

זהות יהודית

עורכים: אשר מעוז ואביעד הכהן

משה לביא

'בין נציבין ללונדון': על מנגנוני ההבניה של הזהות היהודית

תדפיס | נובמבר 2014

סדרת ספרים לזכרו של חיים י. צדוק



הפקולטה למשפטים ע"ש בוכמן
אוניברסיטת תל-אביב



'בין נציבין ללונדון': על מנגנוני ההבניה של הזהות היהודית

מבוא

הבניה של הזהות מתרחשת לא רק במרחבים ציבוריים כמו המרחב הפוליטי, המרחב המשפטי (או ההלכתי) והמרחב התקשורתי אלא גם במרחבים מצומצמים יותר, משפחתיים וקהילתיים. טקסטים וטקסים מתפקדים כנשאים של עמדות ותפיסות בדבר גבולות הקבוצה וזהותה, והם מייצגים – ובה בעת מפעילים – מגוון רחב של מנגנונים להבניית זהות. מנגנונים אלו פועלים בד בבד, באמצעות עיצוב חווייתם של הפרטים בקבוצה על כל היבטיה: שפה, זמן, מרחב, מגדר, גוף, חוויות גופניות ועוד. כל אלו נטענים משמעויות ספציפיות הנובעות מתוך הקשרי הזהות החברתיים שבהם הטקסים מתבצעים והטקסטים נוכחים, והם מאפשרים את הבניית הזהות של היחידים ואת סימונם של הפרטים השייכים לקבוצה, כמו גם את הדרתם של הזרים לה.

במוקדו של מאמר זה שני סיפורים יהודיים שיותר מאלף שנים ומחצה מבדילות בין זמני חיבורם ופרסומם; רחוקים הם מבחינת המרחב הגאוגרפי שבו נתגבשו, שונות זו מזו השפות שבהן נכתבו או סופרו, וכך גם סגנונם ונופם התרבותי. הסיפור האחד לקוח מן התלמוד הבבלי והאחר – מאוסף סיפורים קצרים של כותבות יהודיות מהקהילה היהודית באנגליה, אשר ראה אור לאחרונה. על אף המרחקים בזמן, במקום ובהקשר התרבותי, בגרעינים של שני הסיפורים תבנית ספרותית משותפת, והם מפעילים מנגנונים דומים למדי של הגדרת הזהות היהודית והבנייתה. לאחר הצגת הסיפורים וניתוחם, תוך סקירת המנגנונים המוצגים בהם להבניית הזהות היהודית, אציע את משמעותה של הזיקה בין שני הסיפורים כמעין מנגנון זהות ואטען למקומו המשמעותי של הטקסט הקאנוני בכלל ושל התלמוד הבבלי בפרט בהבניה של שיח הזהות היהודי.

קריאה בסיפור התלמודי

המאורעות המתוארים בסיפור התלמודי מתרחשים בירושלים של ימי הבית השני אולם הסיפור עצמו מתועד בתלמוד, שגיבושו הסופי כיצירה התרחש כחמש מאות שנה ויותר לאחר האירועים המתוארים. סגנונו של הסיפור מעיד עליו כי עובד תוך כדי מסירתו

* המאמר מבוסס על הרצאות שנשאתי בכנס החברה הישראלית לחקר השפה והחברה, תל-אביב, יוני 2001; במרכז לספרות עברית באוניברסיטת קיימברידג', יולי 2006 ובסמינר מכון פרקס ליחסי יהודים-גויים, אוניברסיטת סאות'המפטון, פברואר 2007. תודתי לרונית ניקולסקי ולישי רוזן-צבי על הערותיהם.

בשנים אלו, ויותר משהוא מעיד על עולמם של יהודי הבית השני הוא מעיד על עולמם של מספריו בבבל התלמודית!¹

| | |
|--|---|
| <p>אותו גוי שהיה עולה ואוכל פסחים בירושלים אמר כתוב "כל בן נכר לא יאכל בו" (שמות יב 43) "כל ערל לא יאכל בו" (שמות יב 48) ואני אוכל מן היפה יפה. אמר לו רבי יהודה בן בתירא: האם נתנו לך מן האליה? אמר לו: לא. כאשר תעלה לשם אמור להם: תנו לי מן האליה. כאשר עלה אמר להם: מן האליה תנו לי! אמרו לו: אליה לגבוה עולה. אמרו לו: מי אמר לך כך? אמר להם: רבי יהודה בן בתירא. אמרו: מהו זה שלפנינו? בדקו אחריו ומצאוהו שגוי הוא וקטלוהו. שלחו לו לרבי יהודה בין בתירא: שלום לך ר' יהודה בן בתירא שאתה בנציבין ומצודתך פרוסה בירושלים.</p> | <p>ההוא גוי דהוה סליק ואכיל פסחים בירושלים אמר כתיב "כל בן נכר לא יאכל בו" (שמות יב 43) "כל ערל לא יאכל בו" (שמות יב 48) ואנא הא קאכילנא משופרי שופרי אמר לו רבי יהודה בן בתירא: מי קא ספו לך מאליה אמר ליה: לא כי סלקת להתם אימא להו ספו לי מאליה כי סליק אמר להו מאליה ספו לי אמרו ליה אליה לגבוה סלקא אמרו ליה מאן אמר לך הכי אמר להו רבי יהודה בן בתירא אמרו מאי האי דקמן בדקו בתריה ואשכחוהו דגוי הוא וקטלוהו שלחו ליה לרבי יהודה בין בתירא שלום לך ר' יהודה בן בתירא דאת בנציבין ומצודתך פרוסה בירושלים.</p> |
|--|---|

ברקעו של סיפור זה נמצאות, ככל הנראה, מסורות על האופי ההמוני של העלייה לרגל בימי בית שני, שמשך גויים אל היהדות.² גם אם הנתונים המספריים שהציג יוספוס – המעידים על מאות אלפי ואף מיליונים של עולים לרגל – הם מוגזמים, אפשר ללמוד מהם על דימויו של האירוע ולהקיש מכך על ההד שהיה לו בסביבה הלא-יהודית.³ מקורות

1 הסיפור נדון על ידי יונה פרנקל עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה 153-154 (1981) תוך שימת לב להיבטים שונים מאלו המוצעים על ידי. באשר לסגנון הסיפור הבבלי ולהשתקפותן של מגמות תרבותיות ייחודיות בו ראו, JEFFEREY L. RUBINSTEIN, THE CULTURE OF THE BABYLONIAN TALMUD (2003); JEFFEREY L. RUBENSTEIN, CREATION AND COMPOSITION, THE CONTRIBUTION OF THE BAVLI REDACTORS (STAMMAIM) TO THE AGGADA, MOHR SIEBECK (2005).

2 כך אפשר לפרש, למשל, את ספרי דברים שנד 416 (מהדורת פינקלשטיין, התשכ"ט).

3 ראו Louis H. Feldman, Conversion to Judaism in Classical Antiquity, 74 HUCA 18 (2003).

תלמודיים ארץ-ישראליים מספרים על התגירות בערב פסח,⁴ ואף המקור ההלכתי המוקדם ביותר העוסק בטבילה של גר (אם כי לא בהכרח בטבילת גרות) מתייחס למספר הימים שעליו לטבול קודם הפסח:

גר שנתגייר בערב פסח בית שמאי אומרים טובל ואוכל את פסחו לערב, ובית הלל אומרים הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר (משנה פסחים ח-ח-עדויות ה:ב).⁵

ניסוחה של המשנה מוסבר היטב על ידי סגנונה המשפטי הקאזואיסטי, המציג מקרה מבחן (ערב פסח) לשם הצגת הלכה מופשטת (גר נחשב כטהור לצורך אכילת קרבן בערב שלאחר הטבילה לדעת בית שמאי בעוד שלדעת בית הלל, בדומה לטמא מת, נחשב הגר כטהור רק שבעה ימים לאחר הטבילה). עם זאת, מקרה המבחן נושא עמו גם מטעני משמעות נוספים, לא-משפטיים, הן ברובד ההיסטורי והן ברובד האידאי. ברובד ההיסטורי מיוצג במשנה זאת דימוי היסטורי אפשרי, שלפיו נדמו לתנאים ימי הבית כימים שבהם היו אנשים מתגיירים לפני הפסח. בכך משנה זו מצטרפת למכלול המקורות הנמצאים ברקעו הריאלי המשוער של הסיפור התלמודי. ברובד האידאי עלינו לתת את הדעת על מטען המשמעות התרבותי המשתקף, מופעל ומכוון על ידי המשנה: המשנה מסמנת את חג הפסח כמועד המגדיר את הזהות היהודית ולכן מסמן את המועד שסביבו נקבעים או מתעצבים סדרי הכניסה אל הקבוצה.⁶ המשנה משקפת נקודת מפתח בין שני מנגנונים חברתיים שונים זה מזה של הגדרת הזהות הקבוצתית: הגדרת זהות באמצעות סדרי הכניסה לקבוצה ולטקסיה, והגדרת זהות באמצעות המועד בלוח השנה המשמש להזכרת ולהחייאת סיפור המוצא של הקבוצה. כפי שאראה בהמשך, הסיפור התלמודי ממשיך קו זה.

אם כן, הבחירה בפסח – הן על ידי המשנה והן בסיפור התלמודי – אינה מקרית; היא מסתברת במיוחד נוכח תפקודו של החג כמציין את התהוותה של הקבוצה היהודית. ככזה הוא נחגג באופן אקסקלוסיבי על ידי חברי הקבוצה בלבד. משמעות זאת כבר נמצאת בפוטנציה בפסוקי המקרא, ופוטנציאל זה פותח ומוצה על ידי חכמים. כידוע, על פי החוק המקראי, הגר (במובן המקראי, קרי: מהגר שאינו אזרח) והעבד (שאינו בן הקבוצה) אינם יכולים להשתתף בקרבן הפסח. כדי לעשות כן עליהם לעבור מילה (שמות יב 43-48). אף שבמקרא עצמו המילה אינה מקנה בהכרח מעמד חדש מעבר לזכות לאכול קרבן פסח, מאוחר יותר היוותה דרישה זו את אחד היסודות של טקס הכניסה אל הקבוצה – הגיור –

4 "ר' אליעזר בן יעקב אומר אצטרדירות ושומרין צירן היו בירושלם שטובלין ואוכלין פסחיהן לערב" (תוספתא פסחים ז יד).

5 ראו גדליה אלון מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד 137-142 (התשי"ז); Shaye J. D. Cohen, *Is 'Proselyle Baptism' Mentioned in the Mishnah? The Interpretation of m. Pesahim 8.8 (=m. Eduyot 5.2) in PURSUING THE TEXT: STUDIES IN HONOR OF BEN ZION WACHOLDER ON THE OCCASION OF HIS SEVENTIETH BIRTHDAY 278-292* (John C. Reeves & John Kampen eds., 1994).

6 על הזיקה בין הגיור כסדר כניסה לבין הגדרת הזהות ראו צבי זוהר ואברהם שגיא גיור וזהות יהודית, 213-227 (1995).

ומבחינה זו המשנה והסיפור התלמודי ממשיכים את דברי המקרא כפי שנתפסו בעיני חכמים.

אלא, שבסיפור התלמודי הגוי לא ביקש להתגייר כדי להצטרף לקבוצה ולטקס האקסקלוסיבי החוגג את התהוותה: הוא מעוניין לקחת חלק באירוע בלי להצטרף לקבוצה. הוא מודע לאיסור המקראי, חודר לתוך התחום המגודר של הקבוצה ומתגאה בכך, ככל הנראה עם שובו לעירו לאחר העלייה לרגל. רבי יהודה בן בתירא ממליץ לו לאכול מן האליה ובכך מביא לחשיפתו. המספר מניח כי קהלו יודע את שהגיבור אינו יודע – שהאליה, זנב הכבש השמן, אסור באכילה. פרט זה הוא המניע את העלילה ומאפשר לאנשי ירושלים לגלות את זהותו הנסתרת של אוכל הפסחים בביקורו הבא בירושלים. כשם שהונה את בני הקבוצה היהודית והסתיר את זהותו כך הונה אותו רבי יהודה בן בתירא, והצפין את המסר בדבר זהותו של הגוי – מסר שנשא הגוי עצמו אל אנשי ירושלים. בכך הסיפור מממש את תבנית המידה כנגד מידה האופיינית ליחסי שכר ועונש בסיפור התלמודי: בדבר שבו חטא אדם, בו הוא נענש (אף שכאן בידי אדם ולא בידי שמים). הסיפור מדגים כיצד מצליחים בני הקבוצה לסמן את האחר כזר ושונה, לסמן את שונותו ולהרחיקו. חשוב להשיגח כי למערך שנוצר בסיפור שותפים גם המספר וקהלו ולא רק הדמויות. המספר והקהל – כרבי יהודה בן בתירא ואנשי ירושלים – אמורים כולם לדעת את שהגוי אינו יודע: שהאליה אסורה באכילה ועליה להישרף על גבי המזבח. כך נוצרת וניצבת אל מול הגוי קואליציה סמויה בין המספר, אנשי ירושלים, יהודה בין בתירא והקורא. תפקודו של הסיפור כמבנה את זהותם של בני הקבוצה, המספרים וקהלם מתרחש באמצעות קואליציה ספרותית סמויה זו. הקריאה שהצגתי עד כה הדגימה את האופן בו מממש הסיפור את האקסקלוסיביות של הקבוצה היהודית, אולם ראוי לציין כי הקשר הבאתו בתלמוד הוא קצת אחר. הסיפור הוא חלק מקובץ סיפורים דידקטי, המטיף בשבחו של הדיבור בלשון נקייה. קובץ הסיפורים משתלשל מסוגיית הפתיחה של המסכת, שכדרכן של סוגיות מאוחרות, ארוכות ומפותחות במיוחד, שמה דגש רב על שאלה לשונית – במקרה זה, השימוש בביטוי 'אור ל...', לציין 'ערב'. השימוש בדימוי האור לציין הזמן בו מגיע החושך מביא לדיון על הלשון הנקייה ולקובץ הסיפורים שבמרכזו הסיפור שלנו. דרכם של מעצבי התלמוד כאן פתלתלה ומרתקת. לכאורה, העניין הלשוני במשנה הראשונה במסכת פסחים תפס את תשומת הלב ואף עורר דיון על עצם טיבה של הלשון, כך שכבר בתחילת המסכת מתרחשת סטייה מוחלטת מהנושא העיקרי שלה. הסיפור שלנו מעניק לקובץ – כחלק מסוגיית הפתיחה של המסכת – נופך נוסף, מעין הגדרה עקרונית על טיבו של החג הנכללת כבר בדפיה הראשונים של המסכת. כך העריכה האסוציאטיבית של התלמוד יוצרת מבנה יפהפה, שבו על דרך האסוציאציה סטה התלמוד מחג הפסח לקובץ העוסק בשאלות לשוניות, ועל דרך האסוציאציה סטה הקובץ לסיפור העוסק בחג הפסח.

