

ניל מנוסי

שורשי המהפכה המינית

בראי היהדות והנצרות

תוכן

3 הקדמה: המהפכה המינית

4 פרק 1: השורשים הפסיכואנליטיים והרומנטיים

4 א. פרויד

4 .1 מבוא

7 .2 אונטוגנזה לפי פרויד

9 .3 פילוגנזה לפי פרויד

11 .4 סיכום

12 ב. שלושה ניאו-פרוידיאנים

12 .1 אחרי פרויד

15 .2 התת-מודע האמיתי

19 .3 מהפכה מינית, מהפכה ארוטית, מהפכה מיסטית

23 .4 סיכום

26 פרק 2: השורשים הדתיים

27 א. מיניות יהודית ומיניות נוצרית

27 .1 בין פרישות לנהנתנות

30 .2 פאולוס על פרישות ונישואין

33 .3 המילה וגלגוליה

34 .4 הצמצום כנמשל

40 ב. המהפכה המינית כמהפכה נוצרית

40 .1 הניאו-פרוידיאנים כתשליל של פאולוס

41 .2 מחיקת הצמצום

43 .3 קץ הזמן

44 .4 חיים ומוות

46 ביבליוגרפיה

הקדמה

המהפכה המינית

במהלך המאה העשרים התחוללה במדינות המערב מהפכה תרבותית וטכנולוגית, ששינתה באופן דרמטי את אורח חיינו. במרכזה עמדה גישה חדשה לגבי ערכן של פעילויות הפנאי והבילוי, ואמצעים חדשים שהעשירו את אפשרויות הבילוי והפכו אותם לזמינים וזולים. למרות המשקל המסיבי של המורשת הדתית המערבית, המכתיבה כי פעולותיו של האדם לא צריכות להיות מכוונות למטרות אנוכיות אלא לקראת תכליות נעלות ועל-אישיות, ביססה המהפכה הזו סקלת ערכים חדשה, הרואה בהנאה הפרטית והבלתי-מחויבת של שעות הפנאי כתכלית ראויה בפני עצמה. ספק אם מה שעמדה לנגד עיניהם של אבות הליברליזם המדיני המודרני היתה תרבות הבילוי והצריכה המודרניים; אך היה זה בשם ערכי המימוש העצמי הליברליים שתרבות זו, שעד המאה העשרים היתה נחלתם של קומץ בורגנים בלבד, זכתה ללגיטימציה גורפת בקנה מידה רחב. לצד המצאת הקולנוע, הרדיו והטלוויזיה, הייצור ההמוני של הפלסטיק, וההתרחבות הגדולה של המעמד הבינוני, השתנו סדרי החיים במערב. השינוי השפיע על אורח חיי היום-יום של בני הדורות האחרונים, שינה במהירות את יחסי ההורים-ילדים, יצר פער דורות חדש מסוגו, ועיצב מחדש את מרחב הדימויים הציבורי בו אנו נעים. האקלים התרבותי התחלף בפתאומיות, וההבטחה החדשה הנלחשת מכל עבר, נישאת על פני גלי האתר באויר הסובב אותנו ונוטפת מכל פוסטר ומסך מרצד, היא שמאוינו הכמוסים והבסיסיים ביותר, שהיו עד היום כלואים, יכולים סוף סוף לצאת לאור. הם מעבר לפינה, הם זמינים והם זולים. הוסר הרסן מעל החלומות, והם עומדים להתגשם.

במרכזה של מהפכת הפנאי הזו עמדה, ללא ספק, *המהפכה המינית*. ברובד הערכי, הפכה המהפכה המינית את דימויו של המין במערב מדבר שלילי הראוי לריסון ודיכוי, לדבר חיובי הראוי למימוש מלא. ברובד הטכנולוגי, היתה זו הגלולה, שהומצאה ב-1961, שאיפשרה הפרדה חדשה בין מיניות לבין פריון, וביסוסה של המיניות הרגעית, החווייתית, נטולת העתיד, בתור אפשרות עצמאית, לגיטימית וזמינה. הסימנים הראשונים לשינוי בערכי המוסר המיני היו נעוצים כבר ברנסנס, והם זכו לתחייה המחודשת בשלהי המאה התשע-עשרה בתרבות הוינאית. אך לא היה זאת אלא בשנות הששים שתוצאותיה הפכו מורגשות בקנה מידה רחב. השינוי העיקרי שהיא חוללה היה לגיטימציה של מין מחוץ למסגרת הנישואין, וכתוצאה, ביסוסה של אתיקת מערכות יחסים חדשה, שבמרכזה לא עמד עוד מוסד הנישואין, אלא מוסד (אם ניתן לכנותו כך) *החברות*, שכלל קשר זוגי ומיני בלי מחויבות לטווח רחוק.

מקובל לחשוב על מהפכת הפנאי והמיניות כעל חלק מאותם תהליכים ש"פשוט קורים", תהליכים טבעיים ובלתי-נמנעים, הנובעים כריאקציה כלפי סדרי חיים קודמים. במובן מסוים תיאור זה נכון: בסופו של דבר, כל מה שקורה פשוט קורה. אך הבנה זו מחמיצה רובד משמעותי במהפכה, ששיחק תפקיד מכריע בכינונה. זהו הרובד *האידיאולוגי*, שבמשך תקופה ארוכה העסיק אנשי רוח וחברה רבים באופן מודע ומוצהר, שהתבטא בצורת שיח פילוסופי, פסיכולוגי וסוציולוגי ענף, ושכלל לא רק תיאורים וניתוחים של מצב העניינים הקיים, אלא גם תוכניות פעולה וקריאות מפורשות לשינוי חברתי.

חיבור זה מוקדש לאידיאולוגיה של המהפכה המינית, ובעיקר לבחינת השורשים הרגשיים והאינטלקטואליים שלו בתרבות המערב קודם המהפכה. האידיאולוגיה של המהפכה המינית, אנסה להראות כאן, היתה חלק מתמונת-עולם רחבה, מעין *קוסמולוגיה* חובקת-כל, שכללה סיפור בריאה, מפה של העולם ושל מקומו של האדם בו, וחזון אחרית ימים. רק במסגרתה, כך נדמה לי, ניתן להבין את מלוא המשמעות של המהפכה המינית. קוסמולוגיה זו, כפי שאראה כאן, היתה חלק בלתי-נפרד ממערכת הצידוק של אנשי המהפכה המינית, ולכן היא שורה, גם אם בצורה סמויה ובלתי-מודעת, בתוך האקלים התרבותי שהם יצרו, ובו אנו מצויים גם היום.

הפרק הראשון מוקדש להתחקות אחר השורשים הפסיכואנליטיים והרומנטיים של המהפכה המינית. אני מתמקד בשלושה הוגים ניאו-פרוידיאנים שהשפעתם על המהפכה היתה מכריעה, ומנסה לנתח את המהלך שעשו מהתיאוריות של פרויד ועד לגישתם שלהם, כסינתזה של הפסיכואנליזה עם האתוסים היסודיים של הרומנטיקה. *הפרק השני* מנסה לשחזר את השורשים הדתיים של המהפכה המינית. פרק זה נע רחוק יותר אל העבר, אל נקודת הפרידה של הנצרות מהיהדות, ומנסה לאתר את גרעיני המהפכה המינית בויכוח של פאולוס עם חז"ל. טענתי בפרק זה היא שניתן להבין את המהפכה המינית כמעין הד חוזר של המהפכה הפאולינית, המשכפל את תבניותיה. הבנה זו מאפשרת מבט מחדש בתבניות שיצרו חז"ל ושפיתחה המסורת היהודית ובחינתן כאלטרנטיבה אפשרית.

פרק 1

השורשים הפסיכואנליטיים והרומנטיים

התרבות המודרנית עומדת בסימן השניות המתוחה של הרומנטיקה והנאורות. נקודת המוצא שלנו בחיבור זה, כמפתח לפיענוח שורשי המהפכה המינית, היא אחת מהשאלות הרבות ששני זרמים אלו נחלקו ביניהם: האם ההיסטוריה מתקדמת או מתדרדרת? השאלה היא בעצם אשכול שאלות: האם הזמן נושא דפוס בעל פשר? על מה מצביע הדפוס? האם עלינו להשתלב בדפוס הטבעי או להתנגד לו? לאן מתפתח העולם ולאן ראוי שנתפתח אנו?

באופן כללי, ניתן להצביע על שני אתוסים שונים, המתרוצצים שניהם בקרבה של המודרנה. הראשון הוא האתוס הנוסטלגי, אתוס המדמה לו תור-זהב עֲדָנִי המתחבא בעבר, חבוי בין שלביה הראשוניים והפשטים של ההתפתחות האנושית, הכללית והאישית כאחד, ושפרימה הדרגתית של הרבדים המאוחרים והמורכבים שלה, אלו הנושאים את התרבות והשכל ומנוכרים לטבע, תסתיים בגיליו מחדש ובשיבה אליו. האתוס השני הוא אתוס הקידמה, החף מכל סנטימנטליות כלפי העבר, הטבע והפשטות, הרואה אותם כמצע להתפתחות והשתכללות ותו לא, ולכן מושך קדימה, אל העתיד הלא ידוע, אל התקדמות לקראת תכליות נעלות ועדינות יותר שעלינו לבנות וליצור. שני אתוסים אלו מוצאים להם ביטויים שונים ומשונים, וכמוטיבים חוזרים הם צצים, בגרסאות שונות, ברבות מיצירות ההגות והאמנות המודרנית. לעתים הם מופיעים בגולמיותם, כפי שתיארתי אותם כאן; לפעמים אנו רואים ביטויים חלקיים שלהם; לפעמים סינתזות מעניינות בין שניהם.

בפרק זה אני מעוניין לצייר את המהלך שהוביל מהתורה הפסיכואנליטית כפי שגיבש אותה פרויד במרכז אירופה של תחילת המאה העשרים, ועד לתורתם של כמה מההוגים הניאו-פרוידיאנים שפעלו בארה"ב באמצע המאה ושהניעו במישרין ובגלוי את גלגלי המהפכה המינית. המעבר הזה מעניין, מכיוון שאף כי תורת הפסיכואנליזה נתפשה כמספקת את הצידוק העיקרי למהפכה המינית, פרויד עצמו דיבר מפורשות נגד לגיטימיציה של מהפכה מסוג זה. עובדה זו מתבארת כאשר בוחנים מה בדיוק היו השינויים שהניאו-פרוידיאנים חוללו במשנתו של פרויד. אנסה לאתר ולתאר כאן את השינויים האלו, באמצעות בחינת שני אתוסי ההתפתחות הנייל – הנוסטלגי והפרוגרסיבי.

א. פרויד

1. מבוא

הדעה הרווחת היא, שהמהפכה המינית מתחילה בפרויד. פרויד הוא מי שהגדיר את הליבידו כאנרגייה הנפשית היסודית ביותר, מי שטען שוב ושוב שבבסיס הנזירות עומד דיכוי היצרים, ומי שקרא לחשוף את הדחפים החייתיים באדם. יש אמת בדעה זו, אך אמת חלקית בלבד. גישתו של פרויד ביחס לאופן הטיפול הרצוי לגבי הליבידו היא אמביוולנטית וסתורה, ומשתנה בהתאם

לסוגיות קונקרטיות. הוא סבר, למשל, כי במסגרת הטיפול והמחקר הפסיכואנליטיים חיוני, אמנם, להסיר את כל המחסומים המעכבים את הלא-מודע, ולהוציא לאור את היצרים האמיתיים החבויים בחשכת הנפש¹; אך בכל הנוגע לתפקודה של חברה אנושית יציבה, גישתו היתה שמרנית ביותר, והוא חשש מפני נסיגה להדוניזם ברברי, שיעכב את התפתחותה של התרבות². הוא האמין כי אינטלקטואלים וגדולי רוח יכולים להפיק תועלת עצומה מחיי פרישות, שיאפשרו להם לעשות סובלימציה של הליבידו ולתעל אותו לאפיקים יצירתיים³; אך הוא סבר כי מדובר רק בקומץ יחידי סגולה, טען כי במישור החברתי הרחב יש לחולל רפורמה במערכת הנורמות המיניות ולאפשר קיום יחסי מין מחוץ למסגרת הנישואין, ואף רמז כי נישואין פתוחים אינם מן הנמנע⁴. תפישתו היתה, אם כן, מורכבת, ואין לקטלגו בנקל באחד מצדדי המתרס השמרני/ליברלי. נוכל למקמו על קו התפר שבין השמרנות הויקטוריאנית מתוכה צמח לבין המתירנות האמריקאית שעתידה לאמץ אותו, בדיעבד, כמבשרה.

גם ביחס לנרטיבים של הקידמה והנוסטלגיה גישתו דו-פנית. הדרך הטובה ביותר ליישב בין שני הפנים של פרויד, כך נדמה לי, היא להבין שבכל רגע ורגע לא היה פרויד אחד, אלא שניים, שהתקיימו זה לצד זה: הראשון הוא פרויד **איש המדע**, המבקש לעמוד כמשקיף במרחק מנוכר ומבוקר מהמציאות ולחקור אותה באופן אובייקטיבי; השני הוא פרויד **איש החברה**, הרואה עצמו כשחקן המשתתף בתוך המציאות והמעוניין לשפר ולקדם אותה. כאשר אנו מפנים לפרויד את השאלה, באיזו תפישת התפתחות הוא אוחז – הנוסטלגית או הפרוגרסיבית – עלינו לצפות לשתי תגובות שונות משני הפרוידים.

לפי פרויד **המדען**, אלו הם פני הדברים: הן ברובד האישי והן ברבדים כלליים יותר – של התרבות האנושית ואף של החיים האורגניים בכלל – התשוקה היסודית ביותר המניעה אותנו היא תשוקה **דגרסיבית**, שפניה מופנות אל העבר, אל תור-זהב אבוד של פשטות ויציבות. בפועל, נעות הן האבולוציה הביולוגית של המין האנושי והן האבולוציה הפרטית של האדם מפשטות למורכבות ומאיזון למתח, תנועה היוצרת אי-נחת הולכת וגוברת, ועמה געגועים הולכים וגוברים אל המצב הראשוני. געגועים אלו נשמרים באדיקות בידי ה"איד" – התת-מודע שלנו, הילד שבקרבנו, הקיים בכל אחד מאיתנו כפרט ובכולנו כחברה – והם לעולם לא מרפים. אלו הן עובדות שאין לשנות אותן, וחרף האופי הפסימי ביותר של תמונה זו, עלינו להשלים עמה ולקבלה, שכן זוהי המציאות בה אנו חיים. כך כותב פרויד המדען, המציג את ממצאיו בקור-רוח של חוקר. פרויד **החברתי**, לעומת זאת, איש התרבות, חרף כל הפסימיות של תאומו המדען, מעוניין בכינונה של חברה שפויה ויציבה ככל האפשר ובהגדלה מירבית של האושר הפרטי. פרויד זה סבור, שעלינו לכוון סופר-אגו חברתי יציב, שישירת ככוח נגד המאזן את התשוקה הרגרסיבית של האיד, ויאפשר לחברה **להתקדם** מבחינה תרבותית. פרויד סבר, אם כן, שבאופן **טבעי** אנו אוחזים באידאל נוסטלגי, אך **שראוי לנו להתעלות מעליו ולאמץ אידאל של קידמה**.

השניות הזו של פרויד היא הגורם לכך שרבים מתקשים לקטלג אותו בין הנאורות והרומנטיקה. פרויד ידוע, למשל, כמי שלעג להומניזם של הנאורות, בכך שסילק מהאדם כל ייחוד אנושי נוסח ניצוץ יצירתיות או שאיפות רוחניות, והציג את האדם כשייך לממלכת הטבע. במידה

¹ למשל, בסעיף על infant sexuality ב-*Basic Writings*: "Three Contributions to the Theory of Sexuality".

² זיגמונד פרויד, "תרבות בלא נחת", *התרבות והדת*.

³ Sigmund Freud, "Leonardo Da Vinci", *Standard Edition*, vol. 11.

⁴ "'Civilized' Sexual Morality and Modern Nervousness", *Collected Papers*, vol. 2, pp. 76-99.

שראה את האדם כחלק בלתי נפרד מעולם הטבע ובעלי החיים, דומה פרויד כמי ששותף להנחות היסוד של הרומנטיקה. אך עמדתו גם היתה מנוגדת באופן נחרץ לרומנטיקה. בדיוק כמו אנשי הנאורות הוא סירב לעשות אידיאליזציה של המצב הטבעי, וסבר שרק הרציונליות והמדע – יהא כוחם במכלול עולמינו הנפשי קטן ככל שיהא – ראוי להם שינחו את דרכינו. במידה שטען כך הרי שהיה מייצג מובהק של ערכי הנאורות. ניתן למקם את פרויד בין הרומנטיקן ז'אן-ז'אק רוסו לבין "מורה הנאורות" ג'ון לוק. בדומה לרוסו ובניגוד ללוק לא האמין פרויד (המדען) שהאדם נולד כלוח ריק, אלא שהטבע הטביע בו נטיות רבות; אך בניגוד לרוסו, האמין פרויד (החברתי) שנטיות טבעיות אלו הן אינפנטליות וחייתיות במהותן, לא חברתיות וגבוהות, ובדומה ללוק חשב שהתרבות היא שצריכה להקנות לאדם ערכים חברתיים גבוהים.

את היחס הכפול של פרויד לאתוסי הנוסטלגיה והקידמה – לפיו בפועל אנו מתגעגעים לעבר אך נורמטיבית עלינו לשאוף לעתיד – נבחן כעת בשני מישורים: מישור ה**אונטוגנזה** (התפתחות הפרט) ומישור ה**פילוגנזה** (התפתחות המין האנושי). כפי שנראה, שורר יחס של אנלוגיה בין שני המישורים, שעשוי ללמד אותנו רבות על תמונת העולם של פרויד, וכן של רבים מממשיכי דרכו.

2. אונטוגנזה לפי פרויד

תהליך ההתבגרות, לפי פרויד, מורכב משרשרת של טראומות המנתקות את האדם מהמצב המוקדם ביותר שלו – היותו עובר ברחם. עבור האדם, זהו גם המצב המתוק והשלם ביותר. העובר ברחם נמצא במצב מאוזן, נטול מתחים, בו לא מתקיימת הפרדה ברורה בין הסובייקט לסביבתו האובייקטיבית. זהו מצב נרקיסיסטי, במובן שמבחינת תודעתו של העובר המציאות החיצונית זהה למציאות הפנימית שלו. עבורו, כל המציאות היא אחדות אחת נטולת הבחנות, שתהליכים אינם מתרחשים בה וזמן אינו חולף בה. פרויד מצביע על כך, שמצב זה של אחדות נטולת זמן דומה למצב התודעתי שמיסטיקנים ברחבי העולם מזהים כפסגת ההתעלות הרוחנית. לדידי פרויד, הדמיון אינו מקרי: אין המיסטיקנים מדברים אלא על אותו מצב רחמי ראשוני אותו חוו בטרם לידתם. התת-מודע שלהם, האיד, צופן בחובו זכרון קמאי של היות העובר ברחם, ודרך כל תחנות מסכת ההתבגרות הכואבת – מהלידה שהוציאה אותו מהרחם, דרך התלישה מהשד המניק, ועד לחינוך הנוקשה שספג – הוא אוהז בזיכרון זה וחותר להגשמתו מחדש. המאוויים הילדותיים וההרסניים של האדם נובעים כולם מתשוקה יסודית זו – להחריב את המציאות התובענית הזורשת אחריות ומחויבות, להתמסר מחדש לישות קדומה וגדולה, ולהתמזג בה. יש תחנות רבות בשרשרת ההתבגרות, וכל אחת מהן יותר מלאת מתחים ואי-נחת מקודמתה. המצב הקדום והאידילי ביותר הוא אמנם היותו כעובר ברחם, אך ביחס למצב הבוגר – המעיק מכולם – כל אחת מהתחנות הקודמות לו גם היא מקור לערגה נוסטלגית. התחנה שמעניינת אותנו כעת היא זו של שנותיו הראשונות ביותר של התינוק, שמצד אחד כבר יצא מהרחם, אך מצד שני טרם גויס להשתלבות במסגרות חברתיות. נבחן את מאפייניו של שלב זה הקשורים במיניות.

באחד מחיבוריו נדרש פרויד להבין את מקור התשוקות המיניות ה"סוטות", דהיינו את המשיכה לפעילות מינית שאינה יכולה להוביל לפריון, ושהתרבות סימנה, לפיכך, כסוטה

מהמסלול הרצוי⁵. מניין מגיעות תשוקות כאלו, שאין בהן תועלת הישרדותית? על מנת להסביר זאת, מפתח פרויד את התיאוריה הבאה: בבגרותו, מרוכז הליבידו של האדם באזורים ארוטוגניים ספציפיים, הם האזורים הגניטליים; אולם מצב זה אינו המצב המולד, אלא תוצר של התנייה הדרגתית; למעשה, במצבו הראשוני, כל איברי גופו של הילד הם ארוטוגניים בכוח, ויכולים להפוך לאיברים שמהם מופק עונג. במלים אחרות, במצבו המולד, הגוף כולו הוא גוף מיני:

Infantile sexuality... is on the whole devoid of ... centralization and organization, its individual component impulses are of equal power, and each independently goes in search of the acquisition of pleasurable excitement.⁶

שלב זה נקרא השלב הפרה-גניטלי, כלומר, השלב קודם התרכוזות הליבידו באברי המין, הגניטליה. בזמן זה, מקום התרכוזות הליבידו 'נודד', ומתמקד ראשית באיזור הפה (השלב האוראלי) ושנית באיזור פי הטבעת (השלב האנאלי), לפני שהחינוך לצניעות מקבע אותו באיזורי איברי המין (השלב הגניטלי). באופן עקרוני, יכול להיווצר מצב בו כל הגוף כולו הופך לארוטוגני, מצב שפרויד כינה אותו *Polymorphously perverse*: סוטה רב-צורני⁷. הוא נקרא כך, משום שכל התצורות האפשרויות של פעילות מינית, כולל כל אלו שהחברה מכנה "סוטות", מתקיימות בו. הומוסקסואליות, בי-סקסואליות, אנדרוגניות, סאדו-מאזוכיזם – כולם מגולענים במצב זה. המקרים הבודדים בהם אדם מבוגר נמשך לפעילות מינית סוטה הם תוצר של מעבר בלתי-שלם מהשלב הפרה-גניטלי לשלב הגניטלי, התפזרות בלתי-נכונה של הליבידו על פני הגוף. הליבידו של האדם הסוטה, במקום להתפנות מרוב איזורי הגוף ולהתרכז באיזורים הגניטליים, השתהה והתקבע גם או רק באיברים אחרים. זה ההסבר של פרויד להופעתן של סטיות בגיל מבוגר.

