

כוונה בקיום יחסי מין על-פי דעות רבניות במאות הי"ב והי"ג

ג'רמי כהן

א

במסגרת השינויים שחלו בתודעה הנוצרית של מערב אירופה במאה הי"ב, מרשימה ההבלטה של כוונת היחיד כגורם יסודי בהבנת הפנומנולוגיה הדתית. בהגדרת מעמד היחיד מול החברה כולה, בתפיסת החטא והאשמה, בקביעת התהליך הדרוש לגאולת הנפש האנושית, ואף בכללי האמנות הדתית, כבר דנו חוקרים רבים בחשיבות המכרעת שייחסו בני התקופה לשיקולי המחשבה הפנימית של האדם. מבין החוקרים האלה, הגיע קולין מוריס בספרו על 'גילוי היחיד' למסקנה מרחיקת לכת כלפי

הדגש חדש על כוונה בהערכת התנהגות. נקודה זו נראית לנו כל-כך ברורה עד שיש להתפלא נוכח חוסר ההוראה הפורמאלית בעניין הכוונה במסורת המערבית הקדומה יותר. הדיון העיקרי בנושא בהגות הקלאסית, ב'אתיקה' של אריסטו, לא הגיע למערב עד המאה הי"ג, ובדרך כלל, הייתה החברה הגרמנית חסרת רגישות לחשיבות הכוונה. החוק הפלילי נטה להכתיב עונשים על מעשי עברה ולא על הכוונות שגרמו להם, וכן ספרות הכפרות... ולכן מאלפת העובדה, שהמאה הי"ב התאפיינה ברגישות חדה לכוונה, שהיוותה מרכיב חיוני בדעות הוגים מנטיות שונות... גיברט מנוג'נט ראה בכוונה עניין רב להיסטוריון... כך התעניין פֶרנארד מקְלִיֶרְבו לא בהתנהגות חיצונית אלא בכוונות פנימיות, והערכת השקפתו הרוחנית כולה כתלויה בכוונת המאמין אינה מוגזמת... כמו כן מחברי ספרי הרומנים התייחסו ל'כוונה נקיה ובלתי טמאה', על-אף שראו בה משהו שונה לחלוטין... תורת הכוונה גם חדרה

* תודתי לפרופ' משה אידל, לד"ר דליה חושן, ולפרופ' דוד ביאל על תגובותיהם והערותיהם לגרסאות קודמות של מאמרי, ולמכון שלום הרטמן ולמרכז לקליטה במדע של המשרד לקליטת עלייה שמימנו את מחקרי בתקופת כתיבת המאמר, שהתקבל לדפוס במאי 1992.

לתוך התאולוגיה הפורמאלית של בתי הספר. בבית הספר בליאון הודגש שראוי להעריך כל מעשה לאור הכוונה שבה התחיל... לפי אבֶּלֶרדוס החטא נמצא רק בכוונה... הניסיון להפוך את הכוונה לתשתית של תורת המוסר הוא דוגמה מרשימה לנטיית התקופה להזניח את התקנון להתנהגות החיצונית ולהתמקד באופי הפנימי של היחיד — נטייה שהתבטאה בראש ובראשונה בקבלת הווידוי הפרטי כבסיס למשמעת הנורמטיבית של הכנסייה.¹

כפי שהראיתי בהזדמנות אחרת, ההתעניינות החדשה בכוונה האנושית חדרה גם לתוך הפולמוס האנטי־יהודי במערב הלאטיני והוסיפה לדימוי השטני של היהודי שרק אותה שעה התחיל להיקבע בהשקפת העולם הנוצרית.² אין זה מפתיע שנטייה דומה להבליט את הכוונה האנושית מאפיינת גם את המחשבה היהודית של התקופה, לפחות במקביל לתופעה הנוצרית, ואולי אף כתוצאתה. אולם מלבד דיונים אחדים במשמעות הכוונה בתורת הקבלה המוקדמת,³ שאליה נחזור להלן, הערכת הכוונה ביהדות של ימי הביניים טרם נחקרה. מאמר זה, המצביע על מקבילות בין־תרבותיות דווקא במה שהיהדות נחשבת מנוגדת לנצרות, מוצע כצעד ראשון בכיוון הרצוי. מאמר זה ידון בשלושה טקסטים המעידים על התעניינות רבנית בכוונה וברצון בקיום יחסי מין בין בני הזוג, התעניינות שהתגלתה לראשונה לקראת סוף המאה הי"ב. בניגוד לדעות קודמות, שלפיהן מקיים מצווה חייב (לכתחילה) להתכוון לקיימה לשמה⁴ החלו רבנים בתקופה זו להעריך את החיבור המיני במסגרת הנישואין לפי כוונתם ורצונם של בני הזוג ובמיוחד אלו של הבעל. אין מדובר בטעמי

- 1 C. Morris, *The Discovery of the Individual, 1050–1200*, New York 1972, pp. 73–75
- 2 ראה: J. Cohen, 'The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars', *Traditio*, XXXIX (1983), pp. 1–27
- 3 ראה: ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה (תרגם מגרמנית י' בן־שלמה), ירושלים תשל"ד, עמ' 120 ואילך (להלן: שלום, פרקי יסוד); G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, ; R. J. Z. Werblowsky (ed.; tr. A. Arkush), Philadelphia 1986, pp. 215, 243 ff. id., 'Der Begriff der Kawwana in der alten Kabbala', *MGWJ*, LXXVIII (1934), ; pp. 492–518 D. C. ; הערותיו של י' תשבי, משנת הזוהר, ב, ירושלים תשמ"ב, עמ' רמו ואילך; Matt, 'The Mystic and the Mizwot', in: *Jewish Spirituality*, A. Green (ed.), *World Spirituality — An Encyclopedic History of the Religious Quest*, 13–14, New York 1986–1987, I, pp. 367–404; M. Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven 1988, ch. 8 (להלן: אידל, קבלה).
- 4 H. G. Enelow, 'Kawwana: The Struggle for Inwardness in Judaism', in: *Studies in Jewish Literature in Honor of Professor Kaufmann Kohler ... on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Berlin 1913, pp. 82–107; M. Higger, 'Intention in Jewish Law', in: *Studies in Jewish Jurisprudence*, E. M. Gershfield (ed.), New York 1971, pp. 235–293 — פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ח, עמ' 347–341.

מצוות פריה ורבייה ועונה, בהצדקות תאורתיות ומוסריות לחיי המשפחה,⁵ ואף לא בעצת התלמוד, שאדם יקדש את עצמו בשעת התשמיש,⁶ כי אם בהבחנת הכוונה האנושית כגורם הקובע את איכות מעשה התשמיש עצמו: אם טוב הוא אם רע, אם מצווה הוא אם עברה, אם מזכה הוא את בני הזוג בשכר אם מחייבם בעונש. שלוש הדוגמאות לגישה סובייקטיבית זו שבהן אעסוק — קטעים מספר 'בעלי הנפש' של הראב"ד, מפירושו של הרמב"ן לסיפור אדם וחוה בגן עדן, ומ'איגרת הקודש' — קשורות לזרמים חשובים בקבלה המוקדמת בפרובאנס ובספרד, אך ברצוני לשקול אותן גם לנוכח תמורות בהגות הנוצרית של התקופה. מכל מקום, ראוי לציין את החפיפה בין הנושא שבדיוננו לבין נושאים אחרים, שכבר נדונו באריכות ובעמקות: מערכת הסמלים הארוטיים בקבלה, בתיאור יחסי הספירות ובהבנת התהליך התאורגי שבו משפיע המקובל על היחסים האלה ומושפע מהם;⁷ יחסי הגומלין בין תרבות עם ישראל ובין העולם הנוצרי של ימי הביניים; וההדגש הנוצרי החדש על כוונת היחיד (intentionality) הנזכר לעיל.⁸ כאן נתמקד בנקודת המפגש של קווי מחקר אלו, בתקווה שנוכל במידה צנועה לשפוך אור נוסף על כולם.

