

סיפורו של צער נשי

קריאה מגדרית בסיפור יהודית אשת רבי חייא

ענבר רווה

מאפיין בעייתי ביותר, מבחינה פמיניסטית, של סיפורי התלמוד הוא העלמתן של הנשים: השתקה של קולותיהן והתנסויותיהן, ואי־נראות שלהן. מעניין במיוחד מבחינה זו הוא סיפורה של יהודית, אשתו של רבי חייא, שעל אף אופיו המינימליסטי מעניק לאישה העומדת במרכזו שם וקול, חותר תחת כמה הנחות ונורמות פטריארכליות ושואל עליהן שאלות מטרידות. בתלמוד מובאים שני סיפורים קצרים במיוחד על יהודית. שניהם מציגים דיאלוג בינה לבין בעלה על רקע משותף, והוא צער הלידה הגדול שלה, ולפיכך יש מקום לדון בהם במסגרת אחת. מאמר זה מבקש להציע קריאה מגדרית¹ בסיפורים אלו.

1 בקריאה מגדרית כוונתי להתחקות אחרי האופן שבו מתעצבת במקרה זה הזהות הנשית כמבנה מגדרי וכתוצר תרבותי. המושג "מגדר" הופיע לראשונה בפרסומיהן של פמיניסטיות אמריקניות שהצביעו על המקורות החברתיים של המאפיינים של נשיות וגבריות והדגישו את המרכיב הנורמטיבי וההשוואתי שבהגדרות אלה. ההיסטוריונית החברתית ג'ואן סקוט מציגה את הפוטנציאל התאורטי הגלום בקטגוריה של מגדר שהוא על פי הגדרתה "עיקרון מארגן של יחסים חברתיים המבוססים על "הבדלים בין המינים". היא מותחת ביקורת על ניסוחים תאורטיים רווחים ומוגבלים של הקטגוריה וטוענת כי כדי למצוא את המשמעות של היחסים החברתיים הללו עלינו לעסוק בסובייקט האינדיבידואלי כמו גם בארגון החברתי ולהגדיר את טיב היחסים ההדדיים ביניהם. הספרות, בהתמקדה בסובייקט האינדיבידואלי וביחסיו עם סביבתו, מאפשרת לנו התבוננות מיוחדת שעשויה לקדם את הבנתנו כיצד פועל המגדר. ראו ג' וולך סקוט, 'מגדר: קטגוריה שימושית לניתוח היסטורי', דלית באום ואחרות (עורכות), **ללמוד פמיניזם: מקראה**, תל אביב 2006, עמ' 327-356. מתודות ומסגרות עיון חדשות שהביאה הפרספקטיבה המגדרית לחקר ספרות חז"ל באות לידי ביטוי בחיבורים מרכזיים כגון אלה: ד' בויארין, **הבשר שברות**, תרגם ע' אופיר, תל אביב תשנ"ט; J. Baskin, *Midrashic Women: Formation of The Feminine in Rabbinic Literature*, Hanover 2002; J. Hauptman, *Rereading The Rabbits: A Woman's Voice*, Colorado-Oxford 1998; M. Satlow, *Tasting The Dish: Rabbinic Rhetoric of Sexuality*, Atlanta 1995; T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, Peabody, MA 1996.

ד"ר ענבר רווה היא עמיתת מחקר במכון הרטמן, עוסקת במחקר מגדרי של אגדת חז"ל

את סיפורה של יהודית יש להאיר על רקע הסוגה שבה נכתב ומתוך ההקשר שבו הוא מופיע. חוברות כאן שתי מגמות תרבותיות-ספרותיות, שחבירתן זו לזו יוצרת חלק מן הקושי לזהות קולות נשיים אותנטיים בקורפוס החז"לי: האחת היא קיום ממועט ומקוטע של קולות הנשים בספרות זו, והשנייה נוגעת לסוגה המינימליסטית של מעשי חכמים שבמסגרתה מעוצבים סיפוריה של הדמות.

אגדת חז"ל מכילה סיפורים קצרים מאוד המשופעים בדיאלוגים. הקיצור יוצר חוויית קריאה של מיידיות, של הוויה המתרחשת בזמן אמת בצורה חריפה במיוחד. משכו הקצר של מעשה חכמים הוא תכונה התובעת מיידית את "נוכחותו" של הנמען (הקורא בו).² יחסו של הסיפור אל התמונה הכוללת הוא, מכל מקום, עניין הדורש דיון ופרשנות של הנמען. המינימליזם של מעשי חכמים הוא שם כולל לחסכנות חומרית: קיצור, סיכום, איפוק, פסיחות, חללים ופערים. נדמה שמאפיין זה, יותר מכל מאפיין אחר, מעצב את הרבת-פקודיות של האמצעים הסיפוריים.³ הקריאה שתוצע כאן תעסוק בתפקידם המגוון של האמצעים הסיפוריים ותעניק משמעות לסיפורה של אישה מיוחדת שאינה מקבלת על עצמה את רצון בעלה, חורגת מן המוסכמות החברתיות ומורדת ב"גורל הנשי" הדין אותה לסבל. יהיה זה, באורח מתבקש, ניסיון לשחזר ולהסיק מן החלק הגלוי של השיח את מה שמסתתר מתחתיו.

בנין תחבולות יקנה

הסיפור שאפתח בו מופיע בהקשר של בחינת הציווי "פרו ורבו" ולכאורה הוא גם מספק תשובה לשאלה: מי מצווה? (הגבר). מורכבות יחסו של הסיפור להקשרו בסוגיה שבה הוא משובץ תידון בהרחבה לאחר העיון בסיפור.

הסיפור מופיע בבבלי יבמות סה ע"ב:⁴

מקור	תרגום
יהודית הביתהו דר' חייא הוה לה צער לידה	יהודית, אשתו של רבי חייא, היה לה צער לידה
שנאי נפשה במאנה ואתי לקמיה דר' חייא	שינתה עצמה בבגדיה וכאה לפני רבי חייא
אמרה ליה איתתא מיפקדה אפריה ורביה אי לא	אמרה לו: אישה מצווה על פרייה ורבייה או לא?
אמ' לה לא	אמר לה: לא
אזל אישת' סמא דעקרתא	הלכה ושתתה סם של עקרות
לסוף גליא ליה מילתא	לסוף נגלה לו הדבר
אמ' לה איכו ילדת לי חדא כרסא	אמר לה: הלוואי ילדת לי כרס אחת

קוראת תלמוד', ר' לוי מלמד (עורכת), הרימי בכח קולך, תל אביב 2001, עמ' 28-40; ח' ספראי, 'ציפיות וצפי בלימודי האשה ומגדר בספרות חכמים', שם, עמ' 41-47; ט' אילן, 'ספרות חז"ל ולימודי נשים', שם, עמ' 48-50. עוד ראו E. S. Alexander, 'The Impact of Feminism on Rabbinic Studies', J. Frankel (ed.), *Jews and Gender: The Challenge to Hierarchy*, Oxford 2000, pp 101-118.

2 מאפייני היסוד של הסוגה מתוארים בספרי, ע' רווה, מעט מהרבה, תל אביב 2008.

3 על המינימליזם כמאפיין מהותי של הסוגה ראו שם, עמ' 25-56.

4 נוסח כתב-יד מינכן 141.