כמו העקירה מהרחם, כמו התלישה מהשד, כמו התפוגגות אשליית כל-היכולת של הילד, גם ההגבלה של הליבידו לאיזור אחד בלבד והדה-סקסואליזציה של שאר הגוף מהווים טראומה, פצע ברקמת הנפש שלעולם לא מתאחה לגמרי. וכמו הטראומות האחרות, גם חוויה זו היא מקור למתח חדש ובלתי מרפה בחיי הנפש של האדם, ולגעגועים למצב הקדום בו המתח עדיין לא שרר. הליבידו אינו חש נוח במשכנו הצר, והוא שואף לשחזר את המצב הפרה-גניטלי, בו חלש על איברי הגוף כולו. הערגה להתפשטות של הליבידו על פני מרחב הגוף מקבילה לערגתו להתפשטות על פני ציר הזמן – ממצב בו הוא זוכה להתפרקות רק בפרקי זמן מוגבלים, למצב של עונג תמידי.

פרויד המדען מכיר בכך שזו היא תשוקתו של האיד. אך פרויד החברתי טוען בתוקף שאין להיעתר לה. הגבלתו של הליבידו על פני מרחב הגוף ועל פני ציר הזמן הפעילות של האדם חיונית, שכן היא מהווה גם את הגדלתו של מרחב העבודה והתקשורת הבין-אישית של האדם הבוגר. צמצום הליבידו מאפשר את ההתבגרות, את ההפנייה של הגוף לצרכי החברה ולצרכיו המורכבים יותר של הפרט. המתח הנגרם כתוצאה מכך הוא אמנם בלתי-נעים, אך הוא גם בלתי-נמנע אם ברצוננו להיהפך לבני תרבות בוגרים. לפי פרויד, זהו היסוד הטראגי הנעוץ בהתבגרות האישית.

3. פילוגנה לפי פרויד

⁵ Sigmund Freud, "Three Contributions to the Theory of Sexuality", *Basic Writings*

⁶ Sigmund Freud, *General Introduction to Psychoanalysis*, p. 280

⁷ ראו "Three Theories", pp. 592-593. דיון נוסף על הארוטיות של כל האיברים נמצא ב-"On Narcissism: an Introduction", *Collected Papers*, vol. 4, p.41

פרויד היה אינטלקטואל בעל אופקים רחבים מדי מכדי להגביל עצמו לשדה הפסיכואנליטי, ובמהלך הקריירה הארוכה שלו גיבש תמונת עולם עשירה ומקיפה, שאין להבין את תפישת הנפש שלו אלא במסגרתה. הקוסמולוגיה של פרויד מתגלה כאשר הוא דן בהתפתחות הפילוגנטית של האדם. הוא עוסק בכך בספר *Beyond the Pleasure Principle*, אחד מחיבוריו המורכבים והמפתיעים ביותר.

החידוש הגדול שפרויד התיימר להציג בספר זה, ושנתפש ככזה גם בספרות המחקרית אודות פרויד, הוא חשיפתו של אינסטינקט נוסף הפועל באדם, לצד יצר החיים: *אינסטינקט המוות*. אינסטינקט זה שואף במהותו לאובדן מוחלט של האורגניזם, ומהווה המקור לנטיות המאזוכיסטיות של האדם. מחיבור זה והלאה, הופכים שני דחפים אלו להיות הכוחות היסודיים ביותר של האדם לפי פרויד: *יצר הארוס*, היצר הבונה המגלם את האהבה והחיים, ויצר *התנטוס*, היצר ההורס המגלם את הכיליון והמוות.

אך פרויד עושה משהו נוסף בספר זה, שמוזכר לעתים פחות תכופות בספרות שנכתבה עליו. פרט לחלוקה לשני דחפים, מצביע פרויד על עקרון שלישי, יסודי יותר, העומד בשורש דחפי החיים והמוות, ושהוא מכנה אותו *עקרון הנירוואנה*. על מנת להסביר את פשר עקרון זה, יש לסטות מעט מדיוננו, ולהבהיר מהי הבעיה הפילוסופית היסודית עמה פרויד מתמודד בספר זה.

הבעיה שעומדת בפני פרויד היא זו שעומדת בפני כל מטריאליסט המעוניין להסביר את תופעת החיים והאבולוציה. התפישה הרווחת בקרב פיסיקאים היא תפישה לפיה החוק השני של התרמודינמיקה – לפיו מידת האנטרופיה (אי-הסדר) נוטה לעלות במערכות סגורות – תקף לגבי היקום החומרי כולו. החומר הדומם שואף למצב של *אי-סדר אינסופי*, בו שיוון ריכוזים מוחלט שורר בכל חלקי היקום. התנועה של החומר ביקום לקראת מצב של איזון מוחלט כרוכה, בין השאר, במחיקת החיים, שכן החיים הם אנטי-אנטרופיים: באורגניזם ביולוגי מידת הסדר גבוהה בהרבה ביחס לסביבתו. החיים מבקעים את היקום החומרי לאיזורים של סדר ושל אי-סדר ולכן מהווים מקור למתח פנימי ביקום, והאנטרופיה נאבקת בהם. החוק השני של התרמודינמיקה נוסח אמנם כבר ב-1850, אך התפרסם ברבים רק במאה העשרים, וקשה לדעת אם פרויד הכיר אותו. על כל פנים, התשובה איננה משנה לכאן או לכאן, שכן את ההשלכות העיקריות של חוק זה חש כמעט כל מי שאוחז בתמונת עולם מטריאליסטית. עבור המטריאליסט, החומר הדומם נע בעיוורון לפי חוקים אדישים, שבפני עצמם, אינם מעוניינים בחיים. החיים, המתפתחים בכיוון של עליית המורכבות והסתעפות הפעילות התרבותית, דומים כצועדים בדרך המנוגדת לדרכו של הטבע הגולמי והגס, שתנועתו פשוטה וישירה. פרויד, בין אם ידע על חוקי התרמודינמיקה או לאו, עמד בפני אותה שאלה שהניאו-דארוויניסטים עומדים בפניה היום, השאלה העומדת בפני כל מטריאליסט נוכח תופעת החיים: *כיצד התחילו החיים מלכתחילה? כיצד 'הרשה לעצמו' היקום החותר לאנטרופיה לאפשר תהליך אנטי-אנטרופי כגון האבולוציה?*

מבין שני היצרים היסודיים – הארוס והתנטוס – דומה כי יצר התנטוס אינו מעורר קשיים: הוא עקבי עם המטריאליזם ועם חוק האנטרופיה. הבעיה טמונה, אם כן, ביצר הארוס. יצר הארוס סותר את חוק האנטרופיה, ומזכיר יותר מדי את 'ניצוץ החיים' של הויטאליסטים, שפרויד מעוניין לבער אותו מתמונת עולמו. כיצד אם כן להסביר את התהוותו של יצר הארוס? הפתרון של פרויד היה *דוקציה של יצר הארוס ליצר התנטוס*, או ליתר דיוק, *דוקציה של יצרי הארוס והתנטוס שניהם לעקרון שלישי, יסודי יותר, הוא עקרון הנירוואנה*. פרויד היה

מטריאליסט, ובמונח זה אין כוונתו לנירוואנה הרוחנית של הבודהיסטים – המצב בו התודעה מפוגגת את אשליית הריבוי של עולם החושים, ובכך מתמזגת באחדות הרוחנית של ההוויה כולה. כזכור, פרויד חושב שהדתות כולן הן הקרנה של תשוקות ילדותיות הנמצאות באיד. הנירוואנה, אם כן, היא בהחלט מציאותית לפי פרויד, אך לא כמציאות רוחנית, אלא כתכונה של האיד הגשמי. הנירוואנה היא חומרית.

עקרון הנירוואנה קודם ליצרי החיים והמוות מכיוון שהוא העקרון המנחה היסודי ביותר של החומר. לא מדובר בעקרון פסיכולוגי, אלא בעקרון פיסיקלי, הטבוע בחומר עצמו, ושממילא שורה גם בכל יצור חי. ומה טיבו? למעשה, לא מדובר אלא בחוק האנטרופיה עצמו. עקרון הנירוואנה הוא השאיפה של החומר לביטולם של מתחים פנימיים ולכינונו של אקוויליבריום מושלם. ומכיוון שגם החיים עשויים ביסודם מחומר, הרי שבבסיסו של כל אורגניזם טמון הרצון למחוק את המתח בינו לבין הסביבה האנאורגנית ולהתמזג בה מחדש. מתחת להכל, לכיוון זה חותרת תנועתו של העולם: הקרסה של המחיצות הפנימיות המפרידות בין הפשוט למורכב, פירוקו של המורכב, ושיבה אל הדומם הפשוט.

אבל כיצד מתמייין עקרון הנירוואנה לכדי שני יצרים נפרדים ולכאורה שונים כל-כך, הם יצר החיים ויצר המוות? התשובה נעוצה בהסבר של פרויד לאופן היווצרות החיים בכלל ולאופן השתלשלות האבולוציה. עבור פרויד המטריאליסט, המצפה מהחומר לשאוף לסטאטיות ופשטות, היווצרות החיים אינה ניתנת להסבר. "At one time or another", הוא כותב, "by some operation of force which still completely baffles conjecture, the properties of life were awakened in lifeless matter"⁸. תופעת החיים טעונה הסבר, מכיוון שחיים פירושם יצירת מתח, ולפיכך החומר הדומם כלל לא אמור להיות מעוניין בהם: הם מפרים את האיזון שקיים בו. כך, באקראי (פרויד משרבט משהו על הזוית, השרירותית כמובן, של כדור הארץ ביחס לשמש), הסתבך החומר הדומם בתנועתו עם עצמו ויצר ישות חיה. אולי היה זה משהו כמו תא עם ממברנה, אולי לא; בכל מקרה, היה זה מבנה יציב ובדיד. כוחות האנטרופיה-נירוואנה של החומר, היינו מצפים, היו אמורים מייד לדרוס את התא היציב, המאיים על האיזון הקוסמי, ולמזג אותו חזרה עם החומר הפשוט. אך כאן התרחש סיבוך נוסף שמנע את מחיקת התא הראשון, וכך גרם להתחלת החיים. מה שהתרחש הוא, שעקרון הנירוואנה התפצל לשניים. ענף אחד היה המשך ישיר של הגזע, הביטוי האורגני של עקרון הנירוואנה האנאורגנית, הידוע בכינויו יצר המוות: הדחף הפנימי של התא החי להתאבד ולשוב אל החומר הדומם. הענף השני הוא וריאנט קצת שונה של הנירוואנה – לא יצר התאבדות פעיל, אלא יצר קונסרבטיבי, סביל במהותו, השואף לשמר את המצב הקיים. זהו היצר שאנו מזהים כיצר החיים. אף הוא, כך מסתבר, גלגול של עקרון הנירוואנה! הדמיון ביניהם ניכר בכך שיצר החיים, כמו עקרון הנירוואנה, גם כן אינו מעוניין בהתפתחות ושואף רק לצמצום מתחים וליצירת איזון. במובן מסוים, הוא אף יותר נאמן לאמא נירוואנה מאשר אחיו, יצר המוות: עבורו, אפילו האקטיביות הנדרשת על מנת לממש את אקט ההתאבדות היא מאמצת מדי, ולכן הוא בוחר בהשלמה פסיבית עם המצב הקיים.

תא החיים הראשון כלל כעת שני יצרים, האחד אובדני ופעיל והשני שמרני וסביל. התא התגלגל בעולם, נתון להשפעות חיצוניות. אם הכל היה נתון בידיו של יצר המוות האובדני, הוא לא היה שורד. אלא שהיצר השמרני הפנים את כל ההשפעות החיצוניות ושימר אותן. עוד ועוד

⁸ Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, p. 47

שינויים הוא ספג, ואת כולם הוא שימר ואסף. בכך סייע יצר החיים השמרני, בלי משים, בהתפתחותו של התא החי ובעליית המורכבות שלו. במלים אחרות, בניגוד לרצונו של החומר, השואף רק להתהפך בשנתו ולהרדם מחדש, החיים החלו להתפתח:

... decisive external influences altered in such a way as to compel the still surviving substance to ever greater deviations from the original path of life, and to ever more complicated and circuitous routes to the attainment of the goal of death. *These circuitous ways to death, faithfully retained by the conservative instincts, would be neither more nor less than the phenomena of life as we now know it.*⁹

כעת הרדוקציה של פרויד מושלמת, ולנו מתחוויר כיצד התהווה היצר שאנו מכנים אותו יצר החיים, או הארוס, מתוך עקרון הנירוואנה. לא מדובר אלא בווריאנט של עקרון הנירוואנה, שאינו מעוניין בחיים כלל, אלא להיפך – בבלימת החיים ובהקפאתם. אלא שמתוך טבעו השמרני, הוא זוכר ומשמר את כל שלבי ההתפתחות האבולוציונית שלו, ומשחזר אותם בכל דור ודור. לכן הוא מצטייר בעינינו, בטעות, כיצר חיים:

The conservative organic instincts ... thus present *the delusive appearance of forces striving after change and progress*, while they are merely endeavoring to reach an old goal by ways both old and new.¹⁰

ומהו אותו old goal שהחיים שואפים אליו? מהי שאיפתם האמיתית של החיים?

This final goal of all organic striving can be stated too... It must ... be an ancient starting point, which the living being left long ago, and to which it harks back again by all the circuitous paths of development. If we may assume as an experience admitting of no exception that everything living dies from causes within itself, and returns to the inorganic, we can only say '*The goal of all life is death*'...¹¹

4. סיכום

סיפור ההתפתחות האונטוגנטית וסיפור ההתפתחות הפילוגנטית משקפים זה את זה ומשתלבים לכדי תמונה כוללת ואחידה. בשני המישורים, נקודת המוצא של שני קווי ההתפתחות היא הטבע במצבו הראשוני, הפשוט, ונטול ההבחנות הפנימיות: פילוגנטית, היקום הוא ים שליו של חומר דומם, שווה בכל מקום, מאוזן; אונטוגנטית, גופו של התינוק הוא מרחב אחיד של עונג צרוף, שווה בכל מקום, מאוזן. אך בשני המישורים, מופר המצב הראשוני ומוקד של מתחים נפער בלב המרחב הפשוט: פילוגנטית, תא חיים יציב ומסודר מופיע בלב ים החומר הכאוטי; אונטוגנטית, ידה הרמה של החברה מדכאת את המיניות של הילד וכולאת אותה באיזור איבר המין. האירועים

⁹ Ibid., p. 48. הדגשות שלי

¹⁰ Ibid., p. 47. הדגשות שלי

¹¹ Ibid., ibid.

האלו הרסניים לשלוותו של היקום, לשלוותו של האדם; לעד הם ירצו, יותר מכל, לשוב אל הימים הפשוטים שקדמו להם. אך הפרת האיזון הקדום גם מאפשרת את תחילתם של החיים, את תחילתה של התרבות. בתוך החיים והתרבות אנו מצויים כעת. בתוך החיים והתרבות פרויד חי וחושב ומבין את ראשיתם, מקדם עוד ועוד את הבנתו. זוהי הטראגדיה של הקיום של פרויד: הוא שואף קדימה, לקידום המדע והתרבות, ועם זאת משוכנע ששאיפתו האמיתית, העמוקה, היא אחורה, אל הטבע הפראי והאפל. הלאה, משמיע פרויד החברתי את קולו; אך הקול רפה, והוא נבלע בשאון קריאתו של פרויד המדען: *אחורה!*

הכרת הקשר בין האונטוגנזה והפילוגנזה במשנתו של פרויד גם מאפשרת לנו לצייר דיוקן של האיד, התת-מודע של האדם. האיד הוא מה שמשמר את העבר בתוך ההווה. הוא השריד של העידנים שחלפו, ארכיונאי זקן ובא-בימים, אך ילדתי ואובסיסיבי, שרשם ותיעד כל מה שחלף. האיד זוכר עדיין את הילדות התמימה, על כל שלב ושלב שלה, וכן את ימי הרחם שקדמו לה. אך לא רק את זכרונותיו האישיים הוא שומר. בספריו מתועדים גם זכרם של עידנים קדומים עוד יותר. האיד נושא בקרבו זכרון גנטי, של צורות החיים הקדומות שהובילו לאדם. ועוד: גם זכרון פיסיקלי יש לו, של ימי הרחם הקוסמי שקדמו לחיים, שנות הביצה והבוץ, עידני ים החומר ההיולי שקדם לכל. את כל אלו הוא זוכר, ובמרתפי הנפש, בכל עת, אליהם הוא עוד עורג. עדיין הוא רוקם את מזימתו, טווה בחשכה את חלומו הישן: להחריב את מגדל החיים הרודני שנבנה מעליו, ולסחוף את כולם מטה מטה, חזרה אל אדונו המקורי, חזרה אל המוות.

חשוב להבהיר כאן שהקוסמולוגיה המצטיירת מתוך כתביו של פרויד, איננה פרי של חרדה אישית, ומאפייניה אינם ייחודיים לפרויד. כפי שעקרון הנירוואנה שלו הוא רק ניסוח אישי לחוק האנטרופיה הקוסמית, המהווה חלק מהותי בקוסמולוגיה המודרנית, כך תשתיתה של המסכת הרעיונית שלו כולה גלומה כבר בתמונת העולם המטריאליסטית בכלל. היא שורה ברקע של כמעט כל ספרי המדע הפופולרי שאנו קוראים. אלא שרק בודדים, כמו פרויד, ביטאו במפורש את מה שטמון בה במובלע.

ב. שלושה ניאו-פרוידיאנים

1. אחרי פרויד

אם עמדתו של פרויד היא כה מורכבת, ולפיה אין להכנע לכיסופיו הנוסטלגיים של האיד אלא יש לכוון סופר-אגו הצופה קדימה, עולה השאלה, כיצד שואבת התרבות המתירנית של העשורים האחרונים את צידוקה מהמסורת הפסיכואנליטית? התשובה נעוצה בכתביהם של מספר הוגים שפעלו בשנים שאחרי מותו של פרויד, שאימצו את שיטתו, פיתחו אותה, וערכו בה מספר שינויים קריטיים. אך די היה בקומץ שינויים אלו כדי להפוך את ההמלצה התרבותית של פרויד על פיה, ולהרחיב את אתוס השחרור שפרויד דגל בו בכל הנוגע למסגרת הטיפול הפסיכואנליטי לכדי אתוס חברתי התקף גם מחוץ לספת הפסיכולוג. הוגים אלו, המשתייכים למסורת הניאו-פרוידיאנית, מהווים את החוליות המקשרות בין הפסיכואנליזה של פרויד לבין המהפכה המינית של שנות ה-60. נתמקד כאן בשלושה דמויות – **וילהלם רייך** [Reich], **הרברט מרקוזה** [Marcuse] ו**נורמן או.**

בראון [Brown] – ונבחן את האופן בו לקחו את שיטתו של פרויד, ובאמצעות מונחיה הפנימיים, הלקוחים ממנה ממש, שינו אותה והפכו אותה לתשתית האידאולוגית של המהפכה המינית.

רייך ומרקוזה נולדו שניהם בגרמניה והיגרו שניהם לארה"ב בין שתי המלחמות. שניהם היו מרקסיסטים, שהתאכזבו מהמהפכה הקומוניסטית שהתחוללה בברה"מ, ונסו מאירופה קרועת המלחמות לאמריקה. שם, כך קיוו, יצליחו לסייע בכינונה של מהפכה מרקסיסטית מתוקנת, כזו שלא תדרדר לטוטליטריות של המהפכה הבולשביקית. רייך היה תלמיד של פרויד שהתרחק ממנו. הוא פעל לבד. הוא פיתח את רעיונותיו בספריו הרבים, ביניהם ספר שנקרא פשוט "המהפכה המינית". כמו כן ידועים מחקריו המקיפים בנושא האורגזמה הנשית. בשלב מסוים סבר רייך כי גילה את סוד האנרגיה הקוסמית המניעה את העולם, אותה כינה "אורגון", וניסה לשווק מכוונת-פלא, שטען כי מסוגלות לרפא באמצעותו ממחלת הסרטן. הוא נאסר על כך ומת בכלא. מרקוזה היה חלק מאסכולת פרנקפורט, ואחד ההוגים החברתיים הבכירים בתקופתו. ובזכות ספריו "האדם החד-מימדי" ו"ארוס וציויליזציה" הפך לאחד ממורי הדרך המובילים של השמאל החדש באמריקה. ההוגה השלישי, **בראון**, היה אמריקאי, תלמידו של מרקוזה, שכתבו פיתחו את הרעיונות של מורו והפכו אותם לפופולריים עוד יותר. ספרו "החיים נגד המוות" היה לרב-המכר הגדול ביותר בקרב הסטונדנטים בעת המרד של שנות הששים. שלושת ההוגים מצאו קשר עמוק בין הפסיכואנליזה, הרומנטיקה, והמרקסיזם. הם רקחו קוקטייל משכר שכלל את **פרויד**, **רוסו ומרקס**. מרוסו הם שאבו את תפישת האני האותנטי, הטוב מטבעו; ממרקס את ההסבר הכלכלי לאופן בו החברה מנכרת את האדם מעמל כפיו (רעיון ה-alienated labour) וכך פורמת את הקשר האורגני בינו לבין סביבתו; ומפרויד את האופן בו תהליכי הניכור מופנמים בנפש והופכים אותה לנוירוטית. אך מסגרת השיח הראשית בה פעלו היתה הפסיכואנליזה.

כפי שראינו, פרויד המדען האמין שהנטיה הטבעית של האדם היא לשוב אחורנית, אל מצב קדום ופשוט יותר, ובה בעת טען פרויד איש החברה שעלינו לנסות ולהתגבר על נטיה טבעית זו, אפילו אם הסיכויים להצלחה קלושים. שניות זו יצרה מתח פנימי בכתביו של פרויד, והיא שהקנתה להם את הפסימיזם הגדול שלהם. מספר אנשים כבר הצביעו על כך, שרפורמה בגישה של פרויד היתה מתבקשת. הדגש הגדול כל-כך שפרויד המדען שם על המתחים, התסכולים והנוירוזות שנוצרים כתוצאה מהמפגש בין הסופר-אגו האימתני לאיד הילדותי, האפיל בהרבה על האזהרה של פרויד החברתי, שאם לא נבנה סופר-אגו חזק דיו, ניסוג, כפרטים וכחברה, לברבריות. כיצד ניתן לשעות להמלצה לעשות סובלימציה לליבידו, כאשר תיאורי תוצאותיה ההרסניות של ההדחקה ההכרחית לשם סובלימציה מבהילים כל-כך? כותב אלן **בלום** [Bloom]:

Freud... cannot explain what is sublime about sublimation, and the question that inevitably follows is, "Why sublimate? What is higher or better about sublimation? Why not try to do what comes naturally?" Sublimation collapses back into its primitive elements, like a great tower that has neither foundation nor purpose.¹²

"מדוע בכלל לעשות סובלימציה?" היתה בדיוק השאלה ששאלו עצמם רייך, מרקוזה ובראון. בעודם משקיפים על הריסותיו של מגדל הסובלימציה של פרויד, הם החליטו ליצור גירסא חדשה,

¹² Allan Bloom, *Love and Friendship*, pp. 23-25

אופטימית יותר, של תורתו. השינוי שיצרו היה זה: הם קיבלו את התיאור של פרויד המדען לגבי מקור הסבל האנושי ולגבי חלומו של האיד לשוב ולשחזר את מצבו הראשוני, אך דחו את ההמלצה של פרויד החברתי להתנגד לאיד. במקומה, הם הפכו את הנטייה הטבעית שפרויד המדען הצביע עליה, לאידאולוגיה החדשה, ההפוכה מזו שפרויד איש-החברה דגל בה. הדיסוננס בין שני הפרוידים היה קשה מנשוא עבורם: מדוע לשחרר את היצרים במסגרת הטיפול מותר, אבל בחיים עצמם אסור? וחוף מזה, מי שאמר שהאיד הוא כל-כך אנוכי וחייתי? אולי הוא בעצם אוהב-זולת, אחראי וטוב? מדוע שלא נשחרר אותו בכל מצב – לא רק אצל הפסיכולוג, אלא גם בבית, וברחוב, ובאוניברסיטה!?

