

למה נשים פטורות מציצית: קריאת הסיפור על התלמיד, הזונה והציצית בתוך הקשרו התלמודי

מאיר דמסקי

מבוא

בין המאות ה-14 ל-15, הסתובבה ברחובות היהודים שעל נהר הריין אישה חשוכה בשם הרבנית ברונא. אין יודעים עליה הרבה, אולם פרט אחד עליה השתמר בספרי ההיסטוריה - הרבנית ברונא לבשה ציצית. מידע זה נשמר משום שר' יעקב בן משה הלוי סג"ל מולין (מהרי"ל), גדול רבני אשכנז באותה תקופה, בחר להוכיח אותה על מעשה זה. הוא אמנם לא הוכיח אותה ישירות, משום שידע שהיא לא תקשיב לו, אלא הוא כתב את התוכחה בתשובותיו. לאחר דיון הלכתי בעניין חיוב נשים במצוות ציצית הוא כותב: "אף כי ראיתי נשים שלובשות ד' כנפות מצויצת ועוד היום אחת בשכונתנו, נראה דאינו אלא [מן] המתמיהין ויהא חשיבנא להו ומקרו הדיוטות".¹

המהרי"ל לא הסתפק בהבאת הסיבות ההלכתיות לפטור הנשים ממצוות ציצית אלא הוסיף עליהן שאותן נשים שלובשות ציצית הן תמוהות, יהירות והדיוטות. עניין זה נראה מעט מתמיה, הרי אותן נשים ובכללן הרבנית ברונא לא עברו על איסור, אלא רק הוסיפו על עצמן מצווה משום מידת חסידות. מה מיוחד במצוות ציצית שגרם למהרי"ל לכתוב כך כנגד הנשים המקיימות אותה? מאמר זה יראה שתפיסת מצוות ציצית כמרוחקת ונבדלת מעולמן של הנשים לא התחיל אצל המהרי"ל ושורשיה מצויים כבר בספרות חז"ל. מאמר זה אינו מבקש לסקור את התפתחות פטור הנשים ממצוות ציצית על הסתעפויותיו ההלכתיות השונות, אלא להתמקד בסיפור אחד ובמקומו בתוך הסוגיה התלמודית בה הוא נמצא. בבסיס הדיון עומדת ההנחה כי סוגיה זו מהווה תשתית רעיונית לבחינת מקומה של האישה במרחב היהודי דרך מצוות הציצית. המאמר יבקש להצביע על האופן שבו פעולות העריכה של הסוגיה בתלמוד הבבלי מעצבות מחדש מדרשים ואגדות מתקופת התנאים, ובכך מכוננות הבנה מחודשת של מהות המצווה ושל שאלת חיובן ומעמדם של נשים בה.

* אני רוצה להודות לד"ר עידו חברוני על הלימוד, העצות וההכוונות שתרמו רבות לכתובת מאמר זה. בנוסף אני רוצה להודות לקורא האנונימי מטעם המערכת על ההערות המועילות שנתן למאמר.
1 מהרי"ל, שו"ת מהרי"ל החדשות, סימן ז. עוד על המקרה הזה ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 338.

א. הסיפור

הסיפור מופיע בסוגיה התלמודית במסכת מנחות מד, א, וזה לשונו:²

תניא: ר' נתן אומר: אין כל מצוה קלה שבתורה שאין מתן שכרה בצדה בעולם הזה ולעולם הבא איני יודע כמה.
צא ולמד ממצות ציצית.
מעשה באדם אחד שהיה זהיר במצות ציצית.
שמע שיש זונה בכרכי הים שנוטלת ארבע מאות זהובים בשכרה. שיגר לה ארבע מאות זהובים וקבעה לו זמן.
כיון שהגיע זמנו הלך וישב לו על פתח ביתה.
נכנסה שפחתה ואמרה לה: אותו אדם ששיגר לך ארבע מאות זהובים בא וישב על הפתח.
אמרה לה: יכנס.
נכנס.

הציעה לו שבע מיטות. שש של כסף ואחת של זהב. ובין כל אחת ואחת סולם של כסף ועליונה של זהב. ועלתה וישבה על גבי העליונה ערומה. ואף הוא עלה לישב ערום כנגדה.

באו ארבע ציציותיו וטפחו לו על פניו. נשמת וישב על גבי קרקע. >ואף היא נשמטה וישבה לה על גבי קרקע.³

אמרה לו: גפה של רומי, שאין אני מנחתך עד שתאמר לי מה מום ראיתה בי.
אמר לה: העבודה, שלא ראיתי אשה יפה כמותיך. אלא מצוה אחת ציוה אלהינו וציצית שמה. וכת' בה "י' אלה' יכם" שני פעמים. אני הוא שעתידי ליפרע ואני הוא שעתידי ליתן שכר. עכשיו נדמו עלי כארבע עדים.

אמרה לו: איני מנחתך עד שתאמר לי מה שמך ומה שם עירך ומה שם רבך ומה שם מדרשך שאתה למד בו תורה.

כתב ונתן לה.⁴

עמדה וחילקה כל נכסיה. שליש למלכות שליש לעניים שליש נטלה בידה חוץ מאותן מצעות.

ובאתה לבית מדרשו של ר' חייא.

2 הסיפור מופיע קודם לכן בספרי במדבר, קטו (מהד' כהנא, עמ' יט-כ, שורות 96-114), אולם מוקד מאמר זה בפעולתו של העורך בתלמוד הבבלי, להרחבה על גרסת הספרי ראו: כהנא, ספרי במדבר, עמ' 851-861. הנוסח בפנים מובא על פי כתב יד פאריס 147. תבואנה הערות במקומות בהם יש שינויי נוסח משמעותיים. לחילופי הנוסחים המלאים בין הספרי לנוסחי הבבלי ראו: גושן-גוטשטיין, מצוות ציצית, עמ' 45-47; קוסמן, לפרשנות הסיפור, עמ' 62-64.

3 הוספה מכתב יד מינכן 95. כנראה נשמט מחמת הדומות.

4 בכתב יד וטיקן 120-121 וכן במינכן 95 כתוב "כתב ונתן בידה".

אמרה לו: ר' צוה ויעשוני עבריה⁵.
 אמר לה: בתי, שמא עיניך נתת באחד מן התלמידים?
 הוציאה כתב מידה ונתנה לו.
 אמר לה: לכי זכי במקחך⁶.
 אותן מצעות שהציעה לו באיסור הציעה לו בהיתר.
 זה מתן שכרה בעולם הזה, ולעולם הבא איני יודע כמה.

סיפור זה עמוס בפרטים, מספרים, כלי בית, פעלים ודיאלוגים. בפשטות, זהו סיפור שבו תלמיד עוזב את ביתו ונודד למקום רחוק על מנת לעבור עבירה במשכב עם זונה, רגע לפני מימוש אותו רצון הציציות טופחות על פניו והוא כובש את יצרו⁷. מכאן מתחיל סיפור אחר, סיפור על הזונה שמחליטה לעזוב את עבודתה, למכור את רכושה ולהיכנס אל תוך העם היהודי. אולם שאלות רבות עולות מהסיפור:

מי הגיבור של הסיפור? מה מניע את הזונה לשנות את כל עולמה? בשביל מה נצרך התיאור הארוך של מסע התלמיד אל בית הזונה? מה התיאור של מיטות הזהב והכסף מוסיף לסיפור? מה היא נקודת ההיפוך בסיפור? מה גרם לר' חייא להסכים לגיורה של הזונה? מה הקשר בין דבריו של ר' נתן לסיפור? מי זוכה בסוף ממצוות ציצית, התלמיד? הזונה? או שניהם? ולבסוף מה תפקידו של הסיפור? מה המסר שהוא רוצה להעביר לקורא, אם בכלל?

חוקרים ופרשנים רבים ניתחו סיפור זה בדרכים שונות בין אם כניתוח ספרותי של הסיפור במקורו בספרי במדבר, בין אם בהשוואה לסיפורים אחרים בתלמוד ומחוצה לו ובין אם כקריאה פילוסופית על מקומו של המוסר המיני ביהדות או על יחסם של חז"ל אל האחר הנשי⁸. אולם רובם לא פירשו את הסיפור בתוך ההקשר התלמודי בו עורך הסוגיה בחר לשבץ אותו.

שיטת פרשנות זו התחילה אצל עפרה מאיר והורחבה בספרו של ג'פרי רובינשטיין "סיפורים תלמודיים"⁹. שיטה זו נשענת על תובנותיהם של דוד הלבני ושמא פרידמן בדבר רובד ה"סתם" המאוחר, המזהות עורך אנונימי אקטיבי המעצב את הסוגיה כיחידה ספרותית. לפי גישה זו, העורך אינו רק מלקט מימרות קודמות אליהן הוא יוצר מגמתי המעבד את המימרות התנאיות והאמוראיות ומשנה את הקשרן המקורי כדי לכוון מהלך הרמוני ובעל משמעות רעיונית חדשה. בחינת הסיפור התלמודי, אם כן, מחייבת ניתוח

5 בכתב יד וטיקן 120-121 וכן במינכן 95 כתוב "צוה עלי ויעשוני גיורת".

6 בכתב יד מינכן 95 כתוב "א"ל לך זכה במקחך".

7 הביטוי "תלמיד" לא מופיע בסיפור הזה אולם זה הביטוי אותו בחרו החוקרים לכנות בו את אותו אדם הזהיר במצוות ציצית.

8 למחקרים שונים ראו: ברקוביץ, יסודות היהדות, עמ' 187-209; הרוי, התלמיד; גושן-גוטשטיין, מצוות ציצית; קוסמן, לפרשנות הסיפור; בלברג, בין הטרוטופיה לאוטופיה; חברוני, זונה וליסטים; חברוני, הרוח שבבשר.

