



Philosophische Fakultät

Admiel Kosman

**ה"חוק" וה"טבע" בברית המילה**



Admiel Kosman  
ה"חוק" וה"טבע" בברית המילה



Admiel Kosman

# **ה"חוק" וה"טבע" בברית המילה**

Universität Potsdam

This work is licensed under a Creative Commons License:  
Attribution 4.0 International  
To view a copy of this license visit  
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

**Universität Potsdam 2015**

Institut für Jüdische Studien/Jewish Studies  
Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

Online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Potsdam  
URN urn:nbn:de:kobv:517-opus4-82529  
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-82529>

ה"חוק" וה"טבע" בברית המילה / אדמיאל קוסמן

ה"חוק" במקרא ובמדרש

אִם בְּחֻקֹּתַי תֵּלְכוּ וְאֶת מִצְוֹתַי תִּשְׁמְרוּ וְעֲשִׂיתֶם אֹתָם, וְנָתַתִּי גִשְׁמִיכֶם  
בְּעֵתָם וְנָתַנָּה הָאָרֶץ יְבוּלָה וְעַץ הַשָּׁדָה יִתֵּן פְּרִיָּו (ויקרא כו, ג-ד).

במסורת היהודית מכונה פרשה זו פרשת "בחוקותי", הפותחת בהצהרה מרוממת זו. ההבטחה המקראית היא אם כן, כי "אם בְּחֻקֹּתַי תֵּלְכוּ" - הרי שתזכו לברכה גשמית בעולם הזה - הגשם ירד בעיתו והשדות יתנו יבול ופרי.

כידוע, הבטחה זו יצרה בעיה תיאולוגית קשה לפתרון, שנוסחה אחר כך בניסוח הקולע "צדיק ורע לו רשע וטוב לו", כלומר: במציאות איננו רואים תמיד כי מי שבוחר לעשות את הטוב גם זוכה לקבל על כך שכר בחיים הארציים, ולעיתים גם נראה את היפוכו של דבר: חיינו מלאים סבל וצער. על ציר-שאלה זו סובב לו ספר איוב ועליה - ועל הגישות השונות שהוצעו לפתרונה - יש להרחיב את הדברים בהזדמנות אחרת; אך כאן ברצוני לעמוד על משמעות הביטוי המקראי "חוק" בו פותחת ההבטחה שבראש הפרשה.

על משמעותה של מילה זו מצאנו דעות שונות שהובעו על ידי חכמים ארץ-ישראלים קדומים כפי שתועד הדבר במדרש ויקרא רבה:

היו שטענו כי ביטוי זה בא לומר משהו על היחס שבין הטבע הגשמי ובין הרוחני.

"אם בְּחֻקֹּתַי תֵּלְכוּ" - חוקים שחקקתי בהם את השמים ואת הארץ,  
[כֹּה אָמַר ה'] אִם לֹא בְּרִיתִי יוֹמָם וְלַיְלָה חֻקֹּת שָׁמַיִם וְאָרֶץ לֹא  
שָׁמַתִּי (ירמיה לג, כה) - חוקים שחקקתי בהן את השמש ואת  
הירח,<sup>1</sup> שני (=שנאמר) " כֹּה אָמַר ה', נָתַן שָׁמֶשׁ לְאֹר יוֹמָם, חֻקֹּת יָרֵחַ  
וְכֹכָבִים לְאֹר לַיְלָה [רָגַע הַיָּם וַיִּהְיֶמוּ גִלְיוֹ הַצְּבָאוֹת שָׁמוֹ] (שם, לא,

<sup>1</sup> הרעיון המובע בדרשה זו הוא ש"התורה היתה כלי אומנותו של הקדוש ברוך הוא לבריאת העולם" (מירקין בפירושו שם [=מדרש רבה מפורש פירוש מדעי חדש, יא כרכים, מהדורת משה אריה מירקין יבנה, תל אביב תשי"ז-תשכ"ז], כרך ח, עמ' 181); דהיינו שעולם הטבע נבנה על פי "תוכנית התורה". על כך ראו אפרים אלימלך אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, מאגנס, ירושלים תשל"ו, עמ' 175-179, וכן ראו: אלון גושן-גוטשטיין, מיתוס מעשה בראשית בספרות האמוראית, בתוך: חביבה פדיה, עורכת, המיתוס ביהדות [=אשל באר-שבע, ד], אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע תשנ"ו, עמ' 75-77 (המאמר כולו: עמ' 58-77).

לד) - חוקים שחקקתי בהן את הים (=שנאמר): "בְּשׁוּמוֹ לַיָּם חָקוּ [וּמִיָּם לֹא יַעֲבְרוּ פִּיּוֹ בְּחֻקוֹ מוֹסְדֵי אֶרֶץ]". (משלי ח, כט). חוקים שחקקתי בהן את החול, (=שנאמר): "אֲשֶׁר שָׁמַתִּי חוֹל גְּבוּל לַיָּם חָק עוֹלָם וְלֹא יַעֲבְרֶנָּהוּ" (ירמיה ה, כב). חוקים שחקקתי בהן את התהום, (=שנאמר): "[בְּהִכְיֵנוּ שְׁמַיִם שָׁם אָנִי] בְּחֻקוֹ חוּג עַל פְּנֵי תְהוֹמוֹ" (משלי ח, כז) - חוק וחוג<sup>2</sup> לגזירה שוה.<sup>3</sup>

לפי גישה זו התורה מכילה חוקים שהם מעין בבואה לחוקי הטבע הגשמיים. ללא החוקים הרוחניים דימו החכמים כי הטבע לא יוכל להתקיים ויתמוטט מיד. לפי כיוון פרשני זה מקור המילה חוקים הוא בתמונה המיתית שהאל חקק את העולם הגשמי כביכול באבן הקשה - ולא היה באפשרותו לבצע זאת לולא הכלים הרוחניים שהיו בידיו.

חכמים אחרים, וביניהם החכם רבי לוי, שחי בטבריה במאה השלישית, דרשו כי מקור המילה "חוק" הוא ביצר-הרע המסית את האדם וכורה לו בורות שהוא חוקק (=כורה) באדמה בכדי שהאדם ייכשל ויפול בהם. כנגד סכנת הנפילה במהמורות האלו העניק האל לאדם "חוקים" - כלומר כעין "ערכת-התגוננות" לשם זיהוי הסכנות האורבות לו בדרך:

ר' לוי בשי' (=בשם) ר' חמא בר' חנינה אמ' (=אמר): חוקים שהן חקוקים על יצר הרע, (=שנאמר): "הוֹי הַחֻקִּים חֻקֵי אֶנֶן" (ישעיה י, א). אמ' (=אמר) ר' לוי: למקום אירימון (=שממה) שהיה משובש, בגייסות (=גדודי שודדים) - מה עשה המלך? הושיב בו קוסטריינוס (=נציב, הממונה על המבצר) אחד בשביל לשומרו - כך אמ' (=אמר) הקב"ה: התורה אבן ויצר הרע אבן - האבן תשמר את האבן. התורה אבן (=שכן נאמר): ואתנה לך את לוחות האבן ["וַיֹּאמֶר ה' אֵל מֹשֶׁה: עֲלֶה אֵלַי הַהָרָה וְהִיָּה שָׁם] וְאֶתְנֶנָּה לְךָ אֶת לְחֹת הָאֲבָן [וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם]" (שמות כד, יב) - ויצר הרע אבן (=שכן נאמר): ["וְנִתַּתִּי לְכֶם לֵב חֲדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשׁה אֶתֶן בְּקִרְבְּכֶם]

<sup>2</sup> הכתוב במשלי אינו אומר "בחוקו חוק" אלא "בחוקו חוג" - ומכאן אתה למד שחוג וחוק שווים; ויש לקרוא אפוא את הפסוק במשלי כאומר שהאל חקק על פי תוכנית חוקי התורה גם את התהום (מירקין, כדלעיל בהע' 1).

