטירה מטפורה למצבם של היהודים כמנודים באירופה שלאחר האמנציפציה. ק' הוא יהודי שאף פעם לא יכול להיכנס לחברה מכיוון שהוא לא שייך לא לאנשים הפשוטים אך גם לא למעמד השליטים. המעמד של ק' כאזרח הוא, על כן, על הנייר בלבד. הוא נכנס לעיירה בגלל השליטים אך אין לו שום זכות משפטית להישאר בה. ק' עצמו סבור שכל הדברים תלויים בכך שהוא יהיה בלתי מובחן, אדם שקוף. לק' מוצבות שתי אפשרויות, האחת, לעבוד בכפר כשליחם של השליטים, במצב זה יהיה ק' כלי משחק בידיהם של השליטים וכל זכויותיו ינבעו מהם; האפשרות השנייה היא להצטרף לאנשים הפשוטים בכפר ולהניח לשליח החצר לקבוע את מקצועו – כלומר, להיות עם ההמונים. הרומן הטירה עוסק באפשרות השנייה דווקא. ארנדט קוראת את הטירה כהליך שבו היהודי רוצה לקבל זכויות ככל בן אנוש – בית, משפחה, עבודה ואזרחות. ק' מתואר כיהודי היחיד בעולם בדיוק כפי שמחייבת תפיסת האסימילציה וההתבוללות. אלא שרצונו של ק' לקבל זכויות של בן אנוש רגיל נתקלת בחשדנותם של בני הכפר. קודם לכן, כאשר ק' נהנה מן הזכויות והחסות של הטירה התייחסו אליו בכבוד המעורב בעוינות, ואילו עכשיו, הנכונות של ק' לאבד את זכויותיו המיוחדות ולבוא

לחיות בקרבם יוצרת אצל אנשי הכפר חרדה וחשדנות כלפיו. ארנדט טוענת שק' מגלה בסופו של דבר, לחרדתו, שכל אותם דברים אוניברסליים – זכויות אדם, חיים פשוטים ונורמליים, שהוא סבר כמובן מאליו שהם נלווים לכל יצור אנושי – כמעט לא קיימים אצל בני הכפר והם בעצם דברים שניתנים כאילו מלמעלה, מאת הטירה. עם זאת, ארנדט טוענת כי מסעו של ק' לא היה לשווא – מסעו מאפשר לכפריים להבין כי זכויות אדם הם דבר שכדאי להילחם בעבורו, והחוק של הטירה אינו חוק אלוהי, הם יכולים לערער עליו ולערערו. גרשון שקד, לעומת זאת, קורא את הטירה מתוך עמדה פסימית יותר ורואה במצבו של ק' הפנמה של דחייתו ולא איזושהי התגברות על הדחייה וניסיון להנחיל סדר עדיפויות חדש לבני הכפר (שקד תשס"ו: 358–359).

אם כן, לפנינו כמה דגמים של נידוי, על פי ארנדט – המנודה העומד מבחוץ ומעמיד מראה אל מול פני החברה. הוא מסוגל לתפוס את הדברים החשובים בחיים והוא מבין כי החירות אינה דבר המוענק לאדם אלא דבר הנלווה לכל יצור אנושי. מנקודת מבטו החיצונית הוא גם מבין כי כל בני האדם שווים וכל סדר חברתי המערער על שוויון זה הוא סדר חברתי שִׁקרי. הסוג השני הוא אותו מנודה המחליט לקבל אחריות על העולם – מנודה זה מנסה לתרגם את מעמדו המשפטי השוויוני למונחים פוליטיים קונקרטיים. ואולם, הוא נתקל בחומה המתייגת אותו כבוגד, שכן העז לשנות את הסטטוס־קוו של מצבו. הסוג השלישי הוא המנודה הנסוג לתחומי המדע והאמנות – בתחומי האסתטיקה והאמת אין הבדל בין בני אנוש ובסְפֵרוֹת הללו יכול המנודה להרגיש שווה בין שווים. ואולם, גם הן, בסופו של דבר, מייצגות את ידה הארוכה של החברה וגם בהן אין למנודה נחמה. הסוג הרביעי הוא המנודה שק' מייצגו – זה שהחליט לוותר על חסינותו ולהצטרף להמונים. הוא מגלה כי הנחותיו על חירות ועל זכויות אדם היו מוטעות וכי גם האנשים הפשוטים, אינם תופסים את אלה כדבר מובן מאליו.

חייו של המנודה בתוך ההמונים הם מעין מצפן לחברה המורה שחירות ושוויון הם אכן זכויות יסוד.

הדיון בדגמי המנודה המודע אליבא דארנדט מבהיר את ההבדל בין הזכות המשפטית ובין ההשתלבות החברתית, וההבחנה כי הפער שבין שתיהן הוא מקור למתח, לאכזבה ולחרדה בעבור המנודה ובעבור החברה. כשם שליהודים יש זכויות משפטיות שוות על הנייר, ובפועל הם אינם חלק מן הגוף החברתי, כך גם המנודה אצל חז"ל – המנודה עדיין נחשב פועל־חברתי אך אין לו פנים חברתיות. בשלושת הסוגים הראשונים של המנודה שעליהם מדברת ארנדט אין המנודה מעוניין להיכנס לתוך החברה. הוא מנסה לנצל את העמדה החיצונית שלו כדי לשקף את תחלואי החברה או את שקריות הסדר החברתי שלה, או שהוא נסוג לאמנות ולמדע שם הכול שווים. המנודה אצל חז"ל, לעומת זאת, הוא אדם הכמֵהַ לשוב לתוככי החברה כחבר מלא. המתח שבין מעמדו המשפטי ובין מעמדו החברתי הוא קשה מנשוא בעבורו היות שהוא נמצא בתוך החברה וחווה את מותו החברתי שוב ושוב.