מכל מקום, את הדברים הבאים אדגיש לניתוח מגמתו של הסיפור כחלק מהקובץ שבו הוא נמצא – קובץ סיפורי הלשון הנקייה. כדרכו של קובץ הסיפורים התלמודי הוא מרחיב את הידיעה התמאטית ועוסק גם בנושאים קשורים: השפה, טיבה, תפקודיה כאמצעי תקשורת בין בני אדם, השימוש בה לביטוי אופיו וזהותו של הדובר והתגלמותה

של התקשורת הבינ-אישית לא רק במילים אלא גם במחוות גוף, בלבוש ועוד.⁷ הסיפור שבו אנו עוסקים הוא הסיפור הרביעי בקובץ. כל אחד מהשלושה שקדמו לו הציג אדם שהשתמש בלשון לא נקייה וחשף בכך את חולשתו או את זהותו המפוקפקת. בסיפור הראשון התלוננו שני תלמידים: הראשון אמר כי השיעור עשאו עייף כגדי והשני אמר כי השיעור עשאו עייף כדבר אחר, כלומר: כחזיר. הרב לא דיבר עם תלמיד זה וכיטא בכך את כעסו על השימוש בלשון לא נקייה. בסיפור השני השתמש תלמיד אחד בביטוי 'לא טהור' והתלמיד האחר השתמש בביטוי 'טמא', והרב הכריז כי התלמיד יהיה למורה הוראה. התלמוד מותיר לשומע וללומד להסיק מי התלמיד הראוי מבין השניים.⁸ בסיפור השלישי התלוננו שלושה כהנים כי קיבלו נתח קטן מדי מן הקרבן. הראשון דימה את גודלו של הנתח לפול, השני – לזית, והשלישי – לזנב לטאה. הדימוי של בשר הקרבן לאבר של חיה לא כשרה עורר תהיות ועקב כך נבדק העניין והכהן נתגלה ככהן שיש בו שמץ פסול, או על פי תיקון של הסיפור: ככהן שיש בו 'שחץ פסול'.

כמה פרטים בשלושה סיפורים אלו מקדמים את הדיון בשפה אל מעבר ללקח הדידקטי הישיר והמוצג של הקובץ בגנות הלשון הלא נקייה. בכולם הדיבור נחשב כמעיד על טיבו של האדם, ובסיפור השני אף על עתידו. בסיפור הראשון והשלישי יש צד משותף לכל הדוברים: הם מתלוננים ותוכן דבריהם שלילי; הם לא מרוצים ממרכיב כלשהו בפעילותם, ובשני הסיפורים מדובר בפעילות דתית. התלמוד מייחס משמעות בסיפורים אלה לא לתוכן הדברים – כלומר: עצם התלונה – אלא למטפורה או לדימוי שבו השתמש הדובר. הדימוי, מתברר, מוסר פרטים שהדובר לא התכוון למוסרם וכך מאפשר לשומע או לקורא להבנות את דמותו של הדובר. בסיפור הראשון השימוש בדימוי החזיר על ידי התלמיד האחד, בניגוד לשימוש בדימוי הגדי על ידי התלמיד האחר, חושף את אופיים של שני התלמידים ואת עולמם, את ה'טומאה' הפוטנציאלית בעולמו של הראשון אל מול הטהרה בעולמו של האחר. דפוס דומה בולט בסיפור השלישי, שבו כל אחד מן הדימויים המציינים כמות קטנה של מזון נושא מטען אחר של משמעות: הפול הוא דוגמה ניטרלית שאינה מוסרת לקורא דבר על אודות המשתמש בה; הזית, לעומתו, הוא ביטוי הממקם את הכהן הדובר בתוך הארגון, השיח הייחודי האופייני של החכמים יוצרי הספרות התלמודית, המשתמשים בדרך כלל בזית כמידה לציון כמות קטנה של מזון. מנקודת מבטם של מוסרי הקובץ ומספריו, זנב הלטאה הוא לשון לא נקייה שכן הוא אסור למאכל. קרבן חייב להיות טהור ומותר למאכל. לדמות קרבן למאכל אסור הוא מעשה הממקם את הכהן מחוץ לעולמו של בית המקדש, הגם שבתוכו הוא נמצא. השפה החריגה שבה השתמש הכהן חשפה את זהותו הזרה. אם כך, שלושת הדימויים משקפים היטב את המשקל המיוחד של הלשון שבה בוחר אדם. דימויים רבים יכולים לסמן מידה קטנה, ולפיכך הבחירה בדימוי מסוים יש בה כדי ללמד על זהותו של הבוחר ולחשוף את עולמו התרבותי כפי שהוא מתגלם במילים שהוא בוחר.

7 לניתוח של הקובץ כולו ראו משה לביא "סיפורי הלשון הנקיה" (פסחים ג, ד) "משלב כח - 30 23 (התשנ"ה).

8 אפשר כי הרב התכוון שדווקא זה שנקט לשון ברורה אך לא נקייה יהיה למורה הוראה; ראו שם.

על רקע סיפורים אלו, הקודמים לו בקובץ התלמודי, עלינו לחזור ולקרוא את הסיפור הגוי אוכל הפסחים. ראשית אעיר על מאפיין אסתטי של קובץ הסיפורים התלמודי, והוא הקישור העדין והמתוחכם, היוצר שרשר מוטיבי בין סיפור לסיפור ומצדיק את קריאתם יחד. תהליך זה מתבצע בדרך כלל תוך עיבוי והעצמה מסיפור לסיפור; הסיפורים המופיעים בהמשך הקובץ הם ארוכים יותר ומפותחים יותר מאלה שבתחילתו, והם מהדהדים מוטיבים ותמות שהופיעו בסיפורים הקודמים. כך גם במקרה שלנו: בסיפור הראשון הונגדו גדי לחזיר, בסיפור השלישי עלה דימוי זנב הלטאה, ואצלנו, במוקד הסיפור הרביעי בקובץ, נמצא זנב הכבש – מעין גלגול של מוטיב הגדי ומוטיב הזנב הפסול לאכילה שנזכרו קודם. אך לא רק באמצעות המוטיבים הטכניים אלא גם במהות התמיתית מהווה הסיפור על אודות הגוי אוכל הפסחים פיתוח המבוסס על שלושת הסיפורים הראשונים. הסיפור מפתח ומציע את התפיסה המופיעה בהם בצורה מורכבת ומלאה: 'לשוננו של האדם, סגנונו והשיח שבו הוא מעורב חושפים את זהותו (במקרה זה, זהות זרה ושונה), ומאפשרים לחברה ליצור תודעת סגירות ושמירת גבולות על ידי הוצאת הזר והשונה. הסיפור חורג לגמרי מן המסגרת הדידקטית שבתוכה הוצב: אין הוא עוסק ישירות ב'לשון לא נקייה' והגוי אינו משתמש במילים בעלות קונוטציה שלילית. הקובץ גלש אל מעבר לגבולות הקשרו; הוא אינו עוסק עוד בהנחיה דתית-מוסרית לשמור על לשון נקייה, אלא כדיבור באשר הוא ובתפקידו בעיצוב זהותו של אדם ובחשיפתה.¹⁰

הגוי נהרג לא משום שהיה פסול בדבריו אלא משום שהם חשפו את זרותו. מבחינת הדמויות ההורגות אותו, הן עושות זאת משום שהוא היה זר שאכל קרבן פסח. קהל היעד של הסיפור – לומדי התלמוד או שומעיו של הסיפור בשלבים שבהם נמסר ככל הנראה

9 מבנה-על אופייני לקובץ הסיפורים התלמודי, שבו סיפור המוצג מאוחר יותר הוא מורכב יותר מהסיפורים שקדמו לו ומפתח תמות ומוטיבים המופיעים בהם. לדוגמאות נוספות למציאות טקסטואלית מורכבת זו ראו סיפור אבוה דשמואל והסיפור שקדם לו בברכות יח ע"ב; סיפורי יהב לו ידיה ואוקמיה בברכות ה ע"ב, קובץ סיפורי הנשים המצפות בכתובות סב-סג, שם ממש הסיפור השישי, הארוך והמורכב מכולם, על אודות רבי עקיבא ובתו של כלבא שבוע, מוטיבים רבים שהופיעו בסיפורים שקדמו לו. ראו, למשל, שולמית ולר "קובץ הסיפורים בסוגיית כתובות סב ע"ב – סג ע"א", **טורא** 95-108 (התשמ"ט); סיפור דמה בן נתינה, ש'התפרק' לשני סיפורים המייצגים דינמיקה דומה (קידושין לא ע"א); ראו שמא יהודה פרידמן "דמא בן נתינה: לרמות היסטורית, פרק בחקר האגדה התלמודית" הגיון ליונה – היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט 90-92 (יהושע לוינסון, יעקב אלבוים וגלית חזן-רוקם עורכים, התשס"ז), התולה את המבנה הזה בתהליכי מסירה מאוחרים. לשיטתי, גם אם סדר הטקסט הוררתו בשיבושי מוסרים, הוא עשוי לשקף תבנית ספרותית טיפוסית ואפשר אף שההיכרות עם תבנית מעין זאת עמדה ברקע פעולתם של המוסרים והמעבדים המאוחרים. יש ודאי מקום לדון באופן התהוותה של מציאות טקסטואלית זו מתוך מעשי עורך מכוונים בעלי מגמה ספרותית, או מתוך תהליכים של עיבוי, אשגרה וחזרה תוך כדי מסירת התלמוד והתפתחותו; מכל מקום, בסופו של דבר עומדים לפנינו טקסטים מורכבים, המצביעים על זיקות פנימיות ביניהם ומצדיקים את קריאתם כאחד.

10 כפי שכבר העיר רש"י על אתר: "האי עובדא נקט הכא משום ההוא דלעיל, דגרמו שניהם לבדוק אחריהם, וההוא נקט משום לשון מגונה".

על פה – יודע גם שמתחילה הונחתה פעולתו של הגיבור על ידי התענגות על החדירה האסורה אל מרחביה הפרטיים של הקבוצה ועל הפגימה בזהותה הסגורה, ושלכן הוא נענש. קיומן של התמות הללו בסיפור אינו ממצה את כל גווני המשמעות שבו. לטעמי, הרכיב המשמעותי ביותר בסיפור זה הוא ההיגד הטמון בו לגבי טיבה של השפה ומשקלה בתחום גבולות הזהות. השפה – כלומר: השיח המסוים הנקוט בקבוצה – היא הרכיב המאפשר לקבוצה לזהות את 'הגוף הזר' שחדר לתוכה. רבי יהודה בן בתירא, המציע לגוי לבקש לאכול מן האליה – זנב הכבש השמן האסור באכילה – יוצר בעצתו זו דר־משמעות מתוחכמת. עבור הגוי הדברים הם כפשוטם: עצה לבקש לאכול מן האליה; אולם עבור יהודה בן בתירא יש לבקשה משמעות אחרת: היא סימון של הגוי ככזה והעברת מסר ליושבים בירושלים: 'האיש הזה זר'. כך נוצר מצב מרתק, שבו רבי יהודה בן בתירא שולח מסר לאנשי ירושלים על אודות הגוי – והגוי הוא הנושא של המסר הזה, לא רק במובן זה שהוא הנידון במסר זה אלא גם במובן זה שהוא המעביר את המסר, בלי שהוא מבין את משמעותו של המסר שהוא נושא. על פי סיפור זה, ההלכה – החוק היהודי – היא השפה הסמויה של היהודים והיא המאפשרת את ההתקשרות הזאת. היהודי בנציבין מסוגל לשוחח עם היהודים בירושלים על אף המרחק הגאוגרפי. הגוי הנודד בין ירושלים לנציבין משוחח באופן מעשי הן עם יהודי ירושלים והן עם רבי יהודה בן בתירא, אולם למעשה השיחה מתקיימת בין אנשי ירושלים לרבי יהודה בן בתירא מעל ראשו של הגוי. זו משמעותה של ההכרזה החגיגית בסיום הסיפור 'שלום לך רבי יהודה בן בתירא שאתה בנציבין ומצודתך פרוסה בירושלים'.

