

אהבה שאינה תלויה בדבר, או אהבה אקדמית

דניאל בויארין

לכבוד ידידה מופלאה שתחיה,
בתקווה שיהיה נאה בעיניה.

דומני שלא אחטא לאמת אם אקבע שבתולדות המחשבה המערבית מסתמנות שלוש חקירות גדולות שעסקו בפילוסופיה של האהבה, חקירות פרי הגותם של אפלטון, של אוגוסטינוס ושל פרויד. אם לגבי דידם של השניים הראשונים המין הוא השער לאהבה או, לחלופין, אבן הנגף שלה (איזה מהם יתחוויר בהמשך), הרי האחרון רואה באהבה מיסטיפיקציה של המין (או מיסטיפיקציה אפשרית אחת כזאת). במאמר זה בכוונתי לבחון את הטענה שכל אהבה המתוארת במחשבת המערב, החל באפלטון וברבות הימים גם בנצרות וביהדות בעת העתיקה המאוחרת, אינה אלא אהבה אפלטונית. כברים ממחקריי האחרים, המטרה העומדת כאן נגד עיניי היא להתיק את מושג ה"טבעי" מההתנהגות האנושית, ובתוך כך לעמוד על הקוויריות המהותית, האבסולוטית, המקופלת בתוכה.

אהבה אקדמית; או אפלטון כנאו־אפלטוניסט מוקדם

שאלת משמעותה של "אהבה אפלטונית" אינה שאלה פשוטה כלל וכלל. נוכל להעלותה בקיצור אם נשאל (כשם שעשיתי במאמר קודם): "על מה אנחנו מדברים בדברנו על אהבה אפלטונית?"¹ כדי לקדם את הדיון, אסכם תחילה את הטענה שהצגתי במאמר ההוא על אחד הטקסטים המרכזיים והמכוננים לצורך חקירה זו: המשתה לאפלטון.² יצירה זו נקראה בכמה וכמה דרכים במשך אלפי השנים שלאחר חיבורה. בעת העתיקה ובתקופת ימי הביניים

1 Daniel Boyarin, "What Do we Talk about When we Talk About Platonic Love: Towards a Genealogy of Christian Sex", Virginia Burrus and Catherine Keller (eds.), *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, New York 2006, pp. 3–22, 375–384 (כל התרגומים הם שלי, ד"ב, אלא אם כן מצוין אחרת).

2 "המשתה", כתבי אפלטון, ב, מיוונית יוסף ג' ליבס, ירושלים ותל אביב תשט"ו-תשכ"ט. לגרסה מלאה יותר של הטענה שמועלית כאן בקצרה ראו, Daniel Boyarin, *Socrates and the Fat Rabbis*, Chicago 2009, pp. 290–308. הגרסה שלפנינו באה במקומה, שכן היא כבר עונה לכמה מהערותיו של דוד הלפרין, כאמור להלן.

נחשבה האהבה האפלטונית לאהבה שאינה כרוכה ביחסי מין ו"מתעלה" מעליהם. הבנה זו היא שהביאה לשימוש ה"עממי" במושג זה, המזהה "יחסים אפלטוניים" עם יחסים שאין בהם יחסי מין ותו לא. בתקופת הרפורמציה, מציין תומס לקסון, הסיטו אישים כמו ג'ון מילטון פרשנות זו של האהבה האפלטונית לכיוון אחר, שלא התבסס על בידול בין הגופני לרוחני, ולפיכך לא דחה לחלוטין את המיניות הפיזית. בה בעת נשתמרה הפרשנות הישנה אצל פרשנים כמו ההומניסטים האיטלקים הנאו-אפלטוניים, ובהם ג'ובאני פיקו דלה מירנדולה, מרסיליו פיצינו, וגם מונטיין (Montaigne).³ גם כיום, בקרב חוקרים בני זמננו, אפשר למצוא את שתי הפרשנויות זו בצד זו, כפי שעוד נראה בהמשך – מישל פוקו, למשל, מאמץ את קריאתו של מילטון, ואילו קנת דובר קורא את אפלטון על דרך האפלטוניים.⁴ הבדל זה בפרשנות נעוץ בקשיים מהותיים אחדים הטבועים בטקסט של אפלטון.

אחד הקשיים הללו קשור ביחס שבין תיאור "האהבה השמימית" בפי פאוסניאס לבין תיאור הארוס האידיאלי בדבריה של דיוטימה. כזכור, המשטה הוא סדרה של נאומי שבח לארוס הנאמרים מפי דמויות "אמיתיות" (כמה מהן אולי בדויות) מעולמו של סוקרטס, ונחתמים בדיווח על דו-שיח שהתקיים בין סוקרטס לבין דיוטימה, הנביאה מן הפלופוניסוס, המלמדת את סוקרטס תורה יאה של ארוטיקה. פאוסניאס תורם את תרומתו לדיון בהציגו אידיאליזציה (ויש אומרים אפולוגטיקה) של הפרדסטיה האתונאית, של אהבת נערים שבמסגרתה גבר מבוגר פורש את חסותו על גבר צעיר (שטרם צמח זקנו), ובתמורה לסיפוק מיני מקנה לו את מה שעליו לדעת כדי להיות לאתונאי מכובד. לדבריו, דפוס זה של יחסים פדרסטיים ראוי לכנותו "אהבה שמימית", והוא עומד בניגוד ל"אהבה העממית", שעיקרה, או כל-כולה, הוא התענוג המיני. דיוטימה מפתחת גרסה נשגבה יותר של אהבה פדרסטית – יחסים המתעלים כליל מעל למין, לטובת שותפות רעיונית ורוחנית בחיפוש אחר האמת. לפי רוב הפרשנויות של המשטה, פילוסופיית האהבה של דיוטימה מייצגת אהבה אפלטונית, את האידיאולוגיה של הארוס בהגותו של אפלטון. כמה מסורות פרשניות מוקדמות יותר כרכו יחד את האהבה השמימית בנוסח פאוסניאס עם הארוס הפילוסופי בגרסתה של דיוטימה, וראו בזו וגם בזה "אהבה אפלטונית" נטולת יחסי מין.⁵ קוראים אחרים, טובים יותר, הבחינו בהיבט המיני של ה"אהבה השמימית" אך הניחו שהוא הדין ביחס לאהבה הדיוטימנית-האפלטונית, וכך שוב כמעט כרכו יחד את השתיים.⁶ לקסון, הרואה בהצגת הדברים של דיוטימה-סוקרטס "גרסה מפוארת עוד

3 ראו Thomas H. Luxon, *Single Imperfection: Milton, Marriage, and Friendship*, Pittsburgh, Pa. 2005.

4 אין תמה אפוא שפוקו מוצא נתק גדול יותר בין דפוסים הסגפנות היווניים לדפוסים הסגפנות הנוצריים, כדבריה של קלרק בספרה: Elizabeth A. Clark, "Foucault, the Fathers, and Sex", *Journal of the American Academy of Religion* 56, 4 (Winter 1988), p. 622, esp. p. 625, n. 13.

5 Anders Nygren, *Agape and Eros*, form Swedish: Philip S. Watson, New York 1969, p. 303. לעמדה זו ראו גם David Cohen, *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge, UK 1991, p. 175.

6 "יש לזכור כי אותה 'סגפנות' [אפלטונית] לא הייתה דרך לפסול את אהבת הנערים, אלא להפך: אמצעי לסגן אותה, ולפיכך – תוך מתן צורה ודמות – להעלות את ערכה" (מישל פוקו, תולדות המיניות, ב: השימוש בתענוגות, מצרפתית: הילה קרס, תל אביב 2008, עמ' 219).

יותר של יחסים הומוארוטיים", מאמץ צורה מסוימת של העמדה האחרונה. הוא מבחין בהבדל בין השמימיות הפאוסניאנית לשמימיות האפלטונית, אך לטעמי אינו מדגיש די הצורך שדיוטימה-סוקרטס (וממילא האהבה האפלטונית) עומדים בניגוד ל"אפולוגטיקה המדוקדקת של אהבת הנערים האתונאית", אם לצטט את האפיון התמציתי שנוקט לקסון בהתייחסו לתפיסתו של פאוסניאס. הייתי אומר שאפשר להגן על קריאה נאו-אפלטונית של המשתה לפחות כמו על קריאתו של מילטון, אם לא הרבה יותר.

להבדיל מפוקו ומהשותפים להשקפתו, קנת דובר מבחין הבחנה ברורה בין פאוסניאס (המייצג את "מיטב" הארוס האתונאי) לבין דיוטימה וכותב, למשל, שאצל אפלטון –

הארוס ההטרסקסואלי וההזדווגות ההומוסקסואלית זוכים להתייחסות שווה על סמך רדיפתם המשותפת אחר תענוג גופני שאינו מוליך הלאה ממנו [...] ובחיבור המשתה תענוג זה הוא תת-רציונלי, ביטוי לארוס הפועל אצל בעלי החיים.⁷

כך מבדיל דובר בין הפרקטיקות המיניות של האתונאים בכלל – אפילו בהתגלמותן השמימית הנעלה ביותר – ובין הבוז שבז אפלטון למגע המיני. לפי השקפה זו, אפלטון מקדם ארוטיקה העומדת כמעט בניגוד בינארי לארוטיקה של אתונה, כפי שזו מיוצגת במיטבה בנאומו של פאוסניאס, ומגמה זו עולה בקנה אחד עם עמדתו האנטוגוניסטית של אפלטון כלפי אורח החיים האופייני לפוליס היוונית.

כמו דובר, אף הקריאה שאני עצמי קורא את המשתה מצביעה על הבדל רדיקלי בין האהבה האפלטונית לאהבה האתונאית השמימית בנוסח פאוסניאס, אך בתוך כך שוברת את הרצף שהעמיד פוקו בין הנוהג הפרדסטי האתונאי הקלסי ובין תורתו של אפלטון.⁸ כפי שיתבהר בהמשך, לשבירת רצף זה תהיה השלכה עצומה על דרך קריאתנו את האהבה המצטיירת בהגותם של אבות הכנסייה וחכמי התלמוד.⁹

אם לדעת פוקו, "אין הוא [אפלטון] משרטט קו הפרדה חד, מוחלט ובל יעבור בין אהבת הגוף הרעה לבין אהבת הנפש היפה", ו"בנושא זה 'המשתה' ו'פיידרוס' כאחד מפורשים מאוד",¹⁰ הרי אני ואחרים נוטים לחשוב שההפך הגמור מסתמן אף הוא בבירור ובפירושו.¹¹ כפי שהבהיר גר¹² פרארי באופן צלול כבדולח, בנאומה של דיוטימה מובלעים שני ניגודים, ולא אחד בלבד. מחד גיסא, מופיע בו הניגוד המוכר בין המדרגות הנמוכות לבין המדרגות

K. J. Dover, *Greek Homosexuality: Updated and with a new Postscript*, Cambridge 1989, p. 163

8 ראו גם Gregory Vlastos, "The Individual as Object of Love in Plato", *Platonic Studies*, Princeton, N.J. 1981, pp. 39-40. השקפתו של ולסטוס בנדון דומה מאוד לזו של פוקו.

9 המסקנה העולה מסעיף זה, כפי שהיא מוצגת בפסקאות הבאות, משחזרת את הפסקאות האחרונות במאמר קודם שלי (Boyarin, הערה 1 לעיל).

10 פוקו, תולדות המיניות, הערה 6 לעיל, עמ' 212.

11 David M. Halperin, "Platonic *Erōs* and What Men Call Love", *Ancient Philosophy* 5 (1985), p. 185

הגבוהות של מסתורי הארוטיקה, המדרגות שבאמצעותן עולים מאהבת הגופים היפים אל עיסוקים רוחניים יותר. מאידך גיסא, יש בנאום חלוקה משנית בין אוהבי החכמה לאוהבי הכבוד. אלה גם אלה מתקדמים בסולם המיסטריות, אך כבר בשלבים הנמוכים ביותר, ברמת האהבה ליופיו של אדם מסוים, הפילוסוף־שבדרך מוליד "רעיונות יפים" (logoi) (kaloi), ולא זרע, ואילו אוהבי הכבוד – האוהבים השמימיים של פאוסניאס – מסתפקים מן הסתם במגע מיני.¹² ברמה הנמוכה ביותר אוהב החכמה העוסק בפרדסטיה הנאותה, "יאה עליו לאהוב גוף אחד ולהוליד בו רעיונות יפים",¹³ בטרם הוא (או היא) העריכו את יופיין של הנשמות במקום את יפי הגופים. לעומת זאת, אוהבי הכבוד, והם אולי האוהבים הפאוסניאניים, מתחילים במגע המיני ומתקדמים משם "כלפי מעלה", אל השמים.

דומה שההדגמה המוחשית ביותר של נקודה זו נמצאת בפיידרוס,¹⁴ בקטע רהוט ורב עוצמה המתאר תשוקה אל נער יפה להפליא, תשוקה המוצאת את סיפוקה במראה עיניים, בלי שום התגפפות והזדקקות למגע מיני. יתר על כן, בהזדוקים¹⁵ אפלטון מייחס אהבה נטולת מין זו לזוג הפילוסופי, ולעומתו, האוהבים הפילוסופיים פחות, אוהבי הכבוד, מקיימים יחסי מין, גם המכובדים ביותר שבהם, אם כי לעתים רחוקות בלבד.¹⁶ סוקרטס ממחיש את הפרדסטיה הנאותה הזאת ביחסיו עם אלקיביאדס, המתאפיינים בארוטיות חסרת מיניות, כמסופר בהמששתה. לבסוף, בקטע על האהבה בחיבור הזדוקים מופיעה אותה דיכטומיה שבין האוהב המתמכר ל"תאוות הגוף" לבין האוהב ש"ממש בנפשו הוא משתוקק אל הנפש".¹⁷ אפלטון מציג כאן את הניגוד בין אוהב הגופים והכבוד (time) לבין אוהב הנשמות והידיעה (episteme).