כמו ק' ברומן הטירה מרגיש המנודה כי הנידוי עושה אותו לאף־אחד, המנודה הוא שקוף, מת מהלך, גווייה מהלכת. הנידוי בספרות חז"ל, המיועד למשמע את המנודה ולגרום לו "ליישר קו" עם החברה ועם החכמים, הוא מנגנון שאפשר להפעיל אותו לתקופה מוגבלת. הוא מיועד לגרום סבל למנודה אך הוא גם גורם חוסר נוחות לקהילה. כמו המנודה בחז"ל, מסעו של היהודי לתוככי החברה האירופית או המערבית, שבה הוא מנודה ומותקף אף על פי שעל הנייר הוא חבר בה, מטפח אצלו רגישויות ופרספקטיבות שיכולות להיות להן משמעות וחשיבות אוניברסליות. אין אפשרות להתבוללות שלמה היות שמצב כזה יחייב את היהודי לוותר על המטען ועל המסורת שהוא נושא עמו. כמו המנודה בחז"ל גם היהודי הדחוי, החווה את דחייתו שוב ושוב, נפגע קשות מן הפער שבין הסטטוס המשפטי שלו והסטטוס החברתי שלו.

נידויו של רבי אליעזר בראי יסודות ההרחקה והמוות

תנורו של עכנאי הוא אחד הסיפורים המפורסמים ביותר בתלמוד והוא זכה לניתוח מבחינות שונות ומדיסציפלינות רבות (ראו, לדוגמה, שגיא תשנ"א: 11; אנגלרד תשל"ד: 45). בשני מקורות בתלמוד הבבלי (בבא מציעא דף נט, עמוד ב וברכות דף יט, עמוד א) ובמקור אחד בתלמוד הירושלמי (מועד קטן פרק ג, הלכה א) מסופר על מחלוקת שבין ר' אליעזר בן הורקנוס לחכמים. המחלוקת נסבה על תנור טמא – תנור זה חתכו אותו לחוליות ושמו בין כל חוליה וחוליה חול – ר' אליעזר סבר כי התנור הזה טהור וסירב לקבל את דעת חכמים. לצורך הוכחת נכונות דעתו עשה ר' אליעזר נסים – עקר חרוב ממקומו, החזיר אַמת המים לאחור, הטה את כותלי בית המדרש – כל אלה לא הזיזו את החכמים מדעתם. בת קול שהכריזה כי הלָכה כר' אליעזר בכל מקום, גם היא לא הזיזה את החכמים מדעתם. ר' יהושע משיב לבת קול: "לא בשמים היא". למרות התנגדות חכמים עמד ר' אליעזר בדעתו. לאחר מכן שורפים חכמים את כל הטהרות שטיהר ר' אליעזר ומנדים אותו. ר' עקיבא נשלח להודיע לר' אליעזר על הנידוי. ר' עקיבא לובש שחורים ומודיע לר' אליעזר, ועם היוודע לו הדבר, ר' אליעזר קורע את בגדיו וחולץ את מנעליו. כאמור, רבים עסקו בניתוח היבטים שונים של סיפור זה. ברצוני להתמקד בהיבט אחד והוא הקשר בין המחלוקת שבין רבי אליעזר וחכמים ובין הנידוי.

מהי המחלוקת העקרונית של רבי אליעזר וחכמים אשר לתנור? במובן הפשוט ביותר סוברים החכמים כי התנור שלפניהם הוא אותו תנור טמא וכי חיתוכו לחוליות והכנסת חול ביניהן אינם משנים את מהותו ואת טומאתו. רבי אליעזר סבור כי חיתוך התנור וצירופו מחדש עם החול יוצר תנור אחר מזה שהיה קודם וממילא לא חלה עליו טומאה. המחלוקת אשר לתנור היא אפוא המחלוקת אשר לעצם היכולת להשתנות, להפוך מטמא לטהור וכן מחלוקת אשר

לתהליך הנדרש בעניין זה. ר' אליעזר בן הורקנוס סבור כי חיתוכו של התנור לחתיכות, הכנסת חול בין החתיכות האלה והידוקן יחדיו מחדש הוא הליך שמשחרר את התנור מטומאתו במצבו הקודם. חכמים סברו כי אין די באלה וכי רק ניתוצו של התנור וצריפת החומר מחדש יטהרו אותו.

