

ישי רוזן-צבי יצר הרע, מיניות ואיסורי ייחוד: פרק באנתרופולוגיה תלמודית

כשבא היצר ומפיל את האדם, תוקף אותו, יש לבלום בהתחלה את הנפילה, לעצור את הנפילה באמצע ומיד לתקוף את היצר חזרה חזק. איך נתקוף את היצר? נצפץ עליו, מה שהוא עושה, איפה שהוא מפיל אותך, מה שהוא צוחק עליך, אתה תצחק עליו יותר, לא להתפעל ממנו. מכיון שהוא מפיל את האדם ואחר-כך מראה לאדם: "תראה כמה שאתה זבל". בשביל לגמור אותו ולייאש אותו לגמרי. נפילה לצורך ייאוש לסוף פסוק. לכן אם אדם נופל, עליו לצפץ על היצר שלו. זה ציווי, להרגיז את היצר הרע, לצפץ עליו. כי אם הוא רואה שאתה מתפעל, אתה בידיים שלו. (רבי פנחס רחלין, מלחמת היצר: ספר מעשי למלחמה ביצר הרע, עמ' 63)

מאמר זה יעסוק במקומו של "היצר הרע" בתרבות התלמודית,¹ וליתר דיוק, בהשפעה שיש למושג היצר הרע על תפיסת המיניות בתרבות זו. דומה, כי אף ששייכותו של מושג "היצר הרע" לשיח המיניות החז"לי הוכרה, הרי נתפסה בצורה מינורית ולא ניתן לה המקום הראוי. פענוח מלא של המושג בדקשרו הכללי והמיני עשוי, לדעתי, להעמיד בספק את קיומו של עולם מיניות אוטונומי בתרבות חז"ל ובעיקר את קטגוריית "התשוקה המינית".

התשוקה והמשיכה המינית נדמות להיות מוסד מרכזי בשיח המיניות. בתפיסה ששלטה במחקר עד לאחרונה, תוארו חז"ל כמבטאים יחס פוויטיבי ואוהד לתשוקה המינית לעומת הנצרות הסגפנית (Cohen 1989; Gordis 1967; Feldman 1968). אולם, המחקר העכשווי נוטה לראות בתשוקה המינית נושא פרובלמטי הרבה יותר (ביאל 1994). הצד השווה בשתי השיטות הנו וההנחה, כי יש "תשוקה מינית" בחז"ל, שאותה הם אישרו בהתלהבות, שללו, או העמידו בספק. טענתי המרכזית תהיה, כי בחינה מחדש של שיח היצר התלמודי תגלה, ש"התשוקה המינית" היא קטגוריה הזרה לעולמם. חז"ל לא עודדו ולא דיכאו את ה"תשוקה", הם פשוט לא הכירוה, לפחות לא כמושג מובחן וכולל, אשר מכיל בתוכו הן תשוקות מותרות והן אסורות של גברים ונשים כאחד. הדבר שהעסיק את חז"ל וטרד את מנוחתם, כפי שנראה, הוא משהו אחר לחלוטין – התשוקה לרוע, לאיסור ולחטא, וזאת בין אם החטא הוא מיני ובין אם כל חטא אחר – גזל, רצח או לשון הרע.

פרשנות שכזו ממשיכה את הקו הטוען, כי התיזה הפוקיאנית יפה גם לתרבות התלמודית. "המוצקה במסקנות מחקרו האחרון של מישל פוקו (Foucault) ועיוניהם של ממשיכי דרכו היא אולי זו הגורסת,

* אנשים רבים קראו טיוטות של המאמר והעירו הערות מאירות עיניים – ברצוני להודות לדניאל בויארין, לעדי אופיר, לעמיתיי רדיוניר ולאסי רוזן-צבי. אני חב תודה מיוחדת למורי ולעמיתי במכון שלום הרטמן: דוד הרטמן, אבי שגיא וצבי זוהר מן המרכז להלכה, שלמה נאה, משה הלברטל ואהרון שמש – ראשי בית המדרש, מנחם פיש ואחרון חביב – דרור ינון החברותא שלי.

1 אני משתמש בביטויים "התרבות התלמודית" ו"חז"ל" כשם כולל ליוצרי הקאנונים היהודיים של שלהי העת העתיקה – המשנה, התוספתא, מדרשי ההלכה והאגדה והתלמודים, בתקופה שבין ראשית המאה ה-2 לסוף המאה ה-6 לערך. עם זאת, לא אמנע מלהשתמש בטקסטים מדרשיים מתקופות מאוחרות יותר (כגון מדרשי שמות, במדבר דברים רבה וכן מדרשי תנחומא-ילמדנו, אבות דרבי נתן ועוד), כאשר נראה כי הם ממשיכים את האתוס התלמודי.

כי מסגרת התרבויות הקלאסיות לא הכירה כלל ב"מיניות" כבתחום נפרד. תשוקה והנאה היו כרוכות לבלי התר ביחסי הכוח והשליטה, שעליהם הושתתה החברה בכללה" (בויארין 1995, 50).²

בחלק הראשון של המאמר אטען, כי קטגוריית היצר הרע היא אכן זו, שדרכה בחנו חז"ל את עולמם המיני (כמו את עולמם הדתי ככלל). בחלק השני אבחן את דמותו של היצר הרע, כפי שהוא משתקף בסוגיה אחת במסכת קידושין (פ, ב-פב, א), העוסקת באיסור שהייה משותפת של גברים ונשים, ויחוד. לבסוף יידון סיפור אחד מתוך סוגיה זו – המעשה בחרותא הזונה, שבו באה לידי ביטוי, כך נראה, כל הפרובלמטיות שבנושא.³

התשוקה לאיסור

אמר רב: המקשה עצמו לדעת יהא בנידוי. ולימא (ויאמר) [מדוע רב לא משתמש בלשון] אסור? משום דקא מגרה יצר הרע בנפשיה (שמגרה יצר הרע על עצמו) [לכן אין מסתפקים בביטוי הלכתי רגיל]. רבי אמי אמר: נקרא משומד, שכך אומנותו של יצר הרע, אומר לו: עשה כך, ולמחר אומר לו: לך עבוד עבודה זרה והולך ועובד⁴ (נידה יג, ב).⁵

הסוגיה בתחילת פרק שני במסכת נידה עוסקת באיסור של מגע הגבר באיבר המין וקישויו. בהקשר זה אומר רב את דבריו המחמירים – חייב נידוי. לגמרא התמדה מדוע אינו מסתפק בקביעה הלכתית רגילה ("אסור") ומשתמש בלשון קיצונית שכזו, ניתנת התשובה, כי משהו נוסף נכנס לתמונה: היצר הרע. מי ש"מקשה עצמו לדעת" אינו עושה רק מעשה פיסאי אסור (שעלול להוביל להוצאת זרע לבטלה, מעשה אסור כשלעצמו), אלא יוצר אירוע מסוג אחר לגמרי, החורג מהתחום הגופני – הוא מגרה את "היצר". בהמשך לדברי רב קובע גם רב אמי קביעה נחרצת, "נקרא משומד", וגם הוא מעביר את האירוע למגרשו של היצר. בדבריו מסיט רב אמי את המוקד, שלפיו התנהלה הסוגיה עד עתה. הסוגיה עצדה במסלול הלכתי ברור – מגע באיבר עלול להוביל להוצאת זרע, שהיא מעשה אסור.⁶ "כל

2 בויארין הוא החוקר היחיד אשר בחן את חלוצת התיזה הפוקיאנית על תרבות חז"ל. במאמרו הנזכר לעיל הוא בוחן זאת רק ביחס לקטגוריית ההומוסקסואליות. בספרו (Boyarin 1993) הוא חוזר ובוחר את התיזה ביחס לנושא התשוקה והמיניות בכלל. מסקנותיו, יש לציין, שונות לחלוטין ואף הפוכות משל. בעוד שנינו מסכימים, כי קטגוריית התשוקה המינית לא היתה קיימת כתופעה עצמאית, הרי הוא סבור, כי תחום התשוקה המינית נתפס כחלק אינטגרלי מהמעשה המיני כולו שמטרתו ילודה (ראו בעיקר שם, 74); ואילו אני אטען, כי התשוקה המינית נתפסה כחלק מן הקטגוריה הכללית של התשוקה לאיסור, שכלל אינה מינית ביסודה.

3 ברצוני להבהיר כבר בפתיחת הדברים, כי אין לי כל כוונה ואף איני סבור, שניתן למשמע ולכבול את כל ספרות חז"ל לאותו אחד, אחדותי וחיד-משמעי. במאמר זה אני מתמקד כמעט לחלוטין בטקסטים העוסקים בתשוקה וביצר ולא בתחומים אחרים, הקשורים לנושא העצום של מיניות בספרות חז"ל. טקסטים, העוסקים בגוף, בנישואין ובהולדה, במעשה המיני לצורותיו וכד', הם מחוץ לתחום מאמר זה. עיקר מטרתו היא לחשוף פן של תפיסת המיניות בחז"ל שהוזנח במחקר, ומשקף, כך נראה, את התמונה המצטיירת בתחומים אלה. רוב הקריאות החדשות של המיניות בחז"ל מתמקדות ביחס לגוף, לנישואין, למעשה המיני ולהולדה, ויצירות בדרך כלל תמונה פוזיטיבית ופרוימינית. ייתכן, כי הסתת המבט מן הפרקטיקות המיניות (שודאי אושרו וחויבו על ידי חז"ל) אל התשתית האנתרופולוגית ואף המטפיסטית של המיניות – היצר הרע, תתרם ליתר הטרזוגניות של התמונה הכללית.

4 הסוגריים העגולים מכילים תרגום מילולי, ובסוגריים המרובעים יש תוספת הסברים.
5 בכל מקום שבו לא ייכתב במפורש אחרת, הציטוט הוא מן התלמוד הבבלי. כל הציטוטים מן התלמוד הבבלי הם, על פי כתב יד מינכן 95.

6 במאמר על סוגיה זו טוען סטלוא, כי הרעיון שמגע באיבר המין אסור משום הוצאת זרע, אינו אלא תוצר של העריכה הסתמאית של הסוגיה: "העורכים והמסדרים של בבלי נידה יג, א-ב, עיצבו את החומרים שלהם כפולמוס נגד הוצאת זרע לבטלה. רוב החומר התנאי והאמוראי בסוגיה זו, לעומת זאת, מגנה עוררות מינית ולא הוצאת זרע לבטלה" (Satlow 1994, 150). למעשה, מן המקורות עולה תמונה הפוכה: בדור השלישי של אמוראי ארץ-ישראל, רב אמי ורב יוסי הם הראשונים המעלים בסוגיה זו את השיקול של "הרהור" ויצר הרע" בנוגע למגע באיבר המין. כל המקורות הקדומים יותר, אם יש בהם הנמקה כלשהי ביחס לאיסור זה, הרי היא קשורה, במפורש או במובלע, להוצאת זרע. כך, כפי שטוען גם סטלוא עצמו, ביחס למימרות של רבי יוחנן, רבי יצחק (ורב אשי): "...כל המוציא שכבת זרע לבטלה חייב מיתהו כאילו שופך דמים... כאילו עובד עבודה זרה" (מימרות J-L אצל סטלוא; כל המימרות של הסוגיה מובאות וממוספרות בנספח למאמרו, עמ' 170-171). כך גם לגבי הקביעה התנאית "...למה זה דומה? לנותן אצבע בעין, שכל זמן שאצבע בעין – מדמעה" (מימרה D). כאן מודה סטלוא בחצי פה, שקשה לפרש את מטאפורת "העין המדמעת" אלא כהוצאת זרע (שם, 144). גם דברי רבי אליעזר "מאי דכתיב 'ידיכם דמים מלא' – אלה המנאפים ביד" (מימרה S) מתייחסים, בניגוד לדברי סטלוא (שם, 145), להוצאת זרע,

האוחז באמה ומשתין כאילו מביא מבול לעולם... וכל כך למה? מפני שמוציא שכבת זרע לבטלה.⁷ דאמר רבי יוחנן: כל המוציא שכבת זרע⁸ לבטלה חייב מיתה". לשונו הנחרצת של רב אמי מציגה לפנינו מסלול אחר, "כל המביא עצמו לידי הרהור אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה". הנה כי כן, מעתה לא באירוע פסי מדובר, לא בשמירה על טהרת הגוף ונחליו,⁹ המדובר הוא ביצר, בהרהור ובתשוקות האסורות. נושא חדש מטריד את מנוחתם של חז"ל, כלשונו של ביאל: "בעוד שהתנ"ך ראה במין נושא הגוגע למנהגי הגוף ומשמעויותיהם הפולחניות, לא ראו בו הרבנים בעיה של הגוף לעצמו, אלא של התשוקה, של המצב הנפשי שבו התאוות עלולות להשתלט על הגוף" (ביאל 1994, 51). לכאורה, התשוקה והתאוות המיניות, דווקא הן שהטרידו את מנוחתם של הרבנים. ואולם, המשך דבריו של רב אמי מטילים סימן שאלה גדול על האפשרות לפרשנות שכזו: "שכך הוא אומנותו של היצר הרע, אומר לו עשה כך, ולמחר אומר לו: לך עבוד עבודה זרה, והולך ועובד". מה עניין עבודה זרה לכאן? האם התשוקה המינית תוביל את האדם לעבוד עבודה זרה, הכיצד? יתרה מזו, מדוע מכנה רב אמי את המקשה עצמו לדעת "משומד", שם שאינו מתאים כלל לחטא מיני?¹⁰

אמנם, מבט זהיר מגלה, כי רב אמי מנמק היטב את עירוב התחומים, כביכול, שהוא יצר – "כך אומנותו של היצר", הוא מסביר, "[היום] אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו לך עבוד...". היצר יכול למשוך לעברה מינית או לעברה אחרת, אין זה משנה, הכל עבודת היצר, העיקר להרחיק את האדם מעבודת האל. מי שמתחיל להיכנע ליצרו, סבור רב אמי, ייטלטל אחריו בעברות כאלו ואחרות, עד שיגיע לניתוק המוחלט מאלהיו – עבודת כוכבים. עבודת הכוכבים משמשת, בהקשר זה, ביטוי לעברה החמורה ביותר ולהתרחקות הרבה ביותר מן האל; העברה המינית אינה אלא אפיוודה בתוך המהלך הזה, היא אינה אלא חלק מן המשיכה האמיתית של היצר – הרחק מן האל. היום כך ומחר אחרת, עבודת כוכבים והוצאת זרע – הכל אחד, הכל עבודת היצר. ודוק, "המקשה עצמו לדעת", מכונה מראש על שם סופו – משומד.¹¹ משמע, האשמתו אינה מבוססת על החטא המיני עצמו, אלא על המדרון התלול שהחטא יוביל אותו אליו, עד לעבודת הכוכבים.¹² "היצר", שבו נלחם רב אמי באומץ, אינו אלא מילת קיצור לשמו המלא "יצר הרע" (לא מצאתי כל משמעות או סדירות בחילופים שבין הביטויים "יצר" ו"יצר הרע"). יצר הרע הוא מושא המאבק האמיתי של חז"ל, והוא אכן המצאה מקורית שלהם.¹³ כיוון שכך, מתברר כי אף שאנו עוסקים לכאורה בסוגיה "מינית" לחלוטין – איסור

אחרת אין משמעות לטענה על אודות שפיכת הדם. למעשה דברי רבי אליעזר מקבילים לחלוטין לדברי רבי יצחק, כי המוציא שכבת זרע "כאילו שופך דמים" (מימרה K). דווקא ברובד הסתמאי יש הדים ברורים לשיקול על אודות ה"הרהור" האסור (כך במימרות O, P). סטלוא פשוט מניח את המבוקש, כאשר בכל מקום שאין בו הנמקה לאיסור המגע באיבר, הוא מניח שהנימוק הוא self arousal ולא emission of semen. מדוע בעצם?

ודוק, התופעה שזיהינו כאן (נידה יג, ב) תחזור על עצמה גם בקידושין פ, ב ובסוטה ח, א (ראו להלן הערה 67). בכל המקרים הללו המשנה עוסקת במעשה אסור (ניאוף, הוצאת זרע לבטלה), ואילו בסוגיה האמוראית עולים ההרהורים האסורים ומחליפים את המעשה. בכל שלוש הסוגיות הללו, ההרהורים נכנסים למשחק ברובד האמוראי, ואין להם זכר במשניות.

7 כל ההדגשות במאמר הן שלי.

8 בכתב יד מינכן: "כל המוציא שם רע לבטלה", ונוסח זה הוא ודאי טעות.

9 העיסוק בנחליו הגוף וביציאתם הלא-מבוקרת הוא נושא מרכזי בתרבות המקראית; ראו Bilberg-Schwartz 1990, 177.

10 על המושג "משומד" ראו תוספתא הוריות א, ה; דמאי ב, ד; חולין א, א.

11 כך בכתבי היד ובדפוס ראשון; בדפוס וילנא הוחלפה המלה ב"עברייני".

12 פרשנות זו מקבלת חיווך מן העובדה, שדבריו של רב אמי הם פרפראזה על דברי התוספתא: "ר' שמעון בן לעזר אמר משם ר' חלפאי בן אגרא שאמר משם רבי יוחנן בן נורי: מתלש בשערו, מקרע את כסותו, משבר את כליו, מפזר את מעותיו בחמתו – יהא בעיניך כעובד עבודה זרה, שאילו אומר לו יצרו: לך ועבוד עבודה זרה – עובד היה. שכך היא עבודתו של יצר הרע" (בבא קמא ט, לא – ליברמן 49). בתוספתא הנושא הוא כלל לא מיני; ההקשר שם הנו ההלכה, שמי שפוגע בנכסי עצמו פטור מדיני אדם. ובכל זאת, קובע רבי שמעון, יש לראות זאת בחומרה כיוון שזהו חלק ממסלול חלקלק, שבו מוביל היצר את האדם. השימוש של רב אמי בביטוי של התוספתא משייך גם את חטא קישוי האיבר, שבו הוא דן, לכזה שעיקר חומרתו היא המסלול שאליו הוא מוביל, עד לעבודה הזרה, שהרי "כך היא אומנותו של היצר הרע".

13 "הצירוף הקבוע 'יצר הרע' כניגוד ל'יצר הטוב' הוא חידושם של חז"ל" (אורבך תשמ"ו, 415). וכן כותב היינמן: "המקרא אינו מכיר בשני יצרים" (אינציקלופדיה מקראית כרך ג, ירושלים תשי"ח, 102). לביטוי המקראי "יצר מחשבות לב" (בראשית ו, 5), שממנו שאלו חז"ל את המונח, יש מובן שונה לחלוטין, וראו בעניין זה באינציקלופדיה מקראית (שם).

קישוי האיבר והוצאת זרע, הרי בתפיסה התלמודית, המאבק כלל אינו נגד "התשוקה המינית" אלא נגד משהו (או משהו, כפי שנראה) אחר – היצר הרע. היצר הרע אינו יצר מין בשום מובן, הוא מושך לניאוף כשם שהוא מושך לרצח ולגזל. משיכתו מכוונת אל האיסור והחטא כי זו מהותו, "כך עבודתו של יצר הרע". "אין יצר הרע תאב אלא דבר שאסור לו" (ירושלמי, נדרים מא, ב).¹⁴

ואכן, עיון במקורות נוספים מחזק קריאה כזו. התלמוד הבבלי במסכת שבת (פט, א) מתאר עימות בין משה העומד על הר סיני לבין המלאכים, הרוצים לקבל את התורה בעצמם; משה עובר דיכר אחר דיכר ומראה למלאכים, כי לוחות הברית פשוט אינם בשבילם. "שוב מה כתיב בה: 'לא תרצה, לא תנאף, לא תגנוב' קנאה יש בכס? יצר הרע יש בכס? גילוי עריות יש בכס?" – לשם מה אתם צריכים להיות מוזהרים לא לנאוף, לרצוח ולגנוב, שואל משה, וכי יש בכס יצר הרע המושך אתכם לדברים אלו?¹⁵ יצר הרע מושך לניאוף, כמו גם לרצח ולגנוב. כך יכולה המשנה לומר, שגול ועריות (יחידים) "נפשו של אדם [אדם] מתאוה להם ומתחמדתן" (מכות ד, יח).¹⁶ אמנם יש הבדל בין המשיכה לעריות לבין המשיכה לגזל, אבל זהו פער של דרגה בלבד, הבדל כמותי: "עריות נפיש יצריותה (מרוכזה יצור), בין בפניו [כאשר הוא רואה את מושא המשיכה] בין שלא בפניו – אתי לאיחמודי (יבוא לחמוד), גול, בפניו – נפיש יצריותה, ושלא בפניו – לא אתי לאיחמודי (חגיגה יא, ב).¹⁷

ברצוני להבהיר, כי איני טוען שיצר המין זוהה בתרבות התלמודית עם יצר הרע או שהוטבע בו החותם של יצר הרע, תפיסה החוזרת ונשנית במחקר (אורבך תשמ"ו, 422; Davies 1948, 21; Feldman 1967, 29; Gordis 1967, 86). בניגוד לכך אני טוען, כי יצר המין כלל לא הוכר ככזה, מאפייניו כלל לא היו "מיניים". הנחת המוצא המובנת מאליה במחקר היתה, שיש אצל חז"ל קטגוריה נפרדת של תשוקה מינית, ולכן הזיהוי של התשוקה עם יצר הרע פורש כחיס שלילי לתשוקה, פחד ממנה, ניסיון לחשוף את הסכנות שבה¹⁸ וכד'. אולם, דומה שצריך לערער בדיוק על אותה הנחת מוצא; משיכת האדם אל המין, לפי התפיסה התלמודית, היא חלק בלתי נפרד ממשיכתו לאיסור ולחטא, הרחק מאלוהיו, אשר מתפרשת כפעולת יצר הרע: "הרבה פעמים שאדם מחבב בלבו לעשות מצווה, ויצר הרע שבתוכו אומר: מה לך לעשות מצווה..." (שמות רבה, לו). כהגדרתו העקרונית של בויארין: "הן התרבות המקראית והן זו התלמודית... אינן מפרידות נהגים מיניים מקטגוריות ה"עשה" וה"אל תעשה" הכלליות" (בויארין 1995, 58). בין האיסורים השונים יש הבדלי דרגה, יש מהם המושכים יותר ויש פחות, אך אין הבדלי מהות, זו אותה הקטגוריה. אותו יצר רע שמפתה את האדם בכיוונים "מיניים"¹⁹, הוא זה המושך לעבודה זרה,²⁰ לרצח²¹ ולגזל (שבת קנו, ב). גם בהמה שמזיקה, זה משהו יצר הרע שתקף אותה (ברכות סא, א), וכך גם תינוק המניח ידו על גבי גחלים, נחש או עקרב (אבות דרבי נתן נ"א פרק טז – שכתר 64), ואפילו עובר שבועט במעי אמו (סנהדרין צא, ב). אותו יצר נאבק נגד האדם הורצה להשיב אברה (סיפרי דברים רכב – פינקלשטיין 255) או ללמוד תורה.²² היצר הרע מופיע

14 ההפניות בתלמוד הירושלמי הן לפי העימוד של דפוס ונציה. כל הציטוטים מן הירושלמי הם על פי כתב יד ליידין 3.

15 אבל מדרש אחר מתאר את האל כמי שצריך לכבוש את יצרו, ראו בבלי יומא סט; ראו על כך ליבס תשנ"ד, 254, שם ההקשר הוא של איפוק ומניעת כעס, בדומה ל"איזהו גיבור – הכובש את יצרו" (משנה אבות ד, א).

16 כל הציטוטים מן המשנה הם על פי כתב יד קויפמן.

