

'היא הוא והוא היא' – שייכות ושינוי הלכתי בהלכה הקראית בימי-הביניים ובמסורות חוק סמוכות

יוסף א' דוד*

מה יוצר קרבה בין בני אדם הנחשבים משפחה אחת? איזה תפקיד ממלאים מוצא משותף או קשרי נישואין להגדרת קרבת משפחה?

התשובות לשאלות הללו נעוצות במושג השארות. השארות היא הקובעת את מעמדנו החברתי והמשפטי כבני אדם ומגדירה את היחסים בינינו ובין עצמנו. השארות מעניקה מובן ליחסי הקרבה והשייכות ומשמשת מערכת סמלית המאפשרת לנו, בני אנוש, להתמודד עם החידלון וזמניות הקיום. מאמצי ההתחקות אחר יסודות הקיום החברתי העמידו את שאלת מהות השארות במרכזן של חקירות אנתרופולוגיות, פסיכולוגיות, סוציולוגיות ופילוסופיות זה יותר ממאה וחמישים שנה. הנחת המוצא המשותפת למגמות אלו היא ההכרה שהשארות עשויה לשמש בסיס טוב לבחינת סגנונות שונים של שותפות, חיי קהילה, סולידריות וכדומה. באופן מסורתי המשגת השארות נעשתה מתוך תצפיות בצורות-חיים זרות, פרימיטיביות ולא מערביות וניתוחים תיאורטיים של נפש האדם או החברה. בעשורים האחרונים, בהשפעת ביקורות מתודולוגיות ושינויי פרדיגמות, מתגברת מגמת ההתבוננות במסורות התיאולוגיות והמשפטיות כמושא מחקר רלוונטי להבנת השארות.¹

בדברים שלהלן נעקוב אחר גיבושן של תפיסות שארות על ידי ניתוח מופעים שונים של איסורי נישואי קרובים בהלכה הקראית הימי-ביניימית. כך נבקש לשרטט את קווי התפתחותה של המחשבה הקראית בדבר המשמעות התיאולוגית והמשפטית של קשר הנישואין. בעיקר נתמקד במהות

* בית הספר למשפטים, המכללה האקדמית ספיר. מאמר זה הוא חלק מפרויקט נרחב על מושגי עצמיות ושייכות בתולדות המחשבה היהודית. תודתי לידידי פרופ' אהרן שמש ז"ל, פרופ' דניאל לסקר ופרופ' ישי רוזן-צבי על קריאתם והערותיהם על גרסה מוקדמת של המאמר ולקרייין האנונימי על הערותיו המועילות. כמה חלקים של המאמר הוצגו ולובנו בסמינר המחלקה ללימודי המזרח באוניברסיטת אוקספורד, בסדנת חוקרים על המשפחה בעת העתיקה, בתכנית למדעי היהדות באוניברסיטת ייל, באוניברסיטת חיפה ובסמינר המחלקה למשפטים במכללה האקדמית ספיר. חלק מהרעיונות הנידונים במאמר מוצגים גם במאמרים הבאים: 'Selfness and Kinship in Medieval Karaite Incest Laws,' *The Jewish Quarterly Review* 109:2 (2019), pp. 173–202; "One Flesh" in Ecclesiastical Tradition and in Karaite Law,' *Oxford Journal of Law and Religion* (forthcoming).

¹ קשה לסקור את ספרות המחקר העשירה של 'לימודי שארות חדשים' (New Kinship Studies). הנה מחקרים בולטים: S. Franklin and S. McKinnon, *Relative Values: Reconfiguring Kinship Study* (Durham, 2001); D.L. d'Avray, *Medieval Marriage: Symbolism and Society* (Oxford, 2005); S. Worby, *Law and Kinship in Thirteenth-Century England* (Woodbridge, 2010); S.D. White, *Re-thinking Kinship and Feudalism in Early Medieval Europe* (Burlington, 2005); D.W. Sabeian, S. Teuscher and J. Mathieu (eds.), *Kinship in Europe: Approaches to Long-Term Developments (1300-1900)* (New York, 2007); C.H. Johnson, B. Jussen, D.W. Sabeian and S. Teuscher (eds.), *Blood and Kinship: Matter for Metaphor from Ancient Rome to the Present* (New York, 2013). תהליך מקביל חל גם במחקרים על משמעות הדם. העניין במשמעות הפולחנית, הזיהומית והגופנית של הדם ראשיתו אצל אנתרופולוגים, ורק בשנים האחרונות החל להיות מושא מחקרם של היסטוריונים. ראו B. Bildhauer, *Medieval Blood* (Cardiff, 2006); D. Biale, *Blood and Belief: The Circulation of a Symbol between Jews and Christians* (California, 2008).

השינויים שמחוללים הנישואין ובמהות זיקת השארות שנוצרת בין קרובי הצדדים בשל קשר הנישואין.

דינינו ייסוב סביב מושגי השארות שליוו את ההלכה הקראית מהמאה העשירית ואת הרפורמה ההלכתית של הפרכת 'תורת הריכוך'. על-אף הנגישות היום לחיבורים הקשורים לתורת הריכוך ולהפרכתה עמדותיהם של 'בעלי הריכוך' ושל מתנגדיהם זכו עד כה לתשומת לב מועטה, ועדיין אין בידינו תמונה עובדתית ברורה של זהות מחוללי הרפורמה וזמנה. תיאורים מאוחרים לרפורמה כוללים נרטיבים נבדלים לגביה: נרטיב אחד הרווח בספרות הקראית הביזאנטית מתאר את דחיית 'תורת הרכוב' כפרויקט משותף של יוסף בן אברהם הרואה (960/7–1038) ושל תלמידו ישועה בן יהודה (המחצית השנייה של המאה ה-11). לפי תיאור זה הפער בין עמדות שני החכמים מזערי, ושניהם מגבשים יחדיו את חזית ההפרכה של תורת הריכוך.² נרטיב אחר מותח פערים בין שני החכמים כמייצגים דרכים שונות ברפורמה המשפטית, ולפיו הרפורמה מוקדמת לימי מורו של יוסף הרואה – סעדיה הנשיא, הבדלי הגישות שבין החכמים מיוחסים לשינויים במפת ההשפעה הגאו-הלכתית של הקראות – בין מרכז הקראות שב'ארץ הצבי' לזה שבבזנטיון.³ לסוגיית ההפרכה של תורת הריכוך חשיבות רבה מעבר לתולדות מחשבת ההלכה הקראית. ניתוח ושחזור של המחלוקת שבין המרכבים ומתנגדיהם מזמינה לידינו הצצה נדירה ל'נקודת מבט פנימית' של שינוי הלכתי בעולם של מסורות חוק, על תודעתם של מחוללי השינוי ועל התמודדותם עם הצלחתו.⁴ ליבון תפיסות השארות הקראיות אף מזמין לידינו 'נקודת מבט השוואתית' על קרבה רעיונית ועל דמיון פרשני ותיאולוגי במחשבת ההלכה הקראית ובמסורות החוק הכנסייתיות.

בין שארות-דם לשארות-נישואין

מניתוחנו שלהלן עולה שהפער בין בעלי הריכוך למפריכיהם נובע בעיקר מתפיסות שארות שונות – תובנות שונות בדבר מהות המרקם הקושר את יחסי הקרבה בין קרובי משפחה.⁵ שאלות היסוד

² 'יידעת כי כת הקראים נחלקת לשתי דעות. הא' בעלי הרכוב והשנית רבנו יוסף הרואה ורבנו ישועה ז"ל. אע"פ שגם אלו שני החכמים נפרדו בדברים כמו שידעת. ואמת כי רבנו ישועה נצח בעלי הרכוב וישבתו מענות את רבנו ישועה כי צדיק הוא בדבריו. ורבנו יוסף הרואה על כולם כי דרך בעריות כדן' (אהרון בן יוסף הרופא, ספר המבחר וטוב המסחר [גזלווא, 1835], ל ע"ב).

³ 'התבוננתי כי קודם רבי ישועה ע"ה היו החכמים הגדולים קדושי עליון והם כגון הרב רבנו סעדיה הנשיא ז"ל ותלמידו המאור הגדול יוסף הרואה ע"ה... גם התבוננתי בספרי החכמים הבאים אחר רבינו ישועה נ"ע שסמכו על הרוב על פי סברת הראשונים ולא הסכימו כלל את דעת רבינו ישועה. ואדרבה חולק ומשיג עליו רבי ישראל המערבי ז"ל והסכימו אחריו תלמידו רבינו יפת, ורבינו שמואל הרופא נ"ע. ועל פי אלו השלשה חכמים הסומכים על פי דעת רב אבי סעיד הנשיא ז"ל ורב יוסף סומכים בהם תושבי ארץ הצבי ירושלים ודמשק ומצרים עד היום הזה ... וב"ה השיג על רבי ישועה בענין העריות. וגם רבינו בע"ה ז"ל סברתו נוטה גם כן על הרוב כסברתם ודי למבין. וחכמי תושבי רומיים סברו כי רבי ישועה לבד נצח המרכבים ואינו כן. כי הרב הגדול סעדיה הנשיא ז"ל נצחם בראיות ברורות והוראות אמיתיות מהכתוב והרגיעם מענות כי צדקו אמריו. גם המאור רב יוסף נצחם וישבתו מענות עוד' (משה בשייצי, ספר עריות, הקדם [סנט פטרבורג, 1907], עמ' 62).

⁴ על חשיבותה של נקודת המבט הפנימית להבנת שיטת משפט והשוואתה לשיטות משפט אחרות ראו W. Ewald, 'Comparative Jurisprudence (I): What Was It Like to Try a Rat?' *University of Pennsylvania Law Review* 143:6 (1995), pp. 1889-2149; 'Comparative Jurisprudence (II): The Logic of Legal Transplants', *The American Journal of Comparative Law* 43:4 (1995), pp. 489-510.

⁵ תיאורי המחלוקות בידי העריות מציינים נושא נוסף העומד בלב המחלוקת שבין בעלי הריכוך ומפריכיהם מצד אחד ובין העמדה הרבנית מצד אחר: שאלת השימוש בהיקש בידי עריות. אם עמדת המרכבים בעיני מבקריהם מאפשרת שימוש מופרז בהיקשים, הרי העמדה הרבנית מוצגת כשוללת לחלוטין את השימוש בהיקש בידי עריות.

שבאמצעותן מתבררות העמדות השונות נסבות סביב שאלת היחס שבין שארות-דם לשארות-נישואין: האם קרבת משפחה שבין שארים באמצעות נישואין שקולה לזו שבין שארי-דם? ואיזה מובן של קרבה כל אחת מהן מציינת?

לאמתו של דבר, הקטגוריות 'שארות-דם'⁶ ו'שארות-נישואין'⁷ עומדות ברקע תפיסות השארות המופיעות בספרות החוק מהעת העתיקה ועד ימינו, והיחס ביניהן לעתים קרובות נותר מעורפל. אף החוק המקראי עצמו איננו מסדיר בבירור את היחס שבין שני דפוסי שארות אלה ומותיר עמימות בנקודה זו. למשל רשימת איסורי העריות שבפרק י"ח בספר ויקרא כוללת ללא הבחנה שארי-דם (הורים,⁸ אחות,⁹ נכדה¹⁰ ודודה¹¹) לצד שארים באמצעות קשרי נישואין (אשת-האב¹² ובתה¹³ אשת-האח¹⁴ אשת-הבן¹⁵ ואשת אח-האב¹⁶). בפועל אופן הופעת האיסורים וייצוגם הספרותי איננו נותן מקום להבחין בין שני סוגי השארות, ושאלת היחס ביניהם איננה פתורה ברמה המקראית. הדיונים ההלכתיים בדיני עריות בהלכה הקראית מתאפיינים בניסיונות להעמיד עקרונות יסוד שבאמצעותם מוגדרים יחסי השארות ודרכם לנסח תשובות עקרוניות לשאלת המשמעות של שארות-הנישואין. ניתוחנו מציע להבין את חילוקי הדעות בדיני העריות הקראיים כמעבר בין שלוש תפיסות שארות המושתתות על עקרונות יסוד שונים והמשקפות גם שלושה שלבים בתולדות ההלכה הקראית בימי-הביניים:

בשלב הראשון, המיוצג בהלכה העננית, השארות במהותה היא **תכונה גופנית** – 'שיתוף בשר'. לפיכך שארים הם פרטים החולקים ביניהם תכונה גופנית משותפת. כפי שנראה להלן, בתפיסה זו גם שארות-הנישואין מתגלמת בשיתוף של תכונות גופניות, וכך מיטשטש הפער שבין שארות-דם לשארות-נישואין, ושניהם הם הופעות שונות של מהות אחת. בשלב השני, המאופיין בספרות הקראית המאוחרת כדוקטרינה השיטתית של מצדדי 'תורת הריכוך', עולה מושג העצמיות כיסוד מרכזי של השארות. לפי שיטה זו שארות היא ביטוי של **עצמיות משותפת** שאיננה בהכרח גופנית, והיא מתנסחת במונחים 'אופקיים' (collateral kinship) המגולמים ביחס האחווה. גם בשיטה זו ניכר הניסיון להשוות בין שארות-דם לשארות-נישואין ולראות בשניהם שיקוף של מושג 'העצמיות המשותפת'. עם זאת תפיסת שארות זו מציעה נקודת מבט משווה עם מגמות רעיוניות דומות במסורת החוק הכנסייתית.

⁶ המונח שארות-דם (consanguinity) המדגיש את הדם (sanguine) כאמצעי או כביטוי מטפורי של זיקת שארות בין אנשים משוקע בהקשר לטיני ונוצרי קדום ושימש בסיס לגישות המחקר המודרניות: L.H. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (Washington: Smithsonian Institution, 1871); L. Blake, 'Blood Is Seed', *The Journal of Religion* 81:1 (2001), pp. 26-48. לצד התפיסה שהדם מסמן חיות גם חלב וזרע נחשבו חומר ביולוגי הנושא חיוניות. על שארות-חלב בהלכה הקראית ראו להלן, סמוך להערה 125. על שארות-חלב באופן כללי ראו J. MacClancy, 'The Milk Tie', *Anthropology of Food*, 2 (September 2003) (<http://aof.revues.org/339>)

⁷ הנחת בלעדיותן ויסודיותן של דפוסים אלו הייתה לאבן יסוד של ההתעניינות האנתרופולוגית המודרנית במהות השארות ואיסורי הטאבו. דויד שניידר הראה בגישתו הביקורתית על הנחות היסוד של חקר השארות באנתרופולוגיה כיצד ההבחנה בין שארות-דם לשארות-נישואין היא תלוית-תרבות. ראו D.M. Schneider, 'What is Kinship All About?' in: Priscilla Reining, (ed.) *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year* (Washington DC, 1972), pp. 32-63

⁸ ו' יח 7.

⁹ שם 9.

¹⁰ שם 10.

¹¹ שם 12-13.

¹² שם 8.

¹³ שם 11.

¹⁴ שם 16.

¹⁵ שם 15.

¹⁶ שם 14.

השלב השלישי, המתואר במחקר ובספרות ההלכתית כשלב רפורמטיבי,¹⁷ מציב חלופה רעיונית ומושגית לתורת הריכוז, ולפיה שארות מושתתת לא על תכונות משותפות אלא על **יחס חיצוני** בין השארים. תפיסת שארות זו מדגישה את ההיבט ה'אנכי' של השארות (lineal kinship) המקצה משמעות מרכזית ליחסי התולדה כאבני היסוד של השארות. גם לפי תפיסה זו שאלת היחס שבין שארות-דם לשארות-נישואין נותרת מעורפלת, אולם המעבר מתפיסת השארות כתכונה משותפת לתפיסתה כתבנית מעניק לכך משקל אחר.

ההלכה העננית

כידוע, המחקר המודרני וגם מקורות ימי-ביניים קראיים וחז"ל-קראיים מבחינים בין ענן וממשיכי דרכו – הענניים – ובין התנועה הקראית שלאחריהם.¹⁸ זו האחרונה גיבשה מסורת הלכתית במידה של שיטתיות ועקיבות רק בשלהי המאה התשיעית או בראשית המאה העשירית, ומשום כך מקובל לא לראות בספר המצוות של ענן שיקוף של ההלכה הקראית הקנונית.¹⁹ עם זאת ישנה הצדקה עניינית וטקסטואלית לראות את עמדתו ברקע התמורות המאוחרות בתפיסת השארות.²⁰ מניית הניסוחים ההלכתיים בספר המצוות של ענן עולה תפיסה מעניינת ולפיה נישואין כשהם לעצמם אינם מכוננים יחסי שארות בין קרובי האיש לקרובי האישה אלא רק מספקים את תנאי המסגרת להיווצרותה. יחסי שארות בין משפחות הצדדים נרקמים רק עם קיומו של וד משותף, כלומר קשר הנישואין יוצר יחסי שארות רק עם התממשותו, דהיינו עם הבאת וד משותף לעולם. מגולמת כאן תפיסה שאיננה מבודדת את הנישואין מהפריון ואיננה רואה בשניהם אירועים שמשמעותם בלתי תלויה. הנישואין אינם מתמצים ללא הפריון, והפריון מסמן את השלמת הנישואין כאירוע המכונן את יחסי השארות.

מקרה מבחן מובהק לבחינת התנאים שבהם קשר הנישואין מכונן שארות הוא אחים חורגים שאין להם הורה משותף. במקרה זה, בהיעדר קרבת-דם, זיקתם של אחים חורגים מצטיירת באמצעות

¹⁷ נקודת המבט הנטענת במאמר זה היא תולדות הרעיונות המוצעת לצדן של נקודות המבט הסוציולוגית והאידיאולוגית. נימוי נטה להסביר את הרפורמה מנקודת מבט סוציולוגית, ולפיה 'שיקולי הישרדות צרופים' הניעו את מחוללי השינוי ההלכתי כיוון שהקהילות הקראיות באותה עת היו קטנות וללא תקשורת רציפה ביניהן. אנקורי ראה ברפורמה תהליך 'ליברליזציה' של ההלכה הקראית נוכח הנטיות השמרניות והמיסיונריות שאפיינו את המדיניות ההלכתית המוקדמת יותר. ראו L. Nemoy, 'Two Controversial Points in the Karaite Law of Incest', *Hebrew Union College Annual* 49 (1978), p. 247; Z. Ankori, *Karaites in Byzantium*, (New York, 1959), pp. 7-84

¹⁸ נ' שור, תולדות הקראים (ירושלים, תשס"ג), עמ' 22–27; י' ארדר, אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן: לתולדות חלופה ליהדות הרבנית (תל-אביב, תשס"ד), עמ' 81–38.

¹⁹ י' ברודי, רב סעדיה גאון (ירושלים, תשס"ג), עמ' 30.

²⁰ ישועה בן יהודה ממזער את ההבדל בין עמדת ענן לעמדת המרכבים בסוגיה זו: 'דע כי ענן ירחמ' אל, אין בינו ובין חכמינו ירחמ' אל חלוק' (ספר הישר, עמ' 107). הציטוטים מדברי ישועה כאן הן מתוך התרגום העברי של חיבורו בידי תלמידו יעקב בן שמעון המכונה 'ספר הישר' (י"ד מארקאן, ספר העריות המכונה ספר הישר [סנט פטרבורג, תרס"ח]. ח' בן-שמאי, 'ישועה בן יהודה – לדמותו של חכם קראי ירושלמי במאה ה"א', פעמים 32 [תשמ"ז], עמ' 16). זיהה את החיבור 'ג'ואבאת מסאיל פי אלעירות' כמקור ערבי של ספר ישועה. עם השנים התגלו קטעים נוספים של חיבור זה ובתוכם אותרו הקבלות ספורדיות. לא עלה בידי לאתר מקבילות למובאות הנדונות כאן בכתבי היד המוכרים של 'ג'ואבאת אלמאסיל פי אלעירות', ובהעדר שחזור של החיבור המקורי אני נסמך על תרגומו (האדיסיוגרטי) של יעקב בן שמעון.

קשר הנישואין של הוריהם. אם לפי ההלכה הרבנית לאחים חורגים מסוג זה אין יחסי שארות והם מותרים בנישואין ביניהם,²¹ הרי בהלכת ענן נישואיהם מותרים כל זמן שלהוריהם אין וולד משותף. לעומת הקריאה הרבנית ענן מפרש את הביטוי המקראי 'מולדת אביו'²² כמורה על צמצום איסור בת-אשת-האב לנסיבות שבהן לאיש ואשתו ישנו צאצא משותף, דהיינו רק משעה שנישואי הוריהם מתממשים בהבאת ילד לעולם נוצרת ביניהם זיקת שארות והם נעשים אחים זה לזה. הנה כך לדעת ענן יש לגזור מפסוקי המקרא את הכללים האלה:²³

ואסור לו לזכר לשאת בתה ואחותה של אשת-אביו כשילדה (כד ילדה) אשת-אביו ילד מאביו, ובת-כלתו כשילדה כלתו ילד מבנו, ובתו ואחותו של בעל-אמו כשילדה אמו ילד ממנו, ובת-בעל-בתו כשילדה בתו ילד ממנו. ואסור לה לנקבה להינשא לבנה או לאחיה של אשת-אביה כשילדה אשת-אביה ילד מאביה, ולבן-כלתה כשילדה כלתה ילד מבנה, ולבנו או לאחיו של בעל-אמה כשילדה אמו ילד ממנו, ולבן בעל-בתה כשילדה בתה ילד ממנו. ואסור לו לזכר לשאת אשת-בנה או אשת-אחיה של אשת-אביו כשילדה אשת אביו ילד מאביו, ואשת-בן-כלתו כשילדה כלתו ילד מבנו, ואשת-בנו או אשת-אחיו של בעל-אמו כשילדה אמו ילד ממנו, ואשת-בנו של בעל-בתו כשילדהו בתו ילד ממנו.

...

ואסור לה לנקבה להינשא לבעל-בתה או לבעל-אחותה של אשת-אביה כשילדה אשת-אביה ילד מאביה, ולבעל-בת-כלתה כשילדה כלתה ילד מבנה, ולבעל-בתו או לבעל-אחותו של בעל-אמה כשילדה אמה ילד ממנו,

...

ולבעל-בת-בעל-בתה כשילדה בתה ילד ממנו.

