

מתוך הספר **תולדות חוה** / אהובה אשמן, ידיעות ספרים, 2008.
תודה להוצאה על שהסכימה שנפרסם את הדברים.

אלימות מינית והיפוך תפקידי המגדר בסיפור פילגש בגבעה

חלק ב'

לקריאת חלק א' לחצו [כאן](#)

ג. 'ההסתר שיצא מהסתרו' והשקר של האישה הלוי

סיפור פילגש בגבעה טבוע במה שהגדיר פרויד, ה"מאָים", במובן של מזוויע, לא נהיר, זר.¹

"המאויים הוא דבר-מה שראוי היה לו להישאר בהסתר ושיצא מהסתרו". "בנקל ייראה לנו דבר כמאויים, כשמטשטש הגבול שבין ההזיה והממשות; כשדבר שהיה בעינינו עד עתה דמיוני, ניצב לפנינו כממשות; ...אלא שאותו דבר מאויים הוא הפתח אל מולדתו-משכבר של בן האדם, אל המקום שבו היה כל אחד בפעם הראשונה".

כיוון שהדבר המאויים נושא גילויי כוחות שהאדם "חש במעומעם כי הם רוחשים בפינות הנסתרות של אישיותו-שלו".² במקרה שלפנינו הדבר המאויים, התשוקה הלא-נהירה, היא ההומוסקסואליות הנסתרת ששבה מהסתרה, ההזיה המסולפת והמודחקת שהפכה לממשות.

(ד) "וַיַּעַן הָאִישׁ הַלְוִי, אִישׁ הָאִשָּׁה הַנְּרָצָה-וַיֹּאמֶר: הַגִּבְעָתָה אֲשֶׁר לְבַנְיָמִן, בָּאתִי אֵנִי וּפִילְגָשִׁי לָלוֹן: (ה) וַיִּקְמוּ עָלָיָהּ בְּעָלֵי הַגִּבְעָה, וַיִּסְבּוּ עָלָיָהּ אֶת-הַבַּיִת לְיָלֵהָ; אוֹתִי דָמוֹ לְהַרְגֵנִי, וְאֶת-פִּילְגָשִׁי עִנּוּ וַתְּמֹת: (ו) וְאֶחָז בְּפִילְגָשִׁי, וְאַנְתָּחָה, וְאַשְׁלָחָה, בְּכָל-שָׂדֵה נַחְלַת יִשְׂרָאֵל: כִּי עָשׂוּ זָמָה וּנְבִלָה, בְּיִשְׂרָאֵל: (ז) הִנֵּה כָלְכֶם, בְּנֵי יִשְׂרָאֵל - הַבּוֹ לָכֶם דָּבָר וְעֵצָה, הֲלֹם:

(שופטים כ 4-7)

לפיכך, האישה הלוי אינו מדייק בתיאור האירוע בפני נציגי העדה, אלא מגדירו כניסיון לרצח: "אוֹתִי דָמוֹ

לְהַרְגֵם" (שופטים כ 5).³ אך דבריו מעידים כי הוא מבחין בין ניסיון לרצח ("דְּמֹו לְהַרְגֵם"), לבין אינוס שהוביל לרצח ("עֲנֹו וְתָמֹת"), ובכל זאת הוא מגדיר את החוויה שעברה עליו כניסיון לרצח ולא כניסיון לאונס. ייתכן כי הבושה והאימה מפני 'מעשה-סדום' נתפסים בעיניו כמוות,⁴ שהרי אונס הפילגש כוון אליו.⁵ יחד עם זאת, על אף שהַאִישׁ הַלְוִי מסתיר את האירוע באמצעות מילים מעורפלות, הוא גם חושף אותו באמצעות מילים רומזות. הַלְוִי מדגיש בעיקר את האסון שאירע לו: "בָּאתִי", "אָנִי וּפִילְגָשִׁי", "וַיִּקְמוּ עָלַי", "וַיִּסְבּוּ עָלַי", "אוֹתִי", בהשוואה להתייחסותו התמציתית לאסון שפקד את הפילגש: "וְאֶת-פִּילְגָשִׁי עֲנֹו וְתָמֹת".

בעיית הזיכרון של הַאִישׁ הַלְוִי אינה מצטמצמת לעניין האונס שהוצג כרצח (כ 4-6). האיש קובע כי האירוע התרחש ב"לִילָה" (בראשית יט 5, שופטים יט 25),⁶ בעוד שעל-פי גרסת המספר האירוע התרחש בערב, באמצע הסעודה. הַלְוִי ביקש להעצים את משמעות האירוע, כדי להרשים את מחנה ישראל בחומרנו, כאילו אירע במכוון בשעה שהכול ישנים ולכן אין מי שישעה לצעקה. בחסות ה"לִילָה" מבקש האיש לטשטש את העובדה שלא זו בלבד שלא הזעיק עזרה, אלא שהוא עצמו היה זה שהוציא את פילגשו והפקירה ביד ההמון - פרטים שהיה בהם כדי להטיל עליו חלק מן האחריות למעשה.⁷ האיש גם מטשטש את זהות האשמים. נקודת המבט של הַאִישׁ הַלְוִי, שהבחין באנשים המתדפקים בערב על בית המארח הזקן, הוצגה באמצעות מונולוג פנימי, חדירה לנקודת המבט של הדמות, כפי שמסתבר מהמילה "הִנֵּה" (המשמשת אמצעי מעבר אל נקודת מבטה של הדמות):

והִנֵּה אֲנֹשִׁי הָעִיר
אֲנֹשִׁי בְנֵי-בְלִיעֵל
נִסְבּוּ אֶת-הַבַּיִת,
מִתְדַּפְּקִים עַל-הַדָּלֶת (יט 22)

תחילה סבר כי מדובר ב"אֲנֹשִׁי הָעִיר", כינוי המתייחס לשכבת ההנהגה או לבעלי הרכוש הקרקעי, גוף שבשום אופן אינו כולל יסודות חברתיים שוליים, בני בליעל. אך מיד כשהבחין בכוונות התוקפניות שלהם הסיק הַלְוִי שהם אֲנֹשִׁי בְנֵי בְלִיעֵל. הצורה היחידאית "אֲנֹשִׁי בְנֵי בְלִיעֵל" מצביעה על הכללה, כאילו כל אנשי הגבעה, אֲנֹשִׁי הָעִיר, הם בני בליעל (יט 22).⁸ בדרך זו נוצרת אבחנה ברורה בין המיקוד של הַאִישׁ הַלְוִי לבין המיקוד הסמכותי של המספר. הרושם הסובייקטיבי של הַאִישׁ הַלְוִי ("אֲנֹשִׁי הָעִיר", "אֲנֹשִׁי בְנֵי בְלִיעֵל", יט 22) שונה מזה של המספר, אשר מכנה אותם "הַאֲנֹשִׁים" (25). על-פי הַלְוִי, "אֲנֹשִׁי הָעִיר" - שכבת ההנהגה - הם "אֲנֹשִׁי בְנֵי בְלִיעֵל" (22),⁹ אך לפי גרסת המספר, התוקפים לא היו קשורים בשום מנגנון שלטוני אלא היו "אֲנֹשִׁים".

אולם, כאשר הַאִישׁ הַלְוִי מדבר בפני איש-ישראל הוא משתמש בכינוי ייחודי, "בְּעַלֵי הַגְּבֻעָה" (כ 5).¹⁰ הַאִישׁ הַלְוִי מתנסח בפני נציגי העדה באופן דו-משמעי: "וַיִּקְמוּ עָלַי בְּעַלֵי הַגְּבֻעָה, וַיִּסְבּוּ עָלַי אֶת-הַבַּיִת" (כ 5), בהשוואה לאופן שבו חווה את המפגש: "אֲנֹשִׁי הָעִיר אֲנֹשִׁי בְנֵי-בְלִיעֵל נִסְבּוּ אֶת-הַבַּיִת, מִתְדַּפְּקִים עַל-הַדָּלֶת" (יט 22). דומה כי הַלְוִי אינו מצליח להשתחרר מרושמו המיני של האירוע, שאותו הוא מבקש

להסתיר באמצעות מילים. השימוש בכינוי הלא-נפוץ "בַּעֲלֵי הַגְּבֻעָה", להבדיל מהכינוי המקובל יותר "אֲנָשֵׁי הָעִיר" (יט 22), נועד כדי לרמוז למשמעות הנוספת, הסמויה, שאותה טשטש האיש, אך גם חשף באמצעות פליטת-פה: בעילה. צירוף הביטוי "בַּעֲלֵי הַגְּבֻעָה" עם הביטוי "וַיִּקְמוּ עָלָיו" (להתקיף אותי) והביטוי השקרי "וַיִּסֹּבּוּ עָלָיו" (כ 5) יוצרים רושם של מתקפה אינטימית למדי כנגד האיש. את המתקפה האישית הזו הוא מבקש להסתיר, אך גם לחשוף, דרך השפה.

