



מסגרת  
למחשבה  
ולזהות יהודית  
בזמננו



מכון ון ליר בירושלים  
THE VAN LEER JERUSALEM INSTITUTE  
معهد فان لير في القدس

3

ולול, התש"ס, ספטמבר 2000

**תוכן העניינים**

## **בין איש לאשה: מגדר, יהדות ודמוקרטיה**

מבוא: רחל אליאור

### **התחום המשפטי**

פנחס שיפמן, אורית קמיר, סוזן ווייס, דבורה וייסמן

### **בין עבר להווה**

רחל אליאור, לאה שקדיאל, חנה ספראי, טובה הרטמן הלברטל

### **ההתמודדות החברתית-דתית בעבר**

טובה כהן, נפתלי רוטנברג

### **התהליך החינוכי מזווית מגדרית**

בלהה אדמנית, חנה קהת

**מסגרת למחשבה ולזהות יהודית בזמננו**

חברי ועדת ההיגוי:  
פרופ' אליעזר שביד, הרב ד"ר נפתלי רוטנברג – יושבי-ראש  
ד"ר שמשון צלניקר, ראש מכון ון ליר בירושלים

פרופ' חיים אבני  
יוסף אחיטוב  
טובה אילן  
פרופ' רחל אליאור  
פרופ' יצחק גל נור  
דני דניאלי  
ד"ר אלי הולצר  
אלוף הראבן  
ד"ר דבורה וייסמן  
אבי כצמן  
פרופ' נחמיה לבציון  
פרופ' יעקב מלכין  
פרופ' פול מנדס פלור  
ד"ר יהודע עמיר  
ד"ר אבינועם רוזנק

עריכה והפקה: שרה סורני  
אדוה קלר

מרכז: הרב חשי פרידמן

© תש"ס – 2000, מכון ון ליר בירושלים

רחוב ז'בוטינסקי 43

ת"ד 4070, ירושלים 91040

טל' 02-5605222

פקס 02-5619293

[www.vanleer.org.il](http://www.vanleer.org.il)

E-Mail: [barakg@vanleer.org.il](mailto:barakg@vanleer.org.il)

## תוכן העניינים

מסגרת למחשבה ולזהות יהודית בזמננו	2
בין איש לאשה: מגדר, יהדות ודמוקרטיה	
רחל אליאור / מבוא	5
<b>התחום המשפטי: בין פטריארכליות לשוויון</b>	
פנחס שיפמן / מעמד האשה במשפחה: שינויים משפטיים ואקלים חברתי	10
אורית קמיר / כל כבודה, בת מלך, בהגדרתה ה"פנימית", העצמית	13
סוזן ווייס / דיני גירושים במדינת ישראל: חלוקה לא שוויונית של כוח, השימוש לרעה בכוח זה, ו"מעמד" האשה היהודית	21
דבורה וייסמן / מתן זכות בחירה לנשים: פרספקטיבות הלכתיות	26
<b>בין עבר להווה: התחום ההיסטורי-תרבותי מזווית מגדרית</b>	
רחל אליאור / "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שלא עשני אשה"	30
לאה שקדיאל / פמיניזם כתיקון ה/עולם	36
חנה ספראי / מניין – מגדר ודמוקרטיה	41
טובה הרטמן הלברטל / בין מסורת למהפכה: מפגש של קולות נשים עם מקורות הסמכות היהודיים	44
<b>ההתמודדות החברתית-דתית בעבר</b>	
טובה כהן / ניכוס מקורות תנ"כיים בידי נשים משכילות במאה ה-19	50
נפתלי רוטנברג / נכתב לגברים בידי גברים: מהפכנות וחדשנות פמיניסטית במקורות הקאנוניים	56
<b>התהליך החינוכי מזווית מגדרית</b>	
בלהה אדמנית / המסר החינוכי לבנות ולבנים בעידן של תמורות	69
חנה קהת / זרמים ומגמות בפמיניזם בקבוצות אורתודוקסיות שונות	72

## מסגרת למחשבה ולזהות יהודית בזמננו

במכון ון ליר בירושלים פועלת מסגרת למחשבה יהודית, שבראשה עומדים פרופ' אליעזר שביד והרב ד"ר נפתלי רוטנברג. בפורום זה משתתפים אנשי אקדמיה, רבנים, הוגים, סופרים ומחנכים בעלי השקפות ואורחות חיים שונים. המסגרת כוללת: פעילות לציבור, קבוצות דיון, פרויקטים, כנסים, ימי עיון ופרסומים.

2

### פעילות לציבור

פותחים שבוע – פרשת שבוע במכון ון ליר בירושלים  
המכון מקיים סדרת הרצאות שבועיות בנושא פרשת השבוע. המרצים מייצגים את כל הקשת התרבותית-הגותית בישראל, וביניהם: אקדמאים, מחנכים, רבנים, סופרים ואנשי ציבור.  
הסדרה מתקיימת במקביל בתל אביב, בחיפה ובכפר בלום.

פורום תל אביב  
הפורום מתקיים במכללת סמינר הקיבוצים בתל אביב. הנושא השנה: צדק, שוויון ושיתוף בתרבות ישראל – מהמקרא ועד הזקנה בפרוזדור בית החולים. מנחים: שניאור עינס, שרה שוב.

### קבוצות דיון

<input type="checkbox"/> לבחינת דרכה של היהדות החילונית	מנחה: פרופ' אליעזר שביד
<input type="checkbox"/> קבלה, מיסטיקה וישראליות	מנחים: ד"ר אברהם אלקיים, ד"ר בועז הוס
<input type="checkbox"/> שיג ושיח בין איש לאשה	
<input type="checkbox"/> בעולם המסורתי ובחברה המודרנית	מנחה: פרופ' רחל אליאור
<input type="checkbox"/> סדנה ליחסי ישראל – תפוצות	מנחה: הרב ד"ר נפתלי רוטנברג

### פרויקטים

קהילה לומדת  
מרכזת: יעל וורגן  
תוכנית הפועלת להקמת "קהילות לומדות" לישראלים, השולחים את ילדיהם לבתי ספר ממלכתיים (ומגדירים עצמם כ"חילונים" או כ"לא־דתיים"), ומתלבטים בשאלה אלו ערכים יהודיים ינחילו לילדיהם. ביסוד התוכנית עומדת האוטונומיה של כל קהילה, שחבריה בוחרים את נושא הלימוד ואת שיטת הלמידה. היום, פועלות שבע קהילות לומדות ברחבי הארץ. פורום של נציגי הקהילות פועל לקראת מסגרת ארגונית עצמאית לקהילות הלומדות.

שיח בין עולמות  
ראש הפרויקט: הרב שמואל יעקובוביץ'  
מטרת הפרויקט היא פיתוח הדיאלוג בין המגזר החרדי למגזרים אחרים בחברה. בפרויקט זה מגובשות תוכניות מעשיות ויישומיות בתחומים חברתיים עיקריים, כדי לאפשר חיים משותפים במסגרת מדינה דמוקרטית, להפחית את המתח בין המגזרים השונים ולהגביר את ההכרה בערך הסובלנות. במסגרת הפרויקט מתקיימים כנסים, ערבי עיון, מפגשים בקבוצות קטנות ופרסומים משותפים.



## כנסים וימי עיון

- "רציתי לשאול אותך, פרופ' ליבוביץ"  
ערב העיון לכבוד הוצאת הספר התקיים ביום י"ג בתשרי תש"ס, 23.9.99.
- ר' נחמן מברסלב – גיבור תרבות עכשווי  
ערב העיון התקיים ביום י"ג בטבת תש"ס, 22.12.99.
- האשה היוצרת והיהדות  
ערב העיון התקיים ביום י"ט בשבט תש"ס, 26.1.00.
- חירות על הלוחות – המחשבה החסידית ומקורותיה המיסטיים  
ערב העיון לכבוד הוצאת ספרה של פרופ' רחל אליאור התקיים ביום ב' באדר ב' תש"ס, 9.3.00.
- לקראת ביקור האפיפיור – בחינת עמדות ציבוריות וחינוכיות  
יום העיון התקיים ביום ה' באדר ב' תש"ס, 12.3.00.
- תלמוד תורה כנגד תורה ועבודה  
ההרצאה של פרופ' דוד שנול התקיימה ביום ו' באייר תש"ס, 11.5.00.
- הוראת התנ"ך: מחסומים ופירוקם  
הכנס יתקיים בימים כ"ב-כ"ג בחשון תשס"א, 21.11.00-20.11.00.

## הכנס השנתי הראשון

### היהודי החילוני ולימודי היהדות - מה ואיך ללמד?

- הכנס התקיים בימים י"ד-ט"ז באב תשנ"ו, 1.8.96-30.7.96, ועסק בשני תחומים:  
א. תרבות ודת ישראל – מה ללמד?  
ב. חגי ישראל ומועדיו – משמעות החג והמועד ליהודי החילוני בן זמננו

## הכנס השנתי השני

### ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית - איך לחנך?

- הכנס התקיים בימים כ"ו-כ"ח בסיון תשנ"ז, 1.7.97-3.7.97, ועסק בתחומים הבאים:  
א. מדינה יהודית ודמוקרטית – בין פרדוקס להרמוניה  
ב. האם תיתכן אינטגרציה בין חוקת המדינה לחוקת ההלכה?  
ג. להיות אזרח ערבי במדינה יהודית ודמוקרטית  
ד. ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית – פרספקטיבה של נבחרי ציבור

## הכנס השנתי השלישי

### בין איש לאשה: מגדר, יהדות ודמוקרטיה

- הכנס התקיים בימים ד'-ה' באב תשנ"ח, 27.7.98-28.7.98, ועסק בתחומים הבאים:  
א. התחום המשפטי  
ב. היבטים על מקומה של האשה במקורות  
ג. נשים לומדות  
ד. מסר ותמורה

**הכנס השנתי הרביעי**

**משני עברי הסמבטיון:  
יהודים בישראל ובעולם - זהויות מתרחקות?**

- הכנס התקיים בימים ו'-ז' באב תשנ"ט, 19.7.99-20.7.99, ועסק בתחומים הבאים:
- א. רקע
  - ב. מרכיבים תרבותיים בזהויות מתרחקות
  - ג. זרמים דתיים בישראל ובארצות הברית - בדרך ללא מוצא?
  - ד. מה שרואים מכאן: האם ישראל היא מדינת העם היהודי?
  - ה. מה שרואים משם: האם ישראל היא "מרכז" ליהודי העולם?
  - ו. ישראל והעולם היהודי: דיאלוג וחינוך - כיוונים יישומיים

**הכנס השנתי החמישי**

**קבלה, מיסטיקה וישראליות**

- הכנס התקיים בימים י"ח-י"ט בסיון תש"ס, 21.6.00-22.6.00, ועסק בתחומים הבאים:
- א. המיסטיקה והחברה הישראלית
  - ב. קבלה, מיסטיקה וישראליות
  - ג. מיסטיקה, פסיכולוגיה ופסיכיאטריה
  - ד. מיסטיקה, מדע ורציונליזם
  - ה. קבלה ויצירתיות בתרבות הישראלית
  - ו. ספר, סופר וסיפור: הסיפור הקבלי הישראלי
  - ז. הרהורים על התחדשות המיסטיקה בישראל
  - ח. מיסטיקה ורוחניות יהודית ומוסלמית

**פרסומים**

- |   |              |                          |
|---|--------------|--------------------------|
| היהודי החילוני ולימודי היהדות - מה ואיך ללמד?   | רבגוני מס' 1 | <input type="checkbox"/> |
| ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית - איך לחנך?   | רבגוני מס' 2 | <input type="checkbox"/> |
| בין איש לאשה: מגדר, יהדות ודמוקרטיה   | רבגוני מס' 3 | <input type="checkbox"/> |
| הספר פותחים שבוע - פרשת השבוע במכון ון ליר בירושלים יראה אור בקרוב, בשיתוף עם הוצאת ידיעות אחרונות. |              | <input type="checkbox"/> |

## מבוא

### רחל אליאור

**ב**משך אלפי שנות יצירה, מהעת העתיקה ועד למאה ה־20, התרבות היהודית הכתובה נוצרה בידי גברים בלבד. הם היו יוצריה, לומדיה, מפרשיה ומוריה, כפי שניכר בבירור מן העובדה שלמושגים "תנא", "חכם", "רב", "פוסק", "דיין", "מורה הלכה" ודומיהם אין נגזרת בלשון נקבה, וכפי שעולה מהעובדה שאין אף ספר בשפה העברית שנכתב, נערך או הובא לדפוס בידי אשה בגבולות העולם המסורתי. מצב הדברים בעולם הדתי בזמננו – על פיו אין לאשה דריסת רגל בישיבה, בבית המדרש או בכולל, ואין לה קול בבית הדין, בבית הכנסת או ברשות הרבים אשר יכול להשפיע על הנהגת הציבור – משקף בבירור את הבדלי המעמד בין המינים בעבר ובהווה. לימוד תורה, הערך המרכזי בעולם היהודי, היה שמור לגברים בלבד; ולהלכה וליצירה הכתובה בעולם המסורתי, המשקפות נקודת מבט גברית, אין מקבילה נשית.

במשך אלפי שנות יצירתו של "עם הספר" אין בנמצא ספרות שנכתבה בידי נשים, או יצירה המשקפת נקודת מבט נשית של המציאות, עד לשלהי המאה ה־19 ותחילת המאה ה־20. שתיקה זו אינה מקרית, והיא פרי של מציאות

פרופ' רחל אליאור, האוניברסיטה העברית בירושלים

מורכבת המשליכה מהבדלים ביולוגיים, הבדלי ייעוד, הבדלים לגבי קיומן של זכויות שונות, הבדלי מעמד, ושוני במידת הריבונות ובדפוסי החירות והשוויון; מציאות זאת כפפה את כלל הנשים לסדר פטריארכלי שבו הנשים נטולות ריבונות בהיותן קניין של אבותיהן ובעליהן, ובהיותן מרותקות לתחום הבית והמשפחה ואסורות בכל פעילות ציבורית ברשות הרבים.

תפיסה זו שהרחיקה את הנשים מהפרהסיה הציבורית, מנעה מהן לקחת חלק בלימוד, בתרבות וביצירה, בהנהגה ובמשפט שכן אלה כולם מותנים בחופש תנועה, בעצמאות ובריבונות, בחינוך ובשותפות ברשות הרבים. התייחסות בין פנים לחוץ, בין רשות היחיד לרשות הרבים, בין שעבוד לריבונות, היה גם התייחסות בין שתיקה, אלם ואלמוניות מזה, לבין קול, דיבור ויצירה כתובה מזה. הסדר הפטריארכלי המשעבד והמקדיר היה נחלתן של תרבויות רבות וקבע את גורלן של רוב הנשים לאורך ההיסטוריה, אולם כל תרבות נימקה ופירשה אותו על פי ערכיה ועיגנה אותו בכתיב הקודש שלה. גורלן של הנשים עמד בסימן אפליה, הדרה והשתקה לאורך שנים רבות, אולם תמורות שהתחוללו במאה ה־20 הביאו לשינוי במעמד האשה ולהכרה בזכותה לשוויון, לריבונות ולהשכלה. ההכרה בזכויות אלה מתנגשת לא פעם עם תפיסות המשקפות עמדות סותרות, שמאפשרות לדיונים הנערכים

בעולם המסורתי בן זמננו על כל זרמיו, והעוסקים בנשים לומדות, במעמד האשה, בדמותן של נשים במקורות ובתמורות בתודעה ובהלכה – להתנהל נוכח תבניות העבר ולהניח להן להטביע את חותמן על בני זמננו. תבניות אלה שעוצבו בעולם דתי פטריארכלי, משפיעות על מעמדן של הנשים כולן בקהילות השונות בחברה; ואילו תפקידו של השיח בין חברי הקהילות השונות – הנערך מתוך נקודות מוצא שונות, והעוסק בשאלות משותפות, בתודעה חדשה ובדיאלוג מתפתח – הוא להציב גשרים חדשים בין העבר להווה.

המציאות המודרנית הליברלית המבוססת בתפיסתה האידיאלית על חופש משעבוד; על שוויון זכויות בין שונים; על הצדקת תהליכי שינוי ותיקון בחוק ובמשטר בהתבסס על ביקורת מושכלת; על פלורליזם המכיר בהבדלים; ועל כבוד האדם באשר הוא אדם – הציבה חלופות לסדר הפטריארכלי המסורתי ועיגנה את שוויון הזכויות בין המינים באמצעות חקיקה, חינוך ומתן נגישות שווה למקורות הסמכות והדעת. כמו כן מציאות זו יצרה הזדמנויות חדשות לשותפות בתרבות וביצירה, בחקיקה ובמשפט, במדע ובאמנות, שלא נודעו עד המאה ה־20. אולם יחד עם זאת, רישומו של הסדר הפטריארכלי עדיין טבוע בתלומים רבים: החל מלשון המושגים המגדרית, המקצה ליחסים בין גברים לנשים

מונחים של בעלות וקניין; עבור דיני המעמד האישי המיוסדים על החוק הדתי שאינו מכיר בשוויון בין המינים, ובסדרי התפילה והפולחן המתנהלים בידי גברים בלבד; וכלה בתחומים לימודיים ומקצועיים שלמים הסגורים עדיין בפני נשים מטעמים שונים. מסכת היחסים בין המינים כרוכה בדרישה בין מסורת מקודשת לבין תרבות דמוקרטית, וקשורה בהיבטים שונים הנוגעים לסמכות ושינוי, ליחסי כוחות, לבעלות מרות וריבונות, לתפיסת עולם וסדרי משפחה, לגבולות החוק ודפוסי החינוך, למשמעות הצניעות ומקומה של ההדרה, לסמכות הנהגה חדמינית ולשאלות רבות נוספות הנוגעות באופיות הסדר החברתי וביחסים בין גברים לנשים.

הכנס "בין איש לאשה: מגדר, יהדות ודמוקרטיה", שנערך באב תשנ"ח (יולי 1998) הוקדש לדיון במשמעויותיה המשתנות של המציאות המגדרית בתרבות הישראלית. כל חלקי החברה בת זמננו הם יורשים של הסדר הפטריארכלי – מרצונם ושלא מרצונם – שכן חלקים לא מבוטלים של הלשון, התרבות, החוק והמנהג משמרים סדר זה. הסדר הפטריארכלי מעוגן בעולם המסורתי, שלגבי חלק נכבד בציבור בישראל הוא מקודש ויש לשמר את ערכיו, ולגבי חלקים אחרים הוא טעון הערכה מחודשת, התאמה והסתגלות לתמורות העתים. בציבור ניכרים ונשמעים זרמים וקולות שונים: אלה המבקשים לאחוז בסדר הפטריארכלי המסורתי ככתבו וכלשונו ולשמור על עדיפות גברית ונחיתות נשית, מתוך טענה של שוני מהותי המקנה זכויות שונות לשונים; אלה הדורשים לכונן הפרדה בין גברים לנשים בתחומים שונים בחול ובקודש, ולהציב מערכת נפרדת של זכויות וחובות לכל אחד מהם; ואחרים הסבורים שראוי לבחון את מרכיביו של הסדר המסורתי לאורה של קריאה הומניסטית וביקורת שוויונית הדוגלת בזכויות שוות לכלל.

ככל תופעה היסטורית אחרת, העולם המסורתי היונק את סמכותו מן העבר ושואב את הלגיטימציה מן ההלכה והמסורת בכל תחומי החיים, אינו עומד במקום אחד ואינו מכונס רק בתוך עצמו. הוא משתנה בחלוף העתים ומתייחס לרצף ותמורה, לתוקפה של ההלכה, לרעיונות חדשים ולתמורות בתודעה ובמציאות הסובבת. גם העולם המודרני אינו אוחד רק בעמדה אחת ובסדר ערכים קבוע, אלא הוא משתנה כל העת בזיקתו לעבר, ממנו הוא נוחל שפה, תרבות ומסורת, וביחסו להווה, אותו הוא מעצב בכוחו של ניסיון משתנה ורעיונות חדשים המעוררים כל העת מחדש את שאלת היחס בין הרצוי למצוי, ובין התקדים לחידוש ולביקורת.

יחסי הגומלין המורכבים הקשורים במארג המושגים המשותף והנבדל שבין יהדות לבין דמוקרטיה; בין ערכים מסורתיים מקודשים לבין ערכים בני זמננו; בין נורמות רווחות המעוגנות בעבר לבין תמורות בתודעה המציבות פרספקטיבות משתנות – הם ענייניו של קובץ זה, הבוחן את השאלה מזווית ראייה מגדרית.

היחסים בין גברים לנשים – המושתתים על חוק דתי, מציאות מסורתית וביקורת חילונית, מסורת עתיקה ומציאות משתנה, חוק מודרני וקני מידה הומניסטיים, על שוויון זכויות והבדלי מעמד וייעוד, על קולות דומיננטיים וקולות שותקים בעבר ובהווה – עומדים במרכז הדיון. המתדיינים והמתדיינות שונים זה מזה באורחות חייהם ובמידת מחויבותם לעולמות ערכיים תרבותיים דתיים וחוקיים שונים, אולם כולם לוקחים חלק בקריאה מחודשת של המציאות המשתנה בעולם הדתי ובעולם החילוני ובבחנת מארג הקשרים בין מרכיבי החברה ומקורות זהותה והזדהותה.

ההתבוננות במורשת העבר נערכת מתוך נקודות

מוצא שונות. יש הקוראים את ההלכה באופן ביקורתי, ויש המבקשים לפרק את שפת התרבות הגברית ולצרפה מחדש כך שיבוטא בה הניסיון הנשי "החדש" לצדו של הקול הגברי הדומיננטי "הישן". יש המבקשות להעמיק חדור לשכבות ההיסטוריות השונות ולהציל קולות נשכים ולהאיר אפשרויות חלופיות שנחקו לשוליים, ויש המבקשות להכליל תובנות נשיות בקריאת הטקסטים המסורתיים ולהפקיעם מבלעדיותם הגברית. בין החוזרים לעבר ולתקדימו והבודקים מחדש את הקולות השונים הכלולים בו ובין הפרשנים והמבקרים, המעיינות והלומדות – יש החפצות בניכוס המסורת ובאימוץ שפת התרבות הגברית בידי נשים ויש המבקשות לכונן לשון נשית חדשה לצד הלשון הגברית המסורתית השלטת, ולהציע חלופות בתחום מושגי הערך החברתיים ובתחום פירוש החוק. בקובץ זה נכללים קולות רבים המלמדים בעליל על כך, שדרישה חדש מתנהל הן ביחס לקריאת העבר והן ביחס לעיצוב ההווה והעתיד.

הכנס עורר עניין רב, ובדיונים לא מעטים שררה התרגשות ולעתים אף ניכרו מתיחות והתלהבות, ששיקפו את תחושת כלל המשתתפים, נשים וגברים כאחד, בכך שהם לוקחים חלק ברגע מכריע של שינוי ותמורה. מעמד האשה בישראל, בעולם המסורתי ובעולם המודרני, הוא נושא טעון המצוי על כמה וכמה פרשות דרכים. כתוצאה מכך העמדות השונות ודאי אינן מייצגות רק אחדות דעים אלא גם תסכול וביקורת, ציפייה לשינוי מודעות, ספקות, ומחלוקות לצד תקוות. ההרצאות השונות ונקודות המבט המגוונות שהוצגו, הבהירו בעליל כי שאלות מגדריות הקשורות ליהדות ולדמוקרטיה עומדות במרכז הדיון בקהילות שונות – כאלה שחבריהן וחברותיהן מחויבים לעולם ההלכה וכאלה שחיים במסגרות ערכיות אחרות, הקשורות להיבטים של שוויון ושותפות, הומניזם

במוסדות ציבוריים שונים בעולם הדתי והחילוני כאחד.

### בין עבר להווה: התחום ההיסטורי-תרבותי מזווית מגדרית

**רחל אליאור** דנה במשמעות החברתית והתרבותית של הדרתן של נשים ממוסדות הלימוד, השיפוט וההנהגה בעולם המסורתי. ההדרה מהזירה הציבורית, המעוגנת בחוק הכתוב ומפורטת במסורת ספרותית מקודשת, מנעה מנשים להשתתף בעיצוב הנורמות שקבעו את גורלן והפכה אותן לנחותות במעמדן, לנטולות ריבונות ולמשועבדות לסמכות גברית. השתקפות לקיום מוגבל זה, שעיקר מהותו היה כפיפות לבעלות גברית בזיקה להולדה ולשירות, ניכרת בכך שאין אף ספר בשפה העברית שנכתב, נערך או הובא לדפוס בידי אשה בעולם המסורתי עד למאה העשרים. המאמר עוסק באושיות הסדר הפטריארכלי המושתת על אי שוויון בין שונים ובוחן את הלשון הדתית המכוננת אותו ואת המסורת התרבותית הנגזרת ממנו.

**לאה שקדיאל** מבארת את הקשר בין פמיניזם יהודי לתיקון העולם ותובעת מתן אפשרות שוויונית למחצית הנקבית של האנושות, להשתתף במאבק למימוש החזון ההומניסטי-ליברלי, העומד בסימן מחאה חברתית-מוסרית וחתירה לחברה צודקת יותר, הנוהגת בצדק ובחסד בקבוצות חלשות. הכותבת דנה בפמיניזם של הבדל בין המינים, המבוסס על שוויון ערך של תפקידים שונים ויצירות תרבותיות ייחודיות. היא קושרת עמדה זו בתיקון העולם בהשראת הראייה הפמיניסטית של מוסר החסד ואתוס השיתוף והרחבת תחומו של העולם על ידי הוספת מטרות פמיניסטיות לתפיסת התיקון המסורתית.

**חנה ספראי** עוסקת במתח המתקיים בחברה המפנימה את העיקרון הדמוקרטי-שוויוני מחד

בשל סירוב הסיעות הדתיות והחרדיות בכנסת להעניק מעמד-על לערך השוויון. על פי חוק המדינה, נשים אינן זכאיות לשוויון בחייהן המשפחתיים, שכן הן כפופות לדין הדתי שאינו מכיר בערך זה. המעמד המשפטי שהוענק לכבוד האדם, מסייע בשיפור מעמד האשה במקום שבו הניסיון להסתמך על ערך השוויון נתקל בקשיים. המאמר בוחן את השינוי שחל בעשורים האחרונים במשמעות המשפטית והחברתית של כבוד האשה ובחלותו המשתנה.

**סוזן ווייס** דנה בעוול הגלום בחוסר השוויון בין נשים לבין גברים, העולה מדיני איסור והיתר לנישואים וגירושים, הנסמכים על החוק המקראי ופרשנותו ההלכתית. הכותבת מצביעה על כך שעל פי החוק במדינת ישראל, מעמדן האישי של נשים נשואות מוכרע על פי שיקול הדעת של בעליהן שכן, לאשה אין כל זכות להתגרש אלא בהסכמת בעלה. לעומת זאת, זכות הבעל לגרש את אשתו אינה תלויה ברצונה. המאמר קורא לפרשנות חדשה של ההלכה שתיעשה מתוך מחויבות מוסרית לתיקון אי הצדק.

**דבורה וייסמן** סוקרת את עמדותיהם של הרב קוק ושל הרב עוזיאל בשאלת מתן זכות בחירה לנשים, ובוחנת את המשתמע מכך לגבי עמדת ההלכה בשאלת הפעילות הפוליטית של נשים בימינו. זכות האשה לבחור ולהיבחר למוסדות שונים היא אחד מההיבטים המרכזיים בשאלות מגדר, דת ודמוקרטיה. עיון בעמדות הלכתיות, בסוגיות הקושרות בין צניעות ופגיעה במסורת לבין האיסור על נשים להיות שותפות בחיי הציבור, מאיר את ההשלכות על שאלת מעמדן של נשים ברשות הרבים. הכותבת מצביעה על שתי עמדות מנוגדות ועל הרקע ההלכתי והחברתי העומד מאחוריהן ומבקשת להרהר מחדש במושג "כבוד הציבור" בימינו.

הזכות לבחור ולהבחר איננה נחלתן של נשים

ופמיניזם, שרבים אינם שויי נפש לגביהם ורבות רוצות להשמיע את קולן בעניינם. בעקבות הכנסת הוקמה קבוצת דיון בנושא שיג ושיח בין איש לאשה בעולם המסורתי ובחברה המודרנית, הממשיכה בבחינה מעמיקה של היבטים שונים שהועלו בדברי המשתתפים והמשתתפות.

המשתתפות והמשתתפים, הפועלים בתחומים שונים מתוך השקפות שונות ואורחות חיים נבדלים, שותפים לשיח המתמשך בין מסורת לקדמה ובין יהדות לדמוקרטיה, הנערך כחלק מפעילות המסגרת למחשבה ולזהות יהודית בזמננו במכון ון ליר בירושלים.

הקובץ כולל שנים-עשר מאמרים המתחלקים לארבעה תחומים: התחום המשפטי; בין פטריארכיות לשוויון; בין עבר להווה: התחום ההיסטורי-תרבותי מזווית מגדרית; ההתמודדות החברתית-דתית בעבר; ותחום התהליך החינוכי מזווית מגדרית.

### התחום המשפטי: בין פטריארכיות לשוויון

**פנחס שיפמן** בוחן את מעמדה של האשה במשפחה מנקודת מבטו של המשפט הישראלי, העומד בסימן השניות המשפטית השוררת בארץ בין דין דתי-הלכתי בענייני נישואים וגירושים לבין משפט חילוני-אזרחי בענייני מזונות, ילדים ורכוש. שניות זו מתעצמת בשל תפיסת העולם הפטריארכלית של ההלכה לעומת החתירה לשוויון במשפט האזרחי. הכותב מעלה את שאלת ההתעלמות של בתי הדין הרבניים מהמציאות הרווחת, המפנימה את ערכי השיתוף והשוויון בין בני הזוג, ובוחן את ההעדפה של ערכים פטריארכליים המאששים את מבנה המשפחה המסורתית.

**אורית קמיר** דנה במשמעות המשפטית של כבוד האדם, ערך חדש בלשון החוק הישראלי, שעלה

גיסא, ורואה עצמה כחלק ממערך דתי מנוגד, המדיר נשים, מאידך גיסא. שניות זו מאפיינת ברמות שונות הן את הציונות הדתית הן את החברה החילונית הנמצאת בזיקה למוסדות דתיים השאלה הנידונה היא הערכת הלגיטימיות של שיתוף מלא של נשים בתפילה על סמך בחינת המסגרת ההלכתית הכוללת אפשרויות שונות. הדיון מתמקד בבחינת ההדרה המקובלת – שפסקה להיות מקובלת במונחים ערכיים מערביים – לאור אפשרויות חלופיות הגלומות בעיון בהתפתחות ההיסטורית של ההלכה.

**טובה הרטמן הלבטל** בוחנת את מערכת היחסים בין הביקורת הפמיניסטית למסורת. היחס לעבר שבו נדחקו נשים לשוליים, מורכב ונע בין פסילה וזניחה של המסורת הפטריארכלית לבין יצירת דגמים חלופיים לתפיסת העבר ולקריאה אחרת של משמעותו. הפמיניזם הרסטורטיבי מבקש להציג תמונה חלופית של יחסי הכוחות בין המינים בטרם הושחתו בידי גורמים שונים בהיסטוריה. מהלך זה מבוסס על חזרה לעבר מנקודת מוצא המבקשת לשחזר מצב אידילי עתיק הקודם לסדר המקובל (פוליטיאזים פלורליסטי שוויוני שהעצים נשים, שקדם למונותאיזם ההיררכי שהדיון משותפות בהנהגה). הפמיניזם הרסטורטיבי בגירסתו הניאופוליטיסטית מעוניין להשיב ייצוג אבוד זה אל התודעה הדתית המודרנית ולשוב למסורת, הראשונית, שנדחקה לשוליים ונשכחה, בשל השפעות זרות.

**ההתמודדות החברתית-דתית בעבר**  
**טובה כהן** בוחנת את הניסיון הנשי המודע הראשון לעבור את המתרס המגדרי הגבוה שהפריד בין הנשים לבין השפה העברית בחברה המסורתית, שכפתה על נשים בורות במקורות הקאנוניים ובשפת התרבות הגבוהה. יש להעריך ניסיון זה לחולל שינוי במעמדן התרבותי של נשים יהודיות, לאור התפיסה הרווחת שהגבילה

את הפעילות האינטלקטואלית לגברים בלבד. מיעוט קטן של נשים שרכשו השכלה עברית במחצית השנייה של המאה ה-19 וראו עצמן חלק מתנועת ההשכלה היוו את ראשית השינוי במקומן של הנשים בעולם התרבותי העברי החדש. שינוי זה שעמד בסיומן רכישת השפה ודקדוקה והכרת המקורות וניכוסם האישי, כונן את תחילת הכתיבה הנשית העברית ואת הלמדנות היהודית הנשית המודרנית.

**נפתלי רוטנברג** בוחן את תגובת היצירה היהודית הגברית למציאות שהפלתה נשים ושללה מהן שותפות ברשות הרבים וברשות היחיד. הוא שואל אם יצירה זו עמדה בסיומן הסכמה וחיפה למציאות המגדרית בת זמנם של הכותבים או שמא נוסחה כאתגר וכשינוי. בשלושה תחומים מצביע הכותב על התמודדות ושינוי: בביקורת הלכתית על הנורמה הפוליגמית והצבת מונגמיה כאידיאל נגדי; בהדגשת האהבה והזוגיות כביטוי לשלמות והדדיות כמשקל נגד לעומת הסדר ההיררכי המבוסס על הפליה; בפיתוח תיאולוגיה מגדרית בספרות הקבלית המציעה מקום ליסוד נקבי לצד הזכרי בתפיסת הנשמה ובתפיסת עולם האלוהות.

**התהליך החינוכי מזווית מגדרית**  
**בלהה אדמנית** בוחנת יחסי גברים ונשים במונחי רוב ומיעוט ביחס לאיכות הכוח ולריכוזו. לטענתה, חברי קבוצת המיעוט בונים את זהותם העצמית והקבוצתית תוך קשרי גומלין מתמידים עם זהות הרוב, מתוך מגמה לבנות השתייכות קבוצתית בעלת משמעות. הדיון מתמקד בשלוש הדרכים שבהן פועל המיעוט ביחס לרוב: דחיית הנורמות של הרוב והיבדלות ממנו, טשטוש קווי ייחוד וניסיון התערות בקבוצת הרוב, פיתוח השונה ושילובו בנורמה המקובלת תוך חתירה להשגת שוויון ולשיתוף לגיטימי בתהליך החברתי. בניית שיח שבו קיים שוויון ערך גם ללא שוויון זהות, ברוח האפשרות השלישית, ופיתוח קול

שונה – הם האתגרים העומדים בפני המערכת החינוכית.

**חנה קהת** דנה בפמיניזם באורתודוקסיה באמצעות ציון של ארבעה דפוסי פעילות של נשים – הוויתור הנשי למען ההגשמה הגברית הרווח בחוגים חרדיים וחרדיים-לאומיים, למדנות נשית באורתודוקסיה המודרנית, פמיניזם מיליטנטי הרווח באורתודוקסיה המודרנית האמריקנית, קיום נשי נטול קול ומעמד הרווח בחוגים החיים על פי התפיסה הפטריארכלית המסורתית. המאמר משווה בין קני המידה המדריכים את הקבוצות השונות ודן בהבדלים בהתפתחות התודעה הפמיניסטית בחוגים שונים בארץ ובתפוצות ובמחויבות הדתית השונה הנגזרת מהם. הקבוצות השונות מאמצות דפוסי לימוד וחינוך נבדלים המשפיעים על זיקה שונה להגמוניה הגברית ועל תביעות חדשות בשאלות הנוגעות לשותפות בטקס הדתי, בהנהגה הרבנית ובאחריות הקהילתית.

קובץ זה איננו קובץ עיוני חתום המבקש להציג עמדות מחקריות מגובשות, אלא עניינו בשיח רב-קולי המבקש להציג נקודות מבט שונות על היחס בין המצוי לרצוי במציאות המשתנה, על שורשיה, ערכיה, מנהגיה וגבולותיה בזיקה לתפיסות מגדריות. חלק מן המשתתפים והמשתתפות מבקשים לשנות את פני הדברים, חלקם מתמקדים בהצגה עובדתית בתחום מסוים, וחלקם נותנים מבע לתחושותיהם בדבר הפער בין הרצוי למצוי. חלק מן הכותבות מבקשות להביע עמדה סובייקטיבית, שכן הן עצמן שותפות באורח החיים שאותו הן מבקשות לשנות, תוך שמירת ערכיו והזדהות עם מהותו בתחומים אחרים; וחלק מן הכותבות והכותבים מבקשים להציג עמדה אובייקטיבית בדבר מצב הדברים מזווית ראייה מקצועית המשקיפה על הדברים מבחוץ ובוחנת את מורכבותם מתוך אמפתיה וביקורת.

והפקתו ולפליקס פוזן התומך בתרגום הפרסום ובהפצתו. מכון ון ליר בירושלים, הנהלתו ועובדיו מהווים מסגרת יקרת ערך להעמקת הדו־שיח הבין־תרבותי המתנהל בישראל ולפרישתו לכיוונים חדשים, ועל כך שלוחה להם תודת משתתפי הכנס וקוראי רישומו הכתוב.

ולד"ר שמשון צלניקר, ראש מכון ון ליר בירושלים. תודה מיוחדת לעושים במלאכה במשך כל השנה שעסקו בארגון הכנס, ובראשם לרב חשי פרידמן וליונה רצון; ולכל אלה העוסקים במסירות בהמשך יישום הכיוונים השונים שעלו מן הדיון. תודה לשרה סורני ולאדוה קלר האחראיות על עריכת רבגוני

אני מבקשת להודות מקרב לב לכל חברי ועדת ההיגוי של המסגרת למחשבה ולזהות יהודית בזמננו, המשתתפים בשיח המתמשך בין בעלי השקפות ועמדות שונות ויוזמים את הכנסים שמטרתם להעמיק בהבנת המפריד והמאחד. תודתי שלוחה לפרופ' אליעזר שביד ולרב ד"ר נפתלי רוטנברג, יושבי הראש של המסגרת;



התחום המשפטי: בין פטריארכליות לשוויון

# מעמד האשה במשפחה: שינויים משפטיים ואקלים חברתי

## פנחס שיפמן

כך למשל, בשעה שניגשים אנו למקורות הדין היהודי, עלינו לשאול האם נקבע בהם, בסוגיה שלפנינו, עיקרון בל יעבור, או שמא משקפים הם מציאות חברתית שהיתה נכונה לשעתה, ומתוך שכך שמור בהם הפוטנציאל לשינוי נורמטיבי, בשל תמורות יסודיות המתחוללות במציאות החברתית. כיוון שעיקר דבריי יוקדשו לצד המשפטי, אסתפק לגבי הדין היהודי ברמזים אחדים הטעונים פיתוח והרחבה.

רגילים להשתמש בססמה הלקוחה מפסוק מתהלים (מ"ה, י"ד) "כל כבודה בת־מלך פנימה" לציון הרעיון שמקומה הראוי, הטבעי והמכובד של האשה הוא בביתה; אך הנאחזים בססמה זו אינם מודעים לכך שפסוק זה בדברי חז"ל התפרש, לעתים, דווקא לגנאי לאשה. במסכת עירובין (ק, ב), אנו מוצאים שבין הקללות שחיה נתקלה בהן נאמר שהאשה "עטופה כאבל: בושה לצאת בראשה פרוע"; "מנודה מכל אדם: [...] שאסורה לכל אדם חוץ מבעלה והאיש נושא נשים הרבה"; "חבושה בבית האסורים: כל כבודה בת מלך פנימה".

מה שרגילים לציין כברכה נתפס כאן כביטוי לחוסר שוויון ולקללה כחלק מנוהג שהיה חלק מן המציאות החברתית-תרבותית שהיתה

אולם במבט שני, נראה שאל לנו לגשת לשאלת מעמדה של האשה במשפחה מתוך נקודת ראות משקיפה סטטית בלבד. עלינו להתבונן בבעייתיות הכרוכה בנושא לא רק לפי הנורמות הנהוגות בפועל, אלא גם מתוך פרספקטיבה דינמית הצופה באפשרויות הגלומות בהן לשינוי עתידי. כוחה של מהפכה אצור ביכולתה לסגל סמלים מן העבר למציאות משתנה, כלומר, להמשיך ולהשתמש בהם, אך לצקת בהם פרשנות מחודשת. דברי הרב קוק "הישן יתחדש והחדש יתקדש" (אגרות הראי"ה, א, קס"ד), עמ' רי"ד), מבטאים תפיסה מעין זו המבקשת להחיל ערכים וסמלים ממורשת העבר על חידושי ההווה.

בעניין זה ניכר הבדל גדול בין מחקר מדעי המבקש להעמיד רעיונות בהקשרם ההיסטורי והטקסטואלי, לבין מדרש פרשני יוצר המבקש לפרוץ קדימה אף במחיר הוצאת סמלים ורעיונות מהקשרם המקורי, תוך כדי קשירתם להקשרים חדשים. עם זאת, אנו נדרשים גם לבדיקה מחקרית זהירה שביכולתה לסייע לנו לכלוא רעיונות שאינם יפים לנו בתוך הקשרם ההיסטורי, תוך שאנו מניחים להם לשקוע עמוק במקומם, מבלי לשמש כמופת המודריך אותנו בעתיד.

מעמדה של האשה במשפחה, מנקודת מבטו של המשפט הישראלי, סובל מן השניות המשפטית השוררת בארץ בין דין דתי למשפט חילוני. ענייני נישואים וגירושים עצמם נידונים לפי הדין הדתי, אך מסכת היחסים בין בני הזוג – רכוש, מזונות וילדים – עשויה להידון לפי המשפט האזרחי בבית המשפט למשפחה. במבט ראשון, ניתן להבחין בקולות שונים ובמסרים סותרים שאותם משמיעה מערכת המשפט: מצד אחד, מיוצגת בדין הדתי תפיסה של משפחה פטריארכלית, אשר על פיה הגבר הוא המפרנס, ואילו האשה מופקדת על ילדי בני הזוג ומשק הבית; ומצד אחר, תפיסתו של המשפט האזרחי המצהיר על כך שהוא בא להשוות בין אשה לאיש, על אף אוזלת ידו לפגוע בדיני איסור והיתר לנישואים ולגירושים. תפיסתו של הדין הדתי מתחדדת על ידי בית הדין הדתי, אולם היא כלואה בגבולות השיפוט שנקבעו לו בידי המחוקק החילוני, ומכאן שסכסוכי השיפוט ומרוצי הסמכויות אינם אלא מאבקים על תחומי ההשפעה של תפיסה אחת כנגד חברתה.

פרופ' פנחס שיפמן, האוניברסיטה העברית בירושלים



בעסק. חוסר הרצון להפנים ערכים של שוויון ושל שיתוף המקובלים גם בציבור הדתי, נובע כנראה מן התחושה שערכים אלה מאיימים על המבנה המשפחתי המסורתי, ולכן מוטב שהם – הדיינים – ימעיטו ככל האפשר ממתן תוקף לאותם ערכים. למותר לציין שהניסיון לבצר כביכול מבנה משפחתי, שהנחותיו התבטלו על ידי המציאות הנהוגה בקרב רוב הציבור, נידון לכישלון מראש.

אכן, גם האקלים החברתי שבו מוצאים עצמם בתי הדין הרבניים ושבם הם נתונים תדיר במגננה כלפי הציבור החילוני, מכביד על חשיפת הדין למציאות. כתוצאה מכך הם מתקשים להבחין בין אפולוגטיקה, בבחינת דע מה שתשיב לביקורת חילונית, לבין המצוקה ההלכתית הפנימית, שאין הם בני חורין להיפטר ממנה.

והדברים יפים גם כלפי סוגיה קשה נוספת, שאלת הנשים מעוכבות הגט. מדברים על קושי במציאת פתרון זה או אחר; אולם הקושי העיקרי נעוץ בכך שאין הסכמה לגבי קיומה של הבעיה, או היקפה. עגונה במובן הקלסי, היא אשה שהאיש שלה נעלם, ולא ניתן לקבוע בוודאות את מותו. כמו כן האשה נחשבת מעוכבת גט, כאשר האיש ברח, או שאינו מציית להחלטה המחייבת אותו לתת גט. במקרים אלה הכול יודו, שלפנינו בעיה הלכתית הטעונה פתרון.

אולם רק במיעוט קטן מאוד של המקרים, יש חיוב לגט, וכפיית גט היא נדירה מאוד. אין מכירים בקיומה של בעיה במקרים שבהם הוויכוח כספי, כשלמעשה האשה הזקוקה לגט נדרשת בידי האיש תמורת הגט לווייתורים מרחיקי לכת; ואמנם יש נשים אשר נכנעות לסחטנות ומוכנות לקנות את הסכמתן של האיש במחיר כבד, ובלבד שתקבלנה את הגט המיוחל. הקושי איננו נעוץ דווקא בחסרון

זה קובע תפקידים מוגדרים לאשה ולאיש ומגדיר במדויק את חובותיהם וזכויותיהם, מכיל לכאורה מערכת מגובשת וסגורה שלא ניתן להתמודד עמה, אלא על ידי הקמת מערכת חלופית – ולא היא. הדין היהודי גופו קובע שכוחו של המנהג יפה לקבוע, למשל, בכל הקשור ליחסי ממון בין בני זוג. ובכל זאת, לא מנהג הבריות ולא המציאות המשתנה השפיעו על בתי הדין הרבניים להכיר בזכויות השוות של בני הזוג ברכוש שנצבר על ידם במהלך הנישואים, אלא רק בית המשפט האזרחי אימץ לעצמו את עקרון שוויון המינים בכל הנוגע ליחסי ממון ביניהם.

שאלה זו עוררה פולמוס קשה, כאשר בית המשפט העליון קבע בהלכה מחייבת, הלכת בבלי, שאף על בתי הדין מוטלת חובה להכיר בעקרון השיתוף האזרחי. לעתים מציגים בעיה זו כאילו השאלה היא סיגול ההלכה לחוק החילוני, כלומר האם רשאי בית הדין הדתי לתת תוקף לעיקרון אזרחי של שיתוף בני הזוג מכוח מנגנונים הלכתיים אלה או אחרים. גישה זו מקוממת את הרבנים, אולי מפני שהיא מציגה אותם כטכנאים הלכתיים שתפקידם למצוא את הביסוס הפורמלי לפסיקה השואבת את השראתה מעולם ערכים שונה וזר. זה הוא שורש הבעיה, דהיינו תחושת הניכור שהרבנים חשים כלפי המציאות, על אף שהציבור הדתי הוא חלק מאותה מציאות. לשון אחרת:

לאמיתו של דבר, השאלה היא פנים-הלכתית, דהיינו האם בפסיקת הלכה רשאי בית הדין להתעלם מן המציאות החברתית והתרבותית הרווחת בישראל, לרבות בקרב יהודים שומרי מצוות, אשר לפיה רואים בני הזוג את נכסיהם כמשותפים.

בדין ציבורי שהתקיים בעקבות פרשת בבלי, אמר אחד הדיינים שאין הוא מבין כלל מדוע זכאית אשה לקטוף מחצית מפרי עמלו של הגבר שהתייעק קשות בעבודתו במפעל או

מקובלת בכל התרבויות, ואשר נחשבה כמתחייבת מטבע האשה. ההלכה עקבה אחר המציאות, אך זו נתפסה כאן כתופעה מגונה ומקוללת, ולא כסימן ברכה הראוי לשבח.

לגבי צדו האחר של המטבע – צאתו של הגבר החוצה, מן הראוי לציין שהאוהל כמקום משכנו של בית המדרש – בבחינת "ממית עצמו באהלה של תורה" – הוא מתחם נשי מובהק; ולא למותר להזכיר, שהתורה נתפסה כמתשת כוחו של הגבר הלומד אותה, עד שבמובן מסוים כמוהו כאשה – כפי שהאשה חלשה פיזית וספונה בביתה, אף הוא חלש פיזית וספון בבית המדרש. לעניין זה, דורשים חז"ל פסוק מספר משלי (ח, ד) "אליכם אישים אקרא", שאינו מופנה לאנשים או לנשים, אלא "אישים" שהוא עירוב תכונות האופי של שני המינים: "אמר רבי ברכיה אלו תלמידי חכמים שדומים לנשים ועושים גבורה כאנשים" (יומא ע"א, א). רש"י מפרש שהדמיון לנשים מתבטא בכך שתלמידי חכמים הם "ענותנין ותשושי כוח". תלמיד חכם, שהוא האידיאל הרוחני, משקף אפוא מיזוג של תכונות נשיות וגבריות. ענווה וחולשה פיזית, מצד אחד, ואינטלקטואליות מצד אחר (הגבורה היא מלחמתה של תורה לפי דבר המהרש"א, שם, או כיבוש היצר, לפי פירוש אחר), דבקים שמזכירים את משנתה של קרול גיליגן בספרה *In a Different Voice*.