אפשר כי הסיפור מניח גם את התפיסה בדבר טיבה של התורה שבעל פה כמסתורין של הקבוצה היהודית, כסוד השמור רק לבני הקבוצה ואינו פתוח לפני מי שאינם חברים בה, בניגוד לתורה הכתובה הגלויה לכולם.¹¹ לכן הגוי מכיר את האיסור המפורש בחוק המקראי לגבי קרבן פסח, אולם יישומו של האיסור לאכול את זנב הכבש גם על קרבן פסח אינו ידוע לו. היישום של האיסור מבוסס על הפעלתו של חוק מקראי המופיע במקום אחד (ויקרא ג 9, שם ז 3) על קרבן הנזכר במקום אחר, כדרך הרגילה במדרשיהם של החכמים במרחביה של התורה שבעל פה. אכן, במדרש התנאים אנו מוצאים כי חכמים ביססו את חובת שריפת האליה בקרבן הפסח על הדרשה הבאה:

ולמה נאמר "כשב" (ויקרא ג 7), לרבות את הפסח לאליה. (ספרא, דיבורא
דנרבה, מהד' פינקלשטיין, עמ' 111)

מבחינה זו הסיפור שלנו עשוי לספק תובנה חדשה על תפיסה עצמית זו המוצעת בדברי חכמים. תפיסת התורה שבעל פה כמיסתורין מעניקה ממד אידאולוגי למנגנון של זהות הפועל גם ללא אידאולוגיה מוצהרת של תורה סודית הנמסרת רק על פה ועשוי להימצא בחברות רבות. תודעת השייכות והזיקה בין הפרטים בקבוצה נמסרת ומתבצעת דווקא באמצעות הקודים הלא כתובים, אלו שידועים לכל מי שהוא בן בית בחברה הנתונה. במקרה

11 ראו מרק ברגמן "משנה כמסטיירין" מחקרי תלמוד ג, א 101-109 (התשס"ה); מרק ברגמן "אין המאזנים 'מעויין' (הערה טכסטואלית לתנחומא כי תשא, לד)" תרביץ נג, ב 289-292 (התשמ"ד).

הספציפי של התפיסה העצמית של החכמים כנושאייה של התורה שבעל פה, המיועדת לישראל בלבד, נעשה המנגנון הסוציולוגי, הפועל ממילא, לאידאולוגיה מוצהרת. הטענה בדבר פער השיח המשמעותי שבין הגוי לבין היהודים ובדבר תפקודו כמסמן את זהותו של האדם מועצמת באמצעות העיצוב הלשוני הזהיר של הסיפור. אצביע עתה על כמה תחבולות ספרותיות הנקוטות בסיפור ומסייעות להבניית התפיסה המוצעת בו:

א. הניגוד בין הגוי לבין היהודים נרמז כבר בתחילה, בשעה שהוא מצטט מלשונה הכפולה והעשירה של התורה "בן נכר [...] ערל" ונוקט כנגדה לשון דלה, אולי אפילו גסה, החוזרת על עצמה: "משופרי שופרי". הפער בין לשון המקרא העשירה המצוטטת לבין שפתו של הדובר הוא מעין רמז מטרים להמשכו של הסיפור, שבו תיחשף אי-התאמתו של הגוי לשפה שהוא נוקט.

ב. ניגוד דומה מופיע גם בשינוי סדר הדברים בין עצתו של רבי יהודה, שאמר "תנו לי מן האליה" לבין בקשתו של הגוי "מן האליה תנו לי". הקדמת המזון לפועל יוצרת תחושה של חוסר נימוס, אולי אפילו בהמיות.¹²

ג. קיומם של כמה רבדים בשפה – רובד פיזי ורובד דתי-הלכתי, המשקף סולם ערכים מסוים אך לא דווקא תואם את המציאות הפיזית – מודגם גם בשימוש בפועל הארמי 'סלק' (עלה). פועל זה מופיע שלוש פעמים במובן העלייה הפיזית לירושלים, ובפעם הרביעית – בתבנית שלושה וארבעה תלמודית טיפוסית, שבה הרביעי שונה מהשלושה שקדמו לו¹³ – במשמעות המושאלת של עליית הקרבן לשמים, שהוראתה שרפה מלאה של זנב הכבש (אליה לגבוה עולה).

ד. עיצוב המרחב בסיפור תומך גם הוא בעניין זה, כפי שציינתי כבר קודם, כשהגוי הנודד בין ירושלים לנציבין משוחח באופן מעשי הן עם יהודי ירושלים והן עם רבי יהודה בן בתירא, אולם למעשה השיחה מתקיימת בין אנשי ירושלים לרבי יהודה בן בתירא מעל ראשו של הגוי. בהקשר זה חשוב להצביע על שינוי מאוחר שחדר לנוסחי התלמוד – ככל הנראה מפחד הצנזורה הנוצרית – והוא כינויו של הגוי 'ארמי', הממקם אותו במרחב הגאוגרפי שבין נציבין לירושלים. זוהי דוגמה יפה לאופן שבו גם שינויים 'חיצוניים' בטקסט עשויים לתפקד כאמצעי ספרותי המעצים קולות ומגמות הנמצאים בסיפור עצמו. מי ששינה את הטקסט לא נקט את הדרך הרגילה לשנות מ'גוי' או 'נכרי' ל'עובד כוכבים', ויש בכך כדי להראות כי גם מעשה השינוי הטכני לכאורה משקף מעשה שיש בו היגד ספרותי-תרבותי.

השפה שבה השתמשתי כדי להציג את התפיסה הנמצאת בעומקו של הסיפור היא שפה מופשטת, המבוססת על מושגים בני זמננו כגון 'זהות' ועל תפיסות בלשניות בנות

12 בתרגומם של חיים נחמן ביאליק ויהושע רבניצקי ספר האגדה קלג (1908-1911) בעקבות רש"י, ובהרמז לסיפור יעקב ועשיו: "הלעיטוני". היפוך הסדר בנוסח הדפוס אינו עומד ברוב כתבי היד (למעט כתב יד אוקספורד 336). לעתים, כמדומני, נוסח מאוחר עשוי לשקף העצמה של אמצעים ספרותיים בסיפור התלמודי ולא דווקא דרדור ושחיקה של הנוסח, אף שבדרך כלל לא כך הדבר (ראו יונה פרנקל סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה קובץ מחקרים פרק שני (2001)).

13 דוגמה לשימוש מופתי בתבנית שלושה וארבעה בצורתה התלמודית, השונה מהצורה המקראית, ראו בפתיחה לסיפור רשב"י במערה כשבת לג ע"ב.

זמננו כגון מושג ה'ארגו' כשפה המארגנת תת-קבוצה מסוימת בתוך חברה. לטעמי, המהלך הפרשני הזה אינו מעמיס על הסיפור התלמודי אמירות הזרות לחלוטין לרוחו, אלא 'מתרגם' לשפת ימינו את התובנות המגולמות בגופו של הסיפור התלמודי ומוצגות בו באופן אינטואיטיבי וגולמי. לעתים התוכנה התלמודית הגולמית נראית חורגת מההיגיון הרציונלי שהצעתי כאן. כך, למשל, בחלק מסיפורי הקובץ בפסחים נראה כי הדיבור של האדם ממש חושף את זהותו הגינאולוגית. הכהן שנקט לשון 'זנב לטאה' נמצא בו שמץ פסול, כלומר: פסול גינאולוגי.

אבקש להתעכב על המתח שבין תפיסה מעין מאגית של הדיבור כמגלה את זהותו של האדם לבין תפיסה מעודנת ורציונלית של השפה כמלמדת על זהותו של האדם. אבקש להדגים באמצעותו כי המודעות של יוצרי התלמוד הבבלי לשאלות של שפה וזהות אינן ייחודיות לסיפור שלנו והן מתועדות גם במקומות אחרים. המתח הנזכר ניכר גם בסוגיה הארוכה העוסקת בייחוס הגינאולוגי במסכת קידושין, שכבר עמדו על אופייה הבבלי הייחודי ועל היותה ביטוי לחשיבות של טהרת היחס בבבל התלמודית.¹⁴ מתוך ניסיון להגדיר את הגבולות הגאוגרפיים של אזורי המחיה של יהודים שאין בהם פסול משפחות, הסוגיה מגיעה לשאלת הניב שאותו אדם דובר: "וסימניך: דפסולתא – הא דמיתשעיא מישינית". זוהי דוגמה לטענה סבירה שלפיה הניב שאדם דובר מעיד על המוצא הגאוגרפי שלו, וככל שהמוצא הגאוגרפי הוא מדד למוצאה של המשפחה, יש בו כדי ללמד על מוצאה של המשפחה. חשוב יותר לעניינו הוא סיפור בבלי ארוך המשובץ בסוגיה זו ובו כמה מוטיבים משותפים המופיעים גם בסיפור שלנו. אתמצת את עיקרי העלילה: פלוני הלך לאטליז וביקש "הבו לי בשר". משנדרש להמתין לשמשו של רב יהודה בר יחזקאל, זלזל בו תוך שהוא מעוות את שמו "מיהו רב יהודה בר שויסקאל". על סמך זאת הכריז עליו רב יהודה כעבד, ואותו אדם הזמין אותו לדין אצל רב נחמן, שכיהן כראש הגולה. משהגיע רב יהודה אל רב נחמן נערכה בינו לבין רב נחמן התנצחות ארוכה, שבמהלכה ביקר רב יהודה את רב נחמן על שימושי לשון חריגים שוהא נוקט, בהם אחד חשוב במיוחד: "כל האומר אתרוגא תילתא ברמות רוחא" (כל המבטא את המילה 'אתרוג' באופן זה – תלוי הדבר ברמות רוחו). השהיה ארוכה זו של העלילה מסתיימת, ורב נחמן ורב יהודה מגיעים לדין בעניין המדובר – האשמת האדם המזלזל שהוא עבד. רב יהודה מסביר כי הכריז עליו כעבד משום שהוא עצמו היה אומר זאת על אחרים ו"כל הפוסל במומו פוסל". בסופו של דבר הוכח שהאדם הוא אכן ממוצא עבדי.

זהו סיפור עמוס ומורכב, וכמדומני גם אירוני. לא אוכל כאן להציע ניתוח מלא שלו אלא רק להצביע על תרומתו העיקרית לניתוח הסיפור במסכת פסחים. בעיקרו של דבר, גם בסיפור זה ממסכת קידושין מופיעה התפיסה כי זיהויו של האחר ככזה מתאפשר בשל סגנון הדיבור שלו. האדם שביקש בשר (כמו הגוי אוכל הפסחים) ודיבר בלשון מזלזלת ומעוותת כלפי רב יהודה, שמומו הוא הדיבור על אחרים, אכן מתגלה כעבד. מורכבותו

14 ראו אהרן אופנהיימר "טהרת הייחוס בבבל התלמודית" ארוס אירוסין ואיסורים – מיניות ומשפחה בהיסטוריה 71-82 (ישראל ברטל וישעיהו גפני עורכים, התשנ"ח); Richard Kalmin, *Genealogy and Polemics in Rabbinic Literature of Late Antiquity*, 67 HUCA 77-94 (1996).

של הסיפור נוצרת מכך שנוסף על שאלת סימונם של האחרים נמצא בו גם יסוד של מתח בין רבי יהודה לבין בית ראש הגולה המיוצג על ידי רב נחמן ומכונה בסיפור 'בי נשיאה' – והנה גם מתח זה בא לידי ביטוי בעובדה שרב נחמן משתמש בצורות לשוניות חריגות, שיש בהן כדי לסמן את נבדלותו; מוטיב זה מזכיר את העיצוב הבבלי של דמות אמתו של רבי והידע הלשוני החריג שלה.¹⁵ האשמתו של רב יהודה, שלפיה לשונו של רב נחמן היא בשל 'רמות רוח', מהדהדת את האמור בסוגיה זאת קודם, על 'בטי בר טוביה ברמות רוחיה לא שקל גיטא דחירותא' (בטי בר טוביה, ברמותו רוחו לא לקח גט שחרור). זהו מאפיין של עבד שלא שוחרר כהלכה ולפיכך העמיד משפחה פסולה בישראל. הלשון חושפת את רמות הרוח, ורמות הרוח חושפות את המוצא העבדי ואת פסול המשפחה. כמה קרובים הדברים למופיע בקובץ הסיפורים במסכת פסחים, שבו נחלקו אם נמצא בכהן 'שחץ פסול' או 'שמץ פסול'.¹⁶

כמו בסיפור בפסחים יש בסיפור זה משהו החורג מהתוכנות הרציונליות בדבר טיב השפה, כחושף את זהותו של האדם באמצעות הצבעה על רקעו החברתי והקשריו התרבותיים, ומציע כביכול מעין חשיבה 'מאגית' על כוחה של השפה. אולם כמו בסיפור שלנו, את התוכנות הראשוניות הללו בסיפורי התלמוד אפשר לנסח גם בשפה המשתמשת במושגי זמננו. בשני הסיפורים מודגמת היטב התפיסה כי הלשון היא רכיב משמעותי בסימון זהותו של האדם.

