

לכל אישה יש שם

אביעד הכהן

אלישבע באומגרטן, אמהות וילדים – חיי משפחה באשכנז בימי הביניים, מרכז זלמן שז"ר, ירושלים תשס"ה

ספרה החדש של ד"ר אלישבע באומגרטן, אמהות וילדים: חיי משפחה באשכנז בימי הביניים, פותח צוהר לעולם קסום ומרתק, עולמם של נשים וילדים, ומלווה אותם במשך כמה מאות שנים בשעות שמחה ואבל, בעתות מלחמה ושלוש. כבני מרון – ואולי יש לומר כבנות מרון – עוברות לפנינו נשים מוהלות וסנדקיות, מיניקות ורופאות, מיילדות, ולדניות ועקרות, והכול נכתב בסגנון קולח ובהיר.

'לכל איש יש שם', שוררה זלדה, ואילו במקורותינו למן המקרא דרך ספרות חז"ל ועד לספרות ההלכה הענפה על זרועותיה השונות, לא לכל אישה יש שם. נהפוך הוא: רבות מן הנשים הן בנות-בלי-שם, דמויות אנונימיות הניצבות בצלם של הגברים, ועוברות בינותם רק כבדרך אגב.¹ מקומן שולי באוצר העשיר של מקורות מורשת ישראל כמו גם במקורות העמים, בשל העובדה שרוב הספרות בעת העתיקה ובימי הביניים נכתבה על ידי גברים ולמען גברים. ספרה של באומגרטן, מהחוג לתולדות ישראל והתכנית ללימודי מגדר באוניברסיטת בר-אילן, מפנה את

1 ראו גם: א' הכהן, 'כלה כמות שהיא', מסכת א (תשס"ב), עמ' 223-273. על דוגמה בולטת לכך מספרות חז"ל, אחת מני-רבות, הצבעתי במאמרי 'דמעת העשוקים – לתקנתן של עגונות ומעוכבות גט בימינו', עלון שבות בוגרים, כ (תשס"ה), עמ' 71-100. לדוגמה חריגה של בנות צלפחד, שבתחילה מוצגות באנונימיות האופיינית אך בהמשך מקבלות מעמד בזכות עצמן, ראו: א' הכהן, "חכמות הן, דרשניות הן, צדקניות הן" – בנות צלפחד כאב טיפוס למאבקן של נשים בעולם הדתי, ה' אחיטוב וא' פיקאר (עורכים), לקראת שבת: קריאות אישיות בפרשת השבוע, עין צורים תשס"ו.

אור הזרקורים אל הנשים ומציב אותן בקדמת הבמה. בכך הוא עושה צדק חלקי עם החלק הארי של המין האנושי – נשים וילדים – לאור מיעוטם היחסי של המקורות העוסקים בהם. הספר מעלה מתהום הנשייה קולות שנשכחו (ושמא הושכחו) מזה מאות שנים, וחושף בפני הקורא עולם מופלא שאורו הטוב היה גנוז עד כה. יש בו תרומה משמעותית לחשיפת האמת, אמת כהווייתה, ללא כחל ושרק שלעיתים נמשחים על ידי כותבי קורות העתים על פני כתביהם, מדעת ושלא מדעת.

אמר פעם חכם מחכמי ירושלים: כל שחקן תיאטרון מכיר את התמונה שבה באמצע ההצגה עולה בטעות לבמה פועל-במה לא-קרוא, וחוצה בריצה מהוססת ובעיניים מלאות פחד את הבמה מצד לצד. באותו רגע מפנה הקהל את כל תשומת לבו מן ההצגה ומן השחקנים הראשיים והתפאורה המושקעת, אל הפועל המסכן חסר הכשרון ונטול הטקסט. ולא משנה מי עומד על הבמה: סר ג'ון גילגוד או חנה רובינא; פועל הבמה תמיד ינצח אותם. מדוע? והרי אין לו אפילו שורה אחת של טקסט, ולא גרגר של כישרון? זאת משום שהסצנה שהוא מציג באותו רגע, מבולבלת ככל שתהיה, היא סצנה אמיתית, חיה, נושמת, תמימה ונוגעת ללב יותר מכל המונולוגים המלוטשים בעולם.

במקרה שלפנינו, ולהבדיל אלף אלפי הבדלות, הנשים והילדים הקטנים הם מעין אותו פועל במה בלתי-קרוא של דברי ימי ההיסטוריה היהודית. במשך מאות שנים לא הועידו להם חכמי הלכה ומשפט וכותבי דברי ימי העתים לא תפקיד ראשי ולא טקסט. במקרה הטוב, הם ניצבים בשולי הבמה, קולם נאלם-נעלם, ודמותם מעורפלת. לעתים הם חולפים כדמויות צל, לצד השחקנים הראשיים, כמעט תמיד גברים, ודמותם חומקת עוברת, עד שכמעט אינה מורגשת.

ספרה של באומגרטן מציב אותם במוקד, ממקד אליהם את אור הזרקורים, מפנה את שימת הלב לקולותיהם, ומעלה אותם משולי הבמה למרכז. יחד עם באומגרטן מהלכים אנו בשבילי אשכנז וצפון-צרפת, שומעים את זעקת הנשים בכריעתן ללדת, חווים עמן הליכים אינטימיים של בדיקות גניקולוגיות, כורים אוזן בחצר הבית לשיחת רכילות מזדמנת בשעת בין-ערביים, וצופים בחיוכו המלאכי של תינוק היונק משדי-אמו. באומגרטן מוליכה אותנו בין חדרי הבית, מציבה אותנו ליד העריסה, ומביאה לחדרנו את המולת הפעוטות המשחקים

בחצר. המראה העולה לנגד עינינו הוא תמים, אמיתי ונוגע ללב יותר מתמונות רבות אחרות המצטיירות מן המקורות.

דרך המחקר ומקורותיו

בדרך הילוכה המחקרית עושה באומגרטן שימוש מושכל בתחומי־דעת שונים: אנתרופולוגיה תרבותית, לימודי מגדר, היסטוריה חברתית, והיסטוריה של המשפחה. שפע המקורות שהמחברת מרעיפה מעורר השתאות: ספרי שאלות ותשובות, ספרי מצוות והלכות, ספרות מוסר וספרות רפואית, דרשות ומדרשים, פיוטים ופרשנותם, ספרי ויכוח, כרוניקות ומצבות, אורים ותחריטי אֶמֶיִל בני התקופה. לאורך כל הספר נעשה שימוש מושכל גם בכתבי־יד, וגם מהם עולים פנינים ומרגליות שכמעט ונשתקעו.

שפע המקורות לא פוגם בשימוש הזהיר בכל מקור מקור, תוך מודעות למגבלותיו, למעלותיו ולחסרונותיו.² מלבד היצר המבורך של כל חוקר להפוך כל אבן שנקרית בדרכו כדי להשיג נתונים חשובים למחקרו, תורמת באומגרטן במחקר רב־אנפין זה לגישור הפער בין הידע הנמסר לנו לבין המציאות כפי שהייתה במשפחה היהודית בימי הביניים, ולמילוי 'החור השחור' החסר את דמותם של הנשים והילדים בה. במקורות רבים, גם אם נזכר פרט זה או אחר בהקשר זה, היה זה כבדרך אגב, תוך עיסוק בשאלות אחרות. וזאת לבד מן העובדה שהמקורות, ללא יוצא מן הכלל, נכתבו כולם על ידי גברים בשביל גברים. 'החור השחור' מעלים מאתנו מידע חשוב כגון סטטיסטיקה ונתונים דמוגרפיים בסיסיים כמו מספר ילדים ממוצע במשפחה, שיעורי תמותת תינוקות וכיו"ב. מבחינה זו, משקף הספר שלפנינו ליקוט שקדני ומעמיק של אבני פסיפס קטנטנות, וחיבורן יחדיו לכדי יצירה מגובשת ומלאה.

ואולם, לעתים מתמלא 'החור השחור' במסקנות המתבססות על מקורות שאינם עומדים על ארבע רגליים. כך, למשל, מעירה המחברת (עמ' 70) כי את שחר המיילדת שילם אבי התינוק – מסקנה הנסמכת, כביכול, על פירושו של רש"י לתלמוד (בבא קמא נט, ע"א). פירוש זה בא בסוגיה שדנה בעניינו של אדם שהזיק לאישה הרה וכתוצאה מכך הפילה את עובריה. התלמוד קובע שבמקרה זה, לפי דין

2 ראו לדוגמה: הכהן, כלה כמות שהיא (לעיל, הערה 1), עמ' 243 והערות שם.

תורה, עליו לשלם לה את 'דמי הוולדות', ורבי יוסי מוסיף שתשלום זה הוא 'נכי חיה' – הסכום פחות התשלום שהיה הבעל חייב לשלם למיילדת. בפירושו מעיר רש"י: 'דמנכה לו [=למזיק] מה שהבעל עתיד ליתן בשכר המיילדת'. אכן, עצם ההנחה שהבעל הוא ששילם את שכר המיילדת ולא אשתו ההרה היא סבירה, שהרי לאישה, שלפי דין התלמוד 'כל מה שקנתה – קנה בעלה', אין אמצעי תשלום משלה; אך ההיתלות ברש"י למסקנה זאת אינה מוסיפה דבר להבנת מציאות החיים בימי הביניים, שהרי הוא עצמו מפרש את הנאמר בתקופת התלמוד, ואין בכך כדי לשקף בהכרח את המציאות בימיו. ממילא אין להסיק מכאן על 'התערבות גברית' בתקופת ההיריון או על סיוע למסגרת הפטריארכלית שבתוכה התנהלו החיים. מסגרת פטריארכלית זו ניתנת לאישוש ממגוון מקורות אחרים, אך לא ממקור זה.

דוגמה זו מצביעה על בעיה הרובצת לפתחו של כל מחקר היסטורי, המבקש את לחמו ממקורות הלכתיים משפטיים: אי הפרדה ראויה בין מקור הלכתי, תאורטי ומופשט, לבין תיאור מציאות נוהגת, עלולה להביא עמה הסקת מסקנות היסטוריות על סמך 'אמת משפטית-נורמטיבית', שאינן משקפות בהכרח מציאות נוהגת.

נקודת התצפית המיוחדת שממנה משקיפה באומגרטן על המקורות – דרך משקפיים מגדריים – מעלה תובנות מעניינות ומרתקות העולות גם ממקורות ידועים ומוכרים. כך, למשל, חוסר השוויון שהיא מראה ביחסם של חכמי ההלכה בני התקופה בנוגע לטענת העקרות אצל האישה או לטענת איך-אונות אצל הגבר כעילה לגירושין.³ לדברי באומגרטן, טענת העקרות נשמעת בקשב רב, ולא מוטל בגבר חשד שמא נתן עיניו באישה אחרת; לעומת זאת, טענת האישה על איך-אונות הגבר מוטלת לעתים בספק והיא חשודה שמא 'נתנה עיניה באחר' (עמ' 60). חוסר השוויון בסוגיה זו, כפי שמציינת בצדק באומגרטן, מקורו בחשש המובע כבר במשנה במסכת נדרים: 'שלא תהיה אשה נותנת עיניה באחר'⁴ – גם

3 כפי שציין א' גרוסמן, חסידות ומורדות, ירושלים תשס"ג, עמ' 415 – טענה זו של איך-אונות, שהועלתה על ידי נשים במטרה לכפות על בעליהן לגרשן, הייתה אחד הגורמים העיקריים שאיימו של שלמות המשפחה. באומגרטן עוסקת באותם מקורות ממש (עמ' 61 הערה 105), אך בניגוד לגרוסמן אינה רואה בה עדות למעמדן הגבוה של הנשים.

4 משנה נדרים יא, יב וכן בבלי נדרים ז, ע"ב-צא, ע"ב. חוסר שוויון זה התבטא גם בחששות אחרים. כך, למשל, לחשש 'שמא תצאנה בנות ישראל [=ולא בני ישראל!] לתרבות רעה'.

במשנה לא מוטל חשד דומה בגבר. חכמי ימי הביניים ממשיכים קו הלכתי זה, ובדבריהם אין 'זווית סטייה'⁵ ממשית שתלמד על תפנית משמעותית בזמנם. נקודה נוספת שמן הראוי להבליטה היא הקשרה הרחב יותר של תופעה זו, וחוסר שוויון שנהג בעת העתיקה וראה את הנשים, ולא את הגברים, כ'חשודות' וכדוברות שקר.⁶

באומגרטן עושה שימוש מרובה ומושכל וראוי לציון במעשים המשוקעים בעשרות מקומות בספר חסידים.⁷ היא מודעת היטב לכך שהסיפורים מושפעים בחלקם מתבניות ספרותיות,⁸ ושלא מן ההכרח שהספר משקף את הקהילה כולה; ועל אף זאת מאמצת, במידה רבה של צדק, את הגישה הגורסת שמעשים אלה 'משקפים באופן נאמן פרטים מחיי היומיום' של 'חברה היהודית האשכנזית בכללותה ולא קבוצת מיעוט בלבד' (עמ' 33-34). אכן, מורכבותו של החיבור ושייכות חלקים נרחבים בו, בעיקר אלה ה'סיפוריים', לז'אנר ה'אקסמפלום',⁹ שתכליתו בעיקר חינוכית-מוסרית ולא תיאור עובדות כהווייתן – מקשה על ביסוס תמונה עובדתית כוללת שנשמכת לרוב על אדני ספר חסידים, ועליו בלבד.

