

תכשיטים גבריים, תכשיטים נשיים: מבט חדש על מעמדה הדתי של האישה במשנת חז"ל

דרור ינון, ישי רוזן-צבי

חפצי מצווה עומדים במוקד הדיונים החז"ליים בחובותיהם ההלכתיות של גברים ונשים. נשים אינן מנענעות לולב, תוקעות בשופר או לובשות תפילין וציצית. במאמר זה נבקש לחשוף מבנה מחשבתי העומד בתשתית הדיונים התנאיים ביחס לחפצי המצווה, אשר עשוי לתת פשר להדרתן של נשים ממצוות אלה.

א.

המשנה במסכת שבת פרק ו' עוסקת בדיני הוצאה לרשות הרבים. במהלך הפרק מתארת המשנה פריטים שונים הנישאים על גופו של אדם ומסווגת אותם לשלוש קטגוריות: מותר, אסור וחייב חטאת. הפרק בנוי כולו מסדרת הקבלות סימטריות בין גברים ונשים באופן הבא:

- משנה א – פריטים נשיים שהוצאתם אסורה אך אינה מחייבת חטאת.
- משנה ב – פריטים גבריים שהוצאתם אסורה אך אינה מחייבת חטאת.
- משנה ג – פריטים נשיים שהוצאתם אסורה ומחייבת חטאת.
- משנה ד – פריטים גבריים שהוצאתם אסורה ומחייבת חטאת.
- משניות ה-ז – פריטים נשיים שהוצאתם מותרת.
- משניות ח-י – פריטים גבריים שהוצאתם מותרת.

החלוקה הראשית במשניות אלה היא על פי קטגוריות הלכתיות, וכל קטגוריה נחלקת שוב על פי הבחנה מגדרית. עיון ברשימת הפריטים הנשיים במשניות א ו-ג¹ מגלה כי הם מורכבים רובם ככולם מתכשיטים. ואכן התוספתא מכלילה

* מאמר זה נכתב בעת לימודנו המשותף בבית המדרש של מכון שלום הרטמן בשנת תשנ"ז, ועודכן לקראת פרסומו כעת. תודה למורי בית המדרש דאז: משה הלברטל, שלמה נאה ואהרון שמש, וכן לחברים רבים מן המכון, מאז ועד עתה.

1 לזיהוי מפורט של הפריטים המופיעים ברשימה ראו ש' קרויס, קדמוניות התלמוד, כרך ב,

וקובעת: 'כללו של דבר, כל שהו משום תכשיט לא תצא, ואם יצאת הרי זו פטורה, כל שאינו משם תכשיט, לא תצא, ואם יצאת הרי זו חייבת' (שבת ד, יא, מהדורת ליברמן, עמ' 19).

מכלל זה עולה כי הפריטים המנויים במשנה א נכללים בקטגוריה של תכשיטים, ואילו במשנה ג נמנים פריטים דומים להם אשר לא נכללו בקטגוריה זו (ולפיכך הוצאתם מחייבת חטאת).² רשימת הפריטים המותרים בהוצאה מורכבת מתכשיטים המחוזקים היטב לגוף ואין חשש שיפלו, וכן מאביזרים רפואיים ואפוטרופאיים שיעילותם מוכחת, ולבישתם, בשבת כבחול, היא על כן צורך קיומי ('משם רפואה') ולא רק אסתטי.³

עיון ברשימת הפריטים הגבריים שהוצאתם אסורה מגלה כי הם כוללים בעיקר מדים (משנה ב: איסור הוצאה) ונשק (משנה ד: חיוב חטאת).⁴ המבנה האנלוגי ההדוק של הפרק עשוי לרמז כי פריטים אלה הם המקבילה הגברית לתכשיטים הנשיים שבמשניות א ו-ג. הקבלה מעין זו מופיעה אכן במפורש בדבריו של רבי אליעזר במשנה ד. על דברי תנא קמא הקובע שהוצאת סיף, קשת, תריס, אלה

ספר ב, תל אביב תש"ה; א"ש הרשברג, 'יפיה והתיפותה של האשה בזמן התלמוד', העתיד, 4, ברלין תרע"ב, עמ' 1-56 (בייחוד עמ' 33-34); א' גולדברג, פירוש למשנה מסכת שבת, ירושלים תשל"ו, עמ' 98-124, וכן ערוך השלם ומילון בן-יהודה בערכם.

2 הספרות התנאית משתמשת במונח 'תכשיט' בכמה הוראות: א) כשם עצם סוגי (כגון משנה, כלים יא, ח); ב) כשם פעולה המתאר את מעשה ההתייפות (ירושלמי, מועד קטן פ"א, ה"ז [פ ע"ד: 'זאילו הן תכשיטי אשה: גודלת וכוחלת ופוקסת ונוטלת את שערה ואת צפרניה ומעברת כלי חדש על פניה', ראו י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 111-112; ח' כהן, 'השמות הזכריים בתחילת ת' בלשון התנאים', א' ממזן ואחרים (עורכים), שערי לשון, כרך ב: לשון חז"ל וארמית, ירושלים תשס"ח, עמ' 174-175); ג) כקטגוריה הלכתית (כגון בדברי ר' אליעזר במשנה ד 'תכשיטין הן לר', והשוו בבלי, שבת נח ע"ב; ירושלמי, שם פ"ו, ה"א [ח ע"א]) ובשימוש פיגורטיבי ("ש ליכט, 'כתר ועטרה', אנציקלופדיה מקראית, ירושלים תשכ"ג, כרך ד, טור 403). על כן ניתן לדון בשאלה האם הפץ מסוים נידון כתכשיט מבחינה הלכתית, אף שאין ספק ביחס לשימוש המעשי ככזה.

3 על ההבחנה המדויקת בין הרשימות במשניות א, ג, ה, ועל סיבת איסורי ההוצאה, ראו גולדברג (לעיל, הערה 2), עמ' 100, הערה 4.

4 ראו משנה, כלים יא, ח, שבה המדים וכלי הנשק נמנים יחד כ'כלי מלחמה' לעניין טומאה. על המדים וכלי הנשק במשניות ב ו-ד ראו ש' קרויס, פרס ורומי בתלמוד ובמדרשים, ירושלים תש"ח, עמ' 209-218. על 'סנדל המסומר' כחלק מתלבושת החייל הרומי ראו יוסף בן מתתיהו, תולדות מלחמות היהודים ברומאים, ו, 85; קרויס, שם, עמ' 233-234; י' ידין, הממצאים מימי בר-כוכבא במערת האיגרות, ירושלים תשכ"ג, עמ' 173-174; נ' כהן, 'העור ומוצריה בתקופת המשנה והתלמוד', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בראילן, תשנ"ו, עמ' 27. אפשר שאיסור היציאה בסנדל המסומר בשבת נבע מרצונם של חכמים למנוע את שימושו גם בחול, ראו ש' ליברמן, יונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ב, עמ' 254.

ורומח מחייבת חטאת, חולק רבי אליעזר מן הטעם ש'תכשיטין הן לו'.⁵ דבריו של רבי אליעזר מתפרשים בפשטות לאור הכלל בתוספתא כי רק הוצאתו של מה שאינו בגדר תכשיט מחייבת חטאת. דבריו מחזקים על כן את האנלוגיה בין הפריטים הגבריים לנשיים, ומהם עולה כי גם הפריטים הגבריים נבחנו לפי הכללתם או אי-הכללתם בקטגוריה ההלכתית של תכשיטים. חכמים אמנם חולקים על הכללת כלי הנשק שבמשנה ד בקטגוריית התכשיטים – שכן 'אינם אלא לגנאי' – אך אינם מערערים על עצם ההשוואה. מכאן ניתן להסיק כי הפריטים המנויים במשנה ב והוצאתם שאינה מחייבת חטאת גם לשיטת חכמים, נתפסים אכן כתכשיטים או למצער כאנלוגיים להם.⁶

השוואה בין תכשיטי נשים ו'תכשיטי' גברים עולה שוב בפרשנות התנאית לאיסור המקראי 'לא יהיה כלי גבר על אישה ולא ילבש גבר שמלת אישה' (דברים כב, ה).⁷

'לא יהיה כלי גבר על אשה' – וכי מה בא הכתוב ללמדנו, שלא תלבש אשה כלי לבנים והאיש לא יתכסה ציבעונין? תלמוד לומר 'תועבה' – דבר הבא לידי תועבה. זהו כללו שלדבר: שלא תלבש אשה כדרך שהאיש לובש ותלך לבין האנשים והאיש לא יתקשט בתכשיטי נשים וילך לבין הנשים. רבי אליעזר בן יעקב אומר שלא תלבש אשה כלי זיין ותצא למלחמה מנין? תלמוד לומר 'לא יהיה כלי גבר על אשה', והאיש לא יתקשט בתכשיטי נשים, תלמוד לומר 'ולא ילבש גבר שמלת אישה' (ספרי דברים רכו, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 258).⁸

5 בדרשתו על הפסוק 'ה' איש מלחמה' (מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דשירה ד, מהדורת הורוויץ-ירבין, עמ' 129) ר' יהודה מתאר את האל כלוחם מחומש היטב על פי רשימה דומה לזו שבמשנה ד. ראו על כך I. Rosen-Zvi, 'Can the Homilists Cross the Sea Again? Time and Revelation in Mekhilta Shirata', G. Brooke et al. (eds.), *The significance of Sinai: Traditions about Divine Revelations in Judaism and Christianity*, Leiden 2008, pp. 235–240

6 האנלוגיה בין תכשיטי נשים לבין כלי המלחמה חוזרת באופן דומה במשנת כלים יא, ה: 'כל כלי המלחמה טמאין. הכידון והניקון והמגפיים והשיריין טמאין. כל תכשיטי האשה טמאין, עיר שלזהב, קטליות, נזמים וטבעות וטבעת [...] וניזמי האף'. בתוספתא, כלים, ב"מ ג, א מתואר מעבר מוחשי מכלי מלחמה לתכשיט, כאשר השריון המתבלה הופך לחוליה של תכשיט.

7 על הדעות השונות על משמעותו המקורית של האיסור המקראי, ראו י"ש ליכט, 'תועבה', אנציקלופדיה מקראית, כרך ח, ירושלים תשמ"ב, טור 467; ולעומת זאת ד' בויראין, 'רבנים וחברים – האם יש יהודים ב"תולדות המיניות"', זמנים, 52 (1995), עמ' 50–66.

8 השוו בכלי, נזיר נט ע"א. בסוגיה שם מובאת ברייתא אחרת הקובעת שאיסור 'לא ילבש' הוא

הדרשה שוללת את האפשרות הפשוטה שהאיסור מתייחס ללבישה גרידה של בגדים המאפיינים את המין השני,⁹ וקובעת שעניינו הוא רק במעשה המוביל ל'תועבה' ממש: 'ותלך לבין האנשים'. פרשנות זו אינה מציגה מקבילה גברית מדויקת להתקשטות האיש בתכשיטי הנשים, אלא מסתפקת באמירה הסתמית 'שלא תלבש אשה כדרך שהאיש לובש'.¹⁰ רבי אליעזר בן יעקב, לעומת זאת, מפרש 'כלי גבר' כ'כלי זיין', ובדבריו, כמו בדברי ר' אליעזר במשנה לעיל, מופיעים כלי הזין כמקבילה הגברית לתכשיטי הנשים.¹¹ פירוש מעין זה מופיע גם אצל יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים ד, 301)¹² ובתרגומים ארמיים.¹³

אמנם, במשנת שבת כלולים במסגרת ה'תכשיטים' הגבריים לא רק מדים ונשק אלא גם 'תפילה' (כצורת יחידה של תפילין) ו'קמיע' (משנה ב). מטרתנו במאמר זה היא לעמוד על משמעות האנלוגיה שבין תפילין (ובהרחבה, חפצי מצווה אחרים) לתכשיטי נשים. ראשית נבחן את היחס בין תפילין לקמע, ולאחר מכן נרדן בהימצאותם של שני אלה בין פריטי הלבוש הגברי במשנה, הכוללים בעיקר, כפי שראינו, מדים.