לפנינו סיפור עגום על אישה שמצוקת צער הלידה מביאה אותה למקום קיצוני. כיצד יש להבינו? איך אפשר לממש את העושר המקופל בסיפור המינימליסטי הזה? מעשי חכמים הם טקסטים ספרותיים שבאו לעולם כדי לחנך את שומעיהם, אבל הם אינם מציעים מוסר השכל במובן הפשוט של המילה. לא תמיד הם מחנכים לערכים מוגדרים, ולעתים הם מצביעים על מערכת של ערכים סותרים, שאינה מוכרעת בתוך העולם הסיפורי. הדיאלוגיות והקריאה להשתתפות בתהליך אינטנסיבי של פרשנות משרתות תכלית דידקטית גבוהה יותר המשותפת לכל סיפורי הסוגה: חינוך לחשיבה דיאלוגית, לימוד דינמי החותר להבנת האופקים השונים של הטקסט ושל נמענו. קיצורו של סיפור זה, כמו סיפורים אחרים מן הסוגה של "מעשי חכמים", מזמין פעולות של השלמה ומתן משמעות מצד הנמען.⁵

נדמה שפורייתה של אסטרטגיית קריאה דיאלוגיסטית המפעילה את הנמען לנהל דיאלוג טעון עם הטקסט עשויה להתגלות כבר במפגש עם המצג של הסיפור: "יהודית, אשתו של רבי חייא, היה לה צער לידה", שעניינו להציג את הגיבורה ואת הסיטואציה הסיפורית. אפשר לקרוא פתיחה זו כפתיחה קונבנציונלית: דמויות רבות בספרות חז"ל מזוהות וזהיים מוסכמים על דרך קשרן המשפחתי לחכם ידוע. האפיון על דרך קשר משפחתי תורם לעיצוב זהותה של הדמות וממקם אותה ראשית כול במערך מסוים של יחסים חברתיים ומשפחתיים. אך המבט המגדרי מאפשר לקרוא באקספוזיציה גם איכות עלילתית. המילה הראשונה - "יהודית" - מייצגת אישה בעלת שם פרטי המסמן את הגרעין הזהותי הנברל, העומד כשלעצמו.⁶ בה בעת היא אשתו של רבי חייא; כלומר בשלב מסוים היא נהייתה לבת זוגו של רבי חייא, ותוצאת החיבור הכמורטבעי הזה, שבו גבר דבק באשתו והם נעשים ל"בשר אחד", תוצאה שלמעשה מתחייבת מזיווגה - היא שהיה לה "צער לידה".

השלב הבא מציב את יהודית כשהיא מחופשת בפני בעלה הרב והפוסק. על פעולה זו יש לשאול שלוש שאלות עקרוניות: 1. מה מטרת בואה של יהודית לפני רב כלשהו? 2. מדוע היא באה לפני בעלה דווקא? 3. מדוע היא מתחפשת ולמה? מטרת בואה של יהודית לפני רב קשורה בניסיונה להיחלץ ממצוקת צער הלידה שלה. עניינה לברר את מעמדה בנוגע למצוות פרו ורבו ולבדוק את האפשרות להימנע מהיריון נוסף.

בחירתה של יהודית להפנות את שאלתה אל בעלה דווקא עשויה להיות מובנת באמצעות מושגי היסוד של האתיקה הנשית כפי שתיארה אותם קרול גיליגן. עבודתה המשפיעה בנוגע לחשיבה מוסרית של נשים וגברים טוענת כי מערכות חוקים מופשטים לשליטה על התנהגות המנחות את החשיבה האתית של גברים הן זרות ובלתי נוגעות לנשים. המוסר הנשי דוחה לטענתה עקרונות ומושגי צדק לטובת ההנחה של אני איראלי ואכפתי.⁷ כאישה, יהודית חווה את העולם, אם להשתמש במושגיה של גיליגן,

5 על מרכזיותה של הדיאלוגיות כאסטרטגיה ספרותית במעשי חכמים ראו רווה, מעט מהרבה (לעיל, הערה 2), עמ' 57-77.

6 בחירה זו נברלת מהנטייה הרווחת יותר בסיפורי התלמוד לכנות אישה רק "דבייתהו דפלוני".

7 גיליגן היא נציגתו של קוטב אחד בזרם הפמיניסטי התרבותי, שמדגיש את ההבדלים שבין נשים לגברים, על כל המשתמע מהבדלים אלה, ובכלל זה הצורך בפיתוח ובעיצוב של גישות חינוכיות ומשפטיות המתאימות לנשים. מגמה זו התפתחה כביקורת על הפמיניזם הליברלי, שטען לשוויון בין גברים לנשים. ראו ק' גיליגן, בקול שונה, התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האשה, תרגמה נ'

"כמעשה מרכבה של מערכות יחסים יותר מאשר כעולם של פרטים שבו כל אחד עומד בפני עצמו".⁸ סוגיית הפיריון נוגעת מבחינתה לקשר בינה לבין בעלה, למערכת היחסים ביניהם, והיא פונה אליו בהקשר הזה.

ואולם ברור שפנייה זו אחוזה לגמרי בסבך מערכות הכוח התרבותיות-מגדריות. האם התנהגותה של יהודית אכן צועדת בנתיב המוסריות הנשית כפי שתיארה אותה גיליגן? מדוע היא מתחפשת? למה היא מסתירה מבעלה את זהותה? אקט זה, המהדהד את המוטיב המקראי של התחפשותן של נשים, מעצב את יהודית כאישה העומדת בעמדת חולשה ונחיתות מול הגבר שמולה.⁹ כמו הנשים המקראיות גם כאן לפנינו אישה שהמצוקה מפעילה אותה להתעמת רק בעקיפין עם בעל הכוח. מאחר שמדובר בסוג של מניפולציה ברור שיהודית ובעלה אינם עומדים באותו צד של המתרס וממילא הם מוצבים משני צדדיו.

יש לשים לב לפער המידע המצוי כאן. איך ולמה מתחפשת יהודית? נדמה שהלשון "שינתה עצמה בכגדיה" באה לסמן את עצם ההתחפשות יותר משהיא באה לשכנע שהחלפת הבגדים הספיקה כדי למנוע את זיהויה על ידי בעלה. האם מטרתה של התחפשות היא רק למנוע זיהוי שלה ותו לא? במצב עניינים כזה אפשר שהיא מתחפשת לאישה אחרת. אפשרות אחרת היא שיהודית מתחפשת לגבר, אקט שבדומה לפרקטיקה התרבותית של דראג – לבישת בגדי המין השני, תוך שימוש בכיגוד שמסמן תפקיד חברתי – עניינו לבטא את הערך הביקורתי והחתרני שבבסיס הסיטואציה הסיפורית.¹⁰ בצרות של מגדר, אחד הטקסטים המכוננים של התאוריה הקווירית, מערערת ג'ודית באטלר על ההבחנה הבינארית בין תרבות לטבע ובין מין למגדר, בטענה שהקטגוריות "אישה" ו"גבר" הן מלכתחילה קטגוריות פוליטיות ולא "טבעיות".¹¹ הדראג הוא המטפורה האולטימטיבית למגדר, כי הוא חושף את אופיו החקיני. האפקט של הדראג, כפי שטוענת באטלר במאמרה 'חיקוי ומרי מגדרי', הוא "שאפשרויותיו החתרניות ראויות להיות מבוצעות ומבוצעות מחדש על מנת להפוך את ה'מין' שבמגדר לאתר של משחק פוליטי עיקש".¹²

בן חיים, תל אביב 1995, עמ' 49-123. לביקורת על הטיפולוגיה האידאלית של גיליגן ראו ר' אדלר, פמיניזם יהודי, תל אביב 2008, עמ' 82-83.