עמדתי על השינויים שחלו בעניין זה בהרחבה במקום אחר: א' הכהן, 'שלא תצאנה בנות ישראל לתרבות רעה', בתוך: להיות אשה יהודיה, ד [בהכנה].

5 'זווית סטייה' היא החריגה מן הנורמה המקובלת ועל כן מהווה מבחן אמיתי לחידוש הלכתי ולהסקת מסקנות בדבר שינויים הלכתיים ומשפטיים בהקשרים היסטוריים ואחרים. לעניין זה ראו דבריו החשובים של ח' סולובייצ'יק, 'האם טקסטים הלכתיים יכולים לדבר היסטוריה?', נטועים, ט (תשמ"ב), עמ' 29-30; הנ"ל, הלכה, כלכלה ודימוי עצמי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 11; הנ"ל, יינם, תל אביב תשס"ג, עמ' 9.

6 גרוסמן (לעיל, הערה 3), עמ' 47, העיר על כך בדרך אגב. מעניין לבחון עד כמה השפיעה דמותו של אמהות האומה, כגון שרה, על תדמית זו. כך, למשל, אמרו חכמים את הפסוק 'ותאמר לא צחקתי כי יראה, ויאמר לא כי צחקת' – (בראשית יח, טו), במדרש: 'מכאן שהנשים כזבניות הן, "כי יראה" – מפני היראה מכזבת, ואינן מודות על האמת, לכך אין מקבלין עדות מן הנשים' (בראשית רבתי, פרשת וירא, עמ' 92). ויש ליתן את הדעת למעבר מהאישה הספציפית, שרה אמנו, לנשים בכלל ('זאינן מודות על האמת'). ושמה כך גם דברי רחל אמנו, 'כי דרך נשים לי' (בראשית לא, לה), שבעלי התוספות בפירושם על התורה ראו בהם שקר מוחלט. ראו: י' גליס, תוספות השלם, ג, ירושלים תשמ"ד, עמ' קצג.

7 הספר מצוטט כיום בעיקר מתוך שלוש מהדורות: ספר חסידים, [צילום כתב-יד פרמה H 3280] בצירוף מבוא מאת א' מרקוס, ירושלים תשמ"ה; ספר חסידים, [מהדורת וויסטינצקי-פריימן], ברלין תרנ"א; וספר חסידים, [מהדורת מרגליות], ירושלים תשכ"ד.

8 ראו עמ' 33, הערה 92.

9 על הז'אנר ותבניותיו ראו בהרחבה: ע' יסיף, 'הסיפור האקסמפלרי בספר חסידים', תרביץ, נז (תשמ"ח), עמ' 217-255.

הסיפורים הרבים שכלולים בו עשויים, כמובן, להוות ראייה תומכת ומסייעת לראיות אחרות. ועם זאת, המינון הגבוה של קטעי ספר חסידים בחיבור שלפנינו, לעתים כציר מרכזי, מעורר קושי מתודולוגי מסוים. כפי שציין עלי יסף, גם כשמביא בעל ספר חסידים סיפורים בעלי אופי היסטורי, אין הוא מביא אותם 'למען העדות ההיסטורית, שבה, כנראה, אין לו עניין כלל. כל הסיפורים ההיסטוריים שבחיבור ממלאים פונקציה אקסמפלארית'. אשר על כן, אימוץ גישתם של שטירלה ויסיף¹⁰ שלפיה ניתן לראות בעובדות ההיסטוריות שמשוקעות בספרות ה'אקסמפלארית' בכלל, ובספר חסידים בפרט, עדויות אמין, כ'מסיחות לפי תומן' – עדיין צריכה עיון ביחס לכל מקרה ומקרה לגופו.

מחקרה של באומגרטן מבוסס על שתי מתודות מחקריות מרכזיות: מתודה השוואתית, המאפשרת לבחון את הממצאים העולים מן המחקר במסגרת הרחבה של החברה האירופית;¹¹ ומתודה מגדרית, הממקדת את המבט באמהות ובאימהות, ודנה 'בקבוצה נכבדה בחברה היהודית של ימי הביניים שקולה כמעט לא נשמע עד כה' (עמ' 10).

באומגרטן אינה נופלת בפח-יקוש האורב לפתחה של המתודה השוואתית, ומגלה מודעות לכך שלא ניתן לכנוס את כל התופעות בסל אחד. במקרים רבים ישנו דמיון רב, לעתים זהות, בין המתרחש בחברה היהודית ומחוצה לה בסביבה הנוכרית; ובמקרים אחרים ישנה הבחנה ברורה בין שתי הקבוצות. בזהירות מציינת באומגרטן קווי גומלין בין שתי הקבוצות, ונמנעת מלקבוע בוודאות כי מדובר בהשפעה חברתית.

גם במתודה המגדרית נזהרת באומגרטן, בצדק רב, מללכת בדרכי קודמיה, שמדדו את היחס לנשים בעבר על סמך המושגים והערכים של חברה דמוקרטית בת ימינו. נקודת המוצא שלה היא שהחברה בימי הביניים בכללה, ובתוכה החברה היהודית, הייתה חברה פטריארכלית, והנשים זכו בה למעמד נחות מלכתחילה. אשר על כן, יש לבחון את המקורות לא בדרך שיפוטית-ערכית אלא על רקע

10 שם, עמ' 252.

11 דווקא משום כך זועק עוד יותר חוסר ההשוואה השיטתית עם החברה היהודית בת התקופה שמחוץ לאשכנז, וראו להלן.

המקום והזמן שבו נוצרו, ולאורם יש לקבוע – ככל שניתן – מה היה מצב הדברים מבחינה עובדתית.

בנוסף לכל מעלותיו האחרות, ייחודו של המחקר שלפנינו הוא גם בדו-שיח הספרותי שהוא מנהל, לכל אורכו, עם המחקר ההיסטוריוגרפי בן-ימינו, העוסק במעמד האישה בימי הביניים. בזכות שליטה מרשימה במקורות היהודים והלא יהודיים, ובקיאות מעמיקה גם בספרות המחקרית, מתאפשר דיאלוג מרתק, שממנו יכולים ללמוד חוקרי ההיסטוריה היהודית ושאינה יהודית בתקופה זו.

נושאי הספר ומסגרתו

הספר עוסק בנושאים מגוונים הנעים בין שני קטבים: הדין והנורמה ומערכת הערכים שעולה מתוכם מן הקוטב האחד, ושוק החיים והמציאות בפועל, מן הקוטב האחר. ארבעת פרקיו המרכזיים עוסקים בלידה, במילה ובטבילה, בטקסי לידה נוספים ובהנקה. פרק המבוא פורש את מצע המחקר, ופרק הסיכום עוסק בתופעת ההורות בחברה היהודית.¹²

מטיבו ומטבעו של מחקר כה מקיף ומעמיק, שאין הוא ממצה את שלל הסוגיות העולות הימנו. למרות היריעה הרחבה והמקיפה שפורשת באומגרטן לפנינו, עדיין יוצאים אנו מקריאת הספר וחצי תאוותנו בידינו: במה שיחקו הפעוטות באותה תקופה? כיצד בילו את שעות הפנאי שלהם? מה היה לבושם, והאם יש בו כדי ללמד על מעמדם החברתי? מה הייתה מערכת יחסיהם עם בני גילם? למותר לומר שעל שאלות אלה ואחרות, לא תמיד מצויות עדויות ממשיות במקורות שבידינו, ומכל מקום בעתיד יהיה מקום לנסות ולהרחיב בהן.

בדברים שלהלן ננסה להצביע על כמה כיווני מחקר אפשריים, שיהא בהם כדי להרחיב את מסגרת הספר שלפנינו לפרספקטיבה והקשר בעלי אופק רחב יותר. למען הסר ספק נאמר שהדברים שלהלן, גם אם נשתרבה בהם לעתים נימת

12 גם כאן, למרות הכותרת הרחבה 'הורות בחברה היהודית', הוגבל למעשה שדה המחקר ליחסים שבין הורים, ובעיקר אמהות, לילדיהם הקטנים ממש, ויש בכך חמצה של פרק חשוב במערכת היחסים המרתקת שבין הורים לבין ילדיהם הבוגרים יותר. יש לקוות שתהיה לכך השלמה בחיבוריה הבאים של באומגרטן.

ביקורת, אינם מבקשים להמעיט כהוא-זה מערכו של החיבור המונח לפנינו, אלא להעיר על מקצת דברים שראוי להרחיב בהם את המחקר בעתיד.

ראש לכול – נושא הספר וקביעת תחומיו במרחב המקום והזמן. מה ראתה באומגרטן לדבר דווקא באמהות ובילדים ולא במשפחה כולה? ומה טעם התמקדה באשכנז דווקא ולא במרחב גאוגרפי גדול יותר? ומדוע צמצמה עצמה למאות השתיים-עשרה עד הארבע-עשרה ולא למניפת זמן הנפרשת על פני תקופה ארוכה יותר? ייתכן כי פרישה רחבה יותר של היריעה הייתה מקנה למחקר זה פרספקטיבה ראויה יותר, ומעניקה למסקנות שעולות הימנו משקל נכון יותר.

אכן, יריעה צרה מעניקה אף היא יתרון גדול; היא מאפשרת העמקה בנושא המחקר, ובחינה מדוקדקת מתוכו ובו. ועדיין, על אף שכותרת המשנה של הספר מדגישה את 'חיי משפחה באשכנז בימי הביניים'¹³ – הספר מתמקד לא במשפחה כולה אלא בעיקר בכותרת הראשית של הספר – מערכת היחסים שבין האמהות לילדיהן (כאמור בכותרתו הראשית: אמהות וילדים), ולא בכל הילדים אלא דווקא בילדים הרכים מלידה ועד הגיעם לגיל חינוך ('בערך בגיל שבע' כלשון המחברת). יותר מכך: רוב הספר מוקדש לתקופה קצרה עוד יותר – שתי שנותיו הראשונות של הילד, ורק מיעוטו מוקדש לתקופה שבה הילד מתחיל להיות 'חי הנושא את עצמו'.

יתר על כן: ככל שמתקדמים בקריאת הספר, מגיעים למסקנה שהאמהות – ולא הילדים – הן שעומדות במוקד, ורמז לכך יש בדברי המחברת עצמה.¹⁴ וכאן שואל הבן: מה טעם כמעט נפקד מקומם של האבות בספר שעניינו 'חיי משפחה'¹⁵, ומדוע עומדים הילדים בצל אמותיהם? האם רק כדי לאזן את תיאור הגברים

13 בלא ציון אחר, ההדגשות כאן ובכל מקום אחר הן שלי.

14 או בראש המבוא לספר, עמ' 9: 'עומדים במוקד המחקר היחסים בין הורים לילדים, ובמיוחד בין האמהות לילדיהן הקטנים', ובהמשך אותו עמוד: 'במוקד הספר עומדת ההתמקדות בנשים ובמגדר'.

15 במפתח הספר (עמ' 323) ישנן שבע הפניות בלבד לדיונים בעניין האבהות במשפחה. מהפניות מועטות אלו עולה תמונה קצת משונה, ובוודאי לא מדויקת, לטב או למוטב, של מקום האב בחיי המשפחה: אב שהיה נטול בנים אך מרובה בנות – היה חשוב כמת (עמ' 43), ואומלל; האב היה מעורב בבחירת המיילדת, ליווה את רעייתו להיבדק אצלה במהלך תקופת ההיריון, וקרא לה בהגיע עת לידה (עמ' 88); האב החזיק בתינוק בשעת המילה (עמ' 135-136); ודאג לשכור מינקת לילדו (190).

בעולם ימי הביניים בספרות הרחבה (שנכתבה בעיקר על ידי גברים), או שמא רמז יש כאן – ואף למעלה מכך – שהאבות לא נטלו חלק פעיל בגידול ילדיהם? ואולי הגורם לכך הוא היעדר מחקר מקביל על אבהות בימי הביניים בחברה הלא יהודית (ראו עמ' 16, הערה 21)? ואולם, דווקא היעדר זה זועק עוד יותר בהיעדרו גם מן הספר שלפנינו.

ומה טעם נעצר ספר שכותרתו 'חיי משפחה' בגיל חינוך, קרי: שלוש עד שבע? האם מבקשת המחברת לרמוז כי בימי הביניים, ילדים מעל גיל זה לא נחשבים עוד 'ילדים'?¹⁶ בעניין זה מעירה באומגרטן במבוא כי 'בשנים האחרונות הופיעו מספר מחקרים על בנים בגיל חינוך,¹⁷ אך טרם נכתב מחקר על ילדים שטרם הגיעו לגיל חינוך או על בנות לצד הבנים. כמו כן הוקדשה תשומת לב מוטעה להורים, ובמיוחד לאמהות' (עמ' 9).

במקום אחר (עמ' 13) מציינת באומגרטן ש'חיבור זה מדגיש במיוחד את האמהות, הן מכיוון שמקומה של האם בטיפול בילדיה ובחינוכם בשנים אלה היה מרכזי ביותר, הן בשל הרצון להתמקד בחייהן של נשים בעבר דווקא. יחד עם זאת, המחקר אינו מתמקד באמהות בלבד, והעיסוק בהן נכלל במסגרת הדיון במשפחה הגרעינית'.