בגילוח בית השחי ובית הערווה הנחשב לסימן זיהוי נשי מובהק (בבלי, סנהדרין כא ע"א). כיוצא בזה בתרגום המיוחס ליונתן 'ולא יספר גבר שיחייה וערייתה ובי אנפוי | =פניו, אינו נמצא בבבלין לאיתחמאה היך נשא'. ראו לעיל, הערה 3, שגם טיפול קוסמטי מעין זה נקרא בלשון חכמים 'תכשיט'. השוו לניסוח בתרגום אונקלוס 'ולא יתקן גבר בתקוני איתא', וראו על כך, B. Grossfeld, *The Targum Onqelos to Deuteronomy*, The Aramaic Bible, vol. 9, Delaware 1988, p. 65, n. 2

9 פרשנות מרחיבה כזו של הפסוק נמצאת בקטע ממערה 4 בקומראן, המכונה במחקר Ordinances: 'אל יהיו כלי גבר על אשה כול [ואל] יכס בשלמות אשה ואל ילבש כתונת אשה' (4Q159, Frgs. 2–4). המהדירים מעירים על החזרה המשולשת על האיסור המבטאת ככל הנראה את היותו כולל בגדים שונים, תחתונים ועליונים, ואולי גם שוגג ומזיד (J. H. Charlesworth, *The Dead Sea Scrolls*, vol. 1, Tübingen 1994, p. 155, n. 40–42). על זיהוי אפשרי של איסור רחב זה עם ההוה אמינא של דרשת הספרי ראו ה' ניומן, 'נורמה מחלוקת ופילוג בתקופת החשמונאים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן, רמת גן תשנ"ט, עמ' 180–181.

10 בדרשה שנשמרה במדרש הגדול מובא ניסוח סימטרי: 'לפיכך לא יתקשט האיש כתכשיטי אשה, ולא אשה כתכשיטי איש' (מדרש תנאים לספר דברים, מהדורת הופמן, עמ' 134).

11 השוו לדברי רב אידי בבבלי, עבודה זרה כה ע"ב (=יבמות קטו ע"א) 'אשה כלי זינה עליה', הבא להסביר כיצד ניצלת אישה מפגיעת גברים (ראו דברי רש"י על אתר: 'אין הורג אותה אלא בא עליה'). ראו להלן, הערה 66, על איברי האישה כתכשיטיה.

12 המוסיף לפסוק את המילים 'בייחוד במלחמה', ראו הערת ת' אקרי במהדורת Loeb, Cambridge 1930, עמ' 620–621.

13 אונקלוס: 'לא יהי יתקון זין דגבר על איתא'; נאופיטי: 'לא יהווי מני זיינה דגבר על אתה'. ראו מ"מ כשר, תורה שלמה, ירושלים תשמ"ג, כרך לה, עמ' רעט.

ב.

המקורות התנאיים ממקמים את התפילין שוב ושוב לצד קמיעות, ואכן בשני המקרים מדובר בטקסטים מקראיים כתובים על קלף מקופל בתוך שקיק עור הנישא על הגוף.¹⁴ הקשר בין תפילין לקמיעות אינו מסתכם כמובן בדמיון החיצוני ביניהם, אלא נובע בראש ובראשונה מסגולת השימור המשותפת לשניהם.¹⁵ היחס אל התפילין כחפץ שומר ומגן שב ומופיע במקורות רבים. כך למשל דורש ר' אליעזר את הפסוק 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך' על

14 ראו למשל משנה, מקוראות י', ב; שקלים ג, ב; תוספתא, כלים ב"ב, ד, א; ספרא, שרצים ו, ב. השוו משנת כלים כג, א, שם מופיעים התפילין והקמע בתוך רשימה של עורות ממולאים שדין אחד להם לעניין תומאת כלים. מכאן גם נגזר הפועל 'קומעת [=קושרת] על ידו [=עבורו, ראו תוספתא כפשוטה על אתר] תפילין' (תוספתא, דמאי ב, יז), וראו על כך י' גלוסקא, 'לשונות של מסתורין בלשון חכמים', שערי לשון, ב (תשס"ח), עמ' 94. בבבלי, שבת (סב, ע"א), אף מופיע שימוש בדמיון הפיזי כדי להקיש מתפילין לקמיע לעניין האיסור להיכנס בהן לבית הכיסא. על הדמיון בין תפילין וקמיעות ראו L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, Budapest 1898, p. 87

15 כמשתקף אף בשם היווני *φουλακτίρια*, מתי כג,ה), ראו י"ח טיגאי 'תפילין', אנציקלופדיה מקראית, כרך ח, ירושלים תשמ"ב, טור 885. לאחרונה טען יהודה כהן שזהו גם מקור השם העברי 'תפילה', כלומר חפץ המשמש בתפקיד תפילה, הפועל כתפילה. כהן טוען בספרו כי ההיבט המאגי של התפילין טושטש במחקר, וכי יש לראות את התפילין למעשה כסוג של קמיע שעבר אדפטציה הלכתית: "the word *teffilin*, in light of the Aramaic papyrus, best translated as "amulets", and its usage by the rabbis to designate the objects under discussion (which I have argued were commonplace) suggests that they had continued to be seen as such. The word had, however, become dedicated to scripturally ordained amulets that contained biblical text from the *Shema* prayer; *gamea* was used for other amulets [...]" (Y. Cohen, *Tangled Up in Text: Tefillin and the Ancient World*, Providence 2008, p. 148). אמנם, גם הוא מודה כי היחס של מקורות חז"ל להיבט המאגי בתפילין הוא אמביוולנטי. חכמים האמינו בכוח השימור הטמון בתפילין אך הסתייגו משימוש תועלתני בהן, במנותק מהנחתן כחובה הלכתית: 'בוא וקרי את הפסוק הזה על בני שהוא מתבעת, תן עליו ספר, תן עליו תפילין בשביל שישן אסור' (ירושלמי, שבת פ"ו, ה"ב ו,ה, ע"ב). ראו שלילתה החריפה של המשנה (מגילה ד, ח) את התפילין העשיות בצורה לא נורמטיבית (להלן, הע' 45), וכן הסתייגותה (עירובין י, א) מהכנסת תפילין חדשות בשבת, שמה אינן אלא קמיע (ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 463). יחס אמביוולנטי זה עולה גם ממשנת שבת ו, ב, אשר נידונה לעיל, המתירה לצאת בשבת בקמיע 'מומחה' (ראו תוספתא, שם ד, ט: 'אי זהו קמיע מומחה? כל שריפא ושנה ושילש'), אך לא בתפילין (כהן, שם, עמ' 161-164). לדעת גינצבורג, זהו גם מקור השיטה שלילה אינו זמן תפילין, ועל כן קבעו ברכה על חליצת התפילין בלילה 'ועל ידי זה נודע להמון כי מצוה זאת לא להגן משדים נתנה אלא שחק הוא שחקה תורה' (ל' גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ניו יורק תש"א, חלק ב, עמ' 273). על ההתייחסות ה'טבעית' של חכמים לקמיעות כחפץ רפואי שאין להגבילו ראו G. Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge 2008, Ch. 6

התפילין של ראש (בבלי, ברכות ו ע"א). כן נידונות התפילין, יחד עם המזוזה וספר התורה,¹⁶ כמה ששימרת את בני ישראל מפני חילות פרעה כאשר חצו את ים סוף:

ומי גרם להם לישראל להינצל? 'מימינם ומשמאלם' (שמות יד, כט).
 'מימינם' – בזכות התורה שעתידין לקבל מימינם, שנאמר 'מימינו אש דת
 למו', 'ומשמאלם' – זו תפלה. ד"א 'מימינם ומשמאלם', מימינם – זו מזוזה
 שעתידין ישראל לעשות, 'ומשמאלם' – זו תפילין (מכילתא דר"י, מסכתא
 דוהי, פרשה ו, מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 112).¹⁷

בעולם שבו פסקו הנסים הגדולים וההתגלות הישירה, הספרים, התפילין והמזוזות מהווים תחליף לשמירה המקראית. קריעת ים סוף, המשמשת במסורת כביטוי העליון של ההשגחה הישירה והגלויה, מומרת במדרש בשמירה היומיומית והמינורית של הספר הטמון בחיקו של האדם, התפילין שעל גופו והמזוזה הקבועה בפתח ביתו.

כוחם של הספרים והתפילין להגן על נושאייהם אינו מיוחד לשעת מלחמה דווקא,¹⁸ אלא מופיע גם בהקשרים פרוזאיים יותר כגון הגנה מפני מזיקים.¹⁹ על

16 גם ספר התורה עשוי להיות נישא על הגוף כתפילין, ולפיכך 'לא יכנס לא למרחץ ולא לבורסקי וספרים ותפילין בידו' (ספרי דברים רנח, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 282), וראו בבלי, סנהדרין, כב ע"א ביחס לספר התורה של המלך: 'אותה שיוצאה ונכנסת עמו, עושה אותה כמין קמע ותולה בזרועו' (השוו ירושלמי, חגיגה פ"ב, ה"א ועז, ע"א).

17 בילקוט שמעוני מצויה גרסה מורחבת של המדרש המשלבת בתוכה גם את המילה והציצית כחפצים שבזכותם ניצלו ישראל: "'והמים להם חומה" – בשעה שירדו ישראל לים ירד גבריאל עמם והקיפם ומשמרם כחומה והיה מכריז בן מים למים: הזהרו בישראל שעתידין לקבל התורה מימינו של הקדוש ברוך הוא, שבשמאלם היה אומר: הזהרו באלו שהן עתידין להניח תפילין בשמאל, ולמים שלפניהם היה אומר: הזהרו באלו שעתידין שיהו חותמין לפנייהן בברית, ושלאחריהם היה אומר הזהרו באלו שעתידין להראות קשר של תפילין וכנף ציציתיהן מאחריהן' (בשלח, רמז רלו).

18 ייתכן כי תפיסה זו הניעה גם את ההלכה האוסרת מכירת ספרים, תפילין ומזוזות לגויים: 'אין מוכרין להן לא זיין ולא בלי זיין ואין משחיזין להן את הזיין ואין מוכרין להן את הסדן ולא כובלין ולא קוללין ולא שלשלאות של ברזל ולא ספרים ולא תפילין ולא מזוזות' (תוספתא, עבודה זרה ב, ד). ניתן כמובן לפרש רשימה זו כעוסקת בדברים שאינם נמכרים לגויים מסיבות שונות, ולפיכך אין צורך להניח שכולה מדברת בכלי זין. אך אין זה בלתי מתקבל על הדעת כי גם הטקסטים הקדושים מופיעים ברשימה זו כחלק מהמערך ההגנתי במקרה של לחימה, ומשום כך אין למוכרם לאויב פוטנציאלי. השערה זו מתחזקת לאור מקורות נוספים שהבאנו למעלה שבהם התפילין נתפסות בהקשר של סיוע והרתעה מלחמתיים.

19 הן בתלמוד הבבלי (א"א אורבך, 'מדעי היהדות: רשמים והרהורים', מחקרים במדעי היהדות [עורכים: מ"ד הר וי' פרנקל], ירושלים תשנ"ח, חלק ב, עמ' 809-812), הן בדרשות ארץ ישראליות (ליברמן [לעיל, הערה 5], עמ' 82-86) התפילין נתפסות גם כשימור מפני מומים

כן מסופר על חכמים שונים אשר הכניסו עמם את התפילין לבית הכיסא – מקום משכנם של מזיקים – כדי שיגנו מפניהם (בבלי, ברכות כג ע"א). בספרות התנאית מצאנו דיונים שונים על הכנסת תפילין למקומות כגון בורסקי ובית המרחץ (ספרי דברים רנח; תוספתא, ברכות ב, 20). בתלמודים נידונות סיטואציות שונות שבהן התפילין ממוקמות בהקשרים שונים של חולין (ירושלמי, ברכות פ"ב, ה"ב ו' ע"ג; בבלי, שם כג ע"א-כה ע"ב). כן דנים החכמים בשאלת לבישת התפילין בשעת תשמיש המיטה,²⁰ השינה, השהייה בבית הכיסא והוצאת זבל (בבלי, בבא מציעא קה ע"ב).²¹ מצירוף מקורות אלה עולה תמונה של לבישת תפילין כמציאות יומיומית בעולם החכמים.²² התפילין הן חלק ממערך הלבוש של החכם, ובמקורות מסוימים הן נידונות ככלי זיינו או כתכשיטיו.²³

(מדרש שיר השירים זוטא (בובר) ח, 1), מפני החטא (בבלי, מנחות מג ע"ב), וכסגולה לאריכות ימים (שם, מד ע"א). השווה לדרשת התנחומא (ויצא, ג; ומקבילתו במשפטים, יט): 'ורבבה מימינך אמר רבי יצחק: למה מן הימין רבבה ומן השמאל אלף? לפי שהשמאל אינה צריכה מלאכים הרבה מפני ששמו של הקב"ה כתוב בתפילין ונתון בשמאל שנאמר 'ויקשרתם לאות על ידיך'".