8 ראו אדלר, פמיניזם יהודי, שם, עמ' 53. הביקורת על גישתה של גיליגן, למשל זו של סקוט, מציגה אותה כנגועה במהותנות וכמי שמגדירה את הניגוד בין אישה לגבר כניגוד בינארי אוניברסלי אשר מייצר את עצמו מחדש ונשאר תמיד מקובע באותה צורה. ראו סקוט, 'מגדר' (לעיל, הערה 1), עמ' 341. נדמה לי שביקורת זו אינה שוללת את הבחנותיה החשובות של גיליגן אלא מחייבת אותנו לבחון אותן בהקשרים ההיסטוריים המשתנים שאנחנו עומדים מולם.

9 דוגמאות למוטיב זה אפשר לראות בסיפוריהן של תמר ושל לאה, שבהם עולה בידה של אישה חלשה להערים על הגבר העומד נחכה ולזכות בזרעו באמצעות התחפשות או הסתרת זהותה האמיתית. צריך להדגיש כי סיפורה של יהודית מהפך את המטרה שלשמה באה ההתחפשות הנשית במקרא: שם – על מנת לזכות בהריון, כאן – על מנת להימנע ממנו.

10 מקור המונח הוא בתקופה השייקספירית, שבה הוא שימש לתיאור גברים הלוכשים בגדי נשים על הבמה, והוא נולד כקיצור של הביטוי 'Dressed As a Girl' (לבוש כאישה). עם הזמן התרחב המונח לשני המינים.

11 ג' באטלר, 'צרות של מגדר', מכאן, 2 (2001), עמ' 202-219.

12 ג' בטלר, 'חיקוי ומרי מגדרי', 'קדר, ע' זיו וא' קנר (עורכים), מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו-לסביים ותיאוריה קווירית, תל אביב 2003, עמ' 343. בספרה קוויר באופן ביקורתי היא טוענת, מתוך הסתמכות על מושג ה"כוח" של מישל פוקו, כי הקטגוריות "זכר" ו"נקבה" מכוננות כאמור באופן חברתי, ושאת הדרכים לשינוי המצב הקיים היא פרווידה מגדרית, בנוסף הופעות הדראג, שבהן גברים מתחפשים לנשים ומדגימים בכך כיצד תפקידים מגדריים הם לא יותר

נדמה לי שפורה יותר להבין את הסיטואציה כהתחפשות מגדרית של יהודית, לנוכח השאלה החוקית-פורמלית שהיא מפנה אל רבי חייא: "אישה מצווה על פרייה ורבייה או לא?" יהודית אינה מספרת סיפור אישי אלא פונה להלכה. הפנייה להלכה מתוך התעלמות מן ההיבט הפרטי של הצער עשויה לעלות בקנה אחד עם ההתחפשות לגבר. נראה שיהודית נוקטת דרך זו משום שהיא סבורה כי מנקודת מבטו של רבי חייא אין מקום להתייחסות לסבל האנושי, ובקשת אמפתיה והזדהות לא תצלח כאן. על ידי פירוש כזה היא מוארת כאישה מתוחכמת היודעת את שלפניה. היא באה לשחק במגרש של בעלה, הוא המגרש ההלכתי, ולנצחו - בו.

קריאה אפשרית כזו מאירה את הצלחתה של יהודית כקשורה באורח דיאלקטי בסבך המגדרי - באמצעות שאילת זהות גברית היא מקבלת את מבוקשה כאישה המבקשת להשתחרר מדפוסי הבניה פטריארכליים הכולאים אותה בגופה וגורמים לה סבל כבד. הסתרת זהותה האמיתית משמעה, בין השאר, הנחת האתיקה הנשית, במונחיה של גיליגן, בצד לטובת שימוש במכניזם של המוסר הגברי על מנת להשיג אינטרס מוגדר. עם זאת יש להדגיש כי מנקודת מבטה של יהודית תמונת המוסר הגברי שרבי חייא מחזיק בו אינה פשוטה כלל ועיקר משום שמשמעה חשד במוסר כפול: אם תשאל אותו שאלה ישירה כאשתו תקבל תשובה ממיץ אחד (המעורבת באינטרסים שלו) ואם תבוא אליו כאחר בלתי תלוי - תקבל תשובה אחרת. על מורכבות זו תינתן הדעת בהמשך הדיון.

מדוע יהודית אינה שואלת שאלה פתוחה, כגון: מי מצווה על פרייה ורבייה? האם גם ניסוחה הוא חלק מן האסטרטגיה שעניינה לקבל את התשובה המבוקשת? איננו יכולים לקבוע בוודאות אם היא יודעת את התשובה לשאלה אם לאו. אפשר שאינה יודעת. ואולם המניפולציה העשויה היטב שלה עשויה להעלות את האפשרות שכמו עורכת דין טובה, יהודית שואלת רק שאלה רטורית שעניינה לקבל פסק שישחרר אותה מן הכורח ללדת שוב. רבי חייא משיב לפי תומו שאישה אינה מצווה על פרו ורבו, ובדיעבד מתברר שבמו פיו הוא גוזר כיליון על צאצאיו העתידיים. התרגיל המתוחכם מאפשר ליהודית לנצל ולפרש את החוק הפטריארכלי לטובתה, כך שדווקא באמצעותו תפטור את עצמה. נוסף על כך שאקט זה מעצב אותה כפרשנית חתרנית של החוק הוא אומר דבר כללי יותר וחשוב ביותר על האופן הסבוך שבו הפטריארכיה מגנה לעתים על נשים מפני עצמה.

כעת יש להרהר מהי משמעות תפיסתו של רבי חייא וכיצד היא נשמעת באוזניה של אשתו. האם יהודית זקוקה לפסק רק כחותמת חוקית למעשיה? האם העובדה שהיא אישה שאינה מחויבת משמשת פרצה ממשית שתוביל לישועתה וממחישה את הפן הפרו-נשי שבאי-החייב? או שמא היא שומעת בה ביטוי לגישה פטריארכלית שלמה הנוגעת למעמדן של נשים בכלל ולשותפותן בתהליך ההתרבות בפרט? האם זהו הרגע שבו מבינה יהודית שהיא אינה מוכנה לשאת בסבל על מנת להיות רק כלי, מכשיר, על מנת לזכות אותו במצווה? האם זה המקום שבו היא מבינה את עומק הפרספקטיבה של מי שרואה בה אמצעי - ולא שותפה?

ממוסכמות חברתיות. פרודיות אלו מעקרות, לטענתה, את כוחן של המוסכמות המגדריות ומציגות אותן כשרירותיות, ומכאן פתוחה הדרך לשינוין.

השלב העלילתי הבא הוא המעשה. יהודית שותה סם של עקרות. כנראה מדובר באמצעי מניעה המכונה במקומות אחרים כוס של עקרין.¹³ כוס של עקרין שימש בעיקר לגרימת עקרות ולמניעת היריון אצל שני המינים.¹⁴ יש להגיש את מידת החירות שנוטלת לעצמה יהודית בבואה אל המעשה. כלומר היחס בין הפסק שהיא אינה מצווה על פרו ורבו לבין שתיית סם עיקור בוודאי אינו פשוט. מכל מקום, אף שהיא מציגה שאלה כללית, תפיסת המוסר והחוק שלה פרטית והקשרית לחלוטין, כפי שנלמד ממעשיה ולא מפנייתה לבעלה.

