



המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל / Mandel Institute for Jewish Studies

Birth in Hasidic Literature: Gendered Readings /

לידה והולדה בחסידות: קריאות מגדריות

Author(s): ציפי קויפמן and Tsippi Kauffman

Source:

Jerusalem Studies in Hebrew Literature /

מחקרי ירושלים בספרות עברית

/ 2014), pp. 67-101 (תשע"ד)

Published by: Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/24120598>

Accessed: 12-06-2020 14:18 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to

Jerusalem Studies in Hebrew Literature / מחקרי ירושלים בספרות עברית.

JSTOR

<https://www.jstor.org>

לידה והולדה בחסידות: קריאות מגדריות

ציפי קויפמן

מבוא – ניכוס הלידה

שתי חוויות אנושיות הן האוניברסליות ביותר, שתי חוויות קצה: הלידה והמוות. שתיהן מצויות בגבול הקיום האנושי, נושקות אל מחוץ לעולם ומעבר לו, אל הלא נודע, גובלות אולי בסדר אחר של ממשות, אולי באין. הן הלידה הן המוות מכילים יסוד של אלימות. כחוויות אנושיות כה דרמטיות, מרכזיות ובסיסיות, הן נוכחות בדיונים שונים ומגוונים: סוציולוגיים, אנתרופולוגיים, פסיכולוגיים, פילוסופיים, דתיים, פוליטיים, ועוד.

המוות בא לעתים מידיו של אדם אחר. ההיוולדות כרוכה תמיד בחייה של אישה, ביולדת. כולנו נולדים, מחציתנו יולדות. חוקרות שונות מצביעות על כך שמבט במופעי המוות והלידה בתרבות חושף שיח תרבותי נרחב, מגוון ומפותח סביב המוות, והיעדר רב-משמעות של שיח כזה סביב הלידה.¹

לידה עשויה להיות אירוע מעצים ומכונן בחייהן של נשים. היא עשויה להיות מקור כוח לנשים במשפחה, בחברה ובתרבות: בשל העצמה שבה, בשל האוניברסליות שלה, בשל חשיבות שאלת המוצא, בשל ממד הפליאה והשגב שבהבאת חיים לעולם. יש הטוענות כי זו הסיבה לקיומו של אינטרס עמוק במערכת התרבותית הפטריארכלית להפקיע מקור כוח זה מהנשים ואולי אף להשתמש בו כאמצעי שליטה בהן. בהיותה בלעדית לנשים, הלידה היא אחד היסודות המשמעותיים בהבניית ההבדל בין המינים.

* ברצוני להודות לחברותיי מבית מדרש 'סדר נשים', שהתנהל במכון שלום הרטמן, שמאמר זה נכתב תוך שיחה ולימוד עמן. בפרט תודתי לענבר רוזה על הערותיה המועילות, ולרתם ווגנר שפתחה בפני את אוצר ידיעותיה.

1 C. A. Mossman, *Politics and Narratives of Birth: Gynocolonization from Rousseau to M. O'Brien*, Zola, Cambridge 1993, 'Introduction', pp. 1–7; וראו לדוגמה הפנייתיה שם ל: M. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Boston, MA 1983; C. Pateman, *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*, Stanford, CA 1989; A. Rich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, New York 1995. ספרה של רייך 'תורגם לעברית: א' רייך, 'ילוד אשה', כ' גיא (מתרגמת), תל אביב תשמ"ט. ההפניות במאמר זה הן אל הנוסח העברי.

[מחקרי ירושלים בספרות עברית, כו (תשע"ד), עמ' 67–101]

קרול מוסמן מדגימה במחקרה בספרות המאה התשע עשרה כיצד הופקעה הלידה מנשים. הופעתה של הלידה היא תמיד מנקודת מבטו של הנולד, הגבר, שהוא על פי רוב גיבור יוצא דופן, שסיפור הולדתו מסופר לשם האדרת דמותו, הטלת מסתורין על מוצאו וכדומה. או, לחלופין, הלידה משמשת כמטפורה ליצירה, כתיבה, המיוחסת לגברים. מוטיב חוזר בתרבות המערבית הוא השימוש בלידה כהטבעה גברית על חומר או על לוח נשי.²

האמנות והספרות עוסקות רבות במוות, וממעטות ככל שהדבר נוגע ללידה.³ תרבויות רבות, כותבת מוסמן, מרבית לעסוק במוצא הבראשית, במקור האנושות. בייחוד תרבויות לינאריות שיש בהן ממד אסקטולוגי. הללו קושרות את הראשית באחרית ורואות באחרית הימים כעין לידה מחדש. ניתן היה לצפות, לדבריה, שמוצא הפרט ישתלב בסכמה הכללית של המקור, שכל לידה אנושית תשחזר את ראשית הימים, אך במפתיע לא כך הם פני הדברים על פי רוב.⁴

ככלל ניתן לזהות אופנים שונים של ניכוס הלידה בתרבות: מצד אחד, השתקה, דילוג, הדחקה וקיסוע של סיפור הלידה הממשי בהקשרים שבהם ניתן היה לצפות לנוכחותו. ומצד שני, העתקת אירוע הלידה מממשותו אל מערכות סמליות, כגון כוח הבריאה או ההולדה האלוהי או זה של האדם הנבחר (נביא, צדיק וכדומה), שושלות הולדה החתומות בשם האב, הולדה ברוח, לידה כמטפורה כוללת ליצירתיות תרבותית, לידה חלופית: מהאדמה, מהצלע, בריאת גולם ועוד.⁵

2 מוסמן, שם, עמ' 4. בהקשר יהודי ראו, לדוגמה, דברי וולפסון בנוגע לזוהר: E. R. Wolfson, *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, New York 1995, p. 68.

3 ראו, לדוגמה, רייך' (לעיל הערה 1), עמ' 200.

4 מוסמן (לעיל הערה 1).

5 כדי לסבר את האוזן, ניתן להצביע על הופעת רבות מאסטרטגיות אלו בועיר אנפין כבר מבראשית (אם כי כל אחת מהן דורשת דיון וניתוח לעצמה): בסיפור הבריאה המקראי ניתן היה אולי לצפות שהבריאה תתואר כלידה או בויקה ללידה, בדומה למיתוסים מקבילים מהמזרח הקדום, שבהם אלות הרוח ויולדות (ראו, לדוגמה, א' פרדס, הבריאה לפי חוה: גישה ספרותית פמיניסטית למקרא, מ' אלפון [מתרגמת], תל אביב 1996, עמ' 39). לו כך היה, ייתכן – אם כי הדבר טעון בירור – שהלידה עצמה הייתה מקבלת משמעות עצמית וכל יולדת ממשית הייתה מועצמת כבוראת. בפועל לא זו בלבד שהבריאה אינה כלידה, אלא שבסיפור הבריאה יש אישה יולדת איש במקום איש ילוד אישה, והלידה הממשית היא עונש לאישה. חוה היולדת לא זוכה לכל תיאור חיובי וזלת התיאור 'תַּהֲרֵן וְתִלְדִּי' גם שיוך טבעי זה של הלידה לאישה נעלם לאחר מספר דורות והשושלות הנוכרות מכילות גברים היולדים גברים, ולכל היותר מופיעות הנשים כנולדות 'יִזְלֹד בְּנִים וּבָנוֹת' (למשל, בר' ה' 7). אילנה פרדס (שם, עמ' 38–45) טוענת שהיא מזהה בתוך הסיפור הפטריארכלי קול חתרני ועיר זמני שמנסה להנכיח את הלידה ומקומה של האישה בה. היא דנה במדרש שמו של קין, שחוו מעניקה לו, 'קִנְיָתִי אִישׁ אֶת-ה', בעקבות פירושו של קאסוטו, שלפיו כוונתה לגאווה בכוח היצירה שלה שדומה לבורא ('קִנְיָה שְׁמִים וְאֶרֶץ' [שם, יד 19, 22]). האל יצר את האיש הראשון וחוה את השני, כאשר 'את ה' מבואר כ'עם ה'. קאסוטו רואה בכך סוג של היבריס וכן מענה למדרש השם של אדם 'לֹאֵת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִשׁ לִקְחָהּ' (שם, 23 ב) כאשר חוה מצביעה על היפוך התהליך. לדעת פרדס מדרש שם זה הוא סוג של התרסה, קול חתרני קלוש שנשמר בתוך מסורת פטריארכלית ונמוג עד מהרה במדרש השם של שת. כאשר הלידה נותרת מנת חלקה של האישה היא נושאת שלל משמעותיות שליליות: עונש, קללה, סבל, טומאה ועוד.

מאמר זה יעסוק במקומה של הלידה בספרות החסידית במטרה לבחון אם וכיצד פועלים אופני ניכוס שונים של הלידה בתוך מופע זה של התרבות היהודית. בחלקו השני של המאמר אציג קריאות חתרניות ואחרות באותן תופעות עצמן, לקראת התבוננות רחבה יותר בפוטנציאל הגלום במחשבה החסידית מנקודת מבט פמיניסטית מגדרית.

חלק א – ניכוס הלידה בספרות החסידית

בספרות החסידית שלושה סוגי טקסטים מרכזיים: דרשות, מסורות סיפוריות והנהגות, והיא נפרסת על פני עשרות רבות בשנים, מאות כותבים, ומרחב גאוגרפי גדול. הגם שיש להיזהר בכתיבה על 'החסידות', בדברים להלן אציג את התמונה המתקבלת ביחס למופעה של הלידה במגוון רחב של טקסטים חסידיים, אם כי בדגש מסוים על דברים משמו של הבעש"ט ועל ראשית החסידות.

מסקירה נרחבת ביותר (אם כי ודאי לא ממצה) של ספרי דרשות, קבצי סיפורים ואוספי הנהגות, מסתמנות ארבע קטגוריות מרכזיות של התייחסות ללידה: (א) העתקה בזמן – בנוגע ללידה הקונקרטינית ניתן לומר, ככלל, כי מופעה נדירים למדי. במופעים אלו נמצא על פי רוב העלמה של הלידה על ידי הסטה של הדיון מרגע הלידה הממשית אל רגע הזיווג – הקודם לה – או אל טקס ברית המילה – המאוחר לה; (ב) הצדיק המיילד – תיאורי לידה ממשית נמצא במסורות על אודות הצדיק המיילד. הצדיק, המשמש אולי כזרועו הארוכה של האל, מסייע לאישה המתקשה ללדת באופנים שונים ומגוונים. הוא הופך את הלידה מטבעית לנסית, ובדרך כלל מתואר סיפור הלידה מנקודת מבטו של הצדיק המיילד, הגבר, והוא מתרחש כל כולו או רובו ככולו בזירה גברית ו'רוחנית'; (ג) הצדיק הנולד – אופן נוסף של תיאור לידה ממשית מצוי בסיפורים מטיפוס הולדת הגיבור, סיפורים שעניינם האדרת הצדיק הנולד באמצעות סיפור הלידה הייחודי (אף כי פעמים רבות גם הטיפוסי), המשקף מבראשית את גדולתו של הצדיק; (ד) לידה מטפורית – מופע נוסף של הלידה, הרווח יחסית בדרשות, הוא הלידה כמטפורה לעניינים שברוח. אין צורך לומר כי בהקשר זה היולדים הם גברים באופן מובהק.

בצד מופעים אלו שבהם מיוחסת ערכיות חיובית ללידה, נמצא מספר קטן של דרשות או מסורות שבהן הלידה מקושרת באופן כמעט בלעדי לממדי הסבל, הטומאה והסכנה שבה. במקומות אלו תהיה היולדת נוכחת על פי רוב, ללא מתחרים או שותפים.

סומאת היולדת הוא הנושא המפורט ביותר במקרא ובחו"ל בנוגע ללידה, ונקל להבין כיצד מחולל שיח זה אובייקטיפיקציה גמורה של האישה כגוף מפריש וטמא, כאשר ממד השגב שבהבאת חיים חדשים נדחק ומוצנע. זאת ועוד, גם ההבחנה אישה-גוף, טבע/ איש-רוח, תרבות ניכרת כבר מבראשית: 'וַיַּדַּע קַיִן אֶת אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת הָאָדָם וַיִּהְיֶה בֶּנְיָן עֵיר וַיִּקְרָא שָׁם הָעִיר קֶשֶׁם בְּנֵי הָאָדָם' (שם, ד 17): מול הילד חנוך – העיר הקרויה חנוך, מול חוה, אם כל חי, יופיעו בפסוקים הבאים 'אָבִי יֹשֵׁב אֹהֶל וּמִקְנֶה [...] אָבִי כֵל תַּפֵּשׁ כְּנֹר וְעֹגֵב' (שם, ד 20–21).

א. העתקה בזמן

כבר במסורת הקבלית נמצא התייחסויות לרגע הזיווג כרגע של לידה. בניגוד ללידה שבה האישה היא הפעילה באופן בלעדי, בזיווג נוכחים הן האיש הן האישה. במישור הפיזי, רוחות התפיסה שהאיש כולו פעיל בזיווג והאישה כולה סבילה (החל במינוח החז"ל בנוגע לאישה בזיווג כ'קרקע עולם'). פעילותו של האיש אינה מסתכמת בהפריית האישה בגוף. ממד נוסף – ומרכזי – מתקיים במקביל, שעה שכוונתו הטהורה של האיש ממשיכה נשמה (על פי התפיסה שברגע ההתעברות יורדת או נמשכת נשמה מ'אוצר הנשמות' השמימי לעובר שאך זה החל להירקם) קדושה לעובר ברגע היווצרותו. יש מסורות המחייבות גם את האישה לכוון כוונות טהורות ומייחסות לה אפשרות להשפיע על המשכת הנשמה.⁶ המסורות המתמקדות, לעומת זאת, באחריותו הבלעדית או העיקרית של האיש ליירדת הנשמה שואבות כפי הנראה מתפיסה פיזיולוגית של מקור הזרע במוח. בדרשה הבאה של ר' לוי יצחק מברדיטשב, ניתן לראות כיצד מועתקת הלידה אל רגע הזיווג, וממילא מנוכסת אל האב.

[...] חז"ל שאמר אין קורין לאבות אלא שלשה ואסור לקרות לתרח אב [...] והטעם הוא דאב הוא נקרא שורש הבן שמוליד אותו והולד הוא מהשכל דזרע נמשך מהמוח דשם משכן השכל ומהאי טעמא [=ומסיבה זו] כשהאב מקדש שכלו בעת הזיווג נמשך מהשכל שלו ומוליד הבן ומשרה קדושה בהבן. ואברהם אע"ה באמת לא נולד כלל בשכל תרח כי שכלו היה לתאווה ודברים האסורים אפס תולדתו היה משכל אלהות [...] רק עבור שלא יקטרגו המקטרגים שבא אור גדול כזה לעולם הזה כתב האריז"ל שהיה מהאי טעמא מהצורך שיהיה תרח ואשתו באמצע שע"י כן לא יקטרגו וכיון שכן שתרח לא היה רק שע"י כן לא יקטרגו אמנם גוף הלידה היה ע"י שכל אלהות ולהכי [=ולכן] אין תרח מתיחס כלל בשם אב לאברהם אבינו ע"ה כי הוא לא היה השכל המוליד לאאע"ה [=אברהם אבינו עליו השלום] רק שכל אלהות ואעפ"כ מחמת ששכן אאע"ה במעי עבדו ותרח היה האמצעי ללידה הוצרך להתנסות בעשרה נסיונות להסיר זוהמא של תרח ואשתו ממנו.⁷

אמנם עניינה של דרשה זו דווקא ללמדנו כי במקרה של אברהם אבינו אין לייחס את הולדתו לאביו, תרח, שהרי לא ייתכן ששכלו של תרח ש'היה לתאווה ודברים האסורים' הוא שהמשיך את נשמת אברהם אבינו בזיווגו. אך מכלל לאו אנו שומעים הן, ומתוך הצורך לשלול את אבהותו של תרח ולהעבירה ל'שכל האלהות', אנו למדים כי לידתו של אברהם מגופה של אמו

6 ראו, לדוגמה, 'אגרת הקודש', ח"ד שעוועל (עורך), כתבי רמב"ן, 'ירושלים תשכ"ד, ב, עמ' שלא-שלב.

7 ר' לוי יצחק מברדיטשב, קדושת לוי, ורשה תרל"ו, פרשת לך לך, ט ע"ב. אם לא נאמר אחרת, התוספות בסוגריים מרובעים הן שלי, צ"ק.

(האלמונית) אינה בעיה כלל שהרי 'גוף הלידה [=הלידה בגוף, הלידה הממשית, הלידה] היה על ידי שכל אלהות'. זאת בשונה מהמצב השגרתי, שבו הוולד נמשך מהשכל, מכיוון שהורע 'נמשך מהמוח דשם משכן השכל'. ועל כן קידוש שכלו של האב בעת היוווג הוא האחראי להולדת בן קדוש. העובדה שאברהם 'שכן [...] במעי עבד' אינה רלוונטית ללידה כביכול. אמנם אי אפשר להכחיש אותה לגמרי, ולכן יש להסיר את הוזהמה שנגרמה כתוצאה מכך, אך רחם האם אינה זו שממנה נשללת הלידה, שכן הבעייתיות נוגעת לתרח כולד ולא לאישתו.⁸ גם אם בלעדיותה של ההולדה הגברית שבזיווג מסויגת על ידי מתן מקום כלשהו לכוונותיה של האם – כפי שמופיע בדרשה קודמת של ר' לוי יצחק מברדיטשב,⁹ עדיין האב הוא הפעיל באופן דומיננטי, הוא הממשיך נשמה, הוא המוליד במובהק. באופן אחר, מועתק רגע הלידה גם אל ברית המילה, המוצגת בדברי ר' יהודה ליב אלתר מגור להלן כ'עיקר יצירת הולד':

מילה היא מצוה גדולה מאד, שהיא שינוי הטבע בגוף האדם, והיא השתנות לבוא אל למעלה מן הטבע. והיא אות ומופת שבני ישראל אינם בתוך הטבע [...] השמחה שעושין במילה, כי הוא עיקר יצירת הולד, שעל ידי המילה נתגדל פנימיות הצורה, וכיום שנוולד בו, ועל זה כתוב (ישעיה מג, כא) עם זו יצרת. ובזו הצורה מוכן לגן עדן, דכתיב (בראשית ב, ח) וישם שם את האדם אשר יצר, פירשו במדרש ובלכד ביצירה זו, כי על ידי החטא נמשך הערלה, ובני ישראל שנימולים, עדות שהם בני עולם הבא וגן עדן [...] איתא [=מובא] במהרי"ל טעם שאומרים הורו לד' כי טוב כי לעולם חסדו במילה, דארבעה צריכין להודות, היוצא מבית אסורים, והבן בבטן אמו כתבוש בבית אסורין עיין שם. ואין זה מספיק, דאם כן בזמן הלידה יש לאומרו, וגם בנקבה יש לאומרו. אבל נראה, כי התגלות הנפש קדושה שבאדם היא במאסר עד שנימול, כדאיתא [=כמו שנאמר] בפרשת וירא עד המילה הוי אטום, כי הערלה מכסה הארת הנשמה, ועל ידי המילה זוכה לרוח טהרה, ועל זה כתוב (תהלים קמב, ח) הוציאה ממסגר נפשי להודות את שמך [...] ¹⁰.

