״זה יצרו מבחוץ וזו יצרה מבפנים״:
היבטים מגדריים של התשוקה המינית בספרות חז״ל

חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה

אסתר פישר
היחידה ללימודים בינתחומיים
התכנית ללימודי מגדר

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר אילן

רמת גן **סיון תשע״ד**

"זה יצרו מבחוץ וזו יצרה מבפנים":
היבטים מגדריים של התשוקה המינית בספרות חז"ל

חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה

אסתר פישר
היחידה ללימודים בינתחומיים
התכנית ללימודי מגדר

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר אילן

רמת גן **סיון תשע"ד**

עבודה זו נעשתה בהדרכת

פרופ׳ אלישבע באומגרטן

מן המחלקה להיסטוריה של עם ישראל ויהדות זמננו

באוניברסיטה העברית בירושלים

ופרופ׳ ישי רוזן-צבי

מן המחלקה ללימודי התרבות העברית באוניברסיטת תל אביב

שלמי תודה

לכתיבתה של עבודה זו ישנם שותפים רבים וטובים. לעונג לי לציינם ולהודות להם עם הגעת המסע הזה לסיומו.

בראש ובראשונה לשני המנחים שלי: פרופ׳ אלישבע באומגרטן ופרופ׳ ישי רוזן צבי. זכיתי במנחים תובעניים ובלתי מתפשרים. כמי שעוסקת אף היא בהוראה והנחייה, אני רואה בתכונות אלו ברכה בכל תהליך למידה, ואכן כך חוויתי אותם בתהליך הלמידה של כתיבת מחקר זה.

פרופ׳ באומגרטן ליוותה אותי בראשיתה של עבודה זו מתוך המחלקה ללימודי מגדר בבר אילן והמשיכה בכך בנאמנות ובדבקות גם מביתה האקדמי החדש במחלקה לתולדות עם ישראל באוניברסיטה העברית. ממנה למדתי את רזי חקר המגדר ואת הדיוק הנצרך בשדה מורכב זה, כמו גם השילוב המופלא של מצוינות אקדמית לצד היכולת להעניק תמיכה אנושית חמה והדרכה סבלנית ושיטתית.

פרופ׳ רוזן צבי, מאוניברסיטת תל אביב, מהווה עבורי דגם לשילוב הדיסציפלינרי הלא פשוט של מחקר ספרות חז״ל ומחקר מגדרי, וזאת מבלי להתפשר על העומק והדיוק הנצרך בכל אחד מתחומים אלה, וודאי משילובם יחד. זכיתי לשעות איכותיות של ליבון סוגיות תלמודיות במחיצתו, ולפירות קריאתו המדוקדקת בטיוטות ובפרקים המתהווים, ומכל אלו החכמתי ולמדתי.

שורה של חברות משכילות, תלמידות חכמות של ממש, קראו וליבנו איתי חלקים נרחבים של עבודה זו: ד״ר נירה נחליאל וד״ר ענת ישראלי (מהמדרשה באורנים), וד״ר רונית עיר שי (אונ׳ בר אילן ומכון הרטמן). הערותיכן והארותיכן היו לי כמים חיים, כמו גם עצותיכן, אוזניכן הקשובות ותמיכתכן לאורך כל הדרך.

חלק נכבד מהמשוקע בעבודה זו נזרע וצמח במסגרות הלימוד השונות בהם זכיתי ללמוד וללמד לאורך השנים, ובמיוחד בשני בתי מדרש המהווים עבורי כבר שני עשורים בית גידול לימודי ורוחני.

בבית המדרש של מדרשת עין הנצי״ב נדרשתי על ידי תלמידותיי כבר לפני שנים לספק תשובות לשאלותיהן הנוקבות בנוגע לתחום המכונה ׳צניעות׳. חוסר נכונותן להתפשר על תשובות ׳מעל פני השטח׳ גרמו לי להבין את עומק ומורכבות הנושא ואת הצורך להעמיק בשאלות תשתית, שחלקן נבחנות בעבודה זו. זכות היא עבורי ללמד במשך שנים את עשרות הנשים הצעירות, הנבונות וצמאות הדעת שעברו וממשיכות לעבור בשערי מוסד זה, כמו גם הזכות לעבוד לצד צוות הוראה מסור ואיכותי, המהווה ׳חברותא׳ של אמת לליבון כנה ואמיץ של סוגיות הנוגעות למגדר ויהדות.

בבית המדרש ׳ניגון נשים׳ במדרשה באורנים עשיתי את צעדי הראשונים בחיבור בין מקורות יהודיים ובין חשיבה ותאוריה פמיניסטית. ומאז, יחד עם חברותי לצוות, התפתחנו והתמחינו בתחום זה, הן בהיבט התאורטי שלו והן המעשי. השעות הרבות של הלימוד המעמיק בצירוף אחוות אחיות (sisterhood) אמיתית – הן נכס שלא יסולא בפז.

עבודה זו התאפשרה הודות לתמיכתם הנדיבה של מספר קרנות ומלגות: מלגת הנשיא לדוקטורנטים מצטיינים של אוניברסיטת בר אילן, מענק מחקר מטעם המרכז לחקר האישה ביהדות ע״ש פניה גוטספלד – הלר אוניברסיטת בר אילן, מלגת קרן הזכרון לתרבות יהודית ומלגת הצטיינות של קרן וולף לזכר ד״ר משה גלבוע.

אחרונים חביבים - בני משפחתי היקרים. להורי, הרב מנחם ורחל פורמן, מהם ינקתי חוש ביקורת ואהבת תורה – ובעיקר את הידיעה שלא רק ששני אלה לא סותרים אלא אף מזינים ומעשירים אחד את השני.

לבָּני – אשר תמך, עודד והאמין בי בכל שלבי היווצרות עבודה זו. ולילדנו האהובים: נועם, עדי, מירב, ניצן וגלעד, אשר התמודדו בגבורה עם מבוכתם כמתבגרים מול שאלות אקראיות על נושא המחקר של אימא ולמדו, כמוני, לתת תשובה המותאמת לכל מצב ולכל שואל... תודה על הסבלנות, האהבה והיותכם מקור לגאווה אינסופית.

תוכן העניינים

תקציר ..... א

מבוא 1

א. מטרות המחקר 1

ב. סקירת ספרות מחקר ורקע תאורטי 2

ג. שיטות המחקר ומקורותיו 18

ד. פרקי העבודה 19

פרק ראשון: "וְאֶל-אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ וְהוּא יִמְשָׁל בָּךְ": מה הקללה בתשוקתן של נשים? 21

הקדמה 21

חלק א: "וְאֶל אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ" בפרשנות הקדומה למקרא 23

1. המונח "תשוקה" ופירושיו 23

2. הפסוק בהקשרו: האם תשוקתן של נשים קללה היא? 27

חלק ב: "וְאֶל אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ" בפרשנות חז"ל 30

1. בראשית ג 16: דרשות ישירות 30

2. בראשית ג 16: דרשות עקיפות 41

חלק ג: "וְאֶל אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ": בין שעבוד למשיכה מינית 51

פרק שני: בין איסור ההסתכלות לחובת ההתכסות: היבטים מגדריים של המבט המיני וכיסוי הגוף 55

הקדמה 55

חלק א: המבט המיני אצל חז"ל: אגדה והלכה 61

1. אגדה: האיש ש"נתן עיניו" והאיש ש"הציץ בקנים": המבט הגברי המיני 61

2. הלכה: "לא חייש להרהורא": גדרי המבט הגברי 71

חלק ב: כיסוי הגוף: מפני מי יש להתכסות ומדוע? 84

1. אגדה: סיפור קמחית 86

2. הלכה: "האישה קוצה חלתה ערומה" 89

חלק ג: "המבט וההתכסות": בין סוציולוגיה לתאולוגיה 99

פרק שלישי: הפיזיולוגיה של התשוקה 102

הקדמה 102

חלק א: הדיון המקראי בהפרשות הגניטליות: ויקרא טו 104

1. המבנה הכיאסטי ומשמעויותיו המגדריות 106

2. המבנה הממורכז ומשמעויותיו המגדריות 108
חלק ב: הדיון בספרות חז"ל בהפרשות הגניטליות 110
1. המדרשים התנאיים על ויקרא טו: בין דמיון לשוני..... 112
2. ההפרשות הגניטליות בספרות האמוראית: בין טרמינולוגיה למהות..... 123
אחרית דבר 141
ביבליוגרפיה 152

תקציר

עבודה זו עוסקת בשיח של חז״ל על מיניות נשים מתוך השוואתה לשיח המקביל על מיניות גברים. העבודה בוחנת את מאפייני המיניות הנשית העולים מתוך ספרות חז״ל: מהן הנחות היסוד העומדות בבסיס מאפיינים אלו; באילו אופנים דומה המיניות הנשית למיניות הגברית ובאילו אופנים היא שונה ממנה; מה היחס בין המקורות האגדיים למקורות ההלכתיים העוסקים בהיבטים המגדריים של המין והמיניות בספרות חז״ל. הנחת המוצא של העבודה היא שספרות חז״ל היא ספרות פטריארכלית; היא נכתבה על ידי גברים עבור קהל קוראים גברי, ולכן עוסקת לרוב בגברים. משום כך ההבניה המגדרית הרווחת אצל חז״ל רואה בגבר סובייקט בעל צרכים, רצונות ותשוקות, ואילו באישה היא רואה אובייקט שייעודו למלא את צרכי הסובייקט ואת תשוקותיו. עם זאת לטענתי מאפיין זה אינו מוחלט בתרבויות פטריארכליות בכלל ובתרבות חז״ל בפרט. כיוון שספרות חז״ל היא רב-רובדית ופוליפונית, היא טומנת בחובה יותר מאשר צורה אחת להבניה מגדרית. מתוך הבנת הפוטנציאל הטמון בריבוי הקולות בספרות חז״ל, המחקר הנוכחי בוחן את ההבניות המגדריות של המיניות בספרות זו. המחקר מתמקד בטקסטים המרכזיים והקנוניים של תקופת חז״ל, דהיינו החיבורים שנוצרו ונערכו בין המאה הראשונה לספירה למאה השביעית לספירה בארץ-ישראל ובבבל. ההנחה היא שהדיונים המתועדים בספרות זו היו בעלי תפקיד כפול בעולמם של חז״ל: הם ביטאו את הקודים התרבותיים על אודות מגדר שרווחו בתקופתם, אך בה בעת גם לימדו גברים ונשים מי הם, מה טיבם וכיצד עליהם לנהוג; הם שיקפו תפיסות על אודות המציאות אך גם יצרו מציאות.

עבודה זו מפגישה בין שני תחומי מחקר: האחד הוא מחקר ספרות חז״ל והשני – ביקורת מגדר, אשר אחד מענפיה המרכזיים הוא חקר הגוף והמיניות. המפגש בין תחומים אלה הוביל בשנים האחרונות לפיתוח מחקר מגדרי בספרות חז״ל, שבו נטועה עבודה זו.

רקע תאורטי וסקירת ספרות

הדורות האחרונים בחקר חז״ל הניבו אסכולות מחקריות בעלות מתודות ואסטרטגיות קריאה מגוונות. כל אחת מהאסכולות הציבה יסודות חשובים לחקר ספרות חז״ל אשר תורמים לפרשנות היצירה הבודדת. המגמות המרכזיות שעליהן נשען המחקר הנוכחי הן האסכולה הפילולוגית-היסטורית, הקריאה ספרותית במקורות חז״ל וחקר התרבות והשיח.

האסכולה הפילולוגית-היסטורית: הנוסח, הלשון וההקשר הספרותי והריאלי הוגדרו על ידי האסכולה הפילולוגית-היסטורית למחקר התלמוד כאבני יסוד לכל פרשנות לספרות חז״ל; אי-אפשר להכיר את לשון חז״ל כראוי ללא מחקר יסודי של נוסח כתביהם. עם זאת הודות להתקדמות המחקר הפילולוגי התלמודי בדורות האחרונים, בירור הנוסח הפך למשימה אפשרית. כתוצאה מכך בעיית הנוסח אינה חייבת להוביל בהכרח להימנעות מוחלטת מעיסוק בשאלות פרשניות, ספרותיות ותרבותיות. מחקר זה מתבסס אפוא על עבודה טקסטואלית של בחינת הנוסח, הלשון וניתוח המקבילות והעריכה, אך רואה בכלים אלו אמצעי ולא מטרה.

קריאה ספרותית במקורות חז״ל: התפנית ביחס לטקסט התלמודי כאל טקסט ספרותי מושפעת בין השאר מהאסכולות התאורטיות בחקר הספרות והתרבות, אשר החלו להתפתח בשנות השמונים של המאה העשרים. בהשראת אסכולות אלו ומתוך התנגדות לאסכולות בחקר

חז״ל אשר התמקדו בתולדות התהוות הטקסט ולא במשמעויות העולות ממנו, פיתח יונה פרנקל במהלך שנות השבעים והשמונים תחום חדש במחקר ספרות חז״ל. על פי פרנקל, סיפורי התלמוד הם טקסטים בעלי אופי דידקטי; מטרתם להעביר מסרים רעיוניים והשקפת עולם לקהל שומעיהם או קוראיהם ולא לתעד אירועים שקרו במציאות. משום כך ראוי לגשת אליהם באמצעים ספרותיים ורטוריים, ולא בכלי המחקר המקובלים במחקר ההיסטורי.

שיטתו הספרותית של פרנקל העמיקה את ההבחנה עתיקת היומין בין תחומי ה״הלכה״ וה״אגדה״ בספרות חז״ל. זה כמה עשרות שנים אפשר לזהות בחקר חז״ל צמצום משמעותי בפער בין תחומים אלו, המתבטא בין השאר בזליגה מתודולוגית מתחום האגדה לתחום ההלכה ולהפך. כך למשל בחקר הסוגיות ההלכתיות בתלמוד יש הכרה במקומה המרכזי של העריכה ונתינת משקל לעיצוב הסופי של הסוגיה כיצירה ספרותית עצמאית. על כך נוספה גם קריאה המתמקדת במבנים ספרותיים, במילות מפתח, בבחירות לשוניות ועוד. גם המחקר הנוכחי עוסק במקורות חז״ל על שלל סוגותיהם (פרשנות חז״ל למקרא, הדיונים ההלכתיים ומעשי חכמים) באמצעות שימוש במתודולוגיות הרבות המשותפות להם, ומתוך הנחה שרק בחינתם יחד מציבה תמונה שלמה של תפיסת העולם של חז״ל.

ביקורת תרבות וחקר השיח: איתור משמעויות בטקסט וניתוחן ייעשו במחקר זה גם באמצעות שימוש בכלי המחקר שגובשו בעשורים האחרונים בתחום לימודי התרבות, בראשם חקר השיח שפיתח מישל פוקו.[1] ״חקר השיח״ הוא מושג המתייחס לכלל ההיגדים, לכללים שלפיהם היגדים אלה נוצרים ולתהליכים המביאים להפצת היגדים אלה ולהדרת אחרים. בהשראת תפיסה זו התפתחה האסכולה המחקרית הקרויה ״ההיסטוריציזם החדש״. אסכולה זו גורסת שספרות ואמנות הן פרקטיקות מוגדרות, אשר אמנם מובחנות מפרקטיקות חברתיות אחרות אך בה בעת מעורבות בהן, ובאמצעותן התרבות מארגנת את ייצור המשמעות והערכים. ביישום מתודות ההיסטוריציזם החדש בספרות חז״ל אתבסס על המסד שהניח דניאל בויארין, מראשוני חוקרי חז״ל אשר אימצו את התיאוריות החדשות של ביקורת הספרות והתרבות במאה העשרים. בויארין ביקש לייצר חלופה לשתי המגמות המתודיות שרווחו במחצית השניה של המאה ה20 בחקר ספרות חז״ל: המגמה ההיסטוריציסטית, המחפשת בסיפור התלמודי את גרעין האמת ההיסטורית-ריאלית; והתפיסה הספרותית, הרואה בסיפור התלמודי בדיה שיש לנתחה בכלים ספרותיים בלבד וללא התייחסות להקשר ההיסטורי.

התיאוריות הספרותיות שנסקרו לעיל נבנו כל אחת על גבי קודמתה, כתגובה או כהשלמה לה. מחקר זה ישתמש במגוון ובעושר המתודי בחקר ספרות חז״ל מתוך התאמתו לטקסט הנדון ולאופיו הייחודי; המחקר יעסוק הן בטקסטואליות של ההיסטוריה והן בהיסטוריה של הטקסטים.

הביקורת הפמיניסטית וחקר המגדר

מקובל לומר שביקורת הספרות הפמיניסטית צמחה והתפתחה מתוך התנועה הפמיניסטית הפוליטית, אך במידה רבה הייתה התנועה הפמיניסטית כבר מראשיתה בעלת סממנים ספרותיים; היא הכירה בחשיבותם של דימויי נשים שהפיצה הספרות, וסברה שחיוני לצאת נגד דימויים אלו ולערער על סמכותם ועל הגיונם הפנימי. בשנות השבעים של המאה העשרים הושקעו

[1] פוקו, **ארכיאולוגיה**.

עיקר המאמצים של ביקורות הספרות הפמיניסטיות בחשיפת המכניזמים של הפטריארכיה, כלומר בהבניית התודעה של גברים ונשים שהנציחה אי-שוויון בין המינים. בנוסף, הלכה והשתרשה בתיאוריה הפמיניסטית בשנים אלה ההבחנה בין המושגים "מין" ו"מגדר". המונח "מגדר" מבסס את העמדה שבכל הנוגע למה שקרוי "הבדלים בין המינים" ישנו מרכיב פיזי\טבעי\קבוע לעומת מרכיב התנהגותי\חברתי\משתנה. אלא שקביעות מעין אלו, המניחות שאפשר להגדיר "מין" כעובדה ביולוגית צרופה, עוררו אף הן ביקורת אשר הביאה לגל חדש של תיאוריות פמיניסטיות ומגדריות. לפי תאורטיקניות מהגל החדש גם תפיסת הגוף מושפעת מהבניות חברתיות מגדריות; כדברי ג'ודית באטלר: "סכימה גופנית אינה פשוט תכתיב הנכפה על גופים שכבר עוצבו, אלא חלק מיצירתם ועיצובם של גופים".[2]

אחד התחומים המרכזיים שבהם מתבטא המשטור החברתי כלפי גופן של נשים הוא המיניות. לטענת קתרין מקינון, "המיניות עבור הפמיניזם היא מה שהעבודה עבור המרקסיזם: דבר ששייך לאדם יותר מכול ובה בעת נגזל ממנו יותר מכול".[3] מחקר מגדרי של המיניות מתבסס על העמדה הפוקויאנית שאין מיניות בטבע, ושמושג זה וכל הנורמות הנלוות אליו הם תוצאה של חברות. ההנחה שהמיניות היא תוצר של מערך נורמות, פרשנויות, הגדרות ואיסורים הנוצרים בתרבות מסוימת בזמן נתון תעמוד ביסוד מחקר זה.

מחקר חז"ל ומגדר

השינויים במחקר חז"ל אשר נסקרו לעיל לצד התפתחות הביקורות והמחקרים הפמיניסטיים הביאו בעשורים האחרונים למחקר ספרות חז"ל מנקודת מבט מגדרית. אף על פי שחקר המגדר בספרות חז"ל צעיר יחסית בשנים, אפשר כבר להצביע על שלבים שונים ועל מגמות שונות בתחום מחקר זה. אפשר לומר שמרכז הכובד המחקרי השתנה מהשאלה אם חז"ל מדירים נשים או מיטיבים עמן לשאלה היכן וכיצד הם עושים זאת. שינוי המגמה מתאפיין גם במעבר מעיסוק בנשים לעיסוק ביחסים מגדריים ובזהויות מגדריות. למחקרים הללו משותפת בחינת ההלכות וההיגדים לא רק בהקשר לתפיסות המובעות בהם וליחסם לנשים, אלא גם בהקשר לידע המגדרי המקודד בהם ולדרך שבה הם מלמדים גברים ונשים מה טיבם וכיצד עליהם לנהוג. אחד מהתחומים הספציפיים שנבחנו בחקר המגדר של חז"ל בהקשר זה הוא הגוף והמיניות. ספרו של דניאל בויארין "הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד", שפורסם בראשית שנות התשעים, היה אבן דרך וסממן מובהק למגמה מחקרית זו. חיבור זה סלל במידה רבה את הדרך למחקרים רבים שבאו בעקבותיו ובהשראתו. פריצת הדרך של חיבור זה ניכרת הן במישור המתודולוגי והן בהקשר הספציפי של חקר הגוף והמיניות בספרות חז"ל. במחקרים החלוציים של חקר המיניות בחז"ל עלה העיסוק במגדר ובאופן ספציפי בנשים אגב דיון כללי בנושא המיניות,[4] ואילו מחקרים מאוחרים יותר מציבים את חקר השיח על אודות הגוף הנשי במוקד מחקריהם ומבקשים לבחון דרכו את כלכלת המגדר אצל חז"ל. הדור הראשון של חוקרי המיניות בחז"ל עסקו בעיקר במין ובגוף האנושי (קרי: הגברי) ומתוך כך גם במגדר; ואילו הדור הבא במחקר התמקד במגדר ועסק בשיח על אודות הגוף והמין כאתר אחד מני רבים לכינונו.

---

[2] באטלר, **גופים נחשבים**, עמ' 469.

[3] מקינון, **תשוקה וכוח**, עמ' 229.

[4] כמו בעבודותיהם של איילברג-שוורץ, **פרא**; ביאל, **ארוס**; בויארין, **הבשר**; סטלאו, **תבשיל**.

ההבניה מגדרית שהודגשה במחקר עד כה נסובה סביב שאלת הפיתוי והשליטה. העיסוק בשאלה זו העלה שחז״ל מייחסים הן לגברים והן לנשים יצר מיני; אך אתוס כיבוש היצר מכוון לגברים בלבד, ואילו הנשים נותרות שבויות בידי יצרן. רוב חוקרי המיניות בספרות חז״ל לא העמידו במוקד התעניינותם את המיניות הנשית, לפחות לא בהיבטים שאינם מקבילים למיניות הגברית. המחקר הנוכחי מסיט את מוקד הדיון מניסיון לתאר את מאפייני המיניות (הגברית) לדיון בהיבטים המגדריים של המיניות. היסט זה, עדין ככל שיהיה, הוא צעד נוסף בהבנת תפיסת חז״ל באשר למיניות נשים; הוא מאפשר לגלות דגשים חדשים שאין להם מקבילה בשיח על אודות גברים.

פרקי העבודה

העבודה עוסקת בכמה היבטים ומאפיינים של המיניות הנשית ובהשוואתם למיניות הגברית. המחקר אינו מתיימר להציג תמונה מקיפה וכוללת של נושא מורכב זה, והוא מתמקד בכמה היבטים. ההתמקדות מאפשרת קריאה צמודה ויסודית בטקסטים ומיצוי של מאפייני השיח העולים מהם.

הפרק הראשון בעבודה עוסק בפרשנות חז״ל לפסוק ״וְאֶל אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ וְהוּא יִמְשָׁל בָּךְ״ (בראשית ג 16). פרק זה עוקב אחרי פרשנות חז״ל למרכיב אחד מתוך הסיפור המיתולוגי המקראי ואחר האופנים השונים שבהם הנחילו חז״ל לעצמם ולדורות אחריהם את המיתולוגיה המקראית על אודות תוצאות האכילה מעץ הדעת בכל הנוגע ליחסים בין המינים. הפסוק והפירושים השונים עליו מרכזיים בניסיון לתאר את השיח של חז״ל על אודות המיניות הנשית משתי סיבות: (א) זהו האזכור המפורש היחיד של תשוקת נשים במקרא; (ב) זהו חלק מסיפור החטא והגירוש מגן עדן, שהוא סיפור מכונן ומיתולוגי בתרבות היהודית בכלל ובתרבות חז״ל בפרט. פרק זה מתמקד בפרשנויות חז״ל למונח המקראי ״תשוקה״ וכן במרכיב הקללה בפרשנויות אלו. שתי שאלות עומדות במוקד עיוננו: מהי תשוקתן של נשים ומה טיבה, והאם אכן היא נתפסת כקללה? מוטיב הקללה הוא מאפיין ייחודי לשיח על אודות המיניות הנשית; לפסוק זה, העוסק במיניות נשים בהקשר של קללה וכתוצאה מחטא, אין מקבילה גברית. פרק זה בוחן כיצד (אם בכלל) התמונה המגדרית המובחנת העולה מפסוקי המקרא, ולפיה התשוקה המינית של האישה היא קללה, מתבטאת בפירושי חז״ל לפסוק זה.

העיון העלה שהתשובה לשאלה ״מה קללה יש בתשוקתן של נשים״ מורכבת ולא אחידה: כמה ממקורות חז״ל אכן אינם מקשרים את התשוקה הנשית לחטא ולקללה, אלא מתארים אותה באופן ניטרלי ואף חיובי; במקורות חז״ל יש שתי אפשרויות למשמעות האטימולוגית של המונח ״תשוקה״: (א) שעבוד; (ב) משיכה מינית. הבדל זה קיים גם ברבדים הקדומים יותר בפרשנות המקרא. אשר לחיבור התשוקה לחטא ולקללה: מתוך מקורות חז״ל שנבחנו אין מקור המקשר את עצם קיומה של תשוקה מינית נשית לקללה ולעונש. גם המקורות אשר הבינו את הצלע ״ואל אישך תשוקתך״ במשמעות ״משיכתך המינית היא אל אישך״ והדגישו את היותה קללה או גזרה, הסבירו את המרכיב השלילי בעצם החיבור של תכונה נשית זו עם נתון נוסף: אישה מתרחק מהבית בשל צרכי פרנסה; תשוקה זו מובילה לצער הלידה; קללת התשוקה המינית הנשית היא בכך שהיא נשלטת על ידי בעלה. יתרה מזאת: מכמה מהמקורות עלה שהתשוקה הנשית לא רק שאינה קללה, אלא היא דרכו של עולם.

מהעיון עלה גם שכמה ממקורות חז״ל מפקיעים מפסוק זה את מיניותו באמצעות הסבר התשוקה במשמעות שיבה ושליטה המסמלות יחסי כוח והיררכיה. בכמה מהדרשות טושטשו ההבדלים האטימולוגיים בין הפירושים השונים האפשריים למונח תשוקה – שליטה או משיכה מינית; בכך הידקו הדרשות את הקשר בין מיניות ושליטה, המייצג הבניה פטריארכלית מובהקת. לעומת זאת ראינו גם דרשות אשר בעיסוקן בפסוק זה דווקא הגבילו את השליטה הגברית בנשים, או לפחות תיארו אותה בהסתייגות. עמדות מעין אלה מייצגות ״התנגדות לפטריארכיה״ אשר אפשר לאתר לעתים בטקסטים קנוניים.

הפרק השני עוסק בהבניה המגדרית של המבט המיני. בפרק זה נבחנות הבניית הגבר כמביט והאישה כמושא המבט וההשלכות של הבניה זו על השיח הפרשני בתלמוד. כמו בפרק הקודם, גם כאן הראיתי שלמרות התשתית המקראית המתארת חלוקת תפקידים מגדרית בינארית ומובחנת, אפשר לאתר עמדות חז״ל שבהן יש ריכוך של הבניה מגדרית זו. בעקבות זאת טענתי שהתמונה הבינארית של הגבר המביט על האישה – האובייקט הנחשק – אינה התמונה הבלעדית. גם בנוגע להתכסות מפני המבט נבחנות ההבניות המגדריות הנלוות לדרישה זו: מהן הסיבות להתכסות גברים ונשים? האם אלו סיבות שונות או דומות? עד כמה ההתכסות קשורה למבטים המיניים?

למרות תפוצתה של חלוקת התפקידים הבינארית שבה הגבר הוא המתבונן והאישה היא מושא המבט, זו אינה החלוקה היחידה בעת העתיקה. לשם דוגמה, בז׳אנר המכונה ״הרומנים היווניים״ יש הסתכלות הדדית – הן הנשים והן הגברים הם בעלי מבט; ואילו באתוס של הספרות הנוצרית הקדומה, בעיקר זו העוסקת במרטיריות, גברים וגם נשים שואפים להיות מחוסרי מבט. מכך עולה שבסביבה התרבותית שהקיפה את חז״ל היו הבניות אלטרנטיביות בתיאורי התשוקה המינית של גברים ונשים, ובתוכן גם התייחסויות מגוונות למבט המיני המשתוקק ולהיבטיו המגדריים.

בחלקו הראשון של הפרק נבחנים שני סיפורים תלמודיים על גברים המביטים במבט חושק. כמו בתיאוריה של מבקרת הקולנוע הפמיניסטית לורה מאלווי, גם בסיפורים אלו בעל המבט הוא בעל התשוקה; מבטו מכונן את הבניית המיניות ואת חלוקת התפקידים המגדרית. בשני הסיפורים התלמודיים שהוצגו בפרק המבט הגברי המיני עומד במוקד העלילה וחלוקת התפקידים המגדרית היא אחידה: בעל המבט הוא הגבר. בשני הסיפורים ברור שהמבט אינו הסתכלות תמימה אלא ייצוג לתשוקה מינית, ובשניהם האישה היא מושא המבט ולכן אינה משמיעה את קולה ואת רצונותיה. עם זאת לטענתי אופן העריכה של סיפורים אלו בסוגיות התלמודיות מראה כיצד רוסנו סיפורי הקיצון בתהליך הדיון והעריכה והוכפפו לנורמות הלכתיות מקובלות. סיפורים אלו מדגימים דרגות שונות בהתמודדות עם החרדה ועם החשש מפני המבט המיני הגברי. מול תיאור המבט כעוצמתי, חובק כול וכמעט מחוסר רסן – עומדת תמונה של מבט מיני מרוסן, כפוף לגדרי הלכה ומדגיש את האחריות ואת השליטה של בעל המבט.

פרק זה בוחן גם את מידת הימצאותם של קולות אלו בשיח ההלכתי בחז״ל מתוך עיון בדיונים על האפשרות להתיר את המבט הגברי בנסיבות מיוחדות. הפרק בוחן סוגיות הלכתיות שונות שבהן שאלת הסתכלות של גברים בנשים עולה בעקיפין: הסתכלות גברים בכלה בשבעת ימי כלולותיה; הסתכלות בגויה; התבוננות במערומי הנסקלת והסוטה; שאלת קידושי אישה על ידי שליח מבלי שהחתן המיועד רואה אותה. בסוגיות אלו הדגשתי את המהלך של דחיקת העמדה

החרדה פחות מפני המבט הגברי, אשר על פי הצהרתה בסוגיה אחת לפחות "אינה חוששת להרהור (עברה)". ההצעה להתיר את המבט מתוך היעדר חשש יכולה להתפרש בשני אופנים: אין חוששים להרהור כי במקרים אלו ההסתכלות אינה מינית; אין חוששים להרהור כי אפשר לשלוט בהרהורים מיניים ולכן אין צורך לאסרם. בין כך ובין כך עמדה זו נדחקת לשולי הדיון ומצמצמת את פער המגדר הבינארי; עולה ממנה מגמה לצמצום המרכזיות של המבט המיני הגברי.

בפרק זה נקראו "נגד הכיוון" מקורות חז"ל העוסקים בהבניית הגבר המביט באישה מושא המבט. בקריאת סוגיות הלכתיות שונות שבהן נדונה הסתכלות גברים ונשים הובלטו האפשרויות הפרשניות שלא נבחרו ושנדחקו לשולי הדיון. מול העמדה הרווחת, האוסרת ומגבילה את המבט המיני הגברי והחרדה מאיבוד השליטה בו, יש קול אלטרנטיבי ולפיו לא תמיד יש לאסור הסתכלות גברים בנשים; לעתים אפילו צריך לעודדה. דחיקת קול זה הותירה את הגישה אשר מתייחסת בחומרה רבה למבט הגברי המיני ואשר אינה מתירה אותו גם בנסיבות מיוחדות כגישה בלעדית.

אחת התוצאות של מגמה זו היא הרחבת ההבניה המגדרית הבינארית של המבט והתשוקה: ככל שמועצם המבט הגברי המיני – בולט יותר היעדר מבט נשי ומודגשת יותר הדרישה מהאישה לכסות את עצמה מפני המבט הגברי. אך ברוח דבריו של בויארין ש"העניין הקובע הוא כישלונו של הנרטיב ליצור תמונה קוהרנטית ולא הצלחתו",[5] לצד מרכזיות המבט הגברי וההתכסות הנשית מפניו ביקשתי להראות שתמונה מגדרית זו אינה קוהרנטית. עיון בשאלת הסיבות לכיסוי הגוף הראה דוגמה ל"כישלונו של הנרטיב": בסוגיה הלכתית מרכזית העוסקת בכיסוי הגוף הנשי עולה תמונה סימטרית יותר של הסיבה לכיסוי הגוף הגברי והנשי מטעם שכיניתי "סיבה דתית" – לעומת הסיבה המינית, המנמקת בדרך כלל את כיסוי הגוף הנשי. בשתי הסוגיות בבבלי ובירושלמי שעסקו ב"עגבות אין בהן משום ערווה" העירום נדון בהקשר של אמירת דברים שבקדושה (הפרשת חלה וקריאת שמע), והדיון התייחס לעירום גברי ונשי כאחד. הדיון עסק בחובה לכסות את האיברים המוצנעים בזמן אמירת דברים שבקדושה, ונראה שהוא אינו קשור למבט אנושי אחר. מסקנת הפרק היא שההבניה הבינארית של ההסתכלות המינית הגברית וסכנותיה משמשות גורם רב השפעה בתהליכים הפרשניים אצל חז"ל הדוחק כל ניסיון להציב אלטרנטיבה. לעומת זאת באשר להבניות המגדריות על ההתכסות מפני המבט יש הבניה מגדרית אלטרנטיבית היוצרת תמונה סימטרית יותר בין גברים ונשים.

הפרק השלישי עוסק במרכיב בשיח המיניות של חז"ל שלא זכה לתשומת הלב הראויה במחקר עד כה – המרכיב הפיזיולוגי. פרק זה בוחן את השאלה כיצד הבינו חז"ל את הפיזיולוגיה של התשוקה המינית אצל נשים וכיצד תיארו אותה, והוא עומד על המשמעויות התרבותיות של תיאורים אלו. הפרק מתמקד במרכיב אחד בפיזיולוגיה המינית: מיפוי הגוף הנשי והגברי כפי שעולה מהדיונים של חז"ל בהפרשות הגניטליות ובמידת הקשר של הפרשות אלו לעוררות מינית. בבסיס הדיון של חז"ל עומדים הפסוקים בפרק טו בספר ויקרא, שבהם קיימים בו זמנית שני מבנים ספרותיים חלופיים: האחד הוא מבנה כיאסטי שבו מוצגות הפרשות הזכר כמקבילות להפרשות הנקבה; השני הוא מבנה ממורכז שמבליט את ההפרשה הזכרית של הזרע ואשר שאר ההפרשות (הזב, הזבה והנידה) שוליות לו. שני המבנים הספרותיים הללו מייצגים דגמים מגדריים שונים: המבנה הכיאסטי מסמל מודל סימטרי ולפיו ישנן שני ורסיות של אותו מין – לכל אחד

[5] בויארין, **הבשר**, עמ' 168.

מהם הפרשה נורמלית והפרשה פתולוגית. לעומתו המבנה הממורכז מחדד את ההבדלים בין הפיזיולוגיה הגברית לנשית, ומסמל מודל בינארי. במרכז מודל זה עומד המין הזכרי: ההפרשה הנורמלית שלו, הזרע, היא נקודת הייחוס. בניגוד אליו למין הנקבי יש מערכת הפרשות שאינה מתמיינת בקלות לנורמליות ופתולוגיות; שתי ההפרשות נתפסות במידה רבה כחריגות (בלשון המקרא "זבות").

פרק זה מברר אילו מהמודלים הללו קיבלו ביטוי והדגשה בפרשנות חז"ל לפסוקים; באיזה אופן נעשית השוואה אצל חז"ל בין ההפרשות הגבריות (הזב והמוציא שכבת זרע) להפרשות הנשיות (הזבה והנידה). עיון במדרשי התנאים לפרק טו העלה שלושה אופני השוואה בין הזב והזבה: מקורות המתייחסים אל שני המקרים כאחד; מקורות שבהם ההשוואה היא הנחת היסוד ומוצגים בהם הבדלים וגם דמיון; מקורות המתמקדים בהבדלים בין הזב לזבה.

בדרשות הספרא יש גם אנלוגיות בין הזב לנידה. המעבר מאנלוגיות בין הזבה לזב לאנלוגיות בין הנידה לזב מעיד שעבור בעל הספרא הזבה והנידה שייכות למרחב הלכתי דומה ואין הבחנה מהותית ביניהן. באנלוגיה בין הזב לנידה יש הבנייה של זהות נשית: הזב מוגדר כמי שיש לו הפרשה מאיבר "מת" (מחוסר זקפה), והשוואת הנידה אליו מנתקת בין ההפרשה שלה לפעילות מינית. הזב, הזבה והנידה מתאפיינים בהיותם "מחוסרי תשוקה"; להפרשותיהם אין קשר לעוררות מינית. השוואת הנידה לזבה ולזב משבשת במידה רבה את התמונה הסימטרית המבחינה בין ההפרשות הלא רגילות (הזכרית והנקבית) להפרשות הרגילות. דרשות מעין אלו ממשות את הפוטנציאל הפרשני העולה מתוך המבנה הממורכז של הפרק המקראי שבו מסביב לגבר בעל ההפרשה הרגילה עומדות ההפרשות הלא רגילות: הזב, הנידה והזבה.

אחת הדוגמאות המרכזיות להעצמת ההבדלים הפיזיולוגיים בין גברים ונשים היא מוטיב הפנים והחוץ בשיח של חז"ל. מוטיב זה מוצג כתוצאה מההבדל המקראי בין הזב – המתואר כמי ש"זָב מִבְּשָׂרוֹ", לנידה – שעליה נאמר "דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ". הבדל זה באותיות השימוש היה מקור לדרשות רבות בחז"ל שהניבו מסקנות הלכתיות שונות. לטענתי דרשות אלו עומדות גם ברקע הקביעה המגדרית באשר להבדל מהותי בין היצר המיני הגברי ליצר המיני הנשי בתלמוד הבבלי: "זה יצרו מבחוץ, וזו יצרה מבפנים" (מסכת כתובות ס"ד ע"ב). היגד זה מבחין בין מאפייני התשוקה הגבריים והנשיים, אך יש לשים לב לשימוש במונח "יצר" עבור שני המינים. לצד השימוש במונח משותף לתיאור המיניות הגברית והנשית, המייצג מהלך מדמה, ישנה גם קביעה על ההבדל ביניהם, המייצגת את התפיסה הבינארית.

עיון בטרמינולוגיות נוספות בשיח התלמודי על אודות ההפרשות הגניטליות כמו "דם חימוד", "הרגשה" ו"זרע נשי" העלה תמונה דומה. טרמינולוגיה שמקורה בפיזיולוגיה הגברית עברה לשימוש בהקשר של פיזיולוגיה נשית. תופעה זו בולטת בעיקר ברבדים המאוחרים של הבבלי, והיא מתאפיינת בהמשגה המדמה בין המינים ומַבנָה את הפיזיולוגיה הנשית מתוך הצבת המודל הפיזיולוגי הגברי בתור נקודת הייחוס; הפרשת הזרע קשורה לעוררות מינית. עם זאת ברוב ההעברות הללו נשמרת הבחנה מרכזית בולטת בין הנשי לגברי: בדם החימוד ההפרשה המינית הנשית היא טהורה, ואילו המקבילה הגברית טמאה; ההקבלה בין הרגשה של נשים לזו של גברים הייתה חלקית: באשר להרגשה של יציאת ההפרשה היה דמיון, אך המובן של הרגשה כעוררות מינית נשמר לגברים בלבד. הסתמא קבע שלנשים אין הרגשה מסוג זה; כפי שראינו, גם היצר מקבל מאפיינים שונים: היצר הגברי הוא חיצוני, מועצם ונראה לעיני כול, ואילו היצר הנשי

הוא פנימי ואינו נראה. השימוש במונחים הלקוחים מהפיזיולוגיה הגברית כדי לתאר נשים לצד הדגשת ייחודן ושונותן מבסס את ראשוניות הגבר ואת קדימותו, ובכך את התכונות המוגדרות נשיות כחריגות, אחרות ושונות. תפיסה זו היא פיתוח של המבנה המקראי הממורכז של ויקרא טו. מבנה זה העמיד את הגבר בעל הזרע כציר המרכזי של הפרק, כששאר בעלי ההפרשות מוצגים ביחס אליו.

לעומת זאת בדוגמת "הזרע הנשי" עלה הרושם שההקבלה היא אכן מלאה: ההזרעה הנשית מוצגת כקשורה לעוררות מינית, כמו במודל הגברי. זהו מקרה של סימטריה מינית המזכירה את אפשרות המבנה הכיאסטי והסימטרי של ויקרא טו. הסבר לפער זה יכול להיות שהתופעות הפיזיולוגיות של דם חימוד והרגשה קשורות לעוררות מינית כשלעצמה, ואילו רק הדיון בזרע הנשי מוצג כקשור באופן ישיר לנושא הפריון. מכך עולה שהשונות בין המינים נשמרת כשמדובר בתשוקה מינית וביצר per se; אך בתחום הפריון, המסוכן פחות והחיוני לקיום החברה, המבנה הסימטרי והדומה מוסיף להתקיים.

אחרית הדבר לעבודה קושרת את חלקיה השונים באמצעות הרחבה והעמקה בשאלת הדמיון והשוני בין המינים. הפסוק המקראי שעמד ביסוד הפרק הראשון בעבודה מציג הבדלים עמוקים בין המינים. באחרית הדבר בחנתי מה עלה בגורל הבדלים אלו בפרשנות חז"ל בעזרת הבחנות וניתוחים שהעלה דניאל בויארין בערך האנציקלופדי "מגדר" בספר Critical Terms for Religious Studies.[6]

בבסיס הערך עומדות שתי תפיסות יסוד בתיאוריה הפמיניסטית המודרנית בנוגע לדמיון ולשוני בין המינים המיוצגות באמצעות משנתם של התאורטיקניות הצרפתיות מוניק ויטיג ולוס איריגרי. ויטיג טוענת שכל הבדל בין המינים הוא תוצר של הבניה תרבותית, ואילו איריגרי מייצגת אסכולה המכונה לעתים "מהותנית" (essentialist), הטוענת לקיום הבדלים "טבעיים" בין גברים לנשים. אלא שבמקום לראות בתכונות ייחודיות אלו נחיתות ואחרות, איריגרי קוראת להכרה בייחודם של המאפיינים הנשיים ובערכם. בויארין טוען שפיצול זה בתיאוריה הפמיניסטית העכשווית, יסודותיו בפיצול הקדום בין היהדות הרבנית לנצרות הקדומה: היהדות הרבנית מחויבת לתפיסה של מין טבעי; הנצרות הקדומה, לעומת זאת, מייצגת שאיפה ל"טרנסנדנטיות מגדרית" שבה "אֵין זָכָר וְלֹא נְקֵבָה כִּי כֻלְּכֶם אֶחָד אַתֶּם בַּמָּשִׁיחַ יֵשׁוּעַ", כדברי פאולוס באגרת אל הגלטיים.[7]

מהניתוח של בויארין עולה שיש קשר הדוק ביהדות הרבנית בין כמה עמדות יסוד: (1) תפיסה גופנית (embodieness); (2) קיום מלכתחילה של שני מינים; (3) תפקידים מגדריים מובחנים ויחסים היררכיים בין גברים לנשים. לעומת זאת, בנצרות הקדומה עולה התמונה ההפוכה: (1א) תפיסה רוחנית; (2א) יצור א-מיני קדום; (3א) אפשרות תאורטית לפחות לביטול היררכיות מגדריות באמצעות התכחשות לגופני\מיני.

לאורך פרקי העבודה הודגמו הבניות מגדריות של הבדלים בין המינים התואמות את תפיסת חז"ל כפי שהיא מוצגת במאמרו של בויארין. דוגמאות אלו משקפות תפיסה מגדרית פטריארכלית של שונות; בכולן מודגשים לא רק ההבדלים בין המינים, אלא גם היררכיה חברתית

---

[6] בויארין, **מגדר**.
[7] גלטיים ג 28.

המתבטאת במוטיבים כמו שליטה, טומאה והחפצה. עם זאת ובשונה מהצגתו המכלילה של בויארין, הדגשתי לאורך העבודה גם את קיומן של עמדות אחרות המייצגות תמונת מצב סימטרית הנוטה יותר לדמיון מגדרי. גורלן של עמדות אלו אינו אחיד: כמה מהן נדחו ונדחקו לשולי הדיון, אך כמה מהן נותרו בסוגיות כאלטרנטיבות של ממש.

המודלים התאורטיים של ויטיג ואיריגרי, כמו האופן שבו הציג בויארין את תפיסת חז״ל והנצרות, הם מודלים דיכוטומיים: מודל הדמיון מזה ומודל השונות מזה. התמונה העולה מעבודה זו בנוגע למגדר שבמיניות אינה תואמת אף מודל במובהק, ומשום כך גם אינה תואמת תיאוריה מגדרית ספציפית. מיפוי ההבניות המגדריות של המיניות במחקר זה העלה דוגמאות הן להבניית דמיון מגדרי, הן להבניית שוני מגדרי והן למה שאני מכנה ״דומָה אבל שונָה״. דוגמה מובהקת ל״דומה אבל שונה״ עלתה בדיונים בפיזיולוגיה המינית. כפי שהראיתי בפרק השלישי, המודל שעל פיו נגזרה ותוארה הפיזיולוגיה הנשית היה המודל הגברי; אך ההבדלים המגדריים נשמרו באמצעות המאפיינים הייחודים המיוחסים למיניות נשים, ובראשם היעדר ביטוי מוחצן לתשוקתן: נשים הן נעדרות מבט מיני; ״אינן בנות הרגשה״ במובן של עוררות; ״אינן תובעות בפה״; יצרן ״בפנים״.

מהמחקר עולה שההבניות המגדריות של המיניות אצל חז״ל נעות על הציר שבין דמיון לשוני. בהיעדר מודל מגדרי מובהק שאליו אפשר להכניס את החשיבה של חז״ל על אודות המיניות, נראה לי שהשאלה החשובה אינה איזה מודל או איזו תיאוריה פמיניסטית תואמים את תפיסת המגדר של חז״ל, אלא מתי חז״ל מדגישים שוני ומתי הם מדגישים דמיון; ליתר דיוק, מתי ישנה נטייה על הציר לכיוון הדמיון ומתי הנטייה היא לכיוון השוני. חוקרי מגדר בעשורים האחרונים עסקו רבות בגורמים החברתיים והאידיאולוגיים העומדים ביסוד בחירה תרבותית להדגיש דומות או שוני בין המינים. בעזרת תובנותיהם על תרבויות בנות זמננו אני מציעה כמה יסודות מחשבתיים העשויים לשמש רקע לתנועה על הציר שבין דמיון ושוני בשיח המגדרי של חז״ל על אודות המיניות, ואף לסמן כיוונים להמשך המחקר.

קתרין מקינון מדגישה את היחסים ההדדיים בין ״שוני״ ו״שלטון״.[8] מקינון מראה עד כמה תפיסות חברתיות בכלל ותפיסות משפטיות בפרט קושרות באופן עמוק בין דמיון זהות ובין שוויון זכויות, עד כי האחד הופך לתנאי לקיום השני. על פי תפיסה פטריארכלית רווחת, תחילה היו הבדלים טבעיים בין המינים ובעקבותיהם באה השליטה. מקינון טוענת לקיום סדר כרונולוגי אחר: תחילה הייתה שליטה, ואז הומצאו או הודגשו ההבדלים על ידי התרבות כדי להצדיקה. באמצעות התיאוריה של מקינון אפשר להבין מדוע בדיונים על היצר המיני יש נטייה להדגשת השוני המגדרי: הן בשל הצורך בסדר הפטריארכלי של כינון יחסים הטרוסקסואליים היררכיים והן בשל הצורך בשליטה וריסון של היצר המיני. הניסיון לרסן את שנדמה כבלתי ניתן לריסון – התשוקה המינית – מחייב סדר חברתי הנשמר באמצעות הדגשת הבדלים מגדריים, המובילים לרוב גם להיררכיה מגדרית.

מקינון ותאורטיקניות נוספות טוענות שתיאוריות תרבותיות על אודות ההבדלים בין המינים הן לרוב תולדה של השקפות עולם רחבות יותר. כפי שעלה ממאמרו של בויארין, בנצרות הקדומה ובתרבות חז״ל התפיסה על אודות ההבדלים בין המינים קשורה באופן עמוק לתפיסותיהם השונות לגבי ה״רוחני״ וה״גשמי״. בתפיסת חז״ל הדו-מיניות באה לעולם כחלק

[8] כשם מאמרה "Difference and Dominance" שהתפרסם בשנות התשעים.

בלתי נפרד מיצירת עולם גשמי ואנושי. בפרפרזה על דברי מקינון אפשר לומר שאצל חז״ל הייתה תחילה ״גופניות״, ורק אחריה ובעקבותיה הודגשו ההבדלים בין המינים. מכאן עולה שתפיסתם המורכבת של חז״ל על אודות הגופניות והיחס לגשמי ולרוחני היא הבסיס והמפתח להבנת השקפותיהם באשר למגדר ולמיניות.

תאורטיקנים אחרים מתחום ביקורת המגדר מעמידים ביסוד שאלת הדמיון והשוני בין המינים את העידוד להטרוסקסואליות, למשפחה ולפריון. טענתה הנחרצת של באטלר שביסוד התפיסה החברתית של המגדר עומדים ״האינטרסים של ההבניה ההטרוסקסואלית ושל הסדרת המיניות במסגרת פונקציית הרבייה״ מסבירה את ההדגשה התרבותית של ההבדלים בין המינים.[9] עם זאת אין תמימות דעים בתיאוריות השונות של ביקורת המגדר בשאלה מה מעודד יותר פריון – הדגשת השוני או הדגשת הדמיון. ממחקר זה עלה שהדוגמה המובהקת לנטיית חז״ל לדמיון מגדרי הייתה בדיון על אודות האישה המזרעת, כלומר במיניות המשרתת את הפריון. בהנחה שבתשתית של תפיסת חז״ל אכן עומדת גישה חיובית ומעודדת לפריון, דוגמה זו לסימטריה מגדרית משמשת אמצעי לעידוד ההטרוסקסואליות והפריון.

הנטייה לכיוון הדמיון והאחידות בין המינים עלתה גם בדיונים על אודות המיניות בהקשרים של יחסי אדם–אל. הצעתי הייתה לראות בדמיון המגדרי בהקשר זה ביטוי לתפיסת חז״ל באשר לצלם אלוהים המופיע בבראשית א 27: ״וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם״. בתשתית התפיסה המגדרית הסימטרית של חז״ל עומדת ההבנה שצלם אלוהים כפי עולה מפסוק זה מייצג את הרב-מיניות של האל. כיוון שאלוהים ברא את האדם בצלמו וה״אדם״ הוא זכר ונקבה – גם צלם אלוהים הוא שילוב בין זכר ונקבה. זוהי דוגמה להזנה ההדדית העדינה והסמויה הקיימת לעתים קרובות בין הסוציולוגי לתאולוגי: תפיסה תאולוגית ולפיה יש להידמות לאל ה״דו-מיני״ מתקשרת להדגשת הדמיון בין המינים ולהתרחקות מההבחנה הבינארית ביניהם.

ההסברים שהוצעו הם בגדר הצעות ראשוניות הדורשות ליבון והעמקה. משימה זו ובחינת האפשרות להסברים נוספים ראויות להרחבה במחקר עתידי. במוקד מחקר זה עמדה המיניות; מחקרים עתידיים עשויים לבחון אם ציר הדמיון והשוני, כתחליף למודלים דיכוטומיים של קצוות, משמש מפתח מועיל לבחינת אתרים נוספים של הבניית מגדר.

[9] באטלר, **צרות של מגדר**, עמ׳ 338.

מבוא

> בעידן שאחרי לאקאן, ובעצם אחרי פוקו, הפך להיות מקובל להכיר בכך שהמיניות היא הבניה חברתית. לעיתים נדירות בלבד יפורט ממה, חברתית, היא מובנית, ונדיר הרבה יותר לשמוע מי עושה את ההבניה או כיצד, מתי או היכן.[10]

דברים אלה של התאורטיקנית הפמיניסטית קתרין מקינון במסה "הנאה תחת הפטריארכיה" מציבים אתגר לחוקרי תרבויות עתיקות וחדשות כאחד: לנסות ולהבין את המאפיינים הייחודיים של תרבותם בכל הנוגע להבניה החברתית של המיניות. המחקר הנוכחי מבקש להיענות לאתגר זה; הוא מצטרף להנחה שהמיניות היא הבניה חברתית, אך מבקש לברר גם "מי עושה את ההבניה, כיצד, מתי או היכן", מתוך התמקדות בתרבות חז"ל.

א. מטרות המחקר

מטרת המחקר היא לבחון את הבניית המגדר בשיח של חז"ל על אודות המיניות הנשית והגברית. המחקר יבחן את מאפייני השיח ואת הנחותיו באמצעות בחינת הרטוריקות והפרקטיקות הנוגעות למיניות של נשים ובאמצעות השוואתם לדיונים מקבילים באשר לגברים. דיונים אלה היו בעלי תפקיד כפול בעולמם של חז"ל: הם ביטאו את הקודים התרבותיים על מגדר בתקופתם וגם לימדו גברים ונשים מי הם, מה טיבם וכיצד עליהם לנהוג. כלומר, הם שיקפו תפיסות על אודות המציאות, אך בו זמנית גם יצרו מציאות.

הנחת המוצא היא שספרות חז"ל, מעצם היותה ספרות עתיקה, היא ספרות פטריארכלית; היא עוסקת לרוב בגברים, ונכתבה על ידי גברים עבור קהל קוראים גברי. ההבניה המגדרית הרווחת בה רואה בגבר סובייקט בעל צרכים, רצונות ותשוקות, ואילו באישה היא רואה אובייקט שייעודו למלא את צרכי הסובייקט ואת תשוקותיו. אך מאפיין זה אינו מוחלט בתרבויות פטריארכליות בכלל ובתרבות חז"ל בפרט. הנחתי היא שספרות חז"ל היא רב-רובדית ופוליפונית, ועל כן טומנת בחובה יותר מאשר צורה אחת של הבניה מגדרית. מתוך הבנת הפוטנציאל בריבוי הקולות בספרות חז"ל יבקש המחקר הנוכחי לבחון את ההבניות המגדריות של המיניות בספרות זו.

הפילוסוף ומבקר התרבות ולטר בנימין טבע את המושג "להבריש את ההיסטוריה כנגד כיוונה".[11] בדימוי זה התכוון בנימין להדגיש כי יש פן אחר להיסטוריה הרשמית של המנצחים, השולטים בדברי הימים. קריאת הפן הסמוי של ההיסטוריה עשויה לטענתו לייצר סיפור חלופי לסיפור הרשמי ולפתוח פתח לאפשרויות קריאה שלא נכללו עד כה במגוון האפשרויות המתקבלות על הדעת. מחקר זה יבקש "להבריש נגד הכיוון" את מקורות חז"ל העוסקים במאפייני המיניות של גברים ונשים כדי להציף מתוכם הבניות אפשריות חדשות, לצד אלו המאפיינות ספרות פטריארכלית ואשר הובלטו והועצמו עד כה במחקר.

---

[10] מקינון, **פטריארכיה**, עמ' 382.

[11] בנימין, **תזות**. להרחבה על תפיסתו של בנימין ועל היותה כלי חשוב בביקורת הפמיניסטית של ההלכה ראו עיר שי, **פריון והלכה**, עמ' 269.

"הברשה נגד הכיוון" היא בגדר קריאה חתרנית בטקסט. אורלי לובין, בעָמדה על מגוון אפשרויות הקריאה החתרנית, מבחינה בין קריאה חתרנית ב"טקסט הגמוני" על ידי "קורא שהטקסט מציב אותו מראש כ'אחר'" (כגון נשים הקוראות בספרות פטריארכלית) ובין "טקסטים שמעמידים פני הגמוניים, אבל הם בעצם חתרניים". טקסטים מהסוג השני "אינם מזמינים קריאה חתרנית אלא קריאה החושפת את חתרנותם".[12] מחקר זה יראה שבתוך ספרות חז"ל , המעמידה את האישה לרוב כ"אחר" ולכן היא במידה רבה "טקסט הגמוני", ישנם גם רגעים שבהם אחרוּת זו נפרצת. מתוך איתור הבניות מגדריות שונות בתוך השיח של חז"ל על המיניות ובאמצעות חשיפת הבניות אלו אבקש לראות בחלק מהטקסטים "טקסטים המעמידים פני הגמוניים, אבל הם בעצם חתרניים".

העבודה תעסוק בכמה היבטים ומאפיינים של המיניות הנשית ובהשוואתם למיניות הגברית. הפרק הראשון יעסוק בשורשים המיתולוגיים של הבניית המיניות הנשית בסיפור הבריאה המקראי ובפרשנויות חז"ל עליו. הפרק השני יבחן גורם מרכזי לעוררות מינית בספרות חז"ל ואת משמעויותיו המגדריות – ההסתכלות המינית. הפרק השלישי יתמקד בביטויים הפיזיולוגיים של התשוקה המינית, בעיקר בכל הנוגע להפרשות הגוף הגניטליות.

עבודה זו היא מפגש בין שני פרויקטים מחקריים: האחד הוא מחקר ספרות חז"ל, על שלל דגשי המחקר ושיטות המחקר האופייניות לו; והשני – ביקורת המגדר, אשר אחד מתחומי עניינה המרכזיים הוא חקר הגוף והמיניות. סקירת ספרות המחקר להלן תכלול אפוא הן התייחסויות נפרדת לכל תחום והן סקירה של מצב המחקר הממזג ביניהם.

ב. סקירת ספרות מחקר ורקע תאורטי

1. חקר ספרות חז"ל

הדורות האחרונים בחקר חז"ל הניבו אסכולות מחקריות בעלות מתודות ואסטרטגיות קריאה מגוונות. מתודות אלו תורמות, כל אחת מפן אחר, לפרשנות היצירה הבודדת. כל אחת מהאסכולות הציבה יסודות חשובים לחקר ספרות חז"ל, ועל עיקריהן אעמוד בסקירה שלהלן:

(א) המחקר הפילולוגי-היסטורי: הנוסח, הלשון וההקשר הספרותי והריאלי הוגדרו על ידי האסכולה הפילולוגית-היסטורית למחקר התלמוד כאבני יסוד של כל פרשנות לספרות חז"ל. דבריו של אליעזר שמשון רוזנטל, המצוטטים תדיר, ממחישים היטב את סדר פעולות הלימוד של הטקסט על פי גישה מחקרית זו:

> על שלשה דברים כל פרשנות פילולוגית-הסטורית עומדת: על הנוסח, על הלשון על הקונטקסט הספרותי וההסטורי ריאלי כאחד. אלה הם היסודות, שרק לאחר קיבועם יש תקוה לעלות מהם – ועל ידם ובסדר הזה דווקא – אל המשמעות, המובן, ה"לוגוס" של היצירה.[13]

הנחת העבודה היא אפוא שאי-אפשר להכיר את לשון חז"ל כראוי ללא מחקר יסודי של נוסח כתביהם, ואי-אפשר לתאר נכונה את ההקשר הספרותי-ריאלי ללא הבנה חד-משמעית של שני הקודמים. על משמעות הטקסט מותר לדבר, על פי שיטה זו, רק לאחר השלמת שלושת השלבים הללו. אף על פי שאין להתכחש לשיטתיות וליסודיות שבשיטה זו, תולדות מחקר חז"ל של

[12] לובין, **אישה קוראת אישה**, עמ' 68.
[13] רוזנטל, **המורה**, עמ' 15.

אסכולה זו מעידים שההגעה לשלב האחרון של בירור "הלוגוס של היצירה" מצומצמת בהיקפה, אם בשל אורך התהליך ואם בשל זהירות היתר בשלב נתינת המשמעות.[14] אך הביקורת שהתפתחה על אסכולה מחקרית זו אינה נובעת רק ממידת פוריותה ותפוקותיה, אלא גם מסיבות עקרוניות יותר. מבקרי השיטה הצביעו על האופי הפוזיטיביסטי של הפרויקט הפילולוגי-היסטורי, העומד בסתירה לתיאוריות הרמנויטיות אשר החלו להתפתח במהלך המאה העשרים. דוגמה לתיאוריה כזו היא התיאוריה הספרותית של הנס גדמר, שאינו רואה בתהליך הפרשני גילוי וחשיפה של משמעות הטמונה בטקסט ולכן בעלת שלבים הדרגתיים הכרחיים, אלא תהליך מורכב יותר שאינו ליניארי. פרשנות, טוען גדמר, היא הבנה הנוצרת מההיזון החוזר בין הטקסט ובין קטגוריות החשיבה וההערכה של הפרשן, תהליך הקרוי אצלו "מיזוג אופקים".[15]

תובנה זו שלפיה התהליך הפרשני מתרחש בכל קריאה ובכל אחד משלביה אינה מערערת על חשיבות העבודה הפילולוגית, אלא על בלעדיותה ועל טענתה לאובייקטיביות ולניטרליות. כדברי חוקרת ספרות חז"ל שרלוט פונרוברט: "There is […] no neutral reading of rabbinic literature. An objective reading is not possible, but a critical reading is possible".[16] קריאה ביקורתית מתאפשרת בין השאר הודות להתקדמות המחקר הפילולוגי התלמודי בדורות האחרונים, ההופכת את בירור הנוסח למשימה אפשרית. כתוצאה מכך בעיית הנוסח אינה חייבת להוביל בהכרח להימנעות מוחלטת מעיסוק בשאלות פרשניות, ספרותיות ותרבותיות. מהדורות ביקורתיות של חיבורי חז"ל אשר ראו אור לאורך השנים, בצירוף אמצעים טכנולוגיים מפותחים, נותנים בידי החוקר כלים שבעזרתם הוא יכול לברר את נוסח רוב מקורותיו, ובמקרים רבים להשתית את דיונו על בסיס סביר.[17] לאור זאת מחקר זה יתבסס על עבודה טקסטואלית של בחינת הנוסח, הלשון וניתוח המקבילות והעריכה, אך יראה בכלים אלו אמצעי ולא מטרה.

מלבד העיסוק הפילולוגי, הקדיש חקר ספרות חז"ל במאה העשרים תשומת לב רבה לבחינת ספרות זו כמקור היסטורי שממנו אפשר ללמוד על המציאות שבה חיו חכמים.[18] ממבט

---

[14] יוצאת דופן היא יצירתו המונומנטלית של א"א אורבך "חז"ל: פרקי אמונות ודעות", שהיא פורצת דרך בניסיון לשרטט בקווים כלליים את מחשבתם הרעיונית של חז"ל במגוון תחומים. אורבך אף העיד על עצמו שהוא חורג מהמקובל באסכולה הפילולוגית: "כששואלים למשל מדוע אינם עוסקים בהרצאת הרעיונות השקועים באגדה, בתולדות ההלכה. כששואלים את אנשי המקצוע מדוע עבודה זו או אחרת, שבחשיבותה שום בן אדם אינו מטיל ספק, אינה נעשית ובמקום זה עוסקים בדברים ממדרגה שניה, מקבלים כרגיל את התשובה – הקרקע עדיין לא הוכשרה, בתלמוד אין עדיין טכסט מוסכם, שם החומר לא שלם וכו' וכו'" (מתוך יומנו של אורבך; מובא אצל זוסמן, **אורבך**, עמ' 103). אך בקרב האסכולה הפילולוגית-היסטורית ספר זה נותר בודד, אף על פי שמעיד עליו זוסמן, הנמנה אף הוא עם אסכולה מחקרית זו: "זכותו הגדולה של אורבך, תרומתו הייחודית למדעי היהדות במתכונתם החדשה, שהחזיר את העטרה ליושנה והעמיד את היהדות התלמודית לדורותיה במקום הראוי לה, לא רק כפילולוגיה מתה, אלא כגוף מרכזי בהיסטוריה החיה של העבר וההווה" (שם, עמ' 103–104).

[15] ראו גדמר, **אמת ומתודה**, עמ' 306–307. לביקורת ברוח זו על האסכולה הפילולוגית-היסטורית בחקר חז"ל ראו הלברטל, **פילוסופיה**, עמ' 18–19; רוזן-צבי, **הטקס**, עמ' 11–13.

[16] פונרוברט, **נידה**, עמ' 3. וראו את הערתה (עמ' 217 הערה 3) באשר לאפשרות קיומה של אובייקטיביות כל עוד המתודולוגיה הפילולוגית ממקמת עצמה בתוך השיח ה"מדעי" (המרכאות במקור) הסגור של מדעי היהדות; אך כאשר לימוד ספרות חז"ל מתמקם בתוך שדות מחקר אחרים כגון חקר התרבות, חקר הדתות או מחקר פמיניסטי – האובייקטיביות כבר אינה אפשרית.

[17] שרמר, **נישואים**, עמ' 27.

[18] נציגה המובהק של האסכולה ההיסטוריציסטית הוא גדליהו אלון. לסקירה על שיטתו של אלון בחקר ההיסטוריה של ימי המשנה והתלמוד ועל דרכי השימוש בספרות חז"ל לצורך כך ראו גפני, **על גדליהו אלון**. לסקירה וביקורת כללית של הגישות ההיסטוריציסטיות בחקר חז"ל ראו רובינשטיין, **סיפורים תלמודיים**, עמ' 3–8. לסקירת התמורות שחלו במחקר ההיסטורי של תקופת המשנה והתלמוד ובעיקר על הדגש הסוציולוגי שבו ראו שרמר, **נישואים**, עמ' 18–20, 23–29.

היסטורי זה הסתעף גם הענף המחקרי של מחשבת חז״ל.[19] שיטות אלו עשו מאמץ מודע לקלף את המרכיבים הספרותיים ממקורות חז״ל כדי לחשוף מתוכם את הממצאים ההיסטוריים הגלומים בהם.[20] כתגובה לזרם מחקרי זה התפתחה האסכולה הספרותית בחקר חז״ל.

(ב) קריאה ספרותית במקורות חז״ל: התפנית ביחס לטקסט התלמודי כאל טקסט ספרותי מושפעת בין השאר מהאסכולות התאורטיות בחקר הספרות והתרבות, אשר החלו להתפתח בשנות השמונים של המאה העשרים. האסכולה הקלאסית ששלטה בכיפה בחקר הספרות במשך שנים רבות היא ״הביקורת החדשה״ (new criticism). תרומתה העיקרית היא סגנון הקריאה המכונה ״קריאה צמודה״ (close reading), אשר נחשב עדיין לגישה הבסיסית והיעילה לניתוח ספרותי של טקסט נתון. בהשראת אסכולה זו ומתוך התנגדות לאסכולות בחקר חז״ל אשר התמקדו בתולדות התהוות הטקסט ולא במשמעויות העולות ממנו,[21] פיתח יונה פרנקל במהלך שנות השבעים והשמונים שלב חדש במחקר ספרות חז״ל. בעבודותיו עמד פרנקל על האופי הספרותי-אמנותי של ספרות האגדה בחז״ל, והניח את התשתית התאורטית והיישומית למחקר הספרותי של האגדה. על פי פרנקל, סיפורי התלמוד הם טקסטים בעלי אופי דידקטי; מטרתם היא להעביר מסרים רעיוניים והשקפת עולם לקהל שומעיהם או קוראיהם, ולא לתעד אירועים שקרו במציאות. משום כך ראוי לגשת אליהם באמצעים ספרותיים ורטוריים, ולא בכלי המחקר המקובלים במחקר ההיסטורי.[22] פרנקל ייסד למעשה תחום חקר חדש, ומחקרו מסמן את ראשית האסכולה הספרותית במחקר המודרני של ספרות חז״ל.[23]

הכלים הספרותיים העיקריים שחידש פרנקל הם בלשונו ״אחדות תוכן וצורה״ – האופן שבו התורה האמנותית של הטקסט מתאחדת עם התוכן הרעיוני שבו; ״עקרון הסגירות״ – היות הסיפור הבודד יצירה אמנותית אוטונומית שאינה מצריכה ידע חיצוני כדי לעמוד על משמעותה.[24] שימוש בעיקרון זה בפרשנות האגדה של חז״ל משמעותו ניתוק הסיפור מכל הקשר – הן ההיסטורי והן הטקסטואלי.

במידה רבה העמיקו דגשיו הספרותיים של פרנקל את ההבחנה עתיקת היומין בין הסוגות השונות במקורות חז״ל – הלכה ואגדה. בכך הוא ממשיך את ההבחנה החדה שיצר ביאליק במסתו הידועה ״על הלכה ואגדה״, שבה הוא מתאר את ההלכה כ״קשה כברזל״ וכבעלת ״פנים זועפות״, ואת האגדה כ״רכה כשמן, ותרנית מקילה״ עם ״פנים שוחקות״.[25] מובן שביאליק אינו הראשון שיצר הבחנה זו, ואפשר לאתר מתחים סביבה כמעט בכל צומת תרבותי ורעיוני בתולדות

---

[19] יצחק היינמן הוא מחלוצי מחקר מחשבת חז״ל. מחקרו ביקש לעמוד על דרך המחשבה של חכמים. ראו היינמן, **דרכי האגדה**. ממשיך דרך מובהק של מגמה זו הוא א״א אורבך בספרו רחב היריעה שעליו עמדתי לעיל בהערה 14. לסקירה של מחקר מחשבת חז״ל ראו הירשמן, **באי עולם**, עמ׳ 11–24.

[20] פרנקל, **סיפור האגדה**, עמ׳ 15–19; **דרכי האגדה**, עמ׳ 550; רובינשטיין, **סיפורים תלמודיים**, עמ׳ 3–5. ההיסטוריון מ״ד הר הכיר בספרותיות של אגדת חז״ל והצהיר ״לשווא נבקש בספרות חז״ל היסטוריוגרפיה״; ראו הר, **היסטוריה**, עמ׳ 133.

[21] האסכולה הפילולוגית-היסטורית והאסכולה הפולקלוריסטית, אשר התפתחה בשנות התשעים וראתה בסיפורי חז״ל ייצוג של ספרות עממית שבה יש ליישם את כלי המחקר של תחום זה. נציגיה המובהקים של אסכולה זו הם עלי יסיף וגלית חזן רוקם. ראו יסיף, **סיפור העם**; חזן רוקם, **רקמת חיים**.

[22] להרחבה על אודות ההבחנה בין טקסטים ספרותיים לטקסטים היסטוריים ראו פרנקל, **סיפור האגדה**, עמ׳ 15–23.

[23] לעיקרי התיאוריה של פרנקל ראו **דרכי האגדה**, בעיקר עמ׳ 235–274; **מדרש**, בעיקר כרך ביקורת, יחידה ה, עמ׳ 329–375. לסקירה מאירת עיניים על שיטתו של פרנקל (כולל שינויים שחלו בגישתו לאורך השנים) ראו רובינשטיין, **סיפורים תלמודיים**, עמ׳ 8–15.

[24] להרחבה על עקרון הסגירות ראו פרנקל, **סיפור האגדה**, עמ׳ 27–39.

[25] ביאליק, **הלכה ואגדה**, עמ׳ נה. דברי ביאליק עומדים לצד הקביעה שסוגות אלו הן ״שתיים שהן אחת״ ולמרות העמדה, שהיא עיקר טענתו במסה, ש״הלכה ואגדה הן שני צדדים של אותו מטבע – עולם רעיוני אחד וקורפוס ספרותי אחד של אותם חכמים עצמם – ואי-אפשר בשום אופן להפריד ביניהם״.

ההגות היהודית.[26] עם זאת, זה כמה עשרות שנים אפשר לזהות במרחב של חקר חז״ל צמצום משמעותי בפער בין תחומים אלו. אפשר לתלות שינוי זה בכמה גורמים:

1. שינויים פנימיים באסכולה הספרותית של חקר חז״ל. רבים מחוקרי דור ההמשך של המחקר הספרותי של פרנקל מיתנו עקרונות שונים בגישתו ואף חלקו עליהם, בייחוד על עקרון הסגירות: עפרה מאיר[27] ודניאל בויארין[28] הדגישו את חשיבות ההקשר וההיבט האינטרטקסטואלי של הטקסט, וג׳פרי רובינשטיין[29] הדגיש את משמעותו המרכזית של ההקשר הסוגייתי והתרבותי שבו נטוע הסיפור התלמודי. כחלק מהערעור על עקרון הסגירות ניתנה תשומת לב מחקרית גם למקומו של הסיפור הבודד בתוך רצפים סיפוריים, ודגש רב הושם על חקר ספרותי של עבודת העריכה.[30] מגמה זו של קריאת הסיפור התלמודי בתוך הקשרו הביאה גם לתהליך של התקרבות מחקרית בין שתי הסוגות הספרותיות של הלכה ואגדה.

2. שינויים פנימיים באסכולה המחקרית של חקר ההלכה: מגמות בתחום התיאוריה של הספרות השפיעו על חקר הספרות של חז״ל, ואילו מגמות חדשות בתחום התיאוריה של המשפט השפיעו במקביל על חקר ההלכה והמשפט העברי. מגמות אלו מתאפיינות באנטי-פורמליסטיות ובאנטי-לגליסטיות, והן מייצגות תגובת נגד למגמה הפורמליסטית בעולם המשפט.[31] לפי גישות אלו החוק מכיל הרבה יותר ממה שמבוטא בלשון השטוחה של הכללים; כלולים בו בין היתר עקרונות, ערכים והשקפת עולם העומדים בתשתית הכללים או לצדם, כחלק בלתי נפרד מן החוק עצמו. השלכה אחת של תפיסה זו על חקר ההלכה אצל חז״ל הייתה שתחומי ההלכה והאגדה לא נתפסו כשונים כל כך כבעבר, ותחומי ההשקה ביניהם הפכו למוקד חשוב בהבנת תפיסתם הלגלית של חז״ל.

כתוצאה ממהלכים אלו חלה זליגה מתודולוגית מתחום חקר האגדה לתחום חקר ההלכה ולהפך. אך למרות חפיפה מתודולוגית כלשהי בין שני תחומי דעת אלו, עד לאחרונה הם עבדו בתוך מסגרות מתודולוגיות שונות. אחד הדגשים המתודולוגיים שהפכו עם הזמן משותפים לחקר ההלכה והאגדה הוא חקר רובדי הסוגיה ותולדות עריכתה. במקביל למתודולוגיה הספרותית שאפיינה את חקר האגדה, בחקר ההלכה של חז״ל הלך והתפתח העיסוק ברבדים הכרונולוגיים השונים בסוגיה התלמודית ובהתפתחות רעיונות והלכות מהמוקדם למאוחר. מאז מחקריהם של דוד וייס הלבני ושמא פרידמן בשנות השבעים והשמונים ניתן מקום מרכזי לשחזור תולדותיה של התפתחות הסוגיה.[32] בכל סוגיה נמצאות כמה שכבות של פרשנות, וכל רובד בסוגיה מפרש את

---

[26] ראו סקירתו המקיפה של לורברבוים, **צלם אלוהים**, עמ׳ 105–125. מסקירתו עולה שאף על פי שההתמקדות של האסכולה הספרותית בתחום האגדה העמיקה את הפער בין התחומים, היא אינה הבלעדית במגמה זו וודאי גם אינה הראשונה. לורברבוים מעמיד את ראשיתו של פיצול ההלכה מהאגדה בימי הגאונים, בקביעת רב סעדיה גאון ש״אין סומכין על דברי אגדה״. מגמה זו עולה גם מתוך חיבורים כגון ״הלכות גדולות״ ו״הלכות פסוקות״ וכן ״הלכות רבתי״ של הרי״ף, אשר משמיטים את השיח האגדי כליל. נוסף על כך הוא מציין את עולם הלמדנות הישיבתי, במיוחד הליטאי, אשר יצר הבחנה ברורה ואף היררכיה בין התחומים הללו והוציא את האגדה מחוץ לקוריקולום העיוני המובהק. גם השפעת הוגים מרכזיים במאה העשרים, יוסף דב סולובייציק וישעיהו ליבוביץ, ניכרת בתהליך זה. הוגים אלו הושפעו (כל אחד על פי דרכו) ממגמות בתחום תורת המשפט, הם מתארים את עולם ההלכה התלמודי כפורמליסטי במהותו, ומשום כך מפחיתים בחשיבות עולם האגדה הערכי והמיתי.

[27] מאיר, **ר׳ יהודה הנשיא**, עמ׳ 17–20. לסקירה על עבודתה של מאיר ולהפניות למאמריה השונים ראו רובינשטיין, **סיפורים תלמודיים**, עמ׳ 12–14.

[28] בויארין, **מדרש תנאים**.

[29] רובינשטיין, **סיפורים תלמודיים**, עמ׳ 11–15.

[30] יסיף, **מחזור הסיפורים**; ולר, **נשים ונשיות**.

[31] נציג מובהק של זרם זה הוא רוברט קאוור (Cover). על השפעות שיטתו על חקר ההלכה ראו עיר שי וציון ולדוקס, **פמיניזם**, במיוחד עמ׳ 6–9.

[32] מחקר מסוג זה מכונה לעתים ״חקר הסתמא״ בשל תשומת הלב הרבה הניתנת לחלקים האנונימיים (סתמאיים) שבסוגיה ולהנחה שרובד זה משקף את הרובד המאוחר (אם כי לא האחרון) בהתפתחות הסוגיה. ראו הלבני, **מקורות**;

קודמיו. מבנה טקסטואלי זה מחייב בחינה מדוקדקת של הטקסט והפרדתו לרבדיו השונים מתוך איתור ייחודו הפרשני של כל רובד והדגשתו.[33] לצד זה ניתן דגש רב גם לבחינת הסוגיה בשלמותה ולעמידה על מגמותיה, כדברי מנחם כהנא: "בניתוח הסוגיות אין להסתפק במלאכת הפרדת המקורות אשר בעבר עמדה במרכזו של העיון הביקורתי, אלא יש לנסות לחשוף גם את מבנה הסוגיה ואת המגמות המסתמנות בדרך עיצובה הסופי".[34]

הכרה במקומה המרכזי של העריכה ונתינת משקל לעיצוב הסופי של הסוגיה מתייחסות לסוגיה הערוכה והסופית כיצירה ספרותית עצמאית. על כך נוספה גם קריאה המתמקדת במבנים ספרותיים, במילות מפתח, בבחירות לשוניות ועוד, כפי שמגדיר שמא פרידמן:

> תיאור המבנה הספרותי של הסוגיות חשוב הוא וראוי להעשות בפני עצמו, גם בלי שיהיו ענינים אחרים מתבארים על פיו. [...] אולם מובטחני שבתיאור המבנה הספרותי של הסוגיות והבהרתו, טמונים אף פתרונות למכלול מגוון של שאלות נכבדות אשר מחקר התלמוד עסוק בהן תמיד.[35]

מחקרים מהשנים האחרונות הולכים צעד נוסף בקריאת תגר על עצם ההבחנה בין הלכה ואגדה. בהשראת התאורטיקן הרוסי מיכאיל בחטין מדגישים חוקרים כמו דניאל בויארין ובארי וימפהיימר את אופיו הדיאלוגי של התלמוד הבבלי, המתבטא בריבוי הסוגות והסגנונות הספרותיים המצויים בו.[36] וימפהיימר חקר את מה שכינה "הסיפורים ההלכתיים התלמודיים" (legal narrative). המונח עצמו משמש תחליף, לטענת וימפהיימר, להכללת כל סיפורי התלמוד בשם "אגדה". וימפהיימר מבקש להבחין הבחנה מדויקת יותר בין סיפורים תלמודיים שונים. לטענתו, העובדה שהשיח ההלכתי התלמודי שזור בסיפורים אשר מוקד עניינם הוא ההלכה, נוסף על השיח ההלכתי הפורמלי, יש בה כדי לערער על התפיסה המסורתית אשר קראה את התלמוד כקאנון הלכתי שיטתי.[37] עצם שזירת הסיפורים בשיח ההלכתי מציג את ההלכה כעשירה ורב-ממדית יותר – "עבה", בלשונו של וימפהיימר – מאשר שיטתיות חוקתית מסודרת. בהשאלה מגישתו של רוברט קאוור (Cover) בתחום המשפט[38] טוען וימפהיימר ששילוב הסיפורים ההלכתיים בתלמוד לצד השפה החוקית (statute) מייצג עמדה המדגישה את המשמעות שבחוק,

---

פרידמן, **מבוא**. שני החוקרים הללו הגיעו למסקנות דומות בשנים ההן באופן עצמאי. לסקירה של עיקרי שיטותיהם של הלבני ופרידמן ראו רובינשטיין, **סיפורים תלמודיים**, עמ' 15–21. מחקריו של רובינשטיין הם דוגמה מובהקת לשימוש בכלי מחקר אשר פותח בחלקים ההלכתיים של התלמוד ויושם בתחומי האגדה. בהשפעת הלבני ופרידמן מחקריו של רובינשטיין בוחנים את עבודת הסתמא בעיבוד, בשכתוב ובעריכת החלקים הנרטיביים של התלמוד הבבלי.

[33] ריבוד נוסף הוא גיאוגרפי: ספרות חז"ל מאגדת חומרים פרי יצירתם של שני מרכזים יהודיים במאות הראשונות לספירה – בבל וארץ-ישראל – שפעלו זה במקביל לזה ולעתים מתוך קשרים ומאבקים ביניהם.

[34] כהנא, **גילוי דעת**, עמ' 258.

[35] פרידמן, **מבנה ספרותי**, עמ' 137.

[36] לא במובן של שיח בין עמדות שונות, המכונה פעמים רבות "דיאלוגיות". כך וימפהיימר: "The 'dialogue' behind Bakhtin's notion of the dialogical is not a dialogue of characters but a dialogue of consciousnesses, fields, or discourses" (**החוק הנרטיבי**, עמ' 247). בויארין אף מדגיש את ההקבלה בעניין זה בין התלמוד הבבלי ובין כתבי אפלטון. זוהי התיאוריה המרכזית בספרו משנת 2009. ראו בויארין, **סוקרטס**; וימפהיימר, **החוק הנרטיבי**; וימפהיימר, **התלמוד הדיאלוגי**. שני המחברים מתייחסים זה לזה בכתביהם, ומדבריהם עולה שמתודת הקריאה שלהם נוצרה מתוך הזנה והפריה הדדית.

[37] בכך הוא ממשיך את דרכן של חוקרות פמיניסטיות אשר קראו תיגר על ראיית ההלכה היהודית כסיסטמית וקוהרנטית; ראו עיר שי וציון ולדוקס, **פמיניזם**.

[38] ראו לעיל הערה 31.

ולא רק את הממד הפרקטי שבו.[39] מתודולוגיה זו לקריאה בספרות חז״ל היא דוגמה למיזוג בין תחום הספרות לתמורות שחלו בתחום המשפט. מתוך אימוץ קו זה המחקר הנוכחי יעסוק במקורות חז״ל על שלל סוגותיהם (פרשנות חז״ל למקרא, הדיונים ההלכתיים ומעשי חכמים) באמצעות שימוש במתודולוגיות הרבות המשותפות להן, ומתוך הנחה שרק בחינתם יחד מציבה תמונה שלמה של תפיסת העולם של חז״ל.

(ג) ביקורת תרבות וחקר השיח: איתור משמעויות בטקסט וניתוחן ייעשו במחקר זה גם באמצעות שימוש בכלי המחקר שגובשו בשנים האחרונות בתחום לימודי התרבות, בראשם חקר השיח שפיתח מישל פוקו.[40] ״חקר השיח״ הוא מונח המתייחס לכלל ההיגדים, לכללים שלפיהם היגדים אלה נוצרים ולתהליכים המביאים להפצת היגדים אלה ולהדרת אחרים. זוהי המערכת המבנה את האופן שבו אנו תופסים את המציאות. עבודתו של פוקו, אשר עסקה ב״ארכיאולוגיה של הידע״, הביאה לגל מחקרי השואל את השאלות הללו: כיצד אנו יודעים את מה שאנו יודעים; מהיכן המידע הזה מגיע; כיצד הוא מיוצר ובאילו תנאים; את האינטרסים של מי הוא עשוי לשרת; כיצד אפשר לחשוב אחרת – כדי שאפשר יהיה לעקוב אחר האופן שבו מידע שאנו מחשיבים כ״אמת״ מקבל את מעמדו המיוחס ומשתמר בו.

בהשראת תפיסה זו התפתחה האסכולה המחקרית הקרויה ״ההיסטוריציזם החדש״.[41] אסכולה זו גורסת שספרות ואמנות הן פרקטיקות מוגדרות, אשר אמנם מובחנות מפרקטיקות חברתיות אחרות אך בה בעת מעורבות בהן, ובאמצעותן התרבות מארגנת את ייצור המשמעות והערכים. כדברי חוקר הספרות רונלד הודג׳: ״[מושג השיח] מדגיש את הספרות כתהליך ולא כסדרה של תוצרים; זהו תהליך חברתי במהותו, קשור בכל שלביו במנגנונים ובמוסדות המפקחים על זרימת הידע והכוח בקהילה״.[42]

מה שמתפרש אפוא אינו רק טקסט, אלא מרכיב מתוך תהליך חברתי שהתחברות הטקסט והתקיימותו נוטלות בו חלק. אסכולת ההיסטוריציזם החדש מתעניינת בהיסטוריה כפי שהיא מיוצגת ונרשמת במסמכים כתובים; בהיסטוריה כטקסט ולא באירועים ההיסטוריים עצמם, שלהשקפתה אבדו ללא שוב. אפשר לראות בתפיסה זו גם את השפעתה של גישה רווחת בחקר הספרות ולפיה אי-אפשר לשחזר או לחשוף את מחשבותיו, את רגשותיו או את כוונותיו של המחבר כפי שהיו באמת, כך שמקומו של האינדיבידואל האמתי, החי, נתפס לחלוטין על ידי הטקסט הספרותי שמצא את דרכו אלינו.[43]

ביישום מתודות ההיסטוריציזם החדש בספרות חז״ל אתבסס על המסד שהניח דניאל בויארין, מראשוני חוקרי חז״ל אשר אימצו את תיאוריות ביקורת הספרות והתרבות החדשות של

---

[39] וימפהיימר, **החוק הנרטיבי**, עמ׳ 19.

[40] פוקו, **ארכיאולוגיה**.

[41] להרחבה על אסכולה מחקרית זו ראו בארי, **מבוא**, עמ׳ 213–232. את המונח ״ניו-היסטוריציזם״ טבע המבקר האמריקני סטיבן גרינבלט בשנות השמונים. ראו בארי, שם, עמ׳ 213. בספר מאוחר יותר מ-1990 הוא מעדיף את המונח ״פואטיקה תרבותית״. על ההבדלים בין השניים ראו בויארין, **סוקרטס**, עמ׳ 245 הערה 25. על אלה אפשר להוסיף את הגישה הסטרוקטורליסטית, אשר הוסיפה את ההיבט המערכתי ולפיו הטקסט מקבל את מובנו מתוך ההקשר המבני והמנגנונים המאפשרים את ייצורו. הסטרוקטורליזם הוליד את הגישה הפוסט-סטרוקטורליסטית, שהוסיפה ממדים פילוסופיים ואידיאולוגיים-פוליטיים לביקורת הספרות כחלק מביקורת התרבות. בין האסכולות הפוסט-סטרוקטורליסטיות שמצאו את מקומן בתורת הספרות אפשר למנות את הדקונסטרוקציה כשיטת קריאה המאפשרת קריאה ביקורתית של הטקסטים ואת הביקורת הפסיכואנליטית, וכן ביקורות המתמקדות באספקטים חברתיים מסוימים – ביקורת פמיניסטית (שעליה ארחיב בהמשך) וביקורת מרקסיסטית. לסקירה רחבה על אסכולות שונות אלו, דגשיהן ומתודות הקריאה הייחודיות של כל אחת מהן וכן להפניות ביבליוגרפיות ראו בארי, **מבוא**.

[42] הודג׳, **ספרות**, עמ׳ viii; מצוטט ומתורגם אצל בויארין, **הבשר**, עמ׳ 20.

[43] בניסוח אחר אפשר לומר שהמילה (word) תופסת את מקום העולם (world) של העבר.

המאה העשרים.[44] בויארין ביקש לייצר חלופה לשתי המגמות המתודיות שרווחו במחצית השניה של המאה ה20 בחקר ספרות חז״ל: המגמה ההיסטוריציסטית, המחפשת בסיפור התלמודי את גרעין האמת ההיסטורית-ריאלית; [45] והתפיסה הספרותית, הרואה בסיפור התלמודי בדיה שיש לנתחה בכלים ספרותיים בלבד וללא התייחסות להקשר ההיסטורי.[46] במקום אלה בויארין משתמש באסטרטגיה המחקרית הקרויה ״פואטיקה תרבותית״[47] שהוא מגדיר כך:

> פרקטיקה המכבדת את ה״ספרותיות״ של טקסטים כתובים (כלומר מתייחסת לעובדה שטקסטים אלה טבועים בחותמה של מורכבות רטורית ורואה באותו אפיון צורני, חיצוני כביכול, מרכיב משמעותי בפירוש הטקסטים הללו) ויחד עם זאת מנסה להבין איך תפקדו במערכת רחבה יותר של פרקטיקות חברתיות-תרבותיות.

על פי שיטה זו, המדגישה את ההיסטוריה של האידאות, יש לקרוא את מקורות חז״ל לא כמשקפים את ״מה שהיה״ בזמנם, אלא את המחשבות והעמדות בנות התקופה על אודות איך דברים ״צריכים להיות״. שינוי דגש זה צמצם למעשה את הוויכוח המסורתי בין הדיסציפלינות ההיסטוריות לאלו הספרותיות.[48]

מגמה זו גם תרמה לאיחוי הקרע ההיסטורי בין הלכה ואגדה שעליו עמדתי לעיל,[49] ויש לה חלק אף בהתפתחות פורייה נוספת בחקר חז״ל – המחקר ההשוואתי הבין-תרבותי. אמנם כבר מראשיתו של מחקר התלמוד עסקו חוקרים בשאלות הנוגעות לטיב היחסים ולהשפעה בין היהודים לסביבתם, כפי שהתבטאה בספרות חז״ל; אלא שהתפתחות חקר התרבות ותגובת הנגד לתפיסה האוטונומיסטית בראשית המחקר הספרותי של ספרות חז״ל הביאו לריבוי מחקרים השוואתיים ולדגשים מתודולוגיים חדשים. עד לאחרונה הוסבה עיקר תשומת הלב המחקרית להקשר ההלניסטי-רומי של תרבות חז״ל, בעיקר מארץ-ישראל.[50] מחקרים הצביעו על תחומים שונים שבהם אפשר לזהות את השפעת התרבות הסובבת על ספרות חז״ל: בשפה, בשיטות

---

[44] קדם לו יעקב ניוזנר, אשר הצביע על כך שהאופי של ספרות חז״ל מזמין שיח במושגים של היסטוריה חברתית והיסטוריה של הרעיונות יותר מאשר במושגי השיח ההיסטורי הפוזיטיביסטי. לסקירת גישתו של ניוזנר בעניין זה ראו רובינשטיין, **סיפורים תלמודיים**, עמ׳ 3–5.

[45] על גישה זו ועל ביקורת האסכולות הספרותיות עליה ראו פרנקל, **סיפור האגדה**, עמ׳ 15–19; רובינשטיין, **סיפורים תלמודיים**.

[46] נציגה המובהק הוא יונה פרנקל, שעל שיטתו הרחבתי לעיל. בויארין מסתייג באופן חריף מגישתו של פרנקל: ״הטענה שספרות חז״ל על מגוון סוגיה היא אוטונומית [...] נדמית כנוגדת לחלוטין את השכל הישר״ (**הבשר**, עמ׳ 19). לטענתו, לספרות חז״ל עניין מרכזי בפרקטיקות מעשיות המנוסחות לכלל הלכות. גם קטעים שאין עניינם בהלכה מכריזים על מושרשות בעולם המעשה.

[47] מונח שטבע גרינבלט, ראו לעיל הערה 41.

[48] בצעד נוסף להתקרבות דיסציפלינרית זו הציע אלון גושן-גוטשטיין לראות בפרשנות טקסטים פרקטיקה העשויה לחשוף את ההקשר החברתי וההיסטורי שבו נוצרו: "The hermeneutical dimension allows us to get past the dichotomy of history and literature and suggest the framework in which the texts should be appreciated" (**החוטא**, עמ׳ 5).

[49] כך קובע בויארין בהגדרתו את מגמת חקר השיח החז״לי: ״דומה שביכולתנו להשתמש יחד גם בהלכה וגם באגדה כדי לכתוב היסטוריה של תהליכים שיחניים (discursive) ואתרים חברתיים של מנגנונים ומוסדות של הקהילה [...] אנו יכולים לראות, כי הדיונים ההלכתיים וההכרעות ההלכתיות, כמו גם סיפורים על תלמידי חכמים, ואפילו קריאת המקרא כולם הם בבחינת דרכים שבהן מבטאת התרבות את עניינה ואת המתחים הבלתי פתורים שלה ומנסה להתמודד אתם״ (**הבשר**, עמ׳ 20, 27).

[50] לדין וחשבון מעניין על המונח ״תרבות הלניסטית-רומית״ ועל ההנחות המחקריות בדבר קשריה עם ״היהדות הרבנית״ ראו פסקוביץ, **רבנים ומגדר**, עמ׳ 13–20.

הלימוד, במנהגים ובלבוש.[51] מלבד ההקשר ההלניסטי-רומי עסק חקר חז״ל גם בנצרות הקדומה, בהשפעתה ובנוכחותה המתרחבת במאות הראשונות לספירה.[52] מאז שנות השמונים מתפתח גם תחום ה״איראנו-יודאיקה״,[53] העוסק בקשרים של יהדות בבל במאות הראשונות לספירה עם התרבות הפרסית-סאסאנית שבה הייתה נטועה.[54]

המחקרים העוסקים בקשרים הסינכרוניים בין היהדות לתרבויות הסובבות מתמיינים בין אלה המבקשים להדגים השפעות מובהקות ובין אלה המסתפקים בשיח על אודות מרחבים תרבותיים משותפים, ואינם מתיימרים לקבוע מסמרות באשר להשפעה ממשית. כמו המחקרים מהסוג השני, המחקר הנוכחי ייעזר בספרות המשנית הענפה באשר לתרבויות עתיקות אלו – ההלניסטית-רומית, הנוצרית הקדומה והפרסית-סאסאנית – כדי לבחון את האפשרויות התרבותיות שסבבו את חז״ל ולהאיר בעזרתן את הבחירות הפרשניות והערכיות שלהם.[55] המחקר יתמקד בהשוואה בין מערכות אידיאולוגיות ולא בניסיון לאתר רקע משותף או השפעות תרבותיות.

2. ביקורת פמיניסטית וחקר מגדר

מקובל לומר שביקורת הספרות הפמיניסטית צמחה והתפתחה מתוך התנועה הפמיניסטית הפוליטית;[56] אך במידה רבה הייתה התנועה הפמיניסטית כבר מראשיתה בעלת סממנים ספרותיים בכך שהכירה בחשיבותם של דימויי נשים שהפיצה הספרות, ובכך שסברה שחיוני לצאת נגד דימויים אלו ולערער על סמכותם ועל הגיונם הפנימי. במובן זה הספרות הייתה תמיד בעלת חשיבות מכרעת מבחינת תנועת הנשים. על כן אין לראות בביקורת הספרות הפמיניסטית תוצר אקראי של הפמיניזם, אלא דרך מעשית המבקשת לחשוף את הגישות המקובלות באשר לנשים ולמעמדן החברתי ולשנות גישות אלה.

בשנות השבעים של המאה העשרים הושקעו עיקר המאמצים של ביקורת הספרות הפמיניסטית בחשיפת המכניזמים של הפטריארכיה, כלומר במבנה התודעה של גברים ונשים שהנציח אי-שוויון בין המינים. בשנות השמונים השתנה הדגש מביקורת על הגרסות השונות של התפיסות הגבריות לחקירה של טבע עולמן של נשים ונקודת מבטן.[57] במקביל הלכה והשתרשה

---

[51] לסקירה של מחקרים אלו ראו שימוף, **הלניזציה**, עמ׳ 168–170. הבולט ביניהם הוא מחקרו של שאול ליברמן, **יוונית ויוונות**, אשר פורסם בשנות השישים.

[52] לסקירת מחקר על אודות הקשרים בין ספרות חז״ל לנצרות הקדומה ראו בינדר, **היפרדות הדרכים**, עמ׳ 21–38.

[53] כשם כתב העת בהוצאת יד יצחק בן-צבי, שראה אור משנות השמונים.

[54] לסקירה על מצב המחקר בתחום זה ראו סקונדה, **דרך נשים**, עמ׳ 1–8; **התלמוד האיראני**, עמ׳ 1–6. ראו גם בויארין, **הלניזם**, הטוען להשפעות הלניסטיות גם בחברה הפרסית-סאסאנית ובתוכה חכמי הבבלי.

[55] כפי שמדייק דייל מרטין בהסבר מדוע במחקרו, העוסק בפאולוס, הוא עוסק בהרחבה גם בכתבי הרופאים היוונים: "I do this not because I think Paul ever read these medical texts – I'm fairly sure he did not – or because there is any direct relation between what they say and what he says, but because I am interested in comparing the unspoken assumptions about the body underlying the two kinds of texts" (**קורינתיים**, עמ׳ xiii).

[56] ״התנועה לשוויון זכויות נשים״ אשר קמה בארצות-הברית בשנות השישים אמנם מסמנת נקודת ציון משמעותית בהתארגנות הפוליטית הפמיניסטית, אך זו אינה ראשית הפמיניזם. מקובל לראות את התחלת החשיבה הפמיניסטית בפעילותה ובכתיבתה של מרי וולסטונקרפט, במחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה. בשנים אלה קמה תנועת הסופרז׳יסטיות אשר פעלה לקידום זכות הצבעה לנשים. ביניהן הייתה אליזבת קיידי סטנטון, אשר בשנת 1895 פרסמה את הספר The Woman's Bible. ספר זה בישר במידה רבה את ראשית הביקורת הפמיניסטית הספרותית. על הביקורת הפמיניסטית למקרא ראו להלן עמ׳ 14.

[57] איילין שוואלטר מכנה שלבים אלה כמעבר מבחינה של אנדרו-טקסטים (טקסטים שחוברו על ידי גברים) לבחינה של גינו-טקסטים (טקסטים שחוברו על ידי נשים). היא גם טבעה את הביטוי ״גינו-ביקורת״ (gynocritics) – ביקורת העוסקת ב״היסטוריה של הסגנונות, התמות, הז׳אנרים והמבנים של כתיבת נשים; הפסיכודינמיקה של היצירתיות

בשנים אלה בתיאוריה הפמיניסטית ההבחנה בין המושגים "מין" ו"מגדר".[58] על פי ההיסטוריונית ג'ואן סקוט, "המילה 'מגדר' באה לציין דחייה של הדטרמיניזם הביולוגי המשתמע משימוש במונחים כמו 'מין' או 'הבדלים בין המינים'".[59] כלומר, המונח "מגדר" מבסס את העמדה שבכל הנוגע למה שקרוי "הבדלים בין המינים" ישנו מרכיב פיזי\טבעי\קבוע לעומת מרכיב התנהגותי\חברתי\משתנה. קביעות מעין אלו, המניחות שאפשר להגדיר "מין" כעובדה ביולוגית צרופה, עוררו ביקורת אשר הביאה לגל חדש בתיאוריה הפמיניסטית והמגדרית; לפי תאורטיקניות מהגל החדש גם תפיסת הגוף מושפעת מהבניות חברתיות מגדריות.[60] נציגתה המובהקת של ביקורת זו היא ג'ודית באטלר, שערערה על הנטייה לראות במין דבר אבסולוטי וקודם כרונולוגית לזהות המגדרית.[61] לטענתה, תפיסת עצמנו כמינים נפרדים ותפיסת הגוף הגברי והנשי כשונים במהותם אף היא תוצאה של שפה, תרבות ומשטור. ביסוד משטור זה עומדת "ההטרוסקסואליות הכפויה",[62] המעוניינת להציג את שני המינים כשונים זה מזה כדי שיימשכו זה לזה. כלומר, השיח על אודות הגוף והאופן שבו הוא מתואר אינו משקף ערכים קיימים בלבד, אלא משמש בו בזמן אמצעי להנחלת ערכים ותפיסות תרבותיות המעצבים את תפיסת הגוף. כדברי ג'ודית באטלר: "סכימה גופנית אינה פשוט תכתיב הנכפה על גופים שכבר עוצבו, אלא חלק מיצירתם ועיצובם של גופים".[63]

גם למגמה מחקרית זו קמה תגובת נגד, המתריעה על כך שהתוצאה של המחקרים הסוציולוגיים על הגוף היא שלעתים נדמה שלגוף אין היבט פיזיולוגי כלל. קביעה זו מקשה מאוד בהבחנה בין הביולוגי לסוציולוגי. מכאן נגזר קושי בהכרעה מה ניתן לשינוי ומה לא, ומהן דרכי הפעולה המעשיות שיש לנקוט כדי להוביל לשינוי חברתי. על כך יש להוסיף שככל שהמחקר עובר להתמקד בתרבות ובשיח ולא במציאות, וכתוצאה מכך בהבניות של מיניות וגוף ולא בגופים עצמם – המציאות הממשית של נשים וגופן, מציאות קשה וכואבת לעתים, עלולה להידחק הצדה ולהפוך לשולית. בפרפרזה על הגדרותיו של פוקו ומתוך ביקורת כלפיו אומרת ריוויון קונל:

הנשית; המסלול האישי או הציבורי של הקריירה הנשית; וכן התפתחותה של המסורת הספרותית הנשית וחוקיה" (**ביקורת**, עמ' 251).

[58] הבחנה זו התפתחה כנגד התפיסה שכל ההבדלים בין גברים ונשים הם טבעיים ומולדים, המגולמת בדבריו המפורסמים של פרויד "אנטומיה היא הגורל".

[59] סקוט, **מגדר**, עמ' 329. לסקירה גנאלוגית של ההבחנה בין מין ומגדר ראו האראווי, **מגדר**.

[60] ההבחנה בין הביולוגי (מין) לסוציולוגי (מגדר) בכל הקשור להבדלים בין המינים נתפס בשעתו כפריצת דרך תאורטית. המודל הדו-תחומי הניב אופטימיות בכל הקשור לתפקידי המינים, שכן חלה הרחבה של התחומים הניתנים לבחירה חברתית-תרבותית. קונל מסבירה את הגורמים לשחיקתו של מודל זה משנות השבעים והשמונים: האחד הוא שתיאוריה זו לא הצליחה להסביר את העליונות של "התפקידים הגבריים"; נוסף על כך, המגמה שמצמצמת את ההבדלים הביולוגיים לא תאמה מגמות של הפמיניזם הרדיקלי שביקשו לשים את הפוקוס דווקא על הגוף הנשי (המין) ולא על תפקידיו החברתיים (המגדר). סיבה נוספת היא שתפיסות תאורטיקניים צרפתים דוגמת פוקו ואיריגרי, שהחלו להיות פופולריים, העצימו את הפונקציה התרבותית שממלא הגוף באופן שטשטש את ההבחנה בין "גוף" ו"תרבות"; ראו קונל, **אנשים ממוגדרים**. לסקירה מקיפה בנוגע להבחנה בין מין ומגדר ראו האראווי, **מגדר**; גרוסז, **גופים**; ביינום, **גוף**. עוד על החשיבות המחקרית אך גם על הסכנות שבפירוק הדיכוטומיה שבין מין ומגדר ראו הרדט, **המין השלישי**, עמ' 21–81.