הנקודה המכרעת, שלא אחת מתעלמים ממנה, היא שההתקדמות שחלה אצל הפילוסופים (לרבות מי שהיו בתחילת דרכם) אינה מן הגופים שחווים אותם באמצעות מגע (מיני) אל נשמות שחווים אותן באופן רוחני, אלא מן הגופים שחווים אותם באמצעות חוש הראייה בלבד – "הבהיר שבחושנינו"¹⁸ – אל נשמות הנחות באופן רוחני, ומהן אל האידאות.¹⁹ פילוסופים אלה אכן מכשירים עצמם לשמש בתפקיד מלכים־פילוסופים או ראשי האקדמיות הפילוסופיות, ולא להיות אזרחים פשוטים של הפוליס הדמוקרטית. מן העבר האחד, הגוף הפוליטי והגוף המיני, המעמיד ולדות, וגם הגוף ההומוסקסואלי; ומן העבר האחר, הגוף הפילוסופי המוליד נשמות בלבד. פוקו מדגיש שהפילוסופיה של אפלטון "פותחת שאלות שמאוחר יותר נודעה להן חשיבות רבה בהקשר של הפיכת אתיקה זו למוסר של התנזרות

G. R. F. Ferrari, "Platonic Love", Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, 12 Cambridge 1992, p. 256.

13 המשתה, הערה 2 לעיל, עמ' 138 [ההדגשה שלי, ד"ב].

14 "פיידרוס", שם, ג, e251, עמ' 383-384.

15 אפלטון, "החוקים", שם, ד, 837b, עמ' 273-274.

16 הערה 14 לעיל, 256c, עמ' 390-391.

17 הערה 15 לעיל.

18 הערה 14 לעיל, 250c, עמ' 383.

19 ברצוני להודות במיוחד לדוד הלפרין על שעזר לי ללבן נקודה זו, שלא הוצגה כראוי בגרסאותיי הקודמות לטענה זו, משום שלא נתתי דעתי להיבט הגופני של הראייה.

ולהתהוותה של הרמנויטיקה של התשוקה", וזאת לדבריו, "במקביל להשתרשותה העמוקה בתמות הרגילות של אתיקת התענוגות".²⁰ להבדיל מפוקו, קריאתי שלי נוטה להציע שאפלטון אינו רק בבחינת זרז מבלי משים של טרנספורמציה זו, אלא הוא משמש, כביכול, סוכן שתול שלה, ובהמשחה (כמו בפיידרוס) הוא מציב את הקו המפריד (קו הניגוד שבין הגוף לנשמה), ובכך כבר מביא לידי ביטוי כמה מהמרכיבים המשמעותיים ביותר בארוטיקה של העת העתיקה המאוחרת, מרכיבים שאנו מזהים אותם עם הנצרות.²¹

נראה לי שהצדק עם בנג'מין ג'ווט במסקנתו שדיוטימה "לימדה את סוקרטס שהאהבה היא היבט נוסף של הפילוסופיה. המחסור בנשמה האנושית, הבא על סיפוקו אצל המוני העם בהולדת ילדים, עשוי להתפתח לשאיפה הנעלה ביותר, לתשוקה אינטלקטואלית. כשם שהנוצרי מדבר על היותו רעב וצמא לצדקה, או על אהבה אלוהית במטפורה של אנושית;²² כשם שהקדוש הביניימי מדבר על 'הנאה אלוהית' (fruitio Dei, מילולית: הפריה); כשם שדנטה ראה את כל הדברים כלולים באהבתו לביאטריצ'ה – כך היה בכוונתו של אפלטון שנטמיע את כל האהבות והתשוקות האחרות בתוך אהבת הידיעה. כאן תחילתו של הנאו-אפלטוניזם, או אולי ההוכחה (אחת מני רבות) שמה שידוע בשם "המיסטיקה של המזרח" לא היה זר ליוונים במאה החמישית לפני הספירה".²³

המסקנה ש'גווט הגיע אליה, מסקנה המקבלת את אישורה מהדרך שבה אני עצמי קורא את הטקסט, היא שהמשחה כבר טומן בחובו את זרעיה של תורת מיניות נוצרית (או, ביתר הרחבה, את זו של שלהי העת העתיקה), תורת מיניות שהתבססה ונשתמרה בפילוסופיה הסכולסטית הביניימית ובאפלטוניזם ההומניסטי של הרנסנס (הקתולי). דובר ופוקו, שניהם כאחד, צודקים בקביעתם שהאהבה האפלטונית אינה מבוססת על "חוק",²⁴ כפי שהייתה עתידה להתכונן אצל היהודים והנוצרים. מכל מקום, נקודה חשובה יותר, לדעתי, היא שמדובר באהבה רוחנית, שלא רק שאין לה ולא כלום עם הגופני, אלא היא אף מנוגדת לו

20 פוקו, תולדות המיניות, הערה 6 לעיל, עמ' 204 |ההדגשה שלי, ד"ב|. ראו גם שם, עמ' 218-219, בנוגע להבחנה החדה למדי בין אפלטון למסורת הנוצרית המאוחרת שהתפתחה בעקבותיו.

21 מיד בעמוד הבא נוצר הרושם שפוקו מתבלבל מעט, ולכך בדיוק הוא מתכוון ברומזו על "חומר הגלם שאפלטון מפתח וממיר כאשר הוא מחליף את סוגיית ה'חזיר' והכבוד בסוגיית האמת והסגפנות" (שם, עמ' 205). השוו דבריה של קלרק בעניין זה: "מודל רגיש יותר של האתיקה המינית הנוצרית המוקדמת היה יכול אף להסתמך על התיאור של פוקו עצמו ביחס ליוונים ולרומים: אפשר למתוח קו אחד של התפתחות מה'רומים' של פוקו אל הנוצרים הנשואים ואת קו ההתפתחות האחר, השונה בתכלית, מה'האתונאים' של פוקו אל הנוצרים הסגפנים" (Clark, הערה 4 לעיל). אף שאני מחלק את העוגה אחרת במקצת (בין אתונאים לאתונאים במקום בין יוונים לרומים), האסטרטגיה ההיסטוריוגרפית הכלולת שנוקטת קלרק דומה לזו שלי כאן. ראו גם הערותיה של קלרק, שם, עמ' 636, המטרימות כמה מהנקודות שאני עומד עליהן כאן.

22 השוו האגרת אל האפסיים ה: 30-32: "כי אברי גופו אנחנו מבשרו ומעצמיו: על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו שניהם לבשר אחד: גדול הסוד הזה ואני פותר אתו במשיח ועדה".

23 *The Dialogues of Plato*, II, from Greek: Benjamin Jowett, Oxford 1875, p. 18

24 אף שהקניית מעמד שכוה היא לרוחו של הזר בהחזקים לאפלטון, וראו דיון בנושא אצל Seth Benardete, *Plato's "Laws": The Discovery of Being*, Chicago 2000, p. 239. ראו גם פוקו, תולדות המיניות, הערה 6 לעיל, עמ' 86-87.

במישרין. המסקנה מהמשתתף היא שהארוס היווני השתנה שינוי מהותי והמיר את המשיכה אל הגופים היפים באינטראקציה עם הנשמות באמצעות שיג ושיח. הדיאולוג הסוקרטי בא במקום הנחלת החכמה בתיווכה של זרימת הזרע, אם להשתמש באותו דימוי הידרולי (של זרימת החכמה מן המלא אל הריק) שסוקרטס משתמש בו בדחותו בבזו את אגותו. פדרסטיה (אהבת הנערים) הופכת לפדגוגיה. הנתק מדפוסי הקברות בפוליס האתונאית הוא מוחלט.²⁵ דומה שמבחינתו של אפלטון, הפרקטיקה המינית של הגוף, הרטוריקה והנוהגים החברתיים של קהילת אנשים רגילים החולקים ביניהם דעות ומגיעים למסקנות ולהחלטות – שייכים לתחום החזות (לאו דווקא חזות כוזבת, אך בהחלט לא אמיתית) ולתחום האמונה הרווחת (doxa) שיש להיזהר מפניה, ואת כולם יש להמיר בארוס של אהבת האידאות, בדעה (episteme). לדעתי, היבטים מסוימים של נאו־אפלטוניזם נוצרי, ואפילו תלמודי, מתחילים כבר אצל אפלטון.

הנתק שאפלטון מתנתק מהמנהגים (mores) הארוטיים שהשתרשו באתונה חד, כפי שהיו החוקרים הוויקטוריאניים יכולים לשער, ואולי אפילו למעלה מזה, משום שחוקרים חסודים אלו לא העלו בדעתם את מדרגת הגשמיות שבאהבה האתונאית הלא־אפלטונית. יש אפוא להבדיל הבדלה ברורה בין אהבה יוונית לאהבה אפלטונית.²⁶ אמנם אהבה אפלטונית היא בגדר ארוס, אך אין לה ולא כלום עם מגע גופני. היא מיועדת לקבוצת עילית מסוימת בלבד, ליחיד סגולה שברי להם כי מלכתחילה תשוקתם תהיה אל התענוג הבלתי גשמי של ראיית האדם היפה, ומכאן ואילך היא תתפתח לכלל התבוננות באידאה של היופי בצורתו העליונה. כך אפוא, שלא כמו כמה קריאות בנות זמננו של אפלטון, אני גורס שאהבה אפלטונית אכן כרוכה בפרישות גמורה של העילית, ובהיותה כזאת הייתה לה השפעה עמוקה על המנהגים והמוסכמות הנוצריים, הרבה מעבר למה שמקובל לחשוב היום.²⁷ ניתוח זה יעזור לנו להפריד הפרדה ברורה בין שני אידאלים נוצריים אחרים: לרבים – מין לצורך הולדה, ואילו לעילית – פרישות. בין שלהפרדה זו יש נגיעה כלשהי ל"מיסטיקה של המזרח" ובין לאו, סבורני שהיא נוגעת בכל היבטיה לתפיסת היחסים בין הגוף הפוליטי לרוחני בנצרות יהדות של העת העתיקה המאוחרת. הארוס הפרושי הנוצרי – למשל, הארוס של הירונימוס ופאולה²⁸ – אינו האנטיתזה של האהבה השמימית היוונית ואף אינו תוצר שלה. שורשי בנתק המוחלט מהמין ומהפוליס, שנוצר מלכתחילה על ידי "האהבה האפלטונית".

25 השווי Ferrarri, הערה 12 לעיל, עמ' 256: את המעבר מהשלבים הנחותים לגבוהים אפשר להשוות להסטה המכרעת של המוקד בהמדינה ממוסדות הנוטעים בקוד הכבוד (ספרים ב-ד) למוסדות הנובעים משלטונם של המלכים-הפילוסופים (ספרים ה-ז). על כך ברצוני להוסיף, בעקבות דבריו של פרארי עצמו, שהניגוד בין מוסדות המייצגים את קוד הכבוד לבין המלכים-הפילוסופים כבר נוצר מלכתחילה, בשלב הראשון של הסולם.

26 נראה שקונסטן היה טוען שהקרקע אירע עוד לפני אפלטון, ושהתפקיד המכונן שממלאים היחסים הפרדסטיים בין גברים לנערים בהכניית הארוס היווני הוא שיצר את ההבחנה החדה בין קשרי ערגה לקשרי ידידות" (David Konstan, *Friendship in the Classical World*, (Key Themes in Ancient History), Cambridge and New York 1996, p. 6. לנקודה זו נודעת חשיבות מסוימת, שכן היא נוגעת לשורשיה של העת העתיקה הקלסית והמאוחרת, ועל כך ארחיב את הדיבור בהמשך.

27 Boyarin, הערה 1 לעיל.

28 Virginia Burrus, *The Sex Lives of Saints: An Erotics of Ancient Hagiography*, (Divinations: Reading Late Ancient Religions), Philadelphia 2003, pp. 60-69.

"נבלאחה אהבתך לי מאהבת נשים"

לאהבה האפלטונית עצמה גנאלוגיה ארוכה משלה. קדמה לה הידידות ההרואית, אהבת הלוחמים.²⁹ הלפרין חושף מוסד זה, או "תווית חברתית" זו, כלשונו, כאשר הוא דן בידידותם של אכילס ופטרוקלוס בהקשר לתיאור יחסי הידידות בין גילגמש לאנקידו באפוס המסופוטמי העתיק וביחסים בין דוד ויהונתן בתנ"ך. הוא מראה כיצד גרסאות מאוחרות יותר, בסביבות התקופה ההומרית, הקנו ליחסים אלה חשיבות ערכית רבה יותר, ועל כן הוא טוען שאפשר לראות בידידות בין אכילס לפטרוקלוס, כפי שהיא מתוארת באייל'אדה, לא סימן היכר קבוע של האפוס, אלא "תוצר של תפנית מחשבה שהתרחשה בצומת היסטורי מסוים שהטביע את חותמו על העיבוד האמנותי של החומר המסורתי".³⁰ לענייננו חשוב יותר לדעת שההתפתחות התרבותית ההיסטורית הזאת, המסוימת מאוד, פשטה באזור הים התיכון, במזרח ובמערב, בנקודת זמן מסוימת בתולדות תרבותו, ולכן זרמי מחשבה שנבעו מיוון ומארץ ישראל התנקזו אל תוך הנצרות-יהדות בשלהי העת העתיקה.³¹

הלפרין מיטיב לתאר את מאפייניה של הידידות ההרואית. לדבריו –

צמד הרעים מהווה עולם בפני עצמו הנפרד מהחברה, גם אם אינו מגלם יחס "פרטי" ותו לא, מעין היחס שאפשר לנהלו כהלכה בבית. אדרבה, הידידות עוזרת לעצב – ואולי אף להפריט – את המרחב החברתי; היא לוכשת צורה בעולם השוכן מעבר לאופק של התחום הביתי, ולצורך ביטויה היא דורשת זירת היערכות צבאית או פוליטית.³²

ניסוח זה מצביע על מתח בין תחום הידידות הגברית ההרואית לבין מרחב היחסים עם נשים, ובפרט מרחב הבית (oikos). נראה שליבון המתח הזה הוא תמה עיקרית בתרבות היוונית-רומית לגונוניה, יהיו זהויותיהן העצמיות ה"דתיות" של גוונים אלו אשר יהיו. הלפרין מבהיר באופן משכנע שזעקת השבר של דוד על מות יונתן, "נפלאֶתָה אהבתָ לִי מאהבת נשים" (שמ"ב א, כו) אינה מעידה על יחסי מין בין השניים אלא על ידידות נפש בין גברים, ידידות העולה על אהבת הגוף המתגלמת ביחסי נישואין. "אהבתו של יונתן לדוד

David M. Halperin, "Heroes and Their Pals", *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York 1990, pp. 75-87. כדי להסיר את החשש שאני כורך כאן יחד את החברות (philia) והארוס, ברצוני לציין שברור מליסיס שאפלטון אינו מעמידם זה כנגד זה, שכן אפילו בדיאלוג זה נאמר כי "התשוקה היא סיבת הידידות" (כתבי אפלטון, הערה 2 לעיל, א, עמ' 203). ראו David B. Robinson, "Plato's *Lysis*: The Structural Problem", *Illinois Classical Studies* (1986), pp. 75-76. מלכודת ההיגיון שאפלטון נכנס אליה, דווקא משום שהוא טוען שהתשוקה (epithumia) היא בסיס הידידות – מרתקת, והמסקנה המופרכת המתבקשת ממנה היא שלא ייתכן שהטובים (מי שהטוב ברשותם ואליו תשוקתם) יהיו ידידים זה לזה – ומכאן האפורייה. ראו Robinson, בהערה זו לעיל, עמ' 83. לעומת זאת, להבחנות ברורות בין תשוקה לארוס ראו Halperin, הערה 11 לעיל, עמ' 172; להבחנות חרות פחות, שיש בהן כדי להצביע על קרבה רבה יותר בין השניים, ראו שם, עמ' 190, הערה 8.

