

## החור השחור: אנטינומיות, שחרור, ותיאולוגיה של צרכים

שרגא ביק

הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה (בבלי, ברכות יז ע"א).

### פתיחה

אנחנו<sup>1</sup> מואסים בסדר הקיים, קמים בוקר אחד פתאום, או אולי יום אחרי יום, ובזים להורים הבורגנים. רוצים להקיא מהעבודה, מכל היחסים החברתיים הבינוניים כל כך, המהוגנים להחניק. בלילה שוכבים לישון, או אולי לילה ועוד לילה, ומרגישים איך כל המצוות והחוקים והמשפטים הם לא יותר מדיכוי עצמי מרצון של התשוקות העמוקות ביותר, של כל התקוות והחלומות. ואחר כך ביום מקיימים דינים ועוד דינים, ואין פנים, ואין אמת, והכול מכוסה, ואפור, באין אופק, באין אלוהים.

\* אני רוצה להודות לחיים וייס, יונתן מוס ומשה סלוחובסקי, שקראו גרסאות מוקדמות של מאמר זה ותרמו רבות לגיבושו, וכן לקוראים האנונימיים ולעורך שאול סתר על הערותיהם המעולות.

1 האם אפשר לדבר על "אנחנו" מבלי להידחות ומבלי לדחות? החוויה המתוארת היא הרי, לכאורה, רק חווייתו הסובייקטיבית של אדם אחד. אכן, ב"אנחנו" הגופים מתערבבים, ויש בכך אלמנט כופה שמנוגד לדמיון של הסובייקט הרצוני, הפועל מעצמו, לעצמו ועל עצמו. ועל כן השימוש בגוף זה דווקא מצוי בהלימה עם הטענה העיקרית שתפורט בהמשך, שכן המאמר הזה תר, בין היתר, דווקא אחר אותו "אנחנו" קולקטיבי; אחר שיח שחורג מעבר לשיח הזהויות אך גם מעבר לשיח התקינות, הצניעות והכיסוי. הוא נועד לפתות, לדחות, להזמין לשהייה שהיא בלאו הכי כפיה במרחב שהוא פולשני וטורדני מטבעו. יתרה מזו, רגש הניכור שעשוי להתעורר בעת הקריאה לנוכח תיאור חוויית ההתעוררות האנטינומיסטית כאירוע קולקטיבי, כזה שהוא כלל לא אישי, כלל לא ייחודי, הוא בדיוק מה שאני מעוניין בו. אותה לשון "אנחנו" מאפיינת גם את הפואטיקה של פוקו בתולדות המיניות, והיא מקבלת ביטוי מתעתע, שנשמר אמנם רק במקור הצרפתי, כבר בכותרת הפרק הראשון בחיבורו, "Nous autres, victoriens". כפי שמראה פטריק סינגי (Singy 2016), המקור הצרפתי מצביע על שתי קריאות אפשריות: "אנו, הוויקטוריאנים", אך גם "אנו, הוויקטוריאנים האחרים". לפי סינגי, כותרת זו ממחישה בזעיר אנפין את עיקר טענתו של פוקו בתולדות המיניות בנוגע לחוסר היכולת "שלנו" להיחלץ מן הצבת של שיח המיניות, זה הוויקטוריאני או זה של "האחרים", המבטאים מיניות משוחררת לכאורה.

אחר כך הולכים עם התחושה הזאת תקופה, מנסים לקלף אותה, להדחיק, מזכירים ונשבעים וצועקים אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, אבל יש ריח חזק של מוות בכל מקום. אנשים מתים. חיות מתות. מלוכלך, הנה עוני, הנה דלות, המחלה מתפרצת, או שתתפרץ, הכול יחלוף. אין תרופה.

וכשמגיעה המאסה בסדר הקיים מתחיל המרד בגורמים: בסדר החברתי, בחוקים, ובמה ששני אלה מנסים למשטר ולדכא בעוצמה ובתשוקה הגדולה ביותר – במיניות. התחושה הזאת חוצה תקופות ותרבויות: אם רק נצליח לעשות סקס אחר, המציאות כולה תשתנה באופן יסודי. לא סתם "הם" מגינים על המין, מגנים את המין; חייב להיות טמון שם כוח רדיקלי. אם המין הוא סוד מאיים, אם בכוחו להוליד את הפורענויות הגדולות ביותר, אזי הפוטנציאל של שחרורו חייב לשנות מהיסוד את סדר הדברים הטבעי של החיים. זוהי התשוקה האנטינומיסטית הבסיסית ביותר; איסור חזק חייב להסתיר כוח עצום לא פחות. השחרור המיני, בוודאי מן הכיוון הדתי אבל לא פחות מכך גם מזה החילוני, מנסח את עצמו במושגים אפוקליפטיים ומשיחיים. פוקו ניסח זאת כך (גם הוא בלשון "אנחנו"):

אם המין מדוכא, כלומר, אם הוא נידון לתחום האיסור, אי־הקיום והאלם, עצם הדיבור עליו ועל דיכוי לובש צורה של פריצת גדר (transgression) מכוונת. מי שנוקט לשון זה מעמיד את עצמו, במידה מסוימת, מחוץ לתחום הכוח. הוא מערער את יציבות החוק. הוא מטרים, ולו במעט, את החירות העתידית. [...] אנו, זה עשרות שנים כבר איננו מדברים עליו מבלי שנעטה על פנינו מקצתה של ארשת חשיבות: תודעה של התגרות בסדר הקיים, טון דיבור המעיד על מודעותו של הדובר לחתרנותו, להט לגרש את ההווה ולהצביע אל עבר עתיד שאנו רואים את עצמנו לא מעט תורמים להחשת בואו. משהו מן המרד, מן החירות המובטחת, מזמנם הקרב של סדר וחוק אחרים, עובר בנקל לתוך השיח על דיכוי המין (פוקו 1996, 10).

פוקו, באירוניה מכוונת המתכתבת עם שיח המהפכה המינית של שנות השישים ובמיוחד עם השיח הפרוידיאני־מרקסיסטי (כגון זה של הרברט מרקוזה ווילהלם רייך)<sup>2</sup>, בוחר לתאר כאן ובמקומות אחרים בספרו את פריצת הדיכוי המיני במונחים משיחיים, באופן שיוצר בין שיח השחרור המיני לשיח האנטינומי הדתי קרבה גדולה ממה שנדמה במבט ראשון. ובעיקר, דבריו משקפים את האופנים שבהם כל הצדדים בשיח הרחב והבלתי פוסק על אודות המין שותפים יחד לכינונו כסוד רב חשיבות, כאמת הגדולה החבויה עמוק במחשכים, כדבר בעל משמעות שחורגת אל מעבר לקיום. בה בשעה, כמובן, המין מדובר ללא הרף, מתורגל ללא הפסקה, מנותח, מצולם, מעוֹדָד. כלומר, בניגוד לתחושת המרד האנטינומיסטית, פוקו חושף כיצד כל השיח הביקורתי על המין (וכאן אין זה משנה אם זו ביקורת "גבוהה" ואקדמית

2 "צחוק המערך", כותב פוקו, "הוא גורם לנו להאמין שמדובר ב'שחרור' שלנו" (פוקו 1996, 108).

או ביקורת אחרת, ביקורתית לא פחות, של תנועות שחרור מיני דתיות או לא דתיות) איננו בבחינת ניתוק מן השיח הישן על המין אלא דווקא המשך ישיר של אותה "רשת היסטורית שאליה שייך הדבר שהוא מוקיעו" (פוקו 1996, 12). בין המיניות המוכחשת והאסורה של הבורגנות הוויקטוריאנית והמהוגנת או של "הדת הממוסדת" ובין המיניות המדוברת, "החופשית" והמתפרצת של תנועות שחרור מיני או של דמויות כריזמטיות דתיות לאורך ההיסטוריה (כגון יעקב פרנק, בהקשר היהודי, או של גורואים עם זיקה כזו או אחרת למסורת הטנטרית ההודית)<sup>3</sup> אין שבר אלא דווקא שיתוף פעולה הדוק, הדוק מאוד, שמותיר שוב ושוב את המיניות כסוד הגדול, אתר המשמעות האנושי. בשוך המהפכות המיניות, בתום ליל התענוגות האסור, מתגלה המרדן הגדול כלא יותר ממשנת פעולה:

העובדה שכל-כך הרבה דברים היו יכולים להשתנות בהתנהגות המינית של החברות המערביות בלי שהתממשו אף לא אחת מן ההבטחות או מן התנאים הפוליטיים שרייך קשר למיניות, די בה כדי להוכיח שכל אותה "מהפכה" מינית, כל אותו מאבק "כנגד הדיכוי", לא ייצגו שום דבר שהיה בו יותר מהתקה ומשינוי כיוון טקטיים בתוך מערך המיניות הגדול (פוקו 1996, 90).

אף שביקורת זו של פוקו נכתבה בתוך הקשר ספציפי של תנועות מסוימות של שחרור מיני, דומה שדבריו מדויקים גם כטענה עקרונית ורחבה יותר לגבי מהפכות מיניות בכלל. איך אפשר להסביר את הכישלון הזה? ואיך זה שתנועות ותשוקות אנטינומיות חוזרות ושובות אל ועל אותו השיח בדיוק? מדוע אנו מתעקשים "לכונן אותו בתור הסוד, הסיבה הכול יכולה, המשמעות הסמויה, הפחד שאינו חדל" (שם, 56), "הסוד בה"א הידיעה" (שם, 27)? כיצד כישלון ההבטחה להפוך את חוק העולם על פניו, כישלון ההבטחה המשיחית בדבר סקס אחר, עיר אחרת, עידן חדש – במשמעות האפוקליפטית-דתית-מרקסיסטית של מושגים אלו – לא הביא לפקפוק עמוק יותר בעצם קיומו של סוד כלשהו ביחס למיניות? איך זה ששיתוף הפעולה בין יריבים כה קשים ביחס להשחה על אודות המין לא מעורר אצלנו חשד, או צחוק? אם צדדים כה מנוגדים מדברים כל הזמן על מין, מה הם בעצם מסתירים? כפי שטען כבר ליאו ברסני (Bersani 2018), הפרויקט של פוקו מסמן רגע של מפנה אפיסטמי דרמטי. אך אף שפוקו מצליח להראות את ההיסטוריות של המיניות ואת

3 במסגרת הזאת ארון בתפיסת הגוף המיני והמפריש רק בעולם המערבי (בקטגוריה זו אני כולל גם את ספרות חז"ל), אף שבספרות מן העולם ההודי יש התייחסויות מרתקות לנושא. להצגה ולניתוח מקרה של שימוש בצואה ובשתן בריטואל טנטרי ראו Kakar 1982, 183-185. במקרה המתואר שם, הדרך להצלחת הריטואל מחייבת הפיכה של כל כללי הניקיון והטהרה הברהמיניים, בעיקר באמצעות אכילה ומריחה עקבית ומתמשכת של צואה ושתן על הגוף. ברגע השיא של הריטואל מופיעה דמות אישה-דמון, המשתתפת גם היא בריטואל המריחה של ההפרשות ואז מקיימת עם המתרגל יחסי מין. בסיומם היא הופכת לאהובתו והוא זוכה בזכותה בכוחות שונים, כגון היכולת לדעת את עברם של אנשים.

תהליכי הייצור והכינון של אותה אפיסטמה, הוא משרטט אלטרנטיבות לשיח המיניות באופן ראשוני למדי ועמום מאוד (שם, 23), וכאלה הם גם ניסיונותיהם של הוגים אחרים שמתמקדים במרכזיות התשוקה או בתענוגות הגוף, ואשר לא פעם נדמה כי הם עדיין חגים סביב שיח המיניות שאותו הם מבקשים להחליף. וכך, באופן פרדוקסלי, השיח המסוים הוא שמשנתנה, בשעה ש"מעריך המיניות הגדול" רק הולך ומתבסס. באמצעות זיהוי שיתוף הפעולה ההדוק בין כל התצורות הסותרות לכאורה של אופני הדיבור על המין הצליח פוקו להצביע על הדומיננטיות היציבה להפליא של שיח המיניות לאורך ההיסטוריה, ומתוכה גם על האירוניות וחוסר התכלית של הדיבור המתמשך על אודות המין. אולם פוקו עצמו נותר בתוך מסגרת השיח הזאת, ובמידה מסוימת תרם גם להעמקת הזיהוי המידי של המיניות עם הגוף, אשר נותר משני (אם לא מוכחש לחלוטין). פוקו עצמו ייחל ליום שבו כל הרעש, כל החרדה, כל ההיקסמות, הדיבור והשתיקה על אודות המין ייראו לבני האדם מגוחכים, מוגזמים ומוזרים כל כך (פוקו 1996, 106-107), אולם חרף השנים הרבות שחלפו, וחרף הבלחות אקראיות (שחלקן יוזכרו להלן), נראה שלא התרחש שינוי דיסקורסיבי עמוק; ולעיתים, דווקא על רקע ההדגשה של הגוף במסגרת המפנה הגופני של העשורים האחרונים, בולטת עוד יותר הנטייה החשודה לעבור בקלות כה רבה מן הגוף אל המיניות.<sup>4</sup> כך למשל דניאל בויריין, חוקר ספרות חז"ל שאולי מזוהה יותר מכול עם ההיפוך המענג התופס את המיתוס הנוצרי הישן על "ישראל שבבשר" באופן חיובי, מבליט דווקא את מקומה של המיניות במחשבתם של חז"ל (בויריין 1999).<sup>5</sup> כפי שיהיה אפשר לראות להלן, פרשנותי לסוגיות תלמודיות נשענת על המסגרת הפרשנית שבויריין הוא מחלוציה, בפרט בכל הנוגע לדרך השימוש שלו בעולם המושגים של רבליה ובקריאת סוגיות מן התלמוד הבבלי כסאטירה מניפאית. ובכל זאת, דווקא מבעד לדומיננטיות של שיח הגוף אצל בויריין (ואחרים) אפשר להבחין בנטייה לקשור מייד בין גופניות למיניות, כך שלמעשה המהלך החשוב של המפנה הגופני, בפרט בחקר השיח התלמודי, כולל בעת ובעונה אחת גם את מחיקתו או טשטושו של הגוף תחת המכבש הגדול של שיח המיניות.

4 לדוגמה אחת בלבד ראו את דבריהם של סיגל גולדין וחיים חזן בגיליון תיאוריה וביקורת שעסק כולו בשאלות של מיניות ופריון (גולדין וחזן 2004). אף שהמחברים מודעים למרחב החדש שפותח השיח על הגוף, בסופו של דבר גם אצלם הגוף מצטמצם למה שהוא "בין הגוף הפורה לגוף הארוטי". הגוף הארוטי והפורה מסתיר את הגוף הקונקרטי – האוכל, המפריש, החולה והמזדקן – לעיתים אפילו יותר מהשיח שהתעלם לחלוטין משאלת הגוף. לדיון בשאלת הגוף הדועך והמזדקן בספרות חז"ל ראו Balberg and Weiss 2018.

5 להבלטה זו של המיניות יש כמובן השלכות כבדות משקל, שאוכל להתייחס אליהן כאן רק בקיצור רב. במחקר של ספרות חז"ל היא מאפשרת להציב את השיח החז"לי בניגוד לשיח הנוצרי, השולל (בהכללה) את המיניות, אף שאפשר למצוא דווקא קרבה גדולה מאוד בין השיח היהודי לשיח הנוצרי בהתייחסותם לגוף בתקופה זו. אך מעבר לכך, היא ממסגרת פעם נוספת את השיח על הגוף רק כביטוי של שיח-העל, שהוא שיח המיניות – ולא בדיוק להפך, כפי שהיה צריך להיות.