[61] באטלר ממשיכה במידה רבה את דרכה של תאורטיקנית קודמת, מוניק ויטיג (Wittig; צרפת, שנות השישים). ויטיג טענה ש"לסביה אינה אישה", והתכוונה לומר בכך שאישה מוגדרת בחברה כמי שנמשכת לגברים ודבר זה כובל אותה. ויטיג קראה לנשים להיות לסביות מסיבות פוליטיות, כי רק כך נשים משתחררות מכבלי הפטריארכיה; כמו דה-בובואר שקראה לנשים לא ללדת. באטלר הולכת צעד נוסף ומתנגדת לעצם הקטגוריה "לסביות".

[62] מונח זה טבעה אדריאן ריץ'; ראו ריץ', **הטרוסקסואליות**.

[63] באטלר, **גופים נחשבים**, עמ' 469. תשומת הלב המחקרית להיבטים המגדריים של הגוף והמין מתפתחת במקביל למחקריו של מישל פוקו שפורסמו במהלך שנות התשעים. כמו הביקורת הפמיניסטית, פוקו שם את הגוף במרכז תשומת הלב לשם הבנת יחסי הכוח והשליטה בחברה. הגוף, טוען פוקו, הוא אתר של משטור חברתי ותרבותי, מעין טקסט שלתוכו נחקקים יחסי הכוח. השיח סביב הגוף משקף ערכים ואידיאלים המועברים דרך הכתבה של נורמות התנהגותיות.

> Human bodies are active players in social life. They are neither biological machines, producing social effects mechanically, nor blank pages on which cultural messages are written.[64]

הביקורת הפמיניסטית על השיח התרבותי על אודות הגוף מערערת על הנחה נוספת – הדיכוטומיה המערבית המקובלת בין גוף ונפש. לטענת חוקרות פמיניסטיות היחס השלילי אל הגוף משפיע גם על היחס לנשים, שכן נשים זוהו מאז ומתמיד עם גופניות.[65] גברים נתפסו כיצורים תבוניים ורוחניים ואילו נשים נתפסו כקשורות לגופניות, שנחשבה נחותה יותר בתרבות. למרות גישות שונות בתיאוריה הפמיניסטית לסוגיית הגוף והגופניות,[66] משותפת לכולן הטענה כי "הגופים נחשבים".

כחלק מההתמקדות בגוף בכלל ובגוף הנשי בפרט טענו המבקרות הפמיניסטיות שתיאוריו של פוקו על אודות משטור הגוף כאמצעי שליטה נכונים באופן מיוחד בכל הנוגע לגוף הנשי. הן עמדו על האופנים השונים שבהם ההתייחסות לגוף הנשי משמשת מפתח להבנת יחסי הכוח בחברה.[67] אחד התחומים המרכזיים שבהם מתבטא המשטור החברתי כלפי גופן של נשים הוא תחום המיניות. לטענת קתרין מקינון, "המיניות עבור הפמיניזם היא מה שהעבודה עבור המרקסיזם: דבר ששייך לאדם יותר מכול ובה בעת נגזל ממנו יותר מכול".[68] חקר המגדר של המיניות מתבסס על העמדה הפוקויאנית שאין מיניות בטבע, ושמושג זה וכל הנורמות הנלוות אליו הם תוצאה של חברות. הגדרת המיניות במחקר התרבות היא כדברי ג'פרי הנדרסון:

---

[64] קונל, **אנשים ממוגדרים**, עמ' 463. וכן ראו ביקורת דומה אצל ביינום, **גוף**. לביקורת דומה על מחקרו של תומס לאקר ועל בחירתו לעסוק ב"גופים ולא ב(א)נשים", כדברי המחברים, ראו אלטמן ונייטהלסר, **לאקר**. לעיסוק נוקב בבעייתיות זו (לא רק בהקשר של נשים) וגם להיעדר פתרונה ראו פרדריק, **המבט**, עמ' 7–9, השואל: "If everything from nutritional labels to hatred is a sign, in a code, at what point does the body (or emotion) itself cease to be only a code? [...] On the other hand, essentializing the experience of 'being' gay, heterosexual, a woman, a man, or a person of colour in terms other than discourse risks perpetuating structures of oppression by treating them as natural or inevitable". בעקבות דברים אלה אני מבקשת לציין שאף על פי שהמחקר הנוכחי עוסק בשיח על הגוף הנשי בתרבות עתיקה ולכן נשען על מתודולוגיות של חקר השיח, מתקיימת ברקע גם המודעות שבכל תרבות וזמן היו "גופים אמתיים", אשר לעתים רבות חוו סבל וכאב אמתיים אף הם.

[65] על הדואליות המערבית ועל השלכותיה על היחס לנשים ראו בהרחבה שילדריק ופרייס, **על הגוף**.

[66] הגישות הפמיניסטיות לנושא זה מגוונות ושונות זו מזו. אמנם הגל הראשון של הפמיניזם קרא לנשים להתכחש למגבלות גופן ו"להתעלות" לרמת א-גופניות כמו זו של הגברים; אך גישות חיוביות יותר החלו להתפתח בשנות השבעים, עם הגל השני של הפמיניזם, וביקשו לתבוע מחדש את הנשי ולהעניק לו משמעות חיובית, ומתוך כך גם לגופני. אפשר למיין את העמדות המרכזיות באשר לגוף בתיאוריה הפמיניסטית: 1. הפנומנולוגיה האקזיסטנציאליסטית שפותחה על ידי סימון דה-בובואר בהשראת מרלו פונטי; 2. האסנציאליזם (מהותנות) אשר התפתח בצרפת בשנות השבעים, בעיקר על ידי לוס איריגרי והלן סיקסו; 3. הקונסטרוקטיביזם (או המטריאליזם) אשר ראשיתו אף היא בצרפת בשנות השישים והשבעים, במשנתה של מוניק ויטיג. עמדה זו פותחה והורחבה על ידי ג'ודית באטלר בשנות התשעים בארצות-הברית. הגישה השנייה והגישה השלישית הן גישות קוטביות, ואילו הגישה הראשונה היא מעין עמדת ביניים. להרחבה ראו שילדריק ופרייס, **על הגוף**. התיאוריות של ויטיג ואיריגרי יעמדו במוקד אחרית הדבר של העבודה.

[67] בניגוד לזרמים שקדמו לו, הפמיניזם הרדיקלי אשר צמח בארצות-הברית בשנות השבעים והשמונים של המאה העשרים התחיל את החשיבה התאורטית בחוויותיהן של נשים ולא בתיאוריה קיימת (כמו הפמיניזם הליברלי והמרקסיסטי). חלק גדול מהחוויות של נשים קשורות לגופן; לטענת הפמיניסטיות הרדיקליות, דרך חוויות אלו אפשר להבין את המציאות החברתית. ראו ברטקי, **פוקו**; בורדו, **הגוף**; וולף, **מיתוס היופי**; מילט, **פוליטיקה**; ריץ', **ילוד אישה**.

[68] מקינון, **תשוקה וכוח**, עמ' 229.

> Sexuality is that complex of reactions, interpretations, definitions, prohibitions, and norms that is created and maintained by a given culture in response to the fact of the two biological sexes.[69]

ההנחה שהמיניות היא תוצר של מערך נורמות, פרשנויות, הגדרות ואיסורים הנוצרים בתרבות מסוימת בזמן נתון תעמוד ביסוד מחקר זה. חקר המיניות עוסק בבחינת המרכיבים התרבותיים והחברתיים המגיבים לקיומם של שני מינים ביולוגיים, ועל כן מחקרים אלה לעולם פוסעים בשטח האפור שבין המין למגדר ובפולמוסים המורכבים על עצם קיומה של הבחנה זו.

חקר המגדר באשר למין ולמיניות החל אמנם במסגרת חקר החברה והתרבות המודרניים, אך העלאת המודעות למקומה של המיניות בשיח התרבותי הביאה בעקבותיה עיסוק נרחב בחקר המיניות והמגדר בתרבויות הקדומות הקלאסיות – המקרא,[70] יוון העתיקה[71] והנצרות הקדומה.[72] מחקר זה, העוסק בחקר המיניות בספרות חז״ל, נמנה אף הוא עם אלה. שימוש בתיאוריות מודרניות על אודות המיניות, המין והמגדר בחקר תרבות העת העתיקה מחייב רגישות וזהירות בשני עניינים: האחד הוא השימוש המודרני בקטגוריה של מיניות כמרכיב בזהות האישית והחברתית;[73] השני נוגע להבחנה הרווחת בשיח התאורטי העכשווי בין מדע אובייקטיבי להבניות תרבותיות. יישום הבחנה זו בתקופה שאינה מבחינה בין האובייקטיבי לסובייקטיבי מחייב משנה זהירות.

3. מחקר חז״ל ומגדר

השינויים במחקר חז״ל אשר נסקרו לעיל, לצד התפתחות הביקורת והמחקר הפמיניסטי, הביאו בעשורים האחרונים לעיסוק רחב במגדר בשדה המחקרי של ספרות חז״ל. אף על פי שחקר המגדר בספרות חז״ל צעיר יחסית בשנים,[74] אפשר כבר להצביע על שלבים שונים ומתוך כך על מגמות שונות בתחום מחקר זה.[75]

ראשית המחקר הפמיניסטי של ספרות חז״ל שאב את השראתו במידה רבה מהמחקר הפמיניסטי של המקרא, אשר קדם לו.[76] ההנחה העומדת ביסוד המחקר הפמיניסטי של המקרא היא ההכרה בכך שספרות זו היא פטריארכלית ביסודה, אך אופנים שונים של התמודדות עם נתון

---

[69] הנדרסון, **יוון**, עמ׳ 1250. דוגמאות למחקרים על אודות התפיסות המגדריות של המיניות הם מחקריהם של תומס לאקר ואן פאוסטו-סטרלינג: לאקר, **לעשות מין**; פאוסטו-סטרלינג, **הבניית המיניות**. התיאוריה של לאקר תעמוד בבסיס הפרק השלישי של עבודה זו.

[70] ראו למשל ברנר, **על תשוקה ומיניות**; מלול, **ידע**.

[71] וינקלר, **מין ומגדר**; קונסטן, **סימטריה**.

[72] בראון, **הגוף והחברה**; פייגלס, **אדם וחוה**.

[73] על בעייתיות זו בשימוש במונח ״מיניות״ בהתייחס לתרבויות קדומות ראו הלפרין, **לפני המיניות**, עמ׳ 5–7.

[74] המחקרים הראשונים בתחום זה התפרסמו בשנות השבעים והשמונים של המאה העשרים. לנימוקים בדבר האיחור והאטיות היחסית של התפתחות תחום מחקר זה ראו האופטמן, **לקרוא מחדש**, עמ׳ 40; סטלאו, **תבשיל**, עמ׳ 2. לרשימה מפורטת של מחקרים העוסקים במגדר ובחז״ל ראו אלכסנדר, **פמיניזם**, עמ׳ 114 הערה 2.

[75] מגמות אלו מקבילות למגמות השונות בפמיניזם הפוליטי. ראו בעניין זה רוס וגלמן, **השלכות הפמיניזם**; רוזן-צבי, **הטקס**, עמ׳ 6–10.

[76] בשנות השמונים והתשעים של המאה העשרים חלה התרחבות ופריחה במחקר הפמיניסטי על המקרא. בין החוקרות הבולטות אפשר למנות את פיליס טריבל (**דה-פטריארכליות**, 1976), קרול מאיירס (**תפקידי מגדר**, 1983) מיקה בל (**סיפורי אהבה**, 1987), איליין פייגלס (**אדם וחוה**, 1988), אליזבת׳ שוסלר פיורנצה (**פרשנות פמיניסטית**, 1992), עתליה ברנר (**על תשוקה ומיניות**, 1997). על תולדות המחקר הפמיניסטי למקרא ועל מגמותיו ראו סקירתה המקיפה של התי׳ר מקיי, **ביקורת פמיניסטית**, עמ׳ 61–72.

זה הניבו אסכולות מחקר שונות. בקצה אחד עומדת גישה בעלת נקודת מוצא המקבלת את סמכות הטקסט, ועל כן נוקטת עמדה אפולוגטית;[77] בקצה האחר – עמדה ביקורתית התובעת ויתור על זיקה לכתבי הקודש בשל חוסר היכולת למצוא בהם התייחסות חיובית לנשים שתעמוד במבחן היושר האינטלקטואלי.[78] מגמות אלה, ובעיקר המנעד העשיר שביניהם, מאפיינות גם את המחקר הפמיניסטי של חז״ל על שלל גווניו.

הדור הראשון למחקר הפמיניסטי של ספרות חז״ל ביקש לאתר את הדמויות הנשיות ואת הקול הנשי ולהצביע על היותם מושתקים ומועלמים מהזיכרון הקולקטיבי. מטרת גישה זו הייתה להוכיח שגם לנשים היה חלק כלשהו בספרות התלמודית, כשם שיש להן חלק בהיסטוריה היהודית לדורותיה.[79] על אלה יש להוסיף את הכתיבה ההיסטורית, אשר ביקשה לשחזר את מציאות חייהן של נשים בתקופה הנדונה דרך מחקר בספרות חז״ל ובמקורות ההיסטוריים המקבילים לה.[80] החוקרות שעסקו בשאלות הללו בשנות השמונים ובתחילת שנות התשעים[81] נאלצו להיאבק על הצבת נושאים אלו כתחום מחקר לגיטימי במסגרת האקדמית. עם כל חשיבותה של מגמה זו היא נידונה לשוליות משום שדמויות נשיות אלו מועטות וחריגות, ואכן נעלמות בתוך ים הספרות התלמודית הגברית.

מגמה שונה במחקר התמקדה לא בדמויות הנשיות בספרות ובהיסטוריה, אלא ביחס לנשים. ג׳ודית האופטמן ניסחה את מטרת המחקר הפמיניסטי בחז״ל על פי אסכולה זו: ״לחקור אותם הטקסטים העוסקים בנשים, בהלכה ובאגדה, לחקור את יחס חז״ל לאשה, את הטיפול באשה, את הדרך שהאשה מוצגת״.[82] מחקרים אלו התמקדו בסוגיות הלכתיות העוסקות באופן מובהק בנשים כגון דיני נישואין וגירושין; אחריות משפטית;[83] פטור נשים ממצוות,[84] וכן בהיגדים אגדיים ישירים שונים באשר לטיבן של נשים ולטבען.[85]

המחקרים הפמיניסטיים בספרות חז״ל מובחנים לא רק במושאי המחקר ובסוג השאלות, אלא גם במגמתם ובמסקנותיהם: כמה מן המחקרים הדגישו את האופי הפטריארכלי, אפילו מיזוגיני, של ספרות חז״ל;[86] אחרים הבליטו דווקא את החקיקה המיטיבה עם הנשים ועם מעמדן, ואת ניסיונות התיקון וההגנה המאפיינים את ספרות חז״ל בהשוואה לתרבות המקראית ולתרבויות בנות הזמן.[87] שינוי מגמה מרכזי בתולדות המחקר הוא טשטוש הדיכוטומיה בין שני דגשים אלו. מחקרים מהשנים האחרונות מצביעים על המגמות המדירות והמפלות, ובו בזמן מאירים גם את המקומות המיטיבים עם נשים. יתר על כן, אפשר להצביע על כיווני מחקר המבקשים לנטוש כליל את המבט השיפוטי והערכי של יחס חז״ל לנשים ולהתמקד באופנים

---

[77] על הכוח הטמון בעמדה אפולוגטית ראו בויארין, **הבשר**, עמ׳ 29; רוס, **ארמון התורה**, עמ׳ 101–103.

[78] זהו כיוון הדחייה (rejectionist) שעליו עומדת מקיי. הראשונה שהלכה בכיוון זה היא קיידי סטנטון. עוד נציגות של כיוון זה בעולם הנוצרי הן מרי דיילי ודפני המפסון.

[79] מקיי מכנה מגמה זו ״רוויזיוניסטית״, אם כי מגמת איתור הקולות האבודים מוצאת ביטוי גם במה שהיא מכנה ״המגמה האינקלוסיבית״, עם הבדל בגישה לסמכות הטקסט.

[80] חלוצה בתחום זה היא ברנדט ברוטן, אשר כתבה כבר בראשית שנות השמונים. ראו ברוטן, **מנהיגות**; ובהמשך גם אילן, **שלי ושלכם**; ספראי, **נשים ומקדש**; אחדות, **מעמד האישה**.

[81] למשל שולמית ולר (בישראל) וג׳ודית פלסקוב (בארצות-הברית).

[82] האופטמן, **נשים קוראות**, עמ׳ 40.

[83] וגנר, **רכוש או אדם**.

[84] האופטמן, **לקרוא מחדש**.

[85] בסקין, **נשים**.

[86] כך למשל בסקין, שם. לסקירה ביקורתית על מחקרה של בסקין ראו רוזן-צבי, **מיזוגיניה**.

[87] כך למשל האופטמן, **לקרוא מחדש**. על המחויבויות (הסותרות לעתים) שאתן ניגשות חוקרות פמיניסטיות למחקריהן ראו אלכסנדר, **פמיניזם**, עמ׳ 108–109.

ובאתרים שבהם הוא נבנה. אם כן, אפשר לומר שמרכז הכובד המחקרי השתנה מהשאלה "האם חז"ל מדירים נשים או מיטיבים עמן" לשאלה "היכן וכיצד הם עושים זאת?"[88]

מגמה מחקרית מקבילה אשר הלכה והתפתחה משנות התשעים מתאפיינת במעבר מעיסוק בנשים לעיסוק ביחסים מגדריים ובזהויות מגדריות. למחקרים הללו משותפת בחינת ההלכות וההיגדים לא רק בהקשר לתפיסות המובעות בהם וליחסם לנשים, אלא גם בהקשר לידע המגדרי המקודד בהם ולדרך שבה הם מלמדים גברים ונשים מה טיבם וכיצד עליהם לנהוג. מאפיין נוסף של כמה מהמחקרים החדשים הוא עיסוק בשאלות ממוקדות יותר, ולא בשאלות הגדולות מעין "מעמד האישה בתפיסת חז"ל", מתוך הנחה שלמרות הנחות היסוד המגדריות הרחבות בתרבות חז"ל יש לבחון כל תופעה לעצמה ולהראות כיצד מנגנוני ההדרה פועלים בה באופן ספציפי. אחד מהתחומים הספציפיים הללו הוא חקר הגוף והמיניות בספרות חז"ל.

3.1 חקר הגוף והמיניות בספרות חז"ל

כמו בתרבות הכללית, גם בחקר חז"ל המגמות של חקר התרבות וההתעניינות בשיח על אודות הגוף שזורות זו בזו, ונדמה לעתים כי הן אחד.[89] בעשורים האחרונים רבו המחקרים העוסקים בגוף ובגופניות בחקר היהדות עד כי מגמה זו זכתה לכינוי "ההיסט הגופני" (the corporeal turn).[90] מגמה זו היא חלק מהמגמה הכללית בחקר המגדר שתוארה לעיל, והיא מייצגת גם תגובת נגד לגישה לגוף אשר רווחה במדעי היהדות עד לאחרונה. הזיהוי של היהדות כ"דת של בשר" חוזרת לימי ראשית הנצרות; הניסיונות של חוקרי מדעי היהדות להתנער מדימוי זה הלכו בעקבות הגישה המערבית הקלאסית, הרואה את ה"בְּשרי" כנחות.[91] אסכולת "חכמת ישראל" עשתה מאמצים לתאר יהדות רוחנית שתתאים להלכי הרוח של התקופה ושל הסביבה שבה פעלה. עם שינוי האקלים בשיח התרבותי הכללי, נשבו רוחות חדשות בתחום זה גם במדעי היהדות. ספרו של דניאל בויארין "הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד", שפורסם בראשית שנות התשעים, היה אבן דרך וסממן מובהק של היסט זה.[92] כנגד הדואליזם שאפיין את השיח המערבי לאורך דורות הציב בויארין את תפיסת חז"ל כהרמוניסטית יותר; תפיסה שלדבריו "הגדירה את האדם כגוף

---

[88] כדברי חוקרת המקרא מיקה בל; ראו בל, **סיפורי אהבה**, עמ' 1.

[89] פוקו ובעקבותיו בויארין (בתחום ספרות חז"ל) התוו את הדרך הן בהבניית המתודולוגיה של ביקורת התרבות והשיח והן במיקוד תשומת הלב בגוף ובמיניות. בויארין מצהיר מפורשות שהוא מבקש "לחקור את תרבות חז"ל כמערכת של פרקטיקות שונות, גם אלה שנכתבו בטקסטים וגם אלה שנכתבו בגוף, שהתקיימו ביניהם קשרים מורכבים" (בויארין, **הבשר**, עמ' 27). על מאפיין זה בשיטתו של בויארין ראו פונרוברט, **על הבשר שברוח**, עמ' 468.

[90] לסקירת מחקרים בתחום הגוף והיהדות מתחילת שנות התשעים ראו סיידמן, **מין וגוף**. לסקירה עדכנית יותר ראו קירשנבלט, **ההיסט הגופני**; פונרוברט, **על הבשר שברוח**.

[91] לייצוג אחר של התנגדות חוקרים להיסט הגופני, המתנער מההאשמה באפולוגטיקה, ראו ויזלטיר, **גופים יהודיים**, ואת תגובתו של דניאל בויארין באותו גיליון (בויארין, **תגובה**). מבקרי תופעת ההיסט הגופני במדעי היהדות טוענים שגם היסט זה הוא חלק מניסיון להתאים את הלך הרוח במחקר היהדות להלך הרוח הכללי; ראו סיידמן, **מין וגוף**, עמ' 117.

[92] מחקרו פורץ הדרך של בויארין אינו נטול בעיות, שעל חלקן הוא עצמו עמד בהמשך מחקריו. כך למשל בעניין מגמתו בספר להכריע מהו הקול הדומיננטי אצל חז"ל הוא כותב: "Although I was clear then as well that the (non misogynist) strains of tradition that I was isolating were not the only ones that were there, I still had some conception of a possibility of identifying dominant and subordinate ideologies. This was a mistake. There is no method, neither statistical nor other, that enables such weighing of authority;" בויארין, **גבריות**, עמ' 25 הערה 76. למרות התנערותו החוזרת ונשנית ממגמה של הצגת היהדות "כתרבות בריאה יותר המטפחת את הגוף ואת המין" (**הבשר**, עמ' 32) קורה שהוא נכשל בדבר שעליו התריע. היו גם מי שטענו לפער לא מוסבר דיו בחיבורו בין היחס החיובי של חז"ל לגוף ומיניות ובין יחסם המיזוגיני כלפי נשים והדרתן מעולמות השיח המרכזיים. בעניין זה ראו סיידמן, **מין וגוף**, עמ' 131–134. לביקורות נוספות על חיבור זה ראו פונרוברט, **על הבשר שברוח**.

שפועמת בו נשמה ולא כנפש הלכודה בגוף״.[93] חיבור זה סלל במידה רבה את הדרך למחקרים רבים שבאו בעקבותיו ובהשראתו. פריצת הדרך של חיבור זה ניכרת הן במישור המתודולוגי והן בהקשר הספציפי של חקר הגוף והמיניות בספרות חז״ל. אמנם מחקרים הנוגעים למנהגי מין ומיניות בספרות היהודית הקלאסית פורסמו עוד קודם לכן, דוגמת עבודותיהם של לואיס אפשטיין ודוד פלדמן בשנות החמישים והשישים;[94] אך המתודות והגישות המחקריות החדשות השפיעו על אופן הטיפול במקורות, ולא אחת גם על המסקנות המחקריות העולות מהם.[95]

הן מחקרו של בויארין והן מחקרו של דוד ביאל – שספרו ״ארוס והיהודים״ יצא גם כן בשנים ההן – נטו לתאר את חז״ל כמבטאים יחס פוזיטיבי ואוהד לתשוקה המינית לעומת תרבויות קדומות אחרות; אך בו בזמן עמדו חוקרים אלה על מגמות מורכבות ודיאלקטיות בתוך השיח הזה שאותן כינו ״הדיאלקטיקה של התשוקה״. הדיאלקטיקה מתבטאת, בין השאר, במתח שבין ראיית המין והמיניות בחיוב וכדבר מובן מאליו לצורך הפריון והילודה ובין העובדה שהמשיכה המינית נתפסה אצל חכמי התלמוד כסכנה מתמדת, ולכן זקוקה לפיקוח ולריסון. חשיבות מחקריהם של בויארין וביאל הייתה בהצבת המיניות כנושא ראוי וחשוב למחקר לצד שימוש במתודולוגיות החדשות של חקר הספרות והתרבות.

באמצע שנות התשעים ראה אור מחקרו של מיכאל סטלאו על הרטוריקה של שיח המיניות אצל חז״ל. סטלאו טוען שמחקר זה משלים את נקודות החיסרון של מחקרי קודמיו, שהתאפיינו בכיסוי חלקי של המקורות ולעתים אף בהיעדר ניתוח פילולוגי מעמיק.[96] סטלאו פורש את האמצעים הרטוריים השונים בשיח המיניות של חז״ל מתוך ניסיון לחשוף באמצעותם את הנחות היסוד של חז״ל על אודות המיניות. אף על פי שישנה התייחסות כלשהי להיבטים מגדריים בחיבורו, הוא מסכם את מחקרו בטענה שבחינה מדוקדקת של ההבניות המגדריות בהקשר המיני היא כיוון מחקרי עתידי:

> Constructions of gender and gender expectations have wide implications for the future study of rabbinic sexuality. Ultimately, what, for Palestinian and Babylonian rabbis, does it mean to be "male" or "female"? What are the relationships between gender expectations and sexual activity? This study can only raise these questions.[97]

---

[93] בויארין, **הבשר**, עמ׳ 40. בויארין מדגיש שלמרות ריבוי הדעות אצל חז״ל ולמרות הרב-שכבתיות של ספרות זו, עמדה זו משותפת ואחידה ״במסגרות השונות של תרבות חז״ל בארץ-ישראל ובבבל מן המאה השנייה לספירה ועד לכיבוש הערבי״. רק אז, ממשיך בויארין, ״עברה תרבות חז״ל תמורה מרחיקת לכת בהשפעת המגע החדש והמועצם עם הפילוסופיה היוונית דרך תרגומיה לערבית״ (שם, עמ׳ 37). מבחינה זו ישנה התאמה ואף מפגש מתבקש בין התפיסות של חז״ל ובין הביקורת הפמיניסטית שסקרתי לעיל, המבקשת לערער על הדיכוטומיה המערבית גוף–נפש ולהחזיר את הגוף למרכז הדיון.

[94] ראו אפשטיין, **חוקים ומנהגים**; פלדמן, **יחסים בנישואים**. לרשימה מפורטת של חיבורים ומחקרים מהעת החדשה על אודות המיניות ביהדות בכלל ואצל חז״ל בפרט ראו סטלאו, **תבשיל**, עמ׳ 3–4 הערה 8.

[95] על האפשרות לראות את עיקר הפולמוס בשאלה המתודולוגית ולא בתוכן ראו קירשנבלט, **ההיסט הגופני**. עם זאת, קשה להתעלם מהמחקרים הרבים בנושא מיניות וגוף אשר יצאו תוך שנים ספורות. בשנות השבעים והשמונים ראו אור כמה מחקרים נוספים שעסקו בנושא המיניות באופן חלקי, כחלק מניסיון לתאר תמונה רחבה של היחס לאישה במקורות חז״ל. ראו לדוגמה האופטמן, **דמויות נשים**; בסקין, **הפרדה**; וגנר, **רכוש או אדם**; ארצ׳ר, **האישה היהודייה**.

[96] סטלאו, **תבשיל**, עמ׳ 6.

[97] סטלאו, שם, עמ׳ 317.

העיסוק הממוקד בהיבטים המגדריים של הגוף והמיניות, שעליו ממליץ סטלאו כמרחב מחקר עתידי, מתרחב במחקרים מהשנים האחרונות.[98] במחקרים החלוציים של חקר המיניות בחז״ל העיסוק במגדר ובאופן ספציפי בנשים עלה בדרך אגב ומתוך עיסוק כללי בנושא המיניות,[99] ואילו מחקרים מאוחרים יותר מציבים את חקר השיח על אודות הגוף הנשי במוקד מחקריהם ומבקשים לבחון דרכו את כלכלת המגדר אצל חז״ל.

מחקרה של שרלוט פונרוברט על מסכת נידה, שראה אור בראשית המילניום, מדגים היטב מגמות חדשות אלו. פונרוברט מבררת את הידע הגניקולוגי והפיזיולוגי המקודד בשיח של חז״ל על אודות הווסת מתוך מגמה להבין דרכו את תפיסת המגדר של חז״ל. ההנחה העומדת בבסיס עבודתה היא שספרות חז״ל היא אנדרוצנטרית ולכן תפיסותיה המגדריות נמסרות מנקודת מבט גברית היררכית, אך עם זאת אפשר למצוא כלשונה ״קרעים במסכת״ המייצגים עמדות מגדריות מגוונות ושונות. הניסיון ליצור תמונה מלאה הן של אופני הדיכוי הפטריארכלי והן של הקולות האלטרנטיביים ממשיך מחד גיסא את הדרך שהתווה בויארין, אך מאידך גיסא נוקט משנה זהירות מפני הדגשת יתר של עמדה אחת על פני חברתה.[100] עוד בשונה מבויארין, עבודתה של פונרוברט מתאפיינת בהתמקדות בטקסט רציף ובנושא אחד – הלכות נידה של חז״ל – המאפשרת עבודה טקסטואלית מעמיקה ותמונה רחבה ומקיפה.

כזה הוא גם מחקרו של ישי רוזן-צבי על מסכת סוטה.[101] רוזן-צבי ביקש לעמוד על חריגותן של המחוות במסכת סוטה בתפיסת חז״ל בכך ש״הן סותרות למעשה את אתוס הענישה והצניעות המופיע בספרות זו״. כדי לברר את פשרה של חידה זו עסק רוזן-צבי בהרחבה באתוס הצניעות של חז״ל ובחלקו במדיניות ריסון היצר המיני אצל חז״ל. טענתו היא שטקס הסוטה מייצג את אחד האמצעים לשלוט במה שנתפס כלא בר שליטה באמצעות שדה שיח וידע שמטרתו יצירת אשליה של שליטה. מוטיב השליטה ביצר המיני משמש מוקד גם במאמר מוקדם יותר של רוזן-צבי העוסק בדיני הייחוד שבפרק הרביעי של מסכת קידושין,[102] וכן במחקרו המקיף על היצר הרע בכלל ועל היצר המיני בפרט.[103]

בספרות חז״ל יש עיסוק רב בגבר המתפתה על ידי היצר המיני, המזוהה לעתים עם האישה, נלחם בו ומנסה לשלוט בו. רוב ההתייחסות לנשים בהקשר המיני מתמקדות בחלקן בהתעוררות היצר המיני הגברי או בריסונו. מגמת ״תיעול התשוקה״ (כפי שמכנה אותה ביאל) מובילה לשורה של עצות, הלכות והנחיות נורמטיביות. ההמלצות בדבר ריסון היצר רבות ומגוונות: איסור התייחדות עם נשים,[104] איסור ריבוי שיחה עם נשים[105] והמלצה להרבות בלימוד

---

[98] כולל מחקרים נוספים של סטלאו עצמו; ראו למשל סטלאו, **עירום**.

[99] כמו בעבודותיהם של איילברג-שוורץ, **פרא**; ביאל, **ארוס**; בויארין, **הבשר**; סטלאו, **תבשיל**.

[100] עם זאת פונרוברט מצהירה בפתח דבריה על מניעה האידיאולוגיים: "I want to use rabbinic literature for thinking through issues vital to feminist critical theory of difference/s today, just as my reading of rabbinic literature will be informed by feminist hermeneutics" (**נידה**, עמ׳ 43). על הקשרים הבלתי נמנעים בין חקר העבר ובין אידיאולוגיות עכשוויות כותב ישי רוזן-צבי: ״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״ (**אנתרופולוגיה**, עמ׳ 82). עוד בעניין הבחירה האידיאולוגית המודעת של חוקרי מגדר בין חשיפת המנגנון הפטריארכלי ובין הצפת הקולות האלטרנטיביים החתרניים ראו רוזן-צבי, **נידה**. מודעותו של החוקר הן למניעיו והן לסכנות המחקריות העלולות לנבוע ממודעות זו היא הכרחית; מודעות זו היא חלק בלתי נפרד גם מהמחקר הנוכחי.

[101] רוזן-צבי, **סוטה**.

[102] רוזן-צבי, **אנתרופולוגיה**.

[103] רוזן-צבי, **יצר הרע**.

[104] משנה קידושין ד, יב.

[105] משנה אבות א, ה.

תורה[106] ולהינשא בגיל צעיר[107] הם רק כמה דוגמאות. גם עידוד מיניות במסגרת הנישואין הוא חלק מניווט מוצלח של התשוקה מינית ותיעולה לאזורי שליטה. תחומים נוספים של הסדרת השליטה, כגון ההפרדה בין המינים[108] וכיסוי העירום,[109] נדונו אף הם במחקר.

ההבניה מגדרית שהודגשה רבות במחקר עד כה נסובה סביב שאלת הפיתוי והשליטה. כמה חוקרים הראו כיצד מצויים בספרות חז״ל זה לצד זה תיאורים של האישה המפתה ומחוסרת הרסן ותיאורים של אישה פסיבית, מחוסרת תשוקה משל עצמה, שכל מהותה סיפוק צרכיו המיניים של הגבר.[110] המשותף לשני הקטבים הללו הוא שמיניות האישה מתוארת כאמצעי לסיפוק צרכיו המיניים של הגבר – בין שהיא מסייעת בשליטה בהם ובין שהיא פיתוי שכתוצאה ממנו היצר הגברי יוצא מכלל שליטה ובא על סיפוקו. העיסוק בשאלת הריסון והשליטה העלה שחז״ל מייחסים הן לגברים והן לנשים יצר מיני; אך אתוס כיבוש היצר מכוון לגברים בלבד, ואילו הנשים נותרות שבויות בידי יצרן.[111] כדברי ביאל: ״נגזר על הנשים להיות שבויות בביולוגיה של עצמן, ואין הן מסוגלות לאיפוק מיני מרצון״.[112] התמקדות המחקר עד כה בעיקר בשאלת השליטה והריסון היא תולדה של ההתמקדות יתר במיניות הגברית, ורק מתוך השוואה אליה גם במיניות הנשית, והיא מצדיקה בחינה של נושא המיניות בספרות חז״ל מהיבטים נוספים.[113] במאמר העוסק ביצר הנשי מסכם רוזן-צבי: ״לנשים יש מן הסתם יצר – המוצג במקורות כתופעה אנושית כללית – אבל חכמים אינם מתעניינים בו, שכן עניינם ביצר הוא בראש ובראשונה בקשר לטכניקות המאבק בו וזהו ענין הנתון לגברים בלבד.[114]

בהמשך לכך אבקש לטעון שלא רק חז״ל, אלא גם רוב חוקרי המיניות בספרות חז״ל, לא העמידו במוקד התעניינותם את המיניות הנשית; לפחות לא בהיבטים שאינם מקבילים למיניות הגברית. מחקר זה מסיט את מוקד הדיון מניסיון לתאר את מאפייני המיניות הגברית לדיון בהיבטים המגדריים של המיניות, כלומר בחינתם והצגתם של הדיונים אודות המיניות הנשית והגברית כאתרים לכינון זהויות מגדריות. זאת, תוך מודעות ויישום של השאלות העכשוויות הנשאלות בתחום חקר המגדר אותן סקרתי לעיל אודות היחס בין ׳מין׳, ׳מיניות׳ ו׳מגדר׳ והיותן תולדה של תרבות ו/או טבע.

מחקר זה מבקש אף לגשר בין שני תחומי מחקר אשר עד כה התנהלו במנותק זה מזה: מחקר הרפואה בספרות חז״ל וחקר התרבות והמגדר של חז״ל. בתחילת המאה העשרים ראה אור ספרו המונומנטלי של יוליוס פרויס על הרפואה במקרא ובתלמוד. בספר מכנס ומבאר המחבר

---

[106] בבלי קידושין ל ע״ב.

[107] בבלי קידושין כט ע״ב.

[108] רוזן-צבי, **אנתרופולוגיה**.

[109] סטלאו, **עירום**.

[110] וגנר, **רכוש או אדם**; לוינסון, **אישה אחרת**; שטרן, **השבויה**.

[111] ביאל, **ארוס**; סטלאו, **תבשיל**; רוזן-צבי, **סוטה**.

[112] ביאל, **ארוס**, עמ׳ 78–79. זהו הרקע לדעת ביאל להדרת נשים מלימוד תורה, שכן מטרת לימוד זה היא בין השאר ריסון היצר המיני.

[113] מחקרים אלה המחישו את טענתה של סימון דה-בובואר שהיחס לאישה הוא תמיד כ״אחרת״. ביטוי להתייחסות זו ניכר גם בתיאור גופה כשונה ומובדל מהגוף בה״א הידיעה – הגוף הגברי. המחקר הנוכחי מבקש להצטרף לתיקון ההיסטורי להיעדר ההתייחסות לנשים כקטגוריה בפני עצמה. כדברי לאקר: "As feminist scholars have made abundantly clear, it is always woman's sexuality that is being constituted: woman is the empty category" (**לעשות מין**, עמ׳ 22).

[114] רוזן-צבי, **יצר נשי**, עמ׳ 4.

ציטוטים מהמקרא ומהתלמוד בתחום הרפואה, ומעמיד תמונה רחבה ובהירה של עולם זה.[115] מחקרים נוספים שראו אור בתחום חקר הרפואה בספרות חז״ל עסקו בסוגיות ובנושאים ספציפיים של התפיסה הרפואית-פיזיולוגית-אנטומית של חז״ל; אך למרות עיסוקם במקורות חז״ל באשר לרפואת נשים, הם אינם בוחנים את ההיבטים המגדריים של מקורות אלו.[116] מטרתם של מחקרים אלו הוא שחזור היסטורי של הידע הרפואי והביולוגי של חז״ל, ולא בחינת המשמעויות התרבותיות של צורות השיח שלהם באשר לגוף האנושי. מחקרה של שרלוט פונרוברט על מסכת נידה שהוזכר לעיל שונה מהמחקרים הללו; פונרוברט בוחנת כיצד ובאילו אמצעים רטוריים ופרקטיים מיפו חז״ל את הגוף הנשי. במאמר מאוחר יותר קראה פונרוברט ל״תיאור מקיף על האופן שבו ייצגו חז״ל את הגוף בשיח ההלכתי שלהם ומה נדרש, לשיטתם, כדי להזדהות כזכר או נקבה״.[117] המחקר הנוכחי מבקש להיענות לקריאה זו ולהחיל הן את המתודולוגיה והן את סוג השאלות שהועלו על ידי פונרוברט על תחום פיזיולוגי אחר– המיניות.

ג. שיטות המחקר ומקורותיו

התיאוריות הספרותיות שנסקרו לעיל נבנו כל אחת על גבי קודמתה, כתגובה או כהשלמה לה. מחקר זה ישתמש במגוון ובעושר המתודי בחקר ספרות חז״ל מתוך התאמתו לטקסט הנדון ולאופיו הייחודי; המחקר יעסוק הן בטקסטואליות של ההיסטוריה (בהיותו מחקר תרבות) והן בהיסטוריה של טקסטים (בהישענותו על ביקורת הטקסט והנוסח).[118]

מלבד שאלת הדגש המתודולוגי, הפילולוגי, ההיסטורי או הספרותי, מחקרי חז״ל – ובתוכם המחקרים העוסקים במגדר בספרות חז״ל – מתמיינים גם לפי סוג היחידה הספרותית הנחקרת: שיטה אחת מתמקדת ביחידות ספרותיות מקוריות (סוגיה, פרשה, פרק או מסכת), ואילו השיטה השנייה משתמשת בלקט אמירות העוסקות בתמה משותפת.[119] אופן המחקר של הלקט התמטי הוא איסוף מקבילות – ההופעות השונות של מסורות בכמה צורות ובחיבורים שונים בספרות חז״ל. היחס בין מקבילות אלו הוא לעתים יחס של השלמה ולעתים יחס של סתירה, ואפשר גם לברר מתוכן את תולדות המסורת ואת גלגוליה. דרך קיבוץ מסורות רבות הנוגעות לעניין אחד או לעניינים קרובים אפשר לנסות ולשחזר פרק נוסף בהיסטוריית הדעות של חז״ל. כיוון שהדיונים בחז״ל על אודות המין והמיניות פזורים ברחבי חיבוריהם ואינם מרוכזים במסכת או בסוגיה אחת רציפה, המחקר הנוכחי יתבצע בשיטה השנייה: איסוף מקורות העוסקים בתמה משותפת וניסיון לבנות תמונה קוהרנטית של העמדות המוצגות בהם. כיוון שכך, החומרים

---

[115] ראו פרויס, **הרפואה**. הספר ראה אור בגרמנית בברלין 1911 ותורגם לאנגלית על ידי פרד רוסנר בשנת 1993, והוא יצא לאחרונה בתרגום לעברית מאת אורי וירצבורגר בצירוף מבואות, מראי מקום ותוספות.

[116] רוסנר, **רפואה**; נאה, **מושגים היפוקרטיים**; בר-אילן, **הרפואה**.

[117] פונרוברט, **הגוף**, עמ׳ 272 (תרגום שלי; א״פ). כמה מחקרים של תלמידותיה של פונרוברט שראו אור בשנים האחרונות נענים לקריאה זו: כך מחקרה של מירה בלברג על הגוף והזהות העצמית במשנה (בלברג, **טהרה**) וכן מחקריה של שרה לב על הסריס והאיילונית (לב, **סריס**; **איילונית**).

[118] כדברי מבקר הספרות האמריקני לואיס מונטרוז; מצוטט ומתורגם אצל בארי, **מבוא**, עמ׳ 213.

[119] לסוג הראשון שייכים מחקריהם של כהן, **לקרוא מחדש**; רוזן-צבי, **סוטה**; פונרוברט, **נידה**. לסוג השני שייכים סטלאו, **תבשיל**; **עירום**; פסקוביץ, **רבנים ומגדר**; בייקר, **ארכיטקטורה**; שרמר, **נישואים**; ולאחרונה אלכסנדר, **מצוות**.

נאספו מחיבורים שונים בספרות חז״ל[120] מתוך הבחנה בגאוגרפיה (בין מקורות ארץ ישראליים למקורות בבליים) ובכרונולוגיה (בין מקורות תנאיים למקורות אמוראיים וסתמאיים).

עבודה זו מבקשת להאיר את הבחירות הפרשניות של חז״ל ואת המשמעות התרבותית שיש לבחירות אלו. לשם כך אפנה תשומת לב מיוחדת לתשתית המקראית, המשמשת ירושה תרבותית עבור חז״ל. האופן המסוים שבו ירשו חז״ל את ההבניות המגדריות של המיניות העולות מן המקרא ומן הפרשנות הקדומה לו יעמדו במוקד מחקר זה. הפרקים ייפתחו בניתוח קצר של פסוקי המקרא הרלוונטיים ובסקירת ספרות המחקר עליהם. פרישת אפשרויות הפירוש השונות בשיח של חז״ל תסייע להבין אילו אפשרויות פותחו ואילו נדחו. מלבד ההשוואה הדיאכרונית לספרות המקרא, חידוד הבחירות הפרשניות של חז״ל ייעשה גם באמצעות השוואה סינכרונית לתרבויות תקופתם, לפרשנויות ולגישות העולות מהן באשר לפסוקים ולנושאים הנדונים. לצורך השוואות אלה איעזר בספרות המחקר הענפה על אודות תפיסות המגדר והמיניות בתרבויות העת העתיקה.

ד. פרקי העבודה

אליזבת׳ גרוסז פותחת את ספרה על מיניות נשים בהצהרה על הנושא שבו לא יעסוק הספר:

> This book is thus “about” something which it does not explicitly discuss. It is a book “on” sexuality, with all the rich resonances of this slippery and ambiguous term.[121]

גם מחקר זה לא יעסוק במשמעויות האפשריות של המושג ״מיניות״, אלא בהיבטים שונים שלו העולים מתוך השיח של חז״ל.[122] המחקר אינו מתיימר להציג תמונה מקיפה וכוללת של נושא מורכב זה, ויצטמצם לכמה היבטים; הצמצום יאפשר קריאה צמודה ויסודית בטקסטים ומיצוי של מאפייני השיח העולים מהם.

הפרק הראשון בעבודה יעסוק בפרשנות חז״ל לקביעה ״וְאֶל-אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ וְהוּא יִמְשָׁל-בָּךְ״ (בראשית ג 16). פסוק זה והפירושים השונים לו מרכזיים בניסיון לתאר את השיח של חז״ל על אודות המיניות הנשית: (א) זהו האזכור המפורש היחיד לתשוקה של נשים במקרא; (ב) הפסוק הוא חלק מסיפור החטא והגירוש מגן עדן, שהוא סיפור מכונן ומיתולוגי בתרבות היהודית בכלל ובתרבות חז״ל בפרט. פרק זה יתמקד הן בפרשנויות חז״ל למונח המקראי ״תשוקה״ והן במקומו של מרכיב הקללה בפרשנויות אלו. מוטיב הקללה הוא מאפיין ייחודי לשיח על המיניות

---

[120] כוונתי לחיבורים שזמן סידורם ועריכתם המשוער הוא בתקופה שבין המאה הראשונה למאה השישית לספירה. אף על פי שגם בקבצים שזמן עריכתם מאוחר יותר נשתמרו מסורות מימי חז״ל, קבצים מסוג זה לא נכללו בעבודה זו.

[121] גרוסז, **גופים**, עמ׳ viii.

[122] בהמשך דבריה מציעה גרוסז כמה מובנים אפשריים למושג ״מיניות״ ככלי עזר להבנת הדיונים בספרה: 1. מיניות כדחף, כתצורת הנעה המכוונת סובייקט לעבר אובייקט; 2. מיניות כהתנהגות, שורה של פרקטיקות הנוגעות לגופים, איברים, הנאות, אשר לעתים מעורבת בהן אורגזמה. התנהגויות אלו מלמדות ומכוונות את הדרכים שבהן ״גופים סובייקטיביים״ יכולים להגיע להנאה; 3. מיניות כתחום של זהות. המין של גופים, המתואר כיום כ״מגדר״, מובן לרוב כמכתיב מבנה בינארי של זכר ונקבה. הצעותיה השונות של גרוסז מיטיבות לתאר את הפרקים השונים במחקר הנוכחי ואת ההיבטים השונים של המיניות הנדונים בו: הפרק הראשון, העוסק במונח המקראי ״תשוקה״ – דן בהבנת חז״ל באשר לדחף; הפרק השני עוסק במבט המיני כפרקטיקה של הנאה מינית; הפרק השלישי, העוסק בפיזיולוגיה של התשוקה, דן ב״מין של הגופים״ ובשאלות של זהות מגדרית.

הנשית משום שלפסוק זה, העוסק במיניות נשים בהקשר של קללה וכתוצאה מחטא, אין מקבילה גברית. בפרק זה אבחן כיצד מתבטאת בפרשנות חז״ל התמונה המגדרית המובחנת העולה מפסוקי המקרא ולפיה התשוקה המינית של האישה היא קללה, ואילו התשוקה הגברית אינה מוסברת באופן אטיולוגי.

הפרק השני עוסק בהבניה המגדרית של המבט המיני. אבחן היכן וכיצד הבניית הגבר המביט והאישה כמושא המבט מבססת את מרכזיותה, ואת ההשלכות של הבניה זו על השיח הפרשני התלמודי. גם כאן אראה שלמרות התשתית המקראית, המתארת תמונת מצב של חלוקת תפקידים מגדרית בינארית ומובחנת – הגבר המביט והאישה כמושא המבט – אפשר לאתר אצל חז״ל עמדות שבהן יש ריכוך של הבניה מגדרית זו. עם זאת אראה כיצד ההבניה הבינארית משמשת גורם רב השפעה בתהליכים הפרשניים אצל חז״ל, ודוחקת כל ניסיון להציב אלטרנטיבה. לעומת זאת באשר להבניות המגדריות על אודות ההתכסות מפני המבט אראה את נוכחותה של הבניה מגדרית אלטרנטיבית, היוצרת תמונה סימטרית יותר בין גברים לנשים.

במוקד הפרק השלישי יעמוד מרכיב בשיח המיניות של חז״ל שלא זכה לתשומת הלב הראויה במחקר עד כה – המרכיב הפיזיולוגי. בפרק אבחן כיצד הבינו חז״ל את הפיזיולוגיה של התשוקה המינית אצל נשים וכיצד תיארו אותה, ואבקש לעמוד על המשמעויות התרבותיות של תיאורים אלו. בפרק זה אבחן את מיפוי הגוף העולה מהדיונים של חז״ל בהפרשות הגניטליות של גברים ונשים ואת מידת הקשר של הפרשות אלו לעוררות מינית. היבט זה ייבחן מתוך התמקדות בשאלת הדמיון והשוני בין המינים: האם תיאורי הפיזיולוגיה המינית של גברים ונשים דומים זה לזה או מובחנים זה מזה; האם המבנה המגדרי העולה מהם הוא סימטרי או בינארי.

מדיניות הציטוטים בעבודה

מקורות חז״ל הנדונים במחקר זה יצוטטו על פי נוסח כתבי היד שנבחרו במפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית.[123] בציטוטים השמטתי סוגריים וסימונים נוספים המופיעים במקור באתר ״מאגרים״ והוספתי השלמת קיצורים, סימני פיסוק ותרגום לעברית בעת הצורך. הערות נוסח נוספות יינתנו רק כאשר הן רלוונטיות לדיון. מקורות מרכזיים וארוכים יוצגו בשורות קצוצות כדי להקל על המעקב אחר הדיון הפרשני בהם בעבודה. ההפניות למקורות המצוטטים הן לפי העמודים במהדורות המדעיות המקובלות, המופיעות ברשימה הביבליוגרפית שבסוף העבודה, גם כאשר הציטוט עצמו שונה מהמופיע בהן.

[123] ״מאגרים״, מפעל המילון היסטורי ללשון העברית, http://hebrew-treasures.huji.ac.il

פרק ראשון: "וְאֶל-אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ וְהוּא יִמְשָׁל בָּךְ": מה הקללה בתשוקתן של נשים?

הקדמה

במאמר שכותרתו "תשוקה וכוח" כותבת התיאורטיקנית הפמיניסטית קתרין מקינון:

> התשוקה נתפסת כמהות טבעית או כדחף קדום, אך למעשה היא **נוצרת** על ידי היחסים החברתיים, על ידי היחסים ההיררכיים. תהליך זה יוצר את היצורים החברתיים שאנו מכירים כנשים וגברים, אשר היחסים ביניהם יוצרים את החברה.[124]

בפרק זה אבקש לבחון את אחד מ"אתרי הייצור" של התשוקה המינית בתרבות היהודית הקדומה, הקביעה "ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך" (בראשית ג 16) ואופני פרשנותה בספרות חז"ל. פסוק זה, המעמיד את "התשוקה הנשית" לצד "הממשלה הגברית", מזמין בחינה של משמעות ומהות הקשרים בין התשוקה ל"יחסים ההיררכיים", כפי שכינתה אותם מקינון, בשיח המקראי ובעיקר בשיח החז"לי הנשען עליו. עיון באופני הבנת הפסוק אצל חז"ל יכול לשמש מפתח להבנת תפיסותיהם והבניותיהם באשר למיניות נשים. פסוק זה מציג תמונה מורכבת: מצד אחד נראה שהוא אכן מייחס לנשים תשוקה, ובכך מכיר בהיותן סובייקט בעל רצונות וצרכים; מצד אחר סוף הפסוק מכפיף את האישה לאיש ולשלטונו. הקשרו המקראי של הפסוק משמעותי אף הוא בכינון "התשוקה הנשית": פסוק זה מתאר את התגובה האלוהית לאישה בעקבות חטא האכילה מעץ הדעת, והוא נתון בין תגובת האל לנחש (בראשית ג 14–15) לתגובת האל לאיש (ג 17–19). התגובות לנחש ולאיש מחזיקות כמה פסוקים, ואילו דברי האל לאישה מתומצתים בפסוק אחד (ג 16) המורכב מכמה צלעות:

וְאֶל הָאִשָּׁה אָמַר:
(1) הַרְבָּה אַרְבֶּה עִצְּבוֹנֵךְ וְהֵרֹנֵךְ
(2) בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים
(3) וְאֶל אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ
(4) וְהוּא יִמְשָׁל בָּךְ

בכל אחת מצלעות הפסוק ישנם קשיים טקסטואליים פנימיים לצד שאלות באשר לקשר שלה לצלעות האחרות.[125] המחקר הנוכחי מתמקד במיניות הנשית, ולכן פרק זה יעסוק בעיקר בצלע השלישית בפסוק ובפרשנויות השונות לה, מתוך זיקתה לחלקים האחרים בפסוק.

---

[124] מקינון, **תשוקה וכוח**, עמ' 229 (ההדגשה במקור).

[125] למשל, בשתי הצלעות הראשונות של הפסוק ישנם כמה קשיים לשוניים ומבניים: לשון הכפילות בפתיחה ("הרבה ארבה"), הבנת הביטויים המוקשים והיחידאיים ("עצבונך והרונך"), ושאלת הקשר בין הצלע הראשונה לשנייה ("בעצב תלדי בנים"). לסקירה ולהרחבה על השיטות הפרשניות בשאלות אלו ראו קסוטו, **פירוש**, עמ' 110; וסטרמן, **בראשית א–יא**, עמ' 261–262; לאודר, **תרגום השבעים**, עמ' 48.

הפרקים הראשונים בספר בראשית זכו לתשומת לב פרשנית רבה מימיה הראשונים של הפרשנות המקראית ועד לפרשנות המודרנית בשל היותם פרקי תשתית להבנת טבע האדם, יחסיו עם האל[126] והיחסים בין המינים. מוטיב ה"חטא" בפרקים אלו הודגש במיוחד בספרות הנוצרית הקדומה, בעיקר בקרב אבות הכנסייה, אשר ייחסו לחטא האדם הראשון משמעויות אוניברסליות וארוכות טווח.[127]

התרומה החשובה של הביקורת הפמיניסטית המקראית הייתה (ועודנה) הצבת שאלות מחודשות על טקסטים ועל נושאים שהפכו מובנים מאליהם;[128] שתיים משאלות אלה יעמדו במרכז הפרק. השאלה האחת נוגעת למשמעות המונח "תשוקה", המופיע בלב הפסוק הנדון. במאמר קצר שפורסם לפני כ-35 שנה בכותרת "What Is The Woman's Desire?" בוחנת מחדש חוקרת המקרא סוזן פו (Foh) את פירוש המילה "תשוקה" בבראשית ג 16. בהקדמתה היא קובעת את החשיבות בבחינה מחודשת זו:

> The current issue of feminism in the church has provoked the reexamination of the scriptural passages that deal with the relationship of the man and the woman. A proper understanding of Genesis 3:16 is crucial to this reconsideration of the judgment of the Biblical view of the woman.[129]

המאמר של פו מתמקד בניסיון להבין מבחינה אטימולוגית את המונח "תשוקה" במקרא ולאור זאת את משמעות הפסוק הנדון, ומשום כך אינו עוסק בהבנת המונח אצל פרשני המקרא הקדומים. העיון שיובא להלן מבקש ללכת צעד נוסף עם שאלותיה של פו ולבחון כיצד הובן מונח ייחודי זה בפרשנות הקדומה למקרא, ואילו תפיסות עולות מפרשנויות אלו באשר ל"תשוקה נשית"?

שאלה נוספת העולה מעיון בפסוק זה ובמשמעויותיו נוגעת להקשרו. העובדה שהאזכור היחידאי של תשוקת נשים במקרא[130] הוא דווקא בהקשר של סיפור גן עדן והאכילה מעץ הדעת משמעותית בהבנת נקודת המוצא באשר למיניות האישה: האם עצם קיומה הוא תוצאה של חטא או חלק מטבעה ובריאתה של האישה? גם בנקודה זו ביקשו חוקרות פמיניסטיות לבחון מחדש את הפרשנות המסורתית, אשר ברובה קראה את הפסוק כקללה. חוקרת המקרא אדריאן בלידשטיין

---

[126] אחת השאלות הכלליות באשר ליחידה המקראית של סיפור גן העדן היא הקשר בין ה"חטא" ו"עונשו". דבר האל היה "ביום אוכלו ממנו מות תמות" – אך לא כך קרה, שהרי על פי התיאור המקראי בהמשך אדם המשיך לחיות עד גיל מופלג (בראשית ה 5: "ויהיו כל ימי אדם אשר חי תשע מאות שנה ושלשים שנה וימת"). פרשנים רבים הסיקו מכאן שעיקר הענישה היה בעצם קיומו של המוות – היותו של האדם בן תמותה – ולא בהכרח במידיות המוות. לסקירה על מגמה פרשנית זו ראו קוגל, **המקרא**, עמ' 69–71.

[127] על המשקל הרב שניתן לסיפור גן עדן בכלל ולפרק ג העוסק בחטא ועונשו בפרט ראו רולינג, **אחרי עדן**, עמ' 331–341. עם סיום כתיבת הפרק נחשפתי לעבודה זו של הנקה רולינג, העוסקת בהשוואת פרשנות אבות הכנסייה לפרשנות חז"ל לפסוקי הענישה בבראשית פרק ג, ובתוכם פסוק 16 העומד במוקד פרק זה. למרות השאלות הדומות ולמרות הקריאות המשותפות בכמה ממקורות חז"ל, המגמות והדגשים בשני המחקרים שונים אלה מאלה.

[128] לסקירה מקיפה של המחקר הפמיניסטי על סיפור הבריאה ראו פרדס, **הבריאה**, עמ' 17–34; ווגלס, **מאבקי כוח**, עמ' 196 הערה 1 והפניותיו המרובות שם; פו, **תשוקה**; טריבל, **סיפור אהבה**; בל, **מיניות**; בלדשטיין, **קללת נשים**; מאיירס, **תפקידי מגדר**.

[129] פו, שם, עמ' 376. פירוט ודיון במסקנותיה יובאו להלן בגוף הפרק.

[130] המונח "תשוקה" מופיע עוד פעמיים במקרא, אך לא בהקשר לנשים. על כך ראו להלן עמ' 23.

שואלת בכותרת מאמרה "Are Woman Cursed in Genesis 3/16?".[131] גם מחקרה של בלידשטיין הוא מחקר מקראי. הפרק הנוכחי, שמתמקד בפרשנות חז"ל ובתשתיותיה, ישאל ברוח מאמרה של בלידשטיין מה מקום מוטיב ה"קללה" בפרשנות חז"ל לביטוי "ואל אישך תשוקתך".

שאלותיהן של שתי חוקרות מקרא אלו יעמדו אפוא במוקד עיוננו כאן: מהי תשוקתן של נשים ומה טיבה, והאם אכן היא נתפסת כקללה? כאמור, מחקר זה הוא מחקר בספרות חז"ל, ולכן העיון יבקש לבחון שאלות אלו בזיקה לפרשנויות חז"ל לפסוק זה ולא רק מתוך הקשרן המקראי. שאלות פרשניות אלו נעות מהרחב אל המצומצם; הן עוסקות הן בהקשר המקראי שבתוכו נטוע הפסוק ובהשלכות הקשר הזה על הבנת הפסוק, והן בבחינה מצומצמת של המילה "תשוקה" המופיעה בפסוק.

הפרק ייפתח בסקירת ההתייחסויות לשאלות הללו בפרשנות המקראית הקדומה ובפרשנות הנוצרית הקדומה, שיוצריה פעלו בתקופה המקבילה לחז"ל. לאחר מכן אסקור ואנתח את מקורות חז"ל המפרשים פסוק זה במישרין או בעקיפין, ואבחן את שיטותיהם הפרשניות ואת משמעותן בהבניית "התשוקה הנשית".

חלק א: "וְאֶל אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ" בפרשנות הקדומה למקרא

1. המונח "תשוקה" ופירושיו

הופעותיה הנדירות של המילה "תשוקה" במקרא לצד הקשריה השונים מחייבות זהירות רבה בניסיונות לפרשה. מלבד הופעתה בבראשית ג 16, מופיעה המילה "תשוקה" במקרא עוד פעמיים בלבד: פעם אחת בבראשית ד 7: "הֲלוֹא אִם תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תֵיטִיב לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ וְאֵלֶיךָ תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ"; ופעם שנייה בשיר השירים ז 11: "אֲנִי לְדוֹדִי וְעָלַי תְּשׁוּקָתוֹ". להלן אעמוד גם על מידת השפעתן של ההופעות הנוספות על הבנת הפסוק העומד במרכז עיוננו. כפי שנראה להלן, עיון בהשתלשלות הפרשנות האטימולוגית של המילה "תשוקה" בבראשית ג 16 מעלה פיצול פרשני כמעט בכל תקופות הפרשנות המקראית; החל בפרשנות הקדומה של המקרא, דרך פרשני ימי הביניים המסורתיים וכלה בפרשנות המודרנית ובתוכה הפרשנות הפמיניסטית למקרא. שאלת קיומו של פיצול פרשני זה אצל חז"ל תיבחן בהמשך הפרק.

ההבנה הרווחת והמוכרת של צלע פסוק זה כעוסקת בתאווה המינית מצויה כבר בתרגומים הקדומים דוגמת עקילס וסומכוס מהמאה השנייה לספירה, אשר תרגמו את המילה "תשוקתך" בלשון "תאווה".[132] קודם להם ההסבר החלופי המצוי בתרגום השבעים: "אל האישה אמר: הרבות ארבה מכאובייך ואנקתך, במכאובים תלדי ילדים ואל אישך חזרתך (ἀποστροφή σου), והוא בך ימשול".[133]

---

[131] בלדשטיין, **קללת נשים**. מבלדשטיין אני שואבת בעיקר את השאלה שבכותרת המאמר. כמו ווגלס, אני סוברת שחלק ממסקנותיה אינן משכנעות. ראו ווגלס, **מאבקי כוח**, עמ' 204.

[132] ראו קיסטר, **מסורות**, עמ' 221 הערה 116.

[133] בתרגום לעברית של משה צפור; ראו צפור, **תרגום השבעים**, עמ' 96–97. צפור מציע שהמצע העברי המשוער לתרגום השבעים הוא "ואל אישך תשובתך". לעומתו טוען לאודר שאף על פי שהתרגום היווני נמנע משימוש במילה בעלת קונוטציה מינית מובהקת, זו כוונתו. לטענת לאודר, בחירת המילה "תשובתך" נובעת ממגמה ספרותית של קישור עונש האישה עם עונשו של האיש – "ואל עפר תשוב". ראו לאודר, **תרגום השבעים**, עמ' 46–47.

גם תרגומים נוספים של המקרא (הפשיטתא, הוולגטה, תרגום אונקלוס,[134] תרגומי ארץ-ישראל – ניאופיטי ותרגום יונתן – והתרגום השומרוני) מתרגמים את המילה "תשוקתך" בפסוק בלשון שיבה וחזרה.[135] מסורת זו משתקפת גם בחלק מספרות בית שני (ספר היובלים וספר אדם וחוה),[136] והד לה מצוי אף במגילות הגנוזות.[137] הגישות במחקר חלוקות בשאלה כיצד להסביר ממצא זה. ישנם חוקרים הרואים במסורת תרגום קדומה זו הד לנוסח עברי שונה של הפסוק המקראי, גם אם הוא אינו בהכרח הנוסח הקדום והמקורי;[138] עמדה מחקרית אחרת אינה רואה במסורות אלו שיקוף של חילוף נוסח מקראי, אלא מסורת פרשנית חלופית למילה "תשוקתך".[139] כך מסכם מנחם קיסטר את המחלוקת בשאלה זו: "אולם נכריע כאשר נכריע בגופי מקראות, נוסחם ופירושם – אנו זקוקים לפי שעה רק לידיעת העובדה הברורה והוודאית: מסורת עתיקה ורחבת תפוצה ממירה 'תשוקה' בתשובה".[140]

בעקבות קיסטר אסתפק לצורך דיון זה בטענה שעצם החילוף מעיד על שתי הבנות של המונח "תשוקה". לענייננו חשוב לראות שהן בעלות השלכה על הבנת תוכן הפסוק כולו:

1. תשוקתך = במשמעות תאווה (מינית?). על פי פירוש זה המילה נגזרת מהשורש שק"ק במשמעות של צמא למים, המועברת בהשאלה למגוון סוגי כמיהה ומשיכה.[141]

2. תשובתך = במשמעות חזרה. על פי פירוש זה המילה נגזרת מהשורש שו"ק במשמעות "הוליך, הנהיג בהמה". כלומר, מילה המעידה על שליטה ועל יחסים היררכיים.[142]

התרוצצות בין שני הכיוונים הפרשניים הללו אפשר לראות גם בכתבי אבות הכנסייה. "תשוקה" במשמעות כמיהה עולה למשל מתוך דבריו של טרטליאנוס, בן המאה השנייה: "In

---

[134] בתרגום אונקלוס מצויים בידינו שני נוסחים: "תיאובתך" (=תאוותך) ו"תיובתיך" (תשובתך). על כך ראו רוזנטל, **חילופי נוסח**, עמ' 417, המציע "שהחילוף בין הנוסחים נעוץ בביצוע הגיית האל"ף".

[135] חלק מתרגומים אלו עקביים בנקיטת לשון "שיבה" גם בהופעות הנוספות של המילה "תשוקה" במקרא. לטבלה מפורטת עם התרגומים לפסוקים השונים ראו קיסטר, **מסורות**, עמ' 221. חוקרים רבים התייחסו לממצא זה מלבד אלו שצוינו עד כה וביניהם קסוטו, **פירוש**, עמ' 110; מאורי, **הפשיטתא**, עמ' 71–73; יוסטן, **מינוח כתתי**, עמ' 221; לאודר, **תרגום השבעים**.

[136] ספר היובלים כד, 3; ראו לאודר, **חנוך, לוי ויובלים**, עמ' 281: "While the Ethiopic word, megba which can mean 'place of return or refuge', preserves some degree of ambiguity like the LXX, and possibly under its influence, the absence of the connections present in the LXX make the meaning 'refuge' more likely". גם בספר אדם וחוה (היווני) כה, 2–3 אפשר לראות הד לתרגום זה. וראו גם גינצבורג, **אגדות היהודים** א, עמ' 202.

[137] על פי קיסטר, **מסורות**, עמ' 221.

[138] כך רוזנטל, **חילופי נוסח**. דוגמה זו משמשת להוכחת טענתו שבספרות חז"ל יש לא אחת עדויות חשובות ומהימנות לנוסח המקרא.

[139] מאורי מביא דוגמה זו במסגרת מגמתו הכללית להעדיף השערות פרשנות על פני השערות של חילופי נוסח; ראו דיונו ונימוקיו: **הפשיטתא**, עמ' 46–47. אצל יוסטן דוגמה זו מוכיחה תופעה שהוא מכנה "חילופי מילים". מדובר על מקרה שבו מילה מקראית מתפרשת באמצעות מילה אחרת, והפירוש מביא לזהות מלאה בתודעה הלשונית בין שתי המילים עד לשימוש במילה המתפרשת העתיקה במקום במילה החדשה. במקרה שלנו, טוען יוסטן, התפרשה "תשוקה" באמצעות "תשובה", והדבר השתרש כל כך עד שהמילה "תשוב" מתפרשת באמצעות "תשוקה". כך בסרך היחד יא 22 הביטוי "ולעפר תשוקתו" מתבסס על הפסוק מבראשית ג 19 "ואל עפר תשוב". כך גם במגילת ההודיות י 3–4: "ומה אפהו אדם ואדמה הוא [מעפר] קורץ ולעפר תשובתו". לעומת שתי אסכולות המחקר הללו, חוקרים אחרים אינם מייחסים משמעות רבה לממצא זה: קסוטו מעיר (**פירוש**, עמ' 110): "וגרסת השבעים והסורי והלטיני הקדום תשובתך במקום תשוקתך אינה מניחה את הדעת" ווגלס דוחה את תיאוריית הנוסח ורואה בתרגום "תשובתך" תוצאה של טעות בהבנת המילה "תשוקתך" ותו לא. לאודר, לעומת זאת, סובר שהמשמעות של שני הנוסחים דומה, ושהחילוף "תשובתך" רק מדגיש באמצעות דמיון מצלולי את הקשר בין עונש האישה לעונש האיש, המתואר בפסוק ג 19.

[140] קיסטר, **מסורות**, עמ' 222.

[141] ראו בן יהודה, **מילון**, ערך "תשוקה". חיים כהן מעיר שלשורש שו"ק שממנו נגזרת המילה "תשוקה" אין היקרויות נוספות במקרא, אך השורש שק"ק הקרוב אליו מופיע לפחות פעמיים (ישעיה כט 8; תהלים קז 9) כפועל נרדף פיוטי לצמא. המילה המקראית מופיעה רק בהקשר של צמא למים, ואילו המילה האכדית המקבילה ^summu מצויה גם במובן השתוקקות לדבר מה; ראו הרן, **בראשית**, עמ' 34. קיסטר לעומת זאת מציע ש"תשוקה במשמעות תאווה קשורה כנראה בשורש הערבי 'שאק', אמנם במעתק הגאים קצת בלתי שכיח" (**מסורות**, עמ' 222 הערה 121).

[142] כך מציע קיסטר, שם, עמ' 222.

pains and in anxieties dost thou bear children, woman: and towards thine husbandis thy inclination, and he lords over thee"[143] לעומת זאת, אצל פרשני מקרא נוצרים קדומים אחרים מודגש מוטיב השעבוד בפסוק ולא ההשתוקקות. בולט ביניהם הוא הירונימוס, המתרגם בוולגטה כך:

> To the woman also he said: I will multiply thy sorrows, and thy conceptions: in sorrow shalt thou bring forth children, and thou shalt be under thy husband's power, and he shall have dominion over thee.[144]

מלבד הפרשנות הקדומה למקרא, שימוש בשיקולים פנים מקראיים מוביל אף הוא לפיצול במשמעות המילה תשוקה בין משיכה לשליטה. כפי שכבר צוין, הופעותיה של מילה זו במקרא הן ספורות. אמנם ראוי שכל ניסיון להבנה אטימולוגית של ביטוי מקראי יביא בחשבון את כלל הופעותיו, אלא שמקרה זה מציב קושי מיוחד; כל אחת מההופעות המקראיות הנוספות מובילה להבנה מילולית שונה. בשיר השירים ז 11 נראה שבשל ההקשר הכללי של תיאור יחסי החיזור והאהבה בין הדוד לרעיה מתאים לפרש את הביטוי "ועליי תשוקתו" במשמעות המינית; ואילו בבראשית ד 7 הנושא הוא היצר הרע או החטא, ולכן כיוון פרשני זה איננו מתאים. ואמנם התרגומים, כמעט ללא יוצא מן הכלל, מתרגמים את המילים "ואליך תשוקתו" בבראשית ד 7 במשמעות של חזרה ושליטה.[145] יצוין שפסוק זה הוא בעל קשיים טקסטואליים רבים,[146] ושאלת משמעות המילה "תשוקה" היא רק אחד מהם.

כבר עמדו חוקרים על הדמיון המבני המילולי הבולט בין בראשית ג 16 לבראשית ד 7, המתבטא הן בקרבתם הפיזית זה לזה בפרקי בראשית והן בקשר הפרשני ביניהם. אך באשר למשמעות דמיון זה העמדות חלוקות: בקצה האחד עומדת גישה ספרותית כמו זו של קסוטו, אשר לטענתו "רצה הכתוב להביע רעיון דומה לרעיון שכבר הביע בהזדמנות אחרת למעלה, ולשם זה השתמש באותה הנוסחה שכבר השתמשו בה בפעם הראשונה".[147] מנגד עומדת עמדה מחקרית פילולוגית ולפיה הדמיון הרב בין הפסוקים והקשיים בפסוק ד 7 בהקשרו הנוכחי מעידים שפסוק זה היה במקור חלק מנאום האל לאישה בפרק ג. הוספת צלע זו לג 16 יוצרת תמונה שוויונית יותר של יחסי התשוקה בין האיש לאישה: כשם שתשוקת האישה לאיש יוצרת תלות בינה לבינו – כך גם להפך. על פי הצעה זו, בעקבות אי-הבנה שנבעה מהריאליה הלא שוויונית אשר לא תמכה

---

[143] **אבות הכנסייה**, כרך רביעי, עמ' 14.

[144] הירונימוס, **וולגטה**. כך גם אצל אירניוס (בן המאה השנייה לספירה), בחיבורו "נגד הכופרים": "Similarly also did the woman [receive] toil, and labour, and groans, and the pangs of parturition, and a state of subjection, that is, that she should serve her husband" (**אבות הכנסייה**, כרך ראשון, עמ' 456).

[145] וראו הערתו של קיסטר באשר לתרגום אונקלוס; **מסורות**, עמ' 221 הערה 116.

[146] וכך אמר חוקר המקרא מ"ד קסוטו: "כתוב זה הריהו מהקשים ומהסתומים ביותר" (**פירוש**, עמ' 140). מלבד שאלות אטימולוגיות כמו פירוש המילים "שאת" ו"תשוקתו", אחד ממוקדי הקושי בפסוק הוא המעברים הלא מוסברים בין לשון זכר ללשון נקבה: "ולפתח חטאת (נקבה) רובץ (זכר) ואליך (זכר) תשוקתו (זכר) ואתה תמשול בו" – על מי מדבר הפסוק? מי משתוקק למי ומי מושל במי? לדיון באפשרויות הפרשניות בפסוק זה ראו קסוטו, שם, עמ' 140–143; וסטרמן, **בראשית א–יא**, עמ' 298–300; ווגלס, **מאבקי כוח**, עמ' 204. לבחינה של מדרשי חז"ל על פסוק זה ועל תפיסת יצר הרע העולה מהם ראו רוזן-צבי, **יצר הרע**, עמ' 75–77.

[147] קסוטו, **פירוש**, עמ' 143. מעבר לראיית התופעה כמוטיב ספרותי, קסוטו אינו מייחס משמעות תכנית לדמיון בין הפסוקים.

בתמונה העולה מן הטקסט המקראי – העבירו עורכים מאוחרים של הטקסט את הפסוק למיקומו הנוכחי.[148]

הגישות המחקריות שלעיל נעות בין הספרותי לפילולוגי; אך קיימת במחקר גם גישת ביניים אשר מביאה בחשבון את הדמיון בין הפסוקים, אך עם זאת רואה בהם פסוקים נפרדים עם הקשרים תכניים שונים.[149] בשיטה זו נוקטת סוזן פו, המבקשת לערער על הבנת המילה "תשוקה" כאן במשמעות תאווה מינית, כפי שמקובל בקרב פרשנים מסורתיים רבים וגם במחקר המודרני.[150] את הצעתה לפרש "תשוקה" כרצון לשלוט היא אכן מבססת בעיקר על דמיון הפסוק לבראשית ד 7: כשם שבפרק ד הפסוק מתאר את תשוקת החטא לשלוט בקין אך גם את יכולתו של קין להתגבר על היצר ולשלוט בו, כך ג 16 מתאר את רצונה של האישה לשלוט באיש ואת המאבק שלו על החזרת השליטה.[151] על פי פירוש זה ישנו קשר של הנגדה בין צלעות (3) ו(4) בפסוק: "ואל אישך תשוקתך" = רצונך לשלוט, אך למרות זאת "הוא ימשול בך".[152] זיקה מעין זו בין הפסוקים יוצרת הקבלה: כשם שהאישה מבקשת לשלוט באיש ולמרות זאת הוא שולט בה, כך החטא מבקש לשלוט באיש אך למרות זאת האיש שולט בו.[153]

אלא שהשוואה להופעה הנוספת של המונח "תשוקה" בשיר השירים מובילה לכיוון אחר. כמה פרשנים וחוקרים ראו בפסוק בשיר השירים פסוק תאום לבראשית ג 16, וסברו לאור זאת שהמילה "תשוקה" בבראשית צריכה דווקא להתפרש על פי הופעתה בשיר השירים.[154] ההקשר הארוטי המובהק של שיר השירים מוביל להבנת הביטוי גם בהקשרו בבראשית ג במשמעות תשוקה מינית. פרשנות זו מובילה לשאלה הנוספת העומדת במוקד הפרק – הקשר העונש והקללה בבראשית ג 16. על פי פירוש השליטה שהובא לעיל ממד ה"קללה" בהיררכיה המגדרית ברור ומובן, ואילו הבנת הפסוק כעוסק במשיכה מינית של האישה אל האיש מחייבת הסבר: מדוע הקביעה שאישה נמשכת מינית אל אישהּ מובאת בהקשר הקללה בעקבות חטא האכילה מעץ הדעת? במילים אחרות: מהי הקללה בתשוקתה של אישה?

הפילוג בפרשנות האטימולוגית למילה "תשוקתך" ממשיך ומתחדד בפרשנות ימי הביניים לפסוק. למרות האיחור הכרונולוגי של מסורות אלו מהפרשנויות המקראיות שבהם עוסק מחקר זה, עיון קצר בהם יסייע בחידוד ההבדלים שאולי עמדו גם ביסוד הפרשנויות הקדומות למקרא וגם במקורות חז"ל שבהם נעיין בהמשך. רש"י מפרש את הפסוק כמבטא משיכה בהקשר

---

[148] כך היא דרכם של אוסטן ומויאר (Osten and Moyer). תמצית שיטתם מובאת אצל בל, **מיניות**, עמ' 126–127. בל תומכת בתיאוריה זו, אך גם מביעה הסתייגות מיכולת עמידתה בביקורת הטקסטואלית. גם ווגלס מתייחס לשיטה זו, אך דוחה אותה (**מאבקי כוח**, עמ' 201). גרסה מתונה יותר של גישה זו, הרואה אף היא את הפסוק כנטע זר בפרק ד ולכן מציעה להחשיבו כגלוסה לבראשית ג 16, מצוטטת אצל וסטרמן (**בראשית א–יא**, עמ' 300) אך אינה מקובלת עליו: "It has even been suggested that the sentence is really a gloss to 3:16 which has found its way into the text in the wrong place".

[149] דרך זו נוקטים פו, **תשוקה**, עמ' 379–382; בלדשטיין, **קללת נשים**, עמ' 143; ווגלס, **מאבקי כוח**, עמ' 201–202.

[150] וראו הפניותיה ונימוקיה שם וכן אצל ווגלס, שם, עמ' 203 הערה 17.

[151] ווגלס ממשיך מגמה זו של פו כחלק מהבנתו הכוללת באשר למבנה הסיפור של גן העדן. לטענתו, חלק זה בסיפור המקראי הוא תיאור הדיסהרמוניה בעקבות החטא: היחסים ההרמוניים בין האיש והאישה כפי שתוארו בתחילה ("על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו" וגו') מומרים כעת במאבקי כוח ושליטה.

[152] על האפשרות לראות בווי"ו של "והוא" וי"ו הנגדה ראו פו, **תשוקה**, עמ' 382; ווגלס, **מאבקי כוח**, עמ' 202.

[153] השוואה מבנית זו בין הפסוקים מבליטה את הדמיון, אם לא את הזהות, בין האישה לחטא\יצר. ראו בעניין זה רוזן-צבי, **אנתרופולוגיה**, עמ' 72 הערה 80.

[154] על הזיקה שבין בראשית ג 16 לשיר השירים ד 11 ראו טריבל, **סיפור אהבה**, עמ' 144–165. טריבל רואה בשיר השירים בכלל ובפסוק זה בפרט תיאור אלטרנטיבי של מערכת היחסים בין האיש והאישה בסיפור גן העדן בבראשית, ומציעה להשתמש בפרקים ב–ג בבראשית כמפתח להבנת שיר השירים. ההקבלה מתבטאת במונחים ובמוטיבים מקבילים רבים (לפירוט ראו שם), וביניהם הדמיון הלשוני בין "ואל אישך תשוקתך" ל"אני לדודי ועליי תשוקתו". ההבדל של בעל(ת) ומושא התשוקה ראוי לתשומת לב; וראו לנדי, **שיר השירים**, עמ' 252; זקוביץ, **שיר השירים**, עמ' 126.

המיני,[155] ואילו פרשני המקרא רב סעדיה גאון ואבן עזרא מפרשים "תשוקה" מלשון שליטה.[156] גם המדקדקים בני המאה העשירית דונש בן לברט ומנחם בן סרוק חלקו בפירוש המונח המקראי.[157] מהדיונים בין המדקדקים עולה שאחד השיקולים בפירושם הוא מיקום הפסוק בתוך הקשר הקללה. בן לברט מצדיק את טענתו שאין לפרש "תשוקה" במובן "תאווה" אלא במשמעות של שליטה ("כי אם על ידי אישך ואליו תהיה עשייתך ובכוחו מאשר ימעט כוחך") מתוך ההקשר; מדובר בקללה ולא בברכה.[158] נדמה שהנחת היסוד מאחורי טענה זו היא הסתייגות הפרשן מלראות בפסוק המתאר תאווה מינית של נשים כקללה.[159]

קושי זה מתחזק במיוחד כאשר מפרשים את הצלע "ואל אישך תשוקתך" כעומדת בפני עצמה וכבלתי תלויה בצלעות האחרות של הפסוק. לטענת אברהם גרוסמן, "רובם המכריע של חכמי ישראל ראו את שני חלקי הכתוב הנזכר 'ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך' כשני חלקים נפרדים",[160] וכחלק מתפיסה פרשנית זו פירשו "תשוקה" מלשון "שליטה". מולם עומד רש"י, אשר פירש "תשוקה" מלשון "תאווה", וכן העמיד את שני חלקי הפסוק כאחד.[161] מכאן עולה שישנו קשר פרשני בין הפירוש האטימולוגי של המילה "תשוקה" ובין שאלת ההקשר של הצלע "ואל אישך תשוקתך" וזיקתה לפסוקים הצמודים אליה, לפרק ולסיפור שבתוכם היא נטועה.

2. הפסוק בהקשרו: האם תשוקתן של נשים קללה היא?

בספרו Traditions of the Bible סוקר חוקר המקרא ג'יימס קוגל (יעקב כדורי) את המוטיבים המרכזיים בסיפור גן עדן שהודגשו והורחבו בפרשנות הקדומה למקרא. מוטיבים אלו והאופן שבו פותחו אצל המפרשים היו בעלי משקל מכריע באופן שבו נתפס הסיפור המקראי לאורך הדורות. כך כותב קוגל:

> Who nowadays, for example, does not automatically think of the story of Adam and Eve in the Garden of Eden as telling about some fundamental change that took place in the human condition, or what is commonly called the Fall of Man? [...] Yet a careful reading of the Bible itself shows that

---

[155] "ואל אישך תשוקתך – לתשמיש, ואף על פי כן אין לך מצח לתובעו בפה אלא הוא ימשול בך, הכול ממנו ולא ממך: תשוקתך – תאוותך, כמו (ישעיה כט 8) 'ונפשו שוקקה'".

[156] אבן עזרא: "תשוקתך משמעתך, והטעם שתשמעי כל אשר יצווה עלייך כי את ברשותו לעשות חפצו". בפירוש אבן עזרא בראשית שיטה אחרת מופיעות שתי השיטות כשתי אלטרנטיבות: "'ואל אישך תשוקתך' – תכספי ותתאווי אותו. כמו: 'ועליי תשוקתו' (שה"ש ז 11). ויש אומרים: תסורי אל משמעותו".

[157] **תשובות דונש**, חלק א, עמ' 179, ערך "שק": "ענין תאוה וחמדה המה".

[158] כך עולה מתשובות תלמידי דונש בן לברט (שם, חלק ב, עמ' 75–76, ערך "תשוקתך".

[159] הצדקותיו של בן לברט לפירושו הם כי אין במקרא "תשוקה" במשמעות תאווה, וכן כי אין לפרש את "ואל אישך תשוקתך" במובן זה שהרי לפנינו קללה ולא ברכה. וכן ראו הנשקה, **היוצא לדרך**, עמ' 98, המביא את תגובת ר' אליהו מזרחי לפירוש רש"י: "מה עניין תשוקתה בתשמיש אצל קללותיה?"

[160] כך גרוסמן, **והוא ימשול בך**, עמ' 53–55.

[161] גרוסמן מסביר את מגמתו הפרשנית של רש"י כ"משתלב במגמה העוברת ברוב יצירתו ללמד סנגוריה על האישה ולדאוג לכבודה ולמעמדה בחברה". הדאגה לכבודה של האישה מתבטאת כאן, לדעת גרוסמן, בצמצום שלטון הבעל לתחום המיני בלבד. אפשר להעמיד בסימן שאלה את מידת הדאגה לנשים בפרשנות זו של רש"י, שכן כפי שכבר הערתי לעיל, הביקורת הפמיניסטית בחנה את המשמעות של ראיית התשוקה המינית של נשים כקללה. גישה כזו, גם אם היא מכירה בקיומו של סובייקט נשי, מוצגת כתוצאת לוואי מחטאה של חוה.

none of these things is said explicitly by the text – they are all a matter of interpretation.[162]

אחד ממוטיבים אלו הוא מידת אשמתה של האישה בחטא גן העדן. הדגשת אשמתה המרכזית של האישה בחטא לעומת אשמת האיש היא מוטיב שניצניו מופיעים כבר בראשית הפרשנות המקראית,[163] והיא הולכת ומתעצמת בפרשנות ובהגות הנוצרית. כך למשל באגרת הראשונה אל טימותיאוס (ב 11–14) אשמה זו מוצגת כמקור וסיבה להנחיותיו המעשיות באשר למקומה המשני של האישה בלימוד, בתפילה ובהנהגה:

הָאִשָּׁה תִּלְמַד דּוּמָם בְּכָל־הַכָּנָעָה: וְאֵינֶנִּי נֹתֵן רְשׁוּת לָאִשָּׁה לְלַמֵּד אַף לֹא לְהִתְנַשֵּׂא עַל־הָאִישׁ אַךְ תִּדּוֹם: כִּי אָדָם נוֹצַר בָּרִאשׁוֹנָה וְאַחֲרָיו חַוָּה: וְאָדָם לֹא נִפְתָּה כִּי אִם־הָאִשָּׁה שָׁמְעָה לְקוֹל הַמֵּסִית וַתָּבֹא לִידֵי עֲבֵרָה.[164]

עם התפתחות הביקורת הפמיניסטית למקרא ולנצרות ביקשו חוקרות לערער גם על המרכזיות שניתנה למוטיב החטא ולכובד האחריות שהוטלה על חוה במסורות הפרשנית למקרא. חלק מחוקרות אלו הופכות "בפרובוקטיביות", כדברי אילנה פרדס, "את סיפור נפילתו של האדם על ידי האישה לסיפור נפילת האישה על ידי בן זוגה";[165] אחרות מבקשות להסיט את מרכז הכובד הפרשני משאלת האשמה בחטא לנושאים אחרים, אף הם מוטיבים חשובים בפסוקים מקראיים אלו.[166] בתוך כך ביקשה הביקורת הפמיניסטית לבחון מחדש גם את מוטיב הקללה בפסוק ג 16. כמה חוקרות פמיניסטיות הדגישו שאחד הממצאים העולים מתוך השוואת פסוק זה עם דברי האל לאדם ולנחש הוא דווקא היעדר לשון הקללה ("ארור"). חוקרות אלו טענו שכיוון שדברי האל לאישה אינם כוללים את המילה "קללה", אין לראות את עונשה ולכן גם את חטאה כחמורים מאלו של האדם והנחש, כפי שטענה הפרשנות המסורתית.[167] עצם ההעלאה המחודשת של שאלת

---

[162] קוגל, **מסורות**, עמ' 94.

[163] כך למשל בבן סירא כד 25: "מאישה תחילת עוון ובגללה גוועו יחד". אך ראו את קריאתו האלטרנטיבית של לוינסון, הטוען שדברים אלה בבן סירא אינם מוסבים על חוה אלא על "האישה הרעה"; לוינסון, **אישה אחרת**, וראו הפניות נוספות אצל קוגל, שם.

[164] בתרגומו של פרנץ דליטש.

[165] פרדס, **הבריאה**, עמ' 35, וראו הפניותיה שם. כיוון אחר נוקט קימלמן, הטוען שחוה היא לא רק גיבורת הסיפור אלא גם מייצגת את המין האנושי; ראו גם מאיירס, **תפקידי מגדר**, והביקורת של קימלמן, **קריאות פמיניסטיות**, עמ' 25 הערה 2.

[166] פרדס טוענת שמוטיב החטא הקדמון אינו בולט במיוחד דווקא בסיפורי הבריאה, אלא משמש חלק ממכלול רחב יותר של רצף חטאים החוזרים לאורך אחד עשר הפרקים הראשונים של הספר; פרדס, שם.

[167] ראו בעיקר טריבל, **סיפור אהבה**, עמ' 126; פו, **תשוקה**; בלדשטיין, **קללת נשים**; מאיירס, **תפקידי מגדר**; ווגלס, **מאבקי כוח**. אמנם בדברי האל לאדם ישנו "ארור", אך הוא מכוון לאדמה ולא לאדם. דיון זה מוביל לשאלה רחבה יותר בנוגע לאפיון כלל הפסוקים הללו כפסוקי קללה: האם יש לראות בהם תיאור של עניינים או קללה, דהיינו גזרה אלוהית על מציאות העומדת להשתנות ולכן בעלת אופי פרספקטיבי (perspective) הקובע כיצד דברים צריכים להיות, או שמא יש בפסוקים אלה הסבר אטיולוגי למציאות קיימת ולכן הם בעלי אופי תיאורי (descriptive)? מטבע הדברים המחקר נוטה לראות בפסוק זה (ובפסוקי הקללה האחרים בכלל זה) הסבר אטיולוגי למצב הדברים כפי שהם במציאות; כך טריבל, **דה-פטריארכליות**, עמ' 227: "We misread if we assume that these judgments are mandates. They describe; they do not prescribe"; וכן ווגלס, שם, עמ' 200. לסקירה של ההתייחסויות במחקר ל"עונש" האישה ול"כשלים" הקיימים בחלק ממחקרים אלו ראו וסטרמן, **בראשית א–יא**, עמ' 262–263. וסטרמן עצמו מסתייג הן מהקריאה המעצימה את מציאותה האומללה של האישה בשל "קללת" הפסוק והן מהגישה המרכזת את הדברים עד כדי ראיית דבר האל כברכה (גישה שהוא מייחס למשל לקסוטו). לטענתו (עמ' 263): "What he really wants to say is much more sober: just where the woman finds her fulfillment in life, her honor and her joy, namely in her relationship to her husband and as mother of her children, there too she finds that it is not pure bliss, but pain, burden, humiliation and subordination".

הקללה והדיון מחודש בה תואמים את התמקדות בשאלה הספציפית של פרק זה: האם התשוקה הנשית המתוארת בפסוק אכן הובנה כקללה, ואם כן – מה משמעותה?

ישנן כמה אפשרויות פרשניות להשיב על שאלה זו: אפשרות אחת היא לראות את הקללה בעצם קיומה של תשוקה מינית בין המינים. כיוון זה הוא חלק מתפיסה רחבה של התייחסות שלילית לקיומה של המיניות, המזוהה לרוב עם תפיסות נוצריות קדומות.[168] הקושי עם הצעה זו היא שכך נוצרת סתירה בין נרטיב בריאת האישה בבראשית ב 21–25, שעל פיו המשיכה בין המינים הוצגה כתוצאה חיובית של אופן בריאת האישה מהאיש, ובין פסוק זה – המציג אותה תשוקה ממש כקללה. אפשרות פרשנית אחרת היא לומר שכוונת הבריאה האלוהית הייתה שלגבר תהיה תשוקה לאישה, וזו אכן תולדה של בריאתה מגופו; אך העברת תשוקה זו גם לאישה היא תוצאה של חטא, ומשום כך אכן קללה.[169] אפשרות שלישית להבנת הקללה שבתשוקה היא שהקללה אינה בעצם קיומה של תשוקה אצל נשים, אלא בהיותה בלתי ניתנת לשליטה אצלן. זו הסיבה שהפסוק ממשיך ומפרט את שלטון הבעל עליה כתנאי הכרחי לריסון התשוקה שבה. אמנם המשותף לכל אלו הוא הבנת המילה "תשוקתך" במשמעות של תאווה, אך קיים הבדל ביניהם בשאלת יחס הצלע "ואל אישך תשוקתך" לשאר הפסוק: שתי האפשרויות הראשונות מעמידות צלע זו כעומדת בפני עצמה, ואילו הפירוש האחרון נאלץ לצרף אותה לצלע "והוא ימשול בך" כדי לתת לה פשר. העיון להלן בפרשנויות חז"ל לפסוק זה יבקש לבחון אילו שיטות פרשניות נקטו חז"ל, ומהי הבניית התשוקה הנשית העולה משיטות אלו.

---

[168] להרחבה ראו בראון, **הגוף והחברה**.

[169] וראו לאודר, **תרגום השבעים**, עמ' 48, המראה שעל פי הבנה זו נוצרת הקבלה בין תוצאת החטא של האיש ושל האישה: האיש נעשה כאלוהים "יודע טוב ורע", ואילו האישה נעשתה כאיש – בעלת תשוקה.

חלק ב: "וְאֶל אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ" בפרשנות חז"ל

לאור מגוון הפרשנויות האפשריות של בראשית ג 16 שתוארו לעיל אבקש לבחון את הבחירות הפרשניות של חז"ל בהבנת פסוק זה. אשווה בין מסורות פרשניות הנמצאות בקבצים שונים, ואנסה לשחזר את הצורה הקדומה של כמה מימרות ולהסביר את התפתחותן ואת התגלגלותן.[170]

מקורות חז"ל העוסקים בפירוש פסוק זה מתחלקים לכמה סוגים:

1. מקורות המצטטים פסוק זה באופן מפורש ובכך מציגים את פרשנות חז"ל הישירה והגלויה לפסוק.[171]

2. מקורות המקבילים למקורות מהסוג הראשון, עוסקים בנושאים זהים ומשתמשים במונחים חופפים – אך אינם מצטטים את בראשית ג 16 באופן מפורש. להלן אציע לראות גם במקורות הללו פירוש לפסוק מבראשית מתוך ניסיון לשחזר את אופן הבנתם את הפסוק.[172]

1. בראשית ג 16: דרשות ישירות

את העיון במקורות חז"ל הדורשים ישירות את הפסוק אפתח במדרש מבראשית רבה בשל היותו מקור ייחודי העומד בפני עצמו. לעומתו המדרשים באבות דרבי נתן (להלן אבדר"ן) נוסח א וכן בבבלי עירובין הם בעלי זיקה הדדית, ולמרות שינויים אחדים הם בעלי תוכן דומה.

א. "ארבעה תשוקות הן" (בראשית רבה כ)

> הרבה ארבה עצבונך והרונך: "עצבונך" זה צער העיבור, "והרונך" זה צער העידוי,[173] "בעצב" הנפלים, "תלדי" זה צער הלידה, "בנים" זה צער גידול בנים, אמר ר' אלעזר בר' שמעון נוח לו לאדם לגדל ריגיון[174] אחד של זיתים בגליל ולא לגדל תינוק אחד בארץ-ישראל.[175]

קטע פתיחה זה בבראשית רבה פרשה כ דורש את שתי הצלעות הראשונות של הפסוק: (1) "הרבה ארבה עצבנך והרונך"; (2) "בעצב תלדי בנים" כמתייחסות לשלבים השונים של ההתעברות והלידה ולצער הכרוך בהם. סדר הופעת הדברים הוא "כסדר הווייתן באישה" (כדברי אלבק

---

[170] פעולה זו של שחזור והשוואת מסורות אגדיות של חז"ל מכונה אצל מנחם קיסטר "חקר המסורת": "השוואתן של אגדות הנמצאות בקבצים שונים, התפתחותן וגלגוליהן, בירור 'העברות' של דרשות וקבצי דרשות ממקום למקום, בתוך אותו חיבור ובין חיבורים שונים [...] ניסיונות לשחזר את צורתן הקדומה של מימרות מסוימות או להסביר את התפתחותה הרעיונית של אגדה, השוואת עניינים ומוטיבים המצויים באגדה לאלו שבספרות החיצונית – כל אלה, לאמתו של דבר, אינם אלא היבטים שונים של חקר המסורת, החיה, הזורמת, שנידונו לא מעט בספרות המחקר" (**מסורות**, עמ' 180). אבקש להצטרף גם להסתייגות שקיסטר מציב למאמרו ולהחילה אף על דבריי להלן: "מאמר זה איננו מכוון לשרטט תמונה שלמה של תהליכי המסירה ולהביא להם דוגמאות: מטרתו צנועה יותר: ללבן כמה יחידות מדרשיות לגופן ולהתמודד עם הבעיות העולות ממקורות אלו לעצמם" (שם, עמ' 182). גם פרק זה מבקש ללבן יחידה מדרשית אחת ולא לשרטט תמונה שלמה. טענתי היא שקיימות מסורות פרשניות שונות בפרשנות צלע הפסוק "ואל אישך תשוקתך", בשונה מקביעתו של בויארין הטוען שדרשת רב יצחק בר אבדימי בסוגיית הבבלי עירובין ק (ראו להלן עמ' 44) היא יחידאית: "This is, moreover, to the best of my knowledge, the only interpretation of the verse 'To your husband will be your desire, and he will rule over you' within classical rabbinic texts" (בויארין, **מין**).

[171] עם סוג זה נמנים בראשית רבה פרשה כ, אבדר"ן נוסח א פרק א ובבלי עירובין ק ע"א.

[172] עם סוג זה נמנים בראשית רבה פרשה יז, אבדר"ן נוסח ב פרקים ט ומב, בבלי נידה ל"א ע"א.

[173] "עידוי" בארמית ארץ ישראלית משמעו הריון. ראו סוקולוף, **מילון**, עמ' 396–397. וכן בתרגום אונקלוס: "צַעֲרֵכִי וְעַדְוַיְכִי"; וראו **בראשית רבה**, עמ' 190 הערה 4.

[174] במשמעות לגיון = כמות גדולה. ראו הערתו של אלבק, **בראשית רבה**, עמ' 190 הערה 5.

[175] על פי פרויקט מאגרים, כת"י וטיקן 30. חילופי נוסח משמעותיים יצוינו בהערות.

בפירושו): עיבור, הריון, נפלים\לידה, גידול בנים.[176] הדרשן מפרק את הפסוק ליחידות משנה קטנות שבהן כל מילה מתפרשת לעצמה. התוצאה של מהלך פרשני זה היא ריבוי ה"קללות" בפסוק. על הצלע "ואל אישך תשוקתך" העומדת במוקד עיוננו יש שתי דרשות המופרדות זו מזו במונח "דבר אחר":

> [א] "ואל אישך תשוקתך": ארבעה תשוקות[177] הן, אין תשוקת האשה אלא לבעלה – "ואל אישך תשוקתך", אין תשוקת יצר הרע אלא על קין וחבריו – "ואליך תשוקתו" (בראשית ד ז), אין שוקן שלגשמים אלא על הארץ – "פקדת הארץ ותשוקקיה" (תהלים סה י), אין שוקו שלהקב"ה אלא על ישראל – "ועלי תשוקתו" (שיר השירים ז יא), תשים אנו. אפעלפי תשים לו אנו מקוים.[178]
>
> [ב] דבר אחר "ואל אישך תשוקתך". בשעה שהאשה יושבת על המשבר היא אומרת עוד איני נזקקת לביתו[179] מעתה, והקב"ה אומר תשובי לתשוקתך תשובי לתשוקת אישך.
>
> ר' ברכיה ר' סימון בשם ר' שמעון לפי שריפרפה בליבה לפיכך תביא קרבנה מרופרף ולקחה שתי תורים (ויקרא יב ח).

הדרשה הראשונה מכנסת את כל הופעות המילה "תשוקה" במקרא: בראשית ג 16, בראשית ד 7, שיר השירים ז 11 ואף תהלים סה 10, שבו מופיע שורש זה בהטיה שונה במקצת ("תשוקקיה"). באמצעות הבאתן יחד בכותרת "ארבעה תשוקות הן" הדרשן מתייחס לתשוקה שבכל הפסוקים באופן אחיד, כשההדגשה המשותפת היא הבלעדיות של המשתוקק למושא תשוקתו: "אין תשוקת X אלא ל-Y". באמצעות הכללת התשוקה שבין המינים (בראשית ג 16 ושיר השירים ז 11) עם תשוקת החטא לקין ותשוקת הגשמים לארץ מרחיב הדרשן את הבנת המושג תשוקה למשיכה וכמיהה כלליות, לאו דווקא מיניות.

הפסוק בשיר השירים מצוטט כדוגמה הרביעית ל"ארבעה תשוקות". כמקובל בספרות חז"ל הפסוק מובן כאלגוריה ליחסי אלוהים–ישראל,[180] ובעקבות כך הוא מובן כמתאר את תשוקת הקב"ה לישראל. מיד אחרי דרשה זו מופיעה דרשה נוספת על פסוק זה במילים "תשים אנו. אפעלפי תשים, לו אנו מקוים". דברים סתומים אלו מתבהרים נוכח הצעתו של אלבק לראות בהם דרשת נוטריקון של המילה "תשוקה": תש (מלשון תשישות) + קו (מלשון תקווה). הדרשה מתארת את נאמנות ישראל לאלוהיו גם ברגעי קושי וייאוש: גם כאשר ישראל מותשים – הם ממשיכים לקוות ולייחל לישועת הקב"ה. דרשה זו מזהה באופן שונה מהדרשה הקודמת את בעל התשוקה ומושאו. הדרשה הקודמת ("אין שוקו שלהקב"ה אלא על ישראל") הדגישה את התשוקה הבלעדית של האל לעמו ישראל, ואילו דרשת "תשים אנו" שמה במוקד דווקא את תשוקת ישראל

---

[176] על היעדרו המפתיע של דם הנידה מרשימה זו ראו סקונדה, **הגוף הנשי**, עמ' 67–68.

[54] בכת"י לונדון "שוקין".

[178] בכת"י לונדון: "אפעלפי שאנו תשים לו אנו מקוים. לישועתו שלהקב"ה ומיחדים שמו של הקב"ה שני פעמים בכל יום ואומרים שמע ישראל י"י אלהינו י"י אחד (דברים ו ד)".

[179] בכת"י לונדון הוגה ל"בעלי".

[180] שלמה נאה ניסח זאת באופן גורף: "למעט מקרים מעטים ומסופקים השיטה האלגורית [...] היא שיטת הפרשנות היחידה שהחכמים – תנאים ואמוראים – נוקטים (בדרכים שונות) בפירושיהם לשיר השירים שנשתמרו בידינו" (**טובים דודיך**, עמ' 414 הערה 8), וראו את הערתו המלאה שם שבה הוא מביא כמה דוגמאות החורגות מקביעתו הגורפת, אך אינן גורמות לו לסייג אותה. עוד על הפרשנות האלגורית של חז"ל לשיר השירים ראו בויארין, **אינטרטקסטואליות**, עמ' 105–115; גושן-גוטשטיין, **פולמוסומניה**, עמ' 153–161.

לאלוהיו, כלומר את תשוקת הרעיה לדוד: "עליי תשוקתו" במובן "התשוקה אליו היא עליי". הדגשת תשוקת האישה לאיש עולה אפוא בשניים מתוך ארבעת מופעי התשוקה שברשימת הדרשן: בבראשית ג 16 ובפירוש השני לשיר השירים ז 11.

