

הסוגיא העשרים וחמש – אסור לאדם שיכוף את אשתו לדבר מצוה
(ק ע"ב 19-49)

(א)

- [1] ואמ' רמי בר אדא א"ר אסי: אסור לאדם לכוף את אשתו לדבר מצוה משום שנא': ואץ ברגלים חוטא.
- [2] א"ר יהושע בן לוי: כל הכופה אשתו לדבר מצוה הויין לו בנים שאינם הגונים. אמ' רב א"ר איקא: מאי קראה? גם בלא דעת נפש לא טוב.
- [3] תניא נמי הכי: גם בלא דעת נפש לא טוב – זה הכופה את אשתו לדבר מצוה; ואץ ברגלים חוטא – זה הבעל ושונה.
- [4] איני? והאמ' רבא: הרוצה שיהו לו בנים זכרים יבעול וישנה! כאן לדעת, כאן שלא לדעת.

5

(ב)

- [1] א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן: כל אשה שתובעת את בעלה לדבר מצוה הויין לה בנים שאפילו בדורו של משה לא היה כמותן. דאילו בדורו של משה כתיב: הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וידועים לשבטיכם, וכתוב: ואקח את ראשי שבטיכם אנשים חכמים וידועים, ואילו נבונים לא אשכח. ואילו גבי לאה כתיב: ותצא לאה לקראתו ותאמר אלי תבוא, וכתוב: ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל.
- [2] איני? והאמר רב יצחק בר אבדימי, עשר קללות נתקללה חוה: הרבה ארבה – אלן שתי דמים, אחת דם נדה ואחת דם בתולים, שהאשה עצבה עליהם; עצבונך – זה צער גידול בנים; והרוונך – זה צער העיבור; בעצב תלדי בנים – כמשמעו; ואל אישך תשוקתך – מלמד שהאשה משתוקקת לבעלה בשעה שיוצא לדרך; והוא ימשל בך – מלמד שהאיש תובע בפה והאשה בלב, וזו היא מדה יפה בנשים.

10

15

כי קאמרי, דארציא ארצויי קמיה.

20

- [3] הני, שבע הויין!
- [4] **כי אתא רב דימי, אמ': עטופה כאבל וחבושה בבית האיסורין ומנודה מכל אדם.**
אילימא דאסור לה לייחוד אבהדי גברא דלאו דידה,
הוא נמי אסור ליה לייחודי בהדי איתתא דלא דידיה!
אלא דאסירא לבי תרי.
- [5] במתניתא תאנא: מגדלת שער כלילית ויושבת ומשתנת מים כבהמה ונעשית כר לבעלה.
- [6] ואידך? הני, שבח הוא להו!
א"ר חייא: מאי דכתיב: **מלפנו מבהמות ארץ? זו פרדה שכורעת ומשתנת;**
ומעוף השמים יחכמונו – זה תרנגול, שמפייס ואחר כך בועל.
- [7] א"ר יוחנן: אילמל' לא ניתנה תורה לישראל
למדנו צניעות מחתול וגזל מנמלה, עריות מיונה
ודרך ארץ מתרנגול, שמפייס ואחר כך בועל.
- מאי אמ' לה?
אמר רב יהודה: הכי אמ' לה: זיגא זביננא ליך דמטי ליך עד ארעא.
ובתר הכי אמ' לה: שונרא נשמטיה לכרבלתיה דתרנגולאי הא אית ליה ולא זביננא ליך.

25

30

35

חילופי הנוסחאות

[1] רמי בר אדא בדפוס ראשון: "רמי בר חמא", אבל בכתבי היד וטיקן, מיינכן, קטע כריכה⁵¹⁸ ודפוס פאס: "רמי בר אבא", וכך עולה מן הסוגיא הקודמת, ומדובר בחילוף קל ורגיל. ראו אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 311, הערה 273. א"ר אסי רק בקטע כריכה⁵¹⁸ חסר שמו של רב אסי בדרשה זו. [2] משום שנא' בכ"י מיינכן חסר משפט ההוכחה, אבל בשל אופיו של כ"י מיינכן נראה שצדק בעל דקדוקי סופרים (קצו ע"ב, הערה ק) שכתב: "ומסתברא שנשמט בטעות". [3] א"ר בכ"י מיינכן: "וא"ר", ובדפוס ראשון: "דאמ' רבי". הוייך בדפוס ראשון נוסף קודם למילה "הוייך": "לסוף". [4] אמ' רב א"ר איקא בכ"י מיינכן: "אמ' רבא בר חיננא", וביתר עדי הנוסח: "אמ' רב איקא בר חיננא". [5] תניא נמי הכי בקטע כריכה⁵¹⁸ ליתא, ככל הנראה עקב דילוג הדומות. [7] לו בנים בענף או: "לו בנים", ואילו בענף מד: "כל בניו". אולם במקבילה, בבלי נדה לא, אף בכ"י מיינכן: "בניו זכרי" (במקבילה שם, בכ"י וטיקן, ישנו חיסרון מפאת דילוג הדומות), ונראה שהביטוי "כל בניו" הושפע שם ממימרתו של רב קטינא, ומשם הגיע לסוגייתנו. [8] כאן לדעת כאן שלא לדעת ביתר עדי הנוסח: "לא קשיא כאן לדעת...". [9] יונתן בכל כתבי היד: "יונתן" והיא הגירסה העיקרית, ובדפוסים נשתבש: "יוחנן", וראו דקדוקי סופרים (קצו ע"א, אות ב). [20] ארציא בכ"י אוקספורד: "ארציא" = לשון עבר, ואילו ביתר עדי הנוסח, בבינוני = "דמרצי/א". [34] זיגא זביננא לך בענף אד: "זיגא זביננא ל[ך]", ואילו בענף מד הסדר הפוך: "זביננא ליך זיגא" (דפוס ראשון). זיגא — כ"י מיינכן: "זימו" (כך נראה מן העותק הדיגיטלי המשובח, אבל בעל דקדוקי סופרים [קצח ע"א, אות פ] קרא: "זינא", וטען שהוא חגורה. ראו ערוך, ערך זן [ג, עמ' ש]). בקטע כריכה⁵¹⁸: "זיקא", ובקטע כריכה: "כיתינתא" (ראו סוקולוף, מילון ארמית בבליית, ערך כיתניתא, כיתוניתא, עמ' 579). ארעא וכן הוא בקטע כריכה⁵¹⁸. בקטע כריכה: "לארעא", אבל בדפוס ראשון ובכ"י וטיקן: "כרעך". [35] דתרנגולאני הא אית ייתכן שיש להלק ולקורא בכתב היד: "דתרנגול אי הא אית". כ"י וטיקן: "דתרנגולא דאי אית"; דפוס ראשון: "תרנגולא אי אית"; קכ⁵¹⁸: "דתרנגולא דכי אית"; כ"י מיינכן: "דתרנגול אי הויית".

מסורת התלמוד

[2] ואיך ברגלים חוטא משלי יט ב. [4] גם בלא דעת נפש לא טוב משלי יט ב. [7] והאמר רבא הרוצה שיהו לו נדה לא ע"ב. [9] א"ר שמואל בר נחמני נדרים כ ע"ב. [10-11] הבו לכם אנשים דברים א יג. [11] ואקח את ראשי דברים א טו. [12-13] ותצא לאה לקראתו בראשית ל טו. [13-14] ומבני יששכר דברי הימים א יב לג. [15] עשר קללות בראשית רבה כ (עמ' 190); אבות דר' נתן נוסח א, א (עמ' 4); שם (עמ' 7); שם, נוסח ב, מב (עמ' 117) = פרק אדם הראשון (אייזנשטיין, אוצר המדרשים, עמ' 10); במדבר רבה י; מדרש תרשא (= אייזנשטיין, עמ' 482); פרקי דרבי אליעזר יד = ילקוט שמעוני תורה כז; משנת רבי אליעזר יב (עמ' 239); פרק אדם הראשון (אייזנשטיין, אוצר המדרשים, עמ' 11) — ורטהימר, בתי מדרשות, א, עמ' קמו = מדרש ילמדנו (מאן), ילקוט תלמוד תורה בראשית טו. [15-18] הרבה ארבה... בראשית ג טו. [17-18] ואל אישך תשוקתך יבמות טב ע"ב. [28] מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים יחפמנו איוב לה יא.