9 מאיר, הסיפור, עמ' 103-104; רובינשטיין, סיפורים תלמודיים.

ביקורתי של פעולות עריכה אלו ושל הזיקה שבין המקורות הגולמיים למבנה הסופי של הסוגיה.¹⁰ הנחת העבודה היא כי קריאה אינטגרטיבית, המשלבת את המקורות ההלכתיים והאגדתיים תחת עבודתו של העורך, תאפשר חשיפת רובדי משמעות חדשים בסיפור התלמודי שאינם נגישים בניתוח הסיפור לבדו.¹¹

הראשון לקרוא בשיטה זו את סיפורנו הוא יוסף מרקוס שמנתח את הסיפור, בנוסח של כתב יד וטיקן 120, כחלק מהסוגיה שמתחילה לדעתו במנחות מג, ב בסיפור על דוד המלך. הוא מחלק את הקובץ לשתי סוגיות עיקריות, הראשונה היא מכלול של ברייתות ומימרות המפתחות את מצוות הציצית והשניה היא הסיפור על אודות התלמיד והזונה. הניתוח שלו לסוגיה הראשונה מראה שהעורך משווה את הציצית לבגד המלוכה של אלוהים, והציצית "אמורה להזכיר ליהודי את חובת קיום המצוות בשל מעמדו המיוחד".¹² עניין זה מביא פרוש חדש לסיפור ורואה בו דוגמא לאדם שניסה לברוח מזהותו היהודית, והציצית, בתור בגדו של אלוהים, "מזכירה לו את מקומו ואת מוצאו ובסופו של דבר הזונה אף היא נמשכת אחריו אל עבר זהות חדשה".¹³

ניתוחו הענייני של מרקוס מאיר היבטים משמעותיים באגדה, אך דומה כי להבנה מלאה של היחידה בהקשרה התלמודי נדרשת העמקה נוספת בשני צירים מרכזיים. ראשית, ניתוחו של מרקוס חסר מעט התייחסות למתודת ביקורת העריכה. היעדר השוואה בין נוסחים שונים של המקורות המובאים בסוגיה והתעלמות חלקית מפעולתו המעצבת של העורך מותירים את עבודת העריכה הסוגייתית מחוץ לטווח הדיון. שנית, נראה כי תיחום הסוגיה המוצע על ידי מרקוס דורש בחינה מחודשת, שכן הוא משפיע באופן ישיר על פרשנות היחידה כולה. בחירתו לפתוח את הניתוח בסיפור על דוד המלך נעדרת הנמקה מתודולוגית, והחלטה זו מעוררת את השאלה האם נקודת פתיחה אחרת הייתה מובילה למסקנות פרשניות שונות.

ב. גבולות הסוגיה

בדיוניו של יונה פרנקל בתיחום המסגרת של הסיפור האגדתי הוא משתמש במונח "סיגור" בכדי לתאר את גבולות הסיפור: "'סיגור' הוא מבנה 'מעגלי' שסוגר את העלילה בסופה ע"י רמז לתחילת הסיפור".¹⁴ כלומר הסיפור בדרך כלל מתוחם כך שהתחלה והסוף

10 שם, עמ' 40-47. למחקרים של הלבני ופרידמן ראו: הלבני, מקורות ומסורות, עמ' 5-27, ופרידמן, האיש רבה, עמ' 283-321.

11 במאמר זה, לצורך הבהירות המושגית, המונח "העורך" ישמש ככינוי קולקטיבי למכלול העורכים האנוניים. מתוך הכרה במגבלות הכלים שבידינו לגבי המקורות המדויקים שעמדו לפני העורכים, הדיון בשינויי נוסח או בעיבודים יתייחס הן להתערבות טקסטואלית אקטיבית והן לבחירה מגמתית במקורות ספציפיים.

12 מרקוס, ציצית כסממן, עמ' 118.

13 שם, עמ' 119.

14 פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 260.

חוזרים על אותו עניין, בין אם בתוכן, במילים או במשמעות. כלי זה מאפשר לתחם את הסוגיה בצורה אחרת ולקבוע היכן היא מתחילה ומסתיימת. בסיפור מופיעה פעמיים המילה "זמן": "שיגר לה ארבע מאות זהובים וקבעה לו זמן. כיון שהגיע זמנו הלך וישב לו על פתח ביתה". החזרתיות על מילה זו באה להדגיש את חשיבותה ונראה שהיא משמשת אמצעי של סיגור בידי עורך הסוגיה. הפעם הקודמת שהמילה "זמן" מופיעה במסכת היא בדף מג, א שם היא פותחת סוגיה בדבר חיוב נשים במצוות ציצית:

תנו רבנן: הכל חייבין בציצית, כהנים, לויים וישראלים, גרים, נשים ועבדים; ר' שמעון פוטר בנשים, מפני שמצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות.

נראה שיש כאן סוג של "סיגור" שנועד לתת תיחום לסוגיה. הסוגיה מתחילה בדף מג, א במחלוקת בין חכמים לר' שמעון בדבר חיוב נשים במצוות ציצית ונגמרת בסיפור בדף מד, ב על אודות התלמיד, הזונה והציצית. תיחום זה הוא קריטי להבנת הסיפור מכיוון שהוא מציב את השאלה שמלווה את כל הסוגיה: האם נשים חייבות בציצית?

ג. ניתוח הסוגיה

ניתוח הסוגיה חושף חלוקה לשלושה קבצים, כאשר הקובץ האחרון מביניהם הוא הפן האגדתי אודות הסיפור בתלמיד, הזונה והציצית. בחינת קבצים אלו מאפשרת לעקוב אחר פעולת העריכה המגבשת את המקורות לכדי סוגיה אחדותית.

קובץ 1

א. תנו רבנן: הכל חייבין בציצית כהנים לויים וישראל גרים ונשים ועבדים. ר' שמעון פוטר בנשים מפני שמצות עשה שהזמן גרמא וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות.

ב. אמר מר: הכל חייבין בציצית כהנים לויים וישראל. פשיטא! דאי כהנים לויים וישר' פטירי מאן ליחייב? כהנים איצטריכא ליה. סלקא דעתך אמינא הואיל וכתוב "לא תלבש שעטנז" "גדילים תעשה לך". מאן דלא אישתרי כלאים לגביה בלבישה ליחייב במצות ציצית. הני כהני הואיל ואישתרי כלאים לגביה לא ליחייבו במצות ציצית. קמ"ל. נהי דאישתרי בעידן עבודה בלא עידן עבודה לא אישתרי.

ג. ר' שמע' פוטר בנשים. מאי טעמא דר' שמעון? דתניא: "וראתם אותו" פרט לכסות לילה. אתה אומר פרט לכסות לילה או אינו אלא פרט לכסות סומא? כשהוא אומר "אשר תכסה" הרי כסות סומא אמור. ומה אני מקיים "וראתם אותו"? פרט לכסות לילה. ומה ראית לרבות כסות סומא ולהוציא כסות לילה?

מרבה אני כסות סומא שישנה בראיה אצל אחרים. ומוציא אני כסות לילה שאינה בראיה אצל אחרים.

ורבנן האי "אשר תכסה בה" מאי עבדי ליה? מיבעי ליה לכדתניא: "על ארבע כנפות כסות" ארבע ולא שלש. אתה אומר ארבע ולא שלש או אינו אלא ארבע ולא חמש? כשהוא אומר "אשר תכסה בה" הרי בעלת חמש אמור. הא מה אני מקיים "על ארבע כנפ" כסות? ארבע ולא שלש. ומה ראית לרבות בעלת חמש ולהוציא בעלת שלש? מרבה אני בעלת חמש שיש בכלל חמש ארבע. ומוציא אני בעלת שלש שאין בכלל שלוש ארבע.

ור' שמעון. מ"אשר". ורבנן, "אשר" לא משמע להו.

1ד. ורבנן האי "וראיתם אותו" מאי עבדי ליה? מיבעי ליה לכדתניא: "וראיתם אותו" "וזכרת" אותו. ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת התלויה בה. ואיזו זו. זו קרית שמע. דתנן: "מאימתי קורין את שמע בשחרין. משיכיר בין תכלת ללבן".¹⁵

1ה. תניא אידך: "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות יי", כיון שנתחייב אדם במצות זו נתחייב בכל המצות כולן. ור' שמעון היא דאמר: מצות עשה שהזמן גרמה היא.

1ו. תניא אידך: "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות יי". "שקולה זו כנגד כל המצות כולן".

1ז. תניא אידך: "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות [יי] ועשיתם אותם". ראה מביאה לידי זכירה, זכירה מביאה לידי מעשה.

1ח. ר' שמעון בן יוחי אומר: כל הזהיר במצוה זו זוכה ומקביל פני שכינה. "וראיתם אותו" וכתוב הכא "את יי אלהיך תירא ואותו תעבד".

את המחלוקת בין חכמים לר' שמעון ב'1א אפשר להסביר בשתי דרכים: הראשונה היא שהם חולקים באופן כללי האם נשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן, ומצוות ציצית היא רק מצווה אחת מיני רבות שהם חלוקים ביניהם. הדרך השנייה היא שגם חכמים מסכימים שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן אך חלוקים על ר' שמעון האם מצוות ציצית נחשבת ככזאת. השוואה לנוסח המחלוקת כפי שמופיע בספרי במדבר קטו, שופכת אור על פעולת העריכה בסוגיה:

וידבר. דבר אל בני יש[ראל] ואמרת אלהם ועשו להם ציצת - אף הנשים במשמע. ר' שמעון פוטר את הנשים מן הציצית מפני שמצות עשה שהזמן

15 מסכת ברכות, א, ב.