<sup>3</sup> ויקרא רבה, פרשה לה, ד, מהדורת מרגליות [=מדרש ויקרא רבה, מהדורת מרדכי מרגליות, בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק תשנ"ג], עמ' תתכא-תתכב.



וְהִסְרֵתִי אֶת לֵב הָאָבִן מִבְּשָׂרְכֶם [וְנִתְּתִי לָכֶם לֵב בְּשָׂר]” (יחזקאל לו, כו).<sup>4</sup>

לעומת זאת חכם שלישי, רבי אבא בן אלישיב, הבין כי המילה חוק פירושה "דרך", שכן את הדרך סוללים, ואם היא ממוקמת במקום סלעי עלינו לחצוב או לחקוק אותה; משום כך, לפי דעתו, נאמר בפסוק שלנו " אִם בְּחֻקְתִּי תִלְכּוּ". ולאן אם כן הולכים? על כך הוא משיב כי "הליכה" זו היא מכאן, מן העולם-הזה - אל העולם-הבא, שם יקבל האדם את השכר המצופה:

אמ' (=אמר) ר' אבא בן אלישיב: חוקים (=מדוע הם נקראים חוקים?, משום) שהן מביאין את האדם לחיי העולם הבא, הה"ד (=הדא הוא דכתיב, זהו שכתוב): "וְהָיָה הַנְּשָׂאָר בְּצִיּוֹן וְהַנּוֹתָר בִּירוּשָׁלַם קְדוֹשׁ יֵאָמֵר לוֹ, כָּל הַפְּתוּב לַחַיִּים בִּירוּשָׁלַם" (ישעיה ד, ג) - העסוק בתורה שהיא עץ חיים.<sup>5</sup>

לפנינו אם כן שתי דרשות המתמודדות, כל אחת לפי דרכה, עם הבעיה התיאולוגית הקשה של שאלת הגמול.<sup>6</sup> הדרשן האחרון, רבי אבא בן אלישיב, הוציא את הכתוב מפשוטו והרחיק את השכר המיוחל אל פאתי הכניסה לעולם-הבא כדי לפתור בעיה

<sup>4</sup> ויקרא רבה, פרשה לה, ה, מהדורת מרגליות, עמ' תתכב-תתכג. על דימוי האבן כיצר הרע הנזכר כאן ראו המאמר המובא בשם "תנא דבי רבי ישמעאל" בבבלי סוכה נב ע"ב: "אם געע בך מנוול זה (=יצר הרע) - משכהו לבית המדרש. אם אבן הוא - נימוח, אם ברזל הוא - מתפוצץ", וראו דברי רבי משה מפיזנץ בספרו "דרש משה" (קרקוב שני"ט), דף מז ע"ב, המזהה בדרכו הדרשנית סמליות זאת גם בסיפור אגדי אחר, על ה"אבן" שביקש עוג להשליך על ישראל, המובא בבבלי ברכות נד ע"א.

<sup>5</sup> ויקרא רבה, פרשה לה, ו, מהדורת מרגליות, עמ' תתכג. נראה שר' אבא בן אלישיב הבין זאת מהאמור שם בישעיהו: "כָּל הַפְּתוּב לַחַיִּים", דהיינו העוסק בתורה שהיא "עץ חיים" חקוק בעץ, כלומר כתוב על עץ התורה לחיי העולם הבא (על פי מירקין, כדלעיל הע' 1, עמ' 182).

<sup>6</sup> אגב כך אעיר, שהדרשות המצויות בוויקרא רבה שם אינן מבחינות בין חוקים ומשפטים - ועבור הדרשנים שלפנינו חוק הוא מונח כללי המתפקד כשם לכל מצוות התורה. ואולם, בדרשות אחרות נמצא שהיו מי שראו ב"חוק" מונח המציין רק את המצוות השמעיות, דהיינו אלו "שיצר הרע משיב עליהם ואומות העולם משיבין עליהם, כגון אכילת חזיר ולבישת כלאים וחליצת יבמה וטהרת המצורע ושעיר המשתלח" (ספרא אחרי מות יג, י, מהדורת וייס פו ע"א, מהדורת פינקלשטיין עמ' שעג), וראו על כך אורבך (לעיל הע' 1) עמ' 283.

זו, שאיננה מוצאת את פתרונה במה שנראה לנו כהתנהלות האל מולנו בחיי העולם הזה; אך לא כך היא דרכו של רבי לוי.

ההבדל בין רבי לוי לרבי אבא בן אלישיב הוא בכך שרבי אבא מבליט את גורם הגמול - אך מרחיקו מכאן אל העולם-הבא; ואילו רבי לוי מתעלם בדרשתו מהקושי לזהות את הבטחת הפסוק בנוגע ל"וְנִתְּתִי גְשָׁמֶיִךְ בְּעֵתָם" במציאות שחוה מי ששומר את חוקי האל במסירות אך חייו הגשמיים רחוקים מלהיות חיי הצלחה ועושר.

כפי הנראה מחיל רבי לוי על הפסוק שלפנינו פירוש אליגורי, הרואה בכתוב המבטיח לאדם ההולך בדרכם של חוקי האל הגנה מפני מכשולי היצר הכרויים בדרכו; ולפיכך נדמה שבכך בלבד (דהיינו בהצלחה שבעצם ההליכה בדרך הישר) רואה רבי לוי את השכר המיוחל של האיש הצדיק;<sup>7</sup> ולפיכך יש לומר כי הוא מבין את האמור בכתוב שלפניו "וְנִתְּתִי גְשָׁמֶיִךְ בְּעֵתָם" – כמשהו מעין: "אעניק לכם, להולכים בחוקי האל, דרך צלחה, דרך אשר תהיה מוגנת מפני מכשולי היצר הרע".<sup>8</sup>

### ברית המילה כ"חוק"

נענין עתה באחד ה"חוקים" הבסיסיים והראשוניים ביותר ביהדות,<sup>9</sup> שמיוחדותו עוררה מאז ומעולם ויכוחים - לעיתים אף בוטים ונושאי טון מלגלג - כנגד מצוות

<sup>7</sup> אורבך (לעיל הע' 1), עמ' 321-322, איננו אומר את דבריו הנסובים על דיון זה באופן ברור דיו, אלא רק שלדעת רבי לוי "המצוות מחזקות את האדם במאבקו נגד היצר [...] ואילו המאמר השני (=של רבי אבא בן אלישיב) מבליט את ענין השכר".