למרות הצהרת כוונות זו, שמבקשת לאזן מעט את התמונה, העיון בספר מלמד שאכן האמהות הן העומדות במוקדו ולא המשפחה כולה. היעדר דיון מקיף במקומו של האב בחיי המשפחה בולט לעין, ואף מקומם של הילדים־התינוקות נתקפח במקצת, לנוכח הפניית הזרקור לאם. באומגרטן אמנם מציינת שבאחרונה נכתבו מספר מחקרים על בנים בגיל חינוך, אך כל הבקי בספרות זו יודע שגם בתחום זה עדיין רב הנסתר על הנגלה, ועינה החדה והבוחנת של באומגרטן, שתחרוש בשדה זה ותעלה ממנו מרגליות טובות, הייתה עשויה להוסיף עליהם הרבה.

16 אין לנתק שאלה זו משאלת הגדרת תקופת ה'ילדות' בימי הביניים, סוגיה שעוררה פולמוס ומחקר רב, בעיקר למן הופעת חיבורו של פיליפ אריאס (ראו אצל באומגרטן בעמ' 15, והפניות שם).

17 מן הסתם מכוונת באומגרטן את דבריה לספריהם של א' מרקוס, טקסי ילדות, ירושלים תשנ"ח; א' קנרפוגל, החינוך והחברה היהודית באירופה הצפונית בימי הביניים, בני ברק 2003.

מרחב המקום והזמן

את התמקדותה דווקא באשכנז מנמקת באומגרטן ב'סיבות פנימיות וחיצוניות כאחד' (עמ' 19). ביניהן העובדה שעיקר המקורות שהגיעו מאשכנז הם מן התקופה שסביב מסע הצלב הראשון והמאות שלאחריו. כמו כן, ה'מוות השחור' שפשט באירופה במחצית המאה הארבע-עשרה, היה נקודת מפנה הן בעולם היהודי והן בחברה הסובבת. בעתיד יש מקום להרחיב את היריעה ולערוך מחקר מקביל על יחסי אמהות וילדים ועל חיי המשפחה בימי הביניים גם בקהילות ספרד, פרובנס וצפון-אפריקה. מחקר כזה ייתן פרספקטיבה רחבה יותר של הנושא, ומן הסתם יגלה קווי דמיון ושוני בין המרכזים השונים, ועמם תובנות חדשות גם באשר להתפתחות התופעות באשכנז עצמה.¹⁸

המשך מחקר בכיוון זה עשוי להביא לבחינת שאלה מרכזית המעסיקה חוקרים גם בהקשרים אחרים: האומנם ניתן לדבר על 'מסורת אשכנז' – אפילו בהגדרתה הרחבה (גרמניה וצפון-צרפת) – לאור ריבוי המסורות, הגוונים ותת-הגוונים המשתנים מחבל ארץ אחד למשנהו? באומגרטן מודעת לשאלה זו, ומציינת (בעמ' 21) שמחקרים מקבילים שנעשו בחברה הנוצרית בנושא זה, מקיפים אזור רחב יותר, דוגמת אירופה הלטינית כולה, אך היא אינה מספקת תשובה משכנעת לבחירתה המצומצמת.

גם ההיבט הכרונולוגי טוען חשיבה מחודשת. בכמה מקומות תוחמת באומגרטן את הספר למאות השתיים-עשרה עד הארבע-עשרה,¹⁹ ואכן המקורות שמובאים מתמקדים בתקופה זו. עם זאת, לא אחת היא נזקקת, ובדין, למקורות מוקדמים ומאוחרים יותר, שכן עיקר תולדות החיים, כמו תולדות ההלכה, אינו בנוי על

18 באומגרטן עצמה עמדה על חשיבות המשך המחקר בכיוון זה: 'ההשוואה נעשית בגוף הפרקים באופן מקוצר ובאופן מפורט יותר בהערות השוליים, ומבחינה זו הבדיקות הנערכות כאן הן רק התחלה של עבודה מקיפה יותר, החורגת ממסגרת הדיון' (עמ' 29 הערה 72).

19 ראו בפתח הספר, עמ' 9: 'המחקר מתמקד בימי הביניים התיכונים, מן המאה השתיים-עשרה ועד למאה הארבע-עשרה', והשוו לנאמר בעמ' 18: 'מן המאה התשיעית ועד המאה הארבע-עשרה'.

מהפכות ותמורות (אם כי אלה, כמובן, נקרות בדרכן מפה ושם), אלא על רצף והמשכיות. וממילא לא ניתן לתאר תופעה כלשהי – חברתית, היסטורית, משפטית, הלכתית – ללא בחינת שורשיה הספרותיים, המשפטיים וההיסטוריים. ואולם, ההתמקדות בזמן שבין המאות השתיים-עשרה והארבע-עשרה מעוותת במקצת את התמונה. מוסדות משפטיים בני מאות שנים עשויים להיתפס בעיני הקורא כחידושים של התקופה הנחקרת. כך, למשל, מדגישה באומגרטן (עמ' 62) כי נימוקי הפוסקים למתן היתר לגירושין, לא נתבססו על נימוקים הלכתיים או רוחניים, אלא 'על מה שנתפס כצורכיהן ה'טבעיים' וכנטייתיהן ה'טבעיות'. המניעים לפסיקה [=המתירה גירושין] הם הצורך של אישה בילדים שיתמכו בה או היכולת לסמוך על טענתן של נשים'. בהיעדר הפניה למקורות קדומים, עשוי קורא שאינו בקי במקורות להסיק כי נימוקים אלה הועלו לראשונה במאה השלוש-עשרה, בעוד שלמעשה הם נזכרים כבר בתלמוד.²⁰

באותו כיוון כותבת באומגרטן: 'לפי האמונה שרווחה באותה תקופה [=קרי: המאה השלוש-עשרה] [אישה עוברת] הייתה צריכה לקבל כל דבר שחפצה בו בכדי שהעובר לא יינזק'. (עמ' 78), כסיוע לכך היא מביאה את ספר חסידים, ומפנה בהערה לדברי הרוקח הנסמכים על בבלי יומא פב, ע"א. אכן, דברי בעל ספר חסידים אינם אלא הד מאוחר לדברים שנכתבו כבר במשנה (ולא רק בתלמוד!) בעניין 'עוברת שהריחה' שמאכילים אותה כל דבר,²¹ ואפילו דברים טמאים,²²

20 המדבר על אישה ש'בעא חוטרא לידה ומרה לקבורה' – שמבקשת שתהיה לה משענת כלכלית לעת 'זקנתה' (בבלי, יבמות סה, ע"ב).

21 חלק מחכמי התקופה אף הרחיבו דברים בעניין וסייגו את ההיתר, על בסיס דברי הגמרא שם, שבמקרה זה 'לוחשין לה תחילה' באוזנה שיום כיפור הוא, וכפי שפירש רש"י על אתר: 'לחושו לה באוזנה שיום הכיפורים הוא, אולי תוכל להתאפק'. וראו גם את דברי רבי חיים אור זרוע בדרשותיו, סימן לד. באותו מקום בתלמוד מובא מעשה באמו של רבי יוחנן שהייתה מעוברת, והריחה ולחשו באוזנה ופסקה, וקרא עליה 'בטרם אצרך בבטן ידעתוך' וגו'. ושוב מעשה היה באישה אחת שהריחה, ולחשו ולא הועיל, והאכילו אותה עד שתשוב נפשה, וקרא עליה 'זורו רשעים מבטן מרחם'. וראוי להזכיר בעניין זה את דברי הרמב"ן באיגרת הקודש שלו, פרק ג, שביקש לתת טעם בדבר על דרך הסוד: 'וידוע כי סבת המפלת נפלים היא בהתעורר הרחם לאחד הקצוות, אם לרעב אם לתאוה מפלת, אם לחום אם לקור. כי בהיות הרחם ממוצע לעולם לא תפיל, כאשר הפלס בעין משפט שלא יטו המאזנים לאחת הצדדין, ואם כן הלחישו לה ולא לחיש נוטה מן הקצה האמצעי והוא קרוב להיות נפל אם לא יאכילהו מדבר שהריח'.

22 בעקבות התלמוד, גם חכמי התקופה הנחקרת, דוגמת הראב"ן, מביאים הלכה זו. אך כאמור לעיל, אין לתמוד ממנה שכך הייתה המציאות בימיהם. ראו למשל דברי הראב"ן במסכת יומא על אתר, שמצטט את הברייתא ולפיה 'עוברת שהריחה בשר קודש תוחבין לה כוש ברוטב

ורש"י על אתר פירש שלא רק שהעובר עשוי להינזק (כפי שכתבה באומגרטן), אלא שגם היולדת עלולה להסתכן אם לא תאכל מה שחפצה בו. על אף שאין בידינו עדות על מעשה שהיה, דומה שדווקא לאור דבריה החשובים של באומגרטן בדבר האמונות שרווחו באותה תקופה בעניין זה, מן הראוי להביא כאן את פסק ההלכה המסתייג של המהר"ם מרוטנבורג, גדול חכמי התקופה, שמצוטט על ידי רבי חיים אור זרוע:

ומהר"ם כתב שיאכילה פחות מכתבת שהוא איסור דאורייתא, וימתינו בכדי אכילת פרס, וישקוה פחות ממלא לוגמא, וימתינו בכדי אכילת פרס, אם אפשר, בכך שלא לעבור איסורא דאורייתא.²³

האומנם סבר המהר"ם שה'סכנה' אינה ממשית, ולכן יש לאמץ את העיקרון שמוכר גם משטחי הלכה אחרים²⁴ – למעט באיסורים עד כמה שניתן? אין לדעת בוודאות, אך העובדה שדווקא המהר"ם הוא הראשון שפסק כן מפורשות בעניין זה, דורשת שימת לב.²⁵

כך גם לגבי תיאורי הלידה שלהם מקדישה באומגרטן דיון נרחב. חלק מהם משקפים דימויים סטריאוטיפיים שמקורם קדום הרבה יותר, ובהיותם תיאורי שגרה שבלוניים, קשה להסיק מהם מסקנות של ממש בדבר המציאות שנהגה בעניינים אלה בימי הביניים. גם כאן היה מקום להוסיף סקירה קצרה של תיאורי

[מזלג ברוטב של בשר אסור] ומשימין בפיה. אם נתיישרה דעתה – מוטב, ואם לאו מאכילין שומן עצמו. שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש חוץ מעבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים'. הלכה דומה מובאת גם במחזור ויטרי, סימן שמה; ספר האורה, חלק א, סימן צה; סידור רש"י, סימן קצא; אור זרוע, חלק ב, הלכות יום כיפור, סימן רעט; ועוד. עדות חשובה לעניין זה, שלא הובאה בספר שלפנינו, מצויה בדברי האור זרוע, הלכות שבת, חלק ב, סימן מח: 'וצריכה אישה מעוברת להזהר שלא תאכל שום דבר איסור, שמחמת כן הוי הולד רשע (!)'. וראו להלן.

23 דרשות מהר"ח אור זרוע, סימן לד.

24 עיקרון זה עולה אף מסוגיית הגמרא על אתר, שקבעה כי במקרה של מאכל טמא מנסים תחילה ליישב דעתה ברוטב, ורק אם הדבר אינו מועיל מאכילים אותה מהמאכל האסור גופו. לעניין העיקרון, ראו לדוגמה שו"ת הרשב"ש, סימן צ.

25 השו"ו, למשל, לפסק דינו הנחרץ של הרמב"ם, בהלכות שביתת עשור ב, ט שאינו מסייג כלל היתר זה, וברגע שהותרה – תוכל לאכול כמה שתמצא.

הלידה מן הספרות התלמודית,²⁶ כדי לעמוד על ההבדלים שבינם לבין התיאורים המאוחרים יותר מימי הביניים, ולעמוד על החידוש שיש בהם, אם בכלל.

בין אמהות לילדים

כאמור, מיקודו של הספר באמהות קיפח במקצת את מקום הילדים. באומגרטן מביאה (בעמ' 102) את המקור החשוב מדברי המהרי"ל, שממנו עולה כי בטקס ברית-המילה 'הכיר האב באופן רשמי בצאצאו, שכן הוא נקרא מכאן ואילך "פלוני בר פלוני":

פנויה ילדה בן ונתנו לפלוני ואמרה שהוא אביו. והוא אמר אינו בני והיו רוצים לקרוא הבן בשם הפלוני לומר פלוני בר פלוני. והתרה מהר"י סג"ל שלא לביישו בכך מאחר שאינו מודה בדבר.²⁷

דומה שבספר שעניינו גם ילדים, היה מקום להביא את המשכו החשוב של המעשה (ולו בהקשר אחר):

והבעל ברית בירך להכניסו.

ויהי כשהגיע המוהל לברכה אשר קידש כו' לומר 'הודו לה' כי טוב' היה אומר 'הודו לה' כי לעולם חסדו' והיה מדלג כי טוב, כי אמר שלא להזכירו בטוב מאחר דנולד בזנות. וגער בו מהר"י סג"ל והחזירו²⁸ והצריכו לומר אותו כי דינו ככל הנולד בקידושין (שם).

26 עסק בהם בהרחבה נ' רובין, ראשית החיים: טקסי לידה, מילה ופדיון הבן במקורות חז"ל, תל אביב תשנ"ה.

27 מהרי"ל, הלכות מילה, יט. יושם אל לב שדאגת המהרי"ל נתונת לבושתו של האב ולא לבושתם של האם והבן שיהיה 'שתוקי' ולא נודע מיהו אביו! על ה'בושה' ומניעתה כמרכיב חשוב בפסיקת ההלכה עמדתי בהרחבה במקום אחר.

28 יש לתת את הדעת לכך שמהר"י סג"ל לא הסתפק רק בגערה אלא הצריך את המברך לחזור, הגם שבכך נכנס הוא לספק הזכרת שם שמים לבטלה.