דווקא הביקורת המשכילית שנמתחה כלפי עולם התורה לעגה, בין היתר, להיעדר גבריותו של בן הישיבה (למשל, יל"ג), וזבה למה שנתפס בעיניה כחיי רוח מופרזים. הערצת הכוח הפיזי היא האנטיטזה למה שנתפס כדמות הגלותית, וזאת אצל הוגים שונים החל מברדיצ'בסקי עד הרב קוק.

אני עובר מכאן לחלק העיקרי בדבריי, דהיינו המשפט הישראלי, על המרכיב הדתי-הלכתי ועל המרכיב האזרחי. לגבי המרכיב הראשון, מרכיב

פתרון הלכתי, אלא בראש ובראשונה בהיעדר מודעות לקיומה של בעיה הלכתית. כיוון שכך, לא ניכר מאמץ למצות את הפוטנציאל ההלכתי לפתרונה: אין מפעילים את האפשרויות לכפיית גט, וגם הסנקציות האחרות כלפי סרבן גט, מופעלות רק בחלק קטן של המקרים. שלא לדבר על חוסר הרצון לשקול פתרונות מקיפים יותר, כגון הפקעת נישואים על תנאי.

אך מלבד זאת אין לכחד שפועלות אצל הרבנים בעניין זה הנחות אידיאולוגיות מוקדמות: בראש ובראשונה פועל הרצון לשמר את המבנה הפטריארכלי של המשפחה, ולכן לא ייתכן שאשה תוכל להפקיע עצמה מיד בעלה בטענה שהאיש מאוס בעיניה, או בטענה שאין סיכוי לשלום בית, על אף שבכך חוטא בית הדין לאינטרס הדתי, לפיו אי מתן גט יעודד את בני הזוג לחיות בחטא. יש בכך גם תמונת ראי של המתירנות החילונית, כאילו ככל שהדור פרוץ יותר, שומה על בית הדין לשדר מסרים תקיפים וקשוחים יותר.

אך יש להוסיף כי במדינת ישראל, מחריפה הפסיביות של בית הדין בשל היעדר תלותו בקהילה הדתית. כלומר, מורגש חסרונו של לחץ יעיל שיכול לבוא רק מצד הציבור הדתי, שכן מעמדו של הדיין מובטח לו בחוק החילוני. דווקא הנהגת נישואים אזרחיים כהסדר כולל עשויה להעמיד את הרשויות הדתיות מול הבעיה הדתית, הפנימית, בכל חומריתה.

אולם גם המרכיב האזרחי איננו פטור מקשיים ומדילמות. הוא מעניק תוקף לדין הדתי, ומבקש

לרחוץ בניקיון כפיו, למשל במה שנוגע להיתר הנישואים הניתן לגברים ולא לנשים, או באשר לחובת מזונות החלה על גברים ולא על נשים.

הניסוח של החוק הנותן תוקף לדין הדתי בסוגיות אלה ואחרות, אינו מבטא בפה מלא את אפליית האשה לרעה: החוק מדבר על בן זוג על דרך הסתם; אך למעשה בחסותו של ניסוח זה נוהגת אפליה. הכוונה לכך היא שבהיתר הנישואים פועלת אפליית נשים כמגזר נפרד, מול גברים כמגזר נפרד. הבעיה איננה דווקא נימוקי היתר זה או אחר, או עצם הפגיעה הסמלית באיסור הביגמיה, או מה שלעיתים נתפס כקלות הבלתי נסבלת כביכול של עצם מתן ההיתר. הדילמה הקשה היא האם נוכח האפליה האמורה יש לבטל אפשרות מתן ההיתר מכול וכול, תוך גרימת עוול לגברים עגונים, או להשאיר את מתן ההיתר בעיניו, תוך מאבק מתמיד על מציאת פתרונות לנשים עגונות.

עם זאת, גם המשפט האזרחי איננו נקי מיצירת אקלים חברתי העלול בסופו של דבר להביא לאפליית נשים. ראשית, אין הוא משתחרר מן הדימוי של האשה כחלשה הזקוקה להגנה, למשל בתביעה על הפרת הבטחת נישואים המוכרת לטובת נשים אך לא לטובת גברים, או בקביעת גיל לנישואי נערות בלבד, דבר שרק לאחרונה תוקן בחוק. שנית, אחת הבעיות הגדולות מבחינת האקלים החברתי היא מתן זכויות יתר לנשים, למשל לגבי מזונות, או בעניין משמורת על ילדים. אפשרויות מספר גישות לעניין זה: הגישה האחת היא ביטול זכות היתר כדי לחזק את עקרון השוויון. ברוב

זו, החל לפעול המחוקק בסוגיית המזונות, בקובעו שיש להתחשב בהכנסותיה של האשה מעבודה או מרכוש בקביעת זכותה למזונות.

הרעיון היה שדווקא עקרון השוויון מחייב את האשה להטות שכם לפרנסת המשפחה. דומה שברטוריקה שבה השתמשו נשכה, שבת המשפט איננו מורה דרך מוסרי לגבי הליכותיה הראויות של משפחה אידיאלית, אלא תפקידו לשמש כמאזן בין בני הזוג במאבק ביניהם על ניתוק הקשר ועל תנאי הניתוק. הגישה הנוגדת היא שיש להשאיר את זכויות היתר כדי למנוע את הקטנת כוח המיקוח של האשה. הנימוק הוא שאין טעם להביא לשינוי רק בקטע אחד הנוגע ליחסי המינים, ללא שינוי כולל. ביטול זכויות היתר של האשה ללא ביטול זכויות היתר של הגבר עלול להרע מבחינה משפטית את מצבה הנחות בלאו הכי של האשה.

אולם הצד השני של המטבע הוא שבמצב הנוכחי, שבו מושארות בעינין זכויות היתר האמורות, המשפט האזרחי ממשיך לטפח מסרים חברתיים שליליים, שעל פיהם האחריות הכלכלית מוטלת על גברים והאחריות הטיפולית על נשים. עיקר הרעה הוא בכך שחלוקה זו יוצרת מסלול נוח לגברים להיפטר מאחריותם לילדים, או לכל היותר מאפשרת להם לצמצם אחריות זו לחיובים כספיים גרידא. לעתים קרובות אנו נתקלים אפוא בכך שהשמרנות המיוצגת בידי הדין האזרחי, איננה פחותה בעוצמתה מזו המשתקפת בדין הדתי.

# כל כבודה, בת מלך, בהגדרתה ה"פנימית", העצמית

אורית קמיר

## כבוד האדם – ערך מרכזי בישראל

שנות התשעים של המאה ה-20 בחברה הישראלית עומדות, בין השאר, בסימן אימוצם של ערכי היסוד "כבוד האדם וחירותו". בשנים 1992-1994, חוקקה הכנסת את "חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו", אשר פותח בהצהרה החגיגית כי "זכויות היסוד של האדם בישראל מושטתות על ההכרה בערך האדם, בקדושת חייו ובהיותו בן חורין, והן יכובדו ברוח העקרונות שבהכרה על מדינת ישראל". סעיפי החוק קובעים כי "אין פוגעים בחייו, בגופו או בכבודו של אדם באשר הוא אדם", ו"כל אדם זכאי להגנה על חייו, על גופו ועל כבודו".

חוק יסוד: "כבוד האדם וחירותו" משווה לכבוד האדם מעמד מיוחד בקרב מכלול הערכים והזכויות אליהם הוא מתייחס. בית המשפט העליון שב ומצהיר כי חוק היסוד אינו אלא ביטוי חוקתי רשמי למעמדו ההיסטורי של כבוד האדם בחברה ובמשפט בישראל, וכי ערך זה היה מאז ומעולם נר לרגלי הרשות השופטת. אולם, למעשה, אף מסמך מכונן קודם בתולדות המדינה לא הצלב מעולם את כבוד האדם וחירותו כערכי יסוד. הכרזת המדינה אמנם מונה את החירות בין הערכים הרבים המוזכרים במסמך זה, אך כבוד האדם אינו מוזכר ב"אני

ד"ר אורית קמיר, האוניברסיטה העברית בירושלים

מאמין" לאומי זה, ולו ברמז. אף פסיקותיו של בית המשפט העליון כוללות רק התייחסויות מועטות ואקראיות לכבוד האדם, ואף זאת בעיקר ב-20 השנים האחרונות. מרכזיותו של כבוד האדם בתרבות ובמשפט בישראל הינה, אם כן, תופעה חדשה, נחלת שנות התשעים. זהו הזמן, לכן, לתת עליה את הדעת ולצקת תכנים של ממש אל תוך המושגים שטרם עוצבו מבחינה משפטית וערכית, ועודם כחומר ביד היוצר. הטעם הפוליטי שהביא לעליית קרנו של הכבוד היה סירובן של הסיעות הדתיות והחרדיות בכנסת לשתף פעולה עם מגילת זכויות אדם שתעניק מעמד-על לערך השוויון. הורתו של כבוד האדם כערך עליון היא, לכן, בחטא. עם זאת, ניתן לנסות להפיק מתוק מעו.

## פניו האוניברסליים והספציפיים של כבוד האדם

כבוד האדם מיוחס בחוק היסוד לכל אדם "באשר הוא אדם". קביעה זו מדגישה את אופיו האוניברסלי המוחלט של הערך, המוחל ללא הבדל דת, גזע, מין, גיל, נטייה מינית או רמת הכנסה, וללא דרישות סף כלשהן (כגון חפות או רמה מוסרית). צביונו האוניברסלי של כבוד האדם בחוק היסוד מבטא הכרה משתמעת ברוכה בשוויון בסיסי בין כל בני האדם, אשר כולם כאחד זכאים להכרה בכבודם. ואכן, כל אדם זכאי במידה שווה לתנאי מחיה "אנושיים" בסיסיים, לזכות להגדרה עצמית ולהזדמנות להקים משפחה כרצונו. כל אדם זכאי להגנה

שווה מפני עיניים, התעללות, גירוש, פלישה בלתי חוקית לפרטיותו או הריסת ביתו. כולנו זכאים במידה אחת להיחשב כמטרות ולא כאמצעים לזולתנו. ואולם, כבוד האדם כולל היבט נוסף, מצטבר, שהוא פרטיקולרי יותר.

שמירה על כבוד האדם כוללת הגנה מפני השפלה, ביזוי והטלת אימה וטרור. אנשים שונים, המשתייכים לקבוצות בעלות היסטוריה שונה, עלולים לחוש ביזוי, השפלה ואימה בנסיבות שונות. בני משפחתו של תלוי, כפי שמעיד הפתגם, רגישים במיוחד לחבל. כך, קישורו של יהודי עם סטריאוטיפי אנטישמי יכול להוות פגיעה בכבודו, אף אם אותו ביטוי ממש לא יפגע בכבודו של אדם אחר; וקישורו של אמריקני ממוצא אפריקני עם סטריאוטיפי גזעני, עלול גם כן לפגוע בכבודו. (פנייה המכילה את הביטוי "דוד תום", או שריפת צלב בחצרו של אדם עשויים שלא לפגוע בכבוד האדם שאינו אמריקני ממוצא אפריקני, כשם שפנייה המכילה התבטאות אנטישמית כגון "זקני ציון ממשיכים למצוץ את דמנו ולטמא את בנותינו", יכולה שלא לפגוע בכבוד האדם של מי שאינו יהודי.)

במובן זה, ערך כבוד האדם יכול להגן על רגישויות ספציפיות על בסיס השתייכות קבוצתית, טוב יותר מערך השוויון. העיסוק בשוויון מוביל פעמים רבות להתמקדות במה שנתפס כמכנה המשותף לכל בני האדם (אף

שלעתים "מכנה משותף" זה מאפיין את קבוצת הרוב, ומוחל על מיעוטים בעל כורחם ולעתים שלא בטובתם). דרך הפריזמה של כבוד האדם ייתכן שניתן להגן גם על המכנה המשותף הבסיסי לכל בני האדם, וגם על כבוד אנושי בעל מאפיינים קבוצתיים, תרבותיים ספציפיים.

### מעמד האשה בישראל

הכרות המדינה מצהירה חגיגית כי במדינת ישראל ישורר שוויון מלא בין המינים. סדרה של חוקים מבטיחה לציבור הנשים זכויות משפטיות ושוויון זכויות והזדמנויות. עם כל זאת, המציאות מלמדת כי נשים בחברה הישראלית אינן נהנות משוויון זכויות והזדמנויות מלא. הקושי נעוץ, בחלקו, במצב המשפטי עצמו. כך, למשל, חוק שיווי זכויות האשה, בסעיף 5, מגביל את זכות האשה לשוויון ואינו מחיל זכות זו בכל הנוגע לדיני נישואים וגירושים. במקום להעניק לאזרחיות המדינה שוויון זכויות מלא בתחום זה, כופף אותן החוק האזרחי למספר דינים דתיים, שאף אחד מהם אינו מעניק שוויון זכויות מלא לנשים. משמעות הדבר היא כי על פי חוק המדינה עצמו, נשים אינן זכאיות לשוויון מלא בחייהן המשפחתיים. כל אשה במדינת ישראל כפופה, בתחום חשוב זה, להוראותיו של הדין הדתי של העדה הדתית אליה היא משויכת על פי חוק, כמו גם לסמכותו של בית הדין הדתי של אותה עדה. כך כל אשה יהודייה כפופה לדין היהודי הדתי כפי שהוא נקבע על ידי בית הדין הרבני; כל אשה מוסלמית כפופה לדין המוסלמי הדתי כפי שהוא נקבע על ידי בית הדין השרעי; וכל אשה נוצרייה כפופה לדין הנוצרי של הכנסייה אליה היא שייכת. כאמור, אף אחד מן הדינים הדתיים הללו, ואף אחד מבתי הדין הדתיים הללו אינם מכירים בשוויון זכויותיה המלא של האשה.

גם במקומות שהחוק אינו כופה באופן פעיל הסדר מפלה, יש שכללים והנחיות מסדירים

נהלים בלתי שוויוניים כלפי נשים, ותוצאותיהם מרחיקות לכת. כך, למשל הוראות רבות, על פיהן מתנהל צה"ל, מפלות נשים לעומת גברים ויוצרות מציאות בלתי שוויונית בעבור נשים ישראליות צעירות רבות בתקופה בה הן מגויסות לשירות צבאי. מכוח נהלים והנחיות פנימיים כאלה נמנע מנשים להתגייס ליחידות שדה ולהתקדם בהיררכיה הצבאית. במציאות הישראלית קריירה צבאית היא לעתים קרובות לא רק מטרה כשלעצמה, אלא גם קרש קפיצה למשרות ניהול בעולם העסקי ולתפקידים מרכזיים בפוליטיקה המקומית והלאומית. מדיניות הצבא, המונעת מנשים קידום במסגרת הצבא, מגבילה את הזדמנויותיהן בהשתלבות בחיים האזרחיים.

לבסוף, גם במקומות בהם החוק והנהלים אינם מפלים נשים לרעה לעומת גברים, יש שדעות קדומות, סטריאוטיפים, שמרנות וחרדה מפני שינוי מנצחים נורמות, מנהגים והתנהגויות אשר פוגעים בנשים ומונעים מהן שוויון הזדמנויות מלא. כך, למשל, יש הסבורים כי נשים הינן "רגשניות" מדי ובלתי רציונליות, ולכן יחששו להפקיד בידיהן תפקידים הכרוכים בקבלת החלטות משמעותיות. ישנם גברים המתקשים לקבל מרותה של אשה, כיוון שהם תופסים זאת כפגיעה בכבודם; כתוצאה מכך, יש שנשים אינן מקודמות לתפקידי ניהול מתוך "התחשבות ברגשותיהם" של הגברים שהיו נאלצים להיות כפופים להן. רבים מניחים כי כל אשה תינשא, תלד ילדים, וכתוצאה מכך לא תרצה ולא תוכל לבצע תפקידים מקצועיים באופן רציני ומתוך מחויבות ראויה. כתוצאה מכך, יש מי שנמנעים מקבלת נשים או מקידומן לתפקידים משמעותיים. ישנם גם גברים המאמינים כי נשים נועדו, בראש ובראשונה, לסיפוק צורכיהם ה"גבריים" במובן החברתי, הפטריארכלי המקובל. משום כך הם דורשים מהנשים העובדות עמן למלא תפקידי שירות "נשיים" מסורתיים, כדוגמת הכנת קפה, טיפוח

חזותו החיצונית של מקום העבודה, טיפוח קשרים חברתיים, ולעתים אף מתן שירותים מיניים.

יחס מסוג זה הוא אחד הגורמים לתופעה הקשה של "הטרדה מינית", אשר פוגעת בנשים רבות, מערערת את ביטחונן בעצמן ובסביבתן, ואף גורמת להן לוותר על מקומות עבודה ולהסתגר בד' אמות של תפקידים "נשיים" מסורתיים, שהם מצומצמים, ומכאן גם מגבילים. כל האמור לגבי מקומות עבודה נכון גם לגבי מקומות השכלה ולגבי הפעילות בזירה הציבורית. כך, למשל, מטעמים של דעות קדומות וסטריאוטיפים בלתי שוויוניים, נשים כמעט שאינן נבחרות לתפקידים ציבוריים (למועצות מקומיות, לראשות ערים, לכנסת, לתפקיד נשיא/ת המדינה). תופעה זו פוגעת הן בנשים המוכשרות לבצע תפקידים אלה שהדרך אליהם נחסמת בפניהן, והן בציבור הנשים כולו, אשר אינו מיוצג כראוי במוקדי כוח ובקבלת החלטות. באופן עקיף יותר הדבר פוגע, כמובן, גם בחברה כולה, אשר אינה זוכה ליהנות משירותיהן של נשים מוכשרות. כמו כן, הטרדה מינית של תלמידה או סטודנטית במוסד להשכלה עלולה לגרום לה לוותר על לימודיה ולהתרחק ממוקד ההטרדה. בכך ייפגעו סיכוייה לפיתוח עצמי ולקידום חברתי. **זכות האשה לשוויון קיימת, אם כן, במידת מה, בהכרזת המדינה ובספר החוקים; אולם היא מצויה הרבה פחות בעולם המציאות החברתית שבו חיים נשים וגברים.**

### הפוטנציאל הטמון בשימוש בכבוד האדם לקידום מעמד האשה

לערך השוויון חשיבות מכרעת בקידום מעמד האשה בחברה ובמשפט, בישראל כמו בכל מדינות העולם. עם זאת, השימוש בשוויון צופן בחובו גם קשיים לא מבוטלים. קושי אחד הוא הקישור האינטואיטיבי העמוק, הנפוץ והמסוכן בין המושגים "שווה" ל"דומה". קישור זה

הנשים, כקבוצה, סבלו במהלך ההיסטוריה מסוגים ייחודיים של דיכוי והשפלה במסגרת המבנה החברתי הפטריארכלי. הן הוגדרו מתוך נקודת מבטם של גברים, ונדרשו לאמץ את הגדרתן כפי שזו עוצבה בידי גברים. הן הובנו כנחותות מגברים, כבלתי תבוניות ובלתי כשירות לנהל את חייהן ולהשתתף בהנהלת החיים הציבוריים. הן חונכו לציות, לשירות ולמילוי תפקידים משניים במערכות המשפחתיות, המקצועיות והחברתיות. כישוריהן הוצגו כטריוויאליים ובלתי חשובים; העיסוקים שהוקצו להן (במיוחד עבודות הבית) הוגדרו כשוליים, כלא-מקצועיים וכלא-ראויים להערכה או לתגמול. חוויות חייהן לא הובאו בחשבון בהגדרת יעדים קבוצתיים ובהקצאת משאבים. הן לא הורשו להשמיע את קולן במסגרת היצירה התרבותית והעשייה הפוליטית. הן הוגדרו כ"שייכות" לגברים בני משפחה, לרוב אבות, אחים או בני זוג ("בעלים"), ולא הוכרו כאוטונומיות וכאחראיות לגורלן. במילים אחרות: החברה הפטריארכלית שללה מהן את כל מקורות העוצמה, הכוח וההערכה העצמית שהעניקה לגברים, ודחקה אותן לשוליים. (השפות שאנו דוברות ודוברים, שנוצרו במסגרותיהן של חברות פטריארכליות, מבטאות היטב את דחיקת הנשים לקרן זוית. כך, עצם השימוש בביטוי "אדם" לציון גברים ונשים כאחד הוא, כשלעצמו, ביטוי להמעטת מעמד האשה במסגרת הלשון העברית, אשר מטמיעה את "חיה" אל תוך בן זוגה הגברי ובכך מבטאה את חשיבותו של אדם, הגבר, ואת שוליותה של חיה, האשה. עובדה זו מאלצת אותי גם בדבריי אלה להשתמש בביטוי זה, כמו גם בלשון זכר כדי לציון נשים וגברים כאחד, כיוון שהשפה העברית אינה מאפשרת לנהוג במסגרתה באופן שיעניק כבוד של ממש ומעמד שווה לנשים.)

הבניית המיניות הנשית היא אחת הדרכים המרכזיות לדיכוי, לאפליה ולהשפלה של נשים

הגדלת משאבים לחקר סרטן השד. מתוך ההנחה הנפוצה ש"שוויון האשה" משמעו "השוואת זכויות האשה לאלו של הגבר בהקשר נתון", קשה לראות, להבין ולטפל בצורכי האשה כאשר הם שונים מצרכיו של הגבר.

אני מאמינה כי השימוש בערכים של כבוד האדם וכבוד האשה יכול לסייע בשיפור מעמד האשה בישראל, במקום שהניסיון להיעזר בערך השוויון נתקל בקשיים האמורים. ראשית, ההגנה האוניברסלית על כבוד כל אדם באשר הוא אדם, יכולה להעלות את קרנן של בעיות "אנושיות" בסיסיות שהן נחלתן של נשים רבות, כמו עוני, אלימות והתעללות. שנית, בחינת תנאי חייהן של נשים מפרספקטיבה של כבוד האשה כאדם, יכולה לסייע בהבנת צרכים ומצוקות ייחודיים לנשים. כך למשל, את הנזק החמור הטמון באלימות מינית – כמו גם את זה הטמון בטיפול משטרתי ומשפטי בלתי מתחשב – ניתן להסביר באמצעות מושג כבוד האדם ביתר קלות מאשר באמצעות מושג השוויון. וכמובן, העיסוק בכבוד האדם בהקשר מעמדי של נשים מעורר פחות מחלוקת פוליטית, שכן כבוד האדם, בניגוד לשוויון, נתפס כערך קונצנזואלי, שאינו מאיים על הסיעות הדתיות והחרדיות בכנסת.

### כבוד האשה

קל לראות מדוע במסגרת ההגנה האוניברסלית על כבוד האדם באשר הוא אדם יש להגן על נשים מפני רעב, עינויים והתעללות. כבוד האדם הייחודי לנשים מחייב מחשבה מעמיקה, והגדרה מדויקת יותר של המושג "כבוד האשה".<sup>2</sup>

הצעתי למעלה כי כדי להגדיר את "כבוד האדם" של בני קבוצות מסוימות יש להתחשב בהיסטוריה של אותן קבוצות ובסטריאוטיפים משפילים ומזיקים המקושרים עם חברי אותן קבוצות. כך אף לגבי נשים.

התקבע בתרבות המערב במשך אלפי שנות הסתמכות על הגדרת השוויון של אריסטו. לשיטתו של אריסטו, "שוויון" משמעו מתן יחס דומה ל"דומים". אף שלכאורה מדובר בדומות בנסיבותיו המסוימות של כל עניין נתון, האינטואיציה המקובלת בתרבותנו הפטריארכלית היא כי נשים, לא רק שאינן "דומות" (לגברים), אלא הן מגלמות את ה"שונות" הפרדיגמטית. כיוון שבחברה פטריארכלית גברים הם קנה המידה (הסמוי) המובן מאליו לכל דבר ועניין, נשים נתפסות אינטואיטיבית כ"שונות" (מהם), ולכן כ"בלתי שוות", לא כשירות ולא ראויות ליחס שווה ולהזדמנויות שוות. בהקשר תרבותי פטריארכלי, אם כן, הסמיכות המושגית בין "שוויון" ל"דומות" יוצרת מחסום פסיכולוגי המונע תפיסה מלאה של נשים כ"שוות" וכבעלות זכות לשוויון זכויות והזדמנויות מלאים.

ברמה הפוליטית בישראל, קושי תיאורטי-רגשי זה מצטרף לעמדות פטריארכליות מפלות מוצהרות של הסיעות הדתיות והחרדיות, השוללות את שוויון האשה ואת זכותה לשוויון זכויות מלא. דיון בשוויון האשה נתפס בחוגים אלה פעמים רבות כקריאת תיגר על סדרי עולם והסדרים הלכתיים, ולכן כהנפתו של בד אדום. הקושי התיאורטי מגובה, אם כן, בכוח פוליטי מוחשי.

זאת ועוד. הטיפול במעמד האשה דרך מושג השוויון מקשה, פעמים רבות, על התמקדות בבעיות ייחודיות לנשים. כיוון שאמת המידה המקובלת בחברתנו היא, כאמור, חוויית החיים הגברית, הרי ש"שוויון האשה" מתפרש כהשוואת זכויות האשה לזכויותיו של הגבר. גישה זו יכולה להועיל בהשוואת שכן של נשים לשכר גברים במקום בו בני שני המינים מבצעים עבודה זהה ומקבלים שכר שונה; אולם היא בעייתית הרבה יותר כאשר מדובר בהצדקת חופשת לידה, החמרת ענישה על עברות מין, או



בחברה הפטריארכלית. בהיותן מושא למאויים מיניים של גברים, נשים הוגדרו כיצורים מיניים וכאובייקטים מיניים לשימושם של גברים. מתוך נקודת מבטם של גברים, מיניותן של נשים הוגדרה כמאפיין מרכזי של אישיותן, וביחס אליהם הן הובנו כ"פיתוי", כ"מכשול" וכיצורים שעצם נוכחותם מעוררת תגובות מיניות, קרי – בקרב גברים. מובן מאליו, כי נשים אינן מיניות יותר או פחות מגברים, וכי גברים מעוררים (או שאינם מעוררים) בהן תגובות מיניות ממש כשם שהן מעוררות (או אינן מעוררות) אותן בהם. ואולם, כיוון שגברים נטלו לעצמם את הזכות הבלעדית להגדיר את עצמם ואת הנשים כאחד, וכל זאת מנקודת מבטם הגברית בלבד, יובן מדוע הם הוגדרו כיצורים שלמים, בעלי מגוון רחב של תכונות ופנים, בעוד שהנשים הוגדרו בראש ובראשונה כמיניות. יתרה מזאת, כיוון שמיניותן נתפסה בעיני גברים כבלתי מובנת, כבעלת עוצמה בלתי נשלטת ולעתים אף כמאיימת, היא הוגדרה על ידי החברות הפטריארכליות כמסוכנת, כשלילית, וכמחייבת שליטה גברית. תופעות טבעיות הקשורות במיניותן של נשים, כמו למשל המחזור החודשי, הוגדרו כ"טמאות" וכ"מגעילות", והיבטים רבים של הקיום הנשי הוגדרו כמיניים ולכן שליליים ומחייבי פיקוח. כך, למשל, שערן של נשים נתפס בתרבויות רבות כמיני (ככל הנראה כיוון שגברים מוצאים אותו מושך מינית), ולכן נדרשו נשים באותן תרבויות לכסותן או אף להסירו מכול וכול. באופן דומה, גם קולן של נשים נתפס כמיני, ולכן הוגבלה השמעתן בציבור, ולעתים אף בכלל. איברי גוף נשיים שונים הוגדרו כ"מפתים", ונשים נדרשו לכסותם, "להצניעם", להגביל בכך את תנועותיהן ולהסתתר מעין הרבים. כך, למשל, רגל גברית נחשבה כאיבר המשמש להליכה, ואילו רגל נשית נחשבה כמושא לתשוקה; אשה שלא כיסתה את רגלה כמקובל בחברה בה חיה נתפסה כ"מתגרה" מבחינה מינית, כ"מזמינה" התייחסות מינית

מצד גברים, כ"זולה" ואף כ"אשמה" אם גברים הגיבו כלפיה באופן מיני, ופגעו בה בעל כורחה. לאור כל האמור יובן מדוע במסגרות פטריארכליות למדו נשים לראות במיניותן מקור חולשה ובושה (וזאת שעה שגברים הורגלו להתייחס אל מיניותם כאל מקור גאווה וכוח).

אמרתיה למעלה כי התייחסות אל יהודי באופן המקשר אותו עם היסטוריה של אנטישמיות עלולה להשפיל אותו ולפגוע בכבוד האדם שלו. באופן מקביל, התייחסות לאשה באופן המקשר אותה עם סטריאוטיפים פטריארכליים המיוחסים לנשים עלולה להשפיל אותה ולפגוע בכבוד האדם שלה, כלומר – בכבוד האשה שלה. במילים אחרות: כבוד האשה, כבוד האדם הייחודי לאשה כאשה, מחייב שלא להתייחס אליה באופן המקשר אותה עם מעמדה הנחות במסגרת האידיאולוגיה הפטריארכלית. ביתר פירוט: התייחסות אל אשה כאל משנית בחשיבותה, כבלתי תבונית, כבלתי כשירה לנהל את חייה שלה וליטול חלק מלא בכל פעילות מקצועית וחברתית, או כאל אובייקט מיני – עלולה לפגוע בכבוד האשה. עקרון כבוד האדם, הכולל את עקרון כבוד האשה, מחייב, לכן, להימנע מהתייחסות כזו אל אשה; אולם עדיין נותרת המשימה להגדיר את תכניו החיוביים של כבוד האשה.

### כבוד האשה במורשת ישראל

במסגרת הניסיון להגדיר את המושג "כבוד האשה" בהקשר הישראלי, סביר לפנות אל מורשת ישראל ולחפש בה שורשים. ואמנם, מאגר תרבותי עשיר זה מציע ביטויים נאים המטיפים כי "לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו" (בבא מציעא נ"ט ע"א) ולעולם יהא "אוהב את אישתו כגופו ומכבדה יותר מגופו" (יבמות ס"ב ע"ב). אולם לצד מספר אמרי שפר אלה ניתן למצוא בספרות ההלכה המסורתית קישור עמוק ושיטתי של המושג "כבוד האשה"

עם היבטיה המשעבדים ביותר של התרבות הפטריארכלית. "כבוד האשה" נתפס כבלתי נפרד מחובותיה לשרת את בעלה, אדונה, ומ"צניעותה" – מושג המבטא ומנציח את אפליית האשה ודיכוייה בתרבות היהודית הפטריארכלית.

הקישור המפורש בין "כבוד האשה" לבין "צניעותה" והדרתה מן התחום הציבורי נעשה, בספרות היהודית התורנית המסורתית, בעיקר באמצעות מדרשי הפסוק "כל כבודה בת מלך פנימה" (תהלים מ"ה, י"ד). חובת הצניעות מפורשת בספרות המסורתית ובניסוחיה בספרות בת זמננו: "אשה מחויבת להיות צנועה ביותר, שתהיה כל כבודה פנימה ותסתיר עצמה מכל אדם שבעולם בכל מה שאפשר"; "מדרכי הצניעות להיות האשה צנועה בביתה ולא תצא החוצה רק לעת הצורך וזהו מדרך הכבוד שלה כמו שכתוב כל כבודה בת מלך פנימה. וגם בהיותה בביתה תתנהג גם כן במידת הצניעות להיות מכוסה במלבושיה ואפילו שערות ראשה לא יהיו מגולים וגם בתוך חדרה כי כפי אשר תסתיר את עצמה בדרכי הצניעות תזכה להיות בניה צדיקים וישרים".

גישה זו כרוכה, ללא יכולת הפרדה, בתפיסה כי אשה המצויה מחוץ לכותלי ביתה עלולה להיכשל בעצמה בחטא, משום מיניותה הבלתי מרוסנת וקלות דעתה ("כל אשה שיוצאת לשוק סופה להכשל" – בראשית רבה ת, י"ב), ולהכשיל, בעצם נוכחותה המינית המסוכנת, גברים שיסתכלו בה ויתאוו לה: "צריכה אשה להיות יושבת בתוך הבית ולא תצא לרחוב, שלא תכשל עצמה ולא תביא מכשול לבני אדם ונמצאו מסתכלין באשת איש" (תנחומא, וישלח ה'). צניעות האשה, טובתה וטובת הציבור (הגברי) כולו מחייבים, לכן, שאשה תהיה ספונה בין כותלי ביתה, הרחק מן הזירה הציבורית. "לעולם תשתדל האשה להיות צנועה [...] ולא תצא מדלתי ביתה אלא לצורך גדול,

כבוד האשה מתכונן כאשר היא מכבדת את הציבור ומדירה עצמה מרשות הרבים.

מאות שנים עסקו חכמים והוגים רבים (כולם גברים, לרבות מאיר שורש) בשאלות כגון האם מפאת איסור יציאה מן הבית חייב גבר לזון את אשתו שנמלטה לעיר מקלט, ואם היא רשאית או חייבת לצאת לשם מצווה או לשם מלחמת חובה (רבים סבורים שאסור לה אפילו להשיב אבידה ולהופיע להתדיינות משפטית); אך במשך מאות רבות של שנים היו מאוחדים בהסכמה כי "כבודה", "חובותיה" ו"צניעותה" מונעים ממנה להימצא מחוץ לביתה (או לפחות שלא לצורך דוחק). דברים שכחים אלה מוצאים את ביטויים פעמים רבות בניסוחים רבים לאורך הדורות. "הגדר העיקרי הוא ההתבודדות שלא תצא מפתח הבית החוצה, כי אם לצורך גדול מאוד או לעשות מצווה" (אגרת הגר"א, בסוף "מסילת ישרים" לרמח"ל).<sup>5</sup>

"כבוד האשה" בחלקים משמעותיים של מורשת ישראל, אם כן, איננו זכות יסוד טבעית, הומנית, ליברלית, אלא מעמד חברתי-דת, המביע ומטיל על האשה חובות "צניעות" ושירות אשר מרחיקות אותה מן הפעילות הציבורית, כולאות אותה בין כתלי הבית, משתיקות אותה, וכופפות אותה למרות בן זוגה. "כבוד אשה" זה מבטא ומכונן מטלות אשר כופות עליה תפקידים ודימויים נשיים פטריארכליים ומונעות ממנה הגדרה עצמית. "כבוד אשה" זה מניח, מבטא ומנציח דימויים סטריאוטיפיים משפילים של מיניות האשה, גופה, כוחותיה האישיותיים ומקומה בעולם. "כבוד אשה" זה מגביל את האשה לצורך התחשבות בכבוד הקהילה הגברית ("כבוד הבריות"), אשר, לכאורה, אינו סובל נוכחות נשית. "כבוד אשה" זה הוא מושג כובל, מגביל ומשעבד.

בחיפוש אחר תכנים ל"כבוד האשה" ההולמים

הנשואה: גם כבודה של הרווקה כרוך בהימצאות בבית ("אם בנשואה אמרנו שהכבוד הוא לשרת את הבעל והמשפחה, ברווקה גם כן יש כבוד בעצם ההישארות בבית פנימה").<sup>4</sup>

אשה שאינה יושבת בביתה, לא רק שאינה מכובדת, אלא חז"ל מאשימים אותה מפורשות בכל רעה אשר פוקדת אותה. כך למשל הם מאשימים את דינה שכיוון שלא ישבה בבית אלא יצאה החוצה ונהגה באי כבוד – גרמה לכך ששכם אנס אותה. מדרש תנחומא מפרש: "וכבר נאמר מן הדבר הזה רמז בתורה, שלא תהא אשה מהלכת בשוק הרבה. מנין? שכן כתיב ויברך אותם אלוהים וגו' וכיבשוה, וכבשה כתיב, האיש כובש את האשה ואין האשה כובשת את האיש, אבל אם הרבתה רגל והייתה יוצאה לשוק, סוף באה לידי קלקול, לידי זנות, וכך אתה מוצא בדינה בת יעקב, כל זמן שהיתה יושבת בבית לא נתקלקלה בעברה, אבל כיוון שיצאה לשוק גרמה לעצמה לבוא לידי קלקלה" (תנחומא וישלח, י"ב). חז"ל אינם נרתעים ומאשימים גם את לאה, אמה של דינה: כיוון שנאמר שיצאה אל יעקב – גם בתה היתה יצאנית וחונה והביאה על עצמה את האונס בידי שכם.

זאת ועוד. כבוד האשה נגזר מ"כבוד הציבור", "כבוד הבריות" כלומר – כבוד הגברים. הקישור הוא כזה: עצם נוכחותה של אשה, כמו שערה הגלוי, קולה הנישא, שירתה וקריאתה בתורה נתפסים במקורות רבים כפוגעים בכבוד הציבור, כבוד הבריות, כבוד הגברים. (האמירה המוכרת ביותר בהקשר זה מצויה במגילה, במשנה, מגילה כ"ג: "אמרו חכמים: אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד הציבור"). "כבוד הבריות" מחייב, אם כן, את הדרת האשה מן התחום הציבורי. אשה אשר "מכבדת" את הבריות בהיעדרותה מן הזירה הציבורית – מסתירה עצמה בביתה והינה מכובדת. כלומר:

שהאשה היצאנית חוטאת ומחטיאה אחרים" (ראשית חכמה, שער ד, פרק דרך ארץ); "אמר רבי יוסי כשאשה מצנעת את עצמה בתוך הבית ראויה להנשא לכהן גדול ותעמיד כהנים גדולים, שנאמר: כל כבודה" (תנחומא וישלח, ו).

כבוד האשה, אם כן, כרוך ללא הפרד בצניעותה, אשר מחייבת הסתרתה מ"כל אדם שבעולם בכל מה שאפשר". הגדיל לנסח זאת הרמב"ם, גדול פוסקי ימי הביניים: "גנאי הוא לאשה שתהיה יוצאה תמיד פעם בחוץ פעם ברחובות, ויש לבעל למנוע אישתו מזה ולא ינחנה לצאת אלא כמו פעם אחת בחודש או פעמים בחודש כפי הצורך, שאין יופי לאשה אלא לישיב בזוית ביתה שכן כתוב כל כבוד בת מלך פנימה" (היד החזקה, הלכות אישות י"ג, י"א. הלכה זו מופיעה קודם לכן אצל הטור, טור אבן העזר סימן ע"ג).

"כבודה" של האשה יושבת ביתה קשור גם בתפקידיה וחובותיה, כאשה בעולם פטריארכלי, כלפי בעלה (במלוא מובן המילה). האשה "משועבדת לבעלה להיות בביתו"; "דין על האשה שתהיה אצל בעלה שזהו עיקר הנישואים" (אגרות משה, או"ח שו"ת קנ"ח). חובתה של אשה כלפי בעלה ומשפחתו להימצא תמיד בבית כדי לשרתם, וחובה זו היא גם "כבודה". "כבודה" של אשה, אם כן, כרוך במילוי חובתה להימצא בבית כדי להיטיב לשרת את בעלה ומשפחתו. בסכמו את עמדת הרמב"ם בסוגיה זו קובע מאיר שורש כי "אין פה דרישה הלכתית חד משמעית וטוטאלית של הישארות האשה בביתה, אך יש כאן הנחיה ברוח דברי הפסוק שדורש מהאשה הנשואה לשבת ולמלא תפקידה בבית ובכך יש כבוד הזהה לכבודה של בת מלך. אם לא תמלא חובתה-כבודה ותסתובב בחוץ – גנאי הוא לה".<sup>3</sup> על סמך ניתוח עמדות חכמים נוספים, שורש סבור כי רציונל זה אינו מוגבל רק לאשה

את החברה והמשפט בישראל, מקורות מסורתיים אלה אינם יכולים לספק השראה. יתרה מזאת, יש להיזהר מהשפעה בלתי מבוקרת של השקפת עולם פטריארכלית מדכאה שעלולה להתלוות, במסגרת השפה העברית, לעיסוק בסוגיית "כבוד האשה". במגמה להתרחק מההשפעה המזיקה של הפרשנות החזו"לית למטבע הלשון "כבוד בת מלך פנימה", וכדי להפקיע צירוף לשוני זה מידי התרבות הפטריארכלית, אני מציעה לפרש אותו מחדש, אלטרנטיבית<sup>6</sup>. "כל כבודה בת מלך פנימה" משמעותו הראויה היא כי רק בת המלך עצמה, היא ולא המלך, היא ולא אנשים המנסים להצר את צעדיה ולכלוא אותה בזווית ביתה, יכולה וזכאית להגדיר "כבודה" מהו. הגדרה עצמית זו של בת המלך תבוא "מבפנים", ולא תתבסס על תפיסות זרות של "כבוד הבריות", הגברים, או על דימויי בת המלך כפי שעוצבו דרך עיניהם החיצוניות של גברים אשר מביטים בה ואינם רואים אלא את תשוקותיהם, חרדותיהם וצורכיהם. כבודה של בת המלכה אכן מצוי בפנימיותה, בחוויית חייה, בתפיסתה העצמית, בתשוקותיה, בפחדיה ובשאיפתה למימוש עצמי. על בת המלכה, המלכה וכל נתינותיהן להניח לדימויים חיצוניים, כובלים ומשעבדים, ולתת את הדעת על הגדרת עצמיותן וכבודן מתוך הווייתן הפנימית.

קריאה זו של הפסוק המקראי מבטאת את שני עקרונות היסוד המהווים את התשתית להתייחסות בת זמננו לכבוד האדם: העיקרון הליברלי, מבית מדרשו של ג'ון סטיוארט מיל, המגדיר כל פרט כאוטונומי, כחופשי וכזכאי להגדרה עצמית, והציווי הקטגורי הקנטיאני, המצווה כי נתייחס לכל אדם כאל מטרה ותכלית ולעולם לא כאל אמצעי בלבד.

על המשפט הישראלי לאפשר, לסייע ולגבות את החיפוש הנשי אחר הגדרה עצמית, הגדרת כבוד נשי, וערכים חברתיים הראויים להכרה

ולהגנה. על המשפט להשתתף במשימה זאת, ולשלב את תוצאותיו במערכת הנורמטיבית של החברה הישראלית.

### הטרדה מינית כפגיעה בכבוד האשה במשפט הישראלי

אסיים בנימה אופטימית, בהדגמה כיצד המשפט הישראלי יוצק תוכן חיובי למושג "כבוד האשה". לשם כך, אציג בתמצית את עמדת המשפט הישראלי בסוגיית ההטרדה המינית.

המונח "הטרדה מינית" הוא תרגום עברי של הביטוי sexual harassment, אשר הפך למטבע לשון בארצות הברית בשנות השבעים של המאה הנוכחית. הטרדה מינית היא התייחסות לאדם, לרוב לאשה, כאל אובייקט מיני. הטרדה מסוג זה היא התנהגות בוטה הפונה אל מיניותה של אשה כאשר זו אינה מעוניינת בכך, וכופה עליה, בשל כך, לתפוס את עצמה כמינית במקום שהיא היתה מעדיפה שלא לעשות כן; כתוצאה מכך האשה חשה פגיעה בפרטיותה, חולשה, בושה ואף איום. הטרדה מינית שוללת מהאשה את הזכות להגדיר את עצמה כרצונה, כאדם אוטונומי ותבוני, ומקשרת אותה, בעל כורחה, עם סטריאוטיפים פטריארכליים של נשים כמיניות בכל הקשר, וכזמינות לשימוש המיני של גברים. (זוהי התפיסה הצרה והבסיסית ביותר של הטרדה מינית. כיום מקובל להגדיר גם בהתנהגויות שוביניסטיות וסקסיסטיות מגוונות יותר הטרדה מינית. מפאת קוצר היריעה אסתפק כאן בהצגת המובן הבסיסי.)

מיניותה של אשה יכולה וצריכה להיות עבורה מקור להנאה, לעוצמה ולמימוש עצמי. כל אשה זכאית, כמובן, לבחור לממש את מיניותה בכל דרך שהיא מוצאת לנכון (ובלבד שאיננה פוגעת באחרים). התייחסות מינית לאשה, כאשר היא מעוניינת בכך, הינה חיובית ורצויה. התרחשות מינית הנעשית לרצונה של אשה ואינה פוגעת

בה – לעולם אינה בבחינת הטרדה מינית. ואולם התייחסות לאשה כאל יצור מיני כאשר היא איננה מעוניינת בכך משפילה אותה, כשם שהתייחסות גזענית משפילה אמריקני ממוצא אפריקני, והתייחסות אנטישמית משפילה יהודי. התייחסות לאשה כאל יצור מיני כאשר היא איננה מעוניינת בכך, ממקמת אותה במסגרת השקפת העולם הפטריארכלית, ומועידה לה תפקיד משני, נחות, נשלט ובלתי שוויוני. משום כך הטרדה מינית חותרת תחת ביטחונה העצמי של אשה, מפחיתה את אמונה בעצמה, ממעיטה מיכולתה לבחור לעצמה דימוי עצמאי כרצונה ומקטינה את הסיכוי כי תוכל להשתלב בחברה כאדם שווה זכויות והזדמנויות. התנהגות המהווה הטרדה מינית, פוגעת בכבוד האשה.

ביום 8 במרס 1998 (יום האשה הבינלאומי), קיבלה הכנסת בקריאה שנייה ושלישית את החוק החדש למניעת הטרדה מינית. סעיפו הראשון של חוק זה קובע כי מטרת החוק "לאסור הטרדה מינית כדי להגן על כבודו של אדם, על חירותו ועל פרטיותו, וכדי לקדם שוויון בין המינים". (חשוב לזכור כי אף שהחוק נועד, בראש ובראשונה, להגן על נשים מפני הטרדה מינית, הוא אוסר באותה מידה הטרדה מינית של גברים, כמו גם השפלות וביזוי של נשים וגברים שהם לסביות והומוסקסואלים בשל נטיותיהם המיניות. ההגנה המשפטית מפני הטרדה מינית שנוצרה עבור נשים הורחבה לחול על כל בני האדם, תהיינה העדפותיהם המיניות אשר תהיינה.) דברי ההסבר המצורפים לחוק מפרטים את כוונתו ואת השקפת העולם העולה ממנו, וקובעים, בין השאר, את הדברים הבאים:

במדינת ישראל, כמו במקומות אחרים בעולם, הטרדה מינית היא תופעה חברתית נפוצה הפוגעת באנשים רבים ובמיוחד בנשים.



החוק החדש למניעת הטרדה מינית מהווה פריצת דרך חשובה בהגנה על כבוד האדם בכלל, ועל כבוד האשה בפרט. הוא מהווה ניסיון שיטתי ראשון של המשפט הישראלי להגדיר מהו "כבוד האשה", אילו התנהגויות עלולות לפגוע בכבוד זה, וכיצד ניתן להגן עליו. לשם הגדרת כבוד האשה וההגנות המשפטיות הנחוצות, החוק מאמץ נקודת מבט נשית על ההווה הנשית, ומאפשר לציבור הנשים הגדרה עצמית. יש לקוות כי דבר החקיקה יניב דיון ציבורי מעמיק בסוגיית כבוד האשה בישראל, כמו גם החלטות שיפטיות מועילות, וכי יהווה סימן להתפתחויות משפטיות נוספות. סוגיות משפטיות נוספות רבות מזמינות בחינה מחודשת לאור פיתוח כבוד האשה (כמו גם חירותה). הבולטות שבהן הן פונדקאות, פורנוגרפיה, זנות, הפלות, עיכוב גט, ממזרות, ייבום וחליצה וכל סוגיית הנישואים והגירושים.

