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 מהדומר שבספר זה,
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הגלול בספר זה,
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמו"ל

עיצוב עטיפה: נטע שושני

סדר דפוס: עומר בנימיני

עריכת לשון: זיו עדאקי

www.resling.co.il

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

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

תוכן העניינים

פתח דבר / 7

מבוא / 9

פרק ראשון **מנהגי הנידוי – הרחקה ומוות** / 37

פרק שני **הנידוי כמצב מורכב** / 109

פרק שלישי **הפרוצדורה של הנידוי** / 133

פרק רביעי **הפנמה, החצנה, ודחיקה לשוליים של גורמים חברתיים מאיימים – סוגיית האֶבֶל, המנודה והמצורע** / 145

להשאיר את הדלת פתוחה? / 193

ביבליוגרפיה / 199

מבוא

א

ספר זה עוסק בשאלת המשמעות של מנהגי הנידוי המוטלים על המנודה על פי המסורת היהודית. השאלות המרכזיות שהספר מתמודד עמן הן: מהו האפקט המיועד של המנהגים שאמור המנודה לנהוג על פיהם, כיצד הם משפיעים עליו וכיצד הם משפיעים על המעגלים החברתיים שמסביבו. כפי שאראה, העיסוק בשאלות אלה מוביל לדיון בעוד עניין מרכזי – משמעותם של דיני האבלות היהודיים. אשר לנידוי, אראה שהמוות החברתי אינו מטפורה אלא עניין חי המשפיע על נפשו ועל גופו של המנודה – המנודה נהפך מת מהלך, המתויג כמנודה כבר ממרחק, התקשורת עמו מוגבלת ומקרוב הוא מעורר גועל כגווייה ממש. מנגנון הנידוי הוא מנגנון רב־עוצמה דווקא משום שהמנודה ממשיך להיות פועל־חברתי אך בד בבד הוא מאבד את הפנים החברתיות שלו. אשר לאבלות, המקורות שבהם אעסוק מלמדים על גישה מפתיעה כלפי מנהגי האבלות היהודיים – הם משמשים למַשמע את האָבֵל ולהשתיקו היות שיש בו משום איום חברתי. שני העניינים, הנידוי החברתי והאבלות, הם עניינים נוכחים גם בתרבות העכשווית. מי מאתנו לא חווה הרחקות חברתיות בדרגות שונות? השלכותיה של הרחקה חברתית עלולות להיות הרסניות, ויש קשר, כמובן, בין אלימות

לנידוי או להדרה – פעמים רבות אנשים שחוו הרחקה חברתית נעשים אלימים. ניתוח משמעות מנהגי הנידוי בחז"ל מחדד את הקשר שבין נידוי למוות ומכהיר את המנגנונים הפסיכולוגיים וההחברתיים המופעלים על מי שחווה הרחקה חברתית חריפה. הנידוי החז"לי מלמד על העוצמה שיש להרחקה חברתית שמשאירה את "הדלת פתוחה" בעבור המנודה ושאינה מרחיקה אותו מן הקהילה לגמרי. דווקא הרחקה זו יש לה השפעה רבה יותר על המנודה היות שהוא חווה את נידויו שוב ושוב.

בימי קדם לא הייתה לאדם שנודה כל אפשרות להימלט מן הנידוי, ואילו עתה, כשהמערכות החברתיות רופפות והגיבוש החברתי רעוע, גם ההשפעה של ההרחקה פחותה. ואולם, גם היום החרמה או התעלמות יש להן השפעה מכריעה על המנודה. במצבים של נידוי בחברת הילדים או בקהילות מסורתיות המצב עדיין דומה מאוד למצב החברתי הקדום. לילד המוחרם אין אפשרויות מילוט והוא חווה את החרם בעוצמה רבה. זאת ועוד, בתי הדין של החברה החרדית ואף בתי הדין של הרבנות (ביושבם כבוררים) עדיין מאיימים בנידוי כדי לכפות על מתדיינים להופיע בפניהם או כדי לכוף צדדים לקיים את פסק הדין. ברור שהטוטליות שאפיינה את מצבי הנידוי בימי חז"ל נעלמה אולם גם היום ההרחקה החברתית ואובדן הפנים החברתיות הן אירוע מכריע וטראומתי בחייו של אדם.

כאמור, ניתוח משמעותם של מנהגי הנידוי מוביל גם לתובנות אשר למנהגי האבלות היהודיים. מנהגים אלה עדיין נוהגים בימינו אצל רוב רובו של העם היהודי, וההשקפה עליהם, כמעט תמיד, היא מנקודת המבט של העוצמה התרפויטית האצורה בהם. ספר זה מרכז את תשומת הלב דווקא לאפקט המשתיק והממשמע שיש במנהגי האבלות היהודיים, לדרך הייחודית שבה הם מחבקים את האָבֵל חיבוק דוב ומונעים ממנו להשמיע את כעסו ואת הרהורי הכפירה שלו.

ב

היחסים בין המנודה ובין הקהילה מורכבים. מצד אחד, הקהילה מרחיקה את המנודה משורותיה, ומן הצד האחר במנגנון ההרחקה מושקעת אנרגיה רבה המלמדת על הכרה עמוקה במנודה. חברות בקהילה, כידוע, היא לא עניין מובן מאליו, היא "טובין" שהחברים בקהילה מעניקים זה לזה ולחברים חדשים (Walzer 1983: 31). הקשר שבין הנידוי ובין החברות בקהילה הוא אפוא מרכזי. האם מדובר בשלילת החברות בקהילה מן המנודה? ואם לא, מהו מצבו המדויק של המנודה מבחינת חברותו או אי־חברותו בקהילה. זאת ועוד, נידוי יכול להצליח רק אם אין למנודה קהילה אלטרנטיבית ואם הוא מקבל על עצמו את מרותה של הקהילה המנדה. ואולם מתח זה הוא, כאמור, בעייתי, היות שהנידוי, האמור להיות מערכת המרחיקה את חברותו של המנודה בקהילה ומגבילה אותה, מאשש, בעצם הפעלתו, חברות זו.

רגישות זו לקשר שבין הרחקה של אדם ובין גבולות הקהילה מופיעה בטקסט המכונן בחז"ל העוסק בשאלה "בגין איזה פעולה או אירוע מנדים אדם". רשימות "על מה מנדים" אצל כותבי הקודקסים ההלכתיים מבוססות על המימרה של רבי יהושע בן לוי (אמורא ארץ ישראלי מן הדור הראשון, ראשית המאה ה־3 לספירה) המופיעה בתלמוד הבבלי ובתלמוד הירושלמי, ולפיה יש "עשרים וארבעה דברים" שעליהם מנדים. מימרה זו קיבלה חשיבות כבר בדיון התלמודי עצמו, ולא בכדי עסקו בה הרמב"ם ור' יוסף קארו כשניסחו את הסיבות לנידוי בספרי ההלכה שלהם. על פי הגרסה הבבלית, פונה רבי אלעזר לרבי יהושע בן לוי ושואל היכן הם עשרים וארבעה המקומות שבהם מנדין על כבוד הרב. רבי אלעזר מוצא רק שלושה:

> ואמר רבי יהושע בן לוי: בעשרים וארבעה מקומות בית דין מנדין על כבוד הרב, וכולן שנינו במשנתנו. אמר ליה רבי אלעזר: היכא? [היכן?] אמר ליה: לכי תשכח [אמר לו: לך תמצא]. נפק

דק ואשכח תלתא [יצא, דייק ומצא שלושה מקומות]: **המזלזל בנטילת ידיים, והמספר אחר מיטתן של תלמידי חכמים והמגיס דעתו כלפי מעלה.** (ברכות יט, עמוד א) [ההדגשות בציטוטים מספרות חז"ל ותרגומם לאורך כל הספר הם שלי – י"א]

מה המיוחד בשלושת המקרים הללו ובמימרה של ר' יהושע בן לוי, שנעשתה בסיס לרשימות הטלת הנידוי? כפי שמיד אראה, בשלושת המקרים הללו יש בנידוי משום מענה לעצם הערעור של המנודה על הסמכות המוסדית לקבוע את גבולות הקהילה או את דרכי הפנייה לאל.