17 הקבלה דומה נמצאת בסיפור המובא במסכת עבודה זרה (ז, א-יב, ז) על אודות רבי חנינא ורבי יונתן, המתלבטים בין שני שבילים, אחד העובר דרך בית עבודת כוכבים ואחד העובר דרך בית זנות. התלבטותם נובעת מן השאלה היכן יוכלו לנצח את יצרם, אותו היצר הרעולוטי לשני השבילים גם יחד.

18 כך למשל נוהג בויארין: "Desire itself is referred to as the 'Evil Desire' because of this admixture of Desire solely because of its destructiveness and lawlessness that it necessarily carries.... It is called the Evil Desire because of its destructive side" (Boyarin 1993, 63). בויארין עסוק בהסבר מדוע התשוקה המינית (שוואי, כך הוא מניח, מוכרת לחז"ל ככזו) כונתה יצר הרע. אני מגיע מכיוון הפוך בדיוק – היצר הרע מופיע בתחומים רבים, כמו גם בתחום המיני. לא ייתכן להתחיל עם המושג המודרני "תשוקה" (desire), להטיל אותו כמובן מאליו על חז"ל, ואז לחזור ולברוק איך הדברים מסתדרים עם הכינוי שהם נתנו לכך – יצר הרע. זה אנכרוניזם! חז"ל התמודדו עם היצר הרע גם במקומות שהיינו מצפים שיתמודדו עם "התשוקה", וממילא משם יש להתחיל.

19 ספרי במדבר פח; שבת סב, ב; סוכה נב, א ועוד.

20 תוספתא בבא קמא ט, לא; שבת קה, ב; ועבודה זרה ע, א.

21 בראשית רבה פרשה כ' – תאודור-אלבק 190: "אין שוקו [תשוקתו] של יצר הרע אלא על קין וחבריו [הרוצחים]".

22 מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דעמלק יתרו, פרשה ב וספרי במדבר קיט.

בספרות התלמודית מאות פעמים בהקשרים רבים ושונים, ובתוכם כלולה גם המשיכה שאותה אנו מכנים "מינית". חשוב להבין, כי המלה "כלולה" כאן היא מדויקת. במקרים רבים כלל אין לדעת, האם, בדברים על היצר, מכוונים חז"ל להקשר מיני או לא. הם פשוט לא טרחו ליצור את האבחנות, מכיוון שהדברים לא נתפסו אצלם כנפרדים, ממילא הכל הוא עבודת היצר. לעתים ניתן לזהות את ההקשר הספציפי של היצר הרע כרצח, כעבודה זרה, ככעס (משנה, אבות ד, א) או כמין. במקרה הבא, למשל, ההקשר נראה מיני, אם כי לא בהכרח, שכן ניתן לחשוב גם על חטא של שחץ וגאוה (ושמא הדברים קשורים זה בזה):²³ "אמר רבי אמי: אין יצר הרע מהלך לצודים אלא באמצע פלטיא [רחוב], ובשעה שרואה [היצר] אדם משמש בעיניו, מתקן בשערו — אומר: הדין ידי (זה שלי)" (בראשית רבה פרשה כב — תאודור-אלבק 211). אולם, ברוב המקרים ההקשר עצמו אינו חד-משמעי. פשוט, האבחנות החדות לא היו קיימות, יש חטאים רבים, ומכולם צריך להינצל.

המקרה הבא ידגים את הטשטוש ואת היעדר האבחנות בין התחומים השונים ביחס לפיתויי היצר. המשנה, התוספתא ומדרשי ההלכה מזכירים את היצר ועוסקים בו עשרות פעמים, ואולם הקשר מיני יש רק בשני מקומות: הראשון הוא מדרש תנאים לדברים כא, יא (ומקבילה בברייתא קידושין כא, ב): "לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע" ביחס לאשת יפת תואר.

במקור השני (סיפרי במדבר פח — הורוויץ, 88) מתואר בועז הנאבק ביצרו, אשר מנסה לשכנעו לבוא על רות בגורן בחסות החשכה:

לפי שהיה יצר הרע יושב ומצער כל הלילה ואומר לו: אתה פנוי ומבקש אשה והיא פנויה ומבקשת איש, ואתה למד שהאשה נקנית בבעילה, עמוד ובוא אליה ותהי לך לאשה. נשבע [בועז] ליצרו הרע ואמר לו: חי ה' אם אגענה — ולאשה אמר שכבי עד הבוקר.

מסורת זו על בועז הנשבע ליצרו מוזכרת גם בסיפרי דברים לג (פינקלשטיין, 59–60), אולם שם הדברים מוצגים בהקשר רחב הרבה יותר של חובת האדם להיאבק ביצרו:

על לבבך — מיכן היה רבי יאשיה אומר, צריך אדם להשביע את יצרו, שכן אתה מוצא בכל מקום שהצדיקים משביעים את יצרים. באברהם הוא אומר "הרימותי ידי אל ה' אל עליון קונה שמים וארץ אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך" (בראשית יד, 22–23). בבועז הוא אומר "וגאלתיך אנוכי חי ה' שכבי עד הבוקר" (רות ג, 13). בדוד הוא אומר "ויאמר דוד חי ה' כי אם ה' יגפנו או יומו יבוא ומת או במלחמה ירד ונספה" (שמואל א כו, 10). באלישע הוא אומר "חי ה' אשר עמדתי לפניו אם אקח" (מלכים ב ה, 16).

בועז נלחם במשיכה מינית, דוד נלחם בתשוקה לרצוח (את נבל הכרמלי), אלישע ואברהם נאבקים בגול, אך המדרש אינו טורח לבצע כל הפרדה ואבחנה, כולם נאבקים ביצרים, וכולם מהווים הדגמה לצורך של האדם להילחם ביצר, ומה לי רצח וגול, מה לי זנות.²⁴

גם הכינויים שנתנו חז"ל ל"תשוקה" אינם מרמזים על קטגוריה מינית שכוז. חז"ל אינם אומרים "יצר מיני" או "משיכה מינית" ושאר כינויים מודרניים כיוצא באלו. הם מדברים בדרך כלל על יצר הרע, אך כשהם כבר טורחים לפרוט את יצר הרע לפרוטות ולהתייחס ספציפית ל"משיכה המינית" (דבר שאינו תדיר כלל), הרי הם מדברים על "יצרא דעבירא"²⁵ ו"יצר זנות" (שיר השירים רבה, ז) או

23 על הקשר שבין יופי לגאוה ביחס לפיתויי היצר ראו הסיפור בספרי נשא כב — הורוויץ 26: "... כשבא אחד מן הדרוס יפה עיניים וטוב רואי... מה ראתי להשחית שער נאה? וגם לי: רואה הייתי בעירי והלכתי למלאות מים מן המעיין ונסתכלתי בבבואה שלי, פחו לבי עלי, פקש להעבירני מן העולם. נמתי לו רשע הרי אתה מתגאה בשאינו שלך..." (במקבילה בתוספתא נזירות ד, ז כתוב מתגרה במקום מתגאה).

24 דוגמה מרתקת לעירוב התחומים נמצאת במדרש האמוראי בראשית רבה (פרשה ט). בנוסח כתב יד לונדון המובא במהדורת תאודור-אלבק (72) נאמר במדרש: "זהנה טוב מאוד — זה יצר הרע. וכי יצר הרע טוב מאוד הוא, אתמהא? אלא שאלולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא הוליד בנים, וכן שלמה אומר כי היא קנאת איש וגו'". בנוסח זה היצר נתפס כאן בהקשר מיני מובהק, הוא מחבר בין איש לאשה. אולם, בכתב יד פאריו ואוקספורד וכן בדפוסים: מופיעה פיסקה נוספת: "שאלולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא הוליד בנים ולא נשא ונתן". גרסה זו נראית נכונה יותר, כיוון שרק היא מתאימה לפסוק המצוטט מקהלת: "וראיתי אני את כל עמל ואת כל כשרון המעשה כי היא קנאת איש מרעהו" (קהלת ד, 4). הקנאה, המתפרשת במדרש כיצר, מושכת את האדם לכל העמל והמעשה — בניית בית, נישואין והולדה וכן מסחר. הכל תוצר של יצר הרע, הנתפס כאן בהקשר רחב שבתוכו כלול התחום המיני. 25 יומא סט, ב; עבודה זרה ע, א; הביטוי "יצרא דעבירא" מרמז, כי המשיכה אל המיניות נתפסה בטקסטים אלה כביטוי הקיצוני של עברה דתית, ועל כך להלן.

סתם "עריות".²⁶ לא במשיכה מינית עסקינן, אלא במשיכה למיניות האסורה, דווקא – עריות, זנות ו"עברה".²⁷ נפשו של אדם אינה מחמדת סתם את המין, את הארוס או את האשה, היא מחמדת דווקא את ה"עריות", ביטוי המתייחס לאותן קרובות, אשר אסורות על האדם מן התורה (ויקרא יח). דוק, גילוי עריות, אשר נתפס היום כמיניות פרוורטית וסוטה, הוא אצל חז"ל מוצא המיניות, הדוגמה המובהקת ביותר למשיכה מינית, שהרי "אין היצר תאב אלא דבר שאסור לו".²⁸ גם עובדה זו מלמדת, כי בתפיסה התלמודית, המשיכה אל האשה האסורה היא חלק מהמשיכה הכללית לאיסור, ולא קטגוריה אוטונומית של "משיכה מינית" כפי שמניחים, כדבר מובן מאליו, במחקר.

קשה לטעות בעובדה, ש"התשוקה המינית"²⁹ מופיעה בחז"ל תחת השם "יצר הרע". זו הקטגוריה שדרכה מתנהלים כמעט כל הדיונים, שהקורא בן-זמננו היה מצפה שידברו על התשוקה או על המשיכה המינית.³⁰ אלא שגם אם לא נידחק לפרשנויות פסיכולוגיות ואפולוגיות [דוגמת אלו של גורדיס (Gordis 1967, 30) ופלדמן], עדיין פתוחה לפנינו לכאורה האופציה לטעון, שיצר הרע אינו אלא שם אחר ליצר המין,³¹ ואם כך הרי עדיין נותרנו עם קטגוריה מינית, פשוט תחת שם אחר. דומה שתפיסה מקובלת היא כי "יצר הרע הוא בלשון חז"ל כינוי ליצר המיני" (ברקאי תשמ"ו, 129). הפרשנות הזו נראית בעיני מוטעית לחלוטין.

למעשה, היצר הרע הוא מוסד תשתיתי בחשיבה החז"לית, ומאפייניו לחלוטין אינם מיניים. הוא בן-כלאיים של (מה שמכונה היום) תפיסה פסיכולוגית על אודות משיכת האדם לחטא ותפיסה מיתית על כוחו הדמוני של הרע. ליצר הרע יש תפקיד מכריע בתיאולוגיה ובאנתרופולוגיה התלמודית. הוא המוסד המשמש הסבר לעובדת הקושי של האדם לדבוק באל וללכת בדרך הטוב: "ר' תנחום בר איסכולסטיקה מצלי [מתפלל]: יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי, שתשבור ותשבית עולו של יצר הרע מלבנו, שכך בראתנו לעשות רצונך ואנו חייבים לעשות רצונך, את חפץ ואנו חפצים, ומי מעכב? שאור שבעיסה. גלוי וידוע לפניך שאין בנו פח לעמוד בו, אלא יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתשביתו מעלינו ותכניעו ונעשה רצונך כרצוננו בלבב שלם" (ירושלמי ברכות ז, ד).

בתפילה זו, כמו במקומות רבים אחרים, היצר מעוצב כגוף זר וחיצוני השולט על האדם. כך, מחד, מוסברים הקשיים לעבוד את האל, ומאידך נפתח פתח לניצחון, שהרי המניעות הן חיצוניות ואילו

26 ראו בראשית רבה נא – תאודור-אלבק 539: "אמר רב נחמן בר חנין: כל מי שלהוט אחר בולמוס של עריות סוף שמאכילין אותו מבשרו", וכן תוספתא כתובות א, ו – ליברמן 59.

27 קשה להמעיט בערך העובדה, שאין בספרות חז"ל כינוי חיובי או אף ניטרלי לתשוקה המינית (הגברית לפחות, אצל אשה יש "דם חימוד" כפי שנראה), וזאת בשונה מאוד מן הארוס היווני. על ארוס ותפקידיו בתרבות היוונית ראו Vernant 1990; Foucault 1985.

28 אני, כאמור, חולק על תפיסתם של גורדיס, דיוויס ואחרים, אשר מפרשים את היצר הרע כחולשת האדם הנמשך להנאות הגוף. ראשית, היצר החז"לי מקבל ממשות שונה ונפרדת לחלוטין מן הגוף. שנית, באתוס החז"לי הוא אינו נמשך אלא מושך ומפתה. הוא אף אינו מפתה רק להנאות אלא לאיסורים בכלל; הוא אומר לאדם: חטוא! ההקשר שלו הוא במובהק אנטינומיסטי. קשה לקחת ברצינות את הרדוקציות הפסיכולוגיות שערשים פרשנים אלו לדמותו המיתית של היצר בספרות חז"ל. על ההקשר האנטינומיסטי של היצר עמד בצורה המובהקת ביותר פאולוס, אשר הסיק מכך, כי אם היצר מושך לאיסורים, הרי ללא איסורים אין יצר: "לא הייתי יודע מהו חטא אלולי התורה, הרי לא הייתי מכיר את התאה אילו לא אמרה התורה לא תחמוד". החטא ניצל את האיסור שבדבר כדי לעורר בקרבי כל מיני תאוות, שהרי בלי תורה החטא מת" (אל הרומיים ז, 7-8). על פרק זה והאופציות הפרשניות שלו ראו Boyarin 1994.

29 אין צורך לומר, שבכל פעם שאשתמש בביטוי "תשוקה מינית" כוונתי לאותם גירויים, שאנו מכנים בשם זה. לפיכך אשתמש במרכאות לסימון המלים הללו, כאשר אייחס את התשוקה לחז"ל, אשר לפי טענתי כלל לא הכירוה. צורת כתיבה כזו נועדה רק להקל על הקורא ולמנוע חזרה על המשפט המפורך: "הגירויים אותם אנו מפרשים היום כתשוקה מינית". אני כותב, אבוי, מתוך עולם שכבר יש בו תשוקה מינית (ללא מרכאות) כקטגוריה נפרדת.

30 סטולאו טען, כי המונחים "אהבה" ו"חיוב" בספרות חז"ל, כאשר הם מופיעים בהקשר של יחסי איש ואשת, נמצאים בשדה סמנטי צר הרבה יותר ממשמעם המודרני, והוראתם היא למעשה תשוקה מינית-פיסית בלבד. אם כנים דבריו, הרי יש בספרות זו ביטוי חיובי ספציפי לתשוקה המינית. אולם הוא עצמו מודה, כי רק לעתים רחוקות מאוד מתפקדים הפעלים הללו בהקשר של יחסי איש ואשתו וגם אז לא תמיד בהוראה זו (Satlow 1998, 69-75; 82). בכל מקרה קשה לחלוק על כך, שגם אם יש עוד מונחים המתפקדים בספרות חז"ל בהקשר זה, הרי רוב רובו של השיח המיני נמצא דווקא במושגי יצר הרע, והו הדובר החשוב לעניינו.

31 כך בעצם סובר גם ביאל (1994, 62). המוטיוציה להתייחסות אל היצר הרע כמושג מיני בלבד ברורה; היא פוטרת את האוחזים בה מלהסביר, הכיצד זה המשיכה המינית מקודדת תחת אותו ביטוי תלמודי כמו כל שאר המשיכות לאיסור. לדעתי זוהי עובדה מכרעת.

הפנימיות של האדם נותרת זכה.³² "אמר להם הקב"ה לישראל, בעולם הזה על ידי יצר הרע אתם פורשים מן המצוות, לעתיד לבא אני עוקר מכם" (במדבר רבה יז).³³ היצר הרע כמושג בסיסי מכתובים גם תפיסה דתית, המבוססת על מאבק תמידי בו: "אמר רב כהנא: אמר להן נביא לישראל – יסרו יצריכם" (סנהדרין קה, א).³⁴ בן זומא קובע את עקרון המאבק התמידי ביצר, כאשר הוא מגדיר מושג גבורה חדש: "איזהו גיבור – הכובש את יצרו, שנאמר 'טוב ארך אפיים מגיבור ומושל ברוחו מלוכד עיר' (משלי טז, 32)–³⁵ (משנה, אבות ד, א).

למעשה, עבודת האל מלווה בהתרועעות סיופית שכזו בין נטיות האדם ליצרו, אשר מסתיימת רק במוות (ברכות ה, א):

אמר רבי לוי בר חמא: לעולם ירגיז אדם עצמו יצר טוב על יצר הרע, שנאמר (תהלים ד) רגזו ואל תחטאו. אם נצחו – מוטב, ואם לאו – יעסוק בתורה, שנאמר: אמרו בלבבכם, אם נצחו – מוטב, ואם לאו – יקרא קריאת שמע,³⁶ שנאמר: על משכבכם, אם נצחו – מוטב, ואם לאו – יזכור לו יום המיתה, שנאמר: ודמו סלה.

הדבקות המוחלטת באל (עקרון "הלב האחד", Single Hearted בלשונו של בראון; Brown 1987) הופכת אז להיות משימה אינסופית.

לצר אתוס המאבק ביצר הרע, צמח בחז"ל אתוס גיוסו של היצר הטובה. "ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו (משלי טז, 7) ... ר' יהושע בן לוי אמר: זה יצר הרע" (בראשית רבה נד – תאודור אלבק 575). כך קובע המדרש (סיפרי דברים לב – פינקלשטיין 55), כי "ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך" פירושו "בשני יצריך, ביצר טוב וביצר רע".

גם רעיון זה, כקודמו, אינו קשור בבסיסו לתחום המיני דווקא. רעיון גיוס היצר הרע, "עבודת ה' בשני היצרים", קשור לפרדוקס בסיסי במטפיסיקה התלמודית, שראתה סביבה עולם שיש בו קוטב של רוע ודמוניות, אך האמינה באל אחד ורחום אשר ברא הכל (כולל את הרע). הצורך לגייס את היצר הרע להולדה ולמיניות המותרת, שבו נדון להלן, אינו אלא מימוש בתחום אחד, חשוב ככל שיהיה, של הדיאלקטיקה הבסיסית הזו.³⁷

בכלל, התשוקה המינית אינה אלא התגלמות מסוימת של יצר הרע. חז"ל מייחסים אמנם חשיבות רבה ליצר בהקשר המיני, אולם חשיבותו של תחום ה"עריות" בקטגוריית היצר הכללית אינה אלא בכך שהוא מבטא עבור חז"ל את עוצמת הפיתוי של היצר, את כוחו הרב ואת החשיפה הבלתי נמנעת בפניו (שהרי כל אשה, כפי שנראה, היא בעצם גילום שלו). אולם, אין ליצר הרע בהקשר המיני מאפייני אוטונומי וייחודי, להפך, הוא הדוגמה המובהקת עבור חז"ל ליצר הרע. אין הוא יותר מממשו קיצוני ומעניין של אותו יצר אשר טורד את מנוחת חז"ל בכל התחומים, ואשר מושך לכל העברות – מגזל, רצח ועבודה זרה ועד לשון הרע וכעס. יצר הרע, אם כן, אינו יצר המין. ההפך הוא הנכון – יצר המין

32 חיצוניותו של היצר לאדם מודגשת במקומות רבים. ראו למשל תוספתא נזירות ד, 2 (ליברמן, 139), שם אומר הנער הנזיר ליצרו: "רשע, לא היה לך להתגרות אלא בדבר שאינו שלך?". הנער, אם כן, הוא מראש בעמדת מחנך, הוא כלל לא התפתח, רק יצרו כשל ואילו הוא נזוף בו. כך גם בסיפרי במדבר פח (שצוטט לעיל): "לפי שהיה יצר הרע יושב ומצער כל הלילה... נשבע ליצרו הרע ואמר לו...". בשני המקרים ההפרדה היא חדה, מחד ניצבת דמות היצר ומאידך דמות האדם החסיד הנאבק בו. היצר והאדם הם סובייקטים נפרדים באפיונות הללו. והשוו עוד ירושלמי סנהדרין כ, א: "ואמר ליצרו: תאבת דבר האסור לך...".

33 בכמה מדרשים נוטל הקב"ה אחריות על חטאי האדם, מכיוון שהוא אשר ברא באדם את יצר הרע: "וינחם ה' כי עשה וגו' – אמר רבי אייבו: תהות היתה לפני שבראתי בו יצר הרע, שאלולי בראתי בו יצר הרע לא היה מורד בי" (בראשית רבה כז – תאודור-אלבק 258). וראו עוד בעניין זה בתלמוד ירושלמי, תענית סו, ג.

34 כך בכתב יד מינכן ופירנצה. בדפוסים הלשון צבעונית אף יותר: "אמר רבה בר בר חנה: אמר להן נביא לישראל – חזרו בתשובה, אמרו לו: אין אנו יכולין, יצר הרע שולט בנו, אמר להן: יסרו יצריכם..."

35 מתוך הקשר הפסוק המצוטט על ידי בן זומא, נראה כי כיבוש היצר מתפרש כמתינות וכשליטה בכעס.

36 פיסקה זו "ואם לא יקרא קריאת שמע..." נמצאת בכתב יד מינכן בגיליון, אך היא מתחייבת מרצף הפסוק ונמצאת גם בכתבי יד אחרים.

37 ישנה, משום מה, הסכמה מקיר לקיר במחקר (Boyarin 1993; Gordis 1967; Cohen 1989); ביאל 1994 ואתריס), כי רעיון גיוס היצר הרע לטובה הוא רעיון הקשור אקסקלוסיבית ביחס למיניות, ונובע בעיקר מן המתח שבין המיניות כיצר הרע לבין חובת ההולדה. הסכמה זו קשורה למגמה הכללית להתעלם מכך, שיצר הרע אינו מושג מיני.

אינו אלא מקרה פרטי של יצר הרע, הנעדר כל מאפיין וצביון מהותי ייחודי.³⁸ צירוף העובדות שהצגנו, היצר הרע כקטגוריה כללית ורחבה מחד, ומאידך העיסוק התלמודי ב"תשוקה המינית" הנעשה (כמעט אקסקלוסיבית) במסגרת אותה קטגוריה, מוביל, לדעתי, למסקנות ברורות.

דומה, כי ניתן לדחות לחלוטין את זיהויו של היצר הרע כמושג מיני בתפיסה התלמודית; ועדיין מוטל עלינו להוכיח, כי היצר נתפס בהקשר אנטנומיסטי – משיכה הרחק מהאל וממצוותיו, לעבר עולמות החטא והאיסור. יש כמה מקורות הנראים כסותרים את התפיסה הזו, ובהם משתקפת דמותו של היצר כפועלת לפי "עקרון העונג" כמין id פרוידיאני, אשר נמשך להנאות ולסיפוקים מידיים ולא כדמון הנאבק נגד האל ומצוותיו. כך למשל בתוספתא הוריות (פרק א הלכה ה – צוקרמנדל 474): "האוכל שקצים הרי זה משומד. אבל נבילות וטריפות שקצים ורמשים האוכל בשר חזיר והשותה יין נסך והמחלל את השבת והמשוך [כל אלה מוגדרים כמשומדים]. ר' יוסי בר' יהודה אומר אף הלבוש כלאים. ר' שמעון בן אלעזר אומר אף העושה דבר שאין היצר תאב לו" – עברות רבות יש, אם כן, אך היצר אינו תאב את כולן אלא רק את המהנות והמפתות שבהן.³⁹

מקורות רבים אינם מאפשרים תפיסה הדוניסטית שכזו של היצר. מדרשים רבים מתארים את היצר בדמות פרובוקטור, המחפש בדרכים פתלתלות ובתחכום רב להרחיק את האדם מן האל ומהמצוות, ולא סתם כנהנות.