<sup>8</sup> היו אמנם זרמים יהודיים שהושפעו מהתפיסות ההלניסטיות שסברו כי חוק התורה זהה גם לחוק הטבעי (על תפיסת החוק הטבעי לא נוכל להרחיב במסגרת זאת, אך אציין בקצרה למקורות אלו לשם הרחבת היריעה בכל הקשור בכך:

Markus Bockmuehl, *Natural Law in Second Temple Judaism*, *Vetus Testamentum*, 45 (1995), pp. 17-44; Gregory E. Sterling, *Universalizing the Particular: Natural Law in Second Temple Jewish Ethics*, *Studia Philonica Annual*, 15 (2003), pp. 64-80; David Novak, *Natural Law and Judaism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998).

ולכן אפשר היה לכאורה לטעון שכוונת רבי לוי היא לומר שבעצם העובדה שהאדם שומר את חוקי האל והולך בדרך הישר הוא גם נשמר ממילא ממכשולים טבעיים ומוגן מפני סכנות העולם הזה - אך נראה שבסביבה שבה חיו חכמי המדרש והתלמוד לא נגעה תפיסה זו. ראו על כך אורבך (לעיל הע' 6), עמ' 260.

<sup>9</sup> על ברית המילה כ"חוק", ראו מדרש תנחומא, פרשת לך לך, סימן כ: "וכן ישעיה אומר 'לְכֹן הִרְחִיבָה שְׂאוֹל נִפְשָׁה וּפְעָרָה פִּיהָ לְבָלֵי חֶקִי' (ישעיהו ה, יד) - למי שאין בו חק ברית מילה. ומנין שהיא (=ברית המילה) נקראת חק? שנא' (=שנאמר) 'וַיַּעֲמִדְהָ לְעֵקֶב לְחַק לְיִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם' "

הדת היהודית. כוונתי היא לטקס ברית המילה, הטקס אשר מותיר בגוף היילוד "חותם" שאיננו נמחה לכל חייו.<sup>10</sup>

טקס זה ראו רבים, מאז ימי יוון ורומא, כטקס ברברי, המשחית את מבנהו הטבעי וההרמוני של גוף האדם. השאלה היא כיצד הוסבר ה"חוק" - שהוא אולי הראשוני והבסיסי ביותר במערכת המצוות היהודית - על ידי החכמים עצמם.

מתחילה ראוי לדעת כי כריתת העורלה נהגה בין עמים רבים בעולם העתיק, והיא איננה מיוחדת לישראל. עוד מאמצע האלף השלישי לפני הספירה נמצא בתבליט מצרי עתיק תיאור של טקס המילה. הרודוטוס מספר כי פרט למצרים כך נהגו גם הסורים, עמי אסיה הקטנה, הערבים, החבשים והפיניקים. אמנם היוונים

---

(תהלים קה, י), אבל הכופרים ופושעי ישראל שכפרו בהקב"ה והלכו בחקות העכו"ם והן מולין - הקב"ה מושך להן ערלה ונופלין לגיהנם שנא' (=שנאמר) 'שָׁלַח יְדָיו בְּשַׁלְמֵי חַלְל בְּרִיתוֹ' (תהלים נה, כא) [ובתנחומא מהדורת שלמה בובר, וינה 1885, חיי שרה, סימן ג, עמ' 117, נאמר: "ואין חק אלא מילה, שנאמר 'וַיַּעֲמִידָהּ לְיַעֲקֹב לְחַק לְיִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם (תהלים קה, י)", וראו גם במקבילה בשמות רבה יט, ד]; (ואגב כך, בנוגע לרעיון המובע במדרש זה, הקושר בין העורלה לגהינום ראו אברהם ריינר, מילת יילודים מתים: מנהג, הלכה, גאוגרפיה והיסטוריה ומה שביניהם, ציון עט, ד (תשע"ד), עמ' 453-475. תפיסה זו, המייחסת סוג של מהות מיסטית לעורלה גם מעבר לצווי ההלכה ניתנת כמדומני לזיהוי כבר בתקופה העתיקה בספרות החיצונית אשר ייחסה גם למלאכים מסוימים עורלה, על כך ראו

Florentino Garcia Martínez, *Between philology and theology: contributions to the study of ancient Jewish interpretation*, edited by: Hindy Najman and Eibert Tigchelaar, Brill, Leiden 1996, pp. 17-30).

כמו כן נדמה שהעניין רמוז גם בנוסח ברכת המילה, בה מברך האב או המוהל (ראו רמב"ם, משנה תורה, הלכות מילה, ג, ג): "אשר קידש ידיו מבתן וחוק בשארו שם".

<sup>10</sup> לדיון רחב יריעה על הטקסטים העוסקים במילה במקרא עצמו ראו

David A. Bernat, *Sign of the Covenant: Circumcision in the Priestly Tradition*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2009.

ולהיסטוריה של ברית המילה במסגרת היהודית ראו:

Leonard B. Glick, *Marked in your Flesh: Circumcision from Ancient Judea to Modern America*, Oxford University Press, Oxford 2006.

לסקירה כללית של הנוהג ממבט כללי על התרבויות השונות, ראו:

David L. Gollaher, *Circumcision: A History of the World's Most Controversial Surgery*, Basic Books, New York 2000.

וכן ראו אוסף הדיונים מזוויות שונות שהוצע בספר שערך דניסטון:

George C. Denniston (ed.), *Male and female Circumcision: Medical, Legal, and Ethical Considerations in Pediatric Practice*, Kluwer, New York 1999.

והרומאים לא מלו - וגם ממסופוטמיה אין בידינו עדויות על כך שנהגו למול את הילדים; ומכל מקום, בסביבת ארץ ישראל בימי המקרא ידוע לנו כי גם המצרים ושאר עמי הסביבה נהגו למול את בניהם, ורק הפלישתים לא נהגו לעשות זאת - ולכן כונו "ערלים".<sup>11</sup> אמנם בתקופת הבית השני חדלו כנראה רוב העמים במזרח הקרוב להחזיק במנהג זה והוא הפך אז, בימי השלטון הרומאי, לסימן בולט המייחד את היהודים משאר עמי הסביבה.<sup>12</sup>

גם מאוחר יותר, יש לזכור, משהחל האסלאם להפיץ נוהג זה בין העמים שכבש, נותרה מילת ישראל שונה ומיוחדת - משום שהיא נוהגת כבר ביום השמיני ללידה<sup>13</sup> - ואילו ברוב התרבויות שבהן נהגו לעשות זאת - בעבר ובקרב מאמיני האסלאם

<sup>11</sup> יעקב ש' ליכט, הערך 'מילה', אנציקלופדיה מקראית, כרך ד, ירושלים 1970, טור 896-897. וראו גם דבריו של מילר, על כך שברית מילה נהגה בקרב כל העמים השמיים, ושאצל רובם היה זה בלא לדעת מהו טעמו של דבר. ראו:

Fergus Miller, "Hagar, Ishmael, Josephus, and the Origins of Islam", *Journal of Jewish Studies*, 44 (1993), pp. 40-41 (the entire article: pp. 23-45).

על ברית המילה במצרים העתיקה ראו פנינה גלפז-פלר, יציאת מצרים: מציאות או דמיון, שוקן, ירושלים 2002, עמ' 67-63, וכן ראו על כך פליישמן (להלן הע' 23) עמ' 314 הע' 22. גלפז-פלר, שם (עמ' 170 הע' 10) אף סבורה שאין מקום להשערה שהועלתה במחקר שבימי המקרא בלטה והתייחדה מילת העברים מכל האחרות בכך שבני ישראל נהגו להסיר את כל העורלה שלא כשאר העמים סביבם. להשערה זו אין כל בסיס לפי דעתה.