קטע זה מבליט את דאגתו של מהר"י סג"ל לכבודם של ילדים ואת ראייתם כאישיות עצמאית,²⁹ שחובת הכול לכבדה, אפילו 'נולדו בחטא'. יש בו ביטוי לכך שאין לפקוד עוון האם שהולידה מחוץ לנישואין, על הבן.

יחסי הגומלין שבין יהודים לנוכרים

ציר מרכזי העובר בכל דפי הספר הוא ההשוואה בין הנעשה בתוככי הקהילה היהודית לנעשה מחוצה לה, בחברה הנוכרית.³⁰ המחברת מצביעה במקרים רבים על יחסי גומלין המתקיימים בין החברות, אך נמנעת בצדק ובזהירות ראויה לקבוע מסמרות בשאלה 'מי נטל ממי'. במקום זאת היא מעדיפה לומר כי: 'ליהודים ולנוצרים בני אותו זמן ואותו מקום היו ערכים דומים, ועליהם הם בנו מערכות חברתיות דומות'. לצד הצבעה על הדו־שיח המתמשך היא ערה גם להבדלים שביניהם (עמ' 25).

בראייה שקולה, נעה באומגרטן על הציר שבין ראיית החברה היהודית כקהילה מבודדת יחסית, לבין הדיאלוג המתמיד והפורה שהיא קיימה עם שכניה הנוכרים. בשונה מחוקרים אחרים שהבליטו את בידולם של היהודים משכניהם, נוטה באומגרטן להראות את הממדים המשותפים בין היהודים לנוצרים הסובבים אותם, על אף בידולם ועל אף העוינות ששררה ביניהם (עמ' 28).

בדרך הילוכה, רומזת באומגרטן לכך שהתקנות שצמצמו את יכולת הגירושין – בין ביוזמת האיש בין ביוזמת האישה (והמפורסמת שבהן, תקנת רבנו גרשם מאור הגולה) – נולדו בתקופה שבה עסקו חוגים נוצריים באותה סוגיה ממש (עמ' 62); כמו כן היא מצביעה על הדמיון בתופעת 'סנדק' ו'בעלי ברית' היהודיים מול 'הורי הטבילה' הנוצריים (עמ' 124–125); ורומזת על המכנה המשותף – אם כי לא בהכרח זהה – בהכרעתם של הורים יהודים ונוצרים לוותר על גידול ילדיהם למען ערכים דתיים נעלים – 'קידוש השם' או 'הצלה משמד' אצל היהודים לעומת הצטרפות האם למנזר הנוצרי (עמ' 272).

29 השוואה למשל, לאמרתו היפה של השופט מ' חשיין: 'קטן הוא אדם, הוא בן-אדם, הוא איש – גם אם איש קטן בממדיו. ואיש, גם איש קטן, זכאי בכל זכויותיו של איש גדול' (ע"א 6106/92 פלוגית נ' היועמ"ש, פ"ד מח(2)836).

30 ראו עמ' 22–24.

השוואות אלה, כשהן נעשות בזהירות ראויה כפי שעושה המחברת, יש בהן כדי להפרות את המחשבה, ולהצביע על קווי גומלין משותפים לעולמם של אנשי ימי הביניים באשר הם.

היריון ולידה

בפרק זה עומדת באומגרטן על מרכזיות הלידה בקיבוע מעמדן של הנשים והצבתה כאבן יסוד בחייהן. בשלבים מסוימים, השוני שבין עידוד הפוריות אצל היהודים לבין טיפוח ועידוד הפרישות אצל הנוצרים, היה לאחד מקווי הבידול שבין שתי החברות, אך ברבות הימים ניטשטש קו זה ועומעם (עמ' 45–48).

באומגרטן עוקבת בדקדקנות אחרי שלבי ההיריון והלידה השונים. אחת המסקנות המעניינות העולות מכך היא, שאף שתהליך הלידה התקיים בתוך מרחב נשי מובהק – 'הגברים היו מעורבים מאוד במה שהתרחש בחדר הלידה, אף שלא היו נוכחים בו'.³¹ ואולם, קריאה חוזרת ונשנית במקורות שעליהם באומגרטן מתבססת, אינה משכנעת שאכן ניתן להסיק בוודאות מסקנה מרחיקת-לכת זו. הסתמכות על עדות חשובה ומרתקת ככל שתהיה, דוגמת זו של המוהל רבי יעקב הגזור, שכלל בחיבורו מיני רפואות ועצות לילודת (שאפשר ושמען מפי המיילדות) – עדיין אינה מלמדת על מעורבות כלל הגברים במתרחש בחדר הלידה. תפילות הגברים לבן זכר אינן מעידות על 'מעורבות ממשית בלידה', אלא היא מסורת שנזכרת כבר במשנה, ומבטאת בעיקר דאגה לגורלם-הם. ודומה שאין להסתמך על עדויות מפרשנות לתלמוד המשקפת אולי מציאות של המאה החמישית בבבל,³² או על כתבי יד³³ מן המאה החמש-עשרה (האם 'אביהם' של כתבי יד, מקורו מאשכנז?) על המצב במאה השלוש-עשרה.

31 עמ' 87. ראו גם שם, עמ' 88.

32 רש"י על בבא קמא נט, ע"א, ובאומגרטן, עמ' 70, ועמ' 87.

33 ראו למשל עמ' 87, הערה 232.

ההתמקדות במקורות ימי הביניים גורמת לכך שבכמה מקרים לא הושם דגש מספיק על קו הגבול שבין מסורות עתיקות הרבה יותר, שמוצאן קדום, לבין מסורות שנתחדשו בתקופה שבה עוסק הספר. כך, למשל, מדגישה באומגרטן בעמ' 43 את מקומה של יכולת ההולדה והפיריון כתכונה מרכזית המאפיינת את 'טבען' של נשים, וממילא יוצרת תמונת מראה שלילית של תופעת העקרות. אגב כך היא מצטטת מקורות מספר חסידים שמדגישים את חובתו של החתן ליתן דעתו בעניין זה בבואו לחפש לעצמו בת-זוג. גישה זו קיימת כבר בדברי חז"ל, בניסוחו הקיצוני של רבי חייא, שלפיו 'אין אישה אלא ליופי, אין אישה אלא לבנים' [1].³⁴ הוא הדין לגבי 'הימנעות הידועה של חסידי אשכנז משיחה מיותרת עם נשים והקפדתם הרבה לקיים יחסים נאותים – דהיינו לא קרובים מדי – בין גברים לנשים ואפילו בין בני זוג'. הפרישות מהאישה, והימנעות מקיום יחסים קרובים עמה, אינם חידוש של בני התקופה או המקום, ויש להם שורשים רבים עתיקי יומין.

כמאליו מזדקר כאן מאמר חכמים ואזהרתם במסכת אבות 'אל תרבה שיחה עם האישה', כפי שנתפרש במסורות שונות, ואם כן, 'הגישה הממליצה על פרישות' לא נולדה במאה השלוש-עשרה, ועל כן אין בה כדי להצביע, כביכול, על 'דמיון בין חסידי אשכנז לבין שכניהם הנוצרים', אלא היא תולדה של מסורת עתיקה שחלחלה בחוגים מסוימים, ללא זיקה הכרחית (אם כי אפשרית) לנצרות.³⁵ יתר על כן: גם מהמקורות שעליהם נתלית באומגרטן אין להסיק בהכרח קיומו של 'דמיון' המעיד על יחסי גומלין עם המסורת הנוצרית המעודדת פרישות והינזרות. באומגרטן מפנה את הקורא לספר חסידים:

כל מי שיש לו להיכנס בעומק החסידות ובעומק הלכות הבורא ובעומק כבודו אין זה יכול להיות אלא אם כן הוא חכם, ומבין ונפש רצון בלא

34 בבלי, כתובות נט, ע"ב. באומגרטן אמנם מצטטת את דברי הגמרא במסכת נדרים (סד, ע"ב) המתייחסים לכך שגבר ללא בנים חשוב כמת, אך אינה מתייחסת כלל למקורות מקבילים המדברים על תכליתה הבלעדית (!) של האישה. ויושם אל לב: לפי הניסוח של רבי חייא, ה'בנים' (וכמוהם ה'יופי') אינם מרכיב נוסף בתכלית האישה, אלא הם מרכיב בלעדי.

35 ניתן כמובן גם לטעון שאף שמדובר במסורת עתיקת יומין, הרי שאימוץ מסורת זו דווקא על פני מסורות אחרות מלמד על מגמת החברה המושפעת מסביבתה. טענה מעין זו מצריכה ראיות תומכות (כגון היקרות גדולה יותר של התייחסות לאמרה זו בכתבי החכמים בני המקום והזמן, לעומת בני קהילות אחרות וחכמים שחיו בזמנים אחרים) ואלה לא הובאו.

כעס, ועזיבת דרך ארץ ועזיבת שיחת בני אדם ושישוע(!) ילדים ומלהסיח עם אשתו אלא בשעת מעשה.³⁶

הדים לעידוד חיי פרישות מופיעים כבר במקרא, ונשמעים היטב בספרות היהודית לדורותיה ללא אפיון מובהק של מקום או זמן מסוימים. כך, למשל, מופיע הביטוי 'מיעוט דרך ארץ' כאחד מדרכי קניינה של תורה, בברייתא שנספחה למסכת אבות.³⁷

הוא הדין לעניין הייחול, התקווה והציפייה לבן זכר. האזהרה שמביאה באומגרטן בשם בעל ספר חסידים 'שאין להתפלל לבן זכר למן השלב שברור כי מין התינוק כבר נקבע ברחם' – לא נתחדשה בימיו, אלא היא משנה מפורשת במסכת ברכות: 'הצועק לשעבר הרי זו תפלת שווא. כיצד? היתה אשתו מעוברת ואמר "יהי רצון שתלד אשתי זכר"', הרי זו תפלת שווא' (משנה, ברכות ט, ג).

מעניין היה לעקוב אחר פיתוחה של משנה זו וההסתייגויות שנלוו לה במדרשי חז"ל,³⁸ ולהשוות בין פירושי חכמי אשכנז לאלה של חכמי ספרד בעניין זה ולבחון אם קיימים ביניהם הבדלים משמעותיים בנקודה זו.

36 ספר חסידים (לעיל, הערה 7), מהדורת וויסטיניצקי, סימן תתקפד, עמ' 242.
37 וראו פירושו של רבי משה אלמושנינו על אתר, בחיבורו פרקי משה על אבות ו: 'מיעוט דרך ארץ והוא הנקרא פרישות דרך ארץ, והוא מיעוט המשגל, כי עם היותו בחור וטוב כמשפט החברים, אין ראוי שימצא אצל אשתו כתרנגול, שזה מפסיד השכל בלי ספק ומטרידו מהשכיל'. ושורשי אמרה זו כלולים כמובן בהנחיית חז"ל לתלמידי חכמים 'שלא יהיו מצויים אצל נשותיהן כתרנגולין'. והשוו לדבריו הנודעים של הרמב"ן, בפירושו לתורה בריש פרשת קדושים (ויקרא יט, ב): 'וציווה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות. ימעט במשגל, כענין שאמרו (ברכות כב, ע"א) שלא יהיו תלמידי חכמים מצוין אצל נשותיהן כתרנגולין, ולא ישמש אלא כפי הצריך בקיום המצוה ממנו. ויקדש עצמו מן היין במיעוטו'.

38 ראו לדוגמה את המחלוקת בתנחומא על ויצא, ח (ובבראשית רבה עב, ו): 'למדנו רבנו: אם היתה אשתו מעוברת מהו שיתפלל יהי רצון שתלד אשתי זכר? כך שנו רבותינו היתה אשתו מעוברת ואמר יה"ר שתלד אשתי זכר הרי זו תפלת שווא. ר"ה בשם רבי יוסי אומר: אע"פ ששנינו היתה אשתו מעוברת ואמר: יה"ר שתלד אשתי זכר הרי זו תפלת שווא אינו כן אלא אפילו עד שעה שתשב על המשבר יתפלל שתלד זכר לפי שאין קשה לפני הקב"ה לעשות את הנקבות זכרים ואת הזכרים נקבות, וכן מפורש ע"י ירמיה (ירמיה יח) וארד בית היוצר והנהו עושה מלאכה על האבנים ונשחת הכלי אשר הוא עושה וגו' ושב ויעשהו כלי אחר כאשר ישר בעיני היוצר לעשות, מה הקב"ה אומר לירמיה הכיוצר הזה לא אוכל לעשות לכם בית ישראל נאם ה', וכן אתה מוצא בלאה אחר שילדה ששה בנים והיתה רואה בנבואה שי"ב שבטיים

יתר על כן: ההוכחה שביקשה ללמוד באומגרטן מן המקורות שלפניה, שלפיהם 'היה עצב רב עם לידת בת, לפחות בקרב הגברים' (עמ' 52) – אינה נתמכת בראיה חיובית,³⁹ אלא היא 'על דרך השלילה', שלא הייתה אהבת הבן והבת שווה.⁴⁰ אבל מכאן ועד השימוש המופרז בביטוי 'עצב רב' המרחק גדול.⁴¹

מילה וטבילה

הפרק השני בספר מתמקד ב'טקס הילדות' של בנים זכרים – ברית המילה. גם כאן אספה באומגרטן בדקדקנות ובשקדנות ראויות לציון כל בדל מידע ממקורות בני התקופה. מסתבר שמאורע זה, על אף שוליותו בטקס עצמו, היה בעל משמעות וחשיבות בחייהן של הנשים. באומגרטן משכנעת במסקנתה כי דווקא אופיו ה'גברי' של הטקס, משקף מתחים חברתיים חבויים ביחסים בין המינים.