דרש ר' יהודה בר נחמני מתורגמניה דריש לקיש: מאי דכתיב "אל תאמינו ברע אל תבטחו באלוף" (מיכה ז, 5) – אם יאמר לך יצרן: חטא והקב"ה מוחל, אל תאמן לו, שאין ריע אלא יצר הרע, שנאמר: "כי יצר לב האדם רע" (בראשית ח, 21)

(חגיגה טז, א)⁴⁰

כך למשל מוצג היצר במאבקו נגד לימוד התורה: "סעדני ואשעה ואשעה בחקיקת תמיד – שלא אהא לומד תורה ושוכח, שלא אהא לומד ויצר הרע אינו מניח לי לשנות [לחזור על הלימוד]" (ספרי במדבר פיסקא קיט צ הרוויץ 143). וכן "שלא יעציבני יצר הרע מלעסוק בתורה" (מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דעמלק ב – הרוויץ רבין 201). היצר הוא גם זה המקניט ומקנטר את היהודי, ומספר לו כי חוקות הגויים נאות יותר: "עדאן [עדיין] יש מקום ליצר הרע להזהר לומר: שלהן [החוקים של הגויים] נאין משלנו, תלמוד לומר [עונה הכתוב ליצר]: ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם." (ספרא, אחרי מות פרשה ח).⁴¹ ולבסוף, היצר הוא זה אשר מביא את האדם לכעוס ולבסוף אף לעבוד עבודה זרה: "ר' שמעון בן לעזר אמ' משם ר' חלפאי בן אגרא שאמר משם רבי יוחנן בן נורי: מתלש בשערו, מקרע את כסותו, משבר את כליו, מפזר את מעותיו בחמתו – יהא בעיניך כעובד עבודה זרה, שאילו אומר לו יצרן: לך ועבוד עבודה זרה – עובד היה. שכך היא עבודתו של יצר הרע" (תוספתא בבא קמא ט, לא – ליברמן 49).

היצר המדרשי מנסה שוב ושוב להמריד את האדם נגד אלוהיו. לא בכדי מדמיין הדרשן את הקב"ה מצטער על שברא באדם את יצר הרע, "שאלולי בראתי בו יצר הרע לא היה מורד בי" (בראשית רבה כז – תאודור-אלבך 258).

האם לפנינו שתי תפיסות שונות של היצר הרע? ייתכן, אך דומה כי ניתן ללכת בדרך שונה: אפשר שדמות היצר ההדוניסטי ודמותו של היצר האוסר מלחמה על האל ותורתו אינן רחוקות כל כך. בדמיון החז"לי ההתרחקות מן האל בדרך כלל אינה נתפסת כאידיאלוגית (ראו גלוקר תשנ"ח, 118–122), אלא

38 הדברים באים לידי ביטוי חד בסוגיות הדנות ביצר הרע, שבהן כלול עיסוק ביצר בהקשר מיני עם הקשרים אחרים ברצף אחד. כך למשל באבות דרבי נתן נ"א טו – המדרש עוסק שם באפיין יצר הרע בעקבות דברי רבי יהושע במסכת אבות: "עין רעה ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאים את האדם מן העולם" (ב, יד). מחד מובאים בסוגיה סיפורים מיניים לחלוטין: "בזמן שאדם מחמם את עצמו והולך לדבר זימה כל איבריו נשמעין לו, מפני שיצר הרע מלך הוא על מאתים וארבעים ושמונה איברים"; ומאידך הקשרים אחרים לגמרי: "תינוק מוטל בעריסה, הניח ידו על גבי נחש או על גבי עקרב ועקצתו – לא גרם לו אלא יצר הרע שבמעיו". אין זאת אלא שמבחינת מסדר הסוגיה, זה גם זה עבודת היצר, והאבחנות, אם בכלל, הן משניות.

39 והשוו לירושלמי (מעשרות נ, א), המדבר על היתר האכילה של פועל בכרם: "כנפשו – כל דבר שהיצר תאב".

40 הציטוט על פי כתב יד ואתיקן 134. בכתב יד מינכן "אם יאמר לך אדם יצר הרע חטא..." והוא ודאי טעות, שהרי לפי פירוש הפסוק בהמשך ברור, כי היצר הוא המפתה.

41 כל הציטוטים מן הספרא הם על פי כתב יד רומי 66.

כסימן של חולשה ושל נפילה מוסרית. עזיבת המצוות נתפסת כנהנתנות, כשם שהנהנתנות נתפסת כעזיבת המצוות. אין הפרדה מלאה בין התמסרות להנאות לבין עזיבת המצוות. כך, במובהק, במדרש הבא (מכילתא דרשב"י לד, כד – אפשטיין-מלמד 223):

כי אוריש גוים מפניך ולא יחמד איש את ארצך – דָּבָרָה תורה כנגד היצר [כלומר דברי התורה כאן מכוונים כתשובה ליצר], שלא יאמרו ישראל היאך אנו מניחין ארצינו ובתינו ושדותינו וכרמינו ועולין לרגל, שמא יבואו אחרים וישבו במקומותינו. לפיכך ערב להן הקב"ה: ולא יחמד איש את ארצך בעלתך לראות.

היצר מצטייר כאן כעצל, תאב בצע ורודף עונג, אבל בסופו של דבר הוא נאבק במצוות עלייה לרגל, הוא אויבן של המצוות.⁴² ייתכן שההשתלשלות היא כזו: ככל שהיצר מתרחק מתיאורו כתכונה מופשטת ומקבל דמות אנושית, אנתרופומורפית מלאה, כך הוא מוצג כיותר ערמומי ותחבולן, וכך גם מתרחקת דמותו מהדוניזם פשוט, והוא זוכה לעיצוב של דמות האנטי-אל, כוח דמוני הנאבק באופן אקטיבי במצוות ובתורה: אולם, והדבר חשוב לענייננו, אין ספק שהיצר החז"לי זוכה להמשגה אנטינומיסטית, ובמסגרת זו, אטען, יש להבין גם את הופעותיו בהקשרים המיניים.

עובדת היותו של היצר הרע מושך לאיסורים כולם מומחשת יפה במדרש הבא: "שלש עשרה שנה גדול יצר הרע מיצר טוב. ממעי אמו של אדם הוא גדל ובא עמו. התחיל מחלל שבתות ואין ממחה בידו, הורג נפשות ואין ממחה בידו, הולך לדבר עבירה אין ממחה בידו. לאחר י"ג שנה נולד לו יצר טוב, כיון שמחלל שבתות אומר לו: ריקה, הרי הוא אומר "מחללה מות יומת" (שמות לא, 14). הורג נפשות, אומר לו: ריקה, הרי הוא אומר "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" (בראשית ט, 6). הולך לדבר עבירה, אומר לו: ריקה, הרי הוא אומר "מות יומת הנואף והנואפת" (ויקרא כ, 10) ("אבות דרבי נתן, נ"א טז – שכטר 62). היצר הרע, בתפקידו האנטינומיסטי, מערער בעיקר על המצוות הקשות יותר והמובנות פחות, בין אם הן בתחום המיני (איסור אשת אח) ובין אם לאו: "רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי: ארבעה דברין יצר הרע משיב עליהן [מערער עליהם], ובכולהו כתיב (ובכולם כתוב) חוקה. ואלו הן – אשת אח וכלאים ושעיר המשתלח ופרה [אדומה]" (פסיקתא דרב כהנא ד, ו – מנדלבוים 71).⁴³

עד עתה התייחסתי לספרות התנאית והאמוראית בנשימה אחת וללא כל חלוקה בין מקורות בבליים לארץ-ישראליים, ולא בכדי. ישנו הבדל מהותי בנוגע לשימוש במושג היצר בין הטקסטים התנאיים לאמוראיים ואף יותר מכך בין הספרות הבבליה לארץ-ישראלית, אך כפי הנראה הם אינם נוגעים לעיקר טיעוני. בספרות התנאית כמעט שאין שימוש במונח "יצר" בהקשרים מיניים, ואילו בספרות האמוראית, הבבליה בעיקר, השימוש רוח מאוד.⁴⁴ אולם, בשני המקרים, כאשר מופיע ההקשר המיני, הוא כלול בתפיסה רחבה יותר של היצר ואינו נבדל מהקשרים אחרים שלו. בשני המקרים אפיונו של היצר דומים, גם אם יישומו לתחום המיני רוח בספרות הבבליה בעיקר.⁴⁵

אני מתעלם לחלוטין משאלת הפרקטיקות המיניות. אינני טוען שהנהגים המיניים היו שונים (אף שוודאי הדבר נכון), או שאנשים נמשכו יותר או פחות לנשים. אינני טוען גם על אודות האידיאלוגיה התלמודית, ככל שהביטוי אידיאלוגיה מכון למחשבה רפלקסיבית ומודעת או להשקפת עולם מגובשת. טענתי היא במישור של משחק השפה, המצוי בתשתית שיח המיניות. אני מכון לאותן קטגוריות בסיסיות, שדרךן הדברים נתפסים ומקבלים פשר ומובנות. אני סבור כי הקטגוריות, שדרךן

42 תופעה מקבילה בדיוק, מאבק המשלב נהנתנות ואנטינומיזם, מופיעה בדברי רבי עקיבא (ספרא קדשים ג), המציג את היצר כמסיט נגד איסור הערלה בפירות: "רבי עקיבא אומר: דברה תורה כנגד היצר, שלא יהיה אדם אומר הרי ארבע שנים אני מיצער בו חינם".

43 והשוו ספרא אחרי מות פרשה ח: "אילו דברים החקוקים בתורה שיצר הרע מישב עליהם ואומות העולם משיבין עליהן, כגון אכילת חזיר ולבישת כלאים וחליצת יבמה וטהרת המצורע ושעיר המשתלח".

44 במקורות תנאיים יש הקשר מיני מובהק רק בשני מקומות מתוך שלושים מקורות המזכירים את היצר. בתלמוד הירושלמי בערך בחמישה מקומות מתוך כעשרים וחמישה, ואילו בתלמוד הבבלי בשלושים מתוך כשבעים וחמישה מקורות העוסקים ביצר. עוד יש לציין, כי מחצית מן המקורות בתלמוד הבבלי בעלי הקשר מיני מופיעים בסוגיות הלכתיות ובהקשרים הלכתיים, ואילו המקורות המזכירים את היצר בהקשרים אחרים בתלמוד הבבלי לעולם אינם הלכתיים (כיוון שבמקורות רבים ההקשר אינו ברור, כפי שהראינו, הרי המספרים שצוינו הם עצמם תוצר של פרשנות). כדי להוכיח את טיעוני, הבאנו ראיות מן הספרות התנאית והאמוראית, הבבליה והארץ-ישראלית גם יחד.

45 ניסיון מפורט אך ראשוני להבחין בין יחסם של חכמי בבל וארץ ישראל לנושא המיניות נמצא כבר אצל הרשב"ר תרע"ב, 6-14.

הביטו חז"ל על אותם הנהגים והפרקטיקות, היו שונות לחלוטין מאלה שמקובל לייחס להם. חז"ל מתייחסים למיניות בעיקר דרך קטגוריה שכלל אינה מינית.

שלא אתן עיני באשה אחרת

ישנה מיניות אחת בלבד המותרת על ידי חז"ל, והיא המיניות שבין בעל לאשה נשואים זה לזה, המתקיימת בזמן ובמקום המותרים כמובן. חז"ל, כידוע, לא רק התירו את הנישואין והילודה אלא אף הפכו אותם למצווה מחויבת, שקשה להגזים בחשיבותה (Cohen 1989) ואין עליה עוררין (Fraade 1986, 275). הבעל מצווה מן התורה לבוא אל אשתו, לפרות ולרבות. במסגרת זו מותר לבעל, לפי רוב הדעות,⁴⁶ לנהוג חירות מינית, "כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה". מותר לו לתבוע אותה בפיו למשגל, והוא מצווה לפתות אותה ולעורר את מוכנותה (נדרים כ, ב). האשה מדורבנת על ידי חז"ל להתקשט כדי לעורר את חשקו של בעלה (שם). "התשוקה המינית" של הבעל לאשתו מותרת (שוב, לרוב הדעות) ואף רצויה. הנה, אם כן, תשוקה מינית שאינה בגדר משיכה אסורה, מיניות שאינה חטא. האם לא יהיה זה פרדוקסלי לטעון, שהמשיכה המותרת של בעל לאשתו היא חלק מן הקטגוריה של המשיכה לאיסור. פרדוקסלי ככל שזה נשמע, זה בדיוק הדבר שאותו אנסה להוכיח.

"והנה טוב מאוד — זה יצר רע. וכי יצר הרע טוב מאד?! אתמהא, אלא שאלולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה, ולא הוליד בנים" (בראשית רבה ט — תאודור-אלבק 72). המשיכה המינית שבין בעל לאשה, או נכון יותר, המשיכה של הבעל לאשתו (כפי שנראה להלן) איננה אלא ניווט מוצלח של אותו יצר הרע עצמו, אשר מושך לחטאים כולם. "מעשה ההולדה מחייב את האדם לרתום לתועלתו את האנרגיות הדיאלקטיות של החטא והרשע" (ביאל 1994, 62). למעשה זהו אחד מהאתוסים המרכזיים של תפיסת הנישואין אצל חז"ל (בנוסף לחובת ההולדה כמובן) — ההצלה מן החטא.⁴⁷ האדם נמשך אל החטא המיני, ומטרת הנישואין היא לנתב את תשוקתו לכיוון מותר. אשתו של אדם הופכת למעין סובלימציה של משיכתו לאיסור.⁴⁸ כך יכול רב להרגיע את חבריו, אשר אינם מבינים כיצד הוא מסתדר עם אשתו המרשעת: "דיינו", הוא משיב להם, "שמגדלות את בנינו ומצילות אותנו מן החטא" (יבמות סג, א). חכמים, התמהים על פריצותה של אשתו של אבא חלקיה אשר מעזה לצאת לרחוב מקושטת, זוכים לתשובה שהיא עושה זאת כדי "שלא אתן עיני באשה אחרת" (תענית כג, ב). הגבר הנמשך לאיסור מוצא פורקן אצל אשתו.⁴⁹ התפיסה העומדת מאחורי אמירות כאלה היא שיצר הרע הנו ברניווט וניתוב, ושניתן להשתמש בו לטובה: "אברהם אבינו עשה יצר הרע — טוב" (ירושלמי, ברכות יד, ב). למעשה, כל אדם מצווה לעשות זאת ולעבוד את אלוהיו בשני יצריו, הטוב והרע גם יחד (משנה, מסכת ברכות ט, ה). רעיון השליטה ביצר המיני וריסונו, בניגוד להכחדתו, אשר נתפס במחקר כקבלה וכאישור של המיניות, אינו אלא חלק מן האתוס הכללי של גיוס היצר הרע לעבודת האל, כפי שראינו. לא ניתן להכחיד את היצר ולוותר עליו, ולכן יש לגייס אותו לטוב (אמנם ייתכן, כי לעתיד לבוא יוכחד יצר הרע, אך במקביל ישנן דעות שגם המיניות תיעלם בתקופה זו; ראו ביאל 1994, 60). נישואין והולדה הם, כך נראה, מימוש למופת של החיוב לעבוד את האל בשני היצרים.

בסיפור הידוע שבמסכת יומא (סט, ב) חכמים תופסים את יצר עבודת כוכבים ומשמידים אותו. כיוון שכך תיאבונם גדל, והם מנסים להשמיד גם את "יצרא דעבירא". אולם אז הם מגלים שהעולם אינו יכול בלעדיו, ואף ביצה בשוק לא ניתן למצוא ללא עזרת היצר הכלוא. לפיכך הם מנסים רק להחליש אותו: "אהנו ביה (נהנו בו) [הדבר הועיל], מסבירה הגמרא, "כי היכי דלא מיגרי ליה לאיניש בקרובותיה" — היצר כבר אינו מושך את האדם לקרובותיו. כל המשיכות המיניות הן רמות שונות של אותו "יצרא דעבירא", וחכמים רוצים להותיר אותו רק באותה מידה מועטת "שיהא שולט באדם ליוקק לאשתו ולא לאחרת" (שם, רש"י), וזו, לפי תפיסת חז"ל, שאלה כמותית בלבד. בסיפור משעשע המופיע במסכת כתובות (סה, א) מתואר האמורא רבא יושב בבית הדין, ולפניו מופיעה חומא אלמנתו של אביי לבקש מזונות מרכוש בעלה המת. עקב אירוע מסוים (שעוד נשוב אליו בהמשך) תשוקתו של רבא מתעוררת, ואז "קם רבא על לביתיה (נכנס לביתו), תבעה [לתשמיש] לבת רב חסדא [אשתו].

46 מסורת המיוצגת על ידי בן דהבאי שוללת כנראה את ההנאה הגברית, ומצווה עליו לבוא אל אשתו "כמי שכפאו שר" (נדרים כ, ב); וראו בעניין זה Boyarin 1993, 109–113.

47 על הנישואין כהגנה מפני החטא וההבדלים בתפיסה זו בין חכמי בבל וארץ-ישראל, ראו Gafni 1989.

48 רעיון זה מופיע גם אצל פאולוס — הראשונה אל הקורנתים ז, 9.

49 מסיבה זו צריכים חכמים להזהיר את הבעל שלא לחשוב על אשה אחרת בשעה שהוא בא אל אשתו (נדרים כ, ב).

אמרה ליה בת רב חסדא מן הוי האינדא בבית דינא (מי היה עכשיו בבית הדין?)... אין צורך להסביר לאשתו של רבא, שמיד מבינה שהיא משמשת כאן כפורקן למשהו שהתעורר במקום אחר ועל ידי אשה אחרת. היצר הוא תמיד אותו יצר הרע, אלא שאם מספיקים, מצליחים לנווט אותו למקום המותר. ניתן לנסח זאת כך: לא רק שהדגשת אתוס הנישואין בספרות חז"ל אינה סותרת את יחסם ל"תשוקה המינית" כיצד הרע, אלא שבמובנים רבים חובת הנישואין מודגשת דווקא כתוצאה ישירה מן הפחד מאותו היצר, שהרי הנישואין נועדו להגן מפניו. לפיכך גם, לפי רוב התפיסות התלמודיות, יחסי אישות אינם מוגבלים להולדה (כגון נשים בהיריון או אחרי בלות וכד') וההנאה המינית אינה נשללת, מכיוון שמטרת היחסים היא הגנה מפני היצר הרע וניתוב חיובי שלו. אישור המיניות וההנאה שבנישואין אינו אלא עדות ליחס דיאלקטי כלפי היצר הרע עצמו. כשם שהיחס אל היצר הרע אינו תמיד ובאופן אוטומטי שלילי, כך גם ממילא ביחס ל"תשוקה המינית"; וכשם שיש גישות שונות כלפי היצר, כך מתגלות גישות אלה גם בתחומים המיניים.⁵⁰

הדוגמאות שהבאתי עד כה מדגימות את טענתי במישור הפסיכולוגי – כך אמרתי, כי הגבר הנמשך לאיסורים מוצא פורקן אצל אשתו. אולם, ניתן ללמוד מן המקורות הללו תופעה עקרונית יותר. למעשה עיקר טעוני כלל אינו במישור הפסיכולוגי אלא התרבותי, והוא עוסק בצורת ההמשגה של היצר בתפיסה התלמודית. כשם שראינו, כי התשוקה המינית לא זכתה להמשגה נפרדת מכלל התשוקות לאיסור, כך ניתן לראות, כי המיניות המותרת שבין בעל לאשתו נתפסת ומומשת ביחס למיניות האסורה ולמשיכה לאיסור בכלל וכחלק מהם. הנישואין נתפסים כהגנה מן החטא, כהצלה מהמשיכות האסורות. המיניות המותרת מקבלת את מובנה רק ביחס ובניגוד לאיסורים הנמצאים מחוץ לה. ה"שכל הישר" המודרני היה מצפה, שצורת ההמשגה תהיה הפוכה בדיוק – המיניות המותרת (החיובית או הניטרלית) תהיה המושג המכונן, אשר יוגבל על ידי איסורים וגבולות; אולם לא כך מצטיירת מערכת הקידוד התלמודית – המיניות המותרת מכוננת על ידי האיסורים המקיפים אותה, אשר מהם היא מגינה. היא מהווה מעין נוה מדבר בתוך ים היצרים הרעים. במובן זה אני טוען, כי גם התשוקות המיניות שבין בעל לאשתו אינן מפקיעות את הקטגוריה הבסיסית של המיניות כחלק מן היצר הרע, שכן אף הן ממוקמות ביחס לקטגוריה זו ונובעות ממנה. ממילא ברור, כי מבחינת קטגוריות החשיבה החז"ליות, המיניות המותרת נספחת לזו האסורה, ובמובנים רבים היא סובלימציה שלה.

יצר, אשה וקטן

עסקתי עד עתה בגבר הנמשך לאיסורים, ומוצא, כך מקווים חז"ל, פורקן אצל אשתו. אך מה לגבי התשוקה הנשית? התעלמתי עד עתה מהמקורות העוסקים בתשוקה הנשית, ודווקא שם יש מקומות הנראים כסותרים את המבנה שהקמתי. כדי להבין את הדברים אקדים ואומר (אם כי אוכל להזכיר זאת במפורט רק בהמשך), שתפקידו של היצר החז"לי הוא למשוך גברים בלבד.⁵¹ הגבר הוא זה אשר מתפתה על ידי יצר הרע, נלחם בו ומנסה לשלוט בו. האשה אינה נכללת במפותים על ידי היצר לא משום שהיא צדקנית, אלא משום שבמשחק התפקידים הזה היא דווקא בצד המפתה.⁵² היא, במובן מסוים, היצר עצמו. דמותו האנתרופומורפית של היצר מזוהה לעתים, פשוטו כמשמעו, עם דמות האשה. לפיכך, התשוקה הנשית אינה יכולה בשום תעלול פרשני להיכלל במשיכה לאיסור. המשיכה היא חד-כיוונית – מן האשה המפתה אל הגבר הנמשך. היצר הרע מופעל על הגבר מכיוונה של האשה; ובכל זאת, גם לאשה תשוקות מיניות – "האשה משתוקקת על בעלה בשעה שיוצא לדרך" (יבמות סב, ב).

50 אמנם, יש לציון, כי אף שהדבר אינו הכרחי, הרי בפועל נעו רוב הגישות כלפי היצר בין רמות שונות של פחד, מאבק ושליטה. לכן יש לדברים השפעה על יחס שלילי כלפי המיניות, כפי שנראה במפורט בסוגיית ייחוד. בכל זאת, טענתי היא כי גם גילויים של יחס חיובי, לא רק כלפי המעשה המיני, אלא גם כלפי ההנאה, אינם חורגים מההתמודדות המורכבת של חז"ל עם היצר הרע. הדיאלקטיקה ואף הפרדוקסליות שבדברים אינה פרי הרפלקסיה של חוקר מודרני, היא תוצאה ישירה של היחס הפרדוקסלי של חז"ל עצמם ליצר הרע, כפי שראינו: "הנה טוב מאוד – זה יצר הדע".

51 אני מכיר לעיקרון זה רק שימוש חריג אחד – כתובות נד, א: "יצר אנסה [היצר כפה את האשה לעבור עבירה]", ודומה לו "יצר אלבשה" (כתובות נא, ב ובמקבילות).

52 מאחר שהיצר הרע אינו נתפס אצל חז"ל רק כתכונה וכריגוש אלא כישות בעלת תכונות אתרופומורפיות, הרי התשוקה הופכת לפיתוי. הריגוש מקבל עיצוב של אישיות נפרדת מן האדם, אשר מושכת, מפתה ונאבקת בו. כך נבנית דמות היצר כנוכל ערמומי, וכך זוכה גם האשה לדמות המפתה. הפיכתן של תכונות נפשיות לישים עצמאיים חוזרת בספרות חז"ל לא רק ביחס ליצרי האדם אלא גם ביחס למידות האל; ראו אורבך תשמ"ו, 406; ליבס תשנ"ד, 253, 266–278.