במרקוס ז ומתי טו מובא הפולמוס בעניין נטילת ידיים בין ישו לפרושים. בפולמוס קובלים הפרושים על ישו ועל תלמידיו שאינם רוחצים ידיהם לאכילה. ישו משיב לכך: שום דבר מחוץ לאדם אינו יכול לטמא את האדם כשהוא נכנס לגופו, רק מה שיוצא מן האדם מטמא אותו. יש שפירשו תשובה זאת פירוש מטפורי, ויש שהבינו זאת כתשובה הלכתית לפרושים הדורשים מתלמידיו של ישו שירחצו ידיהם. בין כך ובין כך, עניין רחיצת הידיים הוא עניין לפולמוס עקרוני בין ישו ובין הפרושים. בעוד ישו סבר כי אין צורך לרחוץ את הידיים וכי רק מה שיוצא מן הגוף מטמא, הרי חכמים ראו ברחיצת ידיים עניין הלכתי חשוב. בתלמוד הבבלי במסכת גיטין (דף נז, עמוד א) מובא סיפור ולפיו אונקלוס הגֵר מעלה את ישו באוב ומתואר עונשו של ישו בעולם הבא – הוא שרוי בתוך צואה רותחת. עונשו של ישו הובן כמידה כנגד מידה, ישו נענש משום שלעג על הקפדתם של החכמים במה שנכנס לגופם (פורסטנברג תשס"ו: 121). רכיב נטילת הידיים שכלל רבי אלעזר ברשימת "על מה מנדין" וכן תיאור הקפדתו של ר' עקיבא על נטילת ידיו מבהירים את חשיבותה של נטילת ידיים לעניין סמכות חכמים, שכן היא יציר כפיהם – דחייה או קבלה של מנהג זה יש לה חשיבות לעצם ההשתייכות לקהילה עמה נמנים חכמים. הדיון

בין חכמים לישו חורג אפוא משאלת האכילה בטהרה. הדיון הוא בשאלה מי נחשב "בפנים" ומי נחשב "בחוץ" – ישו נדון בצואה רותחת לא רק כמידה כנגד מידה על דעתו השונה בסוגיה, בעונשו יש משום סמל לעובדה שישו, כמו הצואה, מוצא מן הקהילה ומושלך ממנה באופן המגעיל והמבזה ביותר.

הוויכוח על נטילת ידיים בין ישו לחכמים מבטא, סמלית, ויכוח על גבולות הקהילה. מרי דגלס עמדה על כך שיש קשר בין הדרך שבה החברה משרטטת את גבולותיה ובין פרקטיקות גופניות שונות (דגלס 2004: 135). דגלס טוענת שיש קשר סמיוטי בין גבולות הגוף לגבולות החברה, והריטואלים השונים שמתקיימים בקהילה הם ביטוי פיזי־גופני לקשרים חברתיים. ישו וחבריו אינם חולקים אפוא על החכמים רק בשאלה אם מה שנכנס אל הגוף מטמא, אלא מערערים על הגבולות של הקהילה ושואלים בידי מי נתונה הסמכות לקבוע גבולות אלו. ישו מציג עמדה אינקלוסיבית ואילו חכמים מציגים עמדה אקסקלוסיבית. על פי החכמים מה שנכנס אל הגוף יכול לטמא ולכן יש צורך לשמור טוב על הגבולות של הגוף־קהילה. ישו לא מוטרד ממעברי הכניסה אל הגוף־קהילה, אלא רק ממעברי היציאה מן הגוף. וכפועל יוצא, נידויו של רבי אליעזר בן חנוך על שלא הקפיד בטהרת ידיים צריך להיקרא לא רק כסיפור על הקפדה של חכמים על נטילת ידיים או על סמכותם, אלא גם כוויכוח על העמדה הראויה כלפי כניסה לקהילה ויציאה ממנה. הרחקתו של אליעזר בן חנוך מן הקהילה היא אפוא מידה כנגד מידה, שכן הזלזול בנטילת ידיים קשור קשר הדוק לתפיסה אינקלוסיבית או אקסקלוסיבית כלפי כניסה לקהילה.

המקרה השני שמצא רבי אלעזר הוא נידויו של עקביא בן מהללאל. מחלוקת עקביא בן מהללאל וחכמים (משנה, עדויות פרק ה, משנה ו) נסבה על השקיית מים מאררים לסוטה גיורת או לסוטה שהיא שפחה משוחררת. עקביא בן מהללאל אינו סבור כי שפחה

משוחררת היא מכלל נשות ישראל ועל כן אין להשקות אותה מי סוטה. באים חכמים וטוענים כנגדו ששמעיה ואבטליון השקו שפחה משוחררת, וכנגדם טוען עקביא בן מהללאל כי שמעיה ואבטליון השקו את השפחה "דיכמא". אם "דיכמא" משמעותו "שהם כמוה" (כמפורש בתלמוד הירושלמי) הרי שעקביא התכוון לזלזל בהם ולהזכיר להם את גירותם (שמעיה ואבטליון גרים היו) – שהשקו אותה משום שהם, כמוה, גרים. אפשרות אחרת היא שהשקו אותה משקה שאינו באמת מי המרים המאררים (דיכמא=דוגמה) שכן המים שהשקו אותה דומים לה והם חסרי חשיבות כמותה. על פי רב האי גאון הראו לה מי צבע שהיו אמורים להפחיד אותה ולגרום לה להתוודות.

רבי אלעזר, שהכתיר את סיפור נידויו של עקביא בכותרת "המספר אחר מיטתן של תלמידי חכמים" סבר שהעניין המרכזי הוא הזלזול בשמם של שמעיה ואבטליון. בין שהשקו אותה מי צבע ובין שהשקו אותה רעל, שאינו מי המרים המאררים, הרי יש בעצם ההצבעה על כך כדי לפגוע בשמם הטוב וממילא גם במסורת ההלכתית הנובעת מהם ובסמכות חכמים בכלל. ואולם, אם קיבל רבי אלעזר דווקא את מסורת הפירוש שלפיה הדגש אצל עקביא היה היותם של שמעיה ואבטליון גרים כמו השפחה המשוחררת מתחוור עוד רובד של הסיפור. מהי המשמעות של אזכור גירותם של שמעיה ואבטליון? עקביא בן מהללאל, הידוע כבעל מסורת הלכתית מבוררת ואשר שמועותיו מרבותיו מהימנות (משנה, עדויות, שם) מערער על עצם סמכותם ההלכתית של שמעיה ואבטליון כאלה שזה מקרוב באו. אזכור גירותם הוא אפוא טענה שאין הם מחזיקים במסורת הלכתית מבוררת. יש כאן ערעור על עצם סמכותם של שמעיה ואבטליון לפסוק הלכה כמי שבאו "מבחוץ" ולא נולדו ככני העם היהודי. אם כן, נידויו של עקביא הוא מידה כנגד מידה – הוא מוצא אל מחוץ לקהילה ומת בנידויו מכיוון שלא קיבל את כניסתם של שמעיה ואבטליון לקהילה.

סיפור הנידוי השלישי שמצא רבי אלעזר מספר על האיום בנידוי שאיים רבי שמעון בן שטח על חוני המעגל לאחר שזה העז פנים כלפי מעלה ותבע הורדת גשמים מאת האל:

> מעשה שאמרו לו לחוני המעגל התפלל שירדו גשמים. אמר להם: צאו והכניסו תנורי פסחים בשביל שלא ימוקו. התפלל, ולא ירדו גשמים. מה עשה? ע״ג עוגה ועמד בתוכה, ואמר לפניו רבונו של עולם, בניך שמו פניהם עלי שאני כבן בית לפניך, נשבע אני בשמך הגדול שאיני זז מכאן עד שתרחם על בניך. התחילו גשמים מנטפין. אמר: לא כך שאלתי, אלא גשמי בורות שיחין ומערות. התחילו לירד בזעף. אמר: לא כך שאלתי, אלא גשמי רצון ברכה ונדבה. ירדו כתיקנן, עד שיצאו ישראל מירושלם להר הבית מפני הגשמים. באו ואמרו לו: כשם שהתפללת עליהם שירדו, כך התפלל שילכו להן. אמר להן: צאו וראו אם נמחת אבן הטועים. שלח לו שמעון בן שטח: אלמלא חוני אתה, גוזרני עליך נידוי, אֲבָל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום, ועושה לך רצונך כבן שהוא מתחטא על אביו ועושה לו רצונו ועליך הכתוב אומר (משלי כג) ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך (משנה, תענית פרק ג, משנה ח)

חוני אינו רק איש קדוש החי בשולי היישוב המתערב בסדרי עולם (דוד לוין תשס״א: 139). הגסת הדעת של חוני כלפי מעלה אינה מתבטאת רק בקלות דעת כלפי האל, אלא דווקא באי־קבלתו את המערכת ההיררכית הקובעת כי חכמים הם אלה שיעצבו את דרכי התקשורת עם האל. החכמים אינם משמשים עוד מתווכים בעבור חוני, והוא פונה ישירות אל האל. חוני מערער על עצם זיהויה של מערכת היחסים בין האל לציבור כמערכת יחסים שבין בעל לאישה והוא מרגיש כבן אהוב ומפונק המדבר אל אביו האוהב. מדוע מאיים שמעון בן שטח על חוני בנידוי? הגשמים הם אמצעי תקשורת בין אלוהים לקהילתו (וולפיש תשס״א: 11). עצירת גשמים משמעותה נתק בתקשורת וככל שמתארכת הבצורת כך גוברת הרגשתו של

הציבור שאלוהים מנדה אותו. שמעון בן שטח מאיים על חוני בנידוי משום שפנייה ישירה למנדה יכולה להיות הרת אסון והדרך הבלתי פורמלית שבה נקט חוני בדיבורו עם האל הייתה עלולה להחריף את הנידוי, ולהגביר את הפגיעה בציבור כולו.