במילים אחרות, הַלְוִי רמז לנציגי העדה שנסיון ה'רצח', שכונן מלכתחילה נגדו והומר לבסוף באונס פילגשו, היה למעשה ניסיון לאנוס אותו, אך הוא לא אמר זאת מפורשות מחמת הבושה. טענתו המסולפת כי התוקפים היו "אֲנָשֵׁי הָעִיר, אֲנָשֵׁי בְנֵי בְלִיעֵל, בַּעֲלֵי הַגְּבֻעָה" (כ 5), ולא קבוצת אנשים שולית, מצביעה על כך שהוא מעוניין בנקמה בכל מחיר, גם כנגד כל העיר. ייתכן כי המספר מבקש להמחיש את סערת רוחו וייתכן שהוא רומז על אחריותו למלחמת האזרחים שהתרחשה בעקבות דבריו.¹¹ עם זאת, נדמה כי התפקיד המאיים, הטרנס-ג'נדר, הנשי, של השותף הפסיבי ביחסים הומוסקסואליים הוא המסביר למעשה את המניע העמוק לדוח המסולף שנתן הַלְוִי לאיש ישראל (כ 4-6).

1. הומוסקסואליות כקוד של שעבוד האויב

הביתור האלים שנעשה בגופת האשה מופנה גם אל האחרות שגופה מסמל, כלומר השמדה מוחלטת של הפן הזר והאחר הטמון באיש (האני האחר).¹² בפעולת הביתור השמיד האיש גם את עצם קיומה של האפשרות המחרידה שאימה להפוך אותו ל'אחר', כמו אשה. האיש השמיד את גופת פילגשו באופן כה אלים, משום שהגוף הנשי שידי מונחות על הסף, הקורבן הנופל בפתח הבית, משקף באופן חזותי ופולסטי את המצב המגדרי הנחות שאיים להיות מצבו שלו. אפשרות זו נחסמת באמצעות השפה, המייצרת גבולות מוצקים ('אשה', 'גבר'), שעלולים להיפרם במציאות. והנה עתה, התפוררותם נגלית אל מול עיני האיש דרך גופת האשה. באמצעות סכין מַאֲכֶלֶת ביתר הַלְוִי את הגוף שסימן את האפשרות הזו, וביטל אותה כליל.

(ח) וַיִּקְמוּ עָלָיו, כְּאִישׁ אֶחָד, לֹאמְרוֹ: לֹא נִלְכְּ אִישׁ לְאֶחָד, וְלֹא נִסּוּר אִישׁ לְבֵיתוֹ: (ט) וַעֲתָה־זֶה הַדְּבָר, אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה לְגֻבְעָה: עָלֶיהָ, בְּגוֹרְלִי: (י) וְלִקְחוּ עִשְׂרֵה אַנְשִׁים לְמֵאָה לְכָל שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל, וּמֵאָה לְאֶלֶף וְאֶלֶף לְרֶבֶבָה, לְקַחַת צִדָּה, לְעַם־לְעִשׂוֹת, לְבֹאֵם לְגִבְעֵ בְנֵי־מִן, כְּכָל־הַנְּבִלָה, אֲשֶׁר עָשָׂה בְּיִשְׂרָאֵל: (יא) וַיֹּאסֹף כָּל־אִישׁ יִשְׂרָאֵל, אֶל־הָעִיר, כְּאִישׁ אֶחָד, חֲבָרִים:

(יב) וַיִּשְׁלְחוּ־שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל, אַנְשִׁים, כְּכָל־שְׁבֵטֵי בְנֵי־מִן, לֹאמְרוֹ: מִה הָרְעָה הַזֹּאת, אֲשֶׁר נְהִיתָה בָּכֶם: (יג) וַעֲתָה תָנוּ אֶת־הָאָנְשִׁים בְּנֵי־בְלִיעֵל אֲשֶׁר בְּגֻבְעָה, וּנְמִיתֵם, וּנְבַעֲרָה רְעָה, מִיִּשְׂרָאֵל: וְלֹא אָבוּ, (בְּנֵי) בְנֵי־מִן, לְשַׁמֵּעַ, בְּקוֹל אַחֵיהֶם בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל: (יד) וַיֹּאסֹפוּ בְנֵי־בְנֵי־מִן־הָעָרִים, הַגְּבֻעָתָה, לְצִאת לְמַלְחָמָה, עִם־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: (טו) וַיִּתְּפְקְדוּ בְנֵי בְנֵי־מִן בַּיּוֹם הַהוּא, מִהָעָרִים, עֲשָׂרִים וְשֵׁשָׁה אֶלֶף אִישׁ, שֶׁלֶף חֲרֹב־לְבַד מִי־שְׁבֵי הַגְּבֻעָה, הַתְּפִקְדוּ, שְׁבַע מְאוֹת, אִישׁ בַּחוּר: (טז) מִכָּל הָעָם הַזֶּה, שְׁבַע מְאוֹת אִישׁ בַּחוּר, אֶטֶר, יַד־יְמִינוֹ: כְּלִזָּה, קִלְעַ בְּאֶבֶן אֶל־הַשְּׂעֵרָה־וְלֹא יִחָטָא:

(שופטים כ 8-16)

מגע מיני בין גברים נתפס כסירוס ואובדן כוח, בגלל היפוך מבנה המגדר המזוהה עם ה'הומוסקסואליות'.¹³ האיום נובע מתפיסת התבול, הבלבול, ערבוב התחומים, הנתפס כהפרת סדר משום שהוא מחלל את ה'קדושה', כלומר מערער על סדר הבריאה המושלם (ויקרא יח, כ) - הסדר החברתי.¹⁴ לדברי בויארין, כאשר גבר 'משתמש' בגבר אחר, כאילו היה אשה, הוא חוצה את הגבולות המגדריים בין זכר לנקבה. הערבוב בין שני התחומים נעוץ לדבריו בהזזת גוף גברי אל מעבר לגבול, אל מרחב מטפיזי 'נשי'. במקרא, לפיכך, הנושא הוא מגדר ולא 'הומוסקסואליות'. המגדר מובע באמצעות החדירה ומושאה.¹⁵ החדירה מכוננת את הסובייקט הגברי, בעוד שמושאה הוא האובייקט הנשי הפסיבי, הנשלט. ההומוסקסואליות מערערת על הסדר היסודי הזה, משום שהיא הופכת לכאורה את הגבר לאשה. הפחד מפני אפשרות הומוסקסואלית הוא הפחד מפני אובדן הסדר, ומכאן גם חזרה למצב טרום-בריאה, לתווה ובוהו. חרדה זו עשויה לענות על השאלה, מדוע כל השבטים התגייסו (בכל המלחמות השתתפו רק אחדים מהשבטים) למלחמת נקמה קיצונית וחסרת תקדים, שלמרבית האירוניה הסתיימה באונס ההמוני של בנות יבש גלעד ובנות שיל'ה.

סיפור פילגש בגבעה מקיים קשרים ספרותיים, לשוניים ורעיוניים (אינטרטקסטואלים) עם פרשת נחש העמוני (שמואל א' יא), שעשויים לטעון את הסיפור שלפנינו בממד נוסף,¹⁶ הרומז לחרדה המטופלת בפרשה, או ל"כוונה" האחרת כלשונו של פרויד.