לפני שניכנס לעובי הקורה צריך להבהיר, שהתשוקה הנשית לא תושיע את החשק הארוטי האבוד בתרבות חז"ל. בכל מקרה אין קטגוריה אחת, הכוללת את התשוקה הגברית והנשית. התשוקה הגברית (לחטא) אינה מקודדת יחד עם תשוקת האשה (לבעלה). לא רק משיכה ארוטית כמושג כללי אינה קיימת, אלא אף היצר המיני ההדדי שבין בעל ואשה אינו מוסד מוכר אצל חז"ל.

עתה נחזור למקור שפתחנו בו: "ואל אישך תשוקתך" – מלמד שהאשה משתוקקת על בעלה בשעה שיוצא לדרך. ובכן, השתוקקות האשה לבעלה נלמדת מקללת האל לאשה הראשונה (בראשית ג, 16), קללה אשר קובעת את המבנה האונטולוגי של כל הדורות הבאים. אין כאן תיאור מצב או רגש אלא קביעה של תכונה, הנובעת מסדר עולם מטפסי המעוגן בבריאה. האשה היא משתוקקת, זו תכונתה ומהותה, זה חלק מהיותה אשה (ובהקשר זה, חלק מהיותה מקוללת). האשה היא בעלת תשוקה כשם שהיא חלשה, רגשנית ונטולת משמעת עצמית. מיניותה ותשוקותיה המיניות אינן נמצאות תחת הכותרת "ארוס ותשוקה" אלא תחת הכותרת "האשה" – מבנה פסיכולוגי ונפשי.

המיניות הנשית היא חלק מתפיסה רחבה על טבעה של האשה ומקומה בעולם. ביאל עמד על כך, שמצוות העונה המזכה את האשה בלבד בזכות למיניות תדירה (ללא קשר להולדה), כרוכה בתפיסה כללית של האשה לעומת הגבר: "באבחנה זו טמון שורש האתוס הרבני, שקיבל את המיניות של האשה כעובדה ביולוגית לכל דבר, אך קייב את הגברים 'לכבוש את יצרם' (ביאל 1994, 78). המשיניות בפרק ה' בכתובות, אשר מקנות לאשה את זכות עונתה ומחייבות את הגבר להקפיד עליה, משרטטות בבירור את חובת העונה כחלק מתמונה מטפסית שלמה.⁵³ הגברים עוזבים את הבית ללמוד תורה, והמשנה מחייבת אותם לחזור כדי לפקוד את נשותיהם (משנה ו), אותן נשים היושבות בבית וסורגות כדי שלא ישתעממו חלילה ויבואו לכלל זימה (משנה ז). זכותה של האשה לעונתה⁵⁴ כרוכה בהישארותה בספרה הביתית ובהדרת רגליה מלימוד תורה.⁵⁵ לעומתה מתואר הגבר, אשר רוצה לברוח לבית המדרש ולהפקיד את אשתו על ידי שלישי (משנה ח). תשוקתה המינית של האשה היא "תשוקה נשית": הבעלים נמצאים בדרך, והנשים משתוקקות בבית. הגיאוגרפיה כאן היא חלק מהעניין, כמו גם הפיסיולוגיה.⁵⁶ גם המבנה הפיסי של האשה מצטרף כדי לכוון את דמות המשתוקקת – זהו "דם החימוד", הדם הניגר מהאשה, כאשר היא משתוקקת לבעלה (נידה כ, ב).

חכמים מחלקים את עולם התשוקות לגברים הנמשכים לחטא ולנשים היסטוריות, אך את העולם הארוטי, במובן מודרני כלשהו, אין הם יודעים.

הרהורים רעים

אין ספק, מעבר לתשוקות הנשיות היה העיסוק המרכזי של חז"ל ביצר הרע. הוא הנזכר מאות רבות של פעמים בטקסטים החז"ליים ומשמש מושא למאבק אימתני לחיים ולמוות. שני היצרים, הטוב והרע, נולדו יחד בתרבות חז"ל, אך את מרב תשומת הלב תפס היצר הרע (ראו Porter 1901). הולדת היצר היא הולדת ה"הרהורים הרעים". לעומת התרבות המקראית המתרכזת במעשה האסור, עוסקת התרבות התלמודית בלבד, בהרהור, בתשוקה לאיסור⁵⁷ עצמה ולא רק במעשה. הלב עומד במוקד אצל

53 ברור כי חובת העונה, הנזה, כדבריהם של רבים, הגנה של חכמים על האשה, אבל השאלה המעניינת היא על איזו אשה מגינים חכמים. כלומר, איך הם דמיינו לעצמם את האשה, שעליה יש להגן. אין לשכוח, כי יחד עם הגנת החלש מכוננים אותו מחדש ככזה.

54 מניתוח מצוות העונה עולה, כי יחסי האישות הם אינטרס נשי (המוגן על ידי חכמים), והבעל הוא בגדר נותן שירות: "חייב אדם לפקוד אשתו לפני שהוא יוצא לדרך" (יבמות סב, ב). אולם, ממקורות הדנים במעשה המיני עצמו, עולה תמונה הפוכה לכאורה: "כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה" (נדרים כ, ב). האקט המיני, לפי זה, הוא שירות שהבעל נוטל לעצמו מן האשה. של מי האינטרס, אם כן, ומי נותן השירות? (הרומנטיקן המודרני עלול בשלב זה להיעלב ולטעון, שהאינטרס הוא הדדי כמובן, אך דבר זה רחוק מלהיות מובן מאליו בעולם העתיק; ראו Winkler 1990, 17). למעשה הסתירה שהבאנו כלל אינה סתירה, אלו שני צדדים של אותה מטבע. הגבר נותן את השירות וגם שולט עליה, ושני הדברים נובעים מתפקידו כגבר. נתינת השירות והשליטה עליו הם דבר אחד, כשם שהמיניות של האשה והפסיכיות שלה הם דבר אחד. האשה זכאית ליחסי מין שבמהלכם תפקידה פסיבי.

55 על הקשר בין היחס של חז"ל למיניות הנשית לבין מעמד האשה בתרבות החז"לית בכלל, ראו Wegner 1991.

56 על חלקה של הפיסיולוגיה העתיקה בעיצוב דמות האשה ובהנצחת נחיתותה, ראו ברקאי תשנ"ה וכן Laqueur 1990 (מן המקור האחרון ניתן ללמוד גם על חלקה של הפיסיולוגיה המודרנית בעיצוב הנחיתות הנשית).

57 בוירארין (Boyarin 1993, 61–67) טוען, כי יש בחז"ל שתי שיטות מנוגדות ביחס ליצר הרע: תפיסה דואליסטית

חז"ל כמו גם בנצרות הקדומה: "שמעתם כי נאמר לא תנאף. ואני אומר לכם, שכל המביט באשה מתוך תאוה אליה כבר נאף אותה בלבו" (מתי ה, 27-28). ישנם סוגים רבים של הרהורים שמהם צריך להינצל: "רבי חנניה סגן הכהנים אומר: כל הנותן דברי תורה על לבו מבטלין ממנו הרהורין הרבה – הרהורי רעב, הרהורי שטות, הרהורי זנות, הרהורי יצר הרע והרהורי אשה רעה, הרהורי דברים בטלים, הרהורי עול בשר ודם" (אבות דרבי נתן נ"א כ – שכטר 70).

אולם, בדמיון החז"לי ההרהורים הופכים ליצר, והיצר אינו נשאר בגדר תכונה; הוא מקבל ממדים דמוניים: "אמר ריש לקיש: הוא שטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך המוות" (בבא בתרא טז, א). אין הוא נותר כמצב מנטלי או כמשיכה אלא הופך לדבר, לאישיות: "היצילני... מיצר רע, מחבר רע, משכן רע ומשטן המשחית".⁵⁸ הוא מלך גדול (בבלי, נדרים לב, ב) ואֵל זר (בבלי, שבת קה, ב), שפועל בעוצמה ובתחבולות על האדם.

ההלכה נרתמת להיאבק ביצר הרע. הרהורים אטוריים מוצאים אל מחוץ לחוק. כך יש איסור להרהר בגזל (מדרש תנאים, דברים ה, יח) ובעבודה זרה (בבלי, ברכות יב, א; חולין קמב, א). אולם ללא ספק, העיסוק ההלכתי הכמעט בלבדי הוא ביצר של עריות.⁵⁹ בעוד האגדה, כפי שראינו, מוצאת את היצר הרע בכל מקום, הרי ההלכה נאבקת בו כמעט אקסקלוסיבית בשדה אחד – בהקשר המיני. היצרא דעריות נתפס כשיאו של יצר הרע, כעו שבפיתויים והחוק שבמשיכות האסורות.⁶⁰ הוא הדרגה הגבוהה ביותר של היצר הרע, הדמון שבדמונים. הוא הופך למטונימיה ליצר הרע כולו. היצר המיני הוא הגילום המעשי של היצר הרע האגדי (מובן שיצירת האבחנות החדות הללו היא פרי רפלקסיה מודרנית). המשיכה לרע והמניעה ללכת בדרך הישר מגולמים בעולם המעשה בעיקר במשיכה לאשה. כאשר ההלכה פורטת את היצר האגדי לפרוטות, היא מגלה שם בעיקר את היצר המיני כמסוכן

המנגידה את היצר הרע מול הטוב, ותפיסה דיאלקטית הטוענת, שהיצר הרע עצמו הוא טוב ואי אפשר בלעדיו. המחלוקת בין התפיסות, לדירוי, היא בעיקר בשאלה האם היצר הרע הוא במהותו (by definition) שלילי. הבעיה תיפתר, ועמה ייעלם הצורך בחלוקה לשתי תפיסות, אם נזכור שטבעו של היצר הרע בספרות התלמודית הוא המשיכה לחטא. יצר הרע, המפתה לאיסורים, מנוגד ליצר הטוב, אשר מושך למצוות. ואולם, המשיכה לחטא עצמה יכולה להיות לטובה, אם משתמשים בה נכון, בעיקר מחמת הוויטליות והעוצמה הטמונים בה. כך, כפי שאמרנו, נישואין הם גיוס לטובה של התשוקה המינית לאיסור. 58 חז"ל דמינו לעצמם את היצר כדבר פסי לחלוטין: "אמר רב: יצר הרע דומה לזבוב, ויושב בין שני מפתחי הלב... ושמואל אמר: כמין חטה הוא" (ברכות סא, א). היצר זוהה עם הלב, הכליות ועוד. בטיפול החז"לי ביצר ניכר עירוב של תפיסות מטאפוריות, כאילו היצר הוא רק ביטוי מטאפורי לתחושות מסוימות, יחד עם תפיסות פיסיות ממשיות. למעשה מטאפורה וממשות בתרבות התלמודית אינן הפכים, האבחנה ביניהן אינה חדה. כך למשל במדרש הבא: "אמר רבי יוחנן, בשעה שבא נחש על חזה הטיל בה זיהמא" (עבודה זרה כב, ב). המדרש הזה נסמך על מדרש אחר, הגורס כי הנחש לא רק שוחח עם חזה אלא בא עליה. הזיהמא כאן מתייחסת לזרע שהטיל הנחש באשה, דבר פסי לחלוטין. אולם ממנה רוצה המדרש ללמוד על זיהמא מטאפורית, על "זיהמת הלב", תאוות. ואכן המשכו הוא: "ישראל שעמדו על הר סיני פיסקה זיהמתם...". ההקשר התלמודי של המדרש מראה, כי מדובר כאן על תאוות מיניות דווקא, ולשם כך מגויסת הקונוטציה המטאפורית המינית של הנחש. הזיהוי של היצר עם איבר המין והזרע חוזר כמה פעמים ולפי שטיפה ראשונה שאדם מטיל באשה הוא יצר הרע" (אבות דרבי נתן, נוסח א, פרק טז), וגם זיהוי זה משתמש בסגולות המטאפוריות של איבר המין: "זה יצרו מבחוץ, וזו יצרה מבפנים" – הזיהוי משתמש בביטויים "בפנים" ו"בחוץ" גם כתיאור פיסיוולוגי וגם כניגוד של אימננטי לעומת חיצוני, גלוי לעומת סמוי וכד'. כפל הפנים הפיסיוולוגי של היצר קשור להיעדר הכללי אצל חז"ל של פרשנות אלגורית דיכוטומית מבית המדרש ההלניסטי-נוצרי, אשר בה הפן האלגורי מוציא ונאבק ברובד הפשט (Boyarín 1994). מבחינה זו היצר כפול-הפנים דומה למקבילו היווני, הארוס, אֵל שהוא תשוקה. על דמותו של ארוס ראו Vernant 1990.

59 ראו לעיל הערה 45, שם הראיתי כי בתלמוד הבבלי אין התייחסות הלכתית ליצר אלא בהקשר מיני. טענתי היא כי אף שההתייחסות ההלכתית ליצר היא, כמעט באופן אקסקלוסיבי, מינית, הרי מבחינת קטגוריות החשיבה אין הבדל בין העיסוק ההלכתי לעיסוק האגדי ביצר; העיסוק ההלכתי אינו אלא יישום של תפיסת היצר כפי שהיא נבנית באגדה. אמור מעתה, ההלכה נזקקת ליצר רק בהקשרים מיניים, אך דמותו כפי שעוצבה במקורות היא רחבה הרבה יותר. למעשה, זהו לב טענתי, שהעיסוק ההלכתי במשיכה המינית נעשה בקטגוריות, שבבסיסן כלל אינן מיניות. זהו המפתח, שלפיו אני קורא גם את סוגיית ייחוד בקידושין להלן.

60 מסיבה זו העברה המינית מכונה פעמים רבות סתם "עברה", והמשיכה אליה "יצרא דעברה". ראו למשל אבות דרבי נתן נ"א, טז: "מחלל את השבת... הורג נפשות... הולך לדבר עברה, אומר לו, ריקה, הרי הוא אומר: מות יומת *הנאף* והנאפת"; וכן ברכות יב, ב: "הרהורי עברה והרהורי עבודה זרה" ועוד רבים.

וכדומיננטי מבין המשיכות לרע. מי שמחפש את "התשוקה המינית" בחז"ל, צריך, לפיכך, לחפש אותה במאבקם נגד היצר הרע. שם נחפש אותה אנחנו.

התלמוד הבבלי במסכת קידושין דן באיסורי ייחוד לאורך שני דפים (פ, ב–פב, א); דרך סוגיה זו נוכל ללמוד מה דמות יש לתשוקה המינית, כאשר היא נתפסת כחלק מן היצר הרע.

היזהרו בני מפני בתי

המשנה במסכת קידושין פרק רביעי (יב, יג) קובעת:

לא יתייחד אדם עם שתי נשים אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים, רבי שמעון אומר: אף איש אחד מתייחד עם שתי נשים. בזמן שאשתו עמו ישן עמהם בפנדקי, מפני שאשתו משמרתו. מתייחד אדם עם אמו ועם בתו [בקטנותם], וישן עמהם בקרוב בשר [ערום]. ואם הגדילו – זה ישן בכסותו וזה ישן בכסותו. לא ילמד⁶¹ רבן סופרים [אמנות של מלמד תינוקות מקרא] ולא תלמד אשה סופרים. רבי אליעזר אומר: אף מי שאין לו אשה [עימו] לא ילמד סופרים. רבי יהודה אומר: לא ירעה רבן סופרים בהמה, ולא יישנו שני רבנים בטלית אחת, וחכמים מתיירים. כל שעסקו עם הנשים לא יתייחד עם הנשים. ולא ילמד אדם את בנו אמנות בין הנשים.⁶²

המשנה עוסקת באיסור ייחוד, מלה שפירושה המילולי הוא שהייה יחד וביחידות. אולם בלשון התלמודית המונח הזה טעון הרבה יותר. ייחוד הוא שלב אחד לפני הביאה [משגל], והכלל ההלכתי אומר, כי עדים שראו את הייחוד יכולים לעתים להעיד על הביאה, שמן הסתם התבצעה: "הן הן עדי ייחוד, הן הן עדי ביאה" (ראו למשל בבבלי, קידושין סה, ב). המשנה באה למנוע, אם כן, יחסי מין אסורים, ולשם כך היא נאבקת במה שנתפס אצלה כשלב אחד קודם – הייחוד, ההימצאות יחד. לשם כך בונה המשנה מערכת הרחקות הדדיות, אך לא סימטריות: "לא יתייחד אדם עם שתי נשים, אבל אשה אחת מתייחדת עם שתי אנשים". חוסר הסימטריה נובע מכך ששתי נשים אינן ערובה לכך, שלא יתבצע מעשה אסור. "מאי טעמא?" שואלת הגמרא לסיבת ההבדל, ומשיבה "תנא דבי אליהו, הואיל ונשים דעתן קלות עליהן"; ומסביר רש"י "..." ולא תירא זו מחבירתה שאף היא תעשה כמותה".⁶³

בהמשך מסייגת המשנה את דבריה, "בזמן שאשתו עמו ישן עמהם בפנדקי – מפני שאשתו משמרתו". ואכן, מכאן ואילך המשנה עוסקת כמעט אך ורק ברוקים. "לא ילמד רבן סופרים... לא ירעה רבן סופרים בהמה ולא יישנו שני רבנים בטלית אחת". משניות אלו, החותמות את מסכת קידושין, שבות ומאשרות את חשיבות הנישואין, הנשא שבו עוסקת המסכת כולה, אך הפעם מכיוון חדש – השמירה מן החטא. מי שקנה לו אשה, כפי שצווה בתחילת המסכת, ימצא עצמו עתה במצב הרבה יותר טוב מהרווק, האסור לרעות בהמה וללמד תינוקות, וזאת "מפני שאשתו משמרתו".⁶⁴ אולם שוב הסימטריה נשברת – השימור הוא פריווילגיה של הבעל בלבד, שהרי לאשה, כל אשה, אסור ללמוד סופרים.

הגמרא מביאה מקור תנאי הסותר את משנתנו, ומתיר גם לאיש אחד להתייחד עם שתי נשים.⁶⁵ בתשובתה תכניס הגמרא לתמונה גיבור חדש, שאינו מופיע כלל בדיון התנאי:⁶⁶

נימא מתניתין [האם] [נאמר שמשנתינו] דלא כאבא שאול, דתניא [ששניה] [בריתא]: כל שלשים יום [ללידתו] יוצא בחיק [תינוק שמת נושאים אותו בחיקם], ונקבר באשה אחת ושני אנשים, אבל

61 לפי כתב יד קופמן המלה "ילמד" מנוקדת בפתח ואז מדובר במורה האסור ללמוד אחרים, ובכל מקרה המשמעות זהה; וראו: חנוך אלבק, "שישה סדרי משנה – סדר נשים, השלמות ותוספות", 415.

62 נוסח המשנה מובא על פי כתב יד קופמן. כל הציטוטים מסוגיית הגמרא הם על פי כתב יד מינכן (95).

63 הדבר מסתבר גם מדברי התוספתא, שלאשה אסור להתייחד עם שני גברים, כאשר אחד מהם הוא קטן "שאינה בושא לשמש כנגדו" (תוספתא, ליברמן, ד, 9). נשים וקטנים אינם יוצרים את הציבוריות המספיקה למניעת מעשים פזיזים.

64 השוו לנידה יג, א, שם מתיר רב נחמן לאדם נשוי לאחוז באיבר מינו ולא חוששים להרהור. 65 מכאן שגרסת הגמרא במשנה לא היתה כמו כתב יד קופמן, אחרת לא היה בדעתו של אבא שאול כל חידוש, שהרי הוא היה כדעת רבי שמעון במשנה, הסובר כי אפילו כשאין אשתו עמו מותר להתייחד עם שתי נשים.

66 כבר ראינו לעיל, כי בספרות התנאית אין כמעט התייחסות ליצר בהקשר מיני. דוגמה נוספת לכך נמצאת בסוגיית הבבלי במסכת סוטה ח, א. הסוגיה דנה במשניות בסנהדרין ובסוטה, העוסקות בהפשטת נידונות (אשה הנסקלת או העוברת טקס סוטה) – התלמוד הבבלי מעביר את הדיון כולו למישור של הרהור, גירוי ויצר הרע, מושגים שכלל לא מוזכרים במשניות הנידונות.

לא באיש אחד ושתי נשים. אבא שאול אומר: אף באיש אחד ושתי נשים. [משיבה הגמרא:] אפילו תימא (תאמר) [שהמשנה שלנו כדעת] אבא שאול, בשעת אנינות [אבלות] תביר יצירה (שבור יצרה). ורבנן סברי (וחכמים סבורים) כרבי יצחק, דאמר רבי יצחק "מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו" – אפילו בשעת אנינותו של אדם יצר⁶⁷ מתגבר עליו.

הגיבור החדש גויס לכאן כדי להסביר מדוע אין להתייחד עם שתי נשים אף בשעת אבלות, אולם הוא ישוב ויצוץ בסוגיה עוד פעמים רבות (בכמה מהן בשמו המפורש, אך בדרך כלל נכיר אותו דרך תכונותיו ומעשיו, ללא אזכור שמו). אני רוצה לטעון, כי כניסת יצר הרע למשחק תשנה את כל הכללים ותכונן עולם חדש ומפתיע. ננסה לשחזר את תמונת העולם החדשה, ולשם כך נצער בעקבותיו של היצר הרע בסוגיה.

הדיון בין אבא שאול לחכמים ממשיך, אבא שאול נותן פירוש אלטרנטיבי לפסוק שהביאו חכמים, ואז מסיימים חכמים: "ורבנן [בכל זאת חוששים], כי ההוא מעשה דההיא איתתא, דהוה עובדא ואפיקתיה (כאותו מעשה באשה אחת שהיה מעשה והוציאה אותו)". מהו בדיוק הסיפור שהביאו חכמים, זו שאלה נכבדה בפני עצמה. בספרי הגאונים⁶⁸ קיימת מסורת, שלפיה עשתה אשה מעשה עם חייל ליד קבר בעלה, ותוך כדי כך נגנבה גופת תלוי, שעליו היה החייל צריך לשמור, כדי לחפות על המחול, הוציאו השניים את גופת בעלה ותלו אותו. מעבר לתוכן הספציפי, יש לשים לב לעצם ניסיונם של החכמים להוכיח את חששם דרך מעשה שהיה. נוהג זה להוכיח את החששות המופלגים באמצעות מעשים, ממשיך מיד אחר כך:

אמר רב יהודה אמר רב: לא שנו [במשנה, שאשה אחת מתיחדת עם שני אנשים] אלא ב[אנשים] כשרים, אבל בפרוצים⁶⁹ אפילו בעשרה [יחד עם עשרה אנשים] נמי (גם) לא. עובדא הוה (היה מעשה),⁷⁰ והוציאה עשרה במיטה.