השפה והדיבור הם אם כך האתר המשמעותי ביותר של מימוש הזהות בסיפור התלמודי ממסכת פסחים. בטרם אגש לעיין בסיפור בן זמננו אתעכב על כמה מנגנוני זהות נוספים המשתקפים בסיפור התלמודי. אמצעי נוסף המסמל את המנגנונים להבניית הזהות של הקבוצה הוא עיצוב הזמן: הסיפור מתרחש בחג הפסח, המועד שבו כאמור נחגגת התהוותה של הקבוצה. הוא משקף את שימורו המתמשך של סיפור המוצא של הקבוצה, שהוא יסוד משמעותי בהבניית הזהות. יסוד נוסף בעיצוב הזמן בסיפור הוא ההתייחסות הנוסטלגית משהו אל העבר המקדשי. המקדש מייצג אמצעי נוסף של הבניית הזהות – הגדרת המרחב. גם בשעה שהקבוצה אינה מממשת את זהותה באופן פוליטי במרחב מוגדר ותחום, היא עורגת אל זכרו של מרחב גאוגרפי נתון שאליו נכנסו רק ישראל. מנגנון יסודי נוסף של הבניית זהות הוא הצגתה כמימוש דרישותיו של הטקסט הקאנוני של הקבוצה – התורה. הסיפור הוא מעין המחזה תאטרלית של הצלחתם של פסוקי הממקרא 'כל בן נכר לא יאכל בו'. לא רק שהם נתקבעו כחוקים אלא הם גם מכתיבים את התשתית הסיפורית של החברה.

15 בבלי, עירובין נג, ע"ב ועוד. ראו על קובץ זה אצל שולמית ולר "מגמות בעריכה ספרותית של סוגיה תלמודית: סוגיית עירובין דף נ"ג, ע"ב-נ"ד, ע"א – אוסף ערוך של שיחות חולין" דפים למחקר בספרות 14-15, 39-11 (התשס"ו) לפירוט המקבילות ודיון עקרוני בשאלת השפה והזהות בסיפורים אלו ראו דינה שטיין "מה שראתה שפחה: ההורוי חז"ל על שפה וזהות" מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי כד-כה, הע' 19 (התשס"ו-התשס"ז). הניתוח המרתק ששטיין מציעה מרחיב את היריעה המוצעת במאמר זה לגבי תפקודם של סיפורים העוסקים בציר הזהות.

16 נראה, שמשמעותו העיקרית של הסיפור נמצאת בזיקה בין שני מעגלי המתח שיש בו – בין רב יהודה והעבד ובין רב יהודה ורב נחמן – והוא ראוי לניתוח העומד בפני עצמו בהקשר לשאלת מעמדו של ראש הגולה.

בהקשר זה אעיר שאולי אפשר לקרוא את הסיפור גם כספרות מינורית, כלומר: ספרות של קבוצה נשלטת המבטאת בדרכים סמויות את מחאתה כלפי בעלי הכוח.¹⁷ לא הגוי שחדר למקדש בעבר הוא המטריד את מספרי הסיפור אלא הגויים היושבים באתרו של המקדש ושולטים במרחב בזמנם. הדוכרים מספרים על העבר אולם מוטרדים מן ההווה. מבחינה זו הסיפור הוא מעין פנטזיה של נטול הכוח על הימים שבהם ישוב הכוח לידו; הנוסטלגיה והאסכטולוגיה מתמזגות זו בזו. משהו מכיוון זה מופיע בניתוחו הנזכר של פרנקל.¹⁸

קריאה בסיפור בן זמננו

נשוב לסיפור התלמודי ולמגוון המנגנונים המופיעים בו להבניית זהות לאחר שנדלג על פני הזמן ונעבור לסיפורה של ג'ואנה פרל 'האשה שלא היתה אליהו'. סיפור זה התפרסם בשנת 2003 בקובץ 'Mordecai's First Brush with Love'.¹⁹ תחילה אציג כמה קטעים מהסיפור, בתרגומי:

תחת עיניה הבוחנות של חמותה היא אוכלת, מנסה להתגבר על הבחילה. "עוד חרוסת?" שואלת האשה שקוראת לה מאחורי גבה 'האפיפורה' ומחמיצה פנים כל פעם שהיא צריכה לקרוא לה בשמה הקתולי הטוב, מרי. גם מרי מסרבת לקרוא לה בשמה, רמונה, מתוך עיקרון. החזרת מרה על לשונה. היא מנידה ראשה כשדייוויד מחליק חתיכה גדולה של מצה לאורך השולחן, ועליה הדביקות המתוקה של יין, קינמון ותפוחים...
התינוק בתוכה נאבק למצוא מקום.

הסיפור מתאר ליל סדר טיפוסית, החלופה בת הזמן לאכילת קרבן הפסח המקראי. חלק זה שלו מוצג מנקודת ראותה של מרי, אשתו הלא-יהודיה של דייוויד, אחד מבני המשפחה.

הדרודה דולי, שככל הנראה קשורה למשפחה דרך שורה של קשרים מרוחקים, מתעקשת שהגיע הזמן לפתוח את הדלת לנביא אליהו – הו, הקבצן הנודד של פסח, שחייבים לקבלו בברכה. מיד מתנפל עליה הדרוד סטאן, שיש לו יומרות רבניות ידועות, ואומר שהחלק הזה של הסדר אמור להגיע אחרי הארוחה, ללא ספק.
הוויכוח מוכרע בתיקו כשדייוויד, החושש מההתכתשות הקרבה, פותח את הדלת קמעא.
הדרוד סטאן רוטן משהו לאוזניהם של המטפחת והווסט שלו.

...

17 אסטרטגיית קריאה זו הובאה אל העוסקים בסיפורי התלמוד על ידי הניאל בוירין 'תעלולנים, מקדשי השם ופייסנים – 'סטרטים נסתרים' ומיומנויות ההתנגדות של הפזורה" תיאוריה וביקורת 10, 145-162 (1997).

18 ראו לעיל ה"ש 2.

19 MORDECAI FIRST BRUSH WITH LOVE – NEW STORIES BY JEWISH WOMEN IN BRITAIN (Laura Phillips and Marion Baraister eds., 2003).

היא תוהה אם זה כך כל שנה: שתייה, אכילה, עמידה, ישיבה, שירים שמתפרקים לספק צחוקים ספק נביחות. היא מרגישה כאילו היא הגיעה למסיבה פרטית ותוהה אם כל זה תוכנן בכוונה כדי להדיר אותה...

הסיטואציה המשפחתית המתוחה מופרעת מאוחר יותר, כשהדלת הפתוחה קלות נפתחת לרווחה ואשה, לכאורה זרה נוספת, מגיעה לליל הסדר:

הדלת נפתחת בחריקה ואוויר קר חודר פנימה. שישה ראשים נפנים, מופתעים; שישה זוגות עיניים מביטים, עיניה של העומדת בדלת פוגשות בעיניהם, היא מחייכת.

האשה אומרת שהיא הבת של השכנים החדשים מלמטה. היא באה מהצפון כדי להפתיע אותם, אבל באופן לא צפוי הם אינם שם. דממה.

היא מזיזה את התיק מכתף לכתף. באתי לליל הסדר, היא אומרת, מבהירה את זכויותיה היהודיות, לא משאירה להם כל ברירה...

הופעתה של הבחורה היהודיה מן הצפון מביאה לשינוי מוחלט באיירה סביב השולחן ובעקבותיה:

הם תוהים איך חשבו שהיא תמהונית כשהגיעה; כשהמנות נאכלות בזו אחר זה היא מספרת על פסח כמו שהיא מכירה אותו, על הסיפורים שסיפרו לה, ובהדרגה גם הם מספרים לה על לילות הסדר שלהם. הכול קשובים לה, פניה זורחות וחיוניות, וכל אחד מרגיש כאילו כל תשומת לב נתונה לו. כשהיא אומרת את שמה, מרים, דייוויד רואה את אמו מגידה את ראשה לאישור...

...

כשהמגש עם עוגת הספוג עובר מיד ליד, כל אחד לוקח פרוסה, פרוסה לכל אחד, והם מאוחדים בתחושה של יחד. רק מרי מסרבת לקחת פרוסה. האם רק היא השגיחה שחסרה פרוסה אחת על הצלחת? היא מסתכלת על כל האחרים בתימהון, מפטפטים, מחליפים סיפורים, נספחים... ואיפה דייוויד, דייוויד שלה, כאילו נתפס בידי האשה הזאת, שפניה סמוקים ובקולה נשמע צלילם של ימים אחרים, מאושרים? היא נעמדת, ולפתע היא חשה את המים – יורדים, לא נוזלים, כך אמרו לה בקורס ההכנה ללילה – והיא יודעת שזו ההתחלה של הסוף.

בעת הקריאה בסיפור הופתעתי לגלות שוב ושוב את המרכיבים המשותפים לו ולסיפור התלמודי:

(א) הסיפור מתרחש בלילה הראשון של פסח, בין במתכונתו הנוכחית כליל הסדר ובין בחבורת אוכלי הפסחים של ימי הבית השני; (ב) אדם שאינו יהודי חודר אל תוך המרחב היהודי הפנימי – שולחן הסדר או בית המקדש; (ג) נוכחתו שם היא תוצאה משבירתו של טאבו: כניסה לבית המקדש ואכילת הקרבן על ידי מי שאינו חבר בקבוצה בסיפור התלמודי, או נישואים למי שאינו חבר בקבוצה בחברה היהודית בת־זמננו; (ד) במהלך הסיפור מתגלה ונחשפת זהותו הלא־יהודית, בין ברמה הממשית, על ידי גילוי ככזה בפועל בסיפור התלמודי, ובין ברמה הרגשית והסימבולית, על ידי ההכרה ההדרגתית בחוסר השייכות אל

המשפחה בסיפור היהודי-אנגלי; (ה) גילוי זה של הזהות נעשה בזכות דמות של יהודי נוסף הנמצא במרחק (במקרה מהצפון, אולם דומני שיהא זה מוגזם לראות גם בפרט זה מרכיב בתבנית המשותפת של שני הסיפורים). לאדם זה שפה משותפת עם היהודים, בניגוד לגוי שאינו לוקח חלק בעולם השיח שלהם; (ו) התוכנה החדשה מובילה ל'סוף' המר. בתסריט הסכמטי של הסיפור התלמודי הסוף הוא מוות, הריגתו של הלא-יהודי; בסיומו הפתוח של הסיפור בן-זמננו הסוף עלול להיות מוות של ממש (הפלה) או גירושין.

מעבר לדמיון שהוצג עד כה בפרטי העלילה ובסדרה, יש שותפות מוטיבית בין שני הסיפורים בעניינים המייצגים את העיסוק בשאלת הזהות. בשני הסיפורים מודגשת החשיבות של האוכל ושל האכילה המשותפת כמעשה של זהות קבוצתית. כשם שהלא יהודי אינו אמור לאכול מן הפסח, כך מרי לא לקחה פרוסה מן העוגה; כשם שאכילת הקרבן נעשית בחבורה שההלכה התנאית מדגישה את חשיבות אחדותה, כך גם כאן אכילת העוגה נעשית כאקט של אחדות; בעוד בסיפור התלמודי החוק המפורש נועד להדיר את הגוי מאכילת הקרבן, בסיפור של פרל ההדרה מן האכילה נעשית במקרה או כטעות פרוידיאנית, כשלא נפרסות מספיק פרוסות מן העוגה.

השפה, שעל מרכזיותה בסיפור התלמודי הצבעתי לעיל, היא יסוד חשוב גם בסיפורה של ג'ואנה פרל. רמונה האם מכנה את החרוסת בשמה העברי, בעוד מרי קוראת לה 'הדביקות המתוקה של יין, קינמון ותפוחים'. כשם שבסיפור התלמודי משמעות הבשר עבור הגוי אונה אלא בהיותו מזון, ואין הוא יודע את הקשרו ההלכתי ואת האיסורים הכרוכים בו, כך גם החרוסת עבור מרי: אין לה משמעות כסמל תרבותי מיוצג אלא רק כמהות חומרית. המזון הוא כביכול חסר משמעות, מסמן ללא מסומן, ואין היא יודעת את שמו או את משמעותו הסמלית.

בניגוד משלים להיעדרה של שפה משותפת בין מרי למשפחה היהודית, מרים, הבחורה היהודיה המצטרפת אל הסדר, מביאה אל השולחן את היכולת לדבר. לפני הגעתה הייתה האווירה בארוחה מתוחה ולא תקשורתית, "הדוד סטאן רוטן לאוזניהם של המטפחת והווסט שלו"; לאחר הגעתה, בקטע שלא הבאתי את תרגומו, "אפילו הדוד סטאן עובר מהברות בודדות אל משפטים שלמים בנוכחותה". כשם שהכרת ההלכה הייתה שדה הידע המשותף ליהודי ירושלים ולרבי יהודה בין בתירא מנציבין, כך סיפורי הילדות המשותפים מאפשרים לבני המשפחה לתקשר עם מרים, הזרה להם לכאורה.