למעשה, היה מדובר בסינתזה חדשה מסוגה בין הפסיכואנליזה לבין הרומנטיקה. אין ספק שפרויד היה דוחה אותה מכל וכל. שכלו של פרויד הוביל אותו למרוד בדיעות ההומניסטיות הרווחות בסביבתו, לפיהן האדם נעלה מהטבע וניחן בסגולות רוחניות מיוחדות, ולהכיר בכך שהאדם הוא בראש ובראשונה חיה, השייכת לעולם הביולוגי, וכשאר החיות, מונחת בידי דחפים אנוכיים ועוורים. אך למרות ההכרה בהיות האדם יצור טבעי ולא על-טבעי, ליבו של פרויד היה אטום לסנטימנטליזם הרומנטי הרואה בטבע כמשהו אצילי ואלוהי. עבורו, האוטופיזם הנוסטלגי של הרומנטיקנים היה גרוע בדיוק כמו האוטופיזם הפרוגרסיבי של ההומניסטים. הניאור-פרוידיאנים היו הפוכים: שכלם ניזון מהפסיכואנליזה של פרויד, על המורכבות והטכניות שלה, אך ליבם היה נתון לרומנטיקנים. היו אלו הציורים, השירים והחזונות הפילוסופיים הרומנטיים, של רוסו ושל גיתא, של שילר ושל שופנהאואר, של גיתא ושל היידגר, המהללים את קסמו של הטבע הטהור, קודם שחולל וזוהם בידי התרבות, שהציתו את דמיונם. במרתפיו של הבניין הפילוסופי בתוכו כתבו ולימדו, שהקרין כולו קידמה זהירה, רציונליות, עמידה בפני חלומות, רחש לו החלום הרומנטי הישן: הסרתה של קליפת המודרניות מעל הליבה הגועשת של הטבע – האלוה האמיתי, שנקבר בידי הנצרות וכעת ניעור לחיים.

אצל רייך, למשל, אנו רואים תיאור של תולדות התרבות, לפיו התרבות כולה אינה אלא מטרד חולף המתעלק על גב הטבע הפראי, תסביך שראוי לו להיעלם, ושרק שמרנים צרי אופקים מתעקשים לשמר אותו:

If we consider cosmic spans of time, life is something which developed from inorganic matter and will change back into it. These considerations show better than anything else how infinitesimal and insignificant are man's illusions concerning his "spiritual, transcendental" tasks ... The reaction (השמרנות) tries to press the infinite cosmos and the feeling for nature in which it is reflected in the human beings into a framework of the infinitely small idea of sexual abstinence and sacrifice for nationalistic purposes.

אך מהי האלנטרנטיבה? כאן מחסל רייך את ההבחנה שיצר פרויד בין הנטייה הטבעית של האדם לשוב אל הטבע הפראי, לבין הערך התרבותי לפיו יש לרסן את הטבע. למעשה, הוא מחסל כאן את כל ההבחנה בין טבע לתרבות, וטוען כי במקום התרבות, יש לשוב אל הטבע החייתי. המהפכה שהוא חוזה,

... tries to bring the small individual and social life *into the orbit of the general natural process*; it tries to eliminate the conflict created in society by thousands of years of exploitation, mysticism, and sexual suppression...¹³

העובדה שהמגמה של הטבע היא לשוב אל האנואורגני, ושלפיכך כניסה מחדש "למסלול התהליך הטבעי" פירושו בעצם שיבה מהחי אל הדומם, אינה מעסיקה את רייך. הטבע טוב מהכל.

אם מקודם ראינו שלפרויד היו אלמנטים משותפים הן עם לוק והן עם רוסו, ושעם זאת עמדתו לא היתה זהה לאף אחד מהם, הרי שאחרי הרוויזיה של שלושת המהפכנים, לא נותר עוד כל פער משמעותי בין פרויד לבין רוסו. פרויד של הניאו-פרוידיאנים היה רומנטיקן, שהאמין שהטבע, ובכללו האיד הטבעי, הוא טוב במהותו, שאין לדכא אותו כלל, וש במקום ליצור סופר-אגו על מנת לאזן אותו, יש להעניק לאיד מרחב פעולה בלתי מוגבל.

כמובן, שזיהוי כזה של פרויד עם רוסו דרש דיוקן חדש, חיובי, של התת-מודע. זו בדיוק היתה משימתם הראשונה של הניאו-פרוידיאנים.

2. התת-מודע האמיתי

גילויי יבשות אמריקה ואיי דרום האוקיינוס השקט על-ידי אירופאים, שהחלו בסוף המאה החמש-עשרה אך צברו תאוצה רק במאה השבע-עשרה, הביאו הוגים רבים לתהות מחדש על הקשר בין הטבע לתרבות. ההנחה הרווחת היתה שהמצב הטבעי, בפני עצמו, הוא מצב פראי וברברי, ושללא תרבות ודת, הטבע דן את האדם לצורת חיים נחותה וחייתית. התקדמות האנושות מהחיים בטבע למצב התרבותי נתפשה בעיני כל כהישגה הגדול של הדת, ראשית היהדות ואז הנצרות, וכנצחונה על הפגאניזם הפרימיטיבי. באור זה נתפשו גם החברות האנושיות שנתגלו ביבשות ה"חדשות". היו אלו פראים פרימיטיביים, המצויים בשלב התפתחות נמוך יותר ביחס לאנשי המערב, ושטרם זכו לחזות באורה הבהיר של הדת והתרבות. אירופה ראתה זאת כחובתה להעביר חברות אלו דרך טקס החניכה של הנצרות והתרבות המודרנית.

אך עם דעיכתה ההדרגתית של הנצרות, בעיקר, אך לא רק, במדינות הפרוטסטנטיות, החל להתהוות באירופה גל תרבותי חדש, שערער על התפישה השלטת לגבי היחס בין טבע לבין תרבות ודת. רוח חדשה זו, שהגיעה לשיאה בתנועות הרומנטיות בגרמניה ובאנגליה במאה התשע-עשרה, נשאה את עיניה לעבר התרבויות האירופאיות הקדומות, הקדם-נוצריות, מתוך תחושה שאוצר גדול ומוזנח טמון שם, אוצר שהנצרות קברה ושמשימתם של אנשי העידן החדש היא לחשוף מחדש. המוקד היה על יוון, על האפולוניות והדיוניסיות שלה כאחד (או יותר נכון, על שחזור סנטימנטלי של יוון, שבחר בשרירותיות אלמנטים אחדים מתרבותה והתעלם מאחרים), אך מפת העבר האבוד התרחבה וכללה גם את המסורות הפגאניות האירופאיות, שהתגלמו עתה בדמותם של פראי העולם החדש. הרגש המרכזי שפעם בליבה של הרומנטיקה היה שלהתפתחות התרבותית של אירופה, שנתפשה הן בעיני הנוצרים והן בעיני הנאורים כקידמה, היו גם, או אפילו בעיקר, תוצאות שליליות. לא התרבות הכובשת את הטבע, אלא הטבע עצמו, במצבו הראשוני, נתפס כמקום בו האדם מוצא את ביתו ואת שלמותו. התרבות מנכרת אותו מהטבע החיצוני

¹³ Wilhelm Reich, *The Sexual Revolution*, xxiv – xxv. הדגשות שלי

הסובב אותנו, בכך שהיא מצעפת אותו בערים ובטכנולוגיה, וכן מהטבע הפנימי שלנו, בכך שהיא מחייבת אותנו לזנוח את מאווינו הפנימיים לטובת מחויבויות חברתיות.

אחד ממבשריה הראשונים והמפורסמים של תפישה זו היה **רוסו**. דימוי "הפרא האציל" שלו עמד בניגוד גמור לדימוי המסורתי של שבטי העולם החדש בעיני המערב. הפרא האציל היה האדם במצבו הטבעי, הטהור, לפני שהתרבות קלקלה אותו. הרוויזיה שערך רוסו לגבי דמותו של האדם בסביבתו הטבעית היתה כרוכה בתיאוריה חדשה לגבי נטיותיו הטבעיות של האדם, לגבי האינסטינקטים הראשוניים ביותר שלו. את המודל המסורתי, לפיו הנטיות הטבעיות של הילד הן חייתיות ואנוכיות, שנגזרה ממנה תורת חינוך קשוחה, החליף רוסו במודל לפיו לב האדם טוב מנעוריו, ומטרתו של החינוך איננה אלא לאפשר לטבעו האמיתי של האדם להתפתח ולהתגלות. אך רוסו העניק גם הסבר לתפישה המסורתית, לפיה המצב הטבעי הוא ברברי. הפילוסופים המסורתיים, הוא טוען, משחזרים את הטבע דרך עדשת התרבות שלהם, ולכן משליכים על המצב הטבעי את הרעות החולות של התרבות, ומשתכנעים שהן חלק מהאיכויות של הטבע:

The philosophers who have examined the foundations of society have all felt the necessity of going back to the state of nature, but none of them has reached it... All of them... speaking continually of need, avarice, oppression, desires, and pride, have carried over to the state of nature ideas they had acquired in society: they spoke about the savage man and they described civil man.¹⁴

מה שהחברה תופשת כחייתיות באדם, ומה שפרויד עתיד לתפוש כתת-מודע האירציונלי, אינו מצב טבעי, לפי רוסו, אלא תוצר של החינוך ושל התרבות. דימוי הטבע של רוסו ושל רומנטיקנים רבים, הוא של אורגניזם כולל-כל אחד, המכיל בתוכו מלכתחילה את מערכת הכללים המוסריים החיונית לקיומו. קוד אתי זה שורה בכל, ומוטבע גם בנפשו של האדם. אם פסיכולוג החוקר את התת-מודע האנושי מתרשם שהאדם מטבעו הוא אנוכי או א-מוסרי, כנראה שהוא לא העמיק חקור דיו. כנראה שהוא בחן רק את השכבה החיצונית של התת-מודע, זו שהתרבות עיוותה. גרעין הנפש הטמון בעומקה, התת-מודע האמיתי, האני האוטנטי, הוא חברתי ומוסרי, וכל הערכים שאנו מקווים "להנחיל" לאדם באמצעות החינוך כבר נמצאים בו. אם רק נאפשר להם, הם יצאו לפני השטח ויפרחו במלוא הדרם.

תפישה זו – שהתת-מודע האמיתי הוא מוסרי ואילו חוסר-המוסריות של האדם היא תוצר של חוקים וחינוך – התפתחה הרבה לפני פרויד, ופרויד עצמו נאבק בה. אך היא שבה והשיגה אותו, והפכה להיות אחד העקרונות המנחים של הניאו-פרוידיאנים והחידוש המרכזי של התיאוריות הפסיכואנליטיות שלהן, תיאוריות שמכל בחינה אחרת צמחו ישירות מפרויד. שלושת הניאו-פרוידיאנים שאנו עוסקים בהם כאן היו שותפים לביקורת הזו על פרויד: **הפסימיזם שלו לגבי הנטיות הטבעיות של האיד נבעו מחקירה שטחית של האיד, ומהתעלמות מהאופן בו החברה מגייסת את הפרט לצרכיה מגיל צעיר ביותר ובכך מעוותת אותו**. שלושתם סברו, כמו רוסו, שהאיד האמיתי, השורשי, הוא טוב ומוסרי, ושהאיד שפרויד תיאר הוא האיד של אמרי הקלקול החברתי, לא זה שלפניו. כך, למשל, כתב רייך:

¹⁴ Jean Jacques Rousseau, *The First and Second Discourses*, p. 102

...we will not get one step farther unless we distinguish the *natural* biological impulses from the *secondary* antisocial impulses which owe their existence to compulsive morals.¹⁵

האינסטינקטים המשניים אינם אינסטינקטים כלל, לפי רייך, אלא תגובת הנגד של התת-מודע הטהור כלפי הסופר-אגו החברתי המדכא אותו. פיליפ רייך [Rieff] מתאר היטב את הטענה של רייך על פרויד ואת המסקנה שגזר ממנה:

[According to Reich] Freud did not go deeply enough. Below the Unconscious of repressions, with its "cruel, sadistic, lascivious, predatory and envious impulses," Reich... had discovered the pure Unconscious of "primary biological impulses." Instinct is pure, good, and beautiful – until it becomes adulterated by the repressions through which it must pass on the way to action. Just on the level of action, there is the "sham social surface" of the super-ego, where the human being appears "restrained, polite, compassionate and conscientious." But this shamming by the super-ego is the rubber glove with which repressions maintain their sterile grip on character. In Reich's terms, the tragedy of being moral occurs because the polite social surfaces of character are separated from the "deep, natural core" by repressions masquerading as the very instincts they repress. One lesson may be drawn: abolish the repressions.¹⁶

אצל רוסו, הנקודה בה האדם החל מתרחק מטבעו האמיתי היתה התפתחות *השפה*. השפה היא הפנייה המתווכת, המנוכרת אל הטבע, זו המחליפה את המציאות בסמלים. אצל רייך מופיע רעיון דומה, לפיו *הרפלקסיה*, המודעות העצמית, הם אם כל חטאת התרבות. היא שיצרה את הפילוסופיה והמוסר, ואלו רק מייסרים את האדם ומעכבים את התפתחותו של התת-מודע הטוב.

מרקוזה ובראון טענו טענה דומה, אך מצאו דרך לשלב אותה בתוך מכלול שיטתו של פרויד, ולנסח אותה במונחיו. לפי פרויד, האיד הוא יצור אי-רציונלי, המונחה בראש ובראשונה על-ידי עקרון העונג. האגו המתגבש בהדרגה מעליו ומכפיף אותו אליו רק הוא הרציונלי, והעקרון שהוא מציב כנגד עקרון העונג של האיד הוא עקרון המציאות. אך לפי רוסו (אם להשתמש במונחי פרויד), האיד מקפל בתוכו באופן טבעי את עקרון המציאות. כך בדיוק טענו מרקוזה ובראון: **האיד האמיתי, הטבעי, כולל בתוכו רציונליות וכולל בתוכו מעין עקרון מציאות**. מרגע שנפסיק לדכא אותו, תתכונן מאליה חברה מוסרית ורציונלית. חברה זו תהיה מתוקנת יותר מ"החברה האותוריטרית" שנבנית דרך ריסון האיד, מכיוון שהיא תווסת ותרסן את עצמה באופן טבעי. בראון ניסה להבין כיצד טעה פרויד בשיפוטו וקבע כי אין לשוב לילדות:

Freud of course neither advocates nor thinks possible a return to a state of innocence; he is simply saying that childhood remains man's indestructable goal. His pessimism is ultimately

¹⁵ Reich, *op cit.*, p. 23

¹⁶ Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, p. 147

based on his *inability to see how this goal is reconcilable with man's equally deep commitment to culture*.¹⁷

כלומר, לפי בראון, המחויבות לתרבות ולחברה – עקרון המציאות – היא חלק מנטיותו הטבעיות של האדם. ילדותיות וחברתיות אינם סותרים כלל. הילדותיות היא בעצם חברתית, לא אנוכית. הרעיון שבראון מבטא כאן הוא של *חברה ילדותית*, חברה בה כולם משחקים, כמו בארץ לעולם-לא של פיטר פן. ואכן, האיידאל של בראון הוא "האדם המשחק", ה-*homo ludens* המשתשע תמיד. האדם המשחק אינו שואף להתקדם או להתבגר. הוא אינו שואף כלל. בראון מצטט את שילר: "Man only plays when in the full meaning of the word he is a man, and he is only completely a man" when he plays.¹⁸ הילדות היא הבגרות. אין פער.

מרקוזה ממצה את המהלך של זיהוי הילדות עם הבגרות, האיד עם הסופר-אגו, באמצעות מונח שהוא שואל מפסיכולוג אחר: ה"סופר-איד"¹⁹ הסופר-איד מקפל בתוכו, לפי מרקוזה, "רציונליות ליבידינלית" וכן "מוסריות ליבידינלית":

...the sex instincts, after the elimination of all surplus-repression, can develop a "libidinal rationality" which is not only compatible with but even promotes progress towards higher forms of civilized freedom.²⁰

הפסקת הדיכוי ושחרור הליבידו יביא להווצרותו של "non-repressive reality principle". עקרון מציאות טבעי זה הוא "הקשר האבוד בין האגו והמציאות", שהסתתר מאז ומעולם בתוך האיד, חלק מה"רציונליות הליבידינלית" הסמויה שלו.²¹

אני מקווה שכעת הטענה, כי המהלך של הניאו-פרוידיאנים היה הלבשה של חליפה פרוידיאנית על הדת הרומנטית, מתחילה להיעשות מוחשית. אצל רייך ראינו את התפישה שיצר לב האדם טוב ומוסרי מנעוריו. מרקוזה מיצק תפישה זו ברעיון "הרציונליות הליבידינלית". רעיון זה אינו אלא חזרה, במונחים מודרניסטיים ואקדמיים, על תפישת הטבע כיצור חי ומושלם, המווסת ומאזן עצמו לכדי הרמוניה מושלמת. דווקא הליבידו, אותו אנרגיית מעמקים אפלה שעבור פרויד היתה אנלוגית ליצר הרע השטני של המסורת היהודית-נוצרית, הופכת אצל מרקוזה הרומנטיקן לישות תבונית, שדווקא שחרורה הוא שיבטיח את התקדמות התרבות. ואילו בראון מראה לנו את נקודת הקצה של ההתקדמות הזו: חברה של משחק ילדותי בלתי-פוסק, מתענג על עצמו, מעגלי. את הליניאריות של הנצרות והמודרניות מנצחת המחזוריות של הפגאניות והרומנטיקה.

¹⁷ Norman O. Brown, *Life Against Death*, p. 32. הדגשות שלי

¹⁸ *Ibid.*, p. 33

¹⁹ Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, p. 209

²⁰ *Ibid.*, p. 182

²¹ מרקוזה מודה, שבשלב מסוימים של התפתחות התרבות, שחרור של הליבידו אבן היה מסתיים בגלישה לברבריות. אך במסגרת חברה מתקדמת ומשגשגת, שתתנהל סביב שעות הפנאי והמשחק במקום סביב עבודה וייצרנות, אותו שחרור ממש יסתיים בתוצאה ההפוכה. בכך הוא מבקר באופן סמוי את רייך, שסבור שחברה חופשית התקיימה בעבר ויש לשוב אליה. לדעת מרקוזה, חברה כזו מעולם לא התקיימה, מכיוון שמשחרר האנושות דוכאו היצרים הטבעיים. מרקוזה הוא מעין "רומנטיקן מודרניסט". הוא רומנטיקן במובן שהוא סבור שתור-הזהב הרומנטי הוא טבעי ובמידה זו שייך באופן מהותי לזירת העבר; והוא מודרניסט במובן שהוא מאמין שעידן זה מעולם לא התקיים בעבר בפועל, ושרק יצירה מלאכותית של מדינה מודרנית ומרקסיסטית, בהווה, תאפשר את כינונו.

המהלך של הניאופרוידיאנים הוא המהלך הקלאסי של האנרכיזם: החוקים אינם הפתרון לפשע, אלא הסיבה הגורמת לו; סילוק של החוקים וכינון חברה בה כל אחד עושה כרצונו לא יובילו, לפיכך, לברבריות פראית, אלא לחברה חופשית. החזון של הניאו-פרוידיאנים בו כל האנשים מתיילדים וחיים חיי משחק, חזון העומד בתשתית תמונת העולם של השמאל החדש, הוא חזון אנרכיסטי בגלוי.

סוציולוגים ומבקרי תרבות עכשוויים מרבים לדבר על "התרבות התרפויטית" הרווחת בחברה המערבית בדור האחרון, בפרט מאז שנות הששים והשבעים²². עיקרה של תרבות זו הוא שלילתה העקרוני של כל מערכת ערכים גבוהה אחת, שבאמצעותה ניתן לשפוט סגנונות חיים או תפישות עולם, ושאותה יש להציב כאידאל רצוי. במקום הצבת אידאל הנמצא מעבר לנקודה העכשווית בה עומד האדם, אומרת התרבות התרפויטית שיש "לקבל את האדם כפי שהוא", לאשר את מקומו העכשווי ולפזר את רגשי האשם והכשלון העולים בתוכו אל מול האידאלים שהחברה מטמיעה בו. התרבות התרפויטית אינה מבחינה כלל בין רגשות אשם הרסניים, שאכן אינם מועילים בדבר, לבין נקיפות מצפון בונות, המסוגלות לעורר את האדם להתפתחות. היא חותרת לקראת שימורו של האדם במקומו, הקפאתו, וקידוש המאוויים הקיימים בו, בין אם טובים או רעים, בין אם אנוכיים או מוסריים.

שורשיה של התרבות התרפויטית בפסיכולוגיה של הניאו-פרוידיאנים שעסקנו בהם כאן. בכך שאימצו מחדש את אידאל האני-האונטני של רוסו ושתלו אותו בתור התת-מודע האמיתי בתוך התורה הפסיכואנליטית של פרויד, הם הניחו את היסודות לתרבות התרפויטית ולמתקפה נגד הסופר-אגו, ונתנו את הגיבוי התיאורטי לאתוס החיפוש העצמי והמימוש העצמי של הדור הצעיר במערב. אתוס זה החל בתרבות הנגד החתרנית, האנטי-קפיטליסטית, אך הפך, באופן אירוני, לגיבוי החזק ביותר לתרבות הצריכה, שאותם הוגים שיצרו אותו התנגדו לה כל-כך.

נשאלת השאלה, איזה מקום תופס ערך השחרור המיני במהפכה התרפויטית. לכאורה, לא ברור מדוע מקומו צריך להיות מרכזי. התשובה הפשוטה המתבקשת היא, שמכיוון שמדובר ביצר החזק ביותר של האדם, כל תנועה אנרכיסטית, הקוראת להחצנה חופשית של יצרים, ממילא תכלול התפרצות עזה של המיניות. גם אם תשובה זו מספקת, היא מתעלמת מהתפקיד המהותי ששיחק חזון השחרור המיני במשנתם של אבות מהפכת הנעורים. עבורם, לא היה מדובר בסעיף אחד מני רבים במניפסט המהפכה, ואף לא בסעיף המרכזי. עבורם, השחרור המיני ייצג את מהות המהפכה, ובמובן מסוים, המהפכה היתה כלולה בו, ולא להיפך.