20 בבבלי, סוכה כו ע"ב נידון המקרה של מי שמשמש את מיטתו בתפילין מתוך שכחה. נוכחותן התמידית של התפילין על הגוף וזעירותן (י' ידן, תפילין של ראש מקומראן, ירושלים תשכ"ט, עמ' 6), היו עשויים להשכיח את הימצאותם על הגוף אפילו בשעת הביאה.

21 על ההבדל בין סוגיות הבבלי והירושלמי בעניין נקיות וטהרה לתפילין ראו גינצבורג (לעיל, הערה 16), עמ' 257-258.

22 אין לפקפק בתפוצתה של מצוות התפילין בין החכמים (ואף קודמיהם הפרושים, מתי כג, ה). חכמים דנו בתפילין בכל ההקשרים היומיומיים האפשריים, ויש להניח שלפחות חלק מדיוניהם שיקף סיטואציות ממשיות. המשנה אף מונה את התפילין עם פריטי הלבוש המינימליים שמוותרים לחיבי ערכים הממשכנים את כל רכושם (ערכין י, ג). ביחס לציבור הרחב הדעות חלוקות. חוקרים רבים סבורים כי 'המוני העם לא הניחו תפילין בימי קדם' (א"מ הברמן, 'על התפילין בימי קדם', ארץ ישראל, ג [תשי"ד], עמ' 175) וכי 'מצות תפילין מרופה בידם' (גינצבורג ולעיל, הערה 16, עמ' 261), בהסתמך על מקורות המציגים את התפילין כמצווה שלא החזיקו בה (ירושלמי, ברכות פ"ב, ה"ב ו' ע"ג; בבלי, שבת קל ע"א), כמאפיינת את החכמים דווקא (סוכה כח ע"א; שבת קיח ע"ב; תענית כ ע"ב; מגילה כח ע"א) וכמבחינה בינם לבין עמי ארצות (פסחים קיג ע"ב; סוטה כב ע"א). בניגוד לכך, י' כהן (לעיל, הערה 16, עמ' 107-113) טוען כי אופיין ההגנתי של התפילין מתאים דווקא למצווה עממית, פופולרית, וכך אכן עולה ממקורות שונים (כגון משנת שבת לעיל האוסרת על אנשים לצאת בשבת עם תפילה וקמיע, ותוספתא ברכות האוסרת להיכנס עמם לבית המרחץ, משמע שנהגו לעשות כן, או הסתייגות המשנה במגילה מצורות שונות של תפילין שנהגו בעם). ובאמת לא מצאנו בספרות התנאית כל עדות לרפיונה של המצווה (המקור התנאי היחיד שמביא גינצבורג – מכילתא פסחא יז, עמ' 68: 'וכל הקורא בתורה פטור מן התפילין' – אינו ראה לכך כלל).

23 הקישור בין כלי זין לתכשיטים, המפורש בדברי ר' אליעזר במשנת שבת, אינו מפתיע כלל. כלי נשק קמיעות עוצבו באופן אסתטי ושימשו כתכשיטים. ראו להלן, הערה 43.

ג.

במקורות תנאיים שונים מופיעות התפילין כחלק מקבוצה רחבה יותר של חפצי מצווה, הנידונים כמעין תכשיטים של הגבר. כך למשל בדרשת ר' ישמעאל במכילתא למילים 'זה אלי ואנוהו':

ואנוהו – ר' ישמעאל אומר וכי אפשר לבשר ודם להננות לקונו אלא אנוהו לו במצות – אעשה לפניו לולב נאה סוכה נאה ציצית נאה תפלה נאה. אבא שאול אומר: אדמה לו – מה הוא רחום וחנון אף אתה רחום וחנון (מכילתא דר"י, מסכתא דשירה ג, מהדורת הורוויץ-רביץ, עמ' 127).

הפרשנותו של ר' ישמעאל למילה 'ואנוהו' במובן של נוי מובילה לשאלה כיצד יכול אדם לקשט את אלוהיו.²⁴ האל הנעלם איננו מותיר אפשרות לייפות ולקשט אותו ישירות. אמנם, הפתרון שמציע ר' ישמעאל צריך עיון: 'אלא אנוהו לו במצות – אעשה לפניו לולב נאה וכו'.' כיצד הכנת חפצי המצווה היא קישוט האל?²⁵ נראה כי ר' ישמעאל מציע מעין סובלימציה: בהעדר היכולת לנאות את האל ישירות,

24 'ליהננות', כלומר לייפות, לקשט, כמפורש בהמשך 'אעשה לפניו לולב נאה וכו'.' שאלה זו יש להבין לאור הנוהג לקשט פסלי אלים בשעת פולחן. ראו י' שטרן, 'אמנות הרמות בהלכה בתקופת המשנה והתלמוד', ציון, סא (תשנ"ו), עמ' 404; M. Greenberg, *Ezekiel 1–20* (AB), New York 1983, p. 280; J. Neils, *Worshipping Athena: Panathenaia and Parthenon*, Wisconsin 1996, pp. 48–51, 78–81. המשנה בעבודה זרה מתייחסת למנהג זה בקבעה: 'אין עושין תכשיטין לעבודה זרה' (א, ח), והשוו דברי התוספתא (שם ז, י) ביחס לניוויל, היפוכו של הקישוט: 'לא יעלה ארץ לראש הבימוס אפילו לניוויל ולטנפו'. השוו בבבלי, חגיגה יג ע"ב: 'א"ר אלעזר מלאך אחד יש שעומד בארץ וראשו מגיע אצל ראשי החיות [...] וקושר כתרים לקונו'. ודוק, בכל עדי הנוסח המערביים ר' ישמעאל נוקט בדיוק אותה לשון בשאלה ובתשובה 25 'להננות לקונו', 'אנוהו לו' (כ"י רומי קונטנזה: 'אנוהוהו'), בבניין הפעיל, ורק בדוגמאות עובר ללשון 'אעשה לפניו'. דומה כי בעיה זו היא שהביאה לנוסח הדפוס הגורס כבר בתשובה 'אתנאה לפניו', וכן הוא במכילתא דרשב"י על פי מדרש הגדול: 'אלא היה נאה לפניו', וכיוצא בזה בבבלי, שבת קלג ע"ב (בכל עדי הנוסח): 'התנאה לפניו במצוות'. השוו להגהה בכ"י ליידין בירושלמי, פאה פ"א, ה"א (טו ע"ב): 'לננות את בוראו? אלא אנוהו (לו) ולפניו'. השוו להגהה בנוסח קטע הגניזה (עותק א) ההופכת גם היא הפעיל להתפעל: 'וכי אפשר לבשר ודם להתנאות לקונו? אלא א>נאה לו במצוות' (כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 63; על צורה זו ראו ש' נאה, לשון חכמים בספרא על פי כתב יד ותיקן 66, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ט, עמ' 326–327). הנוסח ברישא של קטע הגניזה לעומת זאת, 'להתנאות', על כרחך אינו מכוון להתקשטות לפני האל, אלא לקישוטו, כלשון הפסוק 'ואנוהו' (השוו מכילתא דרשב"י טו, ב, עמ' 78 (על פי מדרש הגדול): 'לנאות את קונו'; וירושלמי, פיאה א, א [טו ע"ב]: 'לננות את בוראו'), שאם לא כן השאלה ('וכי אפשר לבשר ודם') הנה חסרת פשר. על צורת התפעל שאינה רפלקסיבית ראו מ' בר-אשר, מחקרים בלשון חכמים: מבואות ועיוני לשון, ירושלים תשס"ט, א, עמ' 17.

מתקשט האדם ובכך משרת את קונו.²⁶ בדרך זו מקבלים חפצי המצווה לא רק משמעות תאולוגית אלא גם אסתטית – התנאותו של האדם לפני קונו. חפצי המצווה המופיעים בדרשת המכילתא – לולב, סוכה, ציצית, תפילה – באים יחד (בסדר משתנה ועם תוספות והשמטות) במקומות שונים.²⁷ רשימה אחרת, קרובה לזו, מונה את המצוות המקיפות את האדם – התפילין הציצית והמזוזה.²⁸ כך נחתמת התוספתא למסכת ברכות:

וכן היה ר' מאיר אומר: אין לך אדם מישראל שאין מצות מקיפות אותו – תפילין בראשו, תפילין בזרועו, מזוזה בפתחו וארבע ציציות מקיפות אותו, ועליהן אמר דוד 'שבע ביום הללתיך וגו'' (תהלים קיט, קסד). נכנס למרחץ מילה בבשרו, שנאמר 'למנצח על השמינית וגו'' (שם יב, א), ואומר 'חונה מלאך ה' סביב ליריאו ויחלצם' (שם לד, ח). (תוספתא ברכות, ו, 25).²⁹

דרשת ר' מאיר מתארת את היהודי כמוקף, פשוטו כמשמעו, במצוות. ארבעת הציציות מקיפות אותו מכל צדדיו, המזוזה בפתח ביתו והתפילין נמצאות על

26 נראה כי להתקשטות זו יש תפקיד תאורגי, ועל כן היא יכולה להיחשב כקישוטו של האל. תפקיד זה טושטש משעה ש'אנוה לו במצות' הפך ל'אתנאה לפניו' (ראו הערה קודמת).

27 ראו למשל משנה, נדרים ב, ב; שבועות ג, ח. בתוספתא, קידושין א, י, ובמקבילותיה בתלמודים (ירושלמי פ"א ה"ז [סא, ג]; בבלי, לג ע"ב), קבוצת חפצי המצווה מופיעה כפירוט של 'מצוות עשה שהזמן גרמן', אך אין כל ספק בכך שהרשימה קודמת לכלל (שבמקורו אינו אלא כללו של רבי שמעון, ראו ספרי במדבר קטו, מהדורת הורוויץ, עמ' 124; בבלי, מנחות מג ע"א; וראו גינצבורג [לעיל, הערה 16], עמ' 159–164), ולפיכך פטור הנשים מן המצוות המנויות בה נובע ממניעים אחרים, ראו ש' ספראי, 'מחויבותן של נשים במצוות במשנתם של התנאים', בר-אילן, כ"כז (תשנ"ה), עמ' 227–236; ש' ילון, "כל מצוות עשה שהזמן גרמן נשים פטורות": עיון במקורות התנאיים ובסוגיות האמוראיות', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תש"ן, עמ' 118; E. Shanks Alexander, 'From Whence the Phrase "Time bound, Positive Commandments"?' *JQR*, 97 (2007), pp. 317–346. לפי המהלך המוצע כאן הרשימה בברייתא בקידושין מורכבת כולה מחפצי מצווה, שהם תכשיטיו של הגבר בלבד.

28 השוו ויקרא רבה כב, מהדורת מרגליות, עמ' תצו; בבלי, עבודה זרה ג ע"ב; מנחות מג ע"ב. בסוגיית הבבלי בקידושין (לד ע"א) אף עולה האפשרות שנשים יהיו פטורות ממזוזה כמו משאר חפצי המצווה, אך נדחת.

29 ראו מקבילות בספרי הברים לו (עמ' 67–68); ירושלמי, ברכות פ"ט ה"ה (יד, ע"ד); בבלי, מנחות מג ע"ב; מדרש תהלים ו, א (מהדורת בובר עמ' 58); סוף מסכת תפילין, מהדורת היגער, עמ' מט.

ראשו וידו.³⁰ זהו 'חונה מלאך ה' סביב ליריאיו', ממש.³¹ שבע המצוות המקיפות את האדם מושלמות על ידי המצווה השמינית המוטבעת בבשרו – המלה. תפקידה של המלה ויחסה לשאר חפצי המצווה מתוארת ביתר הרחבה במקבילה שבספרי (המובאת בחתימת הדרשות על הציצית והתפילין, בסוף פרשת שמע):

חביבים ישראל שסבבם הכתוב במצות, תפילין בראשיהם ותפילין בזרועותיהם, מזוזה בפתחיהם ציצית בכגדיהם, ועליהם אמר דוד 'שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך', נכנס למרחץ ראה עצמו ערום אמר, אוי לי שאני ערום מן המצות, נסתכל במילה התחיל סודר עליה את השבח שנאמר 'למנצח על השמינית מזמור לדוד' (ספרי דברים לו, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 67-68).

