

הרבנית שלומית פיאמנטה ואדוה הכהן-בומנדיל בין סמכות גברית לאוטונומיה נשית הלכות נידה באגדות חז"ל

א. מבוא

ההלכה והאגדה ניצבות בספרות חז"ל זו בצד זו, ושלובות זו בזו, כשני מרחבים המאירים זה את זה. המודעות לעושר ולמורכבות של שאלת יחסי ההלכה והאגדה מלווה את העיסוק במקורות חז"ל החל מתקופתם הם ועד לימינו,¹ והניסיון לעמוד על טיב הזיקות המרתקות ביניהן הוא אחד המפתחות הפוריים בלימוד ספרות חז"ל. במאמר זה נציע קריאה במקורות חז"ליים אגדתיים, המזכירים פרקטיקות הלכתיות הקשורות לענייני נידה. להצעתנו, אזכורי הלכות נידה ברצף עלילת הסיפור מטעינים תכנים נוספים בטקסט, באופן רמוז ומקודד. סוגיית הנידה נדמית כעין קפסולה האוצרת בתוכה מתחים ומורכבויות שונים בעולם המגדרי. ביניהם המתח בין סמכות גברית לאוטונומיה נשית; בין מצב האישה כ"מותרת" במובן המיני, להגדרתה כאסורה; בין מעמדה כפגיעה לבין יכולתה להגן על עצמה. המפגש בין הסיפורים להלכות נידה, מעצם מהותו כמפגש, השפעתו הדדית ודר כיוונית: מחד גיסא, הלכות נידה טוענות בסיפור רבדים ומשמעויות נוספים; מאידך

1 כבר רב האי גאון הציג עמדה המסתייגת מלימוד משותף של הלכה ואגדה: "אמרו רבנן: אין סומכין על דברי הגדה" (תשובות הגאונים החדשות – מהדורת עמנואל [אופק], סימן קנז); לעומתו פירט הרמב"ם את הגישות השונות לעיון באגדה, בהקדמתו לפרק "חלק" במסכת סנהדרין. בדורות האחרונים עסקו בנושא בין השאר: הרא"ה קוק (למשל אורות הקודש א, עמ' כה; אורות התורה יא, ב; אגרות הרא"ה א, פט; ועוד); הרב אליעזר ברקוביץ; הרב יהודה ברנדס בסדרת אגדה למעשה; הרב יובל שרלו, "כניסת אסתר לאחשוורוש: עיון בשאלת פסיקת הלכה מתוך דברי אגדה", בתוך: קבעוני לדורות: אסופת מאמרים לחודש אדר, הר ברכה תשס"א, עמ' 201–217; יונתן פיינטוך, מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם במסכת נזיקין (בבלי), עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ט, עמ' 1–40.

גיסא, הסיפור, על משמעויותיו ודרכי עיצובו, מאיר ומפרש מחדש את הפרקטיקות ההלכתיות ששובצו בו.

אנו מבקשות לבחון את המשמעויות הנלוות להלכות נידה, כפי שבאות לידי ביטוי באגדות ובמדרשי חז"ל. נראה כי אזכור הלכות נידה בתוך טקסט סיפורי מכניס סל של שאלות לתוך הטקסט – על נשיות, מיניות, ידע, יחסי כוחות ועוד. התחום ההלכתי הופך למדיום לביטוי מגוון של עמדות בקונפליקטים השונים המקופלים בתוכו.

אנו מציעות כאן התבוננות כזו בשלוש וריאציות אפשריות של עמדות כאלה. כל אחת מהן מייצגת כיוון שונה של דיון בשאלות הנוגעות לנשיות, בהקשר של הלכות נידה: וריאציה של נשיות נשלטת וצייתנית, וריאציה של נשיות אוטונומית ויודעת, וריאציה של עימות מגדרי מסוכן ורב-פנים.

אנטומיה נשית, עין גברית

הבחירה לעסוק בנושא הלכות נידה ומשמעויותיהן נובעת מתהליך הלמידה שלנו, כנשים העוסקות בהלכות אלה במסגרת תוכנית לימודי הלכה "וסמכת", של ישיבת מעלה גלבע ומדרשת עין הנצי"ב. אנו לומדות הלכות נידה ובכך עוברות תהליך כפול פנים: מחד, כנשים המכירות את ההלכות הללו "מבפנים", מבחינה מעשית וחוייתית; ומאידך, כלומדות את הטקסטים אשר נכתבו והועברו במסורת על ידי בית מדרש גברי שחסר את ההיכרות הבלתי אמצעית הזו עם יישום פרטי ההלכות. ההתעמקות בסוגיות הנוגעות לאנטומיה, לפיזיולוגיה ולחוויה הנשית מתוך עיניים גבריות ומבט מבחוץ מזמנת לנו עושר של תגובות ומחשבות, ועושר זה קורא להרחיב את הלמידה ולחקור אותה.

לצד הפן המרתק של הלמידה, קיים בבירור גם פן קשה ומורכב: הלכות נידה מחייבות את הלומדים לגעת בנושאים אשר מטבעם מעוררים גם תחושות שאינן חיוביות: גועל, חשש, בושה וניכור. ההלכות הנוגעות לפרטי הפרטים של הגופניות והאינטימיות, דנות בהם ומחילות עליהם איסורים וחובות, כללים והגבלות – אינן תמיד נעימות לקריאה. לא קל כשתורת החיים הנשגבת מתבוססת בפרטים הקטנים והמוצנעים, והדוחים לפעמים, של הגופניות. מעין תחושה זו שם המדרש בפי דוד המלך (בבלי ברכות ד ע"א):

[...] ואיך כך אמר דוד לפני הקב"ה: רבונו של עולם, לא חסיד אני? שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם, ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר

ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה.

העובדה שההלכה עוסקת באופן נרחב, גלוי וענייני בנושאי "שפיר ושליא", מחייבת אותנו, לומדיה ואוהביה, לא לחשוש ולא לחמוק מהתבוננות ישירה בהם. לתפיסתנו, מניפת הרגשות והמחשבות המתעוררת אל מול הלכות נידה, והמשוקעת בספרות חכמינו, קוראת לנו להתעמק בה ולהתמסר ללמידה המורכבת הזו. אנו מזמינות אתכם הקוראים להצטרף אלינו להתבוננות משותפת.²

רקע הלכתי לסוגיית הנידה

הגדרת האישה כנידה נקבעת לפי ההפרשה הדמית הנובעת "מן המקור", מהרחם. במעבר מן המקרא להתפתחות ההלכה החז"לית טושטשה ההבחנה בין דימוס מחזורי בריא לבין החריגה ממנו; ובמעבר מן התקופה החז"לית לימינו אבדה היכולת להבחין בין דמים טמאים לטהורים. כפל תהליכים זה מוביל להגדרות ברורות יותר של טומאה וטהרה, אך בחיי האישה ישנו עדיין טווח גדול של שאלות בנושאי נידה בהן נדרש להכריע את מצבה כטמאה או טהורה. לאורך התקופות, מן המשנה ועד לימינו, הכרעות אלה הצריכו לרוב פנייה לרב פוסק – גבר. יחד עם זאת, בהלכה ניתן לנשים מעמד של "נאמנות" בנושאי נידה – כלומר, תיאורי האישה, תחושותיה ומעשיה נחשבים כעדות נכונה. נוצר אפוא מתח אינהרנטי בין האוטונומיה של האישה כנאמנה ואחראית על הידע הנוגע לה ולגופה, לבין סמכות הפוסק שמקבל את ההחלטה להיתר או לאיסור בכל מקרה המתואר בפניו.

המתח בין סמכות הלכתית לבין אוטונומיה אישית, או "בין רבנות לריבונות", מוכר ונוכח בתחומי הלכה רבים.³ אולם נראה שבהלכות נידה הוא טומן בחובו קונפליקט עוצמתי במיוחד. ניתן לשער את גורמי המורכבות בכיוונים שונים, ונציין כמה מתוכם: דיון על שאלות הנוגעות לגופה של האישה, ומובאות ליועץ גבר, טעון במתח מגדרי. זאת ועוד, באופן כללי, כוחו של המחזיק בידע גדול משל אלו שאינם יודעים. והרי בשאלות נידה לפוסק יש ידע הלכתי שהאישה זקוקה לו, ועם זאת, האישה מכירה את גופה ואת חוויותיה הגופניות שלפוסק אין כל גישה אליהן. בנוסף יש לציין כי מבחינה סמלית המעמד בו גבר בוחן ומתעמק בהפרשות אינטימיות

2 בכתבת המאמר נענו בזהירות בין שני קטבים: מחד, הרצון והמחויבות להסביר את דברינו באופן הבהיר והמפורט הדרוש להנגשה ולהבנה מלאה; ומאידך, הצורך לשמור על עדינות וניקיון הניסוח ולמנוע תחושת בוטות וחוסר נוחות מהקוראים. אנו מקוות שנוצר איזון לשני הכיוונים.

3 ראו למשל: א' שגיא וז' ספראי (עורכים), **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, תל אביב תשנ"ז.

חשופות של אישה נושא בחובו גם משמעות פולשנית, שיכולה להתפרש כמסמלת מיניות או תוקפנות בין הגבר לאישה. כך נוצרת אייבהירות בסיסית בשאלה אצל מי הידע, ולכן גם השליטה בסיטואציה.⁴

מתח רב־ממדי זה מתקיים בתוך ההקשר הייחודי של עיסוק בהפרשות גוף ובאיברים מוצנעים. מעניין לחשוב כי בהלכה העיסוק באלה אינו ייחודי לדיני נידה, אלא משותף לכל התחומים ההלכתיים הנוגעים לטומאה וטהרה. יחד עם זאת, כיום אין עיסוק מעשי בהלכות טומאה וטהרה בהקשר להפרשות גופניות ואיברים אינטימיים, מלבד בתחום של הלכות נידה. זהו התחום היחיד בו נפסקות הלכות ונערכים דיונים רלוונטיים וממשיים בנושאים אלו; הטהרה והטומאה נותרו אפוא חלק מעולמנו רק במרחב של הלכות נידה.