בעיני ענן אין די בנישואין או בחיבור בשר לכינון יחסי שארות. קרובי אדם שהם שארי אשת-אביו ונשותיהם, שארי בעל-אמו ונשותיהם, בת-כלתו, אשת-בן-כלתו, בת-בעל-בתו ואשת-בנו של בעל בתו – כל אלה אסורים לו רק משעה שלאביו ואשתו יש וולד משותף. תפיסת השארות כאן היא תוצאתנית במהותה. שארות-נישואין אפוא איננה תוצאה של איחוד האיש והאישה אלא של תולדתם, של פרי הנישואין. הרעיון המקראי של הפיכת האיש והאישה ל'בשר

²¹ לפי המסורת הרבנית הביטוי 'מולדת אביו' (וי' יח 11) מציין את זיקת ההולדה של האב ובת-אשת-האב, ולפיכך היא מגבילה את האיסור לאחות למחצה ומוציאה את בת-אשת-האב שמאיש אחר. ראו ספרא, קדושים, יא, יב ('אי בת אשת אביו, אפילו מאיש אחר? ת"ל מולדת אביו'). בתרגומי אונקלוס, הפשיטתא והמיוחס ליונתן בן עוזיאל הביטוי 'מולדת אביו' מתורגם 'דילידת מן אבך' / 'דילידת מן אבך'. ראו "ע בפירושו לפסוק מציין פער זה בין הפרשנות ההלכתית הרבנית לקראית: 'הצדוקים אמרו שאיננה בת-אם ויפרשו מולדת אביו שגדלה אביו, והטעם שלקח האב אשה והיתה לה בת קטנה... ואחר שהמעתיקים אמרו כי בת אשת אב מותרת, אין צורך להשיב על הבודאים מלבם. ויתכן להיות בת אשת אביו, בת אנוסה.' כן ישועה בן יהודה על פסוק זה – 'כבר נתחלפו בני האדם ב'מולדת אביו' חלוף הרבה לא היה ממנו מאומה בזה הפסוק' (שם, עמ' 84).

²² וי' יח 11.

²³ ליקוטי קדמוניות, לקורות דת בני מקרא וספרותם, II, (סנט פטרסבורג, 1903), עמ' 91-92.

אחד' איננו מתממש בנישואים אלא בהולדה, ומשום כך 'בשר אחד' איננו מציין את איחוד האיש והאישה אלא את תוצאת איחודם המגולמת בפרי בטנם.²⁴ כיצד קיומו של וולד משותף מכונן יחס של שארות?

ייתכן להבין את דרישת הוולד המשותף כך: אדם הנושא תכונות גופניות המשותפות לו ולפרטים נוספים שהם בעצמם זרים זה לזה (כגון שארי אשת-האב, שארי בעל-האם, בת-כלה) הופך אותם לקרובים זה לזה הודות לעובדה שתכונותיהם נפגשות בעצמו. השיתוף בין פרטים מתגלם אפוא הן כאשר שניהם נושאים את אותן תכונות משותפות (שאר-דם) או בקיומו של מכנה משותף המכיל את תכונותיהם (שאר-דם משותף). משום כך וולד משותף מגלם בעצם קיומו את מפגש התכונות הגופניות של פרטים זרים (כגון שארי אשת-האב, שארי בעל-האם, בת-כלה). התניית שארות-הנישואין בקיומו של וולד, פרי הנישואין, המשקף בעצמו את התכונות הגופניות של האיש ושל האישה, מעמידה את שארות-הנישואין על מופע שארות-דם ובזה מטשטש את הפער ביניהם.

השארות במהותה, לפי ההיגיון של הלכת ענו, היא 'שיתוף בשר'. הן שארות-דם והן שארות-נישואין נעוצות בקיומו של מכנה משותף גופני, בין שהוא טבוע באדם משעת לידתו ובין שהוא מתגלם בלידה של אדם אחר הנושא תכונות אלה. לפיכך שארות איננה רק תכונה נתונה אלא גם מתממשת במעשיהם של בני האדם. תפנית עמוקה בתפיסת השארות ובפתרון אחר לשאלת היחס שבין שארות-דם ושארות-נישואין מבצבצת בתפיסת השארות של תורת הריכוך שאימצו חכמי קראים בולטים בני המאה העשירית.²⁵

תורת הריכוך

התפנית העיקרית שמשקפת בתורת הריכוך קשורה לארגון משמעות השארות סביב מושג העצמיות (selfness) במקום רעיון 'שיתוף הבשר'. המושגים 'עצמי' ו'עצמיות' מונחים בלב לבה של תפיסת השארות של 'בעלי הריכוך' למרות האסוציאציה המודרנית שלהם, ואין לראות בשימוש בהם השלכה אנכרוניסטית.²⁶ דע עקא, מושג העצמיות המגולם בתפיסת בעלי הריכוך נבדל ממושג העצמי המודרני בהיבט מהותי אחד: שלא כתפיסה המודרנית המניחה מתאם בין הנפרדות הפיזית של בני האדם ובין עצמיותם מושג העצמיות בהקשר הנדון מכחיש את החפיפה שבין העצמי לגבולות גוף האדם. משום כך העצמיות הנדונה כאן איננה מוכתבת על ידי גבולות הגוף של הפרט אלא אף

²⁴ הד לתפיסה זו מצוי כבר בדברי הירושלמי, המפרש את הביטוי 'והיו לבשר אחד' כמציין את הוולד, פרי האיחוד, ולא את בני הזוג המתאחדים: 'רבי שמואל רבי אבהו רבי לעזר בשם רבי חנינה בן נח שבא על אשתו שלא כדרכה נהרג מה טעם ודבק באשתו והיו לבשר אחד ממקום ששניהן עושין בשר אחד' (ירושלמי, קידושין א, א [נח ע"ג]). תפיסה זו מופיעה אף בפירושו של רש"י לתורה ולמופעים התלמודיים של מימרות אלו: 'לבשר אחד – הולד נוצר על ידי שניהם ושם נעשה בשרם אחד'. על פרשנות רש"י לעומת זו של רמב"ן ראו J.A. Diamond, 'Nahmanides and Rashi on the One Flesh of Conjugal Union: Lovemaking vs. Duty', *Harvard Theological Review* 102:2 (2009), pp. 193-224.

²⁵ אלה מזוהים במחקר כ'תור הזהב' של הקראות הימי-ביניים. ראו שור (שם), עמ' 71-33. מן הראוי להחיל חלק מהביקורת על השימוש במונח 'תור הזהב' גם על ההיסטוריוגרפיה הקראית. בעניין זה ראו A.W. Hughes, 'The Golden Age of Muslim Spain: Religious Identity and the Invention of a Tradition in Modern Jewish Studies', S. Engler and G.P. Grieve (eds.), *Historicizing 'Tradition' in the Study of Religion* (Berlin, 2005), pp. 51-74.

²⁶ חוקרי הספרות התיאולוגית והפילוסופית של שלהי העת העתיקה וראשית ימי הביניים משווים את השימוש במונח 'עצמי' (self) לשימוש במונח 'נפש'. ראו K. Corrigan, 'Body and Soul in Ancient Religious Experience', in: A.H. Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, and Roman* (New York, 1986), pp. 360-383; F.M. Schroeder, 'The Self in Ancient Religious Experience', *ibid.*, pp. 337-359.

עשויה לחרוג מהם ולהקיף פרטים נוספים.²⁷ הזיהוי של שארות עם עצמיות מתנסח עוד בתפיסה האריסטוטלית²⁸ ולפיה שארות היא ביטוי של עצמיות על-פרטית. במונחים אריסטוטליים הורות ואחוה אינן אלא עצמיות מורחבת.²⁹

מושג העצמיות שבתורת הריכוז מושתת על שני רעיונות מרכזיים: (א) רעיון העצמיות המשותפת כגילום של העיקרון המקראי של 'והיו לבשר אחד'; (ב) רעיון התפשטות העצמיות. באמצעות תכונות אלה ניתן לאפיין את העמדות השונות של בעלי הריכוז כגרסאות שונות של שיטה קוהרנטית. על תכונות אלה נעמוד באמצעות ניתוח דבריהם של שני חכמים המייצגים – אף שבוודאי אינם ממצים – את שיטת הריכוז הקראית: יעקוב אלקרקסאני (המחצית הראשונה של המאה העשירית) ולוי בן יפת (מחצית ראשונה של המאה ה-11).³⁰

עצמיות משותפת – 'והיו לבשר אחד'

כנרמז לעיל, רעיון העצמיות המשותפת נסמך על התיאור המקראי של זיווג האיש והאישה – 'על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד'.³¹ הרעיון שלפיו בני זוג נחשבים 'בשר אחד' משמש רציונל יסוד של תורת הריכוז, ובאמצעותו המשיגו המרכיבים את קשר הנישואין והשארות. לפי זה השארות היא עצמיות משותפת – 'נפש אחת',³² ולכן שארים הם פרטים השותפים בעצמיות זו, איברים של 'עצמי' מורחב. לפי בעלי הריכוז העיקרון 'והיו לבשר אחד' מבטא את העצמיות המשותפת של האיש והאישה המתוארת במקרא כתוצאה של ניתוק ואיחוד – היפרדות מההורים המולידים ולאחר מכן התאחדות עם האישה. פתיחת הפסוק במילת הקישור 'על-כן' מציינת את הקשר הסיבתי שבין תיאור בריאת האישה מגופו של האיש³³ ובין תהליכי היפרדות האיש מהוריו והידבקתו באשתו.

²⁷ ההבחנה בין מושג העצמיות הימי-ביניימי למושג המודרני תואמת את ההבחנה השגורה כיום בקרב אנתרופולוגים לסימון ההבדל בין תפיסות העצמי המערביות לשאינן מערביות (dividual/individual) ובקרב פילוסופים לסימון ההבחנה בין תפיסות עצמי מודרניות לטרומ-מודרניות (porous-self/buffered-self). ראו K. Smith, 'From individual and individual selves to porous subjects', *The Australian Journal of Anthropology* 23 (2012), pp. 50-64; C. Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, 2007), p. 30.

²⁸ 'ההורים אוהבים את ילדיהם בחינת עצמם (מעין 'אני שני' שלהם) ... מטעם זה מדברים אנשים על "אותו דם" או "אותו שורש" עצמו, ונזקקים גם לשאר ביטויים מעין אלה. שאמנם מבחינת מה הם אותו הדבר עצמו, אף כי בפרטים נפרדים' (אריסטו, אתיקה ניקומאכית, 8: 12, b1161 – a1162 [מהדורת ליבס, ירושלים, תשל"ג, עמ' 206]).

²⁹ על מובנו של הרעיון האריסטוטלי בדבר 'אני שני' או 'אני-אחר' ראו Alverio Efren A., 'Other Selves', http://www.kritike.org/journal/issue_7/alverio_june2010.pdf; *Kritike* 4: 1 (2010), pp. 199-218.

³⁰ מכונה גם אבו סעיד (מחצית ראשונה של המאה ה-11). בכרוניקה של אבן אלהית לוי בן יפת נזכר לצד אבו אלפרג' הארון ויוסף אל-בציר כתלמידיו של יוסף בן נוח וכאחד ממוריו של ישועה בן יהודה (אבו אל-פרג' פורקאן בן אסאד). ראו G. Margoliouth, 'Ibn Al-Hiti's Arabic Chronicle of Karaite Doctors', *The Jewish Quarterly Review* 9:3 (1897), pp. 433-440. כמי שירש את מעמדו של אביו יפת בן עלי ומילא תפקיד חשוב בשיבה הקראית בירושלים יש לראות בספר המצוות שיקוף הדעות הרווחות באליטה הקראית בזמנו. ראו ח' בן-שמאי, 'קטע חדש מהמקור הערבי של ספר המצוות ללוי בן יפת הקראי', שנתון המשפט העברי יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 133-99; D. Frank, *Search Scripture Well: Karaite Exegetes and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East* (Leiden, 2004), p. 171.

³¹ בר' ב' 24. על מושג העצמיות המשותפת במקרא ראו H.W. Robertson, *Corporate Personality in Ancient Israel* (Philadelphia, 1964).

³² על רקע הביטוי המקראי בעלי הריכוז נוטים להשתמש במונח 'בשר אחד' ופעמים רבות במונחים מקבילים כגון 'גוף אחד', 'נפש אחת', 'מעלה אחת', 'מעלת נפש אחת'. כפי שנראה להלן, הרחבת אוצר המונחים איננה מקרית אלא מסמנת את העברת המוקד להיבטים מופשטים ומשפטיים של איחוד האיש והאישה.
³³ בר' ב' 23-18.

הפער בין ההלכה העננית לזו של בעלי הריכוז משקף שינוי בראייה במהות השארות ובקשר הנישואין עובדה המכוננת יחסי שארות. ההצבה של מושג העצמיות בלב מובן השארות מהווה תפנית בולטת: היא מתיקה את מרכז הכובד מתכונות נתונות לפעילות אנושית של התקשרויות בין-אישיות ומהממד הגופני של השארות לממד מופשט ורוחני. לפיכך בעיני המרכבים ובניגוד לתפיסה העננית השארות במהותה איננה תכונה גופנית אלא מרכיב זהות בלתי מוחשי, ונישואין הם מאורע המאחד פרטים נפרדים ההופכים להיות חלקים של עצמיות משותפת חדשה. הנה לפנינו השתקפות של הראייה בשארות עצמיות משותפת בדבריהם של קרקסאני ושל לוי בן יפת.

יעקב בן יוסף אלקרקסאני – 'גוף אחד'

קרקסאני מסתייג מעמדת ענן שאיננה רואה בנישואין בסיס מספיק לכינון יחסי שארות.³⁴ בעיניו העיקרון 'והיו לבשר אחד' מבטא תפיסה מנוגדת שלפיה דווקא הנישואין או חיבור הבשר מכוננים את זיקת השארות בין קרובי האיש לקרובי האישה גם בהעדר ולד משותף. בעיני אלקרקסאני עקרון העצמיות המשותפת נתמך ומשתקף בחלקים משפטיים וסיפוריים שבמקרא. הד לכך ניתן לראות בפרשנותו לפסוק הפותח את רשימת הקרובים האסורים שבויקרא י"ח: 'ערות אביך וערות אמך לא תגלה אמך היא לא תגלה ערותה'.³⁵ מדברי הפסוק אין זה ברור איזה גילוי ערוה בדיוק נאסר בו ומאיזה טעם: מצד אחד סוף הפסוק מציין את גילוי ערוות האם, ומצד אחר ראש הפסוק כורך יחדיו את גילוי ערוות האב ואת גילוי ערוות האם. חוסר בהירות זה פותח פתח לכמה קריאות אפשריות: קריאה אפשרית אחת מזהה בפסוק מעשים שונים של גילוי ערוות – (א) גילוי ערוות האב השוכב עם בתו; (ב) גילוי ערוות האם השוכבת עם בנה.³⁶ מניעי קריאה זו לא נהירים לחלוטין הגם שהיא מיישבת את הקושי הנובע מהעדר איסור מפורש על נישואי אב לבתו.³⁷ קרקסאני מבטל קריאה זו, ולדידו אין הפסוק מתאר שני מעשים אסורים אלא בא להמחיש את ההשלכות המשפטיות הכפולות של מעשה אחד, דבר הנלמד מהעיקרון 'והיו לבשר אחד':³⁸

³⁴ כתאב אלאנואר א' י"ב:3 (Ya'qub al-Qirqisani, *Kitab al-Anwar w al-Maraqib*, edited by L. Nemoy, vol. 1, New York, 1939), p. 54; L. Nemoy, 'Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects and Christianity', *Hebrew Union College Annual* 7 (1930), p. 384.

³⁵ ו' יח 7.

³⁶ קריאה זו משתקפת בפירוש המיוחס ליונתן בן עוזיאל על אתר: 'עריית אבון וערית אמך לא תבז'. איתא לא תשמש עם אבהא וגבר לא ישמש עם אימה'. קריאה זו מובאת אף בדברי ענן עצמו המצוטטים בכתאב אל עריות לשלמה בן דוד הנשיא: 'וכתוב "ערות אביך וערות אמך לא תגלה אמך היא לא תגלה ערותה"'. אמר "ערות אביך" מדוע? האם זכר אחר מותר לו? אמנם מה שאמר "שאר בשרו" הוא לפרש לך כי "ערות אביך" נאמר על הבת, שאסור לה להינשא לאביה. ואמר "וערות אמך לא תגלה" מזהיר בו על הבן שלא לשאת את אמו. וכתב "וערות אמך" הוסיף בו 'ו' שהשווה זה לזה את איסור האב לבת ואיסור האם לבן. להודיעך שאותה חומרה של (דכי היכי דתקיף) שאיסור האיש לשאת את קרובותיו כך חמור (הכי תקיף) איסור האישה לשאת את קרובותיה' (מרקון, עמ' 97). ייתכן שזו גם העמדה שלוי בן יפת מזכיר בספר המצוות בצורה סתמית 'יש מן החכמים' על-פי המקור הערבי (בעץ אלעלמא) או 'מקצת החכמים' לפי התרגום העברי: 'יש מן החכמים שהשתמשו בהיקש/בהפוך בעריות. והוא כי זו האזהרה באה בזכר הדגיש/לקח אותה בנקבה. וכן איזו האזהרה באה לנקבה יהפך אותה לזכר. והוא כי יאמר כי הקב"ה אמר לזכר "לא תגלה ערות אביך" יתחייב כמוהו לנקבה שלא תשכב עם אביה. ויאסר מזה הבת על אביה' (בן-שמאי [ספר המצוות], עמ' 118).

³⁷ ראו J.R. Ziskind, 'The Missing Daughter in Leviticus XVII', *Vetus Testamentum* 46:1 (1996), pp. 125-130.

³⁸ כתאב אלאנואר י"א ח:1. (idem, vol. 5, p. 1127).

עמדתנו לגבי דברי הכתוב 'ערות אביך וערות אמך' [לא תגלה; אמך הוא לא תגלה ערותה]³⁹ היא שהכוונה בהם היא לאיסור ערוה אחד – זו של האם בלבד ולא של אחר זולתה. ובדברים 'ערות אביך' הכוונה היא ליידענו וללמדנו שהשוכב עם אמו מגלה שתי ערוות (ارتكَب عورتين) – ערות אביו וערות אמו. זאת מכיוון שהאב והאם, בנישואיהם ושכיבתם (بالمزوجة والمجامعة), נהיו לגוף אחד ואדם אחד (جسمًا واحدًا وبشرًا واحدًا) כפי שנאמר: 'ודבק באשתו והיו לבשר אחד';⁴⁰ ואם הם נהיו לגוף אחד (جسمًا واحدًا) הרי שערוותה של זו בהכרח גם ערוותו של זה והחושף את ערוותה של זו כאילו חשף את ערוותו של זה.

זהות ערוות האב והאם נלמדת מהכתוב לפי קרקסאני, ודבריו ממחישים כיצד תפיסת העצמיות המשותפת – 'גוף אחד' – מכוננת את השאריות המשותפת בניסוחים המשפטיים של איסורי הערוות בספר ויקרא.⁴¹

ישועה בן יהודה מציין בביקורתו היסודית על תורת הריכוך ומצדדיה כי קו פרשנות זה איננו ייחודי לקרקסאני, אלא שותפים בו חכמי קראים נוספים בני המאה העשירית וראשית המאה ה-11.⁴² על רקע ציטוט דברי קרקסאני⁴³ ישועה דוחה את תפיסת העצמיות המשותפת הנשענת על העיקרון של 'בשר אחד' ותוהה על מהותה על ידי בירור התנאים הקובעים אותה: האם עצמיות משותפת של 'גוף אחד' היא תוצאת איחוד מיני (ידיעה) או של פעולה משפטית-ריטואלית (נישואין)?⁴⁴

ואשר אמר 'כי האיש והאישה בנישואין ובשכיבה כבר נהיו גוף אחד ובשר אחד', והוא זכר שתי מלות הן נישואים ושכיבה. וכבר יתכן שיהיה חפצו בדבר [בזכר] הידיעה והביאה התובעת לנישואין, [לא] על כי זו הידיעה תנאי בהיותם גוף אחד, אבל כבר יהיה היותם כן בנישואין בלבד ואם לא יהיה אחריו ידיעה.

וכבר יתכן שיהיה חפצו כי היות האיש והאשה גוף אחד לא ימלא בנישואין בלבד אבל באשר יהיה אחריו מן הידיעה וכבר יכלו מילו אשר הוא זכרון הידיעה כי היא הידיעה אשר אינה תובעת לנישואין ושיהיה יראה כי [כן] בעת שתפול הידיעה תחייב היותם גוף אחד בין שתהיה על דרך כשרות או על דרך זנות ואלקרקסאני ירחמ' אל אין חפצו בבשר אחד אשר אמרנו [אנחנו] ואשר יורה על זה אשר ספרנוהו ... כי חפצו הרכוב אשר כבר נתקדם בטולו.

ישועה חושף את אי הבהירות סביב מהות העצמיות המשותפת: האם 'גוף אחד' הוא מעמד (status) או עובדה שאיננה תלויה בתוקף ובהכרה משפטיים? חקירה זו נוגעת בשאלת אופני ההתפשטות של העצמיות המשותפת ובהתרחבות גבולות השאריות. יש לה השלכות מעשיות על סוגיה שנדונה רבות בדיני ערוות הקראיים – שאלת הנישואין לנשות האב שאינן נשואות לו (זונה, מפותה, אנוסה וכו'):

³⁹ ויק' ז, 18.

⁴⁰ בר' ב, 24.

⁴¹ באמצעות תפיסת העצמיות המשותפת – 'גוף אחד' – וגילומה בדברי הפסוק 'והיו לבשר אחד' קרקסאני מבאר בהמשך גם את הכינוי של ערפה 'יבמת רות' (רות א 1, 5), שכן בנישואיה נהייתה לגוף של אישה – *جسم الزَّجَل* – הלוא הוא כיליון, 'יבמה של רות' (כתאב אלאנאור י"א כו: 10; כו: 14. [idem, vol. 5, p. 1155; 1160]).

⁴² 'ודע כי יש מי שם האיש והאישה במעלת הנפש האחת אל הביאור אשר הקדמנוהו מדבר הכתוב "ערות אביך וערות אמך לא תגלה" ... וכל אשר זכרנוהו עכשיו הוא ילך על דרך המלמד סהל בן מצליח ירחמ' אל ... ואילו דרך אלקרקסאני ירחמ' אל גם הוא ... ואל זה דרך המלמד יפת בן עלי ירחמ' אל' (ספר הישר, עמ' 52).

⁴³ 'כי לא צדה בו אלא איסור ערוה אחת והיא האם בלבד, חוץ זולתה. וכי אמר "ערות אביך" חפץ בו להודיענו וללמדנו כי השוכב עם אמו כבר גלה שתי ערוות – ערות אמו וערות אביו יחדיו, משום כי אביו ואמו בנישואין {ובבשר ובביאה} בשר אחד ונפש אחד, משום דבר הכתוב "ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (שם, עמ' 123).

⁴⁴ שם, עמ' 123-124.

האם משכב האב עמן אוסר אותן על בנו?⁴⁵ ישועה עצמו משוחרר מדילמה זו, שכן בעיניו 'והיו לבשר אחד' הוא ביטוי מטאפורי שאיננו משקף כל מהות עצמית אך משרת את טיעונו העיקרי בדבר מופרכות עקרון העצמיות המשותפת.