ראוי להעיר כי על אף הצד השווה – קיומה של שפה משותפת לדמויות היהודיות, שממנה מודרת הדמות הגויה בסיפור – יש הבדל מרתק במרחבי השיח שבהן מתממשת השפה היהודית המשותפת בכל אחד מן הסיפורים. בסיפור התלמודי השפה המשותפת מתקיימת בשדה ההלכה ובהיכרות עם פרשנות המקרא המסוימת של החכמים. בסיפור היהודי-אנגלי בן זמננו השפה המשותפת מתממשת בסיפורי הילדות המשותפים. יש בהבדל זה גם אילוסטרציה נאה לפער בין סוג החברה היהודית שהתלמוד מבקש לשקף ולכונן לבין זו המתוארת בסיפור היהודי-אנגלי.²⁰ כביטוי נוסף לחשיבותה של השפה

20 ראו גם Stephen H. Miller, *The Structure and Determinants of Jewish Identity in the UK, in JEWISH SURVIVAL: THE IDENTITY PROBLEM AT THE CLOSE OF THE TWENTIETH CENTURY* 227-240 (Ernest Krausz & Gitta Tulea eds., 1989).

מופיע קטע שבו מציאות הנישואים הבין-דתיים מתוארת מנקודת מבטו של דייוויד: "תקוע כממרח בסנדביץ' בינה לבין הוריה על הספה בימי ראשון אחרי הכנסייה, הוא מרגיש כמו סימן קריאה בין שני פסיקים".

המרחב המקודש, או הנפרד, וייצוגיו הספרותיים משמשים אף הם במקרים רבים לסימון גבולות חברתיים, להגדרת זהות ולהבעת ביטוייה התרבותיים והפוליטיים. אכן, שני הסיפורים כוללים יסוד של חדירה למרחב המוגדר והתחום או המקודש – המקדש או שולחן הסדר. מרכזיותו של המרחב מודגמת בסיפורה של פרל באמצעות מוטיב הדלת, המשקף את קיומו של מרחב יהודי מדומיין, מקודש, רק עבור המשפחה היהודית. מהרהר כאן הביטוי התלמודי הארץ ישראלי "שלא תנעול דלת בפני גרים"²¹ יותר משביטוי זה מסמן את הנכונות לקבל גרים המובעת בו, הוא משקף ומייצר את המצב שבו יש מרחב סגור ומוגדר שהכניסה אליו היא באמצעות דלת – ויש מי שבסמכותו לפותחה או לנעול אותה. הפונקציה התרבותית המעשית של טקסט היא לעתים הפוכה למה שתוכנו מדמה להיות. הסיסמה התלמודית בדבר הפתיחות לגרים היא המגדירה דווקא – ואולי אפילו מייצרת – את קיומה של אופציית הסגירות, ומורשתה התרבותית היא אם כך האמביוולנטיות לגבי תפקידה של דלת הכניסה אל מרחב הזהות היהודית. אמביוולנטיות זו באה לידי ביטוי בסיפור היהודי-אנגלי במהומה המתרחשת בסיפור סביב זמן פתיחת הדלת והבחירה המגוחכת של הרמיות להותיר אותה באופן שבו היא גם פתוחה וגם סגורה (או אולי לא פתוחה ולא סגורה). זוהי דוגמה מרהיבה לאופן שבו סצינה חזותית אחת בסיפור בדיוני מצליחה להמחזי מתח תרבותי-יסודי של החברה המתוארת בסיפור. האמביוולנטיות ביחס לפתיחת הדלת משקפת במידה רבה את המתח שבו נתונים ציבורים יהודיים סביב שאלות הנוגעות בגבולות הזהות ובאופייה של דלת הכניסה אליה: אופיו של סדר הגיור.

מבחינה זו משותפת לשני הסיפורים גם הדרך שלא נלקחה בהם – הגיור; דומני שהיא נוכחת בשניהם בשתיקה רועמת. כשם שמקורות תלמודיים אחרים מציעים את הגיור כדי לאפשר ללא יהודים להשתתף באכילת הפסחים, כך גם בסופו של דבר, ועל אף המגבלות ההלכתיות המוטלות בקבוצות יהודיות מסוימות על כך, גיור הוא פתרון נפוץ לנישואים בין יהודים לשאינם יהודים. אילו הייתה נבחרת דרך זו, לכאורה כל המתחים בסיפור היו נפתרים; אלא שבשני הסיפורים דרך זאת לא נבחרה. בדיוק באותו אופן, אילו היה הגוי בסיפור התלמודי בוחר בגיור, כמו שמוצע בהקשר דומה במפורש בירושלמי (יובא להלן) וכפי שניכר ממקורות אחרים בספרות התלמודית לגבי הרצון להתגייר כדי להשתתף בחגיגות הרגלים בירושלים, כל הסיפור לא היה נדרש.

מוכן שאי-אפשר להתעלם מהפערים המשמעותיים בין שני הסיפורים. הסיפור של פרל מורכב מקולאז' של נקודות מבט שלא את כולן הבאתי. נוסף על הדיבור מנקודת ראותה של מרי יש גם קטעים המתארים את נקודת מבטו של דייוויד וגם קטעים המציגים גוף קולקטיבי, 'הם', הכולל את כל בני המשפחה. הבחירה לכתוב את הסיפור משלוש נקודות מבט אלו ממלאת גם היא תפקיד בהבניית הזהות. נקודות המבט של דייוויד ומרי נפרדות אף על פי שהם נשואים. עניין זה מגביר את התחושה כי הסיפור מתייחס לנישואיהם כחיבור שאין בו ממש. לעומת זאת, נקודת המבט הקיבוצית המשותפת, ה'הם' של הסיפור,

היא במידה רבה זו של הקולקטיב המשפחתי – הכולל את דייוויד אך ספק אם הוא כולל את מרי – שאליו נכנסה מרים ללא כל בעיה. מכל מקום, הקטעים הכתובים מנקודת המבט של מרי מעוררים גם אמפתיה רבה למצב הלא נעים שבו היא נמצאת. יש מאמץ להציג סימטריה הן מבחינת צורתו של הטקסט, המשלב בין מחשבותיהם ורגשותיהם של שני בני הזוג, והן בתוכנו: "היא תוהה אם הוא מרגיש אותו דבר לגבי חג המולד המבולגן במשפחה שלה". לכאורה מאפשרות תחבולות ספרותיות אלו לקהל היעד של הסיפור לראות גם את זווית מבטו של האחר. קהל היעד, כמדומה, הוא הציבור היהודי של הקוראים, שכן הספר נדפס בהוצאה המתמקדת בספרות יהודית ובתרגום ספרות ישראלית, ופונה לקהל יעד זה. תיאוריה של פרל אינם רק אמפתיים כלפי מרי. יש שהיא שולחת חיצונית אירוניה דקים וביקורתיים כלפי הדינמיקה האקסקלוסיבית של המשפחה היהודית. ניתן לשמוע בסיפור את הדה של ההכרזה הפותחת את הסדר "כל דכפין ייתי ויכל, כל דצריך ייתי ויפסח": לא רק ש"כל" זה מתייחס אך ורק ליהודים ומדיר בשל כך את האשה הלא יהודיה, אלא למעשה אפילו לא הייתה הסכמה של ממש של המשפחה לקבל אליה את מרים, שבאמת הייתה נזקקת ונצרכת עם הופעתה, והיא נאלצה לכפות את עצמה עליהם, בניגוד מוחלט להכרזה החגיגית הנזכרת. יסוד נוסף של ביקורת המופנית אל החברה האנגלית-יהודית בחיבור נמצא בכמה רמזות לפער המעמדי-כלכלי שבין המשפחה האמידה של דייוויד לבין משפחתה של מרי, שהיא מהמעמד הנמוך. בכך הוסיפה המחברת ממד נוסף לחוסר הכנות הטמון בהצהרה המזמינה את הנזקקים להצטרף לשולחן, כהכרזה המסתירה פרקטיקות המדירות את בני המעמד הנמוך מן החברה. כך גם יש לקרוא את הסצינה בה הגויה מרי, המסרבת לקחת פרוסה, היא היחידה ששמה לב שחסרה פרוסת עוגה בגלל מרים היהודייה שהגיעה בהפתעה. הסירוב שלה מעיד על נדיבות והתחשבות; ההתעלמות של המשפחה מעידה על אטימות. היא הפנימה את סימונה כ'אחרת', והיא היחידה הרגישה ל'אחרת' הנוספת שבאה להתחרות על מקומה. אולי התחבולה הספרותית המוצלחת ביותר שבה מעוררת הכותבת את הזדהות הקוראים עם מרי היא בהיפוך החתרני של פעולת המרור: המזון שאמור לסמל את מרור חייהם של היהודים על ידי המצרים מתואר כמר על לשונה של מרי, שאת חייה ממררת חמותה היהודיה.

למרות כל שנאמר עד כה, במידה רבה נכשל ניסיונה של פרל לעורר אמפתיה כלפי האחר מזה וליצור ייצוג ביקורתי של האקסקלוסיביות היהודית מזה. דומני שתבנית היסוד שבסיפור התלמודי – שלטעמי היא המודל התרבותי הממשיך לפעול ולהתממש גם בסיפור של פרל – משתלטת על מגמת הכותבת להציג ביקורת חברתית עדכנית. הטקסט שהיא מציגה אינו מבטא נכוחה את הקול של האחר. האחר מיוצג באופן המשמר את אחרותו ומוביל להדרתו, לעתים עד כדי שימוש באמצעים בנליים כמו אוכור הצלב שהיא נושאת על צווארה ומנסה להחביא בחולצה וכמו שמה מרי, המנוגד לשם הבחורה היהודיה מרים. בדיוק כשם שהסיפור התלמודי הוא מימוש סיפורי של החוק המקראי "כל בן נכר לא יוכל בו", שאותו הוא מצטט במפורש, כך הדבר גם עם הסיפור של פרל. הוא יכול להיקרא כמניפסט נגד נישואים בין יהודים לגויים.²² עצם הבחירה באשה זרה דווקא, ולא בגבר, אף היא דוגמה לפעולתם הסמויה של מנגנוני הדרה עתיקים בסיפור זה. מעבר לכך שבחירה זו

22 כלום טעון השם מרים גם ברמז לביקורתה של מרים המקראית על אשתו הכושית של משה?

מונעת על ידי ההעצמה של המתח הנוצרת בשל ההלכה שלפיה הצאצא של אם לא יהודיה לא יהיה יהודי, היא גם ממקמת את הסיפור באופן מטריד משהו בין טקסטים מן העת העתיקה הכורכים בין האשה כ'אחר' לבין האחרות האתנית.²³

מנגנוני הבניית הזהות בסיפורים

שני סיפורים קצרצרים אלו הם אם כך אתר ספרותי שבו באים לידי ביטוי מספר רב של מנגנונים להבניית זהות. הסיפורים הללו מהווים שיקוף ראוי של המציאות במורכבותה, שהרי זהות היא תוצר של מגוון גדול של מנגנונים חברתיים הפועלים זה בצד זה. אסכם תחילה את מנגנוני הזהות המשותפים לשני הסיפורים, ואחר כך אעבור לדיון בעצם תפקודו של הטקסט הסיפורי בהבניית הזהות.

(א) **עיצוב הקבוצה מתוך הנגדה ל'אחר':** עיצוב זהותה של הקבוצה נעשה מתוך ועל רקע הניגוד לאחר שאינו בן הקבוצה.²⁴ בעוד בדיון על הזהות היהודית כיום הושמעה הדעה כי בני קבוצות מיעוט חווים את זהותם באמצעות סימונם כשונים ולא שייכים על ידי קבוצת הרוב (marking off),²⁵ הרי שהסיפורים אותם קראנו דווקא מדגימים כיצד עסוקים בני קבוצת המיעוט דווקא בסימון גבולותיהם שלהם ומבצעים כלפי האחר את פעולת הסימון כשונה. ייתכן כי לפנינו דוגמה להפנמה של חוויית הסימון על ידי קבוצת הרוב וכיצועה בפועל על ידי קבוצת המיעוט (דבר זה מיוצג יפה, כמדומני, בהיפוך הנזכר לעיל לגבי המרור).

אעיר, כי מבחינה זו הסיפור המודרני שהוצג אינו עומד בפני עצמו: הוא משקף היטב רכיב יסודי בדימוי של ליל הסדר ובשאלת מקומו של הגוי בו. מוטיב הגוי בליל הסדר מופיע גם בתרבות הפופולרית הישראלית כגון בפיליטון הפרוודי שכתבה אפרת שטרן, ובו היא מתארת כיצד מתוך אכזבה ממתחי המשפחה בליל הסדר היא את מוצאת עצמה לבסוף

23 דאן: ROSS, DANIEL BOYARIN, A RADICAL JEW – PAUL AND THE POLITICS OF IDENTITY (1997); S. Kraemer, *The Other as Woman: An Aspect of Polemic among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman World*, in THE OTHER IN JEWISH THOUGHT AND HISTORY: CONSTRUCTIONS OF JEWISH CULTURE AND IDENTITY (Laurence J. Silberstein and Robert L. Cohn eds., 1994); Joshua Levinson, *An-Other Woman; Joseph and Potiphar's Wife* .*Staging the Body Politic*, 87(3-4) THE JEWISH QUARTERLY REV 269-301 (1997)

24 זוהי תוכנה נפוצה כיום, ראו לדוגמא:

[N]onessentialist or poststructuralist identity theory ... [as] ... Derrida's formulation of the relational process – the constitutive outside – by which all identities are inscribed by the “other” they ostensibly exclude. (Wolfgang Natter and John Paul Jones III, *Identity, Space and other Uncertainties*, in SPANE AND SOCIAL THEORY 142 (Georges Benko & Ulf Strohmayer eds., 1997).