הסיבה לכך היא שוני ראשוני בין הטומאה והטהרה של המחזוריות הנשית לבין שאר דיני הטומאה. בעוד היעדר בית מקדש מייתר את רוב התחומים בהם עוסקים דיני הטהרה והטומאה, תחום הנידה הנשית נותר רלוונטי כי מעורב בו גם צד של איסור, מצוות לא תעשה: "וְאֵל אִשָּׁה בְּנִדְתָּ טְמֵאָתָה לֹא תִקְרַב לְגִלּוֹת עֲרֹוֹתָה" (ויקרא י"ח, ט). איסור הקרבה תקף ועומד בלי תלות בקיום בית מקדש. כך מקבל המתח המגדרי שנפרש בפנינו לעיל הקשר מובחן וגוון ייחודי.

מתח מגדרי זה בא לידי ביטוי באופנים שונים במקורות שונים במדרשים ובתלמודים. כל אחד מהמקורות עוסק בדרכו במתח המגדרי הספציפי שהלכות נידה מכילות; כל אחד מהם משלב בתוכו פרטים פרקטיים־הלכתיים מעולם הלכות נידה, ומשתמש בהם לאפיון דמויות, לבניית קונפליקטים או לעיצוב אמירה ספרותית. המקורות שנעיין בהם כעת מבטאים נקודות מבט שונות במרחב המתח המגדרי הזה.

ב. שופכת הדם

נפתח את דיוננו במקורות העוסקים בתשתית מערכת היחסים הסבוכה בין המגדרים: דמותה של חוה, חטאה ועונשה. נראה כיצד אזכור מושג דם הנידה בהקשר לחטא חוה הוא אמירה לגבי דמותה, וכן לגבי ציבור הנשים בכלל. בהמשך חלק זה נציג מדרשים הנוגעים לדמותה של אסתר, אשר משתמשים באזכורי פרקטיקות של הלכות נידה כדי לומר אמירות הממשיכות ומשלימות את האמירה לגבי חוה. ניתוח

4 ניתן לזהות תחושות אלה בעדויות של נשים רבות לגבי חוויותיהן. מעניין לשאול מהן התחושות מצדו השני של המתרגם: אילו משמעויות ורגשות חווה הגבר הפוסק אל מול הפרשה אינטימית של אישה, וכיצד הוא תופס את עמדתו בסיטואציה זו.

ההתייחסויות המדרשיות הללו ייעשה תוך שימוש במושג הבזות – מושג מעולם האנתרופולוגיה, העוסק באופן בו ההתייחסות להפרשות הגוף וטומאתן קשורה לארגון החברה ולתחושת הביטחון הסובייקטיבי בתוכה.

חווה

ההתייחסויות הקושרות בין הלכות נידה לבין דמותה של חווה מתמקדות בדם כמוטיב המרכזי והבולט של תחום הלכתי זה, ומציגות את הדימוס ואת ההלכות הנוגעות לו כעונש על חטאה של חווה בעץ הדעת.⁵ הלכות נידה מוצגות כ"מצווה של נשים" אשר ניתנה להן כתוצאה מחטא חווה (שהרי היא הארכיטיפ של "האישה"). בכך באות לידי ביטוי הן תפיסת האישה כ"אחר" המונחת בתשתית הלכות הנידה, והן התפיסה הפטריארכלית בה נחיתותן של נשים לעומת גברים היא מהותית, אינהרנטית ומוצדקת. נציג בקצרה שני מדרשים בהם ניתן לראות זאת.

פרשה יז בבראשית רבה מכילה רצף שאלות ותשובות מפי רבי יהושע. השאלות כולן עוסקות בהבדלים בין גברים לנשים, ותשובותיו של רבי יהושע מסבירות את כל ההבדלים באמצעות סיפור בריאת האישה וחטא גן עדן המופיעים בבראשית ב-ג. רצף השאלות והתשובות פותח בהתייחסות לסיפור הבריאה (למשל: "מפני מה האשה צריכה להתבשם ואין האיש צריך להתבשם? אמר להם: אדם נברא מאדמה והאדמה אינה מסרחת לעולם, וחווה נבראת מעצם"), וממשיך אל סיפור החטא. בין ההשוואות מפרט המדרש את שלוש המצוות ש"ניתנו לנשים":

[...] ומפני מה ניתן לה מצות נידה? על ידי ששפכה דמו שלאדם הראשון, לפיכך ניתן לה מצות נידה.

ומפני מה ניתן לה מצות חלה? אמר להן: מפני שקלקלה את אדם הראשון שהיה חלתו שלעולם, לפיכך ניתן לה מצות חלה.

ומפני מה ניתן לה מצות נר שלשבת? אמר להן: על ידי שכיבת נשמתו שלאדם הראשון, לפיכך ניתן לה מצות נר שבת.⁶

מצוות נידה מוצגת כמקבילה לשפיכת דמו של אדם, במידה כנגד מידה, שפיכות דמים

5 זוהי עמדה המופיעה במקורות רבים; למשל במסכת שבת לא ע"ב, בפתיחת הדיון על המשנה "על שלש עבירות נשים מתות בשעת לדתן": "אמר רבי יצחק: היא קלקלה בחדרי בטנה לפיכך תלקה בחדרי בטנה". דוגמה נוספת מעירובין ק ע"ב: "אמר רב יצחק בר אבדימי: עשר קללות נתקללה חווה, דכתיב: 'אל האשה אמר הרבה ארבה', אלו שני טפי דמים – אחת דם נדה ואחת דם בתולין".

6 בראשית רבה יז (מהדורת תיאודוראלבק עמ' 160).

כנגד שפיכות דמים.

מהלך דומה ניתן לראות במדרש תנחומא (מצורע ט):

"על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן, על שאינן זהירות בנדה ובחלה ובהדלקת הנר" (משנה שבת ב, ו). [...] ולמה נמסרו לאשה? [...] נדה, אמר הקדוש ברוך הוא: היא שפכה דמו של אדם, וכתוב, "שופך דם האדם, באדם דמו ישפך" (בראשית ט, ו), והיא מתחייבת שתשפך דמה. תשמור נדתה, שיתכפר לה על דם ששפכה. הוי, "ואשה כי יזוב זוב דמה".

מדרש זה מוסיף נדבך נוסף על תשובותיו של רבי יהושע, בכך שהוא קושר את מיתתן של נשים בלידתן לאותן שלוש העבירות. כלומר, "מצוות הנשים" אינן רק תוצאה של החטא שגרם למוות, אלא גם חטא פוטנציאלי שהוא הסיבה למוות. נמצא שהאישה שופכת דם שלוש פעמים: האחת, דמו של אדם שנתחייב מיתה באשמתה; השנייה, דמה שלה, דם הנידה שעליה לשמור; והשלישית, שוב דמה שלה, מותה האפשרי בעת לידתה, שבו היא אשמה אם לא הקפידה על ההלכות שהוטלו עליה.

אם כן, מדרשים אלה מבטאים עמדה פטריארכלית, התופסת את נחיתותן של הנשים ואף את מיתתן כתוצאות מוצדקות מבחינה דתית של חטא קדום. בעקבות חטא זה מחויבות הנשים להלכות נידה, המונהגות ומנוסחות על ידי גברים, ונדרשות מהן צייתנות והקפדה כדי לשמור על חייהן. כך מצטיירות הלכות נידה ככלי לשימור המבנה החברתי הפטריארכלי.

הלכות נידה כמרחב הבזות

לצורך ניתוח משמעויות הדבר, נוסיף כעת לדיון מושג מחקר האנתרופולוגיה המציע פרשנות סמלית לעיסוק הדתי-חברתי בהפרשות הגוף הנשי: "הבזות". מושג הבזות ישמש לאפיון מושגי הדיון, ויעשיר את הקריאה החז"לית. עם זאת, בהמשך המאמר נחלוק על המשמעות המקובלת שלו בהקשר זה במרחב המחקרי. לפי המשמעות המקובלת, הלכות נידה הן דוגמה טובה למרחב בזות כמרחב בו העיסוק בהפרשות ובטומאתן מכונן סדר חברתי. להלן נראה כי אכן ישנן התייחסויות חז"ליות לנושא הנידה המתאימות להגדרה זו. יחד עם זאת, בהמשך דברינו נציג פנים אחרות של משמעות הלכות נידה, במקורות אחרים אצל חז"ל שיש בהם התייחסויות מורכבות ורב-משמעיות הפורשות כיוונים אחרים לגמרי. נצביע על הבנה אלטרנטיבית של הלכות נידה המוצעת בהם, הבנה שחורגת מהתפיסה המקובלת שלהן כמערכת מייצבת המקדמת סדר חברתי.

ראשית, נציג את מושג הבזות. בספר **טוהר וסכנה** שראה אור בשנת 1966,⁷ טענה האנתרופולוגית והסוציולוגית הבריטית מרי דגלס כי מושגי טוהר וטומאה בתרבויות שונות קשורים לתגובה האנושית למצבי חריגה מהסדר ומגבולות הארגון החברתי-תרבותי. לתפיסתה, טקסים הקשורים להפרשות הגוף מייצגים את השאיפה החברתית להגן על האחדות של "הגוף האזרחי". חלק מהגנה זו הוא שימור העליונות הגברית, שהיא כלי מרכזי ליצירת סדר וארגון בחברה, על ידי סימון הנשים כטמאות באופן אינהרנטי.

לפי דגלס, קיים הבדל בין חברות בהן השליטה הגברית היא מוחלטת ובלתי מעוררת, שם לא יקושר דם הווסת עם טומאה, לבין חברות בהן קיימת שליטה גברית מאותגרת או מאוימת – ובהן יהיו כללי טומאה וטהרה הנוגעים לדם הווסת. תפיסות "הזיהום המיני" משמשות אפוא אמצעי שליטה חברתי של גברים על נשים. בהמשך לעבודתה של דגלס, טבעה הפסיכואנליטיקאית ז'וליה קריסטבה את המושג "מרחב הבזות" (Abjection), המתאר את העימות עם טאבוים הקשורים בגוף, במין ובמיניות: בדיקת נושאים וחומרים המקושרים לגועל ולטומאה, חקירת מקומם במבנה החברתי והאופן שהם משרתים אותו.⁸

"הבזוי" הוא מה שיצא מן הגוף, משהו שהיה חלק מן האני ועבר למעמד של אחר, "לא אני", של מוקצה. הוא מסמן את גבולות הגוף ולפיכך את גבולות הסובייקט. הבזות היא תגובה רגשית מורכבת: היא כוללת בתוכה גם גועל, אך גם תשוקה כלפי המרוחק, פחד מפניו ותחושת שבריריות למולו. הזהות העצמית מאוימת למול הבזוי, נרתעת ממנו אך גם משתוקקת להתאחד עמו.