לוי בן יפת

יישום תפיסת השארות המשותפת על מושג העצמיות המשותפת והשלכותיה משתקף בכמה דיונים הלכתיים ב'ספר המצוות' של לוי בן יפת.⁴⁶ כמו קרקסאני גם לוי סבור כי הפסוק 'ערו אביך וערות אמך לא תגלה' מורה על עקרון העצמיות המשותפת, והוא גוזר ממנו גם גישה אחרת בשאלת יחסייהם של אחים חורגים. שלא כהלכה העננית לוי איננו מתנה את איסור הנישואין של אחים חורגים בקיומו של אח ביולוגי משותף, שכן בעיניו יחסי האחוזה ביניהם מוכתבים מהעצמיות המשותפת של הוריהם ואינם מותנים בתכונות גופניות משותפות.⁴⁷

'מולדת אביך אחותך היא'.⁴⁸ וגם נועיל מזה הפסוק כי כאשר⁴⁹ יתקבצו שתי העריות⁵⁰ יהיו כאחד, וירמיו אל ערות האיש וערות האישה. כי בעת שידע⁵¹ האחד לאחר יהיו השנים כאחד. ויהיה בן האחד הוא בן לאחר. וכן יתחייב לכל השארים מפני כי אם תהיה בת-האישה היא בת-האיש הוא בן-לאישה. וכי יהיה בן האחד בן לאחר היה כמוהו אב האחד הוא אב האחר.⁵² וכן הדבור באם ובאח ובאחות. ומשום כי שם בת-אשת-האב כבת-האב, יאסר על הבן מן אשת-אביו כמו אשר יאסר עליו מן אביו מכל השאר. משום כי שם אביו ואשתו במעלה אחת. וזה עקר גדול בעניין⁵³ הערוות ויאסר ממנו ערוות⁵⁴ רבות. ואם היה כבר נתקדם יסודות בפסוק 'ערוות אשת אביך לא תגלה ערות אביך היא'⁵⁵ והוא באשר שם⁵⁶ ערוות אשתו ערוותו. כי זה יותר מבואר ממנו ויותר נוכח ויותר חזק.

לוי קושר את הפסוק האוסר את גילוי ערוות האם, שעליו עמד קרקסאני לעיל,⁵⁷ עם הפסוק האוסר את נישואי אחים חורגים: מאחר שהאב ואשתו הם עצמיות אחת, עצמיותם המשותפת מוטלת על ילדיהם הנחשבים בגין זאת אחים גם בהעדר זיקה של תולדה ביולוגית ביניהם: 'וכי יהיה בן האחד

⁴⁵ חקירה זו אף מציפה את שאלת הריאליזם והנומינליזם – סוגיה שטרם נחקרה בהקשר הקראי ושמבט משווה בהלכה הקראית והרבנית עשוי להעשיר את התובנות המחקריות בעניין זה.

⁴⁶ על ספר המצוות ושיקולי קביעת זמנו לשנת 1024 ראו בן-שמאי (ספר המצוות, עמ' 100-103). מסקנות הניתוח הפילולוגי של בן-שמאי (שם, עמ' 130-133) מלמדות על פערי ניסוח ותוכן שבין המקור הערבי של ספר המצוות לתרגומיו לעברית. מאז נחשפו קטעים רבים של החיבור בשפת המקור ובתרגום. בהקשר הנוכחי אני נסמך על התרגומים העבריים המופיעים בכתב-יד לידן (= Or. 4760 [מכון לתצלומי כת"י F28065]) ושל ספריית הבודליאנה שבאוקספורד (= Ox. Regio 5 [מכון לתצלומי כת"י F21618]).

⁴⁷ ב: b269; ל: b269.

⁴⁸ ויק' יח 11.

⁴⁹ ב: חסר.

⁵⁰ ל: כי כאשר יתקבצו שני הפסוקים (עם סימני מחיקה); ב: הפסוק (עם סימני מחיקה).

⁵¹ ל: ידע.

⁵² ל: לאחד.

⁵³ ב: במעלה.

⁵⁴ ב: חסר.

⁵⁵ ויק' יח 8.

⁵⁶ ל: באומרו.

⁵⁷ ייתכן שזהו גם הרקע לגרסה של ל' – 'כאשר יתקבצו שני הפסוקים'.

בן לאחר היה כמוהו אב האחד הוא אב האחר'. כיוצא בזה היחס לבן ולבת-אשת-אביו: למרות העדר זיקה גופנית ביניהם הם נעשים אחים מלאים זה לזה.

שלא כקרקסאני כתיבתו של לוי מפגינה מודעות לקשיים שמעוררת תורת הריכוך. לוי איננו מטשטש את העובדה שלימים הייתה ציר מרכזי בביקורת על תורת הריכוך, שהעצמיות המשותפת מרחיבה את היקף יחסי האחוה הרבה מעבר לאחוות-הדם ובכך למעשה מרוקנת מתוכן את המשמעות הביולוגית של יחס האח:⁵⁸

ומשום כי שם הקב"ה הבעל ואשתו במעלה⁵⁹ אחת הייתה אחות-אשתו... ומשום כי גם שם הקב"ה האיש ואשתו במעלה אחת, הייתה אשתו אחות לבעל-אחותו. וכן חוב להיות אשת-אחי-אשתו אחותו, כמו⁶⁰ אשת-אחיו אחותו... ויש מי ירחיב אותם יותר מזה, וזה הוא⁶¹ דרך התיכון.

בהיות האיש והאישה לעצמיות אחת אחות-האישה נעשית אחות-האיש; אשתו – אחות לגיסו (בעל-אחותו), וגיסותיו (אשת-אחי-אשתו ואשת-אחיו) – לאחיותיו. כאן מומחש כיצד עקרון העצמיות המשותפת גם מטעים את איסור הנישואין לשתי אחיות כאיסור נישואי אדם לאחותו, שהרי אחות-האישה נחשבת אחותו של הבעל עצמו: 'ומזה נאסור על שני אנשים אחים לקחת שתי אחיות, משום כי אם יקח האיש אשה נהייתה אחות-האישה אחותו'.⁶² תכונה זו, המשווה את גיסתו של אדם (אחות-אשתו) לאחותו, מסמנת את דפוס השארות האופקית, והיא מושא מרכזי בביקורת המפריכה של תורת הריכוך.

בדבריו לעיל⁶³ – 'וזה עקר גדול בעניין הערוות ויאסר ממנו ערוות רבות' – לוי גם מפגין מודעות להשלכות של עקרון העצמיות המשותפת על הרחבת היקף השארות: הודות לעקרון העצמיות המשותפת השארות מתרחבת ומתעבה, וקרובים רחוקים נעשים קרובים יותר. כך לוי ממחיש את ההרחבה של איסורי קרובים גם לקרובים מדרגות קרבה רחוקות, אשר לאור עקרון העצמיות המשותפת נעשים אחים ואחיות, בנים ובנות, דודים ודודות:⁶⁴

ומזה נאסור על שני אנשים אחים לקחת שתי אחיות כי⁶⁵ אם יקח האיש אשה נהייתה אחות-האשה אחותו. וכן כי⁶⁶ יקח אחות-חתנו כבר לקח אחות-בתו והיא במקום בתו, וכן כי⁶⁷ יקח אחות-כלתו הוא כאיש אשר לקח בתו, וכן כי⁶⁸ אם יקח אחות-אשת-אביו היא⁶⁹ כאשר יקח אחות-אביו, וכן האשה כי אם תקח אחי-אשת-אביה היא כאשר לקחה דודה. וכי אם תקח אחי-אשת-בנה היא כאשר שתקח את בנה וכיוצא בזה המין.

בדברים אלו של לוי מומחש ההיגיון הרדוקטיבי של תפיסת הריכוך. תחת היגיון זה השארות מתכנסת ומתכווצת, וכך מורחב היקף איסורי הקרובים מעבר לשארות-הדם. כך מאחר שבתו של פלוני היא עצמיות אחת עם בעלה (חתנו של פלוני), אחות-חתנו של פלוני שקולה לאחות-בתו וזו נחשבת בתו. יש לדקדק ולשים לב שבתאורו של לוי שני מהלכים רדוקטיביים זה על גבי זה.

⁵⁸ לוי בן יפת, ספר המצוות, ב קסח; ל a270.

⁵⁹ ב: על מעלה.

⁶⁰ ב: כאשר.

⁶¹ ב: וזהו.

⁶² להלן סמוך להערה 99.

⁶³ סמוך להערה 53.

⁶⁴ ספר המצוות, ב קסח; ל 271.

⁶⁵ ב משום.

⁶⁶ ב אם.

⁶⁷ ב אם.

⁶⁸ ב חסר.

⁶⁹ ב הוא.

במהלך הראשון – 'כי יקח אחות-חתנו כבר לקח אחות-בתו' – חתנו של אדם בהיותו עצמיות אחת עם בתו נחשב בנו, ולכן אחות-חתנו של אדם נחשבת אחות-בתו. במהלך השני, הנשען על קודמו, אחות-חתנו של אדם נחשבת בתו – 'אחות-בתו והיא במקום בתו'.

אחות-חתן ← אחות-בת ← בת

הרדוקציה הראשונה מובנת ומוצדקת לאור עקרון העצמיות המשותפת הרואה בבני הזוג אישיות אחת. אולם מה מאפשר ומצדיק את הזיהוי של אחות-אישה כאישה עצמה לעניין איסורי קרובים? במילים אחרות – מה מכונן את העצמיות המשותפת בין אחים? התשובה לשאלה זו תתברר מתוך מבט משווה במקומו ובמשמעותו של עקרון העצמיות המשותפת בתיאולוגיה הנוצרית ובחוק הכנסייתי. בדברינו שלהלן נעמוד על מקומו המרכזי של העיקרון 'והיו לבשר אחד' בתפיסות המשוקעות במסורת הכנסייתית. ניתוחנו מסמן את הקרבה הרעיונית שבין ההלכה הקראית לחוק הכנסייתי בעניין עקרון העצמיות המשותפת ומשרטט קווי השקפה בין שתי המסורות הללו ומזמין הערכה מחודשת ליחסים שבין חוגים קראיים לנוצריים ימי-ביניים גם בתחום ההלכתי.⁷⁰

'והיו לבשר אחד' בתיאולוגיה הנוצרית ובחוק הכנסייתי

השקפה הרואה באיחוד הבשר (*unitas carnis*) מאורע ההופך את האיש והאישה לאישיות אחת – 'בשר אחד' (*una caro*), ממלאת תפקיד חשוב במערך המושגי של כמה מערכות תיאולוגיות ותיאוסופיות המושתתות על המקרא בשלהי העת העתיקה, ביניהן חיבורים גנוסטיים, כתבי פילון, הברית החדשה וספרות קומראן. אולם אימוץ השקפה זו כבסיס תיאולוגי-משפטי של מדיניות הפיקוח על קשרי נישואין הוא תכונה ייחודית למשפט הכנסייתי בימי-הביניים שאחוז חלק ביסודות תיאולוגיים.⁷¹

את קווי ההתפתחות של העיקרון 'בשר אחד' במחשבה הנוצרית ניתן לתאר מתוך ההתמודדות הפרשנית עם מובנו של המכתם המקראי 'על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו השניים לבשר אחד'.⁷² השאלה הפרשנית בעניין זה היא שאלת משקלה של הזיקה הסיבתית ('על כן'), ומשמעותה וההתמודדות עמה מובילה לקריאות שונות וחלוקות על טיב המסקנה הנטענת בפסוק. את מגוון התשובות לשאלה זו ניתן לחלק באופן סכמטי לקריאה סקרמנטלית ולקריאה טרנסובסטנטיבית, המעמידות מובנים שונים למושגי היסוד שכרוכים בתיאור זה, ולהלן נשרטט את קווי המתאר שלהן.

⁷⁰ על הזיקה שבין מחשבה קראית ונצרות כבר עמדו חוקרים בולטים. ראו: S. Pines, 'The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source', *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, II:13 (Jerusalem, 1966); P. Crone, 'Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), pp. 59-95.

⁷¹ E. Archibald, *Incest and the Medieval Imagination* (Oxford, 2001), pp. 9-52. ראו ⁷² זהו נוסח השבעים אשר בניגוד לנוסח המסורה מדגיש את המעבר משניים לאחד: καὶ ἕσονται οἱ δύο εἰς ἓνα. התוספת 'ושניהם' מופיעה גם בנוסח הפשיטתא והוולגטה, ככל הנראה בהשפעת הקריאה הנוצרית, אף שגם הנוסח השומרוני כולל תוספת זו. דאובה ראה בתוספת המילה 'שניהם' קשר להשפעת האידיאל היווני של מונוגמיה. ראו D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Peabody, Mass., 1998), p. 81.

א. 'בשר אחד' כסקרמנט

קריאה סקרמנטלית הרווחת בכמה גרסאות בספרות הדתית העתיקה רואה במכתם המקראי 'על כן יעזוב... והיו לבשר אחד' גילוי של כוונה או תכנית אלוהית. לפי זה התוכן המתגלה בפסוק איננו טריוויאלי, ואילו לא התגלה לא היה נודע באופן טבעי.⁷³ לפי קריאה זו איחוד הבשר של האיש והאישה מגלם תכונות מוקדמות והוא חלק מתכניתו של האל או כוונתו. הקריאות הסקרמנטליות הן עקיבות עם המיתוס האנדרוגיני⁷⁴ המניח שהשתייכות בני הזוג זה לזה קרוצה וקבועה מראש, ומשום כך מהותם המשותפת איננה נוצרת מחדש אלא רק נגלית בעצם חיבור הבשר המאחד מחדש את שני הפרטים הנפרדים 'לבשר אחד'. התמורה שבמילים 'והיו לבשר אחד' מציינת את המעבר ההכרתי על הציר שבין המהויות לתופעות, מעין התפכחות אפלטונית שבמהלכה מתגלה אחדותם המוקדמת של האיש והאישה. הקיום הנפרד של שני הפרטים והשתייכותם לבית הוריהם היא אפוא אשלייתית, אקראית וזמנית, ועם חיבורם הפיזי איחודם המקורי מתגלה כמציאות קבועה ויציבה. אחד המובנים הסקרמנטליים של 'והיו לבשר אחד' מופיע בברית החדשה באנקדוטה על תשובת ישוע לשאלת הפרושים בדבר הלגיטימציה של הגירושין. לפי ישוע איסור הגירושין נגזר מתפיסת 'בשר אחד' כיצירה אלוהית שאין לערער עליה:⁷⁵

'על-כן יעזב איש את-אביו ואת-אמו ודבק באשתו; והיו שניהם לבשר אחד'. ובכן אינם עוד שנים (ὥστε οὐκ ἐστὶ εἰς ἓν) אלא בשר אחד; לפיכך מה שחבר אלהים אל יפריד אדם.

קריאה זו מדגישה את החפיפה שבין שני צירי מתח ניגודיים: הציר הכמותי של אחד-שניים והציר התיאולוגי של אלהים-אדם. איחוד האיש והאישה הוא אפוא מעשה ידי האל, והפרדתם היא חתירה אנושית נגד פעולות האל או קריאת תגר על היצירה האלוהית. אמנם על-פי דברי ישוע איחוד האיש והאישה הוא תכלית רצויה המבטאת את כוונת האל,⁷⁶ אולם אין זה ברור אם המהות המשותפת של

⁷³ לסקרמנטום שלושה מובנים: המובן המוקדם היה ככל הנראה קרוב למובנו בעולם הלטיני החוץ-נוצרי, דהיינו שבועת האמונים של החיילים לקיסר ולעמיתיהם הלוחמים. אצל אבות הכנסייה ובצורה מובהקת בתרגומים הלטיניים המוקדמים, דברי פאולוס המתארים את הפסוק 'על כן יעזוב... לבשר אחד' כ'מיסטורין גדול' (μυστήριον μέγα) (אל האפסים, ה' 32) תורגמו למונח הלטיני *sacramentum*. כאן סקרמנטום ציין משמעות חבויה, גילום של תכנית האל או רצונו העשויים או עתידים להתממש במציאות הארצית. רק לאחר זמן הועמד מושג הקדושה במרכז הסקרמנטום לצד הדגשת הממד הפרפורמטיבי. לפי זה סקרמנטום איננו רק סימן על כוונת האל ותכניתו אלא גם היכולת לממש את פוטנציאל הקדושה האלוהית באמצעות מוסדות וטקסים דתיים. סקרמנט, בהגדרתו של תומאס אקווינס, 'הוא סימן של דבר מקודש, המקדש את האדם' (*Signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines*). בראשית ימי הפרוטסטנטיות, כחלק מחילון הנישואין והגדרתם מוסד חברתי וסטאטוס משפטי שתכליתו קידום הטוב האנושי בקיום הארצי, חודדה ההבחנה בין מיסטורין כסוד המציאות ובין סקרמנט כתכנית האל או רצונו ראו: T.B. Foster, "Mysterium" and "Sacramentum" in the Vulgate and Old Latin Versions', *The American Journal of Theology* 19:3 (1915), pp. 402-415; D.G. Van Slyke, 'The Changing Meanings of sacramentum: Historical Sketches', *Antiphon* 11:3 (2007), pp. 245-279; J. Jr. Witte, *Law and Protestantism: the Legal Teachings of the Lutheran Reformation* (Cambridge, 2002), pp. 199-255.

⁷⁴ כמו במיתוס האנדרוגיני, המתואר למשל אצל אפלטון (סימפוזיון, 190a – c) גם בקרב הפתות הגנוסטיות טקס הנישואין ביטא איחוד מחדש של אחדות אנדרוגנית. לכן גם התיאור המקראי 'והיו לבשר אחד' משקף את שחזור האחדות הפרימורדיאלית בין בני הזוג. משום כך טקסט הנישואין בכתות אלו נחשב 'מיסטורין'. ראו R.M. Grant, 'The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip', *Vigiliae Christianae*, 15:3 (1961), pp. 129-140; A.M. Wayne, 'The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity', *History of Religions*, 13:3 (1974), pp. 165-208.

⁷⁵ מרקוס י' 9-7.
⁷⁶ העובדה שכוונת האל מכתובה את איחוד האיש והאישה נסמכת גם היא ככל הנראה על תרגום השבעים, שבו מופיע הפועל 'ודבק' (προσκολληθήσεται) בצורתו הפסיבית.

'בשר אחד' משקפת אחדות פרימורדיאלית, ברוח המיתוס האנדרוגיני,⁷⁷ או אחדות המכוננת מחיבור הבשר של האיש והאישה.

מערך דימויים נוסף שבו מודגשת המשמעות הסקרמנטלית של 'בשר אחד' מותח קווי דמיון בין איחוד האיש והאישה לאיחוד קהילת המאמינים וישוע. כאמור, האיחוד של 'בשר אחד' מתואר כ'מיסטורין גדול' ונקשר לתפיסת הגוף הכנסייתית שבה המאמינים הם חלקים מגוף האלוהות עצמה. יש לשים לב שהקבלה זו איננה מטשטשת את ההיררכיה המגדרית של המרכיבים הממוזגים לאחדות. עליונותו של הראש – הלוא הם ישוע והגבר – נשמרת וממלאת תפקיד חשוב.⁷⁸ בקריאה הסקרמנטלית של 'בשר אחד' יש להבחין בין מגמות שונות זו מזו ואף הפוכות. לצד הקריאה הרואה את איחוד האיש והאישה בעין חיובית ישנן מסורות פרשניות הדורשות את איחוד הבשר לגנאי. לפי מסורות אלו דפוס המעבר – היפרדות מהורים ואיחוד בשר – איננו חד-כיווני ואיננו בלתי-הדיר. ההיפרדות מהורים איננה הכרחית, ואיחוד הבשר של האיש והאישה איננו מייצג נקודת שיא והשלמה הדדית אלא שלב נוסף במסעה הרוחני של הנפש.⁷⁹ לפי זה התכונה 'היה לבשר אחד' איננה מבטאת בהכרח את התכלית האלוהית אלא את נקודת השפל שיש להיחלץ ממנה.

קריאות ביקורתיות של איחוד הבשר ברוח זו רונחות בפרשנויות הנאמנות לתורת הנפש האפלטונית. כך תהליכי ההיפרדות מהורים ואיחוד הבשר משולים לתלאותיה של הנפש בין מקורה בעולם השמימי ובין המציאות הארצית. למשל, פילון מפרש באופן אלגורי את דפוס המעבר שבפסוק כהליך הידרדרות עד לנקודת שפל שבה האיש – התבונה (vous) – נוטש את קור מחצבתו האלוהי – את האל כאב כל הדברים (πατέρα τῶν Ὄλων τον σοφίαν) (toῦ θεοῦ), הלוא היא אם כל היקום (τῆν μητέρα τῶν συμπάντων), ונמשך אחרי האישה, דהיינו התפיסה החושית (αἰσθησεως), עד שנהיה אֵתה 'לבשר אחד' (μία σαρκ).⁸⁰ פרשנות זו ברוח הדואליזם האפלטוני קוראת לניתוקה של התבונה מהמציאות החושית המתעתעת ולהשבתה לחיק הוריה, הלוא הם מקורותיה האלוהיים של המציאות. קריאה זו מערערת על המעבר החד-כיווני מההורים אל האישה ומעודדת את החתירה לשחזור אחדות קמאית של התולדות עם מקורותיהם שהולידו אותם. קריאות נוספות כאלה משלבות יסוד רסטורטיבי בגנאלוגיה האנושית ומורות על השלמת התיאור המקראי לתהליך מעגלי שבסופו נוצרת התאחדות מחודשת עם 'ההורים' במצב-העניינים המקורי.

דוגמה מובהקת נוספת של קריאה אלגורית-ביקורתית ניתן לראות בתיאור תלאותיה של הנפש בחיבור הגנוסטי 'המסה על הנפש',⁸¹ המתאר את התהליך שבו הנפש, שמקורה אנדרוגיני, עוזבת את בית אביה, מתגשמת ונופלת אל מציאות ארצית של עולם החושים. מסעותיה של הנפש, נפילתה וגאולתה מתוארים במונחים של התנהגויות מיניות פסולות וראויות. בעודה במציאות הארצית היא

⁷⁷ לפרשנות המזהה פסקה זו בהשפעת המיתוס האנדרוגיני ראו: K. Niederwimmer, *Askese und Mysterium: Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des Christlichen Glaubens* (FRLANT 113) (Göttingen, 1975), pp. 45-49.

⁷⁸ 'חייבים גם האנשים לאהוב את נשיהם כאהבתם את גופם הם. האהוב את אשתו אוהב את עצמו. הן מעולם לא שנה איש את בשרו אלא הוא מכלכל ומטפח אותו כדרך שגם המשיח נוהג בקהלה, שהרי איברי גופו אנחנו. 'על-כן יעזוב-איש את-אביו ואת-אמו ודבק באשתו והיו שניהם לבשר אחד'. גדול הסוד הזה ואני מתכוון למשיח ולקהלה. אבל גם אתם איש איש יאהב את אשתו כאהבתו את עצמו' (אל האפסיים ה-28-33). וראו להלן, הערה 95.