3. מהפכה מינית, מהפכה ארוטית, מהפכה מיסטית

באופן סכמטי, ניתן לקבוע כך: רייך היה מעוניין במהפכה מינית; מרקוזה – במהפכה ארוטית; בראון – במהפכה מיסטית. נעבור עליהם לפי הסדר.

רייך לא היה הוגה עמוק. הוא ראה את האתיקה המינית של תקופתו בראש ובראשונה כמקור לתסכולים ולתסביכים נפשיים מיותרים. הוא מצא רק יתרונות באפשרות החלפתה באתיקת שחרור, שתעודד את האנשים להתנסות במספר רב של חוויות מיניות ככל האפשר, ללא מגבלות של מחויבות. לשם כך ספרו כתוב כמניפסט מפורש ומפורט, הקורא להפצה של אמצעי מניעה, לחקיקה חדשה, למערכת חינוך חדשה. לכן, עלי כעת לסייג את ההגדרה שהענקתי לו

²² ראו למשל Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, ו-Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*

מקודם, כשכינתיו "רומנטיקן". הוא היה רומנטיקן במובן צר בלבד: בכך שראה את הטבע כטוב ואת התרבות והמוסר כאנטגוניסטים לטבע. אך מתפישת הטבע שלו נעדרה הרליגיוזיות האידילית של הרומנטיקנים. לא היתה אלוהיות בטבע, וגם לא גוונים של רגש ושל יופי. חיים טבעיים היו חיים של ענג, בצורתו הגולמית והגסה ביותר. המהפכה שראה לנגד עיניו היתה פשטנית באותה מידה. "The core of happiness in life is sexual happiness"²³, הוא כותב בהקדמה לספרו, ולפיכך מהפכה מינית פירושה השבתו של העונג לאדם העשוק. לכשזו תתרחש, נהיה כולנו, בתכלית הפשטות, מאושרים. במלים אלו מסתיים ספרו:

An individual who is sexually happy does not need an inhibiting "morality" or a supernatural "religious experience". Basically, life is as simple as that. It becomes complicated by the human structure which is characterized by the fear of life.²⁴

הרומנטיקנים, גם אלו שכבר היו רחוקים מאוד מהנצרות, היו עדיין מאוד רליגיוזיים בגישתם אל הטבע. רליגיוזיות זו חסרה אצל רייך. רייך אינו מעוניין בגאולה או בהתעלות, אלא פשוט באושר, במובן המודרני הצר של סיפוק צרכים.

אצל **מרקוזה**, הרעיון של מהפכה מינית מקבל אופי מורכב ועדין יותר. כמו רייך, הוא מעוניין בחזון אופטימי שיחליף את התיאוריות הפסימיות של פרויד. אך הוא מאשים את רייך בכך שהרויח את האופטימיות שלו ב"זול". למרקוזה ברור, למשל, שאם המהפכה תיסוב סביב מין כפשוטו, היא תוביל רק להתשה עצמית ולשעמום. רייך הצטייר בעיניו כהדוניסט ילדותי, שהבין עקרונית את חשיבות השחרור המיני, אך לא הבין את משמעותו העמוקה של המין. לכן, החליף מרקוזה את אידאל המהפכה המינית בחזון רחב יותר, חזון של מהפכה ארוטית. ארוס, בניגוד למין, מתייחס לעונג שאופיו אינו דווקא סקסואלי. החברה הארוטית שמרקוזה מדמיין היא חברה של תענוגות גבוהים ועדינים, חברה של אמנות, מוזיקה ומשחק. המהפכה המינית של רייך היתה מותאמת לשלב הנגיטלי, ולכן שאיפותיו היו מוגבלות; המהפכה הארוטית, לעומת זאת, תחזיר אותנו עוד יותר אחורנית, אל השלב הפרה-נגיטלי – אותו שלב בו הילד הוא "סוטה רב-צורני", בו כל גופו, לא רק איברי המין, הוא גן שעשועים של עונג:

No longer used as a full-time instrument of labor, the body would be resexualized. The regression involved in this spread of the libido would first manifest itself in a reactivation of all erotogenic zones and, consequently, in a resurgence of the pregenital polymorphous sexuality and in the decline of sexual supremacy. The body in its entirety would become an object of cathexis, a thing to be enjoyed – an instrument of pleasure...²⁵

המעבר הזה אחורנית, ממיניות גניטלית למיניות פרה-גניטלית, טוען מרקוזה, יהווה בפועל את הסובלימציה שפרויד חלם עליה. לפי מרקוזה, פרויד צדק כשטען שהמיניות כפשוטה היא נמוכה;

Reich, *op cit.*, p. xxii²³

Ibid., p. 269²⁴

Marcuse, *op cit.*, p. 184²⁵

לכן המהפכה של רייך היא כה ילדותית. אך פרויד טעה כשחשב שסובלימציה של המיניות למשהו גבוה יותר תתרחש דרך דיכוי של המיניות. להפך, שחרור המיניות הוא שיוביל למעבר ההדרגתי מהנמוך לגבוה:

...the process just outlined involves not simply a release but a *transformation* of the libido: from sexuality constrained under genital supremacy to erotization of the entire personality. It is a spread rather than explosion of the libido...²⁶

מרקוזה ראה את השינוי מתרחש ברמה החברתית: מחברה קפיטליסטית הסוגדת לעבודה ולייצרנות והמדכאת את יצר ההתענגות שלו, תהפוך החברה להדוניסטית – אך לא הדוניזם זול, אלא הדוניזם תרבותי. לא לעבודה היא תסגוד, אך גם לא למיניות הגסה של רייך, אלא לאושר, למשחק וליצירה.

בראון לוקח את התהליך צעד אחד הלאה. גם השלב הפרה-גניטלי הילדותי אינו טוב מספיק; יש ללכת אחורה עוד יותר, עד לפני היות החיים, עד לחומר הדומם עצמו. בראון רוצה למזג חזרה את יצר המוות עם יצר החיים לכדי הגזע המשותף שממנו נבטו: עקרון הנירוואנה. רייך ומרקוזה רצו לחזור מהתרבות לטבע, מכיוון שהתרבות מתוחה והטבע מאוזן. לפי אותו הגיון בדיוק, בוחר בראון לחזור מהטבע החי לטבע הדומם. החיים עצמם מלאי מתח ויגון, אז מדוע לא לבטל את המתח ולחזור לעולם האנאורגני?

...man, and only man, is the neurotic animal. The neurotic animal is the discontented animal; man's discontent implies the disruption of the balanced equilibrium between tension and release of tension which governs the activity of animals.

... if man could put an end to repression and obtain instinctual satisfaction, the restless pleasure-principle would return to the Nirvana-principle, that is to say, a balanced equilibrium between tension and tension release. If therefore the Nirvana principle "belongs to the death-instincts" and the pleasure principle belongs to Eros, their unification would be *the condition of equilibrium or rest of life that is full life, unrepressed, and therefore satisfied with itself and affirming itself rather than changing itself*. Thus interpreted, psychoanalysis reaffirms ageless religious aspirations. For Nirvana, if it expresses the rhythm of the lowest form of organic life, also expresses the highest aspirations of Buddhism...²⁷

איחוד יצר החיים ויצר המוות פירושו **חיים שלא מתפתחים**, או במלים אחרות: קץ ההיסטוריה. ספרו של בראון, שכותרת המשנה שלו היא "המשמעות הפסיכואנליטית של ההיסטוריה", מסתיים בהצעה שההיסטוריה כולה, עצם ההתפתחות על פני ציר הזמן, תגיע לקיצה, הצעה שבראון מפתח במלוא הרצינות. הרי ידוע לנו מאז קאנט, הוא כותב, שהזמן הוא קטגוריה בתודעה האנושית; אם תודעת הזמן תיפסק, הזמן ייפסק. מה היתרון בכך? שאי-הנחת הבלתי-

²⁶ Ibid., *ibid.*

²⁷ Brown, *op cit.*, p. 90. הדגשות שלי

פוסק המאפיין את ההתפתחות על פני הזמן, "הדיאלקטיקה הנאורוטית שהיא ההיסטוריה" בלשונו של בראון, יעלמו סוף סוף, ונוכל לנוח:

Man, the discontented animal, unconsciously seeking the life proper to his species, is man in history... Repression transforms the timeless instinctual compulsion to repeat into the forward moving *dialectic of neurosis which is history*; history is a forward moving *recherche du temps perdu*... And conversely, life not repressed – organic life below man and human life if repression were overcome – is not in historical time... unrepressed life would be timeless or in eternity.²⁸

השיבה אל האיד, אל הילדות הפרטית ואל הילדות של האנושות, אל הנירוואנה האנטרופית של החומר, פירושה שיבה לעידן שלפני הזמן ולפני ההתפתחות. זהו מצב בו הכל נע במעגל נצחי, כמו הילד המשחק בנדנדה, החושק באותו סיפור שוב ושוב, האוכל ומפריש ואוכל. אלא שבראון לא מזהה מצב זה כנמוך. אדרבא, זהו המצב הגבוה ביותר. בראון פונה כעת אל המסורת המיסטית של המערב, החולמת על עידן נצחי של עונג ואושר. בתפנית מפתיעה מפרויד, רייך ומרקוזה המודרניסטים, נושא בראון עיניו אל המיסטיקה הפרה-מודרנית, האי-רציונלית, הפנטסטית. המהפכה לפי בראון לא תהיה רק מינית, גם לא רק ארוטית. היא תהיה מיסטית. טענתו: המיסטיקנים צדקו בדבר אחד וטעו באחר. הם צדקו, שההיסטוריה אכן תגיע לקצה ותסתיים בשבת נצחית של אושר אינסופי; אך הם טעו כשחשבו שהגאולה הזו תתרחש ברוח. בראון בוגר יותר. הוא כבר מטריאליסט, ולכן יודע שחזון הנירוואנה, כשיתרחש, יהיה פיזי:

Thus again psychoanalysis, carried to its logical conclusion and transformed into a theory of history, gathers to itself ageless religious aspirations. *The Sabbath of Eternity, that time when time no more shall be, is an image of the state which is the ultimate goal of the repetition-compulsion in the timeless id.* The romantics inherited and secularized the mystic aspiration for Eternity: Hegel envisioned the end of the dialectic of history, and humanity's final entry into the eternal realm of "Absolute (perfected) Spirit"... *Psychoanalysis comes to remind us that we are bodies, that repression is of the body, and that perfection would be the realm of Absolute Body; eternity is the mode of unrepressed bodies.*²⁹

את כל מה שאי פעם יוחס לעולם הרוח, מקרין בראון על עולם החומר. הרצון להשיג את הנצח הוא בעצם הרצון להחזיר אחורה את הזמן; הרצון לדבוק באל ולהתמזג בו הוא בעצם הרצון להתפלש בבוץ ולתמזג בחומר. אין הבדל בין השניים. פרויד צדק שזיהה את מקור הרגשות הדתיים בגעגועים אל הרחם ועל החומר הדומם, אך הוא טעה כשראה אפשרות זו באור שלילי. *החזרה אל הרחם ואל החומר היא האידאל הנשגב ביותר.*

ספרו של בראון נקרא *החיים נגד המוות*, אך קריאתו היא למזג את החיים ואת המוות לכדי ישות אחת. מהי ישות זאת? חיים ללא צמיחה ולא התקדמות, חיים המשוחררים מהמתח

²⁸ Ibid., p. 93. הדגשות שלי
²⁹ Ibid., ibid. הדגשות שלי

הבלתי נסבל של ההתפתחות הדיאלקטית. בעצם, בראון מגדיר מחדש את החיים באופן רדיקלי: *the condition of equilibrium or "rest of life that is full life"*. ספק גדול אם נוכל למצוא בהגות המאה העשרים איש רוח נוסף, שעל פני מאות עמודים רהוטים ומנומקים, בספר שזכה להצלחה ולהשפעה כבירות ברחבי ארה"ב, גולל, בשם החתירה לנצחון החיים על המוות, אידיאולוגיית מוות כה מפורשת.

המעבר מפרויד לרייך למרקוזה לבראון הוא רציף ועקבי. כל אחד מהם משכלל את הסינתזה בין המטריאליזם הפסימי של פרויד לנטורליזם האופטימי של הרומנטיקה. כל אחד מהם מקלף שכבה נוספת של תרבות וחיים במסע הגדול אחרונית – אל החיים הפרימיטיביים, אל החייתיות, ובסופו של דבר, אל החומר הגולמי של היקום. מעל כל התהליך, השמיים מכוסים. המודרניים כולם מסתכלים על הכל מלמטה למעלה. לאחר מות האל, לא נותרו אלא הטבע והחומר. פרויד צפה בהם בפסימיות מסורתית. הניאו-פרוידיאנים פשוט הדביקו עליהם את הרגשות הרליגיוזיים של הרומנטיקה. בבראון, תהליך הסינתזה בין הפסיכואנליזה הקודרת לדת הרגש הרומנטית מסתיים: האנטרופיה היא הגאולה.

4. סיכום

ניתן לומר שפרויד סלל את הדרך למהפכה, אך לא שהוא היה מעוניין בה. הוא עירער על המוחלטות של מיניות נורמלית אחת בכך שהראה שיש בכל אחד מאיתנו, באופן פוטנציאלי, את כל הסטיות המיניות. באופן כללי יותר, הוא זיעזע את התפישה השמרנית, לפיה הנטיות הטבעיות של המין הם דבר שיש להתעלם ממנו בכל מישור, ושאלף להעלות אותם למודע. אך הוא לא קרא להוציא את הסטיות מהכוח לפועל, לא קרא לשחרור מוחלט של המיניות, ובוודאי שלא לשיבה למצב הפרה-גניטלי ולעיקרון הנירוואנה.

אך במהלך ההגירה של פרויד מאוסטריה לאמריקה, התערבבו מטעניו עם תיקיהם של הפילוסופים והמשוררים הרומנטיים. הטעות לא היתה לגמרי חסרת שחר: מסקנותיו המדעיות אכן השיקו לרעיונות של הרומנטיקה. בכל מקרה, כאשר עגנה האוניה בחופי העולם החדש, קיבלו אותם הסטודנטים האמריקאיים כחבילה אחת. רייך, מרקוזה ובראון היו האחראים לכך. מקצת במודע ומקצת מתוך משאלת לב תמימה, הם הבריחו את חומר הנפץ של הרומנטיקה הקונטיננטלית לאמריקה, עטוף באריזה של מדעיות רציונלית חמורה – כזו שתקבל את חותמת האישור של פקידי המכס הפרגמטיסטים של אמריקה. כשהחבילה נפתחה ותכולתה נפוצה ברחבי הקמפוסים האמריקאיים, היו כבר מהולים הפסיכואנליזה והרומנטיקה ללא היכר. במהרה, כל בני תרבות השמאל באמריקה – ואחריהם המיליונים ברחבי תבל, מימין ומשמאל, שינקו את תרבותם – קיבלו את יציר הכלאיים הזה כטבעי ומובן מאליו. התוצאה היתה מה שאלן בלום כינה "ניהיליזם נוסח אמריקה": התפרצותן של התשוקות הקמאיות והאפלות של הנפש האירופאית העתיקה בצבעי ניאון זרחניים של תוכנית טלוויזיה אמריקאית. באירופה נתפס המין כישות עמוקה ורבת פנים שיש לחוקרה לעומק; שבין אם ראוי לשחררו ובין אם לדכאו, יש להתייחס אליו ביראת כבוד. באמריקה הפך המין למשהו כיפי ופשוט, שניתן להשתעשע בו. מימוש מוחלט של צרכים, כך זה נדמה, מביא לכיף הכי גדול, ולכן לאושר המלא ביותר. כך הוא מוקרן בטלוויזיה ובקולנוע, כך הוא מוצג במגזינים ובשלטי החוצות, כך הוא מיוצא לכל העולם החשוף לתרבות האמריקאית. מעטים הבחינו בכך, שהאידיאולוגים של המהפכה, מי שהתבונן

ברצינות ברבדי המשמעות העמוקים שלה, הם ולא מבקריה, ראו את נקודת הקצה אליה היא מובילה כמקום בו האושר והגאולה בלתי-נבדלים מכיליון. מקום הנמצא לחלוטין מעבר לטוב ולרוע, מעבר לחיים ולמוות. מקום בו החיים הופכים למוות.

הרובד הקוסמולוגי העמוק של המהפכה המינית נשכח, אך לא נעלם. הוא נשאר מתחת לפני השטח של תוכניות הטלוויזיה והוידאו-קליפים, ורק מדי פעם התפרץ החוצה. המיניות נסוגה לאט לאט אל הא-מיניות הפרה-גניטלית, שאין לה קשר לזיווג או לפיריון. מוטיב חוזר דומיננטי המביע זאת הוא האנדרוגניות, שהפכה להיות אחד הדימויים המרכזיים בתרבות הפופולרית. גברים נשיים, נשים גבריות, יצורים א-מיניים ורב-מיניים, דראג קווינס וכן חייזרים ארוטיים נטולי מגדר גודשים את הסרטים והקליפים. מיניותם היא שטחית, קדם-מינית, מוקפאת. "מופע הקולנוע של רוקי", למשל, סרט המתאר אורגייה ילדותית בה כל האפשרויות המיניות נבחנות, עד למוות הבלתי-נמנע – מהו אם לא חגיגה של ה'סטייה הרב-צורנית' של הינקות, המובילה לנירוואנת ההתאיינות? כמעט כל יצירת אמנות מודרנית העוסקת במין ברצינות קושרת אותו למוות. הסרט העתידני "התפוז המכאני", בו כנופיית בני הדור הבא של המתירנות גומלים באונס ורצח לבני הדור הקודם, מחוללי המהפכה, היה אחד מהגילויים הראשונים של האלימות המובלעת במהפכה המינית. בסרטים רבים מאוחרים יותר – "מיסטי", "מחפשת את מר גודבאר", "חיזור גורלי", "אמריקן פסיכו" – מתגלים בני זוג למין של לילה אחד, חוויה האמורה לגלם את השחרור המיני, כרוצחים פסיכופטיים הגובים במוות את מחיר המין הבלתי-מחויב.

בראון, שהביא למיצויו את קו המחשבה שנמשך מפרויד לרייך למרקוזה, נדמה היום כהוגה אקסצנטרי וקיצוני. אך כל רעיונותיו מוצאים ביטוי בתרבות הפופולרית של היום. רעיון "קץ ההיסטוריה", כפי שבראון מדבר עליו, אמנם נשמע כמו מדע-בדיוני, אך מי יכחיש שהתשוקה לשכחת הזמן, לא כרעיון אלא כרגש, מלווה את האוירה המינית של היום? לאחר שבאופן מסורתי נקשרה המיניות לפיריון, עתיד והמשכיות, היא מזוהה היום כמשהו רגעי, חוויה חולפת של עונג. השיח סביב מיניות היום הוא אינסטרומנטלי לגמרי ומכוון לשתי מטרות: הגברה מכאנית של ההנאה הפרטית ממין, והתגוננות מפני סכנות המחלה והמוות הגלומות במין מזדמן. שני מוקדי השיח מתייחסים למין כאל פעילות שמשמעותה הראשית היא העונג, פעילות של רגע, בה העתיד נמחק ומתבטל.

החזון הקברטי-ניהיליסטי של בראון, המוהל זה בזה מטריאליזם נהנתני ומיסטיציזם מופשט, נשקף היום, מבעד למשקפי הפלסטיק הצבעוני, מעיניהם של בני הדור הצעיר של חברתנו. עולמם רווי בצלילים והאורות המרצדים של החוויות שהתרבות שלנו מציעה. שעות הבילוי, המוצגות כשעות היחידות בהן חיים ממש, מלאות בהבזקים חולפים של עונג חושי גדוש, עולה על גדותיו, המצטרפים לכדי קליידוסקופ ססגוני ומחזורי של צורות וצבעים. המבטים הקרים, הדיבור הציני והלעגני, הסלנג החותך והישיר, מעידים כולם על איזו קשיחות חדשה שאינה מתיישבת בקלות עם הגיל הצעיר. מעין זקנה בטרם עת. בשלב מוקדם מאוד מתבססת עבור חלק גדול מבני הדור הצעיר התחושה, שאין לאן להתקדם, אלא שיש רק לנוע, בלי כיוון, הלאה והלאה. ההבדל בין התחנה הבאה לנוכחית איננה שהבאה טובה יותר, גבוהה יותר או משמעותית יותר. כל שנדרש ממנה זה שתהיה חדשה. זו תנועה שעיקרה השתנות, לא התפתחות. והרי על זה חלם בראון כשכתב על הרמוניזציה של החיים והמוות: חיים ללא התפתחות.

אמת : אורח חיים זה אינו מזכיר את האפלה השקטה המצטיירת למשמע המלה 'מוות'.
זה מכיוון שמדובר בזן אחר, יותר פתלתל, פחות מובן מאליו של מוות. מדובר ב**מוות חיוני** : מוות המתנועע ומתחדש ללא הרף, אך אינו מגיע לשום מקום.

פרק 2

השורשים הדתיים

האידיאולוגים של המהפכה המינית, בהם עסקנו בפרק הקודם, התפלמסו רבות ומפורשות עם המורשת הנוצרית, האחראית הראשית עבורם לדיכוי המיני הגדול של תרבות המערב. המהפכה המינית, ובקנה-מידה גדול יותר, המהפכה המודרנית כולה, התחוללו כריאקציה עזה כנגד ימי-הביניים הנוצריים, במטרה לעקור את הנחות היסוד של תמונת העולם ואורח החיים ששלטו אז, ולהעמיד במקומם עולם חדש וחיים חדשים, שבמרכזם האדם, לא האל. אך כל מהפכה היא ברובד מסוים גם המשך רציף של הסדר הקודם, אותו היא מתיימרת להפוך, ומקובל היום להצביע לא רק על השינויים שהמודרנה יצרה, אלא גם על אותם תחומים בהם המודרנה משכפלת, בגירסא חדשה, את המטענים הישנים של תרבות המערב.

במסגרת גישה זו, אני מעוניין, בפרק זה, לשים את האצבע על מספר אופנים בהם ניתן לומר שהמהפכה המינית של המאה העשרים היא גלגול מחודש, מחולק, של הדת הנוצרית. אני מבקש לעשות זאת באמצעות השוואה בין הנצרות ליהדות. המורשת המערבית של ימי-הביניים מכונה לעתים קרובות *המורשת היוזא-נוצרית*. רבים כבר עמדו על כך שהמושג – המציג את הנצרות כשם העצם ואת היהדות כשם התואר – הוא יצירה נוצרית במהותה, המספרת את היהדות דרך עיניה, כהקדמה לסיפור הנוצרי³⁰. הדרך לערער על תקפותו היא להצביע על ההבדלים הקריטיים בין המורשת היהודית לנוצרית, ולהציגן כישויות, שאף כי שורר ביניהן קשר עמוק, הן נבדלות באופן מהותי. כאן אני מבקש לטעון, כי המהפכה המינית היא ביסודה מהפכה נוצרית, המשמרת דפוסי חשיבה וחיים נוצריים. היא לא היתה יכולה לנבוע במישרין מהיהדות, שכן היהדות מלכתחילה התוותה דפוסיים שונים באופן משמעותי, שלא היו יכולים להוביל אליה. בפני עצמה, טענה זו אינה מקורית. צדדים רבים שלה פותחו כבר על-ידי הוגים שונים במאה העשרים, כמו אליעזר ברקוביץ', דניאל בויארין ומרדכי רוטנברג³¹. אך הדגשים שאני מעוניין להצביע עליהם והקשרים שאני מעוניין ליצור, הינם, אני חושב, שונים במקצת.