ב

ב'שער הקדושה', הפרק האחרון בספרו 'בעלי הנפש',⁹ ביקש הראב"ד 'לדעת ולהבין אי זה היא המחשבה הנכונה באותו מעשה [של יחסי מין], ואי זו היא המחשבה

- 5 J. Cohen, 'Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It' — *The Ancient and Medieval Career of A Biblical Text*, Ithaca, N.Y. 1989, chs. 2–4 (להלן: כהן, פרו ורבו); Rachel Biale, *Women and Jewish Law: An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*, New York 1984; D. M. Feldman, *Birth Control in Jewish Law: Marital Relations, Contraception, and Abortion as Set Forth in the Classic Texts of Jewish Law*, New York 1968.
- 6 שבועות יח ע"ב; נידה עא ע"א; רמב"ם, הלכות איסורי ביאה כא, ט.
- 7 ראה: שלום, פרקי יסוד, עמ' 131 ואילך, פרק 7–8; תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' תרו–תרכו; C. Mopsik (ed.), *Lettre sur la sainteté: Le secret de la relation entre l'homme et la femme dans la cabale*, Paris 1986, במיוחד עמ' 43–163 (להלן: מופסיק); M. Idel, 'Sexual Metaphors and Praxis in the Kabbalah', in: *The Jewish Family: Metaphor and Memory*, D. Kraemer (ed.), New York 1989, pp. 197–224 (להלן: אידל, מטאפורות) ואחרים.
- 8 בנוסף לספרו הנזכר של מוריס (לעיל, הערה 1) מתוך מחקרים רבים ראה במיוחד דבריהם של G. Duby, in: *A History of Private Life, II: Revelations of the Medieval World* (trans. A. Goldhammer), Cambridge, Mass. 1988, pp. 511–514; C. Radding, *Made by Men: Cognition and Society, 400–1200*, Chapel Hill 1985, 210 עמ' ואילך; עמ' 255 ואילך; C. W. Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, California 1982, ch. 3, passim.
- 9 מהדורת 'קאפח, ירושלים תשכ"ה, עמ' קטז–ק"ח.

המקלקלת אותו והמאבדת את שכרו'. בעמדה הנחשבת בעיני החוקרים מקורית וחדשה, הזכיר הראב"ד 'ארבע כוונות אשר המעשה ההוא נכון עליהם', אולם הבחין בין 'שלוש שהן עיקר קיבול שכר, והרביעית שכרה מועט', והרחיב כדלקמן:

הראשונה לשם פריה ורביה והיא נכונה שכולם... השנית בתיקון הולד... וגם זו הכוונה נמשכת בכונת פריה ורביה. והשלישית... שהיא משתוקקת אליו והוא מכיר בה... והיא מצות עונה... והרביעית שהוא מתכוין לגדור את עצמו בה כדי שלא יתאוה לעבירה.

אלו ארבע הכוונות הנכונות אל המעשה הזה... אך יש הפרש בין הכוונה הרביעית לשלוש הראשונות, אם יתכוין לעצם הכוונות שאמרנו יש לו שכר גדול כאדם המקיים המצות כהלכתם ולשמך, ואם לא יתכוין כי אם להנאת עצמו... אין לו שכר. ואם הוא צריך לאותו דבר צריך הוא לתת שכר למעשהו ותהא כונתו להנצל בה מן החטא, ואם לא נתכוון כי אם למלאות תאוותו מן הנאות העולם הנה הוא... רחוק מן השכר וקרוב להפסד.

בפירוט ארבע כוונות בקיום יחסי מין בסדר היירארכי זה, בציון ששתי הכוונות הראשונות נובעות מאותו שיקול יסודי (דהיינו, קיום מצוות פריה ורביה), ובהזכרת כוונה נוספת חסרת שכר (למלאות תאוותו), כך שלמעשה ישנן שלוש כוונות לגיטימיות (פריה ורביה, עונה, מניעת החטא; ששתיים מהן נכבדות יותר ואחת פחות) ואחת נוספת ללא הצדקה כלשהי, דומה הראב"ד לתאולוגים ולקאנוניסטים נוצריים רבים בני דורו והדור שקדם לו, שהבחינו אותן ההבחנות. ככל הנראה, חיבר הראב"ד את ספר 'בעלי הנפש' בשנות השבעים של המאה. והנה אנו מוצאים שכעשרים שנה לפני כן, הורה התאולוג והמשפטן רולאנדוס בפירושו לספר ה'קָרְטוּס' של גראטיאנוס:

אנשים מסוימים מזדווגים עם נשותיהם במיוחד מתוך תקווה להוליד בנים ולגדלם לעבודת האל; אחרים לא מתוך תשוקתם אלא מרצון למנוע משיכת נשותיהם לזנות; אחרים לא כדי למלאות תאוותם אלא מתוך פחדם מיצרם העז; ואחרים... רק כדי למלאות תאוותם.¹⁰

לפי אחדות הַדְּעִים הַרוֹנְחָת בקרב חכמי הכנסייה קיום יחסי מין מתוך שתי הכוונות הראשונות (פריה ורביה ושמחת בני הזוג או אחד מהם) אין בו עֲבָרָה כלשהי; קיום יחסי

10 Rolandus, *Summa*, F. Thaner (ed.), Innsbruck 1874, p. 195. לשאלת זהותו של המחבר, שנחשב בטעות לרולאנדוס באנדינלי שניהן כאפיפיור אלכסנדר השלישי, ראה: J. T. Noonan Jr., 'Who Was Rolandus?' in: *Law, Church, and Society: Essays in Honor of Stephan Kuttner*, K. Pennington & R. Somerville (ed.), Philadelphia 1977, pp. 21–48; R. Weigand, 'Glossen des Magister Rolandus zum Dekret Gratians', in: *Miscellanea Rolando Bandinelli Papa Alessandro III*, F. Liotta (ed.), Siena 1986, pp. 391–423

מין מתוך הכוונה השלישית (ביטול היצר) יש בו עברה קלה (peccatum veniale), ומתוך הכוונה הרביעית (הנאה עצמית) — יש בו עברה חמורה (peccatum mortale).¹¹ בהיגיון שבעמדה זו של הראב"ד ובהשתלשלותה ממסורת נוצרית כבר דנתי באריכות במקום אחר,¹² ואחזור כאן על עיקרי הדברים. ברור שההבדלים בין הדעה הנוצרית המקובלת ובין דברי הראב"ד אינם פחות חשובים מן הנקודות המקבילות. לדעת הראב"ד הקמת משפחה היא מצווה המזכה את מקיימיה בשכר והמוכילה לידי הנאה,¹³ שעה שהנצרות הקאתולית מעדיפה את הרווקות על חיי הנישואין ובשל כך עניינה בהערכת מידת החטא הכרוך בקיום יחסי מין ולא במידת השכר. אולם המשותף בין שתי הגישות בולט למדי. כפי שציין ג'ימס ברונדג' במחקרו המונומנטאלי על החוק, המין, והחברה הנוצרית באירופה של ימי הביניים, רובם המכריע של הדיקריטיסטים (מפרשי ה'דקרטום'), 'מסכימים שמוסריות התשמיש תלויה בתנאי המעשה ובכוונות המשתתפים'.¹⁴ המפתח לסברת הראב"ד, שלפיה יש להבדיל בין הכוונות הנכבדות והאחרות, מהווה מרכיב מרכזי בעמדה הנוצרית שציטטנו, עמדה שהתבטאה לראשונה רק במאה הי"ב: הבחנה בין פירעון החוב שבחיי הנישואין ובין תביעתו, או במילים אחרות, דאגה להנאת בן (או בת) הזוג בניגוד להנאה עצמית. מעניין שקודם שציטט את דברי הראב"ד המוכאים לעיל, הסיק ר' יעקב בן אשר בעל הטורים, בהצגת הלכות סדר עונה, דווקא את המסקנה הזאת: 'ואף כשהוא מצוי אצלה לא יכווין להנאתו אלא כאדם שפורע חובו שהוא חייב בעונתה ולקיים מצוות בוראו...'.¹⁵ לספר 'בעלי הנפש' הייתה השפעה מרחיקת לכת על בעלי הלכה שבאו אחריו.¹⁶ אמנם גם ההדגש העיקרי על הכוונה והמחשבה בהערכת יחסים בין איש ואשתו וגם השיקול הסובייקטיבי העיקרי — המכריע להנאת מי מיועד מעשה התשמיש, ובשל כך את הלגיטימיות שלו — היו חסרים במקורות הרבניים שעמדו לרשותו של הרבא"ד, כאשר כבר היו מקובלים על נוצרים בני דורו.¹⁷