בדרשה זו עולה אפשרות שהלידה הממשית היא ה'טוב' שעליו יש להודות, כיצאה מבית האסורים לאוויר העולם. הצעה זו נדחית, ועמה נדחות ומושתקות גם 'זמן הלידה' והיולדת, וגם 'נקיבה', ששללת ממנה 'עיקר יצירת הולד' שלה זוכה הזכר בברית המילה. בעל ה'שפת אמת'

8 התייחסות נוספת לתפקידו של האב בהורדת/הולדת נשמה קדושה בעת היוווג בכוונות הראויות ראו, לדוגמה, אצל האדמו"ר ה'צמח צדק', ר' מנחם מנדל מלובביץ', ספר המצוות, ברוקלין תשנ"א, מצוות פריה ורביה, א-ד.

9 'וכן מחשבת האם שיש לה בשעת זיווג עושה רושם בבן' (קדושת לוי [לעיל הערה 7], ט ע"א). עוד בנושא זה ראו להלן, חלק ב, סעיף א.

10 ר' יהודה ליב אלתר מגור, שפת אמת ליקוטים, ב, מרכז שפירא תשע"א, לברית מילה, עמ' 299-302.

ממקד את הדיון במאסר שבו נתונה 'התגלות הנפש קדושה', מאסר שהשחרור ממנו מתקיים בברית המילה. בכך הוא מבכר להחיל את דימוי החבוש בבית אסורין לא על העובר בבטן אמו אלא על נפש קדושה, ומסיט את עיקר הלידה מהלידה הממשית אל ברית המילה. תפיסה זו של המילה כ'יום שנולד בו' ויותר מכך, כ'עיקר יצירת הולד', הופכת את הלידה הממשית לאירוע שולי או אף חסר מקום לחלוטין, ומכוננת את ברית המילה כאירוע הולדה של האב את בנו. בכך, כמובן, מכוננת החברה כולה כחברה של אבות ובנים, תוך מחיקת הנשים אפילו ממעמדן כאימהות וכמולידות, לפחות בהקשר של פנימיות, רוחניות ונשמה, שהוא ההקשר המרכזי, שלא לומר הבלעדי, במובאה זו.¹¹

מנקודת מבט אנתרופולוגית, מציע הווארד איילברג-שוורץ לראות בברית המילה טקס מעבר ממצב הטומאה שבהיוולדות מרחם אישה, לטהרה שבהשתייכות לקהילת גברים,¹² כלומר, כעין לידה מחודשת לתוך הקהילה הגברית. כמו כן הוא טוען שהמילה היא טקס שעניינו קשירת הפוריות עם האבהות:¹³ ברית המילה היא אמצעי סמלי ליצירת קשר בין גבריות, גנאלוגיה והולדה. הטבעת חותם סמלי של פוריות על איבר ההולדה הגברי מכוננת קשר בין הולדה לבין גבריות ויצירת קהילת גברים הקשורים דרך החותם בבשרם. בניגוד לכך, דם הווסת ודם הלידה שיכולים היו באופן טבעי להיות סמלים ליכולת ההולדה, מקושרים במקום זאת עם מוות. כך מעורער, לדבריו, הקשר שבין נשיות ובין הולדה.¹⁴

במסורת המתייחסת להולדת בנו של הבעש"ט חוזר מוטיב העתקת הלידה לרגע הזיווג. מצד אחד, מעיד הבעש"ט על עצמו כי 'אני הייתי פרוש י"ד שנה במטה וזה הערשלי בני נולד ע"פ [=על פי] הדיבור'.¹⁵ מצד שני, מובאים דברי הבעש"ט לבנו, ולפיהם

11 בספרות המשכילית ניתן למצוא רמז למרכזיותו של יום המילה בתודעה הגברית כתחליף יום הולדת. ראו אצל ש' ורסס (מהדיר), וידיו של משכיל: אביעזר (ספריית דורות 71), ירושלים תשס"ט, עמ' 75: 'ביום הרביעי חנוכה תק"ס, לפני מלאת ארבע שנים ליום נתן חותם ברית הקדש בבשרי, עשה אבי ארוחת ערב לקרובי ביתו ולילדיהם בני גילי [...].'

12 H. Eilberg-Schwartz, 'The Father, the Phallus, and the Seminal World: Dilemmas of Patrilineality in Ancient Judaism', M. J. Mynes, A. Waltner and B. Soland (eds.), *Gender, Kinship, Power: A Comparative and Interdisciplinary History*, New York 1996, p. 30

13 בנושא זה ראו גם: H. Eilberg-Schwartz, 'The Problem of the Body for the People of the Book', idem (ed.), *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective* (SUNY Series: The Body in Culture, History, and Religion; Sex and Judaism), Albany, NY 1992, pp. 17–46

14 שם, עמ' 23–24. באופן אחר וישיר יותר הוא קובע כי 'גברים משתתפים במילה בשאיפה להכחיש את הקשר בין אם ובנה ולהדגיש את זה שבין האב לבנו'. ראו H. Eilberg-Schwartz, 'The Fruitful Cut: Circumcision and Israel's Symbolic Language of Fertility, Descent, and Gender', idem, *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington, IN 1990, p. 163

15 א' רובינשטיין (מהדיר), שבחי הבעש"ט, ירושלים תשנ"ב, עמ' 311–312.

ידעתי שנתתי לך נשמה כי בשעה שנתחברתי עם אשתי ועו כל הרקיעים וכשהייתי רוצה הי'נה] בכחי להביא נשמת אדה"ר [=אדם הראשון] בסוד העיבור והייתי יודע על מה שצריכין לידע אבל יש לך נשמה קדושה [...].¹⁶

הבעש"ט אפוא נתחבר עם אשתו בזיווג, ובכוונותיו הקדושות פעל בעולמות העליונים להמשיך נשמה קדושה – וזהו הרכיב החשוב הבלעדי בנוגע להולדת הבן. גם הביטוי 'נולד על פי הדיבור' המופיע שורות אחדות קודם לכן אינו מתייחס לאמו יולדתו של הערשלי וללידתה, כי אם לרגע ההתעברות, שבו היה הבעש"ט פעיל פעמיים: פעיל כפרוש (ועל כן אינו זקוק לאישה גם לאחר מות אשתו, כפי שפותח משפט זה 'לאשה אני צריך? אני הייתי פרוש [...]').¹⁷ ופעיל כמי ש'נתחבר עם אשתו'. דומה כי הערך הרב המיוחס לפרישות¹⁸ בצד הערך הרב המיוחס לכוונות הזיווג גרם למחברי מסורת זו לזווג שתי עדויות סותרות, שתיהן כאמירות בגוף ראשון מפי הבעש"ט, שתיהן מעניקות אחריות בלעדית לבעש"ט על הולדת בנו, ומעתיקות את האירוע המרכזי, יהא אשר יהא תוכנו – לזיווג. שתי המסורות הכרוכות במסורת, על אף הסתירה הגלויה שבהן, תמימות דעים בנוגע להכרזה 'לאשה אני צריך?!'.

במסורות סיפוריות נוספות נמצא ביטוי לתפיסה זו באופן מצומצם ואגבי יותר, אך כזה המשקף, כמדומה, תפיסה תרבותית רווחת של המשיח לפי תומו. לדוגמה, במסורת על ר' שלמה מרדומסק מסופר שבעת ברית המילה של בנו הוא התבונן בתינוק (שגדל גם הוא כמוכרן להיות צדיק חסידי) ואמר 'כי בעזרתו ית'ש נמשך לו מעולם הנשמות הנשמה אשר כיוון עליו'.¹⁸ הסיפור מותח קו ברור מהזיווג ומרכזיותו של הצדיק וכוונותיו בהמשכת הנשמה בו, לברית המילה ולשמחת הצדיק בה. קו זה מדלג על אירוע הלידה הממשי וממילא גם על מעורבות האם בו.¹⁹ דילוג דומה נמצא במסורת על בנו של ר' שמחה בונם מפשיסחא, המספרת על פרישותו מאישתו עד שגער בו אביו:

ובליל טבילתה שלח אחרי בנו ליער. למה לא יקיים מצות פו"ר. הוא כמקיץ משינה לאמר שכחתי. ונכנס לצרכיו והלך לטבול, ובא אליהם חזרה ונתן יי"ש לומר מזל טוב, בן זכר.²⁰

16 שם.

17 ראו, לדוגמה, ד' ביאל, 'התשוקה לסגפנות בתנועה החסידית', י' ברטל וי' גפני (עורכים), ארוס אירוסין ואיסורין, ירושלים תשנ"ח, עמ' 213–224.

18 יצחק מרדכי הכהן רבינוביץ (עורך), ספר עטרת שלמה, פטרקוב תרפ"ו, סעיף ה.

19 אמנם מעניין שבהמשך סיפור זה מתואר ריקודו של הצדיק עם אישתו, וההסבר המוצע על ידיה מאוחר יותר לריקוד זה הוא שהיא שמנעה ממנו להישאר פרוש ובכך הביאה להולדת בן זה. תפקידה של האישה כמשיבה את הצדיק לחיים בגוף הוא מוטיב חוזר במסורות חסידיות, ואין כאן המקום להתעכב עליו. וראו גם הסיפור הבא.

20 ישראל ברגר, שמחת ישראל: אור שמחה, ירושלים תשי"ח, עמ' 34, סעיף פה.

כאן אמנם אין ברית המילה מופיעה, אך הבן כביכול נולד כבר בזיווג. ניתן לראות במסורות אלו צורת דיבור בעלמא ולא להעמיס עליהן, כביכול, משא של השתקה והדחקה. ואולם, הצטרפותן של מסורות אלו למסורות נוספות, והתמונה הכוללת המתקבלת מהשיח המקוטע, המדלג, החלקי, ממה שמצוי בשיח זה בצד מה – ומי – שנעדר ממנו, ראויים לבחינה ולביקורת. נוסף על כך, עצם ההחלטה אם צורת דיבור מסוימת היא סתמית, אם היעדר או נוכחות הם 'הגיוניים', 'טבעיים', 'סתמיים' וכדומה, היא עצמה מעשה פוליטי המכונן מצדו את השיח הממשיך אותו, על 'ההגיון', 'הטבעיות' וה'סתמיות' שבו.

ב. הצדיק המיילד

מסורות חסידיות רבות מייחסות לצדיק כוח לסייע לאישה המתקשה ללדת.²¹ בהקשר זה דומה כי ראוי להעמיד תחילה מסגרת רחבה יותר לדיון באשר ליחס שבין לידה 'טבעית' לבין לידה שאינה כזו.

במקרא מופיע מוטיב חוזר של האימהות העקרות: שרה, רבקה, רחל, חנה, אשר פנייתן הישירה אל האל או פנייתו של האל אליהן מאפשרת להן להרות וללדת. שרה יולדת 'אחרי בלותה', בגיל מופלג; רבקה, רק לאחר שהאל 'נעתר'; רחל, לאחר שהאל שומע אליה ו'פותח את רחמה'; חנה, רק לאחר שהאל שומע את תפילתה ו'זכר' אותה. דומה כי לידה טבעית נטולת תיווך ומאמץ אלוהי מיוחד היא נחלתן של נשים 'רגילות', או שמא נחלתן של גויות, שפחות, זונות וכו'. חז"ל מעצימים, למשל, את נסיות הריונה של שרה בבארם את הכתוב 'אין לה ולד' במובן של 'אין לה בית ולד' (בבלי, יבמות סד ע"ב) ובקביעה ששרה הייתה איילונית. במובן מסוים מופקעות הנשים הנבחרות, כלומר, אלו העתידות ללדת גברים נבחרים, ממהלך הדברים הטבעי, והאל מתערב על מנת לאפשר להן ללדת. בכך מופקע האירוע הממשי של אישה יולדת ומועתק לאל, לממד רוחני ו'צקי' יותר. לכאורה יש מתח בין תמונה זו לבין דברי חז"ל על אודות נשים צדקניות שלא היו ב'פתקה של חוה', היולדות ללא סבל (בבלי, סוטה יב ע"א), כגון אמו של משה, שעליה מוסבים הדברים בגמרא. כמבט נוסף דומה כי שני הקצוות מתחברים במישור שמעל או מעבר לטבעי ולגופני. אימותינו במצרים, ובראשן יוכבד, ילדו שלא כדרך הטבע באופן מסוים, ואימהות האומה ילדו שלא כדרך הטבע באופן אחר,²² יוצא מכך שלידה טבעית, גופנית, רגילה, מנוגדת ללידה הסגולית של יחידי סגולה כאבות וכנביאים.

21 על הצדיק בחסידות ראו: S. H. Dresner, *The Zaddik: The Doctrine of the Zaddik According to the Writings of Rabbi Yaakov Yosef of Polnoy*, London 1960; ר' ש"ץ, 'למהותו של הצדיק בחסידות', מולד 144–145 (אב–אלול תש"ך), עמ' 365–378; מ' פייקאו, 'ההנהגה החסידית: סמכות ואמונת צדיקים באספקלריית ספרותה של החסידות, ירושלים תשנ"ט'; ר' מרגולין, מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, ירושלים תשס"ה, עמ' 379–426, וראו הפניותיו שם, עמ' 379. בהערה 4, לשורה ארוכה של מחקרים על ההנהגה הצדיקית בחסידות. מובן שיש להבחין בין צדיק לצדיק בנוגע לתפיסת ההנהגה ולאופייה בפועל, ואין כאן המקום להאריך.

22 התייחסות מפורשת בדרשה חסידית לעקרותן של האימהות ולמשמעות מעורבותן הנסית של האל ניתן

במקרא, בלידה שאינה טבעית, נוכח האל עצמו ומתערב, כאמור. בחסידות, במסורות רבות מתוארת לידה נסית בשני מובנים: מצד אחד, מתוארת לידתו של הצדיק יחיד הסגולה כלידה פלאית שאינה טבעית, כגון הבעש"ט שנולד כשהיה אביו כבר זקן (כהולדת יצחק לאברהם), ובנו של הבעש"ט שנולד 'על פי הדיבור' ועוד, כפי שיובא בסעיף הבא. מצד שני, מגולמת ידו הארוכה והמיילדת של האל בצדיק, הנקרא להתערב כאשר לידה מסתבכת והאישה מתקשה ללדת. לפעמים נפגשים שני המוטיבים במסורת אחת, ובה הצדיק המיילד מסייע להולדתו של צדיק אחר, באופן המזכיר את סיפורי המקרא שבהם האל מסייע להולדת היחיד הנבחר. בסיפורים רבים מתואר הצדיק המסייע לאישה המתקשה ללדת. ברוב הסיפורים שמצאתי, כמעט ללא יוצא מן הכלל, דוחק הצדיק המסייע ללידה את האישה ואת אירוע הלידה אל מחוץ לזירה, ולמעשה הלידה משמשת אך תירוץ או זרז להופעתו של הצדיק מחולל הנסים על הבמה. יש לזכור כי סיפור הלידה (הנעדרת) עניינו שבחי הצדיק, כמו חלק נכבד ביותר מהסיפורים החסידיים, ועל כן אין זה מפתיע שהסיפור ממוקד בצדיק ולא ביולדת.²³

בחלק מהמסורות מודגשת הקלות הבלתי נסבלת כמעט של מעשהו של הצדיק הגואל את היולדת מסבלה ומסייע ללידתה, ובחלק מהן, להפך, מוטעם המאמץ הרב שהשקיע הצדיק בסיוע ללידה: ר' שמחה בונם מפשיסחא נקש על תיבת הטבק שלו תוך נסיעה בעגלה עם סוחרים משום ש'יש מקשה לילד בכפר [...] שם וע"י הדפיקה ופתיחה תלד שם וכן הוה';²⁴ אל ר' אליעזר מדו"קוב הגיעה בקשה מאישה מתקשה ללדת, מגודל רחמנותו הוא הניח ראשו על ידו ונרדם מעט, וראה בחלומו קלף ועליו מילים שהנוטריקון שלהן אפע"ה, ואז התעורר והבין את הרמזו ('כילודה אפע"ה' [יש' מב 14]) והיולדת נושעה;²⁵ ר' אליעזר בנו של ר' אלימלך מליז'נסק אכל

למצוא אצל ר' משה טייטלבוים: 'על פי מ"ש באבני שוהם פרשת ויקהל סימן ב' על מדרש רות, ועיקר דבריו בשם אבן שואב, דלכך היו אמותינו עקרות מפני שאחיהן רשעים היו ורוב בנים הולכין אחר אחי האם (ב"ב ק"ע א), אך זה כשהלידה היא על פי טבע בכח הגוף, אבל כאן שהיו אמותינו עקרות, ובכח הגוף לא היה להם לידה כלל רק על פי נס, שוב אין הולכין אחר אחי האם. ועיין מ"ש הנזר הקודש במדרש רבה פרשת לך (ב"ר פל"ט י"א) בפסוק (בראשית יב ב) ואעשך לגוי גדול, דמהאי טעמא אנו יוצאים מכלל בני נח ונקראים בני אברהם הובא בדברינו למעלה. והנה כל כנסת ישראל נבנה על ידי העקרות, והיינו רני עקרה וגו' שלא ילדה בנים לגיהנם כותייכי דייקא, ולכך יש לרנן על עקרותה, ודו"ק' (ר' משה טייטלבוים, ישמח משה, פרשת תולדות, דף נח ע"א).