המגע עם הבזוי יוצר תחום מעורפל ולא ברור המאיים על גבולות הסובייקטיביות. במצב כזה אי אפשר לכונן מבנים חברתיים בטוחים. לפיכך, לצורך כינון תחושה בטוחה של סובייקטיביות יש הכרח בדחיית הבזוי, כלומר יצירת מבנים חברתיים של תרבות, דת ועוד, המארגנים את ההתייחסות אליו ומשמעים אותה. לפי מושגים אלו, המערכת של הלכות נידה מתאימה למאפיינים של מבנה חברתי המתמודד עם בזות ומארגן את היחס אל הבזוי. בכך מתפקדות הלכות נידה כפרקטיקה לשליטה גברית ולשימור הארגון והביטחון של "גוף" הקבוצה היהודית. זאת באמצעות יצירת מבנים ומשמעויות המייחסות טומאה להפרשות – הנשיות

7. Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966

בתרגום לעברית: מרי דגלס, **טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו**, תל אביב 2004.

8. ראו: ז'וליה קריסטבה, **כוחות האימה: מסה על הבזות**, תל אביב 2005.

דווקא – ומבטאות כלפיהן יחס של גועל, פחד ותשוקה. המדרשים שהצגנו לעיל משקפים משמעויות כאלה. הם מתארים את החטא של חוה כ"שפיכת דם" של אדם הראשון, ואת הנידה כעונש מוצדק על החטא הזה. כך הם מבטאים נקודת מבט גברית על המחזוריות הנשית, הממוצבת כ"אחר", נשלטת בידי הסמכות הגברית ונשפטת כטמאה, אשמה ומסוכנת.

וְאֵת מֵאֵמֶר מְרַדְכִי אֶסְתֵּר עֲשֵׂה

בהמשך לכך, נציג כעת נקודת מבט נוספת המשתמשת בפרקטיקה של הלכות נידה לפרישת עמדה נשית המשלימה עם מקומה במערכת הפטריארכלית ומקפידה שלא לחרוג ממנו. עמדה זו מוצגת במספר מדרשים באמצעות דמותה של אסתר ומערכת היחסים שלה עם מרדכי. אסתר מוצגת כ"כל־אישה", כאשר דמותה משמשת טריגר לאמירות הנוגעות לנשיות במהותה ולקשר בין גבר לאישה, בתיווך מושגים מהלכות נידה.

בפרק ב במגילת אסתר, כאשר אסתר נלקחת אל בית אחשוורוש, מתואר הקשר בין אסתר למרדכי פעמים אחדות. מתיאורים אלה עולה תמונה של צייתנות ונאמנות מצד אסתר כלפי מרדכי. באופן מעניין, בכמה מקומות הפרשנות המדרשית לתיאורים אלה משבצת לתוך הפסוקים התייחסויות להלכות נידה:

"ובכל יום ויום מרדכי מתהלך לפני חצר בית הנשים" – לשאול על כתמה ועל נדותה.⁹

לשם מה מתהלך מרדכי לפני בית הנשים? לשאול על נידתה של אסתר.¹⁰ האמירה הזו, לפיה ענייני נידה הם דאגתו של מרדכי בעת שבתו המאומצת מצויה ביד זרים בארמון המלך, היא מדהימה במיוחד כאשר זוכרים את תכלית הימצאותה של אסתר שם – להיות לאישה למלך הלא־יהודי, אשר ודאי לא יקפיד "על כתמה ועל נדותה". זוהי אמירה על מקומם של הכתם והנידה בזהות ובקשר של מרדכי ואסתר: גם מעבר

9 אסתר רבה ו, ח (מהדורת תבורי ועצמון, עמ' 117).

10 אפשרות אחרת לפרש את המדרש היא כפי שפירשו תבורי ועצמון: "המדרש מפרש שמרדכי התהלך לפני חצר בית המלך כדי לתת לאסתר הזדמנות לשאול בהלכות נשים, כתמי דם ונדה. [...] מרדכי ממציא את עצמו לאסתר כדי שהיא תפנה אליו מיוזמתה". פירוש זה הולם את הנורמה שהאישה היא השואלת, אבל נדמה שאין זו הקריאה הטבעית במילים "לשאול על כתמה ועל נדותה" המוסבות על מרדכי עצמו. כך או כך, המדרש מדגיש שסיבת הימצאותו של מרדכי מחוץ לבית הנשים היא דאגתו לנידתה של אסתר.

לחומות הארמון, הקשר בינו לבינה ממשיך וההלכה נשארת מאפיין יציב ויומיומי בחייהם. ההלכה היא העוגן, היא הקשר, היא מבטאת את מה שעוד קושר ביניהם למרות הניתוק החיצוני והכפוי. לא פחות משזוהי אמירה על סיפורם של אסתר ומרדכי, זו אמירה על מהותן של הלכות נידה כמערכת מארגנת ויציבה לחיים. לצד זאת, משתקף בפסוק ובמדרש גם מקומה של האישה בהלכות נידה כ"אחר" – מרדכי מתהלך לפני חצר בית הנשים, במקום בו גברים אינם אמורים להתהלך. הוא גבר במרחב נשי. שם מצויות הלכות נידה.

ייתכן שמשתקף כאן רובד נוסף, אמירה נוספת לגבי אסתר ומרדכי או לגבי גברים ונשים בכלל – חוסר הפרדה בין הסמכותיות ההלכתית לעליונות המגדרית. מרדכי שומר על הקשר עם אסתר בכך שהוא מפקח על מצבה ההלכתית, באופן אינטימי ופטרונני: ראיית הפרשותיה. משמעות הדבר היא כי במערכת היחסים בין גבר לאישה, הגבר הוא גם השליט והמוביל וגם בעל הידע והסמכות ההלכתית. מדרש אחר מופיע בגמרא (מגילה יג ע"ב) ומציע פרשנות מתחום הלכות הנידה לצייתנותה של אסתר:

"ואת מאמר מרדכי אסתר עושה" – אמר רבי ירמיה: שהיתה מראה דם נדה לחכמים.

מהו "מאמר מרדכי" שאסתר מקפידה לעשות? היא מראה דם נידה לחכמים, כלומר שואלת למשמעות ההלכתית של הפרשותיה. מכאן מובן מה שאולי רק נרמז במדרש מאסתר רבה, שאסתר אינה יכולה לדעת בעצמה את המידע ההלכתי לגבי דמה שלה. הידע כולו מצוי בידי החכמים.

בדומה למדרש הקודם מאסתר רבה, גם מדרש זה מעניק להלכות נידה מקום של שימור הקשר בין אסתר לעולם החיצוני-היהודי ממנו נותקה, ובכך מציב אותן ככלי משמר ומגונן על האישה ועל החברה. זאת, על רקע עלילת מגילת אסתר לפיה ברור שמקומה של אסתר כאשת המלך אינו מאפשר לה בחירה לגבי המועד והאופי של מפגשה עם אחשורוש. מה משנה בעצם דם נידתה? אולם לפי המדרש אסתר מנסה איכשהו להקפיד על הלכות נידה, וזהו "מאמר מרדכי". בהקפדה על הצגת דמה לחכמים היא מביאה לידי ביטוי את צייתנותה כלפי הסמכותיות של החכמים-הגברים ושל ההלכה, ואת המשכיות הקשר שלה עם מרדכי ועם היהדות.

בנוסף, נראה שרובד משמעות נוסף רמוז בהסבת המדרש דווקא על הפסוק "אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה כאשר צוה עליה מרדכי ואת מאמר מרדכי אסתר עשה כאשר היתה באמנה אתו" (אסתר ב, כ). המילים "כאשר היתה באמנה איתו"

מדגישות כי מנהגה של אסתר כעת, בהיותה בבית המלך, הוא המשך ישיר של מנהגה לפני כן, בחייה המשותפים עם מרדכי. בכך טמון רמז למה שנאמר במפורש במדרשים אחרים – הקשר בין מרדכי ואסתר מכיל גם מרכיב זה או אחר של זוגיות (כפי שטוען במפורש רבי מאיר במגילה יג ע"א: "ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת" – תנא משום רבי מאיר: אל תקרי לבת אלא לבית"). בזוגיות זו מצוי מרכיב של פנייה קבועה לחכמים גברים לצורך פסיקה הלכתית, כי הידע נמצא בידיהם. דמותו של מרדכי מייצגת את הסמכותיות ואת הידע ההלכתי הגברי, ואת חוסר ההפרדה בין הגבר כיודע הלכה והגבר כבן זוג.

מדרש אחרון בהקשר זה מופיע אף הוא במסכת מגילה (טו ע"א), והוא מציג באופן גרעיני ותמציתי את תפיסת האישה בהקשר של הלכות נידה:

"ותתחלחל המלכה" – מאי ותתחלחל? אמר רב: שפירסה נדה.

מדוע מפורשת המילה "ותתחלחל" בהקשר לווסת הנשית? נראה שאמירה זו מבטאת תפיסה של הדימום הנשי כמייצג חוסר ארגון פנימי, אפשרות של פריעת הסדר והגבולות, משהו שעלול לפרוץ החוצה מתוך איום ומצוקה. אסתר מתחלחלת בנקודה הקשה ביותר במגילה: גזירות המן הופצו, גישה אל המלך תוביל למוות והצלה אינה נראית באופן. חששה של אסתר מפני האבדון האורב לה ("כאשר אבדתי אבדתי") בא לידי ביטוי גופני בדם, באופן המזכיר את הקישור בין דם הנידה למוות, כפי שראינו במדרשים על חוה. בכך כאמור מבוטאת באמצעות אסתר אמירה כוללנית לגבי נשים ונשיות, אמירה המצדיקה את המערכת המארגנת והממשטרת של הלכות נידה, המגינות מפני הכאוס והסכנה שדם הנידה מייצג.

גברים, נשים והלכה

התמונה הנוצרת מהעיון במדרשים לגבי חוה מחד גיסא ואסתר מאידך גיסא, היא שרטוט של מערכת יחסים בין־מגדרית מסודרת, היררכית, מוצדקת וחיונית. במערכת זו ניתן לזהות שלושה מרכיבים ברורים – הגברים, הנשים, וההלכה: **הגברים** הם הסמכותיים ובעלי הידע. **הנשים** הן ה"אחר", הזר, נחותות, מסוכנות ומואשמות, ומצופה מהן צייתנות והשלמה. **ההלכה** היא מערכת שומרת, מגוננת מפני סכנות, יציבה ומאפשרת קשר.

