

אלפיים

כתב עת רב־תחומי לעיון, הגות וספרות

אלפ"א

ממילה למלה: ניתוח פסיכותרבותי של הבניית זהות גברית בטקסי ילדות בחברה החרדית

יורם בילו

מבוא*

רוב הילדים בחברה החרדית בת זמננו נחשפים, בהגיעם לגיל שלוש, למהלך טקסי כפול-פנים, שבו נוצר חיבור בין התספורת הראשונה ויצירת הפיאות לבין ראשית הלימוד בחדר. למרות שרצף הטקסים של גיל שלוש שרוי במידה רבה בצלם של טקסי הילדות שלפניו ואחריו - ברית מילה ובר-מצווה - מדובר במהלך ריטואלי רבי-עוצמה מבחינה רגשית, הרווי בסמלי מפתח תרבותיים והכורך שינוי דרמטי בהופעה הפיזית. ברצוני לטעון כי איכויות אלה הופכות אותו לנדבך חשוב בהתפתחות הזהות הגברית החרדית, המתגבשת סביב הערך העליון של לימוד תורה. ביהדות קיימת זיקה ברורה בין טקסי מחזור החיים הגברי, מן הלידה ועד הנישואים, כפי שנרמזו בברכת הקרואים בטקס ברית מילה: "כשם שהכנסתו לברית כן תכניסוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים". לנוכח זיקה זו ראוי לנתח את רצף הטקסים כמערכת סמיוטית שלמה, המתמצתת את הערכים והמשמעויות של מימוש עצמי גברי באמצעות הלימוד. אולם מקוצר היריעה אסתפק בעבודה זו בפענוח המשמעויות הפסיכותרבותיות של טקסי גיל שלוש מתוך זיקתם לברית מילה הקודמת להם; טקסים מאוחרים יותר במחזור החיים יוזכרו רק בחטף.

מרכזיותו של הלימוד בחיי הקהילה החרדית מחייבת כי הניתוח הקונטקסטואלי של מארג האירועים בטקסים ילווה בניתוח טקסטואלי של מארג הפרשנויות המעבה את המשמעויות המוענקות לטקסים. אכן כך ברצוני לנהוג בעבודה זו, המתבססת על תצפיות שערכתי בטקסים הנידונים,¹ אך גם נתמכת על-ידי אוסף מקורות מן המקרא, חז"ל, הקבלה וספרות רבנית מאוחרת. בשנים האחרונות לוקטו הרבה מן המקורות והורקו לתוך אוספים וילקוטים, המוקדשים לטקסי הילדות השונים. מבין האוספים הללו ראוי להזכיר שניים שבהם עשיתי שימוש רב: ביום השמיני (וילהלם, תשנ"ב), המאגד מגוון של מסורות ומנהגים הקשורים לברית מילה, וילקוט התספורת (סערעבריאנסקי, תש"נ), המרכז מקורות רבים הנוגעים לרצף הטקסי של גיל שלוש. אסור להתעלם, כמובן, מן הבעייתיות המתודולוגית הנובעת מהסתמכות על לקט של מסורות נבדלות מתקופות שונות; אך זו ממותנת, דומני, על-ידי המסורת הפרשנית העשירה ביהדות, המתירה שימוש גמיש במקורות רחוקים, כמו גם על-ידי עצם הימצאותם של האנתולוגיות המאגדות מקורות אלו בבתים חרדיים. לא יהיה זה מופרך להניח כי השכלתם התורנית של

* ברצוני להודות ליהודה גוזמן, זלי גורביץ, דון הנדלמן, קימי קפלן ומלפורד ספירו על הערותיהם המועילות.
1 כפי שיובהר להלן, הרבה מטקסי התספורת הראשונה נערכים בהילולת רבי שמעון ברי-יוחאי המתקיימת בל"ג בעומר במירון. התצפיות בטקסים אלה נערכו במסגרת עבודת שדה במירון ב"1981-1984, ושוב בראשית שנות התשעים. התצפיות בטקסי הכניסה לחדר נערכו בתלמוד-תורה חרדי בירושלים בשנים 1996-1998.

גברים רבים ב"קהילת הלומדים" החרדית מקיפה לא מעט מן המקורות שיוצגו כאן, או מקורות דומים להם.

מנקודת ראות הממוקמת במדעי החברה ניתן לראות את שלל המדרשים והפרשנויות המתייחסים לשנות החיים הראשונות בספרות הרבנית כאבני פסיפס באתנו-פסיכולוגיה יהודית מסורתית, העוסקת בחציית המרחב ההתפתחותי שבין חוויות גופניות ראשוניות, קונקרטיות ובלתי מעובדות לבין חוויות הווכות למבע סמלי, מילולי ומופשט.² מוקד מרכזי בעבודה הנוכחית יהווה הצעד הראשון בתהליך זה - חקיקת אות הברית בגוף התינוק הזכר - צעד שנועד להכינו לקראת הכניסה לעולם התורה והמצוות. עצם הרעיון שהסמלי צומח מתוך הגופני אינו מיוחד ליהדות כמובן, כפי שניתן ללמוד ממילים רבות בשפות שונות, שלהן משמעות כפולה, גופנית וסמלית. בעברית המילה אות מתייחסת לסימן פיסי (וראו "אות הברית") כמו גם לאחת מאותיות האלף-בית; וכמובן הצמד "מילה-מלה" קושר יחדיו את כריתת העורלה עם יחידת השפה המשמעותית המורכבת מאותיות. אמנם למרכיבי הצמד האחרונים שורשים נבדלים (אם כי לא בלתי קשורים) - מול לעומת מלל - אך זהות ההומופוניא אפשרה יצירת מארג אסוציאטיבי עשיר בין שתי המילים.³ קשרים לשוניים מעין אלה היוו בספרות הרבנית מצע פורה להמשגת הקשר המיוחד בין הגוף היהודי ועולם האלוהות. ההמשגה הזו עשירה, בעיקר בספרות הקבלית, במשמעויות הקשורות למיניות ולהולדה. לדוגמה: בספר הזוהר מוצגת זיקה בין השורש נגד (שביסוד "להגיד") לבין גיד - לשון נקייה לאיבר הזכרות.

שוב, הרעיון שנקודת ההתמרה במעבר מהפיסי-גופני אל הסמלי-מילולי היא מינית איננו ייחודי לעברית, כפי שמדגימה, למשל, המשמעות הכפולה של מילים כמו conception או dissemination. מבין התיאוריות הגדולות העוסקות באדם דומה שהפסיכואנליזה מבטאת רעיון זה בצורה המפורשת ביותר; ומבין הוגי הדעות הפסיכואנליטיים דומה שאין כלאקאן עוסק נלהב בהתפתחות ממילה למלה. עבור לאקאן המעבר מהפנימי הגופני לפאלוס הסמלי הוא המעבר "מאנטומיה לסמנטיקה אוניברסלית". מלקולם בואי, אחד מפרשניו של הפסיכואנליטיקאי הצרפתי, טוען כי "הפאלוס אצל לאקאן ממריא בדרכו אל המישור האינטלקטואלי, אך בה-בעת מכונן, בדיוק כמו בלוטת האצטרובל במוח אצל דקארט, את נקודת המפגש המהותית בין החשיבה והגוף האנושי... רק בצלו של הסכין יכול איבר הזכרות להיחפף לכלי תיאורטי בר-שימוש. אולם מן השעה שהוא (איבר המין) נחשף לאיום והופך להיות

2 ולי גורביץ, במאמרו "רחבת השירה" (1994), מתייחס לשתי הרמות ההתפתחותיות הללו כ"שפת אם" לעומת "שפת אב". שפת אם, לפיו, "...קודמת לשפת הדיבור, קודמת למה שמכנים בדרך-כלל "שפת האם". היא שירת הקול, הבל הפה, המגע, נדנוד העריסה, שירת קסמים הצמודה כמה שאפשר לגוף. על גבי שירה זו מורכבת השירה המופרדת, המפוררת, המתפוררת, הנודדת - שפת הסימנים. אפשר, לצורך העניין, לקרוא לה "שפת האב", אם כי החלוקה הזו היא מיתית לגמרי, שכן היא מיתוס החלוקה לאם ולאב, לשניים, שהיא אם/אב כל החלוקות, ועל כן כל ההוויות" (עמ' 201).

3 קשר זה מופיע בדיון במילה אצל הוגים ופרשנים שונים, מרבנו בחיי ועד רבי נחמן. לאוכור בן זמננו של האסוציאציה מילה-מלה, הנסמך על טקסט חסידי קלאסי ("כתר שם טוב") ראו גינזבורג (1997, עמ' 7).

הסימן של נוכחות נפקדת ושל נפקדות נוכחת ניתן לכוון באמצעותו שרשרת אין-סופית של הסברים" (Bowie 1991: 129-130). הניב "בצלו של הסכין" במשמעותו הפסיכואנליטית מתייחס אמנם לאיום בסירוס ולא למילה (הגם שפסיכואנליטיקאים נוטים פעמים רבות למוסס את ההבדלים בין שתי המשמעויות); אך מכל מקום, ענייני שלי במאמר זה הוא באותה "שרשרת אין-סופית של הסברים" שהוליד (המטאפורה אינה מקרית) הדמיון הרבני בהתמודדותו עם המעבר ממילה למלה.

עד כמה ניתן להיעזר בספרות האנתרופולוגית העשירה על טקסי מעבר בכלל ועל טקסי חניכה בפרט כשדנים בטקסים היהודיים? בעבר היו הקשרים בין מדעי היהדות והאנתרופולוגיה רופפים למדי. אך בשנים האחרונות, עם התמוססות הגבולות הנוקשים שבין תחומים מקצועיים נבדלים במדעי הרוח והחברה, ניתן למצוא שילוב הולך וגובר של תובנות אנתרופולוגיות בעבודות העוסקות בטקסי מעבר ביהדות, ובעיקר בברית מילה.⁴ מרכזיותה של האחרונה בעבודות אלו אינה צריכה להפתיע, שהרי קשה לחשוב על פרקטיקה אחרת לאורך ההיסטוריה, העולה על המילה בחשיבותה להגדרת הזהות הדתית וההשתייכות הלאומית היהודית. מן הבחינה ההשוואתית, דומה שאי-אפשר להתעלם מן העובדה שצורות שונות של ניתוח באיבר המין חוזרות ומופיעות בטקסי חניכה גבריים של חברות שבטיות רבות. אולם חוקרי מקרא רבים טענו שהשוואה זו מופרכת מעיקרה, שהרי טקס המילה בחברות האחרונות מתבצע בעת המעבר לבגרות בעוד שביהדות הוא מתרחש בראשית החיים. גם אם אין לקבל התנגדות זו בצורה גורפת, אין ספק כי רוב הפונקציות הפסיכו-סקסואליות והחברתיות המיוחסות למבחני החניכה בחברות שבטיות אינן ישימות למילה בינקות. פער זה בעיתוי המילה הופך לכאורה גם את ההשערה הקלאסית של ברטון ווייטינג אודות זהות חוצה-מין (cross-sex identity) לבלתי מתאימה למקרה היהודי.

השערת ברטון ווייטינג⁵ הועלתה במקרה כדי להסביר את המתאם החיובי הקושר טקסי חניכה בגיל ההתבגרות עם שני הסדרים תרבותיים מראשית החיים: טאבו על קיום יחסי מין לתקופה ארוכה יחסית אחרי הלידה וסידורי שינה המחזקים את הקשר הבלעדי בין האם לתינוקה. מאחר ושני משתנים אלה נראו כתורמים להודעות חזקה ובלתי מופרעת של הבן עם אמו, הועלתה הטענה כי "...באופן פסיכולוגי, הטקסים נועדו להסיר את הזהות הנשית הראשונית (שרכש הילד) ולכוון תחתיה את הזהות הגברית המשנית" (שם, עמ' 215). הטקסים, המשלבים מבחני סבל עם תגמולים מפתים, מאופיינים על-ידי "הצקות, מניעת שינה, מבחני גבריות וניתוחים גניטליים מכאיבים, כמו גם על-ידי הבטחה לסטטוס גבוה - של גבר - במידה ויעמדו בהצלחה במבחני הסבל" (שם). התיאוריה, שנבדקה באמצעות נתונים כמותיים שנאספו במחקרים בין-תרבותיים ונבדקו בשיטות מתאמיות (cross-cultural correlational studies), זכתה גם לתמיכה בעבודות שדה אתנוגרפיות. עבודתו של גילברט הרט בקרב בני הסאמביה,

4 ראו, Litt 1997, 1993; Propp 1987; Goldberg 1996; Eilberg-Schwartz 1990; Boyarin and Boyarin 1995; רובין 1995.

5 ראו (Burton and Whiting 1994 (1961)).