באומגרטן סוקרת את התפתחותו ההיסטורית של טקס ברית המילה, ומשווה אותו לטקס הטבילה הנוצרי, על התפתחותיו הוא. למרות ההשוואה המתבקשת בין מרכיבי הטקס השונים, נזהרת באומגרטן מלהסיק מסקנות חפוזות בדבר השווה והשונה בין שני הטקסים (ראו, למשל, עמ' 103). בחלקו האחרון של הפרק היא מנתחת את משמעותו החברתית של הטקס והשלכותיו.

עתידין לעמוד מיעקב וכבר ילדה ששה ונתעברה מן השביעי ומן שתי שפחות שנים שנים הרי עשרה, עמדה לאה והיתה מתרעמת לפני הקב"ה ואמרה רבש"ע י"ב שבטים עתידין לעמוד מיעקב הרי כבר בידי ששה ומעוברת משביעי וביד השפחות שנים שנים הרי עשרה אם זה זכר לא תהא רחל אחותי כאחת מן השפחות, מיד שמע הקב"ה תפלתה ונהפך העובר שבמעיה לנקבה שנאמר ואחר ילדה בת ותקרא שמה דינה ואחרת אין כתיב כאן אלא ואחר, ולמה קראה לאה דינה לפי שעמדה לאה הצדקת בדין לפני הקב"ה, אמר לה הקב"ה את רחמניתי ואף אני מרחם עליה מיד ויזכור אלהים את רחל.

39 דומה שההפניה שם (עמ' 52, הערה 65), מוטעית.

40 מדויק יותר ניסוחה של באומגרטן בהמשך, בדבר 'הערך הפחות שיוחס ללידת בת'. על רקע התקופה, הזמן והמקום, דומה שהדבר מובן הן לאור רצון האב שיהיה לו 'בן ממשיך' שיסייע לו בפרנסת המשפחה, הן על רקע תדמית הנשים באופן כללי והן על רקע הרוחות שנשבו בעת ובמקום הנדונים. וראו בהרחבה גרוסמן, (לעיל, הערה 3), עמ' 26-62.

41 להעדפת הבנים על פני הבנות יש הדים נוספים בספרות התקופה. כך, למשל, הוראתו של בעל ספר חסידים: 'מי שבא לו בשורה שנולד לו בן, לא יחזיק טובה למבשרו עד שיברך תחילה למי שחננו בן זכר' (לעיל, הערה 7, מהדורת וויסטיניצקי, סימן תקעז). דומה שאין זה מקרי שלא מצאנו הוראה דומה למי שנתבשר על הולדת בת.

פרט מעניין שהיא מגלה הוא, שתפילה ארמית שנהגו לומר במהלך הטקס לשלום הילד ולשלום אמו בתקופת הגאונים, הושמטה בימי הביניים. תפילה זו נזכרת בסדר רב עמרם גאון, ומתוארת גם על ידי בעל אור זרוע, בפי ר' שמואל בר נטרונאי בשם הירושלמי. ראוי היה לציין כי נוסח מעין זה אינו מצוי בירושלמי שלפנינו.⁴²

מאפיין נוסף של הברית בימי הביניים הוא קיומה תמיד, וללא יוצא מן הכלל, בבית הכנסת, בדרך כלל מיד לאחר תפילת שחרית.⁴³ לדעת באומגרטן, העברת הטקס מהמרחב הפרטי, בית הורי התינוק, למרחב הציבורי הפומבי, בית הכנסת – מעידה על חשיבות הטקס לקהילה כולה, בדומה לטקס הנישואין. בעניין זה ניתן היה להפנות לדבריו החשובים של הרשב"א בשם בעל התרומה, מחכמי אשכנז במאה השלוש-עשרה, שביקש לעגן מנהג זה בפסוק: 'מענין המילה כתב בעל התרומה ז"ל: [...] ומה שנהגו למול בבית הכנסת משום דכתיב "ויכרתו ברית לפני ה'"⁴⁴ ואין ברית אלא מילה'.⁴⁵ עיגון מנהג בכתובים עשוי ללמד על השתרשותו מחד, ועל היותו מנהג 'חדש' הדורש עיגון, מאידך, שאינו פועל רק מכוח אינרציה רבת שנים.

התפתחות נוספת נוגעת למוהל: ממקורות קדומים, כגון ספר מקבים, עולה שגם נשים נהגו למול, אך באשכנז של ימי הביניים נאסר הדבר (עמ' 104).

42 עמד על כך כבר לפני שנות דור ר' זאב וולף רבינוביץ, בקונטרס חסרונות הירושלמי, שנדפס בכתב העת ירושלים (לונץ) וראו: ד' שפרבר, מלאת, א (תשמ"א), עמ' 223.

43 וראוי להזכיר כאן את דברי התוספות, פסחים קא, ע"א, בעניין היתר אכילה ושתייה בבית הכנסת, אשר מעירים אגב דיון: 'וגם עכשיו נוהגין לשתות כוס הבדלה וברית מילה [=בבית הכנסת]' (ד"ה: 'דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא'). לשם השוואה להלכה זו בימינו, ראו שו"ת משנה הלכות, חלק יב, סימן קפו.

44 ויש להדגיש שמדובר כאן באסמכתא. הפסוק המקורי (שמואל א, כג, יח) עוסק בכלל בברית שבין דוד ליהונתן(!): 'וַיִּכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם בְּרִית לְפָנֵי ה' וַיֵּשֶׁב דָּוִד בְּחַרְשָׁה וַיְהוֹנָתָן הָלַךְ לְבֵיתוֹ'.

45 שו"ת הרשב"א, חלק ז, סימן תקלו. ההנחה היא שאלה הם המשך דברי 'בעל התרומה' שנזכר קודם לכן. ומכל מקום, גם אם יצאו מתחת ידי הרשב"א הדברים חשובים לגופם.

הסנדק, 'בעל הברית', מילא תפקיד מרכזי בטקס המילה, לצד אבי הבן והמוהל.⁴⁶ באומגרטרן עוקבת אחרי התפתחותו, ומשערת שראשיתו בביזנץ ומשם נדד לאשכנז.⁴⁷ התחבטותה בייחוס המונח 'בעל הברית' לרב שרירא אינה משכנעת (עמ' 110). כפי שהיא מציינת בעצמה (עמ' 111), המונח אינו נזכר בכתבי גאונים אחרים, ודברי האור זרוע (שכפי שנראה להלן, כבר מבוססים על דברי רבו, רבי שמחה משפירא), המתייחסים לרב שרירא, אינם מכוונים ל'בעל הברית', אלא למנהג 'להעמיד קטידרא מכוסה במעיל'. הציון הגאוגרפי 'אצל בעל ברית' אינו מדברי רב שרירא.

על החשיבות שנודעה לתפקיד זה לומדת באומגרטרן מהוראתו של בעל אור זרוע, ולפיה 'צריך לחפש אחר יהודי טוב לעשותו בעל ברית' (עמ' 108). על הוראה זו חשוב להוסיף את תשובת רבו של בעל אור זרוע, רבי שמחה בר שמואל משפירא, שלא הובאה בספר, שבה מבואר טעמו של דבר:

השיב רבינו שמחה שצריך להיות בעל ברית טוב, שיתרצה מלאך הברית הוא אליהו ז"ל לישב בקטידרא כנגדו, כדאיתא במדרש קנא קנאתי, וגם צריך לחפש אחר מוהל טוב כדאמרינן במדרש המול ימול יבוא טהור ויטפל עם טהור.⁴⁸

46 עמ' 106 ואילך. ראוי להפנות את שימת הלב למקור אחד שבו משתמע ש'בעל הברית' הוא דווקא אבי הילד, ואינו הסנדק: 'ואבל שהוא בעל ברית הולך בבקר לבית הכנסת בלא מנעלים, ויושב בבית התפלה במקום אבלים, ואחר התפלה הוא מקבל הבן, ומכניסו לברית, ויושב על גבי המוהל, ויוצא הוא והסנדק והמוהל והולכין כל הקהל עד ביתו וחוזר ונוהג אבלות' (אורחות חיים, הלכות אבל, אות י). ושם הדברים השתבשו בתהליך ההעתקה.

47 עמ' 109. מסקנתה בעמ' 118, שתפקיד זה 'הפך מקובל באשכנז למן המאות העשירית והאחת עשרה ואילך', אינו מסתבר. העדויות המעטות על קיומו של 'סנדק', דוגמת זו של בעל הערוך (מאיטליה!), אינן מעידות שמדובר במנהג 'מקובל', ובהיעדר עדויות אחרות, הדעת נותנת שהיה נפוץ רק במאות השתים-עשרה-שלוש-עשרה. על אזכור ה'סנדק' במדרש שוחר טוב העלתה באומגרטרן עצמה ספקות באשר לקדמותו (עמ' 109). ונראית בעינינו בעניין זה יותר דעתו של גרוסמן (לעיל, הערה 3), עמ' 322, הקובע את ראשיתו כמנהג נפוץ ומקובל למאה השתים-עשרה.

48 מצוטטת על ידי הריקאנטי, סימן תקצ. מקור זה חשוב לא רק בשל קדמותו לאור זרוע שעליו נסמכת באומגרטרן, אלא גם בשל המסקנה שנובעת ממנו, שהסיבה לחיפוש אחר 'יהודי טוב' אינה קשורה כלל למחויבותו העתידית של 'בעל הברית' לחינוך הילד (ראו אצל באומגרטרן בעמ' 126).

מקור נוסף לחשיבות תפקיד 'בעל הברית' הוא התשובה שמיוחסת למהר"ם מרוטנבורג, ולפיה אנשים הבטיחו זה לזה, עוד לפני הלידה, לשמש בתפקיד 'בעל ברית'. המהר"ם פסק שלמרות ש'אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם', במקרה זה ההבטחה בתוקפה עומדת, 'שהוא מנהג בני אדם, שנודרין ביניהן זה לזה למול או להיות בעל ברית ומקיימין' (עמ' 107). דומה שבנקודה זו, היה ראוי להביא מסורת שונה, המיוחסת לרבי יחיאל מפריש, ומצוטטת בספר ארחות חיים:

הר"ף ז"ל הגיה עליו ואמר מיהו [=רבינו יחיאל] מפריש היה אומר דמתנה בעודה מעוברת אינה כלום, משום דהוי דבר שלא בא לעולם [ובדבר שיועיל קנין הוי מנהג, אבל בדברים שלא יועיל קנין] כגון זה לא מצינו שיועיל המנהג.⁴⁹

ושמא מסורת שונה זו משקפת דווקא את פיחות מעמדו של 'בעל הברית' בצרפת לעומת זה שנהג באשכנז? עניין זה צריך עיון ולא באנו אלא להעיר עליו.

אחת הפרשיות המרתקות בספר היא מקומה של 'בעלת ברית' – סנדקית, שאינה גם התינוק, שתפקדה במקביל ל'בעל הברית', ונטלה חלק פעיל בטקס.⁵⁰ לבד מהעדויות הספרותיות, מביאה באומגרטן עדויות ויזואליות מרתקות לכך מאירי כתבי־יד עתיקים המלווים את הספר, המתארים אישה המחזיקה את התינוק בשעת המילה.⁵¹ בימי המהר"ם מרוטנבורג חל שינוי במנהג זה, לאחר שיצא חוצץ נגדו:

שנוהגין ברוב מקומות, שהאשה יושבת בבית הכנסת עם האנשים, ומלין התינוק בחיקה. ואפילו אם בעלה [הוא ה]מוהל, או אביה או בנה. שלאו אורחא ליכנס אשה מקושטת בין האנשים ובפני השכינה [...] ומי שיש בידו למחות ימחה והמחמיר תבא עליו ברכה ושלום (ספר תשב"ץ, סימן שצז).

49 ארחות חיים, הלכות שבועות ונדרים, אות טו. וכעין זה גם בכלבו, סימן קכד.

50 עמ' 112 ואילך. על מקורות חשובים אלה עמד גם גרוסמן (לעיל, הערה 3), עמ' 321-324.

51 אירורים אלה, שבהם נראים גם גברים, כמו גם המקורות הכתובים, אינם תומכים בהשערתי של גרוסמן (לעיל, הערה 3), עמ' 322, שהפיכת האישה ל'בעלת ברית' ו'חטיפת המצווה' מהגברים, כלשון מהר"ם, הייתה רק 'ברירת מחדל' עקב נסיעתם של הגברים לרגל מסחרם.

כפי שמתארת באומגרטן (עמ' 114), ניסיון לשינוי נוהג זה לא צלח בתחילה, כעדות תלמיד מהר"ם: 'באשר כתב מורנו, צעקתי ימים רבים ולית דמשגח' [=ואין מי שהשיגח ב], אלא רק כעבור דור או שניים. לדעתה, ייתכן שהתנגדות זו היא שגרמה במהלך הזמן להִדְרָת נשים – הן אִם התינוק הן שאר נשות הקהילה – מטקס הברית (עמ' 120–124).

כדרכה בשאר עניינים, גם כאן מאירה באומגרטן את הסוגיה באור חדש, באמצעות השוואת הטקס לטקס הנוצרי המקביל. היא מצביעה למשל על דמיון מפתיע בין התפקיד שמילאו 'בעלי הברית' בטקס היהודי לבין 'הורי הטבילה' בטקס הנוצרי (עמ' 124 ואילך).