הקשר שבין מחלוקת זו לעניין הנידוי מופיע בסוף סוגיית הנידוי:

> מאי שמתא? [מה משמעות הלשון "שמתא" המתארת נידוי וחרם?] אמר רב: שם מיתה. ושמואל אמר: שממה יהיה. ומהניא ביה כי טיחיא דתנורא [ונכנס הנידוי בו כמו שומן בתנור, שכשם ששומן נבלע בתנור כך תמיד נשאר משהו מן ההשפעה של הנידוי גם אחרי שמתירים אותו]. פליגא דריש לקיש [דעה זו, שהנידוי אינו יוצא מן האדם, חלוקה על דעתו של ריש לקיש]. דאמר ריש לקיש: כשם שנכנסת במאתים וארבעים ושמונה איברים כך כשהיא יוצאה – יוצאה ממאתים וארבעים ושמונה איברים. כשהיא נכנסת דכתיב: "והיתה העיר חרם", חרם בגימטריא מאתים וארבעים ושמונה הוו. כשהיא יוצאה, דכתיב: "ברוגז רחם תזכור", רחם בגימטריא הכי הוו [גם רחם בגימטריא כך הוא, מאתיים ארבעים ושמונה]. (בבלי, מועד קטן דף יז, עמוד א)

על פי שמואל השפעותיו של הנידוי ניכרות תמיד ואי־אפשר להשתחרר מהן. ריש לקיש טוען כי הנידוי אינו טראומה החקוקה בנפש לעד ואפשר להשתחרר ממנה. המטפורה שבה משתמש שמואל היא השומן הנכנס לתנור ואשר נבלע בתוכו מכוח החום עד שאי־אפשר להוציאו כלל. בראי זה מחלוקתם של רבי אליעזר וחכמים אינה רק על יכולת ההשתנות של התנור, אלא התנור הוא מטפורה ליכולת ההשתנות של האדם. רבי אליעזר סבור כי האדם יכול להשתנות וכי מעשים שעשה בעבר אינם מגדירים את מעמדו בהווה (הטומאה יכולה לצאת אם חל שינוי מהותי). חכמים, לעומת

זאת, סבורים כי במצבים מסוימים שינוי אינו אפשרי.

הסיפור הוא אפוא אירוני. שכן, רבי אליעזר, שסבר כי האדם יכול להשתנות, מנודה על ידי חכמים, והנידוי נכנס בו כשומן בתנור ולא יוצא ממנו עד יום מותו. חכמים מוכיחים לרבי אליעזר על בשרו את טעותו אשר ליכולת השינוי של אדם.

ואולם, הדיון במשמעותם של מנהגי הנידוי מוביל לא רק להשוואה שבין יכולת השינוי ובין המטפורה של התנור. נוסף על כך, רבי אליעזר נהפך לטמא בעצם נידויו. הנידוי עושה את המנודה למת מהלך – חכמים, כפי שהראיתי, חתרו להגעלת המנודה ולהפיכתו, פשוטו כמשמעו, לגווייה מהלכת. בנידויו של רבי אליעזר אפשר לומר כי חכמים מטמאים אותו – הוא נוהג מנהגי אבלות כאָבֵל, הוא מתאבל על עצמו, על מותו הוא, הוא נהפך בעצמו לאובייקט טמא.

בסופו של דבר, סיפור תנורו של עכנאי אינו רק סיפור על סמכות חכמים ביחס לסמכות האלוהית ואינו רק סיפור על גבולות הסמכות של חכמים ביחס ליחידים. תנורו של עכנאי הוא סיפור על יכולת השינוי של אדם ועל השפעתו המכרעת של הנידוי על חייו של המנודה בהווה ובעתיד. ר' אליעזר סבר כי היחיד יכול להתקיים גם ללא חכמים, כי יש מקומות שחכמים לא יכולים להגיע אליהם וכי לאדם יש יכולת להתחדש ולהמשיך הלאה. אולם הוא מגלה כי נידוי יכול להשפיע השפעה ארוכת טווח ואף תמידית על האדם, בדיוק הפוך ממה שסבר. במובן זה, הסיפור וכן סוגיית מועד קטן הם תמרורי אזהרה בפני חכמים, תמרורי אזהרה המתרים בהם להפעיל סמכות בכלים פחות אלימים, שכן נידוי וחרם יכולים לגרום לתוצאות בלתי הפיכות, כפי שנאמר במשפט המסיים את סוגיית מועד קטן: "דתניא: אמר רבן שמעון בן גמליאל כל מקום שנתנו חכמים עיניהם בו או מיתה או עוני".

נראות חברתית כהקשר הבסיסי של הנידוי

מצבו של המנודה על פי ספרות חז"ל הוא אפוא מורכב – הוא פועל־חברתי המסוגל להצטרף לזימון ולמניין אך הוא מאבד את פניו החברתיות. ומה אשר לנוכחותו במרחב הפיזי של הקהילה? כמה מן המנהגים שאמור המנודה לנהוג נדונים בחז"ל בהקשר של העלייה לרגל. ברצוני להראות כי דמיון המנודה בהקשר של העלייה לרגל יש לו חשיבות. הוא טומן בחובו את ההנחה שהמנודה, מצד אחד, נוכח במרחב החברתי, ומצד אחר, הוא נפקד מאותם מרחבים שבהם מתכונן הציבור כציבור.