שלושת המקרים – המזלזל בנטילת ידיים, המספר אחר מיטתן של תלמידי חכמים והמגיס דעתו כלפי מעלה – חושפים את הקשר שבין נידוי ובין גבולות הקהילה, ומסיבים את תשומת הלב לקשר שבין סטייה ובין הגדרת גבולות הקהילה. לקונפורמיות קבוצתית יש, כידוע, כוח רב, ובדרך כלל, חברי קבוצה מעדיפים לוותר על השיפוט העצמי שלהם כדי שלא להיות שונים מאחרים או מתוך ציות לדמות סמכותית. כלומר, סטייה או אי־קבלת סמכות היא עניין חריג. לסטייה יש חשיבות חברתית רבה: היא מאשרת נורמות וערכים תרבותיים (כל הגדרה של הטוב דורשת גם מושג של רע), משרטטת את גבולותיה המוסריים של החברה, מאשרת מחדש את המכנה המשותף החברתי ומגבירה את האחידות החברתית, ובסופו של דבר, סטייה גם מעודדת שינוי חברתי כי היא מצביעה על חלופות למצב הקיים ויש בה פוטנציאל להזזת אותם גבולות מוסריים שעליהם היא מערערת (Durkheim1964: 71).

הנידוי הוא אפוא כלי להחזרת הסדר החברתי על כנו והמנודה הוא דמות חברתית חשובה. נכון שהנידוי משמש במגוון מצבים חברתיים, כפי שמלמדות רשימות "על מה מנדים" אצל הרמב"ם ור' יוסף קארו, אך ההשפעות החברתיות שאליהן הוא חותר בכל המקרים הן אלה – שמירה על האחידות החברתית, שמירה על גבולות המוגדרים של החברה, שמירה על סמכותם של המוסדות החברתיים ושל האנשים העומדים בראשם ושמירה על מערכת הערכים שאותם מייצגים מוסדות ואנשים אלו.

היחס המורכב בין הקהילה למנודה מתבטא גם במנהגי הנידוי, שרבים מהם קשורים בפרקטיקות גופניות, למשל, איסור הרחיצה, איסור התספורת, איסור כיבוס הבגדים. בעברית יש קשר מובהק

בין "נידה" ("מעמד האישה בזמן ויסתה, ובהרחבה כל דבר מאוס שבני האדם מתרחקים ממנו" (על פי מילון בן יהודה) ו"נידוי" (הטלת חרם על אדם – על פי מילון אבן שושן). מה היחס שבין ההפרשות הגופניות המביאות להרחקה כמו וסת האישה או כל דבר שנגעלים ממנו ובין ההרחקות החברתיות? אם אכן יש קשר סמיוטי בין גבולות הגוף לגבולות החברה כמו שטוענת מרי דגלס, התמונה נהיית מורכבת יותר. השאלה היא מהו, אם בכלל, הערך הסמיוטי של מנהגי הנידוי העוסקים בגוף וכיצד מתקשרת סמיוטיקה זו לנידה ולדם הנידה. אחת השאלות החשובות שאדרש להן בניתוח מנהגי הנידוי בפרק הראשון היא: האם לריטואלים גופניים יש גם השלכות לדרך שבה החברה משרטטת את גבולותיה – מהו הביטוי לכך בפרקטיקות הגוף בנידוי, ואם בכלל אפשר לזהות קשר מעין זה במערכת החברתית של הנידוי בספרות חז"ל.

מעניין להשוות את הנידוי לדרכי המִשמוע שמצביע עליהן מישל פוקו בספרו לפקח ולהעניש. פוקו עומד על ההבדלים שבין דגם של משמעת המבוסס על "הסגר של המגֵפה" ובין דגם של משמעת המבוסס על "הגלות של המצורע" (Foucault 1995: 198). הרחקת המצורע מפרידה בינו ובין הקהילה ומטהרת את הקהילה מנוכחותו. לעומת זאת, במצב של הסגר כאשר יש מגֵפה הטקטיקה היא של הפרדה בין כל יחיד ויחיד באמצעות מעקב ושליטה, לקיחת דגימות, חלוקה, קטגוריזציה מתוך צפייה מתמדת. פוקו רואה בדגם הזה את הפעלת הכוח המשמעתי האידיאלי, בעוד המצורע הוא המודל של כל הפרויקטים של ההוצאה מחוץ לגוף החברתי (exclusion). השאלה שאדרש אליה בפרק השני של הספר היא – היכן נמצא הנידוי מול שני המודלים האלה של מִשמוע? לכך מצטרפות שאלות נוספות – האם הנידוי אכן מאפשר דיון מחדש בערכים החברתיים, האם הוא מאפשר הבנה של מניעיו של האנטגוניסט והאם הוא חושף את התשתית של הערכים המחברים בין חברי הקהילה?

ג

רוחב היריעה האטימולוגי אשר לנידוי (נידוי מתקשר, כאמור, להרחקה, לזלזול, לחרם, לנידת האישה) הוא בהתאמה לרוחב התופעה החברתית. נידוי הוא תופעה חוצת גבולות המופיעה כמעט בכל תרבות או ציביליזציה. בהקשר הזה השאלה העולה היא מה אמורה להיות ההשפעה הפסיכולוגית והחברתית של מנהגי הנידוי על המנודה. במחצית שנות ה־80 של המאה ה־20 חלה התעוררות במחקר של נידוי וחרם כתופעה כוללת – האוסטרקיזם נבחן מנקודת מבט רחבה – נטען כי אוסטרקיזם הוא רק פעולה אחת ברצף של פעולות מנדות ולא אקט חריף המוחל רק במקרים נדירים. כך, נעשה ניסיון לתאר את הנידוי כתופעה ביולוגית שאינה דווקא ייחודית לבני אנוש – חוקרים הראו כיצד נידוי מופיע בחברות של שימפנזים, נחקרה השפעת הנידוי החברתי על המנודה, ובייחוד בשתיקה כסנקציה מנדה אשר יש לה השפעה מכרעת על הצרכים הבסיסיים של המנודה. חקר מערכת הנידוי בחז"ל נותן לנו ערך מוסף, שכן מערכת זו אינה רק מפרטת את סיבות הטלת הנידוי או החרם אלא גם מטילה חובות על המנודה החלות עליו כפועל יוצא ישירות מן הנידוי. חובות אלה יש באפשרותן לתת לנו ממד רחב יותר על ההקשר החווייתי והפסיכולוגי שבו מכוונים חז"ל שהמנודה יימצא. בספרות המחקר פזורים מכתמים על אודות החוויה החברתית והפסיכולוגית הנלווית לנידוי – "בית הסוהר בלי מנעול" ו"כבלי ברזל שאין העין רואה אותם והגוף מרגישם מאוד" (אסף תרפ"ב: 31) "מיתה אזרחית" או "המנודה נודד מסביבתו כאילו היה רוצח או טמא" (פלק תשל"א: 172). ואולם, מה טיבה של המערכת החברתית הזאת? כיצד היא המיתה האזרחית? כיצד פועל בית הסוהר בלי המנעול, מהם כלליו, מהן השפעותיו, כיצד הגוף אמור להרגיש את הכבלים הבלתי נראים?

