פרק רביעי: אבל רבתי (שמחות) – חרדת המוות ועבודת האבל

א. הקדמה

מסכת "אבל רבתי", או "שמחות", היא "הטקסט החז"לי הקלסי על מוות ואבלות".[1] הפרק העוסק בה הוא היוצא דופן מבין פרקי הספר הזה. ארבעת הפרקים האחרים עוסקים במסכתות במשנה – כלומר, במסכתות שנכנסו תחת הכותרת "משנה" בדורו של רבי יהודה הנשיא. מסכת זו, לעומת זאת, נמנית עם המסכתות הקטנות שלא נכנסו למשנה ואשר חלקן נערכו רק בתקופת האמוראים ואף לאחריה. ובכל זאת, החלטתי לעסוק במסכת זו משלוש סיבות עיקריות: האחת, לשונה משנאית ברובה והיא נערכה כדבעי, בדומה למסכתות המשנה. השנייה, תֵארוך העריכה של המסכת, כפי שראה מיד, הוא מוקדם ביחס לתלמוד. השלישית, מדובר בטקסט חשוב שכן המסכת מכילה אוצר בלום של התייחסויות קדומות למוות ולאבלות – רבים מן המנהגים המתוארים בה נוהגים עד עצם היום הזה.

המסכת, המונה ארבעה עשר פרקים, מפרטת באריכות דינים שונים הקשורים במוות ובאבלות. תארוכה מהווה מקור למחלוקת בין החוקרים. רובם מתארכים את סוף תהליך העריכה של המסכת לסוף המאה השמינית לספירה, ואילו זלוטניק מייחס את עריכת הטקסט לתקופה מוקדמת הרבה יותר, סוף המאה השלישית.[2] המחלוקת נובעת מבעיית "הביצה והתרנגולת" – במקרים רבים במסכת קשה להבחין אם הקביעות מבוססות על מסקנות הסוגיה התלמודית או שמא להיפך, מסקנות הסוגיה התלמודית מבוססות עליהן. הטענות לגבי העריכה המאוחרת של המסכת נוגעות גם לענייני סגנון – נטען כי מונחים מסוימים והתבטאויות מסוימות הם מאוחרים במובהק. זלוטניק דוחה הן את הטענות הסגנוניות והן את הטענות הפילולוגיות לגבי אבל רבתי.

העיסוק בתארוכה של המסכת ובהשוואה של הטקסט בה לטקסט המצוי בתלמוד הבבלי ובתלמוד הירושלמי, וכן העיסוק בסגנון הלשוני הספציפי המופיע בהלכות שונות, הסיטו את תשומת הלב מן המסכת כיחידה ספרותית העומדת בפני עצמה. זלוטניק עצמו מודה כי אין תימטיקה מסוימת אחת, שיש בה כדי להסביר את הצירוף של הלכות שונות בפרקים ז׳ ו־ח׳ למסכת, ומעבר לאמירה הכללית שהיא עוסקת בדיני אבלות, לא נעשה כל ניסיון לפענח את הגיון עריכתה. השאלות שצריכות להישאל הן אם אבל רבתי, כפי שהיא מופיעה לפנינו, היא אכן יחידה ספרותית אחת, או שמא שתיים או יותר; ואם אינה יחידה אחת, מהן מגמות העריכה של כל אחת מן היצירות, ומה הן משרתות. הכוונה היא לניתוח סטרוקטורלי וספרותי של המסכת, להגיון חלוקתה לפרקים, להגיון המבנה שלה ולהבנת הבסיס הרעיוני של ההיגיון הזה.

דיני האבלות והריטואלים הקשורים במוות שבהם עוסקת המסכת הם בעלי פנים רבות, חלקם סותרים זה את זה, חלקם מקבילים ומשלימים זה את זה. טענתי היא, כפי שאפרט בדפים הבאים, שמסכת אבל רבתי מורכבת משני טקסטים, שכל אחד מהם דוגל בהתייחסות אחרת אל המוות. נקודת המוצא של החלק הראשון של אבל רבתי היא, שהמוות מהווה בעיה חברתית והינו גורם מאיים ולכן יש צורך להפחית את האיום הנובע ממנו. החלק השני של המסכת הוא בעל מגמה שונה – נקודת המוצא שלו היא שמותו של הקרוב מהווה מכה קשה למשפחתו ולסביבה החברתית הקרובה שלו ועל כן יש צורך להתמודד עם הצער הזה, לשחרר אותו ולשקף אותו. במילים אחרות, החלק הראשון מסתכל על המוות ממבט־על ובוחן את התוצאות החברתיות שלו, ואילו החלק השני מסתכל על המוות מנקודת המבט של מי שחווה אותו מקרוב – הן המת, הן קרוביו והן הסביבה החברתית הקרובה שלו. נקודות מוצא שונות אלה מייצרות טקסטים שונים לחלוטין, כפי שאראה להלן. הסכמטיות הזאת עוזרת מאוד להבין את המסכת ואת מגמות העריכה שלה, אך היא כמובן איננה מתיימרת להקיף כל אות ותג בטקסט הקדום הזה, שעבר גלגולי עריכה. עם זאת, יש בה כמדומני כוח רב בפתיחת דרכי הגישה הפרשניות אל אבל רבתי.

ב. אבל רבתי — איחוד של שני חיבורים

הסתכלות מ"מעוף הציפור" על המסכת מגלה כי החלק הראשון שלה מסדר את העיסוק במנהגי האבלות בצורה כרונולוגית, מן הגסיסה ועד לאחר גמר השלושים: גסיסה, מוות, אנינות, שלושה ימים, שבעה ושלושים. כך, הפרק הראשון עוסק בגסיסה וביחס של הקהילה אליה, הפרק השני עוסק במוות שאיננו טבעי (מתאבד, הרוגי בית דין, הרוגי מלכות, הרוגים באסונות), הפרק השלישי עוסק במוות על־פי גיל (מילדים ועד זקנים), הפרק הרביעי עוסק בטומאה הנובעת מן המוות, הפרק החמישי מתחיל את העיסוק במנהגי אבלות ועוסק בעיקר באיסור עשיית מלאכה ומביא את דיני המנודה, הפרק השישי עוסק בימים הראשון, השני והשלישי לאבלות, הפרק השביעי עוסק בדיני אבלות בשבת ובחג (על־פי ההיגיון הכרונולוגי, שבת חייבת ליפול בין היום השלישי ובין סיום השבעה) ובאבלות במהלך השלושים, הפרק השמיני עוסק בתחילתו בהיתר לבדוק את המתים בקבר עד שלושים יום ומהווה סיכום של כל הפרקים הקודמים לענייני אבלות, מוות, שכר ועונש.

פתיחת הפרק התשיעי מגלה שבאופן מפתיע חזרנו על עקבינו. הפרק מתחיל מחדש את העיסוק במנהגי האבלות בצורה כרונולוגית — מן הקריעה ברגע היוודע דבר המוות של הקרוב, דרך דיני האונן (בשעה שמתו מוטל לפניו) והבאת המת לבית העלמין, קבורתו ועד לסתימת הגולל. לאחר מכן, בפרק העשירי נמנים הדינים החלים על האבלים מיד לאחר המוות. פרק אחד עשר עוסק בקדימות בין שני מתים ובין מת לכלה, וממשיך בדיני השבעה. פרק שנים עשר עוסק בדרך שבה יש לעסוק בהעברת עצמות ממקום למקום ובדרך שבה יש לנהוג בתוך בית הקברות. הפרק השלושה עשר עוסק בדרך שבה יש לנהוג במת בתוך הקבר או כאשר נתקלים בקבר בשדה פתוח. הפרק הארבעה עשר והאחרון עוסק בבית הקברות עצמו, בעיצובו ובדינים הקשורים בניהולו.

כלומר, אפשר להבחין בשני מחזורי זמן מקבילים וחוזרים על עצמם במסכת: משעת הגסיסה או המוות ועד לקבורה ואחריה. חיתוך המסכת לשני החלקים הללו — פרקים א'-ח' ופרקים ט'-י"ד, מגלה

שמדובר בשני חלקים עצמאיים מבחינה ספרותית – שניהם בעלי התחלה וסיום, שניהם בעלי סדר פנימי ובעלי התקדמות תוכנית.

החלק הראשון הוא בעל התחלה מובחנת: הוא עוסק בגוסס ובדרך ההתייחסות אליו. החלק הזה מתחיל את העיסוק בדיני האבלות משעת הגסיסה ומכאן ישנה התקדמות כרונולוגית, שהעיסוק במנהגי האבלות ייעשה לאורה. מבחינה סגנונית התחלת החלק הראשון מרשימה –

"הגוסס הרי הוא כחי לכל דבר". (פרק א', הלכה א')

והרשימה המפורטת לגביו משקפת את כל אותן פעולות, המבטאות עתיד וחיים.[3] ההצהרה הזאת, המהווה מבחינה סגנונית את הבסיס לניסוח שש המשניות הראשונות של המסכת, "מודעת" לכך שהיא מתנוססת כהתחלה; היא מצהירה כי הגוסס איננו שונה מכל אחד מאתנו ולכן הוא מסוגל לבצע פעולות משפטיות שיש להן השלכה לעתיד, וכמו כן אין להתייחס אליו בשום פנים כאל מת ("אין קושרין את לחייו... אין מזיזין אותו... אין מעצמין את עיניו... אין קורעין, לא חולצין ולא מספידין... אין משמעין עליו"). זוהי התחלה בעלת עוצמה היות שבעצם ההבחנה בין הגסיסה למוות היא כבר מעמידה את הבמה לעיסוק במוות עצמו.

החלק השני גם הוא בעל התחלה מובחנת ומודעת לעצמה –

"על כל המתים כולן אינו קורע, אלא על רבו שלמדו חכמה". (פרק ט', הלכה א')

גם כאן ההתחלה טומנת בחובה הצהרה לגבי נקודת הזמן שממנה יש להתחיל להשקיף על דיני האבלות – מן הרגע שבו הגיעה השמועה על דבר מות הקרוב, ומכאן והלאה ישנה התקדמות כרונולוגית לעניין מנהגי האבלות. גם כאן מדובר בהכרעה סגנונית מודעת לעצמה – "על כל המתים כולן אינו קורע..." – הבחנתו של האבל משאר הקהילה על ידי ההצבעה על הקשרים החברתיים או המשפחתיים ההופכים אותו לאבל. גם כאן ההכרעה הסגנונית היא להפוך את האבל לנושא המשפט והפרק כולו (בניגוד לחלק הראשון, שם הנושא הוא הגוסס – זה ההולך למות בעצמו). "על כל המתים כולן" חוזר על עצמו ארבע עשרה פעמים בפרק התשיעי (הפרק

הראשון של החלק השני) – מדובר בהתחלה המודעת לכך שהיא התחלה. היא קובעת על ידי חזרה סגנונית את הרגע שממנו מתחילים לעסוק במנהגי אבלות; היא מצהירה על הנושא המרכזי (האבל) ועל ידי מניית אלו שאין קורעין עליהם היא מכוונת אותנו לעסוק בזהותו של האדם שמותו צריך לגרום לנו לקרוע את בגדינו, וממילא לעסוק בשאלה מהו טיב הקשרים המביאים אבלות ומהי אבלות.

שני החלקים הם בעלי סיום המודע לעצמו, כלומר, בעל סממנים של סיום – בשניהם סיכום של הנושא המרכזי של הטקסט, ורצון להציג אמירה כללית יותר לגביו. הפרק השמיני, המסכם את החלק הראשון, עוסק בתחילתו בשאלה עד מתי מותר לבחון את המתים בקבר כדי לוודא שהם אכן מתים. עיסוק זה משתלב בסדר הכרונולוגי של החלק הראשון ומסכם אותו, שכן אפשר לבצע את הבדיקה הזאת רק עם תום השלושים. ההלכות המסיימות את הפרק משלבות בתוכן סיפורים הקשורים במותם של חכמים ובקידוש השם. זלוטניק מעיר כאן כי –

"המרטירולוגיה המסופרת בפרק השמיני עד סופו מכילה כמעט את כל אוסף האגדות המרטירולוגיות הקיימות בספרות התלמודית המוקדמת". [תרגום חופשי שלי – י.א.][4]

בחלק הראשון פזורים סיפורים שונים, אך כל אחד מהם תמיד מובא בהקשר של נושא הפרק המיידי – כך, למשל, בעיסוק במתאבד מובא הסיפור על בנו של גורגיוס שהתאבד (פרק ב׳, הלכה ד׳), ובעיסוק בטומאת המת מובא הסיפור על בנו של יוסף בן פסקן, נחוניא, שלא היטמא לאביו ולא יכול היה לטפל בו כאשר נקטעה רגלו, כדי לא להיטמא לאיבר מן החי (פרק ד׳, הלכה ט״ו). האוסף המופיע בסיומו של הפרק השמיני, לעומת זאת, עוסק באופן כללי במוות ובמשמעותו ומהווה סיכום לחלק הראשון, והוא בעצמו כולל סיכום משלו. הקובץ מדבר בהצדקת מותם של צדיקים כסימן לפורענות עתידית (ולא כתוצאה מחטאיהם) ובהצדקת החורבן – כלומר, הסיפורים עוסקים בבעיה של שכר ועונש. המשפטים המסיימים את החלק הראשון מעידים על עצמם, שיש בהם בעצם סיומו של החלק כולו. הסיום הוא בעל אופטימיות ונחמה. הוא מציג

אמירה כללית ביחס לעולם וההלכה שבה הוא מופיע ארוכה באופן מיוחד, יחסית לכל ההלכות שלפניה:

"ומה אבנים שאינן רואות, לא שומעות, ולא מדברות, לא אוכלות, ולא שותות, מפני שמטילות שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, אמר הקדוש ברוך הוא: יהיו שלמות לפני, בני תורה שהן כפרה לעולם – על אחת כמה וכמה שיהיו שלמים לפני הקדוש ברוך הוא."

ההלכות המסיימות את החלק השני גם הן בעלות משקל של סיום. גם כאן ישנה סטייה מהעיסוק הכרונולוגי, המאפיין את תחילת הפרק. תחילתו של הפרק עוסקת בדיני בית הקברות והקברים וזאת בהמשך לעיסוק בדיני הלוויה והקבורה בפרקים שנים עשר ושלושה עשר. הלכה י"ב עוסקת בצורות התקשורת עם האבל בתוך השלושים ולאחר השלושים. הלכה י"ג עוסקת במאכלים המותרים להבאה לבית האבל (בדרך כלל מאכלים עגולים) והלכה י"ד עוסקת במשקאות המותרים בבית האבל. הלכה ט"ו עוסקת בדיני ברכת המזון בבית האבל. ההלכה המסיימת את המסכת (הלכה ט"ז) זהה למשנה ברכות ט', א:

"הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל אומר: ברוך ה' שעשה נסים לאבותינו במקום הזה."

כלומר, כל החלק המסיים את המסכת מהווה חריגה חריפה מן הנושא של ראשית הפרק – דיני בית הקברות והקבר. יותר מזה, הסיום האופטימי עצמו מהווה חריגה מן ההלכות הספורות שלפניו. החלק השני, שמלכתחילה הצהיר על עצמו שהוא עוסק באֵבֶל וביחסו אל המת, מסיים בעיסוק באבל ובחשיבות של הקהילה בניחומו. גם כאן יש לפנינו סיום מובחן. סיכום זה מגיע לאחר התחלה מודעת ותוך התקדמות כרונולוגית לכל אורכו של החלק השני של המסכת. ואולם, הטענה כי שני החלקים הינם שני טקסטים עצמאיים, שאוחו יחדיו, נסמכת לא רק על המבנה ועל עובדת היותם בעלי התחלה וסוף והתקדמות בתוך הטקסט, אלא גם על המגמה השונה בתכלית שלהם. כפי שאראה, החלק הראשון עוסק, בעיקרו, בהתמודדות חברתית עם החרדה מפני המוות ועם האיומים החברתיים הנובעים מן המוות ומן האבל – זהו חלק המסתכל על המוות ממבט־על חברתי. החלק השני, לעומת זאת, הוא בעל היבטים תרפויטיים יותר – הוא עוסק באבל

ובצערו, במת ובחסרונו לקהילה ובדרכים לאחות את הקרעים שהותיר המוות. חלק זה מביט על המוות מנקודת המבט של אלו החווים אותו ועריכתו תואמת לשלבים שונים באבלות.

ג. החרדה מן המוות — פרקים א׳-ח׳

1. הקדמה — העיסוק במוות

הנושא המרכזי של החלק הראשון, פרקים א׳-ח׳ (להלן: "אבל רבתי א׳"), כפי שאראה מיד, הוא המוות והאיומים הנובעים ממנו. לעומת החברה המודרנית, החברה בעולם העתיק ובימי הביניים הייתה בעלת לכידות חברתית גדולה יותר. בעולם המערבי, בעיקר בגלל הפרגמנטציה החברתית, הולכים מנהגי האבלות ומידלדלים והיום, בארצות המפותחות, מותו של אדם איננו עניין לחברה כולה לעסוק בו אלא עניין משפחתי ואישי.[5] לעומת זאת, עד לפני כמה מאות שנים, כשהמוות היה צפוי, היה האדם מוקף במשפחה ובידידים, ושלט במצבו. המוות היה אז עניין ציבורי ולא אישי, הכאב נספג על ידי החברה ולא על ידי היחיד.[6] הטענה היא, כי בניגוד לעבר, אנשים מתכחשים ציבורית וחברתית כמו גם אישית לקיומו של המוות, לצער האובדן ולאבלות.[7] העיסוק של אבל רבתי א׳ בגסיסה, בהתאבדות, במוות המוקדם והבלתי צפוי, במנהגי האבלות ובמרטירולוגיה הוא, אם כן, עיסוק "צפוי" במובן זה, שהוא מעיד על העיסוק במוות ולא על הדחקתו.

אלא שהעיסוק האינטנסיווי של אבל רבתי א׳ במוות ובמאפייניו מעיד גם על הבעייתיות שעורר המוות בקהילה. מהי אותה בעייתיות, שעמה מנסה הטקסט להתמודד? נראה כי יש לה שני פנים. ראשית, גם בחברה מלוכדת ובעלת "רשת חברתית צפופה",[8] העיסוק במוות על צורותיו השונות בא להתמודד עם ההיבט האוניוורסלי של חרדת המוות. חרדה זו, הנובעת מעובדת היותנו יצורים אנושיים המוגדרים על ידי התחלה (לידה) וסוף (מוות), מבטאת את חוסר השליטה בגורלנו, את הפחד שלנו להישאר לבד, את הפחד שלנו מן הלא נודע, מעונש, ממה שיקרה לאהובינו לאחר מותנו.[9] ואולם, הטקסט מנסה להתמודד גם עם האיום התיאולוגי שיש במוות — איום הנובע הן מן

המת, במיוחד אם הוא אדם צעיר, והמעלה בחריפות את שאלת השכר והעונש בעולם, והן מן האבל, שמצבו הנפשי, במיוחד בתקופת האבל המיידית, מביא אותו לפקפק בצדקת דרכי האל בעולם.[10] שמונת הפרקים הראשונים של אבל רבתי, המהווים יחידה ספרותית בפני עצמה, עוסקים בפירוק של שני האיומים הללו – ניסוח של התמודדות עם המוות ובמיוחד זה הבלתי טבעי וכמו כן הפחתת האיום הנובע מן המת והאבל למערכת התיאולוגית, שמהווה חלק מן המסד של הלכידות החברתית.

כל עניין בחלק הראשון מתברר ביחס למוות – העיסוק בגסיסה, עניינו של הפרק הראשון, מבטא את הרצון להבחין בינה ובין המוות. ההתאבדות והמיתות המשונות, מרכזו של הפרק השני, מהווים עיסוק במוות שאיננו טבעי וביחס אליו. לאחר מכן, הטומאה הנובעת מן המוות, וההתמודדות עם האבל המעורער. לאחר מכן, העיסוק באירועים ציבוריים, המאיינים את האיומים הנובעים מן המוות ומן האבל. לבסוף, סיכום החלק הזה בהליך הפרידה מן המת ובסיפורים שנושאם הוא מוות ושכר ועונש. המוות הוא נושאו של החלק הראשון ולכן הסיכום מהווה הצהרה וחיזוק לכך, שלכל מוות ישנה משמעות במסגרת שאלת השכר והעונש בעולם. הנה, אם כן, ניתוח של פרקי אבל רבתי א׳ לאור העיסוק במוות ובאיומים הנובעים ממנו.