כאן הסיפור קל יותר לפענוח, המדובר כנראה במקרה שבו הוציאו אשה חיה בארון קבורה כדי לזנות אתה. אבל יותר מתוכן הסיפור מעניין עצם המבנה. לא פחות מאחד-עשר מעשים וסיפורים פזורים לאורך הסוגיה. המבנה, ברוב הפעמים, דומה למה שראינו עתה – הסיפורים משמשים צידוק להלכות המחמירות. "אם אינך מאמין שהדבר אפשרי", אומרים הסיפורים, "שמע מעשה ותראה שכבר היו דברים מעולם". המעשים מכשירים את הקרקע להלכות. הם יוצרים את התשתית הנותנת להם פשר. רצף הסיפורים קובע את הדקדוק, את משחק השפה, אשר רק בתוכו יש מובן להוראות כמו "לא ירעה רֶקֶב בהמה" או "היזהרו בי מפני בְּתִי". הרצון של הסוגיה להכשיר את הקרקע למשטר ההלכתי, מאפשר לנו להציץ לאותה מטפיסיקה של היצר, אשר נבנית בסוגיה לנגד עינינו. ננסה לעמוד על אותה לוגיקה של הסוגיה,⁷¹ לקרוא מתוך אותם סיפורים את סיפורו של היצר.⁷² לשם כך נקרא את הסוגיה כמכלול ספרותי אחד. מעבר לנימוק המחקרי של הקריאה מכוח תיאוריות של עריכה,⁷³ קריאה כזו מוצדקת אימננטית מן האחדות המבנית ובייחוד התמטית של הסוגיה שלפנינו. אחת התיאוריות המעניינות בחקר האגדה התלמודית גורסת, כי האגדות הן מכשיר ביקורתי, שדרכו בוחנים החכמים

67 צריך לחזור ולהדגיש, שהמלה "יצר" בספרות חז"ל, נטולה, אפריורית, כל מאפיין מיני. היא אינה אלא קיצור של המונח "יצר הרע" (Porter 1901); זאת בניגוד לדברי בויארין, הסבור שהמלה "יצר" בניגוד ל"יצר הרע" מבטאת התייחסות חיובית כלפיו: "Texts which refers only to Desire hold to the dialectical and not the dualistic ideology" (Boyarin 1993, 67); על משמעות התפיסה הדיאלקטית מול הדואליסטית במשנתו, ראו לעיל הערה 58. השימוש במלה זו בסוגייתנו, כמו גם במקורות רבים נוספים, שחלקם בהקשרים כלל לא מיניים (ברכות סא, ב; עירובין יט, א; קידושין ל, ב ועוד), מפרך לחלוטין תפיסה זו. בשום אופן לא ניתן לראות את הביטוי "יצר" בסוגיה הנידונה כמבטא תפיסה דיאלקטית או כמכיל פנים חיוביות.

68 רבנו חננאל ותוספות שם; וראו דברי קרייס (אצל הרשברג תרע"ב, 56). הטוען שזהו סיפור עממי מוכר בעולם העתיק.

69 על משמעות המלה "פרוצים" בסוגיה, ראו הלבני, תשכ"ט, עמ' תשי"ז.

70 הביטוי "מעשה" מבטא ככל הנראה ייחוס של מסורת אותנטית לסיפור (ראו רוזנפלד תשנ"ז, 56). אולם, כיוון שענייננו כלל אינו באמינות ההיסטורית של הסיפורים אלא בשימוש האידיאולוגי בהם, לא נבדיל בין סיפורים למעשים.

71 מובן ששאלת קיומם או אי-קיומם של גרעינים היסטוריים בסיפורי הסוגיה אינה מענייננו. אנו ננסה לחשוף את תפיסת העולם של מספרי הסיפורים ולא של הדמויות שבהם.

72 סיפורים 1, 2, 3, 10 משמשים כתמיכה ישירה בהלכות ספציפיות, והסיפורים האחרים מניחים תשתית לסוגיה כולה. אנו נתמקד בעיקר בסוג הסיפורים השני.

73 לגבי תיאוריות חדשות על צורת העריכה של סוגיות ראו Segal 1997.

את עצמם ומבקרים את יצירתם ההלכתית. הסיפורים מהווים רפלקסיה על היצירה התלמודית, ולפיכך הם סוטים פעמים רבות מהאתוס ההלכתי ואף נאבקים בו (ראו פרנקל תשמ"א; ולר 1995).

לא זה המקרה באחד-עשר⁷⁴ הסיפורים בסוגיית ייחוד.⁷⁵ הסיפורים ממושמים מאוד, כולם הולכים לאותו כיוון ממש, וכולם מיישרים קו עם האתוס ההלכתי בסוגיה. יד עורך דקדקן דאגה, כי חוט אחד יקשור את הסיפורים ויאגד אותם למערכת קוהרנטית בעלת קול צלול ורם. קולה של הסוגיה ניתן להדגמה באמצעות הסיפור הבא:⁷⁶

רבי עקיבא הוה מתלוצץ בעוברי עבירה. יומא חד אידמי לי כאיתתא בריש דיקלא. נקטיה לדיקלא וקסליק. כי מטא לפלגיה דדיקלא שבקיה. אמר ליה, אי לאו דמכרזי עלך ברקיעא "הזהירו בעקיבא ובתורתו", שויתיה דמך תרתי מעי.
תרגום: רבי עקיבא היה מתלוצץ על עוברי עבירה. יום אחד נדמה לו [השטן] כאשה בראש הדקל. תפס בדקל ועלה. כאשר הגיע לחצי הדקל עזבו [השטן], אמר לו: אם לא שמכרזים ברקיע "הזהירו בעקיבא ובתורתו", הייתי עושה את דמיך כשתי מעות [דבר זול].

סברא מקובלת היא שסיפורים כגון אלו מלמדים על אנושיותם של חכמים, שלא נמנעו מלחשוף בריבים את חולשותיהם ותאוותיהם.⁷⁷ ואכן, דמותו של רבי עקיבא בסיפור מעוררת מבוכה גדולה. הוא רואה אשה בראש הדקל (לא טורחים כלל להגיד שהיתה יפה במיוחד או עירומה וכד', סתם "אשה")⁷⁸ ומיד קופץ לעשות מעשה! דומה כי זה כבר מעבר לדמות "אנושית", זוהי דמות פנטסטית שכולה תשוקות גואות ולא נשלטות, אשר מספיקה דמות אשה מקרית, כדי שכל מנגנוני ההגנה שלה יתמוטטו לחלוטין. אולם, קריאה זהירה של הסיפור מגלה, כי לא בתיאור אנושי נועז של דמות רבי עקיבא עסקינו. למעשה, לא רבי עקיבא הוא גיבור הסיפור הזה, הגיבור האמיתי הוא השטן, ובמילים אחרות – היצר. האגדה מספרת את סיפורו של היצר, אשר אין לעמוד בפניו. כותרת הסיפור אינה "רבי עקיבא מתפתה" אלא "איש לא עומד בפני היצר/השטן, אפילו לא רבי עקיבא". רבי עקיבא משמש כאן מעין סמן קיצוני של איש המעלה. הקורא המשתאה נאנח בסוף הסיפור ואומר: אכן, איש לא יכול לו, ליצר. וזהו אמנם המסר המובא בסיפורי הסוגיה כולם – הכל ייתכן. כל דבר, דמיוני ככל שיהיה, יוכל לקרות. במהלך אחד-עשר הסיפורים נלמד לדעת, כי כל אדם (כולל רבי עקיבא וחבריו) מסוגל לכל מעשה מיני (כולל משכב בהמה וזכר), בכל זמן (גם בשעת אנינות) ובכל מקום (בראש הדקל ובעליית גג) ועם כל שותף (בהמה, נכדה, זונה ושבויות). הסוגיה יוצרת דמות של יצר כלייכול (omni potent)

74 כוונתי לאחר-עשר הסיפורים שבסוגיית הגמרא על משנת "לא יתיחד" בדפים פ, ב-פב, א למעלה. סיפורים אלה יעמדו במוקד התייחסותי, אף ש"אפלוש" מעט גם למשנה הבאה ולדברי הגמרא עליה. להלן מילות הפתיחה של הסיפורים:

1. מעשה דההיא איתתא...
2. מעשה והוציאוה עשרה...
3. רב ורם יהודה הוה קאזלי...
4. רב ביבי איקלע לבי רב יוסף...
5. הנך שבויתא דאתאי לנהרדעא...
6. רבי מאיר היה מתלוצץ...
7. רבי עקיבא היה מתלוצץ...
8. פילמו היה רגיל למימר...
9. רבי חייא בר אשי היה רגיל...
10. ליגלג עליו אותו תלמיד...
11. רב אחא בר אבא איקלאו

75 לגבי ההגדרה של סיפור קצר בכלל ובאגדות חז"ל בפרט ראו מאיר 1987, פרק שני. לענייננו, ההגדרה המדויקת של גבולות הסיפור חשובה פחות. דווקא ההבלעה והשטוש של הסיפורים קרצף הכללי הם המאפיינים את הסוגיה שלנו. במקום שבו ניתחתי סיפור כשלעצמו, לקוראים לא יהיה ספק, כי אכן בחטיבה מוגדרת עסקינו.

76 מאחר שאני מחפש את הלוגיקה הבסיסית של הסוגיה כמכלול, אמונע מניתוח ספרותי מדויק של כל אחד מהסיפורים, אשר יסיט אותנו מהמהלך העקרוני. ניתוח מפורט של מקצת הסיפורים ניתן למצוא אצל ברקאי תשמ"ו ואצל פרנקל 1991.

77 בדרך כלל הגורסים כך מנגידים את חז"ל לחכמים בני-זמננו, המצטיינים פחות, לדידם, בגילויי אנושיות.
78 חז"ל ידעו להגיד על נשים שהן יפות במיוחד כאשר היה בכך עניין, ראו מגילה טו, א וכן מנחות מז, א. ותיאורם את האשה בסיפור כ"אשה" סתם, ללא כל תוספות, הופך את הפיתוי לתכונה כלי-נשי; והשוו "נרמה לו השטן כאשה יפה שלא היה כיופייה מימות נעמה אחות תובל קין" (תנחומה בובר חוקת, מצוטט אצל שזאן 1996, 46).

וכל-נמצא (omni present), וסיפורים המתארים יצר טוטלי מובילים למשטר טוטלי. דמות היצר מובילה למשטר מסוג פנטסטי לחלוטין: "אמר רב: לא שנה (לא אמרו) [ששני אנשים מותרים להתיחד עם אשה] אלא בעיר, אבל בדרך – עד שיהיו שלושה, שמא [אם יהיו רק שני אנשים] יצטרך אחד מהם להשתין ונמצא אחד מתיחד עם הערנה". אפילו תוך כדי זמן של התפנות יכולים להתרחש דברים נוראים. אין להשאיר אף אחד לבד אפילו לרגע, מי יודע מה יכול לקרות.⁷⁹

נחזור לסיפור רבי עקיבא והשטן. לכאורה ניצל רבי עקיבא ברגע האחרון מחטא נורא. האומנם? הרי כלל לא היתה אשה בסיפור, איזה חטא כבר היה יכול להתרחש עם שטן? מול מה באמת נאבק רבי עקיבא? סיפור נוסף יבהיר את התמונה:

הנך שבוייתא דאתא לנהרדעא. אסקינו לבי רב עמרם חסידא. בהדי דקא חלפה חדא מנייהו נפל נהורא באיפומא. שקליה רב עמרם לדרגא, אותביה, קסליק ואזיל. כי מטא לפלגא דדרגא, איפשח: נורא בי עמרם. אתו רבנן, אמרו ליה: כסיפתינן מינך. אמר להם: מוטב דתיכספו מינאי בעלמא הדין, ולא תיכספו מינאי לעלמא דאתי. אשבעיה דנפיק מיניה, נפק מיניה כי דיקולא דנורא. אמר ליה: חזי דאת נורא ואנא בישראל ואנא עדיפנא מינך. תרגום: אותן שבויית שבוו לנהרדעא [ונפדו שם]. העלו אותן לבית רב עמרם החסיד, כאשר עברה אחת מהן [ליד העליה] נעשה אור בארובה [מחמת יופיה]. לקח רב עמרם את הסולם [שהיה כבד מאוד] והניח אותו [לבדו]. היה עולה והולך. כאשר הגיע לחצי הסולם, פיסק רגליו [עצר]. [צעק]: דליקה בבית עמרם! באו חכמים [וראו אותו עומד כך] אמרו לו ביישת אותנו, אמר להם: מוטב תתביישו ממני בעולם הזה, ולא תתביישו ממני בעולם הבא. השביע אותו [רב עמרם את יצרו] שִׁצַּא ממנו. יצא ממנו כעמוד אש. אמר לו: רֵאָה שאתה אש ואני בשר, ואני עדיף ממך.

בתחילה מעמת הסיפור בין נשים אמיתיות (השבויית) לבין חסיד אחד (רב עמרם). החסיד, כיאה ללוגיקה המנחה את סיפורי הסוגיה, נמשך בכוחות עצומים אל השבויית. אולם אז מתרחשת התפנית: הוא אינו נכנע, הוא נאבק. ברגע זה מאבקו אינו מול הנשים, שבשלב זה כבר נעלמו. יש כאן מישוה אחר, שמולו מנהל רב עמרם את הקרב, זהותו לא נאמרת במפורש, הסיפור מסתפק בלשון הסתמית "השביע אותו שִׁצַּא". מישוה מניח, שאנו מכירים "אותו" מספיק טוב, כדי שלא יהיה צורך להציגו. ובכן, חזרנו שוב אל היצר. מולו מנהל רב עמרם את מאבקו או, נכון יותר, מול גלגול שלו בעמוד אש. אותו היצר שהתגבר על האדם בשעת אנינותו ושהתלוצץ על רבי עקיבא, נמצא גם כאן. איש לא טרח להציגו, כי הוא היה נוכח כל הזמן, אלא שעתה אומר לו רב עמרם "טוב, צא, שנוכל להיאבק בך". לפני כן הוא היה פשוט חבוי ביופיין המפתה של השבויית, בדיוק כשם שהאשה בסיפור רבי עקיבא אינה אלא שטן, שאינו אלא היצר הרע.

זהו המהלך שמבצעת הסוגיה שלנו. פתחנו במשנה מחשש ממשי של עברה, פעולה אסורה שיש להתרחק ממנה. אבל בסוגיית הגמרא אנו כבר לא נאבקים במעשה האסור אלא בעצם התשוקה אליו. אין בשרשרת הסיפורים המרכזית (בדף פא, א) ולו מעשה אחד של איסור בפועל, אבל יש המון יצרים, תאוות, משיכות מיניות ושטנים למיניהם. המאבק בסוגיה אינו נגד הניאוף אלא נגד ה"ניאוף בלב".

79 כוחם של הטקסטים המנותחים כאן ודומים להם אינו בכך, שהם משקפים איזו תודעה עממית רחבה. להפך, כוחם בדיוק בכך שהם משתתפים בעיצוב ובכינון תודעה כזו. הסוגיה הזו היא פרי יצירה של עילית רבנית קטנה, אלא שהיותה של העילית הלמדנית הזו גם מחוקקת, שופטת ומנהיגה אפשרה לה להחזיר את האתוסים הללו לחיי היומיום, לפחות של חלק מן הציבור שהיה כפוף לה. אני קורא את הטקסטים הללו כפרקטיקות תרבותיות. הם אינם רק רפלקסיה על תרבות, הם חלק מבינונה. למעשה, ההשפעה העצומה של הסוגיה שלפנינו ושכמותה אינה צריכה ראייה; האתוס המובע בהן כונן בחברות מסוימות את תפיסת המיניות, התשוקה והאשה, כמו גם את מנהגי הצניעות וההרחקה, עד ימינו אלה. אולי לא מיותר לציין, כי עבור אנשים ונשים רבים סוגיית ייחוד וצניעות כלל אינה טקסט לניתוח ביקורתי, אלא הלכה של יומיום. ספרים רבים, המורים הלכות למעשה בנושאים אלה, מתפרסמים ומופצים בקהילות רבות. כך לדוגמה הספרים הנזכרים להלן (שנבחרו באקראי ממבחר של רבים כמותם): יצחק אייזיק ראזענבוים, דין אמת בעניין צניעות: לאפרושי מאיסורא, שיש נשים שמגלות בשרן למטה ממרפק, שהורגלו בכך, ונעשה כהיתר בעיני העולם והוא טעות גמור, תשמ"ו. שמואל הלוי שישא, הצניעות בהלכה: בו יבוארו דיני צניעות ובמיוחד דין שוק באשה ערוה, בירור מקיף מן הש"ס והראשונים ועד גדולי האחרונים שמקום השוק באדם הוא עד פרסות הרגל, והאיסור בלבישת בגדים וגרביים שקופים, ירושלים, תשמ"ט. מנשה הקטן (קליין), שערי קדושה: דעת התורה בענייני קדושה וגדרי טהרה הנחוץ לכל בית ישראל ובפרט לבני ישיבות ובנות יעקב, ברוקלין, התשל"ז. שמואל ב"ץ, קדושים תהיו: הלכות והליכות בחברה ובתנועות הנוער, ירושלים, (ללא ציון שנה).

האשה אינה אלא פיקציה בסיפור רבי עקיבא, וגם בסיפור רב עמרם מתגלה מהר מאוד מול מי המאבק האמיתי. אכן "הרהורי עברה קשים מעברה" (יומא כט, א). זנחנו את ההתמקדות בגוף ובחטאיו לטובת ההתרחקות במחשבה, בהרהורים ובתאוה לאיסור. אנו נתקלים כאן ב"הולדת היצר" במלוא הדרה. הדבר יובהר אם נשווה את סיפורי הפיתוי שראינו עם סיפורי פיתוי מקראיים – מעשה שכם ודינה (בראשית לד) ומעשה אמנון ותמר (שמואל ב, יג). בסיפורים המקראיים ההתמקדות היא בדמות האשה הנפגעת. החטא הוא כלפי אדם אחר. הפשע המיני הוא הפגיעה בזולת, "הכזונה יעשה את אחותנו" (בראשית לד, 31). ואילו אצלנו אין אדם אחר, המאבק הוא פנימי.⁸⁰ החטא טמון בעצם הפגיעה של אדם בעצמו, בהיכנעות ליצריו, בכישלון ב"המלכת יצר הטוב על יצר הרע". השבויות נעלמות מסיפור רב עמרם כי הן לא דמויות חשובות, הן לא צד בעניין, המצלמה מתמקדת רק בדמות אחת ובמאבקה עם עצמה.

ביטוי ציורי למעבר מעיסוק בעברה לעיסוק במאבק ביצר ובתשוקה לאיסור עצמם נמצא במדרש שיר השירים רבה (פרשה ג). המדרש מבאר פסוקים בשיר השירים כמתייחסים לפרשייה של מלחמת מדיין (במדבר לא), שבה נצטוו בני ישראל להרוג את כל הנשים הנשואות ולקחת להם את הבתולות. מספר המדרש: "... הוי אומר שהיו צדיקים ביותר, שבשעה שהיו נכנסין זוגות זוגות אצל האשה, היה אחד מהן מפחם פניה [שלא יראה ויתפתן] ואחד מהם מפרק נזמיה... שלא נחשד אחד מהם בעברה". בהמשך המדרש מסופר שבני ישראל מבקשים להקריב קורבן, ואז שואל אותם משה: "אלו לא חטאתם, קרבן זה למה?" על כך עונים לו בני ישראל: "אמרו לו, משה רבינו, זוגות זוגות היינו נכנסין אצל האשה והיה אחד ממנו מפחם פניה ואחד מפרק נזמיה, אפשר שלא הזיע יצר הרע קימעה? על אותה הזיעה של יצר הרע אנו אומרים להביא קרבן". הנה כי כן, מעשה אין כאן, אך זיעת יצר הרע מטרידה את חז"ל (המשליכים את טרדתם על גיבורי המקרא) לא פחות.

נשוב לסיפורי סוגייתנו. דמותו של היצר בסיפורים היא פרדוקסלית. מחד, היצר עובר ראיפיקציה והופך מתכונה פנימית לךָר, לישות בעלת קיום אונטולוגי ונוכחות מיתית, ומאידך הוא נמצא בתוך האדם פנימה.⁸¹ היצר, שקיבל ממשות דמונית, חוזר לשכון באדם פנימה, והופך את המאבק האימנטי בו למלחמה סיויפית של אדם בעצמו. רבי מאיר המבקש "הזהרו בי מפני בתי", מזהיר, בעצם, מפני עצמו. מול היצר האימנטי מוצב בסוגיה האידיאל של האדם הלוחם, הנאבק לשליטה עצמית. זהו אידיאל גברי לחלוטין, שכן בכל הסיפורים בסוגיה הנאבק ביצרו הוא הגבר. בדומה לאידיאל השליטה העצמית ביוון, גם אצל חז"ל (ובניגוד לאתוס הנוצרי) רק גברים נקראים לשלוט בעצמם.⁸² יותר מכך,

80 דוגמה נוספת להיסט מתפיסת האירוע המיני במקרא כבעיה מן התחום הבין-אישי לתפיסתו אצל חז"ל כעניין פנימי של האדם, הנוגע ליצרו הרע, ניתן למצוא בפרשיית אשת יפת תואר (דברים כא, 10–14): "כי תצא למלחמה על אויבך... וראית בשביה אשת יפת תואר וחשקת בה ולקחת לך לאשה". במקרא הבעיה מתחילה מרגע המעשה, הלקיחה. אז חלים על האדם דינים והנהגות מסוימים: "וגלחה את ראשה... ובכתה את אביה ואת אמה...". ואילו בפרשנות החז"לית לפסוק, ההתמקדות היא דווקא בשלב שלפני המעשה: "יפת תאר" – לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע" (קידושין כא, ב). השלב של "חשקת בה", המשמש במקרא רק כתיאור השתלשלות האירועים קודם ללקיחה, הפך בתפיסת חז"ל לאירוע המשמעותי והבעייתי ביותר – התעוררותו של יצר הרע. מאותה סיבה בדיוק הפיתוי המקראי נתפס כפיתוי גברי, כיוון שהוא אירוע פסי, והמוקד הוא מעמדה של האשה וחילול כבוד המשפחה: "כי יפתה איש בתולה אשר לא אורסה ושכב עמה, מהור ימהרנה לו לאשה" (שמות כב, 15). לעומתו הפיתוי החז"לי הוא נשי, והוא פונה ליצר ולהרהור, ומוקדו כלל אינו המעשה האסור. התשוקה המינית במקרא אינה נתפסת כבעיה, המצריכה התייחסות כשלעצמה. רק המעשה המיני הפסול הוא בעייתי ולא המחשבה. חז"ל, יחד עם כינון היצר כתחום רחב הרבה יותר מן התשוקה המקראית, גם הפכו אותו לבעיה (problematization), לנושא שצריך לעסוק בו שוב ושוב; ראו Foucault 1985, 24.

בהקשר זה מעניין לבחון גם את המונח "תשוקה" במקרא, שבו הוא מופיע רק שלוש פעמים (בראשית ג, 16; ד, 7; שיר השירים ז, 11), וכולן נראות קשורות זו לזו: אילנה פרדס (1996, 93) הראתה, כי הפסוק משיר השירים הוא היפוך של קללת האשה בספר בראשית. שני הפסוקים בספר בראשית הם למעשה זהים, רק הנושא משתנה – פעם החטא נמשך לאדם ופעם האשה. כך נוצרת הקבלה בין החטא והאשה, שניהם שוקקים אל האדם, ואילו הוא מצווה למשול בהם (הקבלה זו דומה למדי לזו שאנו מזהים בספרות התלמודית). על נושא זה ראו בערך "תשוקה" אצל Talley (1997) וביבליוגרפיה המוזכרת שם.

81 הסיבה לכך היא שדמות היצר החז"לי היא יצור כלאיים של תפיסה פסיכולוגית ותפיסות מיתולוגיות. לעתים ההקשר הפסיכולוגי גובר (בטקסטים הדנים על ההרהורים הרעים וכד'), ולעתים ההקשר המיתי (המאבק בשטן).

82 אין צריך לומר, שאידיאל השליטה העצמית היווני שונה מאוד מהמאבק החז"לי ביצר, אולם שניהם שווים בהגבלתו לגברים בלבד.