- 11 מעניין להשוות לכאן דיון מוסלמי בחמש תועלות של חיי נישואין מסוף המאה הי"א או התחלת המאה הי"ב, על-אף שאין הוא נדרש לכוונה בקיום יחסי מין, ראה: Madelain Farah, *Marriage and Sexuality in Islam: A Translation of al-Ghazālī's Book on the Etiquette of Marriage from the Ihyā'*, Salt Lake City, Utah 1984, pp. 53–71
- 12 J. Cohen, 'Rationales for Conjugal Sex in Ra'avaD's *Ba'ale ha-Nefesh*', *Jewish History*, VI (1992), pp. 65–78
- 13 בהקדמת הראב"ד לספרו, עמ' יד–טו, חוזרת מילה זו שלוש פעמים בסעיף אחד.
- 14 J. A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago 1987, p. 280 (להלן: ברונדג').
- 15 טור או"ח, סימן רמ.
- 16 I. Twersky, *Rabad of Posquières: A Twelfth-Century Talmudist*, Cambridge, Mass. 1962, pp. 92 ff.
- 17 מאלפות גם המקבילות הנוצריות לסוד הדר-פרצופין ששימש כיסוד לתורת הזיווג המיסטית של

ג

בפירושו לבראשית ב, ט והערתו על 'עץ הדעת טוב ורע', דחה הרמב"ן את העמדה המרומזת בפירוש רש"י¹⁸ והמקובלת על ר' אברהם אבן עזרא¹⁹ ועל הרד"ק,²⁰ שלפיה פירו של עץ-הדעת הוליד את תאוות המשגל;²¹ הרמב"ן מציע עמדה אחרת:

והיפה בעיני כי האדם היה עושה בטבעו מה שראוי לעשות כפי התולדת כאשר יעשו השמים וכל צבאם, פועלי אמת שפעולתם אמת ולא ישנו את תפקידם, ואין להם במעשיהם אהבה או שנאה, ופרי האילן הזה היה מוליד הרצון והחפץ שיבחרו אוכליו בדבר או בהפכו לטוב או לרע... והנה בעת הזאת לא היה בין אדם ואשתו המשגל לתאוה אבל בעת ההולדה יתחברו ויולידו, ולכן היו האיברים כולם בעיניהם כפנים והידים ולא יתבוששו בהם, והנה אחרי אכלו [נ"א אכלם] מן העץ היתה בידו הבחירה, וברצונו להרע או להטיב בין לו בין לאחרים, וזו מדת אלהים מצד אחד ורעה לאדם בהיות לו בה יצר ותאוה.²²

באחד ממאמריו האחרונים, הבחין ש' פינס²³ בין שלושה מרכיבים עיקריים בפירושו זה של הרמב"ן: (א) האדם ואשתו היו חסרי רצון ובחירה לפני אכילתם מעץ-הדעת; (ב) השימוש באיברי המין לפני החטא לא היה כרוך בתאוות המשגל; (ג) הרצון והבחירה שאותם הוליד הפרי באדם ובאשתו לאו דווקא לרעה היו, אלא העניקו למין האנושי את היכולת להיטיב או להרע. בשלוש טענות אלו ראה פינס חיידושים בפרשנות היהודית; לטענה הראשונה לא מצא תקדים כלשהו, אבל את השנייה והשלישית ייחס להשפעת הסברו של אוגוסטינוס לסיפורי מעשה בראשית וגן עדן, שהיה לפירוש סטאנדארטי בנצרות המערבית של ימי-הביניים. כבר בפירושו המילולי לספר בראשית, העיר אוגוסטינוס שהאל העניק לאדם ותן לפני חטאם את הכוח

הראב"ד; C. Mopsik, 'Recherches autour de *La lettre sur la sainteté*: Sources, texte, r'אה; influence' (Ph.D. Diss., Sorbonne Paris I, n.d.), I, pp. 32 ff. במיוחד עמ' 50-52. בענין הדו-פרצופין בכלל ראה גם: שלום, קבלה, עמ' 216 ואילך; אידל, קבלה, עמ' 128-136.

- 18 לבראשית ב, כה.
 19 פירושו לבראשית ב, יז; ג, ז.
 20 פירושו לבראשית ב, פסוקים יז, כה.
 21 בענין הפירוש המיני לחטא הראשון ראה גם המחקרים הנזכרים אצל כהן, פרו ורכו, פרק 1, הערה 165; פרק 4, הערה 60 ואילך.
 22 פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן, א, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשי"ט, עמ' לו.
 23 'דברי הרמב"ן על אדם הראשון בגן עדן לאור פירושים אחרים על בראשית ב' וג', בתוך: גלות אחר גולה — מחקרים בתולדות עם ישראל מוגשים לפרופסור חיים בינארט למלאות לו שבעים שנה (ערכו: א' מירסקי ואחרים), ירושלים תשמ"ח, עמ' 159-164.

להניע את איברי ההולדה באותה דרך שאדם נותן פקודה לרגליו בעת הליכתו²⁴;
וכפי שציין פינס, הרחיב אוגוסטינוס את עמדתו בספרו *De civitate Dei*

אכן אין מן הנמנע שאותו איבר היה יכול לציית לרצון שמצייתים לו עתה כל־כך הרבה איברים ללא אותה תאוה. בהיותנו מניעים כרצוננו, ללא התנגדות כלשהי, את הידיים ואת הרגליים לשם מטרתיהן המיוחדות — באותה מיומנות שאנו רואים בעצמנו וגם אצל אחרים, ובמיוחד בין בעלי מקצועות גופניים ... — למה לא נאמין שכך אותם איברים (כלומר איברי המין), בדומה לאחרים, היו יכולים לשרת את האנושות בפריה ורביה על־פי החלטת הרצון, אפילו בהיעדר התאוה שניתנה תמורת חטא אי־הציות?²⁵

וכמקור לצד החיובי של הרצון האנושי בעקבות החטא, הציע פינס²⁶ שיש דמיון מסוים בין הדעה הזאת על הבחירה, שאינני מכיר מקבילה לה אצל הוגים יהודים הקודמים לרמב"ן, לבין זו הבאה לידי ביטוי בפסקה הנמצאת בפירוש של אוגוסטינוס על ספר בראשית.²⁷ באותה פסקה מבליט אוגוסטינוס את הסכנות הכרוכות ביכולת הבחירה ובנזקים שהיא עשויה לגרום. בחירת האי־ציות מביאה בין

De Genesi ad litteram 9.10, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 28, 1, pp. 278–280 24

14.23; למרות טענתו שהוא נאלץ לקצר, דבריו של אוגוסטינוס בעניין נמשכים לאורך שני פרקים שלמים (14.23–14.24), pp. 444–448, Corpus Christianorum, series latina 48. 25
השווה גם הקטעים מספרי אוגוסטינוס המאחרים הנזכרים אצל כהן, פרו ורבו, פרק 5, הערה 96.

שם, עמ' 163–164. 26

De Genesi ad litteram 8.14, pp. 252–253: 'Nec fieri potest, ut voluntas propria non grandi ruinae pondere super hominem cadat, si eam voluntati superioris extollendo praeponat. Hoc expertus est homo contemnens praeceptum dei et hoc experimento didicit, quid interesset inter bonum et malum, bonum scilicet oboedientiae, malum autem inoboedientiae, id est superbiae et contumaciae, perversae imitationis dei et noxiae libertatis. Hoc autem in quo ligno accidere potuit, ex ipsa re, ut iam supra dictum est, nomen accepit. Malum enim nisi experimento non sentiremus, quia nullum esset, si non fecissemus. Neque enim ulla natura malum est, sed amissio boni hoc nomen accepit. Bonum quippe incommutabile deus est; homo autem, quantum ad eius naturam, in qua eum deus condidit, pertinet, bonum est quidem, sed non incommutabile ut deus. Mutabile autem bonum, quod est post incommutabile bonum, melius bonum fit, cum bono incommutabili adhaerit amando atque serviendo rationali et propria voluntate. Ideo quippe et haec magni boni natura est, quia et hoc accepit, ut possit summi boni adhaerere naturae. Quod si noluerit, bono se privat, et hoc ei malum est, unde per iustitiam dei etiam cruciatus consequitur' 27
הבחירה בין הטוב ובין הרע כבר הייתה מסורה לאדם קודם שאכל מפרי עץ־הדעת.