<p>(כט) וַיְבִי' אֶל בֵּיתוֹ וַיִּקַּח אֶת הַמַּאֲכָלֹת וַיִּחְזַק בְּפִילְגֶשֶׁת וַיִּנְתְּחָהּ לַעֲצָמֶיהָ לְשָׁנִים עֶשֶׂר נְתָחִים וַיִּשְׁלַחָהּ בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל</p>	<p>וַיִּקַּח צֶמֶד בֶּקֶר וַיִּנְתְּחָהּ וַיִּשְׁלַח בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל בְּיַד הַמְּלָאכִים לֵאמֹר: 'אֲשֶׁר אֵינְנוּ יִצְא אַחֲרֵי שְׂאוּל וְאַחֲרֵי שְׂמוּאֵל כִּי הֵעֲשָׂה לְבָקְרוֹ!'</p>
<p>(ל) וְהָיָה כָּל הָרֶ'אָה וְאָמַר לֵ' אֵל נְהִי'תָה וְלֵ' אֵל נְרָא'תָה כִּז' אֵת לְמִיּוֹם עֲלוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַד הַיּוֹם הַזֶּה שִׁמּוֹ לָכֶם עָלֶיךָ עֲצוֹ וְדַבְּרוּ (שופטים יט 29-30)</p>	<p>וַיְפֹל פַּחַד ה' עַל הָעָם וַיִּצְאוּ כְּאִישׁ אֶחָד (שמואל א' יא 7)</p>

לכאורה, תגובת העם לביתור הבקר בפרשת נחש העמוני היא פחד, "וַיְפֹל פַּחַד ה' עַל הָעָם", בעוד שהתגובה בפרשת פילגש בגבעה מלמדת על זעזוע מוסרי: "לֵ' אֵל נְהִי'תָה וְלֵ' אֵל נְרָא'תָה כִּז' אֵת" (שופטים יט 30).¹⁷ איש ישראל פעל לכאורה משיקולים מוסריים נעלים ולא מפני שיקולים אנוכיים של אובדן רכוש - "כִּי הֵעֲשָׂה לְבָקְרוֹ" - כפי שפעלו שבטי ישראל (שמואל א' יא 7). אך נדמה כי הזעזוע המוסרי מטשטש את הפחד מפני ה'הומוסקסואליות', שנדחקה במכוון לשולי הסיפור בגלל האיום הרב הטמון בה, והועתקה

למחשבה מוסרית. כשם שמצב הבקר שביתר שאול איים להיות מצבו של בקר העם (שמואל א' יא), כך גם מצבה של הפילגש הנאנסת המבותרת מאיים להיות מצבו של איש ישראל, של הגברים. מה שדימו אנשי הגבעה לעשות באִיש הַלְוִי, ועשו בסופו של דבר בפילגשו, עלול להיות מכוון גם אליהם. כשם שמעשה שאול בבקר הניע את השבטים להתאחד כנגד המשעבד העמוני, כך גם מעשה אנשי הגבעה בפילגש הניע את איש ישראל לפעולה מאוחדת כנגד הגברים התוקפים ה'משעבדים'. לכן כולם מתגייסים למלחמה. המארח נחלץ לעזרתו של האורח וכל איש ישראל יוצא למסע נקמה ב"אֲנָשֵׁי בְנֵי בְלִיעֵל". הסולידריות השבטית בסיפור נחש העמוני נובעת מאובדן ממשי של רכוש, בעוד שהסולידריות השבטית בסיפור פילגש בגבעה נובעת מאובדן מופשט, סמוי אך חמור הרבה יותר, אובדן הגבריות.

מעגל האלימות בסיפור כולו (יט-כא) מכוון כלפי הזרים האחרים - הָאִישׁ הַלְוִי, הפילגש, בני בנימין. תפקידה של האלימות לשלוט ב'אחרות' באמצעות השמדת האחרים, וזאת כדי להגדיר ולהעצים את הגבריות המאוימת. אנשי הגבעה ביקשו לאנוס את הזר כדי לשלוט בזרות המאיימת, שאותה הוא מייצג לכאורה. בהשחתת גוף האשה שולל האיש מפילגשו ש'זנתה' את זהותה כאשה, ובכך הוא משלים את מעשה האנוס של אנשי הגבעה. כשם שאנשי הגבעה הגדירו את גבריותם באמצעות הפיכת הזר לגבר פסיבי (בסופו של דבר באמצעות פילגשו), כך גם הָאִישׁ הַלְוִי מבקש להשמיד את הנשיות שדבקה בו, המסומנת בגופת הפילגש, כדי להגדיר ולאשר מחדש את גבריותו שהועמדה בספק. עם זאת, רצונו העז בנקמה משקף גם את הרצון לנקום באנשי הגבעה באמצעות הפיכתם לזרים, אחרים ואויבים. הנקמה מאפשרת לאיש לעבור טרנספורמציה, הוא נולד מחדש כגבר אקטיבי, כגיבור המזעיק ומלכד את כל השבטים לקראת המלחמה נגד האויב המשותף.¹⁸

החשיפה הרבה למלחמות אולי מסבירה במידה מסוימת את החרדה המטופלת בסיפור שלפנינו.¹⁹ הומופוביה בעולם העתיק איננה חרדה מפני ביטוי של אחרות מינית הומוסקסואלית,²⁰ אלא שהיא משקפת חרדה מפני שעבוד אלים מסרס, שולל כוח ומשפיל של גברים לידי גברים אחרים. אפשרות של מפגש משעבד בין גברים מתרחשת במלחמה. המלחמה מאיימת על ההגמוניה של הגבר בחברה, שבעטייה הוא עלול להשתעבד לגבר אחר אשר ישלול ממנו את מעמדו. מצב כזה הופך את הגבר לקורבן חסר-אונים, חסר מעמד ומקום במערכת החברתית, נתון לשרירות לבו של גבר אחר, כמו אשה. החרדה מפני גבר זר וחזק יותר, מפני האויב, מוצאת ביטויה בשימוש המקובל בז'אנר של קללות בעת מלחמה,²¹ שלעתים רבות קשורות בהיבטים מגדריים.

2. מִחְזִיק בַּפֶּלֶךְ

הסמלים המזוהים עם נשיות הם סימני היכר משפחתיים-ביתיים, כגון: פלך וכישור, בעוד שהסמליות המזוהה עם הגבריות קשורה בקרבות, בחצים וקשתות.²² הסמליות התהפכה לעתים בטקסים הפולחניים-מאגיים, כדי לפגוע בכוח הילודה של האויב (דברים כב 5).²³ אפשר שגם הקללה של דוד ליואב, הנחשב למפר ברית,²⁴ רומזת לכך:

יחלו על ראש יואב ואל כל בית אביו:
 ואל יכרת מבית יואב זב ומצ'רע
 ומחזיק בפלך
 ונ'פל בחרב וחסר לחם
 (שמואל ב' ג 29)²⁵

הפלך בכתובים מסופוטמיים נתפס לעתים ככינוי לגבר נשי, המוכר מהפולחן לאלה אשתר, ו'המחזיק בפלך' (nāš pilakki) נתפס כמשרה המזוהה עם תפקיד פולחני אנדרוגיני.²⁶ משרתי המקדש, נאמני האלה, זהו לפיכך עם סמלים דו-מיניים:²⁷ קשת וחצים²⁸ המסמלים גבריות, וכלים המסמלים נשיות, בעיקר פלך.²⁹ בדומה למשרתות האלה, גם משרתיה אורגנו בקבוצות או גילדות,³⁰ והם כונו 'שחקנים', 'כהנים', 'מקוננים', כדי לטשטש את תפקידם המרכזי בטקסים לאלה. המשותף למרבית משרתי האלה הוא המרכיב הנשי (sinnišānu), הרומז לתפקיד 'הומוסקסואלי' שאותו מילאו, המזוהה גם עם ה"קדש" המקראי.³¹ תפקיד זה מסתבר מפסלונים אחדים הקשורים בבתי היין,³² וממספר תעודות.³³ משרתי האלה הוצגו לעתים ככלי חרס שבור, המצביע על כך שחסר להם משהו, כחצי-גבר - לא גבר ולא-אשה - באופן שרומז לסירוס,³⁴ המשנה את הזהות המגדרית-מינית שלהם. הם מילאו תפקידים של משחק, חקיינות, פנטומימה, זמרה וריקוד, אך גם הפחדה וריפוי, בטקסים הקשורים באלה, וזאת בגלל הכוח האחר, המיוחס להם.³⁵ המאפיינים האנדרוגיניים של משרתי האלה קשורים במאפיינים הדו-מיניים של האלה אַנְנָה/ אַשְתָר, אלת האהבה והמלחמה (חיים, פְּרִיוֹן), והם מספקים מקום להומוסקסואליות במסגרת הפולחן.