<sup>12</sup> לסקירה מתומצתת ומקיפה של האמור במקרא ובספרות חז"ל בנוגע לברית המילה ראו ניסן רובין, ראשית החיים, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב תשנ"ה, מעמ' 77 ואילך.

<sup>13</sup> כפי שנאמר בבראשית יז, ט-יד: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם וְאֵתָה אֶת בְּרִיתִי תִשְׁמֹר אֶתָּה וְזָרְעֲךָ אַחֲרָיִךְ לְדֹרֹתֶם. זֹאת בְּרִיתִי אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין זָרְעֲךָ אַחֲרָיִךְ: הַמּוֹל לְכֶם כָּל זָכָר. וְנִמְלְתֶם אֶת בָּשָׂר עֲרֻלְתְּכֶם וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם. וּבֶן שְׁמֹנֶת יָמִים יְמוֹל לְכֶם כָּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם יְלִיד בֵּית וּמִקְנֵת כָּסֶף מִכֹּל בֶּן נָכָר אֲשֶׁר לֹא מִזֶּרְעֲךָ הוּא. הַמּוֹל יְמוֹל יְלִיד בֵּיתְךָ וּמִקְנֵת כָּסֶף - וְהָיְתָה בְּרִיתִי בִּבְשָׂרְכֶם לְבְרִית עוֹלָם. וְעָרַל זָכָר אֲשֶׁר לֹא יְמוֹל אֶת בָּשָׂר עֲרֻלְתּוֹ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמִּי אֶת בְּרִיתִי הַפֶּר". וכן נאמר בויקרא יב, ג, לאחר הסבר דיני הטומאה של היולדת: "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יְמוֹל בָּשָׂר עֲרֻלְתּוֹ" (ויקרא יב, ג).

ואגב כך: חוקר המקרא מתיו טיאסן, סבור שניתוח מדוקדק של האמור בבראשית ילמדנו שכדי להיחשב ממשיכו ויורשו של אברהם על הילד להיות נימול דווקא בן שמונת ימים - ושחנימול מאוחר יותר (כישמעאל שם) זהותו כממשיכו של אברהם נחשבת - לפי העולה מטקסט זה, משנית בלבד. ראו

Matthew Thiessen, *The Text of Genesis 17:14*, *Journal of Biblical Literature* (JBL), 128, 4 (2009), pp. 625-642.

החדשים - טקס המילה התבצע לרוב קרוב למעבר הילד לגיל הבגרות.<sup>14</sup> עובדה אחרונה זאת היא זו שהעלתה את קרנן של התיאוריות הפסיכואנאליטיות של זיגמונד פרויד וממשיכיו – אשר ראו את המילה כתוצר של חרדת הסירוס. מה היא חרדת סירוס זו?

הכוונה היא לחרדה שלדעת פרויד קיימת אצל כל הבנים בגיל הרך, משום שהם נמשכים לפי השערותו אל האם, ובסתר-ליבם הם מתחרים באב על אהבתה – ועקב כך מתחוללת בנפשם הדרמה המכונה "תסביך אדיפוס" הקשורה במאבק עם האב על האם. ברית המילה היא לפי השערה זו ביטוי לסירוס שמטיל האב בבן כדי להעמידו על מקומו כמי שאינו ראוי להחליפו במאבק על האם.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> על המתח בין המילה היהודית למילה המוסלמית ולפרטים הנלווים לו ראו אדמיאל קוסמן, מסכת שלום, ידיעות אחרונות, תל אביב 2014, עמ' 217-223.

<sup>15</sup> על פי תיאודור רייק, בספרו "הטקס"

Theodor Reik, *Ritual Psycho-analytic Studies*, International University Press, New York 1976.

האב משליך את העוינות שלו כלפי (מה שעשה לו) אביו על בנו, ולכן הוא מסרס באופן סמלי את איבר המין של בנו במעין הגנה עצמית סימבולית. בנוסף לכך רואה רייק את ברית המילה המבוצעת בזכרים, במיוחד בחברות שבהן היא מתבצעת במעבר לגיל הבגרות, כטקס שמטרתו להסיט מעתה את קשר האהבה של הילד לאמו – אל אביו. מעין הצהרה האומרת כי מעתה "אביך הוא גם אמך". ארתור ברנר

Arthur B. Brenner, *The Great Mother Goddess: Puberty Initiation Rites and the Covenant of Abraham*, *Psychoanalytic Review*, 37 (1950), pp. 320-340.

אף סבור שניתן למצוא לכך מקבילה במנהג היהודי שבו במקום האם אוהז בעת ברית המילה את הילד סנדק מכובד הנבחר לשם כך מבין הגברים. לדעת ברנר מנהג זה מבוסס על הצורך של הקהילה להצהיר כי עתה "נולד" התינוק מחדש לא מרחמה של האם כי אם לאינסטיטוציה הגברית. וראו לעניין זה גם הסבריו של אבשלום כורש אליצור, לפני ולפנים: עיונים פסיכואנאליטיים במקרא וביהדות, ירום-אליצור, תל אביב 1988, עמ' 83-85.

רוברט גארבר שבדק את השערותו של רייך באופן אמפירי טוען שעם זאת שנדרשים אנו להכנסת תיקונים שונים בתיאוריה של רייך באופן עקרוני היא אכן מוכחת היטב, כפי שעולה מבדיקה שהוא ביצע במגוון רחב של חברות (ואגב, חשוב לציין שגארבר שם מוצא כי פגיעה כלשהי באיברי המין של הבן מצד האב מבוצעת עדיין בכרבע מהתרבויות הקיימות בתקופה המודרנית). ראו

Robert B. Graber, *A Psychocultural Theory of Male Genital Mutilation*, *Journal of Psychoanalytic Anthropology*, 4 (4), (1981), pp. 411-434.

גארבר, שם, סקר 250 חברות פשוטות וגילה שכיחות של 54 אחוזים בנוהג למול את הבנים (או לפגוע באברי המין שלהם) בחברות שלהן יש מבנה פאטרילוקאלי, היוצרת מתח בין הבנים להורים - וגם, בנוסף לכך, מבנה חברתי המונע נדידה של צעירים למקומות חדשים כפתרון אפשרי

הואיל והשערה זו שנמסרה כאן בקיצור נראית לרבים תמוהה, אסביר עניין זה מעט יותר, על מנת שהיא תוכל להראות למי שמתעניין במשנה הפסיכואנליטית מעט יותר מתקבלת על הדעת:

לדעת פרויד ה"ליבידו" (אנרגיית הארוס, יצר המין) משנה במהלך התפתחותו עם גדילת הילד את האזורים בו מתמקדת פעילותו. התקופה הראשונה של כניסת הילד לעולם, ימי ההנקה, מכונה התקופה הטרומ-גניטאלית - ובתקופה זו מרכז העונג של הליבידו מרוכז באזור הפה, בשלב השני הוא עובר אל אברי ההפרשה, ובגיל 3-4 בערך הפעוט עובר אל התקופה הגניטאלית, שבה העונג מתרכז באברי המין. בשלב זה תשוקתו הנסתרת מכוונת כלפי אמו. לפי טענת פרויד, עקב חרדות הקשורות בכך ובגלל האיום הנסתר של האב, הילד מפתח בגיל זה חששות כי יסורס על ידי אביו, שכן הוא יודע שלנקבות חסר איבר זה - והוא חושש כי כך גם יקרה לו; חששות אלו מקבלים מימד מאיים יותר כאשר הוריו מגיבים בחריפות כשהוא "משחק" באיבר מינו ומתענג על מגע זה.<sup>16</sup>

ברוב המקרים נפתר הקונפליקט האדיפאלי לפי תיאוריה זו כאשר הילד נכנע, מוותר על תשוקתו לאם ומבין שמה שנוותר לו הוא רק לחפש מחוץ למשפחתו את בת-זוגו-לעתיד שתהווה תחליף-אם ראוי – וכך נולד לפתע ה"גבר הקטן" החדש

למתחים אלו. לעומת זאת מצא גארבר שכחות של 25 אחוז בלבד לכך בחברות שבהן מתקיים רק תנאי אחד מבין השניים שצוינו. וראו לעניין זה גם בטלהיים:

Bruno Bettelheim, *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*, Collier, New York, 1962, 128 ff.