מן המחקרים העוסקים בתופעת הנידוי אצל חז"ל עולה תמונה

של התפתחות היסטורית – משימוש מוגבל בנידוי בימי המשנה והתלמוד, הן כשמדובר בהיקף השימוש והן כשמדובר בגודלה של הקהילה המנדה, ועד לשימוש נרחב יותר בחרם עד ראשית העת החדשה. עם היכולת לצאת מתחומי הקהילה היהודית ולחיות בקרב האוכלוסייה הנוצרית פחת מאוד השימוש בחרם. ואולם, מן המחקרים כולם קשה להבין את ההשפעה המדויקת של הנידוי על המנודה. החוקרים מדברים על "ביזוי וצער" (ליבזון תשל"ט־תש"ם: 193), או על איום פיזי ונפשי (כ"ץ תשמ"ו: 125), אך אינם מפרטים כיצד פועלים המנהגים את פעולתם ומדוע הם מבזים או מאיימים על המנודה. יש העומדים על הקשר בין מידת הלכידות החברתית ובין עוצמת הנידוי ומידת השימוש בנידוי בכלל (קפלן תשס"ג: 125) אך אינם מתייחסים לדרך שבה מתממשת המערכת החברתית של הנידוי. העיון במחקר על הנידוי עד כאן מגלה אפוא כי המערכת החברתית הקשורה בנידוי התפתחה והטילה יותר ויותר חובות על המנודה. התפתחות זו מתבטאת גם בהרחבת המעגלים החברתיים שבתוכם הוטל נידוי, בריבוי מגוון הסיבות שהובילו לנידוי ובמרכיבים מאגיים שנוספו לטקס הנידוי.

בשלב זה ברצוני להעיר שתי הערות מתודולוגיות קצרות. הראשונה קשורה בשאלה כיצד אפשר להצדיק דיון סינכרוני על הנידוי בחז"ל, הרי מדובר בתקופה בת כשש מאות שנה שבה יש התייחסויות שונות לנידוי. השנייה עוסקת בשאלת משמעותם של מנהגי הנידוי – עד כמה אפשר לפרש את מנהגי הנידוי באמצעות תיאוריות מודרניות בלא להידרדר לאנכרוניזם, שכן תקופת חז"ל שונה מהותית מתקופתנו אנו אשר לגופי משמעות רבים.

בשני עניינים אפשר למצוא רציפות מחשבתית בספרות חז"ל מתקופת התנאים עד לשלהי תקופת האמוראים (מן המאה ה־1 לפנה"ס ועד המאה ה־6 לספירה לערך) – יסוד ההרחקה החברתית הקשור בנידוי, והקשר החזק שבין נידוי למוות. הקשר שבין נידוי, מוות ואבלות מופיע, כפי שאראה להלן, בטקסטים מוקדמים

(משנה ותוספתא) והוא ממשיך להיות מגמה חיה גם בטקסטים מאוחרים יותר (בתלמוד הבבלי ובתלמוד הירושלמי). ההשוואה בין הָאֵבֶל למנודה היא השוואה קדומה והיא אינה השוואה בעלמא או השוואה אסוציאטיבית – רב יוסף (אמורא מן המאה ה־4 לספירה) והעורך האנונימי של הסוגיה התלמודית המפרטת את הלכות הנידוי והלכות האבלות תפסו אותה כהשוואה מהותית. הדיון במנודה ובאֵבֶל בכפיפה אחת בטקסטים מוקדמים אינו רק פרי קריאה מאוחרת של רב יוסף או של עורך הסוגיה הזאת. כפי שאראה, השוואה זו, במקורה, מבטאת קשר עמוק בין נידוי למוות, המופיע בספרות חז"ל בטקסטים קדומים יחסית כמו תוספתא תענית ומשנה תענית.

כך גם ביסוד ההרחקה – ראשית, רבים מאיסורי ההרחקה נזכרים בטקסטים קדומים יחסית. איסור הכניסה של המנודה לעזרה בבית המקדש מופיע במשנת עדויות (פרק ה, משנה ו) משנה הנחשבת קדומה, כך גם החובה לסקול את ארון המנודה אם מת בנידויו, וכן אשר לחובה להקיף את הר הבית משמאל המופיעה במשנת מידות (פרק ב, משנה ב) שגם היא נמנית על המסכתות הקדומות. איסורי התספורת והתכבוסת נלמדים בעקיפין ממשנת מועד קטן (פרק ג, משנה א). איסור נעילת הסנדל בעיר נלמד מתוספתא תענית (פרק א, הלכה ו). איסור תלמוד התורה יש לו סימוכין מברייתא, שהיא כנראה מאוחרת (בבלי, מועד קטן דף טז, עמוד א), ויש לה מקבילה במסכת אבל רבתי (פרק ה, הלכה יד) – אך לאיסור זה היסטוריה בית־מדרשית קדומה – סיפור נידויו של רבי אליעזר בן הורקנוס. יוצא אפוא שמנהגי הנידוי מופיעים בחז"ל כבר בטקסטים תנאיים מוקדמים והם מוזכרים שנית בטקסטים תלמודיים מאוחרים. אולם ההצדקה לדיון משותף בהם, למרות ההבדלים בתקופות ההיסטוריות, אינה נובעת רק מעובדת הזכרתם בטקסטים קדומים יחסית אלא נובעת מהצבעה על קו מחשבה רציף המחבר ביניהם. המשנה המתירה למנודה לעלות להר הבית (בהקפה משמאל)

מובילה את החוקרים למסקנה שהמנודה לא הוצא מן הקהילה אלא רק הורחק – "הנידוי התבטא רק בבידודו של המנודה במצב של השפלה וביזיון" אך לא "בגירוש והוצאה מהחברה הפרושית" (ליבזון תשל"ט־תש"ם: 186). כלומר, מצד אחד המנודה רשאי לעלות להר הבית אך מצד אחר הוא מודר מן העזרה. מגמה זו, של הדרה מחד ואי־הוצאה טוטלית מן הקהילה מתבטאת גם בטקסטים מאוחרים יותר – כך, למשל, בסוגיה התלמודית במועד קטן נקבע כי המנודה רשאי לשלח את קורבנותיו למקדש – הוא ממשיך להיות פועל־חברתי אך הוא מודר הדרה מסוימת מן הקהילה. אופייה המדויק של הדרה זו ומשמעותה הן עניינו של ספר זה וזו גם המגמה הכללית המופיעה בכל ספרות חז"ל.

בשאלת משמעותם של מנהגי הנידוי – הבנתה של חובה שנוהג המנודה תלויה בהקשר ההיסטורי והחברתי שבו נוהג המנהג. למשל, הבנה לאשורה של ההקפה משמאל של הר הבית שנוהג המנודה אינה אפשרית ללא ההקשר ההיסטורי, שלפיו ההקפה משמאל הייתה סימן לפורענות בעולם העתיק. כמו כן, אי־אפשר לרדת לעומקה ללא מתן דין וחשבון על ההקשר הטקסטואלי שלה – היותה מחברת בין האָבֵל למנודה ש"ארעם דבר" ("כל הנכנסין להר הבית, נכנסין דרך ימין ומקיפין ויוצאין דרך שמאל. חוץ ממי שארעו דבר, שהוא מקיף לשמאל" משנה, מידות פרק ב, משנה ב). אך דומה שיש היבט שנמצא בטקסט ואינהרנטי לו – הקפה משמאל בכניסה להר הבית מתייגת את המנודה. בעוד כל הנכנסים נכנסים מימין ויוצאים משמאל, המנודה נכנס משמאל. התשובה לשאלה מהי משמעותו של תיוג תלויה בניתוח ההשפעה הפסיכולוגית והסוציולוגית של התיוג ובמשמעות האנתרופולוגית והפילוסופית. כאן מתעוררת בעיה לא פשוטה. ניטול את יסודות ההרחקה והמוות שהם עניינו במחקר זה. המוות בספרות חז"ל נתפס ונחווה באופן שונה מהדרך שבו הוא נתפס ונחווה בחברה המודרנית. לעומת החברה המודרנית, הייתה החברה בעולם העתיק ובימי הביניים

חברה שיש לה לכידות חברתית רבה יותר. בעולם המערבי, בעיקר בגלל הפרגמנטציה החברתית, הולכים מנהגי האֲבֵלות ומידלדלים והיום, בארצות המפותחות, האֲבֵלות אינה עוד עניין חברתי כי אם משפחתי ואישי. לעומת זאת, עד לפני כמה מאות שנים, כשהמוות היה צפוי, היה האדם הגוסס מוקף במשפחה ובידידים ובקהילה, המעניקה תמיכה לגוסס ולמשפחתו. המוות היה אז עניין ציבורי ולא אישי, הכאב נספג בחברה כולה ולא רק ביחיד. הטענה היא כי שלא כמו בעבר, אנשים מתכחשים ציבורית וחברתית וגם אישית לקיומם של המוות, הצער האובדן והאֲבֵלות.