המשנה במסכת מועד קטן בפתיחת פרק ג קובעת: "ואלו מגלחין במועד: הבא ממדינת הים, ומבית השביה, והיוצא מבית האסורין, והמנודה שהתירו לו חכמים [...] ואלו מכבסין במועד: הבא ממדינת הים, ומבית השביה והיוצא מבית האסורים, והמנודה שהתירו לו חכמים [...]" (משניות א-ב). בחול המועד חל איסור להסתפר ולכבס כדי לעודד את האנשים להכין את עצמם לרגל מבעוד מועד. המשנה מפרטת את דינם של כל אלה שלא היה סיפק בידם להתגלח או לכבס לפני המועד. אנשים אלה יש להם היתר להסתפר בתוך המועד היות שלא יכלו לעשות זאת קודם לכן. ראינו לעיל, כי זהו אחד המקורות לאיסור התספורת והתכבוסת שהוטלו על המנודה. הצירוף של המנודה לרשימת אלה שלא יכלו להסתפר הוא ברור ומובן – על המנודה חל איסור תספורת וכביסה ולכן עד הרגל לא היה יכול להסתפר ואם התירו חכמים את נידויו בחול המועד, באה המשנה ומתירה לו להסתפר כפי שהיא מתירה להסתפר למי שהיה בדרכים רחוקות עד כניסת החג, שכן לא הייתה לו אפשרות להסתפר ולכבס את בגדיו. ובכל זאת, ברצוני להקשות מעט – האם באמת דומה המנודה למי שבא ממדינת הים או מבית השביה? בסופו של דבר הרי הסטטוס של המנודה תלוי הרבה בהתנהגותו לעומת הסטטוס של מי שמגיע ממדינת הים או

מבית השביה, שתלוי בנסיבות חיצוניות. אפשר להידחק ולומר כי אולי מדובר במקרה שבו המנודה חזר בו מהתנהגותו ורק היתר הנידוי הפורמלי התעכב עד החג בגלל עומס בית הדין, אך זה אינו פשט המשנה. בעוד "היוצא מבית האסורין", ו"מבית השביה" ו"הבא ממדינת הים" מתארים מצב חיצוני שבו נתון אדם, הרי אשר ל"מנודה" מתכוונים לומר משהו הקשור גם בזהותו האישית – המנודה נודה בגלל מעשיו שלו, ורק הוא עצמו יכול להוציא עצמו מן הנידוי אם יקבל על עצמו את סמכות חכמים. מדוע מצורף אפוא המנודה לרשימה של מי שיכול להסתפר במועד, מהי חשיבות צירופו של המנודה לרשימה זו? המנודה מצורף לרשימה הזאת היות שהנידוי בספרות חז"ל מתואר, בדרך כלל, באספקלריה של העלייה לרגל – כשחז"ל תיארו לעצמם את המנודה – הם תיארו לעצמם את הנידוי ואת ההרחקות העוסקות בו בהקשר של עלייה לרגל. כפי שראינו, המועד (חג הפסח) נזכר באלוזיה גם בעניין איסור הכניסה לעזרה, הנלמד ממשנה עדויות: "אמר רבי יהודה: חס ושלום שעקביא נתנדה שאין העזרה ננעלת בפני כל אדם מישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל" (משנה, עדויות פרק ה, משנה ו). הראיתי לעיל, אשר לאיסור הכניסה לעזרה, כיצד הדרך הפשוטה ביותר לפרש את המשנה על פי מילותיה היא לראות בה הפניה לתיאור של העם הנמצא בעזרה בפסח. דהיינו, כאשר נאמר כי העזרה לא ננעלת בפני עקביא בן מהללאל הכוונה היא שהעזרה **בערבי פסחים**, בזמן שהיא מלאה ועמוסה מפה לפה, ננעלת בפני המנודה, אך מכיוון שעקביא בן מהללאל הוא אדם גדול אין היא ננעלת בפניו. העמידה בעזרה היא אחד הרגעים החשובים ביותר בעלייה לרגל ודווקא בהקשר שלה הזכירו חז"ל את האיסור המוטל על המנודה להיכנס לעזרה ואת היותו של עקביא חריג. המשנה לא הסתפקה באיסור כניסת המנודה לעזרה באופן כללי אלא כיוונה דווקא לנעילת העזרה בפני המנודה בערבי פסחים. הקישור בין הנידוי ובין המועד מופיע גם בסוגיית מועד קטן – הגמרא קובעת

כי "אָבֵל אינו נוהג אבלותו ברגל". ושואלת – "מנודה מהו שינהוג נידויו ברגל?" האבלות מתבטלת ברגע שנכנס החג כי בשלושת הרגלים יש מרכיב של "שמחה". המקור להפסקת אבלות ברגל הוא במשנה (מועד קטן, פרק ג, משנה ה):

> הקובר את מתו שלשה ימים קודם לרגל, בטלה הימנו גזרת שבעה [כי ברגע שנכנס הרגל מתבטלת האבלות והוא מפסיק לשבת שבעה]; שמונה [ימים קודם לרגל], בטלה הימנו גזרת שלושים [הוא יושב שבעה אך מנהגי השלושים מתבטלים עם כניסת החג], מפני שאמרו: שבת עולה ואינה מפסקת [שבת אינה מפסיקה את האבלות ואינה מבטלת את ימי השבעה, ממשיכים לשבת שבעה אחרי שבת], רגלים מפסיקין ואינן עולין [רגלים מפסיקים את האבלות ואינם נספרים בתוך ימי השבעה. לכן, מי שמת קרובו לפני החג, עם החג אבלותו מתבטלת, ומי שמת קרובו בתוך החג, השבעה מתחילה לאחר החג. הלכה דומה מופיעה גם באבל רבתי פרק ז, הלכות א-ז].

ובשאילתות רב אחאי גאון (המאה ה־8 לספירה) מופיע:

"שבת עולה [במניין ימי האבלות] ואינה מפסקת [את האבלות] מאי טעמא? עונג הוא דכתיב ביה. הרגלים מפסיקין [את האבלות] ואינן עולין, מאי טעמא? שמחה הוא דכתיב בהו" (שאילתות דרב אחאי, פרשת חיי שרה, קד).