מאפיין נוסף הראוי לתשומת לב בחלק זה בדרשה נוגע לשאלת האופי השלילי לכאורה העולה מתוך הפסוק ומתוך הקשרו המקראי כחלק מהתגובה האלוהית לאכילה מעץ הדעת: אף על פי שראשית הדרשה מנתה את רשימות הצער של נשים העולות מתוך הצלעות השונות בפסוק, בדרשה זו אין התייחסות למרכיב הקללה והעונש. זה לצד זה, ברשימה אחת ובכותרת אחת ("ארבעה תשוקות"), מובא פסוק אשר בהקשרו המקורי הוא בעל אופי שלילי במהותו (כמו בראשית ד 7, העוסק בחטא) עם פסוקים שהם חיוביים ביסודם (הגשם והקב"ה). לאיזה משני הסוגים שייכת תשוקת האישה לבעלה? נראה שדרשה זו, יותר משהיא עוסקת בשאלת החיוב או השלילה שבתשוקה היא מדגישה את המרכיב הטבעי\הקוסמי שבה. התשוקה קיימת ברבדים קוסמולוגיים שונים: בין המינים, בין אדם לעצמו, בין האל לישראל ובין הגשמים לארץ. אם כן, תשוקת האישה לבעלה היא "דרכו של עולם", חלק מסדרי הטבע; ככזאת היא מוצגת בדרשה באור ניטרלי.

תמונה שונה עולה מתוך הדרשה השנייה, המובאת בכותרת "דבר אחר"; ביטוי המשמש סימן עריכה לכך שדרשה זו שונה מקודמתה. ואכן, כאן יש הבנה מצומצמת יותר של המושג תשוקה: בדרשה הראשונה הובנה התשוקה במשמעות הכללית של משיכה וכמיהה, ואילו כאן הדרשה מעמידה את התשוקה באופן מובהק על המשיכה המינית. טענת הדרשן היא שלמרות צער הלידה האישה "תזדקק" עוד לבעלה, כלומר תחזור לקיים אתו יחסי מין אשר יובילו להריונות ול"צערי לידה" נוספים. יש כאן קישור בין שני חלקי הפסוק: בין הצלע השנייה – "בצער תלדי בנים", צער המתבטא בדרשה בתיאור סבלה של האישה "בשעה שיושבת על המשבר", ובין הצלע השלישית – "ואל אישך תשוקתך". הקישור קובע שגורל האישה הוא שלמרות הסבל היא חוזרת ויולדת ילדים. דרשה זו ממשיכה את הקו הפרשני שעליו עמדתי בפתח הדברים: הסבר "קללת התשוקה" באמצעות צירוף הצלע "ואל אישך תשוקתך" לאחת מהצלעות האחרות בפסוק.

הבדל נוסף בין דרשה זו לקודמתה הוא שאלת מרכיב הקללה: כאן מוטיב הקללה אכן קיים; הדרשה מבינה את "צער הלידה" כקללה כפולה: (א) הלידה עצמה, המלֻוָה בכאב; (ב) היעדר הבחירה של האישה להימנע מכאב זה בשל תשוקתה (משיכתה המינית) לאיש. באמצעות הדגשת ה"שיבה" ההכרחית של האישה לאיש מקביל הדרשן בין עונשה שלה ובין עונשו של האיש, שכן גם הוא נענש בחזרה ובשיבה אל המקום שממנו נוצר: "כי עפר אתה ואל עפר תשוב" (בראשית ג 19).[181] אך מלבד ההקבלה הספרותית, שהיא תוצאה של הבחירה המילולית בלשון "שיבה", כמה חוקרים ראו בצירוף "תשובי לתשוקתך" גם הד וייצוג לשתי לשונות הנוסח שעליהן עמדנו לעיל בתרגומים המקראיים הקדומים.[182] אם אכן נוסח "תשובתך" בתרגומים ובספרות בית שני משקף פרשנות אלטרנטיבית לתאווה המינית, הרי אפשר לראות במדרש בראשית רבה, שהטמיע את לשון השיבה בתוך פירוש בעל אפיון מיני מובהק, שלב חשוב בטשטוש ההבחנה בין תשוקה כתאווה מינית לתשוקה כשליטה וכהנהגה. דרשה זו מכילה את שני המובנים: תאוותה המינית של האישה לאיש גורמת לשליטתו בה ולשיבתה החוזרת ונשנית אליו.

---

[181] כך מציע צפור, **תרגום השבעים**, עמ' 94 הערה 13.

[182] כך רוזנטל, **חילופי נוסח**. וראו הפניות נוספות לעיל עמ' 33 הערה 135.

המטען השלילי של דרשת "דבר אחר" מחריפה עוד יותר במימרה של ר' ברכיה בשם ר' שמעון בר יוחאי. על פי דברי רשב"י, שנראים כמשולבים כאן במעשה עריכה, תגובה זו של היולדת היא הרקע לחיוב הבאת קרבן יולדת המפורט בתורה. כיוון ש"רפרפה בלבה" (היססה, הייתה בספק) – תביא קרבן.[183] המסורת ולפיה קרבן היולדת מכפר על הצהרת היולדת בזמן הלידה ש"לא תזקק לבעלה" מוכרת גם במקבילה מהתלמוד הבבלי, עם שני שינויים משמעותיים: שם דעה זו נדחית בקושיה, והיא אינה נסמכת על הפסוק מבראשית.[184] הבאת מסורת זו בבראשית רבה כדעת יחיד שאין עליה עוררין לצד הסמכתה לפסוק מבראשית מחדדת את מרכיב הקללה שבתשוקה ומדגישה אותו. החטא וכפרתו מקבלים ביטוי כפול: האישה, ממשיכת האישה הקדמונית חוה, מכפרת על חטא האכילה מעץ הדעת באמצעות צער הלידה התמידי שלה; נוסף על כך היא מכפרת על חטאה הפרטי (שבועתה בזמן שיושבת על המשבר שלא "תזדקק עוד לביתה") באמצעות הבאת קרבן היולדת.

אף על פי שהמשך הדרשה מובא בדיבור המתחיל "והוא ימשול בך", המצהיר שהוא עובר לדון בצלע הבאה בפסוק, בפועל נוצרת זיקה בין צלע זו לצלע הקודמת – "ואל אישך תשוקתך". לכן אתייחס אליו כדרשה נוספת, שלישית במספר, לצלע "ואל אישך תשוקתך":

> [ג] "והוא ימשל בך": יכול ממשלה מכל צד? תלמוד לומר 'לא יחבל ריחים ורכב" (דברים כד ו). מעשה באשה אחת משלבית טורינוס שהייתה נשואה לליסטם אחד, כיון שבא אצל חכמים הוציא לפניו מנורה שלזהב ונר שלחרס על גבה מקיים מה שנ' ואל אישך תשוקתך.

לעומת החלק הקודם בדרשה, שעסק בקישור הפרשני בין הצלע "בצער תלדי בנים" לצלע "ואל אישך תשוקתך", ביסוד דרשה זו עומד הקשר בין הצלע "ואל אישך תשוקתך" לצלע הבאה אחריו "והוא ימשול בך". שאלת הדרשן "יכול ממשלה מכל צד" תוהה על טיב הממשלה ועל היקפה: האם יש להבין את הקביעה "והוא ימשול בך" כחלה על כל תחומי החיים ("מכל צד"), או שמא רק בתחום המיני או בתחום ספציפי אחר? התשובה מוצגת באופן חידתי מעט באמצעות ציטוט הפסוק "לא יחבול ריחיים ורכב" (דברים כד 6). באיזה אופן משיב פסוק זה לשאלה? ההסבר לכך גלום ככל הנראה במסורת פרשנית ודרשנית על פסוק זה המאירה את אופן שימושו כאן. לצד ההבנה הפשטנית שהפסוק עוסק באיסור משכון כלים חיוניים להכנת מזון, בשלבי פרשנות שונים הוא הובן גם באופן אלגורי כמתייחס למעשה מיני אסור.[185] פרשנות זו היא ככל הנראה תולדה הן

---

[183] וכביאור אלבק, **בראשית רבה**, עמ' 191: "ופירוש מאמר זה כמו שמפרש במו"ע (=מוסף הערוך) שם: "רפרף תנועה תמידית כמו שתורים והיונים עושים והמיילדת מתנענעת במחשבתה ומהרהרת אם תזקק עוד לבעלה אם לא' ע"כ. ולכן תביא קרבנה קרבן 'מרופרף' כלומר קרבן תורים או בני יונה". עוד על הקשרים האפשריים בין קרבן הקינים ובין היולדת ראו מרקס, **פירוש פמיניסטי**, עמ' 195–203.

[184] בבלי נידה לא ע"ב: "שאלו תלמידיו את ר' שמע' בן יוחי. מפני מה אמרה תורה. יולדת תביא קרבן. א' להן. בשעה שכורעת לילד קופצת ונשבעת שלא אזקק לבעלה. לפיכך אמרה תורה. תביא קרבן. מתקיף לה רב יוסף: הא מזידא היא ובחרטא תליא מילת'. ועוד קרבן שבועה בעיא איתוי". להרחבה על העמדות השונות אצל חז"ל בנוגע לסיבת הבאת הקרבן – ככפרה על חטא או על הטומאה – ראו מרקס (שם).

[185] כך למשל בתרגום הירושלמי (המיוחס ליונתן): "לָא יְמַשְׁכַּן גְּבַר רֵיחָיָא וְרִיכְבָא אֲרוּם צוֹרְכֵי דְּבָהוֹן מִתְעֲבֵיד מָזוֹן לְכָל נַפְשָׁא הוּא מְמַשְׁכַּן וְלָא יֶהֱוֵי גְּבַר אֲסַר חַתְנִין וְכַלִּין בְּחַרְשִׁין אֲרוּם נַפְשָׁא דְעָתִיד לְמֵיפַק מִנְּהוֹן הוּא מְחַבֵּל" (תרגום: לא ימשכן איש רחיים ורכב כי צורכם שבהם נעשׂה מזון לכל נפש הוא ממשכן ולא יהיה איש אוסר חתנים וכלות בכישוף כי נפש שעתיד לצאת מֵהם הוא מחבל). ת"י מפרש את הפסוק פירוש כפול: איסור משכון הרכב והריחיים כפשוטו של מקרא וגם במשמעות אלגורית: "רחיים ורכב" במשמעות גבר ואישה. לא ברור מהו האיסור שאליו מכוון ת"י בפירושו, אך נראה בבירור שהוא בתחום המיני. וראו גם פירוש אבן עזרא לפסוק, שבו הוא מייחס פרשנות זו ל"מכחישים" (הקראים) ודוחה אותה באופן נחרץ. כך מפרש גם רש"י, וייתכן שיש לראות בבחירה פרשנית זו חלק ממגמתו הכללית לצמצום שלטון הבעל באשתו; ראו גרוסמן, **והוא ימשול בך**, עמ' 50–72.

של מסורת פרשנית-חז״לית קיימת שפירשה את טחינת הקמח כאלגוריה למעשה מיני,[186] והן של צמידות הפסוק לפסוק העוסק ביחסי איש ואישה.[187] על פי כיוון פרשני זה, ציטוט הפסוק כתשובה לשאלה בדבר היקף הממשלה מצמצם את שלטון הבעל ומבהיר שאפילו בתחום המיני, התחום שבו לכאורה יש לאיש בעלות על אשתו, אל לו לכפות יחסי מין על אשתו בניגוד לרצונה. הפרשנות למילים ״והוא ימשול בך״ היא דווקא הגבלת השלטון המיני; למרות סמיכות הדברים לקביעה ״ואל אישך תשוקתך״, אשר משתמעת ממנה השתעבדות של האישה לאיש ותלות בו. אלא שמלבד הבנה זו אפשר גם להבין את ציטוט הפסוק ״לא תחבול ריחיים ורכב״ לא בהקשר המיני, אלא כקשור לאיסור משכון וסחר בבני אדם; זהו האיסור העולה בפסוק המופיע אחריו.[188] לפי ההקשר יש כאן איסור על משכון האישה, ולדעת הדרשן פסוק המגביל את שלטון הבעל באשתו באמצעות איסור התייחסות אליה כרכוש וכחפץ הניתן למשכון.[189] בשתי ההבנות לשימוש בפסוק ״לא יחבול ריחיים ורכב״ בדרשה יש הגבלה על השליטה: באחת הגבלת השליטה בתחום המיני, ובשנייה הגבלה שאינה מאפשרת שליטה של איש באשתו עד כדי מכירתה או משכונה כחפץ או כרכוש. בשני המקרים הדרשה אינה מסבירה במה מתבטאת ממשלת הבעל באשתו הנובעת מהקביעה ״והוא ימשול בך״, אלא מגדירה מה היא אינה כוללת.

דרשה זו מלֵוָה במעשה אשר אף על פי שעלילתו מעט סתומה ומובאת ברמיזות,[190] נראה שתפקידו להמחיש את התוצאות הטרגיות העלולות להיות לקללה ״ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך״. הסיפור מתאר אישה בעלת מעמד גבוה הנשואה לבן מעמד נמוך, ואף על פי כן הוא מושל בה. הסיפור ממחיש עד כמה ההיררכיה המגדרית חזקה אפילו מזו המעמדית. משל מנורת הזהב ונר החרס מיצג את התלות של מנורת הזהב בנר: ללא הנר המנורה חסרת שימוש ותועלת. כך בנמשל קיומה של האישה בעלת המעמד (מנורת הזהב) מחוסר טעם ותכלית ללא האיש, ואפילו הוא ליסטים ממעמד נמוך (נר חרס); שהרי ״אל אישך תשוקתך״ – ישנה היזקקות של האישה אל האיש. כפי שהאירה ענבר רווה, מטאפורה זו מצטרפת לזו של הריחיים והרכב בכך שאפשר לראות בשימוש בדימויים אלו – חפצים הרוכבים זה על גבו של זה – מייצגים של משכב הזכר והנקבה.[191] עם זאת אוסיף ואעיר ששני חלקי הדרשה פה אינם הולמים זה את זה – הדרשה ״יכול ממשלה מכל צד״ מדגישה את גבולות השליטה הגברית על האישה (״לא יחבול ריחיים ורכב״), אך המעשה באישה ובליסטים דווקא מביא שליטה זו למצב קצה שבו אפילו גבר ממעמד

---

[186] ראו למשל מסורת ארץ ישראלית המובאת בבבלי סוטה י ע״א בשם ר׳ יוחנן: ״(שופטים טז כא) ׳ויהי טוחן בבית האסורים׳. א״ר יוחנן: אין טחינה אלא לשון עברה, וכן הוא אומר: (איוב לא י) ׳תטחן לאחר אשתי׳, מלמד, שכל אחד ואחד הביא לו את אשתו לבית האסורים כדי שתתעבר הימנו״.

[187] דברים כד 5: כִּי־יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה חֲדָשָׁה לֹא יֵצֵא בַּצָּבָא וְלֹא־יַעֲבֹר עָלָיו לְכָל־דָּבָר נָקִי יִהְיֶה לְבֵיתוֹ שָׁנָה אֶחָת וְשִׂמַּח אֶת־אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר־לָקָח׃.

[188] פסוק 7: ״כי יימצא איש גונב נפש מאחיו מבני ישראל והתעמר בו ומכרו ומת הגנב ההוא וביערת הרע מקרבך״.

[189] כך אלבק: ״בפירוש ב״ר כ״י (כתב יד) מפרש יכול וכו׳ יהא מושל עליה בכל ענייניה שירצה אפילו למשכנה? ת״ל ׳לא יחבול ריחיים ורכב׳ ובאשה קאי כדכתיב לעיל לאלתר ׳כי יקח איש אשה חדשה׳ וכו׳ והמאמר ופירושו הובא גם בתוספות על התורה לפסוק ׳והוא ימשול׳ ושם כתוב: ׳ופי׳ ר׳ יצחק יכול וכו׳ שיהא לו רשות למשכן אשתו ת״ל לא יחבול׳ וכו׳ ואשה נקראת ריחיים כדכתיב ׳ויהי טוחן בבית האסורים׳ (שופטים טז כא) וכו׳ כדדריש בסוטה (י א) וכתיב ׳תטחן לאחר אשתי׳ (איוב לא י)״. פרשנות זו מבינה את הפסוק ״לא תחבול״ כפסוק מעבר: מצד אחד הוא ממשיך את הדיון ביחסי בעל–אישה מהפסוק הקודם, ומצד אחר הוא עוסק באיסור משכון כמו הפסוק שאחריו.

[190] על פי ו (=וטיקן), ג (=שטוטגרט), כ (=מינכן), הגרסה מבוארת מעט יותר: ״מעשה באשה אחת משלבית טוורינוס שהייתה נשואה ללסטס אחד והיה בעלה מצערה. שמעו חכמים ובאו אצלה (פ=אצלו) להוכיחו. כיון שבא אצל חכמים הוציא לפניהם מנורה שלזהב ונר שלחרס על גבה לקיים מה שנ׳ ואל אישך תשוקתך״. גרסה זו מבהירה מפורשות את מה שרק נרמז בגרסת כת״י לונדון (וכן וטיקן 30 ו-60), שהיות הבעל ״ליסטיס״ מתאר את אלימותו כלפיה, או שמא את היעדרותו הממושכת מהבית, כהצעת ענבר רווה, ואז הצער הוא מניעת יחסי אישות מאשתו (**בפני עצמן**, עמ׳ 72).

[191] כך רווה, שם, עמ׳ 73, המפנה לפסוק מירמיה (כח 10) שבו מופיעות מטאפורות אלו זו לצד זו בהקשר של נישואין: ״והאבדתי מהם קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול ריחיים ואור נר״; וכן ראו בבלי סנהדרין לב ע״ב, שבו קול ריחיים ואור הנר מייצגים לידה ונישואין.

נמוך שולט באישה בעלת המעמד בשל היזקקותה (תשוקתה) לו. צרימה זו מצדיקה קריאה אחרת, חתרנית, של הסיפור. נקודה מרכזית וחשובה בסיפור זה היא שאת העמדה המיישמת את "ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך" שם המספר בפיו של הליסטים הבזוי וחסר הסמכות. בחירה ספרותית זו, יש בה כדי להצביע על כוונת המספר להעמיד באור ביקורתי את הבדל המעמד המגדרי המוצג כאן, ולאור זאת גם את הביטויים המציאותיים הבעייתיים שעלולים להיות להבנה פשטנית של הפסוק "ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך". אמנם אין בסיפור תגובה של החכמים ואין הצגה רשמית של עמדתם בנוגע לעמדת הליסטים, אך על פי קריאה זו עצם העמדת ההסבר בפיה של דמות שלילית היא היא הצגת עמדת ביקורת של המספר על הבנה זו של "והוא ימשול בך".

ראינו אפוא ביחידה מדרשית זו בבראשית רבה שלוש דרשות שונות לצלע "ואל אישך תשוקתך". אף על פי ששובצו זו לצד זו על ידי העורך, אין לראותן בהכרח כאחידות באופן שבו הן מבינות את הפסוק:

(א) דרשת "ארבעה תשוקות הן" – התשוקה ככמיהה א-מינית, אוניברסלית, טבעית וניטרלית מבחינה מוסרית.

(ב) דרשת "בשעה שהאישה יושבת על המשבר" – תשוקה מינית כקללה בשל היותה קשורה לקביעה "בצער תלדי בנים". גורלה של האישה לסבול שוב ושוב את "צער הלידה" בשל תאוותה המינית לאיש. הקללה שבתשוקה אינה בעצם קיומה, אלא בכך שהיא מובילה בהכרח לצער הלידה.

(ג) דרשת "והוא ימשול בך – יכול ממשלה מכל צד?" ומעשה באישה של בית טורינוס המקשרת בין הצלע "ואל אישך תשוקתך" לצלע "והוא ימשול בך" הבאה בעקבותיה, וכך קושרת בין התשוקה המינית לשליטה הגברית; אלא שקטע מדרשי זה דווקא מגביל את השליטה הגברית ומבקר אותה. דרשה זו מציגה את הקללה המקראית כמציאות חברתית שיש לבקר ולהגביל.

ב. "עשר קללות נתקללה חוה" (בבלי עירובין ק ע"ב)

במסורת פרשנית אחרת אצל חז"ל ישנה הדגשה של מוטיב הקללה בפסוק באמצעות הפתיח "עשר קללות נתקללה חוה". דרשה זו מופיעה הן בתלמוד הבבלי במסכת עירובין ק ע"ב והן במקבילה דומה באבדר"ן נו"א פרק א, וכמו כן בגרסה שונה מעט בבבלי יבמות. אפתח בעיון בדרשה בהופעתה בבבלי עירובין, אשר ככל הנראה היא המקור לשתי המקבילות הנוספות:[192]

> אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל אישה שתובעת בעלה לדבר מצווה – לסוף הווין לה בנים שאפילו בדורו של משה לא היו כמותן [...][193]
> איני? [= וכן היא?] והאמר רב יצחק בר אבדימי: עשר קללות נתקללה חוה, דכתיב "אל האשה אמר הרבה ארבה" זו שתי טיפי דמים, דם נדה ודם בתולים. עצבונך – זה צער גידול בנים, והרנך – זה צער העיבור, בעצב תלדי בנים – כמשמעו. ואל אישך תשוקתך – מלמד שהאשה משתוקקת לבעלה בשעה שהוא יוצא לדרך. והוא ימשל בך – מלמד שהאיש תובע בפה והאשה תובעת בלב, זו היא מדה יפה בנשים. כי קא אמינא – דמרצייא ארצויי קמיה [=זה שאמרנו – שתתרצה לפניו].[194]

בתוך סוגיה זו נטועה מסורת מדרשית בשמו של רב יצחק בר אבדימי על בראשית ג 16. דרשה זו מובאת כקושייה על המימרה הפותחת של הסוגיה, המימרה של ר' יונתן, שבה אדון בהמשך. תחילה אבקש לעיין במסורת זו כעומדת בפני עצמה.[195] אף על פי שרק צלע אחת בתוכה, הצלע הדורשת את המילים "והוא ימשול בך", רלוונטית למהלך הסוגיה, היא צוטטה כאן במלואה כדרכן של סוגיות בתלמוד. מבנה הדרשה הוא עצמו עמדה פרשנית: הצלעות השונות בפסוק

---

[192] בשל הדמיון הרב בין דרשת הבבלי בעירובין ובין נוסח אבדר"ן אתמקד בנוסח הבבלי. נראה שזוהי דוגמה טובה לטענת קיסטר על השפעות הבבלי על אבדר"ן נוסח א; ראו קיסטר, **אבות דר' נתן**, עמ' 206, 217–218. השינויים בין הנוסחאות מתמקדים בעיקר בשמות המוסרים: הדרשה באבדר"ן מובאת באנונימיות, וכך גם תוספת שלוש הקללות המשלימות למניין העשר, אשר בבבלי צוטטו בשם רב דימי. גם ההקשר של שיבוץ הדרשה באבדר"ן ראוי לתשומת לב: בפרק הראשון של אבדר"ן נו"א ישנה דרשה ארוכה יחסית על בריאת האדם כחלק מהסתעפות ממשנת אבות "הם אמרו שלושה דברים הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה". על הביטוי "ועשו סייג לתורה" מובאת באבדר"ן הדרשה הזו: "ועשה סייג לדבריך כדרך שעשה הקב"ה סייג לדבריו ואדם הראשון עשה סייג לדבריו". בעקבות הערה זו המדרש עובר להרחבה דרשנית על הסייג של האדם הראשון לדברי האל. על פי דרשה זו האל ציווה לא לאכול מעץ הדעת, ואילו האדם החליט להוסיף סייג ואמר לחוה לא לגעת בעץ. אלא שמימרת הפתיחה הציגה את הסייג של האדם הראשון כחיובי, כמו זה של האל, ואילו המשך הדרשה מאשים את האדם הראשון שהוסיפה מיותרת זו היא שהביאה לחטאה של חוה: "מי גרם לנגיעה זו? סייג שסג אדם הראשון לדבריו. מכאן אמרו אם סג אדם לדבריו אין יכול לעמוד בדבריו. מכאן אמרו אל יוסיף אדם על דברים ששומע". מכאן ממשיך הטקסט לשרשרת דרשות המרחיבות על השתלשלות החטא, פיתוי הנחש ואכילת חוה מעץ הדעת. בתוך הרחבה זו מופיעה דרשת "עשר קללות נתקללה חוה". לפנינו קושי כפול בשיקולי העריכה: האחד הוא חוסר ההתאמה של סייג האדם הראשון לדרשת המוצא על "עשו סייג לתורה" ולמסר החיובי בדבר סייגים שנראה שדרשת המוצא ביקשה להעביר; השני הוא חוסר התאמה בין כובד האחריות המוטלת בדרשת אבדר"ן על האדם הראשון בכך שהסייג המיותר שהוסיף הביא לחטא ובין דרשת "עשר קללות", אשר מציגה את עונשה של חוה כביטוי לאחריות הכבדה אשר רובצת דווקא עליה בחטא הקדמון.

[193] בנקודה זו בסוגיה ישנה הרחבה המוכיחה שבני לאה, שתבעה את בעלה לדבר מצווה, אכן היו גדולים מהחכמים בדורו של משה.

[194] על פי פרויקט מאגרים, כת"י וטיקן 109.

[195] הדמיון בין דרשה זו לדרשת בראשית רבה שבה עסקתי לעיל הוא בדרשה המפורטת, הדורשת כל מילה בפסוק. עם זאת הדרשה בב"ר היא ללא כותרת הקובעת "עשר קללות נתקללה חוה" וכן, כפי שראינו, אף אין בה אמירה עקבית ורציפה בנוגע לאופי ה"קללתי" של הפסוק.

מובנות כל אחת כקללה בפני עצמה, וכך נוצרות עשר קללות.[196] שתי צלעות הפסוק "ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך" מוצגות כמתארות שתיים מתוך העשר: קללת "אישה תובעת בלב" מוצגת כפרשנות לצלע הפסוק "והוא ימשול בך". היא באה אחרי פירוש הקללה "ואל אישך תשוקתך", המתפרשת כהשתוקקות של אישה לבעלה בשעה שהוא יוצא לדרך. אף על פי שמבחינה צורנית נראה שכל קללה בדרשה עומדת בפני עצמה, מצד התוכן קשה להבין בקריאה ראשונה מהי הקללה ב"קללות התשוקה" הללו: מה קללה יש בהשתוקקות של אישה לבעלה בשעה שיוצא לדרך, וכן מה הקללה בכך ש"אישה תובעת בלב"?

כיוון פרשני אפשרי הוא שרק הצירוף ביניהם יוצר את הקללה: מצד אחד השתוקקות של אישה לבעלה, ומצד אחר העובדה שנגזר עליה שאינה "תובעת בפה" ולכן אינה יכולה ליזום מימוש של השתוקקות זו – היא הקללה.[197] אך חולשתה של פרשנות זו בכך שהיא אינה תואמת את מבנה הדרשה, התולה קללות נפרדות בחלקי הפסוק השונים מתוך התאמה להכרזת הפתיחה בדבר "עשר קללות". אפשרות סבירה יותר להבנת הקללה של האישה המשתוקקת לבעלה בשעה שיוצא לדרך עולה ממסקנותיו המחקריות של דוד הנשקה באשר למשמעות הביטוי "היוצא לדרך".[198] הנשקה מראה שלביטוי זה יש שני מובנים בספרות חז"ל: לצד המשמעות הרווחת, "העומד לצאת",[199] ישנה משמעות נדירה יותר המציינת את המהלך בדרך לאחר היציאה.[200] הצעתו של הנשקה היא להבין את הביטוי בסוגיית עירובין במובנו השני – זמן ההיעדרות מהבית. רק כך, הוא טוען, אפשר להבין מה לשון קללה כאן: "מצבה הקיומי של האישה, כפי שמכירו בעל הדרשה, הרי הוא ישיבתה בביתה תוך שהיא ממתינה לבעלה, היוצא תדיר לדרך לפרנסת ביתו".[201] לפי זה עיקר הקללה הוא ההמתנה של האישה בבית בזמן היעדרות ממושכת של הבעל.

---

[196] רב יצחק מונה רק שבע קללות: 1. דם נידה; 2. דם בתולים; 3. צער גידול בנים; 4. צער העיבור; 5. צער הלידה; 6. השתוקקות האישה לבעלה; 7. האישה תובעת בלב. שלוש הקללות הנותרות מובאות כהשלמה בהמשך הסוגיה באמצעות מסורת שבידי רב דימי: "הני שבעה הוו! [=הרי שבע הן!] כי אתא [=כשבא] רב דימי אמר: עטופה כאבל, וחבושה בבית האסורין ומנודה מכל אדם". הנשקה מעיר שקיטוע של מסורות ברשימות של עשר מוכר גם ממקומות נוספים; ראו הנשקה, **היוצא לדרך**, עמ' 97 הערה 68. על ההשפעות הזורואסטריות במסורת חז"ל המקשרות את דם הנידה לחטא האכילה מעץ הדעת ראו סקונדה, **הגוף הנשי**, עמ' 67–70.

[197] כפי שראינו לעיל, שיטה זו של קישור שתי הצלעות נוקט רש"י בפירושו לתורה: "ואל אישך תשוקתך – לתשמיש, ואף על פי כן אין לך מצח לתובעו בפה אלא הוא ימשול בך, הכול ממנו ולא ממך". נראה שהביטוי "אין לך מצח לתובעו בפה" לקוח מסגנון דרשת רב יצחק כאן.

[198] הנשקה, שם.

[199] כמו למשל בבבלי יומא כא ע"א: "תניא [...] היוצא לדרך קודם קריאת הגבר דמו בראשו", והפניות נוספות במאמר.

[200] כך למשל תוספתא שבת יז, ב–ג.

[201] הנשקה, שם, עמ' 98.

קללת האישה בפסוק על פי דרשת רב יצחק היא אפוא היותה נידונה להיות האישה המחכה.[202] על פי הבנה זו, ההקשר המיני של תשוקה נשית זו אינו מובהק בדרשה: ה"תשוקה" שהאישה חווה בזמן שבעלה נמצא בדרך ניתנת להבנה גם ככמיהה וגעגוע כלליים ולאו דווקא כהשתוקקות מינית, כמו "ארבעת התשוקות" של דרשת בראשית רבה שראינו לעיל. עם זאת כיוון שגם המשך הדרשה ("והוא ימשול בך" מלמד ש"האישה תובעת בלב") עוסק במובהק בהקשר מיני, וכך גם פתיחת הסוגיה על האישה שתובעת את בעלה לדבר מצווה – אפשר להבין גם את האישה המשתוקקת על בעלה כמרמזת על געגוע בעל אופי מיני. דרשת "ואל אישך תשוקתך" היא מעין "דרשת מעבר" בדברי רב יצחק: הקללות הראשונות בפסוק עוסקות כולן בקשיים הנובעים במובהק מהפיזיולוגיה הנשית – דם הנידה, דם הבתולים, צער העיבור וצער הלידה; ואילו הקללה האחרונה, "האישה תובעת בלב", היא הבניה חברתית הקובעת מהי ההתנהגות הנאותה והראויה לאישה. אפשר לנסח זאת כך: אישה "תובעת בלב" לא בגלל הפיזיולוגיה שלה, אלא בגלל הסוציולוגיה שבתוכה היא חיה. בתווך, בין הפיזיולוגיה לסוציולוגיה, נטועה דרשת "ואל אישך תשוקתך", המתפרשת כקללת האישה המחכה והמתגעגעת. כך אפשר לראות כיצד ה"תשוקה" מובנת כמצב ביניים בין הפיזי לנפשי ובין הגופני לחברתי.[203]

מוצא הדיון בסוגיית עירובין הוא שאלת ההתנהגות המינית הראויה של נשים: האם נשים צריכות להביע את "תשוקתן" באופן גלוי או סמוי?[204] המימרה הפותחת של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן משבחת את האישה ה"תובעת בעלה לדבר מצווה", כלומר דורשת מבעלה באופן גלוי קיום יחסי מין, ובכך גם מגלה את רצונה בכך. כפי שהאיר בויארין, סמיכות זו של שתי המימרות הכרחית ומכוונת כדי לבסס את ה"נגישות" הגברית לגוף הנשי:

> It is not accidental that the prohibition on wife-rape and the endorsement of the open expression of female desire are juxtaposed so closely in the Talmud, because the second fulfills a cultural function rendered

---

[202] הבנה זו של המימרה התלמודית מובאת גם אצל רוזן-צבי, **אנתרופולוגיה**, עמ' 66. הנשקה (**היוצא לדרך**, עמ' 98 הערה 70) מפנה למקורות נוספים המציגים חלוקת תפקידים מגדרית רווחת זו. למוטיב זה הופעות רבות בספרות חז"ל, הידוע והבולט שבהם הוא סדרת סיפורי הנשים המחכות ברצף האגדי בבבלי כתובות סב ע"ב–סג ע"א. בסיפורים אלו מתוארות התוצאות הטרגיות שהמתנות ארוכות יכולות להביא. על סיפורי כתובות ראו בויארין, **הבשר**, עמ' 150–159 והפניותיו הרבות שם. בהיבט המגדרי ההשוואתי ראוי לשאול אם ישנה בחז"ל התייחסות להשתוקקות הבעל לאשתו בזמן היעדרותו. האם זה נתפס כקללה או כדבר שלילי? במאמרו מביא הנשקה כמה מקורות העוסקים בבעל השב לביתו ובחשש שתימצא אשתו נידה (ברכות נה ע"ב, ב"ר לה ג). מחששות אלו אפשר להסיק שגם הבעלים השתוקקו לנשותיהם בשעה שהיו בדרך, ושהשתוקקות זו היא בעלת מאפיין מיני מובהק (ולכן הדגשת הנידה). הנשקה מציע שלשון הברכה המתארת את המצב שבו אדם חוזר ומוצא את אשתו טהורה מלמדת על מצב הקללה שבמקרה ההפוך; שם, עמ' 99). אם תובן הקללה בתיאור האישה המחכה, הרי אולי יש בכך דמיון ואף מעין כפילות לאחת מהקללות שמופיעות בהמשך הסוגיה, בהשלמות של רב דימי: "עטופה כאבל, ומנודה מכל אדם, וחבושה בבית האסורין". האישה הישובה בביתה לעומת האיש הפועל בחוץ נתפסת כאן כחלק מקללות חוה. כיוון שעיקר עניינו כאן הוא בדרשות חז"ל לפסוק "ואל אישך תשוקתך", איני דנה בהמשך הסוגיה. לדיון בחלק זה של הסוגיה ראו בסקין, **אבות דר' נתן**, עמ' 293–295. לענייננו אציין בעקבות בסקין שאף על פי ששאר הקללות אינן קשורות להתנהגות המינית אשר הייתה נקודת המוצא של הדיון, הסוגיה יוצרת סגירה ספרותית וחוזרת לעניין הבעילה באמצעות אמרת ר' חייא: "ומעוף השמים יחכמנו' – זה תרנגול שמפייס ואחר כך בועל". כך חוזרת הסוגיה לנקודת המוצא שלה במימרה שעסקה באיסור לאיש לכוף אשתו לדבר מצווה. במשל התרנגול ישנו גם חיזוק ומיצוב של חלוקת התפקידים המגדרית בתחום המיני העולה מהסוגיה: הזכר הפעיל והיוזם לעומת הנקבה הפסיבית והמחוזרת (תובעת בלב).

[203] רוזן-צבי, **הטקס**, עמ' 32 הערה 52; **אנתרופולוגיה**, עמ' 66.

[204] ההקשר הרחב הוא דיון באיסור על הבעל לכפות יחסי מין על אשתו. הסוגיה נפתחת בשורה של מימרות המגנות את "הכופה את אשתו לדבר מצווה": "אמ' ר' יהושע בן לוי. כל הכופה את אשתו לדבר מצווה הויין ליה בנים שאינן מהוגנין. אמ' רב איקא בר חיננא. מאי קרא. "גם [ב]לא דעת נפש לא טוב. תניא נמי הכי: 'גם בלא דעת נפש לא טוב'. זה הכופה את אשתו לדבר מצווה". לדיון מפורט בסוגיה זו על כל חלקיה ראו סטולמן, **תפילין**, עמ' 186–203.

unfulfilled by the prohibition on wife-rape that the first encodes so unambiguously, namely the securing of male access to female bodies.[205]

אך למרות האינטרס הפטריארכלי שעליו הצביע בויארין בעידוד של ר׳ יונתן לנשים לתבוע את בעליהן לדבר מצווה, קושיה על דבריו לא מאחרת לבוא. הסתמא מעמיד כנגד מימרת ר׳ יונתן את דרשת רב יצחק בר אבדימי. כפי שראינו לעיל, דרשת ר׳ יצחק מציגה את הפסיביות ואת היעדר היוזמה המילולית כתכונה נשית בסיסית, ובכך היא סותרת את מימרת ר׳ יונתן. אף על פי שהדברים הוצגו בדרשת ר׳ יצחק בר אבדימי כקללה ולכן אולי כתכונה נשית שאינה רצויה, ישנה תוספת הערה, ככל הנראה של הסתמא, הקובעת ש״זוהי מידה טובה בנשים״. הערה זו מדגישה עוד יותר את ההתנגדות למימרת ר׳ יונתן.[206] הסוגיה מתרצת את הסתירה כך שר׳ יונתן לא התכוון ל״תביעה״ מפורשת כששיבח נשים שתובעות בעליהן לדבר מצווה, אלא התכוון שתביע את רצונה ביחסי מין בכך שהיא ״מראה לפניו ענייני חיבה״, כדברי רש״י. באמצעות מהלך פרשני זה הצטמצמה המימרה הגורפת של ר׳ יונתן, המעודדת נשים לתבוע יחסי מין באופן מפורש ומילולי, להבעת רצון באמצעות רמיזות סמויות יותר. זוהי עמדה התואמת להיותן ״תובעות בלב״, אשר היא ״מידה טובה בנשים״. עמדתו המקורית של ר׳ יונתן אשר עודדה אקטיביות נשית ויוזמה נשית בתחום המיני נדחקה אפוא לשולי הדיון. אבקש להציע לראות בשיטת ר׳ יונתן עמדה הנותנת ביטוי נורמטיבי וחיובי לתשוקתן של נשים; פרשנות עקיפה לצלע הפסוק ״ואל אישך תשוקתך״ שלא רק שלא רואה בכך קללה, אלא מציגה תכונה נשית אשר תוצאותיה מבורכות (״הווין לה בנים שאפילו בדורו של משה לא היו כמותן״). השורה התחתונה בסוגיה, המסיקה שהאישה תובעת בלב, דוחה פרשנות זו ונותנת משקל יתר לצלע ״והוא ימשול בך״.

סוגיה זו בבבלי היא בעלת סגנון אגדי: המימרות שצוטטו הוצגו כעצות וכהמלצות ששכרן או עונשן בצדן ולא כדרישה הלכתית נורמטיבית. דרשת ״עשר קללות״ הובאה בהיותה בסיס אטיולוגי קדום לעידוד נשים לפסיביות ולהמתנה, הן לבעליהן בבית והן ליוזמותיו בתחום המיני. לעומת זאת הסוגיה המקבילה במסכת יבמות מתמקדת בהתנהגות המינית הגברית, והיא בעלת מאפיינים הלכתיים-נורמטיביים. הבדל זה מעניין במיוחד כיוון שכפי שנראה להלן, שתי הסוגיות נשענות על הפסוק ״ואל אישך תשוקתך״, העוסק באישה, כדי למצוא אסמכתה מקראית להתנהגות המינית הראויה:

> ואמר ריב״ל: חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך, שנא׳: וידעת כי שלום אהלך וגו׳. והא מהכא התם מהא נפקא [=וזה (מסקנה זו) מכאן (מפסוק זה). שם (במקום אחר) מזה (מפסוק אחר) יוצא]: ואל אישך תשוקתך – מלמד שהאשה משתוקקת על בעלה בשעה שיצא לדרך![207]

בפתח הסוגיה קובע ר׳ יהושע בן לוי שחובה על בעל לקיים יחסי מין עם אשתו לפני יציאתו לדרך. הנוסח ״חייב אדם״ הוא נוסח של הוראה הלכתית מחייבת, בשונה מ״כל אישה ש... הווין לה

---

[205] בויארין, **מין**.

[206] בדיון התלמודי לא עולה כל קושי, לוגי או אחר, להגדיר תכונה שהוצגה זה עתה כקללה כ״מידה טובה בנשים״! למיטב ידיעתי גם פרשני התלמוד לא העלו קושיה זו.

[207] יבמות סב ע״ב; על פי פרויקט מאגרים, כת״י מינכן 141.

בנים...״ שבסוגיית עירובין. ההנחיה נסמכת על הפסוק באיוב ה 24: ״וידעת כי שלום אהלך ופקדת נווך ולא תחטא״, ככל הנראה בשל הקשר בין הופעת המילה ״ופקדת״ ושימושו של ריב״ל בפועל ״לפקוד את אשתו״ במשמעות יחסי מין. אלא שמלבד הופעת השורש פק״ד קשה להבין כיצד פסוק זה משמש ראיה להנחיה הנורמטיבית של ריב״ל.[208] ואכן, ישנה תמיהה של סתמא הגמרא על בחירת פסוק זה והצעה כחלופה את הפסוק מבראשית ג 16 עם הדרשה ״מלמד שהאישה משתוקקת על בעלה בשעה שהוא יוצא לדרך״. הדרשה מצוטטת כאן באנונימיות ולא בשם רב יצחק בר אבדימי. ביסוד הצעת הסתמא עומדת ההנחה, שאינה מפורשת בסוגיה, שכיוון שהאישה משתוקקת לבעלה בשעה שיוצא לדרך – ברור שהוא חייב לפקדה בשעה זו. כפי שהציע הנשקה, הדרשה הועברה מסוגיית עירובין לכאן, ככל הנראה בשל הדמיון הלשוני בביטוי ״בשעה שיוצא לדרך״, המופיע הן בדברי ר׳ יצחק בר אבדימי והן בדברי ריב״ל ביבמות.[209] אלא ש״היוצא לדרך״ בסוגיית עירובין משמעותו ״בעת שהותו בדרך״, ואילו הנשקה מדגיש שמשמעות ״היוצא לדרך״ בדברי ריב״ל היא המשמעות הרווחת יותר של ״סמוך ליציאה לדרך״; אחרת אי-אפשר להבין את ההנחיה ההלכתית לבעל לפקדה.

כיוון שמוקד עיוננו הוא ההתגלגלות הפרשנית של הצירוף ״ואל אישך תשוקתך״, חשוב לציין שני שלבים במעבר דרשת רב יצחק מסוגיית עירובין לכאן: שלב אחד הוא התנתקות הפסוק והדרשה עליו מהקשר הקללות ומהכותרת ״עשר קללות נתקללה חוה״. ניתוק זה מאפשר בסוגיית יבמות קריאה ניטרלית לכאורה של הקביעה ״מלמד שהאישה משתוקקת אל בעלה״ ללא צורך להבין מהי הקללה, שלא כמו בסוגיית עירובין;[210] השלב השני הוא המסקנה הנורמטיבית המעשית הנגזרת כאן מדרשת הפסוק: כיוון שאישה משתוקקת על בעלה ״בשעה שיוצא לדרך״ – מחויב האיש ״לפקוד את אשתו״. יש כאן תוצאה מעשית לגבר הנובעת מהבניית התשוקה הנשית. המאפיין האגדי של סוגיית עירובין, שעסקה בתשוקה הנשית, עובר כאן שינוי כפול: מעבר ממיקוד בהתנהגות האישה לזו של הגבר, וכן – ואולי בעקבות כך – מעבר משפה של התנהגות רצויה וראויה לשפה של חוק ונורמה.

---

[208] גם מפרשי התלמוד תמהו על בחירת פסוק זה כראיה לדבריו, שכן היכן יש בו יציאה לדרך? וראו בפירוט אצל הנשקה, **היוצא לדרך**, עמ׳ 93 הערה 41.

[209] ראו הנשקה, **היוצא לדרך**, עמ׳ 98: ״מרשימת הקללות שמנה ר׳ יצחק בעירובין הועבר לסוגייתנו ביבמות רק סעיף אחד בלבד והוא השתוקקות האישה לבעלה בשעה שהוא יוצא לדרך״.

[210] וכדברי הנשקה (שם, עמ׳ 100): ״בסוגייתנו לא הובא אלא עצם ההשתוקקות, בלא הקללה שבדבר״. הנשקה רואה בנקודה זו את הרקע להעברת דברי רב יוסף ״לא נצרכה אלא באשתו נידה״ לכאן: עורכי הסוגיה אכן הרגישו מחויבים להבין את הציטוט כקללה, כנראה בשל בגלל הקשרו המקורי, והביאו את דברי רב יוסף כהסבר למוטיב הקללה שבו. המשך תולדות הנוסח של סוגיה מורכבת זו הוא תוצאה של הבנה מוטעית של דברי רב יוסף כמתייחסים למימרת הפתיחה של ר׳ יהושע ״חייב אדם לפקוד את אשתו״, ולכאורה כמאפשרים שבעל יפקוד את אשתו בזמן שהיא נידה! כיוון ש״אין להעלות כלל על הדעת שאיסור נידה הותר למי שיוצא לדרך, עמדו אפוא הלומדים והחליפו ׳לאשתו נדה׳ ב׳סמוך לוסתה׳ שאזי יש מקום כלשהו להתיר. ומימרת ׳סמוך לווסתה׳ גררה בעקבותיה את מימרת רבא בשאר מקומות שקבעה שיעור עונה לסמיכות זו״ (שם, עמ׳ 101). תולדות הנוסח של סוגיה זו, המתוארים בפרוטרוט אצל הנשקה, מדגימים כיצד הבנת הפסוק ״ואל אישך תשוקתך״ כקללה מוטבעת עמוק בתודעה התרבותית, ולכן משמשת הנחת יסוד אקסיומטית בעבודת המפרשים והלומדים של סוגיה זו.

2. בראשית ג 16: דרשות עקיפות

ג׳יימס קוגל מבחין בפרשנות המקראית הקדומה בין שני סגנונות פרשניים: (א) פרשנות מילולית לכתוב; (ב) סיפור הכתובים מחדש בפרפראזה. לטענת קוגל, בשניהם יש לראות פרשנות מקראית: "The Rewritten Bible is really the interpreted Bible. […] The retelling is a calculated, highly self-conscious attempt to explain Scripture".[211]

המקורות שבהם עסקנו עד כה דורשים באופן מפורש את הפסוק בבראשית ג 16. מלבדם ישנם מקורות נוספים בחז״ל שמהם עולה פרשנות עקיפה לפסוק זה ולתכניו. שני הסגנונות הפרשניים שעליהם עמד קוגל מתקיימים בשני הנוסחים של אבדר״ן: נוסח א פרק א,[212] המקביל לסוגיית הבבלי בעירובין שבה עסקנו לעיל, מביא את דרשת ״עשר קללות נתקללה חוה״ כדרשה מפורטת על בראשית ג 16; ואילו מדרש בנוסח ב פרק מ״ב אשר יובא להלן מוסר רשימת ״גזרות״ שנגזרו על חוה, אך אינו צמוד לפסוקים. בעקבות קוגל אטען שאף על פי שקטע מדרשי זה אינו מציג את עצמו מבחינה צורנית כדרשה ישירה על פסוקי בראשית, בכל זאת יש לראותו ככזה. אפשר אף לנסות ולשחזר מה הייתה פרשנות הפסוק שעמדה ביסודו.

א. ״עשר גזירות נגזרו על חוה״ (אבות דר׳ נתן נו״ב מ״ב)

דרשה זו מופיעה בחלק השלישי של אבדר״ן, שהוא אוסף של חומר אגדי שבמרכזו עומדות רשימות מספריות בסדר יורד מעשר לשלוש. זוהי הרחבה פרשנית לפרק החמישי במשנה במסכת אבות, העוסק אף הוא ברשימות מספריות כאלה.[213] בהגיעו למספר עשר מביא עורך אבדר״ן את רשימת ״עשר הגזרות״ שנגזרו על אדם הראשון, על הנחש ועל הארץ, וגם את אלו שנגזרו על חוה:[214]

> עשר גזירות נגזרו על אדם הראשון ועשר על חוה ועשר על נחש ועשר על הארץ [...]
>
> וי׳ על חוה:
>
> הראשונה דם נדה וגרושה מביתה ונזופה מבעלה.
>
> הב׳ שיולדת לתשעה.
>
> הג׳ יולדת לט׳ ומניקה עד כ״ד
>
> הד׳ שבעלה שולט בה.
>
> הה׳ בעלה מקנא לה שלא תדבר עם כל אדם
>
> הו׳ שהיא מזקנת מהרה.
>
> הז׳ שהיא עומדת מלילד אבל האיש מוליד לעולם.
>
> הח׳ שהיא יושבת בתוך הבית ואינה מתפרנס כאיש.

---

[211] קוגל, **מסורות**, עמ׳ 270.

[212] עמ׳ 4 במהדורת שכטר.

[213] חלק זה כולל את נו״א פרקים לא–מא ונו״ב פרקים לו–מח; וראו ספראי, **ספרות חז״ל**, עמ׳ 372. לרנר טוען שם שזהו חלק קדום של אבדר״ן. אם נוסיף לכך את מסקנתו של קיסטר שנו״ב משקף מסורת קדומה יותר של אבדר״ן – הרי קטע זה משקף מסורת קדומה יחסית של דרשת ״קללות חוה״.

[214] כפי שציינתי בפתח הפרק, חלקה של האישה בחטא משמש מוטיב פרשני כבר בפרשנות הקדומה למקרא, והוא היה מוקד משיכה לביקורת המקראית הפמיניסטית. על רקע זה ראוי לציין מניית עשר גזרות גם על האיש, על הנחש ועל הארץ. יש בכך אמירה באשר לשאלת החלוקה של נטל האשמה על החטא.

הט' שהיא יוצאה לשוק ראשה מכוסה כאבל. לפי' הנשים יוצאות כתחלה לפני המטה מה הן אומרות. אנו גרמנו מיתה לכל באי עולם.
הי' אם הייתה כשרה בעלה קוברה שכן מצינו באבותינו אבינו אברהם קבר את שרה. יצחק קבר את רבקה. יעקב קבר את רחל ואת לאה.[215]

מדרש זה, כמו דרשתו של רב יצחק בר אבדימי, מונה את "קללות חוה", אך כאן ללא ציטוט מהפסוקים. אבקש לנסות ולשחזר כיצד ביסוד חלק מהגזרות הנמנות כאן עומד הפסוק המקראי:

	עשר גזירות נגזרו [...] על חוה
(1) הרבה ארבה	(א) דם נידה (שבעקבותיו היא גרושה מביתה ונזופה מבעלה)
(2) הרונך ועצבונך	(ב) שיולדת לתשעה
(3) בעצב תלדי בנים	(ג) (יולדת לט') ומניקה עד כ"ד
(4) אל אישך תשוקתך	(ד) שבעלה שולט בה.
(5) והוא ימשול בך	(ה) בעלה מקנא לה שלא תדבר עם כל אדם

הצעתי היא לראות בחמש הגזרות הראשונות ברשימה דרשות על צלעות הפסוק: הגזרה הראשונה, כמו דרשת רב יצחק בר אבדימי, דורש את ראשית הפסוק כעוסק בדם הנידה; השנייה שמה במוקד את הקושי שבאורך ההיריון, בהשראת המילה "הרונך"; השלישית עוסקת בקושי ההנקה שבעטיו גם לאחר הלידה התינוק עדיין תלוי באופן פיזי באמו במשך 24 חודשים, ובכך משמש פרשנות ל"עצב" שיש גם אחרי "לידת הבנים". עיקרה של הצעה זו היא לראות בגזרה "שבעלה שולט בה" פירוש לצלע "ואל אישך תשוקתך", לצד ההצעה שהגזרה החמישית "בעלה מקנא לה" מתאימה לרוח הדברים בצלע "והוא ימשול בך".[216] על פי הצעה זו, גזרות ד' וה' עוסקות שתיהן בשלטון הבעל באשתו ובכך משקפות חפיפה מסוימת בין צלעות (4) ו(5) בפסוק. אם אכן כך, הרי יש כאן ייצוג והמשך של החילוף האטימולוגי "תשוקתך" – "תשובתך" שראינו בתרגומים הקדומים.[217] בנקודה זו במדרש מסתיימות צלעות הפסוק, אך לא רשימת הגזרות. מצב כזה של חוסר התאמה בין הפסוק ובין מספר הפריטים ברשימה ראינו גם בבבלי עירובין; שם היו תוספות לרשימת רב יצחק (בשם רב דימי והסתמא) אשר לא הוצגו כנובעות ממילות הפסוק בבראשית.

כפי שראינו בדרשת ר' יצחק בעירובין, גם כאן הגזרות הנמנות נוגעות לתחומים שונים בחיי נשים: הילודה (הגזרה השנייה, השלישית, השביעית), הווסת (הראשונה), היחסים ההיררכיים עם הבעל (הרביעית והחמישית) וההדרה מהמרחב הציבורי (השמינית והתשיעית). שני התחומים הראשונים משתייכים במובהק למישור הפיזיולוגי, ואילו השניים האחרונים קשורים למישור הסוציולוגי. עצם שילובם זה בזה והצגת כולם כתוצאה מחטאה הקדמון של חוה מעיד

[215] על פי פרויקט מאגרים, כת"י פרמה 327, וראו גם (בשינויים) בעמ' 117 במהדורת שכטר.
[216] בשונה מהדרשה בבראשית רבה, אשר דחתה את האפשרות שהממשלה תהיה "מכל צד", כלומר שליטה טוטלית. להרחבה על "קינוי הבעל" במדרש זה וכמוטיב במקומות נוספים בספרות חז"ל, בעיקר במשנת סוטה, ראו רוזן-צבי, **הטקס**, עמ' 30–36.
[217] לעיל עמ' 23.

שעבור בעל המדרש הבחנה זו אינה רלוונטית – הכול נתפס כחלק מהמהות הנשית.[218] עם זאת יש להדגיש שבניגוד לרשימת עשר הקללות, שבה חלק מהקללות היו קשורות גם לתחום המיני, הרי ברשימה זו תחום המין אינו מקבל התייחסות מפורשת. אפילו צלע הפסוק העוסקת בתשוקה הנשית מובנת כגוזרת שליטה של הבעל באשתו ולא כעוסקת בתשוקה מינית. אם אכן אפשר לראות במדרש זה שריד לקריאה פרשנית אלטרנטיבית לבראשית ג 16, הרי היעדר התייחסות למיניות הנשית ולמאפייניה כחלק מהקללה משמעותי במכלול מקורות חז"ל שעוסקים בתוצאות הרות הגורל של חטא האכילה מעץ הדעת.

ב. "מפני מה האיש תובע באישה ואין האישה תובעת באיש?"

קבוצת מדרשים נוספת מונה אף היא תכונות אופייניות של נשים, אך בניגוד למדרשים שראינו עד כה עושה זאת ללא הגדרתן כקללות או כגזרות של חוה. עם קבוצת מדרשים זו נמנים אבדר"ן נו"ב פרק ט, בראשית רבה י"ז ובבלי נידה ל"א ע"א. שני הראשונים, אבדר"ן ובי"ר, דומים מאוד זה לזה, ואילו הגרסה בבבלי נידה היא בעלת מאפיינים ייחודיים. אציג את הדרשות בהשוואה זו לזו.

	בבלי נידה ל"א ע"א[219]	**ב"ר י"ז**[220]	**אבדר"ן נו"ב פרק ט**[221]
	שאלו תלמידיו את רבי דוסתאי ברבי ינאי:	שאלו את רבי יהושע:	עצם מעצמי
1)	מפני מה איש מחזר על אשה, ואין אשה מחזרת על איש? משל לאדם שאבדה לו אבידה, מי חוזר על מי – בעל אבדה מחזר על אבדתו.	מפני מה האיש יוצא ופניו למטה, ואשה יוצאת ופניה למעלה, אמר להן ואיש מביט למקום ברייתו, וזו למקום ברייתה.	מפני מה האשה קשה להתפייס והאיש נוח להתפייס. אלא שהאשה נבראת מן האיש והאיש נברא מן האדמה. מה עצם אפילו את נותנו בתוך המים אינו נשרה, כך היא האשה. האיש נברא מן האדמה, מה אדמה כיון את נותן עליה טיפה של מים והיא נשרית, כך הוא האיש.

[218] וכדברי רוזן-צבי: "היות האישה נשלטת על ידי בעלה נתפס כאפיון מהותי שלה, בדיוק כמו הריונה ודם וסתה" (**הטקס**, עמ' 32). בסקין מבחינה בין שש מהקללות ברשימה המתייחסות ל"פונקציות ביולוגיות" (כדבריה שם; תרגום שלי) ובין האחרות הקשורות למעמדה כ"ישות מינית" המיועדת לבעלה בלבד; וראו בסקין, **אבות דר' נתן**, להתייחסות מפורטת לכל אחת מהקללות ברשימה.

[219] על פי פרויקט מאגרים, כת"י וטיקן 113.

[220] על פי פרויקט מאגרים, כת"י וטיקן 30.

[221] על פי פרויקט מאגרים, כת"י וטיקן 303.

2)	מפני מה איש פניו למטה ואשה פניה כלפי האיש? זה – ממקום שנברא, וזו – ממקום שנברא.	מפני מה האשה צריכה להתבסם ואין האיש צריך להתבסם, אמר להם אדם נברא מאדמה ואינה מסרחת לעולם, וחוה נבראת מן עצם. משל אם תניח בשר שלושה ימים בלא מלח מיד הוא מסריח.	מה האשה מתקשטת ואין האיש מתקשט. אלא שהאשה נבראת מן האיש והאיש נברא מן האדמה. מה הבשר אם אין את נותן בו תבלין כל צרכו הוא מבאיש, כך היא האשה אם אינה מתקשטת, והאיש נברא מן האדמה והאדמה אינה מבאשת, כך הוא האיש.
3)	ומפני מה איש מקבל פיוס ואין אשה מקבלת פיוס? זה ממקום שנברא וזו ממקום שנברא.	ומפני מה האשה קולה הולכת ואין קולו שלאיש הולך? אמר להם משל אם תמלא קדירה בשר אין קולה הולך, וכיון שאת נותן לתוכה עצם אחד מיד קולה הולך.	מפני מה האשה קולה הולך ואין האיש קולו הולך? מושלו משל למה הדבר דומה? לקדירה שהיא מלאה בשר ואין בני אדם יודעים מה בתוכה. (והיה) בה עצם וקולו הולך ובני אדם יודעים מה בתוכה, כך האשה קולה הולך.
4)	מפני מה איש קולו עבה ואשה קולה ערב? זה ממקום שנברא וזה ממקום שנברא. וכן הוא אומר: "כי קולך ערב ומראך נאוה".	מפני מה האיש נוח להתפתות ואין האשה נוחה להתפתות? אמר להם אדם נברא מאדמה כיון שאתה נותן לתוכה טיפת מים מיד היא נישורת, וחוה נבראת מעצם. אפילו אתה שורה עצם כמה ימים במים אינו נישור.	מפני מה האיש נותן ביד האשה ואין האשה נותנת ביד האיש? משלו משל למה הדבר דומה? למי שהיה בידו פקדון והיה מבקש אדם ליתננו לו.
5)		ומפני מה האיש תובע באשה ואין האשה תובעת באיש, אמר להן לאחד שאיבד אבידה. הוא מבקש אבידתו ואבידתו אינה מבקשתו.	מפני מה האיש תובע באשה ואין האשה תובעת באיש? אלא האיש מבקש אבידתו ואין אבידתו מבקשתו.
6)		מפני מה האיש מפקיד זרע באשה ואין האשה מפקדת זרע באיש, אמר להם לאחד	מפני מה האשה מסתכלת באיש והאיש מסתכל באדמה?

		שיש בידו פיקדון ומבקש אדם נאמן שיפקדנו בידו.	אלא שהאשה מסתכלת בברייתה והאיש מסתכל בברייתו.
7)		ומפני מה האיש יוצא וראשו מגולה והאשה יוצאת וראשה מכוסה, אמר להם לאחד שעבר עבירה והוא מתבייש מבני אדם, לפיכך יוצא וראשה מכוסה.	מפני מה האשה מכסה את ראשה ואין האיש מכסה את ראשו. משלו משל למה הדבר דומה? לאשה שקלקלה מעשיה והיא מתביישת מן הבריות שקלקלה. כך קלקלה חוה וגרמה לבנותיה שיכסו את ראשיהם.
8)		ומפני מה הן מהלכות אצל המת תחילה? על ידי שגרמו מיתה לעולם, לפיכך הן מהלכות אצל המת תחלה, "ואחריו כל אדם".	מפני מה הנשים יוצאות בתחלה לפני המטה. מה הן אומרות אנו גרמנו לכל באי עולם שבאו לכאן.

בשרשרת דרשות זו השאלה החוזרת היא "מפני מה", המבקשת לעמוד על שורשם של מגוון הבדלים מגדריים ועל מקורם. אפשר לראות בבירור מהטבלה שדרשות בראשית רבה ואבדר"ן מונות שמונה תכונות מגדריות, ואילו בסוגיה בבבלי נידה ישנה התייחסות רק לארבע תכונות: מאפייני החיזור, תנוחת המשגל, תכונת ההתפייסות ומאפייני הקול הגברי לעומת הנשי. כל ארבע התכונות הללו מופיעות בשנויים קלים גם בב"ר ובאבדר"ן, אלא שבהם יש התייחסות להבדלים נוספים: ההתקשטות הנשית, הפקדת הזרע, מנהג כיסוי הראש והתפקיד המסורתי של הנשים המקוננות "ההולכות אצל המת תחילה".[222] כמו במדרשים שראינו לעיל, גם כאן מתחלקות התכונות לתחומים שונים: כמה מהן מתייחסות ליחסים בין המינים ומדגישות את חוסר הסימטריה שביחסים אלו: האיש נותן ביד אישה ולא להפך (4), האיש תובע באישה ולא להפך (5), האישה מסתכלת באיש אך לא להפך (6). במסגרת חוסר הסימטריה נמנים גם הרגלי לבוש שונים: האישה מתקשטת ומכסה ראשה ולא האיש (2, 7); כמו כן נמנות תכונות כלליות שאינן קשורות ליחסים בין המינים וללבוש: קשה להתפייס (1), מאפייני הקול (3)[223] וליווי המת (8).

אך בשונה מרשימות הקללות שבה דנתי לעיל, הרשימות במקורות אלו אינן כוללות רק תכונות המוצגות כתוצאה של החטא, אלא כוללות מאפיינים שרובם (1–6) מתוארים כתולדה של דרך בריאת האישה ומיעוטם (7–8) הם תוצאה של החטא! נקודה זו ראויה לתשומת לב: אמנם הרשימה בכללותה היא "מהותנית" ומשמשת הסבר אטיולוגי לתכונות "ידועות" של נשים, אך הבדל משמעותי הוא אם תכונות אלו מוצגות כתוצאה של חטא חוה (ולכן הן קללות ועונשים) או

[222] על תפקידן המסורתי של נשים כמקוננות ראו חזן רוקם, **רקמת חיים**, עמ' 124–127.

[223] באשר ל(3) "קולה הולך" – לא ברור מה כוונת הביטוי. בסקין (**אבות דר' נתן**, עמ' 279) מפרשת זאת כ"קול צורמני ולא נעים", אך אינה מביאה סימוכין לדבריה. בבבלי נידה המאפיין העוסק בקול מנוסח כתכונה חיובית: "אישה קולה ערב ואין איש קולו ערב", אך אין להניח בהכרח שזו גם כוונת הדברים בב"ר ובאבדר"ן.

כתוצאה מ"דרך בריאתה של האישה" (ולכן הן ניטרליות וללא מטען שלילי). יש לשים לב גם לכך שבמקבילה הנוספת (בבלי נידה) ארבע התכונות הנדונות נובעות כולן מדרך בריאת האישה, ואין בה ייצוג כלל לתכונות נשיות שהן תולדה של חטא גן העדן. נקודה זו משמעותית הן לתפיסה הכוללת של חז"ל באשר להבדלים המגדריים ולסיבת קיומם בעולם והן באשר לשאלת האשמה שעליה עמדנו לעיל.[224] לענייננו אבקש לבחון אם התכונות הקשורות למיניות מוזכרות בהקשר של החטא או בהקשר של דרך בריאת האישה:

1. "מפני מה איש פניו למטה ואישה פניה כלפי האיש? זה ממקום שנברא וזו ממקום שנברא".[225] מאפיין זה מתייחס ככל הנראה לתנוחת המשגל המקובלת שבה הגבר למעלה והאישה למטה. בתנוחה זו מבטה של האישה מופנה אל הגבר בעקבות בריאתה מצלעו, ולכן התנוחה היא ביטוי לכפיפותה אליו. באמצעות העליונות הפיזית שבמעשה המיני מדגישה הדרשה את העליונות ואת השליטה הגברית – שליטה אשר מתבטאת גם במאפיינים המיניים הנוספים ברשימה זו. עם זאת יש לציין שהדגש בדרשה אינו המיקום של הגבר למעלה, אלא דווקא כיוון מבטו: הוא מסתכל על האדמה (למטה) ואילו היא מסתכלת עליו.[226]
2. "אין האישה מחזרת על האיש" (בבלי) או "אין האישה תובעת באיש" (בראשית רבה ואבדר"ן). מאפיינים אלו מתייחסים לאקטיביות הגברית בתהליך החיזור ובמעשה המיני עצמו.[227] ההבחנה בין התביעה של האיש להיעדרה אצל האישה מזכירה את הקללה בדרשת ר' יצחק בן אבדימי שלפיה "האישה תובעת בלב". זו הייתה הדרשה על הצלע "והוא ימשול בך".
3. "האיש מפקיד זרע באישה ואין האישה מפקדת זרע באיש" (בראשית רבה) או "האיש נותן ביד אישה ואין האישה נותנת ביד איש" (אבדר"ן).[228] זהו מאפיין המייצג את התכונה הפיזיולוגית של הזרע הגברי, המופקד בעת המעשה המיני בגוף האישה.

שלושת המאפיינים המגדריים הנוגעים לתחום המיני מדגימים כיצד הפסיביות המינית הנשית מתבטאת במישורים שונים, הן הפיזיולוגי והן ההתנהגותי: היא אינה "מפקדת זרע", היא אינה "תובעת באיש" והיא נמצאת "למטה" בעת המשגל. אך הדגש הוא שלמרות המוטיב המוכר של הפסיביות המינית כמאפיין נשי, מאפיינים אלו אינם מוצגים כאן כתולדה מהחטא אלא כתוצאה מאופן בריאת האיש והאישה: כיוון המבט בעת המשגל נובע מ"מקום הבריאה", והאקטיביות של האיש בחיזור ובתביעה קשורה אף היא לכך שהאישה נבראה ממנו ולכן הוא "מחזיר על אבדתו". לעומת זאת עובדת היותו של האיש מפקיד הזרע מוסברת במציאות הפיזיולוגית הפשוטה שהאיש הוא בעל הפיקדון (זרע), ולכן הוא מחפש מקום בטוח לשמירתו. טעם זה לא קשור לצורת הבריאה

---

[224] ראו לעיל עמ' 27.

[225] כך בבבלי עירובין, ובדומה באבדר"ן: "מפני מה האישה מסתכלת באיש והאיש מסתכל באדמה". בב"ר הנוסח שונה מעט: "מפני מה האיש יוצא ופניו למטה, ואשה יוצאת ופניה למעלה". נוסח זה הובן אצל חלק מהפרשנים כהבחנה על דרך יציאת הוולד הזכר לעומת הנקבה.

[226] הסתכלות בעלת אופי מיני של אישה באיש נדירה בספרות חז"ל. בפרק הבא יידון נושא זה בהרחבה.

[227] הבניה מגדרית זו מוכרת גם מאמרה אמוראית אחרת בבבלי יבמות סה ע"ב משמו של ר' אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון: "אמר קרא: 'ומלאו את הארץ וכבשוה': איש דרכו לכבוש ואין אישה דרכה לכבוש". מימרה זו מסבירה את דעת תנא קמא במשנה ולפיה אישה פטורה ממצוות פרייה ורבייה. התכונות הגבריות המובאות כאן כהסבר להלכה זו הן תכונות הכיבוש במשמעותן הכפולה (אך לעתים קרובות החופפת) של כיבוש הארץ וכיבוש האישה. תשובה זו מניחה שאי-אפשר לצוות על אקטיביות דתית, דהיינו על חיוב בקיום מצווה, בתחום שבו האישה פסיבית, התחום המיני, המשמש בסיס לקיום מצוות פרייה ורבייה.

[228] כמו בסקין, נראה לי שיש להבין במשמעות של "נותן זרע"; ראו בסקין, **אבות דר' נתן**, עמ' 280.

וגם לא לתוצאת החטא. אי-שיוך המאפיינים המיניים לחטא הקדמון, בניגוד לנימוק שניתן לכיסוי ראשן של נשים ולהיותן "מהלכות אצל המת תחילה", הוא הבדל מרכזי בין קבוצת מדרשים זו לדרשות האחרות שראינו במהלך הפרק.

הצגת המאפיינים המגדריים בתחום המיני כמנותקים מהחטא המקראי מנתקת אותם גם מהפסוק בבראשית ג 16 ומהמסורת הפרשנית לפסוק. בכל הזהירות הנדרשת מלימוד משתיקתם של מקורות אציע לראות במסורת הפרשנית ייצוג של עמדה אשר אינה מקשרת בין מאפייני המיניות הנשית ובין חטאה של חוה, בניגוד גמור למגמות שראינו לעיל – המדגישות קישור זה ומעצימות אותה באמצעות ריבוי הקללות הנדרשות מהפסוק המקראי.

בהמשך למניין מאפייני המגדר ולהצגתם כתוצאה של חטא האכילה מעץ הדעת, בשניים מתוך שלושת המקורות (אבדר"ן נו"ב ט ובי"ר י"ז) נמנות גם שלוש מצוות ייחודיות שנמסרו לנשים: נידה, חלה ונר שבת. ייחוס מקורן של מצוות אלו לחטא חוה מופיע בשני מקורות נוספים אצל חז"ל: בהמשך הדרשה של אבדר"ן נו"ב מ"ב, שבה עסקנו לעיל; וכן בתלמוד הירושלמי מסכת שבת (ב, ו), בדיון על המשנה "על שלוש עבירות נשים מתות בשעת לידתן: על שאינן זהירות לא בנידה ולא בחלה לא בהדלקת הנר".[229] לשם נוחות העיון אציג את הנוסחים השונים של מסורת מדרשית זו באופן השוואתי:

---

[229] משנה זו, מקבילותיה ופירושיה נדונו בהרחבה במחקר; ראו בויארין, **הבשר**, עמ' 95–98; פורנרוברט, **נידה**, עמ' 29–37; בסקין, **אבות דר' נתן**. כפי שהראו בויארין ופונרוברט, ישנם הבדלים משמעותיים בין הפרשנות הארצישראלית למשנה לפרשנות המצויה בתלמוד הבבלי. התלמוד הירושלמי מקשר משנה זו לחלקה של חוה בחטא הקדמון (כמו ב"ר ונו"א ט), ואילו בתלמוד הבבלי (שבת לא ע"ב–לב ע"א) מוצג הסבר אלטרנטיבי המובא מפיו של "ההוא גלילאה": "אמר הקדוש ברוך הוא: רביעית דם נתתי בכם – על עסקי דם הזהרתי אתכם, ראשית קראתי אתכם – על עסקי ראשית הזהרתי אתכם, נשמה שנתתי בכם קרויה נר – על עסקי נר הזהרתי אתכם. אם אתם מקיימים אותם – מוטב, ואם לאו – הריני נוטל נשמתכם". לדעת פונרוברט, על פי הבבלי מצוות אלו ניתנו לכולם (לא רק לנשים) כהודיה על "מתנת החיים" (כלשונה; תרגום שלי) שנתן האל לאנושות ולא, כפי שעולה מהמקורות הארצישראליים, ככפרה על החטא בגן עדן. הבדלים מעין אלו בין הטקסטים נדונים במחקר מתוך דירוגים שונים של החוקרים לרמת המיזוגיניות שהם מייצגים. בויארין, למשל, חילק באופן חד בין התמונה המיזוגינית לכאורה העולה מהירושלמי שבת ובין זו שקיימת בבבלי. פונרוברט מבקרת את חלוקתו הדיכוטומית, ומציעה לראות בגרסה הבבלית הגנה לא על נשים אלא על תפיסת השכר והעונש של חז"ל. עם זאת, גם פונרוברט מעירה על המיזוגיניות של אבדר"ן נו"ב ורואה בו "אחד מהטקסטים היותר מיזוגיניים בספרות הרבנית". אך כפי שהעיר בצדק רוזן-צבי, "מיזוגיניה אינה הסבר אלא 'תופעה המצריכה הסבר'" (תרגום שלי). כמו כן, תופעת המיזוגיניות מופיעה בצורות שונות ובאופנים שונים; ראו רוזן-צבי, **מיזוגיניה**, עמ' 210. במוקד הדיון כאן עומד לא האופי המיזוגיני של הטקסטים, אלא אופן ההבניה של המיניות הנשית בהם ושאלת הקשר שלהם לבראשית ג 16.

ירושלמי שבת פרק ב ה״ו (ה ע״ב)	ב״ר פרשה יז	אבדר״ן נו״ב ט	אבדר״ן נו״ב מ״ב
מתני׳. ״על שאינן זהירות בנדה ובחלה ובהדלקת הנר״.		״על שלוש עבירות נשים מתות בשעת לידתן. על שאינן זהירות לא בנדה ולא בחלה ולא בהדלקת הנר״.	
	ומפני מה ניתן להם מצות נידה ומצות חלה. אמ׳ להן. מפני שקלקלה אדם הראשון.	מפני מה מסרו מצות נדה לאשה ולא מסרו אותה לאיש. אלא שהיה אדם הראשון דמו של הקב״ה. באת חוה ושפכתו. לפי׳ מסרו מצות נדה כדי שיתכפר על הדם ששפכה.	
	שהוא גמר חלתו שלעולם. לפיכך ניתן לה מצות חלה.	מפני מה מסרו מצות חלה לאשה ולא לאיש. אלא שהיה אדם הראשון חלתו של הקב״ה טהורה וטמאתו. לפי׳ מסרו לה מצות חלה כדי שיתכפר על החלה שטמאתו.	
	ומפני מה ניתן לה מצות נר שבת. אמ׳ להם. על ידי שכיבת נרו שלאדם הראשון. לפיכך נתן לה מצות נר שבת.	מפני מה מסרו מצות הנר לאשה ולא לאיש. אלא שהיה אדם הראשון נרו של הקב״ה. היה מאיר בו לכל באי עולם וכיבתו. לפי׳ מסרו לה מצות הנר ונתחייבה כדי	

		שיתכפר על הנר שכיבת.	
אדם הראשון דמו שֶׁל עולם. דכת׳ ״ואיד יעלה מן הארץ״. וגרמה לו חוה מיתה. לפיכך מסרו מצות נדה לאשה.		אדם דמו של עולם היה. בשביל שגרמה לו לישפך לפי׳ נתחייבה בנדה.	אדם דמו של עולם היה. בשביל שגרמה לו לישפך לפי׳ נתחייבה בנדה.
״ובחלה״. אדם הראש׳ חלה טהורה לעולם היה. דכת׳ ״וייצר י״י אלהים את האדם עפר מן האדמה״. ותייא כיי דמר ר׳ יוסי בר קצרתה. כיון שהאשה מקשקשת עיסתה במים היא מגבהת חלתה. וגרמה לו (חלה) חוה מיתה. לפיכך מסרו מצות חלה לאשה.		אדם חלתו של עולם היה. בשביל שגרמה שיטמא לפי׳ נתחייבה בחלה.	אדם חלתו של עולם היה. בשביל שגרמה לו ליטמא לפי׳ נתחייבה בחלה.
״ובהדלקת הנר״. אדם הראשון נרו שלעולם היה. שנ׳ ״נר י׳אלהים׳ נשמת אדם״. וגרמה לו חוה מיתה. לפיכך מסרו מצות הנר לאשה.		אדם נרו של עולם היה. בשביל שגרמה לו שיכבה לפי׳ נתחייבה בהדלקת הנר.	אדם נרו של עולם היה. בשביל שגרמה לו ליכבה לפי׳ נתחייבה בנר.
תני. ר׳ יוסי אומר: ׳שלושה דיבקי מיתה הן ושלושתן נמסרו לאשה. ואילו הן. מצות נידה ומצות חלה ומצות הדלקה.		מכאן אמרו חכמים. ״על שלוש עבירות נשים מתות בשעת לדתן. על שאינן זהירות לא בנדה ולא בחלה ולא בהדלקת הנר״.	מכאן אמרו חכמי׳. ״על שלוש עבירות נשים מיתות בשעת לדתן. על שאינן זהירות בנדה ובחלה ובהדלק׳ הנר״.

ההשוואה מחדדת את קיומם של שני ניסוחים מקבילים למסורת אגדית זו:

1. ״אדם הראשון דמו של עולם היה [...] חלתו של עולם [...] נרו של עולם [...]״ (ירושלמי שבת ואבדר״ן נו״ב פיסקאות ט ומ״ב).

2. "מפני מה ניתן להם מצוות נידה [...] מצוות חלה [...] מצוות נר שבת" (ב"ר יז) וכך גם באבדר"ן נו"ב ט: "מפני מה מסרו מצוות נידה לאישה ולא מסרו אותה לאיש".[230]

המקור היחיד המוצג כמסורת תנאית, ולכן הקדומה ביותר, הוא משנת "על שלוש עבירות". משנה זו אמנם תולה את מציאות מיתתן של נשים בעת הלידה, תופעה שהייתה נפוצה בעולם העתיק, באי-הקפדה על שלישיית המצוות, אך היא אינה מסבירה מדוע דווקא שלוש מצוות אלו ניתנו לנשים ומדוע התוצאה של אי-קיומן חמורה כל כך. לקונה זו היא שהביאה ככל הנראה לקישור לחטא גן העדן, כפי שהדברים מוצגים בסוגיית הירושלמי על משנה זו: "אדם הראשון דמו של עולם היה". בשלב הבא הותאם סגנונה של מסורת אגדית זו, הקושרת את שלוש המצוות הנשיות לחטאה הקדום של חוה, לנוסח רשימות ה"מפני מה", והיא הוצגה כהמשכן (כמו בבראשית רבה). התוצאה שלפנינו היא הרשימות המעובות והארוכות של מאפיינים מגדריים בבראשית רבה יז ובאבדר"ן נו"ב ט, אשר כוללות תכונות אנושיות ומאפיינים של חייהן הדתיים של נשים. מסורת זו אף התגלגלה לאבדר"ן מ"ב כאפילוג לרשימות הגזרות אף על פי שכפי שראינו לעיל, בגרסה זו נמנות הגזרות שנגזרו על כל המעורבים בחטא, וביניהם האישה.[231]

כאמור לעיל, הכנסת המסורת בדבר מקורן של שלוש המצוות לרשימת המאפיינים המגדריים יוצר שילוב בין תכונות מתחום הפיזיולוגיה הנשית לתכונות מתחום ההנהגות האנושיות-חברתיות ומהתחום הדתי. אך למעבר זה יש משמעות נוספת: שלישיית המצוות מוצגת כדרך כפרה של האישה על חטא האישה הקדמונית. כפי שהודגש לעיל, רשימות המאפיינים המגדריים (בב"ר ובאבדר"ן ט) העמידו את רוב התכונות המגדריות כתוצאה של צורת הבריאה. פריטים מסוימים ברשימה זו הוצגו כתוצאה של חטא גן עדן, כמו כיסוי הראש וליווי המתים. גם השניים הללו מתאפיינים בכך שהם פעולות נשיות המוצגות במידה רבה ככפרה על חלקה המרכזי של האישה בחטא. כלומר, רשימת המאפיינים המגדריים מתחלקת לתכונות שהן תולדה של דרך בריאתה של האישה ולפעולות מעשיות שהאישה צריכה לעשות כדי לכפר על חלקה בחטא.

גם באשר לתוספת זו לרשימה אשאל את שתי השאלות העומדות במוקד פרק זה: אילו מהמאפיינים קשורים למיניות האישה, והאם אפשר לאתר קישור עקיף לפסוק מבראשית ג 16? באשר לשאלה הראשונה, נראה שמבין שלוש המצוות הללו ההיבט המיני מתבטא במה שמכונה "מצוות נידה". לטענת פונרוברט, הצירוף הלשוני "מצוות נידה" ייחודי לדרשה זו ואינו מופיע בכל הקשרי מסכת נידה, לא במשנה ולא בשני התלמודים.[232] בהתבסס על מסקנותיה של פונרוברט, יש לראות בצירוף זה התייחסות להיבט הלכתי מסוים של תחום הנידה – ההימנעות מיחסי מין בזמן הווסת. אם כן, העונש על כך שחוה "שפכה את דמו של עולם" הוא שבזמן "שפיכת דמה" של האישה היא אינה מקיימת יחסי מין עם אישה. אף על פי ש"מצוות נידה" על פי הבנה זו מגבילה גם את האיש וגם את האישה, היא מוצגת בדרשה זו כעונש לאישה. האם הדבר נובע מכך שתשוקתה רבה משלו והיא ש"משתוקקת על בעלה"? או שמא הדבר קשור לתפיסת חז"ל

---

[230] אבדר"ן הוא המקור היחיד שבו שתי מסורות אלו מופיעות זו לצד זו ויוצרות כפילות ספרותית.

[231] ייתכן שזה מה שהביא את שכטר להעיר על קטע זה באבדר"ן נו"ב מ"ב "וכל דברים אלו אינם רק הוספה כאן" (עמ' 117 הערה כו). שכטר סובר שזו הוספה על פי נו"ב ט. קיסטר, לעומת זאת, מדגיש את קיומו של קטע זה בכל עדי הנוסח של נו"ב (בכת"י פרמה, רומי וה') מלבד מינכן, וטוען ש"אין להוציא מסקנה כלשהי על פי חיסרון במ"" (**מסורות**, עמ' 94).

[232] פונרוברט, **נידה**, עמ' 34–35. פונרוברט מסיקה מכך את האוטונומיה של מסורת מדרשית זו ואת היעדר הקשר שלה למכלול ההלכות הנוגעות לנידה: "The halakhic discussion of menstruation, however, is not dependent on either of these midrashic interpatations, nor are they its necessary framework" (שם).

שהתשוקה הנשית קשה יותר לריסון, ולכן הגבלת יחסי מין לתקופה מסוימת כל חודש אכן מענישה בעיקר נשים?

הקישור העקיף לפסוק מבראשית קיים בשל הנוכחות העקבית של ה"נידה" בפרשנויות הישירות השונות שראינו לעיל לפסוק זה: כפל הלשון "הרבה ארבה" הובן במדרשים השונים כ"דם צער נידה" (אבדר"ן נו"א א) או כ"דם נידה" (דרשת רב אבדימי בבבלי עירובין); אלא ששם הודגש המצב הפיזיולוגי של הווסת, ואילו כאן לראשונה ובאופן יחידאי עולה גם ההיבט הנורמטיבי של הגבלת חיי המין בעת הווסת.

חלק ג: "וְאֶל אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ": בין שעבוד למשיכה מינית

בפרק זה סקרתי את מגוון הפרשניות של חז"ל לפסוק "ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך". זהו פסוק מרכזי בהבניית תשוקתן המינית של נשים: מלבד היותו האזכור המקראי היחיד של המונח "תשוקה" באשר לנשים, הוא חלק מסיפור תשתית של התרבות המערבית – סיפור החטא והגירוש מגן העדן. ביקשתי לבחון עד כמה מדגישים מקורות חז"ל את החיבור בין תשוקה מינית של נשים ובין חלקה של האישה הקדומה בחטא. האם עצם קיומה של תשוקה מינית אצל נשים היא קללה ועונש על חטא, כפי שנדמה שעולה מפשטי הכתובים?

אך עוד לפני סיכום הפירושים אני מבקשת להאיר ולהעיר על הריבוי היחסי של תשומת הלב מצד חז"ל לפסוק זה. הבחירה אילו פסוקים הופכים לפסוקים מכוננים ומעצבי תרבות הן מבחינה רעיונית והן מבחינה מעשית היא תופעה מעניינת בפני עצמה. כדי לחדד את מידת המרכזיות של פסוק זה כדאי להשוות אותו לפסוק אחר, אף הוא מסיפורי הבריאה של ספר בראשית, אשר עוסק ביחסים בין המינים, ואף על פי כן לא זכה לעיסוק רב אצל חז"ל: הפסוק "עַל־כֵּן יַעֲזָב־אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד" (בראשית ב 24).[233] במחקר על המונח החז"לי "אשתו כגופו" הראתה יעל פיש שאף על פי שככל הנראה הביטוי "והיו לבשר אחד" הוא שעמד ברקע המונח, העדיפו חז"ל להשאיר אותו סמוי.[234] הימנעות חז"ל מעיסוק בפסוק זה קשורה ככל הנראה להתנגדות לפירושו כתיאור ריאליסטי של אידיאל "הנישואין הנצחיים", הגורר בעקבותיו התנגדות לאפשרות של גירושין.[235] לעומת המיעוט המפתיע של מדרשי חז"ל על פסוק זה, העיון במסורות הפרשניות של חז"ל על בראשית ג 16 הראה את מרכזיותו של פסוק זה ושל פירושיו בזיקה לאופן שבו מבקשים חז"ל לכונן את היחסים בין המינים.

באשר לתוכן הדרשות על הפסוק: מהעיון עלה שהתשובה לשאלה "מה קללה יש בתשוקתן של נשים" אינה פשוטה ואינה אחידה בשל שתי סיבות: האחת היא שחלק ממקורות

---

[233] ישנם שלושה אזכורים בלבד לפסוק זה במקורות חז"ל: בבלי סנהדרין נז ע"ב, ירושלמי קידושין פ"א ה"א, נ"ח ע"ג, ובראשית רבה פר' יח פי' כד עמ' 166. פסוק נוסף מפסוקי הבריאה אשר זכה לתשומת לב פרשנית הן של חז"ל והן בפרשנות הנוצרית הקדומה הוא בראשית א 28, "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה". על ה"קריירה" של פסוק זה (כלשונו של ג'רמי כהן) ראו כהן, **פרו ורבו**.

[234] בניגוד לאיגרת אל האפסים ה 21–32, שבה הציטוט מופיע במפורש. לטענת פיש "הוא למעשה דרשה קדומה, אולי יהודית במקורה, ומחבר האיגרת הלביש אותה בלבוש כריסטולוגי באמצעות הדרשה האלגורית של הפסוק" (**אשתו כגופו**, עמ' 37); וראו גם פירושו האלגורי של פילון, **אלגוריית החוקים**, עמ' 71–72.

[235] להרחבה על עמדות חז"ל בעניין גירושין בהשוואה לעולה מתוך ספרות קומראן ראו נעם, **גירושין**. לטענתה גם עמדות תנאיות המתנגדות לגירושין (או לפחות מצמצמות אותם) כמו עמדת בית שמאי אינן נובעות מתפיסה "מיתית" של הטבע הנצחי של חיי הנישואין: "This was not due to mythical views of the everlasting nature of marriage, but instead the inevitable outcome of the practical halackhic circumstances" (שם, עמ' 219–220).

חז״ל אכן אינם מקשרים את התשוקה הנשית לחטא ולקללה, אלא מתארים אותה באופן ניטרלי ואף חיובי; השנייה היא שישנו טשטוש במקורות חז״ל באשר למשמעות האטימולוגית של המונח ״תשוקה״: שעבוד או משיכה מינית. באשר לחיבור התשוקה לחטא ולקללה אפשר לומר שלא ראינו אף מקור מספרות חז״ל אשר מקשר את עצם קיומה של תשוקה מינית נשית לקללה ולעונש. גם המקורות אשר הבינו את הצלע ״ואל אישך תשוקתך״ במשמעות ״משיכתך המינית היא אל אישך״ והדגישו את היותה קללה או גזרה, הסבירו את המרכיב השלילי בחיבור של תכונה נשית זו עם נתון נוסף: רב יצחק בר אבדימי ראה בתשוקה הנשית קללה כיוון שאישה מתרחק מהבית בשל צרכי פרנסה; דרשת בראשית רבה הסבירה את קללת התשוקה בכך שהיא מובילה לצער הלידה; הדרשה הנוספת בבראשית רבה קישרה בין צלע פסוק זו לצלע שבאה אחריה ולכן בין התשוקה המינית הנשית לשליטת הבעל.

יתרה מזאת: מחלק מהמקורות עלה שהתשוקה הנשית לא רק שאינה קללה, אלא היא ״דרכו של עולם״. כך בבראשית רבה, בדרשת ״ארבע תשוקות הן״ שמעמידה פסוק זה לצד ההופעות הנוספות של תשוקה מבלי להדגיש את היותה קללה. בקובץ המדרשים אשר מונים מאפיינים מגדריים והסברים לקיומם (בבלי נידה, ב״ר י״ז ואבדר״ן נו״ב ט) ראינו כיצד דווקא המאפיינים הנוגעים לתחום המיני אינם מקושרים לחטא האכילה מעץ הדעת, ובכך מייצגים אף הם גישה המנתקת בין מאפייני המיניות הנשית ובין בראשית ג 16.

התייחסות ניטרלית לכאורה למיניות נשים אינה מובנת מאליה בספרות פטריארכלית. כפי שציינתי במבוא למחקר זה, התיאור שרווח עד כה במחקרים על אודות דימויי הנשים בספרות חז״ל הוא שזה לצד זה מצויים תיאורים של האישה המפתה, מחוסרת הרסן, ותיאורים של אישה פסיבית, מחוסרת תשוקה משל עצמה, שכל מהותה היא סיפוק צרכיו המיניים של הגבר. לרוב האישה בעלת התשוקה מתוארת ככזאת שאינה שולטת ביצרה וזקוקה לגורם חיצוני כלשהו (בדמות גברית) שיסייע בידה בשליטה העצמית. אל מול תיאורי נשים כמפתות או ככאלה שאינן שולטות ביצרן – התמונה הניטרלית שתוארה כאן אכן שונה, ואולי מפתיעה מעט.[236]

אופציה פרשנית כזו, הקוראת את הפסוק ״ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך״ באופן המנותק מהקשרו הקונקרטי כחלק מפסוקי הענישה לאחר חטא גן העדן, אפשר למצוא גם בחיבור הגנוסטי ״הפירוש על הנשמה״ (The Exegesis on the Soul). מקור החיבור הוא ככל הנראה באלכסנדריה, והוא מתוארך לסביבות המאה השלישית לספירה.[237] חיבור מיתולוגי זה מתאר את עלילותיה של הנשמה, המוצגת כדמות נקבית היורדת לעולם הגשמי ונכנסת לגוף. החיבור בין הנשמה לגוף מתואר כזנות וכניאוף. בעקבות התעללויות וסבל מתחרטת הנשמה על מעשיה ומתפללת לאביה – האל – שיושיע אותה. האב נענה, משיב אותה למצבה הרוחני המקורי ומשיא אותה נישואים שברוח לאחיה. זיווג זה מתואר כמנוגד לזיווג האנושי הארצי:

---

[236] זוהי דוגמה למה שעשוי להתגלות כאשר ניגשים לטקסטים ללא הפריזמה של שליטה וכיבוש היצר, שרווחה עד כה במחקר.

[237] לפרטים על חיבור זה, כולל על הדמיון והשוני מספרות הרומנים ההלניסטיים והיהודיים, ראו **הפירוש על הנשמה**, עמ׳ 190–192.

> This marriage has brought them back together again and the soul has been joined to her true love, her real master, as it is written (cf. Gn 3:16; 1 Co 11:1; Ep 5:23), "For the master of the woman is her husband".[238]

הקטע שלעיל מסמיך את התהליך שעוברת הנשמה לפסוק מבראשית ג 16, המסמל כאן השתוקקות של הנשמה לשוב למצבה הרוחני ולהתחבר אל אישה, האב האלוהי. הביטוי "הוא ימשול בך" מכוון לאל, ולא לבעל האנושי. בדרשה זו הפסוק נטול מטען שלילי וגם משמעות גשמית.

ישנו דמיון ושוני בין פרשנות גנוסטית זו לפרשנות חז"ל שעליה הצבענו. אמנם חז"ל קראו פסוק זה ללא מטען הקללה, ובמידה רבה התעלמו מההקשר המקראי השלילי כדי לעשות זאת, אך בשונה מהקריאה הגנוסטית וברוח התפיסה ה"גופנית" של חז"ל – הממד הגשמי-מיני אינו מנוטרל. כך נוצרת פרשנות המציגה תשוקה מינית נשית גשמית ללא מטען שלילי ומאיים. אלא שכפי שראינו, חלק ממקורות חז"ל מפקיעים מפסוק זה את מיניותו באמצעות הסבר המילה "תשוקה" במשמעות שיבה ושליטה המסמלות יחסי כוח והיררכיה; כך עלה למשל משחזור הדרשה מתוך אבדר"ן נו"ב מ"ב, שבו הצעתי פירוש חז"ל שהבין את "ואל אישך תשוקתך" כ"בעלה שולט בה". מחלק מהדרשות אף עלה שמוטיבים ספרותיים מסוימים מעידים על טשטוש ההבדלים האטימולוגיים בין הפירושים: דרשת "בשעה שאישה יושבת על המשבר" בבראשית רבה השתמשה בלשון "תשובי לאישך", שבה מהדהדת הפרשנות הקדומה של "תשוקתך" במשמעות "תשובתך" (את תשובי אליו כי את בשליטתו). גם הדרשה השלישית בב"ר אשר עסקה ב"והוא ימשול בך" ובשלטון הגבר באישה התמקדה דווקא בהיבטים המיניים של שליטה זו.

הקשר בין שליטה ומיניות העסיק רבות את הביקורת הפמיניסטית, ותובנותיה יכולות להיות שימושיות להארת הממצאים אשר עלו מהעיון עד כה. קתרין מקינון, שבדבריה פתחתי פרק זה, קישרה בין התיאוריות הפמיניסטיות על אודות כוח לתיאוריות פמיניסטיות על אודות ידע. לטענתה "התיאוריה הפמיניסטית של הידע היא חלק בלתי נפרד מהביקורת הפמיניסטית על הכוח הגברי, שכן בכל האמור בידע נקודת המבט הגברית כפתה עצמה על העולם ועדיין כופה עצמה על העולם".[239]

אחד מיסודות הקישור זה אפשר לראות במקרא. חוקרי מקרא דוגמת מאיר מלול ועתליה ברנר עסקו בשימוש הנפוץ במקרא בפועל "ידע" בהקשר של יחסי מין ובקשר של שדה סמנטי משותף זה לזיקות העמוקות שבין שליטה ומין בתרבות המקראית. מלול סבור שכיוון שהחושים הם אמצעים להשגת ידע וכיוון שחוש המישוש הוא מרכזי במעשה המיני – הוא נתפס כמסלול אפיסטמי נוסף שניתן לאנושות כדי "לדעת" את העולם. החדירה לאישה במעשה המיני היא תהליך של הפיכת הלא נודע לנודע. כיבוש אינו מטאפורה מקרית לאקט המיני, אלא דימוי בעל משמעות: ישנו אויב בלתי נודע שצריך לכבוש.[240]

ברנר מראה כיצד הקשר בין תשוקה מינית ובין ידע מרכזי בסיפור גן עדן. היא מדגישה שאף על פי שאחרי האכילה מעץ הדעת מתוארת תוצאה דומה לאיש ולאישה ("ותיפקחנה עיני

---

[238] שם, עמ' 195. כפי שמעיר רובינסון, החיבור שזור ציטוטים מהמקרא, מהברית החדשה ואף מהאודיסאה של הומרוס, מגוון המעיד על ערכם השווה בעיני המחבר.

[239] מקינון, **תשוקה וכוח**, עמ' 230.

[240] מלול, **ידע**, עמ' 344.

שניהם וידעו כי ערומים הם״, בראשית ג 7), בתיאורים נוספים של תוצאות מעשה זה מתחדדים דווקא ההבדלים המגדריים. אף על פי שחוה היא שיזמה את האכילה מעץ הדעת ולכן לכאורה היא אמורה להיות היודעת, התוצאה היא שהאיש הוא ששולט בה (ו״יודע״ אותה במעשה המיני). כלומר, ההבניה המכוננת בסיפור הבריאה היא שעבור החלק הגברי באנושות ידע = כוח = שליטה (במיניות ובכול), ואילו ידע של נשים לא משיג מעמד כזה אלא מוביל לתוצאה הפוכה של כפיפות לשליטת האחר. הרקע להבניה זו הוא על פי הצעת ברנר התנגדות פטריארכלית עמוקה לאפשרות העולה באופן סמוי מהסיפור המקראי, אשר בה ישנה הכרה בעליונותן של נשים. הצעת הקריאה הדו-משמעית של ברנר לסיפור המקראי מספקת רקע לריבוי המשמעויות שניתנו לפסוק ג 16 בפרשנות חז״ל. אכן, חלק מהפרשנויות לפסוק חיזקו והידקו את הקשרים שבין המיניות והשליטה, ובכך המשיכו את ההתנגדות הפטריארכלית שתיארה ברנר. לצד זה ראינו גם דרשות אשר בעיסוקן בפסוק זה דווקא הגבילו את השליטה הגברית בנשים, או לפחות תיארו אותה בהסתייגות. עמדות מעין אלה אינן ״התנגדות פטריארכלית״ כי אם ״התנגדות לפטריארכיה״, אשר גם אותה אפשר לאתר לעתים בטקסטים קנוניים.

כדרכם של סיפורים מיתולוגיים, סיפור הבריאה והגירוש מגן עדן מבארים את יסודות הסדר החברתי הנוהג ומשווים לו מעמד טבעי והכרחי לכאורה. פרק זה עקב אחרי הפרשנות והביאור של הסיפור המיתולוגי המקראי בשיח של חז״ל ואחר האופנים השונים שבהם הנחילו חז״ל לעצמם ולדורות אחריהם את המיתולוגיה המקראית על אודות תוצאות האכילה מעץ הדעת בכל הנוגע ליחסים בין המינים. ביקשתי לחשוף שמה שנראה הכרחי לכאורה אינו הכרחי כלל ועיקר אפילו בספרות חז״ל עצמה, נוכח הפרשנויות השונות הקיימות בה. הפרק עסק במשמעויות האידיאולוגיות של המבנים החברתיים שעולות מתוך העיסוק הפרשני בפסוק אחד מתוך סיפור מכונן בבראשית. הפרק הבא יעסוק בהבניה בעלת אופי נורמטיבי, קונקרטי יותר, אשר גם את שורשיה אציע לראות בסיפור המקראי של חטא גן העדן.

פרק שני: בין איסור ההסתכלות לחובת ההתכסות: היבטים מגדריים של המבט המיני וכיסוי הגוף הקדמה

התלמוד הבבלי במסכת תענית מספר על דמות בשם ר׳ יוסי דמן יוקרת:

> הויא ליה ברתא בעלת יופי. יומא חד חזיא להההוא גברא דהוה כריא בהוצא וקא חזי לה. אמר לו: מאי האי? אמר ליה: רבי, אם ללוקחה לא זכיתי, לראותה לא אזכה? אמר לה: בתי, קא מצערת להו לברייתא שובי לעפריך, ואל יכשלו ביך בני אדם.
>
> [תרגום: הייתה לו (לר׳ יוסי דמן יוקרת) בת בעלת יופי. יום אחד ראה את אותו האיש שהיה מציץ בקנים ומביט בה. אמר לו (ר׳ יוסי דמן יוקרת לאיש): מה זה? אמר לו: רבי, אם ללוקחה לא זכיתי, לראותה לא אזכה? אמר לה (ר׳ יוסי דמן יוקרת לבתו): מצערת אַת אֶת הבריות שובי לעפרך, ואל ייכשלו בך בני אדם].

סיפור זה מתאר מעשה באיש שהציץ והסתכל בבתו היפה של ר׳ יוסי דמן יוקרת. כאשר ר׳ יוסי רואה זאת ושואל לפשר התנהגותו האיש מסביר שההסתכלות שלו היא תחליף ללקיחת הבת, שמסיבה שאינה מפורטת בסיפור אינה אפשרית. ר׳ יוסי מגיב לכך באופן קיצוני: הוא אומר לבתו ״שובי לעפריך״, מה שנשמע כקללה השולחת אותה אל מותה. במרכז הסיפור עומד מוטיב של ראייה והסתכלות: האיש מסתכל בבת היפה; ר׳ יוסי (אביה) רואה אותו עושה זאת. תגובת האיש יוצרת הקבלה בין הראייה ובין המעשה המיני. ולבסוף – הבת נדרשת להתכסות באופן מוחלט מפני המבט ולשוב לעפר. עיון קצר זה מעלה חלוקת תפקידים מגדרית ברורה בסיפור: הגברים (במקרה זה האיש האנונימי והאב, ר׳ יוסי) הם המביטים, והאישה (הבת) היא מושא המבט, הנדרשת להסתיר ולכסות עצמה מן המבט. בתבנית המגדרית הזו יעסוק הפרק.[241]

לאורך הפרק אבחן את מקומה ואת מרכזיותה של הבניית הגבר המביט והאישה כמושא המבט, ואת ההשלכות של הבניה זו על השיח הפרשני התלמודי. כמו כן אעמוד על קיום מודלים אלטרנטיביים ואבקש להראות שלצד ההבניה הדומיננטית של הגבר המביט והאישה כמושא המבט, אפשר לאתר עמדות חז״ליות שבהן ההבניה המגדרית של המבט הגברי מרוככת יותר. מתוך כך אטען שהתמונה הבינארית של הגבר המביט על האישה – האובייקט הנחשק – אינה התמונה הבלעדית. גם בנוגע להתכסות מפני המבט אבקש לשאול על ההבניות המגדריות הנלוות לדרישה זו: מהן הסיבות להתכסות של גברים ונשים? האם אלו סיבות שונות או דומות? עד כמה ההתכסות קשורה למבטים המיניים?

הסיפור שבו פתחתי ושאליו אשוב בהמשך מדגים את מרכזיות המבט בספרות חז״ל. עצם תשומת הלב למוטיב ההסתכלות והשאלות שנשאלות על אודותיו הן תולדה של התמקדות בחקר

---

[241] פרק זה הוא הרחבה והעמקה של עבודת התזה שכתבתי בשנת תשס״ט בהנחיית פרופ׳ נועם זוהר. תודתי לפרופ׳ זוהר על הנחייתו ועל הארותיו; ראו פישר, **אתוס הצניעות**.

התרבות בשליש האחרון של המאה העשרים. הוגים ופילוסופים דוגמת לאקאן ופוקו חוללו שינוי דרמטי בהמשגה של תחום הראייה והחזותיות. אחד מסימניה הברורים של תמורה מושגית זו הוא התגבשות מושג "המבט" מתוך הדגשת תפקידה המכונן של הראייה בהבניית משמעות וזהות. באופן זה איבדה הראייה את מעמדה המסורתי כחוש מחמשת החושים, והחלה לסמל את הידיעה ואת הסובייקטיביות.

כהמשך למגמות הללו ובתגובה אליהן תיארה הביקורת הפמיניסטית בפרוטרוט את המכניזם ואת התענוגות של "המבט הגברי", מונח המתאר את התפקיד החברתי של האישה כחיזיון וכמושא מבט ואת האיש כבעל המבט. במאמר "עונג חזותי וקולנוע נרטיבי"[242] מראה לורה מאלווי כיצד בקולנוע ההוליוודי הקלאסי ההנחה היא שהצופה הוא הגבר, ולכן הסרט תמיד יתאר את נקודת מבטו. לטענתה ההלימה בין נקודת המבט של הגיבור, מבט המצלמה ומבט הצופה משמרת את המבנה הפטריארכלי.