הכינוי "מחזיק בפלך" בהקשר של קללה מתייחס אפוא להומוסקסואל פסיבי, גבר-נשי, והוא נקשר בלעג לבית יואב. דוד מאחל ליואב שירבו במשפחתו גברים נשיים, בדומה לדבריו של הנביא ישעיהו: "בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה מִצְרִיִם כְּנָשִׁים" (ישעיהו יט 16). קללה כזו בעת מלחמה היא הקטלנית ביותר, כיוון שהיא מסרסת את האויב, משפילה ומכניעה אותו באופן מוחלט. השימוש בכלים נשיים בקללות הוא סמל להפיכת המקולל לאשה: "כמו (שטוּוֹיִם) בפלך יניעו אתכם, (כך האלים) יעשו אֶתְכֶם כאשה" (לפני אויביכם).³⁶ בתפילה חיתית לאשתר של נינווה מתבקשת האלה להפוך את לוחמי האויב לנשים, לקחת את קשתותיהם (סמל לגבריות).³⁷ באחת הקללות המופיעות בחוזה בין אשור נר'י החמישי לבין מתעאל מלך ארפד (755 לפנה"ס): "לוי יהפוך מתעאל לח'רמֶת (זונה) וחייליו לנשים".³⁸ הפמיניזציה של האויב הופכת אותו לפגיע מבחינה מינית, משולל כוחות, מסורס, ומכאן גם לחסר-בית, כמו זונה.³⁹

כך יש לפרש את העונש שמטיל חנון מלך עמון על עבדי דוד: "וַיִּקַּח חֲנוּן אֶת עֲבָדֵי דָוִד וַיְגַלַּח אֶת חֲצֵי זָקָנָם וַיְכַרְתֵּם אֶת מְדוּיָהֶם בְּחֲצֵי עַד שְׁתוּתֵיהֶם וַיִּשְׁלַחֵם: וַיִּגְדּוּ לְדָוִד וַיִּשְׁלַח לְקִרְאָתָם כִּי הָיוּ הָאֲנָשִׁים נְכַלְמִים מֵאֵד וַיֵּאמֶר הַמֶּלֶךְ שָׁבוּ בִּירְחוֹ עַד יִצְמַח זָקָנְכֶם וְשָׁבְתֶם (שמואל ב' י 1-5).⁴⁰ לשון כרת (ויכרות) היא לשון המציינת חיתוך, קטיעה והשמדה. כריתת הבגד מתועדת במקורות משפטיים של המזרח הקדום, ולדברי מלול היא מביעה את רעיון שינוי האישיות, או את הסטטוס המשפטי של בעל הבגד.⁴¹ השימוש בלשון של כריתת מדוים מחזק את משמעותו הסמלית של גילוח הזקן, המופיע גם בחוקים האשוריים (סעיפים 18-21):

18. אם איש אמר לעמיתו (*tappālu*), בסתר או במריבה לפני אנשים: 'כולם שוכבים עם אשתך בקביעות ואת ההוכחה אוכיח לך', אך להוכיח לא יכול. אם לא הוכיח, את האיש ההוא ילקו בשוט, 40 מלקות. חודש שלם יעבוד בעבודת המלך, יקצצו את זקנו (*igaddimūš*), וכיכר אחד ישלם.

19. אם איש הוציא דיבה בסתר בעמיתו ואמר: 'כולם שוכבים עמו בקביעות' או בקטטה לפני אנשים אמר לו: 'כולם שוכבים אתך בקביעות. ואת ההוכחה אוכיח לך', אך להוכיח לא יכול. אם לא הוכיח, את האיש ההוא ילקו בשוט, 50 מלקות. חודש שלם יעבוד בעבודת המלך, יקצצו את זקנו (*igaddimūš*)⁴² (?), וכיכר אחד ישלם.

האיש שהאשים גבר אחר בכך שנאנס (או שאשתו נאנסה), כלומר סורס באופן סמלי - יסורס גם הוא באופן סמלי באמצעות קיצוץ זקנו.⁴³

במדרש על "נגיד צור" (יחזקאל כח 7) מופיעה תפיסה דומה. מלך זה חטא בחטא הגאווה (היבריס), ולכן לפי המדרש הוא נענש בכך ש"זרים עריצי גויים" ינעצו בו את חרבותיהם הסמליות. הדגש הוא על המהפך מהגאווה הקיצונית ביותר להשפלה הקיצונית ביותר:

והריקו חרבותם - כמשמעו. ומדרש אגדה: משכב זכור, שנבעל כנשים. שלשה עשו עצמם אלוה, ונבעלו כנשים: יואש בן אחזיה שנאמר (דברי הימים ב' כ"ד) ואת יואש עשו שפוטים וחירם ונבוכדנצר (רש"י).⁴⁴

ה'הומוסקסואליות' הופכת את המפגש המאיים עם האויב למפגש מיני מסרס, שולל גבריות, משעבד ומשפיל. לפיכך, ההומוסקסואליות יעילה לצורכי קללות, שתכליתן להפוך את האויב לאשה או לזונה (אשה פסיבית משועבדת), קורבן לאלימות.⁴⁵

פרשת פילגש בגבעה מטפלת אפוא בחרדה מפני התגשמות הקללה המוטלת על האויב. פוטנציאל המפגש המיני האלים בין הגברים בפרשת פילגש בגבעה מתעל את החרדה מפני האויב ומעתיקה לנתיב הומוסקסואלי, המאפשר ביטוי רגשי מוצדק של פחד, בעוד שהמלחמה, מסיבות אידיאולוגיות, מתרגמת חרדה כמורך לב, באופן המדכא את עצם קיומה. עם זאת, השלכת החרדה מפני המלחמה לחרדה מפני הומוסקסואליות, מאפשרת ביטוי של פחד אך גם מעדנת אותו, שכן ההומוסקסואליות איננה מציאותית כביכול. בניגוד למפגש האלים עם הגבר הזר במלחמה, במציאות המפגש המיני עם גבר הוא רק איום, סיוט. האיש הלוי ניצל, ויחד אתו החברה כולה, משום שיציבות המגדר הגברי הוא בסיסה של החברה הפטריארכלית. האיש הלוי כמעט היה כפילגש בגבעה. שבירה מוחלטת של קוד הגבריות אינה אפשרית בסיפור המקראי.

3. איכה נהייתה הרעה הזאת?

(א) וַיֵּצְאוּ, כָּל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וַתִּקְהַל הָעֵדָה כְּאִישׁ אֶחָד לְמַדָּן וְעַד-בָּאָר שָׁבַע, וְאֶרֶץ הַגִּלְעָד, אֶל־ה', הַמְצַפָּה: (ב) וַיִּתְּצֻבוּ פְּנוֹת כָּל־הָעָם, כֹּל שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל-בְּקֶהֱל, עִם הָאֵל־הַיָּם; אַרְבַּע מֵאוֹת אֶלֶף אִישׁ רִגְלִי, שֶׁלֶף חֶרֶב: (ג) וַיִּשְׁמְעוּ בְּנֵי בְנֵי־מִן, כִּי־עָלוּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל הַמְצַפָּה; וַיֵּאמְרוּ, בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, דְּבָרוּ, אִיכָה נִהְיִתָּה הָרְעָה הַזֹּאת:

(שופטים כ 1-3)

העיר גבעה מואשמת באונס קבוצתי וברצח הפילגש. שבט בנימין, שסירב להסגיר את האשמים, נחשב שותף לפשע. כיוון שהפשע המקומי של אנשי הגבעה הוא מקרה חריג, עולה השאלה, מדוע החליטו שבטי ישראל כמעט להשמיד שבט מישראל? יש המסבירים את חוסר התואם בין החטא (שופטים יט) לעונש (שופטים כ-כא) - ברגישות של עדת ישראל לרוע מוסרי.⁴⁶ לדברי אמית, ספק אם ניתן למצוא מקרה נוסף של התעוררות פנימית כללית מעין זו לביעורו של רע מוסרי, "מה הרעה הזאת, אֲשֶׁר נְהִיטָה בְּכֶם?" (כ 12). המנהיגים בררו את הנסיבות לפשע (כ 3-7), בקשו להעניש את החוטאים בלבד (כ 12-13), אך לבסוף נאלצו להלחם בכל שבט בנימין, שותף בפשע. ה'עדה' פעלה כגוף סמכותי ואחראי. פרשת פילגש בגבעה היא 'שיר הלל' לתפקוד ההנהגה בתקופה הקדם מלוכנית.⁴⁷