Halperin, הערה 29 לעיל, עמ' 77-76. 30

שם, עמ' 84. 31

שם, עמ' 77. 32

הייתה מדהימה, שכן – גם בלא המרכיב המיני – היא הייתה חזקה ולוחמנית יותר מאהבה מינית³³. יוצא אפוא שלפחות לרגע קט הסיפור המקראי מציע שידידות, כלומר קשרים עמוקים של קרבה רגשית בין גברים, היא יחס בסיסי יותר מקשרי נישואין בניהול סדריה של חברה אנושית.³⁴ כאלף שנה לאחר מכן עדיין עסקה התרבות היהודית, בגרסאותיה התלמודיות והנוצריות, בחקר הקונפליקט המבני הזה.

הפרישות שאפיינה את הסגפנות הנוצרית המוקדמת קידמה מודל של ידידות נפש אפלטונית מחוץ לעולם ההולדה, על המעורבות הפוליטית הכרוכה בו, לא פחות משהדגישה עניינים הקשורים במישרין במין ובגוף. בכלכלה זו נחשבו הנישואין להסדר המווסת את המיניות ואת הולדת הצאצאים ושומר על המשק הביתי שהוא יסוד העיר והמדינה, ואילו הידידות, דהיינו איחוד נפש אחת בשני גופים, נחשבה לבסיס ללכידות חברתית חשובה יותר, או, במקרה של הפילוסופים, לזוג הראשוני (שהתפצל מהאנדרווינס) העוסק בחיפוש אחר האמת. מתקבל אפוא על הדעת, כדבריה של קרולין וויט, ש"העניין הגובר באפשרויות לקיים יחסי ידידות ברמה אישית, כנסייתית ותאולוגית היה קשור גם בצמיחתה של תנועת הסגפנות"³⁵.

אם כן, מה שנחשב לבעייתי לא היה המגדר אלא המין. לידו של אפלטון, כמו לגבי דיסוס של אפלטוניסטים, נוצרים, יהודים ו"אחרים", יחסי פרישות היו בביורר נעלים מיחסים גופניים, מיניים, הומוסקסואליים והטרנסקסואליים כאחד. זהו, ככלות הכול, לב-לבו של העניין במעבר מפאוסניאס לדיוטימה, כפי שאני קורא אותו. אצל אפלטון עצמו, בתיאור היחסים בין סוקרטס לדיוטימה, וכן בידידות הפרושת שנתקמה בין גבר לאישה בנצרות הקדומה, כבר היו נשים שותפות במשק ההומו־נורמטיבי, ולכן היותה של דיוטימה דמות נשית נועד להבהיר כי מאחר שאין הדברים אמורים ביחסי מין, הידידות יאה לנשים לא פחות משהיא יאה לגברים.³⁶ כבר עמד על כך קלמנס מאלכסנדריה: "הואיל ויש זהות [בין גברים לנשים] מבחינת הנשמה, היא [האישה] תגיע לאותה מעלה, אך הואיל ויש הבדל מבחינת המבנה המיוחד של הגוף, היא נועדה ללדת ילדים ולנהל את משק הבית".³⁷ בלא הבשר, תרגום המגדר בעייתי הרבה פחות.³⁸ בסעיף הבא אתמוך בהצעה זו באמצעות

33 שם, עמ' 83.

34 "דומה שכל הייצוגים הללו מצביעים על פרדוקס דומה: אף שהאסטרטגיות הטקסטואליות שלהם הופכות את יחסי השארות והנישואין למוקרי משמוע מועדפים לייצוג הידידות, הן גם הופכות את הידידות למקרה פרדיגמטי של חברתיות אנושית. במילים אחרות, הן תולדות בשארות ובנישואין רק כדי להפיקם ולרדרם לכדי דימויים של ידידות גרידא" (שם, עמ' 85).

35 Caroline White, *Christian Friendship in the Fourth Century*, Cambridge 1992, p. 9

36 תימוכין לכך אפשר למצוא בקשרים שבין חיבוריו של גרגוריוס מניסה, חיי מאקרינה ועל הנשמה ותחיית המתים, לטקסטים אפלטוניים, ובמיוחד המשתה לאפלטון ומשתה הבתולים למתודיוס מאולימפוס. ראו Virginia Burrus, "Begotten, not Made": *Conceiving Manhood in Late Antiquity*, (Figurae: Reading Medieval Culture), Stanford-California 2000, pp. 112-122.

37 Clement of Alexandria, "The Instructor", Alexander Roberts and James Donaldson (eds.), *The Fathers of the Second Century: The Anti-Nicene Fathers*, II, Grand Rapids 1989, p. 20

38 כאן המקום לציין שבהגו ירידיו של פלוטינוס היו גם נשים. מקביעתו הנחרצת ש"כמה [יחסי ידידות] משתייכים לישות המשותפת [של גוף ונפש] ואילו אחרים משתייכים לאדם הפנימי", המובאת אצל

בדיקת מקצת מהספרות שחיברו פרושים נוצרים בעת העתיקה והספרות עליהם ויחסי הידידות הפרושיים הארוטיים עם נשים פרושות.

נזירים וחברותיהם: אהבה אפלטונית ומקומה של האישה הנוצרית

על סמך קריאתי את המשתה ברצוני להציע בנקודה זו שלוש הצעות: הראשונה – שמערכת היחסים בין סוקרטס לדיוטימה מוצגת לפנינו לא רק כאהבה אפלטונית אלא גם כמקרה של אהבה ארוטית אפלטונית.³⁹ (אינני מרמז על תופעה וולגרית כלשהי, כגון "הטרורסוקסואליות סוקרטית", אלא על מחאה אפלטונית נגד הרעיון שיש להגביל את הארוס הפילוסופי – מהסוג שאינו כולל מגע – ולהחילו רק על יחסים בין גברים). אהבה זו היא הניגוד החיובי של האהבה העממית שפאוסוניאס מדבר בשמה. באהבה האפלטונית האהבה בין גבר לאישה נאה לא פחות מאהבת גברים זה לזה. השנייה – שהאהבה האפלטונית מותנית לחלוטין בויתור על מגע מיני. והשלישית – שהבוז למין אינו מוצג כדחייה של הגוף הנשי אלא כשלילת הגוף המיני כשלעצמו. הצעות אלו, שלושתן כאחת, מאפשרות לנו להתקדם לקראת הבנה מורכבת יותר של הארוס הנוצרי של הסגפנות ושל היחסים בין המינים המובלעים בו. שאלת שורשיו של הויתור הנוצרי על המין היא שאלה מרכזית בחקר הנצרות המוקדמת, ופיטר בראון היה אחד הקולות העיקריים שניסה למצוא לה מענה. מצד אחד, בראון דוחה מכול וכול את התפיסה שנוהג מיני זה, שהוא קיצוני במיוחד, בא בתגובה להוללות "פגאנית" כביכול (או רומית מאוחרת):

הראיות ששקלנו עד כה אין בהן כדי לתמוך בתפיסה הרומנטית הנפוצה שהעולם הרומי הטרורס-נוצרי היה גן עדן שטוף שמש של יצרים בלתי מודחקים. עוד פחות מכך אפשר להסביר, וכמשתמע גם לתרץ, את חומרת האתיקה המינית הנוצרית ואת החידוש שבהדגשת הנצרות את הויתור המיני המוחלט, כאילו לא הייתה זו אלא תגובה מובנת, ולו גם מופרזת, להוללות שפשטה בקרב המעמדות התרבותיים של האימפריה.⁴⁰

מצד אחר, בראון אינו רואה בחידוש זה המשך של נוהג קודם:

כבר הערתי לא אחת שהטעם החריף והמסוכן של רעיונות נוצריים רבים בדבר הויתור על מין, על השלכותיהם האישיות והחברתיות, איבד מחיותו על ידי כך שתירצו אותם

White, הערה 35 לעיל, עמ' 42, אפשר להבין אינטואיטיבית שאת יחסיו עם המין האחר הוא משיך לקטגוריה השנייה, אף על פי שהטקסט עצמו עמום למדי, כפי שמציינת וייט – מבלי לקשרו לירידות בין גברים לנשים. בהקשר זה יש לשים לב שתורת האפלטונית של סינסיוס על יחסי ידידות מסדרים מגוונים עומדת בזיקה למערכת היחסים המיוחדת שלו עם הפיטיה. על כך ראו שם, עמ' 104-106. ייתכן שבעיני וייט הקשר בין הדברים מובן מאליו, ומטעם זה היא אינה עומדת על כך במפורש.

39 Mark Jordan, "Divine Skin: Speeches, Irony, Incarnation", Virginia Burrus (ed.), *Eros and Theology*, New York 2006.

Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity: Lectures on the History of Religions*, New York 1988, pp. 22-23 40

כהשאלות מן המוכן שנשאבו מ"רקע" פגאני או יהודי משוער.⁴¹

אם כן, ודאי לא אחשוב על השאלות מן המוכן, ועל רקע זה או אחר לא כל שכן, אך לאור קריאתי את המשתה, ברצוני להציע, כי הקשר שבין כמה תפיסות נוצריות לפחות באשר לויתור על המין לבין אפלטון אמיץ יותר מכפי שהיה עולה בדעתנו. התזה שלי היא שרבות (ואם לנסח זאת ביתר ענווה – כמה) מהגרסאות החשובות ביותר של הויתור הנוצרי על המין מייצגות עיצוב מחדש של תורת הארוטיקה של דיוטימה.⁴² רוברט מרקוס כבר העיר בעניין:

אך כלום לא נכון גם שהתחושה שאנו חשים בקוראנו את המשתה לאפלטון, תחושה האומרת לנו שהאהבה המוצגת שם היא אכן "נוצרית מאוד" במהותה, אינה בעיקרה פרי ההשפעה הנרחבת והמשחיתה של דפוסים אפלטוניים במסורת המחשבה הנוצרית שהוליכו אותנו שולל? זוהי הגישה שברצוני לחקור כאן; לנסות לזהות ב"דיאלקטיקת האהבה" האפלטונית סממנים שקסמו להוגים נוצרים כגון אוגוסטינוס הקדוש והפסבדו-דיוניסוס, ודרכם אל תומס אקווינס הקדוש; למצוא בתוכה, ולא באמונה הפתיה שלנו, את המקור לקסם הנצחי שהיא מהלכת על בעלי המחשבה הנוצרים.⁴³

קריאתי את המשתה, כפי שהיא מוצעת כאן, נועדה להפנות את תחושתנו של מרקוס לכיוון אחר לגמרי משלו – אל העיון בארוס בהקשר של תולדות המיניות בכלל, ובתוך כך להבנה עמוקה יותר של האפלטוניזם הנוצרי ושל התפקיד שמילא ביצירת הארוס הנוצרי.⁴⁴ בראון כותב:

לא די לדבר על עליית הנצרות בעולם הרומי במונחים של מעבר מחברה שמדחיקה יצרים במידה פחותה יותר לחברה שעושה זאת במידה רבה יותר. הנקודה המכרעת הייתה שינוי עדין בתפיסת הגוף עצמו. לא רק שהגברים והנשים במאות המאוחרות יותר היו כפופים למערך שונה ומחמיר יותר של איסורים, הם אף ראו את גופם באור אחר.⁴⁵

41 שם, עמ' xvi.

42 ניגרון עומד על כך שבראשית הנצרות הכול (ובמיוחד אוריגנס) היו מוקסמים מהארוס. אף שניגרון מציג את דבריו בחוסר טעם, יש בהם משום הכרה חלקית בנקודה זו. למרבה הצער, כפי שכבר טענתי, דומה שהוא אינו מבין את פשר המשתה (Nygren, הערה 5 לעיל). מקור קלסי לכתיבתה של אישה נוצרייה כדיוטימה הוא כמוכרן חיבורו של גרגוריוס מניסה על אחותו מאקרינה, חיבור שבכוונתי לעסוק בו בהרחבה בגרסה ארוכה יותר של מאמר זה. ראו Burrus, הערה 28 לעיל, עמ' 58, והספרות המובאת שם.

43 R. A. Markus, "The Dialectic of Eros in Plato's *Symposium*", Gregory Vlastos (ed.), *Plato: A Collection of Critical Essay*, (Modern Studies in Philosophy), Garden City, N.Y. 1970, p. 132
 44 ברצוני להדגיש שמרקוס, כמו ג'וז' ובניגוד מוחלט לניגרון ולרבים אחרים, אינו רואה טעם לפגם באפלטוניזם העמוק שבמחשבה הנוצרית. ראו גם Vlastos, הערה 8 לעיל, עמ' 11-12, הערה 28. ולסטוס מוצא אצל אפלטון דבר-מה קרוב יותר לאהבת האל הנוצרית משמפרשים זאת אחרים, ובמיוחד ניגרון.