16 בכתבי יד וטיקן 118-119, וטיקן 120-121 וכן בדפוס מופיעה עוד ברייתא לפני ברייתא זו הדורשת את הפסוק "וראיתם אותו" לקישור בין מצוות ציצית לכלאיים.

גרמה. שזה הכלל א' [מר] ר' שמעון, כל מצות עשה שהזמן גרמה נוהג באנשים ואינו נוהג בנשים, בכשרין ולא בפסולין.

ספרי במדבר, קטו (מהד' כהנא, עמ' טז, שורות 1-4)

מנחם כהנא מסביר, על פי מקור זה, שלפי דעת ספרי במדבר הכלל שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן "הוא כללו של ר' שמעון בלבד, וחכמים חלוקים על כלל זה ומחייבים את הנשים בציצית".¹⁷ כלומר, חכמים לא מסכימים לכלל והמחלוקת עם ר' שמעון היא לא רק סביב חיוב במצוות ציצית אלא על חיוב בכל מצוות העשה שהזמן גרמן. כשעורך הסוגיה מביא את המחלוקת בצורתה החדשה הוא משנה אותה כך שלא ברור שהכלל הוא רק של ר' שמעון וכעת ניתן לקרוא שגם חכמים מסכימים שבאופן כללי נשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן.¹⁸

לאחר דיון סתמאי קצר ב'1 על אודות הלשון של הברייתא העורך עובר לעסוק במחלוקת של חכמים ור' שמעון. ב'1 נחשף שהמחלוקת בין חכמים לר' שמעון נסובה סביב השאלה האם ישנה חובה ללבוש ציצית בלילה בעקבות מדרש על המילים "וראיתם אותו". אולם מה שחשוב לראות הוא איך העורך הצליח להתיק את המחלוקת בין חכמים לר' שמעון ממחלוקת על הכלל האם נשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן למחלוקת אם ציצית היא מצוות עשה שהזמן גרמא. כלומר, לפי המחלוקת ב'1 נהיה ברור שגם חכמים מסכימים שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן אך חלוקים האם ציצית היא מצווה כזו. מה שהיה רק אפשרות קריאה אחת ב'1 נהיה כעת לקריאה האפשרית היחידה. עניין זה מתחדד כשמשווים שוב מחלוקת זו לספרי במדבר, קטו. שם גם מופיעה הדרשה "וראיתם אותו, ביום ולא בלילה".¹⁹ אולם שם היא מופיעה כמוסכמת על הכל ולא רק כדעת ר' שמעון. כנזכר, חכמים בספרי במדבר סבורים שנשים חייבות במצוות עשה שהזמן גרמן ולכן אין להם בעיה לטעון שציצית נוהגת רק ביום וגם נשים חייבות בה.²⁰ טענה זו בלתי אפשרית בדיון בסוגיה, מכיוון שהנחת המוצא היא שחכמים מסכימים על הכלל שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן ואין על כך וויכוח. חשוב לראות

17 כהנא, ספרי במדבר, עמ' 823.

18 ישנם מקורות תנאיים אחרים בהם נראה באופן ברור שחכמים מסכימים לר' שמעון שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן והמחלוקת ביניהם היא רק סביב מצוות ציצית, אך לא כך נראה מהספרי ששימש כמקור של העורך בבניית סוגייתנו. ראה עוד על כך: כהנא, ספרי במדבר, עמ' 822-825; ליברמן, תוספתא כפשוטה נשים, עמ' 922-923. לניתוח מעט שונה של הספרי ודעותיהם של חכמים ור' שמעון בחיוב בציצית בהשוואה למצוות אחרות ראו: שנקס-אלכסנדר, מגדר, עמ' 213-228. לניתוח של עבודת העריכה בסוגיה בבבלי קידושין הדנה בפטור הכללי של נשים ראו: רובנר, אסטרטגיה רטורית, במיוחד בעמ' 198-203 שם הוא עוסק בכלל המקורות התנאיים לפטור של נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן.

19 ספרי במדבר, קטו (מהד' כהנא, עמ' יח, שורה 50).

20 ראו על כך: כהנא, ספרי במדבר, עמ' 823 הערה 14.

שכל הדיון ב־11 הוא דיון שהעורך יצר בעצמו, מופיע בו רק ברייתא אחת, "וראיתם אותו", ואותה הוא משנה כך שתתאים למהלך שלו.

ב־11ד העורך מביא את הדרשה של חכמים לפסוק "וראיתם אותו" שמחבר בין מצוות ציצית למצוות קריאת שמע. כלומר, חיוב מצוות קריאת שמע קשור למצוות ציצית בקשר סיבתי: כשניתן להבדיל בין הצבעים השונים של הפתילים באור השמש אזי מתחייבים בקריאת שמע. המקור של הדרשה הזו הוא גם כן בספרי במדבר, קטו, אך שם היא לא מופיעה בשם חכמים אלא כדרשה המוסכמת על הכל.²¹

עם זאת, יש לתת את הדעת על כך שהשאלה המנחה את הסוגיה היא שאלת חיובן של נשים במצוות ציצית. הזיקה שיוצר העורך בין מצווה זו לבין מצוות קריאת שמע משליכה על מהותה של הציצית. ישנה משנה הפוסקת: "נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת שמע" (ברכות ג, ג). אם נשים פטורות מקריאת שמע מה הצורך בציצית שתזכיר להן אותה? העורך שם בפי חכמים, הסוברים שנשים חייבות בציצית, דרשה המלמדת את הכיוון ההפוך: מכיוון שנשים פטורות מקריאת שמע אין הן צריכות את הציצית שתזכיר להן אותה. אמנם טענה זו מופיעה רק במובלע, אך נראה שהיא חלק מבניית המהלך של העורך שמטרתה בסוף להסביר מדוע, לדעת כולם, נשים בכלל לא זקוקות למצוות ציצית.²²

כעת העורך מביא ארבע דרשות נוספות לפסוק "וראיתם אותו" (ה1-ח1) שמשבחות ומגדילות את חשיבותה של מצוות ציצית. ב־11ה נקבע שמי שהתחייב במצוות ציצית התחייב בכל המצוות כולן. כנראה הכוונה הפשוטה של הברייתא הזו קשורה לזמן של חיוב מצוות ציצית, כלומר היא המצווה הראשונה שחייבים בה במהלך היום ולאחריה מתחייבים בשאר המצוות. לכן גם עורך הסוגיה משייך את הברייתא לדבר ר' שמעון, שאליו מיוחסת הדעה שמתחייבים בציצית רק ביום. אבל אפשר לקרוא במרומו גם יותר מכך: מי שחייב בציצית מחויב בכל המצוות כולן, ומי שלא מחויב בציצית לא יהיה מחויב בכל מצוות. לפיכך, הנשים שאינן מחויבות בציצית, לפי ר' שמעון, לא תהיינה מחויבות כלל במצוות. בכל מקרה, שתי הקריאות האלה מגדילות את מצוות ציצית ותולדות בה תחילת חיוב, בין בזמן בין בפועל, של כל המצוות כולן.

ב־11ו וב־11 נאמר במפורש מה שאפשר היה לקרוא במרומו ב־11ה - הציצית שקולה לכל המצוות והיא גורמת לעשייה של כולן. העורך ממשיך ומביא עוד דרשה בשם ר' שמעון

21 ספרי במדבר, קטו (מהד' כהנא, עמ' יח, שורה 43). ראו על השינויים בין הנוסח בספרי לנוסח בבבלי: כהנא, ספרי במדבר, עמ' 841-842.

22 כמו שהוזכר, ההשוואה בין ציצית לקריאת שמע מופיעה גם בספרי במדבר אולם שם אין את העניין המגדרי. משום שחכמים בספרי לא מסכימים לכלל שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן ולכן הם לא חייבים להסכים עם המשנה בברכות שנשים פטורות מקריאת שמע. בנוסף אי אפשר לטעון שהעורך לא הכיר את המשנה במסכת ברכות מכיוון שהוא מצטט באותה דרשה את המשנה בפרק א באותה מסכת. על הקשר בין פטור נשים מקריאת שמע ומציצית בדעת ר' שמעון ראו: שנקס-אלכסנדר, מגדר, עמ' 227.

(ח) שאומר שמי שמקיים מצווה זו יכול לקבל פני שכינה. נראה שהעורך מביא עוד ועוד דרשות המשבחות ומגדילות את חשיבותה של מצוות ציצית. הדרשה הראשונה (ה) והאחרונה (ח) קשורות לר' שמעון, אם על ידי עורך הסוגיה ואם על ידי ציטוט ישיר של ר' שמעון. עובדה זו יוצרת את הרושם שגם הדרשות 11 ו-12 הן לפי שיטתו של ר' שמעון. בספרי במדבר, קטו יש שתי דרשות המזכירות את 11 ו-12: הדרשה הדומה ל-12 מובאת בשם ר' שמעון והדרשה הדומה ל-11 "ממשיכה את הקו של דרשת ר' שמעון", לדברי מנחם כהנא.²³ ובכך, למרות שר' שמעון הוא דעת יחיד בתחילת הסוגיה, העורך מגדיל את מקומו בהמשכה, מה שנותן לקולו, הפוטר את הנשים מציצית, תוקף הולך וגדל.