השוכנים ברמות המורחיות של פפואה-גינאה החדשה,⁶ היא אולי המוכרת ביותר מקרב האחרונות. הסאמביה, המאופיינים על-ידי אתוס גברי קשוח ולוחמני, שנאת נשים והפרדה נוקשה בין המינים, מהווים דוגמה קיצונית של המתאם שמצאו ברטון ווייטינג: הם דבקים בגרסה קיצונית של הרחקת האב לאחור הלידה והם מקיימים מערך משוכלל של חמישה טקסי חניכה, המתחילים בגיל שבע והמשתרעים על פני למעלה מעשור. האתנוגרפיה העשירה והרגישה של הרט תורמת להעשרת הממצאים הקורלטיביים של ברטון ווייטינג על-ידי הצבתם בהקשר תרבותי מוגדר. היא מראה יפה את הקשר ההדוק הנרקם בין האם לבנה לנוכח ההפרדה הנוקשה בין המינים והעדרו המוחלט של האב בראשית החיים; והיא מתארת בחיות את חששם של הגברים מהשפעותיו השליליות של הקשר האינטימי הזה על הבן. החשש עוד מחמיר עקב האיום המתמיד שהנשים, הנתפשות כנחותות, בוגדניות, מטמאות ומרוקנות, מציבות בפני הגברים, כמו גם עקב האמונה שנשיות היא תופעה טבעית, המבשילה מתוך עצמה, בעוד שגבריות היא הישג אישי שלא קל לממשו. הטקסים נועדו להנחיל לנחנכים, בסביבה גברית למהדרין, את אוצר הידע הגברי ולהופכם ללוחמים עשויים ללא חת. בשלב החניכה הראשון נאלצים הילדים להיכנס לקשר הומוסקסואלי אורלי עם נחנכים משלבים טקסיים גבוהים יותר כדי להבטיח שיוכו במנת הורע החיונית להתפתחותם - ורע שעל-פי האתנו-פיסילוגיה המקומית אינו מיוצר באופן טבעי על-ידי הגוף הגברי. על רקע אמונה זו, אין זה מפתיע שהתהליך הטקסי של העברת הורע לנחנך הצעיר מושווה להנקת התינוק על-ידי אמו.

אין לי ספק כי הניסיון להשוות בין חברה שבטית חסרת כתב כמו הסאמביה לבין הקהילה החרדית בת זמננו עלול להיראות מפקפק גם בעיני מי שמאמין באחדות הנפשית של המין האנושי ודוגל בגישה השוואתית. ההשוואה בין שתי הקבוצות בהתייחס להזדהות מועצמת בין הבן לאמו נראית רעועה במיוחד לנוכח פער הזמן שצוין בין טקסי חניכה בגיל הבשלות המינית לבין טקסי מילה בינקות,⁷ והריכוז הגיאוגרפי של הנוהגים לאחר לידה הקשורים לטקסי החניכה בחברות השוכנות באזורים טרופיים, שבהן התינוק העירום צמוד מרבית הזמן לאמו. אף-על-פי-כן, ומבלי להמעיס בסכנות הטמונות בהשוואות רחוקות (ולא פחות מכך, באקוויזיציה של החרדים), דומני כי הסתת מוקד הדיון מברית מילה לטקסי גיל שלוש מאפשרת - למרות מרחקם של האחרונים מגיל ההתבגרות - להסתכן ביישום מושכל של השערת ברטון-וייטינג להקשר היהודי. האתנוגרפיה של הרט על הסאמביה היא מאירת-עיניים מבחינה זו שהיא מציגה את רכישת הזהות הגברית כתהליך ממושך והדרגתי המתחיל בילדות - אמנם מאוחר יותר מגיל שלוש - והמשופע בסימנים טקסיים למכביר. בדומה לכך, גם מהלך רכישת הזהות הגברית ביהדות החרדית הוא תהליך ארוך ותובעני, הכורך, לבד מטקסי הילדות בראשית החיים ובגיל שלוש, טקס נוסף - בר-מצווה - בסיום תקופת הילדות. חשוב מזה, ברצוני להשתמש בהשערת הזהות של

6 ראו Herdt 1981, 1982.

7 ראוי לציין כי הפגיעה הגופנית שעוברים הנחנכים אצל הסאמביה אינה באיבר המין אלא באף, ואולם האחרונה, המלווה בדימום רב, עשויה להיראות כמקבילה סמלית של הניתוח הגניטלי.

ברטון ווייסינג באופן גמיש - מבלי להתחייב למתאמים שנמצאו בין טקסי תניכה לבין משתנים תרבותיים ספציפיים בראשית החיים. במילים אחרות, במוקד העניין שלי עומד הטיעון כי טקסי תניכה גבריים הם מנגנוני תיקון המיועדים "לכוון בעוצמה את הזהות הגברית המשנית" היכן שהתנסויות הילדים בשנותיהם הראשונות, החושפות אותם במידה יתרה לעולם הנשי, מקשות על השגת זהות זו. למותר לציין כי במקרה החרדי מנגנון תיקון זה חייב להיבדק בהקשר המיוחד של מובלעת פונדמנטליסטית הנאבקת לשמר את גבולותיה וזהותה הקהילתית כנגד חברת הרוב החילונית. ברצוני לטעון, מבלי להתעלם מהקשר נתון זה, כי אפילו חברות כה רחוקות זו מזו כמו הסאמביה והחרדים יגיבו לבעיות חיים דומות באמצעות פתרונות תרבותיים ניתנים להשוואה. ההקשר המיוחד שבו מתעצמות לדעתי בעיות הזהות הגברית בחברה החרדית בת זמננו יידון בפרק המסכם.

לפני שנפנה לטקסי הילדות, ראוי להזכיר בכל זאת כמה קווי דמיון בין הסאמביה לחרדים. בשתי הקבוצות מודגש הניגוד שבין גבריות, הנתפשת כהישג אישי הממוקם בתרבות, לבין נשיות, הנתפשת כצומחת ומבשילה באופן יותר טבעי - אך גם כמסוכנת יותר מפאת הטומאה הקשורה בה. בשתיהן קיים גוף ידע דתי שממנו הנשים מודרות לחלוטין; ובשתיהן מקפידים על הפרדה נוקשה בין המינים. אולם בניסוח כוללני וחסר הקשר זה אין משום רבותא, שהרי קווי הדמיון הללו משותפים לחברות לא מעטות. בחינה שטחית של תוכני האידיאל הגברי בשתי הקהילות תלמדנו כי החרדים מהווים תמונת-ראי של הסאמביה בחשיבות שהם מקנים ללמדנות דתית, המשוללת סממנים של כוח וקשיחות פסיים.⁸ עם זאת, גם אצל החרדים השגת האידיאל הגברי מחייבת השקעה רבה, אורך-רוח והקרבה, ומובעת, לעתים, באמצעות ניבים של לוחמנות וגבורה, כמו למשל הצגת הלמדן כמי "שממית עצמו באוהלה של תורה" (בבלי, שבת פ"ג ב"א).⁹ חשוב מכל, שתי החברות מקיימות מערך עשיר של טקסי תניכה. במוקד הניתוח שלפנינו ניצבים טקסי התספורת הראשונה והכניסה לחדר, אך כיוון שההיגיון שביסוד הטיעונים שאציג מקשר טקסים אלה לברית מילה אפתח באחרונה. הדיון שלי בטקסי הילדות עוסק ברצף בן ארבעה נושאים - הפרדה בין המינים, מודעות (וזכירה), טוהרה וידע - כאשר שלושת הראשונים מוצבים כתנאים מקדימים לרביעי - הערך העליון של לימוד תורה. ההיגיון הפנימי של הרצף נובע מכך שלימוד תורה הוא נחלתם של גברים בלבד; כפעילות אינטלקטואלית, הוא מחייב רמה מסוימת של התפתחות קוגניטיבית, וכמסלול אל הקדושה, הוא מחייב שהלומדים יהיו טהורים. טקסי הילדות מכוננים רצף זה ובהיבט מתכוננים על-ידו.

8 על הדימוי הלא גברי של הלמדן היהודי, ראו Boyarin 1997.

9 וראו גם ברכות ס"ג ב', עירובין כ"ב א', אבות פ"ה מ"ד, לביטויים נוספים של למדנות כתהליך של לחימה תובענית ואכזרית.

ברית מילה

החתום המוטבע בבשרו של הרך הנולד ביום השמיני והמשייך אותו לקהילה היהודית מייצג, על-פי המקור הכוהני (P) במקרא, את הברית שבין האל לעמו.¹⁰ הבלטת המשמעות הדתית-רוחנית של המילה, על שלל ההארות והפרשנויות שזכתה לה בספרות חז"ל מותירה את מקורותיו הקדם-מקראיים של המנהג לוטים בערפל. עם זאת נרמזות בטקסט המקראי משמעויות נוספות המיוחסות למילה, כמו למשל הבטחת הבשלות והפוריות המינית והבלטת קו המוצא דרך האב. משמעויות אלו דומה שמקורות את ברית המילה לטקסי חניכה בחברות שבטיות. חוקרי מקרא רבים אכן העלו את האפשרות כי טקסים מעין אלו היוו את מקורה הקדום של המילה.¹¹ סימוכין להשערה זו ניתן למצוא בעובדה שמילה קבוצתית של מבוגרים אכן מופיעה בתנ"ך (ראו, למשל, יהושע ה, ב"ט), כמו גם במארג היוקות העשיר שבין מילה וחתונה בסיפורי המקרא ובמסורות מאוחרות יותר.¹² לקשר שבין מילה וחתונה יש ביטוי לשוני מובהק והוא השורש המשותף שביסוד "חתן" והפועל בערבית "חתנה", המציין הן התקשרות דרך נישואים והן

מילה.¹³

מבלי להיכנס לסיבות המשוערות שביסוד הקדמת הברית לינקות, ענייני כאן הוא במשמעויות המאוחרות יותר שהמילה הקדומה הוטענה בהן על-ידי חז"ל והבאים אחריהם. ראשית, דומה כי מיקומה בראשית החיים הקנה לה משנה חשיבות כאמצעי הסקסי ההופך את היילוד ליצור אנושי. המילה נועדה "לתקן את הטבע" (וילהלם תשנ"ב, עמ' קפ). העדרה של חתימת "כי טוב" מבריאת האדם מוסברת בכך ש...האדם לא נולד שלם ועדיין צריך תיקון הגוף והנפש" (שם, עמ' רוז). יתר על כן, המילה נתפשה כמשקפת חוק אוניברסלי: "כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריכין עשיה, כגון החרדל צריך למתוק, התורמוסים צריך למתוק, החיטין צריכים להטחן, אפילו אדם צריך תיקון" (בראשית רבה, פי"א ו). אכן

10 הניב "כריתת ברית" מצביע על הקיום בצוותא של היסוד המפריד והמחבר במילה (Boyarin and Boyarin 1995: Kirshenblatt-Gimblett 1982; 39).

11 וראו Eilberg-Schwartz 1990: 142; Goldberg 1996: 25, 28; Propp 1987, 1993.

12 המשוואה הסמלית בין מילה וחתונה חוזרת ונשנית בספרות הרבנית. למשל: "ימלבישים אותו בבגדים נאים כביום חתונתו, כי מנהג הנשים לקרוא לבן כאשר יומל חתן, אף מנהג הבאת התינוק על-ידי איש ואשה שקורין קוואטר יש שביארוהו שעניין המילה כנישואין על שם שמתחתן עם הקב"ה במילה" (וילהלם תשנ"ב, עמ' לז). הנימול מכונה "חתן הברית" או "חתן דמים" (שמות ה, כה"כו). ראוי לציין עם זאת כי התואר חתן ניתן גם לבני השלוש המסופרים במרון ("חתנים דרבי שמעון") וגם לחוגגי טקס הבר-מצווה בגיל שלוש-עשרה. הברכה בסיום טקס הברית, "כשם שהכנסתו לברית כן תכניסוהו לתורה ולתופה ולמעשים טובים", מצביעה בצורה ברורה על היוקה שבין מילה ונישואים.

13 במרחב המוסלמי, שבו המילה "נראית כמויעדת לסמן את תחילת ההתבגרות ולהכין את הילד לנישואים" (Giladi 1995: 824), קיימות עדויות אחדות לביצוע הניתוח כטקס המקדים את החתונה (Propp 1987: 514-518).

"כריתה, הסרה וחיתוך הם מביטויי התשתית של שפת התרבות היהודית"¹⁴ - סמלי מפתח ב"הכשרותן" או "ייהודן" של תופעות מתחום הטבע על-ידי הסבתן לתחום התרבות. חוק זה משתקף בטקסי המעבר היהודיים לא רק בכריתת העורלה במילה, אלא גם בשבירת הכוס בתחונה ובקריעת הבגד במוות; מעבר להם, הוא ניכר במגוון רחב של פרקטיקות טקסיות, בעיקר מתחום המזון (למשל: הבאת ביכורים, נטילת חלה, הפרשת תרומות ומעשרות, שחיטה כשרה והסרת הדם וגיד הנשה). ההקבלה שבין המילה וצורות אחרות של הסרה וחיתוך ביהדות מהווה נדבך מרכזי בניחוח שאציג.

מגדר, זכירה, טוהרה וידע במילה

מזווית הראייה של הבדלי מגדר דומה כי העיתוי המוקדם של ברית מילה מציב אותה כתואי של מסלול התפתחות נבדל לגברים כבר מראשית החיים - "ייצוגה של הדיכוטומיה התרבותית הבסיסית שבין גברים ונשים" (Hoffman 1996: 44). החשיבות העצומה המיוחסת לברית מילה כחלק מתהליך הלידה ניכרת בטענה שנשמת הרך הנולד באה לקנן בגופו רק בעקבות הטקס (וילהלם תשנ"ב, עמ' רכו).¹⁵ טענה זו מועלית כדי להצדיק את חובת המילה על-ידי האב, "לפי שהמילה היא המשך היצירה של הבן על-ידי האב" (שם, שם). כמו בתרבויות אחרות, העמדת המילה כמהלך טקסי של מעין-הולדה,¹⁶ אפשרה לחכמים לנכס לעצמם את התפקיד המרכזי בתהליך זה ולהמעיט בחשיבות ההולדה הנשית, "הנותרת בתחום הטבע בלבד", בניסוחו של הופמן. הפרשנויות והמדרשים שהעניקו לכריתת העורלה ערך מוסף רוחני הקשור לטוהרה וללמדנות (להלן) העמיקו כמובן את משמעות המילה כצורה נעלה של בריאה תרבותית.