באחת המסורות על הבעש"ט מופיעה המרת הלידה הממשית בלידה נסית באופן מפורש ופשוט, כאשר הבעש"ט מצווה על האיש לגשת אל מיטת היולדת, להוציא את הנשים סביבה וליילד אותה באופן חלופי: 'לך לביתך לשלום ותמצא את אשתך מקש' לילד ותמצא שם נשים הרבה ותוציאם מביתך והלחש לה באזנה מה שלמד אותו יהי' לך בן זכר למז'ט וכן הי' [...] (שבחי הבעש"ט [לעיל הערה 15], עמ' 262). אמנם במסורת זו, בשונה מרוב המסורות שייזכרו להלן, יש בכל זאת אזכור של מיטת היולדת. באופן שמנכיח את הלידה הממשית הרבה יותר מאשר ברוב המסורות, שבהן ההתרחשות הקונקרטי אינה זוכה לתיאור כלשהו, והיא נותרת מעורפלת, עמומה ומרוחקת.

24 אור שמחה (לעיל הערה 20), עמ' 32, סעיף עז.
25 אברהם חיים מיכלסון, אהל נפתלי, למברג תרע"א, עמ' 107, סעיף רפט.

בסעודת מלווה מלכה ובכך סייע למתקשות ללדת.²⁶ במסורת האחרונה מתואר נוהג זה כדי להפליג בשבחיהם של ר' אלימלך ובנו, שפעלו ישועה בלא מאמץ. זאת לעומת המגיד מקוניץ (הידוע בחולשת גופו), שעמד ללכת ולהסתכן בטבילה במקוה קר לצורך סיוע ליולדת, אלמלא מנע זאת ממנו ר' אליעזר ברגע האחרון.

טבילת הצדיק במקוה היא אחת הדרכים הנפוצות לסיוע למתקשה ללדת. בספר שבחי הבעש"ט מובא מעשה בצדיק שקיבץ שלושה גברים לצורך פדיון נפש עבור אישה מתקשה ללדת:

והיכף שלח המגיד אחר ר' מיכל ז"ל ואחר ר' ליב כהן ז"ל ור' יוסף הנ"ל שילכו למקוה [...] והלכו הם שלשה וגם המגיד הלך עמהם ונכנסו השלשה למקוה והמגיד עומד עליהם ושהו תחת המים וכשעלו מן המים אמר המגיד עדיין לא פעלתם וטבלו כן כמה פעמים [...] ושהו במקוה עד בוש ונתקרה ר' יוסף כי הי' [ה] זקן ואמר רבש"ע [=רבנו של עולם] הבא לי במתנה את הרבנית ואם לאו אני בסכנה ואח"כ צוה להם שילכו מן המקוה ויעלו כי ת"ל [=תודה לאל] פעלתם שתחי' [ה] הרבנית ותלד שלשה בנים [...].²⁷

מסורת זו ואחרות מעוררות שאלה לגבי מוקד ההתרחשות. ניתן לומר שפרט לעובדה שהצדיק פועל למען היולדת, הוא מייצר אירוע סמלי שבמובן מסוים לא רק מחולל את האירוע הממשי אלא גם מחליף אותו. הטבילה במקוה הייתה פעולה משמעותית ביותר עבור הבעש"ט וממשיכי דרכו לאורך דורות רבים.²⁸ כאשר טובלים שלושת הצדיקים במקוה, נראה כי הם לא רק מדמים בעלייתם מן הטבילה את יציאתם של שלושה עוברים מרחם אמם ופועלים לזירוז יציאה זו, אלא גם – ואולי בעיקר – מייצגים את עצמם מחדש בטבילה זו, כפי שמתרחש בטבילות אחרות שאינן במקביל ובזיקה ללידה ממשיית שצדיקים מסייעים לה. במילים אחרות, ראוי לבחון אם היחסים אינם הדדיים, כלומר, אם טבילת הצדיק, שהיא פעולה סמלית המסייעת ללידה, אינה ניוונה במקביל מהלידה הממשית וסופחת אליה את ממד הממשות באופן שמייחד את הצדיק הטובל כחדש ממש. מבחינה ספרותית, במסורת לעיל ניכר כי הצדיקים הטובלים ספחו כמה ממאפייני הלידה הממשית, כגון הסכנה שבה נתון ר' יוסף (המצונן...) הממירה את סכנת החיים של היולדת, הפעילות המאומצת והמתמשכת 'עד בוש', כאשר היולדת עצמה והלידה הממשית נעדרות מהסיפור.

במסורת נוספת מודגשת מסירות הנפש של הצדיק, ר' צבי הירש מזידיטשוב, הטובל בנהר קפוא למען הצלת מתקשה ללדת:

26 הנ"ל, אהל אלימלך, ברוקלין תשס"ב, עמ' קצח, סעיף רפה.

27 שבחי הבעש"ט (לעיל הערה 15), עמ' 156–157.

28 ראו: ח' פדיה, 'החוויה המיסטית והעולם הדתי בחסידות', דעת 55 (חורף תשס"ה), עמ' 73–108, בעיקר עמ' 93; צ' קויפמן, 'מקוה ישראל ה': טבילה בראשית החסידות', תרביץ פג, (תשע"ב), עמ' 409–425.

פעם אחת בלילה קודם חצות בשעה שהיה [הרב] ישן בא שליח אחד מכפר אחד כי אשה אחת מקשה לילד וכמעט הגיעה עד שערי מות [...] והימים האלה היו ימי חורף והשלג גדול והנהר היה קרוש מאד כי הכפור הקרח והשלג כסו ויאמר הרב אל משרתו קח נא כלי ברזל בידך לבקוע כפור וקרח הנהר ונר דלוק למאיר [צ"ל להאיר] לי הדרך ונלכה ואטבול את עצמו [צ"ל עצמי] במים הקרים האלה [...] וכאשר נחית וטביל היה דרכו לומר תהלים שמה ולהעמיק מחשבותיו הקדושים ביחוד שמו יתברך וגם בפעם ההוא עשה כן ויהי כהתימו דברו שם בנהר חפץ לעלות מן הנהר ונלאה למצוא הפתח אשר עשה בקרח הנורא אשר דרך שמה ירד לטבול בנחת ויתעכב שם מאד עד כי שלח ה' עזר בקדש וימצא את הפתח ויצא מן הנהר ויספר הרב הקדוש כי בעת אשר נאבד ממנו המקום לצאת או היה מנעים ומירות תהלות אלהי ישראל מתהלות אדונינו המלך דוד ע"ה ולא עלתה לו ואח"כ היה זוכר חסדי אבות וחכות הצדיקים הקדושים וחכות רבותיו הקדושים ולא עלתה בידו. אח"כ התיישב בדעתו ואמר מרא דכולי עלמא הנני מוסר נפשי למיתה בשביל שני נפשות מישראל האשה המקשת לילד עם בנה היוצאה משוליה שיחיו והריני כפרתה. ויהי כאשר קיבל על נפשו מסירת נפש בעבור נפשות ישראל אז ברגע ההוא שלח ה' עזרו בקודש וימצא הפתח ויצא מהנהר בריא וחזק ויהי בבואו לביתו אמר לאיש השליח מזל טוב כי כבר ילדה האשה בן זכר ויהי לפלא.²⁹

בסיפור זה טבילת הצדיק היא כמעט החלטה מודעת לכתחילה להעמיד עצמו בסכנה, בתנאים שרב הדמיון בינם לבין מצבו של העובר: הינתן במים, פתח צר שיש לעבור דרכו, קושי במציאת הפתח ובהיחלצות לאוויר העולם, סכנת מוות. הרגע שבו מקבל על עצמו הצדיק למסור את נפשו, מסופר, הוא רגע הצלתו ומציאת המוצא מן הנהר, ובמקביל זהו גם רגע הצלת האשה. אף כאן, אמנם סיבת הסיפור היא לכאורה האשה המתקשה ללדת, שהיא המניע ליציאתו של ר' צבי הירש אל הנהר. עם זאת, הסיפור בכללו מנכיח את ר' צבי הירש הטובל – המצוי על סף המוות – הנכון למסור את נפשו – הזוכה בחיים מחדש – העולה טהור בגוף ובנפש, בעוד היולדת הסובלת וניצלת מסומנת כרקע חיוור שמתוכו ועל גביו בוקע זוהרו של הצדיק הנולד מחדש.³⁰ הולדת

29 מנחם מנדל בודק, סדר הדורות החדש, לבוב תרל"ה, עמ' 76–77.

30 מסורות נוספות מתייחסות לצדיק המסייע למתקשה ללדת באופנים שונים. ראו, לדוגמה, משה מנחם בן אהרן ולדן, נפלאות הרבי, ברקלין תשמ"ה, עמ' 92, סעיף שיד; דב בר ארמן, דברים ערבים, מונקאטש תרס"ג–תרס"ה, דף יח ע"ב, סעיף כה; מנחם מנדל רבינוביץ, מעשה נחמיה, ירושלים תשס"ו, עמ' סט, סעיף נה; אוהל נפתלי (לעיל הערה 25), עמ' 146, סעיף תד; זאב פרנקל, תפארת שמואל, ירושלים תשי"ב, דף נ ע"ב, סעיף מג (הליכת הצדיק למקווה); מסורות על ר' שלום שכנא בעניין זה ראו אצל ד' אסף, דרך המלכות: ר' ישראל מרוז'ין ומקומו בתולדות החסידות, ירושלים תשנ"ו, עמ' 68–69. ישנן מגוון מסורות המייחסות לחפצים שונים של הצדיק את כוח הסיוע למתקשה ללדת: צ' מושקוביץ, אוצר הסיפורים, ירושלים תשי"א, חלק כ, עמ' יד–טו (שערות זקנו של הבעש"ט שנשרו בין דפי ספר הזוהר שלו); ראובן חיים אלכסנדר צ'ניחה, נפלאות הסבא קדישא, ב, ברקלין

הצדיק אינה מתקיימת רק במובן הסמלי של עלייה ממים, כי אם גם במובן הממשי, בזכייה בחייו מחודש לאחר שהיה על סף טביעה. לידתה של המתקשה ללדת היא לכל היותר גורם מזמן מצד אחד, ואילוסטרציה או מטפורה מצד שני, לתהליך ההתחיות וההיוולדות של הצדיק. מנגד, ניתן אולי להציע גם קריאה יותר מאוזנת של היחס בין מה שהסיפור חושף (הולדת הצדיק) ובין מה שהוא מצניע (הלידה הממשית), ולטעון כי הצדיק והאישה 'מקבילים זה מזה': הצדיק, על פי קריאה זו, אינו מנכס לעצמו את כוחה של הלידה, אלא פועל במקביל אליה. אין כאן יחס מהופך בין מציאות ממשית לבין מציאות סמלית, אלא שתי ממשויות שכל אחת מהן היא סמל פעיל עבור השנייה; הצדיק בטבילתו מעניק לאישה את הכוח החסר להשלמת הלידה, והאישה בלידתה מעניקה לצדיק את כוח החידוש החסר לו. קריאה זו מקדמת את סיפור הלידה הנעדר לקדמת הבמה, כפעולת נגד לדחיקתו על ידי המספר.

דוגמות אלו ואחרות מראות כי גם כאשר אין מדלגים על הלידה הממשית ואין מעתיקים אותה בזמן אל אירוע אחר, במסורות סיפוריות שעניינן לכאורה הלידה הממשית עצמה, הלידה שאינה מתקדמת כראוי ושעל כן נקרא הצדיק לסייע לה – גם בהן נעדרת הלידה בממשותה; האירוע הפלאי של הבאת חיים חדשים לעולם נדחק, נעדרת היולדת שהיא הסובייקט המרכזי הפועל ברגעים אלו, נמחקות המיילדת וחבורת הנשים המקיפות את היולדת, לטובת העצמת הסובייקט הגברי, הצדיק. סיפור שבחי הצדיק באמצעות כוחו כמיילד מעניק לו כוחות אלוהיים בהיותו זורעו הארוכה של האל המתערבת בלידה, ובכללם מנכס לו כוחות נשיים בהיותו הדמות המרכזית והפעילה המקדמת את העובר בתעלת הלידה (יולדת ומיילדת). ההתרחשות כולה מועתקת אל זירה גברית, סמלית ברמה כזו או אחרת (דפיקה ופתיחה / יציאה ממים), קשה כקריעת ים סוף או קלה ואגבית כנמנום של שעת צהרים.

ג. הולדת הצדיק

בצד המסורות על הצדיק המיילד מצויים סיפורים הממוקדים בצדיק הנולד. סיפורים אלו עונים באופן כזה או אחר על תבניות טיפוסיות של הולדת הגיבור,³¹ ועיקר עניינם הוא האדרת הצדיק עוד מרחם.

בספר שבחי הבעש"ט יש מסורת ארוכה הבונה את ייחוסו של הבעש"ט, ובמסגרתה מצויים כמה מוטיבים הקשורים בסיפור הולדתו. המסורת מתארת באריכות את קורות חייהם הפלאית

תשמ"ה, עמ' 41 [לבישת טלית קטן!] כסגולה ללידה; שם, עמ' 43 (לבישת החגורה של הרבי). וראו מסורות נוספות בחלק ב' להלן. כן ניתן למצוא בהיפוך ייחוס של כוח מניעת הלידה לצדיק (ראו מעשה נחמיה, שם, עמ' קיד, סעיף קד), או אף סיפור נדיר המתאר את יכולתו של הצדיק להמית תינוקות לא רצויים או לא ראויים (ראו דברים ערבים, שם, דף י' ע"ב, סעיף כט, על ר' יצחק מדרוהוביטש).

31 על הולדת הגיבור ראו: O. Rank, *The Myth of the Birth of the Hero: A Psychological Exploration of Myth*, G. C. Richter and E. J. Lieberman (trans.), R. A. Segal (introductory essay), Baltimore, MD 2004 (1909). הפניות נוספות בנושא זה ראו אצל: R. A. Segal (ed.), *In Quest of the Hero*, Princeton, NJ 1990.

של הוריו של הבעש"ט: האב נשבה ונמכר לעבד, והפך במרוצת השנים – בסיפור ששואל מוטיבים רבים מסיפור יוסף – למשנה למלך. פְּרִדְתָּם של האב והאם גרמה לכך שהקשר ביניהם נתחדש רק כ'שהיו שניהם סמוך למאה שנה'. בזמן הפרדה ביניהם עמד אביו של הבעש"ט בניסיון בעת שנאלץ לחיות עם גויה ולא נגע בה. בשכר זה מתגלה אליו אליהו ומודיעו שיזכה בבן.³² על אמו של הבעש"ט ידוע לנו ממסורת זו שהייתה מיילדת. בסיפור נוסף קרוי הבעש"ט 'בן המילדת',³³ מה שמעיד שלייחוס זה הייתה משמעות גם בבגרותו.³⁴ מכל מקום, יש חשיבות – בעיני מוסרי המסורת – לעובדה שהמשכת נשמתו של הבעש"ט התאפשרה רק כשהיו הוריו זקנים מופלגים, כאשר 'כלה תאוותו' של אביו, ובמקביל – כאשר אמו כבר לא יכולה להתעבר בדרך הטבע.³⁵ במסורת זו, הגם שהיא עוסקת בהולדת הבעש"ט, אין שום התייחסות ישירה ללידה עצמה, וכך גם במסורות נוספות מסוגה המדלגות על הלידה. במסורת מאוחרת יותר, בנוגע לר' יהודה צבי מרזולה, מופיע תיאור לידה מפורט יחסית ונדיר ביותר:

שמעתי מפה קדוש כבוד אבא מארי הרב זצ"ל ששמע שהרה"ק מראדזאל סיפר בעצמו פ"א [=פעם אחת] שכאשר אמו הצדיקת ע"ה נתעברה עמו בשנה ראשונה אחרי נישואי אביו הקדוש האלקי, רבי ר"מ מסאמבור אמר בזה"ל [=בזו הלשון] שכאשר הגיע החודש ז' לעיבורה איז מיר שוין נמאס גיוואהרין אזוי לאנג דורט צו זיצען און צו זיין אפועל בטל האב איך אן גיהויבען צו רורין [=נמאס לי כבר כה הרבה זמן לשבת שם ולהיות פועל בטל עד שיגיע זמני לצאת] איז דיא מאמע צום קינד גיגאנגין [=האם הקדימה ללדת] בחודש ה' שאחר הנישואין והלך אבי מורי לבהמ"ד ושפך שיחו ברעש לפני ה' על קושי הלידה של אמי מורתי.

בבית המדרש פגש האב אברכים מלחשים, והתברר לו שבשל העובדה שנשא לאישה 'בתולה באה בשנים', נחשדת אשתו שהיא 'הרה לזוננים'. ר' משה חזר לביתו

32 שבחי הבעש"ט (לעיל הערה 15), עמ' 36–39. על מסורת זו ראו בהרחבה י' אלשטיין, מעשה חושב: עיונים בסיפור החסידי, תל אביב תשמ"ד, עמ' 63–128; ע' יסיף, סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו, ירושלים תשנ"ד, עמ' 413–415. מוטיב זה, של צדיקות אביו של הצדיק המזכה אותו בבשורת הבן באמצעות גילוי אליהו, חוזר בסיפורים נוספים: לווריאציה נוספת על אביו של הבעש"ט ראו שמעון זאב בן דוד עזריאל וליג, סוף ספר דורש טוב: ספורים יקרים, ורשה [תש"ד], עמ' 108, סעיף יג; על הולדת ר' לוי יצחק מברדיטשוב ראו אברהם נתן ברנט, גדולת רבינו ישראל בעל שם טוב, ירושלים תש"ט, דף עח, סעיף י; על הולדת המגיד מקוונץ ראו ישראל בן יצחק שמחה ברגר, עשר אורות, פיטרקוב תרס"ז, עמ' 68, סעיף ה (בסיפור זה המבשר הוא הבעש"ט ולא אליהו הנביא).

33 שבחי הבעש"ט (לעיל הערה 15), עמ' 208: 'שמעתי שציוה לבנו ואמר יעמוד איש ויקרא שמו ישראל בן המילדת תדע שהוא אמת ותורתו אמת ותחזיק אותו'.