לסיכום ניתוח הקובץ הראשון בסוגיה עולה כי פעולת העריכה מכוונת לקו עקבי ומגמתי. בראשית הדברים, העורך מעצב את עמדת החכמים באופן המבסס הסכמה סביב פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן, ובכך מעגן את המגדר כעניין מהותי במערכת החיובים. בהמשך, אף בתוך דברי החכמים המצדדים בחיוב נשים בציצית, מובאת דרשה המציבה סימן שאלה על אודות תכלית המצווה בהיעדר החיוב בקריאת שמע. חתימת היחידה ברצף הדרשות המיוחסות לרבי שמעון משלימה את המהלך: בעוד הדרשות מעצימות את ערכה הסגולי של מצוות הציצית, מיניה וביה הן מקבעות את הדרתן של הנשים ממנה ומממדיה הרוחניים, ובכך משרטטות גבולות ברורים למקומן במרחב המצוות.

קובץ 2

א. תנו רבנן: חביבין ישראל שחיבבן הק' במצות. תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן ציצית בבגדיהן מזוזה בפתחיהן. ועליהן אמר [דוד]: "שבע ביום הללתיך". ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה שעמד ערום אמר: אוי לי שאני עומד ערום בלא מצות. כיון שזכר כברית מילה שבבשרו נתייבשה דעתו. לאחר שיצא אמר שירה עליה: שנאמר "למנצח על השמינית מזמור לדוד", על מילה שניתנה בשמיני.

ב. ר' אלעזר בן יעקב אומר: כל שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו הכל בחזק של יחטא. שנאמר: "והחוט המשולש לא במהרה ינתק". ואומר: "חונה מלאך יי' סביב ליראיו ויחלצם".

ג. תניא: היה ר' מאיר אומר: מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין? מפני שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד. שנאמר: "ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטוהר". וכתוב התם: "כמראה אבן ספיר דמות כסא".

ד. היה ר' מאיר אומר: קשה עונשו של לבן מעונשו של תכלת. משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו, לאחד אמר: הבא לי חותם של טיט. ולאחד אמר: הבא

23 כהנא, ספרי במדבר, עמ' 843. ספרי במדבר, קטו (מהד' כהנא, עמ' יח, שורות 50-56).

לי חותם של זהב. ופשעו שניהם ולא הביאו. איזה עונש מרובה? זה שאמר לו הבא לי של טיט ולא הביא.

2ה. היה ר' מאיר אומר: חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום. שנאמר "ועתה ישראל מה יי אלהיך שואל מעימך". ר' חייא בריה דרב אויא בשבתא וביומי טובי טרח וממלי להו באיספרמקי ומגדי.

2ו. היה ר' יהודה²⁴ אומר: חייב אדם לברך שלש ברכות בכל יום. שלא עשאני גוי ושלא עשאני אשה ושלא עשאני בור. רב אחא בר יעקב שמעיה לבריה דקא מברך שלא עשאני בור. אמר ליה: כולי האי נמי? אמר ליה: ואלא מאי אברך שלא עשאני עבד? הינו אשה! עבד זיל טפי.

2ז. תנו רבנן: חלוון זה דומה לים וברייתו דומה לדג ועולה אחד לשבעים שנה ובדמו צובעין תכלת לפיכך דמיו יקרים.

שתי הבריות הראשונות (2א, 2ב) עוסקות במצוות המקיפות את האדם, כך שהראשונה משבחת בצורה חיובית ("חביבין ישראל") והשנייה משבחת בצורה שלילית - המצוות מצילות מפני החטא. שתי הבריות עוסקות בשבע מצוות חיצוניות לאדם שמקיפות ושומרות עליו אולם בהוספת הסיפור על דוד המלך צף ועולה הנושא המגדרי.

הסיפור על דוד המלך הנכנס ערום לבית המרחץ ונרתע מכך שאין שום מצווה המקיפה אותו מעלה פחד אמיתי של אדם ירא שמים. כשאדם מתפשט מכל הסממנים החיצוניים, שאמורים להגן עליו ולהזכיר לו את הבורא, הוא עלול לחוש שהוא נותר פגיע. הפחד מתגבר בצירוף עניין השמירה מפני החטא, כפי שנראה שהוא תפקיד אותן מצוות לפי 2ב. החשש של דוד אודות ערומו מהמצוות ששומרות עליו מתיישב באמצעות ברית המילה שמזכירה לו שליהודי תמיד יש חותם בבשרו השומר עליו. אך חותם זה ממחיש את הפער שיש בין הגברים הנושאים אותו לבין הנשים שחסרות את אותו חותם.

גם אם נניח שנשים חייבות במצוות עשה שהזמן גרמן, שלא כדעת עורך הסוגיה, כלומר שגם הנשים נכללות בכלל "חביבין ישראל" והתפילין, הציצית והמזוזה סובבות ושומרות גם עליהן, הסיפור של דוד המלך מדיר אותן החוצה. על נשים ערומות אין שום סממן חיצוני או פנימי המראה על חביבותן כלפי הקב"ה מחד ומגן עליהם מפני החטא מאידך. לאחר שבקובץ הקודם העורך הדיר את הנשים מהציצית ובתוך כך את הקשר שלהם לשאר המצוות ולקבלת פני שכינה, כעת מתגלה שהנשים לא נושאות על בשרן את החותם שאמור להגן עליהן בעת עירומן.

בד בבד עם המשך הדרת הנשים ממרחב המצוות העורך הולך ומגדיל את מקומה של מצוות הציצית ואת מעלתה. בשתי ברייתות בשם ר' מאיר (2ג ו-2ד) הציצית הופכת

24 בכתבי היד מינכן 95 ווטיקן 120, וכן בגרסת הדפוס, מופיע ר' מאיר במקום ר' יהודה. אולם לפי התוספתא בברכות ו, יח (מהד' ליברמן, עמ' 38) מדובר על ר' יהודה, וכן הכריע גם שאול ליברמן (ליברמן, תוספתא כפשוטה וזעים, עמ' 119).

לסוג של תכשיט של הקב"ה שעם ישראל לובש. מרקוס מראה שב-22 התכלת היא ייצוג של אלוהים המופיע על הציצית כקישוט בבגדו, כך שבמשך כל היום האדם הולך עם מיצג של אלוהים בבגדו. הברייתא ב-22 ממשיכה את עניין זה ומשל המלך ועבדיו ממחיש שגם ציצית שאין בה תכלת היא עדיין תכשיט של אלוהים שהאדם נושא עליו.²⁵ אם כן, שתי המימרות של ר' מאיר נותנות עוד נופך למצוות הציצית והופכות אותה לכלי של אלוהים שניתן לאדם. הציצית נהפכת אט אט מבגד סמלי שנועד להזכיר לאדם את אלוהיו ואת מצוותיו לכלי שאוצר בתוכו סגולות נפלאות עם אלמנטים מיסטיים הקשורים לחלק גבוה ממעל. עניין זה גדל ב-22 שהופך את החילזון שממנו מייצרים את התכלת לציצית ליצור מיתי ופנטסטי שעולה רק פעם בשבעים שנה לחוף. כלומר, הציצית היא כלי של אלוהים, בעלת תכונות מיסטיות שמיוצרת מיצור מיוחד שמופיע באורך פלאי פעם בשבעים שנה.

ממימרות העוסקות במצוות ציצית לפתע העורך מביא מימרא של ר' מאיר הדנה בכמות הברכות שאדם אמור לברך בכל יום (22). ההקשר האינטואיטיבי בין המימרות הוא, כפי שהעיר מרקוס, שכמו ששבע המצוות מקיפות ומגנות על האדם במהלך היום כך גם במשך כל היום יש ברכות המקיפות ומגנות על האדם.²⁶ אולם נראה שיש סיבה נוספת, נסתרת, למטרת ההבאה של מימרא זו.

המימרא הבאה בשם ר' יהודה (12) מעלה שוב את הנושא המגדרי הפעם בנושא הברכה "שלא עשאני אישה". אין שום הקשר אינטואיטיבי להבאת מימרא זו באמצע הדיון על מצוות ציצית. משום כך העורך הביא לפני מימרא זו את המימרא של ר' מאיר על מאה הברכות שצריך לברך בכל יום ודרך כך הוא מכניס את נושא הברכות לסוגיה. עניין זה מתחדד כשמשווים את הנוסח של המימרא כפי שהיא מופיעה בסוגיה לנוסח המקורי שלה בתוספתא:²⁷

היה ר' מאיר אומר: אין לך אדם מישראל שאין עושה מאה מצות בכל יום קורא את שמע ומברך לפניו ולאחריה אוכל פתו ומברך לפניו ולאחריה ומתפלל שלשה פעמים של שמונה עשרה ועושה שאר כל מצות ומברך עליהן.

תוספתא ברכות, ו, כד (מהד' ליברמן, עמ' 40)

ר' מאיר בתוספתא מדבר על מאה מצוות שאדם עושה בכל יום. אולם כשהוא מונה את המצוות שאדם עושה מתגלה שמדובר בעצם על ברכות, וכפי שהעיר ישי רוזן-צבי: "שאף שהכותרת נוקטת לשון 'מצוות' בכלל [...] הרי עניין המימרה הוא ברכות דווקא".²⁸

25 מרקוס, ציצית כסממן, עמ' 113-114.

26 שם. המקור של 22 בפרק השישי של תוספתא ברכות מחבר בעצמו את הדברים של ר' מאיר אל הסיפור על דוד המלך המופיע גם כן שם.

27 על הזיהוי בין המימרא של ר' מאיר בבבלי אצלנו לבין המימרא של ר' מאיר בתוספתא ראו: ליברמן, תוספתא כפשוטה וזרעים, עמ' 125 וכן מרקוס, ציצית כסממן, עמ' 114.

28 רוזן-צבי, ברכות הראייה, עמ' 13.