כפי שמתברר מתוך הטקסט החז"לי, ההרחקה של המנודה היא תלת־שלבית והיא קשורה במרכיב של מרחק. משלב הראייה של המנודה, דרך השלב שבו מתקרבים למרחק דיבור עמו ועד לשלב שבו נמצאים בגבול ד' אמותיו. אפשר, כמובן, לטעון שקריאה זו עצמה משקפת תמונת עולם מודרנית שבה יש תשומת לב יתרה לאמצעי מְשמוע. ואולם, יש סיבות טובות לסתור טענה זו ולבטלה. ראשית, לא יכול להיות ספק (כפי שהראו כל חוקרי הנידוי לפניי) שמטרתם הכללית של מנהגי הנידוי היא הרחקה. שנית, הטקסט החז"לי, העוסק במנהגי הנידוי, ערוך עריכה כה מוקפדת שאי־אפשר למצוא הסבר טוב יותר לדרך שבה מסודרים מנהגי הנידוי בסוגיה. על כל פנים, גם אם נקבל כי מנהגי הנידוי מסודרים על פי מידת המרחק מן המנודה עדיין עומדת הקושיה במקומה – ההגבלות החלות על ראיית המנודה מרחוק עוסקות בתיוגו ובסימונו. ההגבלות על הדיבור עמו מגבילות, כמובן, את התקשורת עמו. וההגבלות שעניינן בד' אמותיו באות להגביל את המגע הפיזי עמו ולנתק אותו מאנשים אחרים. ואולם, גם כאן עולה בעיית ההקשר – בשלושת מיני ההרחקות המנויים כאן – תיוג, הגבלת תקשורת והגבלת מגע פיזי – יכולים להיחשף הבדלים גדולים בין חברות בעולם העתיק ובין החברה בעולם המודרני. שלוש המערכות הללו יש להן מרכיב תרבותי – היינו, הדרך

שבה מתייגים היא תלוית תרבות – כל תרבות והתיוג המיוחד לה הקשור באותם דברים הניכרים לעין. כך גם אשר להגבלת תקשורת – פעולה שנחשבת בתרבות מסוימת מכלל מערכת יחסים תקינה יכולה להיחשב במערכת אחרת כמגבילת תקשורת. כך גם אשר למניעת מגע פיזי – בתרבויות מסוימות מניעת מגע פיזי מסמנת עניין אחד, בעוד בתרבויות אחרות היא יכולה לסמן עניין אחר. ואולם, לאחר ההבנה של הבעיה הזאת, ברצוני להקטין את רוחבה הן אשר למוות והן אשר לאמצעי הרחקה. ראשית, גם בחברה מלוכדת, חברה שיש לה "רשת חברתית צפופה", העיסוק במוות על צורותיו השונות בא להתמודד עם ההיבט האוניברסלי של חרדת המוות. חרדה זו, הנובעת מהיותנו יצורים אנושיים המוגדרים באמצעות התחלה (לידה) וסוף (מוות), מבטאת את חוסר השליטה שלנו בגורלנו, את הפחד שלנו להישאר לבד, את הפחד שלנו מן הלא נודע, מעונש, ממה שיקרה לאהובינו לאחר מותנו. גם אם היה מותו של אדם יחיד אירוע ציבורי בעולמם של חז"ל לעומת הדחקת המוות בחברה המודרנית, אין בכך כדי לבטל את חרדת המוות כגורם אוניברסלי בחיי בני אנוש. ההקשר השונה מחייב אפוא זהירות בניתוח הטקסטים. ברור כי לא כל מידע מתאים וראוי לשימוש אלא רק כזה המתאים להקשר ההיסטורי שבו אני עוסק. אך הקשר היסטורי שונה זה אינו מבטל את אותה חרדת מוות בסיסית. הפיכתו של המנודה ל"מת מהלך" כוללת בתוכה, מניה וביה, גם את ההתייחסות השונה למוות בחברת חז"ל אולם גם את אותה חרדת מוות אוניברסלית. הבנת החיבור העתיק בין המנודה לאָבֵל מחייבת רגישות לעובדה שהדרך שבה נחווה המוות בחברה המערבית שונה מן הדרך שבה הוא נחווה בחברה המתוארת בספרות חז"ל. ואולם, ברגע שיש טעמים טובים לתת ביטוי לחרדת המוות האוניברסלית – טעמים הנובעים מן הדרך שבה עוצבו הטקסטים עצמם ומן הדרך שבה קראו אותם חז"ל בתקופות שונות – הרי לא היססתי לעשות כן.

שנית, לגבי מרכיב ההרחקה ויסודות התיוג, והגבלת התקשורת והמגע הפיזי הקשורים בהם. במובן מסוים, השאלה פחות כבדה מכפי שנראה מלכתחילה – כאמור, ישנה הסכמה כי מנהגי הנידוי נוהגים בהקשר של הרחקה. עובדה זו מצמצמת את תחום הפרשנות וממקדת את הדיון. זאת ועוד, ההקשר שבו נכתבים מנהגי הנידוי מצמצם גם הוא את תחום הפרשנות. איסור התספורת על מנודה, למשל, קשור בטקסטים החז"ליים לאיסור התספורת שמוטל על האֵבֶל. חוקרים שונים כבר עמדו על קלות שידור המסרים החברתיים באמצעות השיער בהקשר של מנהגי אבלות ביהדות, וגם על היותו מושך תשומת לב. מבחינה זו, ספר זה עושה את המלאכה הצנועה של העמדת האיסורים בהקשרם ופירושם מחדש. בהקשר של תיוג אני משתמש בתיאוריות מודרניות כדי לחדד את מה שהוא כבר מובן מאליו לאחר העמדת מנהגי הנידוי בהקשרם שלהם – שהם באים להרחיק את המנודה. החברה היהודית בתקופת חז"ל הקפידה הקפדה יתרה בגופה ובלבושה. ומכאן ההצדקה לשימוש בתיאוריות המביאות לידי ביטוי את כוחם של ההופעה והלבוש ביחסי כוח בין בני אנוש. שכן, ההגבלות והאיסורים שעוסקים בעניינים אלו בהקשר של הרחקה, מובילים בעצמם לתחום הקשר שבין ההופעה לכוח חברתי. במובן זה, אין כאן אנכרוניזם בהפעלת פרשנות מהקשר תרבותי שונה אלא יש בהבאת התיאוריות כדי להנהיר את מגמת הטקסט החז"לי עצמו. הדברים אמורים גם אשר להגבלת תקשורת – איסור תלמוד התורה החל על המוחרם (ועל המנודה, על פי מסכת אבל רבתי) מתפרש מתוך הבנת משמעותו של לימוד התורה בתקופת חז"ל. דווקא ההבנה של חשיבות תלמוד התורה בהקשר החז"לי מובילה להבנת עומקו של האיסור ועומק השפעתו על המנודה. מתוך ההקשר הזה אני משתמש בתיאוריות המבהירות עד כמה ה"אני" האנושי מכונן על ידי זולתו ועד כמה חוסר ההכרה באדם, אפילו בשיחה אנושית, יש לו השלכות קשות בעבורו. במילים אחרות, השתמשתי בתיאוריות העוסקות בתיוג ובתיאוריות

העוסקות בכינון האני העולות מהדיון בטקסטים החז״ליים עצמם, ולא אפריורית.

ההרחקה שעניינה מניעת המגע הפיזי גם היא, כאמור, יוצרת בעיה. איסור הרחיצה, למשל – הבנתו כרוכה בהכנסתו לתוך הקשר היסטורי ותלויה בנהגי ההיגיינה בתקופת המשנה והתלמוד כפי שהם עולים מתוך ספרות חז״ל. איסורי הגוף והלבוש החלים על המנודה (איסור התספורת, איסור הרחיצה, איסור התכבוסת, איסור נעילת הסנדל) מלמדים על ההקפדה היתרה של חז״ל בדבר הגוף והלבוש. זאת ועוד, בהקשר של הנידוי – המיקוד הוא מלכתחילה בדרך שבה איסורים אלה מרחיקים את המנודה. בעיית ההקשר ההיסטורי מצטמצמת לא רק בגלל ההרחקה הקשורה באיסורי הגוף אלא משום שמתוך ספרות חז״ל עצמה עולה שהייתה חשיבות גדולה לרחיצה ולהיגיינה אישית. כפי שאראה להלן, רחיצה ובתי מרחץ היו דבר מובן מאליו ויומיומי החל מתקופת בית שני. נראה שבתקופת חז״ל המוקדמת אף התירו לרחוץ בשבת, עובדה המלמדת על תכיפותה של הרחיצה ועל חשיבותה.