בדבריי הבאים אני נשען אפוא על פוקו אך גם מבקש להרחיק לכת ולחרוג אל מחוץ לשיח המיניות לעבר חור שחור, גופני ודיסקורסיבי, שמוכחש ומודחק תחת הדומיננטיות המתמשכת של שיח המיניות. אבקש לטעון כי הבניית המיניות כסוד הגדול, על ידי "מדכאה" ו"משחררה" כאחד, משמשת כדי להסתיר סוד ושיח אחר, שהוא ממשי אך גם מאיים יותר; שיח חלופי אשר השיח על המין מצליח, לכל הפחות מאז העת העתיקה (אם נקבל את הגניאלוגיה), להעלים ולהפוך אותו ל"טבעי", כלומר לנטול בעייתיות. אם כן, מהו אותו חור שחור, זה שמסתתר שם ממש ליד, קרוב אבל נסתר מן העין (נסתר באופן ממשי, יש לומר), זה ששיח המיניות מכחיש אותו בשיטתיות? עוצמת השיח, האנרגיה הבלתי פוסקת המוטמעת בו והחרדה הגדולה מהרגע שבו המין לא יהיה "הבעיה" מעוררים את החשד שאולי אותו החור לא נמצא מעבר להרים אלא דווקא קרוב, קרוב מאוד. היכן אפשר למצוא את הגוף רגע לפני שהוא הופך להיות הגוף המיני, לפני הזהות המוחלטת (והמוחקת) בין הגוף ובין המין? התשובה, אני סבור, נמצאת באותם איברים עצמם, "איברי המין", שלמעשה לאורך מרבית החיים אינם איברי מין כלל אלא האיברים שבעזרתם יצורים חיים מחרבנים, מפייחים ומשתינים. אבקש לעשות פרובלמטיזציה של הגוף המפריש ולהצביע על הסקנדל הטמון בו. אתמקד בעיקר בהפרשות הקשורות לפי הטבעת (צואה, נפוחות), שהן אולי הביטוי הקיצוני – והמודחק ביותר – של התופעה שאעמוד עליה, אבל גם בהפרשות גופניות נוספות כגון התעטשויות ויריקות. טענתי תהיה כי אימתו של הגוף הזה, ההבטחה של הגוף הזה, הן בדיוק מה שהדיבור המתמיד (המדחק והמשחרר כאחד) על אודות המין מבקש להעלים. אבסס את הטענה התיאורטית בעזרת שני טקסטים תלמודיים שבהם פריצתו של הגוף הזה מקבלת ביטוי יפה ובוטה במיוחד, דווקא בתוך דיון מכוער ודקדקני בהלכות ניקיון הגוף המתפלל מצואה ומלכלוך. באמצעות דיון זה אבקש לשוב ולתהות אילו מרחבי שיח חדשים יכולים להיוולד מתוך הסירוב להסב את המבט מן הגוף המחרבן ומתוך ההתעקשות להתמקד בדקדקנות דווקא בו. אין מדובר במהלך פשוט, ולא רק בשל העובדה כי דיון רציני בצואה ונפוחות מעורר אי-נוחות במקרה הטוב וצחקוקים במקרה הרע. כפי שטען כבר גי הוקנגם בהמשך לפרויד (Hocquenghem 1993), התרבות כולה מבוססת על דחיקת פעילות פי הטבעת אל הספרה הפרטית, כך שהסדר החברתי כולו – הנוצר בדיוק במעבר מן האנאלי לפאלי – תלוי בשימור "איסור הדיבור" על עניינים אלו (שם, 96-97). וכמובן, לצד פעולת הדחיקה אל המרחב הפרטי שמבצעת התרבות קיימת גם מגבלה שיחנית כמעט בלתי עבירה, שכן השפה כולה ספוגה גם היא בשיח המיניות ("חושבים זיונים פל הזמן / זו המטפורה הגדולה של החיים", כתבה פעם יונה וולך), וכדי לכתוב את הגוף המחרבן יש צורך להמציא שפה חדשה כמעט לחלוטין ואופק חדש של דמיון הגאולה והגוף.

כאן נדרשת הבהרה חשובה: העיסוק שלי בהפרשות ובפי הטבעת אינו זהה לעיסוק הביקורתי והמפותח בארוטיות של פי הטבעת. כאמור, כבר הוקנגם עמד על האופן שבו

פי הטבעת עובר מהלך של "הפרטה" וסובלימציה: הוא מוגדר כאיבר פרטי – האיבר הפרטי, בה"א הידיעה – ובה בעת המיניות האנאלית עוברת תהליך של סובלימציה ומועתקת אל המיניות הפאלית. בניגוד לכך, הוקנגם מעוניין לבצע מהלך הפוך: להשיב את המיניות האנאלית, דבר שיכול להתרחש רק עם ההחזרה של פי הטבעת אל "החברתי", דהיינו בהוצאתה מן הפרטי אל הציבורי, מן המוסתר אל הגלוי. במונחים פרוידיאניים מדובר במהלך אנטי-תרבותי, ובדיוק בכך הוקנגם מעוניין: בכינון הארוטיקה האנאלית כפעולה אנטי-חברתית שנועדה לערער את הסדר הקפיטליסטי וההטרסקסואלי (שם, 93-112). מהלך זה, שבו הארוטיות האנאלית המוכחשת שבה אל מרכז הבמה ומוצבת כאלטרנטיבה למיניות ההטרסקסואלית ובעיקר הפאלוצנטרית (שתי הגדרות שכמובן אינן חופפות כלל, שכן קיימת מיניות הטרסקסואלית אנאלית וגם מיניות פאלוצנטרית שאיננה הטרסקסואלית), הוא מהלך חשוב; אולם דווקא בתוך החתרנות האנאלית הזאת הכרחי עוד יותר לזכור כי למעשה אין מיניות גואלת – וכאן אני נסמך במידה מסוימת דווקא על ביקורתו של ברסני (הגם שהוא עצמו ניסה להאדיר את חשיבותו של האנאלי, וחרף קריאתו הביקורתית בתיאוריה הפסיכוסקסואלית של פרויד דווקא חזר והדגיש את מקום המיניות האנאלית באופן ספציפי או ה"מיניות המזוכיסטית" באופן כללי; ראו Bersani 1986). מיניות בהכרח מורכבת מיחסי כוח, מחדירה ומפירוק של העצמי, ובמובן הזה המיניות האנאלית אינה סטייה או היפוך של "המיניות התקינה" אלא דווקא הנכחה מלאה ומדויקת יותר של משמעות המיניות בכינון העצמי, ובעיקר בפירוק (Bersani 1987).

אף שהמיניות האנאלית אינה זרה לדיון שלי כאן, אני מבקש לדבר על פי הטבעת והצואה דווקא כביטוי לגופניות שאיננה מוגדרת בראש ובראשונה על ידי המיניות, גם אם הם בהכרח מקיימים עימה קשר קרוב.<sup>6</sup> כבר פרויד, למשל, הקדיש לצואה מקום מכובד בדיונו בשלב האנאלי, אולם החידוש הגדול שלו טמון דווקא בזיהוים של איברי גוף שונים, כדוגמת פי הטבעת, כאיברי מין. עבור פרויד, מערכת העיכול (על כלל מרכיביה – פעילות המעיים, פי הטבעת והסימפטומים השונים, כגון עצירות או גירוי) "מתנהגת כמקדימה איבר אחר" (פרויד 2002, 56), והיא כל העת "בדרך אל המיניות". לטענתו, הדיון באיברים "ארוטוגניים" אלו נושא ערך רק משום שהם מספקים לנו מידע בנוגע לדחפים המיניים

6 יודגש כי ההפרשות מבטאות גופניות שאיננה מוגדרת אך ורק דרך המיניות, אך הן כמובן גם אינן מובחנות ממנה לחלוטין ואינני מבקש לשרטט כאן קו ברור מדי ביניהן. דווקא החפיפה הכמעט מיידית בין השתיים היא שמאפשרת את המחיקה של ההפרשות כתופעה מובחנת. למעשה, פעולות מיניות שונות יכולות להתפרש כהפרשות, ואילו הפרשות שונות יכולות להיות מיניות; הדוגמה הקיצונית ביותר היא קופרופיליה, אם כי אין צורך להרחיק עד לשם כדי להבחין בחפיפה שבין פעולות המסוגלות כמיניות ובין מה שמסווג, באופן ניטרלי לכאורה, כהפרשות. טענתי אפוא איננה כי מדובר בשני דברים מובחנים, אלא בדיוק להפך – כי הם חופפים באופן כמעט מלא, אך גם כי חפיפה זו היא שמביאה להיבלעות הגוף המפריש בצילה של המיניות.

של האדם.<sup>7</sup> במובן הזה, דבריי כאן מנוגדים לראיית האנאלי רק כשלב התפתחותי בתוך המערך המיני הכולל, אך באותה מידה הם גם חותרים תחת המאמץ הביקורתי להעניק משמעות מחודשת למיניות האנאלית. מבחינתי, חרף תרומתו של שיח זה והאפשרויות הרבות הגלומות בו, בפרט בביקורת החשובה על הסובלימציה של האנאלי אל הפאלי, הרי כמו השיח הפמיניסטי על קיומה של מיניות נשית השונה באופן עקרוני מהמיניות הפאלוצנטרית – גם השיח הזה יוצא מנקודת הנחה שהגוף האנושי והאיברים האנושיים מקבלים את משמעותם (ולו בתהליך כינון העצמי והחברה) בראש ובראשונה ברגע שהם מתחילים למלא תפקיד מיני כלשהו. בניגוד לכך, אני מעוניין לדבר דווקא על המשמעות של הגוף אשר מוסיף כל העת להתקיים לצד הדומיננטיות של הגוף המיני, לתבוע את שלו, לרחוש מתחתיה. אינני מנסה לטעון בכך לקיומו של גוף או מצב קדם-מיני או א-מיני אלא לשנות את ההיררכיה בין גוף למין, או לכל הפחות להתחיל להעניק שפה לגוף שנותר אילם ומחוץ לשיח.<sup>8</sup> בשל כך, הדיון כאן גם יעסוק במידה רבה בגוף לא ממוגדר: בניגוד לאיברים אחרים, פי הטבעת זהה אצל כל בני האדם ("מאחור כולנו נשים. פי הטבעת לא עושה אפליית על רקע מין"; Hocquenghem 1993, 101), וכך גם הצואה היוצאת משם, במיוחד כאשר עוסקים בהם במנותק ממשמעויותיהם הארוטיות. במילים אחרות, אף שאיני מעוניין להכחיש את ההיבטים הארוטיים של פי הטבעת ואת האפשרויות המהפכניות הטמונות בארוטיות הזאת, אני מעוניין לשוב דווקא אל הגוף המפריש, וההפרשה העיקרית שארון בה תהיה הצואה – אם כי במידה רבה ההבדל בין הפרשה זו להפרשות גופניות אחרות הוא שולי, ועל כן לאורך הדיון יבוצעו מדי פעם גם הפרשות אחרות, בעיקר מן הפה העליון – כגון רוק והתעטשויות.<sup>9</sup> במובן הזה, הגוף המפריש הוא מעין כבואה של הגוף המיני: כשם שהגוף המיני מורכב ממערך שלם של פעולות והפרשות גופניות, אשר הפאלוס והזרע הם

7 לקשר שבין צואה לכסף אצל פרויד ראו מאמרו "האופי והארוטיקה האנאלית" (פרויד 2002, 98-102). כפי שפרויד עצמו כותב שם, אמנם ביחס לקשר שבין אנשים בעלי "הדגשה ארוטוגנית מופרזת של אזור פי הטבעת בקונסטיטוציה המינית" ובין תכונות אופי של עקשנות, סדר וחסכנות, "ההכרחיות הפנימית של קשר זה אינה ברורה כמובן אפילו ליי-עצמי" (שם, 100).

8 אינני טוען לקדימות של הגוף המפריש על הגוף המיני, אם כי אפשרות זו קיימת והיא הועלתה כבר בעבר. המחבר הנוצרי של ספר המעלות, חיבור נוצרי-סורי מן המאה הרביעית לספירה, טוען למשל כי לפני החטא הקדמון יכלו בני האדם להוליד ילדים ללא צורך במיניות, וילדים אלו יכלו להיוולד מן הציפורניים או משערות הראש (Liber Graduum, 21.7; ראו Kmosko 1926); נראה כי מבחינת המחבר ההולדה נתפסת כהצמחה של גוף חדש מתוך מה שהגוף מפריש. במקום אחר הוא מתייחס לטענה שהאל עצמו הוא שברא את איברי המין: "ואם תאמר, איברים אלו קיימים לצורך הזדווגות – אבל אתה, אם אינך חפץ בהזדווגות, דע כי איברים אלו עשה אותם האל על מנת שתשתין בהם [...] וכאשר תהיה קרוש חסר תאוה תראה שאיברים אלו נועדו בשביל להשתין ולא בשביל הזדווגות" (שם, 15.6-15.7).

9 הזיקה בין סוגי הפרשות שונים, המתבטאת בעצם היציאה של חומר מפנים הגוף החוצה, קיימת כבר במישור הלשוני במילה צואה, ועוד יותר במילה הפרשות. עניין זה נכון גם ביחס למילה האנגלית excrement. השוו Morrison 2008, 2.

ביטוי תרבותי־פיזיולוגי דומיננטי אך לא בלעדי שלו, כך גם הגוף המפריש מורכב ומתכוונן ממארג שלם של הפרשות – זיעה, רוק, התעטשויות ועוד – אך הבולטת מכולן, וכנראה לכן גם המוכחשת מכולן, היא הצואה; ועל כן השינוי התפיסתי והדיסקורסיבי שאבקש להציע יתמקד בעיקר בה, אך לא בה בלבד.

בשיבה אל הגוף עצמו אינני מתכחש לכך שגם במאמר הנוכחי יהיה מדובר רק בייצוגים טקסטואליים של גוף. ואף שלא אנסה להתעקש על קדימות של הגוף המפריש לגוף המיני (הגם שכך תפס זאת פרויד, למשל), אני כן מניח שבפעולת ההפרשות יש ביטוי גופני ראשוני ומיידני יותר מאשר בפעולות גופניות אחרות, מיניות (שבמסגרת האנושית קשורות בהכרח לתרבות, במובן הרחב של המושג) ולא מיניות (הליכה למשל), ולו בשל העובדה כי פעולות מן הסוג האחרון נשלטות במידה רבה יותר על ידי הרצון, גם אם לעולם לא באופן מוחלט, ואפשר חלקית להימנע מהן; הן אינן כלולות בהכרח בעסקת החבילה שהיא היות בעל גוף.<sup>10</sup> בניגוד לכך, פעילות המעיים, הנפיחה, החרבון, הפיהוק, ההתעטשות – כל אלה פעולות גופניות ששאלת מעורבות הרצון בהן כמעט מתייתרת (אם כי כפי שאראה להלן, הנכונות לוותר על משטורן איננה פשוטה כלל). על כן, גם אם עדיין ניוותר כאן בתוך מסגרת הייצוג, הדיון יהיה "בייצוג של הגוף החומרי" ולא "בגוף כייצוג", כמונחיה של אורלי לובין (לובין 2001, 116). מדובר בדיוק בפעולות הגופניות המכוסות, המתרחשות "בפנים" ועל כן הן גם בלתי נראות, עד שהן פורצות החוצה, או יותר נכון מציצות, מבצבצות, וגם אז עם היד על הפה, בהיחבא. זהו גוף, הגוף שלנו, שהוא פנימי מדי, זר מדי, עד שהוא כמעט לא מזוהה, ועל כן כשהוא יוצא מופרש, נפלט, מופיע כהפרעה, כמה שלא היה צריך להשתחרר או כמה שצריך להיפטר ממנו מהר ככל האפשר.