אני מאמין כי עיון זהיר באופיה של המהפכה שחולל **פאולוס** במאה הראשונה, המהפכה שכוננה את הפרדיגמות הנוצריות היסודיות והבדילה אותן מאלו של חז"ל, יכול לגלות לנו את הגרעינים שמהם נבטה המהפכה המינית של המאה העשרים. האופן בו מתייחסים הניאאו-פרוידיאנים לפרויד, אנסה להראות, אנלוגי במידה רבה לאופן בו התייחס לפאולוס ליהדות הפרושית של זמנו. על מנת לבסס את האנלוגיה ולהתוות אותה במדויק, אשתמש כאן במספר מושגים יסודיים הלקוחים מעולם הקבלה והחסידות.

³⁰ למשל: Arthur A. Cohen, *The Myth of the Judeo-Christian Tradition*

³¹ אליעזר ברקוביץ', *האתיקה של המין*; דניאל בויארין, *הבשר שברוח*; מרדכי רוטנברג, *היצר, נצרות ופסיכיאטריה*, פסיכולוגיה יהודית וחסידות

א. מיניות יהודית ומיניות נוצרית

1. בין פרישות לנהנתנות

הן היהודי שומר המצוות והן הנוצרי הנאמן למסורתו, אינם משתלבים בקלות באקלים של התרבות המערבית המודרנית. רוח התקופה, המתייחסת למיניות, ולחיים של הנאה חושית בכלל, בקלילות וטבעיות, והמקבלת כמובן מאליו את קיומם של חיי מין שאינם כפופים למערכת חוקים ואילוצים, גורמת להם להיראות כמי שנשאר תקוע בעבר, שריד אחרון של עידן שמרני שאבד עליו הכלת. המנהג, לפיו יחסי מין מותרים רק במסגרת נישואין, נראה בעיני האדם המודרני כמנהג ילדותי וחינני במקרה הטוב, וכעדות לתודעה שמרנית, מדוכאת ומדכאת, במקרה הנפוץ. התרבות המודרנית, בזמן שאיננה מיסיונרית באופן מאורגן או מודע, בהחלט מפעילה לחץ על חברי קהילות שמרניות, בעיקר באמצעות הנרטיב שלה, שקיבל את גיבויה המלא של תקשורת ההמונים, המסמן את הליברליזם המיני כשלב מתקדם יותר מהשמרנות המינית בהתפתחות הטבעית של התרבות.

מעניין להשוות מצב זה לאקלים ששרר בתקופה ההלניסטית. היום, היהודים והנוצרים הדתיים הם מיעוט שולי ומשונה בסביבה מערבית קוסמופוליטית, שמרחה התרבותי ארה"ב; בתקופה ההיא, היו היהודים ובני הכתות הנוצריות המוקדמות גם הם מיעוט שולי ומשונה בתוך הסביבה המערבית הקוסמופוליטית, שמרחה התרבותי יוון. אז כמו היום, חיו בני הקבוצות המסורתיות חיים כפולים, והיו נתונים למתח המתמיד ששרר בין עולם הערכים הפנימי של קהילתם המצומצמת לבין עולם הערכים הרווח של "אנשי העולם הגדול" שהקיפו אותם. אז כמו היום, העדיפו רבים לנטוש את העולם המסורתי הסגור, ובחרו לשלב באופן כזה או אחר בין שני העולמות, או להיטמע לגמרי בתרבות הכללית.

מצד שני, ישנם גם, כמובן, מספר הבדלים חשובים בין אז לבין היום. אחד ההבדלים המעניינים הוא זה: בתקופה ההלניסטית, כמו במרבית תקופות ההיסטוריה, שרר פער בין האליטה האינטלקטואלית לבין התרבות הפופולרית, שהוא גדול בהרבה מהפער שקיים בין המעמדות התרבותיות המקבילים בחברה שלנו. עד כמה שניתן להתרשם, התרבות הפופולרית של אז לא נבדלה אופן מהותי מזו של היום. את מקומם של בתי הקולנוע ומקומות הבילוי של היום תפשו התיאטראות והגימנזיות, והאווירה החופשית והנהנתנית ששרתה בהם היתה דומה מאוד לזו שלנו. אך בזמן שבתקופתנו, בני האליטות המאכלסים את האוניברסיטאות, משכילים ומתוחכמים ככל שיהיו ביחס לציבור הרחב יותר, משתתפים גם הם, ללא בושה, בצריכת מוצרי התרבות הפופולרית, הרי שאז דבר זה לא היה עולה על הדעת. הזרמים הפילוסופיים השונים ששלטו בכיפה באותה תקופה, ושהעסיקו את בני המעמד התרבותי הגבוה, התפתחו כולם בצל הפילוסופיה האפלטונית, שזיהתה את חיי הרוח כמנוגדים לחיי הגוף, ואת ההתפתחות הרוחנית ככרוכה בהסתגפות במישור הגשמי, ובפרט, בהסתגפות מינית. אפלטון עצמו תיאר את הגוף כ"כלא" וכ"מצבת המתים" שהנשמה נידונה לשהות בה, ובזמן שלא הטיף לציבור הרחב להתנזר לחלוטין מנישואין והולדה, בהחלט ראה את החיים הרוחניים האידאליים כחיי פרישות³². באווירה דומה, חברי האסכולות הפילוסופיות הדומיננטיות של התקופה ההלניסטית – הסטואים, הקיניקנים, הניאו-פלאטוניים, ואחרים – גם אם לא תמיד שללו את מוסד הנישואין, אחזו כולם

³² אפלטון, "פיידרוס", כתבי אפלטון כרך ג', עמ' 383

באידאל של הפילוסוף הנזיר, השומר על בתוליו כל ימיו, והפורש לחלוטין מהבלי העולם הזה. אידאל זה, שרבים אכן ניסו לממש אותו, הבדיל אותם באופן מוחלט מהתרבות הפופולרית שסבבה אותם. בתקופה ההלניסטית, לא היתה אפשרות הנורמה הרווחת היום, לפיה גם סטודנט באקדמיה נהנה ממקומות הבילוי שנועדו לציבור הרחב. במאה העשרים, כנראה בפעם הראשונה בתולדות התרבות, *אוחזת האליטה אינטלקטואלית בהשקפת עולם מטריאליסטית, המגבה את התרבות הנהנתנית הפופולרית של הציבור הרחב, וכתוצאה מכך, הפער בין אורח החיים של האליטה לבין זה של הציבור הרחב קטן מתמיד.*

אם נשוב להשוואה בין בני הקהילות המסורתיות אז והיום, ההבדל שזה עתה הצבענו עליו מלמד אותנו על הבדל משמעותי נוסף: בתקופה העכשווית, הלחץ המופעל מצד התרבות המערבית הכללית על בן הקהילה המסורתית הוא חד-משמעית לכיוון הנהנתני, שכן תמונת-העולם המטריאליסטית של האליטה ושל הציבור הרחב היא הומוגנית; בתקופה ההלניסטית, לעומת זאת, הפעילה החברה המערבית הכללית שני כוחות שונים על בני הקהילות היהודיות והנוצריות: מכיוון המעמדות הנמוכים הופעל לחץ לכיוון הדוניזם קיצוני, בזמן שמכיוון האליטה הפילוסופית הופעל לחץ הפוך, לכיוון סגפנות קיצונית. האפשרות של נטישת הקהילה המסורתית לטובת התרבות הכללית הקורצת לבשה, איפוא, שתי צורות שונות: היה ניתן לנטוש את החיים הדתיים, שכללו נישואין מונוגמיים (בדרך כלל) ולימוד בבתי מדרש, או לטובת חיי גוף משוחררים מלחצים דתיים מצד אחד, או לטובת חיי רוח משוחררים מטרדות הזוגיות והמשפחה מצד שני.

עד כה, בהשוואה בין העידן המודרני להלניסטי, דיברתי בנשימה אחת על יהודים ונוצרים. אולם כעת מגלה לנו ההשוואה הבדל קריטי בין הנוצרי המודרני לנוצרי ההלניסטי, הבדל שמלמד אותנו על היחס בין הנצרות ליהדות. בזמן שבתקופה המודרנית הלחץ המופעל מכיוון התרבות הכללית על הנוצרי הממוצע – לחץ אחיד לכיוון הנהנתני – אינו מאפשר לו להצטרף אליה מבלי לאבד את דתו, הרי שהלחץ שהופעל עליו מצד התרבות הכללית בתקופה ההלניסטית – לחץ כפול לכיוון הנהנתני מלמטה ולכיוון הסגפני מלמעלה – דווקא כן איפשר לנוצרי שהיה מעוניין בכך, להשתלב באחת משתי האפשרויות מבלי לאבד את דתו: הוא יכול היה לבחור בחיי נזורה או כמורה, שצייתו לאידאלים הסגפניים של האליטה ההלניסטית ועם זאת השתלבו במסגרת הדת הנוצרית. שום אפשרות כזו לא היתה פתוחה בפני היהודי הדתי, שתורתו מחייבת אותו לקדש אשה ולקיים עמה מצוות פרו ורבו.

דבר מעניין מתברר עתה לגבי היהודי, שאינו תקף לגבי הנוצרי. באלפיים השנים שחלפו בין ההלניזם למודרנה, חל במערב היפוך כמעט מוחלט של סולם הערכים בכל הנוגע לחיי הגוף, ומעידן בו האליטה דוגלת באידאל של פרישות עברנו לעידן בו האליטה דוגלת דווקא בחיי גוף משוחררים. אך בשתי התקופות כאחת, עומד היהודי המסורתי בעמדה של אי-נחת, שאינה מאפשרת לו להשתלב בתרבות הרווחת. בעידן המודרני אלו הם דיני טהרת המשפחה, המחייבים אותו לצמצם את יחסי המין שלו למסגרת הנישואין, ואפילו במסגרתה לתקופות מסוימות בלבד; ואילו בעידן ההלניסטי היו אלו מצוות הפרייה והרבייה ומצוות העונה שחייבו אותו להתחתן, להעמיד צאצאים, ולספק את אשתו כל עוד כוחו עומד לו. הסיבה היא, שמבנה המצוות וההלכה הוא כזה, שלא מאפשר ליהודי לנקוט עמדה מוחלטת לגבי מיניות וגופניות: לא החיוב המלא של המיניות אפשרי בפניו, גם לא השלילה המלאה שלה. המערב נע הנה והנה בתנועת מטוטלת חריפה בין גישות טוטליות שנקטו יחס של *או-או* כלפי גופניות ורוחניות, פעם מכריע לטובת הגופניות

ונגד הרוחניות ופעם נגד הרוחניות ובעד הגופניות. באותו זמן, שומרת היהדות על יחס יציב של גס-וגם, לפיו התפתחות רוחנית אינה סותרת ואינה באה על חשבון המיניות והפריון הגופניים. אם נדמה לנו היום שהיהדות היא פוריטנית ביחס לנורמות המתירניות שלנו, אנחנו צודקים. אך אם נדמה לנו שהיא פוריטנית, נקודה, כמו שהנצרות פוריטנית, הדבר נובע אך ורק מהמעטה מצדנו בהערכת כוח המשיכה של אידאל הסגפנות בתקופות שונות משלנו. "חיי הרווקות", כותב בויארין, הילכו קסם גדול על בני תקופת חז"ל, בכך שהם "הציעו מעין 'מפלט' ממכאובי העולם", ונדרשה גבורה גדולה מצד חז"ל לפסוק כי חיי בתולין הם אסורים³³. וייתכן כי בתקופה עתידית כלשהי, כאשר עידן פוריטני חדש יזרח על המערב – תחזית, שלאור מגמות חדשות בתרבות האמריקאית, איננה בגדר בלתי-אפשרית³⁴ – היהדות תשוב ותיתפס כפי שנתפסה בעיני הנוצרים – כגשמית באופן חסר-תקנה. במקרה כזה, יהיה הדבר מתוך המעטה בכוחה של המתירנות של היום. כאשר תפישה של גס-וגם עומדת בתווך בין שתי גישות או-או, אזי מנקודת מבטה של כל אחת מהן היא נידמת כשייכת לגישה המנוגדת.

ניתן לבקר את דברי באמצעות הצגת היהדות לא כמסורת הבנויה ממקשה אחת, אלא כמכלול של עמדות שונות מאוד זו מזו, שלעיתים קרובות סותרות זו את זו. ניתן גם להצביע על מטוטלת הנעה בתוך ההיסטוריה היהודית והדומה לזו הפועלת במערב. ואכן, תנועת המטוטלת בין הנהנתנות לסגפנות לא פסחה על החברה היהודית. כמו בני כל חברה אנושית אחרת, היהודים היו נידונים להשפעות רוח התקופה והמקום, והטמפרמנט המוסרי שלה השתנה לפי תנודות החברות שהקיפו אותה. כך נראה, כי מגוון גדול של גישות התקיים ביהדות. מצד אחד אפשר להצביע על ר' אליעזר המפורסם, שהיה בא על אשתו "כמי שכפאו שד"³⁵ ועל הרמב"ם שכתב על ענייני החומר שהם "חרפה וגנאי ומגרעות שההכרח מחייבם, ובפרט חוש המשוש אשר הוא חרפה לנו כפי שאמר ארסטו, אשר בו מתאזים אנו האכילה והשתיה והתשמיש, שראוי למעט בו ככל האפשר, ולהסתתר בו ולהצטער בעשיותו"³⁶. מהצד השני ניתן לצטט את הרמב"ן, המבקר מפורשות את הרמב"ם באומרו "ואל יחשוב אדם כי בחבור הראוי יש גנאי וכעור, חלילה מזה, כי החבור נקרא ידיעה... וידוע שאלו לא יהיה בדבר קדושה גדולה לא יהיו קורין לחבור ידיעה"³⁷, או את ספר הזוהר לפיו "מתי נקרא האדם שלם כדוגמה של מעלה? בשעה שהוא מזדווג עם בת זוגו באחדות, בשמחה, בחפץ"³⁸.

מפוריטניות שנשמעת קיצונית כמו זו הנוצרית ועד לארוטיות משוחררת, דומה איפוא כי ה"יהדות" איננה ישות אחת, אלא מקבץ של תפישות וגישות המבטאות את כל גווני הספקטרום המוליך מנהנתנות לסגפנות. אך אין לתת למגוון העשיר הזה לסמא את עינינו מלראות כי קו רציף אחד מאפיין את היהדות, בכל זאת, לאורך כל פרקיה. שכן גם ברגעיה הפוריטניים ביותר לא איפשרה ההלכה להגיע לכדי פרישות מוחלטת, וגם ברגעיה הליברליים ביותר, לא איפשרה ההלכה לאבד את גבולות הקידושין והטהרה. מטוטלת המיניות אכן נעה גם בתוך היהדות, אך את שני הקצוות של המטוטלת, המגלמים את שתי הגישות הטוטליות האפשריות לגבי מיניות,

³³ דניאל בויארין, *הבשר שברוח*, עמ' 140. היוצא מן הכלל היחיד הוא הדמות התלמודית בן עזאי, שעבר על כלל זה בידועין ומעולם לא נשא אשה, משום שטען שאינו מסוגל לפרוש מן התורה. התלמוד מציין את דבריו אך מגנה אותם.

³⁴ כת חדשה שקמה בארה"ב בשנים האחרונות, וזכתה להדים תקשורתיים רבים, נקראת *The Cult of the Born Again Virgins*.

³⁵ בבלי נדרים כ ע"ב

³⁶ רמב"ם, *מורה נבוכים*, ח"ג פ"ח, עמ' רפז

³⁷ רמב"ן, "אגרת הקודש", *כתבי הרמב"ן*, כרך ב', עמ' שכג

³⁸ זוהר ח"ג ז ע"א, בתרגום ישעיה תשבי

היהדות פסלה. קבוצות קטנות, כמו האיסיים שגלשו לאידאליזציה של הפרישות מצד אחד, והפרנקיסטים שגלשו להצדקה תיאולוגית של חטאים אורגיאסטיים מצד שני, הוקאו מהמסורת המרכזית. לאורך כל הדרך נקטה היהדות בגישה של קומפלמנטריות, המנסה לאחוז גם בגוף וגם ברוח, ולעולם לא בגישה של אקסקלוסיביות, השוללת אחד מהם לטובת השני.

2. פאולוס על פרישות ונישואין

את שאול התרסי, ששמו היווני היה פאולוס, ניתן לדמיין כיהודי אמריקאי, שחיי קרועים בין היהדות של ביתו וקהילתו לבין התרבות הכללית הממלאת את רחובות עירו. אלא שהפילוסופיה השלטת ב"אמריקה" של פאולוס – אסיה הקטנה של המאה הראשונה – הפוכה מהפילוסופיה השלטת באמריקה של היום. נוכח בני האצולה הרוחנית של אסיה הקטנה, יוון ומצרים, שאת הישגיהם הרוחניים הם קשרו לחיי הפרישות שניהלו, חש פאולוס תסכול גדול. אחוז בסחף הסגפני של התקופה, הוא למד לתעב את גופו ולרצות להשתחרר ממנו. יותר מכל, שאף להתדבק בעולם האידאות הטהור ולפרוש לגמרי מהחומר. אך יהדותו, כך חש, המחייבת אותו בנישואין ופריון, כבלה אותו לחומר הכבד והחשוך, ומנעה את התפתחותו הרוחנית. פאולוס חווה את אותו תסכול שחש יהודי מודרני בעולם מתירני, מהכיוון ההפוך: לעומת אנשי הרוח היוונים, הוא היה המתירן. וכפי שיהודים רבים באמריקה המתירנית של היום מחפשים אחר דרכים להפוך את היהדות לגופנית וליברלית יותר, חיפש פאולוס ב"אמריקה" הסגפנית של אז דרך להפוך את היהדות במסגרתה גדל, ואותה סרב לנטוש לחלוטין, לרוחנית וטהורה יותר.

פאולוס לא היה היחיד. הוא השתייך לקבוצה של יהודים שנטו אחר התרבות ההלניסטית אך לא רצו להתייוות – מעט כמו הרפורמים והקונסרבטיבים של היום. קבוצה זו כללה גם את פילון האלכסנדרוני, שהשקפותיו לגבי גופניות ומיניות חרגו מאלו של חז"ל (פילון, למשל, אסר קיום יחסי מין שאינם יכולים להוביל לפריון, כמו יחסי מין עם אשה בהריון, בזמן שחז"ל התירו זאת³⁹). אך בזמן שפילון ואחרים ערכו רפורמות נקודתיות, ולא ערערו על עיקרי היסוד של מערכת האמונה והמצוות, הרפורמה של פאולוס היתה כה רדיקלית – אמונה במשיחיותו של ישוע, בתום עידן החוק והחומר ותחילת עידן החסד והרוח, בביטל המצוות המעשיות ובפנייה אל הגויים – שהיא יצרה בפועל כת נבדלת לחלוטין מהיהדות, שהוגדרה ע"י חז"ל כמינות. כת זו היא שהתגלגלה והפכה לדת הנוצרית.

בסעיף זה ובסעיף הבא נתמקד בשני עניינים עיקריים שהעסיקו את פאולוס: מוסד הנישואין וברית המילה. שני נושאים אלו מגלמים בתוכם הן את היחס של פאולוס למיניות באופן ספציפי והן את המהות הכללית של המהלך שעשה מהיהדות הפרושית של חז"ל לנצרות שיצר. נפתח בדיון על מוסד הנישואין.

פאולוס, היהודי ההלניסטי, העתיק ל"יהדות" החדשה שעיצב, היא הנצרות, את אידאל הפרישות היווני, לפיו חיים רוחניים שלמים כרוכים בהימנעות מוחלטת מחיי מין. שתי הערות חשובות של פאולוס, באגרת הראשונה אל הקורינתיים, מבטאים את המהפך הזה:

טוב לו לאיש להמנע מאשה.⁴⁰

David M. Feldman, *Marital Relations, Birth Control and Abortion in Jewish Law*, p. 65³⁹
⁴⁰ קורינתיים 1 ז א

ואל הפנויים והאלמנות אומר: כדאי לכם להשאר כמוני. אבל אם אינם יכולים לכבוש את יצרם – שיתחתנו; מוטב לשאת אשה מלבעור בתאוה.⁴¹

פסוקים אלו היו עתידיים לעצב את יחסה של הכנסייה בכל הדורות לגבי שאלת הנישואין. הם נושאים שתי אמירות: האחת, שלחיי פרישות יש עדיפות גבוהה על פני נישואין; והשנייה, הנגזרת ממנה, כי הנישואין אינם מותרים בפני עצמם, אלא רק כמזור לאי-התאפקות. עמדה זו מנוגדת באופן מוחלט לעמדת חז"ל, הרואה בחיי הנישואים כאידאל הרצוי והמחויב, ודווקא בפרישות כראויה לגנאי. הדבר לא היה מעוגן רק במסגרת המצוות וההלכה – המחייבים כל גבר במצוות פרו ורבו, דהיינו בהעמדת בן ובת – אלא גם נתמך על-ידי מדרשים רבים. אם גבר ואשה זכו בזיווג מוצלח, נאמר במסכת סוטה, אזי "שכינה ביניהן"⁴²: הזוגיות שלהם הופכת לרוחנית. ובמדרש רבה על הפסוק "לא טוב היות האדם לבדו" נאמר כך:

תני רבי יעקב: כל שאין לו אשה שרוי בלא טובה, בלא עזר, בלא שמחה, בלא ברכה, בלא כפרה, בלא טובה... רבי חייא בר גמדיא אמר: אף אינו אדם שלם, שנאמר "ויברך אותם ויקרא את שמם אדם" (בראשית ה ב). שניהם כאחד קרויים אדם. ויש אומרים: אף ממעט את הדמות, שנאמר "כי בצלם אלהים עשה את האדם" (בראשית ט ו). מה כתיב אחריו? "ואתם פרו ורבו" (בראשית ט ז).⁴³

כאשר נפרד פאולוס מיהדות חז"ל בנקודה זו, הוא קבע פער יסודי בין המסורת הנוצרית ליהודית, שעתיד להמשיך וללוות אותן. בפועל, הוא יצר מצב בו החברה הנוצרית מתפצלת לשני מעמדות: אליטה של אנשי רוח, המנהלים חיי פרישות מהחומר, ומעמד נמוך של בעלי בתים המקימים משפחות. הדואליזם ההלניסטי בין החומר לרוח כעת התבטא בצורת שתי חברות בתוך הקהילה הנוצרית. מעמד אחד הקדיש עצמו לענייני רוח, והנהיג את הציבור מבלי שהכיר מהם חיי זוגיות ומשפחה היכרות של יד ראשונה; באותו זמן, המעמד האחר אמנם קיים את סקרמנט הנישואין ולפיכך התוודע לזוגיות, מיניות ופרייון, אך מתוך תחושה שהוא משלם מחיר רוחני, ושניהול חיי המשפחה בולם את התפתחותו הרוחנית. המעמד הראשון נידון להוויה תלושה ומנוכרת לגוף; המעמד השני – לגוף ספוג אשמה. באותו זמן, ביהדות, לא נעשתה מעולם חלוקה כזו. מכיוון שכולם חויבו במצוות פרייה ורבייה, אפשרות ההתפתחות הרוחנית היתה פתוחה בפני כולם, ולא היתה מותנית בפרישות כלשהי. הגוף והרוח כאחד היו נחלת כולם.