ולכן כהתנהגות בלתי חוקית הפוגעת בכבוד האדם ובכבוד האשה: סחיטה באיומים, כאשר המעשה שהמוטרד/ת נדרש/ת לעשותו הוא בעל אופי מיני; מעשים מגונים; הצעות חוזרות בעלות אופי מיני המופנות לאדם אשר הראה למטריד כי אינו מעוניין בהצעות אלה; התייחסויות חוזרות המתמקדות במיניותו של אדם, כאשר אותו אדם הראה למטריד כי אינו מעוניין בהתייחסויות אלה; התייחסות משפילה או מבזה המופנית לאדם ביחס למינו או למיניותו, לרבות נטייתו המינית. (כאשר המוטרד או המוטרדת הם קטינים, חסרי ישע, מטופלים או עובדים, ואילו המטריד הוא הורה או מחנך, מטפל או מעביד המנצל סמכות או מרות – התנהגות יכולה להיחשב כהטרדה מינית גם אם המוטרד או המוטרדת לא הבהירו למטריד שאינם מעוניינים בה. כך מעניק החוק הגנה מיוחדת למי שנמצאים במצב של תלות או כפיפות או חולשה כלפי אדם אחר, ודורש מן האדם החזק במערכת יחסים חברתית לא לנצל את מעמדו לרעה על ידי ביצוע הטרדה מינית).

הטרדה מינית היא פגיעה בכבוד האדם, בחירותו, בפרטיותו ובזכותו לשוויון, היא פוגעת בכבודו העצמי ובכבודו החברתי של המוטרד. היא משפילה ומבזה את אנושיותו, בין השאר על ידי התייחסות אל האדם כאל אובייקט מיני לשימוש של המטריד. הטרדה מינית שוללת את האוטונומיה של המוטרד ואת שליטתו בגופו ובמיניותו, פוגעת בזכותו להגדרה עצמית ופולשת לפרטיותו, וכן מפלה אותו לרעה לעומת אנשים אחרים. הטרדה מינית כלפי נשים גורמת להשפלתן ביחס למינן או למיניותן ומקשה עליהן להשתלב בחברות שוות בעולם העבודה וביתר תחומי החיים, ובכך היא פוגעת בשוויון.

החוק החדש מאמץ, אם כן, את תפיסת ההטרדה המינית כפגיעה בכבוד האדם בכלל ובכבוד האשה בפרט, והופך השקפת עולם זו למחייבת במדינת ישראל. על פי החוק, כל אחת מן ההתנהגויות הבאות מוגדרת כהטרדה מינית,

6. לשם השלמת התמונה, מן הראוי לקרוא את הפסוק המקראי בהקשרו המלא: "שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך; ויתאו המלך יופיך כי הוא אדוניך והשתחוי לו; ובת צור במנחה פניך יחלו עשירי עם; כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה" (תהלים מ"ה, י"א-י"ד). תהא אשר תהא משמעותם המילולית של הפסוקים, אין ספק כי הקשרם הפטריארכלי המובהק הופך אותם לאנכרוניסטיים ולבלתי רלבנטיים למציאות ימינו. הצעתי לקריאה מחודשת של פסוק י"ד אינה מתיימרת, כמובן, לחתור למשמעותו המקורית, אלא לשחרר אותו מן המטען הפרשני שהועמס עליו לאורך הדורות.

אתיחס לנושא זה כאן.  
3. מאיר שורש, עמ' 69 (ראו רשימה לקריאה מומלצת). תשמ"א.  
4. שם, עמ' 63.  
5. מאיר שורש מסכם את ארבעת מאמריו במסקנה כי יש להתנגד לגיוס נשים לצבא, שכן השירות הצבאי מסכן את צניעותן, ולא ניתן להצדיק סטייה מן הכלל של "כל כבודה בת מלך פנימה" לשם שירות בצבא. עוד הוא מסיק כי יש לאפשר לבנות בשירות לאומי לחדול לשרת בכל עת שהן מרגישות כי צניעותן מחייבת זאת. עמדותיו, המובעות בכתבה "מודרנות", מקדשות ללא כל ביקורתיות את מכלול הערכים הפטריארכליים המסורתיים.

\* תודה ליאיר אלדן על איתור המקורות הרלבנטיים והבהרתם; תודה ליאיר אלדן ולמיה שטייניץ על השיחות הממושכות לקראת הכנת ההרצאה; תודה לרחל אליאור ולחשי פרידמן שדירבנו אותי להעלות את הדברים על הכתב.  
1. "פטריארכלי" הוא המבנה החברתי בו גברים עומדים בראש כל המוסדות, החל מן המשפחה וכלה במדינה, ומרכזים בידיהם את הכוח, העוצמה והמשאבים.  
2. מובן כי גם ציבור הנשים עצמו במדינת ישראל מורכב מתת-קבוצות בעלות מטענים היסטוריים ותרבותיים שונים. לא הרי נשים פלסטיניות כנשים יהודיות, ולא הרי נשים עשירות כעניות. מפאת קוצר היריעה לא

**המלצה לקריאה נוספת:**

ק' גילגון, 1995. בקול שונה, התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האשה, ספרית פועלים, תל אביב.  
ע' מאור (עורכת), 1997. נשים הכוח העולה, קידום הנשים בעבודה - ניפוץ "תקרת הזכוכית", ספרית פועלים, קיבוץ דליה.  
א' פרידמן, 1997. באה מאהבה, אינטימיות וכוח בזהות הנשית, קו אדום, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.

א' קמיר, 1998. "איזו מין הטרדה: האם הטרדה מינית היא פגיעה בשוויון או בכבוד האדם?", משפטים 388-317:29.  
פ' רדאי, כרמל שלו ומיכל ליבן-קובי (עורכות), 1995. מעמד האשה בחברה ובמשפט, שוקן, ירושלים ותל אביב.  
מ' שורש, תש"ם. "כל כבודה בת מלך פנימה - יסודותיו, משמעותו ותקפו", שמעתין 60: 60-57.  
----, תשמ"א. "כל כבודה בת מלך פנימה - יסודותיו, משמעותו ותקפו", שמעתין 64: 64-57.

----, תשמ"א. "כל כבודה בת מלך פנימה - יסודותיו, משמעותו ותקפו", שמעתין 65-66: 115-107.  
----, תשמ"ב. "כל כבודה בת מלך פנימה - יסודותיו, משמעותו ותקפו", שמעתין 67-68: 86-75.  
C.A. MacKinnon, 1987. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Harvard University Press, Cambridge.

# דיני גירושים במדינת ישראל: חלוקה לא שוויונית של כוח, השימוש לרעה בכוח זה, ו"מעמד" האשה היהודית

## סוזן ווייס

לפני מספר שנים בהיותי עורכת דין לענייני גירושים, קיבלתי בית דין הרבני את בעלה של מרשתי לתת לה גט. פסק דין כזה היה, והינו, קשה להשגה – בתי הדין מהססים לתת צווים מסוג זה, ומעדיפים לעודד את הצדדים להגיע להסכם (מסיבות שאסביר להלן). היה זה פסק דין כבד משקל, עד שהפך בית הדין הרבני הגדול את הקערה על פיה.

בית הדין הגדול כתב:

נראה כי יש מקום לטענת הבעל שאין לחייבו [לתת גט לאשתו] מטענה של האשה על בגידה משום [...] לא היתה כאן התראה, כמ"ש החכם צבי [...] כמו כן [...] גם במכה את אשתו שכתב הרמ"א בס' קנ"ד סעיף ג' די"א שכופין אותו להוציא היינו לאחר שהתרו בו פעם או שתיים [...] ואולם מאחר והצדדים בפירוד זמן רב רצוי מאוד שיתגרשו בהסכמה.

סוזן ווייס, עו"ד, מנהלת "יד לאישה" ע"ש מקס מוריסון וחוקרת בכירה במכון שלום הרטמן

נסערת אך לא מופתעת, קיוויתי שאולי יוכל החוק האזרחי לתקן את מה שתפסתי כפגיעה בכבוד האדם ובזכויותיה הבסיסיות של מרשתי. שלחתי את פסק הדין לעו"ד נטע זיו ששימשה כיועצת משפטית של האגודה לזכויות האזרח. קיוויתי שמשרדה ייטול על עצמו את האחריות להגן על מרשתי ולהגיש תביעה בשמה לבית משפט העליון היושב כבית דין גבוה לצדק. עו"ד זיו הזדהתה עם אכזבתי מפסק הדין, אך הכריעה בצורה נחרצת שאין מה לעשות, ואמרה: "במדינת ישראל יש נשים זכות להיות טייסות קרב, אך אין להן הזכות הבסיסית להתגרש".

### על פי ה"חוק": אין בישראל שוויון בין נשים לגברים

אין ספק שדיכוי האשה ואפלייתה שורשיים יותר מה"חוק".<sup>1</sup> אולי יש לנשים בישראל הזכות להיות טייסות קרב, אך בפועל רק אשה אחת מימשה זכות זו מאז שינוי המדיניות של צה"ל. בסוף המאה הנוכחית נותר מספר מצומצם של מדינות דמוקרטיות שבהן מצהיר החוק באופן ברור ובלתי ניתן לפרשנות על אי השוויון בין נשים לגברים. ישראל היא אחת מהן. בענייני נישואים וגירושים, החוק הישראלי מצהיר

מפורשות שנשים אינן שוות לגברים.

ב־2 בנובמבר 1991, נכנסה לתוקף גם בישראל ה"אמנה בדבר ביטול אפליה נגד נשים לצורותיה" (באנגלית: Convention on the elimination of all forms of discrimination against women (CEDAW)). סעיף 16 מחייב את המדינות שהן צד לאמנה לנקוט את כל האמצעים לביטול אפליה נגד נשים בכל העניינים הנוגעים לנישואים, ליחסי משפחה ולגירושים. בסוף האמנה, מצהירה מדינת ישראל:

מדינת ישראל מסתייגת לגבי סעיף 16 לאמנה, במידה שדיני המעמד האישי המחייבים את העדות הדתיות בישראל אינם תואמים את הוראות אותו סעיף.

ההסתייגות ב־CEDAW מקבילה להסתייגות המובאת בסעיף 5 של "חוק שיווי זכויות האשה – תש"י-1951". גם שם מבהיר החוק הישראלי ש"דין אחד יהיה לאשה ולאיש" – למעט "בדיני איסור והיתר לנישואים וגירושים". כשניסה משרד המשפטים לקבוע "חוק יסוד" חדש ב־1992 הנקרא "זכויות היסוד של האדם" הכולל הסתייגות דומה, התנגדו

ארגוני הנשים מתוך סירוב להנציח את אי השוויון של נשים בהתאם לחוק.

**על פי ה"חוק": מעמדן האישי של נשים נשואות במדינת ישראל מוכרע על פי שיקול הדעת (כמעט) בלתי מרוסן של בעליהן (ולא על פי הוראת המדינה). לאשה אין כל זכות להתגרש אלא בהסכמת בעלה.**

החוק הישראלי מאשר את "אי השוויון של נשים" בתחום של נישואים וגירושים כדי להבטיח מקום ל"חוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואים וגירושים) – תשי"ג-1953".

חוק זה מעניק סמכות בלעדית לבתי הדין הרבניים בנושא של נישואים וגירושים של "יהודים בישראל אזרחי המדינה או תושביה". בתי הדין פוסקים על פי ההלכה, אך זו אינה מעניקה מעמד שווה לנשים ולגברים בעת פקיעת הנישואים.

בתי הדין הרבניים מכירים בסמכותו של החוק המקראי, שהוא מ"דאורייתא", ולפיו אשה ממשיכה להיות נשואה לבעלה עד שהוא נותן לה גט,<sup>2</sup> וזאת מרצונו החופשי.<sup>3</sup> בתי הדין אינם מכירים בסמכותה של המדינה להתערב בין הצדדים ולהכריז על סיומם של נישואים. כמו כן, במאמץ שלא לפגוע ברצונו החופשי של הבעל, מהססים בתי הדין להשתמש בכוח ובסמכות שניתנו להם על פי ההלכה לנסות להשפיע על רצונו של הבעל, לעודדו, לשכנעו, ואפילו לכפות עליו לתת גט לאשתו.<sup>4</sup> גם כשנוקט בית הדין יוזמה ומשתמש במלוא סמכותו, נמצא הצו תפל לעתים ואינו ניתן למימוש.

אם מסרב הבעל לתת לאשתו גט; אם הוא נעלם, שוטה, מחוסר הכרה, או אדיש ללחצים שהיו משפיעים על כל אדם סביר, ממשיכה אשתו להיות נשואה לו עד שישוכנע, או ימצא, יתפקח, או יתעורר לתת לה גט.

במדינת ישראל הבעל הוא המכריע לגבי מעמדה האישי של אשתו – האם תהיה נשואה או גרושה. במילים אחרות, במדינת ישראל זכותה של אשה להתגרש ולהתחתן שנית תלויה בשיקול דעתו של בעלה.

לעומת זאת, זכותו של הבעל לגרש את אשתו ולהתחתן שנית אינה תלויה ברצון הטוב של אשתו. מדינת ישראל ובתי הדין הרבניים יתערבו לטובת הבעל לשמור על זכותו לפרק נישואים כושלים ויבטיחו את זכותו לבנות מערכת נישואים וחיי אישות חדשים. נכון הוא שבתי הדין הרבניים פוסקים על פי התקנה של רבנו גרשם מאור הגולה, שאשה חייבת לקבל את הגט מרצונה החופשי,<sup>5</sup> אך תקנה מדברי חכמים ("דרבנן") ולא מהתורה ("דאורייתא"). כדי לקדם את הצדק, עוקפים בתי הדין הרבניים תקנות מדרבנן ומתעלמים מרצונה של האשה, או במקרים רבים כופים את רצונם על רצונה. אם תבגוד אשה בבעלה, בתי הדין לא יחסו לחיבה לקבל גט. אם נטשה את בית בעלה ולא ניתן למוצאה, יתנו הדיינים היתר לבעל לשאת אשה אחרת על פניה (סעיף 179 לחוק העונשין תשל"ז/1997 מכיר בהיתר זה כיוצא מן הכלל לחוק האוסר ריבוי נשים בארץ). עקרונות ההיגיון, המוסר, ה"חוק", וחוש הצדק של בתי הדין יהיו מעורבים בתמרון לשמירת זכויות הגבר לנישואים ולגירושם.

מעמדו האישי של הבעל, לעומת מעמדה של אשתו, אינו מוכרע בידי בת זוגו, אלא הוא מוכרע ומוגן בידי כוח עליון.

**חוסר השוויון בין נשים לבין גברים בנושא גירושים, וחלוקת הכוח הבלתי מאוזנת הנובעת מאי שוויון זה, גורמים לעוול ולאי צדק מהיבטים שונים:**

**"החוק" מאפשר סחיטה של נשים:** כשעומד בפני בית הדין הרבני בעל סרבן גט, במקום

לפסוק ל"חייב" את הבעל לתת גט לאשתו ולהענישו עד שיאמר "רוצה אני", הדיינים מהססים ומתחמקים מתוך אמונה ודת, וזאת במקום לשקול, להכריע ולפסוק על פי החומר שבתיק. הם מעדיפים לקבל את הסכמתו המלאה של הבעל לתת את הגט, מאשר לתת פסק דין ממנו יתעלם הבעל, או גרוע מכך, פן יפגע ברצונו החופשי. בתי הדין מעדיפים לעודד, לשכנע, ולתת תמריצים לבעל לשתף פעולה, ולעתים מציעים "מחיר הולם", שתמורתו נאות הבעל ו"מסכים" לתת גט לאשתו. מתוך כמיהה להשיג את הסכמת הבעל לתת גט לפני שילבין שיערה או שתותש מהדרך הארוכה, מוותרות נשים רבות על זכויותיהן – לעתים אפילו על זכויותיהן למזונות ילדים, לרכוש המשותף, ומתוך כאב רב גם על החזקת ילדיהן. לעתים הנשים נאלצות לשלם מאות אלפי שקלים תמורת זכותן להתגרש (המחיר עומד בדרך כלל ביחס הפוך ליושרו של הבעל, ושל בא כוחו). בתי המשפט, האזרחיים והרבניים כאחד, אינם מתערבים בהליך זה ואינם מנסים לאזן את הכוח והסמכות הניתנים לבעל.

הרשויות הדתיות מוחלות על תשלום כספים תמורת הגט, ואף מעודדות אותו, כדרך טובה, יעילה, ונכונה לפתור את בעיית הגירושים על פי דת משה וישראל. סחטנות איננה פוסלת את הגט.<sup>6</sup>

ברוח דומה, אישר בית משפט העליון תוקפם של חוזים, שעל פיהם ויתרה אשה על זכויותיה תמורת הגט. בתי משפט סירבו לפסוק שהסכמי גירושים כאלו נחתמו תחת לחץ או עושק. הגט, קבע בית המשפט, הוא "תמורה" מספקת לזכויות שנשללו;<sup>7</sup> וכך עולה מדבריו של כבוד השופט חיים כהן: "אינו שונה הסכם גירושים מכל הסכם אחר: מי שרוצה להשיג מה שליבו חפץ, מוותר על שלו או מוסיף משלו ובלבד שישגיגנו".<sup>8</sup>

את חוק "יחסי ממון" "כאות מתה". כמו כן, בניסיון לפרש את החוק בצורה שתאפשר לנשים לתבוע את חלקן ברכוש המשפחתי עוד לפני פקיעת הנישואים, טען השופט שמגר ש"לבטח לא התכוון המחוקק ליצור הסדר [...] שלא רק שאינו שוויוני, אלא הוא אף מגביר את הכוח בידי הצד שהוא ממילא חזק בסכסוך".<sup>15</sup>

פעם אחר פעם, מתאר השופט שמגר כיצד חוק יחסי ממון עומד בניגוד לעקרונות של שוויון בין המינים ולעקרונות הצדק החברתי האמורים, לפי דבריו של כבוד השופט, להנחות את המערכת המשפטית ולשקף ערכים ותחושות מודרניים. חוק יחסי ממון מעמיד פנים כאילו הוא בא לאזן את זכויות הרכוש של בני זוג, אך בפועל הוא: "פוגע" בצד אחד תוך מתן "יתרונות בלתי הוגנים" לצד האחר; וכך הוא נותן לאחד מבני הזוג הזדמנות לנצל את הסדרי הממון, לכפות את רצונו על בן זוגו, ולהכפיפו לתנאיו. [ז'הן] הסדר רכושי שתוצאותיו מקוממות ואבסורדיות, ושהוראותיו מאפשרות לאחד הצדדים להיות 'נבל ברשות המשפט'.<sup>16</sup>

### העוול הנגרם לנשים אינו נובע מרוח "ההלכה", אלא ממפרשיה

ההלכה אינה קובץ של כללים אחידים ונוקשים, אלא נשמעים בה קולות שונים וסותרים. תוצאותיו של מקרה משפטי מסוים מותנות בפוסק, וב"עובדות" שימצא כראויות להדגשה ובקולות להם יבחר להקשיב.

אכן, בתי הדין הרבניים בארץ מגדירים את ההלכה ומיישמים אותה בצורה המעניקה לבעל את שיקול הדעת הכמעט בלעדי בהכרעה על מעמדה האישי של האשה; וכן, הם נוטים לדחות את תביעתה לגירושים עד שיוזהר הבעל לבל יכה את אשתו או לבל יקיים יחסים עם אשה אחרת. אולם החלטות אלו נובעות מתוך הקשבה לקולות בהלכה המדגישים את ריבונותו

נשים בישראל בידי בעליהן, ודווח על מספר גדול הרבה יותר של קורבנות התעללות, גופנית ונפשית כאחד.

תוצאות המחקרים מוכיחות שנשים יהודיות נמנעות מליזום תביעת גירושים, ונשארות במסגרת נישואים כושלים במשך שנים רבות יותר מנשים שאינן יהודיות.<sup>13</sup> סביר להניח שנשים יהודיות נמנעות מלתבוע גירושים עקב העובדה שאלה תלויים בבעליהן, והן אינן זוכות לאזון קשבת בבתי משפט. יתר על כן, ייתכן שהן חוששות מירידה ברמת חייהן, ואפילו מהדרדרות לעוני – המחיר לגירושים הוא יקר מדי.

**החוק האזרחי אינו שומר על רכושן של הנשים:** החוק חוסם את גישתן המלאה של הנשים לרכוש הנצבר בחיי הנישואים: על פי חוק יחסי ממון בין בני זוג – תשל"ג-1974, יש לנשים זכויות למחצית שוויו של כלל הרכוש הנצבר במשך נישואיהם של בני הזוג, אך על פי סעיף 5 של החוק, זכות זו נשמרת אך ורק "בפקיעת הנישואים". במקרה שהבעל מסרב לתת גט לאשתו, משמע שלא הגיעה עת "פקיעת הנישואים"; וכך אין לאשה כל עילה להגשת תביעה לבתי המשפט בכל הנוגע לזכויותיה ברכוש שנצבר משך הנישואים.<sup>14</sup>

כפי שחוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואים וגירושים) תשי"ג-1953 מתנה בפועל את זכויותיה של האשה להתגרש ברצונו הטוב של בעלה; כך גם מתנה חוק "יחסי ממון" את זכויותיה של האשה ברכוש שנצבר במשך הנישואים ברצונו הטוב של הבעל. לבעל שמור הכוח על פי חוקי מדינת ישראל לקבוע האם אשתו נשואה או לא, ובאותה מידה, לקבוע האם יהיה לה חלק ברכוש המשפחתי.

בפסק הדין של יעקובי-קנובלר הגדיר כבוד נשיא בית המשפט העליון, השופט מאיר שמגר,

המערכות המשפטיות אימצו את שיטת התשלום תמורת הגט כדרך יעילה וכשרה לפתור את מצוקתה של האשה כשלהב חפץ בגירושים, גם אם בעלה אשם בפירוק הנישואים, וגם אם ההסכם פוגע בזכות הילדים למזונותיהם. אם אשה משלמת עבור גטה, בתי המשפט בישראל ישמרו על "טובת החוזה"<sup>9</sup> ויאשרו הסכם זה.

### "החוק" מאפשר התעללות בנשים:

סחטנות היא סוג התעללות הניתן להכרה ולהגדרה, אולם היא עניין כספי בלבד. העובדה שהחוק אינו מאפשר לנשים להפקיע את נישואיהן הקשים, ללא הסכמת הבעלים המתעללים בהן, מעודדת התנהגות אלימה נפשית וגופנית כאחת. המשתמע מה"חוק" הוא שהתעללות בנשים היא עניין שהדעת סובלתו. היא כפופה לכללי החברה ומופצת בידי שופטיה. אם החוק מאפשר התעללות בנשים שעה שהן תובעות סיוע מבתי המשפט, קל וחומר נסבלת ההתעללות המוסתרת מעינו של הציבור.<sup>10</sup>

סוזן מולר אוקין בספרה *Justice, Gender and the Family* טוענת שכוחו הבלתי מאוזן של הבעל בחיי הנישואים (כולל, לדוגמה, הכוח לפירוק הנישואים) ופגיעתה הנלווית של האשה הם הגורמים להתעללות. היא כותבת: "אין כל ספק שאלומות במשפחה, כפי שהיא משפיעה הן על נשים הן על ילדים, קשורה ישירות להבדלים בכוח ובתלות בין המינים";<sup>11</sup> "הבסיס להכאת נשים הוא אינו כוחו הפיזי או אופיו האלים של הגבר, אלא כוח שלטונו של הגבר – כוח חברתי, כלכלי, פוליטי ופסיכולוגי".<sup>12</sup>

עובדה עצובה, אך מוכרת, היא שנשים רבות בישראל מוכות בידי בעליהן. בשדולת הנשים מעריכים שאחת מתוך שבע נשים נשואות היא קורבן להתעללות מצד בן זוגה. בשבעת החודשים הראשונים של 1999, נהרגו שבע

של הבעל על אשתו ומתייחסים אליה כאל קניינו ורכושו,<sup>17</sup> ולא כאל שותפתו לחיים. לרכוש – אין קול, אין משאלות, אין רגשות ואין בקשות.

אך נשמעים גם קולות אחרים בהלכה – אלה המתייחסים לאשה כאל שותפתו של האיש ולא כרכושו. מקורות אלו מקשיבים לקולה של האשה ולדרישותיה. כמו הרמב"ם שפוסק כי אם אשה מואסת בבעלה, כופים על בעלה לגרשה "לפי שאינה כשבויה שתיבעל לשנוא לה".<sup>18</sup> הרמב"ם מבקש מבית הדין להפנים את הסבל של האשה ורגשותיה. או כמו בית הדין האזורי שאכן חייב את הבעל, שהיכה את אשתו וקיים יחסים עם אשה אחרת, לגרש את אשתו.

ויש שמצאו בהלכה ערכים ועקרונות המעודדים את השוויון בין נשים לבין בני זוג, והשוואים לשים קץ להתעללות בנשים בידי בעליהן בשמה.

הרב עמנואל רקמן, הרקטור של אוניברסיטת בר-אילן, טוען שיש מקרים רבים בהם ההלכה מאפשרת ביטול הקידושין של בני זוג בצורה העוקפת כל צורך במתן גט על ידי הבעל כתנאי לגירושים. הרב רקמן אף ייסד בית דין המבטל קידושין בצורה זו.

מאיר שמחה פלדבלום, פרופסור לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן, מברר "סוגי ההתקשרויות בין איש לאשה המצויים במקורות, ואופן יציאתה של האשה מקשר זה". פלדבלום מציע שינוי בטקס הנישואים בצורה הדומה להתקשרות שהוא מכנה: "דרך הקידושין". לדעתו, "בסוג זה של נישואים [דרך קידושין] נמנע היווצרות מעמד עגונות, וכתוצאה מכך גם נצמצם הולדת ממזרים בישראל": לא יהיה צורך במתן גט על ידי האיש בעת שהאשה חפצה לצאת מן הקשר.<sup>19</sup>

האנשים המפרשים את ההלכה ומבצעים אותה,

ולא ה"הלכה" עצמה, הם האחראים לעוול ולא הצדק שנגרמים במצב המיוחד של ימינו. אם נאשים את ה"כללים" ולא את האנשים המיישמים אותם, נשחרר את עצמנו ואותם אנשים מאחריות מוסרית. נשים תסבלנה ובעליהן ישפילו, יזכו, יגדפו, יכו, יתעללו ויעשקו, וישתמשו בכוחם לרעה נגדן; בעלים יעגנו את נשותיהן בנישואים כושלים; נשים תיאלצנה לשלם עבור חירותן, ותימנע מהן גישה מלאה לרכוש שנצבר בנישואים – ואיש לא יישא באחריות, שכן הכול ב"אחריותה של ההלכה".

הרי ברור שהאשמה אינה נחלתו של הקב"ה – הוא אינו אשם בעוול שנגרם לנשים. הקב"ה נתן לאדם את הזכות והאחריות לפרש ולבצע את חוקיו, ככתוב "לא בשמים היא".<sup>20</sup> ההלכה, כפי שמעיד שמה, כמו מערכות משפטיות אחרות,<sup>21</sup> חייבת להיות חיה ונושמת, ומתוך כך גמישה, ובת קיום "וחי בהם". מן הראוי שההלכה לא תדרוך במקומה, שכן הוויות חברתיות משתנות, ודורשות תגובות שונות וחדשות.

אי הצדק הנגרם לנשים מחייב את מנהיגינו להתגבר על היסוסיהם, להציע וליישם פתרונות יצירתיים מתוך ההלכה. עליהם להתמודד עם החשש מפני נטילת אחריות מוסרית.

**אם האחראים לביצועה של ההלכה ימשיכו לפרשה בדרכם השמרנית, חייבת החברה הישראלית ליטול את האחריות המוסרית ולנקוט פעולה מעשית.**

אם יתעקשו הרבנים על מוגבלותה של ההלכה ולא ימצאו בה פתרון לעוול הנגרם לנשים, לא תוכל עוד החברה החילונית להחריש ולשחרר עצמה מאחריות לסבל זה. החברה הישראלית, ובמיוחד המחוקקים והשופטים, חייבים לנקוט צעדים של הוראה מתקנת כדי לפצות על

העוול שנגרם בידיהם של האחראים לפירוש ההלכה.

לשופטינו שמורים שיקול דעת רחב וסמכות מקיפה בדרך לביצוע החוק. על שופטי בתי משפט לענייני משפחה לאמץ את דעותיהם של השופטים שמגר ודורנר, או של השופטת שטרסברג-כהן בפסק דין יעקובי-קנובלר כשיבואו להכריע בענייני רכוש משפחתי.<sup>22</sup> עליהם לדרוש משני הצדדים לגלות בצורה מלאה את הרכוש שברשותם; וכן להטיל קנס על המנסים להבריח רכוש או להתחמק מגילוי מלא ואמין של נכסיהם. אני מבקשת מהשופטים לפרש את המונח "רכוש" בצורה יצירתית ולהרחיב את בסיס הנכסים הנכללים בהסדר איוון משאבים ולכלול לדוגמה: "מוניטין" בחברות סגורות, רישיון, מקצועיות וכומר השתכרות.<sup>23</sup> עליהם להתייחס אל סירוב הבעל לתת לאשתו גט כאל מעשה שאינו "בתום לב", שיבטל את זכותו של הבעל לפנות לבית המשפט לקבלת סיוע וסעד משפטי בנושא שבינו לבין בת זוגו. כמו כן עליהם לבטל הסכמי גירושים שנחתמו תחת הלחץ לקבלת גט, ובוויתור של האשה על זכויותיה.

על החברה הישראלית לתקן את חוק יחסי ממון בדרך שתניח לשופטינו לאפשר לאשה לתבוע מחצית מהרכוש שנצבר במשך הנישואים, וזאת לפני פקיעת הנישואים בגט פיטורין (ועלינו להיזהר לא לתת רשות זו למי שמונע מאשתו גט). על החברה הישראלית לקבוע חוקים שיאפשרו תשלום פיצויים לאשה בידי בעלה גם לאחר הגירושים במקרה של נישואים ארוכי טווח. עלינו להעמיד לדין עורכי דין שהיו מעורבים בהסכמי גירושים הנגועים בסחטנות או בהטעיה, באשמה של עבירה אתית, או אפילו פלילית. החברה הישראלית, הממשיכה להחריש בפני אי צדק שנגרם לנשים בשם ההלכה, אחראית גם היא לעוול שנגרם להן.



וכוח רב – לטוב ולרע. עלינו לדעת להשתמש בו לתיקון העולם ולא לעיוותו. קשה היא בדיקת ה"חוק". הסמכות וההכשר שנותנת החברה ל"חוק" מאפשרים לו להסתיר במשך שנים את פשעיה ועוולותיה. מצב של סטטוס קוו מעניק ביטחון, יציבות ותחושה של סדר; כל שינוי מאיים ומפחיד, אך אין מנוס ועלינו ליטול אחריות ולעשות מעשה.

אינם תומכים בשוויון זה – הטענה נשאת בחזקת מס שפתיים בלבד.

עלינו להכיר ולהבין שה"חוק" אינו בא תמיד לעשות צדק, אלא יש בכוחו אף לפגוע ולהרוס. על החברה לבדוק את החוק, מחוקקיו, מפרשיו ומבצעיו כדי לדעת להבחין מהם היעדים, האם הושגו, ובאיזו דרך. החוק הוא כלי בעל עוצמה

**"החוק" משקף את החברה, ערכיה, ומבניה הכוחניים**

אם חברה מאפשרת דיכוי נשים על פי החוק, הרי היא משקפת בכך את ערכיה ואת קבוצות הכוח הפועלות בה. בחברה הישראלית אנו טוענים כי נשים שוות לגברים, ומכאן אף שותפות מלאות של בעליהן בחיי הנישואים; אך כל עוד החוק, מחוקקיו, מפרשיו ומבצעיו

החל מיום 1.1.1974. אם זוג נישא לפני תאריך זה, האשה זכאית לתבוע על פי חוקה של בתי משפט שהיא שותפה בנכסים שנצברו במשך הנישואים: גם על פי ההסדר של "חוקת השיתוף". גם על פי הסדר זה נשים אינן יכולות להיות בטוחות שתוכלנה להשיג מחצית הרכוש שנצבר משך נישואיהם. אך נושא זה חורג מעבר להיקף מאמר זה.

15. פ"ד מ"ט (3) 529, 569.

16. שם, 550.

17. ראו למשל: J.D. Bleich, "Kiddushei Ta'ut: Annulment as a Solution to the Agunah Problem", *Tradition* 33 (1), p. 114, note "The legalistic essence of marriage is, in effect, an exclusive conjugal servitude conveyed by the bride to the groom [...]. Understanding that the essence of marriage lies in a conveyance of a 'property' interest by the bride to the groom serves to explain why it is that only the husband can dissolve the marriage".

18. רמב"ם, הלכות אישות, י"ד, ח.

19. מ"ש פלדבלום תשנ"ז-תשנ"ח. "בעיית עגונות וממזרים – הצעת פתרון מקיפה וכוללת (הצעה לדיון הלכתי והשקפתי), דיני ישראל י"ט: ר"ג-רט"ז.

20. בבלי, ערובין נ"ה ע"א.

21. J. Frank, "The constant development of unprecedented problems requires a legal system capable of fluidity and pliancy", *Law and the Modern Mind*: 6, (1932).

22. ראו לעיל הערה 14.

23. ראו "חוק יחסי ממון בין בני זוג – חוות דעת מטעם שדולת הנשים בישראל" מיום 26.4.1998, עמ' 5 (לא פורסם).

8. ע"א 162/72 אמזלג נ' אמזלג פ"ד כ"ז (1) 582, 587.

9. ראו ד"ר 4/82 קוט נ' קוט פ"ד לח (3) 197. כבוד השופט אהרן ברק משתמש במונח של "טובת החוזה" כשהוא בוחן את כשרותם של סעיפי שיפוי שנועדו למנוע תביעות עתידות מצד האם להגדלת מזונות מעבר לחיוב בהסכם גירושים. כבוד השופט חיפש קיום בצוותא של "טובת החוזה" ו"טובת הקטין". השוו: פסק הדין של כבוד השופט שוחט בתיק 065190/98 (תש"ס, תל אביב) (אין תוקף להסכמי שיפוי).

10. יש חוקרים שטוענים שההלכה עצמה מעודדת התעללות בנשים בכך שהיא מפנה עורף לנשים מוכות, ראו למשל B. Horsburgh, 1995. *Lifting the Veil of Secrecy, Domestic Violence in the Jewish Community* 18 Harv. L. J. 171.

11. S.M. Okin, 1989. *Justice, Gender and the Family*, p. 129: "There is no doubt that family violence, as it affects both wives and children, is closely connected with differentials of power and dependency between the sexes".

12. שם, עמ' 152, המחברת מביאה ציטוט מפי לינדה גורדון (Linda Gordon): "...The basis for wife-beating is male dominance – not superior strength or violent temperament... but social, economic, political, and psychological power".

13. ראו: <http://www.JewishWomen.org/domestic.htm>

14. ראו ע"א 1915/91, 2084/91, 3208/91 יעקובי, נ' יעקובי, קנובלר נ' קנובלר פ"ד מ"ט (3) 529 (1995). שם הציגו חמישה שופטים ארבע גישות שונות להתמודד עם חוק זה. יש גם לציין שחוק יחסי ממון מתייחס לזוגות שנישאו

1. J. Donovan, 1988. "Enlightened Liberal Feminism", *Feminist Theory*, p. 30: "Liberalism is limited in that while it may provide justice for means, it does not afford morality of ends"; C.A. Mackinnon, "Not By Law Alone: from a Debate with Phyllis Schafly", *Feminism Unmodified*, pp. 21, 26: "The law alone cannot change our social condition. It can only help. So far, it has helped remarkably little".

2. דברים א, כ"ד: "כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו".

3. משנה, יבמות א, י"ד; בבלי יבמות, קי"ב ע"ב: "אינו דומה האיש המגרש לאשה המתגרשת, שהאשה יוצאה לרצונה ושלא לרצונה, והאיש אינו מוציא אלא לרצונו".

4. ראו דוח של בתי הדין הרבניים בעניין "חוק שיפוט בתי דין רבניים (ביצוע של פסקי דין לחיוב גט, הוראת שעה תשנ"ה-1995)". בדוח מצוין שבתי הדין באזור המרכז הפעילו רק פעמים מ-1996-1998 את הסנקציות של החוק לחייב בעל לתת גט.

5. ראו Z. Falk, 1966. *Jewish Matrimonial Laws in the Middle Ages*, pp. 13-18.

6. רב ח"ש שאנן, תש"ן. אופנים לכפיית גט, יא תחזוין 203 (5750).

7. ראו לדוגמה, ע"א 573/82 ברק נ ברק ל"ח (4) 626, 633 (1985). ("האשה היתה אל נכון כמהה לזכות ולקבל גטה ולהשתחרר מכבלי הבעל. כדי להשיג מטרה זו הייתה מוכנה לוותר לבעלה ויתורים מרחיקי לכת בתחום הרכושי והחומרי. אולם אין לומר כי ההסכם הוא חסר תמורה, כשם שאין לקבוע שעל פי תנאיו ממש נעשקה האשה").

# מתן זכות בחירה לנשים: פרספקטיבות הלכתיות

דבורה וייסמן

**ס**גייית זכויות האישה לבחור ולהיבחר היא אחד מתת-הפרקים המרכזיים בנושא "מגדר, דת ודמוקרטיה".

ברצוני לבדוק בהקשר הנוכחי את הפולמוס סביב ההיבטים ההלכתיים של מתן זכות בחירה לנשים. אני מבקשת לציין שאין מדובר כאן במחקר מקורי שאני ערכתי; אלא בסיכום חומר שפורסם במקומות אחרים בידי חוקרים חשובים. שלושת המקורות העיקריים שעליהם התבססתי הם:

- א. ספרו של פרופ' מ' פרידמן, חברה ודת, ירושלים: יד בן צבי, תשל"ח.
- ב. ד"ר י' כהן, "המחלוקת בין הרבנים קוק ועוזיאל זצ"ל על מתן זכות בחירה לנשים", האישה במקורות היהדות, הגות: מאסף למחשבה יהודית, ירושלים: משרד החינוך והתרבות, האגף לתרבות תורנית, תשמ"ג, עמ' 83-95.

ד"ר דבורה וייסמן, מכון כרם, ירושלים

ג. שיעורים ששמעתי מפי ד"ר ת' רוס בירושלים בשנות השמונים.

תודתי נתונה לחוקרים אלה על שדרכם התודעתית לתשובות המרתקות של הרב קוק והרב עוזיאל. לפני שניגש לניתוח התשובות, רצוי שנקדים לקריאתנו כמה הערות לגבי הרקע ההיסטורי.

התקופה הנידונה היא היישוב היהודי בארץ ישראל תחת השלטון הבריטי, והבחירות שבהן נעסוק הן הבחירות למוסדות היישוב – אספת הנבחרים והוועד הלאומי. באותה תקופה בדיוק, בעת שעלתה שאלת זכות הבחירה של נשים, עלתה שאלה זו גם במדינות מערביות, כגון ארצות הברית ואנגליה. אפילו בצרפת – כביכול, ערש הקדמה – נשים זכו לבחור רק החל מ-1944. מבחינה זאת, היישוב לא פיגר אחרי המערב הדמוקרטי.\*

המפלגות הציוניות החילונית דגלו בשוויון

פורמלי לנשים, בעוד שבציבור החרדי הלא-ציוני והאנטי-ציוני, ממילא לא השתתפו נשים בבחירות אלו – ואף לא הגברים. יוצא אפוא שרק הציונים הדתיים התעניינו בהיבט ההלכתי של השאלה. באופן טבעי, אחד מבעלי הסמכות ההלכתית שאליהם פנו בשאלה זאת היה הרב אברהם יצחק הכהן קוק.

הרב קוק נולד בלטביה ב-1865 ועלה ארצה ב-1904. לאחר כהונתו כרבה הראשי של יפו, הוא מונה ב-1921 לרב הראשי האשכנזי הראשון של ארץ ישראל, וכיהן בתפקיד זה עד פטירתו ב-1935. הרב היה ידוע בקרבתו לחוגים הציוניים, ובכללם הציונים-חילוניים, אולם, באופן פורמלי, הוא לא השתייך לתנועה הציונית, גם לא למזרחי.

תשובתו של הרב קוק בנושא הנידון פורסמה בניסן תר"פ (1920) בספר אגרות הראי"ה, והיתה כיוון של שלילת הזכויות. לפני שניגש לניתוח טיעוניו, ברצוני להקדים הערה לאלה שטרם

ספק אם איש, מלבד המנחה עצמו, קרא את אותה עבודה. לעומת זאת, אני משוכנעת שאם אבי היה כותב על הנושא המקורי שבחר, זאת היתה עבודה חלוצית בנושא חשוב ביותר ומי יודע לאן היה מגיע (או, היינו מגיעים?). אולי סיפור זה יכול להמחיש שלא תמיד רצוי שהתלמיד יקשיב למורה!

אבי ביקש לחקור את הנושא ואת השלכותיו על הפוליטיקה האירופית. ברם, המרצה טען שזהו נושא בלתי חשוב שאינו מעורר עניין! כתחליף הציע לו, מכיוון שאבא היה יליד תורכיה, לעסוק בהיסטוריה הצבאית של מדינה זו, ובפרט בקבוצה מהמאה ה-17 שנקראה Les Janissaires (יאניצרים). כסטודנט צייתן אכן כתב אבא על נושא "מרתק" זה. עד היום,

\* ברצוני להקדיש מאמר זה לזכר אבי, ד"ר נחום וייסמן, זיכרונו לברכה. במשפחתנו מתגלגל סיפור על המשא ומתן בין אבא לבין הפרופסור שהמחה אותו בעבודת הדוקטור שלו, בשנות השלושים. אבא אז היה סטודנט להיסטוריה באוניברסיטת פריז. הוא הציע למנחה נושא שעניין אותו מאוד באותה תקופה: מאבקן של נשים להשיג זכות בחירה במדינות המערביות.



אלה שהיו אז מחוץ לגבולות היישוב, התאכזבו מאוד מתשובתו זו של הרב קוק. הופעל עליו לחץ לשנות את עמדתו, וב־1926 הוא הסכים להנהגת "קלפיות כשרות", דהיינו, נפרדות לגברים ונשים. חידוש זה לא התקבל בציבור.

כעת, נפנה לתשובה אחרת של הרב עוזיאל. הרב בן־ציון מאיר חי עוזיאל נולד בירושלים ב־1880 למשפחה ספרדית. גישתו הליברלית יותר התבטאה גם בפסיקתו בנוגע לשאלות של גיור והפלות מלאכותיות. בכלל, חשוב לבדוק את עבודתם של הפוסקים הספרדים ביחס למודרנה, כפי שעושים ד"ר צבי זוהר מהאוניברסיטה העברית בירושלים ומכון הרטמן; ומר דוד ביטון, מורה ומחנך בירוחם. אלה ואחרים כתבו וכתבים על דמויות כמו הרב עוזיאל, הרב משאש, ואפילו הרב עובדיה יוסף, לפחות בראשית דרכו, כפוסקים "מתקדמים" יותר מעמיתיהם האשכנזים. הרב עוזיאל נתמנה לרב הספרדי הראשי של ארץ ישראל ב־1939 וכיהן בתפקיד זה בשנות המדינה הראשונות, עד פטירתו ב־1953.

תשובתו, שהתפרסמה בחשפשי עוזיאל, נכתבה ב־1940 ונפתחה בהסבר זה: "תשובה זו כתבתי בשעתה לשם בירור הלכה לעצמי, ולא רציתי לפרסמה ולהורות בשאלה זאת הלכה למעשה". אפשר להניח שהרב נקט עמדה זו מפאת כבודו של הרב קוק, שהיה מורו ולאחר מכן עמיתו; אולם הרב עוזיאל ממשיך: "עתה אחרי ששאלה זאת נפתרה מאליה מצאתי לטוב לפרסמה משום יגדיל תורה". כיצד שאלה זו "נפתרה מאליה" נראה לקראת סוף המאמר, אך בינתיים, נבדוק את טיעונו של הרב בעד ההיתר. התחלת הדיון עלולה לבלבל: הרב מבחין בין "הבחירה האקטיבית לבחור" ל"הבחירה הפסיבית להיבחר". אמנם הוא כמובן צודק מבחינה לשונית, אך היינו אנחנו חושבים שלהיות מועמד (או בסלנג "לרוץ בבחירות") זאת פעולה אקטיבית הרבה יותר מאשר לבחור.

את הקורא למאמרו של יוסקה אחיטוב (איש הקיבוץ הדתי) "צניעות בין מיתוס לאתוס".<sup>1</sup>

מדבריו של הרב קוק כי "אנו מאמינים, שמבטנו על החיים החברתיים הוא יותר עדין ויותר טהור מהמבט של עמי התרבות הזמניים ככלל. המשפחה שלנו היא לנו קדושה בצורה הרבה יותר עמוקה ממה שהיא בכל העולם המודרני. וזהו היסוד של אשרה וכבודה של האשה בישראל" – אנו למדים, שהעמים האחרים, צריכים לדבר במונחים של זכויות לאשה, כי מצבה הבסיסי אצלם ירוד; אולם המצב בעם ישראל שונה. "האשה הישראלית מבססת את זכויותיה על פי התוכן העדין של ערך הנפש", ועל כן ההשתתפות בחיים ציבוריים ובזירה הפוליטית עלולה לקלקל את העדינות הזאת המאפיינת את האשה היהודייה, וכך, לערער את יסוד משפחתה. מסיבה זאת, מתן זכות בחירה לנשים מאיים על המשכיות המסורת היהודית.

לפי גישתו, שלילת זכות הבחירה של הנשים אינה שוללת מן האשה את דעתה העצמאית. הרב כותב: "הננו תמיד מוכנים להכריז על דבר החובה המוסרית של ההקשבה לדעת האשה בכל בית בישראל גם בנוגע לשאלות כלליות חברתיות ומדיניות". אך שני בני הזוג צריכים להגיע להסכמה בנושאים השונים, ועל הגבר, בהיותו בתפקיד "שר החוץ של המשפחה" (הכינוי הזה מופיע בכתבים שונים, לאו דווקא אצל הרב קוק), להביא את הדעה המוסכמת לרשות הרבים. אין הרב רואה במשימה זו זכות, אלא חובה: "הדעת המוסכמת מוכרחת היא לצאת דווקא מן הבית, מהמשפחה בתומתה, והמשועבד להוציא אותה לרה"ר [רשות הרבים] הוא אבי המשפחה, שעליו מוטלת חובת פרסומה של הדעת המשפחתית".

חשוב לציין שחברי תנועת מזרחי, במיוחד

התודעו למחשבתו. יהיה זה משגה בעיניי לטפוט את הרב קוק, אחד מענקי ההגות היהודית במאה ה־20, רק על פי גישתו לשאלת שוויון האשה. מי שיעשה זאת עלול למנוע מעצמו היכרות עם הוגה מקורי, יצירתי ומרתק שעשוי לתרום רבות לחוויה הדתית־רוחנית של היהודי המודרני. דווקא בסוגיה זו מתגלה הרב קוק כשמרן (יש שיגידו: ריאקציונר), אך קו זה לא בהכרח מאפיינ אותנו בנושאים אחרים. בכל מקרה, רצוי וכדאי לערוך היכרות מעמיקה יותר עם מחשבתו ממה שנעשה כעת.

הרב כותב בתשובתו: "מוכרחני לומר, שהרבנים, שהודיעו את האיסור מצד הדין עד כה שאבו את דעתם ממקור הקול האחד (ההדגשה שלי) שאנו שומעים מן התורה מן הנביאים ומן הפתובים, מן ההלכה ומן ההגדה, המורה שרוח האומה כלה כצבינו וטהרתו, עומד הוא נגד החידוש המודרני הזה". אנחנו מכירים את המסורת היהודית כתורות של מחלוקת. קשה להעלות על הדעת נושאים אחרים שבהם יש תמימות דעים כה מוחלטת במקורותינו.