## בין ממשות לאשליה

יש המון קרבה בין סקס וחרבון, קרבה פיזית, כמובן, אבל גם יותר: יש את התענוג, את ההתמלאות וההתרוקנות, את החדירה והיציאה. גם הפה, שאיתרע מזלו להיות רחוק יותר, חולק מאפיינים רבים עם איברי הרבייה והפרשה. וכמובן, מבחינה פיזיולוגית איברים אלו ממלאים מעין תפקיד של "סוכנים כפולים", כך שאיני מבקש ואיני יכול לשרטט כאן קו

10 רעיון היותן של ההפרשות פעולה דוחקת וכמעט בלתי נשלטת הוא שעומד בבסיס ההודיה לאל בברכת אשר יצר: "כי נפיק אומר ברוך אשר יצר את האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים חללים חללים גלוי וידוע לפני כסא כבודך שאם יפתח אחד מהם או אם יסתם אחד מהם אי אפשר לעמוד לפניך" (בבלי, ברכות ס ע"ב). עם זאת, אינני מעוניין להפריד כאן בבירור בין פעולות רצוניות ובלתי רצוניות, ומובן כי גם הפעילות המינית איננה כפופה לגמרי לרצון אוטונומי. ההבחנה אפוא אינה מוחלטת.



חד מדי, ודי להכיר בקרבה העמוקה ביניהם.<sup>11</sup> אבל יש גם הבדלים ניכרים: אם הזרע הוא "כלום"<sup>12</sup> שמגלם הבטחה, הצואה היא ההבטחה שהפכה לכולום. החרא, כמו הסקס, מענג, אבל במקרה שלו קל יותר להבין שהוא "מה שנשאר", שאלה השאריות, שהוא תענוג ללא אשליה. אף אחד לא אומר שיש חרא אחר. אנחנו יודעים: אין חרא אחר. ובכל זאת, מדרש אחד מהרהר בכך:

בשעה שהוריד להם האלהים את המן עשה להם האלהים כמה נסים. אמרו רבותינו: לא היו נצרכין להפנות כדרך בני אדם, ולמה? אלא אמר האלהים יהיו בני צריכין להפנות, והאיך הכתבתי עליהם שהם אלהים, שנאמר (תהלים פב) אני אמרתי אלהים אתם? אלא כשם שאין המלאכים צריכין לדבר זה אף הן לא יצרכו לדבר זה עוד [...] התחילו ואמרינן ליצנות עליו [...], אומר לו חבירו מתיירא אני שליום אחרון תנפח כריסו ותבקע מפני שאין אנו מוציאין אותה. באותה שעה אמר האלהים איני יכול לסבול ולכבוש שנאמר עד אנה ינאצוני ועד אנה לא יאמינו בי בכל נפלאותי אשר עשיתי בקרבן. אשר אעשה עמו אין כתיב כאן אלא עשיתי בקרבן (במדבר רבה ז, ד [וגשל, קד-קה]).<sup>13</sup>

כלומר, במצב האלוהי שבו בני אדם אינם מחרבנים, הליצנים מבטאים חרדה עמוקה מן הבטן שהולכת ומתנפחת עד שהיא עתידה להתבקע. אין מדובר במטפורה בלבד אלא בתחושה פיזית אנושית מוכרת, ומתברר שגם אלוהים מכיר אותה: "באותה שעה אמר האלהים [...] איני יכול לסבול ולכבוש" – אלוהים מתפוצץ.

הסקס, לעומת זאת, בנוי תמיד על האשליה. גם בזמן הסקס הממשי "רומזים לנו שיש סקס אחר", כדבריה של וולך ב"שיר קדמשנתי", והאשליה של המיניות כ"דבר האחר" היא

11 ה"סוכנות הכפולה" (המאיימת, הבוגדנית) הזאת היא גם נחלתו של הפה, שכן הוא אחראי על הרבייה (במשמעות של הדיבור והשפה, הלוגוס) וגם על האכילה (לעיסה, בליעה), ובעיניי הוא האיבר השערורייתי ביותר. על היבטים מסוימים של שערורייתיות זו ראו Felman 2003.

12 לצורך העניין כאן אין זה משנה אם מדובר ב"כלום" שטומן בחובו מראש את "הכול", כפי שכידוע נתפס הזרע בתקופות רבות.

13 הנוסח כאן הוא על פי כתב יד מינכן כפי שמופיע באתר מאגרים – מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית. והשוו לספרי במדבר, בהעלותך פח; בבלי, יומא עה ע"ב. המצב הלימינלי שבו אדם אוכל (כי הוא אנושי) אך לא מפריש (כי הוא אלוהים) יוחס גם לישו על ידי ולנטינוס במאה השנייה לספירה, על פי דבריו של קלמנס מאלכסנדריה, ומעט מאוחר יותר – במאה הרביעית – טענה זו עולה גם אצל אפיפניוס (Epiphanius 2013, 594–596, 77.15–18). אפיפניוס דוחה את הטענה כי היותו של ישו בעל גוף מחייבת ממילא גם פעולות "בלתי מכובדות" כגון הליכה לשירותים, וכמו במדרש החז"לי הוא טוען כי קיימת מסורת שלפיה בני ישראל לא נצרכו להתפנות חרף היותם בעלי גוף. אולם ככלל, על אף הדיונים הבלתי פוסקים בשאלת גופניותו של ישו – בין היתר בשאלה אם אכל ושתה, הזיע, בכה וסבל בבשר – נדיר למדי למצוא התייחסויות לשאלה אם עשה את צרכיו. בהקשר אחר, אוריגנס מאלכסנדריה, במסגרת התנגדותו לעמדה המייחסת איברים פיזיים לגופים שמיימיים, טוען כי עמדה זו מגוחכת שכן היא מובילה בהכרח לאבסורד שמייחס לאותם גופים גם את פעולות המעיים ופי הטבעת. הטענה שאי אפשר כלל להעלות על הדעת ייחוס של פעולות אלו לגופים השמיימיים משמשת הוכחה לכך שהם נעדרי איברים גופניים בכלל (ראו Origen 2004, 31.3, 208).

כנראה מן האשליות החזקות והוותיקות ביותר בתרבות האנושית. המין הוא בכל מקום, הוא התרבות, הוא המטפורה הגדולה של החיים, החיים הם המטפורה הגדולה של הסקס; הוא גם אנטי-תרבותי, הוא מחתרתי, הוא מונוגמי, הוא פוליאמורי, הוא נאמנות והוא בגידה, הוא יכול להיות בריא ופרוורטי. הוא הכול.

כפי שכבר הזכרתי קודם לכן, המין, כפרקטיקה שמערכת בתוכה כל כך הרבה תשוקה וחרדות חברתיות, חוזר שוב ושוב כהבטחה לאפשרות של חריגה מן הסדר הרגיל של החיים. היא יכולה להתגלם בילדי הפרחים והסקס החופשי, בחזות חשופה וחצופה מול פני הורים בורגנים, בגורו מלא ארוס וכריזמה באשראם בהודו או במערב. היא אפילו יכולה להתבטא בקבוצה יהודית שקצה נפשה בחיים על פי עץ הדעת טוב ורע והיא משתוקקת לבוא אל עץ החיים, היכן שמוותרים כל האיסורים, אפילו איסורי העריות. ביטול האיסורים, האנטינומיות, הם הדרך אל הגאולה; ואיזה איסור גדול יותר מאיסורי העריות?

התשוקה האנטינומיסטית אל המין לא הייתה קיימת אלמלא הפך אותו החוק עצמו לסוד כה נחשק. לכן למשל גם הזוהר, שנזהר משכירת הטאבו, מציב את הסקס – אמנם בין איש לאשתו – כרגע השיא המשקף את העולמות העליונים: "ומתי נקרא בן אדם אחד? בשעה שנמצאים זכר ונקבה, ומתקדש בקדושה עליונה, ומתכוון להתקדש. ובוא וראה, בזמן שנמצא אדם בזיווג אחד זכר ונקבה ומתכוון להתקדש כפי שראוי אז הוא שלם, ונקרא אחד בלי פגם" (זוהר, חלק ג, פא ע"א-ע"ב). וכדברי יהודה ליבס, "אפשר לקבוע באופן חד משמעי: אין בספרות ישראל ספר ארוטי כספר הזוהר, ספר הארוס – שאין בו אפילו דף אחד חלק מן הארוס. השאיפה להתאחדות ארוטית היא עיקרו של הספר" (ליבס 1994, 99). למעשה, ההבדל בין האנטינומיות הקיצונית של יעקב פרנק למשל ובין ספרות הזוהר, ובוודאי ספרות התיקונים, איננו כה גדול: גם אם הם נבדלים מאוד מבחינת הפרקסיס הדתי שלהם, אי-אפשר שלא להבחין בהמשכיות הברורה ובשותפות שלהם בשיח המיניות הקבלי.

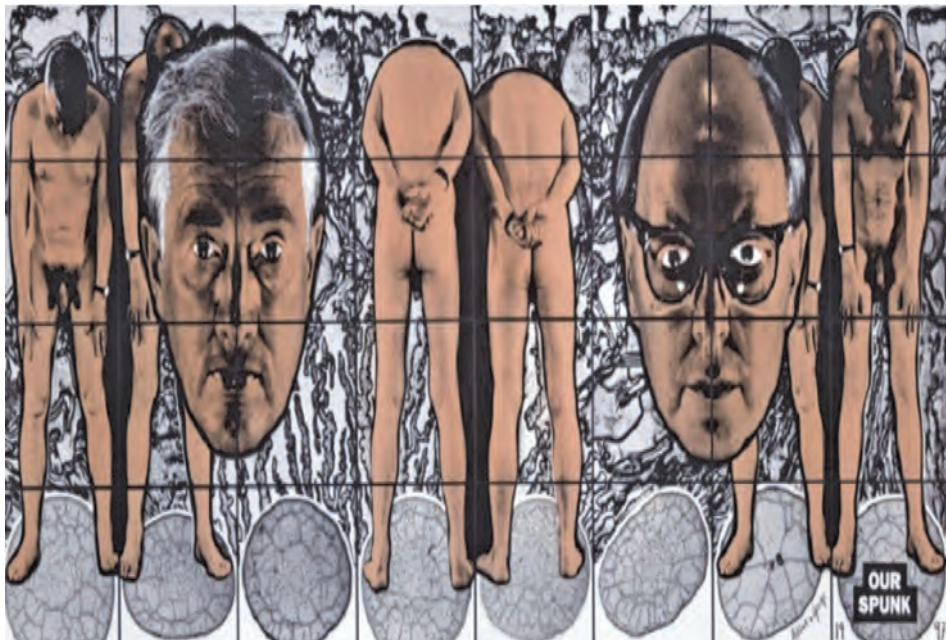
אבל אנחנו נמצאים כבר בזמן אחר, ילדי הפרחים מתו מזמן וכך גם אושו, ומה נותר מן האנרגיה העצומה הזאת מלבד חורבן ומוות? האהבה הייתה חופשית במשך כמה רגעים, ועדיין שום דבר לא קרה. בני האדם מסרבים להביט לאמת בעיניים, אך היא שבה ומכה פעם אחר פעם – החוק אינו מספק לנו דבר, וכך גם הריגוש שבשבירתו. אי-אפשר לשמור עליו ואין טעם לשבור אותו. הכול שיט, אומרים לנו האנטינומיסטים מן העבר, ואנו מתעלמים מן ההד החוזר מתוך החלל הריק; הכול שיט, ואנו מפנים שוב את האנרגיות המהפכניות כלפי החוק עצמו. את ההשתוקקות הבלתי פוסקת לשבור את החוק אני מכנה "הכשל האנטינומיסטי".

## הכשל האנטינומיסטי

הטרנסגרסיה איננה מכחישה את הטאבו כי אם מתעלה עליו ומשלימה אותו (Bataille 1986, 63).

מהו הכשל האנטינומיסטי? זוהי התפיסה שבמין יש משהו ששונה באופן עמוק מהחיים עצמם. אין זה משנה כאן אם הסקס נתפס כמה שהוא למעלה מן הטבע, כהתמזגות העמוקה ביותר עם הטבע או כמה שהוא למטה מן הטבע, נגד הטבע, תועבה. הכשל האנטינומיסטי נוצר מכך שלאחר זיהוי הבעיה בסדר הרגיל של הדברים, אותו הסדר בדיוק משמש להגדרת מושא התשוקה: אם הסדר והחוק כולאים את המין, אזי שחרורו יביא לשחרור מן הסדר והחוק. כשהסדר הוא שמגדיר את מושא המאבק, את הנחשק, אין להתפלא שבהתגוששות הזאת הוא תמיד זה שמוצא את עצמו למעלה.

בהקשר של הספרות הקבלית, האנטינומיות הבאה לידי ביטוי במיניות האסורה היא אולי נקודת הקיצון של רעיון הירידה אל הקליפות. אולם למעשה, זיהוי זה בדיוק – דהיינו, המחשבה על מין כעל ירידה אל הקליפות – הוא השקר הגדול, אפילו גדול יותר מהשקר של המיניות עצמה.



איור 1. גילברט וג'ורג', 'Our Spunk', 1996. באדיבות האמנים וגלריה תדאוס רופאק, פריז/זלצבורג. צילום: שארל דופרה

השיח האנטינומי משווק את המין כ"ירידה אל הקליפות", אך למעשה מין אינו אשפה ומחלה וזבל ועוני אלא בדיוק ההפך; המין הוא כמו טפט על קיר ישן ומתקלף, הוא האתר היחיד המאפשר להסוות ולטשטש את כל המאפיינים האלה. חשבו רק לרגע על השירותים הצפופים והמלוכלכים בפאב, על השירותים המתנדנדים במטוס, על בית הזונות: אתרי סקס פופולריים של מין מהיר, לפחות בפנטזיה התרבותית, אבל לחרבן שם מפחיד הרבה יותר. רגע החרבון מחייב פיקחון, הוא נטול אשליה, ובכך הוא משמש אלטרנטיבה למין כמטפורה לקיום.

המין עוזר לנו לשכוח, ובמובן הזה הוא בהחלט תרופה, או אולי הוא יותר דומה לאיפור (מייקאפ סקס, כמובן!). אנחנו נזדיין במטוס, בשירותים, ליד חיידקי בית החולים, וכשנשכב לא נחשוב על דבר, לא נראה דבר – הסדר הרגיל לא יכה בנו. הנה ניצחון. כפי שכבר כתב פרויד, "הדחף המיני במלוא עוצמתו נהנה להתגבר על הגועל" (פרויד 2002, 32). ואולי בעצם אין כאן כל חידוש:

אמרו עליו על ר"א בן דורדיא שלא הניח זונה אחת בעולם שלא בא עליה. פעם אחת שמע שיש זונה אחת בכרכי הים והיתה נוטלת כיס דינרין בשכרה. נטל כיס דינרין והלך ועבר עליה שבעה נהרות. בשעת הרגל דבר הפיחה, אמרה: כשם שהפיחה זו אינה חוזרת למקומה כך אלעזר בן דורדיא אין מקבלין אותו בתשובה (בבלי, עבודה זרה יז ע"א).