השאר ל"חיקוי מעוות של האל" ולחירות מזיקה'. פינס אמנם מודה בחוסר ההקבלה שבין שתי העמדות, המתבטא בכך שהרמב"ן אינו מתייחס בשלילה לכוח הבחירה של האדם, אך גם חשוב להדגיש שאוגוסטינוס, בניגוד לרמב"ן, לא ראה בתוך תוצאות החטא הקדמון כל התפתחות חיובית באופי האנושי.²⁸

השפעה נוצרית על הרמב"ן אמנם בולטת כאן, אבל פינס לא דייק בזיהוייה ובהסברה. נכון שהדעה האוגוסטיניאנית, שיחסי מין היו אמורים להתקיים בגן עדן באופן שאיברי המין היו פועלים כמו כל איבר אחר וללא כל תאוה מינית, התקבלה בקרב רוב הפרשנים הנוצריים שבאו אחריו.²⁹ אולם ההבדלים בין אוגוסטינוס לבין הרמב"ן אינם משניים ואף חשובים יותר מן המשותף. אוגוסטינוס טען בחריפות שלמעשה (ולעומת התכנית המקורית של האל) יחסי מין לא התקיימו בגן עדן; וברור שהרמב"ן סבר אחרת שהרי הוא טוען שאז 'לא היה בין אדם ואשתו המשגל לתארה אבל בעת ההולדה יתחברו ויולידו'. אוגוסטינוס מדגיש פעמים רבות, שאיברי המין היו בשליטת הרצון לפני החטא הראשון ושני בני אדם איבדו את השליטה על רצונם מחמת חטאם, שעה שהרמב"ן מקשר פעילות מינית לבחירת הרצון רק לאחר החטא. אוגוסטינוס בולט בעמדתו, שלאחר הגירוש מגן עדן לא ייתכן קיום יחסי מין ללא חטא ואשמה, ואילו לפי הרמב"ן, רק אז 'היתה בידו הבחירה, וברצונו להרע או להטיב'.³⁰

עמדתו הנזכרת של אוגוסטינוס, שיחסי מין נועדו להתקיים בגן עדן, נחשבה בזמנה מהפכנית, בעמדה מול הסברה הפאטריסטית הרגומת שפעילות ארוטית כלל

28 על גישתו של הרמב"ן לסיפור גן עדן, וכמיוחד על יחסו הדרגתי לחטאם ולגירושם של אדם וחוה, ראה מאמרו המאיר של: B. Safran, 'Rabbi Azriel and Nahmanides: Two Views of the Fall of Man', in: *Rabbi Moses Nahmanides: Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, I. Twersky (ed.), Cambridge, Massa. 1983

29 ראה: M. Müller, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhundert bis Thomas von Aquin*, Studien zur Geschichte der Katholischen Moraltheologie, I, Regensburg 1954, passim

(להלן: מילר); P. M. Abellán, *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*, Biblioteca teologica granadina, I, I, Granada 1939, passim

גם ל'איגרת הקודש' (כתבי רמב"ן, ב, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ג, עמ' שכג), וכן לספר הזוהר (חלק א, ס ע"ב-סא ע"א, והשווה גם: חלק ג, קפט ע"א), ולפירושו של ר' עובדיה ספורנו לבראשית ב, כה.

30 על דעותיו של אוגוסטינוס ראה המקורות והמחקרים בתוך: P. Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988, ch. 19; J. Cohen, 'Original Sin as the Evil Inclination — A Polemicist's Appreciation of Human Nature', *Harvard Theological Review*, LXXIII (1980), pp. 502–509

Elizabeth A. Clark, "'Adam's Only Companion": Augustine and the Early Christian Debate on Marriage', *Recherches augustiniennes*, XXI 1986, pp. 139–162

לא הלמה את חיי הטהרה והחסד שקדמו לחטא.³¹ אולם בין ממשיכיו של אוגוסטינוס היו אחדים שקידמו את שיטתו האנטי-דואליסטית וחרגו אל מחוץ לתחום שהוא נזהר להישאר בו, ובכך התקרבו לדעת הרמב"ן. כבר לקראת סוף המאה החמישית, המשורר הספרדי דראקונטיוס אינו מהסס מלתאר את חיבורם של אדם וחַוָּה בגן עדן במונחים הברורים והחיוביים ביותר.

מלאי חדווה עברו בין פרחי הגן ובין ערוגות שכולן ורדים, ... תמימים, כבקר וחיות הטרף. ללא כסות לגופם, ולבוטיהם ללא הכרת בושה... חפים מכל ניסיון, מניין יכולים היו לדעת כיצד יאה ונאה לנהוג? כידיהם וכעיניהם, כך חשבו את אותם איברים שיפה להם הצנעה. גלויים וללא כל הגבלה, עירבו נשיקות בערוגות חיבה, ולא נראה כל אודם בושה על פניהם, על-אף איבריהם החשופים. דבר לא יכול להתפס בעיניהם כאסור.³²

כולטת סברתו של המשורר שפעילות מינית אכן התקיימה בגן עדן יחד עם טענתו שאדם וחַוָּה פעלו מתוך חוסר ידיעה וחוסר ניסיון, בתמימות מובהקת, כמו הבקר או החיות. למעשה ההזדווגות הם התייחסו לא כאל עניין מוסרי, ולא ראו בו שונה מכל פעולה פיסית אחרת, וסביר ללמוד גִּזְרָה שווה — ולא כאל קשור בבחירה מתוך הרצון.

במשך ימי-הביניים היו אחרים שהתרחקו מן השיטה האוגוסטיניאנית בכיוון דומה, כמו הוגו מאַמֶּין, שבתחילת המאה הי"ב העלה את האפשרות שחַוָּה הרתה לפני גירושה מגן עדן.³³ אולם החשובים לנו ביותר מבחינה זו הם פטרוס אַבְּלֶארדוס ובני בית מדרשו במאות הי"ב והי"ג.

31 כהן, פרו ורבו, פרק 5.

32 Dracontius, *De laudibus Dei* 1. 437–446, in: *Oeuvres*, Tome I, C. Moussy & C. Camus (ed.), Paris 1985, pp. 173–174. תודתי ליוסף שרון על עזרתו בתרגום חרוזים אלו לעברית. על חידושו של דראקונטיוס, ראה גם: כהן, פרו ורבו, עמ' 261, הערה 128.

33 Hugh of Amiens, *Tractatus in hexaemeron* 3.55, F. Lecomte (ed.), 'Un commentaire scripturaire du XI^e siècle: Le 'Tractatus in hexaemeron' de Hugues d'Amiens (Archevêque de Rouen, 1130–1164)', *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XXV (1958), p. 277: 'Sed dicis quia eos in paradiso genuisse scriptura non asserit. Mox enim creata muliere, facta transgressione, propulsi sunt a loco voluptatis in precipium mortis; respondemus autem quia scriptura non posuit quantum tempus fuerit inter eos factos, et ex eis natum Cahim. Ante peccatum instituit Deus homini legem coniugii, sed homo post peccatum opus coniugii suscepit. Post amissum namque paradysum legimus scriptum, quia cognovit Adam uxorem suam, et genuit Cahim. Ante peccatum erat integritas carnis, post peccatum corruptio fuit' (עמ' 240, 262) סבור שכך גם סברו גרטיאנוס ומספר ניכר של הדְּקְרִיטִיסִים; אבל נראה שמסקנתו תלויה בקריאת פעלים בסובייקטיב (כלומר, כאילו כך היה צריך להיות לולא החטא) כפעלים אינדיקטיביים.