בסוגיה התלמודית (תלמוד בבלי, מועד קטן דף יד-דף טז) מופיעים איסורי הגוף והלבוש כחלק ממערכת הרחקה ממרחק קצר. הסוגיה תוחמת בעצמה את הדיון בהם – לעומת איסור התספורת, הנדון כחלק מהמנהגים המתייגים את הנוהג אותם, נדונים איסורי התכבוסת, הרחיצה, ואיסור נעילת הסנדל כחלק מאותם איסורים שהשפעתם ניכרת רק ממרחק קצר בין הנוהג אותם ובין החברה. להפרדה הזאת יש חשיבות. בעוד השיער נתפס כמרכיב הרחקה במערכת שבאה לסמן מרחוק את המנודה, הרי איסורי הרחיצה והתכבוסת באים לידי ביטוי רק ממרחק שבו חושים מסוימים יכולים לחוש בהם (חוש הריח, או חוש הראייה למרחק קצר). חיבור זה שבין מצבי הרחקה ובין השימוש בחושים נמצא רק בהקשר של תחושת גועל. במילים אחרות, בחינת מנהגי הנידוי המרחיקים מן המרחק הקצר בהקשר של גועל נובעת מן הטקסט של חז״ל

עצמו. שכן, גועל, שלא כמו רחיות אחרות, הוא עניין שיש לו היבטים פיזיים והוא תלוי תלות מוחלטת בחושים כמו חוש הריח וחוש הראייה. נכון שגועל הוא עניין תלוי תרבות ומה שמגעיל בתרבות אחת (אכילת צפרדעים למשל) לא חייב להגעיל בתרבות אחרת, אבל בהקשר של רחיצה, תכבוסת ונעילת הסנדל מַצוּנת הסוגיה התלמודית עצמה לחיבור שבין הרחקה לַחושים, המופיע גם בתיאוריות על גועל ועל היגעלות. זאת ועוד, האיסור לשבת בד' אמותיו של המנודה, אם בוחנים אותו על רקע ספרות חז"ל, מתברר שיש לו קשר הדוק לגועל – הרחקה מד' אמות נקשרת בחז"ל להרחקה דווקא מאותם דברים הנחשבים מגעילים במספר רחב של חברות – צואה, שתן, גווייה.

ברצוני להעיר עוד הערה קצרה שעניינה ב"קפיצה" שאני מעוניין לבצע מן הטקסטים התלמודיים שאני עוסק בהם לטענה שנטענת על התהליכים הנפשיים שעוברים על המנודה או אלה שהוא אמור לעבור. כפי שהראה דילתיי, חקר מדעי הטבע אינו דומה למדעי האדם (Dilthey 1989: 66). מדעי האדם מכוונים לכל ביטוי של פעילות אנושית, אמנות או ספרות. פעולת הפַרשנות של הביטויים האנושיים הללו אינה פעולה של חקירה מדעית במובן של מדידה, כימות וחישוב כמו במדעי הטבע. אפשר אולי לדבר על "הבנה" (לעומת "הסבר" במדעי הטבע) – הבנה זו מתרחשת כאשר על הטקסט או על הפעולה האנושית מופעלת פרשנות הנובעת מניסיון החיים ולא משיטות מדעיות או מרעיונות מטאפיזיים. ובהשוואה לפרויקט של קאנט – אם הפרויקט של קאנט היה פרויקט לכינון ידע, הרי הפרויקט של דילתיי הוא פרויקט לכינון הבנה עצמית (Palmer 1969: 100). הבנה עצמית זו היא היסטורית – היא נובעת מן הניסיון של בני האדם ומן הציפיות שלהם לעתיד. חייו הפנימיים של אדם הם עניין מורכב – רצון, הרגשה והכרה משמשים בהם בערבוביה ואי־אפשר להחיל עליהם חוקים נוקשים של סיבתיות. הבנה במדעי האדם נוצרת בתהליך של העברה מנטלית, העברה

המתקיימת בגלל האוניברסליות והדמיון של המחשבה האנושית ככזאת. הבנה, משמעותה אפוא תפיסה של ניסיון אנושי חי, חוויה של העולם דרך אדם אחר. בפרשנות ובהבנה של ביטויים אנושיים אנחנו מבינים את העולם, ו"ההיסטוריות" של ההבנה נובעת לא מהתבוננות עצמית אלא מן הניסיון של העבר העוסק באנושי. כלומר, כל הבנה נובעת ממקומו המסוים של האדם בהיסטוריה ומכאן גם שפרשנות של טקסט, אינה אובייקטיבית לגמרי (בגלל ההיסטוריות שלה) ואינה סובייקטיבית לגמרי (כי ההבנה מתבססת על ניסיון החיים ההיסטורי ועל העברה מנטלית של ניסיון החיים של המחבר). מעבר מן הטקסט והפרשנות שלו לתמונת עולם שעוסקת בחוויה של המנודה הוא מעבר "קשה" אך לא בלתי אפשרי. חשוב לי להראות כי הטקסטים שאליהם אפנה יכולים לצייר תמונת עולם חווייתית של המנודה, הכוללת את ניסיונו, ואת תודעתו ובאותה עת גם אסייג קצת, בענווה הראויה, את היכולת לומר משהו על החוויות האלה מתוך הטקסטים.

לסיכום, ניסיתי לפרש ולנתח את הטקסטים מספרות חז"ל מתוך הקשרם. אם הֶקשר זה מוביל לנקודה שיש לה ביסוס במחקרים סוציולוגיים או פסיכולוגיים אזי השתמשתי בהם. מתודולוגיה זו אינה חדשנית, ואם יש חידוש במחקר זה הוא נובע מעצם מהותו – העיסוק בדרכים לשימור סמכותם של חכמים ולכינונה. הספר אינו עוסק בדרכי ההתנגדות לאופן שבו מופעלת סמכות חכמים על היחיד הבעייתי ולא בדרך המורכבת שבה מתבטאת במציאות הסמכות הזאת. כאמור, מטרת הספר לשרטט את המודל ה"אוטופי" (או הדיסטופי) שחכמים עצמם ראו בבסיס דרכי המשמוע שהפעילו. במובן זה, הספר מציג מודל מאוד "מסודר" שבו אין פערים – שיקוף של המודל שאותו הציגו חכמים. המציאות, על מורכבותה, כופפה, מן הסתם, את המודל הזה במקומות שונים ובה גם התבטאו ההתנגדויות של המנודים למודל שהופעל עליהם.

ד

ההבחנה היסודית בספרות חז"ל היא בין שלוש רמות, או דרגות, של הרחקה – נזיפה, נידוי וחרם. אני כותב שלוש "רמות" ולא שלושה סוגים בגלל הניסוח של היחס ביניהם – "תנו רבנן: אין נדוי פחות משלושים יום ואין נזיפה פחות משבעה ימים" (בבלי, מועד קטן דף טז, עמוד א). ההחרמה נתפסת בתלמוד הבבלי כהחרפה של הנידוי – מנודה שלא התרצה לאחר שלושים יום, מנדים אותו שוב לשלושים יום נוספים ולאחר שישים יום אלה – מחרימים אותו (שם). השאלה היא האם ההבדלים בין נידוי וחרם מזה ובין נזיפה מזה הם פועל יוצא של זמן ההרחקה בלבד ופרטים טכניים אחרים או שמא יש כאן מהות שונה לגמרי?

ההבדל בין המוחרם למנודה בבבל מתמצה בשתי סוגיות: תלמוד תורה ואיסור מלאכה. בעוד המנודה מותר בתלמוד תורה עם אחרים, הרי המוחרם אסור. ובמלאכה – בעוד המנודה מותר להשכיר עצמו או לשכור פועלים, הרי המוחרם אסור במלאכה ואין עמו משא ומתן כלל (מועד קטן דף טו, עמוד א). ואולם, במקורות הארץ־ישראליים המוחרם (בארץ ישראל "מנודה" זהה ל"מוחרם" שבבבל – ליבזון תשל"ט־תש"ם: 190) מותר במלאכה – "שוכרין אותו ונשכרין עמו, לא בשביל ליהנות עמו אלא כדי שלא לנעול הדלת בפניו" (אבל רבתי, פרק ה, הלכה יד). עולה כאן דאגה להשארת המוחרם בתחומי הקהילה או בתחום התקשורת הסביר.