בדבריו על המונותיאזיס והאב המסרס ומעמ' 154 בדבריו על ברית המילה. וראוי עוד להעיר בנוגע לכך שלפי מה שהראה פיטר אוקו

Peter J. Ucko, *Penis Sheaths: A Comparative Study*, Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, No.1969, (1969), pp. 24-67,

גם לכיסויי איבר-המין הגברי (Sheaths) בחברות ילידיות רבות לא נועד התפקיד של הדגשת הפאליות כפי שחשבו אנתרופולוגים קודם לכן – כי אם דווקא של הגבלתו – ומטרתו היא לחנך את הבוגר לקבל את חוקיו המחמירים השבט כלפי הבוגר - ובכך אפשר אם כן לומר לדעתי, שתפקידו ותפקודו של כיסוי זה בחברות ילידיות אלו דומה לזו של ברית המילה בחברות האחרות.

<sup>16</sup> על ברית המילה כסירוס והפרשנות הפסיכואנליטית ראו גם מאמרו של טרכטנברג אצל דניסטון (לעיל הע' 10) בעמ' 209-214; וראו גם הפיתוחים הפוסט-פרוידיאניים שמציע יצחק בנימיני, פאולוס והולדת קהילת הבנים: עיון ביסודות הנצרות בעקבות פרויד ולאקאן, רסלינג, תל אביב 2007, עמ' 140-111.

במשפחה, זה שמקבל את הערכים שמקנה לו האב, וביניהם – כמובן-מאליו – גם זה המוטל על איסור העריות.<sup>17</sup>

מה הוא אם כן תפקידה של המילה לפי תיאוריה זו? בעיני פרויד וממשיכיו ברית המילה היא הגילוי הממשי והבוטה הישיר של האיום בסירוס שהאב מפעיל על בנו. האנתרופולוג גזה רוהיים, שחקר את טקס המילה אצל ילידים באוסטרליה, הגיע למסקנה כי המילה היא מנקודת-הראות של הילידים "התקפת זעם של האב על האיבר של הבן".<sup>18</sup>

אמנם נכון, ישנם קשיים רבים הכרוכים בקבלת ההסברים שמעניקה לנוהג זה הפסיכואנליזה, שכרגע לא נוכל לדון בהם, אולם הנקודה החשובה יותר כרגע לענייננו היא, שתיאוריה זאת אינה תואמת יפה את נוהג המילה היהודי, משום שהנימול הוא בן שמונה ימים – וזה בוודאי עוד לא פיתח את חרדת הסירוס.

כדי לפתור בעיה זו העלה צימרמן<sup>19</sup> טענה מעניינת (אם כי סביר להניח שרבים יראו אותה כטענה מוזרה ובלתי מתקבלת על הדעת). לדעתו למילה היהודית יש דווקא משמעות של הדגשת הגבריות, שכן על ידי כריתת העורלה נעשה האיבר של הילד הקטן דומה לאיבר של המבוגר בשעת הזקפה. לכן, הוא טוען, יש למילה היהודית תפקיד כפול: יצירת הזדהות זכרית, על ידי הפיכת האיבר של הילד לאיבר כביכול-בוגר.

גזה רוהיים מצידו הציע להבין זאת בדרך אחרת, המסיטה את השאלה מנקודת הראות הממוקמת ביחיד לזו הרחבה יותר, של הקבוצה (רוהיים היה אנתרופולוג, שהפסיכואנליזה שימשה לו כלי להסברת העובדות הקשורות בחקר השבט והקבוצה), ומנקודת הראות של מאבק הבן והאב הפרטיים לשאלת המגדר הכללית הקשורה בסמלי הקבוצה.

לדעת רוהיים יש אם כן לראות את העורלה הנכרתת בברית המילה כסמל למעין "ראש הפין". ומה מסמל ראש זה? לפי הסברו העמים המבצעים את ברית המילה מביעים בכך באופן סימבולי את "כריתת ראש" התינוק הקודם, זה שיצא ממעי אִמו

<sup>17</sup> ראו על כך ועל הביקורת שהופנתה כנגד פרויד ועל תיקונים השונים שהוצעו לתיאוריה שלו: אדמיאל קוסמן, נשיות בעולמו הרוחני של הסיפור התלמודי, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשס"ח, עמ' 7 ואילך.

<sup>18</sup> מצוטט אצל רובין (לעיל הע' 12) עמ' 81.

<sup>19</sup> מצוטט אצל רובין (לעיל הע' 12) עמ' 81.

והיה קשור עד עתה לאם היולדת, כדי לומר בדרך זו שמעתה התינוק שייך לקבוצת האב והוא הופך להיות "גבר" בין הגברים בקבוצה הפטרנליסטית.<sup>20</sup>

אך כל זה אינו מעניינם של חז"ל כמובן; הם ראו במצווה זו, כאמור, "חוק". גזרה שגזר האל על עמו וגם אם לא היה לדבר כל הסבר היו היהודים מצווים על ידי האל לקיים מצווה זו.

ניסן רובין, בספרו "ראשית החיים",<sup>21</sup> טוען כי ניתן לחלק את החכמים שעסקו במשמעות מצוות המילה לשתי קבוצות; אלו שטענו כי מצווה זו אין לה כל טעם הגיוני והיא בבחינת "חוק" - וכל כוחה הוא בכך שהאדם מבצע אותה אך ורק מפני שהאל ציווה עליו לעשות זאת - כשהמקיים את המצווה מוכיח אם כן בכך את נאמנותו-לאל, וזאת **דווקא** משום שאינו מונע על ידי סיבה אחרת. לעומת זאת, היו שטענו שהמילה היא סוג של תיקון, ואין לראותה כלל כהטלת מום בגוף.<sup>22</sup> תיקון זה

<sup>20</sup> ראו על כך גיוזף קמפבל, הגיבור בעל אלף הפנים, תרגום שלומית כנען, בבל, תל אביב תשע"ג, עמ' 134-135. וראו בטלהיים (לעיל הע' 15) בעמ' 229, על ברית המילה כקידוש איבר המין כדי שישמש מעתה לצורכי הכלל (פריין וכדומה). ראוי להעיר במסגרת זאת על חשיבותו העצומה של הפאלוס ומרכזיותו בעולם העתיק - דבר שאינו מובן פעמים רבות לאדם המודרני. על כך ראו בהרחבה קוסמן (לעיל הע' 14) עמ' 132-133 ועמ' 187-190.