תמונה זו קרובה כפי הנראה לתפיסה המקובלת כיום לגבי הנחות היסוד המשתקפות במערכת של הלכות נידה. הנוטים לעמדות שמרניות יצדיקו אותה וישבחו את מרכיביה המיטיבים והמגוננים, בעוד הדוגלים בעמדות פמיניסטיות

וליברליות יתפלמסו איתה וידגישו את חסרונותיה והעוולות שהיא עשויה לאפשר. לעומת אלה ואלה, אנו רוצות להציג מכאן ואילך גיוון ומורכבות בעמדות המשתקפות במקורות חז"ליים נוספים. ננסה להראות כיצד הנחות היסוד המערכתיות אינן מוחלטות ואינן חד־משמעיות, אלא מזמנות שאלות ודיונים ומעשירות את התמונה. אנו טוענות כי לא כל אזכור של הלכות נידה מכיל את אותו מיצוב בין המרכיבים. לדעתנו, הלכות נידה המאוזכרות בסיפורי חז"ל ובמדרשים טומנות בחובן שאלות ומתחים לגבי מידת האוטונומיה ומקומו של הידע הנשי, יחסי הכוחות המגדריים, עוצמתן ופגיעותן של נשים במערכת יחסים. נראה כעת כיצד מקורות שונים מציעים אמירות שונות ומורכבות בשאלות אלה, באופן הפורש מניפת אפשרויות רחבה, רב־ממדית ומגוונת בהרבה.

ג. טביתא, האמה המרגישה

טביתא, אמתו של רבן גמליאל, נזכרת בסיפור החוזר בווריאציות שונות בשלושה מקומות: מדרש ויקרא רבה, התלמוד הירושלמי והתלמוד הבבלי. בכל גרסאות הסיפור, האמה עוסקת במטלה מונוטונית עם חביות או חלות רבות, שהשאיפה היא לשמרן טהורות. אם תהיה לה הפרשה מטמאת תוך כדי העבודה, ייטמא המאכל שבו היא עוסקת באותו הזמן.

נתאר את רצף העלילה דרך הגרסה המובאת במדרש ויקרא רבה:

טביתא אמתא דרבן גמליאל הייתה בודקת בחביות,

כיון שהרגישה ישבה לה.

אמר לה: הא קרייתון?

אמרה ליה: לא.

כיון דאיתבונן אמר: ווי, דהא אזיל חמריה.

אמרה ליה: על כל חבית וחבית הייתי בודקת ולא הרגשתי אלא בזו.

אמר לה: תתייב לך נפשיך הכמה דיהבת לי נפשי.¹¹

הדיאלוג בין רבן גמליאל ואמתו בנושא הנידה על רקע חביות היין, מצטייר כתמונה סמלית. במרכזה ניצבים רבן גמליאל ואמתו, שהייתה "בודקת בחביות"¹² "כיוון

11 ויקרא רבה יט, ד (מהדורת מרגליות עמ' תכו–תכז).

12 הלשון "בודקת בחביות" עמומה. האם הכוונה היא שהייתה בודקת את היין שבחביות (לראות אם החמיץ), או בודקת את עצמה במהלך העיסוק בחביות? הדבר תלוי בגרסאות הסיפור. בכתבי היד האשכנזיים של המדרש מופיע כלפינו, "בודקת בחביות" המשתמע לשני פנים, אך בכתבי היד

שהרגישה" בהיותה נידה ישבה, רבן גמליאל פונה אליה ושואל אותה האם התעייפה.¹³ "לא", נענה רבן גמליאל בתשובתה הקצרה של האמה, אך משהתבונן קרא בצער על יינו שנטמא. אמתו עונה לו ומרגיעה: "על כל חבית וחבית הייתי בודקת ולא הרגשתי אלא בזו", ובתגובה רבן גמליאל מברך אותה. ברכתו, "תנתן לך נפשך שהשבת נפשי", מזכירה במהופך את המדרשים שהוזכרו לגבי חוה, ששפכה את דמו של אדם ולכן ישפך דמה – השבת הנפש במקום שפיכת הדם. בכך מהדהד הסיפור את המשוואה המקראית "כִּי הַדָּם הוּא הַנְּפֶשׁ" (דברים י"ב).

חביות מופיעות בהקשרים מגוונים בספרות חז"ל, ודומה כי הזיקה בין חביות לנשים ולפוריות אינה ייחודית לסיפורנו.¹⁴ לאור זאת, צורתה העגולה של החבית וייעודה ככלי קיבול לנוזלים בולטים כפיגורה סמלית. החיבור המובן בין יין לדם שכיח בתולדות הספרות כולה,¹⁵ וזיקת היין למיניות

הספרדיים מופיע "בודקת עצמה בחביות". סיום הסיפור לכאורה מכריע שכוונת הפתיחה היא שהאמה בודקת את עצמה בחביות, אולם אפשר גם לומר שהניסוח הראשוני מנוסח בעמימות מכוונת – נראה כמונח המתאר את מלאכתה, אך נטען בהמשך במשמעות נוספת. עמימות זו יכולה להצטרף אף היא לזיקה בין האישה והחביות, ולהיתפס כרומזת לראיית החביות כסמל מטונימי לאישה או לגופה.

13 "הא קהיתין", לפי נוסח הדפוס, וכך גם מכריע מרגליות. הוא מציין גם לערוך שמביא גרסה דומה משורש קה". גם סוקולוף מקבל את הכרעת מרגליות ומביא זאת תחת ערך "קהי" – "הא קהיתין" M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine period*, Ramat Gan 1990, (p. 477).

14 למשל: פרקטיקה של הבחנה בין בתולה לבעולה על ידי הושבת האישה על חבית (יבמות ט ע"ב); או שבירת חבית כביטוי לאי־שביעות רצון של בני משפחה מאישה שנשא אחד מבני המשפחה (כתובות כח ע"ב). ניתן למצוא חביות כסמל לנשיות, לפריון ולמיניות, ובאופן כללי יותר כמייצגות את מרחב הסמוי והנסתר; ראו למשל סיפור מות הבן בהכשת הנחש מן החבית, ויקרא רבה כ, ג (מהדורת מרגליות, עמ' תנא–תנב), או סיפור החבית והעקרבים, אבות דרבי נתן, נוסח ב, א (מהדורת שטר, עמ' 7–8). וראו G. Hasan-Rokem, *Tales of the neighborhood: Jewish narrative dialogues in late antiquity*, Berkeley 2003, pp. 34-35.

15 למשל בפסוקים: "כִּבְּסֵי בְּיַיִן לְבָשׁוּ וּבְדָם עֲנָבִים סוּתָה [סוּתוֹ]" (בראשית מט, יא), "וְדָם עֲנָב תִּשְׁתֶּה חֶמֶר" (דברים לב, יד). בגמרא: סוגי היין משמשים להגדרת גוויי דם שונים (נידה יט ע"א) וכן מודגש שאחרי איבוד דם יש לשתות יין (שבת קכט ע"א). בפרשנות: רקנאטי על התורה (בראשית ג): "אתרא האשה כי טוב" – ותרא, ראתה דם, כי כשחטה ענבים מאשכל הכופר אירע בה מדה כנגד מדה [...] ומכאן תבין טומאת האשה בימי נדותה [...] ומפני שהאשה נמשלה לגפן שנאמר 'אשתך כגפן פוריה' ומן הגפן הזה יוצא היין הנזכר, על כן תקנו ברכת נשואין על היין והמובחר הוא אדום כזרע האשה שמזרעת אודם". גם בעולם המנהגים העממיים נמצא יין כמסמל דם, למשל במנהג

– רווחת אף היא.¹⁶ לפיכך, ניתן לקבוע כי הסיפור רווי במשמעויות הקשורות למרחב הבזות ולהקשר של הלכות נידה גם בפן הגלוי שלו וגם בפן הסמלי והנסתר.

גרסאות הסיפור: עיון משווה

הסיפורים על אודות שפחתו של רבן גמליאל בירושלמי ובבבלי הם במובהק גרסאות מקבילות לסיפור מן המדרש. על רקע הדמיון ניכרים ההבדלים, המזמינים עיון משווה בין הגרסאות.

כך הסיפור בירושלמי (נידה ב, א):

צנועות היו בודקות על כל חבית וחבית ועל כל ככר וככר.
מעשה בטביתה שפחתו שלרבן גמליאל שהיה מכתפת ינות לנסכין
והיתה בודקת על כל חבית וחבית.
אמרה לו: רבי, ראיתי כתם
ונזדעזע¹⁷ רבן גמליאל.

אמרה לו: בודקת הייתי על כל חבית וחבית ולא נטמיתי אלא על חבית זו בלבד.

וכך בבבלי (נידה ו ע"ב):

מעשה בשפחתו של רבן גמליאל שהיתה אופה ככרות של תרומה
ובין כל אחת ואחת מדיחה ידה במים ובודקת
באחרונה בדקה ומצאה טמאה
ובאת ושאלה את רבן גמליאל ואמר לה: כולן טמאות.
אמרה לו: רבי והלא בדיקה היתה לי בין כל אחת ואחת.
אמר לה: אם כן היא טמאה וכולן טהורות. [...]

הטפת היין מכוס ליל הסדר.

¹⁶ בתורה, שני סיפורים יסודיים הקשורים לפריצת גבולות מינית מתרחשים בשכרות (מעשה חם ונוח בבראשית ט; לוט ובנותיו בבראשית יט). הקשר בין יין לארוטיקה מודגש בשיר השירים (ב, ד; ז, י; ה, א ועוד). השכרות במשמעות זו נרמזת גם בהזמנת ושתי למשתה אחשוורוש (אסתר א) ובסיפור בעוז בגורן (רות ג). היין נחשב כמוביל לשחרור עכבות מיניות או לבגידה (ברכות סג ע"א, סוטה ז ע"א, נזיר ב ע"א, כתובות סה ע"א). במדרש מתחברות לפעמים שתי המשמעויות, של דם ושל מיניות, לאחת; למשל: "הדא הוא דכתיב 'אל תרא יין כי יתאדם', מהו כי יתאדם, כי יתאוה לדם נדה ולדם זבה" (ויקרא רבה יב, א, וכן במדבר רבה י, ו) ועוד.