יש הטוענים שהנידוי שונה שוני מהותי מן החרם שבו נוספת קללה (הלוי תשל"ה: 153). על פי זה, בעוד הנידוי אינו כולל מרכיב של מאגיה, הרי החרם כולל גם מרכיב מאגי. יש המרככים את ההבדלים וטוענים שבעניין זה ישנה הבחנה בין ארץ ישראל לבבל. בארץ ישראל לא השתמשו בלשון קללה אלא בלשון הרחקה (כמו נידוי) ואילו בבבל השתמשו בלשון קללה (כמו שמתא, מן הארמית, "מיתה" או "שממה") (ליבזון תשל"ט־תש"ם: 185). בכל מקרה,

הטענה היא שלשון שמתא כוללת גם מרכיב של הרחקה ולשון חרם ונידוי כוללת מרכיב של קללה (שם). אכן, לשון ארור משמשת בספרות חז"ל גם לתיאור נידוי גם לתיאור קללה וגם לתיאור שבועה ("תנא – ארור – בו נידוי, בו קללה, בו שבועה" – בבלי שבועות, דף לו, עמוד א). לנידוי לוותה אפוא משמעות מאגית מסוימת כבר בספרות חז"ל אך דומני שבעניין זה ישנה התפתחות היסטורית וכי מקורות חז"ל (הן מבבל והן מארץ ישראל) לא מצביעים על מרכזיותה של הקללה לעניין הנידוי והחרם, וזו תופסת מקום מרכזי יותר לאחר חתימת התלמוד. בתיאורים הבתר־תלמודיים של הטלת חרמי ציבור או חרמים בכלל תופסות הקללה והמאגיה בכלל מקום מרכזי יותר. כך, למשל, אפשר למצוא בתיאורים אלו מרכיבים מאגיים שונים כמו נרות, מיטה של מת או נאדות נפוחים, מרכיבים אשר נעדרים מן התיאורים התלמודיים של נידוי וחרם (תשובות הגאונים, שערי צדק, חלק ד, שער ה, סימן כב). דומה שהאופי המאגי של הנידוי התחזק לאחר חתימת התלמוד כשחרמות נעשו לאמצעי מקובל להשלטת סמכות בקהילה היהודית בימי הביניים. מנקודת מבט זו הייתה ההתחזקות המאגית הקשורה בנידוי ובחרם בכלל, אמצעי הרתעה לאכיפת החרם. על כל פנים, בספרות חז"ל הקללה אינה מרכיב המבחין הבחנה מהותית בין החרם לנידוי, והיסוד המאגי המובהק הנלווה לחרם מופיע רק בתחילת תקופת הגאונים.

נידוי וחרם מוצגים אפוא כשתי קטגוריות התלויות זו בזו – נידוי קל יותר מחרם בשתי הרחקות שעל משמעותן נצטרך לעמוד (איסור מלאכה ואיסור תלמוד תורה), אלא שהצגת הכבלי את הקטגוריות של נידוי וחרם היא הצגה של דרגות הרחקה ולא של **מהויות שונות**. הברייתא כורכת את שתי הקטגוריות יחדיו. מבחינה ספרותית, הברייתא מנוסחת כך שהיא אינה מציגה דיכוטומיה, אלא דווקא התגברות – "מנודה – שונה ושונין לו, נשכר ונשכרין לו, מוחרם – לא שונה ולא שונין לו, לא נשכר ולא

נשכרין לו" (מועד קטן דף טו, עמוד א). הדברים ניכרים בבירור בסיפא של הברייתא – "אֲבָל שונה הוא לעצמו שלא יפסיק את למודו ועושה לו חנות קטנה בשביל פרנסתו" – המוחרם מותר בלימוד לעצמו ובפרנסה כדי קיום מינימלי. העמדה הזאת יוצרת זהות מסוימת בין המוחרם והמנודה ואין היא באה להעמידם כקטגוריות שונות ומובחנות.

היכן עומדת נזיפה ביחס לכך? ראשית, הנזיפה, היא מעשה וולונטרי שלא כמו נידוי וחרם שההתייחסות אליהם היא כאל מערכת הרחקות הנכפית על האדם. המכתם החוזר אשר לנזיפה הוא הביטוי "נהג נזיפותא בנפשיה" (מועד קטן דף טז, עמוד א) – נהג נזיפות בעצמו. אדם מבין שהוא נזוף ואז מרחיק את עצמו. אך מהו אופייה של הנזיפות? מדובר בהרחקה מאותו אדם שביקר במוסווה את מי שנוהג נזיפות בעצמו. דומה כי אין שאר העולם מחויב להרחיק את הנזוף אלא שהנזוף אינו יכול להופיע בפני מי שבעקבות ביקורתו התחיל הנזוף לנהוג נזיפות:

> פעם אחד גזר רבי שלא ישנו לתלמידים בשוק [רבי יהודה הנשיא גזר שלא ילמדו תורה מחוץ לבית המדרש]. מאי דרש? "חמוקי ירכיך כמו חלאים" [שיר השירים ז, ב], מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר. יצא רבי חייא ושנה לשני בני אחיו בשוק, לרב ולרבה בר בר חנה. שמע רבי – איקפד [רבי שמע שרבי חייא הפר את הוראתו והקפיד על כך]. אתא רבי חייא לאיתחזויי ליה [כשבא רבי חייא לראות אותו], אמר ליה: עייא, מי קורא לך בחוץ? [קרא לו בלשון מלגלגת "עייא" במקום "חייא", ורמז לו שיצא החוצה] ידע דנקט מילתא בדעתיה [הבין רבי חייא שרבי לקח את הדבר שעשה ברצינות], נהג נזיפותא בנפשיה תלתיו יומין [והחליט לנהוג נזיפות בעצמו שלושים יום. (בבלי, מועד קטן דף טז, עמוד א)

רבי חייא מבין כי רבי מבקש להרחיק אותו ועל כן הוא אינו מופיע בפניו במשך שלושים יום. בהנחה שרבי נמצא במרחב הציבורי של

תלמידי חכמים ושל הפעילות הציבורית באותם ימים, הרי הנזיפה גרמה לכך שרבי חייא לא היה יכול לגשת לבית המדרש או למקום מושבו של רבי. ואולם, אין כאן חובה לנהוג מערכת של הרחקות כלפי רבי חייא. כמו כן, הנזיפות מתחילה רק בהפעלה וולונטרית של האדם הנזוף. יש כאן קטגוריה אחרת לגמרי של הרחקה הן מבחינת המנגנון של ההרחקה והן מבחינת ההפעלה שלו. נזיפה משמעותה הרחקה מן האדם שנזף והיא מחייבת הבנה של הננזף כי הוא אכן ננזף. כאן מדובר במערכת יחסים אינטימית, שהצדדים בה מבינים זה את זה, וההיררכיה במערכת היחסים גם היא ברורה. ההיבט הפורמלי החשוב של הנזיפה – היותה מוגבלת בזמן – מאפשר פריקת כעסים בתוך מערכת יחסים היררכית.

נקודה זו, בדבר הקשר שבין נזיפות והיררכיה, יכולה לעזור להבין קטע אידיוסינקרטי בירושלמי מועד קטן (פרק ג, הלכה א). מדובר בסיפור הנזיפה הקלאסי המוזכר בירושלמי (ויש לו מקבילה בבבלי) – סיפור נזיפותו של בר קפרא:

> רבי הוה מוקר לבר אלעשה [רבי היה מכבד את בר אלעשה]. אמר ליה בר קפרא: כל עמא שאלין לרבי, ואת לית את שאל ליה? [אמר בר קפרא: כל העולם שואלים את רבי ואתה אין אתה שואל אותו?!] אמר ליה: מה נישאול? [אמר לו: מה אשאל] אמר ליה: שאול: "משמים נשקפה, הומיה בירכתי ביתה, מפחדת כל בעלי כנפים, ראוהו נערים ונחבאו. וישישים קמו עמדו. הנס אמר: הו הו, והנלכד נלכד בעוונו". הפך רבי וחמתיה גחיך [הפך רבי את פניו וראה את בר קפרא מגחך]. אמר רבי: איני מכירך זקן. וידע דלית הוא מתמנייא ביומוי [בר קפרא הבין שלא יתמנה בימי רבי].