גם השלב הבא של הסיפור פותח פערים רבים במינימליזם שבו הוא מנוסח: "לסוף נגלה לו הדבר". מה התגלה לרבי חייא? האם הסיפור כולו (כלומר סיפור ההתחפשות וכו') או רק העובדה שאשתו עקרה? כיצד התגלה הדבר? מה התרחש בנפשו ובתודעתו של הדמויות הפועלות עם הגילוי? ומה פירוש האמירה של רבי חייא החותמת את הסיפור: "הלוואי ילדת לי כרס אחת", ובאיזה טון היא נאמרת? האם עלינו להתמקד בסינקדוכה¹⁵ "כרס", שמייצגת את תוצר ההיריון - הוולד - באמצעות הכלי המכיל אותו, ולחשוף באמצעותה את התפיסה האינסטרומנטלית של הנשי בעמדתו של רבי חייא? או שמא נמקד את הקריאה דווקא במילה בעלת המטען הרגשי "הלוואי" ונסיק ממנה על יחסו הרגשי העמוק של רבי חייא לאשתו ולילדים שהיא יולדת לו? כך או אחרת, נראה לי שמידת האמפטיה אינה מידתו של רבי חייא כאן; או שאין הוא מודע לגודל צערה של אשתו או שהוא בוחר להתעלם ממנו. דומה שהסיפור מאיר את יחסי הזוגיות הבעייתיים של רבי חייא ויהודית ומעלה שאלות נוקבות על מידות השותפות והיושר שבהם.

האם יש לסיפור הזה לקח מוסרי מוגדר? או שמא ברגע שהדגש מועתק מכוונת הטקסט אל תיאור מעשה הקריאה נפתחות כאן אפשרויות פרשנות מגוונות? דומני שהפערים הרבים שהוארו במהלך הדיון מאפשרים יותר מקריאה מסתברת אחת. האינטרס המגדרי שהנחה את הקריאה מאפשר לזהות כאן את סיפור מצוקתה הגדולה של אישה שצער הלידה הביא אותה למקום של מרד בסבל. הוא מגלה בדמותה של יהודית אישה שאינה משלימה עם רוע הגזרה ועושה מה שלא ידה לעשות על מנת להשתחרר מן המשאלות הפטריארכליות הכופות עליה את גופה בניגוד לרצונה. אפשר לקרוא פה סיפור על אישה שעשתה עם עצמה מעשה של תיקון ושבה להיות זהות עצמאית, נבדלת, שאינה מקבלת את ההתניות המוחלטות של הנורמות החברתיות המגדירות אותה.

דומה שהתאוריה של גיליגן בדבר שלבי ההתפתחות הנפשית של האישה עשויה להאיר היבט נוסף בפעולתה של יהודית. לדבריה, נשים מגדירות את זהותן לכתחילה באמצעות מערכות יחסים, אינטימיות ודאגה לזולת. רק בשלב בוגר של התפתחותן הן מתמודדות עם כוחה המשמעותי של האינדיבידואליזם ועומדות על זכותן להכליל את

13 תוספתא יבמות ח, ב; שבת קט, ב.

14 לעתים שימשו עיקרים אלו גם לרפואת מחלות שאינן קשורות לפוריות, כגון ירקון וזיבה, אם כי הם גרמו בעקיפין לעקרות, ראו שבת יד, ג. אליבא דחכמים השימוש בכוס של עקרין היה מוכר ונפוץ כבר בראשית ההיסטוריה האנושית, ולמך השתמש בו להשקות את צילה כדי שיוכל לשמש עמה מבלי שתתעבר, וכך נהגו גם אנשי דור המבול. ראו בראשית רבה כג, ג.

15 סינקדוכה היא אמצעי סגנוני שמשמש בשפה הפואטית, והוא מבוסס בין השאר על שימוש בחלק כדי לייצג את השלם, כגון "ביקש את ידה" במשמעות של ביקש לשאת אותה לאישה.

עצמן ואת צורכיהן הנברלים במסגרת המעורבות הבינאישית.¹⁶ אפשר שיהודית של "אמצע החיים" היא אישה העומדת על זכותה להימנע מהיריון בלי שההאשמה של אנוכיות תרדוף אותה מבפנים כל ימיה.

ברור עם זאת שהסיפור יכול להיות מובן רק בהקשר של יחסי הכוח המגדריים שבמסגרתם מוצבת השאלה אם האישה רשאית להכריע להימנע מתהליך שגורם לה סבל גופני רב. אדרבה, הסיפור מתאר מציאות שבה תלותה של האישה ברב או בגבר ובפסיקתו ברורה - המעשה שלה לכאורה לא היה נעשה לולא קיבלה ממנו אישור לפטור מהיריון. יהודית מזכירה לנו כי הסמכות מבוססת על כוח, ולכוח יש משמעויות קיומיות. סיפורה הוא סיפור של אישה המתמרנת את הסמכות על מנת להשיג את מבוקשה.

אחור וקדם ציערתני - הסיפור בהקשרו

מתני'. האיש מצווה על פריה ורביה, אבל לא האשה; רבי יוחנן בן ברוקה אומר, על שניהם הוא אומר: (בראשית א') ויברך אותם אלהים ויאמר להם [אלוהים] פרו ורבו.

גמ'. מנא הני מילי? אמר ר' אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון, אמר קרא: (בראשית א') ומלאו את הארץ וכבשוה, איש דרכו לכבש, ואין אשה דרכה לכבש. אדרבה, וכבשוה תרתי משמע! אמר רב נחמן בר יצחק: וכבשה כתיב. רב יוסף אמר, מהכא: (בראשית ל"ה) אני אל שדי פרה ורבה, ולא קאמר פרו ורבו. ואמר רבי אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון: כשם שמצווה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצווה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע. רבי אבא אומר: חובה, שנאמר: (משלי ט') אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאבהך. וא"ר אילעא משום רבי אלעזר בר' שמעון: מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום, שנאמר: (בראשית נ') אביך צוה וגו' כה תאמרו ליוסף אנא שא נא וגו'. ר' נתן אומר: מצוה, שנאמר: (שמואל א' ט"ז) ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני וגו'. רבי רבי ישמעאל תנא: גדול השלום, שאף הקדוש ברוך הוא שינה בו, דמעיקרא כתיב: (בראשית י"ח) ואדוני זקן, ולבסוף כתיב: ואני זקנתי...¹⁷ יהודה וחזקיה תאומים היו, אחד נגמרה צורתו לסוף תשעה, ואחד נגמרה צורתו לתחלת שבעה; יהודית דביתהו דר' חייא הוה לה צער לידה, שנאי מנא ואתיא לקמיה דר' חייא, אמרה: אתתא מפקדא אפריה ורביה? אמר לה: לא. אזלא אשתיא סמא דעקרתא, לסוף איגלאי מילתא, אמר לה: איכו ילדת לי חדא כרסא אחריתא; דאמר מר: יהודה וחזקיה אחי, פזי וטוי אחוותא.

במחקר הספרותי של מעשי חכמים טרם הודגש דיו האופן שבו יחסי הטקסט והקונטקסט עשויים לשנות את משמעויותיו של סיפור נתון או לפתוח אותן לכיוונים פרשניים נוספים. כדי לעמוד על כך במקרה שלפנינו יש להביט בהקשר הרחב שבו נתון הסיפור. הערות הגמרא המקיפות את הסיפור מתייחסות למידע שמשמע ממנו

16 ראו גילגין, בקול שונה (לעיל, הערה 7), עמ' 144-164.