דרשה זו (ומקבילותיה בתלמודים) נראית כעיבוד מורחב של מימרת ר' מאיר שבתוספתא. הדרשה על שני פסוקי תהלים הונפשה והפכה לסיפור על אודות דוד, משורר תהלים, הנכנס לבית המרחץ ומגלה עצמו 'עירום מן המצוות'.³² אלא שדווקא במצב זה הוא מגלה את חפץ המצווה האולטימטיבי – המלה – המלווה אותו תמיד אך מתגלית דווקא כשהוא עירום מכל המצוות החיצוניות. העיבוד שבספרי משלב את דרשת ר' מאיר דלעיל עם דרשת ר' מתיא בן חרש (בן דורו של ר' מאיר), העוסקת במצבם של בני ישראל במצרים. דרשה זו מתארת סיטואציה קולקטיבית של 'עירום מן המצוות', הנפתרת גם היא, כמו בדרשת הספרי שלנו, על ידי המלה:

30 ראו הסברו של ליברמן בתוספתא כפשוטה על אתר: 'הברייתא מונה תפילין של ראש ותפילין של יד לשתי מצוות (כשיטת הרמב"ם בספר המצוות עשין יב ויג), וציצית לד' מצוות (כשיטת ר' ישמעאל במשנת מנחות ספ"ג), ומזוזה מצוה אחת, הרי שבע' (עמ' 125). אמנם, נראה כי הדגש כאן אינו על המצוות הנפרדות אלא על המיקומים הפיזיים השונים בגוף. השוו דברי בובר במהדורת מדרש תהלים שלו, עמ' 58, אות ז.

31 אף המזוזה קשורה בבית המקיף את האדם ומסוכך עליו. השוו לניסוח המדרשי המאוחר 'זכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך – והיכן אתה נותנה, על הימין, והתפילין על השמאל, ואתה נכנס בפתח והשכינה ממצעת אותך, לקיים מה שנאמר: ברוך אתה בבואך' (דברים רבה, ואתחנן, מהדורת ליברמן, עמ' 70), וראו המקורות המובאים בהערות ליברמן שם. על התפיסות האפוטרופאיות ביחס למזוזה ראו ש' ייבין, 'מזוזה', אנציקלופדיה מקראית, ירושלים תשכ"ג, כרך ד, טור 782; E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vol. 2, 1953, pp. 210–211; V. Aptowitz, 'Noms de Dieu et des Anges dans la Mezouza', *REJ*, 60 (1910), pp. 39–52.; *REJ*, 65 (1913), pp. 54–60

32 גרסת כתב יד ערפורט בתוספתא מושפעת מן המקבילות: 'זכיון שנכנס לבית המרחץ וראה מילה [...]'.
מילה [...].

היה ר' מתיא בן חרש אומר: הרי הוא אומר 'ואעבור עלייך ואראך והנה עיתך עת דודים' (יחזקאל טז, ח) הגיעה שבועתו שנשבע הקב"ה לאברהם שיגאל את בנו ולא היה בידם מצות שיתעסקו בהם כדי שיגאלו שנאמר 'שדים נכוננו ושערך צימח ואת ערום ועריה' וגו' (שם, ז) – ערום מכל מצוות. נתן להם הקב"ה שתי מצות דם פסח ודם מילה שיתעסקו בהם כדי שיגאלו שנאמר: 'ואעבור עלייך ואראך מתבוססת בדמיך' וגומר (שם, ו) ואומר 'גם את בדם בריתך שלחתי אסיריך מבור אין מים בו' (זכריה ט, יא) (מכילתא דר"י, מסכתא דפסחא ה, הורוויץ-רביץ, עמ' 14).

הביטוי 'ערום מן המצוות' מופיע בשני מקורות אלו בלבד ובשניהם בהקשרה של מצוות המלה. אך בעוד במכילתא דר"י מדובר בעירום מטפורי של הקולקטיב, הנפתר על ידי מצוות המלה והפסח,³³ הרי המדרש שלנו עובר בחופשיות בין המשמעות המילולית והמטפורית – דוד העירום מגלה כי הוא 'ערום מן המצוות'. העמדתו של דוד בסיטואציה מביכה של גילוי עצמו בעירום מלא בבית המרחץ נראית כתגובה אירונית לאתוס תרבות הגוף ההלניסטית. היהודי המתפשט בבית המרחץ אינו מגלה את גופו החסון כי אם את המצווה החקוקה ומוטבעת בו. הפתרון המדרשי מבוסס אכן על פרדוקס מסוים – המלה, המתגלית רק בעירום, מוצגת במדרש כפתרון לבעיית העירום.³⁴ כך יכול דוד לברך על המצווה השמינית הבאה ביום השמיני 'למנצה על השמינית'.³⁵ בסופה של דרשת הספרי לדברים מובא משל:

משל למלך בשר ודם שאמר לאשתו הוי מתקשטת בכל תכשיטיך, כדי שתהא רצויה לי, כך אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל, בני, הוו מצוינים במצות, כדי שתהיו רצויים לי, וכן הוא אומר 'יפה את רעייתי כתרצה' (שיר השירים ו, ד), יפה את כשאת רצויה לי.

ספק אם משל זה במקורו קשור לדרשת ר' מאיר (והוא אכן אינו מופיע בהמשך

33 הקשר הברור בין העירום למלה מטושטש במכילתא על ידי הוספת דם הפסח. הקשר בין הפסח למלה נובע מן היסוד האפוטרופאי המובהק שבשניהם, המתבטא בדם. ביחס למלה ראו ד' פלוסר, 'אשר קידש ידיד מבטן', בתוך: יהדות בית שני: חכמה וספרותה, ירושלים תשס"ב, עמ' 183-190 (ושם בעמ' 184 נידונה דרשת המכילתא); ביחס לפסח ראו א' שמש, 'פסח זה על שום מה?', *AJS Review*, 21 (1996), עמ' א-ז.

34 במקבילה בבבלי, מנחות מג ע"ב, הדרשה עוברת ריכוך כפול: דוד אינו מסתכל במילה אלא 'נוכר' בה בלבד, והוא אומר שירה רק לאחר צאתו מבית המרחץ.

35 ראו הערת פינקלשטיין במהדורת הספרי שלו, עמ' 68, שורה 3.

לדרשה זו במקבילות), ואכן מופיעות בו 'מצוות' כקטגוריה רחבה וכללית (השוו 'כל תכשיטיך'). כך מוכח גם מנוסחה קרובה של המשל המופיעה בהמשך הספרי: 'משל למלך בשר ודם שכעס על אשתו וטרפה בבית אביה אמר לה הוי מקושטת בתכשיטיך שכשתחזורי לא יהו עליך חדשים, כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, בני היו מצויינים במצות שכשתחזורי לא יהו עליכם חדשים' (ספרי דברים מג).³⁶ אולם עריכתו של המשל בהמשך לדרשה בספרי מביאה לזיהוי ה'מצוות' המופיעות בו, עם הציצית, המזוזה, התפילין והמלה המקיפות את היהודי, וממילא הן תכשיטיו. גם בלא סמיכות זו מסתברת ראיית מצוות אלו בייחוד כמקבילות לתכשיטי הנשים, לאור אופיין הפיזי, והיותן מקיפין וסובבין את הגוף כתכשיטים. הקבלה כזו מופיעה במפורש בתרגום המיוחס ליונתן, המתרגם את הפסוק 'לא יהיה כלי גבר על אישה' במילים 'לא יהיה גוללין דציצית [=טלית מצויצת] ותפילין דאינון תקיני גבר על איתא'.³⁷ למול ר' אליעזר בן יעקב בספרי, וכמוהו תרגום אונקלוס ונאופיטי, הקוראים את הביטוי 'כלי גבר' כ'כלי זין', מתפרש הביטוי בתרגום זה על הציצית והתפילין דווקא.³⁸

ההקשר התכשיטי של חפצי המצווה מתגלה באופן המובהק ביותר ביחס לתפילין. הציצית המקראי 'וקשרתם לאות על ידיך, והיו לטטפות בין עיניך' (דברים ו, ח) ודומיו, נקראו על ידי פרשנים שונים בעת העתיקה כחובה לזכור את דברי התורה כאילו היו אלה תכשיטים הצמודים לגופו, כדרך 'קשרם על גרגורותיך, כתבם על לוח לכך' (משלי ג, ג).³⁹ אמנם, חז"ל הלכו בעקבות הפירוש האחר, אשר

36 דגם האישה המתקשטת לפני בעלה, כמשל להתקשטות בפני האל על ידי המצוות, מצוי גם בקהלת רבה, פרשה ט: 'בר קפרא ור' יצחק נפחא אמ': משל לאשתו של בולדדים [=בלדר] שהיתה מקשטת עצמה בפני שכנותיה. אמרו לה: בעליך אינו כאן, בפני מי את מתקשטת? אמרה להן: בעלי מלח הוא, אם יודמן לו מעט רוח בא ונמצא עומד למעלה מן ראשי. לא מוטב שיראה אותי בכבודי ולא בניוולי? כך "בכל עת יהיו בגדים לבנים" (קהלת ט, ח) – מן העברות, "ושמן על ראשך אל יחסר" (שם) – ממצות ומעשים טובים'.

37 פירוש זה מושפע מן הסתם מסמיכותו של הפסוק הנדרש (דברים כב, ה) למצוות ציצית (שם, יב). ראו הערתו של ד' רידר כי 'מקור המדרש בלתי ידוע' (תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה מתורגם לעברית, ירושלים תשמ"ה, עמ' 136, הערה 5). מאמרנו מבקש להראות כי גם אם לא מצאנו בדברי חז"ל פרשנות זו בדיוק לפסוק (ראו לעיל ליד הערה 11), הרי עצם ההתייחסות לציצית ותפילין, ולחפצי מצווה בכלל, כתכשיטי הגבר מבוססת היטב בדבריהם.

38 השוו 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים' – זה ציצית ושמן על ראשך לא יחסר – אלו תפילין' (בבלי, שבת קנג ע"א).

39 כך התפרשו הפסוקים בתרגום השבעים, ובעקבותיו בפרשנות ההלניסטית ואבות הכנסייה. כך גם פירשו הקראים ואף חלק מפרשני הפשט בימי הביניים, ראו הברמן (לעיל, הערה 24), עמ' 174, הערה 2; טיגאי (לעיל, הערה 21), עמ' 890, N.G. Cohen, 'Philo's Tfilin', *Proceedings of the Ninth World Congress Of Jewish Studies* (1986), pp. 199–206

ראה בפסוק הוראה לשאת את דברי התורה על הגוף ממש,⁴⁰ אך גם אצלם לא נעלם ההקשר של תכשיטים והתקשטות. הדבר מתבטא היטב בשימושם במילה טוטפת כתכשיט נשי.⁴¹ לתפילין אכן צורה מובהקת של תכשיטי יד וראש,⁴² וכך ביתר שאת בצורתן הקדומה של התפילין של ראש, כשהן פרושות על פני המצח.⁴³ מקריאה רציפה של דרשת הספרי עולה, על כן, כי חפצי המצווה – הציצית, התפילין, המזוזה והמלה – הם הם התכשיטים שבהם הגברים (החייבים במצוות אלה) מתנאים לפני האל, כשם שהאישה מתנאה לפני בעלה. כרי להבין טוב יותר מהלך זה יש לעמוד על היחס שבין התקשטות האישה במשל ובין התקשטות ישראל במצוות בנמשל.

הניתוח שלהלן מניח כי למשלי חז"ל – לצד הפונקציות הרטורית והספרותית שלהם⁴⁴ – יש גם תפקיד תמטי ככלי להעתקה של היררכיות המצויות בעולם

40 על שורשיו של פירוש זה ראו מ' ויינפלד, עשרת הדברות וקריאת שמע, תל אביב 2001, עמ' 138-141; כהן (לעיל, הערה 16), בייחוד עמ' 45-46, 87-92.