לעומת זאת דווקא בנושא מעמדן של הנשים, היו מחלוקות רבות. לדוגמה, הוויכוח במשנה סוטה בין בן עזאי, שגרס ש"חייב אדם ללמד בתו תורה", לבין רבי אליעזר, שטען כי "כל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות". דוגמה נוספת לקוחה מימי הביניים: רבי יצחק אברבנאל כתב שרק הזכרים נבראו בצלם אלוקים, כי רק הם מסוגלים לתפוס את "תעלומות הבריאה"; בנו כבר כתב דרשיח פילוסופי שבו משתתפת אשה; ובן דורו רבי יצחק עראמה, בעל הספר עקדת יצחק הרחיק לכת וכתב שהאשה, כמו הגבר "תוכל להבין ולהשכיל בדברי שכל וחסידות". הנימוקים לשלילת החידוש, לפי הרב קוק, נובעים בעיקר מדאגתו לצניעות ולתא המשפחתית. לדיון מעמיק יותר בנושא זה, ברצוני להפנות

בכל אופן, הוא כותב: "על הראשונה [לבחור] לא מצאנו שום יסוד ברור לאסור, ואין הדעת מקבלת לשלול מהנשים זכות אישית זאת"; הרב ממשיך ומוסיף למעשה הגדרה של ההליך הדמוקרטי: "כי הלא בבחירות אלה מרכיבים אנו אלופים לראשינו ונותנים ייפוי כוח לנבחרינו לדבר בשמנו, לסדר את עניני יישובנו, ולהטיל מסים על רכושנו, והנשים בדרך ישר או איישר מקבלות עליהן מרותן של נבחרים אלה, ונשמעות להוראותיהם וחוקיהן הציבוריים והלאומיים, ואיך אפשר לתפוס החבל בשני ראשין: להטיל עליהן החובה המשמעתית של נבחרי העם, ולשלול מהן זכות בחירתן?" נימוק זה נשמע כלקוח הישר מבית מדרשה של הדמוקרטיה האמריקנית – "לא למיסוי ללא ייצוג!", אשר היה חרות על דגלה של המהפכה האמריקנית.

בפסקות הבאות, הרב עוזיאל מתמודד עם שורה של נימוקים אפשריים לאיסור: הוא מתחיל עם האמרה המפורסמת של חז"ל על פיה "נשים דעתן קלה" – "אם זאת סיבה לאסור עליהן לבחור", טוען הרב, "אזי נוציא מכלל הבחורים גם את האנשים שהם קלי הדעות, שלא יחסרו לעולם מקרב הארץ". לנקודה הזאת הוא מוסיף הערכת מצב החברה: "המציאות מטפחת על פנינו ומראה לנו שגם בעבר וגם בתקופתנו זאת, נשים בנות השכלה ודעת, הן כאנשים, לישא וליתן למכור ולקנות ולנהל את עניניהן באופן הכי טוב". כאן מוסיף הרב טיעון הלכתי גרידא: "והאם נשמע כדבר הזה שממנים אפוטרופסים על אישה גדולה, שלא מדעתה?" ואם ההתנגדות נובעת – כמו חלק מזו של הרב קוק – מטעמי צניעות, אז משיב הרב עוזיאל: "איזה פריצות יכולה להיות בדבר הזה, שכל אחד הולך אל הקלפי ומוסר את כרטיס בחירתו". כמו כן הרב טוען שאין לדבר סוף, שכן "אסור יהיה ללכת ברחוב, או להיכנס לחנות וכו'". טיעון אחרון זה אמנם הגיוני, אך חסר רוח נבואית בכך שבימינו

דווקא נשמעות דרישות מסוג זה בקרב רבנים חרדיים מסוימים, להפריד בין גברים לנשים בחנויות או בתחבורה הציבורית! וכנגד הנימוק לאיסור משום שלום בית – כדי שלא ייגרם מצב שבו בני הזוג רבים ביניהם בשאלות פוליטיות, הרב משיב: "אם כן נשלול זכות הבחירה גם מהבנים והבנות הסמוכים על שולחן אביהם".

כפי שאנחנו רואים, רבים מטיעונו מבוססים על השימוש בשכלו הישר, המוכר בהלכה כשיטת ה"סברה". ולבסוף, מציין הרב עוזיאל שנשים אינן נכללות במניין והן לא נספרו במפקדים בתורה. במילים שלו: "נניח שאינן קהל ולא עדה [...] ולא פקידים ולא כלום. אבל, אינן יצורים שנבראו בצלם ובדעת?" לסיכומו של דבר, בני שני המינים נבראו שווים, ומעצם בריאתם נובעת הזכות לבחור. טיעון זה גם כן נשמע קרוב למגילת העצמאות האמריקנית – "כל בני האדם נבראו שווים ובוראם העניק להם זכויות מסוימות", אלא ששם היה מדובר בגברים בלבד (גברים לבנים בעלי רכוש).

אחר כך מתמודד הרב עוזיאל עם נימוקים הקוראים לא לתת לנשים להיבחר. הנימוק הקשה ביותר מבוסס על מדרש ההלכה מספרי דברים על הפסוק "שום תשים עליך מלך" – "מלך", ולא מלכה; מכך מסיק הרמב"ם שאסור למנות אשה לכל תפקיד של שררה על הציבור. כמובן, אלה שגורסים כך נדרשים לתרץ את המקרים של נשים שבכל זאת תפקדו במנהיגות ציבורית, כגון דבורה הנביאה. בדרך כלל ההסבר השכיח הוא שבאותה תקופה ("ימי שפוט השופטים") בשל הרמה הירודה של הציבור, לא מצאו מנהיגים ראויים יותר ונאלצו להסתפק בנשים. המדרשים השליליים סביב השמות "דבורה" ו"חולדה" מבטאים את רתיעתם של חז"ל מנשים כמנהיגות.

כל זה אינו מפריע לרב עוזיאל לצמצם את

חלות האיסור למינויים מטעם הסנהדרין, ולא לתפקידי ציבור הנבחרים בהליך דמוקרטי. אין כלל חשש מפגיעה בכבוד הציבור בבחורו אשה לתפקיד מסוים, שכן בחירתו מעידה על רצונו בכך. כך, הרב מנסה לשכנע אותנו שאין מניעה בהלכה לפעילות פוליטית מצד נשים, בהסתמכות על רטוריקה דמוקרטית מקובלת, אסמכתאות מסורתיות ושכלו הישר. טיעונו שכנעו את חוגי הציונות הדתית, ולא את הציבור החרדי – במפר"ל, נשים מופיעות ברשימות לכנסת ולרשויות המקומיות (גם אם לא תמיד ב"מקומות ריאליים") ובעבר כיהנו מטעם המפלגה חברות כנסת. במפלגות כמו אגודת ישראל, ש"ס ודגל התורה, לא מופיעות נשים ברשימות המועמדים. לא פעם עניין זה היווה עילה לפירוק חזית דתית משותפת בין המפר"ל למפלגות החרדיות.

בשנות השמונים, כאשר לאה שקדיאל ניסתה להתקבל כחברה במועצה הדתית בירוחם, מועמדותה נדחתה בידי חלק מהרבנים בשל היותה אשה. שקדיאל פנתה בבקשה לבג"ץ בעניין זה. השופט מנחם אילון השתמש בתשובה זו של הרב עוזיאל להצדיק את טיעוניה ולאפשר לה לכהן בתפקיד. לפי מיטב ידיעותיי, הרב לא פיתח מושגים אלה, אך מעניין לחשוב על השלכות נוספות. למשל, האם המושג של "כבוד הציבור" בימינו יכול לאפשר לנשים לעלות לתורה בתוך בתי הכנסת? האם ציבור יכול למחול על כבודו? האם ציבור יכול לבחור באשה לכהונה כרבנית, כפוסקת, או כדיינית?

לקראת סיום, עליי להידרש להסבר של קביעתו כי שאלה זו "נפתרה מאליה". לשם כך, ברצוני להביא פעם נוספת סיפור אישי – שיחה שקיימתי עם נציג של אגודת ישראל. היה זה במהלך הבחירות לכנסת ב-1984, כאשר התנדבתי להשתתף בוועדת בחירות מטעם אחת המפלגות. התמזל מזלי ונשלחתי לשמש

הנשגבים ביותר (כמו שכתובים אצל הרב עוזיאל) מחד גיסא, לבין אילוצים וצרכים מעשיים מציאותיים מאידך גיסא. אני תקווה שתמרון ואיזון ימשיכו לנווט את בעלי ההלכה בעתיד, גם בסוגיות אחרות, כמו, למשל, בעיית העגונות ומסורבות הגט.

הנשים תצבענה, ואצלנו לא, אזי כוחנו האלקטוראלי ירד בחמישים אחוז!" ואכן זו הסיבה העיקרית המאפשרת לנשים חרדיות לבחור. ייתכן שבין קוראי מאמר זה, סיבה זאת נתפסת כפסולה, אולם ברצוני לציין, שלעניות דעתי, כך פועלת ההלכה: היא מסייעת לנו לתמרון בין העקרונות הפילוסופיים-תאולוגיים

כראש קלפי בשכונת גאולה בירושלים. רוב הבוחרים היו חרדים, גברים ונשים. ברגע של שקט, שאלתי את הנציג מהאגודה אם הוא מכיר את התשובות של הרב קוק והרב עוזיאל לגבי מתן זכות בחירה לנשים. כשהוא הודה שאינו מכיר את החומר, הוסיף: "הרי ברור שהנשים צריכות להצביע. אם בציבור החילוני

1. בתוך נ' אילן (עורך), תשנ"ט. עין טובה - 190 היוכל לטובה אילן, הוצאת הקיבוץ המאוחד ונאמני תורה ועבודה, תל אביב.

# "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שלא עשני אשה"

רחל אליאור

**ה**מסורת היהודית בת אלפי השנים שומרת אלה לצד אלה כתבי קודש, ספרי הלכה, מורשת משפטית עשירה, מדרשים ואגדות, שירה ופיוט, קבלה ודרושים, וזכרת ומקדשת דינים ומנהגים המעוגנים בזיכרון היסטורי עתיק יומין, ואף ממשכה ויוצרת כל העת עולם מושגים מורכב, המשקף התמודדות עם מציאות משתנה. המעיין בהיבטיה השונים של המסורת הכתובה רבת הפנים, אינו יכול שלא להבחין בעובדה עתירת משמעות – כולה נוצרה, נכתבה, נערכה, נלמדה ונשמרה בידי גברים בלבד. בספרייה בת אלפי הכרכים של "עם הספר" אין בנמצא אף ספר בשפה העברית שנכתב בידי אשה, נערך או הובא לדפוס על ידה, עד למאה ה-20.

היעדר זה הוא רב משמעות משום שהוא מצביע על עובדה מכריעה – נשים לא לקחו חלק בעיצוב הנורמות שקבעו את גורלן ולא השתתפו בתהליך היצירה התרבותי המתרחש

פרופ' רחל אליאור, האוניברסיטה העברית בירושלים

ברשות הרבים, המניב חוק ומשפט, דינים והנהגות, ערכים ואמות מידה ומשקף באגדה ובהלכה, בסיפור ובשיר, במוסר ובחינוך, בדרשה ובחזון את יסודות חלל המשמעות המשותף של קהילה תרבותית מסוימת. יתר על כן, קולן לא נשמע, ניסיון לא הובא בחשבון, זווית ראייתן, מאווייהן, חששותיהן, סדרי עדיפותן, אמות המידה והערכים המייחדים אותן, רעיונותיהן וזיכרונותיהן צללו לתהום הנשייה ולא נותרו בזיכרון הכתוב.

נשים לא לקחו חלק בשפת הקודש ובעולם ההשכלה והלימוד המכוון את הערך המרכזי בעולם היהודי – "לימוד תורה", שכן נותרו בגבולות ביתן ומשפחתן, הודרו ממוסדות הלימוד והורחקו ממוקדי הדעת וההנהגה שהתנהלו תמיד ברשות הרבים הגברית. השפה העברית הכתובה והמדוברת אשר כוננה והגדירה את מרחב המשמעות המשפטי והתרבותי שבו התנהלו היחסים בין גברים לנשים מתוקף היותה לשון קודש, לשון הקריאה והכתיבה, שפת ההלכה, החוק והריטואל, השיפוט וההוראה – נוצרה בנוסחה הכתוב ונשמרה במכלול היצירה התרבותית, בידי גברים בלבד. דבריו המהדהדים של ר'

אלעזר שהדירו את האשה מעולם הלימוד "ישרפו דברי תורה ואל ינתנו לנשים" (ירושלמי, סוטה ג, ד), והממרה הפסקנית שקבעה אמת מידה בדבר אי כשירותן הגורפת של נשים "כל המלמד בתו תורה כאלו מלמדה תפלות" (משנה, סוטה ג, ד), המצטרפים לקביעות הרווחות המגבילות את טווח החכמה הנשית לתחום עבודת הבית "אין חוכמה לאשה אלא בפלך" (יומא ס"ז ע"ב), ותוחמות את ייעודה להולדת ילדים: "אין אשה אלא לבנים" (משנה, כתובות ו) – מיטיבים להמחיש את העמדה הגברית המסורתית ביחס למקומן של נשים בעולם הלימוד, הדעת והיצירה. משפטים מעין אלה דומיהם מסוג "קול באשה ערה" (קידושין ע"א) שאסר על השתתפות נשית פעילה בכל פורום ציבורי ומנע מנשים להשמיע את קולן, יצרו מצב של הדרה ותחושת נחיתות ושיקפו את הרצוי והמצוי בסדר הפטריארכלי. קולות מדירים אלה שהיו מצויים בכתב ובעל פה בסדר הלימוד, והם מצויים בו עד היום, הטביעו את חותמם על התודעה של גברים בני דורות שונים, ושימשו בידיהם כצידוק לניסוח תפיסת עולם הדנה את האשה לבורות, מגבילה את חוכמתה למעשה ידיה, סוגרת אותה בביתה מאחורי חומות צניעות ופיקוח, כופה עליה

שירות למשפחה וקושרת אותה למושגי ערוה, נידה וטומאה, כפיפות ושירות.

המסורת היהודית אינה מכירה בשוויון בין המינים, כפי שעולה בבירור מחוקי המעמד האישי ומזיקה בין גברים לנשים בתורה, בתלמוד, במדרש ובספרות ההלכה לדורותיה: ההלכה קובעת "איש קודם לאשה להחיות" (משנה, הוריות ג, ז) ומוסיפה ומתארת את היחס בין גברים לנשים מראשית הדברים: "אדם הראשון נטלו ממנו צלע אחת ונתנו לו שפחה לשמשו" (סנהדרין ל"ט ע"ב); היחס ביניהם נקבע בקללת האל לחוה: "אל אישך תשוקתך והוא ימשל בך" (בראשית ג, ט"ז), והתפרש לפרטי בספרות ההלכה והפסיקה המבארת את מהות היחסים בין השניים: "מעשה ידיה לבעלה [...] וצריכה לשמש לפניו" (רמב"ם, משנה תורה, הלכות אישות, כ"א, א ד). תפיסה זו של יחסי אדון ושפחה, בעל ומשמשת, מושל והכפופה לו – חרצה את גורלה של האשה ודנה אותה לקיום מוגבל שכל מהותו כפיפות לבעלות גברית בזיקה להולדה, שעבוד לשירות אבות, אחים, בעלים ובנים, השומרים על "מבודה של בת המלך פנימה" ואוסרים עליה לצאת החוצה, לרכוש דעת ועצמאות ולהיות אדם ריבוני. כפיפות לבעל וסיפוק צרכיו השונים עוגנו בחוק, נתבעו ונדרשו מנשים ללא קשר לדעתן ולרצונן; ובמקום שהיה צורך בכך אף נאכפו בכוח הזרוע: "כי כל אשה שתמנע מלעשות מלאכה מן המלאכות שהיא חייבת לעשותן כופין אותה ועושה אפילו בשוט" (רמב"ם, שם).

דוד אבודרהם, בעל פירוש התפילות, מסכם בקצרה את המצב: "שהאשה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו" (פירוש התפילות, עמ' כ"ה). גם אם עטפו מעמד אישי זה בטקסים ובנימוסים, בשירים ובמיתוסים וגם אם הרבגוניות של החיים היתה גדולה לאין ערוך מתשתית התפיסה המשפטית החד-משמעית, וגם אם

גבולות הבית האשה היהודייה זכתה לכבוד ולהגנה ומצבה היה טוב מזה של אחיותיה המשועבדות בסביבה הלא-יהודית, הרי רעיונות אלה, על ניסוחיהם ההלכתיים וייצוגיהם התרבותיים והחברתיים השונים, הם שהכריעו. לרעיונות אלה היתה בלעדיות בתחומים המכריעים של קביעת הגבולות ביחסים בין המינים, בהגדרת גבולות הייעוד והערך, בקביעת גבולות האסור והמוותר, גבולות הכניסה והיציאה ברשות היחיד ורשות הרבים, גבולות החירות והריבונות, גבולות המעמד האישי וגבולות חירות הביטוי וזכות השמעת עמדה בציבור.

נשים נתפסו כקניין וככלי תשמיש, כמשאב רב ערך בזיקה לפריון והמשכיות וככלי שרת המשועבד לכל עבודות הבית. הן הודרו מתחום הרוח ומעולם הלימוד, הן לא זכו לחינוך ולחירות, ניטלה מהן הריבונות, העצמאות והדעת – כדי שתוכלנה למלא את ייעודן המסורתי. כתוצאה מכך הנשים הורחקו מזירת היצירה התרבותית המתרחשת בפרהסיה, וממקום השמעת הקול הציבורי וממרחב הלימוד והדעת, הדיון והפולמוס משום שנגזר עליהן במשך אלפי שנים לממש רק ממד אחד של קיומן, זה הכרוך בקיומן הגופני, בזיקה לטבע, למין ולרבייה, ונגזר עליהן לבטא את כל הווייתן רק בתוך ביתן ולא מעבר לו. במילים אחרות, מן האשה נמנעו כבודה וריבונותה כאדם, והיא נתפסה כקניין של אביה עד נישואיה ושל בעלה לאחרים; נשלל ממנה כל קיום שחרג מגבולות גופה וביתה, ובכלל זאת קיומה הרוחני ועצמאותה החברתית.

עמדות מוצא אלה עוגנו בחוק ובמשפט, בכתבי קודש ובמיתוס, בנורמות התנהגות ובאמצעי כפייה וענישה. סדר זה, שנגזר מהבדלים ביולוגיים בין המינים וממאזן הכוחות ביניהם, היה מנת חלקן של נשים בתרבויות שונות ובדתות שונות לאורך ההיסטוריה, אולם הדרך

שבה כל חברה הגדירה, מיסדה, פירשה והצדיקה יחסי כוחות אלה בחוק ובמיתוס, בלשון ובמנהג – שונה מתרבות לתרבות.

הבטחת המשכיות והפריון התלויה בגוף האשה הפכה את גופה למשאב רב ערך, שהפך לקניין נחשק ולמושא בעלות בלעדית ועוגן במציאות חוקית, אשר שללה ממנה קיום עצמאי וריבונות על גופה ורוחה. במסורת העתיקה שרישומה ניכר בחברות שונות עד ימינו, האשה שייכת לאביה וממנו היא נקנית תמורת מוהר הבתולות והיא משלמת לבעלה, גואלה, נדוניה, והופכת לקניינו הבלעדי. מסכת כתובות מנסחת מציאות זו בקצרה – "האשה נקנית בכסף בשטר ובביאה". קניין זה הוא תוצאה של סחר וממכר המתנהל בין גברים בלבד שבסופו האשה עוברת מרשות אביה לבעלות בעלה – היא מקבלת את שמו עליה והופכת לקניינו.

ביזרון השפה מצטיירת האשה כמקנה וכרכוש של קבע, כקרקע העולם, כקרקע פורייה, כאדמה, כמזרע, כחוה, כאמא אדמה, כגפן פורייה, כבית, כנחלה, כאחוזה וכשאר נכסי דלא נידי; ואילו האיש מצטייר כבעל אדמות, כזרע, כבעל החווה, בעל הבית, בעל הצאן ובעל האשה. המילים "בעל", "אדון", "מר", "גבר" – מיטיבות להמחיש את הבעלות, האדנות, המרות והגבורה המאפיינות את המעמד הגברי, ועולות בקנה אחד עם הבעילה והבעלות – הנרכשות בכסף ומוסדרות בחוק; המתקשרות לזריעה, פריון ורכוש; והמקנות שליטה על גוף האשה, ועל רוחה.

יחסי סובייקט-אובייקט אלה הוסדרו בחוק הדתי המסתמך על הקביעה האלוהית מראשית הבריאה המכוננת את יחסי העליונות, השררה, המרות והשלטון בין אדם לחוה: "אל אישך תשוקתך והוא ימשל בך" (בראשית ג, ט"ז). אובדן ריבונותה של האשה ושעבודה כקניין

באים לידי ביטוי בעת גירושים, אלה מתקיימים רק לרצונו של הבעל, בעל הקניין, המגרש את קניינו המבעל. על פי דין תורה "אין איש מגרש אלא מרצונו והאשה מגורשת בעל כורחה" (משנה, לבמות א, י"ד) (אולם רבנו גרשם מאור הגולה קבע שאסור לתת גט בניגוד לרצונה). מכל מקום האשה אינה יכולה לגרש אלא רק להיות מגורשת, אין היא פועלת אלא רק נפעלת, באשר אין היא אדם ריבוני בעל זכויות שוות אלא היא משועבדת לבעלה ויכולה להתגרש רק בהסכמתו: "אינו דומה האיש המגרש לאשה המתגרשת. שהאשה יוצאת לרצונה ושלא לרצונה, והאיש אינו מוציא אלא לרצונו" (יבמות ק"ב ע"ב).

הקשר החד-משמעי בין ייעודה הבלעדי של האשה הכרוך בפיריון לבין אבדן ריבונותה כאדם, מנוסח בדברי הגמרא האומרת במפורש "אין אשה אלא לבנים" (משנה, כתובות ו), ומוסיפה שאשה עקרה שלא ילדה חייבת להיות מגורשת מקץ עשר שנים (משנה, יבמות ס"ד). האחריות על העקרות והפיריון, הקשורה בחסד אלוהים בברכתו ובקללתו, מוטלת באופן בלעדי על האשה ואם אין בידה לממש את ייעודה, אין לנישואיה קיום והיא מגורשת.

סדר זה שבו האבות והבעלים הם אדונים בלעדיים לנשים ועבדים, לצאן ובקר, למקנה ורכוש, לאחוזות וקרקעות; ובו הגברים עומדים בראש כל המוסדות ומרכזים בידיהם את כל עמדות הכוח – קרוי סדר פטריארכלי, מלשון "פאטר", אב המשפחה, והוא מודגם בסיפור המקראי ובחוק הדתי, בהלכה ובאגדה. סדר זה המושתת על אי שוויון ועל חלוקה מהותית, תרבותית ומשפטית בין שונים, שבו, כאמור, האשה כפופה לבעלה ומהווה חלק מרכושו – כונן את אושיות החברה והתרבות בכל רחבי העולם המסורתי. סדר זה בא לידי ביטוי בחלוקות מטפוריות הקובעות את היחס בין גבר לאשה כיחס שבין אדם לאדמה, רוח

לחומר, נפש לגוף, תרבות לטבע. חלוקה זו כוננה הפרדה בין התחום המזוהה כגברי שבו האדם פועל, תחום התרבות והרוח (האדם כיוצר), לבין התחום המזוהה כנשי שבו האדם נפעל – תחום הטבע והגוף (האדם כנוצר). התרבות, הרוח, היצירה והחירות היו נחלתם הבלעדית של גברים ואילו הטבע, הגוף, ההיווצרות והשעבוד, היו נחלתם של נשים.

היחס לטבע, המיוצג באשה הקרובה אליו, הוא יחס דו-ערכי בשל היותו מקור החיים והפיריון, היופי והתשוקה מחד גיסא, וכרוך בסכנת מוות וכליה ובאיום על גבולות התרבות והריבונות האנושית מאידך גיסא. שניות זו באה לידי ביטוי בשני הפירושים של המילה "רחם" – האחד מקור החיים ומקום היווצרותם; השני קבר, מקום כיליונם (משנה, אהלות ז, ד; אבן שושן, המילון החדש, ערך קבר). שניות זו גם משתקפת בדימוי של אמא אדמה, אם כל חי ומקור הפיריון מזה, ובעובדה שהאדמה היא גם המקום אליו שבים לאחר המוות, מקום הקבורה והכיליון מזה. בשל התבנית הביולוגית, המשקפת אמביוולנטיות זו וקושרת את האשה בעל כורחה למחזורי ביוץ חודשיים, הקשורים בחיים (דם טהור, המייצג הבטחה להמשכיות החיים) ומוות (דם טמא, המייצג החמצת היריון ומוות), בהיווצרות ובכיליון שאין עליהם שליטה, נקשרה האשה לטבע המחזורי ונתפסה בעת ובעונה אחת כ"שונה", כאחרת, כמפחידה ומסתורית, כמאיימת וחסרת אונים, כטעונת ריסון והצנעה, שמירה ואילוף, פיקוח והשגחה, היטהרות וליבון, הרחקה ובידול; בעוד שהגבר, שאינו כפוף לתמורות פיזיולוגיות מחזוריות קבועות, אינו קשור במחזוריות החיים והמוות ואינו משועבד לטבע בעל כורחו מדי חודש בחודשו – נחשב כרב-אונים וכבן-חורין. הכפיפות למחזורי הביוץ וההיווצרות, הקשורים בדם ובהולדה ובמחזוריותו הנצחית של הטבע, נקשרה לחולשה ולחוסר אונים כאחד, שכן, כאמור, אין לאדם שליטה עליהם; כפיפות זו

קשורה הן לתקווה ולברכה אלוהיות המתנות את המשכיות החיים ("ברכת שדים ורחם"); הן לפחד ולקללה משמים בשל סכנת המוות הכרוכה בהם (עקרות וכיליון).

מורכבות זו נכרכה בלשון הדתית בטהרה ובטומאה, בערווה ובנידה, בברכה ובקללה והפכה את הנשים לבעלות מעמד אמביוולנטי הקשור בחיים ובמוות, בפיריון ובכיליון.

היחס בין תרבות לטבע הפך ליחס הדיאלקטי בין פנים לחוץ, כאשר האשה המשוועבדת למחזורי הטבע נשאת בפנים, בתחום הצניעות ורשות הפרט, בתחום המוגן של הבית תחת חסותו או שעבודו של בעלה; ואילו הגבר החופשי משעבוד למחזורי הטבע ומכבלי הבעלות, הצניעות והשתיקה המוטלים על האשה ("קול באשה ערוה"; "כבודה בת מלך פנימה"; "שלא תהא יוצאת מפתח ביתה") נוטל לעצמו את תחום החוץ ברשות הרבים, העצמאות, הפרהסיה, הקול, הדיבור, ההשכלה, השלטון והחופש, הדעת והתרבות, וזכאי באופן בלעדי לזכויות הכרוכות בהם (ציבור, עדה וקהל נקבעים בנוכחותם של עשרה גברים, ונשים אינן נמנות במכלול זה. "העולם", "כבוד הציבור", "דשות הרבים", "קהל", "מניין", "כבוד הבריות" – כולם מושגים המתייחסים לגברים בלבד).

ביטויי התרבות – **השפה והקול**, החוק והלוח, האות והמספר, הספר והסיפור, הקודש והלימוד, הדעת והיצירה, השיפוט והסמכות, השלטון והזיכרון – נשמרו ברשות הגברים; ואילו מהותו **הדוממת, נטולת השפה והדיבור, האות והמספר** של הטבע, על צביונו הדו-ערכי, הכרוך בחיים ובמוות, בברכה ובקללה, ביופי ובפיריון, בפיתוי היצר, בסכנה ובתשוקה, בנידה ובערווה – נקשרה לנשים. **התרבות הגברית** בעלת הקול הבלעדי, נקשרה לכוח ואון, לאדנות ואילוף, לממשל ושלטון, לכבוד ולשליטה על היצר, לקביעת תחומי בעלות ולכינון סדרים



כשביטויי המיניות הגברית הקשורים לכוח ואון זוכים לחיוב ולהערכה רבה: רבי'און, רבי'אונים, כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו (potent) בעל פוטנציאל, ההפך מאימפוטנט). גיבור, גבר, גבורה, והקשר בין יצר ליצירה.

לעומת זאת הטבע הנשי נקשר למין וליצר לא מרוסן, והמיניות הנשית הלא-נשלטת הוגדרה כערוה ובושת, כטומאה ונידה, כתורפה וחרפה והיתה טעונה קידושין, טהרה וטבילה, מניין ומספר, כדי להכשירה להיריון ולפיריון בתחומי הבעלות והתרבות. טבע האשה נתפס כנחשק, כמאיים וכבלתי ניתן לשליטה, ועל כן כטעון אילוף וריסון, בידול וצניעות, ונקשר בסכנה להתעוררות יצרים ופריצת סדרים. הנשים נציגותיו של הטבע, הכפופות לשלטונו המחזורי, נתפסו עד לא מכבר כמושא שליטה ופיקוח (צניעות, כבוד) הכפופות לשלטון גברי. שלילת המיניות הנשית בכל מקום שאינה מותנית בבעלות ופיקוח גברי, או בכל מקום שאינה משרתת את הפיריון במסגרת המשפחה והבעלות ניכרת בעליל בלשון המבחינה בין ערוה, חרפה, תורפה, בושת, מופקרת, פרוצה, סוטה, יצאנית, זונה, לבין בעולת בעל – אשה מכובדת שכבודה קשור בכבוד בעלה, ומיניותה קודשה בכוח הריטואל של דיבור וספירה. יש לשים לב שאין למילות הגנאי המתייחסות למיניות הנשית מקבילה המתייחסת לעולם הגברים.

רישומה של תפיסת העולם הפטריארכלית היה תבנית תפיסת העולם בחברות רבות; שכן הגדרתה של האשה הנובעת מתפיסה זו שימשה מכנה משותף לתרבויות ולחברות שונות שנימקו ופירשו אותו בצורות מגוונות (כעונש על חטא, כנעשה לטובת האשה ולהגנתה, כמגלם ערכי כבוד וצניעות), אולם כמו אותו בצורה דומה. האשה הוגבלה לגבולות גופה, ביתה ומשפחתה, נאסרה בכבלי הצניעות וכבוד המשפחה ונמנע ממנה לצאת ולבוא כרצונה,

לרכוש השכלה ודעת, לקחת חלק בחדוות הלימוד, להשתלב בתחומי העשייה השונים, לממש את ייחודה וכישרונותיה, לקחת חלק בהנהגת הציבור, בשיפוט ובחקיקה ובהכרעות ברשות הרבים.

העובדה שלמושגים "חכס", "חכס", "רב", "למדן", "פוסק", "דיין", "מורה הלכה", "מחבר", "סופר", "מחוקק", "גדול הדור", "תלמיד חכם", "גאון", "עילוי", "שליח ציבור", "פרנס ראש קהילה", "טובי העיר" ודומיהם אין נגזרת בלשון נקבה, בשפה העברית המסורתית בת אלפי השנים, מעידה כאלף עדים על היעדרן של נשים מעולם ערכים זה. תפקידים אלה ומושגי הערך התלויים בהם היו זכות גברית בלעדית התלויה בעולם הלימוד או בפעילות ציבורית, בחירות ובריבונות בתוך העולם היהודי, שמעולם לא היו נחלתן של נשים. מושגי הערך שייחדו לאשה היו "בתולה", "צנועה", "כשרה", "גפן פורייה", "אשת חיל [...]" מעשה ידיה לבעלה", "אם הבנים שמחה", "אשה כבודה", "עזר כנגדו" וכיוצא באלה – מושגים הקשורים בצניעות וכבוד, בהיריון ופיריון, ברכוש הבעל ובשליטתו, ובצייתנות לסדר הקיים.

קולה של האשה נאלם ברשות הרבים, דעתה לא הובאה בחשבון בשאלות מחוץ לגבולות ביתה; נאסר עליה להציג את רגלה בבית המדרש או בבית הדין, בחדר או בבית הכנסת (מלבד בעזרת הנשים המדירה והחוצצת מן התחום שבו מתרחשת עבודת הקודש); נאסר עליה לבחור ולהיבחר, להצביע, להעיד, לדרוש ולחלוק עם האחרים ועל האחרים; נאסר עליה לצאת ולבוא כרצונה; ונמנע ממנה לרכוש דעת, סמכות ומעמד. היא לא היתה אלא בחזקת טבע דומם, "רחל נאלמה לפני גוזיזה", "אשת חיל" הטורחת במשק ביתה, משמשת ומשרתת את בעלה, שהיה מברך מדי יום ואומר בברכות השחר "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שלא

עשני אשה" אחרי ברכת התודה על "שלא עשני עבד".

לאורך כל ההיסטוריה הנשים היו נוכחות נפקדות, נטולות שם, קול וזכר; הזיכרון היה נחלתם של זכרים בלבד, ואילו נשים נידונו לנשייה ולאמוניות, וקיומן הבלעדי היה בזיקה לבעלות על גופן וליכולתן להעמיד בן זכר שיהיה זיכרון יד ושם לבעליהן. התייחסות זו לנשים ניכרת על פני כל התקופות: החל בספר תולדות אדם (בראשית ה) המספר כיצד גברים הולידו גברים, ואינו מוצא אף אשה הראויה להיזכר בשמה במשך דורות רבים; עבור באשת נוח ואשת מנוח, בבת יפתח ובפילגש בגבעה, באשת איוב ובאשת לוט, בנות לוט ובנות צלפחד, באשה הגדולה משונם ובאשה החכמה מתקוע, שכולן אלמוניות נטולות שם וזכר משל עצמן, וכולן נזכרות בזיקה לאב או לבעל או לשם מקום, שסיפורן מסופר מנקודת ראייה גברית ולא בקולן שלהן, ניסיון נמחה ושמן אבד בתהום הנשייה; וכלה בספרי העולים ורשימות האבות המייסדים והחלוצים בספרי המושבות, המונים את האבות המייסדים, האיכרים והחלוצים, ועוברים בשתיקה גמורה על האימהות המייסדות.

כאלה הם פני הדברים גם בהיבטים רבים אחרים: נשים נפקדות מספרים ומספריות, מרשימות זיכרון ומספרי ההיסטוריה, מרשימות בעלי זכויות ומרשימות נבחרים ובעלי תפקידים, מרשימות בעלי הסמכות ובעלי הזכאות, מרשימות מנהיגים ובעלי פרסים ותארים, ממפלגות פוליטיות מסוימות וממוסדות דתיים רבים.

אילו דברים אלה היו רק נחלת ההיסטוריה אולי היינו יכולים להסתפק בתהייה על היקף העוול ההיסטורי ועל מידת אי הצדק החברתי, ולחתום בהבעת תמיחה וצער על ההחמצה שבהדרת מחצית המין האנושי מרשות הרבים,

מתחום הדעת וההשכלה, היצירה וההנהגה, החירות והריבונות; אך למרות העובדה שבמחציתה השנייה של המאה ה-20 התחולל שינוי מכריע במעמד האשה, שעה שזכתה להיכלל במניין הראויים להשכלה, לעצמאות, לשוויון ולריבונות בעיני החוק, הרי עדיין תחומים לא מבוטלים בחיינו מוטבעים בחותמו של הסדר הפטריארכלי.

\*

החברה הישראלית בת זמננו, הנתפסת כמודרנית וכמחויבת לתפיסה דמוקרטית ליברלית ושוויונית, פועלת בממדים רבים בתוך עולם מושגים המעוצב בהשפעת המסורת בת העבר, שמושג השוויון בין המינים זר לה. לדת היהודית, המשקפת את המציאות מזווית ראייה גברית, שמור מקום מכריע ביחסי הגומלין החברתיים ובשיח הפוליטי בישראל, ומעמד מרכזי ביחסים המגדריים התלויים בחוקי המעמד האישי, החלים על כלל הציבור. הדין האישי הדתי חל על כל תושבי הקבע בישראל על פי עדתם וללא קשר לאמונתם הדתית או לארחות חייהם האישיים. לפיכך חוקי המעמד האישי המתייחסים בין השאר לנישואים, לגירושים, לייבום וחליצה, ועוסקים במסורבות גט ועגונות ובשאלות הנוגעות לרכוש, לירושה, ליחסי ממון וקניין בזיקה לבני זוג – חלים על כל הנשים בישראל, דתיות וחילוניות כאחת. כולן כפופות לשיטות פטריארכליות בקביעת מעמדם האישי שכן הנורמות בתחום זה נקבעו, ועדיין נקבעות, בשיטות הדתיות השונות בידי מוסדות גבריים בלעדיים שאין לנשים חלק בהם, וממילא הן מנועות מליטול חלק בקביעתן של הנורמות להן הן כפופות.

אולם לא רק החוק המכונן את היחסים בין המינים, מושפע מעולם המושגים הדתי-פטריארכלי אלא גם חלק לא מבוטל מן התרבות הסובבת, שהרי הלשון העברית, על עולם המושגים היהודי והתרבות המסורתית

המשוקעים בה, מעצבת את תפיסת העולם המשפיעה במישרין ובעקיפין על יחסים מגדריים. הלשון מגלמת ערכים חברתיים ומשמרת תבניות מחשבה וארחות חיים; לפיכך, כלל דוברי העברית – שהתגבשה כשפה, כתרבות, כדת וכעולם מושגים מפורש ומובלע במשך אלפי שנים בגבולות החברה המסורתית – הם יורשים של עולם מחשבה דתי פטריארכלי ומגדרי, בודעין ושלא בודעין. מורשת המחשבה הפטריארכלית מצויה בכל מרחבי השפה, בביטויים מגוונים בכתב ובעל פה, בחוק ובמשפט, בלשון ובנורמה, במנהג ובדימוי, בתרבות הגלויה ובציפיות הסמויות, בתשתית תפיסת הקדושה והחיים, באסוציאציות ובמיתוסים; כל אלה משפיעים על כינון מרחב המשמעות בתחום הפרטי והציבורי, על קביעת יחסי הכוחות בין חלקי החברה, ועל ארחות החיים של הפרט והכלל בזיקה לריבונות, לחירות ולשוויון.

ביטויים ומונחים, המשקפים זיקה לא שוויונית והגמוניה גברית ומונופול כוחני גברי כמו: "קול באשה ערוה"; "ברוך אתה ה' שלא עשיתי אשה"; "מוצא אני מר ממוות את האשה"; "האשה נקנית בכסף שטר וביאה"; "מצא בה ערוות דבר"; "דם בתולין"; "בעילה"; "בעל"; "גרושה"; "האשה יוצאת [מגורשת] לרצונה ושלא לרצונה, והאיש אינו [מגרש] מוציא אלא לרצונה"; "עגונה"; "מסורבת גט"; "בלות"; "תשמיש"; "עקרת בית"; "אשה מוכה" ועוד רבים – משקפים מציאות בת ימינו ולא רק עבר היסטורי. בתחומים רבים של החיים נשים עדיין אינן זוכות לשוויון זכויות והזדמנויות, לריבונות, לחופש ולכבוד, לשותפות באחריות ולחלוקה הוגנת בחובות ובזכויות, ברכוש משותף, במשאבים וביתרונות. היעדרן מתחומים רבים מוכיח בעליל את המשך הדפוס של נוכחות נפקדות, על פיו נשים נוכחות בזיקה לתחום הבית והמשפחה, אך נפקדות מתחומי הרוח והיצירה, התרבות וההנהגה.

היעדרן של נשים שופטות ודיינות מבתי הדין שבהם נידונים ענייניהן בתחומי המעמד האישי; היעדרן מעולם הישיבות שבמסגרתן נידונות הנורמות המכוננות את עולמה של הקהילה הדתית; היעדרן מעבודת הקודש הנעשית בציבור; היעדרן מחשבון "מניין"; היעדרן המוחלט מההנהגה הפוליטית בעולם החרדי (אין נשים ברשימות ש"ס, אגודת ישראל ודגל תורה לכנסת); היעדרן מכהונות רבניות של סמכות והוראה ומתפקידים חברתיים ומקצועיים בעולם הדתי החל מפוסקים, דיינים ומשגיחים וכלה במוהלים ובמורי צדק; היעדרן מההנהגה הצבאית-ביטחונית ומתפקידים רבים בצה"ל ובשירותי הביטחון; מספרן המועט של נשים בממשלה ובכנסת; מיעוטן בראשות הערים ובמסלולי ההנהגה השונים; מספרן הנמוך בצמרת הכלכלית; מספרן הנמוך בצמרת האקדמית – לעומת מספרן המכריע ברשימות מעוטי הכנסה, ברשימות נזקי הסיוע של הביטוח הלאומי, ומספרן האינ-סופי ברשימות נפגעי האלימות, ממחיש את מידת השפעתן של הנורמות הישנות.

גם כיום במקומות לא מעטים הנשים נסתרות ומודרות באמצעות חוקי צניעות שונים מרשות הרבים: בקהילות שונות ולמוסדות שונים אסור להן עדיין לבחור ולהיבחר; במשרות רבות עדיין אסור להן לכהן; ובמוסדות רבים אסור להן ללמוד וללמד. עדיין נאסר עליהן להשמיע קולן בפרהסיה דתית "מפני כבוד הציבור", ולצאת ללא רעלה, כיסוי ראש או פאה או ללבוש בגדים שאינם "צנועים" על פי שיקול דעת גברי. בין הנשים במדינת ישראל יש לא מעטות שנשללת זכותן לחינוך והשכלה (למשל בקהילה הבדווית, בקהילה הכפרית המוסלמית, בקהילה החרדית המגבילה את בנותיה למוסדות חד-מיניים), לחירות ולתנועה (החברה החרדית אוסרת על נשותיה ללמוד לנהוג ומגבילה את תחום הימצאן של בנותיה). ההשתלבות בחברה ואפשרות בחירת מקצוע מוגבלות ממילא



במקום שנשללת ריבונות האשה על גופה ורוחה ובמקום שבו מוטלות הגבלות על רכישת השכלה, על חופש תנועה ועל חופש הביטוי. הדברים אינם מתייחסים רק לקהילה מסוימת או לאיסור כזה או אחר, אלא לכל רחבי החברה על פי אמת מידה הבוחנת מה מידת כוחן של נשים בקבלת החלטות הנוגעות להן, מהו חלקן בעיצובן ובגיבושן, מהי מידת שותפותן במוקדי ההון, הכוח והסמכות הדתית, מה מידת נגישותן לזירה הציבורית ומהי מידת השפעתן על תהליכי שינוי בתחומים שונים בעולם המסורתי ובעולם המודרני.

בעשורים האחרונים מתרחשת מהפכה ברבים מתחומים אלה בהשראת תמורות שהתחוללו במדינות המערב בהבנת מושג כבוד האדם, חירותו ושוויונו ובהשפעת הפלורליזם התרבותי המכיר בריבנים של ערכים וטעמים ואורחות חיים המשקפים את רבגוניות הקיום האנושי:

בעולם הדתי נשים החלו ללמוד ולקחת חלק בביקורת מושגי היסוד המשתיתים את היחס בין רשות היחיד לרשות הרבים ובין הבית לחוץ; ובעולם החילוני גדל כל העת מספר הנשים הלומדות, הלוקחות חלק בהשכלה ובביקורת התרבות ומשתתפות בשינוי ערכי היסוד הפטריארכליים, הסקסיסטיים והמגדריים בתחומים שונים. ההשכלה, החירות והשוויון ועיגונם בחוק ובמשפט המרחיבים את משמעות כבוד האדם וחירותו, הם המאפשרים לקחת חלק בעשייה הציבורית, התרבותית, החברתית והמקצועית ברשות הרבים, החותרת להרחיב את גבולות התפיסה ההומניסטית-ליברלית המכירה בשוויון בין שונים, ולא רק בשוויון בין דומים.

על המתנגדים והמתנגדות לנורמות הפטריארכליות-מסורתיות חובה להתחקות על מקורן ולבחון את ביטוייהן השונים במשפט

ובנוהג, ולהתבונן בתשומת לב ביקורתית בנוכחותן ובהיעדרן של נשים מכל קצות החברה, בכל תחום ותחום, ובהשפעתן וחלקן בתהליכי שינוי וקבלת החלטות. יש לבחון את הטעון שינוי ולפעול למען הרחבת שוויון הזכויות והעמקת כבוד האדם, ולמען מימוש הריבונות והחופש לכל הנבראים בצלם אלוהים. ביקורת השפה, המשפט, הדת והתרבות, והתחקות על יחסי הגומלין ביניהם – המשתקפים בחוק ובמנהג, בהלכה ובבית הדין, בטקס ובלשון היום-יום, בתחומי ההימצאות המותרת והאסורה, בתחומי הקול והשתיקה; והמגדירים את גבולות המקודש והמובן מאליו בעולם המסורתי, וחלק לא מבוטל מן הנורמות הרווחות בעולם המודרני – מחדדת את המודעות לפערים הקיימים בין ההכרה המופשטת בזכות הנשים לשוויון ולחירות, לריבונות ולכבוד, לבין יישומה בפועל.

# במיניזם כתיקון ה/עולם

## לאה שקדיאל

ה

מונח "תיקון עולם" שגור בפיהם של יהודים פרוגרסיביים מאז ההתעוררות האידיאליסטית של שנות השישים בארצות הברית ובאירופה המערבית, והוא מזוהה מעת לעת עם המחויבות למטרות מוסריות נעלות, על פי רוח הזמן שלנו (Zeitgeist): אחווה בין־גזעית, שלום כלל־עולמי, מלחמה בעוני, וממילא גם פמיניזם. ניתן להבחין בתוך מגמה זו במספר יסודות:

ראשית, לפנינו תגובה יצירתית למותה של האמונה הישירה באל ובמיתוסים של הדת המסורתית ולחילון החיים. את מקומה של האמונה התמימה ירש אמנם פולחן החירות וההגשמה העצמית של היחיד, אך אליה וקוץ בה – אנו זקוקים למפלט מן הניכור, מן הבדידות, מחוסר הישע, ולהזדמנויות אחרות לחוות טרנסצנדנטיות, לעגן את חיינו בתוך מסגרת משמעות החורגת מעבר לקונקרטי, לאישי, לכאן ולעכשיו. ואם אי אפשר לחוות השגבה באמצעות דבקות באל, עדיין ניתן לחוות זאת באמצעות דבקות ב"רוח האדם", באידיאל ההומניסטי של האנושות התבונית ההולכת ומאירה את דרכנו מימי קדם ועד אין־סוף הדורות בעתיד. האמונה הזו ב"פדגוגיית האדם האפשרי בחברה הממשית"<sup>1</sup> היא הנותנת לנו את הכוח להתגייס לפעולות קונקרטיות המכוונות לתיקון המציאות המקולקלת, לבניית

לאה שקדיאל, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב ומכון שכטר ללימודי היהדות

עולם טוב יותר עבור ילדינו. במילים אחרות, "תיקון עולם" נתפס בימינו כגרסה של גאולה אישית ואוניברסלית הפתוחה גם בפני האגנוסטים והאתאיסטים למיניהם: "כי עוד אאמין גם באדם/ גם ברוח, רוח עז"<sup>2</sup>.

הפמיניזם לפי זה אינו אלא נוסחה משופרת של ההומניזם:<sup>3</sup> אנו מתריעים על הנטייה הרווחת לזהות את המושג המופשט "רוח האדם התבוני" עם הגבר בלבד, ודורשים לזכור כי האדם הוא יצור מיני, וממילא גם רוחו התבונית אמורה לגלם את המיטב אשר בזכר ובנקבה גם יחד. האם רק "אני ואתה נשנה את העולם", לפי הניסוח של אריק איינשטיין, ממייצגיו הבולטים של מיתוס הצבר הארצישראלי? כלנית דובר, למשל, בחרה עבור "ניסן", פרויקט המנהיגות שייסדה לתלמידות תיכון, את הגרסה המתוקנת המתבקשת: "אני ואת נשנה את העולם". זהו פמיניזם ליברלי מעיקרו: השקפה המקבלת את החווה החברתית שמתווה הדמוקרטיה הליברלית המודרנית, תוך דרישה לאפשר למחצית הנקבית של האנושות להשתתף באופן שוויוני, הן במאבק למימוש החזון, והן בחלוקת השלל ובהנאה מפירות הניצחון הנשאף.

שנית, אימוץ המושג "תיקון עולם" מן המקורות מציע ליהודים בעלי אמונות שונות – דתיים, מסורתיים, חילונים – פתרון נאה לדילמות של זהות, המטרידות כל כך את כולנו מאז התערערה הבלעדיות של "אין אומתנו אומה אלא בתורתה", כניסוחו של רבנו סעדיה גאון.

אנו יכולים לחגוג את אנושיותנו, את התקבלותנו אל משפחת העמים הנורמליים ואל התרבות האוניברסלית לגוניה, בלי לוותר על תפיסה עצמית־יהודית המעוגנת היטב במסורת ההיסטורית הספציפית שלנו. מכאן הדגש החזק המושם ביהדות הרפורמית מראשיתה לא רק על תפיסה משיחית־אסקטולוגית של המודרניזם והקדמה, אלא גם על זיהוי המטרות של המהפכה הצרפתית עם "מוסר הנביאים": הנה גם לעמנו יש קלסיקה הומניסטית קדומה, המבטיחה לנו חברות של כבוד בין מייסדי הדמוקרטיה הליברלית.<sup>4</sup> כמה טוב לזכור למשל כי אחד משלנו, רנה קאסן, הוא זה שניסח את מגילת זכויות האדם של האו"ם!