25 דאן: SIMON N. HERMAN, JEWISH IDENTITY: A SOCIAL PSYCHOLOGICAL PERSPECTIVE 40-42 (1989).

חוגגת עם העובדת הזרה, התאילנדית: "ידעתי בלבי שכל פסח מעכשיו [...] ארד אל המרתף ואת השיקסע שוב אזמין / לחוג איתי כאן סדר כשר למהדרין".²⁶

(ב) ארגון הזמן כאמצעי לשימור הזהות והפצתה: הסיפורים הדגימו את האופן שבו הקבוצה חווה את הזמן, מעצבת אותו, ומשתמשת במחזור השנה כדי לשמר את סיפור היסוד שלה ולממש אותו באמצעות טקסיה. אף שגם חגים אחרים משמשים בתפקיד זה חג הפסח הוא בעל חשיבות מיוחדת, ואין זה מקרה שהוא המועד שבו מתרחשים שני הסיפורים. כפי שכבר אמרתי בפתח דבריי, פסח הוא החג המסמן את היווצרות הקבוצה, את יציאתה מן המשעבר הזר. קרבן הפסח ובעקבותיו ליל הסדר נעשו בהתאם לכך לאתרים שבהם הקבוצה מכריזה על האקסקלוסיביות שלה.

(ג) המרחב המדומיין כסמל וכאמצעי לסימון גבולות הזהות: המנגנון השלישי של הבניית זהות הוא האופן שבו הקבוצה מדמינת את המרחב ומייצרת בפועל מרחב מוגדר – לאו דווקא גאוגרפי – המייצג את ייחודה. שני הסיפורים מדגימים עניין חשוב ויסודי לגבי חלקו של המרחב בהבניית הזהות. דימוי נאיבי או רומנטי של המרחב יטען כי מרחב גאוגרפי ממשי 'מצמיח' קבוצה בעלת מאפיינים מסוימים – נופים, קולות, ריחות וחוויות משותפות – ומכונן את הזהות המשותפת. סיפורינו מדגימים כיצד מושג המרחב משמש בהבניית הזהות גם כשאין הוא מציע מרחב גאוגרפי משותף של בני הקבוצה. עצם דמיונו של המרחב המשותף הוא היסוד המשמעותי בהבניית הזהות.

(ד) אוכל ומזון כסימון זהות: אגב כל אלו השגחנו גם בתפקודו של הטאבו בהגדרת גבולות הקבוצה, במרכזיותה של האכילה המשותפת ובמטען הסמלי המשוך למזון. הטקסטים שעיינו בהם מדגימים יפה את התובנות שהוצעו לאחרונה לגבי הזיקה בין מזון לזהות, כפי שהוגדרה על ידי ברט':

Food types are considered to be signs in a semiotic communication system shared by a group of people.²⁷

(ה) השפה כמכוננת זהות: מתוך המנגנונים להבניית זהות המופיעים בסיפור הדגשתי בניתוח הסיפורים את אלו הקשורים בשפה, והראיתי כיצד בשני הסיפורים ניכרת התפיסה כי השפה היא אמצעי המסמן את זהותו של אדם ומאפשר גם את סימונו של האחר; כן הדגשתי את גיבושה של האחידות המדומינת של בני הקבוצה גם אם הם רחוקים זה מזה בהיבטים אחרים.

(ו) כינון הזהות באמצעות הטקסט הסיפורי: עד כה הצבעתי על מנגנוני זהות המשתקפים בשני הסיפורים. את חלקו הבא של המאמר אבקש להקדיש לעצם תפקודו של הטקסט הסיפורי כמנגנון להבניית הזהות הקבוצתית. תפקודים אלו מתרחשים מעבר

26 איילת שטרן "קניידלעך" Chief Magazine 13 29.3.2007 www.chief.co.il/magazine/2007/13/index.htm. השיר זכה לתפוצה אלקטרונית רחבה אף באתרים אחרים, ביטוי לכך שתוכנו משמעותי לרבים בחברה הישראלית.

27 ראו Julia Bernstein and Yoram S. Carmeli, *Food for Thought: The Dining Table and Identity Construction among Jewish Immigrants from the Former Soviet Union in Israel*, in CONSUMPTION AND MARKET SOCIETY IN ISRAEL 97-98 (Yoram S. Carmeli & Kalman Applbaum eds., 2004).

למה שמוצג בסיפור עצמו וכביכול 'נאמר' על ידו; הם מתרחשים מתוך ההקשרים שבהם מתקיים הטקסט מעבר לו עצמו, הן באמצעות מערך היחסים שבין הסיפור לבין קהלו והן באמצעות הדרמה התרבותית הגדולה שמתאפשרת באמצעות הזיקות הבין־טקסטואליות בין הסיפורים השונים. אפרט להלן על שני אמצעים אלו.

(1) הקהל כשותף פעיל בסיפור

הביקורת הספרותית מייחסת חשיבות רבה לתפקידיהם של המספר וקהל היעד ולמערך היחסים המיוחד שנוצר בינם לבין הדמויות.²⁸ הצבעתי על הקואליציה הנוצרת בסיפור התלמודי בין המספר, הדמויות היהודיות וקהל היעד, המכירים כולם את ההלכה בנוגע לאליה, בניגוד לגוי שאינו מכיר אותה. תחבולה ספרותית זו מסמנת את כולם כקבוצה אחת ויוצרת תחושה של זהות קבוצתית כניגוד לאחר, הגוי. במידה מסוימת נוצרת תחושה של עליונות של כל היהודים הנוגעים בדבר – הדמויות, המספר והקהל. נדמה כי גם הסיפור האנגלי מייצר חוויית שייכות וזיקה הדדית דומה, שכן כשם שהדמויות בסיפור מוצאות את סיפורי ליל הסדר במשפחותיהם השונות כמצע לשיחה משותפת, כך גם הקורא או השומע היהודי של הסיפור, שחווה חוויות דומות בשגרת מעגל השנה של משפחתו, מזהה בו חוויות אופייניות ומרגיש כי אלו הם חייו שלו. תגובותיו של קהל יהודי בהקראה פומבית של הסיפור בה נכחתי איששו תחושה זו, כשנדמה היה שהסיפור עצמו נוגע בזיכרונותיהם ובסיפוריהם האישיים, מזכיר להם מצבים ואירועים שחוו ומייצר חוויה של קשר ואינטימיות – בדיוק כזו שמתוארת בו – ויוצר שוב את אותה קואליציה 'יהודית': המספר, הדמויות היהודיות, וקהל היעד היהודי.²⁹

(2) על מקומו ותפקידו של בנק הסיפורים בהבניית הזהות

אבקש לטעון כי עצם התופעה הספרותית שהוצגה – זיקת עומק בין שני סיפורים יהודיים המרוחקים זה מזה בזמן ובמקום – היא מרכיב בהבנייתה של הזהות היהודית. הקשרו הראשוני של העיון ההשוואתי שלי בשני סיפורים אלו היה מחקר שעניינו הצורה הספרותית. אנו עסוקים כאן במאפיין סגנוני אינטרטקסטואלי של הסיפור המיניאטורי בספרות התלמודית והמדרשית, שאפשר לכנותו 'הרמז מבני'.³⁰ סיפור הכולל הרמז מבני הוא סיפור שמציע זיקה מבנית ברורה בינו לבין סיפור מוקדם לו, המופיע בטקסט בעל מעמד קאנוני בתודעת מעצבי הסיפור הרומז וקהל היעד שלהם. במקרה של ספרות חז"ל, הטקסט הקאנוני הנרמז הוא בדרך כלל סיפור מן המקרא. כאשר סיפור תלמודי או מדרשי מהעת העתיקה בנוי בתבניתו של סיפור מקראי, ובמיוחד כשהקשר הבאתו הוא בלימודה של התורה או בדרישתה ברבים, הרי שעם הצגת הסיפור מתעוררת אצל הקורא (או השומע)

28 ראו יהושע לוינסון הסיפור שלא סופר אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל פרק ד.

29 מריאן ברייסטר 'סיפורי נשים אנגליות יהודיות' כנס 'לימוד' (הרצאה בעל־פה, נויטינגהם, דצמבר 2004).

30 זו התופעה המוכרת מן הספרות הכללית כ'סיגול', 'אימוץ' או 'שימוש' בתבניות ספרותיות שונות. ראו JULIE SANDERS, ADAPTATION AND APPROPRIATION (2005).

הכרה כלשהי בזיקה בין הסיפור המדרשי לסיפור המקראי; הם מתפרשים ומתבארים זה מתוך זה והפעולה התרבותית של הסיפור החדש מועצמת באמצעות מטענו של הסיפור הקדום.³¹ מהלך דומה מתרחש שעה שחיבורים מן הספרות היהודית המודרנית מייצרים מחדש נרטיבים העונים לתבניתם של סיפורי המקרא או התלמוד, תוך הפניה מובהקת אליהם. מהלך ספרותי פורמלי זה הוא למעשה שיקוף של מהלך חברתי עמוק יותר, שבו מובטח וממומש מעמדם של הטקסטים היסודיים באמצעות שכפול מחדש של תבניות היסוד שהם מכוננים.

פעולתם של מנגנונים תרבותיים אלו אינה תלויה במהלך הפרשנות המודע של ההרמוז הספרותי. גם אם הקהל או המספרים אינם מזהים את הזיקה בין הסיפור החדש לבין הסיפור הנרמז בו, הטקסט הסיפורי החדש הוא מימוש כלשהו שממשיך את חיותו של הטקסט הקדום. הסיפורים משקפים תבנית יסוד הפועלת ומתפקדת בחברה המספרת, או אף משותפת לכמה חברות המספרות סיפורים בתבנית זהה. אופייה של הזיקה הבין-טקסטואלית בין הסיפור התלמודי לסיפור בן-זמננו יעיד על כך. במקרה זה קשה לטעון שהסיפור המאוחר מייצר הרמוז מכוון המפנה את הקורא אל הסיפור המוקדם. כדי שנוכל לדבר על הרמוז מכוון עלינו להניח כתנאי הכרחי היכרות של היוצר עם הסיפור המוקדם או עם הדים שלו. בדרך כלל יתלוו לכך גם הרמזים לשוניים ישירים. לא נראה שכך הדבר במקרה של פרל. לא רק שסיפורי התלמוד אינם נוכחים במידה משמעותית בעולם התרבותי של קהל היעד של הסיפור – קרי: הקהילה היהודית האנגלית כיום – אלא אף שסיפור הגוי אוכל הפסחים הוא באופן יחסי סיפור מודחק, שאינו חלק מן הקאנון שבתוך הקאנון; כלומר: אחד מאותם סיפורים תלמודיים שלא רק יושבים על המדף בתוך הכרכים של הטקסט הקאנוני אלא אף מהווים קאנון תרבותי פעיל בתוך החברה, מוכרים, מוצגים, מצוטטים, נידונים וכדומה (כסיפור רשב"י במערה או כסיפור רבי עקיבא ורחל). אין בטקסט של פרל ולו רמז אחד להיכרות ישירה עם הסיפור התלמודי או ציטוט מכוון שלו (השוו זאת להתכתבות הברורה המוצעת בסיפורה של פרל עם ההכרזה הפותחת את ליל הסדר או לדמותו של אליהו הנביא).

ראוי להעיר כי במקרה שלנו התבנית המשותפת לשני הסיפורים משקפת מנגנוני הדרה סוציולוגיים המתקיימים בחברות רבות. משהו ממה שמצאנו בסיפורים אלו אפשר למצוא, למשל, גם בתיאורי תחושת הזרות של אמיטב גוש ההודי בעת שהותו בקרב כפריים מוסלמיים במצרים. בספרו "בארץ עתיקה" תיאור גוש את חוויית ההדרה שלו לא מן האכילה אלא דווקא מן הצום, כשהמוסלמים שבקרבם חי כאנתרופולוג סירבו לאפשר לו להשתתף בצום הרמדאן.³² בכל זאת, אופן הופעתה של התבנית המשותפת הזאת בסיפורים היהודיים הוא ביטוי לרציפות והמשכיות תרבותית ספציפית, ואינו רק מימוש של מנגנון

31 רוגמה מובהקת לכך היא הסיפור על רבי עקיבא ורחל וזיקתו לסיפור רבי עקיבא. ראו הניאל בוויאריץ "הנזיר הנשוי – האגדה הבבלית כעדות לתמורות בהלכה הבבלית" **אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות** 77-93 (יהודית עצמון עורכת, התשנ"ה). Daniel Boyarin, *Internal Opposition in Talmudic Literature: The Case of the Married Monk*, 36 REPRESENTATION (1991) 98.

32 ראו אמיטב גוש בארץ עתיקה (2006).