41 כך למשל במשנת שבת ו, ה ('לא תצא אשה [...] בטוטפת') שנידונה בראש מאמר זה. השו"ת ירושלמי על אתר: 'לא בטוטפת – ר' בון ברבי חייא [...] דבר שהוא נותן במקום טוטפת [=תפילין של ראש]'. י' כהן מציע כי הטוטפת הנשית שימשה לא רק כתכשיט אלא גם כקמיע, המקביל לתפילין של הגבר, ומכאן אף נלקח שמה (כהן [לעיל, הערה 16], עמ' 117-118). אם נכונים הדברים הרי ההקבלה בין 'תכשיטי' הגבר והאישה במשנת שבת אינם רק בפן האסתטי אלא גם ההגנתי.

42 ייתכן שהיותן של התפילין במתכונתן של תכשיט מתקשרת גם לאיסור ללבוש אותן בזמן אבלות: 'אבל חייב בכל המצוות האמורות בתורה חוץ מן התפילין שהרי נאמר בהם פאר' (בבלי, ברכות יא ע"א). כך גם תרגום יונתן מפרש את 'פארך חבוש עליך' (יחזקאל כד, יז): 'טוטפתך יהוין עלך'; ואת פסוק כג 'ופארכם על ראשיכם' – 'טוטפתכון ברישיכון'. ייתכן, אם כן, שיש לקשר את איסור לבישת התפילין על ידי אבל להימנעות של אישה מהתקשטות בזמן אבלה (להלן, הערה 80).

43 על התפילין בקומראן וצורתם ראו ידין (לעיל, הערה 22); כהן (לעיל, הערה 16), עמ' 68-79; ד' נחמן, 'תפילין ומזוזות בקומראן', מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, ירושלים תשס"ט, כרך א, עמ' 143-155. חז"ל נטו לטשטש את האופי התכשיטי הגלוי של התפילין. זהו כנראה הרקע לשלילת התפילה העגולה ומצופת הזהב במשנה, מגילה ד, ח (השו"ת כהן, שם, עמ' 153), וכן להתעקשות על תפילין מרובעות כ'הלכה למשה מסיני' (ירושלמי, מגילה פ"ד ה"ט ע"א, ג; בבלי, שבת כח ע"ב; מנחות לה ע"א). ככלל נראה כי ישנו קשר בין החידושים בצורת התפילין בספרות חז"ל לבין ריבוי ההלכות המיוחסות להלכה למשה מסיני ביחס לתפילין, ודווקא בנוגע לצורתן (ראו ויקרא רבה כב, א, מהדורת מרגליות, עמ' תצו, שם התפילין נמנו ברשימת המצוות שנראות לכאורה כ'תרון [=תוספת] למתן תורה').

44 לעניין הפונקציות הפואטיות והרטוריות של המשל ראו ד' שטרן, המשל במדרש (תרגום: 'עמנואל), תל אביב 1995, עמ' 57; ד' פלוסר, 'משלי ישו ומשלי חז"ל' בתוך: יהדות ומקורות הנצרות, תל אביב, 1979, עמ' 150-209; י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 323-393; א' גושן, 'אלהים וישראל כאב וכן בספרות התנאית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"א, עמ' 293, הערה 8.

הממשי אל המרחב הדתי. ההיררכיות הקיימות במציאות משמשות כמקור להבנת עבודת האל הנעלם. לשון אחר, המשל פונה אל היחסים המתקיימים בעולם האנושי, כדי לפענח ולהבין דרכם את היחסים שבין האל והאדם. כך חוזרים המשלים פעם אחר פעם ליחסי אב-בן, אדון-עבד, רב-תלמיד, בעל-אישה, כדי להפיק מן המשלים הללו את צורת עבודת האל הראויה.⁴⁵ התבוננות ביחסים בין האל והאדם דרך הפריזמה של התנהגויות בין אדם לחברו עשויה לשמש לפענוח טיבם של יחסים אלה. האופי הראליסטי והמבנה הדריקומתי של המשל מאפשרים העתקה של היחסים האנושיים לספירה של יחסי האדם עם אלוהיו.⁴⁶ במעבר מן המשל לנמשל נשמר המבנה ההיררכי. על כן, בחברה פטריארכלית התקשטות האישה לבעלה יכולה לשמש כמקור לעמידת האדם לפני האל.⁴⁷ ואולם,

- 45 בכמה מקומות ההעתקה הזו היא גלויה לעין. כך למשל במדרש איכה רבה התנהגות מקובלת בעולם האנושי מועתקת אל העולם האלוהי: 'אמר רב נחמן אמר שמואל משום ר' יהושע בן לוי: קרא הב'ה למלאכי השרת, אמר להם: מלך בשר ודם כשמת לו מת והוא מתאבל מה דרכו לעשות? אמרו לו: תולה שק על פתחו. אמר להם: אף אני כך אעשה' (איכ"ר א, א). באופן דומה מוכיח א' ארליך כי המחוות הפיזיות בתפילה כפי שגובשו על ידי חז"ל הן תעתיק של מחוות מקובלות בהתנהגות בין אישית, ובתוך ההיררכיות האנושיות, (א' ארליך, כל עצמותי תאמרנה: המחוות הלא מילוליות של התפילה, 'ירושלים תשנ"ט, עמ' 187-188). טענתנו היא כי היגיון זה מונח ביסוד חלק נרחב ממשלי המלך ולמעשה מונח בתשתית מבנה המשל עצמו.
- 46 ראו למשל ויקרא רבה א, ח, מהדרות מרגליות, עמ' כב: 'למה הדבר דומה, למלך שנכנס למדינה ועמו דוכסין ואפרכין וסטרטילטין, ואין אנו יודעים אי זה מהן חביב מכולם, אלא מי שהמלך הופך פניו ומדבר עמו, אנו יודעים שהוא חביב מכולן. כך הכל טובבים את אוהל מועד, משה ואהרון נרב ואביהו ושבעים זקנים, ואין אנו יודעים איזה מהן חביב מכולן, אלא ממה שהק' קרא למשה ודיבר עמו אנו יודעים שהוא חביב מכולן. לכך נאמר ויקרא אל משה'. הקשר בין אדם ואל, ומעשיו של האל כלפי האדם, מתפרשים בקטגוריות השאובות, במודע ובמוצהר, מהיררכיות אנושיות מקבילות, ומקבלים פשר מתוך ההקבלה אליהם. כך, מתפרשת הפנייה אל משה, מיד לאחר הקמת המשכן, כקביעת היררכיה של קרבה לאל, בהתאם לנהגים מקובלים בחצר הקיסר הרומי. מנהגי החצר הקיסריים מאפשרים לחז"ל לפענח את התנהגותו של האל המקראי. עניין זה אינו מוגבל למשלים ריאליסטיים שכן גם משלים בדיוניים משמרים סכמות התנהגות אנושיות, ובכך מעבירים לנמשל את עולם הנהגים האנושי. על הבסיס הראליסטי של המשלים ראו שטרן (לעיל, הערה 44), עמ' 30, והפנייתו שם בהערה 31. השוו לטענת שטרן [שם] (לעיל הערה 44, עמ' 125), ביחס למשלי התלווה. לדבריו, משלים אלה יונקים את כוחם מן הטענה כי האל לא עומד אפילו בקריטריונים של התנהגות אנושית מקובלת. אכן המינוח 'בנוהג שבעולם' משמש את המשלים לא רק לפענוח התנהגותו הראלית של האל עם בריותיו, על פי המודל האנושי ('מלך בשר ודם'), אלא גם לחילוף ההתנהגות הראויה לו, הנורמות שלהן עליו לציית והמאפשרות לבוא כלפיו בתביעות. יחסי האהבה הלא סימטריים בין האל והאדם מוצגים באופן חד במאמרו של י' ליבס, 'Dei Nature – על המיתוס היהודי וגלגולו', משוואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), 'ירושלים תשנ"ד, עמ' 262. ראו גם M. Satlow, 'One Who Loves His Wife Like Himself: Love in

עיון מדוקדק מלמד כי התקשטות האישה לבעלה אינה משמשת מקור לאופן עמידת האדם לפני אלוהיו, אלא לעמידתו של הגבר – המוקף בציצית ותפילין – בלבד.⁴⁸ אל הנמשל מגיע הגבר לבדו ואילו האישה נותרת ברובד המשל. כך נוצר המבנה שבו יחס האיש כלפי האל מקביל ליחס האישה כלפי האיש, ואף נלמד ממנו. דגם זה ממקם את האישה במרחב של היחסים האנושיים, בעוד הגבר נמצא גם במרחב היחסים שבין אדם למקום.⁴⁹ אמנם העבודה הדתית נלמדת מהתנהגות האישה, אך היא עצמה אינה זוכה לטעום מפירותיה. במעבר מן המשל אל הנמשל מתבצעת ספיריטואליזציה של מערכת היחסים הבין אישיים – שהאישה נמצאת בה – אל המרחב הדתי, שהגבר היהודי ניצב בו לבדו כעובד את אלוהיו. ואולם דרך עבודתו היא תעתיק מדויק של עבודת האשה לגבר – ההתקשטות – 'התקשטי לפני כדי שתהא רצויה לי'.

המשל בספרי דברים מסתיים בדרשה על פסוק משיר השירים 'יפה את רעייתי כתרצה יפה את כשאת רצויה לי'. דרשה זו היא חלק ממסורת מקובלת של קריאה אלגורית המתרגמת את יחסי הדרוד והרעיה שבשיר השירים ליחסי כנסת ישראל והקב"ה, הממשיכה פרשנות פנים-מקראית הממשילה את יחסי האל ועמו כיחסי גבר ואישה. אולם יש לשים לב לשינוי מכריע; בעוד במקרא ההיררכיה הפטריארכלית אשר קיימת ברובד המשל⁵⁰ נעלמת ברובד הנמשל, שבו, כיאה לתפיסה המקראית הקולקטיביסטית, עם ישראל עומד כחטיבה אחת מול האל,⁵¹ הרי בהמשלה המדרשית, כאן ובמקומות נוספים, מתבצע מהלך שבו הגבר לבדו מזוהה עם הנמשל. לאור הדרשה דלעיל ברור כי לא העם כולו יפה לפני האל, אלא דווקא הגברים המתנאים לפניו במצוות.

תופעה דומה מופיעה בדרשות נוספות, תנאיות ואמוראיות: 'מה יפית בקריאת שמע ומה נעמת במזוזה מה יפית בתפילין ומה נעמת בסוכה מה יפית כלולב ומה נעמת בתשובה' (שה"ש רבה ז, יב, מהדורת דונסקי, עמ' קנט).⁵² קילוסה של הרעיה

Rabbinic Marriage', *JJS*, 49 (1998), pp. 67–86. סאטלו עומד על ההקבלה בין מבנה היחסים הלא סימטרי שבין האל והאדם, לבין מקבילתו ביחסי גבר ואישה. ראו בעיקר שם, עמ' 71, הערה 29.

48 בדיוק כשם ש'חביבים ישראל [...] תפילין בראשיהם' שלפני כן בספרי, ו'אין לך אדם מישאל שאין עושה מאה מצות' שבתוספתא, מתייחסים כמובן לגברים בלבד.

49 השווה A. Destro, *The Law of Jealousy: Anthropology of Sotah*, Atlanta 1989, p. 74.

50 לניצול היחסים הפטריארכליים במשלים המקראיים ראו א' פרדס, הבריאה על פי חווה, תל אביב 1996, עמ' 101–107.

51 אמנם גם לכך יש יוצאים מן הכלל, ראו J. Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel*, Atlanta 1992, p. 41, n. 46.

52 השווה שם, פרשה ד, א, מהדורת דונסקי, עמ' צח-צט. וראו א' מירסקי, יסודי צורת הפיוט, ירושלים תשמ"ה, עמ' 93.