45 Brown, הערה 40 לעיל, עמ' 30.

באור אחר ממה? בראון ער בוודאי למורכבותו של העולם הרומי שהוא מתאר. אולם גם אם הוא מדגיש את עומק המעבר מהעולם הלא נוצרי לעולם הנוצרי, הוא אינו מעריך כראוי נקודה זו. סבורני שאל לנו להמעיט בערך ההשפעה (המעוכבת) של הבנתו המהפכנית – כפי שטענתי – של אפלטון את הארוס ואת תפקידו בחיי הפילוסופים. אם נעריכה כראוי, ניטיב להבין את התפקיד שמילאה האהבה האפלטונית וגם את התגלמותה בחיים הנוצריים בשלהי העת העתיקה.

בראון חשף חלק רב מהדברים הללו בכתבו על הוולנטיניאניזם (Valentinianism) הגנוסטי.⁴⁶ לדבריו, חוגי העיון הוולנטיניאניים, מפגשים שישבו בהם גברים ונשים בעלי נטיות רוחניות עם מורם, מזכירים את חוג העיון של הפילוסוף העתיק. בראון אינו מרחיק לכת מעבר להשוואה פורמלית זו כאשר הוא כותב ש"הטענה כי הנגאלים התגברו על התשוקה המינית אפשרה לגנוסטים לקבל נשים כשותפות שוות בחיים הקבוצתיים הנמרצים של האינטליגנציה הנוצרית". הוא אינו מציין כאן שהגורם העמוק ביותר ל"התגברות" על התשוקה המינית – או ליתר דיוק, התגלגלותה של התשוקה המינית לכדי ארוס רוחני – היה אף הוא תוצר של תורתו ושל נוהגו המשוער של הפילוסוף (המסוים). תיאוריו של בראון מקרבים אותנו אל האווירה של המזוהה:

האהבה ה"חמה לעד ועודנה מענגת", ההתמזגות המאושרת של שתי ישויות, הפוריית שופעת החיים: כל אלה לא איכדו את קסמם, אלא שמעתה חיפשו אותם בתוככי הליבה המלוכדת של היקום, במחוז השפע האלוהי, וזאת מתוך הכרה שאין להגיע עדיהם דרך הגוף או באמצעות הדימויים המנופצים של העולם הפיזי. מנטליות סמלית זו שיוותה לעולם הפיזי שקיפות לאירועים רוחניים כבירים. כך תרמו הוולנטיניאנים במישרין לטוויית גדיל נאה במרקם התחושה של נוצרים אירופים בעלי דעות שונות ומגוונות. עם הנוצרים של "הכנסייה הגדולה" הם ייצגו את ההנחלה האינטימית של חכמה גואלת, שאין לה תחליף, בהיותה צורת ההולדה האמיתית ביותר.⁴⁷

סבורני שמהקריאה של המזוהה המוצעת במאמרי זה – ואם קריאה זו אכן משכנעת – מתברר שהגדיל שבראון מדבר עליו נטווה מחוטים אפלטוניים, והוא הדין בליבה המלוכדת, בהנחלת החכמה הגואלת ובהתמזגות הישויות.

בראון מבקש להבהיר את ההבדל החד בין אישים כגון קלמנס מאלכסנדריה, פלוטינוס ופורפיריוס, לבין אישים כמו אוריגנס ומתודיוס – כולם אפלטוניסטים, כפי שהוא אכן מציין, מבחינת תחושותיהם והאידיאולוגיות שלהם ביחס למיניות. לדעתו, אף שקלמנס, פלוטינוס ופורפיריוס היו פרושים בעצמם, הם לא הדירו את חיי המין במסגרת הנישואין מהתחום הערכי של חיי הרוח. קלמנס במיוחד ראה בחיי המין של הצעירים שלב מקובל

46 על כך ראו Christoph Marksches, *Valentinus Gnostic? Untersuchungen Zur Valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu Den Fragmenten Valentins*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament), Tübingen 1992.

47 Brown, הערה 40 לעיל, עמ' 118-119.

והכרחי בסולם הרוחני המוביל למלוא הגנוסיס והגאולה הנוצריים, ואילו פלוטינוס, שדמה יותר לקלמנס מלאוריגנס בגישתו כלפי המיניות – הסתכל על הגוף מגובה רב ועצום. המשטר הסגפני שלו כלל צניעות מינית מוחלטת, אבל הוא התהלך בנינוחות בין פטרוניס ותלמידים נשואים וקיבל את חיי הנישואין שלהם כדבר מובן מאליו. האידאל שלו היה גוף מכוונן בעדינות, רוטט כנבל שפורטים בו היטב.⁴⁸

אשר לפורפיריוס, בראון מדגיש שהלה סבר שאכילת בשר היא הסכנה הרוחנית הגדולה ביותר: "מבחינתו של פורפיריוס, מילוי הכרס בבשר בעלי חיים ביטא יותר מתענוגות המיטה את פגיעותה של הרוח האנושית לגודש המעיק של הגשמיות שאפפה אותה מכל עבר."⁴⁹

אוריגנס, לדעת בראון, הוא עניין אחר לחלוטין. דומה שלדידו אין כל תועלת במיניות האנושית. בראון מבהיר שתלמידו זה של קלמנס, כפי שאכן אמרו עליו, שולל מכול וכול את האפשרות לראות ביחסי מין שלב בסולם הישועה, שכן חוויית המין, מעצם טבעה, מקהה את הרוח האנושית. בראון מכיר, כמובן, בתרומה שתרם אפלטון לעיצוב תפיסתו של אוריגנס את המיניות: "גישתו של אוריגנס לנישואין הייתה נוקבת הרבה יותר מזו של קלמנס בעיקר משום הנטייה לאפלטוניזם 'פרוע' שעברה כחוט השני במחשבתו."⁵⁰ אולם לנוכח הדברים האלה יקשה עלינו לעקוב אחר מהלך מחשבתו של בראון ולהבין מדוע הוא מייחס את ההבדל בין אוריגנס לפורפיריוס ל"פיצול שחל בין תפיסות הוויתור הפגאניות והנוצריות."⁵¹ על סמך קריאתי את המשתה, ברצוני להציע שההבדל בין שתי קבוצות אלה של אפלטוניסטים ביחס למיניות נעוץ בדיוק בקו השבר שבין שני הטיפוסים של הארוס המקבלים את אישורם אצל אפלטון (גם אם לא במידה שווה).⁵² אני מציע אפוא לראות בעמדתו של קלמנס אנלוגיה לאהבה השמימית בנוסח פאוסניאס, ואילו ה"אפלטוניזם הפרוע" שמאמץ אוריגנס, לפחות בעניין זה, הוא לדעתי פועל יוצא של הבנה עמוקה, ואולי לא פרועה כל כך, אם כך, של האהבה האפלטונית. מנקודת ראותו של קלמנס (אם נלך בעקבות תיאורו של בראון), הנועם והעונג של תשמיש המיטה בחיי הנישואין יוצרים את השלב הראשון בסולם הידע של הגנוסיס הגואל, השלב שהאהבה הגופנית של הצמד הפרדסטי מוליכה אליו, לפי תיאורו של פאוסניאס את האהבה השמימית. גם

48 שם, עמ' 179, המביא את דבריו של E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, (The Wiles Lectures), Cambridge 1965, 24-26.

49 שם, עמ' 182.

50 שם, עמ' 173.

51 שם, עמ' 180.

52 ארמסטרונג נתלה בקלמנס מאלכסנדריה לצורך טענתו ש"האפלטוניזם ריסן את הנטייה לסלוד מענייני העולם הזה ומהגוף, נטייה שיש לה שורשים עמוקים בדת האינקרנציה, ולא אחת עזר להתגבר עליה".
ראו A. Hilary Armstrong, "Neoplatonic Valuations of Nature, Body and Intellect", *Augustinian Studies* 3 (1972), p. 38.
Studies 3 (1972), p. 38. לעניות דעתי, ארמסטרונג אינו קשוב דיו לשסע שהתגלע באפלטוניזם עצמו.

פלוטינוס, אף שהוא עצמו לא קיים יחסי מין, ראה במגע המיני רמז ראשון ומורה דרך לאקסטזה רוחנית. באופן פרדוקסלי, שני האפלטוניסטים האלה, וגם פלוטרכוס,⁵³ אינם אפלטוניסטים מובהקים, שכן הם משקפים את דעותיהם של אנשי שיחו של סוקרטס ולא של סוקרטס או של אפלטון (על פי המשוער), כפי שנוכל לראות אחרי שנתווה בבירור את ההבדל המסתמן ביניהם בתוך דבריו של אפלטון.⁵⁴ לעומתם, נראה שאוריגנס, עם כל מחויבותו התאורטית המוחלטת לבתולים פיזיים תמידיים ול"אפלטוניזם הפרוע" של האנרגיה הארוטית המלווה את חיפושיו הרוחני, הוא הקרוב ביותר לדיוטימה, אכן קרוב מאוד בהבנתו את האפשרויות הטמונות בארוס האנושי.

במחקריה החלוציים על מקומה של האישה במחשבה החברתית של אבות הכנסייה, מחקרים הנחשבים היום לכמעט קלסיים, אליזבת קלרק מציינת שיוחנן כריזוסטמוס, בן המאה הרביעית, ראה ברעיונות הנוצריים על אודות המין ניגוד ישיר (וסתירה) לרעיונותיו של אפלטון. לדבריה, כריזוסטמוס ראה בבתולין (בתולין תמידיים לאישה) סדרי המדינה, והעמידם כתקבולת ניגודית לרעיון האפלטוני בדבר נשים בשיתוף מיני, המובע בהמדינה, ספר ה. "הטענה שביקש להעמיד", כותבת קלרק, "הייתה שאת הרפובליקה האמתית שתשנה את מעמד האישה יש למצוא לא בקהילה האפלטונית אלא בסגפנות הנוצרית".⁵⁵ יש משום אירוניה, הייתי אומר, שדווקא בהעלאת טענות לפילוסופיה בתולית, מהלך העומד בניגוד לטענה שהנישואין הם בסיס לחירות האישה, ביטא כריזוסטמוס (וכמוהו גם טרטוליאנוס, אולי ביתר אירוניה) את הדעה שאני מייחס לאפלטון. קלרק מזכירה את דבריו של קלמנס וכן את דבריו של אפלטון עצמו, כפי שפירשתי אותם, כאשר היא קובעת:

כריזוסטמוס הקנה לבתולות מעמד רם מעלה. הוא האמין שבסדרי העולם הזה אישה אינה יכולה להשתוות לגבר או לקבל על עצמה תפקידים הנחשבים לגבריים על פי המסורת, ולעומת זאת, בסדר הרוחני היא יכולה גם יכולה ואכן אף עושה כך.⁵⁶

עם זאת, במאמר אחר קלרק תוהה כיצד ייתכן שעל סמך אידאל פילוסופי עתיק ש"מעצם ההגדרה הוציא מכלל אפשרות ידידות בין המינים [...] עלינו לפרש את תופעת הידידות הבין-מינית שהתפתחה בנצרות המוקדמת, ובמיוחד את יחסי הידידות עם נשים, כפי שטיפחו אבות הכנסייה הירונימוס ויוחנן כריזוסטמוס במאה הרביעית?"⁵⁷

Paul Veyne, "The Roman Empire", Philippe Ariès and Georges Duby (eds.), *A History of Private Life*, I: *From Pagan Rome to Byzantium*, Cambridge 1987, p. 43

54 ויין עצמו (שם, עמ' 43) מעדיף לראות בגישות אלה תוצר של התרבות הרומית, ואין בכך משום הערכה שגויה מצדו.

Elizabeth A. Clark, "The Virginal *Politeia* and Plato's *Republic*: John Chrysostom on Women and the Sexual Relation", *Jerome, Chrysostom, and Friends: Essays and Translations*, (Studies in Women and Religion, 2), New York and Toronto 1979, p. 16

56 שם, עמ' 19.

57 Elizabeth A. Clark, "Friendship between the Sexes: Classical Theory and Christian Practice", שם, עמ' 35.

השאלה שקלרק מעלה מבוססת על ההנחה שבפילוסופיה העתיקה כולה, לרבות בכתבי אפלטון, נשללה האפשרות של ידידות בין גבר לאישה כליל, להלכה ולמעשה. לדעתי, תשובה אחת לשאלתה של קלרק היא שאפלטון עצמו סיפק את המודל לידידות מעין זו בין המינים. מודל זה בא לידי ביטוי בתיאורו את מערכת היחסים בין דיוטימה לסוקרטס, בניגוד ליחסים בין פריקלס לאפסיה, מזה, ובין אגתון לפאוסניאס, מזה.⁵⁸ מתוך שלוש האפשרויות האלה, אפלטון טוען שידידות בין פילוסופים פרושים בלא תלות במגדר נעלה מאהבה הכוללת יחסי מין, בין אהבת גבר לנער בין אהבת גבר לאישה. אפשרות זאת מספקת, לפחות להלכה, את התכנית לידידות סגפנית, החוצה את גבולות המגדר בעולם הנוצרי.⁵⁹ יתר על כן, יש לכך השלכות מבחינת הערכתנו את יחסי הידידות שקיימו אבות הכנסייה. הדיוטימות של אלוהים הן לא רק "גברים של כבוד" (מבלי להכחיש אף לרגע את הדומיננטיות של האנדרוגינוס ה"גברי"), אלא גם מי שזנחו את המין (וממילא גם את המגדר), כמו הגברים הפרושים, שלא אחת הציגו עצמם כנשים.⁶⁰ וירג'יניה בורוס הבחינה היטב בדקות זו כאשר כתבה על גרוגוריוס מניסה:

אם הנוצרי היה "הכול לכולם", אזי כל זהות מגדרית של מושא התשוקה מתאימה: הדמות האהובה אלוהית במידה שווה בין שהיא הסופיה המלכותית בין שהיא החתן (ישוע) נקי הכפיים, כך מסיק גרוגוריוס (De virg. 20). אכן, רוב הזמן "האדם הפנימי" של גרוגוריוס נראה מאושר לגלם את האישה ביחס ל"בעל הטוב" שבשבילו הוא יולד לידים בני אלמוות, מגן על צניעותו (20) ואפילו מנהל את משק הבית (18).⁶¹

58 שם, עמ' 39. עם זאת, יש עדויות אחדות מהעת העתיקה על נשים שנמנו עם אנשי האקדמיה (Konrad Gaiser, *Philodems Academica: die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*, Stuttgart-Bad Canstatt 1988, p. 154, cited in Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy?*, Cambridge 2002, p. 61). עדויות אלו תומכות בהצעת השתורה האפלטונית אפשרה, ואפילו ניסחה, ידידות מעין זו (כהתגלמותה ביחסים בין סוקרטס לדיוטימה; ראו המשתה, הערה 2 לעיל, עמ' 127 ואילך). ראו Boyarin, הערה 1 לעיל. אם השקפתי בעניין זה מתקבלת על הדעת, למותר להניח שכריזוסטמוס נזקק לליסיס בהעלאת הרעיון של ידידות בין גברים לנשים, או של ידידות בכלל. לעומת זאת, גרוגוריוס מניסה בחיבורו דיאלוג על תחיית המתים ועל הנשמה, אכן עיצב את יחסיו עם אחותו מאקרניה בדמות יחסי הידידות המצטיירים בין סוקרטס לדיוטימה בהמשתה לאפלטון, ועל כך ראו Burrus, הערה 36 לעיל, עמ' 112-122.