כל זה נאמר בשפות אירופיות, עד לחזרה ההדרגתית של היהדות הליברלית לזרמיה אל מקורות היניקה של התרבות הלאומית, של הזהות. אנו חווים אפוא בדורנו היפוך מגמה:<sup>5</sup> במקום הדגל הלועזי של ה"רפורמה" כתיקון היהדות והיהודים, כאמצעי לשיפוץ עצמי כדי שנתאים לעולם המודרני – נישא בגאון הדגל של "תיקון עולם" בעברית דווקא, כמנטרה של פולחן אתני בלשון הקודש, כאמצעי לחיבורם מחדש של היהודים לשורשיהם. "תיקון עולם" אינו רק אידיאל מופשט, אלא קוד לשוני ברור, כמו "שריקת התנועה" או שירי מדורת השבת – מסד מארגן לקהילת מאמינים. קהילה כזו ייסד למשל מייקל לרנר, על בסיס כתב העת *Tikkun* שהוא עורך, ובאמצעותה הוא מבקש לפתח "פוליטיקה של משמעות" נוכח אימת העידן הגלובלי ההרסני בו אנו חיים.<sup>6</sup>

הזיקה בין המשמעות המסורתית של ההלכה לבין הפעולה הפמיניסטית בה דוגלת פלסקו, דומה אולי לזיקה בין ההלכה לבין הדגש הציוני-החלוצי על "הגשמה" כמצוות עשה שהזמן גרמה; במילים אחרות, לפנינו מדרש חדש של היהדות, וכפי שנרמז בכותרת הספר, הזמנה לחידוש הברית בין היהודים לבין מורשתם העתיקה. במאמר חשוב אחר<sup>12</sup> מגדירה פלסקו כ"תיאולוגיה" את החיבור בין הזדהות עם המורשת היהודית, לבין אימוץ השקפת עולם שממנה מתחייבת פעילות קונקרטיית לתיקון פמיניסטי של העולם. הרי זו אם כן תיאולוגיה לפיה אלוהים אינו אלא האידיאה הממרכת את הפעולה האנושית הגואלת; תיאולוגיה בה יכולים להשתתף דתיים וחילונים יחדיו, ובלבד שיחייבו את עצמם לזהות יהודית-פמיניסטית פעילה.

כציונית אני מצרה על הדיכטומיה המאפיינת את החברה הישראלית – בקצה האחד עילית חילונית המנוכרת למורשתה היהודית, בקצה האחר דתיים המתנגדים לכל ערך המדיף ריח של אוניברסליזם רחמנא לצלן, ובתווך המוני "סתם יהודים" מבולבלים למדי. תחייה רוחנית מזהה אצלנו רק עם פונדמנטליזם, משיחיות מסוכנת וכפייה דתית, ולא עם מחאה חברתית-מוסרית; ולכן קשה לנו לראות מה נרוויח מהחלת השיח של "תיקון עולם" על המאבק לביעור כל צורות האלימות והאפליה נגד נשים, דרך משל. כמה מאתנו אכן יחוו "מומרצים" לפעולה – מעבר לעצם אשרור האמנה הבין-לאומית בנושא זה בידי הממשלה<sup>13</sup> – בעקבות הרמוניזציה שכזו בין היסודות הייחודיים לבין היסודות הכלליים בזהותם התרבותית?

לקראת פורים 1998 הציעה תיאולוגית פמיניסטית נוספת, בונה הברמן, להקדיש את תענית אסתר למאבק נגד מכירת נשים לעבודת של זנות ברחבי העולם וגם בישראל. הצעה נשמעה הגיונית לקהילה הליברלית בארצות

בראון בטקס החגיגי בו קיבלה את פרס האגודה הפסיכולוגית האמריקנית.<sup>9</sup> בראון שופכת אש וגופרית על רבים מעמיתה, אשר בגדו לדבריה בשליחות העקרונית של המקצוע – העמדת המיומנויות שרכשו לרשותם של המטופלים באופן בלעדי, והתמסרות לעזרה לזולת במסגרת החתירה לחברה צודקת יותר. היא מציינת כי השקפתה זו התעצבה בשלוש תנועות לתיקון חברתי בהן היא חברה – התנועה הפמיניסטית; התנועה לזכויות האזרח של לסביות והומוסקסואלים; והתנועה של מבוגרים ניצולי אלימות בין-אישית בילדותם. והנה, את כל אלה כורכת בראון בזיכרונותיה כבת מצווה בקהילה קונסרבטיבית, בפרשנות משלה לחזון העצמות היבשות ביחזקאל ל"ו, ובשימוש תכוף במילים "תיקון עולם" בעברית. אגב כך היא מחזירה את המושג המרקסיסטי של ניכור האדם מעצמו אל שורשיו היהודיים, ומעגנת את הניכור הפסיכולוגי במיתוס של "גלות וגאולה", עם הדים עמומים של קבלת האר"י כמובן.

התרומה השיטתית ביותר לפיתוח הקשר בין פמיניזם יהודי לבין תיקון עולם שייכת ללא ספק לפילוסופית ולתיאולוגית ג'ודית פלסקו. ספרה מעמד הר סיני, פנעם נוספת – יהדות בפרספקטיבה פמיניסטית<sup>10</sup> מורכב ממאמרים שפרסמה במשך השנים, אך כולם מסודרים במהלך אחיד המגיע אל שיאו בפרק האחרון, "יהדות פמיניסטית ותיקון העולם".<sup>11</sup> פלסקו מדגישה כי ה"תיקון" שבו מדובר נובע מאופייה של היהדות כ"אורתו־פרקסיס", כאורח חיים נכון, כהתנהגות ראויה, בניגוד לדגש הנוצרי על "אורתו־דוקסיה", אמונה ישרה. מעניין כי יהודייה אמריקנית פרוגרסיבית כמוה הגיעה לדרגת הוקרה שכזו למרכזיותה של ההלכה ביהדות בדרכי עקיפין – מן ה"תיאולוגיה של שחרור", אסכולה נוצרית מהפכנית נאו-מרקסיסטית שעיקרה התגייסות הדת למאבקים פוליטיים למען העניים והמדוכאים באשר הם.

את הפופולריות של המושג עצמו אנו חבים קרוב לוודאי לחוקרים גרשם שלום ומרטין בובר: לשלום – על חשיפת הנוסחה של הקבלה הלוריאנית על אודות מיתוס הצמצום-שביירה-תיקון, ולבובר – על מפעלו המונומנטלי הפצת החסידות כתרפיה אישית וקולקטיבית ליהודים תועים נוכח חלום האמנסיפציה שהכזיב.<sup>8</sup> המיתוס הלוריאני מספק את הסמל התמציתי הנחוץ לכל חזון פעיל, ואכן הוא מתפקד לרוב כקישוט ספרותי-אסתטי להגותם של מתקני עולם בדורנו; את התכנים לעומת זאת הם מעדיפים לשאוב מן ה"תיקון" החסידי דווקא, בהיותו פתוח ועמום הרבה יותר מאשר גלגוליו הקודמים, ולכן גם נוח לאימוץ בדרך של יהודים דעתניים, חופשיים וריבוניים. זהו "תיקון" צנוע וחלקי המאפשר לכל יחיד/ה להשתתף במעשי חסד וצדקה יום-יומיים בסביבה הקרובה, לקשר את העשייה הפשוטה הזו למהלך קהילתי ועולמי, אך בלי להתנות את הערך המיוחס לעשייה זו בשינוי דרסטי באורח החיים, בהיסטוריה, או בקוסמוס. אין צורך לדקדק יותר במצוות או לוותר על הרכוש הפרטי לטובת העניים, ואף לא לראות בהתחללות הגלות: אפשר וצריך לשפר את איכות החיים האישיים, המוסריים, הפוליטיים, הרחנניים.

פמיניסטיות המצטרפות לפן זה של תחיית היהדות בדורנו מבקשות להעמיד את המהפכה במעמד הנשים בעולם לא רק על "תיקון" נחוץ ביחסי הכוח הפוליטיים והכלכליים, אלא קודם כל על שינוי תודעתי ותרבותי של נשים וגם של גברים, כבנות/בני אנוש וגם כיהודים/יות המפרשים/ות מחדש מורשת מורכבת ועשירה. מאמץ זה חורג מן המנדט שנטל לעצמו הפמיניזם הליברלי: באורח פרדוקסי קרוב פמיניזם רדיקלי זה אל המסורת יותר מאשר קודמו, בעל הפרוגרמה המתונה.

דוגמה לכך הוא נאומו המפתיע של פרופ' לורה

הברית: הם אהבו את הרעיון לגייס למאבק את המלכה היהודית שהפכה מאובייקט מיני אולטימטיבי למנוף להצלה לאומית. בארץ לעומת זאת הגיבו פמיניסטיות חילוניות על הרעיון על ידי תיקון המידי במחלקת הדת: הפמיניזם אמור לדעתן להתייחס למסורת רק בבחינת "דעי את האויב"<sup>14</sup>.

לאחרונה הצטרף אל הפמיניזם היהודי זרם נוסף, הפמיניזם האורתודוקסי. לעתים מתייחסים אליו כאל חקיין חלקי, מאוחר והססני, של קודמיו הפרוגרסיביים יותר, ואין מצפים ממנו לכל חידוש מהותי.

כך למשל הדגישה ד"ר סוזן אָנְוֶן<sup>15</sup> – בהסתמכה על חוקרת התלמוד הקונסרבטיבית הפמיניסטית, פרופ' ג'ודית' האופטמן<sup>16</sup> – כי מקורו של המונח "תיקון עולם" הוא במשנה, גטין פרקים ד-ה, כהנמקה לסדרה של שינויים בהלכה בעלי אופי של פרשנות יצירתית וגמישה, שתפקידם הוא חיסול אי-צדק, תיקון הסדר החברתי, הגשת סעד לנפגעים של מנגנונים חוקיים בעייתיים אשר גררו תוצאות הפוכות מן המוסר הרצוי. עורך המשנה בחר לעגן את הרשימה המגוונת (שחרור עבדים, פדיון שבויים, ועוד) דווקא במסכת גטין, והעמיד בהאשה דווקא דין הנוגע לנשים: רבן גמליאל הזקן הפסיק את הנוהג ההלכתי שהיה מקובל עד אז – לאפשר לבעל, שהעביר לאשתו גט בידי שליח, לחזור בו, להעמיד בית דין במקום אחר, ולהצהיר בפניו כי הוא מבטל את תוקפו של הגט אשר בדרך. האופטמן מפרשת תיקון הלכתי זה כעדות למגמה של חז"ל לנהוג בצדק ובחסד בקבוצות חלשות: מטרתו של רבן גמליאל הזקן היתה להתיר עגונות, ולכן פסק כי אין לאפשר לבעל להתעלל באשתו על ידי ביטול הגט שכבר הסכים לתת בידה. ארנוף מאמצת פרשנות זו, והופכת אותה לאבן פינה במאבק המתמשך של פמיניסטיות דתיות לשכנע את הממסד הרבני

בימינו להגמיש את ההלכות הנוהגות בענייני גטין, ולפתור לאלתר את הבעיה העקרונית של הגט כאקט משפטי חד-צדדי המותיר את כל הכוח בידי גברים בלבד. לטענתה, לא התיקונים בהלכה עלולים לפגוע בקדושת הנישואים, כי אם המשך המצב הקיים, סירובם של הרבנים להבטיח לנשים כי הנישואים אינם מלכות.

לפי גישה זו, נשאר המושג "תיקון עולם" במסגרת החתירה של הפמיניזם הליברלי לקראת יהדות שוויונית וחסול הדרגתי של שרידי האפליה הפטריארכלית נגד נשים. תלמידות החכמים שבימינו צריכות אך לתרום את מיומנותיהן בפענוח מקורות יהודיים שבין התנ"ך לעידן המודרני, מבלי לצפות כאן לתובנות חדשות, לא לגבי "תיקון עולם" ולא לגבי הפמיניזם. הדברים נשמעים כמעין מה שטענו יהודים רפורמים ואחרים מאז ראשית ההשכלה, באיחור של 200 שנים כמעט – קְלִרְקִלְיִזִם מאובן השתלט עלינו; היהדות איבדה את חיוניותה הדינמית; צפויה לנו סכנת התפקרות המונית, ומצבן של נשותינו הוא אבן הבוחן הברורה של השיטה כולה. שנים רבות אחרי הקריאה הנוקבת "אשה עבריה, מי ידע חיידך?..."<sup>17</sup> משתכנעות אנו האורתודוקסיות סוף-סוף כי התלונות הללו מוצדקות, אך ניכרים המעצורים שלנו – רק במסגרת ההלכה מבקשות אנו לפעול, יחד עם הרבנים ולא נגדם.

ברצוני להציע תרומה אפשרית אחרת של הפמיניזם האורתודוקסי לדיון על תיקון עולם, בהסתמך על שתי טענות היסוד האונטולוגיות של זרם זה: האמונה בתורה מן השמים גם כאשר היא נחוות כיצירה אנדרוצנטרית של אל המתואר תדיר כגברי,<sup>18</sup> וההתעקשות בדבר "פמיניזם של הבדל בין המינים" (כלומר, שוויון ערך של תפקידים שונים, זהויות מגדריות שונות, ויצירות תרבותיות ורוחניות ייחודיות ונפרדות) במקום "פמיניזם של שוויון".<sup>19</sup>

הטענה הראשונה דבקה באחדות של אלוהים, האמת, והמציאות האובייקטיבית; ואילו הטענה השנייה גורסת ריבוי המופעים האנושיים. צירוף שתי הטענות הללו מאפשר פלורליזם אפיסטמולוגי, ריבוי דינמי של דרכי הכרת האל, פרשנות התורה, ועבודת הפולחן במציאות, כולל ריבוי צורות מגדריות. אם "חלון ההזדמנויות" של הפמיניזם היהודי הפרוגרסיבי ליברלי היה המודרניזם, הרי כאן לפנינו "חלון הזדמנויות" אחר, הפוסט-מודרניזם, אותו אנו חולקות עם הפמיניזם הרדיקלי דווקא.

מילה של הסתייגות: לדעת, צודק יוסף אחיטוב בהזיירו מפני פוסט-מודרניזם קיצוני, שעיקרו רלטיביזם ערכי מוחלט, והתפרקות השיח האנושי לקפופניה של דיבורים אוטיסטיים. פוסט-מודרניזם שכזה אינו מאפשר כל התגייסות לתיקון עולם, שכן מעצם הגדרתו, תקנתו של אדם אחד אינה אלא קלקול בעיני האחר.<sup>20</sup> כך גם הגיע לא אחת הפרויקט הפמיניסטי למבוי סתום: העצמתן של נשים שונות עלולה להוביל לסוג של השקפה רב-תרבותית לפיה כל החוויות הנשיות בעולם הן שוות ערך, וממילא מתבטלת האפשרות להגדיר מהו דיכוי ומהו שחרור, ומה ההבדל בין עולם שלפני התיקון לבין עולם שלאחריו.<sup>21</sup> וידועה הדוגמה המטרידה של השחתת אברי מין נשיים,<sup>22</sup> שמבצעות נשים בילדות בתרבויות מסוימות, מסורת המוצדקת על ידי נשים רבות בשם הפמיניזם האתני.

נראה כי הפמיניזם יכול לאמץ פוסט-מודרניזם מתון יותר, מן הסוג המכונה לעתים "קונסטרוקטיבי".<sup>23</sup> זהו ניסיון מורכב לאחוז במקל משני קצותיו: מחד גיסא, לדבוק באחדות היסודית של האדם והעולם (ובמקרה של הפמיניזם היהודי-דתי, גם באחדות היסודית של האל), שהיא המעניקה משמעות קוסמית ונצחית לסך כל הפעולות האנושיות החותרות לתיקון האדם והעולם; ומאידך גיסא להתעקש

על ראייה פדרטיבית מורכבת של ריבוי בתוך האחדות.

אדגים את דבריי בעזרת קריאה שונה של המשנה בגטין: לא סבלה של האשה העגונה עמד נגד עיניו של רבן גמליאל הזקן בעת ששינה את ההלכה, כי אם החשש פן תינשא לאחר בימים שבין קבלת הגט לבין ביטולו בידי הבעל, שכן מן הקשר הזה עם גבר אחר עלולים להיוולד ממזרים;<sup>24</sup> ככלות הכול, לפי אותה המשנה, גם לאחר התיקון בהלכה הנוהגת, יכול הבעל להתעלל באשתו העגונה, להגיע פיזית אל השליח נושא הגט ולעכבו, או להגיע פיזית אל האשה לפני הגעת השליח כדי להודיע לה על ביטול תוקפו של הגט. "תיקון העולם" אינו אלא היומרה הנועזת של החכמים כאליטה משרתת לקחת על עצמם אחריות להגדרת הסדרים חברתיים המתוקנים עבור כל העם, שהרי בני אדם נוטים לראות רק את סבלם הפרטי כמבקש תיקון וגאולה, בעוד שמנהיגים מתייחדים מן ההמון בעצם היכולת לראות את האינטרס הכללי האובייקטיבי והקבוע. האחריות הכוללת הזו בולטת במיוחד במקרים בהם מעזים המנהיגים להתעלות מעל מערכת המשפט הרגיל, על מנת לבצע "תיקוני סטייה" במטרה לאפשר למערכת הרגילה להמשיך ולתפקד.<sup>25</sup> ניסוח המטלה הזו במונח "תיקון העולם" דווקא, הושפע אל נכון מן ההגדרה ההלניסטית של ה"אויקומניה"<sup>26</sup> – ראיית החלק של העולם שהיוונים הצליחו לכבוש, ועליו החילו את התרבות לפי תפיסתם, ככל העולם המיושב כולו; והגדרת כל מה שמחוץ לו כ"ברברי". חז"ל ביקשו "לתקן" – היינו, לבסס ולמסד – "אויקומניה" יהודית, ואת המפעל

הזה המשיכו בעלי ההלכה לדורותיהם:<sup>27</sup> האדם ("מקור־קוסמוס") נברא בצלם כדי לחקות את המקור־קוסמוס האלוהי, להבדיל בין אור לחושך ובין סדר לכאוס.

קריאה זהירה במשנה מכריחה אותנו אפוא להחזיר את ה"א הידיעה אל נושא הדיון שלנו: במקום השיבוש הרווח "תיקון עולם",<sup>28</sup> "תיקון העולם" דווקא, שכן הכול עומד על התאמה קונצנטרית הכרחית בין ההרמוניה הקוסמית־אלוהית לבין הסדר החברתי היציב, ומבחינה פילוסופית – זיהוי הראוי והטוב עם האמת האונטולוגית. אמנם גם הסיבוכים האנושיים וגם תיקונם מתרחשים בתוך ההיסטוריה, אולם הסדר עצמו נתפס כ־היסטורי, כנצחי וכאוניברסלי, כטבע העולם. כיוון שבני האדם מתאימים לסדר עולמי זה, תיקון העולם בסופו של חשבון יביא גם לגאולתם מסבל פרטני, אבל נקודת המוצא אינה היחיד/ה הסובל/ת כי אם הראייה הכוללת של המנהיגים, "מחברי השיח" (auteurs) במושגים של מישל פוקו, וממילא גם בעלי הכוח.

הקריאה הזאת במשנה נראית לי נכונה יותר מן האופטימיזם המנחם שמוצאות האופטמן וארנון בטקסטים המכוננים הללו, ולכן גם מחייבת אותי לחלץ מתוכה פמיניזם מסוג אחר, שמרני יותר אך באופן פרוקסי גם יותר רדיקלי משלהן. אני מאמצת את יומרתם של חכמי המשנה לתקן את "העולם" בה"א הידיעה, ואולם אני גורסת כי הפרספקטיבה שלהם על "העולם" היתה מוגבלת בגין האנדרוצנטריות הבלתי מודעת שלהם. הרי זה כאילו ניסינו עד כה לתקן את "העולם" כאשר רק אחת מעינינו

פעילה, ועכשיו אנו פוקחים את העין השנייה, זו של הראייה הנשית: "העולם" הופך מאקסלוסיבי לאינקלוסיבי, מועשר מן התוספת בהיקף וגם בעומק. אינני מבקשת להמיר את תמונת העולם הגברית (למשל, מוסר הזכויות, אתוס התחרות) באחרת, זו הפמיניסטית (מוסר החסד, אתוס השיתוף),<sup>29</sup> אלא להרחיב את תחומו של העולם פי כמה על ידי הוספת המטרות הפמיניסטיות אל רפרטואר התיקון המסורתי. בכל מקרה, המדובר ב"תיקון", כלומר בהסדרה קבועה של השיפור המבוקש, במיסודו בידי נשים וגם גברים מעבר לנקודת אל־חזור, ולא בהרגעה זמנית של הכאב. בכיוון הכללי קרובה תפיסה זו לפלסקו הרדיקלית יותר מאשר לארנון הליברלית; בפועל היא מאפשרת גם "אורתו־פרקסיס יהודי אורתודוקסי".

אסיים בפירוש ששמעתי מפיו של הרב האורתודוקסי יואל בן־נון. המקום היחיד בתורה בו מדבר האל על עצמו בלשון רבים הוא בהקשר של הריבוי המגדרי של האנושות בהיבראה: "ויאמר אלהים: נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים [...] ויברא אלהים את האדם בצלמו, בצלם אלהים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם. ויברך אותם אלהים ויאמר להם אלהים: פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה [...] הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע [...] לכם יהיה לאכלה" (בראשית א, כ"ז–כ"ט). תיקון פמיניסטי של העולם, אם כן, מתבטא בפיתוח היכולת לכלול ריבוי מגדרי בתוך האחדות העקרונית של האל, וממילא גם בתוך האחדות העקרונית של האדם ופעולתו הגואלת בעולם.



1. זו הכותרת המבריקה למאמר של צ' לם, מחנך הומניסטי, על מחנך הומניסטי אחר, ק' פרנקנשטיין, 1985. מגמות כ"ט, 2, עמ' 123-127.
  2. ש' טשרניחובסקי, "אני מאמין", אודיסה 1894. נדפס בתוך מבחר שירים, הוצאת דביר, תשכ"ה, עמ' 169-170.
  3. P. Johnson, 1994. *Feminism As Radical Humanism*, Westview press, Boulder.
  4. למשל, "מצע פיטסבורג 1885" בתוך: מ' מאיר, 1990. בין מסורת לקידמה: תולדות התנועה הרפורמית ביהדות (תרגום מאנגלית ד' לוביש), מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל, עמ' 447-448.
  5. מ' גרץ טוען כי מגמה "הפוכה" כזו קיימת כבר דורות אחדים: "המשיחיות החילונית במאה התשע-עשרה כדרך לשיבה ליהדות", בתוך צ' ברס (עורך), תשמ"ד. משיחיות ואסכטולוגיה, מרכז זלמן שז"ר, עמ' 401-418.
  6. ראו למשל: M. Lerner, 1999. "The Globalization of Spirit vs. The Globalization of Capital", paper presented at Ben-Gurion University in the International Seminar: Challenging the Nation-State – Perspectives on Citizenship and Identity; A. Arkush (1997). "Realism and Idealism in Recent American Jewish Political Thought – Lerner, Boyarin, Wisse", paper presented at Bar Ilan University in a conference on Jewish political thought.
  7. ג' שלום, 1975. "רעיון הגאולה בקבלה", דברית בנגו, (א' שפירא, עורך) עם עובד, עמ' 204-215 (במקור הופיע בהוצאת ר' מס, תש"ו).
  8. א' שפירא, תשנ"א. "תיקון עצמי ותיקון העולם באספקלריה של בובר", דעת 27: 61-71.
  9. L. S. Brown, 1997. "The Private Practice of Subversion: Psychology as Tikkun Olam", *American Psychologist*, vol. 52 no. 4, April.
  10. J. Plaskow, 1990. *Standing Again At Sinai* –
11. *Judaism from a Feminist Perspective*, Harper San Francisco, chapter 6, esp. p. 214.
  12. כך בכותרת האנגלית של הפרק – "תיקון העולם". עם זאת בגוף החיבור המונח העברי הוא תמיד "תיקון עולם", כמו אצל יתר בני/ות דורה. עוד על כך בהמשך.
  13. "Jewish Theology in Feminist Perspective", in: Davidman L. & Tenenbaum S. (eds.), 1994. *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, Yale University Press, pp. 62-84.
  14. כתבי אמנה 1035, כרך 31, רשומות. האמנה מ-1979 נכנסה לתוקף בישראל ב-1991, והיא ידועה בראשי התיבות של שמה באנגלית: CEDAW – Convention on the Elimination of all forms of Discrimination Against Women.
  15. תכתובת בקבוצות התפוצה האלקטרוניות Israeli Bridges, Women's Tefilla Network, Feminist Forum, חורף 1998. ניתן לקבל משדולת הנשים בישראל דוח מחקר מפורט על ממדי הפשע והמאמצים למיגור.
  16. S. Aranoff, B. Marcus, & L. Shakdiel, 1998. "Feminism as Tikkun Olam", Closing Ceremony, *Second International Conference on Feminism & Orthodoxy*, February 16, New York. Tape.
  17. Hauptman J., 1998. "Annulment of Marriage", in *Rereading the Rabbis, A Woman's Voice*, Westview Press, Boulder pp. 110-114.
  18. י"ל גאָרדאָן, "קוצו של יוד", מהדורת 6 השירים בשישה ספרים, ספר רביעי – שירי עלילה, דפוס הצפירה, ורשה, תרס"ה, עמ' 50-55.
  19. ת' רוס וי' גלמן, 1998. "השלכות הפמיניזם על תיאולוגיה יהודית אורתודוקסית", בתוך מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר (עורכים), רב תרבותיות במדינה יהודית דמוקרטית, ספר הזיכרון לאריאל רוזן-צבי, הוצאת רמות, אוניברסיטת תל אביב, עמ' 443-464; ת' רוס,
19. ר' לובין, תשנ"ו. "איה מקומן של נשים?", עמודים, אב-אלול, עמ' 322-326.
  20. י' אחיטוב, תשנ"ו. "תיקון אדם ותיקון עולם במקורות ובתרבות הכללית", גיליון (ביטאון) נאמני תורה ועבודה, כסלו, עמ' 16-25.
  21. ס"מ אוקין, 1998. "הרהורים על פמיניזם ורב-תרבותיות" (תרגום מאנגלית: ע' דגן), פוליטיקה, עמ' 9-26.
  22. לעתים מכונה מסורת זו "מילת נשים", ולעתים "FGM - Female Genital Mutilation".
  23. Kepnes, S. 1996. "Postmodern Interpretatives of Judaism: Deconstructive and Constructive Approaches", in *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*, ed. S. Kepnes, New York University press, pp. 1-20.
  24. ח' אלבק, 1955. פירוש המשנה, סדר נשים, מסכת גטין, הוצאת דביר, עמ' 281.
  25. G. J. Blidstein, 1991. "The Import of Early Rabbinic Writings for an Understanding of Judaism in the Hellenistic-Roman Period", in S. Talmon (ed.), *Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period*, Sheffield JSOT Press, pp. 72-64.
  26. מילולית: משק בית.
  27. מ' לורברבוים תשנ"ה. "תיקון עולם על פי הרמב"ם: עיון בתכליות ההלכה", תרביץ ס"ד א', (תשרי-כסלו): 65-82.
  28. ייתכן כי מקור הנוסח הזה בתפילת "עלינו לשבח", בפסקה השניה ("ועל כן נקווה לך"), "לתקן עולם במלכות שדי". הרמב"ם דייק על פי המשנה – "לתקן העולם": משנה תורה, ספר שופטים, הלכות מלכים ג י, י"א ד, ועוד.
  29. למשל, ק' גיליגן, 1995. בקול שונה (תרגום מאנגלית: נ' בן היים), ספרית פועלים, תל אביב.

# מניין - מגדר ודמוקרטיה

## חנה ספראי

ש

וויון מגדרי הוא ללא ספק ערך מכונן, יסודי ובסיסי לכל חשיבה דמוקרטית. לא תיתכן מציאות דמוקרטית אלא אם תושחת על בסיס שוויון לכל אזרחיה גברים ונשים כאחד. לכולם גישה ישירה וזוהי לכל מוסדות השלטון, ולכולם זכות שווה לשיתוף ולאחריות במערכי השלטון. חברה דמוקרטית תקינה חרטה על דגלה את עקרון השוויון כערך מעצב של כל מערכות חייה, והיא מחויבת לו ביחסה לכל מערכות החיים הסובבות אותה. אמת שכל חברה שוויונית מתחבטת בהימצאותן של תתי-חברות, שלהן אידיאולוגיות בלתי שוויוניות, מסורתיות או דתיות. חברות דמוקרטיות שונות פותרות את מחויבותן לשוויוניות בטענה של הפרדה בין דת למדינה, או עקרון אי ההתערבות במערכות דתיות או כותיות.

עיסוקנו כאן אינו בשאלה העקרונית ביחס לקשרי הגומלין או ההתנגשויות בין חברות שונות בעלות עקרונות מנחים מנוגדים; אלא עסקינן בחברה אחת הכוללת את שני הקצוות: מחד גיסא העיקרון הדמוקרטי, ומאידך גיסא היא רואה עצמה כחלק ממערכת דתי מנוגד. במציאות הישראלית ניתן לזהות שאלה זו בחברה הקרויה כיום ציונות דתית; וביתר שאת במציאות המכונה "חילונית" המשתמשת לסירוגין במוסדות ובארגונים "דתיים"

ד"ר חנה ספראי, האוניברסיטה העברית בירושלים ומכון שלום הרטמן

אורתודוקסיים", מחקה אותם ונהנית מן המסורת המקובלת.

לצורך הדגמה, דומה שמן הראוי להזכיר אותה הקריאה הנרגשת של בלו גרינברג בספרה: *On Women and Judaism*.<sup>1</sup> קריאתן של נשים מאותה חברה ותחושתן כשהן נכנסות לבית כנסת, שבו ממתנים תשעה גברים, ובפתח ניצבת "דק" אשה; ואת נפילת הפנים, ואף האכזבה, המקדמות אשה בבואה להתפלל במסגרת התפילה של "עם ישראל", בגלל היותה "מיותרת", שכן אין היא גבר הנחוץ לעבודת הבורא. במאמר זה אינני תובעת עלבונן של נשים, אלא דורשת את הצדק היהודי.

ועוד סיפור – לאחרונה נזדמן לי לשבת באחד הקיבוצים החילוניים בשבת בבוקר בבית הכנסת המקומי. כשהגיע זמן קריאת התורה התברר שבבית הכנסת יושבים שניים-שלושה אורחים, כמה חברים קשישים מקומיים ואנוכי; סך הכול עשרה אנשים. אחד מהחברים נאלץ לבצע שיחת טלפון (למרות חילול השבת שבכך) כדי לשכנע חבר משק נוסף להצטרף ולהשלים מניין; הלה נענה לקריאה הטלפונית, עלה על אופניו (למרות שגם בכך חילול שבת), והזדרז לסייע ביד הגברים ולהוציא אותם ממבוכתם כ"קהל ישראל".

אינני עוסקת בתחושת שלי, כמרצה שבאה לאותו יישוב כדי להורות פרק מפרשת השבוע, אך הופכת שקופה בבית הכנסת. אני מבקשת להדגיש את תחושת המחויבות לשוויון

שנפגעה. כיצד לא חשו אותם החברים המחויבים לשוויון כערך מכונן בחייהם, או אותם שופטים במדינת ישראל שהתארחו ביישוב, שהווייתם הדמוקרטית נפגמת? מדוע נזקק יישוב זה לדגמים אנטי-שוויוניים, האם לא היה עדיף לו השתמש בדגמים אחרים הקיימים בציבוריות היהודית בכללה?

דומה שהבחירה במסורת הלכתית מושרשת מוכיחה, שפירושה, לכאורה אנטי-מסורתיים, לא יספקו קהל מתפללים זה והדומה לו. השאלה שברצוני להציב איננה אם לבחור במערכות קונסרבטיביות או במערכות רפורמיות חלופיות, שכן אין אפשרות לקבוע לאדם כלשהו מה תהא המערכת הדתית שבה הוא חפץ לתפקד. אף אני, למרות כעסי ותסכולי, אינני בוחרת, ונימוקיי עמדי, בחלופות הקיימות זה מכבר במציאות היהודית.<sup>2</sup> השאלה העומדת על הפרק היא הערכה מחודשת של הלגיטימיות בפירוט אחרים מבלי להיכנע להדרה, שבוודאי תהיה מנת חלקו של כל רפורמטור בהקשר זה. האם ניתן לטעון מן המסגרת ההלכתית גופה, ששיתוף מלא של נשים הוא חלק אפשרי, או חלק שהיה אפשרי במבנים ההלכתיים המסורתיים, ולכן יש מקום לשקול אם להחילו מחדש לאור התובנה הדמוקרטית הערכית בעולמם של המחויבים לה.

במחקר ובמסורת ניתן לעקוב אחר טיעונים שונים המציעים אפשרות שוויונית בתפילה:

א. לפני למעלה מחצי יובל שנים פרסם אבי<sup>3</sup>



מאמר שבא לטעון על סמך ניתוח היסטורי של המקורות, כי בבית הכנסת במאות הראשונות לא היתה כלל מחיצה. הגם שטענה זו עוררה בזמנו סערת רוחות בחוגים שונים בארץ ובעולם, היא חוזרת ועולה במחקרים שונים במרוצת השנים. טענה זו שבה ומתאששת במחקר, והיא הפכה זה מכבר למקובלת בחוגי מחקר בית הכנסת.

ב. באותו מאמר הוא טען שקיימות גם עדויות רבות להימצאן של נשים בבית הכנסת, והדברים הא בהא תליא. הימצאות נשים, ללא מחיצה, מעידה על כך שבבית הכנסת הקדום נשים היוו חלק מפקדי בית הכנסת. לדברים אלה הד במחקרים שונים על בית הכנסת ומקומן של נשים בו.<sup>4</sup>

ג. יחד עם אבי פרסמתי לאחרונה<sup>5</sup> מאמר על שותפותן של נשים בקריאת התורה בבית הכנסת המתואר בספרות התנאית, על כל פנים בדור יבנה. מן המקורות ברור למדי שהמשנה והתוספתא לא פוסלות אפשרות מעין זו על הסף. להערכתנו לא רק שאין השאלה נפסלת, אלא בהליך ההתארגנות וההתמסדות של בית הכנסת לאחר החורבן, מתרחבת מעורבותן של נשים. במידה שצדקתנו עמנו, הרי לא ייתכן כלל לשער שנשים לא היוו חלק מן הציבור המתפלל; ונחשבו במניין המתפללים אם הן עולות למניין שבעה, מדוע לא תיחשבה במניין עשרה? התלמוד הבבלי הטוען שנשים אינן קוראות מ"שום כבוד הציבור", מכיר באפשרות שנשים תקראנה, הגם שהיא נפסלת בטענה פוליטית, וככל הנראה לא היתה נחלתם של הפוסקים בראשיתו של בית הכנסת התנאי במשנה. הנחת היסוד היא שבהתפתחות היסטורית חברתית הודרו נשים מבית הכנסת. וזאת ככל הנראה בבבל בתקופה האמוראית.

ד. הירושלמי בפירושו לברכות ה, ט – מרחיב ומתאר מצב של עיר שכולה כוהנים, ומפקפק

כיצד יכולים הכוהנים לשאת כפיהם כשאין ציבור שיענה אמן ויקבל את ברכתם. ותשובתו לשאלה "ומי עונה אמן?" היא בפשטות "הנשים והטף" (ירושלמי, ברכות פ"ט, [ט ע"ד]). הסוגיה מממשיכה ומדגישה שמי שעומד מאחורי הכוהנים, לצדיהם או לחלופין מאחורי חומה ברכתו נפסקת, אם כי הדעות חלוקות בדבר. מכל מקום לפי פשוטו של ירושלמי, הנשים נמצאות בבית הכנסת והן ציבור לצורך אמירת אמן, אפילו הן רק כשלעצמן עם קטנים וטף. כך פירש בזמנו ל' גינצבורג את הקטע ונשאר נפעם מן התמונה שנתבררה לו.<sup>6</sup>

ה. דומה שמדרש בראשית רבה מייחס לכאורה מודעות למניין שוויוני לאברהם, כשהוא נאבק להגנתה של סדום ומגיע למספר עשר: "למה עשרה? שהיה סבור שיש שם עשרה, לוט ואשתו וארבע בנותיו וד' חתניו" (מדרש רבה, מ"ט י"ג). עשרה הוא מינימום מייצג, והמדרש מונה בו גברים ונשים כאחד...

ו. בספרות הפסיקה מופיעים ביטויים נוספים המשמשים כטענת יסוד להדרתן ההלכתית של נשים משותפות בסיסית במערכת התפילה הציבורית: מניין, עדה, ציבור ודבר שבקדושה. לכאורה נשים לא יכולות להוות חלק מן הציבוריות היהודית בשעת עבודת האלוהים. נשים אינן חלק ממניין מתפללים ומן העדה היהודית המתכנסת לעבודת הקודש. ציבור יהודי משמעו ציבור של גברים, ונשים אינן חלק מכל דבר שבקדושה המחייב מניין גברים. אף כאן דומה שיש לבחון כל אחד מן הביטויים כפי שהוא מופיע על במת הספרות ההלכתית, ולבדוק באיזו מידה אכן אין כל דרך, אלא לראותו כמחייב הדרתן של נשים מציבוריות יהודית משמעותית.

ז. כבר עמדו חכמים חוקרים ורבינים על ההדגשה המעניינת שמחייבת התכנסות של כל ישראל – אנשים נשים וטף – במסגרת מצוות

הקהל. דומה שחכמים ניסו לבנות מערך מדרשי עקרוני הרואה דווקא בשותפותן של נשים במעמדים של אמנה כמעמד הר סיני ומצוות הקהל חלק מן המחויבות החברתית של עם ישראל לתורתו. בקהל זה נשים הופכות חלק, אף אם ניתן להבין את המקראות באורח שונה. חכמים העדיפו לכלול נשים בהתחייבות האמנה. קיימים מצבים שקהל או עם, גם בהקשרים של קודש ויחסים עם הקודש, מתפרשים לחכמים כמתייחסים גם לנשים, הנכללות תחת הגדרת "אנשים". טועה כל מי שמניח שלא תיתכן קריאה שאיננה מדירה נשים מקהל ועם.

ח. כך גם לגבי המושג עדה. בספרות התנאית (משנה, סנהדרין א, ו) ההקשר הידוע הקושר עדה במושג עשרה מקיש מבית דין ובידוע, מקומן של נשים בבית הדין ובתפקודיו שנוי במחלוקת פוסקים.<sup>7</sup> במשנה, במסכת הוריות המונה "עדה" מתייחס לבעלי הוראה ומן הסתם רק לגברים (משנה, הוריות א, ד); וכך גם מחצית השקל שהוא חובתם של גברים בלבד נקרא "כסף פיקודי העדה" (שמות ל"ח, כ"ד). אף על פי כן מן הראוי לציין שמושג זה בספרות הקדומה והמאוחרת איננו בהכרח מדיר נשים ממחיצתו: פר העדה מכפר על כל ישראל, ומן הסתם לא רק על הגברים בתוכה (תוספתא, זבחים י, ב); הדרשן באבות דרבי נתן (נוסח ב פרק כ"ה [שכטר, עמ' 50]) מבחין בין בני ישראל – הגברים בלבד – שביכו את מותו של משה, לעומת "העדה" שביכו את מותו של אהרן (במדבר כ, כ"ט); ובמדרש הלכה "כל קהל עדת ישראל" (שמות י"ב, ו) דורש את המילים כשלוש כתות שמקריבות קורבן פסח (מכילתא דרבי ישמעאל, פרשת בא, מס' פסחא, ה [האראוויטץ, עמ' 17]), ללא כל הבחנה מגדרית. מכאן שהעדה כוללת במובהק גברים ונשים כאחד.

ט. הרמב"ם טוען בהלכות תפילה ונשיאת כפים

שלושה אנשים שאכלו בצוותא, הרי שבאירוע מרומם יותר ובזימון, הדומה למניין של תפילה, היא ללא ספק יכולה להיות חלק מן הציבור. בית יוסף באותו מקום פוסל אפשרות זו מכול וכול ומעיר שאין כל אפשרות שהאירוע התרחש בפועל, ומביא סימוכין לכך שאיש לא שמע ולא ראה כן. הדרתן של נשים מזימון ותפילה ומציבוריות יהודית נמצאת במחלוקת ראשונים. והגם שעיקר המסורת מדירה על בסיס מגדרי שותפות של נשים בקודש, הרי שלשון הדברים עצמה ופירושה נתונה במחלוקת ראשונים.

לשונה של המסורת ההלכתית נשאר עמומה ומאפשרת קריאה אחרת מזו המקובלת במהלך ההלכתי מכאן ואילך. אין ספק שמרבית הפוסקים במאות האחרונות מניחים ש"ציבור", "עדה" ו"קהל" נקבעים בראש ובראשונה בנוכחותם של עשרה גברים. הפסיקה ההלכתית על פי רוב נוטה להתעלם מן ההליך ההיסטורי הזה, ומעדיפה, כלשונו של הוויכוח האמוראי, לראות במניין גברים הלכה דאורייתא; אך כאמור ענייננו כאן אינו בהליך המקובל אלא בבחינת האפשרות לסטות ממנו, כיוון שפסק להיות מקובל במונחים ערכיים בחברה בה חיה החברה המערבית. ואכן לשונה של הספרות מזמנת לפוסקים נועזים כלים ישנים חדשים ואפשרות ליצוק יין דמוקרטי בקנקניה של יהדות ותורת ישראל.

ע"ב; מגילה כ"ג ע"ב). לדבריו מצטרף גם מדרש פסוקים "ונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כ"ב, ל"ב). אפשר שהדרשן רוצה לקרוא כפי שמקובל במדרשים רבים ש"בני ישראל" משמעו אנשים בלבד, אך הדברים לא נאמרים במפורש. מעשה קדושה מחייב "ציבור", קרי עשרה בני אדם, אך לא נאמר במפורש שמדובר רק בגברים.

יא. יתרה מזו, גם כל הפרשנים והפוסקים המאוחרים יותר, אינם מגבילים או מגדרים את המושג עשרה. כשהם באים להדיר מתוך העשרה הם מדירים קטנים ועבדים (מחזור ויטרי ל"ט, מ"ו, רע"ח) או מי שעוסק בפעילות לימודית בשעת תפילת ציבור (ספר העתים קע"ד; ספר האשכול, הלכות תפילה ט"ז; כל בו, ח). נשים אינן נזכרות, או במילים אחרות – אין הדרה מגדרית. הדבר עולה בבידור מדבריו המנוסחים של בעל הטור אורח חיים בעקבות הרמב"ם: "הי צריכין שיהיו בני חורין וגדולים [...] ויש מתירין לצרף קטן" (ג"ה). גם בדבריו חסר אפיון מגדרי. ואכן הב"ח בפירושו לטור בהלכות ברכת המזון (קצ"ט) כשהוא מתאר הלכות שיתוף ודחיקת נשים מזימון בשלושה, קודם לברכת המזון מוסיף: "אפשר לישב ולומר, שהרב יהודא לא עשה מעשה אלא לצרף אשה לעשרה לזמן בשם אב לא לצרף לשלושה", כלומר להערכתו אשה היא חלק ממניין של עשרה המצריך הזכרה של שם שמים. גם אם אינה חלק מזימון מצומצם של

(י"א, א) "שכל עשרה מישראל הם הנקראים עדה". המונח "עשרה" כשלעצמו אינו מגדרי ועשוי לכלול נשים כגברים. כך ניתן גם לקרוא את מרבית השימוש בו בלשונו של הרמב"ם. ועם זאת יש להודות, כי לפחות פעם אחת בהלכות ברכות המונח הוא לכאורה מגדרי מובהק יותר: לדבריו בברכת חתנים יש לומר "עשרה וחתנים מן המניין" (ב, י), ואין הוא מזכיר כלל את הכלה. אף שבשפה עברית תקנית השימוש בזכר אמור לכלול אף את הנקבות, הרי חברת הגברים בולטת יותר. בהלכות תפילה (ה, ד) הוא משתמש בביטוי "עשרה גדולים ובני חורין" שאף הוא אינו מגדרי במהותו. הגם שיש לשער שהרמב"ם רואה לפניו חברת ישראל, קרי גברים שבישראל, לשונו משאירה פתח לדיון אחר שאינו מגדרי במהותו. ואפשר שכבר הרמב"ם בחר לנקוט לשון מעורפלת וכוללת זו, על מנת לא להכריע בדבר.

י. המושג "דבר שבקדושה" נמסר משמו של דבי ר' ישמעאל, ולפיו דבר שבקדושה מחייב עשרה. יש לתת לכהן מקום ראשון לכל דבר שבקדושה – לפתוח האשון, לברך ראשון וליתול מנה יפה ראשון. האמוראים מסיקים שנוהג זה הוא מדאורייתא אך גם מדרכי שלום, הלכה ושכל ישר חברתי כאחד (גיטין נ"ט ע"ב ומקבילות). האמורא הבבלי רב אדא בר אבהו, מפתח את המושג וקושרו לעבודת קודש במניין "כל דבר שבקדושה לא יפחות מעשרה" (ברכות כ"א

6. שבעה, תרביץ ס"ו (ג) (1997), עמ' 395-401. ל' גינצבורג, תשכ"א. פרושים וזיידושים בירושלמי, ניו יורק, עמ' 279.

7. לפסיקה הכוללת נשים בתפקידי דיון ראו דבריו של רבה הראשי של מדינת ישראל: אליהו בקשידורון, תשל"ט. "סמכות והנהגה לנשים וגרים", תורה שבעל-פה כ, עמ' ס"ו-ע"ב (= שו"ת בנין אב, סימן ס"ה).

3. ש' ספראי, תשכ"ג. "האם היתה קיימת עזרת נשים בבית הכנסת בתקופה העתיקה", תרביץ ל"ב, עמ' 329-338.

4. S.J.D. Cohen, 1980. "The Women in the Synagogue of Antiquity", *Conservative Judaism*, 34, pp. 23-29; B. Brooten., 1982. *Women Leaders in the Ancient Synagogue*, in R. Haut (ed.), *Daughters of the King*, S. Grossman JPS, pp. 39-49.

5. ח' ספראי וש' ספראי 1997. "הכל עולין למנין

1. B. Greenberg, 1981. *On Women and Judaism: A View From Tradition*, Philadelphia, Jewish Publication Society.

2. לפסיקות ולביבליוגרפיה המחייבות שותפות נשים במניינים ראו ד' גולניקין, תשנ"ב-תשנ"ד. "נשים במניין", בתוך תשובות ועד ההלכה של כנסת הרבנים בישראל ה, עמ' 50, והערה 33 שם. ראו גם מאמר בסיסי מתנגד: א"א פרימר, תשמ"ו. "מעמד האשה בהלכה – נשים במנין", אור המדחח ל"ד, עמ' 69-86.

# בין מסורת למהפכה: מפגש של קולות נשים עם מקורות הסמכות היהודיים

## טובה הרטמן הלברטל

**פ**מיניזם הוא תנועה המכוונת לרפורמה ולשינוי. פניה של התנועה הפמיניסטית מופנות אל העתיד מתוך מבט ביקורתי ונוקב על העבר ועל ההווה. משום כך קיימות אסכולות בתוך התנועה הפמיניסטית, הדוחות את המסורת על הסף בניסיון ליצור תרבות, פסיכולוגיה ודת חדשות. אסכולות אלו גורסות שהשחרור מהפטריארכליות משמעותו זניחה מוחלטת של התרבות, הדת והפסיכולוגיה שנוצרו בהקשר הפטריארכלי. אולם, אם נבחן וננתח מגוון תיאוריות פמיניסטיות אחרות, נגלה תופעה פרדוקסית־משהו. בביקורתן על העבר אין התיאוריות הללו נסמכות רק על תמונות עתיד אידיאליות ואוטופיות, אלא גם פונות אל עבר אחר מרוחק יותר, המשמש נקודה ארכימדית לביקורת העבר הקרוב וההווה. עבר זה מאפשר להתייחס אל ההווה כאל סטייה, כאל חריגה מטבע הדברים הראשוני, באותו שלב שבו הרצוי והמצוי עדיין לא נתפרדו. בפנותן אל העבר הרחוק והטהור יותר שבו התממשה חברה שוויונית ורגישה, מתארות התיאוריות הללו את יחסי הכוחות בין המינים בהווה ואת החברה הפטריארכלית כסוג

ד"ר טובה הרטמן הלברטל, האוניברסיטה העברית בירושלים.