כפי שציין וינקלר (Winkler 1990), השליטה העצמית היא סימן גברי מובהק,⁸³ ואילו האשה מצטיינת בכך שאינה שולטת על עצמה וזקוקה למשטר חיצוני. כך לדוגמה, גברים שאינם שולטים בעצמם נחשבים, באתוס היווני, נשיים (womanish).⁸⁴ יש קשר הדוק בין כיבוש ושליטה של האחר לשליטה עצמית ולכיבוש היצר – אֵלָה קֵאלָה מוטלים על הגבר בלבד.⁸⁵

האשה אינה נלחמת ביצרה, למעשה מקומה בסיפורי הסוגיה הפוך – היא המפתה.⁸⁶ השטן מתחפש לאשה, והאור היוצא מיופיו של רב שבוייתו של רב עמרם מתגלגל בהמשך הסיפור באש היצר. האשה היא היצר, ומולה צריך הגבר לעמוד בגבורה.⁸⁷ ברור שהיצר אינו נקרא לשליטה עצמית, במשחק הזה האשה אינה נאבכת, נאבקים בה. "יצר, אשה וקטן תהא שמאל דוחה וימין מקרבת" (סנהדרין קז, ב) – האשה והקטן כמו היצר אינם שולטים בעצמם: הם זקוקים מחד לסיפוק תאוותם⁸⁸ ("ימין מקרבת"), כך זוכה האשה בעונתה – יחסי מין קבועים; ומאידך הם זקוקים למשטר חיצוני⁸⁹ ("שמאל דוחה"). מולם עומד הגבר הבוגר, השולט בעצמו, כמו גם באשתו ובבנו, ואילו מופנית הקריאה לדחות ולקרב במידה, ובעיקר לשלוט, ביצרו ובאשה. האשה נמצאת, אם כן, באותו צד של היצר⁹⁰ למול הגבר הנאבק בו. חלוקת התפקידים בסוגיה ברורה⁹¹ (היעלה על הדעת, בסוגיה זו ובספרות חז"ל בכלל, סיפור הפוך, על אשה הנאבכת ביצרה מול הפיתוי הגברי?).

הגמרא במסכת שבת (סב, ב) מעמידה גם היא על חלוקת התפקידים בין המפתות למתפתים: "וברגליהן תעכסנה – אמר רב יצחק דבי ר' אמי, מלמד שמטילות [בנות ירושלים] מור ואפרסמון במנעליהן ומהלכות בשוקי ירושלים. וכיון שמגיעות אצל בחורי ישראל בועטות בקרקע ומתזות עליהם ומכניסות בהן יצר הרע כארס". הרי לכם דימוי של האשה/נחש, המטילה את ארסה. אולם החידוש בסוגיה שלנו הוא שבמקום שהיצר יוביל לאשה, אל המעשה האסור, הרי האשה מתגלה רק כאחת מצורותיו של היצר, שהוא הוא מושא המאבק האמיתי.

סיפורים נוספים בסוגיה ממשיכים את אותו הקו ממש:

רב ורב יהודה הוו קאזלי באורחה. הוה קאזלא ההיא אתתא קמייהו. אמר להו רב לרב יהודה: דל כרעיך מקמי גהינום. אמר ליה: והא מר הוא דאמר בכשרים שפיר דמי? אמר ליה: בכשרים כגון אנן?!

תרגום: רב ורב יהודה היו הולכים בדרך. היתה מהלכת אשה לפנייהם. אמר לו רב לרב יהודה: הרים רגליך [מהר ללכת] מפני גהינום. אמר לו: והרי אדוני הוא שאמר שבכשרים מותר [ששניים יתיחדו עם אשה]. אמר לו: בכשרים כגון אנחנו? [כלומר, אנו איננו נחשבים כשרים].

שוב מאבק גברי בפיתוי, שוב פיתוי בדמות אשה (סתם אשה, ללא כל ציון סגולות מיוחדות) ושוב סיפור המכונן יצר טוטלי, שבמסגרתו הכל אפשרי.

בין סיפורי הסוגיה יש סיפור אחד בלבד, שנראה כ"לא ממושמע" למסגרת הכללית:

83 השוו למימרה "איזהו גיבור – הכובש את יצרו" (משנה, אבות ד, א).
84 כפי שמוכיח Laqueur (1990), הבדלי המינים בעולם העתיק נתפסו כנוזלים מבחינה פסיכולוגית, הם הושתתו על מבנה חברתי ולא על ביולוגיה. בעולם כזה, גבריות, במידה מסוימת, היא משימה שיש לכבוש ולא נתון מובטח מראש.

85 הגמרא (יבמות סה, ב) לומדת שרק גבר מצווה על פיריה וריביה מכך שרק הוא מצווה לכבוש. באקסקורטוס הראשון שבידיאלקטיקה של הנאורות" הוזן באודיסיאה, מפתחים הורקהיימר ואדורנו את התיזה בדבר הקשר שבין אתוס השליטה העצמית וכיבוש היצר לבין השליטה באחר ובטבע; ראו Horkheimer and Adorno 1973.

86 דמות האשה כמפתה מופיעה כבר במשלי פרק ז. על דמות האשה כמפתה בספרות יוון ראו Lefkowitz 1986.

87 על זיהוי האשה עם הפיתוי ומצבו של הגבר המתפתה בעולם המלא בנשים, ראו מגילה טו, א: "תנו רבנן: רחב בשמה [על ידי הזכרת שמה בלבד] זינתה, יעל בקולה, אביגיל בזכירתה, מיכל בת שאול בראייתה. ואמר רב יצחק: כל האומר "רחב, רחב" מיד ניקר [הוא רואה קרי]."

88 העבד, הנתפס גם הוא כמופקר מינית (ראו הערה 102), מצטרף לאשה ולקטן, ויחד הם יוצרים את שלישיית האחרים: "נשים ועבדים וקטנים" הפטורים מן המצוות (משנה ברכות ג, ב ועוד).

89 משטרו של הקטן בא לידי ביטוי גם בהשאטתו לאשה מיד עם הגעתו לבשלות מינית ואף קודם. על נישואי בוסר בחברה היהודית בכלל, ראו שטמפר תשמ"ז.

90 באותו צד, כפיתוי אלטרנטיבי ליצר/לאשה, נמצאת גם התורה (Boyarin 1993, 134–166).

91 דברים מאלפים על דמות האשה כמפתה בספרות היהודית של שלהי ימי הביניים נמצאים אצל למדן 1996 (פרק א), וראו עוד אברבנאל תשנ"ד.

פלימו הוה רגיל דהוה אומר: גירא בעיניה דשטנא. יומא חד מעלי יומא דכיפורי הוה, אידימי ליה כעניא, אתא קרא אבבא, אפיקו ליה ריפתא. אמר להו: יומא כי האידנא כולי עלמא גואי ואנא אבראי? עיילו, וקריבו ליה ריפתא. אמר ליה: יומא כי האידנא כולי עלמא אתכא ואנא לחודאי? אתייה ואותבוה אתכא. ומליא נפשיה שיחנא וכיבי, והוה עביד מילי דמאסותא. אמרו ליה: תיב שפיר. יהבו ליה כסא, אכמר, שדא ביה. נחרו ביה, שקא ומית. שמעיה דקאמרי: קטל פלימו גברא! קטל פלימו גברא! ערק וטשא בבי הכסא, אול ונפל קמיה. ברחויה דקמצטער גלי ליה נפשיה, אמר ליה: מאי טעמא אמר הכי? אמר ליה: היכי אימא? רחמנא לגער ביה בשטן.

תרגום: פלימו היה רגיל לומר: חץ בעיני השטן. יום אחד, ערב יום הכיפורים היה. נדמה לו [השטן] כעני. הלך וקרא בשער. הוציאו לו לחם. אמר להם: יום כמו היום, הכל [נמצאים] בפנים ואני בחוץ? הכניסו אותו והביאו לו לחם. אמר לו: יום כמו זה הכל [יושבים] ליד השלחן ואני לבדי? הביאו אותו והושיבו אותו ליד השלחן. מלא את עצמו בשחין ופצעים, והיה עושה דברים מאוסים. אמרו לו [לעני]: שב יפה. נתנו לו כוס. השתעל והשליך בו [בתוך הכוס, את ליחתו]. גערו בו. עשה עצמו כמת. שמעו שהיו אומרים: הרג פלימו אדם! הרג פלימו אדם! ברח [פלימו] ונחבא בבית הכסא. הלך [השטן אחריה], נפל [פלימו] לפניו. כאשר ראה [השטן את פלימו] שהוא מצטער, גילה לו את עצמו [שהוא השטן]. אמר לו: מה טעם אמרת כך [חץ בעיניך שטן]? אמר לו [פלימו] איך אומר? [אמר לו, תאמר:] הקב"ה יגער בו בשטן.

יש בסיפור זה אמנם מאבק בשטן, אבל ללא ההקשר המיני המלווה את שאר הסיפורים. הוא נראה כאילו נכנס רק אגב אורחא, מתוך דמיון אסוציאטיבי לסיפורי המאבק בשטן שקדמו לו. כדי להבין את תרומתו המלאה של סיפור פלימו לסוגיה, יש לפענח את האמירה שנהג לומר בכל יום: "חץ בעיני השטן". המפתח נמצא כמה דפים קודם באותה מסכת (כט, ב):

אמר רב חסדא: האי דעדיפנא מחבראי (זה שאני עדיף מחברי) [זה בגלל] דנסיבנא בשיתר (שנישאתי בן שש עשרה), אי הוה נסיבנא בארביסר (אם הייתי נישא בן ארבע עשרה) הוא אמינא לשטן (הייתי אומר לשטן): גירא (חץ) בעיניך.

שליטתו של היצר על האדם מומחשת בתמונה המיתית של השטן היורה חצים, אך יש אפשרות להפנות את החצים חזרה אליו, לשלוט בו על ידי נישואין מוקדמים. נישואין מיד עם הבשלות המינית אינם מותרים לשטן אופציה לפתות, שהרי "אשתו משמרתו". הספקנו כבר לגלות, כי לא זו דמות השטן בסוגייתנו, השטן שלנו הוא בלתי מנוצח. גם פלימו, כמו רב חסדא, רוצה לומר "חץ בעיניך שטן", אך על פי הלוגיקה של הסוגיה הדבר אינו עובד. פלימו עובר תהליך חניכה משעשע למדי, שבמהלכו הוא לומד, כי לא ניתן להכריע את השטן. התמונה של פלימו בכניסת יום הכיפורים (שבו על פי המסורת אין זכות לשטן לקטרג), חבו וכונוע לפני השטן, אינה מותירה ספק: השטן שלנו אינו ברי-הכנעה.⁹²

הסוגיה מעבירה את המסר הזה באמצעי ספרותי נוסף, מבנה מיוחד שאכנה "המזלזל הנופל":

אמר רבי מאיר: הזהרו בי מפני בתי... לגלג עליו אותו תלמיד, אמר רבי אבהו משום רבי חנינא בן גמליאל: לא היו ימים מועטים עד שנכשל אותו תלמיד בחמותו.

יש בסיפור זה את כל הסגולות שמנינו קודם: סיפור קצר המלווה מימרה הלכתית-מוסרית, אשר מעביר היטב את המסר שהכל יכול לקרות. אולם יש כאן אלמנט נוסף – הסיפור נפתח בלגלוגו של התלמיד. כך גם בסיפור רבי עקיבא, "רבי עקיבא היה מתלוצץ בעוברי עבירה", וכן אצל פלימו שהיה סוגט כל יום בשטן. זהו מוטיב חוזר – מי שמזלזל בחשדות המופלגים של הסוגיה נופל בהם, דבר המאשר מחדש את צדקת החשדות המופלגת. כך מכוונת הרטוריקה לשתק את זלזולו הפוטנציאלי של הקורא. כל מי שלא לקח ברצינות את החשדות שלנו, אומרת הסוגיה, מצא עצמו נכשל בה.

עובדת היצר הלא-מנוצח וכישלוננו של האדם במאבקו עמו מכתובה משטור חיצוני:

92 רשימת ניצחונותיו בסוגיה מרשימה מאוד: רבי מאיר ורבי עקיבא, פלימו, רבי חייה ועד כמה דמויות אנונימיות. למעשה רק רב עמרם מתמודד בהצלחה, וגם זאת רק לאחר שנתגלה במעורבותו (ותרני משמע) לפני חכמים.

סיפורי הכישלונות של חכמים במאבקם ביצר הם יוצאי דופן למדי. ז'אנר מקובל הרבה יותר הוא זה שבו חכמים מנצחים את יצרם, בדרך כלל לתדהמת הצופים. אוסף של ארבעה סיפורים כאלה, המסתיימים בניצחון החכם על האשה/ היצר המפתה, ניתן למצוא באבות דרבי נתן נ"א טז – שכטר 63.

רב ביבי איקלע לבי רב יוסף, לבתר דכריכו ריפתא אמר להו, שקולי דרגא מתותי ביבי. תרגום: רב ביבי נודמן לבית רב יוסף. אחרי שאכלו אמר להם [רב יוסף]: הוציאו את הסולם מתחת ביבי [שישן בעליה, כדי שלא יוכל לדרת ולפגוש את אשת רב יוסף].

הסוגיה כולה מיטלטלת בין הצורך במאבק פנימי נגד היצר ובשליטה עצמית לבין המשטור ההלכתי הכפוי.

אולם הצגתנו את הסוגיה כמונוליתית אינה מדויקת, הסוגיה אינה חסרה לחלוטין מחלוקות. למעשה, מתחת לפני השטח, רוחשת בה מחלוקת אחת מהותית ונוקבת:

אמר רב יהודה אמר רב: מתיחד אדם עם אחותו ודר עם אמו ועם בתו. כי אמרה קמיה (כאשר נאמרו [הדברים] לפני) דשמואל, אמר [שמואל]: אסור להתיחד עם כל עריות שבתורה ואפילו עם בהמה. תנן (והרי שנינו) [במשנתינו]: מתיחד אדם עם אמו ועם בתו וישן עמהם בקירוב בשר, תיובתא לשמואל (קושיה על שמואל)? אמר לך שמואל [יכול שמואל לומר], ולטעמך (לשיטתך) [גם קשה] הא דתניא (זו ששנויה) [בבריתא] (תוספתא, קידושין ה, י): אחותו וחמותו ושאר כל עריות שבתורה אין מתיחד עמהם אלא בעדים, בעדים – אין (כן) שלא בעדים – לא. אלא תנאי (מחלוקת בין התנאים) היא, דתניא (ששנינו) [בבריתא]: אמר רבי מאיר: הזהרו בי מפני בתי, אמר רבי טרפון הזהרו בי מפני כלתי.

המחלוקת נסָּה על הייחוד עם בנות משפחה – עריות. הביטוי "עריות" (שהוא ריבוי של ערוה), לקוח מן הפסוקים בספר ויקרא (יח), האוסרים לגלות את ערוות (לשכב) קרובותיו של אדם.⁹³ בנות המשפחה הן מקרה מבחן בסוגיה, מצד אחד הן קרובות אליו ביותר, ואך טבעי הוא שאדם יימצא עמן בחדר אחד, ומאידך המגע המיני עמן הוא החמור ביותר, טאבו אשר הפרתו גוררת עונש שמימי של כָּרֵת. המאבק כאן הוא על נקודת המבט – אם מסתכלים מן הזווית של היצר הטוטלי, הרי הן "עריות" שיש להתרחק מהן (ואכן שמואל קורא להן כך), ואילו מנקודת מבט אחרת הן לא "עריות" אלא אחות ואם ובת (כפי שקורא להם רב אסי), שאך טבעי הוא שאדם ישהה עמן. השאלה היא האם קיים תחום ניטרלי, שהיצר לא חדר אליו, האם יש אתר הפנימי מן היצר. זו הסיבה ששמואל כורך יחד את העריות עם הבהמה – "אסור להתיחד עם כל עריות שבתורה ואפילו עם בהמה" – המשותף הוא ביטול התחום הניטרלי. משפחה ובהמות יוצרים יחד את משק הבית, שהמפגש עמו הוא יומיומי וטריטוריאלי ואיסורו משלים את כיבושי היצר. אין מקום שאינו נשלט על ידי היצר, לא בתוך תחום הבית ולא בין אדם לבעלי החיים שלו. מלא כל הארץ יצר.

האם יש תחום ניטרלי? משפחה? לימוד משותף בבית המדרש? רועה עם עדור? האם יש זמן ניטרלי? בשעת אבלו של אדם? האם יש סוג אנשים כשרים, שלגביהם יש רגעים ניטרליים? כל אלה הן אופציות שהסוגיה מעלה, אך בעוד הקולות האופוזיציוניים נשמעים, הרי הכיוון של הסוגיה ברור – אין אופציה כזו. לזה מובילים כל הסיפורים, ומכך יונקות ההלכות. התלמיד אשר לגלג על רבי טרפון, הגורס "הזהרו בי מפני בתי", למד זאת על בשרו: "לא היו ימים מועטים, עד שנכשל אותו תלמיד בחמותו". כך גם בנושא החשד של משכב בהמה; בעוד המשנה מציגה מחלוקת (ר' יהודה אומר לא ירעה נָקָה בהמה... וחכמים מתיירים), הרי דעת הסוגיה חדה וברורה. לאחר שהיא מצטטת את דברי שמואל "אפילו עם בהמה", היא מספרת:

אביי מכלליה מכולה דברא (מגרש [את הבהמות] מכל השדה [שהוא נמצא בו]), רב ששת מעבר ליה נהרא (מעביר [את הבהמה לצד השני של] הנהר). רב חנן מנהרדעא איקלע (הודמן) לרב כהנא לפום נהרא, חזייה דיתיב וקא גריס (ראה אותו שהוא יושב ולומד), וקיימא בהמה קמיה (ובהמה עומדת לפניו). אמר ליה (לו): לא סבר לה מר (האם אין אדוני סובר): ואפילו עם בהמה [אסור להתיחד]? אמר ליה (לו) לאו אדעתיה (לא שמתי לב).

סיפורי הגבורה על חכמים אשר שומרים מרחק מבהמותיהם, אינם מותירים ספק לגבי כיוונה של הסוגיה.⁹⁴ החכם אשר בורח מבהמתו, יחד עם זה הנכשל בחמותו ועם החבורה שעושה מעשי זימה בשעת אבל, מכוננים יחדיו את היצר הטוטלי בסוגיה, אשר ממנו אין מנוס. כישלונה של האופציה

93 ראו שמואל אפרים לוינשטם, "עריות", אנציקלופדיה מקראית כרך ו, ירושלים תשל"ב, 388.
94 מעניין לציון, כי הרמב"ם מנסה לפשר בין הבריתא, המזהה נגד החשד המוגזם, לבין סיפורי הגבורה של החכמים המתרחקים מבהמותיהם. "לא נחשדו ישראל על משכב זכור ועל הבהמה. לפיכך אין אסור להתייחד עמהן. ואם נתרחק אפילו מייחוד זכור ובהמה הרי זה משובח" (משנה תורה, הלכות איסורי ביאה כב, ב).

הנטיטליות נובע מהלוגיקה הפנימית של דמות היצר בסוגיה. למעשה הכישלון מקודד כבר בלשון עצמה. המלה "ייחוד", המשמשת בסוגיה לתיאור השקיייה האסורה יחד, ממקמת בשדה סמנטי יצרי ומיני לחלוטין. כפי שראינו, היא מסמנת את השלב שלפני הביאה. גם אם ניתן להתיר לאדם לשהות עם אחותו, כיצד זה יותר לו "להתייחד" עמה? גם השם "ערוה" לתיאור האשה מבטיח תוצאות דומות. איבר המין הנשי הופך לסינקדוכה של האשה. בדמיון החז"לי איבר המין מתפשט על פני האשה כולה (ברכות כד, א):

אמר רבי יצחק: טפח באשה ערוה... אמר רב ששת: שער באשה ערוה, שנאמר (שיר השירים ד): "שערך כעדר העזים". אמר רב חסדא: שוק באשה ערוה, שנאמר (ישעיהו מז): גלי שוק עברי נהרות, וכתיב בתריה (אחר כך) (ישעיהו מז): תגל ערוךך גם תראה, מה גלה האמור שם ערוה, אף גלה האמור כאן ערוה. אמר שמואל: קול באשה ערוה, שנאמר (שיר השירים ב): כי קולך ערב ומראך נאור.⁹⁵

כך גם מסרב רב ששת ליצור כל אבחנה בין איבר המין של האשה לאיברים אחרים שלה: "אמר רב ששת: למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים, לומר לך: כל המסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה, כאילו מסתכל במקום התורפה [איבר המין הנשי] (שם).

לאחר שהאבחנה בין ערוות האשה לבין קולה, שיערה וגופה היטשטשה לחלוטין, יכולה הגמרא להשלים את המלאכה: "והאשה שני פרקין [מכסים אותה משני צדדיה] מפני שכולה ערוה" (סוטה ח, א). האשה כדמות המפתה מקבלת כאן ממשות ציורית מאוד. הטשטוש הלשוני מוחק כל אפשרות לתחום ניטולי, כשם שכל אשה היא ערוה, כך כל מפגש הוא התייחדות.

למעשה הסוגיה שלנו אינה בודדה בתפיסת האשה כפיתוי מהלך. האשה אינה רק מפתה בכוונה, עצם הימצאותה מסכן, כשלעצמו, את הגבר, כיוון שהיא נתפסת כפקעת של מיניות. נבחן שוב את מפגשו של רבא בבית הדין עם חומא אלמנת אביי:

חומא דביתהו דאביי אתאי לקמיה דרבא, אמרה ליה: פסוק לי מזוני, פסק לה. פסוק לי חמרא, א"ל: ידענא ביה בנחמני דלא הוה שתי חמרא, אמרה ליה: חיי דמר, דהוי משקי ליה בשופרוי כי האי. בהדי דקא מחויא ליה איגלי דרעא, נפל נהורא בבי דינא. קם רבא על לביתה, תבעה לבת רב חסדא. אמרה ליה בת רב חסדא: מאן הוי האידינא בבי דינא? אמר לה: חומא דביתהו דאביי. נפקא אבתרה, מחתא לה בקולפי דשידא עד דאפקה לה מכולי מחוזא, אמרה לה: קטלת ליך תלתא, ואתת למיקטל אחרינא.

תרגום: חומא, אשתו של אביי, באה לפני רבא. אמרה לו: פסוק לי מזונות – פסק לה. פסוק לי יין. אמר לה: ידעתי בו בנחמני [כיניו לאביי] שלא היה שותה יין. אמרה לו: חיי אדוני, שהיה משקה לי בגביע ארוך כמו זה. כאשר הראתה לו נגלתה זרועה, נפל אור בבית הדין. קם רבא, נכנס לביתו, תבעה לבת רב חסדא [אשתו]. אמרה לו בת רב חסדא: מי היה עכשיו בבית הדין? אמר לה: חומא אשתו של אביי. יצאה אחריה, היכתה אותה במנעול של שידה, עד שיצאה לה מכל מחוזא. אמרה לה: הרגת ליך שלושה [בעלים] ובאת להרוג אחרי?