הבניית המילה כטקס של הולדה גברית עוצבה על-ידי השקפה המדגישה את הקיטוב בין המינים, ובה-בעת תורמת לחיזוקו. השקפה זו, שניזונה, כמו בתרבויות אחרות, מקרבת האשה ל"טבע", פוטר את הנשים ממצוות רבות, כולל זו הדורשת "תיקון" גופני בראשית החיים.¹⁷ אולם, מכיוון שתיקון זה הוא האמצעי התרבותי להכנסת הנימולים לקהילת הברית, הנשים מוצאות עצמן בעמדה שולית ונחותה, כפופות לאילוצי הטבע הנשי: הן נותרות כבולות למחזוריות הבלתי נשלטת, ולכן המטמאה, של

14 רובין 1995, עמ' 144. ראו גם, Cooper 1987.

15 יש הטוענים כי הנשמה נכנסת לנימול במהלך סעודת המילה, "ולכן מחשבות וכוונות האב בשעת הסעודה קיבעים (כך) את דמות הרך הנימול" (וילהלם תשנ"ב, עמ' רכו).

16 על המושג pseudo-procreation העוסק בהולדה גברית, ראו, Shapiro and Linke, 1996; Hiatt, 1971.

17 בהקשר זה מעניינת טענתו של רבי יוחנן: "אשה כמאן דמהליה דמיא" - אשה דומה למהולה. בבלי, עבודה זרה כ"ו ב; וראו רובין 1991, עמ' 91.

הפרשותיהן הגופניות,¹⁸ כמו גם לתכונותיהן השליליות המעוצבות על-ידי הפיסיולוגיה הנשית. העובדה שברית מילה מתרחשת שמונה ימים בלבד לאחר הלידה מעצימה את משמעותה כטקס של בריאה גברית. אולם העיתוי המוקדם טומן בחובו שתי בעיות כבדות משקל, שטקסי חניכה בגיל מבוגר יותר פטורים מהן לחלוטין. כפי שאטען בהמשך, ניתן לראות בטקסי שנת החיים השלישית מנגנון תרבותי המתמודד עם בעיות אלו.

ראשית, הציווי הביולוגי קושר את התינוק לאמו ואינו מאפשר להצעידו במסלול גברי נבדל. טקס ברית מילה, כמו טקסים רבים אחרים, משרטט מצב עניינים אידיאלי, המגדיר בצורה חדה, בין שאר דברים, את היחסים הרצויים בין המינים. כמו טקסי הילדות האחרים, ברית מילה הוא רגע דחוס של אחווה גברית, שבו התינוק מופקע מאמו ומוצב במרכזה של סביבה גברית בלעדית. בלעדיות גברית זו מודגמת בבהירות בתיאור הבא של ברית מילה בספר מנהגים ארץ-ישראלי.

סדר המילה שנוהגים בירושלים: מביאות הנשים התינוק לבית הכנסת ומוסרות אותו לידי אביו ותופס אותו ואומר... (פסוקים וברכה) ומוסר התינוק להמוהל והוא נותנו על כסא המוכן לאליהו ואומר... ואחר-כך נותנו לסנדק ומל המוהל ואבי הבן אומר שהחיינו וש"ץ מברך על היין ועל הבשמים וכל הקהל מריחין וכבר חלק בעל הברית ע"י השמש בד של הדס (גלים תשכ"ו, עמ' 284; ההדגשות שלי).

לא פחות מתשע קטיגוריות גבריות מיוצגות בטקס, לאחר הבאת הרך הנולד על-ידי הנשים, ובהן התינוק עצמו, אליהו הנביא והקהל. ניתן אולי ליישב את הסתירה הטמונה בביטוי "כריתת ברית", היינו הפרדה לצורך חיבור, שהסרת העורלה מייצגת בצורה כה מוחשית, במונחי ההפרדה בין המינים: המילה אמורה להפריד את הילד מאמו ולחברו עם אביו (בשמים ובארץ).

ראוי לציין כי המונופול הגברי על ברית המילה לא התקיים מאז ומעולם. עד המאה ה-13 נשים נטלו חלק פעיל בטקס, לפחות בקהילות אשכנז, אולם מאז הן הורחקו בהדרגה מכל התפקידים הריטואליים בברית.¹⁹ מכל מקום, התמורות ההיסטוריות הללו אינן יכולות לכסות על עובדה יציבה אחת בנושא המגדר: המסר המועבר בטקס בנושא זה איננו בר-מימוש; הציווי הביולוגי גובר על האידיאל התרבותי של הפרדה מוחלטת בין המינים. לאחר הברית מוחזר התינוק לאמו, ואת פרק חייו הראשון יבלה בסביבה נשית מובהקת. המתח בין טבע לתרבות בראשית החיים ניכר בדיון בטומאה נשית. על אשה בנידתה נאמר (בספר מנהגי ארץ-ישראל), "שאינה נוגעת בדבר לח ולא בכלים שבבית, ומדוחק התירו לה להיניק את בנה" (גלים תשכ"ח, עמ' 270; ההדגשה שלי). משך ההנקה המקובל על-פי המסורת הוא שנתיים - תקופה המאופיינת על-ידי קשר אינטימי לאם.

18 ראו, Eilberg-Schwarz, 1990: 177-194.

19 על הרקת הנשים ראו, Hoffman 1996: 190-207.

שנית, אם תפקידו של כל טקס הוא להעביר מסר תרבותי, בברית מילה המסר "מתכוון" על היילודים, שהרי הוא נחרט בבשרם אך לא בתודעתם, ואינו מייצר חוויה מודעת הנתרת בזיכרון. אמנם לאות הברית, כסימן גופני שאינו ניתן למחיקה, תפקיד חיוני ב"העברת זהות חברתית בזיכרון הנתר מחוץ לתודעה ולטקסט".²⁰ התינוק ש"סומן" נקשר לקהילה לבלי הפרד. אך קשה להניח כי ייצוג גופני זה, גם אם ניתן לראותו כמאגר "רדום" של משמעויות שיתמשו מאוחר יותר, מותיר את רישומו בתודעת הרך הנולד בצורת חוויה רגשית בעלת תוכן מוגדר. אכן, בספרות הרבנית קיים עיסוק רב בשאלת טעמה של מצווה שהיא "למעלה מטעם ודעת", ושביצועה אינו מבוסס על כוונה ובחירה - "והרי מצווה יש לקיים בהבנה והכנת הלב, ברצון ומתוך גמירות הדעת" (וילהלם תשנ"ב, עמ' קסת).²¹ בעיה זו אינה קיימת היכן שהמילה מתבצעת בגיל מבוגר יותר. במרחב המוסלמי, למשל, טווח הגילים שבו נערך הטקס הוא רחב למדי; ועם זאת, כפי שמציין וסטרמרק לגבי מרוקו המסורתית, "השאיפה היא שניתוח המילה יתקיים מספיק מאוחר כדי שהילד יוכל לזכור אותו בעתיד".²² דיווחים אתנוגרפיים מחברות מוסלמיות אכן מלמדים כי המילה שם היא חוויה טעונה ביותר המותירה רישום חד בזיכרון. ברית מילה, אבן הפינה במערכת הדתית היהודית, שבה כל היבט טקסי מושתת על הנצחת אירועים מן העבר ההיסטורי והעל-היסטורי (ירושלמי 1988), היא באמת סוג של "זיכרון גופני" (embodied memory). אולם נסכם ונאמר כי בניגוד לחברות אחרות, שבהן הנחנכים עוברים את הניתוח באיבר הזכרות בגיל מבוגר יותר, אין היא מסוגלת להתיר רישום חווייתי זכור. חיסרון זה ראוי לציון מיוחד לנוכח העובדה שבעברית המילים "זכר" ו"זיכרון" נגזרות משורש משותף.

הדיון בבעייתיות הכרוכה במילת תינוקות לא יהיה שלם ללא הבהרת מיקומם הבעייתי בברית מילה של שני ערכים מרכזיים נוספים שמעצבים את הייעוד הגברי - טוהרה וידע. טומאת האם בלידה מטמאת את התינוק. ברית מילה, המתבצעת בחלוף שבעת הימים של טומאה חמורה, מציינת את המעבר ממצב של אי-נקיט לטוהרה. בניגוד לדם האם, הקשור בדימויים שליליים של חטא ומוות, דם המילה מייצג חסד וברכה, ומקושר, באסוציאציות רבות, לקורבן הפסח. אין זה מפתיע, לכן, כי בקהילות רבות יוחסו לו סגולות ריפוי.²³ לעורלה, חלק "מיותר" שיש להסירו כדי להפוך את הרך הנולד ליהודי, מקושרות, בניגוד לדם הברית, משמעויות שליליות. הללו מועצמות במקורות מיסטיים, שבהם נתפשת העורלה לעתים כבעלת משמעות נקבית. רעיון זה מקרב שוב את המילה למשמעות הניתוח הגניטלי בטקסי חניכה בחברות שבטיות אחדות, כאמצעי שנועד להסיר את

20 Litt 1997: 22. ראו גם Boyarin and Boyarin 1995.

21 אחד ההסברים המקובלים הוא שההגשמה הרצונית של המצווה מושהית עד שהנימול הופך בעצמו לאב, ומתיר

לבצע את הניתוח בבנו שלו. Boyarin and Boyarin, 1995: 28.

22 Westermarck 1926II: 417. על זיכרונות טעונים של מילה אצל מוסלמים ראו, Crapanzano 1981.

23 על חסד וברכה במילה ראו Hoffman 1996: 146; Eilberg-Schwartz 1990: 181. על סגולות ריפוי ראו גליס

תשכ"ח, עמ' 287; רובין 1995, עמ' 105.

השאריית הנקבית מגופם של הנחנכים בתהליך הפיתוח לגברים (Turner 1962). פרשנות דומה מופיעה בספרות הפסיכואנליטית על ברית מילה (Nunberg 1949; Reik 1931). המהלך הטקסי של ברית מילה כולל שלוש פעולות. ראשית, הסרת העורלה - זו המילה עצמה; שנית, חשיפת העטרה במלואה על-ידי קיפול לאחור של שרידי הרקמה שבבסיס העורלה, המכונה פריעה; שלישית, מציצת דם הניתוח כדי למנוע קרישת דם מהירה מדי, הנעשית כיום ברוב המקרים באמצעות צינור זכוכית נימי. אנו נתמקד כאן בשתי הפעולות הראשונות, מילה ופריעה, הנתפשות כמשלימות. במישור הפיסי, הפריעה הופכת את המילה לבלתי הפיכה.²⁴ במישור המיסטי, מהווה קיפולה לאחור של הרקמה היפוך סמלי המכפיף את החלק החיצוני של הרקמה, ששייך ל"חיצוניים" (היינו, לכוחות הדמוניים שבשליטת יצר הרע), לקדושה שמלגו (וילהלם תשנ"ב, עמ' 50). מערך דו-שלבי זה של ברית מילה מקנה לה משמעות כפולה - כפילות המתחזקת לנוכח העובדה שבמקרא לא רק איבר הזכרות אלא גם איברים נוספים - הפה, האוזניים, הלב - נתפשים כערלים. הפריעה, שעיקרה חשיפה וגילוי, נתפשת כמקושרת לגילוי של הלב הטהור.²⁵ מילתם של איברים ערלים אלה היא מטאפורית; אין היא דורשת חיתוך פיסי אלא תיקון רוחני של מהותו הפנימית של האדם. לצורך תיקון זה, הנתר בתחומי השפה והשיח, נדרש המאמין לשמוע אל דברי האל ולרדת לעומקם. בדרך זו מתמוגת המילה הטבועה בגוף עם זו המילולית. מדרש מיסטי מבסס את ההקבלה בין "מילה" ו"פה" על ערכם המספרי הוזה של שתי המילים בנימטריה - 85 (שם, עמ' קלז).

ספר יצירה, החיבור המיסטי המוקדם המתאר כיצד נברא העולם מ־22 אותיות האלף-בית, מפרט את 22 הייצוגים הגופניים של האותיות, המתפרסים על פני שני מישורים מקבילים, בחלק העליון ובחלק התחתון של הגוף. המערך התחתון, המכונה "ברית המעור", כולל את אצבעות כפות הרגליים ובתווך את איבר הזכרות, בעוד שהעליון, המכונה "ברית הלשון", אכן מציב את הלשון בין אצבעות כפות הידיים. שתי המערכות מתוארות כמכוונות האחת כנגד רעותה, ומאחר ו"לשון" פירושה איבר גופני ושפה כאחת, אין זה מפתיע כי "המילה נקראת אמירה" (שם, עמ' קצו).²⁶ פרשנות אחרת טוענת כי מילה ותורה חד הן, משום שהמילה החיצונית (של הגוף) היא תנאי הכרחי למילה הפנימית, הפותחת את חדריו לבו של האדם, "להבין ולהשכיל" (שם, עמ' רכא). ללא תיקון הלב לא יוכל האדם להיכנס לעולמה של תורה. מילותיו של איוב, "ומבשרי אחזה אלוה" (איוב י"ט כו), יוחסו במדרש לאברהם כדי להמחיש את הרעיון שבאמצעות המילה הגוף מתקדש והופך לכלי קיבול ראוי לתורה, שהרי אברהם זכה

24 במבט היסטורי, הפריעה נוספה למילה בתקופת התלמוד כדי למנוע את הפיתוי לשוב ולהבליט את שרידי העורלה בניסיון להתחזות כלא יהודי (רובין 1995, עמ' 101).

25 ראו, וילהלם תשנ"ב, עמ' צא, עמ' קלו.

26 המשמעות הכפולה של המילה מזכירה את ההייררכיה שמציע פאולוס בין מילת הבשר ומילת הרוח. אולם פאולוס טען כי מילת הרוח מחליפה את מילת הבשר, בעוד שבמקורות היהודיים היא משלימה אותה, (Boyarin and Boyarin 1995: 21).