הסיפור הזה כל כך מוכר וכה נחקר, ובכל זאת נראה שיותר מדי דיון התמקד בשאלת האפשרות לשוב בתשובה ולא במשמעות החדה והברורה של הנפיחה. האדם, לפי הזונה החכמה, איננו בנוי מדחפים ומאיוויים אלא, בפשטות, האדם הוא נפיחה.<sup>14</sup> ואלעזר בן דורדיא, נואש מכל ניסיונותיו לזכות לרחמים, נאלץ לראשונה בחייו להניח את ראשו בין ברכיו.

### פריצתו של הגוף המפריש: קריאה בשתי סוגיות תלמודיות

אמר רבי יוסי יהא חלקי ממתי בחולי מעיים (בבלי, שבת קיח ע"ב).

ובכל זאת, בתוך כל השיח האינסופי על המיניות יש רגעים קטנים שבהם מבצבצות אפשרויות אחרות, אבל גם אז אנחנו, השכויים בשיח המיניות יותר מאי פעם, מצליחים בבלי דעת לתרגם את הופעותיו השונות של הגוף כהופעות של המין. מובן שאיני מבקש

14 וכפי שהיטיבה להראות נועה ולדן, אם אלעזר בן דורדיא מושווה לנפיחה, הרי הישגו הוא הדימוי של "המקום" שאינו מקבל את תשובתו, דהיינו דימוי של האל עצמו (ולדן 2012, 70). על פי התיאור הזה, אלעזר אינו "מבניו של המקום" אלא "נפיחה של המקום", המדומה לאחוריים של זונה.

לטעון להתעלמות מוחלטת מן הגוף, ואף לא מן הצואה.<sup>15</sup> למעשה, העשורים האחרונים מבטאים את "השיבה אל הגוף" בכל תחומי המחקר במדעי הרוח והחברה; כבר לפני ארבעה עשורים ראה אור ספרו של דומיניק לפורט היסטוריה של החרא (לפורט 2015), שבו הוא מראה כיצד החברה מבקשת לסלק ולהעלים מן המרחב העירוני את החרא, לצד שאריות וזוהמות אחרות שבני אדם מייצרים, במקביל לתהליכי הטיהור והניקיון של השפה. לפורט מצליח לעמוד על הקשר העמוק שבין שני תהליכי הניקיון האלה, טיהור הפה והתחת, ובדרך זו מראה גם כיצד עבור בני אדם החרא איננו טבעי אלא גילום של אידיאולוגיות ותשוקות חברתיות. וכמובן, קיימות התייחסויות אל הצואה גם במסגרת דיונים רחבים



איור 2. השטן בבית הכיסא (Harington 1596 [1962], 18)

15 ראו למשל דיוניו של סלבו ז'יז'ק ביחסם של פרויד ולאקאן (Žižek 2001, 56–62). ז'יז'ק, בעזרת סצנה נהדרת מתוך הסרט הצרפתי רוח החופש (Le Fantôme de la liberté, 1974), מראה כיצד יותר משהצואה היא תוצר הלוואי המביך והמיותר של האכילה, האכילה היא הפעולה ההכרחית (המגונה והמיותרת) הנדרשת לשם ייצור הצואה (Žižek 2001, 60). עבור ז'יז'ק, הצואה היא "הדבר מבפנים" שמגדיר אותנו ומאיים עלינו בעת ובעונה אחת; הוא הדבר שאנו מתענגים עליו ובה בשעה מוכרחים לסלק אותו (שם, 61). בהמשך לכך ז'יז'ק גם חזר בכמה הזדמנויות על הטענה כי אופני העיצוב של אסלות משקפים אידיאולוגיות של חברות, וערך השוואה בין האסלות והערכים של צרפת, גרמניה, בריטניה וארצות הברית (Žižek 1997, 5). דיון חשוב נוסף הוא זה של ז'וליה קריסטבה במושג הבזות (קריסטבה 2005). חלק מחשיבות מהלכה של קריסטבה נעוץ בעצם הענקת המשמעות לצואה ולתופעות בזויות אחרות כחלק מכינון הסובייקט, באופן שאינו כפוף (רק) לשיח המיניות. אף שאי-אפשר לצמצם את הבזות לצואה בלבד, קריסטבה מאפשרת לראות את הצואה והפרשות גופניות אחרות כדבר שמכונן ומפרק את הסובייקטיביות ואשר עומד במרכז הקיום האנושי. לגבי הנוכחות והמשמעות של הצואה בימי הביניים, ראו את שני המחקרים המרתקים של סוזן מוריסון ומרתה ביילס (Morrisson 2008; Bayless 2012). לפי מוריסון, את הנוכחות המוגברת של הצואה בספרות ובאמנות בימי הביניים יש להסביר לאור המשמעות החיובית שיוחסה לגוף – בעיקר הודות לגופו של ישו – במחשבה הדתית בתקופה זו. ביילס מבקרת את פרשנותה של מוריסון וטוענת כי במסגרת המבט החיובי על הגוף, שהיא אינה מכחישה אותו, הצואה פועלת יותר כאותה גופניות שממנה הכרחי להרחיק את הגוף הנקי, הטהור (Bayless 2012, 172–175). כלומר, דווקא אישור הגוף מחייב עוד יותר את שלילת חלקיו השפלים כגון הצואה. שתי הקריאות האלה מרתקות בעיניי, ולענייננו כאן חשובה בעיקר הטענה המשותפת לשתייהן כי בימי הביניים יוחסה משמעות רבה לגוף המפריש וזו הוציאה את פעולת ההפרשה מן האגביות והטבעיות שלה, לפחות חלקית.

יותר במושג הבזות, בהקשרים פסיכואנליטיים, ובמידה הולכת וגדלה גם באמנות ובספרות.<sup>16</sup> על כן ייתכן גם שבדבריי כאן אין כל חידוש של ממש, אלא רק מחזור של רעיונות שכבר נאמרו, נגרסו, נטחנו והופרשו על ידי אחרים.<sup>17</sup> אלא שבניגוד לשכפול-המתימר-למקוריות שבשיח האקדמי הרגיל הכפוף לשיח המיניות (הפאלוצנטרי), האשמה בנוגע למחזור נראית מאיימת פחות, אולי אפילו מבטיחה, כשמושא המחקר הוא חרבון. בדבריי הבאים אעסוק בקצרה במקרה אחד שבו הגוף הממשי – הגוף המחרבן, המפיח, המשתין, המגהק והמתעטש – פורץ בכל כוחו לתוך הדיון התלמודי. באופן כללי, בתי שימוש וצרכים תופסים מקום מיוחד בספרות חז"ל, ומחקרים שונים כבר עמדו על האינטנסיפיקציה של דיוני התלמודים בנושא ועל שאלת ההבדלים ביחסם של התלמוד הירושלמי והתלמוד הבבלי לבתי השימוש, בין היתר בשל הבדלים בין התרבות הרומית לתרבות הסאסאנית בכל הנוגע לאופני עשיית הצרכים.<sup>18</sup> ואולם גם אם נראה כי משכנעת הטענה שהבבלי משקף מגמת החמרה ביחס לכללי הצניעות בעת עשיית הצרכים, המקורות שארון בהם להלן מראים כיצד לעיתים דווקא ההחמרה היא שמעוררת תגובת נגד או "התפרצות"; כך שנראה שיש להיזהר לא רק מהכללות ביחס לספרות חז"ל בכללותה, אלא גם מהבחנה חדר-משמעות ומוחלטת בין שני התלמודים. עם זאת, נדמה כי תופעה זו של העצמת המתח עד לפריצתו מאפיינת את העיסוק בעשיית צרכים בתלמוד הבבלי, ולכן הבבלי יכול לייצג עמדה שהיא מחמירה ואירונית כלפי הגוף המפריש בעת ובעונה אחת. הרושם כי בית השימוש הוא מקום מסוכן ביותר עולה במקומות רבים בספרות חז"ל.<sup>19</sup> גם הנחש, המזוהה בדרך כלל עם המין והחטא, עלול להכיש את האדם בישבנו בשעה

ביילס ממקמת את היעלמות הצואה משדה המשמעות החברתי בראשית העת החדשה, לאו דווקא בשל תהליכי סניטציה ופרטיות, כפי שטענו אחרים, אלא בראש ובראשונה בשל תחילת תהליכי החילון: מהרגע שבו פעולת ההפרשה איבדה את ערכה הדתי – החיובי או השלילי – היא הפכה לטריטוריאלי ולחסרת משמעות (שם, 181).  
 16 לסקירה ולניתוח מעולים של הפנייה אל הגוף הבזוי, בין היתר בעבודות העוסקות ישירות בצואה, ראו Foster 1996, 153–168; וראו גם Arya 2014. כתב העת *Journal of Extreme Anthropology* הקדיש גיליון מיוחד למקומה של הצואה באמנות; ראו Kuldova and Chepstow-Lusty 2017.  
 17 לאחרונה, בעיקר בעשור האחרון, אכן הולך ומתפתח תחום מחקר חדש של לימודי פסולת, הכולל בתוכו גם ניסיון ליצור מעין "צואטיקה" (fecopoetics) חדשה. על כך ראו Morrison 2008, 2.  
 18 על העצמת המשמעות הסמלית של עשיית הצרכים ועל ההלכות הנלוות לה ראו למשל Neis 2012. על בית הכיסא בארץ ישראל בתקופה זו ראו ברוך ועמר 2005. לגישה אחרת המדגישה את ההבדלים בין שני התלמודים בכל הנוגע לצניעות בעת עשיית צרכים ולמעמד בית הכיסא ראו Weinfeld 2009.  
 19 ראו למשל בבלי, ברכות סב ע"א. בית הכיסא הוא מקומם של נחשים, עקרבים ומזיקים, והסוגיה כולה שם עוסקת בהלכות בית הכיסא. כך למשל נידונה השאלה באיזו יד צריך אדם לקנח – ימין או שמאל. הקביעה כי יש לקנח ביד שמאל מנומקת בכמה טעמים: מכיוון שביד השנייה – יד ימין – אדם אוכל, ומכיוון שביד ימין ניתנה התורה ("מימינו אש דת למור"), או שביד זו הוא מראה טעמי תורה. למעשה, הפירושים הללו טוענים כי יד ימין אחראית על ההכנסה לתוך הפה, אם של מזון אם של תורה (טעמי תורה), ועל כן יד שמאל אחראית על הפעולה ההפוכה: קינוח מה שיוצא מן הגוף, מן הפה התחתון. בעזרת האנלוגיה ליד המאכילה מאפשרת הסוגיה לחשוב מחדש גם על משמעות הקינוח כפעולה מנוגדת, אך גם משלימה, לפעולת לימוד התורה. מלבד זאת, באותה סוגיה מופיעים גם הסיפורים המפורסמים על אותם רבנים אשר תשוקתם ללימוד הביאה אותם

שהוא יושב לעשות צרכיו (בכלי, ברכות סב ע"ב). וכמובן, זהו גם המקום שבו מתאפשרת ההארה: רבי יהודה מתואר כמי שהיה הולך ל-24 בתי שימוש בדרך לבית המדרש ובזכות כך היו פניו מאירות.<sup>20</sup> ומנגד, דווקא שם מצא את מותו בייסורים רבי יהודה הנשיא, אשר מתואר כמי שסבל שנים רבות מחולי מעיים קשה (בכלי, כתובות קד ע"ב; בבא מציעא פה ע"א). כפי שהראתה מירה בלברג, הנוכחות הניכרת של חולי מעיים בספרות חז"ל – אין מחלה שמוזכרת פעמים רבות ממנו – איננה משקפת רק מציאות רפואית מסוימת, אלא כמו ייצוגים של מחלות אחרות לאורך ההיסטוריה היא מגלמת בתוכה תפיסות וחרדות תרבותיות (Balberg 2015). כך אפשר להבין כיצד מחלה שמתוארת כנוראה כל כך נתפסת גם כנחשקת ביותר, עד כדי כמיהתו של רבי יוסי כי "יהא חלקי ממתי בחולי מעיים" שכן "רובן של צדיקים מתים בחולי מעיים" (בכלי, שבת ק"ח ע"ב). לפי בלברג, הבכלי מטעין את חולי המעיים ואת פעולת ההתרוקנות הנלווית אליו במשמעות החורגת מן ההקשר הפיזיולוגי-רפואי: זהו ביטוי לאידיאל תרבותי של גוף נקי מצרכים (וכאן חוזרת שוב ההבחנה היסודית ביחסם של שני התלמודים לצרכים ולבתי שימוש). אולם באופן אירוני ואולי בלתי נמנע, הדרך לניקוי המוחלט של הגוף מצואה מחייבת עיסוק מתמשך, כואב ובלתי ניתן לשליטה כמעט בצואה, אשר דווקא סילוקה מחייב את הנכחתה. כפי שכותבת בלברג:

האדם הסובל מחולי מעיים חווה כאבים גופניים מייסורים ובושה, אבל ייסורים אלו מטבעם מובילים לישועה, הם אמצעי למעבר לחיים מאושרים שלאחר המוות. אדם זה מגלם בעצמו את המציאות המטרידה של צואת אנוש, אך בה בעת הוא פוסע אל מעבר למציאות זו ומשיג גוף מושלם ונקי. על כן חולי מעיים הוא גם מטפורה חריפה לכל מה

לפרוץ את גדרי הצניעות ולהתבונן ברבם בזמן ביצוע פעולות אינטימיות. אך בעוד הסיפור על רב כהנא השוכב תחת מיטתו של רב בעת קיום יחסי מין הוא כנראה הידוע ביותר, שני הסיפורים שקודמים לסיפור זה מתארים דווקא תלמידים המציצים לרבם בזמן עשיית הצרכים, בבית הכיסא. יש לציין כי במקבילה בתלמוד הירושלמי מופיעים רק שני הסיפורים על ההצצה לבית הכיסא. לדיון קצר בסיפורים אלו ראו Schofer 2010, 64; Neis 2012, 352–357. מעט קודם לכן, בבכלי ברכות ס ע"ב, מתברר כי בית הכיסא הוא אחד המקומות הבודדים שאליהם נכנס אדם, בעל כורחו, ללא ליווי של מלאכים, ועל כן באתר הזה הוא נותר חשוף לחלוטין. הוא מופשט שם לא רק מבגדיו אלא גם ממלאכיו, ואף שיש לו ביטחון מסוים כי יצליח לשוב וללבוש את בגדיו (אם כי הספק תמיד קיים), הרי ברגע פרידתו מן המלאכים הוא אינו יודע אם יואילו להמתין לו עד צאתו: "הנכנס לבית הכסא אומר: התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלהי ישראל, הרפו ממני עד שאכנס ואעשה רצוני ואבא אליכם. אמר אביי: לא לימא אינש הכי, דלמא שבקי ליה ואזלי ולא יאמר אדם כך שמא יעזבו אותו וילכו". במובן הזה, עבור האמוראים בבכלי כל כניסה לבית הכיסא היא רגע של היתלשות, פרידה וסכנה, ואין דרך לדעת בוודאות מה או מי ממתין בסופה.