17 הקטע המדולג כולל סיפורים שבהם דווקא האישה דורשת ילדים והבעל אינו יכול לספקם.

סבלה החריג של יהודית. התלמוד מציין כי היא עברה היריון קשה מן הרגיל בנושאה בבטנה תאומים שנולדו בהפרש זמן גדול זה מזה. זאת ועוד, מן הטענה המובאת לאחרי הסיפור מתברר כי לא זו בלבד אלא שיהודית ילדה שני זוגות תאומים, שני בנים ושתי בנות. אם לידה של ולד אחד יש בה צער גדול, הרי במקרה של צער הלידה של יהודית, מדובר בחוויה קשה במיוחד, ומובנת חרדתה מפני חזרתה. מנקודת מבטה של אישה זו רק הפסקה מוחלטת של האפשרות להרות תענה על מצוקתה.

אמנם ההנחה שאפשר להבחין הבחנה ברורה וחד-משמעית בין מה שנמצא בתוך הטקסט ובין מה שמחוצה לו לוקה בנאיביות פרשנית והיסטורית כאחת, אבל כדאי להבחין בכך שהסיפור גופו פותח במילים "יהודית אשתו של רבי חייא", ואת המידע בדבר צער הלידה שלה הוא מוסר בלקוניות שאינה זוקקת הסבר: "היה לה צער לידה". בעיניי, יש מקום לחשד כי הפרשנות המתבססת על העובדות ההיסטוריות-ביוגרפיות המוצבת לפני הסיפור ולאחריו באה למוסס משהו מן הרדיקליות שלו. בהערות הנותנות משמעות, לכאורה, לצער הלידה החריג שלה, אפשר לראות ביטוי מטפורי לתנועת המלקחיים שבה משתיקה הגמרא את זעקתו של הסיפור ואת חומריו הביקורתיים. כאילו אמר העורך: יהודית היא מקרה קיצוני שאי אפשר ללמוד ממנו דבר. האומנם? דבר אחר הנובע מהסמכת העובדות הביוגרפיות-היסטוריות לסיפור הוא שהקשר מפרשו לא כסיפור העוסק בחיוב המעשי של מצוות פרו ורבו אלא כסיפור שעיקרו המחזה של יחסי הכוח בין המינים בהקשר של לידה והולדה. כשחכמים דנים בשאלה כמה ילדים יש להוליד על מנת לצאת ידי חובה הם נחלקים אם מדובר בכך ובת או בשני זכרים. בגרסה אחרת המחלוקת היא אם מדובר בכך ובת או בכך או בת.¹⁸ על פי ההקשר הביוגרפי הניתן לסיפור ברור שרבי חייא ויהודית יצאו ידי חובת המצווה. אם כן, לא מדובר פה בעניין קיומי-דתי אלא בעניין פוליטי-מגדרי.

הסוגיה שבה משוקע הסיפור מתייחסת למשנה: "האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה. רבי יוחנן בן ברוקה אומר: על שניהם הוא אומר (בראשית א) 'ויברך אותם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו'". חז"ל ייחסו חשיבות אדירה למצווה זו, שהיא המצווה הראשונה בתורה. הם ראו את ההימנעות ממנה כשקולה לשפיכות דמים ולמיעוט צלם אלוהים בעולם.¹⁹ מקומה המרכזי של האישה בתהליכי הפיריון מציב לכאורה את הציפייה לשותפותן של נשים בחיוב. ברקע הדיון התלמודי אם יש לחייב את האישה במצווה זו או שניתן לפטור אותה ממנה עומדת שאלה ערכית הנוגעת להיגיון הניצב בבסיס הפטור לנשים בתחום מהותי כל כך לזהותן המגדרית - ההיריון והלידה.²⁰ מבחינה זו מעוררת למחשבה הארגומנטציה המפוארת של הגמרא, המנסה לחמוק מפשט המצווה שבמקורה המקראי נאמרה באורח שוויוני לאיש ולאישה.

18 משנה יבמות ו, ו; תוספתא יבמות ח, ג. להלכה נפסק כי מספיק להוליד בן ובת כדי לקיים מצווה זו, ראו רמב"ם, משנה תורה, הלכות אישות, טו, ד.

19 על צלם אלוהים ופרייה ורבייה ראו י' לורברבוים, צלם אלהים, ירושלים ותל אביב 2004, עמ' 397-386.

20 זוהי אחת הדוגמאות המפליאות ביותר של פרשנות מדרית נשים בתחום ההלכה. תמימות דעים שררה בקרב הפוסקים לאורך הדורות באשר לפטור של נשים ממצוות פרו ורבו, וראו רמב"ם, משנה תורה, הלכות אישות, טו, ב, י. לדיון נוסף בעניין זה ראו מ' ליבוויץ, 'פרו ורבו ומלאו את הארץ', ד' אריאל, מ' ליבוויץ ו' מזור (עורכים), ברנך שעשני אשה? האשה ביהדות מהתנ"ך ועד ימינו, תל אביב 1999, עמ' 129-137.

אסתר פישר, שעסקה בפטור זה, דנה בסוגיה ומציגה כרקע להבנתה את שתי המגמות העיקריות בהנמקת הפטור של נשים ממצוות מסוימות. האחת רואה בפטור סימן של נחיתות שהיא תוצאה או גורם של היררכיות חברתיות. מגמה זו מייצרת ציפייה להשוות את חיובי הנשים לאלו של הגברים כדי לתקן את ההיררכיה, ובאופן מתבקש היא עשויה לגלות את העמדות החז"ליות הסוברות שנשים חייבות במצווה. לעומת זאת יש גישה שאינה רואה בפטור נחיתות אלא שונות המצביעה על ייעוד ומהות נבדלים של נשים וגברים. גישה זו אינה מבקשת לתקן את המצב על ידי חיוב של נשים, אלא מאדירה דווקא את מצב הפטור. גישה זו תראה במגמה החז"לית ובעמדה ההלכתית שבאה בעקבותיה דבר הנובע מהתחשבות באישה ודרישת טובתה.²¹ כעת נבחן אילו משמעויות אפשר לגזור ממעשה המרכבה של העריכה. באופן פשוט, וכך אולי נטו לומדי הגמרא מימים ימימה להבין, אפשר לראות בשיבוצו של הסיפור על יהודית בהקשרו ביטוי להכרה שהיריון ולידה כרוכים לעתים בסבל פיזי ונפשי גדול של האישה (ובעולם הקדום – לעתים מזומנות גם במוות). הכרה זו מביאה לראיית הפן הלא מוסרי שבחיוב נשים במצווה.²² לפי הצעה זו, הסיפור עשוי לתת גיבוי וחיזוק לדעת תנא קמא, שסובר כי נשים פטורות. אילו לא הפטור מן המצווה הייתה יהודית נידונה להמשך הסבל.