> בעולם המסודר על פי חוסר שוויון מיני, עונג בהתבוננות פוצל בין פעיל\זכר וסבילה\נקבה. המבט הגברי המכריע מקרין את הפנטזיה שלו על גבי הגוף הנשי, המסוגנן בהתאם לכך. בתפקידן האקסהיביציוניסטי המסורתי, נשים הן בו בזמן מושא להתבוננות ומוצגות לראווה, כשהופעתן מקודדת כדי ליצור אימפקט חזותי ומיני חזק, ועל כן ניתן לומר שמשתמעת מהן תכונה של "אמורות שיסתכלו עליהן" (to be looked at ness).[243]

מרי אן דואן,[244] במאמר המשך לזה של מאלווי, עומדת על העובדה שבקולנוע לא זו בלבד שהדגש הוא על מבטו של הגבר, אלא שנעדר לחלוטין מבטה של האישה. האישה הנחשקת בקולנוע היא האישה ש"הסירה את המשקפים"; פעולה המייצגת באופן סימבולי לדעת דואן את היעדר מבטה ולכן את מעמדה כאובייקט (נחשקת) ולא כסובייקט (חושקת). טענותיהן של מאלווי ודואן מצביעות על כך שבתרבות המערבית המודרנית בעל המבט הוא בעל התשוקה, ומבטו הוא המבט המכונן בהבניית המיניות ובחלוקת התפקידים המגדרית בתחום זה.[245]

כפי שראינו בסיפור התלמודי שבו פתחנו, ההמשגות בדבר המבט הן חדשות, אך התופעה שאותה הן מתארות אינה חדשה. תיאוריות אלו על הקולנוע המערבי המודרני משמשות מכשיר שימושי גם לניתוח תרבותי של טקסטים קנוניים עתיקים.[246] ואכן, מחקרים לא מעטים בעשורים האחרונים עמדו על מרכזיותו של מוטיב המבט הגברי בטקסטים עתיקים: במקרא,[247] בספרות

---

[242] מאלווי, **עונג חזותי**.

[243] שם, עמ' 125.

[244] דואן, **קולנוע**.

[245] לסקירה של תיאוריות פמיניסטיות על המבט ועל הזרמים השונים בתוכן ראו פרדריק, **המבט**, עמ' 4–6. פרדריק סוקר את הביקורת על האסכולה המדגישה את הפן ההבנייתי (constructionist) של המבט, הזונחת לטענת המבקרים את הסבל הממשי של קרבנות המבט. על ביקורת כללית זו עמדתי במבוא, לעיל עמ' 21. לניתוח וביקורת על התיאוריה של מאלווי ראו פרדריק, שם, עמ' 13–16.

[246] יש הבדל גדול בין הז'אנרים כיוון שמדובר בטקסט לעומת אמנות חזותית: הקורא אינו רואה באופן מוחשי – אך עם זאת אפשר להתייחס אליו כמעין צופה.

[247] חוקרת המקרא מיקה בל, אשר בחנה את הסיפורים הנרטיביים במקרא מנקודת מבט פמיניסטית, הציעה את השאלה המשולשת "מי פועל? מי רואה? מי מדבר?" כשאלת מפתח לניתוח העלילה. דבריה מתמקדים בהיבט המיני של המבט ובסימבוליות הרחבה שלו במקרא כידיעה; ראו בל, **סיפורי אהבה**. גם עתליה ברנר, במחקר העוסק בשיח המקראי על אודות המיניות, עסקה במבט. מדבריה אביא בהמשך; ברנר, **על תשוקה ומיניות**.

האפוקריפית דוגמת שושנה,[248] בספרות ההלניסטית–רומית[249] ובכתבי אבות הכנסייה דוגמת כתבי יוחנן כריסטוס ומוס.[250] כיוון שתרבויות אלו משיקות באופן דיאכרוני ובאופן סינכרוני לתרבות חז״ל, אציג בקצרה כמה מהממצאים במחקרים אלה כרקע לדיון במבט בספרות חז״ל. יסודות ההבניה הבינארית של המבט הגברי קיימים כבר בתפיסה המקראית המשמשת תשתית רעיונית ומעשית עבור חכמים. כך מסכמת חוקרת המקרא עתליה ברנר:

> In the bible […] the possessor of knowledge, the one allowed to see and act on the sighting, is the male. Moreover, when a woman 'looks' or attempts to 'look' in the realm of sex she can meet misfortune […] For a textual woman, looking is immoral […] But a male, be he symbolic or otherwise, is invited to look at female parts continuously […].[251]

הדוגמאות להבניה שמתארת ברנר של נזקי ההסתכלות הנשית הן רבות: אפשר לראותה הן בחלקים הנרטיביים של המקרא – דוגמת סיפור דינה, שעליה כתוב ״וַתֵּצֵא דִינָה בַּת־לֵאָה אֲשֶׁר יָלְדָה לְיַעֲקֹב לִרְאוֹת בִּבְנוֹת הָאָרֶץ: וַיַּרְא אֹתָהּ שְׁכֶם בֶּן־חֲמוֹר הַחִוִּי נְשִׂיא הָאָרֶץ וַיִּקַּח אֹתָהּ וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ וַיְעַנֶּהָ״ (בראשית לד 1–2); והן בחלקים החוקתיים – כגון דין אשת יפת תואר, המבאר באופן מפורש את הקשר בין הראייה ובין המשיכה המינית: ״כִּי־תֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל־אֹיְבֶיךָ וּנְתָנוֹ ה׳ אֱלֹהֶיךָ בְּיָדֶךָ וְשָׁבִיתָ שִׁבְיוֹ וְרָאִיתָ בַּשִּׁבְיָה אֵשֶׁת יְפַת־תֹּאַר וְחָשַׁקְתָּ בָהּ וְלָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה״ (דברים כא 10–11).

העמדה המקראית כלפי המבט הנשי מוסברת לטענת ברנר בסיפור גן עדן ובמרכזיות האישה שם כרואה וכמשתוקקת לפרי האסור: ״וַתֵּרֶא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי תַאֲוָה-הוּא לָעֵינַיִם וְנֶחְמָד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל וַתִּקַּח מִפִּרְיוֹ וַתֹּאכַל וַתִּתֵּן גַּם-לְאִישָׁהּ עִמָּהּ וַיֹּאכַל […] וַתִּפָּקַחְנָה, עֵינֵי שְׁנֵיהֶם״ (בראשית ג 6–7). אף על פי שהקריאה המסורתית של טקסט מכונן זה רואה במעשה האישה חטא ואיסור, הרי שקריאות פמיניסטיות חתרניות דוגמת זו של ברנר טוענות שאפשר למצוא בטקסט המקראי יחס מורכב ודו-משמעי כלפי מעשיה של חוה; שהרי האכילה מעץ הדעת מביאה לידע, והידע בשיח המקראי נתפס כחיובי. כיוון שכך, גם ההתייחסות לאישה הרואה, משתוקקת ונוטלת לעצמה את הידע היא מורכבת ודו-משמעית. על פי קריאה ביקורתית זו, הסיפור חושף את הכוח ואת העליונות האפשרית של נשים, ודווקא משום כך יש צורך בריסון הראייה (=הידע) שלהן. לטענת ברנר, זוהי התשתית האטיולוגית לכך שההבניה המקראית הרווחת היא של נשים מחוסרות מבט ותשוקה, שכן לדבריה "The way to deal with a subject of desire is to make it into a contained object of desire, to deconstruct it by various strategies".[252]

גם בספרות היוונית הקלאסית תמונה א-סימטרית זו בולטת ומרכזית: הגבר הוא החווה את הארוס כלפי האישה. תשוקה זו מתוארת אמנם כהרסנית ואף כפתולוגית, אך בכל מקרה היא

---

[248] גלנסי, **שושנה**.

[249] קרמר, **אסנת**.

[250] ליירל, **כריסוסטומוס**. בפתח מאמרו סוקר ליירל את מרכזיות הראייה בארוטיקה בתפיסה היוונית העתיקה. וראו ספרה החדש של רייצ׳ל ניס, העוסק בהרחבה בחוש הראייה בתרבות חז״ל. לסקירה תאורטית מקיפה על אודות חקר החושים בכלל ועל הראייה בפרט ראו ניס, **הראייה**, עמ׳ 18–40. על המבט החז״לי ועל יחסו להיסט הוויזואלי (the visual turn) בתרבות ההלניסטית-רומית והנוצרית ראו שם, עמ׳ 1–10.

[251] ברנר, **על תשוקה ומיניות**, עמ׳ 170.

[252] ברנר, שם, עמ׳ 180. עוד על השימושים בשורש ידי״ע בהקשר מיני ראו מלול, **ידע**.

בלעדית לגבר. אצל הומרוס התשוקה המינית היא סכנה תמידית עבור הגבר, ואילו קיומה אצל אישה מסמל קלקול בסדר החברתי. בטרגדיה היוונית אישה המביעה ביטויים של תשוקה מינית, גם אם כלפי בעלה, מביאה להרס אלים של ביתה. גברים בעלי תשוקה מינית מפותחת מוצגים כדמויות קומיות, אך נשים בעלות תכונה דומה מוצגות כמעין מפלצות.[253]

עם זאת, חלוקת התפקידים הבינארית שבה הגבר הוא המתבונן והאישה היא מושא המבט אינה החלוקה היחידה בעת העתיקה. בספרות ההלניסטית, בז׳אנר המכונה ״הרומנים היווניים״, יצירות המתוארכות למאות הראשונות לספירה, עולה תמונה שונה וייחודית בכל הנוגע להבניות המגדריות של התשוקה המינית בכלל ושל המבט המיני בפרט. דיויד קונסטן הראה שאחד החידושים של הרומן היווני הוא מודל ארוטי המבוסס על סימטריה מינית (כשם ספרו Symmetry Sexual).[254] מבנה היסוד של הרומן היווני הוא של נער ונערה צעירים ממעמד חופשי ומתאימים לנישואין הנמשכים זה לזו באופן שווה, כלומר ללא המבנה המוכר של אקטיביות גברית לעומת פסיביות נשית. האתגרים העומדים לפני שניהם דומים, וכך גם המאפיינים ההתנהגותיים (דוגמת בכי, אנחות, ניסיונות התאבדות) של שני המינים.[255] כותבי הרומנים היווניים מציגים את התשוקה ההדדית של גברים ונשים צעירים כבסיס למערכת יחסים מתמשכת המתמסדת על ידי נישואין. הסיפורים מתארים פיתויים וניסיונות העומדים לפני בני הזוג, והדרישה לנאמנות ולצניעות מינית שווה לשני המינים. בקרב חוקרי חז״ל ישנן עמדות שונות בנוגע לשאלת ההיכרות וההשפעה של ז׳אנר ספרותי זה על היצירה היהודית בת הזמן: יש העומדים על הדמיון הקיים בין ז׳אנר ספרותי זה למוטיבים מסוימים בספרות חז״ל, ולעומתם יש מי שמדגישים את ההבדלים, בעיקר בכל הנוגע לדמויות הנשיות השונות בתכלית המתוארות בשתי סוגות ספרותיות אלו.[256] אך גם מבלי להיכנס לשאלה הסבוכה של השפעות תרבותיות, עצם קיומה של ספרות המציגה תמונה של חלוקת תפקידים מינית סימטרית יותר מחדדת את מרכזיות ההבניה המגדרית הבינארית בספרות חז״ל.

יצירה בעלת מאפיינים דומים היא החיבור ההלניסטי-יהודי ״יוסף ואסנת״.[257] בשל המאפיינים הדומים היו שכינו יצירה זו ״הרומן היהודי הדומה ביותר לרומנים היווניים״.[258] חיבור זה הוא הרחבה של הנרטיב המקראי על אודות יוסף, והוא מנסה להתמודד עם השאלה

---

[253] להרחבה על היעדר הסימטריה המגדרית בתפיסה היוונית הקלאסית ראו גולדהיל, **אהבה ומין**, עמ׳ 47–54.

[254] קונסטן, **סימטריה**. לסקירה נוספת של מאפייני רומנים אלו ראו קרמר, **אסנת**, עמ׳ 200–201.

[255] היעדר הדיכוטומיה מתבטא גם בכך שאין הבחנה בין תאוות הבשר ובין האהבה הרגשית.

[256] ראו שטרן, **השבויה**; לוינסון, **אישה אחרת**. שני כותבים אלו הדגישו את השימוש בעלילה של פיתוי מיני כדי להעביר מסר של פיתוי תרבותי וחידוד החשיבות של שמירת גבולות תרבותיים ודתיים בין ישראל לעמים. אנלוגיה בין-תחומית זו משותפת לספרות חז״ל ולספרות ההלניסטית. ראו את ביקורתו של ישי רוזן-צבי על היעדר הדמיון בכך שהרומנים היווניים אינם מתארים מפתה ומפותה כי אם זוג עם משיכה ארוטית הדדית; רוזן-צבי, **יצר הרע**, עמ׳ 125.

[257] זוהי הכותרת המקובלת במסורת ובתרגומים השונים (ראו **יוסף ואסנת**); לטענת קרמר, בהשפעת הז׳אנר הספרותי של הרומנים היווניים הקרויים על שם הגיבור והגיבורה שעומדים במרכז העלילה באופן שווה. בדרך כלל מקובל לתארך יצירה זו לשנים שבין המאה הראשונה לפנה״ס ובין המאה השנייה לספירה באלכסנדריה, ולשייך אותה לספרות היהודית ההלניסטית. בניגוד לעמדה רווחת זו הציעה קרמר לאחר את תיארוך החיבור למאה הרביעית לספירה ולראות בו יצירה בעלת אלמנטים נוצריים. למרות עמדה זו גם קרמר עומדת על הדמיון הרב שיש בין יצירה זו לרומנים היווניים, לצד כמה הבדלים בולטים; ראו קרמר, **אסנת**, עמ׳ 5–6, 201. לסקירה על מצב המחקר, הנוסחים השונים ושאלת השיוך הסוגתי של יצירה זו ראו הקדמתה של קרמר לספרה, שם עמ׳ 3–16; בוהק, **יוסף ואסנת**, עמ׳ xi–xiii.

[258] כך לארי ויליס, המצוטט אצל קרמר, שם, עמ׳ 10 (תרגום שלי). להפניות נוספות לעמדה זו במחקר ראו בוהק, שם, עמ׳ xii הערה 3.

המטרידה של נישואי יוסף לאישה זרה, בת לעובדי אלילים.[259] פתרונו של המחבר היהודי-הלניסטי לשאלה זו הוא גיורה של אסנת, תהליך תשובתה ועזיבתה את עבודת האלילים. עלילת הסיפור נעה סביב דמותה של אסנת, והסיפור מסופר מנקודת מבטה. ראשית העלילה מתארת את יופייה הנדיר של אסנת ואת היותה מושא החשק של רבים, במיוחד של בנו בכורו של פרעה, אשר בסוף הסיפור אף מנסה בדרכי ערמה לקחתה לו לאישה. נראה שחסרונה היחיד הוא היותה עובדת אלילים מצרית. אסנת מתוארת בשלב הראשון של הסיפור כמי שסולדת מגברים ואינה מעוניינת בהם, ואף כמי שמעולם לא נראתה על ידי גבר שכן היא חיה במגדל סגור, עטופה בכל טוב ושמורה ממבטם החושק של גברים. הדגש על הימנעות מחשיפה למבט הגברי הוא בעל משמעות בבניית דמותה של אסנת כסובייקט. דמותה של אסנת עוברת שינוי כאשר יוסף מגיע לבית הוריה בעת אחד ממסעותיו בשליחות פרעה. אביה של אסנת, פוטי פרע, מציע לה להינשא לו. אסנת מתנגדת להינשא ל"איש הזר אשר היה פליט ונמכר לעבדות", אך סקרנותה גוברת והיא מציצה באורח הזר מחלון חדרה:

> [ה](1) והנה נער אץ מעבודת פוטיפרע וקורא: "הנה יוסף לפני שער חצרנו!" (2) ותנס אסנת מפני אביה ואמה, ותעל את העלייה, ותכנס אל חדרה ותעמוד אצל החלון הגדול הנשקף מזרחה לראות את הבא אל בית אביה. (3) ויצאו פוטיפרע ואשתו ועל משפחתו לקראת יוסף...[ו] (1) ותרא אסנת את יוסף ותעצב אל נפשה קשות, ויחמרו מעיה, וברכיה פקו, ותרעד בכל גופה ותפחד פחד רב ותאנח ותאמר: (2) אנה אלך ואנה אחבא מפניו? או איך יראני יוסף בן האלהים כי דברתי, אנכי, סרה בו? (3) אנה אברח ואחבא, כי הוא רואה כל חביון ואין כל צפון נעלם ממנו מפני האור הגדול אשר בו. (4) ועתה חוסה עלי אלהי יוסף כי דברתי, אנכי, דברים רעים בשגגה [...] (8) ועתה, יתנני נא אבי ליוסף לשפחה ולאמה, ואעבוד אותו עד עולם.

מקטע זה עולה כי מראהו של יוסף יפה התואר משנה לגמרי את דעתה של אסנת, ומכאן ואילך הסיפור מתאר בפרוטרוט את תהליך תשובתה ואת המהפך הדתי שהיא עוברת עד לנישואיה עם יוסף. לענייננו ראוי לשים לב ששלב ההסתכלות של אסנת ביוסף מתואר כנקודת המפנה בסיפור. מבט זה מתואר כמלווה בתחושות פיזיות המזכירות ביטויים של התעוררות תשוקה.

במחקר מקיף על יצירה זו עומדת רוס קרמר על ההיבטים המגדריים ב"יוסף ואסנת" ומדגישה את מוטיב המבט הגברי שביצירה זו, המתאר עבור הקוראים שוב ושוב את גופה של אסנת במצבי לבוש וערטול שונים. אך לצד זה, בניגוד למקובל ברוב הספרות העתיקה, אפשר לראות גם את האקטיביות של אסנת – הן בסרבנותה לאביה והן בחשקה המתעורר אל מול מראהו של יוסף, הן בפעולותיה הדתיות לחזרה בתשובה והן בהתנגדותה לחיזוריו האגרסיביים של בן פרעה. אלו מצביעים על תמונה מגדרית השונה מהתבנית המוכרת של מביט ומושא מבט, המחולקת לאקטיביות מול פסיביות והדומה יותר לסימטריה המינית שתוארה ברומנים היווניים

[259] הפתרון של חז"ל לשאלה זו הוא שאסנת הייתה בתם של דינה וחמור בן שכם, אשר אומצה על ידי פוטי פרע. ראו פרקי דר' אליעזר פרק לז: "יצאה דינה לראות בבנות הארץ המשחקות ושללה ושכב עמה והרתה וילדה את אסנת, ואמרו בני ישראל להורגה שאמרה עכשו יאמרו בכל הארץ שיש בית זנות באהלי יעקב, הביא שרץ של זהב שם הקדש כתוב בו ותלה על צוארה ושלחה והלכה, והכל צפוי לפני הב"ה /הקב"ה/ וירד מיכאל המלאך והורידה למצרים לבית פוטיפרע, שהיתה אסנת ראויה ליוסף לאשה, והיתה אשתו של פוטיפרע עקרה וגדלה עמה כבת, וכשירד יוסף למצרים לקחה לו לאשה, שנ' ויתן לו את אסנת בת פוטיפרע".

לעיל. עם זאת קרמר מדגישה את הזמניות שבאקטיביות של אסנת בכך שמבטה המיני מודגש כל עוד היא זרה ואחרת. עם שינוי תרבותה ואמונותיה היא עוברת חברות ומשתנה:

> After her transformation, Aseneth is the epitome of the good woman: she is submissive, willing if necessary to be servile, appropriately affectionate toward men, the ideal wife and soon, mother. This, by the way, may point not so much toward a conception of the Other as woman as to the characterization of the Other in which 'their' women are not properly submissive and do not conform to appropriate gender categories, whereas 'our' women are and do.[260]

אם כן, ביצירה זו יש מבנים מגדריים מגוונים ולא עקביים בכל הנוגע לבעלי המבט והתשוקה ולמושאיה; יחסי המגדר ב"יוסף ואסנת" נעים בין סימטריה לבינאריות. המעברים קשורים קשר הדוק לזהות התרבותית של הגיבורה: השלב האקטיבי שלה כסובייקט הוא בעודה אישה זרה, ועם כניסתה לעולם התרבות היהודי היא נכנסת לתפקיד ההבניה המגדרית הרווחת.

שימוש בהבניות מגדריות מהתחום המיני כסמל להשתייכות או לזרות תרבותית קיים גם בספרות הנוצרית העתיקה, אם כי באופן אחר. חוקרים רבים כבר הראו שמטאפורה נפוצה לתיאור של נשים שקיבלו על עצמן חיים דתיים נוצריים היא שנשים אלו "נעשו זכרים".[261] עידוד הבתולין והימנעות מחיי מין פעילים כביטוי למעבר מפגאניות לחיי הדת הנוצרית המתהווה הם מוטיבים בולטים בנצרות של המאות הראשונות לספירה. גוף האישה כמושא של המבט המיני הגברי ושאלת חשיפתו או כיסויו היא מוקד לתשומת לב בכתבי אבות הכנסייה והספרות המרטירית במאות הראשונות לספירה. הרצון "להיות לזכר" למרות היות הגוף הנשי מושא למבט המיני הגברי מייצג שאיפה דתית שהכתיבה הנוצרית הקדומה עומדת עליה בהרחבה.[262]

אלא שדגם נוצרי זה של סימטריה מינית בין גברים ונשים שונה מאוד מהסימטריה של הרומנים היווניים: ברומנים היווניים התשוקה המינית והרצון למימושה היו משותפים לגיבורים הגבריים והנשיים כאחד; ואילו הדמיון המגדרי המתואר בספרות הנוצרית הוא של א-מיניות, כלומר התכחשות והתעלמות מן התשוקות המיניות וטשטוש המאפיינים המיניים. אפשר לומר שברומנים היווניים יש הסתכלות הדדית – הן הנשים והן הגברים הם בעלי מבט, ואילו באתוס של הספרות הנוצרית הקדומה גברים וגם נשים שואפים להיות מחוסרי מבט. סקירה זו מעלה שבסביבה התרבותית שהקיפה את חז"ל היו הבניות אלטרנטיביות בתיאורי התשוקה המינית של גברים ונשים, ובתוכן גם התייחסויות מגוונות למבט המיני המשתוקק ולהיבטיו המגדריים. מתוך תמונה עשירה זו נשוב לעיוננו בהיבטים המגדריים של המבט בספרות חז"ל.

---

[260] קרמר, **אסנת**, עמ' 195.

[261] בורוס, **מילים ובשר**; קסטלי, **בתולין**; בויארין, **מגדר**; בראון, **הגוף והחברה**; מיילס, **עירום נשי**. קרמר מדגישה ממד זה גם ב"יוסף ואסנת": בעת התגלות המלאך לאסנת הוא מורה לה להסיר את כיסוי ראשה: "הסירי את הצעיף מראשך כי בתולה קדושה את היום הזה וראשך כשל גבר בעלומיו" (טו 1). הסרת הצעיף מייצגת את הטרנספורמציה הזהותית ומשמשת ייצוג וסמל של א-מיניות. לטענת קרמר העובדה שמוטיב זה משותף לחיבור זה ולכתבים נוצריים משמשת ראייה לאיחורו וליסודותיו הנוצריים.

[262] עוד על כך להלן עמ' 93–94.

כפי שראינו בפרקים אחרים במחקר זה, ההבניה המגדרית הרווחת בקרב חז״ל בנוגע לתשוקה המינית היא של אקטיביות גברית אל מול פסיביות נשית. היעדר (כמעט מוחלט) של שיח על אודות התשוקה המינית הנשית תואם גם לממצא שעליו ארחיב בהמשך של היעדר (כמעט מוחלט) של התייחסות חז״לית למבט משתוקק נשי.[263] מבחינה זו התמונה אכן דומה לזו שעליה הצביעו מאלווי ודואן בנוגע לתרבות בת זמננו. אך כיוון שספרות חז״ל היא פוליפונית ורבת שכבות ולאור הגיוונים הקיימים בתרבויות אחרות בנות התקופה, אבקש לבחון את מקום ההבניה המגדרית של המבט המיני בספרות חז״ל, את מאפייניה הייחודיים ואת מידת האחדות והקוהרנטיות שלה ומשמעויותיה.

החלק הראשון של פרק זה יוקדש לבחינת הדומיננטיות של תפיסת המבט הגברי המיני בדיונים התלמודיים, ובעיקר לבחינת האופנים שבהם הבניה זו מכתיבה את המהלכים הפרשניים של חז״ל. אדגים כיצד הבניה זו משתלטת על השיח החז״לי גם כאשר צצה ועולה אלטרנטיבה מגדרית סימטרית יותר. מתוך כך אעמוד על האופנים שבהם ישנו דיכוי של הבניות חלופיות לזו הרווחת בשיח ההגמוני.

בחלק השני של הפרק אדון במחצית השנייה של המשוואה: מושא המבט. אעסוק בדרישה לכיסוי הגוף של גברים ונשים ובטעמיה השונים. אבקש להראות בהקשר זה דוגמה למודל של סימטריה מגדרית בנוגע לכיסוי הגוף הנשי והגברי אשר בניגוד למה שאדגים בחלק הראשון, לא נדחקה החוצה לחלוטין בדיון התלמודי.

חלק א: המבט המיני אצל חז״ל: אגדה והלכה

1. אגדה: האיש ש״נתן עיניו״ והאיש ש״הציץ בקנים״: המבט הגברי המיני

כאמור, תרבות חז״ל אינה שונה מתרבויות אחרות, עתיקות וחדשות, שבהן ישנה מרכזיות למבט המיני הגברי. ממקורות שונים בספרות חז״ל עולה שהראייה וההסתכלות הם מרכיב משמעותי במכלול התנאים המביאים את הגבר לכדי עברה בתחום המיני, ולכן נמנים בין הדברים שיש להגביל כדי להישמר מן העברה. כמה מהמקורות יוצרים קשר ישיר ואפילו חפיפה בין ראייה לזנות.[264] כך למשל בדרשה בספרי במדבר, המפרשת את הפסוק ״וְלֹא תָתוּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם״ (במדבר טו 39):[265]

> ואחרי עיניכם, זו זנות, כעניין שנאמר ״ויאמר שמשון אותה קח לי כי היא ישרה בעיני״.[266]

---

[263] מובן שהיעדר זה יכול להתפרש בשני אופנים: אפשר שחז״ל סברו שלנשים אין כלל תשוקה מינית, או שהם לא ראו צורך לעסוק בה שכן היא מרוסנת; בניגוד לתשוקה הגברית המצריכה הסדרה.

[264] וראו ניס, **הראייה**, עמ׳ 115, העומדת על הקשר בין חוש הראייה לחוש המישוש בתפיסה העתיקה.

[265] במדבר טו 39. הקשר הפסוק המקראי הוא מצוות ציצית, אשר גם בה יש מקום מרכזי לראייה: ״והיה לכם לציצית וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה׳ ועשיתם אותם״.

[266] ספרי במדבר פיסקא קטו, ד״ה ״ולא תתורו״, עמ׳ 126–127 במהדורת הורוביץ–רבין. הפסוק המצוטט לקוח מספר שופטים יד 3, מתוך תשובת שמשון להוריו על תלונתם שבחר דווקא באישה פלשתית. תפקיד הפסוק המצוטט כראיה להקבלה ראייה=זנות מובן רק לאור פירוש דברי שמשון ״ישרה בעיניי״ במשמעות ״חשקתי בה״; כך כנראה הבין הדרשן. ייחוס תשוקה מינית מחוסרת רסן לשמשון ומתוך כך הבנת הביטוי ״ישרה בעיניי״ דווקא בהקשר המיני מובן

הקשר בין העיניים והזנות עולה גם במדרש נוסף בספרי במדבר,[267] המשמש הסבר לבקשתם של שרי הצבא להביא כקרבן חלק מהשלל שלקחו במלחמת מדיין.[268] על פי המדרש הם ביקשו להקריב קרבנות כפרה עקב כך ש"זנו עיניהם מן הערווה" עם בנות מדיין. גם האמורא הארץ ישראלי ריש לקיש מזהיר ש"הנואף בעיניו נקרא נואף",[269] והאמורא הבבלי רבא מסביר שהרקע להתייחסויות המחמירות כלפי הראייה היא ש"אין יצר הרע שולט אלא במה שעיניו רואות".[270] תפיסה חמורה זו כלפי המבט המיני אינה נשארת בגדר אזהרות כלליות בלבד, אלא מביאה לשורה ארוכה של הנחיות מפורטות אילו מבטים אסורים, באילו נסיבות ועל אילו חלקי גוף נשיים. אחת ההנחיות המקיפות ביותר היא קביעתו של רב ששת כי "כל המסתכל באצבע קטנה של אישה – כאילו מסתכל במקום התורפה".[271]

אפיון גברי זה מקבל ביטוי לא רק בהיגדים ההלכתיים של ספרות חז"ל, אלא גם בחלקים הנרטיביים. כך למשל בשרשרת סיפורים בפרק הרביעי של בבלי קידושין[272] על חכמים ומלחמתם ביצר המיני המתגבר מתוארות דמויות גבריות אשר כתוצאה מראיית אישה יפה מתעורר בהם היצר המיני. ראייתם\תשוקתם היא בעלת עוצמה כזו שהיא גורמות להם לביצועים בעלי אופי פנטסטי כגון הזזת חפצים כבדים בכוחות עצמם, חציית נהרות ללא מעבורת וטיפוס לצמרות דקלים. פעולת הראייה כשלב ראשון ומרכזי בנפילה לחטא מתבטאת בסוגיה זו אף בכך שבלב שרשרת סיפורים זו נטוע סיפור על חכם בשם פלימו, אשר מתואר כמי שמרוב ביטחון בשליטתו העצמית וביכולתו לגבור על יצר הרע היה רגיל לומר "חץ בעיני השטן". באמרה זו עיני השטן מסמלות את הפיתוי ואת המשיכה לחטא, המקבלת את ביטויה הארצי בעיניים האנושיות (הגבריות) הרואות וחומדות.[273]

עיון מפורט בשני סיפורים נוספים והשוואה ביניהם יאפשרו דיון מעמיק יותר במבט המיני הגברי ובמאפייניו. הסיפור הראשון מובא בשינויים קלים בשני התלמודים ובו מסופר על איש שחושק באישה, וכתוצאה מכך שהיא אינה ניתנת להשגה הוא חולה וחייו נתונים בסכנה.[274] להלן הסיפור בשתי גרסותיו:

לאור יחסם הביקורתי של חז"ל לדמותו של שמשון, להתנהגויותיו הבעייתיות בכלל והמיניות בפרט. עוד על ראייתו הבעייתית של שמשון ראו למשל בתוספתא סוטה ג הלכה טו: "שמשון בעיניו מרד שני ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי וגו' אף הוא בעיניו לקה שנאמ' ויאחזוהו פלשתים וינקרו את עיניו".

[267] ספרי במדבר קלט, עמ' 185 במהדורת הורוביץ-רבין, וכן מקבילה (מורחבת) בבבלי שבת סד ע"א.

[268] במדבר לא 49–50.

[269] ויקרא רבה פרשת אחרי מות כג. התייחסות דומה מוכרת ממתי ה 27–28: "שמעתם כי נאמר לא תנאף ואני אומר לכם שכל המביט באשה מתוך תאווה אליה כבר נאף אותה בלבו". הדרשה בויקרא רבה ממשיכה ומרחיבה על הניאוף, כשבמוקד הביקורת עומדת תחושת הנואף שהוא יכול להסתתר מראיית האל; להרחבה על דרשה דומה בתוספתא סוטה ג, ה ראו רוזן-צבי, **סוטה**.

[270] בבלי סוטה ח ע"א.

[271] בבלי שבת סד ע"א.

[272] פא ע"א. סיפורים אלו זכו לתשומת לב מחקרית ענפה, הן כסיפורים בודדים והן כרצף; ראו למשל רוזן-צבי, **אנתרופולוגיה**, והפניותיו הרבות שם.

[273] כך גם בבבלי קידושין כט ע"ב: "אמר רב חסדא: האי דעדיפנא מחבראי – דנסיבנא בשיתסר, ואי הוה נסיבנא בארביסר, הוה אמינא לשטן גירא בעיניך". רב חסדא מתפאר כאן בגיל הצעיר שבו נישא (שש-עשרה), וטוען כי בשל זאת הוא עדיף על חבריו ביכולתו להתמודד עם היצר המיני, אך מוסיף שאילו נישא בגיל ארבע-עשרה היה יכול לומר "חץ בעיניך השטן". הנישואין בגיל צעיר ככל האפשר משמשים על פי קטע זה אמצעי להתמודדות עם היצר בהיותם נתיב למימוש יצר המין במסגרת נורמטיבית ומותרת. על גיל הנישואין הצעיר כהתמודדות (בבלית) עם בעיית היצר המיני ראו בויארין, **הבשר**, עמ' 139–169. אף על פי שסיפור פלימו אינו עוסק באופן מפורש בהתמודדות עם יצר המין, השימוש בביטוי זה והקשרו האינטרטקסטואלי עם דברי רב חסדא בפרק הראשון במסכת מרמזים על כך שיצר המין ואתגר ההתמודדות עמו מונחים גם בתשתית סיפור זה.

[274] בארי וימפהיימר מכנה סיפור זה ואחרים כמותו "נרטיב הלכתי" (legal narrative), סיפור שבמרכזו עומד נושא הלכתי לבירור. הגדרה סוגתית חדשה זו נוגדת את החלוקה המקובלת של מקורות חז"ל להלכה ואגדה. לדעת וימפהיימר חלוקה זו לא עומדת במבחן המקורות, ושבירתה מאפשרת שימוש במנעד רחב יותר של מתודולוגיות

בבלי[275]	**ירושלמי**[276]
אמר רב יהודה אמר רב:	
מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת, והעלה לבבו טינא. ושאלו לרופאים, ואמרו: אין לו תקנה עד שתבעל לו. אמרו חכמים: ימות, ואל תבעל לו. תעמוד לפניו ערומה?	כהדא חד בר נש רחם איתה ביומוי דרבי לעזר וסכן. [כְּזֶה אדם אחד שאהב אישה בימיו של ר' אלעזר והיה בסכנה]
ימות ואל תעמוד לפניו ערומה. תספר עמו מאחורי הגדר? ימות ולא תספר עמו מאחורי הגדר.	אתון שאלון לרבי לעזר: מהו דתיעבור קומוי וייחי? [באו ושאלו את ר' אלעזר: מהו שתעבור לפניו ויחיה?] אמר לון ימות ולא כן. [אמרו להם: ימות ולא כן] מהו דישמע קלה וייחי? [מהו שישמע קולה ויחיה?] אמר לון ימות ולא כן. [אמר להם ימות ולא כן]

הסיפור בגרסתו בירושלמי מינימליסטי ומתומצת: איש אחד המאוהב באישה נמצא בסכנת חיים, ככל הנראה כתוצאה מתשוקתו המינית הבלתי ממומשת.[277] עקב כך נשאל ר' אליעזר אם אפשר שאישה זו "תעבור לפניו", כלומר שיוכל האיש להביט בה, או לחילופין ש"ישמע קולה" כדי להקל על מחלתו\תשוקתו. תשובת ר' אליעזר שלילית באופן חד-משמעי, ואפילו אם המחיר הוא חיי האיש – "ימות ולא כן". סיפור זה מעמיד את הראייה והשמיעה כאופציות של קשר מיני פיזי המסוגלים אף להביא לפורקן מיני, הן בכך שהשואלים סוברים שעל ידי פעולות אלו איש זה יתרפא והן בכך שר' אליעזר אוסר אותן, אף על פי שלכאורה אין בפעולות אלו מעשה מיני ממש.

גרסת הבבלי מעובדת ומשוכללת יותר מבחינה ספרותית: האיש מתואר כמי ש"נתן עיניו" באישה אחת (לעומת ה"אהב" הכללי בירושלמי). השימוש בביטוי זה מדגים כיצד מוטיב הראייה מתרחב מעבר למשמעות הוויזואלית הפשוטה; על תופעה זו הצביעו התיאורטיקנים שהזכרתי בפתח הדברים, אשר עסקו במושג המבט בתרבות.[278] בסיפור בבבלי האיש אינו סתם בסכנה, אלא

בניתוח סיפורים מעין אלו. חלק מהניתוחים שיובאו להלן מבוססים על ניתוחיו של וימפהיימר לסיפור זה ונשענים על עבודתו, לצד הדגשות והארות הרלוונטיות לנושא פרק זה; ראו וימפהיימר, **החוק הנרטיבי**, עמ' 36–62.

[275] עה ע"א, על פי פרויקט מאגרים (כתב יד תימני, יד הרב הרצוג).

[276] ירושלמי שבת יד, ד (יד ע"ד). על פי פרויקט מאגרים (כת"י ליידן). מקבילה לסוגיה זו מופיעה גם בירושלמי ע"ז י"א ע"א (מ' ע"ד).

[277] על אהבה במשמעות ארוס בספרות היוונית הקלאסית ראו גולדהיל, **אהבה ומין**, עמ' 47–49.

[278] כך הראה סיני תורן במאמר נרחב על שימושם של חז"ל בביטוי "נתינת עיניים". הבחירה להשתמש בביטוי זה במקום בפועל הראייה הפשוט יותר היא במקרים שבהם "ישנו גם דגש על הצד הדינמי–הנפשי שבראייה, כלומר על הפעולות והיוזמות שהחשיפה החזותית מביאה לידיהן". תורן טוען שאמנם ברוב המקרים נשתמר משהו מן המשמעות המוחשית הקונקרטית של הראייה, והוא סימון אובייקט מסוים של מחשבה ודמיון, אבל בכל גווני משמעויותיו של הביטוי ובכל הקשריו הדגש הוא על כוחות הנפש ורגשותיה, מחשבות הלב והרהוריו המכוונים את הראייה, ובעיקר הנגזרים ממנה. השימוש הרווח של הביטוי, המשלב את המשמעות המילולית והמושאלת, הוא בהקשר הגשמי של התאוות הגופניות: התאווה המינית, תאוות הממון ותאוות אוכל ושתייה; ראו תורן, **נתנו עיניהם**, עמ' 193.

״העלה לבו טינא״ – תיאור פיזיולוגי מפורט המזכיר מאוד את תיאורי החולי הפיזי המובאים בספרות הרפואית ההלניסטית, המוסברים כתוצאה מתשוקה מינית לא ממומשת.[279] שני הבדלים נוספים בין הבבלי לירושלמי ראויים לציון: בסיפור בירושלמי איננו יודעים מי היו הפונים בשאלה לר׳ אליעזר, ואילו בבבלי המשא ומתן מתקיים בין שני מקורות סמכות מזוהים ומוכרים: הרופאים לעומת החכמים (ולא ר׳ אליעזר היחיד). הרופאים קובעים בנחרצות ש״אין לו תקנה עד ש..״, ואף על פי כן החכמים משיבים ״ימות ואל...״. בגרסה הבבלית של הסיפור המשא ומתן מתחיל מהכבד ויורד אל הקל: תחילה ישנה בקשה של הרופאים שהאישה תיבעל, כשבקשה זו נתקלת בסירוב הם מבקשים שהיא רק תיחשף למבטו, ולבסוף שרק תשמיע את קולה מבלי שייראנה כלל. למרות העיבודים הספרותיים הנוספים של הבבלי, התורמים הן לדרמטיות והן לאסתטיקה, הסיפור על שתי גרסותיו מציג עמדה מחמירה ומגבילה כלפי התנהגות מינית שאינה במסגרת הנישואין וההגדרות ההלכתיות המקובלות, וכולל בתוך אלה גם הסתכלות בעלת אופי מיני. בסיפור בשתי גרסותיו האיש נדרש לרסן את מבטו\תשוקתו גם במחיר בריאותו, וככל הנראה אף חייו.

מסר זה של הסיפור מעניין במיוחד לאור ההקשר ההלכתי שבתוכו הוא נטוע: בתלמוד הבבלי הסיפור מופיע בסוף הפרק השמיני במסכת סנהדרין, בסיום דיון בדבר עברות שעליהן יש להיהרג ולא לעבור. אחת מהעברות הנמנות כ״ייהרג ובל יעבור״ היא גילוי עריות, כלומר יחסי מין אסורים. בירושלמי ההקשר הוא דומה: דיון בשאלת היתר או איסור של מעשים מסוימים לצורך ריפוי חולים הנתונים בסכנת חיים כגון חילול שבת, התנהגות מינית אסורה או שימוש בעזרי עבודה זרה. שילוב הסיפור בהקשר זה מעמיד את הסתכלות הגבר באישה ושמיעת קולה בדרגת חומרה אחת עם המעשה המיני האסור של גילוי עריות.

בהיעדר מידע אחר בסיפור אפשר להניח שמדובר בהסתכלות באישה פנויה, נתון המחייב הסבר להתנגדות הנחרצת של החכמים, שכן אם מדובר בפנויה מה מעכב את החכמים מלתת את אישורם למעשה המיני? ניתן אולי להציע שאי רצונה והסכמתה של האישה היא היא העילה להתנגדות חכמים, אך מכיון שרצונותיה של האישה אינם מקבלים ביטוי בסיפור, ניתן גם להניח שהם אינם רלוונטיים בעיני המספר. התמיהה לגבי תגובתם המחמירה של החכמים עומדת במרכז הדיונים התלמודיים המתפתחים בעקבות הסיפור הן בבבלי והן בירושלמי:

בבלי	ירושלמי
פליגי בה [=חלוקים בה] רבי יעקב בר אידי ורבי שמואל בר נחמני. חד אמר: אשת איש היתה, וחד אמר: פנויה היתה.	ומה הוות? [ומה היה] רבי יעקב בר אידי ורבי יצחק בר נחמן: חד אמר אשת איש הווי וחד אמר פנויה.
בשלמא למאן דאמר [=בשלום עם מי שאמר] אשת איש היתה – שפיר [=טוב]. אלא למאן דאמר פנויה אמאי כולי האי?	מאן דמר אשת איש ניחא [מי שאמר אשת איש הייתה – נוח] ומאן דמר פנויה והא בַּר כּוּחָא נַגָּרָא רחם

[279] ראו וימפהיימר, **החוק הנרטיבי**, עמ׳ 54 והערותיו שם. הפירוש המילונאי למילה ״טינא״ הוא טיט או חומר, אך וימפהיימר מציע את הפירוש המופיע בתרגום זכריה במשמעות זפת, נוזל שחור סמיך. פירוש זה דומה לתיאורי הרופאים ההיפוקריטיים, אשר האמינו שנוזל גוף שחור הוא שגורם למחלת האהבה. על התשוקה\אהבה כמחלה בספרות הרופאים היוונים ואצל פאולוס ראו מרטין, **קורניתיים**, עמ׳ 212–217.

	איתתא ביומוי דרבי לעזר וסכן?! [ומי שאמר פנויה והרי בר כוחא נגרא אהב אישה בימיו של ר' אלעזר והסתכן?]

התלמודים מצטטים מחלוקת אמוראים בנוגע לפרטי הסיפור: עמדה אחת (של ר' יעקב בר אידי) טוענת שהסיפור הוא על אשת איש ולכן תגובתם החמורה של חכמים,[280] ואילו עמדה אחרת (בבבלי בשם ר' שמואל בר נחמני ובירושלמי בשם רבי יצחק בר נחמני) טוענת שמדובר באישה פנויה. שני התלמודים תמהים על פירוש אחרון זה, שכן לפיו אי-אפשר להבין מדוע הבקשות נאסרו. יצוין שהבבלי מביע תמיהה זו באמירה הכללית "אמאי כולי האי?", ואילו הירושלמי מביא כחלק מהתמיהה תקדים משפטי ולפיו במקרה דומה עם אדם בשם בַּר כּוּחָא נַגָּרָא[281] התיר ר' אלעזר את המעשים.[282] בנקודה זו של ניסיון לתרץ את גישתם המחמירה של חכמים או של ר' אליעזר על פי השיטה שמדובר באישה פנויה מסתיים הדמיון בין הסוגיות, ושני התלמודים מתפצלים לכיוונים שונים:

בבלי	ירושלמי
רב פפא אמר: משום פגם משפחה. רב אחא בריה דרב איקא אמר: כדי שלא יהו בנות ישראל פרוצות בעריות. ולינסבה מינסב! [=ושיישאנה]?! לא מייתבה דעתיה [=לא מתיישבת דעתו], כדרבי יצחק, דאמר רבי יצחק: מיום שחרב בית המקדש ניטלה טעם ביאה וניתנה לעוברי עבירה, שנאמר "מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם".	א) כאן באשת איש כאן בפנויה. ב) ואפילו תימא כאן וכאן בפנויה וכאן וכאן באשת איש: תיפתר שנתן עיניו בה עד שהיא אשת איש. ג) אית דבעי מימר איתה רובה הוות ולא הוות משמע ליה וכל מה דהוה מעבד באיסור הוה מעבד בגין כן לא שרא ליה.

הבבלי מסביר את החמרת החכמים בסיפור בשני אופנים: האחת של רב פפא – "משום פגם משפחה", והשנייה של רב אחא – "כדי שלא יהו בנות ישראל פרוצות בעריות". וימפהיימר הציע לראות בטיעונים אלו שיקולים חוץ-הלכתיים המיובאים פנימה כדי לצמצם את הפער הלא מובן בין עמדתם הנוקשה של החכמים בסיפור ובין ההלכה של "שלוש עבירות של ייהרג ובל יעבור", הכוללת רק גילוי עריות בהגדרה הצרה והמקורית של המושג. פרשנויות אמוראיות אלו לסיפור מבהירות ששיח ערכי-חינוכי הוא העומד ביסוד הסיפור, ולכן הסיפור אינו מאיים על המערכת הלגלית. על כיוון פרשני זה אבקש להוסיף שיש בתירוצי הבבלי המשך של הרוח האגדית שנשבה מן הסיפור: אם סיפור זה ביקש להעמיד רף גבוה בתחום הצניעות המינית, מעין לפנים משורת הדין, ולהעמיד אף הסתכלות ושמיעת קול של אישה בגדר "ייהרג ובל יעבור", תירוצים אמוראיים

---

[280] העמדה המבינה סיפור זה כעוסק באשת איש מקבלת ביטוי גם במקורות נוספים: בירושלמי בפתיחת הסוגיה, כפי שאראה להלן; נוסף על כך, נראה שרש"י בפירוש לסנהדרין לא ע"ב מרמז על סיפור זה או על סיפור דומה ומציין מפורשות שהיה מדובר באשת איש: "ומצאתי בספר הגדה שהיה מר עוקבא בעל תשובה, שנתן עיניו באשה אחת והעלה לבו טינא ונפל בחולי, ואשת איש הייתה, לימים נצרכה ללוות ממנו ומתוך דוחקה נתרצית לו, וכבש יצרו ופטרה לשלום ונתרפא, וכשהיה יוצא לשוק היה נר דולק בראשו מן השמים ועל שם כך קרי ליה ר' נתן צוציתא במסכת שבת (נו ב), הכא נמי להכי כתבו ליה הכי על שם האור שהיה זורח עליו". על מסורת זו ועל משמעות השם ר' נתן צוציתא ראו בויארין, **לקסיקון**; וימפהיימר, **החוק הנרטיבי**, עמ' 181 הערה 49.

[281] וימפהיימר רואה בסיפור זה פיקציה של עורך הירושלמי, ומבסס את השערתו בעיקר על היות שמו של הגיבור שם ספרותי בעל משמעות ביצירה. לטענתו התרגום המילולי הוא "ההוא עם הכוח ליצור חלל".

[282] משמעות ההבדל יכולה להיות שהבבלי רואה בתמיהה על איסורי החכמים באישה פנויה דבר ברור שאין צורך להסביר, ואילו הירושלמי מרגיש צורך לחזק את התמיהה על ידי מעשה שהיה, שכן היא כנראה אינה כה מובנת מאליה.

אלו ממשיכים ומסבירים ברוח זו את הרקע הערכי העומד ביסוד הסיפור מבלי לעבור לניסוחים הלכתיים מדוקדקים של גדרי גילוי עריות המצדיקים "ייהרג ובל יעבור". האפשרות שלא נבחרה בדיון ההלכתי בסוגיה היא האפשרות ההלכתית, המארגנת מחדש את ההגדרות ההלכתיות של מצוות "ייהרג ובל יעבור" ומוסיפה עליהן גם מבטים מניים בנערות פנויות; אפשרות שייתכן שהייתה כוונת המספר מלכתחילה.[283]

גם הסיומת הסתמאית של סוגיית הבבלי משלימה מגמה זו: הסוגיה מסתיימת בציטוט מימרה אגדית בשמו של ר' יצחק שתפקידו להסביר מדוע, אם אמנם מדובר באישה פנויה, האיש אינו מתחתן אתה כדי לממש את תשוקתו. דברי ר' יצחק מסבירים את הפסיכולוגיה של היצר המיני מאז החורבן ולפיו "מים גנובים ימתקו", ולכן נישואין במקרה זה לא יהיו פתרון. אבקש להדגיש שלצד היות קטע זה חיזוק סופי ואחרון לפרשנות "אישה פנויה", דברים אלו גם הטביעו את חותמם ביחס הסוגיה אל האיש אשר נתן עיניו: אמנם המעשה שלו לא נאסר משום "ייהרג ובל יעבור" אלא משיקולים חינוכיים-ערכיים, אך עם זאת הוא מכונה כאן בעקיפין "עובר עברה" שרק לו ניתן "טעם ביאה". כלומר, ייתכן שמספר הסיפור התכוון להוביל לעמדה המתייחסת בחומרה רבה למבט המיני ודורשת ריסונו בכל מחיר, אך עורכי הסוגיה מבליטים את הצד הסיפורי שבו ומובילים את הסוגיה ברוח האגדית שאינה מארגנת מחדש את הגדרים ההלכתיים.

סוגיית הירושלמי נוקטת דרך התמודדות שונה עם הרוח ה"חסידית" של הסיפור. הירושלמי מביא שלושה תירוצים אנונימיים לסתירה בין שני סיפורי הפסיקה של ר' אליעזר, אשר כולם בעייתיים ולא מספקים: התירוץ הראשון והשני מציעים לראות במקרה שנאסר מקרה של אשת איש אף על פי שזהו ניסיון לתרץ את הסיפור על פי שיטת "פנויה";[284] התירוץ השלישי והאחרון בירושלמי נוקט כיוון אחר. על פי תירוץ זה האישה המדוברת אכן הייתה פנויה, אך היא הייתה בעלת מעמד ("איתה רובה הוות" = אישה גדולה\חשובה הייתה) ולכן לא נענתה לחיזורי האיש. כיוון שלא הייתה הדדיות ביחסים, "כל מה שעשה – באיסור עשה". אך מהו הדבר שעשה, או ליתר דיוק ביקש לעשות? מנעד הבקשות בסיפור היו "לעבור לפניו" (כלומר להביט בה) ו"לשמוע קולה" (ולא להיבעל, כמו בבבלי). לפי הסבר זה, האיסור של ר' אליעזר נובע מכך שלא הייתה הסכמה מצד האישה. תירוץ זה מעניין בהקשר המגדרי שכן יש כאן לפתע רלוונטיות לרצונה של האישה ובכך היא מוּצֶאת, ולו במעט, ממעמדה המוחפץ כמושא מבט ומקבלת מעמד של בעלת רצון המכריע אם המעשים יותרו או ייאסרו. עם זאת יצוין שייחוס רצון וציפייה להדדיות ביחסים מקבל ביטוי רק כשמדובר באישה בעלת מעמד, ולא בכל אישה.

---

[283] הרחבת הרגולציות לריסון המבט המיני גם להסתכלות על פנויה או על בתולה מוכרת ממקורות נוספים בחז"ל. הרחבה זו אינה מובנת מאליה, שכן החשש מפני מעשה מיני עם פנויה אינו גדול כמו עם אשת איש. אף על פי כן אנו מוצאים התייחסויות המעלות על נס אף את מי שמקפיד לא להסתכל על בתולה. כך מתוארת למשל צדיקותו המופלגת של איוב במדרש מאבדר"ן נו"א פרק ב: "איזהו סייג שעשה איוב לדבריו? הרי הוא אומר איש תם וישר ויירא אלקים וסר מרע (איוב א א) מלמד שהרחיק איוב את עצמו מדבר המביא לעבירה ומן הכיעור ומן הדומה לכיעור [...] הרי הוא אומר 'ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה' (איוב לא א) מלמד שהחמיר איוב על עצמו ולא נסתכל אפילו בבתולה. והלא דברים ק"ו ומה אם בתולה זו שאם ירצה ישאנה לעצמו לבנו לאחיו ולקרובו החמיר איוב על עצמו ולא נסתכל בה, אשת איש על אחת כמה וכמה. ומפני מה החמיר איוב על עצמו ולא נסתכל אפילו בבתולה מפני שאמר איוב שמא אסתכל אני היום ולמחר יבא איש אחר וישאנה ונמצא שאני מסתכל באשת איש". איוב חושש להסתכל בבתולה משום שכאשר היא תינשא לאיש אחר הדבר ייחשב באופן רטרואקטיבי כהסתכלות באשת איש, שכפי שראינו בחלק מהמקורות לעיל משולה לניאוף ממש.

[284] ההצעה הראשונה היא שבמקרה שלנו ר"א אסר משום שמדובר באשת איש, ואילו במסורת ולפיה הוא התיר מדובר בפנויה. ההצעה השנייה היא שתגובתו הנוקשה של ר"א היא משום שהאיש "נתן עיניו בה" (ביטוי מקביל לזה שבבבלי) בזמן שהייתה נשואה, אף על פי שפסיקתו של ר"א התרחשה כשהיא הייתה פנויה. שני התירוצים הופכים את שיטת "פנויה" לשיטת "אשת איש". ראו בפירוט אצל וימפהיימר, **החוק הנרטיבי**, עמ' 46–50.

המשותף לשלושת תירוצי הירושלמי הוא הניסיון להעמיד את הסיפור על סיטואציה הלכתית קונקרטית אשר תסביר את פשר פסיקתו הנוקשה של ר׳ אליעזר בסיפור. בניגוד להסברים הערכיים שנקט הבבלי, אשר המשיכו את הקו האגדי-חסידי של הסיפור, הירושלמי מנסה להכפיף את הסיפור למשמעת ההלכתית ולהתאים בינו ובין הקו ההלכתי ולפיו ״ייהרג ובל יעבור״ תקף רק במקרים של התנהגות מינית בלתי הולמת עם אשת איש ולא עם פנויה, או לחילופין במקרה חמור של יחסים בכפייה שאינם לרצונה של האישה (בעלת המעמד).[285]

אך אם נחזור לסיפור הגרעיני ללא הפרשנויות ועבודת העריכה שנעשתה בו, נראה שהוא אכן מבקש להעמיד בחומרה רבה את ההתבוננות המינית באישה פנויה ולהנהיג מידת חסידות של הימנעות מהסתכלות באישה ושמיעת קולה גם במקרים של סכנת חיים. וימפהיימר טוען שסטיית הסיפור בעניין זה מהנורמטיביות ההלכתית מטרתה להעצים את סמכות החכמים, ובכך עיקר עניינו של המספר. לטענתו התשוקה המינית היא אמצעי לשיחה על אודות התשוקה לסמכות ולכוח.[286] אני מבקשת לטעון שהתשוקה המינית בסיפור אינה רק אמצעי אלא מטרה בפני עצמה, ושהשיח על אודות התשוקות בסיפור מאיר על שניהם גם יחד. הסיפור מעמיד במתח את התשוקות השונות לשליטה: שליטת האיש באישה ושליטתם של החכמים בהלכה ומתוך כך בהתנהגות האיש. שליטתו וכוחו של האיש המסתכל והמשתוקק מצטמצמים נוכח שליטתם וכוחם של פסיקת החכמים. כלומר, יש בסיפור זה צמצום כוחו של הגבר המתבונן ולא העצמתו, אל מול העצמת כוחם ושליטתם של החכמים וכתוצאה ממנה. שני יחסי כוחות היררכיים מוצגים בסיפור: האיש המביט – בעל הכוח מול האישה – מושא המבט החלשה; החכמים (הבריאים) בעלי הסמכות מול האיש (החולה) הנתון לסמכותם. הלגיטימציה הניתנת לבעל כוח אחד – החכמים, באה על חשבון בעל הכוח השני – האיש בעל המבט. הסוגיות התלמודיות הערוכות מכפיפות את הסיפור להלכה. הסיפור במקורו מייצג עמדה חסידית של ״לפנים משורת הדין״, ומבקש להרחיב את העמדה הקיצונית של ״ייהרג ובל יעבור״ גם אל הסתכלות בפנויה; ואילו הסוגיות התלמודיות, כל אחת בדרכה, מרסנות הרחבה זו ונשארות בגדרי ההלכה המוגדרים והמצומצמים.

בכל הנוגע למאפייני המבט הגברי המיני הרי שמסיפור זה עולה תמונה אשר מצד אחד תואמת את התיאוריה הפמיניסטית על המבט שתוארה בתחילת הפרק, אך גם חורגת ממנה. כמו בתיאוריה של מאלווי, המבט הגברי הוא הדומיננטי, והאישה מוזכרת אך ורק כמושא המבט. מלבד התירוץ השלישי בירושלמי על ״האישה החשובה״ היא פסיבית לחלוטין – איננו יודעים את רצונותיה, היא אינה משמיעה קול. המבט הגברי מתואר במלוא עוצמתו עד כדי גרימתו לתוצאות

---

[285] בראשית הדיון בירושלמי ישנה הטרמה לבחירת הסתמא לקרוא סיפור זה כעוסק באשת איש: ״אמ׳ ר׳ הונא: זאת אומרת שאין מתרפין מגילוי עריות. דתני: שבת הותרה מכללה. נערה המאורסה לא הותרה מכללה. שבת שהותרה מכללה לא להתרפות. ודכוותה נערה מאורסה לא הותרה ואפי׳ להתרפות. ולא סוף דבר שאמ׳ לו. הבא לי אשת איש. אלא אפי׳ לשמוע את קולה״. סוגיית הירושלמי עוסקת בקטע זה בשאלת פיקוח נפש ובקביעה מתי מותר לעבור על איסור כדי להביא למרפא. הסוגיה מבחינה בין שבת ש״הותרה מכללה״ ולכן מותר לחללה כדי להתרפא, ובין נערה מאורסה שבה הדין מחמיר יותר והיא ״לא הותרה מכללה״, גם אם מדובר בצורך של ריפוי. כדי להמחיש את המעמד החמור של נערה מאורסה מציינת הסוגיה מקרה שבו הייתה דרישה להביא אשת איש רק כדי לשמוע את קולה וכך להתרפא מחולי, והדבר לא הותר. נראה שמקרה זה, המובא בקיצור ובתמצות בשלב זה בסוגיה, משמש מעין קדימון לסיפור המלא שיבוא בהמשך, העוסק גם הוא בבקשה לשמיעת קול האישה ותו לא. אלא שבאזכור זה הסוגיה מתייחסת בפשטות לסיפור כאילו מדובר באשת איש, עובדה שכפי שראינו אינה נאמרת במפורש. הקדמת עריכה זו לסיפור, לצד שלושת התירוצים הדחוקים לשיטת ״פנויה״, מבססים את העמדת הסיפור על מקרה של אשת איש, וכך מנמקים את היותה עברה של ״ייהרג ובל יעבור״. לכיוון דומה ראו וימפהיימר, **החוק הנרטיבי**, עמ׳ 49–50.

[286] ראו וימפהיימר, שם, עמ׳ 55–56.

פיזיולוגיות חמורות. אך עם זאת, ואולי דווקא בשל כך, הדרישה לריסונו היא חד-משמעית.[287] ההקבלה הספרותית בין תשוקתו המינית של האיש ובין תשוקת החכמים לשליטה וסמכות יוצרת לא רק הקבלה של הנגדה (התשוקה המינית השלילית מול התשוקה החיובית של החכמים), אלא גם הקבלה של דמיון המתבטאת לדעתי בעוצמת התשוקה ובכוחותיה. בכך הסיפור יוצר קשר אנלוגי בין הסתכלות ושליטה התואם לתיאוריות מהמאה העשרים שבהן המבט הוא תמה מרכזית שהיא כלי וסמל לכוח ולשררה.

כהשוואה לסיפור "האיש שנתן עיניו" אשוב כעת לסיפור שבו פתחתי פרק זה, אשר כפי שראינו גם במרכזו עומד המתח בין עוצמת המבט הגברי המשתוקק ובין הצורך בריסונו. כאמור, סיפור זה הוא אחד מתוך שרשרת סיפורים המסופרים על דמות תמוהה בשם ר' יוסי דמן יוקרת, המופיע בבבלי מסכת תענית:[288]

> הויא ליה ברתא בעלת יופי [הייתה לו, לר' יוסי דמן יוקרת, בת בעלת יופי]. יומא חד חזיא להההוא גברא דהוה כריא בהוצא וקא חזי לה [יום אחד ראה את אותו האיש שהיה מציץ בקנים ומביט בה]. אמר לו: מאי האי? [אמר לו ר' יוסי דמן יוקרת לאיש, מה זה?] אמר ליה: רבי, אם ללוקחה לא זכיתי, לראותה לא אזכה? אמר לה: בתי, קא מצערת להו לברייתא [אמר לה (ר' יוסי דמן יוקרת לבתו) את מצערת את הבריות]. שובי לעפריך, ואל יכשלו ביך בני אדם.[289]

בקריאה ראשונה סיפור זה נראה היפוכו של הסיפור הקודם, שכן כאן נראה שישנה שליטה מוחלטת של המבט והתשוקה הגברית על האישה, לעומת הדרישה מהאיש לשלוט במבטו\תשוקתו שראינו בסיפור הקודם. הקיום הפיזי של בתו של ר' יוסי דמן יוקרת אינו אפשרי נוכח התשוקה שהיא מעוררת, והיא מצווה על ידי אביה עקב כך לשוב לעפרה. במושגי כיסוי והסתרה גישת ר' יוסי דמן יוקרת סוברת שרק כאשר האישה מכוסה לגמרי (עד כדי קבורה) מוסר האיום של התפרצות היצר המיני הגברי. האחריות לריסון המבט המיני הגברי נתון כולו, כך נראה, לאישה.

גם כאן התיאוריה הקולנועית של מאלווי מועילה בניתוח הסיפור. מאלווי עמדה על הציפייה לאחדות המבט בין הגבר בעל המבט (גיבור הסרט) ובין מבטו של הצופה כחלק מהפנמת המבט הגברי המיני. כך, טוענת מאלווי, הפטריארכיה מבססת את מעמדה ואת הבלעדיות של נקודת מבטה. גם בסיפור זה אפשר לראות את תופעת אחדות המבט: התלמיד מתבונן באישה במבט חושק. האב, שהוא מעין צופה מן הצד, מייצג גם הוא מבט זה, שכן גם הוא (למרות היותו אביה!) רואה בבתו אובייקט מיני. ה"מביט" הנוסף בסיפור הוא העורך, האחראי לשיבוץ הסיפור בתוך הקשרו התלמודי ומתווך את הסיפור לקורא, אשר גם הוא מעין צופה. בניגוד לאחדות המבטים בקולנוע ההוליוודי, עבודת העריכה של הסוגיה הרחבה שוברת את אחדות המבטים.

---

[287] בניגוד לתרבות המודרנית ההוליוודית, המעניקה לטענת המבקרות הפמיניסטיות לגיטימציה ואף עידוד למבט הגברי המיני.

[288] כג ע"ב. לניתוחים ספרותיים של סיפור זה בפני עצמו ראו פרנקל, **עיונים**, עמ' 36–39, וכן שטיינמץ, **תענית**. על קובץ הסיפורים כולו ראו כץ, **יוסי מן יוקרת**.

[289] ביטוי ועמדה דומה מופיעים גם בסיפור נוסף במסכת סוטה כב ע"א: "דר' יוחנן שמעה להההיא בתולה דנפלה באפה, וקאמרה: רבש"ע, בראת גן עדן ובראת גיהנם, בראת צדיקים ובראת רשעים, יהי רצון מלפניך שלא יכשלו בי בני אדם"; אלא שבניגוד לסיפור בתענית, בסיפור זה הבתולה מאחלת לעצמה שלא תכשיל בני אדם, ואילו כאן הדברים נאמרים על ידי אביה.

סיפור זה מובא בבבלי באופן ביקורתי: הסיפור על בתו של ר' יוסי דמן יוקרת מובא לצד שני סיפורים נוספים, האחד על בנו והשני על חמורו, המתארים אף הם תגובות קיצוניות וקשות של ר' יוסי לבני ביתו. הנימה הביקורתית מקבלת ביטוי רשמי בסיפור המסגרת הכללי שבו תלמידו לשעבר של ר' יוסי דמן יוקרת, ר' יוסי בר' אבין, מסביר לרב אשי מדוע עזב את בית מדרשו של רבו וטוען: איש שעל בנו ועל בתו לא חס – עליי איך יחוס?[290] בעקבות התנהגויותיו האלימות של ר' יוסי דמן יוקרת עם בנו ובתו חושש התלמיד ר' יוסי בר' אבין לחייו ועוזב את בית מדרשו. הקשר הסיפור מכוון אפוא את הקורא לקריאה ביקורתית של התנהגותו של ר' יוסי דמן יוקרת, ומבטו של הקורא אינו עולה בקנה אחד עם המבטים הגבריים בסיפור.[291] כמו בסיפור הראשון, גם כאן הסיפור עוסק בין השאר במאבק סמכות: סמכות החכם החסיד (ר' יוסי דמן יוקרת) נדחית מפני סמכות החכמים\עורכי הסוגיה המציגים את תגובותיו ואת התנהגותו באור ביקורתי. אלא שבסיפור הקודם סמכות החכמים שללה את האלטרנטיבה המקלה של הרופאים, אשר ביקשה לאפשר את המבט המיני הגברי, ואילו כאן נשללת הלגיטימציה של עמדה חסידית קיצונית של ר' יוסי דמן יוקרת, הנותנת דרור למבט זה ואינה דורשת את ריסונו.

בשני הסיפורים התלמודיים המבט הגברי המיני עומד במוקד העלילה, וחלוקת התפקידים המגדרית אחידה: בעל המבט הוא הגבר. כמו כן, בין שגיבור הסיפור "מציץ בקנים" ובין שהוא "נותן עיניו", בשני הסיפורים ברור שהמבט אינו הסתכלות תמימה אלא ייצוג לתשוקה מינית. בשני הסיפורים האישה היא מושא המבט, ועקב כך אינה משמיעה את קולה ואת רצונותיה. מעשיה מוכתבים על ידי בעלי הסמכות הגבריים שסביבה (החכמים והאב) או מיוצגים באמצעותם. גם כאשר ישנה ביקורת והגבלה על המבט הגברי, עדיין זהו המבט הקובע את המציאות. איריס מריון יונג, במאמר על הגוף הנשי בתרבות המערבית העכשווית, מתארת את מערכת היחסים שבין בעל המבט למושאו ומאירה היטב גם את אופן הופעת המבט הגברי בסיפורים התלמודיים הללו:

> Voyeuristic looking takes a distance from the object of its gaze, from which it is absent and elsewhere. From this distance the object of the gaze cannot return or reciprocate the gaze; the voyeurs look is judgmental, holding power over the guilty object of the gaze by offering punishment of forgiveness.[292]

הכוח של המבט המיני הגברי המתואר בדבריה של יונג עולה בבירור מתוך שני הסיפורים שלעיל. בשניהם המבט המיני הגברי מעורר תגובות קיצוניות ומשמש גורם מתסיס למאבקי כוח וסמכות.

---

[290] כך מציע שהתלמיד שהציץ בקנים הוא לא אחר מאשר ר' יוסי בר אבין בעצמו. לפי זה ישנה משמעות נוספת לדבריו "עליי איך יחוס", שכן עולה שהרקע לעזיבתו אינו רק החשש מתגובות קיצוניות ולא צפויות של רבו לשעבר, אלא אכזבה מכך שלא הסכים לתת לו את בתו.

[291] במאמר על מכלול סיפורי פרק שלישי בבבלי תענית עומדת דבורה שטיינמץ (לעיל הערה 287) על המרכזיות של מוטיב הראייה לאורך כל סיפורי הפרק, כמו סיפור ר' אלעזר בר' שמעון והאיש המכוער (תענית כ ע"א–ע"ב); סיפור ר' מני ואשתו (כג ע"ב); וסיפור ר' יהושע ובת הקיסר (ז ע"א). לטענתה אחד הלקחים הנלמדים מהסיפורים הוא האזהרה מפני מבט מחפיץ ולא אמפטי של אדם ברעהו. הביטויים הרבים להסתכלות מחפיצה בסיפורים בפרק (ולאורך המסכת כולה) הם לא רק בהקשרים מגדריים. הסיפור על בתו של ר' יוסי דמן יוקרת הוא רק הדגמה אחת למבט הבעייתי שעורך הפרק מתריע מפניו. אני מודה לדבורה שטיינמץ על שאפשרה לי לעיין במאמר זה עוד לפני פרסומו.

[292] יונג, **חוויית הגוף הנשי**, עמ' 65–66.

עוצמת המבט הגברי אף מתוארת כדבר שקשה מאוד לרסנו, עד כדי כך שמישהו צריך למות כדי שהיצר המיני לא יצא מכלל שליטה: החכמים קובעים "ימות ואל...", יוסי דמן יוקרת אומר לבתו "שובי לעפרך". עם זאת, שני סיפורי הקיצון הללו עברו בתהליך הדיון והעריכה התלמודיים ריסון והכפפה לנורמות ההלכתיות המקובלות: הסיפור הראשון מוסבר על ידי סוגיות הבבלי והירושלמי (כל סוגיה בדרכה) באופן נקודתי. תגובתם החריפה של חכמים מנומקת באופן נקודתי, ובכך מוכפפת לשיח ההלכתי הרחב של הסוגיה בהקשרה; בסיפור השני הלגיטימציה שנותן ר' יוסי דמן יוקרת למבט הגברי חסר השליטה סופגת ביקורת נוקבת.

בעיון זה ביקשתי להראות שבתוך ספרות חז"ל אפשר לאתר דרגות שונות של התמודדות בחרדה ובחשש מפני המבט המיני הגברי. אל מול תיאור המבט כעוצמתי, חובק כול וכמעט מחוסר רסן עומדת תמונה של מבט מיני מרוסן הכפוף לגדרי הלכה, המדגיש את האחריות ואת השליטה של בעל המבט. אפנה כעת להמשך מעקב אחרי קולות אלו, הפעם בסוגיות הלכתיות שבהן עולה לדיון בצורה ישירה או עקיפה שאלת הלגיטימציה של המבט הגברי.

2. הלכה: "לא חייש להרהורא": גדרי המבט הגברי

בעיון לעיל ראינו את המרכזיות של ההבניה המגדרית שבה הגבר מתבונן במבט מיני על מושא המבט – האישה. בסוגיות ההלכתיות הבאות אראה שלמרות החרדה הבסיסית הקיימת מפני המבט המיני והקריאה החוזרת ונשנית לריסונו, באופן מפתיע ישנו לעתים לא רק היתר להתבונן בנשים, אלא אף עידוד של המבט הזה. אבקש לברר את טיבן של נסיבות מיוחדות אלו, ומדוע דווקא בהם ישנו ייצוג לתפיסה מקלה יותר כלפי המבט הגברי. לבסוף אבקש לעמוד על המשמעויות המגדריות של דינים מעין אלה.

א. "מותר להסתכל בפני כלה כל שבעה"

בתחילת פרק שני של מסכת כתובות בבבלי מובאים דברים מפיו של האמורא הארץ ישראלי ר' שמואל בר נחמני (דור שלישי):

> א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן: מותר להסתכל בפני כלה כל שבעה, כדי לחבבה על בעלה.[293]

בניגוד לכל הכללים הנורמטיביים בנוגע לאיסור הסתכלות של גברים בנשים, ר' שמואל בר נחמני מתיר הסתכלות של גברים על כלה שאינה שלהם כדי לחבבה על בעלה. הסברו של רש"י למימרה זו מבהיר את הקשר בין ההסתכלות של ציבור הגברים ובין רגשותיו של החתן כלפי כלתו: "כשרואה הכול מסתכלים בה – נכנס יופייה בלבו". כדי לעודד את המבט החושק של החתן הצעיר ישנה הנחיה כאן למבט קולקטיבי שבו כל הגברים בסביבה יביטו בכלה הטרייה. כלומר, בשם חשיבות העוררות של תשוקת החתן לכלתו הטרייה ישנה התפשרות על עקרון הסטת המבט ולפיו, כפי שכבר ראינו, גברים מוזהרים מלהסתכל על יופיין של נשים. עיון בהקשר הרחב של הסוגיה יראה שחריגה זו היא רק אחת מני רבות.

---

[293] בבלי כתובות יז ע"א.

הדברים מובאים בעקבות דיון במחלוקת בית שמאי ובית הלל בשאלה "כיצד מרקדין לפני הכלה?", כלומר באופן הראוי לשמח כלה בחופתה. בית שמאי סוברים שדברי השבח של כלה בחופתה צריכים להיות תיאור עובדתי שלה כפי שהיא, ואילו בית הלל טוענים שללא קשר לנתונים האובייקטיביים יש לשבח את הכלה באמירה "כלה נאה וחסודה". הסוגיה התלמודית מרחיבה ומסבירה שדברי בית שמאי מוצגים כדוגלים בערך "מדבר שקר תרחק", ואילו דברי בית הלל אוחזים בעמדה "לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות". עמדת בית הלל מייצגת אפוא השקפה המתפשרת על הנחיה הלכתית כאשר מדובר ברגשות אנושיים העלולים להיפגע.

בעקבות ברייתא זו וכחלק מהרחבת שיטת בית הלל מתפתח דיון תלמודי הכולל עדויות על התנהגויות חריגות של חכמים שונים. התנהגויות אלו מוצגות בסוגיה כלגיטימיות לאור העובדה שמדובר בסיטואציה של כלה בחופתה ובשל הערך החשוב של שמחת חתן וכלה. כך למשל מתוארים חכמים שהיו מרקדים לפני כלות עם אביזרי עזר שונים, ואף כאלה שהרקידו כלות על כתפיהן ממש, אף על פי שתלמידיהם הביעו מורת רוח ואף בושה מכמה מההתנהגויות הללו. בסוף רשימה זו מוצגת עמדת ר' יונתן בדבר ההסתכלות בכלה בזמן שבעת ימי המשתה. עצם ההדגשה של ר' יונתן ששבעה ימים מותר להסתכל בפני הכלה מובנת רק לאור איסורי ההסתכלות הנורמטיביים המופיעים במקורות שסקרנו לעיל. חריגה זו וההיתר להסתכל בפני אישה מנומקת, כפי שכבר ציינו, בנימוק ענייני המתאים למצב המיוחד שלפנינו: "כדי לחבבה על בעלה". אלא שאף על פי שעמדת ר' שמואל בר נחמני ממשיכה במידה רבה את רוח הברייתא שפותחת את הסוגיה ואף את הפיתוח בהמשכה, דבריו נדחים: מיד לאחר המימרה מופיעים דברי הסתמא הבאים: "לית הלכתא כוותיה". יש להדגיש שלא הייתה שום דחייה חדה כל כך של פשרה נורמטיבית אחרת במהלך הסוגיה. הרכבת הכלה על הכתפיים, שהיא לכל הדעות חציית קווים נורמטיבית בהלכות הפרדת המינים הנוקשה של חז"ל, הותרה כל עוד הכלה נדמית לגבר המרכיב כקורה, כלומר אינה מעוררת את תשוקתו המינית. העמדה מעין זו יכלה גם להתפתח בעקבות היתר ההסתכלות של ר' יונתן, ובכל זאת היא נדחתה דחייה גורפת.

דחייה זו אפשר להסביר באופן כפול: אפשר שעל פי מהלך הסתמא, הערך "לחבבה על בעלה" אינו חשוב מספיק כדי לאפשר התבוננות באשת איש, או שהחשש הוא שבמקרה זה הכלה אינה דומה בעיניו כקורה; כלומר אין סיבה להניח שהמבט אינו בעל אופי מיני ויצא מכלל שליטה. זאת אומרת, אל מול רובד תלמודי קדום של מימרת ר' יונתן, המתירה ואף מעודדת מבט גברי באישה בשם רווח ערכי אחר, מובאת עמדת הסתמא המאוחר, השוללת מכל וכול פרצה זו וסותמת עליה את הגולל. אפשר להציע לראות בעמדות המנוגדות הללו שיקוף של שאלת הלגיטימציה למבט הגברי: גישה אחת שאינה נרתעת מלאפשר אותה כאשר ישנה הצדקה לכך, בהנחה שהיא ניתנת לשליטה ולריסון; גישה אחרת, חרדה יותר, הנובעת ככל הנראה מחשש בלתי מתפשר מהתפרצות המבט\התשוקה ומהתרת רסנו.

ב. הסתכלות בגויה

התלבטות בנוגע להתרה נסיבתית של המבט הגברי עולה גם בהקשר נוסף, בדיון במסכת עבודה זרה העוסק ביחס לנוכרי ובמשמעות האיסור המקראי "לא תחנם".[294] אחד הפירושים המוצעים בחז"ל לאיסור זה הוא "לא תיתן להם חן". כלומר, מהפסוק נלמד איסור להחמיא לגויים ולתארם באופן חיובי.[295] אלא שלמרות איסור נחרץ זה מובא בתלמוד הירושלמי סיפור שבו רבן גמליאל "נותן חן" לאישה נוכרייה.[296]

"לא תחנם", לא תיתן עליהם חן.
והתני׳: מעשה ברבן גמליאל שהיה מטייל בהר הבית וראה אישה אחת נכרית ובירך עליה.
(1) וכי דרכו של רבן גמליאל להביט בנשים?!
(2) אלא דרך עקמומית הייתה (כגון אהין פסוורוס) שהביט בה שלא בטובתו ובירך עליה.
(3) ולא כן אמר ר׳ זעירה בשם ר׳ יוסי בן חנינא רבי בא ר׳ חייה בשם ר׳ יוחנן "לא תחנם לא תיתן עליהם חן"?!
(4) מה אמר? אבסקנטה לא אמר אלא ברוך שכך לו בריות נאות בעולמו. שכן ראה אפילו חמור נאה או גמל נאה סוס נאה אומר ברוך שכך לו בריות נאות בעולמו.

בברייתא המצוטטת מתואר רבן גמליאל ה"מברך על" אישה נוכרית. בשל התיאור הקצר והמינימליסטי אין אנו יודעים מה בירך רבו גמליאל ומדוע, אך מהסיפור הגרעיני לא עולה כל נימה ביקורתית כלפי מעשה זה. רק בשלב הדיון התלמודי על הברייתא עולות שתי קושיות על התנהגות זו של התנא רבן גמליאל: הראשונה (1) לגבי עצם הסתכלותו באישה, והשנייה (2) לגבי הברכה נוכח אישה נוכרית על רקע האיסור "לא תחנם". התירוץ המובא לגבי ההסתכלות באישה הוא שכיוון שרבן גמליאל נתקל בה בזמן הליכה במעבר צר (דרך עקמומית), ההתבוננות הייתה בעל כורחו ("שלא בטובתו"); אחרת ודאי היה נמנע מלהביט בה. מהלך תלמודי זה מכפיף את סיפור רבן גמליאל לנורמטיביות ההלכתית בדבר המבט הגברי: הנחת היסוד של תירוץ זה היא שברור שהסתכלות של גבר באישה היא אסורה, לכן ודאי שיש להסביר את התנהגותו של רבן גמליאל בכך שהיה אנוס.

אך העלאת הקושיה הנוספת מיד אחרי תירוץ זה מעידה על חוסר שביעות רצון של הסוגיה מתשובה זו – שכן הסתכלות מאונס אינה מסבירה מדוע הוא גם בירך כאשר ראה אותה! כאן עולה נימוק נוסף: ההסבר לכך שרבן גמליאל בירך למראה אישה נוכרית למרות האיסור "לא תחנם" הוא שהוא לא אמר "אַבַסְקַנְטָה"[297] – דברי כבוד ושבח עליה, אלא שיבח את האל על בריותיו הנאות. על פי תירוץ זה, ההסתכלות והברכה שבעקבותיה היו מוצדקות שכן מטרתן הייתה לשבח את מעשי האל בעולם ולא את הנוכרית עצמה. באמצעות תירוץ כפול נטרלה הסוגיה

[294] דברים ז 1–2: "כי יביאך ה׳ אלוהיך אל הארץ אשר אתה בא־שמה לרשתה ונשל גויים רבים מפניך החתי והגרגשי והאמרי והכנעני והפרזי והחוי והיבוסי שבעה גויים רבים ועצומים ממך: ונתנם ה׳ אלוהיך לפניך והכיתם החרם תחרים אותם לא תכרות להם ברית ולא תחנם".
[295] איסור זה גם פורש באופנים נוספים כגון "לא תיתן להם חנייה"; ראו בבלי עבודה זרה כ ע"א.
[296] עבודה זרה פרק א ה"ט, וכן מקבילה בירושלמי ברכות פ"ט ה"א בהקשר של המשנה: "הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה, מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה אומר ברוך שעקר עבודה זרה מארצינו".
[297] על פי ערוך השלם: "פירוש בלשון רומי דברים המורים על חילוק כבוד".

את ההקשר המיני של ההסתכלות של רבן גמליאל: המבט היה מתוך אונס או נעשה כדי לפאר ולרומם את הבריות היפות שברא האל בעולם הזה.[298]

כדי להמשיך ולהצדיק את מבטו של רבן גמליאל, ואולי גם כדי להדגיש את היעדר המיניות שבו, הסוגיה ממשיכה ומסבירה שאת ברכת "ככה לו בעולמו" מברכים על כל ברייה נאה: גם על חמור גמל וסוס נאים. המעבר מדיון באישה נאה לבהמות נאות יוצרת הקבלה ביניהם: אפשר לברך "שככה לו בעולמו" על אישה נאה אם היא נדמית בעיני המתבונן כסוס, גמל וחמור, כלומר שההסתכלות עליה אינה מעוררת תשוקה מינית. זוהי הסתייגות דומה לזו שראינו בסוגיה לעיל על הסתכלות בכלה: רק כאשר היא נדמית בעיני הגבר כקורה מוסרות הגבלות הצניעות המקובלות.

סוגיית הירושלמי על אודות רבן גמליאל מבוססת אפוא על הנחה כפולה דומה לזו שראינו בדוגמה הקודמת: המבט הגברי יותר כאשר יש נסיבות שמצדיקות זאת (מניע ערכי אחר), ונוסף על כך כאשר ישנה סיבה טובה להניח שמבט זה אינו בעל אופי מיני ולא יסכן בהתדרדרות להתנהגות מינית אסורה. אם אין סיבה להנחה כזו – המבט ייאסר. כיוון שהסתכלותו של רבן גמליאל עמדה בשני הקריטריונים הללו – היא תואמת לנורמה ההלכתית המקובלת בדבר הסתכלות בנשים ובנוכרים. הסוגיה המקבילה בבבלי (עבודה זרה כ ע"א–ע"ב) מציגה גישה מורכבת ואמביוולנטית מעט יותר בנוגע להיתר האיסור:

> דבר אחר: "ולא תחנם". לא תתן להן חן. מסייע ליה לרב. דאמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיאמר: כמה נאה גוי זה. מיתיבי: מעשה ברבן שמעון בן גמליאל שהיה [עו]מד על גב מעלה בהר-הבית וראה גויה אחת נאה ביותר ואמר. "מה רבו מעשיך ה'".
>
> ואף ר' עקיבא ראה לאשת טורנוס-רופוס הרשע. ורק ושחק ובכה. רק. שהיתה מטיפה סרוחה. ושחק. דעתידה היא דמיגייר ונסיב לה [=שעתידה להתגייר ולהינשא לו]. בכה. אמ' האי שופרא באלי בארעא. [=זה היופי יתבלה בארץ]
>
> אודויי הוא דקא מודו. [=הודאה הוא שמודה] דאמר מר: הרואה בריות טובות ואילנות טובות אומר: ברוך שככה לו בעולמו.
>
> ולאיסתכולי מי שרי?! [=ולהסתכל האם מותר?] מיתיבי "ונשמרת מכל דבר רע" – שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו בפנויה. באשת איש ואפילו היא מכוערת. ולא בבגדי צבע אשה. ולא בחמור ולא בחמורה ולא בחזיר ולא בחזירה ולא בעוף ולא בעופפת בשעה שנזקקין זה לזה. ואפילו מלא עינים כמלאך המות.
>
> אמרו עליו על מלאך המות שכולו מלא עינים. ובשעת פטירתו של אדם עומד על מראשותיו וחרבו שלופה בידו וטיפה של מרה תלויה בה. כיון שרואה אותה החולה

---

[298] מסורת ארץ ישראלית נוספת מייצגת גישה זו גם כן בהקשר של הפרת נורמות הצניעות. כך בבראשית רבה (תיאודור–אלבק עמ' 564) פרשה נג ד"ה (ז), על הפסוק "ותאמר מי מלל לאברהם היניקה בנים שרה כי־ילדתי בן לזקניו": "ותאמר מי מלל לאברהם הניקה בנים וגו' 'הניקה בנים' הניקה בנאין, שרה היתה צנועה יותר מדאי. אמר לה אבינו אברהם אין זו שעת הצניעות אלא גלי את דדיך כדי שידעו הכל שהתחיל הקב"ה עושה ניסים, גילה דדיה והיו נובעים חלב כב' מעיינות, היו מטרונות באות ומניקות את בניהן והיו אומרות אין אנו כדיי להניק מחלב הצדקת". אברהם מדרבן את שרה להיניק את יצחק בפומבי משום ש"אין זו שעת צניעות". המטרה החשובה של פרסום נסי האל בעולם כדי להרבות במאמינים דוחה את נורמת הצניעות של כיסוי הדדיים. וראו בהרחבה על מדרש זה בהערת אלבק על אתר.

מזדעזע ופותח את פיו וזורק אותה טיפה לתוך פיו. ממנה מת ממנה מסריח ממנה פניו מוריקות.
קרן זוית הואי. [299]

בעקבות דרשת הפתיחה על "לא תחנם" מצטטת סוגיית הבבלי מימרה של רב הקובעת מפורשות שאסור להכיר ביופייה של גויה ולהכריז עליו, ובכך מבארת בצורה מפורשת את מה שמהירושלמי היה אפשר להבין רק באופן עקיף: אחת מהדרכים של "נתינת חן" לגויים היא על ידי ציון יופיין של נשות הגויים. מעשהו של רבן גמליאל מובא כקושיה וכסתירה למימרה זו.[300] מעשה זה מעורר בבבלי שני קשיים הדומים לאלו שראינו בירושלמי: בעיית השבח לנוכרית ועצם ההסתכלות בנשים.[301]

הסוגיה הבבלית מסבירה את בעיית השבח באופן דומה להסבר בירושלמי בכך שרבן גמליאל למעשה הודה ושיבח את מעשי האל. אך התמיהה על עצם הסתכלותו של רבן גמליאל באישה מנוסחת בבבלי באופן שונה וכללי יותר מאשר בירושלמי.[302] במקום התמיהה הספציפית והפרסונלית "וכי דרכו של רבן גמליאל להביט בנשים?" הבבלי שואל בכלליות ובהרחבה "ולאסתכולי מי שרי?" (=ולהסתכל האם מותר?) שאלה זו אף מקבלת חיזוק מברייתא העוסקת בחומרת האיסור של הסתכלות בנשים. הירושלמי תמה על התנהגותו של רבן גמליאל רק מתוך דרכו, ואילו הבבלי מציג את איסור ההסתכלות כאיסור הנלמד מברייתא הסומכת איסור זה על פסוק מקראי שמגביר את סמכות האיסור ואת חומרתו. אף על פי שהתנהגותו של רבן גמליאל מתורצת באופן דומה בשני התלמודים – "דרך עקמומית" ו"קרן זווית" – המסבירים את מוטיב האינוס שבהסתכלותו של רבן גמליאל, איסור ההסתכלות מקבל הרחבה והדגשה במקבילה הבבלית באמצעות ציטוט הברייתא הכוללת את מדרש הפסוק והרחבות נוספות של איסור ההסתכלות של גברים בנשים. ברייתא זו, שאין לה מקבילה בספרות חז"ל,[303] דורשת את הפסוק מדברים כ"ג 10 "כי תצא מחנה על אויבך ונשמרת מכל דבר רע", המזהירה מפני הסכנות של היצר המיני והיצר בכלל המתעצמות ומאיימות לצאת משליטה דווקא בשעת מלחמה. ההישמרות מן הרע, על פי הברייתא, היא על ידי הימנעות מהסתכלות בכל דבר שיש בו כדי לעורר את התשוקה המינית: נשים באופן גורף (פנויות ונשואות, נאות ומכוערות), בגדיהן הצבעוניים וכן חיות ועופות בזמן הזדווגות. על כל אלה ההסתכלות אסורה "אפילו מלא עיניים כמלאך המוות". זהו ביטוי מוזר ואף יחידאי שנראה שמשמעותו הוא שגם אם הפיתוי להסתכל הוא מכל עבר – יש להימנע מכך.[304] בנקודה זו עוברת הברייתא לדון ולהרחיב על אודות מסורת זו, שהוזכרה בדרך אגב,

---

[299] על פי פרויקט מאגרים, כת"י פ 1337.

[300] המעשה מובא בבבלי עם כמה שינויים לעומת הירושלמי: נאמר מפורשות שזו הייתה אישה נאה, וכמו כן יש פירוט של הברכה שבירך רבן גמליאל. כינוי האישה הוא "גויה" ולא "נוכרייה" (מונחים המתחלפים תדיר אצל חז"ל), ונוסף על כך מובא סיפור על ר' עקיבא, שגם הוא הגיב בהתפעלות בראותו עובדת כוכבים נאה.

[301] אלא שכאן סדר הבאת התירוצים הפוך מאשר בירושלמי.

[302] ראו ניתוחה של רייצל ניס לסיפור זה והשוואתה למקבילה בבבלי בספרה (ניס, **הראייה**). הספר יצא לאור עם השלמת כתיבת פרק זה. כמו הניתוח שלעיל, גם ניס סוברת שעריכת הסיפור בבבלי משקפת עמדה החרדה יותר מההסתכלות הגברית. הדברים כאן מדגימים מגמה זו בחלקי הסוגיה השונים ומתוך השוואה לסוגיות נוספות שבהן מגמה דומה מתפתחת.

[303] ברייתא זו הובאה אצל הופמן בשינויים קלים במדרש תנאים פרק כ"ג פסוק י (עמ' 147) עם הפנייה למקור בבבלי.

[304] וראו הערתה של ניס: "The male body is 'ocularized'… the male body can become all eyes and the female body all genitilia" (**הראייה**, עמ' 125).

ולפיה מלאך המוות הוא מלא עיניים.[305] שילוב מלאך המוות בדיון העביר את מעשה ההסתכלות בכלל ושל רבן גמליאל בפרט למישורים חמורים ואף סופניים. גם אם לבסוף מתורצת התנהגותו, לדיון המצמרר במלאך המוות המטפטף את סם המוות לתוך פיו של החולה הגוסס ישנו אפקט ספרותי במהלך הסוגיה. מעשהו של רבן גמליאל אמנם הוסבר, אך ציטוט הברייתא המאיימת מזכירה את חומרת המבט ומאפשרת לבבלי להדגיש את היות המקרה של רבן גמליאל מקרה יוצא דופן.

ואכן, המשך הסוגיה בבבלי מתמקד באיסור להסתכל בבגדיה של האישה ודן בו בפרוטרוט אם האיסור חל רק כאשר האישה לבושה בהם או גם כאשר הם שטוחים על גבי הכותל? האם רק בבגדים חדשים או גם בישנים? האם כאשר המביט מכיר את בעלת הבגדים או גם כשלא? הסוגיה ממשיכה ומצטטת מדרש נוסף על הפסוק "ונשמרת מכל דבר רע" ולפיה "שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה", וכך יוצרת קשר תודעתי בין ההסתכלות האסורה להרהורי העברה המביאים לבסוף לטומאת קרי.[306] מוקד הסוגיה אפוא עובר לאיסור ההסתכלות ולהשלכותיו הבעייתיות. הדיון על "לא תחנם", ועוד יותר מכך על ההסתכלות של רבן גמליאל בנוכרית יפת התואר, נשכח ואיננו. על ידי הבאת הברייתא ופיתוח נושא ההסתכלות האסורה העצים עורך הבבלי את האמירה בגנות ההסתכלות בנשים והעמיד את מבטו המותר של רבן גמליאל בקרן זווית, תרתי משמע. בעבודת עריכה מדוקדקת דחקה סוגיית הבבלי את התרת המבט, והדגישה עוד יותר את האיסור. סוגיה זו מדגימה כיצד החשש והחרדה מפני המבט המיני הגברי הם מרכיב דומיננטי במהלך הפרשני של הסתמא הבבלי.

ג. הנסקלת והסוטה

המשנה בפרק שישי בסנהדרין[307] מתארת את טקס ההוצאה להורג של הנידונים והנידונות לסקילה:

> היה רחוק מבית הסקילה ארבע אמות מפשיטין אותו את בגדיו. האיש מכסין אותו מלפניו והאשה מלפניה ומאחריה דברי רבי יהודה וחכמים אומרים האיש נסקל ערום ואין האשה נסקלת ערומה.
>
> המשנה קובעת שאת המועמד לסקילה יש להפשיט מבגדיו בעת שהוא מובל לבית הסקילה, ככל הנראה כחלק מביזויו והשפלתו ולמען יֵרָאוּ ויִיראו. לאחר קביעה כללית זו מובאת הבהרה המגבילה את היקף העירום הנחשף: את האיש מכסים מלפניו (את איבר מינו), ואילו האישה זוכה לכיסוי הן מלפניה והן מאחוריה.[308] עמדה זו של ר' יהודה היא בעלת אופי סימטרי בדין הנסקל והנסקלת, עם חריגה קלה של כיסוי יתר אצל הנסקלת. לעומתו עמדת חכמים היא ש"אין האישה נסקלת ערומה" – כלומר לשיטתם ישנו הבדל

---

[305] מסורת דומה נמצאת באיכה רבה פר' א כט: "ד"א כל רודפיה השיגוה בין המצרים ביומין דעקא, משבעה עשר בתמוז עד תשעה באב, שבהם קטב מרירי מצוי כמאן דאמר (תהלים צ"א ו) 'מדבר באופל יהלוך מקטב ישוד צהרים' [...] ר' יוחנן ורשב"ל, ר' יוחנן אמר כולו מלא עינים קליפות קליפות ושערות שערות, ורשב"ל אמר עין אחת נתונה על לבו וכל מי שרואה אותו נופל ומת".

[306] גם כאן האזהרה "ונשמרת מכל דבר רע" מובנת באופן מצומצם לתחום המיני: ההרהור המיני המוביל לטומאת קרי. אפשר להציע שאת שרשרת הנסיבות לומד הדרשן מסמיכות הפרשיות שבין האזהרה הכללית "ונשמרת מכל דבר רע" לפסוק המופיע אחריה: "כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה ויצא אל מחוץ למחנה לא יבא אל תוך המחנה". סמיכות זו מקשרת בין הרהור העברה המיני לתוצאה המטמאת של שפיכת זרע.

[307] משנה ג.

[308] על העמדה המורכבת של חז"ל ביחס לעכוז ובעיקר לשאלת היותו איבר מין המעורר מינית ראו להלן עמ' 91–92.

בסיסי ויסודי בדין העירום של הנסקל והנסקלת. הרקע והסיבה להבדלי הגישות התנאיות במשנה עומדים לדיון בסוגיה התלמודית בבבלי:[309]

> תנו רבנן: האיש מכסין אותו פרק אחד מלפניו, ואשה שני פרקים, בין מלפניה בין מלאחריה, מפני שכולה ערוה, דברי רבי יהודה. וחכמים אומרים: האיש נסקל ערום, ואין האשה נסקלת ערומה.
> מאי טעמייהו דרבנן – אמר קרא 'ורגמו אתו'. מאי "אותו"? אילימא אותו ולא אותה – והכתיב "והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא". אלא מאי "אותו" – אותו בלא כסותו, הא אותה – בכסותה.
> רבי יהודה אומר: "אותו" בלא כסותו, לא שנא איש ולא שנא אשה.
> למימרא דרבנן חיישי להרהורא [=חוששים להרהור], ורבי יהודה לא חייש להרהורא?

הסוגיה פותחת בציטוט ברייתא הדומה מאוד בתכניה למשנה. מוצגות שוב דעות ר' יהודה וחכמים בדבר היקף העירום של הנסקלת. ה"טעמא" של דעות התנאים מבואר בשני מובניו: הן המקור המקראי לדבריהם והן הטעם הרעיוני-ערכי. ה"טעמא" המקראי הוא שההדגשה המקראית "ורגמו אותו" בלשון זכר היא הנחיה לגבי הביגוד – "אותו בלא כסותו". הדרשה דוחה את האפשרות להבין את לשון הזכר כמוציאה נשים מכלל נושא הסקילה בגלל הכללתן המפורשת בפסוק "או את האישה ההיא". לכן לדעת רבנן הכוונה היא שהסקילה בעירום חלה רק על גברים ולא על נשים. רבי יהודה, לעומת זאת, מבין את הדגשת ה"אותו" ככללית: כוונת הפסוק היא להדגיש שהסקילה נעשית בעירום ("אותו" ולא את בגדיו), אך לשון הזכר שבו אינה משמעותית והיא כוללת גברים ונשים כאחד.

לאחר בירור האסמכתה המקראית הסוגיה מציעה רקע השקפתי למחלוקת שבמשנה, והיא מחלוקת בשאלת ה"חשש להרהור". על פי הצעה זו הרקע למחלוקת בדבר עירום הנסקלת הוא שאלת החשש להרהורי העברה העלולים להתעורר בקרב הגברים המתבוננים בגופה העירום. על פי הצעה זו, חכמים הקובעים "אין האישה נסקלת ערומה" הם החוששים להרהור כזה ולכן מגבילים את העירום הנשי, ואילו ר' יהודה אינו מבחין בין איש לאישה בדין סקילה בעירום ו"לא חייש להרהורא". הצעה זו להבין את שיטת ר' יהודה כמי שאינו חושש להרהור מוצגת כ"הוא אמינא", כלומר כהצעה שלבסוף תידחה על ידי הסוגיה, כפי שאכן נרמז כבר במונח הפותח "למימרא". אכן, לנוכח העמדה הרווחת והדומיננטית בתרבות חז"ל ולפיה הסתכלות של גבר בגוף האישה (ודאי העירום) מעוררת מינית ומעוררת חשש מפני איבוד שליטה, אין זה מפתיע לגלות שאפשרות זו אינה מתקבלת. אבקש לעקוב כיצד דחייה זו מתבצעת בסוגיה, ומהן ההנמקות המובאות כהסבר למהלך זה. בשלב הראשון של הדיון עמדות התנאים על פי הסבר זה מושוות עם עמדותיהם בסוגיה אחרת בתלמוד:

> והא איפכא שמענא להו [=והרי ההפך שמענו לו], דתנן: הכהן אוחז בבגדיה, אם נקרעו – נקרעו, ואם נפרמו – נפרמו, עד שמגלה את לבה וסותר את שערה. רבי יהודה אומר: אם היה לבה נאה – לא היה מגלהו, ואם היה שערה נאה – לא היה סותרו!

[309] בבלי סנהדרין מד ע"ב–מה ע"א.

אמר רבה: התם היינו טעמא [=שם הטעם הוא] שמא תצא מבית דין זכאה, ויתגרו בה פרחי כהונה.

הכא – הא מקטלא [=כאן הרי נהרגת]

וכי תימא אתי לאיתגרויי באחרנייתא [=וכי תאמר: יבוא להתגרות באחרת]– אמר רבה: גמירי, אין יצר הרע שולט אלא במי שעיניו רואות.

הסוגיה משווה בין דעות התנאים כאן לדעותיהם לגבי עירום נשי הנדרש גם בטקס אחר, טקס הסוטה. מהמשנה המצוטטת ממסכת סוטה ז, ה עולה שהעמדות התנאיות בה הפוכות לכאורה: דעת חכמים היא שחלק מטקס הסוטה הוא קריעת בגדיה ו"גילוי לבה", ואילו ר' יהודה מתנגד לחשיפת גופה במקרה ש"לבה" ושערה נאים.[310] הסוגיה כאן, כמו מקבילתה במסכת סוטה, מבקשת לברר את חוסר העקביות בדעות התנאיות לגבי חשיפת הגוף הנשי לפני קהל צופים גברי.

ההצעה להבין את מחלוקת התנאים כמחלוקת עקרונית בדבר הקשר או הנתק בין הסתכלות להרהור היא אפשרית ואולי אף סבירה, אך היא מוצגת כבר מההתחלה כהצעה המועמדת לדחייה ("למימרא"). המחלוקת בדבר החשש להרהור הופכת ממחלוקת עקרונית למחלוקת נקודתית: במקרה של הסוטה ר' יהודה מעדיף את כיסוי גוף האישה מחשש שהתגרות פרחי הכהונה תביא למעשה אסור אם תצא זכאית מהטקס; ואילו אצל הנסקלת הוא אינו דואג כיוון שהאישה מומתת, ולכן אין אופציה למימוש היצר. חכמים לעומתו דורשים את חשיפת גוף הסוטה כיוון ששם יש דרישה מקראית ל"וניווסרו כל הנשים", כלומר להרתעה, ולכן יש להגביר את הביזוי באמצעות הפשטתה.[311] לעומת זאת במקרה של הנסקלת – עצם סקילתה היא ביזויה, ואין צורך להוסיף על כך גם עירום.

באמצעות הסברים נקודתיים אלו דוחה הסוגיה את ההצעה התלמודית להבין את המחלוקת כאן כמחלוקת עקרונית.[312] מהדיון עולה הנחה ולפיה כל התַּנאִים מסכימים ש"חוששים להרהורא", והבדלי השיטות נובעים רק משיקולים ספציפיים. כך גם בשלב הדיון האחרון של הסוגיה:

---

[310] ישי רוזן-צבי, במחקר המתמקד במשנת סוטה, עמד על חריגת הטקס מכללי הצניעות הנורמטיביים של חז"ל. 'צורת עיצובן האלימה ויוצאת הדופן של מחוות במשנה חושפת ניסיון להשיג שליטה מוחלטת על נשים, שאינה מוגבלת לא על ידי אתוס הצניעות וההימנעות מחשיפת גופן ולא על ידי קדושת הגוף ואיסור הפגיעה בו' (**הטקס**, עמ' 228). הפרת נורמות הצניעות בטקס הסוטה מתבטאת בחשיפת גופה של הסוטה בנוכחות קהל גברים הצופים בטקס. מרכיבים אלו חורגים מהרגולציות להסדרת המבט המיני שבהן עוסק פרק זה: הריסון של ההסתכלות מחד גיסא והדרישה ממושא המבט להתכסות מפני המבט מאידך גיסא. אלא כפי שרוזן-צבי עצמו מראה במחקרו, לצד עמדה דומיננטית זו במשנה, החושפת לחלוטין את האישה למבט הגברי, ישנו גם ייצוג בספרות התנאית לעמדה המסתייגת מכך ומגבילה מבט זה. כך למשל בספרי במדבר דורש ר' יוחנן בן ברוקא שייפרס סדין של בוץ בין הכוהן ובין העם כדי להגביל את יכולת הראייה של הקהל, וכן עמדת ר' ישמעאל המצמצמת את מעשה הניווול לפריעת השער ולא הבגדים. עמדות אלו מצטרפות לעמדת ר' יהודה במשנה המגבילה את מידת החשיפה של גוף הסוטה, וכך יוצרות "קואליציה" תנאית הממושמעת יותר לנורמות הצניעות ואינה מאפשרת חריגה בוטה מדי מהן. וכך מסכם מנחם כהנא את הגישות התנאיות בספרי: "הספרי מציג אפוא ויכוח. ר' ישמעאל ור' יוחנן בן ברוקא נוקטים עמדה הקרובה יותר לפשוטו של מקרא וסוברים ש'אין מנוולים בנות ישראל יתר מה שכתבו בתורה'. [...] לעומתם טוענים חכמים שיש לגלות גם את גופה של האישה ולהסיר את תכשיטיה מעליה בטקס פומבי ו'כל הרוצה לראות יבא ויראה'" (**ספרי במדבר**, עמ' 134). הן רוזן-צבי והן כהנא מבקשים להסביר את העמדה המקצינה את ניוול הסוטה כעמדה המשקפת תפיסה קיצונית של מידה כנגד מידה. ראו רוזן-צבי, **הטקס**, עמ' 368–369; **סוטה**, עמ' 399 הערה 138; **וכן ספרי במדבר**, עמ' 133–135. ייתכן שאפשר להציע שהעמדות התנאיות השונות נובעות גם מתפיסות שונות בנוגע ליכולת הגברית לרסן את העוררות המינית.