2. פרק א׳ – גסיסה

הגסיסה היא מצב בעייתי – מצד אחד מדובר באדם חי, ומן הצד השני מדובר באדם אשר, קרוב לוודאי, ימות בזמן הקרוב.[11] קיום יחסי אנוש חמים ותקינים עם אדם שעומד למות הוא דבר קשה ביותר, שכן עובדת מותו המתקרב נוכחת בכל תקשורת עמו.[12] הפרק מתחיל במאמץ להבחין את הגוסס מן המת ולהחיל על הטיפול בו כללים ברורים, שיבחינו את מצב הגסיסה ממצב המוות. הכללים באים לוודא כי לא מחישים את קצו של הגוסס; החשש הוא שעצם ההתייחסות לגוסס כאל מת יחיש את קצו. ההיתר לגוסס לבצע פעולות משפטיות בעלות משמעות עתידית והאיסור להתייחס אליו כאל מת נועדו לוודא כי אין המוות מקודם על ידי הסובבים אותו.

הרצון הוא להתעלם עד כמה שאפשר מנוכחותו של המוות וההנחה היא שהעיסוק במוות אכן מביא אותו בפועל.

האיסורים המפורשים בעניין זה מעידים עד כמה מאיים הגוסס על סביבתו — נוכחותו מזכירה תדיר את המוות ותזכורת זו היא בלתי נעימה ובעייתית. הסְפיות של מצב הגסיסה, עובדת היותו בין החיים ובין המוות, היא המקור לאיום. מצד אחד, הגוסס איננו מתפקד, לא מבחינה פיזית (מצבו הגופני) ולא מבחינה חברתית (הוא איננו הולך לעבודה או יוצא מן הבית); מן הצד השני, הוא אדם חי, נושם ובהכרה. הקרבה לגוסס מעלה במלוא עוצמתה את חרדת המוות, שכן הוא יכול להיות מקור להזדהות אך באותו הזמן כליונו ברור ומוחלט. המאמץ של תחילת הפרק הוא לחזק את היסוד החי אצל הגוסס ולדכא את היסוד של המוות המצוי אצלו.

"הגוסס הרי הוא כחי לכל דבר," פתיחת הפרק, איננה רק השוואתו של הגוסס עם כל החיים אלא גם הבחנתו מן המתים. ההלכה הראשונה עסוקה בחיזוק המעמד המשפטי של הגוסס "כחי לכל דבר". ההלכות השנייה והשלישית — "אין קושרין את לחייו, ואין פוקקין את נקביו..." — עוברות להתייחסות היום־יומית אל הגוסס כאל "חי לכל דבר". ההלכה הרביעית — "אין מעצמין את עיניו, הנוגע בו ומזיזו הרי הוא שופך דמים. רבי מאיר היה מושלו לנר מטפטף: כיון שנגע בו אדם, מיד כיבהו" — מבהירה את האמביוולנטיות כלפי הגוסס. מצד אחד ההתייחסות אליו כאל מת אסורה, אבל מן הצד השני ההלכה מבטאת פחד ממגע קרוב עם הגוסס — המוות הוא דבר מידבק. כך גם לגבי הלכה ו' — אסור להתחיל להספידו — עצם ההתייחסות אליו כאל מת יכולה להאיץ את מותו.

3. פרק ב' — מיתות משונות

התאבדות, נושא תחילתו של הפרק השני, היא אולי הדבר המאיים ביותר כשמדובר בעיסוק במוות. המוות הטבעי כשלעצמו — הידיעה כי כולנו נדונים לכליה ועשויים מחומר אורגני — מאיים עלינו ועל היכולת שלנו לחיות חיים תקינים. העיסוק בגוסס, כאמור, מבטא את הרצון להדחיק את הידיעה הזאת ולא להשתתף באופן פעיל במותו של אדם. ואולם, ההתאבדות מערערת את עצם הנחת היסוד כי ראוי

לחיות וכי המוות הוא דבר רע. להתאבדות יש קשר הדוק למצב החברתי בכללותו. דורקהיים טען כי ישנו קשר הדוק בין מידת הלכידות החברתית ובין שיעורי ההתאבדות בחברה נתונה.[13] הטיעון של דורקהיים הוא, כמובן, לגבי החברה המודרנית והוא גם עבר עידונים במהלך המאה הקודמת. ואולם, ברור שהתאבדות, שהיא אירוע בעל פנים רבות, כוללת גם היבט חברתי. ההתאבדות מעלה אל פני השטח את המוות כעובדה ואת הקשרים החברתיים בין המתאבד, המשפחה הקרובה והחברה. בחברה בעלת רשת חברתית צפופה מאיימת ההתאבדות אפילו עוד יותר על המארג החברתי. מקומו של הפרק הזה בקובץ העוסק בדיני אבלות ברור עתה יותר – פרקים א׳-ח׳ של המסכת עוסקים במוות ובאיומים הקיומיים הנובעים ממנו ועל כן גם מתבקש לעסוק באיום הנובע מן המתאבד. בנקודה זו גם נכנס העיסוק בקבורתם של הרוגי בית דין – גם כאן מדובר בסיום חייו של אדם באופן מודע.

ההלכות הנוגעות במתאבד ובהרוגי בית דין והקובעות כי ״אין מתעסקין עמו/בהן בכל דבר״ מבטאות את הפחד מפני מתן לגיטימציה להנחה כי החיים, על תלאותיהם והסבל הכרוך בהם, אינם שווים שיחיו אותם. המתאבד, מצד אחד, על ידי עצם נטילת החיים, מצביע על קרעים בסולידריות החברתית, והרוגי בית הדין, מן הצד האחר, מוצאים להורג כדי להגן על אותה סולידריות עצמה. כלומר, גם המתאבדים וגם הרוגי בית הדין מצריכים התמודדות בהיותם מביאים את המוות אל פתחה של הרשת החברתית. רוברט קסטנבאום סבור כי אחת הסיבות להתנגדות החברתית להתאבדות היא, שהתאבדות נוטלת מן החברה את המונופול על הרג. כאשר מדובר בהתאבדות שאיננה אלטרואיסטית (״למען המדינה״), ״ההתאבדות מעבירה כוח מן החברה אל היחיד ולכן היא מעוררת כעס, פחד והתנגדות״. הטיעון של קסטנבאום מאפשר לראות אולי ביתר בהירות את הקישור שבין המתאבד ובין הרוגי בית דין וזו גם הסיבה לכך שמוזכר מיד לאחריהם גם מי ש״פורש מדרכי ציבור״.[14] עם זאת, החוט המקשר בין המתאבד, הרוג בית הדין, הפורש מדרכי ציבור, הרוג המלכות, מי שנפל לים והצלוב הוא עובדת היות מיתתם מיתה שלא בדרך הטבע, או סיום מודע ואיום לחיים או מוות בלתי מודע אך

קשה ואיום גם הוא (מוות בידי חיה רעה, למשל). ביחס לכל אחת מן המיתות המשונות הללו קובעת המסכת אם "מתעסקין בהן" או "לא מונעין" מהם את הלוויה ואת הוצאת המת. מיתות משונות, בין ברצון בין שלא ברצון, בין על ידי בית דין ובין על ידי המלכות, הן דבר מאיים ביותר – מיתות אלה מבליטות מאוד את פגיעות הגוף ואת העובדה שקיומנו איננו נתון בשליטתנו.

הפרק מתחיל בקביעת הכלל לגבי המתאבד – "אין מתעסקין עמו בכל דבר" – ואז מובאת המחלוקת בין רבי ישמעאל לרבי עקיבא:

"רבי ישמעאל אומר: קורין עליו: הוי נשלה, הוי נשלה. אמר לו רבי עקיבא: הנח לו בסתמו – אל תברכהו ואל תקללהו."[15]

המחלוקת מבטאת את הבעייתיות בהתייחסות אל המתאבד – רבי עקיבא, הדורש התעלמות ממנו בשלב ההספד, סבור כי כל התייחסות אל המתאבד כרוכה, מניה וביה, בהכרה במעשהו. הוא חושש כי ההצהרה שהמתאבד שגה תביע קבלה כלשהי של המעשה.

הלכות ב', ג', ד' ו־ה' עוסקות בצמצום ההגדרה של המתאבד ודורשות לוודא שהייתה כוונת התאבדות.[16] הסיפור על בנו של גורגיוס, המופיע בהלכה ד', מגלה כי ההגדרה המצומצמת של ההתאבדות מקורה דווקא בהפחתת המתח החברתי שיש בהגדרת מוות כהתאבדות ולא בהקלה על מי שאבלים על המתאבד, בני משפחתו הנותרים:

"ומעשה בבנו של גורגיוס שברח מבית הספר. והראה לו אביו באזנו, ונתיירא מאביו, והלך ואיבד את עצמו בבור. ושאלו לרבי טרפון, ואמר: אין מונעין הימנו לכל דבר."

הכרעתו של רבי טרפון לקיים לבנו של גורגיוס לוויה כלכל מת רגיל משמעותה, כי הוא לא מגדיר את מות בנו של גורגיוס כהתאבדות.[17] הראשונים מסיקים מכאן כי התאבדותם של ילדים איננה נחשבת התאבדות וכך גם התאבדותן של נשים "שדעתן קלה". אלא שהסיפור המסוים מכוון אותנו להסיק מסקנה נוספת והיא, שההגדרה של רבי טרפון את מותו של בנו של גורגיוס איננה התאבדות כי אם סוג של רצח. על־פי הלכה ד', גורגיוס העניש את בנו באופן פיזי ובנו התיירא ממנו – אביו גרם אפוא להתאבדותו. כלומר, הלוויה ניתנת לבנו של גורגיוס לא כדי לנחם את משפחתו אלא דווקא

כדי להבהיר את האשמה הרובצת על אביו בהתאבדות בנו. אלמנט האשמה הזה הוא העומד ביסוד הפרק כולו – כל התאבדות טומנת בחובה איום על הגוף החברתי היות שהיא כוללת כתב אשמה כלפי הנשארים בחיים.

4. פרק ג' – המוות המוקדם והמוות בייסורים

הפרק השלישי עוסק בגיל המוות – בנפטר צעיר או מבוגר, ובמוות חטוף או בייסורים. ציר הזמן הוא אלמנט מרכזי כשהמדובר בחרדה מן המוות. מותו של זקן מאיים עלינו פחות מאשר מותו של ילד. מותו של ילד או של אדם צעיר מעורר באופן חזק יותר את תחושת הפגיעות האנושית ואת תחושת חוסר השליטה של בני אנוש בגורלם. ילדים מייצגים עבור הוריהם את העתיד וההורים, שהילדים הם עצמם ובשרם, מזדהים עִמם. הכעס, האשמה והייאוש הם חזקים יותר במותו של ילד.[18] מוות של תינוק בן יומו או של ילד קטן קשה מאוד להסבר על ידי כל מערכת תיאולוגית ולכן הוא חייב לקבל התייחסות ברמה הריטואלית. כך גם לגבי מוות חטוף או בייסורים או מוות בגיל העמידה או בגיל הבחרות – כל אלו מאיימים מאוד על קרובי הנפטר; הם מעוררים בהם את פחד המוות ובעייתי להבין אותם על־פי מערכת כלשהי של שכר ועונש.

הפרק הזה מתחיל, בעצם, את העיסוק במוות, אשר גורר אחריו ריטואלים של לוויה ואבלות. זאת, בניגוד להלכות הפרקים הראשון והשני, העוסקות בוולד שיצא בלידה מוקדמת או במיתות משונות, שבהן אין לוויה ואבלות או שיש אותן בצורה חלקית. עריכת הפרק מתבססת על התקדמות בגיל בזמן המוות – מבן יומו, דרך תינוק בן שלושים יום, ועד לילד שנפטר בגיל שלוש. כך גם לגבי ההספד ולגבי הוצאת המת – גיל הנפטר (ועושרו) קובע את מידת ההספד ואופי הוצאת המת. כך, תינוק שנפטר לפני עבור שלושים יום ממועד לידתו "אין עומדין עליו בשורה, ואין אומרין עליו ברכת אבלים". לעומת זאת, ילד בן שלוש מוצא לבית הקברות במיטה וזוכה לקילוס.

הלכה ז' עוסקת בדרך שבה מתנהלת הלוויה של מי שמת צעיר אֵו ללא בנים. הנחת היסוד של ההלכה היא, שדרך ההספד והלוויה צריכה להתאים למידת הבעייתיות שיש במוות. לכן –

"מבן עשרים ועד בן שלשים יוצא כחתן. מבן שלשים ועד בן ארבעים יוצא כאח. מבן ארבעים עד חמישים יוצא כאב. רבי שמעון אומר: מבן שלשים ועד בן ארבעים, אם יש לו בנים או לבן גילו בנים — יוצא כאב, ואם לאו — יוצא כאח".

זלוטניק משער שהמילה אח כוונתה למי שאין לו בנים ואילו המילה אב כוונתה למי שיש לו בנים, וההלכה מכוונת, בעצם, למידת ההספד — מיתתו של אדם ללא בנים או אדם צעיר מאוד מצביעה על חיים ללא מימוש הפוטנציאל שלהם.[19] אנסה לדייק יותר כדי להבין את המחלוקת בין רבי שמעון לרישא של ההלכה. המחלוקת עוסקת בשאלה מהו הדבר שבגינו מומשו החיים וההספד בגין אובדנם הוא קל יותר ובעייתי פחות. רבי שמעון רואה בלידת הילדים את המימוש האולטימטיווי של החיים ולכן לידתם או אפילו עובדת היותם של ילדים בסביבתו הקרובה של הנפטר מפחיתות את עוצמת הבעייתיות של המוות המוקדם. לעומת זאת, לפי הדעה המובאת ברישא של ההלכה, התארים "אח" או "אב" הם רק מטאפורה למימוש או אי מימוש של החיים. כלומר, מי שמת בן שלושים יוצא כאילו היה אח — גם אם היו לו בנים הוא יוצא "כאח" — עניין הבנים לא משנה את עובדת היות מותו המוקדם מהלומה קשה ואת הבעייתיות שמוות כזה מעורר, גם מבחינה פסיכולוגית אך גם מבחינה תיאולוגית, אצל סביבתו הקרובה.

5. פרק ד' — טומאה, גופת המת וכהונה

לאחר העיסוק במוות ובחרדה מן המוות הקשורה בגסיסה, במיתות משונות ובמיתות מוקדמות ומיוסרות, עוברת המסכת לעסוק בחרדה מן המוות הקשורה בגופה של המת. המת, כידוע, הוא אבי אבות הטומאה — עצם ההימצאות עם המת מטמאת (טומאת אוהל), לא כל שכן מגע עמו. העיסוק בחרדה מן המוות הקשורה בגופה חסרת החיים נעשה דרך הפריזמה של הכוהנים. לכוהנים, כפי שמיד אראה, יש חרדה מיוחדת ונוספת בהיטמאותם למת, וזאת מעבר לאיום שמהווים גופת המת והמגע עמה לכל אדם.

השאלה הראשונה שיש לשאול היא, כיצד משתלב העיסוק בהיטמאות למת בנושא המרכזי של האיום הטמון במוות. ניתוח

המקורות העוסקים בטומאת המת ובטומאה בכלל מגלה קשר הדוק שבין טומאת המת וטומאה בכלל, לבין חרדת המוות והרתיעה מפניו.

דיני הטומאה המקראיים מופיעים בספר ויקרא, פרקים י"ב-ט"ו – דיני טומאת היולדת, טומאת הזב והנידה, טומאת המצורע והצרעת. כל הטומאות האלה קשורות בתפיסתנו את הגועל והמגעיל. פול רוזין, במחקר לאורך שנים שביצע ביחס לתחושות גועל, הגיע לשתי מסקנות עיקריות: האחת, גועל קשור בזיהום – דהיינו, כל דבר שנגע בדבר המגעיל נחשב מגעיל גם הוא וטמא. המסקנה השנייה היא, שגועל נקשר באותם דברים המזכירים לנו את היותנו דומים לבעלי חיים – כמו צואה, זרע, שתן.[20] תחושה זו, המזכירה לנו את החייתיות שבנו, בעייתית לנו ולכן היא מעוררת תחושות גועל. ויליאם מילר סבור שהעניין הוא לא רק הדמיון לבעלי החיים אלא גם הפחד מן הכיליון שלנו. הדברים המגעילים מזכירים לנו את היותנו בני תמותה, את העובדה ש –

"אנחנו חיים ומתים והתהליך הזה מלכלך ומלא באי סדר, ובמהלכו נפלטים חומרים וריחות הגורמים לנו להטיל ספק בעצמנו ולפחד משכנינו"[21]

– כי אנחנו, כמו חיות, נדונים לריקבון ומוות. גוויות מעוררות בנו גועל, כפי שמראה מילר, כיוון שהן מזכירות לנו את העובדה שאנחנו יצורים אורגניים הנדונים לכליה. הפחד הזה מן המוות הוא פחד בסיסי, הגועל הוא תחושה בלתי נשלטת שיש לה השלכות פיזיות על הנגעל, כמו תחושת קבס, למשל. טומאת המת מבטאת את הפחד והגועל מן המת ואת הפחד מן המוות המתלווה אליו. הטומאה היא, אם כן, אחד האפיונים הבסיסיים להרחקה מן המוות ומכל מה שמייצג אותו, והיא מבטאת גועל. הדברים ניכרים ביותר בניתוח של דיני הטומאה המופיעים בויקרא י"א-ט"ו. פרק י"א עוסק בדיני הכשרות – היינו, הבהמה הטהורה והטמאה, הדג שניתן לאכול והעוף הטמא והטהור. פרק י"א אף מציין את עקרון ההדבקה בכל הנוגע לשרצים – כל מה שנוגע בשרץ, טמא גם הוא. המים מוזכרים בפרק י"א כמי שמכשירים לקבל טומאה (פסוק לח). פרקים י"ב-י"ג עוסקים בטומאת היולדת ובטומאת המצורע. פרק י"ג מפרט את סמכות הכוהן בקביעת הצרעת ואת הדינים השונים, שעל־פיהם יש לקבוע כי מדובר

בצרעת. סוף הפרק עוסק בצרעת הבגד. פרק י״ד עוסק בדיני הטהרה של המצורע ובדיני צרעת הבית. פרק ט״ו עוסק בטומאת הזב – הצטברות של מוגלה על הבשר, ועקרון ההדבקה של הטומאה המוזכר גם כאן. לאחר מכן עוסק הפרק בטומאת קרי – טומאת מי שיוצאת ממנו שכבת זרע. הפרק מסיים בדיני אשה, אשר מדממת גם שלא בזמן הווסת.

הניסוח המקראי של דיני הטומאה מתאים לניתוח של סוגיית הגועל אליבא דרוזין ומילר. רוזין, כאמור, הגיע למסקנה כי אנו נגעלים מאותם הדברים המזכירים את עובדת היות בני האדם דומים לבעלי חיים – כמו דם או זרע. מילר הסביר כי עניין ההירתעות מן הדמיון לבעלי חיים הוא בעצם ההירתעות מן הדברים המזכירים את תהליך הכיליון האורגני של בני אדם, את התהליך של החיים ואת המוות. לכן, הגועל איננו בעיקר עניין של הירתעות אוראלית – היגעלות משרצים מקורה בתזכורת שיש בהם לתהליך של החיים ושל המוות. ובהקשר המקראי – הלידה היא אחד מן המקומות המובהקים שבהם יש דמיון בין בעלי חיים לבני אדם ולכן היולדת טמאה. יש לשער כי בקונטקסט הזה, היולדת נטמאת לזמן ארוך יותר בלידת בת (שישים יום ולא שלושים בלבד) היות שלידת בת, שנתפסה כיצור אורגני יותר, מטמאת יותר – הבת מסוגלת בעצמה להביא חיים וממילא היא מטמאת יותר. המצורע מגעיל, ראשית לכל, בגלל מצב העור שלו – מצב זה מזכיר את התהליכים הגופניים ולכן הוא מפחיד ומגעיל. כך גם לגבי הזב, הזבה וטומאת הקרי. עקרון ההדבקה שעליו עמד רוזין – עובדת היותו של כל דבר מגעיל מדביק את מה שהוא בא עמו במגע במגעילותו – עיקרון זה נוכח במפורש בטומאות המקראיות. הטומאות הללו, אם כן, קשורות בגועל וממילא הן קשורות בפחד מן המוות ובניסיון להרחיק את המוות.[22] טומאה מייצגת, על־פי זה, רתיעה בסיסית מן המגע עם המוות ומתזכורת לכך שבני אדם הם יצורים הנדונים לכליה. באור זה יש לראות את עניין טומאת המת המופיע בפרק הרביעי. טומאת המת היא ביטוי לתפיסה כי המוות מאיים ומגעיל, במיוחד גופת המת. בשלב שבו עוסק הפרק, שלב הקבורה, הרי שעובדת היות הגופה מונחת לפני קרובי המשפחה לפני הקבורה היא עניין מאיים ביותר. נוכחותה של הגופה גם מזכירה

לנוכחים את הליך כְּליונם שלהם וגם מעלה בהם רגשות כלפי הנפטר. ההיתר להיטמא מבטא את הרצון להתמודד עם האיום הזה ולהביא לקבורתה המהירה של גופת המת המאיימת.