34 לעניות דעתי ייתכן שיש לקשר זאת לתכונת ה'ילוד' שהייתה בו עצמו, נושא שאני מתכוונת לפתח במקום אחר.

35 שבחי הבעש"ט (לעיל הערה 15), עמ' 39.

והתאנח מאד מאד. אמי ע"ה בשמעה קול אנחותיו שלחה מחדרה להגיד לו לבל ידאג כי קרובה ישועתה לבא. והוא בשמעו זאת התאנח יותר ואנכי הוצאתי ראשי לחוץ ושלחה אמי ע"ה לבשר לו כי כבר הוצאתי ראשי לחוץ ועד רגעים אחדים תושע. והתאנח יותר בקול מר. אז הבינה אמי הצדיקת מה קול האנחות משמשות כי בודאי לחשו המלחשים באזנו הלישנא בישא כי היא ידעה אשר מרננים. ואז נתנה אמי את ידה על בטנה ואמרה אלי בני קינד לעב דוא וויסט דאך דעם אמת או דוא ביסט אערליכס מאביך הצדיק [=לדי, אתה יודע את האמת שאתה שייך לאביך הצדיק]. פאלג מיך אין ווארט נאך אויס צוויי חדשים מיך מציל צו זיין [=חכה למעני למועד (הלידה) רק עוד חודשיים וכך תציל אותי] מחרפת דברת בני האדם ותיכף תחזורי ראשי והתעכבתי שמה עוד ב' ירחים בהיות שלא הייתי עוד פועל בטל כי בכל רגע קיימתי מצות כיבוד אם.³⁶

בסיפור יוצא דופן זה מתוארת הלידה הרב-שלבית של ר' יהודה צבי מרוזלה, כאשר אמו הצדקת נוכחת נוכחות פעילה ורבת חשיבות. אמנם, ברור כי נחיצותם של האם הממשית, הבטן הממשית והלידה הממשית, מובנת לאור הדרך הייחודית שבה בוחרת מסורת זו לתאר את הצדיק מרחם: ר' יודא צבי הוא עובר שבוחר להיוולד בחודש שביעי כדי לא להיות 'פועל בטל', ובוחר בשנית שלא להיוולד קודם זמנו, מתוך רצונו לקיים מצוות כיבוד אם. האם הסובלת נושאת את סבלה ומצווה על עובריה לשוב לרחם כדי למנוע מהאב אנחות וחרפה. בהקשר אחר ניתן היה אולי לצפות להתייחסות כלשהי לאנחותיה של היולדת, לסבלה או לחרפתה. סיפור הלידה שלפנינו אמנם מזכיר בראשיתו את קושי הלידה ואת תפילת האב, אך עיקר תשומת הלב בו מוקדשת לקושי הלידה של האב. המספר מלווה את תיאור הלידה באנחותיו של האב החרד לשמו הטוב. הסיטואציה הבעייתית של לידה ראשונה קודם זמנה לאישה שיש סיבות טובות כביכול לחשווד בה, מחוללת שינוי מעניין במערך הכוחות בסיפור: האב הוא הפסיבי ביותר, אין לו אלא לקוות לגם. האם אקטיבית בנסותה לחולל את הגם ולהגן על כבוד המשפחה (=כבוד האב), ומעניין שכאשר באופן חריג מתוארת אישה פעילה בלידתה, מתבטאת פעילות זאת במניעת הלידה ולא בקידומה. והמופלא מכול הוא גיבור הסיפור, התינוק, הצדיק לעתיד לבוא, שאינו רק נבחר מרחם באופן פסיבי, אלא בוחר ופעיל עוד בהיותו עובר, מקיים מצוות מרחם ומסייע לאמו לסייע לאביו. כל ההיפוכים שבסיפור משרתים יעד אחד ברור ובלתי מהופך בעליל: המערכת הפטריארכלית. הוזה אומר, במבט פנים סיפורי – שמירת כבוד האב ומקומו במשפחה ובחברה, ובמבט חוץ סיפורי – האדרת הצדיק.³⁷

36 ישראל בן יצחק שמחה ברגר, עשר קדושות, ורשה תרס"ו, עמ' 59, סעיף ד.

37 במסורת אחרת, על ר' אורי מסטרליסק, נוכחת אם דומינגטית. מסופר על אם זו שהייתה מלומדת ושרצתה להתגרש מאישה הבור. כשפנתה לצדיק בבקשה זו, ציווה עליה להישאר עם בעלה שכן ייוולד להם בן צדיק. התיאור, המתכתב עם סיפור הולדת שמשון, מספר על הימנעותה של האם משך כל ההיריון מדברים טמאים ומראיית עם הארץ (!). כן מסופר כי בבואה לפני הצדיק בעודה הרח, קם

בסעיף זה, כבשני הקודמים לו, נבחנו התייחסויות ישירות ועקיפות ללידה הממשית, לידה בבשר ובדם. ברוב המקורות אפשר להצביע על ניכוס של הלידה הממשית. מכיוון שהגבר לא יכול לייחס לעצמו באופן ראלי את פלא הלידה, היא מועתקת לאירוע או למישור שמאפשר לו להיות אקטיבי ולדחוק את פעילותה של האישה לשוליים. העתקה זו מתרחשת בזמן – אל הזיווג או אל ברית המילה, במרחב – אל תפילת הצדיק המיילד, אל טבילתו או אל מעשה זה או אחר שלו שהופך להיות מרכזי בהתרחשות, המביאה בסופו של דבר חיים חדשים לעולם. ניתן לומר כי אוסף מסורות ודרשות אלה הופכות את האישה על צריה בחדרה לכעין מטפורה, וממקמות את האירוע הממשי במקום אחר, בזירה גברית. התינוק נולד 'על פי הדיבור', ובהשאלה ניתן לומר כי הדובר הגבר הוא היולד והמיילד. האישה אינה יולדת, וגם אינה מדברת, היא נותרת על פי רוב באילמותה. לעיל הצבעתי על העובדה שבריאית העולם אינה מתוארת במקרא בזיקה ללידה,³⁸ על אף נוכחותם של דימויי היריון ולידה במיתוסים מקבילים. בענייננו ניתן לומר, כי הלידה הקונקרטיית עצמה הופכת לבריאה במאמר, זולת הסבל והכאב שאינם נשללים מן האישה.

בסעיף הבא נפנה מדיון בלידה הקונקרטיית למופעה של הלידה – לכתחילה – כמטפורה.

ד. לידה מטפורית

כמו בתרבות הכללית, כך גם בספרות החסידית, משמשת הלידה כמטפורה למגוון עניינים: התחדשות, יצירה, לידה עצמית, לידת מעשה או רעיון וכדומה.³⁹ מכיוון שהדרשות החסידיות נאמרו בדרך כלל בשבת בזיקה לפרשת השבוע, ומאחר שהן פותחות בפסוקי מקרא, ניתן להצביע על קריאה מטפורית עקיבה כל אימת שהפסוקים מדברים על הולדה ותולדות, ואפילו בביאור דרשני של תיאורי הלידה המועטים והמצומצמים המופיעים במקרא או בהתייחסות לסומאת היולדת בפרשת תזריע.

בדרשותיו של ר' יעקב יוסף מפולנאה, למשל, נמצא ביטויים שונים ללידה המטפורית. מאמץ פרשני זה משתלב במגמתו המוצהרת של ר' יעקב יוסף לבאר את כל התורה כולה באופן שהופך כל פסוק המוסב לכאורה על זמן עבר או חיוב, המופנה לכאורה אל קבוצה מסוימת ומוגדרת, לרלוונטי לחייו ולעולמו של שומע הדרשה.

לדוגמה, בראשית פרשת תולדות על הפסוק 'וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת יִצְחָק בֶּן־אֲבֹרָהם. אֲבֹרָהם הוּלִיד

הצדיק מפני כבוד העובר שברחמה... (ראו ישראל בן יצחק שמחה ברגר, עשר חצצחות, פטרקוב תר"ע, עמ' 76, סעיף ב). במסורת נוספת על אמו של ר' אורי מסטרליסק מתואר כי וכתה בבנה הצדיק בשל ניסיון שעמדה בו, כאשר עברה ניסיון לאונס בחנותה (ראו אברהם יצחק סובלמן, ספר ספורי צדיקים, וינה תרפ"ב). מסורת זו מעתיקה באופן ייחודי את העמידה בניסיון מהאב אל האם.

38 הערה 5.

39 על הסופרי-הגבר כיצור, ועל המטפורה של אבהות ספרותית ראו, לדוגמה, אצל ס' גילברט וס' גובאר, 'אי הקיר של המלכה', מ' אלפון (מתרגמת), נ' ינאי ואחרות (עורכות), דרכים לחשיבה פמיניסטית: מקראה, רעננה תשס"ח, עמ' 136–176.

אֶת-יִצְחָק' (בר' כה 19). שואל ר' יעקב יוסף, כדרכו, 'ואיך הוא זה בכל אדם וזמן', ועונה: 'זו' ש יצחק בן אברהם להכנס במדת אברהם וכשהוא במדת אברהם יכנס במדריגות יצחק ואז נולד ההכרעה שהוא יעקב'.⁴⁰ 'מדת אברהם', על פי הסמליות הקבלית, היא ייצוג של ספירת החסד, ואילו 'מדריגות יצחק' זו ספירת הדין. ר' יעקב יוסף רואה בפסוק לא (רק) תיאור גנאלוגיה משפחתית ולאומית, אלא תביעה מכל אדם להוליד את המידה הממצעת, תפארת (=יעקב), על ידי יצירת איוון בין הנהגת חסד לבין הנהגת דין.⁴¹ בדרשה אחרת על אותו פסוק מציע ר' יעקב יוסף הסברים נוספים לפשרו ולמשמעות הכפילות שבו: 'תולדות יצחק' הם 'תולדות של מע"ט [=מעשים טובים] שעושים בני אדם מאימת הדין', ועדיף לחבר מעשים אלו שנעשו מיראה ל'בן אברהם', למקור של אהבה וחסד. או בהמשך: 'עיקר תולדת שהם המעשים הטובים הוא מצד הגוף שנק' יצחק וראוי שיהי' בן אברהם שיצרף המעשה עם המחשבה'.⁴² המבנה המשפחתי הממשי, ולפיו אברהם ושרה הולידו את יצחק, יצחק ורביקה הולידו את יעקב, מומר בפסוק זה במבנה גברי קווי: אברהם הוליד את יצחק שהוליד וכו'. בדרשה החסידית דומה שהמבנה הגברי הופך למבנה של זיווג: אברהם ויצחק הולידו את יעקב, במובנים הסמליים השונים של שילוש זה (חסד מזווג עם דין, מעשה מזווג עם מחשבה). כך, אם בפשט הפסוקים מדובר ב'הולדה' ובשושלת גברית שבה הנשים אינן נזכרות והלידה אינה נוכחת, בא הדרשן החסידי וממיר את האישה בגבר ומנכס גם את הלידה עצמה – במובנה המטפורי – לגברים, אלו הנוכחים בפסוק בצד אלו היוצרים והשומעים את הדרשה.

המטפוריזציה של הלידה נוכחת גם בכתבי צדיקים אחרים שאינם מזהים בכל אירוע מקראי סמל, אך את הלידה הם דורשים על פי רוב שלא בממשותה הקונקרטי. לדוגמה, ר' לוי יצחק מברדיטשב מבאר את 'אשה כי תזריע' כך: 'כאשר העולם שהם ישראל מעוררים הרחמים וילדה זכר כלומר רחמים גדולים וחזקים הרחמים הם בבחינות זכר [...]'.⁴³ בעל עטרת שלמה מעניק לתיאור הלידה המקראי הקונקרטי של פרץ וזרח פרשנות מטפורית:

עה"פ [=על הפסוק] ויהי בלדתה ויתן יד ותקח המילדת ותקשור על ידו שני לאמור זה יצא ראשונה, ואמר כי הנבואה נקראת בשם יד כמ"ש [=כמו שכתוב] ביחזקאל (א' פסוק ג') ותהי עליו שם יד ה' וכן ביחזקאל ג' כ"ג. החוט השני הוא החוט של תורה ותפלה כמ"ש (שה"ש) כחוט השני שפתותיך וע"י החוט השני הזה יכולים לזרוח קדושה בלבבות ישראל, ולכן קראה שמו זרח וכל צדיק בדורו נקרא בשם זרח שהוא המאיר תורה ויראה לישראל

40 ר' יעקב יוסף מפולנא, תולדות יעקב יוסף, ירושלים תשל"ג, א, פרשת תולדות, עמ' עא.

41 לדרשות נוספות המבארות פסוק זה במסגרת הסמליות הספירית ראו גם ר' מנחם נחום מטשרנוביל, מאור עיניים עם ישמח לב, ירושלים תשמ"ט, פרשת תולדות, עמ' מט-נב; יששכר דב בר בן אריה יהודה ליבוש, מבשר צדק, למברג תר"י, פרשת בהר, דף כט ע"ב (בשם הבעש"ט), ועוד.

42 תולדות יעקב יוסף (לעיל הערה 40), שם, עמ' עה-עו.

43 קדושת לוי (לעיל הערה 7), פרשת תזריע, עמ' 137. ראו גם תולדות יעקב יוסף (לעיל הערה 40), פרשת תזריע, עמ' שז-שח, שיב.

[...] ועל ידם יכולים להתקיים בגלות [...] ואח"כ אמר 'ויהי כמשיב ידו' פי' [רושו] שאפילו בשעה שהקב"ה לוקח ממנו הנביאים ומשיב את היד היא הנבואה, בכל זאת אפילו אז לא נפחד כלל 'והנה יצא אחיו' פי' אז באה שורה שני' [ה] של צדיקים בבחינת פרץ, שע"י תפלתם וקדושת תורתם מקרבים את הגאולה.⁴⁴

אחד ההקשרים החוזרים ונשנים שבהם משמשת הלידה כמטפורה הוא הלידה העצמית. במגוון דרשות מופיע מוטיב זה בשינוי נפח: מהתמקדות במעשה יחיד, בחבלי הלידה הכרוכים בעשיית מצווה בכוונה ובקדושה, ועד התביעה להתחדשות כוללת, ללידה מחדש במובן של המרה (קונורסיה).

ר' לוי יצחק מברדיטשב, למשל, דן במצוות ומרחיב את המטפורה לסוגיית הפיריון בכללה:

והנה בכל אדם יש שלש בחינות הללו. זריעה, והריון, ולידה. זריעה, נקראת בחינת התעוררות המעוררת לב בני אדם לעבודת הבורא. והריון, נקראת במי שרוצה לעשות המצות. ולידה הוא, כשאדם עושה את המצוה ההוא. [...] וזהו שאמר הוזהר איתתא מיומא⁴⁵ [=אישה מיום (שמתעברת ועד היום שיוולדת אין לה בפיה אלא לידה – אם יהיה זכר)] וכו', איתתא הוא כנסת ישראל. מיומא דאתעברה, דהיינו מעת שמתחיל לעבוד את הבורא אז נקרא בבחינת הריון כמ"ש. עד יומא דיולדת, דהיינו עד שעושה המצות שאז נקרא בבחינת לידה כנ"ל. לית לה בפומא אלא ילידא דילה אי להוי דכר, דהיינו שיהיה עבודת המצות בבחינת דכר ואז גורם שפע בכל העולמות כן יוכנו השם יתברך לעבוד אותו בבחינת הנ"ל אמנ.⁴⁶

בדרשות אחרות משמשת הלידה כמטפורה תשתיתית יותר, ולפיה הצדיק מוליד את עצמו במעשיו. לדוגמה

מאחז"ל [=מאמר חז"ל] המובא בש"ס כ"פ [כמה פעמים] דילדה אמי' כוונתך [=אם ילדה אמו (של מישור בן) כמותך] תלד. ובש"ס מכות (דף י"ז ע"ב) אמר רבא דילדה אמי' כר"ש [=מי שילדה אמו (ילד) כמו רבי שמעון] תלד. וא"ל [=אם לא] לא תלד. והוא פליאה כי היתכן כי למטה מר"ש לא תלד א"כ לא שבקת חיי לכל ברי' [=לא אפשרת חיים

44 עטרת שלמה (לעיל הערה 18), סעיף א. וראו בהמשך הסעיף שם פרשנות נוספת ל'יד' וללידה בכללה. עוד ראו בספר קדושת לוי (לעיל הערה 7), פרשת וישב, עמ' 46: 'וזהו ויהי בעת לדתה דהיינו בשעה שהנשמה נולדת ויתן יד ויתן פי' נותן לו הקב"ה האתערותא דלעילא ואח"כ ויגדל האדם אז מסיר הקב"ה האתערותא הנ"ל [...] ואח"כ כשהאדם מודרך את עצמו בהזדככות גדולה למעלה ואז פורץ המחיצה הנ"ל וזהו ויקרא את שמו פרץ [...] זרח פי' אח"כ נותן לו הקב"ה זריחה גדולה מאוד פניו ודוק'; כן ראו שם, פרשת בראשית, עמ' 5-6.

45 ראו זוהר, ג, דף מב ע"ב.

46 קדושת לוי (לעיל הערה 7), פרשת תזריע, עמ' 138-139.

