

עדיאל שרמר

# זכר ונקבה בראם

הנישואים בשלהי ימי הבית השני

ובתקופת המשנה והתלמוד



מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל  
ירושלים

## חשיבותם של הנישואים

### בעולמה של יהדות בית שני, המשנה והתלמוד

פיטר בראון, ההיסטוריון האמריקני הנודע של שלהי העת העתיקה, פותח את ספרו *The Body and Society* בהצבעה על חשיבותו הרבה של מוסד הנישואים בחברה הרומית במאות הראשונות לספירה. הוא מציין שהנישואים היו המוסד שבאמצעותו שמרה החברה הרומית על קיומה מן הבחינה הדמוגרפית, ומשום כך הם היו לדבר המובן מאליו, שאין צורך להצדיק ולנמק, ולחלק בלתי נפרד ממסלול חייו הרגיל והשגרתו של האדם הבוגר. השאלה לשם מה להינשא לא עלתה כלל על הדעת; נושאים ונישאים כי כך הוא סדרו של עולם.<sup>1</sup>

אף על פי כן חקק הקיסר אוגוסטוס חוקים שהעמידו את מוסד הנישואים במרכז עניינם, והעניקו בכך הכרה וביטוי רשמיים, הצהרתיים ומעשיים כאחד, לחשיבותו המרובה של מוסד זה: תחילה, בשנת 18 לפנה"ס, החוק על שם יוליוס ופופיוס, *lex Julia de maritandis ordinibus*, ואחר כך, בשנת 9 לספירה, החוק על שם פפוס ופופיוס, *lex Papia Poppaea*.<sup>2</sup> חוקים אלה חייבו, בין היתר, את הנישואים, וגזרו עונש על מי שלא

1 P. Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988, pp. 5-9.  
 2 P. Veyne, 'La Famille', *Annales: économies, sociétés, civilisations*, pp. 39-40.  
 מאמרו על עמותותיהם של היוונים כלפי הנישואים: P. Wallcot, 'Romantic Love and True Love: Greek Attitudes to Marriage', *Ancient Society*, 18 [1987], pp. 5-33.  
 כדי להטעות, לרובם של בני החברה (לפחות בתקופה הרומית, שהיא התקופה שבה אנו דנים כאן) לא עמדה כלל על הפרק הנכרה בין רווקות לבין נישואים העמדת ולדות. ראו: P. Veyne, 'The Roman Empire', *idem* (ed.), *A History of Private Life, I: From Pagan Rome to Byzantium*, Cambridge Mass.-London 1987, p. 36.

ראו: צ' יעבץ, אוגוסטוס – נצחונה של מיתנות, תל-אביב תשמ"ז, עמ' 307-312.  
 R.I. Frank, 'Augustus' Legislation on Marriage and Children', *California Studies in Classical Antiquity*, 8 (1975), pp. 41-52; L. Ferrero-Radista, 'Augustus' Legislation Concerning Marriage, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II (13), Berlin 1981, pp. 278-339; K. Galski, 'Augustus' Legislation on Morals and Marriage', *Philologus*, 125-126 (1981-1982), pp. 126-144; A. Mette-Dittmann, *Die Ehegesetze*

גנשה לעמוד על החשיבות שהעניקה למוסד הנישואים במקורות יהודיים שונים בני התקופה, ולהסביר את יסודותיה ומעמדה של ההוגשה שהוגישו חז"ל את חשיבותו של מוסד זה.

א. מקומם של הנישואים בסולם הערכים של חז"ל

ברייתא השניה בתוספתא, בכורות ג, מעלה את השאלה בדבר סדר הקדימות ומכאן העדיפות והחשיבות - שבין שני עיסוקים: ללמוד תורה ולישא אשה [מה קודם למה?]. היא אמנם קובעת: 'לומד תורה ואחר כך נושא אשה, אך מיד מסיגת את דבריה: 'רבי יהודה אומר: אם אין יכול לישב בלא אשה נושא אשה ואחר כך לומד תורה'. ברייתא זו מובאת בתלמוד הבבלי (קידושין כט ע"ב), אך ייחוס הדברים לרבי יהודה איננו מצוי בה, וכולה מנוסחת שם כמסורת אחת אנונימית: 'ללמוד תורה ולישא אשה - ילמד תורה ואחר כך ישא אשה. ואם אי אפשר לו, ישא אשה ואחר כך ילמד תורה'.

למה בדיוק מתכוונת הברייתא באומרה 'ואם אי אפשר לו' - על כך אין היא נותנת תשובה, ולכן לא ברור, אחרי ככלות הכל, באיזו דרך ראוי לבחור. בשאלה זו נחלקו שני אמוראים, שדבריהם מובאים בסוגיית התלמוד (שם): לדעת רב יהודה בשם שמואל 'הלכה ישא אשה ואחר כך ילמד תורה, ואילו לדברי רבי יוחנן קשה לקבל הכרעה זו, וכלשונו: 'ייתום בצוארו ועוסק בתורה?!' אין ענייננו כאן במתלוקת זו כשלעצמה, ובמה שניתן ללמוד ממנה על הנורמות שרווחו בקרב יהודי בכל (מקומם של שמואל ורב יהודה) ובקרב יהודי ארץ ישראל (מקומו של רבי יוחנן); על כך נדון בהמשך.<sup>5</sup> את שימת לבנו מושכת כאן השאלה עצמה, המציבה את הערך של נישואים מול הערך של לימוד תורה. מן המפורסמות שכמעט אינן צריכות ראייה של לימוד תורה הוא הערך העליון בעולמם של חז"ל, וכלשונו המפורשת של המשנה הראשונה במסכת פאה: 'תלמוד תורה כנגד כולם'.<sup>6</sup> אם חז"ל נתנים מקום לאפשרות שערך אחר כלשהו יזכה לקדימות על פני הערך העליון (בשבילם) של לימוד תורה, יש בכך כדי ללמדנו, שאותו ערך אחר הוא בעל חשיבות רבה מאוד בעולמם.

באופן דומה ניתן ללמוד שהנישואים זכו לערך גבוה מאוד בעולמם של חז"ל מן

5 ראו להלן, פרק ב.

6 מרכזיותו של ערך לימוד התורה ועליונותו על כל מצווה אחרת בעולמם של חז"ל באה לידי ביטוי במקומות רבים מאוד. ראו: א"א אורבך, חז"ל - פרקי אמונת ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 543-551 ובאחרונה: י' חזני, "קבלו עליהם תלמוד תורה והמצוה", תורה, תלמוד תורה וקבלת תורה בזמן הזה, משלב לו (תש"ס), עמ' 92-96. וכדברי בהמשך שם, עמ' 102: 'ודבר הנעלה ביותר בחברה "התלמודית" הוא לימוד התורה, ובאופן המלא ביותר'.

היה נשוי ולא העמיד צאצאים עד גיל מסוים. חקיקה זו, שנמנה ביטוי הצהרתי ברמה הגבוהה ביותר לחשיבותם הרבה של הנישואים, מלמדת, כפי שציינו היסטוריונים רבים של המשפט הרומי ושל החברה הרומית, שתופעה של רווקות ושל הימנעות מהולדה פשתה בציבור (בעיקר בקרב בני השכבות הגבוהות), עד כדי כך שהקיסר מצא צורך להאבק בה.<sup>3</sup> גם אם החוק לא נשמר תמיד ולא קיים תמיד כלשונו ממש,<sup>4</sup> היה בו לכל הפחות כדי להשמיע באוזני הציבור ברחבי האימפריה את עמדתה של האליטה השלטת בדבר מרכזיותם של הנישואים והחובה שבהעמדת צאצאים.

חקיקה זו נגעה לאורחים רומיים בלבד, ולכן, עד לאדיקט של קרקלה משנת 212, שבו הוחל החוק הרומי על כל תושבי האימפריה, לא היה לה כל קשר לגבי רובם של יהודי ארץ ישראל וסביבתה הקרובה. אף על פי כן, אין זאת אומרת שהתבונה הכללית בדבר חשיבותו הרבה של מוסד הנישואים, המשתקפת בצורה הצהרית כה ברורה בחקיקה זו, לא הייתה נכונה לגבי החברה היהודית באותה העת. אדרבה, מקורות יהודיים רבים ומגוונים, משלהי ימי הבית השני ומתקופת המשנה והתלמוד, מעידים על הזדהות מלאה עמה גם בקרב יהודי האימפריה, ואף בקרב אלה שחיו מחוץ לגבולותיה - יהודי בכל וסביבותיה.

לצדן של עדויות כאלה מצויים במקורות התלמודיים גם מקורות המצביעים על תופעה של הימנעות מנישואים, ולכל הפחות דחייתם, בחברה היהודית במנם של חז"ל. אנו מבקשים לבחון את האפשרות שמקורות אלה הם העומדים ברקעם של דברי השבח הגדלים שקשרו חז"ל למוסד זה ולחשיבות הרבה שהעניקו לו. הנחת היסוד המנחה אותנו היא, שאם חז"ל מדגישים חזר והדגיש את חשיבותו הרבה של מוסד הנישואים, יש בכך כדי ללמד על קיומן של מגמות שביקשו לערער את אשיותיו, ועל כך שהעניין היה נתון במאבק ציבורי.

שאלת חשיבותו של מוסד הנישואים בחברה היהודית במאות הראשונות לספירה קשורה, כמובן, בהבנתו של מושג הנישואים, ובתפיסתו על אודות תכליותיו שרווחו בקרב היהודים באותה העת. בשאלות אלה נעסוק בפרק האחרון של ספר זה; לעת עתה

*des Augustus*, Stuttgart 1991; S. Treggiari, *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford 1991, pp. 60-80; J. Evans-Grubbs, *Law and Family in Late Antiquity*, Oxford 1995, pp. 94-112 (הספרות המציינת שם).

3 D. Daube, *The Duty of Procreation*, ובין: הקדמה והקדמה, ובין: *Constructing Kinship in Rome: Marriage and Divorce, Filiation and Adoption*, D.I. Kertzer & R.P. Saller (eds.), *The Family in Italy From Antiquity to the Present*, New Haven-London 1991, p. 128; S. Dixon, *The Roman Family*, Baltimore-London 1992, pp. 79-80. ראו: אוונס-גריבס (לעיל), הערה 2, עמ' 105-112 (הספרות הרשומה אצלה).

דעה זו מוצגת במדרש כחולקת על דעתו של רבי לוי, שלפיה חטאם היה 'שלא היו להם בנים'<sup>13</sup>, ומכאן שתחיבותם של הנישואים עומדת בפני עצמה לדעת עורך המדרש. כך עולה גם מלשונה של ברייתא המובאת בתלמוד הבבלי (פסחים ק"ג ע"ב), המונה בין 'שבעה המנודים לשמים' לא רק את 'מי שיש לו אשה ואין לו בנים', אלא גם את 'מי שאין לו אשה' כשליצמו. לעומת זאת, למי שנישא אישה אף על פי שכבש העמיד ולדות נקשר שבת גדול ונאמר עליו שהוא עושה 'מצוה וגוף סחור' (שם ק"ב ע"ב). עמדה זו זכתה לניסוח הלכתי מחייב, כפי שעולה מדבריו של האמורא הבבלי רב נתנן בשם שמואל: 'אף על פי שיש לו לאדם כמה בנים אסור לעמוד בלא אשה, שנאמר "לא טוב היות האדם לבדו" (בבלי, יבמות ס"א ע"ב). וכן קובעת הברייתא שבתספתא במפורש: 'ואיש אין רשאי ליטב בלא אשה, ואשה אינה רשאה ליטב בלא איש'<sup>14</sup>. אמנם, ההקשר שבו מובאת הלכה זו עוסק במצוות פריה ורביה, אך לשון ההלכה איננה מחייבת להבינה כמכוננת למלא את התכלית הזאת דווקא. את האיטור על רווקות, המובע בולחה זו, ניתן להבין בפני עצמו, כביטוי של הסתייגות מן האפשרות שאדם יימנע מלשאת אישה, אף שמיקומה של הלכה זו במקום שבו הוצבה נועד ליצור זיקה בינה לבין החובה לפירות ולרבות, שאותה מרבים חז"ל להדגיש.

ב. 'פרו ורבו'

'אמר רבי אבין: חיבת הקדוש ברוך הוא פרייה ורביה יותר מבית המקדש. מה טעמא? חדש יהיו בלבנו ושנים חדשים בביתו' (ירושלמי, כתובות ה' ת, ל ע"ב). אכן, על פי האמור במשנה אחת, העיסוק בפריה ורביה הוא תכלית בריאת העולם וקיומו של האדם. מסיבה זו חייב אדם לשחרר את מי שהוא 'וצי עברו', כדי שוהלא יוכל לשאת אישה ולהעמיד ולדות:

מי שתציו עבד וחציו בן חורין עובר את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, כדברי בית הלל. בית שמי אומ': תיקנתם את רבו ואת עצמו לא תיקנתם לישא שפחה אינו יכול, בת חורין אינו יכול! והלל לא ניבא העולם אלא לפידיה

13 וראו: א' שגאן, 'חטאיכם של גזב ואביהוה באגדת חז"ל' (לבעיית הספור המקראי המורחב באגדת חז"ל), תרביץ, מח (תשל"ט), עמ' 209-210.

14 יקרא רבה, שם (עמ' תסג-תסד [על הפניה זו אני חב תודה לר"ר דינה שטיין]), והמקבילות, שם. עיינו גם: בבלי, יבמות סד ע"א (השוו: ספרא, שמיני, א, ב [זמ ע"א]). וראו: שגאן, שם. תוספתא, יבמות ה', ד (מהדורת ליברמן, עמ' 25), על פי הנוסח בכ"י וינה. על פי הנוסח שבכ"י ערפוט נעשית הבנה בין איש לאישה; האחרונה 'רשאו ליטב שלא אישן'. וראו: שי ליברמן, תוספתא כפשוטה, ו' (יבמות), עמ' 67-68. *J. Hauptman, Rereading the Rabbis: A Woman's Voice*, Boulder 1998, p. 134

ההלכה המתירה לאבל לשאת אישה אפילו בתוך תקופת אבלותו? זכמה הוא האיבול? שלשים יום. הוא דתימר (=ו-ו שאותה אומר) בנשים, אבל באנשים שלושה רגלים. בשיש לו בנים, אבל אם אין לו בנים - מיד. בשיש לו מי שישמשנו, אבל אם אין לו מי שישמשנו - מיד. בשאין לו בניו קטנים, אבל הם היו בניו קטנים - מיד.<sup>7</sup> כיצא בכך ניתן ללמוד מן ההלכה המתירה לכותן להישמא רק לתלמוד תורה או 'לישא אשה',<sup>8</sup> או מן ההלכה המונה נשיאת אישה כאחד מן הצידוקים המודדים ליציאתו של כותן מן הארץ. תנן: מטמא כהן ויוצא חוצה לדין ממונות ולדיני נפשות ולקידוש החוש ולעבור שנה, להציל שדה מן הגוי ואפילו ליטור יוצא ועורר עליה, ללמוד תורה ולישא אשה... אבל אמרו אל יצא בהן לחוץ לארץ אלא אם כן הכתיחו לו אשה?<sup>9</sup> כך ניתן ללמוד גם מדבריו של רבי יוחנן משמו של רבי מאיר, שאין מוכרין ספר תורה אלא ללמוד תורה ולישא אשה' (בבלי, מגילה כז ע"א), או מדבריו הדומים של רבי ינאי בשם רבי חייה בר אבא: 'שאלו את רשב"ג מהו שימכור אדם ספר תורה לישא אשה? אמר לון: אין (=כן). ללמוד תורה? אמר לון: אין' (ירושלמי, ביכורים ג' ז, סה ע"ד). כל ההלכות האלה, שבהן מוצבים הנישואים לצדה של מצוות תלמוד תורה, מעמידות את הנישואים במקום גבוה ביותר בסולם הערכים של המערכת ההלכתית של חז"ל. כפי שנהגה להלן, חז"ל תלו את חשיבותם של הנישואים בעיקר בהיותם מסגרת למימוש של מצוות פריה ורביה. ואולם, מקורות שונים מלמדים שתחיבותם של הנישואים לא נתפסה בתודעתם אך ורק לשם מימוש המצוה הזאת, והם ראו בנישואים מוסד בעל חשיבות בפני עצמו. לדעת רבי חייה בר גומדי 'כל שאין לו אשה... אינו אדם שלם',<sup>10</sup> וכך אומר גם רבי אלעזר: 'כל אדם שאין לו אשה אינו אדם'.<sup>11</sup> שני החכמים מבססים את דבריהם על לשון הכתוב בבראשית ה', ב: 'וכר ונקבה בראם ויכרך אתם ויקרא את שמם אדם, ועובדה זו יש בה כדי ללמד שתחיבותו של קשר הנישואים לא נתפסה בעיני חכמים אלה אך ורק כשל התכלית של העמדת ולדות הכרוכה בו.

לדברי אבא חנן, חטאם של גזב ואביהוה שהביא למותם היה 'שלא היה להם נשים'.<sup>12</sup>

7 ירושלמי, יבמות ד י"א, ו ע"ב; בבלי, מועד קטן כג ע"א; שמחות ז, טו (מהדורת היגער, עמ' 144).

8 תוספתא, מועד א, י"ב (מהדורת ליברמן, עמ' 368), ומקבילות.

9 ירושלמי, ברכות ג א, ו ע"א (= נידר ו א, ג ע"א). והשוו: תוספתא, עבודה זרה א, ח-ט (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 461); שמחות ד, יד (מהדורת היגער, עמ' 121); בבלי, עירובין מז ע"א; עבודה זרה יג ע"א.

10 בראשית רבה ז', ב (מהדורת תיאודור-אלבן, עמ' 151-152); קהלת רבה ט, ט.

11 בבלי, יבמות סג ע"א (בתוך שורת מילות של רבי אלעזר).

12 יקרא רבה כ, ט (מהדורת מרגליות, עמ' תסד), ומקבילות: פסיקתא דרב כונא, אחרי מות, ט (מהדורת מנדלבוים, עמ' 395); תנחומא, אחרי מות, ו; תנחומא-בוכי, אחרי מות, ו (לב ע"א).