⁷⁹ אכן, שאלת 'ירידת הנפש' (descensus animae) מתוארת 'הבעיה האנתרופולוגית הבולטת' ומעסיקה בעיקר את תפיסות עולם דתיות-אפלטוניות. ראו J. Dillon, 'The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory', B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism* (Leiden, 1980), pp. 357-364.
⁸⁰ אלגוריות החוקים, II: 49-50. פרשנות ברוח זו מצויה גם בהגות הפילוסופית של החכם הפרובנסלי בן המאה ה-13, ר' לוי בן אברהם: 'ו"יעזוב את אביו" והתחלתו הוא השכל הפועל, שהוא פועלו ונותן את נפשו וצורתו ותכליתו. "ואת אמו", והוא השכל הנקנה או התורה' (לוי חן, מעשה בראשית, מהדורת קרייסל [ירושלים, תשס"ד], עמ' 113).

⁸¹ ExSoul (NHC II, 6), in: *The Nag Hammadi Library: The Definitive Translation of the Gnostic Scriptures*, R. M. James (ed.), (San Francisco, 2000), pp. 190-198.

נוהגת כזונה חסרת-שקט השוכבת באונס וברצון עם גברים רבים וכך מולידה ילדים פגומים, וחייה רצופים בתסכולים ובתחושת חוסר התאמה תמידית. רק לאחר שהיא חוזרת בתשובה ושבה אל אביה היא עוברת שינוי התנהגותי וצורני ומכינה את עצמה לקראת האיחוד המחודש עם בן זוגה המקורי והמיועד לה, הלוא הוא אחיה, שממנו התפצלה ונפרדה עם נפילתה למציאות הארצית.⁸² התלאות הדרמטיות של הנפש מצטיירות אפוא על ידי השוואה הנמתחת בין ההזדווגויות הכוזבות של הנפש במציאות הארצית ובין ההתאחדות מחדש עם אחיה במציאות השמימית.⁸³

שכן נישואין אלו, שלא כמו נישואי הבשר בהם הזדווגות בני הזוג מביאה אותם לידי סיפוק; וכאילו הדבר מהווה נטל, הם נוטשים מאחור את טרדת התשוקה הגופנית ומסתירים את פניהם זה מזה. אבל בנישואין אלה... בהתאחדם זה עם זה, הם הופכים להיות דבר אחד. כדברי הנביא על אדם הראשון ואשתו 'והיו לבשר אחד'. שכן זה מכבר היו הם מחוברים זה לזה בהיותם עם האב, בטרם החטיאה האישה את האיש, שהוא אחיה. נישואין אלה משיבים אותם זה לזה, והנפש חוברת לאהבתה האמתית, אדונה האמתי, ככתוב 'ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך'.⁸⁴

מצטיירת כאן תמונה של איחוד מתקן, וליתר דיוק – שחזור האיחוד האנדרוגיני של הנפש עם אחיה בביתו של האב. שלא כקריאות המהותניות הקודמות ההבחנה כאן בין איחוד 'הבשר' של הנפש ובין איחוד 'הרוחני' מוציאה את התיאור המקראי – ובכלל זה את המונח 'בשר אחד' – מידי פשוטו. גלגוליה המאוחרים של תבנית גנוסטית זו עשויים להאיר התפתחויות תיאוסופיות חשובות במשך השנים. לענייננו חשוב התקדים המקשר את הרעיון של איחוד הבשר עם יחס האחווה. נקודה זו, כפי שנראה בהמשך דברינו, נעשית חשובה בנגזרות הנורמטיביות של 'והיו לבשר אחד' בכמה הקשרים מאוחרים. בשלב זה נדגיש שהראייה באמירה 'והיו לבשר אחד' שיקוף של עובדה לא שרירותית הקבועה מראש מחלישה את משמעותו של 'חיבור הבשר', דהיינו המגע הפיזי ביניהם מחד גיסא, ומטילה אילוצים על איחודי בשר חלופיים ונוספים מאידך גיסא. הבדל זה יתגלה מיד עם השוואת הקריאה הסקרמנטלית לחלופתה.

ב. 'בשר אחד' כשינוי מהות (טרנסובסטנציה)

אם התפיסה הסקרמנטלית מדגישה את הדפוס הקבוע, הנתון והמוכתב, הרי התפיסה הטרנסובסטנטיבית מדגישה גם את הממד השרירותי של 'והיו לבשר אחד', המרוקן חלק ניכר מהמשמעות המיוחסת לכוונות האל או תכניו ומתיקה את מרכז הכובד לחיבור הבשר. סדר הדברים בהליך הסיבתי של איחוד הבשר משתנה מקריאה לקריאה. אם הקריאה הסקרמנטלית מציבה את הקביעה המוקדמת כסיבת איחוד הבשר של האיש והאישה, הרי הקריאה הטרנסובסטנטיבית רואה במגע המיני – בחיבור הבשר – סיבה שתוצאותיה ניכרות בהיבטים שונים ורחבים.

דברי פאולוס מחדדים היטב את ההבחנה בין שתי הקריאות. לפי פאולוס, המעמד המיוחד של 'בשר אחד' הוא במפורש תוצאה של חיבור הבשר ולא דווקא גילום של אחדות גזורה מראש. לפי זה האחדות המטאפיזית של 'בשר אחד' היא נגזרת של חיבור הבשר ומכוננת על-ידי מעשה ההזדווגות האנושי ולא מוטלת עליהם מבחוץ כגזירה שמימית. משום כך כל חיבור בשר – גם מגע מיני אקראי

⁸² ככל הנראה יש להבין סיבת נפילתה בנטישת בית האב ובהפרת הקיום האנדרוגיני עם אחיה. ראו C.W. Robinson Jr., 'The Exegesis on the Soul', *Novum Testamentum* 12:2 (1970), p. 104

⁸³ שם, עמ' 195.

⁸⁴ בר' ג 16.

– מכונן אחדות של 'בשר אחד', וכדברי פאולוס: 'האינכם יודעים כי הדבק (κολλώμενος) בזונה (πόρνη) ⁸⁵ נהיה עמה לגוף אחד? שהרי נאמר: והיו שניהם לבשר אחד'.⁸⁶

לאמיתו של דבר, הפער בין הקריאה של 'בשר אחד' כסקרמנט או כשינוי מהות גם מסמן מגמות נבדלות בהיגיון התורת-משפטי של החוק הדתי.⁸⁷ הבנת הפסוק המקראי כמורה על שינוי מהות הנוצרת בגין חיבור הבשר יש בה פוטנציאל אנטינומיסטי המכרסם בראייה בנישואין מוסד משפטי.⁸⁸

בחלוף השנים נתנה המסורת הכנסייתית בכורה למובן הטרנסובסטנטיבי. לפי ניתוחו של ג'ורג' דוביי, המעבר מהקריאה הסקרמנטלית לטרנסובסטנטיבית ניכר מראשית המאה התשיעית.⁸⁹ קשרי משפחה נחשבו נגזרים מחיבור בשר, תוצאת יחסים מיניים פשוטים, ולא תבנית מוכתבת. הדקרטיום של גראטיאן מאמצע של המאה ה-12 מעיד מפורשות על בכורתה של התפיסה הטרנסובסטנטיבית וכולל את הקביעה שנישואין שאינם כוללים מגע מיני אינם מייצרים קרבת משפחה בין בני הזוג.⁹⁰ וכי המרת דת אינה עילה להפקעת הנישואין.⁹¹

⁸⁵ הייז, בעקבות מרטין, רואה כאן ביטוי לאידיאולוגיה בדלנית של פאולוס. לפיכך הביטוי *porne* מציין באופן מטפורי את האחר שאיננו נוצרי או אינו מאמין, אשר מזהם את המאמין המתאחד עמו. קולטון-פרום מפרשת את הביטוי כמציין אישה האסורה על בן זוגה, ואשר איחודם המיני מדביק בו את האיסור. ראו N. Koltun-Fromm, *Hermeneutics of Holiness* (Oxford, 2010), pp. 77-96.

⁸⁶ הראשונה אל הקורנתיים, ו' 16. גם בעניין זה נמתחת ההשוואה בין איחוד מיני בין בני זוג ובין ההתמזגות עם האל: כשם שהדבקות עם הזונה מכוננת אחדות מהותית של 'בשר אחד', כך בהבדלה ניגודית הדבקות באל מכוננת את האיחוד הרוחני עם האל: 'אבל הדבק באדון רוח אחת הוא אתו' (שם). דיון נרחב ומעמיק ברעיון זה ראו Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley, 1994), pp. 170-172.

⁸⁷ הניסיון להעמיד את ההבחנה בין הקריאה הסקרמנטלית והמטריאלית על שורת ההבחנות שטבע סילמן סביב היגיון תורת-משפטי שבו האדם במסגרת זיקותיו ל'ראוי' מכונן של המשמעות ההלכתית (נומינליזם הלכתי, מגמה ציווית, עמדה דאונטולוגית) ומנגד היגיון שבו המשמעות ההלכתית איננה תלויה במעשה האנושי (ריאליזם, מגמה יישותית, עמדה אונטולוגית) איננו עולה יפה לדעתי. יתר על כן, דומה שההבחנה סקרמנטלית-מטריאלית מלמדת על צרותה של ההבחנה נומינליזם-ריאליזם. ראו את דיונינו להלן ביחס שבין חוק לטבע.

⁸⁸ ייתכן שבשל כך הסתייגו חז"ל מהקריאה המהותנית ונטו לפרש את הפסוק בבראשית פירוש לגליסטי (ראו להלן, הערה 96) ואף ייחסו את התפיסה הכרוכה בעיקרון של 'היו לבשר אחד' לבני נח: 'ר' יונה בשם שמואל: זונה שהיא עומדת בשוק ובאו עליה שנים, הראשון פטור והשני חייב, משום 'והיא בעולת בעל' (בר' כ' 3)... הדא אמרה, בעילה בבני נח קונה שלא כדת' (בראשית רבה [תיאודור-אלבק], י"ח, עמ' 166). דרשה זו מבחינה בין זיקת אישות מכוח החוק ובין זיקה הנוצרת ממגע מיני ללא תלות בתוכני החוק. כמו-כן לדעת הדרשן זיקת אישות הנוצרת ממגע מיני מוגבלת רק לבני נח, ולכן אין הוא פונה לתיאור האוניברסלי של 'היו לבשר אחד' אלא לתיאור התגלות האל לאבימלך מלך גרר. על תיאור הגישות ההלכתיות בסוגיית גירושין וגילוי עריות בכתבי קומראן ובהלכה הקדומה ראו A. Shemesh, 'The Laws of Incest in the Dead Sea Scrolls and the History of Halakhah', in: A. Baumgarten et al. (eds.), *Halakhah in Light of Epigraphy* (Göttingen, 2010), pp. 81-102; Vered Noam, 'Divorce in Qumran in Light of Early Halakhah', *Journal of Jewish Studies* 56 (2005), pp. 206-223.

⁸⁹ D. George, *The Knight, the Lady and the Priest*, Bray Barbara (trans.), (New York, 1983), pp. 23-53.

⁹⁰ מילים אלו ['לבשר אחד'] מוכיחות שאיש ואישה אינם יכולים להיות בשר אחד (*unam carnem*), אלא על-ידי חיבור הבשר (*carnali copula*). אין זה מתקבל על הדעת שאדם שלא התערבב עם אשתו במסגרת נישואיהם יהיה לבשר אחד עמה רק באמצעות המילים הערומות של התחייבותו (*nuda sponsionis uerba*). קרבת הדם (*propinquitatis enim sanguini*) נאמרת במילים, אך לא נעשית [בכוח] המילים. כך גם נשיקה אינה יוצרת קרבה, שכן אין בה ערבוב דם (*sanguinis conmixtionem*) (Gratian, *Decretum*, II, 27. 2.18).

⁹¹ יש אומרים שניתן להפקיע נישואין משיקולים דתיים. צריך לדעת, שלמרות שהחוק האנושי (*lex humana*) מתיר זאת, החוק האלוהי (*lex divina*) אוסר זאת... אנו יודעים שכתוב: 'והיו השניים לבשר אחד'. אם איש ואישה הם בשר אחד, ואם האיש מגרש את אשתו למען הדת, או האישה את הבעל, עדיין אחד מבני הזוג נותר בעולם, או שמא יתדרדר למעשים רעים, איזו טובה תצמח מכך? אותו בשר אחד – חלקו יהיה חסוד וחלקו האחר מזוהם? (Gratian, *Decretum*, II, 27. 2. 19).

למרות ההבדלים שתי הקריאות מייצגות תפיסה מהותנית של איחוד הבשר. התיאור 'והיו לבשר אחד' כולל את ההבדל בין מהות הפרטים כנפרדים ובין מהותם המשותפת. תפיסה מהותנית של 'בשר אחד' פורצת את הגבולות הנראים של הפרט ומכירה באפשרותה של מהות עצמית החורגת מגבולות גופו⁹² ובוזה אפוא מערערת על נפרדות הפרטים⁹³ ומעמיקה את הקשר שבין גוף לעצמיות ועומדת ברקע הדרישה הכנסייתית למונוגמיה, לאיסור הגירושין ולהקעה של כל מגע מיני נוסף. נוכח המרכזיות של התפיסה המהותנית של 'בשר אחד' והעושר הפרשני של הפסוק בספרות הדתית של העת העתיקה ההתייחסות הדלה לפסוק זה בספרות חז"ל אומרת דרשני⁹⁴ אף שבספרות התלמודית יש כמה ביטויים לרעיון ההזדהות העמוקה של האיש והאישה,⁹⁵ חז"ל נטו להתעלם מקריאה מהותנית של הפסוק. למשל, לפי דרשתו של רבי עקיבא הפסוק כלל איננו עוסק במשמעות איחוד הבשר אלא מסמן את גבולות הלגיטימציה של ההתקשרויות המיניות בהתאם לאיסורי עריות המפורטים במקום אחר במקרא:⁹⁶

'אביו' – אשת אביו, 'אמו' – אמו ממש, 'ודבק' – ולא בזכר, 'באשתו' – ולא באשת חבירו, 'והיו לבשר אחד' – מי שנעשים בשר אחד, יצאו בהמה וחיה שאין נעשין בשר אחד.

לפי דרשה זו אין הפסוק מתרכז בתהליך הנוגע למהותם של הפרטים הנזכרים בו, וגם איחוד הבשר איננו מאורע משמעותי. היות שהפסוק עוסק בחיבור בשר, הדרשן רואה לנכון לקשור את תוכן הפסוק לסוגיית איסורי עריות. לפי הדרשה לשון הפסוק משרטטת את גבולות הפעילות המינית המותרת לגבר, נושא התיאור. כך נאסר על איש לשכב עם אשת-אביו, אמו, עם זכר אחר, עם אשת-איש ועם בהמה. לפי קריאה זו עניינו של הפסוק הוא דפוסי ההתקשרויות הלגיטימיות ותו לא. מרכיבי זהותו של האיש הם מינו והיותו בן משפחה, וזהותו ככזה קבועה ובלתי משתנה. לפי רבי עקיבא הפסוק גוזר את גבולות הלגיטימציה המינית מהשפה התיאורית של הפסוק בלי לייחס כל תוכן או משמעות לחיבור הבשר של האיש והאישה. קשה לשלול את האפשרות שהגישה הרווחת בספרות חז"ל מבטאת עמדה אנטי-מהותנית למשמעות של 'והיו לבשר אחד' שאולי גם מבטאת

⁹² המובן המודרני של 'פרט' (*individual*), כדבר נפרד, ייחודי ומיוחד, הוא הפוך ממקורו הימי-ביניימי אשר ציין את החיבור ההכרחי והבלתי נפרד (*in-dividere*) מהסביבה. המעבר מהמשמעות הבלתי-נפרדת לזו המאוחרת, או עצם ההיפרדות של תפיסת האדם מהעולם קשור להתפתחויות המדעיות, החברתיות והדתיות במהלך המאה ה-17. ראו R.K. Williams, *A Vocabulary of Culture and Society* (Glasgow: 1976), pp. 161-163; S. Bordo, *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture* (Albany: 1987), pp. 59-96.

⁹³ שאלת המפתח בנידון זה היא עד היכן מגיעה התכת הזהויות של האיש והאישה באיחוד הבשר. תשובה קיצונית לשאלה זו ניתן לראות בהקשר גנוסטי-נוצרי מוקדם שבו מתואר איחוד הבשר כנקודת שיא משיחית שבה לא רק הנפרדות העצמית של הפרטים פוקעת אלא גם ההבדלים המגדריים מתפוגגים ומתבטלים, ומרכיבי הזהות הנבדלים מתאחדים לחלוטין: 'ויאמר ישוע אליהם: בעשותכם את השנים לאחד ובעשותכם את התוך כחוץ ואת החוץ כתוך ואת אשר ממעל כאשר מתחת, ובעשותכם את הזכר ואת הנקבה לאחד, לבלתי היות הזכר זכר, ולא הנקבה נקבה... אז תבואו אל המלכות' (הבשורה על פי תומא, 22).

⁹⁴ P.J. Sampley, *And The Two Shall Become One Flesh: A Study of Traditions in Ephesians* 5:21-33 (SNTS 16) (Cambridge, 1971), pp. 54-56.

⁹⁵ ביטויים כגון 'אשתו כגופו' (בבלי ברכות כד, ע"א; כתובות סה, ע"ב; בכורות לה, יבמות סב, ע"ב).
⁹⁶ בבלי סנהדרין נח, ע"א. רמב"ם מצרף לדרשת ר"ע את דברי אברהם בפרשת אבימלך (בר' כ, 12) ומזהה בפסוק את איסורי עריות לבני-נח: 'שש עריות אסורות על בני נח: האם, ואשת האב, ואשת אמו, וזכור, ובהמה, שנאמר "על כן יעזוב איש את אביו" זו אשת אביו, "ואת אמו" כמשמעה, "ודבק באשתו" ולא באשת חבירו, "באשתו" ולא בזכור, "והיו לבשר אחד" להוציא בהמה חיה ועוף שאין הוא והם בשר אחד. ונאמר "אחותי בת אבי היא" אך לא בת אמי ותהי לי לאשה' (רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים, פ"ט, ה"ה).

הסתייגות מהתכנים התיאולוגיים שנכרכו בתפיסה זו בחוגים גנוסטיים ונוצריים.⁹⁷ לעומת זאת תפיסה מהותנית של איחוד הבשר חשובה ביותר במסורת הנוצרית לדורותיה וממנה היא התפשטה בימי הביניים לכל החברות המערביות ואף עדיין מרחפת ברקע התפיסות 'המחולנות' של נישואין וגילוי עריות בחברות מערביות פוסט-נוצריות.

כפי שראינו בדברי קרקסאני לעיל, הזיקה בין התיאור של 'והיו לבשר אחד' בבראשית לרשימת איסורי העריות שבספר ויקרא, שבמרכזה המושג 'שאר בשר',⁹⁸ היא הזמנה לפרשנות אינטרא-טקסטואלית המבארת הקשר אחד באמצעות הקשר אחר. בדרשת רבי עקיבא שלעיל הפסוק בבראשית מתפרש לאור איסורי העריות שבספר ויקרא. מגמה פרשנית הפוכה, ולפיה איסורי העריות מובנים לאור העיקרון של 'בשר אחד', רווחת הן בגישתם הפרשנית של בעלי הריכוז והן במסורת הכנסייתית: שתיהן רואות באיחוד הבשר את אבן הראשה של תפיסת השארות. כך מערך הקרובים האסורים מוסבר לאור העיקרון 'והיו לבשר אחד' המסמן לא רק את איחוד האיש והאישה אלא גם את ההתמזגות של שארי האיש ושארי האישה למערך שארות אחד כולל. הדמיון והקרבה שבין פרשנות המרכבים לזו הכנסייתית בולט בדבריו של התיאולוג הנוצרי בסיליוס מאגנוס (329-379) הנדרש לסוגיית איסור הנישואין לשתי אחיות. כמו לוי בן יפת גם בסיליוס תולה את האיסור לשאת שתי אחיות בעיקרון של 'בשר אחד' המתפרש כחוליה המחברת את מערכי השארות של הצדדים באופן הדדי.⁹⁹

המילים 'איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערווה'¹⁰⁰ כוללים גם את קרבת האחיות שכן מה יכול להיות קרוב יותר לאדם מאשר אשתו, בשרו שלו? שהלוא אינם עוד שניים, אלא גוף אחד (*non enim amplius duae sunt, sed una caro*). כך שנישואיו מעבירים את שארות אשתו ואחותה (*itaque per uxorem soror ad viri affinitatem transit*). לכן, אדם לא יקח את אם-אשתו או את בת-אשתו, משום שאינו יכול לקחת את אמו שלו ואת בתו שלו, כך גם אינו יכול לקחת את אחות-אשתו, שכן אינו יכול לקחת את אחותו. וכך גם אשתו לא תוכל להתחבר לשאר בעלה.

דברי בסיליוס מבטאים גם את המגמה המשפטית הרווחת בחוק הכנסייתי מהמאה הרביעית,¹⁰¹ ולפיה איחוד הבשר לא רק משנה את מהותם של הפרטים אלא גם מכונן יחסי שארות חדשים לכל אחד מבני הזוג. בניגוד להסברים התוצאתניים לאיסורי קרובים, ובכלל זה גם נישואי שתי אחיות,¹⁰²

⁹⁷ ייתכן שעל רקע זה יש לראות גם את התפיסה המונחת ביסוד התפיסה העננית וזו של דברי הירושלמי, ולפיה 'בשר אחד' מציין לא את חיבור הבשר של בני הזוג אלא את הוולד, תוצאת הזיווג. ראו לעיל, הערה 24. על ההיבט הפולמי שבו ספוגות העמדות השונות בשאלת הנישואין לשתי אחיות ראו, R. Yaron, 'Duabus sororibus coniunctio', *Revue Internationale de Droits de l'Antiquite* 10 (1963), pp. 115-136.

⁹⁸ 'איש איש אל-כל-שאר בשרו, לא תקרבו לגלות ערווה' (ויק' יח, 6).
⁹⁹ Epistle 160, *Palrologia Graeca* 32: 627; מופיע גם ב- *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Voobus Arthur (trans.) (Louvain, 1975-1976), pp. 178-82.
¹⁰⁰ ויק' יח 6.