¹⁷ מעניין שלשון זעזוע המתארת כאן את בהלתו של רבן גמליאל משמשת גם בהקשר להפרשות, אבל דווקא גבריות: "היה אוכל בתרומה והרגיש שנזדעזעו אבריו אוחז באמה ובולע את התרומה" (משנה נידה ה, ב).

שוב מעשה בשפחה של רבן גמליאל שהיתה גפה חביות של יין
ובין כל אחת ואחת מדיחה ידיה במים ובודקת
ובאחרונה בדקה ומצאה טמאה
ובאת ושאלה לרבן גמליאל ואמר לה: כולן טמאות.
אמרה לו: והלא בדיקה היתה לי בין כל אחת ואחת.
אמר לה: אם כן היא טמאה וכולן טהורות.¹⁸

חלק מן ההבדלים בין נוסחי הסיפור במדרש ובתלמודים אופייניים להבדלים הכלליים
בין הקבצים בהם הסיפור מופיע: ויקרא רבא מעורפל, מרומז ופואטי יותר; שני
התלמודים בהירים ומפורטים יותר לגבי השאלה ההלכתית ופתרונה. עם זאת, דומה
ששורש ההבדלים בין הגרסאות אינו רק פער בין אוריינטציה סיפורית לנטייה
הלכתית, ואין לסכמו כהבדל כללי בין הקבצים, אופיים הסגנוני ומטרתם התוכנית.
הסיפור בכל גרסאותיו מתמקד באישה המרגישה הפרשה מטמאת, ברב המקבל
ממנה אינפורמציה זו ומסיק ממנה מסקנה הלכתית, ובצמצום המסקנה בזכות ריבוי
הבדיקות של האישה. בגרסת ויקרא רבה הסיפור קצר ואניגמטי, ורק בסופו אנו
מבינים מה בעצם עשתה האמה וכיצד נפתרת הבעיה. לעומת זאת, נוסחי הסיפור
בתלמודים מפורטים יותר ומסבירים גם מה הייתה מלאכתה וגם מה עשתה לצורך
שמירת הטהרה.

בדיאלוג בין רבן גמליאל לאמתו, חלוקת המידע בין הדמויות יוצרת את אוירת
הסיפור, וזו שונה בכל אחת מהגרסאות: בויקרא רבה זוהי אוירת דריכות – רבן
גמליאל אינו מבין את המתרחש, והאמה ממעטת במילים. הקוראים נבוכים ודרוכים
איתו. לעומת זאת, בתלמודים השיח מתואר ביתר בהירות, והקוראים יודעים מה
השאלה ההלכתית ומהם שלבי פתרונה.

הסיום בברכת רבן גמליאל לאמתו ייחודי לגרסה המובאת בויקרא רבה.
באמצעות תיאור הבעיה והדיאלוג, מציג הסיפור בכל מקבילותיו את הכפילות
של מקור הסמכות ההלכתית: מצד אחד האישה המרגישה, ומצד שני הרב הפוסק.
הפער המעמדי המשמעותי בין שתי הדמויות – שפחה פשוטה מול מנהיג בכיר שהוא
גם גבר, גם בעל ממון וגם בעל ידע – מדגיש את הקיטוב שבין שני מקורות הסמכות

18 בשונה מן הנוסחים הארץ־ישראליים של הסיפור, בגרסה הבלבית תמונת הסיפור כפולה: בחלקה
הראשון השפחה "אופה ככרות של תרומה" (מרכיב שנעדר מן הגרסאות הארץ־ישראליות), ובחלקה
השני היא "גפה חביות של יין". מבעד לשינוי התפאורה, שתי התמונות נוקטות לשון זהה ומתארות
עלילה מקבילה.

הללו. הוא מחזיק במקסימום הידע והסמכות האובייקטיביים האפשריים; לה יש את הרגשתה ותו לא.

מתוך כך, השימוש השונה שכל אחת מהגרסאות עושה בהרגשה מסמן את השוני ביניהן. בגרסת ויקרא רבה האמה יודעת מה קורה בגופה ומה היא צריכה לעשות, ובכלל אינה משתפת את רבן גמליאל בנעשה עד שהוא פונה אליה. מדד ההרגשה הוא הכלי ההלכתי שמעניק את מלוא המשקל להכרעת האישה, ונותן לה נאמנות מוחלטת. זוהי האמירה שבסיפור בגרסת ויקרא רבה. הדריכות שתוארה לעיל בסיפור מובנת אפוא לאור הקביעה ההלכתית שבו: המידע כולו שמור בידי טביא בלבד; לרבן גמליאל ולקורא לא נותר אלא לשער ולטעות, להתאמץ ולהבין. גם כשרבן גמליאל פונה בשאלתו, טביא אינה משתפת אותו במצבה. רק כשהוא משיח את דאגתו היא מעדכנת אותו בפרטי הרגשתה. ברכתו אליה מבטאת את קבלתו המיידית לזיקה חדמשמעית בין הרגשתה לפסק הלכות הטומאה. כלומר, בסיפור זה אנו מוצאים אישה שבידה הסמכות והידע, והם מתוקפים על ידי סביבתה.

לעומת זאת, בגרסה שבירושלמי האמה מדווחת לרבן גמליאל מרצונה על הכתם, ומיד מרגיעה אותו שהתנהלותה לא פגעה ביינותיו. היא דמות בולטת ומובילה יותר ממנו: היא הדוברת, היא יודעת לומר מה מצבה והיא יודעת להציל את היינות מבלי שהודרכה לכך. פעולתו היחידה של רבן גמליאל בסיפור היא להזדעזע. הסיפור מעניק לשפחה הן את הידע והן את הבמה להביע אותו, והיא מצטיירת כדמות אוטונומית וידענית.

בגרסה הבבלית, סמכות ההכרעה נמצאת במובהק אצל הרב: השפחה באה ושאלה, הכרעתו ההלכתית מובילה לשאלתה הנוספת, המערערת, אך פסק ההלכה הסופי נמסר מפיו. כאן הסמכות נמצאת ביד הרב הפוסק, והידע שלו הוא הקובע. אמנם, גם בגרסה זו יש ידע מכריע שנמצא אצל האישה, והגבר אינו חושב להעלותו בעצמו – עובדת הבדיקות בין חבית לחבית ובין כיכר לכיכר – אך ידע זה הוא רק שלב בדרך אל הפסיקה שהיא שלו. הסמכות וההכרעה נתונות לו.

שאלת היחס בין סמכות האישה לסמכות הרב בהכרעת נידתה נענית אפוא בנימה שונה בכל אחת מן הגרסאות הקרובות זו לזו: בנוסח ויקרא רבה האמה מכריעה את שאלת הטומאה, נוסח הירושלמי מותיר לה את כל מרחב הדיבור וההכרעה, ובגרסה הבבלית פסק ההלכה ניתן בבירור מפי רבן גמליאל.

הקשרי הסיפורים: מוסר, טומאה, בדיקה

העיון בסביבת הקשרו הקרובה של נוסח הסיפור בכל גרסה, וחשיפת הזיקות בין

העלילה להקשרה, זורעים אור גם על ההבדלים בין הגרסאות השונות של הסיפור עצמו.

נבחן את הקשר הסיפור בויקרא רבה. פרשה יט בויקרא רבה דורשת את הפסוק הפותח את פרשת הזבה: "ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים" (ויקרא טו, כה). כדרכו, המדרש מפליג מן העיסוק הקונקרטי-הלכתי בדיני הזיבה, לעבר מרחבים נפשיים מופשטים. הסיפור על אודות טביתא ורבן גמליאל חותם את הפתיחתא של רבי כהן. "הפסוק הרחוק" שנדרש בפתיחתא זו הוא "בעצלתים ימך המקרה ובשפלות ידים ידלף הבית" (קהלת י, יח), ודרשתו האחרונה מבארת את הפסוק כעוסק באישה, בצניעותה ובנידתה.

שתי הדרשות הראשונות בפתיחתא דורשות את הפסוק בהקשר להתעצלות עם ישראל כעם, בקשר לקבלת התורה, לבית המקדש ולחורבן הלאומי – נושאים כלליים וציבוריים. סוף הפתיחתא עובר לעסוק בבני אדם פרטיים: "אדם הזה", "האשה הזאת", ובאחריותם על בריאותם ועל ניקיון גופם. המסר החורז את הדרשות כולן הוא הדרישה לאחריות התנהגותית-מוסרית, תוך מעבר מן הדמות הלאומית לאישית, ובהתאם – מעיסוק בנושאי תשובה וגלות לסוגיות ביגוד, בריאות וגוף. ההקשר מחזק את ההבנה שמוקד מדרש זה הוא במרחבי המשמעות שלו ולא בפרטים ההלכתיים, שאכן נזכרים בו אך אינם המוקד, כפי שאינם מרכזיים בפתיחתא כולה. מוקד המדרש הוא בדיאלוג בין הדמויות ובשיפוט המוסרי של התנהגות השפחה – היא נידונה כדמות בעלת משמעות ועמידה מוסרית.

גם בגרסת הסיפור שמופיעה בתלמוד הבבלי, ניכר הקשר בין אופי הסיפור להקשר הסוגיה ולאופייה. ראשית משנת נידה במחלוקת בית הלל ובית שמאי האם "נשים דיין שעתן", כלומר הטומאה מתחילה רק מרגע ראיית הדם, או שיש טומאה למפרע, ובאיזו מידה, ובהכרעת חכמים "לא כדברי זה ולא כדברי זה". משניות הפרק נשזרות זו אחר זו בשךשור; הסיפורים על אודות השפחות משובצים בסוגיה הנמשכת ממשנה ב: "כיצד דיה שעתה? היתה יושבת במטה ועסוקה בטהרות ופרשה וראתה – היא טמאה וכולן טהורות". כלומר, הסיפור בא להדגים את המשנה. אולם, במשנה האישה נמצאת לבדה: היא עסוקה בטהרות, היא פורשת ורואה והיא יודעת מה המשמעות לגבי הטהרות שלה. הסיפור מכניס להתרחשות זו גורם נוסף: הגבר הפוסק. בסיפור הגבר הוא המכריע בסופו של דבר, באופן שלא הוזכר במשנה.