של בית הלל, אליבא דכל המסורות הללו (אפילו הראשונה), וכפי שאכן עולה מוויכוחם עם בית הלל במשנת גסין שתצננו.<sup>22</sup>  
 חשיבותה הרבה של מצוות פרייה ורביה בתודעתם של חז"ל באה לידי ביטוי בצורה החריפה ביותר בדבריהם של רבי אלעזר בן עזריה ובן עזאי:

ר' לעזר בן עזריה או': כל שאינו עוסק בפריה ורביה [הרי זה מבטל את הדמות, שנ' כי בצלם אלים עשה את האדם] (בראשית ט, ו), וכת' 'ואדם פרו ורבו' וגו' (שם, ו). בן עזאי אומר: כל מי שאינו עוסק בפריה ורביה [הרי זה שופך דמים ומבטל את הדמות, שנ' כי בצלם אלהים עשה את האדם] וכתוב 'ואתם פרו ורבו' וגו'.<sup>23</sup>

בהמשכה של הברייתא מסופר שבן עזאי הותקף בידי רבי אלעזר בן עזריה, והלה התריס בפניו: 'בן עזי' נאין דברין כשהן יוצאין מפי עושיהן... בן עזי נאה דורש ואין נאה

22 הדבר ברור לפי שתי המסורות האחרונות, וכאמור, מן השיקול של ההסתברות יש להסיק שגם המסורת שבמשנה מניחה כך. יתר על כן, לפי הפירוש שניתן למשנה זו בתלמוד הירושלמי (בבמות ו, ו, ע"ג), בית הלל מודים שאדם שהוליד שני זכרים יצא ידי חובתו. נמוקו של רבי יוסי ברבי בון להנחה זו הוא: 'ולכן היא מתנייה מקולי בית שמאי וחומות בית הלל' (שם) לא כן משנה זו היא [אחת מן החלכות של] קולות של בית שמאי וחומות בית הלל, ואפשרות כזאת לא תתכן לדעתו (קרוב לוודאי מפני שאילו כך היו הדברים, ראוי היה לכלול הלכה זו ברשימת אותן הלכות כפי שהיא במסכת ערויות, פרקים ד-ה). ברי היה לה אפוא לסוגיית הירושלמי, ששיטת בית שמאי מחייבת העמדת הלכות יותר מאשר שיטת בית הלל. דבר זה עולה גם מלשונו של ברייתא בבבלי, נדה ג ע"ב, שבה התכם שדעתו נתונה לפריה ורביה הוא דוקא שמאי: 'תניא נמי הכי, אמר לו שמאי להלל: אם כך ביטלת בנות ישראל מפריה ורביה'. מקורות אלה מקשים לדעתי על קבלת דעתו של יאיר לורברבוים, המייחס את מרכזיותה של מצוות 'פרו ורבו' לשיטת בית הלל דוקא. ראו: 'לורברבוים, צלם אלוהים: ספרות חז"ל, הרמב"ם והרמב"ן, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ז, עמ' 237-239.

23 תוספתא, יבמות ח, ז (מהדורת ליברמן, עמ' 26), על פי הנוסח שהציע ליברמן בפירושו (בשונה מן הנוסח בגוף מהדורתו), תוספתא כפשוטה על אחר, עמ' 75. נמוקיו של ליברמן לשחזור זה (שם) משנעבים ביותר. השוו: בראשית רבה ל, ו (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 326); דברים רבה (מהדורת ליברמן), דברים, יב (עמ' 10). בבבלי, יבמות סג ע"ב, מובאות שתי ברייתות שבוטל מצויה מסורת זו: השנייה דומה (בעיקרה) לזו שבתוספתא, אך הראשונה שונה ממנה בפרטים אחדים, בעיקר בשמות התכמים שלהם מיוחסות הדעות השונות. רבי אלעזר כנגד רבי עקיבה, רבי יעקב כנגד רבי אלעזר בן עזריה (אמנם במקצת השלם, 'יבמות, ב, עמ' תכ). עם זאת, המיון רבי אלעזרין] ורבי עקיבה - ראו: דקדוקי סופרים השלם, 'יבמות, ב, עמ' תכ). עם זאת, המיון במבנה, בתוכן ובפרטים שבין ברייתא זו לחברתה, ולזו שבתוספתא ובברייתא רבה, איננו מותיר מקום לשפק שמדובר בברייתא אחת, שרק נוסחה ונקבע (ואם נקבל את גרסאות עדי הנוסח הנ"ל השיבוש איננו גדול מיוחד), וכשום פנים אין לדאוגה כמשקפת מסורת אחרת ושונה.

ורבייה, שנ' לא תזוהו בראה לשבת יצרה' (ישעיה מה, יח) אלא, מפני תיקון העולם, כופין את רבו ועוש[ה] אותו בן חורים וכותב שטר על חצי דמי[ן]. חזון בית הלל להורות כדברי בית שמאי.<sup>15</sup>

דברי בית שמאי יוצרים זיקה ישירה בין הנישואים לבין 'פריה ורביה', ולמעשה ניתן לומר שהם רואים אותם כדבן אחד. טענתם, שלא נברא העולם אלא לפריה ורביה, נתקבלה על דעת בית הלל, ועל כן 'חזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי'.<sup>16</sup> ואכן, ההולכה במשנה אחרת קובעת ש'לא יבטל אדם מפרייה ורביה אלא אם כן יש לו בנים',<sup>17</sup> ואם 'נשא אשה ושהא עימה עשר שנים ולא ילדה אינו רשוי ליבטל'.<sup>18</sup> גם הלכה זו קדומה למדי, שהרי 'פרטיה שנויים במחלוקת בין בית שמאי לבית הלל: 'בית שמאי אומ' שני זכרים, ובית הלל או' זכר ונקבה'.<sup>19</sup> על פי מסורת אחרת, 'בית שמאי או' זכר ונקבה, ובית הלל או' זכר או נקבה',<sup>20</sup> ועל פי מסורת שלישית, 'בית שמאי אומרים שני זכרים ושתי נקבות, ובית הלל אומרים זכר ונקבה'.<sup>21</sup> מאחר שההסתברות להולדת שני זכרים בזה אחר זה קטנה מן ההסתברות להולדת זכר ונקבה בשתי הליות הראשונות, הרי שעמדתם של בית שמאי מחייבת את ההלכה עוד יותר מאשר עמדתם

15 משנה, גסין, ה, ה על פי נוסח כ"י קופמן (ובדומה לו בכ"י פרמה 138 ובכ"י קיימברידג' [לו]). בתנחומא בוכי, בראשית, כו (י ע"ב), ובדברים רבה, דברים, יב (מהדורת ליברמן, עמ' 10-9), מושמות טענתם של בית שמאי בפיו של הקב"ה: 'אמר הקב"ה: אני לא בראתי את עולמי אלא לפרייה ורביה, שנאמר 'לא תזוהו בראה לשבת יצרה'. עיניו גם: פסיקתא רבתי, מב (מהדורת איש-שלום, קטו ע"א): 'לא ברא הקב"ה את האדם] אלא על[ן] פריה ורביה'; פרקי דרבי אליעזר, כו, 'עמד אברהם והיה מתפלל לפני הקדוש ברוך הוא ואמר לפניו: רבוננו של עולם, בראת העולם לפריה ורביה...'

16 על מאפייני החזרה של בית הלל מדבריהם, ונכונתם להשתכנע מיטעונו מתנגדיהם מבית שמאי, ראו: ח' שפירא ומ' פיש, 'פולמוסי הבתים: המחלוקת המטא-הלכתית בין בית שמאי לבית הלל', עיוני משפט, כב (תשנ"ט), עמ' 461-497.

17 הלל, יבמות ו, ז; תוספתא, יבמות ח, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 24).

18 משנה, יבמות ו, ז (מהדורת ליברמן, עמ' 25).

19 משנה, שם; תוספתא, שם, ה (מהדורת ליברמן, עמ' 25).

20 תוספתא, שם, ד; בבלי, יבמות סג ע"א (תניא אידך). בתוספתא מיוחסים הדברים לרבי יונתן, ואילו בבבלי בעל המסורת הוא רבי נתן. החילוף בין השמות נפוץ מאוד (ראו: ב"ו באב, אגודת הנגאנים, ב"ב, תל-אביב תרפ"ח, עמ' 116, וכן היוגמאות מן התוספתא שציין ע"צ מלמד

בביקורתו על מהדורת הורוויץ-רבין של המכילתא, תרביץ, ו [תרצ"ה], עמ' 116, הערה 37

[ע"ת-ל, עיונים בספרות התלמוד, ירושלים תשמ"ו, עמ' 425, הערה 37], ולכן קשה לקבוע

מספרות בשאלת זהותו של החכם בעל המסורת. ראו: ליברמן, תוספתא כפשוטה, על אחר,

עמ' 70.

21 בבלי, יבמות סג ע"א. בשם רבי נתן. הואיל וגם הדעה הקודמת מובאת בבבלי בשמו של רבי נתן, נאלץ התלמוד להציג את שתי הדעות כמסורות שונות (תניא אידך) של דברים שמסר רבי נתן. ראו דבריו של ליברמן, לעיל, בהערה הקודמת.

מקיים! בן עזאי עצמו לא עסק בפריה ורביה, ואם כל מי שאינו עוסק בפריה ורביה הרי זה שופך דמים ומבטל את הדמות, כמעטנו שלו עצמו, היאך אפשר שיתיר לעצמו להימנע מלעסוק במצוות זו? תשובתו של בן עזאי – 'מה אעשה, חשקה נפשי בתורה' – עלובה וקלושה לעומת ההאשמה שניתן להאשימו בשפיעת דמים ובביטול דמותו של האל, אילו הכנו את דבריו כפשוטם. ייתכן אפוא, שאת לשונו החריפה של בן עזאי (ובדומה לו של רבי אלעזר בן עזריה) אין להבין באופן מילולי, אלא יש לראותה כמייצגת לבטא את החיפזות של העניין ואת חשיבותו.<sup>24</sup> ואכן, תשובתו של בן עזאי כפשוטה, יתקיים עולם באחרים, יש בה כדי ללמד שגם בעיניו תכליתה של מצוות 'פרו ורבו' היא לשם יישובו של עולם' דווקא.<sup>25</sup> בין כך ובין כך, ברור שמצוות פריה

24 השימוש בלשון מוגזמת וחיפה (היפרבולית) כדי לבטא את חשיבותו של עניין כלשהו רוח מאוד בספרות התלמודית. כגון: 'כל הרגל בשבעת שווא ובשבעת שקר הרי זה עובד עבודה זרה' (סדר אלוהו רבה, כד [מהדורת אישישילום, עמ' 132]); 'כל הנוגב הרי זה שופך דמים, ולא חשפו דמים בלבד אלא בעיבוד עבודה זרה ומגלה עריות ומחלל שבתות' (שמות ב, ט [מהדורת השופר, עמ' 107]); 'כל מי שהוא צריך ליטול ואינו נוטל הרי זה שופך דמים' (ירושלמי, פאה ח ה, כא ע"ב); 'כל שלא דבר עם חברו שלושה ימים משום אבה הרי זה שופך דמים' (מרש תנאים לדברים, י"ו ו [מהדורת חזקוני, עמ' 114]); 'האוכל קורצין הרי זה משופכי דמים' (תוספתא דר"א א"ץ, פרק היוצא, יג [מהדורת היגער, עמ' 312]); ויבוא אלה. גם את לשונם של רבי אלעזר בן עזריה ובן עזאי אין צורך אפוא לקרוא במשמע מילולי ממש. לכוון זה מליכה גם הגרסה שבכ"ז 'ערפורט (ובדומה לה במקבילת [ראו לעיל, הערה 23, שם]; 'עלה עלי הכתוב כאילו מלמעט את הדמות'. וראו: ג' רובין, ראשית החיים: מקסי לידה, מילה ופריון הבן במקורות חז"ל, תל-אביב 1995, עמ' 36-37. ייתכן שמנסח הדברים בברייתא בהר בלשון חריפה במכוון כדי ליצור ניגוד עמוק בין התנהגותו של בן עזאי, הלכה למעשה, לבין הוראתו התאורטית. בכך הוא העצים את ההבנה ואת המסר, שגם אליבא דידו של מי שחשקה נפשו בתורה העסיק בפריה ורביה הוא בעל חשיבות עליונה, ואין הוא חלוק על כך, אלא רק 'עבוע' לתשוקת הלימוד הבערת בו. בכך שלל בעל מסרת זו את האפשרות, שהימנעותו של בן עזאי מלשאת אישה ולעסוק בפריה ורביה נבעה מעמדה עקרונית של שליטת הנישואים. ראו גם: S. Naeh, 'Freedom and Celibacy: A Talmudic Variation on Tales of Temptation and Fall in Genesis and Its Syrian Background', J. Frishman & L. van Rompay (eds.), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*, Louvain 1997, pp. 87-88, n. 57. חמש שנים לפטירתו של אורבן, ירושלים תשס"א, עמ' 25, הערה 81.

25 לורברבוים (צ"ל אלהים [לעיל, הערה 22], עמ' 216) הציע לפרש, שיתרבה "עולם" מתייחסת למעשה ההולדה המקיים את נוכחות האל בתחתונים. "תקיים העולם" אינו אפוא אלא קיומו של האל הנוכח בדמיותי. לדעתי, התיימכין שלורברבוים מביא לפירוט של עמיסמט מאוד ובעייתיים מדי, וקשה להסתפק בהם. נשים גם לב לכך שיש בדברי בן עזאי ובדברי רבי אלעזר בן עזריה שלפני כיוני לאל: 'הדמות', ולא 'העולם'. רחוק אפוא להניח שהעולם הוא רמז לקב"ה, ועיינו בלשון המודרש המובא בילקוט שמעוני, דברים, סוף רמז תתת.

ורביה מוצגת בדבריו ובדברי רבי אלעזר בן עזריה כבעלת חשיבות רבה מאוד, והעובר עליה הרי הוא חוטא כחטא חמור ביותר. עמדה זו באה לידי ביטוי בדרשות המגנות את אנשי דור המבול, שבניגוד לגנות, שלא הייתה כוונתו אלא לפירות ולרבות בעולם, 'לא הייתה כוונתו למטעת כרמים', כלומר לא עסקו בפריה ורביה.<sup>26</sup> בצורה ברורה ביותר אנו מוצאים אותה בדבריו של רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחאי: 'כל שאינו מניח בן לירושן הקדוש ברוך הוא מלא עליו עברה' (בבלי, בבא בתרא קטז ע"א). רוח דומה נושבת מדבריו של רבי פנחס בן חמא: 'זרד שהניח בן נאמרה בו שכינה, יואב שלא הניח בן נאמרה בו מיתה' (שם). עמדה זו, המחייבת העמדת צאצאים וגזרת מוות על מי שאינו עומד במשימה זו, מודגשת בדרשה שבבבלי (ברכות י"א), המציגה את קובלנתו של ישעיהו כלפי חזקיה המלך: 'מת אתה בעולם הזה ולא תחיה לעולם הבא... משום דלא עסקת בפריה ורביה'. אכן, לדברי רבי אבא בר פפא, 'לא נענש יחושע אלא בשביל שבטל את ישראל לילה אחת מפריה ורביה' (בבלי, עירובין סג ע"ב), וכפי שראינו לעיל, על פי האמור במדרש, זה היה אחד מחטאייהם של נדב ואביהוא.<sup>27</sup>

דברי בית שמאי במשנה במסכת גשין, שראינו לעיל, מציגים את מצוות פריה ורביה בויקה ישירה והדוקה למוסד הנישואים, ולמעשה הם רואים בהם שני צדדים של אותו המטבע. כך אף הדרשה התנאית על הכתוב בקהלת י"א, ו' (בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח את ירך'): 'עשא אדם אשה בילדותו ישא אשה בנקנותו, היו לו בנים בילדותו יהיו לו בנים בנקנותו'.<sup>28</sup> הנישואים והעמדת צאצאים הם כמעט בחינת 'שנים שהם אחד'. מכאן שהמקורות המודגשים את חשיבותה של מצוות 'פרו ורבו' מלמדים על המקום המרכזי שהועידו חז"ל למוסד הנישואים בעולמם הדתי והחברתי, שכן בתודעתם של חז"ל הייתה מצווה זו אמורה להתממש בנישואים דווקא.

26 ירושלמי, יבמות ו ה' ז ע"ג (והשוו: בראשית רבה כג, ב [מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 223-222]); שם ל, ב (עמ' 271). במקור האחרון נקשרת הדרשה ללשון הכתוב 'תקל חלקום בארץ' (איוב כד, יח), ומכאן שכלל בה לא רק גנא אלא אף קללה. וראו: מ' סבתו, "דרך כרמים": לברור נוסחה ופירושה של דרשה אחת בבבלי סנהדרין, תרביץ, סו (תשנ"ח), עמ' 161-163.

27 ראו לעיל, הערה 13.

28 בבבלי, יבמות סב ע"ב, מיוחסת דרשה זו לרבי יהושע (כך על פי רוב עדי הנחמ; אך על פי כ"י וס' 111 מדרשה אנונימית). במקבילת היא באה בפיהם של חכמים אחרים: רבי דוסמאי: 'רבי ינאי בשם רבי שמאל בר נחמן; רבי יהושע בן קורח. וראו: דקדוקן סופרים השלם ליבמות, עמ' 162-163; שם-שני, הערות 37-38; מ"ע פרידמן, ריבוי נשים בישראל, ירושלים תשמ"ו, עמ' 203-202.

שמואל, אם כי ללא זיקה לשון הכתובים: 'בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני'.<sup>33</sup>

עד כדי כך ראו חכמים את קשר הזוגיות כדבר שמקורו באל, שבסיפור אחד הציגו את האל כמי שעוסק כל הזמן, מאז שברא את עולמו, בייחוד זיווגים:

מטרונה שאלה את ר' יוסי בן חלפותא, אמרה לו: לכמה ימים ברא הקב"ה את עולמו? אמ' לה: לשישה ימים, דכתיב 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ' (שמות לא, ז). אמרה לו: מיכן ואילך מה יושב ועושה? אמ' לה: יושב ומוזיג זיווגים, כמו שלפלוני לפלוני, אשתו שלפלוני לפלוני, ממנו שלפלוני לפלוני. אמרה לו: כמה עבדים וכמה שפחות יש לי, ולשעה קלה אני מווגלת. אמ' לה: אם קלה היא בעיניך, קשה היא לפני המקום כקריעת ים סוף. דכתיב 'אלהים מושב יחידים ביתו' (תהלים סח, ז). הלך לו ר' יוסי בן חלפותא לביתו. מה עשתה? שלחה והביאה אלף עבדים ואלף שפחות והעמידה אותן שורות שורות, אמ' להן:<sup>34</sup> פלוני יסב פלניתא ופלנית יסב פלן. מן צפרא אתו לגבה, דין פריע<sup>35</sup> ראשית, דין סמי עינייה, ודין תבירא ידיה ודין תבירא רגליה. דין אמ' לית אנא בעי הדא, ודא אמרה לית אנא בעי הדין (=פלוני יישא פלונית, ואת פלונית יישא פלוני. בבוקר באו אליה, זה ראשו פצוץ; זה סמויה עיניו; וזה שבורה ידו וזה שבורה רגלו. זה אומר 'איני רוצה את זאת, וזו אומרת 'איני רוצה את זה'). שלחה לו ואמרה לו: יפה תורתכם נאה ומשובחת. אמ' לה: לא כך אמרת ליך? אם קלה היא בעיניך, קשה לפני המקום כקריעת ים סוף. דכתיב 'אלהים מושב יחידים ביתו מוציא אסירים בכושרות' (שם). מהו בכושרות? בכו שירות. אילו בוכין ואילו משוררים. מה הקב"ה עושה? מביאן על כורחן ומזווגן זה לזו.<sup>36</sup>

33. בבלי, שם, בשם שמואל.

34. המעבר של לשון הסיפור לארמית בנקודה זו מעורר תמיהה. וזו יכול להיות מוסבר בכך שבאנו פונה המטרונה לעבדיה ולשפחותיה, אם כי עדיין קיימת תמיהה מדוע התיאר בהמשך אינו בעברית, כלשון הסיפור כולו. וצריך עיון.

35. קרי: 'פריע' (=פצוץ). ראו: 'הערות מאת הגאון ר' שאול ליברמן', בסוף מהדורתו של מרגליות, עמ' התע.