כשהעורך של הסוגיה מביא את המימרא של ר' מאיר הוא כבר משנה את ה"מאה מצות" ל"מאה ברכות" ובכך מכין את הקרקע לקישור של מימרא זו למימרא הבאה של ר' יהודה על הברכה "שלא עשאני אישה". בנוסף גם הפתיחה של ה' שונה מהפתיחה בתוספתא ובמקום "אין לך אדם מישראל" נאמר "חייב אדם לברך" כך שתתאים בניסוחה ל'12 המתחילה באופן דומה. שינויים אלה מאפשרים לעורך להכניס את דברי ר' יהודה על ברכת "שלא עשאני אישה" בצורה חלקה לתוך הסוגיה על חיוב נשים בציצית.²⁹

ה'12 נפתחות באותו מטבע לשון "חייב אדם לברך", אולם עולה השאלה מי נכלל באותו אדם. אם קוראים רק את ה'12 אי אפשר לדעת מי הוא אותו אדם שחייב לברך מאה ברכות - אבל לאור ה'12 התשובה מתבהרת. רק יהודי, גבר ותלמיד חכם יכול לברך "שלא עשאני גוי ושלא עשאני אשה ושלא עשאני בור". כשמבינים שהאדם המדובר ב'12 הוא רק גבר תלמיד חכם יהודי אזי משליכים אחורה גם על האדם החייב לברך מאה ברכות. אילו העורך לא היה מציב את ה'12 אחר ה'2 היה ניתן לחשוב שגם אישה חייבת לברך מאה ברכות כל יום, אולם לאחר עריכתו ברור שכמו שהאישה לא מברכת "שלא עשאני אישה" כך היא לא צריכה לברך מאה ברכות ביום. העובדה שהאישה לא נכללת בכלל "אדם" עשויה להעיד, כפי שכותבת גילי זיוון, על "תפיסה מטפיזית, הרואה בגבר את התגלמותו המלאה של האדם, ואילו האשה נתפסת כ'עוזר כנגדו' או כאדם מסוג ב', שאין בו כל היכולות של אדם מסוג א', הגבר".³⁰

עד כה התמקד הדיון הסוגייתי בהבחנה תפקודית בין המגדרים, המושתתת על פטור מחובות דתיות מסוימות, מבלי שזו תתפרש בהכרח כעמדה היררכית מהותנית. אך ב'12 חורג הדיון מהתחום ההלכתי אל עבר תפיסה ערכית מובהקת. הגבר צריך לברך ולשבח כל יום על כך שהוא לא נולד אישה. כדי להוסיף ולהדגיש את ההיררכיה המגדרית העורך מביא את הסיפור של רב אחא בר יעקב ובנו. הבן תמה על הצורך לברך גם "שלא עשאני אישה" וגם "שלא עשאני עבד" מכיוון שאין שום הבדל בין עבד לאישה. רב אחא לא חולק על מהות דבריו אלא מביא תירוץ שעבד הוא יותר מזולזל. תשובתו של רב אחא, מאששת את התפיסה הרואה באישה ישות נחותה מבחינה אונטולוגית, המצויה בזיקה של כפיפות לבעלה, בדומה ליחסי עבד ואדונו.

כמו שראינו, אין קשר בין ה'12 לסוגיה שלנו ללא ההקשר המגדרי, הנועד להציב את האישה כנחותה לגבר ובכך להציג היררכיה בתוך קיום המצוות והעולם היהודי. העורך משבץ מימרא זו כחלק מקו כללי שהוא מייצר מתחילת הסוגיה: קו העריכה מתחיל בכך שגם חכמים וגם ר' שמעון מסכימים שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן, ממשיך בכך שמצוות הציצית נטענת בעוד ועוד משמעויות דתיות ומיסטיות, עובר לכך שלנשים

29 ראו לציין שדברי ר' יהודה על שלושת הברכות מופיעות גם כן בפרק השישי של תוספתא ברכות, אבל אין קשר ישיר בינם לבין דברי ר' מאיר אלא הם מובאים בתוך נושא כללי של אמירת ברכות בו עוסק הפרק.

30 זיוון, ברוך שעשני, עמ' 283.

אין מצוות החקוקות בבשר ששומרות ומגינות עליהן ומסתיים במימרא שנשים שוות במעמדם לעבדים וגברים צריכים לברך על כך שלא נולדו נשים.

ד. דוד המלך והמילה מול התלמיד והציצית

נדבך נוסף מתגלה בסוגיה כשמשווים את הסיפור על דוד המלך ב'2א לסיפור אודות התלמיד הזונה והציצית. העורך יוצר קשר מבני ורעיוני עמוק בין שני הסיפורים. כדי לחושפו יש להשוות את הנוסחים של הסיפורים כפי שמופיעים במקורם במדרשי ההלכה (מילים זהות במדרשים מסומנות בקן תחתון):³¹

חביבים ישראל שסבבם הכתוב במצות, תפילין בראשיהם ותפילין בזרועותיהם, מזוזה בפתחיהם ציצית בבגדיהם, ועליהם אמר דוד שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך.

מעשה באדם אחד שהיה זהיר במצות ציצית. שמע שיש זונה בכרכי הים ונטלת ארבע מאות זהובים בשכרה. שיגר לה ארבע מאות זהב וקבעה לה זמן. כיון שהגיע בא וישב לו על פתח ביתה. נכנסה שפחתה ואמרה לה אותו האיש שקבעתה לו זמן הרי הוא יושב על פתח הבית. א' לה יכנס. כיון שנכנס היציעה לו שבע מטות שלכסף ועליונה של זהב. בין כל אחת ואחת ספל של כסף ועליון של זהב. ובין כל אחת ואחת סולם של כסף ועליון של זהב. כיון שהגיעו לאותו מעשה באו ארבע ציציותיו ונדמו לו כד' עדים וטפחו לו על פניו. מיד נשמת וישב על גבי קרקע. אף היא נשמה וישבה על גבי קרקע. ספרי במדבר, קטו

נכנס למרחץ ראה עצמו ערום אמר, "אוי לי שאני ערום מן המצות", נסתכל במילה התחיל סודר עליה את השבח שנאמר למנצח על השמינית מזמור לדוד.

ספרי דברים, לו (מהד' פינקלשטיין, עמ' 67-68)

(מהד' כהנא, עמ' יט-כ, שורות 97-104)

כשמשווים את שני מדרשי ההלכה רואים דמיון קל. בשניהם מוזכרים הציצית והפתח, יש כניסה לתוך מבנה מסוים, אך לא יותר מזה. גם הדמיון בין שבע המצוות המקיפות את האדם לשבע המיטות נראה מאולץ, משום שלפי הניסוח של ספרי במדבר לא ברור אם יש שבע מיטות של כסף ושל זהב או שיש שמונה מיטות שמתוכן שבע של כסף ואחת של זהב. בניגוד למקורות אלו, עיבודם של הסיפורים בסוגיית הבבלי חושף מלאכת עריכה

31 מרקוס (ציצית כסממן, עמ' 114-115) טוען שהמקור של הסיפור על דוד המלך הוא בתוספתא ברכות, ו, כה (מהד' ליברמן, עמ' 40). אולם הנוסח בתוספתא ברכות מצומצם יותר מהנוסח בספרי דברים, לו, לכן ישי רוזן-צבי טוען שהנוסח המקורי הוא זה שמופיע בספרי דברים ו"נראה שהדרשה קוצרה בתוספתא כדי שתתאים לחתימת המסכת בדברי שבח" (רוזן-צבי, ברכות הראייה, עמ' 13, הערה 50).

מכוונת המהדקת את הזיקה ביניהם. להלן יוצגו הסיפורים כפי שהם מופיעים בסוגיה, תוך הדגשת ההוספות והשינויים שנעשו בסוגיה:³²

ת"ר: חביבין ישראל שסיבבן הקדוש ברוך הוא במצות, תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן וציצית בבגדיהן ומזוזה לפתחיהן, ועליהן אמר דוד: שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך; ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום, אמר: אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה! וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישרה דעתו, לאחר שיצא, אמר עליה שירה, שנאמר: למנצח על השמינית מזמור לדוד, על מילה שניתנה בשמיני.

עלה לישב ערום כנגדה.

באו ארבע ציציותיו וטפחו לו על פניו. נשמת ישב על גבי קרקע, (ואף היא נשמטה וישבה על גבי קרקע. אמרה לו: גפה של רומי, שאין אני מנחתך עד שתאמר לי מה מום ראיתה בי.

א' לה: העבודה, שלא ראיתי אשה יפה כמותיך, אלא מצוה אחת ציוה אלהינו וציצית שמה, וכתוב בה "ה' אלהיכם" שני פעמים, אני הוא שעתידי ליפרע ואני הוא שעתידי ליתן שכר. עכשיו נדמו עלי כארבע עדים.

בהשוואה זו אנו רואים דמיון רב יותר בין שני הסיפורים. ראשית בבחירת המילים: שבע מצוות כנגד שבע מיטות, הכניסה של דוד למרחץ מול הכניסה של התלמיד לבית הזונה, עירומו של דוד מול מערומיהם של התלמיד והזונה והתיישרות דעתו של דוד אל מול התיישרותם הפיזית של התלמיד והזונה. אולם לא רק מבחינה מילולית יש דמיון אלא גם במבנה של הסיפור: בשניהם מסופר על גבר שנכנס לבית ונהיה שם ערום; הבהלה של דוד עומדת אל מול חוסר הבהלה של התלמיד שעומד לבצע עבירה; בשני הסיפורים מופיעה מצווה שגורמת לגיבור להתיישר (ההזכרות במילה אצל דוד שמיישרת את דעתו והציצית אצל התלמיד שגורמת לו לשבת באופן פיזי); ולבסוף אירוע זה גורם לכל אחד מהגיבורים לדרוש פסוק.