[311] "וניווסרו כל הנשים ולא תעשינה כזמתכנה", יחזקאל כג 48, מצוטט במשנה סוטה א, ו. להרחבה על פסוק זה ועל שימושו בחז"ל בהקשר של סוטה ראו רוזן-צבי, **הטקס**, עמ' 94–102.

[312] ויכוח דומה הן מבחינה מילולית והן בגישות העקרוניות אפשר לראות בפרק רביעי בבבלי קידושין פא ע"א, העוסק בשאלת החשש לייחוד. האמוראים השונים בסוגיה דנים בסיטואציות מיוחדות שבהן לדעתם יש או אין חשש לייחוד. כך למשל "אמר רבה: בעלה בעיר – אין חוששין משום ייחוד [...] אמר רב כהנא: אנשים מבחוץ ונשים מבפנים – אין חוששין משום ייחוד, אנשים מבפנים ונשים מבחוץ – חוששין משום ייחוד". במקרים אלו בגלל הנסיבות המיוחדות אין חשש לייחוד כיוון שאין חשש להתפתחות קשר מיני אסור בין המינים.

אמר רבא: דרבי יהודה אדרבי יהודה קשיא, דרבנן אדרבנן לא קשיא? [=רבי יהודה על ר' יהודה קשה, רבנן על רבנן לא קשה?]

אלא אמר רבא: דרבי יהודה אדרבי יהודה לא קשיא – כדשנין [=כששנינו].

דרבנן אדרבנן נמי לא קשיא [=גם לא קשה]: אמר קרא 'ונוסרו כל הנשים ולא תעשינה כזמתכנה', הכא – אין לך ייסור גדול מזה.

וכי תימא ליעביד בה תרתי [=וכי תאמר יעשה בה שניים], אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: אמר קרא 'ואהבת לרעך כמוך' – ברור לו מיתה יפה. לימא דרב נחמן תנאי היא? לא, דכולי עלמא אית להו דרב נחמן [=שכל העולם יש להם כרב נחמן]. והכא בהא קמיפלגי [=וכאן הם חולקים בזה]: מר סבר בזיוני דאיניש עדיפא ליה טפי מניחא דגופיה [=מר סבר ביזיון האיש עדיף יותר מנוחיות הגוף], ומר סבר ניחא דגופיה עדיף מבזיוני [=ומר סבר: נוחיות הגוף עדיפה מביזיון].

הסוגיה מעמידה את מחלוקת התַּנאִים בעניין הנסקלת לא על שאלת החשש להרהור, אלא על יישום העיקרון "ברור לו מיתה יפה" ועל השאלה מהי מיתה יפה במקרה של הנסקלת: ר' יהודה סובר שעדיף לה לנסקלת מיתה מהירה, נוחיות הגוף במחיר ביזיון העירום, לעומת חכמים הסבורים שעדיף לאישה להיות מכוסה גם אם משמעות הדבר שמיתתה תתמהמה בשל חציצת הבגד. תשומת לב הסוגיה עברה משאלת המבטים הגבריים המתבוננים בעירום הנשי לעיסוק בביזיון ובמהירות המיתה. שאלת החשש להרהור ובעיקר השיטה שאין חוששים להרהור הוסטו הצדה.

בסוגיה זו ביקשתי להדגיש בדיון תלמודי את המהלך של דחיקת עמדת "לא חייש להרהורא" מחוץ לדיון. גישה זו מוצגת כהסבר אפשרי לעמדה ההלכתית המתירה התבוננות גברית בגופה הערום של הנסקלת או של הסוטה, ובכך היא דומה לשיטות שהתירו את המבט הגברי בסוגיות שהבאנו לעיל. כמו שם, גם כאן ההיתר או היעדר החשש יכולים להתפרש בשני אופנים: אין חוששים להרהור כי במקרים אלו ההסתכלות אינה מינית, או שאין חוששים להרהור כי הרהורים מיניים אלו ניתנים לשליטה עצמית ולכן אין צורך לאסרם. בין כך ובין כך עמדה זו נדחקת לשולי הדיון כששיטת "חייש להרהורא" מקבלת בלעדיות.

ד. קידושי שליח

המשנה בתחילת פרק שני של מסכת קידושין עוסקת בקידושי שליח – מעשה קידושין אשר לא נעשה על ידי המקדש (או המתקדשת) עצמו אלא בשליחות גורם שלישי. הדיון התלמודי במקרה זה מוטרד משאלת חיוניות או אי-חיוניות הראייה הישירה של חתן וכלה זה את זו לפני קידושיהן.

האיש מקדש בו ובשלוחו. האישה מתקדשת בה ובשלוחה.

משנה זו ביסודה היא בעלת מבנה מגדרי סימטרי[313] – קידושי שליח מותרים הן בצד המקדש (האיש) והן מהצד של קבלת הקידושין – המתקדשת (האישה). העיקרון העומד ביסוד

[313] הסימטריה היא חלקית כמובן: האישה היא הפסיבית, המתקדשת, לעומת האיש האקטיבי, המקדש. כמו כן, כפי שעולה מהמשך המשנה, כשבתו עדיין נערה – אביה יכול לקדש אותה.

הלגיטימציה של המשנה לקידושין על ידי שליח הוא הכלל הידוע "שלוחו של אדם כמותו".[314] הדיון התלמודי בבבלי,[315] לעומת זאת, אינו מקבל בפשטות את רעיון קידושי השליח ואף מסתייג ממנו. כתוצאה מכך, כפי שמיד נראה, הסימטריה המגדרית של המשנה מופרת:

> השתא בשלוחו מקדש, בו מיבעיא? [עכשיו כשבשליחו מקדש, צריך היה לומר שגם בו?] אמר רב יוסף: מצוה בו יותר מבשלוחו; כי הא דרב ספרא מחריך רישא, רבא מלח שיבוטא [כמו זה שרב ספרא היה חורך את ראש (הבהמה) ורבא היה מולח את הדג].
> איכא דאמרי: בהא איסורא נמי אית בה [יש האומרים בזה (קידושין על ידי שליח) איסור גם יש בו], כדרב יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב: אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה, שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו, ורחמנא אמר (ויקרא יט) "ואהבת לרעך כמוך".

הסוגיה תמהה על הלשון הכפולה של המשנה "האיש מקדש בו ובשלוחו", שכן אם היא מתירה קידושין על ידי שליח, ברור מכך שגם קידושין ישירים הם כשרים; אם כן, למה צריך לציין זאת במפורש? רב יוסף מסיק שהמשנה כופלת דבר שהוא ברור משום שבכך היא מדגישה את העדפתה: "מצוה בו יותר מבשלוחו". קריאה דרשנית זו בלשון המשנה מציבה כאופציה מועדפת את הקידושין הישירים בין איש לאשתו, ודוחה את אופציית השליח שהוצגה במשנה כאפשרות לגיטימית. מגמה זו מקבלת חיזוק מעדות על שני חכמים (רב ספרא ורבא) שהקפידו לעסוק בעצמם בהכנת המאכלים לשבת. יש להדגיש שעמדת רב יוסף טוענת להעדפת הקידושין הישירים, אך אינה דוחה באופן מוחלט את קידושי השליח. עמדה של דחייה מוחלטת של קידושי שליח מובאת בסוגיה בשם ה"איכא דאמרי" (ה"יש אומרים" הסתמאית), האוסרת קידושין על ידי שליח. עמדה זו מגובה במימרה של רב המחייב הסתכלות של גבר באשתו העתידית ("אסור לאדם שיקדש את האישה עד שייראנה"). המבט כאן בוחן את היתכנות המשיכה המינית, שכן אם זו חסרה – סופו של זיווג זה שלא יעלה יפה.[316] בעקבות מסקנה זו, האוסרת לחלוטין את קידושי השליח, הסוגיה דנה מחדש בעמדתו של רב יוסף אשר טען שקידושי שליח אפשריים אך רצויים פחות מקידושין ישירים:

> וכי איתמר דרב יוסף – אסיפא איתמר: האשה מתקדשת בה ובשלוחה;
> השתא בשלוחה מיקדשא, בה מיבעיא? [=עכשיו בשלוחה מתקדשת בה צריך לומר?] אמר רב יוסף: מצוה בה יותר מבשלוחה; כי הא דרב ספרא מחריך רישא, רבא מלח שיבוטא [כמו זה שרב ספרא היה חורך את ראש (הבהמה) ורבא היה מולח את הדג].
> אבל בהא איסורא לית בה [=אבל בזה איסור אין בה] כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש: טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו [=טוב לשבת בשניים מלשבת אלמנה].

---

[314] המופיע בהמשך הסוגיה בבבלי קידושין מג ע"א.

[315] בבלי קידושין מא ע"א.

[316] אין לתמוה על "היתר המבט" העולה מכאן: כיוון שמדובר בהסתכלות שהיא לקראת זיווג, הרי שחשש ההרהור שראינו לעיל אינו סיבה להגבלת המבט; התשוקה העשויה להתעורר בעקבות המבט היא תשוקה מותרת ואף רצויה בין איש לאשתו. החשש "שמא תתגנה עליו" בתוספת פסוק תימוכין "ואהבת לרעך כמוך" מופיעים בבבלי נידה יז ע"א כנימוק לאיסור לשמש באור יום. בעת הנישואין עדיף חוסר הראייה, שכן הראייה עלולה להביא לגנאי. לפני הנישואין חוסר הראייה (דהיינו קידושי השליח) הוא שעלול להביא לגנאי.

דברי רב יוסף מתפרשים מחדש ומועמדים כעת על הסיפא של המשנה לעניין קבלת הקידושין על ידי שליח במקום על ידי האישה עצמה. כאן סובר רב יוסף "מצווה בה יותר מבשלוחה". מרכיבי הסוגיה הועברו מחלקה הראשון לחלקה השני, וכך נוצרת תמונה כמעט סימטרית בין שני חלקי הדיון: הקושיה הנוגעת לכפילות הלשון המיותרת במשנה; התשובה של רב יוסף שניסוח זה במשנה בא ללמד ש"מצווה בה יותר מבשלוחה"; העדות על רב ספרא ורבא שהיו טורחים בהכנות לשבת בעצמם, המשמשת חיזוק לעמדת רב יוסף. ההבדל היחיד אך המשמעותי הוא בשלב הסופי של הדיון: בחלקה הראשון של הסוגיה מובאת הדעה האוסרת קידושין על ידי שליח בגלל היעדר המבט, ואילו בחלק העוסק בקבלת הקידושין על ידי האישה מתקבלת ללא עוררין עמדתו של רב יוסף. כאן אין איסור, מסבירה הגמרא, כיוון שאפשר לוותר על ראייתה של האישה את החתן המיועד; האישה אינה זקוקה להסתכלות כתנאי מקדים לנישואיה. קביעה זו מגובה על ידי אמרתו הידועה של ריש לקיש הקובע שאישה מוכנה להינשא עם כל גבר ובלבד שלא תישאר לבד,[317] ולכן אין צורך במבחן ההסתכלות והתשוקה.

המשמעות המגדרית של המהלך הפרשני התלמודי מרחיקת לכת: ממשנה שהציגה את דין האיש והאישה באופן סימטרי לחלוטין, יצרה סוגיית הבבלי הבדלי דין בינאריים: לאיש אסור לקדש על ידי שליח שכן ישנה הכרחיות של הסתכלותו בכלה המיועדת, ולעומת זאת קידושי שליח אצל אישה אפשריים, אם כי רצויים פחות מקידושין ישירים, כיוון שהראייה שלה את חתנה אינה הכרחית. בנוגע להבניית המגדרית של המבט המשתוקק פעלה מגמת סוגיית הבבלי[318] בשני כיוונים: העצמת המרכזיות של המבט המשתוקק הגברי[319] עד כדי טענה שאי-אפשר להשלים הליך של קידושין בלעדיו, לצד צמצום עד כדי שוליות מוחלטת של המבט הדומה אצל נשים.[320] וכך, המשנה הציבה תמונה שבה ישנה אפשרות של סימטריה מינית, ואילו פרשנות הבבלי יצרה פער בינארי ולפיו עבור האיש ההסתכלות הכרחית בתהליך הקידושין, ועבור האישה – לא. אחת מהטכניקות שאימצה ופיתחה הביקורת הפמיניסטית של הספרות היא מתודת קריאת הטקסט "נגד הכיוון".[321] כפי שמדייקת שרלוט פונרוברט בקטע שלהלן, קריאה זו מקבלת צורות שונות בהתאם לסוג הטקסט הנקרא:

> […] Literary feminist criticism has developed and taught methods of 'reading against the grain' of gender ideologies of texts. Depending on the nature of the texts to be analyzed, 'reading against the grain' can take many forms, just as its goals can be variously formulated. [...] What characterizes most of such readings is the highlighting of the cultural,

---

[317] מימרה זו של ריש לקיש שימשה יסוד להלכות רבות הנוגעות למעמדן האישי של נשים במערכת הנישואין; ראו בעניין זה הלפרין-קדרי, **טב למיתב**.

[318] בירושלמי אין מהלך פרשני מקביל לזה שבבבלי. שאלת הלגיטימציה של קידושי שליח נדונה מההיבטים המשפטיים שלה בלבד, דהיינו אם שלוחו של אדם כמותו או לא, אבל לא מההיבט של הכרחיות הראייה בזמן הקידושין.

[319] הצורך בתשוקה מינית כבסיס לנישואין אינו מובן מאליו בתרבות העתיקה. ביוון הקדומה, למשל, יחס האיש הנשוי לאשתו מבוסס על מחויבות וכבוד ועל הרצון להמשכיות, אך מרכיב התשוקה לא מודגש ואף מוצג באור מגוחך; ראו על כך גולדהיל, **אהבה ומין**, עמ' 50–51.

[320] האם דחיית הכרחיות המבט הנשי לפני הנישואין נובעת מכך שאין הכרה בקיומה של תשוקה נשית, או משום שהיא אינה שיקול כיוון שנשים יינשאו והמערכת הזוגית תישאר יציבה גם ללא תשוקה זו? כלומר, האם היעדר חיוב המבט מסמל את היעדר התשוקה או את חוסר הרלוונטיות שלה? שתי האפשרויות הפרשניות הללו יעלו גם בדיון בפרק הבא על "נשים לאו בנות הרגשה נינהו", להלן עמ' 129.

[321] בהשראת ולטר בנימין אשר קרא "להבריש את ההיסטוריה נגד כיוונה"; ראו לעיל במבוא עמ' 1.

> textual, or rhetorical constructedness of gender. The assumption is that once the constructedness of sexual difference in a text is revealed, alternative readings and alternative cultural choices may open up.[322]

כפי שמדגימה פונרוברט במחקרה על מסכת נידה, הספרות התלמודית משמשת קרקע פורייה להפעלת מתודת קריאה זו בשל אופייה הרב-גוני והרב-שכבתי. בהשראת טכניקות הקריאות התלמודיות של פונרוברט, בעיון זה ביקשתי להדגים "קריאות נגד הכיוון" של מקורות חז"ל העוסקים בהבניית הגבר המביט באישה מושא המבט. בקריאת הסוגיות השונות שהוצגו במהלך הפרק הובלטו בתוך הסוגיה האפשרויות הפרשניות אשר לא נבחרו ואשר נדחקו לשולי הדיון. אל מול העמדה הרווחת האוסרת ומגבילה את המבט המיני הגברי והחרדה מאיבוד השליטה עליו ראינו קול אלטרנטיבי ולפיו לא תמיד יש לאסור הסתכלות של גברים בנשים, ולעתים ייתכן שאפילו צריך לעודדה. גישה זו כמעט קיבלה ביטוי בתחומים הלכתיים מגוונים כגון הסתכלות גברים בכלה כדי לחבבה על בעלה; הסתכלות והתפעלות מיופיין של נוכריות כדי להאדיר את שם האל בעולם; הקבלה בין דין הנסקל לדין הנסקלת כדי להעצים את האפקט החינוכי של טקס הסקילה.

כל אלו היו בחירות פרשניות אפשריות אשר לא נבחרו בדיון התלמודי למרות הרווח הערכי הנוסף שהיה אפשר להפיק מהן. בדוגמאות הללו קול אלטרנטיבי זה נדחק לשוליים, והגישה המתייחסת בחומרה רבה למבט הגברי המיני ואינה מתירה אותו גם בנסיבות מיוחדות הוצבה כגישה הבלעדית. מלבד האפשרות להתיר את המבט הגברי עמדה חלופה נוספת, שונה אף היא מההבניה הדומיננטית, והיא קיומו של מבט נשי. ראינו כיצד אף על פי שעמדה כזו מיוצגת ברובד התנאי של ספרות חז"ל, הסוגיה בבבלי מפרשת את המשנה באופן התואם למבנה של סובייקט גברי מתבונן ואובייקט נשי מושא המבט.

אף על פי שעמדות החרדות מהמבט המיני הגברי ומבקשות לרסנה קיימות בכל רבדי השיח של חז"ל, ברבדים המאוחרים של הבבלי (הרובד הסתמאי) זיהינו את הדחקת הקולות האלטרנטיביים לשוליים כתהליך שחזר על עצמו בכמה דוגמאות. בסוגיות הערוכות בבבלי ראינו עד כמה הבניית המבט הגברי כמבט מיני משתוקק היא מרכזית ויסודית, ובמידה רבה אף מכתיבה את המהלכים הפרשניים.[323] אחת התוצאות של מגמה זו היא הרחבת ההבניה המגדרית הבינארית של המבט והתשוקה, שכן ככל שמועצם המבט הגברי המיני בולט יותר היעדרו של מבט מקביל נשי ובולטת גם הדרישה ממנה לכסות עצמה מפני מבט גברי זה. אעבור כעת לצלע השנייה

---

[322] פונרוברט, **נידה**, עמ' 9: "One may, for example, search for lapses in ideological coherence of a text or a set of texts, or one may interrogate texts with respect to traces of possible choices not made. One can locate what appears to be the 'repressed' of a text, one can emphasize what the text hides, embedded in overt rhetorical structures, or one can highlight what are only moments of disturbance in the overall dominant ideology of the text".

[323] זיהוי מגמה זה תואם לטענת ישי רוזן-צבי ולפיה אפשר לזהות מגמה של סקסואליזציה של המציאות ברובד המאוחר של הבבלי, המועצמת יותר מזו שברבדים הקדומים יותר של ספרות חז"ל. ראו רוזן-צבי, **היפרסקסואליות**; וכן לאחרונה ניס, **הראייה**. ניס מדגישה את מגמת הסקסואליזציה של המבט באמצעות דוגמאות החורגות אף מעבר למבנה הבינארי של הגבר המביט והאישה כמושא המבט: הדאגה של חז"ל מפני הסתכלות של גברים בערווה שלהם ובערוות גברים אחרים (שם, עמ' 124–129), וכן עיסוק של חז"ל ביופי גברי ובנראותו (שם, עמ' 146–151).

של המשוואה – ההתכסות מפני המבט המיני, ואבקש לבחון את מרכזיותה של ההבניה המגדרית של אישה המתכסה מפני מבט הגבר ואת בלעדיותה.

חלק ב: כיסוי הגוף: מפני מי יש להתכסות ומדוע?

המאבק של חז״ל לריסון היצר המיני מתבטא לא רק בהנחיות להגבלת ההסתכלות המינית, אלא גם בדרישה לכיסוי הגוף בפני מבט זה. בתרבות חז״ל, כמו ברוב התרבויות העתיקות, הדרישה לכיסוי הגוף הנשי כדי למנוע את המבט הגברי או לרסן אותו היא העמדה הרווחת. כדברי מיכאל סטלאו:

> The rabbis understand female nakedness in a way that is radically different from the way that they understand male nakedness. Female nakedness, unlike male nakedness, is not seen as an offense against God […] rather, female nakedness is understood by the rabbis entirely within a context of female modesty or propriety before men.[324]

סטלאו הראה שממקורות חז״ל עולה שהדרישה לכיסוי הגוף הגברי נובעת משתי סיבות עיקריות: עיסוק ב״דברים שבקדושה״ (כגון תפילה, הנחת תפילין ולימוד תורה) או ביטוי למעמד ההיררכי מול אנשים נחותים חברתית; גברים אינם מתכסים מטעמים של צניעות מינית. ממצא זה תואם להיעדר הבולט של המבט הנשי המיני, שעליו עמדתי בחלק הראשון של פרק זה. לעומת זאת נשים מכסות את גופן מפני המבט המיני הגברי. ההנחיות הנורמטיביות לכיסוי הגוף הנשי אצל חז״ל מרובות ומפורסמות. דוגמה מרכזית ומוכרת היא רשימת העברות על ״דת יהודית״ הנמנות במשנת כתובות[325] כחלק מרשימת היוצאות שלא בכתובה, וביניהן ״יוצאה וראשה פרוע, וטווה בשוק, ומדברת עם כל אדם״. התוספתא המקבילה מוסיפה לרשימה גם ״בגדיה פרומים״, וסוגיית הבבלי אף מוסיפה ״מראה זרועותיה לבני אדם״.[326]

תמונת מצב זו מייצגת תפיסה מגדרית בינארית של שונות: האישה מתכסה מפני המבט המיני הגברי, האיש מתכסה מפני האל בעת עיסוק בדברים שבקדושה. ההקשרים המיניים המובהקים של העירום הנשי וגם העיסוק האינטנסיבי בו אינם כמובן המצאה של חז״ל. תמונה דומה עולה גם ברקע המקראי. כפי שהראתה עתליה ברנר, ההתייחסות המקראית לעירום הגברי והנשי היא א-סימטרית במובהק:

---

[324] סטלאו, **עירום**, עמ׳ 440. הבחנה מגדרית דומה הובאה על ידי רוזן-צבי וינון: ״המילה מאפשרת את הכשרת העירום הגברי והפיכתו לכלי בעבודת האל, בעוד הגוף הנשי נותר מופנה כלפי הגבר האנושי כפיתוי תמידי״ (**תכשיטים**, עמ׳ 71).

[325] משנה כתובות ז, ו. בכת״י קאופמן ופארמה: ״דת משה ויהודים״. לעיון והרחבה על משנה זו ועל הביטוי ״דת משה ודת יהודית\ם״ ראו ספראי, **כתובות**, עמ׳ 437–447; קיסטר, **כדת משה**.

[326] תוספתא פרק ז הלכה ו, בבלי כתובות עב ע״א. עוד על חובת התכסות האישה כמניעה להתעוררות יצר המין של האיש ראו סטלאו, **עירום**.

> […] Female nakedness is highly visible and doubly vulnerable, for it is both explicit as well as repeatedly threatened […] there is no symmetrical image of male nudity. Nudity in a woman is attractive albeit immodest, appealing if also condemned. The male figure remains, by and large, as fully clothed as possible.[327]

אך כמו שראינו בנוגע להסתכלות, גם כאן הרחבת המבט להקשר התרבותי הדיאכרוני של חז״ל ולא רק להקשר הסינכרוני מצביעה על קיומם של מודלים שונים מעט. סימון גולדהיל, חוקר התקופה היוונית הקלאסית, טוען שבניגוד למקובל בתרבות הוויזואלית המערבית המודרנית, שבה המראה של גוף גברי חשוף הוא נדיר, ביוון הקלאסית המצב היה הפוך: הגיבור היווני הוא העירום והאישה היא המכוסה. מהאמנות הפלסטית היוונית עולה שלפחות עד המאה הרביעית לפני הספירה העירום הגברי היה נוכח יותר: הוא מוצג באופן פשוט וישיר לעומת העירום הנשי, שבו ישנם יותר משחקים של גילוי וכיסוי. כידוע, תרבות הגוף הגברי היווני עסקה בדימוי הגוף המושלם: ההתעמלות בגימנסיות בעירום הפכה את הגוף לנראה ולמדובר. אך העירום הנראה כדמות המצוירות במקדשים ובכדים הוא העירום הגברי ולא הנשי.

בתרבות הרומית היו קשורים העירום והבושה המינית במובהק לסטטוס חברתי: בני ובנות המעמד העליון רחצו בעירום במרחצאות הציבוריות ללא תחושות בושה מול משרתיהם, בני המין השני. בושה מינית הייתה מנת חלקם של השייכים למעמד חברתי נמוך. חוקר הנצרות פטר בראון מראה כיצד בתגובה לתרבות הרומית הטיפו אבות הכנסייה הנוצרית ל״שוויון״ מעמדי בתחום של כיסוי הגוף.[328] בראון אף מדגיש שנורמות צניעות הגוף בנצרות הקדומה ביקשו להנהיג מעמד שוויוני לא רק בין המעמדות החברתיים, אלא אף בין המינים.[329] יוחנן כריסטוס ומוס, במחצית השנייה של המאה הרביעית לספירה, מדגיש לקהל שומעיו את החשיבות שבהטמעת הבושה המינית באופן אחיד הן בקרב גברים ונשים והן בקרב המעמד הנמוך. כלומר, תפיסת הצניעות בנצרות הקדומה מתאפיינת בשוויוניותה ובהיותה חובקת כול: גברים ונשים, עשירים ועניים. היחס לעירום עבר שינוי גם בקרב המעמד העליון בשנותיה המאוחרות של האימפריה הרומית, ככל הנראה בהשפעת המטיפים הנוצריים: קיסרי האימפריה אינם מפגינים עוד את כוחם באמצעות פסלי עירום של עצמם, אלא מכסים את גופם בגלימות פאר וזהב. פקיד רומי בכיר בפונטוס, למשל, דורש שבית המרחץ הציבורי שהוא בונה יפריד בין נשים וגברים ״מסיבות של צניעות״.[330]

מגוון המודלים המגדריים בנוגע לעירום ולכיסויו העולה מסקירה קצרה זו מזמין בחינה נוספת של ספרות חז״ל ושל כלכלת המגדר העולה ממנה בתחום זה. אבקש להלן להראות שלמרות מרכזיות התביעה לכיסוי הגוף הנשי מפני המבט הגברי המיני, אפשר לאתר ולחשוף גם הבניה סימטרית יותר המציגה את כיסוי העירום הנשי באופן דומה יותר לזה הגברי – כיסוי מטעמים דתיים לצורך דברים שבקדושה.

---

[327] ברנר, **על תשוקה ומיניות**, עמ׳ 43.
[328] וראו הרחבה אצל בראון, **הגוף והחברה**, עמ׳ 315–317.
[329] שם, עמ׳ 438.
[330] שם, עמ׳ 315–316.

1. אגדה: סיפור קמחית

מסורת תלמודית מתארת את מעלותיו הגדולות של התנא ר׳ יוסי בציטוט שתי עדויות עצמיות שלו בנוגע לצניעותו המופלגת:

> אמר רבי יוסי: מימי לא נסתכלתי במילה שלי [...] ואמר רבי יוסי: מימי לא ראו קורות ביתי אמרי חלוקי.[331]

צניעותו היתרה של ר׳ יוסי מתוארת בקטע זה כבעלת שני מאפיינים: הוא מעולם לא הסתכל באיבר מינו, וכן ״מימיי לא ראו קורות ביתי אמרי חלוקי״ – תיאור שמשמעו הקפדה לא לחשוף את הגוף גם בעת הימצאותו לבדו בבית.[332] מאפיין דומה[333] של שמירה על גוף מכוסה בפני קורות הבית מיוחס לדמות נשית בסיפור תלמודי המסופר בכמה גרסות.[334] ביסוד סיפור זה עומדת מסורת תנאית על אודות כוהן גדול שנטמא בערב יום כיפור: [335]

> מעשה בשמעון בן קמחית שיצא לדבר עם המלך ערבית[336] ונתזה צנורא מפיו ונפלה על בגדיו נכנס אחיו ושמש תחתיו בכהונה גדולה. ראת אמן של אילו שני כהנים גדולים בו ביום.

הסיפור בגרסותיו השונות מרחיב בפרטים על אודות האם האנונימית המוזכרת בתוספתא זו ועל הרקע לזכות שנפלה בחלקה לראות שנים מבניה משמשים בכהונה גדולה ביום אחד. וכך מרחיב התלמוד הירושלמי: [337]

---

[331] בבלי שבת קיח ע״ב.

[332] רש״י על אתר: ״כשפושט חלוקו [פושטו] כמו שהוא לובשו דרך ראשו, ומכסה את עצמו תחלה משום צניעות בסדינו מתחת, ויושב במטתו״.

[333] מסיבות שאינן נהירות לי סטלאו מביא את הסיפור על אודות קמחית כדוגמה דווקא להנגדה בין הכיסוי הגברי לכיסוי הנשי; ראו סטלאו, **עירום**, עמ׳ 444–445.

[334] הסיפור על קמחית מופיע בשלושה מקורות: בירושלמי מגילה פ״א ה״ב (ע״ב ע״א); ביומא פ״א ה״א (ל״ח ע״ד); בהוריות פ״ג ה״ב (מ״ז ע״ד); וכן בבבלי יומא מז ע״א ובויקרא רבה כ יא. סיפור זה, על מקבילותיו וגרסותיו, נותח בהרחבה ובבהירות אצל זילכה, **סיפורי חכמים**, עמ׳ 271–291. חלקים רבים מהניתוח שלי כאן מבוססים על דבריה, לצד הדגשת ההיבטים המגדריים של הסיפור אשר לא זכו להתייחסות בניתוחיה.

[335] ראו ליברמן, **תוספתא כפשוטה יומא** (כפורים), פרק ג הלכה כ.

[336] וראו הגהתו של ליברמן, להלן הערה 335.

[337] כת״י ליידן, מתוך פרויקט מאגרים. במסגרת הדברים כאן אסתפק בניתוח גרסת הירושלמי. על השוואה לגרסת הבבלי ועל משמעות ההבדלים עמדתי במקום אחר; ראו פישר, **אם אחת**.

מעשה בשמעון בן קמחית שיצא לדבר עם מלך ערבי[338] ונתזה צינורה שלרוק מפיו על בגדיו וטימאתו. ונכנס יהודה אחיו ושימש תחתיו בכהונה. וראת אימן שני בניה כהנים גדולים ביום אחד. שבעה בנים היו לקמחית וכולהם שימשו בכהונה גדולה. שלחו חכמים ואמרו לה. מה מעשים טובים יש בידך. אמרה להן. יבוא עלי אם ראו קורות ביתי שערות ראשי ואימרת חלוקי[339] מימיי. אמרון. כל קמחיא קמח וקימחא דקימחית סולת [=כל הקמחים – קמח, והקמח של קמחית – סולת] וקרון עלה [=וקראו עליה] "כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה".

ההקשר הכללי שבו מופיע הסיפור בתלמוד הירושלמי הוא התייחסות למשנה במסכת יומא הקובעת שלקראת יום הכיפורים היו "מתקינים לו (לכהן הגדול) כהן אחר תחתיו שמא יארע בו פסול". המשנה מורה, כחלק מההכנות לקראת יום הכיפורים, להכין מראש ממלא מקום לכוהן הגדול שיחליפו במקרה שייטמא ולא יספיק להיטהר לפני היום הקדוש. כדוגמה למצב כזה מביא הירושלמי את המעשה בשמעון בן קמחית הכוהן הגדול, שאכן נטמא ביום הכיפורים מתוך שיחה עם מלך ערבי[340] ונזקק לאחיו שימלא את מקומו. לאחר אזכור אירוע זה מוסיף המספר שלא רק שניים מבניה של קמחית זכו לכהונה גדולה כפי שהעידה התוספתא, אלא כל השבעה. בנקודה זו של הרחבת הירושלמי על המסורת התנאית הופך הסיפור לבעל מסר דידקטי-מוסרי: שאלת החכמים את קמחית "מה מעשים טובים יש בידייך?" משקפת את ההנחה שוודאי יש סיבה ורקע למזלה הטוב. בתשובתה היא מעידה על עצמה שנהגה צניעות יתרה בתוך ביתה, מעשה המוצג בסיפור כמופת לחיקוי המצדיק את גמולה – שבעה בנים כוהנים גדולים.

---

[338] בהגהה בגיליון כת"י ליידן התווסף [ערב יום כפורים עם חשכה], ובמקבילה ביומא התווסף בהגהה "יום הכיפורים". וראו ליברמן הקובע "נמצאנו למדים שהמילים 'ערב יום הכפורים' או 'ערב יום הכפורים עם חשיכה' הן בוודאי הוספה של פירוש בירושלמי, והנכון הוא בכי"ל ביומא ובמגילה, ומעשה שהיה ביוה"כ עצמו היה, ולא בערב יום הכפורים עם חשיכה [...] נמצאנו למדים שלמסורת 'ערב יום הכפורים עם חשיכה' אין שום יסוד חוץ ממקום אחד בירושלמי הוריות הנ"ל. ולפי זה קרוב לוודאי שבתוספתא הנכון הוא כגי' כי"ע וכי"ל וצריך להיות שם 'המלך [ה]ערבי' או 'עם (ה) מלך ערבי'" (**תוספתא כפשוטה יומא**, עמ' 805–806).

[339] במקבילה ביומא כת"י ליידן המילים "ואמרת חלוקי" הם תוספת של הגהה (לא מזוהה). במקבילה בהוריות – נמצא.

[340] על פי אופנהיימר השימוש של חז"ל בכינוי "ערבי" מתייחס לדמות נחותה ובזויה; ראו אופנהיימר, **יהודים וערבים**, עמ' 17–22. הטומאה כאן היא תוצאה מהתזת הרוק של גוי שדינה כטומאת זב.

סיומת הסיפור מורכבת משתי אמרות בשבח קמחית: האמרה הראשונה ("כל קמחיא קמחא, וקמחא דקמחית סולת") היא מדרש שם על שמה או על מקצועה – הקמח שלה, היינו צאצאיה, משובח ביותר (סולת). האמרה השנייה היא ציטוט פסוק הלקוח מתוך מזמור מה בתהלים, שהוא שיר הלל למלך ביום חתונתו. הפסוק משבח את כלתו המיועדת של המלך: "כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה".[341] הכבודה של בת המלך, היינו רכושה המפורט בפסוקים הקודמים, מובל פנימה לארמון המלך עם בוא הכלה לטקס החתונה. שילוב פסוק זה כסיומת למעשה קמחית הוא מעשה דרשני המטה את הפסוק מהקשרו המקראי ומעניק לו הקשר חדש – מעתה לא מתוארת בו רק בת מלך ביום חתונתה, אלא בת ישראל והתנהגותה הצנועה.[342] הדרשן יוצר קשר של סיבה ותוצאה בין שני חלקי הפסוק: מי שתקפיד שכבודה\כבודה יהיה פנימה – תזכה למשבצות זהב, ביטוי הרומז לבגדי הכהונה הגדולה,[343] כשם שזכתה קמחית.[344]

סיפור זו מציג את מעשה קמחית כסיבה וכרקע לשכרה המרובה, אך הסיבה והרקע לעצם התכסותה אינם ברורים. לא נראה שקמחית מתכסה מהסיבה הרווחת של התכסות נשית בספרות חז"ל, המבט הגברי, שכן אין מבט גברי נוכח בסביבה. אפשר אמנם להציע שגם מבלי נוכחותו הממשית של גבר המבט הגברי נוכח בכל זאת. בבחירתה לכסות את גופה גם בפני קורות ביתה מייצגת קמחית את הפנמת המבט הגברי באופן עמוק כל כך, שגם ללא נוכחותו הממשית היא ממשיכה לכסות את גופה מפניו. הסבר זה תואם את תיאוריית הפנאופטיקון[345] (Panopticon), המשמשת את מישל פוקו כמטאפורה מרכזית להסבר הכוח החברתי הממשמע. פוקו מדגיש כי שוכני הפנאופטיקון אינם יכולים להביט אל מגדל השמירה המרכזי, ולכן אינם יכולים לדעת מתי צופים בהם. אי לכך, עליהם להניח שהם נצפים באופן תמידי. הנקודה המרכזית עבור פוקו היא הפנמת המבט הממשמע על ידי הפרט גם כאשר אין מביטים בו. תיאורטיקניות פמיניסטיות המשיכו קו זה, והראו כיצד נשים מפנימות את המבט הגברי הממשטר את גופן עד כדי כך שלעתים הן חשות תחושות כוח ושליטה על ידי אימוץ המשטור הגברי בשיא קיצוניותו.[346] בדומה

---

[341] תהלים מה 14.

[342] זוהי אחת ההופעות הקדומות בספרות חז"ל להבנת פסוק זה בהקשר של צניעות האישה. נוסף עליה יש שלוש סוגיות הלכתיות בבבלי הנוגעות להופעת נשים במקומות ציבוריים, אשר מצטטות אף הן פסוק זה (יבמות עו ע"ב; גטין יב ע"א; שבועות ל ע"א).

[343] ראו תיאור בגדי הכהונה הגדולה בשמות כג 13: "ועשית משבצות זהב".

[344] לעומת גרסת הסיפור במקורות הארץ ישראליים (ירושלמי; ויקרא רבה), בגרסת הבבלי ישנה סיומת אחרת לגמרי לסיפור. למשמע תשובתה של קמחית לשאלתם מגיבים חכמים במילים "הרבה עשו כן ולא הועילו". אפשר להבין תגובה זו בשני אופנים הפוכים: כשבח גדול (הרבה נוהגות כמוך ולא זוכות לגמול כל כך גדול, ואת זכית), או כביקורת שבה חכמים דוחים את תשובת קמחית בטענה שזו לא יכולה להיות הסיבה לשכרה המרובה, שהרי הרבה עושות כך ולא מקבלות שכר כזה. קריאה של תגובת החכמים כדוחה את דברי קמחית הוצעה על ידי חלק מהפוסקים המאוחרים. כך למשל הרב יוסף משאש: "[...] אמרו לה הרבה עשו כן ולא הועילו, עכ"ל. הרי לך, שחכמים דחו דבריה שאינם אלא שיחת אשה זקנה, כי הם ידעו שאין בזה אסור רק מנהג שנהגו בנות ישראל" (**תשובות הרב משאש**, עמ' ריא). על סיבות טקסטואליות נוספות לראות בעיבוד הבבלי לסיפור קמחית סיפור ביקורת ועל מושא הביקורת של המספר הבבלי הרחבתי במקום אחר; ראו פישר, **אם אחת**. בשל מורכבות ודו-משמעות זו של הנוסח הבבלי של הסיפור בחרתי להסתפק כאן בגרסה הארץ ישראלית, הן בשל פשטותה והן בשל תפוצתה בשלוש מקבילות בתלמוד הירושלמי ובמקבילה בויקרא רבה.

[345] פאן = הכול, אופטיקון = לצפות, להתבונן. הפנאופטיקון הוא מתקן אדריכלי שהגה ג'רמי בנת'ם במאה השמונה-עשרה כחלק מהצעותיו הרבות לרפורמות חברתיות ומשפטיות. זוהי מערכת ארכיטקטונית שתפקידה לארגן ולמשטר את החברה שאפשר ליישם אותה בבתי סוהר, במפעלים, בבתי מחסה, בבתי מקלט ובתי ספר. עיקרון הפעולה של הפנאופטיקון הוא בידוד ומעקב מתמיד. לשימוש של פוקו במונח זה ראו פוקו, **ענישה**, עמ' 195–228.

[346] כך למשל מסבירה סוזן בורדו את הגורמים למחלת האנורקסיה הנפוצה בקרב נערות מתבגרות; ראו בורדו, **הגוף**.

לכך אפשר להציע שקמחית מתוארת בסיפור כמאמצת את המבט הגברי גם כאשר הוא אינו נוכח בפועל.[347]

אך הדמיון המילולי בין עדותה העצמית של קמחית ובין זה של ר׳ יוסי, אשר מעידים שניהם שקורות ביתם לא ראו את אמרת חלוקם, מזמין הסבר משותף לסיבת ההתכסות של שניהם. כדי לעמוד על הטעם האפשרי לכיסוי גוף המשותף לגברים ולנשים אבקש לעבור לעיון במקורות הלכתיים העוסקים בכיסוי הגוף, ובעזרת המסקנות מעיון זה אשוב לבסוף לסיפור על אודות קמחית.

2. הלכה: ״האישה קוצה חלתה ערומה״

השאלה ההלכתית אם מותר לברך או להתפלל במצב של עירום נדונה בכמה מקורות תנאיים. כך בתוספתא ברכות ב, יד:

> הרי שהיה עומד בשדה ערום. או שהיה עושה מלאכתו. הרי זה מכסה את עצמו בתבן ובקש.

וכן משנה ברכות ג, ה:

> היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר. ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא [...]

הנמען של משניות אלו הם קהל הגברים כיוון שהן עוסקות במצוות קריאת שמע שממנה נשים פטורות. לעומתן המשנה במסכת חלה שבה אדון להלן, העוסקת אף היא בשאלת אמירת ברכה במצב של עירום, מתייחסת מפורשות לדין האישה מתוך השוואה לזה של האיש:[348]

> האשה יושבת וקוצה חלתה ערומה מפני שהיא יכולה לכסות[349] עצמה אבל לא האיש.

גם כאן, כמו בתוספתא ובמשנת ברכות, המוקד ההלכתי היא שאלת אמירת הברכה (דהיינו הזכרת שם האל) בנוכחות הגוף האנושי העירום. המשנה מבחינה בין הדין לנשים לדין לגברים, ומנמקת זאת ביכולת או באי-יכולת להתכסות. אלא שבמקרה זה לא מדובר בביגוד המכסה (תבן או מים בדוגמאות שלעיל), אלא בצורת הישיבה על הקרקע כאמצעי של כיסוי. המשנה קובעת הלכה שונה לנשים ולגברים בעניין זה בשל האנטומיה השונה של גברים ונשים. האישה היושבת

---

[347] ניתוח מעין זה של הסיפור מובא על ידי בייקר מתוך הדגשת מוטיב הבית בסיפור התואם לנושא מחקרה. בייקר אף משווה את סיפור קמחית לסיפור תלמודי נוסף על ר׳ אליעזר ואימא שלום המופיע בבבלי נדרים כ ע״א; ראו בייקר, **ארכיטקטורה**, עמ׳ 64–70; ניס, **הראייה**, עמ׳ 137–138, הרואה במעשי קמחית ערעור על המבט הגברי המיני ועל ההבניה המגדרית הבינארית.

[348] משנה חלה ב, ג. משנה זו מובאת על ידי סטלאו במאמרו כדוגמה להקבלה יוצאת הדופן לשיטתו בין כיסוי הגוף הנשי לכיסוי הגוף הגברי, אך הוא אינו עוסק בדיוני התלמודים המתפתחים על משנה זו.

[349] בכת״י קאופמן תוספת בכתב יד אחר ״את״ (עצמה).

כפופה על הקרקע יכולה להסתיר את איבר מינה, מה שלא מתאפשר לגבר. על משנה זו מתפתח בתלמוד הירושלמי [350] הדיון שלהלן:

> הדא אמרה עגבות אין בהן משום ערוה. הדא דאת אמרה לברכה אבל להביט אפילו כל שהוא אסור. כהדא דתני המסתכל בעקיבה של אשה כמסתכל בבית הרחם והמסתכל בבית הרחם כילו בא עליה. שמואל אמר קול באשה ערוה. מה טעם? "והיה מקול זנותה ותחנף הארץ" וגו'.

הסוגיה מסיקה ממשנה זו את הכלל המפתיע ולפיו "עגבות[351] אין בהן משום ערווה". ההיגיון בהיסק זה הוא שכיוון שהמשנה מתמקדת ביכולת (של האישה) או האי-יכולת (של האיש) להסתיר את איבר המין דווקא, הרי מכך אפשר להסיק לדעת הסוגיה שגילוי העגבות אינו בעייתי.

אלא שמסקנה גורפת זו מסויגת מיד בקביעה "לברכה, אבל להביט בה אפילו כל שהוא אסור". הבחנה זו בין נסיבות שונות של חשיפת העירום מציגה שני טעמים לכיסוי הגוף: הברכה לעומת המבט. "ברכה" היא הרקע הדתי לכיסוי: אל לו לאדם (איש ואישה) לעסוק בדברים שבקדושה כאשר האיברים המוצנעים של גופו גלויים.[352] לעומת זאת "להביט" מתייחס למבט המיני שעליו עמדנו בהרחבה בחלק הראשון של פרק זה. הסוגיה קובעת אפוא שהעגבות ודאי הן ערווה לעניין ההסתכלות המינית, שכן המבט המיני האסור של גבר באישה כולל את כל חלקי גופה, ודאי גם את אחוריה. לחיזוק טענה זו מובאת ברייתא ולפיה מי שמסתכל בעקבה של אישה הוא כמי שמסתכל בבית הרחם, כלומר באיבר מינה; קביעה המבהירה את חומרת ההסתכלות המינית בכל איברי הגוף הנשי.[353] הטענה שעגבות האישה הן ערווה בפני מבטו של הגבר מצטרפת לדיונים נוספים אצל חז"ל בדבר איברי גוף שונים של האישה והגדרתם כערווה; אדון בטענה זו בהמשך. תחילה אבקש להציע רקע הלכתי ואטימולוגי לקביעה "עגבות אין בהן משום ערווה".

המונח "ערווה" במקרא ובחז"ל משמש בערבוביה במשמעות "עירום" או "איבר המין", ולעתים אף בהשאלה ליחסי מין אסורים.[354] קצרה היריעה כאן מלהדגים ולנתח משמעויות שונות אלו, ואסתפק בבחינת אחת מהופעותיו המקראיות של מונח זה בשל הקשר בינו ובין הנושאים הנדונים בסוגיית חלה: "כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ" (דברים כג 15). על פסוק זה מופיעה בספרי דברים הדרשה שלהלן:[355]

> "כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחניך" – מיכן אמרו לא יקרא אדם את שמע בצד משרה של כובסים ולא יכנס לא למרחץ ולא לבורסקי וספרים ותפילין בידו [...]

---

[350] ירושלמי יומא לח, ע"ד.

[351] "עגבות" על פי ערוך השלם: "אחוריים והוא פנים של מטה".

[352] על המקור והרקע להנחיה זו אעמוד להלן.

[353] ההופעה היחידה של ברייתא זו היא במסכת כלה פרק א הלכה ח. ישנו דמיון רב למימרה של האמורא הבבלי רב ששת, שעליה אעמוד בהמשך. וראו אצל ניס, **הראייה**, עמ' 120–121, הרואה במימרה זו ייצוג למגמת הסקסואליזציה של המבט. המבט מדומה פה לפאלוס, שכן ההסתכלות בעקב מושווית להסתכלות באיבר המין הנשי ומקבילה למעשה המיני עצמו. על הקבלות בין ההסתכלות המינית למעשה המיני עמדתי לעיל עמ' 65.

[354] רוזן-צבי, **הטקס**, עמ' 186; ניס, **הראייה**, עמ' 117.

[355] פי' רנח, מהד' פינקלשטיין, עמ' 282.

מתוך הפסוק הקובע שהאל מתהלך בקרב המחנה גוזרת דרשת הספרי שורה של הגבלות בנוגע לתנאים הסביבתיים שבהם ראוי לקרוא קריאת שמע וכן בנוגע למקומות שאין להיכנס אליהם עם ספרי קודש ותפילין. בדרשה זו קריאת שמע, תפילין וספרי הקודש הם דוגמאות לנוכחות האל בקרב המחנה, והם נכללים בקטגוריה שאכנה "עיסוק בדברים שבקדושה". מה משותף לאיסור לעסוק בדברים שבקדושה לצד משרה של כובסים, בית המרחץ והבורסקי? נראה שהביזוי וחוסר ההיגיינה הם הסיבה שכל אלה נמנים כדברים שאין ראוי לעסוק במחיצתם בדברים שבקדושה. הקשר הדברים הוא על פי דרשה זו דבר בזוי ולא מכובד. הדרך להרחבת המצבים הבזויים הללו גם לנוכחות עירום היא קצרה, ואכן דרשה אחרת בבבלי מסכת ברכות[356] תולה את האיסור לקרוא קריאת שמע בנוכחות גוף עירום באותו פסוק מדברים:

> אמר רבא: צואה בעששית[357] – מותר לקרות קריאת שמע כנגדה, ערוה בעששית – אסור לקרות קריאת שמע כנגדה. צואה בעששית מותר לקרות קריאת שמע כנגדה – דצואה בכיסוי תליא מילתא, והא מיכסיא; [=שצואה בכיסוי תלוי הדבר והרי מכוסה]. ערוה בעששית אסור לקרות קריאת שמע כנגדה (דברים כ"ג) ולא יראה בך ערות דבר, אמר רחמנא, והא קמיתחזיא [=אמרה התורה: והרי היא נראית].

הסוגיה עוסקת באמירת קריאת שמע בנוכחות צואה וערווה. דברי רבא מבחינים בין מצב שבו יש עששית (מחיצה שקופה) בין המתפלל ובין הדברים הבזויים הללו. הוא קובע כי מותר לקרוא קריאת שמע בנוכחות צואה המצויה מאחורי מחיצה, לעומת המצב האסור של קריאת שמע מול עירום הנמצא מאחורי מחיצה שקופה. הטעם להבדל הדין מוסבר בסוגיה בכך שהצואה צריכה להיות מכוסה ומשום כך העששית מספיקה, אך העירום צריך להיות מוסתר ולכן מחיצה שקופה אינה פותרת. לענייננו חשוב שגם כאן הפסוק המובא כראייה לדין הערווה הוא הפסוק בדברים "לא יראה בך ערוות דבר". גם המימרה שלהלן בירושלמי מסכת תרומות[358] מקשרת בין האיסור לקרוא קריאת שמע בעירום ובין הפסוק בדברים, אך בניגוד לדרשות שראינו עד כה אף מוסיפה הנמקה לשונית למסקנה זו:

> אמר אבא בר אבין: חד חסיד שאל לאליה זכור לטוב: ערום מהו שיקרא שמע? אמר ליה: ולא יראה בך ערות דבר – ערות דיבור.

על פי דרשה זו בשם אבא בר אבין (מאמוראי ארץ-ישראל בדור השני), הקשר הלשוני בין הפסוק בדברים למסקנות ההלכתיות הנגזרות ממנו לעניין דברים שבקדושה הוא "לא יראה (אלוהים) בך דבר (= דיבור של קדושה במצב של) ערווה". הערווה בדרשות אלו מתרחבת מעבר לשדה הסמנטי הרווח של הקשר מיני בלבד ומובנת כדברים בזויים באופן כללי, בהמשך טבעי ומתבקש לשימוש המקראי כאן של המונח "ערווה" בהקשר של כיסוי הצואה במחנה.

אם נשוב אל משנת חלה ואל סוגיית הירושלמי, עולה אפוא שהרקע הרעיוני-תאולוגי לדיון ההלכתי במשנה הוא האיסור של "ערוות דיבור" – דיבור של קדושה במצב של ערווה.

---

[356] כה ע"ב.

[357] רש"י על אתר: "עששית – מחיצת זכוכית או קלף דק מפסיק בינתיים והיא נראית".

[358] תרומות פרק א דף מ טור ד\ה"ד.

מהמשנה ומסוגיית הירושלמי עולה שאיסור זה חל על גברים ונשים כאחד, וסיבת ההבחנה בדין במשנה נובעת מהמבנה האנטומי השונה שלהם אך לא מהבדלים בטעם הכיסוי ביניהם. סוגיית הירושלמי מסיקה ש"עגבות אין בהם משום ערווה" לעניין ברכה, קביעה אשר נותרת בסוגיה זו ללא חולק.

ישנם כמה קווי דמיון בין סוגיה זו בירושלמי חלה ובין סוגיה ידועה בבבלי ברכות המונה את האיברים השונים בגוף האישה המוגדרים ערווה. סוגיה זו בבבלי היא אחד המקורות המרכזיים בספרות ההלכתית הבתר-תלמודית לקביעת גדרי כיסוי הגוף של האישה מפני המבט הגברי.[359] כלומר, רוב הפרשנות הבתר-תלמודית לדורותיה פירשה סוגיה זו בהקשר של התכסות מהטעם המיני: חלקים מסוימים בגופה של האישה צריכים להיות מכוסים שכן הם ערווה, כלומר גילוים הוא כמו גילוי של איבר המין. ככל הנראה האמוראים בעלי המימרות השונות בסוגיה אמנם התכוונו בדבריהם להקשר זה. אך עיון קצר בסוגיה זו ובמקבילותיה יראה שהרובד המאוחר יותר של הדיון התלמודי, הסתמאי, פירש את דבריהם באופן אחר.

> [1] אמר רבי יצחק: טפח באשה ערוה. למאי? אילימא לאסתכולי ביה [=לְמַה? אם תאמר להסתכלות בה] והא אמר רב ששת: למה מנה הב"ה תכשיטין שבחוץ "אצעדה וצמיד טבעת" עם תכשיטין שבפנים "עגיל וכומז". – לומר לך: כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף! לא צריכה אלא: באשתו, ולקריאת שמע.
>
> [2] ואמר ר' יצחק: שוק באשה ערוה, שנאמר גלי צמתך חשפי שובל גלי שוק עברי נהרות, וכתיב תגל ערותך (ישעיהו מ"ז).
>
> אמר שמואל: קול באשה ערוה, שנאמר כי קולך ערב ומראך נאוה (שיר השירים ב).
>
> אמר רב ששת: שער באשה ערוה, שנאמר שערך כעדר העזים (שיר השירים ד).[360]

החוליה המרכזית של סוגיה זו היא רצף של מימרות אמוראיות בעלות דמיון מצלולי: "X באישה ערווה". מימרת הפתיחה של ר' יצחק כללית יותר שכן היא אינה מתייחסת לאיבר מסוים האסור באישה (דוגמת שוק ושיער), אלא לניסוח הכללי "טפח באישה ערווה". דברי ר' יצחק מעלים שאלות פרשניות לא מעטות: טפח במה? מה כוונתו ב"ערווה"? על איזו סיטואציה מדובר ומהן ההשלכות המעשיות של מימרה זו? שאלה אחרונה זו נשאלת באופן מפורש בסוגיה, ולכן אבקש להתמקד בה:

בעקבות קביעתו של ר' יצחק שואל הסתמא "למאי?" כלומר באיזה הקשר הלכתי אמר ר' יצחק את דבריו? האפשרות שדבריו הן במסגרת איסור ההסתכלות הכללי על נשים הנובעת מחשש התעוררות מינית של המביט נשללת, שכן איסור זה נאמר באופן מפורש ואף חמור יותר על ידי רב ששת. דברי רב ששת מצוטטים מדיון בבבלי שבת (סד ע"א) העוסק בפירוש הפסוקים המקראיים המתארים את השלל שנלקח במלחמת מדיין, ובתוכם תיאורים מפורטים של תכשיטי

---

[359] ראו רמב"ם הלכות איסורי ביאה כא ב, וכן שו"ע אורח חיים עה, א-ג, ו ואבן העזר כא, א. פוסקים אלו ואחרים משתמשים בביטויים מסוגיה זו בניסוח הלכותיהם.

[360] על פי פרויקט מאגרים, כת"י אוקספורד 366.

נשים מכל הסוגים.[361] רב ששת מסיק שם שהסיבה שפורטו בפסוקים גם התכשיטים הנראים כלפי חוץ וגם אלה הפנימיים והמוסתרים יותר היא כדי ללמדנו שבגופה של אישה הגלוי והסמוי אחד הם לאיסור הסתכלות, ומשום כך כל הסתכלות על אישה היא אסורה. כפי שהוזכר לעיל, ישנו דמיון בין דברי רב ששת ובין הדברים שצוטטו בסוגיית הירושלמי כברייתא, אשר השוו בין הסתכלות באיבר גלוי (עקב) ובין הסתכלות באיבר המין.

לטענת הסתמא בבבלי, לאור העובדה שישנה כבר מימרה אמוראית האוסרת איסור גורף של הסתכלות מינית באישה – לא ייתכן שר' יצחק התכוון לעניין זה בקביעתו "טפח באישה ערווה". אם כן, לְמה התכוון? הסוגיה מעמידה את דברי ר' יצחק על המקרה של "באשתו ולקריאת שמע", כלומר שהטפח המגולה באישה הוא ערווה בסיטואציה שבה גבר קורא קריאת שמע נוכח טפח מגולה באשתו. מהלך זה דומה מאוד למהלך הפרשני שראינו בסוגיית הירושלמי על משנת חלה. ואכן, אם נעמיד זו מול זו סוגיות אלו נוכל לראות כמה קווי דמיון ביניהן:

ירושלמי חלה	בבלי ברכות
הדא אמרה עגבות אין בהן משום ערוה.	אמר רבי יצחק: טפח באשה ערוה.
הדא דאת אמרה לברכה אבל להביט אפילו כל שהוא אסור.	למאי? אילימא לאסתכולי בה [לְמַה? אם תאמר להסתכלות בה]
	והא אמר רב ששת: למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ... עם תכשיטין שבפנים...?
כהדא דתני המסתכל בעקיבה של אשה כמסתכל בבית הרחם והמסתכל בבית הרחם כילו בא עליה.	לומר לך: כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף!
	לא צריכה אלא: באשתו, ולקריאת שמע.
	אמר ר' יצחק: שוק באשה ערוה, שנאמר (ישעיהו מ"ז) גלי שוק עברי נהרות, וכתיב תגל ערותך וגם תראה חרפתך (ישעיהו מז)
	אמר שמואל: קול באשה ערוה, שנאמר כי קולך ערב ומראך נאוה (שיר השירים ב).
שמואל אמר קול באשה ערוה. מה טעם? 'והיה מקול זנותה ותחנף הארץ וגו'.	אמר רב ששת: שער באשה ערוה, שנאמר שערך כעדר העזים (שיר השירים ד).

ההקבלה בין סוגיית הירושלמי לסוגיית "טפח באישה ערווה" בבבלי מעלה כמה קווי דמיון:

[361] "ונקרב את קרבן ה' איש אשר מצא כלי זהב אצעדה וצמיד טבעת עגיל וכומז" (במדבר לא 3). תכשיטים שונים אלו מתפרשים בתלמוד חלקם כתכשיטים חיצוניים, כגון צמיד וטבעת, וחלקם כתכשיטים פנימיים, דהיינו העגיל כ"דפוס של דדין" והכומז כ"דפוס של בית הרחם".

1. כמו בסוגיית "טפח באישה ערווה" בברכות, גם סוגיית הירושלמי יוצרת הבחנה ברורה בין שתי הסיבות לאיסור גילוי העירום (במקרה זה העגבות): האחת לעניין ברכה (דברים שבקדושה), והשנייה לעניין הסתכלות (הקשר מיני). ההבחנה בין ברכה והבטה מקבילה להבחנה בין "אסתכולי" ל"קריאת שמע" שבסוגיית הבבלי. כלומר, גם כאן ישנה הבחנה בין שני הטעמים האפשריים לכיסוי הגוף: הסיבה הדתית (בין אדם לאלוהים) לעומת הסיבה המינית (בין הגבר לאישה).

2. בשתי הסוגיות מופיע המבנה התחבירי "X באישה ערווה", כאשר X הוא איבר גוף והקשר הדברים הוא אמירת דברים שבקדושה.

3. ישנו דמיון בציטוט המובא כדי לשלול את הפרשנות של ההסתכלות המינית: בירושלמי מצוטטת ברייתא "המסתכל בעקיבה של אישה", שלמרות הבדלי נוסח בינה ובין המקור הבבלי היא דומה בתכנה ובתפקידה בסוגיה לדברי רב ששת שבבבלי.

4. מימרת שמואל "קול באשה ערווה" מופיעה בשתי הסוגיות.[362]

הרחבת המבט בבבלי להקשר הרחב של הסוגיה מגלה שאף על פי שנקודת המוצא ההלכתית של שתי הסוגיות שונה – הבבלי עוסק בהלכות קריאת שמע והירושלמי בהלכות הפרשת חלה – ישנו שימוש דומה של שניהם במשנת "האישה קוצה חלתה". כמה שורות לפני סוגיית "טפח באישה ערווה"[363] עולה בבבלי הדיון הזה:

> אמר מר: וזה יחזיר פניו ויקרא ק"ש
> והא איכא עגבות! [=והרי יש עגבות]
> מסייע ליה לרב הונא, דאמר רב הונא: עגבות אין בהן משום ערוה.
> נימא מסייע ליה: האשה יושבת וקוצה חלתה ערומה מפני שיכולה לכסות פניה[364] בקרקע, אבל לא האיש.
> תרגמה רב נחמן בר יצחק: כגון שהיו פניה טוחות בקרקע.

הסוגיה דנה בציטוט מתוך ברייתא הקובעת ש"שניים שישנים במיטה אחת, זה מחזיר פניו וקורא וזה מחזיר פניו וקורא". כלומר, במקרה של שניים הישנים במיטה (יש להניח שבמצב של עירום), כדי שיוכלו לקרוא קריאת שמע שניהם צריכים להסתובב כדי שלא יראו זה את זה. על קביעה זו תמהה הגמרא בסוגיה זו: "והא איכא עגבות!" בהבנת קושיה זו התחבטו פרשני התלמוד: האם הבעיה היא ראיית העגבות של האחר,[365] נגיעתם זו בזו[366] או העובדה שהעגבות של הקורא עצמו חשופות בזמן הקריאה?[367] נראה שפירוש אחרון זה הוא המסתבר, שכן כפי שנראה מיד רק על פיו אפשר להבין את הרלוונטיות של דברי רב הונא "עגבות אין בהם משום ערווה" לכאן, וכן את ההצעה להשוות בין המקרה של השניים הישנים במיטה למשנת "אישה קוצה את חלתה".

---

[362] הבדל בולט הוא הפסוק המובא כאן כראיה לקביעת שמואל: לעומת הראיה משיר השירים שהובאה בבבלי, המציינת את קול האישה במובן חיובי וכחלק מתיאור של חיזור מותר בין הדוד לרעיה, הפסוק המובא כאן מירמיהו ג הוא בהקשר שלילי של ניאוף וזנות.

[363] כד ע"א. על פי פרויקט מאגרים, כת"י אוקספורד 366.

[364] כת"י מינכן 95 "לכסות עצמה", בדומה לנוסח המופיע ברוב עדי הנוסח של המשנה. נראה שהביטוי "פניה" שולב בהשפעת דברי רב נחמן בהמשך.

[365] כך בפירוש רש"י על פי עדות הרשב"א: "והא איכא עגבות, פירש"י ז"ל עגבות דחבריה, ותמיה לי דהא קתני זה מחזיר פניו וקורא וזה מחזיר פניו וקורא". אכן קושיית הרשב"א אינה מאפשרת פירוש מעין זה.

[366] כך בפירוש רש"י המצוי לפנינו בדפוס וילנה "דנגעי אהדדי".

[367] הרשב"א בפירוש המיוחס לראב"ד: "והא איכא עגבות דנפשיה שהן ערומות ואע"פ שהוא אינו רואה אותן".

קושיית הגמרא, על פי הבנה זו, מעלה את בעיית העירום החשוף של הקורא עצמו בזמן אמירת קריאת שמע, ושואלת כיצד זו נפתרת בהצעת הברייתא ש"זה מחזיר פניו וקורא" אם הבעיה היא הביזוי שבעירום בעת אמירת דברים שבקדושה.[368] כפתרון לקושיה זו מציע הסתמא להעמיד את הברייתא כשיטת רב הונא, הקובע "עגבות אין בהם משום ערווה". כלומר, כמו המימרה האנונימית הפותחת את סוגיית הירושלמי, רב הונא מוציא את העגבות מכלל איברי הגוף שחשיפתם אסורה בזמן אמירת דברים שבקדושה, וכך מוסברת הברייתא המאפשרת קריאת שמע במצב זה.

המשנה בחלה מוצעת כתימוכין לשיטת רב הונא בהיותה מקור תנאי שנראה שגם ממנו עולה היתר לברך בעגבות גלויות. אלא שהניסיון להשוואת משנת חלה לשיטת רב הונא נדחה על ידי הסברו של רב נחמן בר יצחק, ולפיו במקרה של המשנה בחלה גם עגבותיה של האישה מכוסות נוסף על "פניה" (איבר מינה), כיוון שכל חלקה התחתון של האישה דבוק לקרקע. בעקבות פרשנות זו מגיעה הסוגיה למסקנה שאין במשנה זו ראיה לתפיסה ולפיה "עגבות אין בהם משום ערווה". אבל יש לשים לב שמה שנדחה בסוגיה הוא הבנת המשנה בחלה כתומכת בשיטת רב הונא, אך לא עצם אמירתו. שיטת "עגבות אין בהן משום ערווה" נותרת עדיין ההסבר היחיד לדין "זה מחזיר פניו וקורא". העמדת סוגיית הבבלי מול סוגיית הירושלמי תראה את הדומה ואת השונה ביניהן:

ירושלמי חלה	**בבלי ברכות**
האשה יושבת וקוצה חלתה ערומה מפני שהיא יכולה לכסות עצמה אבל לא האיש.	אמר מר: זה מחזיר פניו וקורא קריאת שמע.
הדא אמרה עגבות אין בהן משום ערוה.	והא איכא עגבות!
	מסייע ליה לרב הונא,
	דאמר רב הונא: עגבות אין בהם משום ערוה.
	נימא מסייע ליה: האשה יושבת וקוצה לה חלתה ערומה מפני שיכולה לכסות עצמה בקרקע, אבל לא האיש.
	תרגמה רב נחמן בר יצחק: כגון שהיו פניה טוחות בקרקע.

הבבלי והירושלמי חלוקים בהבנת המשנה בחלה: בבבלי משנה זו הובנה כשיטת רב נחמן שאישה קוצה חלתה ערומה כיוון שכל איבריה המוצנעים (איבר המין והעגבות) מוסתרים על ידי ישיבתה השפופה, ואילו על פי הירושלמי המשנה אכן הובנה כתומכת בשיטה "עגבות אין בהן משום ערווה", אך מודגש שהדבר נוגע לעניין ברכות ולא לעניין הסתכלות.

אף על פי שאפשר לראות הבדל בין הירושלמי לבבלי לגבי הבנת הסיטואציה המתוארת במשנת חלה, לענייננו אדגיש שהמשותף לשתי הסוגיות הוא עצם העלאת האופציה ש"עגבות אין

[368] ובניסוחו הקולע של הרשב"א: "הא לא כתיב לא תראה ערות דבר אלא לא יראה בך ערות דבר כלומר לא יראה הרואה בך ערוה בשעה שה' אלקיך מתהלך בקרב מחנך".

בהן משום ערווה" והצגתה כמימרה המתייחסת לנשים וגברים כאחד וקשורה רק לאמירת דברים שבקדושה. הדמיון המבני והלשוני בין מימרה זו לרשימת המימרות של סוגיית "טפח באישה ערווה", המתארות אילו איברי גוף באישה יש בהם משום ערווה, יש בו הסבר למגמת הסתמא בבבלי שבחר להסביר את מימרת ר' יצחק כך שהערווה היא לעניין ברכה ולא לעניין הסתכלות.[369]

לסיכום, בשתי הסוגיות הללו העירום הנדון בהקשר של אמירת דברים שבקדושה (הפרשת חלה וקריאת שמע) הוא עירום גברי ונשי כאחד. הדיון עוסק בחובה לכסות את האיברים המוצנעים בזמן אמירת דברים שבקדושה, ונראה שהוא אינו קשור למבט אנושי אחר נוכח. ההבחנה במשנה בחלה בין האישה לגבר מוסברת כנובעת רק מסיבות אנטומיות, המאפשרות כיסוי העירום הנשי על ידי תנוחת הגוף, מה שאין כן אצל הגבר.[370] המשנה בחלה והסוגיות התלמודיות המפרשות אותה דנות בעירום הגברי והנשי על פי קריטריונים זהים. עצם ההשוואה בין הברייתא של "זה מחזיר פניו" (העוסקת בגברים המצווים בקריאת שמע) ובין המשנה "האישה קוצה חלתה" מעידה על התייחסות דומה, שאפשר לכנותה א-מגדרית, לשאלת אמירת דברים שבקדושה בעירום משום "לא יראה בך ערוות דבר" בזמן דיבור של קדושה עם האל.[371]

על שאלת מעמדו הדתי של הגוף בשיח של חז"ל עמדו דרור ינון וישי רוזן-צבי, שעסקו בשימוש החוזר של חז"ל במטאפורה של תכשיטים כתיאור למצוות הגופניות של גברים כגון מילה, ציצית ותפילין. הכותבים מראים כיצד משווים חז"ל בין ההתקשטות הנשית בפני הבעל כדי למצוא חן בעיניו ולפתותו ובין התקשטות הגבר בפני האל על ידי קיום המצוות הגופניות, הנתפס אף הוא כאמצעי למציאת חן. לדעתם, דגם זה "מאפשר להאיר מחדש את הקשר בין מעמדה האישותי של האישה ומעמדה הדתי. לפי התמונה העולה, האישה אינה עובדת את אלוהיה בחפצי המצווה, משום שהיא שייכת למערכת אחרת של יחסים".[372] כחלק מהמבנה ההיררכי הרווח אצל חז"ל של אל ---גבר---אישה, גופה של האישה מתואר בהקשר של יחסיה (המיניים) עם בעלה, ואילו הגוף הגברי מקבל באופנים שונים ייצוג דתי בהקשר של היחסים בינו ובין האל. בדוגמה שבה עסקתי לעיל אפשר לראות חריגה ממבנה רווח זה והדגמה של ייצוג דתי לגוף הנשי הדומה לייצוג הגברי.

כעת נחזור לסיפור על אודות קמחית אשר כיסתה עצמה בפני קורות הבית, ממש כפי שמסופר על אודות התנא ר' יוסי. אפשר להציע שדמות נשית זו מתוארת בנרטיב התלמודי כאישה אשר כיסוי גופה מייצג את הטעם הדתי לכיסוי. אף על פי שאין כאן עיסוק נראה לעין בדברים שבקדושה, סיפור זה מבקש להרחיב את החיוב "לא יראה בך ערוות דבר" מעבר לעיסוק בתפילה ובעיסוקי קדושה אחרים. על ידי התנהגותה הראויה לשבח של קמחית מבקש המספר להדגיש שכיסוי הגוף ראוי בכל מקום ובכל זמן, ואינו תלוי רק בעיסוק בדברים שבקדושה. מניע זה משתקף גם בתיאור התנהגותו של ר' יוסי שראינו לעיל; גם שם לא מודגש שהוא הקפיד על

---

[369] בשונה מכאן, ניתוחה של רייצ'ל ניס לסוגיות אלו מדגיש את מגמת הסקסואליזציה של המבט בתלמודים, בייחוד בבבלי. לטענתה האישה המשנאית משמשת כ-ritual actor (**הראייה**, עמ' 123), ומועלמת בסוגיות התלמודיות. איני חולקת על הקביעה שמגמה כזו קיימת בבבלי; אך אני ביקשתי להבחין בין המימרות האמוראיות ובין הרובד הסתמאי בסוגיה, ולהדגיש שלצד הפרגמנטציה וההחפצה של הגוף הנשי מפני המבט הגברי במימרות קיים גם רובד פרשני מאוחר יותר, אשר קרא את משנת חלה באופן א-מיני כעוסקת ב"דברים שבקדושה". לטענתי פירוש אפשרי זה למשנה מיוצג אף הוא בדיון התלמודי.

[370] וכדברי רש"י: "אבל לא האיש, מפני שהביצים והגיד בולטים ונראין".

[371] אחזור ואדגיש שעמדה זו אותרה דווקא בסוגיה אשר הקריאה הרווחת בה היא הקריאה של התכסות מטעמי מיניות. יש בכך כדי להראות עד כמה ההבניה התרבותית שכל התכסות נשית היא מפני מבט מיני גברי משפיעה על מהלכים פרשניים טקסטואליים.

[372] רוזן-צבי וינון, **תכשיטים**, עמ' 79.

נורמות כיסוי אלה רק בהקשר של תפילה וקריאת שמע, אלא כחלק משגרת יומו. גם בתפיסה זו יש מן הפנאופטיקון הפוקויאני, אלא שבמקום המבט התמידי של האדם הממשטר ישנם מבטו של האל או נוכחותו.

את הסימטריה המינית הנדירה הזו בספרות חז״ל אפשר להאיר על ידי תמונה אחרת, רווחת יותר, בספרות המרטירית בנצרות הקדומה. כפי שעלה ממחקריהן של לא מעט חוקרות נצרות פמיניסטיות, בספרות זו יש ייצוגים של התייחסות לגוף הנשי כאתר בעל משמעת דתית, ולא רק כאובייקט המעורר מינית את בני המין השני. כך למשל בסיפור העממי על פאולוס וטקלה (The Acts of Paul and Thecla) מתואר כיצד הקדושה הבתולה טקלה נזרקת לאצטדיון הרומי, ובעודה מוקפת להבות וחיות טרף ״מגנה על גופה לא רק ממתקפת החיות אלא גם מהמבט הגברי החודר״.[373] בהמשך הסיפור טקלה העירומה עומדת בפני המושל הפגאני אשר גזר את דינה, ומסרבת לקבל ממנו חזרה את בגדיה בטענה שרק בכוחו של האל להלבישה או להפשיטה; מעשה אשר ״מפשיט״ באחת את כוחו של המושל. לדברי מרגרט מיילס, אשר חקרה את העירום הנשי ואת המשמעות הדתית שלו בספרות הנוצרית הקדומה, משמעות מעשיה ודבריה של טקלה היא התעקשות שגופה הוא ״היבט של כנותה הדתית״.[374]

בחיבור אחר המתאר את עלילותיה של פרפטואה,[375] קדושה בת ראשית המאה השלישית, הגיבורה מתארת חלום\חיזיון שבו היא מוצבת למאבק מול גלדיאטור מצרי. היא מופשטת מבגדיה, ״נעשית זכר״ ומנצחת את יריבה. לטענת וירג׳יניה בורוס, היא חומקת מהמבט הגברי על ידי שינוי גופה באופן כזה שהוא כבר אינו חדיר מבחינה מינית.[376] מיילס טוענת שהתכחשותה של פרפטואה להיבטים המיניים של גופה מציבה אלטרנטיבה של ייצוג הגוף הנשי במרחב הדתי. בכך, סוברת מיילס, חיבור זה מבטא שני ייצוגים של הגוף הנשי בו זמנית:

> The Martyrdom of St. Perpetua and Felicitas […] gives two perspectives on a female body within its few pages: female body as spectacle and female body as the site and symbol of religious subjectivity.[377]

חוקרות אלו ואחרות[378] הראו כיצד האסקטיזם המיני הנוצרי אפשר לנשים הנוצריות המרטיריות להתנגד לשיח המיני על אודות גופן ולמבט הגברי חובק הכול. בתיאורים הספרותיים של רגעי השיא של חוויותיהן הדתיות נשים אלו מתוארות כמי ש״נעשו זכרים״.[379]

---

[373] בורוס, **מילים ובשר**, עמ׳ 29 (תרגום שלי). אביעד קליינברג עומד על האופי המיוחד, המיני במובהק, של ההוצאות להורג של נשים באמצעות זריקתן לחיות טרף בזירה; ראו קליינברג, **סיפורי הקדושים**, עמ׳ 69.

[374] מיילס, **עירום נשי**, עמ׳ 58 (תרגום שלי).

[375] המרטיריון של פרפטואה ופליקיטאס. לסקירה, תרגום ופירוש לחיבור זה ראו קליינברג, שם, עמ׳ 66–101.

[376] "In her dream, Perpetua eludes the male gaze by revising her body in such a way that it is unavailable for either sexual penetration or textualization" (בורוס, **מילים ובשר**, עמ׳ 30). גם בנוגע למבט ולהסתכלות מייצגת פרפטואה דגם מגדרי סימטרי יותר, שכן היא מתוארת גם כמי ש״יכולה להתבונן ישירות בפני מעניה, לא במבט מהורהר ומתעתע של מטרונה״ אלא במבט ״החורג משפת הגוף הרגילה בתוקפנות שאינה אופיינית לאישה״ (בויארין, **בתולות ומגדר**, עמ׳ 14). וראו ניתוחו של קליינברג, אשר בניגוד לחוקרים אלו ממעיט במרכזיות של שינוי הזהות המינית של פרפטואה; קליינברג, **סיפורי הקדושים**, עמ׳ 97.

[377] **עירום נשי**, עמ׳ 59.

[378] ראו למשל קסטלי, **בתולין**.

[379] בויארין מצביע על שינוי מגמה סביב המאה הרביעית לספירה בכתבי אבות הכנסייה: במקום תיאורים של הידמות הנשים לגברים ישנו עידוד לגברים לאמץ דפוסי התנהגות נשיים כתגובה וכהתנגדות לאגרסיביות הרומאית. כיוון שהרומאים נתפסו כגברים בעלי מיניות אלימה ומתפרצת ישנה האדרה של מוטיב הכניעה והסבל, אף על פי שהם נתפסים כנשיים. אם לפני כן הדגם הנוצרי היה נשים פסיביות המאמצות דפוס גברי אקטיבי ואמיץ ונהיות כך

בהיעדר אופציה אסקטית בתרבות חז״ל אפשר להניח שמקבילה לביטוי דתי של הגוף הנשי תהיה בעלת אופי שונה. מקרים מעין אלו שתיארתי לעיל, שבהם השיח הדתי של חז״ל על אודות הגוף הגברי משועתק גם לגוף הנשי, יוצרים שיח על אודות הגוף הנשי גם בהקשר של יחסי אדם–אל. ייתכן שאפשר להשתמש כאן בהשאלה בכינוי של מיילס ״סובייקטיביות דתית,, לפחות במובן זה שהעיסוק בגוף הנשי בדיונים אלו הוא ללא קשר להיותה של האישה מושא מבט מוחפץ של הגבר המתבונן בה. אין להתעלם כמובן מהבדלי השיח על אודות הגוף הנשי בין הספרות המרטירית לספרות חז״ל; בתיאורי המרטיריות חשיפת הגוף הנשי ייצגה את הסובייקטיביות הדתית, ואילו בסוגיות חז״ל כיסוי הגוף הוא המקבל משמעות דתית ולא חשיפתו. עם זאת, המאפיין שעליו עמדה מיילס – הייצוג הכפול של הגוף הנשי בספרות המרטירית – מתאים גם לספרות חז״ל, שכן לצד ההתייחסויות הדתיות (הנדירות אך קיימות) לגוף האישה, גופה עדיין נותר חיזיון (spectacle) למבטו המיני של הגבר – ״לאסתכולי בה״ בלשון התלמוד.

לקדושות, הרי שעתה הגברים הנוצרים נדרשים לאמץ דפוסים ״נשיים״ של סבילות וייסורים. ראו בויארין, **בתולות ומגדר**.

חלק ג: "המבט וההתכסות": בין סוציולוגיה לתאולוגיה

הייצוג הכפול של כיסוי הגוף הנשי, הן ככיסוי מפני המבט הגברי והן ככיסוי מפני המבט האלוהי, מציב את מוטיב המבט והכיסוי כחלק משיח תאולוגי בתחום יחסי אדם–אל נוסף על מקומו בשיח הסוציולוגי על היחסים בין המינים. מעבר זה מהמערכת האופקית למערכת האנכית יצר מבנה סימטרי יותר בתמונת המגדר של חז"ל באשר למבט ולכיסוי מפניו. כפי שהראה כבר יאיר לורברבוים בהקשר אחר, בדיוני חז"ל לעתים קרובות "מתלכדים עניינים תאולוגיים (הנוגעים לתפיסת האל) עם עניינים אנתרופולוגיים (הנוגעים לתפיסת האדם)".[380] אחד המישורים שבהם התלכדות זו מתבטאת הוא האנלוגיה הרווחת מהיחסים בין המינים ליחסי אדם–אל. אנלוגיה זו מושרשת עמוק בתרבות חז"ל; הביטוי הבולט ביותר לכך הוא הפרשנות האלגורית הידועה של מגילת שיר השירים המקראית כמשל ליחסים בין ישראל ואלוהים.[381] אבקש להראות דוגמה אחת שבה יחסי המגדר משמשים אמצעי ספרותי לטענה על אודות יחסי אדם–אל, ובתוך כך ההבניה המגדרית של המבט והכיסוי העולה מתוכם חורגת מהמבנה המגדרי הבינארי הרווח שעליו עמדתי במהלך הפרק. דוגמה זו הולמת את טענת בויארין שפעמים רבות "העניין הקובע הוא כישלונו של הנרטיב ליצור תמונה קוהרנטית ולא הצלחתו".[382] כמו ההתלבטות בשאלת היתרי המבט של הגבר באישה שעליה עמדתי בראשית הפרק, המדרש שלהלן מבבלי יומא [383] עוסק בהיתר המבט של עולי הרגל במה שבדרך כלל נאסר למבט האנושי – האל.

> אמר רב קטינא: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן: ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה.
> מתיב רב חסדא: "ולא יבאו לראות כבלע את הקדש" (במדבר ד כ) ואמר רב יהודה אמר רב: בשעת הכנסת כלים לנרתק שלהם! –
> אמר רב נחמן: משל לכלה, כל זמן שהיא בבית אביה – צנועה מבעלה, כיון שבאתה לבית חמיה – אינה צנועה מבעלה.

בקטע קצר זה תופסים מקום נרחב ענייני מגדר ומוטיב הראייה והמבט. הכרובים שעליהם נסוב הדיון מתוארים בדמות זכר ונקבה המצויים בתנוחה של קרבה פיזית אינטימית ופונים זה אל זה.[384] רב קטינא (דור שני בבבל), הסובר שיש להראות לעולי הרגלים את מראה הכרובים, מנמק

---

[380] לורברבוים, **צלם אלוהים**, עמ' 469.

[381] בעניין זה ראו נאה, **טובים דודיך**.

[382] בויארין, **הבשר**, עמ' 168.

[383] בבלי יומא נד ע"א. אני מודה לישי רוזן-צבי, אשר בהרצאתו למדתי על מקור זה ועל משמעויותיו המגדריות הייחודיות. לניתוחים נוספים של מדרש רב קטנא בתוך הקשרו בסוגיה ראו מרקס, **פירוש פמיניסטי**, עמ' 122–124; ניס, **הראייה**, עמ' 90–101. ניס משווה את הסוגיה הבבלית למקבילתה במדרש איכה רבה ומצביעה על היעדר המסורת בדבר גלילת הפרוכת מהמקבילה הארץ ישראלית. לטענתה תוספת בבלית זו מדגישה את ההיבט הארוטי ביחסי אדם–אל ומעצימה אותו.

[384] מעורים = מחוברים; ראו בן יהודה, **מילון**, ערך "מעורה". למסורת אחרת באשר לזהותם המינית של הכרובים ראו בבלי סוכה ה ע"ב.

זאת באמירה "ראו חיבתכם לפני המקום כחיבת זכר ונקבה". ראיית הכרובים מסמלת את חיבת האל לישראל, במיוחד בזמן קרבתם ה"פיזית" של ישראל – דהיינו הגעתם הפיזית למקדש בזמן הרגלים.[385] על ההיתר לגולל את הפרוכת בפני העולים מקשה רב חסדא (דור שלישי בבבל) מהפסוק מספר במדבר (ד 20) "ולא יבואו לראות כבלע את הקודש", המזהיר את בני קהת הנושאים את כלי המשכן שלא יראו את הארון בזמן שהכוהנים מכניסים אותו ל"נרתיקו".[386] אם בני קהת מוזהרים כל כך מלראות את הארון החשוף, שואל רב חסדא, איך ייתכן שעולי הרגלים יראו אותו? התירוץ לקושיה זו מובא בשמו של רב נחמן (אף הוא אמורא דור שלישי בבבל). תירוצו של רב נחמן הוא בהבחנה בין תקופת המשכן במדבר לתקופת המקדש הקבוע בירושלים, ובטענה שהאיסור לראות את הארון (דהיינו האזהרה לבני קהת) היה תקף רק במדבר; ואילו עם הגעת המקדש למשכן הקבע – הותרה הראייה (וזהו הרקע למימרתו של רב קטינא). אלא שהבחנה זו בין התקופות והשלכותיה על היתר הראייה של עולי הרגל מוצגת על ידי רב נחמן במשל על אודות כלה בבית אביה. על פי המשל, כל זמן שהכלה בבית אביה היא עדיין שומרת על צניעותה בפני חתנה, כלומר מכסה את גופה ממבטו. כאשר היא מוכנסת לחופה – היא כבר "אינה צנועה מבעלה".

אילו המשל לא היה צמוד לנמשל, היה אפשר לקרוא אותו כמייצג את חלוקת התפקידים המגדרית הרגילה שראינו בפרק: הכלה תחילה צנועה מבעלה ואחר כך אינה צנועה מבעלה; היא מכסה או אינה מכסה את גופה מפני מבטו של האיש בהתאם לסטטוס שלהם כזוג נשוי. אלא שהשוואה מדויקת בין המשל והנמשל מעלה היפוך מגדרי: בחלוקה המקובלת במשלי חז"ל הכלה מייצגת את עם ישראל והחתן את האל, ואילו במקרה זה נראה שהכלה הצנועה מבעלה היא דווקא הארון והכרובים (המייצגים את האל), אשר נחשפים בפני החתן המתבונן (דהיינו עולי הרגל) רק לאחר נישואיה (ההגעה למשכן הקבע בירושלים). זוהי חריגה מתבנית האנלוגיה הרווחת אצל חז"ל.

יונה פרנקל עמד בהרחבה על ייחודם הספרותי של המשלים ההרמנויטיים של חז"ל ובעיקר על יחסי המשל והנמשל שלעתים קרובות, כמו במקרה שלפנינו, אינם פשוטים. על פי פרנקל ישנם יחסים הדדיים בין המשל והנמשל, ולא יחסים חד-כיווניים:

> ההשוואה המדויקת לשני הכיוונים תחשוף לעתים תמיהה במשל אשר מערערת את אמינותו. תמיהה זאת היא המפתח לפריצה לעבר גבול הבנת הנמשל. הנמשל – בתארו עולם דתי מובהק – מביא את האדם המבין אל המקום אשר בו מתגלה לו חידת התפיסה הדתית שאין לה פתרון הגיוני.[387]

החידה הלא פתורה בנמשל שלפנינו היא ההדדיות הלא מובנת מאליה בין העולים לאל. בניגוד למצופה יש כאן ראייה הדדית. זוהי דוגמה כיצד "המשל פונה אל היחסים המתקיימים בעולם האנושי כדי לפענח ולהבין דרכם את היחסים שבין האל והאדם".[388] כיוון שהדגש בנמשל הוא על

---

[385] הראייה היא מוטיב מרכזי במצוות העלייה לרגל, כפי שעולה מהפסוק "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך". לדיון על מוטיב זה ראו הנשקה, **שמחת הרגל**; וכן לאחרונה בספרה של רייצ'ל ניס העוסק בהרחבה במוטיב הראייה ביחסי אדם–אל (ניס, **הראייה**, עמ' 41 –112).

[386] מורידים ממנה את הפרוכת של שעת החנייה ומכסים אותה בכיסוי המיוחד לזמן המסע.

[387] פרנקל, **דרכי האגדה**, עמ' 337.

[388] רוזן-צבי וינון, **תכשיטים**, עמ' 68.

הזכות המיוחדת של העולים לראות שלוש פעמים בשנה את מה שהם בדרך כלל אינם זוכים לראות, אבקש להציע שיש להדגיש גם ברמת המשל את ההדדיות ואת הסימטריה שבין הכלה וחתנה. כיוון שבזמן העלייה לרגל האל רואה את העולים (החתן את כלתו) – ראוי שגם העולים יראו את האל המתגלם בכרובים (הכלה רואה את חתנה). ואכן, המדרש בספרי דברים[389] מבין באופן כפול את המילה "יֵרָאֶה" בפסוק מדברים (טז 16) "שלוש פעמים בשנה יֵרָאֶה כל זכורך את פני ה'":

יראה, כדרך שבא לֵרָאות כך בא לֵרָאות.[390]

הראייה היא הדדית למרות ההיררכיה: אף על פי שבדרך כלל רק האל רואה את האדם, במקרה מיוחד זה של העלייה לרגל גם האדם רואה את האל. כך גם במשל: בדרך כלל האיש הוא הרואה את האישה, אלא שבשעת הקרבה האינטימית של הנישואין ההסתכלות והתשוקה הם הדדיים. יש כאן שבירה כפולה של היררכיות וחלוקת תפקידים מסורתית: הן ההיררכיה המגדרית, שבה בדרך כלל ההסתכלות המינית היא רק של הזכר בנקבה; והן זו של האל והאדם, שבה האדם מוזמן "לראות" את האל, או לפחות את ארון העדות שבקודש הקודשים.[391] המצב המוצג כאולטימטיבי הוא שעת העלייה לרגל ומצוות הראייה; שם ישנה הסתכלות וחשיפה הדדית של העולים והאל.[392] האם שימושו של רב נחמן במשל הלקוח מהיחסים בין המינים יש בו כדי לטעון לאפשרות של הדדיות המבט גם במישור הזה?

דוגמה זו מצטרפת לדוגמאות הנוספות בפרק שדרכם ביקשתי להראות את האופנים שבהם ההבניה המגדרית של המבט המיני משמשת גורם משמעותי ומשפיע בדיונים של חז"ל. דוגמה אחרונה זו הראתה שימוש במוטיב הראייה והכיסוי המגדרי בהקשר תאולוגי. מתוך קריאה צמודה במשל ובנמשל הוביל הקשר זה לשבירה רגעית של ההבניה הבינארית של המבט והכיסוי.[393] שני המודלים, מודל הבינאריות המגדרית והמינית והמודל האפשרי של סימטריה, אשר אפשרות קיומה צצה ועלתה במהלך פרק זה, יעמדו במוקד הפרק הבא.

---

[389] ספרי דברים פי' קמ"ג, עמ' 196 במהד' פינקלשטיין.

[390] להרחבה על מוטיב ראיית האל את האדם (או ליתר דיוק את הזכר) ראו רוזן-צבי וינון, שם. על תפיסה זו כבסיס לפסילת כוהנים בעלי מום ראו שמש, **בעלי מום**.

[391] סימטריה מינית זו קיימת גם במושא הדרשה: הכרובים בדמות זכר ונקבה הפונים זה אל פני זה וההקשר הארוטי שפעמים רבות מיוחס לסמל זה משמשים רקע לבחירת רב נחמן במשל מתחום הנישואין, עם כל ההקשר הארוטי הנלווה לכך.

[392] ראו ניס, **הראייה**, עמ' 93. ניס מדגישה את היעדר ההתייחסות לראיית האל את האדם כתוצאה מההיפוך המגדרי במשל. ניס מראה כיצד תפיסת המגדר משפיעה על תפיסת האל, ואילו אני מבקשת להראות את היחס ההפוך: כיצד תפיסת האל משפיעה לעתים על שיח המגדר.

[393] להשלמת התמונה ראוי לציין מדרש נוסף שגם בו נעשית השוואה בין כיסוי הגוף הנשי להתכסות האל; זהו מדרש מבמדבר רבה, פרשה א ד"ה ג ד"א וידבר: "ד"א וידבר ה' אל משה במדבר סיני. עד שלא עמד אהל מועד דבר עמו בסנה שנאמר (שמות ג) 'ויקרא אליו ה' אלהים מתוך הסנה' ואח"כ (שם /שמות/ יב) 'ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר' ודיבר עמו במדין שנאמר (שם /שמות/ ד) 'ויאמר ה' אל משה במדין' ודיבר עמו בסיני שנא' 'וידבר ה' אל משה במדבר סיני לאמר' וכיון שעמד אהל מועד אמר יפה הוא הצניעות שנא' (מיכה ו) 'והצנע לכת עם אלהיך' הרי הוא מדבר עמו באהל מועד וכן דוד אמר (תהלים מה) 'כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה' בת מלך זה משה שנא' (ישעיה יט) 'וסכרתי את מצרים ביד אדונים קשים' – אלו הן המכות שבא על מצרים 'ומלך עז ימשל בם' – זה משה שהיה מלכה של תורה שנקראת עז שנא' (תהלים כט) 'ה' עוז לעמו יתן' לפיכך 'כל כבודה בת מלך פנימה' 'ממשבצות זהב לבושה' – זה אהרן שנאמר (שמות כח) 'ועשית משבצות זהב'. מיכן אמרו אשה שהיא מצנעת עצמה אפי' היא ישראלית ראויה היא שתנשא לכהן ותעמיד כהנים גדולים שנא' 'ממשבצות זהב לבושה'. אמר הקב"ה כך הוא כבודי שאהא מדבר מלפנים שנאמר (במדבר ז) 'ובבא משה אל אהל מועד'... לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת אשר על ארן העדות מבין שני הכרבים וידבר אליו'". המדרש מתאר שינוי מהותי שהתרחש באופן ההתגלויות של האל למשה: במדבר ההתגלויות היו בחוץ ובשטחים פתוחים (סנה, מדין ומדבר), ואילו מימי הקמת אוהל מועד ההתגלויות מתרחשות בפנים ובאופן מוצנע. הקב"ה מתואר כמי שמגיע למסקנה "כך הוא כבודי שאהא מדבר מלפנים", לעומת התקופה הקודמת שבה ההתגלות התרחשה בגלוי. ערך ההצנעה של האל נלמד מהפסוק

פרק שלישי: הפיזיולוגיה של התשוקה
ההיבטים המיניים של ההפרשות הגניטליות

הקדמה

כבר מימיה הראשונים של התיאוריה הפמיניסטית העמידה סימון דה-בובואר את שאלת הדמיון והשוני כשאלה אנושית מרכזית בטענה ש"האַחֵרוּת היא קטגוריה בסיסית של חשיבה אנושית". מכך נגזרת לדעתה ההיסטוריה של דימוי האישה כ"אחרת" (other); שהרי אם היא שונה – הרי היא "אחרת".[394] ההתייחסות לאישה כאל "המין השני" מתבטאת בין השאר בתיאור גופה כשונה ומובדל מהגוף (בה"א הידיעה) – הגוף הגברי. כיוון שלדעת דה-בובואר "האישה אינה נולדת אישה אלא נעשית אישה" – האופן שבו גופה מתואר ושאלת דמיונה ושונותה מהגבר הם המבנים אותה ואת מעמדה החברתי.

עמדת יסוד זו מונחת בבסיס מחקרים רבים על אודות מגדר ומין, ומערערת על ההבחנה המקובלת בין "מין" כטבע לא משתנה ו"מגדר" כתוצר של תרבות, כפי שסקרתי במבוא לעבודה זו. כך גם אצל תומס לאקר, במחקרו על אודות התמורות בתפיסות הגוף, המיניות והמגדר בהיסטוריה של הפילוסופיה והרפואה. שאלת הדמיון והשוני הפיזיולוגיים בשיח על אודות גברים ונשים תעמוד במרכז פרק זה. מחקרו של לאקר פורס יריעה היסטורית רחבה[395] בתיאור העיסוק בשאלה זו מהספרות הרפואית של יוון העתיקה ועד המאה התשע-עשרה. בבסיס ספרו ניצבת הטענה ולפיה בסוף המאה השבע-עשרה התרחשה בבריטניה מהפכה בתפיסת המין הביולוגי. בעקבותיה חל מעבר מהמודל ה"חד-מיני", שבו גברים ונשים נתפסו כגרסות של אותו מין, למודל ה"דו-מיני", שבו הם נתפסו כשני מינים שונים ונפרדים. לטענת לאקר, מעבר זה מבטא תמורה בתפיסת היחס בין מין ומגדר: עבור הפילוסופים והרופאים של העת העתיקה חלוקת התפקידים החברתית נתפסה כיציבה יותר מאשר ההבדלים הגופניים (כלומר, המגדר היה בעל משמעות יותר מאשר המין), ואילו בסדר החברתי החדש שהתכונן במאה השמונה-עשרה הוצגו שני המינים כשונים באופן יסודי ובכל ההיבטים: בגוף ובנפש, בפיזי ובמוסרי. על פי תפיסה זו ההבדלים בין המינים הם מוחלטים; קווים שאינם ניתנים לחצייה. לאקר מדגים בהרחבה כיצד התרבות המערבית העתיקה משקפת את "מודל המין האחד": אריסטו, גלנוס וסורנוס[396] מתארים את הגוף הנשי כווריאציה נחותה של הגוף הגברי. תפיסה פיזיולוגית זו אמנם משקפת או מכתיבה

בתהלים "כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה" שראינו לעיל בסיפור קמחית. הפסוק נקרא על ידי הדרשן באופן א-מגדרי: "בת מלך" זו משה ו"לובשת משבצות הזהב" זו אהרון. למרות לשון הנקבה וההקשר המקראי של תיאור בת המלך ביום כלולותיה, כאן השימוש בפסוק הוא כמשל שממנו למדים על היחסים של בת המלך עם המלך – היינו משה עם האל. האל עובר ממצב של גילוי וחשיפה למצב של הצנעה מפני המבט האנושי. אך גם השימוש הרווח יותר בפסוק, שאותו ראינו בעיון בסיפור קמחית, מוזכר באמצע המדרש: "מיכן אמרו אשה שהיא מצנעת עצמה אפי' היא ישראלית ראויה היא שתנשא לכהן ותעמיד כהנים גדולים שנא' 'ממשבצות זהב לבושה'". הקביעה שאישה המצנעת עצמה תזכה לבנים כוהנים גדולים נראה כמרמז לסיפור קמחית, שעליו עמדנו בהרחבה בגוף הפרק. רמז זה מקבל כאן ביטוי וניסוח עקרוניים. במדרש זה המעבר המתואר הוא ממצב של גילוי למצב של כיסוי (מהמדבר והסנה לאוהל מועד), ואילו המדרש בבבלי יומא מתאר תהליך הפוך – מכיסוי (במשכן=בית אביה) לגילוי (במקדש, בשעת הרגלים = בית חמיה).

[394] דה-בובואר, **המין השני**, עמ' 13.

[395] לביקורת על לאקר ראו אלטמן ונייטהלסר, **לאקר**, עמ' 2.

[396] להרחבה על תפיסותיהם הפיזיולוגיות ועל היחס ביניהם ראו בוילן, **פריון**.

היררכיה סוציולוגית, אך היא אינה מציבה את ההבדלים כבינאריים אלא כשלבים שונים על רצף אחד. ההבדלים האנטומיים בין גברים ונשים, טענו אריסטו וממשיכיו, הם בסך הכול תולדה של הבדלים בין חום הגוף הנשי לחום הגוף הגברי. במאה השמונה-עשרה התרחש שינוי רדיקלי באשר ליחס בין הגוף הנשי לגוף הגברי. השינוי התבטא במעבר מדגם "מודל המין האחד" ל"מודל המין הכפול". לאקר מדגיש ששינויים אלו אינם תולדה של גילויים מדעיים בלבד, שכן לשיטתו אין תפיסה היסטורית כלשהי של ההבדלים המיניים המבוססת על עובדות מוחלטות על הגוף.

עמדת מוצא זו, הרואה בכל שיח על אודות הפיזיולוגיה שיקוף של תפיסת עולם וגם הבניה שלה, עומדת גם במרכז מחקרה של אמילי מרטין על אודות השיח הרפואי המודרני על הביצית והזרע.[397] מרטין מדגימה כיצד האופנים שבהם מתוארים הביצית והזרע מייצגים תפיסות חברתיות על הזכרי והנקבי ויוצרים אותן. הזרע הגברי מתואר לרוב במונחים של ייצור, עוצמה והתרבות, ואילו הווסת מתוארת בתור הפך החיים, במונחים של כיליון ומוות. האישה מתוארת כ"מבזבזת" ביציות והגבר – לא. ככלל, טוענת מרטין, מונחים חיוביים נעדרים מהתיאורים הפיזיולוגיים של מערכת הרבייה הנשית.

פרק זה יתמקד בשאלה אילו הבדלים בין המינים מודגשים בתרבויות השונות ואילו הבדלים נדחקים לשוליים ומוצגים כנקודות דמיון. בהשראת המודלים של לאקר אבקש לבחון מהו המודל הרווח בשיח של חז"ל על אודות הפיזיולוגיה המינית: מודל המין האחד או מודל המין הכפול. לשון אחר: האם הפיזיולוגיה הנשית המתוארת בספרות חז"ל דומה לפיזיולוגיה הגברית או שונה ממנה? ההיבט הפיזיולוגי אשר יעמוד במוקד הפרק הוא נוזלי הגוף, ובאופן ספציפי יותר ההפרשות הגניטליות ומידת הקשר שלהם לעוררות מינית. כיוון שבמודל הגברי הפרשת הזרע היא תוצאה של גירוי מיני – אבקש לבחון באיזה אופן תוארו הפרשות הגוף של האישה: האם הן קשורות למיניותה או לא? כך נעמוד על מאפייני השיח של חז"ל על אודות הפיזיולוגיה של התשוקה. תחילה אסקור את התשתית המקראית העוסקת בהפרשות הגוף הגברי והנשי; לאחר מכן אבחן את פרשנות חז"ל לפסוקים אלו ואבדוק אילו מהמגמות המקראיות נשתמרו ואף הועצמו בפרשנות חז"ל ואילו עברו שינוי; לבסוף אעסוק בכמה מונחים הלכתיים המופיעים בספרות חז"ל שהם בעלי השלכות להבנת תפיסת חז"ל על אודות הפיזיולוגיה המינית של האישה.

[397] מרטין, **ביצית וזרע**.