36. ויקרא רבה ת, א (מהדורת מרגליות, עמ' קסד-קסז), ומקבילתה: פסיקתא דרב כהנא, כי תשא, ד (מהדורת מנדלבוים, עמ' 18-19); מדרש שמואל ה, יג (מהדורת גובר, לא ע"ב); תנחומא, וישלח, י, שם, כי תשא, ה, שם, במדבר, טז, שם, סמות, ה, תנחומא-בבב, במדבר, יח, שם, משות, ט, במדבר רבה ג, ה, שם, כב, ת, רמזיה לספור (על ידי 'לשון ספרים', גרשן מצויח בבראשית רבה סח, ד (מהדורת תיאודור-אלבן, עמ' 771-772), בנוסחו של ר"י ושיקן 30, בכיר עדי הנחם של המדרש: 'אמ' לה לשת ימים וגו' גישה כי תשא כי אלהים שופט זה וגו' - דהיינו הפניה למקבילה בפסיקתא דרב כהנא, שם. וראו: איש רחנשל, 'לשונות סופרים', ב' קורצוויל (עורך), יובל שי - ספר היובל לשמואל יוסף עגנון, רמת גן תשי"ז, עמ' 310, הערה 137. בעדי הנחם האחרים הושלם הסיפור (בחלקו) מתוך המקבילות (אם כי ככולם הוא

ג. 'מה' אישה לאיש'

אם העמדנו על המקורות המדגישים את חשיבותה הרבה של מצוות 'פרו ורבו', לא עשינו זאת אלא כדי ללמוד מהם על מקומו החשוב של מוסד הנישואים בעולמם של חז"ל. ואולם, ערכם הרב של הנישואים בתודעתם של חז"ל איננו נלמד אך ורק ממקורות אלה; הוא עולה גם משלל של מקורות אחרים, המציגים את הקשר הווגי שבין איש לאישה כדבר שמקורו בהשגחת האל.

הרעיון שקשר הווגיות איננו פרי בחירה אישית של בני אדם, אלא מכונן בידי האל, מצוי בצורות שונות בספרות התלמודית. המדרש יודע ש'בנהוג שבבעולם וזבריות אומרות "פלוני נושא פלונית"... "פלונית נישאת לפלוני"<sup>29</sup>. על כך יש, לדעתו, לקרוא את לשון הכתוב: 'אך הבל בני אדם כזב בני איש' (תהלים סב, ט, שכן, לאמיתו של דבר, 'במאונים לעלות המה מהבל יחד' (המשך הפסוק, שם), דהיינו, כדברי רבי חי"א בר מריא [בשם רבי לוי]: 'אמר הקב"ה עד שעשויין הבל במעי אמוך יחדתם וזיווגתם זה לזה'.<sup>30</sup> דעה דומה, שקשר הווגיות בין גבר לאישה נקבע בידי האל עוד בהיותם ברחם אמותיהם, מביע רב יהודה בשם רב: 'ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני'.<sup>31</sup>

מקורות אחרים תולים את קשר הווגיות באל, אך אין הם מקיימים קשר זה לשלבי יצירתו והתהוותו של האדם. כך היא, למשל, דעתו של רב בשם רבי ראובן בן אצטרובלי (משלי יט, יד).<sup>32</sup>

אמר רב משום רבי ראובן בן אצטרובלי: מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים מה' אשה לאיש. מן התורה - דכתיב: 'ויען לבן ובתואל ויאמר מה' יצא הדבר' (בראשית כד, ג). מן הנביאים - דכתיב: 'ואביז ואמו לא ידעו כי מה' היא' (שופטים יד, ד). מן הכתובים - דכתיב: 'בית והון נחלת אבות ומה' אשה משללת' (משלי יט, יד).<sup>32</sup>

בלשון שונה במעט באים דברים אלה בבראשית רבה (סח, ג), בפי רבי פנחס בשם רבי אבהו: 'כתורה בנביאים ובכתובים מצינו שאין שלאיש אלא מן הקב"ה'. ובסגנון אחר נאמרים הדברים במדרש תהלים (נמ, ב, קנא ע"ב): 'מן התורה, ומן הנביאים ומן הכתובים הקב"ה מייחד שמו על הזיווג'. אותו הרעיון מובע בפיו של רב יהודה בשם

29. ויקרא רבה כט, ח (מהדורת מרגליות, עמ' תרע"ח).

30. ויקרא רבה, שם.

31. בבלי, סוטה ב ע"א: סנהדרין כב ע"א.

32. בבלי, מועד קטן יז ע"ב.

ביתה' (= לוווג בין גבר לאישה), הנרמזות בראשו, שקולה בעיני הקב"ה ליציאת מצרים, הנרמזות בסופו.<sup>42</sup>

סיפור זה מעורר מגוון של שאלות,<sup>43</sup> אך אנו לא ניזקק כאן אלא להיבט זה בלבד. מה טיבה של שקילות זו? דברי רבי יוסי מוצגים כנוגדים את עמדתה של המשרונה, ולכן הבנת דבריה תסייע בידינו לעמוד על כוונתו של רבי יוסי. תיאור ניסיונה הכושל של המשרונה לוווג את עבדיה לשפתותיה מלמד שהשיגיא שלה הייתה, לדעת המספר, במחשבה שיצירת הקשר הווגי היא דבר קל ופשוט. וכלשונה המתורנית: 'לשעה קלה אני מווגנתן', או, בניסוח המצוי בכמה מן המקבילות: 'כולה אני לוווגם ביום אחד' (או: ... כלילה אחת).<sup>44</sup> כנגד טענה זו אמר לה רבי יוסי, בניגוד לדעתה, שהווגג בין גבר לאישה הוא דבר 'קשה לפני המקום'. ניתן אפוא להבין ביטוי זה כפשוטו, כמביע את הקושי הנדול שיש ביצירת קשר ווגי בר-קיימא בין איש לאישה,<sup>45</sup> ועל כן רק הקב"ה יכול להיות מי שנמפקח עליו וקובעו.

הרוחת של קושי, הקשורה במאמץ מיוחד, אלא גם במשמעות של חשיבות וערך.<sup>46</sup> אם

42 ספק רב בעיני אם המשך המדרש - 'מזו כבושות...! - הוא חלק מקווי מדרשו של רבי יוסי (ראו גם: אילן [לעיל, הערה 36], עמ' 36, הערה 64); לא רק שיש בו תפנית רעיונית ואין הוא ממשיך את עיקר המסר של הסיפור, אלא שלפיו לא ברור מה בין הקב"ה למשרונה, שביקשה אף היא לוווג את עבדיה ושפתותיה זה לזה 'בעל בורחן'. לאימתי של דבר, סיים זה הוא דרשה עצמאית על לשון הכתוב בתהלים, המיוחס במקום אחד (בראשית רבה סה, ב [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 714]) לרבי יהודה ברבי סימון: 'וי' יזון ב'י' סימון פתח: אלוהים מושיב יחידים ביתה וגו' - היא דעתיה ד'י' יהודה בר' סימון, דאמר אפילו ממזר אחד בסוף העולם וממזרת אחת בסוף העולם הקב"ה מביאן ומוזגן זה לזה, מה טעם? אלוהים מושיב יחידים וגו'.

43 ראו: רונטל (לעיל, הערה 36), שם.  
 כנון: (א) מה פשר המעבר מעברית לארמית (וחוזה)? (ב) מה פשר הביטוי 'אשתו של פלוני לפלוני?' (ג) מה פשר תגובת המשרונה 'ופה תורחכם, נאח ומשוכחות? הרי רבי יוסי לא העלה כל טענה המסתמכת על האמור בתורה (ד) כיצד מתיישב טופה של הדרשה, שהקב"ה 'מביאן על כורחן ומוזגן זה לזה', עם רוחו של הסיפור, הרואה בדרך זו של ויווג דבר קלוקל? שאלות אלה, עם היותן מרתקות כשלעצמן, ירחיקו אותנו מעיקר ענייננו ולכן לא נעסק בהן כאן.

44 כך הלשון במקבילה בבראשית רבה (לעיל, הערה 36), על פי הנוסח המצוי בגיליון כ"י וסיקן 30 (ראו לעיל, הערה 36).

45 דומה שזו משמעותו של תואר 'קשה' בדברי רבה בר בר חנה בשמו של רבי יוחנן: 'אקשין לוווגן בקריעת ים סוף' (בבלי, סוטה וסנהדרין [לעיל, הערה 31], שם). ראו: א' כן-יהודה, מילון השפה העברית, 'ירושלים תשי"ט', ג, עמ' 6239.

46 מבין בר רוח ביתה בלשונם על המקורות התלמודיים. ראו: מילון כן-יהודה, שם, עמ' 5933. למשמע הקרוב של 'קל' = בוי, ראו: 'י"נ אפשטיין, מובא לנוסח המשנה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 88-87; הערתו של א"ש רונטל אצל ש' ליברמן, מדרש דברים רבה, ירושלים תשל"ו,<sup>3</sup> עמ' 139; א"ש רונטל, 'מסורת הלכה ויחידושי הלכות במשנת רמב"ם', תרביץ, סג (תשנ"ד), עמ' 342; לורברבוים, צלם אלוהים (לעיל, הערה 62), עמ' 160.

סיפור זה הוא אחד מלעשרים סיפורים הפזורים בספרות המדרשית על מפגשים שבהם היה דו-רשיח בין אישה המכונה 'משרונה' לבין רבי יוסי.<sup>37</sup> סיפורים אלה נדונו בעבר, אחד לאחד, בספרות המחקר, והופנתה שימת הלב לתפקיד שממלאים כמה מהם במסגרת הפולמוס הבין-דתי שניהלו חי"ל נגד קבוצות דתיות שונות שהיו קיימות בזמנם.<sup>38</sup> אחדים מן החוקרים הציעו: לזהות גם בסיפור זה פולמוס חתי, אלא שהדעות באשר לקבוצה ולעה שנגנזו הוא יוצא היו שונות.<sup>39</sup> להיבט זה של הסיפור יש חשיבות רבה וניגע בכך להלן; כאן אני מבקש לעמוד על הטענה המושמעת בו בדבר תפקידו של האל ביצירת קשר הווגי שביין הגבר לאישה.

על פי קריאתו של רבי יוסף, המילה 'יחידים' מכוונת לגברים ולנשים בודדים, שהאל 'מושיב' אותם בבית אחד, כלומר משיא אותם זה לזה. טענתו של רבי יוסי, שהקב"ה הוא שאחראי על הויווג שבין איש לאישה, מתבססת בוודאי על הדגשת המילה 'אלהים' בחלקו הראשון של הפסוק: 'אלהים מושיב יחידים ביתה'. ואולם כיצד נלמד מפסוק זה שהדבר קשה בעיני הקב"ה? קריעת ים סוף? דומה שרבי יוסי פירש את המילים 'מוציא אסירים בכבושות' כמחברות ביציאת בני ישראל ('אסירים') ממצרים, וכפי שנדרשו מילים אלה במקומות אחרים במדרשי ההלכה של התנאים.<sup>40</sup> רבי יוסי הבין שהפסוק משווה בין שני חלקיו,<sup>41</sup> ולכן הסיק מן האמור בו שהמשימה 'לושיב יחידים' מקוצר וקטן [בעיקר הדבר בולט בכ"י לנהנו, המשמש יסוד לנוסח הפנים במהדורת תיאודור-אלבק], ולכן אין הוא מובן שם כלל, ולפיכך אין לראות בנפח שם נוסח שונה (וראשונה) שלו. הוטה: 'An Alternative Interpretation', T. Ilan, 'Matrona and Rabbi Jose', *JSL*, 25 (1994), pp. 34-38. שלנו, נמצא גם בתרגום נאופיסי לדברים לב, ד: 'ותלתו שיעין מווגג וזיג בין גבר לאתמה' (השוה: בבלי, עבודה זרה ג ע"ב). ראו: 'יהלום ומ' סקולוף, שירת בני מערבא: שירים ארמיים של יהודי ארץ-ישראל בתקופה הביזנטית, ירושלים תשנ"ט, עמ' 272.

37 לרשימת הסיפורים, ראו: אילן, שם, עמ' 18-19, הערה 2.

38 ראו: M.D. Herr, 'The Historical Significance of the Dialogues between Jewish Sages and Roman Dignitaries', I. Heineman & D. Noy (eds.), *Studies in Aggadah and Folk Literature (Scripta Hierosolymitana*, 22), Jerusalem 1971, p. 147; F. Böhl, 'Die Matronenfrage im Midrasch', *Frankfurter judaistische Beiträge*, 3 (1975), pp. 56-57; R. Gershenzon & E. Slomovic, 'A Second Century Jewish-Gnostic Debate: Rabbi Jose ben Halafra and the Matrona', *JSL*, 16 (1985), pp. 27-28.

39 לדעת הר (שם, עמ' 147) ובהל (שם, עמ' 36-38), הפולמוס בסיפור זה כוון נגד תפיסת אפיקוריזטית. דעתם של גרשנון וסלומוביץ (שם, עמ' 27-29) היא, שהוא מתפלמס עם דעות גנוסטיות.

40 עיניו: מכללת דרבי ישמעאל, פסחא, שז (מהדורת יהודי-רבי, עמ' 62). מכללת דרשב"י לשמות י"ג, ד (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 38); ספרי דברים, פסקה קנח (מהדורת פנקלשטיין, עמ' 186); מדרש תהלים סח, ד (מהדורת כובר, קנח ע"ב).

41 נשים לב לגרסה כאחדים מכתבי היד של בראשית רבה (לעיל, הערה 36): 'אלהים מושיב יחידים בית מוציא אסירים בכבושות'.



אפילו בתשעה באב או בחולו של מועד (ימים שבהם הנישואים עצמם אסורים), שמא יקדמו אחרי. ואולם, על פי המסופר בסוגיית הבבלי (שם), הגיב רבא<sup>53</sup> בנערה, בשמעו אדם שהתפלל וביקש לזכות בפלונית, ואמר לו: לא תיביע רחמי הכי; אי חזיא לך - לא אולא מינך, ואי לא - כפרת בה (=אל תבקש רחמים כן אם רואיה לך - לא תלך ממך; ואם לאו - כפרת בה). וכששמע את אותו האיש מתפלל שנית על אותו העניין שב וגער בו: 'לאו אמניא לך לא תיביע עלה דמילתא (=כלום לא אמרת לך שלא תבקש על הדבר)? הכי אמר רב משום רבי ראובן בן אצטרובלי: מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים מה אשה לאיש!'

עמדתו של רבא משקפת לא רק את הדעה שהקב"ה הוא שאחראי לזיווג שבין גבר לאישה, אלא גם את התפיסה שזיווג זה הוא פרי החלטה קבועה מראש ואין יכולת להשפיע עליה.<sup>54</sup> מסיבה זו הסתייג רבא מנישואו של אותו אדם להשפיע על החלטתו של הקב"ה בעניין, וראה בכך ניסיון עקר שמשמעותו עלולה להיות כפירה בעיקר. הרי לנו שלדעה הטוענת שמקורו של הקשר בין איש לאישה בגורה קדומה של האל יכולות היו להיות אפילו השלכות הלכתיות מעשיות בעולמם של חכמים.

ד. 'יסוד הבריא'ה

ראייתו של הקשר הזוגי כקדום וכיסודי, כפי שהזכר בא לידי ביטוי בדבריו של רבא, היא תפיסה יהודית קדומה, המצויה כבר בדברים המיוחסים לישו באוונגליונים<sup>55</sup> הסינופטיים שבברית החדשה. בסיפור המצוי הן באוונגליון על שם מרקוס (1, א-ג) הן באוונגליון על שם מתי (1ט, ב-א), מוצג ויכות בין ישו לפרושים על אודות הלגיטימיות של הגירושים. כנגד טענתם של הפרושים, שהגירושים מותרים שהרי התורה מתייחסת אליהם כדבר אפשרי,<sup>55</sup> טוען ישו:

53 כגוסת הפוסים ורוב עזי הנטח. גוסת כ"י קולומביה X893-T141 (רב) משובשת קמעה, שהרי רב לא יעטט את דברי עצמו (להלן) בלשון 'וכי אמר רבי'.

54 התלמוד מקשר בין הסיפור 'יהוה גברא' ורבא לבין דיונו של התלמוד בדברי שמואל, בערת לשון התצעה 'כי הא ד' לפני הסיפור. בכך נוצר הרושם שהסיפור נועד לתמוך בתירוצו 'שמא יקדמו אתה ברחמים'. לאמיתו של דבר קישור זה מלאכותי, וברור כי עמדתו של רבא חולקת על זו של שמואל. בכך חש הריטבי"א בתודושו (מהדורת גולדשטיין, ירושלים תשמ"ב, עמ' קסח), בהקשות: 'והוא איתו סבר שיכול אתה להקדימו ברחמים' (הריטבי"א כנראה לא גרס בתלמודו את שמו של רבא בסיפור, או שרבא, על פי גרסתו, הוא הוא שתירץ 'שמא יקדמו אתה ברחמים').

55 דברים כר, א: 'כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצאן על בעיניו כי מצא בה ערות דבר וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו'.

נבין את לשונו של רבי יוסי באופן זהה יהיה עלינו להניח, שבאומרו שהזיווג 'קשה לפני המקום בקריעת ים סוף', לא התכוון רבי יוסי לומר שיצירת קשר הזוגיות היא דבר המעורר קושי לקב"ה, אלא שהיא דבר בעל ערך רב. דומה שזה מובחם של הדברים במדרש תהלים נט, ב (קנא ע"ב): 'קשה הוא הזיווג, מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים הקב"ה מייחד שמו על הזיווג'.<sup>47</sup> כלומר, הזיווג הוא דבר בעל חשיבות רבה מאוד בפני הקב"ה, ועל כן 'ייעד שמו' עליו. ייתכן שהמספר עשה שימוש מכון ברב-המשמעות של התארים 'קל' ו'קשה' בעת שעיצב את הסיפור, כדי להבליט את המסר המבקש להעניק ערך רב לקשר הזוגיות, על ידי תלייתו כאל עצמו.<sup>48</sup> לתפיסה זו היו גם השלכות הלכתיות. כפי שראינו, תפיסת הזוגיות כדבר שהוא קובעו עוד קודם הולדתו של האדם הייתה משותפת לדבים מן החכמים. ביניהם האמורא הבבלי שמואל. ואולם, אותו שמואל הורה ש'מותר לארס אשה בחולו של מועד שמא יקדמו אחרי', ושאפילו בתשעה באב יארס שלא יקדמו אחרי.<sup>49</sup> שתי עמדות אלה נתפסו הן בתלמוד הבבלי הן בתלמוד הירושלמי כסותרות זו לזו; כלשון הירושלמי: 'תמן הוא אמר: "אלוהים מושיב יחידים ביתה במאנים לעלות מהה מהבל יחד", והכא הוא אמר הכין?!"<sup>50</sup> ובלשונו של הבבלי: 'ומי אמר שמואל שמא יקדמו אתה, והאמר רב יהודה אמר שמואל: בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת "בת פלוני פלוני שדה פלוני פלוני?"'<sup>51</sup> ותירוצם דומה אף הוא: 'אלא שלא יקדמו אתה בתפילה'.<sup>52</sup> לפי תירוץ זה, ביכולתו של האדם להשפיע על זיווגו, ולכן רשאי אדם למהר ולקדש אישה

47 קרוב לכך הוא המובן של 'קשה' = תמור (היינו: רב ערך, אך לכיוון השלילי), כגון בדברי רבי לוי: 'קשה עונשן של מדות יותר מעונשן של עריות' (בבלי, בבא בתרא פח ע"ב); או בקביעתו של קשה גזל הדיין יותר מגזל גבוה (שם); או בדברי רבי שמן בר אבא: 'בוא וראה כמה קשין גירושין, שהרי דוד המלך התירו לו לייחד ולא התירו לו לגרש' (בבלי, סנהדרין כב ע"א); או בדברי רבי אחא: 'קשה המחלוקת כדור המבול' (בראשית רבה כו, ד [מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 1255]). והוא: מילין בן יהודה (לעיל, הערה 45), שם, עמ' 6239.