מנקודה זו והלאה, היחס של הכנסייה למוסד הנישואין השתנה ממקום למקום ומתקופה לתקופה. בסוף המאה הרביעית, למשל, התנהל פולמוס חריף בין **יוביניאנוס** (Jovinian) לבין **הירונימוס** (Jerome). יוביניאנוס חרג מעמדתו המקורית של פאולוס, וטען שמעמד הנישואין זהה לבתולין; הירונימוס קבע כי מעמד הבתולין גבוה יותר. היה זה **אוגוסטינוס** שניסה לפשר ביניהם. בחיבורו *The Good of Marriage*, שרעיונותיו הפכו ליסודיים בחשיבה הקתולית, קבע כי לנישואין ערך בפני עצמם, למטרות פרייון ואף זוגיות. אך עם זאת הוא הדגיש, כי יחסי מין במסגרת הנישואין חייבים להיות למטרות פרייון בלבד, וכי נישואין נמדדים כחיוביים באופן פורפורציונלי למידת הפרישות הנקטת במסגרתם. כפי שניתן להבין, הוא לא ויתר על העמדה הפאולינית, לפיה ערך הבתולין גבוה יותר:

⁴¹ קורינתיים 1 ז ח-ט
⁴² בבלי סוטה יז ע"א
⁴³ בראשית רבה פרשה י"ז ב

In our day, it is true, no one perfect in piety seeks to have children except spiritually.⁴⁴

כל שהוא מבקש הוא, שהנזירים, העליונים יותר, לא יבוזו לבני המעמד הנחות יותר, שנאלצו להתחתן ולהקים משפחות. כפי שהוא מבהיר במקום אחר:

We recently published a book, *The Good of Marriage*, in which we also admonished and warned the virgins of Christ that they must not, because of the superiority of the more perfect gift which they have received from on high, despise, by comparison with themselves, the fathers and mothers of the people of God; and that, because by divine law continence is preferred to matrimony and holy virginity to wedlock, they must not belittle the worth of those men ...⁴⁵

אמירות מסוג זה חוזרות ונשנות לאורך כל תולדות הנצרות במערב. מעניין לציין, כי הדואליזם הפאוליני בין חומר לרוח התבטא אף במסגרת הנישואין, אף שבאופן עקרוני, לעומת אידאל הפרישות, סומנו הנישואין כשייכים לצד הגשמי של הדיכוטומיה. במסגרת הנישואין, הדואליזם היתרגם לכדי הפרדה מוחלטת בין הנאה לבין פרייון, כאשר האחד אסור והשני מותר. הפרדה זו היתה מגולמת כבר בדימוי מרים אמו של ישוע, הבתולה הקדושה שלידתה היתה "ללא רבב", לידה פלאית העומדת בניתוק גמור למישור המיני. במסגרת הנישואין ההפרדה התבטאה בתפישה לפיה המין מותר אך ורק למטרת פרייון. הפרייון כיפר, כנראה, על המהות השלילית של המין. דבר זה עומד בניגוד גמור להלכה היהודית, המתייחסת למצוות העונה – חובתו של הגבר לספק את אשתו – כמצווה עצמאית שאינה קשורה לפרייה ורבייה. ההלכה מתירה במפורש יחסי מין בזמן ההריון ובזמן תקופת הבלות, מה שמעיד על הכרה ברובד של ההנאה המינית כרובד בעל ערך בפני עצמו.⁴⁶ ההפרדה הנוצרית המתירה פרייון אך אוסרת הנאה השתקעה בתודעה הקולקטיבית המערבית, וממשיכה לרדוף את אנשי המערב גם היום. הדואליזם הפאוליני הבחין בין הנזירים לבעלי הבתים, אך החדיר את האידאל הנזירי אף לתוך הבתים עצמם, בצורת שלילת ההנאה. גם ברגעיה הפוריטניים ביותר, לא אימצה ההלכה את הדואליזם הזה בתוך התא המשפחתי.

אותה טענה שטענתי קודם לגבי היהדות – שחרף כל הגלים והגוונים שעברה ניכר בה קו רציף – תקפה גם לגבי הנצרות: בזמן שבהחלט ננקטו גישות שונות בזרמים השונים של הנצרות, חלקן חיוביות יותר כלפי נישואין וחלקן שליליות יותר, החלוקה המקורית של פאולוס, לפיה האידאל הוא פרישות והנישואין הם בעדיפות שניה, מעולם לא הרפתה מהנצרות. הנישואין המשיכו להתפס כ"עסק אפל" שעדיף להמנע ממנו, והמין כ"תרופה" ליצר הרע וכאינסטרומנט הולדה גרידא. החלוקה שפאולוס יצר בין מעמד הנזירים למעמד בעלי-הבתים, למשל, המשיכה להתקיים גם בתקופות מאוחרות יותר, וגם אז דבקו היהודים באלטרנטיבה שלהם. דויד ביאל מתאר את הגישות השונות למיניות ביהדות ובנצרות של ימי-הביניים, כאשר הקבלה החלה לשחק תפקיד משמעותי בעיצוב התיאולוגיה היהודית:

⁴⁴ מצוטט ב-Dyan Elliot, *Spiritual Marriage*, p. 5

⁴⁵ מצוטט ב-Elizabeth Clark, *St. Augustine on Marriage and Sexuality*, p.61

⁴⁶ ראו: דויד ביאל, *ארוס והיהודים*, עמ' 75; דניאל בויארין, *הבשר שברוח*, עמ' 79; David M. Feldman, *Marital Relations*, ; *Birth Control and Abortion in Jewish Law*, pp. 65-71

בעוד שהנוצרים האורתודוקסים יכלו לפתור את הדרישות הסותרות של הפרישות מזה וההולדה מזה, אך ורק ביצירת אבחנה נוקשה בין מעמדות של בני אדם, ובעוד שהקטריסטים דחו את המיניות מכל וכל, הציעו המקובלים דוקטרינה דיאלקטית, שעל-פיה המיסטיקה של הנישואין יכלה להפוך את הגופני לרוחני.⁴⁷

אך גם אם התיאוריות הקבליות היו בגדר חידוש, הגישה הקומפלמנטרית היתה קיימת ביהדות כבר בעת העתיקה, וכבר אז עמדה כאלטרנטיבה לאקסלוסיביות ההלניסטית.

אנו יכולים להתחיל להבין כעת כיצד צומחת המהפכה המינית מהנצרות דווקא. הדואליזם החריף ששרר בנצרות – שהתבטא בהפרדה אידאל הפרישות לבין חיי המשפחה, ובמסגרת המשפחה בין הנאה לפיריון – היתה השפעה עמוקה על המערב, שהפכה את המהפכה המינית של המודרניות לכמעט בלתי-נמנעת.

3. המילה וגלגוליה

אחד הדברים שתפס מקום משמעותי בדרשותיו של פאולוס היה הקריאה לביטול ברית המילה. מהלך זה היה אצלו סמל למעבר מישראל לפי הבשר (היהודים) לישראל לפי הרוח (הנוצרים), וכך גם הוצג במסורת המדרש הנוצרית בעקבותיו. ביטול ברית המילה סימל שני דברים עבור פאולוס, הקשורים זה בזה:

א. הגדרה מחדש של הזהות היהודית על בסיס הזדהות פנימית ולא על בסיס הלכתי. עבור

פאולוס יהודי אינו מי שנולד לאם יהודייה או שהתגייר כהלכה, אלא מי שמאמין באל ובישוע. הקהילה היהודית הפכה עבודה מעם לקבוצת מאמינים. מכיוון שהמילה הבדילה את היהודים והיתה לסימן ההיכר שלהם, ביטולה סימל ביטול המחיצות הגשמיות המפרידות בין העמים, והעתקה של ההבחנה בין יהודי ללא-יהודי מהמישור החיצוני של ההשתייכות לעם למישור הפנימי של האמונה.

ב. מעבר מעידן החוק והחומר לעידן החסד והרוח, מציות חיצוני למצוות לאמונה פנימית.

המילה סמלה את המצוות בכלל, שבעיני פאולוס היו הגורם לחטא ולא אמצעי המניעה נגדו. ההתעסקות בחוקים ובאיסורים רק מגרה את האדם לעבור עליהם ומשמרת את שקיעותו בגשמיות. ביטול המילה וביטול המצוות משמעותם לחדול להתעסק בחומר ולהפנות את תשומת הלב אך ורק לרוח.

אותנו מעניינת הנקודה השניה. בעיניו ההלניסטיות של פאולוס המילה ייצגה את כל שהחל לשנוא ביהדות: התעסקות יתרה בחומר, בחוק ובחיצוניות. האפשרות של ביטול המילה ייצגה בעיניו את הנטישה הסופית של כל אלו לטובת הוויה טהורה של רוח, חסד ופנימיות. באופן יותר ספציפי, המילה קשורה כמובן קשר הדוק למיניות, ולכן ביטולה התקשר עבור פאולוס עם שלילת המיניות. ביקורות על המילה מחוץ לחוגי היהדות רווחו תמיד, ושליטים מסוימים אף גזרו על היהודים להפסיק מנהג זה. המיוחד בפאולוס היה שהוא קרא לביטול המילה מבתוך היהדות. לאור זאת, מרתק להשוות טענות המושמעות מפי יהודים בעידן המודרני לטובת ביטולה של מסורת המילה. פאולוס מודרני אחד הנאבק בהמשך קיום טקס המילה הוא ד"ר חנוך בן-ימי, מרצה לפילוסופיה באוניברסיטת תל-אביב. במאמר גדול שכתב במוסף הארץ ב-99', שנקרא

⁴⁷ דוד ביאל, ארוס והיהודים, עמ' 131

"להחזיר עטרה", הביא טיעונים רבים נגד המילה⁴⁸. אחד הבולטים שבהם היה שהמילה מפחיתה את ההנאה המינית – מחשבה מזעזעת במונחי עולם הערכים של היום. האוירה העומדת מאחורי טענה זו היא כללית יותר, ומובטאת על-ידי ארגון "אף מילה" שקם בהשראתו של בן-ימי. מי נתן לנו את הזכות, הם שואלים, לפגום בגוף "כפי שהטבע רצה" שיהיה? בן-ימי ואנשי "אף מילה", כמו פאולוס, מושפעים מהלך הרוחות המערבי העכשווי. גם מנקודת מבטם, המילה מייצגת את דיכוי של האדם. אלא שעבורם האדם הוא יצור גשמי וטבעי, שהתרבות מדכאת מאותו, בזמן שעבור פאולוס המצב הפוך: גאולתו של האדם היא פרישה מגופו, והמילה רק מקרקעת אותו לטבע.

מעניין להראות, שגם טענות הנגד שהשמיעו יהודים שהגנו על המילה, צייתו לנורמות המערביות הרווחות. הן הרמב"ם והן ריה"ל, שחיו בימי-הביניים הסגפניים, ושכמובן תמכו בהמשך קיום המילה, זקפו לזכותה בדיוק מה שזוקפים מתנגדיה המודרניים לחובתה: שהמילה מפחיתה את ההנאה המינית⁴⁹. הסגורים המודרניים, לעומת זאת, מתגייעים לטובת המילה בעזרת טיעונים בהם השתמשו נוצרים בימי-הביניים כדי לתקוף אותה: שהמילה דווקא מגדילה את ההנאה המינית⁵⁰. במלים אחרות, מטוטלת הטוטליות המערבית ממשיכה לנוע בין סגפנות לנהנתנות, והאפולוגטיקה היהודית מזדרזת ליישר קו עם הנורמות הרווחות.

הסיבה שהמילה הפכה למוקד פולמוס אנטי-יהודי הן בתקופות סגפניות והן בתקופות מתירניות, היא שהמילה מסמלת את הפרדיגמה המינית של חז"ל. מצד אחד, המילה עושה פעולה המזכירה סירוס – הוא פוגמת באיבר המין הזכרי ומשנה את צורתו הטבעית והמולדת. מצד שני, המילה איננה סירוס. לא זו בלבד שהיא לא פוגמת באיבר עצמו, אלא שהיא מכניסה את הילד למערכת של מצוות המחייבת אותו בפרייה ורבייה. המילה מקפלת בתוכה את הגישה הקומפלמנטרית של חז"ל: קבלת הגוף המיניות אך קידושם לצרכים רוחניים. אין פלא, איפוא, שתופיע לה התנגדות מצד שתי הגישות האקסקלוסיביות המתחלפות על פני תולדות המערב.

4. הצמצום כנמשל

אני מבקש לעשות כעת סטיה רגעית מהשביל הראשי שלנו לשביל צדדי, ולפנות לתקופה אחרת ולעניין אחר. ברצוני לעיין מעט בתורת הצמצום הקבלית, שהבנתה תסייע לנו, כך נדמה לי, בהבנת המהפכה שחולל פאולוס.

המונח "צמצום" ידוע כמונח יסוד בקבלה הלוריאנית, מסורת שהתפתחה בצפת של המאה השש-עשרה בבית מדרשו של ר' יצחק לוריא, הוא האר"י. המונח הפך למהותי במסורת הקבלית שהתפתחה מאוחר יותר, והשפיע אף על תורת החסידות, שהחלה להתפתח במאה השמונה-עשרה עם הבעל שם-טוב.

תורת הצמצום באה להשיב על אחת הקושיות היסודיות ביותר של המטאפיזיקה: כיצד ליישב את הריבוי הנגלה של המציאות עם האינטואיציה המיסטית היסודית ביותר, לפיה ההווה היא אחדות אחת. כאשר מתייחסים לאל כאל ההווה כולה, לא ניתן לעשות הבחנה כלשהי בינו לבין הבריאה, הבחנה החיונית לקיום אורח חיים של ברואים המקיימים מצוות, פונים לאל, וכו'. לעומת זאת, כאשר אוחזים בתפישה דואליסטית, המבחינה בין אל בורא לעולם נברא, למעשה

⁴⁸ חנוך בן-ימי, "להחזיר עטרה", מוסף הארץ 18/6/1999

⁴⁹ ראו: דויד ביאל, ארוס והיהודים, עמ' 121

⁵⁰ שמעון שליך, "כן, לחתוך", מוסף הארץ 25/6/1999

מבקעים את ההוויה האחת ומייחסים לה ריבוי. עוד לפני האר"י התבססה מערכת עשר הספירות כמערכת קומות חוצצות בין האיחוד לריבוי, אך השאלה העקרונית עמדה בעינה. תורת הצמצום ניסתה להעניק מעין פתרון לבעיה, בצורת סיפור קוסמוגוני המתאר, במונחים גיאומטריים, את האופן בו נברא העולם. כך כותב האר"י:

דע, כי בטרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות. ולא היה שום מקום פנוי בבחינת אויר ריקני וחלל, אלא הכל היה ממולא מן אור אינסוף פשוט ההוא. ולא היה לו בחינת ראש ולא בחינת סוף, אלא היה אור אינסוף פשוט... וכאשר עלה ברצונו הפשוט לברוא העולמו ולהאציל הנאצלים... והנה אז צמצם את עצמו אינסוף בנקודה האמצעית אשר בו, באמצע אורו ממש... ונתרחק אל צדדי סביבות הנקודה האמצעית ואז נשאר מקום פנוי ואויר וחלל ריקני...⁵¹

המצב הראשוני הוא המצב בו ההוויה האלוהית, המתוארת כ"אור", היא אחדות אחת המשתרעת לאינסוף. בניגוד לתפישה המסורתית, לפיה העולם נברא יש מאין, כאן נקודת המוצא היא היש האלוהי. יצירת העולם מתחילה לא באקט של בניה, אלא באקט של גריעה, של צמצום האור האלוהי. האור מצטמצם מהפנים החוצה, בצורת מעין רחם הנפער בתוך האלוהות. מה שנותר הוא חלל פנוי, או "כלי", לתוכו שופע מעצמו האור אינסוף המקיף אותו, בצורת קו אור מרוכז, ויוצר בו את העולם. יצירת הכלי הוא בעצם יצירת החומר, שאינו אלא העדר אור, העדר רוח. בשלב הסופי, העתידי של התהליך, הכלי עצמו ייהפך מכלי קיבול גרידא למואר וקדוש בעצמו. האר"י עושה הבחנה חשובה, שתובן בספרות מאוחרת יותר כהבחנה בין "צמצום כפשוטו" ל"צמצום שלא כפשוטו"⁵². לפי הצמצום כפשוטו, החלל הפנוי אכן פנוי ונעדר אל, ופירוש הדבר שהאל אינו נוכח במציאות שאנו מתקיימים בה. לפי הצמצום שלא כפשוטו, הסיפור כולו תקף רק בתודעתנו שלנו, התופסת את המציאות כריבוי. למעשה, מכיוון שהמציאות כולה היא הוויה אחת, שום צמצום לא התרחש. בחסידות המאוחרת, נודע הבדל זה כהבדל בין "שינוי" ל"גילוי": בזמן שההוויה אינה משתנה כלל (הצמצום לא מתרחש כפשוטו), היא בכל זאת מתגלה לתודעה בצורת תהליכים הדרגתיים (הצמצום כפשוטו).

אך תורת הצמצום איננה רק סיפור קוסמוגוני; כפי שנעשה מפורש ומפורט בחסידות, התורה גם מתווה אופן פעולה מסוים לפיו צריך האדם לנהוג על מנת לדבוק חזרה באלוהות. מנקודת מבטו של האדם, קבלה של כמות גדולה מדי של אור לכלים שלו (חיים רוחניים מדי המתכחשים לגוף) מביאה לשבירת הכלים; קבלה של מעט מדי אור (התעלמות מהרוח והתמקדות בגוף בלבד) – מותירה אותם כלי קיבול ריקים; האתגר הוא לא להתכחש לכלים ולא להשתקע בהם, אלא להרחיב אותם בהדרגה כך שיוכלו לשאת יותר ויותר אור. או במלים אחרות, להשתמש בגוף כדי להפיח בו רוח. למעשה, אורח החיים שתורת הצמצום מתווה מהווה חיקוי אנשי של הצמצום האלוהי עצמו: האלוהים, שקיומו הוא רוחני, היה צריך לצמצם את אורו כדי לפנות מקום לחומר; באופן דומה, האדם, שקיומו הראשוני הוא חומרי, צריך לצמצם את עולם החומר כדי לפנות מקום לכניסת הרוח. התוצאה הסופית היא, שהכלי עצמו נעשה מואר: הגוף מתקדש

⁵¹ חיים בן יוסף ויטל, עץ חיים, עמ' 22

⁵² למשל: ר' נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, תורה ס"ד

והופך לרוחני. אך אין להשיג יעד זה באופן ישיר ומיידי, באמצעות קיצורי דרך למיניהם; יש לעבור בפרוזדור הצר של הצמצום כדי להרוויח את הגוף הקדוש. את תורת הצמצום, אם כן, יש להבין בשתי דרכים: *כתיאור* של אופן הבריאה האלוהית, ו*כהדרכה* לאדם כיצד לעבוד את האל.

בספרות המחקר על הקבלה מוצגת תורת הצמצום כחידוש מהפכני של האר"י, גישה חדשה בקבלה שלא התקיימה קודם לכן. ואכן, הסיפור הקוסמוגוני והמונח "צמצום" עצמו אינם מופיעים קודם לכן. אך אני מעוניין להציג כאן דרך אחרת להבין את החידוש של האר"י. תורת הצמצום, אני מבקש לטעון, היא בעצם הוצאה לאור, גיבוש וניסוח של תפישת עולם שהיתה מקופלת מלכתחילה בהגות החז"לית ובאורח החיים שחז"ל התוו. *תורת הצמצום היא הפיכה של מבנה יסוד בתמונת העולם של חז"ל ממובלע למפורש, ותיאורו בצורה קוסמוגונית*. לפיכך, אינני חושב כי הדרך הטובה ביותר להבין את תורת הצמצום היא לתארה כמשל, דרך המזמינה אותנו לנסות ולפענח אותה כאלגוריה ולתור אחר משמעותה האמיתית; עדיף לנו, במקום זאת, להבינה כמשל, כדפוס מסוים של תהליכים, שלעומתו ניצבים עניינים רבים במסורת חז"ל כמשלים המתייחסים אליו. אם, כפי שאני טוען, היתה תורת הצמצום מקופלת באורח החשיבה של חז"ל, אזי ממילא היא תתגלה בסוגיות רבות שעסקו בהם. או-אז, תוכלנה להצטייר כל הסוגיות אלו כשרשרת של משלים קונקרטיים, שתורת הצמצום היא הנמשל המופשט המשותף שלהן, תבנית היסוד שכולן מתייחסות אליה. במידה שהבנה זו נכונה, נראה כי חידושו של האר"י לא נעוץ בחיבורה של קוסמוגוניה חדשה, אלא בחשיפתו של דפוס חשיבה מופשט השורה בשיח החז"לי וצירורו בדמות קוסמוגוניה.

טענה זו דורשת הדגמה, בפרט לאור כך שדיברתי על שני מובנים של תורת הצמצום, האחד לפיו מדובר בתנועה של האל הבורא עולם, והשני לפיו מדובר באופן ההתקרבות הראוי של האדם כלפי האל.

הרעיון כי אחד ממאפייניו של האל הוא שהוא יוצר עולם נבדל ממנו ואז נכנס לשכון בו, מוצא ביטוי במדרשים רבים של חז"ל, וידוע כרעיון "צמצום השכינה". במדרש תנחומא מופיע רמז לכך:

אמר רבי שמואל בר נחמן, בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את העולם, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים כמו שיש בעליונים.⁵³

כלומר, העולמות "התחתונים" נבדלים מהקב"ה, השוכן בעולמות ה"עליונים", אך האל נכנס לתוכם על מנת לשכון בהם כבדירה. ה"דירה" משמשת כאן ככלי, כניסתו של האל לתוכה – כהאצלת אור. במדרש אחר מובא דיאלוג קצר בין משה לבין הקב"ה המבטא את הרעיון באופן ישיר יותר. משה שואל את הקב"ה את אותה השאלה בדיוק שרעיון הצמצום הקבלי בא לפתור – כיצד ליישב את דימוי האל כישות אינסופית הממלאת את הכל, עם תפישת העולם כריבוי, בו האל אינו נוכח בכל מקום:

⁵³ מדרש תנחומא נשא סימן טז

בשעה שאמר הקב"ה למשה "עשה לי משכן" התחיל מתמיה ואומר: "כבודו של הקב"ה מלא עליונים ותחתונים והוא אומר עשה לי משכן?!"