ההקשר שבו מובא הסיפור הוא דיון באפשרות לתת יין לנשים כחלק מכתובותיהן. שלילת האפשרות הזו נובעת מחששה של הגמרא, שיין יוציא לפועל את כל היצירות הנשיות. האשה נתפסת כפקעת של מיניות המכוסה בשכבת מגן דקיקה, שכל סטייה קטנה מהמשטר (כגון שתיית יין או יציאה לשוק) חושפת את מהותה כיצר.⁹⁶ תנא: כוס אחד יפה לאשה, שנים – ניוול הוא, שלשה – תובעת בפה [למשגל], ארבעה – אפילו חמור תובעת בשוק ואינה מקפדת.⁹⁷ הסיפור מדגים את החשש של הגמרא ומוסיף לו פן קומי: לא רק שתיית יין אלא אף בקשת היין בלבד והרמת היד כדי להדגימו גורמות להתפרצות המיניות שבאשה. ההתפרצות מופיעה בדמות האור הגדול בבית הדין, זהו

95 במקרא משמעות המלה "ערוה" היא עירום (כך גם מקורה האטימולוגי), ומכאן המשמעויות הנוספות במקרא – "איבר מין", "משגל", ואף "בושה" הקשורים לכך. ראו Boyd V. Seerers, *NIDOTTE* vol. 3, 527–531; מילון בן יהודה, תל-אביב, תרצ"ה, 4713; ערוך השלם כרך ו, ניו יורק, תשט"ו, 255. גם בלשון חז"ל המלה משמשת במשמעויות שונות: איסורי קרובות, פריצות ואיבר המין. דומה כי בהקשר של הסוגיה בברכות כד, א – כה, ב, העוסקת בכיסוי הגוף לצורך קריאת שמע, המלה "ערוה" מכוונת לאיבר המין, כך לגבי הביטויים "לבו רואה את הערוה", "ערוה בעששית" ועוד בסוגיה זו; והשור "שלא יסתכל במקום ערוה" (ברכות י, א).

96 מדברים אלה ברור, כי קשה להסכים עם בויארין (Boyarin 1993, 83), הכותב כי: "Woman, in Bible and midrash, is almost never essentialized as something evil and dangerous, as a snare to man."

97 מעניין שבסוגיה שם התפיסה היא שהחששות לא חלים על אשה נשואה, משום שבעלה משמרה, וזאת

האור/אש, המוכר לנו מסיפור רב עמרים והשביות, המסמל את היצר הרע. מול האשה הסוטה מוצבת האשה הביתית וה"ממושטרת", הרודפת אחרי המפתה עם מנעול (!). מישורו הרי צריך לסגור אותה.⁹⁸

הכל-נמצאות של היצר הרע, המטשטשת את כל ההבחנות בין זמנים, מקומות ואנשים שונים, באה לידי מימוש מלא במשטור שקובע רבי יהודה במשנה מפני משכב זכר ובהמה,⁹⁹ משטר המאומץ (לפחות לגבי בהמה) על ידי הסוגיה. הברייתא המוחה נגד החשד המופלג טוענת כנגדו, כי "לא נחשדו ישראל על משכב זכור ולא על הבהמה". ואכן חשדות אלו הם אפיון מובהק של האחר. המיניות הפרועה ונטולת המעצורים יחד עם יכולות מיניות פנטסטיות היא מאפיין קבוע של האחרים, הזרים. כך למשל קובעת המשנה (עבודה זרה ב, א): "אין מעמידין בהמה בפונדקנית (פונדק) של גויים מפני שהן חשודות על הבהמה, לא תתיחד אשה עימהן מפני שהן חשודות על העריות, לא יתיחד אדם עמהן מפני שהן חשודות על שפיכות דמים".

בסוגיית הגמרא (כב, ב) נשאלת השאלה מדוע יש לחשוש להשאיר בהמה ממין נקבה אצל גויה, והרי לא יכול להתרחש ביניהם כלום; על כך משיבה הגמרא: "אמר מר עוקבא: מפני שרוב גוים מצויין אצל נשי חבריהן, ופעמים שאינו מוצאה [את האשה], רובעה [את הבהמה שאצלה]. אי בעית אימא (אם תרצה לומר): אף על פי שמוצאה [את אשת חברו] רובעה [את הבהמה] — בהמת ישראל עדיפה ליה, דאמר מר: חביבה עליהן בהמתן של ישראל יותר מנשותיהן". אולם בכך לא הסתיים מרדפם של הגויים אחרי הבהמות; מיד לאחר מכאן מבררת הגמרא "איבעי להו — עופות מאי?" — מה דינן של עופות? האם גם עליהן חלה חובת הרחקה מן הגויים? וכתשובה מובאים שני הסיפורים הבאים: "תא שמע (בו ושמע [תשובה]) דאמר רב יהודה אמר שמואל משום רבי חנינא: אני ראיתי גוי אחד שלקח אווז אחד מן השוק, רבעה [בא על האווז], חנקה, צלאה ואכלה. אמר רב ירמיה מדפתי: אני ראיתי ערבי אחד שלקח ירך מן השוק וחקק בה כדי רביעה, רבעה, צלאה ואכלה". אם כן, בדמיונם של חז"ל לא די בבולמוס הבהמות של הגויים, ולא נתקררה דעתם עד שלא תיארנו בפרוטרוט אונס ירך ("פולקע") של עוף!

גויים¹⁰⁰ ונשים בעיקר, אך גם עבדים¹⁰¹ ועמי ארצות¹⁰² נחשדו בכגון אלו.¹⁰³ מולם הוגדר הישראלי — הזכר-הכשר, אשר נבדל מדברים כגון אלה: "אל תטמאו בכל אלה, כי בכל אלה נטמאו הגויים אשר אני משלח מפניכם" (ויקרא יח).

ואולם הסוגיה שלנו מפרקת לחלוטין את קטגוריית הכשרים: "מי אמר" משיב רב לר' יהודה "שבכשרים כגון אני ואתה [מותר להתייחד]". המיניות הפנטסטית המאפיינת את האחר הופכת לנחלת גדולי החכמים, והחשד מתפשט על כולם. דומה שהאבחנות היחידות שאינן מיטשטשות בסוגיה ונותרות על תלן הן אלה שבין הנקבה לזכר — המפתה מול המתפתה, היצר מול הלוחם ביצור.

במקביל ל"אשתו משמרתו" בסוגייתנו: "אמר רבא: לא שנו אלא שאין בעלה עמה, אבל בעלה עמה לית לן בה [אין לנו בה] [לא חוששים]".

98 לניתוח שונה לחלוטין של האגדה, עיינו ולר 1995, 91.

99 על החיבור בין משכב זכר ובהמה, ראו ביארין 1995.

100 למעשה נראה, כי הלשון של הברייתא "לא נחשדו ישראל על משכב בהמה..." מעוצבת כהיפוך למשנה בעבודה זרה "אין מעמידין בהמה בפונדקאות של עובדי כוכבים מפני שחשודין על הרביעה..."

101 "עבדא בהפקרא ניהא ליה" (גיטין יג, א) וכן "מרבח שפחות מרבח זימה" (משנה, אבות ב, ז).

102 בבלי, פסחים מט, ב: "מה ארי דורס ואוכל ואין לו בושת פנים, אף עם הארץ מכה ובוכל ואין לו בושת פנים".

103 ביארין (Boyarin 1993, 52) טוען, כי חז"ל לא הכירו הומוסקסואליות כסוג של העדפה מינית נפרדת. ואכן מהמקורות שהבאנו עולה, כי משכב זכר ואפילו משכב בהמה אינם נתפסים כנטיות מיוחדות או כהעדפות מיניות יוצאות דופן אלא כמימוש פרוץ וקיצוני של המיניות, בשעה שהיא נטולת מעצורים. משכב בהמה אינו העדפה סוטה אלא מיניות נטולת סובלימציות. לגוי אין נטיות מיוחדות, הוא פשוט חסר גבולות. כך גם האשה: גם ביחס אליה ראינו, כי מיניותה הפורצת עלולה להיות מנותבת לכיוון בעלי חיים: "אפילו חמור תובעת בשוק ואינה מקפדת". ודוק, הלשון "אפילו..." ואינה מקפדת" מלמדת, כי לא מדובר בנטייה אלא בעוצמה מינית שמגיעה אפילו עד שם. ככל שהאשה שותה יותר כוסות מיניותה נחשפת, עד שבכוס הרביעית כל המחסומים נפרצים. אולם, ההבדל בין אשה התובעת משגל בקול רם ("בפה") לבין זו התובעת חמור הוא כמותי בלבד — עוד כוס יין אחת. גם בסוגיה זו של איסורי משכב בהמה, כמו גם בסוגיית עריות (איסורי קרובות), נראה כי האתרים שנתפסים בעינינו כסטיות מיניות היו בדמיון החזילי האתרים המובהקים של המיניות, ואילו היחסים המותרים והנורמטיביים אינם אלא סובלימציות שלהם.

המחאה של הברייתא "לא נחשדו ישראל", כמו גם דבריו של רב אסי "מתיחד אדם עם אחותו", חושפים את הזרות והקיצוניות של העמדה השלטת בסוגיה, אשר דוחה את הניסיונות הללו. למעשה זרות זו היא עקרונית אף יותר. ביאל (1994, 62), גורדיס (Gordis 1967, 30) ואחרים עמדו על כך, שהיחס המקובל בחז"ל כלפי היצר הוא דיאלקטי – מחד ראייתו כמסוכן וחשש מפניו, ומאידך הכרה בצורך ובהכרחיות שבו וכן ביכולת לתעל אותו לצרכים חיוביים. בהקשר זה מצוטטים מקורות כגון "אמר ריש לקיש: בואו נחזיק טובה לאבותינו, שאלמלא הן לא חטאו, אנו לא באנו לעולם" (בבלי, עבודה זרה ה, א). וכן "זהנה טוב מאוד – זה יצר הרע... שאלולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא הוליד" (בראשית רבה ט, ז). ליחס הדיאלקטי כלפי היצר יש, כפי שראינו, בסיס מוצק בעולמם של חז"ל, אולם, בסוגיה שלנו אין ליחס שכזה רמז ובן-רמזו. היצר הוא רע מוחלט, שחכמים אוסרים עליו מלחמה טוטלית ואבדחה מראש, איש לא רוצה לתעל או לנתב אותו. שלטונו המוחלט מכתוב בריחה מוחלטת. האתוס המרכזי של הנישואין כאמצעי לניהוג מוצלח של היצר, אשר נכח בדברי המשנה "אשתו משמרתו", נעלם לחלוטין מסוגיית הגמרא (האם כל החכמים בסוגיה היו רוקים?!), ולא עוד, אלא שפלימו מלמדנו, שהאפשרות לזרוק חץ בעיני השטן חסומה בפנינו. גם כלפי התרופה הבדוקה השנייה של חז"ל ליצר – התורה, יחסה של הסוגיה שלנו כמעט פאוריד. במקביל לנישואין חז"ל מציעים את לימוד התורה כאמצעי לגבור או להחליש את יצרו של אדם: "בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה [שתשמש לו] תבלין [יריכוך], ואם אתה עוסק בתורה הרי הוא נמסר בידך... אם פגע בך מנוול זה [יצר הרע] – משכהו לבית המדרש, אם אבן הוא [היצר] – נימוח, אם ברזל הוא – מתפוצץ" (קידושין ל, ב). נראה שסיפורו של רבי עקיבא (וסיפור זהה על רבי מאיר) מתייחס ישירות לאתוס הזה. רבי עקיבא אכן ניצל בגלל תורתו, אך רק משום גחמתו הרחמנית של השטן. רבי עקיבא נמשך כאחד הריקים אחרי האשה, והתורה אינה מחלישה את יצרו ולו במעט. ההצלה שבאה לו בצורת "קיאוס אקס מְכִינָה" אינה אלא פאורדיה על הכוח האימננטי שבלימוד התורה לגבור על היצר.

עם כל הזרות שבסוגיה¹⁰⁴ אני רוצה לטעון, שהיא בעצם מממשת, בצורה קיצונית אמנם אך קוהרנטית, את הפוטנציאל הטמון בראיית התשוקה המינית כחלק ממערכת היצר הרע והמשיכה לאיסור. יתרה מכך, סוגיה אשר על פניה עוסקת כולה בבעיות מן התחום המיני והתשוקה המינית, נחשפה בקריאה שלנו כממוקדת לחלוטין ביהיו יצר הרע ובבריחה ממנו. חכמים מביטים על "התשוקה המינית", אבל רואים שם רק את "היצר הרע".¹⁰⁵ מאחורי האשה מתגלה שטן מחופש, וכמו האשה אשר נחשפת כשטן מחופש, כך המיניות מתגלה בעצם כיצר רע בלבוש ספציפי. אולם לא אנשים כחז"ל יפלו בפח; הם מורידים את המסכה מן האשה ומגלים מאחוריה את השטן, כשם שהם מורידים את תחפושתה של המיניות ומגלים את יצר הרע, אותו יצר אשר תוקף אותם גם בכל החזיונות האחרות. ניתוח הסוגיה שב ומאשר את תפיסתנו, כי העיסוק התלמודי ב"תשוקה המינית" מתנהל תחת הקטגוריה של היצר הרע ולפי כלליה של קטגוריה זו. דבר זה מסביר גם את היחס אל המיניות שנחשף בסוגיה. בבית הקברות ובעליית הגג, על ראש העץ ובבית פנימה – רואים חכמים שוב ושוב את אותו יצר הרע. ברור כי זיהוי המיניות כיצר הרע מכתוב את היחס אליה בסוגיה – חרדה, שלילה טוטלית וקריאה

104 סיפורי הסוגיה דומים להפליא לספרות נזירית, שנוצרה בנצרות המזרחית במאות ה-4 וה-5: "במאות ה-4 וה-5 הספרות הנזירית במצרים הפכה לאכסניה תוססת של אנקדוטות על אודות פיתויים מיניים ומאבק הרואי בהם. בפולקלור הנזירי החדש הגוף הוצב במרכז העניין. הנשים הוצגו כמקור לפיתוי תמידי, שאליו מצופה הגברי להגיב אוטומטית. נגיעה קטנה של נזירה ברגלו של נזיר זקן וחולה נתפסה כפרובוקציה מספקת, כדי לגרום לשניהם להגיע מיידית לידי ניאוף" (Brown 1988, 242). אלא שיש לזכור, כי זוהי ספרות המיועדת לנזירים בלבד. מפתיע לגלות, כי חז"ל הנחשבים מתיירניים הרבה יותר מהנצרים בני-זמנם בנושאי מיניות, יוצרים ספרות נזירית קיצונית ואף מכוונים אותה לציבור כולו!

מאמר זה מנסה להעריך מחדש את חשיבות מושג היצר הרע לשיח החז"לי על המיניות. דומה שהערכה מלאה של היצר מחייבת גם בחינה מחדש של מה שנתפס במחקר העכשווי כמרחק הגדול בין חז"ל לנצרות הקדומה ביחס למיניות (למשל אצל Boyarin 1993; Brown 1998). אמנם בכל הנוגע לפרקטיקה המינית (נישואין, הולדה, יחסי אישות, גירושין), אין ספק שיש הבדלים מכריעים, אולם ביחס לתשתית המטפיסטית המכוננת את השיח ונותנת לו פשר, ייתכן שהמרחק אינו גדול כל כך. דומה שהפניית המבט לכיוונו של היצר מגלה תמונה שונה מן המקובל.

105 כתיבה הכללית של ספרו, טוען בויארין (Boyarin 1993), כי חז"ל מתייחסים לגוף בחיוב, וזאת בניגוד ליחסם הדואליסטי של היהודים ההלניסטיים והנצרות הקדומה (שם, 5, 29). דעתי היא, כי בעוד שהדברים דאי נכונים, יש לסייג את ההשלכות שניתן לייחס להם בנוגע למיניות, כיוון שחז"ל הסיטו את מוקד המיניות מן הגוף ומההתרחשות הפיסית אל היצר, הרציה וההרהור: יחסם אל היצר, כפי שאני מבקש להוכיח, רחוק מלהיות חיובי.

למאבק סיופי. בכל מקרה אין ספק, שהתמונה המצטיירת רחוקה אלפי מילין מן הרוח הרומנטית, הנושבת ממחקרים רבים, העוסקים ביחס חז"ל למיניות ולתשוקה המינית.¹⁰⁶

מעשה חרות¹⁰⁷

בסבך סיפורי הסוגיה נמצא גם הסיפור הבא:

רבי חייא בר אשי הוה רגיל כל עידן דהוה נפל לאפיה, הוה אמר: הרחמן יצילני מיצר הרע. יומא חד שמעתינהו דביתיה, אמרה: הא כמה שנין דפריש ליה מינאי, מאי טעמא קאמר הכי? יומא חד הוה קא גריס בגינתיה, קשטה נפשה חלפה ואתייה¹⁰⁸ קמיה. אמר לה: מאן את? אמרה: אנא חרותא דהדרי מיומא. תבעה, אמרה ליה: אייתי ניהלי להך רומנא דריש צוציתא, שוור אתייה ניהלה. כי אתא לביתיה, הוה קא שגרא דביתהו תנורא, סליק וקא יתיב בגויה. אמרה ליה: מאי האי? אמר לה: הכי והכי הוה מעשה, אמרה ליה: אנא הואי. אמר לה: אנא מיהא לאיסורא איכווני.

תרגום: רבי חייא בר אשי היה רגיל כל זמן שהיה נופל על פניו [בתפילה] היה אומר: הרחמן יצילני מיצר הרע. יום אחד שמעה אותו אשתו. אמרה: הרי כמה שנים שפרש ממני [מיחסי אישות], מה טעם הוא אומר כך? יום אחד היה לומד בגינתו. קישטה עצמה, חלפה ובאה לפניו. אמר לה: מי את? אמרה: אני חרותא שחזרת מיום [העבודה שלי]. תבע אותה. אמרה לו: הבא לי [כשכר] את הרימון הזה שבראש העץ. קפץ, הביא אותו לה. כאשר בא לביתו, היתה מסיקה אשתו את התנור. עלה וישב בתוכו [בתוך התנור החם]. אמר לו [אשתו]: מהו זה? אמר לה: כך וכך היה מעשה. אמרה לו: אני הייתי זו. אמר לה: אני מכל מקום לאיסור התכוונתי.

על פניו זהו סיפור קלאסי מן ה'אגנר של "המזלזל הנופל". הסיפור פותח בחרדתו של רבי חייא מפני יצר הרע. חרדה זו מוצגת כמוגזמת ואף נלעגת על ידי אשתו, וכך היא מועמדת בספק גם על ידי הקורא. אולם במהלך הסיפור לומד הקורא, כי פחדו של החסיד לא היה מוגזם כלל וכלל, וכי אכן התממש. חרדתו של רבי חייא היתה מוצדקת למרות זלזולה של אשתו. כך שבות הנורמות של הסוגיה ומתאשרות, והמזלזל לומד את לקחו. הסיפור מצטרף לשורות הסיפורים המלמדים, כי "הכל אפשרי", אין דבר שהיצר אינו מסוגל להוביל אליו. אולם, סיפור זה חורג מיתר הסיפורים בכך שהוא מעתיק את מאבקי היצר לתוך הבית פנימה. רק שתי דמויות יש בסיפור, בעל ואשתו, ובכל זאת הוא מלא בפיתויים, ביצרים ובחטא. התוצאה היא שהיצר הטוטלי הרודף אחר האדם, שהמפלס היחידי ממנו היתה אשתו, חודר לתוך תחום המשפחה. המבצר האחרון קרס גם הוא. אשתו עצמה מתגלה כיצר המפתה. בכך מונחת במלואה המשוואה אשה = יצר הרע, ולא עוד אלא שהיא חלה על אשתו של אדם בבית פנימה. ניתן לראות בסיפור שלילה ישירה של כל האתוס שראינו במשנה על השימור שבנישואין, שכן לא רק שאין כאן "אשתו משמרתו" אלא להפך, אשתו מכשילתו בעצמה. הסיפור מהווה מעין הצמחה של הלוגיקה המובילה את הסוגיה כולה. כל החרדות והפיתויים שרחשו מתחת לפני השטח, באים כאן למימוש מלא. האשה אכן מתגלה כמפתה (לא רק בנוכחותה אלא בפועל ממש). היצר הטוטלי אכן חודר לכל מקום, גם לתחום הבית פנימה, ההצלה ממנו מתגלה כבלתי אפשרית, ותפילתו של רבי חייא להצילו מיצר הרע אינה נענית. גם הזיהוי של המיניות עם היצר הרע מובא כאן לאקספליקציה מלאה.

היצר הטוטלי החודר לתוך ביתו של אדם מביא למסקנה הכרחית – פרישות מוחלטת. היצר הרע המתממש בדמות פיתויה של אשתו מוביל בהכרח לפרישה מוחלטת ממנה. ואכן, ההיגיון הסיפורי

106 כך לרוגמה גורדיס: "Judaism has a healthy-minded, affirmative attitude toward sex, which is recognized as an essential and legitimate element of human life... sex is a manifestation of the Divine" (Gordis 1967, 28). ביאל (1994, 318 הערה 13) וכן Eilberg-Schwartz (1992) מביאים ביבליוגרפיה ארוכה של כיוונים כאלה בחקר המיניות והחז"ל. הביקורת שלי ממשיכה את הקו המפוכח והביקורתי יותר של שניהם, כמו גם את זה של דניאל בוראין.

107 לאחר כתיבת הפרק על חרותא ראיתי את מאמרו של שלמה נאה (Naeh 1997) המנתח את הסיפור, ומסקנותיו בחלקן דומות לשלי. אולם ההבדל המרכזי בינינו הנו, שמאמרו של נאה מסביר את המאבק על הפרישות המתחולל בסיפור על רקע טקסטים נוצריים מן התקופה, ואילו אני מסביר זאת על רקע הדקדוק הפנימי של הסוגיה עצמה. ככלל, בניגוד לקריאות קודמות של הסיפור, הקריאה שלי מנסה למקם את הסיפור ברצף הסוגיה.

108 בכתבי יד אחרים כתוב "חלפה ותניא קמיה", כלומר חזרה וחלפה לפניו שוב, כנראה משום שלא שם לב אליה.

מאשר את הצורך המתמיד להיאבק ביצר הרע גם בתוך הבית, וממילא מאשר את פרישתו של רבי חייא מאשתו. הסיפור נפתח בבקשת הצלה מן היצר הרע, כשבמרוצת הסיפור מתגלה אשתו של רבי חייא כאותו יצר, אשר ממנו ביקש להינצל. אין ספק, גם במיניות ה"מותרת" שבין אדם לאשתו שרוי היצר, שממנו יש לברוח. בכך הופך הסיפור לכמעט יחידי בספרות התלמודית כולה,¹⁰⁹ אשר הנישואין וההולדה בה הן יסוד מוצק, שאין עליו עוררים (Feldman 1968). דומה שהתשוקה המינית כיצר הרע מגיעה כאן למימוש מלא, שאין למעלה ממנו.

הפרשנות שהצענו זה עתה נראית כאופציה ממשית של קריאה, ונדרמה לי שקריאה כזו הובילה את העורכים לשבח את מעשה חרותא במכלול סיפורי הסוגיה; לפיכך נכנה אותה "הקריאה הרשמית". אולם, יש כמה עובדות החותרות תחת קריאה "רשמית" ותמימה כזו של הסיפור: הסוגיה כולה בנויה מסובייקטים גבריים, המתמודדים עם אתגרים והתנסויות שונות. האשה בסוגיה אינה סובייקט, אין לה קול, תפקידה להיות הפיתוי שמולו הסובייקט צריך להילחם. היא מופיעה בדמות שטן (בסיפור רבי עקיבא) או גיהנום (בסיפור רב ורב יהודה), היא אובייקט קולקטיבי (שבויות) ואנונימי ("באה אשה מולם"). ובדרך כלל היא רק הד בקולם של הגברים ("הזהרו בי מפני פתיה"). והנה פתאום אנו שומעים קול נוסף, המצלמה מתרחקת, ואנו רואים שיש עוד מישור בתמונה. הגבר הנאבק ביצרו אינו פועל בחלל, יש מישור שמשלם את מחיר הפרישות המופלגת והמאבק הגברי ביצר. אותן נשים שהיו עד עתה רק צל חומקני, בדמותו של הפיתוי שממנו יש לברוח, מוצגות במלאות, יש להן קול משלהן. מישור נוסף נכנס למאבק הסוליפיסטי של הגבר ביצרו, והכניסה הזו משנה את התמונה לבלי הכר.