להתגלות אלוהית רק אחרי שמל את עצמו (Wolfson, 1987b). טוהרה, אם כך, היא תנאי הכרחי לכניסה אל הטקסט הקדוש. "סגולת ברית המילה לטהר את דמו (של הנימול) ולהכשירו לקבל דבר תורה" (וילהלם תשנ"ב, עמ' קכב). נתיב זה מובילנו לתחום הרביעי של דיוננו - מקומו הבעייתי של הידע בברית מילה.

מדרש תלמודי ידוע טוען כי העובר במעי אמו הוא כלי-ידע: "מביט ורואה מסוף העולם ועד סופו", וכן "מלמדים אותו את כל התורה כולה" (בבלי, נידה ל ב). קריאה מטאפורית של אמירה נוספת באותו מדרש - "זנר דולק מעל ראשו" - מבהירה את פשרן של יכולות מופלאות אלו. הנר מייצג את הנשמה, ומכיוון שזו עדיין אינה לכודה בתוך הגוף האנושי המוגבל והמגביל, מקורה האלוהי יכול לבוא לידי ביטוי מלא. שוב, אוריינות חסרת גבולות זו מותנית בטוהרה ראשונית: ברחם מוזן התינוק באמצעות חבל הטבור, וכך מיוחד הפה ללימוד תורה (וילהלם תשנ"ב, עמ' רנז'רנח; וראו ירושלמי ברכות פ"א ב). מצב מבורך זה של הפרדה בין הרוחני והחומרי לא נמשך זמן רב. על פי האגדה, סוטר מלאך על שפתו העליונה של היילוד וכך גורם לו שישתכח תלמודו. אכן, שבעת הימים הראשונים אחרי הלידה, המסתיימים בברית, מוצגים לעתים כשבוע אבל שסיבתו כפולה: טומאה ושכחה שמקורן בלידה. משנמחקו עקבות הידע הראשוני שהיו טבועות בעובר, הופכת הלמידה אטית, מאומצת וקשה בהשגה. הלומד חייב בתהליך מתמיד של זיכרון עצמי כדי שיוכל להבליע לתוכו את התורה. כפי שציינו, המילה יוצרת את התנאים המקדימים לכניסה לעולם התורה. וולפסון מציין שהמיסטיקנים האמינו כי את הברית אינו אלא חותמו המאגי של האל המורכב מאותיות שמו; ומכאן ש"האדם יכול אכן לחזות באל באמצעות איבר הזכרות, שהרי שם האל מוטבע באיבר זה".²⁷ חיבור זה שבין סמליות אנתרופומורפית ולשונית הופך את הפיסי לרוחני. הדהוד נוסף של הזיקה מילה-מלה, או, ליתר דיוק, אות (סימן גופני) ואות (של האלף-בית), ניתן למצוא בהקבלה המיסטית שבין הפתח הגופני הנוצר בברית מילה ו"הפתיחה" ההרמנויטית של הטקסט. בין שתי הטענות הללו קיימת זיקה, משום שהתורה נתפשת כביטוי הגשמי של האלוהות. בווכרנו כי ל"מילה" ול"פה" ערך מספרי זהה, אין זה מפתיע כי פתיחת הפה לצורך לימוד התורה נתפשת כמגשרת על פני הפער שבין הפתח הפיסי והפתיחה הטקסטואלית-פרשנית (וילהלם תשנ"ב, עמ' רלה).²⁸

גם אם ברית מילה, כטקסט של זיכרון והיטהרות, מהווה תנאי מקדים ללימוד והשגת ידע, הדרך להשגת האידיאלים התרבותיים של גבריות בעולם היהודי המסורתי היא ארוכה ומפותלת. אחת

27 Wolfson, 1987a: 110. על ההקבלה שבין פתח המילה ופתיחת הטקסט ראו, Wolfson 1987a; 1987b. מדרשים שונים עומדים על החיבור בין מילה ושפה (פה). יוסף משכנע את אחיו בזוהרו על-ידי שמראה להם כי הוא נימול כמותם ועל-ידי שפונה אליהם בלשון הקודש (בראשית רבה ק"ב י). על הפסוק "ותיקח צפורה את הצור", מסיפור חתן דמים (בראשית ד, כה"כו), נדרש כי אם מוציאים "צור" מ"צפורה" נותרים עם "פה". ולבסוף, על הפסוק, "רוממות אל בגרונום וחרב פיפיות בידם" נאמר כי הוא מרמז לברית המילה המיוצגת על-ידי החרב ולברית הלשון המיוצגת על-ידי הגרון (וילהלם תשנ"ב עמ' רלו).

הפרשנויות לברכה בסיום טקס הברית - "כשם שהכנסתו לתורה כן תכניסהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים" - מדגישה את קשייה של הדרך הזו: "באופן זה פרשו את הלשון כשם שנכנס לברית, שמצוות הברית אינה אלא כניסה, ועדיין צריך עבודה עמל רב להישמר ולהיכנס בהיכלי הקדושה והאמונה למול את ערלת הלב ולטהר את כל האברים" (וילהלם תשנ"ב, עמ' רה; ההדגשה במקור).

שתי המכשלות הראשונות של ברית מילה - העדרה של חוויה זכורה והכפפתו של התינוק לאם ולעולם הנשי - משהות בהכרח את מימושם של שני האידיאלים הנוספים של גבריות המיוצגים בטקס. למידה אינה אפשרית, כמובן, לפני שהילד רוכש כשרים קוגניטיביים בסיסיים. טוהרה, התנאי המקדים לרכישת ידע, קשה להשגה כל זמן שהילד עדיין אינו שולט בצרכיו ונותר בקרבה מסוכנת לעולם הנשי. טקסי התספורת הראשונה ותחילת הלימוד בגיל שלוש מתמודדים עם הבעיות הקשורות לברית מילה על-ידי שמכוננים מחדש את הפרדת המינים, הטוהרה והידע בנתנכים, שהם בשלים דיים מן הבחינה הקוגניטיבית כדי שיוכלו להתחיל בהטמעת התסריטים התרבותיים המקושרים לערכים אלו. הטמעה זו היא חלקית ומעורפלת, בהוותה את הצעד הראשון במסלול הארוך המוליך אל מימוש האידיאלים של הגבר היהודי. אולם בגיל שלוש, בניגוד לראשית החיים, תתכן כבר התאמה מסוימת בין המקצב הביולוגי-בשילתי והמקצב התרבותי. לפני שנעסוק במשמעויותיה של התאמה זו, ראוי להציג בקצרה את הטקסים.

טקס התספורת הראשונה

התספורת הראשונה היא אירוע טקסי המתרחש ביום ההולדת השלישי או בל"ג בעומר הקרוב לתאריך זה, בעת ההילולה לזכרו של הצדיק הפופולרי בן המאה השנייה לספירה, רבי שמעון בר-יוחאי, שלו מיוחס חיבור ספר הווהר. העלייה לרגל לקברו של רשב"י במירון, המושכת קרוב ל-200,000 חוגגים והמהווה אולי את ההתכנסות הסדירה הגדולה בישראל, היא הזירה המועדפת על-ידי הקבוצות החסידיות לביצוע הטקס, אם כי ניתן למצוא חסידים העורכים אותו במועדים אחרים במירון, או בל"ג בעומר במקומות אחרים. בקבוצות חרדיות לא-חסידיות הטקס נערך בדרך-כלל בבית או בבית-הכנסת המקומי. שמו של הטקס בפי המשתתפים, "חלקה" (תספורת בערבית), מעיד על מוצאו המקומי (להלן). בני השלוש, המגיעים עם משפחותיהם למירון, ניכרים בשערם הארוך והשופע, המתבדר לכל עבר או האסוף באמצעות סיכות וסרטים צבעוניים, בלבושם התגיגי, בכיפה הגדולה לראשם ובציצית (טלית קטן) המבצבצת מכנף בגדם. הטקס מתרחש בחלק המזרחי של החצר הפנימית של מבנה הקבר, שמחיצה אטומה מפרידה בינו לבין עזרת הנשים. האחרונות צופות בטקס דרך חורי הצצה במחיצה או מהמרפסות המוקצות לנשים שמעל החצר.

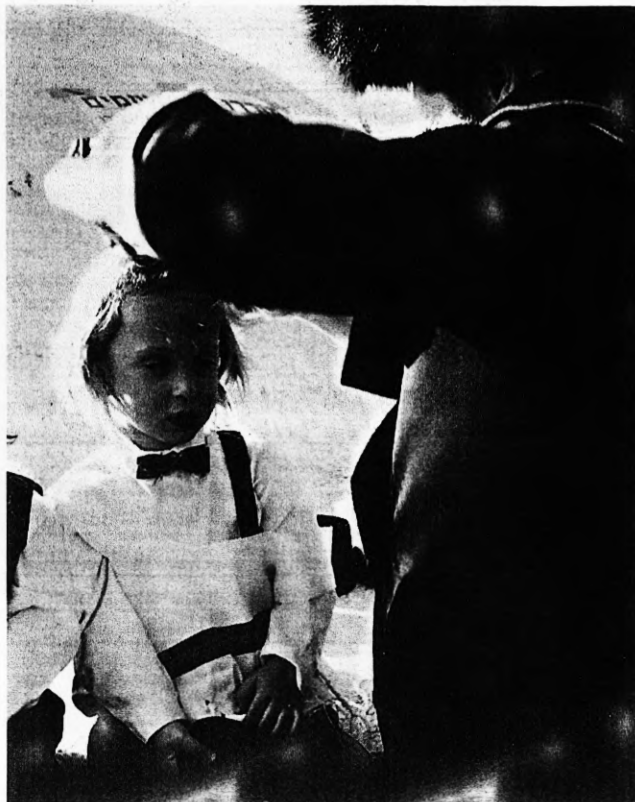
הילולת רשב"י מהווה רקע צבעוני מאין כמוהו לביצוע החלקה. מבוקר עד ערב זורמות לחצר קבוצות של חסידים, רובם תלמידי ישיבה במחיצת רבותיהם, כשהם מכרכרים בעוז לצליליה מחרשי-האוזניים



של להקת כלייזומר. מנהיג הלהקה משמיע, בהברות קצובות ומרוסקות, שירי שבח והודיה קצביים לצדיק בעל ההילולה, וקהל הרוקדים מחרה-מחויק אחריו. בני השלוש נמצאים בלבה של השמחה הזו, נישאים על כתפי אבותיהם, עולים ויורדים במערבולת הריקודים, מוקפים במעגלים של חוגגים גברים. נחשול הגירויים המציף אותם - המוסיקה המוגברת, השירה האדירה, מעגלי הרוקדים והתנועה הריתמית בתנוחתם המוגבהת - מותיר רבים מהם מבלבלים ומפוחדים. אחדים בוכים בקול גדול בעוד שאחרים נראים דווקא נהנים ממיקומם במרכז הבמה. אין ספק כי הבלבול והפחד מהולים בתחושות של הנאה וגאווה. לילדים, חתני השמחה, מוענקות מתנות רבות - בנוסף לחליפה התגיגית החדשה, הכיפה והציצית, רבים מהם מרכיבים משקפי-שמש צבעוניים ובידיהם דגלים ושקיות ממתקים - ומורעפות עליהם השאות חוזרות ונשנות כי הנה הם הופכים מתינוקות לילדים גדולים, "כמו אבא".

במבט מהמרפסות שמעל, ההפרדה בין המינים בחצר מועצמת על-ידי הניגוד שבין הלוש הצבעוני בעזרת הנשים לבין המדים השחורים-לבנים בודרת השמחה הגברית. חליפות הילדים, אף שהן מקושטות ובוהקות, מזכירות בסגנון את אלו של אבותיהם. התאמה זו מבליעה אותם ביתר שאת אל תוך הסביבה הגברית.

השירה והריקודים, בולטים ככל שיהיו, אינם אלא מבוא לעצם התספורת. האבות מגיעים לטקס מצוידים במספריים (שלעתים עוברות במשפחה במיוחד לצורך ריטואלי זה), בשקיות ניילון לאיסוף השיער ובעוגות ויין המחולקים לקרואים. הם מחזיקים את הילד בחיקם או מורידים אותו לארץ, בשעה שקרובים ומכובדים גוזרים, כל אחד בתורו, קוצה משער הבלורית. אבות רבים משלימים את המלאכה בחדר מיוחד במבנה הקבר, המצויד בשקעים חשמליים רבים. כאן הם מגלחים את קרקפתם של הילדים באמצעות מכונת גילוח חשמלית, לבד מן הפיאות. אכן, למרות שגזיזת השיער מופיעה כלבו של הטקס, אין היא למעשה אלא הבסיס ליצירתן של הפיאות. השינוי הפיסי בהופעת הילדים - משהפכו באחת מבעלי שיער שופע לגלוחי ראש ועטורי פיאות - הוא דרמטי. אפילו אמותיהם יתקשו להכירם לאחר התספורת. יש הנוהגים לשקול את השיער שנאסף בקפידה בשקית הפלסטיק ולתת כמשקלו צדקה לעניים. רבים מטילים אותו אל האבוקה הדולקת על גג הבניין. תלתל אחד יישמר בדרך-כלל למוכרת, ספון בסידור התפילות, וילווח את בעליו לאורך כל חייו.