היפה על ידי דודה האוהב מתחלף במדרש בתשבחות שלהן זוכה הגבר שומר המצוות מאלוהיו.⁵³ הדרשה אמנם אינה פונה באופן מוצהר לגבר, אלא לנמען של המצוות, אך כיוון שהדגש הוא על חפצי המצווה, נמען זה עשוי להיות הגבר בלבד.⁵⁴ הדבר מומחש בצורה הברורה ביותר במכילתא דר"י שצוטטה לעיל, שם העירום הממשי של גוף האישה אינו מוחלף, כפי שהיינו מצפים, בעירום המטפורי של העם, אלא בעירום ממשי אחר, זה של הגבר הנימול: 'שדיים נכוננו שערך צימח ואת ערום ועריה – ערום מכל מצוות. נתן להם הקב"ה שתי מצוות דם פסח ודם מילה'. הפסוק לקוח ממשל ארוך בספר יחזקאל המדמה את עם ישראל לאישה. בהקשרו שם, העירום מביע את חוסר האונים של העם לפני שהאל אימצו אליו: 'ואפרוש כנפי עליך ואכסה ערותך' (יחזקאל טז, ח). הדרשה לעומת זאת משמרת את האופי הממשי של העירום אך ממירה את העירום הנשי בגברי.

ביטוי ברור אף יותר להחלפה המדרשית של העירום המקראי הנשי בעירום גברי מצויה בדרשה הבאה: 'חמוקי ירכיך – אמר רבי יוחנן: כל חיטטין ופרניקין שישראל מחטין [=מתחטאים] ומתפרנקין [=מתפנקים] בעולם הזה בזכות מילה שניתנה בין הירכיים' (שה"ש רבה ז, ה, מהדורת דונסקי, עמ' קנד).⁵⁵ היחסים בין הגבר והאישה מוצבים כמטפוריים ליחסים בין האל והגבר, והדרשה יכולה על כן להמיר את תיאור הגבר המשבח את העירום הנשי שבפסוק, בתיאור האל המשבח את העירום הגברי.⁵⁶ המלה היא ההופכת את העירום הגברי למכוון כלפי

53 השוו תרגום יונתן ליחזקאל טז, י"ג (ובדומה לכך פסיקתא רבתי לג, מהדורת איש-שלום, עמ' קנה). בפסוקים מתואר בעל המקשט את אשתו בסדרת תכשיטים יקרים, ואילו התרגום הופך זאת לתיאור האל המעניק לכהנים את לבושם הטקסי. האופי האלגורי של פרק טז ביחזקאל מאפשר לתרגום לעבור מן הבעל הארצי לשמימי, וממילא מן האישה הממשית למטפורית. אלא שגם כאן האישה המטפורית אינה עוד הקולקטיב כולו, כבפרק המקראי, אלא הגברים – המתקשטים בפני האל בבגדי כהונתם – בלבד. הפסוקים מיחזקאל נדרשים במקומות אחרים על מתן תורה (תנחומא תצוה יא, מדרש תהלים קג, מהדורת בובר עמ' 435), ואף זה נובע מאותו היגיון ממש (יש לשים לב שבדרשות אלו מופיעים הן התורה הן כלי הזין כנמשלם של התכשיטים). על יחזקאל טז ופירושו במדרש ראו י' רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים תשס"ח, עמ' 181-219.

54 בדרשות נוספות שהבאנו (כגון אלו על אודות המילה) אין מנוס מלהודות שלשון 'ישראל' המופיעה בהם, מכוננת, בשתיקה, לגברים בלבד. כך באשר ל'רברי ר' מאיר בתוספתא, כך בדרשת המכילתא על דם הפסח והמילה, וכך גם במדרש שה"ש רבה, שבו האל משבח את ישראל 'בזכות מילה שניתנה בין הירכיים'. טענתנו היא כי כך יש לפרש גם את 'ישראל' המצויים להיות 'מצוינים במצוות' במשל שבספרי דברים, ולכל הפחות זהו המצב לאחר העריכה, כאמור.

55 השוו גם לדרשת הבבלי (מועד קטן טז ע"א): 'חמוקי ירכיך כמו חלאים – מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר'.

56 השוו לספרא שמיני א, ד"ה 'זיהי ביום' (כ"י רומי 66, מהד' פינקלשטיין, עמ' קצב): 'על אותה

האל, בעוד העירום הנשי נותר מכוון כלפי הגבר. כיוצא בזה ראינו כבר בדרשת דוד בבית המרחץ בספרי דברים: המילה החקוקה באיבר המין הגברי הופכת אותו מגילום של עירום גם – 'אוי לי שאני ערום...]' – למכשיר מצווה השווה לתפילין ולציצית ואף עולה עליהן – 'נסתכל במילה התחיל סודר עליה את השבח'.⁵⁷ המלה מאפשרת את הכשרת העירום הגברי⁵⁸ והפיכתו לכלי בעבודת האל,⁵⁹ בעוד הגוף הנשי נותר מופנה כלפי הגבר האנושי כפיתוי תמידי. אמנם דומה שפיתוי זה אינו נעלם ברובד הנמשל: כשם שתכשיטיה של האישה מכוונים לפתות את הגבר והם בעלי הקשר ארוטי מובהק, כך המלה הגברית היא התקשטותו כלפי האל, ההופכת אותו לרצוי לו.⁶⁰

שעה הוא או' צאנה וראנה כנות ציון – בניס המצוינים לי במילה ובתגלחת, במלך שלמה – המלך שהשלום שלו, בעטרה שעטרה לו אמו – זה אהל מועד שהוא מצויר בתכלת ובארגמן ובשש, אימו – אין אמו אילא ישראל'. כאשר המלך שלמה, בשר ודם, הופך במדרש לקב"ה – 'מלך שהשלום שלו', בנות ציון חייבות גם הן להפוך ל'בנים המצוינים לי במילה'. היחסים אישה-איש ואיש-אל נתפסים כאנלוגיים וממילא ניתן לעבור מסוג אחד (שלמה ובנות ציון) לשני (האל ובניו).

57 לתפיסה הרואה בגוף הגברי עצמו מכשיר מצווה ראו מדרש תהלים (בוכר), לה, ב, בדרשה הנפתחת במלים 'אני משבחך בכל איברי'.

58 ניתוח זה אינו מתיישב בנקל עם תמונת היחס לעירום הגברי בספרות חז"ל המקובלת במחקר, ראו י"צ אליאב, 'האם הסתייגו היהודים מבית המרחץ הציבורי בראשית הופעתו?', קתדרה, 75 (תשנ"ה), עמ' 3-35; idem, 'The Roman Bath as a Jewish Institution', *JSJ*, 31 (2000), pp. 416-454; M. Satlow, 'The Jewish Constructions of Nakedness in Late Antiquity', *JBL*, 116 (1997), pp. 429-454. סאטלו טוען כי העירום הגברי (בניגוד לזה הנשי) אינו נשלל כשלעצמו, ועולה כבעיה רק בהקשר לדברים שבקדושה, או לשאלות של מעמד חברתי וכבוד (ראו תוספתא, ברכות ב, יד). בדומה לכך, אליאב טוען כי חכמים לא ראו בעירום שבבית המרחץ בעיה בפני עצמה אלא רק הקפידו 'שעירום לא יבוא במחיצת הקודש' (עמ' 17). הוא מוסיף ואומר כי 'עובדה היא שלא מצינו בספרות חז"ל הד להסתייגות כלשהי מהעירום בבית המרחץ' (שם, הערה 72). למעשה, בפסקת הספרי שלנו מצינו הסתייגות כזו בדיוק. ודוק, בעיית העירום אינה נפתרת בדרשה על ידי הפרדתו מן הקודש (כדוגמת ספרי דברים רנח), שכן עצם הניתוק מן הדברים שבקדושה מוצג כבעיה: 'אוי לי שאני עירום מן המצוות'. הרהביליטיציה של העירום מושגת רק בזכות המצוות המוטבעת בעירום עצמו. גם ההשוואה החבויה בדרשה בין בית המרחץ וטומאת מצרים, כפי שראינו, מביעה יחס מורכב יותר לבית המרחץ מאשר היחס הטבעי והחיובי המוצג במאמרו הנזכר של אליאב.

59 עמדה זו מעניינת במיוחד לאור ההלכה המשתקפת במקומות רבים, שלפיה לצורך דברים שבקדושה יש לכסות את הערווה (ראו למשל תוספתא, ברכות ב, יד). גם התיאור החיובי של המבט על איבר המין – 'נסתכל במלה' – סותר את האידאל של אי-הסתכלות ב'מלה' (ירושלמי, סנהדרין פ"י ה"ו (כט ע"ג); בבלי, שבת קיח ע"ב). ראו לעיל, הערה 36, שאכן במקבילה בבבלי חריגה זו 'תוקנה'.

60 ההקבלה בדרשה בין 'כדי שתהיי רצויה לי' לבין 'כדי שתהיו רצויים לי' מזמינה השוואה כזו. המשגה שונה במקצת של חפצי המצווה כמכשירים לפיוס האל והשתקת קנאתו – בלא

הגבר המתנאה לפני האל הוא תעתיק פיגורטיבי מדויק של האישה המתנאה לפי בעלה; כולל התכשיטים שנועדו לכך, החובות הכרוכות בכך ואף ההקשרים הארוטיים של ההתקשטות. היותה של המלה תכשיט⁶¹ מומחשת יפה בשם התנאי של המלה – עטרה, שם של תכשיט (הן בלשון מקרא הן בלשון חכמים) המקביל לכתר.⁶² יש לזכור כי על פי המדרש, גם לאישה יש תכשיט באיבר המין⁶³ – הכומז, המסמל את כוח הפיתוי המיני שבתכשוט הנשי בכלל: 'מאי "כומז"? כאן מקום זמה [...] ואמר רב ששת מפני מה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים? לומר לך כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף' (בבלי, שבת סד ע"א).⁶⁴ בדברי רב ששת התכשיטים כולם הופכים לדמויי כומז! כך נוצרת סימטריה מלאה בין התכשוט הגברי, שבו מתנאים לפני האל, ובראשו המלה-עטרה, לבין התכשוט הנשי, ובתוכו הכומז, שבו מפתים את הגבר. הסימטריה מאפשרת למדרש שיר השירים לעבור מהאחד לשני, לעלות בהיררכיה מהתכשוט הנשי לגברי, ומפיתוי הגבר לפיתוי האל.

המשנה בשבת, כמו גם ספרי דברים רכו, מתארים תפיסה מקובלת בעולם העתיק בדבר כלי הנשק הגבריים כתכשיטים,⁶⁵ ואילו הדרשות האחרות שהבאנו מנצלות תפיסה מקובלת זו לשם עיצוב עבודת האל. אמנם, המעבר של דימוי התכשיטים הגבריים מכלי זין למצוות גורר מעבר מיחס אנלוגי בין תכשיטי הגברים לתכשיטי הנשים, ליחס היררכי ביניהם. בדרשות שהבאנו לעיל תכשיטי הגברים אינם מקבילה תמימה של תכשיטי הנשים אלא הם מוצבים מולם כנמשל מול משל.⁶⁶

61 ההקשר הארוטי – מופיעה במאמרו של ליבס (לעיל, הערה 51), עמ' 294. ראו יחזקאל טז, ז, שם איברי המין עצמם – השדיים ושער הערווה – מוצגים כתכשיטים של האישה העירומה. לאחר שהאישה מולבשת, היא מקבלת תכשיטים חדשים מבעלה (פס' י-יב), ראו גרינברג (לעיל, הערה 32): "The 'loveliest of adornments' are the signs of sexual ripeness — breasts and bodily hair". השוו גם: 'אשה כלי זיינה עליה' (בבלי, עבודה זרה כה ע"ב); 'האשה כל זמן שהיא ילדה יש לה תכשיטין'; (בראשית רבה מת, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 494).

62 ראו שיר השירים ג, יא; משנה, סוטה ט"ד; וראו ליבס (לעיל, הערה 3), עמ' 399-408.

63 על תכשיטים באיבר המין הנשי במזרח הקדום ראו S.N. Kraemer, *The Sacred Marriage Rite*, Bloomington 1969, p. 76. היחס שבין התכשיטים ואיברי המין הנשיים מומחש גם בדרשה הבאה: 'ר' חוניא בשם ר' אחא, אין לה חביב לאשה הזאת יותר מצרור הבושם, איכן היא מלינה אותו? בין שדיה' (שה"ש רבה א, מהדורת דונסקי, עמ' מו).

64 ראו הרשברג (לעיל, הערה 2), עמ' 41, הערה 5. על הכומז המקראי ראו ר' רוזנטל, 'תכשיטים', אנציקלופדיה מקראית, ירושלים תשמ"ב, כרך ח, טור 548.