גופת המת, אם כן, מאיימת על כל אדם ואולם, הפרק הרביעי כולו עוסק רק בכוהן – לאור הבנת מיקומו של הפרק בתימה הכללית הרי שיש לעמוד על הפחד היתר מן המוות שיש אצל הכוהנים ואשר מצריך עיסוק מיוחד בהם. הכוהנים אסורים להיטמא בחיי היום־יום, שכן אין הם יכולים להיכנס למקדש ולעבוד את עבודת המקדש כשהם טמאים. כוהנים הקפידו, אם כן, להישאר טהורים בחיי היום־יום שלהם וזאת לעומת הישראלים, שיש להניח שגם אם הקפידו שלא להיטמא והקפידו לאכול חולין בטהרה, הרי שעצם ההיטמאות היוותה עבורם אירוע מאיים, שתוצאותיו המעשיות לא היו בעלות משקל. אצל הכוהנים, לעומת זאת, עניין ההיטמאות איננו רק עניין טכני הקשור באי יכולת עבודה בבית המקדש, אלא הוא גם עניין קיומי.

על רקע זה יש לראות את ההלכה הראשונה של הפרק:

"על כל האמור בתורה כהן מיטמא – על אביו ועל אמו ועל בנו ועל בתו על אחיו ועל אחותו ועל אשתו – רבי עקיבא אומר: שניים להן מתאבל ואונן ולא מיטמא. רבי שמעון אומר: אבי אמו ובני בניו. וחכמים אומרים: כל שמתאבל עליו מתאבלין עמו; וכל שאינו מתאבל עליו אין מתאבלין עמו."

זלוטניק מעיר כי בכמה כתבי יד של אבל רבתי מופיע נוסח אחר:

"על כל האמור בתורה כהן מיטמא – הישראלים אבלים."[23]

כלומר, על כל אותן שאמור בתורה כי כוהן מיטמא אליהן במותם, ישראלים נוהגים מנהגי אבלות. זלוטניק עומד על כך שהתוספת הזאת מיותרת היות שהפרק כולו מדבר רק בכוהן. יש להוסיף על כך – אין זאת שהפרק רק מדבר בכוהן אלא שהוא מדבר בטומאה באופן ספציפי. עיקר עיסוקו של הפרק הוא בעניין הטומאה והמגע עם המת. את ההבדל בין הנוסחים השונים המצויים בכתבי היד יש להבין על רקע ההבחנה בין ההיטמאות ובין האיבול, שהיא הבחנה תנאית. הפתיחה הזאת לא רק מצהירה על האמור בתורה אלא גם מהווה הצהרה כי על־פי המקור המקראי אי אפשר להפריד בין ההיטמאות

ובין האיבול והאנינות. המקרא מניח כי ההיתר להיטמא הוא גם ההיתר להתאבל ואילו איסור להיטמא משמעותו גם איסור התאבלות. כאשר המקרא מתיר לכוהן להיטמא למת, ההיתר איננו רק להיטמא אלא גם להתאבל – המקרא מתיר לכוהן להתאבל על קרובים מדרגה ראשונה ואילו על קרובים מדרגה שנייה הוא איננו מתיר לו להתאבל. במקרא אין משמעות להתאבלות ללא היטמאות – המגע עם המת הוא תנאי הכרחי לתחילת ההתאבלות. ההיתר לכוהנים להיטמא טומן בחובו את ההנחה כי עניין האבלות לכוהן איננו עניין אישי שלו אלא יש בו השפעה, שהיא מעבר למשפחתו הקרובה. כלומר, יש לקרוא את המשפט הראשון של פרק ד׳ כדעה העומדת בפני עצמה –

״על כל האמור בתורה כהן מיטמא – על אביו ועל אמו ועל בנו ועל בתו על אחיו ועל אחותו ועל אשתו״. (הלכה א׳)

פירוש: אין אפשרות להפריד בין ההיטמאות ובין האיבול אצל כוהנים ולכן הכוהן מיטמא ומתאבל רק במותם של קרובים מדרגה ראשונה. כאן באה דעתו החולקת של רבי עקיבא, שעל־פיו אפשר לעשות הפרדה בין ההיטמאות ובין האיבול והאנינות – במקרה של שניים לקרבה, על הכוהן להתאבל אף שאיננו מיטמא. ההלכה מסתיימת בניסוח הכללי של חכמים –

״כל שמתאבל עליו מתאבלין עמו; וכל שאינו מתאבל עליו אין מתאבלין עמו״.

יש זהות בין דעת חכמים ובין דעת רבי עקיבא. אצל שניהם מותרת התאבלות ללא היטמאות אצל קרובים מדרגה שנייה (אחיינים ונכדים). ההבדל בין רבי עקיבא לחכמים איננו קשור בנוכחות או אי־נוכחות של מי שמתאבלים עמו אלא בנקודת המוצא – רבי עקיבא עדיין מניח כי בכל הקשור במוות של קרוב מדרגה ראשונה, עצם ההיטמאות או האי־היטמאות הוא הבסיס לתחילת האיבול. אצל חכמים, לעומת זאת, עניין ההתאבלות כבר נותק לגמרי מעניין ההיטמאות.

פתיחת הפרק היא, אם כן, ניסוח כללי של היחס לגופת המת דרך דיני הטומאה. בהקשר של החרדה מפני המוות וההתמודדות עמה, הרי שיש ללמוד את העיקרון הכללי המובע כאן על דרך השלילה. ההיתר או החיוב להיטמא לקרובי הכוהן מביעים את החרדה מן

המגע עם הגופה ואת הרצון להתמודד עמה. הכוהן צריך להיטמא למת, אך צריך לעשות זאת במגבלות מסוימות. במובן זה, ההיתר להיטמאות של הכוהן מייצג את החרדה מגופת המת של כל אדם – הכוהן הוא "גיבור" הפרק היות שאצלו החרדה מגופת המת מקבלת משנה תוקף לאור תפקידיו הציבוריים. ברצוני להדגיש: הפרק איננו עוסק בדינים הקשורים בכוהן אלא דווקא ביחס לגופת המת, דרך הפריזמה של הכוהנים. נקודת מבט זו מחדדת את הבעיה, שגופת המת מציבה לפני קרובי משפחתו: מצד אחד רתיעה גדולה מן המוות ומצד שני ההוכחה היחידה לקיומו של הנפטר. לכן מנוסח הפרק כולו בצורה חיובית: באילו מקרים מותר הכוהן להיטמא או מה קורה כאשר הכוהן נטמא – "כהן גדול שהוא מיטמא למתים, או שפירע או שפירם הרי זה לוקה ארבעין" (הלכה י"ב); ולא כתוב, למשל, "כהן גדול אסור להיטמא".

6. פרק ה' – איסור המלאכה – בידוד והרחקה של האבל הנגוע במוות

הפרק החמישי מהווה התקדמות נוספת בזמן הכרונולוגי לצד המשך העיסוק באיומים הנובעים מן המוות ובחרדה מפני המוות. לאחר העיסוק בגסיסה, במוות המוקדם והבעייתי, ובפחד והאיום הנובעים מגופת המת, מתחילה המסכת לעסוק במצב שלאחר קבורת הגופה. המת אמנם טמון באדמה, אך המוות עדיין נוכח והוא עדיין מהווה איום שיש להתמודד עמו. הפרק החמישי עוסק באיסור המלאכה על הָאֵבֶל:

"אבל אסור לעשות מלאכה כל שבעת ימים: הוא ובניו ובנותיו ועבדיו ושפחותיו ובהמתו. וכשם שהוא אסור לעשות לו, כך אחרין אסורין לעשות לו."

שתי שאלות מתעוררות באופן חד למקרא ההלכה הראשונה בפרט והפרק החמישי בכלל: האחת, מה מבטא איסור המלאכה בקונטקסט של אבל רבתי א', והשנייה, מדוע ניתנת באבל רבתי א' בכורה לאיסור המלאכה על פני מנהגי האבלות האחרים.

רובין רואה באיסור המלאכה איסור מתחום המגעים החברתיים האינסטרומנטליים, להבדיל ממגעים חברתיים ב"קבוצות ראשוניות",

שבהן עצם המגע החברתי הוא העיקר. הבידוד "בתחום האינסטרומנטלי" הוא, לדעת רובין, הזדמנות דווקא לסולידריות רבה יותר, בגלל מגע חברתי רב יותר בעת הפסקת המלאכה. איסור המלאכה מוסבר על ידי רובין גם כמעבר לשלב הלימינלי שבין הסטטוס הקודם של האבל לסטטוס החדש שלו. בשלב הלימינלי מבטא איסור המלאכה הפסקה בסטטוס הישן של האבל ולידה מחדש שלו. בין אם איסור המלאכה מהווה אלמנט בבידודו של האבל בשלב הלימינלי ובין אם הוא משקף את הלכי רוחו הדכאוניים, נותר עדיין להסביר את מיקומו ובכורתו של איסור המלאכה – מדוע מקבל איסור זה ראשוניות ומדוע מוקדש לו חלק גדול מן הפרק החמישי. יתרה מזאת, מדוע מוצמד העיסוק בהלכות המנודה לעיסוק באיסור המלאכה של האבל – מה הקשר התימטי בין שני עניינים אלו.[24]

אחד המאפיינים הייחודיים של איסור המלאכה הוא ההשפעה המכריעה שלו על סדר יומו של האבל ובמיוחד על דרכי המגע שלו עם אנשים. רובין, כאמור, רואה באיסור המלאכה חלק מן המערכת המבודדת את האבל לקראת הכניסה לסטטוס החדש ולאחר המעבר מן הסטטוס הישן והוא רואה באיסור דווקא כר ליצירת סולידריות חברתית עם האבל. קריאת איסור המלאכה בקונטקסט של אבל רבתי מבהירה כי מטרת בידוד האבל על־פי המסכת שונה מן ההסבר התרפויטי אליבא דרובין.

הפרק החמישי, מבחינת הזמן הכרונולוגי, עוסק כאמור בשלב שלאחר הקבורה של גופת המת. קבורת המת אמנם מפסיקה את הטומאה ברמותיה הגבוהות ומרחיקה אותה, אך אין היא מאיינת את האיום שיש במוות. המוות עדיין נוכח ביותר. בהקשר הזה, עובדת היותו של האבל "אב הטומאה", כמי שנגע במת, מסמלת את הידבקותו של המוות באבל ואת העובדה שהאבל, בעצם נוכחותו, נושא עמו את המוות.[25] אך האבל איננו רק "מת מהלך" אלא הוא גם מצוי במצב נפשי מעורער ביותר, במיוחד בתקופה המיידית שלאחר קבורת המת:

"סכנה של ערעור הקונצנזוס אצל היחידים קיימת במקרים של אסון ובעיקר במקרי מוות. היחיד הנפגע מתקומם על העוול תוך שהוא מעלה את שאלת הגמול והצדק בכל חריפותה. תחושת תסכול עשויה

לגרום לניכור היחידים ובכך יש כמובן סכנה לקיום המערכת החברתית. מערכת הערכים של החברה היהודית, ככל מערכת ערכים אחרת, נותנת חשיבות לבעיות יסוד המתייחסות למהות האדם, לשכר ולעונש, להנהגת העולם והסדר בו. תורת הגמול שהתגבשה בתקופת התנאים קבעה את עקרון האמונה בתחיית המתים ואת עקרון העולם הבא, כחלק ממערכת העונה לשאלות התיאודיציה. הערכים הללו מוקנים לאדם, כמו ערכים בכל חברה אחרת, מהילדות המוקדמת ועד ליום המוות, בתהליך של למידה וחִברות ותחת ביקורת של מערכת פיקוח חברתית. בתוך מערכת הפנמה והקניה זו, יש תפקיד חשוב לטקסי המעבר התורמים לביסוסם של הערכים בתודעה."[26]

מצבו זה של האבל מתבטא בכל הגישות הפסיכולוגיות ביחס לאבלות.[27] כולן מדגישות את הבעייתיות, הפיזית והנפשית, שיש בשלב הראשון מיד אחרי פטירת הקרוב.[28] יש ראיות לכך שהשלב הראשון באבל הוא, בדרך כלל, השלב הקשה ביותר מבחינת העוצמה של רגשות האָבֵל ומצבו הנפשי הוא, בדרך כלל, הקשה ביותר בתחילה.[29] מצבו הנפשי כולל כעס, המופנה כלפי החברה אבל גם כלפי עצמו, רגשות אשמה, ותסכול על אובדן השליטה בחיים. אבל אשר הינו חבר בקהילה דתית יתמלא בשאלות תיאולוגיות לגבי צדקת דרכי האל בעולם ובשאלות של תורת הגמול. המחקרים מראים כי האבל מאבד את התבניות המוכרות של התנהגות חברתית בשלבים הראשונים. נקודות אלה מבהירות את האתגר שהמוות ובעקבותיו האבל מציבים לחברה בכללה ולמוסדות החברתיים והמוסדיים – האבל, מעצם טיב מצבו ומעצם קרבתו למוות, מהווה גורם מערער מבחינת הסביבה החברתית שלו. לא רק שהוא נושא עמו את המוות, אלא שהמוות הוא גם שם נרדף כאן לערעור תיאולוגי על צדקת דרכי האל בעולם.

אבל רבתי מקדישה לאיסור המלאכה פרק שלם בעוד ששאר מנהגי האבלות תופסים כולם ביחד פרק נוסף. המלאכה, בין בשדה ובין בסדנה, נתפסת על ידי המסכת כמרכיב עיקרי בקשר שבין בני אדם. על ידי איסור המלאכה מבודד האבל. הבידוד הזה הוא בראש ובראשונה בידוד פיזי והוא מאפשר לאנשים להחליט אם לבוא עמו במגע אם לאו. האבל נגוע במוות וחרדת המוות וההימצאות מולו

פנים אל מול פנים היא שמובילה את איסור המלאכה – אין סכנה כי האבל, ועמו המוות, יופיעו ללא התרעה בפני מי שקשה להם לשאת את נוכחותו או את המגע הפיזי עמו, ובלי שהייתה להם הכנה לכך. בהקשר המילולי יש לזכור כי מצבו הנפשי של האבל מביא אותו לפקפוקים תיאולוגיים. התקשורת של אנשים בזמן המלאכה היא בעלת כוח רב היות שהמלאכה מעניקה לה לגיטימיות. בעצם קיום המלאכה הופך אדם להיות חלק מהישות החברתית; הוא מקבל סוכנות חברתית וממילא דבריו נשמעים. בהקשר המילולי איסור המלאכה בא כדי לצבוע את התקשורת עם האבל ובני ביתו בצבע מיוחד, שימנע מהם לסכן את האחידות החברתית ויטמיע את כעסם ומצבם הנפשי המעורער. התקשורת שלא בזמן המלאכה ותוך כדי מודעות תמידית למצבו של האבל מביאה להפחתה בחשיבות הדברים שאומר האבל ולשלילת הסוכנות החברתית ממנו.

יתרה מזו, איסור המלאכה הוא לא רק עניין של מגע פיזי ומילולי אלא גם עניין של ראיית האבל. איסור המלאכה מדיר את האבל מן הספירה הציבורית – גם אם הוא עובד בשדהו לבדו עדיין הוא נראה על ידי הציבור ונראות זו, בתקופה שלאחר המוות, מאיימת על הציבור מן הסיבות שהזכרתי לעיל. הבידוד הזה של האבל איננו שולל אינטראקציות חברתיות, אך אלה נעשות במרחב מוגדר ותוך קיום כללים שייקבעו בהמשך. כלומר, חשיבותו של איסור המלאכה בהקשר של אבל רבתי הוא בכך שהוא מונע מצב, שבו נוכחותו הפיזית של האבל תאיים על החברה, ולכן מוגבלים המגע הפיזי והמגע המילולי אתו. מאפייני איסור המלאכה המנויים בפרקנו מתאימים להסבר זה – האבל ובני ביתו כולם אסורים במלאכה שבעת ימים ואסור לעשות מלאכה עבור האבל. איסור המלאכה שבעת ימים מבטא את ההנחה, כי בתקופה הראשונית שבה האבל מעורער ושבה המוות נוכח מאוד, יש להרחיק אותו ולמשטר את המגע עמו. לאבל אסור לעשות מלאכה כדי למנוע אינטראקציה אתו. גם לאחרים אסור לעשות מלאכה עבורו, היות שמצב כזה יצריך מעורבות של האבל ומגע עמו.

ההיתר לאבל לעשות מלאכה אם הוא בעל מלאכה יחיד (פרק ה׳, הלכה ז׳) נובע מן העובדה, שעצם איסור המלאכה בא לשמור על

האינטרסים של הציבור. אינטרסים אלו וסדר העדיפויות של הציבור הם שקובעים את עוצמת איסור המלאכה על האבל. כאשר הציבור זקוק לאבל כדי לקיים חיים תקינים, מתירים את עשיית המלאכה. כעת מובן גם הקשר התימטי לדיני המנודה המופיעים בפרק (הלכות י"א-י"ח) – הפרק עוסק בבידוד והרחקה של גורמים חברתיים בעייתיים ועל כן גם במנודה.

7. פרק ו' – מנהגי אבלות – ההתמודדות עם האיום הנובע מן האבל

לאחר העיסוק בגופת המת, ולאחר העיסוק במוות הנודף מן האבל ובאיום התיאולוגי ממנו, עוברת המסכת לעסוק באופן פרטני בדרכי ההתקשרות עם האבל, במיוחד בשלושת ימי האבל הראשונים. יש כאן התקדמות בזמן הכרונולוגי, מן הקבורה ועד שלושה ימים לאחריה, וגם פירוט רחב יותר של ההתמודדות עם האבל כמי שנושא את המוות וכמי שמערער את היציבות התיאולוגית של הקהילה. כאמור לעיל, איסור המלאכה נועד למנוע את נוכחותו הפיזית ואת היראותו של האבל בספירה הציבורית הרגילה. נוכחות זו יכולה לאיים על הציבור ולערער על המוסכמות התיאולוגיות שלו. הדרה זו של האבל איננה מונעת אינטראקציות חברתיות עמו, אבל היא מעניקה לאינטראקציות אלה גוון מיוחד, אשר מוציא את העוקץ מן האיום התיאולוגי של האבל וגם מאפשר לאנשים לברור את הזמן, שבו הם ייחשפו למוות הגלום בו.

הפרק השישי מפרט בפירוט רב יותר את דרכי האינטראקציה עם האבל ואת החיובים והאיסורים המוטלים עליו במסגרת זו:

"אבל אסור לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים; ואסור לשנות במשנה ובתלמוד, בהלכות ובאגדות; ואסור ברחיצה, ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המיטה; וחייב בכיסוי הראש ובכפיית המיטה." (הלכה א')

מנהגי האבלות הללו פורשו על ידי ניסן רובין כחלק מטקסי המעבר: האבל עובר לסטטוס של אלמן או יתום או אח/אחות שכולים ולכן הוא מבצע כמה טקסים, העונים על התבנית של טקסי מעבר – התנתקות מהסטטוס הקודם, מצב לימינלי ואחר כך

התחברות לסטטוס החדש. למנהגים אלו מתלווה גם מימד תרפויטי. הם משקפים את הלך הרוח של האבל – הוא עצמו מרגיש מת ואיננו רוצה לחזור לחיים. הקונטקסט של העיסוק במוות ובאיום ממנו מעניק לנו תובנה נוספת על מנהגי האבלות – לא רק שהמנהגים משקפים את הלך הרוח של האבל, אלא שיש בהם גם מנגנון הרחקה של האבל הנגוע במוות.