¹⁰¹ מיד לאחר התנצרות האימפריה הרומית ניכרת מגמה ברורה לאסור נישואין לשתי אחיות גם לאחר גירושיה או מיתתה של אחת מהן. בשנת 306 החלטת המועצה באלוריה (מס' 61) קובעת לראשונה את איסור הנישואין לאחות האישה המנוחה. באדיקט משנת 355 נאמר שאף שהחוק הקודם התיר לאדם לשאת את אשת-אחיו לאחר שנישואיו הותרו או לשאת את אחות-אשתו לאחר שאשתו נפטרה או התגרשה ממנו, מוטב להימנע מכך. באדיקט נוסף משנת 415 כבר נקבע שנישואי אדם לאחות-אשתו לאחר מות אשתו או נישואי אישה לאחי-בעלה לאחר מות בעלה ייחשבו גילוי עריות. *Cod. Theodosianus*, 3.12.2; 3.12.4.

¹⁰² הנמקה תוצאתנית לאיסור נישואי שתי אחיות עשויה להיות נרמזת כבר בלשון הפסוק: 'ואשה אל-אחתה לא תקח לצרר לגלות ערנות עליה בחייה' (וי' יח 18). היא ניכרת ככל הנראה גם בחוק החתי הקדום האוסר יחסים עם שתי נשים הקרובות זו לזו (שתי אחיות או אם ובתה) רק כשהן מצויות במקום אחד. הטעם הראשון שפילון מזכיר לאיסור הנישואין בין אחים הוא חשש מפני כפיית יחסים על ידי ניצול החיים המשותפים בצוותא (על החוקים לפרטיהם, III:

בסיליוס סבור שהסיבה היא שאיש הנושא אישה ונהיה עמה 'לבשר אחד' נעשה בה בעת אח של אחות-אשתו, וכך היא נאסרת לו באיסור הבסיסי שבין אח לאחות. אותו היגיון גם מטעים את איסור היחסים בין איש לחמותו או לבת-אשתו, מאחר שמהותם העצמית של האיש והאישה נעשית אחת, שארי בשר של האישה – אחותה, אמה ובתה נעשות שארי בשר של האיש – אחותו, אמו ובתו. פאולר הראה במחקרו על הפיקוח הכנסייתי על נישואי קרובים בימי הביניים המוקדמים שהרחבת מעגל הקרובים האסורים להינשא משקפת התפתחויות ושינויים עמוקים בתפיסת המשפחה, השארות והפיקוח על המיניות. מחקרו מראה כיצד בפרק הזמן שבין המאה הרביעית לשישית התחוללו שינויים עמוקים בחקיקה האזרחית ובמשפט הכנסייתי בשל מפגשי מסורות והתלכדות של אינטרסים דתיים ופוליטיים.¹⁰³ ואכן, החל מימי הביניים המוקדמים הרעיון שאיחוד האיש והאישה מטיל את יחסי השארות של כל צד על הצד האחר מסתמן כמגמה בולטת בחוק הכנסייתי החוצה חלוקות גיאוגרפיות-פוליטיות והשתייכויות לכנסיות שונות.¹⁰⁴ בדברים אלו של בסיליוס איחוד הבשר מתואר כמה שמאפשר את העברת השארות (*affinitatem transit*). לפי זה איחוד של שני פרטים 'מעביר' את שארותם של הצדדים וכך נעשים שארי כל פרט – אחיו, הוריו וילדיו – שארי בן-זוגו בדרגת קרבה שווה. איחוד הבשר הממזג את זהותם העצמית של הפרטים הנפרדים מכפיל את יחסי השארות של כל פרט וכך יכללו גם את שארי בן זוגו. תפיסה זו מחילה את שארות-הדם הטבעית על פרטים זרים מלכתחילה למערך השארות הנתון. לעובדה זו משמעות מרחיקת לכת בתיאוריה המטא-משפטית של החוק, בעיקר בשאלת היחס שבין חוק לטבע. רעיון השארות המועברת המתואר לעיל מאפשר כינון שארות ממשית שלא התקיימה קודם לכן. למשמעות התורה-משפטית של תפיסת 'הולכת שארות' בזיקה לחוק דתי חשיבות רבה שניתן להמחישה עם ההשוואה למוסד האימוץ במסורת החוק הרומית והקנונית.

האימוץ כמוסד משפטי התפתח ושגשג בעולם הרומי, והנצרות ירשה אותו ממנו ויצקה לתוכו משמעויות תיאולוגיות מפליגות בעקבות האידיאולוגיה הפאולינית שעל פיה המאמינים הם בניו המאומצים של האל.¹⁰⁵ מבחינת פוזיטיבית טהורה ישנו דמיון רב בין אימוץ לנישואין של איחוד בשר. שניהם מנגנונים תרבותיים-חברתיים המאפשרים יצירת שייכות משפטית שאיננה טבעית

25). היא רווחת במחשבת ההלכה הימי-ביניימית שבה נזכר ההיגיון המונע של האיסור: 'אומר לי לבי בענין זה שאסר הכתוב מלישא שתי אחיות, כי אדון השלום יחפוץ בשלום כל בריותיו, וכל שכן בשלום אותן בריות שהטבע והשכל מחייבין להיות שלום ביניהם ולא קטטה ותחרות תמיד כל היום' (ספר החינוך, מצוה ר).

¹⁰³ J.H. Fowler, 'Outlawing Affine Incest: Restructuring the Aristocratic Family in the West', *The Development of Incest Regulations in the Early Middle Ages: Family, Nurture, and Aggression in the Making of the Medieval West* (Houston, University, Diss., 1981), pp. 90-121

¹⁰⁴ הוא מלווה את מסורות החוק בכנסייה המערבית ואת מערכות החוק המודרניות שנוסחו על-גביה ואת החוק בכנסייה המזרחית. למשל, בחיבור הנוצרי-נסטוריאני של אבדיסו בר באהריז (מחצית ראשונה של המאה ה-11) העיקרון 'והיו לבשר אחד' מובן באותו אופן בדיוק: 'על כן יעזוב איש את אביו ואמו ודבק באשו והיו שניהם לבשר אחד' ומאז אינם שניים אלא אחד. ומאחר שהאיש ואשתו הם בשר אחד, אלו שהם בשר אחד – שארי בשר של כל אחד – הם שארי בשר של השני. שארי בשר של האישה הם גם שארי בשר של האיש, ושארי הבשר של האיש הם גם שארי הבשר של האישה. והורי האישה וילדיה ואחיה וילדי אחיה – שארי בשרה, שארי בשר האישה – הם שארי בשר בעלה. ראו 'Abdišo' Bar Bahriz, *Ordnung der Ehe und der Erbschaften sowie Entscheidung von Rechtsfällen*, S. Walter (ed.), Wien, 1970; R. Yaron, 'A New Nestorian Source', *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 40 (1972), pp. 263-276

¹⁰⁵ על מרכזיותו של האימוץ כמעשה של הצטרפות לקהילת המאמינים בכתבים הפאוליניים שבברית החדשה ראו J.M. Scott, *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of [Huiotesia] in the Pauline Corpus* (Tübingen, 1992); C.J. Hodge, *If Sons, Then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul* (Oxford, 2007). עוד על רעיון האימוץ אצל פאולוס ראו M. Kister, 'Body and Sin: Romans and Colossians in Light of Qumran and Rabbinic Texts', J.S. Rey, *The Dead Sea Scrolls and Pauline Literature* (Leiden, 2014), pp. 171-208, 188 n. 65

והפיכת אדם זר לבן משפחה: האימוץ מכונן יחסי תולדה מלאכותיים, ואיחוד הבשר מכונן אישיות אחידה של שני פרטים, ושניהם מבטאים את כושר ההכלה של פרטים שאינם שארי-דם. אולם מנקודת מבט תורת-משפטית שני המגנונים הללו מגלים יחס משתנה כלפי ההבחנה שבין טבע לחוק: בין פיזיס לנמוס.¹⁰⁶ לפי הבחנה זו כוחה של התרבות האנושית ליצור באמצעות חוק וכישורים אנושיים נוספים מציאות נרדפת ולעתים אף עדיפה על המציאות הטבעית. לאור הבחנה זו האדם במהותו הוא חלק מעולם הטבע, אך בכוחו גם ליצור מציאות מלאכותית המתעלה על הטבע. ההבחנה בין טבע לחוק בולטת במיוחד במוסד האימוץ. במשפט הרומי האימוץ נחשב מגנון משפטי שמכונן יחסי הורות משפטיים במקביל למגנוני הפיריון המייצרים הורות טבעית. ההבחנה בין טבעי למלאכותי או בין הורות טבעית למאמצת במשפט הרומי הייתה חשובה למוסד האימוץ ומשום כך האימוץ בה מוגדר 'חיקוי הטבע' (*adoptionem naturam imitator*),¹⁰⁷ וטקסי האימוץ בעולם ההלני התמקדו בשחזור ריטואלי של תהליכי לידה טבעיים.¹⁰⁸ האימוץ מבטא אפוא את כוחו של החוק הנעוץ בכושר המימטי, ומהותו מפורטת בהגדרה המעניינת של תומאס אקווינס (1225–1274) המעלה על נס את המשמעות המוסרית של חיקוי הטבע:¹⁰⁹

'האומנות היא חיקוי הטבע' (*ars imitator naturam*)¹¹⁰ והיא מתקנת את פגמי הטבע (*defectum naturae*) במקומות בהן הטבע כשל (*natura deficit*). לכן, כשם שאדם מוליד באופן טבעי, כך גם באמצעות החוק, ש'הוא אומנות הטוב והצודק' (*ars boni et aequi*),¹¹¹ אדם יכול לקחת לו ילד אחר באופן דומה לילד טבעי, על-מנת שימלא את מקום של הילדים שאיבד – זו הסיבה העיקרית לקיומו של האימוץ.

לדעת תומאס האימוץ מאפשר באמצעות החוק הורות לחשוכי ילדים או לאלה שאיבדו את ילדיהם,¹¹² והוא אפוא תרופה לפגמי הטבע.¹¹³ בהגדרה זו תומאס מעמיד משמעות מקורית לסוגיית היחס שבין חוק לטבע שעמדה במרכז התיאולוגיה המשפטית של הכנסייה, כשהוא הוא הקושר בין אומנות לחוק ולחוסר-אונים ולאין-אונים. הוא משלב את האפיון האריסטוטלי של האומנות כחיקוי

¹⁰⁶ על הגניאולוגיה של ההבחנה בין פיזיס לנמוס כקטגוריות מעצבות של המחשבה המערבית ראו D.R. Kelley, *The Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition* (Cambridge, 1990); גישה ביקורתית אחרת על קו מחשבה זה ראו Ph. Descola, *The Ecology of Others* (Chicago, 2013).

¹⁰⁷ *Gaius Inst.* 1.106.

¹⁰⁸ Scott, p. 35-6.

¹⁰⁹ *Summa Theologica, Supplement*, Q 57, I.

¹¹⁰ הגדרה זו של האומנות מקורה אצל אריסטו, פיזיקה, II: 2. 194.

¹¹¹ *Justinian, Dig.* 1.1.1.

¹¹² לאור האפיון המימטי של האימוץ בחוק הרומי, ושמא גם על-פי הגיבוש הרעיוני של תומאס, הסביר הרב יוסף ד' סולוביצ'יק את התנגדותה של ההלכה היהודית למוסד האימוץ ולהשלמה עם העקרות: 'היהדות לא הכירה במוסד האימוץ בגרסתו הרומית, כיוון שמושג רומי זה בא להמיר עובדה ביולוגית בפיקציה משפטית, וכך ליצור את האשליה בדבר יחס טבעי בין ההורים המאמצים ובין הילד המאומץ. היהדות מבטאת את עמדתה במונחים שאינם משתמעים לשני פנים: אין להתערב במה שהחליט הבורא להעניק לאחד ולא לאחר; אין שום היתר לשנות את מערכת היחסים הטבעית... האב והאם חשוכי הילדים חייבים להשלים עם עובדת עקרותם הטבעית (אדם וביתו, תרגום: אביגדור שנאן [תל-אביב, 2009], עמ' 82). על הסברים מסורתיים ומחקריים להתנגדותה של ההלכה המוסלמית לאימוץ ראו D.S. Powers, *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet* (Philadelphia, 2009).

¹¹³ התפיסה הפרמקולוגית של החוק רמוזה כבר בדברי אפלטון ואריסטו, והוגים מימי הביניים נקטו כלפיה גישות שונות. בהגות היהודית בימי-הביניים קיבלה תפיסה זו משנה חשיבות בתיאולוגיה המשפטית של ר' יהודה הלוי (ספר הכוזרי, ח"ג, לו-מט), ואילו הרמב"ם התנגד לה נמרצות (מורה הנבוכים, ח"ג, לד).

הטבע עם הגדרתו של אולפיאנוס את החוק 'אומנות הטוב והצודק' ובאמצעותם יוצק משמעות מוסרית ל'חיקוי הטבע'.¹¹⁴

ואולם שלא כשאריות הנוצרת באמצעות אימוץ, תפיסה של שארות מועברת מערערת ומפוררת את ההבחנה שבין טבע לחוק ומטשטשת את ההבחנה בין שארות-דם לשארות-נישואין.¹¹⁵ וכך שלא כמתואר בפסוק מבראשית, שבו שארות-הנישואין ('ודבק באשתו והיו לבשר אחד') היא תהליך נלווה להיפרדות משארות-הדם ('על-כן יעזב איש את אביו ואת אמו'), בתפיסת השארות המועברת איחוד הבשר מאחד גם את שארי-הדם של האיש והאישה. הפרטים המתאחדים מאבדים את מהותם הנפרדת ונעשים חלק ממהות אחידה של 'בשר אחד', ואילו שארי-דם החולקים ביניהם מהות עצמית משותפת מתקיימים כפרטים נפרדים. בתפיסה זו אדם ואשתו אינם שארים זה לזה, שהרי בפועל הם אינם עוד שני פרטים נבדלים אלא אחד. שארות מתקיימת בין פרטים שאינם מאוחדים באיחוד בשר, והיא עצמה מהווה מגבלה על אפשרות איחוד הבשר בין פרטים השארים זה לזה.

איחוד הבשר מכונן אפוא זיקת שארות לא בין פרטים אלא בין משפחותיהם, שארי בשרם. כך מופק מרכז הכובד של מעשה האיחוד מהפרטים אל מבני השארות שבו נטוע כל פרט כשאר-דם. ניתן לומר אפוא שאיחוד הבשר יוצר איחוד בין שארי-דם הנעשים חלק ממערך שארות חדש ומוכפל. הנה מובאה מדבריו של גרטיאן שבה מובלטת העובדה שמשמעות איחוד-הבשר של הפרטים היא חיבור המשפחות זו לזו:¹¹⁶

כיוון שזהו ברור ששניהם הפכו להיות בשר אחד, וכך שתי המשפחות (*utraque parentela*) נחשבות כשותפות (*communis illis*), כפי שנאמר 'והיו שניהם לבשר אחד'.

בין המסורת הכנסייתית ותורת הריכוז הקראית

בתפיסה הכנסייתית הנסקרת כאן מוכר רק דפוס אחד של שארות: הרחבה של שארות-הדם באמצעות איחוד בשרם של פרטים הנהיים ל'בשר אחד' ומכאן רק סוג אחד של עברת גילוי-ערויות. ניתן לסכם את תפיסת השארות שביסוד החוק הכנסייתי בהדגשת שתי תכונות חשובות: ראשית, בעקבות המובנים התיאולוגיים המשוקעים בברית החדשה המשמעות המשפטית של איחוד הבשר היא מחיקת אישיותם הנפרדת של האיש והאישה ותפיסתם כחלקיה של אישיות אחת מבחינה מטאפיזית ומשפטית גם יחד. שנית, העיקרון 'והיו שניהם לבשר אחד' משמש בסיס היגיון ארגוני של מבנה השארות ויחסי הקרבה שבין פרטים.

ישועה בן יהודה מאשרר את הקביעה שתפיסת השארות של בעלי הריכוז מושתתת על העיקרון 'והיו לבשר אחד', ושלדעתם הוא גם המפתח הפרשני לאיסורי ערויות שבספר ויקרא. אולם בתארו

¹¹⁴ במשפט הקנוני הוכרו ארבעה סוגים של צורות של שארות על יסודות המשפט הרומי שבו הובחנה השארות הטבעית (*cognatio*) מהשארות האזרחית (*agnatio*) שכללה את הנישואין והאימוץ יחדיו: שארות-דם, שארות-נישואין, שארות משפטית (אימוץ) ושארות רוחנית. השארות הרוחנית, צמיחתה ויחסה לשארות הטבעית היא תוצאת תהליכים פנים-כנסייתיים שאינם משקפים בהכרח יחסי חיקוי של השארות הטבעית. ראו G. Alfani, *Fathers and Godfathers: Spiritual Kinship in Early-Modern Italy* (London, 2009), pp. 13-26

¹¹⁵ ניתוח מושגי של המונח *kindred*, צמיחתו ושימושו בשיח האנתרופולוגי במחצית הראשונה של המאה ה-20 ראו W.E. Mitchell, 'Theoretical Problems in the Concept of Kindred', *American Anthropologist* NS 65:2 (1963), pp. 343-354. דויד שניידר הראה בגישתו הביקורתיות על הנחות היסוד של חקר השארות באנתרופולוגיה כיצד ההבחנה בין שארות-דם לשארות-נישואין היא תלוית-תרבות. ראו D.M. Schneider, 'What is Kinship All About?' in: Priscilla Reining (ed.) *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year* (Washington DC, 1972), pp. 32-63

¹¹⁶ Gratian, *Decretum*, II, 35. 1. 14

את נקודת המוצא של תפיסת המרכבים הוא מדגיש שהמרכבים שוללים במודע את הקריאה הגופנית שהשתגרה במסורת הכנסייתית, ובמקום זאת מציעים משמעות חליפית ל'בשר אחד':¹¹⁷

(המרכבים) אמרו כי האיש והאשה לא יתכן שיהיו באמת לבשר אחד, וכי יהיה זה אליו חוב שיהיה לו מענה זולתו. ואין אפן יתכן אלא כי יאסר על האיש מן קרובי אשתו ואשר יתלה בה אשר נאמר עליו מן קרוביו ומי יתלה בו. וכל שכן זכר בערוות אשר יחזק אותו ויאמצו מן כתובים ולבסוף יזכרו.

באמצעות דברים אלו וניתוחנו לעיל ניתן לבאר את ההבדל העקרוני שבין ההלכה הקראית לחוק הכנסייתי. אם במסורת הכנסייתית המהות המשותפת – תוצאת איחוד הבשר – היא תכונה גופנית מוחשית, הרי המהות המשותפת בתפיסת בעלי הריכוז הקראית היא תכונה מופשטת של עצמיות משותפת. התפיסה הכנסייתית רואה בנישואין איחוד ממשי שאיננו ניתן להתרה, ובשאריות הנוצרת בגין הנישואין חיבור ממשי של שארות-דם. התפיסה הגופנית של השאריות קשורה ללא ספק לדימוי הרונח של הכנסייה כ'גופו של ישוע'¹¹⁸ ומשתקפת היטב בדיאגרמות של עצי משפחה המופיעות בספרות הימי-ביניימית של החוק הקנוני, ובהן המשפחה כולה מתוארת כגוף אנושי.

ניתן להסביר את ההבדל בין שתי המסורות לגופניות האנושית באמצעות תיזת 'התפנית החומרית' שניסחה פטרישה קוקס מילר. התפנית החומרית מסמנת את שינויי העומק בתפיסה החושית של הנצרות הקדומה לעולם החומרי ובעיקר לגוף האנושי. לדעתה תמורה זו קשורה ללגליזציה של הנצרות במהלך המאה הרביעית, שבעקבותיה הנצרות פיתחה יחס אוהד כלפי העולם החומרי שמעתה לא היה עוין עוד את הקיום הנוצרי אלא מתווך של הקדושה האלוהית. הניתוחים של קוקס מילר ממחישים את ההשלכות האפיסטמולוגיות של התמורות הפוליטיות במעמד הנצרות וכיצד שינויים אלה עיצבו מחדש בהיבט חיובי את היחס שבין חומריות למשמעות. לאור שינויים אלה הגוף האנושי נתפס בנצרות כעובדה דתית חשובה וכלוקוס של האפיסטמולוגיה הדתית.¹¹⁹

לא כן תפיסת בעלי הריכוז. אין היא מייחסת משמעות ייחודית לממד המוחשי והגופני של קשר הנישואין בפרט ולשאריות בכלל. תפיסתם מושתתת על פרגמאטיקה שבה קשר הנישואין ויחסי השאריות מתנסחים במונחים מופשטים של עצמיות משותפת. כאמור, אף הפער שבין התפיסה העננית לתורת הריכוז משקף את ירידת משקלו של הממד הגופני בהגדרת השאריות. תחת אפיון השאריות כתכונה גופנית משותפת (שיתוף בשר) תורת הריכוז ראתה בשאריות תכונה מופשטת של עצמיות משותפת (נפש אחת).

מבחינה מושגית ניתן לקבוע שההבדל בין התפיסות השונות של 'בשר אחד' נסמך על שני מובנים נבדלים של מעשה האיחוד: איחוד כמטמורפוזה (המובן הכנסייתי) ואיחוד כהיברידיות (המובן הקראי). איחוד במובן הכנסייתי הוא שינוי דרסטי ומוחלט: אין הוא מותר זכר לקיום הנפרד של הפרטים קודם לאיחוד. זהו איחוד בלתי-משתנה שגוזר בלעדיות המשמרת את הפרטים המתאחדים ממוזגים לנצח ומנועים מלהתאחד עם אחרים. האיחוד הכנסייתי הוא אפוא קשר הדוק שאיננו מותר מקום לרצון ולבחירה אישית. לעומת זאת האיחוד במובן הקראי הוא דינמי ונזיל הרבה יותר, ובמסגרתו ייתכנו שינויים נכפים ורצוניים. יתרה מזו, גם היקפו של האיחוד במובן הקראי יכול להשתנות, להתרחב ולהכיל במצטבר פרטים רבים.

ואולם בשתי המסורות הודות לאיחוד של 'והיו לבשר אחד' ההבחנה שבין שארות-דם לשאריות-נישואין מתמוססת אך אצל כל אחת באופן אחר. במסורת הכנסייתית הנישואין יוצרים איחוד מוחלט המאחד לא רק את הנישאים אלא גם את משפחותיהם למעין שארות-דם מורחבת, ואילו בתורת

¹¹⁷ ספר הישר, עמ' 37.

¹¹⁸ אל הרומים, 12:5; הראשונה אל הקורינתים 10:17, 12:12; אל האפסיים 4:12, 5:23; אל העבריים 13.

¹¹⁹ P. Cox Miller, *The Corporeal Imagination, Signifying the Holy in late Ancient Christianity* (Philadelphia, 2009).