48 השו: א' שנאן, "קשה בקריעת ים סוף" - או: מה למוסד הנישואין ולקריעת ים סוף?; חוג בית הנשיא לתנ"ך ולמקורות ישראל, קונטרס עשירי: קריעת ים סוף, ירושלים תשנ"ו, עמ' 33-28.

49 בבלי, מועד קטן ח ע"ב; ירושלמי, ביצה ה ב, סג ע"א (=תעניות ה, טו ע"ד = שם ד ט, סט ע"ב = כתובת א א, כד ע"ד). הנוסח זהה בכל המקבילות, וגם בקטע גניזה למסכת תעניות שפרסם ל' גינצברג (שרידי ירושלמי, ניו-יורק תרס"ט, עמ' 181) אין כל שינוי של ממש.

50 ירושלמי, שם.

51 בבלי, שם.

52 כך בירושלמי, שם; בבבלי: אלא שמא יקדמו אתה ברחמים' (ואף בו מציינו עזי נוסח הגורסים 'בתפילה', כבירושלמי [רבנו שנאן, למשל]), והוא היא. אגב, דברי שמואל מובאים בתוספתא, מועד א, י (מהדורת ליברמן, עמ' 367), כפי רבי יהודה. והוא: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ה (משקין), עמ' 1237-1238.

בעבור קשי לבככם כתב לכם את המצוה הזאת, אבל מראשית הבריאה זכר ונקבה ברא אותם אלוהים' (בראשית א, כז). 'על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו שניהם לבשר אחד' (בראשית ב, כד). ואם כן אפוא אינם עוד שניים, כי אם בשר אחד. לכן את אשר חבב האלוהים אל יפרידנו אדם.<sup>56</sup>

יש רואה את הפסוקים המתארים את בריאת האדם כפורד־גמטיים. על פי הבנתו, הפסוק הראשון, 'זכר ונקבה ברא אותם', משמש תשתית לפסוק השני. לאמור, הואיל והאל ברא את האדם, מראשיתו, 'זכר ונקבה', לפיכך הוא ציחה שבני אדם יזויו במצב דומה. את הדבר הזה הוא למד מלשון הכתוב השני שתבא, המדבר בכל איש ואישה באשר הם, שאת לשון הנימוק שבפתיחתו ('על כן') הוא מפרש כמוסבת על תיאור בריאת האדם המצוי לפני כן. אין עניינו כאן בשאלה מה עמד ביסודו של קישור מדרשי זה.<sup>57</sup> חשוב לעניינו שעל בסיסה של תפיסה זו הוא מסיק את המסקנה הנורמטיבית, השוללת את הגירושין: 'את אשר חבב האלוהים אל יפרידנו אדם'.<sup>58</sup>

דבריו של ישו מלמדים על ראייה של אדם וחיה כמי ש'דבקה' זה בזה, דהיינו כמי שנישואו, ולדעתו האל הוא שעשה זאת.<sup>59</sup> רעיון זה בא גם בפיהם של רבים מתחמי המשנה והתלמוד, המציגים את הקשר הראשון שבין אדם לחיה כקשר של נישואים דווקא.<sup>60</sup> שנערכו בידי האל. כך, למשל, עולה מן המסורת על רבי יהודה:

56 מרקוס י, 5. המקבילה שבמתי ט, 10, תלויה באופן ישיר בו שבמרקוס. ראו: W.D. Davies & D.C. Allison Jr., *The Gospel According to Saint Matthew* (ICC), III, (scil. kolloghōsei tē yuvaiki autōi) המלים 'דבקה באשתו' (Edinburgh 1997, pp. 4–5).

57 חזרות אמנם באחדים מעידי הגוספ במרקוס (ראו: דיווים ואלסון, שם, עמ' 11, הערה 48). אך הן מתועדות ברוב עידי גוספ ובכל כתבי היד במקבילה שבמתי.

58 לעניין זה ראו בנספח לפרק זה.

גם בבגרות המשק ד, כ-כא, מובטח בקורת כלפי גורמה מסימת ורוחות של היי נישואים (לקוח שתי נשים בחייהם), וגם שם נטען בלפיה שהיא אסורה מפני שהיא נוגדת את 'יסוד הבריאה', כפי שהוא בא לידי ביטוי בכתוב זכר ונקבה ברא אותם. ואולם, שם נודע הכתוב ללמד על הזוגיות כעיקרון היסוד של הטבע, ולא דווקא כדי ללמד שאדם וחיה היו נשואים זה לזה. המסקנה התלמדת שם, שהנישואים אמורים להיות מונוגמיים בלבד, איננה מוצגת במימוש של דגם אידאלי של הנישואים הקדמונים, אלא כנגודת מהעיקרון של הבריאה, שאמור להיות מוחל על כל תחום בחיים האנושיים. ראו גם: להמן (להלן), בהערות לנספח, הערה 128). לפירושה של הקובלנה והושמעת בבגרות ומשק, ראו: A. Schremer, 'Qumran Polemic on Marital Law: CD 4:20 – 5:11 and Its Social Background', J.M. Baumgarten, E.G. Chazon & A. Pinnick (eds.), *The Damascus Document A Centennial of Discovery*, Leiden–Boston–Köln 2000, pp. 147–160.

59 ראו: דיווים ואלסון (לעיל, הערה 56), עמ' 13.

60 ראו: L.H. Strack & P. Billerbeck, *Kommentar zum neuen Testament*, I, München 1926, p. 803; G. Anderson, 'Celibacy or Consumption in the Garden: Reflections on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden', *HTR*, 82

מעשה ברבי יהודה בר אלעאי שהיה יושב ושונה לתלמידיו ועברה כלה לפניו. אמר [להם] מזה זה? אמרו לו: כלה שעברה. אמר להם: בני, עמדו והתעסקו בכלה, שכן מצינו בהקב"ה שנתעסק בכלה, שנאמר: 'ויבן ה' אלהים את הצלע' (בראשית ב, כב)... מכאן שתקנה הקב"ה לחיה וקשטה ככלה והביאה אצל אדם, שנאמר 'ויביאה אל האדם' (שם). פעם אחת נעשה הקב"ה שושבין לאדם, מכאן ואילך אדם קונה שושבין לעצמו.<sup>61</sup>

הרעיון 'שתקנה הקב"ה לחיה וקשטה ככלה והביאה אצל אדם' מצוי במקורות נוספים, ואף בהם הוא מוצג כמסורת שמקורה בדברי תנאים:

רבי איבו ואמרי לה בשם רבי בניה ותני לה בשם רבי שמעון בן יוחי: קישטה ככלה והביא לו... אמר רבי תמא ברבי חנינא מה את סבור, שמתחת חרוב אחד או מתחת שקמה אחת הביאה לו? אלא משקישה בכ"ד תכשיטין ואחר כך הביא לו. הו"ד (=הדא הוא דכתבי): 'בעדן גן אלהים היית כל אבן יקרה מסוכתך אדם פטרה ויהלום תרישיה [שהם וישפה ספיר] נופך וברקת וזהב מלאכת תופך ונקבין כך כיום הבראך כונג' (יחזקאל כח, ג').<sup>62</sup>

בהמשכה של הדרשה מובאות דעותיהם של אמוראים אחדים (רבי שמעון בן לקיש, רבי תמא בר חנינא, רבי לוי ורבי סימון), החלוקים בשאלת מספר התכשיטים שבהם קישט הקב"ה את חיה לפני שהביאה לאדם, אך כולם מסכימים לגופה של הטענה, שמדובר בנישואים, והקב"ה קישטה ככלה והביאה לו.<sup>63</sup> בדעה זו החזיק גם רבי שמלאי: 'מצינו

במשכבה של הדרשה מובאות דעותיהם של אמוראים אחדים (רבי שמעון בן לקיש, רבי תמא בר חנינא, רבי לוי ורבי סימון), החלוקים בשאלת מספר התכשיטים שבהם קישט הקב"ה את חיה לפני שהביאה לאדם, אך כולם מסכימים לגופה של הטענה, שמדובר בנישואים, והקב"ה קישטה ככלה והביאה לו.<sup>63</sup> בדעה זו החזיק גם רבי שמלאי: 'מצינו

61 אני מעוניין באותם מקורות שמדברים לא דווקא במעשה המיני, אלא בראייתם של אדם וחיה כמי שבאו בבגרות הנישואים שעד הקב"ה בכבודו ובעצמו.

62 אבות דרבי נתן, ג"א, פרק ה (מהדורת שכטר, י' ע"א [וראו את דבריו של שכטר, שם, הערה טז]). השו"ת שם, ג"ב, פרק ח (מהדורת שכטר, עמ' 22); בבלי, מגילה כט ע"א; כתובות ז ע"א. ראו: אורבך, חז"ל (לעיל, הערה 6), עמ' 545, הערה 64. המסורת המשולבת בנוף הסיפור – 'שכן קוראין כברכי הם לקלעתא בנאית' – מצויה, לבדה, גם בירושלמי, שבת י' ז, יב ע"ג, ובחלק מדרשה על הכתוב 'ויבן ה' אלהים את הצלע' גם במקומות אחרים, שבהם היא מוזכרת לתככים שונים. ראו: קיסטר (לעיל, הערה 28), עמ' 183.

63 בראשית רבה י"ח, א (מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 161). השו"ת יקרא רבה כ, ב (מהדורת מרגליות, עמ' תמו); פסיקתא דרב כהנא, פרה, ד (מהדורת מנדלבוים, עמ' 66). וראו להלן, בהערה הבאה.

במקבילות שבויקרא רבה ובפסיקתא דרב כהנא (לעיל, בהערה הקודמת) דברי רבי תמא ברבי חנינא הם: 'שלוש עשרה חופות קשר לו הקב"ה לאדם הראשון בן עין', ומחלוקתם של התכמים האחרים מוצגת כנוסחה על מספרן המדויק של חופות אלה, ולא על התכשיטים שבהם קישט הקב"ה את חיה. עיינו גם: בבלי, בבא בתרא עה ע"א. ייתכן שיש לתקן את המסורת שבבראשית רבה בכיוון דומה, שהרי דברי רבי תמא ברבי חנינא פותחים שם בטענה: 'מה את סבור שמתחת

ה. נישואים, 'פרו ורבו' והפולמוס היהודי-הנוצרי

לשם מה ראו חז"ל צורך להדגיש באופן כה נחרץ את חשיבותם של הנישואים, אם ממילא זכה תמוסד הזה להכרה חברתית רחבה בתרבות הרומית והיהודית כאחד? מה גרם להדגשה שהדגיש חז"ל את מצוות פריה ורביה ומה עורר אותה, אם החשיבות שבהעמדת ולדות הוכרה בין כך ובין כך כמשימה חברתית ראשונה במעלה? במקרא עצמו אין מצווה מפורשת על פריה ורביה (לשון הכתוב בבראשית א, כה, 'פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשו', היא לשון ברכה). וממילא מתעוררת השאלה: מה הביא את חז"ל לראות במעשה אנשי רגיל ויומיומי זה מצווה, ולא עוד אלא שהציווה בראש סולם הערכים הדתי?

דוד דאובה הצביע על כך שתכנת לשון הכתוב 'פרו ורבו' כציווי עולה לראשונה לזמנם של בית הלל ובית שמאי (כפי שמשמע מן האמור במשנת יבמות שהובאה לעיל), דהיינו למחצית הראשונה של המאה הראשונה לספירה. בעקבות כך הוא טען, שמקומה הגבוה של מצוות 'פרו ורבו' בסולם הערכים של חז"ל נובע מהשפעת החקיקה של אוגוסטוס, שחיבה נישואים ועמדת ולדות.<sup>71</sup> הוא משער, שהידלדלות האוכלוסייה היהודית בארץ ישראל בעקבות המרד הגדול, ועוד יותר בעקבות מרד בר-כוכבא, הניעה את התכמים להעמיד את חובת ההולדה בחזית תביעותיהם מן הציבור שאליה כיוונו את דבריהם.<sup>72</sup>

ג'רמי כהן דחה את ההסבר הזה.<sup>73</sup> לדעתו, גם אם ראיית לשון הכתוב בבראשית א, כח ('פרו ורבו ומלאו את הארץ') כציווי מתועזת לראשונה במחצית הראשונה של המאה הראשונה לספירה (תקופתם של בית שמאי ובית הלל), התחושה שפריה ורביה היא מצווה באה, לדעתו, לידי ביטוי כבר קודם לכן, ולכן קשה לתלות את הדברים בהשפעה של החקיקה הרומית.<sup>74</sup> עם זאת, הוא דוחה גם את הטענה המבקשת לאתר את הלך הרוח המדגיש את חשיבותה הרבה של מצוות 'פרו ורבו' לתקופה הבתר תלמודית. מן המקורות התלמודיים עולה, טוען כהן, שהלך הרוח זה זוכה לביטוי כבר בפיהם של

71 ראו: דאובה (לעיל, הערה 3), עמ' 34-37.

72 שם, עמ' 37.

73 ראו: J. Cohen, 'Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It': The Ancient, Medieval and Medieval Career of a Biblical Text, Ithaca-London 1989, pp. 158-165 'מצוות פרייה ורבייה ומקומה בפולמוס הדתי', 'י ברטל ו' גפני (עורכים), אורס, אורוס ואיסורים: מיניות ומשפחה בהיסטוריה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 83-96.

74 כהן מפתה את תשומת הלב לעמדתו של הורם האיסי, שראה בהולדה את התכלית היחידה של הנישואים, כפי שמתאר את הדברים יוספוס (מלחמת היהודים ב, 161). ספק בעיני אם ניתן לראות בעמדה איסית זו ביטוי לתפיסת 'פרו ורבו' כמצווה, יותר נראה ש'פרו ורבו' נתפס בה כציווי לנישואים, אך לא דווקא לראיית המעשה כמצווה מוחיבת.

שחקב"ה מברך חתנים ומכשטני) כלות ... מברך חתנים - דכת' 'ויברך אותם אלהים' (בראשית א, כב); מכשט כלות - דכת' 'ויבן ה' אלהים את הצלע' (בראשית ב, ה).<sup>64</sup> דעה זו מיוחסת, במקורות אחרים, לרבי שמעון בן מנסיא ולרבי יוחנן.<sup>65</sup>

לדעת רבי אבין, מלשון הכתוב 'ויבאָה אל האדם' (בראשית ב, כב) יש ללמוד ש'שובי לקוריה דמלכא שושביני'ה.<sup>66</sup> הואיל ו'שושביני' הוא מונח מובהק הקשור בנישואים,<sup>67</sup> ברור שגם הוא ראה את מעשהו של הקב"ה כהשאת חיה לאדם. כך ראה את הדברים גם רבי יהודה ברבי סימון: 'מיכאל וגבריאל הם היו שושבינין שלאדם הראשון'.<sup>68</sup> ולדברי רבי לוי בשם רבי חמה ברבי תנניה: 'שלא עשרה חופות קשר לו הקב"ה בגן עדן'.<sup>69</sup> כל אלה, מעידים אפוא, שראיית אדם וחיה כווג נשוי, שנישואיו נערכו בידי הקב"ה בעצמו, רוחה מאוד בעולמם של חכמי ארץ ישראל במאות הראשונות לספירה. והפענו של הרעיון בתלמוד הבבלי<sup>70</sup> מלמדת שהוא היה מוכר גם לחכמי בבלי.

בהדגיש את הרעיון ש'מה' אישה לאיש' לא באו אפוא חז"ל לקבוע את זהותו של המשך, אלא להעניק ערך לקשר הזוגי. הטענה של חז"ל במקורות אלה, שקשר הזוגיות הוא דבר שהאל קובעו ולא עוד אלא שאפילו בעברו אין המשמה קלה כלל ועיקר, נועדה להביע את חשיבותו ואת ערכו הרב של מעשה הנישואים.

חשוב אחד או מתחת שקמה אתה הביאה לוקי, ולטענה זו סביר שנקשרה הטענה שהקב"ה הביא את חיה לאדם מתחת לחופה. גם אוכרת של המילה 'מסוכתין' בלשון הכתוב מיוחאקל, שהובא כסימכין, תומך בתנה זו. אבל הנוסח שלפנינו מתועד בכל כתבי היד, כולל כ"י וסיקן 60, המשמר לעתים נוסח הדומה למקבילות. ראו: מ' כהנא, 'זיקת כתבי-יד וסיקן 60 של בראשית רבה למקבילות', תעודה, יא (תשנ"ו), עמ' 17-60.

64 בראשית רבה ת, יג (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 67). השו: קהלת רבה ז, ב; והמקבילות במדרשי התנחומא שציינו במהדורת תיאודור-אלבק; שם.

65 בבלי, שבת זה ע"א; קהלת רבה, שם.

66 בראשית רבה יח, כב (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 163). ובניסוח עברי: 'אשרי עירוני שכך ראה המלך אחוז בידה ומוליכה לו לבית, שנאמר ויביאה אל האדם' (תנחומא סוכה, חיי שרה, ב, נח ע"ב).

67 על שושביני' ותפקידיו הראליים, ראו: א"ש הרשב"ג, 'מנהגי האירוסין והנישואין במוקד התלמוד', הערת, ה (תרי"א), עמ' 94; נ"ה טור סיני, 'שושביני', מ"ד קאסטו, י' קלותר ו' גוטמן (עורכים), ספר אסף, ירושלים תשי"ג, עמ' 316-322; M.A. Friedman, *Jewish Marriage*, Tel Aviv-New York 1980, II, p. 28 in *Palestine*.

68 בראשית רבה ת, יג (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 66-67).

69 יוקרא רבה כ, ב (מהדורת מרגליות, עמ' תמו); פסיקתא דרב כהנא, פרה, ד (מהדורת מנדלבוים, עמ' 66); פסיקתא רבתי, פרה (מהדורת איש-שלום, סב ע"א).

70 ראו לעיל, הערות 61, 63.

תכמים שחיו ופעלו בסופה של המאה הראשונה לספירה ובראשית המאה שאחריה, היינו בדור 'יבנה'. אין ספק שהצדק עמו, אבל אין בדבריו שלו עצמו כל הסבר לעליית ההרגשה של מצוות 'פרו ורבו' באותה העת דווקא.