59 כך אולי באשר להירונימוס, אבל לא, למשל, ביחס לאוגוסטינוס, שכתב כי "חזה לא הייתה יכולה להיברא בעיקר כדי לשמש בת לווייתו של אדם, 'שכן נאה יותר לשני ידידים ממין זכר לחיות יחדיו, בהיותם דומים זה לזה בהֶחֱבֵר ובשיח, מאשר לגבר ולאישה'" (ראו White, הערה 35 לעיל, עמ' 10).

60 בנקודה זו אני חולק במידה מסוימת על קלרק (Clark), הערה 55 לעיל, עמ' 48). אינני מתכחש לעדות הנרחבת שנשים יוצגו לא אחת כגברים, ועל כך ראו שם, עמ' 56-57, אך לטענתי אין לייחס לה חשיבות מרכזית. אל לנו לשכוח, כמובן, שבעולם היווני גופא הייתה גבורה (andreia) תכונה שנשים וגברים כאחד שאפו אליה. אחת הטענות נגד כל הנחה שנשים סגפניות מצטיירות כגברים, היא שגברים סגפניים יכולים להיות מיוצגים כנשים, כדבריה של בורוס (Burrus), הערה 28 לעיל, עמ' 20, 59, 91, וכן לכל אורך ספרה, *Begotten Not Made*, הערה 36 לעיל, ובפרט עמ' 111, 131-133. אין בכך כדי לייחס פמיניזם לגברים אלה (בורוס מביאה את דבריו של לורו: "הגבר זוכה במורכבות, בעוד שהאישה מאבדת ממהותה" [שם, עמ' 84]; Nicole Loraux, *The Experiences of Tiresias: The Feminine and the Greek Man*, Princeton 1995, pp. 14-15).

61 Burrus, הערה 36 לעיל, עמ' 96, המביאה את דבריו של Loraux, הערה 60 לעיל, עמ' 13-14. יש

ועוד כותבת בורוס, בניסוח מרשים:

בגייסו את הנזילות של האנדרווגניות בשם אהבה אחרת, "הלוגוס הפילוסופי" האנכי של גרגוריוס, אינו זורם בערוצי הריבוי המגדרי אלא מוליד סובייקטיביות גברית יחידה – וחיננית במיוחד – השואבת את עמדתה מדומיננטיות טרנסצנדנטית, "מכוחה לשרש את ההבדל בין המינים".⁶²

כמובן, התעלות זו עצמה מעוצבת לעתים קרובות כגברית,⁶³ ועם זאת, הדיכוטומיה של המגדר נפרצת פריצה בעלת משמעות, ולא בכיוון אחד בלבד. נראה שההבניה של אנשי אלוהים ממין נקבה נעשית בשתי דרכים – אנשי אלוהים (רוחניים) שהם נקבות מבחינה אנטומית, ואנשי אלוהים (רוחניים) ממין נקבה שהם גברים מבחינה אנטומית. טרנס-סקסואלים אלה יכולים להיות (לפחות להלכה) ידידים, ואף למעלה מזה, כמו סוקרטס ודיוטימה, שכן הארוס עומד בעינו.⁶⁴ ובכן, ביכולתי להציע תשובה לקושיה שהעלתה קלרק לפני עשרים שנה – במסורת הפילוסופית הקלסית יש לפחות משהו שאבות הכנסייה וידידיהם יכולים להיתלות בו בדברם בשם הידידות שבין גבר לאישה.

במאמר נהדר חקר מרק ג'ורדן את הקשר שבין המשתה לאוגוסטינוס. הוא קרא בקפידה את תיאור המפגש בין סוקרטס לאלקיביאדס בסיומו של המשתה, והראה עד כמה ארוטי הרושם שהותיר המשתה בדמינו של אפלטון וכיצד הוא הכשיר את הקרקע לתאוריה האוגוסטיניאנית, שלפיה יחסי האדם עם אלוהים טעונים ארוטית. כמו כן – וזאת, כפי שמדגיש ג'ורדן, נקודה חשובה מאוד – יחסיו של הגבר הפרוש עם גברים פרושים אחרים מצטיינים בארוטיות ובתשוקה. בהתייחסו לסיפור של אוגוסטינוס על אודות שני פקידים רמי דרג שהתמסרו לפרישות נוצרית אחרי שקראו את "חיי אנטוניוס", ג'ורדן כותב:

התברר שכל אחד מהם כבר היה מאורס, אך בשמוע ארוטיתם את הבשורה הן ניאותו בחפץ לב להקדיש את בתוליהן לאלוהים. השלשלת היא האישה (femina) ואילו המשענת היא החבר, השותף (socius). נטישת הבשרים אין פירושה נטישת ידידות חד-מינית.⁶⁵

לציין שגרגוריוס עצמו היה נשוי וגילה יחס מורכב לתנועת הפרישות; ראו דיונה של Burrus, שם, עמ' 84-97. רלוונטית במיוחד הערתה של בורוס, ולפיה "הגם שגרגוריוס מגדיר את הבתולים 'שיטה מעשית' שבאמצעותה הנשמה שומרת על מבטה כלפי מעלה מבלי להיגרר מטה, באופן חזירי, לרגשות השייכים לבשר ודם (De virg. 5), כוונתו היא שיש לפרש את ה'נישואים' באופן מטפורי יותר, כבעיה של נטייה ארוטית הנובעת לא מעצם ההזדווגות המינית במסגרת חיי הנישואין, אלא מהכישלון להישאר מנותק מהזוטות המכאיבות ומסיחות הדעת של 'שגרת החיים'" (שם, עמ' 90). אם כך הרבר, נוכל להסיק שהוא ראה בנישואיו שלו מעין מצב בתולים.

62 שם, עמ' 84, 97. המובאה האחרונה לקוחה מתוך Luce Irigaray, *This Sex Which is not One*, from French: Catherine Porter and Carolyn Burke, Ithaca 1985, p. 74.

63 Daniel Boyarin, "Gender", Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for the Study of Religion*, Chicago 1998, pp. 117-135.

64 לניתוח מבריק ומרגש של ההבחנה המושגית ושל היחס בין תשוקה מינית לארוס, ראו Halperin, הערה 11 לעיל, עמ' 182-185.

65 Mark Jordan, "Flesh in Confession: Alcibiades Beside Augustine", Virginia Burrus and Catherine

מה שאנו מכנים בכינוי "הקונברסיה" (הפיכת הלב) של אוגוסטינוס אינו שינוי באמונה. זהו הסירוב האהוב לקבל את הכלכלה השלטת של יחסי מין בין גבר לאישה לטובת פרישות (בין גברים?) מול האלוהים.

לא באתי לחלוק על דבריו של ג'ורדן, כי אם להוסיף עליהם. הייתי מציע שחידוש בולט אחד של האהבה האפלטונית הלובשת צורה של פרישות נוצרית מול האלוהים, הוא בדיוק הדרך שבה ג'ורדן תיאר אותה – מעין התעלות מדומיינת של הבינאריות של המגדר עצמו (אף שלא במקרה של אוגוסטינוס עצמו),⁶⁶ התעלות שמדמה לעצמה לפחות חבר (socius) ממין נקבה (דיוטימה), ואישה (femina) ממין זכר (אגתון).⁶⁷

המתח שבין מין שעבר סובלימציה – אך לא איבד מהארוטיות הטבעוה בו – לבין חיי העיר מובע אצל אפלטון במסגרת התנגדותה של הפילוסופיה לרטוריקה; הוא מוצא את ביטויו אצל הנוצרים המוקדמים בכוח עמידתה של הסגפנות נגד חיי היום-יום, ואצל חכמי בבל בשלהי העת העתיקה, כפי שנראה בהמשך, בהצבה מורכבת וטעונית מתח, ובסופו של דבר בלתי אפשרית, של ערכי הנישואין וההולדה (ערכיה של העיר העתיקה), מזה, ושל ערכי החברותא הרוחנית של לומדי התורה, מזה.

חכמים וחבריהם: אהבה אפלטונית בבבל התלמודית

לטענתו של לקסון –

אריסטו, קיקרו, פלוטרכוס ומונטיין ראו בידידות יחס אנושי במהותו, אם לא יחס מכונן. אף שלא יקשה עלינו למצוא דוגמאות מקראיות ליחסי ידידות הומו-חברתיים, החל בספר בראשית המקרא מעמיד את הנישואין כרפוס המקורי והבסיסי ביותר של חברה אנושית. כאשר ראה אלוהים כי לא טוב היות האדם לבדו, ברא אישה כדי להביא מזור לבדידותו.⁶⁸

בעקבות הלפרין, ניסיתי להראות למעלה שיש במקרא תקדימים נוספים לידידות הומו-

Keller (eds.), *Towards a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, New York 2006, 23-37; 34-35.

66 ראו Halperin, הערה 11 לעיל, הערה 53.

67 בתגובה שהגיב למאמר קודם שלי (Boyarin, הערה 1 לעיל), ג'ורדן מבין את דברי שלא כהלכה בנקודה מסוימת. אף שקבעתי כי ג'ואט קורא את הדברים נכונה, לא התכוונתי לתמוך בהשקפתו, שלפיה אפלטון בז לתשוקה הומוארוטית. אדרבה, לדעתי סוקרטס (האפלטוני) אינו מגנה הזדווגות בין זכרים, אלא מביע שאט נפש מכל הזדווגות שהיא, אם מין במינו ואם מין בשאינו מינו. הבחנה זו חשובה ביותר. הערכתי לדיוטימה גבוהה בוודאי במידה רבה מזו של ג'ורדן, אך זאת דווקא משום שאני רואה בה מאהבת של סוקרטס ולא דמות המדחיקה אהבה.

68 Luxon, הערה 3 לעיל, עמ' 79.

חברתית או הומו־נורמטיבית, שלקסון אינו נותן דעתו עליהם. נראה שהחכמים שסיפור את סיפור המעשה שאנו עומדים לעיין בו התחבטו באותה שאלה אך לא הכריעו בה. התלמוד פשוט אינו דבק באחת משתי ההשקפות בנוגע ליחס בין הארוס הגשמי (בין גברים לנשים) לארוס הרוחני (בין גברים לבין עצמם), אלא מניח להן לחתור זו תחת זו, מבלי לערער את האחת ולאשר את רעותה. נטייה זו שלא להכריע שכיחה בתלמוד, והיא כנראה הסיבה שהחכמים לא כתבו כתיבה עיונית אלא העדיפו להביע את ערכיהם בדרך סיפורית, שאינה מתחייבת לעמדה חד־משמעית. מעבר לזה, דומה שבעיני חז"ל חוסר היכולת למצוא פתרונות הולמים והצורך להישאר תמיד בדו־משמעות ובמתח מעידים על מצבו של העולם ועל המצב האנושי.

התלמוד הבבלי מספר סיפור על ידידות הומו־נורמטיבית בין שני חכמים. סיפור זה, המופיע בבבא מציעא, פד ע"א, זכה עד כה לפירושים רבים ושונים בספרות המחקר (ובהם גם פירושי שלי). במאמר זה בכוונתי לראות בסיפור זה עימות בין סוגי הדילמות שהאפלטוניזם המוקדם והווריאנטים הנוצריים שלו עסקו בהם. בסיפור זה נוצר עימות בין הטרור־נורמטיביות להומו־נורמטיביות (או להפך), אגב תיאור מהלך העניינים בפי המספר, וכך נוצרת בו, באופן רב עוצמה, תמטיזציה של אפזרייה אידאולוגית.

הרי תמצית העלילה:

ריש לקיש הוא שודד יהודי ורודף נשים נודע. פעם אחת ראה מרחוק את ר' יוחנן, סמל היופי והזהר הגברי, שוחה בירדן. הוא נעץ את רומחו בירדן, קפץ מעליו וזינק לעברה של דמות זו שעוררה את תשוקתו. כתבי היד מעמידים את שאלת ההומו־נורמטיביות וההטרור־נורמטיביות כנושא הסיפור ברומזם שבעיני המחזר הנלהב השתמעה זהותה המינית של הדמות המושכת לשתי פנים. אחרי עלילה צדדית, המצביעה על ההקבלה ועל התחרות בין חיי המין לחיים המוקדשים ללימוד התורה, ר' יוחנן מציע לריש לקיש את האפשרות לחיות את שניהם: אני כחברך ואחותי כאשתך. הצעתו הלא מהוגנת במיוחד של ר' יוחנן מזכירה לי את הצעתה של המלכה אליזבת למרי מלכת הסקוטים – שתינשא לרוברט דדלי, חביבה של המלכה, ותבוא לאנגליה לנהל את ענייני הממלכה עם המלכה אליזבת ולחיות אתה. כפי שמעיר לקסון על הרעיון הקוויירי המוזר המסתתר מאחורי הצעה זו, בצטטו הערה בת אותה תקופה:

"הואיל ושתינה [אליזבת ומרי] לא יכלו לבוא בברית הנישואין, הדרגה השנייה לעשות אותן ואת ממלכותיהן מאושרות הייתה שמרי תינשא למי שאליזבת נטתה אליו חסד ואהבה אותו כאחיה". כל אותם מתחים שלא באו על פתרונם, והסתירות המובלעות ביחס לנישואין כידידות צצו ועלו בשעה ששתי המלכות ניהלו, פעמים כשורה ופעמים באופן כושל, את חיי הנישואין שלהם, את היעדר הנישואין ואת הנישואין לכאורה.⁶⁹

כך הדבר, בשינויים המתחייבים, באשר לגיבורים בסיפורנו. הקשרים הארוטיים המשותפים של שני החכמים עם מושא "נשי" של תשוקה – עם התורה שהם לומדים

69 שם, עמ' 24-25.