ה"רגל", כידוע, הוא שם כולל לשלוש מצוות – ראייה, חגיגה ושלמי שמחה. נתמקד במצוות השמחה – המצווה היא להביא שלמים נוספים על שלמי החגיגה והם שלמי השמחה ("ושמחת בחגך" – "אין שמחה אלא בבשר שנ' וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך" [דברים כז, ז]). היסוד המרכזי של המצווה הוא אפוא אכילת בשר לפני ה', ולכן יוצאים ידי חובת המצווה בנדרים, נדבות ומעשר בהמה. מצוות השמחה חלה על **הנשים והגברים כאחד** ויוצרת בכך בסיס חברתי רחב למצוות הרגל. בסוגיית מועד קטן, האיסור לנהוג אבלות ברגל נלמד באסמכתא מן

המילים – "ושמחת בחגך". מילים אלה הן מקור למצוות השמחה ברגל: "ועשית חג שבעות לה' אלהיך [...] ושמחת לפני ה' אלהיך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך [...] חג הסכת תעשה לך שבעת ימים באספך מגרנך ומיקבך. ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך [...]" (דברים טז, י–טו). הפסוקים מלמדים על שני מוקדים של "שמחה" – השמחה יכולה לנבוע מהעמידה "לפני ה'" – "ושמחת לפני ה'" או מן העובדה שהמשפחה המורחבת וגם הנזקקים ומי שאינם בעלי קרקע נמצאים יחד – "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך". עיון בהקשר שבו מוזכרת מצוות השמחה ברגל מאשש את שתי ההנחות (ויקרא כג, מ). השמחה נובעת על פי הפסוקים הן מן העמידה לפני ה' והן מן הצוותא, ושני הדברים כרוכים זה בזה. על פי הפסוקים, עמידה לפני ה' מתוארת כעמידה יחדיו לפני האל. השמחה קשורה, בו־זמנית, לעמידה לפני האל ולהיות העניין משותף וקולקטיבי. אי־חלות האבלות ברגל נובעת אפוא מן ההנחה שהשמחה הקולקטיבית מבטלת את האבלות. הראיתי לעיל כיצד העלייה לרגל בכלל והעמידה בעזרה בפרט אינן רק ריטואל ציבורי אלא יש בהן משום הבניה וכינון של הציבור כ"ציבור", כאורגן חברתי. בשעת כינונה של הציבוריות היהודית נוצרת שמחה שיש לה יסוד קולקטיבי ובשמחה זו אין מקום לרגשות פרטיים (ולכן האבלות מתבטלת); יש לטשטש את ההבדלים בין הפרטים המרכיבים את הציבור. עמדה מסייגת למגמה זו מופיעה באבל רבתי ובתלמוד הבבלי: "הרגל עולה לָאֵבֶל ולמניין שלושים, אבל לא עולה לו למניין שבעה. אָבֵל במועד כאילו שאינו אָבֵל, אֲבָל נוהג בצנעא. כללו של דבר: כל שעִסקו עם הרבים, הרגל עולה לו מן המניין, וכל שאין עסקו עם הרבים, אינו עולה לו מן המניין" (אבל רבתי, פרק ז, הלכה ז). לפי הלכה זו, כאשר נכנסים חג פסח, חג שבועות או חג סוכות האבלות מתבטלת, אולם הרגל נחשב במניין השלושים. ואולם, חרף ביטול האבלות יכול האָבֵל להתאבל באופן פרטי, והכלל הוא שמה שהוא עניין לציבור (למשל, ניחום

אבלים) מתקיים גם ברגל ומה שלא נחשב כעניין קהילתי או ציבורי אינו מתקיים (Zlotnick 1966: 52). והנוסח בבבלי (מועד קטן, כ, עמוד א): "כללו של דבר: כל שהוא משום אָבֵל [או אֵבֶל – י"א] – רגל מפסיקו, וכל שהוא משום עסקי רבים – אין רגל מפסיקו".

כאן יש לפנינו הצהרה מורכבת יותר – ניחום האבלים, שהוא עסקי רבים, אינו מתבטל ברגל אך מנהגי האבלות מתבטלים. כלומר, יש מקום מסוים לאבלות ברגל ואין היא מתבטלת לגמרי. ואולם, מה משמעותו של המשפט "אָבֵל במועד כאילו שאינו אָבֵל, אֲבָל נוהג בצינעא"? האָבֵל איננו נדרש לבטל לגמרי את אבלותו (או הרגשת אבלותו) – הוא כאילו אינו אָבֵל, אך אין מצפים ממנו לבטל את אבלותו לגמרי. התבטלותה של האבלות ברגל, גם אם חלקית, מחדדת את התעקשותם של חכמים לדבר על נידוי בהקשר של הרגל. מנהגי האבלות של האָבֵל אינם נוהגים ברגל, אולם ניחום האבלים ממשיך. הציבור מכיל את העצב, הכעס והאשמה של האָבֵל. לעומת זאת, אשר למנודה הדברים שונים. הרגל הוא המקום שבו מתכוננת הציבוריות ובו מדומיינת הקהילה על ידי חבריה. הטענה כי "המנודה נוהג את נידויו ברגל" וראיית מנהגי הנידוי בהקשר של הרגל מובנות על רקע זה. הרחקתו של המנודה מן החברה ניכרת ביתר חדות וביתר בהירות דווקא במקום שבו מתכוננת החברה או הקהילה: "עולה הרגל לא רק התרשם מן הטכסים במקדש אלא גם ספג את השפעתם של חכמי ירושלים – חכמי הסנהדרין וראשי הפרושים שלימדו שם ברבים. הנכונות לקבל מרות ועצה מהנהגה זו התחזקה והתעמקה בימי העלייה לרגל" (גפני תשל"ח: 17–18) והנה דברי יוסף בן מתתיהו בספרו קדמוניות היהודים:

> שלש פעמים בשנה יתכנסו העברים בעיר שבה יבנו את בית המקדש ויבואו מכל קצווי הארץ שיכבשוהו כדי להודות לאלוהים על הטובות שקיבלו ולהתפלל עליהן לעתיד, ולהתחבר איש על חברו בהתכנסם ובחגגם יחד. שכן יפה הוא שלא יהיו זרים זה לזה, כאשר בני עם אחד הם ושותפים

לאותם מנהגים. וזה יושג עוד על ידי אותו מגע ומשא, לכשייטבעו בזכרונם אלה בתוך אלה על ידי ראייה ושיחה; ואם יישארו ללא מגע ומשא ביניהם, יחשבו איש את רעהו לזרים בהחלט. (יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ספר רביעי, פס' 203-204).

נהיגת הנידוי ברגל משמעותה כי המנודה אינו משתתף בתהליך התגבשותן של התודעה של הקהילה ושל הסולידריות. באותה נשימה, הימצאותו פיזית בעלייה לרגל, עצם נהיגתו את הנידוי במועד, מעצימה מאוד את ההשפעה של הנידוי שכן בידודו ניכר לעין. משהבהרתי נקודה זו אפשר אולי להצביע על עוד זיקות שבין מנהגי הנידוי ובין ההקשר של העלייה לרגל. עמדתי לעיל על חשיבותו של תלמוד התורה הן בהקשר של התקשורת הבסיסית והן בהקשר של יצירת מצע מאחד בין לומדי התורה כבני קהילה אחת. יש קשר הדוק בין העלייה לרגל ובין לימוד התורה: "בימי שהותם בעיר מצינו את העולים עסוקים בעיקר בשני דברים: סעודות קודש בחבורה ולימוד התורה" (ספראי תשנ"ד: 76). וכמו כן: "אין ספק כי השהייה [בירושלים] ארכה זמן רב למדי שכן זו הייתה הזדמנות חד פעמית לא רק להעלות קרבנות אלא גם לשהות במחיצתם של גדולי האומה – חכמיה ושריה. העליה לרגל, נתקשרה, אם כן, גם עם לימוד תורה" (גפני תשל"ח: 17).

האיסור לשבת בד' אמותיו של המנודה מקבל גם הוא משמעות נוספת לאור הקשר שלושת רגלים – עולי הרגל, כאמור, נהגו לעלות לירושלים ולשהות בה **בחבורות** (ספראי תשנ"ד: 74). איסור העמידה בד' אמותיו של המנודה משמעותו בידודו של המנודה אפילו מחבורתו. כמו כן, הראיתי לעיל כיצד מתוארת העמידה בצפיפות בעזרה והצבעתי על האפשרות שיש קשר בין האיסור לעמוד בד' אמותיו של המנודה ובין איסור הכניסה לעזרה. לעומת איסור הכניסה לעזרה, איסור תלמוד התורה ואיסור הישיבה בד' אמותיו של המנודה, הרי מנהגי האבלות המתייגים, מסמנים

ומגעילים את המנודה אינם נזכרים בהקשר של העלייה לרגל או בהקשרה של ירושלים למעט החובה שהוטלה על המנודה להקיף את הר הבית משמאל. לאור נקודה זו, ברצוני לחדד את הטענה שלי – העלייה לרגל, כידוע, הייתה מאורע נדיר בחיי יהודי ולא מאורע חד־שנתי (ספראי תשנ"ד: 43). לכן, הטענה שלי אינה טענה עובדתית אלא טענה סמלית – מנהגי הנידוי נזכרים בהקשרו של המועד היות ששם ניתן להם הביטוי החריף ביותר ושם מתבטאים ייחודו ומטרתו של כל מנהג ומנהג, בגלל המגמות הנוגדות של הליך הנידוי והעלייה לרגל – זה מבודד ומרחיק וזה מקרב ומאחד. מדובר כאן בהקשר סמלי, ראיית המנודה בעת הרגל בהקשר הסמלי הזה. נקודה זו מתבהרת לאור הדיון בהמתתו של הזקן הממרא [חכם הפוסק הלכה שלא לפי החלטת בית הדין הגדול בירושלים] במסכת סנהדרין (פרק יא, משנה ד):

> אין ממיתין אותו לא בבית דין שבעירו, ולא בבית דין שביבנה אלא מעלין אותו לבית הדין הגדול שבירושלים, ומשמרין אותו עד הרגל וממיתין אותו ברגל, שנאמר: "וכל העם ישמעו ויראו, ולא יזידון עוד. דברי רבי עקיבא. רבי יהודה אומר: אין מענין דינו שלזה אלא ממיתין אותו מיד וכותבין ושולחין שלוחים בכל המקומות: איש פלוני בן איש פלוני נתחייב מיתה בבית דין.