אולם, כדי להשליט משפט ולבער שחיתות הורג העם מאות ואלפי נשים שלא נטלו חלק באשמת האינוס והרצח, ואחר כך משמיד את העיר יבש גלעד, הנענשת על הפרת שבועת הגיוס למלחמה כנגד שבט בנימין (שופטים כא 5-11). כדי לתקן את המשגה ולהציל את שבט בנימין מפני כליה, כי "נִשְׁמְדָה מִבְּנֵימִן אִשָּׁה" (16) - לוקחים "אִישׁ יִשְׂרָאֵל" את בתולות יבש גלעד ונותנים אותן לאנשי בנימין, ולבסוף הם מתירים לבני בנימין 'לחטוף' את בתולות שילה למטרות נישואים. כדברי שניצר, יש כאן אורגיה של שפיכות דמים שאין לה כל קשר להענשת חבורה של פושעים:⁴⁸

(ט) וַיִּתְּקֶד, הָעָם; וְהָיָה אִין־שָׁם אִישׁ, מִיוֹשְׁבֵי יְבֹשׁ גִּלְעָד: (י) וַיִּשְׁלַחוּ־שָׁם הָעֵדָה, שְׁנַיִם־עֶשֶׂר אֶלְף אִישׁ מִבְּנֵי הַחֵיל, וַיֵּצְאוּ אוֹתָם לְאֹמֶר: לָכֵן וְהִפִּיתֶם אֶת יוֹשְׁבֵי יְבֹשׁ גִּלְעָד, לְפִי חֶרֶב, וְהַנָּשִׁים, וְהַטָּף: (יא) וְזֶה הַדָּבָר, אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ: כָּל־זָכָר, וְכָל־אִשָּׁה יִדְעַת מִשְׁכַּב־זָכָר תַּחֲרִימוּ: (יב) וַיִּמְצְאוּ מִיוֹשְׁבֵי יְבֹשׁ גִּלְעָד, אַרְבַּע מֵאוֹת נְעָרָה בְּתוּלָה, אֲשֶׁר לֹא־יָדְעָה אִישׁ, לְמִשְׁכַּב זָכָר; וַיָּבֵאוּ אוֹתָם אֶל־הַמַּחֲנֶה שֶׁלֹּה, אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן: (יג) וַיִּשְׁלַחוּ, כָּל־הָעֵדָה, וַיְדַבְּרוּ אֶל־בְּנֵי בְּנֵימִן, אֲשֶׁר בְּסֹלֶע רְמוֹן; וַיִּקְרְאוּ לָהֶם, שְׁלוֹם. יד וַיָּשֶׁב בְּנֵימִן, בְּעַת הַהֵיאָ, וַיִּתְּנוּ לָהֶם הַנָּשִׁים, אֲשֶׁר חָיוּ מִנְּשֵׁי יְבֹשׁ גִּלְעָד; וְלֹא־מִצְאוּ לָהֶם, כֶּן: (טו) וְהָעָם נָחַם, לְבְנֵימִן: (כא 9-15)

נראה כי האלימות הקיצונית בפרשה היא תגובה על פירוק מבנה המגדר, שנסדק החל ממסעה של הפילגש מבית אדונה אל בית אביה. מסעה של הפילגש ערער על הסדר המגדרי ולאחר מכן העלה את האפשרות ה'הומוסקסואלית'. אפשרות זו, הנתפסת כמכשיר להפיכת הגבר לאשה, נחשבת להיפוך מוחלט של מבנה המגדר, ולכן היא מסמנת את התפוררות החברה הפטריארכלית, המושתתת על המבנה הזה.⁴⁹

ספר שופטים מסתיים באי־סדר - "בְּיָמֵים הֵהֵם, אִין מְלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל. אִישׁ הַיִּשְׂרָאֵלִי בְּעֵינָיו יַעֲשֶׂה" (שופטים כא 25). פרשת פילגש בגבעה משמשת דוגמה לאי־הסדר ששרר בישראל בטרם הוקמה הממלכה (יז 6, יח 1, יט 1). יחד עם זאת, פרשת פילגש בגבעה, כיחידה ספרותית, מסתיימת בשלום.⁵⁰ המלחמה נגד אנשי הגבעה, אשר איימו על פירוק מבנה המגדר בגלל האפשרות ה'הומוסקסואלית' שהעלו, מסתיימת בעסקת פיוס, שבה נתנו בתולות לגברים המובסים. הסדר המגדרי שב לכנו:⁵¹

וַיֵּשְׁבוּ-כֵן, בְּנֵי בְנֵי-מִן, וַיֵּשְׂאוּ נָשִׁים לְמִסְפָּרָם, מִן-הַמַּח' לָלוּת אֲשֶׁר גָּזְלוּ
 וַיֵּלְכוּ וַיֵּשְׁבוּ אֶל-נַחְלָתָם,
 וַיִּבְנוּ אֶת-הָעָרִים, וַיֵּשְׁבוּ בָהֶם.
 וַיִּתְּהֵלוּ מִשָּׁם בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל בְּעַת הַהִיא,
 אִישׁ לְשִׁבְטוֹ וּלְמִשְׁפָּחָתוֹ
 וַיֵּצְאוּ מִשָּׁם, אִישׁ לְנַחְלָתוֹ (כא 23-24)

אנשי הגבעה ביקשו לאנוס את האִישׁ הַלְוִי, אך אנסו את אשתו. האיש המושפל בִּיתֵר את פילגשו. בתגובה הרגו "אִישׁ יִשְׂרָאֵל", לפי חרב, את אנשי בנימין ואת אנשי יבש גלעד, כיוון שאנשים אלה, שמייצגים אפשרות הומוסקסואלית - נגועים ב'אחרות'. התשוקה והחרדה, הכרוכות זו בזו, נכבשו באופן סופי ומוחלט.

-
1. בל 1988², 186.
 2. פרויד, ז. **כתבי זיגמונד פרויד, כרך ד, מסות נבחרות**, תרגום חיים אייזיק, הוצאת דביר, ת"א, 1952, עמ' 7-30.
 3. יש הסבורים שהלוי (שופטים כ 5) משתדל להציג את הפרשה בדרך הטובה ביותר מבחינתו מבלי לשקר. ראו ליכט 1978, 78, פולזין 1980, 201, נידץ 1982, 371, סטון 1995, 101. כך גם סבור המלבי"ם הטוען כי אונס מתפרש כמוות: "שבוודאי היה (איש הלוי) מת ע"י העינוי כ"ש מפילגשו שעינו אותה ותמות". לעומת זאת, יש הסבורים שאיש הלוי מוצג כשקרן, ראו לסין 1984, 45-50, בך 1999, 154-155, וגגון 2001, 94-95.
 4. בך 1999, 157.
 5. ראו לסין 1984, 44-45, סטון 1995, 93-101, 1996, 73.
 6. בך 1999, 148.
 7. אלטמן 1984, 9-10.
 8. ראו אמית 1999, 292.
 9. לדעת רביב, המונח **אנשי העיר** בא לציין מוסד הכולל בתוכו את כל האזרחים החופשיים, תושבי הקבע של העיר, מוסד הידוע מתעודות אוגרית ואל-עמארנה בכינוי 'אנשי (עיר פלונית)' או 'בני (עיר פלונית)'. רביב 1971², 184-182.
 10. ראו שופטים ט 2, 51, שמואל א' כג 11, שמואל ב' כא 12. הכינוי '**בעלי העיר**' מופיע גם בתעודות שונות מהמזרח הקדום. על-פי תדמור וקלאי, המונח '**עם הארץ**' פירושו 'האוכלוסין, העם', בהנגדה למלך, לשרים ולכהנים, בדומה למונח '**בעלי העיר**', המקביל למונח האכדי - *bašulāti āli*, שמובנו 'תושבים/לוחמים'. תדמור וקלאי, 1959, 146, הערה 74. רביב סבור שהמונח '**בעלי שכם**' (שופטים ט) מתייחס לגוף בעל כוח צבאי, שעמד בראש העיר וקבע את סדרי הממשל בה (שופטים ט 51). 'בעלי שכם' השליטו את אבימלך על עירם (6), החזיקו באוצר המקדש העירוני והשתמשו בו למטרות שהיו חיוניות בעיניהם לאינטרסים של שכם (4). אך כאשר המונח 'בעלי העיר' מוסב על ערים ישראליות, הוא מצוין פורום רחב, ולא קבוצה מצומצמת כמו ה'זקנים'. כך, למשל, 'בעלי הגבעה' (שופטים כ 5) זהים עם 'אנשי העיר' (שופטים יט 22). רביב, 1971², 260-262. אלטמן סבור כי הכינוי מתייחס לצמרת החברתית ביישוב, המבוססת על בעלי קרקעות ואיננה זהה ל'זקנים' או לאנשי העיר. אלטמן 1984, 5-35.
 11. אלטמן 1984, 9.
 12. בל, בפירוש פרוידיאני לאפיזודה, סבורה כי הביתור והמוות של הפילגש מסמל את הפחד של איש הלוי מפני סירוס, המסומן ב'**מַאֲלָת**'. ראו בל 1988², 187-196.
 13. על הומופוביה כחרדה מפני סירוס ראו בוירין 1995, 58-66.