של ניוון, כסטייה מן המצב הטבעי של החברה האנושית. קריאת התיגר על מקומה של האשה, על ההגדרות של הנשיות ושל הסדר החברתי, נובעת מהנחה בסיסית שלפיה המצב החברתי אינו המצב הטבעי, ובוודאי אינו מחויב המציאות והמסורת. בחזרה אל אותה נקודת זמן בלתי מושחתת, הפמיניזם מעגן את תביעתו המוסרית־חברתית במציאות עצמה, בטבע הדברים כפי שהיה בטרם הושחת.

בניסיון לדמות את העתיד האוטופי במונחים של עבר טהור בטרם הושחתה החברה, תיאוריות פמיניסטיות חושפות את התבנית שגרשם שלום, ההיסטוריון הגדול של המשיחיות היהודית, אפיין כמשיחיות שיש ביכולתה להחזיר את המצב לקדמותו ("משיחיות רסטורטיבית") "חדש ימינו כקדם"<sup>1</sup>. המשיחיות הרסטורטיבית רואה את העתיד האוטופי במונחים של עבר אידיאלי ואת הגאולה כסגירה של מעגל. ואכן זהו מקור המילה האנגלית ל"מהפכה" (revolution) הנגזרת מ"revolve", שפירושו סיבוב.

הכישלון לזהות מימד זה של רבות מהתיאוריות הפמיניסטיות הוליד לתפיסה צרה של הפמיניזם המעמתת את התנועה הזאת עימות חד־משמעי עם המסורת. אולם מהלך זה של התיאוריות

הפמיניסטיות, החוזר ונשנה, הופך את היחס אל העבר ליחס דרמטמי ומורכב הרבה יותר. מהלך זה מכיל מתח פנימי – הוא פונה אל המסורת כדי לערער אותה, ותר אחר עבר רחוק כדי לקעקע את העבר הקרוב. מאמר זה מנסה להתחקות אחר גווניו של הפמיניזם הרסטורטיבי, אחר הרעיון של "חדש ימינו כקדם" בגירסתו הפמיניסטית.

הניסיון לתבוע מחדש מסורת שנשכחה הוא מטרתו של הפמיניזם הרסטורטיבי. פמיניזם זה אינו ניגש למסורת כפי שנמסרה, אלא מצריך קריאה מחודשת; ואכן מושגי היסוד המתודולוגיים של גישה זו הם "גילוי מחדש" (revisiting); "קריאה מחדש" (re-reading); "פירוש מחדש" (reinterpreting) ו"בחינה מחדש" (reexamining). אולם מתעוררת השאלה עד כמה אנו מרחיקים בהליכה אל העבר כדי לגאול את המסורת שאבדה והתנוונה. הנקודה בזמן שאליה חוזרים משקפת לעומקה את התפיסה על טיבו של הקלקול ועל אופייה של ההשחתה. אופני ניתוח שונים של מקור הפטריארכליות יעמידו את העבר שרוצים לחדש בנקודות זמן שונות. מבחן זה של ציר הזמן, מן העבר הפרה־היסטורי אל העבר הקרוב, הוא הציור שעליו אארגן את דבריי שלי.

היא נפלאה ביופייה באופן שנשכח כמעט לחלוטין.

הבה ננסה לדמות לרגע איזו תחושה של עצמיות היתה לאשה לנוכח דימויים מעין אלה.<sup>4</sup>

הפוליתאיזם מאפשר ריבוי תפקידים בעולם אלוהי מגוון. תיאור עמוק של התופעה אנו מוצאים בדבריה של מריל סטון:

בדרך כלל שימוש בכוח אלוהי לא נתפס כזכות בלעדית של אחד משני המינים, וייחוס כוח לאלוהות ממין אחד, נקשר רק לעתים רחוקות בנחיתות המין האחר. הפחד מפני הביולוגיה הנקבית או המיניות הנשית בולט בהעדרו בהשקפה הפוליתאיסטית. אלות ואלים שפטו, הענישו ונהגו בחסד וברחמים – נשים כגברים היו "מקבלים" של ריטואלים שנעשו למענם. נוסף על כך, דתות פוליתאיסטיות כללו אלוהויות נקביות. לדימוי נקבי זה נודע כוח בספרות שונות של החיים. עדות ארכיאולוגית ומיתולוגית בדבר סגידה לאלוהות נקבית כבוראת, כמחוקקת חוקי היקום, כמנבאת גורלות של בני האדם, כמפאיה וכממציאה, כציידת וכמנהיגה נועזת בקרבות – מלמדת בעליל שהכתורת פולחן פריון אינה אלא פשטנות יתר של תבניות תיאולוגיות מורכבות.<sup>5</sup>

החזרה אל הדתות הפגניות לא נועדה רק להלל את כוחות הפריון של האשה. קתלין דוגן מדגישה את הקשר בין הייצוג הנשי של האלות ובין תפקידן של הנשים בחברה. הדתות הפגניות משמרות זיכרון של סדר חברתי שונה: "כנגד הטענה הרווחת שגברים יצרו את הכתב, קרי התרבות, מוכרת לנו האלה סרסבטי (Sarasvati) בהודו המחברת את האלף-בית הראשוני. באיסלנד האלה בריגיט נודעת כפטרונית של השפה. כלומר ייתכן שהיתה זו האשה שהיתה הראשונה לחקוק אותיות בחמר הרטוב".<sup>6</sup>

מסכמת, אנו יודעות היום טוב יותר מה שהיה. חלק מהתהליך של חזרת ההיסטוריה וחזרת הנשים אליה הוא ביצירת מודלים חלופיים לחשיבה ולראיית העבר.

השאלה אם יש בתיאורי העבר האלה משהו מן האמת או לאו, אינה מעניינה של מאמר זה. אם אכן העולם הפגני פטריארכלי פחות, אם אכן השפעות זרות הן שגרמו לצמיחתה של הפטריארכליות בתוך המסורות המונותאיסטיות – כל אלה שאלות נכבדות הדורשות בדיקה מקיפה ועמוקה. אך אני מעוניינת בעצם התופעה עצמה, בדפוסיה הפנימיים ובאפשרויות הגלומות בה, ופחות בשאלה באיזו מידה עלה בידי הפרויקט הרסטורטיבי על גווני השונים ליצור תמונת עבר משכנעת.

השיבה אל הפוליתאיזם הפרה-מונותאיסטי שבתה את דמיון של רבות מההוגות הפמיניסטיות. ריבויים של אלים אפשר מציאות לא היררכית שבה הסובלנות לאחר ולשונה התקימה עד שהופיע האל האחד, המוחלט והקנאי. הספרות העצומה שנכתבה בנושא והמאמרים והספרים שהוקדשו ללימוד הפגניות תיארו עידן שבו מצב יחסי הכוחות בין המינים היה שונה. ספרות זו מראה חד-משמעית, כי נשים רבות נהגו בתרבות הפוליתאיסטית להשתתף בפולחן ובכהונה, וכי היחס לאשה בתרבות זו שונה במהותו מן היחס לאשה כפי שמופיע בספרות המקראית. החזון הדתי של שוויוניות שונה מהחזון של הדתות המערביות שצמחו אחר כך. היה זה זמן שבו נחגג הפריון הנשי בדמותן של אלות שביצעו תפקידים שונים. כך כותבת ריץ:

הפוליתאיזם ביטא יחס לאשה שעמד בסימן מודעות לחשיבותה המהותית, לעומק משמעותה, לקיומה במרכז של הוויה המגדירה את כל אשר הוא חיוני ומקודש.

קיימות ביקורות פמיניסטיות הרואות בעצם המבנה החברתי עצמו את מקורה של הפטריארכליות. ביקורות אלו חוזרות לזמן הטרום-חברתי, לתקופה שבה עדיין לא היו משפחות ומבנים חברתיים כפי שאנו מכירים אותם. דוגמה לתפיסה זאת מבטאת אדריאן ריץ (Adrainne Rich) החוזרת אל האמזונות הקדומות המיתולוגיות למחצה.<sup>2</sup> לדעתה, תקופה טרום-חברתית ושוויונית זו משקפת את טבע הדברים כפי שהוא. קיים פמיניזם רסטורטיבי אשר שב אל הזמנים הטרום-מונותאיסטיים. על לפי גישה זו, עליית המונותאיזם ודחיקת הפגניזם הן שהביאו עמן את השלטון הפטריארכלי של האל הזכר, האחד והיחיד הנישא מעל כולם. לעומת זאת, אלה שנאמנותיהם מצויות בתוך המסורות המונותאיסטיות מנסים לחזור אל נקודת זמן בתוך המסורת המונותאיסטית בטרם הושחתה. על פי רוב טרם חדרו אליה מן החוץ השפעות שהפכו אותה לפטריארכלית, כדוגמת ההשפעה הרומית וההלניסטית על היהדות, השפעת העולם הרבני על הנצרות, ההשפעה הסאסאנית על האיסלאם ועוד כהנה וכהנה. במקום לפנות אל השכבות הפרה-מונותאיסטיות, העמדות הללו מעוניינות להחיות את הקולות שהודחקו אל השוליים בתוך המסורות המונותאיסטיות.

מהלך זה מבוסס על שיטות מחקר חדשות של חקר ההיסטוריה והארכיאולוגיה, ועל מתודולוגיות חדשות של קריאת טקסטים וראיונות. הנחות התרבותיות, אומרת גרטה לרנר, אינן מוכחות דיין, שכן אי אפשר להוכיח שהן חוקי טבע אף שהתייחסו אליהן כך: "ההיסטוריה שלו מוכרחה להיפך גם להיסטוריה שלה" (באנגלית מתקבל משחק מילים יפה: "his-story must become her-story").<sup>3</sup>

ההיסטוריה הכתובה מחקה נשים או דחקה אותן לשוליים ובמשך דורות דיכויין ושעבודן, נתפסו פעולות אלה כמצב טבעי; אולם, לרנר

האופן שבו מתייחסות הדתות השונות אל האלות מאפשר לנו לעמוד על שורשיה של הפטריארכליות כשיטה לארגון השלטון האנושי. התהליך שבו נעקרה הפגניות מלמד אותנו על האופן שבו נוצר שלטון הזכר הפטריארכלי. לאובדן ייצוגי האלות היתה משמעות עמוקה בעבור הצביליזציה המודרנית. הפמיניזם הרסטורטיבי, על פי גירסתו הנאר-פוליטיאסטית, מעוניין להשיב את הייצוג האבוד הזה אל לבה של התודעה הדתית המודרנית.

הוגים פמיניסטים המצויים בתוך מסורות מונותאיסטיות מנסים לזהות את נקודת המשבר בשלב שלאחר צמיחת המונותאיזם. לדעתם המונותאיזם כשלעצמו ניתן להגנה מנקודת מבט פמיניסטית. הוגים אלה גורסים על פי רוב את הטענה ההפוכה: המסורת היהודית, הנוצרית או המוסלמית – תלוי בהשתייכותו של ההוגה – הפכו לפטריארכליות באופן מונולטי בעקבות חדירתן של השפעות חיזוניות אל תוך המסורות האלה, שבמהותן או בחלקן אינן פטריארכליות מעצם מהותן. נוסף על כך, מהלך משותף לפמיניזם הרסטורטיבי במסורות המונותאיסטיות גורס שביחס לסביבתן הפגנית שיפרו הדתות הללו את מעמד האשה לאין ערוך.

אתחיל ראשית בפמיניזם הרסטורטיבי בגירסתו היהודית. רבות הן צורות הקריאה מחדש של יצירות התרבות היהודיות לאור הפמיניזם הרסטורטיבי. אילנה פרדס חוזרת למקרא ומשתמשת במודל ארכיאולוגי לגילוי מה שאבד וכוסה; לדבריה, "לחיפוש אחר שברי חרסים ושרידים מזורים דרושה הרמנויטיקה הבוחנת בזירות את עקבות ההדחקה בתקווה לחשוף פרשיות קבורות".<sup>7</sup> על מקומה של האשה בפולחן אומרת חנה ספראי: "מחובתנו לעשות הערכה מחדש שכן מן הספרות עולה במישרין

ובעקיפין שנשים נמצאות במקדש בשעת העלייה לרגל, הן מביאות ביכורים ואף מניפות, הן משתתפות בפועל במצוות מחצית השקל. אין תיאור היררכי בקדושה בין גברים ונשים".<sup>8</sup> מפעלם של יהודית האופטמן ודניאל בויארין הוא פמיניזם רסטורטיבי המכוון אל הספרות התלמודית. האופטמן מראה שחז"ל שיפרו את מעמדן של הנשים ביחס למעמדן בחוק המקראי והיא מבקשת ללמוד ממהלך זה לגיטימציה לפרשנות אפשרית בת זמננו. היא מציעה להתייחס לאלמנט הדינמי בפסק ההלכה שלהם, כדבריה: "חכמים הציעו אמצעים נועזים של תיקון ומספר רב של שינויים בעלי חשיבות כדי לשפר ולהיטיב את גורלן של הנשים".<sup>9</sup> האופטמן טוענת שקולות אלה הקוראים לשיפור מעמדן של הנשים הם הקולות המרכזיים במסורת, ולא הקולות שבשוליים.

בויארין<sup>10</sup> רואה בעבודתו ניסיון להחיות קולות של נשיות מן העבר, קולות שיהיה אפשר לעשות בהם שימוש בונה בהווה. לשם כך אין הוא פונה למקרא אלא לתלמוד, שאיכותו כטקסט מאפשרת שימור של קולות רבים ומתנגדים, ביניהם קול שמבקר שיטתית את המערכת הפטריארכלית. בויארין יוצר הנגדה חריפה בין העולם ההלניסטי לעולם הרבני. לדעתו, בעולמם של חז"ל הדואליזם בין גוף לנפש אינו קיים כפי שהוא קיים בעולם ההלניסטי. חז"ל ראו בנפש ובגוף ישות אחת לא היררכית; לפיכך, בעולמם של חז"ל היחס למיניות, לגוף ולאשה, אינו כרוך בטענה על אודות הנחיתות המטפיזית של האשה המייצגת את החומר לעומת הזכר המייצג את הרוח.

היחס החיובי לנשיות בעולמם של החכמים קשור בגורם נוסף, לפי בויארין, והוא היותה של התרבות הרבנית תרבות מיעוט המתמודדת עם תרבות רוב הלניסטית בעלת אופי אימפריאלי. אל מול הכובש הגברי ההלניסטי מעמידה ספרות חז"ל את התלמיד החכם,

שהוא דמות אנטי-כוחנית, אנטי-גברית, נשית ועדינה. הפער שבין תרבות חז"ל לתרבות ההלניסטית כפער שבין תרבות נשית לתרבות גברית מתבטא אצל בויארין גם בהבחנה שבין מדרש לאלגוריה. המדרש הוא אופן קריאה של הטקסט המקבל בזרועות פתוחות את המוחשי והפיזי, ואילו האלגוריה רואה בביטויים פיזיים מוחשיים משלים לעולם מופשט ואוניברסלי. בויארין מעמיד אפוא לפנינו כמה ניגודים בסיסיים בין שני עולמות – חז"ל וההלניזם. בתוך המסורת הרבנית הוא מעניק לתלמוד הירושלמי את הבכורה משום ששם מתבטאת ההתנגדות לתרבות הרוב ההלניסטית. לדעתו של בויארין, הקולות הנשיים בתלמוד נדחקו לשוליים בעקבות ההשתלטות של התפיסה ההלניסטית על יהדות ימי הביניים. יהדות ימי הביניים מקבלת את הפרדיגמה הדואליסטית, יוצרת פרשנות אלגורית וממילא הופכת לגברית באופן מונולטי. נקודת השבר של המסורת מצויה לדעת בויארין במעבר מן התלמוד אל ימי הביניים; זו הנקודה שבה, לטענתו, חודרת התרבות ההלניסטית אל היהדות והופכת לכוח דומיננטי. הפמיניזם הרסטורטיבי בגירסתו היהודית חוזר אל הקולות שהודחקו, שנותנים את אותותיהם בתלמוד, ומגיע אל העידן הפרה-הלניסטי בעולם היהודי. לא כאן המקום לבדוק אם השחזור ההיסטורי של בויארין משכנע; אנו מתעניינים בדפוס של החזרה אל העבר כנקודת עוגן לביקורת על המסורת. חזרה זו קובעת שהמסורת במהותה אינה פטריארכלית; היא גורסת שהיו קיימים בה קולות אחרים, ולא זו בלבד – קולות אלה הודחקו בשעה שאף המסורת חדרו השפעות זרות.

דפוסים דומים אנו מוצאים בפמיניזם רסטורטיבי – נוצרי או מוסלמי. לא מעט חוקרות פמיניסטיות נוצריות מבחינות בין יחסו של ישו לנשים, שהוא שוויוני ולא פטריארכלי לבין פטריארכליות המצויה ברבדים מאוחרים יותר של הברית החדשה. במחקר הנוקט עמדה



להופיע כנבראת מצלעו של אדם וממילא כמשנית לו וכנחותה ממנו. דוגמה נוספת לתהליך זה נוגעת לתיאור של הופעת הרעלה. לדעתה של אחמד היתה הרעלה נהוגה רק ביחס לנשותיו של מוחמד, והיא התפשטה בעקבות מגע עם הסאסאנים באיראן. הניסיונות למצות קו מסוים ולהפכו למרכזי מופיעים גם בביקורת הפנים-מוסלמית. השוויון הדתי בפני האל שהקוראן מבטיח לנשים ולגברים, אמור לערער את המבנה הפטריארכלי הלא-שוויוני של המוסדות החברתיים שעיצב האיסלאם.

החזרה אל נקודות שונות בעבר משקפת תפיסות שונות של משמעות השבר וממילא ציפיות שונות בדבר אופיו של השינוי. ככל שהעבר שאליו חוזרים מרוחק יותר, כך הראייה של מקור הפטריארכליות שורשית וביססית יותר. האם הפטריארכליות מקורה בעצם המיסוד החברתי, ועל כן יש לחזור למצב טבעי טרום-חברתי? האם נקודת השבר היא עליית המונותאיזם ועל כן יש להחיות את השלב הפגני של התרבות, שבו היתה האלה של נשיות בטרם השתלט הזכר היחיד בדמות האל? או לחלופין: האם יש לחזור לשלב הקדום במסורות המונותאיסטיות באיסלאם ובנצרות, לפני שהושחתו כביכול או שלא כביכול על ידי מסורות זרות? האם יש לשוב אל היהדות התלמודית שלפני ימי הביניים ואל ההשפעות ההלניסטיות על העולם היהודי? בכל גוון של פמיניזם רסטורטיבי מצויה קריאה אחרת של טיב המשבר ותיקונו; אולם המשותף לתרבויות השונות הוא ההכרה בכוחו של המהלך עצמו, והידיעה כי הסדר הטבעי כביכול שאנו חיים בו אינו כה טבעי.

לסיכום, אציג כמה הרהורים על משמעותו של המהלך הרסטורטיבי, ואבדוק מדוע חודר כוחו של העבר לתנועה מהפכנית כמו הפמיניזם. אם אי אפשר לקרוא את הטקסטים המסורתיים כפי שהם, מדוע לקרואם מחדש? האם לפנינו

שבדבריו של ישו. פאולוס הוא זה שהפך את הנצרות לפטריארכלית, ותפיסתו שהשתלטה עיוותה את תורתו של ישו. לאוגוסטינוס מייחסים את נשיקת המוות לכבוד האשה, בטענה שהיא נעדרת צלם אלוהים (מן הראוי להזכיר שיש מחקרים הנוטים לחשוף שכבות בתוך התורה הפאולינית; מחקרים אלה טוענים שעמדות אלו יוחסו לפאולוס כדי לתת להן תוקף, אולם פאולוס עצמו התנגד להן). דוגמה מעניינת נמצא במקרה של אנטואנט בראון, שקיבלה את תואר הכמורה הראשון ב-1853, ובאותו מעמד טען לותר לי, נשיא הקולג', שאצל ישו אין גבר או אשה; לטענתו, בעצם הענקת מעמד שווה לנשים הוא חוזר לחשיבות המקורית של ישו.

הפמיניזם הרסטורטיבי הרווח באיסלאם משקף הבחנה דומה בין רבדים קדומים לרבדים מאוחרים. החוקרת המוסלמית, לילה אחמד, טוענת שהאיסלאם שהיה בזמנו של מוחמד שונה לחלוטין מן האיסלאם שהתפתח אחר כך.<sup>13</sup> ראשיתו של האיסלאם בשיפור מעמדה של נשים לעומת מעמדה שבטנים הערבים. בשלב זה השתתפו נשים עם גברים בתפילה ונקראו "להעיד" על אחדות האל ועל נבואתו של מוחמד, אך בעקבות כיבושי הנרחבים נחשף האיסלאם להשפעות חיזונית ששינו את מעמד האשה בעולם המוסלמי.

בתיאור זה אנו מזהים פעם נוספת את התמונה הבסיסית של המקור הטהור הנתון להשפעות זרות. שחזור זה מאפשר לחזור לנקודה שממנה מבקרים את המסורת המוסלמית עצמה. דוגמה לכך היא הטענה בדבר דמותה של חוה באיסלאם. סיפור הבריאה בקוראן אינו מבחין בין אדם לחוה; חוה אינה נוצרת מצלעו של אדם, ובבריאתם כוזג אין לו קדימות עליה. לעומת זאת בפרשנות מוסלמית מאוחרת יותר ניכרת השפעה של המקורות היהודיים והנוצריים, ובסיפור הבריאה מתחילה חוה

זו מדגישים לעתים את הפער שבין ישו המורה ובין היהדות באותה תקופה. ישו מצדיק את זכותן של מרתה ומרי לשמוע את תורתו, למרות העמדה הרווחת בחוגים שסביבו (הברית החדשה, לוקס י', 38-42). הנצרות החלה את דרכה כתנועה שוויונית בין עבדים לאדונים, בין גברים לנשים. השליטה של גברים היא ביסודה חטא וגברים ונשים נקראים יחד ללמוד וללמד את תורתו של ישו.

חוקרת הנצרות הקדומה פיליס טריבל אומרת: אני טוענת שכונת האמונה המקראית אינה ליצור פערים או להנציח אותם אלא לתפקד כנאולה עבור נשים וגברים כאחד. הצעתי היא שעלינו לקרוא מחדש את המקורות כדי להבינם ולנכסם.<sup>11</sup>

חוקרת הנצרות, אליזבת שוסלר פירונזה אומרת:

המטרה בפרשנות פמיניסטית איננה רק לגלות מחדש מסורות שנשכחו אודות נשים, אלא גם להסיר את שכבות הפירוש האנדרדוגטרי בן מאות השנים שכיסה את המשמעות המקורית המשוערת של הטקסט המקראי. אסטרטגיה רביזיוניסטית פמיניסטית קובעת שחיבורי המקרא כשלעצמם אינם נגועים בשונות נשים. נהפוך הוא, הטקסט המקראי נעשה פטריארכלי באמצעות פרשנים שהשליכו את ההטחה התרבותית האנדרדוגטריית שלהם על הטקסט. אם נבין את התנ"ך נכון נכיר בכך שלאמיתו של דבר המקרא מטפח את שחרור האשה.<sup>12</sup>

הכתיבה מחדש מתעדת לא רק את ההיסטוריה של הדיכוי אלא אף את ההיסטוריה של ההתנגדות לו. משום כך אסור להיסטוריה שתיכתב רק מזווית ראייתם של המנצחים. בחזרה אל העבר, בביקורת הנוצרית מייחסים לפאולוס את הסטייה מן המסורת המהותית

אפולוגטיקה, רטוריקה, או עיקרון מהותי יותר? הנקודה הראשונה במשקלו של העבר היא כוחו של התקדים במסורות סמכות משפטיות ודתיות. התקדים יוצר לגיטימציה ומהווה מקור לסמכות: "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר למשה מסיני". המהלך הרסטורטיבי נוקט שיטה של דה־לגיטימציה של הפטריארכליות באותם אמצעים שהפטריארכליות מעגנת את סמכותה – מכוח הפנייה אל העבר. אולם העבר אינו משמש רק מקור לגיטימציה משפטית, אלא אף מקור להשראה. אנו פונים אל העבר כאל מעיין של השראה לדמויות ולמצבים חלופיים הממלא את הריקנות שאנו חווים בהווה. העבר מגדיל גם את המרחב של האפשרויות הנוכחיות; הוא מאפשר לפמיניזם הרסטורטיבי להרגיש את הקשר לדבר מה גדול ונשגב יותר מההווה העכשווי. הפמיניזם הרסטורטיבי גובר על תחושת הבדידות של ההווה באמצעות יצירת קשר אל העבר. קשר זה מחזק גם את העמדה היסודית שהבשורה שבפמיניזם אינה עוד אופנה חולפת, אלא יצירה המממשת את החזון העתיק ביותר. האפשרויות הגלומות בו מהוות מקור לא אכזב לביקורת ההווה. בעיקר יש להדגיש שהפנייה אל העבר אינה מערערת רק את הלגיטימציה המשפטית של הפטריארכליות, אלא גם את התפיסה שהפטריארכליות משקפת כביכול את טבע הדברים כפי שהוא.

המיתוס הוא האופן שבו חברה מעגנת את אופן

הארגון שלה בטבע הדברים עצמו וקושרת בין הממסד החברתי לבין טבע הדברים. המיתוס הוא האמצעי המקשר בין ההיסטורי והמקרי לבין הטבעי והקוסמי. הפמיניזם הרסטורטיבי הוא יצירה סבוכה של מיתוס נגדי האמור לערער את המיתוס הפטריארכלי, ובכך לנתק את הקשר בינו ובין טבע הדברים כפי שהוא. הפמיניזם הרסטורטיבי אמור להציג תמונה חלופית של יחסי הכוחות בין המינים בטרם הושחתו בידי גורמים שונים בהיסטוריה.

מאפיין נוסף של החזרה אל העבר הוא התובנה שאין ליצור עתיד יש מאין. בריאה זו נעשתה פעם אחת בלבד. אמנם הפמיניזם הרסטורטיבי מעוניין ליצור עולם חדש, אך הוא גם רוצה להיות שותף לתהליך של יצירה המושתתת על מסורת העבר. אותה מסורת שיוצרת את יחסי הכוחות המעוותים, מעניקה גם את הכלים להתגבר עליהם. נטישה של המסורת כולה כמוה כאובדן שפה; ובלשונה של לוס אירגארי:

רבות מאתנו נתונות תחת הרושם שכל שעלינו לעשות כדי להשתחרר מהשפעת הדת בחיינו הוא לא להיכנס לכנסייה, לסרב להשתתף בסקרמנטים, ואף פעם לא לקרוא טקסטים מקודשים. בסירוב ובהימנעות מעין אלה אין כדי לפתור את חשיבות ההשפעה של הדת על התרבות. הרי כולנו ספוגות ומוקפות במסורות יווניות לטיניות, מזרחיות, יהודיות ונוצריות, לפחות –

ואלה משפיעות עלינו במיוחד באמצעות רישומים של האמנות, הפילוסופיה והמיתוס שעל פיהם אנו חיים, מחליפים או מנציחים, פעמים רבות מבלי לתת על כך את דעתנו. המעבר מתקופה אחת לתקופה אחרת אינו יכול להתחולל בפשטות על ידי שלילת הקיים.<sup>14</sup>

במילים אחרות, אין מקום מפלט ואין תחום ניטרלי שממנו אפשר לצעוד אל העתיד. מעבר לכך יש בפנייה אל העבר מילוי של חובה מוסרית עמוקה. חובה זו מקיפה היום באופן מודע ולא מודע חלקים נרחבים של המחקר ההיסטורי שנערך באקדמיה. הפמיניזם הרסטורטיבי עוסק בהחייאה שיטתית של קולות נשיים שהודחקו. למעשה הוא מעניק למפרע משקל ומשמעות למאמץ וליצירה של רבבות נשים שלא זכו לתיעוד, לשימור ולקאנוניזציה. ההשכחה אינה חמורה פחות מחוסר השוויון ביחסי הכוחות ובחלוקת המשאבים, שכן הדחקת הקולות הללו מן התרבות ומן הזיכרון היא בבחינת "הרצחת" וגם שכתת". קיימות חובות מוסריות כלפי העבר, ואחת מהן היא הזיכרון. המאמץ האדיר לשחזר, לשמר ולזכור הוא ביסודו אמירה מוסרית עמוקה. בבסיס אמירה זו עומדת הטענה שחיים אנושיים שלא הותירו כל רישום מאבדים את ערכם ואת משמעותם. הפמיניזם הרסטורטיבי הוא ביטוי עמוק לכך ששינוי בהווה חייב לכלול מפנה עמוק באופן הזיכרון של העבר.



10. D. Boyarin, 1993. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley: University of California Press.
11. P. Trible, 1978. *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia: Fortress Press.
12. E. S. Fiorenza, 1992. *But She Said, Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston: Beacon Press, p. 23.
13. L. Ahmed, 1992. *Women and Gender in Islam*, New Haven: Yale University Press.
14. L. Irigaray, 1993. *je tu nous, Towards a Culture of Difference*, New York: Routledge, p. 23.
6. K. Dugan, 1993. *At the Beginning Was Woman: Women in Native American Religious Traditions in Religion and Women*, ed. Arvind Sharma. Albany, State University of New York Press.
7. א' פרדס, 1990. הבריאה לפי חוה: גישה טפרותית פמיניסטית למקרא, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, עמ' 9.
8. ח' ספראי, תשנ"ה. "נשים בתהליכי שינוי בבית המקדש בירושלים" מתוך אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, עורכת י' עצמון, מרכז זלמן שזר, ירושלים. עמ' 63.
9. J. Houghtman, 1998. *Rereading the Rabbis: A Womans Voice*. Boulder, Westview Press, p. 4.
1. ג' שלום. תשל"ו. "להבנת הרעיון המשיחי בישראל" דברים בגו, עורך א' שפירא, עם עובד, תל אביב תשל"ו, עמ' 155-190.
2. A. Rich, 1976. *Of Women Born: Motherhood as Experience and Institution*, New York: Norton and Company.
3. G. Lerner, 1993. *The Creation of Feminist Consciousness*, Oxford: Oxford University Press.
4. A. Rich, 1976. *Of Women Born: Motherhood as Experience and Institution*, New York: Norton and Company.
5. M. Stone, 1976. *When God was a Woman*. San Diego, Harcourt Brace and Company, introduction.

# ניכוס מקורות תנ"כיים בידי נשים משכילות במאה ה-19

טובה כהן

**ה**נחת יסוד מקובלת בחקר ההיסטוריה והספרות של תקופת ההשכלה העברית היא כי, ככלל, נשים יהודיות לא ידעו עברית ולא הכירו את המקורות העבריים הקאנוניים. אמנם נשים רבות לא היו אנאלפביתיות ואף קיבלו השכלה ברמות שונות, אולם לא בעברית: אוריינותן של הנשים המסורתיות היתה מוגבלת לידיש, ואילו הנשים המודרניות המשכילות השתלמו בשפות אירופיות – גרמנית, רוסית וצרפתית, שאפשרו להן להיחשף לספרויות מגוונות מהן רכשו את השכלתן.<sup>1</sup> כך נותרו הנשים, ככלל, מחוץ לתחומה של המהפכה הספרותית-תרבותית לשונית שהתחוללה בתקופה זאת, והן החלו להשתלב בתחום הפעילות האינטלקטואלית והספרותית העברית – כך מקובל במחקר – רק בראשית המאה ה-20.<sup>2</sup>

אחדים מיוצרי התקופה אכן שמו לבם למצב זה, בעיקר בשלהי תקופת ההשכלה. המשורר יהודה ליב גורדון, למשל, מקונן בשירו "למי אני עמל" (1871) על כך שהנשים אינן מצויות בין קוראות שיריו מאחר שלימוד העברית, בהיותה

פרופ' טובה כהן, אוניברסיטת בראילן

"שפת קודש", נאסר עליהן:

אַחוּתִי בְּנוֹת צִיּוֹן! אוֹלֵי אֲתֶנָּה  
אֶל שִׁיחַת בַּת שִׁירֵי לְבָבְךָ תִּתְּנֶנָּה,  
וְאֱלֹהִים חֲנֻכְךָ נִפְשׁ נְחַמְדָּת,  
רוּחַ חַן, חֵן טָעַם, לֵב חָם בְּקֶרֶב -  
אֶךְ הֵיאָה כִּי גִדְלָתְךָ כְּשִׁבְיֹת חָרֵב,  
כִּי "בַּת תִּלְמַד תּוֹרָה - תְּפִלוֹת לּוֹמְדָת!"<sup>3</sup>

[ההדגשות שלי]

דור אחריו, ח"נ ביאליק עדיין מתאר את בורותן של הנשים בשפה ובספרות העברית:

הקלקלה [...] היא, שהיו מחנכים רק את הזכרים. חצי העם נשאר מחוץ לכל חינוך [...] זה היה עוון פלילי ואסון מסוכן. אם הנשים הנכריות היו למכשול בימי עזרא ונחמיה, הנה נשינו אנו היו לנו לנשים נכריות והיו לנו למכשול בחינוך בנינו [ההדגשות שלי].<sup>4</sup>

לא אאריך במסגרת זאת בדבר הסיבות להרחקת הנשים מן הלימוד ומהשפה העברית בחברה היהודית המסורתית. אציין רק כי הבורות הכפויה של הנשים בשפת התרבות הגבוהה ובמקורות הספרותיים הקאנוניים, אינה

תופעה ייחודית לחברה היהודית, והיא מאפיינת חברות פטריארכליות שבדרך זאת "השתיקו" את הנשים.<sup>5</sup> הרחקתן של הנשים מן התרבות הקאנונית ומלשונה (העברית) עוד חוזקה בחברה היהודית המסורתית מתוקף האיסור הדתי החל על לימוד תורה לנשים.<sup>6</sup>

ניתן היה לצפות, אולי, כי מצב זה ישונה במודע ובמכוון בידי תנועת ההשכלה העברית שהובילה מהפכה רעיונית, תרבותית ולשונית החל משלהי המאה ה-18. אולם תנועת ההשכלה אשר יצאה חוצץ נגד תופעות מרכזיות בחברה היהודית (שלטון של הממסד הדתי; חוסר הפרודוקטיביות; הבורות בתרבות הכללית), כמעט שלא ניסתה לשנות את מצבה של האשה. כמה יוצרים אמנם שילמו מס שפתיים בנושא זה,<sup>7</sup> אך למעשה המשיכו לקבל – במודע או שלא במודע – את הנחות היסוד המסורתיות שהגבילו את הפעילות האינטלקטואלית והתרבותית הגבוהה לגברים. ספרות ההשכלה נתפסה בעיני כותביה וקוראיה כ"ספרות של גברים" הכרוכה בהשתייכות ל"מועדון גברי סגור".

ובכל זאת, החל מאמצע המאה ה-19, בשיאה של תקופת ההשכלה, התחיל שינוי בחד-

עוסקות הכותבות ברצונה של האשה ללמוד ובתסכולה נוכח יחסה השולל של החברה היהודית, אפילו המשכילית, לשאיפה זאת. מן הטקסטים מצטיירת דמות של דוברת אינטלקטואלית, המחפשת דרך לביטוי ולמימוש יכולתה דווקא בתחומי השפה העברית והידע הקאנוני היהודי, והתופסת היטב את הניגוד בין הדעות המקובלות על הנשים ובין שאיפתה הכנה של הדוברת להשכלה ולעצמאות ויכולתה המוכחת בכתיבה עברית. כך, למשל, טוענת רחל מורפורגו כי בגלל הדעות הפוסלות את יכולתן האינטלקטואלית של נשים תישכח שירתה מלב כל המרבים להללה היום. את שירה היא מסיימת בציטוט אירוני של הדעה המקובלת: "הנה העד יעיד תושב והלך/ אין חכמה לאשה כי אם בפלך". מרים מרקל-מוזסון. – אף היא משרטטת אותו מצב עצמו, תוך תיאור מפורש של פחדיה מפני פסילתה בידי החברה בגלל עצם התעסקותה ב"תחום אסור": "כי יקראו עלי [...] ראו נא עלמה אשר אבותיה למדוה תורה הלא עוון הוא אשר חטא".

התיאור החרף ביותר של מצב זה הוא פרי עטה של טוביה סגל שמאמרה הארוך מוקדש לביקורת על התייחסות החברה היהודית-הגברית לנשים ולחשיבותן של חינוך הבנות. הטון האירוני של המאמר, והעמידה על הניגוד הכואב בין האמת לבין הקונוונציות, נקבעים כבר בפסקת הפתיחה:

עלמה עבריה אנכי, ובשפת עבר אדברה הגות לבי, כי היא כל חיי רוחי. ואף כי ידעתי כי שאלת נשים לא תפתר במכה"ע [מכתב העתי – כתב עת] בשפת עבר ומה גם על ידי, אשר אשה אנכי, ודעתי קלה [...] אגברה נא חילים ואשנס כגבר מתני ללחום בעטי הדלה מלחמת הנשים [ההדגשות במקור].<sup>16</sup>

הקאנונית והנלמדת במוסדות הלימוד, בניגוד ל"שפת האם" שפת הדיבור היום-יומי הנלמדת במסגרת המשפחה.<sup>10</sup> לימוד העברית, הקריאה בספרות הנכתבת בה והכתיבה בשפה זאת הם אות לניסיון נשי מודע לעבור את המתנס המגדרי הגבוה שהפריד בין הנשים לבין השפה העברית.

יתרה מזו, רבות מלומדות העברית לא הסתפקו ברכישה מכנית של מילות השפה ודקדוקה, אלא בו בזמן דאגו ללמוד חלקים מן הטקסטים הקאנוניים (בעיקר, אך לא רק, תנ"ך) וכתוצאה מכך התעשרה כתיבתן באזכורים לטקסטים אלה. הכתיבה בשפה גבוהה, המעובה בידי משמעויות נלוות מתוך טקסטים קאנוניים דתיים, היתה דרישה מרכזית של ספרות ההשכלה וגם של ספרות התחייה שאחריה. כמה מן הנשים היטיבו לעמוד בדרישה זאת: **לא רק שהן הכירו את המקורות הקאנוניים וידעו לשלבם בכתיבתן, אלא הן אף ניכסו אותם תוך שימוש אישי-נשי חדש בטקסטים אלה.** התופעה של ניכוס טקסטים קדושים וקאנוניים תוך התאמת משמעותם להתבטאות נשית, היא אחד ממאפייני הכתיבה הנשית בכלל,<sup>11</sup> והיא גם מאפיינת כתיבה נשית עברית מודרנית.<sup>12</sup> אנו ננסה להוכיח כי תופעה זאת אינה אופיינית רק לכתיבה הנשית העברית המודרנית, אלא ראשיתה בניכוס נשי של **טקסטים קאנוניים עבריים בכתיבתן של משכילות עבריות בנות המאה ה-19.**

דוגמאות לניכוס של טקסטים קאנוניים ניתן למצוא ברבים מן הכתבים שנאספו. לשם הדגמה בחרנו בקטעים מתוך שלוש סוגות ספרותיות שונות: שיר ("אוי לי תאמר נפשי" מאת רחל מורפורגו, 1847);<sup>13</sup> מכתב (של מרים מרקל-מוזסון, 1863);<sup>14</sup> ומאמר ("שאלת נשים" מאת טוביה סגל, 1879).<sup>15</sup> לשלושת הקטעים מכנה משותף תמטי: בכולם

מגדירותה של ספרות ההשכלה – כאשר נשים החלו ללמוד עברית, לקראו את ספרות ההשכלה העברית ואף לחדור לשטח הכתיבה העברית. היה זה זרם דק, כמעט תת-קרקעי, של כותבות, אך הוא הלך והתגבר בשנות השבעים והשמונים, עד להתגלותו בראשית המאה ה-20 בסיפוריהן של הסופרות בנות העלייה הראשונה<sup>8</sup> ושל דבורה בארון; ובשיריהן של רחל, אסתר ראב, אלישבע ויוכבד בת-מרים.

במסגרת מחקר הנערך עתה<sup>9</sup> התגלו כתבים עבריים של למעלה מ-20 נשים שראו את עצמן כחלק מתנועת ההשכלה; כתיבתן נמצאו הן בארכיונים של כתבי יד והן בכתבי עת של התקופה. כמה מכותבות אלה היו מוכרות למשכילי התקופה (כמו מרים מרקל-מוזסון שהתכתבה בעברית עם רבים מן המשכילים הידועים, או רחל מורפורגו ששיריה התפרסמו בכתב העת המשכילי כוכבי יצחק). אחרות, לעומת זאת, לא פרסמו את כתיבתן בציבור או – אפילו אם פרסמו – לא זכו לתשומת לב. המשכילים עצמם, וכן חוקרי התקופה, גם אם ידעו על כמה מנשים אלה, ראו בהן מקרים מעניינים שאינם מעידים על הכלל.

בניגוד לכך עולה מתוך ריכוז הכתבים ומתוך הפרספקטיבה של התפתחות כתיבת הנשים העברית, כי משכילות עבריות אלה היוו את ראשית השינוי במקומו של הנשים בעולם האינטלקטואלי העברי החדש. כל אחת מהן הרגישה אמנם מבודדת בפעולתה ובשאיפותיה, אולם מסתבר כי היתה חלק מתופעה רחבה יותר של נשים, שרכשו השכלה עברית וניסו לחדור לתחום הגברי הסגור של ספרות ההשכלה. משכילות אלה לא חיכו להפיכת העברית לשפת דיבור כדי לרוכשה. הן למדו את העברית למרות היותה שפת התרבות הגברית (מה שמכונה בידי החוקר וולטר אונג "שפת האב" – שפה גבוהה הנושאת את התרבות

מעבר לשיטתו התמטי שבין הכותבות נוצר גם מכנה משותף צורני-לשוני, וזאת למרות ההבדלים הדומיננטיים בין הסוגות הספרותיות: **הדרישה לפיתוח השכלתה של האשה מקבלת חיזוק בממד הלשוני-תרבותי של הכתיבה: כל הכותבות מייטיבות להכיר מקורות קאנוניים ויודעות להשתמש בהם לצורך כתיבתן המהפכנית.** בעצם יכולתן זאת הן מערערות על הרציונל של השתקתן, של התפיסה המגולמת בביטויים כמו: "כל המלמד בתו תורה כאלו מלמדה תפלות" או "נשים דעתן קלה".

להלן נדגים את ניכוס המקורות הקאנוניים על ידי ניתוח ספציפי של דוגמאות מתוך הטקסטים הנידונים. ניתן אולי לטעון כי השימוש באזכורים תנ"כיים הוא חלק בלתי נפרד מן העברית המשכילית שהיא שפת ספר גבוהה, ולכן לא תמיד ממשמעים האזכורים את הטקסט באופן מיוחד. אכן, גם אם הכותבות השתמשו בלשון התנ"ך "רק" כמקור מילוני, מוכיח הדבר את יכולתן להשתמש באופן חופשי ב"שפת האב" – שפת התרבות הקאנונית הגבוהה שנחשבה כאחווה גברית. אולם אנו ננסה להוכיח כי הכותבות משתמשות באזכורים תנ"כיים מתוך הכרת ההקשרים במקור ומתוך שימוש בהקשרים אלה כדי למשמע את הטקסט שהן כותבות, לעתים תוך קריאה נשית חדשה ושונה של הטקסט הקאנוני.

מן הטקסטים בפרוזה נצטט קטעים בלבד בגלל אורכם, ואילו את שירה של רחל מורפורגו – הקצר יחסית – נביא בשלמותו, כדי לאפשר הבנה מינימלית שלו.

**דוגמה ראשונה: מכתב של מרים מרקל-מוזסון לרב ה' לאנדסברג, יולי 1863**

המכתב הוא תשובה על מכתבו של הרב לאנדסברג, שנכתב כתגובה משבחת על מאמרה

בהגניז. במכתב היא מתארת כיצד רכשה השכלה בנעוריה בעידוד הוריה, כיצד החלה ללמוד עברית "ובלי רצוני נמשכתי אחריה בעבודת אהבה", וכיצד החלה לכתוב בעברית למרות העובדה שהדבר בלתי מקובל לגבי נשים:

כי מי זה משים לב אם עלמה הולכת בתומה למודת דעת היא אם לא? ולמי בצע אם התענה נפשי מעט מזעיר מענג ועדן מנעימי זמירות ישראל? עוד יגרת לי לפעמים אשר ידיעתי הדלה לא תהיה לחסרון יום, כי יקראו עלי מלא ראו נא עלמה אשר אבותיה למדוה תורה הלא עון הוא אשר חטא. והיה רק זאת נחמתי אם רחש לבי דבר או שרעפי בקרבי התעוררו העליתים תמיד עלי גליון בדיו ובהם השתעשעתי, אבל מעודי לא פלתי כי פרי עטי הדלה יטעמו לחיק מבין [ההדגשות שלי].

לשונה של הכותבת בקטע זה, כמו בכל מכתביה, עמוסת מילים ומבעים תנ"כיים (שכמה מהם הדגשתי במובאה). אולם הכותבת אינה מסתפקת בעצם יכולתה להשתמש באופן אישי וגמיש במילון התנ"כי; היא מקפידה לבחור את המילים מתוך הקשרים הממשמעים ביתר העמקה את אמירתה.

האזכורים בחלקו הראשון של הקטע מובילים באופן שיטתי לפסוקים שהקשריהם המרכזיים הם רגשות של פחד מן התגובה על מעשה שנעשה, אשמה וחוסר אמון בסביבה. הפסוקים המקושרים כך למכתב, מעמיקים את ביטוי חששותיה הכבדים של הכותבת מפני עצם העזתה ללמוד עברית, ובדרך בלתי ישירה זאת מחזקת גם טענתה נגד החברה שגרמה להרגשת האשמה:

"ואשר יגרת יבא לי" (איוב ג, כ"ה).  
 "מעות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל

להמנות" (קהלת א, ט"ו).  
 "כי גם אחיך ובית אביך גם המה קראו אחריך מלא, אל תאמן בם כי ידברו אליך טובות" (ירמיהו י"ב, ו).  
 "כל יגיעי לא ימצאו לי עון אשר חטא" (הושע י"ב, ט).

משמעותיים לא פחות הם ההקשרים התנ"כיים של האזכורים בחלק השני של הקטע הנידון. שלושת הפסוקים העיקריים המאזכרים הם מתוך ספר תהלים, וכולם עוסקים בהרגשת הנחמה ששואב הדובר התנ"כי מתוך התקשרותו עם האל:

"זאת נחמתי בעניי כי אמרתך חייתני" (תהלים קי"ט, ג).  
 "רחש לבי דבר טוב אמר אני מעשי למלך לשוני עט סופר מהיר" (שם, מ"ה, ב).  
 "ברב שרעפי בקרבי תנחומיך ישעשעו נפשי" (שם צ"ב, י"ט).

על ההתכוונות בבחירת ההקשר של האזכור כמשלים את הטקסט המודרני, מעיד בבירור הפסוק השני: הכותבת מתייחסת אל הרגשתה במילים כלליות – "רחש לבי דבר טוב", אך המשך הפסוק משלים את מה שאינה אומרת במפורש: "דבר טוב" הוא פעולת הכתיבה – "עט סופר מהיר" אולם יתרה מזו – **הכותבת מהפכת את המשמעות המקורית של הפסוקים** בשני מישורים: המישור הראשון מופיע לרוב בכתיבה המשכילית בתקופה זאת – העמדת היצירה הספרותית כיורשת מודרנית של ההתבטאות הדתית המאפיינת את הדובר התנ"כי: התנחומים המשעשעים את נפש הדוברת נובעים מיכולתה ליצור, ולא מקשריה עם האל. חילון מעין זה של הפסוק התנ"כי מאפיין כמה ממשוררי ההשכלה הבולטים, המציירים את עצמם כשליחי הציבור או כנביאים המודרניים – שבמקום בשורת האל מביאים את בשורתם הם.<sup>17</sup>

וראו בהסטאטיסטיקא כי הנשים שבעתים לעומת מספר הגברים בתבל, ועל כן יקר מאד ערך הגברים [...] וערך הנשים ירד פלאים.