<sup>21</sup> רובין (לעיל הע' 12) בדיון המוקדש לטעמי מצוות המילה מעמ' 78 ואילך.

<sup>22</sup> שתי תפיסות שונות אלו אינן מיוחדות דווקא למצוות המילה, אלא חוצות למעשה את כל מערכת ההלכה. על כך ראו בהרחבה: יוחנן סילמן, 'בין ללכת בדרכיו' וילשמוע בקלו': הוראות הלכתיות - כהנחיות או כציוויים, תבונות, אלון שבות תשע"ב. וראו גם מקורות אלו שבהם הציג סילמן את עמדתו:

יוחנן סילמן, היקבעויות הלכתיות בין נומינאליזם וריאליזם: עיונים בפילוסופיה של ההלכה, דיני ישראל, יב (תשמ"ד-תשמ"ה) עמ' רמט-רסו; הנ"ל, תורה אלוהית שילא בשמים היא: בירור טיפולוגי, ספר השנה של בר-אילן, כב-כג (ספר משה שוורץ), רמת גן תשמ"ח, עמ' 261 - 268.

וראו לעניין זה גם דברי יואל בן נון, בקשת האמת מול פורמליזם הלכתי: הערה על הפילוסופיה המוסרית של ההלכה ועל קידוש-השם, בתוך: עמיחי ברהולץ (עורך), דרך ארץ, דת ומדינה, משרד החינוך, מינהל החינוך הדתי, תשס"ב, עמ' 195-214.

בן נון גם מעיר בצדק (שם, בהע' 2), שגם אבי שגיא כתב בעניין זה בדרך דומה, כשהבחין בין "גילוי האמת בדרך של חשיפת דבר ה' באמצעות הפעילות ההלכתית", לבין "יצירת האמת ההלכתית ע"י הפעילות הלכתית האנושית". ראו אבי שגיא, עיון בשני מודלים של מושג האמת ההלכתית ומשמעותם, בתוך: ע' מרצבך ומ' קופל (עורכים), היגיון: מחקרים בדרכי חשיבה של חז"ל, א, אלומה, ירושלים תשמ"ט, עמ' 69-90; הנ"ל, בעיית ההכרעה ההלכתית והאמת ההלכתית: לקראת פילוסופיה של ההלכה, דיני ישראל טו (תשמ"ט-תש"ן), עמ' ז-לח (וכן הוא עוסק בכך



הוסבר פעמים רבות כקשור לנקיון מוסרי בתחום המיני,<sup>23</sup> אך ישנם גם סימנים לתפיסה שראתה במילה אמצעי להגברת הפיריון. כך למשל מסביר ר' שמעון בן לקיש

---

בספריו: אלו ואלו: משמעותו של השיח ההלכתי, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1996, בעמ' 106-49; יהדות: בין דת למוסר, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1998.

ואולם, מעבר לכך, בעקבות מחקרים ראשוניים אלה טען מאוחר יותר דניאל שוורץ שההלכה הכהנית היא ריאליסטית מטבעה (דהיינו מונחית על פי תפיסת התורה כהנחיות. תפיסה זו מניחה מצבים בני קיום עצמאי בעולם, שלמען תיקונם הוענקה 'תרופת-התורה'), וההלכה הפרושית שהמשכה בספרות חז"ל היא נומינליסטית (דהיינו מונחית על פי תפיסת התורה כציוויים; והיא ממילא גם מתייחסת אל ההלכה כנתונה בידי הפסיקה האנושית). ראו דניאל שוורץ, בין חכמים וכוהנים בימי בית שני, בתוך: מחקרים בתולדות ישראל בתקופת הבית השני: מאמרים נבחרים (ליקט: דניאל שוורץ), מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 419-403 (= מגוון דעות והשקפות בתרבות ישראל, ב, בעריכת ד' כרם, תשנ"ב, עמ' 79-63), וכן:

D. R. Schwartz, Law and Truth: On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law, in: D. Dimant and Uriel Rappaport (eds.), The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research, Brill and Magnes, Leiden and Jerusalem 1992, pp. 229–240.

שוורץ הסתמך בטענותיו שם גם על מה שטענו לפניו:

J. M. Baumgarten, The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts, JJS 31 (1980) pp. 157-70

ויעקב זוסמן, חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר-יהודה: הרהורים תלמודיים ראשוניים לאור מגילת 'מקצת מעשי התורה', תרביץ נט (תש"ן), עמ' 76-11. ועל כך ראו גם

Jeffrey L. Rubenstein, Nominalism and Realism in Qumranic and Rabbinic Law: A Reassessment, Dead Sea Discoveries, 6:2, (Studies in Qumran Law) 1999, pp. 157-183.

וראו סיכום הדיון בעד ונגד דעתו של שוורץ בקצרה (וכן בנוגע לנקודות שהוסיפה לפתח בכיוון זה כנה ורמן) אצל:

יונתן בן דב, ההלכה ומגילות קומראן, קתדרה 154 (תשעה), עמ' 167-168 (המאמר כולו: עמ' 164-178).

<sup>23</sup> יוסף פליישמן סבור שברית המילה קשורה כבר במקרא לדרישה לנקיון מוסרי מיני שנתבע מעם ישראל כתנאי לשיבתו בארץ ישראל. ראו יוסף פליישמן, למשמעותם של שינוי השם ומצוות המילה (עיון בבראשית יז), בית מקרא 46, ד (תשס"א), (המאמר כולו: עמ' 310-321), הכותב בעמ' 315 כי "האות באיבר המין וההולדה של הגבר, שנקבע באמצעות המילה, נועד להיות לכל אדם מישראל מעין תזכורת על חובתו להתנהג בתחום יחסי המין על-פי ערכי מוסר יחודיים המתחייבים מהאמונה בה' והנובעים ממנה. עם ישראל חייב לשאוף להיות שונה בהתנהגותו מהתנהגותם של בני העמים השונים שמסביבו, והשוני כולל חוקים מגבילים גם בתחום המיני".

ואולם, השאלה העולה על הדעת לאור עמדתו של פליישמן היא, מדוע אם כן לא הוטל גם על האישה לסמן אות זה בבשרה בדרך כלשהי – הרי גם עליה לשמור על נקיון מוסרי בתחום המין?

את העובדה שאברהם יכול היה להוליד ילד בגיל כה מבוגר, שכן החיתוך, כמו העידור וניכוש השדה, מועיל לפיריון.<sup>24</sup> ואולם, כל זה קשור כמובן לנקודת המבט המצדיקה נוהג זה, מצד חכמי היהדות. אך מנגד, רומאים רבים ראו נוהג זה, כאמור, כנוהג ברברי הפוגם בשלמות הגוף. ספרטינוס מנסח זאת במילים פשוטות כשהוא אומר שאדריאנוס קיסר גזר על היהודים "שלא להטיל מום באיבר המין שלהם".

---

על כך הוא עונה, שאין לפי המקרא צורך להדגיש זאת שכן "האות הזה (=שבגוף הגבר) משמש מעין תזכורת לזוג הנשוי. על-פי בראשית ב, כד, הזוג מהווה 'בשר אחד' ועל כן אין צורך במילת האישה" (שם, עמ' 315 הע' 33).