חלק א: הדיון המקראי בהפרשות הגניטליות: ויקרא טו

הפסוקים העוסקים בהפרשות הגוף האנושי, טומאתן ודרכי ההיטהרות מהן מובאים כחלק ממכלול פרקים העוסקים בדיני טומאה וטהרה בספר ויקרא. אחד ממאפייניו של קובץ חוקי הטומאה הוא היעדר הסבר כלשהו למושג טומאה ולמשמעותו. לאור זאת פרשנות המקרא לדורותיה, המסורתית והמחקרית, עסקה בניסיון לתת הסבר אחיד וקוהרנטי לתחומי הטומאה השונים של ספר ויקרא, ובתוכם גם לטומאת דם הרחם.[398] כבר בסוף המאה התשע-עשרה זיהה פרשן המקרא דוד צבי הופמן[399] מכנה משותף לחוקי הטומאה והטהרה – הקשר בין הטומאה המקראית לחטא. בשונה טען חוקר המקרא יעקב מילגרום שהמשותף לכל הטומאות המקראיות הוא הקשר שלהן למוות.[400]

החל בשנות השישים, בעקבות מחקריה של האנתרופולוגית מרי דגלאס, הפכו השימוש במונח "טאבו" והבנת הטומאה כמנגנון המסמל את החברה וגבולותיה לנפוצים בתיאוריות על אודות הטומאה המקראית.[401] דגלאס טענה שההפרשות טמאות לא מפאת היותן מלוכלכות, אלא כי הן מפרות את הסדר החברתי. טומאה מסמנת אתר של סכנה למערכות חברתיות או אינדיבידואליות – אזור של פגיעות. נוזלי הגוף מייצגים את המצב הגבולי, המאיים על המוצקות של דברים, ישויות ואובייקטים. כדוגמה לכך דגלאס עומדת על ההבדלים התרבותיים באשר להפרשות של שני המינים: ישנן תרבותיות שבהן הפרשות שני המינים מסוכנות לבני המין השני, ואילו בתרבויות אחרות הסכנה מצויה רק אצל מין אחד. כיוון שלטענת דגלאס "זיהומים מסוימים משמשים כאנלוגיות להבעת השקפה כללית על אודות הסדר החברתי", הבדלים אלה בין מבנים סימטריים ומבנים הירכיים מייצגים מבנים חברתיים שונים.[402] ברוח הגישה האנתרופולוגית של מרי דגלאס העיון להלן בטומאת הפרשות הגוף בויקרא טו ובפרשנויות חז"ל עליה לא יעסוק ברקע להיווצרות הלכות הטומאה והטהרה, אלא בהשלכות התרבותיות שמערכת זו יוצרת. פרק טו בספר ויקרא עוסק בהפרשות גוף היוצאות מאיברי המין (הפרשת גניטליות) ולא בהפרשות גוף כלליות (זיעה, דם מפצעים, דמעות):

(1) וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר:
(2) דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲמַרְתֶּם אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא:
(3) וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ רָר בְּשָׂרוֹ אֶת זוֹבוֹ אוֹ הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ מִזּוֹבוֹ טֻמְאָתוֹ הִוא:
(4) כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא:
(5) וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב:
(6) וְהַיֹּשֵׁב עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב:
(7) וְהַנֹּגֵעַ בִּבְשַׂר הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב:

---

[398] במערכת הטומאה הכוהנית נזכרים שלושה מקורות טומאה: טומאת המת, טומאת הצרעת והפרשות גניטליות, שבהן אתמקד להלן. לסקירה מקיפה של תולדות המחקר על תפיסת הטומאה והטהרה במקרא ראו קלוונס, **טומאה וחטא**, עמ' 3–21.

[399] הופמן, **ויקרא**. תזה זאת פיתח והרחיב לאחרונה יונתן קלוונס, ראו הערה קודמת.

[400] מילגרום, **ויקרא**.

[401] ראו דגלאס, **טוהר וסכנה**. במחקרים מאוחרים יותר משנות התשעים שינתה דגלאס כמה מהנחות היסוד שלה באשר למערכת החוקים המקראית של טומאה וטהרה. לסקירה של שינויים אלו ראו קלוונס, **טומאה וחטא**, עמ' 18–19.

[402] דגלאס, שם, עמ' 29.

(8) וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב׃

(9) וְכָל הַמֶּרְכָּב אֲשֶׁר יִרְכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא׃

(10) וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו יִטְמָא עַד הָעָרֶב וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב׃

(11) וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב וְיָדָיו לֹא שָׁטַף בַּמָּיִם וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב׃

(12) וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב יִשָּׁבֵר וְכָל כְּלִי עֵץ יִשָּׁטֵף בַּמָּיִם׃

(13) וְכִי יִטְהַר הַזָּב מִזּוֹבוֹ וְסָפַר לוֹ שִׁבְעַת יָמִים לְטָהֳרָתוֹ וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים וְטָהֵר׃

(14) וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח לוֹ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וּבָא לִפְנֵי ה׳ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וּנְתָנָם אֶל הַכֹּהֵן׃

(15) וְעָשָׂה אֹתָם הַכֹּהֵן אֶחָד חַטָּאת וְהָאֶחָד עֹלָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה׳ מִזּוֹבוֹ׃ ס

(16) וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב׃

(17) וְכָל בֶּגֶד וְכָל עוֹר אֲשֶׁר יִהְיֶה עָלָיו שִׁכְבַת זָרַע וְכֻבַּס בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב׃

(18) וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחֲצוּ בַמַּיִם וְטָמְאוּ עַד הָעָרֶב׃

(19) וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב׃

(20) וְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו בְּנִדָּתָהּ יִטְמָא וְכֹל אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו יִטְמָא׃

(21) וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּמִשְׁכָּבָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב׃

(22) וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכָל כְּלִי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב׃

(23) וְאִם עַל הַמִּשְׁכָּב הוּא אוֹ עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר הִוא יֹשֶׁבֶת עָלָיו בְּנָגְעוֹ בוֹ יִטְמָא עַד הָעָרֶב׃

(24) וְאִם שָׁכֹב יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים וְכָל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא׃

(25) וְאִשָּׁה כִּי יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים בְּלֹא עֶת נִדָּתָהּ אוֹ כִי תָזוּב עַל נִדָּתָהּ כָּל יְמֵי זוֹב טֻמְאָתָהּ כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה טְמֵאָה הִוא׃

(26) כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו כָּל יְמֵי זוֹבָהּ כְּמִשְׁכַּב נִדָּתָהּ יִהְיֶה לָּהּ וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה כְּטֻמְאַת נִדָּתָהּ׃

(27) וְכָל הַנּוֹגֵעַ בָּם יִטְמָא וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב׃

(28) וְאִם טָהֲרָה מִזּוֹבָהּ וְסָפְרָה לָּהּ שִׁבְעַת יָמִים וְאַחַר תִּטְהָר׃

(29) וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּקַּח לָהּ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וְהֵבִיאָה אוֹתָם אֶל הַכֹּהֵן אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד׃

(30) וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת הָאֶחָד חַטָּאת וְאֶת הָאֶחָד עֹלָה וְכִפֶּר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה׳ מִזּוֹב טֻמְאָתָהּ׃

(31) וְהִזַּרְתֶּם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִטֻּמְאָתָם וְלֹא יָמֻתוּ בְּטֻמְאָתָם בְּטַמְּאָם אֶת מִשְׁכָּנִי אֲשֶׁר בְּתוֹכָם׃

(32) זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע לְטָמְאָה בָהּ׃

(33) וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה וּלְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם טְמֵאָה׃

1. **המבנה הכיאסטי ומשמעויותיו המגדריות**

כבר עמדו חוקרים על מבנהו הכיאסטי של פרק זה, כשמצד אחד של התקבולת מוצגות הפרשות האיש ומצד אחר הפרשות האישה.[403] הן אצל האיש והן אצל האישה ישנה הבחנה בין שני סוגי הפרשות בעלי דרגת חומרה שונה לעניין הטומאה: הפרשה רגילה לעומת הפרשה פתולוגית.[404] ההפרשות הלא רגילות מכונות בלשון המקרא "זב".[405] על פי הצעה זו, המבנה הספרותי של הפרק הוא כפי שמוצג בטבלה:

פס' 1–2א	פתיחה	
פס' 2ב–15	הפרשה זכרית לא נורמלית ממושכת: זב	"איש איש כי..."
פס' 16–17	הפרשה זכרית נורמלית קצרה: זרע	"ואיש כי"
פס' 18	מגע מיני	"ואישה אשר"
פס' 19–24	הפרשה נקבית נורמלית קצרה: נידה	"ואישה כי"
פס' 25–30	הפרשה נקבית לא נורמלית ממושכת: זבה	"ואישה כי"
פס' 31–33	סיכום	

בחינה מדוקדקת של פסוקים אלו מחייבת כמה השוואות פנימיות כדי לעמוד על היחס בין ההפרשות השונות:

(א) השוואה פנים-מינית: בין דיני ההפרשה הרגילה לזו שאינה רגילה (גבר: פולט שכבת זרע לעומת זב; אישה: נידה לעומת זבה)

(ב) השוואה בין-מינית: בין תיאורי הפרשות האיש לאלו של האישה: הדומה והשונה

(א) בפסוקים 2–17, המתארים את ההפרשות הגניטליות של הגבר, ישנו הבדל בולט במספר הפסוקים ומתוך כך גם במספר ההלכות המוקדשות לכל אחד. דיני הזב ארוכים ומפורטים בארבעה עשר פסוקים: טומאתו נמשכת שבעה ימים שבהם הוא מטמא גם מושב ומשכב (פסוק 4), וכן כל אדם הנוגע בו או בחפץ שהוא טימא (פסוק 5). דרך היטהרותו היא רחצה ב"מים חיים" והבאת קרבן (פסוק 13). לעומתו דין פולט שכבת הזרע, המקבל מעמד של הפרשה רגילה בפרק זה, פשוט ומקוצר יותר. טומאתו נמשכת רק עד הערב (פסוק 16), ודרך ההיטהרות שלו היא רחצה במים ללא קרבן (פסוק 17). באשר לחפצים נוספים המקבלים טומאה – פסוק 17 קובע שרק חפצים שבהם נגעה שכבת הזרע, ולא האיש עצמו, מקבלים טומאה.

---

[403] הפסוק היוצר את המעבר הוא פסוק 18, העוסק בטומאה בעקבות מגע מיני בין האיש והאישה. פסוק זה קשור לנושא בשל אזכור שכבת הזרע, אך הוא העסיק פרשנים וחוקרים בשל חריגותו בפרשה זו. ראו להלן הערה 408.

[404] ההגדרה של סוג ההפרשה בעייתית כשלעצמה. פונרוברט למשל מסתייגת מהשימוש בהגדרות "בריא" ו"לא בריא", שכן זו אינה טרמינולוגיה מקראית. גם "נורמלי" ו"לא נורמלי" הם מונחים בעייתיים שכן שכבת זרע היא נורמלית, אך היא מתוארת כאן כבעייתית. לאור זאת פונרוברט מעדיפה ביטוי המתאר את שכיחות ההפרשות ולא את איכותן; ראו **נידה**, עמ' 44 הערה 8. גם מילגרום משתמש בביטויים דוגמת long term discharge לעומת short term; ראו מילגרום, **ויקרא**, עמ' 904–1007; וייטקטל, **ויקרא טו**; ונהם, **ויקרא**, עמ' 216.

[405] על זיהוי הפרשה זו כמחלת ה-Gonorrhea ראו פרויס, **רפואה**, עמ' 410; ג'ונס, **הפרשה**, עמ' 205; מילגרום, שם, עמ' 907. אך ראו גם לוין, **ויקרא**, עמ' 92, המתנגד לזיהוי זה. על המשמעות האטימולוגית של המונח "זב" ועל השימוש הלא סימטרי בו באשר להפרשות האיש והאישה אעמוד להלן עמ' 109.

בנוגע להפרשות האישה ההשוואה הפנימית מעלה תמונה שונה. ההבדלים בין ההפרשה הרגילה (הנידה)[406] לזו שאינה רגילה (הזבה) אינם מובהקים כל כך, בין בטרמינולוגיה המגדירה אותן ובין בהלכות הטומאה והטהרה. שני פסוקי הפתיחה והתיאור של הפרשות האישה (פסוקים 19 ו-25) משתמשים במונח "זב" בתיאור ההפרשה.[407] מספר הפסוקים המוקדש לכל הפרשה דומה: חמישה פסוקים לנידה (19–24) וחמישה לזבה (25–30). הטומאה עוברת גם לכל כלי ומשכב שאתם באה במגע האישה וכן לכל מי שנגע בחפצים אלו. בכל זאת ישנם כמה הבדלים: האחד נוגע לאורך ימי הטומאה – הנידה טמאה שבעה ימים (19), ולעומתה הזבה טמאה שבעה ימים נוספים לאחר תום הזיבה (28). הבדל נוסף נוגע לדין מי שמקיים יחסי מין עם הנידה – גם הוא מטמא שבעה ימים ומטמא חפצים אשר הוא בא אתם במגע (24).[408] הלכה זו אינה נזכרת באשר לזבה. הבדל נוסף הוא בנוגע לדרך ההיטהרות: באשר לנידה אין תיאור של אופן ההיטהרות, ואילו על הזבה נאמר שהיא מביאה קרבן אחרי ספירת שבעת הימים (29).[409] כלומר, מההשוואה הפנימית בין סוגי ההפרשות עולה שאצל הגבר ההבדלים בין ההפרשה הרגילה להפרשה שאינה רגילה הם בולטים ומובחנים, ואילו הפרשות האישה דומות יותר זו לזו באופן תיאורן ובחומרת טומאתן. אפשר לראות אפוא שאף על פי שהמבנה הכיאסטי מעמיד את ההפרשות של שני המינים באופן מקביל וסימטרי, בבחינה מדוקדקת של הפסוקים עולים הבדלים לא מעטים המפרים סימטריה זו.

(ב) השוואה מדוקדקת בין הפרשות האיש לאלו של האישה מעלה שגם כאן ישנם הבדלים משמעותיים, למרות הסימטריה במבנה הפרק:

1. **הבדלים טרמינולוגיים ולשוניים**: א. כפי שציינתי לעיל, בהפרשות האישה אין הבדל בטרמינולוגיה – גם השגרתי וגם הלא שגרתי מכונים "זבה". לעומת זאת אצל האיש המונח "זב" ייחודי להפרשה הפתולוגית. ההפרשה הזכרית הרגילה מקבלת כינוי מיוחד – "שכבת זרע", והפועל המתאר את ההפרשה הוא "יציאה" ולא "זיבה";[410] ב. על הזב נאמר "יהיה זב מבשרו",

---

[406] רבות נכתב על הלכות נידה, הן בספרות העתיקה והן במחקר המודרני. לסקירה ממצה של כיווני המחקר ולהפניות ביבליוגרפיות לספרות המחקר הענפה ראו פונרוברט, **נידה**, עמ' 15–29; באומגרטן, **מנהג נשים**, עמ' 86–88.

[407] בפסוק המתאר את טומאת האישה בזמן וסתה מופיע בנוסף למונח "זבה" גם המונח "נידה". יש דעות שונות במחקר באשר למשמעות האטימולוגית של המילה "נידה": יש הסוברים שבניגוד למילה "זב", המתארת את המצב הפיזיולוגי של ירידת נוזל מהגוף, המילה "נידה" מתארת את המצב החברתי או הדתי שהוא תוצאה של מצב הזיבה. על פי גישה זו שורש המילה הוא נד"ד, ומשמעו הרחקה והיבדלות. אך יש מי שהבין מונח זה במשמעות דומה לזב – תיאור פיזיולוגי משורש נד"ה שמשמעו כאן דומה לזה של השורש נז"ה במשמעות התזה. כך למשל לוין, **ויקרא**, עמ' 97. למחקר אטימולוגי מקיף על מונח זה ראו גרינברג, **אטימולוגיה**, הקובע שרק בימי המשנה, בהשפעת הפסוק ביחזקאל יח 6, הפכה המילה "נידה" לכינוי לאשה בזמן וסתה. לסקירה ממצה של הגישות השונות ולמשמעויותיהן להבנת התפיסה המקראית באשר לווסת האישה, ובכללן הביקורת הפמיניסטית על השימוש במונח זה, ראו פונרוברט, שם, עמ' 16–19 והפניותיה שם; פיליפ, **המחזור החודשי**, עמ' 82–83.

[408] הטומאה החלה על איש המקיים מגע מיני עם אישה בזמן וסתה, המוזכרת בפרקנו בפסוק 24, חוזרת ומוצגת כאיסור בפרקים נוספים בויקרא (יח 19; כ 18) בהקשר של יחסי מין אסורים המכונים "תועבה" ו"עריות". על חומרת ההתייחסות ליחסי מין עם נידה במקרא ובתרבויות מקבילות ראו מילגרום, **ויקרא**, עמ' 941. באופן מפתיע אין איסור מקביל על קיום יחסי מין עם זב או עם זבה. לעומת זאת, בפסוק 18 יש התייחסות לטומאת אישה המקיימת מגע מיני עם המוציא שכבת זרע (כל מגע מיני למעשה). פיליפ עומדת על ההקבלה הקיימת בין פסוקים 16–18, העוסקים במוציא שכבת זרע ובטומאת האישה השוכבת עמו, ובין פסוקים 19–24, העוסקים בנידה ובטומאת האיש השוכב אתה. היא מדגישה כי "בכל אחת משתי היחידות נדון המגע המיני בזיקה להפרשה הנדונה באותה היחידה" (שם, עמ' 79), אך לטענתה אין בכך משמעות תכנית אלא "ביטוי צורני חיצוני לארגון הפרק"; בכך היא חולקת על מיטשם (**נידה**, עמ' 164), אשר מציעה לראות בהקבלה זו רמז לכך שהמחבר המקראי רואה דמיון בין הזרע הגברי לדם הווסת הנשי.

[409] היעדר התייחסות מפורשת לאופן ההיטהרות של הנידה הביאה לעיסוק רב של פרשני התלמוד הראשונים במקור ההלכה של טבילת הנידה. ראו למשל תוספות יומא עח ע"א, ד"ה "מכאן רמז", וכן הרמב"ם הלכות איסורי ביאה א ג. לסקירת מחקר באשר לממצא זה ראו פיליפ, **המחזור החודשי**, עמ' 86–87; סקונדה, **דרך נשים**, עמ' 156 הערה 319.

[410] מילגרום מסביר הבדל טרמינולוגי זה בפיזיולוגיה של ההפרשה: כאשר המקרא מתאר הפרשה הזורמת הוא משתמש במונח "זב". לעומת זאת הגברי הוא תוצאה של זקפה ולא של זרימה; ראו מילגרום, **ויקרא**. זו דוגמה טובה לדעתי להיבטים הסוציולוגיים של תיאורי הפיזיולוגיה, שכן בשני המקרים מדובר בנוזלי גוף ולכן בזרימה.

ואילו דם הווסת של האישה מתואר כ״זבה בבשרה״. למרות הדמיון במונח המתאר את איבר המין הגברי לעומת האיבר הנשי (״בשר״),[411] ההבדל באותיות השימוש יכול להיות משמעותי בהבנה הפיזיולוגית של ההפרשה. כפי שנראה להלן, כך פורשו הדברים בספרות חז״ל.

2. **הבדלים הלכתיים**: ישנו הבדל בין חומרת ההלכות הנוגעות לטומאת הנידה ובין ההלכות הנוגעות להפרשה הגברית הרגילה – מוציא שכבת זרע. בשל החומרה בהתייחסות לדם הנידה ישנם אפיונים של דם זה התואמים יותר להפרשות הלא שגרתיות של הזכר (הזב) מאשר לאפיוני המוציא שכבת הזרע, כמו העברת הטומאה באמצעות מגע.

2. המבנה הממורכז ומשמעויותיו המגדריות

הבדלים משמעותיים אלו בין ההפרשות השונות יש בהם כדי להצדיק ערעור על הדגשת המרכזיות של המבנה הכיאסטי של הפרק. כפי שהציעה טריה פיליפ, אפשר גם לראות בפרק זה מבנה אחר. לאור ההבדלים הבולטים בין ההפרשות המתוארות ובין הפרשת הזרע של האיש, פיליפ מציעה לראות בפסוקים המתארים את הפרשת הזרע את מרכז הפרק ואת ההפרשות האחרות כהפרשות החריגות. על פי הצעתה זהו מבנה הפרק, שנכנה להלן ״המבנה הממורכז״:

פס׳ 1–2א	פתיחה	
פס׳ 2ב–15	הפרשה זכרית לא נורמלית: זב	״איש איש כי״
פס׳ 16–18	הפרשה זכרית נורמלית: זרע	״ואיש כי״
פס׳ 19–30	הפרשות נקביות לא נורמליות: זבה ונידה	״ואישה כי״
פס׳ 31–33	סיכום[412]	

חלוקה זו מסבירה יפה כמה מהאי-התאמות במבנה הכיאסטי שעליהם עמדנו לעיל: המונח ״זבה״ באשר לנידה ולזבה; חוסר הפרופורציה במספר הפסוקים; ובעיקר חריגותו של פסוק 18, שאי-התאמתו לחלקי הפרק השונים על פי המבנה הכיאסטי הייתה מוקד לתשומת לב במחקר.[413] מבנה זה מציב תמונה אחרת של היחס בין ההפרשות השונות, והתמונה המגדרית העולה ממנו שונה:

התייחסות להפרשה אחת כזורמת ולשנייה כהפרשה שאינה זורמת אינה אמת מדעית, אלא בחירה תרבותית שיש לה השלכות נורמטיביות וחברתיות.

[411] המילים ״בשרו ו״בשרה״ משמשות כאן כיופמיזם (euphemism) לאיברי המין. מילגרום מפנה למקבילות מקראיות שבהן מונח זה משמש כלשון נקייה לאיבר הגברי (**ויקרא**, עמ׳ 907). אך כפי שמעירה פיליפ, זוהי דוגמה יחידאית במקרא לשימוש במילה ״בשר״ באשר לאיבר המין הנשי, ככל הנראה בעקבות ההקבלה בינה ובין הגבר; ראו פיליפ, **המחזור החודשי**, עמ׳ 84.

[412] גם שילה פכטר, במחקר שראה אור כמה שנים לאחר מחקרה של פיליפ, מתייחס להצעת מבנה זו. פכטר מבחין בין המבנה הכיאסטי של הפרק, שהוא מכנה ״מבנה תכני״, ובין חלוקה אלטרנטיבית זו, שהוא מכנה ״מבנה צורני״. לטענתו המבנה הצורני הוא ״עיצוב שנועד לצרכי אסתטיקה בלבד, ואין הוא סותר את החלוקה התכנית שאכן בנויה בצורה כיאסטית״ (**שמירת הברית**, עמ׳ 25 הערה 40). איני רואה הצדקה להבחנתו בין צורה ותוכן, ובניגוד אליו אני מבקשת לראות בחלוקה נוספת זו של הפרק מבנה תכני חלופי למבנה הכיאסטי, אשר הפך לכמעט אקסיומטי במחקר.

[413] באשר למעמדו של פסוק 18 בתוך תקבולת זו נחלקו במחקר: יש שראו פסוק זה כחלק מהפסוקים העוסקים בהפרשות הגבר (כך מילגרום), אם כי יש בו כבר סממנים ספרותיים של פסוק מעבר. וייטקטל ביקש להעמיד פסוק זה במרכז המבנה הכיאסטי וכעומד בפני עצמו בהיותו עוסק ביחסי המין ולכן באיש ובאישה גם יחד. במאמרו הוא מבקש לברר את הסיבה לטומאת המשגל, המעוררת לדעתו פליאה לאור היחס החיובי במקרא למין ולהולדה. בשאלה זו עסק גם ונהם, אשר הציע לראות בכך תמיכה של המחבר הכוהני במרכזיות של סיפור בריאת המינים בספר בראשית ובברכה האלוהית ״פרו ורבו ומלאו את הארץ״ (בראשית א 24). לעומתם, פכטר רואה בפסוקים אלו יחידה העומדת בפני לעצמה ומשמשת כיחידת מעבר מבחינה אסתטית. משום כך פסוק 16 נפתח במילה ״ואיש״, ואילו הפסוק האחרון ביחידה זו, פס׳ 18, הקודם לחלק העוסק בהפרשות האישה, נפתח במילה ״ואישה״ (פכטר, שם, עמ׳ 25 הערה 40).

הצבת המוציא שכבת זרע במרכז הפרק מציגה הפרשה זו בתור המודל הנורמלי. מסביבה מוצבות ההפרשות הלא נורמליות: מצד אחד הזב הזכרי, ומצד אחר שתי ההפרשות הלא נורמליות הנקביות – הנידה והזבה. מבנה לא סימטרי זה תואם מאפיין של מבנים פטריארכליים שעליו עמדה אליזבת גרוסז:

> Those regulating and contextualizing the body and its pleasures have thus far in our cultural history established models which do not regard the polluting contamination of sexual bodies as a two-way process, in which each affects or infiltrates the other. Such a model involves a dual sexual symmetry that is missing in patriarchal structures. It is not the case that men's bodily fluids are regarded as polluting and contaminating for women in the same way or to the same extent as women's are for men.[414]

שני המבנים הספרותיים הללו בפרק טו בויקרא מציבים אפוא דגמים מגדריים שונים:[415] המבנה הכיאסטי מסמל מודל סימטרי: ישנן שני ורסיות של אותו המין – לכל אחד מהם הפרשה נורמלית והפרשה פתולוגית. כמו אצל לאקר, מודל המין האחד הוא היררכי: האישה מוצגת כגרסה נחותה של הגבר, שכן ההפרשה הנורמלית שלה היא בעלת טומאה חמורה יותר מזו של האיש. המבנה הכיאסטי מתאפיין גם בכך שבמרכזו עומד פסוק העוסק במעשה המיני בין בני הזוג (פסוק 18). לעומת זאת, המבנה הממרכז מחדד את השוני ואת ההבדלים בין הפיזיולוגיה הגברית לנשית ומסמל מודל בינארי. מודל זה מזכיר את מודל המין הכפול של לאקר, אך לא זהה לו. במרכזו עומד המין הזכרי כמודל העיקרי: ההפרשה הנורמלית שלו, הזרע, היא נקודת הייחוס. בניגוד אליו, למין הנקבי יש מערכת הפרשות שאינה מתמיינת בקלות לנורמליות ופתולוגיות; שתיהן נתפסות במידה רבה כחריגות, או בלשון המקרא "זבות". כאן, בניגוד למבנה הסימטרי, הציר המרכזי הוא הגבר ולא הזוג.[416]

---

[414] גרוסז, **גופים**, עמ' 197.

[415] פיליפ עומדת על העובדה שבכל אחד מהמבנים הספרותיים הציר המרכזי הוא אחר: על פי המבנה הכיאסטי הציר המרכזי הוא פסוק 18 והמגע המיני. במבנה הממרכז, לעומת זאת, הציר המרכזי הוא בעל הקרי, כלומר הפיזיולוגיה הגברית, ולא האיחוד המיני הזוגי.

[416] שני המבנים המוצעים מבליטים את חריגותה של טומאת הנידה ומצריכים הסבר להלכה כוהנית זו. כפי שציינתי לעיל, פרשנים בכל הדורות ניסו להבין את העיקרון המכונן של הטומאה המקראית והניבו כיוונים רבים ומגוונים. באשר לחומרתה של טומאת הנידה אפשר להבחין במחקר בין הסברים בעלי אופי פסיכולוגי, המסבירים את הטומאה לאור תופעות כמו חרדת סירוס, הצדקה גברית להיותם המין השולט או תוצאה של גועל, ובין הסברים בעלי היבט ביולוגי – חומר הקיים בדם הווסת בעל השפעה שלילית על גידולים; עידוד פריון באמצעות הימנעות מקיום יחסים בתקופת הווסת. הסברים היסטוריים יאמרו שזוהי השפעה מתרבויות אחרות, ואילו הסבר סוציולוגי יראה באיסורים היבט של שליטה גברית ואמצעי להפרדה בין הספרות הנשיות והגבריות. רוב ההסברים לוקים בכך שהם מתמקדים בטומאת דם הווסת, ולא נותנים דין וחשבון על ההפרשות הגניטליות האחרות או על כלל דיני טומאה וטהרה. לסקירת ספרות המחקר על דם הווסת ראו פיליפ, **המחזור החודשי**, עמ' 6–26. חריגות הנידה יכולה להיקרא גם באופן אחר: פסוקי הנידה הם היחידים מבין טומאות פרק טו אשר בהם בעל\ת ההפרשה אינו\ה מכונה באופן מפורש "טמא\ה"! כמו כן, כפי שציינתי לעיל, אין התייחסות לדרכי טהרת הנידה, ואילו בשאר ההפרשות – יש. מכאן עולה שפסוקי הנידה משקפים התייחסות יוצאת דופן לנידה בשני מובנים סותרים: מצד אחד החמרה בהשוואה למקבילה הזכרית של בעל קרי, ומצד אחר חוסר התייחסות מפורשת לטומאה ולדרך ההיטהרות ממנה.

שאלת הסימטריה או האי-סימטריה בפרק טו משמעותיות להבנת כלכלת המגדר במקרא ולהבנת הדגם הפיזיולוגי המיני המוצג בו.[417] פרק זה מבקש להתמקד בפן אחד של שאלת הדמיון והשוני, והוא האופן שבו מובן ומוסבר דם הווסת בהשוואה להפרשות הזכריות: האם דם הווסת המתואר בפסוקי ויקרא טו מוצג כמקביל לשכבת הזרע או לזב?[418] שאלה זו משמעותית להבנת ההבניה של הפיזיולוגיה המינית המקראית, שכן הקבלה בין דם הווסת הנשי לשכבת הזרע הגברית מציגה את הפרשת הדם החודשית של האישה כחלק מהמנגנון המיני שלה, כמו הפרשת הזרע הגברית שהיא תוצאה של עוררות מינית. לעומת זאת, קריאת פרק טו כתיאור של הפרשות האיש והאישה השונים לחלוטין זה מזו, כפי שעלה מהמבנה הממורכז – המציב את הזרע הגברי כעומד במרכז ואת שאר ההפרשות כחריגות ומשניות לו – ישמש הדגמה למודל בינארי. אם כן, התשתית המקראית מציגה תמונה המאפשרת קריאה כפולה: הן של מודל סימטרי (וסת נשי = זרע גברי, זב = זבה) והן של מודל בינארי. הקריאה תלויה במידת ההבלטה של ההבדלים, היוצרת הבנה שונה של מבנה הפרק המקראי. להלן נראה אילו מהמודלים קיבלו ביטוי והדגשה בפרשנות חז״ל לפסוקים אלו.

חלק ב: הדיון בספרות חז״ל בהפרשות הגניטליות

כפי שראינו בעיון בפסוקים המקראיים, לשאלת הדומות והשונות המגדרית בתיאורים הפיזיולוגיים של הפרשות הגוף יש ביטויים שונים: שאלת דרגתה של חומרת הטומאה של ההפרשות, דרכי הטהרה וכן מאפייני ההפרשה והנסיבות והרקע להופעתה. שאלת המאפיינים והנסיבות להפרשה תעמוד במרכז עיון זה משום שהיא המקשרת בין ההפרשה ובין הגירוי מיני שאולי קדם לה, ובכך יוצרת קשר בין ההפרשות הגניטליות להפרשות המיניות. פסוקי המקרא אמנם יוצרים הבחנה ברורה בין ההפרשות הגניטליות של הזכר, הזב והמוציא שכבת זרע, אך ללא פירוט על סיבת ההבדל ועל הדרכים להבחנה בין סוגי ההפרשות. את החוסר הזה משלימים חז״ל באמצעות קביעת קריטריונים להבחנה בין ״זוב״ ו״שכבת זרע״. כך בברייתא מתוספתא זבים (פ״ב ה״ד):[419]

---

[417] ישנם חוקרי מקרא שהדגישו את הדמיון ונטו להסביר כל אחד מההבדלים המגדריים המוצגים בפרק זה באופן נקודתי, אך גישות אחרות ביקשו להאיר את היעדר הסימטריה כעמדת המוצא של המקרא ולהדגיש אותה. את הגישה הראשונה נוקט למשל דוד ביאל. ביאל רואה את ההבדל במשך ימי הטומאה (דימום וסת נמשך כמה ימים, ואילו שכבת זרע היא חד-פעמית) כהבדל משני וקובע ש״אין ספק שהכוהנים ראו בדם הווסת את זרע האישה, מקבילה לזרעו של הגבר״ (**ארוס**, עמ׳ 43). את היעדר האיסור על אישה לקיים יחסי מין עם איש זב מסבירה פונרוברט באנדרוצנטריות של הטקסט ובהיותו מופנה לקהל שומעים גברי. עם זאת היא מדגישה את העובדה שהציווי בויקרא כ 18 מכוון גם לאישה: ״והיא גילתה את מקור דמיה ונכרתו שניהם מקרב עמם״. להדגשת פונרוברט באשר לסימטריה של הטקסט ראו **נידה**, עמ׳ 43–46; בגישה דומה נוקטת האופטמן, **לקרוא מחדש**, עמ׳ 54. לעומתם, כפי שראינו לעיל, מדגישה פיליפ את השוני המוצג בטקסט המקראי. במבנה הממורכז ״גלומה ההשקפה כי תופעות בגוף הגברי מוגדרות לחוד ותופעות בגוף הנשי מוגדרות לחוד, מאחר שהן שונות אלה מאלה״ (שם, עמ׳ 80).

[418] בשאלת המקבילה הזכרית לדם הווסת עסק גם איילברג-שוורץ, שהשווה בין דם הווסת לדם המילה. לטענתו השוואה זו מציגה תמונת מגדר שונה לגמרי מהשוואת דם הווסת עם הזרע הגברי, שכן דם המילה אינו מטמא כלל. איני רואה הגיון בהשוואה לדם המילה. אף על פי שמדובר בדם המופרש מאיבר המין, העובדה שההפרשה נובעת מפעילות אנושית יזומה מבדילה באופן מהותי בינו ובין דם הווסת. עם זאת אני מסכימה עם טענתו העקרונית שהבחירה במושא ההשוואה לדם הווסת משליכה על תמונת המגדר העולה מההשוואה; ראו איילברג-שוורץ, **פרא**, עמ׳ 177–194, ובמיוחד עמ׳ 180.

[419] על פי פרויקט מאגרים, דפוס ראשון ויניציאה רפ״א.

ומה בין זוב לשכבת זרע? זוב בא מבשר המת ושכבת זרע מבשר החי. זוב דוהה כלובן ביצה המוזרת ושכבת זרע קשורה כלובן ביצה שאינה מוזרת שכבת זרע אדומה והאשה תולה בה:

שני הקריטריונים הנמנים כאן הם צבע ההפרשה ומצב איבר המין בעת הפרשתו. על פי ברייתא זו, שכבת הזרע היא ההפרשה המופרשת בעת זקפה, בעקבות גירוי מיני, לעומת הזיבה שמופרשת שלא בעת עוררות מינית ("בשר מת" בלשון התוספתא). הבחנה זו בין הרקע והנסיבות שהביאו להפרשה מופיעה גם במשנה הבאה ממסכת זבים[420] המונה את הבדיקות שיש לעשות לזב כדי לקבוע אם הפרשתו היא אכן זיבה:

בשבעה דרכים בודקין את הזב עד שלא נזקק לזיבה: במאכל במשתה ובמשא בקפיצה בחולי ובמראה ובהרהור. הרהר עד שלא ראה או שראה עד שלא הרהר. רבי יהודה אומר אפילו ראה בהמה חיה ועוף מתעסקין זה עם זה אפילו ראה בגדי צבע האשה. ר' עקיבא אומר אפי' אכל כל מאכל בין רע בין יפה ושתה כל משקה. אמרו לו אין כאן זבין מעתה! אמר להם אין אחריות זבים עליכם.

הבדיקות שיש לבדוק כדי להכריע אם הפרשה גברית היא אכן זיבה מטרתן לאתר גורמים "נורמליים" ליציאת ההפרשה, כאלה שאינם פתולוגיים. מלבד בדיקות הקשורות לאוכל ולפעילות גופנית מאומצת, שתיים מתוך הבדיקות הן "מראה" (של אישה) או "הרהור" (באישה). כלומר, ישנה בדיקה אם היו נסיבות לעוררות מינית. אם אכן היו, ההפרשה אינה זיבה אלא שכבת זרע. ר' יהודה אף מרחיב את הנסיבות לראיית ההפרשה למקרים בעלי רקע מיני מובהק פחות – גם אם ראה חיה ועוף מזדווגים או בגדים צבעוניים של אישה – כיון שלדעת ר' יהודה גם ראיות מעין אלו יכולות להביא לעורות מינית, והפרשה שבאה בעקבותיהם תחשב קרי ולא זיבה. ממקורות אלו עולה שההפרשה הרגילה הזכרית, שכבת הזרע, קשורה במובהק לעוררות המינית. כפי שראינו בפסוקים המקראיים, הפרשה זו אמנם מטמאת אך היא אינה בדרגת חומרה כמו הפרשת הזיבה.

אבקש להשוות להלן בין הדיון של חז"ל בהפרשות הגניטליות של האיש ובין הדיון בהפרשות הגניטליות של האישה: האם ההפרשה הרגילה הנקבית, דהיינו נידה, מתוארת כקשורה אף היא למיניות האישה? כיצד המשיגו ותיארו חז"ל את הפיזיולוגיה של התשוקה הנשית בהשוואה לזו הגברית? האם המשיכו את המודל הספרותי-מקראי, המדגיש את הסימטריה בין הפרשות הגוף הגברי (הזרע) והנשי (הדם), או את המודל המעצים את ההבדלים בין המינים ומעמיד את האיש בעל הקרי בתור המודל הפיזיולוגי המרכזי והנורמלי? לצורך בירור זה אבקש תחילה לבדוק אם ובאיזה אופן נעשית השוואה בשיח של חז"ל בין ההפרשות הגבריות (הזב והמוציא שכבת זרע) ובין ההפרשות הנשיות (הזבה והנידה). לצורך כך אבחן מקורות חז"ל היוצרים השוואה בין סוגי ההפרשות העולים מפסוקי ויקרא: הזב, מוציא שכבת הזרע, הזבה והנידה.

[420] משנה זבים ב, ב. על פי פרויקט מאגרים, כתב יד קאופמן.

1. המדרשים התנאיים על ויקרא טו: בין דמיון לשוני

א. הזב והזבה

ההקבלה הבסיסית ביותר העולה מתוך פשט פסוקי המקרא היא בין הזב והזבה: כפי שראינו, הלשון הדומה "זיבה" מעידה על כך שמצבים פיזיולוגיים אלה הם בגדר הפרשות לא רגילות, הן של האיש והן של האישה. אפשר לראות קו זה גם בדרשות התנאיות. כך למשל בדרשה הפותחת בספרא את פרק טו:[421]

> "דברו אל בני ישראל ואמרתם אלהם איש איש כי יהיה זב מבשרו זובו טמא הוא": איש, אין לי אלא איש מנין לרבות את האשה ואת הקטן? תלמוד לומר איש איש דברי ר' יהודה
> ור' שמעון בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר הרי הוא אומר "והזב את זובו" לזכר ולנקיבה. לזכר כל שהו זכר בין גדול בין קטן, נקיבה בין גדולה בין קטנה.

שתי הדרשות כאן עומדות על האחידות ההלכתית הקיימת בדיני הזב והזבה. דרשת ר' יהודה דורשת את הכפילות בפסוק הפותח "איש איש" כבאה ללמדנו שכל שיֵאמר בהמשך על הזב נכון גם לזבה.[422] דרשתו של ר' שמעון ממשיכה קו זה ולומדת מהמילים "הזב את זובו" שזיבה מטמאה בקטנים כגדולים, הן אצל הזכר והן אצל הנקבה. פתיחה זו בספרא זבים מעמידה את הדמיון בין הזב והזבה כנקודת מוצא של הַפָּרָשָׁה המקראית ושל הדרשות עליה. כיוון זה נמשך והולך גם בהשוואות הלכתיות נוספות בין הזב לזבה. כך למשל על הפסוק "וְסָפַר לוֹ שִׁבְעַת יָמִים לְטָהֳרָתוֹ" (טו 13) אומר הספרא:

> וספר לו – לעצמו. מיכן אמרו הזב והזבה שבדקו את עצמם ביום הראשון ומצאו טהורים וביום השביעי מצאו טהורים ושאר כל הימים לא בדקו: ר' ליעזר אומר הרי אלו בחזקת טהרה ור' יהושע אומר אין להם אלא יום ראשון ויום השביעי בלבד. ר' עקיבא אומר אין להם אלא יום השביעי בלבד.

הדרשה מתייחסת בפשטות לזב ולזבה בדרשה אחת ובאחידות הלכתית אף על פי שהפסוק הנדרש הוא על הזב ולא על הזבה. שלושת התנאים חלוקים ביניהם מהו הדין במקרה שבו הבדיקות היחידות שהתבצעו היו ביום הראשון והשביעי, אך אין מחלוקת שיהא הדין אשר יהא – הוא נכון גם לזב וגם לזבה. מהנחת יסוד זו של דמיון הלכתי בין שתי הפרשות לא רגילות אלו נובעות גם כמה אנלוגיות הנלמדות מהזבה לזב ולהפך,[423] ולהשוואה זו יש מקום מרכזי במדרשי הספרא.

---

[421] רצף הדרשות הללו בספרא הוא תת-יחידה בדרשות הספרא על פרשת מצורע, והוא מכונה בדפוס "פרק זבים". על החילופים הרבים בין עדי הנוסח בחלוקה הפנימית של הספרא ולהצעת שחזור למבנה המקורי של יצירה זו ראו נאה, **תורת כוהנים (א)**; **תורת כוהנים (ב)**.

[422] למרות הפסוקים הייחודיים שהוקדשו לזבה בהמשך הפרק, וראו פירוש הראב"ד המקשה קושיה זו ועונה: "יש דינין הרבה שלא נתפרשו בה כגון הסיטות מגופה בין ממשכבה ומושבה ורוקה ומי רגלים שלה [...] ולכך הוצרכו לרבות את אישה".

[423] השוואה בין הזב לזבה עולה במהלך דרשות הספרא זבים שמונה פעמים; בשבע מתוכן הלימוד (או ההצעה ללימוד שנדחית לבסוף) היא מהזבה על הזב, ורק פעם אחת (פרק ח ה עט ע"א) ישנה הצעה ללמוד מהזב על הזבה. נתון זה מפתיע לאור העובדה שיש פסוקים מקראיים רבים יותר על הזב (12) מאשר על הזבה (5), ולכן מידע מפורש יותר על

ממצא זה כשלעצמו אינו מפתיע, הן לאור הדמיון המקראי והן נוכח העובדה שהחשיבה האנלוגית וניסיונות השוואה בין תחום הלכתי אחד למשנהו היא הבסיס לחשיבה המדרשית והיא נפוצה בכל ספרות מדרשי ההלכה. עם זאת אבקש להצביע על הגיוון הקיים באופן ההשוואה בין הזב לזבה ועל חוסר האחידות והקוהרנטיות שאפשר לזהות בעניין זה לאורך הדרשות בספרא זבים. הנחתי תהיה שהשוואות הלכתיות רומזות גם לדמיון או לשוני בתחומים נוספים. מבלי להתיימר לקבוע אם ההשוואה אכן נבעה מתפיסה רחבה של הדרשן על אודות היחס בין הדברים המושווים, אסתפק באמירה שהשוואה הלכתית יוצרת אפקט ספרותי של הדמיה או שוני שהם אף מעבר להיבט ההלכתי הנדון.

לצד הפשטות שבהתייחסות השווה לזבה ולזב, אפשר לראות גם בדרשות מסוימות בספרא הסתייגות מההקבלה המלאה ביניהם מתוך הדגשת ההבדלים ההלכתיים. כך למשל בדרשה המבררת אם מקרה הזב המקראי הוא הפרשה מכל פתחי הגוף (״מכל מקום״)[424] או רק מאיבר המין:

(1) כי יהיה זב, יכול אפילו זב מכל מקום יהיה טמא?

(2) ודין הוא טימא בזב וטימא בזבה: מה זבה במקום שמטמאה בטומאה קלה מטמאה טומאה חמורה, אף הזב במקום שמטמא בטומאה קלה מטמא טומאה חמורה.

(3) לא, אם אמרת בזבה שאינה מטמאה אלא בג׳ ראיות לג׳ ימים, תאמר בזב שהוא מטמא בג׳ ראיות ליום אחד, הואיל והוא מטמא בג׳ ראיות ליום אחד יטמא מכל מקום

(4) תלמוד לומר מבשרו ולא כל בשרו.

(5) אחר שחילק הכתוב זכיתי לדין, טימא בזב וטימא בזבה, מה זבה מקום שמטמאה טומאה קלה מטמאה טומאה חמורה, אף הזב מקום שמטמא טומאה קלה מטמא טומאה חמורה.

האפשרות להבנת המונח המקראי ״מבשרו״ כפשוטו – דהיינו מאיזשהו מקום בבשרו (1), נדחית על ידי הדרשן. הדרך להוכיח שהכוונה היא להפרשה מאיבר המין בלבד היא בשלב הראשון של הדרשה (2), בהצעה להקיש מהזבה לזב (״ודין הוא״): כיוון שאצל האישה ישנה השוואה מטומאה קלה (דין טומאת משכב – טומאה בעקבות קיום יחסי מין)[425] לטומאה חמורה (טומאת הנידה), וברור מתוך כך שמדובר אצלה בהפרשה מאיבר המין דווקא – עולה ההצעה להבין שכך גם באיש. אלא שכדרכן של דרשות ״דין הוא״,[426] דרשה זו מבקשת להדגיש את מקור ההלכה מהפסוק

טומאת הזב. לכאורה עובדה זו הייתה צריך להוביל ללימוד בכיוון ההפוך, מהזב על הזבה. אמנם אפשר להסביר פער זה בסדר הפסוקים, שכן פסוקי הזב מופיעים ראשונים, ואולי משום כך עיקר הלימוד נעשה שם. אך ייתכן שאפשר גם לראות בכך ייצוג לתפיסת הזבה כמודל הטומאה המובהק. על ממצאים אלה נוסיף שתי דרשות היוצרות אנלוגיות בין הזב והנידה. הלימוד האנלוגי בין הזב לזבה (ולנידה) רווח יותר מאנלוגיות אחרות (עשר דרשות בנויות על אנלוגיה בין הזב לזבה). אמנם כפי שציינתי, ממצא זה אינו מפתיע; זוהי השוואה מתבקשת. עם זאת יש לה חלופות: לעתים הזב מושווה לבעלי טומאה אחרים; ראו למשל בספרא פרשת מצורע פרק ב דרשות ח–יא (עה ע״ב מהד׳ וייס), המשוות בין הזב ובין בעל הקרי, האבן המנוגעת וטמא המת והמת. בכל הדרשות הללו המסקנה היא שדין הזב שונה מהטומאות האחרות וחמור מהן.

[424] וראו הראב״ד, המבאר ״יכול אפילו זב מכל מקום יהיה טמא – פירוש אם יזוב חוטמו או פיו״.

[425] ויקרא טו 18: ״ואישה אשר ישכב איש אותה שכבת זרע ורחצו במים וטמאו עד הערב״.

[426] דרשות ״דין הוא״ הן ממאפייני ספרות מדרשי ההלכה מדבי ר׳ עקיבא, ובמיוחד במכילתא דרשב״י ובספרא; ראו אליאס, **מכילתא**, עמ׳ 76.

המקראי ולא מכוח הסברה האנושית.[427] הדרשה מדגישה שלאור הבדלי הדין הקיימים בין הזב לזבה, למשל בנוגע לתדירות ולאורך זמן ראיית ההפרשה ולאור השלכתם על שאלת הטומאה (3), לא נכון ללמוד כאן את דין הזב באנלוגיה לזבה. מסקנת הדרשה היא שאכן הזב הוא רק בעל ההפרשה מאיבר המין, אך זה נלמד מלשון הכתוב ולא מדין סברה: "תלמוד לומר מבשרו ולא כל בשרו" (4). רק לאחר ההדגשה שההלכה נלמדת מהפסוק ולא מהדין חוזרת הדרשה ונענית להקבלה האנלוגית בעניין זה בין הזב לזבה (5).

אף על פי שהמסקנה ההלכתית אכן מדמה בין דין הזב לדין הזבה – בשניהם ההפרשה המדוברת היא מאיבר המין – היא לא נלמדה מתוך אנלוגיה ביניהם אלא מתוך לשון הכתוב. ראוי להדגיש שההשוואה בין הזב לזבה אמנם עומדת ביסוד הדרשה, אלא שהדרשה מתעכבת הן על הדמיון ביניהם והן על ההבדלים. הצעתי היא לראות בכך ייצוג של אמביוולנטיות בשאלת הדמיון והשוני בין הזב והזבה. עם זאת המסקנה ההלכתית היא מסקנה של דמיון בין שניהם, גם אם ההיקש לא היה האמצעי להגעה למסקנה זו אלא הלימוד מהפסוק.

בשונה מדרשה זו, בספרא מצויות גם דרשות שעיקרן הדגשת ההבדלים בין ההפרשה הלא רגילה הגברית לזו הנשית: כך למשל טומאת הזב היא בהפרשה שאינה דמית – "טומאת האיש בלובן וטומאת האשה בדם" (ספרא זבים פרק א ז, ע"ה ע"ב).[428] כמו כן "הזבה מטמאה את בועלה ואין הזב מטמא את שהוא בועל" (ספרא זבים פרק ח ח, ע"ט ע"ט). הבדלים הלכתיים אלה בין הזב והזבה מסוכמים ברשימה המופיעה בתוספתא זבים:

> חומר בזב שאין בזבה ובזבה שאין בזב: (1) שהזב טעון ביאת מים חיים והזבה אינה טעונה ביאת מים חיים, (2) זב מטמא בזיבת בן יומו וזבה לעשרת ימים, (3) זב אם ראה שלש ראיות לשלשה ימים מטמא בהן וזבה פעמים שהיא רואה שלש ראיות לשלשה ימים אינה מטמא בהן, (4) זב אין ימים שלו עומדין לפניו מה שאין כן בזבה, (5) זב נזקק לספירת שבעה בשתי ראיות מה שאין כן בזבה, (6) זב נזקק לספירת שבעה לשתי ראיות מה שאין כן בזבה, (7) זב אין מינו סותרו מה שאין כן בזבה, (8) זב מטמא בלובן מה שאין כן בזבה.
>
> חומר בזבה: (1) שהזבה מטמאה משכב ומושב בראייה כל שהוא, (2) מיטמאה את בועלה ומטמאה מעת לעת, (3) ומטמאה מבפנים כבחוץ, (4) ומטמאה באונסין, (5) ומטמאה באודם מה שאין כן בזב.[429]

ראינו אפוא שלושה אופני השוואה בין הזב והזבה: מקורות המתייחסים אליהם כאחד, מקורות שבהם ההשוואה היא אמנם הנחת היסוד אך מוצגים בהם גם הבדלים וגם דמיון ומקורות

---

[427] ראו ניוזנר, **ספרא**; נוביק, **תבניות**. נוביק אמנם מבחין בין שתי תבניות יסוד של דרשות "דין הוא" בספרא, אך בשתיהן מטרת הדרשה היא ללמוד את הדין מהפסוק. במאמר שהתפרסם לאחרונה טוען ישי רוזן-צבי שיש הבדל מהותי במעמד ה"דין" בין אסכולת דבי ר"י לזו של ר"ע: "בשני בתי המדרש דין נתפס כמייתר לימוד, אלא שבעוד ר"ע עמל משום כך להראות שהדין אינו תקף ובכך לפנות מקום לדרשות, בדבי ר"י עשוי הדין להיוותר על כנו ולייתר את הדרשה. הבדל זה ביחס לדין תומך באפשרות כי בדבי ר' ישמעאל נשמר ההקשר המשפטי-היוריסטי שממנו התפתחה ההלכה – שבבסיסו היסקים בין הלכות ולא בין פסוקים בעוד ר' עקיבא מחדש את התפיסה המדרשית שלפיה פסוקים הם מקור הסמכות העליון" (**מונחים**, עמ' 90–91).

[428] הפרשה דמית של גבר אינה מטמאה; ראו ספרא פרשה א י עה ע"א על הפסוק "איש איש כי יהיה זב מבשרו זובו טמא הוא" (ויקרא טו 2): "יכול דם היוצא מן האמה שלו יהיה טמא? תלמוד לומר הוא, הוא טמא ואין דם היוצא מן האמה שלו טמא אלא טהור".

[429] תוספתא מסכת זבים פרק ג הלכות א–ב.

המתמקדים בהבדלים שבין הזב והזבה. תמונה מורכבת זו מקבלת ביטוי מובהק במשנה הפותחת את מסכת זבים:

הרואה ראיה אחת של זוב
בית שמאי אומרים: כשומרת יום כנגד יום
ובית הלל אומרים: כבעל קרי.

המשנה עוסקת בדינו של מי שראה זיבה רק בראייה אחת. מצב זה מצריך דיון מיוחד כיוון שעל פי הגדרות המשנה המפורטים בהמשך הפרק, טומאת הזב המקראית חלה רק על מי שראה שתיים או שלוש ראיות. בית שמאי סוברים שדינו של הרואה ראייה אחת של זוב הוא כדין אישה הרואה הפרשה שלא בזמן וסתה (שומרת יום כנגד יום),[430] ואילו בית הלל סוברים שדינו כבעל קרי (המחכה עד הערב ומיטהר).[431] אבקש להציע שמחלוקת זו בשאלת האנלוגיה ההלכתית הראויה יוצרת פיצול במידת הדומות והשוני הכלליים של מושאי ההשוואה: האם האיש בעל ההפרשה הלא שגרתית (החד-פעמית) דומה לאיש בעל הפרשה של שכבת זרע (השגרתית) או לאישה בעלת הפרשה לא שגרתית (הזבה)? עמדת בית הלל, המשווה בין הזב לבעל הקרי, יוצרת הבחנה בין ההפרשות הגבריות להפרשות הנשיות. כנגדה מוצגת עמדת בית שמאי, היוצרת הקבלה בין המינים בהשוואתה בין הזב לזבה.[432]

ב. הזב והנידה

מגמת ההשוואה בין בעלי ובעלות ההפרשות השונות אינה נעצרת בזב ובזבה. אנלוגיה נוספת הקיימת בספרא היא האנלוגיה בין הזב לנידה. כך בדרשה על פסוק 19, הקובע באשר לאישה הנידה ש"כל הנוגע בה יטמא":[433]

(1) יכול יהיה הנוגע מטמא אדם וכלי חרס?

(2) ודין הוא הנוגע בזב מטמא והנוגע בנידה מטמא,

(3) מה הנוגע בזב אינו מטמא אדם וכלי חרס אף הנוגע בנידה לא יטמא אדם וכלי חרס.

(4) לא, אם אמרת בזב שאינו מטמא אדם לטמא' אדם ממקום (טהור) [אחר], תאמר בנידה שהיא מטמאה לטמא אדם ממקום אחר, הואיל והיא מטמאה אדם ממקום אחר, יהא הנוגע בה מטמא אדם וכלי חרס,

---

[430] זהו המונח של חז"ל לקטגוריה של "זבה קטנה", שהיא אישה שראתה הפרשה חד-פעמית. דינה קל יותר מאשר "הזבה הגדולה", שראתה כמה הפרשות רצופות – והיא הזבה המקראית.

[431] זהו המונח הרווח בחז"ל ל"מוציא שכבת זרע" המקראי, ככל הנראה בהשראת הפסוק בדברים כג 11: "כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה ויצא אל מחוץ למחנה לא יבוא אל תוך המחנה". השוואה בין הזב ובין בעל הקרי מופיעה פעם אחת בדרשות ספרא זבים באשר לטומאת משכב: "אשר ישכב עליו הזב יטמא" [...] הזב ולא בעל הקרי. והלא דין הוא ומה הזב טומאתו ממקור ובעל הקרי טומאתו ממקור, מה זה מטמא משכב ומושב אף בעל קרי יטמא משכב ומושב. תלמוד לומר: 'הזב' ולא בעל הקרי" (ב, ח).

[432] בלברג מצטטת משנה זו כהדגמה למצב היברידי (כלשונה) של הגבר הזב: הזב הוא מי ששרוי בנקודה לימינלית בין גבריות ונשיות. ראו בלברג, **טהרה**, עמ' 220–221. לדעתי משנה המציגה שתי עמדות שונות באשר לאיש בעל ההפרשה ומעמידה אותן במחלוקת אינה מציגה מצב היברידי, אלא שתי גישות שונות. כפי שאראה להלן, גישות אלה מיוצגות במקומות שונים בספרות חז"ל. בשונה מבלברג, הרואה במשנה זו מקרה יוצא דופן אצל התנאים, אבקש לטעון שהיא מייצגת מודלים שונים בספרות חז"ל.

[433] ספרא זבים פרשה ד ט (עח ע"א מהד' וייס); וראו דוגמה נוספת לאנלוגיה זו בפרשה ד, ד (עח ע"א).

(5) אם כן למה נאמר כל הנוגע בה יטמא עד הערב? אין הנוגע בה מטמא אדם וכלי חרס.

דרשה זו מבררת את דין הנוגע בנידה לעניין העברת טומאה לאדם אחר או לכלי חרס (1). הדרשן מציע להסיק מסקנה בעזרת אנלוגיית "דין הוא" מהנוגע בזב שאינו מטמא אדם וכלי חרס (2–3). גם כאן, כחלק ממתודת דרשות "דין הוא" האנלוגיה נדחית, כאן בטענה המוצגת בשלב (4) שאי-אפשר לדמות בין הזב לנידה שכן ישנן הלכות שבהן הדין שלהם שונה. לבסוף (5) מסיק הדרשן שאכן אין "הנוגע בה" מטמא אדם וכלי חרס, אך כרגיל בדרשות מעין אלו המסקנה מתבססת על דרשת הכתוב ולא על האנלוגיה. כפי שראינו לעיל, דרשות "דין הוא" דוחות אנלוגיות לא משום שהן אינן סבירות אלא דווקא להפך – מתוך רצון להדגיש את מרכזיות המקרא בגיבוש ההלכות וצמצום מרכזיות הסברה האנושית. עצם המעבר מאנלוגיות בין הזבה לזב לאנלוגיות בין הנידה לזב מעיד שעבור בעל הספרא הזבה והנידה שייכות למרחב הלכתי דומה ואין הבחנה מהותית ביניהן. תמונה זו של הידמות בין הזבה לנידה מצטרפת למגמה המוכרת גם ממקורות נוספים בחז"ל ושכבר עמדו עליה במחקר.[434] הצעתי היא ששיח על אודות דמיון הלכתי יוצר במודע ולא במודע גם תמונה של דמיון פיזיולוגי. עצם השוואתה של הנידה לזבה ולזב משבשת במידה רבה את התמונה הסימטרית היוצרת הקבלה בין ההפרשות הלא רגילות (הזכרית והנקבית) להפרשות הרגילות. השוואה זו מסיטה את מוקד תשומת הלב מתחום המגדר (היחס להפרשות זכריות לעומת נקביות) לשאלת הנורמליות של ההפרשה (הפרשות נורמליות = שכבת זרע, הפרשות לא נורמליות = כל השאר). במילים אחרות, דרשות מעין אלו ממשות את הפוטנציאל הפרשני העולה מתוך המבנה הממורכז של הפרק המקראי, שבו מסביב לגבר בעל ההפרשה הרגילה עומדות ההפרשות הלא רגילות: הזב, הנידה והזבה.

ג. הזב, הזבה והנידה

בהמשך לשתי המגמות שלעיל להשוואה בין הזב לזבה ובין הזב לנידה, במקומות רבים בספרות התנאית ישנם אזכורים של הזב, הזבה, הנידה ולעתים אף היולדת כקבוצה אחידה בעלת דין משותף במגוון תחומים הלכתיים.[435] השוואה זו מתקיימת בה בעת בכיוונים מנוגדים במגמתם

---

[434] ההידמות ההלכתית בין הזבה לנידה מגיעה לניסוח הלכתי פורמלי בתקנתו הידועה של ר' זירא בבבלי נידה סו ע"א: "אמר ר' זירא: בנות ישראל החמירו על עצמן, שאפילו רואות טיפת דם כחרדל – יושבות עליה שבעה נקיים". תקנת ר' זירא קובעת שעל כל ראיית דם יש לחכות שבעה ימים נקיים לפני ההיטהרות. דרישה זו קיימת במקרא רק באשר לזבה. כפי שהראה שי סקונדה, המשמעות של שבעה נקיים כפי שעולה מתקנת ר' זירא משקפת אינטרפרטציה והחמרה בבלית למסורת ששורשיה בארץ-ישראל. סקונדה מראה שבמקורות הארץ ישראליים שבהם מופיע הביטוי "שבעה נקיים" הכוונה אינה לימים הנקיים מהפרשה דמית, אלא לימים הנקיים (חופשיים) מהלכות טומאה מסוימות. רק ברובד הבבלי של המונח הוא הובן כמתייחס לשבעה ימים הנקיים מהפרשה, ומשום כך כמתייחס לחוקים המקראיים של הזבה; ראו סקונדה, **דרך נשים**, עמ' 153–218. מהלך זה של הבבלי ממשיך מהלך פרשני קדום של השוואה בין הזבה לנידה. לאור זאת נוכל למקם מהלך זה במודל המיוצג במבנה הממורכז של הפרק המקראי, היוצר תמונה של הבדלים בינאריים בין המינים. איחוד ההפרשות הנשיות לכדי הפרשה אחת הדומה בהלכותיה להפרשה הלא נורמלית הגברית משאירה את ההפרשה המינית הגברית (הזרע) בתור ההפרשה ה"טבעית" היחידה.

[435] מלבד הדוגמאות שיובאו להלן ראו גם משנה חלה ד, ח; משנה כלים א, ח; משנה פסחים ט, ד; משנה מ"ק ג, ב; משנה נידה י, ד; תוספתא פסחים ח, א; ח ט; תוספתא יומא ד, ה; תוספתא כלים ב"ק א, ח; א יד; תוספתא כלים ב"מ יא, א.

ההלכתית. כך למשל במשנה המתייחסת לכל בעלי הטומאה הנמנים בה באופן אחיד בחומרת טומאתם:[436]

> הנוגע בזב ובזבה ובנידה וביולדת ובמצורע במשכב ובמושב – מטמא שנים ופוסל אחד.

לעומת זאת התוספתא כוללת אותם יחד בנוגע להיתר לעיסוק בכתבי הקודש בעת טומאתם, דין קל יותר לעומת האיסור שחל בעניין זה על בעל הקרי:[437]

> הזבין והזבות והנדות והיולדות מותרין לקרות בתורה בנביאים ובכתובים ולשנות במשנה במדרש בהלכות ובאגדות ובעלי קריין אסורין בכולן. ר' יוסה או' אבל שונה הוא בהלכות הרגילות ובלבד שלא יציע את המשנה.[438]

חוקרים שונים עמדו על מגמה ההולכת ומתפתחת בימי חז"ל של צמצום היקף חלות טומאת ההפרשות (כמו טומאות נוספות),[439] וחלקם אף עמדו על אופייה הסימטרי של מגמה זו בכל הנוגע להפרשות האיש והאישה.[440] כך למשל אפשר לראות כיצד בשתי המשניות הבאות מוצג ר' עקיבא כרפורמטור המצמצם את היקף חלות הטומאה, הן באשר לזב והן באשר לנידה. במשנה שצוטטה לעיל, העוסקת בבדיקות הזב, ר' עקיבא מוסיף הערה בנוגע למאכל ולמשקה:

> ר' עקיבא אומר אפילו אכל כל מאכל בין רע בין יפה ושתה כל משקה. אמרו לו אין כאן זבין מעתה! אמר להם אין אחריות זבים עליכם.

בתגובתם המופתעת טוענים התלמידים שתקנתו של ר' עקיבא שכל מאכל ומשקה יכולים להיות עילה להפרשה שאינה זיבה מצמצמת עד כדי ביטול את היכולת להגדיר מישהו כזב. ר' עקיבא

---

[436] משנה זבים ה, ו. משנה זו עוסקת בהעברת טומאה מאדם שנגע באחד מבעלי ההפרשה הטמאה. כאן נמנים הזב, הזבה והנידה כבעלי הלכה זהה בעניין זה.

[437] תוספתא ברכות ב, יב (מהד' ליברמן). וכבר העיר ליברמן (**תוספתא כפשוטה**; **תוספת ראשונים** ח"א, עמ' 15), שנוסח ברייתא זו שונתה בתלמוד הבבלי (ברכות כב ע"א) ל"הזבין המצורעין והבאים על נידות מותרין לקרות בתורה ובנביאים". ליברמן קובע ש"בכוונה הוציאו את הנקבות והכניסו זכרים במקומן [...] שכן אין דרכה של אשה בזה". לטענתו התוספתא היא המקורית, והנשים הוזכרו שם דרך אשגרה. לעומתו טוען בויארין שלא מדובר באשגרה, אלא בשיקוף מציאות ארץ ישראלית שבה נשים למדו תורה; ראו בויארין, **הבשר**, עמ' 181–182.

[438] דוגמה זו מהתוספתא לא רק משווה בין הזב, הזבה והנידה אלא אף מעמידה כנגדם את בעל הקרי. עובדה מעניינת כאן היא היפוך התפקידים: ההלכה המקלה היא באשר לזב, לזבה ולנידה, ואילו ההלכה המחמירה היא של בעל הקרי דווקא. סוגיית הבבלי מנמקת הלכה זו בכך שהיא אינה קשורה לענייני טומאה ("אין דברי תורה מקבלין טומאה", בבלי ברכות כב ע"א), אלא כדי "שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים". וראו בעניין זה כהן, **נידות וקדושה**, עמ' 405–406. לדיון בברייתא זו ובעיקר במשמעות הביטוי "הלכות הרגילות" ראו נאה, **הרגל מצווה**, עמ' 235–236.

[439] על מגמות כלליות של שינויים בתחום טומאה וטהרה אצל חז"ל ראו רגב, **דם וטומאה**; נעם, **תפיסת הטומאה**; פורסטנברג, **אכילה בטהרה**. רגב עורך מחקר המשווה בין הלכות טומאת הגוף התנאיות ובין מערכות הלכתיות אחרות בתקופתם – ההלכה הקומראנית וההלכה הצדוקית והשומרונית. במחקרו הוא מעמיד מצד אחד את הלכת הכתות שאינה מבחינה בין דמים שונים ומתייחסת לכל דימום נשי כדימום של זיבה, ומצד אחר את המערכת ההלכתית התנאית היוצרת מערכת מסועפת של קריטריונים להבחנה בין דם לדם (כמו זמן הדימום, צבעו ומקורו). לטענת רגב "מדע דמים" זה הוא חלק ממגמת צמצום של היקף טומאת ההפרשות בספרות חז"ל. בכך הוא מצטרף למגמה המחקרית הרווחת המדגישה את צמצום היקף הטומאה בספרות התנאית ומבקשת לתת לה הסבר רעיוני והיסטורי. מחקרים אלו מתארים תמונה אחידה וקוהרנטית בתפיסת חז"ל למרות היותה רבת רבדים ומשקפת תקופות כרונולוגיות שונות. בניגוד למגמה מחקרית זו מזהיר יאיר פורסטנברג מפני ניסיון לתת הסבר אחד לתורת הטומאה של חז"ל, שכן "המבט הכולל מטשטש את ההבדלים היסודיים בין תכונות שונות של ההלכה התנאית" (שם, עמ' 11).

[440] על היבטים מגדריים של שינויים אלו ראו האופטמן, **לקרוא מחדש**, עמ' 147–170; בלברג, **טהרה**, עמ' 268–280.

אינו מכחיש "האשמה" זו. חלוקת תפקידים זו בין ר' עקיבא המצמצם ובין תלמידיו המביעים תמיהה נוכח פסיקתו עולה גם במשנה אחרת באשר לטומאת הנידה:

> מעשה באשה אחת שבאת לפני ר"ע. אמרה לו: ראיתי כתם. אמר לה: שמא מכה הייתה ביד? אמרה לו: הן וחייתה. אמר לה: שמא יכולה להגלע ולהוציא דם? אמרה לו: הן. וטהרה ר"ע. ראה תלמידיו מסתכלין זה בזה. אמר להם: מה הדבר קשה בעיניכם? שלא אמרו חכמים הדבר להחמיר אלא להקל שנאמר "ואשה כי תהיה זבה, דם יהיה זובה בבשרה" – דם ולא כתם.

מעשה זה מופיע בעקבות משנה הקובעת שאישה הרואה כתם דמי יכולה לתלות את הדימום "בכל דבר שהיא יכולה לתלות" וכך להיחשב טהורה.[441] כאן מתואר מעשה שבו ר' עקיבא מיישם עמדה הלכתית זו עד כדי מה שנראה כהכנסת דברים לפיה של האישה כדי להגדיר את הנסיבות שלה כנסיבות מקלות.[442] גם כאן התלמידים תמהים על גישתו, וכתגובה לכך ר' עקיבא מביא תימוכין מהמקרא לשיטתו. בשתי משניות אלו אפשר לראות כיצד ההקבלה ההלכתית בין הזב לנידה תקפה ועומדת אפילו במגמות צמצום היקף הטומאה המאפיינת את תקופת התנאים.[443] מה משמעות הקבלה זו בין הזב ובין ההפרשות הנשיות? מירה בלברג עומדת במחקרה בעיקר על המשמעות עבור זהותו של הזב, המסומן באמצעות הקבלה זו כ"גבר נשי":

> Thus, the man with genital discharge is not only physically comparable to a woman, but also performs the same actions as a woman, as if taking on a feminine way of life […] Genital discharges, whether actual or statutory, are a manifestation of a lack of masculinity, and thereby also of a lack of certain desired physical and mental traits.[444]

אני מבקשת להוסיף שאנלוגיה בין זב לנידה אינה מלמדת רק על הזהות הגברית אלא גם על הבניית הזהות הנשית, ובה אבקש להתמקד. לאור ההגדרה שבה פתחנו ולפיה הזב מוגדר כמי שיש לו הפרשה מאיבר "מת", השוואת הנידה אליו יוצרת ניתוק בין ההפרשה המטמאת ובין הפעילות המינית. הקבלה בין הנידה לזב מכניסה גם את הנידה לקטגוריה זו: הפרשה מטמאת שאין לה דבר עם המיניות הנשית, בשונה מההקבלה העולה במבנה המקראי הסימטרי, שבה הנידה עומדת מול בעל הקרי או לצדו. פיתוח קבוצת הזב, הזבה והנידה והדגשתה אוגדת יחד את ההפרשות של "מחוסרי התשוקה" – ובתוכם האישה על שלל הפרשותיה.

---

[441] משנה נידה ח, ב–ג.

[442] כך קוראת האופטמן סיפור זה; ראו האופטמן, **לקרוא מחדש**, עמ' 154.

[443] בלברג מדגישה שלמרות התמונה המקבילה והדומה העולה מהשוואת עמדת ר"ע בשתי המשניות הללו, אפשר להצביע על הבדלים ביניהם: במשנת זבים דברי ר"ע מבטלים כמעט לחלוטין את עצם ההיתכנות של קטגוריית הזב, ואמנם התלמידים חוששים ש"אין כאן זבין מעתה"; ואילו במשנת נידה יש צמצום לחלות דין הנידה, אך לא ביטול של הקטגוריה. משנה זו עוסקת בקטגורית הכתם, אשר היא כשלעצמה סייג של חז"ל, ולא בעצם קיומה של קטגורית הנידה; ראו בלברג, **טהרה**, עמ' 224–225. לדיון בהיבטים נוספים של סיפור זה ראו פונרוברט, **נידה**, עמ' 112–115.

[444] עמ' 220 ו-225, וראו שם בהערה 96 את השוואת מסקנה זו לתיאוריה של בויארין, ולפיה חכמים אימצו לעצמם דמות נשית כהתנגדות לדמות ההלניסטית הגברית. לטענת בלברג אין סתירה בין התיאוריות: בויארין מיקד את דבריו בחכמי בבל, ואילו הטענה שלה נוגעת לחכמי ארץ-ישראל, אשר ספגו ביתר שאת את התפיסות ההלניסטיות על גבריות.

אלא שכפי שהראיתי לעיל, ישנה גם תמונה חז״לית המדגישה ואף מעצימה לא את הדמיון בין ההפרשות השונות, אלא את ההבדלים ביניהם. אבקש לעמוד כעת על מאפיין מרכזי בהבדלים פיזיולוגיים אלו כפי שהוא מתואר בשיח של חז״ל, ולהראות כיצד הוא מתקשר לאחד מההיבטים המגדריים המרכזיים של הבניית המיניות.

ד. ״מבשרו״ ו״בבשרה״

בהשוואת הפסוקים המקראיים עמדנו על ההבדלים הלשוניים בין תיאור הפרשות האיש לאלו של האישה. אחד ההבדלים הללו הוא תיאור הזב כמי ש״זָב מִבְּשָׂרוֹ״, לעומת הנידה שעליה נאמר ״וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ״. הבדל זה באותיות השימוש, מזערי ככל שיהיה, היה מקור לדרשות רבות של חז״ל שהניבו מסקנות הלכתיות שונות. כך למשל דורש הספרא בשתי דרשות נפרדות, הן על הזב והן על הנידה:

> ״מבשרו״ עד שתצא טומאתו חוץ לבשרו.
> והלא דין הוא, ומה אם הזבה שאינה מטמאה אלא בג׳ ראיות לג׳ ימים מטמאה בפנים כבחוץ,
> זב שהוא מטמא בג׳ ראיות ליום אחד אינו דין שיטמא בפנים כבחוץ?
> תלמוד לומר ״מבשרו״, עד שתהא טומאתו חוץ לבשרו.[445]

ובהמשך באשר לנידה:[446]

> ״בבשרה״, מלמד שהיא מטמאה בפנים כבחוץ
> והלא דין הוא, ומה אם הזב שהוא טעון ביאת מים חיים, אין מטמא בפנים כבחוץ
> נידה שאינה טעונה ביאת מים חיים אינו דין שלא תטמא בפנים כבחוץ?!
> תלמוד לומר ״בבשרה״ – מלמד שהיא מטמאה בפנים כבחוץ.

שתי הדרשות מעלות את אפשרות הלימוד האנלוגי בין דיני הזב והזבה באשר לשאלת ה״בפנים–בחוץ״: האם ההפרשה מטמאת בעודה בתוך הגוף, או רק כשהיא מופרשת החוצה? אף על פי שמכוח ״דין הוא״ היה אפשר להעלות סברה להקבלה בין דיני הזב לזבה בנקודה זו, הדרשות תולות את הבדלי הדין בלשון הכתוב: ״מבשרו״ מלמד שרק כאשר טומאת הזב מופרשת החוצה היא מטמאת, ואילו ״בבשרה״ מלמד שאצל הנידה הטומאה תקפה כבר משלב ההפרשה הפנימית. המשך הדרשה מחילה דין זה גם על זבה, אף על פי שהביטוי ״מבשרה״ לא מופיע בפסוקי המקרא עליה:

> אין לי אלא נידה – זבה מנין? תלמוד לומר ״זובה״,
> הפולטת שכבת זרע מנין? תלמוד לומר ״תהיה״,
> רבי שמעון אומר דייה כבועלה, מה בועלה אינו מטמא בפנים כבחוץ אף היא לא תטמא בפנים כבחוץ.

---

[445] ספרא פרשה א ו (עה ע״א).
[446] ספרא פרשה ד ד (עח ע״א).

הדין ש"מטמאת בפנים כבחוץ" באשר לזבה נלמד מהמילה "זובה" הצמודה למילה "בבשרה" בפסוק 19. ככל הנראה הנחת הדרשן היא שהשימוש במונח "זבה" בהקשר לנידה מלמד שהדין שנלמד מהמילה "בבשרה" שווה לשתיהן. מגמת הדרשה היא להרחיב את דין "מטמאה בפנים כבחוץ" לכל ההפרשות המטמאות של נשים, וביניהן גם הפולטת שכבת זרע.[447] דעת ר' שמעון מייצגת עמדה הלכתית שונה ולפיה פולטת שכבת זרע, כמו הפולט שכבת זרע, "אף היא לא תטמא בפנים כבחוץ".

המגמה המבדילה בין "בבשרה" ל"מבשרו" מתחזקת במקורות התנאיים המקבילים לדרשת הספרא. כפי שראינו לעיל בתוספתא, הבדל דין זה נמנה בהשוואת חומרת דיני הזב לאלו של הזבה; שם נקבע ש"חומר זבה" יותר מאשר הזב שכן היא "מטמאה מבפנים כבחוץ". ניסוח כוללני ועקרוני אף יותר אפשר לראות במשנה ממסכת נידה:[448]

> כל הנשים מטמאות בבית החיצון שנאמר: "דם יהיה זובה בבשרה"
> אבל הזב ובעל קרי אינן מטמאים עד שתצא טומאתן לחוץ.

משנה זו בנויה משתי צלעות מקבילות המעמידות את ההפרשות הנשיות אל מול הגבריות. מצד אחד עומדות "כל" ההפרשות הנשיות, דהיינו הזבה והנידה, ומולן הזב ובעל הקרי. המשמעות המעשית של הבדל הלכתי זה היא כמובן צמצום מצבי הטומאה הגבריים אל מול הרחבת מצבי הטומאה הנשיים, הכוללים כעת גם "הפרשות פנימיות". עמדתו של ר' שמעון בספרא אשר ביקשה ליצור דמיון הלכתי בין האישה בעלת ההפרשה ובין הגבר אינה מיוצגת במשנה ובתוספתא, וכך נדחקת לשוליים. עצם קיומה של עמדה מעין זו של ר' שמעון ודחיקתה הצדה מאירה את הבחירה הפרשנית המדגישה את הבדלי הלשון המקראיים, ומתוך כך גם את ההבדלים המגדריים. מעבר להשלכות ההלכתיות של היקף מקרי הטומאה, אבקש לעמוד על משמעויות נוספות העולות מתוך הדגשת "בבשרה" לעומת "מבשרו" בכלכלת המגדר של חז"ל ובצורות השיח שלהם על אודות הגוף הגברי והנשי.[449]

במשנה זו הביטוי "בית החיצון" שבגוף הנשי עומד כמנוגד ל"חוץ" הגברי ומדגים את מה ששרלוט פונרוברט כינתה "הארכיטקטורה הרבנית של גוף האישה", שבה יש שימוש רב במטאפורות מרחב בנוגע לגוף האישה, ובאופן ספציפי במטאפורת הבית.[450] מטאפורת הבית מרכזית כל כך בתיאור גוף האישה בספרות חז"ל עד כי היא הופכת לשם נרדף לאישה ("של ביתו"), המגדיר אותה כמרחב שבתוכו מתגורר הגבר. בהמשך להארה זו של פונרוברט ברצוני להראות כיצד מטאפורה זו, המבטאת את האופן שבו חכמים תפסו את הגוף הנשי והבינו אותו,

---

[447] הלכה זו נלמדת בדרשה באופן דחוק ולא ברור מהמילה "תהיה" בפסוק "שבעת ימים תהיה בנדתה" (ויקרא טו 19).

[448] פרק ה משנה א.

[449] להרחבה על אודות תיאוריות פמיניסטיות על הפרשות הגוף ראו גרוסז, **גופים**, עמ' 192–210. בעניין מושגי הפנים והחוץ המתייחסים להפרשות הגוף הנשי והגברי יכול להועיל מושג ה-abject של ג'וליה קריסטבה, המתאר את חלקי הגוף האנושי אשר אינם נענים בקלות לדיכוטומיות אובייקט\סובייקט ופנים\חוץ, ולכן מייצגים את האזורים הלימינליים בתרבות; ראו גרוסז, **גופים**, במיוחד עמ' 192–193, 205–206.

[450] וראו דוגמאות נוספות אצל פונרוברט בהקשר של נידה (**נידה**, עמ' 49–52) ובהקשרים אחרים (שם, עמ' 56–60). הפנים הנשי מקבל במשנה כינוי מטאפורי של בית שלמרות פנימיותו מכונה "חיצון", ובכך "ממוטט את ההבחנה החדה בין הפנים והחוץ" (פונרוברט, שם, עמ' 54; תרגום שלי). פונרוברט מעלה אפשרויות זיהוי אנטומיות שונות לאיבר זה: המאירי מזהה בין "הבית החיצון" ל"פרוזדור" במשנת נידה ב, ה; ואולי זו מקבילה ל"בית הרחם", המופיע בבבלי חולין ע ע"א. וראו דיון הבבלי בנידה מא ע"ב, אשר שואל "הי ניהו בית החיצון" וניתוחה של פונרוברט לתשובות השונות בסוגיה (שם, עמ' 54–56).

השפיעה גם על האופן שבו תפסו את תשוקתה המינית; וכיצד מוטיב ה"פנים" וה"חוץ" אשר הובלט כאן בקשר להלכות הפרשות הגוף מופיע גם בשיח על אודות הדומה והשונה במיניות הגברית והנשית. כך במימרה במסכת כתובות (סד ע"ב):

> אמר ליה ר' חייא בר יוסף לשמואל: מה בין מורד למורדת? אמר ליה: צא ולמד משוק של זונות, מי שוכר את מי? דבר אחר: זה יצרו מבחוץ, וזו יצרה מבפנים.

שאלת ר' חייא מוסבת על משנה המבחינה בין הקנס המוטל על המורדת (אישה המסרבת לקיים יחסי מין עם בעלה) ובין המורד: היא משלמת קנס של שבעה דינרים, ואילו הוא משלם רק שלושה. הלכה זו מסביר האמורא שמואל במציאות הסובבת שבה נפוצה צריכת זונות לסיפוק הצרכים המיניים של הגבר, המלמדת על צרכיהם המיניים המוגברים. נראה שריאליה זו מגויסת על ידי שמואל כדי לטעון שבשל יצרו המוגבר הסבל של הבעל נוכח אשתו המורדת רב יותר, ולכן הוא זכאי לפיצוי גדול יותר. התשובה השנייה, המובאת בכותרת "דבר אחר", מסבירה את ההבדל בדין באופן אחר: "זה יצרו מבחוץ, וזו יצרה מבפנים". בפירוש מימרה זו נחלקו פרשני התלמוד: רש"י מדגיש את ההיבט הפיזיולוגי ב"יצרו מבחוץ" ("קישויו ניכר ומתגנה") כסיבה להפחתת הקנס בשל מרכיב הבושה הקיים בנראות התשוקה הגברית. על פי הסבר זה של רש"י מובן למה תשובה זו מובאת בכותרת "דבר אחר", שכן קביעה זו מסבירה את הבדלי הדין במשנה כקשורים למרכיב הבושה ולא לעניין היצר המוגבר ולקושי להתמודד עם המחסור ביחסי מין.

לעומתו, פרשן התלמוד ר' ישעיהו די טראני (הרי"ד) מסביר מימרה זו כקשורה להבדל התנהגותי בהחצנת המיניות שאינה קשורה לצורתם של איברי המין, אלא לעניין ההתנהגות המינית: היות האיש "תובע בפה" ומחצין את תשוקתו היא המעידה על יצרו המוגבר.[451] כמו רש"י, נראה לי שאכן יש להבין את הדברים כמוכחים באמצעות הפיזיולוגיה בשל הקשר האינטרטקסטואלי לדרשות בעניין נוזלי הגוף, הנוצר באמצעות השימוש בביטויים "חוץ" ו"פנים". הבדלי האנטומיה בין איברי המין הנשיים והגבריים הם המוצגים כסיבה להבדלים בגובה הקנס, אבל בשונה מרש"י לא משום הבושה אלא בגלל יצרם המיני המוגבר ומהצער הנובע מהיעדר חיי המין. על פי הסבר זה שתי התשובות בסוגיה תולות את הבדל הדין במשנה ביצרם המיני המוגבר של גברים; אלא שהראשונה הביאה ראייה מהמציאות בשוק הזונות, ואילו השנייה הביאה ראייה מהאנטומיה של איבר המין הגברי, שחיצוניותו מעידה על אופיו המוגבר והמוחצן.[452] הדיון המקביל בירושלמי מסביר באופן שונה מעט את הבדלי הדין במשנה בין המורד למורדת:[453]

> הכא את מר שבעה והכא את מר שלשה?!
> (1א) אמר רבי יוסי בר חנינה היא על ידי שהיא חייבת לו שבע הוא פוחת ממנה שבע והוא על ידי שהוא חייב לה שלשה הוא מוסיף לה שלשה. (1ב) הגע עצמך שהכניסה

---

[451] על התכונה הגברית של "תובע בפה" ראו לעיל עמ' 36.

[452] כך גם מסביר רוזן-צבי, **יצר הרע**, עמ' 123. שימוש נוסף במונח "פנים" בהקשר המגדרי המיני יש במדרשים חז"ל לפסוק מתהלים מה 14 "כל כבודה בת מלך פנימה". חז"ל דרשו את הפסוק כהנחיה לנשים לנהוג בצניעות. כך בבבלי בשלושה הקשרים הלכתיים הנוגעים להופעת נשים במקומות ציבוריים: בבלי יבמות עו ע"ב, בבלי גיטין יב ע"א, בבלי שבועות ל ע"א; וכן בירושלמי יומא פרק א' דף לח עמוד ד על הקמחית אשר "קורות ביתה לא ראו שערות ראשה".

[453] ירושלמי פרק ה' ה"ט. על פי פרויקט מאגרים, כת"י ליידן.

לו עבדים הרי אינה חייבת לו כלום הגע עצמך שהתנה עמה לא שאר ולא כסות ולא עונה הרי אינו חייב לה כלום.

(2) מאי כדון כיי דמר רבי יוחנן: צערו של איש מרובה יותר מן האשה הדא הוא דכתיב (שופטים טז טז) "ויהי כי הציקה לו בדבריה כל הימים ותאלצהו": מהו ותאלצהו אמר רבי יצחק בר לעזר שהייתה שומטת עצמה מתחתיו. "ותקצר נפשו למות": הוא קצרה נפשו למות היא לא קצרה נפשה למות. ויש אומרים שהייתה עושה צורכה באחרים כל שכן דתבעה דאמר רב נחמן בשם רב נחמן האיבר הזה שבאדם הרעיבתו השביעתו השביעתו הרעיבתו.

סוגיית הירושלמי מנסה תחילה להסביר את המשנה באמצעות שיקולים משפטיים ולא מיניים: גובה הקנסות קשור למספר המחויבות המשפטיות שיש בין אישה לבעלה. רק לאחר דחיית תשובה זו (2ב) הסוגיה מביאה את הסברו של ר' יוחנן ולפיו צער האיש במניעת יחסי מין ממנו גדול מצער האישה. קביעה זו מוכחת באמצעות דרשה על פסוק מספר שופטים שממנו לומד ר' יצחק בר לעזר שדלילה "הציקה" לשמשון בכך ש"שמטה עצמה תחתיו", כלומר מנעה ממנו תשמיש. הימנעות זו מיחסי מין גרמה לשמשון ש"קצרה נפשו למות". כמו בבבלי, גם כאן הבדל הדין במשנה מוסבר באמצעות הבדל מגדרי בתחום המיני, אלא שישנו הבדל באופן שכל סוגיה מוכיחה הבדל זה: הבבלי ניסה להוכיח "עובדה" זו מהשוק ומהגוף, ואילו הראייה של הירושלמי ליצר המין המוגבר של הגבר היא מהמקרא.

המשך סוגיית הירושלמי דן בשאלה אם אכן הראייה מפסוק זה עומדת. בכותרת "יש אומרים" ישנה דחייה של הראייה בטענה שדלילה "הייתה עושה צורכה באחרים", כלומר מקיימת יחסי מין עם אנשים אחרים. זוהי הסיבה, לטענת ה"יש אומרים", ש"לא קצרה נפשה למות", ולא בגלל שצרכיה המיניים היו מופחתים מאלו של שמשון. על פי דחייה זו, אי-אפשר להביא ראייה מפסוק זה לעניין תאוותו המינית המוגברת של הגבר, שכן יש בה הסבר נקודתי להיעדר הצער של האישה. המשך הסוגיה דוחה הסבר זה בטענה "כל שכן דתבעה". כלומר גם אם דלילה "הייתה עושה צרכה באחרים", אין זה הסבר להימנעותה מיחסים עם שמשון; ההפך הוא הנכון: ככל שאדם עוסק בפעילות מינית – כך תאוותו גוברת. מכאן שאם דלילה אכן "שמטה עצמה תחתיו" אפשר להניח שלא עסקה בפעילות מינית אחרת, וראיית "ותקצר נפשו למות" עומדת ותקפה.

מימרת רב נחמן "האיבר הזה שבאדם הרעיבתו – השביעתו, השביעתו – הרעיבתו" מסבירה מאפיין מרכזי של התאווה המינית: ככל שעוסקים בפעילות מינית כך התאווה מתגברת, וככל שממעטים בה – היא נרגעת. מימרה זו, באופן שבו היא מוצגת במעשה העריכה, מתארת דווקא את המיניות הנשית – שכן זוהי הסיבה לדחיית הטענה שדלילה "הייתה עושה צרכה באחרים"; לעומת מקבילותיה בבבלי, אשר בהן אפיון זה נאמר בהקשר גברי.[454] מסקנת הסוגיה היא שפסוקי שופטים משמשים ראיה לקיום יצר מיני מוגבר של הגבר: שמשון – "קצרה נפשו למות" בשל הימנעותה של דלילה מקיום יחסים (מלאים) עמו. נפשה של דלילה "לא קצרה למות"

[454] כך למשל בבבלי סוכה נב ע"ב: אמר רבי יוחנן: "איבר קטן יש לו לאדם, מרעיבו – שבע, משביעו – רעב, שנאמר 'כמרעיתם וישבעו' וגו' (הושע יג 6)". לדיון במימרה זו ברצף דרשות העוסקות ביצר ראו רוזן-צבי, **יצר הרע**, עמ' 107–108. וכן בבבלי סנהדרין קז ע"א: "ויהי לעת הערב ויקם דוד מעל משכבו' וגו' (שמואל ב יא 2). אמר רב יהודה: שהפך משכבו של לילה למשכבו של יום, ונתעלמה ממנו הלכה: איבר קטן יש באדם, משביעו – רעב, ומרעיבו – שבע".

לא משום שסיפקה את יצרה המיני עם אחרים, אלא משום שתאוותה המינית כאישה פחותה בעוצמתה. אך לצד מהלך פורמלי זה בסוגיית הירושלמי, היוצר הבחנה חדה בין התאווה המינית של גברים לזו של נשים, מתרחש במקביל תהליך מדַמֶּה: מאפיין מרכזי של היצר המיני, אשר בדרך כלל משמש בהקשר של היצר המיני הגברי, מתאר כאן התנהגות מינית של אישה. כך שלצד הגברת עוצמת היצר הגברי כהסבר להבדלי הדין במשנה, היצר הנשי בסוגיה זו מתאפיין גם במרכיב המשותף לשני המינים: "האיבר הזה שבאדם [...] השביעתו הרעיבתו".

השוואה זו לירושלמי ולאפשרות להביא ראיה מקראית ליצר המיני המוגבר של האיש מאירה מחדש את הכרעת הבבלי להתמקד בראיה הפיזיולוגית "יצרו בחוץ ויצרה בפנים" ואת הקישור שנוצר עקב שימוש זה בין המאפיינים המגדריים של הפיזיולוגיה של הפרשות הגוף למאפיינים המגדריים של התשוקה המינית. את המהלך המורכב שזיהינו בירושלמי, שבו מצד אחד הסוגיה מעצימה את ההבדלים המיניים בין גברים ונשים ומצד אחר מדמה ביניהם – אפשר לזהות גם בבבלי. אמנם הקביעה "זה יצרו מבחוץ וזו יצרה מבפנים" היא קביעה המבחינה ומבדילה בין מאפייני התשוקה הגבריים והנשיים, אך יש לשים לב לשימוש במונח "יצר" עבור שני המינים. כפי שהראה ישי רוזן-צבי במחקר על אודות היצר הנשי, שימוש זה אינו מובן מאליו. לטענת רוזן-צבי, השימוש במונח "יצר" בהקשר נשי מאפיין בעיקר את הרובד הסתמאי של הבבלי, ומשקף תהליך המתרחש במקביל לכך ש"בסוגיות הסתמאיות בתלמוד הבבלי היצר מקבל [...] הקשר מיני מובהק".[455] כלומר לצד השימוש במונח משותף לתיאור המיניות הגברית והנשית, המייצג מהלך מדמה, ישנה גם קביעה על ההבדל ביניהם, המייצגת את התפיסה הבינארית.

2. ההפרשות הגניטליות בספרות האמוראית: בין טרמינולוגיה למהות

שני מאפיינים עלו מתוך עיון במימרה הסתמאית לעיל בבבלי כתובות: האחד הוא קישור בין הפיזיולוגיה של הפרשות הגוף ומאפייני התשוקה המינית של שני המינים; השני הוא תמונה מורכבת של שאלת הדומות והשונות, שבה יש מצד אחד שימוש בטרמינולוגיה משותפת ומצד אחר תיאור של הבדלים מגדריים עמוקים. להלן אדגים קיומן של מאפיינים אלו מדוגמאות נוספות בבבלי, המשויכות אף הן לרובד הסתמאי המאוחר.

א. דם חימוד

בכמה אזכורים בספרות האמוראית אפשר לאתר התייחסויות להפרשה דמית של נשים הקשורה, כך עולה, לתשוקה המינית. האחת נזכרת בקטע אגדי בפרק האחרון של מסכת סנהדרין העוסק בתחיית המתים. הסוגיה מצטטת ברייתא המתייחסת לתחיית המתים המתוארת בספר יחזקאל, ומנסה לזהות את המתים שזכו לתחייה:[456]

> דתניא, רבי אליעזר אומר: מתים שהחיה יחזקאל עמדו על רגליהם, ואמרו שירה ומתו... מאן נינהו מתים שהחיה יחזקאל? [=מיהם המתים שהחיה יחזקאל?] [...]

[455] רוזן-צבי, **יצר נשי**, עמ' 7; **יצר הרע**, עמ' 123.
[456] סנהדרין צב ע"ב. על פי פרויקט מאגרים, כת"י תימני יד הרב הרצוג.

ר׳ יוחנן אומר. אלו מיתי בקעת דורא. דאמר ר׳ יוחנן. מנהר-אשל ועד דופתי בקעת דורא. שבשעה שהגלה נבוכדנצר הרשע את ישראל לבבל היו בהם בחורים שהיו מגנין את החמה ביפים. וכיון שהיו רואות אותן נשים כשדייות היו שופעות זבות.[457] אמרו לבעליהן ובעליהן אמרו למלך. וצוה המלך והרגום. ועדיין היו שופעות זבות. וצוה המלך ורמסום.

בין שאר הצעות הזיהוי בסוגיה (שעליהן דילגתי בציטוט) מובאת הצעתו של ר׳ יוחנן לזהות מתים אלו כחלק מגולי בבל בימי נובכדנצאר, המכונים כאן ״מתים של בקעת דורא״. בחורים גולים אלו היו כה יפים עד שביישו את החמה ביופיים. יופי זה גרם לבנות הכשדיות לחשוק בהם ועורר את זעמם של בעליהן. כשהדבר נודע למלך נבוכדנצר הוא ציווה להרגם, והרוגים אלו הם שזכו בימי יחזקאל לתחייה מחודשת. המספר מתאר את התאוותן של בנות הכשדים כ״שופעות זבות״, כלומר שראו הפרשה דמית בעקבות תאוותן.[458] אילולא היו לתפיסה פיזיולוגית זו הדים במקורות נוספים בבבלי, היה אפשר לטעון שהיא משויכת בלעדית לכשדיות ודומיהן, כחלק מתפיסה רחבה אצל חז״ל המייחסת לנשים לא יהודיות תופעות פיזיולוגיות ייחודיות ויוצאות דופן.[459] אך תיאור הפרשה דמית דומה שהיא תוצאה מגירוי מיני מופיעה גם בשיח ההלכתי בבבלי על אודות כלל הנשים ומומשגת בביטוי ״דם חימוד״.

למונח ההלכתי ״דם חימוד״ המופיע בסוגיה אחת בתלמוד הבבלי ומרומז בסוגיה נוספת אין מקור מקראי או תנאי, וכן אין לו מקבילה בספרות האמוראית הארץ ישראלית. מתוך עיון בסוגיות שבהן ביטוי זה (או מונחים קרובים אליו) מופיע, אבקש לנסות ולשחזר את השתלשלותו, זמנו ופירושיו האפשריים ולשאול למשמעות התרבותית של הופעתו היחידאית בתלמוד הבבלי. בסוף פרק שני של מסכת נידה מופיעים זה אחר זה שני הסיפורים שלהלן, ובשניהם מופיע הביטוי ״דם חימוד״:[460]

עולא אקלע לפומבדיתא, אייתו לקמיה דמא ולא חזא, אמר: ומה רבי אלעזר דמרא דארעא דישראל הוה, כי מקלע לאתרא דר׳ יהודה – לא חזי דמא, אנא אחזי? אמאי קרו ליה מרא דארעא דישראל? דההיא אתתא דאייתא דמא לקמיה דרבי אלעזר, הוה יתיב רבי אסי קמיה, אורחיה, אמר לה: האי דם חימוד הוא. איטפל לה רבי אסי. אמרה ליה: בעלי היה בדרך וחמדתיו, קרי עליה: (תהלים כה) סוד ה׳ ליראיו.
אפרה הורמיז אימיה דשבור מלכא שדרה דמא לקמיה דרבא, הוה יתיב רב עובדיה קמיה, אורחיה אמר לה: האי דם חימוד הוא. אמרה ליה לברה: תא חזי כמה חכימי יהודאי! אמר לה: דלמא כסומא בארובה? הדר שדרה ליה שתין מיני דמא, אמרינהו כולהו, ההוא בתראה דם כנים הוה, ולא ידע, אסתייע מילתא ושלח לה סריקותא מקטלא כינים; אמרה: יהודאי, בתווני דלבא יתביתו!
[=עולא הזדמן לפומבדיתא. הביאו לפניו דם ולא ראה. אמר: ומה ר׳ אליעזר שאדונה של ארץ-ישראל היה, כאשר הזדמן למקום של ר׳ יהודה – לא ראה דמים, אני אראה?! למה קראו לו (לר׳ אליעזר) ״אדונה של ארץ-ישראל״? שאישה אחת שהביאה דם לפני ר׳ אליעזר. היה יושב ר׳ אמי לפניו. ראה ר׳

[457] בכת״י פירנצה ״ושופעות דם זיבות״ ובמינכן 95 ״ושופעות דם זיבה״.
[458] וכפי שרש״י מפרש כאן: ״שופעות – מחמת תאווה״.
[459]. כמו במשנה נידה ד, א: ״בנות כותים נידות מעריסתן״, והדיון התלמודי בבבלי נידה לא ע״ב.
[460] בבלי נידה כ ע״ב. על פי פרויקט מאגרים, כת״י וטיקן 113.

אמי שהריחו ואמר לה זה דם חימוד הוא. אחרי שיצאה הצטרף אליה ר' אמי. אמרה לו: בעלי היה בדרך וחמדתיו. קרא עליו "סוד ה' ליראיו".

אפרא הורמיז אמו של שבור מלכא שלחה דם לפני רבא. היה יושב רב עובדיה לפניו. הריחו ואמר לה: זה דם חימוד הוא. אמרה לו לבנה: בוא וראה כמה חכמים היהודים. חזרה ושלחה לו שישים מיני דמים וכולם אמרם. ההוא האחרון – דם כינים היה ולא ידע. הסתייע הדבר ושלח לה מסרק ההורג כינים. אמרה: יהודים בחדרי הלב יושבים.]

בשני הסיפורים יש יסודות מקבילים:[461] בשניהם מתארים אישה המביאה דם לבדיקה אצל חכם,[462] ובשניהם הכרעתו היא שמדובר בדם חימוד. בשני הסיפורים אף מסופר שבשעת מעשה ישב תלמיד בפני הרב הפוסק והיה עד לפסיקה (בסיפור הראשון רב אסי[463] ובסיפור השני ר' עובדיה). דמיון נוסף הוא שבשני הסיפורים הסיומת מדגישה את חכמתו של החכם הפוסק, ובעיקר את יכולתו לראות "נסתרות". אך התפתחות העלילה המביאה למסקנה זו שונה בשני הסיפורים: בסיפור הראשון, במסגרת שיחת המשך המתרחשת בין ר' אמי ובין האישה, ישנו הסבר למושג: האישה מספרת לרב אמי שבעלה אינו נמצא בבית לתקופת מה והיא "חמדה אותו" (השתוקקה אליו), ובעקבות כך הייתה לה הפרשה דמית.[464] על כך מגיב ר' אמי וקורא על ר' אלעזר "סוד ה' ליראיו", שכן בעת פסיקתו שהדם שראה הוא דם חימוד לא ידע פרט זה מהאישה.

בסיפור השני העלילה מתפתחת להעמדתו של רבא למבחן נוסף בבדיקות דמים על ידי אחיה של איפרא הורמיז, והוא עומד בהצלחה במבחן. שי סקונדה, שעסק בסיפורים אלו בהרחבה,[465] ביקש להראות שהסיפור השני על רבא ואיפרא הורמיז היא קונסטרוקציה ספרותית מאוחרת, מהרובד הסתמאי של היווצרות הבבלי.[466] לטענתו הרקע התרבותי ליצירת הסיפור על רבא הוא המתח שבין הציבור הרבני-יהודי של בבל ובין התרבות הזורואסטרית הסובבת אותם ומומחיותם ב"מדעי הדמים".[467] תחרותיות זו מסבירה שני דגשים סותרים בסיפור: את ההתפעלות של המלכה הבבלית מיכולתו של רבא מחד גיסא, ומאידך גיסא את קוצר השגתו של רבא בזיהוי דם הכינים. סקונדה מסביר אמביוולנטית זו בחוסר הביטחון של חכמי בבל אל מול הידע הרחב והמדוקדק של עמיתיהם הבבליים.

לדעתי אפשר לראות בהסבר הפוליטי-תרבותי שמציע סקונדה להיווצרות הסיפור על רבא הסבר גם לכך שהמונח "דם חימוד" כמתאר סוג מיוחד של הפרשה נשית המחייבת התייחסות הלכתית מופיע רק בתלמוד הבבלי. אך מלבד ההקשר וההסבר הבין-דתי (בין היהדות הרבנית הבבלית ובין הדת הזורואסטרית), אבקש לעמוד על המשמעויות המגדריות של מונח זה ועל

---

[461] על תופעה תלמודית זו של סיפורים בעלי עלילה דומה המסופרים בגרסות שונות ראו סקונדה, **דרך נשים**, עמ' 50–51, והפנייתו בעניין זה למאמרו של שמא פרידמן בהערה 24.

[462] בסיפור הראשון ר' אלעזר בן פדת, דור שני בארץ-ישראל; בסיפור השני רבא, דור רביעי בבבל.

[463] כך על פי כת"י וטיקן. בעדי נוסח אחרים "ר' אמי"; ראו סקונדה, **דרך נשים**, עמ' 50 הערה 21.

[464] בתשובה זו ישנה רמיזה לקביעה "נשים משתוקקות לבעליהן בשעה שיוצאים לדרך" שעליה הרחבנו בפרק הראשון. ראו לעיל עמ' 36–40.

[465] סקונדה, **דרך נשים**, עמ' 32–43.

[466] סקונדה רואה בסיפור זה תוצר של הרכבה של שני סיפורים תלמודיים אחרים: הסיפור על ר' אלעזר המופיע בסמוך, והסיפור על ר' אלעזר בר שמעון, העוסק אף הוא בבדיקת דמים, המופיע בסוגיית בבא מציעא פד ע"ב.

[467] מונח שטבעה פונרוברט וסקונדה משתמש בו; ראו פונרוברט, **נידה**, עמ' 103. וראו סקונדה, שם, עמ' 130–142, המדגים בהרחבה את העיסוק הרב בהפרשות הדמיות של האישה בכתבים זורואסטריים מהמאות הראשונות לספירה. בניגוד לסקונדה, הרואה בסיפור זה ייצוג להערכת חז"ל לתרבות הפרסית וניסיון להידמות להם, מציעה נטלי פולצר לראות בסיפור זה דווקא פולמוס לתרבות זו. פולצר קוראת סיפור זה כשייך לסוגה הספרותית של סיפורי עמידה ביצר. לדעתה שליחת דם החימוד על ידי המלכה לרבא, יש בה מעשה של פיתוי. רבא דוחה פיתוי זה בשליחת מסרק הכינים למלכה, סמל לנחיתות ולהשפלה. קריאתה של פולצר מעניקה משמעות ספרותית לכך שהנושא ההלכתי הנדון הוא דווקא דם החימוד ולא סוג דם אחר; ראו פולצר, **פולמוס**, עמ' 18–21.