אבל רבתי פותחת את האיסורים התקשורתיים באיסור תלמוד התורה. מנקודת המבט הרואה באבל גורם מאיים הרי שאיסור תלמוד התורה בא להבטיח, כי לא תתבצע כל אינטראקציה חברתית עמו בתחום הבעייתי ביותר – התחום התיאולוגי. האָבֵל –

"אסור לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים; ואסור לשנות במשנה ובתלמוד ובהלכות ובאגדות". (הלכה א')

איסור תלמוד התורה מוסבר על רקע השמחה המתלווה ללימוד התורה.[30] ואולם, הקונטקסט של הפרק הנוכחי הוא שונה – האיסורים הנזכרים הם מתחום הקומוניקציה והעניין העיקרי בהם הוא מניעת דרכי תקשורת רגילות מן האבל וצביעת התקשורת עמו בגוון מיוחד, אשר יקהה את האיום הנובע ממנו. פתיחת ההלכה הראשונה מונעת, בעצם, מן האבל לעסוק בלימוד תורה בכלל. איסור זה מטרתו למנוע את העברת הלכי רוחו הבעייתיים דרך לימוד התורה. כל לימוד תורה כולל בתוכו אלמנטים פרשניים – מניעת האבל מלימוד תורה באה למנוע כל מהלכים הרמנויטיים, שהרקע שלהם הוא ערעור על דרכי האל בעולם.[31]

מכאן ממשיכה ההלכה בפסקה, הכוללת את מנהגי האבלות האחרים (חיובים ואיסורים):

"ואסור ברחיצה, ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המיטה; וחייב בכיסוי הראש ובכפיית המיטה."

מנהגי האבלות המוזכרים – איסור הרחיצה והסיכה, איסור נעילת הסנדל ותשמיש המיטה, והחיוב בכיסוי הראש ובכפיית המיטה – הם כולם בעלי אפקט מרחיק ומשתיק. איסורי הרחיצה, הסיכה ונעילת הסנדל מגעילים את האבל על סביבתו, מגבירים את ריחות הגוף הבעייתיים ומקשים את התקשורת. בדיון בפרק הרביעי הזכרתי את הקשר שבין טומאה ובין גועל ובין שני אלו להרחקה של המוות

כגורם מאיים. האיסור על האבל לרחוץ או לסוך מכוון לעניין זה ממש – האבל הוא, כאמור, מת מהלך. איסור הרחיצה והסיכה בא להגעיל אותו על סביבתו. גועל הוא, כאמור, תגובה אנושית לכל דבר, אשר מזכיר לנו את עובדת היותם של החיים תהליך אורגני מתמשך, שסופו במוות. כאן יוצרים מנהגי האבלות תגובה של גועל אצל הסביבה הקרובה של האבל, כדי להרחיק את האבל, שהינו בעצמו מייצג של המוות ונושא שלו. איסור נעילת הסנדל קשור גם הוא בהגעלת האבל. הרגליים הן אחד מאיברי הגוף המתלכלכים ביותר היות שהן באות במגע עם הקרקע. איסור זה גם מסמן את האבל כנחות מבחינה מעמדית.

האיסור לקיים יחסי מין הוסבר על ידי רובין כחלק מן השלב הלימינלי. אחד המאפיינים של שלב זה הוא, שמי שמצוי בו נחשב חסר מיניות – המעבר בין הסטטוסים החברתיים השונים שולל ממנו את מיניותו. הלברטל מסביר את עניין אי קיום יחסי המין כחלק משיקוף חוסר רצונו של האבל לחזור לעולם – ויחסי המין הם אחד מן המאפיינים המובהקים לחזרה לעולם. בראי האיום הנשקף מן האבל ועובדת היותו "מת מהלך" מובן גם האיסור לקיים יחסי מין: האבל הוא כעין גווייה מהלכת והאיסור מבטא את הגועל והרתיעה האולטימטיוויים ממנו – החשש שמא יזרע את המוות בגוף אחר.

חיוב עטיפת הראש, בין אם הוא חיוב לכסות את הפה[32] ובין אם מדובר בכיסוי הראש ממש, מביא להרחקה כפולה. ההרחקה למרחוק, זיהוי המורחק כמורחק, מתבצעת עם הזיהוי של כיסוי הפה. זיהוי זה מעצב את כל מערכת ההתייחסות אל המורחק ואת דפוסי התקשורת עמו. כיסוי הפה מתפקד גם בקרבה פיזית – הוא חוסם כל דרך של תקשורת אנושית רגילה וזורמת.[33]

השינה על מיטה הפוכה (בלשון המסכת – כפיית המיטה) קשורה גם היא באפקט הגועל. הפיכת המיטה גורמת לכך, שהחלק שלה המופנה ברגיל כלפי הארץ וסופג את הלכלוך יהיה זה שעליו ישנים. השינה על הצד המלוכלך של המיטה, בבגדים מלוכלכים ושיער לא נקי ופרוע, מגעילה את האבל על הסביבה החברתית שלו – היא מסמנת אותו כגווייה מהלכת הנגועה במוות ומאיינת את ההשפעה של טענותיו התיאולוגיות.

הלכה ב׳ קובעת הגבלות על שאילת השלום –

״שאלו בשלומו, אומר להן: אבל אני. ביום הראשון וביום השני אומר להן: אבל אני; בשלישי: משיבן בשפה רפה, והוא אינו שואל״.

מדוע אסור האבל בשאילת שלום? רובין רואה באיסור זה חלק ממה שהוא מכנה ״טקסי הבידוד״.[34] האבל אינו משיב לשאילת שלום בשלושת ימי האבל הראשונים. רק מהיום השביעי הוא ״שואל ומשיב כדרכו״. רובין עומד על כך שהאבל, בשבעה, אינו יוזם מגע חברתי אלא –

״החברה יוזמת מגע עמו אך ללא טקס הפתיחה הרגיל של שאילת שלום. אי קיום טקס שגרתי יומיומי כאמירת שלום הופך להיות לבעל משמעות טקסית, כך שהמגע של הסביבה החברתית עם האבל מקבל משמעות טקסית, שלא כבמגע רגיל״.[35]

ואולם, מה המשמעות של איסור שאילת השלום בימים הראשונים של האבלות, בתוך הקונטקסט של הרחקת המוות והאבל כגורמים מאיימים? לשאילת שלום שני מרכיבים – האחד הוא הזיהוי של האחר וההזדהות עמו, השני הוא זיהוי היחס של האחר כלפי האני. שאילת שלום היא התחלה של כל שיחה אנושית. בלעדי ההתחלה הזאת השיחה האנושית קטועה ובעייתית. היא איננה יכולה לזרום כרגיל ולהביא לאישור האני של המשוחחים. אצל המורחק, שלא ניתן לברכו בשלום, חלה התערערות גדולה של ה״אני״. כששאילת השלום נעלמת, נעלמת עמה גם היכולת להכיר באבל.

ביום הראשון אין האבל מניח תפילין:

״ביום הראשון אינו נותן תפילין. בשני נותן תפילין. בשלישי, באו אחרים לנחמו, חולצן כל שבעה – כדברי רבי אליעזר. רבי יהושע אומר: ביום הראשון וביום השני אינו נותן תפילין. ביום השלישי נותן תפילין. באו אחרים לנחמו, הרי זה חולצן כל שבעה.״

איסור הנחת התפילין הוא לגבי הימים הראשון והשני לאבלות. לאחר מכן האיסור קשור בנוכחותם של המנחמים – שצריך להסיר התפילין עם הגעתם. ההסבר המצוי לעניין זה הוא בהיות התפילין מקור לשמחה ובצורך לכוון הלב בשעת הנחתם – שני הדברים אינם בגדר האפשרות בזמן האבלות.[36]

ואולם, מנקודת המבט התופסת את האבל כגורם מאיים, האיסור על הנחת תפילין מקבל משמעות מבחינת היכולת שלו לסמן את האבל כמי שאסור באינטראקציה חברתית רגילה. זאת ועוד, תפילין מסמנות גם את גבולות הקהילה והאיסור על הנחתן מבטא גם הוצאה אל מחוץ לקהילה בזמן האבל הראשוני.[37]

הפרק מסתיים בשתי הלכות, המפרטות את הדרך שנכנס האבל לבית המקדש, לצד היותו של המקדש מקום לתפילה בעת צרה לכל אדם:

"ביום הראשון וביום השני אין נכנס להר הבית; ובשלישי נכנס ומקיף דרך שמאל. ואילו הן שמקיפין דרך שמאל? אבל ומנודה ומי שיש לו חולה ומי שאבדה לו אבידה." (הלכה י"א)

הלכה זו מסכמת, בעצם, את שני הפרקים האחרונים, שעסקו בדרכים להתמודדות עם האבל מנקודת המבט הרואה בו נושא את המוות וגורם חברתי בעייתי. שני הפרקים, הן זה העוסק באיסור המלאכה ובמנודה והן זה העוסק בשאר מנהגי האבלות, באים להצביע על האבל ולסמן אותו כדי שלא ליצור איום בקרב הסביבה החברתית שלו. ההקפה משמאל בהר הבית כוללת אנשים שאירעה להם צרה – הם אבלים, הם נודו, יש להם חולה במשפחה או אבדה להם אבידה. אנשים אלו מקיפין משמאל ונשאלים על ידי באי המקדש האחרים מדוע הם מקיפים משמאל. התשובה, והתשובה שכנגד, מביאות לבקשה מאת האל שישפר את מצבם. ואולם, הצגת המקדש כמקום שבו "כל מי שיש לו צרה יבא עליה ויתפלל" (הלכה י"ב) כוללת בתוכה גם את המִשמוע של אותם אנשים בעייתיים – הקפתם משמאל לא רק מדרבנת את התפילות עבורם אלא בראש ובראשונה מסמנת אותם כאנשים בעייתיים וצובעת את כל דרכי התקשורת עמם בגוון מיוחד. מי שיש לו חולה במשפחה ומי שאבדה לו אבידה הם אב־טיפוסים של כל מי שיש לו צרה – אנשים אלו יכולים להוות איום חברתי ועל כן הם מתויגים ומסומנים. הפרק מסיים, אם כן, בהנחיה להגביל ולסייג את דרכי התקשורת עם אלמנטים חברתיים בעייתיים, במיוחד במקומות ציבוריים ובפרט באותם מקומות שבהם השאלות התיאולוגיות מקבלות משקל כבד.

8. פרק ז' — אבלות ברגל ודיני השלושים — האיום מתרחק

לאחר העיסוק בדרכי האינטראקציה ובתהליך ההדרגתי של הגברת האינטראקציה עם האבל ככל שהמוות מתרחק, עוברת המסכת לעסוק במעברי הזמן הטיפולוגיים — שלושה ימים, שבעה ימים ושלושים יום משעת המוות. בעוד שהפרק הקודם עסק בתקופת הזמן שמן הקבורה ועד שלושה ימים לאחריה, הרי שהפרק הנוכחי מתמקד בתקופת הזמן שלאחר שלושה ימים מן הקבורה ועד שלושים יום לאחריה.

מבחינה תימטית (להבדיל מן ההתקדמות הכרונולוגית) עוברת המסכת לעסוק ביחס שבין היחיד לציבור. יחס זה מנותח דרך הכלאת האבל עם אירוע ציבורי — שבת או מועד:

"השבת עולה לאבל מן המניין ואינה מפסקת; הרגל מפסקת ואינה עולה." (הלכה א')

איזה אירוע בזמן יכול להביא להפסקת האבלות? האבל איננו מפסיק את אבלותו בגין הגעת השבת וזו אף עולה לו למניין השבעה, בעוד שהרגל מפסיק את האבלות. משמעות הדברים היא, מנקודת המבט הרואה באבל גורם מאיים, שבשלושת הרגלים, בגלל אלמנטים מסוימים, מתבטל האיום מן האבל ועל כן אין הוא צריך לנהוג מנהגי אבלות, ואילו בשבת אין האיום ממנו מתבטל. מדוע, אם כן, הרגל מאיין את האיום מן האבל? העלייה לרגל היא אירוע ציבורי מובהק. ה"רגל", מבחינה הלכתית, הוא שם כולל לשלוש מצוות — ראייה, חגיגה, ושלמי שמחה:

"דתניא: ר' יוסי הגלילי אומר: שלש מצוות נצטוו ישראל בעלותם לרגל, ראייה וחגיגה ושמחה. יש בראייה שאין בשתיהן ויש בחגיגה שאין בשתיהן ויש בשמחה שאין בשתיהן. שהראייה עולה כולה לגבוה מה שאין כן בשתיהן, יש בחגיגה מה שאין בשתיהן שחגיגה ישנה לפני הדיבור, מה שאין כן בשתיהן. יש בשמחה מה שאין בשתיהן שהשמחה נוהגת באנשים ובנשים מה שאין כן בשתיהן."[38]

ר' יוסי הגלילי מתאמץ להראות כי כל אחת ממצוות הרגל היא מצווה מיוחדת בעלת מאפיינים ייחודיים. מצוות הראייה — עולת הראייה עולה כליל לה', לעומת שני קורבנות השלמים האחרים (חגיגה ושלמי שמחה). מצוות החגיגה ניתנה לעם ישראל עוד לפני קבלת התורה ואילו מצוות השמחה נוהגת גם באנשים וגם בנשים,

לעומת שתי המצוות האחרות, הנוהגות רק באנשים. הסתכלות על הברייתא מנקודת המבט הבוחנת את יחסי היחיד והחברה מלמדת, כי היא בנויה בדיוק על ציר היחס בין היחיד לציבור. מצד אחד מצויה מצוות הראייה, שבה ההתמקדות היא באל; באמצע ישנה מצוות החגיגה, שבה ההתמקדות היא בגוף החברתי שנוצר במעמד הר סיני; ובקצה השני מצויה מצוות השמחה, שחלה על כל אחד באופן אישי וכוללת כל אחד ואחד מישראל. כלומר, מבנה הברייתא גם מביא לנו את השניות החברתית של הרגל – מצד אחד, החובה החלה על כל אחד ואחד כלפי האל, ומן הצד השני חוסר ההיתכנות של האירוע לולא היו המצוות הקשורות בו נחוות באופן ציבורי.

האיסור לנהוג אבלות ברגל נלמד באסמכתא מן המילים "ושמחת בחגך". מילים אלה משמשות כמקור למצוות השמחה ברגל (דברים ט"ז, י-טו). הפסוקים מלמדים על שני מוקדים של "שמחה": היא יכולה לנבוע מההיות "לפני ה'" – "ושמחת לפני ה'", או מ"ההיות יחד" – "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך..."[39] השמחה קשורה על־פי הפסוקים הן לעניין העמידה לפני ה' והן לעניין ההיות יחד. בעצם, על־פי הפסוקים לא ייתכן מצב שבו עמידה לפני ה' היא עניין שאיננו קולקטיווי וממילא שמחה היא עניין קולקטיווי.[40] כעת אפשר אולי להבין טוב יותר את עובדת ההתבטלות של האיום מן האבל ברגל: הרגל הוא שמחה קולקטיווית בעלת עוצמה רבה – במצב כזה הציבור מסוגל לספוג את האיום מן האבל על ההיבטים התיאולוגיים שלו, במיוחד כאשר השמחה נובעת מן העמידה לפני ה'.

9. פרק ח' – צידוק הדין כסיכום

הפרק השמיני הוא הפרק המסכם של החלק הראשון של אבל רבתי – החלק כולו, כפי שניסיתי להראות, עוסק בחרדה מן המוות ובהתמודדות עם האיומים, הנובעים ממות הקרוב, על משפחתו ועל הציבור בכלל. הפרקים הראשונים עסקו בהתמודדות עם מצב הגסיסה הבעייתי, ועם הבעייתיות שמעוררות מיתות משונות ומיתות מוקדמות ומיוסרות. המסכת עסקה באיום הנובע מגופת המת ובאיומים הנובעים מן הָאֲבֵל, בהיותו מעין "מת מהלך" ולאור מצבו הנפשי המעורער, ואחר כך גם קבעה אילו אירועים ציבוריים מאיינים את

האיומים הנובעים מן האבל ומהו פרק הזמן האופטימלי הנדרש להרחקה בלא אירועים אלה. בנקודה זו במסכת, מבחינה כרונולוגית, אנו מצויים בסוף התקופה האופטימלית להרחקת האבל. בתקופה זו, לאחר ההתמודדות עם האיומים הנובעים מן המוות, נותרת שאלת חסרונו הפיזי של הנפטר וממילא מתעוררת גם שאלת הגוף והנפש המעסיקה את האבל – היכן נמצאת נפשו של הנפטר? עניין הפרידה מן המת מעלה, מניה וביה, שאלות אסכטולוגיות ותיאולוגיות.[41] עיקרו של הפרק הוא חלקו השני (הלכות ח׳-ט״ז), המהווה סיכום של אבל רבתי א׳. היחידה הזאת היא אוסף (כמעט שלם) של סיפורים מרטירולוגיים חז״ליים והיא עוסקת בהצדקת מותם של צדיקים, בראיית מותם כסימן לפורענות עתידית ולא כתוצאה של עוונותיהם, ובהצדקה של חורבן הבית וצרות אחרות הבאות על העם. הסיכום מסתיים בהצהרת נחמה ופורקן ובכך הוא מעיד על עצמו כעל סיום של חלק תימטי.

הפרק פותח בהלכה, המהווה קישור עם הפרק הקודם:

״יוצאין לבית הקברות ופוקדין על המתים עד שלשים יום ואין חוששין משום דרכי האמורי.״ (הלכה א׳)

ההלכה מתירה לפקוד את המתים בבית הקברות כדי לבדוק אם במקרה הם עדיין חיים – עד שלושים יום.[42] הפתיחה אף מזכירה מעשה, שבו פקדו אדם שמת בבית הקברות אפילו אחרי שלושים יום והתברר שהוא חי – אותו אדם, מזכירה ההלכה, המשיך לחיות עוד עשרים וחמש שנים לאחר מעשה זה.

בשלב זה כבר הייתה התמודדות עם עצם המוות (על ייסוריו, על הסימנים שהותיר בגופת המת, על מוקדמותו, על הצלקות שהותיר בנפש האבל) והמת כבר נקבר וכוסה בעפר. עכשיו, בנקודת הזמן הכרונולוגית הזאת של סיום השלושים, מתפנה המסכת לעסוק בשאלת חסרונו הפיזי של הנפטר וההיתר לפקוד את בית הקברות בשלב זה מסמל, בעצם, את שלב ההיפרדות ממנו. דרך ההתמודדות של חלק א׳ של אבל רבתי עם חיסרון פיזי זה היא ביצירת טשטוש בין מצב החיים למצב המוות. יש כאן סגירת מעגל הקשורה בהלכה הראשונה של המסכת, ״הגוסס הרי הוא כחי לכל דבר״. בעוד

שאצל הגוסס, התלוי בין החיים ובין המוות, ההתמודדות היא על ידי ניסיון להפריד בין מצב החיים למצב המוות, הרי שכאן הפרידה מן הנפטר נעשית דווקא על ידי טשטוש בין המוות ובין החיים. הלכה א׳ תמוהה – האם באמת סבור בעל ההלכה כי פקידת המת לאחר שנקבר תחת האדמה תביא לממצאים אחרים מאשרור מותו? ומה משמעותו של הסיפור האגדתי המובא בסמוך?