רש"י

לדבר מצוה תשמיש. ברגלים לשון תשמיש, כדכתיב (שופטים ה כז): "בין רגליה כרע נפל שכב". גם בלא דעת רישיה דהאי קרא "אץ ברגלים" הוא. נפש לא טוב לא טובים הבנים שנעשים בלא דעת באשה, שהיה בעלה אץ ברגלים. הבעול ושונה שמטריחה. לדעת האשה. יבעול ושונה שמחמת ביאה הראשונה נתאזרה האשה והולבשה תאוה, ובבוא ביאה שניה היא מזרעת תחילה, והיכא דהיא מזרעת תחילה יולדת זכר. לדבר מצוה תשמיש. נבונים מבינים דבר מתוך דבר. יששכר לאה תבעה את יעקב לדבר מצוה: "ותאמר, אלי תבוא כי שכר שכרתיך" וגו'. צער עבור סתם עוברות חולות הן. כמשמעו צער הלידה. משתוקקת מתאוה לתשמיש. והוא ימשול בך שהוא מושל לומר ולהוציא בפה תאות לבו, והאשה תובעת בלב ובושה להוציא בפה. דמרצויא ארצוי קמיה מראה לפניו עניני חיבה. עטופה כאבל בושה לצאת בראש פרוע. מנודה לכל אדם לקמן מפרש שאסורה לכל אדם חוץ מבעלה, והאיש נושא הרבה נשים. וחבושה בבית האסורים כל כבודה בת מלך פנימה. כלילית שד. כבהמה שכורעת כשהיא משתנת ודרך פרידה לעשות כן. כר לבעלה שהוא למעלה בשעת תשמיש. שבה הוא לה יושבת ומשתנת בצניעות ואינה חסרה כלום בדבר ונעשית כר לבעלה – אין לה טורח כל כך. טורחו מרובה משלה. מלפנו מלמדנו. מבהמות ארץ שנתן בהם חכמה להורות לנו. שמפויס הולך סביבותיו ופורש כנפיו. והוא פיוס, כדאמר לקמן שאומר לה לקנות מלבוש שמגיע לארץ. צניעות מחתול שאינו מטיל רעי בפני אדם ומכסה את צואתו. וגזל מנמלה דכתיב (משלי ו ח) "תכין בקיץ לחמה", ואין אחת גוזלת מאכל חברתה. ועריות מיונה שאינו נזקק אלא לבת זוגו. זיגא מלבוש שקורין קוט"ה. לבתר הכי לאחר בעילה, שמנענע וכופף ראשו לה לארץ. אי אית ליה במה ליקח.

פירוש הסוגיא

תקציר

בעקבות אזכור האיסור לישב על שורשים בשבת בסוגיא כג/ב, 'שרשי אילן', ק ע"א-ק ע"ב, הזכירו בסוגיא הקודמת את הדרשה שעניינה האיסור לדרוך על גבי עשבים בשבת. דרשה זו נסמכה על חלקו השני של הפסוק, "ואץ ברגלים חוטא", ולכן ראו צורך להשלים בסוגיינתנו את דרשתו הנוספת של רמי בר אבא (נראה שכך צריך להיות) שהתייחסה לחלקו הראשון של הפסוק, "גם בלא דעת נפש לא טוב". בעקבות דרשתו השנייה של רמי בר אבא ודרשות מקבילות לה מתמקדת סוגיינתנו באיסור לכפות יחסי אישות. חלקה הראשון של הסוגיא (א) מנוסח מנקודת מבט שלילית. חלק זה מדגיש את האיסור על הבעל לכפות יחסי אישות על רעייתו, ואילו חלקה השני (ב) מנוסח מנקודת מבט חיובית ומעלה על נס את חובת הבעל לרצות את אשתו ולפייסה קודם קיום היחסים.

הסוגיא פותחת בהלכה המיוחסת לרמי בר אבא בשם רב אסי: "אסור לאדם לכוף את אשתו לדבר מצוה משום שנאמר: 'ואץ ברגלים חוטא' [א]1]. נראה שהדרשה המובאת בסוגיינתנו מתייחסת דווקא לחלקו הראשון של הפסוק, כלומר לצלע "גם בלא דעת נפש לא טוב". בצלע זו נרמז עניין הכפייה וחוסר ההסכמה במילים 'בלא דעת'.

בעוד שבפיסקא [א]1 מודגש הממד המוסרי ("חוטא") של איסור הכפייה הרי שבפיסקא [א]2 ישנה התייחסות לתוצאותיה הרפואיות של עברה על איסור זה. נראה שלא מדובר בעונש בלבד אלא בתפיסה מדעית קדומה שסברה שילדים שנוצרו כתוצאה מקיום יחסים לא מוסרי יהיו לא מוסריים או חולים במחלות שונות. תפיסה מדעית זו קשורה לאמונה הרפואית שהיתה נפוצה בעולם הקדום ושלפיה מעשיהם של בני הזוג בשעת הזיווג משפיעים על העובר. ייתכן שלפי תפיסת ר' יהושע בן לוי, לידתם של "בנים שאינם הגונים" היא תוצאה עיקרון רפואי זה; התבוננות האשה בגבר הנוהג בצורה קלוקלת ולא מוסרית בשעת העיבור גורמת לה ללדת ילדים הסובלים מפגיעות רוחניות.

בעל הגמרא מצרף מקור שלישי שאף הוא דורש את האיסור לכפות יחסי אישות מאותו פסוק [א]3. חידושו של מקור זה לעומת המקורות הקודמים לו בסוגיא מתמצה בתוספת שהוא מפיק מחלקו השני של הפסוק ("ואץ ברגלים חוטא"): "זה הבעל ושונה". הטאו של הבעל ושונה הוא הטרחת האשה ללא הסכמתה. הבנה זו היתה מנת חלקו של בעל הגמרא, כפי שמשמע מהתשובה שבפיסקא [א]4. בפיסקא זו מובאת מימרת רבא: "הרצה שיהו לו בנים זכרים יבעול וישנה", אשר לה מקבילה בנידה לא ע"א – לא ע"ב בתוך קטע שלם המוקדש לעצות רפואיות האמורות להשפיע על קביעת מינו של העובר. תפיסתם של אמוראים אלו התבססה על גישה רפואית שבאה לידי ביטוי בכתבי גלנוס, בן זמנם של התנאים.

חלקה השני (ב) של הסוגיא פותח במימרת ר' יונתן שנמסרה על ידי ר' שמואל בר נחמני: "כל אשה שתובעת בעלה לדבר מצוה הויין לה בנים שאפילו בדורו של משה לא היו כמותן". אולם מניתוח המימרות והמדרשים המובאים בחלק זה ניכר שדווקא אלו שנקבעו בסופו הם תכלית הדיון. מימרות ומדרשים אלו עוסקים בחיוב המוסרי לפייס את בת הזוג קודם קיום יחסי אישות. לפנינו מעין עלילה ספרותית שנקודת השיא שלה משובצת בסופה. בחוליות הראשונות (ב)1, 2 ניתן לראות מקדם ספרותי, ובחוליה (ב)3 הצגת בעיה שלאחריה נקודת מפנה (ב)4-6 המביאה לנקודת השיא המצויה בחלקה האחרון של הסוגיא (ב)7. כל סעיף וסעיף משמש בשני מישורים; במישור הנמוך יש לו תפקיד מקומי, ואילו במישור הגבוה יש לו תפקיד שאותו ניתן לראות בבירור רק במבט-על, כאשר מביטים על כלל המהלך המופיע בחלק (ב). יש מקום אפוא לתאר את הסוגיא מסופה לתחילתה:

פיסקא (ב)7 מכילה מימרא של ר' יוחנן: "אילמל' לא ניתנה תורה לישראל למדנו צניעות מחתול וגול מנמלה, עריות מיונה ודרך ארץ מתרנגול, שמפייס ואחר כך בועל". בעיני בעל הגמרא, פיסקא זו היא תכלית חלק (ב) ואליה הוא נושא את נפשו. ממבט-על יש לראות בפיסקא (ב)6 חוליה המזמינה את המימרא שבפיסקא (ב)7 על ידי אזכור מימרתו של ר' חייא שבסופה נאמר: "זה תרנגול, שמפייס ואחר כך בועל", ואילו במישור הפרטני יש

לראות בפיסקא (ב)6] ניסיון להסביר את נקודת המחלוקת בין שתי המסורות שהובאו בפיסקאות (ב)4, 5]. במישור זה, מימרתו של ר' חייא היא עדות לתפיסה אנתרופולוגית שונה ומנוגדת שאותה מייחס בעל הגמרא לבעל המסורת המופיעה בפיסקא (ב)4].