65 על כלי הנשק באימפריה הרומית, ראו H.R. Robinson, *The Armour of Imperial Rome*, London 1975.

66 ד' בוירין טוען בספרו כי בחשיבה החזו"לית יש שלילה של אתוס הגבריות הרומאי ומעבר

ביטוי מתומצת למבנה זה (הפועל אמנם בכיוון ההפוך: מן הגבר לאישה) נמצא בקביעת המשנה כי 'כל המומין הפוסלין בכהנים פוסלים בנשים' (כתובות ז, ז). המשנה משווה במפורש בין הפגמים האסתטיים הפוסלים את הכהן מלשרת את אלוהיו במקדש (משנה, בכורות ז) לאלו הפוסלים אישה מלשבת תחת בעלה.⁶⁷ תפיסה זו מגיעה כאמור לשיאה במדרש שיר השירים רבה:⁶⁸

רב הונא ור' חלפתא קיסרייה בשם ר' שמעון בן לקיש אמרי, מה כלה זו מתקשטת בעשרים וארבעה תכשיטין, ואם חסרה חיסור אחד מהן אינה כלום, כך תלמיד חכם צריך שיהא רגיל בכ"ד ספרים, ואם חיסר אחד מהם אינו כלום (ד, יא, ד"ה 'נפת').⁶⁹

פרק זה בשיר השירים רבה משמר הקבלות רבות במתכונת ההקבלה בין הכלה המתקשטת והתלמיד חכם הבקיא. הקבלות אלו בנויות על לימוד מעולם הטבע אל העולם הדתי.

מה יונה זו אף על פי שאת נוטל גוזליה מתחתיה אין מנחת שובכה לעולם, כך ישראל אף על פי שחרב בית המקדש לא בטלו שלוש רגלים בשנה. מה יונה זו מחדשת לה בכל חדש וחדש גרן, כך ישראל מחדשים להם בכל חדש

ל'אתוס בית מדרשי, המאמץ דפוסי התנהגות נשיים (Feminized Male). אולם, מעבר זה לאו דווקא הטיב עם הנשים הממשיות ולעיתים הביא דווקא להעמקת דיכויין (*Unheroic Conduct*: the rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man, Berkeley 1997, pp. 151–185). בדוגמה שלפנינו מתרחשת תופעה דומה: חפצי המצווה, בדיוק כמו כלי הזין, הנם תכשיטי הגבר בלבד. הנשים, בין כך ובין כך, נותרות בחוץ.

67 על רשימת מומי הכהנים במשנת בכורות ראו י' רוזן-צבי, 'הגוף והמקדש: רשימת מומי הכהנים במשנת בכורות ומקומו של המקדש בבית המדרש התנאי', מדעי היהדות, 43 (תשס"ה-תשס"ו), עמ' 49–87.

68 אין זה מקרי שהדגם שתיארנו מופיע פעמים רבות ובצורה ברורה מאוד דווקא במדרש שיר השירים רבה (אם כי כמובן לא רק בו). תפיסת התכשוי הגברי כמטפורי לתכשוי הנשי דומה מאוד לצורת הפרשנות של מדרש שיר השירים בכלל – המרה מטפורית של יחסי הרעיה והדרור שבמקרא ליחסי האדם והאל. כך, כפי שראינו, העירום הנשי המוצג בפני הגבר מומר במדרש במילה – עירום גברי – המוצג בפני האל, והתקשטות האישה בתכשיטיה שבפסוקי שיר השירים מומרת בהתקשטות הגבר במצוותיו.

69 המדרש רואה את התורה עצמה כתכשיט שנתן הקב"ה לישראל: 'ואעידך עדי – שקישט אותם הקדוש ברוך הוא בכל מיני תכשיטים, ואתנה צמידים על ידיך – אילו שני לוחות הברית, ורביד על גרונך – זה ספר התורה (פסיקתא רבתי לג, מהדרות איש-שלום, עמ' קנה). על המוטיב של האל המקשט את ישראל בקישוטים ובעיטורים שונים ראו הפניות הרבות של מגדלבוים במהדרות פסיקתא דרב כהנא שלו, עמ' 266.

תורה ומצות ומעשים טובים. מה יונה זו משוגרת רוגליות הרבה חוזרת לשוככה כך ישראל [א, טו, ד"ה 'עיניך יונים'].

מבחינה מבנית יש דמיון רב בין השימוש המדרשי בהרגליה האסתטיים של הכלה ללימוד על עולמו הדתי של הגבר, לבין הלימוד מהתנהגותה של היונה.⁷⁰ הדיכוטומיה שבין המרחב הבין-אישי, שהאישה כפופה לו, וזה שבין האדם למקום, שאליו שייך הגבר, משליכה גם על דרך התקשטותו של הגבר. הפקעתה של האישה מן הספירה הדתית והכפפתה אל חובותיה האסתטיות עשויות לגרור במקביל את הפקעתו של הגבר מתחום האסתטיקה הממשית, זו שבין בני אדם. כך ניתן לפרש את ההגבלה על צורתם החיצונית של חפצי המצווה, כגון עשיית התפילה עגולה,⁷¹ רצועות התפילין מזהב או ציצית שכולה תכלת (משנת, מגילה ד, ח; מדרש תנאים לדברים יז, כ, מהדורת הופמן, עמ' 106). חפצי המצווה הם תכשיטים המכוונים לאל, ואין לכוונם להתנאות כלפי אדם. ושמא כך יש להבין את דברי רבי צדוק במשנת אבות: 'אל תעשם עטרה להתגדל בהם' (ד, ה).⁷²

ד.

השוואת מצוות הגבר לתכשיטי האישה תתבהר לאור הבנת התפקיד המרכזי של התכשוי הנשי בחובותיה של האישה לבעלה בתפיסה החז"לית. תכשיטי האישה תופסים מקום מרכזי וחשוב בראליה כמו גם בתפיסת האישה בתרבות היהודית, כמו בזו ההלניסטית.⁷³ מרכזיות ההתקשטות הנשית מקבלת בספרות חז"ל ביטויים רבים ושונים, הלכתיים ואגדיים. כך, למשל, קובעת המשנה (מועד קטן א, ז) כי מותר לאישה להתקשט במועד, שכן זו נחשבת מלאכה חיונית, שאינה סובלת דיחוי. דומה לה ההלכה שבית דין יורד לנכסי הבעל כדי לקנות לאשתו תכשיטין (בבלי, כתובות מח ע"א). כיוצא בו באגדה: המדרש מתאר את הקב"ה מקשט

70 במאמרו "ראית מימך ארי סבל?" (לעיל, הערה 40, עמ' 326-336), מביא ד' פלוסר דוגמאות שונות, מן הספרות ההלניסטית והיהודית, לניצול דוגמאות מעולם החי ללימוד מוסר ולקח לבני האדם. בברייתא המצוטטת בכותרת מאמרו מופיעה היררכיה מקבילה לזו שתיארנו כאן: 'הלא הם לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני' (תוספתא, קידושין ה, 15). במקורות אחרים מהלך חינוכי זה נלמד מן הבריאה כולה. ראו על כך מ' קיסטר, 'מסורות אגדה וגלגוליהן', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 196-197.

71 לעיל, הערה 45.

72 השוו לדברי רבי יוחנן: 'כל המשתמש בכיתרה של תורה נעקר מן העולם' (בבלי, נדרים סב ע"א).

73 על ההתקשטות הנשית בתרבות ההלניסטית והרומית על רקע הממצא הארכאולוגי ראו D.E.E. Kleiner and S. B. Matheson (eds.), *Women in Ancient Rome*, New Haven 1996, pp. 160-179

את חווה 'בכ"ד תכשיטין' לפני שהוא מביאה לאדם (בראשית רבה יח, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 161),⁷⁴ ואף מוריד תכשיטי נשים יחד עם המן במדבר (בבלי, יומא עה ע"א). הקשר ההדוק שבין נשים ותכשיטים מסוכם בקביעתו של רבי חייא 'אין אשה אלא לתכשיטי אשה' (בבלי, כתובות נט ע"ב).⁷⁵

בתפיסה ההלכתית התקשטות האישה לפני בעלה איננו מעשה אסתטי וולונטרי, אלא חובה, ולכן אסור לאישה לנדור שלא להתקשט: 'שלא אכחול ושלא אפקוס ושלא אתקשט ושלא אשמש לך מטתי הרי זה יפר, מפני שבינו לכינה' (תוספתא, נדרים ז, 1).⁷⁶ התקשטות מתוארת כאן כשלב מקדים למשגל.⁷⁷ אכן, גם במשל שבסיפרי דברים לו ההתקשטות מוצגת בהקשר מיני מובהק: 'הווי מקושטת בכל תכשיטייך כדי שתהיי רצויה לי'. ההתקשטות היא פעולה ארוטית מובהקת, היכולה להיות מופנית כלפי הבעל כמילוי חובה הלכתית, או מופנית כלפי חוץ ולהתפרש כפעולה זנותית:

ר' יוסה אומר משם רבן גמליאל, כל שבידו אומנות למה הוא דומה, לאשה שיש לה בעל, בין שהיא מתקשטת ובין שאינה מתקשטת אין הכל מסתכלין בה, ואם אין מתקשטת היא תהא לה מורא [=מארה]. וכל שאין בידו אומנות

74 לתיאורי קישוט כלות ראו בראשית רבה ח, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 67; בבלי, כתובות ג ע"א; יבמות לד ע"ב.

75 השוו לנוסח המופיע אצל הגאונים: 'אין אשה אשה, אלא תכשיטיה אשה' (י"צ שטמפפר, ספר הגירושין לרב שמואל בן חפני גאון סורא, ירושלים תשס"ט, עמ' 6; ראו הסברו של המהדיר שם: 'תכשיטים הם חלק מהותי מנשיותה של האישה').

76 איי-התקשטות עשויה להביא לגירושין, כדברי ר' עקיבא בספרא, זבים ה, ט, והשוו לדברי הברייתא על תקנת עזרא: 'שיהיו רוכלין מחזורין בעיירות כדי שלא יתגנו נשים על בעליהן' (בבלי, בבא קמא פב ע"ב). העדרן של תכשיטים נחשב כניוול, ראו משנה, סוטה א, ו-ז; בבלי, כתובות מח ע"א, עא ע"ב, ואילו האישה המקושטת היא מתנה המגיעה לתלמידי חכמים (בבלי, שבת כח ע"א). אמנם חובת ההתקשטות של האישה לבעלה אינה הופכת את ההתקשטות לזכותו הבלעדית של הגבר. ההתקשטות מובנית לתוך מערכת היחסים הנורמטיבית המוכתבת על ידי חז"ל שבה גם סמכויות הבעל מוגדרות ומוגבלות: 'המדיר את אשתו שלא תתקשט באחד מכל המינין, יוציא ויתן כתובה' (משנה, כתובות ז, ג). בעולם פטריארכלי התקשטות האישה נתפסת לא רק כחובתה אלא גם כזכותה. ביטוי מפורש לכפל פנים זה מופיעה ביחס לאבלות: 'הרי שמת חמיו או חמותו או אחד מקרובי אשתו – אינו כופה לא לכחול ולא לפקוס, אלא נוהג עמה כדרך שהיא נוהגת. וכן היא שמת חמיה או חמותה או אחד מקרובי בעלה – אינה לא כוחלת ולא פוקסת, אלא נוהגת כדרך שהוא נוהג' (ירושלמי, מועד קטן פ"ה ה"ה [פג ע"א]).

77 אכן בהלכה הקדומה נאסר על אישה נידה – האסורה לבעלה – להתקשט, כמתואר בספרא זבים לעיל. השוו ספרי במדבר צט, מהדורת הורוויץ, עמ' 98: 'מנין היתה מרים יודעת שפירש משה מפירייה ורבייה? אלא שראת את צפורה שאין מתקשטת בתכשיטי נשים'.