התיאור ההיסטורי של שבע נשים המחזיקות בגבר אחד כתוצאה ממלחמה בה נהרגו רוב הגברים נעשה כך על מנת לדמותו למצב בתקופתה, שבה נותרו הנשים באותו מצב מושפל. אולם עתה אין השפלתן נובעת מנסיבות חברתיות טרגיות (כמו בעבר), אלא היא פועל יוצא מתודעה שוביניסטית בלתי שוויונית. מקובל, כנראה, בתקופתה להשתמש בסטטיסטיקה (שקריית לדעתה), על פיה מספר הנשים בעולם גבוה בהרבה ממספר הגברים, כדי לדחוק בנשים להחזיק בכל גבר מזדמן. זהו פירושה למצב של "והחזיקו שבע נשים באיש אחד", והוא משקף מצב משפיל אף יותר מן המתואר בתנ"ך. הסצינה ההיסטורית המתוארת בפסוק התנ"כי משמשת את הכותבת לצורך השוואה לזמנה, כאשר המסקנה המתבקשת היא כי למרות ההתקדמות בכל שטחי החיים, דווקא היחס לאשה לא השתנה, ואולי אפילו הורע.

במישור נוסף משמש עצם הדיון המפורט של כותבת אשה בפרק התנ"כי כהוכחה לאווילותה של ההנחה השוביניסטית, העומדת במרכז ההתקפה של המאמר כולו, כאילו נשים אינן מסוגלות ואינן צריכות ללמוד.

פסוק מישעיהו (ד, א): "והחזיקו שבע נשים באיש אחד ביום הוא לאמר לחמנו נאכל ושמלתנו נלבש רק יקרא שמך עלינו אסף חרפתנו". הצבת פסוק תנ"כי כמוטו – מקובלת בספרות ההשכלה, ומעניקה מעין תוקף ל"כשרותה" של היצירה. אולם הפסוק המצוטט אינו משמש כאן כמוטו קלאסי אלא כקו זינוק לתיאור אירוני מר של מצב הנשים התלויות בגברים. מיד אחרי פסקת הפתיחה בה היא מגדירה את מטרת המאמר – "אולי יכנסו דברי אלה ללבב איזה מן הקוראים, וישנו את מבטם על מצב חנוך בנותיהם", היא עוברת לפרשנות הסצנה המתוארת במוטו: ראשית היא מפרשת אותה בצורה מסורתית היסטורית, כאשר עצם ההסבר מעיד על שליטתה בפרק התנ"כי:

הימים בם חזה לנו בן אמוץ חזות קשה בדברים יורדים חדרי בטן [...] דברים הנאמרים על משובת בנות ציון ובחוריה, להודיעם מראש, כי ימי קרב יקרבו לבא, וכי תשאר ציון עיר מחמדינו כמלונה במקשה [...] ואין מקום מחסה לנערותיה באין מאסף חרפתן ביום צר [...] אשר ביום ההוא תחזקנה שבע נשים באיש אחד, לבקש מלפניו כי יהיה עליהן סתרה לבל תהיינה פרועות לשמצה, בהקרא שמו עליהן.

אולם בכך לא סגי; להלן היא הופכת את הסצנה התנ"כית לדימוי למצבן של הנשים בתקופתה:

כי גם בימי הדרור והחפש האלה, לא תדענה בנות יעקב משפטי הדרור [...] וההבדל, שבין ימי בן אמוץ אל הימים האלה רק הוא: כי אז [...] מעט מזעיר אשר הטו און קשבת לדבריו [...] תחת אשר בימינו, היתה הסטאטיסטיקא לרוח שקר בפי רבים [...] אשר יזעקו [...] הביטו נא

המישור השני של ניכוס הפסוק התנ"כי עולה מעצם האימוץ, בגוף ראשון, של פסוקי המשורר התנ"כי. לא רק שהכותבת כוללת את עצמה בקהל הקוראים של השירה העברית ("התענגה נפשי מעט מזעיר מענג ועדן מנעימי זמירות ישראל"), אלא מעצם העובדה שאינה נרתעת מלתאר את עצמה בביטויי של משורר תהלים, היא מעניקה לגיטימציה לעובדה שאשה כותבת בעברית, פעולה המיוחסת במקור התנ"כי לגברים בלבד.

ניכוסם של הביטויים המקראיים אינו, אפוא, רק טכניקה לשונית שנוקטת מרים מרקל-מוזסון ביכולת רבה; אלא כמו הטובים שבכותבי ההשכלה היא ממשמעת בעזרת הפסוק התנ"כי את אמירתה, ואף מעזה לרמוז בכך על תובנות מגדריות מנוגדות למקובלות בחברתה ובזמנה.

### דוגמה שנייה: טובה סגל, "שאלת הנשים"

במאמר פמיניסטי זה מתארת טוביה סגל את מעמד הנשים בחברה היהודית לכל גוניה – מן החוגים השמרניים ביותר ועד המשכיליים. בכלם, היא טוענת, מופלית האשה לרעה, בגלל שנמנעת ממנה יכולת הלימוד שהיתה יכולה לאפשר לה להתפתח כאדם שווה. תפיסתה הפמיניסטית מושפעת בוודאי מן הפמיניזם המהפכני הרוסי בן הזמן, שאף הוא העמיד את חינוכה של האשה כבסיס החשוב ביותר של שוויונה בבית ובחברה.<sup>18</sup>

כמו לשונם של משכילים אחרים, רצופה גם לשונה של טוביה סגל ביטויים מקראיים, אולם בפתיחת מאמרה היא נוקטת גם דרך נוספת של שימוש במקור התנ"כי: היא מתייחסת לתמונה תנ"כית ספציפית ומפרשת אותה בצורה מסורתית, ואז היא מעמידה מולה את ההווה כווריאציה חדשה ושונה של תמונה זאת. בפתיחת המאמר מציבה הכותבת כמוטו

**דוגמה שלישית: רחל מורפורגו, "אוי לי תאמר נפשי"**

אוי לי תאמר נפשי, כי מר לי מר  
טפח רוחי עלי ואתימר,  
שמעתי קול אומר: שירך נשמר  
מי כמותך רחל לומדת שיר?

רוחי ישיב אלי: ריחי נמר  
גולה אחר גולה, עורי סמר  
טעמי לא עמד בי, כרמי זמר  
מכלמות אפחד לא עוד אשרי.

אפנה צפון דרום קדמה וימה  
נצת נשים קלה, לזאת הורמה.  
אחר כמה שנים, הן עתה למה

יזכר מכלב מת כל עיר כל פלך?  
הנה העד יעיד תושב והלך  
אין חכמה לאשה כי אם בפלך

במקום אחר כבר ניתחתי שיר זה בצורה מפורטת,<sup>19</sup> והוכחתי כי מורפורגו מנסת בו טקסטים קאנוניים מתקופות שונות. למורפורגו היתה, כנראה, בקיאות רחבה, מאוד בלתי רגילה לאשה בתקופתה, במקורות יהודיים: היא למדה לא רק תנ"ך אלא גם תלמוד וקבלה וכנראה גם הכירה פיוטים רבים מתוך קשריה עם שד"ל בן דודה שהיה מן האספנים הגדולים של פיוטים.<sup>20</sup> לכן, שלא כמו נשים אחרות בנות זמנה, היא מסוגלת להשתמש במגוון רחב מאוד של מקורות יהודיים. כך, למשל, כתוב השיר כולו כמעין הד נשי לפיוטו של שלמה אבן גבירול "שלישית שוקדת משלשת צוחה".<sup>21</sup> קשרים לשוניים ברורים מפנים את הקורא לפיוט זה (מילים וביטויים בלתי רגילים המופיעים בשירה של מורפורגו הם ציטוט מכון מתוך הפיוט: "סמר", "מר לי מר", "אתימר", "ריחי נמר"). אולם בעוד הפייטן

משתמש בתמונה של אשה סובלת כדימוי לכנסת ישראל המצפה לגאולתה בידי האל ("הלעד אהיה בגלות משלחה/השכח חנות אל"), מחזירה מורפורגו את התיאור למישור של המדמה המקורי – האשה הסובלת.

מקורות אחרים בהם משתמשת מורפורגו הם תלמודיים: כך הוא תיאור הגאווה – "טפח רוחי עלי ואתימר" (אותה היא אמורה לחוש נוכח פרסום שירה), המבוסס על תיאור של גאווה גברית בתלמוד: "עשו לי בימה גדולה והושיבו אותי עליה וטפת רוחי עלי" (ירושלמי, יבמות י"ב, ו). אלא שבניגוד לדובר התלמודי אין הדוברת חשה גאווה אלא צער: "אוי לי תאמר נפשי כי מר לי מר", זאת בידעה כי בגלל היותה אשה תישכח שירתה במהרה. גם מקורות תלמודיים אחרים מצוטטים על ידה בניגוד לכוונתם המקורית. בשני הבתים האחרונים היא מצטטת אמרות תלמודיות ידועות: "דעת נשים קלה" (על משקל "נשים דעתן קלה עליהן" [שבת ל"ג, ע"ב]) ו"אין חכמה לאשה כי אם בפלך" (על משקל "אין חכמה לאשה אלא בפלך" [יומא ס"ו, ע"ב]). אמרות אלה מנוגדות לשבחים שמעתירים כותבים שונים על המשוררת, אך דווקא בהן היא רואה גילום לדעתה האמתית של החברה הגברית על האשה וכך גם, בסמוי, היא מותחת עליהן ביקורת.

בתוך עושר המקורות היהודיים המאוזכרים בידי מורפורגו לא נפקד מקומו של הפסוק התנ"כי (ירמיהו מ"ח, י"א), המאוזכר בלשון הבית השני של השיר ומשמע אותו בכיוון מגדרי.

**"אוי לי תאמר נפשי"**  
רוחי ישיב אלי: ריחי נמר\*  
גולה אחר גולה, עורי סמר  
טעמי לא עמד בי, כרמי זמר,  
מכלמות אפחד, לא עוד אשרי.

ירמיהו מח יא: שאנן מואב מנעוריו ושקט הוא אל שמריו ולא הורק מכלי אל כלי ובגולה לא הלך על כן עמד טעמו בו וריחו לא נמר.

מטרת המשוררת, בהשוואה בין הפסוק לבין השיר, הנוצרת על ידי העמדתם זה בצד זה, היא להסביר את תחושת כישלונה. תיאור ה"אני" בשיר בנוי כניגוד מוחלט לתיאור הנושא בפסוק התנ"כי: זה המתואר בפסוק שומר על רעננותו לאורך ימים, ואילו זאת המתוארת בשיר מאבדת מיד את רעננותה וטעמה. עליו נאמר "ריחו לא נמר", ועליה – "ריחי נמר"; עליו נאמר "ובגולה לא הלך", ועליה – "גולה אחר גולה"; הוא מתואר כזה ש"עמד טעמו בו" ואילו היא – "טעמי לא עמד בי". ההשוואה עם הפסוק היא גם זו המסבירה את הסיבה לניגוד: זה המתואר בשיר הוא "שאנן" ואינו עובר תהפוכות ולכן הוא מגלה עוצמה, רעננות ושמירה על זהותו, ואילו זאת המתוארת בשיר – מאבדת את רעננותה ואת זהותה ("ריחה נמר") בעקבות הליכתה ב"גולה אחר גולה".

הפסוק מכון אמנם במפורש למואב, אך עצם התיאור בלשון זכר, בניגוד ל"אני" הנשי של הדוברת, הופך את הניגוד למאופיין גם באופן מגדרי: הגבר השקט והשאנן – זוכה להצלחה, ואילו האשה לעולם אינה מגיעה לשלווה ולכן גם לא להצלחה. למצב קיומי בסיסי זה היא מקשרת את העובדה שלא הצליחה לכתוב כפי שהיתה רוצה: "מכלמות אפחד, לא עוד אשרי". שורה זאת חוזרת לשורה האחרונה בבית הקודם ("מי כמותך רחל לומדת שיר") מקשרת את שני הבתים: הדוברת מסרבת ליהנות משבחי החברה (בית א) כי יצירתה אינה זכאית לשבחים אלה, וזאת מאחר שמצבה הקיומי כאשה מונע ממנה את השלווה והביטחון הנדרשים לצורך היצירה האמנותית (בית ב).

\* כל ההדגשות שלי.



שלוש דוגמאות שהצגנו מייצגות תופעה בלתי ידועה בהתפתחות התרבות העברית-משכילית של המאה ה-19. לא רק שהיו נשים שלמדו, קראו וכתבו בעברית כבר בתקופת ההשכלה, וחצו כך את המתרס התרבותי-לשוני שהוצב בין גברים לנשים; אלא אף כמה מנשים אלה

ניסו לחדור לעולם הידע הטקסטואלי הגברי הקאנוני. כתיבה מגלמים יכולת זאת מעצם השימוש במילון המקראי ובדרך שבה הן משמעות את כתיבתן על ידי אֶזְכֹּרִים תנ"כיים. נשים משכילות אלה מנכסות את הטקסטים הקאנוניים ומתאימות אותם לעמדות הנשיות, לעתים החתרניות, שהן

מבקשות להביע. בכותבות עבריות מוקדמות אלה יש לראות, לדעתי, את תחילת הכתיבה הנשית העברית המודרנית, וביכולתן לנכס טקסטים קאנוניים – את תחילת הלמדנות היהודית הנשית המודרנית.

1. על החלוקה הלשונית של הנשים במאה ה-19 ראו I. Parush, 1994. "Readers in Cameo: Women Readers in Jewish Society of Nineteenth-Century Eastern Europe", *Prooftexts* 14, 1 (January), pp. 1-24.
2. זאת, למשל, הנחת היסוד של ד' מירון, 1991. אמהות מיסודות אחיות חורגות. על שתי התחלות בשירה הארצישראלית המודרנית, הקיבוץ המאוחד.
3. י"ל גורדון, תשי"ט. כתבים; שירה, דביר, תל אביב, עמ' כ"ז.
4. ח"נ ביאליק, תרצ"ה. דברים שבעל פה א, דביר, תל אביב, עמ' כ"ו.
5. על כך ראו למשל J. Donovan, 1980. "The Silence is Broken", in S. McConell-Ginet, S. Broker, R. & N. Funnar (eds.), *Women and Language in Literature and Society* (New York, Praeger), pp. 205-218v.
6. פירוט מקורות ופסיקה בעניין לימוד תורה לנשים ראו א"ג אלינסון, תשל"ד. האשה והמצוות, ירושלים.
7. על כך ראו מאמרי "מה לי ולאשה חכמת לב; עיצובה הספרותי של המשכילה העבריה מנקודות תצפית מגדריות שונות", 1998 היובל

- לגרשון שקד, ירושלים (בדפוס).
8. למשל נ' פוחצ'בסקי, ח' בן יהודה, וח' טרגר. מבחר מסיפוריהן בחרה והתקינה י' ברלוביץ תשמ"ה. סיפורי נשים בנות העליה השנייה, ספריית תרמיל, צה"ל.
9. את המחקר אני עורכת באוניברסיטת בראילן, בשיתוף עם ד"ר שמואל פיינר.
10. W. J. Ong, 1981. *Fighting For Life*, Cornell U.P: Ithaca-London.
11. A. Ostriker 1985. "The Thieves of Language", in E. Showalter (ed.) *The New Feminist Criticism*, Pantheon Books: New York, pp. 314-338.
12. ראו למשל ל' רתוק, 1996. "כמו מים חוצבת; מוטיבים בשירת הנשים העברית", בתוך ז' שמיר (עורכת), סדן, מחקרים בספרות עברית, אוניברסיטת תל אביב, עמ' 165-202.
13. מתוך ר' מורפורגו, 1980. עוגב רחל, קרקוב, עמ' 54.
14. מכתב לרב לאנדסברג (יולי 1863), בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, אוסף שבדרון, אוטוגרפיה מס' 77455.
15. המאמר התפרסם במספר חלקים בכתב העת העברי (תר"מ), עמ' ס"ט; ע"ז-ע"ח; פ"ה; צ"ד;

- ק"א-ק"ב.
16. שם, עמ' ס"ט.
17. פירוט ודוגמאות ראו מאמרי "משליח צבור לנביא – גלגולי תפילות ונבואות בשירת ההשכלה", ספר השנה של אוניברסיטת בראילן, כ"ד-כ"ה (תשמ"ט), עמ' 61-82.
18. על המאבק הפמיניסטי ברוסיה לשוויון בחינוך כבסיס לעצמאות האשה ולשוויונה בחברה ובמשפחה ראו R. Stites, 1978. *The Womens' Liberation Movement in Russia*, Princeton U.P.
19. ט' כהן, 1996. "בתוך התרבות ומחוצה לה: על ניכוס 'שפת האב' כדרך לעיצוב אינטלקטואלי של דמות האני הנשי", בתוך סדן, מחקרים בספרות עברית, אוניברסיטת תל אביב, עמ' 69-110.
20. על כך ראו בהקדמתו של י"ח קסטליוני ("ספור תולדות חיי המשוררת") לספר עוגב רחל, קרקוב 1890.
21. ראו ד' ירדן, תשל"ז. שירי הקדש לרבי שלמה אבן גבירול, כך א, ירושלים, עמ' 303-304. תודתי לד"ר שרה כ"ץ שהעירה את תשומת לבי לקשר אפשרי זה.

# נכתב לגברים בידי גברים: מהפכנות וחדשנות פמיניסטית במקורות הקאנוניים

נפתלי רוטנברג

## א. מבוא

**ה**ספרות היהודית הקאנונית נכתבה בידי גברים. בכך איננה מייחדת עצמה מכל היצירות התרבותיות הקלטיות שנוצרו במשך אלפי שנים על רקע מציאות תרבותית וחברתית המפלה נשים ומדירה אותן מהמעגלים הציבוריים. הדרתן של הנשים מתחום היצירה הספרותית היתה מוחלטת. לא רק משום שנשים לא כתבו, הרי בלאו הכי בשיח הספרותי משתתפים תמיד כותבים מעטים בלבד, אלא גם משום שלא קראו. במילים אחרות – לנשים לא היתה כל נגיעה לספרות; היוצרים והנמענים של היצירה הספרותית היו גברים בלבד. ספרי התנ"ך, המשנה והתלמודים, המדרשים, ספרות הגאונים, יצירות ההגות של ימי הביניים, ספרות הקבלה וספר הזוהר (להלן: הזוהר) – כולם נכתבו לגברים בידי גברים.

עובדה זו, שהיא תולדה של מציאות חברתית ותרבותית מסוימת, צריכה לעמוד מול עיניהם של אלה המבקשים לחשוף את "הקול הנשי" במקורות, או המעוניינים להגיע לחקר האמת

הרב ד"ר נפתלי רוטנברג, עמית בכיר במכון ון ליר בירושלים ורב היישוב הר אדר

בשאלת ההתפתחות, האטית, במעמד האשה במהלך הדורות. קבלת העובדה של הדרת האשה מעולמם של יוצרים וצרכני יצירתם, ואף הניסיון להבנת המציאות החברתית-תרבותית שיצרה עובדה זו – אינם מספקים. השאלות החשובות הן האם היוצרים הגברים קיבלו מציאות זו כמובנת מאליה, או האם ביקשו לשנותה? האם עמדתם בהקשר של מעמד האשה חופפת למציאות המגדרית בזמנם, או שונה ממנה? האם הכותבים הגברים העזו לחדש? האם היו הם נושאי מסר כלפי תרבות זמנם, או שמא הסתפקו בהיותם מבטאיה של תרבות זו בלבד?

שאלות חשובות אלה אופייניות כאמור לתרבות האנושית בכללה. מאמר זה אמנם דן במקורות הקאנוניים היהודיים בלבד, אך דוגמה אחת מרבות שתמחיש את כלליות הדיון ניתן להביא מהמחזה אנטיגונה מאת סופוקלס. מחזה זה שנכתב במאה החמישית לפני הספירה בידי גבר ולמען גברים (ששיחקו גם את תפקידי הנשים) מעלה את בעיית מעמד האשה בזמנו במלוא חריפותה, ובתור שכזה הוא נושא מסר אל התרבות הנהוגה בתקופתו. אנטיגונה הקדימה את זמנה כאשה בעלת חופש בחירה המקבלת על עצמה את הצו המוסרי באופן שוויוני, ואיננה מסתרת

מאחורי גבו או תחת סמכותו של גבר, גם אם הלה הוא מלך ושליט. היא משלמת בחייה על כך שהקדימה את זמנה, אולם מותה איננו הטרגדיה האמיתית ביצירה, אלא חורבנו של המלך (ובעקבותיו התערערות החברה), שאת פקודתו הפרה מתוך בחירתה להיענות לצו המוסרי. הקול הנשי במחזה הוא קול ענות גבורה, ולכן ניתן להתייחס אל המחזה כמביע מהפכנות פמיניסטית ביצירתו של סופוקלס, הגבר שכתב לגברים.

הניסיון לתאר ולתעד את החדשנות והמהפכנות הפמיניסטית במקורות היהודיים הקאנוניים עשוי להטעות ולהציג תמונה מעוותת באידיליות שלה, לא רק כלפי מציאות חברתית-תרבותית המפלה ומדירה נשים, אלא גם מבחינת העמדות הרווחות בקרב הגברים שכתבו את היצירות האמורות. חשוב להדגיש את המושגים "חדשנות" ו"מהפכנות" – כעמדות שאינן עולות בקנה אחד עם הנורמה החברתית והתרבותית הנהוגת. הן זונה האידילית שעשויה להצטייר מהעובדה ישמאמר זה מתמקד בחדשנות העולה מן המקורות, איננה מוצגת בכוונה לתאר מציאות שלא היתה. עם זאת, יש להיזהר מפני הנטייה הרווחת לשיפוט אנכרוניסטי של העמדות המובעות במקורות. שיפוט עמדתם של היוצרים, ההוגים

והכותבים מן הראוי שייעשה תוך התייחסות למציאות החברתית-תרבותית בה חיו, ואל לנו להחיל עליהם את מושגי תרבותנו אנו ואת ערכינו. מידת עוצמתה של חדשנות ומהפכנות פמיניסטית במקורות הקאנוניים נמדדת ביחס לסביבה התרבותית ולערכי החברה שמתוכה נולדו יצירות אלה.

מטבע הדברים לא ניתן לסכם נושא כה מקיף ומרובה סוגיות במאמר אחד, ומבחינה זו אין הדברים אלא פתיחה לדיון ולעיון. בחרתי להציג מספר סוגיות מתוך התנ"ך, ספרות המשנה, המדרש והתלמוד, ולבסוף מהזוהר, בהנחה שקיימת הסכמה רחבה שיצירות אלו יכולות להיחשב כ"קאנוניות".

אנו נראה שהגברים כתבו לגברים על אהבה כהרמוניה וכביטוי להדדיות, למרות המציאות הבלתי שוויונית; על כך שהנורמה הפוליגמית השוררת בחברה איננה תקינה ויש לאמץ את הקוד המונוגמי; על כך שהגבר השולט והמועדף רחוק מלהיות היצור המושלם, ודווקא היא, האשה הנשלטת והמופלת מהווה את הסיכוי לשלמות ולהרמוניה. הם כתבו גם על כך שהקשר הגופני – יחסי המין – מהווים חלק חיובי ובלתי נפרד בהרמוניה זו. הגברים שכתבו לגברים עוד הרחיקו לכת והעלו את התופעה המגדרית למדרגה האלוהית, ובכך הניחו בסיס אידיאולוגי ותיאולוגי לחדשנות פמיניסטית.

### ב. אהבה כידיעה – הדדיות והרמוניה

הקשר הגופני המלא בין גבר לאשה וקיום יחסי המין מתקשר בתורה למושג הידיעה. יחסי האישות בין בני הזוג הראשון מתוארים כך: "והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד" (בראשית ד, א). ישנם מילים ומושגים רבים בהם ניתן היה להשתמש על מנת לתאר יחסי אישות בין איש לאשה, או יחסי אהבה, או שניהם כאחד. בחירתו של מושג הידיעה דווקא,

מושג שבמשמעותו הראשונית איננו מתקשר למגע גופני אלא לסוג של עיסוק אינטלקטואלי היא בלתי צפויה, ומשום כך גם משמעותית ביותר.

מושג הידיעה איננו משמש מילה חלופית לקיום יחסי מין בעלמא, אלא מתקיים בדרך כלל במעשה האישות בתנאי שיש בו **הדדיות** בין הגבר לאשה. הפרת ההדדיות בידי אחד הצדדים מבטלת את תואר הידיעה ממעשה המין, ומורידה אותו לדרגה המוגדרת באמצעות תואר נמוך יותר. אצל לוט, שלא היה שותף למעשה בנותיו שהשקו אותו יין ושכבו עמו בשכרותו, מודגש היעדר מושג הידיעה: "ותבוא הבכירה ותשכב את אביה ולא ידע בשכבה ובקמה [...] ויהי ממחרת [...] ותקם הצעירה ותשכב עמו ולא ידע בשכבה ובקמה" (בראשית י"ט, ל"ג-ל"ה).

המקרה של בנות לוט הוא משולל הרמוניה כלשהי בינן לבין אביהן עמו. הן שוכבות למען מטרת המשכת הזרע בלבד. אין כאן עניין של תאוה או אהבה, ופעולתן משוללת תואר הידיעה: הן שוכבות והוא לא ידע. גם יחסי יהודה ותמר מתוארים כסטייה מסוימת, ואין בהם ידיעה. מושג הידיעה בדרך כלל איננו מבוזבז לריק על מנת לתאר יחסים שאין בהם הדדיות וקשר עמוק והנעשים לשם הנאה מינית בלבד. יחסים נמוכים אלה נקראים לעתים בשם "שכיבה" סתם כבמקרה יוסף ואשת פוטיפר (בראשית ל"ט, י"ב); חלק מאיסורי העריות בתורה (ויקרא י"ח); תיאור מעשי אונס בתורה (דברים כ"ב, כ"ה, כ"ט); מעשה אמנון ותמר (שמואל ב, י"ג, י"ד) ועוד. ולעתים בשם "בעילה", "קרבה", "לקיחה", "ניאוף", "זנות" ועוד.

ישנם גם מקרים יוצאים מן הכלל בהם נעשה שימוש בהטיית "ידע" ליחסים שלא היתה בהם הדדיות, כמו בדברי אנשי סדום: "איה האנשים

[...] הוציאם אלינו ונדעה אתם" (בראשית י"ט, ה). שם אמנם זו דרך דיבור בלבד, אך בסיפור פילגש בגבעה נאמר על ידי אנשי העיר אנשי בני בליעל: "הוצא את האיש אשר בא אל ביתך ונדענו" (שופטים י"ט, כ"ב); ובהמשך: "וידעו אותה ויתעללו בה כל הלילה" (שם, כ"ה), וכמובן שלא היתה כאן הסכמה או הדדיות.

לרוב הקשר הנכון בין בני הזוג, יחסי האישות האידיאליים, מתוארים כאמור על ידי מושג הידיעה המבטא מעשה של אחדות גופנית, ונעשה בידי בני זוג מתוך הכרה והדדיות ומשתף את השכל, הנפש והגוף באהבה. אך לשימוש הלשוני במושג הידיעה לצורך הבעת האהבה השלמה ישנה משמעות עמוקה, חזקה ומרחיקת לכת: ה"ידיעה" היא הרי ביטוי ל"אדם" שבאדם, לאנושיות, ליכולתו כבעל שכל, להגשמת ייעודו האנושי. השימוש הלשוני הנעשה בידיעה במשמעות של אהבה הכורכת הרמוניה נפשית וגופנית כאחת מעמיד גם את האהבה כשיא ההגשמה וההוויה האנושית, כמטרה מרכזית, כתכלית שחשיבותה עצומה ואינה יכולה להיות מוטלת בספק. המשוואה אהבה=ידיעה מבטאת עמדה תנ"כית הרואה באהבה את התכלית האנושית. **הגישה ההרמונית המבוססת על הדדיות מניחה את היסוד לתחילתו של התליך של שינוי במעמד האשה ומאפשרת את הדיון בשאלת השוויון.**

### ג. מסר מונוגמי מול תרבות פוליגמית

תפיסת ההדדיות ומסר הזוגיות אינם מתיישבים עם התרבות הפוליגמית שהיתה מקובלת בחברות התנ"כיות כפי שמדווח לנו התנ"ך עצמו, ולפי מה שידוע מההיסטוריה הכללית על המקובל בתרבויות השונות באותן תקופות. הפוליגמיה לא נפסקה גם בתום תקופת המקרא, והמשיכה ברוב העולם עוד למעלה מ-2,000 שנה אחריה, עד קרוב לעידן המודרני. ריבוי נשים היה ביטוי לעושר ולמעמד חברתי, ומשמעות הדבר שנשים שהיו יחידות לבעליהן

לא היו בהכרח אלה ששפר חלקן. תרבות הנישואים של גבר אחד לנשים אחדות, ובמעמד האצולה, בקרב מלכים ונסיכים – גבר אחד לנשים רבות, היתה טבועה עמוק בזהותם המשותפת של גברים ונשים כאחד.

אם כך היה הדבר בחברות הפוליגמיות שחיו 1,000-2,000 שנה לאחר תום העידן המקראי, על אחת כמה וכמה בתקופות המקרא שלפני 3,000 שנה ויותר. בתקופות אלה המושגים המונוגמיים היו זרים לתרבות ולזהות המקובלת והידועה, משל היו רעיונות מעולם אחר, וכתיבתם בתורת משה היא מהפכה של ממש – תחילתה של מהפכה שאומצה בידי רוב העולם למעלה מ-3,000 שנה מאוחר יותר, ולא רשמה לעצמה הישגים משמעותיים עם הופעתה, אף לא בתקופות המקרא המאוחרות יותר.

בספרי התנ"ך אנו מוצאים עדויות לא מעטות לריבוי נשים. העדות הראשונה בעניין זה מופיעה בתחילת ספר בראשית, כאשר התורה מדווחת לנו על הביגמיסט הראשון ומציגה אותו באור שלילי: "ויקח לו למך שתי נשים, שם האחת עדה ושם השנית צלה" (בראשית ד, י"ט).

המפרשים ובעלי המדרש ראו במעשהו של למך תחילתו של קלקול בהתנהגות האנושית. התופעה התפשטה ואומצה בידי רבים, והיתה אחד הביטויים להסתאבותו של דור המבול. לדעתם נהגו גברים רבים לשאת אשה אחת לפרייה ולרבייה ואחרת למטרות ההנאה המינית בלבד את האחרונה השקו במשקה הגורם לעקרות כדי שלא תהרה. אמנם למך לא נהג כך או לפחות לא הצליח לעקר את אחת מנשיו, והתורה מדגישה ששתיהן ילדו. הדגשה זו יוצאת דופן שכן בכל תיאור השתלשלות הדורות בתורה מציינים רק את הגברים שילדו אב את בנו, ואילו הנשים אינן מוזכרות כלל.

נשותיו של למך היו גם העדות לוידויו על מעורבותו בהריגה ולא כאן המקום להיכנס לפרשנות הסיפור, מלבד ההדגשה החוזרת על דמותו השלילית.

מאוחר יותר מספרת התורה על אברהם אבינו שביוזמת אשתו שרה מקבל את שפחתה הגר ומוליד עמה את ישמעאל. על פי פשט הפסוקים היתה לאברהם גם אשה שלישית: "ויסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה" (בראשית כ"ה, א), אותה נשא לאחר פטירתה של שרה.

הכתובים מדווחים לנו על שלוש נשותיו של עשיו. השתיים הראשונות היו מבנות כנען (בראשית כ"ו, ל"ד) שהיו למורת רוח ליצחק ולרבקה; והשלישית, שהנישואים עמה נעשו על מנת לרצות את הוריו, עם בת דודו, מחלת בת ישמעאל (בראשית כ"ח, ח).

למרות איסור ריבוי הנשים שהוטל בתורה על המלך (דברים י"ז, י"ז) בולטת תופעת הפוליגמיה בקרב המלכים. דוד מוסיף ומתחתן עם אביגיל ועם אחינעם (שמואל א, כ"ה), עם נשים ופילגשים נוספות (שמואל ב, ה) ועם בת שבע (שמואל ב, י"א).

אך הביטוי הבולט ביותר לתרבות הפוליגמית של תקופת התנ"ך היה שלמה המלך, שלא קיבל על עצמו כל הגבלה לא של מספר הנשים ולא של מוצאן, ולקח לו מאות נשים ופילגשים וביניהן נשים נוכריות רבות: "והמלך שלמה אהב נשים נכריות רבות ואת בת פרעה, מואביות, עמניות, אדמיות, צדניות, חתיות. מן הגויים אשר אמר ה' אל בני ישראל לא תבאו בהם והם לא יבאו בכם אכן יטו את לבבכם אחרי אלהיהם, בהם דבק שלמה לאהבה. והיו לו נשים שרות שבע מאות ופילגשים שלש מאות ויטו נשיו את לבו" (מלכים א י"א, א-ד). חכמתו לא עמדה לו בעניין זה, והמקרא מבקר

אותו על כך ומציין שהנשים הנוכריות היטו את לבו אחרי אלוהים אחרים.

רחבעם שמלך ביהודה אחרי שלמה נשא לו 18 נשים ו-60 פילגשים (דברי הימים ב י"א, כ"א), לאביה אשר מלך אחריו היו 14 נשים (דברי הימים ב י"ג, כ"א). עדויות נוספות מלמדות אותנו על ריבוי נשים אצל אנשים אמידים ושופטים, כגון שתי נשותיו של אלקנה אבי שמואל הנביא (שמואל א, א), נשותיו הרבות של גדעון שילדו לו 70 בנים (שופטים ח, ל) ועוד.

כל אלה ממחישים לנו את הידוע והמפורסם: התרבויות השונות של תקופת התנ"ך הן פוליגמיות. על רקע התרבות הפוליגמית של תקופת התנ"ך, משמעותי ואולי חדשני ומהפכני, ובוודאי בולט מאוד: **מסר הזוגיות בתנ"ך**. אין ספק שעל אף הדיווח החוזר על ריבוי נשים המבטא את המציאות התרבותית, קוראי התנ"ך לדורותיהם יכלו להתרשם שהאהבה מקבלת ביטוי במסגרת הזוגית של גבר ואשה אחת בלבד.

תחילתה של השקפה תנ"כית מייחדת וייחודית זו ברגע היות אדם על פני האדמה: "ויאמר אלהים: נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו [בלשון רבים] ועל פי המשך הפסוק ברור מדוע – מדובר בשניים, איש ואשה! בדגת הים ובעוף השמים [...] ויברא אלהים את האדם בצלמו, בצלם אלהים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים: פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה" (בראשית א, כ"ו-כ"ח).

על פי פשט הדברים עשיית האדם "בצלמנו כדמותנו" כללה בריאתם של זכר ונקבה. לאחר הבריאה משמשת המילה "אדם" לשמו של הגבר, הזכר, אך בבריאה עצמה המושג "אדם" כולל בתוכו את שני המינים ומופיע גם כשם

שניהם, הזכר והנקבה יחדיו: "זה ספר תולדות אדם ביום ברא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אתו. זכר ונקבה בראם. ויברך אתם ויקרא את שמם אדם ביום הבראם" (בראשית ה, א-ב).

פסוק זה חוזר ומפרש ביתר בהירות שמה שנאמר קודם "בצלמנו כדמותנו" הוא "דמות אלוהים" הכוללת זכר ונקבה, שכאשר נבראו נקבע השם "אדם" לשמש כשם המשותף. על פי מקורות אלה האדם שנברא כולל זכר ונקבה ושניהם יחד נקראים "אדם" וממשימים את תכלית הבריאה בשלטונם המשותף בעולם; בהיותם יחד, בזוגיותם, הם מהווים את צלם אלוהים על הארץ.

הבריאה המשותפת, השווה, של זכר ונקבה, בריאתם כזוג מלכתחילה, איננה ברורה בכל המקורות ולפחות מקור אחד פותח צוהר לפירושים אחרים: "ויאמר ה' אלהים: לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו" (בראשית ב, י"ט). על פי הפשט בגרסה זו של בריאת האדם נברא האיש, הזכר, לבדו, והאשה נבראה ממנו אך אחריו. אך גם על פי מקור פחות שוויוני זה לא נפגע מסר הזוגיות. התורה מציגה את אידיאל הזוגיות שמשמעותו אחדות, ואילו הכתוב טורח להדגיש את המסר: "ויאמר האדם: זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי, לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת. על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (בראשית ב, כ"ג-כ"ד).

עזיבת אביו ואמו שהיה וגדלוהו עד היותו לאיש, הדבקות באשה ובאחדות הבשר מועלות כאן למדרגה של תכלית אנושית. באופן אבסורדי משהו, האיש כשלעצמו, האדם האחד, איננו מאוחד והרמוני בתוך עצמו אלא לבד ובודד. האחדות באה על ביטוייה בדבקות בבת הזוג האחת, זאת שהיא עצם מעצמו ובשר

מבשרו, שלוקחה ממנו ואיננו שלם, איננו "אחד" אלא בדבקות בה. בהרמוניה זו אין מקום לנשים נוספות. זהו יסודו ותחילתו של מסר המונוגמיה שנושא ספר הספרים לחברה ולתרבות הפוליגמית של תקופתו.

אי אפשר להתעלם מהעובדה שאפילו הדיווחים בספרי התנ"ך על התופעה הפוליגמית, שהיא חלק בלתי נפרד מהתרבות של תקופותיו, כוללים בתוכם ביקורת לעתים מרומזת ולעתים מפורשת על תופעת ריבוי הנשים. גם מבלי להיזקק למפרשים, ברור, כפי שכבר הוסבר למעלה, שדמותו של למך, הביגמיסט הראשון, איננה מצטיירת באור חיובי – העובדה שלקח שתי נשים איננה ניתנת לערעור, אך לא נראית כמומלצת.

תופעת ריבוי הנשים שכנראה החלה עם למך, הלכה וגברה כפי שניתן להבין אולי מהפסוקים הבאים: "ויהי כי החל האדם לרב על פני האדמה ובנות ילדו להם. ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טבת הנה, ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו" (בראשית ו, א-ב). הפסוקים הללו נחשבים סתומים למדי, אך ניתן להבין מהם ש"בני האלהים", כלומר בני העשירים, המושלים שועי הארץ, לא הסתפקו באשה אחת כמו רוב אבותיהם. התופעה המונוגמית היתה מקובלת בשחר הימים כאשר אוכלוסיית העולם היתה מצומצמת. לאיש הראשון היתה אשה אחת, וכך היה נהוג כאמור עד למך. אך כאשר האוכלוסייה האנושית גדלה ("החל האדם לרב"), אלה שיכלו להרשות זאת לעצמם מכוח מעמדם החברתי והכלכלי לקחו להם נשים "מכל אשר בחרו", ללא עכבות של נורמות מוסריות כל שהן. הכתובים מותחים ביקורת חריפה על התופעה שיכולה להיחשב, על פי פשט הדברים, כאחד הגורמים לעונש הנורא של המבול.

אגב, מעניינת לשון הפסוק המתארת את התרבות האוכלוסייה: מתחילת הפסוק ניתן

להבין שהשם "אדם" מופיע בלשון זכר יחיד, אך הפירוט "ובנות ילדו להם" – בלשון רבים, מאפשר לפרש גם כאן כפי שעשינו בפרשת הבריאה ("זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם"), כי "האדם" המשיך לשמש כשם המשותף של הזכר והנקבה בזוגיותם, כלומר כל עוד חיו במסגרת משפחתית זוגית, ולא במסגרת של ריבוי נשים.

לקיחת נשים רבות בידי שועי הארץ היתה אפוא מעשה בלתי מוסרי, ביטוי להשחתה, ונמנתה עם הסיבות לעונש המבול. ברור אפוא שבתהליך הצלת הבריאה בידי נח והתיבה, אשר נבנתה במצוות ה', מודגש מאוד מסר הזוגיות. הכתוב מפרט כי אל התיבה יבואו נח ואשתו ובניו ובנות זוגם; אולם רעיון הזוגיות איננו נעצר כאן בבני אדם – כתשובה להשחתתם יבואו אל התיבה גם בעלי החיים, הכשרים והבלתי כשרים בזוגות של זכר ונקבה. אין ספק שהדגשת היתר בפרשת המבול של מסר הזוגיות, מבקשת להציגו ולהטמיעו כקביעה מוסרית לחברה האנושית כולה.

עתה, נחזור ונעסוק בשאלת הזוגיות בקרב אבות האומה. לאברהם היתה אמנם עוד פילגש או נשים אחרות, ולכך התייחסתי לעיל; אך הסיפור המקראי איננו עוסק במערכת יחסיו עם הגר או קטורה, ולעומת זאת מותיר על הקורא רושם חזק מאוד של חייו הזוגיים עם שרה אשתו. לראות באברהם ביגמיסט רק מפאת העובדה שנולד לו בן מהגר, פירושו להתעלם מתוכני הסיפור המתאר את מערכת היחסים החזקה בינו לבין שרה. זוגיות זו תופסת מקום נרחב, חשוב ומרכזי בתולדות אברהם. כל שנותיו של אברהם כאדם בוגר ועד זקנתו מתוארות תוך שותפות מלאה ונאמנות מוחלטת לבת זוגו האחת – שרה.

אולם המודל לחיקוי לדורות הבאים איננו אברהם וגם לא יעקב אלא יצחק. יצחק מוצג



בתורה כדגם ליציבות ולטהרה. הוא, שהיה בחזקת עולה תמימה ונעקד בידי אביו על המזבח. איננו מפר את הקשר לארץ. יצחק איננו עוזב את הארץ ונשאר דבק בה, בניגוד לאברהם אביו, גם בזמנים קשים של רעב ומחסור. בשעת מבחן ומצוקה הוא גם איננו מפר את הקשר לאשה האחת, לרבקה, ונשאר אף בנושא זה כסמל וכמופת לזוגיות. הזוגיות ביניהם איננה רק תוצאה של השידוך שנעשה בידי אליעזר במצוות אברהם, אלא נבנית על יסוד אהבה שהוצתה כבר בפגישתם הראשונה. לפחות מבחינתה של רבקה זוהי **אהבה ממבט ראשון**, בראותה את יצחק טרם ידעה מיהו: "ותשא רבקה את עיניה ותרא את יצחק ותפל מעל הגמל. ותאמר אל העבד: מי האיש הלזה ההולך בשדה לקראתנו? ויאמר העבד: הוא אדני. ותקח הצעיף ותתכס" (בראשית כ"ד, ס"ד).

התורה משתפת אותנו באירוע רומנטי ומרגש. שניהם, רבקה ואליעזר עבד אברהם, עושים יחד דרך ארוכה עד הגיעם לארץ. התורה מדלגת על סיפור הדרך, אך טורחת לתאר לנו את פגישתם הראשונה, פגישה אקראית, של בני הזוג המיועדים זו לזה. יצחק מרשים מאוד את רבקה מאותו רגע בו היא רואה אותו לראשונה, מפגש הגורם לה התרגשות כה רבה עד כי היא נופלת מעל הגמל. תמונה זו מרגשת ומשעשעת (את הקוראים); אולם את רבקה המצב הזה דווקא לא שעשע אלא בוודאי הביך. היא רוכבת דרך ארוכה אל בעלה לעתיד, אדם שאיננה מכירה והיא עושה זאת ללא כפייה אלא מתוך בחירתה החופשית. בדרך הארוכה הקדישה בוודאי מחשבה רבה לחיים החדשים המצפים לה כאשר נשואה, ותהתה רבות לגבי בעלה לעתיד: כיצד הוא נראה? איזה אדם הוא? וכיצד יתנהלו חייה?

דווקא בסוף המסע רבקה רואה באקראי איש כה מרשים הגורם לה להתרגשות רבה ולנפילה

המביכה. מה חלף במוחה באותן שניות: האם התפללה שיתברר שאיש זה הוא המיועד לה? או שמא להפך – ייחלה לכך שבעלה לעתיד לא יראה אותה במצב כה מביך? התורה איננה מעדכנת אותנו במחשבותיה של רבקה אמנו. היא רק מספרת שרבקה מיד ביקשה לברר את זהותו של הגבר המרשים הבא לקראתם ושהיא עשתה זאת בגלוי, אצל העבד, שתפקידו להביאה אל אדונו – בעלה לעתיד. וכאשר נודע לה מיהו האיש היא מגיבה בכך שהיא מכסה את עצמה. האם יש בכך סימן למבוכה, לביישנות, או שמא מתוארת תגובה של אשה המתאהבת ממבט ראשון?

גם אצל יצחק אין כאן "לקיחה" בלבד אלא יחסים המושתתים מלכתחילה על אהבה. התורה איננה מסתפקת בתיאור הענייני והיבש המקובל שגבר פלוני לקח פלונית לאשה, אלא מדגישה תהליך שהתרחש בין בני הזוג, ששיאו מתבטא באהבה הממלאת את כל החללים הקודמים: "ויבאה יצחק האהלה שרה. אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה, וינחם יצחק אחרי אמו" (בראשית כ"ד, ס"ז). יחסים אלה, המושתתים על אהבה, דוחים כל תחושה קודמת של חיסרון או היעדר ומהווים בסיס איתן לזוגיות המושלמת.

כמו אצל אברהם אביו, ואף הרבה יותר מכך, הזוגיות עומדת במרכז סיפור תולדותיו של יצחק. נישואיו לאשה אחת אינם בגדר עובדה בלבד, עד כמה שזו יכולה לדבר בעד עצמה, אלא מהווים מסר מרכזי ומודגש בסיפורי התורה על עלילות חייו. בני הזוג אינם זהים תמיד בנטייתיהם או בהשקפתם אך משלימים זו את זו. בכל האירועים והתמונות המתוארים מאז נישאו – ניכר ביטוי לנוכחות שניהם: כך בהתארחם אצל אבימלך מלך פלשתים בתקופת הרעב; ביחסם השלילי (הזהה) לנשות עשיו; וביחסם (השונה) לבניהם, עשיו ויעקב. דווקא הדוגמה האחרונה, זו של אי ההסכמה ביניהם,

הופכת את סיפור זוגיותם לאמתי ולאמין יותר. אהבה איננה מצב של התאמה והסכמה מוחלטת, ואיננה תלויה בהיעדר חילוקי דעות.

יצחק בולט כאמור בנאמנותו לאשתו, ועל אף היותה עקרה לא לקח לו – כמקובל – אשה שנייה על פניה, אלא התרכז בתפילה: "ויעתר יצחק לה' לנכח אשתו כי עקרה היא" (בראשית כ"ה, כ"א).

מעשהו יוצא הדופן של יצחק לא שימש, כידוע לנו, כסימן לבנו – אצל יעקב אנו מוצאים התנהגות הפוכה לחלוטין: "ותרא רחל כי לא ילדה ליעקב ותקנא רחל באחיתה. ותאמר אל יעקב: הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי. ויחר אף יעקב ברחל ויאמר: התחת אלהים אנכי אשר מנע ממך פרי בטן?!" (בראשית ל, א-ב). במקרה זה יעקב לקח אשה שפחה נוספת – בלהה.

אכן יצחק היה יוצא דופן באהבתו הגדולה לרבקה, מיוחד בנאמנותו לה. הוא עותר לה "ל'נוכח אשתו", שהיתה מבחינתו הנוכחות הנשית האפשרית היחידה בחייו; אף למען עניין מהותי וחשוב ביותר, כמו הולדת הבנים והמשכת הדורות, לא חשב לוותר על נאמנות זו.

לאבות האומה תפקידים היסטוריים סמליים חשובים בעיני הדורות הבאים בעם ישראל, ויצחק ורבקה מבטאים היטב סמליות זו, במידה רבה בשל זוגיותם ואהבתם היציבה. הדגם של יצחק ורבקה מדגיש בפנינו פעם נוספת כי בעוד שריבוי נשים היה כאמור ביטוי לתרבות המקובלת בימים ההם, האהבה הראויה בין המינים היא זו המיושמת בחיי הנישואים בין גבר אחד לאשה אחת בלבד.

מסר הזוגיות בתורה בפרט ובתנ"ך בכלל הוא מרכזי וחשוב ביותר. אולם, מרכזיותו וחשיבותו



אינן באות לביטוי במצוות התורה שלא אסרה את הפוליגמיה במצוות לא תעשה, ולא תבעה את הזוגיות, המונוגמיה, במצוות עשה. התורה הסתפקה בהצגת מערכת נרחבת למדי של איסורי עדיות שהקטינה במעט את מגוון האפשרויות, וצמצמה את מספר הנשים הפנויות לנישואים וליחסי אישות עבור מי שעמד באיסורים אלה.