הנחת היסוד המרכזית בתורת המוסר של אבֶּלאַרדוס היא תלותו של ערך המעשה האנושי בכוונת עושהו. האקט של הגוף הוא לכל הפחות ניטרלי מבחינה מוסרית, וייתכן שהוא אף בעל ערך חיובי אם כך נועד הגוף לפעול על-ידי הבורא. אשר ליחסי מין, גם התשובה והתענוג אינם כרוכים בכל חטא אם מעשה התשמיש לא ייתכן בלעדיהם. את המתנגדים לעמדתו תיאר אבֶּלאַרדוס בספרו 'אתיקה' כך:

טוענים הם שבשל עשיית עברה ייתכן תענוג מסוים המגדיל את העברה, כמו בקיום יחסי מין או באותה אכילה שהזכרנו. טענתם לא הייתה מגוחכת אילו היו מוכיחים שלהתענג כך באופן גשמי הוא עברה ושפעולה כזאת אינה מתבצעת אלא דרך העברה. אם כך מקובל עליהם, יוצא שאין מי שרשאים ליהנות מתענוג שכזה. ואם כן, בני זוג אינם נקיים מעוון כשהם מתחברים בתענוג הבשר המותר להם, ואף לא זה האוכל את פריו באכילה מהנה... וגם האדון, בורא המאכלים ואיברי הגוף, אינו יוצא מחוץ לגדר האשמה אם השריש בתוכם טעמים המוכילים בהכרח את אוכליהם בהנאה לעברה. כי איך היה יוצר דברים שכאלה לשם אכילתנו או היה מתיר אכילתם, לולא יכולנו לאכלם ללא פשע? ואיך ניתן לומר שעברה נעשית בזה שהותר? ... אך שוב אומרים הם שתשמיש-המיטה ואכילת מעדנים הותרו באופן כזה שהתענוג עצמו אינו מותר, ועליהם להיעשות ללא תענוג כלשהו. אולם אם כך הדבר, נמצא שהם מותרים באופן שאי-אפשר לעשותם כלל, והקיתר שהתירם להתבצע באופן שהוא בהכרח בלתי אפשרי אינו הגיוני... מכל זה מתברר לדעתי, שאין לראות עברה בשום תענוג טבעי של הגוף, ושאינן לראותנו אשמים בהנאתנו ממה שההנאה ממנו היא בלתי נמנעת. למשל: אם מישהו יכפה על נזיר כלשהו לשכב בין שתי נשים כשהוא כבול באזיקים, ובשל רכות המיטה ומגעו עם הנשים שלידו, אף שלא לרצונו, הוא נאלץ להתענג, מי יעיז להגדיר כעברה תענוג טבעי ובלתי נמנע שכזה?³⁴

אשמה בהתנהגות אנושית נובעת אך ורק מן הכוונה המביאה לידי המעשה, ואפילו ביחסי מין שבין איש ואשתו; וכך טען אבֶּלאַרדוס על-אף קלקול רצונם ויצרם של בני האדם שהתאולוגיה הקאתולית תמיד ייחסה לגירושם מגן עדן. בזה הורשע אבֶּלאַרדוס ככופר בתורת החטא האוריגינאלי של אוגוסטינוס, מפני שהוא סבר שהחיבור המיני אינו מביא בהכרח אשמה מוסרית ומעבירה לוולד. הכול תלוי בכוונה וברצון של בני הזוג שכוונה ורצון אלו קובעים את אמות המידה להערכת הנעשה.³⁵ בדומה לרמב"ן,

P. Abelard, *Ethics*, D.E. Luscombe (ed.), Oxford 1971, pp. 18, 20 34

R. Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles : la doctrine de l'abbé Abélard*, Louvain 1958; J. Gross, 'Abälards Umdeutung des Erbsündendogmas', *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. XV (1963), pp. 14–33; D. E. Luscombe, *The School of Peter Abelard: The Influence of* 35

הבחינו הוגים נוצריים (כמו גאלטריוס ממורטניה וגויללמוס מאוקסר) בעקבות אבֶּלאַרדוס בין סוגים שונים של תשוקה מינית: דחף ארוטי טבעי, שבלעדיו לא ייתכן קיום יחסי מין, ותאוות הליבידו (לפי הרמב"ן תאוות המשגל) הנולדת מבחירה חופשית.³⁶

ובכן, לעומת הדעה האוגוסטיניאנית על איברי המין בגן עדן המשתקפת בדברי הרמב"ן,³⁷ ההשפעה הנוצרית על עמדתו נראית מורכבת, ובמידה רבה אנטי־אוגוסטיניאנית. אצל המשורר דקראקונטיוס גילינו הֶד לציונו של הרמב"ן שלפני החטא לא הייתה לאדם היכולת לבחור בחירה חופשית. אצל דראקונטיוס והוגו מאַמֶן נתקלנו ברמיזה לעובדה שבגן עדן התקיימו יחסי מין, ובכתבי אבֶּלאַרדוס ויורשיו מצאנו קשר הדוק בין הרצון האנושי מכאן ובין הערכת מעשה התשמישי ואופייה של התאוה המינית מכאן, במיוחד לאחר האכילה מעץ־הדעת. אם, כדברי הרמב"ן, 'בידו הבחירה, וברצונו להרע או להטיב', הכוונה היא הקובעת אם דרכו היא 'מידת האלהים' או 'רעה'.

ד

מדבריו הוודאיים של הרמב"ן ניתן לעבור למקור השלישי, הוא 'איגרת הקודש', שבמשך זמן רב יוחסה לרמב"ן בטעות.³⁸ כידוע, במסגרת שיטתו הקבלית שיחסי מין יכולים לזרז ולהפעיל את הזדווגותן של ספירות אלוהיות המעניקה ליחסים (אנושיים) אלו את תועלתם ואת תכליתם, בעל האיגרת נדרש לגורמים שונים המשפיעים על

היא *Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, Cambridge 1969. עמדת אבֶּלאַרדוס היא אמנם מורכבת ולפעמים אפילו לא־עקבית; בכמה מקומות בכתביו ציטט באריכות את סברתו המנוגדת של אוגוסטינוס ונראה כאילו נטה לכיוונה. ראה: PL 178, 42, *Problemata heloissae*; pp. 723–730; *Sic et non* 130, *ibid.*, cols. 1560–1563 (ב.שמיני) להלואיס, המופיע בתוך: T. P. McLaughlin, 'Abelard's Rule for Religious', *Wonem*, *Medieval Studies*, XVIII (1956), pp. 241–292. הכוונה, ציין אבֶּלאַרדוס (עמ' 278): 'Usus autem carnis ac vini, sicut et nuptiae, inter media boni at mali, hoc est indifferentia computantur, licet copulae nuptialis usus omnino peccato non careat, et vinum omnibus alimentis periculosius existat'. נכון הוא שיחסי מין נוטים לגרום לאשמה, אבל נראה שאשמה זו נובעת בכל זאת מפגם בכוונה, כלומר, שבקיום יחסי מין הכוונה האנושית נוטה להיות לא־מושלמת.

Walter of Mortagne (Ps.-Hugh of St.-Victor), *De sacramento conjugii* 3, PL 176, p. 156; 36
William of Auxerre, *Summa aurea*, Paris 1500 fol. 60, 285, 288
עמ' 138–139; מילר, עמ' 181–184.