20 "עשרים וארבעה בית הכסא אית לי מן ביתא עד בי מדרשא, וכל שעה ושעה אני נכנס לכל אחד ואחד" (בכלי, נדרים מט ע"ב). בית הכיסא מתואר כאן כמה שמלווה את האדם לאורך היממה כולה. אם המרחב הגיאוגרפי הוא זה שבין הבית לבית המדרש, והזמן האידיאלי הוא כזה שבו התורה נלמדת כל היום ("והגית בו יומם ולילה"), כאן מתמוגגים שני המרחבים הללו בבית הכיסא.

שהוא פגום, דוחה וגס בכל הנוגע לבני אדם, ולאפיקים שדרכם אפשר בסופו של דבר לנצח פגמים אלו ולהכחידם (Balberg 2015, 281).

הנקודה החשובה לענייננו היא האופן שבו הופכת הצואה בכבלי לבעיה, ואולי לבעיה הגדולה ביותר, של הגוף האנושי. היא מגונה כשהיא בחוץ אך גם כשהיא בפנים, והמאבק על אפשרות קיומו של מרחב במסגרת החיים האנושיים שבו הצואה איננה קיימת כלל – לא בחוץ ולא בפנים – הופך לדרמה של ממש. אני מסכים עם בלברג בנוגע למרכזיות של חולי המעיים ושל ראייתו כמטפורה ל"כל מה שהוא פגום, דוחה וגס בכל הנוגע לבני אדם", אך בניגוד אליה אני מבקש להראות כיצד קורסת אותה שאיפה להתנקות מוחלטת, וכיצד במקום שמחת ניצחון על הגוף המיוסר והמלוכלך מוצגת הכניעה הבלתי נמנעת לפעילות המעיים והגוף. אין בכך כדי לשלול את קריאתה של בלברג, שכן פריצתו של הגוף מקורה בין היתר בדיוק בכוחות הרבים המבקשים לשלוט בצרכיו הפנימיים, כפי שאמנם בא לידי ביטוי בסוגיות התלמודיות השונות. כלומר, טענתי היא כי לצד (ובגלל) הקול התלמודי הדומיננטי (שכמובן גם הוא איננו מונוליתי), המעודד פרקטיקות מעשיות ושיחניות של ניקוי טוטלי של הגוף מצדדיו הגסים, פורצים קולות נוספים המערערים על עצם היומרה לניקיון מוחלט של הגוף האנושי מצואה ומציעים אפשרות של יחס אחר לצורכי הגוף. אין זה מקרה שפריצה זו של הצרכים הגופניים מופיעה דווקא באתר שבו ההתנגדות לגוף היא החזקה ביותר – בדיון התלמודי על ההכנות לתפילה במסכת ברכות, שבו אפנה לדון כעת. כפי שאטען, מסוגיה זו עולה כי "בקשה על הצרכים" אינה יכולה להיות מנותקת מהופעתם של הצרכים עצמם.

הפרק השלישי במסכת ברכות עוסק באופן אובססיבי ממש בשאלת ניקיונו של האדם המתפלל. החרדה דווקא במקום זה איננה מקרית, שכן היא מערבת שאלות הרות גורל הנוגעות לסוגיה מיהו האדם. האם האדם הוא יצור רוחני? כיצד אפשר להתפלל בשעה שיש כל כך הרבה גוף בכל מקום – גופים של אנשים אחרים (שישנים יחד באותה מיטה), גופו של האדם עצמו שצריך איכשהו לעצור אותו ולגרום לו לחדול לעבוד, ללכת, לזוז, לראות, אפילו לחשוב? וגם אם הגוף החיצוני נמצא בעמידה (לא במקרה נבחרה מילה זו ככינוי עבור התפילה), את הגופניות של הגוף הפנימי (לא במובן האלגורי-פאוליני, חלילה) קשה הרבה יותר לעצור: מערכת העיכול האיומה ממשיכה לפעול, לטחון, לרסק, להפריש, לרחוק את החומרים מטה דווקא באותם רגעים שבהם האדם כה משתוקק לפנות כלפי מעלה. הכבלי לברכות, בעקבות התוספתא, מלא בניסיונות לווסת את פעילות הגוף הפנימי. השאלה שעולה שוב ושוב היא כיצד ועד כמה אפשר לנקות את הגוף הזה: האם לצואה אסור רק להיות גלויה? להיות מונחת על הגוף? ומה אם היא רק מבצבצת מעט החוצה, שאריות של התפנות קודמת? האם ניתן להתפלל, האם ניתן להיות אדם מתפלל, באותו הזמן שבו יש לאדם צואה במקום כלשהו, אפילו בתוך הגוף עצמו? ההנחה שחוזרת



שוב ושוב היא כי קיימת סתירה עמוקה בין היות "בעל צרכים" ל"בעל תפילה"<sup>21</sup>. ואדגיש: הדיון הטכני והמכוער בצואה ובשתן חורג הרבה מעבר לדקדוקי הלכה, ופעם אחר פעם מתברר כי הדיון הוא בשאלת מעמדו של האדם.<sup>22</sup> על אדם שבורח לו שתן בזמן התפילה לא נאמר שתפילתו פסולה אלא שהוא "אדם דחוי"; אדם שהתפלל בזמן שהייתה צואה במקומו מוגדר כרשע, ותפילתו תועבה. את כל הדיון התלמודי הזה מאפיינת רטוריקה חריפה מפתיעה בחומרתה, במיוחד כאשר מדובר במה שבעינינו נתפס כתקלה ולא כתולדה של יצר הרע. הדבר מבהיר פעם אחר פעם כי הצרכים מערערים על תפיסת האדם ועל הסדר הדתי הרבה יותר מאשר המין.<sup>23</sup> לעיתים האיום של הצואה חזק כל כך עד שהוא מביא ל"סירוב פקודה":

אמר רב הונא אמר רבי יוחנן: היה מהלך במבואות המטונפות – מניח ידו על פיו וקורא קריאת שמע. אמר לו רב חסדא: האלהים! [אפילו] אם אמר לי זאת רבי יוחנן בפומי –

21 במסגרת זו לא אכנס אל הדיון התלמודי המרתק בשאלת מעמדו של האדם המתפלל בכבלי ברכות, ואני מתכוון להרחיב על כך במאמר נפרד. אציין רק כי מבין השורות של הדיון התלמודי אפשר להבחין כי אין זה דיון צדרי ואוטורי בהלכות ניקיון אלא בחינה עקרונית של שאלת מעמדו של האדם, הבאה לידי ביטוי דווקא במגשג בין צואה לתפילה או בין ישבן לפה. ביטוי לכך עולה מן הדוגמה הבאה: "אתמר: צואה על בשרו, או ידו מונחת בבית הכסא; רב הונא אמר: מותר לקרות קריאת שמע; רב חסדא אמר: אסור לקרות קריאת שמע. אמר רבא: מאי טעמא דרב הונא – דכתיב כל הנשמה תהלל יה. ורב חסדא אמר: אסור לקרות קריאת שמע. מאי טעמא דרב חסדא – דכתיב כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך" (בבלי, ברכות כה ע"א). מדובר כאן במקרה שבו אדם מבקש לקרוא קריאת שמע בשעה שיש צואה על בשרו. מבלי להיכנס כאן לעומק המחלוקת בין רב הונא ורב חסדא, אפשר לראות כיצד ההכרעה בשאלה זו נוגעת לתפיסתם את האדם המתפלל: האם הוא בעיקרו נשמה ("כל הנשמה תהלל יה"), ואז למצבו ולניקיונו של הגוף משמעות מוגבלת, או שהוא "בעל איברים" ("כל עצמותי תאמרנה"), ואז לניקיון הגוף חשיבות מכרעת.

22 על מגמת ההרחבה והירידה לפרטי פרטים כמאפיין ייחודי של ספרות חז"ל ראו הלברטל 2013. מקורות חז"ל ביחס לדיני הניקיון אכן מעצימים ומפרטים בהרחבה כלל או מצווה שהיה אפשר לקיימה באופן פשוט ואינטואיטיבי יותר, כפי שטוען הלברטל. עם זאת, קשה שלא להתרשם ולהיגעל באופן מיוחד בכל הנוגע לדיני הניקיון בתפילה. אביא כאן רק דוגמה אחת ממצה: "[...] דאמר רבה בר רב הונא אמר רב צואה אפילו כחרס אסורה. והיכי דמי [למה דומה] צואה כחרס? אמר רבה בר רב חנה אמר ר' יוחנן כל זמן שזורקה ואינה נפרכת. ואיכא דאמרי [ויש אומרים] כל זמן שגוללה ואינה נפרכת. אמר רבינא הוה קאינא קמיה [הייתי עומד לפני] דרב יהודה מדפתי, חזא צואה [ראה צואה] אמר לי עיין אי קרמו פניה אי לא [בדוק אם קרמו פניה או לא]. איכא דאמרי הכי אמר ליה [יש אומרים שכך אמר לו]: עיין אי מפלאי אפלווי [רש"י: אם יש בה סדקים סדקים] (בבלי, ברכות כה ע"א). גם אם עצם השאלה שנשאלת בסוגיית התלמוד שם "כמה ירחיק אדם מן הצואה" היא סבירה (במובן ש"האדם הסביר" היה עשוי לתהות לגביה), קשה להבין מדוע נדרשים דיונים כה ארוכים, הכוללים הבאת "מעשים שהיו", בנוגע לשאלה מתי צואה חדלה להיות צואה כאשר היא מתייבשת. כאן, כמו במקרים שיובאו בהמשך, קשה להתעלם מהניחוח הפרדוקסלי שעולה מן הסוגיה, שכן השאיפה להתרחקות טוטלית מן הצואה היא בדיוק זו שמובילה את החכמים להתקרב אליה, לעיין בה, למשש אותה; כדי לדעת "כמה ירחיק אדם מן הצואה" עליו קודם כול להצמיד אליה את חוטמו.

23 במקום אחד הצואה מקושרת באופן הדוק עם קיומן של מחשבות רעות: "תני: קטן שהוא יכול לאכול כזית דגן פורשין מצואתו וממימי רגליו ארבע אמות, ואם אינו יכול לוכל כזית דגן אין פורשין לא מצואתו ולא ממימי רגליו ארבע אמות. בעי קומי [שאלו לפני] רבי אבהו: מפני מה פורשין מצואתו וממימי רגליו? אמר לון [להם] מפני שמחשבותיו רעות" (ירושלמי, ברכות ג, ה [כז ע"ב]).

לא הייתי מציית לו [...] לא פסק מאי? – אמר רבי מיאשה בר בריה דרבי יהושע בן לוי: עליו הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם (יחזקאל כ, כה). רב אסי אמר: הוי מושכי העון בחבלי השוא (ישעיהו ה, יח). רב אדא בר אבהו אמר מכאן: כי דבר ה' בזה ואת מצוותו הפר (במדבר טו, לא). ואם פסק מה שכרו? אמר רבי אבהו עליו הכתוב אומר: ובדבר הזה תאריכו ימים על האדמה (דברים לב, מז) (בבלי, ברכות כד ע"ב).

כלומר, לפי שיטת רב הונא ור' יוחנן, כל עוד אדם מניח ידו על פיו הוא רשאי להמשיך ולקרוא בתוך המבואות המטונפות. גם כאן, תגובתו של רב חסדא מפתיעה בעוצמת ההתנגדות הרטורית שלה ("האלהים [...] לא הייתי מציית לו!"). הרטוריקה מחריפה בחלק הבא של הדיון. כמו במקרים הקודמים, על מי שהוסיף לקרוא ("לא פסק") לא נאמר רק שהוא "לא יצא", או "יחזור ויקרא", אלא מובאים שלושה ציטוטים מקראיים חריפים במיוחד שנראה כי הם שייכים לחטאים חמורים בהרבה (וכך הם גם נדרשים במקומות אחרים). באופן הזה, שאלת ההפסקה מקריאה במבואות המטונפות נקשרת באופן הדוק עם שאלות של חיים ומוות.<sup>24</sup> הארכת הימים המובטחת למי שפוסק שקולה במידה רבה לכל התורה כולה (מוטיב שיחזור בהמשך הדיון). דרשה זו בולטת בחריגותה לעומת דרשות קדומות יותר על פסוק זה, שבהן אריכות הימים מוענקת על לימוד תורה או גמילות חסדים (ראו ספרי דברים שלו; ירושלמי, פאה א, א ד ע"א).

בקטע הבא, המופיע במרכזן של הסוגיות העוסקות בניקיון הגוף המתפלל, מופיע דיון מרתק ומשונה בנוגע לקשר שבין צורכי הגוף והיכולת להתפלל:

ואמר רבי חנינא: אני ראיתי את רבי שגיהק ופיהק, ונתעטש, ורק וממשמש בכגרו, אבל לא היה מתעטף, וכשהוא מפהק – היה מניח ידו על סנטרו. מיתיבי: המשמיע קולו בתפלתו – הרי זה מקטני אמנה. המגביה קולו בתפלתו – הרי זה מנביאי השקר, מגהק ומפהק – הרי זה מגסי הרוח. המתעטש בתפלתו – סימן רע לו, ויש אומרים: ניכר שהוא מכוער. הרק בתפלתו – כאילו רק בפני המלך! – מילא מגהק ומפהק לא קשה: כאן – לאונסו, כאן – לרצונו, אלא מתעטש אמתעטש קשיא [קשה]! מתעטש אמתעטש נמי לא קשיא [גם לא קשה]: כאן מלמעלה כאן מלמטה דאמר רב זירא הא מילתא אבלעא לי בי

24 פרק כ ביחזקאל עוסק בשאלת היכולת לחיות בזכות המצוות: "וימרו בי הבנים בחקותי לא הלכו ואת משפטי לא שמרו לעשות אותם אשר יעשה אותם האדם וחי בהם את שבתותי חללו ואמר לשפך חמתי עליהם לכלות אפי גם במדבר" (יחזקאל כ, כא). זהו אחד הפרקים המרכזיים בעיצוב תפיסת המצוות בחז"ל ובנצרות. "כי דבר ה' בזה ואת מצוותו הפר" (במדבר טו, לא) עוסק בעונש הכרת, וגם פסוק זה נדרש בהקשרים אחרים בנוגע ליכולת לזכות לחיים על ידי קיום המצוות. ההקשר המיירי בישיעהו – "הוי מושכי העון בחבלי השוא" – אינו עוסק בשאלות של חיים ומוות, אך מן ההקשר שם ברור שמדובר בחטאים חמורים הרבה יותר מקריאת שמע במבואות המטונפות.

רב המנונא ותקילא לי כי כולי תלמודאי | את הדבר הזה החדיר בי רב המנונא, ושקולה לי כמו כל תלמודי: המתעטש בתפלתו – סימן יפה לו, כשם שעושים לו נחת רוח מלמטה כך עושין לו נחת רוח מלמעלה (בבלי, ברכות כד ע"ב).