טקס החלקה במתכונתו הנוכחית מאחד שני מנהגים נבדלים הקשורים לשיער - גילוח שער הראש ויצירת הפאות (זימר 1996) - המיוחסים לפסוק המקראי, "לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך" (ויקרא י"ט, כז). ראוי לציין עם זאת כי הקשר בין הטקס לצייווי המקראי הוא מעורפל, שכן האחרון אינו מכתוב את אופי הטקס או את עיתויו. טקס התספורת היה נוהג בקרב היהודים המקומיים, ה"מוסעריים" בארץ-ישראל, כבר בימי הביניים, כנראה בהשפעת המוסלמים שנהגו לגלח את שער הילדים במקדשי קדושים. האר"י הקדוש, מייסד הקבלה הלוריאנית במאה ה-16, שייחס משמעות מיסטית מיוחדת לפאות (בין השאר משום ש"פאה" ו"אלהים" הם שווי-ערך בגימטריה), היה פעיל בשילוב התספורת הריטואלית עם יצירת הפאות. החלקה נותרה מנהג ספרדי מעיקרו בעקבות האר"י, אולם במאתיים השנים האחרונות היא נפוצה, ביחד עם מנהגים לוריאניים אחרים, בקרב החסידים במזרח אירופה. בישראל דומה שהחלקה מקובלת על כל הקהילות החרדיות האשכנזיות, גם אם אפיוני הזמן והמרחב של הטקס עשויים להשתנות.

מרכזיותה של מירון בטקס החלקה קשורה לפופולריות של קבר רשב"י כאתר המרכזי של עלייה לרגל בישראל, עקב מעמדו המיוחד של התנא כמחבר זוהר, ומיוחסת גם לקביעתו כי "אתם קרויין אדם ואין העובדי כוכבים קרויין אדם" (בבלי, יבמות ס"א א). החלקה, שבעקבותיה זוכים הילדים בתו זיהוי יהודי ייחודי ובולט, מתאימה למי שחייד את ההבדלים בין יהודים ושאינם יהודים. מבין האתרים המשניים לקיום הטקס בולטת מערת שמעון הצדיק בירושלים, מן הסתם בגלל היותה בשמות האישים. ל"ג בעומר הוא זמן מתאים במיוחד לעריכת הטקס משום שביום זה מוסרים חלק מהאיסורים הנוהגים בין פסח לשבועות, כולל איסור התספורת.

טקס הכניסה לחדר

במקורות שונים מוצגת החלקה כמילוי מצווה מקראית, "ראשית חינוך הילדים" (הגלילי תשמ"ח). בעקבותיה הילד מצופה לכסות ראשו, ללבוש טלית קטן, לקרוא קריאת שמע, להשמיע את הברכות הבסיסיות ולהתלוות לאביו לבית-הכנסת. בהתאם לקביעת החכמים, "גיל שלוש לאותיות", זהו גם זמן הכניסה לחדר, הצעד הראשון בעולם הלימוד. התספורת הראשונה קשורה קשר אמיץ לכניסה לעולם התורה והמצוות, כפי שמלמדים הדגלים המעוטרים באותיות הא"ב שנושאים חלק מן הילדים על כתפי אבותיהם בחלקה. הורים לא מעטים ממהרים לבצע את טקס הכניסה לחדר מיד לאחר החלקה, גם אם ל"ג בעומר איננו זמן תחילת הלימוד. במקרה זה קרוב לוודאי שהילדים יעברו את הטקס פעמיים: באופן אינדיווידואלי, מיד לאחר החלקה, וביחד עם חבריהם לכיתה, ביום הלימודים הראשון בתחילת חודש אלול.

"חגיגת האותיות" היא טקס מעבר מובהק. הילד בלבוש חגיגי, עטוף מכף רגל ועד ראש בטליתו של אביו, כדי להגן עליו מדבר טומאה בדרכו אל הטקסט הקדוש, נישא בזרועות האב אל החדר. בטקס



האינדיווידואלי מושם הילד בחיק המלמד לנוכח לוח עם אותיות הא"ב. המלמד מצביע על כל אחת מהאותיות תוך שהוא קורא בקול בשמה, והילד מזהה-מחזיק אחריו. הדיאלוג חוזר ונשנה בסדר הפוך, מ"ת' ל"א'. עתה משמיע המלמד פסוק מקרא - "תורה ציווה לנו משה מורשה קהילות יעקב" (דברים ל"ג, ד) - לאחריו אמרה תלמודית, "תורה תהא אומנותי ואל שדי בעזרתי" (ברכות ס"ז ב), ולבסוף את הפסוק הראשון מויקרא (שבו מתחילים את הלימוד בחדר, מתוך ההקבלה בין הילדים הטהורים ודיני טוהרות הקשורים לקורבנות המקדש). הילד חוזר בתורו על כל אחד מהפסוקים.

לב הטקס מאופיין על-ידי מעבר מחזרה מילולית על הטקסט לאכילתו בשלושה נוסחים. בראשון מוליף המלמד מעט דבש על הלוח, והילד מלקק בלשונו את הדבש מהאותיות. בשני מובאת לחדר עוגה מעוטרת בדבש ועליה צמד פסוקים המתארים את כושר הלמידה כמתת אלוה, "אדני יהוה נתן לי לשון



לימודים לדעת... (ישעיה נ, ד'ה). הילד חוזר על הפסוקים בעקבות המלמד ואחר-כך אוכל פרוסה מהעוגה. בשלישי אוכל הילד ביצה קשה, שעליה כתוב הפסוק הידוע מיחזקאל (ג, ג), המתאר את אכילת המגילה עלידי הנביא ("...ואכלה ותהי בפי כדבש למתוק"). גם כאן באה האכילה אחרי שהילד השמיע את הפסוק בעקבות המלמד. אכילה משולשת זו מציינת כי לא פחות מהילד נכנס לתורה, התורה נכנסת לתוכו. הטקס מסתיים כשם שהחל, כשהאב נושא את הבן העטוף בטלית הביתה.

הטקס ביום הלימודים הראשון דומה לטקס האינדיווידואלי בשינויים קטנים הנובעים מן העובדה שעתה הוא נערך בקבוצה. נוכחות ההורים מחייבת ארגון מרחבי של הכיתה, המבליטה את ההפרדה בין המינים. הילדים ישובים ליד השולחנות והאבות מיד מאחוריהם. בניגוד לקרבה הפיסית בין אבות ובנים, האמהות מושבות אחר כבוד בחצר, והן צופות במתרחש דרך חלונות הכיתה. בהקריאו את האותיות, מצביע המורה על לוח א"ב גדול המשתלשל מן התקרה, ואילו לכל אחד מהילדים לוח קטן משלו, ועליו דבש. האבות מעורבים מאוד בטקס. הם מעודדים את הילדים לחזור על האותיות והפסוקים וממריצים אותם לאכול מהמוזנות שעליהם הם כתובים. בסיום הטקס מותחים האבות מספר טליתות מעל הילדים ומברכים אותם. לאחר מכן ממסירים ההורים סוכריות על הילדים, ואילו המלמד ועוזרו מחלקים להם שקיות ממתקים המעוצבות בצורת טלית קטן, שהחלו הילדים ללבוש מאז החלקה.

איוון מרקוס, שהתחקה על מקורותיו של טקס הכניסה לחדר (מרקוס 1998), עמד על נסיבות עיצובו במאות ה-12 וה-13 בקהילות אשכנז. הרבה מתוכני הטקס האשכנזי, ששילב מסורות של הוראה מן התקופה העתיקה יחד עם מסורות מאגיות ומיסטיות מימי הביניים, עוצבו כנראה מתוך הפולמוס עם הנוצרים באותן תקופות. הטקס לא האריך ימים, ובימי הביניים המאוחרים פינה מקומו בקהילות אשכנז לטקס מעבר חדש, בר-מצווה. שינוי זה, שהיו לו מקבילות נוצריות (טקס הקונפירמציה), שיקף גישה חדשה כלפי הילדות, שצידדה בהגדרה ברורה יותר לגבי המעבר לבגרות.

מכאן שההמשכיות ההיסטורית שבין הטקס מימי הביניים ומקבילו הנוכחי איננה ברורה, אם כי אלמנטים של הטקס האשכנזי המשיכו לצוץ בקהילות שונות, אשכנזיות וספרדיות, לאורך הדורות. רוב המרכיבים המתועדים בטקסטים בימי הביניים חוזרים ומופיעים בטקסים כיום, אך קיימים גם כמה הבדלים משמעותיים. הטקס היהודי-גרמני נערך בשבועות, ועיתוי זה הציב את הטקס בהקשר המיתי של ההתגלות בסיני. כיום מתקיימים הטקסים במועדים אחרים, ולכן האסוציאציות שקישרו בין כניסת הילד לתורה לבין יציאת מצרים וקבלת התורה שוב אינן בולטות. בנוסף, הנחנכים בטקס באשכנז היו מבוגרים בשנתיים לפחות מהילדים בקהילה החרדית בימינו, וככל הידוע לנו לא קדם להתחלת הלימוד שם טקס של גילוח השיער, או כל טקס אחר.

ניתן לסכם ולומר כי החיבור רב-הכוח שבין טקסי התספורת הראשונה והכניסה ללימוד, כפי שהתגבש בקהילה החרדית, הוא תופעה מודרנית. לכן הניתוח שאציג בהמשך הוא כפול. ראשית, אתמקד ברצף הטקסי כאמצעי פסיכו-תרבותי שנועד לתת ביטוי מחודש למרכיבי הזהות הגברית הקשורים למודעות וזכירה, מגדר, טוהרה וידע, אשר העיתוי המוקדם של ברית מילה הותיר עמומים וחסרי מבע. שנית, אבקש להציב את ההסבר הפסיכו-תרבותי בהקשר חברתי והיסטורי על-ידי הארת הנסיבות ההיסטוריות, שהפכו את קשיי המימוש בילדות של ארבעת הערכים לחריפים יותר בעידן המודרני.

ההבניה המחודשת של ערכי הזהות הגברית בטקסי גיל שלוש

העוצמה הטמונה בחלקה וב"תגיגת האותיות" נובעת מכך ששני הטקסים משלימים זה את זה ומייצרים יחדיו מארג סמלי רב-קולי ועשיר; אולם מסיבות אנליטיות אדון בהם בנפרד. כנקודת פתיחה ראויה לדיון בחלקה תשמש טענתו של ון גנפ, בעבודתו הקלאסית על טקסי מעבר, כנגד חוקרים רבים שעסקו במילה בטקסי חניכה.

הם לא התייחסו לעובדה החשובה שמילה אינה יכולה להיות מובנת כאשר היא נחקרת בבידוד. יש לכלול אותה בקטיגוריה של כל הפרקטיקות מאותו סוג, אשר באמצעות חיתוך, שסיעה או פגיעה בחלקים שונים בגוף, משנות את אישיות היחיד באופן גלוי לעיני כל.²⁹

האם ניתן, בעקבות ון גנפ, לראות בחלקה "מילה משנית"? כמו בברית מילה, ועוד יותר מכך, הרעיון של הפרדת המינים זוכה לביטוי מועצם בטקס. בגיל שלוש, אחרי שהילד הרך נגמל ומתחיל לשלוט בצרכיו - פונקציות שהיו בשליטת האם - מופקע התינוק מן הרשות הנשית ומוצב במרכזה של טריטוריה גברית, מוקף מעגלי גברים מרקדים, באווירה האקסטטית של הילולת ל"ג בעומר. הילד הרכוב על כתפי אביו - לראשונה בחייו בלבוש גברי חגיגי, הכולל את סימני הזהות הדתית (כיפה, ארבע כנפות) ולעתים את השטריימל של אביו על ראשו - נראה כשלוחה אנכית של האחרון. ברגע דחוס זה של אחווה גברית הילד זוכה לתיקון: שער ראשו מגולח והוא "מצויד" בפיאות. כמו בברית מילה בראשית החיים ובטקס הכניסה לחדר אחרי החלקה, האב מעביר את הילד ל"מומחים ריטואליים", הנראים כשליחיו, כדי שיוציאו אל הפועל את הדרישות הטקסיות. בחלקה אלו הקרובים והמכובדים המתכבדים בגזיות תלתל; בברית מילה - הסנדק והמוהל; ובתגיגת הכניסה לחדר - המלמד ועוזרו. מעורבותם בטקס משרתת את הרעיון שהילד מכונן ("נולד") מחדש בזירות ציבוריות גבריות של מוצא ולימוד, ובמעגלים חברתיים המשתרעים מעבר לקשר הבלעדי בין אב ובנו.

הטרנספורמציה הפיסית שעובר הילד היא דרמטית. אדגים זאת באמצעות עדות תמימה של אנתרופולוגית ורה שביקרה בהילולת מירון ב-1983.

הילדים נעו מעל שפעת המעילים והכובעים השחורים, רכובים על כתפי אבותיהם. הפנים התמימות, המלאות, הוורדרדות - מכוסות דמעות באחד המקרים - היו פני ילדות, מכוסות שער ארוך יפהפה, מהודק מכל צד באמצעות סרטים צבעוניים המותירים את שיער הבלורית גלי וחופשי. הם נצמדו בחיבה לאבות כשהם מתבוננים לכל צד, נישאים במחול לקול המוסיקה. לא יכולתי שלא להתרשם מהדרך שבה דאגו האבות לבנותיהם. אך היכן היו הבנים? הם הלא אמורים להיות כה חשובים. ואז שמתי לב כי כל אחת מה"בנות" לבושה היתה במכנסים ולראשה כיפה. אלה היו הבנים.³⁰

מילד נשי, עם שיער ארוך ושופע, הופך הבן לאחר החלקה להעתק מיניאטורי של אביו. מוענקת לו, בלשון המשתתפים, "צורת יהודי", שביטויה הבולט ביותר הן הפיאות. מבלי להיכנס כאן למשמעותן הפאלית (להלן), ברי כי "הפיאות הפכו למרכיב המרכזי של הזהות היהודית, מקבילה מודרנית ל'אות', המילה של המאות הקודמות" (זימר 1996, עמ' 70; ההדגשה שלי). אין צורך לומר כי אלו הפיאות הגלויות, ולא אות הברית המוצנע, המשמשות כסימן מזהה מיידי של יהודי חרדי. המרכיבים הרגשיים של טקס החלקה - הפצצת החושים בגרייה, התנועתיות הרבה, ובמיוחד התנוחה הלא יציבה על כתפי

30 Turner, 1993: 246. בביקור בהילולת מירון ב-1983, שאורגן עליידי הרווי גולדברג, השתתפו האנתרופולוגים ויקטור ואדית טרנר, ברברה מיירוהוף, וכן מספר חוקרים ישראלים, וביניהם כותב המאמר. המובאה לקוחה מרשמיה של אדית טרנר.