הריכוז נוצרת משוואה בין קרבת-דם לקרבת-נישואין כשבשתייהן הפרטים נוטלים חלק בעצמיות משותפת. כך ניתן לראות בדברי לוי המשווים את העצמיות המשותפת תוצאת נישואין ('והיו לבשר אחד') עם העצמיות המשותפת לאחים ('שאר בשר') ובזה מעמעמים את ההבדל המהותי ביניהן:¹²⁰

ודע כי 'שאר' ו'בשר' פתרון אחד... ושמש הכתוב אלה המלות בקרובים על דרך עובר, מפני כי הם ישובו אל עיקר אחד או בשער האהבה והחמלה, כאשר אמר לבן 'אך עצמי ובשרי אתה'¹²¹...¹²² וגם ירחק דבר מי שאמר כי בשרו הוא אשתו, והשאר קרובי אשתו ואשר הקדמנו הוא הקרוב.

בעיני לוי שני המונחים – 'שאר' ו'בשר' – הם ביטויים מטאפוריים ('על דרך עובר') המציינים במידה שווה יחסי קרבה אנושיים: קרבה מולדת ('מפני כי הם ישובו אל עיקר אחד') וקרבת נישואין המתגלמת ביחס רגשי ('בשער האהבה והחמלה').¹²³ אף בדברי הביקורת של תלמידו, ישועה בן יהודה, מוצגת עמדת המרכבים כמטשטשת את ההבחנה בין קרבת-דם לקרבת-נישואין כששתייהן מבטאות עצמיות משותפת:¹²⁴

ואמרו כי הכתוב לא שם בת אשת-אבי אחות לי אלא לבאר כי אמה ואבי כנפש האחת או כשני אחים. ובנו עליו ועל כל יוצא בו הרכוב המסופר בעדם.

טשטוש הפער בין קטגוריות הקרבה מתבטא גם בהמשך דבריו של לוי הממחישים היבט נוסף של ראיית השארות כעצמיות משותפת. לוי גורס שהאיסור של אדם להינשא לאחות-אשתו מוגבל לא רק לאחות ביולוגית אלא אף לכל מי שנחשבת אחות בדרך מטאפורית או בדרך מוסכמת אחרת:¹²⁵

וכבר ידענו מן האנשים¹²⁶ המוקדמים כי כל הערוות הנזכרות הן אסורות¹²⁷ בחיים ובמות. וכי הוא משום כי שם אשת האיש בשמו כי כל אשר יאסר עליו מן נפשו גם יאסר עליו מן אשתו. וכי תהיה אחותו אסורה עליו על כל אופן, כן אחות אשתו אסורה עליו על כל אודות¹²⁸ בין שתהיה אחותה על דרך אמת או על דרך מעבר.¹²⁹ ואפילו על דבר מי אמר כי האחות ביניקה היא אחות¹³⁰, גם זו¹³¹ תאסר עליו משום כי אם תאסר עליו אחותו מן היניקה גם¹³² תאסר עליו אחות אשתו מן היניקה. והקרוב כי אחות היניקה אינה באה תחת אסור הערוות.

¹²⁰ ספר המצוות, ב קסד-a-b; ל b263.

¹²¹ בר' כט 14.

¹²² ל a264.

¹²³ דברי לבן מציינים את קרבת הנישואין ליעקב עם נישואיו ללאה בתו. בהקשרים נוספים הביטוי 'עצמי ובשרי' מורה על אחווה שבטית (שמ"ב יט 13-14) ועל זיקת איש ואישה (בר' ב 23).

¹²⁴ ספר הישר, עמ' 77.

¹²⁵ ב קסטb; ל a273.

¹²⁶ ב: העיקרים.

¹²⁷ ב: הנזכרים הם אסורים.

¹²⁸ ל: כן אחות אשתו... כל אודות – חסר.

¹²⁹ ל: עובר.

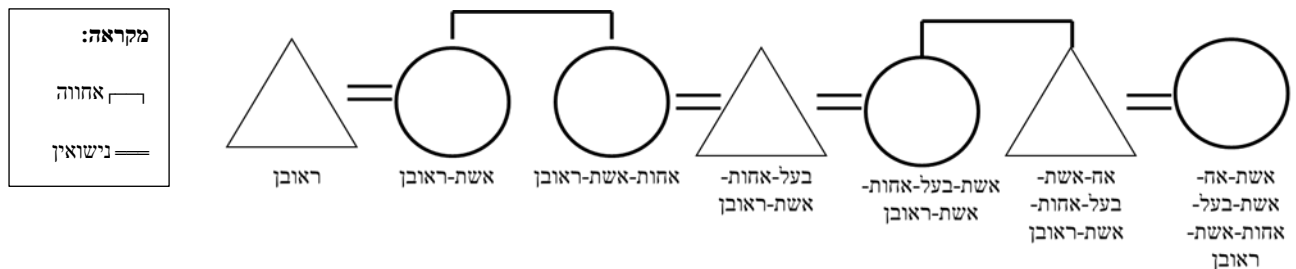
¹³⁰ כאן ראייה להכלת תפיסה של אחוות יניקה במחשבה הקראית.

¹³¹ ל: היא.

¹³² ל: חסר.

ההפשטה וההרחבה של מושגי הנישואין והשארות לצד טשטוש ההבדל שבין שארות-דם לשארות-נישואין זורים אור על משמעות ה'הרכבה' שבבסיס תורת הריכוך.¹³³ לפי זה הרכבה היא מגננון הרכבה של העצמיות המשותפת באמצעות חיבורים מודולריים של יחסי אחווה ונישואין. הנה בדרך זו מתאר לוי את זיקת השארות שאיננה מבחינה בין שארות-דם לשארות-נישואין כמעין אחווה רחבה.¹³⁴

ואני אבאר ממנו מעט ואמשול לו משל: והוא כי ראובן נשא לו אשה יש לה אחות, ולאחותה בעל, ולבעלה אשה, ולאשתו אח, ויש לו אשה. על הדרך הזה עולם מלא ומלאו. והיו כל האנשים האלה אחים, וכל הנשים ההן אחיות ויאסרו בניהם כאשר יאסרו בני האחים.



אף כאן לוי מפגין מודעות לבעיית היקף השארות המוגדרת עצמיות משותפת. ההרכבה של יחידות 'עצמיות' – איש ואישה (בשר אחד) ואחים (שאר בשר) – מכוננת עצמיות משותפת רחבה וכללית שבה, כדברי לוי, 'כל האנשים האלה אחים, וכל הנשים ההן אחיות'. משמעות זו של ההרכבה גם מתבארת מתוך איגרתו של שלמה בן דוד הנשיא,¹³⁵ שעניינה הבהרת עקרונות של רפורמת ההפרכה של תורת-הריכוך. האיגרת משקפת חילוקי דעות בין כותב האיגרת לנמענה, אהרן בן יהודה קוסדיני,¹³⁶ על השאלה אם מותר לאיש לשאת את אשת-אחי-אשת-אחי-אשתו. כנגד דעתו האוסרת של אהרון קוסדיני טוען שלמה הנשיא שנישואין אלה אסורים רק לשיטת בעלי הריכוך, אך הם מותרים לדעתם של החכמים יוסף הרואה וישועה בן יהודה ואף לדעתם של הרבנים.¹³⁷

דמיון לדבר: ראובן נשא את מרים לו לאשה, ואהרן אחיה לקח את אלישבע אחות נחשון לו לאשה. התאסר אשת נחשון לראובן בעל מרים אם אין?

¹³³ את התואר 'תורת הריכוך' טבעו מתנגדי השיטה שביקשו להפריכה. לפי הצעת שטיינשניידר מקור הביטוי במונח הערבי قَرِيب שמציין קרבה ושארות. ראו M. Steinschneider, *Catalogus Codicum Hebraeorum*, Bibliotheca Academiae Lugduno-Batavae, Leiden, 1858, pp. 234-239; L. Nemoy, 'Two Controversial Points in the Karaite Law of Incest', *Hebrew Union College Annual* 49 (1978), p. 247. ואולם בכמה מתיאורי ההתנגדות לשיטת המרכבים עולה הרושם כי המונח מתאר מסקנת היסק: 'ואחרי שבארו [בעלי הריכוך] באלה הראיות... הקישו בעריות והלכו מן הקש אל הקש ומן רכוב אל רכוב ואסרו גופים רבים אשר לא יגבילם השכל האנושי. והוסיפו על הכתוב ועל ההקש, כי ההקש ראוי שיוקש מהכתוב, לא שיוקש הקש מהקש, ומעבר ממעבר ורכוב מרכוב' (אליהו בשייצי, אדרת אליהו [אודסה, 1870], עמ' 282).

¹³⁴ א קסחb; ל a271. ¹³⁵ לפי דיווחו של אלהיתי (לעיל, הערה 30) שלמה בן דוד הנשיא, שכונה אלרייס אבו אלפצל, היה המפורסם והבולט בין חכמי זמנו. שימש ראש עדת הקראים במצרים, והוראותיו ופסיקותיו הגיעו למזרח, למערב ולסוריה. הוא נפטר בשנת 1203.

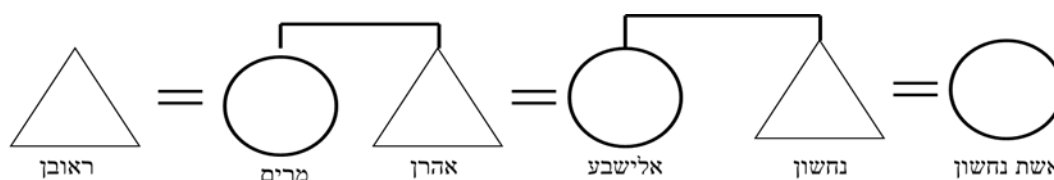
¹³⁶ על ר' אהרון קוסדיני יש בידנו מידע קלוש. מאגרתו של ר' שלמה הנשיא ניתן ללמוד על מעלתו בקרב המרכז הקראי בבזונטיון ועל שהוא ביקר אצל בני משפחתו במצרים. מלבד זאת הוא מכונה בספרות קראית 'בעל הדרשות'. ראו שור (שם), עמ' 79.

¹³⁷ איגרת שלמה הנשיא מופיעה בכתבי יד רבים. מובאה זו היא על-פי כתבי-היד שבאוסף ווארן, ליידין: Or. 4752 (מכון לתצלומי כת"י F28061, b-a234; Or. 4790 (מכון לתצלומי כת"י F28074, b-a110; Or. 4743 (מכון לתצלומי כת"י F28058, b-a35).

השיבות אתה בעצמך ואמרת כי היא אסורה וצורה ועצורה... לא זו הדרך ולא זו העיר אין בכל ישראל מי שיתחבר עמך על אסורה... גם הרבנים שנפרדו בדבריהם בעריות ואין זו האשה מן הט"ו נשים שהזכירו בדבריהם גם לא מן העשרים נשים שקראום שניות לעריות מדברי סופרים. אבל היא מותרת על דבריהם.

אבל היא אסורה על מנהגם (של בעלי הריכוז – י"ד) מפסוק 'ודבק באשתו והיו לבשר אחד', לפי שהיא תחשב לראובן אחות-אחות-אשתו כי אהרן אחי מרים, הוא ואשתו אלישבע בשר אחד עמו. על כן תחשב אחות מרים. ונחשון ואשתו הנזכרת בשר אחד כי תחשב אחות אלישבע, ואלישבע היא אחות מרים אשת ראובן על כן תהיה אשת נחשון אסורה על ראובן כי היא אחות-אחות מרים אשתו.

המקרה הנדון דומה למקרה המתואר בדברי לוי, ובעיני שלמה הנשיא הוא מייצג את הגיון השארות של תורת הריכוז. בשיטת המרכבים הרואה בשארות עצמיות משותפת מתקיים רצף של שארות בין אשת-נחשון לראובן וכך היא נחשבת אחות-אחות-מרים (אשת-ראובן).



תיאור הקרבה הנוצרת משארות-נישואין במונחי אחווה ('אשת-נחשון' המוצגת כ'אחות-אחות-מרים אשתו' של ראובן) מקביל לדברי לוי לעיל: 'כי יקח אחות-חתנו כבר לקח אחות-בתו והיא במקום בתו'.¹³⁸

בהמשך דבריו לוי בן יפת רואה בקונטינגנטיות של התרחבות השארות נושא בלעדי שעליו חלוקים חכמי הקראים:¹³⁹

ואין החלוק בין המלמדים אלא באשר ידמה הכנף מן הרכיבה – היה¹⁴⁰ כולו במשפט אחד עד שיגיע אם לא? כאשר ביארתו.¹⁴¹

גם כאן לוי מטרים את הביקורות שכעבור זמן נוסחו כחצי ביקורת במערכת ההפרכה של תורת הריכוז. גם בעיית ההיקף הבלתי מוגדר של השארות משמשת מושא מרכזי בביקורתם של מתנגדי תורת הריכוז, הרואים בה דבר דמיוני. הנה דוגמה לכך בדברי אהרון מניקומדיה (1300–1369),¹⁴² הרואה בהתפשטות השארות באמצעות העיקרון של 'היו לבשר אחד' אבסורד:¹⁴²

וכן [לדעת המרכבים]: אלו נשא הבעל האחר אשה אחרת תהיה אותה האשה לבעל אחר אחות ואמרו דברים שלא ישוערו בשכל... ר"ל: אשת-בעל-אשתו תהיה אחותו ואסרו שאריה לו.

כפי שראינו בדברי לוי לעיל, ראייה באשת-בעל-אשתו של אדם אחותו היא אכן מסקנה מתבקשת מראייה בשארות עצמיות משותפת המתגלמת באיחוד בשר וקרבת-דם. בעיני אהרון מתיחת השארות בין פרטים שאין ביניהם לא קרבת-דם ולא קרבת-נישואין ישירה חורגת מגבולות ההיגיון

¹³⁸ ראו לעיל, הערה 64.

¹³⁹ ב: קסטב; ל: a273-b272.

¹⁴⁰ ב: היהיה.

¹⁴¹ למשפט זה נוסף: 'ומליצתו בלשון ישמעאל: וליס אלכלף בין אצחאבנא אלא (ב: פי) מאתמה' אל גנאה מן אלתרכיב-הל יגרי (ב: גרי) דלך מגרי ואחד אליחית אתצל אם לא, עלימא שרחת'.

¹⁴² אהרן ניקומדיאן, גן עדן, (גוזלווא, 1864), קל, ע"א.

המקובל. ביקורת זו אף חושפת תכונה נוספת של תורת הריכוז – התפשטות העצמיות באמצעות הדבקה.

התפשטות והדבקה

מניתוחנו עולה שלמרות מרכזיות העיקרון של 'והיו לבשר אחד' בתפיסה הכנסייתית ובתורת הריכוז משמעות העיקרון והשלכותיו על תפיסת קשר הנישואין והשארות משתנה מהקשר להקשר. כאמור, הממשות של 'בשר אחד' לפי בעלי הריכוז היא מופשטת, ובניגוד לתפיסה הגופנית של הכנסייה אין היא מגבילה אפשרות גירושין, נישואין אחרים או נישואין נוספים.¹⁴³ עוד ראינו כי אם איחוד הבשר בתפיסה הכנסייתית מתפרש כמעין מטמורפוזה המחברת חיבור מוחלט את האיש והאישה לגוף אחד, הרי איחוד הבשר בתפיסת הריכוז מתפרש כמגע המאפשר הפצה והולכה של תכונות ומרכיבי זהות בין האיש לאישה. התיאור המקראי של האיחוד – 'ודבק באשתו' – מתפרש במסורת הכנסייתית כהדבקה-מאחה באמצעות המגע שבין האיש לאישה (מגע-מאחה), ובתורת הריכוז כהדבקה-מפיצה שבה המגע משמש להולכה (מגע-מוליך).¹⁴⁴ הנה בביקורת של ר' אהרון מניקומדיה מתוארת הפרשנות של בעלי הריכוז לפסוק המקראי ולפיה איחוד הבשר הוא הדבקה-מפיצה שבאמצעותה מתפשטת העצמיות המשותפת ומותחת יחסי שארות בין פרטים הזרים זה לזה.¹⁴⁵

¹⁴³ בניגוד לגישה הכנסייתית הגוזרת מן העיקרון 'והיו לבשר אחד' את דרישת המונוגמיה ואיסור הגירושין, בספרות ההלכה הקראית לא מתבלטת דרישה למונוגמיות, אף כי ישנן עדויות על נהגים קראיים להקפיד על כך: 'כמה טעות טעו הקראים שאמרו "ואשה לא אחתה לא תקח" (וי' יח 18) אלו שתי נשים, ודבר זה בתורה ובנביאים ובכתובים שהיו ישראל נושאים שתי נשים. ובפנינה כתב "וכעסותה צרתה גם כעס" (שמ"א א 6). ר' טוביה בן אליעזר (סוף המאה ה-11), מדרש לקח טוב, ספר דברים, (וילנא, 1880), עמ' 70.

¹⁴⁴ זיקה סמנטית טבעית בין הדבקה כמגע להדבקה כהפצת תכונה נרמזת במקרא (דברים כח, 21) אך בולטת במיוחד בלטינית, שבה הן *contact* והן *contagio* נגזרים מ *contingere*. תפיסת הנישואין או המגע המיני עצמו כמנוף להפצת תכונות ויחסי שארות מצוינת בדברי פילון המנמק באמצעותה את איסור הנישואין לקרובים: 'למה למנוע שיתוף וחיתון עם שאר בני-אדם, ולדחוס בתחום הצר של כל משפחה ומשפחה גזע גדול ומזהיר המסוגל להשתרע ולהתפשט עד ליבשות, לאיים ולכל הארץ הנושבת? שכן הנישואים עם זרים יוצרים קשרי משפחה חדשים שאינם נופלים מקשרי הדם' (על החוקים לפרטיהם, III: 25). גם אוגוסטינוס מסביר את איסורי הנישואין לקרובים בהיגיון אקסוגמי המאפיין את המגע המיני בין איש לאישה כ'מנבטה של החיים המדיניים' (*seminarium est ciuitatis*) (*De Civitate Dei*, 15:16). על ביטויים קודמים לאוגוסטינוס ועל ההתקבלות הסברו במהלך ימי-הביניים ראו C. Rolker, 'Two Models of Incest: Conflict and Confusion in High Medieval Discourse on Kinship and Marriage', in: Andersen, Per et al. (eds.), *Law and Marriage in Medieval and Early Modern Times* (Copenhagen, 2012), pp. 139-159. טעם זה בניסוחיו האוגוסטיניים מובא בהגות היהודית הפרובנסלית בימי-הביניים, למשל בן המאה ה-13, ר' לוי בן אברהם בחיבורו לוית חן: 'ואפשר לתת בעריות טעם אחר והוא כי המין האנושי לא יתוקן רק בקיבוצים המדיניים. והקבוץ אמנם ישלם באהבה והאהבה תשלם ברוח באחוה ובקורבה [ויתן] מאשר יתחידו לאדם קצת אישים ויקרבו לו קירוב עצמי' (כ"י פארמה, 2904, פרק ששה-עשר, דף 99ב), ואצל הפרשן הפילוסוף בן המאה ה-14, ר' ניסים מרשיי: 'ואפשר היות הטעם באיסור הדבק בעריות – בעבור שיתחברו אנשי המדינה הזרים אלו עם אלו, ויתחדש בסבתם קשר אהבה וקורבה, עד שתהיה המדינה כלה כאיש אחד. ולא תחלק למשפחות חלוקות ונבדלות אלו מאלו, ותתחדש מריבה וקטטה ביניהם... לכן מהכרח יישוב המדינה להזדוג אלו באלו, עד שתקשר המדינה ולא תחלק למחלוקות ומריבות' (מעשה ניסים, מהדורת ח' קרייסל [ירושלים, תש"ס], עמ' 382-383).

¹⁴⁵ גן עדן, שם.

ואופן הרכוב שאמרו זה שאם נשא אדם אשה, נהיה הוא והיא נפש אחת. וכן אותה האשה אלו נשאת לאיש אחר, נהיה הוא והיא נפש אחת. ואם כן שני הבעלים מצד האשה שבא בניהם, נפש אחת. הראיה שלהם 'על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד'.

בעיני המרכבים עצמיות משותפת על ידי נישואין איננה מתפוגגת אפוא עם סיום קשר הנישואין, איננה מוגבלת רק לפרטים שבאו במגע ואף איננה מוכתבת על-פי חלוקה מגדרית. העצמיות המועברת באמצעות מגע-מוליך עשויה להקיף פרטים זרים בעליל שבאו לידי מגע עם אותה אישה ובשל כך יצרו עמה עצמיות משותפת של 'נפש אחת'. איחוד הבשר לפי תפיסת המרכבים איננו מצב של התלכדות לגוף אחד אלא התפשטות של העצמיות והעברתה הלאה. לדעתי, את רעיון המגע כהדבקה-מפיצה של העצמיות יש לראות על רקע תפיסת 'הדבקה קדושה' (*sacred contagion*). כפי שמארי דאגלס הראתה, הדגם הבסיסי שעל-גביו יש להבין תכונות רבות של תמונת העולם המקראית מושתת על תפיסה של הדבקה קדושה.¹⁴⁶ ניתוחיה המזהירים על המטפיזיקה של תפיסות הטומאה במקרא ממחישים את חשיבות מושג ההדבקה כיסוד סיבתי המסביר כיצד תכונות או דברים עוברים ממקום למקום או מאדם לאדם. תיאוריית 'הדבקה הקדושה' אף ממלאת תפקידים חברתיים ומשמשת מאיץ תיאורטי להטלת סדר ואחריות בחברה, שכן ההתפשטות תכונות היא תוצאה של מעשה או מהדל אנושי ולכן מאפשרת לסמן את האחראים להם. אולם יותר מזה טוענת דאגלס שמושג ההדבקה משמש להגדרת זהות. דומה שגם כאן תפיסת הדבקה העצמיות ממלאת תפקיד חברתי ראשון במעלה שכן היא משמשת אמצעי זיהוי של ה'אחר' ותיאוריה שבאמצעותה ניתן לסמן את הגבול המבחין בין 'אנחנו' ל'הם'.¹⁴⁷ הרעיון של הדבקה העצמיות הוא עקיב וקוהרנטי עם הראייה בשאריות עצמיות משותפת אך איננו תלוי בה. מחד גיסא הוא עשוי להופיע גם בזיקה לתפיסה גופנית של השאריות הרווחות במסורת הכנסייתית כמעין 'הדבקה הגופנית' – *contagio carnalis*.¹⁴⁸ מאידך גיסא מדברי לוי בן יפת העומד על ההשלכה מרחיקת-הלכת של רעיון זה ומתחבט בו ניתן ללמוד על שוליותו או משניותו לראייה בשאריות עצמיות משותפת:¹⁴⁹

והדבור בנשי האנשים, והיא האשה שהיתה לראובן ושלחה ראובן מביתו והיתה לשמעון, היהיו ראובן ושמעון והאשה בשר אחד אם לא? וכן אם יהיה לאיש אשה ומת ולקחה אשתו איש אחר על כמו זה, וזה שער קשה ולא נוכל להתיר אותו, וזה אשר נמצא עמי בזה השער והקב"ה יודע.