הוצאתו להורג של הזקן הממרא צריכה להיעשות, על פי רבי עקיבא, דווקא במעמד של הרגל – במעמד זה יש משמעות ל"וכל העם ישמעו ויראו". כמו בסיפור "מושבת העונשין" לקפקא, הממד המרכזי של ההוצאה להורג אינו דווקא גמול אלא הרתעה והאפקט המשמעתי על הצופים בהוצאה להורג ועל השומעים עליה הוא העניין המרכזי. כל עברה יש בה משום ערעור מסוים על סמכותם של חכמים אלא שבמקרה של הזקן הממרא, הפגיעה בלגיטימיות של החכמים ומוסדות הפסיקה שלהם, היא עיקר העברה. לכן, המענה לפגיעה זו הוא במישור פומבי וציבורי. כך גם אצל המנודה.

אי־הקבלה של המנודה את סמכות חכמים מחייבת מענה במישור הציבורי. המנודה אינו מוצא להורג בפועל אך הוא נהפך מת מהלך הצופה במהלך החיים הממשיך כרגיל כאשר הוא אינו נוכח. כאשר חז"ל מדמיינים את המנודה הם עושים זאת בעיקר על רקע העלייה לרגל. המנודה מתבונן מבחוץ על גיבושו של הציבור כציבור, על גיבושם של הקהילה וערכיה. המנודה עובר בינות ללומדי התורה ובין האוכלים והשותים, אולם איננו יכול להצטרף אליהם. העמדת מנהגי הנידוי על רקע העלייה לרגל מחדדת את מצבו הקשה של המנודה ואת מצבו המיוחד – היותו מכלל הקהילה ובד בבד הדרתו ממוקדי החִברות שלה.

סיכום

בספרות חז"ל יש קשר תמטי עמוק בין נידוי למוות. הנידוי הוא מערכת המבטאת את מותו החברתי של המנודה – מוות זה אינו מוות "בפוטנציה" אלא אפשר לומר כי הנידוי הוא תסריט ובו המנודה משתתף בסרט שבו הוא נחשב מת. חז"ל לוקחים את ההרגשה הזאת צעד אחד קדימה – הם הופכים את המנודה בפועל למת מהלך. המנודה נהפך גווייה מהלכת והיחס אליו הוא כאל גווייה – הוא מסריח ומלוכלך. הסביבה החברתית הקרובה אליו נגעלת ממנו היות שהוא מזכיר לה את התהליך האורגני של החיים, ממש כמו גווייה. לא רק שצרכיו האנושיים הבסיסיים, הצורך בשליטה, הצורך בהשתייכות, בערך עצמי ובמשמעות לחיים הולכים ומידלדלים, אלא שהוא עצמו כמו נעלם. הריטואלים של מנהגי האבלות שנוהג המנודה מתייגים אותו (הקפה משמאל בכניסה להר הבית, איסור התספורת), מגבילים את התקשורת המהותית עמו (איסור שאילת שלום, איסור תלמוד תורה) ומגעילים אותו על סביבתו (איסור הישיבה בד' אמות, איסור הרחיצה ואיסור נעילת הסנדל). התהליך הפסיכולוגי העובר על המנודה הוא תהליך של מלנכוליה – מנגנון

רב־עוצמה זה גורם למנודה להתאבלות לא תקינה על מותו החברתי. הוא אינו מסוגל להתיק את עצמו מן האובייקט שעליו הוא מתאבל – החברה. אי־יכולתו זו מתעצמת כתוצאה מן המצב הסְפי שבו הוא נמצא. אחת הנקודות המרכזיות העולות בדיון במנודה ובמנהגי האבלות היא החשיבות של ההקשר שבו נוהגים מנהגי האבלות. אי־אפשר לדבר על "אבלות במנודה" אלא על אבלות במנודה בהקשר של הרחקה או אבלות במנודה בהקשר של קירוב.

מנהגי האבלות שנוהג המנודה נוהגים בהקשר שבו הוא עדיין פועל־חברתי, אולם מאבד את פניו החברתיות. כפי שפירטתי לעיל, מצב זה גורם למנודה לחוש את מותו החברתי שוב ושוב בכל אינטראקציה חברתית. ון גנפ עסק בספרו טקסי מעבר במעבר מסטטוס חברתי אחד למשנהו. הוא מנה שלושה שלבים: הפרדה מהסטטוס הקודם, תקופה של מעבר ללמידת המצב החדש ולהסתגלות אליו ומעבר למצב החדש (separation, transition & re-incorporation). לימינליות היא אפוא מצב שבו אדם נמצא בין שני תפקידים חברתיים ואין לו תפקיד ברור אחד. המטרה של טקסי המעבר היא להפחית את ההפרעה הנגרמת לקבוצה וליחיד מן השינויים הנגרמים בשינויי הסטטוס. בטקסי נישואין יינתן דגש למרכיב הקישורי, בטקסי לוויה יינתן דגש למרכיב הניתוק ואילו בטקסי התבגרות יינתן דגש למרכיב הלימינלי. ואולם, ון גנפ מראה כיצד בכל אחד מן הטקסים יש מרכיבים של שני השלבים האחרים. ויקטור טרנר עמד על המאפיינים של השלב הלימינלי המתבטא בתהליך הטקסי – טשטוש של סימני הירכיה (למשל, באמצעות הליכה בעירום), שלילה של פעילות אינדיבידואלית, שלילה של פעילות מינית (טרנר 2004: 88).