האבות, בין שמים וארץ - כל אלו עשויים לחזק את חוויית השינוי בתודעת הילדים. אמנם המרחק ממבחני הסבל של טקסי חניכה שבטיים הוא רב, אך גם כך מהווה הטקס חוויה בולטת וטעונה רגשית - מפחידה ומשמחת, מעייפת וממריצה. הרבה מהילדים יזכרו את התספורת הראשונה כל חייהם (אם להסיק ממה שמספרים אבותיהם על עצמם). האפשרות שחוויות מגיל שלוש יישמרו בתודעה נתמכת על-ידי המסורת היהודית, הממקמת את הופעתה של תודעה דתית בגיל זה, בעקבות המדרש כי בן שלוש הכיר אברהם את בוראו (ראו סערעבריאנסקי תש"נ, עמ' כו).³¹ "המילה המשנית", בניגוד לראשונה, כורכת אם כך מודעות וזיכרון. יהיה אשר יהיה כוחו של זיכרון חד-פעמי, חשובה ממנו העובדה שהערכים המונחלים לילדים בטקסי גיל שלוש כבר מותאמים למשטר החיים החדש שהם יוכפפו לו מכאן ואילך. כמונחי בורדייה, הטקסים מתנים את הילדים להאביטוס או, במונחים קוגניטיביים, לסכמות הגופניות,³² המתמצתים את העמדות, התפישות והידע שמערכת החינוך המסורתית שואפת להטביע בתניכיה. התאמה זו אינה יכולה להתקיים כמובן לאחר המילה.

הרעיון של החלקה כ"מילה משנית", הניזון מההקבלה שבין מילה וגזית שיער, מסתבר גם מההשוואה שבין טקסי הברית והחלקה לבין המקבילים הטקסיים באסלאם. שני הטקסים מבוצעים במרחב המוסלמי מתחומים שונים בשאלת המשמעויות הסמליות של השיער.³⁴ מבלי להיכנס לסבכה של מחלוקת, דומה כי הטענה ש"השיער יכול לשמש לביטוי הדיאלקטיקה שבין הטבע לבין נורמות התרבות ואילווציה" (שם, עמ' 87), היא רחבה דייה כדי לכלול הרבה מן הדעות בנושא. הטענה ודאי שמתאימה לפרשנות המינית של השיער, המדינה את המשוואה המוצעת כאן בין מילה לתספורת. עם זאת, ראוי להיזהר מקביעות פסיכואנליטיות גורפות, הרואות בכל קווצת שיער סמל פאלי ובכל גילוח סוג של סירוס, והמתעלמות ממורכבות ההקשר התרבותי שבו נטוע הטקס ומהחוויות הסובייקטיביות של הנחנכים. גם מי שנותר נאמן לפרדיגמה הפסיכואנליטית ראוי שיבחן "התנהגות שיער" כתופעה רב-קולית המחייבת פרשנות רב-ממדית. אין זה בלתי סביר לפרש את החלקה כסוג של סירוס סמלי (המבוצע על-ידי האבות בשיא התקופה האדיפלית); אך אובדן השיער מאוזן ומפוצה על-ידי רכישת הפיאות - שעל-פי אותו היגיון פסיכואנליטי יכולה להיראות כפעולה המציידת את הילדים בתחליפי פאלוס סמלי של מבוגרים. פרשנויות סותרות-לכאורה אלו ניתן ליישב על-פי מיטב המסורת של הרב-סיבתיות (multideterminism) הפרוידיאנית, שהאוירה הטעונה רגשית של החלקה, המערבת פחד, עייפות ובלבול עם שמחה וגאווה, נראית כמתאימה לה במיוחד.

כבודם של הסברים מיניים של סמלי שיער במקומם מונח, אך דומה כי בהקשר של החלקה ההסבר

³¹ מעניינת בהקשר זה טענתו של וייטינג כי מודעות דתית מופיעה כפתרון תרבותי לתחושות הנטישה של הילד אחרי לידת אה: "בתברות עריסה באירופה ובמזרח התיכון מלמדים את הילד כי האל היהודי-נוצרי ימלא את תפקיד ההורה", Whiting 1990: 363. בתגובה החרדית הרבה מבני השלוש כבר חוו לידת אה.

³² על האביטוס ראו, Bourdieu 1977. על סכמות גופניות - Strauss and Quinn 1997: 46-47.

³³ Giladi 1995: 824. הדגשה שלי, הבאה להבליט את הקשר בין חיתן לתחילת הלימוד.

בסדר הפוך. גילוח השיער הראשון - חקיקה - מתבצע ביום השביעי לאחר הלידה - מה שמקרב אותו לברית מילה, כפי שציינו חוקרים רבים. לדעת רוב חכמי הדת המוסלמית, את טקס המילה - חיתן - יש לקיים מאוחר יותר, בגיל שבע (כשהבן, בהדרגת אביו, יתחיל את לימודי הדת שלו), בגיל עשר, או בגיל שלוש-עשרה.³³

החיקה בין מילה לגילוח שיער מוצגת במפורש במקורות רבים, שהבולט ביניהם הוא ההסבר לעריכת החלקה בגיל שלוש דווקא. הסבר זה נשען על צמד פסוקים מויקרא, המקדימים אך במעט את האיסור על הקפת פיאות הראש: "וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פרוי שלוש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל. ובשנה הרביעית יהיה כל פרוי קדש הילולים לה" (ויקרא י"ט, כג"כ). הבחירה בקטע זה להסבר גיל עריכת הטקס, המבוססת כמובן על הקבלת השיער הראשון לפירות העורלה, מחברת בצורה ברורה בין מילה ותספורת. ספר הזוהר מקנה עומק מיסטי לזיקה זו באמצעות הטענה כי בשלוש השנים הראשונות העצים נשלטים על-ידי כוחות הטומאה, ולכן פריים נחשב ערל. "קל וחומר שיש לגלח, להסיר העורלה פשיטא" (סערעבריאנסקי תש"נ, עמ' יט).

שער הראש מהווה - כחלק גלוי ובולט בגוף, "הניתן להסרה ללא כאב, למניפולציה ללא גבול ולצמיחה מחדש ללא הפסק" (Myerowitz Levine 1995: 85) - אמצעי סמלי נוח מאין כמוהו לבטא מעברי חיים ושינויי זהות וסטטוס מתמידים, ובעיקר זמניים. מחלוקות רבות נתגלעו בין חוקרים של פיקוח חברתי איננו פחות משכנע כדוגמה ל"דיאלקטיקה שבין הטבע לבין נורמות התרבות ואילווציה". על-פי הניתוח הסטרוקטורליסטי של הולפייק,³⁵ המשמעות הסמלית של שיער קשורה למיקומו של בעליו "מחוץ" לסדר החברתי או "בתוכו". כך, שערם הגדל פרא של נזירים מקראיים מזה והיפים מודרניים מזה מסמן את אי-כפיפותם לנורמות החברה ולמוסכמותיה, ואילו השיער המגולח של סירונים בצבא, נזירים בודהיסטים ונשים חרדיות, מעיד על היות האחרונים משועבדים למערכת חוקים נוקשה. ברוח זו ניתן לפרש את התספורת הראשונה בגיל שלוש כאמירה חברתית רבת-עוצמה, כי התקופה המתירנית תחת כנפי האם חלפה לבלי שוב. החלקה, הנתפשת כמילוי מצווה מקראית, היא "ראשית חינוך הילדים", צעד ראשון במסלול החיים הגברי של קבלת עול מצוות והשתקעות גוברת בעולם התורה.³⁶

הטקסים שעובר הילד במהלך ההתפתחות כוללים פרקטיקות של היטהרות, שנועדו להכשירו לתורה

34 Berg 1950; Hallpike 1969; Leach 1958; Margalit 1995; Obeyesekere 1981; Shweder 1991; Synnott 1987; Trau, Rubin and Vargon 1988.

35 ראו Hallpike, 1969.

36 המעבר מרשות האם לרשות האב על משמעויותיו המיסטיות מוצג יפה בספר הקבלי "כנפי יונה": "ואחז"ל תינוק יונק עד כ"ד חדש בכדי שיקפו כ"ד צרופי השם ועדיין צריכה אמו לטפל בן אחרי גמלתו עד תום ג' שנים ערלים להשלמת י"ב צרופי אהיה מאימא עד שיודע לדבר אביו מלמדו שמע בסוד מלכות ושיענה אמן אחרי ברכת הוריו... ושיאמר ציווה לנו משה רזא דתפארת ישראל ומיד יתקיים בו קרא דכתיב כולו זרע אמת כי הא דאמר רבנן בן שלש שנים הכיר אברהם את בוראו" (מובא בסערעבריאנסקי תש"נ, עמ' נו).

על-ידי הסרת חלקי גוף הנתפשים כלא-טהורים ומיותרים, והמכונים, גם כאשר מדובר בשער הראש, "עורלה". מודל שלבים התפתחותי זה, המתווה את דרכו של הגבר לקדושה, מורחב במקורות קבליים גם לבר-מצווה, שבו ל"עורלה" משמעות מטאפורית לחלוטין, בייצגה את שלוש-עשרה השנים הראשונות הנשלטות על-ידי יצר הרע (אדלר תשמ"ג, עמ' ריא). "עורלה" זו מוסרת עם המעבר המשמעותי מסטטוס של ילד לזה של איש. למרות שברצף ממילה למלה טקס בר-מצווה מופיע כצעד משמעותי כלפי הקוטב המילולי-רוחני, גם הוא כורך שינוי גופני הקשור לשיער. הופעת חתימת זקן היא על-פי המקורות מסימני הגדלות הראשוניים.³⁷

הטוהרה הנוספת המוענקת לילד באמצעות התספורת הראשונה איננה אלא תנאי מקדים לכניסה לעולם הלימוד הדתי. אכן, האופי הטרגנספורמטיבי של החלקה מועצם על-ידי קישורה לתחילת הלימוד בחדר.³⁸ בן השלוש, ש"תוקן" פעמיים וצויד בסימני הזהות הגבריים היהודיים (פיאות, כיפה, ארבע כנפות), הופך באחת מתינוק לילד. הוא מצופה לקרוא קריאת שמע, להשמיע את הברכות הבסיסיות ולהתלוות לאביו לבית-הכנסת. בניגוד לברית מילה, שאחריה הוחזר הילד לאמו, החלקה מסמנת תחילתו של תהליך פרידה אמיתי ממנה. "...הבן נדחף החוצה, כאשר הוא נלקח מהאם אל המלמד - נדחף מן הינקות ומחיקו החמים והבטוח של העולם הנשי" (Zborowski and Herzog 1962: 348). אמנם, "החוויה הכואבת של הילד הרך המנותק מהסביבה המוכרת של האם כדי לבלות עשר ואף תריסר שעות ביום בלימוד" (שם, עמ' 88), שאפיינה את העולם היהודי המסורתי בעבר, היא כיום מתונה יותר. אולם אין ספק כי בעקבות החלקה, הולך הילד ומתרחק בצורה שיטתית מאמו. מעתה ועד לנישואיו, ולעתים אף הרבה מעבר לכך, הוא יבלה יותר ויותר מזמנו בעולם הלימוד הגברי. אפילו החדר, המקביל לגן ילדים מבחינת הגיל (בני שלוש עד חמש), מנוהל ברוב המכריע של המקרים על-ידי מלמד-גבר ועוזרו, ללא תיווך נשי. לאחר שנתיים בחדר יעבור הילד לתלמוד תורה, ממנו יחזור הביתה מדי יום בשעות אחר-הצהריים המאוחרות ומאוחר יותר בשעות הערב. מכאן ימשיך בסביבות גיל שלוש-עשרה לישיבה קטנה, שממנה ישוב לביתו (ויראה את אמו) רק בשעות הלילה או בסופי שבוע. לבסוף יעבור ללמוד בתנאי פנימייה במסגרת הישיבה הגדולה. השקעת זמן הולכת וגדלה זו בטריטוריות הידע הגבריות היא אולי פחות תובענית מהסוציאליזציה הריטואלית לעולם הידע הגברי הסודי אצל הסאמביה, אך דומה שניתן לראות את השתיים כמערכים מקבילים של מנגנוני התמודדות עם אתגרים לזהות הגברית. לנוכח ההפרדה החדה מן האם חשוב לציין כי טקס הכניסה לחדר, אליו אנו פונים עתה, נשלט דווקא על-ידי דימויים אמהיים של חיבה והזנה (מרקוס 1998). המלמד נוטל את הילד, מושיבו בחיקו ומאכילו

37 ראו הורוביץ (1994). הפרשנות הרווחת של המצווה המקראית להימנע מהקפת פאת הראש ומהשחתת הזקן יכולה להסתבר מפרספקטיבה של הבדלי מגדר. רק השיער המחדד את ההבדלים בין המינים - היינו הזקן אך לא שער הבלורית - ראוי שיישמר. במינחים אלו הצדיק רבנו בחיי בן אשר הספרדי את גידול הזקן: "כדי שלא יבטל הסימן שהקב"ה שם במין הזכר להבדילו ממין נקבה" (מצוטט בהורוביץ 1994, עמ' 137-138).