בקשת האל, שייבנה לו משכן, עקבית אמנם עם תפישת הריבוי לפיה האל והעולם נפרדים, אך אינה מתיישבת עם תפישת האינסוף, לפיה האל נמצא בכל מקום. וזוהי התשובה:

אמר הקב"ה: "לא כשם שאתה סבור כך אני סבור... אלא, שארד ואצמצם שכינתי בתוך אמה על אמה".⁵⁴

כלומר, חרף נוכחותו בכל העולמות, האל מצמצם שכינתו ומרכז אותה במקום אחד. האנלוגיה שאני עושה בין רעיון זה לתורת האר"י אינה מקובלת בקרב החוקרים. **אורבך** טוען מפורשות כי "אין בין מונח 'צמצום השכינה' אצל חז"ל ותורת הצמצום של האר"י ולא כלום"⁵⁵, והוא מסתמך בזאת על גרשם **שלום**⁵⁶. הסיבה ששניהם מבחינים נחרצות בין שתי התורות נעוצה בכך, שלפי תורת האר"י הצמצום הוא **שלילי**, במובן שהקב"ה מתפנה ויוצר חלל ריק, בזמן שצמצום השכינה החז"לי הוא **חיובי**, במובן שהקב"ה דווקא מתרכז במקום אחד וגודש את נוכחותו שם. אך לדעתי, אין סתירה של ממש בין שתי תפישות הצמצום. שתי התנועות שהן מתארות מבטאות, בפשטות, שני **שלבים באותו תהליך**: שלב יצירת הכלי ושלב האצלת האור לתוכו. שלב יצירת הכלי הוא צמצום **שלילי** של אור אינסוף, ושלב האצלת קו האור המרוכז היא צמצום **חיובי** שלו. כמו כן, שלום ואורבך אינם מתייחסים לעובדה, שבמישור המהותי יותר מבטאות שתי התפישות עקרון משותף: שמושג האל כהווה אינסופי וחובק כל יכול להתיישב עם התחושה כי העולם והאל נפרדים, מכיון שהאל, באופן פרדוקסלי (ולפרדוקס מודעים הן האר"י והן חז"ל) האל מסוגל להישאר אינסופי ובה בעת לצמצם עצמו (בין אם באופן שלילי ובין אם באופן חיובי).

כך או כך, נקודת ההשוואה הרלוונטית יותר לענייננו אינה נוגעת לשאלת הצמצום האלוהי, אלא לשאלת הצמצום שצריך לעשות האדם כדרך לעבוד את האל. כאמור, מודל הצמצום הקבלי אינו רק מתאר תהליך בריאה, אלא גם מתווה אורח חיים דתי מסוים: לא דיכוי של החומר והגוף, גם לא קבלה מלאה שלהם, אלא הפיכתם ל"כלים" המסוגלים להחיל את ה"אור" הרוחני. בעניין זה אני חושב, שרעיון הצמצום נוכח בכל הפרוייקט החז"לי כולו. חיי המצוות, חז"ל טוענים, הם זמניים – "מצוות בטלות לעתיד לבוא"⁵⁷. פירוש הדבר הוא, שחיי החוק והגבול, חיי האיסור וההיתר, הם כפרוזדור צר שהאדם חייב לעבור בו, אבל רק כדי שיזכה במרחב הרוחני ובחופש הנמצאים אחריו: "רבי יעקב אומר: העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא, התקן עצמך בפרוזדור, כדי שתיכנס לטרקלין"⁵⁸. אין לאדם להתכחש לעולם הזה, עולם החומר, אלא לצמצם את הקיום הגשמי בתוכו, באופן זמני, וזאת רק כדי להתמלא באור הרוחני של העולם הבא.

האופן בו חז"ל התמודדו עם סוגיית המיניות והפרישות הדגים לנו כבר את האופן בו ביטאו בפועל את רעיון הצמצום. הסיבה שהפרדיגמה הקומפלמנטרית של חז"ל לגבי מיניות נתפשה כגשמית מדי בעיני סגפנים כפאולוס ונתפשת כסגפנית מדי במונחים של היום, היא בדיוק

⁵⁴ שמות רבה לד א

⁵⁵ אפרים א. אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, עמ' 39, הערת שוליים

⁵⁶ Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, p. 260

⁵⁷ בבלי נידה סא ע"ב

⁵⁸ משנה אבות ד טז

מפני שהיא מבטאת את אידאל הצמצום. היצר המיני אינו נשלל במלואו וגם אינו מחויב במלואו, אלא הוא מצומצם באופן שמאפשר לשמור על פרייה ורבייה מחד גיסא ועל התעלות מעל הגוף מאידך גיסא. זו גם הסיבה שקל כל-כך לתאר את גישת חז"ל למיניות במונחי אור וכלים קבליים. בזמן שהנהנתנות הטוטלית פירושה סגירת הכלים בפני האור והסגנות הטוטלית פירושה שבירת הכלים באמצעות יותר מדי אור, האידאל החז"לי הוא של שמירה על הכלים (חיוב הפריון) אך צמצום כוחם (הגבלת המיניות) כדי לפנות מקום לפעילות רוחנית⁵⁹. קל לתאר זאת במונחים קבליים מכיוון שהפרדיגמה מבטאת כבר את יסודות הצמצום, גם אם תורת הצמצום הקבלית המנוסחת היא מוצר מאוחר של האר"י.

מודל הצמצום, אם כן, היה מובלע אצל חז"ל ונעשה מפורש בקבלת האר"י. והוא פותח הלאה בשיעורי חסידות רבים. טקסט חסידי קלאסי אחד הקושר את רעיון הצמצום עם ברית המילה – סמל פרדיגמת המיניות החז"לית – ניתן בידי הבעל-שם-טוב. בתורה חסידית זו מוצג מודל ההתפתחות היסודי של הבעש"ט, לפיו כל תהליך מתוקן כולל שלושה שלבים: הכנעה, הבדלה והמתקה. הבעש"ט מקשר אותם כאן לעניין המילה, אך כפי שנראה, הם משקפים ישירות גם את תהליך הצמצום. הבעש"ט פותח בהתייחסות לקישור שעשה האר"י בין ברית המילה לבין המלה "חשמל" מספר יחזקאל:

נודע מה שכתוב בספר "עץ החיים" עניין מצוות המילה וחשמל... וזה סוד חשמל...: סוד הכנעה והבדלה והמתקה, שצריך בכל עסק תורה ותפילה. וזהו שכתוב ח"ש מ"ל, שצריך לחשות, עד שכל וכוורת הקליפה, אז ימלל וידבר לְמִתְקָה הדינין בשורשן, שהוא סוד התפילה שביאר מורי בשם רבו... ולכך צריך להפריד ממחשבתו מחשבות זרות ועל-ידי זה גורם להבדיל ולפרוש מהשכינה הקליפות. ולכך תיבת "מל" סובל ב' פירושים: (א) דיבור, (ב) כריתה והבדלה; וזה נמשך מזה. וזהו שכתוב ח"ש מ"ל, שצריך להכרית הקליפות ואחר-כך מל דיבור בעסק תורה ותפילה שהוא הבדלה והמתקה⁶⁰.

הקטע נודע כתורת "חש-מל-מל", שכן הוא מתאר תהליך הכולל את שלושת השלבים הבאים:

א. **חש** – מלשון "לחשות": שתיקה, התבטלות, ענווה, ביטול החומר (הכנעה)

ב. **מל 1** – מלשון "למול": הפרדת כוונה טהורה ממחשבה זרה, חומר מרוח (הבדלה)

ג. **מל 2** – מלשון "למולל": דיבור, שפיעה, התעלות, קידוש החומר (המתקה)

שלושת השלבים מקבילים לשלושת הפעולות של ברית המילה: מילה, פריעה ומציצה; המילה (חיתוך העורלה) היא הכנעה, הפריעה (הפרדת העורלה מהגוף) היא הבדלה, והמציצה (ניקת הדם) היא המתקה. השלבים מקבילים גם לתהליך הצמצום, כפי שהאדם צריך לבצע אותו: שלב הכנעה הוא ההבנה כי קיומו הבסיסי של האדם הוא גשמי, על מנת לא לבלבל ביו הקיום הגשמי לרוחני – האדם הוא קודם כל גוף; בנקודה זו מצמצם עצמו האדם בפני האל. שלב הבדלה הוא יצירת ההבחנה בין תחומי חיים נפרדים לפעילויות חול ולפעילויות קודש, המאפשרת התעסקות בענייני רוח; זו הנקודה בה האור מואצל לתוך הכלי. המתקה, השלב האחרון, היא השפעה של האדם על האל, החזרת האור האלוהי למעלה באופן שבונה כביכול את האלוהות – "המתקת הדינין בשורשן".

⁵⁹ לדיון נרחב בקשרים רבים בין תורת הצמצום למיניות, ראו: מרדכי רוטנברג, היצר.
⁶⁰ בעש"ט, כתר שם טוב, סימן כ"ח

שוב: השפה היא קבלית-חסידית, אך את התבנית המובעת כאן – לפחות שני שלביה הראשונים, המעשיים – ניתן לזהות כבר בחז"ל⁶¹.

הבנת תורת הצמצום כנמשל המובלע של רעיונות רבים בתורת חז"ל מאפשרת לנו להבין, באופן עקיף, גם את המרד של פאולוס בחז"ל. לב לבה של המהפכה הפאולינית, כך אני חושב, נעוץ בדחייה של פרדיגמת הצמצום החז"לית לטובת פרדיגמה של גאולה ישירה. פאולוס רצה בדיוק מה שחז"ל רצו: לעבור מהעולם הזה לעולם הבא. אך ה"פרוזדור" המצומצם, שחז"ל ראו אותו כהכרחי, היה צר מדי עבורו. הוא ביקש לעקוף אותו ולהגיע ל"טרקלין" באופן ישיר. העובדה שהפך את חיי הפרישות לאידאל הגבוה ביותר מעידה על כך. הוא סבר כי ניתן להתדבק באור האינסוף הרוחני, לא דרך עבודה עם הכלים הגשמיים, תיקונם והרחבתם, אלא דרך התכשפות להם ונטישה שלהם. במלים אחרות, **פאולוס רצה להשיב אחורנית את הצמצום האלוהי, לבטל אותו כמו לא היה ולשחזר את המצב הראשוני של האלוהות הרוחנית השלמה.**

בעצם, כשמרד בפרושים, כפר פאולוס הן בתפישת הצמצום האנושי והן בתפישת הצמצום האלוהי. בכך שהטיף לגאולה ישירה, קבלה מלאה של החסד האלוהי ללא עבודה עם המצוות, דחה את הצמצום כהמלצה להתקרבות האדם אל האל. ובכך שלא מצא כל ערך בעבודה עם הכלים, בקידוש של הגוף עצמו, הביע תפישה לפיה עצם יצירת הכלים על-ידי האל היתה שגויה ביסודה, לא מקור לתיקון וגאולה חדשים אלא רק מקור לסבל.

אם התקבלה הטענה שלי, שבניסוח תורת הצמצום האר"י רק הוציא לאור תבניות חשיבה ששרו כבר בהגות חז"ל, והאופן בו הבנתי את המהלך של פאולוס, הרי שהצלחנו לזקק את המבנה היסודי של המהפכה הפאולינית – ביטול הצמצום. הדבר נעשה רלוונטי ביותר כעת, כשאנו חוזרים אל המהפכה המינית של המאה העשרים, בנסיון להשוות בין שתי המהפכות.

ב. המהפכה המינית כמהפכה נוצרית

1. הניאו-פריודיאנים כתשליל של פאולוס

בויארין כותב כי "אנו מבקשים להציב את השחרור המיני כאנטיתזה של המיניות הנוצרית, ואיננו רואים את שני מבני השיח האלה כבני-ברית"⁶². הוא מוצא רצף המקשר בין הפרדיגמה הפאולינית לגבי מיניות לבין זו של המתירנות המודרנית. שתיהן, הוא טוען, אוחזות באותה תפישה דואליסטית, לפיה הבשר והרוח – המסמלים טבע ותרבות, מיניות ורוחניות, תשוקה ופריזון – הם אלמנטים שונים ומנוגדים, שהאחד כרוך בשלילת האחר. לפי הפרדיגמה שחז"ל ביססו, הבשר והרוח מהווים אחדות אורגנית אחת, שלמה, תפישה הנבדלת הן מהמערב הנוצרי והן מהמערב המודרני. בסעיף זה אני מעוניין לפתח את הטענה של בויארין ולהדגים אותה, תוך השוואה

⁶¹ ביטוי מוקדם נוסף לרעיון הצמצום בהקשר למיניות ולברית המילה קיים בקבלה המוקדמת של "ספר יצירה", ומגולם ברעיון של "מידת הבלימה". לדיון בכך ראו: יהודה ליבס, *תורת היצירה של ספר יצירה*.
⁶² דניאל בויארין, *הבשר שברוח*, עמ' 78

מפורטת בין האלמנטים השונים המאפיינים את המהפכה המינית, שסקרנו בפרק הראשון, לבין האלמנטים המרכזיים של המהפכה הפאולינית, שסקרנו בפרק זה. אנסה להראות חפיפה בין שתי המהפכות, ולהציע את האפשרות, שהן מצייתות למבנים זהים, מבנים המשוקעים עמוק בהיסטוריה המערבית.

הדרך הטובה יותר לדמיין את היחס בין שתי המהפכות היא לראות את המאחרת כתשליל של המוקדמת. בתשליל מתהפכים הצבעים, השחור הופך ללבן והלבן לשחור, אך צורתה של הדמות נותרת אותה צורה.

למשל, שתי המהפכות, אף כי חתרו לכיוונים מנוגדים, נשאו אופי דומה, אנרכיסטי ביסודו. פאולוס היה אולי האנרכיסט הראשון: הוא ראה בחוקים המגולמים בצורת המצוות כגורם מעכב בדרך להוויה מוסרית. החוקים, עבורו, רק מגרים את האדם לעבור עליהם, רק משמרים ומנציחים את אפשרות החטא. סילוקם, לא חיזוקם, הוא שיאפשר לאדם לתור אחר הטוב בצורה טהורה ואותנטית, לא מתוך איום ולא מתוך שאיפה לשכר, אלא מתוך רצונו החופשי. פאולוס אמנם לא אחז בתפישת ה'אני האותנטי' האופטימית של הרומנטיקה המודרנית. הוא סבר שהאני הוא במהותו אנוכי ומשוקע בגוף, ושהוא נזקק לחסד אלוהי כדי לגאלו. אך הוא כן האמין שגאולת הפרט על ידי החסד יכולה להתרחש רק באופן אותנטי, מתוך תנועה פנימית גרידא, ללא חוק חיצוני. במעבר מהנצרות לרומנטיקה השתנה הדימוי של האני האותנטי, והפך משלילי ומגונה לחיובי וראוי למימוש, אך המודל המתאר את אופן הגאולה נשמר ברציפות: רק דרך שפיעה פנימית וחד-כיוונית ניתן להשיג את הטוב, לא דרך שעייה לחוקים חיצוניים. הקביעה של רוסו, שהניאו-פרוידיאנים חזרו עליה, לפיה החוקים מקלקלים את התת-מודע האמיתי והטוב, היא גלגול מודרני של ההתנגדות למצוות של פאולוס, לפיו החוקים מקפיאים את התת-מודע השלילי; בשני המקרים החוקים מונעים מהאדם לגאול את עצמו. כך נולד האנרכיזם המודרני-רומנטי מהאנרכיזם של פאולוס. אף שפאולוס דגל בשלילת האני והרומנטיקה דוגלת בחיובו, שניהם רואים במערכת החוקים והמוסכמות החיצונית כוח הורס, המסכל את אפשרות הגאולה הפנימית והטהורה.

ברובד כללי יותר, ניתן לראות כי הן חז"ל והן פרויד אחזו במודלים מורכבים, המציעים דרך לקבל את החומר מצד אחד, ולאפשר את ההתקדמות הרוחנית מצד שני, מבלי שאחד מהשניים יבטל את השני. לעומתם, הן פאולוס והן הניאו-פרוידיאנים בחרו במודל חד-מימדי, לפיו ההתפתחות הרצויה כרוכה בדיכוי של אחד האלמנטים. פאולוס דחה את מודל הגוף והנפש הקומפלמנטרי של חז"ל לטובת מודל אקסקלוסיבי לפיו גאולה רוחנית כרוכה בשלילת הטבע והגוף; הניאו-פרוידיאנים דחו את גישת פרויד המבחינה בין הנטיה הטבעית לאידאל הרצוי לטובת תורה שהיא אקסקלוסיבית בדיוק כמו של פאולוס, אך שקוראת דווקא ל"גאולה" של הטבע והגוף ולמחיקת התרבות הרוחנית. שתי המהפכות, שנעו בכיוונים הפוכים במדויק, היו שבויות באותה תבנית מהפכנית: זו של הפרדיגמה האקסקלוסיבית הנוצרית, לפיה גאולה ושחרור של אלמנט אחד מחייבים דיכוי של האלמנט השני.

2. מחיקת הצמצום

סיימתי את הקריאה שלי את פאולוס בטענה, כי הדרך הטובה ביותר להבין את המהפכה שלו היא לפרשו כמי שאיבד את האמון בפרדיגמת הצמצום שהיתה מובלעת כבר אצל חז"ל, והציב במקומה פרדיגמה של גאולה ישירה הבוחרת להתעלם מהכלים במקום לתקן אותם. ברצוני

לנסות ולהדגים כעת, כי שוררת חפיפה משמעותית בין המהפכה שעשה פאולוס לחז"ל, לבין המהפכה שעשו הניאו-פרוידיאנים לפרויד. כפי שאנסה להראות, הן חז"ל והן פרויד אחזו במודל של צמצום, ואופיין של המהפכות שחוללו פאולוס והניאו-פרוידיאנים, בהתאמה, היה כזה שהן חתרו למחיקת הצמצום, שבירת הכלים, ושיבה אל עבר טהור שכולו אור.

ראינו כבר כיצד מתבטאת פרדיגמת הצמצום בקבלה ואצל חז"ל. אך כיצד היא תבוא לידי ביטוי במסגרת תמונת עולם מטריאליסטית כמו זו של פרויד? לשם כך, עלינו להבחין שוב בין פרויד המדען לבין פרויד איש החברה.

לפי פרויד המדען, היקום עשוי ביסודו מחומר דומם המסודר בפשטות, והוא שואף רק לפרק את המורכבות של החיים ולחזור אל המצב הראשוני. לכאורה, אין דבר רחוק יותר מתמונת עולם רוחנית-מיסטית כמו זו של האר"י. אך על מנת להחיל את קוסמוגוניית הצמצום על הקוסמולוגיה המטריאליסטית, לא נדרש מאתנו אלא להפוך את האלמנטים כבתמונת תשליל, להמיר את החומר לרוח ואת הרוח לחומר. מהו ה"רוח" של המטריאליסט? כמובן: חומר, טבע, איזון, עונג, סיפוק. כעת ניתן לראות את המצב הפרימורדיאלי של האר"י – אור אינסוף נטול הבחנות – משתקף הן ברובד הפילוגנטי של תורת פרויד והן ברובד האונטוגנטי שלה. המצב הפילוגנטי הראשוני של היקום הוא ים חומר דומם, אנטרופי, ללא מתחים; המצב האונטוגנטי הראשוני של האדם הוא הגוף הסוטה הרב-צורני, שכל איבריו הם ארוטוגניים ומקור לעונג. בשני המישורים, המצב הראשוני הוא מצב בו שורר "אור" אינסופי – דהיינו, איזון חומרי מוחלט – על פני כל האיזורים באופן שווה, בדיוק כמו האלוהות לפני הבריאה.

אלא שכאן מתרחש הצמצום. אצל האר"י, הצמצום הוא יצירת כלים בתוך האור. אם האור עבור המטריאליסט הוא החומר והטבע, מהם עברו הכלים שיוצר הצמצום? הכלים בתמונת התשליל של פרויד הם החיים והתרבות, המתגלעים בתוך עולם החומר והטבע בצורת צמצומה של הפשטות הראשונית. כך מתבטא מהלך הצמצום בתורת פרויד: ברובד הקוסמי, הצמצום הוא הופעת אי של חיים וסדר בלב אוקיינוס החומר הדומם והפשטות; ברובד האישי, הצמצום הוא הדה-סקסואליזציה של הגוף, ריכוז הליבידו במקום אחד, ופינויו של מרחב עבודה בלתי-ארוטי. בשני המקרים, מדובר בטרואמה שאין להתאושש ממנה. וכשם שלפי הקבלה שאיפתם הטבעית של הנבראים היא להשיג מחדש את האור האלוהי, כן אצל פרויד השאיפה הטבעית, בשני המישורים, היא לשחזר את הטוטליות המאוזנת של החומר כפי שהתקיימה במצב הראשוני. במישור הקוסמי, שואף היקום לאנטרופיה אינסופית, שיוון ריכוזים ושחזור של האיזון הקדום; במישור האינדיוידואלי, שואף האדם לשוב לעולם שכולו משחק, בו שולט רק עקרון העונג, כפי שחוה בינקותו.

בזמן שפרויד המדען ראה את הנטיות הטבעיות של החיים ושל התרבות כ"פגאניות", במובן שהן שואפות לשוב אל הטבע ולסגוד לו, פרויד איש החברה היה הרבה יותר "יודאו-נוצרי", במובן שראה זאת חובתנו להתנגד לנטיות הטבעיות ולכונן מעל הטבע תרבות. עם פרויד איש החברה אין לנו צורך לעשות תשליל של פרדיגמת הצמצום היהודית, אלא להותירה כפי שהיא. עבורו, החומר אינו אור אלא סתם חומר, מקור הפיתוי לשוב לברבריות פרימיטיבית ולמוות. עבורו, הצמצום איננו רק מקור לאי-נחת, אלא פתיחת מרחב אפשרויות לכינון תרבות. צמצום החומר הדומם איפשר את החיים, וצמצום הליבידו מאפשר את הבררות, הסובלימציה והתרבות. פרויד איש החברה, אם כן, סבר כי יש לשמור על הצמצום, לא למחוק אותו, וכי יש להתקדם מעבר לטבע אל המחר, לא לשוב אל טבע של האתמול.