לאף אדם]. ואמר הרה"ק כי כתיב ולשם יולד גם הוא. כי אלה תולדות נח וכו' תולדותיהן של צדיקים מעשים טובים. וא"כ [=ואם כן] הצדיק הוא מוליד א"ע [=את עצמו]. כמו שאמו הרה וילדת אותו. כן ע"י מעשיו הטובים הוא מוליד א"ע. וז"ש [=זהו שכתוב] ולשם יולד גם הוא כי הוא בעצמו ג"כ [=גם כן] הוליד א"ע. ושם. וחנוך. ונח. והאבות. התעצמו א"ע כ"כ עד כי ע"י מעשיהם הטובים היו נקראים בשם לידה כי הולידו א"ע. וכמו כן ר"ש ה' מהתנאים שהתעצמו א"ע כל כך ע"י מעשיהם הטובים שה' נקרא לידה שהולידו א"ע. וז"ש דילדה אימי' כר"ש תלד [...].⁴⁷

רעיון ההולדה העצמית חשוב לענייננו הן ברובד האוניברסלי שלו הן ברובד הפרטיקולרי. ברובד האוניברסלי, מבטא רעיון זה בשפה חסידית ייחודית עיקרון תרבותי רווח. הוא משקף שאיפה לאוטונומיות, לבחירה, לשליטה עצמית, להגדרה עצמית, הוא מבטא כמיהה לנתיק מרחם האם וללידה בשנית מתוך יצירה עצמית אינדיבידואלית. ברובד הפרטיקולרי דומה כי רעיון זה מוזן במחשבה החסידית מהשורשים העמוקים של התפיסה הדתית שיש בה ממד אקסיסטנציאלי משמעותי, שיש בה קריאה לספונטניות דתית, לאותנטיות בעמידה מול האל ומול הוולת הכרוכה בהולדה עצמית.⁴⁸

ה. הלידה הלא מנוכסת

ניתן להצביע על מספר מצומצם של מסורות ודרשות שבהן הלידה משויכת כל כולה לאישה ואינה מנוכסת. מדובר בלידה הממשית, ובהקשרים שבהם נקל להבין מדוע אין ניכוס. לדוגמה, בדרשה שלהלן, העוסקת בטומאת לידה שלא באופן מטפורי, מסביר הדרשן מה מקור צער ההיריון והלידה:

אשה כי תזריע וילדה כו' [ויקרא יב 2]. הקושיא מפורסמת למה לן הסיפור מהזריעה,

47 עשר אורות (לעיל הערה 32), עמ' 53, סוף סעיף לו. דברים דומים ראו בספר דברים ערבים (לעיל הערה 30), דף כו ע"ב, סעיף ו. שם גם מכונה הצדיק המחדש חידושי תורה בשם 'אם', וחידושיהם בבחינת לידה. עוד ראו דגל מחנה אפרים, ירושלים תשנ"ד, פרשת בראשית, עמ' ה, פרשת נח, עמ' ט-י. כן ראו גרשון בן יצחק שלמה קמלר, מבשר טוב, ניו יורק תשנ"ג, פרשת נח, עמ' 2 ('יולד נח שלשה בנים פי' שלשה אופנים במעשיהם הטובים שהם עיקר תולדותיהן של צדיקים'), פרשת שמות, עמ' 13 (המילדות העבריות הן הצדיקים). לדרשות נוספות שבהן מופיעה הלידה כמטפורה לעניינים שונים ראו ר' יעקב יוסף מפולנאה, בן פורת יוסף, ניו יורק תשי"ד, פרשת נח, יט ע"ב-כ ע"א; ר' זאב וולף מ'יטומיר, אור המאיר, ירושלים תש"ס, פרשת בראשית, עמ' ה-ו; שם, פרשת שמות, עמ' צז-צח; ר' משה חיים אפרים מסדילקוב, דגל מחנה אפרים, ירושלים תשנ"ד, פרשת תזריע, עמ' קנג; ר' שניאור זלמן מלאדי, לקוטי אמרים עם אגרת התשובה ואגרת הקדש, וילנה 1912, 'אגרת הקדש', סוף פרק כט, קנא ע"א, ועוד.

48 על אקסיסטנציאליזם לשוני בחסידות ראו צ' קויפמן, בכל דרכיך דעו: תורת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות (פרשנות ותרבות), רמת גן תשס"ט, עמ' 155-160.

דהמצוה הוא רק אלידה, והיה לו לומר אשה כי תלד זכר... ונ"ל [=נראה לי] דהנה צער הריון והלידה וטומאתה נמשך מחטא חוה וזוהמת הנחש כנודע (עירובין ק:), כי קודם החטא עלו למטה שנים וירדו שבעה כנודע [בר"ר כב, ב] וכן לעתיד ב"ב [=במהרה בימינו] יהיה הרה ויולדת יחדיו (שבת ל:). כי תופסק וזוהמת הנחש וחלאתה, ממילא לא יהיה שום טומאה בלידה. וזה שרמזה התורה אשה כי תזריע ואחר כך וילדה זכר, דהיינו שיהיה המשך זמן בין הזריעה והלידה או טומאה וכו', מה שאין כן כשיבוא הזמן שתהיה הזריעה והלידה יחדיו או לא תטמא [...] ואפשר זה רמזות המדרש (ויק"ר פ"ד ט' וז"ל, לפי שבעולם הוה אשה ילדת בצער לעתיד לבא מה כתיב בטרם תחיל ללדה בטרם יבוא חבל לה והמליטה זכר (ישעיה סו ז), עכ"ל. רמז למה שכתבנו, והבן.⁴⁹

דרשה זו נבנית על הקישור המקראי בין חטא של חוה לבין צער הלידה, ומוסיפה על כך את הטומאה. טומאת יולדת מובנת כעונש נוסף: 'צער ההריון והלידה וטומאתה'. בנוסף לזה, קושר הדרשן את מציאות הטומאה למשך הזמן הנפער בין 'תזריע' לבין 'ילדה'. כלומר, הטומאה קשורה בתהליכיות של ההריון והלידה, בעובדה שהעיבור והלידה אינם סמוכים, והלידה אינה מידית. ברעיון זה מהדהדת התפיסה הרחבה יותר בנוגע לראשית – וכן לאחרית – שבחן 'טעם העץ כטעם פרי', האמצעי והמטרה שווי ערך ומאוחדים. מכל מקום, במובן הממשי של סבל וכאב ההריון והלידה, ובמובן הסמלי של הטומאה, שיש לו השלכות רבות משמעות על העולם הממשי, שייכת הלידה כל כולה ליולדת ואין לה שותפים.⁵⁰

עד כאן ראינו כיצד הטענה הכללית במחקר בנוגע לניכוס הלידה באופנים שונים בתרבות הפטריארכלית מתממשת ומודגמת בהגות ובמסורת החסידית, הן באשר ללידה הממשית הן באשר ללידה מטפורית. הלידה מתפרקת לרכיבים 'נחותים' או מחלישים הנותרים בתחום הנשי, ולרכיבים 'נעלים' או מחזקים המופקעים אל הספירה הגברית. השגב, הפליאה, החיים, השפע, ההתחדשות, ההמשכיות – ממדים רבים שבאים לידי ביטוי רב עצמה בחוויית הלידה מועתקים מזירה נשית לזירה גברית. העתקה זו שוללת מנשים מקור כוח רב-משמעות בתרבות, עובדה המצטרפת למגוון רחב של דרכים המכוננות חברה פטריארכלית.

תמונה זו תואמת את ביקורתה הנוקבת של עדה רפפורט-אלברט על שמואל אבא הורודצקי, אשר טען כי 'שויון גמור בחיים הדתיים, חיי דת רגשיים, מסטוריים, קבלה האשה היהודית בחסידות הבעש"ט'.⁵¹ הורודצקי ביסס את טענתו בדבר שוויון בפועל שחוו נשים בחברה

49 צבי אלימלך שפירא מדינוב, אגרא דכלה, בני ברק תשס"ה, פרשת תזריע, עמ' כא.

50 דוגמה נוספת ללידה שאינה מנוכסת מצויה במסורת המתארת לידה שהסתיימה באסון, אישה 'שמצאה בנה מת אצל', והמספר מניח כמובן מאליו שהגורם לכך הוא חטאה. השאלה הנשאלת היא אם עליה להתענות או שעליה להמיר את התעניות בכסף. מכל מקום, בסיפור זה (שעל פי הקשר מדבר על עובר שנולד מת או על מות התינוק סמוך מאוד ללידה) האב נעדר, והילד – המת – שייך כל כולו לאשה (יעקב שלום ליפשיץ, דרך אמונה ומעשה רב, ברוקלין תשמ"ט, עמ' 21, סעיף יח).

51 ש"א הורודצקי, החסידות והחסידים, ברלין תרפ"ג, ד, עמ' סח. וראו מאמרה של ע' רפפורט-אלברט,

החסידית על הקביעה שהחסידות היא 'דת רגשית' אשר 'עומדת למעלה מכל הגדרים והחוקים [...] שאינה יודעת גבול והבדל',⁵² וממילא אינה מגבילה נשים ואינה מבדילה בין לבין גברים. רפפורט מקעקעת את טיעוניו ההיסטוריים אחד לאחד ומוכיחה כי, בניגוד לדבריו, החסידות לא שיפרה את מצבה של האישה בקהילה, לא פתחה בפני האישה את שערי הלמדנות, ולא אפשרה לנשים לשמש בתפקידי הנהגה רוחנית. ניתוח הטקסטים המובא לעיל עשוי להשלים חלק נוסף מהתמונה בנוגע ליחס לנשים ולנשיות בספרות ובהגות החסידית. לו באמת הייתה החסידות מחוללת מהפכה פמיניסטית, כפי שרצה הורודצקי לטעון 'בהשראת הפמיניזם הציוני של[נ]',⁵³ כדברי רפפורט-אלברט, ניתן היה לצפות שמשוה ממנה ינכח גם בהגותה ובמסורותיה. לו הייתה החסידות מכוננת דת שבמסגרתה קורסים הגדרים והחוקים, מיטשטשים הגבולות וההבדלים, אולי הייתה מצטיירת תמונה מעט שונה בנוגע לשאלת מקומן של הלידה והיולדת בתרבות זו.

הגם שככל הנראה התמונה ההיסטורית שמשרטטת רפפורט-אלברט מהימנה יותר, יש לדעתי לשוב ולבחון את דברי הורודצקי. כמי שהכיר היטב את החסידות על פלגיה השונים ועל יסודותיה הרעיוניים, עמד הורודצקי על מאפיין חשוב, שלפחות בראשית החסידות יש לו מקום מרכזי, וגם בענפים מאוחרים יותר הוא ניכר ביותר. עיקרון זה הוא תפיסת האלוהות האימננטית שבאופן אמתי ועמוק מוחקת את הגבולות במציאות.⁵⁴ רעיונות 'ידועים כ'רחמנא לבא בעי', העדפת הפנימיות לעתים על חשבון עשייה חיצונית; העתקת הדגש מלמדנות לדבקות; עבודה בגשמיות כדרישה לעבודת האל בכל מרחב הקיום האנושי – רעיונות אלו נושאים עמם בשורה של ערעור על היררכיות, שינוי יחסי מרכז ושוליים, ובאופן כללי הגמשה של מדרגים שונים בחיי הדת ביחס לערכיותם של אנשים, מקומות, מעשים, אמירות וכדומה.⁵⁵ מגמה זו נושאת עמה, בין השאר, גם פוטנציאל לשינוי יחסי המגדר. דא עקא, שפוטנציאל זה, לפחות בתחום המגדרי, אך גם בזירות נוספות, נותר כפי הנראה בלתי ממומש.

לעניינינו חשוב לבדוק בנוגע לפוטנציאל שזיהה הורודצקי, ואשר על פי ביקורתה של עדה רפפורט-אלברט אין לו ולא כלום עם הסוציולוגיה וההיסטוריה של התקופה, אם בכל זאת יש לפוטנציאל זה רישום כלשהו בטקסטים. כידוע, קל יותר לחולל שינויים בתאוריה ובטקסט מאשר בחברה, ועל כן עדיין ראוי בעיני לשאול אם אמנם המציאות ההיסטורית והטקסטית משקפים זה את זה בתואם מלא, או שמא נושאים הטקסטים זרעים של בשורה המצפים להבשלה. לכאורה, לאור הניתוח הטקסטואלי האמור לעיל, התשובה היא לא, לפחות ביחס לנושא

⁵² 'על הנשים בחסידות: ש"א הורודצקי ומסורת הבתולה מלודמיר', ד' אסף (עורך), צדיק ועדה: היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות, ירושלים תשס"א, עמ' 496–527.

⁵³ הורודצקי, שם, עמ' סז.

⁵⁴ רפפורט-אלברט (לעיל הערה 51), עמ' 498.

⁵⁵ על נושא זה ראו בהרחבה קויפמן (לעיל הערה 48), עמ' 162–85.

⁵⁶ ראו, לדוגמה, ר' אליאור, "מלוא כל הארץ כבודו" ו"כל אדם": בין תחיה רוחנית לתמורה חברתית בראשית החסידות, מ' חלמיש (עורך), עלי שפר: מחקרים בספרות ההגות היהודית מוגשים לכבוד הרב ד"ר אלכסנדר שפרן, רמת גן תש"ן, עמ' 29–40.

הגדון. ובכל זאת, בחלק הבא אנסה לבחון אם ישנן דרשות או מסורות שהופכות את התמונה למורכבת יותר, ובאילו אופנים.

חלק ב – מקורות חתרניים, קריאות חתרניות

בחלק זה אצביע על כמה מופעים של לידה בטקסטים חסידיים שאינם עולים בקנה אחד עם טענת הניכוס, או כאלו שבצד זיהוי עמדה מנכסת המבוטאת בהם, ניתן לקוראם באופנים נוספים. חלק זה ייפתח בשתי דוגמות המתייחסות לקטגוריות שהוגדרו בחלק הקודם בנוגע לניכוס הלידה. לאחר מכן אציע קריאה מעמיקה יותר במסורת חסידית אחת, וממנה יפליג הדיון לעבר שיח כללי יותר בנוגע למדרג וגבולות בספרות החסידית בכלל ולמדרג מגדרי בפרט.

א. העלמת הגוף בשירות שוויון רוחני
במחשבה הפמיניסטית יש התלבטות רבה סביב מקומה של הלידה. שימת דגש על הלידה הממשית כרכיב דומיננטי בהגדרת הזהות והחוויה הנשית תובעת שימת לב לגוף הנשי היולד. אין לידה בלא גוף. הגם שהתעלמות מן הגוף היא בעייתית, התייחסות אליו גם היא סכנה מנקודת מבט פמיניסטית.⁵⁶ דגש יתר על הגוף הנשי עשוי להיות כניעה מחודשת, מרצון, לשיח שממקם את האישה בגוף ובטבע, לעומת הגבר המזוהה עם הרוח ועם התרבות. אחת הביקורות על הוגות מרכזיות בפמיניזם הצרפתי ועל יחסן החיובי לאימהות והתמקדותן בגוף הנשי ההרה והיולד,⁵⁷ היא הסכנה של שימוש פמיניסטי בשפה פטריארכלית תוך אישורה מחדש. מנקודת מבט ליברלית, מחיקת הלידה היא מחיר שיש לשלם לשם הבלטת הדומות בין נשים לגברים, המצדיקה תביעה לשוויון וכזויות. קרול פטמן מבקרת את ההנחה הליברלית שהבעיה הפוליטית הרלוונטית היא להראות שלנשים יש בדיוק אותן יכולות כלגברים. מובלעת בכך, טוענת פטמן, הנחה נוספת, שאין כל חשיבות לעובדה שלנשים יש באופן טבעי יכולת שנעדרת מגברים: יכולתן ללדת.⁵⁸ העלמת עובדה זו מקבלת סיוע רב מאי־הנראות של הגוף.
באחת הדרשות החסידיות המתייחסות ללידה ניתן לזהות מגמה דומה של הדגשת השוויון במחיר מחיקת/ניכוס הלידה הקונקרטית. הדרשן מבאר את הברכה/ציזוי 'פרו ורבו' במובן של הולדת נשמות, שבו שווים אנשים ונשים, ואילו דברי הכתוב 'וכבשוה' מוסבים על הציזוי ללידה בגוף, החלה על האיש בלבד:

56 ראו מוסמן (לעיל הערה 1), עמ' 6–7.

57 ראו, לדוגמה, אצל אנטואנט פוק, הגזרת תפיסה אתית מהביולוגיה הנשית: A. Fouque, 'Women's Democratic Personality: An essay Feminology', *Journal of the Twentieth-Century/Contemporary French Studies* 4,1 (Spring 2000), pp. 181–185

58 פטמן (לעיל הערה 1), עמ' 44.

ותהי שרי עקרה אין לה ולד. צריך לדעת על מה כפל בזה לומר עקרה ואין לה ולד, ונראה ע"פ מה שכתבנו למעלה [...] בביאור מאמר חז"ל (יבמות ס"ה) האיש מצווה על פו"ר [=פריה ורביה] ולא האשה ריב"ב [=ר' יוחנן בן ברוקה] אומר על שניהם הוא אומר ויברך אותם אלהים ויאמר להם פרו ורבו וכו'. ולכאורה צריך לתרץ לדברי הת"ק [=התנא קמא] מה שאמר בפ"י [רוש] ויאמר להם פרו ורבו.

ואכן כי שני מיני הולדות יש אחד בגשמיות העולם שהוא בנים ובנות להרבות זרעם כעפרות תבל כי לשבת יצרה. והשנית הוא הולדות הנשמות בעולם העליון ע"י מצוות ומ"ט [=מעשים טובים] שמהם באים נשמות לגרים או לבעלי תשובה כנודע מדבר מרן האר"י ז"ל והעיקר לזה הוא איש ואשה שמזדווגים בכונת אמת לשם ה' בדו"ר [=בדחילו ורחימו] בכונת הרצון לפני מי שאמר והיה העולם. וכשאנה מתעברת מזיווג זה נולד עי"ו נשמות הללו. ובוה היה אברהם מגייר את האנשים ושרה את הנשים כמחז"ל (ב"ר פל"ט) כי הם הולידו את הנשמות הללו ונאמר עליהם ואת הנפש אשר עשו. עשו ממש כי הנשמות היו מהם. ובוה השוה אשה לאיש כי גם היא צריכה לראות לגרום במע"ט [=במעשים טובים] למעבד [=לעשות] נשמתין ורוחין חדתין שהוא עיקר תולדותיהם של צדיקים מ"ט. וע"כ זה אשר נאמר ויאמר להם פרו ורבו הכוונה על הולד[ה] הזו. ובוה שניהם שוים לעשות פרי למעלה להרבות הנשמות בעולם העליון. ואמנם הצווי על תולדות הארץ כפשוטה להוליד בנים לקיום המין הוא מה שאמר אח"כ ומלאו את הארץ וכבשוה (דאל"כ אחד מהם מיותר והבן) שהוא למלאות הארץ התחתונה להרבות דמות וצלם אלהים בעולם ובוה נאמר וכבשוה ואיש דרכו לכבוש ולא האשה וע"כ הוא מצווה ולא היא וע"ש [=עייין שם] שבארנהו. ולז"א [=ולזה אמר] כאן הכתוב שזה שהיתה עקרה לא תימא [=תאמר] שהיתה עקרה מכל וכל שלא הולידה שום דבר בעולם לא כן כי רק אין לה ולד שאין לה ולד בארץ הלזו בגוף ונשמה אבל נשמות לכד היתה מולידה תמיד.⁵⁹

דרשה זו מבחינה בבירור בין לידה בגוף, העמדת צאצאים בעולם, ובין לידה ברוח. הלידה הרוחנית קשורה בדברי הדרשן לזיווג בכונות הראויות, כאשר גם האיש וגם האישה זוכים ללדת נשמות בעולם העליון מתוך זיווגם בקדושה. זאת בניגוד לדרשות חסידיות אחרות שבהן כוונות הזיווג חלות באופן בלעדי או עיקרי על הגבר.⁶⁰ פעילות רוחנית ספציפית זו מזוהה בדברי הדרשן עם הרעיון הרחב יותר שהובא לעיל בסעיף הדן בלידה מטפורית, רעיון ולפיו תולדותיהם של צדיקים הם מעשים טובים. מצד אחד, יש בדרשה זו הרחבה חריגה של 'צדיקים' ל'צדיקים וצדקניות' כאברהם ושרה. מצד שני, ייתכן שהמאמר שעניינו מעשים טובים מצטמצם בדרשה

59 ר' חיים טירר מטשרנוביץ', באר מים חיים, ירושלים תרכ"ה, פרשת נח, פרק יא, ע"ב – ע"ב.