38 הרצף הטקטי של גיל שלוש תואם לדפוס הריטואלי הכללי, שבו טקסי הוצאה והרחקה של מה שנתפש כרע וטמא מקרימים טקטי הבלעג והפגמה של מה שטוב ואויר. Shweder 1991: 344-345.

מהתורה בתנוחה אמהית מובהקת. החיבור בין התורה למוזן ובין הוראתה להנקה חוזר ונשנה במקורות. "הקשר שבין שדיים, דבש, חלב ותורה, שראשיתו במשה, הורחב לכל החכמים מלמדי התורה" (שם, עמ' 90). אין ספק כי דימוים של מלמדי התורה כתחליפי אם וההתייחסות החמה שלהם כלפי הילד מחזקים את משמעות הטקס כרגע של אחווה גברית הנתפשת, כמו הברית והחלקה לפניו, כלידה-מחדש סמלית. לרעיון ש"הוראת התורה משולה להולדה" (Goldberg 1987: 116) אוזורים מדרשיים ומיסטיים רבים. הוזהר מרחיב את הקביעה התלמודית כי כל המלמד את בן חברו תורה כאילו ילדו (בבלי, סנהדרין צ"ט ב) באמצעות הטענה שהקניית הידע בוראת את התלמיד בדרך דומה לבריאת גולם על-ידי החכמים. יצירת גולם באמצעות צירופי אותיות היא אולי הדוגמה האולטימטיבית ל- pseudo-procreation במסורת היהודית.³⁹

לסיכום, הן בטקסי חניכה בחברות שבטיות כמו הסאמביה והן בטקסי הילדות של הקהילה החרדית הרעיון המרכזי הוא שהנחנכים יפנימו, בסביבה גברית בלעדית, את החומר יקר המציאות שממנו קרוץ האידיאל הגברי. למרות שהנחנכים הם גברים, הניבים המשמשים בתיאור הסוציאליזציה הטקסית הם של אכילתו ועיכולו של החומר הזה, תוך השוואת התהליך ליניקה משדי האם, ובאופן פחות מפורש - ללידה-מחדש.⁴⁰ הפער בין החומרים שבהם מוזנים הנחנכים - זרע בסאמביה, אותיות ומילים של הטקסט הקדוש ביהדות - מייצג את המרחק שבין חברה שבטית חסרת כתב, המאדירה את העוצמה הפיסית של הגבר, לחברה אוריינית, שכל חייה טובבים סביב הטקסט הקדוש.⁴¹ אך דומה שניתן להציב בין הקבוצות גשר מושגי המבוסס על המעבר ממילה למלה. בראשית דברנו הוצגה הטענה כי נקודת ההתמרה במעבר מהגופני לסמלי או, כדברי לאקאן, מאנטומיה לסמנטיקה, היא מינית. ניתן לסיים בהערה כי ביסוד מילים באנגלית כמו *seminary*, *dissemination*, *seminal* המייצגות תחומי תפקוד אינטלקטואליים "גבוהים", נמצאת המילה *semen*, "זרע". אם נוסף לכך את הרעיון המיסטי ביהדות שהזרע בנוי מאותיות האלף-בית (Idel 1990: 135), ייתכן והשוואה בין בני הסאמביה בולעי הזרע לבין החרדים אוכלי הטקסט תראה פחות מוזרה מאשר בפתחת הדיון.

39 על יצירת גולם ביהדות ראו ליבס 1990-91, עמ' 1313; Idel 1990: 19.

40 גם חתן הבר-מצווה מוצג בוזהר ובמקורות נוספים "כבריה שנולדה מחדש" (אדלר תשמ"ג, עמ' ריד).

41 אכילת טקסט מקודש והומוסקסואליות אורלית טקסית מופיעה בהקשר שונה אצל גולדברג (Goldberg 1987: 115). הוא דן ב"יד" המשמשת להצביע על מקום הקריאה בתורה, שהיתה מושמת בלוב בפיו של תינוק המצמיח שיניים להקל על סבלו, כדוגמה של העברה אורלית בעלת אפיון פאלי סמלי. אכילת המגילה בפי יחזקאל - שאת נוסחה הכתוב על גבי ביצה אוכלים הילדים בטקס הכניסה לחדר - מפורשת בדיון פסיכואנליטי בדינמיקה הנפשית של הנביא כמבטאת חוויות מודחקות של מין אורלי תוקפני (Halperin 1993). מעניין לציין כי יחזקאל גם גילה את שער ראשו בחרב חדה (יחזקאל ה, 9-15), ובכך שילב את שתי הפעולות הטקסיות שביסוד דיונו.

הערה מסכמת: בין אוניברסליות תרבותית להקשר מקומי

עבודה זו מהווה ניסיון להסביר את טקסי גיל שלוש בחברה החרדית בת זמננו כמכלול תרבותי שנועד להפוך את הילד מינוקא דמוי ילדה, הקשור באופן הדוק לאמו, לילד זכרי במופגן, המצויד בתווי הזהות הגברית היהודית והנראה כבבואה חסרת זקן של אביו. בעידן שבו אבד קסמן של השוואות רחבות היקף באנתרופולוגיה, הניסיון לחלץ את השערת הזהות חוצת המין הקלאסית מהאקולוגיה הטרופית ומתחום המושב השבטי וליישמה לקהילות העירוניות האורייניות של היהדות החרדית הוא פולמוסי בעליל. ברצוני לטעון, כנגד האופנה של התרכוז באנתרופולוגיה מקומית פרטיקולרית, שהאחדות הנפשית של המין האנושי איננה מליצה ריקה, שתרבויות רחוקות ונבדלות עשויות בכל זאת להיות בנות השוואה. אפילו חברות כה שונות כמו הסאמביה והקהילה החרדית עשויות להגיב לדילמות דומות באמצעות פתרונות תרבותיים הניתנים להשוואה.

מאחר והתלהבות יתר מהכללות אוניברסליסטיות עלולה להניב השוואות חסרות בסיס, אין זה מיותר להעלות כאן את שאלת הספציפיות של קווי הדמיון במצע ההתפתחותי של ילדים בשתי החברות. נזכיר כי לנוכח האוניברסליות של הקשר ההדוק בין אם לילדה בתחילת החיים, בנים בכל חברה אנושית ניצבים בפני האתגר ההתפתחותי של התנתקות מהאם, מושא ההזדהות הראשון שלהם, בדרכם לגיבוש הזהות הגברית.⁴² התשובה לשאלת הספציפיות טמונה בהכרה כי למרות האוניברסליות של הקשר הראשוני בין האם לילד, הציווי הביולוגי שמחייב אותו מותיר כר נרחב להבדלים תרבותיים ניכרים לגבי משך הקשר ובלעדיותו ולגבי נבדלותה של הזהות הגברית והקושי בהשגתה. בין המשתנים הללו קיימת תלות הדדית. במקרה הקיצוני של הסאמביה אותו מקבץ תרבותי של שנאת נשים, קיטוב בין המינים ואתוס של גבריות יתר נוקשה ולוחמנית אחראי גם להיעלמותו הממושכת של האב לאחר הלידה ולתפישת הגבריות כמשהו שאיננו ניתן להשגה ללא השקעת מאמץ וטיפוח אינטנסיביים. קשר הדדי זה יוצר דיאלקטיקה מורכבת: דווקא בזירות תרבותיות כמו של הסאמביה, היכן שהתפקיד ההתפתחותי של רכישת הזהות הגברית הוא תובעני וקשה, הילד הקטן, שזיקתו לאמו אינה ניתנת להתרה והחסר מודלים גבריים בסביבתו הקרובה, הוא במיוחד חסר כלים להשגת זהות זו. כדי לגשר על פני הפער שבין ילד נשי, הנראה כשלוחה גופנית של אמו, לבין לוחם עשוי לבלי חת יש צורך בהתערבות תרבותית מקיפה בצורת קשת רחבה של טקסי תיקון, המשתרעים על פני למעלה מעשור והממוגים מבחני סבל ואינדוקטרינציה במינון גבוה.

אין צורך לומר כי הקהילה החרדית נראית כגרסה מתונה ביותר של הסאמביה.⁴³ הקשר בין האם לילד אינו כה בלעדי, מאחר והאב אף פעם אינו נעדר לחלוטין ממסגרת המשפחה הגרעינית; אולם

⁴² על התפתחות זהות המגדר ראו, Chodorow 1978; Stoller 1985.

⁴³ יש לציין כי האמהות אינן מודרות מטקסי הילדות היהודיים, גם אם מקומן בהם שולי וסביל. במובן זה טקסים אלו דומים לטקסי זהות מגדר רבים אחרים, כמו טקס התספורת המוסלמי שהוזכר, ה-Pabajja הבודהיסט בצפון

ההפרדה הנוקשה בין המינים מטילה הגבלה מסוימת על מעורבותו במשפחה. ההפרדה בין המינים משלחת את הבנים ואת הבנות למסלולי חברות נבדלים. בגיל שלוש נכנסים הבנים לעולם התורה, שמכאן ואילך יהווה את ייעודם העיקרי בחיים לאורך שנים רבות. גם כאן נראה המסלול הגברי למימוש עצמי ארוך ותובעני; וגם כאן מתפתח מילון מושגים הכולל מטאפורות של גבורה ומאבק, למרות שתפישת התפקיד הגברי רחוקה לאין שיעור מזו של הסאמביה.

טיעון מרכזי בעבודה היה שברית מילה מתרחשת מוקדם מדי בחיים מכדי שתאפשר להנחיל לתינוק הזכר את הערכים והמשמעויות שיעצבו מאוחר יותר את זהותו המינית. המערך הריטואלי של גיל שלוש, המתרחש בשלב שבו הילדים כבר בשלים דיים כדי להינתק באופן חלקי מאמותיהם ולהתחיל להטמיע את התסריטים התרבותיים המקושרים לערכים גבריים, הוצג כאמצעי מתקן שנועד לכוונן מחדש את הזהות הגברית. בתוך המערך הטקסי של גיל שלוש, החלקה הוצגה כ"מילה משנית". מבלי שניכנס למקומו של טקס בר-מצווה בהשלמת התהליך של כינון הזהות הגברית, שראשיתו עשר שנים מוקדם יותר, דומה כי גיל 13 הוא מועד מאוחר מדי לתחילת ההבניה הטקסית של הזהות הגברית בקהילה החרדית.

בעיה אחת, המאיימת על תוקפו של הניתוח הפונקציונלי לעיל, היא שאלת המיקום ההיסטורי של טקסי הילדות. מכיוון שמילת תינוקות נהוגה בעם היהודי משחר קיומו, ניתן לטעון כי הבעיות הקשורות להפרדת מגדר, מודעות (ויכרון), טוהרה וידע (שהוצגו כנובעות מהעיתוי המוקדם של הטקס) ליוו את היהדות מימים ימימה. אולם המפגש רבי-הכוח שבין טקס התספורת הראשונה וטקס הכניסה לחדר הוא תופעה מאוחרת יחסית, שהגיעה לשיאה בקהילה החרדית בת זמננו בישראל. מדוע, אם כך, התפתחו פתרונות תרבותיים אלה כה מאוחר? כדי להשיב, יש למקם את בעיית זהות המגדר, שמטעמים אנליטיים נידונה עד כה בבידוד, בתוך ההקשר הנוכחי של הקהילה החרדית. ראשית, יש להדגיש כי התפישה הרואה בחרדיות שריד אותנטי של יהדות עתיקה היא מוטעית לחלוטין. הקהילה החרדית בת זמננו, על דבקותה הבלתי מתפשרת ב"חומרות" ההלכה הכתובה (בניגוד למסורות חיים גמישות יותר שנשענו על המנהג ושנשחקו על-ידי המודרניזציה, ההגירות הגדולות ממרכזי היהדות המסורתית באירופה והשוואה), היא תופעה מודרנית למדי.⁴ הרבה מן האפיונים המגדירים אותה עוצבו במהלך התמורות ההיסטוריות של המאה הנוכחית, ולא פחות מכך – על-ידי משחק הכוחות הפוליטי בתוך החברה הישראלית. האידיאל הגברי של לימוד תורה חסר גבולות בולט במיוחד בין קווים מגדירים אלו, ומימושו מעולם לא היה כה נרחב כבימינו אלה. מכיוון שהפרדה בין המינים, מודעות (ויכרון) וטוהרה הן

תאילנד (Keyes 1986), ה-Busakha ההינדי בנפאל (Parish 1994: 238–239) וה-Chudakarana ההינדי-ברהמיני (Courtright 1994). במונחי ברטון ווייטינג, כל הטקסים הללו באים לשחרר את הנחנקים מחשיפת-יתר לסביבה הנשית ומהשפעותיה המזיקות על זהותם הגברית. אך בכל הסביבות הללו, למרות הבדלים מקומיים ניכרים, הקיטוב בין המינים אינו כה חריף כמו בחברות שבאגן האמוזנס או במלגויה, המיוצגות על-ידי הסאמביה. האב אינו נעדר לחלוטין בינקות, הקשר בין האם לבנה אינו כה בלעדי, והנחנקים אינם מצופים לנתק כליל את הקשר עם אמותיהם בעקבות הטקס. כתוצאה מכך מונחלת הזהות הגברית בדרכים מתוננות יותר מאשר אצל הסאמביה.

תנאים מקדימים להשגת אידיאל הלימוד, אין זה מפתיע שההפרדה בין המינים נאכפת כיום ביתר נוקשות (להלן).