אך כדאי להעיר שאברמס הציע בקשר לכך הצעה מעניינת אחרת: אברמס סבור שכפי שאפשר לראות את ראשית הברית המסומנת בבשר הזכר היהודי בכריתת העורלה בברית המילה (וסימנה: דם) – באותה מידה ניתן לראות את סופה בברית הנישואין שבה מסומנת גם האישה בסימן גופני על ידי איבוד בתוליה (וסימנה גם הוא: דם). ראו דניאל אברמס, הגוף האלוהי הנשי בקבלה, מאגנס, ירושלים תשס"ה, עמ' 157 הע' 30.

על השאלה מדוע נשים אינן נימולות במסורת היהודית ראו גם

Shaye J. D. Cohen, *Why aren't Jewish Women Circumcised? Gender and Covenant in Judaism*, University of California Press, Berkeley 2005.

כיוון שונה לגמרי של "תיקון" נוכל למצוא בתפיסות האפוטרופאיות (של ההגנה מפני כוחות מזיקים) של ברית המילה. על כך ראו דוד פלוסר, 'אשר קידש ידיד מבטן', בתוך: יהדות בית שני: חכמיה וספרותה, מאגנס, ירושלים תשס"ב, עמ' 183-190 (המאמר נכתב יחד עם שמואל ספראי).

כיוון נוסף של "תיקון" הוא זה הרוחני - שהודגש במיוחד במקורות החסידיים המאוחרים. על ברית המילה כמילת הלב הקשורה ל"מילה" שבדיבורי התפילה ראו נתנאל לדרברג, סוד הדעת: דמותו הרוחנית והנהגתו החברתית של ר' ישראל בעל שם-טוב, ראובן מס, ירושלים תשס"ז, עמ' 285 הע' 212. אך יש להעיר כי המקור למונח "מילת הלב" הוא מקראי: בדברים ל, ו: "וּמַל ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת לְבָבְךָ וְאֶת לְבַב זַרְעֶךָ לְאַהֲבָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ כְּכֹל לְבָבְךָ וּכְכֹל נַפְשְׁךָ לְמַעַן תְּחִיֵּךְ". על עורלת הלב ומילת הלב במקרא עצמו ראו הדיונים של ברנאט (לעיל הע' 10) עמ' 97-114. וכדאי להזכיר גם במסגרת זו, שבמאה השנייה לספירה הוביל פאולוס, בהסתמכו בין השאר על פסוק זה (ודומיו במקרא), את ראשוני הנוצרים להזנחה של הדגש על מילת הבשר. ראו לעניין זה:

Alan F. Segal, *Paul the Convert: Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, New Haven 1990, pp. 187-223.

וכן ראו:

Matthew Thiessen, *Paul's Argument against Gentile Circumcision in Romans 2: 17-29*, *Novum Testamentum* 56 (2014), pp. 373-391.

ולעניין זה ראו גם הדיונים של בנימיני (לעיל הע' 16).

<sup>24</sup> ראו על כך רובין (לעיל הע' 12) עמ' 78; ועל הקשר בין המילה והפיריון לאור הסבריו בעלי הגוון האנתרופולוגי של איילברג-שוורץ ראו שם עמ' 83 ואילך.

### הויכוח בין רבי עקיבא לטורנוסרופוס על ברית המילה והיחס ל"טבע"

במדרש תנחומא<sup>25</sup> מובא ויכוח שנערך בין רבי עקיבא לרומאי בשם טורנוסרופוס (או טוניוס רופוס; לשמו של רומאי זה יש גרסאות שונות במקורותינו)<sup>26</sup>. האחרון שואל את רבי עקיבא: "איזו מעשים נאים, של הקב"ה או של בשר ודם?". באופן מיידני וללא מחשבה רבה הרי היינו משיבים כי מעשיו של האל נאים יותר ממעשי האדם, אך רבי עקיבא משיב לו במפתיע: "של בשר ודם נאים".

טורנוסרופוס מתפלל: "הרי שמים והארץ - יכול אדם לעשות כיוצא בהם?!", כלומר: מדוע אתה, עקיבא, טוען שמעשי האדם נאים משל האל, הרי האדם אינו יכול לברוא שמים וארץ כמו האל.

על כך משיב ר' עקיבא: "לא תאמר לי בדבר שהוא למעלה מן הבריות שאין שולטים עליו, אלא אמור דברים שהם מצוין בבני אדם". כלומר, אם אנו באים להשוות בין מעשי האל למעשי האדם עלינו ליטול דוגמה שאותה ניתן להשוות - והדוגמה של השמים והארץ אינה דוגמה טובה, שהרי במקרה זה אין דרך להשוות את מעשי האדם למעשי האל, שהרי האדם כלל אינו יכול ליצור משהו דומה למעשי האל.

בשלב זה מוציא טורנוסרופוס את המרצע מן השק ושואל: "למה אתם מולין (=מלים את בניכם)?" עתה אנו מבינים כי לכך חתר טורנוסרופוס בדרך מתוחכמת. הוא חשב שרבי עקיבא יענה לו שמעשי האל גדולים ממעשי האדם, ואז היה מפיל את יריבו בפח בשאלה שהייתה חותמת את הדיון בניצחון מוחלט של הצד שאותו הוא מייצג: אם מעשי האל יפים יותר מדוע אתם משחיתים את גוף האדם שהוא עצמו ברא, על ידי חיתוך העורלה?

אך רבי עקיבא היה מוכן לכך, וענה לטורנוסרופוס תשובה שהוציאה את הרוח ממפרשי טיעונו. רבי עקיבא טען כי מעשי האדם יפים יותר - ועתה מסביר לו זאת רבי עקיבא: "אני הייתי יודע שעל דבר זה אתה שואלני, ולכך הקדמתי ואמרתי לך שמעשי בני אדם משל הקב"ה".

<sup>25</sup> מדרש תנחומא, פרשת תזריע, סימן ה.

<sup>26</sup> וראו על כך שאול ליברמן, מחקרים בתורת ארץ ישראל, מאגנס, ירושלים תשנ"א, עמ' 357 והע' 60 - וכל הדיון בהמשך. על השיחות בין רבי עקיבא לטורנוסרופוס כקשורות לכך שברקע הדברים התקיימה באותם ימים תנועת ההתגיירות רומית ענפה (ודווקא בימי החורבן) ראו משה דוד הר, משמעותם של הדיאלוגים בין חכמים לגדולי רומי, משה דוד הר, משמעותם ההיסטורית של הדיאלוגים בין חכמים לגדולי רומי, הקונגרס העולמי למדעי היהדות 5, ד (תשכ"ט), עמ' 277 (המאמר כולו: עמ' 269-297). על יחס הרומאים לברית המילה ראו גם איזק בנימין, עמדות הרומאים כלפי היהודים והיהדות, ציון סו (תשס"א), עמ' 23 (המאמר כולו: עמ' 41-72).

לצורך הוכחת טיעונו "הביא לו ר' עקיבא שבלים וגלוסקאות (=עוגות), אמר לו (=עקיבא) אלו (=השיבולים) מעשה הקב"ה, ואלו (=הגלוסקאות) מעשה ידי אדם... אין אלו נאים יותר מן השבלים?!".