שיבוץ פיסקאות (ב)4, 5] המציגות כל אחת מהן מסורת בדבר שלוש קללות נוספות שבהן נתקללה חוה מאפשר כאמור את הבאת פיסקא (ב)6]. שתי חוליות אלו, המציעות כל אחת מהן שלוש קללות שונות שנתקללה בהן חוה, שובצו כתשובה לשאלה שבפיסקא (ב)3]: "הני, שבע הויין!". שאלה זו ששואל בעל הגמרא היא תולדה של ניסוח מכון של המדרש המובא בפיסקא (ב)2]: "עשר קללות נתקללה חוה", שעה שרק שבע קללות נזכרו בו! בכוונת מכון מבקש בעל הגמרא ליצור סתירה בין תחילתו של המדרש לבין סופו כדי שיוכל להקשות "הני, שבע הויין" ולהביא בסופו של דבר את פיסקאות (ב)4-7] וכפי שתואר לעיל. פיסקא (ב)2], המכילה מדרש הדין בקללות שנתקללה בהן חוה והגורם בעקיפין לאזכור הסוגיא ומשם מתגלגל אל יתר הפיסקאות שבחלק (ב), היא אפוא הסיבה לאזכורה של פיסקא (ב)1] העוסקת בנושא שאינו קשור באופן ישיר לסוגיא: "כל אשה שתובעת את בעלה לדבר מצוה".

מבוא

בפירושו לסוגיא הקודמת דנו בבחירתם של בעלי הגמרא לשבץ בפרקנו את שתי דרשותיו של רמי בר אבא המתייחסות לשתי צלעות הפסוק "גם בלא דעת נפש לא טוב ואץ ברגלים חוטא". בעלי הגמרא קבעו את שתי הדרשות לא על פי סדר הפסוק אלא על פי מפתח אסוציאטיבי. בעקבות אזכור האיסור לישב על שורשים בשבת בסוגיא כג/ב, 'שרשי אילן', ק ע"א-ק ע"ב, הזכירו בסוגיא כד, 'אסור לאדם שיהלך על גבי עשבים בשבת', ק ע"ב, את הדרשה שעניינה האיסור לדרוך על גבי עשבים בשבת. דרשה זו נסמכה על חלקו השני של הפסוק ולכן ראו צורך להשלים בסוגייתנו את דרשתו הנוספת של רמי בר אבא, שהתייחסה לצלעו הראשונה של הפסוק.

בעקבות דרשתו השנייה של רמי בר אבא ודרשות מקבילות לה מתמקדת סוגייתנו באיסור לכפות יחסי אישות. חלקה הראשון של סוגייתנו מנוסח מנקודת מבט שלילית. חלק זה מדגיש את האיסור על הבעל לכפות יחסי אישות על רעייתו, ואילו חלקה השני של הסוגיא מנוסח מנקודת מבט חיובית ומעלה על נס את חובת הבעל לרצות את אשתו ולפייסה קודם קיום היחסים.

[א] [1] אסור לאדם שיכוף את אשתו לדבר מצווה שנאמר ואץ ברגלים חוטא

הסוגיא פותחת בהלכה המיוחסת לרמי בר אבא בשם רב אסי: "אסור לאדם לכוף את אשתו לדבר מצוה משום שנאמר: ואץ ברגלים חוטא". רש"י על אתר ניסה להסביר את הקשר בין הפסוקית "ואץ ברגלים חוטא" לבין נושא ההלכה, והציע שהמילים "ואץ ברגלים" מרמזות על "לשון תשמיש". רש"י, כך מסתבר, הסתמך על קריאתו הנועזת והידועה של ר' יוחנן את שירת דבורה, המתארת בדרמטיות את תמונת הריגת סיסרא על ידי יעל: "בין רגליה כרע נפל" (שופטים ה כז) — "שבע בעילות בעל אותו רשע באותו היום". ברם קשה להניח שרב אסי ורמי בר אבא הסתמכו על קשר אסוציאטיבי מעורפל כל כך, מה גם שהפועל 'ואץ' אינו מתאים לציין כפייה. אולם כבר הצענו לעיל, בפירוש הסוגיא הקודמת, שהדרשה המובאת בסוגייתנו מתייחסת דווקא לחלקו הראשון של הפסוק, כלומר לצלע "גם בלא דעת נפש לא טוב". בצלע זו נרמז עניין הכפייה

1 יבמות קג ע"א ובמקבילות. קריאה מעין זו של הפסוקים במעשה יעל וסיסרא מוסכמת גם על חוקרים מודרניים הרואים בסימנים שונים, ובמיוחד בביטוי 'בין רגליה', קונטציות מיניות. ראו עסיס, רחב ויעל, עמ' 83-84, ובהערה 9, הפניות לספרות נוספת.

וחוסר ההסכמה במילים 'בלא דעת', וכפי שהסמיך רב איקא בר חנינא² את מימרתו של רבי יהושע בן לוי. כבר עמדו על כך בעלי הכללים:³ "מצינו שפעמים תופס הגמרא הדרשא מראש הפסוק ודריש סיפיה... ופעמים תופס הגמרא דרשתו מסוף הפסוק וכונתו לדרוש ראש הפסוק".⁴ נראה שפירוק הדרשה לשניים תרם להיווצרותו של נוסח בעייתי זה שבו נזכר דווקא חלקו השני של הפסוק, שלא ממנו למדו רב אסי ורמי בר אבא את ההלכה שאסור לכפות יחסי אישות.

[1] 'דבר מצווה'

השימוש בביטוי 'דבר מצווה' לציון יחסי אישות נדיר בספרות התלמודית. במשמעות זו הוא מופיע בתלמוד הבבלי רק עוד שלוש פעמים. בכל שלוש הפעמים מובן השימוש בביטוי ייחודי זה לאור הדיונים שם, שבהם מודגש ממד המצווה שבקיום יחסי המין. פסחים ע"ב: "...והאמר רבא: חייב אדם לשמח אשתו בדבר מצוה סמוך לוסתה..."; נזיר כג ע"ב (ובמקבילות): "אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: לעולם יקדים אדם לדבר מצוה, שבשכר לילה אחד שקדמה בכירה לצעירה זכתה וקדמה ארבע דורות בישראל למלכות"; בבא בתרא י ע"ב: "מה יעשה אדם ויהיו לו בנים זכרים? ... ר' יהושע אומר: ישמח אשתו לדבר מצוה". ר"ד בויראין תהה על שימוש הלשון בסוגייתנו: "מעניין שהתלמוד משתמש ב'דבר מצווה' בלי אפיון נוסף שיתייחס ליחסי-מין ולעבירה, בלי אפיון נוסף שיתייחס לחטא המיני".⁵ ייתכן אפוא שגם כאן, ההתייחסות לקיום יחסי אישות כאל מצווה, מהותית לדיון, וכהצעת ר"י עמדין (עמ' 49), שרמי בר אבא השתמש בביטוי 'דבר מצווה' כדי להדגיש שאף שקיום היחסים הוא מצווה, אסור לכפותם על האשה.

[2] כל הכופה אשתו לדבר מצווה הויין לו בנין שאינם הגונים

בעוד שבפיסקא [1] הודגש הממד המוסרי ("חוטא") של איסור הכפייה הרי שבפיסקא [2] ישנה התייחסות לתוצאותיה הרפואיות של העברה על איסור זה. נראה שלא מדובר בעונש אלא בתפיסה מדעית קדומה שסברה שילדים שנוצרו כתוצאה מקיום יחסים לא מוסרי יהיו לא מוסריים או חולים במחלות שונות. תפיסה מדעית זו קשורה לאמונה הרפואית שהיתה נפוצה בעולם הקדום ושלפיה מעשיהם של בני הזוג בשעת הזיווג משפיעים על העובר. פרויס (רפואה בתלמוד, עמ' 391) טען שהדוגמה העתיקה ביותר לכך מופיעה בתורה בסיפור יעקב וצאן לבן (בראשית ל לז-לט). בהתאם לתפיסה 'רפואית' זו מובאים בעבודה זרה כד ע"א דברי רב כהנא, שלפיהם, כדי להביא לעולם פרה אדומה היו מעמידים "כוס אדום" אל מול פניה של פרה בשעה שעלה עליה זכר במטרה לעברה. ככל הנראה, גם המעשה הידוע בר' יוחנן שהיה יושב בפתח שערי טבילה כדי שתבטנה ביופיו הנשים הטובלות (בבלי ברכות כ ע"א) קשור לתפיסה זו.