32 ההוספות והשינויים מסומנים בכתב מודגש והמילים הזהות במדרשים מסומנות בקו תחתון.

הזיקה המבנית המובהקת בין שני הסיפורים מעוררת את השאלה: מהי התכלית הרעיונית העומדת בבסיס דמיון זה? כדי להשיב על כך, יוצע להלן ניתוח מחודש של סיפור התלמיד והזונה, הנשען על שני אדנים מרכזיים: ראשית, קריאה אינטרטקסטואלית המעמידה את הסיפור אל מול מעשה דוד המלך. ושנית, בחינת הסיפור בתוך ההקשר הרחב של עריכת הסוגיה כפי שנותח לעיל. בניתוח זה תוצב במרכז השאלה המגדרית המלווה את היחידה כולה, תוך התמקדות בתהליך הטרגספורמציה של מצוות הציצת - מלבוש הלכתי-פורמלי לכלי מטפזי רב-עוצמה המגן על הגבר מפני החטא.

ה. קריאה מחודשת של הסיפור לאור הסוגיה כולה

במקורו, הסיפור בא להראות את שכר המצוות שהאדם זוכה לו בעיקר בעולם הזה דרך מצוות ציצית. התלמיד המתואר בסיפור לא מתואר כתלמיד חכם אלא כאדם שמקפיד (רק?) על מצווה אחת, הציצית. אבל בניגוד למטרת המצווה, שהיא להזכיר לאדם את אלוהיו ולמנוע אותו מעשיית עבירות, הוא שומע על זונה בכרכי הים שלוקחת מחיר גבוה ומחליט לנסוע אליה. הביטוי "כרכי הים" מהדהד את המימרא של ר' מאיר ב"ג, שם התכלת מזכירה את הים שמזכיר את הרקיע שמזכיר את כסא הכבוד. בניגוד למסע של התכלת במימרא, המתחיל בים ומסתיים בכסא הכבוד, התלמיד מתעלם מהציווי האלוהי הנוכח בתכלת בדרכו אל הזונה שמעבר לים. התלמיד אחוז היצר לשכב עם הזונה מתעלם מהתכלת, הן של הציצית והן של הים עליו הוא שט, כדי להשיב את יצרו. במקום שאותו אדם שהיה "זהיר במצוות ציצית" יהיה מי ש"זהיר במצווה זו זוכה ומקביל פני שכינה" כמו שמופיע ב11ח, הוא הולך להקביל פני זונה.

התלמיד עיוור לתכלת ועיוורון זה מורגש גם בהשוואה לסיפור של דוד. כשהוא עומד ערום בבית המרחץ דוד נרתע מעצם ערומו, מכך שאין סביבו מצוות, והוא מחפש פתרון ולבסוף מוצא אותו בברית המילה. כנגדו, התלמיד לא נרתע ולא מפחד כלל, הוא מגיע בשלווה אל בית הזונה, מחכה בסבלנות על הפתח, נכנס, מתפשט, ועולה לאט ובביטחון אל הזונה במיטה השביעית. היצר הגדול של התלמיד מסמא את עיניו מהמצווה עליה הוא מקפיד עד שנדרשת פעולה אקטיבית מצד הציצית עצמה שתציל אותו ותגן עליו. טרם הדיון בתפקידה האקטיבי של הציצית, יש לאפיין את דמותה של הזונה כציר מרכזי בסיפור. הזונה היא אישה עשירה, כפי שמסתבר מכך שהיא לוקחת כסף רב על עבודתה, שיש לה מיטות של כסף וזהב, שבבעלותה שפחה ושהשם שלה הולך למרחוק. היא אישה עצמאית וחזקה, וכמו שהעירו על כך מירה בלברג ועידו חברוני, ההצבה שלה בראש המיטה השביעית הופך אותה "למלכה-אלה" ונותן לה נופך פלאי מיסטי ועליונות על הגבר.³³ בנוסף הזונה "קבעה לו זמן": אם משווים ביטוי זה לתחילת הסוגיה "מצוות עשה שהזמן גרמן" מתגלה דבר מאלף. הנשים היהודיות כפופות לזמן, כלומר שהחוב שלהן במצוות מסוימות תלוי בזמן, אין הן מעליו אלא הן תלויות בו וזקוקות לו בכדי

33 בלברג, בין הטרוטופיה לאוטופיה, עמ' 204; חברוני, הרוח שבבשר, עמ' 500.

לחייב אותן במצוות. בניגוד אליהן אנו מגלים אישה אחרת, עצמאית עד כדי כך שהיא קובעת את הזמן, היא לא כפופה אליו אלא היא מעליו ושולטת בו. כשהזונה נשבעת היא משתמשת בביטוי "גפה של רומי". שאול ליברמן העיר שמדובר כנראה באלה המצרית-רומית איסיס שתפסה את מקומה של אפרודיטי בה היו הזונות נוהגות להישבע.³⁴ אם כך אנו רואים שהזונה היא לא רק אישה עצמאית וחזקה אלא היא גם נשבעת בשם של אלה נשית חזקה, בניגוד לאל היהודי שמקובל לחשוב עליו כאל גברי.

בנוסף, המיניות של הזונה מתוארת כמיניות חיצונית, אקטיבית. השם שלה יוצא מחוץ לביתה ומגיע עד לביתו של התלמיד שמוכן לשלם כסף רב בשביל לשכב עמה. אבל לא שמה הפרטי מסתובב אלא מקצועה, הזונה, כלומר המיניות שלה נמצאת מחוץ לגבולות ביתה. המיניות שלה מתבטאת בסיפור דרך העירום שלה, החיצוני לה, המושך את התלמיד לעלות אליה מספר רב של מיטות וסולמות.

עם זאת, תיאור מעצים זה של הזונה, כאישה עצמאית, עשירה, חזקה ובעלת מיניות חיצונית פורצת, נסדק כשמשווים את הסיפור לסיפורו של דוד. כאמור, שבע המיטות מבטאות הן את העושר של הזונה והן את הפיכתה לדמות כמעט מיתית היושבת גבוהה כהתלמיד נאלץ לטפס אליה. אבל שבע המיטות מושוות לשבע המצוות בסיפור של דוד וכמו שראינו אין הן מספיקות לדוד. שבע המצוות הן המצוות החיצוניות המקיפות את האדם אבל הן רק חיצוניות והן לא עוזרות לאדם כשהוא ערום. רק הגבר היהודי שטבוע בבשרו החותם של ברית המילה זוכה לעבור מהמספר שבע לשמונה ולהיות מוגן תדיר. כלומר, למרות שהזונה היא עשירה, חזקה ודומיננטית היא עדיין אישה, היא כבולה בתוך המספר שבע, היא אינה מגיעה לדרגה השמינית ששמורה לגבר היהודי. אמנם מבחינה חיצונית היא עשירה, חזקה ומינית אבל מבחינה פנימית אין בה כלום, כולה רוח וצלצולים שנאלמים אל מול הגבר היהודי.

נקודת השיא והמפנה בסיפור מתרחשת ברגע שבו הציצית מסכלת את המפגש בין התלמיד לזונה.³⁵ התלמיד הנמשך כעיוור בידי יצרו מטפס על הסולמות לעבר הזונה, המחכה לו בראש המיטות. רגע לפני המפגש המיוחל, רגע שיא מסעו של התלמיד, הציציות טופחות על פניו. הציצית משמשת כאן כמוצא וחילוץ של התלמיד מפני החטא שעמד להגיע, כמו המילה שהצילה את דוד ממבוכתו. אבל מכיוון שהיצר סימא את עיני התלמיד מלראות את התכלת נדרשת כאן פעולה קיצונית ואף ניסית של הציצית. מלשון הסיפור אי אפשר לדעת בוודאות איך הציצית טפחה על פניו של התלמיד, אם בעת שהוריד אותה או שהיא ריחפה בצורה ניסית והכתה בו. אולם הסוגיה לפני הסיפור מפתחת את גדולתה של הציצית ואת כוחה. היא הופכת אותה לכלי השקול לכל המצוות, לכלי שמזכה פני שכינה, לכלי שהוא מקישוטיו של הקב"ה וכלי שמציל את

34 ליברמן, יוונית ויוונית עמ' 108-109.

35 לתיאור רגע זה כנקודת המפנה בסיפור, ראו: הרוי, התלמיד, עמ' 262; קוסמן, לפרשנות הסיפור, עמ' 69. זאת בניגוד לגושן-גוטשטיין (תש"ן, עמ' 49), המזהה את נקודת התפנית בדרשה.

האדם מפני חטא. הסוגיה כבר הכינה את הקורא לאירוע ניסי זה ולאחר כל המימרות בסוגיה נראה הגיוני שהציצית תציל בפועל את התלמיד מלחטוא. מכיוון שהוא הקפיד כל כך על המצווה, הציצית מרחפת ממש ומצילה אותו מלעבור עבירה, כך שדברי ר' אליעזר בן יעקב ב"ב 2ב "בחזק שלא יחטא" הופכים לתיאור פיזי של הציצית המונעת באופן ממשי מהתלמיד לחטוא.