לנוכח עובדה נחרצת זו היה על טורנוסרופוס להודות כי רבי עקיבא צדק, שהרי האל יצר רק את השיבולים (=טבע) והאדם **השביחם** בדרכו היצירתית ועשאו לעוגות. לאמיתו של דבר, נדמה לי שהדיון כאן הוא על שאלה כללית הרבה יותר, שאפשר לכנותה שאלת הטבע מול התרבות; ברם, על מנת שטענה זו תובן יהא עלי להסביר בנקודה זו של הדיון דבר מה עקרוני:

אפשר לדבר על הניגוד "טבע-תרבות" בשני מובנים. במובן האחד, אנו מדברים על טבע תמים וראשוני שיד-אדם עדיין לא חלה בו; ולכך מתקשרים מיידית אותם המיתוסים המספרים על "זמן ראשית" תמים, טהור ונקי מתחושת חטא, כסיפור גן-עדן המקראי על העידן שלפני היחשפות האדם אל הבחירה בין הטוב לרע. בזיקה לכך, ה"תרבות" היא תרבות שבאה "אחרי החטא", תרבות של הרס, מלחמות שאיפות ויצרים - כשלעומתה הטבע הוא בתולי, ראשוני, תמים ומלא חן ויופי.

ואולם, במובן האחר, והוא המובן שאליו מפנה טורנוסרופוס את שאלתו לעקיבא (או שמא נכון יותר לנסח זאת כך: שהוא המובן שאליו רוצה רבי עקיבא להפנות את טורנוסרופוס): ה"טבע" משמעו נתינת דרור ליצרים ה"טבעיים" כמו אלימות ומין אגרסיבי (דהיינו דחף סקסואלי עיוור שאין בו מהעידון הדיאלוגי הפונה אל האחר בפתירת-הלב) – כשאז הופך ה"טבע" לנושא הכלים של המרד בסדר – כבול כולו למשחק הניהיליסטי שהוא משחק, של ה"שחרור מכבלי המוסר והכללים החברתיים" שמביאה עמה ה"תרבות" כדי לרסנו.

טורנוסרופוס, לפי ההבנה שלי, מקשה אם כן עתה על רבי עקיבא: מדוע אתם, היהודים, מרסנים את יצר המין, שהוא כוח "טבעי"? מדוע אתם לא נותנים לו להתגלגל במציאות באופן טבעי ו"כולאים" אותו במסגרת של "חוק"? הרי מדובר בכוח שיצר האל עצמו - האם מעשי האל אינם נאים ממעשי האדם?

ה"מילה", דווקא משום שהיא "חוק" שהאל ציווה ואין לה טעם רציונלי, מסמלת בויכוח זה את מימד הריסון. היהודים הנימולים אינם נימולים משום שיש למילה טעם הגייני – כי אם משום שהם נכפפים לציוויו של האל - ובאקט כניעה זה כשלעצמו הם מוצאים את אלמנט הריסון (ויש להדגיש כי מדובר ב**ריסון**, ולא ב**דיכוי** של המיניות וההנאה כפי שתבעה הנצרות מאוחר יותר, שכן כידוע, יצר המין

המעודן נחשב לכוח הקדוש ביותר כשהשימוש בו הוא במסגרת הנכונה, המכוונת לעשיית הטוב וקבלת האחר.<sup>27</sup>

רבי עקיבא מציג לפני טורנוסרופוס שיבולים וגלוסקאות, ומראה לו כי במשל זה כי הוא עצמו, **דרך יצריו שלו**, בוחר מיידית בגלוסקאות – שהן-הן הרי מעשה ידי האדם. בכך מציג עקיבא לטורנוסרופוס בבהירות את העובדה שההסתמכות שלו על טיעון ה"טבע" – כנגד ה"חוק" – אין בה ממש.

במילים אחרות, נטען כאן שהיצר הוא הפכפך. כאשר הוא נמשך אל המיניות האלימה, האגואיסטית, חסרת הריסון, הוא נסמך על כך שזה רצון האל שברא את ה"טבע" – וכאשר הוא מתאוה למה שפיתח האדם או-אז כבר אין לו ענין ב"טבעי" אלא במה שיספק את יצריו.

כנגד שרירותיות זו מוצבת במדרש הבחירה של רבי עקיבא ב"אם פְּחֻקְתִּי תִלְכוּ", דהיינו הליכה בדרך שהותוותה לפי אמונת היהדות על ידי האל – גם את מדובר במה שאין לו טעם ומובן נראה לעין, וזאת מתוך ההנחה ש"מעשי האדם יפים יותר" – וגם אם נראה לפעמים שהם פוגמים לכאורה את ה"טבעי" הרי הם – לפי תפיסתו

---

<sup>27</sup> ובדומה לכך סבור פילון. ראו צבי א' וולפסון, פילון: יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית, תרגום משה מייזלש, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ל, כרך ב, עמ' 138 והמובא שם בהע' 170 על ההתאפקות כקשורה למתינות, ועל כך שלפי פילון זהו טעמן של מצוות רבות כברית מילה ואחרות. ושם על כך שעניינה של ברית המילה הוא ב"קיצוץ בתענוג מופלג ומיותר", וכן סבור פילון בנוגע לכלל דיני הנישואין ודיני הכשרות. וראו שם דבריו על אריסטו שמצדו גם אחז בדעה שקניית מידת המתינות איננה אלא על ידי למידת הריסון וההתאפקות. אך ראוי להעיר שאין זה אלא אחד הטעמים שמשפק פילון למצוות המילה. רובין (לעיל הע' 12) עמ' 79, מונה בדברי פילון שישה טעמים שונים למצוות המילה. לדברי פילון עצמו במסתו על המילה ראו על החוקים לפרטיהם, בתוך: סוזן דניאל-נטף (מהדירה), פילון האלכסנדרוני, כתבים, ג, מוסד ביאליק והאקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תש"ס, מעמ' 231 ואילך. וכדאי להוסיף שבעמדה דומה לזו של פילון החזיק הרמב"ם במורה הנבוכים, חלק ג, פרק מט, שאחד מטעמי המצווה לדעתו הוא "למעט המשגל ולהחליש זה האיבר", אך הרשב"א התנגד בחריפות לטעם זה. ראו רובין (לעיל הע' 12) עמ' 171 הע' 14. ועל כך ראו גם כהן (לעיל הע' 23), עמ' 173-143 בנוגע להסברים שניתנו למילה כאקט של הפחתת התאוה. אשר לדיונים הרפואיים הקשורים לשאלה אם הסרת העורלה אכן מפחיתה את ההנאה המינית ראו

Brian D. Earp, Sex and circumcision, *The American Journal of Bioethics*, Volume 15, Issue 2, (2015) p. 43-45.

ועל ההתייחסות הכללית של מקורות יהודיים שונים לברית המילה ראו גם את מאמרו של גומן בתוך דניסטון (לעיל הע' 10) בעמ' 179-182.

של רבי עקיבא - רק משפרים ומעשירים את הטבע באלמנט הקשתלמות המיוחד את מעשי האדם.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> על המתח שבין שלמות להשתלמות ראו יוחנן סילמן, קול גדול ולא יסף: תורת ישראל בין שלמות להשתלמות, מאגנס, ירושלים תשנ"ט; הנ"ל, בין "ללכת בדרכיו" ו"לשמע בקלו" (לעיל הע' 22), עמ' 43-45.