ואף זאת, האשה באמת מזלזלת בחדותו של בעלה, אך בניגוד ללוגיקה של "המזלזל הנכשל" היא אינה נכשלת, להפך, היא זו המלמדת לקח, היא המנסה ולא הנכשלת בניסיון. ובכלל, האשה היא הדמות המובילה את הסיפור כרצונה, בעוד בעלה מגשש אחריה באפלה ומובל למקום שאליו היא מובילה. אבל לאן היא מובילה? כמובן, למילוי החסך שלה – יחסי אישות עם בעלה. הסיפור כולו מתאר את דרכה של האשה להשיג את מבוקשה, יחסי האישות שנמנעו ממנה. למעשה הסיפור יותר ממרמז, שאילו בעלה היה בא עליה בטבעיות וכדרך כל הארץ, אזי לא היה מגיע למצבו המביש. אולם הביקורת על רבי חייא אינה מסתיימת בזה. פרישתו מאשתו שנים רבות והיותו דרך קבע מחוץ לבית¹¹⁰ (הוא לומד בגינתו) הם שמובילים אותו למפלתו, שהרי הוא אינו מזהה את אשתו, שאפילו לא טורחת להתחפש אלא רק להתקשט (כדרך שאשה אמורה לעשות, לפי הוראת התלמוד, כדי לרמוז לבעלה על רצונה ביחסי אישות). הקשר היחיד שלו עם החום הביתי הוא פארוזי לחלוטין – הוא נכנס לתנור החם בביתו, כלומר מנסה לשים קץ לחייו. מבט נוסף מגלה, כי בסיפור תמונה הפתעה לא מבוטלת, הנגרמת על ידי המעבר מן הפתיחה, המתארת את רבי חייא מנסה להינצל בכל כוחו מהיצר הרע, אל קולה של אשתו, שפשוט אינה מבינה ממה בכלל יש לו להינצל, הרי ממילא אין הם מתראים (אין ספק, היא מבינה מיד למה הוא מתכוון באומרו "יצר הרע"). הקורא שכבר הורגל בסוג סיפורי יצר דומים בסוגיה, אינו מצפה כלל להתפתחות שכזו. הצרימה שבחיבור בין "הרחמן יצילנו מיצר הרע" לבין "כבר כמה שנים שהוא פורש ממני" משיגה כמה אפקטים: היא מסיטה את תשומת הלב אל האשה שצצה פתאום, והיא מעמידה את רבי חייא באור נלעג ואף קומי. והיטת הזוה כמעט שאינו מאפשר להישאר נאמן לקריאה הרשמית. פתיחת הסיפור "ממושמת" לאתוס הרגיל בסוגיה – המאבק ביצר, אך המשכו סוטה פתאום לקוטב הנגדי. האשה מייצגת בסוגיה את ה־common sense, והסיפור מתאר את מאבקה לכינון חיים נורמליים. גם את סיפור הכשלתו של רבי חייא על ידי אשתו ניתן לקרוא מחדש. מזווית אחרת דווקא כן מתאשר בסיפור האתוס התנאי של "אשתו משמרת", שהרי הוא מתייחד עם אשה זרה (כפי שהוא חושב) כשאשתו עמו (כפי שאנו יודעים), וזה אכן מה שמציל אותו.

אין ספק, שפרישתו של רבי חייא מאשתו היא מסקנה קיצונית אך הגיונית מתפיסת המיניות כיצר הרע. חרותא, הנאבקת נגד הפרישות, מערערת בכך את עצם המטפיסיקה הזו של היצר. הקריאה הרשמית מנסה לשכנע אותנו שיפה עשה החסיד, ואילו הקריאה החתרנית מסבה את נקודת המבט אל האשה, חרותא (חרותא כמובן אינו שמה אלא שם הפרסונה שהיא לובשת). ההיפוך במשמעות הסיפור כרוך, לפיכך, בהסטת זהות הגיבור מהחסיד הפרוש הנופל ברשתה של האשה המפתה, לאשה

109 גם האידיאל הבבלי של "הנזיר הנשוי" (Boyarin 1993, 134–166) מתייחס למתח שבין השקיה עם האשה לבין לימוד התורה ולא לשלילת המיניות, המותרת כשלעצמה.

110 היותו מחוץ לביתו ופרישתו מאשתו מתאחדים בסיפור על ידי המלה "דביתהו", שהיא המלה הארמית לאשה, אך פירושה המילולי הוא בית. על השימוש ה"חז"לי בכפל המשמעויות של "דביתהו", ראו הירשמן תשמ"ט, עמ' 115.

הזנוחה הנאבקת על חיי אישות עם בעלה האטום. עוצמתו של הסיפור לדעתי הוא בדיוק בכך, שהוא חותר תחת התשתית המטפיסטית שעליה הוא בנוי – המיניות כיצר הרע. הוא מעמיד בספק את עצם הדקדוק הפנימי של הסוגיה, ובכך הוא חושף את תמצית הפרובלמטיקה של התשוקה המינית בספרות חז"ל.¹¹¹

אני טוען, כי ניתן לבסס את הקריאה הנשית¹¹² בסיפור, המעמידה דווקא את חרותה כגיבורה – לא רק משום ההיסט בתחילת הסיפור מתפילת החסיד לדברי האשה המעמידים אותו באור נלעג, ולא רק מפני שהסיפור בעצם מתמקד כמעט לגמרי במעשי האשה ובדרכה להשגת מבוקשה, אלא גם מתוך ההשוואה לשתי דמויות מקראיות שאותן במובהק מחקה הסיפור – יהודה ותמר (בראשית לח). ההשוואה ברורה למדי: האשה הזנוחה שנאלצת להתחפש לזונה כדי להשיג חיי אישות שמגיעים לה בזכות, ודורשת עירבון בתמורה להענקת חסידה. לכאן יש להוסיף גם את עונש השרפה, אשר בסיפור המקראי מיועד לתמר, ואילו בסיפור החז"לי החסיד עונש בכך את עצמו. הזיהוי המכוון הזה נותן לגיטימציה למעשה חרותה מחד, ומעמיד באור שלילי את רבי חייא מאידך. דומה, כי הקריאה המעמידה את חרותה במרכז היא עשירה ומשכנעת הרבה יותר מן הקריאה האלטרנטיבית.

אם כנים דברינו, אז הסיפור למעשה "קורא" מחדש את כל הסוגיה מזווית ראייה נשית,¹¹³ ומציע כי אולי הפרישות והפריצות, שהוצגו בסוגיה כשתי אלטרנטיבות וכהפכים, אינן רחוקות כל כך. שמא רבי חייא הגיע למעשהו לא למרות פרישותו אלא דווקא בגללה. דמותו של רבי חייא בסיפור משתלבת בדמויות הנזירים מלאי התאוה שכיכבו בספרות העממית בימי הביניים. הוא כמין טרטיף תלמודי, אשר חסידותו ותאוותנותו הולכות יד ביד. יותר מכך, קריאה כזו של הסיפור מציעה פשר חדש לכל המשטור בסוגיה. היצר שדימינו לראות משתלל למרות הפיקוח וההרחקות, משתולל דווקא בדיוק בגללם. הסוגיה יצרה יצר שלית אתר פנוי ממנו, והנכיחה אותו בכל מקום. רבי חייא בסיפורנו מנסה להתרחק מן היצר הרע ככל שיוכל, אך למעשה הוא מתעסק בו כל הזמן. יומיום בתפילתו הוא נובר בו מחדש. החסיד הפרוש מתגלה כמתעסק אובססיבי במיניות שהוא מדכא, ולכן גם קופץ על ההזדמנויות הראשונה שבאה לקראתו. הסוגיה מנסה ליצור עולם נקי מיצר מיני, אך בעצם מנכיחה אותו בכל מקום: בין רועה לעדרו, אב לבתו, בין חברים בבית המדרש ועם כל אשה מזדמנת ברחוב. בלשונו של פוקו, הסוגיה היא "משתלה של סטיות". ואכן הסוגיה מלאה בסטיות – ממשכב זכר ובהמה, דרך גילויי עריות למיניהם, זנות ובכלל מין בכל זמן ומקום. "הרחקתן של אלף המיניויות השגויות? דווקא גיבוש ופירוש מובחנים של כל אחת מהן בנפרד" (פוקו 1996, 35). ההלכות הנחוצות להיות תוצאה של השיח בעצם יוצרות אותו. הסוגיה מתארת את "הולדת היצר" בדיוק במובן זה, שהיא יוצרת את השיח של היצר הטוטלי, שבו היא מנסה להיאבק. למול שטף הסוגיה ניצבת דמות חרותה, המעלה אופציה שלישית בין יצר טוטלי לפרישות מוחלטת. היא מורדת במוסכמות ומקבלת את חירותה רק על ידי הפרת הכללים הנוקשים שמכוננת הסוגיה והפיכתה לזונה, שנמצאת מחוץ למשטר החברתי הרגיל; זאת בדיוק כמו הסינדרוס היווני, היוצא מחוץ לכללי המשחק הפוליטי וחומק על ידי כך מן המשטר המיני (Winkler 1990, 45). ועוד זאת – כל עוד חרותה נמצאת בתוך המוסכמות והבית אין לה שם, היא סתם אשת רבי חייא. רק כאשר היא הופכת לזונה, היא מקבלת עם חירותה גם שם משלה. אולם, התחפשותה של חרותה לזונה משיגה תוצאה נוספת. ראינו שהסיפור חושף בפעם הראשונה את קולה של האשה בסוגיה, שבה שימשה כאובייקט לפחדים הגבריים בלבד. הדבר המרתק הוא, שלכאורה, כאשר כבר נשמע קולה, חרותה מאשרת את האתוס שבנתה הסוגיה עד עתה. היא מתגלה כזונה, מממשת את היצר הטמון בה, ובכך מאשרת את החרדה הגברית. התחפוש הזה מתגלה כאמצעי היחיד לברוח מכבלי בעלה ומכבלי הסוגיה גם יחד ולהאיר את הולדת היצר מבחוץ.

נראה שהעורך היה ער לאופציה החתרנית שבסיפור ובדמות, ולפיכך טרח לחזק את המסר הרשמי של הסיפור בדיון באורך אחת-עשרה שורות הנלוות לסיפור ומראות, כי יפה נהג רבי חייא בכך שראה במגעו עם אשתו חטא. הזריות והנחישות של העורך לחזור ולהדגיש מהו המסר שיש ללמוד מן הסיפור, מובילות את הקורא דווקא למסר האחר, החתרני, שאותו עמלים להשתיק. כך למשל, במובהק, באמנות הסיפור העגנונית: "כל אימת שהמספר 'חרד' לבטל או להכחיש רעיון או הנחה

111 בשלב זה אני שב ומקבל את מה שדחיתי לעיל, אכן יפה כוחן של אגדות חז"ל לבחון את העשייה החז"לית עצמה. עוצמתו של הסיפור ברפלקסיביות שלו. אולם, כפי שראינו, הסיפור שואב את כוחו דווקא משום שהוא מעמיד בספק כמה וכמה סיפורים "ממושמים" אחרים.

112 איני מתיימר לקבוע, שלפנינו קול נשי אותנטי, באותו מובן שמחפשת חזן-רוקם (1996) – דהיינו יצירה נשית, אבל לבטח יש כאן ייצוג (גברי כנראה) של קול נשי.

113 על הופעתם של קולות נשיים בסיפורי האגדה ראו חזן-רוקם 1996, 121–140.

העלולים לעלות ברעת הקורא, אות הוא, שלהנחה או לרעיון 'יש רגליים', והכחשתו היא בבחינת אישור ההרגשה" (בן-דוב 1997, 204). ללא תוספות עריכה אלו הסיפור מסתיים בשרפתו של רבי חייא בתנור ביתו – מאבקו ביצר הרע מכלה אותו. לפנינו, אם כן, סוגיה העוסקה בכינון יצר הרע החז"לי ובמרכזה סיפור חתרני, המפרק, או לפחות מעמיד בספק, את אותו יצר רע עצמו.¹¹⁴

האלטרנטיבה שמציעה חרותא חזרת ומופיעה בסיפור האחרון בסוגיה בדמותו של רב אחא ונכדתו הקטנה:

רב אחא בר אבא איקלע לבי רב חסדא חתניה, שקליה לבת ברתיא אותבוה בכנפיה. אמר ליה: לא סבר לה מר מקדשא? אמר ליה: עבר לה מר אדרב, דאמר רב יהודה אמר רב: אסור לו לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה, עד שתגדיל ותאמר בפלוגי אני רוצה. מר נמי עבר אדשמואל, דאמר שמואל: אין משתמשים באשה! אמר ליה: אנא כאידך דשמואל סבירא לי, דאמר שמואל: הכל לשם שמיים.

תרגום: רב אחא בן אבא הזדמן לבית רב חסדא חתנו. לקח את בת בתו, הושיב אותה בחיקו. אמר לו [רב חסדא] אין אדוני סבור [שיש לחשוש מכך] שהיא מקודשת? אמר לו: [אם כך] עבר אדוני על דברי רב, שאמר רב יהודה אמר רב: אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה, עד שתגדיל ותאמר "בפלוגי אני רוצה". [משיב רב חסדא]: אדוני גם כן עבר על דברי שמואל, שאמר שמואל: אין משתמשים באשה. אמר לו: אני כדבריו האחרים של שמואל סבור, שאמר שמואל: הכל לשם שמיים.

הסיפור חושף מחדש את המנגנון של היצר הטוטלי אשר זורע חרדות גם במגע שבין סב לנכדתו, כמו גם את מנגנון יישואי הבוסר אשר נועדו להתגבר עליו, אבל בעיקר הוא שב ומעלה את האופציה הניטרלית – האפשרות לקרבה שאינה נשלטת על ידי יצר הרע.¹¹⁵ הכל לשם שמיים.¹¹⁶

אחרית דבר

דמות היצר היא דמותם של האנשים המעוצבים על ידיו, של הממסדים המתפרנסים ממנו, של הפרקטיקות המכוונות אותו, של היחידים הנאבקים בו בגבורה ושל האחרים ש"אחרותם" נגזרת מתוקף אי-שיוכם אליו. לפיכך, לימוד עולמו של היצר הוא פרק באנתרופולוגיה תלמודית.

כל קריאה של העבר היא בעת ובעונה אחת קריאה מחדש של ההווה. מאחורי כל ניסיון להבין עבר רחוק חבוי הרצון להכיר טוב יותר את עצמך. דומני שאין כמעט טקסט קדום, שמשפיע בצורה חיה ומלאה כל כך על תמונת העולם ואף על חיי המעשה בימינו, כמו סיפור היצר הרע וגיבושו בתרבות חז"ל. בחברות מסורתיות מסוימות, תפיסת היצר הטוטלי ותמונת האשה הנובעת ממנו עומדות בתשתית מערכת משטר ופיקוח מתוחכמת פי כמה מזו שראינו בימי חז"ל. זיהויה של האשה עם היצר נמצא עדיין בתשתית הדקדוק החברתי שלנו (ראו אברבנאל תשנ"ד).

פרשנות כנה, והירה ומקצועית ככל שתהיה, אינה יכולה להימנע מאמירה על הטקסטים שהיא מעמידה למבחן. דומני, כי דווקא מי שמרגיש זיקה עמוקה ומחויבות לעברו, חייב לעמוד מולו עמידה מפוכחת ואף ביקורתית, לחשוף את הקולות המפלים והמשתיקים כמו גם את המסורות שכנגד.

מכון שלום הרטמן, ירושלים

114 לניתוח שונה מאוד של סיפור חרותא המביט על רבי חייא באמפתיה רבה יותר, ראו שניאן 1996.
115 אופציה ניטרלית כזו של מפגש בין איש לאשה, שאינו מתפרש מיד בקונטציה מינית אסורה, מועלה גם בסיפור מאלף בסוכה נב, ב. למעשה, טוען שם הסיפור, שרק בפני "רבנים" האופציה הזו חסומה. האמורא אביי, הירואה זוג הולך יחד בדרך מבודדת ולא עושה שום דבר "נורא", אומר לעצמו, שהוא לעולם לא היה עומד בכך. הסיפור מסתכם באמירה "כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו" (ניתוח דומה של הסיפור ראו אצל Boyarin 1993, 65, note 4).

116 ואכן, רוב הראשונים סומכים את ידיהם על דברי רב אבא "הכל לשם שמיים" – ועל זו אנו סומכים השתא שאנו משתמשים בנשים" (תוספות ד"ה הכל לשם שמיים) וכן ריטב"א שם.

- אברבנאל, ניצה, תשנ"ד. חוה וזלילת, אוניברסיטת בר-אילן, תל-אביב.
- אורבר, אפרים, תשמ"ו. חז"ל — פרקי אמונות ודעות, מאגנס, ירושלים.
- בויארין, דניאל, 1995. "רבנים וחברים — האם יש יהודים ב'תולדות המינוח'?", זמנים 52 (אביב): 50–66.
- ביאל, דוד, 1994. ארוס והיהודים, עם עובד, תל-אביב.
- בירדוב, ניצה, 1997. אהבות לא מאושרות — תסכול ארוטי, אמונות ומוות ביצירת עגנון, עם עובד, תל-אביב.
- ברקאי, יאיר, תשמ"ו. הסיפור המיניאטורי, משרד החינוך והתרבות, ירושלים.
- ברקאי, רון, תשנ"ה. "מסורות רפואיות יווניות והשפעתן על תפיסת האשה בימי הביניים", אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, ערכה יעל עצמון, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים, עמ' 115–142.
- גלוקר, יוחנן, תשנ"ח. "תרגום ופירוש חדשים לספר היהודי-יווני עתיק", ציון סג: 89–123.
- הירשמן, מנחם, תשמ"ט. "מוקדי קדושה משתנים — אגדות חוני המעגל ונכדיו", טורא — אסופת מאמרי הגות ומחקר במחשבת ישראל, ערך מאיר איילי, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, עמ' 103–118.
- הלבני, דוד, תשכ"ט. מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר נשים, אוצרנו, טורונטו.
- הרשברג, א. ש., תרע"ב. יפיה והתנפלותה של האשה בזמן התלמוד, העתיד, ברלין: 1–56.
- ולר, שולמית, 1995. נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- חזן-רוקם, גלית, 1996. רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- ליבס, יהודה, תשנ"ד. *de Natura Dei* — על המיתוס היהודי וגלגולו, משואות — מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ערכו מיכל אורון ועמוס גולדרייך, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 243–297.
- למדן, רות, 1996. עם בפני עצמן: נשים יהודיות בארץ ישראל, סוריה ומצרים במאה השש-עשרה, ביתן, תל-אביב.
- מאיר, עפרה, 1987. הסיפור הדרשני בבראשית רבה, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- פוקו, מישל, 1996. תולדות המינוח, כרך א': הרצון לדעת, תרגם גבריאל אש, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- פרדס, אילנה, 1996. הבריאה לפי חוה, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- פרנקל, יונה, תשמ"א. עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- , 1991. דרכי האגדה והמדרש (שני כרכים), יד לתלמוד, גבעתיים.
- רוזנפלד, ב. צ., תשנ"ז. לוד וחכמיה בימי המשנה והתלמוד, יד יצחק בן-צבי, ירושלים.
- ר' רחלין, פנחס, תשנ"ז. מלחמת היצר: ספר מעשי למלחמה ביצר הרע, יקצ"ץ חי עמותה להפצת היהדות, ירושלים.
- שטמפפר, שאול, תשמ"ז. "המשמעות החברתית של נישואי בוסר במזרח אירופה במאה הי"ט", קובץ מחקרים על יהודי פולין לזכרו של פאול גליקסון, ערכו ע. מנדלסון וח. שמרוק, אקדמון והמכון ליהדות זמננו, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים, עמ' 65–77.
- שנאן, אביגדור, 1996. "אשה, מסכה ותחפושת בספרות האגדה של חז"ל", מגוון דעות והשקפות על פנים, מסכה והתחפושות בספרות תרבותנו, האגף לחינוך התיישבותי במשרד החינוך והתרבות, ירושלים, עמ' 29–52.
- Biale, Rachel, 1984. *Women and Jewish Law: an Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*. New York: Schocken.
- Boyarin, Daniel, 1993. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley, Los Angeles and London: The University of California Press.
- , 1994. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Brown, Peter, 1987. "Late Antiquity," in *A History of Private Life*, vol. 1: *From Pagan to Byzantium*, ed. Paul Veyne. Cambridge and London: Belknap Press of Harvard University Press, pp. 235–312.
- , 1988. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. London and Boston: Columbia University Press.
- Cohen, Jeremy, 1989. "Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It" — *The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Davies, W. D., 1948. *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. London: S. P. C. K.
- Eilberg-Schwartz, Howard, 1990. *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israeli Religion and Ancient Judaism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- , 1992. *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*. New York: State University of New York Press.
- Feldman, David M., 1968. *Birth Control in Jewish Law*. New York and London: New York University Press.
- Foucault, Michel, 1985. *The History of Sexuality*, vol. 2: *The Use of Pleasure*. New York: Vintage Books.
- , 1986. *The History of Sexuality*, vol. 3: *The Care of the Self*. New York: Vintage Books.

- Fraade, Steven D., 1986. "Ascetical Aspects of Ancient Judaism," in *Jewish Spirituality*, ed. Arthur Green. New York: Crossroad, pp. 253–288.
- Gafni, Isaiah M., 1989. "The Institution of Marriage in Rabbinic Times," in *The Jewish Family Metaphor and Memory*, ed. David Kraemer. New York and Oxford: Oxford University Press, pp. 13–30.
- Gordis, Robert, 1967. *Sex and Family in the Jewish Tradition*. New York: Burning Bush Press.
- Horkheimer Max, and Teodor Adorno, 1973. *Dialectic of Enlightenment*, trans. J. Cumming. London: A. Lane, pp. 43–80.
- Laqueur, Thomas, 1990. *Making Sex*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Lefkowitz, Mary, 1986. *Women in Greek Myth*. Baltimor: Johns Hopkins University Press.
- Naeh, Shlomo, 1997. "Freedom and Celiabacy: A Talmud Variation on Tales of Temptation and Fall in Genesis and its Syrian Background," in *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation: A Collection of Essays*, eds. Judith Frishman and Lacas Van Rompay. Lovanii, Peeters, pp. 73–89.
- Pagels, Elaine, 1988. *Adam, Eve and the Serpent*. New York: Vintage.
- Porter, F. C., 1901. "The Yecer Hara: A Study in the Jewish Doctrine of Sin," in *Biblical and Semitic Studies*. New York: Yale Bicentennial Publications, pp. 93–156.
- Satlow, Michael I., 1994. "Wasted Seed — The History of a Rabbinic Idea," *Hebrew Union College Annual*: 137–175.
- , 1998. "'One Who Loves his Wife like Himself' — Love in Rabbinic Marriage," *Journal of Jewish Studies* 49 (1): 67–86.
- Segal, Aliezer, 1997. "Anthological Dimensions of the Babylonian Talmud," *Prooftext* 17 (January): 33–61.
- Talley, David, 1997. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis (NIDOTTE)*, vol. 4, General ed. Willem A. VanGemeren. Michigan: Zondervan Pub. Hov, pp. 341–342.
- Veyne, Paul, 1987. "The Roman Empire," in *A History of Private Life*, vol. 1: *From Pagan to Byzantium*, ed. Paul Veyne. Cambridge and London: Belknap Press of Harvard University Press, pp. 5–234.
- Vernant, Jean-Pierre, 1990. "One... Two... Three Eros," in *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, eds. David M. Halperin, John J. Winkler and Froma I. Zeitlin. Princeton and New Jersey: Princeton University Press, pp. 465–478.
- Wegner, Judith Romney, 1991. "The Image and Status of Women in Classical Rabbinic Judaism," in *Jewish Women in Historical Perspective*, ed. Judith R. Baskin. Detroit: Wayne State University Press, pp. 68–93.
- Winkler, John J., 1990. *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York and London: Routledge.