גם יאיר לורברבוים דחה את הסברו של דאובה. לדבריו: 'ישנם הבדלים משמעותיים בפרטי הדינים בין חקיקתו של אוגוסטוס לבין הלכות פרו ורבו שבתוספתא ובמשנה, וכדי לבסס טענת השפעה נדרשת תפיפה, לפחות חלקית, של פרטי ההלכות בין שתי מערכות החוק'.<sup>75</sup> נוסף על כך, הוא טוען, אין בכוח הצעתו של דאובה 'להסביר את מעמדה הרם של מצוה זו בעולמם של החכמים'.<sup>76</sup> אמנם, הוא מקבל את ההנחה שלכינונה של מצוות פרו ורבו תרמו מן הסתם נסיבות הסטוריות ואולי גם השפעות חיצונית,<sup>77</sup> אבל לדעתו אין בכוחם של אלה בלבד כדי להסבירה, שכן, בדבריו: 'זכל מסכימים כי טעמה המכריע הוא דתי'.<sup>78</sup> טעם דתי זה לדעתו הוא, כאמור לעיל, תפיסתם של חז"ל - וליהר דיוק של אחרים מקרב עולם החכמים - את האדם כצלם אלוהים, שממנה נגזרת חובת ההולדה כמעשה תאורגי, היינו כמעשה שנועד להעצים את האל. עדיה וכן עוזא, שאותם ראינו לעיל, לא היא שכוננה את מצוות 'פרו ורבו'. כפי שראינו, 'פרו ורבו' כמצווה כאה כבר בפייהם של בית שמאי (ובית הלל קיבלו את דבריהם), הנימוק שלהם למצווה שונה בתכלית: 'לא גברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר "לא תהו בראה לשבת יצרה"'. כפי שציין לורברבוים בעצמו, נימוק זה שונה מוסרו מן הנימוק התאורגי, הקושר את המצווה לתפיסת האדם כצלם אלוהים, ולמעשה שולל אותה.<sup>79</sup> אין לקבל אפוא שהתפיסה של פריה ורביה כמעשה תאורגי היא העומדת בתשתית כינונה של מצוות 'פרו ורבו'. יתר על כן, קיומו של ההסבר האורחי ('ישובו של עולם') בדבריהם של בית שמאי (שבית הלל קיבלו, כאמור, את

75 ראו: לורברבוים, צלם אלוהים (לעיל, הערה 22), עמ' 258. ביקורת מוצדקת זו תופסת את מושג 'ההשפעה' בנקשר הזה כאופן מצומצם, כמתכוון להשפעה ישירה של החוק הרומי על ההלכה היהודית. ואולם, ניתן לחשוב גם על האפשרות שלא החוק הרומי דווקא הוא שהשפיע (באופן ישיר) על ראייתו של מעשה ההולדה כמצווה אצל חז"ל, אלא הליך הרוח העומד מאחורי ומובא בו לידי ביטוי, שחדר לעולמה של יהדות בית שני וגרם לכך.

76 לורברבוים, שם.

77 לורברבוים, שם.

78 לורברבוים, שם.

79 לורברבוים, שם, עמ' 237-238. ניסוחו של לורברבוים, שבית שמאי ורבי אלעזר 'מסלקים את המימד התאורגי' ממצוות 'פרו ורבו', יש בו כדי להטעות בנקצת, שכן אין כל ראה לקיומו של נימוק זה בומנם; מן המקורות עולה שהרגשתו של הממד התאורגי כמעשה ההולדה הוא חודשם של חכמי דור יבנה.

דבריהם) מורה, שאין כל סיבה מיוחדת להניח שתפיסה תאורגית היא העומדת מאחורי כל (או אפילו רוב) התבטאויותיהם של חז"ל המחייבות את הנישואים ואת ההולדה.

דיונו של לורברבוים אכן חושף את קיומה של הנמקה תאורגית למצוות פריה ורביה, כאחד הצידוקים שהוצעו לה בעולמו של זרם אחד, מרכזי, בקרב החכמים.<sup>80</sup> עם זאת, גם הוא נמנע מלהציע הסבר לנסיבות שהביאו לעליית מעמדה של הנמקה זו. למעשה, ניתן לומר שאין הוא מבקש כלל לעסוק בשאלה זו. אין הוא מכיר מה גרם לכך שדווקא בדרך יבנה מצאו החכמים צורך כה גדול להביע את ההשקפה בדבר החשיבות העליונה שיש בהעמדת ולדות, ואין בדבריו כדי להסביר את עצמת התבטאותם של חז"ל בעניין זה.<sup>81</sup>

גם אם נקבל את האפשרות שתפיסה תאורגית של ההולדה היא העומדת ביסוד יחסם של אחרים מתחמי דור יבנה למצוות 'פרו ורבו' (ולדעת יש לקבל בהחלט אפשרות זו), אנו מבקשים להוסיף ולשאול: מה גרם לכך שהנימוק הזה למצווה הוצע בעת הזאת דווקא? כלום נראה בכך רק התרחשות פנימית בעולם הרוח, המנתקת מוקשרים חברתיים, תרבותיים ודתיים אחרים? או שמא עלינו לנסות ולהלות את צימתו של הנימוק החדש והשונה, שהובע בפי רבי אלעזר בן עזריה ובפי בן עזאי, במרמזים חברתיים ודתיים כלשהם, שהיה בהם כדי להביאו לעולם או לכל הפחות לעוררה?<sup>82</sup> לשונם החריפה של דברי חז"ל ביחס לחשיבותם הרבה של הנישואים ושל מצוות 'פרו ורבו' מורה, שיש לראות את דבריהם כפולמוס וכמאבק. הדעת נתנת שמיאבק זה כוון,

80 אני מדגיש: 'אחד הצידוקים' מפני שכפי שראינו, הנימוק שבה בפייהם של בית שמאי כמנטה גסין למצוות פריה ורביה - לא תוהו בראה לשבת יצרה - איננו קשור בראייה תאורגית של מעשה ההולדה, אלא בראייתו כיישובו של עולם גדיא. טיעון זה נתקבל על דעת בית הלל, אך גם זאת רק בסופו של דבר. דברים אלה אינם מתיישבים עם תפיסתו של לורברבוים, המבקש לראות את תפיסת הצלם כמורשת יהודית של בית הלל, שהביאה להרגשה מרובה של מצוות 'פרו ורבו'; אילו כך היו פני הדברים, היינו מצפים שדווקא בית הלל יהיו אלה שיחזיקו ראשוניים בעמדה ההלכתית המחייבת פריה ורביה של העבר.

81 אני מציין זאת מפני שלשונו של לורברבוים ('להסביר את מעמדה הרם של מצוה זו בעולמם של החכמים') יש בה כדי להביא למחשבה שגם הוא מעוניין להסביר דווקא את ההרגשה המיוחדת שזכתה לה מצוות 'פרו ורבו' בעולמם של חז"ל, ולא את עצם ראייתם של חז"ל כמעשה ההולדה כמצווה, או את טעמה הדתי בלבד.

82 כאמור, לורברבוים נמנע מלעסוק בשאלה זו, ואין בדבריו ניסיון להציע הקשר תרבותי קונקרטי לתפיסה העולה בדבריהם של חכמים בני דור יבנה בדבר היות האדם 'צלם' (במובן ממשתי) של האל. כלום אפשר לשער שמדובר בתגובה למיתוס הנוצרי על אלוהותו של ישו, ובניסיון לשמוט מתחתיו את הקרקע על ידי מהלך של 'דמוקריטיזציה'? טענה מעין זו אכן יחס ליהודים קלוטסי, תורת האמת א. נ. ראו: ד' רוקח, זמורות והנצרות בראי הפולמוס הפאנאגי, ירושלים תשנ"א, עמ' 53-54. לכינון מחשבה הריאה את ההרגשה המקראית על בריאת האדם בצלם אלוהים באור דומה, המבקש לשלול את מיתוס האלוהות של המלכים שרווח במסופוטמיה, ראו: שא' לוינשטאם, חביב אדם שנברא בצלם, תרביץ, ז' (תש"ח), עמ' 1-2.

בקרוב חוגים פילוסופיים שונים בחברה הרומית באותה העת, שראו בנישואים מכשול בפני השגת השלמות האינסקולוארית.<sup>84</sup> לשונו של בן עזאי בתשובתו לרבי אלעזר בן עזריה – 'מה אעשה? חשקה נפשי בתורה, יתקיים עולם באחרים' – מצביעה כנראה לכיוון כזה.

ואולם, ייתכן שמגמת הרווקות (המשוערת) בעולמם של חז"ל, שאותה אנו מבקשים לחלץ מתוך לשונם הפולמוסית של המקורות התלמודיים כנגדה, ינקה ממקור אחר ומשקפת הלך רוח בעל אופי שונה. ייתכן שהיא נובעת, כפי שהציעו ביאל, בויריין ואחרים, מתורות נוצריות בנות הזמן (שראשיתן כבר בדברים המיוחסים לישו בברית החדשה, ובדבריו של פאולוס באיגרתו הראשונה אל הקורינתים [ראו להלן]), שראו ברווקות את הדרך להשגת דרגה גבוהה יותר של רוחניות והישגים דתיים.<sup>85</sup> שראו תימוכין לכיוון המחשבה האחרון ניתן אולי למצוא בדרשה שנשתמרה בספרי במדבר:

ותדבר מרים ואהרן במשה – מנין הייתה מרים יודעת שפירש משה מפריה ורביה? ... נתן אומר: מרים הייתה בצד צפורה בשעה שנא 'ירץ הוער' (במדבר יא, כז). כיון ששמעה צפורה, אמרה: אי לשותיהם של אלו! בכך ידעה מרים, ואמרה לאחיה ושניהם דברו בו. והרי דברים קל וחומר: ומה מרים שלא נתכוונה לדבר באחיה לגניי אלא לשבח, ולא למעט מפריה ורביה אלא לרבות, ובינה לבין עצמה, כך נענשה, המתכוון לדבר בתבריו לגניי ולא לשבח ולמעט

84 על קיומם של הלכי רוח של העדפת הרווקות כמענה שנישואים פוגמים ביכולתו של הפילוסוף להקדיש את עצמו לחכמה, בקרב חוגים פילוסופיים שונים בתקופה הרומית, כגון האפיקוראים והקיניקאים, ראו, למשל: סרג'ארי (לעיל, הערה 2), עמ' 198; ביאל, שם, עמ' 37; R.L. Fox, *Paul on Paganism and Celibacy*, Cambridge 1995, pp. 50–89. אחד המקורות המובהקים ביותר שניתן ללמוד מהם על מגמת אלה מצוי בדבריו של הפילוסוף הרומי בן המאה הראשונה לספירה, מוסוניוס רופוס, שיצא להתפלמס נגד הטענה שחיי אישות עומדים בסתירה לשאיפותיו הרוחניות של הפילוסוף. ראו: "The Roman Socrates", C.E. Lutz, *Musonius Rufus*, Yale Classical Studies, 10 (1947), pp. 90–97.

85 ראו: ביאל (לעיל, הערה 83), שם; בויריין (לעיל, הערה 83), שם. לדעת א"א הלוי: 'אין לראות בהלכות ובאגדות אלו וכיצד בהן מושג ויכוח עם הנוצרים שהעדיפו שלא לישא כלל ולא חיבו נישואים אלא כדי להינצל מונת ולא השגיחו כלל במצוות פרייה ורבייה'. ראו: א"א הלוי, ערכי האגדה וההלכה לאור מקורות יווניים ולאטיניים, ד, תל-אביב 1982, עמ' 209, הערה 1. הנימוק שלו הוא שהרווקות הייתה מכת מדינה בעולם העתיק מטעמים שונים (שם). אך על פי שהוא צודק בקביעתו האחרונה (ראו לעיל, הערה 84), אין בה כדי לשלול את האפשרות שמאבקם של חז"ל התנגל בשתי חזיתות כאחת. וראו להלן.

כפי שהציעו חוקרים אחרים, נגד מגמה של העדפת חיי הרווקות שפשתה בקרב הציבור שאליז הייתה נתונה דעתם, וחז"ל ראו בה מגמה מסוכנת.<sup>83</sup>

על כך ניתן ללמוד, למשל, מן הגינוי החריף המובע בברייתא 'רבי רבי ישמעאל' כלפי מי שהגיע לגיל עשרים ועדיין לא נשא אישה: 'תנא רבי רבי ישמעאל: עד עשרים שנה יושב הקב"ה ומצפה לאדם מתי ישא אישה, כיון שהגיע עשרים ולא נשא אומר "תפח עצמותי" (בבלי, קידושין כט ע"ב). בדעה דומה החזיק האמורא הבבלי רבא, בן המאה הרביעית לספירה, על פי האמור בתלמוד (שם). דברים דומים אמורים במדרש 'קהלת רבה' (ג ב), אלא ששם נקשרים הדברים במפורש להימנעות מהעמדת ולדות: 'עת ללדת ועת למות – משנולד אדם הקדוש ברוך הוא מצפה לו שישא אישה עד עשרים שנה. הגיע לעשרים ולא נשא אישה, הקדוש ברוך הוא אומר לו: עת ללדת הוא לך ולא רצית – אין לך אלא למות'. נראה אפוא, שבההגישם את מצוות 'פרו ורבו' עשו חז"ל שימוש ב'דעה הרווחת' בקרב רוב הציבור, שראתה את מוסד הנישואים כחיוני ביותר במגמות של רווקות שהחלו מתפשטות בעולמם.

ממה נבעו מגמות אלה? ההעדפה (המשוערת) של הרווקות, המסומלת בדמותו של בן עזאי ומשתקפת כבמראה מהעמדתם החריפה של חז"ל את מצוות 'פרו ורבו' בראש סולם הערכים הדתיים של האדם היהודי, יכולה הייתה לנבוע משני טעמים, המשקפים מטרות רוחניות שונות.

המקור האחד האפשרי הוא רצונה של מקצת תלמידי החכמים להקדיש את חייהם במלואם ללימוד תורה, ומהתנגשות שיכולה הייתה להתעורר בין רצון זה לבין החובות המוטלות על האדם בחיי הנישואים. אם נניח שההעדפה (המשוערת) של חיי רווקות בקרב החברה היהודית משקפת הלכי רוח מעין אלה, יהיה עלינו לומר שחז"ל הכירו בחוגיהם שלום עצמם צעירים שהעדיפו להימנע מלשאת נשים, ולא בשל שליטה של הנישואים מיסודם וראייתם כנגאי, אלא בשל העדפה אישית של 'חיי העיון' ושל תלמוד תורה, שחיי הנישואים נתפסו כמכשול ראלי בפניהם. אם נקבל השערה זו, נוכל להוסיף ולומר שתלמידי חכמים משוערים אלה ביטאו בכך תחושה דומה לזו שרווחה

83 כיוון זה הציעו: ג'רמי כהן בספרו (לעיל, הערה 73), עמ' 114, הערה 177; D. Biale, *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*, New York 1992, pp. 35–36. מושבה דומה העלה בויריין (אם כי בצורה שונה; ראו: D. Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993, pp. 134–136) (בתרגום עברי: ד' בויריין, הכשר שברוח: שתי המיניות בתלמוד, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 140–141); חז"ל, 'אגודת הנשים': האגדה הבבליית כעדות לתמורות בהלכה הבבלי, י' עצמון (עורכה), אשנב לחייו של נשים בחברת יהודית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 78. ראו גם: האופטמן (לעיל, הערה 14), סוף עמ' 142.

(יב, כה), ובצורה בהירה יותר באונגליון של לוקס (כ, לד-לה): 'בני העולם הזה ישאו נשים ותנשאנה, והזוכים לנחול את העולם הבא ואת תחית המתים לא ישאו נשים ולא תנשאנה'. אף על פי שאין בדברים אלה שלייה של הנישואים מן היסוד, יש בהם ביטוי נוסף לאידאל הנכסף של השתחררות מן הצורך ליטול בהם חלק.<sup>90</sup>

אידאל זה בא לידי ביטוי באופן ברור עוד יותר בדבריו של פאולוס, בפרק השביעי של האגרת הראשונה אל הקורינתים, וכפי שצינו דיווחם ואליון, הדמיון בינו לבין ישו בנקודה זו אינו ניתן להכחשה.<sup>91</sup> הוא אומר:

מי יתן היהיה כל אדם כמוני, אך יש לכל איש מתנתו מאת האלוהים, זה בכה וזה בכה. ואל הפנויים ואל האלמנות אומר אני, כי טוב להם אם ישבו ככה כמו גם אני. אך אם לא יוכלו להגזיר יתחברו בנישואין, כי טוב להתחבר בנישואין מותיה בווע בתאוה... הנני חושב כי טוב לאדם מפני הצרה הקרובה כי טוב לו להיות כמו שהוא. אם נקשרת באשה אל תבקש להפטר ואם נפטרת אל תבקש אשה. וגם כי תקח אשה אינך חוטא והבתולה כי תהיה לאיש איננה חוטאת אך יבואם צרות בנשום והנני חס עליכם.<sup>92</sup>

מה הייתה מנגמנו של פאולוס בדברים אלה, ואיזו מטרה ביקש להשיג? לדעת אחדים מן החוקרים, אין לראות בפרק זה שבאגרת הראשונה אל הקורינתים 'מסכת תאורטית' עקרונית של פאולוס בענייני נישואים, אלא תגובה שלו למצב ספציפי שהיה קיים בקהילה הניצרית הצערה בקורינתוס, ואליו הוא נדרש.<sup>93</sup> לדעתם של חוקרים אלה,

90 ראו: דמינג (לעיל, הערה 84), עמ' 28-23. על היחס שבין הורסיה של דברי ישו אל לוקס לוח שאצל מרקוס, ראו הערותיו הסקטואליות של: J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Saint Luke*, II (Anchor Bible, 28a), New York 1985, pp. 1305-1306

91 ראו: דיוויס ואליסון (לעיל, הערה 56), עמ' 24; P.J. Thomson, *Paul and the Jewish Law*; 24; Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles, Assen/Maastricht-Minneapolis 1990, p. 106

92 הראשונה אל הקורינתים, ז, ו-כ. המחקק על פרק זה ענף מאוד, ואין כל צורך לציין את כל הספרות המחקרית המוקדשת לו. הדיון החדשני והמעמיק ביותר (כולל התייחסות מקיפה וביקורתית למחקרים קודמים) מצוי אצל דמינג (לעיל, הערה 84). אשר לודים שבן יקרא פרק זה אצל אבות הכנסייה, ראו עתה: Asceticism: Reading Renunciation and Scripture in Early Christianity, Princeton 1999, pp. 259-329

93 ראו: דמינג, שם עמ' 2; D.L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*; 2; The Use of the Synoptic Tradition in the Regulation of Early Church Life, Philadelphia 1971, p. 90; J. Murphy-O'Connor, 'The Divorced Woman in 1 Cor 602-606' (1981), *JBL*, 100 (1981), pp. 602-606

הערה 91, עמ' 108-105; דמינג, שם עמ' 30; J.C. Poirier & J. Frankovic, 'Celibacy and Charism in 1Cor 7:5-7', *HTR*, 89 (1996), pp. 1-18

מפריה ורביה ולא לרבות, וכינו לבין אחרים ולא בינו לבין עצמו, על אחת כמה וכמה.<sup>86</sup>

המדרש מנגיד בין מרים, שלא נתכוונה לדבר באחיה לגניי אלא לשבת, ולא למעט מפריה ורביה אלא לרבות, וכינה לבין עצמה, לבין מי שמדבר 'בחבריו לגניי ולא לשבת ולמעט מפריה ורביה ולא לרבות, וכינו לבין אחרים ולא בינו לבין עצמו'. דומה כי בדברים אלה רומז המדרש לדרשנים נוצרים שדרשו בדברים בגנות הנישואים ויחסי מין, ואת דבריהם אנו מוצאים פורים במקומות כה רבים בכתביהם של אבות הכנסייה.

כבר בבית החדשה ניתן למצוא ביטוי להלך רוח של העדפת הרווקות על פני הנישואים, הן בדברים המושמעים בפיו של ישו, הן באגרותיו של פאולוס. אחרי ויכוח עם הפרושים על אודות הלגיטימיות של הנישואים (מתני יט, ב-יב), שבו הביע ישו את העמדה השוללת (ראו להלן), מוצגת בפניו מענתם של תלמידיו: 'אם כך הוא הדבר בין אדם ואשתו לא טוב להנשא' (שם, ט). על טענה זו מגיב ישו ואומר: 'לא יוכל כל אדם קבל את הדבר הזה כי אם אלה אשר נתן להם להבי' (שם, יא). אחר כך הוא מוסיף ומדבר על 'סריסים' (ἐὐνοῦχοι) ... אשר סרסו את עצמם למען מלכות השמים' (שם, יב), ואומר ש'מי שיוכל לקבל יקבל' (שם).<sup>87</sup>

שאלת היקף שבין פסוק יב, המדבר על ה'סריסים' ומסיים בקביעה ש'מי שיוכל לקבל יקבל', לבין הדיון שבין ישו לתלמידיו בפסוק הקודם לו, ולטענתו שלא יוכל כל אדם קבל את הדבר הזה, העסיקה רבות את פרשני המודרניים של האונגליון על שם מתני.<sup>88</sup> ואלם השאלה שהעסיקה יותר מכל את קוראי הברית החדשה לזרותיהם הייתה אם ישו, בדבריו על ה'סריסים' אשר סרסו את עצמם למען מלכות השמים, מתכוון לסירוס ממש, או שמא יש לקרוא את דבריו באופן פיגורטיבי ולהבינם כמכוונים להימנעות מקיום יחסי אישות.<sup>89</sup> תהא תשובתנו לשאלה זו אשר תהא, דברים אלה משקפים, על דעת הכל, עמדה של הימנעות מנישואים כאידאל גבוה הדבה מעל לנישואים עצמם.