הדרה אוניברסלי. לוינסון הצביע על קיום מספר מוגבל של תבניות סיפוריות בקבוצה תרבותית נתונה. זיהוין של תבניות אלו מאפשר לנו "לאפיין מספר גדול של טקסטים כמיוצרים מתוך מצאי תרבותי מצומצם של עלילות יסוד. הדרך הזאת שימושית במיוחד כדי ללמוד על הדמיון התרבותי המשותף לקבוצות גדולות של אנשים, ולהצביע על התמורות שחלו בו".³³

לוינסון כתב דברים אלו בהקשר של אוסף התבניות הספרותיות המופיעות בקורפוס ספרותי תחום ומוגדר בזמן נתון, אולם הדברים הם גם בעלי השלכה להבנת הזיקה בין חברות מרוחקות זו מזו בזמן, המייצרות סיפורים בעלי תבנית משותפת. במקרה שלנו אנו מוצאים תבנית תרבותית משותפת המשמשת אנשים הרואים עצמם כיהודים הן בשלהי העת העתיקה והן בזמננו. דומה כי התבנית המשותפת חושפת אתוס אחד – תפיסת עולם משותפת ולמעשה גם קאנון ספרותי משותף. שני הסיפורים הם וריאציה על החוק המקראי המצוטט במפורש בסיפור התלמודי, בין שהם מצטטים אותו במפורש, כמו בתלמוד, ובין שלא, כמו בסיפורה של פרל. ליל הסדר, בין בשלהי העת העתיקה ובין בזמננו, נתפס כמועד או טקס המשמש להצהרת הזהות היהודית תוך ציון היווצרותה של הקבוצה, ובשל כך – תוך הדרתם של אלו שאינם שייכים לה. אם כן, שני הסיפורים מציגים מחדש את הארכיטיפ המוכתב על ידי המקרא והופכים למציאות חיה את הטקסט הכתוב – את פסוקי המקרא – באמצעות פרשנות ספציפית המוענת להם על ידי המספרים. בניסוח זה אני מבקש להדגיש כי אין זה המקרא לברו שמבנה את התפיסה העצמית המשותפת לשני הסיפורים. אין זה המקרא שבכוחו לכוון את המבנה החברתי המשותף שהוליד את שני הסיפורים. דווקא האופן המסוים שבו התפרש המקרא החל בשלב מכוון כלשהו בתרבותם של חכמים הוא הממומש בסיפורים אלו. אפשר לומר שזוהי התקופה התלמודית שסיפקה פריזמה מסוימת למקרא, ופריזמה זו, המשתקפת בסיפור התלמודי שקראנו, עודנה מתפקדת בעיצוב תפיסתן העצמית של חברות יהודיות, אפילו לא־הלכתיות ואפילו כאלה שאינן אורייניות בספרות התלמודית – וכך 'מולידה' סיפור בעל תבניות דומות. התבנית הדומה נוצרת מחדש, אף שכאמור, זיקה של הרמז ספרותי מכוון אינה מתקיימת כאן. אסכם נקודה זו. הטקסטים הסיפוריים שהוצגו מדגימים כיצד הסיפור עצמו הוא כלי תרבותי לשימור הזהות באמצעות החיאה של מוטיבים ותבניות הנמצאים בספרות הקאנונית של הקבוצה. במקרה שלנו ניכרת תמונה רבת־רבדים. הטקסט המקראי, כקאנון בעל מעמד מתמשך, נמצא ברקעם של הסיפור התלמודי ושל הסיפור בן־זמננו; הסיפור בן־זמננו ממשיך ומממש גם את התבנית הסיפורית (והחברתית) הניכרת בטקסט התלמודי.

מקומו של התלמוד הבבלי בהבניית הזהות היהודית

אין זה מקרה שהדוגמה לסיפור הממשיך להתממש גם בחברה בת־זמננו היא מן התלמוד הבבלי. לאחרונה הולכת וגדולה ההכרה באופנים שבאמצעותם התלמוד הבבלי תרם לעיצוב מערך התפיסות והמונחים היהודיים בתחומים רבים יותר ממקורות חז"ל אחרים. לתלמוד הבבלי היה מעמד סמכותי בהרבה יותר מלשאר היצירות התלמודיות. החידוש הוא בתובנה

33 יושע לוינסון, לעיל ה"ש 28, בעמ' 109.

שלפיה יסודות רבים הנתפסים כמורשתם של חכמים ומיוחסים לעתים לתקופה ראשונית לאחר חורבן בית המקדש השני – תקופת יבנה, שהוצגה כתקופה פורמטיבית – הם במידת מה מורשתו של תהליך התגבשות אטי לאורך כל התקופה התלמודית. סופו של תהליך ארוך זה הוא רק בשלהי תקופת האמוראים, ואף בתקופת המסירה של התלמוד הבבלי לאחר המאה החמישית. תהליך התגבשות זה הוא שהכתיב את המסגרת הקונספטואלית המסופקת על ידי התלמוד, ואף השפיע במידה רבה על אופן הבנתם של מקורות קודמים לו, אם לא על ניסוחם. פריו הבשל של תהליך זה ניכר לפנינו בטקסט של התלמוד הבבלי, והוא מבנה רשת משמעויות חדשות שלא בהכרח הייתה שם קודם, אף אם עדיין נעשה שימוש באותם מושגים.³⁴

הדברים באים לידי ביטוי חריף במיוחד בשעה שהתלמוד עוסק בתחומים של זהות. בכמה מחקרים הצבעתי על קולו הייחודי של התלמוד הבבלי בתחומי גיור וזהות יהודית. הראיתי כי התלמוד הבבלי תרם תרומה משמעותית לגיבושו של סדר הגיור כהליך משפטי הנשלט על ידי הקבוצה ומקנה לה את הסמכות לקבל או לדחות את המועמד,³⁵ כמו גם לתפיסתו של הגיור כאירוע בינארי שהמתגייר נולד בו מחדש, אף מבחינה המשפטית, ועברו נמחק כביכול.³⁶ הראיתי גם את הדחייה של האידאל המיסיונרי המתועדת בתלמוד הבבלי בהשוואה לנעשה בספרות התלמודית הארץ ישראלית, בה מצויים דימויים חיוביים של דמויות מקראיות כמיסיונריות, המפיצות את היהדות בעמים ומביאות לגיור.³⁷ בצד דחיית האידאל המיסיונרי ניכרת גם העצמה של דימויים שליליים של גרים.³⁸ הראיתי כיצד נדחו קבוצות ביניים מהנוף החברתי-תרבותי של התלמוד הבבלי באמצעים שונים. קבוצות אלו נעלמו מנופו של הבבלי, כבמקרה של "יראי השמים" – גויים שנהגו לקחת חלק זה או אחר בעולמם הדתי של היהודים. אלו מוכרים בנופה של הספרות התלמודית הארץ-ישראלית, אך נעלמו לחלוטין מן הבבלי.³⁹ קבוצות ביניים אחרות הוגדרו מחדש באופנים המחודדים את זהותם כ'אחר', כבמקרה של השומרונים, שרק התלמוד הבבלי מכריז עליהם כ'גוים גמורים' (חולין ו ע"א),⁴⁰ אף שחלק מן המגמות ניכרות כבר בספרות התנאית הארץ-

34 אריאל פורסטנברג התהוותה של קונספציה: המקרה של השבת אבדה בהלכה התנאית והאמוראית (עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב, 2001).

35 ראו: Moshe Lavee, *The 'Tractate' of Conversion – BT Yeb. 46–48 and the Evolution of Conversion Procedure*, 4 EJJS 169-213 (2010) וראו גם: Joshua Kulp, *Participation of a Court in the Jewish Conversion Process*, 94 JQR 437-470 (2004).

36 ראו משה לביא-לבקוביץ' 'גר שנתגייר כקטן שנולד' – הביטוי והשלכותיו בספרות חז"ל (עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בן-גוריון, התשס"ד).

37 ראו משה לביא "הניקה בניים שרה – דגמים שונות של יחסי יהודים-גוים בגלגוליה של מסורת מדרשית" על פי הבאר – מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה 269 (אורי ארליך עורך, התשס"ח).

38 ראו Moshe Lavee, 'Proselytes are as Hard to Israel as a Scab is to the Skin': a Babylonian Talmudic Concept, 63 JJS 22 (2012).

39 ראו LOUIS H. FELDMAN, *JEW AND GENTILE IN THE ANCIENT WORLD* 353-355 (1993).

40 ראו Moshe Lavee, *The Samaritan May be Included: Another Look at the Samaritan in Talmudic Literature*, in SAMARITAN: PAST AND PRESENT 147-173 (Menachem Mor &

ישראלית, ולעתים אף ימצא המעיין בספרות בית שני קולות מתבדלים חריפים ממנה, הרי שיש בתלמוד הבבלי מידה ניכרת של העצמת היסוד האקסקלוסיבי בזהות היהודית, וכן של הגבחה חומות הזהות וההתבדלות של הקבוצה, לפחות בהשוואה לאופנים שבהם יוצגה זהות זו בספרות חכמים שקדמה לו. הברוטליות של הסיפור התלמודי שהוצג היא דוגמה מייצגת לקולו זה של התלמוד הבבלי, וכבמקרים רבים אחרים, בטפלה במוטיבים או בפסוקים דומים, הספרות הארץ-ישראלית מציעה אופציה אחרת, שניכר בה כי יסודה מאותם חומרים בדיוק אבל כיוונה אחר. אדגים זאת באמצעות מסורת ירושלמית אחת, הנסבה אף היא סביב מוטיב איסור אכילת הפסחים על ידי גויים:

אנטולינוס אמר לרבי: מאכיל אתה אותי מן לוינתן בעולם הבא? אמר לו: הן. אמר לו: מן שה הפסח לא האכלתני, ומן לוינתן אתה מאכילני? אמר לו: ומה נעשה לך, וכתוב בו: כל ערל לא יאכל בו (שמות יב, יח)? כיון ששמע כן, הלך ומל ... זאת אומרת שנתגייר אנטולינוס.

אנטולינוס אמר לרבי מייכלתי את מן לוינתן בעלמא דאתי? א"ל אין. א"ל מן אימר פיסחא לא אוכלתני. ומן לוינתן את מייכל לוי? א"ל ומה נעביד לך וכתוב ביה כל ערל לא יאכל בו. כיון דשמע כאן אז וגזר... הדא אמרה דאיתגייר אנטולינוס.⁴¹

אנטולינוס (הכתיב בירושלמי כאן: אנטולינוס) מייצג בסיפור זה את אותם יראי שמים, גויים שהיו שותפים באופן חלקי לעולמם של היהודים במרחב הגרקה-רומי בשלהי העת העתיקה. אנטולינוס נחשב לאחד מהם ובשל כך הוא אפילו זכאי לעולם הבא, אך מאחר שלא התגייר אין הוא יכול לאכול מן הפסחים. מעבר לכך שהתלמוד הירושלמי מתייחס כאן לדגם חברתי שאינו מוכר עוד בתלמוד הבבלי, הוא מציע גם פתרון לבעייתו של הגוי הרוצה לאכול פסחים. בנרטיב הירושלמי נמצא לכך פתרון בדמות גיור. זהו פתרון שהיעדרו בסיפור הבבלי ניכר. העמדה ההלכתית המונחת ביסוד שני הסיפורים זהה: גויים אינם יכולים לאכול מקרבן הפסח; אם יימולו ויתגיירו יעלה הדבר ביריהם. אולם, הנרטיב הטמון בכל אחד מן המקורות, המגדיר את אופן השימוש בעמדה ההלכתית היציבה בתוך עולמם של הטקסטים הסיפוריים הנזילים, שונה לחלוטין: בירושלמי הגוי התקרב מרצונו הטוב אל המרחב היהודי, במעשיו הוא אפילו נעשה זכאי לעולם הבא, אלא שאת ההלכה אי-אפשר להפר. יש דלת כניסה בסיפור זה, והגיור מאפשר את ההתקבלות. בתלמוד הבבלי הגוי מונע רק על ידי רצונו לאכול, הוא חודר בתרמית אל המרחב ולוקח מן האסור לו, והסיפור מסתיים במוותו. מבחינה זו, אופן הטיפול באותו מוטיב הלכתי בשני המקורות הסיפוריים הללו מייצג, כמדומני, את המגמה שעוד התקיימה בתרבות האמוראית הארץ-ישראלית אל מול זאת שנעשתה למגמה השלטת בתרבות האמוראית הבבלית.

לחול הדגם המוצע בסיפור מן התלמוד הבבלי דווקא לסיפור היהודי-אנגלי בן זמננו יש בו כדי ללמד על משקלו של התלמוד הבבלי דווקא בתשתית סיפור-העל של החברה היהודית בזמנים ובמקומות שונים זה מזה. אם כך, הטקסט הקאנוני הוא גורם נוסף בהבניית

.Friedrich V. Reiterer eds. 2010)

41 ירושלמי, מגילה ג: ב עד ע"א. הבאתי על פי תרגומו של שאול ליברמן יונית ויונות בארץ ישראל: מחקרים באורחות-חיים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד 60 (1962).

הזהות: הוא מעצב את תבניות החשיבה והתפיסה העצמית ומפעפע בדרך לא דרך אף אל טקסט סיפורי הרחוק ממנו בזמן, במקום ובהקשר התרבותי.