מכאן שחשיבות ההטמעה הדרמטית של הזהות הגברית נובעת מהקשר מורכב, שהפרדת המינים היא רק נגזרת אחת שלו. אין ספק כי בקרב החרדים יחסי מגדר אינם הווה המרכזית שבה הבעייתיות של הזהות מורגשת בצורה החריפה ביותר. הקהילה החרדית בת זמננו, הדבקה באופן קיצוני בחומרות ההלכה, נאבקת להגן על גבולותיה ועל ערכיה כנגד החברה החילונית שבקרבה היא ממוקמת. על מנת לחסן את הילדים כנגד ההשפעות המטמאות של העולם החיצוני היא שואפת להציבם מהר ככל האפשר במבצרים המוגנים של הלמדנות הדתית. עיתוי מוקדם זה של הטבעת זהות, המתרחש כאשר הילד נתון עדיין בדלת אמותיה של הסביבה הביתית הנשית, מחריף בהכרח את המעבר לעולם הלימוד הגברי, גם אם האב, בניגוד לסאמביה, אינו נעדר לחלוטין מחיי הילד לפני הטקסים.

מעניין להשוות בהקשר זה את הריטואליזציה המוגברת של חיי הילדים בקרב החרדים עם תופעות מקבילות בקהילות אשכנז בימי הביניים. בקהילות אלה התחולל מיסוד רב-היקף של טקסי ילדות שונים: ברית מילה הפכה מטקס משפחתי פרטי לטקס ציבורי בבית הכנסת, ועוצבו טקסי הילדות בגיל חמש (תחילת הלימוד), ומאוחר יותר בגיל שלוש-עשרה (בר-מצווה). הרדיפות הקשות והלחצים להמרת דת מצד הרוב הנוצרי מאז מסע הצלב הראשון בסוף המאה ה-11, יצרו צורך דחוף בחיסון הילדים, שנתפשו כחברי הקהילה הפגיעים ביותר, כנגד האיומים הללו, על-ידי הכפתם מגיל רך לאינדוקטרינציה רוויית טקסים דרמטיים (גולדין 1997, עמ' 63-66). מאחר והדגש על לימוד תורה מחייב הקפדה על הפרדה בין המינים ועל טוהרה, אין זה מפתיע כי זו גם היתה התקופה שבה הורחקו הנשים מן המרחבים הטקסיים הציבוריים. בישראל האיום מצד החברה החילונית נתפש אולי כמפתה יותר מאשר כופה, אך אין בכך כדי להפחית מהסכנה הטמונה בו. איום זה מוליד דאגה להרחיק את הילד מן הסביבה הנשית מוקדם ככל האפשר ולהטביע בו את ערכי התפקיד הגברי.

לבסוף, מן הראוי לציין כי לא זו בלבד שהערך הנעלה של לימוד תורה יוצר דינמיקה המסייעת לחידוד מוקדם של קווי המתאר של הזהות הגברית; הוא גם יוצר את התנאים שבהם גברים חרדים רבים, החברים ב"קהילת הלומדים", שולטים במגוון המקורות המקראיים, המדרשיים והמיסטיים המכוננים את ההיגיון התרבותי שביסוד טקסי הילדות. הנגישות חסרת התקדים של הקורפוס המקודש, המאפשרת הפצה רחבה של מכלול המשמעויות של הטקסים, מעמיקה עוד יותר את חשיבותם כנקודות מעבר משמעותיות בדרך ממילה למלה.

44 על החרדיות כתופעה מודרנית ראו בין השאר: דן 1997; פרידמן 1994, 1991. Soloveitchik. ראוי לציין כי כמה מטקסי התניכה ה"קלאסיים" מניו-גינאה (כולל אלו של הסאמביה) הן תופעות היסטוריות מאוחרות יחסית (Tuzin, 1997).

ביבליוגרפיה

אדלר, בנימין, הלכות והליכות בר־מצווה, ירושלים תשמ"ג: פלדהיים.
 גולדין, שמחה, היחיד והיחד: חידת הישרדותם של הקבוצות היהודיות בימי הביניים, ת"א 1997:
 הקיבוץ המאוחד.
 גורביץ, זלי, "רחבת השירה", 1994 חדרים 11, ע' 197-210.
 גינובורג, יצחק, מבנה הנפש לפי החסידות, רחובות תשנ"ז, גל עיני.
 גליס, יעקב, מנהגי ארץ ישראל. ירושלים 1968: מוסד הרב קוק.
 דן, יוסף, החרדיות המשתררת: תוצר של ישראל החילונית. 1997 אלפיים 15, ע' 234-253.
 הגלילי, יוסף, ספר מירון. מירון תשמ"ח: הוצאת המחבר.
 הורוביץ, אלימלך, על משמעות הוקן בקהילות ישראל במזרח ובאירופה בימי הביניים ובראשית העת
 החדשה. פעמים 59, 1994 ע' 124-148.
 וילהלם, נחמן יוסף, ביום השמיני: אוצר ההלכה והדרוש לברית מילה. ישראל תשנ"ב: מכון דרוש נוי.
 זימר יצחק, עולם כמנהגו נוהג. ירושלים 1996: מרכז זלמן שזר.
 ירושלמי, יוסף חיים, זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי. ת"א 1988: עם עובד.
 ליבס, יהודה, גלם בגימטריא חכמה. קריית ספר 63, 1990-91 ע' 1305-1322.
 מרקוס, איון ישראל, טקסי ילדות: חניכה ולימוד בחברה היהודית בימי הביניים. ירושלים 1998: מרכז
 זלמן שזר.
 סערעבריאנסקי, יוסף יצחק, ילקוט התספורת. ניו יורק תש"נ: מנדלסון.
 פרידהבר, צבי, הילולות ל"ג בעומר בישראל: התפתחותן וריקודיהן. בתוך: מחקרים בתרבותם של יהודי
 צפון אפריקה, י. בן-עמי, עורך, ע' 181-190. ירושלים 1991: ועד עדת המערבים.
 פרידמן, מנחם, החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים. ירושלים 1991: מחקרי מכון ירושלים לחקר
 ישראל מס' 41.
 רובין, ניסן, ראשית החיים: טקסי לידה, מילה ופדיון הבן במקורות חז"ל. ת"א 1995: הקיבוץ
 המאוחד.

Berg, Charles

1951 The Unconscious Significance of Hair. London: George Allan and Anwin.

Bourdieu, Pierre

1977 Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press.

Bowie, Malcolm

1991 Lacan. London: Fontana Press.

Boyarin, Daniel

1997 Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man.

- Berkeley: University of California Press.
- Boyarin, Jonathan, and Daniel Boyarin
 1995 Self-Exposure as Theory: The Double Mark of the Male Jew. In: Debhora Battaglia (ed.), *Rhetorics of Self-Making*; pp. 16–42. Berkeley: University of California Press.
- Burton, Roger V., and John W. M. Whiting
 1994 (1961) *The Absent Father and Cross-Sex Identity*. In: Eleanor Hollenberg Chasdi (ed.), *Culture and Human Development*; pp. 210–220. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chodorow, Nancy
 1978 *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.
- Cooper, Samuel
 1987 *The Laws of Mixture: An Anthropological Study in Halakha*. In: Harvey E. Goldberg (ed.), *Judaism Viewed from Within and from Without: Anthropological Studies*; pp. 55–74. Albany, NY: State University of New York Press.
- Courtright, Paul B.
 1994 *The Iconographies of Sati*. In: John Stratton Hawley (ed.), *Sati, the Blessing and the Curse*; pp. 27–48. New York: Oxford University Press.
- Crapanzano, Vincent
 1981 *Rites of Return: Circumcision in Morocco*. *Psychoanalytic Study of Society* 9: 15–36.
- Eilberg-Schwartz, Howard
 1990 *The Savage in Judaism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Friedman, Menachem
 1987 *Life Tradition and Book Tradition in the Development of Ultraorthodox Judaism*. In: Harvey E. Goldberg (ed.), *Judaism Viewed From Within and From Without*; pp. 235–255. Albany, NY: State University of New York State.
- Giladi, Avner
 1995 *Saghir*, *Encyclopedia of Islam, New Edition*; pp. 821–27. Leiden: E.J. Brill.
- Goldberg, Harvey E.
 1987 *Torah and Children: Symbolic Aspects of the Reproduction of Jews and Judaism*. In: Harvey E. Goldberg (ed.), *Judaism Viewed from Within and from Without: Anthropological Studies*; pp. 107–131. Albany, NY: State University of New York Press.
- Goldberg, Harvey E.
 1990 *Anthropology and the Study of Traditional Jewish Societies*. *AJS Review (The Journal of*

- the Association for Jewish Studies*) 15: 1–22.
- Goldberg, Harvey E.
1996 Cambridge in the Land of Canaan: Descent, Alliance, Circumcision, and Instruction in the Bible. *Journal of Ancient Near Eastern Society* 24: 9–34.
- Hallpike, C.R.
1969 Social Hair. *Man, n.s.* 4: 254–264.
- Halperin, David J.
1993 *Seeking Ezekiel: Text and Psychology*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press.
- Herd, Gilbert H.
1981 *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*. New York: McGraw Hill.
- Herd, Gilbert H.
1982 Fetish and Fantasy in Sambia Initiation. In: Gilbert H. Herd (ed.), *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*; pp. 44–98. Berkeley: University of California Press.
- Hiatt, L.R.
1971 Secret Pseudo-Procreation Rites Among the Australian Aborigines. In: L.R. Hiatt and C. Jayawardena (eds.), *Anthropology in Oceania*; pp. 77–88. Sydney: Angus and Robertson.
- Hoffman, Lawrence A.
1996 *Covenant of Blood: Circumcision and Gender in Rabbinic Judaism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Idel, Moshe
1990 *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*. Albany, NY: State University of New York State.
- Keyes, Charles F.
1986 Ambiguous Gender: male Initiation in a Northern Thai Buddhist Society. In: Carolyn W. Bynum, Steven Harrell, and Paula Richman (eds.), *On the Complexity of Symbols*; pp. 66–96.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara
1982 The Cut that Binds: The Western Ashkenazic Torah Binder as Nexus Between Circumcision and Torah. In: Victor Turner (ed.), *Celebration: Studies in Festivities and Ritual*; pp. 136–46. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Leach, Edmund A.
1958 Magical Hair. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 88: 147–164.
- Litt, Eleni Z.
1997 Remembering the Covenant and the Embodiment of Belonging. Paper Presented at the

- Annual Meetings of the American Anthropological Association. Washington DC.
- Margalit, Natan
 1995 Hair in TaNaKh: The Symbolism of Gender and Control. *JAGNES* 5: 43–52.
- Myerowitz Levine, Molly
 1995 The Gendered Grammar of Ancient Mediterranean Hair. In: Howard Eilberg-Schwartz and Wendy Donigen (eds.), *Off With Her Head*; pp. 76–129.
- Nunberg, H
 1949 *Problems of Bisexuality as Reflected in Circumcision*. London: Imago Publishing.
- Obeyesekere, Gananath
 1981 *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Parish, Steven M.
 1994 *Moral Knowing in a Hindu Sacred City*. New York: Columbia University Press.
- Propp, William H.
 1987 The Origins of Infant Circumcision in Israel. *Hebrew Annual Review* 11: 355–370.
- Propp, William H.
 1993 That Bloody Bridegroom (Exodus IV 24–6). *Vetus Testamentum* 43: 495–518.
- Reik, Theodor
 1931 *Ritual: Psychoanalytic Studies*. London: Hogarth Press.
- Shapiro, Warren
 1996 Introduction. In: Warren Shapiro and Uli Linke (eds.), *Denying Biology: Essays on Gender and Pseudo-Procreation*; pp. 1–25. Lanham, MD: University Press of America.
- Shapiro, Warren, and Uli Linke (eds.)
 1996 *Denying Biology: Essays on Gender and Pseudo-Procreation*. Lanham, MD: University Press of America.
- Shweder, Richard A.
 1991 How to Look at Medusa without Turning to Stone: On Gananath Obeyesekere, *Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*; pp. 332–352. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Soloveitchik, Hayim
 1994 Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Jewry. *Tradition* 28: 63–131.
- Stoller, Robert J.

- 1985 *Presentations of Gender*. New Haven: Yale University Press.
- Strauss, Claudia, and Naomi Quinn
 1997 *A Cognitive Theory of Cultural meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Synnott, Anthony
 1987 Shame and Glory: A Sociology of Hair. *The British Journal of Sociology* 28: 381-413.
- Trau, H., N. Rubin, and S. Vargon
 1988 Symbolic Significance of Hair in the Biblical Narrative and in the Law. *Koroth* 9: 173-179.
- Turner, Edith
 1993 Bar Yohai, Mystic: The Creative Persona and his Pilgrimage. In: Smadar Lavie, Kirin Narayan, and Renato Rosaldo (eds.), *Creativity/Anthropology*; pp. 225-252. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, Victor
 1962 Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual. In: Max Gluckman (ed.), *The Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press.
- Tuzin, Donald
 1997 *The Cassawary Revenge: The Life and Death of Masculinity in a New Guinea Society*. Chicago: Chicago University Press.
- Van Gennep, Arnold
 1960 *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Westermarck, Edward A.
 1926 *Ritual and Belief in Morocco*. London: Macmillan.
- Whiting, John W.M.
 1990 Adolescent Rituals and Identity Conflicts. In James W. Stigler, Richard A. Shweder, and Gilbert H. Herdt (eds.), *Cultural Psychology*; pp. 357-365. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolfson, Elliot R.
 1987a Circumcision and the Divine Name: A Study in the Transmission of Esoteric Doctrine. *Jewish Quarterly Review* 78: 77-112.
- Wolfson, Elliot R.
 1987b Circumcision, Vision of God, and Textual Interpretation: From Midrashic Trope to Mystical Symbol. *History of Religions* 27: 189-215.
- Zborowski, Mark, and Elizabeth Herzog
 1962 *Life is With People: The Culture of the Shtetl*. New York: Schocken Books.