ייתכן אפוא שלפי תפיסת ר' יהושע בן לוי, לידתם של "בנים שאינם הגונים" היא תוצאת עיקרון 'רפואי' זה; התבוננות האשה בגבר הנוהג בצורה קלוקלת ולא מוסרית בשעת העיבור גורמת לה ללדת ילדים הסובלים מפגיעות נפשיות. בנדרים כ ע"א נאמר: "וברותי מכם המורדים והפושעים בי (יחזקאל כ לח) — אמר רבי לוי: אלו בני תשע מדות, בני אסנ"ת משגע"ח: בני אימה, בני אנוסה, בני שנואה, בני נידוי, בני תמורה, בני מריבה, בני שכרות, בני גרושת הלב, בני ערבוביא,

2 ראו במדור חילופי הנוסחאות. במפתח האמוראים רשם אלבק (מבוא לתלמודים, עמ' 671) על אודות רב איקא בר חנינא (חנינא, חנינא): "לא ידוע זמנו". ברם מסוגיא לו, 'השמעת קול', קד ע"א-קד ע"ב, עולה שהוא היה בן זמנו של רבא. במקורות אחרים (ראו פסחים ע"א; חולין קיב ע"א) למדנו על חנינא בר רבא מפשרוניא, שאותו הכיר רבא (ממחזא) והעיד עליו ש'גברא רבה הוא', וייתכן שהוא אביו של רב איקא הנזכר בסוגייתנו ובסוגיא לו.

3 יבין שמועה, כללים נוספים, כלל תקצ (עמ' שט); כללי הגמרא הנוספים למוהרי" קארו, כלל קא (עמ' רפא).

4 יבין שמועה, שם.

5 בויראין, הבשר שברוח, עמ' 262, הערה 5.

בני חצופה". כלומר, המורדים והפושעים שנזכרו בפסוק הם הבנים "שלפי שיש צד עבירה ביצירתן הוו מורדים ופושעים"⁶.

מסוגייתנו אנו למדים שאינוס האשה נחשב למעשה בלתי מוסרי העלול להביא על היילודים נזקים רפואיים ורוחניים. מעניין שסוג הפיקוח שהתלמוד נוקט כאן דומה להפליא לסוג הפיקוח הרפואי המודרני על המיניות כפי שתיארו מישל פוקו בספרו תולדות המיניות (עמ' 36-49). בניגוד לתפיסות המטילות עונשים על חטאים מיניים משתמש התלמוד בסוגייתנו בתפיסות רפואיות ומדעיות של אותם ימים כדי לפקח על המיניות.⁷

עם כל זאת, בסוגייתנו, ואולי אף בכל התלמוד הבבלי, לא מצאנו רמז לאיסור משפטי על הגבר לכפות קיום יחסים על אשתו. אדרבה, ממספר מקורות עולה תמונה שונה לחלוטין: לבעל זכות משפטית לכפות את אשתו לקיים עמו יחסי אישות. כך לדוגמה מובאים בירושלמי נדרים יא א, מב ע"ג (ובמקבילות) דברי רב הונא שקבע שאשה שנדרה "הנייתי עליך", הבעל "פופה ומשמשותו". וכבר סיכם הנצי"ב מוולוז'ין את עניין הכפייה:

... משום שלזה היא קנויה לבעלה. ודברים ברורים הם... ומלן שהיא מחוייבת להיזקק לו? ... הוא דבר ברור ומושכל ראשון משמעות "כי יקח איש אשה" למה דמסיים הכתוב: "ובעלה" או "בא עליה", ולא יותר... וקנין אשה לאיש בעניני אישות הוא מועיל... [שבפנויה] ... אינה מחוייבת להזקק לו ואם הוא מאנסה ח"ו חייב לשלם בושת ופגם, והרי הוא כגולן וכאשר יקום איש על רעהו והכדו, משא"כ אשה שהיא קנויה לו היא מחוייבת להזקק בכל עת שירצה ואם אינה מזדקקת לו ברצון יכול לכופה כמו שהאדון כופה שפחתו לעשות מלאכתו וכ"ז הם דברים ברורים ואין כדאי להפוך עוד בזה.⁸

דא עקא, פסיקה משפטית זו, המתירה כפיית האשה, עומדת בניגוד לאיסור המוסרי וה'רפואי' שהזכירו אמוראים בסוגייתנו ובסוגיות אחרות.⁹

[3] הבעל ושונה

בעל הגמרא צירף מקור שלישי שאף הוא דורש את איסור כפיית יחסי אישות מאותו פסוק. חידושו של מקור זה לעומת המקורות הקודמים לו בסוגיא מתמצה בתוספת שהוא מפיק מחלקו השני של הפסוק ("ואץ ברגלים חוטא"): "זה הבעל ושונה". רש"י פירש שחטאו של הבעל ושונה הוא הטרחת האשה. בויארין (שם, עמ' 120) חידד יותר וביאר על פי ההקשר שבו מופיע האיסור בברייתא: "גם אם הסכימה לקיום יחסי-המין בפעם הראשונה, אל לו לבעל להניח בשל כך את הסכמתה של האישה למשגל נוסף באותה הזדמנות, אלא לוודא שזה אכן רצונה המפורש". כלומר לא רק טרחה יש כאן אלא חשש מאינוס של ממש. הבנה זו היתה מנת חלקו של בעל הגמרא, כפי שמשמע מהתשובה שבפיסקא [4] להלן.

6 פירוש הר"ן על אתר. הראב"ד (בעלי הנפש, שער הקדושה, עמ' קכב) פירש שמדובר לא רק בוולדות אלא גם באבות: "... או שהיתה אנוסה בשעת תשמיש או שהיו בה אחת מכל המדות האלו שזכרנו, פוגם את הוולד ופוגם את עצמו, שהוא נקרא מורד ופושע".

7 על נקודה זו עמד בויארין (שם, עמ' 117) שעה שדן בסוגיית נדרים כ ע"ב שאף בה מצויות מימרות אמוראיות הקובעות שילדים הנוצרים מקיום יחסי מין "לא תקניים" לוקים בבעיות גופניות ורוחניות שונות. אבל בהמשך הדברים (עמ' 263, הערה 9) השמיע נימה שונה.

8 שו"ת משיב דבר, חלק ד, סימן לה.

9 על כך כבר עמד ר' אלחנן וסרמן (קובץ שיעורים, כתובות, רלא): "הלשון 'כופה' קשה, דהא בני אנוסה הן מבני תשע מדות...". גישה אפולוגטית לכל הנושא ניתן למצוא אצל רקובר, יחסי אישות בכפייה. פתרונו לסתירה בין ההיבט המשפטי להיבט הרפואי היא שרק בית דין יכול להטיל סנקציות על אשה ולכפות אותה לקיים יחסים עם בעלה. ברם ברור שגישה זו אינה מועילה הרבה. אשה שנכפה עליה לקיים יחסים עם בעלה, אפילו על ידי סנקציות משפטיות, היא אינה מתרצה בלב שלם. השוו גישותיהם של וינרוט, אלימות; צפירה, אישות בכפייה; סאטלו, רטוריקה רבנית, עמ' 286-289. בויארין (שם, עמ' 262, הערה 6) מציג גישה מעט יותר מורכבת, אך גם היא מתעלמת מן ההיבט המשפטי. נושא זה חורג מעיסוקנו כאן – פירוש סוגייתנו – ולפיכך לא נאריך בו עוד.

ברם עדיין לא ניתן להוציא מכלל אפשרות שסיבת האיסור אינה מוסרית כי אם הלכתית. במשנת נדה ב ד נחלקו בית שמאי ובית הלל בעניין מספר הבדיקות שמוטל על האשה לקיים בשעה שהיא ואישה משמשים מיטתם. מטרת בדיקות אלו היא לוודא שהאשה לא ראתה דם מחמת התשמיש ונטמאה בטומאת נידה. "בית שמי אומ': צריכה שני עדים על כל תשמיש ותשמיש, או תשמיש לאור הנר. בית הלל אומ': דיייה שני עדים כל הלילה". בנדה טז ע"ב מוזכרת מחלוקת בין רבא לבין ר' זירא: "אמר ר' זירא, מדברי כולם נלמד: בעל נפש לא יבעול וישנה. רבא אמר: בועל וישנה. כי תניא ההיא, לטהרות...". הסביר רש"י על אתר את דעתו של ר' זירא: "לא יבעול וישנה בלא בדיקה בינתיים, דאפילו בית הלל מצרכי בדיקה לסוף תשמיש, אלמא חיישינן לשמא ראתה דם מחמת תשמיש, אלמא: מי שהוא ירא ופורש מספק איסור לא יבעול וישנה". מכאן עולה האפשרות שגישת הברייתא המובאת בסוגייתנו, הקובעת שהבועל וישנה חוטא, מבוססת על שיטה מעין זו המיוחסת בסוגיית נידה לר' זירא.