קשה להבין מהי ההרחקה מתוך הסיפור – בתלמוד הירושלמי מבין בר קפרא מן המילים "איני מכירך זקן" כי רבי לא ימנה אותו בימיו. בתלמוד הבבלי מפורש שבר קפרא נהג נזיפות בעצמו שלושים יום (מועד קטן, דף טז, עמוד א).

אולי החידה שחר בר קפרא יכולה לשפוך קצת אור על אופייה של ההרחקה. סביב חידה זו שוררת אניגמה רבה:

"הפתרונים שיגעו האחרונים למצוא להחידה הזאת המה לדעתי אינם נכונים. והדברים אינם מכוונים לא על המוות [המוות כמטפורה בתשובה לחידה – י"א], ולא על מידת דינו הקשה של הנשיא. הנני חפץ גם לשער השערה ולהציעה לפני קהל המבינים, החידה מוסבה על 'אמתא דבי רבי' שהיתה מושלת בביתו ומפניה נחתו לפעמים החכמים הישישים והתלמידים הצעירים, ומעשים רבים ספרו על אודותיה ימים רבים אחרי כן" (גרץ תשל"ב: 292). ויש הסבורים כי נשוא החידה הוא בר אלעשה שהיה עשיר וגאוותן ומשתרר בביתו ועל תלמידי חכמים (רבינוביץ ת"ש: 334). וגם: "למעשה הדברים חידה הם ואין בידינו לפתרה" (אלון 1953: כרך ב, 146).

נשוא החידה יכול להיות מנהיגותו של רבי עצמו. בר קפרא מערער על מנהיגותו של רבי ועל הדרך שבה הוא משליט את סמכותו. הוא מבקר את רבי על היותו יונה הנשקפת משמים ואשר מדברת בעיקר בתוך ביתה אך מפחדת מבעלי הכנף האחרים – כאן יש רמז לפחדו מבעלי הממון (כמו בר אלעשה עצמו). בר קפרא ממשיך ומבקר – התלמידים הצעירים או אלה שאינם בני תורה מפחדים אולי מרבי יהודה הנשיא אך ישישים כמו בר קפרא, קמים ועומדים מולו. "הנס יאמר הוי הוי" – הוא רמז לנבואת זכריה על גולי בבל שיעלו ארצה – "הוי הוי ונוסו מארץ צפון" (זכריה ב, י) – אולי מרמז בר קפרא לנבואה זו בגלל המשכה – "כי הנוגע בכם – נוגע בבבת עינו". בכך יכול לרמוז בר קפרא לכך שלרבי אסור לפגוע בו למרות הביקורת שהוא משמיע. אפשרות אחרת היא כי הוא מעודד את רבי לנוס מן הנשיאות כשם שזכריה עודד את גולי בבל שיעלו ארצה. "והנלכד נלכד בעוונו" – הוא רמז לנבואת ירמיה באיכה – "רוח אפינו משיח ה' נלכד בשחיתותם" (איכה ד, כ) והוא ביקורת גלויה על רבי. התשובה:

"איני מכירך זקן" באה להורות לבר קפרא שרבי הבין את ביקורתו המוסווית וכי הוא אכן רואה בו את הישיש שקם ועומד ומתריס כנגד מנהיגותו. הנזיפה באה אפוא כתגובה לערעור על מנהיגותו של רבי. בהשוואה למנגנון הנידוי הפורמלי הנזיפה מצטיירת כגמישה יותר וממילא סיפור הנזיפות של בר קפרא מאמת את ביקורתו של בר קפרא על רבי ועל היותו רך מדי כלפי "בעלי כנף".

על כל פנים, ברור הוא כי הנזיפה שונה שוני מהותי מן הנידוי ומן החרם. מדוע אפוא מוזכרת הנזיפה בנשימה אחת עם הנידוי והחרם? העריכה התלמודית של החומר העוסק בנזיפה, נידוי וחרם מלמדת על מחשבה רחבה של העורך אשר למנגנוני הרחקה – ישנה הבחנה בין נזיפה, נידוי וחרם אך שמירה על מערכת מחשבתית אחת לטפל בהם. אף על פי שהנזיפה שונה שוני מהותי מנידוי וחרם היא נידונה אתם בכפיפה אחת הן בסוגיה הבבלית והן בסוגיה הארץ ישראלית העוסקות בנידוי ובחרם. כאמור, שלא כמו נידוי וחרם המבודדים את המנודה מן החברה, הרי הנזיפה מתוארת כמערכת הפועלת רק בין הנוזף והנזוף. זאת ועוד, הנזיפה מופעלת וולונטרית על ידי הצד החלש לעומת הנידוי והחרם הנכפים על המנודה והמוחרם. כמו לגבי נידוי, שבו המנודה מושווה על פי מגמה אחת לפחות, לכלל עם ישראל במדבר או לציבור הנמצא בתענית כך גם הנזיפה מושווית, על פי דעת אחת בתלמוד הירושלמי, לעם ישראל הנזוף במדבר על ידי האל (ירושלמי מועד קטן, פרק ג, הלכה א). כמו כן, המשותף לכל רמות ההרחקה הוא היותן מענה לערעור בוטה וגלוי על סמכות. סיפור הנזיפה הקלאסי כמו הנידוי והחרם, הוא סיפור ערעור על סמכות. שלושת מנגנוני ההרחקה – הנזיפה, הנידוי והחרם – נדונו בהקשר החברתי הזה – מתן מענה לערעור על סמכותם של חכמים באמצעות דרגות הרחקה שונות ולפרקי זמנים משתנים.

ה

זהו אפוא מבנה הספר: הפרק הראשון מוקדש לסיווג ראשוני של מנהגי הנידוי. לאחר מכן אעסוק בקשר הקדום שבין מוות לנידוי בספרות חז"ל. לצורך הבהרת מושגי המוות וההכרה העוסקים בנידוי אשתמש בדיאלקטיקה של האדון והעבד להגל. כמו כן אעסוק בקשר שבין מלנכוליה לנידוי. לאחר מכן מנותחים כל אחד ממנהגי הנידוי – זהו דיון תיאורטי על מקומם של המנהגים בתוך מערכת הנידוי ועמידה על משמעותם. לוז הפרק הראשון, וגם גרעין הספר הזה כולו, הוא שרטוט התמונה המערכתית של הנידוי ושל ההקשר שלה, וכן תיאור היחס שבין נידוי למוות בספרות חז"ל. בפרק השני אראה כיצד מצב הנידוי הוא מצב מורכב שבו המנודה עדיין פועל־חברתי אך הוא מאבד את הפנים החברתיות שלו. בפרק זה אעסוק באיסור המוטל על המנודה להצטרף לזימון ולמניין, איסור המופיע לאחר חתימת התלמוד, וכן אעיין ב"יהודי כמנודה" לחנה ארנדט ובסיפור נידויו של רבי אליעזר בן הורקנוס. אראה כיצד הנידוי בחז"ל נדון, כמעט תמיד, בהקשר של נראות חברתית, היות שהעלייה לרגל היא ההקשר הבסיסי שבו מופיע הנידוי בחז"ל. הפרק השלישי מוקדש להבנת המשמעות של הפרוצדורה של הנידוי – אראה כיצד בפרוצדורה עצמה מתבטא היחס השלילי, המשפיל והמרחיק כלפי המנודה. בפרק הרביעי תנותח הסוגיה התלמודית המופיעה בתלמוד הבבלי במסכת מועד קטן (דף יד, עמוד ב–דף טז, עמוד א) העוסקת בנידוי – מערכת המשמעות של הנידוי שמתוארת קודם לכן מקבלת ביטוי רב־עוצמה בסוגיה התלמודית הזאת. בסוגיה התלמודית מתוארות עוד שתי דרכים מלבד הנידוי להתמודדות עם גורמים המערערים את היסודות החברתיים – האֶבֶל והמצורע. ניסוח של ההבדלים בין הגישות השונות כלפי הגורמים השונים והבנת ההבדלים האלה בין מערכות המשמוע המתוארות בסוגיה גם הם עניינם של הפרק הרביעי.

הספר כולל קטעים רבים מספרות חז"ל – לשון ארמית השתדלתי לבאר בפשטות. אם הלשון לא הייתה חד־משמעית השתדלתי לציין זאת וכך גם אשר לטקסטים תנאיים הכתובים עברית והדורשים ידע הלכתי מוקדם. כמו כן, נקטתי לשון "הלכה" כאשר מדובר בטקסט מן התוספתא (שהיא חומר תנאי שלא נכנס למשנה ונערך בנפרד) ולשון משנה כאשר מדובר בטקסט מן המשנה.

ביבליוגרפיה

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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