עם זאת התבוננות קרובה יותר במרקם הסוגיה מאפשרת הבנה של מגמה שונה והיא דחיית דעת תנא קמא או החלשתה.²³ דומה שלסיפורה של יהודית יש תפקיד חשוב בקריאה כזו של המהלך. החלק הראשון של הסוגיה מבקש להשלים את הפער שנוצר במשנה בין שתי העמדות התנאיות המוצגות בה – זו של תנא קמא, הגורסת פטור לנשים, וזו של רבי יוחנן בן ברוקה, הגורסת שגם האישה מחויבת בפרייה ורבייה. החלק הבא של הסוגיה לכאורה אינו קשור לנושא העיקרי שלה. מובאות בו מימרות נוספות משמו של רבי אילעא משום רבי אלעזר ברבי שמעון, אבל דווקא בו נמצא, כמסתבר, הד משמעויות לסיפורה של יהודית ולהבנת תפקידו.²⁴

בחלק זה מובאות מימרות שהמכנה הרעיוני המשותף להן הוא העובדה שלעתים השלום והרגישות האנושית חשובים יותר מאמידת האמת. כלומר בנסיבות מסוימות עדיף לשקר, או בלשון הסוגיה: "לשנות מפני השלום". במקומות נוספים בספרות חז"ל נמצא התייחסויות לשקר כאמצעי להשגת שלום. מעניין כי תחום המגדר, ובאופן ספציפי יותר – היחסים שבין איש לאשתו, הם זירה מיוחדת שבה, על פי שיטות מסוימות, מותר לשקר על מנת להשכין שלום.²⁵

אם נרצה לטעון שלעניין זה משמעות ספציפית בהקשר שאנו דנים בו, מתבקשת מאליה השאלה מהי האמת שמוטב שלא לאומרה. לכאורה אפשר, כפי שטוענת פישר,

21 א' פישר, 'פטור נשים ממצוות "פרו ורבו"', להיות אשה יהודייה, ג, ירושלים 2005, עמ' 199-212.

22 כזו היא למשל גישתו של ר' מאיר שמחה מדוינסק, ראו משך חוכמה, נח, טז.

23 חשוב לציין בהקשר הזה את תמיכתה של המסורת הארץ ישראלית בדעת רבי יוחנן בן ברוקה, ראו ירושלמי יבמות ו, ו; בראשית רבה ח, יב.

24 זוהי תופעה רווחת בספרות התלמודית, ועם זאת ארצה לטעון כי מלבד הקשר הטכני הזה יש כאן קשר מהותי בין חלקי הסוגיה. גם ורמוט סבורה כי להבאת שלוש המימרות משום אותו חכם עשוי להיות טעם מטרים למה שהובא בהמשך הסוגיה, ועל כך ראו ת' ורמוט, 'האם חלה מצוות פרייה ורבייה על נשים? יבמות סה ע"ב-סו ע"א', דיבור המתחיל, 1 (תשס"א), עמ' 47-52.

25 מלבד מקרה אברהם ושרה בסוגייתנו ראו ספרי במדבר פסקא מב לעניין סוטה, ובמדבר רבה יא, ז לעניין מנוח ואשתו. בהקשר מגדרי אחר ראו הירון המפורסם ב"כלה נאה וחסודה", בתובות יא ע"א.

שהעניין מוסב על המחלוקת בין תנא קמא לרבי יוחנן בן ברוקה. אם כן לפנינו שתי אפשרויות פרשניות: 1. דברי תנא קמא הם אמת שיש להסתירה משום שהם יאפשרו לנשים חופש בחירה בעניין זה. 2. דברי רבי יוחנן בן ברוקה הם האמת שיש להסתירה כי הם יאפשרו לנשים לחוש נחשבות, או לחלופין, ייקחו מהן את חופש הבחירה בתחום זה.²⁶

הקשר בין הרעיון של "שינוי מפני השלום" לסיפורה של יהודית הוא ענייני ומילולי כאחד. המימרות עוסקות באי-אמירת האמת בהקשר של הימנעות מעימות בתוך מערכת יחסים נתונה, והסתרת זהותה של יהודית עשויה להתפרש כך. הקשר המילולי הנרקם בין הטקסטים הוא הפועל לשנות: כאן "לשנות בדבר השלום" וכאן "שנאי נפשה במאנה". לפי זה אפשר להציע שהסיפור תומך בשתי אפשרויות ערכיות שונות, שתיהן מסייגות או דוחות את עמדת תנא קמא: 1. אף על פי שדעת תנא קמא היא אמת – העובדה שרבי חייא לא הסתירה מפני יהודית היא בעייתית כי היא גרמה לה לעקר עצמה. אם לא תוסתר אמת זו, כך לכאורה מעיד הסיפור, נשים ינצלו את המצב ומקצתן יימנעו מללדת. 2. סיפורה של יהודית הוא עדות למוסריותה העמוקה כמו גם לפרקטיות של עמדת רבי יוחנן בן ברוקה. בעייתית לגייס את הנשים למשימה הקשה של ההיריון והלידה בלי לזכות אותן במצווה. אי אפשר להשאיר להן את הקללה "בעצב תלדי בנים" ובה בעת לקחת מהן את הזכות שבשנות פרות ורבו. במוכן זה אפשר לראות בסיפור ביקורת על עמדת הרוב ותמיכה בעקיפין בעמדת המיעוט שבמשנה.

מבחינה אחרת, מטא-פואטית משהו, אפשר לראות בחלק זה של הסוגיה ביטוי כמעט הצהרתי של עמדה מוסרית נשית המושפעת מהקשרם של דברים וממערכות יחסים כפי שתיארה אותה גיליגן. התפיסה של "מותר לאדם לשנות בדבר השלום" מובנת כאן כתפיסה של חסד הגורסת כי במקרה של עימות בין השלום לאמת גובר השלום. כפי שמספרים חכמים במקום אחר, דילמה זו שבין העדפת האמת להעדפת החסד הוטבעה בעולם עם בריאתו:

א"ר סימון בשעה שבא הקב"ה לבראות אדם הראשון, נעשו מלאכי השרת כיתים וחבורות מהם אומרים יברא, ומהם אומרים אל יברא. ה"ה חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו (תהילים פ"ה יא). חסד אומר יברא שהוא גומל חסדים, אמת אומר אל יברא שכולו שקר, צדק אומר יברא שעושה צדקות, שלום אומר אל יברא דכוליה קטט, מה עשה הקב"ה? נטל אמת והשליכה לארץ, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: רבון העולמים, מה את מבזה אלטיכסייה (חותם) שלך, תעלה אמת מן הארץ, ה"ה "אמת מארץ תצמח (שם שם יב).²⁷

נרמה לי שיהודית עשויה להיות מזוהה עם המימרה המופיעה בסוגיה: "כשם שמצווה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצווה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע". כלומר צריכה להיות תלות בין תוכן האמירה לשומעה, לנמענה. את התחפשותה אפשר לקרוא כביטוי מתוחכם של תפיסה זו – היא מצליחה לשנות את הסיטואציה על ידי שינוי

26 פישר, 'פטור נשים' (לעיל, הערה 21), עמ' 209.
27 בראשית רבה ח, ה, מהדורת תיאודור-אלבק, חלק א, עמ' 60.

"זהותו" של הנמען. באורח אירוני השקר שלה חושף את האמת שלו, ודבר זה מאפשר את החסד שהיא עושה עם עצמה.