גרסת הסיפור בתלמוד הירושלמי משובצת אף היא במסכת נידה, אך סביבתה הטקסטואלית שונה מן הגרסה הבבלית: הסיפור אינו מובא בפרק הראשון לגבי נקודת

ההתחלה של טומאת הנידה, אלא בראשית הפרק השני. המשנה שם קובעת: "כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת ובאנשים תיקצץ" (נידה ב, א). בהתאמה למשנה, הסיפור בירושלמי משבח אישה המרבה בבדיקותיה. כפי שראינו, השפחה המרבה לבדוק את עצמה מקבלת בסיפור זה פתחון פה ואוטונומיה, ובכך מודגם היתרון של ריבוי הבדיקות. מוקד הקשרה של הגרסה המובאת בירושלמי קרוב אפוא בתוכנו (שבח לריבוי בדיקות האישה) למדרש הארץ־ישראלי, ובמגמתו (ההלכתית) לסוגיה הבבלית.

לסיכום, ראינו כי הקשרי הסיפורים מאירים את ההבדלים ביניהם, בציר העלילתי והרעיוני: הקשר הגרסאות הארץ־ישראליות הוא בשבח האישה המרבה בבדיקה. ואכן, עיצוב דמותה של טביתא במישור הספרותי, ותפקידה במישור ההלכתי, מדגישים בגרסאות אלו את מקומה המרכזי בסיפור ואת אחריותה בהכרעת טומאתה. לעומת זאת, הסוגיה הבבלית אינה משבחת את האישה אלא עוסקת בהשפעת טומאת הנידה של האישה על טהרת מאכלים, וכך משתקף גם מנוסח הסיפור. לצד הסטת מוקד הסיפור מן השבח לאישה לעבר הכרעת דיני הטומאה, בלט אפוא השינוי בין הרגשת האישה לפסיקת רבה.

בנוסף, יש לציין כי בשני המקורות הארץ־ישראליים נזכר שמה של האמה: טביתא; בבבלי אין לה שם. טביתא אינו שם סתמי, אלא צורת הנקבה של טבי, עבדו המפורסם של רבן גמליאל שמתואר במקורות שונים כתלמיד חכם כשר וצדיק. טבי (שפירושו "צבי", אולי לציון זריזות) וטביתא ("צביה") גם מוזכרים יחד בירושלמי (נידה א, ד) בהופעתה היחידה של טביתא מלבד סיפורנו: "תני העבדים והשפחות אין קורין אותן אבא פלוני ואימא פלנית. של בית רבן גמליאל היו קורין לעבדיהן ולשפחותיהן אבא טבי ואמה טביתא". נראה שיש כאן עיצוב של אישה שאמנם היא תחת מרות אבל היא בעלת אישיות מובחנת, זריזה, חכמה ועצמאית. לעומת זאת, בבבלי האמה היא סתם "שפחה", בלי שם. חוסר השם יוצר פער כפול – ראשית, כך לא ניתנת לה האישיות שהשם טביתא מעניק, אישיות של "טבי האישה". שנית, היעדר השם מביא להיעדר אישיות בכלל. היא רק ציון מעמד, מעמד נמוך של סתם שפחה, חסרת זהות ועצמאות.

נסכם ונאמר כי סיפורי אמתו של רבן גמליאל פרשו לפנינו את שאלת הידע, הסמכות והאוטונומיה הנשית בהקשר של הלכות נידה; זאת תוך יצירת דיאלוג ענייני בין גבר ואישה הנמצאים בקצוות שונים של מנעד המעמדות החברתיים. יש לציין מאפיין נוסף של כל סיפורי רבן גמליאל והאמה: בניגוד למדרשים על

חווה ואסתר שהראינו לעיל, בסיפורי רבן גמליאל אין מתח מיני בין הגבר לאישה. אף אחת מהגרסאות אינה מעלה תכנים מיניים כלשהם, והדבר בולט לאור העובדה שמדובר בגבר ואישה, שולט ונשלטת, במערכת יחסים שכבר בתורה נרמז שיש בה פוטנציאל לקשר מיני או לכל הפחות מתח.¹⁹ על רקע הנופך המיני שהמדרשים נסכו במערכת היחסים ההורית המתוארת בין מרדכי לאסתר, ניכרת העובדה שכאן הוא אינו קיים כלל. הדיאלוג בין הגבר והאישה משני קצות הקשת החברתית מתאפיין אפוא בענייניות אמינית, וגרסאותיו השונות מייצגות מגוון עמדות לגבי הקשר בין ידע לסמכות.

ד. "מבוא בְּדָמִים" – פגישת אביגיל ודוד

הראינו את מקומן של הלכות נידה כמכוננות ומייצבות את הסדר החברתי המוצדק במדרשים על חווה ואסתר, ואת תפקידן כמספרות על עמדות שונות ביחסי חוזק וחולשה בין גבר לאישה בסיפורי אמתו של רבן גמליאל. כעת נציג התייחסות מדרשית לדמות מקראית נוספת, ונראה כיצד אזכור פרקטיקות מעולם הלכות נידה תורם להארת הדרמה המקראית וכן כיצד הדרמה המקראית נדרשת כרלוונטית לעולם הלכות נידה. זהו סיפורה של אביגיל ופגישתה הלילית עם דוד.

רובד הפשט

סיפורה המקראי של אביגיל אשת נבל (שמואל א כה) מתרחש בתקופת בריחתו של דוד מפני שאול, ומובא מיד לאחר מות שמואל. פתיחת הסיפור מציגה לעיני הקורא איש במעון, אשר מעשיו בכרמל. הפסוק מציין את עושרו, ומאפיין את דמותו באור שלילי וביקורת, כאיש "קשה ורע מעללים". אשתו אביגיל, לעומת זאת, מאופיינת בפסוק בנימה חיובית המתארת את טיב שכלה ואת יפי תוארה.

בפתיחת הסיפור דוד מוצג כמבקש מנבל נדבה. לא ידוע לנו על קשר קודם בין דוד או אנשיו לבין נבל, ולכן סירובו לתת דבר לדוד ואנשיו נשמע מובן. תשובתו של נבל ("מִי דָּוִד וּמִי בֶן יֵשׁוּעַ הַיּוֹם רַבּוֹ עֲבָדִים הַמֵּתְפָרְצִים אִישׁ מִפְּנֵי אֲדָנָיו. וְלִקְחָתִי אֶת לַחְמִי וְאֶת מִימִי וְאֶת טֶבַחְתִּי אֲשֶׁר טֶבַחְתִּי לְגִזְזִי וְנִתְתִּי לְאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לֹא יִדְעוּתִי אִי מִזֶּה הֵמָּה?") היא תשובה מזלזלת ותוקפנית, אבל ממה שידוע לקורא עד כה בסיפור – נראה שהעובדות לצידו, ואכן אין סיבה אמיתית לתת מהמזון לאנשי דוד הזרים.

19 ראו למשל שמות כא, ז-יא, וסיפורי השפחות בספר בראשית.

תגובתו של דוד היא היערכות לתקיפה, והאווירה בסיפור מסלימה לקראת עימות; יש אלימות באוויר.²⁰ כאן אביגיל נכנסת לתמונה, כאשר אחד מהנערים מעדכן אותה בהתרחשויות. בקריאת תיאורו מצטיירת תמונה שונה מזו שהצטיירה בפסוקים הקודמים. מתגלה כי דוד ואנשיו "טובים מאוד" ושמרו במסירות על צאן נבל, כך שפתאום יש רקע וצדק לדרישות דוד. מדוע נחשף מידע זה רק בשלב זה של הסיפור? מדוע הוצג דוד בתחילה כמבקש דבר שאינו זכאי לו, ורק כעת הסיפור חושף את עבודתו לטובת נבל? אולי כדי להשאיר את הקוראים בסימן שאלה – מיהו דוד? שודד מדבר מאיים או שומר אמיץ ונאמן? ספק זה יעצים את המרכיב הדרמטי בהמשך הסיפור.

לפי פניית הנער נראה שאביגיל לא הייתה בסוד העניינים קודם לכן. היא מודרת מההתרחשויות ומקבלת ההחלטות של נבל (לפחות בסיטואציה של אירוע הגז) ומצד שני הנער רואה אותה כבעלת יכולת להתערב ולהציל את המצב. אביגיל אכן נכנסת לפעולה, מעמיסה משאת על החמורים אבל מצווה את נעריה להתרחק ממנה. לבדה, ללא מלווים וללא ידיעת נבל אישה, היא פוגשת את דוד ואנשיו בסתר ההר. איזה סוג מפגש מתרחש שם? מה מצופה ממפגש בין מאות גברים חמושים לבין אישה בודדה? מצד אחד, ברור לקורא שאביגיל נתונה בסכנה גדולה, והיא בעמדת חולשה קלאסית: יחידה מול רבים, נטולת הגנה מול חמושים, אישה מול גברים. מאידך, נראה שאביגיל הקפידה להופיע לפני דוד ואנשיו לבדה – שילחה את נעריה – ונכנסה במודע למצב המסוכן הזה. מבחינה מסוימת היא שולטת בסיטואציה, כי היא עיצבה אותה כרצונה, אך אין זה מוריד מגודל הסכנה. בתוך כך מציג הסיפור מבט רטרוספקטיבי – "ודוד אמר", עבר רחוק – המתאר את כוונת דוד להרוג את כל בית נבל עד הבוקר. שיבוץ תיאור זה בשיא הסיפור, בתמונת המפגש, מוסיף לאווירה הטעונה של מפגש זה ומעצים את הציפיה להתפרצות אלימה: דוד בא להרוג.

נאומה של אביגיל בפגישה עם דוד בנוי לתלפיות. זהו הישג רטורי מרשים, בייחוד לאור תנאי הפתיחה הקשים בהם היא מצויה (שאותם כאמור יצרה בעצמה). המתח המיני בין דוד לאביגיל, שעמד באוויר מתחילת המפגש, מוצא ביטוי מרומז ועדין במילותיה האחרונות של אביגיל: "וזכרת את אמתך", שיכולות גם להתפרש

20 הדמיון בין הניסוח בסיפורנו, "וַיֹּאמֶר דָּוִד לְאֲנָשָׁיו חָגְרוּ אִישׁ אֶת חַרְבּוֹ וַיַּחְגְּרוּ אִישׁ אֶת חַרְבּוֹ וַיַּחְגְּרוּ גַם דָּוִד אֶת חַרְבּוֹ", לבין הניסוח בסיפור שכם ודינה, "וַיַּקְחוּ שְׁנֵי בְנֵי יַעֲקֹב שְׂמֵעוֹן וְלוֹי אֲחֵי דִינָה אִישׁ חַרְבּוֹ", מחזק את התחושה הזו.

באופן תמים.