הציצית מזכירה לתלמיד את מקומו, את העולם ממנו הוא הגיע, וממוטטת את דמותה של זונת הצמרת העומדת מולו. הוא קורס ומתיישב על הרצפה ומבין את גודל הטעות שעשה. בהשוואה לסיפור של דוד, הציצית משמשת כאן כמו ברית המילה, כלומר, לגבר היהודי המקפיד על מצוות ציצית, הציצית היא לא רק כלי חיצוני המקיף אותו אלא יש לה גם ממד פנימי, ניסי ונסתר המגן על האדם שלא יחטא. כמו שברית המילה תמיד נמצאת על האדם ומגינה עליו כך במובן הפנימי הציצית משמשת באופן דומה, שגם כשהגבר ערום היא תרחף ותציל אותו.³⁶

סוף סוף עיוורונו של התלמיד מחמת יצרו חלף ועיניו נפקחו הודות לציצית והוא יכול לראות את הזונה באור אחר. הזונה מתיישבת מופתעת בעקבות התלמיד, שהרי היא מעולם לא נתקלה באדם שהצליח לשלוט על יצרו ולעמוד מולה. מכיוון שהיא חושבת בצורה חיצונית היא תוהה אולי הוא ראה בה מום חיצוני שבגללו הוא הפסיק להימשך אליה. הדרשה שלו מסבירה לה את ההבדל בין החיצוניות לפנימיות, בין העולם הזה לעולם הבא, ועל כך שעדיף להתעלם מהחיצוניות של ההנאות בעולם הזה בשביל לדבוק בפנימיות, שהיא העולם הבא.

כעת הם יושבים אחד מול השני ועוברים מהפך בעקבות הציצית, כמו שתיאר זאת אליעזר ברקוביץ: "הם יושבים שם, עדיין ערומים, אך לא עוד בעירום של התאוה והתשוקה, אלא בעירום של אנושיותם השברירית, בין עיי החרבות של כבודם כבני אדם".³⁷ הם רואים את האנושיות הפנימית של כל אחד מהם, הוא רואה את היופי הלא-מיני שלה והיא שואלת אותו לשמו. אבל גם היא עוברת שינוי, היא לא שואלת רק לשמו הפרטי, החיצוני, אלא גם לשם רבו ולשם המקום שבו הוא למד תורה, שבו הוא למד את עניין ההתגברות על היצר וראיית הפנימיות על פני החיצוניות. היא מוקסמת מהיכולת של התלמיד לשלוט ביצרו בעזרת מצוות הציצית ורוצה לחיות את חייה בחברת אנשים כמוהו. היא רוצה לעבור מלחיות חיים שהעיקר בהם הוא החיצוניות, לעבר חיים יהודיים שמקדשים את הפן הפנימי והסודי של החיים, שלא מתפתים לכל מראה חיצוני שעומד מולם. על הפתק שהתלמיד מביא לה כתובים זה לצד זה שמו ושם עירו החיצוניים, וגם

36 כאן אומצה גישת קוסמן, המזהה בגרסת הבבלי הסטה של המוקד הסיפורי אל עבר האובייקט הממשי של הציצית. ראו: קוסמן, לפרשנות הסיפור, עמ' 71.

37 ברקוביץ, יסודות היהדות, עמ' 199-200.

שם רבו ובית מדרשו שלומד בו תורה. לכן ר' חייא מוכן לגייר אותה, כי הוא ראה בפתק שלא אכפת לה רק מהתלמיד אלא גם מהתורה, וזה הוא המניע המרכזי בבקשתה.³⁸ היא רוצה להיות אישה עבריינה, על כל מה שזה כולל, ובדרישה זו היא באה אל ר' חייא. היה אפשר לצפות שהיא תיכנס לבית המדרש ותדרוש ללמוד את התורה שעזרה לאותו תלמיד להתגבר על יצרו או לפחות ללבוש ציצית, אבל לא כך. כפי שהסוגיה הראתה עד כה, אישה עבריינה אמיתית לא יכולה להיות אישה עצמאית, חזקה, עשירה או בעלת מיניות דומיננטית: היא חייבת לעבור שינוי. הסוגיה הכינה את הקורא לרגע הזה, ולאורך כל הסוגיה השאלה המגדרית שבה ועלתה. האישה היהודייה היא נחותה לגבר, היא לא חייבת באותן מצוות כמוהו, היא מושוות לעבד, והגבר מברך בשמחה על כך שהוא זכה לא להיות כמוהו.

לכן הזונה חייבת לעבור שינוי בשביל להיות אישה יהודייה כפי שמצופה ממנה, על פי הבבלי. היא צריכה להיפטר מהעושר הכלכלי שלה ומחלקת את רוב רכושה, חוץ משליש מכספה ומהמצעות שלה. לאחר שנפטרה מעושרה היא דורשת בצורה סבילה מר' חייא "צוה ויעשוני עבריה", אותה אישה שקבעה את הזמן כעת מוותרת על יכולתה ומבקשת שיצוו עליה ושיעשו אותה עבריינה. השימוש בפעלים סבילים מדגיש את הוויתור שלה על העצמאות ועל היכולת שלה לפעול בצורה אקטיבית.

לבסוף היא צריכה לוותר על המיניות הדומיננטית שלה. דוד ביאל (Biale) הראה שלפי תפיסת חז"ל לאישה יש מיניות, אבל בניגוד למיניות הגברית שהיא חיצונית, המיניות הנשית מופנמת. "נשים נחשבו ליצורים מיניים במיוחד, אך כאלה שאין בכוחן לדרוש סיפוק מיני" ולכן הגבר מחויב במצוות עונה אפילו שהאישה לא דורשת.³⁹ אישה יהודייה לא מחצינה את המיניות שלה כי מבחינה ביולוגית המיניות שלה פנימית.⁴⁰ הזונה צריכה לעבור טרנספורמציה ביולוגית ולתקן את המיניות החיצונית הגברית שלה לעבר מיניות פנימית ומופנמת כדי להפוך לאישה עבריינה. עניין זה מרומז בביטוי שר' חייא אומר לה "לכי זכי במקחך" ביטוי שבארבעה סיפורים במסכת כתובות משמש כהוכחה שיש לאישה בתולים.⁴¹ בעצם, דרך ביטוי זה, ר' חייא אומר לזונה שהיא עברה טרנספורמציה ביולוגית בה המיניות שלה הוחזרה פנימה ובתוליה כמו שבו אליה.⁴²

38 על הדרישה שמניעי המתגייר יהיו טהורים ממניעים של חתונה ראוי: זוהר ושגיא, גיור וזהות, עמ' 20-27. הם רואים בסיפור שלנו הוכחה לדעה ש"אין מניעה לגייר מי שמכריזה כי באה להתגייר 'לשום איש'." (שם, עמ' 26). אולם לפי הניתוח המוצע כאן אין זה בהכרח עולה מתוך הסיפור. השינוי שהיא רוצה לעבור בעקבות הגיור לא קשור רק לרצון שלה להתחתן עם התלמיד אלא הוא קשור לשינוי עומק שהיא רוצה לעבור דרך ההתגירות וההתקרבות ליהדות ואולי זה מה שר' חייא ראה כשהסכים לגיירה.

39 ביאל, ארוס והיהודים, עמ' 75.

40 כמאמר חז"ל בתלמוד הבבלי כתובות סד, ב: "זה יצרו מבחץ וזו יצרה מבפנים".

41 תלמוד בבלי, כתובות י.

42 ראו גם בלברג, בין הטרוטופיה לאוטופיה, עמ' 202.

מכאן גם ההבדלים בחיוב המצוות בין הגבר לאישה. הגבר יצרו מבחוץ ולכן הוא צריך מצוות שיגנו עליו מפניו, כגון לימוד תורה וציצית, אולם היצר המיני של הנשים הוא פנימי ואינו דורש הגנה. כמו שכותב על כך ביאל:

כשם שנגזר על הנשים להיות שבויות בביוולוגיה של עצמן, ואין הן מסוגלת לאיפוק מיני מרצון, אין טעם ללמדן תורה [...] מאחר שרק גברים יכולים ללמוד לשלוט במיניותם, הרי שהכתבים מיועדים אך ורק לגברים.⁴³

האישה מבחינה ביולוגית לא צריכה את המצוות שיוכבו אותה ויגנו עליה מפני היצר, משום שהיצר החיצוני, הזקוק לשמירה, נמצא רק אצל הגברים. הזונה לא דורשת ללמוד תורה ולקיים מצוות ציצית מכיוון שאין היא צריכה אותם, משום שיצרה כעת הוא פנימי ואינו זקוק לשמירה.

בהשוואה בין סיפור הציצית לסיפור על דוד נחשף רובד פרשני נוסף הנוגע למרחב המחיה המגדרי. מתוך מערך "שבע המצוות" המקיפות את האדם, הרכיב היחיד המשותף לזונה ולדוד המלך הוא אלמנט ה"פתח", המודגש בסיפור שוב ושוב. ניתן לראות בזיקה זו ביטוי לתפיסה לפיה האישה, המצויה באופן קבע בתוך המרחב הביתי המוגן, אינה נזקקת למעטפת ההגנה הניידת של הציצית או התפילין. בעוד הגבר נדרש לאמצעי הגנה אקטיביים המלווים אותו בצאתו אל החוץ, האישה חוסה תחת הגנתה הסטטית של המזוזה בפתח, המגדירה ומבצרת את מקומה במרחב הפנים ביתי.⁴⁴ בנוסף, הפתח משמש גם כמטאפורה לאיבר המין של האישה, וכמו איברה שהוא פנימי ומופנם כך האישה מוגדרת על פי הפתח הפיזי של ביתה.⁴⁵

אפשר דרך השוואה זו להבין למה הזונה שומרת שליש מנכסיה. ב־22 מוזכר "החוט המשולש" השומר על האדם שלא יחטא - התפילין, הציצית והמזוזה. אולם ראינו שרק אחד מתוך השלושה שומר גם על האישה - המזוזה. בהשוואה זו השליש שהיא שומרת לעצמה מסמל את מצוות הפתח, המזוזה, שכעת תגן אליה. כמו כן גם המצעות אותן היא מביאה: המשפט המסיים את סיפורנו ממחיש את הטרנספורמציה שעוברת הזונה: "אותן מצעות שהציעה לו באיסור הציעה לו בהיתר". כלומר, המצעות שמסמלות את המיניות של האישה, עוברות מהמקום הציבורי, בית הזונות, ששם כל אחד יכול לבא אליו ועליה, אל תוך הבית הפרטי של התלמיד. הזונה הפכה את המיניות החיצונית שלה למיניות פנימית, אינטימית, שגבולותיה הם עד המזוזה בפתח הבית. המיניות הנשית כבולה בתוך הבית, כפי שכותב רוזן-צבי: "תשוקתה המינית של האשה היא 'תשוקה נשית': הבעלים

43 ביאל, ארוס והיהודים, עמ' 79.