ראייה זו של דברי ישו משתמעת גם מן הדברים המיוחסים לו באונגליון של מרקוס

86 ספרי כמברי, פסקה צט (מהדורת הרוויץ, עמ' 98). השוו: ספרי זוטא, בהעלותך, יב, א (מהדורת הרוויץ, עמ' 274); ספרי דברים, פסקה רעה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 294); תנומא, צו, יג (י' ע"א); תנומא-בוכר, מצורע, ו (כג ע"ב); אבות דרבי נתן, ג"א, פרק ט (מהדורת שכטר, כ ע"א-ע"ב נרחא: קיסטר (לעיל, הערה 28), עמ' 59, 195).

87 מתני יט, א-ב. אשר לשאלה אם ייחס הדברים לישו אותנטי, ראו באחרונה: דיוויס ואליסון (לעיל, הערה 56), עמ' 24-25.

88 ראו: דיוויס ואליסון, שם.

89 ראו: דיוויס ואליסון, שם, והספרות הענפה הרשומה שם; J. Schneider, 'ἐὐνοῦχος', *Theological Dictionary of the New Testament*, II, Grand Rapids 1964, p. 768

כוונתו של פאולוס לא הייתה להעצים את ערכה של הפרישות המינית ולעודד את הרווקות, אלא דווקא להיאבק במגמות שדגלו בה ושיצרו, לדעתו, סכנה לקיומה של הקהילה הנוצרית במקום.<sup>94</sup>

ואולם, גם לפי דברים אלה, העמדה האידיאלית המובעת בדבריו של פאולוס היא זו שמעדיפה את הרווקות על פני הנישואים, אם כי היא מודה – כמו ישו – שרק מעטים יכולים לעמוד בכך. גם פאולוס, כמו ישו, איננו שולל אפוא את מוסד הנישואים, אבל הוא מביע בבידור הערפה של פרישות מינית, ומוסיף על ישו אפילו המלצה להשתדל ולשאוף להגיע למצב זה. הנישואים מוצגים בדברים אלה במדרגה נחותה לעומת הרווקות, ותכליתם, לפי פאולוס, היא רק לשמש תריס בפני החטא החמור של הנזנות.<sup>95</sup> דבריו של ישו שציטטנו לעיל היו בעלי השפעה חזקה מאוד על הנצרות במאות הראשונות לספירה,<sup>96</sup> וביחד עם דבריו של פאולוס הם שימשו תשתית סמכותית לעלייתן של מגמות קיצוניות, ששולו את הנישואים תכלית השלילה. דוגמה מובהקת, אף אם קיצונית, למגמות אלה ניתן למצוא בחיבור 'מעשי יהודה תומס'. חיבור זה, המתוארך לסביבות שנת 220 לספירה, נתחבר במקורו ככל הנראה בשפה הסורית, אבל נשתמר גם בתרגומים עתיקים ליוונית, ללטינית, לקופטית, לארמנית ולשפות אחרות. פרסום רחב זה יש בו עדות ברורה למידת הפופולריות שזכה לה ולתפוצתו הרבה.<sup>97</sup> אחד ממסריו המרכזיים של החיבור הוא שהרווקות והפרישות המינית הם דרך החיים היחידה שיש בה כדי לגאול את האדם משליטתו של הרע.<sup>98</sup> כחלק מספור מעשיו של

94. כיוון זה מודגש בעיקר בדבריו של מרפי-אוקוני, שם. ראו גם: בראון, גוף וחברה (לעיל, הערה 1, עמ' 52-57).

95. חוקרים אחרים ביקשו למצוא בעמדותיו אלה של פאולוס השפעתן של רעיונות סטואיים וקריקטיים. לנושא זה מוקדש ספרו של דמינג (לעיל, הערה 84), עמ' 362-364.

96. ראו: שניידר (לעיל, הערה 89), שם; פוקס (לעיל, הערה 84), עמ' 362-364.

97. על חיבור זה באופן כללי, ראו: A.F.J. Klijn, *The Acts of Thomas: Introduction, Text*, pp. 1-54; Commentary (Supplements to *Novum Testamentum*, V), Leiden 1962, pp. 1-54; H.J.W. Drijvers, 'The Acts of Thomas', W. Schneemelcher (ed.), *The New Testament Apocrypha*, II, Westminster 1992, pp. 322-339; J.K. Elliott, *The Original Language of the Acts of Thomas*, H.W. Attridge, J.J. Collins, & T.H. Tobin (eds.), *Of Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertextual Judaism and Christian Origins Presented to John Strugnell*, Lanham 1990, pp. 241-250. (התוך בדעה המקובלת, ששפת המקור הייתה סורית). ולעומת זאת: D.R. MacDonald, 'Which Came First? Intertextual Relationships Among the Apocryphal Acts of the Apostles', *Semina*, 80 (1997), pp. 35-36. שיוונית היא השפה שבה נתחבר החיבור במקורו.

98. ראו: נאה, חופש ורווקות (לעיל, הערה 24), עמ' 81.

השליח יהודה תומס, מתאר המספר (בפרק הראשון) כיצד התגלה ישו, בעקבות תפילה של יהודה, בפני זוג צעיר שזה עתה נישא, וכיצד שכנע אותם לפרוש זה מזו ולהימנע מלממש את נישואיהם:<sup>99</sup>

זכרו, ילדי, מה שדובר אתכם אחי, ודעו למי הוא ציווה אתכם. ודעו שמיד ברגע שתשמרו את עצמכם מזווג מוטוץ זה, תהיו למקדשים טהורים, ותניצלו מיסורים – גלויים ונסתרים – ומן הטינופת של העולם,<sup>100</sup> ומן הדאגה הרבה של [גידול] ילדים, שאחריתם צער מר. ואם יהיו לכם ילדים, תהיו, בגלגלם, מאשימים ומביישים ומכים את היתומים, ומעליבים את האלמות, ותסבלו רבות מן הנזקים שלהם. כי רוב הילדים – תוליים רבים יש להם. או ששיתוקן<sup>101</sup> נופל עליהם, או שמחלת ירח תופסת אותם. ואפילו אם יהיו בריאים – יהיו מויקים: או בניאוף, או בגנבה, או בנזנות, או בתמרנות, או בגאווונות ריקה. ובפעמים האלה תסבלו מהם. אבל אם תקשיבו לי ותשמרו את עצמכם בסהרה לאלוהים יהיו לכם בנים חיים, כאלה שנאפילו] אחד מן המומים והצרות לא יקרב אליהם. ותהיו בלא דאגה ובלא מועקה ובלא עצב.

הנימוקים ששם המחבר כפיו של ישו כלפי בני הזוג, שבגינם הם החליטו לפרוש זה מזו, מציגים את הנישואים כדבר רע מיסודו, ולעומת זאת הדימועות מלממשם תביא עליהם, לדעת המספר, ברכה רבה. אנו גם רואים שיש כאן דיבור מפורש על הרע שיש בילדים. להלן נראה את חשיבותה של עובדה זו להבנת טענותיהם של כמה מן המקורות

99. הטקסט המובא להלן הוא תרגום שלי מתוך המקור הסורי על פי מהדורתו של בריאן. ראו: P. 5-7

5-7. *Acta Martyrum et Sanctorum*, III, Paris-Leipzig 1892, pp. 5-7. מהדורה זו מבוססת על כ"י זכאו, ובחריט בה מפני שיש בה רישום של שינויי גרסאות מביי קיימברידג' של החיבור, שיצא לאור על ידי: W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, I-II, London-Edinburgh 1871

1871. (הטקסט דלהלן נמצא שם, א, עמ' 181-182). תרגום לאנגלית של הגרסה הסורי מצוי כבר אצל רייט, שם, ב, עמ' 155-156, ועל פיו אצל קליין (לעיל, הערה 97), עמ' 344-344.

97. עמ' 69-72. תרגום של הגרסה היוונית מצוי אצל דרייברס (לעיל, הערה 97), עמ' 344 ואצל אליוט (לעיל, הערה 97), עמ' 452. לדין בקסל זה ראו: R. Valantasis, 'The Nuptial Chamber Revisited: The Acts of Thomas and Cultural Intertextuality', *Semina*, 80 (1997), pp. 271-273

100. מילים אלה נשמטו בכ"י זכאו מתחמת הדומות ('זמן ... זמן').

101. בכ"י קיימברידג', שעליו ביסס רייט את מהדורתו, הגרסה כאן היא: 'או דמלכא נפל עליהו/ רכב בהמשך, אחרי 'או דבר אנרא אחד להו', מופיע שם 'או דפלגא נפל עליהו' (ראו שינויי הגרסאות אצל בריאן [לעיל, הערה 99], עמ' 14). קליין (לעיל, הערה 97), עמ' 371. בעקבות רייט, מתרגם: 'For either the king falls upon them', אך אוכרוו של המלך, בקשר למחלת ולפגעי ילדים, נראה חסר מובן. ואכן בנוסח היווני אין לו כל זכר. ראו: דרייברס (לעיל, הערה 97), עמ' 344; אליוט (לעיל, הערה 97), עמ' 452.

היו בעלות פוטנציאל הרסני מבחינה חברתית. דומה שהמספר עצמו היה מודע לכך, ולכן תיאר בהמשך הדברים את תגובתם החריפה של המלך והמלכה, הורי הכלה, בשומעם בבוקר מפי בתם וכן זינה את שאירע להם בלילה ואת החלטתם לפרוש זה מזה, וכיצד ציווה המלך לתפוס את יהודה כדי להענישו.<sup>105</sup> אין זה מקרה אפוא שמגמות אלה עוררו תגובות נגד חריפות למדי, אפילו בקרב הכנסייה הנוצרית עצמה. ואולם, אף שאחרים מאבות הכנסייה טרחו להתמודד בכתיבתם עם מגמות אלה ולהאבק בהן,<sup>106</sup> גם כדבריהם ניתן למצוא הודאה בחצי פה בעיקרה של הטענה, שהרווקות נעלה מן הנישואים.<sup>107</sup>

המקורות הנוצריים השונים – הן אלה השוללים את הנישואים מן היסוד, הן אלה שרק הכיעו העדפה של הרווקות – מלמדים שבכנסייה הנוצרית נתפסה הפרשות כדרך החיים האידאלית וכדבר המביא לרוח הקודש. על פי הלך מחשבה זה, ההימנעות מיחסי מין היא הדרך שתביא את האדם לקרבה לאל. אמירה מפורשת בכיוון זה אנו מוצאים, למשל, אצל אב הכנסייה אתנוגרס, בן המאה השנייה לספירה: 'תמצאו רבים בנינו, הן נשים הן גברים, המגיעים עד גיל מבוגר לא נשואים, בתקווה לחיות בקשר קרוב יותר לאל. [כִּי] הווישארות בפרישות ובמצב של "סריסט" מקרבת את האדם לאל'.<sup>108</sup>

הנישואים, הפכה לשלבת בכנסייה הסורית מאז המאה הרביעית לספירה. ראו: בראון, שם, עמ' 294–295, 321–338; R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge 1975.

105 E.H. Pagels, 'Adam and Eve, Christ'; 259–221 עמ' 73, הערה 173, עמ' 221–259; 'The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity', N.G. Garsoian, T.F. Mathews, & R.W. Thomson (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington D.C. 1982, pp. 6–7.

106 בייחוד למונחה זו בכנסייה המזרחית הוא כ'מחפכה' של ברצאומה, בן המאה החמישית לספירה, שדחף גם לבישופים לשאת אישה, ועשה כך בעצמו. ראו: S. Gero, *Barsauma of Nisibis* and *Persian Christianity in the Fifth Century* (CSCO, 426), Louvain 1981, pp. 79–88.

107 ראו גם את הקטע מזוהי תקלה, שציטט בראון, שם, עמ' 5, הנותן פה לדעה החברתית הרווחת בצורה מלאה.

108 ראו: כהן, פרו רבו (לעיל, הערה 73), עמ' 221–259; E.H. Pagels, 'Adam and Eve, Christ'; 259–221 עמ' 73, הערה 173, עמ' 221–259; 'The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity', N.G. Garsoian, T.F. Mathews, & R.W. Thomson (eds.), *The New Testament and Gnosis: Essays in Honour of Robert McL. Wilson*, Edinburgh 1977, pp. 146–175; idem, *Adam, Eve, and the Serpent*, New York 1989.

109 דוגמה מובהקת לכך הם דבריו של טרופיליאנוס, באיגרתו הראשונה לאשתו (Ad uxorem), א', 3, שבה הוא אמנם איננו שולל את הנישואים לגמרי, אך עם זאת מבצע בצורה חזקה את העדפת הרווקות. ראו: W.P. Le Saint, *Tertullian Treatises on Marriage and Remarriage*, New York 1951, pp. 12–14.

108 עמ' 359.

108 M. Marcovich (ed.), *Athenagoras Legation Pro Christianis*, Berlin–New York 1990, pp. 104–105.

התלמודיים. לפי המסופר כאן, הוּג הוציע השתכנע מדבריו של ישו, והם פרשו אחד מן השני ולא מימשו את נישואיהם. בהמשך מסופר שגילו דבר זה להוריהם, הללו כעסו על כך מאוד ולכן רפפו אחרי יהודה תומס, כדי לתופסו ולהענישו, על שהשיף לילדים דברים אלה וגרם להם להימנע ממימושם של הנישואים.

סקסט זה נוקט עמדה השוללת את הנישואים באופן מוחלט. בדרכו הסופרית הוא מעביר לקורא את המסר שעדיף להימנע מנישואים, על ידי צביעתם של חיי משפחה בצבעים קודרים ביותר. דברים אלה אינם ייחודיים; התבטאויות דומות נמצאות בחיבורים אחרים הנמנים עם 'מעשי השלחים האפוקריפיים' (כגון: 'מעשי אנדרה', 'מעשי פאולוס', 'מעשי פיליפוס', ועוד),<sup>102</sup> ובמקורות נוצריים אחרים מן המאות השנייה והשלישית לספירה, בעיקר בקרב חוגים אנקטיסטיים וגנוסטיים.<sup>103</sup> בראון ציין, שבדברים אלה היה ערער על עצם יסודותיו של המבנה החברתי,<sup>104</sup> ומגמות אלה

102 על מוטיב שלילת הנישואים, המובלט מאוד בסיפורים אפוקריפיים אלה, ראו: A.S. Jacobs, 'A Family Affair: Marriage, Class and Ethics in the Apocryphal Acts of the Apostles', *Journal of Early Christian Studies*, 7 (1999), pp. 127–136.

103 כל החיבורים האלה רבה מאוד, ולכן אין זה פלא שרבים היעזבו השוהים להם. למעשה, מקובל להניח שלוח ספרותית של ממש בנייהם. ראו: מקדונלד (לעיל, הערה 97), עמ' 41–41. ראו: פוקס (לעיל, הערה 84), עמ' 356–360; ולנסטי (לעיל, הערה 99), עמ' 271, הערה 8; בראון (לעיל, הערה 1), עמ' 83–102; ובאחרונה: ג'ייקובס, שם, ואכן, הלק מן הפולמוס הדתי של חו"ל כיון נגד חוגים גנוסטיים ודוקא. ראו: S. Lieberman, 'How Much Greek in Jewish Palestine?', A. Altman (ed.), *Biblical and other Studies*, Cambridge 1963, pp. 137–141; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ה (תגינה), עמ' 1292–1295; גרשון וסלומוביץ (לעיל, הערה 38), עמ' 5–7; מ' ידנא, 'מודרות המכללת דרבי ישמעאל לשמות בראי קטי הגניזה', תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 513–515 (השוו: I. Gruenwald, 'The Problem of the Anti-Gnostic Polemic in Rabbinic Literature', R. van den Broek (ed.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, Presented to G. Quispel*, Leiden 1981, pp. 171–189; וראו: כהנא, שם, עמ' 514, סוף הערה 123). אני מציין זאת מפני שהיעזבות המשתקפים בקטע 'מעשי יהודה תומס' שציטטנו עולים בקנה אחד עם תורת גנוסטיות קליין (לעיל, הערה 97), עמ' 193, ובמחקר העלאת הטענה שיש בחיבור זה השפעה גנוסטית חזקה ולכן יש לראותו כחיבור גנוסטי. על טענה זו רחיינית, ראו: G. Quispel, *Maktarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* (Supplementa des Actes Testamentum, XV), Leiden 1967, pp. 65–113; Y. Tissot, *L'Encratisme des Actes de Thomas*, ANRW, 2.25.6 (1988), pp. 4415–4430, עמ' 337–336.

104 E.A. Clark, 'Antifamilial Tendencies in Ancient Christianity', *Journal of the History of Sexuality*, 5 (1995), pp. 356–380.

105 אין זה מקרה שבמקום שבו כונו הנישואים 'מעשי יהודה תומס' 'מוסופים', מצא המודיע, פאולו ברייאן, צורך לציין (במודר שינויי הנוסחאות שבמודרנותו [לעיל, הערה 99]) לזאת התסתיגות של הגויר הסורי בן המאה השלישית עשרה בן הכראוס: 'ברם מיקר זה זונג בכל וערסוה דכיא ה' (=באמת מכובדים הם הנישואים מאד, ומסתם טוורה היא). עמדה זו, המחייבת את



כנגד טענה זו בדיוק יצאו חז"ל להתוכח. כך, למשל, אנו מוצאים בדרשותיהם על פרשת 'צרת מרים': 'ויאמרו הרק אך במשה - והלא אף עם האבות דבר הקב"ה, ולא פירשו מפניה ורבותו' 'הלא גם בנו דברי', ולא פירשו מפניה ורבותו<sup>109</sup> ניסוחם של דברים אלה נועד לשלול את המחשבה שמכא אתנגורם. לשם כך שם הדרשן בפיהם של מרים ואהרן את הטענה, שאין הנובאה<sup>110</sup> מחייבת הימנעות מקשר מיני. לדעת חז"ל, פרישתו של משה נבעה מהוראה מפורשת ומיוחדת של הקב"ה אליו (ואליו בלבד), ועל כן היא יוצאת דופן: 'פה אל פה אדבר בו - פה אל פה אמרתי לו לפרוש מן האשה'.<sup>111</sup> מדברים אלה משתמעת הטענה, שרק מי שהקב"ה מדבר אליו, פה אל פה ומצווה עליו בצורה מפורשת לפרוש רשאי לעשות כן, ואילו כל אחד אחר - אף אם הוא שואף להיות נביא או שאחרים מתייחסים אליו ככזה - אינו רשאי להימנע מקיום קשר נישואים. קשה שלא להעלות על הדעת את האפשרות, שדבריהם של חז"ל באו לשלול טענות מעין זו של אנתגורס שראינו לעיל.