מתחת לקולות הפטריארכליים הבולטים בסוגיה זו מפעפעים אפוא קולות אחרים שהקשבה להם חיונית וגואלת כאחד. פמיניסטיות יהודיות בימינו הבוחנות תחומים אלה של ההלכה הנדרשים לפרייה ולרבייה, עשויות להרוויח מן העיון בסיפורה של יהודית בהקשרו. אין ספק שהדברים משקפים מצד אחד שיקולים גבריים ללא תשומה ישירה של תובנות נשיות.²⁸ מצד שני העובדה שתפקידה של האישה ברבייה מוגדר בכך שהיא מאפשרת לבעלה לקיים את מצוות פרו ורבו מוארת בסוגיה באופן רב-משמעי, והיא עשויה ללמד על ביקורת אנטי-פטריארכלית הזורמת מתחת לפני השטח הגלויים של הטקסט. מבחינה זו נענית קריאתי לאתגר שניסח דניאל בוירין, שעל פיו יש לראות בטקסטים החז"ליים ניסיונות שנכשלו להציע פתרונות אוטופיים למתחים תרבותיים.²⁹

אין זה בכוחה של אמך

טרם שאדון בסיפור השני על יהודית יש לעמוד על הבעייתיות הספרותית הנוגעת להסמכת סיפורים העוסקים באותה דמות ולקריאתם בהקשר אחד. מעשה חכמים הוא כמעט תמיד יחידה סיפורית קצרה המתארת אפיזודה מצומצמת מחיי הגיבור. יחידה שכזאת לרוב אינה מגדירה עצמה על ציר היסטורי, כלומר היא אינה מתייחסת לתארוך המאורע המסופר ביחס למאורעות אחרים בחיי הגיבור. הסיפור אינו בונה נרטיב העוקב אחר גיבורו מראשיתו ועד אחריתו. אפשר להניח שרסיסי הביוגרפיה של הדמות המפוזרים בספרות חז"ל היו ידועים לנמעני הסיפורים, אבל הפרטים הביוגרפיים הנמסרים בהם משועבדים בדרך כלל לנסיבות המיוחדות של המסגרת הסיפורית. פרטים אלה אינם באים להעשיר את ידיעותינו על הדמות - סביבתה, קשריה המשפחתיים והחברתיים, השכלתה וכדומה. תפקידם מעוגן בענייני המסוים של הסיפור, בסיטואציה הייחודית לו. אלון גושן-גוטשטיין³⁰ כופר בערכם ההיסטורי של הפרטים המסופרים במעשי חכמים וטוען כי מקורות רבניים אינם מוסרים בהכרח עובדות היסטוריות על הגיבורים, אבל הם ממחישים את תחומי העניין התרבותיים הבאים לידי ביטוי בסיפורים המסופרים על אודותיהם. כלומר, המגמות הרעיוניות המשתקפות בסיפור על דמות מסוימת עשויות ללמד על עולמם של המספרים יותר מאשר על גיבורי הסיפורים עצמם.

במעשי חכמים נוצר מתח כללי בין מרכזיותה של הדמות, שהביוגרפיה שלה (כסיפור ארוך יחסית) עומדת ברקע הסיפור, ובין הנורמה האסתטית של משך טקסט

28 ראו בעניין זה דבריה של ת' רוס, ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם, תרגמה ר' בר-אילן, תל אביב תשס"ז, עמ' 406.

29 בוירין, *הבשר שברוח* (לעיל, הערה 1), עמ' 23.

30 A. Goshen-Gottstein, *The Sinner and the Amnesiac: the Rabbinic Invention of Elisha Ben Abuya and Elazar Ben Arach*, Stanford, CA 2000, pp. 8, 14. וראו הסתייגותו הכללית מן המושג הקלטי של הביוגרפיה בהקשר החז"לי שם, עמ' 10-11. על תפיסת הביוגרפיה בעולם הקדום, ראו גם: J. L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore 1999, p. 6.

קצר.³¹ נדמה כי יותר מכל תכונה פואטית אחרת, המינימליזם של מעשי חכמים אינו מאפשר להכיל בסיפורים אלה מתכונת ביוגרפית שלמה, אלא לכל היותר שלב זה או אחר שלה.³² כמו בסיפורי המקרא, גם במעשי חכמים אין מוטיבים חופשיים. כלומר, המספר לעולם לא ימסור פרטים על דמות מסוימת שאינם נחוצים לעיצוב הסיפור. ההתרכזות בעיקר והשימוש במוטיבים קשורים בלבד הם המעצבים את האידאל האסתטי של פואטיקה מינימליסטית זו.³³

הדיון בביוגרפיה בספרות חז"ל עומד אפוא בסימן שני המאפיינים המרכזיים של טקסטים אלה: מצד אחד, המינימליזם של מעשי חכמים, שמתארים מקטע מסוים בלבד מחיי הדמות (בין שהוא ברזי בין שהוא היסטורי), ומצד אחר, קיומו של צֶבֶר סיפורים על דמות נתונה בתוך אותו עולם ספרותי. בכמה מן המקרים הסיפורים סותרים זה את זה, ובמקרים אחרים אין הם מתחברים זה לזה בפשטות ואי אפשר להכריע בנוגע למיקומם על הציר ההיסטורי-הכרונולוגי.

בצד ההסתייגויות שנרשמו לעיל נראה כי מודעות למידע התרבותי האגור בקהילה על אודות דמות כלשהי, החורג ממסגרת הסיפור הבודד, חשובה במקרים לא מעטים להבנת הדינמיקה של תהליך הקריאה שלו. במקרה הנדון, כאמור, לא מדובר רק בשני סיפורים העוסקים באותן דמויות אלא גם הרקע האקספוזיציוני שלהם משותף. במובן מסוים אפשר לקוראם כשתי וריאציות על נושא.

הסיפור השני על יהודית מצוי בבבלי קידושין יב ע"ב:

מקור	תרגום
יהודית דביתהו דרבי חייא, דהנה לה צער לידה	יהודית אשתו של רבי חייא שהיה לה צער לידה
אמרה ליה: אמרה לי אם: קיבל ביך אבוך קידושי כי זוטרת	אמרה לו: אמרה לי אם: קיבל כך אביך קידושין כאשר היית קטנה
אמר לה: לאו כל כמינה דאימך דאסרת לך עילואי	אמר לה: אין זה בכוחה של אמך שתאסור אותך עליי

הסיפור מופיע במסגרת דיון שעניינו שאלת תקפותם של נישואין ראשונים או שניים מחמת טענה כלשהי, והמעשה מובא כדוגמה לדחיית טענה המערערת על תקפותם של הנישואים הנוכחיים באמצעות עדות על קיומם של קידושין קודמים. רב חסדא מביא את סיפורה של יהודית כתקדים לדחיית הפקעתם של נישואים שניים מחמת העדות על נישואים קודמים. סיפור זה, שאירע עשרות שנים לפני זמנו של המספר, משמש

31 'אבן, מילון מונחי הספרות, ירושלים תשל"ח, עמ' 27, מגדיר "סיפור ביוגרפי" כיצירה שהיא לרוב בעלת היקף ניכר. רובינשטיין, סיפורים תלמודיים (לעיל, הערה 30), מעמיד את המודל הביוגרפי כמודל חשוב לקריאתם של מעשי חכמים ועומד על כך שההבדל בין ביוגרפיות בעולם הקרום לבין מעשי חכמים הוא בכך שהביוגרפיות ארוכות יותר.

32 'ע' מאיר, 'הדמויות הפועלות בסיפורי התלמוד והמדרש (על פי מדגם)', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז, עמ' 375. 'ע' יסיף, סיפור העם העברי: תולדותיו סוגיו ומשמעותו, ירושלים 1994, עמ' 122-137, בוחן את סיפור העם העברי ומסווג חלק ניכר ממה שמכונה כאן "מעשה חכמים" כ"אגדה ביוגרפית".