¹⁴⁶ M. Douglas, 'Sacred contagion', in: J.F.A. Sawyer (ed.), *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas* (Journal for the Study of the Old Testament (Sheffield, 1996), pp. 86-106.

¹⁴⁷ על השימוש במיניות לגיטימית לגיבוש זהות עצמית מובחנת מ'האחר' ראו J.W. Knust, *Abandoned to Lust: Sexual Slander and Ancient Christianity* (New York, 2006).

¹⁴⁸ השימוש במטאפורה זו בהקשרים הנוצריים של ימי-הביניים המוקדמים שירת את גינוי יחסי המין מחוץ למסגרת הנישואין, כשמעשה הזנות נחשב לא רק עברה פרטית אלא אף מפגע סביבתי של התפשטות זוהמה. במובן הזה תפיסת הרכיב מעקרת את המשמעות השלילית של דימוי המגפה ורואה בו מנגנון ניטרלי של התפשטות העצמיות בדרך של הדבקה. על ההקשרים הנוצריים של המטאפורה ומשמעותה ראו Fowler, pp. 112-3; M. Shell, 'The Want of Incest in the Human Family: Or, Kin and Kind in Christian Thought', *Journal of the American Academy of Religion* 62:3 (1994), pp. 625-665.

¹⁴⁹ ספר המצוות, ב' קסט"א; ל' b271. יש לציין כי בדיווחים ביקורתיים מוצג עקרון ההדבקה כדבר שאין עליו עוררין בקרב בעלי הריכוז. בכמה תיאורים, למשל של ר' אליהו בשייצי (1420-1490), תפיסת 'הדבקה העצמיות' מוצגת כמסוגלת להקיף 'עד ארבע גופים': 'בעלי הרכוב שאמרו שהזכר והנקבה במדרגת גוף אחד ואיסרו לאיש שאר אשתו כשאריו. ועוד זאת האשה אם נשאת לאחר נהייתה היא והוא במדרגת גוף אחד ואיסרו שארי זה האיש לבעלה הראשון. וכן אם נשאת לאחר יהיה זה המשפט בעצמו עד ארבע גופים. והביאו ראיה בזה ממאמר 'ודבק באשתו והיו לבשר אחד' (אדרת אליהו, עמ' 282).

מ'נפש אחת' ל'שורש וענף' – שאריות כתבנית

הביקורת על תורת הריכוך מאופיינת בצדק רב כרפורמה הלכתית הטומנת בחובה מלבד ההפרכה של יסודות תורת הריכוך גם חלופה שיטתית לראייה בשאריות עצמיות משותפת. חלופה זו מסמנת שינוי עומק הממשיג מחדש את יסודות תפיסת השאריות: בניגוד לראייה בשאריות עצמיות משותפת שהתפשטותה ניכרת בעיקר במישור ה'אופקי' (collateral kinship), מצדדי הרפורמה מציגים תפיסת שאריות המושתתת על ציר 'אנכי' שבמרכזו יחסי התולדה (lineal kinship). יתר על כן, בעקבות הרפורמה מסתמן שינוי מושגי עמוק של השאריות. שלא כתובנת המרכבים את השאריות כתכונה אינטרינזית משותפת לפרטים נבדלים צומחת ועולה המשקגה של השאריות כיחס סטרוקטורלי חיצוני המתנסח במונחים של יחסי 'עיקר' ו'פרח'.

התפנית עצמה ניכרת בהיגיון המטעים את איסורי קרובים בדברי ישועה בן יהודה. בניגוד להיגיון האופקי של תפיסת העצמיות המשותפת ישועה מדגיש את ההיגיון האנכי והמבני של יחסי השאריות. שתי דוגמאות מדבריו המעמיתים את תפיסות השאריות של המרכבים עם ההיגיון המבני-אנכי הן ההסבר לאיסור בת-אשת-האב וצרות הנשים האסורות.

כזכור, תפיסת העצמיות המשותפת בעיני המרכבים מסבירה את איסור הנישואין לבת-אשת-האב, הנחשבת אחות מכוח העובדה שאמה ואביו נחשבים 'נפש אחת'.¹⁵⁰ אבל ישועה מנמק את האיסור על פי היגיון המושתת על הדמיון הבוטני של היחסים המשפחתיים:¹⁵¹

והתשובה על הכל אחת... הכתב כבר אסר מקודם על האיש אשת-אביו ואסר עליו פה בתה. ונהיה מן הכל אסור עקר ופרח [על עקר ופרח] ויתחייב לטרוד אותו אל כל אשר ינהג מנהגו. והאם ובנה עקר ופרח. ובעל-האם ובתו עקר ופרח, וחוב שיאסר להכליל הכל משום השותפות בעילה אשר זכרנוהו.

לדעת ישועה האיסור בנישואי בת-אשת-האב איננו בשל הקרבה שבין אחים חורגים אלא בשל אי-התאמה מבנית: איסור עקר ופרח על עקר ופרח. דוגמה זו ממחישה את העובדה שאיסור נישואי קרובים לפי ההיגיון המבני-אנכי הוא בעיה לא רק של הקרבה של הנישואים אלא גם של היחס שבין הנישואים לקרוביהם.

לאור ההיגיון החליפי לתפיסת הריכוך ישועה מסביר גם מדוע איסורי הקרובים אינם מקיפים את צרותיהם של הנשים האסורות ואת בעליהן:¹⁵²

כי העקר ופרחו לא יתקבצו עם עקר ופרחו... ונאסר על האיש פרחי אשת-אביו חוץ מצרותיהן. ונאסר על האשה בעל פרחי אשת-אביה חוץ מבעלי צרותיהן.

כזכור, ביסוד תורת הריכוך עומדת תפיסת העצמיות המשותפת שעשויה להתפשט ולהקיף פרטים זרים זה לזה שבאו במגע עם אותו אדם. לפיכך נשים צרות – כמו גברים של אותה אישה – נחשבים חלקים של אותה 'נפש אחת', וקרוביהם אסורים זה לזה. הרחבה-הרכבה זו נשללת על-ידי ישועה ולכן הוא שולל את הרחבת איסורי הנישואים על צרות ועל בעלי הצרות.

לאמתו של דבר, תפיסה של השאריות במונחים של אורגניזם צומח מכניסה היגיון נוסף לאיסורי עריות המנויים בויקרא י"ח. ההיגיון שביסוד איסורי הקרובים שנדונו עד כה מכונה בחקר

¹⁵⁰ ראו לעיל, הערה 124.

¹⁵¹ ספר הישר, עמ' 65.

¹⁵² שם, עמ' 71.

האנתרופולוגיה בת-זמננו בעיית 'צירוף הזהים'.¹⁵³ לפי היגיון זה איסור גילוי עריות חל על פרטים שחולקים ביניהם רכיב מהותי לקיומם, בין שזהו רכיב מוחשי (כדוגמת זרע, דם, עצם, בשר, חלב) בין שהוא בלתי מוחשי (כגון נפש, שם). כך גילוי עריות בהלכה העננית ובמסורת הכנסייתית הוא בעיית האיחוד של פרטים בעלי תכונות גופניות משותפות, ובתפיסת המרכבים – בעיית האיחוד של פרטים שהם חלק מעצמיות משותפת.

המטפורה הבוטנית של השארות מזמינה אילוצים נוספים על אפשרויות של איחוד פרטים: אילוצים הנובעים מהצורך לשמור ולתחזק סדר היררכי פנימי של השארות.

על משמעות התפנית שטמונה בחלופה המושגית לתורת הריכוך ניתן לעמוד על ידי מתיחת נקודת מבט השוואתית על התגבשותה של המטפורה הבוטנית כמקור עיקרי של דימויי משפחה ושארות בימי הביניים האמצעיים ובמערב הלטיני. הדימוי הבוטני של מבנים משפחתיים ידוע כבר מן העולם הרומי העתיק. ואף שמגילות היוחסין בעולם הרומי (*stemma*) לא תוארו כעצים, הן הכילו את יסודות הדימוי הבוטני והתנסחו במונחים של תולדות הנובעים ומסתעפים ממקור אחד. מונחים כדוגמת ענף (*rami*) וייחור (*ramusculi*) ציינו במגילות היוחסין הרומיות את הזיקות הבין-אישיות ולאחר מכן שימשו בידיהם של משפטנים ואנשי כנסייה לתיאור דרגות הקרבה של שארים בהקשרים משפטיים שונים. מראשית המאה התשיעית רישומים של שושלות משפחתיות מקבלים את הכינוי 'עצים משפטיים' (*arbor juris*), ובוזה משתקפת התגבשותה של הראייה במשפחה אורגניזם צומח. לפיכך מקובל לראות בדימוי הבוטני של המשפחה בהקשר זה מטאפורה רדומה שרק עם הופעת העצים המשפחתיים בצורת טבלאות של קרבה משפחתית בכנסייה ובמשפט הרומי האזרחי היא הבשילה לכדי דימוי ממשי שעיצב מחדש את תפיסת המשפחה והשארות.¹⁵⁴ בזה הופעת הדיאגרמות של עצי משפחה הייתה שעתוק ויזואלי של המטפורה הבוטנית שהתגבשה מתוך שימושי השפה והיסודות הרעיוניים של השארות, מורשת התרבות הרומית.

הן תפיסת היוחסין הרומית הן המטפורה הבוטנית נשענות על ציר התולדה ועל הדימוי האנכי של הזמן. אולם עלייתה של המטפורה הבוטנית ביטאה היפוך של יחס התולדה ששיקף גם היפוך בתודעת הזמן במרוצת ימי-הביניים.¹⁵⁵ אם בתפיסה הרומית מקור התולדות המוקדם מסומן בעמדה גבוהה ותולדותיו המאוחרות מציינות עמדה נחותה (מעלה-מטה), הרי המטפורה הבוטנית מציינת את יחס התולדה כצמיחה מעלה וכהתפשטות לצדדים (מטה-מעלה).

תמורה תודעתית זו היא דוגמה מובהקת להיזון החוזר שבין ייצוג מילולי לביטוי ויזואלי-פיגורטיבי המשתקף באופן גרפי ברשימות של גנאלוגיות משפחתיות, תולדות ישו ודיאגרמות של עצי משפחה בחיבורים משפטיים שנועדו לסמן את הקרובים האסורים בנישואין, קדימויות בירושה וכדומה.¹⁵⁶ דימוי המשפחה לאורגניזם בוטני המתפתח ומסתעף מבטא את הלכידות המשפחתית, את הארגון הפנימי של השארות ואת ההיררכיה המובנית בתוכה. וככזה הדימוי הבוטני גם משמש דגם הסברי ליחס שבין קרבת-דם לקרבת-נישואין.

¹⁵³ הניסוחים הרהוטים להיגיון של 'צירוף הזהים' (combination of the identical) מנוסחים בתיאוריה של פרנסואז הרייטה (Françoise Héritier) שרואה בניגוד שבין 'זהות' ל'שונות' מפתח להבנת סוגי הטאבו של גילוי עריות. לפיה מטרת טאבו זה היא לתחזק את האזיון בין הזהים לשונים ולמנוע חוסר יציבות הנגרם מהצטברות יתר של איכויות זהות. ראו F. Héritier, *Two Sisters and Their Mother: The Anthropology of Incest* (New York, 1999).

¹⁵⁴ S. Teuscher, 'Flesh and Blood in the Treatises on the Arbor Consanguinitatis', in: C.H. Johnson, B. Jussen, D.W. Sabeian and S. Teuscher (eds), *Blood & Kinship: Matter for Metaphor from Ancient Rome to the Present* (New York, 2013), pp. 83-104.

¹⁵⁵ היפוך יחס התולדה משקף את מתן המשקל לעתיד-על-פני המקור המיתי. ובעניין היפוך כיווני הזמן בתודעת הזמן של תולדות ההלכה הגאונית ראו יוסף א' דוד, "כדמפרש בספרו של אדם הראשון" – תולדות ההלכה והתפיסה המיתית של ההיסטוריה אצל אחרוני גאוני פומבדיתא, תרביץ עד: ד (תשס"ה), עמ' 577-602.

¹⁵⁶ C. Klapisch-Zuber, 'The Genesis of the Family Tree', *I Tatti Studies in the Italian Renaissance* 4 (1991), pp. 105-129.

אף את השינוי בין תפיסות השארות שביסוד 'תורת הריכוז' לזו של מתנגדיה יש לראות, לדעתי, בזיקה לעליית הדימוי הבוטני של השארות. הביטוי המובהק של השינוי המושגי שחוללה הרפורמה ניכר במעבר מן הראייה בשארות 'נפש אחת' לדימויה לעץ. בלב ההפרכה של תורת הריכוז מצטיירת ראייה בשארות אורגניזם בוטני שאבני הבניין שלו הם שורשים וענפים.¹⁵⁷ תחת דימוי זה מתעצבות דרכי חשיבה חדשות על מהות יחס השארות והאילוצים הנגזרים ממנו. במסגרת הדימוי הבוטני סיבת האיסור של נישואי קרובים איננה זהותם העצמית של הקרובים ואף לא עצם הקרבה אלא זיקה אורגנית-מבנית שביניהן.

כנזכר לעיל בדברי ישועה – 'והתשובה על הכל אחת' – הדמיון הבוטני של השארות הוא תגובה וחלופה לתפיסת העצמיות המשותפת של המרכבים. אולם יש לשים לב שהתבטאויותיו של ישועה מציגות את הדמיון הבוטני כסיבת איסורי הקרובים אך לא כטעמי האיסורים. ההבחנה בין סיבת איסור עריות ובין טעם איסור עריות בולטת בתפיסתו של ישועה בן יהודה. לצד ההיגיון הבוטני שממנו נגזר ש'העקרים אסורים על הפרחים והפרחים אסורים עליהם'¹⁵⁸ ישועה גם סבור שאיסורי עריות הם מצוות נעדרות טעם שכלי: 'וכבר נודע כי אסור הערות מכל צד ופנה שב אל התורה אשר אילו התנשא לא היה אפן לאסור... כי החפץ באסור הערות... אין לו עיקר בשכל'.¹⁵⁹ הנה לדוגמה בדברי יהודה בן אליהו הדסי (המאה ה-12) ניסוח סיבת האיסור של נישואי קרובים במונחים של יחסי שורש-ענף, המדגישים את המשמעות הסטרוקטורלית של השארות:¹⁶⁰

ולא יכשר שיבעל ענף לשורש ושורש לענף... וזה הוא כלל העיקר שלא יתחבר שרש עם ענפו לעולם; וזהו ביאורו: כל בני יעקב מן הנשים ונשי הבנים אסורים עליו למעלה ולמטה, וכן לא יכשר לזרע יעקב עם אמות אמו ולא עם אמות אביו ולא עם נשי אבות אביו ונשי אבות אמו.

הזיקה שבין שורש לענף מבטאת תבנית אורגנית שיש לשמרה, והדימוי הבוטני מקנה לשארות משמעות של סדר טבעי העלול להשתבש בנישואי קרובים. דוגמת האיסור של יעקב על כל נשות אבותיו ונשות צאצאיו ממחישה את חשיבות יחס התולדה כציר מרכזי של מבנה השארות. יש לשים לב שהמעבר מתפיסת השארות כעצמיות משותפת ('נפש אחת') לתפיסתה כמבנה אורגני ('שורש וענף') מטה את מרכז הכובד של בעיית הקרבה מיחס האחווה, הבולט בתפיסת שארות 'אופקית', ליחס התולדה שבלב תפיסת שארות 'אנכית'. בשל כך האיסור על נישואי קרובים על ידי יחסי אחווה

¹⁵⁷ על הדימוי הבוטני בספרות הבית השני ראו S. Fujita, 'The Metaphor of Plant in Jewish Literature of the Intertestamental Period', *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 7 (1976) pp. 30-45. בדמיון הכנסייתי השתלב הדימוי הבוטני גם עם דימוי השארות כגוף. לכן בכמה דיאגרמות של עצי משפחה ישנה התלכדות של שני הדימויים.

¹⁵⁸ ספר הישר, עמ' 107.

¹⁵⁹ שם, עמ' 37-38. הגם שבמשנה (חגיגה ב, א) לצד 'מעשה בראשית' ו'מעשה מרכבה' גם איסורי עריות נחשבים סוד ('סתר עריות') שאין לגלותו או ללמדו בדרך רגילה, הרי בספרות התלמודית ישנם כמה ביטויים המכירים בקיומם של טעמים שכליים לאיסורי עריות (בבלי יומא, סז ע"ב). אף על פי כן בימי-הביניים הן בקרב רבנים והן בקרב קראים רווחה גישה אגנוסטית לטעמי איסורי עריות אשר תוארו כ'גזרת הכתוב' או 'גזרת מלך'. בספרות המקובלים נזכרת מסורת המדגישה את העדר הידיעה האנושית בטעמי המצוות ('והנה העריות מכלל החוקים דברים שהם גזירת מלך, והגזירה הוא הדבר העולה על דעת המלך שהוא החכמה בהנהגת מלכותו והוא היודע הצורך והתועלת במצוה ההיא שיצוה בה ולא יגיד אותו לעם זולתי לחכמי יועציו' – פירוש רמב"ן לוי' יח, 6 [מהדורת שעוועל], עמ' קז). ואילו בספרות הקראית מופיעה מסורת המזהה את איסורי עריות כמצוות שמעיות נעדרות הסבר שכלי בעליל. ואכן לפי עדותו של ר' משה בשייצי חכמי הקראים, ובכללם ישועה בן יהודה, סברו כי איסורי עריות הן מצוות נעדרות טעם שכלי: 'דע שכבר אמרו החכמים ע"ה שאסור העריות הוא מגוף התורה ואין להם מבוא בשכל... הלא תראה שהרב רבי ישועה נ"ע אמר כי לא יוכל להקיש על שמות התורה ובוה צדקו דבריו... וזה בהיות שאין להם טעם כשאר חוקות התורה ואין אסורם מן הדעת כשנעניין אלא גזרת מלך הם... וככה סברו על החכמים המפורסמים ז"ל זולת מורי זקני החכם ר' אליהו בשייצי ז"ל. כי לפי דעתו יש להם מבוא בשכל' (משה בשייצי, ספר העריות, עמ' 60).

¹⁶⁰ אשכול הכופר (גזלווא, 1836), קיה, ע"א.

(אח-אחות, אחיין-דודות, איש ואשת-אחיו וקרוביה) איננו מובן מיד, כנזכר לעיל, לאור עקרון העצמיות המשותפת. הדסי עומד על כך בהמשך דבריו ומציין את הקושי להטעים את האיסורים הנובעים מיחסי אחווה רק במונחים של יחסי שורש וענף:¹⁶¹

אחות של אב ושל אם אסורות על ענף של אחיהם. כלל דבר: אסור הוא להתחבר עם ענף עיקר שהוא עיקר כמוהו... האח לאביו שוים כאחד יחדיו והם שני עיקרים ובניהם ענפים להם... [ו]אשת האח שהיא מקום ערות האח בבינתך... וקרובי אשת-האח וזה הדבר קשה למאד בבינתך.

אכן, הדימוי הבוטני נמצא מוגבל לתיאור בעיית הקרבה האופקית על ידי יחס האחוה. זיקת אחים (אב ודוד) מתוארת כאן כאחדות שאיננה מומשגת בהצלחה במונחים של יחסי שורש וענף. הדסי אף איננו מסתיר את קוצר היד של הדימוי הבוטני להסביר את איסור קרובי אשת-האח. הקדימות של יחס התולדה על-פני יחס האחוה במבנה השארות עולה בהתבטאויות רבות נוספות של שוללי תפיסת הריכוז. הנה, למשל, שלמה הנשיא באגרתו הנזכרת מתנכר ליחס האחוה-האופקי כמרכיב שארות ומאפיין גם את זיקת האחים באמצעות יחס תולדה עקיף. כך משתנה דרגת הקרבה של האחים ביחס להורים המולידים ולילדים, וקרבת אחים שקולה לקרבת דודים וסבים, המושתתת על יחסי תולדה עקיפים:¹⁶²

דע כי השאר יחלק לשני חלקים: אחד, שאר ואינו שאר-שאר, והוא האב והאם והבן והבת. והב', שאר וגם הוא שאר-שאר כאח וכאחות, ואם-האם ואביה, ואב-האב ואמו, ואח-האב ואחותה. ואחי-האם ואחותה.

העמדת השארות על הציר האנכי של יחס התולדה מבחינה בין קרובים משניים (שאר שהוא שאר-שאר) לקרובים ראשוניים (שאר שהם אינם שאר-שאר) ומרחיקה את דרגת הקרבה של אחים ואחיות. ביטוי חד להיחלשות זיקת השארות האופקית של יחס האחוה מצוי בניסוחיו של ר' משה בשייצי (1555-1537), אשר לאור הדימוי הבוטני מוציא את האחים מהגדרת שארים אמתיים וטבעיים:¹⁶³

דע שהאב והאם יקראו בשם עקרים מפני שהם שורש האיש ועקר מקור מקום נוקרתו וחוצבתו... ומפני שהם שורשי האיש ועקר הויתו שוגר בפי החכמים בשם עקרים. וזהו עלת אסורם עד למעלה בלי הפסק... והאח והאחות נקראים כנפים מפני שאין בהם טבעיות שארות כל שורש ועקר קבוע אלא שאריותם הוא עראי מפני שאבי הוא שורשי ועקרי ובני הוא פרחי וסעיפי. נמצא שהאב והבן קשורים הם זה בזה כשלהבת בגחלת וכן נתמנים בזאת המדרגה האם והבת. כי אבי ואמי הם שארי אמתיים הקרובים ואחי ואחותי הם שארי שארי כי אין לי נארגות ונפתלות כלל עם אחי ואחותי כמו שיש לי נארגות ונפתלות עם אבי ואמי. כי ודאי האיש מדם חלצי אבי המובחר כמו שידוע זה לרופאים כי הטוב שבדם יתהפך זרע. ובהזדוג האיש עם אשתו מיד נארגת טפת הזרע עם דם האשה המובחר נמצא שהאיש נעקר משורשיות האב והאם ונאצל מתוך חלציהם. אך אחי ואחותי אינם כן כי אינני מחלציו ולא הוא מחלצי כלל ודמי המובחר לא נתערב עם דמו המובחר כלל אעפ"י שדמי בשרי הוא. כי מהשאור שנתחמצתי אני מתחמץ גם הוא ומהמעבר שעברתי אני עבר גם הוא בלבד. אבל מובחר דמו של אבי ומבחר דמה של אמי שהקפאוני לא נתערבו כלל עם דמם המובחר שהקפאו את אחי או את אחותי. וגם הנולדים תאומים לא יש להם ערוב כלל במבחר דמם כי אם יהיה להם ערוב כל שהוא נולדים שניהם כאחד.