כאמור, אפשר לומר שמעמדו של המנודה לימינלי במובן זה שהוא אינו חבר מלא בקהילה – מצד אחד, הוא נמצא, חי וכשיר משפטית לתפקד בקהילה, ומצד אחר, הוא מורחק ומושתק ואין לו יכולת לקבל מסרים מהותיים או להעביר מסרים כאלה. ואולם, בחינת

מעמדו של המנודה לאור המאפיינים של המצב הלימינלי במעבר בין סטטוס חברתי אחד למשנהו מורים על הבדלים מהותיים שיש בין שני המנגנונים הללו. המנגנון הלימינלי שמטרתו מעבר חלק ממעמד חברתי אחד למשנהו מכניס את האדם למעין מצב "חללי", מצב שבו יש השהיה של העולם וכן השהיה של היכולת לפעול בעולם. המנודה, לעומת זאת, נמצא על קו התפר, הוא נמצא בקהילה אך מרגיש שזו משעה את חברותו בה. זאת ועוד, בנידוי הגורם הלימינלי הוא דווקא גורם שלילי במעבר בין הזהויות החברתיות היות שאין הוא מבטא כניסה ל"עולם" לימינלי שבו יש לאדם זמן ומקום לבחון את השינויים העוברים עליו. להפך, בנידוי המעבר בין הזהות החברתית הישנה לזהות החברתית החדשה "תקוע" והמנודה מרחף מעל למותו החברתי, מזהה אותו וחווה אותו מחדש בכל רגע.

אחת הטענות כלפי המודל הלימינלי היא כי הוא סכמטי מדי ולא מורכב ודווקא מושגים של גבול ושוליים יכולים להיות מוצלחים יותר במחקרי תרבות. לימינליות מייצגת תודעה המבקשת לשמר מבנה חברתי מסוים ולכן אין המודל מסוגל להכיל חתרנות או תבניות של שוליים חברתיים וכן אינו יכול להכיל מבנים חברתיים מורכבים וכאוטיים יותר. בהקשר של הנידוי אפשר לומר כי עצם הצבתו של המנודה במצב לימינלי מאששת את תקפותן של מערכות הכוח הפועלות כנגדו – הלימינלי מצביע על מעבר מסטטוס חברתי אחד למשנהו וממילא הוא מכיל בתוכו דגם חברתי מקובל. המוסדות החברתיים שדחקו את המנודה למצבו נמצאים בתוך הדגם הלימינלי. אם כן, נכון יותר לדבר על מרכז ושוליים. בהקשר של הנידוי – המנהגים שנוהג המנודה פועלים לשם השגת משמוע והשלטת סמכות. המרכז הפועל לשימור כוחו החברתי דוחק את המנודה לשולי החברה. הצבעה על המרכיבים הכוחניים והממשמעים המתלווים למנהגי הנידוי טומנת בחובה גם את האפשרות להפוך את השוליים למרכז ולהראות עד כמה המושגים הללו הם מבנה של חשיבה ועד כמה הם מפעפעים זה לתוך זה.

הדגם של מרכז ושוליים מכיל בתוכו, שלא כמו הדגם הלימינלי, פוטנציאל לערעור המבנה החברתי המדובר, ופוטנציאל זה הוא מכלל מערכת הנידוי בחז"ל. המודל התלמודי מבהיר את הקיצוניות שיש במצב שבו צד לסכסוך מורחק ובד בבד מושאר במרחב הפיזי ועדיין, על אף הרחקתו, יש לו יכולת לפעולה חברתית. המצב השולי שבו נמצא המנודה מעצים את הרגשת הנידוי והוא זרז להקצנת הסכסוך לכאן או לכאן. המשמעויות הקשות שיש למצב זה והקשר החזק בינו ובין מוות יכולים ללמד על השימוש במנגנוני הרחקה במצב של קונפליקט – המצב הקיצוני ביותר של מנגנוני ההרחקה הוא דווקא המצב המורכב שבו נשמרת יכולתו של המנודה לפעולה חברתית בד בבד עם אובדן הפנים החברתיות. מצב השוליים של המנודה הוא אפוא מצב מיוחד. אין המדובר בשוליים פיזיים (אלה מתבטאים יותר בהדרתו של המנודה מן הספֵרה הציבורית) אלא בשוליים קונספטואליים – המנודה משולל פנים חברתיות אך הוא עדיין כוח פועל ונוכח בקהילה. שוליות זו יש לה כוח משמוע בעל עוצמה אך בו־זמנית היא יוצרת אי־נעימות וחוסר נוחות לקהילה המנדה, ומשום כך היא גם מוגבלת בזמן.

כמה ממנהגי הנידוי נדונים בחז"ל בהקשר של הספֵרה הציבורית – הנידוי מתואר דווקא על רקע האירוע שבו מתכוננת הקהילה ומתאחדת. משמעותו של הנידוי מתחדדת כאשר המנודה נמצא באירוע ציבורי. הדרתו של המנודה מן האירוע הזה על אף נוכחותו הפיזית וכן השמירה על כשירותו כחבר בקהילה הם מאפיינים מרכזיים של הנידוי. הנידוי מתואר על רקע העלייה לרגל ולכן אין מדובר רק בהדרה מן המרחב הציבורי אלא בהדרה מן המקום שבו מתכוננת הרגשת הסולידריות החברתית ובו מתבססת הרגשת האחריות ההדדית. המנודה רואה את הדברים לנגד עיניו אך אינו משתתף – הוא אינו נכנס לעזרה ברגל והוא אינו יכול לשבת בחבורה, לאכול ולשתות עמה, וללמוד תורה עם חבריו או מפי חכמים.