יחד, בחברותא, מזה, ועם מושאים נשיים אנושיים – אחותו של האחד ואשתו של האחר, מזה, מכפרים על אי־יכולתם להינשא זה לזה, כביכול. המבנים הקלסיים של קרבה "בין גברים" שאווה סדג'וויק דנה בהם, או של גבר־מיניות (hom[m]o-sexualité) (כמובן, לא הומו־סקסואליות) אצל איריגרי משועתקים ומוכפלים בסיפור שלפנינו בצורה מושלמת, הן במישור הידידות החף ממיניות והן במישור הנישואין בעל הצביון המיני.⁷⁰

בינתיים, בבית המדרש, נראה תחילה שהכול מתנהל כשורה. ריש לקיש לומד היטב ובמרץ ונעשה לגבר גדול בתורה בעוד הוא ר' יוחנן מקיימים יחסי חברותא – הגרסה ההומו־נורמטיבית החז'לית המיוחסת של ידידות אפלטונית. אולם, כפי שקורה לעתים קרובות ביחסי אהבה, גם במקרה זה סופה של האהבה להחמיץ. העכרת היחסים וההמשך המר והנמהר הם, לדעתי, המקום שבו המתח בין ידידות לנישואין נדונים באופן העשיר ביותר בספרות חז"ל:

יומא חד הוה קא מיפלגי בי מדרשא: "הסייף והסכין והפגיון ומגל יד ומגל קציר מאימתי מקבלין טומאה?" – משעת גמר מלאכתן, ומאימתי נגמרה מלאכתן? ר' יוחנן אמר: "משיצרפם בכבשן". ריש לקיש אמר: "משיצחצחן במים". אמר ליה ר' יוחנן: "לסטאה בלסטיותיה ידע!" אמר ריש לקיש ליה: "מאי אהנית לי? התם ר' קרו לי, והכא ר' קרו לי." {אמר ר' יוחנן ליה: "אהנאי לך דאקריבנך תחת כנפי השכינה."} חלש דעתיה דר' יוחנן. חלש ריש לקיש.⁷²

ותרגום לעברית: יום אחד היו חלוקים בבית המדרש: "הסייף והסכין והפגיון ומגל יד ומגל קציר מאימתי מקבלין טומאה – משעת גמר מלאכתן, ומאימתי נגמרה מלאכתן?" ר' יוחנן אמר: "משיצרפם בכבשן". ריש לקיש אמר: "משיצחצחן במים". אמר לו ר' יוחנן: "שודר בענייני שוד הוא יודע" (כלומר, בסרקסטיות: אתה צריך לדעת על מה אתה מדבר. ככלות הכול, כלי נשק הם מומחיותך). אמר ריש לקיש לר' יוחנן: "מה הועלת לי? שם (בקרס) קראו לי רבי, וכאן (בבית המדרש) קוראים לי רבי". {אמר לו ר' יוחנן: "הועלת

70 "המונח homo-sexualité של איריגרי – המאוית לעתים hom(m)osexualité – הוא משחק מלים על המלה homme, "אדם" או "גבר" בצרפתית, שמקורה ב־homo – "אדם" או "גבר" בלטינית, "זהה" ביונית. באמצע את ההבחנה בין הומוסקסואליות (או הומו־סקסואליות) לבין 'homo-sexualité' (או (hom(m)osexualité), ברצוני לציין את המרחק המושגי שבין המונח הראשון, הומוסקסואליות, המשמש אותי בהוראה של מיניות לסבית (או גאה), לבין המונח הדיאקריטי של איריגרי המציין אינדיפרנטיות מינית, מונח המציין (בעצם) הטרסקסואליות. ברצוני לסמן הן את המרחק הבלתי ניתן לגישור בין שני המושגים, והן את דו־המשמעות המושגית המתקבלת משני הדימויים האקוסטיים הזהים כמעט לחלוטין" (Teresa de Lauretis, "Sexual Indifference and Lesbian Representation," *Theatre Journal*, 40:2 [1988], pp. 155–177, at p. 165; ראו גם: Eve Kosofsky Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, New York 1985).

71 חומרי גלם אינם מקבלים טומאה, שלא כמו כלים מוגמרים. השאלה שמעמיד טקסט זה היא אפוא מהי הפעולה המשלימה את ייצורם של כלי הנשק האלה.

72 על פי נוסח כתב יד המבורג 165.

לך שקרבתך תחת כנפי השכינה".⁷³ חלשה דעתו של ר' יוחנן (כלומר, נפגע ונעלב). חלה ריש לקיש (עקב הקללה שקיללו ר' יוחנן).

כאן אנו מבחינים בבירור בדו־הערכיות המובנית בתוך הטקסט הזה. מצד אחד, ר' יוחנן מצטייר כאחד מגדולי גיבורי התרבות של חז"ל, ועל כן היינו מצפים שהמסר שאהבת התורה עולה על אהבת נשים יהיה המסר ה"מנצח" בכל מאבק אידאולוגי המוצא את ביטויו בטקסט. מצד אחר, כפי שעולה במישרין מהטקסט, מבלי להשליך עליו פירושים כלשהם מבחוץ, לא כך הדבר. התפרצותו של ריש לקיש: "מאי אהנית לי? התם רבי קרו [בחולם, היינו "קראו" בעבר] לי, והכא רבי קרו [שורוק, היינו "קוראים" בהווה] לי", נשמעת כהאשמה חריפה על "יומרותיה" של החברותא, החבורה הקדושה של החכמים. ריש לקיש קובל על שהארוס הכל-גברי אמור להיות לא היררכי ולא אלים מטבעו, ואילו ר' יוחנן המחיש זה עתה שהארוס, אינו 'לא היררכי' ואינו 'לא אלים'. למעשה, במקום להתאים לאידאל המוצהר של שיג ושיח בחברותא, ניכר שהידידות בין גברים משעתקת דפוס עתיק מאוד של יחסים דווקא, דפוס שהלפרין מתאר כך:

אסימטריה מבנית, הנוצרת בעקבות חלוקה בלתי שווה של קדימות, בין השותפים למערכת היחסים [כגון ביחסי מורה ותלמיד, ד"ב] ומהתייחסות אחרת לכל אחד מהם בסיפור: לאחד החברים נודעת חשיבות גדולה יותר מלרעהו; והחשוב פחות כפוף לחשוב יותר – אישית, חברתית ונרטולוגית.⁷⁴

נראה אפוא שהתלמוד קובע את הערך העליון של תלמוד התורה על דרך השקלא וטריא, ובה בעת מערער את היומרות של הערך הזה. בתלמוד, מכל מקום, בניגוד לטענות לאהבה אפלטונית שהעלו כמה חוקרים, שוויון בין גברים בעולם האינטלקטואלי כמוהו כשוויון בעולם ה"אהבה" ההטרוסקסואלית: שניהם מסתמנים כמראית עין כוזבת – לא רחוקה פחות מההדדיות ומהשוויון בתשוקה מן הפדרסטיה הפאוסניאנית. הלפרין גורס שהמהלך המהפכני שעשה אפלטון היה חריגתו מן הדגם ההיררכי של המין אל דגם של תשוקה ועינוג הדדיים. הוא מוסיף ואומר שלהדדיות זו של התשוקה הפעילה, ל"עיצובו מחדש של האתוס ההומוארוטי של אתונה הקלסית בידי אפלטון", נודעו "השלכות ישירות על תכנית החקירה הפילוסופית שלו". בעקבותיהם נוצר אתוס של שיחה אמיתית שבה "תשוקה הדדית מאפשרת חילופי שאלות ותשובות ברוח טובה, שהם נשמת אפה של הפרקטיקה הפילוסופית".⁷⁵ דומה שזה מה שמציע גם ר' יוחנן, הנראה בעיניי כאפלטוניסט, אך כשריש לקיש חולק עליו הוא מגיב באומרו: "לסטאה בלסטיותיה ידע", וריש לקיש מטיח כלפיו

73 משפט זה אינו מופיע בכתבי ידות (שם נאמר: "לא אהני לך ולא מידי?" כלומר, האומנם לא הועיל לך ולא כלום?) והוא תוספת לטקסט (ככל הנראה, הגהה עתיקה). אני מצטט את המשפט מגרסת הרפוס משום שהוא חושף את המשמעות הכוללת של הנרטיב ותומך בקריאתי את הטקסט. לא נאמר שר' יוחנן הביא תועלת לריש לקיש בשדכו לו אישה, אלא בכך שסיפק לו אובייקט נשי רוחני לתשוקה – השכינה.

74 Halperin, הערה 29 לעיל, עמ' 78.

75 David M. Halperin, "Why is Diotima a Woman?", *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York 1990, p. 133

במרירות: "מאי אהנית לי? התם רבי קרו לי, והכא רבי קרו לי". הבטחותיך להדדיות, קובל ריש לקיש, היו הבטחות שווא. לאמתו של דבר, לפי תגובתך אני מבין שציפית ממני, אחי יוחנן, שאהיה סביל וממושמע ואחדיר את הלוגוס שלך אל תוך גוף תורת. ואכן, תגובתו של ר' יוחנן לדעה המנוגדת שהשמיע מי שהיה אמור להיות חברו-אהובו, מצטיינת באלימות מילולית ובנימה זלזלנית. היא מעידה שדבר לא נשתנה. מבחינתו, ריש לקיש הוא עדיין בבחינת "לסטאה", איש זרוע הנוהג עם עמיתו כשם שנהג במחיצת חבורת השודדים. אולם באופן פרדוקסלי, תשובה זו מעידה שהפוסל – במומו פוסל, שכן ר' יוחנן עצמו נוקט את נהגיה של חבורת שודדים. ובכן, כמוך כמוני. בית המדרש, המרחב של הארוס הכול-גברי ההדדי והלא רכושני, לכאורה, מוצב כנעלה ממרחב המשפחה בעל האופי המיני, אך בעת ובעונה אחת, מערך זה עובר דקונסטרוקציה ומוקנה לו צביון אלים והיררכי. היית טוען שהדיאלקטיקה של אפלטון קרובה יותר באתוס שלה לדפוס השליטה ההיררכיים המוחלטים של הידידות ההרואית משאפלטון (או "ר' יוחנן") היה רוצה שנאמין.⁷⁶

השבר בסיפור, או אי-הלכידות הטבועה בו, הוא תוצר של מתח חברתי ועיוני. בה בעת שהארוס של גברים עם גברים מוצג כנעלה מהארוס של המשפחה, יהדות חז"ל מציגה את הנישואין וההולדה כצורך עילאי ומוחלט החל על הכול, ובכך יוצרת מתח שאין ליישבו בין שני רעיונות כמעט סותרים הקובעים את יסוד היסודות ועיקר המהות של היחסים האנושיים: ידידים ו/או משפחה. נראה שר' יוחנן עצמו מייצג את האפלטוניזם, ואילו אחרות ובני ביתה – את תביעותיה של הפוליס. למן התקופה התנאית, הרעיון שיש קבוצת עילית המתבדלת מכלל ישראל היה מאוס בעיני החכמים וכמוהו המחשבה שאת ההולדה יש להניח לעמי הארץ.⁷⁷ במקום לחלק את האוכלוסייה לשתי קבוצות, כפי שעשו כמה אפלטוניסטים יהודים (ובהם פילון האלכסנדרוני) וכמה נוצרים, נטו חז"ל להפריד בין שני תחומי חיים: תשוקה אינטלקטואלית הומוארוטית שמוקנה לה ערך רב, ועולם הטרורסקואלי פונקציונלי של רכישה ובזבז. ר' יוחנן ניסח זאת ניסוח בלתי נשכח: "ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה?" (בבלי, קידושין כט ע"ב). ואף על פי כן: "הלכה: נושא אשה ואח"כ לימוד תורה" (שם). אפשר אפילו לחשוב שהמוסד החז"לי של נישואין היה ערך מוחלט באופן המשתמע לשתי פנים, סוג של תיקון ביחס למסורות יהודיות אחרות בנות זמנם, כולן או רובן, שהיו דו-ערכיות

76 העלילה הצדדית הפותחת את פרוטגוס היא אפוא מעניינינו ממש, שכן אפלטון מרמז על אחרות לוחמים אצל הומרוס לעומת המשיכה האתונאית לנערים. הואיל ואפלטון היה לדעתי קורא מיומן של הומרוס, משתמע מכך שידידות המתנזרת ממין עולה על יחסי מין פדרסטיים, והדרברים חלים גם על המשתה. כפי שמציין הלפרין, קוראים אתונאים אחרים ייחסו לאכילס ולפרטרוקלוס מערכת יחסים פדרסטית. (דומה שהוא אינו מכין את משמעות הקטע בפרוטגוס). אמנם הלפרין מודע לזיקה ההיסטורית בין ידידות אפלטונית כדמותה בספר המדינה ובין דמותה במודל העתיק, אך כשהוא ניגש לנתח את האהבה שכנגד האפלטונית (anteros), הוא שולל את האפשרות שהגרסה האפלטונית, כמו זו ההומרית, נגועה בשליטה היררכית. כמעט באותה נשימה שהוא מעיר שהידידות ההומרית מוצאת את המשכה בהמדינה לאפלטון, הלפרין כותב: "במקום לראות באחרות לוחמים את מקור האהבה היוונית, אני רואה בה את התרחשותה הסופית של מסורת סיפורית מוקדמת באפיקה היוונית" (Halperin, הערה 29 לעיל, עמ' 87 וההרגשה שלי, ד"ב). לדעתי, מסורת זו נמשכה זמן רב לאחר מכן. ראו עתה בספרי *Socrates and the Fat Rabbis*, Chicago 2009.

77 כלומר, יש בעם ישראל קבוצה של בורים בהלכה המכונה עם הארץ, אך החכמים מצווים שלא להיכרל ממנה. אפשר וצריך להוסיף על כך כהנה וכהנה, אך לפי שעה אסתפק בדברים אלה.