המפגש הטעון מסתיים באווירה מפויסת ובמעין קתרזיס רגשי שמחליף את ההתפרצות האלימה (או המינית) שהקורא מצפה לה בתחילתו. סוף הסיפור סוגר בצורה מלאה את כל הקצוות הפתוחים:²¹ נבל בא על עונשו, דוד נמנע "מבוא בדמים" וה' העניש את נבל במקומו, דוד מכיר בכך ומייחס להתרחשויות את המשמעות הדתית שאביגיל הציעה לו, והזוגיות הפוטנציאלית בין דוד לאביגיל אשר נרמזה במערכה הקודמת מתממשת. תמונת הרכיבה של אביגיל על החמור לקראת הנישואין לדוד, כשהפעם היא מלווה בנערותיה בטקס נשי חיובי ומכובד, משמשת תמונת מראה לרכיבתה הקודמת לקראתו על החמור כשהיא בודדה ומאוימת, ובכך מושלם המהפך בסיפור והארוס מחליף את התנטוס.

כתמים בלילה: התייחסויות מדרשיות לסיפור אביגיל

המדרשים השונים המתייחסים לסיפור אביגיל ודוד מכניסים לתוך הסיטואציה ביטויים ממשיים למתח המיני הרמוז בסיפור המקראי. המדרש מוציא את הרמז מהרובד הסמוי של הסיפור וממקם אותו בהתרחשות הגלויה. מהלך זה נעשה בכמה דרכים, שכולן מבוטאות בהפרשות הגוף כמדיום לביטוי הרגשות שהמפגש בין דוד לאביגיל מעורר. בתוך כך, המדרשים עושים גם את המהלך ההפוך: משתמשים בסיפור המפגש הזה כמדיום לביטוי הרגשות שהפרשות הגוף והלכותיהן מעוררים.²² בכך משמש סיפור אביגיל ודוד כבמה או כמצע לסיפור על הלכות נידה, הפרשות גוף, ומפגש בין גבר לאישה.

המדרש הראשון לקוח מהתלמוד הירושלמי, מסכת סנהדרין (ב, ג):

"ותרא אביגיל את דוד" וגו'.

אמרה ליה: מרי דוד אנא מה עבדית? בניי מה עבדון? בעירי מה עבד?

אמר לה: מפני שקילל מלכות דוד.

21 היקף המאמר הנוכחי אינו מאפשר התייחסות מלאה לקשרים הבולטים והידועים בין סיפורנו לסיפור בת שבע. המדרש שנקרא להלן שם בפי אביגיל עצמה קישור בין שני הסיפורים: "לא תהיה זאת לך לפוקה" – 'זאת' מכלל דאיכא אחריתי, ומאי ניהו? מעשה דבת שבע". נציין בקצרה כי כאשר המדרש מציג את כתמה ואת טומאתה של אביגיל כגורם משמעותי בפגישה עם דוד, הוא מציב את סיפור אביגיל כמנוגד וכמהופך למצבה של בת שבע ה"מתקדשת מטומאתה".

22 במאמר זה אנו מתייחסות לביטויים הקשורים לנידה. לכן, לא נתייחס כאן למדרש לפיו דוד וחייליו "הוקרו כולן" (ירושלמי סנהדרין ב, ג) – ששייך לעולם תוכן מעט אחר. נציין רק שגם מדרש זה מאיר את העוצמה המינית של הסיטואציה ואת פוטנציאל אובדן השליטה שבה.

אמרה ליה: ומלך אתה?
 אמר לה: ולא משחני שמואל למלך?
 אמרה לו: עדיין מוניטה דמרן שאול קיים.
 "ואני אמתך" – מלמד שתבעה לתשמיש.
 מיד הוציאה כתמה והראת לו.
 אמר לה: וכי רואין כתמין בלילה?
 אמרה ליה: ולא ישמעו אזניך מה שפיק מדבר?
 כתמין אין רואין בלילה ודיני נפשות דנין בלילה?
 אמר לה: כבר נגמר דינו מבעוד יום.

המדרש מלווה את הפגישה בין אביגיל ודוד תוך הוספת דיאלוג ביניהם, שאינו קיים בפשט. הדיאלוג מתמקד בשאלת מעמדו של דוד וסמכותו, כאשר אביגיל כופרת בהם. הקונפליקט ביניהם מגיע לשיא בתביעה של דוד לתשמיש, שמהווה אמירה אדנותית ותובענית כלפי אביגיל. נראה שהמדרש, בצורה אופיינית, משבץ בתוך סיפור אביגיל מאפיינים מדמותו של דוד כפי שתסופר בשלבים מאוחרים יותר בחייו,²³ אף על פי שאין להם ביטוי בפשט סיפור זה. בנקודה זו, אביגיל שולפת את "כתמה" – עד הבדיקה עם הפרשתה עליו. זוהי תגובתה לתביעת דוד לתשמיש, והשיח עוזב את המישור המילולי ועובר למישור מעשי ופעלתני.

בזכות שליפת הכתם משתנה כיוון העלילה שינוי כפול: התשמיש שדוד דרש אינו יוצא לפועל, ובנוסף, אביגיל מוכיחה לו באופן לוגי שאינו יכול לדון את נבל למוות. כך שתי הסכנות שאפיינו את הסיטואציה – סכנת האונס וסכנת הרצח – טופלו ונמנעו באמצעות כתם הדם. בעצם, כתם הדם מייצג את כוחה של אביגיל ויכולתה להגן על עצמה, למרות יחסי כוחות ראשוניים הנוטים לרעתה. כתם הדם הוא ההגנה העצמית הנשית: בכוחו להפוך את הסיטואציה מטעונה בפוטנציאל מיני לנעדרת אפשרות כזו; ואת האישה ממושא תשוקת הגבר, לכדי היותה הגורם המכריע אודות מימוש התשוקה.²⁴

23 התביעה לתשמיש מאזכרת את סיפור בת שבע. קללת מלכות דוד ודין המוות על כך מזכירים את סיפור שמעי בן גרא.

24 באופן דומה נמצא התייחסות לדם הנידה כמגן על האישה מפני יחסי מין בלתי רצויים בסיפור על בתו של רבי חנינא בן תרדיון שהושמה בקובה (עבודה זרה יח ע"א). כשבא רבי מאיר לבדוק אם ניתן לשחררה, הוא מוצא שהיא מגינה על עצמה בטענה שהיא נדה ובכך ניצלת מאיסור. זוהי דוגמה נוספת לאישה הנמצאת במצב נחות, נתבעת לתשמיש ומרחיקה את הגבר התובע אותה באמצעות דם הנידה שלה. בשני סיפורים אלה מוצג מפגש בין גברים חזקים לאישה פגיעה;

מקבילה למדרש הירושלמי, המכילה מוטיב דומה אך בעיצוב אחר, מופיעה בבבלי, מגילה יד ע"ב:

שבע נביאות מאן נינהו? שרה מרים דבורה חנה אביגיל חולדה ואסתר [...] אביגיל, דכתיב "והיה היא רוכבת על החמור ויורדת בסתר ההר" (שמואל א כה, כ).

"בסתר ההר" – מן ההר מיבעי ליה.

אמר רבה בר שמואל: על עסקי דם הבא מן הסתרים.

נטלה דם והראתה לו. אמר לה: וכי מראין דם בלילה?

אמרה לו: וכי דנין דיני נפשות בלילה?

אמר לה: מורד במלכות הוא ולא צריך למידייניה.

אמרה לו: עדיין שאול קיים, ולא יצא טבעך בעולם.

על רקע ההקבלה בין המקור הבבלי לירושלמי – מעניין להבחין בעיצובם השונה. בתיאור הבבלי, אביגיל שולפת את הדם בראשית המפגש, זו יריית הפתיחה שלה. עוד לפני שתהיה מותקפת, אביגיל תוקפת, והנשק שלה הוא דם הנידה. הדם (ניסוח מפורש יותר מ"כתם") מייצג את האלימות הסמלית בה הסיטואציה טעונה, כאילו היא אומרת לדוד – אתה רוצה לשפוך דם? הנה דם. כפי שמצהירה הגמרא במפורש מיד בסמוך: "מבוא בדמים" – דמים תרתי משמע! (ורש"י: "דם נדה ושפיכות דמים"). בהצגת הדם כאילו בשאלה האם הוא טהור, אביגיל גוברת על דוד ומנטרלת אותו.

בשניהם הגברים רוצים לקיים יחסי אישות עם האישה, אשר אינה מעוניינת בכך, ובשניהם דם הנידה הוא שחוצץ ביניהם לבין האישה, ויוצר כעין מגן עבורה במצב הפגיעות בו היא נתונה. כעין תמונת מראה לסיפור זה מצויה במדרש על תמר אשת יהודה, המתחפשת ומכסה פניה במגמה לפתותו ב"פתח עיניים": "רבי שמואל בר נחמני אמר: שנתנה עינים לדבריה כשתבעה. אמר לה: שמא נכרית את? אמרה ליה: גיורת אני. שמא אשת איש את? אמרה ליה: פנויה אני. שמא קיבל בך אביך קידושין? אמרה ליה: יתומה אני. שמא טמאה את? אמרה ליה: טהורה אני" (בבלי סוטה י ע"א, ובדומה בירושלמי סוטה ה, ב).

הניגוד בין הסיפורים בולט בכך שתמר מעוניינת בקיום מגע עם יהודה, בעוד בת רבי חנינא מנסה להימנע ממגע עם הגברים. הצד השווה שבהם הוא מידת השליטה של האישה הכלואה במצבה: בשני הסיפורים, האישה שולטת באפשרויות המגע המיני, למרות מצב הזנות וההחלשה שבו היא נתונה, וזאת באמצעות שאלת הטהרה או הטומאה של הפרשותיה. בכך המדרשים משקפים תפיסה לפיה אפילו במצב זנות, עם כל האימפולסיביות וחוסר הגבולות המאפיינים אותו בתודעה בדרך כלל, יש ציפייה שמרכיבים מסוימים, כגון טומאתה של אישה, יהוו מחסום מפני ביאה. המפגש המיני, שהיינו מצפים שיהיה נטול שליטה, מחוץ לתחום ההגבלות החברתיות וללא עכבות – מצטייר כאן דווקא כעסקה מתוכננת ושקולה.