¹⁶¹ שם.

¹⁶² שם: Or. 4752 (מכון לתצלומי כת"י F28061), b236; Or. 4790 (מכון לתצלומי כת"י F28074), a103;

Or. 4743 (מכון לתצלומי כת"י F28058), b36.

¹⁶³ ספר עריות, עמ' 70-71.

משה בשייצי ממצה את המטפורה-המושגית של אורגניזם צומח, ולפיה אחים אינם משתלבים באופן טבעי בדימוי הבוטני ולכן אינם מומשגים באמצעותו. לדעתו, תפיסת השארות במונחי שורש וענף מחייבת להכיר שיחס התולדה איננו שקול ואיננו דומה ליחס האחוה. שלא כחיס התולדה המבטא שארות אמיתית טבעית והכרחית יחס האחוה מציין שארות מקרית גרידא. לפיכך משה בשייצי מגדיר מחדש את מעגל השארים. בניגוד לתפיסה המסורתית,¹⁶⁴ המונה שישה שארים לאדם (הוריו, ילדיו ואחיו), בשייצי מצמצם את מניין השארים ה'אמתיים' לארבעה בלבד:¹⁶⁵

לא יש לי התערבות עם אחי כלל אלא מהמעבר שעברתי אני עבר גם הוא. ולפיכך קראום החכמים כנפים בעבר כי הכנפים הם בצדדים ואינם בעקר הגוף ולכן אין האסור משתלשל בהם והם הותר בקצת מקומות... [ו]האסור בשני שארים על שני שארים הוא בשארים האמתיים שאין מבדיל ביניהם כאב וכאם עם בניהם והם ארבעה שארים: האב והאם והבן והבת. ואמנם שארי השאר הם אבי-האב ואמו, ואבי-האם ואמה, ואחיו ואחותו, ובן-בנו ובתו, ובן-בתו ובנו.

להגדרה המחודשת של מעמד האחים השלכות הלכתיות. לדברי בשייצי, איסור נישואי שני שארים לשני שארים נוגע רק לשארים אמתיים, ולכן עולה מדבריו שאין איסור נישואי שני אחים לשתי אחיות.

סיכום

ניתוחנו משרטט את קווי ההתפתחות של ההלכה הקראית בדיני עריות כנגזרים מתפיסות שארות שונות. החל מתפיסת השארות כתכונה גופנית משותפת בהלכה העננית, עובר לתפיסתה כעצמיות משותפת בתפיסתם של בעלי הריכוך וכלה בחלופה לתורת הריכוך אשר המשיגה את השארות כיחס חיצוני בין פרטים בתוך תבנית אורגנית, המוסברת באמצעות דימויים בוטניים של יחסי שורש וענף. על-אף שניתוחינו התמקד בקו התפתחות דיאכרונית פנים-קראית, עולים ממנו מספר היבטים השוואתיים הראויים לתשומת לב נוספת. ההשוואה בין תורת הריכוך והחוק הכנסייתי בהעמדת תפיסת השארות על העיקרון של 'בשר אחד' סייעה בידנו להבחין בין תפיסת שארות במונחים גופניים, הרווחת במסורת הכנסייתית, ותפיסת שארות במונחי עצמיות שאיננה חופפת את הקיום הנפרד של הגוף האיש.

שאלת הרקע התיאולוגי והמשפטי של ההלכה הקראית העסיקה את חוקרי הקראות בכמה הזדמנויות. בחיפוש אחר מקורות השראה, או השפעה, פנים-יהודיים הוצע להתבונן על ההלכה הצדוקית, ההלכה הקומראנית, השומרונית ואף הפילוניית.¹⁶⁶ מגמה אחרת במחקר, שהיא חלק בלתי נפרד מאפיון התרבות היהודית-ערבית כשדה מחקר קוהרנטי, נוטה להבין את התפתחות ההלכה הקראית על רקע התפיסות המשפטיות הרווחות בהלכה המוסלמית-סונית. סימני הדמיון בין שתי המערכות ניכרים בדמיון של תכני חוקים פוזיטיביים, ובמתודולוגיה התורת-משפטית.¹⁶⁷ מניתוחנו

¹⁶⁴ תפיסה מסורתית זו גם נתמכת בידי זקנו ר' אליהו בשייצי (1420-1460): 'ששה שאריו של אדם שהם אביו ואמו ואחיו ואחותו ובנו ובתו' (אדרת אליהו, עמ' 284).

¹⁶⁵ שם, 71.

¹⁶⁶ ארדר, אבלי ציון; B. Revel, *The Karaite Halakhah and its Relations to Sadducean, Samaritan and Philonian Halakah*, Philadelphia, 1913.

¹⁶⁷ לסקר מנתח את שאלת ההשפעה המוסלמית על ידי ניתוח הנרטיבים על מקורות הקראות ומסכם בקביעה ש'לולא ההפריה האינטלקטואלית של האסלאם, הקראות הייתה לבטח שונה מאד, אם בכלל הייתה קיימת'. ראו D.J. Lasker, 'Islamic Influences on Karaite Origin', in: W.M. Brinner and S.D. Ricks (eds.) *Studies*

עולה זיקה אפשרית¹⁶⁸ של ההלכה הקראית עם תפיסות ייחודיות למסורת החוק הכנסייתית הקודמת לפיצול הכנסייה המזרחית והמערבית ואשר חוצה את החלוקה ביניהן. למרות ההבדלים בין התפיסות השונות, הקרבה בין המסורות בהעמדת העיקרון של 'והיו לבשר אחד' בבסיס משמעות השארות מזמינה הערכה מחודשת של יחסי הגומלין בין מסורות החוק והפרשנות והמחשבה התיאולוגית-משפטית בימה"ב.

מדיונינו עולה שהדחייה של תורת הריכוב איננה רק תוצאה של מצוקה ואילוצים חברתיים או טמפרמנט הלכתי; לא פחות מכך דחיית תורת הריכוב הקראית משקפת רגע של שינוי תודעתי עמוק בתפיסת השארות והעצמיות. שינוי שניכר בדגש מחודש על הסדר המבני של השארות, תחת הדימוי הבוטני, לפיו ממוקמים הפרטים ויחסם זה לזה. תפיסת השארות כסדר מבני מסתמן כמרכזי בהגות הקראית והרבנית, החל מהמאה ה-11. היא מעניקה פשר לאיסור נישואי קרובים כשיבוש או כהפרה של סדר אורגני הקיים במציאות האנושית.¹⁶⁹

168 דוק: זיקה שאיננה בהכרח השפעה או השאלה אלא דמיון או קרבה רעיונית. *in Islamic and Judaic Traditions*, vol. 2 (Atlanta: 1989), pp. 23-47. על הדמיון בין עקרונות תורת-המשפט של קרקסאני לאלה של שאפעי ראו N.I. Ahsan, 'The Karaites: Influence of Islamic Law on Jewish Law', *Islamic Studies* 32:2 (1993), pp. 137-147.

169 ניתוחנו אף זורה אור על פיתוח הדימוי הבוטני בפרשנות של ראשוני המקובלים בפרובנס לסוד העריות. כפי שהראה אידל, בלב תפיסת סוד העריות של ר' יצחק סגי נהור (1160-1235) הקביעה 'ומטעם זה היה איסור עריות שלא להשיב דבר הנפרד לשורשו והענף לעיקרו' (ראו מ' אידל, 'פירושים לסוד העריות בראשית הקבלה' קבלה 12 (תשס"ד), עמ' 89-199). לפי זה המקובלים מתיקים את הסדר המבני של השארות מהמציאות הגופנית-אנושית למציאות השמימית-קוסמית.

נספח: שארות כתבנית בהגות הרבנית

ההישענות על הדימוי הבוטני של השארות חוצה את גבולות הזהות הדתית שבין היהדות הרבנית לקראית בימי הביניים. אחת העדויות המוקדמות לכך ואולי המוקדמת ביותר שבידינו היא אימוץ הדימוי הבוטני על-ידי רמב"ם בנקיבת טעמים לאיסורי קרובים. בניגוד לטעם הראשון שתלה את איסורי הקרובים במגמה המוסרית הכללית של מזעור המיניות הטעם השני כולו נסמך על הדימוי הבוטני¹⁷⁰ שעל גביו הוא יוצק תוכן מוסרי לאיסור:¹⁷¹

העניין השני הוא, לדעתי, התחשבות בביישנות¹⁷² (מראעאה' אלהיא). שכן עזות-פנים¹⁷³ גדולה מאוד היא שיקרה המעשה הזה בין השורש והענף (הד'א אלפעל בין אלאצל ואלפרע קחה עט'ימה ג'דא), כלומר, ביאת האם או הבת. לכן נאסר על השורש והענף שיבוא אחד מהם על השני. ואין הבדל אם יבוא השורש על הענף או הענף על השורש, או שיצטרפו שורש וענף לבוא על אדם שלישי, כלומר, שייחשף במשגל לשורש ולענף. לכן נאסר לשאת אשה ואמה, לשאת את אשת האב, או את אשת הבן, מפני שכל אלה הם חשיפת ערות אדם לערות שורש וענף. האחים כמוהם כשורש וענף (ואלאכ'וה מת'ל אצל ופרע). ומכיוון שנאסרה האחות, נאסרו גם אחות אשתו ואשת אחיו, מפני שזאת הצטרפות שני אנשים שהם בבחינת שורש וענף בביאה על אדם שלישי.

ומפני שחמור האיסור שיצטרפו האחים הנחשבים כשורש וענף (אג'תמאע אלאכ'וה וג'עלהמא כאצל ופרע) – יתר על כן, באחוותם הם כאיש אחד (בל אלאכ'ואן כשכ'ץ ואחד) – נאסרה גם ביאת אחות האם, מפני שהיא במקום האב, ואחות האב, מפני שהיא במקום האם. וכשם שלא נאסרה בת אחי האב ולא בת אחות האב, כן לא נאסרה בת האב ולא בת האחות, על-פי אותו כלל ובשווה.

איסורי הקרובים לפי הטעמה זו של רמב"ם מושתתים על המתח שבין שארות לאינטימיות המתגלם בתחושת הבושה הנגרמת בהיחשפות ההדדית או באמצעות היחשפות לצד שלישי. כך משרטט רמב"ם היגיון אינטרינזי אחר לאיסור נשיאת שתי אחיות. טעם האיסור איננו המהות המשותפת בינו ובין אחות-אשתו (שהרי עם איחוד הבשר אחות-אשתו נעשית אחותו)¹⁷⁴ אלא המהות המשותפת בין שתי האחיות עצמן, והוא מתווך ביניהן – 'שיצטרפו שורש וענף לבוא על אדם שלישי'.¹⁷⁵ אין להתעלם מן העובדה שבזה סוטה רמב"ם מקו הפרשנות הרבנית המעמידה את איסור שתי אחיות על היגיון תוצאתני ולפיו הנישואין לשתי אחיות כאשר אינן צרות זו לזו הם מותרים.

¹⁷⁰ למיטב ידיעתי, אין מקורות רבניים טרום-מיימוניים שמטעימים וממשיגים את איסורי הקרובים במונחים הללו. בהחלט ייתכן לראות בדברי רמב"ם אלו עדות להיכרותו עם ספרות ההלכה הקראית העולה עד כדי אימוץ הדגם ההסברי של חכמיהם לעניין איסורי קרובים.

¹⁷¹ רמב"ם, מורה הנבוכים, ג: מט.

¹⁷² תרגומים אחרים: 'בושת הפנים' (קאפח); 'בושה' (שוורץ); 'מדת הבשת' (אבן תיבון);

¹⁷³ המונח *قحة* משמעו עזות-פנים, חוצפה, וחוסר בושה ולעיתים עם קונוטציה ברורה להקשרים של זנות.

¹⁷⁴ ראו לעיל, דברי בסיליוס מאגנוס (סמוך להערה 100) ובדברי לוי בן יפת (סמוך להערה 58).

¹⁷⁵ היגיון זה של איסור נשיאת שתי אחיות אופיין כ'גילוי עריות מסוג שני' (לעומת הסוג הראשון אב-בת, אם-בן ואח-אחות). לניתוח מפורט ומעמיק של הגיון זה ראו F. Héritier, *Two Sisters and their Mother: The Anthropology of Incest*, Herman, Jeanine (trans.), New York, 1999. וראו ביקורת על ההיבטים המגדריים שכתזה זו: M. Godelier, *The Metamorphoses of Kinship*, Scott, Nora (trans.) (London, 2011), pp. 350-363.

שלא כגישתו של יהודה הדסי הדימוי הבוטני בעיני רמב"ם איננו משמש מטפורה מושגית המותחת אנלוגיה דווקנית בין עץ למשפחה אלא לסימול הזיקה האורגנית בין שארים.¹⁷⁶ לפי רמב"ם אין לגזור מהדימוי הבוטני את ההגדרות של יחסי שארות אלא לסמל באמצעותו את יחסי השארות כזיקה אורגנית. משום כך בעיניו 'אין הבדל אם יבוא השורש על הענף או הענף על השורש, או שיצטרפו שורש וענף לבוא על אדם שלישי', ובה במידה הוא גם מבקש לראות ביחס האחוה יחסי שורש וענף.

במרוצת הזמנים השתגר הדימוי הבוטני בספרות הקראית, שבה התקבלה שלילת תורת הריכוך, ובמקביל הוא גם הופנם לספרות הרבנית בעקבות אימוצו על-ידי רמב"ם. אחת התכונות המאפיינות את הטמעת הדימוי הבוטני ניכרת באופן שבו הדימוי הכתיב מחדש את ההיגיון של איסורי קרובים ואת גדרי האיסורים.

דוגמה רבנית לאופן שבו אימוץ הדימוי הבוטני שימש בהגדרות מחודשות של איסורי קרובים ניתן לראות בתפיסת השארות הפטריארכלית שניסח רלב"ג (1288-1344). הגם שרלב"ג סומך את טענותיו במפורש על דברי רמב"ם בדבר איסורי קרובים, הוא מפתח תפיסת שארות מקורית, הממזגת לתוך הדימוי הבוטני של השארות את תמונת-העולם האריסטוטלית שבמרכזה מודגשים הפער המגדרי והיחסים ההיררכיים בין בני המשפחה. רלב"ג מציין כי המפתח להבנת איסורי עריות הוא ההסבר האריסטוטלי לפער המגדרי שבין אנשים לנשים, המשקף את החלוקה האונטולוגית של חומר וצורה ושל פעילות לעומת סבילות.¹⁷⁷

'איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה'... התועלת אשר בעיון בזה היא הערה שאין המבוא אשר בהולדה לזכר ולנקבה בהדרגה אחת. ולזה הזהירה התורה שתהיה הנקבה שאר בשר הזכר. כי שאר הבשר יחשב היותם מטבע אחד, לפי שחצבו מצור אחד. וכבר התבאר בטבעיות שיש הבדל בזה בין הזכר והנקבה. והוא שזרע הזכר הוא הפועל בהולדה והנקבה תתן החומר שהוא המתפעל בהולדה.

מבנה השארות של רלב"ג עומד על תפיסת המגדר האריסטוטלית¹⁷⁸ ועל תיאור התולדה במונחים של חומר וצורה. לפי תיאור זה האישה תורמת את החומר, ואילו האב לבדו הוא מקור הצורה וה'רוח' (πνεῦμα) – עקרון החיים והתנועה – באמצעות הזרע, המאפשר את העברת החיים והקיום מהאב. יישום תמונת-העולם האריסטוטלית על מושגי השארות מוביל את רלב"ג לזהות את האישה כ'שאר בשר הזכר',¹⁷⁹ ואת האב לבדו כמקור התולדות האנושיות – 'השורש האמיתי בהולדה והוא האב, שהוא השורש הפועל בהולדה'.¹⁸⁰

¹⁷⁶ את ההבדל בין הפרשנות של הדסי לדימוי הבוטני (מטאפורה מושגית) לזו של הרמב"ם (סמל) אני מציע להבין כפי שהבחין ביניהם קווצס: השימוש המטפורי ממשיג דבר באמצעות אנלוגיה לדבר מוכר היטב, ואילו השימוש הסמלי נועד לעורר את המטפורה המושגית אבל איננו כולל טענה על התוכן האנלוגי של הדימוי. ראו Z. Kovecses, *Metaphor: A Practical Introduction* (Oxford, 2010), pp. 63-75.

¹⁷⁷ רלב"ג, פירוש לספר ויקרא, ירושלים, תשנ"ז, עמ' רפ-רפא.

¹⁷⁸ לפי אריסטו נחיתות האישה מוסברת בהיותה תצורה משובשת או בלתי מושלמת של הגבר ובהבחנה המגדרית המשקפת את החלוקה האונטולוגית של 'זכר-צורה-פעילות' מצד אחד לעומת 'נקבה-חומר-סבילות' מצד אחר. ראו M.C. Horowitz, 'Aristotle and Woman', *Journal of the History of Biology* 9:2 (1976), pp. 183-213; D. Henry, 'Aristotle on the Mechanism of Inheritance', *Journal of the History of Biology* 39:3 (2006), pp. 425-455.

¹⁷⁹ לדעתי, תפיסת השארות של רלב"ג איננה קשורה בהכרח ליחסו העיוני לנשים. על יחסו לנשים ראו מ' קלנר, 'שנאת נשים פילוסופית בימי הביניים: הרלב"ג לעומת הרמב"ם', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל 14 (תשנ"ח), עמ' 128-113; א' גרוסמן, והוא ימשול בך? האישה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים, ירושלים תשע"א, עמ' 461 ואילך.

¹⁸⁰ 'וכבר התבאר בספר בעלי החיים שכאשר היה חומר הנקבה מוכן לקבל זרע הזכר, יהיה הנולד זכר. וכאשר היה הפכי לו הנה יתפעל ממנו זרע הזכר באופן שיחלש חומו ויהיה הנולד נקבה. וכבר בארנו אנחנו בביאור לספר ההוא

אם כן, בתפיסת השארות של רלב"ג לא מתקיימת סימטריה בין קרוביו של אדם מצד אביו לקרוביו מצד אמו, ויחסי השארות מתגלמים רק על ידי קרובי האב הזכריים. איסורי הנישואים עם שארים מצדה של האם נגזרים מיחסם לשארי האב:

ולעיר שיחס הבן לאב יותר חזק מיחסו לאם, כמו שיתבאר בטבעיות, היתה ערות אשת-אב אסורה מצד מה שהיא אשת-אב. ולזה לא היתה ערות בעל-אמו אסורה מצד מה שהוא בעל-אמו, אבל תאסר עליו מצד היותו זכר. ולזאת הסיבה גם כן נאסרה ערות אחי-האב, כי הוא כמו בשר אחד עם האב ולא נאסרה ערות אחי-האם. כדי שנתעורר מפני זה אל שהמבוא אשר בהולדה לאב ולאם הוא יותר אמיתי לאב ממה שהוא לאם.

כמו רמב"ם גם רלב"ג מציין את הזיקה העמוקה בין אחים – 'כמו בשר אחד',¹⁸¹ אולם נאמנותו של רלב"ג לתמונת-העולם האריסטוטלית גוררת את רלב"ג לסטייה מהפשר המיימוניסטי: אם רמב"ם מפרש שהזיקה האורגנית חלה באופן שווה על יחסי אב-בת, אם-בן ובין אחים, הרי רלב"ג נוטה לראות ביחסי שורש-ענף ייצוג של ההיררכיה הגלומה ביחסי התולדה:

ונאמר העזות יותר נפלא כשיבעל הענף השורש ממה שהוא כשיבעל הענף או כשיבעל השורש הענף... ולזה היה יותר חזק הגנות כשיבעלהו הבן מגנות בעילת האב והבן. וזה שהבעילה יש בה שררה מה לבועל על הנבעל ומי שישתרר על אדוניו הוא יותר חזק הגנות מהשתרר על בני גילו או על מצרפו. ועוד שהוא ישים אותו בזה הפעל מתפעל ממנו וזה בתכלית הגנות.

יחסי שורש וענף משמשים אפוא את רלב"ג להמשגת תפיסת שארות פטריארכלית-אריסטוטלית. הדימוי הבוטני מכיל לא רק את ייצוג הזיקה שבין השארים כאיברים באורגניזם אלא גם את סדר התולדה כיחס היררכי חשוב. מרכיב חשוב בהיגיון של איסורי קרובים הוא שמירה על מעמדו ועל סמכותו של האב.¹⁸²

כי זרע הנקבה יש לו מבוא בהולדה מזה הצד. ר"ל שהוא יכין חומר הנקבה לקבל פועל זרע הזכר... והנה בארנו שם ביטול דעת מי שיראה שאין לזרע הנקבה מבוא בהולדה. וכן היה זה דעת הפילוסוף, לפי מה שספר ממנו אבן רשד' (פירוש לספר ויקרא, עמ' קפב). אכן התפיסה האריסטוטלית המנחה את רלב"ג מנוסחת בספרו 'תולדות בעלי החיים' (*Historia Animalium*). הספר תורגם מערבית ללטינית בעשור השני של המאה ה-13 בטולדו על-ידי מייקל סקוטוס (1232-1175) או עמיתו המכונה אנדראס היהודי, אשר לדעת כמה חוקרים הוא הדרשן והמתרגם ר' יעקב אנטולי (1256-1194). ראו S.D. Wingate, *The Mediaeval Latin Versions of the Aristotelian Scientific Corpus* (London, 1931), p. 76

¹⁸¹ ייתכן כי בראייה באח 'בשר אחד' שמהדהדת גם בדברי ר' יהודה הדסי ורמב"ם לעיל מתבטאת התפיסה הרומית הקדומה ולפיה אחי-האב מייצג את אישיות האב ולכן אף כינויו (*patruus*) מציין את היותו מעין ייצוג של האב (*pater*). ראו M. Bettini, *Anthropology and Roman Culture: Kinship, Time, Images of the Soul*, Baltimore, 1991, pp. 5-38

¹⁸² טעם זה שכיח בהגות ימי-הביניים, אף כי לא תמיד נזכרת בו ההבחנה המגדרית בין האב לאם, כפי שניתן לראות בדבריו תומאס אקווינס: 'אין זה מתאים (*inconueniens*) לאדם להתאחד בזוגיות (*socialiter iungatur*) עם אדם שהוא כפוף לו באופן טבעי. וזהו טבעי לאדם להיות כפוף להוריו. לכן, לא יהיה זה מתאים לאדם להינשא עם הוריו, שכן בנישואין יש איחוד זוגיות (*coniunctio socialis*)' (*Contra Gentiles*, III: 125).