אמהות וילדים בטקס פדיון הבן

אחד הפרקים שדומה כי ראוי היה להוסיפם לחיבור שלפנינו הוא מקום האמהות בטקס פדיון הבן.⁵² בין אם נטלו בו הנשים חלק פעיל ומרכזי ובין אם לאו (ועובדה זו עצמה אומרת 'דרשני' לנוכח תפקידן המרכזי של הנשים בטקס הברית, שלו מקדישה באומגרטן פרק רחב, ובצדק⁵³) – דומה שהיה מקום להקדיש לו מקום של כבוד בחיבור שעניינו טקסים שבהם נטלו ילדים והוריהם חלק מרכזי.

עדות למקומה של האם בטקס בא בתיאור מהלך הטקס שנמצא בספרות המיוחסת לגאוני בבל⁵⁴ וממנו ואילך חדרה גם להלכות מבית מדרשם של רש"י וחכמים אחרים:

52 במפתח העניינים לא בא זכרו של טקס זה. דומה שהשלמה דומה ראוי לעשות בחיבורו של גרוסמן (לעיל, הערה 3), בפרק העוסק בחלקן של הנשים בחיי הדת ובטקסים המשפחתיים (שם, עמ' 340).

53 בעניין זה אין מקום להצביע על חובת פדיון הבן שמוטלת בספרות חז"ל על האב, מכיוון שהוא הדין לעניין ברית המילה, ובכל זאת נטלו בה הנשים מקום מרכזי.

54 נקודה זו ראויה לציון לאור היעדרה המופגן של האם מהטקס המתואר בתלמוד הבבלי, בסוף מסכת פסחים קכא, ע"ב. וראו דברי המאירי שם, שהדגיש כי 'גאוני הראשונים תקנו בסדר הפדיון דברים מחודשים וברכות מחודשות וזהו תורף הענין מביא את בנו לפני הכהן והכסף בידו', ומדגיש בהמשך: 'ואם יש לו אִם, אף היא באה עמו'.

כהן שואל אם הנער ואומר: 'שמה הפלת בן? או שמה ילדת בן אחר?'. אם אומרת לו לאו, מניח החפצים לפניו בכלי ואומר: זה הבן בכור הוא והק' [הקדוש ברוך הוא] כתב לפדותו שנאמר 'ופדויי מבן חודש תפדה'. כשהיית במעי אמך, היית ברשות אביך שבשמים, וברשות אביך ואמך. ועכשיו שאתה ברשותי, שאני כהן, ואביך ואמך מבקשים לפדותך שאתה בכור מקודש, שכן כתיב 'קדש לי כל בכור פטר רחם' וגו', והרי הזוזים יכנסו תחתך לפדיוןך.⁵⁵

הגם ששאלות הכהן מכוונות, כמובן, על ידי דרישותיה המקדמיות של ההלכה, שהבן הנפדה יהיה 'פטר רחם' לאמו, נקל לשער שלחקירה פומבית זו בדבר הריונות או הפלות קודמים של האישה, יש משמעות חברתית שראוי ליתן עליה את הדעת.

במקורות שונים, חלקם קדומים, יש עדויות נוספות למקומה הפעיל של האם בטקס פדיון הבן. כך, למשל, מקובץ תשובות הגאונים שערי תשובה (וממנו, ככל הנראה, במקורות הרבה מספרות הראשונים, בעיקר מספרד ופרובנס⁵⁶) עולה, כי

55 ספר לקוטי הפרדס מרש"י, מונקטש תרנ"ז, דף כה עמוד א.
 56 ראו: שו"ת הגאונים שערי תשובה, סימן מז; הלכות בכורות לרמב"ן, פרק ח (סב, ע"ב); שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן ר (=חלק א, סימן תשנח); רא"ש, קידושין פרק א, סימן מא; רא"ש, הלכות פדיון בכורות, סימן א; שו"ת הרא"ש, כלל מט, סימן א (וראו שם עדותו החשובה של הרא"ש: 'ובאשכנז וצרפת לא נהגו לברך הכהן ברכה זו. ולא מצינן שמברכין ברכה שלא הזכרה במשנה, או תוספתא, או גמרא, כי אחרי סדור רב אשי ורבינא לא נתחדשה ברכה. ועוד: למה יברך הכהן, אין עושה שום מצוה, אלא מקבל מתנות כהונה'). ארחות חיים, הלכות פדיון בכורות, ג; ספר החינוך, מצווה שצב; אבודרהם, הלכות פדיון בכור; רבנו ירוחם, תולדות אדם וחווה, נתיב א, חלק ג (יד, ע"ד); ספר כלבו, סימן צד [מהדורת אברהם] ירושלים תשס"א, חלק חמישי, עמ' תשנ; שו"ת הריב"ש, סימן קלא. לצד תלותם של מקורות הראשונים זה בזה, יש לתת את הדעת לכך שמסורת זו כמעט ואינה נזכרת במקורות אשכנזיים. על הבעייתיות שבשימוש בקובץ תשובות הגאונים שערי תשובה, ראו: 'ל' תבורי, 'מקורותיו של ספר שו"ת הגאונים שערי תשובה', עלי ספר, ג (תשל"ז), עמ' 19-5; נ' דנציג, 'תשובות הגאונים שערי תשובה ושו"ת מן השמים', תרביץ, נח (תשמ"ט), עמ' 21-48. עם זאת, רוב חלקו הראשון של הספר (סימנים יג-קנב) לקוח, ככל הנראה, מקבצים של תשובות הגאונים (ראו דנציג, שם, עמ' 27), ומקבילותיהן מצויות גם בקבצים אחרים של תשובות הגאונים.

במהלך הטקס האב מצהיר 'זה בני בכורי', ואף האם עונה כנגדו 'זה בני בכורי שפתח בו הקדוש ברוך הוא דלתי בטני'.⁵⁷

הנקה

אחד הפרקים הגדולים ביותר בספר מוקדש לאמהות מיניקות ולמיניקות שכירות. בניגוד לחיבורים מספרד ומאיטליה, שבהם יש התייחסות לתיאור הטיפול בתינוקות, במקורות מקהילת אשכנז לא נמצאו התייחסויות מעין אלה, פרט לסוגיית ההנקה שמפאת חשיבותה ההלכתית הוקדש לה מקום נרחב. כחוקרת מיומנת נותנת המחברת את דעתה לכך שלאור אופיו של החומר ההלכתי שעליו מבוססים הדברים, הדיון בהסקת מסקנות היסטוריות הימנו מוגבל מראש (עמ' 182).

בדרך מרתקת עוקבת באומגרטן אחר השלכותיה החברתיות של ההנקה ומקומה במערכת היחסים המרובעת של האם, האב, התינוק והמינקת השכירה. היה ונשכרה לשם כך מינקת נוכרייה – הוענק ממד נוסף למערכת יחסים זו, ממד יחסי יהודים-נוצרים. כאן ניתן מקום ראוי למורשת התלמודית והגאונית, שעליה נסמכים רבים מכתבי ההלכה של ימי הביניים הנידונים בספר. עם זאת, לעתים היה ראוי להקפיד יותר על הבחנה ראויה בין נורמה שמנוסחת כהלכה מופשטת, לבין מציאות חיה ונוהגת. כך, למשל, הקביעה הכללנית כי 'רמזים העולים ממקורות שונים'⁵⁸ מעידים שנהוג היה להיניק ילדים בין שנתיים לארבע ואפילו לחמש שנים – נסמכים על מקור יחיד: דעתו של רבי יהושע;⁵⁹ ואולם עניינה שם הוא בהלכה מופשטת, שקובעת באופן תאורטי, ולא כתיאור מציאות – שגם תינוק שיונק לאחר כ"ד חודש מאמו אינו כ'יונק שקץ', 'ואפילו עד ארבע וחמש שנים'. העובדה שבעלי התוספות מנסים, כדרכם, ליישב את החלופה – 'ארבע או

57 שותפותה ה'שויונית' של האם בטקס עוררה שאלה הלכתית, שכן בניגוד לנוסח ה'שויוני' שבו אומרים שניהם 'נתחייבנו לפדותו', לפי ההלכה האם אינה חייבת לפדותו כגלל, והמצווה מוטלת על שכם האב בלבד. ראו לעניין זה שו"ת הריב"ש, סימן קלא.

58 או גם עמ' 194 ('מקורות אחדים').

59 שמופיעה בתוספתא (נידה ב, ג) ובתלמודים (בבלי כתובות ס, ע"א; ירושלמי כתובות ל, ע"א (פרק ה הלכה ו)).

חמש' ולהציע לה פתרון עיוני 'ארבע - לבריא וחמש לכחוש'⁶⁰ - עדיין אינה מלמדת על מציאות רווחת.⁶¹

יתר על כן: באומגרטן מניחה שגיל היציאה מן הבית של הבנים ללימודים חתם את תקופת הנקתם, ועל סמך פירוש המובא במחזור ויטרי היא מעמידה גיל זה על גיל חמש (עמ' 193). אכן, דומה שגם בעניין זה דברי המחזור ויטרי מבוססים על 'אמת ספרותית' שלפיה 'בן חמש למקרא', בעוד עדויות היסטוריות אחרות, שאחת מהן הובאה על ידי באומגרטן עצמה,⁶² מלמדות שכבר קודם לכן, בגיל שלוש או ארבע, נכנסו הקטנים ללמוד תורה. גם האזכור על מתן מעות למינקת בפורים אינו מלמד בהכרח על 'נוהג' קיים (עמ' 198) לתת מתנות דווקא למיניקות ולא לעובדים אחרים, ואין בו כדי ללמד על מתן מתנות מעין אלה גם בשאר ימות השנה. ממילא, אין גם ללמוד מכאן לגבי הצורך של המיניקות דווקא ב'השלמת הכנסה' (שם, עמ' 199). יש לראות אזכור זה בהקשרו הספציפי והכולל של מתן מעות לעניי נוכרים בכלל וביום הפורים בפרט, מפני 'דרכי שלום'.⁶³ לעומת זאת, העדויות המרובות בדבר שכיחותן של מיניקות נוכריות בבתי יהודים, כמציאות ריאלית ולא רק כדיון הלכתי תאורטי (לדוגמה סביב הסוגיה במשנה עבודה זרה) - מעוגנות היטב בשלל עדויות⁶⁴ ומלמדות שאיסור הכנסייה לא הרתיע נשים נוצריות מלעבוד בבתי יהודים (עמ' 203-208).

60 אגב, הבחנה זו מופיעה גם במקורות נוספים. ראו למשל רבנו ירוחם, תולדות אדם וחווה, נתיב א, חלק א (יג, ע"א).

61 הוא הדין ל'עדותו' של רבי מנחם בר זרח (שם, הערה 57), שאינה אלא חזרה, כדרכו, על דברי התלמוד, כהלכה מופשטת, ולא כתיאור מציאות נוהגת. לא ברור מדוע נבחר דווקא מקור זה לתמוך בקביעה זו, שכן הלכה מופשטת זו מופיעה במקורות רבים נוספים כגון אור זרוע, חלק ד, הלכות עבודה זרה, סימן קמו; שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (פראג), סימן עט; הלכות הרא"ש כתובות ה, יח; ארחות חיים, הלכות מאכלות אסורות, אות לד; מדרש שכל טוב (בובר), בראשית כא, ועוד. ראוי לציין כי בעקבות התלמוד, מרחיב גם הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות ג, ב, ד) ומבאר שאפילו גדול מותר לשתות חלב-אם, והדיון ההלכתי מתמקד בשאלה האם מותר לו לעשות כן ישירות משדי האישה. וכי משהו יסיק מכאן שהיה זה 'מנהג רווח' במציאות?

62 מחזור ויטרי, סימן תכח, עמ' 549.

63 בסוגיה זו עסק בהרחבה א' שוחטמן, 'על המנהג ליתן מתנות לאביוני נכרים בפורים', סיני, ק (תשמ"ז), חלק ב, עמ' תתנב. כפי שציינה באומגרטן, שני המקורות שהובאו על ידה בעמ' 199 אינם מתייחסים דווקא למיניקות אלא ל'שפחות' באופן כללי.