בעניין ההשפעה האוגוסטיניאנית על פרשנות הרמב"ן בכלל, ראה: ע' פונקנשטיין, 'פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן', ציון, מה (תש"ם), עמ' 35–59. 37

מופסיק (עמ' 20 ואילך) מציג את הדעות השונות שהוצעו בשאלת מחבר האיגרת. 38

החיבור האנושי: זמן החיבור, המזון הראוי לחיבור, והחשוב שבכולם, הכוונה הנכונה בחיבור. לדעת בעל האיגרת, האל 'נתן' הכח בדמיון האדם להוליד כיוצא בדבר שהוא מדמה... והנה כשאדם מתחבר לאשתו, אם דמיונו ומחשבותיו עסוקים בדברי חכמה ובינה ומדות טובות והגונות, הנה אותו הדמיון אשר במחשבתו יש לו כח לצייר הצורה בטיפת הזרע כפי שיהיה מדמה בשעת החבור.³⁹ בתארו את חובת הבעל לשמח את אשתו בשעת התשמיש, מעיר בעל האיגרת: 'זיהיו שניהם אחדים בדבר המצוה, כי אז תתקשר מחשבתם כאחד ותהיה שכינה שרויה ביניהם, ויולידו בן כפי הצורה הטהורה שיציירו'.⁴⁰ ובקטע שג' שלום כינה 'הניסוח הקבלי הקלאסי והנפוץ ביותר של ההתבוננות המיסטית',⁴¹ בעל האיגרת מסביר באריכות:

דע כי מעין המים, בהיותו נמשך ממקום גבוה למקום נמוך יש כח להעלות אותן המים למקום גבוה אחר כנגד גובה המקום שיצא ממנו, וכן ידוע לבעלי הקבלה שמחשבת האדם היא ממקום הנפש השכלית הנמשכת מהעליונים, ויש כח במחשבה להתפשט ולהעלות ולהגיע עד מקום מוצאה, ואז תהיה נדבקת בסוד העליון שנמשכה משם, ונעשין היא והוא דבר אחד. וכשהמחשבה חוזרת מלמעלה למטה, [ני]עשה הכל לדמיון קו אחד, ואותו האור העליון נמשך למטה בכח המחשבה שמושכת אותו למטה, ונמצאת שכינה למטה, ואז האור הבהיר נמשך ומתפשט באותו המקום שבעל המחשבה יושב שם... ואחר שהדברים כך הוצרכו חז"ל לומר כי בהתחבר האדם עם אשתו ומחשבתו נדבקה בעליונים, הרי אותה המחשבה מושכת האור העליון למטה, והוא שורה על אותה הטפה שהוא מתכוון עליה ומהרהר בה... ונמצא אותה הטפה נקשרת לעולם לאור הבהיר.⁴²

במשפטים אחדים אלו טמונים עניינים רבים וחשובים שכבר העסיקו את החוקרים, וביניהם שיתוף הפעולה בין המחשבה ובין התאווה המינית בהשגת מטרות שהן גשמיות ורוחניות בה בעת, התאורגיה שבה גורמת הפעילות המינית של המקובל לתהליכים מקבילים בתוך האל, והמבנה המדורג של סמלים ומובנים מקבילים המשמש כתשתית לתאוסופיה המיסטית של בעל האיגרת.⁴³ בחיפושם אחרי משמעות

39 כתבי רמב"ן, ב, עמ' שלא.

40 שם.

41 פרקי יסוד, עמ' 149.

42 כתבי רמב"ן, ב, עמ' שלג.

43 M. Harris, 'Marriage as Metaphysics: A Study of the "Iggereth Hakodesh"',

HUCA, XXXIII (1962), pp. 197–220; K. Guberman, 'The Language of Love in Spanish

Kabbalah: An Examination of the "Iggeret ha-Kodesh"', in: *Approaches to Judaism in*

Medieval Times I, D. R. Blumenthal (ed.), *Brown Judaic Studies*, LIV, Chico 1984, pp.

53–105 (להלן: גוברמן); מופסיק; אידל, מטאפורות.

הסימבוליקה הארוטית בקבלה, אמנם נוטים החוקרים להזכיר מוטיבים דומים במיסטיקה הנוצרית אבל הם מדגישים עוד יותר את מה שאין בנצרות ושהוא המייחד את הקבלה: המעבר מן הסימבוליקה לתאורגיה, או, במילים אחרות, הערכת החיבור ה'מיני' המתקיים בעולם האלוהי כנגרם בפועל על-ידי פעילות מינית אנושית. מבחינה זו, נוטים לעסוק בתורת המיניות של 'איגרת הקודש' ללא עיון מעמיק במקורות כמו פירושו המיסטי של פְּנָאָרְד מְקְלִיבֵּרֵבּוּ לשיר השירים, וזאת למרות ההעברות המטאפוריות (metaphorical transpositions) מיחסי מין אנושיים לתיאור היחסים בין חברי השילוש הקדוש או בין האל ובני אדם, שהצביע עליהן ז'אן ליקלֶרְק,⁴⁴ ולמרות תהליך משולש של עלייה, ירידה ועלייה במפגש הרוחני עם האל, המשמש, לדעת אן אסטל,⁴⁵ כיסוד להבנת הפירוש. אולם כמבט היסטורי מאוזן, על-אף חוסר התאורגיה בסימבוליקה הארוטית של פְּנָאָרְד, מחשבתו המיסטית צריכה לתפוס מקום נכבד בהקשר התרבותי הרחב המועיל להערכת נטיות דומות בקבלה.

ייתכן שמפתח נוסף להבנת דברי 'איגרת הקודש' נמצא בתורת הסאקראמנטים של הכנסייה הקתולית, שהגיעה למלוא התפתחותה דווקא בדורות שקדמו לכתבת 'איגרת הקודש', ושהתקרבה עוד יותר לתפיסה התאורגית הכוללת באיגרת. הן בניסוח התאוריה של הסאקראמנטים בכלל והן בהגדרת סאקראמנט הנישואין בפרט, תקופתנו ראתה התקדמות ניכרת בתולדות התאולוגיה הנוצרית.⁴⁶ יחד עם גישה חדשה אופטימית לטבע ולטבעי שאפיינה את המאות הי"ב והי"ג בהגות הנוצרית,⁴⁷ הערכת הנישואין כסאקראמנט ומניינו במספר המקובל של שבעת הסאקראמנטים הביאו ליחס חיובי יותר לחיי אישות. יתר על כן, אפשר להצביע על ארבע מקבילות ספציפיות בין תורת הסאקראמנטים ובין תפיסת הכוונה בקיום יחסי מין בדברי 'איגרת הקודש'.

א. בדומה ל'איגרת הקודש' והוראתה בעניין התשמיש, התאולוגיה הנוצרית מדגישה את ההקשר הנכון לקיום הסאקראמנט לא פחות מעצם הפעולה; תנאי קיום הסאקראמנט הם במידה רבה הקובעים את תועלתו למשתתפים בו.

44 J. Leclercq, *Monks on Marriage*, New York 1982, pp. 79 ff. (להלן: ליקלֶרְק, נזירים).

45 Ann W. Astell, *The Song of Songs in the Middle Ages*, Ithaca, New York 1990, pp. 91–104

46 ראה במיוחד העבודה המעמיקה של: S. P. Heaney, *The Development of the Sacramentality of Marriage from Anselm of Laon to Thomas Aquinas*, Catholic University of America: Studies in Sacred Theology 2,134, Washington 1963 (להלן: היני), ובעניין הסאקראמנטים בכלל גם: J. Pelikan, *The Growth of Medieval Theology (600–1300); The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine 3*, Chicago 1978, pp. 204 ff.

47 ראה: כהן, פרו ורבו, פרק 6 והמחקרים הרבים שצוינו שם.