33 B. Tomashevsky, 'Thematics', *Russian Formalist Criticism: Four Essays*, edited and translated by L. (free) T. Lemon and M. J. Reis, Lincoln 1965, pp. 61-95, הציע את ההבחנה בין מוטיבים חופשיים (motifs) לבין מוטיבים קשורים (bound motifs), שהם פרטים הכרחיים שאי אפשר להשמיטם בלי לשנות את העלילה שינוי מהותי.

אותו כהוכחה לכך שאם אין עדות ממשית במקום הדיון, אין פוסלים נישואין על סמך עדות חלקית או שמועות.

כפי שמתברר, האמצעי להשגת מטרתה של הגיבורה, יהודית, בסיפור זה קיצוני יותר מאשר בסיפור הראשון ומכוון ישירות אל הזיווג עם רבי חייא. מתברר כי צער הלידה שלה כה גדול, עד שהיא מוכנה לשלם את המחיר הכלכלי והחברתי הכבד של גירושין ובלבד שתימנע מלידה נוספת.

כדי למצוא צידוק לגירושין טוענת יהודית כי נודע לה שעוד בילדותה אירס אותה אביה לאיש אחר, וכיוון שכך אין היא יכולה להמשיך ולחיות עם רבי חייא (למעשה כמותה כנואפת וילדיהם ממזרים הם). מידע זה על ילדותה, כך היא טוענת, נודע לה מפי אמה. יש לשים לב שישודות העורמה והתחבולה שפגשנו בסיפור הקודם באים לידי ביטוי בסיפור זה באמצעות שקר ברור - יהודית ממציאה סיפור בדוי על מנת להשתחרר מבעלה.

כמו בסיפור הקודם מעוצבת דמותו של רבי חייא בהקשר המקצועי שלו כדיין, אלא שכאן הוא דן מתוך מודעות לעובדה שמולו עומדת אשתו, והעניין הנדון הוא המשך חיי הנישואין שלהם. רבי חייא משיב, בהתאם לדיון שבו משולב מעשה זה, כי אין בכוחה של אמה לערער על תקפות נישואיהם באמצעות העדות. בכך הוא דוחה את הטענה, והנישואין נותרים שרירים במלוא תוקפם.

כדי להפיק משמעות מגדרית עמוקה יותר מסיפור זה יש לקרוא בו גם בסיפור המכונן קול וסובייקט נשי בהקשר של ההולדה. יהודית אמנם משקרת כאן, אבל כדאי לבחון את חומריו של השקר כדי להבין את התודעה היוצרת אותו, וכמותה את זו המגיבה אליו. הגיבורה מביאה סוג מסוים של טענה הנשענת על "מורשת האם". במובן מסוים אפשר לראותה כמי שמנסה לברר משהו בנוגע לרצף של העצמי שלה, טרם היותה "אשתו של רבי חייא", ולאפשרות הנכחתו. היא מדברת על עצמה בגוף ראשון, ומספרת דבר על ילדותה המובא כעדות מפי אמה. יהודית טוענת בכך לסוג אחר של ידע וטענה מאלו של רבי חייא. אלא שבהקשר של מערכת יחסי הכוח המגדריים שהסיפור מושתת עליהם זהו ניסיון תמים המועד לכישלון. רבי חייא עונה לאשתו בשפת הזירה - הוא מבטל את כוחה של האם, מנתק את יהודית מן החוליה הנשית הקודמת לה ואומר: "אין זה בכוחה של אמך לאסור אותך עליי". דבריו, אם לדייק, אינם ממקדים את הטענה אלא מתייחסים למי שמעידה עליה. לכן דומה שמהו עקרוני ורחב יותר מעצם העניין ההלכתי נשלל כאן. נקודת התורפה של הטקסט הפטריארכלי הזה היא המקום שבו הוא פועל נגד עצמו. אותו קול של סובייקט נשי שהוא בא לשלול מונכח בסיפור ומסגיר את האופציה הרדיקלית העשויה אולי, בעתים אחרות ובתנאים שונים, לערער על "סדר האב" ולשאול עליו שאלות נוקבות. מתוך צער הלידה שלה מבקשת יהודית לערער על מורשת גברית הטוענת "בעצב תלדי בנים ואל אישך תשוקתך".

שלא כסיפור הקודם, שבו יוצאת יהודית מנצחת - שכן מטרתה הושגה והיא לא תלד עוד - בסיפור הזה יוצאת יהודית וידה על התחוננה. האם הפנייה הישירה שלה לרבי חייא גורמת לכישלונה, כמו שהאסטרטגיה התחבלנית שהיא נוקטת בסיפור הקודם מובילה לניצחונה? האם כישלונה נעוץ בעובדה שכאן היא מדברת עמו בלשון ה"מקרה" - ולא בלשון ה"חוק" וה"כלל", כמו בסיפור הקודם?

רב חסדא, כאמור, משתמש בסיפורה של יהודית כבתקדים שעניינו לקדם את עמדתו שאין לאסור נישואין שניים על סמך עדות חלקית או שמועות על קידושין קודמים. בספרו על מקרה זה הוא מכוון לכך שיש לפקפק בסיפורים על עבר הידוע משמועה. משום כך הוא בוחר בסיפור המתייחס לשמועה שיש יותר משמץ של יסוד להניח כי היא בדותא. הוא מפקיע את הסיפור מן הפרטיקולריות שלו והופכו לדוגמה ומשל, וממשמע אותו מחדש בהקשר שבו הוא מעוניין - ביטול היסוד המערער שעשוי להיות לטענה על קידושין בעבר.

האפשרות העקרונית של קביעתם של הסיפורים על רצף ביוגרפי כלשהו של חייה של יהודית מאפשר להניח שהמאורע שעליו מסופר בקידושין קודם למאורע שעליו מסופר ביבמות. מאורע ההתחפשות הוא הסקת המסקנות מן הכישלון שבסיפור האחר. כלומר לאחר שנכשלה בניסיון פירוק הנישואין כאמצעי להפסקת צער הלידה הסיקה יהודית את המסקנות המתבקשות ונקטה אסטרטגיה מתוחכמת יותר שאפשרה לה להשיג את מבוקשה.

כפי שמעירה סקוט, תחום המגדר נראה קבוע ויציב, אך למעשה המשמעות שלו נתונה לתחרות ומשתנה כל הזמן.³⁴ אני מקווה כי הבנת מנגנונים תרבותיים סמויים ומתוחכמים של דיכוי, השתקה והדרה מקדמת אותנו בדרכנו לנטרולם ופירוקם. ספרות חז"ל היא אחת התשתיות הרוחניות והנכסות התרבותיים היותר חשובים שלנו. חכמי המשנה והתלמוד הגדירו במידה רבה איזה חלק מן המסורת היהודית יועבר לדורות הבאים ואיזה חלק לא יועבר אליהם. לקריאה בספרות זו מנקודות מבט מודרניות ופוסט-מודרניות יש טעם גם אם ברור שעמדת המוצא שלה אינה יכולה לעמוד באמות המידה ובתביעות של הפמיניזם במאה העשרים ואחת. חקירה מגדרית פמיניסטית של ספרות חז"ל עשויה ליצור נקודות מבט חדשות על שאלות ישנות ולהפוך את הנשים למשתתפות נראות ואקטיביות יותר בהגדרה המשתנה תדיר של המגדר. עקב כך אני מקווה שנוכל ליצור מערכות יחסים חברתיות שוויוניות יותר בין המינים ולהעניק להן לגיטימציה יהודית.

34 סקוט, 'מגדר' (לעיל, הערה 1), עמ' 350.