64 יש לתקן בהקשר זה דברים שמופיעים בעמ' 207, בציטוט דברי האור זרוע (וצ"ל בהערה 117: ד, סימן קמו) מן הירושלמי: 'והיה אותו המין מפעפע בגופה כאירסה [=ארס] של חכינה

אגב עיונה בסוגיה זו, מעירה באומגרטן בצדק רב, שאין להסיק מסקנות מכלילות על גודלה הממוצע של משפחה יהודית בימי הביניים רק על סמך דוגמאות מקריות מכמה משפחות של חכמים בני התקופה (עמ' 193 והערה 61). לצד תמותת התינוקות שהיא מציינת, ניתן להביא עוד ראיות לסתור. כך, למשל, בניגוד לרש"י, שהיו לו למיטב ידיעתנו שלוש או ארבע בנות,⁶⁵ לרא"ש, שכידוע עשה רוב ימיו באשכנז, היו ככל הידוע לפחות עשרה ילדים: שמונה בנים ושתי בנות.⁶⁶

אגב הילוכה בסוגיית המינקת, מציינת באומגרטן (עמ' 207) שההתנגדות לכך שמינקת תאכל דברים טמאים, מופיעה לראשונה בדברי האור זרוע. התנגדות זאת מבוססת על האמונה שהאוכל שאוכלת המינקת עשוי להשפיע על עיצוב אישיותו של הילד. דומה שהיה מקום לשבץ אמונה זו בתפיסת עולם רחבה יותר של 'חסידי אשכנז', שלפיה הסביבה שבה חי האדם – ותינוק בכלל זה – משפיעה על אישיותו. גישה זו באה לידי ביטוי במקור חשוב נוסף (שלא הובא בספר):

מי שיש לו בן קטן מוטל בעריסה, כדי שלא יבכה לא ירננו לו שירים
וזמירות של גוים וגם לא נגונים של ישראל שהם להקב"ה, אבל אם יש
חרוזות מפסוק ותלמוד והוא מנגנם כדי שיזכירם ולא ישכחם, אף על פי
שהתינוק שותק ונהנה מותר.⁶⁷

אגב כך נעיר, שמן המקורות עולה שהיו שיטות נוספות לטיפול בתינוקות. כך, למשל, אמרה שבאה דרך אגב בפירושו של רש"י לתלמוד: 'עריסה – שהתינוק

[נחש], ולא כנדפס באור זרוע בשיבוש (וממנו בספר שלפנינו): 'כחרס של רבינא(!)'. אגב, ירושלמי זה (חגיגה פ"ב (עז, סע"ב), מופיע גם בנוסח מתוקן באור זרוע במקום אחר, בהלכות שבת, חלק ב, סימן מח: 'וצריך להזהיר את המיניקות כדי שלא יאכילו התינוקות דבר איסור כדי שיהיו יהודים טובים'.

65 ראו לאחרונה: א' גרוסמן, רש"י, ירושלים תשס"ו, עמ' 23.

66 ראו: א"ח פריימן, הרא"ש, ירושלים תשמ"ו, עמ' קא ואילך.

67 ספר חסידים (לעיל, הערה 7), מהדורת וויסטיניצקי, סימן שמז (עמ' 106); מהדורת מרגליות, סימן רלח, עמ' ריא.

שוכב בתוכה שקורין בירצ"ה ותולה בו זגין [=פעמונים קטנים] לקשקש, כדי שישמע התינוק וישן.⁶⁸

על אף שעצם תליית הפעמונים בעריסת התינוק נזכרת כבר במקורות התנאיים, נראה מפירושו של רש"י שנוהג זה היה מוכר לו ממציאות ימיו. כיוצא בזה, המנהג שנזכר בהמשך דברי התלמוד, בדבר 'מטפחות הספרים', שאותו מפרש רש"י כמין 'פעמון צלצל': 'כאשר נושאים אותן [=את הספרים] לבית הכנסת, שהתינוקות של בית רבן קורין שם, מקשקשין הזגין והתינוקות שומעין ובאין'.

עדות חשובה נוספת בעניין סיבת בכיים של תינוקות, שדומה כי משקפת היא אמונות עממיות שרווחו באותה תקופה, מצויה בספר חסידים:

תינוק אחד היה בוכה בלילה והרגישו וידעו שאשה יהודית עשתה לו [=כשפים].⁶⁹ ואמרה אם התינוק לחכם הנה בני בוכה שכישף אותו פלונית ואנכי יודעת לרפאותו שלא יבכה ויחזור החולי על אותו ילד שהיה החולי עליו תחילה אמר לה החכם: אם אמו חטאת, הילד לא חטא.⁷⁰

בין הורים לילדים

הפרק שחותם את הספר מוקדש למערכת היחסים שבין הורים וילדיהם. גם כאן, מרכיבה באומגרטן במלאכת מחשבת פסיפס של אבנים קטנטנות, עדויות שלוקטו ממקורות שונים כדי לנסות ולהשלים את התמונה ככל האפשר. כפי שהיא מציינת בראשית דבריה, אין בידינו 'מדריכים' מקיפים מתקופה זו שיתארו

68 רש"י שבת נח, ע"ב ד"ה 'ולעריסה' (וראו גם רש"י על סנהדרין כ, ע"ב ד"ה העריסה, ע"ז לו, ע"ב ד"ה מעריסתן). ראו גם ניסוחו של המאירי, שבת נח, ע"ב: 'לעריסה שהתינוק בתוכו, יקשקש בה [=בפעמונים שתלויים בעריסה] עד שיהא לב התינוק עליה'. והשוו לפירושו של הרשב"ם בעניין עריסתו של עוג מלך הבשן, שמפרש את שנאמר בספר דברים (ג, יא) 'הנה ערשו ערש ברזל' כך: "הנה ערשו - עריסה של קטן כשהיה תינוק. בירציל בלע"ז, ערש ברזל - לפי שכשהיה קטן היה חזק מאד ובהשתטחו היה משבר ערס של עץ, לכך עשאוהו של ברזל, כי לאדם גדול שיש בו דעת לא היה צריך כך". והשוו לתוספתא כלים, בבא מציעא, א, יג: 'העושה זגין למכתשת ולעריסה'.

69 על ביטוייה של המאגיה בעולמם של בני התקופה, ראו להלן ליד הפניה להערה 82.

70 ספר חסידים (לעיל, הערה 7), מהדורת מרגליות, סימן תרפא.

בפרוטרוט מהי ההתנהגות האידיאלית המצופה הן מן ההורים, הן מילדיהם. מעט החומר שיש בידינו מורכב משברי מכתבים, ספרי מוסר וכיוצא באלה. לדעתה, אין בכך כדי ללמד על זלזולם של בני התקופה בנושא זה, אלא על הנחתם כי ההורות היא דבר טבעי, שאין צורך ללמוד אותו.

כדרכה לכל אורך הספר, גם כאן נבחנים המקורות מנקודת מבט מגדרית. בעקבות מקורות חז"ל, בוחנת באומגרטן את מידת הכבוד השונה שנהגו ילדים באביהם ובאמם. היא משווה למציאות בחברה הנוצרית הסובבת, ומראה קווי דמיון ושוני בין החברות. היא מדגישה את מקומן החשוב של האמהות בטיפול בילדיהן הקטנים ובתיקון צורכיהם בשלבים הראשונים של חייהם.⁷¹ עם זאת, גם כאן לעתים קלילה האהבה את השורה; הניסיון לראות בכל מקור עדות להבחנה מגדרית אינו עומד תמיד במבחן הביקורת. כך, למשל, המסקנה הנגזרת ממקורות שעניינם איסור כיבוס בגד בשבת לאחר שנתלכלך במי רגליים של תינוק, על 'הבחנות מגדריות: האם מטפלת בתינוקה ואילו הגבר נמצא בבית הכנסת' (עמ' 240) – אינה נובעת בהכרח מעיון במקורות עצמם. ראשית, ההקשר שבו נאמרה ההלכה הוא דווקא בעניין יכולתה של האם להתפלל (אולי אפילו בבית הכנסת מכיוון שמדובר ביום הכיפורים),⁷² ואילו בתשובת מהר"ם שעליה נסמכת באומגרטן, אין כל ראייה שבגדיו נתלכלכו דווקא בבית הכנסת.

יתר על כן: ממקור אחר, שלא נזכר בספר, ניתן היה להסיק לפי שיטה זו דווקא מסקנה הפוכה, שלפיה דווקא האב הוא זה שמטפל בילדים (אבל ברי שגם ממנו אין להסיק מסקנה מכלילה). מדובר בתיאור מעורר רחמים של אדם חדל-אישים, שאינו מסוגל להשתלט על ילדיו הקטנטנים כשהם עושים צרכיהם לידו:

החכם שמע שאחד היה ממהר לברך ברכת המזון. אמר לו: כשאכלת, לא היית ממהר, וכשאתה מברך אתה ממהר?
אמר לו: כשהילדים קטנים אצלי בקרוב לי, אני ממהר פן יעשו צרכיהם [=וזה יהיה אסור לברך מחמת הריח הרע...].

71 בין השאר היא מפנה לביטוי שניתן לכך בפסיקה ההלכתית, בעניין חובת המזונות, כאשר הבנים נשארים עד גיל שש אצל אמם, והבנות נשארות אצלה 'לעולם'. כראיה לכך היא מביאה את דברי הסמ"ג, בעוד הלכה זו, כמובן, נקבעה כבר בתקופת התלמוד. ראו כתובות קב, ע"ב.

72 המקורות אינם מדברים על מיקומה של האישה באותה שעה. ושמה התפללה בעזרת הנשים בבית הכנסת?

אמר לו [=החכם]: ותרחיקם מעליך קודם!
 אמר לו: איני שורר בביתי ובבני הבית, והשפחות אין חוששין בי, ואשתי
 מושלת במעות ולידה אני מצפה.⁷³

בהקשר זה אפשר להפנות למקור מקביל נוסף, שבו מנוסחת הלכה שעניינה רחיצת הילד בשבת בלשון זכר: 'הרוחץ את התינוקת בשבת, לא ישים את הבגד במים מפני סחיטה'.⁷⁴ גם אם אין ללמוד מכאן שזו הייתה המציאות, ניסוח הדברים בלשון זו מלמד פעם נוספת שיש להיזהר מהסקת מסקנות שמקורן בהלכות נורמטיביות-מופשטות, שאינן מתארות בהכרח מציאות ריאלית.

גם המסקנה על הרחקת תינוקות מבית הכנסת אינה מתיישבת בהכרח עם מקורות אחרים, שמובאים מיד בסמוך (עמ' 242), ונראית מפליגה ומכלילה מדי. הרחקתו לשעה של התינוק, בשל הצורך בתפילה במקום נקי, אינה קשורה ל'חלוקת התפקידים בין ההורים', ודומה שלא ניתן להסיק הימנה בוודאות ש'עד שילד מגיע לגיל חינוך אמור אביו להקדיש את זמנו לעניינים חשובים יותר מאשר הטיפול בו' (עמ' 241). כפי שעולה בבירור מתשובת מהר"ם מרוטנבורג, שמצטטת באומגרטן, גם אם שמתפללת צריכה להרחיק עצמה מתינוק שאינו שולט בצרכיו, ואין לכך כל קשר ל'חלוקת התפקידים בין ההורים'. יתר על כן, מקור חשוב אחר, שיסודותיו אמנם נשענים על האמור בתלמוד, אך פיתוחו והקשרו מלמדים על מציאות חיה ונוהגת – מלמד שה'תינוקות' – ובכלל זה בנות קטנות⁷⁵ – היו מגיעים לבית הכנסת בשבתות ואף עודדו אותם לעשות כן:

אחר שקרא הולך ש"צ [=שלוח הציבור] ויושב על קטידרא [=קתדרה],
 וכל התינוקות הולכין ומנשקין לספר תורה כשגללה הגולל, ומנהג יפה
 הוא זה לחנך את התינוקות למצוות ולזרזם.
 ודומה לההיא דמסכת סופרים⁷⁶ דמסיק לא היו מניחים בניהם קטנים
 אחריהם אלא היו מוליכין אותם לבתי כנסיות כדי לזרזן במצות. ביום

73 ספר חסידים (לעיל, הערה 7), מהדורת וויסטיניצקי, סימן תקסט, עמ' 157.

74 ספר חסידים (לעיל, הערה 7), מהדורת מרגליות, סימן רסד, עמ' רכז.

75 כדרכם של מקורות קדומים, קשה להסיק בוודאות מה היה גילם של "תינוקות" אלה. בחלק מההלכות – לעניין צום בתענית – משמע שהיו בני אחת-עשרה ושתיים-עשרה, אך לגבי שאר הלכות אפשר שמדובר בילדים קטנים יותר.

76 מסכת סופרים, פרק יח, הלכות ז-ח.

שהושיבו את רבי אליעזר בן עזריה בישיבה פתח ואמר: 'אתם נצבים היום כלכם טפכם נשיכם. אנשים לשמוע נשים כדי לקבל שכר פסיעות. טף למה בא? כדי ליתן שכר למביאייהן.

מיכן נהגו בתולות ישראל קטנות להיות רגילות לבא לבית הכנסת כדי ליתן שכר למביאייהן והן לקבל שכרן עכ"ל מס' סופרים.

וגם מחמת שבאים קטנים לבית הכנסת נכנסת יראת שמים בלבם כדתנן 'הושע בן חנניא אשרי יולדתו'.⁷⁷ ומפרש בירושלמי פרק קמא דיבמות (הלכה ו), משום שהייתה אמו מוליכתו לבית המדרש כדי שידבקו אזניו בדברי תורה.⁷⁸

על דרך הכלל, נעשה ניתוח המקורות בספר בזהירות מרובה, תוך הימנעות מהשערות שאינן מבוססות כל צורכן. עם זאת, בכמה מקרים דומה שהמקורות ראויים לעיון נוסף. כך, למשל, לומדת באומגרטן על הקשר שבין ילדים להוריהם מן העדויות המרגשות בדבר אבלם של הורים על מות ילדיהם (245–253). בעיניי, הקריאה העולה לעתים להימנע מצער 'יותר מדי' על מות הילד,⁷⁹ אינה מעידה בהכרח על חוסר רגישות, אלא היא מכוונת כלפי 'צידיק הדין', כדי להפחית את עוצמת התהייה הקשה של ההורה על דרכי הבורא כאשר מת ילדו הקטן. גם מקור בודד מספר חסידים, שחושש מפני הבאת אם חורגת למשפחה, אינו מוביל בהכרח למסקנה המכלילה 'שאם חורגת טובה נחשבה לדבר יוצא מן הכלל' (עמ' 258).