הברייתא התנאית מקבצת יחדיו מספר רב של פעולות גופניות אשר ביצוען בתפילה מגונה. יש לציין כי כל הפעולות הגופניות הללו נעשות בעזרת הפה: השמעת הקול והגבהתו, הגיהוק והפיהוק, ההתעטשות והיריקה. הגבלת הפעולות הללו של הפה אינה מקרית, והיא נועדה לפנות את המקום לפעילות האחרת של הפה – הדיבור הנכון של התפילה. כבר כאן אפשר להבחין ב"סקנדל של הפה", כלומר בכך שהפה, יותר מאיברים אחרים, אחראי על יותר מדי פעולות שעומדות בניגוד זו לזו. כיצד ייתכן שהאיבר שאחראי על הלוגוס, על המילה, זה שמבחין את האדם מן הבהמה, הוא גם זה שבאמצעותו האדם אוכל, יורק ומתעטש?<sup>25</sup> אולם בניגוד לניסיונו של החוק לדכא את הפה, לבבלי יש תיעוד של רבי – סמל הנורמטיביות האולטימטיבי (בכל המובנים: של הסדר החברתי, של החוק) – אשר היה עושה, איזו בושה, בדיוק את הפעולות הללו. תחילה מנסה הבבלי ליישב בין המקורות: "כאן לאונסו כאן לרצונו". כלומר, פעולות גופניות מסוימות אינן רצוניות ועל כן הן בלתי נשלטות. מכיוון שהן בלתי נשלטות, האדם אינו יכול למנוע אותן ועל כן אי-אפשר לגנות אותן. אך למעשה תירוץ זה עצמו הוא כבר מעין הודאה באשמה המכסה אמת רדיקלית הרבה יותר: אכן יש פעולות גופניות בלתי נשלטות, וממילא אין כל אפשרות להבחין בין האדם ובין גופו. האדם נתבע להשתיק את הגוף, אבל הגוף אינו נתון לגמרי לשליטה ולפיקוח. יתרה מזו, מייד לאחר מכן, בדיון על שאלת ההתעטשות, שוב אין מדובר אך ורק בהיתר שבדיעבד. לפי רבי זירא, "המתעטש בתפלתו סימן יפה לו", כלומר, לפעולה הגופנית יש דווקא תפקיד חיובי ורצוי. חשוב לשים לב כי ר' זירא מגדיר מימרה זו, הסתמית לכאורה, כ"שקולה לו כמו כל תלמודו"; כלומר, למרות הגוון המכוער והדקדקני שלה זוהי דרשה מהותית וחשובה.<sup>26</sup> חשיבותה נובעת מן ההיפוך שהיא מבצעת לאופן שבו נתפס הגוף המתפלל. לא רק שפעולותיו אינן מונעות את התפילה, אלא הן מהוות סימן יפה, נחת רוח למתפלל ולא כל אחד. מבחינה פורמלית הבבלי מחלק בין התעטשות מלמעלה ובין התעטשות מלמטה (נפיחה), אולם המשך המשפט כבר מטשטש את ההבחנה הברורה בין מעלה ומטה באופן שמשווה ממד אירוני להבחנה בין התעטשות לנפיחה: "כשם שעושים לו

25 רשב"י הציע לבעיה זו פתרון אשר חוסר היתכנותו חושף את עומק הסקנדל. לפי רשב"י, "אילו הייתי עומד על הר סיני בשעה שניתנה תורה לישראל, הייתי תובע מלפני ה' שיברא לאדם שני פיות, אחד שיהיה עוסק בתורה ואחד שיעשה בו כל צורכו" (ירושלמי, ברכות א, ב [ח, ע"א]; התרגום שלי).

26 במקבילה בירושלמי הדיון טכני בעיקרו, ומנהגו של רבי מובא ללא כל דיון עקרוני במשמעות פעולותיו. יתרה מזו, בירושלמי מובא רק המשפט "העוטש בתפלתו סימן רע לו", וכמו בבבלי גם שם יש חילוק בין עיטוש מלמעלה ומלמטה, אולם ללא המשפט המדהים הנאמר בבבלי "המתעטש בתפלתו סימן יפה לו".

נחת רוח מלמטה כך עושין לו נחת רוח מלמעלה". אם קודם לכן למעלה היה הפה ולמטה הישבן, כעת למעלה מתייחס לעליונים ולמטה לבני האדם, אך בדרך הזאת כל ההבחנות בין מעלה ומטה מתערבבות – בין האל לבני האדם, בין התעטשויות לנפישות. קשה להתעלם מן המסקנה: בעליונים אוהבים את הניחוח העולה "מלמטה".

יש לציין כי בתלמוד הירושלמי ההתעטשות בתפילה מוגדרת כסימן רע, וגם לאחר ההבחנה בין התעטשות מלמעלה ומלמטה אין כל התייחסות חיובית לפעולה זו; לעומת זאת, מן הסוגיה בבבלי עולה תחושת חגיגות סביב פעולת ההתעטשות, והגבולות הברורים בין למעלה ולמטה מטושטשים ומעומעמים. יתרה מזו, הדיון בהתעטשות נשזר בבבלי בדיון רחב ועקרוני יותר בגוף המתפלל כולו.

הרצון לווסת את פעולת הגוף לא היה כמובן נחלתם של רבנים בלבד; לדיון בהתעטשות יש מקבילות תרבותיות ויש לבחון אותו על רקע דיון רחב בשלהי העת העתיקה, שאגע בו כאן בקיצור בלבד. קלמנס מאלכסנדריה, למשל, כותב במסגרת ניסיון לחינוך האדם הנוצרי:

אם נתקף אדם בהתעטשויות, או במקרה של גיהוקים, עליו להימנע מלהחריד עם ההתפרצות את הניצבים בסמוך לו ובכך להוכיח את חינוכו הגרוע. במקום זאת, עליו לשלח את הגיהוק בדממה עם יציאת האוויר, כאשר הפה שליו כראוי, ולא בפעירת פה ובפיהוקים כמו המסכות הטרגיות (Clement of Alexandria 1885, 2.7, 253).

לפי קלמנס, הנוצרי מתאפיין בנינוחות ובשלווה; התפרצויות גופניות כדוגמת התעטשויות מכערות ומביישות אותו ופוגמות בשלמותו. לעומתו, רבים ראו את ההתפרצות הבלתי נשלטת של הגוף המתעטש דווקא כביטוי לסימן אלוהי.<sup>27</sup> כך למשל, כבר בחיבור המיוחס לאריסטו, "פרובלמטה", נידונה באריכות השאלה מדוע דווקא התעטשות, ולא פעולות אחרות הכוללות יציאה של רוח מהגוף, נחשבת לפעולה אלוהית ולסימן טוב (Aristotle 2011, 363–365). גם בספרות הזורואסטריה ההתעטשות נתפסת כסימן, אך דווקא כסימן רע (West 1880, 12.32, 352).<sup>28</sup> וגם אם בתקופות מסוימות אפשר למצוא ביקורת על האמונות האלה, אף היא מלמדת על עקשנותן. כך למשל כותב בסיליוס במאה הרביעית: "אולם לנוצרים רבים נראה די מתקבל על הדעת להתייחס לסימנים, לרדוף אחר אורקלים ולהקשיב למנחשים. אנשים כאלה אומרים 'זה סימן' אפילו כאשר אדם מתעטש בזמן שהוא מדבר" (Basil the Great 2001, 90).

27 על משמעויותיה של ההתעטשות בעולם העתיק ובשלהי העת העתיקה ראו Pease 1911; van der Horst 2014.  
28 להתייחסויות למשמעותו של העיטוש במסורות יהודיות ראו גם תוספתא, שבת ז, ה; פרקי דרבי אליעזר נב. לדיונו הקצר של שאול ליברמן בנושא ראו ליברמן 1962, 93–94.

את סוגיית ההתעטשות אני רוצה לבחון גם לאור דיונו המפורסם של מיכאיל בכטין בפרנסואה רבלה ובמושג הגוף הגרוטסקי, אשר עשוי לדעתי להעניק משמעות רחבה ועמוקה יותר לשימוש של הבבלי כאן בפעולות ההתעטשות, הנפיחה, היריקה והפיהוק.<sup>29</sup> אצל רבלה, לאחר שפנורז' עושה מאמצים להשיב לחיים את אפיסטמון כשראשו נכרת, מובא התיאור הבא: "לפתע החל אפיסטמון נושם, אחר כך פקח את עיניו, אחר כך פיהק, אחר כך התעטש, אחר כך הפליץ פלוץ גדול ששמר במלאי. על כן אמר פנורז': 'עכשיו הוא החלים, ללא כל ספק'" (רבלה 2003, 365). כפי שמראה בכטין, דווקא הפעולות הנמוכות הללו משמשות סמל לתחייה, לחזרה מן המוות. לא הנשימה מבשרת על תחייתו של אפיסטמון אלא דווקא הנפיחה, ועל כן היא שמסמלת את החיים בכללותם. במקום אחר בכטין דן במוטיב לידתה של המילה: הגיבור המגמגם מצליח לחלץ מילה מתוך פיו רק לאחר מאמץ פיזי רב ומכוער למדי. באופן הזה, טוען בכטין, נוצר קשר הדוק בין הגוף לדיבור, ואת שניהם רבלה מתאר באופן גרוטסקי שנועד לפרק את המודלים היווניים והנוצריים הקלאסיים (Bakhtin 1984, 309). בהקשר שלנו נראה כי תיאורו של רבי היורק והמפיח הוא ניסיון מובהק להציג את גופו של רבי כגרוטסקי, כמי שעושה בדיוק את כל הפעולות שאדם בעל היגיון ושליטה עצמית לא היה עושה.<sup>30</sup> על רקע המאמץ המתמשך בבבלי לנקות את הגוף, הסיפור על רבי נועד להגחך ולשלול דווקא את הגוף הנקי, האסתטי והקלאסי שאותו העמידה הסוגיה קודם לכן כאידיאל של האדם המתפלל. הגוף הגרוטסקי כאן לא נועד לשלול את הגוף הקונקרטי של רבי (או של כל אדם אחר) אלא דווקא את הגוף התיאורטי, הקלאסי, המובנה כגוף האידיאלי שעומד בתפילה ללא כל צרכים (תרתי משמע).<sup>31</sup> לאור זאת, המהלך האמוראי בתלמוד הבבלי אינו אלא שבירה והגחכה של אותו גוף אידיאלי באמצעות הצגתו כמעין בעל מום אינהרנטי ובלתי נמנע. את המהלך הכולל של רבלה בכטין מכנה "התנועה כלפי מטה". תנועה זו כוללת בעיקר היפוך של העליון והתחתון, ובאופן קונקרטי היפוך העליון והתחתון בגוף האדם – הפנים והישבן. שלילה זו של הסדר החברתי נועדה לאפשר ולהעניק הערכה מחודשת של הריאליה;

29 לפי בכטין, אלו הן פעולות קלאסיות של הגוף הגרוטסקי; ראו Bakhtin 1984, 317. על האלמנט הגרוטסקי בהבנייתו של הגוף בספרות חז"ל לאור כתיבתו של בכטין עמד כבר הניאל בויארין. ראו בויארין 1999, 198-2009; 220.

30 השוו זאת לניסוחו של קסיאנוס בראשית המאה החמישית, היוצר הקבלה בין האופן המכובד שבו על אדם להופיע בפני שופט ובין האופן שבו עליו לעמוד בתפילה. לפי קסיאנוס, "בשעה שאנו עומדים בבית משפט בפני שופטים ארציים, כאשר יריבינו עומדים נגדנו, אם במהלך התביעה והמשפט משתלט עלינו איזה שיעול או יריקה או צחוק או פיהוק או שינה, באיזו רשעות יעורר היריב שלנו את כובד ראשו של השופט לחובתנו" (Cassian 1997, 23.6). גם כאן בולט החשש מפני היעדר השליטה על הגוף, ודווקא ברגעים שבהם שאלת השליטה האנושית המדומיינת היא הרת גורל: בבית המשפט, ובעת העמידה בתפילה.

31 כפי שטוען ישי רוזן-צבי בהקשר אחר, ייתכן כי בתקופת המשנה אכן היה ניסיון ליצור גוף אידיאלי שכזה המושפע במידה רבה מרימווי גוף הלניים. לפי רוזן-צבי, "סוגיית מומי הכוהנים הפכה במשנה להזדמנות לבחון את נושא הגוף השלם, המטרידה בתקופה זו [...] גם כותבים הלניסטיים שונים" (רוזן-צבי 2005-2006, 77).

כלומר, הגרוטסקה מנסה לשמוט את בסיס המציאות כדי להציבה מחדש באמצעות בחינתה במישור ההיבטים הגופניים דווקא. כפי שבכטיין מציין בהתייחס להפיכת כלי הראש לכלי הישבן, אובייקטים נולדים מחדש לפי השימוש שנעשה בהם. תיאור פעולותיו של רבי אכן מנסה ללמד משהו על ה"כלי", כלומר על הגוף, והשימושים שרבי עושה בכלי זה לא רק שהם מלמדים על משמעות הכלי אלא למעשה מאפשרים ואף מביאים לכדי לידתו מחדש של הגוף.<sup>32</sup> בכטיין מראה גם כיצד תיאור גן העדן והגאולה אצל רבלה, המאופיינים דווקא בתיאור החלקים התחתונים והשפלים באדם, הם היפוך ופרודיה של מודל הגאולה הנוצרי. במובן הזה, לטענתי, אין ספק כי חז"ל היו מודעים לאופנים שבהם על פי רוב הייתה מתוארת התפילה – פרקטיקה שתכליתה להתעלות אל מעבר לאנושי, אל האלוהי; ועל כן תיאור תפילתו של רבי, לצד העיסוק האובססיבי בצואה ובשתן, הוא היפוך מכוון. כפי שבכטיין מציין בנוגע להיפוך בין ראש לישבן:

בפרודיה זו התנועה כלפי מטה מוצבת כנגד התנועה כלפי מעלה. הטופוגרפיה הרוחנית כולה נהפכת על פניה [...]. הנתיב מסומן בבירור: דרך פי הטבעת, אל הלב ואל המוח. הלעג לטופוגרפיה הימי-ביניימית הוא ברור: אושרה של הנשמה משוקע עמוק בחלק התחתון של הגוף (שם, 378).

כמו אצל רבלה, גם אצל חז"ל במקום שיח על הנפש והרוח אנו מקבלים שיח על חלקיו הנמוכים של האדם. אולם חשוב להדגיש כי כאן ההיפוך וההגחכה דרך תיאור החלקים הנמוכים באדם אינם נעשים מתוך ניהיליזם ציני. ההיפוך מנסה לאפשר בחינה מחודשת של הדברים ובעיקר לאפשר חיים חדשים, ובמובן מסוים לאפשר את ההכרה בחיים הריאליים, הממשיים, נטולי האשליות והכיסויים (שם, 384). התכלית של הצגת החלקים הנמוכים שבאדם והדגשתם היא להנכיח את האדם באמצעות ההכרה בו בשלמותו, בארציותו. כאמור, היפוך זה מקבל ביטוי מושלם בדרשתו של רב זירא: "כשם שעושים לו נחת רוח מלמטה כך עושין לו נחת רוח מלמעלה". האם [נחת] הרוח מלמטה מתייחסת כאן לנפיחה או להתעטשות? ומה משמעותה של [נחת] רוח מלמעלה, בדיון על התעטשויות ונפיחות? בנקודה זו הטופוגרפיה הברורה של עלייה וירידה כבר עומעמה לחלוטין. ההתעלמות מן החלקים הנמוכים משמעה התעלמות מן האדם, לצד תהליך של הרחקת האדם (השלם והמדומיין) מן האדמה ומן הריאליה האנושית.

הניסיון לדכא ולמטטר את הגוף המפריש קורס בקטע הזה ומנופץ לא על ידי אנטינומיות מרגשת ומלאת פאטוס של שחרור ומהפכה. האנטינומיות של רבי, המרד הקדוש, באה לידי ביטוי בשחרור קטן מאוד דווקא – בהתעטשות, בנפיחה, בפריעת החוק לצד שמירתו.