[4] הרוצה שיהו לו בנים זכרים יבעול וישנה

מימרת רבא: "הרוצה שיהו לו בנים זכרים יבעול וישנה", מופיעה בנידה לא ע"א-לא ע"ב בתוך קטע שלם המוקדש לעצות רפואיות האמורות להשפיע על קביעת מינו של העובר:¹⁰

אמר רבי יצחק אמר רבי אמי: אשה מזרעת תחילה יולדת זכר, איש מזרע תחילה יולדת נקבה, שנאמר: אשה כי תזרע וילדה זכר.¹¹ תנו רבנן: בראשונה היו אומרים: אשה מזרעת תחילה יולדת זכר, איש מזרע תחילה יולדת נקבה, ולא פירשו חכמים את הדבר עד שבא רבי צדוק ופירשו: אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב בפרך ארם ואת דינה בתו — תלה הזכרים בנקבות ונקבות בזכרים. ויהיו בני אולם אנשים גבורי חיל דורכי קשת ומרבים בנים ובני בנים — וכי בידו של אדם להרבות בנים ובני בנים? אלא מתוך שמהיין עצמן בבטן כדי שיזרעו נשותיהן תחילה שיהו בניהם זכרים מעלה עליהן הכתוב כאילו הם מרבים בנים ובני בנים. והיינו דאמר רב קטינא: יכולני לעשות כל בני זכרים. אמר רבא: הרוצה לעשות כל בניו זכרים יבעול וישנה.

תפיסתם של אמוראים אלו התבססה על גישה רפואית שבאה לידי ביטוי בכתבי גלנוס, בן זמנם של התנאים. גלנוס האמין שגם לאשה ישנו זרע הנפלט בעת האקט המיני ושיחסי הגומלין המתקיימים בין שני זרעים אלו קובעים את מינו של העובר.¹² "באופן פרדוקסלי, ההשקפה המדעית המוטעית, כאילו לאשה יש זרע, ופליטתו והתחברותו לזרע הזכר הם תנאי להתעברות, הביאה לתפיסה 'מתקדמת' בכל מה שנוגע לאורגזמה הנשית, לפחות אצל הרופאים שקיבלו את ההשקפה ההיפוקרטית והגאלנית".¹³

מהסוגיא בנידה שהובאה לעיל עולה שתפיסתם של אמוראים שונים היתה שמין העובר נקבע בהתאם לסדר חוויית האורגזמה של בני הזוג: אם הבעל חווה אורגזמה קודם לאשה ("מזרע תחילה") תיוולד נקבה, ואם האשה חווה אורגזמה קודם לגבר, ייוולד זכר. הטכניקה שהציעו חכמים שונים כדי להוליד זכר התבססה על הרעיון שהזרע הגברי יגבר על הזרע הנשי רק אם

10 השו"ת הסוגיות ברכות ה ע"ב; בבא בתרא י ע"ב; שבועות יח ע"ב; נדה ע ע"ב-עא ע"א.

11 קביעתו של ברקאי (מסורות רפואיות, עמ' 133) שחז"ל הסתמכו על הפסוק "אשה כי תזרע וילדה זכר..." (ויקרא יב ב) כשקבעו שכשהאשה פולטת זרע ראשונה יהיה העובר זכר נראית לי מופרכת. זו אכן היתה תפיסתם המדעית של חז"ל, אולם לא מן המקרא למדוק. הפסוק המקראי שימש להם כאן, ככמקומות רבים אחרים, אסמכתא בעלמא לתפיסתם (ההלכתית או המדעית) שהיתה קיימת ממילא.

12 ראו ברקאי, שם, עמ' 124-133.

13 ברקאי, שם, עמ' 132. לפי דברי ברקאי, הטכניקה שהציעו חכמים שונים להביא בנים זכרים לעולם התאימה רק לשיטתם של גלנוס והיפוקראטס שהאמינו בתאוריית שני הזרעים, אבל לא לתאוריית האריסטוטלית. לא זו דעתו של פרויס (רפואה בתלמוד, עמ' 389), ודומה שמדברי אריסטו בנידון (היווצרות בעלי חיים, IV 1, 766b:15) לא ניתן להוציא מכלל אפשרות שגם לפי תפיסתו יש ערך לאופן שבו חווה האשה את יחסי המין.

הזרע הנשי יגיע אל הרחם ראשון.¹⁴ כפי שהעיר ברקאי (שם, עמ' 32): "הוראות ועצות בדבר משחקי אהבה המקדימים למשכב ממלאות את דפי החיבורים בימי הביניים, ללא הבדל אם מחברייהם היו נוצרים, מוסלמים או יהודים".

[ב] מבוא

חלקה השני של הסוגיא פותח במימרת ר' יונתן שנמסרה על ידי ר' שמואל בר נחמני: "כל אשה שתובעת בעלה לדבר מצוה הויין לה בנים שאפילו בדורו של משה לא היו כמותן". דא עקא, המעבר מהעיסוק באיסור על אדם לכופ את אשתו לדבר מצוה לעיסוק בחיוב שיש בתביעת אשה את בעלה לדבר מצוה אינו מובן. קיים אמנם מכנה משותף לשני עניינים אלו בהיות שניהם גורמים המביאים איש ואשתו לקיום יחסים, אולם כפי שעולה מהמימרות הפותחות וחותמות את הסוגיא, לא התנהגות האשה עומדת במוקד עיונה של הסוגיא אלא האיסור על הבעל לכפות עליה קיום יחסים, מחד, ומאידך, החיוב שיש בריצויה ובפיוסה. כיצד אפוא משתלבת מימרת ר' יונתן בסוגייתנו?

מניתוח המימרות והמדרשים שהובאו בחלק [ב] ניכר שדווקא אלו שנקבעו בסופו הם תכלית הדיון. אלו מימרות העוסקות בחיוב המוסרי לפייס את בת הזוג קודם קיום יחסי אישות, כלומר ניסוח חיובי של האיסור לכפות את בת הזוג לקיים יחסי אישות. מוטל עלינו אפוא לשחזר את חוט המחשבה האסוציאטיבי של בעל הסוגיא מן הסוף, שלב אחר שלב, אל ההתחלה. כך נוכל להבין את מערכת החלטותיו ובתוכה את הסיבה לבחירתו לפתוח את חלק [ב] במימרא שאינה קשורה באופן ישיר לנושא הדיון. לפנינו מעין עלילה ספרותית שנקודת השיא שלה משובצת בסופה. בחוליות הראשונות [1, 2] ניתן לראות מקדם ספרותי, ובחוליה [3], קונפליקט שלאחריו נקודת מפנה [4-6] המביאה לנקודת השיא המצויה בחלקה האחרון של הסוגיא [7]. עלינו לתת את הדעת על כך שכל סעיף וסעיף משמש בשני מישורים. במישור הנמוך יש לו תפקיד מקומי, ואילו במישור הגבוה יש לו תפקיד שאותו ניתן לראות בבירור רק במבט-על, כאשר מביטים על כלל המהלך המופיע בחלק [ב].

פיסקא [7] בחלק [ב] מכילה מימרא של ר' יוחנן: "אילמל' לא ניתנה תורה לישראל למדנו צניעות מחתול וגול מנמלה, עריות מיונה ודרך ארץ מתרנגול, שמפייס ואחר כך בועל". בעיני בעל הגמרא, סעיף זה הוא תכלית חלק [ב] ואליו הוא נושא את נפשו. ממבט-על יש לראות בפיסקא [6] חוליה המזמינה את המימרא שבפיסקא [7] על ידי אזכור מימרתו של ר' חייא שבסופה נאמר: "זה תרנגול, שמפייס ואחר כך בועל", ואילו במישור הפרטני יש לראות בפיסקא [6] ניסיון להסביר את נקודת המחלוקת בין שתי המסורות שהובאו בפיסקאות [4, 5]. במישור זה, מימרתו של ר' חייא היא עדות לתפיסה אנתרופולוגית שונה ומנוגדת שאותה מייחס בעל הגמרא לבעל המסורת המופיעה בפיסקא [4]. ברם אין בכוח מימרה זו של ר' חייא אלא להסביר את אי הימצאותה של 'קללה' אחת מתוך השלוש המופיעות בפיסקא [4]. הסיבה לכך שבעל הגמרא מסתפק בעדות זו ואינו מגלגל את הדיון גם ליתר ה'קללות' קשורה לתהליך העל שבו עיקר עניינו של בעל הסוגיא. ההסתפקות בציטוט מקור זה מאפשרת מעבר חלק מ'התרנגול המפייס' לפיסקא [7] שהיא תכלית הדיון בחלק [ב]. יתר על כן, נראה שהצורך להסביר את ההבדל בין שתי המסורות המופיעות בפיסקאות [4, 5] נובע משיקולי עריכה המתקיימים במישור מבט-העל של הסוגיא.