77 וראו פירושו של הרשב"ץ, במגן אבות, למשנת אבות ב, יא בעניין 'אשרי יולדתו': 'ורבינו שלמה ז"ל פירשו יפה, וזה לשונו, אשרי יולדתו שהיא גרמה לו שהוא חכם, שכל אותם ימים שעברה אמו ממנו היתה מחזרת בכל יום על ארבעה ועשרים בתי מדרשות שהיו בעירה ואומרת להם, בבקשה מכם בקשו רחמים על העובר הזה שיהיה חכם, כדאיתא בתלמוד ירושלמי [סנהדרין פ"ז הי"ב (כה, ע"ד)], עד כאן לשונו ז"ל. וגם, ראיתי אני בירושלמי, בראשון מיבמות [פ"א ה"ב (ג, סע"א)], שאמר רבי דוסא בן הורכינס לחכמי ישראל עליו, שמיום שנולד לא הוציאה העריסה שהיה בה, מבית המדרש, כדי שלא יכנסו באזניו אלא דברי תורה, וזהו שבחו, אשרי יולדתו שגרמה לו יתרון על חביריו שלא שמע לעולם מיום שנולד אלא דברי תורה והיה לוי ומשורר בבית המקדש'.

78 אור זרוע, הלכות שבת, חלק ב, סימן מח. מקור זה נשמט בספר שלפנינו. דומה שהופעת הקטע ממסכת סופרים במקור אשכנזי נוסף (סידור רש"י, סימן תנז), מרמזת על החשיבות שייחסו באשכנז לעניין זה.

79 ראו לדוגמה עדות מספר חסידים (לעיל, הערה 7), מהדורת וויסטינצקי, סימן רצג, בעמ' 248 בספר.

במסגרת הדין הנרחב בעניין הריגת תינוקות בידי הוריהם (עמ' 261–277), אפשר שהיה מקום להביא את אותו מקרה פנטסטי המובא בספר חסידים המתאר נשים שנחשדו בקניבליות(!), ומקצת התלמידים ביקשו להורגן רק 'מפני החשד':

נשים היו חשודות על שאוכלות ילדים.
אמרו מקצת התלמידים 'בן סורר ומורה כיון שעתיד להרוג את הנפש הורגים אותו, כך אלו שחשודות'.
אמר להם החכם: אין ישראל על אדמתם לדון דיני נפשות. ויש נשים שעל כרחם עושים, ויש שמכשפות, אלא זאת עשו: תכריזו בבית הכנסת כשתהיינה אף החשודות שם, שידעו אם ייזק אחד מן הילדים שישחיוזו שיניהם באבנים המקיפות את הבאר, והחייבות ימותו באותה שעה, וכתוב (יחזקאל יג, כא) 'והצלתי את עמי מידכן ולא יהיו עוד בידכן למצודה'.⁸⁰

לאלה יש לסמוך את ההנחיה שמופיעה בצוואה המיוחסת לרבי יהודה החסיד:

כשקוברין אשה שהייתה אוכלת ילדים בחייה, אם רואים פיה פתוח – בידוע שתעשה כן לאחר מותה שנה אחת, ויש למלאת פיה בעפר ולא תזיק עוד.⁸¹

קרוב לוודאי שהוראות אלה משקפות אמונות עממיות שרווחו באותה תקופה, ויש בהן כדי ללמד על הפחד מפני המכשפות שיש לו גם ביטויים נורמטיביים שונים.⁸²

העמל הגדול שהשקיעה באומגרטן בליקוט אבני הבניין לספרה, ניכר בכל צעד ושעל. עם זאת, טיבו של מצע המחקר, ובעיקר העובדה שאין מדובר במסכת

80 ספר חסידים (לעיל, הערה 7) מהדורת וויסטיניצקי, סימן קעב, עמ' 70; מהדורת מרגליות, סימן תיא, עמ' רצה; סימן תרפ, עמ' התל. העיר על מקור זה גם גרוסמן (לעיל, הערה 3), עמ' 47.

81 ספר חסידים (לעיל, הערה 7) מהדורת מרגליות, עמ' יב, סעיף ה. כפי שהעיר הרב מרגליות, בנוסח שמופיע בספר תולדות אדם וחווה, נתיב כח: 'שקורין אותה ברושה או סיטרינה'.

82 לעניין זה ראו גם: א' הכהן, 'מגיה כהלכה – על יחסי הגומלין שבין מגיה, כישוף וגורל לבין הלכה ומשפט', מחניים 14 (תשס"ג), עמ' 59–78.

מרוכזת אלא בשברי עדויות שצריך ללקטן ממקורות הרבה, מזמינים את החוקרים ללכת בעקבותיה ולהוסיף עוד אבני בניין, כהנה וכהנה.

לשם הדגמה בלבד, נעיר על כמה מקורות מעניינים שהיו עשויים להשתלב היטב בדיוני הספר: בפרק על הלידה מצדיקה המחברת את תכלית האישה כ'ולדת', ומציעה כמה דוגמאות לכך שהדבר קיבל ביטוי גם בהנחיות מעשיות, כגון בבחירת בן הזוג (עמ' 43). בהקשר זה, כדאי להוסיף את העצה המעשית שנותן בעל ספר חסידים לנשים שמבקשות להרות:

הנה אמרו במקום אחד היו נשים הרבה ומעט מהם הרות, ובמקום אחר כמעט כולם הרות.

שאלו לחכם⁸³ ואמר החכם: דעו כי חקרת, כי במקום שמעוברות כי המיילדות הולכות עם הנשים לבית הטבילה, ושמחות שהנשים מתעברות.

אבל במקום שאין נשים רבות מעוברות, כי ההולכות עם הנשים לבית הטבילה אינן מילדות, ומכשפות הנשים שלא תהיינה הרות, ותדיר תהיינה נידות, ותדיר טובלות ונותנות להן שכר, לכך צריך לברור להן אשה כשרה ונאמנת להאמין לה אם טובלת כהלכה, וצדקת שלא תכשף כדי שתהיינה הרות, כי בדבר מועט יכולין לכשף.⁸⁴

כפי שכבר ציינתי, לטעמי, אחד הנושאים החשובים שנתקפח מקומו בספר הוא היחס שבין האבות לילדיהם. ליקוט המקורות שמפוזרים בספרות בת התקופה, ולו מאשכנז בלבד, היה עשוי לתרום לספר תרומה ממשית ולהשלים את התמונה המתבקשת. כך, למשל, וידוי נוגע ללב של אב זקן, החושש כי הולך הוא לבית

83 אם נקבל (והדבר עדיין צריך עיון) את זיהויו של ה'חכם' עם רבי יהודה החסיד, אפשר שיש כאן שיקוף למעשה שהיה בפועל. ח' סולובייצ'יק נוקט לשון זהירה ומזהה אותו עם 'מורה הדרך החסיד', ראו: H. Soloveitchik, 'Three Themes in the Sefer Hasidim', *AJR* 1 (1976), p. 329, n. 51 (לעיל, הערה 9), עמ' 237 והערה 42; T. A. Agus, 'The use of the term Hakham by the author of the Sefer Hassidim and its Historical implications', *JQR* 61 (1970), pp. 54-62

84 ספר חסידים (לעיל, הערה 7) מהדורת וויסטיניצקי, סימן שפ, עמ' 116. על הכישוף כמרכיב מרכזי בנושא הפרייון וההולדה ראו אצל באומגרטון, עמ' 54-55.

עולמו ומחשבותיו טרודות בעניין זה כל היום. מצפונו מייסר אותו על כך שבמקום לחשוב על עניינים רוחניים נשגבים, כמו העולם הבא, יום הדין והגיהנום, מוחו טרוד בדאגות אנושית לילדיו הקטנים:

אמר זקן אחד: עתה בשיבתי, היה לי לחשוב כל יום עניין עולם הבא, ומיום הדין, וגם מגיהנם. אלא שדאגותיי מטרידים אותי ואת לבי ועל מזונותיי, ולזווג את זרעי,⁸⁵ ושאר דברים הרבה.
אמר לו החכם: וכשאתה כל היום וכל הלילה דואג, כלום מועילות טרידות לבך ודאגותיך?
אמר הזקן: על זה לבי מצטער, שכל היום אני חושב על דאגותיי ועל תקנתי, ואני זקן, ויש לי ילדים וילדות קטנות, וחושב כשימות [=כשאמות] מה תהא עליהם?
אמר לו: תעסוק בתורה כשיהיה לך פנאי, ותשפוך נפשך ולבך ושיחך לפני ה', והקדוש ברוך הוא יחשוב בתקנתך [...] וכתוב 'תורת ה' תמימה' ואחר כך כתוב 'יענך ה' ביום צרה' וכתוב 'ימלא ה' את משאלותיך' וכתוב 'אל תשליכני לעת זקנה' וכתוב 'ועד זקנה אני הוא'.⁸⁶

מקור מעניין למתחים בין אם לילדיה (שגילם לא מצוין במפורש), מופיע בספר חסידים, סימן תתתלח, ובו סיפור על 'אשה אחת, היו לה בנים, והיתה מקללת אותם תדיר', עד שבעלה נועץ באיש אחד והלה יעץ לו מה לעשות כדי למונעה מזה.

ביבליוגרפיה, מפתחות ומלאכת הספר

85 מביטוי זה ניתן להסיק שהיו לאב הרבה ילדים, שחלקם הגיע כבר לפרקו, וחלקם היו 'ילדים וילדות קטנות', כנאמר בהמשך הדברים.

86 ספר חסידים (לעיל, הערה 7), סימן תתתשמט, עמ' 471. יסיף (לעיל, הערה 9, עמ' 243), שדן במעשה זה, כותב עליו: 'קשה למצוא בספרות העברית של ימי הביניים תגובה אנושית ואוהדת יותר מזו על צערו וענותו של אדם מישראל', ואף אם ניתן להציע דוגמאות אחרות לא פחות מרשימות (ראו, למשל, תשובת התשב"ץ בעניין צערה של אישה עגונה, שדנתי בה בספרי *The Tears of the Oppressed - An Examination of Background and Halakhic Sources About the Agunah Problem and its Solutions*, New York, 2004, pp. 8-9, ובמאמרי דמעת העשוקים [לעיל, הערה 1], עמ' 88), אין ספק שמדובר בגילוי לב רגשי נדיר יחסית בספרות התקופה.

עיון בביבליוגרפיה המלווה את הספר מצביע על עושר מקורותיו, היקפם העצום וגיוונם. במהדורתו העברית של הספר⁸⁷ נעשתה עבודת עדכון ראויה למחקרים נוספים שהופיעו בינתיים, מאז נתפרסמה העבודה לראשונה כעבודת דוקטורט, ולאחר הופעת המהדורה האנגלית, וניתן להוסיף עליהם אך מעט.⁸⁸ עם זאת, אני מבקש להעיר על חסרונו הניכר של השימוש במפתח החשוב של ספרות השו"ת שבהוצאת המכון לחקר המשפט העברי באוניברסיטה עברית,⁸⁹ שהיה יכול להעשיר את המחקר שלפנינו ומחקרים נוספים דוגמתו.

מפתחות הספר פותחים שער גדול למבקשים לבוא בשעריו, אך לא תמיד ברור מהם הקריטריונים שעל פיהם הוכנו. כך, למשל, חלק ניכר מהמחברים שדבריהם הובאו בהערות השוליים מופיעים במפתח, אך לא כולם.

סוף דבר

ספרה של באומגרטן מעלה תרומה חשובה ביותר לחקר המשפחה היהודית באשכנז בימי הביניים, ובעיקר לחקר מקומן של אמהות ואימהות בה.

שליטתה של המחברת בכל מכמני הספרות בת התקופה, היהודית והלא יהודית, והשימוש המושכל בכלי ניתוח משוכללים לצד בקיאות בספרות המחקר המודרנית, יצרו פסיפס מרהיב והשלימו חסר בהיסטוריה החברתית היהודית בתקופה שבמידה מרובה הייתה עד כה נעלם גדול בדברי ימי ישראל.

87 מלאכת כתיבת המהדורה העברית נסתיימה במהלך שנת תשס"ד, כנאמר בדברי ההקדמה לספר, עמ' 12.

88 בקיץ תשס"ד, הוצאת פרינסטון. כך, למשל, ספרו של ש' גולדין, עלמות אהבוך, על-מות אהבוך, תל אביב תשס"ב, שיש בו דיון רחב ביותר בסוגיית הריגת ילדים בידי הוריהם בניסיון להצילם מן השמד (באומגרטן מתייחסת רק למאמר מוקדם של גולדין שפורסם בנושא, ראו עמ' 272, הערה 174); או ב' הר-שפי, קיום מצוות על ידי נשים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ב.

89 ב' ליפשיץ, א' שוחטמן (עורכים), מפתח השו"ת של חכמי אשכנז, צרפת וצפון איטליה, ירושלים תשנ"ז. עיון במפתח המקביל, של ספרד וצפון אפריקה (בעריכת מ' אלון וא' גרוסמן), היה עשוי לספק תובנות מרתקות נוספות בדבר השווה והשונה בין המרכזים היהודיים השונים.

נקודת המבט המגדרית שממנה משקיפה המחברת על תולדות ישראל בימי הביניים, חושפת תובנות מרתקות, ופותחת צוהר רחב לעיון מחודש במקורות שכבר נחרשו בידי רבים.

ראוי הוא שמחקר חלוצי זה יעודד את המחברת, ובעקבותיה חוקרים אחרים, להוסיף ולהעמיק במקורות, כדי לדלות מתוכם פרקים חשובים על מגזר שלם שכמעט ונעלם-נאלם בשולי השיח ההלכתי וההיסטורי.