שימושיו הן בנרטיבים התלמודיים והן בדיונים הלכתיים אחרים שבהם מונח זה מופיע. מגמת שני הסיפורים היא לבסס את סמכותם ואת ידענותם של חכמים באשר ל"מדעי הדמים". הבחירה להדגיש ידענות זו דווקא באמצעות דם החימוד יכולה להיות מוסברת בחריגותו ובנדירותו. לצד זה אציע שקישור הפרשה דמית זו לתשוקה המינית הנשית, שלרוב אינה מדוברת ואינה מוזכרת, מוסיפה אף היא למסתורין ולחידתיות אשר על פי סיפורים אלה יש בכוחם של חכמים לפתור ולהסביר.

נתון נוסף המשותף לשני הסיפורים כאן ושעליו לא עומד סקונדה הוא שבשניהם אין התייחסות מפורשת למשמעות ההלכתית של הקביעה שמדובר בדם חימוד: אין פירוט אם קביעה זו מטהרת את הדם או מטמאת אותו.[468] כפי שאציע להלן, להכרעה זו יש משמעות מגדרית, ועצם עמימותה ראויה לעיון. שאלת מעמדו ההלכתי של דם החימוד מתבררת בסוגיה אחרת בבבלי, היוצרת אף היא קישור בין הפרשה דמית ובין עוררות מינית. גם שם יש מקום מרכזי לדמותו של האמורא הבבלי רבא.[469] בסוגיית הבבלי בנידה סו ע"א מופיע רצף מימרות של רבא בענייני נידה. אחת מהן היא המימרה הזו:

> אמר רבא: תבעוה לינשא ונתפייסה – צריכה לישב שבעה נקיים.

רבא קובע שאישה אשר הסכימה להצעת נישואין צריכה לשבת אוטומטית שבעה נקיים. לאחר ציטוט דברי רבא הסוגיה ממשיכה ומתארת דו-שיח בין רבינא לרב חנינא על אודות פסיקת רבא:

> רבינא איעסק ליה לבריה בי רב חנינא, א"ל: סבר ליה מר למכתב כתובה לארבעה יום? א"ל: אין. כי מטא לארבעה – נטר עד ארבעה אחרינא, איעכב שבעה יומי בתר ההוא יומא.
>
> א"ל: מאי האי? א"ל: לא סבר לה מר להא דרבא, דאמר רבא: תבעוה לינשא ונתפייסה – צריכה לישב שבעה נקיים. א"ל: אימר דאמר רבא – בגדולה דקחזיא דמא, אבל בקטנה דלא חזיא דמא – מי אמר? א"ל: בפירוש אמר רבא ל"ש גדולה לא שנא קטנה. גדולה טעמא מאי – משום דמחמדא, קטנה נמי מחמדא.
>
> [רבינא התעסק (בנישואי) בנו בבית ר' חנינא. אמר לו: סבור לו אדוני לכתוב כתובה לארבעה יום (ליום רביעי)? אמר לו: כן. כאשר הגיע לארבעה, המתין עד לארבעה האחר. התעכב שבעה ימים אחרי אותו היום. אמר לו: מה זה? אמר לו: לא סבר מר לזה של רבא, שאמר רבא: תבועה להינשא ונעתרה – צריכה שתשב שבעה נקיים?! אמר לו: אמור שאמר רבא – בגדולה שרואה דם, אבל בקטנה שלא רואה דם – האם אמר? אמר לו: בפירוש אמר רבא לא שונה גדולה ולא שונה קטנה. גדולה מה הטעם? משום שחומדת, קטנה גם חומדת.]

לאחר מימרת הפתיחה של רבא עוברת הסוגיה לספר על רבינא ור' חנינא המחתנים את ילדיהם זה לזו. לאחר שמועד החתונה נקבע ליום רביעי[470] ואף נכתב כך בכתובה, רבינא מעכב את החתונה ליום רביעי שאחר כך. כאשר תמה על כך מחותנו העתידי ר' חנינא, מנמק רבינא את הדחייה

---

[468] בשל עמימות הסוגיה התפתחה סביב שאלה זו מחלוקת ראשונים: ראו המאירי, בית הבחירה ע"א. בעניין זה ראו גרוזמן, **נידה**, עמ' 98–102; פונרוברט, **נידה**, עמ' 262 הערה 41.

[469] על פי סקונדה, הרואה בסיפור רבא סיפור בדוי מסוף ימי האמוראים, יש בסוגיה זו גם הסבר אפשרי לבחירה דווקא ברבא לגיבור הספרותי הבדיוני של הסיפור.

[470] יום רביעי הוא היום המומלץ על ידי חכמים לנישואי בתולה; ראו משנה כתובות א, א.

באמצעות המימרה ההלכתית של רבא ואף מוסיף לה שני הסברים: האחד שדבריו כוללים גם גדולה וגם קטנה, ולכן נכללה גם בתו של ר' חנינא; והשנייה (המנמקת את הראשונה) היא שהסיבה לתקנת רבא היא משום חימוד, ושיקול זה נכון לגדולה ולקטנה גם יחד.[471] אמנם הופעה נוספת זו של דם החימוד מקושרת אף היא לרבא, אך עם זאת בסוגיה זו ההסבר המקשר את פסיקת רבא לחימוד הוא פרשנותו המאוחרת של רבינא.

אם נקבל את השערתו של סקונדה על זמן היווצרות הסיפור על רבא ואיפרא הורמיז בסוגיה בדף כ, הרי יש בידינו שני מקורות בבליים אשר בשלב התפתחותי מאוחר יחסית (עריכת הסתמא בסוגית דף כ וכאן פרשנות מפיו של רבינא, אמורא בדור השישי) קושרים את רבא למושג "דם חימוד". יש להדגיש שבסוגיה כאן לא היה הכרחי להסביר דווקא כך את מימרת רבא. היה אפשר גם להציע שלהלכתו של רבא בדבר "תבעוה להינשא" ישנו הסבר אחר מזה שמציע רבינא, למשל שדרישתו לישיבת שבעה נקיים לכלה ערב חופתה היא על כל דמי הנידה שראתה בימי רווקותה;[472] ובכל זאת הוסברו דבריו באמצעות דם החימוד.

מלבד הצעת התארוך להיווצרות הביטוי "דם חימוד", שיוכו הכפול לרבא הוא גם בעל משמעות הלכתית: כפי שראינו לעיל, שאלת הטומאה או הטהרה של דם החימוד נותרה עמומה בסיפורים שבדף כ. אם אכן נבין את דברי רבא כאן ("תבעוה להינשא") כעוסקים בדם חימוד, כפי שמציע רבינא, הרי מסקנת סוגיה זו היא שדם חימוד מטמא, ולכן היא מחכה שבעה נקיים. לעומת זאת, אם דברי רבא כאן לא עסקו במקורם בדם חימוד וזו רק פרשנות בבלית מאוחרת, הסיפורים בדף כ נשארים פתוחים גם לפרשנות שזיהוי הדמים כדם חימוד מטהר את הדם ולא מטמא אותו.[473] עם כל הקושי בהכרעה מה היה מעמדו ההלכתי של דם החימוד בעת היווצרות הסיפור בסוגיה בדף כ, שלב כרונולוגי אחד ברור הוא שבימי רבינא נתפס דם החימוד כמטמא.

העמדה ההלכתית כלפי דם החימוד קשורה מאוד לשאלה הבסיסית של פרק זה: האם חז"ל תופסים את הפיזיולוגיה הגברית כדומה לפיזיולוגיה הנשית או כשונה ממנה? כיוון שהגישה ההלכתית רואה את הזרע הגברי כגורם טומאה, הגישה הסימטרית להפרשה מקבילה אצל האישה תהיה אף היא כאל גורם טומאה. לעומת זאת, עמדה הלכתית אשר רואה בדם החימוד דימום טהור מציגה את התופעה הפיזיולוגית הנשית הזו כייחודית ועומדת לעצמה, ללא הקבלה לשופך הזרע הגברי. לאור זאת, למרות הנטייה לראות במונח "דם החימוד" ייצוג מובהק של תפיסה מגדרית סימטרית אצל חז"ל,[474] יש לשים לב שבשיח של חז"ל המעמד ההלכתי שניתן להפרשה זו הוא חלק חשוב בהבניה התרבותית. הכרה של חז"ל בקיום תופעה כזו אצל נשים בה בעת עם עמדה המבקשת לטהר דם מסוג זה יוצרת עמדת ביניים בשאלת הדמיון והשוני. בשיח על אודות מיניות נשית משתמשת עמדת ביניים זו בשפה הנראית כלקוחה מהפיזיולוגיה הגברית, אך בו זמנית יוצרת הבדל והבחנה ברורה בין המינים.

ב. הזרע הנשי

---

[471] מקביעה זו שחשש דם חימוד רלוונטי גם לקטנה עולה שאין קשר בין הווסת ובין ההיתכנות של ראיית דם חימוד.

[472] המימרה של רבא מופיעה בסוגיה כמה שורות אחרי קביעתו של ר' זירא "בנות ישראל החמירו על עצמן, שאפילו רואות טפת דם כחרדל – יושבות עליה שבעה נקיים". לתקנה זו התייחסתי לעיל בהערה 435. הדרישה של רבא לשבת שבעה נקיים לאחר החלטה על חתונה יכולה להתפרש כהחמרה במסגרת תקנת ר' זירא.

[473] אפשר כמובן לטעון שכל סוגיה מייצגת עמדה הלכתית אחרת בנוגע לדם החימוד, ללא ניסיון לעשות הרמוניזציה ביניהן.

[474] כך למשל מיטשם, **דם חימוד**, עמ' 89.

שאלת הדמיון והשוני בין המינים בתפיסת חז״ל נבחנת בפרק זה סביב מידת הקשר בין ההפרשות הגניטליות לעוררות המינית. העיון במושג ״דם חימוד״ העלה תפיסה בבלית סתמאית ולפיה ישנה הפרשה דמית בקרב נשים הנובעת מגירוי מיני. מושג תלמודי אחר שממנו עולה תמונה דומה הוא ״האישה המזרעת״, המוזכר במימרה של ר׳ יצחק בשם ר׳ אמי, אמורא ארץ ישראלי המצוטט בבבלי:[475]

> אמר רבי יצחק אמר רבי אמי: אישה מזרעת תחילה – יולדת זכר, איש מזריע תחילה – יולדת נקבה, שנאמר ״אישה כי תזריע וילדה זכר״ (ויקרא י״ב)

הנוסחה שר׳ יצחק נותן להולדתם של בנים זכרים היא ש״האישה מזרעת תחילה״. על פי קביעה זו, המצטרפת להתייחסויות רבות של חז״ל מתחום האאוגניקה,[476] מי שמזריע תחילה בעת המעשה המיני הוא הקובע את מין העובר. אך מה משמעות הביטוי ״מזרעת\מזריע תחילה״? הפועל ״תזריע״ לקוח מפסוק מספר ויקרא המוצג כמקור למימרה של ר׳ יצחק. זהו הפסוק הפותח את הפרשייה המקראית העוסקת בטומאת היולדת:[477]

> (1) וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: (2) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא.

המילה ״תזריע״ בפסוק 2 יחידאית במקרא, ועקב כך משכה תשומת לב בפרשנות המסורתית ובמחקר. יעקב מילגרום טוען שבמקרא המילה זרע היא פעמים רבות במשמעות של ולד; ואילו כאן, בשל הטיית הפועל בבניין הפעיל, נראה שמשמעות המילה היא ״הולידה״; כלומר אישה אשר השלימה את ההיריון וילדה. עם זאת מילגרום טוען גם להיתכנות המשמעות של הזרעת זרע בעת ההתעברות. הוא מבסס טענה זו על תפיסה רווחת בעת העתיקה ולפיה גם לנשים יש זרע.[478] כך למשל אצל גלנוס, המציג תיאוריה אמבריולוגית ולפיה העובר נוצר בעקבות מפגש בין הזרע הנשי לזרע הגברי; תפיסה זו מכונה ״תיאוריית הזרע הכפול״.[479] אריסטו לעומת זאת מתאר את הזרע הגברי כמפרה את הדם הנשי ונותן בו את הצורה; תפיסה זו מכונה גם ״תיאוריית השדה״.[480]

---

[475] בבלי נידה לא ע״א, וכן מקבילות בבבלי נידה כה עב, כח ע״א וברכות ס ע״א. אף על פי שהדברים משויכים לאמורא ארץ ישראלי, אין מקבילה לביטוי ״אישה מזרעת״ בתלמוד הבבלי.

[476] על תפיסות האאוגניקה אצל חז״ל ראו רונס והולנדר, **אאוגניקה**, העוסקים בין שאר המקורות גם בסוגיה זו. על מקצת מדבריהם אתבסס להלן.

[477] יש מקום לשאול על בחירת העריכה שלא לשלב יחד פסוקים אלו של טומאת היולדת עם ההתייחסות להפרשות הגוף הנוספות בפרק טו. מילגרום מתייחס לשאלה מדוע בויקרא יש פיצול בין הדיונים בהפרשות השונות של האישה, ומסביר שהדברים מסודרים על פי סדר יורד של חומרות טומאה: לידה (פרק יב); ארבעים או שמונים יום; מצורע (פרקים יג–יד); שמונה ימים, ארבעה קרבנות; הפרשות גוף (פרק טו); שמונה ימים ושני קרבנות להפרשות הארוכות (כלשונו של מילגרום), שבעה ימים לווסת ויום אחד לשכבת זרע. וכן ראו ג׳ונס, **הפרשה**, עמ׳ 204–207, המונה את ההפרשות כולן תחת ערך אחד (discharge) ועל פי סדר חומרת טומאתם.

[478] מילגרום, **ויקרא**, עמ׳ 734–743. מקומו של הזרע הנשי בתפיסות של העת העתיקה ונוכחותו בספרות היהודית נדונה לא מעט במחקר: ראו פלדמן, **יחסים בנישואין**; קוטק, **אמבריולוגיה**; הורסט, **אמבריולוגיה**; פרויס, **רפואה**; רייכמן, **פריון**; ולאחרונה קיפרווסר, **שותפים**, וכן בעקיפין במאמרו של סטלאו על איסור שפיכת זרע (גברי) לבטלה בספרות חז״ל; סטלאו, **זרע לבטלה**, במיוחד עמ׳ 157–162.

[479] וראו בהרחבה בוילן, **פריון**. עם זאת, גישתו של גלנוס דומה לזו האריסטוטלית בכך שגם הוא מייחס תרומה פחותה לזרע הנשי בשל איכותה הירודה (שם, עמ׳ 101).

[480] באשר לתפיסת אריסטו יש מחלוקת במחקר. יש הרואים בתרומה הנשית לעובר (katamenia) סוג של זרע נשי ובכך מצמצמים את הפער בינו ובין גלנוס (כך סוברים למשל הורסט ופלדמן), לעומת אלו המחדדים את ההבדל בין הגישות ורואים בגישת אריסטו אלטרנטיבה למודל הזרע הכפול (כך בוילן ובעקבותיו קיפרווסר).

פיטר ואן הורסט מראה כיצד התפיסות השונות בנוגע לאמבריולוגיה השפיעו לא אחת על פרשנויות קדומות ומאוחרות לטקסטים קדומים.[481] כך למשל בתרגום המקובל לפסוק מתוך האיגרת אל העברים (יא 11), המתאר את אמונתה הגדולה של שרה שהביאה בסופו של דבר ליכולתה ללדת את יצחק למרות גילה המבוגר.[482] הורסט מתייחס לעובדה שרוב המפרשים והמתרגמים של פסוק זה לאורך הדורות[483] העדיפו לתרגם את המונח היווני καταβολήν σπέρματος כ"כוח להרות" ולא כ"לייצר זרע", אף על פי שזוהי המשמעות המילולית הפשוטה. לאור ראיות לעמדה המכירה בקיומו של זרע נשי, לטענת הורסט אין הצדקה להעדפת הפירוש "כוח להרות"; יש להבין את נוסח האיגרת כפשוטו. בין שאר ראיותיו הוא מציין גם את המילה "תזריע" בויקרא יב 2. גם במקרה זה הבנת הפיזיולוגיה הנשית של המתרגמים והמפרשים, ולפיה זרע נשי אינו קיים, היא שהביאה אותם לפרש את המילה "תזריע" כ"ילדה". הורסט מציע להבין את שתי האמירות הקדומות, הן בויקרא והן באיגרת אל העברים, כמשמעותם המילולית המשקפת תפיסה פיזיולוגית הדומה יותר לזו של גלנוס.

בשאלת מקומה של תיאוריית הזרע הנשי בקרב חז"ל עסק ראובן קיפרווסר במחקר על התפיסה האמבריולוגית של חז"ל. קיפרווסר מבקש להראות שבספרות חז"ל התיאוריה המכונה "תיאוריית הזרע הכפול" הוא חידוש אמוראי-בבלי שנוצר בהשפעת כתבים זורואסטריים.[484] לעומת זאת במקורות הארץ ישראליים עולה תמונה הדומה לתיאוריה האריסטוטלית, היא "תיאוריית השדה". על פי תיאור זה, היווצרות העובר מתחילה כשהזרע הגברי חודר לרחם האישה, אשר מלא דם באופן תמידי, ומפרה אותו. אמנם גם בתפיסה זו, אשר על פי קיפרווסר ייחודית לחכמי ארץ-ישראל, ישנה תרומה שווה של שני ההורים ליצירת הוולד, אך עם זאת אין ייחוס של זרע לנשים; ההפריה נעשית בדם הרחם.[485] המקור הבבלי המרכזי שמביא קיפרווסר כמייצג את שיטת הזרע הכפול הוא סוגיית הבבלי בנידה לא ע"א–ע"ב אשר צוטטה בפתח הדברים. נעיין כעת בסוגיה בשלמותה מתוך ניסיון לבחון שאלה שעליה לא דנו במחקר עד כה באופן מפורש: מה בין "הזרע הנשי" ובין העוררות המינית הנשית?

דברי ר' יצחק על האישה המזרעת מובאים כחלק משרשרת מימרות שלו העוסקת בענייני הריון והולדה. עיון בכל המימרות מציב תמונה שלמה יותר של תפיסתו האאוגנית והפיזיולוגית ועל הקשרים ביניהן:

---

[481] הורסט, **אמבריולוגיה**.

[482] Πίστει καὶ αὐτὴ Σάρρα στεῖρα δύναμιν εἰσ καταβολὴν σπέρματος ἔλαβεν καὶ Παρὰ καιρὸν ἡλικίας; "בְּאֱמוּנָה שָׂרָה גַּם־הִיא כֹּחַ לְהַזְרִיעַ וַתֵּלֶד אַחֲרֵי בְלוֹתָהּ כִּי־חָשְׁבָה אֶת־הַמַּבְטִיחַ לְנֶאֱמָן".

[483] ראו הפניות לתרגומים אצל הורסט, שם, עמ' 203.

[484] קיפרווסר, **שותפים**. באשר לטענתו של הורסט סובר קיפרווסר שגם אם הסברו לאיגרת אל העברים נכון, נראה שההשפעה על מחבר האיגרת היא מהתיאוריות ההלניסטיות ולא מהספרות הרבנית, שכן אין ראיות להימצאות תיאוריית הזרע הכפול אצל חז"ל לפני אמוראי בבל; ראו קיפרווסר, שם, עמ' 33 הערה 36.

[485] כך למשל במדרש בויקרא רבה יד ט על הפסוק "אישה כי תזריע" (ויקרא יב 2): "שכן איוב אומר (איוב י) 'זכר נא כי כחומר עשיתני הלא כחלב תתיכני' [...] אם של אישה מלא דם עומד וממנו יוצא למקום נדתה וברצונו של הקב"ה הולכת טפה של לבנות ונופלת לתוכה מיד הולד נוצר. משל לחלב שנתון בקערה אם נותן לתוכו מסו נקפא ועומד ואם לאו הולך רופף". כפי שטוען בצדק קיפרווסר, ישנו פער בין התמונה העולה מפשט הפסוקים באיוב ובין האופן שפסוקים אלו מוצגים במדרש: בפסוקים תהליך היווצרות העובר מדומה לתהליך היווצרות הגבינה מהחלב (=הזרע הגברי בתוך הכלי המכיל, רחם האישה), ואילו מהמדרש עולה שרחם האישה אינו רק כלי קיבול; החלב שממנו נוצרת הגבינה הוא דם האישה. החומר המתסיס את הגבינה, כלומר המתחיל את תהליך הפיכת הנוזל למוצק, הוא הזרע הגברי. מקבילה למדרש זה מופיעה גם בבראשית רבה יד (מהד' תאודור-אלבק עמ' 129); וראו אצל קיפרווסר (שם, עמ' 16) לדיון על ההקשרים השונים שבהם מדרשים אלו נטועים.

(1) אמר רבי יצחק אמר רבי אמי: אישה מזרעת תחילה – יולדת זכר, איש מזריע תחילה – יולדת נקבה, שנאמר (ויקרא יב) אישה כי תזריע וילדה זכר [...]

(2) ואמר ר' יצחק דבי ר' אמי: אין אשה מתעברת אלא סמוך לווסתה שנאמר (תהלים נא) "הן בעוון חוללתי".

(3) ואמר ר' יצחק דבי ר' אמי: כיון שבא זכר בא שלום לעולם. זכר = זה כר. וכתיב (ישעיה טז) "שלחו כר מושל ארץ מסלע מדברה אל הר בת ציון".

(4) ואמר ר' יצחק דבי ר' אמי: כיון שבא זכר בא ככרו עמו. זכר זה כר. וכתיב (מלכים ב ו) "ויכרה להם כירה גדולה ויאכלו". נקבה אין עמה כלום. נקי באה. עד שלא אמרה מזוני לא יהבינן לה שני (בראשית ל) "נקבה שכרך עליי ואתנה".

שתי המימרות האחרונות של ר' יצחק הן בשבח הולדת בנים זכרים: זכרים מביאים אתם לעולם שלום ופרנסה. לאור זאת מובן מדוע המימרה הפותחת את שרשרת המימרות נותנת נוסחה להולדת בנים זכרים. המימרה השנייה של ר' יצחק מצטרפת לראשונה בכך שגם היא נותנת נוסחה לפריון הנובעת מהיכרות עם רזי הפיזיולוגיה הנשית: זמן הפוריות של האישה הוא סמוך לווסתה, ולכן זהו הזמן האופטימלי להתעברות. צירוף כל העצות של ר' יצחק מתוך שינוי סדרן מעלה את התמונה הזו: כדי להוליד בנים זכרים (שהם המועדפים) על הזוג להקפיד על שני תנאים: האחד – קיום יחסי מין סמוך לווסת; והשני – הקפדה על כך שהאישה תזריע תחילה. שתי ההמלצות של ר' יצחק סתומות ומצריכות הבהרה,[486] אך לצורך עיון זה אתמקד בהבנת העצה "אישה מזרעת תחילה", אשר נדונה מפורשות בהמשך הסוגיה עצמה:

תנו רבנן, בראשונה היו אומרים: אישה מזרעת תחילה – יולדת זכר, איש מזריע תחילה – יולדת נקבה, ולא פירשו חכמים את הדבר, עד שבא רבי צדוק ופירשו (בראשית מו): "אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב בפדן ארם ואת דינה בתו" – תלה הזכרים בנקבות, ונקבות בזכרים. "ויהיו בני אולם אנשים גיבורי חיל דורכי קשת ומרבים בנים ובני בנים" (דברי הימים א ח), וכי בידו של אדם להרבות בנים ובני בנים? אלא, מתוך שמשהין עצמן בבטן כדי שיזריעו נשותיהן תחילה, שיהו בניהם זכרים, מעלה עליהן הכתוב כאילו הם מרבים בנים ובני בנים. והינו דקא' רב קטינא יכולני לעשו' כל בני זכרים. א' רבא. הרוצה לעשות כל בניו [זכרים] יבעול וישנה.

המסורת של ר' יצחק בנוגע לאישה המזרעת תחילה מצוטטת בסוגיה גם בברייתא[487] שעליה נאמר ש"לא פורשה על ידי חכמים", דברים המעידים על קושי בהבנת משמעות הביטוי. הדברים בוארו

---

[486] ההמלצה של ר' יצחק להתעברות סמוך לווסת בעייתית שכן בזמן הסמוך לווסת האיש אמור לפרוש מאשתו. ואכן, הפסוק המצוטט כראייה מציין שהעיבור היה "בעוון". ייתכן שעל רקע זה יש להבין את עמדת ר' יוחנן, הנוקט זמן מומלץ אחר להתעברות כעמדה התואמת את הלכות נידה: "ור' יוחנן אמר: סמוך לטבילתה. שנאמר 'ובחטא יחמתני אמי' (תהלים נא 2). מאי משמע דהא "חטא" לישנא דדכויי הוא? [=כיצד לשון 'חטא' לשון טהרה הוא?] דכתי' 'וחטא את הבית' (ויקרא יד 52). ומתרגמינן – וידכי ית ביתא [=ויטהר את הבית]. ואיבעית אימא מהכא [ואם תרצה תאמר מכאן] 'תחטאני באזוב ואטהר' (תהלים נא 9)".

[487] לברייתא זו אין מקבילות נוספות בספרות חז"ל. הדמיון הרב בינה ובין מימרת ר' יצחק מעלה את החשד שמדובר בברייתא בבלית. על ברייתות בבליות ועל הקריטריונים לזיהוים ראו ספראי, **ספרות חז"ל**, עמ' 334–335: "Every baraita in the Babylonian Talmud which does not find a parallel in Tannaic sources or in the Palestinian Talmud is in a way suspect. Undoubtedly, the Babylonian Talmud does preserve authentic Tannaic teachings which may not be found elsewhere. But where a baraita is quoted by a Sage from the middle

על ידי ר׳ צדוק (אמורא ארץ ישראלי מהדור הראשון) שדבריו כוללים שני חלקים: האחד – ראיות מקראיות למידת ההשפעה ההורית על מין העובר; השני – פירוט וביאור האופן שבו מושגת השפעה כזו. הראיות המקראיות הן מהפסוק בבראשית שבו הבנים הזכרים של יעקב מזוהים כבני לאה, ואילו דינה מכונה על שמו – ״בתו״. מכאן מחזק ר׳ צדוק את הטענה שהזכרים תלויים במעשי האישה, והנקבות – במעשי הזכר. דרשת הפסוק בדברי הימים מתעכבת על הניסוח האקטיבי העולה מהפסוק ״מרבים בנים ובני בנים״, ומסיקה מכך על פעולה יזומה שנוקטים הגברים כדי שאכן ירבו להם בנים ובני בנים זכרים. הפעולה היזומה מתוארת על ידי ר׳ צדוק כ״משהין עצמם בבטן״. רבא לעומת זאת סובר שהדרך לכך שיהיו כל בניו זכרים היא שיבעול וישנה.

שני האמוראים הללו נותנים עצה לגבר כיצד להביא לכך שאשתו תזריע תחילה: האחד מדגיש את האיפוק של הגבר בעת המשגל, ואילו השני מציע את האפשרות של בעילה חוזרת בהנחה שהאישה עדיין תהיה במצב של עוררות מינית, וכך היא תזריע תחילה. שתי הדעות האמוראיות, הן של ר׳ צדוק והן של רבא, מקשרות בין הפרשת הזרע הנשי ובין גירויה המיני של האישה. מסוגיה בבלית זו עולה אפוא שהאישה המזרעת היא אישה המפרישה נוזל גוף שהוא תולדה של גירוי מיני, כך שהתשוקה המינית הנשית מוצגת כתנאי הכרחי לפריון.

על השינויים בתולדות הרפואה על אודות הקשר בין הנאה מינית ובין פריון עמד תומס לאקר, אשר הוזכר בפתיחת פרק זה. לאקר מראה שבכתבים רפואיים מהמאה השבע-עשרה רווחת התפיסה שהאורגזמה הנשית היא תנאי להפריה, ואילו במאה התשע-עשרה כבר יש ויכוח בקרב הרופאים על עצם קיומה של אורגזמה נשית, ומתוך כך טענה לחוסר חשיבותה בתהליך הפריון. היעלמות האורגזמה הנשית מהשיח הרפואי מדגימה לדעת לאקר את שינוי התפיסה הרדיקלי שהתרחש במאה השמונה-עשרה באשר ליחס בין הגוף הנשי והגוף הגברי, המתבטא במעבר ממודל המין האחד למודל המין הכפול.

אך ממחקרו עולה שהיו הבדלים במידת המרכזיות שניתנה לתשוקה הנשית בתהליך הפריון גם בקרב הפילוסופים והרופאים היוונים. סורנוס למשל מתייחס לתשוקה המינית כתנאי לפריון, ויוצר אנלוגיה לתיאבון כהכנה לקראת אכילה. משום כך חשוב שאצל נשים, כמו אצל גברים, יהיה דחף ו״תיאבון״ למגע מיני. כשם שאוכל שנאכל ללא תאבון אינו מתעכל היטב, כך זרע המתקבל אצל אישה כשלא היה לה דחף מיני אינו נשמר.[488] בשונה מגישה זו, ועוד קודם לכן, הפריד אריסטו בין האורגזמה לפריון, לדעת לאקר כדי לשמור על ההבחנה המינית שלו ולפיה ההפריה היא תולדה של הפרשת הזרע הגברית. לפי תפיסתו האמבריולוגית שעליה עמדנו לעיל, גם באשר לחיוניות התשוקה המשוואה אינה סימטרית: גברים חייבים לפלוט זרע, אם בעקבות הנאה מינית ואם לא, אך נשים – לא; לכן הן אינן צריכות ״להרגיש״. עם זאת לאקר מדגיש שאף על פי שפרשנויות ספציפיות לאורגזמה הגברית והנשית היו שונות, עובדה אחת לא הייתה במחלוקת: שני המינים חווים הנאה בעת המשגל, והנאה זו קשורה ישירות להצלחת הפריון.

בשונה מכך עומדת עמדתו של פאולוס העולה מתוך האיגרת הראשונה אל הקורינתיים, כפי שהראה דייל מרטין.[489] מרטין מציע לראות בגישה של פאולוס ושל אבות הכנסייה גישה

---

or late Amoraic period, the probability is that it is of Babylonian manufacture, in many cases based upon a memra".

[488] לאקר, **לעשות מין**, עמ׳ 51.

[489] מרטין, **קורינתיים**.

המעודדת מין למטרות פריון אך ללא תשוקה. לטענתו "פאולוס מודאג יותר מהתשוקה מאשר מהמעשה המיני עצמו";[490] בניגוד לרופאים היווניים, אשר כפי שראינו ראו בחום התשוקה שלב הכרחי בייצור הזרע. אף על פי שפאולוס בא מסביבה פילוסופית שונה מזו של אבות הכנסייה, גם הוא מאמין שיחסי מין ללא תשוקה אפשריים במסגרת הנישואין. אין תשוקות חיוביות ושליליות אצל פאולוס – יש תשוקה אחת והיא שלילית.[491] עבור הרופאים היווניים תפיסה זו בלתי אפשרית. הפתרון לסכנות התשוקה גלום לשיטתם בשליטה ובריסון. אצל פאולוס הפתרון מוחלט: אין פשרות ואין דרך אמצע; את התשוקה יש להכחיד.

ניתוחו של מרטין מחדד את ההבחנה בין גישות פוזיטיביות לתשוקה מינית ובין הגישות השוללות אותה מכל וכול. בכל הנוגע לעמדה עקרונית כלפי תשוקה מינית, חז"ל קרובים יותר לגישת הרופאים היווניים מאשר לזו של פאולוס: הם אכן עוסקים הרבה בשליטה בתשוקה ולא בהכחדתה. בדוגמה שראינו לעיל אפשר לראות את הקרבה בגישות גם בכל הנוגע לחיוניות התשוקה לתהליך הפריון. בדיון באישה המזרעת נוצר קישור בין ההנאה המינית לסיכויי הפריון דווקא מתוך דגש על הנאתה המינית של האישה. עם זאת, כפי שנראה בדוגמה שלהלן, יש בשיח של חז"ל גם ייצוג לעמדה הפאולינית של הכחדה טוטלית של התשוקה המינית, ובמיוחד התשוקה המינית הנשית.

ג. הרגשה

דוגמה נוספת לקשר המתקיים בין הפרשות הגוף לעוררות המינית היא שאלת ההרגשה של יציאת ההפרשה. כפי שאראה מיד, לדיון בהרגשה ישנו קשר ישיר לשאלת החוץ והפנים שעליה עמדנו לעיל. ההתייחסות במשנה להרגשת יציאת ההפרשה מופיעה בסמוך למשנה שראינו לעיל, אשר סיכמה ש"כל הנשים מטמאות בבית החיצון [...] אבל הזב ובעל הקרי אינן מטמאים עד שתצא טמאתן לחוץ". בצמוד לדברים אלה וככל הנראה בעקבותיהם, מובאת ההלכה שלהלן:

> היה אוכל בתרומה והרגיש שנזדעזעו איבריו אוחז באמה ובולע את התרומה.

המשנה דנה במקרה שבו כוהן מרגיש שעומדת להיפלט ממנו שכבת זרע תוך כדי אכילת תרומה. ההרגשה של זעזוע האיברים היא מעין סימן מקדים לשפיכת הזרע שתבוא בעקבותיה, ולכן מאפשרת לכוהן נקיטת אמצעים שימנעו את היטמאותו ואת פסילתו מאכילת התרומה.[492] בהלכה זו ישנה הנחה על יכולת שליטה בהפרשות הגוף: באמצעות אחיזה באיבר מינו הכוהן יכול לדחות את יציאת הזרע. דין זה הוא פועל יוצא ישיר של הקביעה שקדמה לו שעל פיה הטומאה אצל הזב ובעל הקרי היא רק בעת יציאת ההפרשה לחוץ, ולכן פעולת מנע מעין זו מתאפשרת. אצל אישה

---

[490] מרטין, שם, עמ' 212 (תרגום שלי).

[491] מרטין מעיר שבשל מגבלת השפה אין כינוי ל"דחף למין שאיננו התשוקה" של פאולוס: "Maybe we need to invent or appropriate some other term to convey this necessary urge for sex without invoking Paul's rejected category of desire" (שם, עמ' 216).

[492] רש"י מסביר ש"הרגיש שנזדעזעו איבריו" פירושו "נעקר שכבת זרע מגופו". יש לציין שהמונח "הרגיש" המופיע כאן הוא יחידאי במשנה. בהופעותיו הנוספות בספרות התנאית נראה מתוך ההקשר שמשמעותו היא "שם לב ש..."; ראו תוספתא ערכין פרק ה הלכה ט; תוספתא שבת יג הלכה ד; תוספתא מעשר שני ג, יח; ספרא זבים ג, ג (המקבילה למשנתנו); ספרי דברים טז. על פי יאסטרו, **מילון**, ישנם ביאורים אפשריים שונים: שורש רָגַש: to be affected, feel, perceive, אך גם רָגַש: to tremble, shake וכן רֶגֶשׁ: commotion, vibration. אלו האחרונים מותאמים לצירוף כאן "הרגיש" לצד "נזדעזעו איבריו".

אשר הפרשותיה מטמאות כבר ב"בית" – פעולה כזו היא כמובן בלתי אפשרית. המשנה הזכירה את ההרגשה של יציאת ההפרשה כתמרור אזהרה, אך בסוגיה התלמודית האמורא הבבלי הקדום שמואל מסיק ממנה מסקנה גורפת יותר:

אמר שמואל: כל שכבת זרע שאין כל גופו מרגיש בה – אינה מטמאה.[493]

אמנם דברי שמואל אינם מוצגים באופן מפורש כפרשנות מרחיבה על המשנה, אך שימושו במונח "הרגשה" בהקשר ליציאת ההפרשה והבאתו על ידי העורך בהקשר משנה זו מבססים את הקשר הישיר או העקיף למשנה. עמדתו ההלכתית של שמואל נותנת להרגשה מקום מרכזי יותר מאשר סימן מקדים לשפיכת זרע בלבד; זהו תנאי לעצם טומאת ההפרשה. המקור לדעת שמואל אינו ברור שכן מהפסוק המקראי הרלוונטי[494] עולה שכל שכבת זרע מטמאת, ואילו מדבריו עולה צמצום הטומאה רק לזו שיוצאת בעקבות הרגשה. לאור זאת הסוגיה מבררת מהו טעמו של שמואל, ומסבירה שאת המונח המקראי "שכבת זרע" הוא מבין כשכבת זרע "הראויה להזריע". מכאן נוצרת משוואה: רק זרע המלווה בהרגשה הוא ראוי להזריע (נקודה שאינה מנומקת או מוכחת בסוגיה), ורק הוא מטמא.

המשך הסוגיה מעמיד עמדה זו של שמואל בסתירה עם משנה ממסכת מקוואות[495] שממנה עולה שטומאת פולט שכבת זרע אינה תלויה בהרגשה כלל. על פי משנה זו אם "היה מהרהר בלילה ועמד ומצא בשרו חם – טמא"; כלומר גם שכבת זרע הנפלטת במצב של חוסר מודעות, כמו בשינה, מטמאת. סתירה זו מיושבת על ידי רב הונא (אמורא בבלי מהדור השני) כך:

תרגמא רב הונא: במשמש מטתו בחלומו, דאי אפשר לשמש בלא הרגשה.

רב הונא מתרץ את הסתירה בכך שבמשנת מקוואות מדובר בקרי לילה הנובע מחלום בעל אופי מיני, וברור לטענתו שדבר זה מלווה בהרגשה. תירוצו של רב הונא מקשר באופן מפורש בין ההרגשה ובין מחשבות בעלות אופי מיני. לטענתו "אי-אפשר לשמש בלא הרגשה" – הנחה זו מסבירה מדוע המשנה במקוואות קובעת שאף על פי שהאיש היה במצב שינה וללא הרגשה פיזית מודעת שליוותה את יציאת זרעו – הוא טמא; אפשר להניח שהייתה הרגשה. אני מבקשת לעמוד על התפנית שהתרחשה בשימוש במונח "הרגשה" בדברי רב הונא לעומת השימוש במשנה ובדברי שמואל: מדבריו עולה שימוש בהרגשה במשמעות של עוררות מינית; אחרת הצהרתו ש"אי-אפשר לשמש בלא הרגשה" אינה מובנת: הרי אפשר לשמש ללא הרגשת יציאת הזרע, אך אי-אפשר לשמש ללא העוררות המינית המביאה לזקפה. עולה אפוא שבסוגיה זו המונח "הרגשה" משמש בערבוביה בשתי משמעויות: במשנה ובדברי שמואל מודגש הקשר של ההרגשה להרגשת יציאת הזרע, ואילו בדברי רב הונא נראה שמשמעות ההרגשה קשורה לתחום המחשבות וההרהורים המיניים המביאים לעוררות המינית שבעקבותיה יש יציאת זרע.

כפי שכבר נאמר, בדיונים על אודות הפיזיולוגיה המינית הגברית מובן מעבר סמנטי כזה מהרגשת יציאת ההפרשה להרגשה של הגירוי המיני שכן הרגשות אלו – גירוי מיני – זקפה –

---

[493] בבלי נידה מג ע"א.

[494] "ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע ורחץ במים את כל בשרו וטמא עד הערב" (ויקרא טו 17).

[495] משנה מקוואות ח, ג.

יציאת זרע – סמוכות וקשורות זו לזו. להלן אבקש לבחון מימרה מקבילה של שמואל העוסקת בנשים, ולראות אם מרחב סמנטי זה של המונח "הרגשה" מתקיים גם בה. אף על פי שדברי שמואל באשר להרגשת יציאת שכבת הזרע נראים כתולדה ישירה מהקביעה כי טומאתם של גברים היא רק בעת יציאת טומאתם לחוץ, בכל זאת ישנו דין דומה המובא גם הוא בשמו של שמואל באשר לנשים. במרחק כמה דפים מהמימרה שלו על בעל הקרי מצוטט שמואל במימרה שלהלן:[496]

> אמר שמואל: בדקה קרקע עולם וישבה עליה, ומצאה דם עליה – טהורה, שנאמר (ויקרא טו) "בבשרה" – עד שתרגיש בבשרה.

דברים אלו של שמואל מובאים בהקשר של משנה הדנה באישה שמצאה כתם דם ואינה יודעת אם מקור הדם הוא מאיבר מינה – ולכן מטמא, או ממקור אחר – ולכן טהור.[497] בין השאר קובעת המשנה: "הרואה כתם על בשרה, כנגד בית התורפה – מטמאה, ושלא כנגד בית התורפה – טהורה". הקריטריון לקביעת טומאת הכתם או טהרתו קשור אפוא למיקומו – ככל שהוא קרוב לאיבר המין כך עולה החשד שמדובר בדם שיצא משם, ואילו אם הכתם רחוק מאזור זה – אפשר להניח שמקורו הוא אחר ולכן טהור. בפתח הדיון התלמודי על משנה זו מובאת המימרה של שמואל שבה הוא מוסיף סיטואציה על אלו שֶׁמּוֹנָה המשנה, אשר גם בה אישה רואה כתם דם בסביבתה הקרובה. אלא שבניגוד למקרים שבמשנה, הכתם אינו על גופה אלא על הקרקע שעליה ישבה.[498] אף על פי שמיקום זה של הכתם מעלה את הסבירות לכך שמקור הדם היה מאיבר מינה של האישה בשל ישיבתה על הקרקע, בכל זאת קובע שמואל שכתם זה טהור בשל הקריטריון הנוסף הקיים לשיטתו: לא רק מיקום הכתם קובע, אלא גם אם לווה בהרגשה של האישה. המקור ללימוד קריטריון זה הוא המילה בויקרא טו 19 – "בבשרה" – המקבלת כאן את המשמעות הזו: כאשר אישה מרגישה שישנה הפרשה מגופה – הפרשה זו מטמאת. זוהי דרשה שונה מהדרשות שראינו לעיל, שבהן הדגש על הבי"ת היה על עצם הימצאות ההפרשה בתוך גוף האישה. בדרשת שמואל הדגש הוא על היות ההרגשה בתוך גוף האישה.[499]

---

[496] בבלי נידה נז ע"ב.

[497] משנה נידה ח, א.

[498] מה המשמעות הפרשנית של הבאת דברי שמואל בסמיכות למשנה זו? האם בכל המצבים המתוארים במשנה הטומאה חלה רק במקרה של הרגשה, או שמא עורך הסוגיה הביא כאן את דברי שמואל רק כי גם הוא דן במקרה פרטי של ראיית כתם ואין בכך השלכה על הבנת המשנה? אם האפשרות הראשונה נכונה, הרי תפקיד דברי שמואל כאן דומה לתפקידם בדף מג: צמצום חלות דין המשנה למצב של הרגשה בלבד.

[499] על היחס בין דרשה זו ל"בבשרה" ובין הדרשה שראינו לעיל עומדת הקושיה העולה בסוגיית הבבלי: "האי 'בבשרה' – מיבעי ליה שמטמאה בפנים כבחוץ! [=נצרכת לו שמטמאה בפנים כבחוץ]". קושיה זו, שהיא הראשונה מבין כמה קושיות על דברי שמואל, עומדת על הבעייתיות בעובדה שהמילה הנדרשת על ידי שמואל כבר נדרשת לעניין אחר (טומאה בפנים או בחוץ). ככלל, חז"ל "מאפשרים" דרשה אחת על מילה מקראית ולא יותר, ופעמים רבות טענה מעין זו משמשת לדחייה מוחלטת של מדרש הלכה; בעניין זה ראו פונרוברט, **נידה**, עמ' 244 הערה 12). קושיה זו מתורצת בכך שדרשת "מטמאה בפנים כבחוץ" מתבססת על הבי"ת שבמילה "בשר" אך לא על ההטיה הדקדוקית של "בבשרה", ולכן יש מקום לדרשה נוספת. הסוגיה ממשיכה ומקשה בדרשה אחרת ("'בבשרה' – ולא בשפיר, ולא בחתיכה") שאכן דורשת את ההטיה ומסכמת בתירוץ – "תרתי שמע מינה", כלומר יש לגיטימציה לדרשה כפולה לפסוק. אבקש לטעון ששני התירוצים שבסוגיה דחוקים: האחד מייחס לדרשן "מטמאה בפנים כבחוץ" התעלמות מלשון הנקבה של המילה "בבשרה", והשני מקבל את קיומן של שתי דרשות בו זמנית על מילה מקראית, עובדה החורגת מהמדיניות הפרשנית הרווחת של חז"ל בדרשותיהם. אבקש לראות במהלך דחוק זה לא רק כרסום בעצם עמדתו ההלכתית של שמואל, כפי שמציעה פונרוברט, אלא גם כרסום במעמד הדרשה המקראית העומדת בבסיס עמדתו. במידה רבה מהלך תלמודי זה "מטיל כתם" על דרשת "בבשרה" שבדברי שמואל.

שרלוט פונרוברט עמדה בהרחבה על כך שדברי שמואל אלו מייצגים סדק בתפיסה הרווחת אצל חז״ל של גוף האישה כבית. עצם הייחוס של הרגשה לאישה מעמעמת את מטאפורת הבית ואת ההחפצה שהיא מסמלת לדבריה:

> All of a sudden, the "house" is no longer empty, but has a master of its own. It is already occupied, so to speak, by her sensation, thus rendering it uninhabitable for androcentric perspective.[500]

פונרוברט רואה בעמדת שמואל ייצוג של עמדה המעניקה לנשים ריבונות ואוטונומיה יחסית על גופן בכך שהרגשתן הסובייקטיבית משמשת שיקול בתהליך קביעת הטומאה או הטהרה. אני מבקשת להוסיף על דגשיה של פונרוברט שתי נקודות: האחת נובעת מקיומה של המימרה המקבילה של שמואל על ההרגשה הגברית, שאליה אין התייחסות בניתוחה של פונרוברט, ועל הדיון ההשוואתי ביניהן; השנייה נוגעת לשאלת מקור דרשת ״בבשרה״ המוצגת כחלק מדבריו ועל קדמותה. עצם קיומן של שתי מימרות מקבילות בנושא הרגשה, האחת על גברים והאחרת על נשים, שתיהן בשם שמואל, מעניינת כשלעצמה. הדמיון בין שתי המימרות של שמואל בולט ומתבטא בנקודות אלו:

1. שתיהן מובאות בעקבות משנה הדנה במצב של טומאה בשל הפרשת גוף. בשתיהן דברי שמואל מצמצמים את חלות ההלכה שבמשנה,[501] ובשתיהן אין התייחסות מפורשת למשנה.
2. בשתיהן לעמדת שמואל ישנה ראיה מהמקרא. במימרה הראשונה פסוק הראיה מוצג כהסבר חיצוני לדבריו המובא על ידי הסתמא בתשובה לשאלה ״מאי טעמא?״; במימרה השנייה מוצג הפסוק כחלק אינטגרלי מדבריו.
3. בשתיהן מהות ההרגשה אינה מוסברת ואינה מפורטת במימרה עצמה.

בשתי המימרות הללו, המייחסות הרגשה הן לנשים והן גברים ורואות בו קריטריון מרכזי בקביעת ההלכה, יש ייצוג למבנה הסימטרי המקראי. איתרנו אפוא ייצוג אמוראי קדום יחסית (מהדור הראשון לאמוראים) לתפיסה הסימטרית המזכירה את ״מודל המין האחד״ של לאקר, בהנחה שההתייחסות להרגשה במימרה על נשים היא אכן חלק אינטגרלי מדברי שמואל. אבקש כעת לקרוא את דברי שמואל לאור הצעה טקסטואלית חלופית ולפיה הסיפה של דבריו (דרשת ״ובבשרה – עד שתרגיש בבשרה״) היא תוספת מאוחרת.[502]

---

[500] פונרוברט, **נידה**, עמ׳ 72.

[501] עם זאת יש הבדל: דברי שמואל באשר לכתם אינם קובעים שכל הפרשה נשית תטמא רק אם יש הרגשה; זה הדין רק במקרה שמצאה דם על הקרקע שעליה ישבה, לעומת פסיקתו באשר לשכבת זרע, אשר מנוסחת בכוללניות. ייתכן שיש בהבאתו בסמיכות למשנה על ידי העורך הצעה פרשנית להבין את כל המקרים במשנה כמותנים בהרגשה.

[502] פונרוברט מעלה אפשרות זו בדיונה אך היא אינה מפתחת או מבססת אותה, ואף אינה עומדת על השלכות אופציה זו על קריאתה באשר למגמת הסוגיה; ראו פונרוברט, שם, עמ׳ 81, עמ׳ 248 הערה 35. הצעה זו אף עומדת במרכז מאמרו של עדיאל כהן (**דין הרגשה**), אך למרות עבודה טקסטואלית ראויה הוא אינו עומד על מלוא המשמעויות של אופציה זו, בעיקר מההיבט המגדרי. אף על פי שמאמר זה התפרסם כמה שנים לאחר מחקרה של פונרוברט, המחבר אינו מציין את מחקרה.

בחלקו האחרון של הדיון התלמודי, במסגרת ניסיון לתרץ קושיה אחרונה מתוך שורת קושיות על דברי שמואל,[503] מובאות שתי דעות של אמוראים מאוחרים (דור חמישי) המצמצמות את היקף המימרה של שמואל ומפרשות אותו באופן חדש:

> קתני מיהת: "על בשרה ספק טמא ספק טהור – טמא" ואע"ג דלא הרגישה!
> ועוד, תנן: "הרואה כתם על בשרה כנגד בית התורפה – טמאה" ואע"ג דלא הרגישה!
> אמר רב ירמיה מדפתי: מודה שמואל שהיא טמאה מדרבנן.
> רב אשי אמר: שמואל הוא דאמר כר' נחמיה, דתנן (משנה נידה ט ג) – ר' נחמיה אומר: כל דבר שאינו מקבל טומאה – אינו מקבל כתמים.

הקושיה מציגה סתירה בין דברי שמואל לשני מקורות תנאיים שמהם עולה שמציאת כתם מטמאת גם ללא הרגשה. תירוצו של ר' ירמיה מדיפתי הוא שגם שמואל סובר שהפרשה שיצאה ללא הרגשה היא טמאה מדרבנן ולא טהורה לגמרי, כפי שאולי חשבנו, ודבריו רק היו הבהרה לדין דאורייתא. רב אשי, לעומת זאת, מעמיד את שיטת שמואל על עניין אחר – שיטת ר' נחמיה ולפיה "כל דבר שאינו מקבל טומאה – אינו מקבל כתמים". על פי שיטה זו, טעמו של שמואל בהתרתו את הכתם אינו עניין ההרגשה כי אם עובדת מציאת הכתם על הקרקע, שהיא דבר שאינו מקבל טומאה.[504] פרשנותו של רב אשי למימרת שמואל מעוררת תמיהה שהעלו כמה פרשנים ראשונים ואחרונים:[505] כיצד אפשר לטעון ששמואל אינו סובר שהרגשה היא קריטריון, והלוא זהו חלק מדבריו ממש?! לאור זאת ייתכן שדרשת "עד שתרגיש בבשרה" שהוצגה בדברי שמואל אינה חלק מהמימרה המקורית שלו, אלא תוספת מאוחרת שלא עמדה לפני רב אשי כאשר פירש את שמואל. נוסף על הקושי בהבנת תירוצו של רב אשי, אפשר להביא חיזוק אחר: מלבד דברי שמואל, כל אזכורי ההרגשה בסוגיה הם ברובד הסתמאי. בשאר ספרות חז"ל אין שום אזכור תנאי או אמוראי מוקדם המייחס הרגשה לנשים ורואה בה קריטריון לקביעת טומאה או לכל דבר אחר.

על טיעונים אלו אוסיף את אשר עלה מההשוואה למימרה הנוספת של שמואל באשר לשכבת הזרע היוצאת בלא הרגשה. כפי שראינו לעיל, המגמה ההלכתית של שתי המימרות דומה: בשתיהן שמואל מצמצם את חלות טומאת ההפרשות לעומת המשנה. דברי שמואל בדבר ההרגשה הגברית הובאו ללא ביסוס מפסוק מקראי. שחזור גרסה "מקורית" זו של שמואל כאן, ללא מדרש ההלכה, מעמיק את הדמיון בין שתי מימרותיו. אמנם טיעון מעין זה אינו יכול לשמש שיקול בלעדי או מרכזי בשחזור נוסח, אלא רק כשיקול המצטרף לטיעונים הפנימיים שהוזכרו לעיל. על פי הצעה זו, הסוגיה האמוראית הקדומה הייתה מורכבת משלוש המימרות שלהלן:

> אמר שמואל: בדקה קרקע עולם וישבה עליה, ומצאה דם עליה – טהורה.
> אמר רב ירמיה מדפתי: מודה שמואל שהיא טמאה מדרבנן.

---

[503] לפירוט קושיות הגמרא על שמואל ומשמעותם ראו פונרוברט, שם, עמ' 73–83.

[504] לביאור מפורט של מקור שיטתו של ר' נחמיה ומשמעויותיה ראו פונרוברט, שם, עמ' 80–81.

[505] כך עולה מרש"י על אתר ד"ה "רב אשי אמר": "טעמא דשמואל דאמר לעיל בדקה קרקע עולם כו' לאו משום הרגשה אלא כרבי נחמיה ס"ל דאמר לא הזכירו חכמים גזרת כתם אלא על דבר המקבל טומאה הלכך כל הנך תיובתא לאו קושיא נינהו דשמואל לא אייריי בהרגשה כלל". כהן מצטט את פירוש "הנודע ביהודה" הקובע "מה שמסיים בתחלת הסוגיא 'עד שתרגיש' זה אינו מדברי שמואל אלא גמרא הוי מפרש כוונת שמואל כן לפי שיטת ר' ירמיה ולרב אשי כוונה אחרת לשמואל בזה" (יו"ד מהד' קמא סימן נה; מצוטט אצל כהן, **דין הרגשה**, עמ' 42). לעומתו ניסו פרשנים אחרים לפרש את דברי רב אשי באופן שדברי שמואל בכל זאת "אייריי בהרגשה"; ראו תוספות נ"ח עא ד"ה "מודה" וכן רשב"א ד"ה "אמר שמואל".

רב אשי אמר: שמואל הוא דאמר כר' נחמיה, דתנן (משנה נידה ט ג) – ר' נחמיה אומר: כל דבר שאינו מקבל טומאה – אינו מקבל כתמים.

ברובד הסתמאי של התפתחות הסוגיה הוצמדה הנמקת "עד שתרגיש בבשרה" לדברי שמואל, ובעקבות זאת התפתחה הסוגיה הסתמאית המקשה על דין הרגשה מהמקורות התנאיים. כך נוצרה הסוגיה שלפנינו עם הקושי בתירוצו של רב אשי. השאלה שנותרת פתוחה בעקבות הצעה זו היא מה הסיבה והרקע לשילוב המאוחר של דרשת "בבשרה" בדברי שמואל. ייתכן שהדמיון למימרה הנוספת של שמואל על ההרגשה בבעל קרי, אשר מצמצם אף הוא את חלות הטומאה על הפרשת גוף, גרם להשלכת הנמקת ההרגשה לכאן. עדיאל כהן מנמק את התפתחות הסוגיה ואת מגמת שילוב דין הרגשה בדברי שמואל כחלק ממגמה של הידמות בין הנידה לבעל הקרי שמקורה, לטענתו, בדברי ר' שמעון בספרא זבים שעליהם עמדנו לעיל.[506] אני מבקשת לראות מגמה זו כרחבה יותר ולזהותה כמגמה של הידמות בין הפיזיולוגיה המינית הנשית לזו הגברית, וכממשיכה את המודל הסימטרי של ויקרא טו ומפתחת אותו. ייתכן שמגמת ההידמות היא הסיבה להוספת דרשת "בבשרה" לדברי שמואל, אך גם אם לא – זו ודאי אחת התוצאות של מהלך זה.

לצד המגמה של הסימטריה אבקש גם לעמוד על הבדל בין שני העיסוקים בהרגשה: למרות השימוש הטרמינולוגי במונח "הרגשה" באשר לנשים, בין שזו תוספת סתמאית ובין שהיא מקורית לשמואל, אין בסוגיה זו הקבלה להרחבה הסמנטית של הרגשה שראינו בדיון על ההרגשה הגברית. אמנם, כפי שאראה מיד, הרחבה זו מתקיימת בסוגיה אחרת במסכת נידה, אך שם ישנה גם קביעה נחרצת ש"נשים לאו בנות הרגשה נינהו"; כלומר, לנשים אין הרגשה במשמעות של גירוי מיני. נעיין בקצרה בסוגיה זו ובעולה ממנו באשר לנשים ולהרגשה. המשנה הפותחת של פרק שני במסכת נידה עוסקת בבדיקות הגניטליות העצמיות הנדרשות כדי לבדוק מצבי טומאה וטהרה, וקובעת הבדל דין חריף בין גברים ונשים:

כל היד המרבה לבדוק, בנשים – משובחת, ובאנשים – תיקצץ

מהמשנה עולה שאצל נשים הבדיקות המרובות הן משובחות – ואילו אצל גברים הן פסולות. המשנה בולטת בלשון הקיצונית והחריגה בשני חלקיה: בניגוד ללשון הרווחת יותר של אסור ומותר, המשנה משתמשת בלשון "משובחת" באשר לנשים ובלשון האלימה "תיקצץ" באשר לגברים.[507] ההבדל המגדרי החד במשנה ולשונה החריפה הוא שעורר ככל הנראה את הבירור העולה בראשית הסוגיה התלמודית:[508]

מאי שנא נשים ומאי שנא אנשים? נשים לאו בנות הרגשה נינהו – משובחות, אנשים דבני הרגשה נינהו – תקצץ. אי הכי, מאי איריא "מרבה"? כלא מרבה נמי! כדקתני "מרבה", א נשים [=אם כך, מדוע מדגיש "מרבה"? כלא מרבה גם! כששנה "מרבה" – על נשים].

---

[506] ראו כהן, **דין הרגשה**, עמ' 44–45.

[507] ראו ברייתא בבלי שבת קח ע"ב–קט ע"א, המשתמשת בלשון דומה: "תניא נמי הכי, אמר רבי מונא משום רבי – תיקצץ, יד לחוטם – תיקצץ, יד לפה – תיקצץ, יד לאוזן – תיקצץ, יד לחסודה – תיקצץ, יד לאמה – תיקצץ, יד לפי טבעת – תיקצץ, יד לגיגית – תיקצץ. יד מסמא, יד מחרשת, יד מעלה פוליפוס". וראו דיון אצל סטלאו, **זרע לבטלה**, על ברייתא זו ועל זיקתה למשנתנו.

[508] בבלי נידה יג ע"א.

הסוגיה מנמקת את הבדל הדין בין נשים וגברים בטענה המוצגת כעובדה שאין אחריה ערעור שנשים אינן בנות הרגשה, ואילו הגברים כן. אין הבהרה בסוגיה מהי ההרגשה שחווים רק גברים ומדוע היא סיבה מספיקה להבדלי הדין ביניהם. אלא שההקשר הרחב של הסוגיה מראה שלעומת השימוש במימרותיו של שמואל שבהן עסקנו לעיל, כאן נראה שמשמעות המונח "הרגשה" הוא גירוי מיני:[509] כיוון שנשים אינן חוות גירוי מיני – אין צורך לאסור עליהן את הבדיקה הפנימית; ואילו עבור גברים שהם בני הרגשה – המשנה שוללת את הבדיקות העצמיות מחשש לתוצאות עוררות זו.[510] לאור הסבר זה הסוגיה מתעכבת על לשון "מרבה" שהופיעה במשנה, שממנה משתמע לכאורה שכוונת המשנה היא שאצל נשים ריבוי בדיקות הוא משובח ואילו אצל גברים רק הריבוי הוא פסול, אך בדיקות בכמות סבירה מותרות. אפשרות זו נדחית בסוגיה, הקובעת שהמונח "מרבה" במשנה מתייחס רק לנשים, ואילו אצל גברים כל בדיקה היא פסולה. בחירה פרשנית זו מרחיבה את הפער המגדרי אשר עלה במשנה לעומת האפשרות האחרת, אשר הייתה מצמצמת אותו.

עיון זה מעלה התפתחות ברובד הסתמאי של הבבלי: מצד אחד זיהינו העברה של טרמינולוגיה שמקורה בפיזיולוגיה הגברית לשימוש בהקשר של פיזיולוגיה נשית ("הרגשה"), אך יחד עם זאת ההעברה וההקבלה היא חלקית: רק במשמעות של "הרגשת יציאת ההפרשה" ישנה הקבלה בין הפיזיולוגיה הגברית לזו הנשית, ואילו המובן הנוסף הקיים באשר ל"הרגשה" של גברים – העוררות המינית – נשלל באופן מפורש מנשים.

הממצא האחרון מצטרף לדוגמאות הנוספות שהבאתי לעיל: הן בדוגמת דם החימוד והן בזרע הנשי ישנו שימוש בטרמינולוגיה המשויכת בדרך כלל לפיזיולוגיה הגברית בתיאור של פיזיולוגיה נשית.[511] הבבלי משקף מהלך של קונספטואליזציה של הפיזיולוגיה הנשית המדמה, ולו

---

[509] אף על פי שמפירושו של רש"י עולה קישור דווקא להרגשת יציאת ההפרשה: "שמזדעזעין איבריו כשמתחמם ורואה קריו". שימושו של רש"י בביטוי "מזדעזעין איבריו" מקשר את הדברים למשנה של הכוהן האוכל בתרומה ו"מרגיש שנזדעזעו איבריו". לעומת רשי (וראשונים רבים נוספים) פירוש בעלי התוספות מבין את המימרה התלמודית כאמירה בעלת אופי הלכתי ולא פיזיולוגי: "ויש לומר כיון דלאו בנות איסור הרגשה נינהו, אפילו הוו מרגישות". כלומר, רבינו תם אינו טוען לאי-קיום הרגשה אצל נשים, אלא רק לאי-קיומו של איסור בנוגע לכך: כיוון שעל נשים לא חל איסור השחתת זרע, לכן גם לא חל עליהן האיסור של בדיקת איבר המין. לשיטתו כוונת הדברים היא להדגיש שנשים אינן אסורות בהרגשה, כלומר בהשחתת זרע לבטלה, אך אין זה אומר שהן אינן "בנות הרגשה". אף על פי שנראה שדרכם של רוב הראשונים (רש"י, רמב"ן, ריטב"א, רשב"א) שראו את הקביעה התלמודית כקביעה פיזיולוגית אכן מותאמת יותר לפשט הסוגיה (לא כתוב "לאו בנות איסור הרגשה" אלא "לאו בנות הרגשה"), פרשנות בעלי התוספות רלוונטית למחקר זה: מה מביא את רבינו תם לפרש שלנשים יש הרגשה? האם התפיסה הפיזיולוגית עצמה משתנה בימי הביניים ומשתקפת במחלוקת ראשונים זו, או שמא מדובר בשיקולים תרבותיים נלווים העומדים ביסוד הפרשנויות השונות לקביעה שלנשים אין הרגשה?

[510] בשאלת טעם האיסור חלוקות הן הפרשנות המסורתית והן המחקרית: יש הרואים ברגולציה זו ביטוי לחשש משפיכת זרע לבטלה, דהיינו "בזבוז זרע"; הסבר אחר רואה בה חלק ממגמת ריסון היצר המיני ותיעולו למערכת הזוגית ההטרוסקסואלית. שני ההסברים הללו זכו להגדרות שונות בקרב החוקרים השונים, כל אחד על פי מושא מחקרו: סטלאו מבחין בין self-arousal ל-emission of semen (ראו סטלאו, שם). רוזן-צבי עומד על ההבדל בין "אירוע פיסי [...] שמירה על הגוף ונוזליו" ובין "הרהור ותשוקות האסורות" (רוזן-צבי, **אנתרופולוגיה**). פכטר מכנה את שני ההסברים הללו "התפיסה הריאלית" ו"התפיסה ההומאנית". הראשונה היא ריאלית כיוון שהיא "אינה מתחשבת בנסיבות בהן יוצא הזרע, אלא רואה בכל מקרה כזה אירוע עם תוצאות חמורות". לעומתה, התפיסה השמה דגש על הסדרת המיניות היא הומאנית שכן היא "קובעת את הקריטריון המוסרי כגורם המרכזי לגינויי הפעולה או לאישורה" (**שמירת הברית**, עמ' 7). רונית עיר שי מבחינה בין שני הסברים אלו: האחד עניינו "שליטה על המיניות", והאחר הוא ניסיון ל"שליטה על הפריון" (עיר שי, **השחתת זרע**). כל החוקרים הללו מבקשים לא רק להצביע על שתי המגמות ולכנותן בשם, אלא לקבוע עמדה באשר לכרונולוגיה של התהוותן ולטעון להשפעות סביבתיות ומחשבתיות שהביאו לגיבושן. באופן מפתיע, החוקרים שדנו בסוגיה זו הקדישו תשומת לב מועטה (עד התעלמות מוחלטת) לקטע פתיחה זה מלבד סטלאו (**זרע לבטלה**, עמ' 148), אשר הסתפק בטענה שתרומתם של דברי מבוא אלו היא בהדגשה שנושא הסוגיה יהיה ההפרשות הגניטליות הגבריות, אף על פי שעניין זה לא הוזכר באופן מפורש במשנה.

[511] כך גם בסוגית הבבלי בבבא קמא צב ע"א, שהיא דרשה על הפסוק "כי־עצור עצר ה' בעד כל־רחם לבית אבימלך על־דבר שרה אשת אברהם" (בראשית כ 18). "כי עצור עצר ה' – אמר ר' אלעזר: שתי עצירות הללו למה? אחת באיש – שכבת זרע, שתים באישה – שכבת זרע ולידה. במתניתא תנא: שתים באיש – שכבת זרע וקטנים, שלשה באישה – שכבת זרע וקטנים ולידה. רבינא אמר: שלש באיש – שכבת זרע וקטנים ופי טבעת, ארבעה באישה – שכבת זרע ולידה,

בצורת השיח, בינה ובין הפיזיולוגיה הגברית. הן ממחקרו של סקונדה על דם חימוד והן מזה של קיפרווסר על הזרע הנשי עולה שהתפיסות המשתקפות בסוגיות אלו הן תוצר של השפעת התרבות הזורואסטרית הסובבת. הצעתי היא לראות מכנה משותף נוסף במגמותיהן של שתי הסוגיות הללו: שתיהן מצביעות על תהליך המתרחש ברבדים המאוחרים של הבבלי, ומתבטא בהמשגה המדמה בין המינים ומַבנָה את הפיזיולוגיה הנשית על פי אמת המידה של הפיזיולוגיה הגברית. הצבת המודל הפיזיולוגי הגברי בתור נקודת הייחוס שבו הפרשת הזרע נתפסת כקשורה לעוררות מינית היא הרקע להיווצרות מושגים כמו "דם חימוד", "שופעות זבות", וכפי שהצעתי כאן גם "זרע נשי".

ממצא זה כשלעצמו אינו מפתיע, ואף לא ייחודי בתרבויות העת העתיקה. על כך עמדה כבר אלן רוסל במחקרה על אודות תפיסת הגוף הנשי בכתבי הרופאים היווניים:

> Male doctors who had no knowledge of female anatomy or physiology, but fantasies only, used logical reasoning to construct a male science of the female body […] The ovaries were testicles and the Fallopian tubes, which they described perfectly, were a *vas deferens*. They even spoke of female sperm.[512]

עם זאת ברוב ההעברות הללו ראינו כיצד למרות השימוש בטרמינולוגיה אחידה נשמרת הבחנה מרכזית בולטת בין הנשי והגברי: בדם החימוד יש הבדל בדין ההפרשה המינית הנשית אשר נקבע באשר לה שהיא טהורה, ואילו המקבילה הגברית נקבעת כטמאה. ההקבלה בין ההרגשה של נשים לזו של גברים הייתה חלקית: רק בכל הנוגע להרגשה של יציאת ההפרשה ראינו דמיון, אך המובן של הרגשה כעוררות מינית נשמר לגברים בלבד: הסתמא קבע הבחנה מגדרית ברורה שבה לנשים אין הרגשה מסוג זה. גם היצר מקבל מאפיינים שונים: היצר הגברי הוא חיצוני, מועצם ונראה לעיני כול, ואילו היצר הנשי הוא בפנים ומשום כך מופנם ולא נראה.

קתרין מקינון עמדה על האופן שבו התרבות מציבה את הגבר כאמת המידה למדידתם של בני אדם. לטענתה, אף על פי שהמיתוס השולט מתיימר לעסוק ב"הבדלים בין המינים", למעשה הוא עוסק ב"שונותן של הנשים מן הגברים" ומניח באופן מובלע את ראשוניות הגבר ואת קדימותו. במסגרת החשיבה על ההבדלים בין המינים, ההבדלים הנטענים היו צריכים להיות מוצגים כהדדיים וסימטריים, שהרי הגברים נבדלים לכאורה מן הנשים בה במידה שהנשים נבדלות מהם. ואולם בפועל התכונות המוגדרות כגבריות מוצגות כנורמליות, ואילו אלה המוגדרות כנשיות מוצגות כחריגות, אחרות ושונות.[513] צורת השיח של חז"ל שהוצגה כאן אכן

וקטנים ופי טבעת". המדרש המובא בשמו של ר' אלעזר בן פדת דורש את כפל הלשון "עצור עצר" ומסביר שבאישה יכולה להיות עצירת רחם כפולה: עצירה של הלידה וגם עצירה של שכבת הזרע, כמו אצל האיש. כאן, כמו בסוגיית נידה, המונח "זרע" בשימוש הן באשר לגבר והן באשר לאישה. גם דרשה אמוראית זו מקבלת תימוכין הן מברייתא שאין לה מקבילה בספרות התנאית שבידינו, המשתמשת במונח דומה, והן במימרה של רבינא. הבחירה המילולית במונח "זרע" היא בעלת משמעות ביצירת סימטריה בין האיש והאישה בכל הנוגע לתרומתם ליצירת הוולד.

[512] רוסל, **פורניה**, עמ' 26–27.

[513] הדוגמה שמביאה מקינון היא דווקא מתחום האנטומיה, כמו בפרק זה: "Think about it like those anatomy models in medical school. A male body is the human body; all those extra things are studied in ob/gyn. It is truly a situation in which more is less" (**שוני ושליטה**, עמ' 82–83).

מדגישה את שונותן של הנשים מן הגברים יותר מאשר את ההבדלים בין המינים. השימוש במונחים הלקוחים מהפיזיולוגיה הגברית כדי לתאר נשים לצד הדגשת ייחודן ושונותן מבססת את ראשוניותו של הגבר ואת קדימותו, ובכך את התכונות המוגדרות נשיות כחריגות, אחרות ושונות. תפיסה זו היא פיתוח של המבנה מקראי הממרכז של פסוקי ויקרא טו שבו פתחנו. מבנה זה העמיד את הגבר בעל הזרע כציר המרכזי של הפרק, כששאר בעלי ההפרשות (הגבר הנשי – הזב; האישה בעלת ההפרשות הלא נורמליות – הזבה; הנידה) מוצגים ביחס אליו.

לעומת זאת, בדוגמת "הזרע הנשי" עלה הרושם שההקבלה היא אכן מלאה, שכן ראינו כיצד ההזרעה הנשית מוצגת כקשורה לעוררות מינית, כמו במודל הגברי. זהו מקרה של סימטריה מינית המזכירה את אפשרות המבנה הכיאסטי והסימטרי של ויקרא טו, אשר הוצג אף הוא בפתח הדברים. הסבר לפער זה יכול להיות טמון בכך שהתופעות הפיזיולוגיות של דם חימוד והרגשה קשורות לעוררות מינית כשלעצמה, ואילו רק הדיון בזרע הנשי מוצג כקשור באופן ישיר לנושא הפריון. מכך עולה שהשונות בין המינים נשמרת כשמדובר בתשוקה מינית וביצר per se; אך בתחום הפריון, המסוכן פחות והחיוני לקיום החברה, המבנה הסימטרי והדומה מוסיף להתקיים.

ספרות חז"ל אינה מיטיבה להתיישב אפוא עם המודלים של לאקר ועם התיאור הכרונולוגי שלפיו התרחש מעבר תרבותי מהמין האחד למין הכפול; הן משום שאין בשיח של חז"ל מודל אחד והן משום שהמודלים הקיימים בו אינם תואמים לאלו שכינה לאקר "המין האחד" ו"המין הכפול". מסתבר יותר להעמיד את מגוון העמדות של חז"ל על הציר שבין שונות ודמיון; שני קצוות הציר תואמים לשני מבני היסוד המקראיים של ויקרא טו שבהם פתחתי פרק זה: המבנה הכיאסטי מבטא דומות סימטרית, והמבנה הממרכז מבטא שונות המעמידה במרכזה את המודל הגברי. מיקומים שונים על הציר מציירים תמונה שעל פיה אפשר לבחון באילו תחומים ישנה נטייה לדומות מינית (כמו תחום הפריון) ובאילו תחומים יש נטייה לכיוון השונות (כמו בתיאורי העוררות המינית).

אחרית דבר

המגדר שבמין: בין דמיון לשוני, בין סימטריה לבינאריות

א. דומה או שונה

את ספרה על אודות המיניות הנשית במקרא מסכמת עתליה ברנר בקביעה זו:

> There is no female sexuality in the Hebrew Bible for woman of any class apart from whores, although there is female sexual desire and diminished capacity to love […] If sexuality is a requisite for constructing gender, then the one truly normative gender in the HB is the Male gender.[514]

התשתית המקראית השפיעה במידה רבה על מחשבת חז״ל, אך המחקר הנוכחי העלה ש״היעדר מיניות נשית״ אינו המצב המשתקף בספרות חז״ל. לעומת תמונת המגדר המקראית, אשר על פי ברנר מציגה הבדלים בינאריים בין מאפייני המיניות של גברים ונשים, אצל חז״ל ״המגדר שבמין״ מעוצב באופן שונה. המשותף לתפיסת המקרא ולתפיסת חז״ל הוא שבשתיהן רכיב המיניות משמעותי בהבניית מגדר. להלן אבקש להראות באיזה אופן משמעותי רכיב זה בהבניית המגדר אצל חז״ל, להעלות כמה תובנות ומחשבות על משמעות הממצאים של מחקר זה ולסמן כיווני מחקר הנובעים ממנו.

ההיבטים הפיזיולוגיים של התשוקה המינית, שבהם עסקתי בפרק האחרון, נבחנו מנקודת המבט של הדמיון והשוני בין המינים. גם הפרק על אודות ההבניה המגדרית של המבט המיני והכיסוי מפניו בחן את מוטיב הסימטריות והבינאריות. הפסוק המקראי אשר עמד ביסוד הפרק הראשון של עבודה זו מציג תמונה של הבדלים עמוקים בין המינים. בבחינת פרשנויות חז״ל לפסוק זה בדקתי מה עלה בגורלם של הבדלים אלו. כיוון ששאלת הדמיון והשוני בין המינים היא שאלה מרכזית בכל עיסוק מגדרי ושנויה במחלוקת גם בתיאוריות מגדריות בנות זמננו, אבקש להרחיב ולהעמיק על אודותיה ולשזור בעזרתה את פרקי המחקר כולו. לשם כך איעזר בהבחנות, בניתוחים ובתהיות שהציג דניאל בויארין בערך האנציקלופדי ״מגדר״ בספר Critical Terms for Religious Studies, אשר התפרסם באמצע שנות התשעים.[515]

בבסיס הערך שכתב בויארין עומדות שתי תפיסות יסוד בתיאוריה הפמיניסטית המודרנית באשר לדמיון ולשוני בין המינים, המיוצגות באמצעות משנתן של התאורטיקניות הצרפתיות מוניק ויטיג ולוס איריגרי. גישות אלו מייצגות שתי תשובות של הביקורת הפמיניסטית

---

[514] ברנר, **על תשוקה ומיניות**, עמ׳ 179.

[515] הופעת ערך זה בספר שעניינו ״מונחים קריטיים ללימודי דתות״ היא הבעת עמדה באשר לחשיבות הפריזמה המגדרית ולתרומתה בתחום דעת זה. עורכי הספר מרחיבים את עמדתה הידועה של ג׳ואן סקוט, אשר כמה שנים מוקדם יותר הגדירה את המגדר כ״קטגוריה שימושית לניתוח היסטורי״; ראו סקוט, **מגדר**.

על המבנה החברתי הפטריארכלי, אשר הציג את ההבדלים המגדריים והמיניים כהבדלים טבעיים וכגורם להיררכיה המגדרית.

כבר מראשיתה ערערה הביקורת הפמיניסטית הן על הטבעיות של הבדלים אלו והן על השלכותיהם באשר לשוויון זכויות ולשליטה. ההבחנה הידועה בין מין ומגדר, שעליה הרחבתי במבוא לעבודה זו, היא תולדה של ביקורת זו ושל הניסיון להבחין בין ההבדלים הטבעיים כביכול להבדלים שהם תולדה של הבניות חברתיות. הזרם המטריאליסטי (או הקונסטרוקטיבי), אשר נציגותיו הבולטות הן מוניק ויטיג, ג׳ודית באטלר ואדריאן ריץ׳, הקצין את אמירתה הידועה של סימון דה-בובואר ״אישה אינה נולדת אישה אלא נעשית אישה״; הוגות אלו ערערו על עצם ההבחנה בין מין ומגדר. לטענתן כל ההבדלים בין המינים הם תוצר של הבניות ושל מסרים תרבותיים, והם תוצאה של העידוד החברתי או הכפייה החברתית ליחסים הטרוסקסואליים. מנגד, לוס איריגרי מייצגת אסכולה המכונה לעתים ״מהותנית״ (essentialist), הטוענת לקיומם של הבדלים ״טבעיים״ בין גברים ונשים; אלא שבמקום לראות בתכונות ייחודיות אלו נחיתות ו״אחרות״, איריגרי קוראת להכרה בייחודם של המאפיינים הנשיים ובערכם.

כאמור, למרות הבדלים עמוקים בין אסכולות אלו, משותפת להן הביקורת על ההיררכיה והשליטה הפטריארכלית. ויטיג רואה את השליטה הפטריארכלית כתולדה ישירה של הבניית ההבדלים המיניים והמגדריים; איריגרי מבקשת לנתק את הקשר ההכרחי לכאורה בין ״שונות״ ושליטה, אשר רווח מאז ומתמיד בחברות פטריארכליות. איריגרי מתנגדת בחריפות להכחשת קיומם של הבדלים בין המינים: לטענתה זוהי קריאה ל״טבח עם״ שתוצאותיו עלולות להיות רדיקליות יותר מכל צורה של הרס שהייתה אי פעם בהיסטוריה.[516] לדעת בויארין כוונתה של איריגרי אינה קשורה לחשש מפני היעדר ילודה, כפי שמקובל להבינה. לטענתו היא אינה מזהירה מפני ״קץ האנושות״ כי אם מפני ״קץ הנשים״ – היעלמות זהותן לתוך הניטרלי-הגברי. איריגרי מציעה סובייקטיביות אחרת מזו שהוכתבה על ידי ההגמוניה של החוויה הגברית והגוף הגברי. זו אינה מהותנות, טוען בויארין, אלא דה-קונסטרוקציה.

בויארין מבקש להראות שהפיצול בתיאוריה הפמיניסטית העכשווית בין הגישה הקונסטרוקטיבית, שבה כל הבדל מיני או מגדרי הוא תוצר של הבניה חברתית, ובין הגישה הדה-קונסטרוקטיבית, שלפיה אכן יש הבדלים ״טבעיים״ בין המינים – הוא פיצול שיסודותיו בפיצול הקדום בין היהדות הרבנית לנצרות הקדומה. לטענת בויארין, היהדות הרבנית מחויבת לתפיסה של ״מין״ טבעי. הנצרות הקדומה, לעומת זאת, מייצגת שאיפה לטרנסנדנטיות מגדרית שבה ״אֵין זָכָר וְלֹא נְקֵבָה כִּי כֻלְּכֶם אֶחָד אַתֶּם בַּמָּשִׁיחַ יֵשׁוּעַ״, כדברי פאולוס באיגרת אל הגלטיים.[517] יש בכך שאיפה לחזור אל הייצור הרוחני של סיפור הבריאה הראשון בבראשית א, אשר כבר מימי פילון תואר כיצור רוחני, ללא מין, אנדרוגיני. על פי גישה זו היצור הגשמי, בעל המין – תחילה זכר ואחר כך נקבה – המתואר בסיפור הבריאה בבראשית ב, הוא יצור משני, תולדה של חטא.[518]

---

[516] איריגרי, **הבדל**, עמ׳ 12: "The human species is divided into two genders which ensure its production and reproduction. To wish to get rid of sexual difference is to call for a genocide more radical than any form of destruction there has even been in history".

[517] גלטיים ג 28. על גישה זו עמדתי בקצרה לעיל עמ׳ 94.

[518] בויארין מעיר שתי הערות חשובות על תפיסה זו: א. אין ביטוי ממשי ל-gender bending הזה, שכן הוא מושרש בדואליזם גוף–נפש המאפיין את הנצרות הקדומה; ב. ה״אדרוגינוס״ הוא תמיד זכרי. להרחבה על אנדרוגיניות זכרית ולכן לא שוויונית ראו מרטין, **קורינתיים**, עמ׳ 230–233.

לעומת הגישה של פילון ושל פאולוס, חז״ל תיארו את היצור הנברא בבראשית א כדו-מיני ולא כְּאַ-מיני.[519] סיפור הבריאה בבראשית ב מתאר את שלב ההפרדה של היצור הדו-מיני ולא בריאה מחודשת. מכך יוצא שהקיום הדו-מיני והבשרי-הגשמי שייך לבריאה המקורית, ואינו תוצאה של נפילה או חטא. לפי תפיסה זו קיום שני מינים קדם להטרוסקסואליות;[520] עמדה זו מנוגדת לגישה הקדם-רבנית והנוצרית, שלפיה ההטרוסקסואליות היא שיוצרת את קיומם של שני המינים ואת ההבדלים ביניהם. עם זאת בויארין מדגיש שאף על פי שחז״ל נמנעים מהתפיסות הדואליות של גוף–נפש ומשום כך גם מהתפיסה הדיכוטומית של גוף=אישה, נפש=גבר – הם בכל זאת הכתיבו תפקידים מגדריים מובהקים ללא האפשרות של מילוט ל״טרנסנדנטיות מגדרית״ באמצעות נזירות ובתולין.[521] תפקידים מגדריים אלו יצרו מבנה היררכי מגדרי או ייצגו מבנה כזה; על כן הם אינם תואמים את ״החזון הפמיניסטי״ של איריגרי, הקוראת להכרה בשונות בין המינים אך ודאי גם לשוויון זכויות ולביטול היררכיות.

מניתוחו של בויארין עולה אפוא שיש קשר הדוק ביהדות הרבנית בין כמה עמדות יסוד: (1) תפיסה גופנית (embodieness); (2) קיום לכתחילה של שני מינים; (3) תפקידים מגדריים מובחנים לצד יחסים היררכיים בין גברים ונשים. לעומת זאת, בנצרות הקדומה עולה תמונה הפוכה: (1א) תפיסה רוחנית; (2א) יצור א-מיני קדום; (3א) אפשרות (תאורטית לפחות) לביטול הבדלים מגדריים והיררכיות מגדריות באמצעות התכחשות לגופני-מיני.

לאורך פרקי העבודה הודגמו הבניות מגדריות של ההבדלים בין המינים התואמות את תפיסת חז״ל כפי שהיא מוצגת במאמרו של בויארין. ראינו עמדות של חז״ל המתייחסות למיניות הנשית כעונש וכקללה שהם תוצאה של חלקה המרכזי של האישה בחטא גן עדן; פרשנות של ״תשוקה״ במובן של כפיפות נשים לשלטון הגברים; מרכזיות המבט המיני הגברי בקביעות נורמטיביות (התכסות נשים) ובפרשנות (כמכתיבה מהלכים בסוגיה); הרחבה וביסוס של המבנה הממורכז בויקרא טו, שממנו עולה שהגבר הוא המודל המרכזי והנורמטיבי של הקיום האנושי (במדרשי התנאים). מרכזיות זו התבטאה בשימוש בטרמינולוגיה הלקוחה מהפיזיולוגיה הגברית כדי להמשיג פיזיולוגיה נשית. דוגמאות אלו משקפות תפיסה מגדרית פטריארכלית של ״שונוּת״: בכולן יש לא רק הדגשה של ההבדלים בין המינים, אלא גם ביטויים להיררכיה חברתית המתבטאת במוטיבים כמו שליטה, טומאה והחפצה.

עם זאת ובשונה מהצגתו המכלילה של בויארין, הדגשתי לאורך העבודה גם עמדות המייצגות תמונת מצב סימטרית הנוטה יותר לדמיון מגדרי. עמדות אלו מייצגות את מה שאפשר לכנות ״התפיסות הקונטינגנטיות״ של חז״ל; עמדות המוצגות על ידם כאפשריות אף על פי שהן

---

[519] בראשית רבה פרשה ח, פסקה א (תאודור-אלבק עמ׳ 55): ״אמר רבי ירמיה בן אלעזר: בשעה שברא הקדוש-ברוך-הוא את אדם הראשון, אַנְדְּרוֹגִינוֹס בָּרָאוֹ. הדא הוא דְכתיב [=זהו שכתוב]: ״זכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם ביום היבראם״ (בראשית ה ב). אמר ר׳ שמואל בר נחמן: בשעה שברא הקדוש-ברוך-הוא את אדם הראשון, דיו פרצופים בָּרָאוֹ, וְנִסְרוּ וַעֲשָׂאוֹ גַּבַּיִם – גב לכאן וגב לכאן״. לניתוח מפורט של מדרש זה והשוואתו למסורות מקבילות אצל פילון ואפלטון ראו בהרחבה בויארין, **הבשר**, עמ׳ 39–52.

[520] ההטרוסקסואליות מתבטאת בהדגשה בפסוק ״על כן יעזוב איש את אביו ואמו ודבק באשתו״. וכפי שמדגיש בויארין: "Rabbinic discourse on sex/gender refuses (this) narrative of oneness fallen into twoness, insisting on a twoness of humanity in the flesh from the very beginning, from the conception by God, as it were" (**מגדר**, עמ׳ 129).

[521] אין להם ״המסלול הטרנסנדנטי״ הנוצרי שבו אפשר להימלט, כלשונה של ויטיג, מהמין ומהמגדר, כמו נזירות ולסביות.

חורגות מההבניה הפטריארכלית הרווחת.[522] גורלן של עמדות אלו אינו אחיד: כמה מהן נדחו ונדחקו לשולי הדיון (כמו ההכרה בקיומו של מבט מיני נשי), אך כמה מהן נותרו בסוגיות כאלטרנטיבות של ממש. כך למשל הוצגה פרשנות אפשרית לבראשית ג 16 אשר תיארה תשוקה נשית שאינה תוצאה של חטא או קללה אלא חלק מטבע העולם, ולצדה תביעה לריסון היקף השליטה של האיש באישה. זוהי דוגמה לעמדה החורגת מהתבניות שהעמיד בויארין; יש בה הכרה בראשוניות המיניות ובערכה בכלל (לעיל 1) ובמיניות הנשית בפרט (לעיל 2), אך היא נטולה העמדה של היררכיה גברית (לעיל 3א).

דוגמאות הנוטות יותר לכיוון הדמיון המגדרי היה אפשר לראות גם בעמדה המצמצמת את עוצמת המבט המיני הגברי, ובכך מצמצמת את חלוקת התפקידים בין האיש החושק לאישה הנחשקת. כך גם הגישה ולפיה כיסוי הגוף הנשי נעשה מסיבות הדומות לכיסוי הגברי, וכן תיאור "הזרע נשי" כמקושר לעוררות מינית ובכך דומה לפיזיולוגיה הזכרית. כל אלו מייצגים דומות מגדרית בתחום המיני הדומה לעמדת ויטיג (ולא לעמדת איריגרי) בשל הדמיון – או לכל הפחות טשטוש ההבדלים – אשר תוצאותיו אינן היררכיות.[523] בשל הדמיון של מודל מגדרי זה של חז"ל לתיאוריה של ויטיג, הוא נראה גם כדומה למודל המגדרי הנוצרי כפי שהציגו בויארין. אלא שכאן יש להצביע על הבדל חשוב: בשונה מהנצרות הקדומה, ההבניה המגדרית של חז"ל מבוססת על התפיסה הגופנית ומתוך כך היא ממשית, לא אוטופית או טרנסנדנטית. שילוב זה בין דמיון מגדרי, מיניות הטרוסקסואלית ותפיסה גופנית שתוצאותיה אינן היררכיות בהכרח עשוי לשמש ראשיתה של תשובה לשאלתו המאתגרת של בויארין בסיום מאמרו: "The question of whether hierarchy is a necessary consequence of 'intercourse' or only contingent one remains (for me) open".[524]

ב. דומָה אבל שונָה

המודלים התאורטיים של ויטיג ואיריגרי, כמו האופן שבו הציג בויארין את תפיסת חז"ל והנצרות, הם מודלים דיכוטומיים: מודל הדמיון מזה ומודל השונות מזה. התמונה העולה מעבודה זו בנוגע למגדריות שבמיניות אינה תואמת אף מודל מובהק, ומשום כך גם לא תיאוריה מגדרית ספציפית. כיוון שלטענתי יש בהבניה המגדרית של המיניות אצל חז"ל ייצוגים הן לדומות והן לשוני, אני מבקשת לערער על יעילותם של מודלים אלו לבחינת תרבות חז"ל. השוואת מאפייני המיניות הנשית למאפייני המיניות הגברית מעלה תמונה שאכנה "דומָה אבל שונָה". בכך אני מצטרפת לג'ודית וגנר, אשר מסקנות מחקרה הובילו אותה להתרחקות מהצבת חז"ל בקטגוריה מובחנת. וגנר מיינה את הדיונים המשנאיים על אודות האישה בין אלו הרואים בה "אדם" ובין אלו שבהם היא מתוארת כ"רכוש". וגנר הסיקה שהתפיסה התנאית מייצגת מודל ביניים, ונמנעה

---

[522] על טכניקת הקריאה של ה"הכרחי" אל מול ה"קונטינגנטי", הקרוי לעתים גם "הברשת הטקסט נגד כיוונו", ראו לעיל במבוא עמ' 1.

[523] הקשרים הישירים שמעמידה התיאוריה הפמיניסטית בין דמיון ושוויון זכויות ובין שונות והיררכיה חברתית אינם היחידים האפשריים; זהו האתגר שמציבה איריגרי בתפיסתה. אין בכוונתי לטעון שתפיסת חז"ל מייצגת דמיון מגדרי שהוא גם שוויוני ולא היררכי. דוגמאות אלו מראות שבאופן נקודתי ובמקרים ספציפיים אפשר לאתר תפיסה של דומות מגדרית שאין בה היררכיה.

[524] בויארין, **מגדר**, עמ' 132.

מזיהויה עם אחת מהקטגוריות באופן מובהק.[525] את החשיבה הלא דיכוטומית של חז״ל היא מדגימה באמצעות התייחסותם לכוי – בעל חיים שיש ספק אם הוא בגדר חיה או בגדר בהמה:[526]

> כוי יש בו דרכים שוה לחיה, ויש בו דרכים שוה לבהמה, ויש בו דרכים שוה לחיה ולבהמה, ויש בו דרכים שאינו שוה לא לחיה ולא לבהמה.

על משנה זו כותבת וגנר:

> This example nicely illustrates the mishnaic mode of thought, especially the process of analogy and contrast and the polarities of "sameness" and "difference" – a basic dichotomy of Western rational thought.[527]

דוגמת הכוי משמשת את וגנר כדי להציג את דרך החשיבה הייחודית והלא דיכוטומית של חז״ל. מדוגמה זו היא מסיקה שגם עמדתם המגדרית אינה דיכוטומית. אני מבקשת לטעון טענה דומה, אך להוסיף שהשלכה זו מהכוי לאישה כבר עשו חז״ל עצמם, גם אם במרומז. סוגיית הפתיחה למסכת קידושין בתלמוד הבבלי דנה בבחירה הלשונית של המשנה במונח ״דרכים״ בפתיחת המסכת: ״האישה נקנית בשלש דרכים״. הדיון התלמודי משתמש בכוי כדי לטעון שכאן ובמקומות נוספים המשנה משתמשת בלשון ״דרך״ במצבים שבהם יש פלוגתא, כלומר הבדל:[528]

> אלא, כל היכא דאיכא פלוגתא – תני דרכים, וכל היכא דליכא פלוגתא – תני דברים.
> [=אלא כל היכן שיש הבדל – שונה ״דרכים״, וכל היכן שאין הבדל – שונה ״דברים״]

לפי הסבר הבבלי, המונח ״דרכים״ משמש במשנה לעיסוק במצב שיש בו מן הדמיון אך גם מן השוני; לעומת ״דברים״, שהוא המונח המשנאי למצבים של דמיון. הסוגיה מסכמת את הדוגמאות המשנאיות שבהן הופיע מונח זה בדיון התלמודי: הזב,[529] האתרוג[530] וקניין האישה. הבבלי משתמש בסטטוס המיוחד של הכוי, שווגנר זיהתה בצדק כ״דרך החשיבה הייחודית של המשנה״, ומשלב אותו בסוגיה העוסקת ביחסי מגדר. מובן שעצם ההשוואה – סמויה ככל שתהיה – בין האישה לכוי, מעמידה אותה בקטגוריה של אחרות מול היצור האנושי הזכרי. עם זאת, הזיקה שיוצר הבבלי בין הכוי ובין האישה מציגה את שניהם כיצורים שאינם נכנסים בפשטות לאף קטגוריה מוכרת: כשם שהכוי דומה בו זמנית הן לבהמה והן לחיה, כך האישה היא בו זמנית בעלת מאפיינים זהים לאיש ובעלת מאפיינים ייחודים.

החשיבה ה״מערבית רציונלית״ שעליה עמדה וגנר, ושבה יש דומות או שונות, מאפיינת גם את המודלים של לאקר ואת התיאוריות הפמיניסטיות העומדות בבסיס מאמרו של בויארין. חשיבה דיכוטומית זו אינה תואמת את התמונה המגדרית העולה מספרות חז״ל גם באשר

---

[525] ראו וגנר, **רכוש או אדם**.
[526] משנה ביכורים ב, ח.
[527] וגנר, שם, עמ׳ 7.
[528] כך רש״י על אתר: ״בדרך זו הוא דומה לכאן ובדרך זו אינו דומה״.
[529] ״בז׳ דרכים בודקין את הזב״ (משנה זבים ב, ב).
[530] ״אתרוג שוה לאילן בג׳ דרכים, ולירק בדרך אחד״ (משנה ביכורים ב, ו).

למאפייני המיניות של נשים.[531] דוגמה מובהקת ל"דומה אבל שונה" עלתה מהרובד המאוחר של הבבלי באשר לפיזיולוגיה המינית. כפי שראינו בפרק השלישי בעבודה זו, המודל שעל פיו נגזרה ותוארה הפיזיולוגיה הנשית היה המודל הגברי. אך ההבדלים המגדריים נשמרו בתיאור המאפיינים הייחודים למיניות הנשית – היעדר ביטוי מוחצן לתשוקתן: נשים הן נעדרות מבט מיני; "אינן בנות הרגשה" במובן של עוררות; "אינן תובעות בפה"; יצרן "בפנים". מיפוי זה, שבו יש דוגמאות לדמיון, לשוני ול"דומה אבל שונה", מוביל לכך שהדגם המדויק יותר לתיאור ההבניה המגדרית של המיניות אצל חז"ל הוא ציר ולא מודל.

ג. מתי דומה ומתי שונה?

אם כן, ההבניה המגדרית של המיניות אצל חז"ל נעה על הציר שבין דמיון לשוני. בהיעדר מודל מגדרי מובהק שאליו אפשר להכניס את החשיבה של חז"ל על אודות המיניות, נראה לי שהשאלה החשובה אינה איזה מודל או איזו תיאוריה פמיניסטית תואמים את תפיסת המגדר של חז"ל, אלא מתי חז"ל מדגישים שוני ומתי הם מדגישים דמיון. כדברי לאקר בפתח מחקרו:

> To be sure, difference and sameness, more or less recondite, are everywhere; but which ones count and for what ends is determined outside the bounds of empirical investigation. The fact that at one time the dominant discourse construed the male and female bodies as hierarchically, vertically, ordered versions of one sex and at another time as horizontally ordered opposites, as incommensurable, must depend on something other than even a great constellation of real or supposed discoveries.[532]

השאלה המרכזית העולה מדברי לאקר היא אילו גורמים חברתיים ואידיאולוגיים עומדים ביסוד הבחירה להדגיש "דומות" או "שונות" בין המינים. מחקרו של לאקר מיין תקופות היסטוריות שונות על פי מודלים מגדריים שונים, ואילו אני מבקשת לשאול שאלה דומה על התרבות החז"לית כפי שהראיתי לעיל, תרבות זו נוטה לעתים לכיוון הדמיון ולעתים לכיוון השוני. אמנם תקופת חז"ל מתפרשת הן על מאות שנים והן בין מרכזים גאוגרפיים שונים. אך מכיון שממצאי מחקר זה לא הובילו לתפיסות מגדריות שונות שאפשר למיין לפי תת-תקופה או מרכז גיאוגרפי מסוים, אני מתייחסת לכלל ספרות חז"ל תוך מודעות לבעייתיות בהכללה זו.

---

[531] כמה מחקרים שראו אור בשנים האחרונות מראים תפיסה היברידית בהקשר המגדרי ומדגימים כיצד לצד הדיכוטומיה המינית, המשמשת בסיס לתרבות ההטרוסקסואלית של חז"ל, מתקיימות דמויות מעורפלות מבחינה מינית; דמויות אלו מערערות לכאורה על היציבות של תרבות זו. דמויות כמו האנדרוגינוס, הסריס והאיילונית זכו לתשומת לב מחקרית ענפה, ומחקרים אלו מצביעים על טשטוש התמונה הבינארית המינית\מגדרית העולה מתוך השיח של חז"ל. ראו פונרוברט, **הגוף**; לב, **סריס**; דהאן ופרבר, **זהות מינית**. לא רק דמויות הביניים הללו משמשות אתר לבחינת גבולות המגדר ושאלת הדיכוטומיה המינית; גם מצבים נורמטיביים יותר אצל חז"ל יכולים להראות תמונה דומה. כך הראה למשל בויארין, בעמדו על המאפיינים ה"נשיים" המאומצים על ידי חז"ל בתיאור תלמידי החכמים (בויארין, **גבריות**); וכן מירה בלברג, המראה כיצד הזב מתואר אצל חז"ל כגבר נשי (בלברג, **טהרה**).

[532] לאקר, **לעשות מין**, עמ' 11.

מחקרים מגדריים מהעשורים האחרונים עסקו במניעים החברתיים והתרבותיים להדגשת ההבדלים בין המינים או הדמיון ביניהם. כפי שהוזכר לעיל, קתרין מקינון מדגישה את היחסים ההדדיים בין "שוני" ו"שלטון".[533] מקינון מראה עד כמה תפיסות חברתיות בכלל ותפיסות משפטיות בפרט מקשרות באופן עמוק בין דמיון זהות ובין שוויון זכויות, עד כי האחד הופך להיות תנאי לקיומו של השני. על פי תפיסה פטריארכלית רווחת, תחילה היו הבדלים טבעיים ובעקבותיהם באה השליטה. מקינון טוענת לקיומו של סדר כרונולוגי אחר: תחילה הייתה שליטה, ואז "הומצאו" או הודגשו ההבדלים על ידי התרבות.[534]

כמו לאקר, אשר תלה את התמורה מ"מודל המין האחד" ל"מודל המין הכפול" בתמורות חברתיות במאה השמונה-עשרה,[535] שכתוצאה מהן היה צורך בסדר חברתי של חלוקת תפקידים מגדריים – גם ג'ניס אירוויין (Irvine) מדגישה את הרקע החברתי והאידיאולוגי של המחקר הסקסולוגי בארצות-הברית במהלך המאה העשרים. תקופה זו התאפיינה בתנועה לקראת הליברליות המינית, אשר הדגישה את ההנאה הארוטית כחלק מסיפוק אישי וזוגי ואת הניתוק בין מין לפריון. תקופה זו התאפיינה גם במתח בין התפקידים המגדריים המסורתיים ובסדר חברתי חדש שנגרם מחוסר היציבות המגדרית, אשר התעצמה עם פרוץ מלחמת העולם השנייה.[536] תמורות אלו הניבו עיסוק אינטנסיבי במין, במגדר ובנישואין. אחת הדוגמאות המובהקות לכך היא דוח קינסי אשר התפרסם ב-1953, שבמרכזו הטענה שלהלן:

> More than a score of the elements […] have been recognized in the physiology of sexual response […] Females and males do not differ in regard to any of these basic elements. Because of differences in anatomy, the processes in the two sexes may differ in details […] but the physiological base of these several events are essentially identical.[537]

לדעת אירוויין, קינסי קיווה שממצאיו יסייעו בפתרון משבר ההטרוסקסואליות והנישואין; הדגשת הדמיון בין המינים נועדה לשפר את היחסים בין המינים ולהגביר את המשיכה המינית ביניהם.[538] הדגשת הדומות אפיינה גם את מחקריהם של מאסטרס וג'ונסון בשנות השישים. ממצאיהם הצביעו על הבדלים לא מעטים, אך הם הדגישו את הדמיון מתוך מטרה אידיאולוגית. כמו קינסי, הם שאפו לפתור את משבר הנישואין של התקופה.

אלא שאותו הסבר ממש, עידוד הקשר והמשיכה בין המינים במטרה לייצב את מוסד המשפחה ואת הפריון, משמש בתיאוריות פמיניסטיות אחרות הסבר להדגשת השוני. כך למשל מסבירה ריווין קונל (Connel) את הנטייה התרבותית להעצים את ההבדלים בין המינים ולהדגיש אותם:

---

[533] כשם מאמרה "Difference and Dominance" שהתפרסם בשנות התשעים.

[534] לניתוחה של מקינון ישנן כמובן השלכות פוליטיות מעשיות, שכן "The difference approach tries to map reality; the dominance approach tries to challenge and change it" (**שוני ושליטה**, עמ' 90).

[535] ראו לעיל עמ' 99–100.

[536] על מעמדן של נשים בעקבות יציאתן לשוק העבודה במלחמת העולם השנייה ראו אנדרסון, **נשים**.

[537] Kinsey, *Sexual behavior in the Human Female*, 1953, p. 640; מצוטט אצל אירוויין, **שוני ודמיון**, עמ' 14.

[538] כך כותב קינסי מפורשות: "Males would be better prepared to understand females, and females to understand males, if they realized that they are alike in their basic anatomy and physiology" (שם).

> We are […] accustomed to thinking that […] deep natural differences are the basis of sexual desire. We easily assume that "opposites attract" and that masculine plus feminine is the necessary basis of love, marriage, pleasure, and domesticity.[539]

המשותף לכל התיאוריות הללו הוא שההסבר לבחירות התרבותיות להדגשת הדמיון והשוני בין המינים קשור לעידוד ההטרוסקסואליות, המשפחה והפריון. בכך הן מוכיחות את טענתה הנחרצת של באטלר שביסוד התפיסה החברתית של המגדר עומדים "האינטרסים של ההבניה ההטרוסקסואלית ושל הסדרת המיניות במסגרת פונקציית הרבייה".[540] עם זאת, אין תמימות דעים בשאלה מה מעודד יותר פריון – הדגשת השוני או הדגשת הדמיון.