שיבוץ פיסקאות [4, 5], המציגות כל אחד מהן מסורת בדבר שלוש קללות נוספות שבהן נתקללה חוה מאפשר כאמור את הבאת פיסקא [6]. שתי חוליות אלו, המציעות כל אחת שלוש קללות

14 ראו ברקאי, שם, עמ' 133-135. הסברו של רש"י בסוגייתנו (ק ע"ב ד"ה יבעול וישנה) למימרת רבא: "שמחמת ביאה הראשונה נתאזנה האשה והולבשה תאוה, וכבוא ביאה שניה היא מזרעת תחילה. והיכא דהיא מזרעת תחילה, יולדת זכר", מבוסס ככל הנראה לא רק על ההקשר שבו מובאים דברי רבא בסוגיא בנידה אלא גם על הידע הרפואי-עממי שהיה בימיו.

שונות שנתקללה בהן חוה, שובצו כתשובה לשאלה שבפיסקא [3]: "הני, שבע הויין!". שאלה זו ששאל בעל הגמרא היא תולדה של ניסוח מכון ומלאכותי של המדרש המובא בפיסקא [2]: "עשר קללות נתקללה חוה", שעה שרק שבע קללות נזכרו בו! בכונת מכון ביקש בעל הגמרא ליצור סתירה בין ראשו של המדרש לבין סופו כדי שיוכל להקשות "הני שבע הויין" ולהביא בסופו של דבר את פיסקאות [4-7] וכפי שתואר לעיל. פיסקא [2], המכילה מדרש הדין בקללות שנתקללה בהן חוה והגורם בעקיפין לאזכור הסוגיא ומשם מתגלגל אל יתר הפיסקאות שבחלק [ב], היא אפוא הסיבה לאזכורה של פיסקא [1] העוסקת בנושא שאינו קשור באופן ישיר לסוגיא: "כל אשה שתובעת את בעלה לדבר מצוה".

[2-1] שתובעת את בעלה... שאפילו בדורו של משה... והאשה בלב... דארציא ארצויי

בפיסקא [1] מוצגת תפיסה ברורה הרואה באופן חיובי אקטיביזם נשי התובע את הגבר לקיים יחסי אישות. תפיסה זו נתמכת בפירוש מדרשי שאותו הגדיר בויארין "אופייני בפקחותו" (שם, עמ' 134), ואילו בפיסקא [2] מוצגת גישה שאמנם רואה אף היא אקטיביזם נשי מעין זה באור חיובי, אולם מתנגדת להבעה מפורשת של רצון האשה. לפי הגישה המוצגת בפיסקא [2], אשה שאינה תובעת לקיים יחסים במפורש אלא באופן מרומז, "בלב", עדיפה על פני זו התובעת במפורש. בעל הסוגיא פוטר בין שני המקורות באמצעות פירוש מחודש של הביטוי 'תובעת את בעלה', המתייחס לדעתו לא לתביעה מפורשת אלא לריצוי¹⁵ בעלמא: "דארציא ארצויי קמיה", כלומר "בלב" ולא בפה. בעל הגמרא נטל פירוש זה ממקור הסתירה עצמו, שנקט: "תובעת בלב". ממקור זה מתברר ש'תביעה' אינה 'מפורשת' בהכרח ועשויה להיות גם תביעה שבלב, כלומר ריצוי בעלמא.

בסוגיא המקבילה בנדרים כ ע"ב, שכבר צוטטה לעיל, מופיע תירוץ זהה:

...אלו בני תשע מדות... בני חצופה. איני? והאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל אדם שאשתו תובעתו הויין לו בנים שאפילו בדורו של משה רבינו לא היו כמותם, שנאמר: הבו לכם אנשים חכמים ונבונים, וכתוב: ואקח את ראשי שבטיכם, ולא כתיב: נבונים, וכתוב: יששכר חמור גרם, וכתוב: מבני יששכר יודעי בינה לעתים! ההיא דמרציא ארצויי.

אולם מכיוון שמדרשו של רב יצחק בר אבידימי שבו נזכר הביטוי 'תובעת בלב' אינו מופיע בסוגיית נדרים, מסתבר שהתירוץ הועתק מסוגייתנו ונקבע שם.

[2] עשר קללות נתקללה חוה

כבר הניחו פרשניו הקדומים של המקרא שסיפור אדם וחוה שבספר בראשית מתייחס לא רק לאדם ולחוה המקראיים אלא לכלל המין האנושי.¹⁶ בהתאם לכך ועל בסיס קללת חוה מצאנו

15 טוקולוף (מילון ארמית בבליית, ערך רצי, עמ' 1092) תרגם את הביטוי שבסוגייתנו: '(the wife) constantly ingratiates herself before him [i.e. her husband]'. ייתכן שיש כאן מעין משחק מילים המשנה את מוקד הדין: לא בירור רצונה של האשה אלא בירור רצונה של האיש, המתגבש בסיועה הפסיבי של האשה. על דו משמעות המילה 'רצון' ראו צרפתי, לשון חז"ל, עמ' 32.

16 ראו קוגל, מסורות התנ"ך, עמ' 94 ואילך.

0 בראשית רבה כ (עמ' 190); אבות דר' נתן נוסח א, א (עמ' 4); שם (עמ' 7); שם, נוסח ב, מב (עמ' 117) = פרק אדם הראשון (אייזנשטיין, אוצר המדרשים, עמ' 10 [להלן: אדם הראשון נוסח א]).

0 במדבר רבה י; מדרש תדשא (= אייזנשטיין, עמ' 482); פרקי דרבי אליעזר יד = ילקוט שמעוני תורה כז; משנת רבי אליעזר יב (עמ' 239); פרק אדם הראשון (אייזנשטיין, אוצר המדרשים, עמ' 11 [להלן: אדם הראשון נוסח ב]) – ורטהימר, בתי מדרשות א, עמ' קמו = מדרש ילמדנו (מאן); ילקוט תלמוד תורה בראשית טז (שניהם, להלן: ילמדנו).

בקורפוסים המדרשיים האגדיים, הקדומים¹⁷ והמאוחרים¹⁸, רשימות של גזרות וקללות שנתקללו בהן בנות המין האנושי.¹⁹ רשימות אלו נוצרו בהשראת תפיסות אנתרופולוגיות שראו באשה יצור נחות מבחינה פיסיוולוגית וחברתית. מבחינה ספרותית ניתן לחלק רשימות אלו לשני סוגים:

(א) רשימות המתייחסות באופן מפורש לפסוק "אל האשה אמר הרבה ארבה את עצבונך וְהָרַךְ בְּעֶצְבֵךָ תִּלְדֵי בָנִים וְאֵל אִשְׁךָ תִּשְׁוֹקֶךָ וְהוּא יִמְשָׁל בְּךָ" (בראשית ג טז) ומתמודדות עם קשיים פילולוגיים וספרותיים העולים ממנו;

(ב) רשימות שאינן מתייחסות לפסוק זה כלל. ברשימות מסוג זה מקרין המחבר את תפיסתו האנתרופולוגית בדבר מעמד האשה ואינו מתיימר לתלות את פירושו במילות הפסוק.

דוגמה לדרשה מן הסוג הראשון מצויה באבות דר' נתן נוסח א, א (עמ' 7).²⁰ במקור זה מופיעה דרשה המתייחסת לחלק מהפסוק הנ"ל, ובה מנויות שלוש קללות נוספות על אלו שנזכרו בפסוק במפורש:

וכשם שנגזרו על אדם הראשון ג' גזרות כך נגזר על חוה ג' גזרות, שנאמר: אל האשה אמר הרבה ארבה עצבונך והרונך בעצב תלדי בנים... הרבה – בזמן שהאשה רואה דם נדתה בתחלת וסתה קשה לה. ארבה – בזמן שהאשה נבעלת, תחלת בעילתה קשה לה. עצבונך [והרנך] – בזמן שהאשה מתעברת פניה מכוערות ומוריקות כל ג' חדשים הראשונים.

דוגמה לדרשה מן הסוג השני מצויה באבות דר' נתן נוסח ב, מב (עמ' 117). הדרשן חיבר ארבע רשימות המתייחסות כל אחת מהן לדמות אחרתא בסיפור גן עדן: הארץ, הנחש, האדם והאשה:

ועשרה על חוה: אחת – דם נדה וגרושה מביתה (ונקופה) [ונזופה] מבעלה; השנייה – שילדת [לתשעה]; השלישית – שמניקה עד כ"ד חדש; הרביעית – שבעלה שולט בה; החמישית – מקנא לה שלא תדבר עם כל אדם; הששית – שהיא מזקנת מהרה; השביעית – שהיא עומדת מליד אבל האיש מוליד לעולם. השמינית – שהיא יושבת בתוך הבית ואינה מתפרנס כאיש. התשיעית – יוצאה [לשוק] ראשה מכוסה כאבל (לפיכך הנשים יוצאות בתחלה לפני המטה, מה הן אומרות? אנו גמרנו מיתה לכל באי עולם). העשירית – אם היתה כשרה, בעלה קוברתה, שכן מצינו באבותינו: אבינו אברהם קבר את שרה אמנו, יצחק קבר את רבקה אמנו, יעקב קבר את רחל ואת לאה.