32 במובן הזה, כפי שצוין קודם, אין מדובר בחשיפה של גוף "טבעי" יותר; גם כאן מדובר בהכניה או בייצוג של הגוף. אך בניגוד לייצוג הגוף האידיאלי, המנסה להתרחק מן הגוף הממשי, הייצוג הגופני כאן הוא תוצאה של הצצה או של התפרצות של הגוף הממשי.

התפילה תיעשה, בסופו של דבר, אך היא תהיה תפילה ריאלית, ומילות התפילה יוצאות אל אוויר העולם לא בליווי של מבשם אוויר מלאכותי אלא בריחה של הממשות. במקום להדגיש את הצדדים הגבוהים של הגוף ולהציג את החיים הרוחניים, ובפרט את התפילה, כתהליך של עלייה, התיאור הגרוטסקי בסוגיה מבקש להסיט את התנועה דווקא כלפי מטה, אל החלקים הנמוכים, ולמעשה בחזרה אל האדם – כלומר אל האדם הממשי, הבלתי מדומיין.<sup>33</sup> בדיון התלמודי על גופו של רבי מוצג הגוף במלוא הדרו וגועלו, אך בה בעת התיאור הוא בעל אופי שמח, קרנבלי, עקב פירוק הסדר המאיים וההיררכי של הגוף המתעלה. בהקשר הזה אכן ייתכן כי השמחה נובעת מלידתו של גוף חדש, לכאורה, כלומר מלידת גופו הקונקרטי של המתפלל. יש כאן מעין הבנה כי הגוף הקלאסי והמדומיין אינו מסוגל לעמוד בתפילה בפני האל ומן ההכרח להוליד מתוכו גוף חדש. לידה זו יכולה לבוא לידי ביטוי בגוף הפנימי הפאוליני, הדומיננטי בשיח הנוצרי על התפילה,<sup>34</sup> או דווקא בתנועה הפוכה לחלוטין – בהולדתו של הגוף הפנימי הקונקרטי, השפל והנמוך, הגוף שאוכל, מפריש, מתעטש ויורק, אך גם הגוף שמתפלל.

הטשטוש בין עליונים לתחתונים מקבל ביטוי נוסף גם בסיפור מיתתו של רבי יהודה הנשיא. כך מתוארים רגעים אלו בבבלי:

אותו היום שנחה נפשו של רבי, גזרו חכמים תענית וביקשו רחמים, ואמרו: כל מי שיאמר נפטר רבי יידקר בחרב. עלתה שפחתו של רבי לגג, אמרה: עליונים מבקשים את רבי והתחתונים מבקשים את רבי, יהי רצון שיכופו תחתונים את העליונים. כיוון שראתה כמה פעמים שנכנס לבית הכיסא, וחלץ תפילין ומניח אותן ומצטער, אמרה: יהי רצון שיכופו עליונים את התחתונים. ולא היו שותקים חכמים מלבקש רחמים. נטלה כד והשליכה מהגג לקרקע, שתקו מלבקש רחמים ונפטר רבי (בבלי, כתובות קד ע"א, תרגום שלי).

הדרמה סביב מותו של רבי מתרחשת סביב בית הכיסא, ההופך לבמה של המחזה הגדול של החיים ובו לוקחים חלק תחתונים וגם עליונים. וכמו בסיפור הקודם, גם כאן המאבק בין בני אדם תחתונים ובין כוחות אלוהיים עליונים מתערבב בסיפור במאבק גופני – מאבקו של רבי "הנשיא", "רבנו הקדוש", במחלת המעיים שלו (או אם נרצה, מאבק בין התפילין לישבן). רק על רקע ההקבלה הזאת אפשר להבין את המשמעות הכפולה הטמונה בתפילתה הראשונה של השפחה – "יהי רצון שיכופו תחתונים את העליונים": הישארותו של רבי

33 כפי שמציין בכטין, "כל תנועה חשובה נתפסה והתפרשה רק במונחים של עלייה וירידה, לאורך קו אנכי. בכל מטפורות התנועה במחשבה ובאמנות הימי-ביניימית נמצא מאפיין האנכיות הזה, המוגדר באופן חד ועקבי באופן מפתיע. כל מה שהיה הטוב ביותר היה גם הגבוה ביותר, וככל שרבר מה היה גרוע כך הוא היה נמוך יותר [...] התנועה היחידה ששינתה את המיקום ואת הגורל של הנפש הייתה התנועה כלפי מעלה או כלפי מטה" (Bakhtin 1984, 401).

34 דוגמה נפלאה ללידתו של גוף רוחני חדש בתפילה אפשר למצוא אצל יוחנן מאפמאה, מחבר נוצרי-סורי מראשית המאה החמישית. על כך ראו Bitton-Ashkelony 2012.

עם התחתונים – העולם הארצי, בני האדם, חכמים – כרוכה בהכרח בניצחון התחתונים הממשיים, בהצלחתו של רבי בבית הכיסא. אך מעבר לכך, אל הניגוד בין עליונים ותחתונים, הכולל את הגוף האלוהי למול הגוף האנושי ואת חלק הגוף העליון לעומת חלקי הגוף הנמוכים, נכנס כאן גם הגוף החברתי: למול חכמים, העליונים ללא ספק בסדר החברתי-ידי, ניצבת אמתו של רבי, ובעוד אלה מוצבים על הקרקע, בתחתונים, דווקא היא זו שניצבת על הגג. הטופוגרפיה החברתית מתהפכת עם הגופים האנושיים והאלוהיים, ופעם אחר פעם דווקא תפילתה של השפחה היא הנשמעת. בניגוד לירושלמי, שם כוחם של העליונים הוא שמביא לעליית נשמתו של רבי וסצנת בית הכיסא נעדרת לחלוטין,<sup>35</sup> כאן מכריעה השפחה, והכד שהשליכה מלמעלה למטה. נשמתו של רבי אמנם עולה למעלה, אך רק בשעה שהכלי השבור, הצונח מן העליונים לתחתונים, מצליח להסב את תשומת ליבם של החכמים המתפללים. כלומר, יותר משהשחרור המיוחל של רבי נובע מהפסקת התפילה, הוא נובע מהצלחתה של השפחה להביא להפניית המבט אל הכלי המרוסק. וזוהי אפוא תמונת הסיום של סיפור חייו של רבי: קולות כאב בוקעים מבית הכיסא, ועל האדמה מנצנצים שברי הכד המרוסק.<sup>36</sup>

## סיום: היש חזרה לאחור?

אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תליץ תליץ של הלכות. אמר לפניו: רבש"ע, הראהו לי, אמר לו: חזור לאחורך (בבלי, מנחות כט ע"ב).

יש להודות: נפיתחו של רבי מיהרה להתנדף בתוך ים התלמוד והספרות שנכתבה עליה, וכך גם שאלת משמעותם של הצרכים. הקושי להכיר ולהתבונן בגוף המפריש – יותר

35 ראו ירושלמי, כלאים ט, ד (לב ע"ב); Balberg 2015, 284. להשוואה מפורטת של המסורות על מיתת רבי בירושלמי ובבבלי ראו מאיר 1999, 300-337.

36 קריאה זו שונה מקריאתה של בלברג (Balberg 2015, 285), הרואה בתיאור מותו של רבי ביטוי לאופן שבו עם מותו הוא יכול סוף סוף לעזוב את הגוף השפל והמלוכלך ולעבור לעולמות העליונים, שם יוכל לעסוק בתורה באין מפריע. מבחינתה הסיפור פועל כסיפור אידיאלי על רקע הרצון של חכמים לנקות את הגוף המחרב; בעזרת גופו של רבי הסיפור מראה כי האפשרות להתגבר על חולי המעיים קיימת, גם אם רק בשעת המיתה, ומתוך כך מחזק ממילא את האידיאולוגיה של לימוד תורה בגוף נקי מצרכים. אף שקריאה זו כמוכח אפשרית ומשכנעת, אני מציע כאן קריאה הפוכה בתכלית: רבי יוצא מן העולם (וזוכה לחיי עולם) לא בזכות הצלחתו אלא דווקא בשל הנכונות להכיר בקריסתו. בלברג מציעה הסבר דומה גם לגבי כניסתו של אלעזר בן דורדיא, שהוזכר קודם לכן, אל העולם הבא. לדבריה, "קבלתו המוחלטת של בן דורדיא לעולמם הרוחני של חז"ל [...] מותנית בחיסול הממד הגופני שלו" (בלברג 2008, 209). גם במקרה זה אני סבור כי גופו של בן דורדיא לא "חוסל" אלא הומר – מן הגוף המיני אל הגוף החולף, המפיח – אך השייכה אל הגוף, הפניית המבט אל הגוף הממשי ולא הבריחה ממנו, היא בדיוק זו שפותחת בפניו את השער אל העולם הבא.



משנבע מהרצון להתעסק בעניינים רוחניים השייכים לפלג הגוף העליון, נגרם דווקא בשל הדומיננטיות של שיח המיניות והמקום המסוים שיוחד בתוך כך לגוף. כפי שהזכרתי בפתחת המאמר, מאז ראשית הקבלה המיניות היא המטפורה הדומיננטית ביותר, והקוסמולוגיה כולה מוסברת בעזרתה במרומז או במפורש, אם באופן סימבולי אם דרך ניסיון לחקוטה במעשים. וכך, גם כאשר הגוף זוכה לייצוג, המיוצג הוא בעיקר הגוף המיני (שהופך למטפורה, לבעיה, לאתר ממשי של תיקון). באופן הזה, כאמור, הנומוס והאנטינומוס מנהלים כל העת מאבק לכאורה המבוסס למעשה על שיתוף פעולה הדוק, שתכליתו להעלים דווקא את הממשות של הגוף המפריש. במובן הזה, כפי שטענתי בפתחה, הבעיה עם המיניות האנטינומיסטית למשל איננה בעצם השערורייתיות שלה, אלא דווקא באופן שבו השערורייתי מכסה על עניינים אחרים. יאלי השש ניסחה זאת נהדר ברשימה קצרה, הגם שבהקשר אחר לחלוטין:

נראה כי שערורייה כאסטרטגיה שלטונית מבקשת להשיג שתי מטרות. ראשית, השערורייה השלטונית מבקשת לייצר לגיטימציה לשלטון אוטוריטיבי ולמבנה חברתי שבו לאלטיה הכלכלית – הטייקונים שהולידה הכלכלה הניאו-ליברלית – ולאליטה השלטונית יש פריבילגיות על-חוקיות שמתנרמלות עם כל שערורייה. כאשר השליט הנבחר מייצר סביבו סקנדלים המוכרים מבתי מלוכה, הוא אכן נתפס כציבור יותר ויותר כמלך [...] המטרה השנייה של אסטרטגיית השלטון השערורייתי היא לשמש מסך עשן תמידי, המונע מן הציבור להבחין בין אירועים שערורייתיים לבין אירועים מעוררי אימה (השש 2017).

בהמשך להשש, טענתי היא כי שיח המיניות, דווקא על השערורייתיות הטמונה בו, משמש כמסך עשן נצחי כמעט שנועד למנוע מן הציבור, כלומר מבני האדם, להבחין באירוע מעורר אימה: עצם גופניותם, התהליך המבהיל והחזרתי שבו הגוף מתמלא ומתרוקן, מתבלה ומפריש. הדוגמה המובהקת ביותר לאנטינומיזם שערורייתי שכזה היא כמובן יעקב פרנק, ואולם דווקא המקרה שלו יכול ללמד עד כמה השערורייה המינית – אשר כצפוי מושכת את מרבית תשומת הלב של המהללים והנחרדים כאחד – מכסה בעיקר על עניינים מחרידים אחרים, שנותרים בלתי מובחנים בצילו של סקנדל ההתנהגות המינית.<sup>37</sup>

37 בניגוד למחקרים קודמים על התנועה הפרנקיסטית, שהתאפיינו במבט שיפוטי ושולל, שורה של מחקרים מן השנים האחרונות ביקשו להעמיד תמונה שלמה ומורכבת יותר של התנועה ובעיקר של יעקב פרנק (ראו למשל אליאור 2001). הביטוי האחרון להיפוך זה הוא ספרה של זוכת פרס הנובל הפולנית אולגה טוקרצ'יק ספרי יעקב (2020), ובעיקר הביקורות שליוו את הספר, שאיי-אפשר להתעלם מיחסן האוהד לדמותו של פרנק. הן ההיקסמות הן הזעזוע תורמים להתעלמות מן המזעזע באמת – שמעבר לדמותו (הקסומה, הרוחה) של אנרכיסט שאוהב להשתעשע עם חוקים, עם נשים ועם סדרים חברתיים, שיועד לענג ולהתענג, מסתתר אדם אכזרי שאיננו יודע לשחק (ראו למשל אליאור 1997, 306). ואם קוראים את הסיפורים הרבים בספר דברי האדון אפשר לראות בבירור כי יותר משפרנק שפל הוא בעיקר משפיל, ושום היפוך סקסי בין תורה דבריא ותורה דאצילות לא מצליח למחות את הטעם הרע שנותר בפה למקרא סיפורים אלו.

התעלמות זו מן הגוף המפריש איננה טריוויאלית, והיא מפתיעה במיוחד כשמדובר בשיח קבלי (נומיסטי או אנטינומיסטי) אשר שם דגש על ירידה לתחתונים, על תיקון הקליפות ועל העלאת ניצוצות ומתחבט רבות בנוגע לשאלה עד כמה יש להבין מונחים אלו באופן ממשי. ואמנם, כפי שהראתה איריס בראון, היו מקובלים אשר דימו את הקליפות לצואה ואת הצואה לקליפות (בראון 2015, 243). כבר ר' חיים ויטאל, תלמידו של האר"י, קשר את תהליך הפרשת הצואה לתהליכי בירור הפסולת והזוהמה כחלק מכוונות האכילה (ויטאל 1988א, מג), אולם אפילו אז הצואה ופי הטבעת מתבטלים בפני הפאולוס. במקום אחד, למשל, מכנה רח"ו את הקליפות צואה, מכיוון שכמותה הן נמצאות ב"אחור" ואינן זוכות לקבל דבר מן האור האלוהי:

והנה זה הנקב של האחור נקרא בתורה "בית פעור". וזהו סוד עבודה זרה של פעור, שעבודתה בכך לפעור עצמו על פניה כנודע; כי זו היא קבלת השפע שלה. והבן זה. וזהו סוד "ויקבור אותו בגי מול בית פעור" כי משה הוא מן היסוד דאבא שבתוך ז"א כנודע, והוא נמשך עד סיום פי היסוד דז"א, וכנגדו ממש היא נקודת האחור שמשם אחיזת החיצונים הנקראים "פעור". והארת היסוד הזה דאבא מונע את החיצונים שלא יתאחו שם ויקטרגו על ישראל ח"ו (ויטאל 1988ב, קנ"ה).<sup>38</sup>

"הנקב של האחור" לא נמצא רק בהיפוך לפנים אלא גם לפאולוס, לנקודת היסוד, כלומר למיניות. וכך נקב פיזי אחד מוטען במשמעות – גם אם סימבולית – של סוד קדוש, ואילו האחר מסמל את האתר שאסור בשום פנים להתעסק איתו, מקום אחיזת החיצונים. "הארת היסוד הזה דאבא", קרי המשך הנכחת הפאולוס, דווקא הוא שמונע את הופעתה של נקודת האחור, אשר קיימת "כנגדו ממש". כך, גם כאשר יש תהליך של ירידה (ממשית וסימבולית), היא מתרחשת מן הפנים אל הפאולוס, ולעולם לא אל הנקב של האחור. וכך, גם במקרה שבו הצואה זכתה להיכלל בשיח והומשגה כקליפה המסוכנת ביותר, לא נמצא מי שידמיין אופק משיחי שבו העולם נגאל, ולא רק נגעל, מתוכה. אף שלא חסרו גיבורים שהרהיבו עוז לרדת אל הקליפות ולהתאסלם, להתנצר, לנאוף ולנצל מינית, הקליפות של הצואה נשארו מעבר להישג יד. וגם אם לתקופה קצרה התפתחו כמה פרקטיקות חסידיות סביב הצואה (בעיקר גרימת שלשול מכוון לפני התפילה), הן זכו לגינוי ונעלמו כמעט לחלוטין. החרבון, בסופו של דבר, גם אם בצבץ לרגע אל תוך השיח, חזר מהר למקומו כפעולה טבעית, ניטרלית, נטול מטען סימבולי או משמעות כלשהי בנוגע למציאות החיים.