כפי שראינו, הניאו-פרוידיאנים פתרו את המתח בין שני הפרוידים בכך שחיסלו את פרויד איש החברה, והפכו את תיאור ה'מצוי' של פרויד המדען לאידאל ה'רצוי' החדש. כאשר מבינים את התיאוריה של פרויד דרך מושגי תורת הצמצום, ניתן להבין את הניאו-פרוידיאנים כחותרים **למחיקת הצמצום ולשחזור המצב הקדום בו ה"אור" האינסופי של החומר והעונג שורר באופן שיוני ומאוזן בכל מקום**. ברובד האונטוגנטי פירוש הדבר שיבה למצב הסוטה הרב-צורני, שיבה אל הגוף שכולו עונג ומשחק. ברובד הפילוגנטי פירוש הדבר ביטול המתח הדיאלקטי הטמון בעצם התפתחות החיים והתרבות ושיבה להוויה סטאטית או מחזורית. אצל רייך התמונה היתה מאוד פשוטה: אם הצמצום הוא הטראומה של הטבע, יש לבטל אותה ולתת לטבע לקיים את עצמו ללא הפרעות ודיכויים, כפי שחיו בעבר חברות פגאניות. אצל מרקוזה הצמצום היה חיוני לזמן מה, עד ליצירת חברה מודרנית, אך כעת למחוק אותו ולהפוך את הגוף ואת החברה לארוטיים לחלוטין, וליצור גן-עדן עלי אדמות של משחק ויצירה כמו-אלוהיים. אצל בראון מקבלת ה"אלוהיות" של עידן המשחק והעונג שיתכונן עם מחיקת הצמצום ביטוי מפורש, לפיו האור האלוהי חובק-הכל של המיסטיקה אינו אלא הטבע החומרי הקדום בעצמו, נקודת הקצה של האנטרופיה הקוסמית והאנושית, בה אנחנו נהיה אלוהים בעצמנו. בראון משלים בעצמו את ההשוואה שלנו בין הצמצום הקבלי לצמצום המטריאליסטי, בכך שהוא מזהה במפורש את אור האינסוף עם החומר הפרימורדיאלי, ואת החלל הפנוי של הכלים לחלל הפנוי של התרבות והחיים. והוא עושה בדיוק ההיפך ממה שנגזר לפי חז"ל מפרדיגמה זו: במקום להרחיב את הכלים כך שיקבלו יותר יותר אור, הוא בוחר לשבור את הכלים, למחוק את הצמצום ולשוב אחורה אל העידן שלפני הבריאה, שכולו אור-חומר מענג.

חז"ל הבינו את סוד הצמצום, והתובנות הנגזרות ממנו נכחו באורח החיים ההלכתי שהם עיצבו. פאולוס, אחוז בקסם הפרישות ההלניסטית, לא הצליח להתפייס עם הצמצום של חז"ל, ולכן ביטל אותו ויצר גירסא יוונית של היהדות, גירסא בה שלטה הטוטליות, לא הצמצום. דורות חלפו, והמטבע המערבית התגלגלה והתהפכה – אך הדמות הטבועה עליה נותרה בעינה. זיגמונד פרויד גם הוא הבין, לפחות חלקית, את סוד הצמצום. אף שהיה מטריאליסט ולא האמין בקיומם של מרחבים רוחניים מעבר לפרוזודור הצמצום, הבין לפחות שתרבות ללא תיתכן בלעדיו. אך בלבם של ממשיכי דרכו, הניאו-פרוידיאנים שבתנו כאן, בערו אותם קוצר-רוח ושאיפה לטוטליות שהניעו את פאולוס במאה הראשונה. את אותה מהפכה ממש שחולל פאולוס בשעתו ליהדות חז"ל, חוללו כעת הם, בגירסא מודרנית ומטריאליסטית, לפרויד. הם ניסו למחוק את הצמצום ולהשיב את הגלגל על כנו, לשחזר עידן אבוד ותמים של אור אינסופי. המהפכה הראשונה יצרה את הדת הנוצרית שאפפה את אירופה אלפיים שנים. המהפכה השנייה יצרה את הדת המתירנית, האופפת את כולנו עכשיו. אך שתי המהפכות הן ואריאציות על נושא אחד, שלא התחלף בתולדות המערב מאז ועד היום.

3. קץ הזמן

חוסר הנכונות של פאולוס להתפייס עם החומר היתה גם חוסר נכונותו להתפייס עם מימד הזמן ועם רעיון ההתפתחות האחוזה בזמן. הוא רצה נצח עכשיו.

כיצד זה התבטא? ראשית כל, המשיח שלו היה משיח בהווה, לא בעתיד. פאולוס חי בתחושה שהעולם כבר גאול, שהעתיד אינו טומן בחובו הבטחות חדשות, ושכל מה שנותר הוא

להכיר בעובדה שהגאולה כבר הגיעה, ולהפתח בפניה. לא היה לו עתיד, מקום אליו להתפתח, אלא רק הווה. הדבר התבטא ביחס שלו לפיריון: אין מחויבות כלפי פיריון והתפתחות. המחויבות הבלעדית היא כלפי התרכזות הרוחניות ובאמונה כאן ועכשיו. נישואין ופיריון הם אופציה רק עבור מי שנכשל בדבקות רוחנית. גישה זו מזמינה, באופן עקרוני, מצב בו הפיריון ייפסק. אם כולם יגשימו את האידאל של פאולוס, איש לא יתחתן, והאנושות לא תמשיך. אך אפשרות זו לא העסיקה את פאולוס, ולא היתה מפחידה אותו. הוא מתעלם ממנה, לא רק מפני שהוא חושב שהסבירות שהיא תתממש בפועל היא קלושה, אלא בגלל היחס העמוק שהוא נוקט כלפי רעיון הזמן וההתפתחות: מבחינתו, הזמן כבר נגמר ממילא, וממילא, אין לאן להתפתח. נותר רק להתעלות מעל למימדי החומר והזמן, ולגעת, עכשיו, בעולם הרוח והנצח הנמצא מעבר להם.

בגלגול המודרני של המהפכה הפאולינית, זה של תרבות הנעורים והעונג מבית מדרשם של הניאו-פרוידיאנים, מופיעה שוב התשוקה לביטול מימד הזמן. מה שהתהפך הוא, שבמקום להתעלות מעל הזמן ולהשיג את הנצח של פאולוס, השאיפה החדשה היא לגלות את הנצחיות בתוככי הרגע החולף. ליתר דיוק, במסגרת התחושה המודרנית לגבי הזמן, הנצח והרגע נמהלים זה לתוך זה, כשם שהחומר והרוח נמהלים זה לתוך זה, עד כי אקסטזת ההתמזגות בחומר נתפשת בעיני רבים כבלתי נבדלת מאקסטזה רוחנית.

מה היו תפישות הזמן של שלושת הניאו-פרוידיאנים? חזון אחרית הימים של רייך היה שיבה אל אורח החיים הפרה-נוצרי הפגאני, שהיה מאופיין בהשתלבות בפעימות המחזוריות של הטבע. עבורו הזמן היה מחזורי. מרקוזה, שהאמין שהשחרור יוביל ל"סובלימציה עצמית" של המין לכדי ארוס ומשחק, לא ראה מחזוריות לנגד עיניו, אלא התחדשות מתמדת. אך מדובר בתנועה ללא כיוון, בשינוי ללא התפתחות, בה לא הנעלה או הטוב מאפיין את השלב הבא, אלא השונה. עבורו, הזמן הוא פשוט השתנות. בראון, שהרחיק לכת מכולם, דיבר חד וחלק על קץ הזמן, על שינוי תודעתי כה רחב, שבו מימד הזמן עצמו יתבטל, והאנושות תגיע לכדי שלוה גמורה, ספק סטאטית ספק מחזורית.

למרות ההבדלים בין שלושת תפישות אלו, דבר אחד משותף להן: בשלושתן אין יותר התפתחות. התפתחות אין פירושה רק תנועה מהעבר לכיוון העתיד, אלא תהליך בו כל שלב כולל בתוכו את השלבים הקודמים ומתעלה מעליהם. ללא התפתחות, אין להבחין בין זמן לינארי, לזמן מחזורי, לזמן של שינוי כאוטי, להעדר זמן. כל דיבור בעל ערך על מימד הזמן הוא בעצם דיבור על התפתחות. ומכיוון שהשחרור המיני של הניאו-פרוידיאנים מוביל לביטול ההתפתחות וביטול ההיררכיה המובלעת ברעיון ההתפתחות, הוא למעשה חותר לקראת ביטול הזמן עצמו.

כפי שראינו בסוף פרק קודם, מוטיב קץ הזמן, שהיה מובלע אצל רייך ומרקוזה ומפורש אצל בראון, הפך לחלק בלתי-נפרד מהתודעה המודרנית לגבי מיניות. כך יכולים להיכתב ספרים שלמים ומפורטים על מין, כולל על ההקשרים המיסטיים, אסתטיים וספרותיים שלו, מבלי לקשרו כלל לפיריון. אושו, למשל, אחד ממורי הדרך הרוחניים המשפיעים ביותר בשנות השבעים, שנישא על גלי המהפכה הניאו-פרוידיאנית שכבר היתה בעיצומה, מדריך את קוראי ספרו טנטרה, רוחניות ומין כיצד להפוך את המין לחוויה רוחנית, אך על פני יותר ממאה עמודיו, אין הוא מדבר כלל על ילדים. יתרה מכך, הוא מבטא את תחושת קץ הזמן בכך שהוא עושה את הקישור בין מיניות, דת ומוות למפורש. "מוות, אהבה, מדיטציה", הוא כותב, "כולם מתרחשים תמיד

בהווה"⁶³. המין והמוות "קשורים קשר עמוק. יש ביניהם קשר כה עמוק, עד שאפילו כניסה למין היא כניסה למוות מסוים... אגו נעלם, הזמן נעלם, האינדיבידואליות שלך נעלמת... המין הוא מוות מעודן. ואם אתה יודע שמין הוא מוות מעודן, המוות יכול להפוך לאורגזמה מינית גדולה"⁶⁴. אפשרות הפיריון איננה נמצאת באופק של דור המתירנות המינית, כפי שלא נמצאה באופק של פאולוס. היא חודרת לאופק רק בצורת כשלון מאכזב, רק כאלמנט מעכב בדרך לגאולה האמיתית. היא מכשול בדרך לגאולה הרוחנית של האדם הנוצרי, והיא מכשול בדרך לחיי העונג הצרופים של האדם המודרני. ברובד עמוק יותר, הפיריון מגלם בתוכו את ההתפתחות והזמן שהנצרות והמודרניות שתיהן אינן מעוניינות בהם. הזמן מחבל בשאיפות הנצח של הנצרות ובטוהר הרגע של המתירנות. למרות שהניאו-פרוידאנים, אושו, ושאר מנהיגי המהפכה המינית, היו עסוקים כולם בפולמוס נוקב עם הנצרות הפאולינית, ופעלו לרפא את דיכוי הגופניות שביססה, בנקודה זו הם השיקו לה: כמוה, גם הם ראו את הגאולה בקץ הזמן, קץ המתח הנוצרי בהתפתחות החיים. במובן זה, הנצרות והמתירנות הן שתי דתות מוות.

4. חיים ומוות

הכל מתנקז לשאלת החיים והמוות. מה מבדיל באמת בין חיים למוות? היכן הם דווקא משיקים? איך מונעים מהחיים להפוך למוות? איך ניתן לבחור בחיים?

השוואתי כאן בין היהדות לנצרות, אך ההשוואה האמיתית היא בין היהדות למערב בכלל, כולל יוון הקדם-נוצרית והמודרנה הבתר-נוצרית. ולב המחלוקת ביניהם, אני חושב, טמון בפער בין שני דימויים שונים המלווים אותם לגבי אופיים המהותי של החיים בניגוד למוות.

את ספרו המפורסם על תולדות האהבה בעולם המערבי פותח דני דה רוז'מון [de Rougemont] בהצבעה על הקשר העמוק, המלווה תדיר את דברי ימי המערב, בין אהבה למוות⁶⁵. כל האהבות הגדולות של המערב, הוא מראה, הן אהבות בלתי אפשריות, המסתיימות במוות. קביעה זו אינה תקפה לגבי המסורת היהודית. מדוע? כיצד בתרבות המערב מופנה כוח החיים והיצירה אל המוות דווקא? מעטות ההשוואות בין היהדות והנצרות בשאלת החיים והמוות. רבים, המתמקדים רק בתרבות המערב, מדברים על משאלת המוות שלה. האם זו התשובה, שהמערב רוצה למות?

אני חושב שלא. ההבדל איננו ביחס אל המוות, אלא ביחס אל החיים. את המערב, בכל תקופותיו, מלווה טשטוש מושגי עמוק, שבודדים עומדים עליו. מדובר בחוסר הבחנה בין חיים, שהם מצב הנבדל ממוות, לבין חיות או ויטאליות, שהיא חוויה אסתטית של יופי ועוצמה הנבדלת מחוויה של כיעור וצמצום. הדמיון בין חיים וחיות הוא בכך ששניהם נתפסים כממריצים ומעוררים; השוני הוא בכך, שחיות, כאשר מאמצים אותה במלואה, תובעת את קץ החיים. במערב, המוות הוא הדבר החיוני ביותר

תפישת החיים קבועה במערב, אך דימוי החיות משתנה. בעידן ההירואי של יוון, כמו במרבית החברות האירופאיות הקדומות, זוהתה החיות עם חיי גבורה נמרצים, צעירים, מלאי הישגים, שהתגלמו בחיי אנשי האצולה והשתקפו במעללי האלים. במערב ממיתוס ללוגוס התחלף דימוי החיות, לפחות עבור הפילוסופים, והצטייר הפעם כדבקות סגפנית באידאות הרוחניות.

⁶³ אושו, טטרה, רוחניות ומין, עמ' 24

⁶⁴ שם, עמ' 76

⁶⁵ Denis de Rougemont, *Love in the Western World*

ובעידן המודרני שוב התהפכו היוצרות, והחיות נמדדת באופן דומה לעידן ההירואי, בצורת גודש של חוויות וניסיון. לכל אורך תהפוכות אלו, סתרה החיות הבלתי-מוגבלת את החיים. ראו: האיידאל ההירואי היה של "מוות יפה", מוות בגיל צעיר, בשיא החיות הגופנית, לפני שהחיים מתדרדרים לכדי זקנה וכיעור. עם היפוך דימוי החיות והעתקת מרכז הכובד מעולם החושים לעולם האידאות, התחלפה התלבושת של המוות היפה, אך דמותו נותרה, והיא שרתה סביב סוקרטס כששתה מכוס התרעלה. חיי הגוף היו כצל חולף עבור סוקרטס, והוא ויתר עליהם בקלות לטובת החיות האינסופית של האידאות. התפישה התפשטה בקרב ההלניזם ופאולוס, היהודי ההלניסטי, אימץ אותה והחדירה לנצרות: על הגוף היה למות לטובת החסד האלוהי. היה צורך לפרוש מחיי הפשרה והמורכבות, ממש כפי שהגיבור היווני פרש מהשגרה וההזדקנות, ולהקדיש עצמך במלואך לחיי הרוח. בעידן המודרני התהפך מחדש דימוי החיות, והמוות היפה המקורי של העידן ההירואי שב לעולמנו. סיסמאתם של ההיפים, ש"מוטב להישרף מאשר לדהות" (*It's better to burn out than to fade away*), אינה אלא דקלום מחודש של הגבורה ההירואית-ברברית של ימי קדם. היא ליוותה כנעימת רקע את כתביהם של הניאו-פרוידיאנים, שהעדיפו את האיזון של קץ הזמן על פני המתח של ההתפתחות והחיים, והיא מגיחה מכל עבר בתרבות העכשווית: לא רק ההדוניסט, אלא גם האמן חסר-הפשרות, הנווד הרומנטי, האינטלקטואל המוזנת, הגורו המתבודד, צועדים כולם אל עבר מוקד החיות שלהם – בין אם עונג, יצירה, חוויה, ידע או הארה – ושהחיים יישרפו.

חיות מלאה גוברת על החיים וממיתה אותם. אל מול אורה הבהוק, החיים כבים. ומדוע? כי חיים אינם חיות מלאה. החיים הם חיות פגומה, העוצרת לקחת נשימה, המאיטה לעתים, הנשברת ומתחדשת. החיים חייבים לדעת קצת את טעם המוות. חייב להיות בהם חלקיק מוות. רק נציגות סמלית של מוות בתוך החיים מחסנת את החיים מפני המוות עצמו. חיים ללא חלקיק מחסן של מוות הם חיים של חיות מלאה, הזוהרת חשופה אל המוות.

זהו סוד הצמצום: פינוי מקום לקצת מוות בתוך החיים. לא על מנת להמית את החיים, אלא על מנת לחסן אותם מפני המוות ולאפשר להם להמשיך. הבנת סוד הצמצום, ההבדל בין חיות לחיים, הוא שהבחין את היהדות מהמערב. הצמצום הוא הסיבה לכך שאידאל המוות היפה לא הופיע במסגרת הזרם הראשי של היהדות. הדבר הדומה לו ביותר הוא הציווי להיהרג על קידוש השם ולא לבגוד בתורה, אך זה רק במסגרת ההבנה שמצוות התורה הן למען "וחי בהם ולא שימות בהם". הצמצום הוא ההמלצה שהיהדות מעניקה למערב.

ביבליוגרפיה

ביבליוגרפיה עברית

- אורבך, אפרים א. חז"ל: פרקי אמונות ודעות. ירושלים: מאגנס, תשנ"ח
אושו. טאנטרה, רוחניות ומין. תל אביב: הוצאת גל, 1997
אפלטון. כתבי אפלטון. תל אביב וירושלים: הוצאת שוקן, תשל"ה
בויארין, דניאל. הברש שברוח. תל אביב: עם עובד, תשנ"ט 1999
ביאל דויד, ארוס והיהודים. תל אביב: עם עובד, 1994
בן ימי, חנוך. "להחזיר עטרה", מוסף הארץ 18/6/1999
בן מימון, ר' משה (רמב"ם). מורה הנבוכים. ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשנ"ו / 1977
בן נחמן, ר' משה (רמב"ן). כתבי רבינו משה בן נחמן. ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ"ד
בן שמחה מברסלב, ר' נחמן. ליקוטי מוהר"ן. ירושלים: הוצאת קרן ר' ישראל דב אודסר זצ"ל
בעל שם טוב, ר' ישראל (בעש"ט). ספר כתר שם טוב. ניו יורק: הוצאת קה"ת, תשמ"ז
ברקוביץ, אליעזר. "האתיקה של המין". תכלת, גליון מס' 11. ירושלים: הוצאת שלם, תשס"ב / 2001
ברקן, אלעזר. פרימיטיביזם: אידיאולוגיה ותשוקה בתרבות המודרנית. תל אביב: משרד הבטחון-ההוצאה
לאור, תשס"א / 2001
גליק, שמעון. "כן, לחתוך", מוסף הארץ 25/6/1999
ויטל, חיים בן יוסף. עץ חיים. ווארשא: דפוס יעקב בר"יי אונטערהענדלער, תרנ"א
יעקבסון, יורם. מקבלת האר"י עד לחסידות. תל אביב: משרד הבטחון-ההוצאה לאור, תשמ"ד / 1984
ליבס, יהודה. זוהר וארוס. מתוך אלפיים מס' 19, תל-אביב: עם עובד, תשנ"ז / 1994
—————. תורת היצירה של ספר יצירה. ירושלים: שוקן, תשס"א / 2000
פרויד, זיגמונד. התרבות והדת. תל אביב: ספרית פועלים, תש"ס / 2000
צייטלין, הלל. בפרדס החסידות והקבלה. תל אביב: הוצאת יבנה, תשנ"ז / 1997
קליין, מישל. עת ללדת. תל אביב: פראג הוצאה לאור, 2001
רובין, ניסן. ראשית החיים. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1995
רוטנברג, מרדכי. היצר: הפסיכולוגיה הקבלית של מיניות ויצירתיות. ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשנ"ט /
1999
—————. נצרות ופסיכיאטריה. תל-אביב: משהב"ט, 1994
—————. פסיכולוגיה יהודית וחסידות. תל-אביב: משהב"ט, 1997
רוטנברג, נפתלי. בעקבות האהבה: על אהבה וזוגיות במקורות היהודיים. כרמל, ירושלים, תש"ס / 2000
תשבי, ישעיה. משנת הזוהר. ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ט / 1949

ביבליוגרפיה אנגלית

- Allyn, David. *Make Love, Not War: The Sexual Revolution, an Unfettered History*. New York: Little, Brown and Company, 2000
Bloom, Allan. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster, 1987
—————. *Love and Friendship*, New York: Simon & Schuster, 1993

- Boyarin, Daniel. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press, 1994
- Brown, Norman O. *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1959
- Brown, Peter. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988
- Cohen, Arthur A. *The Myth of the Judeo-Christian Tradition*. New York: Schocken Books, 1971
- Clark, Elizabeth (ed.) *St. Augustine on Marriage and Sexuality*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1996
- Elliot, Dyan. *Spiritual Marriage: Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993
- Feldman, David M. *Marital Relations, Birth Control and Abortion in Jewish Law*. New York: Schocken Books, 1974
- Foucault, Michel *The History of Sexuality: An Introduction*. New York: Random House, Inc., 1978
- Freud, Sigmund. *The Basic Writings of Sigmund Freud*, tr. & ed. A.A.Brill. New York: The Modern Library, 1938
- . *Beyond the Pleasure Principle*. tr. C. J. M. Hubback. London & Vienna: The International Psycho-Analytical Library, 1922
- . *Collected Papers*, New York: International Psychoanalytical Press, 1924-1950
- . *A General Introduction to Psychoanalysis*. New York: Horace Liveright, 1920
- . *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. London: The Hogarth Press & The Institute of Psychanalysis, 1953-1974
- Lasch, Christopher. *The Culture of Narcissism*. New York: W.W.Norton & Company, 1979
- . *The Minimal Self*. New York: W.W.Norton & Company, 1984
- Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization: a Philosophical Inquiry into Freud*. 1955; reprint, New York: Vintage Books, 1962
- Nyrgen, Andres. *Agape and Eros: The Christian Idea of Love*. 1932-1939. Tr. Philip S. Watson; Chicago: University of Chicago Press, 1982
- Payer, Pierre J. *The Bridling of Desire: Views of Sex in the later Middle Ages*, Toronto: University of Toronto Press, 1993
- Reich, Wilhelm.. *The Invasion of Compulsory Sex-Morality*. 1971; Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1975
- . *The Sexual Revolution: Towards a Self-Governing Character Structure*. New York: Oregone Institute Press, 1945

- Reynolds, Philip L. *Marriage in the Western Church*. Leiden, New York & Köln: E.J. Brill, 1994
- Rieff, Phillip. *The Triumph of the Therapeutic*. Chicago: University of Chicago Press, 1987
- Rougemont, Denis de. *Love in the Western World*. New York: Pantheon Books, 1956
- Rousseau, Jean-Jacques. *The First and Second Discourses*. Ed. Roger D. Masters. New York: St. Martin's Press, 1964
- Salisbury, Joyce E. *Church Fathers, Independent Virgins*. London & New York: Verso, 1991
- Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Book, 1974
- Seidman, Steven. *Romantic Longings: Love in America, 1830-1980*. New York & London: Routledge, 1991
- Storr, Anthony. *Freud*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1989
- Wilber, Ken. *The Marriage of Sense and Soul*. New York: Random House, 1998
- . *Sex, Ecology, Spirituality*. 2nd edition, rev. Boston: Shambhalla Press, 2000