במדרש זה דוד לא דרש מאביגיל יחסי מין. המיניות כמעט אינה נוכחת כאן. דוד רוצה להרוג את נבל ואת כל אשר לו, ואביגיל משתמשת בדם כדי להוכיח לו שאינו יכול. העובדה שדוד אינו יכול לפסוק לגבי הדם – כלומר, המגבלה שלו אל מול הדם שלה, חוסר הידע הזמני שלו – מובילה למסקנה שאינו יכול לדון את נבל. בעצם, השאלה האם דוד יכול לפסוק בשאלת הטומאה של דם זה מוקבלת לשאלה האם הוא יכול להרוג את נבל, וכך הדם נקשר למעשה ההרג. ייתכן שיש בכך רמז לקישור בין דם הווסת הנשית לבין עולם תוכן של סכנה ומוות.²⁵ ייתכן גם שהקישור מעיד על תפיסת הגבריות של בעל המדרש – יצר המין ודחף ההרג כתמות גבריות.

אם ניזכר ברובד הפשט בסיפור, ניכר היה שאביגיל בנתה את הסיטואציה לרעת עצמה והכניסה עצמה בסיכון גדול. על השאלה איך אביגיל הכניסה את עצמה במודע לסיטואציה כל כך מסוכנת, כל כך לא מוגנת מול דוד – המדרש כאן עונה שהיא תכננה מראש את כלי הנשק המנצח שלה. כמו דוד ששלף מול גוליית את הנשק המפתיע והיעיל שלו – כך היא שולפת את שלה, וגוברת על דוד. דם הנידה הוא חוזקה של האישה.

ראינו אפוא שני מדרשים שונים על מפגש אביגיל עם דוד. שניהם משבצים בסיפור את אותו המרכיב: עד הבדיקה, הכתם, הדם של אביגיל. אולם, העובדה שבסיפור אחד הדם מופיע כאמצעי להגנה עצמית מול תוקפנות גברית ובסיפור השני הוא מופיע כנשק המופעל ביוזמתה, מראה על תפיסות אפשריות שונות לגבי הדם והאישה. הדם יכול לבטא את כוחה ועוצמתה, או את ניסיונה להגן על עצמה בחולשתה ובפגיעותה.

השימוש במוטיב זה בהקשר לסיפור אביגיל ודוד מעיד על האופן בו קראו אותו בעלי המדרשים: זהו סיפור על מפגש טעון בסכנה ובמתח מיני בין אישה חלשה לגבר חזק. הסיפור ידרדר לכדי אונס והרג, אלא אם האישה תגייס להגנתה ולטובתה את הכוח הייחודי הנמצא בידיה, הוא דם הנידה שלה. כלומר, דם הנידה כאן מבטא חוזק ואוטונומיה נשית, בין אם הוא משמש כנשק תקיפה ובין אם כמגן אחרון.

מה קורה כשאת שואלת

כשם שדם הנידה והעיסוק בו מאירים ומפרשים את סיפור אביגיל ודוד, כך גם להפך – סיפור אביגיל ודוד מעיד על עולם הלכות הנידה. באופן ממוקד יותר, נראה כי הוא

²⁵ עולם התוכן הזה נרמז גם לעיל בהקשר לחוה ולאסתר המתחלחלת מאוד, וכן בביטויים כמו "קבר" לגבי הרחם ועוד.

מעיד על הסיטואציה שאישה עומדת בפני גבר, מציגה בפניו את ההפרשה שלה ושואלת אותו למשמעות ההלכתית. בהעניקם את תפקיד השואלת לאביגיל ואת תפקיד הנשאל לדוד, אמרו בעלי המדרשים כי יש בסיטואציה זו מתח המזכיר את המתח שבין אביגיל לדוד.

מתח זה, כפי שציינו במבוא, הוא תוצר של האופי המגדרי של הסיטואציה ושל האיבהירות לגבי חלוקת הידע – כלומר יחסי הכוח. הבניית סיפור אביגיל ודוד כמעין התייעצות הלכתית כזו מלמדת כיצד נתפסת סיטואציה זו בעיני מחברי המדרשים – כמצב מסוכן על סף התפרצות. כלומר, הסיטואציה בה אישה שואלת גבר על דמה היא סיטואציה של אישה שנמצאת בעמדת נחיתות וסכנה מפני גבר חזק, אבל ההפרשה שלה היא נשק שיכול לגבור עליו. פגיעותה ופציעתה הם גם כוחה.

לצד זאת, המדרשים גם מכילים הסתייגות מהצבת סיטואציית השאלה ההלכתית כמקבילה למפגש הלילי בין אביגיל לדוד, באמצעות המשפט החוזר "וכי מראין דם בלילה?". אכן, לפי ההלכה אין רואים דמים בלילה, כלומר פוסק אינו יכול לקבל החלטה על טומאה או טהרה של הפרשה בשעות הלילה, מפני שהוא זקוק לאור בהיר. אבל בהקשר של סיפור אביגיל ודוד, המשפט מקבל משמעות נוספת: מעין אמירה שהסיטואציה שבסיפור אינה מקבילה לגמרי לסיטואציה של פסיקה במראות דמים, ומעמד התייעצות ההלכתית אינו צריך להיראות כפגישה טעונה ומסוכנת כל כך. המדרשים מביאים את מראות הדמים לתוך הסיפור המקראי, אבל גם משאירים אותם קצת בחוץ.

ה. סיכום

במאמר זה סקרנו שלוש וריאציות של ביטויי מתח מגדרי בסיפורים חז"ליים העושים שימוש באזכורי הלכות נידה. בכל אחד מהמקורות שעסקנו בהם, המתח המגדרי נוכח מסיבות עלילתיות ואינו נוצר בעקבות הלכות נידה; אולם בכולם אזכורי הלכות נידה הם האפיק שבו באים לידי ביטוי הקונפליקטים, המתחים והיחסים שבין גבר לאישה. ניתן לסדר את הסיפורים על פני צירים שונים: ציר השיח המיני – עד כמה הרובד המיני נוכח, וציר יחסי הכוחות של דמות האישה למול דמות הגבר. ניתוח כזה יביא אותנו לטבלת הסיכום הזו:

	השיח המיני בסיפור	יחסי כוחות מגדריים בסיפור
אסתר וחוה	שיח בעל משמעויות מיניות (בייחוד במדרשי אסתר)	האישה אשמה ומוחלשת למול הגבר המחזיק בידע ובעליונות מוצדקים
טביא	השיח נטול אספקט מיני והוא ענייני באופיו	יחסי הכוחות מורכבים: השפחה חלשה ביחס לרבן גמליאל, אולם הידע שלה משנה אולי את מאזן הכוח ומעניק לה אוטונומיה
אביגיל	השיח רווי משמעויות מיניות	מנקודת מוצא של נחיתות האישה מול הגבר, מתפתח קונפליקט ואף עמדת עליונות שלה

נבחן את התמונה העולה מכל אחת מהווריאציות אל מול מושגי מרחב הבזות שהצגנו לעיל. כאמור, מרחב הבזות מתייחס למצבי חריגה מהסדר החברתי-תרבותי, וקושר בין הרחקת הפרשות הגוף הטמאות לבין שימור וארגון ה"גוף" החברתי, שמתאפיין בשליטה גברית. הווריאציה הראשונה – מדרשי חוה ואסתר – מדגימה מושגים אלה במדויק. משתקפת בהם תפיסה פטריארכלית והם מציגים גם חוסר הפרדה בין רובד הסמכותיות לבין הרובד המיני בין גבר לאישה. חוה נושאת בעונש על חטאה, אסתר משלימה עם מקומה ומקפידה על גבולות הגזרה שלה בתוכו. אזכורי הלכות נידה משרתים את שימור המבנה החברתי, ייצובו והצדקתו.

אולם, לא כל אזכור של נידה מכיל דווקא הדרה והשתקה של הקול והידע הנשיים. מול הווריאציה הראשונה עומדת השנייה, סיפורי טביא ורבן גמליאל, בהם מתקיים שיח שקול, נטול מיניות ומאופק בין גבר לאישה, על אף פערי מעמדות ביניהם. הפרשות הגוף נידונות ללא תכנים של איום על הסדר החברתי או מימוש באופן מיני. אזכור הלכות נידה בסיפורים אלה מבליט תפיסה המדגישה את האוטונומיה והידיעה הנשית, גם מתוך נקודת מוצא של חולשה ונחיתות. כך חורגת וריאציה זו מהסכמה המקובלת של מרחב הבזות, וטוענת שהבזוי יכול לייצג גם נוכחות נשית עניינית, בעלת ידע ושליטה, ולא רק החלשה והרחקה.

הווריאציה השלישית מציגה הקשר מיני במעורבב עם יחסי כוח שאינם שוויוניים, אבל עושה שימוש באזכור הלכות נידה דווקא להדגשת העוצמה ויכולת ההגנה העצמית הנשית. באמצעות שילוב הפרשות האישה בסיפורים עולות לדיון עמדות שונות בשאלת יחסי הכוח בין גבר לאישה, באופן שבוודאי אינו משקף עמדה פטריארכלית פשוטה. גם וריאציה זו חורגת מהמשמעויות המקובלות של הבזות, וטוענת כי הבזוי יכול להעניק עליונות וישועה.

נמצא אפוא כי המרחב של הלכות נידה מאפשר ביטוי של עמדות שונות בשאלת יחסי הכוח והתשוקה בין גברים לנשים, באופן שחורג מעמדה חד-ממדית פטריארכלית. העולם של הלכות נידה מופיע לא כמסמן חולשה נשית ושליטה גברית (כפי שאולי מקובל לחשוב, וכפי שמציע מושג מרחב הבזות), אלא כמנכיח סל של שאלות על נשיות וגבריות, על כוח וחולשה ועל מיניות וקשר, עליהן ניתנות תשובות מגוונות במדרשים ובסיפורים השונים.

עושר המשמעויות ורוחב המנעד שביניהן מבטא את התבוננותם המורכבת והמעמיקה של חז"ל בהלכה ובחיים. כל אחד מהסיפורים שהובאו במאמר זה מדגים כיצד ההלכה מאירה את האגדה והאגדה מאירה את ההלכה, והצירוף של כולם יחד פורש מפה ססגונית ועשירה של יחסי גומלין מרתקים.

כנשים לומדות, זכינו לרובד נוסף בהתבוננות: יכולנו לקרוא כנשים כיצד גברים מספרים כיצד נשים עומדות מול גברים. כמו המגוון הנפרש בסיפורים כך נפרש גם מגוון תחושותינו ומחשבותינו, אשר מיעוטן הצגנו כאן ורובן שוכן בליבנו פנימה.