הרבה יותר, אפילו יותר מגישתם של החכמים. השוואה למוסד הפרוטסטנטי של נישואין כידידות, השוואה חלקית אך אמתית, עשויה להיות מאלפת בשל קווי הדמיון לדילמה המומחזת בטרגיקומדיה התלמודית. המתקנים הפרוטסטנטים, מציין לקסון, "קידמו [את הנישואין] באופן נמרץ בשביל כל אחד, אפילו (או במיוחד) בעבור אנשי הכמורה"⁷⁸, ובתוך כך יצרו, כפי שלקסון מראה לנו היטב, מערך של דילמות שאין לפתורן ומטרידות אותנו עד היום. מטעמים ברורים, דומה שאותה סתירה מטביעה את חותמה על ניסיונותיהם של חז"ל לאחד פרישות ונישואין במסגרת חיים אחת.

אף על פי שבעבר חשבתי שיש להבחין בין היהדות ההלניסטית לגונוניה לבין זו של חז"ל, ואפילו בין היהדות האפלטונית לגונוניה לזו של חז"ל, היום ברור לי שלא ראוי לעשות זאת. לפעמים, בטקסטים מסוימים, החכמים אכן מכריזים שנישואין, ואפילו אהבה בין בעל לאשתו, הם ידידות. את הרגע הזה תיעדתי בספרי הבשר שברוח,⁷⁹ ומדובר ברגע שבו, למשל, בטקס הנישואין אפשר לראות בכלה ובחתן ידידים אוהבים. אולם הבחנה זו הייתה כרוכה בכיסוי (מבלי משים) של דברים רבים אחרים ובהתעלמות מכמה הבדלים חשובים בין חכמי ארץ ישראל לחכמי בבל, חכמי בבל, שסיפרו מחדש את הסיפור שאנו מעיינים בו, היו לכודים בסבך ההבנות האפלטוניות וההלניסטיות האחרות בדבר נישואין וחברה.⁸⁰ הם לא דבקו ברעיון ההלניסטי השכיח (שארסטופנס מביע בהמשחה בזנון וברומנים ההלניסטיים) ש"ארוס הוא אל התורם לביטחון העיר"⁸¹ – לפי הסיפור שלפנינו התשוקה תורמת להרס העיר דווקא – אך עם זאת הסיפור אינו שש להרס (כפי שאפלטון היה אולי עשוי לנהוג, וכמה מגדולי ה"אפלטוניסטים הפרועים" של העולם הנוצרי לא כל שכן).

במחקר שנעשה בעת האחרונה מיכאל סטלו טוען שיש הבדל מהותי בין אידאולוגיות הנישואין היהודיות בתלמוד הירושלמי לבין אידאולוגיות הנישואין בתלמוד הבבלי. סטלו שם לב שלעומת הטקסטים בתלמוד הירושלמי, המקורות הבבליים כמעט שאינם מדברים על הבית (oikos) כעל ערך בפני עצמו, וטוען טיעונים משכנעים שבתלמוד הירושלמי עוצבה סוגיית הנישואין אחרת מבתלמוד הבבלי. לדעת סטלו, אפשר להסביר את השוני בעזרת אנלוגיה לְשוני בין הפילוסופיות ההלניסטיות – התלמוד הירושלמי מייצג את התפיסה ה"סטואית" שהנישואין הכרחיים לסדר הטוב של החברה,⁸² ואילו התפיסה הדוֹ-ערכיות הרבה יותר שמגלה התלמוד הבבלי כלפי הנישואין, במיוחד ביחס לתלמוד תורה, קרובה יותר לעמדות פילוסופיות הלניסטיות אחרות, כמו אלה של הציניקנים.⁸³ אני מקבל את ההבחנה של

78 Luxon, הערה 3 לעיל, עמ' 28.

79 דניאל בויראין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, מאנגלית: עדי אופיר, תל אביב תשנ"ט, עמ' 83-11.

80 על ההלניזם בבבל דווקא, ראו עתה מאמרי "על המגעים התאולוגיים של אבות הכנסייה וחכמי בבל בעת העתיקה המאוחרת: דגם ודוגמה", העתיד להתפרסם בכתב העת, מדעי היהדות.

81 A. A. Long and D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, Cambridge, UK and New York 1987, p. 430.

82 להערות מבריקות ונוקבות על תפקידו של הסטואיציזם בהתפתחותו של מוסר זה ובהפצתו, ראו Veyne, הערה 47 לעיל, עמ' 44-45. על אנטיפטרוס ומוסוניוס, שסטלו מצטט, ראו שם, עמ' 46-47.

83 Michael L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001, p. 33.

סטלו, אך מציע שהשקפת התלמוד הירושלמי, ולפיה נישואין הטרוסקסואלים ומשק הבית הם הבסיס לחברה מסודרת, מייצגת יותר מדעות מקובלות, עממיות ומלומדות גם יחד, ואילו העוינות, לכאורה, שמגלים חכמי בבל כלפי הבית קרובה יותר לדעות הפילוסופיות של קבוצת העילית שהושפעו מהאפלטוניזם. ניתוח הטקסט התלמודי המוצג כאן (טקסט שסטלו אינו דן בו בהקשר זה כלל) תומך בהצעה שמשנתם של חכמי בבל, משנה שהיא באופן ייחודי יותר תוצר של עיצוב חברתי סכולסטי (דהיינו אקדמי ממש), קרובה יותר לעמדתו של אפלטון עצמו, כפי שהדברים מנוסחים בהמשחה ובפיידרוס.⁸⁴ בניסוחו הקולע של אלן בלום:

תנועה זו [מן המשפחה אל ה"פוליס"] מסוכמת בספר המדינה, על השקר האצילי שלה, המיתוסים שלה ותקנותיה המיניות המוזרות – קודם כול המשפחה מחוסלת לטובת העיר, ואחר כך הפילוסופים, שהם מושלי העיר, ממאנים להפנות עורף למרום עיניהם כדי לרדת אל חשכת המערה המפעפעת בעיר.⁸⁵

מכל מקום, גם משנתם של חכמי בבל מפולגת בעקבות סלידה זו, שכן אף על פי שחיי הפרישות קסמו לחכמים, דומה שמחויבותם לנישואין לייסוד המשפחה הייתה חזקה לפחות במידה שווה, ומכאן ההתחבטויות והפסיחה על שתי הסעיפים בסיפור שלפנינו.

ההתרוצצות בין אידאולוגיות הידידות והמיניות של חז"ל מוצאת את ביטוייה התמטי בהמשך הסיפור התלמודי. אף שכוונתו ה"אמתית" של ר' יוחנן בהזמינו את ריש לקיש לבית המדרש הייתה לצרפו לחברותא ההומוארוטית של לומדי התורה, מעורבת בעניין גם דמות אנושית של אישה, אחותו של ר' יוחנן, שנעשתה בינתיים גם אם לילדים. מקומה במשך היחסים משורטט בצורה נאה במהלך הסיפור:

אתיא אחתיה וקא בכיא קמיה. אמרה ליה: "חזי לדידי". לא אשגח בה. "חזי להני יתמי!" אמר לה: "עזבה יתומיך אני אחיה" (ירמיהו מט, יא). אמרה ליה: "עשה בשביל אלמנותי!" אמר לה: "ואלמנותיך עלי תבטחו" (שם).
[באה אחותו (של ר' יוחנן, אשת ריש לקיש) ובכתה לפניו (לפני ר' יוחנן). אמרה לו: "ראַה אותי". לא שם לב אליה. "ראַה אלה יתומי!" אמר לה: "עזבה יתומיך אני אחיה". אמרה לו: "עשה בשביל אלמנותי!" אמר לה: "ואלמנותיך עלי תבטחו"]

יקשה עלינו לתאר לעצמנו הכרזה נוקבת יותר של עמדתו של ר' יוחנן מ"אמרה ליה: 'חזי לדידי'. לא אשגח בה", וגם גינוי נוקב יותר של עמדה זו עצמה. עם זאת, לא ברור לגמרי אם הטקסט התלמודי אכן נוקט גישה אמפתית כלפי אשתו של ריש לקיש, כפי שעולה מדבריה, שכן כאשר ר' יוחנן מכה על חטא, הוא מבכה את כישלוננו באהבת

84 סטלו עצמו מכנה עמדה זו "ציניקנית", וייתכן שאכן כך הדבר, אך אם כן, הייתי טוען שמדובר במורשת שמקורה בשלשלת האפלטונית של האסכולה הציניקנית.

85 Allan David Bloom, "The Ladder of Love", *Plato's Symposium*, by Plato, from Greek: Seth Benardete, Chicago 2001, p. 66.

התורה, שבעטייו כשלה אף אהבתו לריש לקיש, אך אינו ניחם על שנהג בקשיחות לב כלפי אחרות:

נח נפשיה. הוה קא מצטער רבי יוחנן בתריה טובא. אמרי רבנן: "מאן נעביד דמיִתְבָּא דעתיה? נתייה לר' אלעזר בן פדת, דמחדדן שמעתתיה, ונותבוה קמיה". אתייה לר' אלעזר בן פדת ואותבוה קמיה. כל מילתא דהוה קאמ', הוה אמר ליה: "תניא דמסייעא לך". אמר: "וכי להדין צריכנא? בר לקישא כל מילתא דהוה קאמינא, הוה מקשי לי עשרין וארבעה קושיאתא, ופריקנא ליה ארבעה ועשרין פירוקי, עד דרווחא שמעתא. ואת אמרת: 'תניא דמסייע לך'. אטו אנא לא ידענא דשפיר קאמינא?" הוה קא אזיל וקאר' אבבי: "היכא את בר לקישא, היכא את?" עד דשני דעתיה. בעו רבנן רחמי עליה ונח נפשיה. |מת ריש לקיש. היה מצטער רבי יוחנן עליו, על ריש לקיש, ביותר. אמרו החכמים: "מה נעשה שתהא דעתו מיושבת? נביא אליו את ר' אלעזר בן פדת, שכן ההלכות (או המסורות) שבידו מחודדות, ונושיבהו לפניו, לפני ר' יוחנן". הביאו את ר' אלעזר בן פדת והושיבוהו לפניו. כל דבר שהיה ר' יוחנן אומר, אמר לו רבי אלעזר: "תניא דמסייעא לך" (שנויה ברייתא שמסייעת לך, כלומר: יש מסורת שתומכת בדבריך). אמר ור' יוחנן: "וכי לזה אני צריך? בר לקישא כל דבר שהייתי אומר, היה מקשה לי עשרים וארבע קושיאות, והייתי מתרץ לו עשרים וארבעה תירוצים, עד שההלכה הייתה מתפרשת (כלומר עד שהעניין התבהר). ואתה אמרת: 'תניא דמסייע לך'. וכי איני יודע שיפה אני אומר?" היה הולך וקורא בשערים: "היכן אתה בן לקיש, היכן אתה?" (והיה צווח) עד שנטרפה דעתו. התפללו עליו החכמים ונפטרו. |

כפי שאנו למדים מקטע זה, לא רק שר' יוחנן אינו דואג לאחותו, אשת ריש לקיש, ולילדיה, שהם אחייניו ואחיותיו גם בדיעבד; אלא הטקסט עצמו אינו מביע דאגה להם. הוא אינו מספר על מר גורלם, ואף אינו טורח לקונן עליהם. מצד אחד, הטקסט העלה משפחה זאת בתודעתנו – במישור האנושי, המואר בטקסט אי אפשר להתעלם ממנה; מצד אחר, העלאה זו לתודעה מודחקת כמעט מיד – אף שמובן שאין זו הדחקה סופית ומוחלטת. בסופו של דבר, התוצאה היא דיאלקטיקה או תנודה בין שתי עמדות, פסיחה על שתי הסעיפים.

הבה נתקדם הלאה בקריאת הטקסט. התנכרותו של ר' יוחנן לאחותו מעידה בוודאי על קשיחות לב ועל חוש מוסרי לקוי, אך אפשר לראות בה גם ייצוג של נקודת ראות ביקורתית ביותר של יחסי שארות, וזו מתיישבת עם ההשקפה הכמעט-אפלטונית שר' יוחנן מבטא במהלך הסיפור. כפי שלקסון מציין, יחסי שארות כשלעצמם נחשבו בסיס נחות לנאמנות אנושית בשל היבט הברשר(ים) הטבוע בהם (כמו אמירתו על הרחיים לעיל).⁸⁶ באדישותו של ר' יוחנן לגורל אחותו, ובהתעקשותו שעליה להתעלם מ"ברשרה" – מאלמנטה, מאובדן הקרבה המינית עם בעלה – וגם מ"עצמה וברשרה", מילדיה-יתומיה, אפשר לראות גם תגובה תרבותית צוננת לתביעות מעין אלה ולא רק רגע של תרעומת ויהירות. הוא, אשר ניתק את קשריו עם ריש לקיש, אינו יכול לשאת את צלצולן הנוקב של תביעות נחותות שכאלה, כשם שקשרי הנישואין נראו לפתע בעיני דוד כאין ואפס לעומת עומק אהבתו

86 Luxon, הערה 3 לעיל, עמ' 37, 46-47.

ליהונתן, וכשם שבעיני אכילס אהבתו לפטרוקלוס הייתה נעלה מאהבת אח או בן.⁸⁷ אם האהבה שרחש ר' יוחנן לריש לקיש, ידד נפשו, אכזבה אותו, אזי מה טעם בקשרים נחותים שנוצרו מתענוגות בשרים, מהתחברות של גוף אל גוף? נקודה זו ממקמת את סיפורנו אי-שם בין קינתו של דוד: "נפלאתה אהבתך לי מאהבת נשים", לבין ההתעקשות של ישו (ושל פאולוס, בשינויים הנדרשים) שרק באמצעות נטישת המשפחה אפשר להיגאל.⁸⁸ התמונה המצטיירת בתיאור פאולה הקדושה הנוטשת את בנה הקט, "המתחנן אל אמו ברציף שלא להפקירו", שונה בתכלית באתוס שלה.⁸⁹ הרציף מסמל את הסיפיות שקלרק הצביעה עליה ביחס למחצית הדרך הנזירית שבין העולם הזה לעולם שמעבר.⁹⁰ אני מציע שלא לראות בסיפיות זו (רק, או אפילו בעיקר) את הסף בין מגדרים, אלא את הסף שבין העולם של יחסי הבשרים, של יחסי שארות ומין, לבין עולם הידידות.