60 ראו לעיל חלק א, סעיף א.

זו לכוונות הזיווג, כך שהממד המטפורי שבלידה מתרכז ומתנקז ללידת נשמות באופן שהוא כמעט ראליסטי לגמרי.

מכל מקום, ברור שניכוס הלידה הממשית, לידת צאצאים ממשיים, לגבר, הופכת בדרשה זו למכשיר כמעט פמיניסטי המאפשר להעניק לנשים נגישות שווה להון תרבותי נחשק יותר. עקרותה של שרה, אומר הדרשן, מתבטאת בסך הכול בעובדה שלא היה לה ולד, אבל היו לה צאצאים רבים ברות. אילו היינו מתמקדים בלידה גשמית, היה הקישור של שרה עם גופה הלא פורה קודם הולדת יצחק מעמיד אותה במקום נחות וחסר. עתה, כשהלידה הממשית נדחקת לשוליים, אנו נושאים על נס את העובדה ש'נשמות לבד היתה מולידה תמיד' ועשויים לבוא על סיפוקנו. שוליותה של הלידה הקונקרטיית מאפשרת להכיר גם בהיבטים אחרים של האישות כאדם שלם. עיקרון זה מיושם, כפי שראינו לעיל, לא רק במקרה של אישה עקרה, כי אם גם בנוגע לאישה יולדת: הלידה הממשית נעדרת מהשית, ואת מקומה תופסת הולדת הנשמות. מצד אחד, ניתן לראות בהיסט זה שלילה וניכוס של הלידה מגוף אישה לטובת האירוע המתרחש בזיווג, שבו הגבר נוכח (באופן שוויוני או מועדף). מצד אחר, ניתן לראות בו חלק מדחיקה כוללת של הגוף לטובת דגש על הממד הרוחני, שיש בו פוטנציאל לשיח שוויוני ברמה כזו או אחרת. בהקשר זה יש להזכיר מסורת מעניינת משמו של ר' חיים מאיר יחיאל ממוגלניצה, המספרת כי אמו איבדה את בנה הקטן (שנולד לפניו) בגיל צעיר בשל העובדה שהמחשבות הגבוהות שלה בשעת הזיווג גרמו לה להוליד נשמה גדולה מידי. וכך אמר לה אביה: 'דע בתי שמחמת המחשבות הגבוהות אשר יש לך בשעת הזיווג תמשיכי נשמות גדולות אשר לא יוכלו להיות בזה העולם'.⁶¹ מסורת זו כלל אינה מזכירה את האב, והיא דוגמה למקרה שבו היעדרה של הלידה הקונקרטיית והמרתה בהולדה רוחנית אינן כרוכות בהכרח בניכוס הלידה מהאם לאב.⁶² במבט רחב יותר הולמת העמדה המיוצגת בדרשה לעיל ובמקורות הנוספים המעבירים את הלידה ממישור גשמי לרוחני, את הניתוח שמציע דניאל בויראין בנוגע למקומו של הגוף בתרבות. על פי דבריו, אם הגוף שולי בהגדרת מהות האנושיות, הדרך סלולה לקראת טענות שוויוניות יותר ביחס לגברים ונשים, יהודים ולא יהודים:

היו כמה נוצרים [...] שהיו יכולים לומר שאין בנמצא יוני או יהודי, גבר או אישה. שום יהודי שהיה שייך לתרבות חז"ל לא היה יכול להתבטא בצורה כזו, מפני שאנשים הם גופים, לא רוחות, והגופים מסומנים כזכריים או נקביים [...].⁶³

61 הפתרון שהציע לה אביה הצדיק היה שתתלבש לפי צו האופנה, כך יאמרו שהיא מחוצפת והדבר יגרום לה להוליד נשמות בנות קיום, כנשמתו הפשוטה של המספר ... ראו חיים מאיר יחיאל ממוגלניצה, שיחות חיים, פיטרקוב תרע"ד, עמ' 8.

62 וראו על כך גם בסעיף ד להלן, המסורת על אמו של ר' אברהם המלאך.

63 ד' בויראין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד (ארון ספרים יהודי), ע' אופיר (מתרגם), תל אביב תשנ"ט, עמ' 18.

ב. הצדיק המיילד 'כמו מיילדת'

בצד שפע המסורות על אודות צדיקים המיילדים נשים המתקשות ללדת באמצעות שתיית תה, נמנום קל, הקשה על קופסת טבק, טבילה במקווה או בנהר וכן הלאה, יש סיפור נדיר במיוחד על שני צדיקים המיילדים אישה במובן הפשוט ביותר של המילה. גיבורי סיפור זה הם האחים ר' אלימלך ור' זושא, אשר סיפורים חסידיים רבים מוקדשים לתיאור קורותיהם במסע הנדודים שערכו, כמנהג המקובלים שגזרו על עצמם גלות. במפתיע, גם היולדת וגם הלידה הממשית מקבלות בו מקום נרחב.

על פי המסורת הגיעו ר' זושא ור' אלימלך למקום שהיו בו מעט יהודים בלילה קר ומושלג וראו אישה צעירה מביטה בחלון ומצפה לבעלה שישב מהעיר. האישה, שראתה את שני הנדודים, הזמינה אותם לאכול וללון בביתה, והם נענו.

האחים הקדושים הנ"ל באו שמה והתפללו תפלת מנחה ומעריב וישבו לאכל לחם וסעודת ערב, והבעלת הבית היתה אשה צעירה וצנועה ובושה היתה מהאורחים הנ"ל ע"כ [=על כן] טמנה א"ע [=את עצמה] תחת תנור בית החורף, ואז הי'נה] במלואת ובא עת לידתה ויען כי היתה אשה צעורה [צ"ל צעירה] מבכרת ועוד לא ניסתה באלה החבלים חבלי לידה וגם התביישה א"ע מהאורחים הנ"ל ע"כ לא נשמע קולה והגם כי היה לה יסורין וחבלי לידה לא נשמע מאתה שום קול צעקה ונהי אבל הה"ק מוה"ר [=הרב הקדוש מורנו הרב] זוסיא אמר לאחיו הה"ק. אחי! למה תחרש לעת הלזאת כי מקשה לילד יש פה אצלני, אחיו הה"ק שאל אותו מה תאמר? ועל מי יסובבו דבריך אלה? אמר לו הבעלת הבית היא מקשה לילד, מיד אמרו לה כי אל תבייש בכך כי בא עת לידתך ותשכב במיטתך [וכן עשתה] והם (האחים הקדושים) הי'ו] המיילדים, והאשה הולידה למזל טוב בן זכר והאחים הקדושים קשרו את טבור הילד והתנהגו אתה כמו מיילדת, והבוקר אורי והמה הלכו לדרכם [...].⁶⁴

בהמשך מסופר כי היולדת ביקשה מר' זושא ומר' אלימלך להישאר עד שבעלה ישוב, והם אמרו לה 'כי בעוד רגע ורגעים הבעל יבא לביתו בשלום' והלכו לדרכם. בטרם הלכו הזמינה אותם היולדת לברית המילה, הם הבטיחו לה שאכן יגיעו, והיא הקדימה וכיבדה אותם בתפקיד הסנדק והמוהל בברית המילה. לאחר מכן שב הבעל לביתו ושמח בבנו שנולד לו, מבלי ששאל כיצד ומי סייע בלידה. הבעל הזמין את המשפחה לברית המילה וכיבד את רב המקום בסנדקאות. בהמשך מסופר כי בהגיע הזמן

בקשו מאתה את הילד, להכניס בבשא"א [=בבריתו של אברהם אבינו], לא רצה היולדת ליתן את הילד, רק באופן! כי הב' אורחים אשר באו הנה המה הי'ו] הסנדק והמוהלים, אבי ואם היולדת תמחו על ככה ודברו אתה דברים שונים וחשבוה ח"ו לחסר דעת, אבל

64 דברים ערבים (לעיל הערה 30), יד ע"ב, סעיף ו.

כי דברו אתה ענינים אחרים ראו כי דעתה צלולה אשר על כן לא ידעו פשר הדבר, ושאלו להרב מרא דאתרא כי מה לעשות? אמר להם את כבודי! הגני מוחל, כי אם היולדת תרצה ככה יעשו רצונה [...].⁶⁵

וכך היה. האחים ר' זושא ור' אלימלך היו הסנדק והמוהל, הם אכלו מסעודת המצווה, בירכו את היולדת ובעלה והקדימו ללכת. אך הרב שרצה להבין את פשר הדבר שלח לקרוא אחריהם 'כי היולדת לא רצה לגלות דבר' וביקש לדעת מי הם. בתחילה גם הם 'לא רצו לגלות' אך לבסוף התרצו, גילו מי הם ונשארו עד סוף הסעודה 'ותרב השמחה לכל האנשים המסובים שמה. והאחים הקדושים הנ"ל פקדו זאת לסגולה כי בכל וואכנאכט יספרו לדור אחרון העובדא הלז וכי לסגולה תחשב'.

בניגוד לכל סיפורי הלידה שראינו עד כה ורבים אחרים, בסיפור זה מוקד ההתרחשות הוא בבית היולדת. הצדיק אינו מיילד את האישה מרחוק, באמצעות פעולה סמלית המתרחשת בזירה גברית. כאן מצוי הצדיק – הצדיקים, במקרה זה – בסמוך ליולדת. ר' זושא אינו נקרא על ידי גורם שלישי להושיע אלא מזהה בעצמו את מצבה של האישה ומעורר את אחיו, הפחות רגיש לסיטואציה העדינה, להושיט עזרה ליולדת. האחים ר' אלימלך ור' זושא דואגים ליולדת לתנאים הפיזיים (קוראים לאישה לשכב במיטתה), הרגשיים ('אל תבייש בכך') ומסייעים בפועל ללידה בכל שלביה 'כמו מילדת' עד לקשירת טבור הילד המסמנת את תום הלידה. נוכחותם של ר' זושא ור' אלימלך בשעת הלידה ממש, הגם שעניינה הראשוני הוא הארת דמותם וסיפור שבחיהם, מעניקה מקום בתרבות גם ללידה הממשית ובגינה גם ליולדת. היולדת היא המעניקה 'כיבודים' לקראת ברית המילה, בשונה מהמקובל. מעשה זה אכן מעורר תמיהה בהגיע הרגע, אך בהתנגשות בין כיבודיו של הבעל לבין אלו של האישה, מכריעה האישה. הבעל מוצג לאורך כל הסיפור כמנותק מעיקר ההתרחשות: תחילה בהיעדרו, לאחר מכן באי ידיעתו, ולבסוף גם בהכרעה בברית המילה. הרב, שכובד בסנדקאות על ידי הבעל, מחל על כבודו, אך אין זה ברור אם האב עצמו מחל על כבודו. בשלב מסוים הוא נשמת מן הסיפור ואינו שב אליו. מכל מקום, דומה כי אין זה מקרה שדווקא בסיפור יחידאי זה שבו וירת ההתרחשות היא חדר היולדת, באופן שהיולדת נוכחת בלידתה (ויש לזכור שעובדה טריוויאלית זו היא יוצאת דופן ביחס לשאר סיפורי הלידה), דווקא בסיפור זה זוכה היולדת לעמדת סובייקט. היא זוכה לבחור בעלי תפקידים – אמנם גברים, אמנם לברית המילה לבן הזכר שילדה, כלומר, הכול בתוך מסגרת פטריארכלית מסורתית, ובכל זאת – בחירתה מועדפת, והיא דוחקת בחירות אחרות. האישה, מחוסרת הכוח בדרך כלל, הופכת לשחקנית חשובה בשדה החברתי המדרגי, וזוכה במסורת זו לכוח מעצם העובדה שהיא הקובעת את יחסי הכוח בנוגע לטקס של ברית המילה. הווה אומר, הנכחת הלידה הממשית בשיח מנכיחה את האישה היולדת בסדר הציבורי.

ככל שניתן מנקודת מבט פמיניסטית להתבשם מסיפור זה במגבלותיו הנזכרות, עדיין ראוי לשאול כיצד יש לראות אותו במסגרת השיח הכללי. האם זהו יוצא מן הכלל המעיד על הכלל? האם הוא מעיד על מגמה חתרנית בתוך המכלול המצביע על ניכוס הלידה? דומה כי שתי האפשרויות נכונות, ואינן מוציאות זו את זו. מצד אחד, חריגותיו של הסיפור מחזקות את הרושם העולה משאר הסיפורים על אודות צדיקים מיילדים ויולדות נעדרות. מצד שני, עצם האפשרות לספר סיפור כזה בהקשר החברתי שבו סופר (וממשיך להיות מסופר כ'סגולה') פותחת פתח לקיומם של סיפורים נוספים, חותרת ערוץ נוסף בצד הזרם המרכזי. הסוגה הסיפורית מרכזית ביותר בהקשר זה, שכן זהו כלי ראשון במעלה להנכחת דמויות הנעדרות בדרך כלל מהשיח. מרכזיותו של הסיפור החסידי חשובה ביותר בהקשר זה, וארחיב על כך בהמשך.

ג. הצדיק המיילד באמצעות סיפור, האישה המיילדת את עצמה בסיפור המסורת הבאה, על צדיק שסייע למתקשה ללדת באמצעות סיפור מעשה, נראית במבט ראשון כדוגמה נוספת ללידה המנוכסת. להלן אציע אפשרויות קריאה בסיפור זה בניסיון לזהות קול מורכב ומפתיע העולה ממנו בנוגע ללידה הממשית והמטפורית גם יחד. מסורת זו נתונה בספר שבחי של ר' ישראל מרוז'ין תחת הכותרת: 'מקובל בידינו לספר מעשה זו למקשה לילד'. משמע, סיפורו החד-פעמי של ר' ישראל מרוז'ין שיובא להלן הופך לסגולה ללידה קלה, בדומה לסיפורם של ר' זושא ור' אלימלך.

פעם אחת נתוועדו באיזה מקום הרב הצדיק הרב מרדכי מטשארנאביל זי"ע [=זכרו יגן עלינו] והרב הצדיק הרב ישראל מרוז'ין זי"ע, ובא לפניכם בקשה מאשה מקשה לילד רחמנא ליצלן.

וכאשר הצדיקים הקדושים חלקו כבוד זה לזה, זה אומר שיעשה הוא את הפידיון עבור האשה וזה אומר שיעשה הצדיק האחר, עד שהרב הצדיק מרוז'ין פתח פי קדשו בסיפור מעשה:

מעשה שהיה בעיר רים [=רומא] אשר שם מושב ראשי הכומרים ובית תלמידי[ם], שמתלמידים שם חוקי הכומרים ונימוסיהם. והיה שם נקבה אחת בת נכר אשר שיח ושיג לה בספרי חקותיהם ומלומדת מאד. ותתקנא מאד בגדלות וממשלת הכומרים, ושמה עצות בנפשה והתחפשה בלבושים ושמלת גבר לבשה אשה, והתחברה לתלמידי הכומרים ונכנסה לבית אולפנא שלהם ולמדה נימוסיהם עד שעלתה במעלות על כל התלמידים. ובתוך כך מת הראש מהכומרים והחילו לחפש אחד מגדולי התלמידים לישוב בראש על מקומו, ומצאו את הנקבה הזאת, כסבורים שהיא זכר, ובחרו בה להתמנות לראש (פאפיש). אכן היא דרך אשה מנאפת אחזה והרתה לזנונים, וקרבו ימיה ללדת, ובתוך כך הגיע יום איד [=חג] גדול אשר היה החק להתקבץ ביום זה קהל גדול בתוך רחוב העיר וראש הכומרים דורש לפניכם מחוקות הגויים, והיא היה מוכרחת ללכת אל

מקום הקיבוץ ביום ה"ל. והיתה קרובה ללדת ובתוך הדברים שאמרה לפנייהם אחווה חבלי לידה ונפטר רחמה והמליטה עובר. ונעשה רעש גדול בין ההמון הרב. ומאז עשו תקנה ביניהם אשר בעת יתמנו ראש הכומרים צריך בדיקה תחלה אם זכר הוא או נקבה. וכשסיים את המעשה ה"ל קרא מזל טוב מזל טוב, ואמר לבעל האשה המקשית לך לביתך כי אשתך המליטה זכר. אחר כך אמר הרב הצדיק הרב מרדכי מטשארנאביל להרב הצדיק מרוזין: לפלא בעיני לעשות פדיון עם סיפור מעשה [...].⁶⁶

בהמשך אומר ר' מרדכי מטשארנאביל, המניח כי מצוקת היולדת מעידה על חטא, כי הוא היה מסייע לה באמצעות תפילה מיסטית שמטרתה לגאול את נשמת החוטא (היולדת? בן זוגה?). לעומת זאת טוען ר' ישראל מרוזין כי כוחו של סיפור המעשה בפשטותו ובמהירות פעולתו. דחיית התפילה היא במקרה זה גם דחיית התפיסה שקושי הלידה הוא עונש על חטא. במסורת זו, בדומה לרבות אחרות, ממוקמת ההתרחשות המרכזית במרחק רב ממיטת היולדת ומביתה, בזירה גברית לחלוטין. השבת המבט אל חדר משכבה של היולדת מתאפשרת רק כאשר יש 'תוצר': בן זכר. ועם זאת, בסיפור הפנימי נוכחת יולדת ומתוארת לידה דרמטית. סיפור זה זוקק ניתוח מגדרי לעצמו, שכן המגדר נעוץ בלבו: אישה שמתחפשת לגבר בשל רצונה לזכות בידע ובכוח שאין באפשרותה להשיג כאישה, והסרת המסווה מעל פניה ברגע הלידה, הרגע שבו גם אפיפיורית בתחפושת חוזרת להיות מזוהה כאישה. מהו הקשר בין סיפור המעשה על לידת האפיפיורית לזירוהו הלידה לשמה נקרא ר' ישראל מרוזין?⁶⁷

בשימוש בסיפור מתרבות זרה יש אתגר כפול לצדיק החסידי. עצם השימוש בסיפור במקום תפילה הוא הכללת פעילות אנושית ניטרלית בתחומי הקדושה, כלומר, 'העלאת ניצוצות',⁶⁸ שעניינה זיהוי יסוד רוחני, אלוהי ונעלה, בתוך מציאות נמוכה ושפלה והעלאת יסוד זה. מרכיב

66 ראובן זק, כנסת ישראל, ורשה תרס"ו, יס ע"א-ע"ב. מופיע גם אצל מתתיהו צבי סלודובניק, מעשה הגדולים החדש, ורשה תרפ"ו, לג ע"א-ע"ב, בשינויים קלים, וכן אצל מרדכי בן יחזקאל, ספר המעשיות, תל אביב תשכ"ח, ד, עמ' 431-436, מעובד ומורחב. על מעשה זה ראו בהרחבה מאמרי, T. Kauffman, 'Two Tzaddikim, Two Women in Labor, and One Salvation: Reading Gender in a Hasidic Story', *Jewish Quarterly Review* 101,3 (summer 2011), pp. 420-438. להלן אציע רק את עיקרי הדברים החשובים לצורך הדיון.