14. ויקרא יח 23, לפי רש"י: "לשון בלילה וערבוב זרע אדם וזרע בהמה". ראו דגלס 2004, 78-77, 134-117.
15. בויארין 1995, 55. ראו גם פוקו 1996, 14-6.
16. על סיפור פילגש בגבעה כפולמוס וסאטירה פוליטית כנגד בית-שאול, ראו לסיין 1984, 59-37, שניצר 1990, 31-24, ושם ספרות נוספת. אמית 1992^x, 321-315, 1992^ג, 118-109. לעומת זאת, לדעת קויפמן הסיפורים (שופטים יט 29, שמואל א' יא 7) משקפים מנהג מקובל, ואין כל יסוד להניח, שפרשת פילגש בגבעה תלויה בשמואל א' יא. לדבריו, בניגוד לביתור בהמה, אין שום ראייה או מקבילה לביתור גופת אדם כמנהג. קויפמן 1968, 288. אך השוו סימון, הסבור שקריאה צמודה בסיפור פילגש בגבעה אינה מאשרת את הפרשנות הפולמוסית. סימון 2002, 125-118.
17. לדעת וונג, סיפור פילגש בגבעה מקביל לסיפור האשה התמנית (שופטים יד-טו), ראו וונג 2006, 107-105.
18. בל 1988^ג, 23, 35, אקסום 1993, 184-180, מולנר 1999, 141-140.
19. על מלחמה במקרא ובעולם העתיק ראו ליכט א"מ, ד, מלחמה, 1064-1057, נידוץ 1993.
20. לפי באטלר, הומופוביה היא לעתים גם אימה מאובדן של מגדר תקין. ראו בטלר 2001, 57.
21. "זבלון עם חרף נפשו למות". המילה נפש פירושה גרון - חרף נפשו, קילל בפיו (שופטים ה 18, ח 14-15, שמואל ב' טז 7-8, כא 21, כג 9-10, מלכים ב' יט 23 ישעיה לז 23, זכריה ב 8-10. על השימוש באסטרטגיה של קללות במלחמה, ראו נידוץ 1993, 93-92.
22. כיוון שהמלאכה המרכזית של הנשים היא הטווייה - הפלך הוא סמל נשי מובהק: "ידיה שלחה בפישה ונפיה תמכו פלך" (משלי לא 19). על סמלים נשיים וגבריים ראו הופנר 1966, 334-329, הנשאו 1994, 295-292, ניסין 1998, 36-27.
23. החוק בדברים כב 5 מתייחס לפרקטיקה טרנסג'נדרית שתכליתה ככל הנראה לשבש את כוחו של האויב דרך מאגיקה שמצאה ביטויה בטרנסווסטיטיות. ראו הופנר 1966, 334-326, או שהיה מדובר בפרקטיקה שננטקה במסגרת פולחן האלה הדו-מינית איננה/אשתר. ראו דריוור ומילס 1939, 69.
24. דוד כרת עם אבנר ברית (שמואל ב' ג 12-21) ויואב רצח אותו.
25. לפי רש"י, מחזיק בפלך - "נשען על מקלו מחמת חולי הרגלים". אך דריוור טוען כי אין ראייה לכך שפלך מקביל לשבט או למשענת, משום שפלך אינו יכול לשמש כמקל להליכה בשל אורכו (כ-12 אינטש). לפי דריוור, דוד מקלל את יואב שלא ייזכר כגיבור, אלא כגבר המתאים רק למקצועות נשיים. ראו שופטים ד 9, ט 53-54, ישעיה יט 16, ירמיה נ 37, נא 30, נחמיה ג 13. דריוור 1966 250-251. ראו גם גריי 1970, 256. דיון מקיף על 'מחזיק בפלך' כגבר נשי ראו מלול 2006, 47-69.
26. *ša pilakkāti* (של הפלך), *nāš pilakki* (מחזיק בפלך) ראו הופנר 1966, 334-326, הנשאו 1994, 301, בוטרו ופטשו 1972, 643. המונח *nāš pilakki* מופיע ברשימה מילונית המונה גם את האֶסֶן (*assunnu*), משרת מקדש בעל תכונות נשיות (CAD A2, 341) משומרית כלב/גבר-אשה.
27. בטקסטים פולחניים אחדים במסופוטמיה מוזכרים גברים הלובשים בגדי נשים, ככל הנראה במסגרת של דרמה פולחנית. שפרה וקליין 1996, 360. על האלות היווניות המיוצגות לעתים קרובות כאנדרוגיניות, ומכאן גם הפולחן המזוהה איתן הוא הרמפרודיטי, ראו סמית, ר. 1989, 478. אולברייט 1919, 271-262, קושר את האספקטים המיניים בכלל והאנדרוגיניים בפרט, המאפיינים את אֶשֶׁת־דִּמְזִי, בעניין שמצאו המסופוטמיים בצמחייה. לעומתו סבור גרינברג כי מקורו של פולחן זה בכהנים-סריסים, שמאנים טרנסקסואלים, המבקשים לסרס את עצמם כדי להפוך לנשים, באופן שחייב אותם להמציא מיתוסים שיסבירו את פעילותם כנאמנות לאלה. גרינברג 1988, 105. הסבר פרוידיאני לתופעת הסירוס העצמי והטרנסווסטיטיות, שמוצאים ביטויים בעולם העתיק בפולחן הומוסקסואלי-טרנסקסואלי, ראו גרינברג 1988, 106-101.
28. *kurgarr*. שמואל ב' א 22, כב 35, מלכים ב' יג 15, הושע א 5, תהילים קכז 4-5 על המשמעות הסמלית של החצים והקשתות, ראו מלול 2006, 50-51.
29. על הפֶּלֶא (שחקן פולחני) נאמר במכתב מהתקופה הבבלית התיכונה (CAD K 529a), "בנוגע ל(ל)נגרת-תִּלְתִּי-אֲשׁוּר, עליו אמרת, כי הוא פֶּלֶא, (לכן) לא גבר". יחד עם זאת, בטקסטים אחרים הוא מתואר כמאהב של אֶשֶׁת־ - "המאהב שלך והפֶּלֶא שלך", בדומה לאֶשֶׁת־עצמה: "היא אשה, היא גבר". ניסין 1998, 28, 32, הנשאו 1994, 288. כדברי בוטרו ופטשו, אין מדובר ככל הנראה בגברים הרמפרודיטיים-אנדרוגיניים

ממש, שכן קטגוריה זו, אם היתה מוכרת, זוהתה כמפלצת. נראה אפוא כי מדובר בגברים המתנהגים כנשים. בוטרו ופטשו 1972, 463-465.

³⁰ הבולטים ביותר הם *kulu^u, assinnu, kurgarru* אך יש נוספים: *parr* ועוד, ראו בוטרו ופטשו, 1972, 463, הנשאו חלקם (כדוגמת ה-*gala*) ראו הנשאו 1994, 84-134.