בסוגייתנו מצויה דרשה מן הסוג הראשון, המתייחסת לפסוק כולו. היא ממצה דורשת כל אחת מן המילים ומונה בסך הכל שבע קללות. דא עקא, משפט הפתיחה: "עשר קללות נתקללה חוה", אינו מתאים לגופה של הדרשה. לא רק חוסר התאמה חיצוני בין כותרת לתוכן יש כאן אלא אף חוסר התאמה פנימי. מגופה של הדרשה הממצה ועד תום כל אחת מהמילים המופיעות בפסוק ברור שלדעת הדרשן רק שבע קללות נתקללה חוה. לשיטתו, אין מקום להוספת שלוש קללות אחרות. אף בעלי הסוגיא, שהציעו בפיסקאות [4, 5] שלוש קללות נוספות, המשלימות כביכול את רשימת עשר הקללות, לא סיפקו דרשות המתייחסות למילים מן הפסוק. הם הציגו רשימות 'קללות חברתיות' שאין להן זיקה מפורשת למקרא.

משפט פתיחה זה ("עשר קללות נתקללה חוה"), ייתכן שנוסף על ידי בעלי הגמרא על פי מסורת שמנתה עשר קללות.²¹ אולם ברור שמגמת ההוספה לא היתה השלמת המדרש ותיקונו אלא כפי שהסברנו לעיל, לגרום ללומד לתהות "הני שבע הווין?!" תהייה זו אפשרה לבעל הגמרא להביא

19 ראו גינצבורג, אגדות היהודים, א, עמ' 78; ה, עמ' 101-102; כשר, תורה שלמה, בראשית, עמ' רעב-רעג, הערות קי-קי"א.

20 בנוסח א, א (עמ' 4) מובאת בשינויים זעירים מקבילה לדרשה המובאת בסוגייתנו, ואף שהמדרש פותח ב"עשר קללות נתקללה חוה...", מופיעות בו רק תשע קללות. "עצבונך – זה צער גידול בנים" נשמט שם, אבל נוספו שלוש הקללות המופיעות בפיסקא [4] שבסוגייתנו. קיסטר, עיונים באבות דר' נתן, עמ' 206-211 (ראו בייחוד: עמ' 210, הערה 453), הראה שנוסח א של אבות דר' נתן הושפע רבות מהתלמוד הבבלי.

21 מסורות המונות עשר קללות מצאנו בפרקי דר' אליעזר (הנ"ל); באבות דר' נתן נוסח ב (עמ' 117); באדם הראשון נוסח א ונוסח ב; בילמדנו.

את פייסקאות [4, 5] שהן חוליה הכרחית בשרשרת הסוגיא שמגמתה חוליה [7], הכוללת בתוכה את התיאור: "תרנגול, שמפייס ואחר כך בועל". נדון בקצרה בכל אחת מהקללות שזכרו בסוגייתנו מתוך עיון במקבילותיה:²²

(1-2) הרבה ארבה — אלו שתי דמים אחת דם נדה ואחת דם בתולים שהאשה עצבה עליהם: באבות דר' נתן נוסח א (עמ' 7) הובאו בסך הכל שלוש קללות כששתיים מהן מקבילות לקללות שכאן: "הרבה" — בזמן שהאשה רואה דם נדתה בתחלת וסתה קשה לה. ארבה — בזמן שהאשה נבעלת, תחלת בעילתה קשה לה". בנוסח ב (עמ' 117) הובאו עשר קללות שהראשונה שבהן מתייחסת לדם המחזור: "אחת — דם נדה וגרושה מביתה (ונקופה) [ונזופה] מבעלה", ואילו דם בתולים לא הובא. ואולם במקבילה קרובה, שגם בה הובאו עשר קללות (אדם הראשון נוסח ב; ילמדנו), הובאו דם בתולים ודם נידות. בפרקי דרבי אליעזר (הנ"ל) נאמר שהאשה נענשה ב"תשע קללות ומות" והקללה השנייה שהובאה שם היא: "וענוי דם בתולים", אך לא נזכר דם נידות. ואילו במשנת רבי אליעזר (הנ"ל) הובאו שמונה קללות ובהן "הרבה ארבה [וגו'] — אלו שתי טפות דם: דם נדה ודם בתולים".

(3) עצבונך — זה צער גידול בנים: בבראשית רבה כ (עמ' 190) וכן במשנת רבי אליעזר (הנ"ל) הובא צער גידול בנים, אולם בשתי המקבילות נלמדה קללה זו מהמילה 'בנים'. ואילו בפרקי דרבי אליעזר יד, שם הרשימה אינה מבוססת על מילים מן הפסוק, מופיעה הקללה: "וענוי גדול בנים".

(4) והרונוך — זה צער העיבור: אין להתפלא על כך ש'קללה' זו מופיעה בכל המקורות המדרשיים שהזכרנו לעיל, שהרי היא מופיעה במקרא במפורש.

(5) בעצב תלדי בנים — כמשמעו: צער הלידה מופיע בבראשית רבה (הנ"ל), במשנת רבי אליעזר (הנ"ל), באדם הראשון נוסח ב ובילמדנו.

(6) ואל אישך תשוקתך — מלמד שהאשה משתוקקת לבעלה בשעה שיוצא לדרך: 'קללה' זו אינה מופיעה אף לא באחת מהרשימות המקבילות. אזכור ל'תשוקה' זו בהקשר מוסרי-הלכתי מופיע ביבמות סב ע"ב.

(7) והוא ימשל בך — מלמד שהאיש תובע בפה והאשה בלב: הדרשן מפרש פסוקית זו המציינת את ממשלו של הגבר על האשה בהיבט המיני בעקבות הפסוקית הקודמת: "ואל אישך תשוקתך". פירוש זה לא מופיע אף לא באחת מהמקבילות האחרות.²³

[3] הני שבע הווין

כפי שהסברנו לעיל, בעל הגמרא הקשה "הני שבע הווין" כדי לאפשר את הבאת המסורות המופיעות בפייסקאות [4, 5].

[4] עטופה כאבל ומנודה מכל אדם וחבושה בבית האיסורין

מסורת זו מונה שלוש גזרות חברתיות שנגזרו על האשה. נדון בכל אחת מהקללות שזכרו כאן מתוך השוואה למקורות המקבילים:

22 לא התייחסנו למקבילה באבות דר' נתן נוסח א (עמ' 4). ראו לעיל, הערה 20.
23 במשנת רבי אליעזר (הנ"ל) הובא המדרש: "ואל אישך תשוקתך — בשעה שאשה יושבת על המשבר היא אומרת: איני שבה עוד אל ביתי. והקב"ה אומר לה: תשובי לתשוקתך" (= בראשית רבה כ [עמ' 191]). הדרשן מציג כאן מעין גזרה נוספת על האשה: הקב"ה גורם לה לשוב לתשוקתה ולהיזקק לבעלה בניגוד לרצונה הפנימי.

עטופה כאבל: קללה דומה הובאה גם בפרקי דר' אליעזר (הנ"ל), באבות דר' נתן נוסח ב (הנ"ל) ובמקבילה – אדם הראשון נוסח א וילמדנו. באדם הראשון נוסח ב הובא: "שתכנס כאבילה", אבל נראה שהושמט בטעות עניין העיטוף והכיסוי.

ומנודה מכל אדם: באבות דר' נתן נוסח ב (הנ"ל) ובמקבילותיו (= אדם הראשון נוסח א ונוסח ב; ילמדנו) מופיעות שתי גזרות דומות (במקבילות השונות בשינויים קלים): "מקנא לה שלא תדבר עם כל אדם... שהיא יושבת בתוך הבית ואינה מתפרנסת] כאיש". אבל בסוגייתנו השיאו את הדברים לעניין אחר לאחר שהקשו: "אילימא דאסור לה לייחוד אבהדי גברא דלאו דידיה, הוא נמי אסור ליה לייחודי בהדי איתתא דלא דידיה!", וקבעו: "אלא דאסירא לבי תרי" [4].²⁴

וחבושה בבית האסורין: באבות דר' נתן נוסח ב (הנ"ל): "שהיא יושבת בתוך הבית ואינה מתפרנס כאיש", במקבילה באדם הראשון נוסח א: "שהיא יושבת בבית ואינה מתפרנסת לאיש", ואילו באדם הראשון נוסח ב ובילמדנו: "ושתהיה אסורה בבית".