אפשר לומר כי עניין ההלכה הוא ביצירת אשליה כאילו אפשרי הדבר שהמת יעלה מקברו. ואולם, מה תפקידה של אשליה כזו? אולי היא משקפת כמיהות לב עמוקות של האבל, את רצונו להשיב אליו את הנפטר? גם אם הלכה זו משקפת כמיהה חזקה של האבל לשובו של הנפטר הרי שהיא גם גורמת לו להמשיך לראות בנפטר סובייקט בעל נוכחות חיה, הדורשת התייחסות. התודעה הנוצרת כאן בעקבות ההלכה איננה האשליה כי המת יקום לתחייה לאחר שהיה קבור עשרים ותשעה יום אלא התודעה שהמת, אף שהינו מת, הוא עדיין סובייקט והוא עדיין מצוי בתוך גדר ההתייחסות האנושית. במילים אחרות, נוצרת כאן מעין המשכיות בין מצב החיים ובין מצב המוות. המשכיות זו אפשרית רק לאחר הקבורה ורק לאחר שהמוות (כלומר גופת המת, והאבל מיד לאחר המוות כמי שנוגע במוות וכמת מהלך) איננו נוכח. במצב זה, שבו אין המוות מאיים כמקודם, שבו חרדת המוות פחותה לאחר שעבר זמן הגסיסה, המיתה, הקבורה והאבל הראשוני, ההתמודדות היא על ידי טשטוש הגבולות שבין העולם הבא לעולם הזה. ההיתר לפקוד את המתים הוא עד שלושים יום וקצת אחרי – הפרידה מן המת איננה יכולה להימשך יתר על המידה. יותר משיש כאן הצהרה תרפויטית, יש כאן הצהרה בדבר חוסר היכולת לנהל חיים תוך כדי טשטוש הגבולות שבין החיים ובין המוות.

היחידה השנייה של הפרק, החותמת את החלק הראשון של המסכת, היא כאמור אוסף של סיפורי מרטירולוגיה חז״ליים, המהווים סיכום נאה לפרק ולמסכת. הנחת היסוד של כל הסיפורים היא כי מוות קשור ברצונו של האל. כך, למשל, מוות יכול להיות בגלל חטאי הנפטר (רבי ישמעאל בהלכה ח׳, דוד המלך בפי רבי עקיבא בהלכה י״א, רבי חנינא בן תרדיון בהלכה י״ב) או, אם מדובר בצדיק, המוות יכול להיות רמז מטרים לפורענויות עתידיות (רבי

ישמעאל ורבן שמעון בהלכה ח', רבי עקיבא בהלכה ט'). על־פי הנחת יסוד זו, כל אירועי העולם הזה הם חלק מסדר קוסמי, המופעל על־פי רצון האל — "מגלגלין זכות על ידי זכאי" ו"מגלגלין חובה על ידי חייב" (הלכות י"ד וט"ו). הלכה ט"ו, המסיימת את הפרק ואת החלק הראשון כולו, חותמת בנחמה:

"וכן הוא אומר: 'אבנים שלמות תבנה את מזבח ה' אלוהיך' — אבנים שמטילות שלום לעולם. והרי דברים קל וחומר: ומה אבנים שאינן רואות, לא שומעות, ולא מדברות, ולא אוכלות ולא שותות, מפני שמטילות שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, אמר הקדוש ברוך הוא: יהיו שלמות לפני, בני תורה שהן כפרה לעולם — על אחת כמה וכמה יהיו שלמים לפני הקדוש ברוך הוא."

ההלכה משווה בין התייחסות האל לדומם ולחי בעולם ובין התייחסותו לאדם בדרך של קל וחומר, הן לעניין העונש והן לעניין הזכות. היא מבטאת תפיסת עולם המצדיקה את דרכי האל בעולם ורואה בכל יצורי הבריאה יצורים הנתונים להשגחתו הפרטית. החתימה בשימוש בשורש "שלם" באה לבטא את החרדה מן המוות ומכליונו של הגוף (כמו גם כליונו של העולם האורגני, החי, הצומח והדומם). השלמות היא הכמיהה להשהיית המוות, הכמיהה להפסקת תהליך החידלון וההתמעטות, המתחיל בלידה והמסתיים במוות. שלמות תפסיק את החרדה מפני המוות ותבטל את האיום שבו.

ד. הצער על המת — פרקים ט'-י"ד

1. הקדמה — אבלות ושלביה

מוות של קרוב או חבר מהווה נקודת שבר בחייו של אדם. פרקים ט'-י"ד מטפלים בתחושת האובדן שיש לאבל, בשיקוף שלה ובניסיון להתמודד עמה ולהביא להחלמתו. החלק השני, אם כן, הוא בעל נושא אחר לגמרי מן החלק הראשון — כאן ההסתכלות על המוות היא פנומנולוגית, מנקודת המבט של אלו החווים אותו, ולא ממבט־על הרואה במוות גורם חברתי מאיים. בעוד שהחלק הראשון טיפל במוות ובאיום הנובע ממנו ומן האבל, הרי שהחלק השני עוסק דווקא בצער ובסבל שגורם המוות ובצורכיהם הפיזיים והפסיכולוגיים של

האבל והמת. נקודת המבט על המוות בחלק השני היא "מבפנים", התייחסות אל סבלו של האבל וסבלה של הקהילה מנקודת מבטם שלהם. כפי שהראיתי בהקדמה, החלק השני הוא גם יחידה ספרותית העומדת בפני עצמה – היא בעלת התחלה וסוף והיא מתקדמת באופן כרונולוגי (כיחידה הראשונה) משעת ההודעה על המוות ועד לאחר הקבורה.

פסיכולוגים מחלקים את תקופת האבלות לשלבים – החל מן השלב של ההלם הראשוני, דרך שלב המודעות לאובדן והכמיהה לנפטר, לאחר מכן שלב ההתכנסות והייאוש ואחריו שלבי ההחלמה וההתחדשות. בשלב הראשון, השלב של ההלם, האבל איננו מאמין, מבולבל, יש לו חוסר שקט המלווה בתחושת חוסר אונים. מבחינת המופעים הפיזיים – פיו וגרונו יבשים, הוא חש צורך להיאנח ולבכות, קושי בשינה וחוסר תיאבון. בשלב הזה האבל הוא אגוצנטרי, מלא במחשבות על האדם שנפטר ומרוחק. השלב השני הוא שלב המודעות לאובדן והוא מאופיין בחרדת נטישה, קונפליקטים, חריגה מההתנהגות המצופה ומתח רב. בשלב הזה האבל כמה לנפטר, בוכה, מלא בכעס, אשמה, תסכול ובושה, קשה לו לישון והוא חווה חרדת מוות. המופעים הפסיכולוגיים הקשורים בשלב זה הם רגישות יתר, חיפוש, הכחשה.[43]

השלב השלישי הוא שלב ההתכנסות – לאחר ההתנסות האינטנסיווית של השלב השני מתבססת אצל האבל ההבנה כי המת לא ישוב, והייאוש והתשישות מציפים אותו. האבל מרגיש חולשה ועייפות וחווה צורך מוגבר בשינה. זהו השלב הארוך ביותר והמייאש ביותר של האבלות, ובו גם מופיעות באופן אובססיווי מחשבות על הנפטר. השלב הרביעי הוא שלב ההחלמה. בשלב זה האבל מבין את דבר האובדן וגם מפנים אותו באופן רגשי ואז הוא משנה את השקפתו על העולם בהתאם למציאות החדשה. בשלב ההחלמה האבל מחזיר לידיו את השליטה על חייו ומבנה את האישיות שלו מחדש. הוא חש כאילו נולד מחדש והוא מלא באנרגיה. בשלב ההתחדשות הערכתו העצמית חוזרת אליו והוא מוכן לפתח מערכות יחסים.

החלק השני של אבל רבתי, כחלק הראשון, מטפל במוות בשני מישורים: במישור הכרונולוגי – העיסוק במוות החל מן ההודעה על

דבר הפטירה ועד לאחר הקבורה. במישור השני, התימטי, שיקוף מצבו של האבל, התמודדות עם סבלו והקלה עליו. כפי שאראה להלן, החלוקה הסכמטית לשלבים באבלות עוזרת מאוד להבין את הגיון העריכה של החלק השני. מגמת העריכה של פרקים ט׳-י״ד תואמת, בעיקרה, את שלבי האבלות השונים. בהתאם למגמה זו, מנהגי האבלות המופיעים בחלק השני אינם נמנים כחלק מרשימה של איסורים החלים על האבל, אלא הם תמיד נמנים בקונטקסט ספציפי. כמו כן, היות שהאבלות נתפסת בחלק השני כאירוע ציבורי ולא כאירוע אישי, הרבה ממנהגיה גולשים ומחייבים גם את הציבור הבא במגע עם המת והאבל. מנהגי האבלות ודרכי ההתנהגות עם האבל המנויים בחלק זה משקפים את מצבו הנפשי של האבל בכל אחד משלבי האבלות ובאותו הזמן גם מקלים עליו במעבר בין שלבי האבלות, עד לשלב ההחלמה וההתחדשות.

2. פרק ט׳ — שלב ההלם — קריעה וחליצה

החלק השני של המסכת פותח בקביעה:

״על כל המתים כולן אינו קורע, אלא על רבו שלמדו חכמה.״ (הלכה א׳)

הקריעה והחליצה הן פועל יוצא של ההודעה על המוות. כלומר, נקודת הזמן הפותחת את החלק השני היא שעת ההודעה על המוות. בניגוד לחלק הראשון, שהתחיל בעיסוק בגוסס, הרי שהחלק השני מתחיל ברגע שבו נודע דבר מותו של הקרוב. רגע זה הוא נקודת הזמן המהווה את תחילת ההתמודדות של האבל והקרובים עם מותו של בן משפחתם או בן קהילתם, ולכן הוא הרגע המתאים לפתוח בו את החלק השני. רגע ההודעה, ולא הרגע של המוות עצמו, הוא הרגע המעניין מבחינת החלק השני, היות שבו מתחילה מסכת ההתמודדות הקשה עם עובדת מותו של הקרוב.

קבוצת ההתייחסות המעניינת את העורך של אבל רבתי ב׳ (פרקים ט׳-י״ד) היא זו, שלחבריה יש קשר רגשי אל המת ועל כן הם נזקקים להליך תרפויטי בעקבות מותו. דבר זה ניכר בהבחנה החוזרת על עצמה בפרק ט׳ בין אבלות על אב או אם ובין אבלות על מי משאר הקרובים. כלומר, עניינו של הפרק הוא בטיפול המתאים בתחושות

האבלות על־פי עוצמתן. זו גישה שונה תכלית שינוי מזו, הבאה לידי ביטוי באבל רבתי א'. היא טומנת בחובה את ההנחה, כי הדבר המרכזי בטיפול במוות ובאבלות הוא הכאב והצער, שנגרמים לאנשים הקרובים למת.

הפרק פותח בעיסוק בשלב הראשון של האבלות – שלב ההלם הראשוני. בשלב זה, כאמור, האבל לא מאמין כי מות הקרוב הוא בגדר האפשר:[44]

"הלם הוא מושג כללי לתיאור מידה של טראומה. מידת הטראומה תלויה לא רק ברמת הקרבה למת אלא גם בנסיבות המוות, שעת המוות, מקום המוות."[45]

ההלם וחוסר הרצון להאמין כי הקרוב אכן מת פועלים כדי למתן את תחושת האבלות ואת האובדן; אחרת אלו יהיו קשים מנשוא. האבל מבולבל בשלב ההלם היות שכל תמונת העולם שלו השתנתה ואבדה. תקופת המשבר הזאת גורמת לו לאבד את כל ההרגלים שלו והוא צריך לסגל לעצמו התנהגות חדשה כמעט בכל עניין ועניין. האבל חש חוסר ביטחון בעולם וכתוצאה מכך הוא חסר מנוחה וחש חוסר אונים. הוא נמצא במצב של חרדה מתמדת – המערכת ההורמונלית שלו מכינה אותו להתמודדות על ידי הזרמת אדרנלין והפחתת התיאבון והפעילות של מערכת העיכול בכלל.

דיני הקריעה והחליצה, שהם לב לבו של הפרק, מבטאים את שלב ההלם ואת ההתמודדות הראשונית עם דבר המוות.[46] כאמור, מידת הטראומה ברגע ההודעה על המוות תלויה במידת הקרבה אל המת ובנסיבות המוות. שני אלמנטים אלו הם בעלי נוכחות רבה בפרק. מבחינה סמלית, טקס הקריעה איננו רק טקס מעבר המציין תהליך בלתי הפיך של מעבר מ"הורה" ל"שכול", אלא הוא גם מסמל בפשטות את היקרעותו של האבל במותו של הקרוב.[47] האובדן הוא כקטיעה של איבר אצל האבל:

"אבל, כמו שבר או קטיעה, הוא גדיעה של קשר כל כך חזק שהוא נחשב כשלוחה פיסית ממש של האבל. קטיעה של הקשר הזה שווה לשבר הפיזי הגרוע ביותר."[48]

הקריעה, אם כן, מהווה ביטוי פיזי לתחושה הקשה של האבל. חליצת הכתף, הבאה ישר לאחר הקריעה, גם היא דומה לקטיעת איבר, על־פי פרשנות אחת:

"אולי חליצת הכתף דומה למה שמקובל עוד בימינו בחברה ערבית־מוסלמית; באזורים כפריים במצרים, חולצים כתף בני המשפחה הקרובים ביותר, ורק גברים. הם מוציאים את היד משרוול הגלבייה, השרוול מתנודד ריק, אך אין רואים את בשר הגוף."[49]

השרוול הריק מסמל את היד שנקטעה, את ההרגשה כי המוות קטע את אחד מאיבריו של האבל.

יש להבין את העיסוק בקריעה ובחליצה באור זה – ראשית, שיקוף ההלם שנגרם לאבל ושנית, ניסיון להבחין בין דרגות שונות של קרבה, המצריכות שיקוף שונה של הלם. לכן מבחין הפרק באריכות בין הדינים העוסקים בצער על אביו ואמו ורבו ובין הדינים העוסקים במות שאר הקרובים. הלכה א' מדרגת את רבו, שלימדו חוכמה, לפני אביו ואמו:

"על כל המתים כולן אינו קורע, אלא על רבו שלמדו חכמה. רבי שמעון בן אלעזר אומר: חכם שמת, כל שעומדין עליו בשעת מיתתו קורעין עליו, וכל שאין עומדין עליו בשעת מיתתו אין קורעין עליו."[50]

המחלוקת בין רבי שמעון בן אלעזר ובין הרישא היא, בעצם, מחלוקת בשאלה מהו גורם ההלם עם ההודעה על המוות. אצל רבי שמעון בן אלעזר ההלם וחובת הקריעה נובעים מעצם הנוכחות בשעת המוות – החובה לקרוע מבטאת כאב וצער, הנובעים ישירות מעצם הנוכחות בשעת המוות.[51] הדעה ברישא, לעומת זאת, איננה רואה בנוכחות אלמנט אימננטי בהלם שגורם המוות. הטראומה נובעת, על־פי דעה זו, מן הקשר המיוחד שהיה למת עם האבל.

ההורים מקבלים בפרק עדיפות על פני כל שאר הקרובים: הלכה ג' קובעת חובת חליצה להורים, הלכה ד' קובעת כי כשהורה מת יש לבצע הקריעה ביד ולא בסכין – כביטוי לצער גדול יותר, הלכה ה' קובעת לגבי ההורים חובת קריעה עד כדי גילוי מקום הלב, לעומת שאר הקרובים, שלגביהם אין צורך. על ההורים גם קורעים קרע גדול עד שפת הבגד (הלכה ו'), קורעים את כל שכבות הבגדים (הלכה ז'), ואין לתקן הבגד לעולם (הלכה ח').

הקשר בין ההורים לילד הוא הקשר הארוך ביותר שחווה האדם בחייו והוא מבטא אהבה בלתי מותנית של ההורים לילדם.[52] מותו של הורה מותיר את האדם בודד וללא הביטחון שהשרתה עליו האהבה הבלתי מותנית של ההורה. זהו המקור להחמרה בדיני הקריעה והחליצה בכל הקשור להורים. הפרק ממשיך לפרט רשימה ארוכה של חיובים, הנוהגים במות הורה ואינם נוהגים במות קרובים אחרים – הרשימה מתאימה מבחינה תוכנית לנושאו של הפרק והיא אף משתמשת במכתם "על כל המתים כולן", המופיע בתחילת הפרק ולגבי דיני הקריעה והחליצה. כך, למשל, במקרה של הורים אין לזרז את הקבורה או לסיים את הלוויה מהר ככל האפשר, שלא כבעיסוק בשאר הקרובים (הלכה ט'). יש לדחות לבישת בגדים מגוהצים גם לאחר השלושים ויש לדחות את התספורת (הלכות ט' וי') ואת ההצטרפות ללוויה אחרת (הלכה י"ג). במות ההורים יש לדחות מסחר ונסיעות מסחר גם לאחר השלושים, בעוד שעל כל המתים האחרים יכול להתחיל לסחור לאחר גמר השלושים. אסור לאבל על אביו או על אמו אף ללכת לשמחה במשך שנה שלמה, בעוד שעל שאר הקרובים ניתן ללכת לאחר גמר השלושים (הלכה ט"ו).

בין לבין, מובאים לנו בפרק מנהגי אבלות שונים – איסור גיהוץ, איסור תספורת, איסור מלאכה, איסור הליכה לבית משתה. בנקודה זו חוזר הפרק לעסוק בדיני הקריעה וברגע ההודעה על המוות.

העיסוק בקריעה מסתיים בהלכה י"ט:

"ואלו הן שאינן מתאחין? על אביו ועל אמו, ועל רבו שלמדו תורה וחכמה, ועל שריפת התורה, ועל חורבן הבית, ועל שמועות רעות, ועל קללת השם, והרואה ירושלים בחורבנה, ועל המלך ועל הנשיא."

האיסור לאחות את הקרע מבטא, כמו הקרע עצמו, את מידת ההלם והצער שגורמת ההודעה על המוות. שריפת התורה, חורבן הבית וקללת השם – כל אלו מבטאים לא רק אבל גרידא אלא גם רגע של היחשפות לידיעה או למראה הספציפי וביטוי של ההלם שהם גורמים.

שלוש ההלכות האחרונות של הפרק באות להתמודד עם תחושת הקטיעה של האבל ולאפשר דווקא תחושה של המשכיות ביחס אל המת – לכן אסור לצאת בבגד שכבר קרוע לפני המיטה של המת,

שהרי מדובר ב"גזלה של המת" ולא ניתן "לפייסו ולהחזיר לו את גזלו" (הלכה כ"א). גם לקיחת כלים מתוך ארונו של המת נחשבת לגזילה (הלכה כ"ג). אין הכוונה בהלכות אלה כי המת הוא בעל אישיות משפטית – מטרתן היא למקם את המת כחלק מן המשפחה והקהילה; התייחסות זו כלפיו, בשלב זה של ההלם, היא בעלת חשיבות לאבל, המתקשה להתמודד עם חסרונו של המת.

3. פרק י' – אוננות – מן השלב הראשון לשני – התמודדות עם ההלם והמודעות לאובדן

<u>א. בין הלם למודעות</u> – הפרק העשירי עוסק במעבר משלב ההלם לשלב המודעות לאובדן – רגע ההודעה על המוות חלף, כעת נותר לעסוק בהכנות ללוויה ובלוויה עצמה. לאחר הלוויה, מתחיל האבל להפנים את האובדן וההלם, והאדרנלין שגרם לטשטוש התחושות פוחת בהדרגה. הפרק העשירי נפתח בעיסוק במצוות החלות על האונן – מי שמתו מוטל לפניו:

"אבל, כל זמן שמתו מוטל עליו, פטור מקריאת שמע, ומן התפילה, ומן התפילין, ומן כל מצוות האמורות בתורה. ואם רצה להחמיר על עצמו, הרי זה לא יחמיר מפני כבוד המת." (הלכה א')

זמן האוננות הוא שלב ביניים – המת מוטל לפני האבל והאחרון עוד לא הפנים את דבר המוות. עם זאת, ההלם הראשוני עבר וגופתו חסרת החיים של המת מביאה לחלחול ההבנה כי מותו הוא סופי.

בשלב ההלם, כאמור, חש האבל בלבול, חוסר מנוחה; הוא מרגיש כי אין הוא חי במציאות והוא חש חוסר אונים. בשלב השני, כשמתחילה להיות מודעות לאובדן, מתחיל האבל להתמודד עם דבר המוות – הוא חווה חרדת נטישה, הוא מפחד להיות לבד, הוא נמצא במתח, כמה למת, יש לו פרצי כעס, אשמה, בושה והפרעות בשינה. הפרק העשירי מפרט דינים שונים, שמשקפים את מצבו הנפשי המעורער של האבל ובאים להתמודד עמו. ההלכות שבפרק מנוסחות כך שההתמודדות עם האבל איננה נחשבת עניין פרטי של האבל, אלא עניין לכל הקהילה ובפרט לאלו הבאים במגע ישיר עם המת והאבל. כך, למשל, חלים דיני אוננות שונים על אלו הבאים במגע קרוב עם

אלונקת המת ועם האבל וכמו כן משתנים הסדרים בבית המדרש של המת ובבית הכנסת של האבל.