³¹ הקדש מופיע במקרא רק שש פעמים במקרא. הקדש או הקדשים (דברים כג 18-19, מלכים א' יד 24, טו 12, כב 47, מלכים ב' כג 7) מצויים בעיקר בספרות הדויטרונומיסטית, למעט איוב לו 14, ובהקשר של עבודה זרה. על-פי פשוטו של מקרא (דברים כג 18-19) ועל-פי הפרשנות המקובלת, קדש הוא זונה ממין זכר ופעילותו מוגדרת כתועבה (טאבו). "וגם קדש היה בארץ - מה קדש האמור כאן יש בו תועבה? ... האמור במשכב זכור" (רש"י סנהדרין דף נד/ב). ככל הנראה הקדש היה משרת מקדש בעל פונקציה אנדרוגינית, בדומה למשרתי האלה המסופוטמיים. ראו תומס 1960, 410-427, פישר 1976, 228-236, גרבר 1984, 172-173, ווסטנהולץ 1989, 248, ואן דר טורן 1989, 200-204, גודפרנד 1995, 381-397. בדברים כג 18-19 קיימת זיקה בין הקדש לקלב: "ול' א' יהיה קדש מבני ישראל: לא תביא אתן זונה ומחיר קלב בית ה' אל ה'ך לכל נדר". אך לפי המשנה ולפי פרשנים מסורתיים, הקלב הוא קלב ממש: "אֵיזָה הוּא מְחִיר קֶלֶב. הַאֵימֵר לְחֶבְרוֹ, הֵא לֶךְ טָלָה זֶה תַּחַת קֶלֶב" (מסכת תמורה ו, ג). גודפרנד, בעקבות הפרשנות המסורתית, סבור כי הספך שהתקבל בעבור מכירת הכלב אינו ראוי למקדש, בדומה לזונה שאינה רשאית להשתמש באתן לצורך תשלום נדרים. גודפרנד 1995, 381-397. אך מרבית החוקרים סבורים שה"קלב" המקביל ל"קדש", עשוי להיות לשון נקייה ל"הומוסקסואל". גרינברג 1988, 95, ואן דר טורן 1989, 201. לדעת אחרים, הכוונה לזונה ממין זכר, בגלל צורת המשגל המזוהה עם הכלב (BDB, 477), הופנר 1973, 81, הנשאו 1994, 250-252). ברוקס, המתבסס על פולחן הפיריון של הכהנים-סריסים במסופוטמיה, כדוגמת האֶסֶן (*assinnu*, קלב-אשה: **כלבה**) סבור שה"קלב" מתייחס באופן ספציפי לסריס, ברוקס 1941, 249-250. דריוור, המתבסס על כתובות מקפריסין, שלפיהן ה"קלבים" הם שרים, או משרתי פולחן במקדש עשתורת, סבור כי הכינוי "קלב" הוא המינוח הפיניקי למילה "קדש", והוא נתפס ככינוי גנאי. דריוור 1960, 264-265. לעומת זאת, סמית ר. טוען כי הכלב בתרבויות עתיקות נתפס כקדוש, כפי שעולה מהשמות התיאופוריים הפיניקיים "**כלבא**", "**כלבאליים**" ומשמותיהם של הכהנים המכונים **כלבם**. סמית, ר. 1898, 292, הע' 2. כך גם תומס, הסבור כי הכינוי "קלב" איננו בהכרח כינוי גנאי, משום שהוא מתייחס לנאמנות של הקדשים לאל, ולא לפרקטיקה המינית המזוהה איתם. "קלב" במקרא ובשפות שמיות אחרות מקביל למונח עבד, בהקשר של השפלה עצמית, פוליטית, או השפלה ממשית. תומס 1960, 410-427.

³² *bit aštammu*. האיקונוגרפיה על הומוסקסואליות מופיעה החל מהאלף השלישי לפנה"ס ובמיוחד מהתקופה הבבלית העתיקה. התבליטים, הצלמיות והפסלונים מתארים מעשים הומוסקסואליים שונים המתרחשים בבית המרחץ. בוטרו ופטשו 1972, 459-460.

³³ בטקסט מאלח' (סוריה) מופנית קללה כלפי מפר החוזה, שלפיה אֶשְׁתֵּר תעורר את שני הקדשים. האחד מכונה SAG-UR-SAG (משומרית - "גיבור", וייתכן שהכוונה לאֶסֶן, *assinnu*) והשני *parr*. ה-SAG-UR-SAG בא אל חלציו (כדי שיאנסו אותו), במטרה להשפיל את הגבר אם יפר את החוזה. על קדשים אלה נאמר כי אשתר הפכה אותם לנשים. באומינה (אות כישוף) מתוך *šumma ālu* מובעת משאלה: "אם גבר רוצה מאוד לשכב עם גבר כמו אֶסֶן...". הנשאו 1994, 297, 300-305. ייתכן שגם הקללה המוטלת על משרתי פולחן אלה בעלילות גלגמש רומזת לכך: "לחם ממחרשות העיר יהיה מזונך", שכן מוטיב החרישה משמש כלשון נקייה ליחסי-מין. לדברי דה בובאר, על-פי מחקרים אנתרופולוגיים ומיתוסים שונים, האשה מזוהה עם התלמים, בעוד שהפאלוס מזוהה עם המחרשה. דימוי הפאלוס-מחרשה מקבל גם ביטוי ציורי ופיסולי בתרבויות שונות. דה בובאר 2001, 114, 221. לדברי פרויד בין התיאורים הסמליים של איבר המין של הזכר יש גם כלים המשמשים למלאכות שונות, בראש ובראשונה למחרשה (פרויד כרך א' 1966, 108). לפי ניסיון, הביטוי "לחם ממחרשות העיר", המופיע בקללה לקדשים בעלילות גלגמש, צריך להתפרש כלשון נקייה למגע מיני עם גברים. ראו גם תרגומו של בוטרו 1992, 195. השוּו שפרה וקליין 1996, 373. דימוי דומה מצוי בשירים שונים המתארים את הנישואין בין אֶנְנָה לְדִמְזִי, צפתי 1985, 243-261. לדברי צפתי, החרישה היא מטפורה להזדווגות, צפתי 1985, 30, 65, 83, 222, 226. השוּו בראשית לט 6, 9 (לחם), שופטים יד 18. הטקסט היחיד (תעודה אשורית המתוארכת לשנת 716 לפנה"ס) המצביע בעקיפין על אפשרות של זנות הומוסקסואלית - מציג את משרת הפולחן המכונה סֶנְשֶׁן (= *sinniš@nu* = גבר נשי), כמי שנכנס לפונדק (*bit aštamme*), מרים את ידיו (כמתפלל) ומציע לנמענת-אשה לחלוק את השכר שקיבל ה-*anzaninu*, המעסיק שלו: "כאשר סֶנְשֶׁן נכנס ל-*bit aštamme*, הרים ידיו (בתפילה?) ויאמר, 'הבה, את ואני (נחלוק) מחצית השכר של *anzaninu*'. גרינברג 1988, 118-119. ראו גם CAD S, 286.

³⁴ בוטרו טוען שאין ראייה לכך שכולם היו מסורסים או שנולדו א-מיניים, משום שלאחדים מהם היו ילדים, שלא בהכרח היו מאומצים. בוטרו 1992, 191. ב-*šumma ālu* לוח 104 מופיעה שורה שעניינה: "אם גבר סובל פיזית בכלא,

ובדומה לאֶסֶנְ, התשוקה המינית נקלחה ממנו" ... ראו הנשאו 1994, 285. לדעת ברוקס, האזכור במלכים ב' כג 11 אודות "נְתַן-מֶלֶךְ הַסָּרִיס אֲשֶׁר בְּפִרְוֵי" רומז לפולחן הפיריון הישראלי, הקשור בפעילותם של קדשים מסורסים. ברוקס 1941, 249-246. ראו גם הנשאו 1994, 289.