ב. בבואם לפרש את המיוחד בסאקראמנט הנישואין, מבליטים חכמי הכנסייה את חשיבות הכוונה והרצון של בני הזוג, עוד לפני שבעל 'איגרת הקודש' נדרש לנושא בספרו. הוגים נוצרים תלו את עצם קשר הנישואין בהסכמה המשותפת להינשא, בקיום יחסי מין בעקבות החתונה.⁴⁸ אם כן, סביר להסיק מכאן שיעילות הסאקראמנט המתקיים והמתבצע במסגרת חיי האישות תהיה תלויה במצב רוחם או בנטייתם הפנימית של הנישואים, ובזה ניתן להבחין בהשפעה הרחבה של אפלארדוס⁴⁹ אפילו בקרב אלה שראו בכמה מעמדותיו דברי מינות וכפירה. בהתמקדו בכוונה המובילה למעשה התשמישי, שיפר אפלארדוס כביכול את מעמדם של הנישואין בתאולוגיה הנוצרית בכלל ובמניין הסאקראמנטים בפרט, ואף הפנה את הדמיון התאולוגי בעולם הנוצרי להבנת הפן הטוב והערכי בחיי אישות. למשל, לפי אלכסנדר מהיילס, מקור הטוב ביחסי אישות הוא הרצון וההסכם המשותפים המעניקים להם את מסגרתם הקדושה. לדעת אפלארטוס מאגנוס, כל מעשה של התחברות בין איש ואשתו נתון להערכה וזקוק להצדקה על-ידי הכוונות הנכונות לקיום יחסי מין. ולדעת גויללמוס מאוקסר ובונאונטורה, חייבים בני הזוג להחזיק בכוונות הנכונות האלה לאורך כל שעת מעשה התשמישי בכל פעם ופעם.⁵⁰

ג. מימי אבות-הכנסייה הוגדרו סאקראמנטים כסימנים גלויים למציאות נסתרת או לחסד אלוהי נסתר. אבל זמן קצר לפני שבעל 'איגרת הקודש' הציג את משמעות החיבור המיני כמתבטאת במישורים קוסמיים שונים – בחיי העולם הזה, באינטראקציה בין המקובל ובין השכינה, ובתוך מערכת הספירות עצמה⁵¹ – הבחינו תאולוגים נוצריים בין שלושה רבדים שונים בעומק תהליך הסימון (signification) של הסאקראמנטים, רבדים שהם מקבילים זה לזה ומשפיעים זה על זה.⁵² ברובד התחתון בהירארכיה זו זיהו את ה־sacramentum tantum, המסמן והגורם למציאות מרוממת יותר, בדרך כלל התהליך המבצע את הסאקראמנט, שבמקרה של הנישואין הוא ההסכם המשותף להינשא. ברובד האמצעי עומד ה־res et sacramentum,

48 J. T. Noonan, Jr., 'Marital Affection in the Canonists', *Studia*; במקומות רבים; *gratiana*, XII (1967), pp. 479–509; J. A. Alesandro, *Gratian's Notion of Marital Consummation*, Rome 1971; ברונרדג', עמ' 269, 264, 262.

49 ראה המחקרים המובאים לעיל, הערה 35, וגם: אפליאן, פרק 5; מילר, עמ' 66 ואילך; היני;

50 C. N. L. Brooke, *The Medieval Idea of Marriage*, Oxford 1989; זקן; J. J. Clifford, 'The Ethics'; 178–174; 120–114; 56–54; עמ' 54–56; ראה המקורות שמביא היני, *Theological Studies*, III (1942), pp. 6–7; P. L. Brandl, *Die Sexualethik des heiligen Albertus Magnus*, Studien zur Geschichte der katholische Moralthologie II, Regensburg 1955, pp. 57 ff.; J. G. Ziegler, *Die Ehelehre der Pönentialsommen von 1200–1350: Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie*, Regensburg 1956, p. 209.

51 ראה במיוחד גוברמן.

52 היני, שם.

שהוא בה בעת גם מסומן ונגרם וגם מסמן וגורם, שהוא מחד גיסא רְאִיָּה מיוחדת הנובעת מביצוע הסאקראמנט, במקרה של הנישואין — האחדות הפיזית והרוחנית של חיי אישות, ומאידך גיסא, המרמז והמוביל למציאות הקדושה ביותר. מציאות קדושה זו, היא הרובד העליון בהיירארכיה, ה־res tantum — במקרה של הנישואין, הענקת החסד האלוהי לבני הזוג, שזיווגם מייצג את ההתאחדות המיסטית בין כריסטוס ובין כנסייתו, הנובע מביצוע הסאקראמנט, שהוא, ה־res tantum, מסומן ומופעל, אבל אינו משועבד לשום מציאות אחרת. מעניין ומרשים הוא שהתהליך התאורגי הנובע מקיום יחסי מין בשיטתה הקבלית של 'איגרת הקודש' מיוצג גם הוא כמתרחש בשלושה מישורים מדורגים מקבילים: מחשבה אנושית נכונה, עליית מחשבה זו והתאחדותה עם העולם העליון של הספירות ומשיכת פרי ההתאחדות, המתואר כאור עליון, חזרה מטה.

ד. מטרה סופית זו של יחסי האישות ראויה לציון כעוד נקודת השוואה מאלפת בין 'איגרת הקודש' לבין תורת הסאקראמנטים. הסאקראמנטים היו מיועדים להפעיל האצלה של החסד האלוהי על המשתתפים בהם כהלכה, או במילים מדויקות יותר, לעשות אותם הגונים לקבלת מתנת החסד. דומני שבאופיו ובמהותו תהליך זה מקביל למשיכת האור העליון מלמעלה למטה על-ידי המחשבה הנכונה בעת החיבור, להתפשטות האור באותו המקום שבעל המחשבה יושב שם, ולהשראת השכינה על בני הזוג המתחברים, כפי שהן מתוארות בדברי 'איגרת הקודש' שהבאנו לעיל.

ה

התעניינות כזאת בערך התאולוגי והמוסרי של הכוונה בקיום יחסי מין, שהתבטאה לראשונה בעולם הנוצרי במאה הי"ב, לא נודעה כמוה ביהדות הרבנית לפני דורו של הראב"ד. שאלת הכוונה בקיום המצוות נחקרת רק מעט בספרות חז"ל, וגם זאת במיוחד בענייני הלכות תפילה. כשמדובר בשיחה עם האל, מחשבות האדם ורצונו עשויים לקבוע את שווי פעולתו, אבל אשר לקיום מצוות מעשיות של הגוף, נדרשה אך ורק הנכונות להיענות לציווי האלוהי.⁵³ במקורות התלמודיים הדנים בהתנהגות הראויה בשעת קיום יחסי מין בין איש ואשתו, נמנעו חז"ל מלהתעמק בגישה הסובייקטיבית של בני הזוג לעצם פעולתם, למרות שבמקומות בודדים נזרעו הזרעים הראשונים לרעיונות המפותחים יותר שהצגנום לעיל.⁵⁴ בתוך זרעים אלו בולט

53 ראה לעיל, הערה 4.

54 כבר בספרים החיצונים מצהיר טוביה לפני האל שהוא התכוון אך לטובה כשנשא את שרה לאישה (טוביה ח, ז): 'לא לזנונים אני לוקח את אחותי זאת כי אם באמת צוה נא כי אני והיא נמצא רחמים ונוקין יחדו'; על סיפור זה העיר פרידמן, ראה: M. A. Friedman, 'Tamar, a Symbol of Life: the "Killer Wife" Superstition in the Bible and Jewish Tradition', *Association for Jewish Studies Review*, XV (1990), pp. 33–35.

הפירוט של 'תשע המידות',⁵⁵ שבו מתייחסים חז"ל בשלילה לכמה סוגי התנהגות, למצבי-רוח, ולתנאים מסוימים במסגרת התשמיש שהיה ניתן להגדירם ולמיינם באובייקטיביות, מבלי לשקול את הרצון הפנימי של המשתתף במעשה. גישה כזאת