ההסבר הנפוץ לפטור שיש לאונן מן המצוות הוא עובדת היותו טרוד בצורכי המת, שכן האבל ומשפחתו הם שהיו אחראים על הקבורה בימי המשנה והתלמוד.[53] הפטור, עם זאת, מתאים מאוד לשלב ההלם ובמיוחד למעבר משלב ההלם לשלב המודעות לאובדן. בשלב זה, מצבו הנפשי של האבל קשה ביותר והתפקוד שלו לקוי מאוד. המשפט "ואם רצה להחמיר על עצמו, הרי זה לא יחמיר מפני כבוד המת" איננו צריך להתפרש כפינוי זמן פיזי לעסוק בצורכי המת, אלא כמגמה להפוך את האבל לפנוי רגשית לעסוק במת ולהביא לחלחול המודעות כי המת לא ישוב עוד.

את הפטור מן התפילה והתפילין יש גם לראות כחלק מההתמודדות עם תחושות חוסר האונים והכעס, שמתחילות להציף את האבל. אין כל טעם לחייב את האונן בתפילה כאשר הוא מתמודד עם שאלות וחרדות קיומיות. הפטור של האונן מן המצוות איננו מותיר אותו מחוץ לקהילה – הוא מתפלל עמה, אך אינו קורא עם הקהל קריאת שמע אלא שותק.

הפטור שניתן לנושאי האלונקה מקריאת שמע והאיסור עליהם ללבוש סנדל גם הם אינם טכניים.[54] נושאי האלונקה ממש באים במגע ישיר עם הנפטר ולכן עוצמת החוויה שלהם גדולה יותר והתחושות שהמגע הזה מעורר אצלם גם הן מועצמות. בעצם, יש כאן מעין אוננות זוטא, המוטלת על נושאי המיטה כדי להתמודד עם המצב הנפשי שגוררת סחיבת האלונקה עם המת. כך גם לגבי הפטור מקריאת שמע לשורת האבלים הראשונה (הלכה ז'). ההתנגשות המתוארת פה איננה התנגשות טכנית בין שתי פעולות, הצריכות להתבצע באותו הזמן, אלא התנגשות בעלת תוכן ערכי. העיקרון המלווה את ההלכות הללו הוא, שהימצאות במגע קרוב עם המת והאבל מערערת את היכולת לקבל עול מלכות שמים ועול מצוות.[55] לא מדובר כאן על היסח הדעת או על בעיות בהתכוונות, אלא על עניין בסיסי יותר – נוכחות המוות מציפה את הבאים במגע קרוב עמו בתחושות של כעס וחוסר הבנה, אשר מנוגדות לאלמנט האמונה הכרוך בקריאת שמע.[56]

בהלכה ב' מופיע חיוב צידוק הדין, שעל האונן לומר:

"רבון העולמים, חטאתי לפניך, וכמעט מחובי נגביתי. והלא הרבה מיכן הייתי שוה. יהי רצון מלפניך שתגדור את פירצתי ותנחמני."

עיקר משמעותו של צידוק הדין בנקודה זו הוא פתיחת דרכי התקשורת עם האל – האונן, המלא בתחושות כעס ואשמה, יכול עדיין להרגיש שהוא חלק מן הקהילה. הצדקת הדין תואמת את תחושותיו הקיומיות של האבל – המוות נגע בו והוא מרגיש כי הוא היה זה שראוי היה למות. ההתייחסות למות הקרוב כ"פירצה" – היינו חור, חסר – גם היא משקפת את השלב הנפשי שבו מצוי האונן.

בשלב זה אסור האבל לאכול משלו:

"אבל אוכל אצל חבירו, ואם אין לו חבר אוכל בבית אחר, ואם אין לו בית אחר עושה לו מחיצה ואוכל." (הלכה ג')

הלכה זו מתמודדת עם חרדת הנטישה של האבל וגם עם הקושי שלו לחזור לעשות פעולות שגרתיות באותו המקום, שבו ביצע את הפעולות הללו עם הנפטר.

<u>ב. המעבר לשלב המודעות לאובדן</u> – הלכות ט' ו־י' עוסקות בחיוב כיסוי הראש על האבל –

"נסתם הגולל, מכסה את ראשו".

כיסוי הראש הוא תוצאה ישירה של סתימת הגולל. יש פה מעבר סימבולי לשלב השני, שלב המודעות לאובדן. רובין עומד על כך שכיסוי הראש "מבטא את תחושת הבידוד של האבל כאשר אינו נמצא בתוך הקהל".[57] אך אין כאן רק בידוד במשמעותו כחלק מהתהליך הלימינלי, אלא גם בידוד במשמעותו הקיומית, הנפשית. סתימת הגולל גורמת לאבל להפנים את עובדת המוות ולהחליף את תחושת ההלם במודעות לאובדן. חרדת הנטישה שחווה האבל בשלב זה גם מבהירה את הארכיטקטורה הטקסית של שורת האבלים:

"העמידה בשורה נותנת לאבל את התחושה של היותו במרכז הקהל המקיף אותו ותומך בו."[58]

הלכה י' קובעת את ביטול כיסוי הראש בשבת, ביטול כפיית המיטה, ביטול איסור נעילת הסנדל בשבת והסתרת הקריעה של הבגד. הלכה זו מתחברת למימרה האחרונה בפרק, מפי רבי יוסי:

"מפני מה נותנין שלום בכניסתן וביציאתן? מפני שאין אבלות בשבת." (הלכה ט"ו)

ביטולי האיסורים האלה בשבת מגלים את מטרתם – רובין כבר עמד על הכוח המנחם של החגים והמועד:

"אנשים פנויים אז ממלאכתם ו'מתעסקים' עם האבל, והוא מוצא עצמו בתוך חבורה מלוכדת ומנחמת. האבל אינו רשאי להפריע לשמחת הציבור, ולכן אינו נוהג במנהגי אבל. אך כיוון שהציבור פנוי בימים אלה, נמצא שהאבל נתמך ממילא על ידי הציבור."[59]

השבת, אם כן, מאפשרת לאבל לשהות עם אנשים ולשכך את חרדת הנטישה והבדידות שלו.

4. פרק י"א – האבל, המת והקהילה – מיתות המת והאבל

הפרק האחד עשר עוסק במיטת המת מחד גיסא (הוצאתה ללוויה ודרך הטיפול בה – הלכות א'-ח'), ובמיטת האבל מאידך גיסא (כפייתה – הלכות ט'-י"ט). ההשוואה בין המת לאבל לעניין זה היא לא רק רמז למותו הסמלי של האבל אלא היא גם מלמדת על היחס שבין המת, האבל ואנשי העיר.

הפרק התשיעי והפרק העשירי לא רק עסקו בדיני האבלות מנקודת מבטו של האבל אלא גם ראו באבלות אירוע ציבורי. המגמה הזאת היא מגמת החלק השני כולו – ההתייחסות אל המוות היא כאל אירוע, המשפיע על כל הקהילה ולא רק על האבל. החלק הראשון של הפרק האחד עשר (הלכות א'-ט') ממשיך מגמה זו. מבחינה כרונולוגית יש כאן חזרה נוספת על פרק הזמן שמהלוויה ועד לאחר השבעה. ואולם, חזרה זו נדרשת לצורך עיסוק במוות מנקודת מבטו של הציבור. כך, מפורטים דיני הקדימות כאשר יש שני מתים בעיר ומפורטים דיני הקדימות בין מסע חתונה למסע לוויה. עצם העיסוק בשאלות מן הסוג הזה מניח מראש כי מסע הלוויה והקבורה וההספד, כמו גם מסע החתונה, אינם אירועים פרטיים אלא אירועים ציבוריים לכל דבר. זאת ועוד, בפרק הזה ישנה התייחסות אל המת כאל מי שעדיין יש לו זכויות ומי שעדיין יש לקהילה חובות כלפיו. לכן הניסוח הספרותי הוא בפנייה כללית אל כל הקהילה:

"עיר שמתו בה שני מתים, מוציאין את הראשון." (הלכה א')

"דברים שבין איש לאשה: מניחין את האיש ברחוב ואין מניחין את האשה ברחוב." (הלכה ב')

"אין מוציאין שני מתים במטה אחת." (הלכה ד')

"אין עושין שני מספדים בעיר." (הלכה ה')

"המת והכלה שהיו באין ומקלסין זה כנגד זה, מעבירין את המת מפני הכלה." (הלכה ו')

"אין מבטלין תלמוד מפני המת והכלה." (הלכה ז')

הלוויה (וגם החתונה) בפרק זה היא עניין של מדיניות חברתית ולא עניין אישי גרידא. לכן יש צורך לקבוע קדימויות בשעה שיש שתי לוויות (הלכות א', ג', ד', ה'), קדימויות בשעה שיש תהלוכת לוויה או תהלוכת חתונה (הלכה ו'), וקדימויות בין תלמוד תורה להשתתפות בתהלוכת לוויה או הסתכלות עליה (הלכה ז'). לאור זאת יש לראות את העיסוק בכפיית המיטה, המופיע בחלקו השני של הפרק. ההשוואה בין מיטת המת למיטת האבל מבהירה כי כשם שמיטת המת היא עניין ציבורי כך גם במיטת האבל יש עניין לציבור ואין היא עניין פרטי של האבל. בניגוד לאופי ההרחקתי שניתן למנהגי האבלות בחלק הראשון, הרי שכאן מוענק להם מימד אינקלוסיווי:

"כיבוד הבית, והדחת הכוסות והצעת המיטות — אין בהן משום מלאכה לאבל." (הלכה ט')

האבל שומר על צלמו ונזהר מלהגעיל עצמו על ציבור המנחמים וזאת, בניגוד למגמה המצטיירת מן החלק הראשון ובמיוחד מן הפרקים החמישי והשישי.

מכאן ואילך עוסק הפרק בדיני כפיית המיטה — דיני אחים שמת אביהם והם ישנים בביתם, או דיני מי שיש לו בתים הרבה, או מי שדר באכסניה או נמצא בדרך או מי שאינו ישן במיטתו. רובין רואה בכפיית המיטה סמל לאבל שבבית.[60] מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע בסופו של הפרק מאששת סברה זו:

"מאימתי כופה את המיטה? משיצא המת מפתח החצר — דברי רבי אליעזר. ורבי יהושע אמר: עד שיסתום הגולל."

על־פי רבי אליעזר, החיוב בכפיית המיטה קשור ביציאת המת מתחום הבית — חסרונו הפיזי של המת בבית הוא שמביא לכפיית המיטה. רבי אליעזר רואה בכפיית המיטה חיוב הקשור בטבורו לבית

והמיטה היא ייצוג של ביתם של המת ושל האבל. רבי יהושע איננו קושר את החיוב דווקא בחיסרון הפיזי אלא ברגע שבו ברור כי המת לא ישוב עוד – כלומר, כפיית המיטה היא סמל לחסרונו של המת כאדם.

קריאת הפרק בקונטקסט שלו, כפרק העוסק במיטת המת ומיטת האבל ובקשר שבין שתיהן לציבור, מבהירה נקודה נוספת – מיטת האבל, המושווית למיטת המת, נכפית כדי שתיראה כמו אלונקה שעליה מונח המת. כפייה זו גם מנכיחה את המת בביתו (כל המיטות בבית חייבות בכפייה, גם אלה שלא ישנים עליהן), אבל גם מחייבת את הציבור בהתייחסות אל האבל בדיוק כפי שיש חובה לציבור לעסוק באלונקתו של המת.

5. פרקים י"ב-י"ג – נקודת המפנה באבלות – ליקוט עצמות

אחרי האינטנסיוויות של שני השלבים הראשונים באבלות – שלב ההלם ושלב המודעות לאובדן, מגיע תורו של השלב השלישי באבלות – שימור הכוח ופרישה. האבל נותר לבדו והוא חייב להתמודד עם המציאות החדשה ולהפנים רגשית את העדרותו של הנפטר. בשלב זה אמורה להתרחש נקודת המפנה – האבל צריך להחליט אם הוא "ממשיך הלאה" או שהוא ממשיך בסטטוס קוו הנוכחי.[61] המחשבות על הנפטר אינן מפסיקות לאחר ההחלטה להמשיך הלאה, אלא שהן מקבלות נופך חיובי יותר ומוקדש להן זמן מיוחד, כמו יום הזיכרון השנתי. בפרקנו, ליקוט העצמות מהווה את נקודת המפנה של השלב השלישי עבור האבל – שלבי האבל הראשונים הסתיימו והאבל אגר די כוחות. ליקוט העצמות מהווה מעין קתרזיס – האבל חווה את המוות מחדש, אבל כעת הוא בעל כוחות נפשיים ופיזיים להתמודד עמו. מבחינת מימד הזמן הרי שפרק שנים עשר פותח ב"יום שמועה כיום קבורה" והוא מקביל לשלב ההודעה על המוות (תחילת הפרק התשיעי והעיסוק שלו בקריעה וחליצה), ופרק שלושה עשר מקביל לשלב האוננות שלאחר ההודעה ועל כן הוא פותח ב"המלקט עצמות והשומר עצמות פטור מקריאת שמע, ומן התפילה ומן התפילין".

ליקוט העצמות מהו? הנפטר היה מושם בקבר זמני עד לשלב שבו הבשר היה מתכלה, ואז היו העצמות נאספות לתוך תיבה קטנה לקבורה האחרונה.[62] כאמור, הוצאת העצמות מן הקבר היא אירוע בעל משמעות עבור האבל – היא מעלה מחדש את כאב הפטירה ואת חסרונו של הנפטר. ההתמודדות האמוציונלית עם ליקוט העצמות היא על ידי קריעה נוספת –

"כל שקורעין עליו בשעת מיתתו קורעין עליו בשעת ליקוט עצמות". (הלכה ג')

מנהגי אבלות מוגבלים בלבד נוהגים בנקודה זו – ליקוט העצמות "אינו אלא יום אחד בלבד", ישנה סעודת הבראה וכופין את המיטה (הלכה ד'). גם כאן נראה כי העניין הוא לחוות מחדש את יום הקבורה כדי להשתחרר סופית מן הנפטר. קבורת העצמות מחדש אמורה לסמל את המעבר של האבל לשלב ההחלמה, שבו הוא מצליח לארגן את חייו מחדש ללא הנפטר וליצור קשרים חדשים בעלי משמעות. ליקוט העצמות מושווה באופן ישיר לשלב האוננות על ידי שימוש באותה הלשון, שבה הייתה ההתייחסות לאונן:

"המלקט עצמות והשומר עצמות פטור מקרית שמע. ומן התפילה, ומן התפילין ומן כל מצוות האמורות בתורה. ואם רצה להחמיר עליו, לא יחמיר מפני כבוד עצמות." (פרק י"ג, הלכה א').

בשלב האוננות היה הפטור מן המצוות מכוון להתמודדות של האבל עם השלב הראשון של האבל – שלב ההלם. חוויית ליקוט העצמות היא חוויה קשה, בין אם המלקט אותן הוא האבל ובין אם הוא מישהו אחר. ליקוט העצמות מעלה מחדש את כל אותן תחושות חידלון – ההלם והחרדה מן המוות. כאמור, בשלב זה אמור האבל להיות מוכן הרבה יותר לאירוע וליקוט העצמות מהווה קתרזיס. על רקע זה יש לראות את ההקבלה הספרותית בין הלכות אונן להלכות מלקט עצמות.

גם בפרק זה ההתייחסות לליקוט העצמות, כמו גם לניחום האבלים (ושמחת החתונה), היא כאל אירוע שיש לציבור מחויבות כלפיו –

"כך היו עושין חבורות בירושלים: אילו לבית האבל, ואילו לבית המשתה, ואילו לשבוע הבן, ואילו ללקט עצמות". (הלכה ה')

שתי ההלכות הראשונות מנסות לברר את הקשר שבין עצם המוות ובין ההודעה עליו. בפתיחת הפרק קובעת הלכה א' כי –

"יום שמועה כיום קבורה לקריעה ולאיבול, למצוות שבעה ולמצוות שלושים אבל לאכילת קדשים אינו אלא כמלקט עצמות".

נראה, לכאורה, כאילו הלכה א' התווספה לפרק היות שהיא מזכירה את ליקוט העצמות – גם מלקט עצמות וגם מי שבאה עליו שמועת מות קרובו באיחור יכולים לאכול קודשים. כפי שראינו, ליקוט העצמות איננו רק עניין טכני אלא הוא עניין המסמל את נקודת המפנה באבלות. מנקודת מבט זו נראה כי הלכה א' עוסקת בשאלה חשובה והיא, היחס בין השלבים באבלות ובין המוות עצמו. האם התרחקות המוות בזמן משפיעה על השלבים באבלות? דעת הרוב סבורה כי לא היא – האבלות מושפעת מתודעתו של האבל ולאו דווקא מעובדת המוות הפיזי ולכן "יום שמועה כיום קבורה". דעתו של רבי אליעזר בהלכה ב' היא, שישנו יחס בין שלבי האבלות ובין התרחקות המוות בזמן, שכן רק "שמועה קרובה בתוך שלושים יום נוהגת שבעה ושלושים, יתר מיכן אינה נוהגת אלא יום אחד בלבד".

פרק שנים עשר מסתיים בהלכות הקשורות בטיפול בגופה – לגבר מותר לטפל בגופת גבר ולאשה מותר לטפל גם בגופת גבר וגם בגופת אשה (הלכה י'), לאדם אסור להיכנס עם אביו וחמיו ורבו לבית המרחץ (הלכה י"א), ואסור להוציא את המת במיטה אלא אם כן יש לו צורת גוף שלמה (הלכה י"ג). מקומן של ההלכות הללו כאן הוא, לכאורה, תמוה. הפרק כולו עוסק בשלב של ליקוט העצמות ואילו ההלכות הללו עוסקות בגופה. נקודת המפנה באבלות, הקשורה בליקוט העצמות, מבהירה את הכנסתן של ההלכות הללו בנקודה זו – ליקוט העצמות מהווה חוויה מחדש של ההודעה על המוות. הוא איננו עניין פשוט עבור האבל – העצמות אינן מהוות עבורו ישות מופשטת, אלא הוא חווה מחדש את המוות. הכנסת ההלכות הקשורות בגופה מאששת הנחה זו – תזכורת לכך שהעצמות היו פעם גופה והגופה הייתה פעם גוף ולכן יש לנהוג בהן כבוד, ויותר מזה, יש להבין כי עבור האבל מדובר בתזכורת כואבת לאירועים הקשים שעברו עליו.

הפרק השלושה עשר מפרט את הדינים הקשורים בטיפול בעצמות המת. ההלכה הראשונה, כאמור, משווה בין מלקט העצמות ובין האונן. בהלכות הבאות מודגש הכבוד שיש לנהוג בעצמות המת – אין להעביר עצמות ממקום למקום אלא בכלי מתאים (הלכה ב'), אין להזיז את העצמות בלא סיבה (הלכות ה', ו' ו־ז'), אין לשים שני מתים בצמוד זה לזה (הלכה ח'), ואין להפוך קבר מפונה לבית בקר או אסם (הלכה ט').[63] הלכות אלה מקבילות להלכות המסיימות את הפרק הקודם, העוסקות בכבוד הגופה וכבוד הגוף: בפרק הקודם היוו ההלכות תזכורת לכך, שליקוט העצמות הוא חווייה מחדש של שעת המוות ושהעצמות היו פעם גוף של אדם. כעת, ההלכות המסיימות את הפרק השלושה עשר עוסקות בכבוד שיש לנהוג בעצמות עצמן.