הידידות עצמה היא סיפית, ועל כך כבר עמדו בבירור הקלסיקונים. במובן זה יש להבין את הערתו של הלפרין כי –

ידידות היא יחס אנומלי: היא קיימת מחוץ לרשתות חברתיות מוסדרות לפני ולפנים, רשתות הנוצרות בעקבות יחסי שארות וקשרים מיניים; ברוב החברות המערביות היא מוצאת את מקומה בפרצות של המבנה החברתי.⁹¹

לפי המשפט הראשון בדבריו של הלפרין, דומה שהידידות טבעית פחות מקשרים גופניים, אך המשפט האחרון מראה בבירור שהלפרין סבור שהטבעיות היא המבנה החברתי. דיויד קונסטן עמד על אותה נקודה במונחים אחרים במקצת, וכך הוא כותב:

בעוד שרעיון הידידות אינו אחיד לרוח תרבויות שונות או אפילו בכל רגע נתון במסגרת תרבות אחת, אפשר לאפיין את ליבת הידידות כקשר אינטימי הדדי, נאמן ואוהב בין שני אנשים, או בין אנשים אחרים, קשר שאינו נובע בעיקרו מחברות בקבוצה שניחנה בסולידריות מלידה, כגון משפחה, שבט, וכיוצא בזה. הידידות היא אפוא, בלשון האנתרופולוגים, מערכת יחסים הישגית ולא שיוכית – האחרונה מבוססת על מעמד ואילו הראשונה, בעיקרון, אינה תלויה בקשר פורמלי קודם, כמו שארות או מוצא אתני.⁹²

דברים אלה עוזרים לנו להתקדם קמעה ולענות על כמה שאלות היסטוריות. אם הידידות אכן מייצגת את ניצחונם של קשרים הישגיים (כלומר, קשרים המתוארים כהישגיים) על קשרים הנחשבים לטבעיים במסגרת מערך תרבותי או חברתי נתון, כגון קשרי מין ושארות, אזי אין תמה שבתרבות הנוצרית המוקדמת, שהתבססה כל כולה, לפחות בתחילה, על

87 Halperin, הערה 29 לעיל, עמ' 84.

88 ההערפה הברורה של מרתה על פני מרים בבשורה על פי לוקס י:38-42 מתווה היררכיה זו בצורה אחרת. ראו Clark, הערה 55 לעיל, עמ' 7.

89 שם, עמ' 51.

90 שם, עמ' 49.

91 Halperin, הערה 29 לעיל, עמ' 75.

92 Konstan, הערה 26 לעיל, עמ' 1.

עליונותם של קשרים הישגיים על פני קשרים שיוכיים, הפכה הידידות הפרושית – האנטיתזה הסמלית המובהקת של קשרים שיוכיים – לגורם מרכזי.⁹³ כך מתקשר הוויתור הנוצרי על יחסי מין ונגזרותיהם עם לב-לבה של הנצרות בקשר שאינו תלוי כלל וכלל בשנאה כלפי הגוף, המין, או הנשים, אלא חופף למחויבויות תאולוגיות בסיסיות הנוגעות לויתור על תביעות בשם קשרי שארות (הבשר הפאוליני) לטובת תביעות בשם כלל האנושות. מכאן גם הסבר נוסף ללחץ ולמתח העצומים המערערים את יציבות הסיפור התלמודי – החכמים (והתרבות המקראית שקדמה להם) מרגישים משיכה חזקה כלפי הקרבה ההישגית של הידידות, ובעיניהם היא עומדת מעל קשרי השארות השיוכיים, ואולם, החברה היהודית התלמודית, על מחויבותה המוחלטת לערך המוצא האתני של הבשר וקרבת הדם, אינה יכולה להתבצר בעמדה זו בשום פנים ואופן.

עד העת האחרונה לא זכתה המשיכה שהפגינו חז"ל (ויהודים אחרים בני זמנם, כפי שמציין סטיבן פראדה במאמר פורץ דרך), לסגפנות, ואפילו לפרישות, לתשומת לב בספרות המחקר.⁹⁴ אולם בזמן האחרון, הרחיקו חוקרים מסוימים לכת יותר מפראדה. הם נוכחו לדעת שהפרישות הייתה סוגיה טעונה בתוככי קהילת החכמים עצמה,⁹⁵ וכך הראו לנו שוב עד כמה רופפים ההבדלים שאנו מוצאים בין הנצרות ליהדות בעת העתיקה. נקודה זו מובילה אותנו הרחק מעבר ליגודים הבינאריים המוחלטים (או הכמעט מוחלטים) בין הקוסמולוגיות והאנתרופולוגיות האפלטוניות והחז"ליות; אני מבחין עתה בקרבה רבה יותר ביניהן, לפחות בכמה טקסטים של חז"ל. עד העת האחרונה ייחסתי את המתחים הפנימיים הגלויים בספרות חז"ל למאבקים בעניין זה בין החכמים ובין קבוצות יהודיות אחרות, מוקדמות יותר.⁹⁶ לכל היותר הסקתי שגרסה קדומה יותר, בעלת צביון ארץ-ישראלי של מחשבת חז"ל, הייתה קרובה ביותר לאידאלים סגפניים, אלא שמגמה זו השתנתה שינוי דרמטי אצל חכמי בבל.⁹⁷ אולם בעת האחרונה, בעקבות עבודת המחקר המעולה של דור חדש של חוקרים, הגעתי למסקנה שהמתחים והדו־ערכיות ביחס לגשמיות ולמיניות היו בלב מחשבת חז"ל עצמה. מה שקודם נקל היה לראותו כאיזוגלוסה בין חז"ל לאבות הכנסייה, נראה לי עתה כמערך מורכב של איזוגלוסות גם בקרב קהילת החכמים עצמה. ניסיתי לחשוף את הדו־משמעות

Hal A. Drake, "Lambs Into Lions: Explaining Early Christian Intolerance", *Past and Present*, 93 (1996), pp. 3-36.

Steven D. Fraade, "Ascetical Aspects of Ancient Judaism", Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality from the Bible Through the Middle Ages*, (World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest), New York 1986.

Shlomo Naeh, "Freedom and Celibacy: A Talmudic Variation on Tales of Temptation and Fall in Genesis and Its Syrian Background", Judith Frishman and Lucas Van Rompay (eds.), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation: A Collection of Essays*, (Traditio Exegetica Graeca, 5), Louvain 1997, pp. 73-89; Naomi Koltun-Fromm, "Yoke of the Holy-Ones: The Embodiment of a Christian Vocation", *Harvard Theological Review* 94: 2 (2001), pp. 205-218; Michael L. Satlow, "And on the Earth You Shall Sleep: Talmud Torah and Rabbinic Asceticism", *Journal of Religion* 83 (2003), pp. 204-225; Eliezer Diamond, *Holy Men and Hunger Artists: Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture*, Oxford 2004.

96 בויאריין, הבשר שברוך, הערה 79 לעיל, עמ' 83-67.

97 שם, שם.

העולה מהטקסט התלמודי בשאלת האהבה ההומוארוטית החפה מיחסי מין וזיקתה לענייני הגוף, המין וההולדה, וחשיפה זו התאפשרה בחלקה על ידי קריאת הטקסט לאור שני זרמי מחשבה קרובים זה לזה בנושא זה – זה של אפלטון וזה של הנצרות הקדומה. קודם לכן, במיוחד בספרי הבשר שברוח, נטייתי להעלות רק את העמדות שנראו מנוגדות ביותר לעמדות ה"נוצריות" או ה"הלניסטיות"; כעת הייתי אומר שאותן עמדות עצמן היו תמיד מעורבות ומותנות בנוכחותן של עמדות אחרות בתלמוד עצמו, ושהן קרובות יותר לעמדות אחרות בנות זמנן, שהיו שרירות וקיימות בעולם היס-תיכוני. לפי קריאתי עכשיו, הסיפור התלמודי מעצב וחושף אידאולוגיה של מיניות שאינה שונה כל כך מזו של המשטה, כמו שהייתי מתאר לעצמי קודם לכן, ואף אינה עומדת בניגוד ברור כל כך לנצרות של אבות הכנסייה, כמו שהייתי קובע לפני. אותו מבנה דואלי(סטי) של תשוקה גשמית לעומת תשוקה לא גשמית (מדובר באותו ה"יצר"⁹⁸) זוכה לקידום כשקרבה רוחנית הומוארוטית רבת עוצמה (אך מנוטרלת ממין) הנוצרת בין גברים לשם חיפוש החכמה (סופיה, פילוסופיה, תורה), נטועה בבירור בנסיבות היררכיות שבהן היא נחשבת נעלה לאין ערוך על הארוס הגופני גרידא של יחסי מין עם נשים והולדת ילדים.⁹⁹

יפה העיר רוברט מרקוס בכותבו, "פשוט אין תרבות נפרדת שיש בה כדי להבדיל את הנוצרים מאחיהם הפגאנים, פרט לדתם".¹⁰⁰ אני תוהה יותר ויותר שמא הדברים אמורים, בשינויים הנדרשים ואולי בהפרזה כלשהי, גם ביהודים.

הומוארוטיות פדרסטית עשויה לציין (כמו נישואין חד-מיניים) תחום של התייחסות של גברים העולה על הטרוארוטיות במסגרת חיי הנישואין אך עדיין בר השוואה אליה, ואילו הארוס האפלטוני (יווני, נוצרי, או חז"לי) מעמיד ידיות הומו-נורמטיבית (אפילו בין המיניים) בניגוד לאהבת הנערים ולנישואין גם יחד, מתוך התנגדות למוסכמות של הפוליס העתיקה (ואולי ל"מוסכמה" הסוציופוליטית כשלעצמה), אך בה בעת הוא מערער את הבינאריות של נער לעומת אישה בכך שהוא משלב דמויות נשיות בדויות, או אפילו אמתיות (כמו דיוטימה, תורה או חכמה), במשק הארוטי הבין-גברי. בורוס היא שהעלתה את האפשרויות של תשוקה בין-מינית נוצרית-פרושית בצורה העשירה ביותר, והיא עשתה זאת בהקשר לטענה שחיי סגפנות הם (או מכל מקום, יכולים להיות) "מקומה של ארוטיות מתפרצת".¹⁰¹ בקטע הראוי לציטוט בורוס טוענת:

אהבה קדושה מתחילה בהתנגדות לפיתויי הארוטיות ה"ארצית" – התנגדות לא רק לתענוגות בני חלוף של מגע פיזי (הנפתחים לתחום רחב יותר של הנאות חושים מפתות) אלא גם להיררכיות משפחתיות ופוליטיות מאריכות ימים, ליחסים ממוסדים של שליטה

98 כפי שצוין בספרי (שם, עמ' 73), אך מוצג ביתר בהירות ועוצמה במאמרו של ישי רוזן-צבי, "יצר הרע, מיניות ואיסורי ייחוד: פרק באנתרופולוגיה תלמודית", תיאוריה וביקורת, 14 (קיץ 1999), עמ' 84-55.

99 אל נשכח שסוקרטס עצמו, להבדיל מאפלטון, היה נשוי ואב לילדים (אולי ילדיו היו שובבים מאוד).

100 Robert A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, p. 12

101 Burrus, הערה 28 לעיל, עמ' 1.

וכניעה המעצבים יחסי מין ומגדר ומעוצבים על ידם. ברם התנגדות כזאת לנורמות תרבותיות, שבמונחי זמננו נקראת כ"אות "קווירית", אינה פונה בכיוון אנטי-ארוטי, בהציעה בטיחות עקרה של אהבה (agape) משוללת מיניות בתמורה להדחקה חזקה של תשוקה מינית. אדרבה, היא מצמיחה אמנות של ארוטיות מתפרצת, שבה האישה הרדיקלי של התשוקה, שאף הוא טמון בתוך ההתנגדות, מעיב על השליליות המקננת בתוך ההתנגדות.¹⁰²

הטקסט של בורוס ממחיש "זוגיות סגפנית מרתקת [אשר] מעמידה את הנישואין בסימן שאלה בעודה מסרבת להציע הדחקה מינית (או סובלימציה – תופעה המשיקה לה) כמענה קל ונוח".¹⁰³ הזוגיות הסגפנית המעמידה את הנישואין בסימן שאלה אינה אפוא הדחקה של הארוס, אף שאיש הדת הוויקטוריאני היה מייחל לכך, אלא ארוטיזציה של דפוס חיים שמחוץ למסגרת האזרחית של חיים בנפרד מקשרי הבשר – מין ושארות – המחייבים. זהו "עולם נפרד מהחברה הרחבה", העולם הנפרד, טעון הארוטיות של האקדמיה, המנזר והישיבה. כפי שניסח זאת ליאו ברסאני בקטע שבורוס מצטטת ודנה בו: "יש כמובן טיהור מסוים של יצר התשוקה, אך עלינו להבין את הטיהור הזה כתהליך הפשטה שלא בהכרח מנטרל את המיניות". לדידם של ברסאני ובורוס (והייתי מוסיף אליהם את אפלטון), הסובלימציה, עידון היצרים, "עולה בקנה אחד עם המיניות".¹⁰⁴ כך, אף שבורוס מתמקדת פחות בדפוס של הידידות עצמה,¹⁰⁵ אפילו כאשר היא דנה בהירונימוס ובפאולה, למשל, היא מאפשרת לנו להיות ערים לעובדה שהידידות אינה עומדת בניגוד לארוטי אלא קורצה מאותו חומר עצמו, מאותה ארוטיות מעודנת, שהיא עצמה מיניות (קווירית).

אוניברסיטת קליפורניה, ברקלי

102 שם, עמ' 14.

103 שם, עמ' 34.

104 Leo Bersani, *The Freudian Body: Psychoanalysis and Art*, New York 1986, p. 49. מובא אצל

Burrus, הערה 28 לעיל, עמ' 47.

105 פרט למקרה של מלכוס, הנזיר ה"נשוי". יתר על כן, כאשר הירונימוס מתעקש שהוא לא יקלס ולא יגנה את פאולוס החבר של אנטוניוס הקדוש (שם, עמ' 65), הוא נתלה במוטיב של ידידות קלסית, להבריל מחנופה.