מחלוקת דומה אפשר לראות כבר אצל חז"ל. בפרק שישי במסכת יבמות במשנה מופיעה מחלוקת תנאים באשר לחיוב נשים וגברים במצוות פרייה ורבייה:

> האיש מצווה על פריה ורביה, אבל לא האשה;
> רבי יוחנן בן ברוקה אומר, על שניהם הוא אומר: "ויברך אותם אלהים ויאמר להם [אלהים] פרו ורבו.[541]

דעת תנא קמא מדגישה את ההבדל במעמד ההלכתי בין גברים ונשים בתחום הפריון: גברים חייבים במצווה זו, ואילו נשים פטורות ממנה. לעומתו, עמדת ר' יוחנן בן ברוקה מציגה סימטריה מגדרית: האיש וגם האישה חייבים במצווה. בהנחה שבבסיס שתי העמדות התנאיות עומד הרצון לעודד פריון, אפשר לראות כאן מחלוקת אשר במידה רבה עוסקת בשאלה איזו הבניה מגדרית הלכתית תוביל לכך באופן יעיל יותר.[542] עמדת תנא קמא זוכה לדיון נרחב בסוגית הבבלי, ואף נראה שמגמת הסוגיה היא להוביל אליה כמסקנה הלכתית;[543] ואילו עמדת ר' יוחנן בן ברוקה נותרת כמעט ללא פיתוח והבהרה. זוהי עמדה מעניינת ומבחינה מסוימת לא מובנת מאליה – למרות הפסוק המפורש המובא כאסמכתא – שכן בתחום הפריון ההבדל בין גברים ונשים מובהק ביותר, לפחות מההיבט הפיזיולוגי של היריון ולידה.

אבקש להצביע על קשר אפשרי בין עמדתו הסימטרית של ר' יוחנן בן ברוקה ובין אחד מממצאי מחקר זה. מהמחקר עלה שבשיח של חז"ל על אודות המיניות יש נטייה לשונות בכמה תחומים ונטייה לדומות בתחומים אחרים. כפי שצוין לעיל, בתחומים הקשורים להבניית המשיכה

---

[539] קונל, **אנשים ממוגדרים**, עמ' 449–450.

[540] באטלר, **צרות של מגדר**, עמ' 338.

[541] משנה יבמות ו, ו.

[542] הנחתי כאן ולאורך כל העבודה כולה היא שהבחנה מגדרית בתחום ההלכה משקפת הבניה מגדרית סוציולוגית או יוצרת אותה; לכן השאלה היא איזו הנחה מגדרית עומדת בבסיס מחלוקת הלכתית זו.

[543] הסוגיה התלמודית מבקשת להשלים באמצעים שונים את הפער במשנה בין דעתו המנומקת של ר' יוחנן בן ברוקא לדעתו החסרה של תנא קמא, בין השאר בהבאת דרשה של האמורא הארץ ישראלי ר' אלעזר בר' שמעון: "אמר ר' אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון, אמר קרא (בראשית א): 'ומלאו את הארץ וכבשוה' – איש דרכו לכבש, ואין אשה דרכה לכבש". למרות הדרכים השונות להבין דרשה זו של ראב"ש, המשותף להן הוא שהעמדה ההלכתית של תנא קמא מנומקת ב"דרכו" של איש השונה מ"דרכה" של אישה; הדגשת ההבדל המגדרי עומדת בבסיס העמדה הלכתית הבינארית של תנא קמא במשנה. להרחבה על ההסברים השונים לנימוק זו ועל האופן שבו הוא מסביר את המשנה וכן לניתוח של סוגיית הבבלי ומגמתה ראו פישר, **פרו ורבו**. להרחבה נוספת על מצוות פרייה ורבייה אצל חז"ל ראו שרמר, **נישואים**, עמ' 37–41, 304–307; כהן, **פרו ורבו**; לורברבוים, **צלם אלוהים**, עמ' 423–435.

המינית יש בינאריות; תמונה סימטרית יותר עלתה בדיונים שבהם המיניות נדונה בהקשר של פריון. הדוגמה המובהקת לכך הייתה הדיון ב"זרע נשי". בהנחה שבתשתית של תפיסת חז"ל אכן עומדת גישה חיובית ומעודדת למעשה הפריון ולאור התיאוריות הפמיניסטיות שנסקרו לעיל, אני מציעה לראות את הנטייה לדמיון מגדרי בתחום המיני המשיק לפריון כאמצעי לעידוד הפריון, כמו ההנחה שבבסיס דוח קינסי שלעיל. דמיון מגדרי מוביל לשוויון מגדרי הן בזכויות והן בחובות ולכן גם לחיוב אחיד במצוות פרייה ורבייה – כפי שמעמיד ר' יוחנן בן ברוקא במשנה ביבמות.[544]

תחום אחר שבו ראינו הבניה מגדרית הנוטה יותר לכיוון הדמיון היה התחום הנוגע ליחסי האדם והאל. כך באשר לכיסוי הגוף הנשי מצאנו הן רקע מיני שדרכו הורחב הפער המגדרי, שכן רק נשים נדרשות להתכסות בפני המבט הגברי המיני; והן רקע דתי של התכסות בזמן עיסוק בדברים שבקדושה. בתחום זה נוצרה תמונה של סימטריה מינית, שכן על פי הצעתי גברים ונשים גם יחד נדרשים להתכסות מטעם זה. באופן דומה כאשר שימשו היחסים בין המינים כמטאפורה ליחסי אדם–אל, כמו במשל הכרובים, הופרו המבנים החברתיים והתאולוגיים המקובלים ונוצרה סימטריה שבה המבט ההדדי מבטא יחסים הדדיים נטולי היררכיה מעמדית.[545] לאור זאת, אבקש להרחיב מעט על היחסים שבין הסוציולוגי ובין התאולוגי.

מחקרים מגדריים של הדתות עומדים על הקשרים העמוקים בין הבניית המגדר ובין האמונות והדעות בתחום התאולוגי. כפי שעלה ממאמרו של בויארין שסקרתי לעיל, בנצרות הקדומה ובתרבות חז"ל התפיסה על אודות ההבדלים בין המינים קשורה באופן עמוק לתפיסות שונות על ה"רוחני" וה"גשמי". תפיסת חז"ל היא שדו-מיניות באה לעולם כחלק בלתי נפרד מיצירת עולם גשמי ואנושי. בפרפרזה על דברי מקינון שהוזכרו לעיל אפשר לומר שאצל חז"ל הייתה תחילה "גופניות", ורק אחריה ובעקבותיה הודגשו ההבדלים בין המינים.

גם חוקרת המקרא עתליה ברנר עומדת על הקשר בין התפיסה ההרמונית של בשר ורוח ובין הבניית המין והמגדר בספרות המקראית. תפיסת העולם המקראית באשר לחומר ורוח היא לפי ברנר "Separated-yet-fated-to-remain-suspended-in-unity worldview".[546] כמו בויארין, גם ברנר סוברת שלהשקפה זו יש השלכות על תפיסת המגדר. אך בניגוד לתמונה הדיכוטומית שייחס בויארין לחז"ל, התמונה המגדרית המקראית שמתארת ברנר היא לעתים פרדוקסלית ולא קוהרנטית: מצד אחד רק לזכר (בעל הפאלוס) יש ברית עם האל, ומצד אחר הזכר וגם הנקבה נבראו בצלם אלוהים; החוק המקראי, למרות לשון הזכר המובהקת שלו, מכוון גם לנשים; האל מתואר כחסר גוף ולכן גם חסר זהות מינית, ובכל זאת "זכריותו" מובהקת. המורכבות המקראית שמתארת ברנר אינה ממשיכה אל הבניות המיניות הנשית, אשר כפי שראינו בציטוט הפותח פרק זה משקפת בינאריות מגדרית ושוני רב בין המינים.

הסברה של ברנר יכול לתת פשר לתמונת "המיניות המגדרית" שעלתה ממחקר זה. תפיסת העולם של חז"ל ממשיכה את ההשקפה המקראית ההרמונית של העולם המורכב מבשר ורוח, ומשום כך גם את התמונה ה"אחדותית אך שונה" (כלשונה) של היחסים בין המינים. אף על

---

[544] שאלה הראויה לעיון נוסף היא איזו תפיסה מגדרית עומדת ביסוד שיטתו של ר' יוחנן בן ברוקה. כאמור, בניגוד לעמדת תנא קמא, סוגיית הבבלי ביבמות אינה מבארת שיטה זאת. אולי אפשר לראות בתיאור המגדרי הסימטרי של המיניות לשם פריון את ההבניה המגדרית שהיא הרקע לעמדתו ההלכתית הסימטרית של ר' יוחנן בן ברוקה במשנה. בהיעדר דיון תלמודי בעמדתו – שיטתו נדחקת.

[545] בבסיס תפיסה זו עומדת ככל הנראה הפרשנות האלגורית של חז"ל לשיר השירים, המדגישה את ההדדיות ביחסים.

[546] ברנר, **על תשוקה ומיניות**, עמ' 176.

פי שברנר צודקת בתובנה ובציפייה שהשקפת עולם מורכבת כזו מצריכה דווקא סדר חברתי נוקשה, הפרדוקסים וחוסר הקוהרנטיות המגדרית המאפיינים את העולם המקראי – מאפיינים גם את עולמם של חז״ל. אלא שאצל חז״ל המורכבות אף זולגת אל התחום שבו שמר המקרא על בינאריות: מאפייניה המגדריים של המיניות. מכאן עולה שתפיסתם המורכבת של חז״ל על אודות הגופניות והיחס לגשמי ולרוחני היא הבסיס והמפתח להבנת השקפותיהם באשר למגדר ולמיניות.

הסבר אחר המקשר בין תפיסת המין והמגדר לעמדות תאולוגיות עומד גם במרכז מחקרם של הנרייטה דהאן-כלב ואחיקם פרבר-צוריאל על יחס חז״ל לאיילונית. לטענתם, בבסיס התפיסה המגדרית הבינארית של חז״ל עומד פירוש לבראשית א 27: ״וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם״. הם כותבים כך:

> הפרשנות שאנו בוחרים להעלות בהקשר זה היא כי הידמות בני האדם לאלוהים מוגבלת בהידמות של היחיד, הגבר, לאלוהים, וההידמות לאלוהים בלשון רבים מחייבת שצלמו של אלוהים הוא בה בעת גם זכר וגם נקבה, ועל כן אסור להידמות לזכר ולנקבה באופן סימולטני, כדי להמנע מחילול הקודש.[547]

לדעת המחברים חז״ל התרחקו מהבנת פסוק זה כמבטא תפיסת צלם אלוהי שהוא זכרי ונקבי גם יחד, כיוון שעבורם עמדה זו היא חילול הקודש. לעומת זאת, התפיסה שההידמות לאל ״מוגבלת בהידמות של היחיד, הגבר״ היא שמשקפת את התפיסה הנכונה; לכן כל טשטוש בבינאריות המינית נתפס כטשטוש ההבנה הנכונה של צלם האלוהים. אף על פי שאני מצטרפת לטענה שיש יחסי גומלין בין תפיסות מגדר ובין תפיסות תאולוגיות, אני סוברת שיש הסבר אחר, הפוך במידה רבה מזה של דהאן-כלב ופרבר-צוריאל. ההבנה שצלם אלוהים העולה מפסוק זה מייצג את הרב-מיניות של האל היא העומדת לדעתי בתשתית תפיסתם של חז״ל. כיוון שאלוהים ברא את ה״אדם״ בצלמו ו״אדם״ זה הוא ״זכר ונקבה״ – גם צלם אלוהים הוא זכר ונקבה.[548] זוהי דוגמה להזנה ההדדית העדינה הקיימת לעתים קרובות בין הסוציולוגי לתאולוגי: תפיסה תאולוגית ולפיה יש להידמות לאל ה״דו-מיני״ מתקשרת להדגשת הדמיון בין המינים ולהתרחקות בהקשרים מסוימים מההבחנה הבינארית ביניהם.

בדברים אלו ביקשתי להציע כמה יסודות מחשבתיים העשויים לשמש רקע לתנועה על הציר שבין דמיון ושוני בשיח המגדרי של חז״ל על אודות המיניות. מצד אחד, מגמה של עידוד הפריון ותפיסות תאולוגיות של מהות צלם האלוהים מושכות לכיוון הדמיון והאחדות.[549] מצד אחר, בדיונים על היצר המיני במנותק מפריון או מתאולוגיה יש נטייה להדגשת השוני. נטייה זו ניתנת להסבר בצורך בסדר הפטריארכלי של כינון יחסים הטרוסקסואליים היררכיים לצד שליטה

---

[547] דהאן ופרבר, **זהות מינית**, עמ׳ 318.

[548] כך עולה בצורה ברורה עוד יותר מבראשית ה 2: ״זכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם ביום הבראם״. להדגשה דומה ראו לורברבוים, **צלם אלוהים**, עמ׳ 400, והפניותיו לספרות מחקר בהערה 40; רווה, **בפני עצמן**, עמ׳ 32, הטוענת בשם חוקר הדתות מירצ׳ה אליאדה ש״הביסקסואליות האלוהית היא תופעה נפוצה ביותר בדתות״ ושמטרתה היא ״להביע את בו זמניות הניגודים״. עוד על זהותו המגדרית של האל ראו איילברג-שוורץ, **פאלוס**.

[549] החיבור בין תפיסות תאולוגיות ופריון סביב שאלות מגדר ראוי להמשך עיון ומחקר. על הקשר העמוק בין תפיסת האל למצוות פרייה ורבייה עמד לורברבוים במחקרו על צלם אלוהים, וכדבריו ״המצווה להוליד היא [...] תאורגית ביסודה״ (שם, עמ׳ 386). מקור אחר בחז״ל המייצג באופן מובהק חיבור זה הוא הברייתא בתוספתא יבמות ח, ז: ״ר׳ לעזר בן עזריה אומר: כל שאינו עוסק בפרייה ורביה הרי זה שופך דמים ומבטל את הדמות. שנ׳ ׳כי בצלם אלהים עשה את האדם׳ וכת׳ ׳ואתם פרו ורבו׳״. וראו אצל לוברבוים דיון בברייתא זו והפניות (שם, עמ׳ 387–397).

וריסון של היצר המיני. הניסיון לרסן את שנדמה כבלתי ניתן לריסון, התשוקה מיניות, מחייב סדר חברתי שנשמר באמצעות הדגשת הבדלים מגדריים והיררכיה חברתית. ההסברים שהוצעו לעיל הם בגדר הצעות ראשוניות הדורשות ליבון והעמקה: המבנים המגדריים בדיונים של חז״ל על פריון ובחינה מעמיקה של הקשרים בין המגדר והתאולוגיה ראויים להרחבה במחקר עתידי. ראוי גם לבחון אם ציר הדמיון והשוני כתחליף למודלים דיכוטומיים של קצוות מועיל לבחינת אתרים נוספים של הבניית מגדר מלבד המיניות.

ביבליוגרפיה

מקורות ראשוניים

ספרות חז״ל וספרות יהודית בתר-תלמודית

אבות דר׳ נתן — **אבות דרבי נתן**, מהדורת תשנ״ז שכטר: עם ציונים למקבילות בין הנוסחים ולתוספות שבמהדורת שכטר, בתוספת ״אקדמות מילין״ מאת מנחם קיסטר, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ״ז.

בראשית רבה — **מדרש בראשית רבא**, על פי כתב יד בבריטיש מוזיאום, עם שינויי נוסחאות משמונה כתבי יד אחרים ומדפוסים ראשונים ופירוש מנחת יהודה, מאת יהודה תיאודור וחנוך אלבק, ירושלים: ספרי ואהרמן, תשכ״ה.

ויקרא רבה — **מדרש ויקרא רבה**, על פי כתבי יד ושרידי הגניזה, עם חילופי נוסחאות, הערות וביאורים, מאת מרדכי מרגליות, ירושלים: קרן יהודה ליב ומיני אפשטיין שעל יד האקדמיה למדעי היהדות בארצות-הברית, תשי״ג–תש״ך.

מדרש תנאים לדברים — **מדרש תנאים על ספר דברים:** מלוקט מתוך מדרש הגדול כ״י בית עקד הספרים אשר למלך בברלין, ונלוו אליו הערות ומראה מקומות וכמה הוספות מאת דוד צבי האפפמאנן, ברלין: דפוס צ״ה איטצקאווסקי, תרס״ט.

מכילתא דר״י — **מכילתא דרבי ישמעאל**, עם חילופי גרסאות והערות מאת חיים שאול האראוויטץ, ואחרי פטירתו נערכו והושלמו על ישראל אברהם רבין, ירושלים: שלם, תשנ״ח.

מכילתא דרשב״י — **מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי**: על פי כתבי יד מן הגניזה וממדרש הגדול עם מבוא, חילופי גרסאות והערות, הוכן וסודר בידי יעקב נחום אפשטיין, נערך והושלם בידי עזרא ציון מלמד, ירושלים: מקיצי נרדמים, תשט״ו.

ספרא — **ספרא דבי רב**, הוא ספר תורת כהנים כולל מדרשי התנאים לספר ויקרא עם פירוש רבינו אברהם בן דוד, אייזק הרש וייס, וינה תרכ״ב.

ספרי במדבר — **ספרי במדבר: מהדורה מבוארת**, מנחם יצחק כהנא, ירושלים: מאגנס, 2011.

ספרי דברים — **ספרי על ספר דברים**, עם חילופי גרסאות והערות מאת אליעזר אריה פינקלשטיין, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשכ״ט.

תשובות דונש — **ספר תשובות דונש בן לברט על ספר מחברת הרב מנחם עם**

הכרעות רבינו יעקב תם, יצא עם מחברת מנחם אבן סרוק, ירושלים: ח' וגשל, תשמ"ז.

תשובות הרב משאש יוסף משאש, **אוצר המכתבים**, חלק ג, ירושלים: חמו"ל, תשמ"ח

ספרות לא תלמודית מן העת העתיקה: ספרות בית שני, ספרות גנוסטית, ספרות חיצונית, ספרות יוונית-רומית וספרות נוצרית קדומה

אבות הכנסייה *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, eds. Alexander Roberts and James Donaldson, Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1975–1979.

בן סירא **ספר בן סירא: המקור, קונקורדנציה וניתוח אוצר המילים**, מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית, ירושלים: האקדמיה ללשון העברית והיכל הספר, תשל"ג.

הברית החדשה **ספרי הברית החדשה**, נעתקים מלשון יוון ללשון עברית על ידי פרנץ דליץ', תל אביב: The British and Foreign Bible Society, תשכ"ג.

הירונימוס, וולגטה *The Vulgate Bible: Douay-Rheims Translation*, eds. Swift Edgar and Angela M. Kinney, Dumbarton Oaks Medieval Library, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2012.

הפירוש על הנשמה William C. Robison, "The Exegesis On The Soul", *The Nag Hammadi library in English*, translated and introduced by members of the Coptic Gnostic Library project of the Institute for Antiquity and Christianity, Claremont, California, General editor James M. Robinson, Leiden: Brill, 1988.

יוסף ואסנת דוד פלוסר וגבריאל צורן, "יוסף ואסנת: רומאן יהודי הלניסטי", כולל תרגום לעברית מאת גבריאל צורן, **דפים למחקר בספרות** 2 (תשנ"ה), עמ' 73–113.

ספרות חיצונית (אדם וחוה, היובלים) **הספרים החיצונים לתורה, לנביאים, לכתובים ושאר ספרים חיצונים**, בשני כרכים עם מבואות ופירושים, ערוכים בהשתתפות כמה למדנים ע"י אברהם כהנא, ירושלים: מקור, תש"ל.

פילון, **אלגוריית החוקים** פילון, **כתבים**, כרך ד, בעריכת סוזן דניאל-נטף, ירושלים: מוסד ביאליק והאקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשמ"ו.

ספרות מחקר

אופנהיימר, **יהודים וערבים** — אהרון אופנהיימר, "יחסי יהודים וערבים בתקופת המשנה והתלמוד", **הקונגרס העולמי למדעי היהדות** 11, ב (תשנ"ד), עמ' 17–22.

אחדות, **מעמד האישה** — אליהו אחדות, **מעמד האישה היהודייה בבבל בתקופת התלמוד**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ"ט.

איילברג-שוורץ, **פאלוס** — Howard Eilberg-Schwartz, *God's Phallus and Other Problems For Men and Monotheism*, Boston: Beacon Press, 1995.

איילברג-שוורץ, **פרא** — Howard Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israeli Religion and Ancient Judaism*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

אילן, **שלי ושלכם** — Tal Ilan, *Mine and Yours are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*, Leiden: Brill, 1997.

אירוויין, **שוני ודמיון** — Janice M. Irvine, "From Difference to Sameness: Gender Ideology in Sexual Science", *The Journal of Sex Research* 27, 1 (1990), pp. 7–24.

איריגרי, **הבדל** — Luce Irigaray, *Je, Tu, Nous, Toward a Culture of Difference*, translated by Alison Martin, New York: Psychology Press 1993.

איריגרי, **מין שאינו אחד** — לוס איריגרי, **מין זה שאינו אחד**, תרגמה דניאלה ליבר, תל-אביב: רסלינג, 2003.

אלטמן ונייטהלסר, **לאקר** — Meryl Altman and Keith Nightenhelser, "Book review of: Making Sex", *Postmodern culture* 2, 3 (1992), http://tinyurl.com/kw3ospu.

אליאס, **מכילתא** — ליאורה אליאס בר לבב, **מכילתא דרשב"י פרשת נזיקין: נוסח, מונחים, מקורות ועריכה, מחקר ועיון**, ירושלים: מאגנס, 2013.

אלכסנדר, **מצוות** — Elizabeth Shanks Alexander, *Gender and Timebound*

Commandments in Judaism, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

אלכסנדר, **פמיניזם** Elizabeth Shanks Alexander, "The Impact of Feminism on Rabbinic Studies: The Impossible Paradox of Reading Women into Rabbinic Literature", *Studies in Contemporary Jewry* 16 (2000), pp. 101–118.

אלמן, **דימויי מיניות** Yaakov Elman, "'He in his cloak Cloak and she She in her Cloak': Conflicting Images of Sexuality in Sasanian Mesopotamia", *Discussing Cultural Influences: Text, Context and Non-Text in Rabbinic Judaism*, ed. Rivka Ulmer, Studies in Judaism (series), Lanham, MD: University Press of America, 2007, pp. 129–163.

אנדרסון, **נשים** Karen Anderson, *Wartime Women: Sex Roles, Family Relations, and the Status of Women during World War II*, Westport, Connetticett: Greenwood Press, 1981.

אפשטיין, **חוקים ומנהגים** Louis Epstien, *Sex Laws and Customs in Judaism*, New York: Ktav, 1967.

ארצ'ר, **האישה היהודייה** Leonie Archer, *Her Price is Beyond Rubies; The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.

באומגרטן, **מנהג נשים** אלישבע באומגרטן, "'ויפה הן עושות': מבט חדש על מנהג נשים שלא להיכנס לבית הכנסת בימי נידותן באשכנז בימי הביניים", **תא שמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא-שמע**, בעריכת אברהם (רמי) ריינר ואחרים, אלון שבות 2011, עמ' 85–104.

באטלר, **גופים נחשבים** ג'ודית באטלר, "גופים נחשבים", תרגמה דפנה הירש, **ללמוד פמיניזם: מקראה**, בעריכת דלית באום ואחרות, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006.

באטלר, **צרות של מגדר** ג'ודית באטלר "צרות של מגדר", תרגמה דפנה רז, **דרכים לחשיבה פמיניסטית: מקראה**, בעריכת ניצה ינאי ואחרות, רעננה: האוניברסיטה

הפתוחה, , עמ׳ 337–352.

בארי, **מבוא** פיטר בארי, **מבוא לתורת הספרות והתרבות**, תרגמה חנה הרציג, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2004.

בוהק, **יוסף ואסנת** Gideon Bohak, *Joseph and Aseneth and the Jewish temple in Heliopolis*, Atlanta: Scholars' Press, 1996.

בויארין, **אינטרטקסטואליות** Daniel Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

בויארין, **בתולות ומגדר** דניאל בויארין, ״הרהורים על בתולות ומגדר: בין חז״ל לאבות הכנסיה״, **הסטוריה** 3 (תשנ״ט), עמ׳ 5–31.

בויארין, **גבריות** Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley: University of California Press, 1997.

בויארין, **הבשר** דניאל בויארין, **הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד**, תל אביב: עם עובד, 1999.

בויארין, **הלניזם** Daniel Boyarin, *Hellenism in Jewish Babylonia, in The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, eds. Charlotte Elisheva Fonrobert, Martin S. Jaffee, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

בויארין, **לקסיקון** דניאל בויארין, ״ללקסיקון התלמודי״, **תרביץ** נ (תשמ״א), עמ׳ 164–191.

בויארין, **מגדר** Daniel Boyarin, "Gender", *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Marc C. Taylor, Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 117–135.

בויארין, **מדרש תנאים** דניאל בויארין ומכון שלום הרטמן, **מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא**, יהדויות, ירושלים: מכון שלום הרטמן, 2011.

בויארין, **מין** Daniel Boyarin, "Sex", *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia*, 20 March 2009, Jewish Women's Archive, jwa.org/encyclopedia/article/sex.

בויארין, **סוקרטס** Daniel Boyarin, *Socrates & the Fat Rabbis*, Chicago: University of Chicago Press, 2009.

בויארין, **תגובה** Daniel Boyarin, "Response to Leon Wieseltier", *Jewish Quarterly Review* 96, 3 (2005), pp. 443–446.

בוילן, **פריון** Michael Boylan, "The Galenic and Hippocratic Challenges to Arisotles Conception Theory", *Journal of the History of Biology* 17 (1984), pp. 83–115.

בורדו, **הגוף** Susan Bordo, "The Body and the Reproduction of Femininity: A Feminist Appropriation of Foucault", *Gender, Body and Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, eds. A. Jagger and S. Bordo, New Brunswick: Rutgers, 1989, pp.13–33.

בורוס, **מילים ובשר** Virginia Burrus, "Word and Flesh: The Bodies and Sexuality of Ascetic Women in Christian Antiquity", *Journal of Feminist Studies in Religion* 10 (1994), pp. 27–52.

ביאל, **ארוס** דוד ביאל, **ארוס והיהודים**, תרגמה כרמית גיא, תל -אביב: עם עובד, 1994.

ביאליק, **הלכה ואגדה** חיים נחמן ביאליק ומכון החגים שטים, **הלכה ואגדה: מסכת עם פירוש "בין השיטין"**, בית השיטה: שיטים, 2010.

ביינום, **גוף** Caroline Bynum, "Why All the Fuss About Body? A Medievalist's Perspective", *Critical Inquiry* 22 (1995), pp. 1–32.

בייקר, **ארכיטקטורה** Cynthia M. Baker, *Rebuilding the House of Israel: Architectures of Gender in Jewish Antiquity*, Redwood City, CA: Stanford University Press, 2002.

בינדר, **היפרדות הדרכים** Stephanie Binder, *Tertullian, on Idolatry and Mishnah 'avodah Zarah: Questioning the Parting of the Ways between Christians and Jews*, Leiden: Brill, 2012.

בל, **מיניות** Mieke Bal, "Sexuality, Sin, and Sorrow", *Poetics Today* 6 (1985), pp. 21–42.

בל, **סיפורי אהבה** Mieke Bal, *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, Bloomington: Indiana University Press, 1987, pp. 104–130.

בלברג, **טהרה** Mira Balberg, "Recomposed Corporealities: Purity, Body and Self in the Mishna", Dissertation, Stanford, CA: Stanford University, 2011.

בלדשטיין, **קללת נשים** Adrien Bledstein, "Are Women Cursed In Genesis 3:16?", *A Feminist Companion to Genesis*, ed. Athalya Brenner, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, pp. 142–145.

בנימין, **תזות** וולטר בנימין, "תזות על הפילוסופיה של ההיסטוריה", תרגמו מגרמנית רונית נעמת (עיר-שי) ואליזבת טיס (מואטי), "ראשית היא התכלית: תפיסת ההיסטוריה של וולטר בנימין", עבודת גמר לשם קבלת תואר מוסמך, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ"ב.

בן יהודה, **מילון** אליעזר בן יהודה, **מילון הלשון העברית הישנה והחדשה**, שבעה עשר כרכים, פרנקפורט ותל אביב 1908–1959.

בסקין, **אבות דר' נתן** Judith Baskin, "Women's Disabilities in 'Abot De-Rabbi Nathan B'", *Current Trends in the Study of Midrash*, Bakhos: Carol, 2006, pp. 277–297.

בסקין, **הפרדה** Judith Baskin, "The Separation of Women in Rabbinic Judaism", *Women, Religion and Social Change*, eds. Yvonne Y. Haddad and Elison B. Findly, New York: State University of New York, 1985, pp.3–18.

בסקין, **נשים** Judith Baskin, *Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature*, Hannover: published by University Press of New England for Brandeis University Press, 2002.

בקר וברנר, **אבות דר' נתן** Hans Becker and Christoph Berner, *Avot de-Rabbi Natan:*

Synoptische Edition Beider Versionen, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

בר-אילן, **הרפואה** מאיר בר-אילן, "הרפואה בארץ-ישראל במאות הראשונות לספירה", **קתדרה** 91 (תשנ"ט), עמ' 31–78.

בראון, **הגוף והחברה** Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York: Columbia University Press, 1988.

ברוטן, **מנהיגות** Bernadette J. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, Chico, CA: Scholars' Press, 1982.

ברטקי, **פוקו** Susan Bartky, "Foucault, Femininity, and the Modernization of the Patriarchal Power" *The Politics of Women's Bodies: Sexuality, Appearance and Behavior*, New York: Oxford University Press, 1998.

ברנר, **על תשוקה ומיניות** Athalya Brenner, *The Intercourse of Knowledge: On Gendering Desire and 'Sexuality' in the Hebrew Bible,* Leiden: Brill, 1997.

גדמר, **אמת ומתודה** Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd revised edition, trans. J. Weinsheimer and D.G. Marshal, New York: Continuum, 2004.

גולדהיל, **אהבה ומין** Simon Goldhill, *Love, Sex & Ttragedy: How the Ancient World Shapes our Lives*, Chicago: University of Chicago Press, 2004.

ג'ונס, **הפרשה** Richard Jones and David Wright, "Discharge", *The Anchor Bible dictionary*, New York: Doubleday, 1992.

גושן-גוטשטיין, **החוטא** Alon Goshen-Gottstein, *The Sinner and the Amnesiac: The Rabbinic Invention of Elisha Ben Abuya and Eleazar Ben Arach*, Redwood City, CA: Stanford University Press, 2000.

גושן-גוטשטיין, **פולמוסומניה** אלון גושן-גוטשטיין, "פולמוסומניה: הרהורים מיתודיים על חקר הוויכוח היהודי-נוצרי בעקבות פירושי חז"ל ואוריגינס לשיר-השירים",

מדעי היהדות 42 (תשס״ג–תשס״ד), עמ׳ 119–190.

גינצבורג, **אגדות היהודים** לוי יצחק גינצבורג, **אגדות היהודים**, תרגם לעברית מרדכי הכהן, רמת גן: מסדה, 1966.

גלנסי, **שושנה** Jennifer A. Glancy, "The Accused: Susanna and her Readers", *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna*, ed. Athalya Brenner, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, pp. 288–302.

גפני, **על גדליהו אלון** ישעיהו גפני, "על גדליהו אלון ומקומו בהיסטוריוגרפיה התלמודית״, **מדעי היהדות** 41 (תשס״ב), עמ׳ 75–83.

גרוזמן, **נידה** מאיר צבי גרוזמן, ״תולדותיהן של הלכות נדה המתייחסות לימי טוהר״, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ״א.

גרוסז, **גופים** Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Theories of Representation and Difference, Bloomington: Indiana University Press, 1994.

גרוסמן, **והוא ימשול בך** אברהם גרוסמן, **והוא ימשול בך?, האישה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים**, ירושלים: מרכז זלמן שז״ר, 2011.

גרינברג, **אטימולוגיה** Moshe Greenberg, "The Etymology of 'niddah' (menstrual) Impurity, *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, eds. Ziony Zevit, Seymour Gitin and Michael Sokoloff, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1995, pp. 69–77.

דגלאס, **טוהר וסכנה** מרי דגלאס, **טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זהום וטאבו**, תרגמה יעל סלע, תל אביב: רסלינג, 2010.

דהאן ופרבר, **זהות מינית** הנרייט דאהן-כלב ואחיקם פרבר-צוראל, ״שרה אמנו בוצ׳ הייתה: זהות מינית, פרקטיקות מגדריות ומקומה של שרה כאם בפנתיאון הלאומי״, **המשפט** טז (2001), עמ׳ 301–320.

דה-בובואר, **המין השני** סימון דה-בובואר, **המין השני**, תרגמה שרון פרמינגר, תל אביב: בבל, 2007.

דואן, **קולנוע**

Mary Ann Doane, "Film and Masquerade", *Feminism and Film*, ed. Ann Kaplan, New York: Oxford University Press, 2000, pp. 418–436.

דוידסון, **תאולוגיה**

Richard Davidson, "The Theology of Sexuality in the Beginning: Genesis 3", *Andrews University Seminary Studies* 26 (1988), pp. 121–131.

האופטמן, **דמויות נשים**

Judith Hauptman, "Images of Women in the Talmud", *Religion and Sexism*, ed. Rosemary Radford Reuther, New York: Simon and Schuster, 1974.

האופטמן, **לקרוא מחדש**

Judith Hauptman, *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1998.

האופטמן, **נשים קוראות**

יהודית האופטמן, "נשים קוראות תלמוד", **הרימי בכוח קולך: על קולות נשיים ופרשנות פמיניסטית בלימודי היהדות**, בערכית רינה לוין-מלמד, תל אביב: משכל, תשס"א, עמ' 28–40.

האראווי, **מגדר**

Donna Jeanne Haraway, "'Gender' for a Marxist Dictionary: the Sexual Politics of a Word", *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991.

הודג', **ספרות**

Robert Hodge, *Literature as Discourse: Textual Strategies in English and History*, Cambridge, UK: Polity, 1990.

הופמן, **ויקרא**

ספר ויקרא, א-ב, מפורש בידי דוד צבי הופמן, תרגמו צבי הר שפר ואהרן ליברמן, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ו–תשכ"ז.

הורסט, **אמבריולוגיה**

Pieter Willem van der Horst, "Sarah's Seminal Emission: Hebrews 11:11 in the Light of Ancient Embryology", *Hellenism, Judaism, Christianity: Essays on their Interaction*, Kampen, Netherlands: Kok Pharos, 1994.

היינמן, **דרכי האגדה**

יצחק היינמן, **דרכי האגדה**, ירושלים: מאגנס ומסדה, תש"ל.

הירשמן, **באי עולם**

מנחם הירשמן, **תורה לכל באי העולם: זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999.

הלבני, **מקורות** דוד הלבני, מבואות למקורות ומסורות: עיונים בהתהוות התלמוד, ירושלים: מאגנס, 2009.

הלברטל, **פילוסופיה** משה הלברטל, "דוד הרטמן והפילוסופיה של ההלכה", **מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן** א, בעריכת אבי שגיא וצבי זוהר, תל אביב: מכון שלום הרטמן והקיבוץ המאוחד, תשס"ב, עמ' 13–35.

הלפרין, **לפני המיניות** David M. Halperin, John J. Winklerand Froma I. Zeitlin (eds.), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

הלפרין-קדרי, **טב למיתב** רות הלפרין-קדרי, "טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו: האומנם?", **להיות אשה יהודייה; דברי הכנס הבינלאומי השלישי: אשה ויהדותה**, בעריכת טובה כהן ועליזה לביא, ירושלים: קולך, תשס"ה, עמ' 123–136.

הנדרסון, **יוון** Jeffrey Henderson, "'Greek Attitudes toward Sex", *Civilizations of the Ancient Mediterranean: Greece and Rome*, eds. Micheal Grant and Rachel Kitzinger, New York: Charles Scribner's Sons, 1998.

הנשקה, **היוצא לדרך** דוד הנשקה, "'היוצא לדרך': על דו-משמעות ועל תוצאותיה", **לשוננו** סו, א–ב (תשס"ד), עמ' 87–102.

הר, **היסטוריה** משה דוד הר, "תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל", **הקונגרס העולמי למדעי היהדות** 6, ג (תשל"ג), עמ' 129–142.

הרדט, **המין השלישי** Gilbert H. Herdt, *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York: Zone Books, 1996.

הרינגטון, **טהרה** Hannah K. Harrington, *The Purity Texts*, London, New York: T & T Clark, 2004.

הרן, **בראשית** **בראשית**, אנציקלופדיה עולם התנ"ך, עורך ראשי מנחם הרן, תל אביב: רביבים, תשמ"ג.

וגנר, **רכוש או אדם** Judith Wegner, *Chattel or Person?: The Status of Women in the Mishnah*, New York: Oxford University Press, 1988.

ווגלס, **מאבקי כוח** Walter Vogels, "The Power Struggle Between Man and Woman (Gen 3,16b)", *Bibilica* 77, 2 (1996), pp. 197–209.

וולף, **מיתוס היופי** נעמי וולף, **מיתוס היופי: על השימוש בייצוגים של יופי נגד נשים**, תרגמו מאנגלית דרור פימנטל וחנה נוה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2004.

ויזלטיר, **גופים יהודיים** Leon Wieseltier, "Jewish Bodies, Jewish Minds", *Jewish Quarterly Review* 96, 3 (2005), pp. 435–442.

וייטקטל, **ויקרא טו** Richard Whitekettle, "Leviticus 15:18 Reconsidered: Chiasm, Spatial Structure and the Body", *Journal for the Study of the Old Testament* 49 (1991), pp. 31–45.

וימפהיימר, **החוק הנרטיבי** Barry S. Wimpfheimer, *Narrating the Law: A Poetics of Talmudic Legal Stories*, 1st edition, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.

וימפהיימר, **התלמוד הדיאלוגי** Barry Wimpfheimer, "The Dialogical Talmud: Daniel Boyarin and Rabbinics", *Jewish Quarterly Review* 101, 2 (2011), pp. 245–254.

וינקלר, **מין ומגדר** John Winkler, *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York and London: Routledge, 1990.

ולר, **נשים ונשיות** שולמית ולר, **נשים ונשיות בסיפורי התלמוד**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1993.

ונהם, **ויקרא** Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, New International Commentary on the Old Testament, London, 1979.

ונהם, **טומאת משגל** Gordon J. Wenham, "Why Does Sexual Intercourse Defile?" *ZAW (Zeitschrift Fur Die Alttestamentliche Wissenschaft)* 95 (1983), pp. 432–434.

וסטרמן, **בראשית א–יא** Claus Westermann, *Genesis 1–11: A Continental Commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 1994.

זוסמן, **אורבך** יעקב זוסמן, "מפעלו המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבך", **מדעי היהדות**: מוסף 1 1 (תשנ"ג), עמ' 7–116.

זילכה, **סיפורי חכמים** יפה זילכה, "מגמות עריכה בסיפורי 'מעשי חכמים' בויקרא רבה ובמקבילותיהם התלמודיות", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"א.

זקוביץ, **שיר השירים** יאיר זקוביץ, **שיר השירים: עם מבוא ופירוש**, מקרא לישראל, תל אביב: עם עובד, 1992.

חזן רוקם, **רקמת חיים** גלית חזן רוקם, **רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל**, תל אביב: עם עובד, 1996.

טריבל, **דה-פטריארכליות** Phyllis Trible, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation", *The Jewish Woman: New Perspectives*, ed. Elizabeth Koltun, New York: Schoken Books, 1976, pp. 217–240.

טריבל, **סיפור אהבה** Phyllis Trible, "A Love Story Gone Awry", *God and the Rhetoric of Sexuality*, Overtures to Biblical Theology, Philadelphia: Fortress Press, 1978, pp. 72–143.

יאסטרו, **מילון** Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York: Pardes Publishing House, 1950.

יונג, **חוויית הגוף הנשי** Iris Marion Young, *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

יוסטן, **מינוח כתתי** יאן יוסטן, "מינוח כיתתי ופרשנות המקרא: הוראת הפועל 'אות' בכתבי קומראן", **מגילות** א, בעריכת משה בר אשר ודבורה דימנט, ירושלים: מוסד ביאליק, 2003, עמ' 219–226.

יסיף, **מחזור הסיפורים** עלי יסיף, "מחזור הסיפורים באגדת חז"ל", **מחקרי ירושלים בספרות עברית** יב (תש"ן), עמ' 103–145.

יסיף, **סיפור העם** — עלי יסיף, **סיפור העם העברי**, ירושלים: מוסד ביאליק, 1994.

כהן, **דין הרגשה** — עדיאל כהן, "דין הרגשה: עיון מחודש", **נטועים** י (תשס"ג), עמ' 41–47.

כהן, **לקרוא מחדש** — Aryeh Cohen, *Rereading Talmud: Gender, Law, and the Poetics of Sugyot*, Brown Judaic studies no. 318, Atlanta: Scholars Press, 1998.

כהן, **נידות וקדושה** — Shaye J. D. Cohen, "Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity", *Women's History and Ancient History*, ed. Sarah B. Pomeroy, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991, pp. 393–415.

כהן, **פרו ורבו** — Jeremy Cohen, "*Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It": The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*, Reprint edition, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.

כהנא, **גילוי דעת** — מנחם כהנא, "גילוי דעת ואונס בגיטין: לחקר השתלשלות המסורות המוחלפות בעריכתן המגמתית של סוגיות מאוחרות", **תרביץ** סב (תשנ"ג), עמ' 225–263.

כץ, **יוסי מן יוקרת** — מנחם כץ, "'תאנה הוציאי פירותייך': סיפורי ר' ר' יוסי מן יוקרת", **דרך אגדה** ג (2000), עמ' 161–177.

לאודר, **חנוך, לוי ויובלים** — William R.G. Loader, *Enoch, Levi and Jubilees on Sexuality: Attitudes Towards Sexuality in the Early Enoch Literature, the Aramaic Levi Document, and the Book of Jubilees*, Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans, 2007.

לאודר, **מגילות מדבר יהודה** — William R.G. Loader, *The Dead Sea Scrolls on Sexuality: Attitudes towards Ssexuality in Sectarian and Related Literature at Qumran*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2009.

לאודר, **תרגום השבעים** — William R.G. Loader, *The Septuagint, Sexuality, and the New Testament: Case Studies on the Impact of the LXX in Philo and*

the New Testament, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2004.

לאקר, **לעשות מין** — Thomas Laquer, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge: Harvard University Press, 1990.

לב, **איילונית** — Sarra Lev, "How the 'aylonit' got her sex*", The Journal of the Association for Jewish Studies* 31, 2 (2007), pp. 297–316.

לב, **סריס** — Sarra Lev, "They Treat him as a Man and See him as a Woman: the Tannaitic Understanding of Congenital Eunuch", *Jewish Studies Quarterly* 173, 3 (2010), pp. 213–243.

לובין, **אישה קוראת אישה** — אורלי לובין, "אישה קוראת אישה", **תיאוריה וביקורת** 3 (1993), עמ' 65–78.

לוין, **ויקרא** — Baruch A. Levine, *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, 1st edition, JPS Torah commentary, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.

לוינסון, **אישה אחרת** — Joshua Levinson, "An-Other Woman: Joseph and Potiphar's Wife. Staging the Body Politic", J*ewish Quarterly Review* 87, 3–4 (1997), pp. 269–301.

לויסון, **האם חוה אשמה?** — Jack R. Levison, "Is Eve to blame? A Contextual Analysis of Sirach 25:24", *Catholic Biblical Quarterly* 47, 4 (1985), pp. 617–623.

לורברבוים, **צלם אלוהים** — יאיר לורברבוים, **צלם אלהים: הלכה ואגדה**, ירושלים ותל אביב: שוקן, 2004.

ליברמן, **יוונית ויוונות** — שאול ליברמן, **יוונית ויוונות בארץ-ישראל: מחקרים באורחות-חיים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים: מוסד ביאליק, 1962.

ליברמן, **תוספת ראשונים** — שאול ליברמן, **תוספת ראשונים, פירוש מיוסד על כתבי-יד התוספתא וספרי ראשונים ומדרשים בכתבי-יד ודפוסים ישנים**, ירושלים: במברגר את וואהרמן, תרצ"ז–תרצ"ט.

ליברמן, **תוספתא** — שאול ליברמן, **תוספתא כפשוטה, ביאור ארוך לתוספתא**, חלק א: סדר

כפשוטה ברכות זרעים: ברכות, פאה, דמיי, תרומות, ירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ״ג--תשנ״ו.

ליברמן, **תוספתא כפשוטה יומא** שאול ליברמן, **תוספתא כפשוטה**, חלק ד, סדר מועד: פסחים, שקלים, יומא, סוכה, ירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ״ג--תשנ״ו.

ליירל, **כריסוסטומוס** Blake Leyerle, "John Chrysostom on the Gaze", *Journal of Early Christian Studies* 1, 2 (1993), pp. 159–174.

לנדי, **שיר השירים** Francis Landy, *Paradoxes of Paradise: Identity and Difference in the Song of Songs*, Sheffield: Almond Press, 1983.

מאורי, **הפשיטתא** ישעיהו מאורי, **תרגום הפשיטתא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה**, ירושלים: מאגנס, 1995.

מאיירס, **תפקידי מגדר** Carol L. Meyers, "Gender Roles and Genesis 3:16 Revisited", *A Feminist Companion to Genesis*, ed. Athalya Brenner, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, pp. 118–141.

מאיר, **ר׳ יהודה הנשיא** עפרה מאיר, **רבי יהודה הנשיא: דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ-ישראל ובבל**, ספריית הילל בן-חיים, תל -אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999.

מאלווי, **עונג חזותי** לורה מאלווי, ״עונג חזותי וקולנוע נארטיבי״, 1975, תרגם רועי רוזן, **ללמוד פמיניזם: מקראה**, בעריכת דלית באום ואחרות, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006, עמ׳ 118–133.

מיטשם, **דם חימוד** Tirzah Z. Meacham, "Dam himud": Blood of Desire", *Korot* 11 (1995), pp. 82–89.

מיטשם, **נידה** תרצה מיטשם, **משנת מסכת נידה עם מבוא: מהדורה ביקורתית עם הערות בנוסח, בפרשנות ובעריכה ופרקים בתולדות ההלכה ובריאליה**, ירושלים: הוצאת המחבר, 1989.

מיילס, **עירום נשי** Margaret R. Miles, *Carnal Knowing: Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*, 1st Vintage Books edition, New York: Vintage Books, 1991.

מילגרום, **ויקרא** Jacob Milgrom, *Leviticus: A Book of Ritual and Ethics*, Continental Commentaries, Minneapolis, MN: Fortress Press,

2004.

מילט, **פוליטיקה** קייט מילט, "תיאוריה של פוליטיקה מינית (מתוך פוליטיקה מינית)", 1970, תרגמו דפנה עמית ודלית באום, **ללמוד פמיניזם: מקראה**, בעריכת דלית באום ואחרות, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006, עמ' 67–107.

מלול, **ידע** Meir Malul, *Knowledge, Control, and Sex: Studies in Biblical Thought, Culture, and Worldview*, Tel Aviv: Archeological Center Publication, 2002.

מקיי, **ביקורת** Heather A McKay, "'On the Future of Feminist Biblical Criticism", *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies*, eds. Athalya Brenner and Carole Fontaine, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

מקינון, **פטריארכיה** קתרין מקינון, "מיניות, פורנוגרפיה ושיטה: הנאה תחת פטריארכיה", תרגמו מריאנה בר ודלית באום, **ללמוד פמיניזם: מקראה**, בעריכת דלית באום ואחרות, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006, עמ' 376–414.

מקינון, **שוני ושליטה** Catharine MacKinnon, "Difference and Dominance: On Sex Discrimination", in *Feminist Legal Theory: Foundations*, ed. D. Kelly, Weisberg, Philadelphia: Temple University Press, 1993, pp. 276–287.

מקינון, **תשוקה וכוח** קתרין מקינון, "תשוקה וכוח", תרגמה יעל אונגר, **דרכים לחשיבה פמיניסטית: מקראה**, בעריכת ניצה ינאי ואחרות, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2007, עמ' 226–242.

מרטין, **ביצית וזרע** Emily Martin, "The Egg and the Sperm: How Science has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles", *Feminist Theory and the Body: A Reader*, eds. Janet Price and Margaret Shildrick, New York and London: Routledge, 1999, pp. 179–189.

מרטין, **קורינתיים** Dale B. Martin, *The Corinthian Body*, New Haven, Connecticut: Yale University press, 1995.

מרקס, **פירוש פמיניסטי** Dalia Marx, *Tractates Tamid, Middot and Qinnim: A Feminist Commentary*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

נאה, **הרגל מצווה** שלמה נאה, "הרגל מצווה", **תרביץ** סה, ב (תשנ"ו), עמ' 231–236.

נאה, **טובים דודיך** שלמה נאה, "'טובים דודיך מיין': מבט חדש על משנת עבודה זרה ב, ה", **מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ**, בעריכת אריה אדרעי ואחרים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ה, 411–434.

נאה, **מושגים היפוקרטיים** שלמה נאה, "על שני מושגים היפוקרטיים במשנת חז"ל", **תרביץ** סו, ב (תשנ"ז), עמ' 169–185.

נאה, **תורת כוהנים (א)** שלמה נאה, "מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כוהנים: חלק א, מגילות (לקודיקולוגיה התלמודית הקדומה), **תרביץ** סו, ד (תשנ"ז), עמ' 438–515.

נאה, **תורת כוהנים (ב)** שלמה נאה, "מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כוהנים: חלק ב, פרשות, פרקים, הלכות", **תרביץ** סט, א (תש"ס), עמ' 59–104.

נוביק, **תבניות** Tzvi Novick, "Din and Debate: Some Dialectical Patterns in Tannaitic Texts", *JSIJ* 11 (2012), pp. 187–215.

ניוזנר, **ספרא** Jacob Neusne, *Sifra: An Analytical Translation*, Brown Judaic studies no. 138–140, 142, Atlanta: Scholars Press, 1988.

ניס, **הראייה** Rachel Neis, *The Sense of Sight in Rabbinic Culture: Jewish Ways of Seeing in Late Antiquity*, New York: Cambridge University Press, 2013.

נעם, **גירושין** Vered Noam, "Divorce in Qumran in Light of early Halakhah", *Journal of Jewish Studies* 56, 2 (2005), pp. 206–223.

נעם, **תפיסת הטומאה** ורד נעם, **מקומראן למהפכה התנאית: היבטים בתפיסת הטומאה**, סדרת ספרי מחקר על העת העתיקה, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2010.

סטלאו, **גבריות** Michael L. Satlow, "'Try to Be a Man': The Rabbinic Construction of Masculinity", *Harvard Theological Review* 89, 1 (1996), pp. 19–40.

סטלאו, **זרע לבטלה** Michael L. Satlow, "'Wasted Seed', the History of a Rabbinic Idea", *Hebrew Union College Annual* 65 (1994), pp. 137–175.

סטלאו, **עירום** Michael L. Satlow, "Jewish Constructions of Nakedness in Late Antiquity", *Journal of Biblical Literature* 116, 3 (1997), pp. 429–454.

סטלאו, **תבשיל** Michael L. Satlow, *Tasting the Dish: Rabbinic Rhetorics of Sexuality*, Brown Judaic studies no. 303, Atlanta: Scholars' Press, 1995.

סוקולוף, **מילון** Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 1990.

סטולמן, **תפילין** אביעד אברהם סטולמן, **המוצא תפילין: עירובין פרק עשירי מן התלמוד הבבלי, עם פרשנות על דרך המחקר**, בעריכת שמא יהודה פרידמן, ירושלים: האיגוד לפרשנות התלמוד, 2008.

סיידמן, **מין וגוף** Naomi Seidman, "Carnal Knowledge: Sex and the Body in Jewish Studies", *Jewish Social Studies* 1, 1 (1994), pp. 41–115.

ספראי, **כתובות** זאב ספראי, שמואל ספראי וחנה ספראי, **משנת ארץ-ישראל: מסכת כתובות, עם מבוא ופירוש היסטורי חברתי**, ירושלים: מכללת ליפשיץ, תשע"ג.

ספראי, **נשים ומקדש** Hannah Safari, *Women and Temple: The Status and Role of Women in The Second Temple of Jerusalem*, Dissertation, Amsterdam: KTUA, 1991.

ספראי, **ספרות חז"ל** Shmuel Safrai (ed.), *The Literature of the Sages*, Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1987.

סקוט, **מגדר** ג'ואן וולך סקוט, "מגדר: קטגוריה שימושית לניתוח היסטורי", 1986, תרגמה אורית כהנא, **ללמוד פמיניזם: מקראה**, בעריכת דלית באום ואחרות, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006, עמ' 327–356.

סקונדה, **דרך נשים** Samuel Israel Secunda, *Dashtana –Ki Derech Nashim Li :A Study of the Babylonian Rabbinic Laws of Menstruation in*

Relation to Corresponding Zoroasrtrian Texts, PhD Dissertation, Yeshiva University 2008.

סקונדה, **הגוף הנשי** Samuel Israel Secunda, "The Construction, Composition and Idealization of the Female Body in Rabbinic Literature and Parallel Iranian Texts: Three Excursuses", *NASHIM: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues* 23 (2012), pp. 60–86.

סקונדה, **התלמוד האיראני** Samuel Israel Secunda, *The Iranian Talmud: Reading the Bavli in its Sasanian Context*, 1st edition, Divinations: rereading late ancient religion, Philadelphia: University of Pennsylvania, 2014.

סקונדה, **טקסט תלמודי** Samuel Israel Secunda, "Talmudic Text and Iranian Context: On the Development of Two Talmudic Narratives", *AJS Review* 33, 1 (2009), pp. 45–69.

עיר שי וציון ולדוקס, **פמיניזם** רונית עיר שי ותניא ציון ולדוקס, "הפמיניזם האורתודוכסי המודרני בישראל: בין נומוס לנרטיב", **משפט וממשל** ט"ו (תשע"ג), עמ' 233–327.

עיר שי, **השחתת זרע** רונית עיר שי, "טיפולי פוריות ואיסור השחתת זרע: שלוש שיטות בפסיקה המודרנית", **זהויות**, 2015

עיר שי, **פריון והלכה** Ronit Irshai, *Fertility and Jewish Law: Feminist Perspectives on Orthodox Responsa Literature*, Brandeis Series on Gender, Culture and Law, Waltham, MA: Brandeis University Press, 2012.

עמנואל, **שבעה נקיים** שמחה עמנואל, "שבעה נקיים: פרק בתולדות ההלכה", **תרביץ** עו, א–ב (תשס"ז), עמ' 233–254.

פאוסטו-סטרלינג, **הבניית המיניות** Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, 1st edition, New York, NY: Basic Books, 2000.

פו, **תשוקה** Susan Foh, "What Is The Woman's Desire", *WRJ* 37 (1974-5),

pp 373–383.

פולצר, **פולמוס** Natalie C. Polzer, "The Chamber Pot and the Idol of Pe'or: Covert Anti-Zoroastrian Polemic in the Bavli?" (Forthcoming).

פונרוברט, **הגוף** Charlotte E Fonrobert, "Regulating the Human Body: Rabbinic Legal Discourse and the Making of Jewish Gender", *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 270–294.

פונרוברט, **נידה** Charlotte E. Fonrobert, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Redwood City, CA: Stanford University Press, 2002.

פונרוברט, **על הבשר שברוח** Charlotte. E Fonrobert, "On Carnal Israel and the Consequences: Talmudic Studies since Foucault", *JQR 95* (2005), pp. 462–469.

פוקו, **ארכיאולוגיה** Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge: And the Discourse on Language* New York: Pantheon Books, 1972.

פוקו, **ענישה** Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. A.M. Sheridan Smith, New York: Vintage Books, 1977.

פוקו, **תולדות המיניות** מישל פוקו, **תולדות המיניות**, מצרפתית: גבריאל אש, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996.

פורטר, **הגוף המודרני** Roy Porter, "Review of: The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century by Catharine Gallagher and Thomas Laquer", *The Journal of Modern History* 61, 3 (1999), pp. 581–582.

פורסטנברג, **אכילה בטהרה** יאיר פורסטנברג, "אכילה בטהרה בתקופת התנאים: מסכת טהרות והקשריה ההיסטוריים והתרבותיים", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2010.

פייגלס, **אדם וחוה** Elaine H. Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, New York: Vintage Books, 1988.

פיליפ, **המחזור החודשי** טריה פיליפ, "המחזור החודשי והלידה במקרא: פוריות וטומאה", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2003.

פיש, **אשתו כגופו** יעל פיש, "'אשתו כגופו': עיון בביטוי מן התלמוד הבבלי", עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2010.

פישר, **אם אחת** אסתר פישר, "אם אחת, שבעה בנים כוהנים גדולים וארבע קריאות בתלמוד", **אשה ויהדותה: שיח פמיניסטי-דתי עכשווי**, בעריכת טובה כהן, ירושלים: ראובן מס וקולך, 2013, עמ' 181–189.

פישר, **אתוס הצניעות** אסתר פישר, "אתוס 'צניעות האישה' בספרות חז"ל: בין חובת התכסות האישה לאיסור הסתכלות הגבר", עבודת גמר לשם קבלת תואר מוסמך, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט.

פישר, **פרו ורבו** אסתר פישר, "פטור נשים ממצוות 'פרו ורבו'", **להיות אשה יהודייה; דברי הכנס הבינלאומי השלישי: אשה ויהדותה**, בעריכת טובה כהן ועליזה לביא, ירושלים: קולך, תשס"ה, עמ' 199–212.

פכטר, **שמירת הברית** שילה פכטר, "שמירת הברית: לתולדותיו של איסור הוצאת זרע לבטלה", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2006.

פלדמן, **יחסים בנישואין** David Feldman, *Marital Relations, Birth Control, and Abortion in Jewish Law*, New York: New York University Press, 1968.

פלוסר, **בצלם** דוד פלוסר ושמואל ספראי, "בצלם דמות תבניתו", **ספר יצחק אריה זליגמן ב**, בעריכת יאיר זקוביץ ואלכסנדר רופא, ירושלים: א' רובינשטיין, תשמ"ג, עמ' 453–461.

פסקוביץ, **רבנים ומגדר** Miriam Peskowitz, *Spinning Fantasies: Rabbis, Gender, and History*, Berkeley: University of California, 1997.

פרדס, **הבריאה** אילנה פרדס, **הבריאה לפי חוה: גישה ספרותית פמיניסטית למקרא**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996.

פרדריק, **המבט** David Fredrick (ed.), *The Roman Gaze: Vision, Power, and the Body*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University, Arethusa books, 2002.

פרויס, **הרפואה** — יצחק פרויס, **הרפואה במקרא ובתלמוד**, תרגם אורי וירצבורגר, ירושלים: מאגנס, 2012.

פרידמן, **מבוא** — שמא יהודה פרידמן, "פרק האשה רבה בבבלי, בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא", **מחקרים ומקורות: מאסף למדעי היהדות** א, בעריכת חיים זלמן דימיטרובסקי, ניו-יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשל"ח, עמ' 275–441.

פרידמן, **מבנה ספרותי** — שמא יהודה פרידמן, "מבנה ספרותי בסוגיות הבבלי", **סוגיות בחקר התלמוד הבבלי; אסופת מחקרים בענייני מבנה, הרכב ונוסח**, ניו יורק וירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ע, עמ' 136–148.

פרנקל, **דרכי האגדה** — יונה פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש**, גבעתיים: יד לתלמוד, 1991.

פרנקל, **מדרש** — יונה פרנקל, **מדרש ואגדה**, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1996.

פרנקל, **סיפור האגדה** — יונה פרנקל, **סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001.

פרנקל, **עיונים** — יונה פרנקל, **עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה**, ספריית הילל בן חיים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1981.

צפור, **תרגום השבעים** — משה צפור, **תרגום השבעים לספר בראשית**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2005.

קוגל, **המקרא** — James L. Kugel, *The Bible as It Was*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1997.

קוגל, **מסורות** — James L. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge: Harvard University Press, 1998.

קוטק, **אמבריולוגיה** — Samuel S Kottek, "Embryology in Talmudic and Midrashic Literature", *Journal of the History of Biology* 14 (1981), pp. 308–315.

קונל, **אנשים ממוגדרים** — Raewyn Connell, "'Making Gendered People: Bodies, Identities, Sexualities", *Revisioning Gender*, eds. Myra Ferree, Judith Lorber and Beth Hess, Thousand Oaks, CA: Sage

Publications, 1999, pp. 449–471.

קונסטן, **סימטריה**

David Konstan, *Sexual Symmetry: Love in the Ancient Novel and Related Genres*, Princeton: Princeton University Press, 1994.

קימלמן, **קריאות פמיניסטיות**

Reuven Kimelman, "The Seduction of Eve and Feminist Readings of the Garden of Eden", *Women in Judaism* 1, 2 (1998),

http://www.utoronto.ca/wjudaism/journal/vol1n2/eve.html.

קיסטר, **אבות דר׳ נתן**

מנחם קיסטר, **עיונים באבות דר׳ נתן: נוסח, עריכה ופרשנות**, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 1998.

קיסטר, **כדת משה**

מנחם קיסטר, ״׳כדת משה ויהודאי׳: תולדותיה של נוסחה משפטית-דתית״, **עטרה לחיים; מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי**, בעריכת דניאל בויארין ואחרים, ירושלים: מאגנס, תש״ס, עמ׳ 202–208.

קיסטר, **מסורות**

מנחם קיסטר, ״מסורות-אגדה וגלגוליהן״, **תרביץ** ס, ב (תשנ״א), עמ׳ 179–224.

קיפרווסר, **שותפים**

Reuven Kiperwasser, "'Three Partners in a Person': The Genesis and Development of Embryological Theory in Biblical and Rabbinic Judaism", *Lectio difficilior* 2 (2009),

http://www.lectio.unibe.ch/09_2/kiperwasser.html.

קירשנבלט, **ההיסט הגופני**

Barbara Kirshenblatt-Gimblett, "*The Corporeal Turn*", *Jewish Quarterly Review* 95, 3 (2005), pp. 447–461.

קלוונס, **טומאה וחטא**

Jonathan Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

קליינברג, **סיפורי הקדושים**

אביעד קליינברג, **רגל החזיר של האח ג׳ינפרו: סיפורי הקדושים משנים את העולם**, תל אביב: זמורה-ביתן, 2000.

קסוטו, **פירוש**

משה דוד קסוטו, **פירוש על ספר בראשית: סדר בראשית סדר נח וחלק מסדר לך לך**, ירושלים: מאגנס, תש״ד.

קסטלי, **בתולין** Elizabeth Anne Castelli, "Virginity and its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity", *Journal of Feminist Studies in Religion* 2 (1986), pp. 61–88.

קרמר, **אסנת** Ross S. Kraemer, *When Aseneth Met Joseph: A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and his Egyptian Wife, Reconsidered*, New York: Oxford University Press, 1998.

קרמר, **דתיות** Ross S. Kraemer, *Her Share of the Blessings: Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

קרסון, **נשים** Anne Carson, "Putting Her in Her Place: Woman, Dirt and Desire", *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, eds. David M. Halperin et al., Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990, pp. 135–170.

רגב, **דם וטומאה** איל רגב, "על דם, טומאה והיחס לגוף באסכולות ההלכתיות בימי בית שני, המשנה והתלמוד", *AJS review* 27 (2003), עמ' א–כב.

רובינשטיין, **סיפורים תלמודיים** Jeffrey L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1999.

רווה, **בפני עצמן** ענבר רווה, **בפני עצמן: קריאות פמיניסטיות בספרות חז"ל**, תל אביב: רסלינג, 2012.

רווה, **מעט מהרבה** ענבר רווה, **מעט מהרבה: מעשי חכמים: מבנים ספרותיים ותפיסת עולם**, מסה קריטית, אור יהודה: דביר ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2008.

רוזן-צבי וינון, **תכשיטים** ישי רוזן-צבי ודרור ינון, "תכשיטים גבריים, תכשיטים נשיים: מבט חדש על מעמדה הדתי של האישה במשנת חז"ל", **ראשית** 2 (תשס"א), עמ' 55–79.

רוזן-צבי, **אנתרופולוגיה** ישי רוזן-צבי, "יצר הרע, מיניות ואיסורי ייחוד: פרק באנתרופולוגיה תלמודית", **תיאוריה וביקורת** 14 (1999), עמ' 55–84.

רוזן-צבי, **הטקס** ישי רוזן-צבי, **הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה**, ירושלים: מאגנס, 2008.

רוזן-צבי, **היפרסקסואליות** Ishay Rosen-Zvi, "Hyper-sexualization in the Bavli: an Initial Survey", *Midrash and the Exegetical Mind ; Proceedings of the 2008 and 2009 SBL Midrash Sessions*, eds. Lieve Teugels and Rivka Ulmer, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2010, pp. 181–205.

רוזן-צבי, **יצר הרע** Ishay Rosen-Zvi, *Demonic Desires: Yetzer Hara and the Problem of Evil in Late Antiquity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.

רוזן-צבי, **יצר נשי** ישי רוזן-צבי, "האם יש לנשים יצר?: אנתרופולוגיה, אתיקה ומגדר בספרות חז"ל", **סמכות רוחנית: מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית**, בעריכת חיים קריסל, בועז הוס ואורי ארליך, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תש"ע, עמ' 21–34.

רוזן-צבי, **מונחים** ישי רוזן-צבי, "מונחים ושברם: לקראת לקסיקון הרמנויטי לטרמינולוגיה מדרשית", **מדעי היהדות** 48 (2012), עמ' 73–93.

רוזן-צבי, **מיזוגיניה** Ishay Rosen-Zvi, "Misogyny and Its Discontents", *Prooftexts* 25, 1–2 (2005), pp. 217–227.

רוזן-צבי, **נידה** Ishay Rosen-Zvi, "Blood, Identity, and Counter-Discourse: Rabbinic Writings on Menstruation", *Prooftexts* 23, 2 (2003), pp. 210–228.

רוזן-צבי, **סוטה** ישי רוזן-צבי, "'הוי המעמיקים מה' לסתיר עצה': עיון בתוספתא סוטה ג, ה", **תרביץ** ע, ג–ד (תשס"א), עמ' 367–401.

רוזנטל, **המורה** אליעזר שמשון רוזנטל, "המורה", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* XXXI (1963), עמ' א–סה.

רוזנטל, **חילופי נוסח** דוד רוזנטל, "על דרך טיפולם של חז"ל בחילופי נוסח במקרא", **ספר יצחק אריה זליגמן ב**, בעריכת יאיר זקוביץ ואלכסנדר רופא, ירושלים: א' רובינשטיין, תשמ"ג, עמ' 395–417.

רולינג, **אחרי עדן** Hanneke Reuling, *After Eden: Church Fathers And Rabbis on*

Genesis 3:16–21, Leiden: Brill, 2006.

רונס והולנדר, **אאוגניקה** יצחק רונס ואביעד הולנדר, "כיצד יהיו הילדים נאים: רבי אליעזר והאאוגניקה בעיני חז"ל", *JSIJ* 9 (2010), עמ' 1–20.

רוס, **ארמון התורה** תמר רוס, **ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם**, תרגמה רות בר-אילן, תל אביב: עם עובד, תשס"ז.

רוס וגלמן, **השלכות הפמיניזם** תמר רוס ויהודה גלמן, "השלכות הפמיניזם על תיאולוגיה יהודית אורתודוקסית", **רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזיכרון לאריאל רוזן-צבי ז"ל**, בעריכת מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורונן שמיר, תל אביב: רמות, תשנ"ח, עמ' 443–464.

רוסל, **פורניה** Aline Rousselle, *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*, *Family, Sexuality, and Social Relations in Past Times*, Oxford: Basil Blackwell, 1988.

רוסנר, **רפואה** Fred Rosner, *Medicine in the Bible and Talmud: Selections from Classical Jewish Sources*, Library of Jewish Law and Ethics 5, Hoboken: Ktav, 1995.

רייכמן, **פריון** Edward Reichman, "The Rabbinic Conception of Conception: An Exercise in Fertility", *Tradition* 31 (1996), pp. 33–63.

ריץ', **הטרוסקסואליות** אדריאן ריץ', "הטרוסקסואליות כפויה והקיום הלסבי", 1980, תרגמה דלית באום, **ללמוד פמיניזם: מקראה**, בעריכת דלית באום ואחרות, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006, עמ' 165–189.

ריץ', **ילוד אישה** אדריאן ריץ', **ילוד אשה**, תרגמה כרמית גיא, תל אביב: עם עובד וירחון נעמת, 1989.

שוואלטר, **ביקורת** איליין שוואלטר, "ביקורת פמיניסטית בשממה", 1981, תרגמו מריאנה בר ויפה ברלוביץ, **ללמוד פמיניזם: מקראה**, בעריכת דלית באום ואחרות, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006, עמ' 244–275.

שוסלר פיורנצה, **פרשנות פמיניסטית** Elisabeth Schussler Fiorenza, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston, Mass.: Beacon Press, 1992.

שטיינמץ, **תענית** Devorah Steinmetz, "Perception, Compassion, and Surprise: Literary

Coherence in the Third Chapter of Bavli Ta'anit" (Forthcoming).

שטראק, **מבוא** — Hermann Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Edinburgh: T&T Clark, 1991.

שטרן, **השבויה** — David Stern, "The Captive Woman: Hellenization, Greco-Roman Erotic Narrative and Rabbinic Literature", *Poetics Today* 19, 1 (1998), pp. 91–127.

שילדריק ופרייס, **על הגוף** — Margrit Shildrick and Janet Price, "Openings on the Body: A Critical Introduction", *Feminist Theory and the Body: A Reader*, eds. Margrit Shildrick and Janet Price, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, pp. 1–13.

שימוף, **הלניזציה** — Sandra R. Shimoff, "Hellenization among the Rabbis: Some Evidence from early Agadot Concerning David and Solomon" *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 18, 2 (1987), pp. 168–187.

שמש, **בעלי מום** — Aharon Shemesh, "'The Holy Angels are in their Council': the Exclusion of Deformed Persons from Holy Places in Qumranic and Rabbinic Literature", *Dead Sea Discoveries* 4, 2 (1997), pp. 178–206.

שרמר, **נישואים** — עדיאל שרמר, **זכר ונקבה בראם: הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, 2003.

תורן, **נתנו עיניהם** — סיני תורן, "כל מקום שנתנו חכמים עיניהם, או מיתה או עני: לתולדות המסורות על מבטם ההרסני והקוטל של החכמים, דימוייהן ולשונותיהן", **סידרא** כג (תשס"ח), עמ' 137–205.

Abstract

This study examines rabbinic discourse on female sexuality and compares it to the parallel discourse regarding male sexuality. It studies the various attributes of female sexuality which emerge from rabbinic literature; the conventions underlying these characterizations; the similarities and differences in the ways female and male passion are described and the relationship between the aggadic and halakhic sources which reflect the gendered aspects of sex and sexuality in rabbinic literature. The premise of this thesis is that rabbinic literature is patriarchal, and therefore deals primarily with men and was written by men for a male audience. As a result, the gender constructs common in this literature view men as subjects with needs, wishes and desires, while women are viewed as objects whose purpose is the fulfillment of these male demands. Alongside this basic understanding I claim that this characterization is not an absolute one: patriarchal cultures in general, and rabbinic culture in particular, encompass more than one way of constructing gender. In light of these considerations, this study presents the variety of gender constructions of sexuality in rabbinic literature with an appreciation of the potential embedded in the multitude of voices expressed in it.

My research focuses on the canonical texts of the rabbinic period, i.e. the compositions created, compiled and edited, in Palestine and Babylonia, between the first and seventh centuries C.E. These include various midrashic compilations and the Palestinian and Babylonian Talmudic corpora. My assumption is that the discussions recorded in this literature served a dual purpose in the rabbis' world: they expressed the prevalent cultural codes regarding gender, but also instructed both men and women as to who they were and the ways in which they were expected to behave – in other words, they both reflected concepts of reality and created it.

My analysis brings together two fields of research: the first is the study of rabbinic literature, and the second is gender criticism, and specifically the study of body and sexuality. The meeting of these two fields has, in recent years, led to the development of gendered studies of rabbinic literature, the academic context in which this thesis is grounded.

Theoretical Background and Literature Review

The last decades of rabbinic studies have produced various schools of research, which utilize different methodologies and reading strategies. Each of these schools has laid down important foundations for the study of rabbinic literature, which contribute to the interpretation of individual exempla. The central trends on which the present study rests are those of the textual-philological school, the literary examination of rabbinic sources and the study of culture and discourse.

The Textual-Philological Study of Rabbinic Literature: The study of text variants, language usage, literary and actual context were defined by the textual-philological school of rabbinic study as the foundation of any interpretation of rabbinic literature. According to this school of thought, one cannot properly understand rabbinic literature without attempting to reconstruct the original version of any particular text. Due to the advances made in the philological study of the Talmud in recent years, an examination of the original rendering of the text is now possible. As a result, questions regarding the correct version of the text need no longer lead to a complete abstention from the addressing of exegetical, literary and cultural issues. This study therefore addresses examines texts variants, language and the Talmudic editing process, but sees these methodologies as tools as the means rather than the final goal.

Literary Reading of Rabbinic Sources: The literary turn in Talmudic study developed in part using theories from the fields of literary and cultural studies, developed since the 1980s. Inspired by these, and seeking to respond to research trends which focused on the development of rabbinic texts but ignored their philosophical and religious meaning, Yona Frankel, during the 1970's and 1980s, suggested a new way of reading rabbinic literature. According to Frankel, the stories of the Talmud are didactic texts; their purpose is to convey messages and worldviews to their audience, not to document real events. Therefore, one should approach these texts with literary and rhetorical tools rather than the previously accepted tools borrowed from the field of historical research.

Frankel's literary approach deepened the age-old distinction between the realms of "halakhah" and "aggadah" in rabbinic literature. Over the past few decades, however, one can trace a significant narrowing of the gap between the two, expressed, among other ways, in the seepage of methodologies from the study of one to the

other. Thus, for instance, the study of halakhic discussions in the Talmud has long recognized the central part played by the editing process in the formation of the text and considered the final construction of the Talmudic discussion as an independent literary work. Later developments in the field added a mode of reading that focuses on literary constructs, key words, linguistic choices, and the like. Taking its tone from this approach, the present study deals with the broad spectrum of genres in rabbinic literature (rabbinic Biblical exegesis, halakhic discussions and rabbinic tales) based on the assumption that only their shared examination can produce a rounded understanding of rabbinic worldviews.

Cultural and Discourse Studies: This study will also make use of the research tools formulated in the last few decades in the field of cultural studies – and primarily the study of discourse developed by Michel Foucault – in order to identify and analyze meaning in texts.[550] "Discourse analysis" examines the totality of statements generated in specific cultural contexts, the rules according to which they are produced and the processes which bring to the promulgation of some of them and the exclusion of others. Inspired by this approach, the school of research called "the New Historicism" was developed. This school maintains that literature and art are defined social practices, which, while distinct from other practices, are also connected to them. It is through these practices that cultures organize the production of meaning and values.

In implementing the methods of New Historicism in my investigation of rabbinic literature I will be basing myself on the foundations laid by Daniel Boyarin, one of the first researchers of rabbinic literature who adopted the new theories of literary and cultural criticism in the twentieth century. Boyarin strove to establish an alternative to the two main methodological trends that were common in the examination of rabbinic literature : the historicist one, which searches for the seed of historical-factual truth in Talmudic stories, on the one hand, and the literary approach, which views Talmudic stories as fabrications which must be analyzed through literary tools, without any reference to historical context.

The literary theories surveyed above were constructed one upon the other, with each reacting to or attempting to complement what the former offered. This study will make use of the methodological variety currently available in rabbinic

[550] Foucault, **Archeology.**

research, adapting each methodology to the particular texts being discussed and their unique characteristics; it will deal with both the textuality of history and the historicity of the texts.

Feminist Criticism and Gender Studies

There is a prevalent understanding that feminist literary criticism grew and developed as a result of the feminist political movement; however, the feminist movement, from its very beginning, exhibited many literary characteristics: It recognized the importance of the images of women disseminated by literature and believed that it was imperative to challenge these images and undercut their cultural authority. In the 1970s, the bulk of feminist literary criticism was devoted to the exposure of the patriarchal mechanisms used in literature – i.e. the ways in which it constructed men's and women's consciousness, which then perpetuated the inequality between the sexes. In the 1980s the emphasis moved from a critique of the different versions of male perception to the examination of women's worlds and perspectives.In addition, the distinction between the terms "sex" and "gender" was developed by feminist theory. The term "gender" establishes the approach whereby what is termed "the differences between the sexes" is composed of a physical/natural/fixed component versus a behavioral/social/changing one. However, claims such as these, which assumed a pure biological definition of "sex", also raised serious criticism, which led to a new wave of feminist and gender theories. According to theoreticians of this new wave, even perceptions of body are influenced by socially gendered constructs; as Judith Butler states, "A bodily schema is not simply an imposition on already formed bodies, but a part of the formation of bodies".[551]

One of the main areas in which the social policing of women's bodies finds expression is sexuality. According to Catherine MacKinnon, "Sexuality is to feminism what work is to Marxism…both sexuality and work focus on that which is most one's own, that which most makes one the being the theory addresses, as that which is most taken away by what the theory criticizes".[552] Gendered research of sexuality grounds itself in the Foucauldian approach according to which there is no inherent sexuality in nature, but rather this term, and all its attendant social norms, are the result of socialization. The assumption that sexuality is the result of an array of social norms, interpretations, definitions and prohibitions, created in a particular culture at a particular time, will form the foundation of this study.

[551] Butler, **Bodies that Matter**, p. 54.
[552] MacKinnon, **Feminism Unmodified**, p. 257.

The Study of Rabbinics and Gender

The changes in the approaches to rabbinic literature outlined above, along with developments in feminist research and criticism, have led, in the last few decades, to the production of studies of rabbinic literature from a gendered perspective. Despite the fact that gendered research of rabbinic literature is a relatively new venture, different stages and trends can be identified. One can say that the focal center of research has shifted from the question of whether or not the rabbis excluded or benefitted women to the question of how and where they did it. This shift is also characterized by a move from a focus on women to an examination of gender relations and identities. These newer studies share an examination of halakhic rulings and other statements not only in terms of the views and attitudes they express towards women, but also in terms of the encoded gendered knowledge they reflect and the ways in which they instruct men and women of their different 'natures' and of the ways in which they must behave.

One of the particular areas examined in the gendered study of rabbinic literature from this perspective is that of body and sexuality. Daniel Boyarin's book, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, published in the early 1990s, was a milestone and an exemplar of this research trend. In many ways it paved the way for numerous studies, which followed and were inspired by it. The groundbreaking nature of this study is notable both on the methodological level and in the specific context of the study of body and sexuality in rabbinic literature. In the pioneering examinations of sexuality in rabbinic literature the issue of gender, and specifically questions regarding women, was raised as a by-product of the general discussion of sexuality,[553] whereas later studies focus on a scrutiny of rabbinic discourse surrounding the female body and seek to use it as a lens through which to examine rabbinic economics of gender. The first generation of students of sexuality in rabbinics dealt primarily with the human (i.e. the male) sex and body, and as a result also with questions of gender; the second generation focused on gender and saw the discourse regarding body and sex as one of many sites in which concepts of gender are constructed.

The gendered construction which has been emphasized in feminist research to date revolves around the question of temptation and control. An examination of this

[553] Such as in: Biale, **Eros**; Boyarin, **Carnal Israel**; Satlow, **Tasting the Dish.**

issue has revealed that while the rabbis ascribe sexual desire to both men and women, the ethos of controlling one's desire is directed to men alone, whereas women are left captives of their own desire. The majority of researchers in this field have not placed female sexuality at the forefront of their studies – or at least not those aspects of it which have no parallel on the male front. The present study moves the focus of discussion from an attempt to describe the characteristics of (male) sexuality to a discussion of the gendered aspects of sexuality. This shift, as subtle as it may be, is a further step in the understanding of rabbinic perceptions of female sexuality; it enables the discovery of new emphases that have no parallels in the discourse on male sexuality.

Chapters of this Study

This study examines various aspects and characteristics of female sexuality, as they are reflected in rabbinic literature, and compares them to reflections of male sexuality. It does not claim to present a comprehensive and complete investigation of this complex subject; rather, it focuses on a few particular aspects of the broader picture. This focus facilitates a thorough and close reading of texts and the full examination of the various discourse characteristics which rise from them.

Chapter One deals with rabbinic interpretations of the verse "Your desire (in Hebrew: *teshukah*) shall be for your husband and he shall rule over you" (Genesis 3:16). It thus tracks rabbinic exegesis on one component of the mythological biblical story and the different ways in which the rabbis bequeathed, on themselves and on future generations, the biblical mythology surrounding the results of the consumption of the fruit of the Tree of Knowledge. The biblical verse and its various rabbinic interpretations are central in the attempt to describe rabbinic discourse on female sexuality for two reasons: a. This verse is the first explicit mention of female desire in the Bible; and b. It is a part of the story of the original sin and the expulsion from the Garden of Eden, a formative and mythological story, in Jewish culture in general, and rabbinic culture in particular.

The chapter focuses on rabbinic interpretations of the biblical term "desire" and on the component of the biblical curse in these interpretations. Two questions are at its center: What is female desire and how is it characterized? and: Is it indeed viewed as a curse? The motif of the curse is a unique characteristic of the discourse

surrounding female sexuality; this verse, which related to female sexuality in the context of a curse and as the result of a sin, has no male parallel. The chapter examines how (if at all) the distinct gender picture derived from the biblical verses, according to which female sexuality is a curse, is expressed in rabbinic exegesis on this verse.

An examination of the sources reveals that the answer to the question of what is cursed in female desire is complex. To begin with, various rabbinic sources do not link female sexuality to the biblical sin and curse, but rather describe it in neutral, or even positive, terms. In addition, similarly to earlier layers of biblical exegesis, there are two possible etymological explanations for the Hebrew term "*teshuka*" in rabbinic sources: 1. Subjugation or 2. (Sexual) attraction.

In terms of the link between desire and the biblical sin and curse, none of the rabbinic sources examined here link the very existence of female sexual desire to the curse and the punishment of Eve. Even the sources which understood "your *teshukah* shall be for your husband" as "your sexual attraction will be to your husband", and which understood this statement as a curse or a decree, explained the negative component of the decree by connecting it to additional data points: husbands must often travel great distances for business; the pain of childbirth; or the fact that women are controlled by their husbands. Furthermore, several sources reflect an understanding that, not only is female sexuality not a curse, it is rather the way of the world.

From my examination of the sources it also appears that some rabbinic sources expropriate the sexuality of the verse in Genesis by explaining that "*teshukah*" refers to control, which symbolizes the relations of power and hierarchy between men and women. Several rabbinic homilies soften the etymological differences between the various possible explanations for the term "*teshukah*" – control or sexual attraction; they thus link sexuality and control even more strongly, reflecting a clear patriarchal construct. On the other hand, I also examined rabbinic homilies on this verse which, conversely, limited male control of women, or at least described it with reservations. These kind of approaches represent a "resistance to patriarchy", which can at times be found in canonical texts.

Chapter Two examines the gendered constructions of the sexual gaze. This chapter assesses the constructions of men as the 'gazers' and of women as the objects

of the male gaze and examines the ramifications of this construction on the exegetical discourse of the Talmuds. As in the previous chapter, I demonstrate that despite the discrete and binary gendered role division described in the Bible, one can identify attitudes in rabbinic literature which soften this gendered construct. My claim is that the binary image of a male gaze directed at a coveted female object is not the only model available in this literature. I likewise examined the gendered constructs which accompany the demand of concealing oneself from the 'gaze': What are the reasons given for male and female 'concealment'? Are these reasons similar or different? To what extent is concealment connected to sexual gaze?

Despite its prevalence in antiquity, the binary role division, according to which the man is the 'gazer' and the woman the object of his gaze, is not the only available one. For example, in the literary genre of the "Greek novels" (usually dated to the first centuries a.c.), we find examples of mutual gazing – both women and men lustfully look at each other; whereas in early Christian literature, and particularly in martyrdom literature, both men and women strive to dispossess themselves of the gaze. In other words, the cultural environment in which the rabbis operated included various alternative constructions of male and female desire, which included also varied views of the desirous sexual gaze and its gendered aspects.

The first part of the chapter examines two Talmudic stories about men who look upon women with a desiring gaze. Using the theory proposed by the feminist film critic Laura Mulvey, I demonstrate that the possessor of the gaze in these stories is also the possessor of desire; his gaze establishes the constructs of sexuality and the gendered division of roles. In both of the Talmudic stories examined in the chapter, the male sexual gaze is the focus of the plot and the gendered role division is a uniform one: The possessor of the gaze is the man. In both stories it is clear that the gaze is not an innocent one, but rather it is an expression of sexual desire, and the woman, as the object of the gaze, is given no voice or expression. However, I argue that the way in which these two stories were edited in the context of the Talmudic discussions demonstrates how more extreme versions were toned down during the editing process and were adjusted to conform to accepted halakhic norms. These stories demonstrate different levels of rabbinic concern with their anxiety and fear of the male sexual gaze. On the one hand we find a description of this gaze as powerful, all-encompassing and almost completely uncontrolled; on the other hand we have a

picture of a restrained sexual gaze, subject to halakhic restraints and emphasizing the responsibility and control of the gazer.

This chapter also examines the degree to which these voices are present in halakhic discourse through an analysis of discussions regarding special circumstances. For example: men looking at a bride during the seven days of her wedding celebrations; men gazing at a non-Jewish woman; men gazing at a (nude) woman being punished by stoning or at the adulterous woman (*sotah*) during her public shaming or the question of a man betrothing a woman through an emissary without first seeing her. In these investigations, I emphasize the process by which a less anxious attitude towards men's gaze, presented in at least one source , as those who 'do not fear for sinful thoughts' is relegated to the margins. The suggestion that one can permit the male gaze due to an absence of fear can be understood in two different ways: Either we do not fear it because the gaze in these cases in not a sexual one, or we have no fear because it is possible to control sexual thoughts and therefore there is no need to prohibit them.

In this chapter I read rabbinic sources dealing with the construction of the male gaze "against the grain". I analyze various halakhic discussions in which male and female gazes are discussed and emphasize the exegetical options that were overlooked and marginalized, bringing those attitudes which minimize the centrality of the male gaze to the forefront. These voices, in contrast to the more prevalent ones which prohibit and limit the male sexual gaze and fear losing control over it, suggest that it is not necessary to prohibit the male gaze across the board; at times, conversely, it should even be encouraged. The marginalization of this voice led to a situation in which the approach which viewed the male sexual gaze very severely and prohibited it under all circumstances remained the only option.

One of the results of this trend of marginalization is the widening of the binary gendered construction of desire and gazing: the more the male sexual gaze is strengthened, the more glaring the lack of a female gaze and the more explicit the demand that women conceal themselves from the male gaze. However, in the spirit of Boyarin's words, "It is the failure of the narrative to totalize that is significant, not its success",[554] I suggest that alongside the centralization of the male gaze and the resulting demand of female concealment that this gendered picture is incoherent. An

[554] Boyarin, **Carnal Israel**, p. 166.

examination of the reasons given for concealing the body reveals an example of a "failed narrative": In a central halakhic discussion related to the covering of the female body we find a more symmetrical view of the reasons for male and female concealment, for "religious reasons", as opposed to the sexual reason which usually explains the covering of the female body. In the two Talmudic discussions in the Babylonian and Palestinian Talmuds surrounding the statement "*agavot* (i.e. buttocks) are not *erva*" (i.e. are not a sexual organ), nudity is discussed in the context of the recitation of holy formulae (the blessing on the dough offering and the recitation of the *shema*), and the discussion treats both male and female nudity similarly. The discussion relates to the obligation to cover one's privates while reciting holy formulae, and it appears to be unconnected to any other human gaze.

The conclusion of this examination is that the binary construction of the male sexual gaze and its dangers serves as an extremely influential factor in rabbinical exegetical processes and relegates any attempt to propose an alternative approach to the margins. On the other hand, when dealing with the gendered constructions of the need to cover oneself from this gaze, there exists an alternative gendered construction which is more symmetrical for men and women.

Chapter Three addresses a section of the rabbinic discourse on sexuality which has not yet received significant academic attention – the physiological component. It examines the ways in which the rabbis understood and described the physiology of female sexual desire and analyzes the cultural significance of these descriptions. The chapter focuses on one aspect of sexual physiology: the mapping of the male and female body as it is derived from rabbinic discussions of genital discharges and the level of connection between these discharges and sexual arousal. At the foundation of the rabbinic discussion are the verses from Leviticus 15, in which two alternative literary constructs co-exist: the first is a chiastic structure in which male discharges are presented as parallel to female discharges; the second is a centralized structure which emphasizes the male discharge of semen, with the other discharges (unusual discharges of both men and women – in biblical parlance, *zav* and *zavah* - and menstrual bloods) presented as secondary ones.

These two literary constructs represent two different models of gender: the chiastic structure symbolizes a symmetrical model, whereby two versions of sex exist, each of which has a normal and a pathological discharge. The centralized construct,

on the other hand, emphasizes the differences between male and female physiology and symbolizes a binary model. At the center of this model is the male sex: its normal discharge, semen, is the point of reference. The female sex, in contrast, has a system of discharges which is not easily sorted into normal and pathological; both discharges are largely regarded as "unusual".

The chapter examines the ways these models were utilized in rabbinic exegesis on these verses and discusses how rabbinic literature compared male and female discharges. A look at the tannaitic homilies on Leviticus 15 in the *Sifra* raises three types of comparison between the *zav* and the *zavah* (the male and female who experience unusual discharges): some sources treat both cases as one; in some the comparison is the purpose of the rabbinic conversation and the rabbis present both differences and similarities; and some sources focus on the differences between unusual male and female discharges.

In the homilies in the *Sifra* analogies are made between the unusual male discharge and menstrual blood. The shift from analogies between the *zav* and the *zavah* to those between the *zav* and the female menstruant testifies to the fact that, for the author of the *Sifra*, the *zavah* and the menstruant belong to a similar halakhic sphere and there is no essential distinction between them. The analogy between the *zav* and the menstruant reflects a construction of female identity: the *zav* is defined as one who has secreted from a "dead" (i.e. not erect) organ, and the comparison to the menstruant disconnects the discharge from sexual activity. The *zav, zavah* and the menstruant are all characterized by their "lack of desire"; their discharges have nothing to do with sexual arousal. The comparison of the menstruant to the *zav* and *zavah* disrupts, to a great extent, the symmetrical picture which distinguishes between unusual (male and female) discharges and regular ones. This type of homily realizes the homiletic potential inherent in the centralized construct of the biblical chapter, according to which, surrounding the regular male discharges, are the non-regular ones: the *zav*, the *zavah* and the menstruant.

One of the central examples for the intensification of the physiological differences between men and women is the binary internal/external . This pair is portrayed as the result of the biblical difference between the *zav* – who is described as one "**from** whose flesh" a discharge has been secreted – and the menstruant, regarding who it says that the blood will be her discharge "**in** her flesh". I believe that

these homilies are also the backdrop for the gendered assertion of the essential difference between male and female sexual desire, expressed in the Babylonian Talmud in the words: "his *yetzer* (passion) is external, her *yetzer* is internal" (BT, *Ketubbot* 4b). This statement distinguishes between the characteristics of male and female passion, but one must note the use of the term *yetzer* with regard to both sexes. Alongside the use of a shared term to describe male and female sexuality – which represents a movement toward similarity – there is also a statement of difference, which represents the binary perception of male and female sexuality.

A look at additional terminologies in the Talmudic discourse surrounding genital emissions, such as "the blood of lust", "feeling" and "female seed" produces a similar picture. This terminology which has its roots in male physiology, was later used in the context of female physiology. This phenomenon is particularly striking in the later layers of the Babylonian Talmud, and it is characterized by a conceptualization which compares the sexes and constructs female physiology through the use of the male physiological model as the point of reference; the discharge of seed is thus linked to sexual arousal.

Despite this process, however, most of these shifts in the understanding of female sexuality preserve the central distinction between male and female: In the case of the "blood of lust" the female sexual discharge is pure, whereas the male parallel is impure; in the case of "feeling", the parallelization between women's men's experience is only partial – whereas there is a similar attitude to the feeling of secreting, the meaning of "feeling" as sexual arousal is reserved for men only. The anonymous layer of the Talmud (the *stamma*) determined that women do not have such a feeling; likewise, as we saw, female and male "passion" were awarded different characteristics: Male passion was described as external, intensified and available to all to see; female passion as internal and therefore hidden from view. The use of terms borrowed from male physiology in order to describe women, alongside the emphasis on their uniqueness and difference, establishes male primacy and priority and thus defines those characteristics defined as feminine as anomalous, different and 'other'. This view is the development of the centralized biblical construct of Leviticus 15. This construct places the male possessed of semen as the central axis of the chapter, with the other secretors presented in relation to him.

In contrast, in the case of the "female seed" one receives the impression that the parallelism is indeed complete: the female emission of seed is described as connected to sexual arousal, just as it is in the male model. This is a case of sexual symmetry which reminds us of the possibilities embedded in the chiastic and symmetrical construct of Leviticus 15. A possible explanation for this gap is that the physiological phenomena of "the blood of lust" and "feeling" are inherently connected to sexual arousal, whereas the discussion regarding female seed is the only one understood as directly connected to fertility. This raises the possibility that the difference between the sexes is preserved when dealing with sexual desire and passion per se; in the realm of fertility, however, with its lesser degree of danger and its importance for the preservation of society, the symmetrical and similar construct lives on.

The **Epilogue** ties together its different parts through the expansion and deepening of the discussion regarding similarity and difference between the sexes. The biblical verse which served as the basis for the first chapter posited deep differences between the sexes; in the epilogue I examine what happened to these differences in rabbinic exegesis, using the distinctions and analyses raised by Daniel Boyarin in his entry on "gender" in the glossary "Critical Terms for Religious Studies", as well as those of other scholars.[555]

At the basis of the entry are two foundational modern feminist models regarding the similarity and difference between the sexes, which are represented through the writings of the French theoreticians Monique Wittig and Luce Irigaray. Wittig claims that any difference between the sexes is the result of cultural constructions, whereas Irigaray represents a school of thought at times termed "essentialist", which claims that there are "natural" differences between men and women. However, instead of viewing unique female characteristics as inferior and 'other', Irigaray calls for an appreciation of their uniqueness and value. Boyarin claims that this division in contemporary feminist theory has its roots in an earlier parting of ways between rabbinic Judaism and early Christianity: While rabbinic Judaism is committed to the idea of a natural sex; early Christianity represents the

[555] Boyarin, **Gender**.

desire for a "transcendence of gender", whereby, in the words of Paul in Galatians, "there is no male and female, for you are all one in Christ Jesus".[556]

Boyarin's analysis posits a close link, in rabbinic Judaism, between several core attitudes:

1. An attitude which accepts and affirms the embodied and corporeal nature of the world;
2. The belief that the existence of two sexes is a part of the divine plan for humanity
3. The belief in distinct gender roles and hierarchal relations between men and women.

In early Christianity, on the other hand, we find the mirror image of this picture:

1. An attitude which views physicality as a constraint on spiritually, which must be overcome;
2. The belief in an asexual primordial creature, divided into two sexes as a result of original sin
3. The option (at least on a theoretical level) of doing away with gender hierarchies through the denial of the bodily/sexual.

Throughout the chapters of this study I have demonstrated certain gendered constructions of differences between the sexes which can be lined up with Boyarin's description of the rabbinic understanding of gender. These examples reflect a patriarchal understanding of gender differentiation; all of them emphasize not only the differences between the sexes, but also a social hierarchy expressed in motifs such as control, impurity and objectification. Alongside this, however, and in contrast to Boyarin's sweeping description, I have underlined throughout my analysis, the existence of other attitudes and voices which present a more symmetrical picture, tending more to gender similarity. The fate of these attitudes was not uniform; while some were rejected and relegated to the margins of rabbinic discourse, some remained embedded in the Talmudic discussion as real alternatives.

Wittig and Irigaray's theoretical models, like Boyarin's presentation of rabbinic and Christian perceptions of gender, are dichotomous models: the model of similarity and the model of difference. The picture this study paints regarding the gendering of sexuality does not directly reflect either model, and is therefore not

[556] Galatians 3:28.

aligned with a particular gender theory. The mapping of gendered constructions of sexuality in this study brings forth examples of gender constructions of similarity, difference and what can be called "similar but different". A clear example of this latter category can be found in the discussions of sexual physiology.

I conclude that the gendered constructions of sexuality in rabbinic literature move between the poles of similarity and difference. In the absence of a clear gender model in rabbinic thought on sexuality, I argue that the important question is not which construct or model lines up with rabbinic gender concepts, but rather when the rabbis emphasize difference and when similarity – or, to be more precise, when they lean toward the direction of similarity and when toward the opposite pole. Gender researchers of the last few decades have dealt extensively with the social and ideological factors at the base of the cultural choice to emphasize difference or similarity between the sexes. Using the insights these studies have generated regarding contemporary cultures, I suggest several elements which may form the ideological backdrop for the movement, in the rabbinic discourse of sexuality, on the axis of similarity-difference, as well as some directions for future research on this topic.

Catharine MacKinnon emphasizes the mutual relationship between "difference" and "control".[557] She demonstrates the degree to which social ideas in general, and legal conceptions in particular, strongly link a similarity of identity with equal rights, whereby the first becomes the condition for the existence of the second. According to a common patriarchal perception, the "natural" differences between the sexes are the primary cause; control was the result of their existence. MacKinnon posits a different schema: Control existed first; in order to justify it, culture created or emphasized differences between the sexes. Using this theory, one can understand why there is a tendency to emphasize gender difference in discussions of sexual desire: It is due both to the need for the establishment of patriarchal order, through the grounding of hierarchal heterosexual relations, and to the need for the control and restraining of sexual desire. The attempt to restrain that which appears impossible to restrain – sexual desire – requires a social order which is upheld through the emphasizing of gender differences, which usually also lead to gender hierarchy.

[557] As is reflected in her article "Difference and Dominance", published in the 1990s.

MacKinnon and other theoreticians claim that cultural theories regarding the differences between the sexes are usually the result of broader world views. As in Boyarin's article, early Christianity's and rabbinic culture's understandings of the differences between the sexes is deeply linked to their different conceptions of the "spiritual" and "corporeal". In the rabbinic view, the dual sex model came into being as an integral part of the creation of a physical and human world. In a paraphrase of MacKinnon's words, one can say that, in rabbinic culture, there first existed "embodied-ness" and physicality, as a result of which differences between the sexes were emphasized. This understanding leads to an apprehension that the rabbis' complex view of physicality and their attitude toward the physical and the spiritual is the key to comprehending their view of gender and sexuality.

Other theoreticians from the field of gender criticism view the desire to encourage heterosexuality, a conventional family structure and fertility as the foundation for the question of similarity or difference. Butler's decisive claim that "disciplinary production of gender effects a false stabilization of gender in the interests of the heterosexual construction and regulation of sexuality within the reproductive domain" explains the cultural emphasis on differences between the sexes.[558] There is, however, no agreement among different feminist critics on the question of which attitude is more supportive of fertility – the emphasizing of difference or of similarity. This study demonstrates that the most explicit example of the rabbinic tendency toward gender similarity was in the discussion of female secretion of seed – i.e. of sexuality in the service of fertility. Assuming that a positive attitude toward fertility does indeed lie at the base of the rabbinic approach to sexuality, this example of gender symmetry is used as a tool for the encouragement of heterosexuality and fertility.

The tendency toward portraying similarity and uniformity between the sexes also arose in discussions of sexuality in the context of human-divine relations. I suggest that the gender similarity expressed in this context is an expression of the rabbinic understanding of Genesis 1:27: "So God created mankind in his own image; in the image of God He created them; male and female he created them". At the root of the symmetrical rabbinic gender conception is the understanding that the divine image, as reflected in this verse, represents God's poly-sexuality. Since god created

[558] Butler, **Gender Trouble**, p. 135.

man in his image, and “man” is both male and female, God is also a combination of male and female. This is an example of the subtle and latent mutual influence which sometimes exists between the sociological and the theological: A theological understanding, according to which man must strive to be like the “bisexual” God, is linked to the emphasis on the similarity between the sexes and the move away from the binary gender model.

The explanations I have offered all allow for further clarification and examination. This task, as well as the search for other possible explanations for the phenomena hereby addressed, are worthy of further research. This study focused exclusively on sexuality; future studies might ask whether the model of an axis of similarity and difference, as an alternative to the dichotomous model, might serve as a useful tool in the examination of additional sites of gender construction.

"His *Yetzer* is External, Her *Yetzer* is Internal":
Gendered Aspects of Sexual Desire in Rabbinic Literature

Abstract

Table of Contents

Introduction

a. Research Goals

b. Literature Review and Theoretical Background

c. Materials and Methods

d. The Study

Chapter One: "Your Desire Shall Be for Your Husband and He Shall Rule over You" – What is the Curse Inherent in Female Desire?

Preface

Part One: "Your Desire Shall Be for Your Husband" in Early Biblical Exegesis

1. The Term "*Teshukah*" (Desire) and its Explanations
2. The Biblical Verse in Context: Is Female Desire a Curse?

Part Two: "Your Desire Shall Be for Your Husband" in Rabbinic Exegesis

1. Direct Homilies on Genesis 3:16
2. Indirect Homilies on Genesis 3:16

Part Three: "Your Desire Shall be for Your Husband": Between Subjugation and Sexual Attraction

Chapter Two: Gendered Aspects of the Sexual Gaze and Covering the Body

Preface

Part One: The Sexual Gaze in Rabbinic Literature: A*ggadah* and *Halakha*

1. The Man Who "Laid His Eyes" and the Man Who "Peered Through the Fence": The Male Sexual Gaze in Aggadah
2. "Do Not Fear Sinful Thoughts": The Boundaries of the Male Gaze in Halakhah

Part Two: Covering the Body: Why and From Whom Must We Cover Ourselves? A*ggadah* and *Halakha*

1. The Story of Kimchit (*Aggadah*)

2. “The Woman May Set Aside the Dough Offering Unclothed” (*Halakhah*)

Chapter Three: The Physiology of Desire

Preface

Part One: The Biblical Discussion of Genital Discharges: Leviticus 15

1. The Chiastic Structure and its Gendered Meaning
2. The Centralized Structure and its Gendered Meaning

Part Two: The Rabbinic Discussion of Genital Discharges

1. Between Similarity and Difference: Tannaitic Midrashim on Leviticus 15
2. Between Terminology and Essence: Genital Discharges in Amoraic Literature

Epilogue: On Similarity and Difference in Rabbinic Sex and Gender

Bibliography

This work was carried out under the supervision of

Professor Elisheva Baumgarten
Department of History of the Jewish People and
Contemporary Jewry
Hebrew University, Jerusalem

Professor Ishay Rosen-Zvi
Department of Hebrew Culture Studies
Tel Aviv University

"His *Yetzer* is External, Her *Yetzer* is Internal": Gendered Aspects of Sexual Desire in Rabbinic Literature

Esther Fisher

Interdisciplinary Studies Unit
Gender Studies Program

Ph.D. Thesis
Submitted to the Senate of Bar- Ilan University

Ramat-Gan, Israel June 2014

“His *Yetzer* is External, Her *Yetzer* is Internal”: Gendered Aspects of Sexual Desire in Rabbinic Literature

Esther Fisher

Interdisciplinary Studies Unit
Gender Studies Program

Ph.D. Thesis
Submitted to the Senate of Bar- Ilan University

Ramat-Gan, Israel June 2014