למה הוא דומה, לאשה שאין לה בעל, בין מתקשטת ובין שאינה מתקשטת הכל מסתכלין בה, ואם מתקשטת היא תהא לה מורא (תוספתא, קידושין א, 11, מהדורת ליברמן, עמ' 280).⁷⁸

המשל מבוסס על ההנגדה בין התקשטותה המבורכת של האישה לבעלה, לבין התקשטותה הזנותית של הרווקה ש'הכל מסתכלין בה'.⁷⁹ מול הא'שה המתקשטת לבעלה בביתה פנימה המדרשים מציבים את דמות האישה המפתה, המתקשטת ברשות הרבים כדי להזנות אחרים.⁸⁰ במדרש מאוחר הדברים מקבלים ניסוח מפורש: 'שלא נתן הקב"ה [...] אלא שתהא מתקשטת בהם בתוך ביתה' (תנחומא [בוכר] וישלח, יב).⁸¹ לא מצאנו בספרות חז"ל הבחנה בין התקשטות תמימה למפתה.⁸² נשים מוחזקות כמפתות מטיבן; השאלה היא רק האם הפיתוי מופנה כלפי הבעל, ואז הוא רצוי ואף מחויב,⁸³ או כלפי חוץ, ואז הוא מגונה.⁸⁴ חובת ההתקשטות של אישה לבעלה,⁸⁵ ההקשר הארוטי הטעון כל כך של

78 הנוסח מובא על פי הצעת התיקון של ליברמן שם, תוספתא כפשוטה, עמ' 926.

79 לא רק רווקה אלא גם אלמנה 'אם כיחלה ופרכסה אין לה מזונות' (בבלי, כתובות נד ע"א).

80 ראו למשל ספרי דברים ריג, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 246; ספרא קדושים, פרשה יא, יח, מהדורת וייס, עמ' צג; משנה, סוטה א, ז; תוספתא, שם ג, 3; ויקרא רבה טז, א, מהדורת מרגליות, עמ' שמא. לכאן יש לצרף גם את הביטוי 'מקושטת כזונה', ראו בראשית רבה כג, מהדורת תאודור-אלבק עמ' 222-223; פ, עמ' 953; וכן בבלי, שבת לד ע"א.

81 הוראה זו מזינה סיפורים שונים, כגון זה שבירושלמי, תענית פ"א ה"ד (סד ע"ג) על אשת חסיד שלבשה בגדים נקיים רק בפניו, ובגדים מלוכלכים בהעדרו, בשביל 'דלא יתן בר נש עיניו עלה'.

82 דברי הבבלי, בברכות כד ע"א, שהבאנו לעיל, מבטלים במפורש כל אפשרות לחלק בין תכשיטים תמימים לתכשיטים ארוטיים, וקובעים כי בדיוק לשם כך 'מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים'. כל התקשטות מוצגת כפיתוי והחלוקה היחידה היא בין התקשטות כלפי הבעל לבין התקשטות כלפי חוץ.

83 השוו את תיאור בנות ציון המפתות במדרש ויקרא רבה טז, א, מהדורת מרגליות, עמ' שמא-שמב (ומקבילה בפסיקתא ררב כהנא יז, ו, מהדורת מנדלבוים, עמ' 288-289), לתיאור הנשים החסידות המפתות את בעליהן בסיפורים בבבלי, תענית כג ע"ב; סוטה יא ע"ב.

84 הבחנה זו אינה מובנת מאליה. תפיסת ההתקשטות כפיתוי עשויה להוביל גם להוראות חד-משמעיות יותר. ראו למשל צוואת ראובן פרק ה, שם נקראים הגברים למנוע את נשיהם מלהתקשט בכלל, שכן הדבר משמש אותן לפתות את הגברים ולהדיחן לעבירה. ההדרכות החז"ליות קרובות יותר לאלו של בן-סירא, המנגיד את ה'אישה הרעה', המפתה והמסוכנת (פרקים כה-כו), ל'אישה הטובה' אשר מתקשטת בתוך ביתה (כו, יג-יח). בן סירא, בדומה לחז"ל, מעמיד מול האישה המופקרת את זו היפה לבעלה בביתה פנימה ('חן אשה ישמח בעלה'), ולא את זו שאינה מתקשטת כלל.

85 סאטלו (לעיל, הערה 51) קושר בין מרכזיות ההתקשטות הנשית באתוס החז"לי לבין תפיסת הנישואין שלהם, המבססת על משיכה ארוטית חד-צדדית של הגבר לאישה (ולא על אהבה

התקשטות זו והדומיננטיות הרבה של השיח על אודות תכשיטי הנשים בספרות חז"ל – כל אלה מהווים רקע חשוב להבנת דרשת הספרי, שבה משמשת התקשטות זו דוגמה ומשל לעבודת ה'.

ה.

מבנה זה – עבודת ה' של הגבר כנמשל של 'עבודת הבעל' של האישה – חוזר ומופיע גם ביחס לדמויות אחרות. בעיקר אמורים הדברים לגבי העבד והקטן המרכיבים, יחד עם האישה, את שלישיית הדמויות שנמצאים בחסותו של הגבר היהודי בן-החורין הבוגר. גם מעבודת העבד חז"ל לומדים את דרך עבודת האל, וגם כאן נותר העבד בשלב המשל ולעבודה הדתית עצמה אינו מגיע. חובתו של העבד מצויה במרחב של עבודת האדון ולא של עבודת האל, שאותו עובר אדונו. כך עולה מן המשניות בסוף פרק שני במסכת סוכה:

נשים ועבדים וקטנים פטורים מן הסוכה [...] כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי. ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות? משתסרח המקפה. משלו משל: למה הדבר דומה? לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו הקיתון על פניו (סוכה ב, ח-ט).

יחס האל ליושב בסוכה נלמד מיחסו של האדון אל עבדו. אך העבד הממשי עצמו פטור מן הסוכה. לאחר שהעבד הופקע ממצוות הסוכה במשנה ח, הוא שב ונידון במשנה ט, אך הפעם רק כמשל שממנו הגבר בן-החורין לומד כיצד לנהוג. על פי תפיסתנו לעיל, המציגה את המשל כמשקף ניסיון להעתיק את ההיררכיות מן העולם הממשי אל עבודת האל, נטען גם כאן כי חכמים נעזרים במשל כדי להתמודד עם השאלה 'ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות?'. מאחורי השאלה הפרקטית לכאורה, יש חרדה תאולוגית, וניסיון כן לברר מה מרמז הגשם בדבר יחסו של האל ליושב בסוכה.⁸⁶ מאחר שיחסו של האל נעלם ולא ידוע, חז"ל מבקשים לשחזר את היחסים האפשריים דרך אנלוגיות להיררכיות מקבילות בעולם האנושי – 'עבד שבא למזוג כוס לרבו'. האנלוגיה מלמדת על כעסו של האל, הבא לידי ביטוי בגשם. כעס האל מופנה כלפי נתיניו בני החורין היושבים בסוכה, ואילו העבד סובל את כעסו של

במובנה ההרדי המודרני, ראו שם עמ' 68-69.

86 התוספתא שם מרחיבה מאוד את הניסיון להסיק מתופעות הטבע את יחס האל לבני אדם המרומוז בהם. ראו גם י' גנק, 'מצוות סוכה בהלכה של חז"ל: בין בית למקדש', דעת, 42 (תשנ"ט) עמ' 137-164.

רבו האנושי אותו הוא משרת. אלא שהעבד האנושי, בניגוד לזה המטפורי, יודע מה אדונו מצפה ממנו, ומבין היטב את תגובותיו (השוו שם ב, א). מבנה דומה מופיע בכבלי ביחס לסעודת החירות בליל הסדר:

אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה, עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה? אמר ליה, בעי לאודווי ולשבוחי. אמר ליה, פטרתן מלומר 'מה נשתנה'. פתח ואמר 'עבדים היינו' (פסחים קטז ע"א).

רב נחמן משתמש בדרו עבדו כדי להמחיש את הצורך האדיר בחירות, אולם העבד עצמו אינו חלק מחגיגת חירות זו, הוא ממשיך לעבוד את אדונו גם בשעה זו של יציאה לחירות. רק העבדים המטפוריים – היהודים בני החורין – יוצאים לחירות בליל הסדר, ואילו העבד הממשי משמש רק כדוגמה וכמשל. למעשה, ביחס לעבד הדברים מפורשים עוד הרבה יותר. דברים המובאים בשם רבן יוחנן בן זכאי מבהירים במפורש כי היות עבד לעבדו של האל אינו מאפשר עבודת אל ישירה, לשון אחר, עבדות ליטרלית ועבודת מטפורית אינן דרות בכפיפה אחת.⁸⁷

וכי מה נשתנה אזן לרצע מכל איבריך? לפי ששמעה מהר סיני כי לי בני ישראל עבדים, ופרק ממנו עול שמים והמליך עליו עול בשר ודם, לפיכך אמר הכתוב תבוא אזן ותרצע שלא שמרה מה ששמעה (תוספתא, בבא קמא ז, 5, מהדרות ליברמן, עמ' 29-30).

בפרפרזה ניתן לומר כי גם הנשים הן 'נשים לנשים', כאשר הן מתקשטות בפני הבעל, אשת האל, ולפיכך אינן יכולות להיות נשות האל, ולהתקשט לפניו בעצמן. תפיסה זו מנוגדת לחלוטין לאתוס מרכזי בעולמם של אבות הכנסייה, שבו דווקא הנשים הממשיות (בתולות או אלמנות) נתפסות כנשות האל – כלותיו של ישו.⁸⁸

87 תפיסת התפילין כמסמלות יחס ישיר בין האל לאדם, ונישול העבד מיחס זה תוך הכפפתו לאדם ולא לאל, מקבלת גם ביטוי הלכתי בדברי ר' יהושע בן לוי: 'אמר ר' יהושע בן לוי: עבד שהניח תפילין בפני רבו יצא לחירות' (בבלי, גיטין מ ע"א). עבד המניח תפילין ואינו מופרע על ידי רבו, מבטא בכך יחס ישיר בינו לבין האל ועל כן מתבטל יחס העבדות בינו לבין רבו.

88 על ניגוד זה ראו ד' בווארין, 'פאולוס והגנאולוגיה של הג'נדר', זמנים, 46-47 (1993), עמ' 46-65; הנ"ל, 'הרהורים על בתולות ומגדר: בין חז"ל לאבות הכנסייה', היסטוריה, 3 (תשנ"ט),

עמ' 5-31; K. Cooper, *The Virgin and The Bride*, Cambridge 1996

* * *

במאמר זה ביקשנו להאיר גישה המשתקפת (במובלע או במפורש) במקורות שונים בספרות חז"ל, שלפיה המצוות הנן תכשיטיו של הגבר. ביקשנו להראות כי אין להסתפק בקריאת מקורות אלו כדימויים מופשטים הבאים לבטא את הקשר המיוחד שבין האל ועמו, וכיוצא בדברים הללו, אלא טמונה בהם תפיסה חזקה ומוחשית הרבה יותר: חפצי המצווה, ובראשם המלה המוטבעת בגופו של הגבר, והתפילין והציצית המקיפות אותו, הם הם תכשיטי הגבר, ובהם הוא מתנאה בפני אלוהיו, והם ההופכים אותו לרצוי לפניו.

לתפיסה זו השלכות מרחיקות לכת לא רק ביחס לגברים, עובדי האל, אלא גם, ובעיקר, ביחס לנשים. אם חפצי המצווה הם תכשיטיו של הגבר, הרי אין הם שייכים לנשים כלל. לאישה יש את תכשיטיה שלה, ובהם היא מתנאה לפני בעלה. יתרה מזו, המדרשים השונים – ובראשם דרשת הספרי דברים לו שעמדה במוקד עיוננו – מלמדים כי התקשטותו של הגבר לאלוהיו הנה חיקוי מדויק של התקשטות האישה לבעלה. במובן זה היחסים בניהם הם של משל ונמשל. ביקשנו לעמוד על משמעות יחסים היררכיים אלה למעמדם הדתי של האישה והגבר, כמו גם לתפיסת הגוף הנשי והגברי המובלעת בהם.

הדגם שהוצג כאן מאפשר להאיר מחדש את הקשר בין מעמדה האישותי של האישה ומעמדה הדתי. לפי התמונה העולה ממנו, האישה אינה עובדת את אלוהיה בחפצי המצווה, משום שהיא שייכת למערכת אחרת של יחסים. ברי כי אין מדובר בדגם יחיד או אף פריווילגי בספרות חז"ל. אך מקורות שונים מלמדים כי דגם זה שימש כתשתית רעיונית לכל הפחות לנתח מסוים של השיח החז"לי, התנאי והאמוראי, על גברים ונשים ועל עבודת ה' שביניהם.