6. פרק י"ד – ההחלטה "להמשיך הלאה" – בתי קברות, החלמה והתחדשות

לאחר נקודת המפנה וההחלטה להמשיך הלאה מגיעה תקופת ההחלמה. תקופה זו איננה מאופיינת בשינויים פתאומיים אלא בשינויים הדרגתיים ובהכרה בכך שייתכנו חיים חדשים לאבל. האבל מקבל החלטות ומחזיר את השליטה בחייו לידיו והוא בונה את הזהות שלו, ללא הנפטר, מחדש. בתקופה הזאת האבל צריך לסלוח לעצמו ולהיפטר מתחושות האשם, הבושה והכעס וכמו כן לשכוח ולהתחיל מחדש. שלב ההתחדשות הוא השלב שבו האבל מצליח ליצור חיים חדשים ולבסס את זהותו – הכאב שכך והאבל יוצא מחוזק ובעל קשרים חדשים. השלב הזה מסומל על ידי העיסוק בדיני בית הקברות – זהו עיסוק ענייני יותר והוא כולל בתוכו הפרדה ברורה בין החיים ובין המתים. בהתאמה לעיסוק בבית הקברות עוברת המסכת לעסוק בחלק המסכם את הפרק ואת המסכת כולה, בדינים שונים הקשורים בבית האבל ובתקשורת עמו והמכוונים להביא להחלמתו ולהתחדשותו.

<u>א. דיני בית הקברות – "להמשיך הלאה"</u> –הדינים המפורטים בחלקו הראשון של הפרק "עוצבו על מנת להגן על בית הקברות ועל שלמותו של הקבר המשפחתי. לדוגמה, חל איסור למכור את חלקת הקבר

המשפחתית כי במכירתה האדם מבזה את משפחתו".[64] דינים אלו, כפי שאראה, אינם באים רק לשמור על חלקת הקבר המשפחתית אלא גם, ובעיקר, לעשות הפרדה בין החיים למתים. תוכנם של דיני בית הקברות שונה תכלית שינוי מן התוכן של הדינים, שפורטו בשני הפרקים הקודמים ביחס לליקוט עצמות. בדיני ליקוט עצמות מתבטאות זהירות ורגישות רבה, הנובעות מן ההבנה כי מדובר באירוע קשה עבור האבל, המעלה את חוויית המוות מחדש. כמו כן, יש בהם מעבר חופשי בין העיסוק בעצמות, בגופת המת ובגוף של אנשים חיים. כאמור, ליקוט העצמות מחייב את האבל בקריעה (פרק שנים עשר, הלכה ג') ומתחייבת זהירות ורגישות בליקוט (שם, הלכה ו'), ויש ריטואלים שונים הקשורים בליקוט (שם, הלכה ט') ויחס שונה בליקוט עצמות הורים (שם). בניגוד לכך, בדינים המפורטים ביחס לבית הקברות בפרק הארבעה עשר ניכרת נימה יותר משפטית־עסקית ופחות אישית. הפרק משתמש במונחים כמו "מכירה", "חזקה" ו"פינוי". מעבר לכך, ניכרת מגמה חזקה של רצון להפריד בין בית הקברות ובין מסלול החיים הרגיל. ההלכה הראשונה בפרק מבטאת מגמה זו בבהירות:

"אין מוציאין אמת המים בין הקברות; ולא יעשה שם שביל, ולא ירעה שם בהמתו, ולא יטייל שם, ולא ילקט משם עצים ועשבים. ואם ליקטן אסור בהנאה; ואם בשביל הנאת עצמו ליקטן, ושורפן במקומם."

הלכה י' קובעת איסור על הימצאות קברים בתוך העיר – "כל הקברות מתפנין". הלכה ט' קובעת כי יש לפנות גם קברים הנמצאים בקרבה אל העיר:

"קבר שהיקיפתו העיר משלש רוחותיו, או משתי רוחותיו זה כנגד זה: אם היה רחוק יתר על חמישים אמה מכאן ויתר מחמישים מכאן – אין מפנין אותו; פחות מכאן – מפנין אותו."

כאמור, ביחס לבית הקברות יש נימה עניינית־עסקית. הלכה ג' קובעת כי "קבר חדש נמדד ונמכר ונחלק; ישן לא נמדד ולא נמכר ולא נחלק".

הדינים, כפי שזלוטניק מעיר, מבטאים את החשיבות של חלקת הקבר המשפחתית ואת החשיבות של קבורה של שלושה דורות ביחד.

ואולם, הם גם מבטאים את היכולת "לתפוס מרחק" מן המוות. המילים המבטאות יפה את היחס לבית הקברות בפרק הן "משפחה ומסורת". אין כאן עיסוק באלמנטים הנפשיים שמעורר המוות, אלא רק בהשפעה שיש לו לאורך השנים על הזהות של המשפחה כולה. בדינים אלו, אם כן, משתקפת עמדה חשובה לגבי החלמת האבל והתחדשות חייו – ראשית, ההפרדה בין המתים ובין החיים, המשקפת את ההחלטה להמשיך הלאה וליצור קשרים חדשים. שנית, השמירה על חלקת הקבר המשפחתית, המבטאת את החלק השני של ההחלמה – תפיסת המת כחלק מן המסורת המשפחתית וראיית מותו מתוך מבט־על, המאפשר להתנער מן הכאב.

ב. החלמת האבל – סיכום – חמש ההלכות האחרונות מהוות סיכום לפרק ולמסכת כולה – הלכה י"ב מסכמת את העיסוק בשלב ההחלמה. ארבע ההלכות שבאות אחריה מהוות סיכום לחלק השני של המסכת והן עוסקות בהיבט הקולקטיווי של האבלות ובעובדת היות צערו של האבל צערה של הקהילה.

הלכה י"ב, המסיימת את העיסוק בשלב ההחלמה מן האבלות, עוסקת באופן מפורש בשלביה של האבלות:

"הרואה אבל בתוך שלושים יום מדבר עמו ואינו שואל בשלומו; לאחר שלושים יום או בתוך שנים עשר חודש, שואל בשלומו ואחר כך מדבר עמו; לאחר שנים עשר חודש מדבר עמו ואחר כך שואל בשלומו."

ההלכה הזאת מחלקת את האבלות לשלושה שלבים, בהתאם למעגלי הזמן הקבועים שלה – עד שלושים יום, משלושים ועד שנה ומשנה והלאה. ההלכה עוסקת באופן ספציפי בהיבטים הנפשיים הכרוכים במעגלי זמן אלו. זלוטניק מעיר כי במילים "מדבר עמו" הכוונה לדברי תנחומים וכי ההלכה קובעת כי "אחרי שלושים יום ניתן לנחם את האבל רק תנחומים המובעים באופן לא ישיר", כדי שלא להזכיר לו את אבלו.[65] זלוטניק מביע תמיהה על הקביעה כי "לאחר שנים עשר חודש מדבר עמו ואחר כך שואל בשלומו", כאילו יש חשיבות לסדר הדברים, וטוען כי אולי לאחר שנים עשר חודש אין זה משנה אם קודם שואל בשלומו או מדבר עמו.

הלכה זו יש לראות, כאמור, כסיכום לפרק האחרון, העוסק בשלב האחרון של האבלות, הוא שלב ההחלמה. את המילים "מדבר עמו" יש להבין כפשוטן: "הרואה אבל בתוך שלושים יום מדבר עמו ואינו שואל לשלומו" מכוון למעבר שבין שלב האבלות השני, שלב המודעות לאובדן, לשלב האבלות השלישי – שלב השימור והנסיגה. בשלב זה "מדבר עמו", בניגוד לשלב הראשון של האבלות, שבו אין לדבר עם האבל ואין לשאול לשלומו. בשלבי האבל הראשונים, שלב ההלם ושלב המודעות לאובדן, המתבטאים בשלב האוננות ושלב השבעה, אין האבל מסוגל ואין הוא רוצה לקבל דברי תנחומים. שאילה בשלומו, המבטאת פתיחה רגילה ונורמלית של שיחה, היא בבחינת פגיעה קשה, שכן היא מתעלמת מן העובדה שחייו של האבל התהפכו. בשלבים אלו חשוב שהאבל יהיה בחברת אנשים, כדי להתמודד עם הרגשות הקשים העולים בו ולהפחית את חרדת הנטישה שלו.

כאמור, לאחר השבעה ולפני תום השלושים מתחיל האבל להפנים את דבר האובדן, המתח הגדול של ימי האבלות הראשונים מתפוגג והאבל מתכנס לתוך עצמו – ההלכה פותחת בשלב זה, שבו האבל כבר הפנים את דבר המוות והדיכאון מתחיל להשתלט עליו. בתקופה זו יש לדבר עמו. אין הכוונה כאן דווקא לדברי תנחומים אלא לכל דיבור שהוא – באופן טבעי הדיבור עם האבל נסב על אובדנו ועל תחושותיו. הנקיטה כאן בלשון "מדבר עמו" היא מכוונת. אין להמטיר על האבל דברי תנחומים אלא דווקא לשוחח עמו. האבל, המכונס בתוך עצמו, כמה לחברה והוא זקוק לעצב לעצמו תבניות התנהגות וזהות חדשות. הדיבור עמו מקל עליו בעיצוב תבניות אלו. בשלב זה עדיין אין לשאול לשלומו; שאילת השלום, כאמור, מבטאת פתיחה רגילה ונורמלית של שיחה ובמצבו הנוכחי אין האבל רוצה ויכול לקבל התייחסות מעין זו – עולמו עדיין הפוך ומבולבל.

"לאחר שלושים יום או בתוך שנים עשר חודש, שואל בשלומו ואחר כך מדבר עמו" – כאן כבר מדובר בשלב ההחלמה. האבל מתחיל לחזור לחיים, הוא בונה לעצמו סדר יום חדש וצורות התנהגות חדשות במצבו החדש, ללא קרובו שמת. בשלב זה רצוי לשאול לשלומו קודם – שאילת השלום הנורמלית עונה על הצורך

של האבל להרגיש שהוא חלק אינטגרלי מן החיים והיא מעניקה לו הרגשה, שתבניות ההתנהגות שהוא מעצב מקבלות מענה חיובי מן הסביבה. לאחר שאילת השלום חל חיוב לדבר עם האבל. בשלב זה הוא אמנם בונה לעצמו חיים חדשים, אך הוא עדיין עסוק במת ובחסרונו וזקוק לתמיכה – הדיבור בא לענות על הצורך שלו בשיחה. גם כאן, אין הכוונה דווקא לדברי תנחומים אלא לשיחה באשר היא – האבל זקוק לדבר על תחושותיו והשיחה באה לענות על צורך זה.

"לאחר שנים עשר חודש מדבר עמו ואחר כך שואל לשלומו" – כאן עוברת ההלכה לשלב ההחלמה באבלות. האבל החליט להמשיך הלאה, הוא עדיין לא עיצב לעצמו תבניות התנהגות ברורות ועדיין לא יצר קשרים אנושיים חדשים, אך בנקודת המפנה הוא החליט לסלוח לעצמו ולשכוח, לפחות באופן חלקי, את המת. ההלכה קובעת כי בשלב זה יש לדבר עם האבל ורק אחר כך לשאול לשלומו – הוא כבר איננו מצוי במצב נפשי קשה ואפשר לשאול לשלומו. עם זאת, הוא מצוי בעיצומה של מערבולת נפשית. חייו מתעצבים והולכים לנגד עיניו ואין לו עדיין תחושה של נורמליות – לכן קובעת ההלכה כי קודם כל יש להיכנס עמו לשיחה. אין לפתוח בשאילת שלום המבטאת דפוס תקשורת רגיל, אלא יש לדבר עמו ורק אחר כך ניתן לחזור ולפתח עמו דרכי תקשורת רגילות; זאת בהתאמה למצבו – מצד אחד, הרגשה של חזרה לחיים, החלמה ושכחה ומצד שני, עיסוק אינטנסיווי בהבניה של החיים מחדש וחוסר ודאות לגבי העתיד.

ה. סיכום

מהו ההיגיון המוביל את עריכת מסכת אבל רבתי? ניסיתי להראות כי המסכת, כפי שהיא מופיעה לפנינו, מורכבת משני טקסטים בעלי מגמות שונות ואף מנוגדות. שני החלקים שאוחו וחוברו למסכת אחת עוסקים שניהם במנהגי האבלות שנוהג האבל, אך הם משקיפים על מנהגי האבלות מנקודת מבט שונה לגמרי. שניהם טקסטים העומדים בפני עצמם – הם בעלי התחלה וסיום, ובעלי התקדמות תוכנית וסדר פנימי. מדובר בטקסטים בעלי הכרעה תוכנית שונה לגמרי, המכילים בתוכם תשובות לשאלות אחרות לגמרי.

פרקים א'-ח' עוסקים באיומים הנובעים מן המוות – האיומים הקיומיים, החברתיים והתיאולוגיים. הפרקים הללו מַבנים מנגנונים שונים, שמטרתם להרחיק את האיומים הגלומים במוות: בפרק א' יש התמודדות עם הגסיסה ועם הטשטוש בין החיים ובין המוות, הכרוך במצב הגסיסה. פרק ב' מבנה דרכי התמודדות עם ההתאבדות ועם המיתות המשונות – התאבדות מעלה את המוות אל פני השטח החברתי ומאיימת על המונופול החברתי על הרג. המיתות המשונות ועיוות הגוף הכרוך בהן מבליטים מאוד את הפגיעות האנושית וממילא מעוררים את חרדת המוות. המוות המוקדם והמוות בייסורים, נושאי פרק ג', גם הם גורמים מאיצים בהעלאתה של אימת המוות אל פני השטח. פרק ד', העוסק בטומאת המת ובהשפעה של טומאה זו על הכוהנים, גם הוא עוסק במוות – טומאה היא אחד הביטויים המרכזיים להרחקת המוות והיא משויכת בדרך כלל לכל אותם דברים, המהווים תזכורת לתהליכי החיים האורגניים ולעובדה שהאדם הוא יצור אורגני. הפרק החמישי מוקדש, רובו ככולו, לאיסור המלאכה ובו מתבטא הרצון להרחיק את האבל ולהגביל את דרכי התקשורת עמו – האבל נושא עמו את המוות ולכן המגע עמו מוגבל. ניסוחם של מנהגי האבלות בפרק ו' גם הוא מכוון לראייתם כמכשירים להרחקת האבל והמוות. העמדת האבלות מול הרגל בפרק ז' היא חלק מנקודת המבט, הרואה באבלות ובמוות גורמים חברתיים מאיימים, שהרחקתם תלויה בהעמדת אינטרסים חברתיים שונים זה מול זה. פרק ח', המסכם את החלק הראשון, מכיל בתוכו סיפורי מרטירולוגיה, המהווים סיכום ראוי לחלק העוסק במוות ובאיום החברתי הנובע ממנו.

החלק השני, לעומת זאת, הוא בעל תימה שונה לגמרי – הוא עוסק באבלות מנקודת מבטם של האבל ושל הקהילה שבתוכה הוא חי. הפרק הראשון בחלק זה (פרק ט') עוסק ברגע ההודעה על המוות, בהלם המתלווה אליה ובתחושה של האבל כי משהו נקטע בו עם מות קרובו. הפרק השני (פרק י') עוסק בשלב האוננות ובמעבר משלב ההלם לשלב המודעות לאובדן. ההלכות בפרק מאפשרות לאבל להתייחד עם אבלו ודואגות לכך שהוא ישהה בחברה, כדי שיוכל להתמודד עם חרדת הנטישה המפעפעת בו. הפרק השלישי (פרק י"א) עוסק בנקודת מבטה של הקהילה על הנפטר ובדיני קדימויות

הקשורים בלוויה. בבסיס הפרק עומדת השוואה בין מיטת המת (האלונקה שעליה מניחים אותו) ובין מיטת האבל (כפיית המיטה). השוואה זו של חיוב העיסוק הציבורי במת לחיוב העיסוק באבל וניחומו מבטאת את ראיית האבל כעניין לקהילה כולה לעסוק בו. הפרקים הרביעי והחמישי (פרקים י"ב ו־י"ג) עוסקים בנקודת המפנה באבלות – ליקוט העצמות מסמל את המפנה הזה. שלב זה, המהווה מעין קתרזיס לשלב הקבורה, מכוון להשתחררות האבל מן הנפטר. הפרק האחרון (פרק י"ד) עוסק בשלבי ההחלמה וההתחדשות. דיני בית הקברות המתוארים בו מבצעים הפרדה בין בית הקברות ובין העיר ומבטאים את הרצון "להמשיך הלאה" ולהשאיר את המת מאחור. החלק השני של המסכת מסתיים בהלכות הקשורות בבית האבל, אשר מתמקדות בתמיכה הקהילתית המוענקת לו.

הערות לפרק הרביעי – אבל רבתי

1 Dov Zlotnick, *The Tractate Mourning*, Yale University Press, 1966, New Haven and London, p. 1: "Ebel Rabbati... is the classic Rabbinic text on death and mourning".

2 שם, עמ' 4 – זלוטניק דוחה את הטענות בדבר לשונה המאוחרת של המסכת ואת הטענות בדבר הימצאותן של מסקנות מסוגיות תלמודיות בטקסט. הוא טוען כי מדובר בקטעים שקדמו לסוגיה התלמודית ומסתמך על התייחסות מוקדמת להימצאותה של מסכת אבל רבתי כראיה לכך שהיא הייתה קיימת כבר בסוף המאה השלישית.

3 לעיסוק בגוסס ראו זלוטניק, לעיל הערה 1, עמ' 9. זלוטניק טוען כי "גוסס" איננו אדם שמותו ודאי אלא אדם הנמצא בתהליך גסיסה ועל כן נחשב כחי לכל דבר.

4 זלוטניק, לעיל הערה 1, עמ' 139.

5 *Symbolic Loss, The Ambiguity of Mourning and Memory at Century's End* (Ed. Peter Homans) University Press of Virginia, Charlottesville and London, 2000, pp. 1-40 – הומנס טוען שממצאיו של פרויד לגבי האוניוורסליות של מאפיין העצב על אובדן, אצל אנשים וחיות גם יחד, הפכו את העצב והאבל על האובדן למצב אישי, ובכך הוציאו אותו מן השליטה של המוסדות הדתיים ואנשי הדת.

6 Philippe Ariès, *The Hour of Our Death*, New York, Oxford University Press, 1977.

7 Geoffrey Gorer, *Death, Grief and Mourning*, Doubleday, New york, 1965.

8 ניסן רובין ייבא את המונח של בוט לתוך השיח היהודי על אבלות – ניסן רובין, **קץ החיים, טקסי קבורה ואבל במקורות חז"ל**, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1997, עמ' 27.

9 – *The Meaning of Death*, H. Feifel (Ed.), New York, McGraw-Hill, 1959 אני קורא לחרדה זו חרדה אוניוורסלית שכן היא קשורה בהיותנו יצורים אנושיים והיא תופיע תמיד בכל קונטקסט תרבותי. הקונטקסט התרבותי יכול לשכך או להגביר את החרדה הזאת, אך אין בו כדי לבטל אותה לגמרי. הוויכוח בדבר ה"טבעיות" של החרדה מפני המוות הוא בין ה-healthy-minded (חרדת המוות איננה טבעית והיא קשורה בהתפתחות הילד ויחסיו עם אמו) וה-morbidly minded (חרדת המוות היא אוניוורסלית – ויליאם ג'יימס, למשל), כפי שקורא להם ארנסט בקר, המצדד בהיותה של חרדת המוות דבר טבעי ואוניוורסלי. ראו Ernest Becker, *The Denial of Death*, Free Press, New York, 1973, p. 11, 15. מאז ספרו של בקר התפתח מחקר שלם העוסק

ב־GDA, Generative Death Anxiety – תיאוריה הרואה בחרדת המוות את החרדה השורשית ביותר של האדם, הנובעת מן המודעות שלנו והיכולת שלנו לדמיין את עצמנו "מחוץ לעצמנו", בניגוד לשאר בעלי החיים. ראו *Death and Denial, Inter-disciplinary Perspectives on the Legacy of Ernest Becker*, Edited by Daniel Liechty, Praeger Publishers, London, 2002. פלדמן סבור כי בניגוד לעמי המזרח הקרוב בתקופת המקרא, כמו מצרים, מסופוטמיה וכנען, הישראלים לא פחדו מן המוות ומן המת. הטומאה החזקה ביותר המיוחסת למת בחוק המקראי איננה נובעת מפחד, לדעתו, אלא מן העובדה שהמת רחוק מהאל. האל מייצג חיים ולכן טומאה היא התרחקות מן החיים, והנוגע במת ונטמא לא יכול להיכנס לבית המקדש. טמא מייצג, אם כן, את העדרותם של החיים ואת העדרותו של האל. מנהגי האבלות של התקופה הפוסט מקראית מבטאים רעיונות אלו על־פי פלדמן – אבל שהיה במגע עם המת נכנס לתקופה של התרחקות מן האל ומן הקהילה ומעצמו כאדם. כל מנהגי האבלות מבטאים את המצב הירוד שלו כאדם. האבל מבטא על־פי פלדמן מנודה סימבולי, מורחק מן הקהילה. כלומר, מנהגי האבלות מבטאים את מותו החלקי של האדם המתאבל עם מות קרוב משפחתו, את עובדת העדרותו של אלוהים כי אלוהים מבטא חיים ולכן המת הוא אבי אבות הטומאה. פלדמן, אם כן, איננו מתעלם מהסימבוליות הקשורה בעובדת היותו של האבל מת מהלך, אבל הוא פשוט איננו סבור כי היא מבטאת פחד מן המוות. ראו Emanuel Feldman, *Biblical and Post Biblical Defilement and Mourning: Law as Theology*, Yeshiva University Press, New York, 1977. – אני חולק על פלדמן. לדעתי, הטומאה המקראית והתנאית נובעת אכן מאותה תזכורת, שאנחנו יצורים חיים אורגניים, הנדונים לכיליון וריקבון. ראו הדיון המפורט להלן בהקשר של הפרק הרביעי של אבל רבתי.