הזכחה ברורה לכך שהעניין אכן היה שנוי בפלומס ראלי וממשי בין יהודים לנוצרים ניתן למצוא בדבריו של אב הכנסייה הסורי אפרהט. את דרשתו השמונה עשרה, 'נגד היהודים על הפרישות המינית והקדושה', כתב אפרהט, לפי עדות עצמו, ככתב הגנה ומתוך רצון לתת בידי קוראיו הנוצרים כלי התגוננות אל מול התקפותיהם של היהודים בעניין זה.<sup>112</sup> הוא פותח את דרשתו בהצגת טענתם של יהודים נגד הנוצרים, המעדיפים את הרווקות על פני הנישואים והעמדת ולדות:

109 ספרי במדבר, פסקה ק (מהדורת הרוויץ, עמ' 99). השוו: ספרי זוטא במדבר, יב, א (מהדורת הרוויץ, עמ' 274).

110 נשים לב לגרסו של 'מדרש חכמים' בספרי במדבר (לעיל, הערה 86): 'אמרה מרים אשרי בניהם ואשרי נשים של אלו שזכו לנבואה אמרה לה ציפורה: אשרי בניהם ואין להם לנשותיהן'.

111 ספרי במדבר, פסקה ק (מהדורת הרוויץ, עמ' 101); ספרי זוטא, שם, יא, ח (מהדורת הרוויץ, עמ' 276). וראו המקבילות שציין הרוויץ בהערתו על אותה. באבות דרבי נתן, נו"א, פרק ב (מהדורת שכת, עמ' 10), מובאת טענה זו בפיו של רבי יהודה בן בתירה. מסורת זו חלוקה על המסורת האחרת, שלפיה אחד מן הדברים שעשה משה מדעתו היה שפירש מן האשה (בבלי, שבת פז ע"א; יבמות סב ע"א). וראו: כהן, פרו רבו (לעיל, הערה 73), עמ' 128, הערה 11.

112 כלשונו: 'אנא דכתבת לך חכמי' על בתולותא וקיישיתא מטל דשבעת מן גברא יהודיא דחסד לחז מן אחיז בני עותן ואמר לה דאנתו סמאין אנתון דנשא לא מסבין אנתון ותנו קיישין ומיתרין דמולדין ומסבין ורעא בעלמא' (= את שכתבת לך ארובי על אודות הבתולין והקדושה, מפני ששמעתי על איש יהודי שחירף אחד מן האחים בני עדתנו, ואמר לו: אתם, סמאין אתם, בעולם). נשים: 'אנחנו קדושים ומעולים [יתר], אננו מולדים לידים ומביים זרע' (W. Wright, *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage*, London, 1869, p. 355; J. Parisot (ed.), *Patrologia Syriaca*, I, Paris 1894, p. 841). זה ראו: *Persian in Fourth-Century Polemics in Mesopotamia: A Reconstructed Conversation*, Ph.D. Thesis, Stanford University, Ann Arbor 1995, pp. 100-131.

ואתם, עושים אתם דבר שלא ציווה האל. שקיבלתם קלה והרבתם עקרות. מונעים אתם את ההולדה, שהיא ברכתם של הצדיקים. נשים אינכם נושאים, ולגברים נשים אינן נישאות. ושנאתם את ההולדה, [שהיא] ברכה שניתנה מאת האלוהים.<sup>113</sup>

עם טענות אלה הוא יוצא להתוכח. והנה, כחלק ממוסכת סיעוני, אפרהט מסתמך במפורש על הדוגמה של משה, שבתר בפרישות מינית מרגע שנתגלתה לו השכינה:

משה האיש, הנביא הגדול, מנהיגה של כל [עדת] ישראל, מאז שאלוהיו דיבר עמו בחר בפרישות ושמש את הקב"ה, ופרש מן העולם ומן ההולדה, וקיבל [זאת] על עצמו כדי להתנאות בפני אלוהיו. הראני אפוא מה אומר אתה, דרשן חכם של היהודים! כלום מאז שאלוהים דיבר עמו, עם משה, הוא מילא את [הדרישות] הטבעיות של הנישואים? אפילו אם תביא לנו טענה גדולה לא אתפתה בפני הבהלתך, [מפני] שאותה רוצה לשמא את האל בשל סומאתך. מפני שאילו היה [משה] מקיים את [חובות] הנישואים לא היה יכול למלא את מצוות רבו, כשם שלא יכולים היו ישראל לקבל את התורה הקדושה ודברי אלוהים חיים שדיבר ה' עם משה בחר עד שקידש את העם שלשה ימים ורק אז דבר עמם ה'... אם ישראל, ששעה אחת בלבד דבר עמהם אלוהים, ולא עלו לה, לא יכולים היו לשמוע את קולו של האל כל עוד לא התקדשו שלשה ימים, משה האיש הנביא, עיצו הברורה של כל העם, שעומד היה כל העת בפני אלוהים ופה לפה היה מדבר עמו - והאן ייתכן שרצון האל היה שיהיה בן מצב של נישואים? ואם ישראל, ששלושה ימים בלבד התקדשו דיבר עמם אלוהים אחד, כמה עדיפים ונאים אלה שכל ימיהם מקודשים וקדושים ומוכנים ועומדים בפני אלוהים! כלום לא יאהב אותם אלוהים יותר, ורחו תשרה בהם?<sup>114</sup>

113 רייט, שם, עמ' 346; פריסט, שם, עמ' 820. התרגום שלי.

114 רייט, שם, עמ' 348-349; פריסט, שם, עמ' 825-829. התרגום שלי. סיעון דומה מצוי במקורות סוריים נוספים. עיינו, למשל: *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, I (CSCO, 367), Louvain 1975, pp. 150-151. להקביל את האומר בבבלי, שבת פז ע"א ('יבמות סב ע"א'): 'אפירש מן האשה - מאי דריש? נשא קל וחומר בעצמו. אמר: ומה ישראל שלא דברה שכניה עמון אלא שעה אחת וקבע לה ומן אמרת תורה 'והיו נכונים וגו' אל תגשו [אל אשה]', אני, שכל שעה ושעה שכניה מדברת עמי ואינו קובע לי זמן, על אחת כמה וכמה! (השוו: אבות דרבי נתן, נו"א, פרק ב [מהדורת שכת, ה ע"ב]; מדרש תהלים קמו, ג [מהדורת בוכר, רסח ע"א]). המיון בין דברים אלה לסייעו של אפרהט ניכר לעיני. וראו: קולטון (לעיל, הערה 112), עמ' 101-107; S. Funk, *Die haggadische Elemente in den Homilien des Aphraates*, Wien 1891, p. 41. הטענה שמושה נמנע מתשמיש והיטה בשל קדושת המיוחדת לאל וקשריו עמו, נמצאת גם אצל פילון,

דברים אלה מאירים את דרשת הספרי שהבאנו לעיל מכמה היבטים. תחילה יש בהם כדי ללמד שהנשא אכן עמד על סדר היום בפולמוס הבין-דתי בזמנם של חז"ל. הם מלמדים עוד, שהוגמה של משה שפרש מאשתו שימשה את הנוצרים כמענותיהם, והדבר חייב את חכמי ישראל להגיב על טענות אלה. נוסף על כך, ההנגדה שעשה החז"י (כפי שאפרטה מביא את טיעונו) בין סומא'הו של הנוצרי בניגוד העובדה שאינו נושא אישה, לבין קדושתם של היהודים, הקשורה בכך שהם 'מולידים ילדים ומרבים ורע בעולם', מלמדת שהפולמוס על אודות חשיבותה של מצוות 'פרו ורבו' נשא אופי דתי מובהק: נקשרו בו מושגים של 'סומא'הו ושל 'קדושה', והוא נקשר לשאלה מה מביא את האדם למעלה ורוחניו ולקרבנה לאל.

ואולם 'מעשי יהודה תומס', וחבורים אחרים כיוצא בו, גותנים פה גם לטענתם של חוגים נוצריים שונים, שההולדה כרוכה בסבל ובטורח רבים מאוד לחורים, מפני שילדים, מטבע בריאותם, לא רק חשופים למחלות ולפגעים שונים אלא הרבה מעבר לכך: הם חוטאים בחטאים חמורים ביותר. כנגד טענה זו יצאו חז"ל להתווכח בדרשה שהובאה לעיל מהבבלי, ברכות י ע"א, ובה מוצג ישעיהו הנביא כגוי'ר בחזקיה המלך על שלא עסק בפריה ורביה. לדברי התלמוד, התגונן חזקיה ונימק את הימנעותו מלהעמיד ולדות בכך 'דחוי' לי ברוח הקודש דנפק מינאי בנין ללא מעלי' (=שראיתי ברוח הקודש שיצאו ממני בנים שאינם ראויים). על כך משיב ישעיהו (על פי הדרשה): 'בהרי כבשא דרחמנא למה לך? מאי דמפקדת איבעי לך למעבד, ומה דנחא קמיה קורשא בריך הוא לעבדי?' (=כבשונות האלה של הקב"ה מה לך [להתערב]? מה שצטוות עליך לעשות, ומה שראוי לפני הקב"ה הוא יעשה). דומה שגם את הדרשה הזאת יש להבין על רקע הפולמוס סביב הנישואים ופריה ורביה, שתפס מקום מרכזי בעולמן של היהדות והנצרות במאות הראשונות לספירה.

זאת ועוד אחרת: המקורות העומדים לרשותנו מצביעים על כך שהופעתו הראשונה של הרעיון בדבר מקורו האלוהי של קשר הווגיות היא בדבריו של ישו, בבית החדשה, שהבאנו לעיל.<sup>115</sup> ולא עוד אלא שאף שם הוא מוצג כחידוש, שהפרושים לא הכירוהו ולא העלו אותו על דעתם. ואולם, בניגוד לחוגים נוצריים ששללו את הנישואים מכל וכל, או שראו ברוקות ובפרישות המינית ערך גבוה יותר מאשר בנישואים, הסיקו חז"ל מרעיון זה את המסקנה ההפוכה דווקא: אם קשר הווגיות הוא, כלשונו של ישו, דבר 'אשר חיבר האלוהים', היאך רשא אדם לשלול אותו ולהסתייג ממנו? אדרבה, 'אל

על חיי משה, ב, 68-69. ראו: ס' דינאל-נסף (עורכת), פילון האלכסנדרוני - כתבים, א, ירושלים תשמ"ו, עמ' 285-286.

115 ספק רב אם 'סוד הבניאה' שבכותרת דמשק נושא את הרעיון הזה, שהרי אין הכרח לפרש ביטוי זה שם כמתייחס לקשר שבין אדם לחוה (כשם שיבאי התייבה שנים שנים באו אל התיבה איננו מדבר בוגות נשואים דווקא), אלא לכך שהם נבראו זוג ולא יותר. וראו לעיל, הערת 58.

יפרידנו האדם' דומה שזו משמעות הטענה שמביע המדרש (בסיפור רבי יוסי המטרונה שהבאנו לעיל), ש'הקב"ה מזווג בעל כרחן שלא בטובתו'.<sup>116</sup> דומה אפוא שגם מקורות אלה, כמו המקורות המדברים בחשיבותה הרבה של מצוות פריה ורביה, יוצאים נגד הלכי רוח שהתקיימו בעולם שבו פעלו חכמים.<sup>117</sup> דבריו של רבי חייא בר מריא, שהבאנו לעיל, מעידים על כך באופן מפורש, שכן הם באים כבדור לסתור את הדעה הרווחת בצניבור (בנוהג שבועלם, הבריות אומרות' וכו'). בהדגשם את מקורו האלוהי של הקשר בין בני חוג ניסו חז"ל לקצקע את העמדה שראתה בנישואים דבר שלילי ונחות לעומת רווקות ופרישות מינית. אין לראות אפוא כדבריהם אלה של חז"ל שיקוף של הדעה הרווחת במקומם ובזמנם, אלא מאבק וניסיון לעצב את השקפת העולם (בעניין זה) של קהולם.

#### 1. פולמוס והיסטוריה

הצורך של חז"ל לצאת נגד דעות אלו או אחרות מעיד על החושה של חשש ומצוקה. הדעת נותנת שהתפיסות הנוצריות בשבח הרווקות והפרישות המינית השפיעו בעולמם של היהודים, שכן, כפי שציין בויאריץ, 'הרווקות סיפקה מפלט קוסם למכאובי העולם',<sup>117</sup> וחי משפחה הציבו ללא כל ספק קושי אמיתי בפני מי שביקש להקדיש את עצמו לעיסוקים רוחניים. ייתכן שהחשש מוכך שתפיסות אלה יחרו לעולמם של יהודי התקופה ויקנו בו שביחה (גם אם לא בקרב חוגים נרחבים מאוד) נבע, בין היתר, מן העובדה ששורשיהן היו בהלכי רוח יהודיים פנימיים, שהיו קיימים בעולמם של החברה היהודית (בארץ ישראל ובסביבתה) עוד לפני היות הנצרות. אכן, מקורות שונים מעידים שבנימי הבית השני היו אנשים (בעיקר ביהדות הכיתתית) שראו ברווקות דרך חיים עדיפה על פני הנישואים,<sup>118</sup> וחז"ל היו מודעים לכך.<sup>119</sup> יתר על כן, בעקבות חורבן

116 על האפשרות לראות את הסיפור על רבי יוסי והמטרונה כפולמוס אנטי אפיקורי, או אנטי גנוסטי ראו דעותיהם של החוקרים שציטטו לעיל, הערה 38. ואולם, חוקרים אלה מבינים שהסיפור עוסק, בעיקרו, בשאלת ההשגחה והתערבותו של האל בעולם ככללה, ואילו אנו מציינים שלא להפליגו הרבה מעבר לבעיה הספציפית שגדונה ומצוננת בו בהבלטה כה מרובה: מקומו של האל ביצירת קשר הווגיות דווקא. כפי שראינו, עיסוקם של חז"ל בבעיה ספציפית זו בא לידי ביטוי במקורות רבים ומגוונים.

117 בויאריץ, הנודר הנשוי (לעיל, הערה 68), עמ' 78.

118 ראו: בראון, גוף וחברה (לעיל, הערה 1), עמ' 38. ניסוחו של בראון, המדבר על 'קבוצות יהודיות רבות' שהחזיקו בתפיסות כאלה, נראה בעיני מוגזם ואין הוא מביא לו כל תימוכין. גם מחקרים אחרים שדנו ברווקות בעולמה של יהדות הבית השני לא הצביעו על מקורות שיש בהם ביטוי לשלילה של חיי אישות ולתועבה ערכית של רווקות. אלא רק להתנגדות מינית נאותה במסגרת הנישואים. ראו: S. Fraade, 'Ascetical Aspects of Ancient Judaism', A.

ואולם דבריו של אתנגורס, המדבר על הדרך לזכות בקבלה לאל, מצביעים על כך שהמוקד של מגמות הרווקות שבהן אנו עוסקים מאפיין עילית דתית. לא כל אדם ראה עצמו כמי שכל חייו מוקדשים להתעלות רוחנית ולהישג דתי יוצא דופן, אלא רק יחידים ומעולים. נימוקו של בן עזאי להימנעותו מלממש את התביעה הדתית שהוא עצמו ניסח בצורה כה חריפה – 'אשקה נפשי בתורה' – מלמד שאכן כך היו פני הדברים. נמצא אפוא, שבין אם המאבק הוא במגמות רווקות שמקורן נוצרי, ובין אם הוא נגד מגמות רווקות שמקורן בהגות הפילוסופית וברצונם הטבעי של תלמידי חכמים להקדיש את עצמם ל'חיי העיון', נראה כי הדברים כווננו כלפי התונים הפנימיים של בית המדרש, ולא לכלל הציבור הרחב. הציבור הזה חי חיי נישואים והעמיד צאצאים, ולא עליו הייתה נתונה דעתם של החכמים בנואם להאבק במגמות של רווקות.

זאת ועוד, דעות הנאמרות לצרכיו של מאבק (דתי או אחי) מתנסחות, לעתים, באופן המשרת את צרכיו, ואין הן משקפות תמיד בצורה מדויקת ומלאה את עמדותיו של מי שאמרו. רתימתן למרכבתו של פולמוס – חיצוני או פנימי – משפיעה על עיצובן ועל החריפות שבה הן מוצגות. האופי הנסיבתי ותלוי ההקשר של הבעתן מחייב אותנו אפוא להיזהר בבואנו להשתמך עליהן, כדי ללמוד מהן על הדעות וההשקפות שרווחו בציבור. אמנם, כבר בעצם הכללתן של דעות כאלה בקורפוס של המקורות הסמכותיים יש כדי להעניק להן מעמד סמכותי. לפיכך יכול בעל דין לטעון, שאין חשיבות לכך שדעות אלה נאמרו במקורן לצורכי השעה והמקום, מפני שנוכחותן בתוך הספרות הקנינית מעניקה להן את ערכן והופכת אותן למחייבות. כדי לברוק טענה זו עלינו לבחון את יחסם של המקורות התלמודיים עצמם לדעות אלה ולשאל: מה היה מעמדן בתודעתם של חז"ל עצמם? האם הם עיצבו את התנהגותם, הלכה למעשה, על פייהן?

בספרות ההלמודית יש מקורות שונים המצביעים על האפשרות שתכמים עצמם לא העניקו משקל גדול למימרות שונות על אודות חשיבותו של מוסד הנישואים ועל מרכיבותה של מצוות פריה ורביה.<sup>122</sup> כבר ראינו שבן עזאי, שהשמיע את ההתבטאות החריפה ביותר לגבי החובה שבהעמדת ולדות (כל מי שאינו עוסק בפריה ורביה הרי זה שופך דמים ומכסל את הדמות!), הוא עצמו לא קיים את המצווה הזאת, ונימוקו

*Syriac Version Translated and Accompanied by the Verona Latin Fragments*, Oxford 1929, p. 202; F. Williams (ed.), *The Panarion of Epiphanius of Salamis: Books II and III (Secs 47-80, De Fide)*, Leiden-New York-Köln 1994, p. 4

122 בכך חש גם לורברבוים, שציון כי 'בימי האמוראים... ירד קרינה של תאוסופית הצלם ורווחה ההפיסה שמצינו בתנן ובמסורת שמאי-ר' אלעזר'. ראו: לורברבוים, צלם אלוהים (לעיל) הערה 22, עמ' 239. סוף הערה 49. לדעתו, כך היה הדבר בעיקר בקרב אמוראי בכל, אך דברי רבי יוחנן, שיבואו להלן, מלמדים שהמצב בארץ ישראל לא היה שונה מן היסוד.