67 ראו הצעתה של ר' דביר גולדברג, הצדיק החסידי וארמון הליוות: עיון בסיפורי מעשיות מפי צדיקים, תל אביב תשס"ג, עמ' 142-147. לדיון בהצעה זו ראו קריפמן, שם.

68 על העלאת ניצוצות בקבלת האר"י ראו ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 106-112; L. Jacobs, 'The Uplifting of Sparks in Later Jewish Mysticism', A. Green (ed.), *Jewish Spirituality II: From the Sixteenth-Century Revival to the Present* (World Spirituality, 14), London 1987, pp. 99-126. 'מליקוטי אפרים פאנצירי': דרשת האר"י בירושלים וכוונות האכילה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (קבלת האר"י; תשנ"ב), עמ' 216-230, והפנייתיה שם; על ניצוצות קדושים אצל הבעש"ט ראו קריפמן (לעיל הערה 48), עמ' 121-127, וראו שם סקירת המחקר בנוגע לניצוצות קדושים בחסידות.

נוסף הוא שימוש בסיפור ממקור לא יהודי,⁶⁹ סיפור שמנקודת מבט יהודית נורמטיבית מצוי במישור נמוך עוד יותר, ועל כן העלאת ניצוצות ממנו היא אתגר חשוב יותר בדרך לגאולת הניצוצות כולם.

מהם הניצוצות הטמונים בסיפור זה? ניתן להציע כי הסיפור עניינו חסד בהופעתו הקיצונית ביותר, במובנה של ספירת החסד כשפע חסר גבולות. זהו סיפור ששובר את גבולות המגדר (אישה מתחפשת לגבר), הגבולות ההיררכיים (אישה מגיעה לתפקיד הכי גבוה במדרג הדתי), הגבול בין פנים וחץ (לידה בפרהסיה), גבולות הנורמה החברתית-מוסרית (אישה מנאפת), והגבול שבין קודש לחול (ויהי האישה המנאפת במהלך הלידה בעיצומו של החג הקדוש ביותר). זהו סיפור על פריצת גבולות, סיפור ללא דין. פריצת גבולות זו מצטברת ומתגברת עד לשיא הסיפור: לידה חלקה וקלה, כעין היעדר דין שמאפשר לידה שכולה חסד,⁷⁰ ללא קושי, כמעט באקראי. כאשר מספר ר' ישראל מרוז'ין סיפור שעניינו חסד במובנו הקיצוני ביותר, הוא מנכיח את מידת החסד באופן מוגבר באמצעות העלאת ניצוצות החסד המצויים בסיפור הור. כך מתגבר כוח החסד על הדין ומתאפשרת הלידה, וכך 'מרוז'ין' המספר גאולה לאישה ולסיפור הנוכרי כאחד.

אפשרות פרשנית אחרת נסמכת על זיהוי הסיפור הפנימי עם נרטיב זוהרי הממוקד ביחסי הספירות: בראשית הזוהר מופיע תיאור של ספירת מלכות, הספירה התחתונה ביותר הנתפסת בדרך כלל כישות נקבית, כאשר היא מתחפשת לזכר. הזוהר מבאר את הפסוק 'שֶׁלֶשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יִרְאֶה כָּל־יְכוֹנָדָי אֶת־פְּנֵי הָאֵדֶן ה' (שם' לד 23) בתארו את ספירת מלכות המתקשטת בקישוטים זכריים, הופכת ל'אדון', ומקבלת את כל ישראל העולים לרגל.⁷¹ גם במקומות אחרים

69 הסיפור מבוסס על מסורת נוצרית, שנפוצה כבר בימי הביניים, ונרשם בגרמנית לראשונה בשנת 1480. מאוחר יותר היה הסיפור מפורסם בין הגרמנים הפרוטסטנטים כראיה לירידתה של הנצרות הקתולית. ראו הפניותיו של בן יחזקאל (לעיל הערה 66), עמ' 444.

70 אחת הדרמות המרכזיות במחשבה הקבלית והחסידית כרוכה ביחסי ספירת הדין וספירת החסד. החסד לבדו חסר גבולות והרסני, הדין לבדו מגביל, עוצר ומשתק. המתקת הדין על ידי החסד היא המצב המאוזן המיוחל, שבו השפע זורם לעולם במידה הראויה. על יחסי דין וחסד ראו, למשל, י' תשבי, משנת הזוהר, ירושלים תש"ט, א, עמ' רסה-רע. אישה המתקשה ללדת שרויה תחת כוח הדין העוצר את החיים ברחמה ומאיים במוות עליה ועל העובר. הצדיק המסייע למתקשה ללדת מטרנו אפוא, על פי תפיסה מיסטית זו, להמתיק את הדינים או להסיטם, ליצור איוון מחודש בין הכוחות הפועלים על האישה.

71 ראו זוהר, א, ב ע"א: 'אמא אוזיפת לברתא מאנהא וקשיטא לה בקישוטהא. ואימתי קשיטא לה בקישוטהא כדקא חזי. בשעתא דאתחזון קמא כל דכורא דכתיב אל פני האדון ה' (שם' כג 17) ודא אקרי אדון כד"א הנה ארון הברית אדון כל הארץ (יהו' ג 11). כדין נפקת ה' ואעילת י' ואתקשיטת במאני דכורא לקבליהון דכל דכר בישראל' (זהאם [בינה] משאילה לבתה [מלכות] את בגדיה ומקשטת אותה בקישוטיה. ואימתי מקשטת אותה בקישוטיה כראוי? בשעה שנראים לפניה כל זכר, כמו שכתוב "אל פני האדון ה'", וזה נקרא אדון, כמו שאתה אומר "הנה ארון הברית אדון כל הארץ", שאז יוצאת ה' ונכנסת י', ומתקשטת בבגדי זכר כנגד כל זכר בישראל'). וראו על כך אצל א' וולפסון, 'מין ומינות בחקר הקבלה', קבלה ו (תשס"א), עמ' 233.

בזוהר יש דינמיות מגדרית באשר לספירת מלכות, והמפתיע הוא שכאשר ספירת מלכות עומדת בדין על העולם היא נתפסת כנקבה מעוברת (עיבור מזוהה עם דין, סתימות, שפע שאינו ניגר), ואילו כאשר היא מזמנת ברכות לעולם היא נתפסת כזכר המשפיע חסד, והלידה עצמה שבאה בעקבות העיבור נתפסת כפונקציה זכרית.⁷²

בהנחה שהדגם הספירתי הדינמי מצוי בתודעתו של ר' ישראל מרוז'ין, יש יסוד סביר להניח שהוא מזוהה בסיפור על דמות נקבית המתחפשת לזכר ומקבלת את פני העולים לרגל בחג – עלילת הסיפור הנוצרי – ניצוץ קדוש של הדגם הקבלי המוכר עטוף בתחפושת, 'קליפה' בלשון המיסטית. בספרו את הסיפור הוא מכון להעלאת ניצוץ זה ובמקביל לסיוע בלידה. זאת משום שהגרעין הסיפורי (על ספירת מלכות) שעטוף בסיפור הפנימי (על האפיפיורית), הוא הדרמה של האישה היולדת: עיבור (=דין) שמוביל ללידה (=חסד), ואכן רגע העמידה של ספירת מלכות/ האפיפיורית בלבוש זכרי מול הקהל הוא גם רגע הלידה. הפיצול המנוגד שקיים בנרטיב הנוצרי, בין אישה יולדת לבין אפיפיור המברך את עדתו ביום חג, מתאחד בנרטיב המגדרי של ר' ישראל מרוז'ין: שפע הברכות שמזמנת ספירת מלכות לעולם מסומל בשינוי המגדרי ומתבטא בפתיחת רחמה של האישה המתקשה ללדת.

זאת ועוד, קריאה פמיניסטית של הסיפור יכולה להשתמש בהעלאת ניצוצות כבמתודולוגיה פרשנית: הפניית מבט מחודש אל עולם פטריארכלי ואל טקסט פטריארכלי וניסיון להצביע על ניצוצות שניתן להעלותם ולהעלות באמצעותם את הטקסט ואת המציאות כאחד. קריאה חתרנית בסיפור החסידי, מעבר להיותה מהלך מתנגד, היא ביסודה קריאה מתקנת.⁷³ אין פירוש הדבר לקרוא אל תוך הסיפור את מה שאין בו, כי אם להאיר מתוכו יסודות קיימים. וכפי שכתבה אורלי לובין הקריאה החתרנית, הנשענת לעולם על חומרי הטקסט עצמו, 'חושפת את האופן, שבו הטקסט אף פעם אינו שלם, סגור ונטול סדקים, ואת האופן שבו הטקסט מכיל תמיד את מה שהודר ממנו'.⁷⁴

קריאה מתקנת תראה בסיפור הפנימי סיפור על אישה שיולדת ומיילדת את עצמה. אישה שאנטומיה עבודה אינה גורל, אשר פורצת למרחב הסגור בפני נשים ומצליחה להגיע לפסגת הפירמידה, פסגת שאיפותיה, תוך קריאת תיגר על גבולות המגדר.⁷⁵ הסיפור אינו רק סופו

72 ראו, לדוגמה, זוהר, א, רלב ע"א. וראו הדיון על לידה והחלפת המגדר בספרו של ד' אברמס, הגוף האלוהי הנשי בקבלה: עיון בצורות של אהבה גופנית ומיניות נשית של האלוהות, ירושלים תשס"ה, עמ' 92–105. על המגדר הכפול של ספירת מלכות ושל ספירת בינה ראו ב' רואי, 'נשים ונשיות: דימויים מספרות הקבלה', מ' שילה (עורכת), להיות אשה יהודיה, דברי הכנס הבינלאומי השני: אשה ויהדות, ירושלים תשס"א, עמ' 131–155. על הלידה כזכרית ראו גם וולפסון (לעיל הערה 71), עמ' 232, 237; הנ"ל (לעיל הערה 2), עמ' 98.

73 על תאוריות קריאה פמיניסטיות ראו, למשל, א' לובין, אשה קוראת אשה, חיפה תשס"ג, עמ' 66–80.

74 שם, עמ' 78–79.

75 גם אם – כפי שסביר להניח – ר' ישראל מרוז'ין וקהילת מספרי הסיפור ושומעיו לא ראו באור חיובי את הסיפור 'כשלעצמו', על שלל מרכיביו ובכללם עניין זה של אישה המתחזה לאיש חזקה עקב

העגום מנקודת מבטה של האפיפיורית (או שמא רק מנקודת מבטה של ההגמוניה הנוצרית הגברית), אלא המהלך כולו. בתפיסה החסידית, שלפיה דיבור יוצר מציאות,⁷⁶ טווה המהלך הסיפורי מציאות חיים ממשית ושלמה: סיפורה של האפיפיורית הוא סיפור על אישה שיצרה את סיפור חייה כנגד כל הסיכויים, כנגד כל הגבולות והמגבלות. רובד זה של הסיפור מתלכד עם הרובד הספירתי במובן זה שגם את הדינמיות המגדרית של ספירת מלכות המהדהדת בסיפור ניתן לקרוא קריאה מתקנת: היהפכותה של נקבה לזכר ולהפך מציבה סימן שאלה על החלוקה המגדרית בכללה. מה משמעות היות זכר או נקבה, אם הדיכוטומיה הזו גזילה ובת שינוי? כלומר, ניתן לקרוא את הסיפור הפנימי הן במישור ההתרחשויות החיצוניות שבו הן במישור של הסמליות הספיריתית כסיפור שעניינו ערעור על גבולות המגדר, טשטוש הדיכוטומיה, או לפחות הצבת סימן שאלה על המוחלטות של המיקומים והתפקידים המגדריים.⁷⁷

זאת ועוד, ניתן לומר שסיפורו של ר' ישראל מרוז'ין מעמיד את לידתה של האישה המתקשה ללדת באור עצמתי וכאילו מחזיר לה את כוחה שנוכס. לידת האפיפיורית כמכריזה: זוהי הלידה האמתית, הממשית, אירוע מכונן שצריך להיות בפרהסיה, אירוע דתי, אירוע שיש בו ערבוב של הזכרי והנקבי, אירוע שיא. במובן זה ניתן לקרוא את סיפורנו במקום כסיפור פטריארכלי המנכס את הלידה, כסיפור שמדובב את הלידה המושקת על פי רוב בתרבות, כסיפור שמשיב ללידה את עצמתה המיתית, החד-פעמית, המופלאה, הראויה להתרחש כמותת לעין כול, כיום חג. כל לידה צריכה לשחזר כביכול את לידת האפיפיורית מבחינת העצמה שבה. רק אפיפיורית בתחפושת יכולה להפיק מעמד שכזה לידה, ורק סיפור חסידי בתחפושת יכול לייחס ערכיות שכזו ללידה.

בסכומי של דבר מתברר כי ניתן מצד אחד להתבונן במסורת זו על ר' ישראל מרוז'ין כטקסט נוסף אשר מחזק את הגבולות המגדריים (הצדיקים והבעל לעומת היולדת), ומשקף את המציאות הפטריארכלית המדרגית שדבר לא נשתנה בה – כטענת עדה רפפורט-אלברט כנגד הוורודצקי. בה בעת, מצד שני, מבטאת מסורת זו מגמה של טשטוש גבולות המגדר (אישה מתחפשת לגבר

כך להשכלה, מעמד, יוקרה, קדושה וכו', אי אפשר להתעלם מהאפשרות הממשית שמציב סיפור זה, מעצם התיאור הראלי של אישה שכך נהגה, ולו נוכרייה. אפשרות זו גלומה בסיפור כבר עבור שומעיו ושומעותיו בשלביו הראשונים של התרחמותו, ודאי שהיא נישאת עם הסיפור הלאה, לדורות מאוחרים יותר ולקהילות שומעים ושומעות מגוונות יותר. ראוי להזכיר בהקשר זה את סיפורו של י' בשבים זינגר, 'ינטל, בחור הישיבה', ה'נל', 'ינטל, בחור הישיבה וסיפורים אחרים, ש' צוקר (מתרגם), תל אביב תשנ"א.

76 על תפיסת השפה בחסידות ראו, לדוגמה, ר' אליאור, חירות על הלוחות: המחשבה החסידית, מקורותיה המיסטיים ויסודותיה הקבליים, תל אביב תש"ס, עמ' 60–83. על שינוי צירופי אותיות כפעילות המשפיעה בעולם, ועל מקורותיה של טכניקה זו בקבלה ראו: M. Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New Haven, CT 2002, pp. 265–269, 352–389. על האקזיסטנציאליזם הלשוני בחסידות ראו קויפמן (לעיל הערה 48), עמ' 149–160.

77 כיוון כזה נוקטת, למשל, ר' קרא-איונוב קניאל, 'חוה, איילה ונחש: עלילות אחרית וראשית, מיתוס ומגדר', קבלה כא (תש"ע), עמ' 255–310, בעיקר עמ' 276–279, 305–310.

וכו') ושטוש המדרג (אישה אפיפירית, איש/ה יולד/ת בפרהסיה וכו'). סיפור מורכב זה מציג בפנינו תמונה מסורתית-פטריארכלית לעילא, ובו בזמן מציג אפיק מנוגד וחתרני לעילא.