לקראת סיכום: הסיפור היהודי-אנגלי כהתנגשות של נרטיבים

הפרשנות שהצעתי בעיקרו של המאמר לסיפור של פרל התבססה בעיקר על זיהויה של תבנית הדרת הזר המשותפת לה ולסיפור התלמודי. הטקסט הסיפורי הוא ישות מורכבת ומתוחכמת, והוא ממש לעתים כמה תבניות, לעיתים אפילו מנוגדות. טרם סיכומי של המאמר אבקש להעיר על שתי אפשרויות פירוש רדיקליות למשמעותו של הסוף, או הקץ, בסיום סיפור האנגלי. בסופו של הסיפור, כפי שהובא לעיל, יש למרי ההרה ירידת מים בעיצומו של ליל הסדר. אנו, הקוראים, לא יודעים כיצד יסתיים הדבר: האם לפנינו תחילתה של לידה שתסתיים בטוב או תחילתה של הפלה שתסתיים במות העובר. שתי האפשרויות נוכחות בטקסט. ראשית יש להצביע על הרמז סמוי – ואולי לא מכוון – לעלילות הדם, שכן יש באפשרות מותו של עובר לא יהודי בליל הסדר משום רמז למותו של הילד הלא היהודי לשם ליל הסדר. במידה מסוימת יש בדוגמה הזו כדי לעורר מחשבה חדשה על הוויכוח בדבר חלקה של התפיסה העצמית היהודית בהתפתחותן של עלילות דם. הסיפור התלמודי הרי מסתיים במפורש בהריגתו של גוי בפסח על ידי היהודים (מי יודע, אולי זה הטקסט הקדום ביותר שטוען שיהודים הרגו גוי בפסח, אולי היה זה התלמוד הבבלי הראשון שהעליל על היהודים כדבר הזה). שני הטקסטים מדגימים את קיומה של פנטזיה בדבר הריגת גוי בליל הסדר או בדבר מותו האפשרי של עובר שהוא בן גויה. לפנטזיה כזו יש חשיבות בהבטחת גבולותיה של הקבוצה. מקור אפשרי להאשמות היהודים בעלילות הדם אינו בהכרח בהאשמות שבודים מלבם שונאיהם, אלא בפשעים הברזיים על ידי היהודים, בדמינום שלהם, ומזינים את ההאשמות הברדיות נגדם אף שלא התממשו מעולם.⁴²

לעומת קריאה פסימית זו, כשהצגתי את הסיפור באולפן הקיץ של המרכז לעברית מודרנית בקיימברידג', העידו כמה שומעים כי הסיפור דווקא הצית עבורם מערכת קונטציות אחרת לגמרי: מרי, בעלת שם אמו של המשיח הנוצרי, עומדת ללדת צאצא, שהוא נצר לדוד,⁴³ ואותו היא תגדל לבד. סימונה של לידתו של 'כקץ' נקרא על ידם קריאה משיחית – כקץ הימים, כהגעתו של המשיח ישו. אף שברור שהצעה זו מביאה את עולמם של הקוראים אל הטקסט, איני יכול להתייחס לקריאה כריסטולוגית זאת כמופרכת לחלוטין. סביר להניח כי מערך משמעויות זה לא הניע את הכותבת בעיצוב הסיפור באופן מודע, אולם אין לשלול את האפשרות בדבר מסלולי השפעה מורכבים יותר של הארכיטיפים והסיפורים השליטים בתרבות המארחת או השלטת בעיצוב עולמם וסיפוריהם של תרבויות-מיעוט שבתוכה. כך נוצר מצב אינטרטקסטואלי מרתק, המביא לכך שגם כשכותבת מציגה סיפור המגדיר ומעצים את זהותה של הקבוצה היהודית מתפרץ לתוכו סיפור-העל של החברה הנוצרית שבה היא יושבת. אם אכן ייוולד ילד ומרי תגדלו לבד, ילד

42 דומני שזו גם התוכנה היסודית העומדת בבסיס הזיקה המוצעת בין מודל הגאולה הנוקמת לבין עלילות הדם במאמרו השנוי במחלוקת של ישראל יעקב יובל "הנקם והקללה, הדם והעלילה: מעלילות קדושים לעלילות דם", ציון נח, א 33-90 (התשנ"ג).

43 מתי א 1.

זה יגלם בגופו את פוטנציאל השחרור והגאולה הטמון בהתנתקות של מרי ובנה מן היהודי; הוא יוכל לגדול בכטחה לתוך זהותה הנוצרית של אמו ולא לסבול מתחים משפחתיים קשים כבליל סדר זה. בכך מפנימה הכותבת את תפיסתה העצמית בתור 'האחר היהודי' על ידי סיפור־העל הנוצרי החודר לספרה – הפנמה הניכרת למעשה גם בכיקורת העצמית הניכרת בכתיבתה שאותה הזכרתי לעיל.

בו בזמן הולם סיום זה גם תפיסה הבאה מן החברה היהודית, שלפיה לידתו של בן לאב יהודי ולאם שאינה יהודיה היא הסוף המוחלט, הקטסטרופה שעדיף שתלווה בגירושין אם לא במוות. זה הדימוי שלפיו בנישואי תערובת טמון מוות חברתי לעם היהודי. בסוף הזה יש ציפייה לאיחוד בין זהותו ההלכתית הלא־יהודית של התינוק לבין הזהות שתוענק לו בפועל על ידי אמו הנוצרית, באופן שחוסך את המצוקות האפשריות של המתח בין שני מנגנוני הזהות הללו (בכך מציגה הכותבת את הפחד הנפוץ בקהילות יהודיות מסוימות מפני ה'מוות' הגלום בנישואים למי שאינו יהודי, ובמיוחד כשהצד הלא־יהודי הוא האשה). מבחינה זו הסיפור מציף את אחד ממתחי הזהות הנוכחים מאוד בשיח ובחוויות החיים של קהילות יהודיות בעולם. גם כאן אפשר לזהות את פעולתם של מנגנוני סימון הזהות השואפים, במידת מה, להגיע לייצוג בינארי של המציאות, ולסמן פרטים כשייכים או כלא שייכים לקבוצה. המצב שבו מנגנון זהות אחד מגדיר אדם כלא יהודי (ההלכה הקובעת את הזהות הפורמלית על פי האם) בעוד שמנגנוני זהות אחרים עשויים להבנות את זהותו העצמית כיהודי (שייכות למשפחת האב היהודי, לקיחת חלק בטקסיה ובסמליה וכו') יוצרת זהות לימינלית שיש בה כדי לאיים על תחושת היציבות של הקבוצה. הפחד מן המצב הזה טמון, כמדומני, בדיוק בעניין זה. אם כך, הסיפור שלנו משקף משאלת לב כמוסה לברוח ממצב סף זה.

אפשר גם שקיומן יחדיו של שתי המשמעויות הסותרות של סיום הסיפור – זאת המוטענת בסיפור־העל הנוצרי ורואה בו התחלה חדשה והבטחה, וזו המוטענת בסיפור־העל היהודי ורואה בו אסון ומות – הוא־הוא השיקוף העמוק ביותר של טענת הזהות המוצעת בסיפור זה. טענה זו מרמזת לחוסר האפשרות של המימוש החברתי של מגע בין נוצרים ליהודים (נישואין), תוך הבאתה אל מקום של התנגשות בין סיפורי־העל של שתי הקבוצות. להערכת הכותבת לא התכוונה לרמוז לא לסיפור מן התלמוד ולא לברית החדשה, אלא שהנוכחות ברקע של התבניות התרבותיות שהוכתבו על ידי שני הקורפוסים הספרותיים היא זו שהפכה את הסיפור שלה לאתר התנגשות בפועל בין השניים.

סיכום

במאמר זה ביקשתי להפנות את נקודת המבט של העיסוק בזהות היהודית ועיצובה מן השדות הפורמליים, ההלכתיים, החוקתיים, ההצהרתיים והמשפטיים אל השדות שבהם נמצאת העברת המסרים הקבוצתיים אל היחיד: שדות הטקס והטקסט הסיפורי. עשיתי זאת באמצעות שני סיפורים המתרחשים בטקס חג הפסח. ביקשתי להראות כי בסיפורים אלו מופעלים ומשתקפים כמה מנגנונים של הבניית הזהות: השימוש בזר כדי לתחום את גבולות השייכות של הקבוצה; דימויה של הקבוצה כמתקיימת במרחב גאוגרפי מוגדר ותחום; השימוש במעגל השנה ועיצוב הזמן הטקסי כדי לממש כל פעם מחדש את השייכות

של בני הקבוצה; ותפיסת השפה ואפשרות הדיבור כמגדירים את הזהות המשותפת של בני הקבוצה המוגדרת.

יתרה מכך: ביקשתי לטעון כי הטקסטים הסיפוריים כשלעצמם לא רק משקפים ומספרים על מנגנונים של הבניית הזהות שהתקיימו בחברה המתוארת בהם, אלא מהווים בעצמם מנגנונים חברתיים הלוקחים חלק בהבניית הזהות הקבוצתית.

מה מלמדים אותנו הטקסטים העוסקים בטקסים על החברה עצמה ועל פעולתם של מנגנוני זהות בתוכה? ראשית, הפרוזה – אף בהיותה בדיה – נבנית מרכיבים של מציאות המוכרים למספר. מעולם לא נתקיימה רמונה שהעוותה פניה לנוכח מרי אשתו של בנה דייוויד, אך הורים יהודיים רבים הביעו אי שביעות רצון מבן-זוג לא יהודי (ואפילו גר), ובכך העבירו מסר לסביבתם ולדורות הבאים על אודות חשיבות הזהות היהודית וסגירותה. בדומה לכך, נראה שמעולם לא שלח רבי יהודה בן בתירא מסר ליהודי ירושלים על אודות גוי מסוים זה שאכל פסחים בירושלים, אך הייתה מציאות של מרכזים יהודיים מרוחקים, המקיימים תקשורת ביניהם באמצעות שפה הלכתית משותפת, המהווה בסיס לתקשורת ומאחדת את בני הקבוצה הפזורים גאוגרפית במסגרת זהות אחת.

הטקסטים מתעדים מנגנונים חברתיים, אך יותר מכך – הם גם בעלי תפקיד מכונן. הם מפצים את המנגנונים החברתיים שהם מתעדים, ומהווים בעצמם גורם הממלא תפקיד בשימור הזהות של הקבוצה ובעיצובה. דבר זה נכון במיוחד כשמדובר בטקסטים שזכו למעמד קאנוני. מעבר לכך שעצם קיומו של קאנון מוגדר – בין באופן מוסדי ובין הלכה למעשה – הוא רכיב נוסף בהגדרת זהותה של קבוצה, הטקסטים הקאנוניים נושאים מסרים מגדירי זהות הממשיכים לתפקד במשך דורות רבים. במקרה שנדון כאן המקרא – והאופן שבו הוא נתפס ועובד בספרות התלמודית ככל ובתלמוד הבבלי בפרט – מהווה גורם המבטיח הפעלה מחדש ממושכת של מנגנוני הזהות שמצאנו בסיפורים ובטקסים המתועדים בהם.

אף שבין שני הסיפורים שנותחו יש בעיקר זיקה תבניתית ופנומנולוגית, ואין לראות בסיפור המאוחר תגובה, עיבוד, סיגול, אימוץ, וריאציה או משחק אינטרטקסטואלי מודע המתייחס לסיפור התלמודי, ביקשתי לטעון כי הופעתה מחדש של התבנית הסיפורית העתיקה אינה מקרית, והיא אכן תולדה של מקומו הדומיננטי של התלמוד הבבלי בהגדרת תפיסות הזהות היהודית. הסיפור שקראנו מן התלמוד הבבלי הוא מייצג של קול המדגיש את האקסקלוסיביות של הזהות היהודית הניכר בתלמוד זה ומתפקד עד היום בהבניית זהותן ותפיסתן העצמית של קהילות יהודיות.

בשולי הדברים

הוררתו של מאמר זה במפגשים שזימנה לי שהותי כמרצה לספרות חז"ל וספרות רבנית בליאו בק קולג' בלונדון. בצד המחקר וההוראה האקדמיים היה בתפקיד זה כדי לאפשר הכרות עם החברה היהודית באנגליה, דרכיה, מהלכיה ושיח הזהות היהודית בה. אפשר להצביע על שתי מגמות הפוכות, לכאורה סותרות, המתקיימות בה, שתיהן משותפות במידת מה לנעשה בישראל. המגמה האחת היא של מאבק על הזהות היהודית, המתרחש בשדות הפוליטיים, המשפטיים והתקשורתיים, ובו מחודדים ההבדלים בין זרמים וננקטות פרקטיות הדדיות

של דחייה והדרה. סוגיית הגיור, בדיוק כמו בישראל, מיוצגת באופן בולט ביותר במאבק זה. המגמה האחרת היא פריחה גדולה של עיסוק בזהות היהודית, המתרחשת במוסדות מכל הזרמים והגוונים המלמדים תורה לרבים, בעיקר במסגרת הייחודית הנקראת 'לימוד', שבמרכז פעילותה כנס לימוד שנתי שאליו מגיעים יותר מאלפי בני אדם המשויכים לקבוצות שונות זו מזו, וחוגגים בו לימוד של תורה ותרבות יהודית. דומני כי אין זה מקרה שדווקא במקום שבו עוסקים בטקסט באופן ישיר, מדברים עליו ו'פותחים' אותו, שיח הזהות מתרכז; במקום שהטקסט יכתיב תבניות לא מודעות של הדרת האחר, הוא נעשה משאב תרבותי המאפשר שיח והתחדשות ומשמש מוקד חיובי בשיח הזהות.