הבית 'רבו פרושים בישראל',<sup>120</sup> וניתן לשער שאחד הדברים שבהם באה לידי ביטוי פרישותם היה הימנעותם מלשאת נשים ומלפרות ולרבות.<sup>121</sup>

Green (ed.), *Jewish Spirituality From the Bible through the Middle Ages*, I, New York 1987, p. 281, n. 31; H. McArthur, 'Celibacy in Judaism at the Time of Christian Beginnings', *Andrews University Seminar Studies*, 25 (1987), pp. 163-181. הודגמה המובהקת לחוגים כאלה בארץ ישראל היא זו של האסיים, שודם אחד ביניהם תואר אצל יוספוס (מלחמת היהודים כ, 161) כמי שתבריו נמנעו מלשאת נשים. ראו: J.M. Baumgarten, 'The Qumran-Essene Restraints on Marriage', *Journal for the Study of the Dead Sea Scrolls (Journal for the Study of the Dead Sea Scrolls Supplement Series*, 8), Sheffield 1990, pp. 13-24; E. Qimron, 'Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the two Kinds of Sectarians', J.I. Barrera & L.V. Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress*, Leiden-New York-Köln 1992, I, pp. 287-294. לדבריו של יוספוס, ודם איטיי אחד לא שלל את הנישואים מן היסוד, אך הגביל אותם לתכלית של פריה ורביה בלבד, ולכן נמנעו הנמנים עם ודם זה מקיום יחסי מין שלא היה בהם פוטנציאל הולדה ורוא בהם 'זנות'. ראו: M. Kister, 'Notes on Some New Texts from Qumran', *JJS*, 44 (1993), pp. 280-281. את הנישואים לגמרי, רואה בקיום יחסי מין כשלעצמם דבר בלתי לגיטימי, או לפחות בלתי 'ראוי'. ההשוואה בעניין זה להלכה של חז"ל יש בה כדי להאיר עמדה זו, שכן על פי הולכה שבמשנה (כתובות ה, ח), מחויב אדם למצות עונה במידה כזו שבחוראי אי אפשר להניח שתכליתה תהיה הפסד או רוק כדי להעמיד לידה. 'העונה אמורה בתורה: הטיילן בבל יום, הפועלים שתיים בשבת, החמורים אחת בשבת...! אכן, על פי תפיסתם של חז"ל, קיום יחסי מין הוא מצווה שאדם מחויב בה, בראש ובראשונה, כחלק מחובותיו כלפי אשתו ('שארה, כסותה ועונתה'), ולא כלפי שמים. לכן קבעו שהמדרש את אשתו מתשמר המיטה... ויצאו ורתן כתובה' (משנה, כתובות ו, א).

119 בראון (לעיל, הערה 1), עמ' 63.

120 עיינו: תוספתא, סוטה טו, יא (מהדורת ליברמן, עמ' 242-244); חזון ברך (הסוטה), י' די-טו.

121 אמנם בתוספתא (שם) תוארו אותם פרושים דווקא כמי 'שלא היו אוכלין בשר ולא שותין יין'. לדבריהם: 'נאכל בשר שבכל יום היה תמיד קרב לגבי מזבח ועבשיו בטל... יין נשתה, שבכל יום היה מתנסח על גבי המזבח ועבשיו בטל...'. נימוק זה נוגע להתנהגות זו דווקא, ואילו הימנעות מנישואים אינה נזכרת כאן כלל. עם זאת, שורות אחדות קודם לבריים אלה נאמרו: 'אמי ר' ישמעאל מיום שחרב בית המקדש דין הוא שלא לאכל בשר ושלא לשתות יין... הוא היה אומ' האיל ועוקרין את התורה מבינותנו נגזר על העולם שהוא שמש שלא לישא אשה ושלא להוליד בנים'. הרי לנו שתחושת האבל העמוק על חורבן הבית הביאה עמה גם את התחושה שנישואים והולדה הם חסרי טעם, ויש להניח שגם אלה נכללו בעמדותיהם הקיצוניות של אותם 'פרושים'. ראו: ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, א, ה'לאביב תשל"ו', עמ' 31-33; מ"ד הר, 'מחורבן הבית עד מדר בן כוסאב (70-135 לספירת הנוצרים)', מ' שטרן (עורך), ההיסטוריה של ארץ ישראל, ד: התקופה הרומית-ביזנטית, ירושלים 1984, עמ' 299-300. צירוף של הימנעות מנישואים ומאכילת בשר אפיין קבוצות אנטיקטסטיות שונות, כפי שעולה ממקורות נוצריים שונים היוצאים כנגדו. עיינו, למשל: A. Voobus (ed.), *The Canons Ascribed to Marua of Maipharaq (CSCO, 439)*, Louvain 1982, p. 24, ll. 11-12; R.H. Connolly (ed.), *Didascalia Apostolorum: The*

עמו: 'חשקה נפשי בתורה, יתקיים עולם באחרים'. בנימוק דומה התייחס רבי יוחנן, בן המאה השלישית לספירה, נגד הדרישה שאדם יישא אישה עוד קודם שיקדים את עצמו ללימוד תורה: 'ויחיים בציואר ויעסקו בתורה?!'. גם הוא אפיא, בדומה לבן עזאי, לא העניק משקל רב במיוחד לכל אותן התכבסאות של תנאים המחייבות את הנישואים ואת ההולדה בדחיפות כה רבה. כפי שראינו, דעתו תאמה בכך לעמדתה המקורית של הברייתא, שקבעה במפורש כי עדיף שאדם 'למד תורה ואחר כך ישא אשה'. בדברים אלה אין שלילה של הנישואים, אך הנכונות לדחותם לטובת הערך של לימוד תורה מלמדת שמעמדה של מצוות פרייה ורביה לא נתפס על ידי חכמים אלה באותה דרגה המשתמעת מלשונם של המקורות התנאים המדברים במצווה זו.

יחס דומה לחשיבותה של מצוות 'פרו ורבו' עולה מן הסיפור המפורסם על עזיבתו של רבי עקיבה את ביתו לתקופה ארוכה של שתיים-עשרה שנים, שנכללה בהתארכה עד כדי עשרים וארבע שנים. סיפור זה, המופיע במקומות שונים בספרות התלמודית,<sup>123</sup> הוא בעל אופי אידאולוגי מובהק. הוא פונה אל נשותיהם של תלמידי חכמים ומציג בפניהן מודל של אישה נעלה, בכך שהיא מוותרת לבן זוגה על חובותיו כלפיה בתחום חי האישות והשהות ההדדית בבית, ומאפשרת לו לעזוב את הבית לתקופה ארוכה כדי להקדיש את עצמו ללימוד תורה.<sup>124</sup> הפרדה הארוכה הנזכרת בסיפור על רבי עקיבה מניחה (גם אם אין הסיפור נותן לכך ביטוי מפורש) השעיה כמעט מוחלטת (ושמא אף יותר גמור) של מצוות 'פרו ורבו'. אנו, כקוראים, רשאים לתמוה: כמה משנה הסכמתה של האישה לפרידתו של בן זוגה את חובותו לעסוק בפרייה ורבייה? אבל דומה שהיא הנותנת: מי שעיצב את הסיפור והטעין אותו במסר הברור שבו, בוודאי לא העריך את מצוות פרייה ורביה באופן כה נעלה (לפחות לא בהשוואה ללימוד תורה), שמי שנמצע מלקיימה הרי הוא 'שופך דמים ומבטל את הדמות'!

אין זו השערה שלנו בלבד, קול שאותו אנו מדמים לשמוע מתוך סיפור האגדה, שכן לפנינו עדותו המפורשת והחד משמעית של התלמוד (בבלי, כתובות סב ע"ב) על נוהגם, הלכה למעשה, של תלמידי החכמים בבבלי:

אמר רב אחא בר אבהו אמר רב: זו [ההלכה במשנה, הקובעת ש'התלמידים היוצאים לתלמוד תורה שלא ברשות שלשים יום'] דברי רבי אליעזר, אבל חכמים אומרים: התלמידים יוצאים לתלמוד תורה שנים ושלוש שנים שלא

123 בבלי, כתובות סב ע"ב - סג ע"א; גדרים נ ע"א; אבות דרבי נתן, נו"א, פרק ו (מהדורת שכטר, סו ע"א-ע"ב).

124 על מגמתו של סיפור רבי עקיבה ראו: י. פרנקל, עינים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"ט, עמ' 111-115; ש' וילן, נשים ונשיות בספרות התלמוד, תל אביב 1993, עמ' 72-80; בויראן, הנזיר הנשוי (לעיל, הערה 83), עמ' 88-89.

ברשות. אמר רבא: סמכו רבנן אדרב אדא בר אבהו ועבדי עובדא בנפשייהו (=סמכו חכמים על [דברי] רב אדא בר אבהו, ועשו מעשה בעצמם).

לפי רבא, 'סמכו חכמים על [מסורתו של] רב אדא בר אבהו ועשו מעשה בעצמם, כנגד מסורתו של רב ברנא (לעיל, שם), שלפיה פסק רב 'הלכה כרבי אליעזר' וקיבל את דברי המשנה כהלכה מחייבת. דברים אלה, בין אם נקרא אותם כתיאור עובדתי יבש ובין אם נבקש לקרואם בהשעמה ביקורתית על הכרעתם של תלמידי החכמים, שנעשתה על דעת עצמם (וככו) - שגויה היא), הם עדות על נוהגם לעזוב את נשותיהם לתקופות ממושכות לשם שהייה בבית המדרש. עדות זו מלמדת אפוא, שרבים בקרב עולם החכמים העדיפו את העיסוק האינטיקטואלי על פני חי הנישואים בפועל.

רב המנונא ישמש דוגמה ספציפית לחכם צעיר כזה. על פי המסופר בבבלי, קידושין כט ע"ב, השתבח רב חסדא בפני רב חונא בגדולתו של רב המנונא ורב חונא ביקש לפגשו. כשבא רב המנונא לפניו ראהו רב חונא שאינו לבוש כסודרא, שהוא בגד שחכמים נהגו ללבוש, ותמה על כך. לתשובתו של רב המנונא, שאין הוא לובש 'סודרא' מפני שעדיין איננו נשוי, הגיב רב חונא בכעס ואמר: 'חזי דלא חזית לוח לאפי עד דנסבת' (=אל תראה את פני עד שתשא [אשה]). התלמוד (שם) קושר את כעסו של רב חונא לעמדתו ש'בן עשרים שנה ולא נשא אשה כל ימיו בעבירה', ומכאן שהוא הניח כי רב המנונא כבר עבר את הגיל הזה ונותר רווק. אף על פי כן, החשיבו רב חסדא לאדם גדול, ואפשר שאפילו רב חונא לא ראה גנאי בהימנעותו של רב המנונא מלשאת אישה בשל 'ביטול פרייה ורבייה', אלא רק בשל הנימוק שהנישואים הכרחיים כתריס בפני היצר המיני.<sup>125</sup>

על המקום האמיתי שנועד למצוות 'פרו ורבו' בעולמם של חז"ל ניתן ללמוד גם מן התיפור על רב ששת, שתבריו החכמים תבעו ממנו שיישא אישה ויעמיד ולדות אך הוא התנגד לכך וטען כלפיהם שנכדיו הרי הם כבניו (בבלי, יבמות סב ע"ב). מתגובתו של רב ששת עולה, אמנם, שהוא כבר היה נשוי בעבר והיו לו ילדים ואף נכדים. ואולם, באותה הסוגיה שבה מופיע סיפור זה מובאת ברייתא, שבה אומר רבי יהושע: 'נשא אדם אשה בילדותו ישא אשה בוקנותו; הווי לו בנים בילדותו יהיו לו בנים בוקנותו, שנאמר "בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ירך כי אינך יודע אי זה יכשר הזה או זה ואם

125 כך לפחות הבין התלמוד את עמדתו של רב חונא, כפי שמתמקע מהערתו בשביל דבריו: 'בעבירה סלקא דעתך? אלא אימא כל ימיו בחיזוך עבדיה'. הבנה זו משתמעת גם מצדס הבאתו (במשך אותה הסוגיה) של הסיפור על רב חסדא, שאמר: 'דאי דעדיפא מתבראי דנסבתא בשיתר, ואי נסיבנא בארביסר, הווי אמיינא לשטן גירא בעינך' (= זה זה בעינך) טוב מתבריי מפני שנישאתי בשש-עשרה, ואילו נישאתי בארבע-עשרה הייתי יכול לומר לשטן חזק בעינך'. ראו: בויראן, שם, עמ' 81-82; י. רוזן-צבי, 'יצר הרע, מיניות ואיסורי ייתור: פרק באנתרופולוגיה תלמודית', תיאורית וביקורת, 14 (1999), עמ' 74.

שניהם כאחד טובים", ועל כך אמר רב מתנה: 'הלכה כרבי יוחנן' (שם). עמדתם של החכמים, חבריו של רב ששות, שתבעו ממנו לשאת אישה שנייה ולהוסיף ולעסוק בפריה ורביה, משקפת אפוא את העמדה שרווחה בקרב רבים מן החכמים בבבל, אך עמדתו של רב ששת מדיגמה את העמדה הכלתי מחייב. אף בכך יש כדי ללמד על הדרך שבה נתפסו המימרות המחייבות את הנישואים ואת ההלכה בתודעתם של רבים מן החכמים. מה יכול היה להביא ליחס כזה אל אמירותיהם המפורשות של גדולי התנאים בעניין הנישואים וההולדה, ולראייתן כבלתי מחייבות מבחינה מעשית? דומה שאופיין הנסיבתי, תלוי הקשר והפולמוס, של אותן מימרות היה מובן לחכמים עצמם, וזו הסיבה שבגללה לא ראו אותן כבעלות אופי הלכתי מחייב. אנו מצדנו, מצויים להסיק מכך, כמו חז"ל עצמם, שאל לנו להעניק משקל גדול מדי למימרות אלה, ואין להסתמך עליהן בבואנו לנסות ולתאר את מוסד הנישואים כפי שנתקיים במציאות התברתית של זמנם. אם רצוננו לעמוד על אופיים של הנישואים בעולמה של החברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד ניטיב לעשות אם נפנה למקורות שיש בהם כדי ללמד על התנהגותו של הציבור הלכה למעשה.

### נספח (להערה 57)

בוויכוח שבין ישו לפרושים על אודות הלגיטימיות של הגירושין (מרקוס י, א-י; מתי יט, ב-יא) מצוי מדרש המקשר בין הכתוב בבראשית א, כו, לכתוב בבראשית ב, כד: 'בראשית הבריאה' 'זכר ונקבה ברא אותם אלהים' (בראשית א, כו). 'על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו שניהם לבשר אחד' (בראשית ב, כד). ואם כן אפוא אינם עוד שניים, כי אם כשר אחד. לכן את אשר חבר האלהים אל יפרידנו אדם'.<sup>127</sup>

וויד דאובה הציע, שהפסק השני המצוטט בפי ישו אינו אלא תחיבה משנית לטקסט, ובמקום של דברים ביסס ישו את דבריו על לשונו של הכתוב הראשון בלבד.<sup>126</sup> במבט ראשון קשה להבין כיצד יכול פסוק זה – 'זכר ונקבה ברא אותם אלהים' – לשמש בסיס למסקנה ש'את אשר חבר האלהים אל יפרידנו אדם'. לפיכך הציע דאובה, שפנייתו של ישו לכתוב זה כוללת רמזיה למיתוס האנדרווגיני, שלפיו נברא אדם הראשון כיצור בעל שני צדדים, האחד זכרי והאחר נקבי, שהופרדו זה מזה בשלב שני.<sup>127</sup>

126 ראו: 73-71, pp. 1956, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, D. Daube.  
 127 דאובה, שם. ראו גם: P. Winter, 'Genesis 1,27 and Jesus' Saying on Divorce', *ZAW*, 70 (1958), p. 260 שבוט (לעיל), הערת 83, עמ' 52-43. חשוב לציין שאף לא באחד ממקורות אלה הוא בא בקולטת של נישואים זדוקא. במקום שבו מדובר בנישואים אין כל רמזיה למיתוס האנדרווגיני, ואין כל צורך להניחו בבסיס הדברים כדי להבינם. ואין צורך לומר שאף לא באחד ממקורות

לדעת, קשה מאוד לקבל הצעה זו, ולא דווקא משום שאין היא נתמכת בעדות נוסח כלשהי, אלא בעיקר מפני שהדברים שמהם מסיק ישו את מסקנתו מצויים דווקא בפסוק השני, ואילו בפסוק הראשון, כשלעצמו, אין כל תימוכין לטענה ש'את אשר חבר האלהים אל יפרידנו אדם'. אחרי ככלות הכול, קשה לומר שבריתא אדם הראשון כיצור אנדרווגיני היא דבר 'אשר חבר האלהים' (souvēzeugen) האלוהים'. אדרבה, המיתוס האנדרווגיני מדבר במפורש על כך שמצב העניינים הקיים בעולם, שבו יש גברים ונשים, מקורו בכך שהאל הפריד את היצור הראשון, ולאכארה יש בכך דוגמה שאין למעלה הימנה להפרידה, בניגוד למסקנה שאליה מבקש ישו לחתור. לשון אחר: באופן פרדוקסלי יכול היה המיתוס האנדרווגיני להביא למסקנה ההפוכה: 'את אשר הפריד האלהים אל יחבר האדם'.<sup>128</sup> על כוחו הפסוק השני שישו מצטט נחוץ למהלך סיועו, ואין לעקרו מן הטקסט.

השאלה היא, כיצד יצר ישו את הקישור המדרשי בין שני הכתובים? שאלה זו חריפה, מפני שהפסק השני בא כסופו של תיאור הבריאה שבפרק ב בבראשית. הנוגד באופן סודי את תיאור הבריאה שבפרק א (שממנו נטל לכאורה ישו את הפסוק הראשון) בנקודה מכרעת: בפרק א נברא יצור אחד, ואילו בפרק ב נבראה האישה רק בשלב שני, מן האישה.

ונקבה ברא אותם', אלא זה שבבראשית ה, ב: 'זכר ונקבה בראם [יחד] אתם ויקרא את שמם ושמה הפסוק שישו מצטט כדי לבטא את 'סוד הבריאה' אינו הכתוב בבראשית א, כו ('זכר אדם ביום הברואם') (נשים לב לסיפא). פסוק זה, כפי שראינו בראשית הפרק, שימש כביסוס

אלה אמורה במפורש הדעה, 'שהתאחדות הנוגנית בין איש לאישה משקמת את הדמות המקורית של האדם השלם' (כטענתו של בריארי, שם עמ' 50), או שתכלית הנישואין היא שיבה למצב השלמות או אפילו לצלם אלוהים באמצעות סקס הכלולות, המשחזר את דמות האל שלפיה נברא האדם האנדרווגיני הראשון (בריארי, שם עמ' 52). אף על פי שלדעתי ניתן (וצריך) להבין את דבריו של ישו ללא הנוחה מיתוס זה ביסודם (ראו להלן), מכל מקום צידודו של מיתוס זה לתפיסתו יכול להעניק לה עצמה מרובה, שכן על פי המיתוס האנדרווגיני עשוי היה אדם הראשון שני חלקים הפוכים, שהופרדו אחד כך זה מזה. לפיכך, אם נצרך מיתוס זה לתפיסתו של ישו, כפי שהוצגה לעיל, ניתן יהיה לומר שימוש כוונת האל בבריתא האדם איננו רק קיום מצוותו ש'יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד', אלא הוא למעשה השלמה (והתקוף) של מעשה הבריאה על ידי איחודם מחדש של שני החלקים שהיו מחוברים מתחלה (ובצורה הפוכה) והופרדו. הד לעיניו זה נשמע בתשובתי של רבי דומטאי ברבי ינאי קיום מצוותו ש'יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד', אלא הוא 'משל לאדם שאבד לו אביו, מי מחור על מי? בעל אביוה מחור והוא שפחור אחר האישה ולא להפך: ע"ב; השוה: אבות דרבי נתן, נו"ב, פורק ט [מהורדת שכטר, יג ע"א]; תנומא, בראשית ב, ד, אצלי: Cincinnati, I. *The Old Synagogue, Preached in the Old Synagogue*, J. Mann, 1940 החלק העברי, עמ' ל). אבל את הדברים האלה ניתן לומר גם בעקבות סיפור בריאת האישה ממצעו של האדם, ואין הכרח להניח שהם מבוססים על המיתוס של בריאת אדם הראשון כיצור אנדרווגיני.

128 ראו גם: M.R. Lehmann, 'Gen. 2.24 as the Basis for Divorce in Halakha and New Testament', *ZAW*, 72 (1960), p. 266