44 על המזוזה כמגדירה ותוחמת את מקום הבית היהודי ועל חיוב הנשים בה ראו: שנקס-אלכסנדר, מגדר, עמ' 231-232 ובהערות שם.

45 בסוגית "פתח פתוח מצאתי" במסכת כתובות ט, א, חז"ל באופן מפורש מכנים את איבר המין הנשי בשם "פתח", ובמקומות נוספים הם מתייחסים למבנה האנטומי של איבר המין והרחם כבית עם חדר, מסדרון, דלתות וצירים (גידיה יז, ב ובכורות מה, א). תודה לאלה לזר על הערה זו.

נמצאים בדרך, והנשים משתוקקות בבית. הגיאוגרפיה כאן היא חלק מהעניין, כמו גם הפיסיולוגיה".⁴⁶ הזונה עברה את השינוי, כעת, כשהיא נמצאת בבית ומציעה את מצעותיה רק בשביל בעלה, היא יכולה להיקרא עבריה.

העורך בוחר לסיים את הסוגיה בסיפור הזה שבסופו גם התלמיד וגם הזונה זוכים לשכר מהציצית: התלמיד זוכה באישה והזונה זוכה להיכנס לחיים היהודיים. ואם בעולם הזה הם זכו במתן שכר המצווה, מי יודע כמה שכר מצפה להם בעולם הבא.

כשבוחנים את המהלך הכללי של עורך הסוגיה מתגלה התפקיד של הסיפור בתוך הסוגיה. הסוגיה נפתחה במחלוקת האם נשים חייבות במצוות ציצית, היא המשיכה בכך שהעצימה מאוד את מצוות ציצית ובד בבד הנמיכה את מקומה של האישה בעולם המצוות. הסיפור בסוף מביא לנו את הפתרון של המחלוקת: האישה פטורה מציצית משום שהיא אינה זקוקה לה.

הציצית היא כלי גבר שאחת ממטרותיו הוא להציל את הגבר מעבירות, והסיפור מראה איך הציצית עושה זאת בצורה טובה, אך האישה לא נצרכת לה. ישנן שלוש סיבות אפשריות שעולות מתוך הסוגיה והסיפור לכך שהאישה לא זקוקה לציצית: א. אישה נמצאת בבית כל היום והמזווה שומרת עליה. ב. האישה היא יצור שהמיניות שלו פנימית והיא לא זקוקה להגנה מפני היצר על ידי הציצית. ג. הזונה בסיפור מתגיירת בזכות הציצית של התלמיד, כלומר האישה היא נספחת לבעלה שהמצוות שלו יכולות גם להציל אותה. שלוש הסיבות האלה יכולות לעלות בסיום קריאת הסוגיה בראשו של הקורא, ומתוך עבודת שזירת המימרות של העורך יוצאת המסקנה שהחוב של אישה בציצית הוא אבסורדי ולא נצרך.

קריאת הסיפור בתוך הקשרו התלמודי חושפת את פעולת העריכה המכוונת את מצוות הציצית כנקודת חיץ מגדרית, מינית וקיומית. הציצית נעתקת ממקומה כבגד הלכתי גרידא והופכת למסמן מטאפיזי של ההבדל המהותני בין הגבר לאישה ושל מקומם השונה במרחב היהודי. במקום שההלכה הייתה נקבעת כחכמים בספרי, המחייבים את הנשים בכל מצוות עשה שהזמן גרמן, העורך, באמצעות כמה פעולות, משנה את כיוון הפסיקה ומציב את דעת היחיד של ר' שמעון כהגיונית ביותר. לאור העיצוב הסוגייתי, לבישת הציצית בידי אישה אינה נתפסת עוד כקיום מצווה וולונטרי, אלא כערעור על המבנה המרחבי, ההיררכי והמגדרי של החברה היהודית. תובנה זו מהדהדת מאות שנים מאוחר יותר בדבריו של המהרי"ל, הרואה במעשיה של הרבנית ברונא מעשה תמוה המעיד על יוהרה והדיוטות. בעיניו, אין במעשיה משום חסידות יתרה, אלא קריאת תיגר על המרקם החברתי וסדרו שאותו מייצגת מצוות הציצית כפי שעוצבה במלאכת אומן ביד עורך הסוגיה.

46 רוזן-צבי, יצר הרע, עמ' 66.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

- ביאל, ארוס והיהודים
ד' ביאל, ארוס והיהודים (תרגום: כרמית גיא), תל-אביב 1994.
- בלברג, בין הטרוטופיה לאוטופיה: קריאה בשני סיפורי מסע אל
מ' בלברג, "בין הטרוטופיה לאוטופיה: קריאה בשני סיפורי מסע אל
זונות ובחזרה", מחקרי ירושלים בספרות עברית כב (תשס"ח), עמ'
213-191.
- ברקוביץ, א' ברקוביץ, מאמרים על יסודות היהדות, ירושלים, 2004.
- גושן-גוטשטיין, מצוות ציצית, הזונה והסיפור הדרשני", מחשבת
א' גושן-גוטשטיין, "מצוות ציצית, הזונה והסיפור הדרשני", מחשבת
חז"ל דברי הכנס הראשון (תש"ן), עמ' 58-45.
- גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים,
א' גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים,
ירושלים, תשס"ג.
- הלבני, מקורות ומסורות - מסכת שבת, ירושלים, תשמ"ב.
- הרוי, התלמיד
W. Z. Harvey, "The Pupil, the Harlot and the Fringe Benefits",
Proof texts 6, 3 (1986) pp. 259-264.
- זוהר ושגיא, גיור וזהות יהודית: עיון ביסודות ההלכה, ירושלים,
צ' זוהר וא' שגיא, גיור וזהות יהודית: עיון ביסודות ההלכה, ירושלים,
תשנ"ה.
- זיוון, ברוך שעשני
ג' זיוון, "ברוך... שעשני אשה/ישראלית - על הצורך הדחוף בתיקון
הברכה", נ' אילן (עורך), עין טובה: דו-שיח ופולמוס בתרבות
בישראל, ישראל: הקיבוץ המאוחד, 1999, עמ' 301-278.
- חברוני, זונה וליסטים
ע' חברוני, "זונה וליסטים בבית המדרש", תכלת 31 (אביב 2008),
עמ' 89-73.
- חברוני, הרוח שבבשר
ע' חברוני, "הרוח שבבשר-מיניות ורוחניות בסיפורי התלמוד
הבבלי", דעת: כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה 86 (2018), עמ'
508-479.
- כהנא, ספרי במדבר
מ' כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת חלק ד, ירושלים, תשע"ה.
- ליברמן, יוונית ויוונית בארץ-ישראל, ירושלים, 1984.
- ליברמן, תוספתא כפשוטה נשים חלק ח, ניו-יורק וירושלים,
ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה נשים חלק ח, ניו-יורק וירושלים,
תשנ"ו.

- ליברמן, תוספתא כפשוטה זרעים
ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה זרעים חלק א, ניו-יורק וירושלים, תשס"א.
- מאיר, הסיפור
ע' מאיר, "הסיפור תלוי ההקשר בתלמוד", בקורת ופרשנות 20 (תשמ"ה), עמ' 103-119.
- מרקוס, ציציית כסממן
י' מרקוס, "ציציית כסממן זהות - ניתוח הסיפור על בעל הציציית והזונה על פי הקשרו הספרותי הרחב", נטועים יט (תשע"ד), עמ' 107-119.
- פרידמן, האשה רבה
ש"י פרידמן, פרק האשה רבה בבבלי, ירושלים וניו יורק, תשל"ח.
- פרנקל, דרכי האגדה
י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, ישראל, 1996.
- קוסמן, לפרשנות הסיפור
א' קוסמן, "לפרשנות הסיפור על התלמיד, הזונה והציציית", מועד טז (תשס"ו), עמ' 61-74.
- רובינשטיין, סיפורים תלמודיים
ג' רובינשטיין, סיפורים תלמודיים: אמונות הסיפור, עריכה ותרבות (תרגום: עמרי שאשא), באר שבע, 2021.
- רובנר, אסטרטגיה רטורית
J. Rovner, "Rhetorical Strategy and Dialectical Necessity in the Babylonian Talmud: The Case of Kiddushin 34a-35a", *Hebrew Union College Annual* 65 (1994), pp. 177-231.
- רוזן-צבי, יצר הרע
י' רוזן-צבי, "יצר הרע, מיניות ואיסורי ייחוד: פרק באנתרופולוגיה תלמודית", תיאוריה וביקורת 14 (1999), עמ' 55-84.
- רוזן-צבי, ברכות הראייה
י' רוזן-צבי, "ברכות הראייה והופעת המערכת הליטורגית בספרות התנאית", *JSIJ* 7 (2008), עמ' 1-29.
- שנקס-אלכסנדר, מגדר
E. Shanks Alexander, *Gender and Timebound Commandments in Judaism*, New York, 2013.