ד. הולדת הגיבורה

בנקודה זו ברצוני לנטוש את הדוגמות הפרטיות ולצאת לטיעון רחב יותר. דומני כי במגוון רחב ביותר של סיפורים חסידיים יש ביטוי לתנועה דו-כיוונית, כזו המכוננת מחדש את המדרג ובר-זמנית חותרת תחתיו. מנקודת מבט זו של שאלת המדרג והגבולות, ניתן לזהות שתי מגמות מנוגדות בחקר הסיפור החסידי. יואב אלשטיין טוען כי הסיפור החסידי הוא ביסודו סיפור בעל מגמה 'אקסטטיבית', דהיינו, מגמה על-מוסרית ובלתי סודרת חברה, זאת בניגוד לסיפורי יראים שעניינם 'שובו של עולם', סיפורים סודרי חברה בעלי מגמה אתית.⁷⁸ סיפורים בעלי מגמה אתית יעסקו בגיבור מורם מעם שאי אפשר לחקותו ויתמקדו בערכים נורמטיביים, ואילו סיפורים בעלי מגמה אקסטטיבית יעסקו בגיבור מסוג אחר, שהתנהגותו מפתיעה ומבטאת 'היחלצות מתנאי העולם' וחיגה מהגבולות הנורמטיביים, בד בבד עם פשטות וספונטניות דתית. עמדה זו מנוגדת לדגש ששמים יוסף דן וגדליה נגאל על מרכזיותו של הצדיק החסידי בסיפורים החסידיים,⁷⁹ אשר מטרתם העיקרית – לשיטתם – היא לכונן את דמותו כגיבור.⁸⁰ במובן זה, תואמים סיפורים אלו מגמה אתית ולא אקסטטיבית. אמנם הצדיק החסידי שונה בערכיו ובדרכיו מדמות הלמדן, לדוגמה, אך במסגרת החברה החסידית וערכיה יתפקדו סיפורי שבחי הצדיקים כסיפורים סודרי חברה ומכונני מדרג.

דומני שנכון יותר יהיה לומר כי שתי המגמות קיימות כאחת במגוון מסורות סיפוריות. הדפוס הסיפורי הרווח המכיל גיבור עילי (=הצדיק) בצד גיבור נחות,⁸¹ פועל בשני כיוונים מנוגדים בעת ובעונה אחת: הוא מכונן את המדרג בין הצדיק לבין שאר בני האדם ובכללם הגיבור השני של הסיפור, והוא מטשטש מדרג זה באמצעות השוואת הגיבור השני לצדיק בממד העומק הסמוי של המציאות.⁸²

78 זאת בעקבות הבחנתו של וובר בין דתות סודרות חברה לבין דתות שאינן סודרות חברה. ראו אצל י' אלשטיין, האקסטאזה והסיפור החסידי, תל אביב תשנ"ח, עמ' 17, 32–36, 108.

79 י' דן, הגובילה החסידית, ירושלים תשכ"ו, עמ' 13–14; הנ"ל, הסיפור החסידי, ירושלים 1957, עמ' 17–24; ג' נגאל, הסיפורת החסידית: תולדותיה ונושאה, ירושלים 1981, עמ' 10. וראו ביקורתו של אלשטיין על דן ונגאל, שם, עמ' 22–31.

80 יש לסייג ולומר כי מדובר בסיפורים על אודות צדיקים, שהם רוב סיפורי החסידים שיש בנמצא. בצדם יש אוסף רחב דיו של סיפורים שסיפרו צדיקים ושאינם עוסקים בדמות של צדיק זה או אחר. לדוגמה, סיפורי ר' נחמן מברסלב, וכן קובצי סיפורים מוכרים פחות, של ר' לוי יצחק מברדיטשב, ר' ישראל מרוז'ין, ר' שמחה בונם מפשיטא ואחרים. ראו ר' דביר-גולדברג (לעיל הערה 67), עמ' 10–18.

81 ראו לדוגמה, קבוצת הסיפורים המופיעה אצל י' אלשטיין, 'מורפולוגיה וסמליות של קבוצת "יש קונה עולמו בשעה אחת" בסיפורת החסידית', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי-ישראלי (סיון תש"ן), עמ' 18–45.

82 בצד המתח הקיים בין שני גיבורים אלו, מצביע אלשטיין על העובדה שהם מקיימים ביניהם 'קשר

בנקודה זו יש לומר שאף שאין סיפורים על 'הולדת הגיבורה', סיפורים רבים בכל זאת מיילדים גיבורות שלולי המסורות המנכיחות אותן לא היינו שומעים עליהן. גם אם דמות נשית מסוימת זכתה לתיעוד במסורת החסידיית משום שהיא אחות של- ואשתו של-, וגם אם היא 'סתם' אשת שוליים שעשתה מעשה שמועלה על נס, לנשים יש נוכחות יחסית בסיפורים, ודאי יותר מאשר בדרשות.⁸³ כך, לדוגמה, בנוגע לאשת המגיד ממזריטש, שמסורת מעניינת מתארת את ליל טבילתה, הלילה שבו הרתה את בנה, ר' אברהם המלאך:

כי פ"א [=פעם אחת] קרה לאמו [של ר' אברהם המלאך] ליל טבילה והה"מ [והרב המגיד] אז הי' [ה] בעוני גדול ולא הי' [ה] בידו פ"א ליתן על שכר המרחץ. ואז הי' [ה] בימי החורף. ונתאחזה עד כמה שעות בלילה עד שהשיגה איזה אגורות כסף לשלם שכר מרחץ. וכאשר יצאה מביתה ללכת אל בית המרחץ. והנה רוח סערה התחולל. ורוח חזק נשא את השלג הגדול וכסה את כל פני הארץ [...]. היא תעה מן הדרך והלכה כמה שעות בלילה. תועה וסובבת. עד שביגיעה רבה הגיעה על בית הטבילה ודפקה על הדלת לפתוח לה. והבלן כבר הי' [ה] ישן וכשמעו אשה אחת דופקת באישון לילה. חרה אפו בה כי לא ידע מי היא והרים קולו בחרופין וגדופים ויצעק בקול מי היא המרשעת הזאת אשר לא הי' [ה] לה פנאי לבוא לטבילה עד העת הזאת כמה שעות אחר חצות הלילה והיא עמדה תחת הדלת בכה תבכה בלילה. והקרח הנורא תשבר את כל עצמותי' [ה]. והנה פתאום נשמע קול פעמונים ונחרת סוסים. ממרכבה כבודה אשר נסעה ובאה אל בית המרחץ וד' נשים ירדו מהמרכבה וידפקו על הדלת וכשמוע הבלן את קולם ויקם בוריוות והדליק את הנר כי ידע מהם שהם מהגבירות ועשירי ארץ מן החורים אשר ישבו בהכפר הסמוך. וחיש מהר הסיק את הקומקום והחם להם חמין כפי הצורך וגם אשת הה"מ נכנסה בתוכם. והנשים הנ"ל נתנו לו להכין גם עבודה אמבטי בחמין והם ישלמו בעדה וכך גמרו טבילתם. ויצאו כולם והנשים הנ"ל ישבו על המרכבה וקראו גם את אשת המגיד שתשב עמהם [...]. תדע כי המה הי' [ה] האמהות הקדושות שרה רבקה רחל ולא ומליל טבילה הזאת נולד בני אברהם המלאך.⁸⁴

של 'עוצמה' (שם, עמ' 29): הגיבור הנחות זקוק לצדיק לשם חשיפתו, וחשיפה זו מצדה מחזקת את סמכותו של הצדיק. אלשטיין קובע כי תופעה זו ייחודית לסיפור החסידי. אך כאשר הוא עומד על משמעותו של ייחוד זה הוא מדגיש את העובדה שלסיפור החסידי אופייני היסוד האקסטטי, כאשר הוא מציע דגם של סטייה מהנורמה לעבר נורמת על (שם, עמ' 31). בהקשר זה מתמקד אלשטיין אך ורק בגיבור הנחות ומתעלם מנוכחותו החשובה לא פחות של הצדיק, שבנוגע אליו מעביר הסיפור מסר נורמטיבי, להבנתי. בנושא זה ראו בהרחבה: T. Kauffman, 'The Hasidic Story: A Call for Narrative Religiosity', *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* (forthcoming) 83 ראו על כך, לדוגמה, ר' דביר-גולדברג, 'הבעש"ט ומחברתו הטהורה': היחס לנשים בסיפורת החסידי, מסכת ג (תשס"ה), עמ' 45-66. וראו לעיל הערות 37, 61.

84 ראובן בן צבי דוד זק, כרם ישראל, לובלין תר"ץ, פרק ט, יא ע"ב.

מסורת זו ייחודית מעצם ההתייחסות לטבילת אישה ולא לטבילת גבר. בנוסף לכך, יש בה ייחוס מסירות נפש לאישה, וזהו אחוות נשים וזיקה כמו שושלתית של אימהות נשית: ארבע האימהות המסייעות לאמו של ר' אברהם המלאך. בהשוואה למסורות שנוכרו לעיל, יש כאן התלכדות מעניינת של טבילה, מסירות נפש, והולדת הצדיק – סביב דמות נשית.⁸⁵ אמנם היא אשתו של- ואמו של-, אך בסיפורנו היא גם סובייקט נוכח, היא אישה המתנהגת בצדיקות מופלגת וכמעט מוסרת את נפשה על מצווה, ומעשה זה הוא המוליד נשמה קדושה בליל הזיווג. מאחר שמדובר באמו של הצדיק ולא באביו, והולדת הנשמה בזיווג אינה סותרת או מחליפה בהכרח את הלידה הקונקרטיית.⁸⁶ ניתן להציע כי פעולה זו עשויה להשלים את הלידה הממשית או אף להעצימה. במובן מסוים, בטבילתה (ובהסתכנותה למענה) מיילדת אשת המגיד אף את עצמה מחדש כאם, בדומה לארבע האימהות: הללו אימהות האומה, היא אם הצדיק. הן מסייעות לה לממש את ייעודה כאם בהשתתפות עמה בטבילה. בניגוד לרוב סיפורי הולדת הצדיקים שבהם הנשים נעדרות או שוליות, בסיפור זה הגבר היחיד שנוכח דמות שוליים, אדם קשה ואכזרי שאינו רואה נכוחה את המציאות: את אשת המגיד הוא חשב לאישה פשוטה ועלובה 'לא ידע מי היא', ואת ארבע האימהות ויהיה עם כפריות עשירות. אם בתחילת הסיפור ידו על העליונה בהיותו בעל הסמכות בתחום בית הטבילה ומי שיכול לפתוח ולסגור, לצעוק ולהשפיל, בהמשך זוכה אשת המגיד המושפלת לכבוד מצדו, אגב הכבוד שהעניק לנשים ה'כפריות'. אמנם שני גברים נוספים נוכחים ברקע הסיפור – המגיד, שסיפור זה מובא במסורת החסידית מפיו,⁸⁷ ובנו, ר' אברהם המלאך, שבמובן מסוים זהו סיפור הולדתו, אף שמאפייני הסיפור שונים מהותית מדפוס סיפורי הולדת הצדיקים שתואר לעיל. מכל מקום, נוכחותו מאצילה על הסיפור בהיות גיבורת הסיפור חסרת השם 'אמו', ובהיכרותם של השומעים את דמותו משלל מסורות על אודותיו.

בצד אמו של ר' אברהם המלאך וזכה גם אשתו למקום של כבוד במסורת החסידית. מסופר שעמדה בחלומה בפני בית דין של מעלה, נאבקה על חיי בעלה והצליחה להאריכם בשנים עשרה שנה.⁸⁸ ועוד מסופר שהמגיד, חותנה, התגלה לה בחלומותיה לאחר מותו והדריך אותה בעניינים שונים. כן מתואר כיצד זכתה לכבוד גדול על ידי החסידים לאחר מות ר' אברהם המלאך, וכיצד נאספו אליה לסעודה שלישית בשבת שלאחר ימי האבל. בזמן הסעודה מתגלה לה גם ר' אברהם ומבקש ממנה מחילה על כך שנהג עמה בפרישות יתירה ומבקש ממנה שלא להינשא בשנית. אף כאן, גדולת האישה המתוארת במסורת זו אינה סותרת או ממעטת מגדולתו של אישה, ר' אברהם המלאך.

85 וריאציה על סיפור זה בנוגע לליל עיבורו של ר' מאיר מפרמישלאן מפגישה את אמו בדרכה לטבילה עם אברהם ושרה. ראו ישראל דוד הלוי ז"ס, מעשיות מהגדולים והצדיקים, ורשה תרפ"ד, עמ' 31.

86 וראו לעיל סעיף ב בעניין 'יחון הלידה': הורדת נשמה קדושה בזיווג על ידי כוונותיה של האם.

87 הסיפור מובא כתוכחה כלפי אשתו השנייה שרצתה אף היא בן ממנו...

88 שבחי הבעש"ט (לעיל הערה 15), עמ' 142–147.

בחברה שבה לסיפורים יש מקום כה מרכזי כפרקטיקה מקודשת,⁸⁹ אין לפטור את 'הולדת' של נשים במסגרת הנרטיב כעובדה חסרת ערך. חשיבותם המופלגת של הסיפורים מעידה על היפוך מדרגי, על כך ש'דיבורי שוליים' ממוקמים במרכז השיח הנורמטיבי החסידי; נוכחותם של אנשי שוליים, ובכללן גיבורות שונות, בסיפור החסידי מרמזת על המגמה הכפולה שעליה הצבעתי לעיל: כינון המדרג הדתי, החברתי, המגדרי, בצד חתירה מתמדת תחתיו.

סיכום

כאמור לעיל, קשה שלא לראות כיצד הטענה הכללית במחקר בנוגע למגוון האופנים שבהם מנוכסת הלידה בתרבות מתממשת בהגות ובמסורת החסידית. כן קשה שלא לראות בתופעה זו רכיב נוסף בתמונה שמשרטטת עדה רפפורט-אלברט בנוגע לפטריארכליות שאפיינה את החברה החסידית. ואף על פי כן, בתוך התמונה השלמה כביכול מתהווים סדקים שבעדם אפשר לזהות אישה יולדת באופן ממש, אישה יולדת את עצמה באופן מטפורי, אישה נולדת בסיפור, ולידה הזוכה להנכחה בתרבות.

מה מקורם של סדקים אלו? איזו תנועה תת קרקעית מחוללת אותם? ראשית, מוצאם בעובדה הטריוויאלית שהמציאות מורכבת יותר מכל מבנה שהוכן בעבורה; התרבות תמיד מקיימת, בצד מגמות דומיננטיות, מגמות פריפריאליות, חד-פעמיות, סמויות ואחרות; סקסטים תמיד מכילים, כפי שטוענת אורלי לובין, את מה שהודר מהם.⁹⁰

שנית, סדקים אלו מקורם בחומרים המסוימים שבהם עסקנו, קרי, בספרות החסידית. ההוויה החסידית (לפחות בראשיתה ובכל אחת מהצמתים המהפכניים שבה, בנקודות השבר שבין רב ותלמיד) קוראת לדתיות ממוסדת – מסורתית, הלכתית – אך כזו שבוחנת את עצמה ללא הרף, מאתגרת את עצמה, יוצאת כנגד עצמה. היא מבקשת מתח רוחני, שלא כל אדם יכול לעמוד בו. זוהי דתיות ממוסדת שיוצרת בעצמה ועבור עצמה סדקים ורווחים שבתוכם יכול לצמוח, בין השאר, יחס מגדרי אחר מזה המכונן על ידי הממסד. דוגמה רבת-משמעות לכך ראינו בנוגע למקומם של הסיפורים במסורת החסידית. אחת הסיבות למרכזיותן של מסורות סיפוריות היא העובדה שהן מעידות על דתיות ספונטנית, חד-פעמית ולא ממוסדת. הסתתה של סוגה ספרותית שולית זו למרכז הבמה השפיעה על מיקומם של שחקנים שונים: מסורות אלו מפנימות אל תוך השיח המרכזי אנשי שוליים ונשות שוליים, בצד עולמות תוכן וערך שאינם שכיחים ביותר.

שלישית, ההרמנויטיקה הקבלית-חסידית מונעת כל אפשרות ליצירת תמונה מושגית קוהרנטית ונטולת קווי שבר, פערים, סתירות והיפוכים. הדרשות והמסורות החסידיות לשות

89 ראו על כך לדוגמה אצל דן הנובילה החסידית (לעיל הערה 79), עמ' 11–13; הנ"ל, הסיפור החסידי (לעיל הערה 79), עמ' 40. עוד ראו קויפמן (לעיל הערה 82).

90 לעיל הערה 74.

את חומרי הגלם הראליים והטקסטואליים ליצירת פרשנות מקורית ורב־גונית, ומעודדות צירופי אותיות חדשים לחשיפת פנים נוספות בתוך שלל האפשרויות האין־סופיות שבממשות. במסגרת שפע הכלים הפרשניים, הצעתי היא לראות גם במתודה של העלאת ניצוצות אמצעי הרמנויטי פוליטי שיש להפנות כלפי הספרות החסידית על מנת לזהות סדקים במבנה הפטריארכלי ולהרחיבם. הספרות החסידית קוראת להעלות ניצוצות, וכל שנותר הוא להפעיל מתודה זו בריבוי קריאות חתרניות בתוך תרבות זו עצמה.

וייתכן שגורם נוסף, רביעי, יכול להצטרף לתמונה הסדוקה. גורם זה הוא הלידה עצמה. בצד מגוון הדרכים הקיימות לניכוס הלידה, יש בה בלידה גרעין עיקש שאינו ניתן לניכוס. גרעין זה הוא היות הלידה הממשית מקור של חיים והתחדשות, ותפקודה של הלידה כמטפורה להתחדשות תמידית. מטפורה זו, הגם שביסודה היא אסטרטגיה של ניכוס הלידה הקונקרטית, נחוצה ונוכחת בתמונת עולם דתית שבה יש הכרה באלוהות אימננטית, ועיסוק בתנועה באזור הגבול שבין הוהיות: דבקות והיבלעות באלוהות והיפרדות/היוולדות מתוכה. בתפיסה האימננטית הבעש"טנית יש פוטנציאל לשבירה מוחלטת של הגבולות במציאות והתכת המרחב והזמן לאחד, באופן שמאפשר לכל אדם בכל רגע נתון להיוולד מחדש מתוך האלוהות/האין/סוף אל מצב קיום שטרם היה כמותו. דומני כי נכון יהיה לייחס לבעש"ט, 'בן המיילדת', שאיפה ליצירת חיים של לידה/היוולדות מתמדת תוך כינון פרקטיקות שעניינן הנכחה חוזרת ונשנית של תודעה אימננטית החותרת תחת המדרג המגדרי כמו תחת כל המדרגים וכל הקטגוריות. אם אכן כך הדבר, יוצא שמטפורת הלידה מתפקדת גם כגורם שעשוי לקעקע כל מבנה פטריארכלי יציב – שבמסגרתו, בין השאר, מנוכסת הלידה.