10 יש ראיות לכך שהשלב הראשון באבל הוא, בדרך כלל, השלב הקשה ביותר מבחינת העוצמה של רגשות האבל ומצבו הנפשי. האבל נמצא במצב רגשי קשה ביותר ויש בו כעס המופנה כלפי החברה אבל גם כלפי עצמו, רגשות אשמה, ותסכול על אובדן השליטה בחיים. כמו כן, בשלב הראשון של האבלות הוא מאבד את התבניות המוכרות של התנהגות חברתית. נקודות אלה מבהירות את האתגר שהאבל מציב לחברה בכללה ולמוסדות החברתיים והמוסדיים – האבל, מעצם טיב מצבו, מהווה גורם מערער על הסביבה החברתית. ראו Catherine M. Sanders, *Grief, The Mourning After*, John Wiley & Sons, 1999, p. 47.

11 ראו זלוטניק, לעיל הערה 1, עמ׳ 9-10. כאמור לעיל, זלוטניק סבור כי יש הבחנה במקורות תנאיים בין גוסס ובין מי שימות באופן ודאי. האחרון נחשב כמת בעוד שהראשון נחשב חי על אף שההנחה היא כי רוב הגוססים מתים בסופו של דבר. על־פי ההבנה שלי את העיסוק בגוסס באבל רבתי – היינו שעיסוק זה מהווה התמודדות עם הבעייתיות של מצב הגסיסה ושל תהליך

המוות בהיותם מזכירים לסביבה החברתית את פגיעותה ואת סופיותה – הרי שהאבחנה המשפטית או הרפואית לגבי הגוסס איננה חשובה כל כך: כל מי שנמצא בתהליך או במצב של מחלה ארוכה או קשה מאיים על הסביבה החברתית שלו.

12 קליש קורא לזה "הסוס על שולחן האוכל" – ניסיון להתעלם ולאכול כרגיל בזמן שסוס נח על השולחן; הכוונה היא לחוסר היכולת להתעלם מנוכחותו של המוות המתקרב. ראו Richard A. Kalish, Dying and Preparing for Death: A View of Families, in *New Meanings of Death*, Edited by Herman Feifel, McGraw-Hill, 1977, p. 216, 226.

13 Emile Durkheim, *Suicide*, Free Press, New York, 1951, p. 209.

14 Robert Kastenbaum, "The Impact of Suicide on Society", in *The Impact of Suicide*, Brian L. Mishara (ed.), Springer, New York, 1995, p. 169, 178.

15 ראו הערתו של זלוטניק לגבי מקור השם "נשלה" ולגבי התחלפות האות ש' באות ט' בכתבי יד מסוימים – "נטלה". הראשון מוסבר כבא מן השורש "שגה" ואילו השני כבא מן השורש "נטל". זלוטניק, לעיל הערה 1, עמ' 100.

16 בדומה, בימינו, קביעה כי מוות מסוים הוא התאבדות דורשת הבעת כוונה – פתק התאבדות, למשל.

17 מכאן מסיקים הראשונים כי כל התאבדות של ילד איננה נחשבת כהתאבדות – ראו זלוטניק, לעיל הערה 1, עמ' 101.

18 ראו סנדרס, לעיל הערה 10, עמ' 195.

19 ראו זלוטניק, לעיל הערה 1, עמ' 108.

20 Paul Rozin, Jonathan Haidt, and Clark R. McCauly, Disgust, In *Handbook of Emotions*, Edited by Michael Lewis and Jeannette M. Haviland, Guilford, New York, 1993, p. 575.

21 Ian William Miller, *The Anatomy of Disgust*, Harvard University Press, Cambridge, 1997, p. 14 of the prologue.

22 דיני הכשרות צמודים לדיני הטומאה בויקרא י"א. מילר מעיר על ההסבר של מרי דגלס לדיני הכשרות, כי הוא לא מהווה הסבר מלא לכל דיני הכשרות. מילר רואה בדיני הכשרות דווקא שיקוף של מה שבני ישראל אכלו בין כה וכה. החיבור המקראי של דיני הכשרות לכל דיני הטומאה האחרים מאיר צד נוסף בהם – דגלס, כידוע, טענה כי הטומאה הנובעת מן החיות הלא כשרות איננה קשורה בזיהום או לכלוך אלא בכך שהן לא התאימו לתוך קטגוריה מסוימת. היא הראתה כיצד הטומאה היא עניין שקשור בקונטקסט ולאו דווקא בתכונות הספציפיות של הדבר המטמא. חזיר הוא טמא כי "הוא אינו משתייך למחלקת הצבאים" (מרי דגלס, **טוהר וסכנה, ניתוח של המושגים זיהום וטאבו**, רסלינג, תל אביב, 2004, עמ' 79: "אני סבורה שהסיבה היחידה למעמדו הטמא של חזיר הייתה שכחזיר בר הוא אינו משוייך למחלקת הצבאים"). שפן וארנבת עושים את הרושם שהם מעלים גירה, אבל הם אינם

שסועי פרסה ובגלל חוסר ההתאמה הזה, הקשור בסוג המזון שראוי לרועים, הם אסורים. וכך גם לגבי הולכים על ארבע המסוגלים לעוף. אחת הביקורות שמעלים חוקרים היא שישנן די דוגמאות לחיות מסוימות המתאימות בהחלט לקטגוריות מסוימות, אבל הן עדיין מטמאות ועדיין מגעילות אותנו.

23 זלוטניק, לעיל הערה 1, עמ' 110.

24 הלכה י"א מתחילה לעסוק בדיני המנודה. לאחר העיסוק בהיתר לאבל לדלל את שערותיו ולהסתפר קובעת ההלכה כי "מנודה שהכביד שערותיו, הרי זה מיקל בסכין ובמספורת" כאבל. הלכה י"ב קובעת כי "אבל ומנודה שהיו מהלכין בדרך מותרין בנעילת הסנדל"; הלכה י"ג – "מנודה שמת טעון סקילה". הלכות י"ד-י"ז עוסקות גם הן בדיני הנידוי.

25 "The Mourner is also banned by heaven. He or she is touched by death and therefore excluded from common society. Why does this happen? Evidently, the death of the loved one is seen not only as punishment for his sins but as punishment for the sins of the mourner as well... both therefore die, at least in part... but his (the mourner's – y.e.) death-like qualities... leave no doubt that a partial equation is indeed intended"; David Kraemer *The Meaning of Death in Rabbinnic Judaism*, Routledge, London and New York, 2000, p. 117, 123.

26 רובין, לעיל הערה 8, עמ' 231.

27 סיכום בהיר אפשר למצוא בשלושת המקורות הבאים: סנדרס, לעיל הערה 10, עמ' 17, רובין, לעיל הערה 8, עמ' 45-47, וכמו כן ב: Dewi Rees, *Death and Bereavement*, Whurr Publisheres, London, 1997, p. 106.

28 סנדרס, לעיל הערה 10, עמ' 36-46.

29 ראו חידושי הר"ן: "ואם תאמר למה חייבוהו באבילות כשמתו מוטל לפניו לפי שהוא עיקר אבילות ועיקר מרירותו של אדם ועליו כתיב: ואחריתה כיום מר" – הר"ן מתרץ כי האונן נוהג מקצת מנהגי אבלות הקשורים באיסור השמחה והתעסקות בדברים מעודנים. ראו **חידושי הר"ן על הש"ס**, מכון להוצאת ראשונים ואחרונים, הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' נא.

30 ראו זלוטניק, לעיל הערה 1, עמ' 123.

31 טענה זו מבליעה בתוכה הנחה בדבר הרגישות של חז"ל להשלכות ההרמנויטיות של הלכי רוח על פרשנות כתבי הקודש. מתן הבכורה לאיסור תלמוד התורה בתחום הקומוניקציה הבין־אישית משמעותו, כי חז"ל הבינו שתלמוד התורה טומן בחובו פרשנות המשקפת הלכי רוח אישיים ואת מבנה אישיותו של הפרשן.

32 ירושלמי, מסכת מועד קטן פרק ג', הלכה ה'.

33 Qasim Amin, "Woman and the Veil, The Liberation of Women and the New Woman: Two Documents", in *The History of Egyptian Feminism*, Cairo, 2000, p. 132.

34 רובין, לעיל הערה 8, עמ׳ 181.

35 שם.

36 ראו בבלי, סוכות כ״ה, ע״ב ובבלי, מועד קטן כ״א, ע״א; וזלוטניק, לעיל הערה 1, עמ׳ 124. זלוטניק מסביר כי חליצת התפילין בנוכחות המנחמים, כמוה כצורך בפנים חדשות לצורך שמחת הנישואין שבעה ימים. חליצת התפילין בפני הפנים החדשות מביעה את צערו הגדול של האבל על אף שעברו כבר שלושה ימים מזמן הקבורה. והשוו הנוסח בבבלי, מועד קטן כ״א, ע״א והדיון של רובין בנוסחים אלו, לעיל הערה 8, עמ׳ 106.

37 התלמוד לא נקט לשון ״האבל פטור מהנחת תפילין״ אלא לשון ״אבל אסור להניח תפילין״. ההשתתפות אסורה על האבל. אין כאן גישה תרפויטית, המאפשרת אולי דרך של היתר הנחת תפילין לאבל אם הוא חש שהוא רוצה להניח תפילין.

38 חגיגה ו׳, ע״ב.

39 עיון בהקשר שבו מוזכרת מצוות השמחה ברגל מאשש את שתי ההנחות – ויקרא כ״ג, מ: ״וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר... וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים.״ דברים י״ב, ז: ״וַאֲכַלְתֶּם שָׁם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וּשְׂמַחְתֶּם בְּכֹל מִשְׁלַח יֶדְכֶם אַתֶּם וּבָתֵּיכֶם אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ.״ דברים י״ב, יב: ״וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אַתֶּם וּבְנֵיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם וַעֲבָדֵיכֶם.״ דברים י״ב, יח: ״כִּי אִם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר... וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ.״ דברים י״ד, כו: ״וְאָכַלְתָּ שָּׁם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ אַתָּה וּבֵיתֶךָ.״ דברים ט״ז, יא: ״וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וַעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ... בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם.״ דברים כ״ו, י-יא: ״וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִי יְהוָה וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ: וְשָׂמַחְתָּ בְכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ אַתָּה וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ.״ דברים כ״ז, ז: ״וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָּׁם וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ.״

40 שלושת הרגלים וראש השנה נקראים מועדים – ״מועדי ה׳ אשר תקראו אותם מקראי קדש, אלה הם מועדי...״ החיבור בין ״מקרא קודש״ לחיוב ללבוש כסות נקייה ולכבד את היום במאכל ומשתה מקורו במכילתא על פרשת בא, ריש פרשה ט׳: ״ביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש׳ – ארעם (ובנוסחים אחרים כבדהו או קדשהו – י׳.א.) במאכל ובמשתה ובכסות נקיה.״ במדרש זה ניכרת כבר המגמה הקושרת בין ״מקרא קודש״ והשמחה הגלווית אליו לבין המימד הציבורי שיש ביום טוב. מגמה זו מתבטאת במילה ״ארעם״ – כלומר, לבש כסות נקייה כדי להפוך את היום למאורע, לפרסם את היום ולכבדו. שמחה כמובן גם נקשרה לבשר ויין. מקור המאגד קשר זה אפשר למצוא בתוספתא פסחים: ״תניא רבי יהודה בן בתירא אומר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם

ושמחת לפני ה' אלהיך ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש." אצל הרמב"ם ניכר שהשמחה ביום טוב עומדת בפני עצמה, ללא קשר לאכילת בשר: "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר (דברים ט"ז) ושמחת בחגך וגו' אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו." (רמב"ם, הלכות שביתת יום טוב, ו', יז)

41 ראו רובין, לעיל הערה 8, עמ' 54: "את המוות צריך להסביר, וההסבר מותנה בדרך שבה אנשי החברה תופסים את המציאות שבה הם חיים. לפי השוני בתפיסת המציאות, ישתנו ההסברים הקשורים בהתייחסות למוות ולהתנהגות במצבי אבל."

42 וראו הערתו של זלוטניק על כתבי היד, אשר בהם מופיע "שלושה ימים" ועל התאמתה של הגרסה הזאת יתר על הגרסה של "שלושים יום", שכן אין כמובן כל אפשרות שהמת יחיה לאחר שלושים יום. זלוטניק אף מציין כי דווקא בגרסת רבי אליעזר בן נתן מופיע "שלושים יום". ראו זלוטניק, לעיל הערה 1, עמ' 135. כמובן, שעל־פי הגיון עריכתה של המסכת מתאים פה "שלושים יום", שכן העריכה תלויה בהתקדמות הזמן והתרחקות מזמן הקבורה והעיסוק בשלושת הימים שלאחר הקבורה נעשה כבר בתחילת הפרק הקודם.

43 סנדרס, לעיל הערה 10, עמ' 36-46.

44 ראו סנדרס, לעיל הערה 10, עמ' 49. כמו כן, מחקרים מראים כי ההלם הראשוני פחות כאשר יש יותר זמן להתכונן למוות, ואולם, גם כאשר המוות צפוי האבל נכנס למצב של הלם.

45 שם, עמ' 50, תרגום חופשי שלי – י.א.

46 רובין מפרש את הקריעה כחלק מטקס מעבר. הוא גם מציין כי הקריעה מסמנת את האבל ומודיעה לאחרים על מצבו והוא מביא גם מקורות תלמודיים, הרואים בקריעה אמצעי לפורקן הכעס של האבל. ראו רובין, לעיל הערה 8, עמ' 166.

47 רובין, לעיל הערה 8, עמ' 163-167.

48 סנדרס, לעיל הערה 10, עמ' 92, תרגום חופשי שלי – י.א.

49 רובין, לעיל הערה 8, עמ' 170. רובין מעלה אפשרות שהחליצה יכולה להיות גם גילוי הכתף.

50 זלוטניק מפנה למשנה המפורסמת בבא מציעא, הקובעת את העדיפות של הרב על פני האב: "אבדתו ואבדת אביו אבדתו קודמת אבדתו ואבדת רבו שלו קודמת אבדת אביו ואבדת רבו של רבו קודמת שאביו הביאו לעולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא ואם אביו חכם של אביו קודמת היה אביו ורבו נושאין משאוי מניח את של רבו ואחר כך מניח את של אביו היה אביו ורבו בבית השבי פודה את רבו ואחר כך פודה את אביו ואם היה אביו

חכם פודה את אביו ואחר כך פודה את רבו" (משנה, בבא מציעא, פרק ב', משנה י"א). צריך לקרוא את ההלכה בקונטקסט שלה – אפשר אמנם לראות אותה כחלק ממערך הבניית כוחם של חכמים, אבל הפרק הזה עוסק בכאב שגורם מות הרב או הקרוב מנקודת מבטם של האבלים ולכן הצבת "רבו שלימדו חכמה" בראש הפירמידה של הקרבה והכאב הקשור במוות יכולה להיות חלק ממערך, שמטרתו לחזק את כוחם של חכמים לעומת כוחה של המשפחה הגרעינית; אבל כאן, בכל אופן, הוא מבטא כאב אותנטי: "ומעשה שמת רבי אליעזר וחלץ רבי עקיבא את שתי ידיו והיה מכה על ליבו והדם שותת, וכך היה אומר: רבי רבי רכב ישראל ופרשיו, הרבה מעות יש לי ואין שולחני להרצותן" (הלכה ב').

51 סברה נוספת יכולה להיות שרבי שמעון בן אלעזר מחייב את הקריעה כמחווה של כבוד כלפי הרב – נראה שלאור הגרסה בבבלי של המימרה של רבי שמעון בן אלעזר, הגורסת "העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע" (בבלי, מועד קטן כ"ה, ע"א, ושבת ק"ה, ע"ב), הרי שמדובר דווקא בהלם הנובע מהנוכחות בשעת המיתה ולאו דווקא מעניין הקשור בכבוד.

52 סנדרס, לעיל הערה 10, עמ' 233, והמובאות שם. עם זאת, סנדרס עומדת על כך שדווקא מות הורה מבטא, בדרך כלל, רמת הלם פחותה מאשר מותם של קרובים אחרים בנסיבות קשות או לעומת מותו של ילד.

53 ראו רובין, לעיל הערה 8, עמ' 104-105, וראו זלוטניק, לעיל הערה 1, עמ' 150. הן רובין והן זלוטניק רואים במשפט "הרי זה לא יחמיר מפני כבוד המת" אסמכתא להנחה, כי הפטור מן המצוות קשור בצורכי הלוויה.

54 ראו זלוטניק, לעיל הערה 1, עמ' 151 – האיסור לנעול את הסנדל הוסבר כרצון להימנע מנפילה כתוצאה מהסתבכות רצועות הסנדל או מתוך כבוד הציבור.

55 על־פי זה מובנת דעתו של רבי יהודה, לפיה גם כשהמדובר בשורת אבלים אחת פטורים מי שעומדים בשורה לשם השתתפות באבל, לעומת מי שעומדים בשורה לשם כבוד. רבי יהודה גם פוטר את מי שרואים פני האבלים כשהם נמצאים בתוך הקבר ומחייב את מי שאיננו רואה את פני האבלים.

56 יש להבחין בין אמירת קריאת שמע אחרי המוות ובמגע קרוב עמו ובין אמירתה בהקשר המרטירולוגי שהיא נאמרת לפני המוות.

57 רובין, לעיל הערה 8, עמ' 172.

58 רובין, לעיל הערה 8, עמ' 223.

59 רובין, לעיל הערה 8, עמ' 112 – רובין מדבר על הפונקציה של חג ומועד ביחס לאבלות, אך הדברים נכונים גם לגבי שבת – על אף ששבת מפסיקה את האבלות, היא עולה למניין ימי האבלות.

60 ראו רובין, לעיל הערה 8, עמ' 172-173: "כפיית המיטה אינה לשם עינוי מפני שגם הישן על גבי ספסל, או על גבי כסא או אפילו על גבי הקרקע חייב בכפיית המיטה." וראו הנימוקים המובאים שם – המיטה, שבה מתהווים

החיים, צריכה להיהפך "כסמל לחידלון החיים" ("יכפה הסרסור"). נימוקו של בר קפרא קשור במידה כנגד מידה – כשם שהקב"ה הפך את צלם האלוקים של האדם שמת, כך צריך להפוך את המיטה שעליה ישן האבל, שחטאיו גרמו למות קרובו. רבי שמעון בן לקיש רואה בכפיית המיטה אמצעי להחדרה של תחושת האבלות אצל האבל.

61 סנדרס, לעיל הערה 10, עמ' 78, 87.

62 זלוטניק, לעיל הערה 1, עמ' 158.

63 זלוטניק, לעיל הערה 1, עמ' 164-165.

64 זלוטניק, לעיל הערה 1, בהקדמתו בעמ' 20.

65 זלוטניק, לעיל הערה 1, עמ' 168. זלוטניק קובע כי ההוספה במהדורת היגר, "מדבר עמו דברי תנחומין", איננה נדרשת היות שהכוונה ב"דיבור" לדברי תנחומים מובנת מן הקונטקסט.