35 כך, למשל, על-פי אחד מהטקסטים הנבואיים, נוגע המלך בראשו של אֶסֶנְ (או שהלה נוגע בראשו של המלך), כדי למנוע את הסכנות הנובעות מליקוי הירח. ברוקס 1941, 248, בוטרו ופטשו 1972, 464, גרינברג 1988, 106-94, הנשאו 1994, 292, 299, ניסין 1998, 27-36. האֶסֶנְ מופיע גם ברשימה של כוח-אדם פולחני ממארי המונה נביאים כדוגמת ה-*āpilum, bār-m, muhh-m*, על אף שכדברי הנשאו הנבואה איננה הפונקציה ההיסטורית שלהם. 'כהנים' אלה גם מופיעים ברשימה לקסיקלית של מכשפים, שחלקם נתפסים כהרמפרודיטיים. הנשאו 1994, 160-161, 162-169, 284-311. הם התלבשו בבגדי נשים, לאחדים מהם אף היו שמות נקביים, למשל: *īštar-tukutli, Re-Ēritum*, ראו בוטרו ופטשו 1971, 465, בוטרו 1992, 190-192, CAD K 558. תופעה דומה ניתן למצוא אצל הערבים במזרח התיכון מהתקופה האיסלמית הקדומה, ראו פטאי 1959, 173-175. על-פי מחקרים אנתרופולוגיים, התפיסה היא כי מי שחורג מהסדר החברתי נתפס כמסוגל להיכנס אל תחומי אי-הסדר של הנפש. האדם ששב מן האזורים הבלתי-נגישים הללו מביא איתו כוח שאינו זמין לאלה הנשארים תחת שליטה עצמית ותחת שליטת החברה. דגלס 2004, 117-132.

36 חוזה אסרחדון, שורות 616-617. ראו מלול 2006, 51.

37 הופנר 1966, 331. בטקסט מתוך הארכיון המלכותי האשורי מתואר מקרה של אונס גבר-שבו. ניסין 1998, 26.

38 ANET עמ' 533. אשורנצירפל השני לועג לשפת האויבים: "מצייצים כמו נשים", ראו זקניני 1982, 414-415. בספרות החוכמה מקומראן, בשיר המופיע ב-Q184, הזונה משמשת ככל הנראה כאלגוריה לסימון האויב, במטרה ללעוג לו באמצעות היפוך מגדרי המעצים את 'אחרותו'. ראו ליכט 1982, 290, אלגרו 1964, 53-55, וואן דר ווד 1995, 244-256, ראו גם הרודוטוס א' 73, 106, ספר ב 35, גרינברג 1988, 132-133.

39 "לו יקבצו [האויב] נדבות בחוצות העיר כמו זונה (ח'רמת)", ניסין 1998, 27, השוו אסנתה 1998, 62. בקלות על מפרי חוזה ואסל, מופיעה המשאלה שהואסל הבוגד ייפך לזונה, ראו קופר 2006, 14. באופן דומה, במהלך המאבק בין האלים הורוס לסת, במיתוס המצרי, זומם סת לבעול את הורוס, כדי ליטול מהנאנס את יכולתו לתבוע שליטה על כל האלים. גריפית 1960, 41-45, ליכטהיים 1976, 220. על כך ראו וולד 1998, 37, 57, וניסין 1998, 21-56, 1999, 236-263. על מיתוסים המתייחסים לסירוס הגבר כאקט של השתלטות, ראו גם גפני ובאסט 1971, 236-237. גם במאבק על שלטון האלים הוכנעו האלים באמצעות אונס הומוסקסואלי, ראו גריפית 1960, 43-46, גרינברג 1988, 130-135, וולד 1998, 56.

40 "מִדְּיָהֶם" מלשון מְדוּ, מְדוּה, בגדים, BDB, 551. "השאירם מגולי הערווה וחשופי שת, וזה לאות שלא השאיר בהם בגדים יכסו בהם ערוותם..." (רלב"ג). המילה "מִדְּיָהֶם", מופיעה רק בפרשה זו ובמקבילתה בדברי הימים א' יט 4. רד"ק, בהסתמך על התרגום, מפרש 'לבושיהוּן', כמו 'מדו' ו'בד', שעשויים להיות זהים. לדברי מלול, המילה 'מד', מדים, על-פי האוגריתית, זוהתה כלבוש תחתון. מלול 2006, 224-225.

41 כך למשל הגירוש מסומל באמצעות כריתת כנף הבגד של האשה. ראו מלול 2006, 235. על פרשת שאול ודוד במערה ראו שם, 236.

42 סעיף 18, ראו ניסין 1998, 25. המילה *gadāmu* אינה ברורה, אך היא מצביעה על עונש משפיל (CAD G 8). לדעת ניסין *igaddimūš* המופיע בחוק האשורי סעיפים 18, 19, מתייחס ככל הנראה לקיצוץ שיערו או זקנו של הנאשם, ולא לסירוס, שכן סירוס מנוסח בפסקה שלפניו באופן שונה (סעיף 20), ניסין, שם, 146, הע' 27. הזקן הוא סמל לגבריות (שמואל ב' י 4-5).

43 על החוקים ראו בוטרו ופטשו 1972, 462, ניסין 1998, 24-28, 43, וולד 1998, 45-47, 60.

44 אלטר 1982, 52.

45 באופן עקיף גם ייצוגו של עגלון מלך מואב קשור לתפיסה זו (שופטים ג 14-31). לדברי אלטר, השומן של עגלון מצביע על הפיכה נלעגת של המנהיג המואבי לאשה. אהוד 'בא אל' המלך ודוחף חרב בבשרו. גם 'דבר הסתר' שאהוד מגלה לעגלון, כמו גם הצורה שבה ננעלים השניים יחדיו בחדר, והפתיחה הפתאומית של הדלתות הנעולות בסוף הסיפור - תורמים לטנספורמציה המגדרית של מלך מואב. אלטר 1982, 52.

46 קויפמן טוען שבמלחמת הגבעה נלחם עם, שתקף אותו הפחד מפני שחיתות מוסרית, שסכנה את קיומו. קויפמן 1961, 281.

47 אמית 1992^x, 311-314.

⁴⁸ שניצר 1990, 20-31. שניצר מסביר את התגובה הקיצונית של איש ישראל לשעבוד הסיפור העתיק על מעשה הנבלה בגבעה אל תוך מסגרת של סאטירה פוליטית, המבאישה את בית שאול. עירו משולה לסדום ושבטו בנימין ובעלי בריתו, יבש גלעד, מוכתמים באמצעות הפרשה. שניצר 1990, 20-31.

⁴⁹ לדעת כך, האלימות הקיצונית שהתחוללה בסיפור נועדה כדי לקבור עמוק אל תוך הלא-מודע הספרותי את הזיכרון המאיים של האפשרות ההומוסקסואלית. כך 1999, 154.

⁵⁰ האיום על הסדר נתקל בתגובה של אלימות קיצונית (מלחמת אזרחים, מבול, רצח) שתכליתה להשיב את הסדר לקדמותו. התיאורים המקראיים השונים, המציגים אפשרות של שבירת מבנה המגדר, משקפים את האיום מפני התפוררות החברה באמצעות מבול, מהפכת סדום או מלחמת אזרחים. פרשת המבול, העוסקת בתפיסת המשפחה, בתפקידי מגדר (בראשית ו 18, ז 7, ח 13, ט 16, י 18), בזוגיות החיות ובאיזון בבריאה (ו 18-21, ז 16-1), מציגה את האפשרות של ערעור על הסדר באמצעות דור החמס, בדומה לפרשת זיווג הכלאיים, שלא כדרך הטבע, בין בני האל לבין בנות האדם (ו 4-1). סיפור המבול מספק הסבר מעורפל ("חֶמְס", רשע) לשאלה מדוע התחרט האל על בריאת האנושות והשמידה (בראשית ו 2-1, ז 5-7, ט). על-פי הפרשנות המסורתית, הסיבה נעוצה בהפרת הסדר של חיי המין, כאשר הרמז לכך נמצא במילה "בֶּשֶׂר" (בראשית ו 12), הנחשבת כלשון נקייה ליחסי-מין (יחזקאל טז 26, כג 20). ראו דרסנר 1991, 310-313, וולד 1998, 70-71. תפיסה זו מופיעה גם במיתוס אדיפוס (המקורי). נער, שהמלך ליוס חטף למטרות מיניות, התאבד בשל הבושה. אבי הנער קילל את המלך שבנו יהרגו. הרה, אלת הנישואין, שחששה כי ההומוסקסואליות תערער על שליטתה, שלחה את הספינקס להרוס את תב, עירו של ליוס. מיתוס זה מקביל לדעת דרסנר למיתוס המבול. ראו דרסנר 1991, 318.

⁵¹ טון 1996, 31. הערת הסיכום בפסוק 25, לדברי מור 1895, 453, עמדה במקור לאחר פסוק 23, כיוון שפסוק 24 הוא משני.