[5] במתניתא תאנא²⁵ מגדלת שער כלילית ויושבת ומשתנת מים כבהמה ונעשית כר לבעלה

גם מסורת זו מונה שלוש גזרות חברתיות שנגזרו על האשה. נדון בכל אחת מהקללות שהובאו כאן מתוך השוואה למקורות המקבילים:

מגדלת שער כלילית: בפרקי דר' אליעזר (הנ"ל): "ראשה... ואינה מגלחת אותה כי אם בזנות", ואילו במקבילה של המדרש בילקוט שמעוני איתא: "ואינה מגלה ראשה כי אם כלילית". דמותה של לילית מפותחת היטב בספרות האגדה של כל התרבויות.²⁶ על מוטיב שיערה הארוך והפזור של לילית ניתן ללמוד גם ממקורות אחרים: ברית שלמה (פרק נו נט) – חיבור פסודראפיגרפי בעל אופי הלניסטי מן המאות הראשונות לספירה²⁷ – וכן מקורות מאגיות בבליות.²⁸

ויושבת ומשתנת מים כבהמה: הדרשן מונה בין הקללות את מה שנתפס בעיניו כהתנהגות נחותה של האשה – "משתנת מים כבהמה". לא מצאתי מקבילות למוטיב זה בספרות התלמודית.

ונעשית כר לבעלה: רש"י על אתר פירש: "שהוא למעלה בשעת תשמיש". לפי פירוש זה, הדרשן רואה ב'תנוחה המיסיונרית' מִבְּע נוסף לנחיתות הנשית החברתית-פיסולוגית.²⁹ באלפא ביתא דבן-סירא (יסיף, בן-סירא, עמ' 232 = איזונשטיין, אוצר המדרשים, עמ' 47) נזכר מוטיב דומה, אשר בו לילית מתנגדת לשכב למטה מן האדם בעת קיום היחסים משום שהדבר משפילה: "כשברא הקב"ה אדם הראשון יחיד, אמר: לא טוב היות האדם לבדו, ברא לו אשה מן האדמה כמוהו וקראה לילית. מיד התחילו מתגרין זה בזה. אמרה היא: איני שוכבת למטה, והוא אומר: איני שוכב למטה אלא למעלה, שאת ראויה למטה ואני למעלה. אמרה לו: שנינו שוין לפי ששנינו מאדמה, ולא היו שומעין זה לזה...".

24 לדעת דינרי (מנהגי טומאת הנידה, עמ' 312) מתייחסות שלוש הקללות שבברייתא: "עטופה כאבל ומנודה מכל אדם וחבושה בבית האסורין", לנידוה של האשה. לדעתו, הבבלי הוציא את הקללה "מנודה מכל אדם" מפשטה כדי למנוע את הרחקת הנידה כמנודה. ברם לאור ההקבלות למקורות האחרים, דבריו אינם מסתברים.

25 על ברייתות 'במתניתא תנא' ראו אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 44-45.

26 רשימה ביבליוגרפית בנושא לילית מצויה אצל: טרכטנברג, עמ' 277, הערה 33; יסיף, בן-סירא, עמ' 63, הערה 1.

27 על טיב החיבור ראו דולינג, ברית שלמה.

28 ראו פטאי, האלהית העברית, עמ' 225.

29 סיפור הבריאה משמש בנדה לא ע"ב אטיולוגיה המבארת תנוחה 'טבעית' זו: "שאלו תלמידיו את רבי דוסתאי ברכי ינאי... ומפני מה איש פניו למטה ואשה פניה למעלה כלפי האיש? זה ממקום שנברא וזו ממקום שנבראת". כלומר, האשה, שנוצרה מצלע האדם, מביטה באדם, ואילו האדם, שנוצר מן האדמה, מביט באדמה. נראה שגם ר' דוסתאי ראה בתנוחה זו ציון למעמדה הנחות של האשה.

[6] ואידך הני שבח הוא להו... פרדה שכורעת ומשתנת מים... תרנגול שמפייס ואחר כך בועל

במבט ראשון נראה שפיסקא זו באה לבאר את נקודת המחלוקת בין המסורת שהובאה בפיסקא [4] לבין המסורת המצויה בפיסקא [5]. בעל הגמרא טען שמסורות אלו חלוקות בתפישתן האנתרופולוגית. לפי הדעה הראשונה, גידול שיער ארוך, השתנה בישיבה וקיום יחסים ב'תנוחה המיסיונרית' הם שבח לאשה ולכן מנתה המסורת הראשונה שלוש קללות אחרות. ואילו לפי המסורת השנייה, שלושה מאפיינים אלו הם גנאי גמור לאשה ולכן היא מנתה דווקא אותם ב'משולש הקללות'. בעל הגמרא ציטט מסורת התומכת בתפיסה שלפיה השתנה בישיבה היא שבח ומעלה לאשה, אולם לא טרח להביא מקורות הסוברים שגידול שיער ארוך וקיום יחסים ב'תנוחה המיסיונרית' גם הם שבח לה. רש"י השלים את טיעונו של בעל הגמרא על ידי שהוסיף סיבה לכך ששבח הוא לאשה לקיים יחסים ב'תנוחה המיסיונרית': "אין לה טורח כל כך, טורחו מרובה משלה", אבל גם הוא לא הסביר מה שהוא טריוויאלי בתרבויות רבות, ששיער ארוך הוא ממאפייני היופי הנשי.

כפי שהסברנו לעיל, את פסקא [6] יש לקרוא בשני מישורים שונים. לא רק כחוליה פרטנית המשמשת במהלך הסוגיא אלא גם כאמצעי ספרותי המבסס ומפתח מהלך שניתן להבחין בו רק במבט-על. תפקידו של סעיף זה, כפול: לא רק להסביר את נקודת המחלוקת בין שתי המסורות שהובאו בפיסקאות [4, 5] אלא בעיקר לקדם את מהלך העל של הסוגיא. כפי שהערנו, אין בכוח מימרתו של ר' חייא אלא להסביר את אי הימצאותה של 'קללה' אחת מתוך השלוש שבפיסקא [4]. הסיבה לכך שבעל הגמרא מסתפק בעדות זו ואינו מגלגל את הדיון גם ליתר ה'קללות' קשורה לתהליך העל, שבו עיקר עניינו של בעל הסוגיא. ההסתפקות בציטוט מקור זה מאפשרת מעבר חלק מ'התרנגול המפייס' לפיסקא [7], שהיא תכלית הדיון בחלק [ב]. יתר על כן, נראה שעצם המניע להסביר את ההבדל בין שתי המסורות המופיעות בפיסקאות [4, 5] נובע אך ורק ממישור העל שמטרתו להביא את הלומד לפיסקא [7].

[7] אילמל' לא ניתנה תורה

כפי שהסברנו לעיל, סעיף זה הוא תכליתו של חלקה השני של הסוגיא. כאן מצטט בעל הגמרא את מימרתו של ר' יוחנן המסיימת "אילמל' לא ניתנה תורה... דרך ארץ מתרנגול, שמפייס ואחר כך בועל". ציטוט זה מבטא את המסר שאותו מבקש בעל הסוגיא להנחיל ללומד: חובתו של אדם לפייס את אשתו ולרצותה – וקל וחומר שלא לאונסה – היא עיקרון בסיסי, מוסרי וטבעי. מאידך, דומה שצדק אורבך (חז"ל, עמ' 285) כשטען שאין לתלות בדברי ר' יוחנן פילוסופיה משפטית הדוגלת ב'חוק הטבע'. ר' יוחנן אמנם טען ש"אלמלא לא ניתנה תורה היינו למדים...", "אבל משניתנה אין צורך בכך" (שם). "אין הוא בא לומר אלא שאלהים הטביע מידות אלה בחיות 'שנתן בהם חכמה' (רש"י, שם), כדי שילמד האדם מהן".

בעלי הגמרא הוסיפו סיפור אטיולוגי המבאר את טקס החיזור שעורך התרנגול. קודם הבעילה הוא אומר לתרנגולת: "זיגא זביננא לייך דמטי לייך עד ארעא", כלומר: ארכוש לך 'זיגא' (סוג בגד)³⁰ המגיע עד לקרקע. לאחר הבעילה הוא מסביר לה מדוע אינו רוכש לה את ה'זיגא': "שונרא נשמטיה לכרבולתיה דתרנגולאי הא אית ליה ולא זביננא לייך", כלומר: ישמוט חתול את כרבולתי אם יהיה לי כסף ולא אקנה לך.