אם כן, כיצד אפשר בכל זאת לדבר על אודות ההפרשות? כיצד אפשר להפוך אותן לבעיה כאשר התרבות, בכל רבדיה, משוקעת כולה בתוך שיח המיניות? גם אם אי-אפשר עוד לערוך דה-פרובלמטיזציה של המיניות (שבמובן מסוים משמעה לראות מחדש את המיניות

דרך נקודת המבט של הפרשות), אפשר אולי בכל אופן להסיט את תשומת הלב לאותו חור שחור תרבותי, תיאולוגי, חברתי ופיזי, אל הצואה. זהו מעתק קשה: איזה ארוס יכול לצמוח ממנו?<sup>39</sup> איזו בשורה חשובה, מעניינת ופורה יכולה להיות טמונה במעמקי המדמנה? עבור מקובלים, התשובה נמצאת כמובן בגוף השאלה. ואולי בתקופה הנוכחית שיח הצואה יכול לאפשר שפה חדשה לכיווני חשיבה אקולוגיים ולשמש כביקורת על אופני הצריכה המוגזמים ועל הדרכים שבהן האנושות מתעקשת שלא להביט בהררי הפסולת הנפלטים ממנה, אבל בה בעת כביקורת על היעילות הקפיטליסטית שאיננה מוכנה להכיר בקיומן של שאריות בלתי מנוצלות ובלתי ניתנות לשימוש חוזר. וגם למי שאינו מבקש לבצע תיקונים דרך ירידה אל הקליפות או להפוך את הצואה שלו לזהב אורגני, אני רוצה לומר כי להרהור קרוב יותר בשאלת הצואה יכולות להיות משמעויות רבות, בין השאר דרך פריעת האסתטיקה של הגוף ושל המרחב. לא אכנס כאן למשמעויות אלו בפירוט, שכן מטרתי היא רק להציע את מושג הצואה ככזה שראוי להיות "בעיה", אך האפשרויות רבות, שכן הצואה מתארת את החיים באופן ריאלי ונטול אשליות וממחישה אולי יותר מכול את הכיוון שאליו החיים הולכים: מן הפה אל העיכול, ולבסוף – לעיתים בכאב, לעיתים בהנאה – דרך פי הטבעת החוצה. זהו רגע שבו אפשר להרגיש ולהריח (ואולי לא במקרה דווקא פחות לראות) את מה שקודם השתוקקנו אליו ופנטזנו עליו, מה שהיה לרגע קצר "אנחנו" וכעת לא נשאר ממנו כלום, או נכון יותר – כשכל מה שנשאר ממנו הוא רק ה"כלום". הצואה היא מעין מוות קטן, הזדמנות להביט בגוף שלנו כגוף, או בעצם כגופה (מדהים כמה משמעות מעניקה אותה, כשלמעשה זו עדיין אותה המילה ממש), בעודנו בחיים – כאשר הסובייקט החי עוד יכול להעניק לכך משמעות. כפי שניסיתי להראות בעזרת הדיון בספרות חז"ל, ההכרה בצרכים יכולה להיות הכרה בחיים, באנושיות שלנו, שחורגת אל מעבר להזכרות ביום המוות. זו ההכרה בסופיות של הדברים, אך דווקא מתוך הזדהות: אלה הצרכים שלנו, כל החומרים ששאפנו פנימה, וזו אולי ההזדמנות היחידה להביט לעצמנו בקרביים. אך אין זו קריאה לרומנטיזציה או לסובלימציה של פעולת החרבון, וההכרה בקיומו של עולם תחתון גם אין משמעה בהכרח שיש להחזיר מן המתים את הפולחן לבעל פעור או לקרוא לשיבה אל שלב אינפנטילי, קדם-חברתי. ההכרה בנוכחות של הצואה, ההתעקשות שלא להסיט את העיניים ואת האף מעקבותיה ומשובל הריח המלווה אותה, לא נועדו ליצור אשליה חדשה אלא דווקא את האפשרות להיות מסוגלים להמשיך ולהתקיים בתוך הסדר החברתי, הרי אי-אפשר אחרת, אך להרגיש ולהריח את הכישלון – את מה שיש בו, אבל גם את כל מה שאין. זו בהחלט מחאה, וקריאה למרי ולשינוי נקודת המבט ואולי אפילו להפיכה, אבל באופן שקרוב יותר למוכן המקורי של מילה זו, *revolutio* – חזרה לאחור המבטאת מחזוריות ורפטטיביות, כזאת שמראש כבר

39 ממנו ממש, כלומר מבלי להתפתות לאופציה של המיניות האנאלית, שחרף חתרנותה, כאמור, עדיין פועלת במסגרת שיח המיניות.

טמונה בה ההודאה בתבוסה הבלתי נמנעת.<sup>40</sup> המחויבות הזאת לחוסר רומנטיזציה של החרא איננה פשוטה, שהרי הפיתוי של הגוף המיני על כל מטעניו הסימבוליים הוא כה קרוב ומיידִי; והיא דורשת שלא להסיט את העיניים מכך שבניגוד לאשליה (של הסדר, של החוק, של המין), במציאות, שאין בלתה, כל מה שקיים מתפרק.



איור 3. קיקי סמית, Tale, 1992. באדיבות אוסף ג'פרי דייטש

החוג למדע הדתות, האוניברסיטה העברית בירושלים

## ביבליוגרפיה

- אליאור, רחל (עורכת), 1997. דברי הארון ויעקב פראנק: מהדורת ביניים, בתרגום פאניה שלום, ירושלים: הוצאה עצמית.
- , 2001. "ספר דברי הארון" ליעקב פרנק: אוטומיתוגרפיה מיסטית, ניהיליזם דתי וחזון החירות המשיחי כריאליזציה של מיתוס ומטפורה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יז, עמ' 471-548.
- בויראין, דניאל, 1999. הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, בתרגום עדי אופיר, תל אביב: עם עובד.
- , 2009. "זיווג מפלצתי של חלקים זה לזה": התלמוד כסטירה מניפאית", בתרגום רותי בראילין, תיאוריה וביקורת 35, עמ' 37-56.
- בלברג, מירה, 2008. "בין הטרוטופיה לאוטופיה: קריאה בשני סיפורי מסע אל זונות ובחזרה", מחקרי ירושלים בספרות עברית 22, עמ' 191-213.
- בראון, איריס, 2015. "בין תיקון הקליפות ל'שגעון בעלמא': ההקפדה על 'גוף נקי' כמקרה מבחן ליחסי חסידות והלכה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כד, עמ' 235-272.

- ברוך, אייל, וזהר עמר, 2005. "בית הכסא (Latrina) בארץ-ישראל בתקופה הרומית ביוזנטית", *ירושלים וארץ-ישראל* 2, עמ' 27-50.
- גולדין, סיגל, וחיים חזן, 2004. "פתח דבר: בין הגוף הארוטי לגוף הפורה", *תיאוריה וביקורת* 25, עמ' 5-12.
- הלברטל, משה, 2013. "תולדות ההלכה והופעת ההלכה", *דיני ישראל* כט, עמ' 1-23.
- השש, יאלי, 2017. "השערורייה כאסטרטגיה שלטונית", *העוקץ*.
- ויטאל, חיים, 1988א. *פרי עץ חיים*, ירושלים: חמו"ל.
- , 1988ב. *שער מאמרי רשב"י*, ירושלים: חמו"ל.
- ולדן, נעה, 2012. "ויש קונה עולמו בשעה אחת: עיון בשלושה סיפורי כבי של רבי יהודה הנשיא מתוך מסכת עבודה זרה", *עבודת מוסמך*, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- טוקרצ'וק, אולגה, 2020. *ספרי יעקב*, בתרגום מרים בורשטיין, ירושלים: כרמל.
- לובין, אורלי, 2001. "גבולות האלימות: גבולות הגוף", *תיאוריה וביקורת* 18, עמ' 103-138.
- ליבס, יהודה, 1994. "זוהר וארוס", *אלפיים* 9, עמ' 67-119.
- ליברמן, שאול, 1962. *תוספתא כפשוטה: באור ארוך לתוספתא*, ניו יורק: מכון מ"ל רבינוביץ.
- לפורט, דומיניק, 2015. *היסטוריה של החרא*, בתרגום רמה איילון, תל אביב: כבל.
- מאיר, עפרה, 1999. *רבי יהודה הנשיא: דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל*, רעננה: הקיבוץ המאוחד.
- פוקו, מישל, 1996. *תולדות המיניות: הרצון לדעת*, בתרגום גבריאל אש, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פרויד, זיגמונד, 2002. "שלוש מסות על התיאוריה המינית", בתוך *מיניות ואהבה*, בתרגום אדם טננבאום ורוד זינגר, תל אביב: עם עובד, עמ' 17-97.
- קריסטבה, ז'וליה, 2005. *כוחות האימה: מסה על הכוזות*, בתרגום נועם ברוך, תל אביב: רסלינג.
- רבלה, פרנסואה, 2003. *גרנגטואה ופנטגרואל: פנטגרואל מלך הצמאנים* (כרך א), בתרגום עידו בסוק, אור יהודה: דביר.
- רוזן-צבי, ישי, 2006-2005. "הגוף והמקדש: רשימת מומי הכוהנים במשנה ומקומו של המקדש בבית המדרש התנאי", *מדעי היהדות* 43, עמ' 49-87.

- Aristotle, 2011. *Problems* (vol. 2), ed. and trans. Robert Mayhew and David C. Mirhady, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Arya, Rina, 2014. *Abjection and Representation: An Exploration of Abjection in the Visual Arts, Film and Literature*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Bakhtin, Mikhail, 1984. *Rabelais and His World*, trans. Helene Iswolsky, Bloomington: Indiana University Press.
- Balberg, Mira, 2015. "In and Out of the Body: The Significance of Intestinal Disease in Rabbinic Literature," *Journal of Late Antiquity* 8(2), pp. 273-287.
- Balberg, Mira, and Haim Weiss, 2018. "That Old Man Shames Us: Aging, Liminality, and Antinomy in Rabbinic Literature," *Jewish Quarterly Review* 25(1), pp. 17-41.

- Basil the Great, 2001. *Commentary on the Prophet Isaiah*, trans. Nikolai A. Lipatov, Cambridge: Edition Cicero.
- Bataille, Georges, 1986 [1957]. *Erotism: Death and Sensuality*, trans. Mary Dalwood, San Francisco: City Lights Books.
- Bayless, Martha, 2012. *Sin and Filth in Medieval Culture: The Devil in the Latrine*, New York: Routledge.
- Bersani, Leo, 1986. *The Freudian Body: Psychoanalysis and Art*, New York: Columbia University Press.
- , 1987. “Is the Rectum a Grave?” *AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism* 43, pp. 197–222.
- , 2018. *Receptive Bodies*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Bitton-Ashkelony, Brouria, 2012. “‘More Interior than the Lips and the Tongue’: John of Apamea and Silent Prayer in Late Antiquity,” *Journal of Early Christian Studies* 20(2), pp. 303–331.
- Cassian, John, 1997. *The Conferences*, trans. Boniface Ramsey, New York: Paulist Press.
- Clement of Alexandria, 1885. “Pedagogus,” in Philip Schaff (ed.), *Ante-Nicene Fathers* (vol. 2), Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, pp. 209–296.
- Epiphanius of Salamis, 2013. *The Panarion* (books II and III), trans. Frank Williams, Leiden: Brill.
- Felman, Shoshana, 2003. *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, Stanford: Stanford University Press.
- Foster, Hal, 1996. *The Return of the Real: The Avant-Garde at the End of the Century*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Greenblatt, Stephen, 1982. “Filthy Rites,” *Daedalus* 111(3), pp. 1–16.
- Harington, John, 1962 [1596]. *A New Discourse of a Stale Subject, Called The Metamorphosis of Ajax*, ed. Elizabeth Story Donno, New York: Columbia University Press.
- Hocquenghem, Guy, 1993. *Homosexual Desire*, trans. Daniella Dangoor, Durham: Duke University Press.
- Kakar, Sudhir, 1982. *Shamans, Mystics and Doctors: A Psychological Inquiry into India and its Healing Traditions*, New York: Knopf.
- Kmosko, Michael (trans.), 1926. *Liber Graduum*, Paris: Firmin-Didot et Socii.

- Kuldova, Tereza, and Lill-Ann Chepstow-Lusty (eds.), 2017. *Journal of Extreme Anthropology* 1(1) (Special Issue: Theses on Faeces — Encounters with the Abject).
- Morrison, Susan S., 2008. *Excrement in the Late Middle Ages: Sacred Filth and Chaucer's Fecopoetics*, New York: Palgrave MacMillan.
- Neis, Rachel, 2012. "Their Backs Toward the Temple, and Their Faces Toward the East': The Temple and Toilet Practices in Rabbinic Palestine and Babylonia," *Journal for the Study of Judaism* 43, pp. 328–368.
- Origen, 2004. "On Prayer," in Alistair Stewart-Sykes (ed. and trans.), *Tertullian, Cyprian, And Origen On The Lord's Prayer*, New York: St. Vladimir's Seminary Press, pp. 111–214.
- Pease, Arthur Stanley, 1911. "The Omen of Sneezing," *Classical Philology* 6(4), pp. 429–443.
- Schofer, Jonathan Wyn, 2010. *Confronting Vulnerability: The Body and the Divine in Rabbinic Ethics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Singy, Patrick, 2016. "Nous autres, victoriens: Punctuation, Power and Politics in Foucault's History of Sexuality," *Cultural History* 5(2), pp. 169–178.
- van der Horst, Peter, 2014. "The Omen of Sneezing in Pagan Antiquity," in *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden and Boston: Brill, pp. 240–247.
- Weinfeld, Yael, 2009. "Did the Rabbis Reject the Roman Public Latrine?" *BABESCH — Annual Papers on Mediterranean Archaeology* 84, pp. 183–196.
- West, Edward W. (trans.), 1880. "Shâyast Lâ-Shâyast", in *Pahlavi Texts* (vol. 1), Oxford: Clarendon Press, pp. 239–406.
- Žižek, Slavoj, 1997. *The Plague of Fantasies*, New York: Verso.
- , 2001. *On Belief*, London and New York: Routledge.