התלמודים, שנינו (לפי ירושלמי יבמות פ"א ה"א): 'אבא שאול אומר הכונס את יבמתו לשום נוי או לשום דברים אחרים הרי זה בעילת זנות וקרוב להיות הולד ממזר' (והשווה גם: בבלי יבמות לט ע"ב; קט ע"א; תוספתא, יבמות ו, ט; ובהערותיו של ליברמן, תוספתא כפשוטה ליבמות [נייר-יורק תשכ"ז], עמ' 57). לפי הבבלי, כתובות נא ע"ב 'אבוה דשמואל אמר אשת ישראל שנאנסה אסורה לבעלה חיישינן שמא תחילתה באונס וסופה ברצון'; וראה בהערותיו של ח' אלבק, ששה סדרי משנה — סדר נשים, עמ' 369, שדעה זו מסתמכת על הלכה קדומה המוזכרת במשנה נדרים יא, יב. בעניין זה ראה גם: M. A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine — A Cairo Geniza Study*, New York-Tel Aviv 1980-1981, I, pp. 351-355 במיוחד הערה 16; ומחקרו של מ"ע פרידמן, 'המחזיר גרושתו מנשיאת וטומאת הסוטה והאנוסה', ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן (ערך: ש"י פרידמן), ניו-יורק-ירושלים, תשנ"ג, עמ' 189-232. בהלכות הירושלמי לרמב"ם, מהדורת ש' ליברמן, עמ' מד, מוזכרים יחסי מין כמיועדים לגדור את האישה מן העברה: 'התקינו שיהא בעלה בא עליה בבית אביה שמתוך שהיא יודעת שאימת בעלה עליה עוד היא נגדרת' (והשווה: ירושלמי כתובות פ"א ה"ה, הגורס 'נגדרת', וליברמן, שם, הערה מ). תלות גורלו של הוולד בתנאי זיווגם של הוריו מוזכרת בבבלי עירובין ק ע"ב ופסחים ק"ב; בכראשית רבה כו, ז; ובמיוחד במדרש תנחומא, מהדורת בובר, שא, יג (טז ע"א): 'אמרו רבותינו אשה שהיא מתייחדת עם בעלה והוא משמש עמה והיא נותנת עיניה באחר בשעת התשמיש אין לה ניאוף גדול מזה'. השוואת חיבור התחתונים לחיבור העליונים מרומזת כבר בבבלי יומא נד ע"א. בדברי רב קטינא: 'בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגלילין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורין זה בזה ואומרים להן ראו חיבתכם לפני המקום כחיבת איש ואשה'. ואולם ראוי לציין שבמקורות אלו אין ההידרשות הגלויה או השיטתית לנושא דומה לכוונה המשתקפת במאות ה"ב והי"ג, שהרי מדובר שם או במקרים יוצאי דופן, כמו אישה קטלנית (מעשה טוביה ושרה), ייבום (דעת אבא שאול), אונס ('שמא תחילתה באונס וסופה ברצון'), שְׁמֵד ('עוד היא נגדרת'), או בהטפת מוסר בעלמא ('אין לה ניאוף גדול מזה'), או בהימנעות מלדון במחשבותיהם הפנימיות של המזדווגים ('חיבתכם לפני המקום כחיבת איש ואשה'), וראה: אידל, מטאפורות, עמ' 201 ואילך; עמ' 216-217. אני אסיר תודה לפרופ' מ"ע פרידמן שהפנה את תשומת לבי לרוב המקורות המצוינים בהערה זו. על הוראתיהם של חז"ל בענייני קיום יחסי מין בכלל, ראה גם: פלדמן (לעיל, הערה 5), במיוחד פרק רביעי; ביאל (לעיל, שם), פרק חמישי.

נדרים כ ע"ב. אפילו בפירוש רש"י ליבני תמורה, 'שיש לו ב' נשים וכסבור לבא על זו ובא על אחרת ל"א ... שהוא סבור לבא על אשה אחרת ונמצאת שהיא אשתו וקרובין לממזרות שהרי נתכוון לניאוף' (והשווה גם דברי המאירי על 'בני ערבוביא'), מדובר בכוונות האיש כלפי תנאי מעשה התשמיש (במקרה הזה, זהות בת זוגו), ולא ביחסו למעשה התשמיש עצמו. ברם, סביר להסיק שבהערתו של ר' אברהם מן ההר, בפירוש על מסכתות נדרים ונוזיר (מהדורת מ"י בלוי, ניו-יורק תשכ"ב, עמ' מו-מו), 'שלפי המחשבה הטובה והציור הטוב שיש לאיש ולאשתו בעת [התשמיש] הבנים מוכנים לקבל התורה והמצוות והדעת הנכונה, ולפי רוע לבכם וציורם [בשעת] ההריון יהיו הנוצרים מוכנים לבעוט בתורה ובמצוות וללכת אחר שרירות לבם', משתקפת אותה דעה חדשנית של בעל 'איגרת הקודש'.

השתלטה בספרות הרבנית עד למאות הי"ב והי"ג,⁵⁶ והיא משתקפת גם בהוראות של בעל הרוקח לקיום מצוות עונה: 'ולאחר טבילתה ישמחנה ויחבקנה וינשקנה ויקדש עצמו מתשמיש המטה ולא ינבל פיו ולא יראה בה דבר מגונה אך ישעשע במשמושי' ובכל מיני חיבוק למלאות תאוותו ותאוותה'.⁵⁷ אמנם בעל הרוקח מוסיף שיש בכל זה תועלת מחשבתית, 'שלא יהרהר באחרת כי אם עליה', אבל הוראותיו ודרישותיו מוגבלות לתחום ההתנהגות. אין כל חיוב או קריאה לכוונה מסוימת, ואין הכוונה נתפסת כמרכיב העיקרי ביחסי אישות הגונים.

לאור דיוננו, כשבאים לשקול את האפשרות של השפעה נוצרית על גישתם של הראב"ד, הרמב"ן ובעל 'איגרת הקודש' להתנהגות המינית, נשאלת השאלה, באיזו מידה ניתן להסביר את גישתם החדשה והמיוחדת לכוונה מינית כתופעה קבלית בפני עצמה, ולא כאימוץ רעיונות זרים. מקומם של שלושת המחברים בהשתלשלות הקבלה התאוסופית אכן מופר וחשוב, והחשיבות שהעניקה הקבלה הקדומה לכוונה האנושית בקיום המצוות, למן הראב"ד ועד לבעל הזוהר (שגם הוא דן בנושא הכוונה ביחסי אישות), אינה פחות ידועה. לאחרונה הצביע מ' אידל על מוטיבים הדומים לאותם שנדונו לעיל במקורות קבליים מחוגי פרובאנס וגרונה הראשונים, ואף במקורות יהודיים קדומים יותר, אולם ללא הידרשות ישירה לקיום יחסי מין.⁵⁸ לעניות דעתי, עובדת צמיחתה של הקבלה בסביבה תרבותית נוצרית תוססת העשירה את המיסטיקה היהודית בלי לפגוע בעצמאותה; ואין האפשרות האחת מבטלת את האחרת. אין מדובר כאן בהסבר מקיף לאמונות היסודיות והחיוניות של הקבלה או להופעתן בנקודה היסטורית-גאוגראפית מסוימת. סבורני, שלנוכח מקבילות בין התאולוגיה הנוצרית לבין הקבלה הקדומה, שבחלק ניכר מהן קדמה הנצרות לקבלה,

56 ראה פירושו של ר' אברהם אבן עזרא לוויקרא יח, כ (כרך ג, מהדורת א' וייזר, ירושלים תשל"ו, עמ' נז), שבו מתוארות הסיבות לקיום יחסי מין כגורמים אובייקטיביים, ללא הערכה של כוונה ורצון: 'וידענו כי המשגל נחלק לג' חלקים. האחד לפריה ורביה בלא תאוה, והשני להקל מלאות הגוף, והשלישי לתאוה הנמשלת לתאוה הבהמה'. והשווה גם: רמב"ם, הלכות דעות ג, ב-ג, הנדרש לכוונות הראויות לחיים האנושיים בכלל. כמו אבן עזרא, מקשר הרמב"ם את מעשה התשמיש עם גורמים עקרוניים ואובייקטיביים למדי: 'וכך כשיבעל לא יבעל אלא כדי להברות גופו וכדי לקים את הזרע' (שם, ה"ב)

57 ספר הרוקח הגדול, מהדורת ב"ש שניאורסון, ירושלים תשכ"ז, עמ' כז.

58 מ' אידל, 'באור החיים: עיון באסכטולוגיה קבלית', בתוך: קדושת החיים וחירוף נפש בתולדות ישראל ובמקורות ישראל (ערכו: י' גפני וא' רביצקי), ירושלים תשנ"ג, עמ' 191-211; הנ"ל, על כוונת שמונה עשרה אצל ר' יצחק סג"נהור, בתוך: משואות, מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל (ערכו: מיכל אורון, וע' גולדרייך), ירושלים תשנ"ד, עמ' 25-52 (אני מודה לפרופ' אידל על שהראה לי את מאמריו הנזכרים קודם שנמסרו לדפוס). כדאי לציין שבעיקרון גם אידל אינו שולל את חשיבותן של השפעות תרבותיות זרות על הקבלה, ראה למשל, את מסקנתו הכללית: 'As a speculative system, Kabbalah was relatively open to alien influences' (עמ' 260).