התורה גם אפשרה את הגירושים במקרה שההרמוניה הזוגית הגיעה לקצה (דברים כ"ד, א). התרת הגירושים היא אמירה מהותית בעלת השלכות על חשיבות הזוגיות. בתרבות הפוליגמית לא מצפים שלגבר תהיה הרמוניה עם כל נשותיו או אפילו עם אחת מהן. הקביעה המאפשרת גירושים, היא למעשה הצהרה התומכת במסגרת מונוגמית לאמור: אם היחסים בין בני הזוג השתבשו – נשיאת אשה נוספת על פני אשתו הראשונה איננה מומלצת. התורה מבקשת להעביר מסר שעם כל הקושי שבדבר, עדיף לגרש את האשה הראשונה ורק אז לשאת את האחרת, ולא להרבות נשים.

התורה איננה רואה בעין יפה את העובדה שיש לאיש יותר מאשה אחת, גם אם איננה אוסרת זאת מפורשות, אלא מסתפקת בקביעת מערכת של כללים מנחים הפותחים צוהר לשינוי תרבותי בחברה הפוליגמית.

על המלך הוטל איסור בתורה שלא להרבות לו נשים. איסור זה נושא עמו משמעות של מסר הצהרתי ויצירת דוגמה לחיקוי חברתי, ושאיפה לשינוי תרבותי מחברה פוליגמית למונוגמית. האיסור על ריבוי נשים לא ביקש למנוע ממנו לחלוטין לשאת יותר מאשה אחת, אלא להפך – חלק מהמשמעות להיותו מלך היה חירותו לבחור נשים ופילגשים כרצונו; אך עם זאת נוצרה הגבלה מסוימת גם עבורו, הגבר שעד כה לא היה מוגבל כלל. מלכים נהגו להרבות את נשות ארמונם כביטוי לשליטה, לכוח, לבריאות

פוליטיות, וכמקור לדימויים ולאגדות על אודותם. האיסור שהוטל על מלך ישראל שלא להרבות לו נשים עורר גם את השאלה, מה פירוש "להרבות"? אך מבלי להתעמק בכך במסגרת זו, כוונת האיסור ברורה: המלך בישראל נדרש לקבל על עצמו הגבלה במספר נשיו, ביחס למקובל בקרב מלכים אחרים בסביבתו התרבותית. ככל שיקפיד על שמירת איסור זה, כך ייטיב להעביר מסר ולשמש כדוגמה לעם כולו.

בעוד שבעקבות מסר המונוטאיזם המקראי באה מערכת רחבה וקשוחה של הלכות איסורים ומצוות נגד עבודה זרה, המסר המונוגמי נישא כרעיון, כעמדה מוסרית, אך איננו זוכה לביטוי מעשי בחוקים ובמצוות. ככל הנראה גישת התורה בעניין זה היא שאין להטיל על אדם איסורים שלא יוכל לעמוד בהם. כך מפרשים את התרתה של "אשת יפת תאר" (דברים כ"א, ל"א), וכך אולי יש לקבל את העובדה שלאידיאולוגיה המונוגמית לא היה ביטוי משפטי ברור וממשי בתורה. על אף הסלידה מריבוי הנשים וההכרה כי האיש והאשה מגשימים עצמם במסגרת הזוגית – לא נעשה ניסיון לצאת בחקיקה ובאיסורים נגד הנורמה התרבותית ולעצב נורמטיביות חוקתית אחרת וחדשה, מתוך הכרה שזו לא תוכל לעמוד במבחן המציאות.

אך גם ללא הגיבוי המשפטי אין להקל ראש בעוצמתו של המסר המונוגמי ובהקבלתו הבלתי נמנעת למסר המונוטאיסטי בתנ"ך. תפיסת הייחוד והאחדות הופכת אותם למסרים זהים במהותם המחזקים זה את זה, הנשענים ותלויים במידה רבה זה בזה. האמונה באל אחד, כלומר העמדת הפרט היחיד מול אלוהיו באמונת הייחוד, מקבילה להעמדת אשה אחת מול איש אחד; ואיחודם הגופני המלא מתוך הרמוניה שבהכרה ושברגש מקביל לרעיון אחדות האל.

**ד. זוגיות כביטוי לשלמות אצל חז"ל**  
בעיני המדרש, האדם השלם, "נזר הבריאה ותפארתה" הוא שלמות הכוללת את שני המינים – זכר ונקבה. שיאה של שלמות זו אינו בקיום קשר הנישואים בלבד, אלא בהזדווגות ביניהם, ביטוי פיזי הנתפס כשלמות רוחנית במישור האנושי ובעולמות העליונים. ייחוס חשיבות רבה מאוד אנו מוצאים ל"ישובו של עולם" – המשך קיום הדורות המתבטא במצוות "פרו ורבו", אך בעיקרו של דבר זהו עניין שולי שאין בו חידוש. המיוחד בעמדת החכמים הוא דווקא חשיבות קיומו של הקשר הזוגי כערך בפני עצמו, וללא זיקה להולדה: "אע"פ שיש לו לאדם כמה בנים אסור לו לעמוד בלא אשה" (יבמות ס"א ע"ב).

עמידתו "בלא אשה" תהפוך אותו לבלתי שלם. שלמות זו איננה קשורה למצוות פרו ורבו, אלא להרמוניה הניתנת ליישום רק בחיי הזוגיות. ייחודה של עמדת חז"ל איננה בכך שהיא מתנגדת להבחנה בין אהבה רוחנית לזו הגשמית, או בכך שהיא שוללת את תפיסת "החטא הקדמון" ואת הנזירות והפרישות מהאשה; אלא עמדות אלה הן רק פועל יוצא מהשקפתם הייחודית המניחה את היסוד לאידיאל האהבה בזוגיות.

בדברנו על הרמוניה והדדיות חשוב לחזור ולהדגיש שהמקורות כולם, ללא יוצא מן הכלל, מנוסחים מנקודת מבט גברית. ה"אדם" בלשון חכמים הוא גבר, והוא זה ש"אסור לו לעמוד ללא אשה". הגבר הוא זה שרווקותו תמנע ממנו כמעט כל דבר טוב אפשרי בעולם הזה. האיש הוא "אדם" חסר, חצוי, אם הוא חי בגפו ללא אשה. למרות שניתן להניח שגם האשה יוצאת נשכרת ונשלמת מנישואיה, מדגישים המקורות שהיא זו המשלימה אותו. מפליא אפוא שדברים אלה לא עומדים בסתירה לפיתוח עמדות המביעות הרמוניה הדדית באהבה בין בני הזוג, ויש להסביר זאת על רקע התמודדות חז"ל עם

המסרים המקראיים בהקשר זה. ניתן, ואפילו רצוי, לצקת למקורות משמעותיים חדשות ותקפות, ולהדגיש דווקא את דברי חז"ל אשר עליהם נוכל לבסס יחסים בין בני הזוג במציאות התרבותית והחברתית שלנו. אך כדי להימנע מהגישות האנדרוניסטיות הנפוצות לאחזונה של גילויי הפמיניזם במקורות חז"ל והעמדות השוויוניות כביכול, ראיתי חשיבות בהדגשת התוכן האמתי של המקורות והקשרם התרבותי המדויק. ייתכן שדווקא מתוך אי התעלמות זו ייראו המסרים משמעותיים ואף מהפכניים יותר. בהקשר זה, ניתן לראות בחז"ל יותר מאשר מבטאי התרבות של תקופתם, נושאי מסר של שינוי וקדמה לחברה היהודית ולשומעי לקחם בתוכה.

המדרש מונה כמעט כל חיסרון אפשרי בחייו של אדם החי בגפו:

תני רבי יעקב: כל שאין לו אשה שרוי בלא טובה, בלא עזר, בלא שמחה, בלא כפרה".  
 בלא טובה – "לא טוב היות האדם לבדו".  
 בלא עזר – "אעשה לו עזר כנגדו".  
 בלא שמחה – שנאמר (דברים י"ד) "ושמחת אתה וביתך".  
 בלא כפרה – (ויקרא ט"ז) "וכיפר בעדו ובעד ביתו".  
 בלא ברכה – (יחזקאל מ"ד) "להניח ברכה אל ביתך".  
 ר' סימון בשם רבי יהושע בן לוי אמר: אף בלא שלום שנאמר: "ואתה שלום וביתך שלום" (שמואל א כ"ה).  
 ר' יהושע דסקנין בשם רבי לוי אמר: אף בלא חיים שנאמר (קהלת ט) "ראה חיים עם האשה אשר אהבת... (בראשית רבה י"א, ב).

ברשימה שהמדרש מציג מופיעים כל הדברים הנותנים טעם לחיים: טובה, עזר (=תמיכה), שמחה, כפרה, ברכה ושלום. ישנם כאן

מרכיבים היכולים להיות פועל יוצא ממערכת יחסים הרמונית, כמו: עזר, דהיינו תמיכה הדדית בין בני הזוג או "חברותא" שהיא ההפך מ"היות אדם לבדו", בבדידותו; ושמחה, שהיא בוודאי פועל יוצא של הרמוניה ביחסים הזוגיים, ובד בבד היא מעשירה יחסים אלה עצמם. מרכיבים אחרים תלויים כנראה, על פי תפיסת חכמי המדרש בברכת שמים: טובה, כפרה, ברכה ושלום. מעניין מאוד מרכיב הכפרה: מי שאינו נשוי נמצא בלתי ראוי לה בשל חטא הרווקות! לפנינו השקפה הפוכה לחלוטין מהתפיסה הנוצרית של החטא הקדמון, הגורסת שלילה מובנית בתוך חיי הזוגיות ההכרחיים, ואולי צורך לכפרה תמידית בעטפים; בוודאי שאין להעלות על הדעת שתימנע הכפרה מנוצרי בשל רווקותו. על פי התפיסה המדרשית חיי הזוגיות של איש ואשה הם מצווה גדולה ותכלית החיים, ואין הקב"ה מכפר על שאר עבירות שבתורה למי שאינו מקיימה וחי בגפו.

רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי מוסיף לרשימת חסרונותיו של הרווק מרכיב נוסף: "אף בלא שלום". ניתן לראות במושג השלום את סיכום כל המרכיבים הקודמים המונעים את השלמות האנושית. אך רבי יהושע בן לוי הידוע באמרותיו על חשיבות השלום ומרכזיותו אינו מבחין בין שלמות אנושית לבין השלום, ורואה בשלום הפרטי – המושג ביחידה המשפחתית – בסיס לשלום בעולם. הרווק, שאין לו שלום, נתון גם לשלטון יצריו ועלול להפנות את מרצו לריב ולמלחמה. יוצא אפוא שחיי הנישואים הם בסיס לשלום החברה כולה.

מהדברים המובאים לעיל אין מנוס ממסקנתו של ר' יהושע דסקנין שאיש בלא אשה חייב אינם חיים. המציאות שלא במסגרת הזוגיות היא חסרת תכלית, והאדם איננו אדם שלם אלא כזוג – איש ואשה – שיחד יוצרים שלמות אחת: "רבי חייא בר גמא אומר: אף

אינו אדם שלם שנאמר: 'ויברך אותם ויקרא שמם אדם – שניהם כאחד קרויים אדם'" (בראשית רבה, שם).

רבי חייא בר גמא סומך דבריו על הפסוק מבראשית המציין ש"אדם" הוא שמם המשותף של האיש והאשה ושרק איחודם יכול להבטיח את השלמות. על אף הנוהג לקרוא לגבר לבדו "אדם" חוזר רבי חייא ומזכיר לנו שרק "שניהם כאחד" – כשהם ביחד – "קרויים אדם", וללא האשה, הגבר לבדו איננו נקרא אדם שלם.

המקור התלמודי שהובא לעיל מתאר בהמשכו את החיים ביחד כתנאי להתפתחות רוחנית אינטלקטואלית וכטעם החיים עצמם, באופן דומה מאוד למה שמצאנו במדרש: "כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה, בלא ברכה, בלא טובה [...] במערבא אמרי: בלא תורה בלא חכמה" (יבמות ס"ב ע"ב).

בני בבל, על פי מקור זה, הוקירו מאוד את קשר הנישואים, ייחסו לו מעלות גדולות ואת חסרון המעלות הללו לחוטא ברווקות. בני ארץ ישראל הוסיפו לכך את לימוד התורה וההתפתחות האינטלקטואלית שהשגתם תלויה לדעתם בנישואים, בניבוייה של האשה להתפתחות התורנית והאינטלקטואלית של האיש.

את ההשקפה על פיה הגבר, האשה והאלוהות מתחברים לשלמות אחת – ניתן לסכם בדבריו של רבי עקיבא לרבי ישמעאל במדרש: "לא איש בלא אשה ולא אשה בלא איש ולא שניהם בלא שכינה" (בראשית רבה כ"ב, ב). מקור מדרשי זה מעניין ויוצא דופן בשל הדגשת ההדדיות: ברוב המקורות שהזכרנו אנו מדברים על הגבר בלבד: על חסרונות רווקותו, על הטובה הגדולה הצפויה לו אם ישא אשה ועל היעדר סיכוייו להצלחה אם לא ישא אשה. בדברי רבי עקיבא מצוין הצורך של שניהם: לא

"נ"ג, ו); ומעל לכול היא זו האחראית על ההרמוניה והשלום בין בני הזוג: "זו התאוה, שהיא מטילה שלום בין איש לאשתו" (ויקרא רבה י"ח, א).

התאוה הכרחית לשלמות הקשר בין איש לאשתו. במקרים של אי הסכמה, מחלוקת ואף מריבה לא תמיד מוכרע העניין בביורורים מילוליים, והקשר הגופני ממלא כאן תפקיד מכריע להשכנת השלום ביניהם, לבריאות היחסים הבין זוגיים ולשלמותם. מערכת היחסים בין בני הזוג יודעת בהכרח עליות ומורדות, וכאמור יש ליחסי המין תפקיד מכריע בשיפור היחס בין איש ואשתו בעיקר בעתות שפל. ההשקעה בקשר הגופני, בקיום יחסי מין לשם הנאה, היא מצווה גדולה על פי ההלכה והיא אחת הדרכים הבדוקות להבטחת ההצלחה בחיי הנישואים.

גישה זו הרואה בתאוה תכונה נפשית חיובית של האדם באה על ביטוייה במקורות נוספים רבים הגורסים, שהבורא לא טבע באדם נטיות שליליות. האדם הוא בעל בחירה חופשית לפעול בדרך חיובית או שלילית, וביכולתו להשתמש בנטיות הטובות בו, כמו תאוה וקנאה, למטרה חיובית – העמקת הקשר עם רעייתו; או למטרה שלילית – היכשלות בעריות וציעור אשתו.

חז"ל רואים בהרמוניה הרוחנית ובמשיכה הגופנית שלמות המהווה את הבסיס לקיום האחדות שבזוגיות. אין ספק שגישה זו עמדה לנגד עיניהם של ההוגים שהתמודדו מאוחר יותר באופן שיטתי עם השאלות הפילוסופיות והפסיכולוגיות המהותיות בהקשר של מושג האהבה, ועם השפעותיהן של עמדות רוחניות דתיות אחרות שעיצבו את התרבות והסביבה שבתוכה חיו.

בבית. מי שפרנסתו מאפשרת לו לבלות יותר לצד אשתו, חייב גם בתדירות גבוהה יותר ביחסי המין. חובה זו חלה כאמור ללא כל קשר להולדה, גם לגבי מי שקיימו כבר את מצוות "פרייה ורבייה" ואינם יכולים ללדת יותר, גם בימים שאין האשה פורייה ואף בתקופת ההיריון. זכותה של האשה לדרוש מבעלה להימנע מלשנות את עיסוקו לזכה שייאלץ אותו להיעדר לתקופות ארוכות מהבית, או לדרוש ממנו שלא לצאת לנסיעה בזמן מסוים – שעל ידי כך תפסיד את עונתה.

סירובם של מי מבני הזוג לקיים יחסי מין מהווה עילה לגירושים. שכן יחסי המין הקבועים הנעשים לשם הנאה קובעים את ההרמוניה בחיי הזוג. חוסר משיכה גופנית מהווה עילה מספיקה לגירושים. ליחסי המין הנעשים לשם הנאה תפקיד מרכזי ביותר בקיומה של האהבה, והם חשובים לשיקום מערכת היחסים הזוגית במקרה שזו נפגעה.

התשוקה המינית מוצגת במקורות רבים כתכונה נעלה, הקשורה בביטוי האנושי העליון של "ידיעה" ו"זכירה": "וידע אדם את חוה אשתו" נתוסף לו תאוה על תאוותו. לשעבר, אם לא היה רואה אותה לא היה מתאוה" (בראשית רבה כ"ג, ו). כלומר, משמעותה של ידיעתו אותה, השגתו את דרגת הידיעה היא בכך שתאוותו אל בת זוגו עלתה מדרגה. קודם לכן היתה חוה מעוררת את תאוותו רק אם היתה נוכחת, כשהיה רואה אותה ממש. עתה הוא יודע אותה – התאוה הפכה להיות עניין שבהכרה, והוא מתאוה אליה גם בהיעדרה, כשאיננו רואה אותה.

לשון המדרש מזכירה מעט את התייחסות הפילוסופים היוונים להשתוקקות הקשורה להיזכרות ולידיעה. התאוה חשובה עד כדי כך שיש מלאך מיוחד הממונה עליה (בראשית רבה

איש בלא אשה" ומיד גם: "ולא אשה בלא איש". שלמות האישיית של שניהם מותנית בזיווגם, ב"יחד" שלהם. אך המשמעות של היות שניהם יחד בקשר עמוק ואמתי הופכת את הקשר הזוגי למשולש: "ולא שניהם בלא שכינה". יש הסבורים שהיעדרותה של השכינה תבטל את "שניהם" – את היחד הזוגי שלהם – ואילו נוכחותה תקיימנו. אחרים קוראים את הדברים באופן שנוכחות השכינה תלויה בשניהם: אם הם יחד במלוא המשמעות התוצאה ההכרחית היא שלא יהיו שניהם ללא שכינה ו"החוט המשולש לא במהרה ינתק" (קהלת ד, י"ב).

### ה. עונה – מצוות יחסי מין שלא לצורך הולדה

שתי מצוות שונות ונפרדות מחייבות קיום יחסי מין על ידי בני הזוג הנישואים: מצוות "פרייה ורבייה", ומצוות "עונה". הראשונה מחייבת את האדם לדאוג ל"יישובו של עולם", להמשכיות זרעו, דהיינו להולדת ילדים, ובעניין זה נקבע להלכה שמי שנולדו לו בן ובת יצא ידי חובת המצווה. כמובן שמצווה זו מחייבת קיום יחסי מין לפחות כל עוד לא נולדו לו ילדים, ובימי פוריות האשה, אולם קיום יחסים לעניין מצוות פרייה ורבייה הם אמצעי בלבד, כדרך להבאת ילדים לעולם.

אך התורה קבעה מצווה נוספת, נפרדת, שאיננה קשורה להמשכיות הזרע ול"יישובו של עולם" אלא ליחסי המין עצמם, למערכת היחסים בתוך המסגרת הזוגית. "מצוות העונה" פירושה חובת הבעל לקיים יחסי מין עם אשתו באופן קבוע. לא כאמצעי להולדת ילדים אלא כמטרה בפני עצמה, לשם ההנאה (נדרים ט"ו ע"ב).

תדירותה של חובה זו נקבעה לפי כוחו הפיזי של הגבר וביחס לזמן שעבודתו, היינו עיסוקו בפרנסת המשפחה, מאפשרת את נוכחותו

**ו. תורת הקבלה: זוגיות, אהבה וזיווג באלוהות – מקור ההוויה כולה**

אהבה, השתוקקות, זיווג באלוהות, בעולם הספירות, מהווים מקור להוויה כולה, תכנית לבריאה, דרך לאדם וחיבור בין כל העולמות. עשר הספירות של האלוהות מהוות מושג מרכזי שביבו מתרכזת היצירה הקבלית. הספירות מופיעות בספר הזוהר במערכות דימויים שונות ומצוירות בתיאורים אלוהיים שונים. אחד הידועים שבתיאורים ובדימויים אלה הוא דמות אדם עליון – דימוי העושה שימוש בביטויי האנשה על מנת לתאר את מערכת האלוהות, ולקיים דיון או להציב קביעות שונות בהקשרה של מערכת זו. דמות זו היא מקור השפע ליקום כולו, שפע הנובע מספירת **כתר** או מהספירות **חכמה, בינה, חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד ויסוד**. דמות האדם העליון אשר הכוללת את כל הספירות הנזכרות היא זכר, ובת זוגו הנקבה היא ספירת מלכות. הזכר והנקבה האלוהיים נקראים בספר הזוהר גם הקב"ה והשכינה, או המלך והמטרוניא.

מוטיב הזוגיות לצורך חיבור ואחדות חוזר על עצמו בשינויים מתבקשים, לא רק בין הספירות המתארות את מערכת האלוהות ומתוארות כאדם עליון – זכר – לבין מלכות או השכינה המחוברות או פונות למערכת הבריאה, אלא גם בתוך המערכת האלוהית, ברבדיה הכמוסים והעליונים ביותר. שתי הספירות העליונות, חכמה ובינה, הן זוג המשול לאבא ולאמא של שאר הספירות התחתונות שנוצרו מזיווגן וממשיכות לינוק מהן (הזוהר א, דמ"ו ע"ב).

מערכת היחסים בין הכוחות העליונים באלוהות, בראש הייררכיית הספירות, מתוארת כיחסים בין זכר לנקבה שמתוכה נבנה ונובע בניין האצילות, ונוצרת הרמוניה בכל מערכת האלוהות המושתתת על דימוי זכר ונקבה ויחסיהם ההדדיים. הספירות התחתונות היו כלולות בהוריהם, באבא ובאמא, שהם כאמור

חכמה ובינה ונוצרו מתוך זיווגם. בתחילה היו כלולים בבינה כמו תינוק בבטן אמו ההרה, ולאחר מכן נאצלו מבינה שילדה אותם. תורת הסוד עורכת קבלה בין רעיון ההאצלה לסוד הלידה. לאחר הלידה ממשיכים אבא ואמא, הזוג העליון – כלומר חכמה ובינה, להיות מקור לספירות התחתונות ודוגמה ל"התנהגותן". האהבה המתמדת, הבלתי פוסקת והאינסופית של חכמה ובינה, מהווה דוגמה והשראה. מצב הזיווג התמידי הוא מופת האהבה בשיאו, ואליו הכול שואפים. אהבתן של חכמה ובינה מעוררת את אהבת הספירות התחתונות אלו לאלו, ויוצרת גם בקרבם זיווג הרמוני. מזיווג זה שבין הספירות התחתונות המתואר לעתים קרובות כמערכת היחסים בין הקב"ה לשכינה – נולדות הנשמות (זוהר א, ר"ט ע"א).

זיווג זה ממשיך את ההאצלה שנוצרה מזיווגן של חכמה ובינה שהולידה את הספירות. קיימת אם כן זהות במסר הזוגיות, בהרמוניה של הזיווג ובסוד ההאצלה המשולה ללידה בין מה שמשמעם מאהבתן של חכמה ובינה, הספירות העליונות, למה שניתן ללמוד מאהבתן של הספירות התחתונות. לעומת זאת ניכרים גם הבדלים מהותיים ביניהם, והבולט שביניהם משמעותי מאוד לענייננו: הספירות העליונות, חכמה ובינה, נמצאות במצב של זיווג תמידי וכתוצאה מכך בהאצלה מתמדת לשאר הספירות היונקות מהן. לעומתן, הספירות התחתונות תפארת ומלכות, שמזיווגן הואצלו כוחות הבריאה ונוצרות הנשמות, אינן מאוחדות באופן תמידי אלא לעתים מתרחקות ונפרדות, ולעתים חוזרות ומתאחדות.

תיאור הזיווג התמידי, האחדות הבלתי פוסקת בין חכמה ובינה, הספירות העליונות, נושא את מסר הזוגיות בטהרתו והופכו לשיא נשגב, אך גם בלתי מושג. הוא מהווה את המקור לכוחות האצילות והכוח המניע לשאיפתם והשתוקקותם. היחסים הזוגיים בין הקב"ה

לשכינה נראים, ולא בכדי, תואמים יותר את יחסי הזוגיות המוכרים לנו: יחסים שיש בהם התקרבות ואחדות, אך גם התרחקות, אם מכורח הנסיבות הטבעיות (נידה) או כתוצאה ממשברים בין בני הזוג.

שיר השירים ופסוקים אחרים בתורה ובנביאים נדרשים בספר הזוהר כביטוי לאהבתם של הקב"ה והשכינה: אהבה שיש בה שיאים ונפילות, תשוקה וכאב, סבל ההתרחקות ואושר עליון של התאחדות וזיווג. בניגוד לאהבתן המתמדת, הבלתי פוסקת, של הספירות העליונות חכמה ובינה העומדת בשיאה ללא כל שינוי, באהבה זו שבין הקב"ה והשכינה יש לקנאה תפקיד חשוב ובונה במערכת יחסי האהבה ביניהם: לעורר מחדש את התשוקה. הקנאה מופיעה כאן כבעלת תפקיד חיובי ובהקשר חיובי:

מתי התעוררות הזכר (הקב"ה) כלפי הנקבה (השכינה)? כשהוא מקנא לה. בוא וראה סוד הדבר: כשצדיק בעולם מיד השכינה אינה סרה ממנו ותשוקתה בו. אז התשוקה של מעלה לגביה באהבה כתשוקת הזכר לנקבה כשהוא מקנא לה. ועל כן: "והקיימותי את בריתי אתך" (בראשית ו, י"ח), "התשוקה נתעוררה בגללך" (זוהר א, ס"ו ע"ב).<sup>1</sup>

הקב"ה מחד גיסא, ונשמות הצדיקים מאידך גיסא – שותפים באהבת השכינה, ואם השכינה באהבתה שורה על הצדיק, הדבר מעורר את קנאתו ותשוקתו של הזכר האלוהי – הקב"ה, השב ומתאחד עם השכינה. יוצא י: יוא שהצדיקים בעולם הבריאה משפיעים על הזיווג האלוהי בין תפארת ומלכות, תורמים בהתנהגותם ובעצם היותם להרמוניה בכל העולמות ומגבירים את היווצרותן של נשמות חדשות. האהבה בין הקב"ה לשכינה מהווה מחד גיסא מקור ההאצלה לעולם הבריאה, אך מאידך

גיסא גם מותנית בהתנהגותם של בני אדם, בהיותם צדיקים או לאו. אף יותר מכך: כפי שנראה בהמשך, השפעת בני האדם על האהבה באלוהות גדולה עד כדי כך, שאיננה תלויה בהתנהגותם המוסרית הכללית בלבד, אלא גם לא פחות בעובדה היאך הם עצמם מיישמים בעולם הזה את אידיאל הזוגיות ההרמונית באהבתם.

## ז. דו־מיניות הנשמות

לפי ההשקפה הרווחת בספר הזוהר, האחדות הדו־מינית קודמת לבריאה שכן כל הנשמות הן דו־מיניות, היינו אחדות של זכר ונקבה. הנשמות נוצרות בשכינה כפרי תשוקתם וכזיווגם של הקב"ה והשכינה, ואוצרות בתוכן את הביטוי הזכרי של תפארת ואת הביטוי הנקבי של מלכות. לפני הוצאתו אל הפועל במערכת הבריאה אנו תופסים במערכת האלוהות את תהליך בריאת האדם כתהליך המיוסד על מחזוריות: תחילתה של מחזוריות זו בשלמות האדם כאחדות הכוללת בתוכה את כוחות הזכרות והנקבות כתוצאה מהתרחשות הרמונית בתוך האלוהות: "הנשמות פורחות וניתנות כולן כלולות זכר ונקבה יחד במדרגה זו [בשכינה]" (הזוהר א, ר"ח ע"א).

הנשמות הנוצרות בשכינה כתוצאה מהזיווג עם הקב"ה טומנות בכל אחת מהן זכר ונקבה יחד. כלומר כאשר הנשמות נמצאות בדרגת השכינה, קודם כניסתן לעולם הבריאה הן דו־מיניות.

תורת הקבלה עתירת מסרים בעניין הזוגיות: לא זו בלבד שהאהבה מתקיימת בעולם הספירות ומקיימת את מערכת האלוהות ובכך מהווה דוגמה אידיאלית לבני אדם לרצות ולדבוק בהרמוניה של הזוגיות, אלא יתר על כן – איש ואשה אם עלה זיווגם יפה אין זה אלא משום שנבראו בשכינה כנשמה אחת, וכשירדה נשמה זו לארץ נפרדה ונחלקה עד לזיווגם המחודש. לתפיסת דו־מיניות הנשמות מעצם

בריאתן בשכינה – ישנה אפוא משמעות עמוקה ומרחיקת לכת לגבי זוגיותם של אשה ואיש שאינם יכולים להגשים את שלמותם, אלא באיחודם הזוגי.

השותפות האלוהית איננה מגבילה עצמה לזיווג בלבד, אלא היא מלווה כל שלב וכל רגע בחיי הנישואים, וספרות הקבלה עוסקת בכך בהרחבה רבה. האמרה הידועה: "איש ואשה, זכו – שכינה ביניהם" היא בגדר נושא ראשי בספר הזוהר; אך כאן אין המשמעות של "שכינה ביניהם" מופיעה בהקשר כללי שמשמעו כי מערכת היחסים ההדדית נאותה והרמונית, אלא מתייחסת לעתים קרובות ליחסי האישיות עצמם. אם הם נעשים כראוי, באהבה, בתשוקה ובטהרה הם מושכים את השפע האלוהי, וזיווגם מתחבר לזיווג עליון עם השכינה. "שכינה ביניהם" במובן הגופני ממש תוך ביטול מוחלט של כל הבחנה דיכוטומית בין רוחני לגשמי.

הדגשנו כבר את התייחסותם השלילית של החכמים לחיי רווקות. הזוהר רואה ברוק נשמה חצויה וקורא לו "חצי גוף". האשמה שהטילו חז"ל על הרוק "הממעט את הדמות" בכך שהוא נמנע מפרייה ורבייה מורחבת בכמה מקומות בזוהר: "ומי שנמנע מפריה ורבייה, כביכול ממעט הוא את הדיוקן הכולל כל הדיוקנות, וגורם לאותו נהר שאין מימיו מושכים, והוא פוגם את הברית הקדושה בכל הצדדים [...] והנשמה אינה נכנסת לפרגוד המלך כלל ונטרדת מן העולם ההוא" (זוהר א, י"ג ע"א).

מאחר שהזיווג עם חצי הנשמה השני משפיע על העולמות העליונים וגורם להתעוררות התשוקה ולזיווג הרמוני במערכת האלוהית, לכן מי שנמנע מכך בעולם הזה [כביכול] ממעט את הדיוקן הכולל כל הדיוקנות, כלומר פוגע באלוהות, באחדות הכוללת, ממעט את ההווה.

בכך שאיננו מתאחד עם בת זוג בעולם הבריאה הוא מפר את ההרמוניה בין הזכר והנקבה העליונים, מונע את התאחדותם וזיווגם ובכך פוגם בהאצלה, משום שבעטיו לא תיווצרנה נשמות חדשות שהיו יכולות להיווצר לו נישא. כלומר, הרוק ממעט את ההרמוניה האלוהית הכוללת של מערכת ההאצלה. הוא "פוגם את הברית הקדושה בכל הצדדים" בין הזכר והנקבה האלוהיים, פוגם בקשרם לספירות העליונות – חכמה ובינה – ובקשרם לנשמה שירדה לעולם הזה. כתוצאה מכך נגרם נתק בין הנשמה למערכת שהואצלה ממנה והיא איננה חוזרת לצור מחצבתה "ונטרדת מן העולם ההוא". יתר על כן, ברור שעל מנת לחזור ולהיכנס "לפרגוד המלך" – על מחצית הנשמה להתאחד מחדש עם מחציתה האחרת; בהימנעות מאחדות זו איננה מגיעה אל תכליתה בעולם הזה ואיננה יכולה לשוב אל צור מחצבתה.

גישתה של הקבלה לזוגיות כפועל יוצא מתורת הנשמות היא בלתי מתפשרת ונובעת מִדָּגֵם רוחני הרמטי. על פי דגם זה אין מקום לחיי רווקות גם במקרים החריגים ביותר. החיסרון של הרוק הוא מוחלט ורק חיי אהבה במסגרת הזוגית של זכר ונקבה, שני חצאי נשמה המתאחדים באהבתם, עתידים להביא את האדם אל תכליתו בעולם הבריאה ולהחזיר את הנשמה אל מקורה האלוהי.

## ח. הרמוניה – הסכמה, קנאה, תשוקה ושמחה

התכלית האנושית יכולה להיות מושגת כאמור רק על ידי בני הזוג בחייהם המשותפים, ובאופן שיבחרו לחיות חיים אלה, ולשם כך אין די במציאת הזיווג הנכון. בחירתם של בני הזוג זה בזו היא רק הצעד הראשון להשגת התכלית. מכאן ואילך תלויה הצלחת זיווגם בהרמוניה שיצליחו לפתח ביניהם, ופיתוח הרמוניה כזו דורש השקעה רבה מאוד למשך כל חייהם המשותפים. להרמוניה הזוגית מרכיבים שכליים,



רוחניים, נפשיים וגופניים. בעקבות מקורות שונים מתקופת המשנה והתלמוד, כך גם המקורות הקבליים בונים את ההרמוניה סביב ארבעה מושגים המבטאים מצבים נפשיים בעלי מסוגלות לקיומה של ההרמוניה בחיי הזוגיות: הסכמה, קנאה, תשוקה, שמחה.

התנאי הראשון, הבסיסי והקבוע לקיומה של הרמוניה בין בני זוג הוא הכוונה ההדדית והמשותפת לשניהם – ההסכמה. אי קיומה, גם אם באופן זמני, של הסכמה מונע לחלוטין את ההרמוניה, שכן במצב זה בני הזוג אינם שותפים בכוונתם ההדדית.

הקנאה נחשבת לביטוי שלילי, אך כפי שכבר ראינו מקורות חז"ל הופכים את משמעותה ומעניקים לה משמעות חיובית. גם הזוהר נוקט עמדה זהה: הקנאה השלילית גורמת לאדם לחמוד את אשר לרעהו, אך הקנאה בה מדובר כאן, זו החיובית, מעוררת את התשוקה של האיש לאשתו. בה בעת היא מעניקה למערכת היחסים הזוגית מרכיב של מתח מסוים, מצילה אותם מן החד-גוניות והשעמום, ובכך מעלה תרומה הכרחית לקיומה של ההרמוניה.

לתשוקה מיוחס תפקיד חשוב והכרחי, אך משיבואו בני הזוג על סיפוקם היא תיעלם עד שתשוב ותתעורר מחדש. היעלמותה איננה פוגעת בהרמוניה, והסיפוק והשמחה הבאים בעקבות מימושה אף תורמים להעצמתה.

השמחה, כפי שנראה בהמשך, מהווה גורם חשוב ביותר, אך מעצם מהותה איננה תמידית ויש להתאמץ להשגתה. ישנן רמות שונות של שמחה וככל שגדלה שמחתם המשותפת של בני הזוג זה מזה, מתעצמת גם ההרמוניה ביניהם. אולם, מעבר לכל מה שנאמר לגבי מקומם ותפקידם של הקנאה, התשוקה והשמחה, הבסיס הקבוע, התמידי, לקיומה של הרמוניה הוא ההסכמה.

תשומת לב רבה מוקדשת בהזוהר להתנהגות בין בני הזוג, בעיקר לפני קיום יחסי האישות. הכול צריך להיעשות תוך רעות ואחרון, ואך ורק בהסכמתה של האשה. יש לתת העדפה להתחשבות ברגישויותיה ובהנאתה. אין לגשת לזיווג עצמו ישירות אלא לפתוח בדרך של חיזור הכוללת דברי חיבה ואהבה במטרה לעורר את תשוקתה. המגע הגופני עצמו איננו נפרד מהקשר הרוחני בין השניים, אלא מחזק ומבטא קשר זה.

כבר הדגשנו שהתשוקה מהווה מרכיב בלתי ניתן להחלפה בחיזוק האהבה ובקיומה. התשוקה היא פן חיובי של התאוה – שהיא ביסודה כוח שלילי – המכוון למטרה נכונה. הענקת ערך שלילי לתאוה נובעת מהיותה מטרת עצמה ולא אמצעי להשגת מושא התאוה; לעומת זאת התשוקה היא רק הכוח המניע להשגת מושא התאוה. ברור לנו כי האהבה איננה דבר מובן מאליו בחיי הנישואים, וכי יש להקדיש את הזמן הדרוש כדי לטפחה ולהשקיע בפיתוחה ובחינויותה; אולם לעתים קרובות איננו יודעים מה לטפח ובמה להשקיע. התשוקה איננה מתקיימת באופן תמידי אלא צריך לשוב ולעוררה. אין לוותר על תפקידה בקיום אהבת בני הזוג והיא אחד התחומים שפיתוחם מחזק את האהבה. בהקשר זה, שמירת המתח בחיי הנישואים מתקבלת כיסוד חיובי, וכפי שצינו למעלה זהו תפקידה של הקנאה המעוררת את התשוקה, וכך מסייעת לקיומה ולחיזוקה של האהבה-קנאה; מסיבה זו האוהב שאינו מקנא, אינו אוהב באמת. ייחוס מקור הקנאה לאהבה, משמעותי מאוד בתהליך של הצגתה כמידה חיובית: לכאורה יש כאן חזרה על הרעיון של עבודת ה' בשני היצרים – היצר הטוב והיצר הרע, אולם למעשה מודגש כאן שהקנאה עד כדי כך חיובית, שאפילו מקורה הוא באהבה עצמה.

אך התכונה המאזנת והחשובה באהבה כפי

שאנו לומדים מכמה מקורות בהזוהר היא השמחה. על האיש להקפיד על אוירת השמחה ביחסיו עם אשתו בכלל, ויש להיזהר ולהימנע מעצבות וממריבה, במיוחד בשעת קיום יחסי האישות. הזוהר מתבטא בחריפות כלפי מי שמקיים יחסי מין מתוך עצבות וקטטה, עד כדי כך שהוא משווה התנהגות כזאת לגילוי עריות (תיקוני זוהר, הקדמה, ד ע"א). לפנינו קריאה נגד מי שמקיים יחסי אישות כמי שכפאו שד, וחושש למעשה "לא רוחני" כביכול. קיום יחסי מין הוא בראש ובראשונה מצווה, ויש כאן שמחה של מצווה וביטוי לביטול ודחייה מוחלטת של ההתייחסות לענייני הגוף כצורך "נמוך" של האדם. השמחה מבטאת שחרור, שמחה של מצווה, ומעלה את המעשה הגופני למעמד גבוה באמצעות כוחות הנפש החזקים ביותר, ולא על ידי דיונים שכלתניים בלבד.

האחדות האמתית בין גבר לאשה איננה באה אלא מתוך שמחה: "משום כך צריך אדם לשמח את אשתו באותה שעה, לזמן אותה בחפץ אחד עמו, ויתכוננו שניהם לאותו דבר, וכשמצויים שניהם יחד אז הכל אחד בנפש ובגוף" (זוהר ג, פ"א ע"ב). יחסי האישות בפני עצמם יכולים לעורר שמחה באופן טבעי, אך האיש מצווה כאן שלא לסמוך על המובן מאליו, אלא לשמח את אשתו בכוונת מכוון לעורר את שמחתה. השמחה היא הבסיס – המצע להרמוניה המלאה בקיום יחסי האישות. היא תקל על האיש להביא את אשתו לרצות בהם בדיוק כמוהו ולתאם את כוונותיהם. השמחה תורמת לאחדות כוללת וגורפת – היא מביאה לאחדות הרצון ולאחדות הכוונה, והופכת את שעת קיום יחסי המין לשעת אחדות הגוף והנפש, ההרמוניה השלמה בהתגשמותה. מבחינה זו השמחה היא הכוח המגשים של האהבה בין בני הזוג.

השמחה וההרמוניה ביחסי האישות האינטימיים מביאים את בני הזוג לקיום התכלית האנושית:



להידמות לאלוהות ולאהוב לא רק כדוגמת זיווג והשראתן של תפארת ומלכות, אלא אף מבחינת התוצאה – מילוי מצוות "פרו ורבו" כלומר הולדת בן ובת להיות כדוגמת חכמה ובינה: "ואימתי נקרא האדם שלם כדוגמת של מעלה? בשעה שהוא מזדווג עם בת זוגו באחדות, בשמחה, בחפץ, ויוצא ממנו ומנקבתו בן ובת [...] ומשלים הוא למטה כדוגמת השם הקדוש העליון, ואז נקרא השם הקדוש העליון עליו" (הזוהר ג, ז ע"א).

האיש ובת זוגו הם אב ואם כנגד "אבא" ו"אמא" – חכמה ובינה, המסומלות באותיות י"ה; והבן והבת שהולידו – כנגד תפארת ומלכות המסומלות באותיות ו"ה. כך מגשימים האיש והאשה את זוגיותם בעולם הזה ומשלימים לא רק באיחוד נשמתם לנשמה שלמה, אלא כדוגמת השם הקדוש העליון כולו, הספירות העליונות והתחתונות, ואז נקרא עליהם השם הקדוש העליון שכן שם הוי"ה נעשה שלם.

לסיכום, השלמות מושגת באמצעות ההסכמה העומדת תמיד בבסיס יחסיהם ההדדיים של בני הזוג; בעזרת הקנאה המעוררת את התשוקה, שמהווה את הכוח המיישם, המגשים של האהבה; ולבסוף, על ידי השמחה המאחדת וכוללת הכול ומביאה את ההרמוניה ביניהם לנקודת השיא: "ומשלים הוא למטה כדוגמת השם הקדוש העליון, ואז נקרא השם הקדוש העליון עליו" (תשבי, חשנת הזוהר).

### ט. אהבה – תכלית ההווה הרוחנית

התופעה הבולטת והמיוחדת של הפרשנות הקבלית לאהבה מתבטאת לא רק בהיקף העצום של עיסוקה בנושא, אלא בחשיבות הרבה ובמקום המרכזי המיוחס ליחסי האישות בכך שהם מועלים למעמד של "תכלית", ואם ניתן לומר, אף למעלה מזה: למעמד של מהות ההווה הרוחנית. אין ספק, שהתייחסות זו של הקבלה לזוגיות בכלל ובמסגרתה ליחסי המין

– הפתיעה רבים מן החוקרים. גורם "ההפתעה" נובע ממושגי תרבותם ומהשקפתם של חוקרים אלה לגבי גישות דתיות בכלל ומיסטיות ואזוטוריות בפרט, ומשוני במערכת הציפיות שלהם. מערכת ציפיות זו הניחה בטעות שקיימת דיכוטומיה בין עולם "רוחני" ל"גשמי" ושיוך יחסי האישות לסוג "נמוך" כביכול של ביטוי אנושי. זו גם התייחסותו של העולם ה"מתיירני" הנשען על תפיסה פוריטנית של רוב התרבויות המערביות, ובפרט על המרכיב הדתי בתרבויות אלה. למרות שהתנהגות ה"מתיירנים" איננה עולה בקנה אחד עם תפיסות אלה, הם מעניקים בכך משמעות למתיירנותם. תוך התרסה כלפי הפוריטנים, בוחרים המתיירנים בסוג "הנמוך" של האהבה, אך בדרך כלל מקבלים את החלוקה הפוריטנית. תמונת עולמם ותפיסתם של חוקרים רבים מבוססת כאמור על ההשקפה המשותפת לפוריטנים ולמתיירנים, וסביר להניח שברוב המקרים הם עצמם שייכים לאחת מהקבוצות.

תגובתם של כמה מהחוקרים התבטאה בפרסום מחקרים אנכרוניסטיים על "המיניות בקבלה" וכדומה. תוצאות מחקרים אלה הוצגו בציבור כ"חדשניות" ואפילו כ"מהפכניות". ייתכן שניתן היה לראות כך את הגישות הקבליות שהוצגו בפרק זה ביחס לציפיות של הציבור הרחב המושפע ממושגי הפוריטניות הנוצרית, שאומצו גם בידי רבדים לא מבוטלים בציבור היהודי. גם זרמים מיסטיים יהודיים שונים הושפעו מגישות פוריטניות בתרבויות הנוצריות והמוסלמיות (הצופים למשל), ואימצו גישות שונות מאלה שהוצגו כאן. כאן המקום לחזור ולהדגיש שהעקרונות הפשוטים והבסיסיים שהוצגו במאמר זה המתבססים בעיקרם על הזוהר וכתבים קבליים ראשוניים – אינם מקובלים בחלקם על זרמים מיסטיים חשובים המשפיעים על כמה זרמים דתיים עד ימינו. המאפיינים המשותפים כמעט לכל הזרמים

המיסטיים מבטאים את התופעה של מרכזיות האהבה והמעבר מן הסמלי אל ה"מציאותי" וחזור חלילה. מאפיינים אלה יכולים לשמש עבורנו מקור חשוב בידיעת האהבה על כל מרכיביה, ולעוררנו להגות בה ללא גבול. הזוהר מציג בפנינו אהבה אינסופית, כשכל האוהבים הארציים מתחברים באהבתם הטהורה אל האינסוף.

הגישה המיסטית לפי הפרשנות הקבלית על אודות האהבה, כפי שהוצגה במאמר זה, עשויה להוות תשתית להשקפה האידיאליסטית של האהבה ממקורות היהדות. השקפה שעיקרה בכך שאין להפריד בין הרוחני לגשמי, ושמשמעות היותו של אדם בעולם הזה מתעצמת על ידי האהבה המחברת בין שכל, נפש וגוף. הפרשנות הקבלית תורמת לביסוס ולהעמקתה של ההשקפה האידיאליסטית בהיותה אידיאליסטית והרמונית מצד עצמה, ובייטול כל הגבולות האפשריים בדיון על אודות האהבה ומרכיביה. זיווג וזוגיות הם סוד האחדות, סוד הלידה וההאצלה, סוד השלמות ההרמונית באלוהות ובבריאה. אהבה, השתוקקות וזיווג באלוהות, בעולם הספירות, מהווים מקור להוויה כולה, תכנית לבריאה וחיבור בין כל העולמות. איש ואשה המתאחדים באהבתם הטהורה ברוח ובגוף מביאים את כל העולמות לאחדות הרמונית שאין בה מחיצות והבחנות, אין בה גבוה ונמוך, אך יש בה אהבה גדולה. ההוויה כולה מלאה ממנה, מאהבה זו, ללא שיוך.

### י. סיכום

החדשנות והמהפכנות הפמיניסטית במקורות הקאנוניים מאופיינות במספר הדגשים:

א. כוונה לשינוי הנורמה החברתית בהקשר של מעמד האשה במשפחה: מסר מונוגמי לחברה פוליגמית.

ב. הגדרת דגם אידיאלי ליחסים בין בני הזוג: תפיסה הרמונית המושתתת על הדדיות ועל קשר רגשי, שכלי וגופני. לגישה המתנגדת לדיכוטומיה שבין קשר שכלי ונפשי לבין קשר גופני, והרואה ביחסי המין מרכיב הכרחי ליציאתה של ההרמוניה – ישנה תרומה חשובה לשינוי היחס לנשים. התפיסה הדיכוטומית גרמה לדמוניזציה של הנשים כפועלות בשירותן של היצר הרע בכך שבנוכחותן הן מעוררות את תאוות הגברים. הגישה ההרמונית המחייבת את הקשר הגופני ואת ההנאה מיחסי המין במסגרת

הנישואים – מהווה אם כן פתח לשינוי במעמד האשה וביחס לנשים בכלל.

ג. הצגת הגבר כיצור חצוי, בלתי מושלם, שהשלמתו השכלית, המוסרית, הרוחנית, ובוודאי הגופנית, תלויה בבת זוגו ובהרמוניה ביחסיהם ההדדיים.

ד. הכללת התופעה המגדרית, זכר ונקבה, באופן שווה במושג "צלם אלוהים" ומאוחר יותר באלוהות עצמה, מהווה מתן לגיטימציה עליונה

להרמוניה ולהדדיות בין המינים, ומשמשת בסיס אידיאולוגי ותיאולוגי לשינוי במעמד האשה.

מבלי להיכנס למחקר המבאר את המניעים לחדשנות של הכותבים הגברים לדורותיהם, אני מאמין שביסוד יצירתם עומדת השקפה מוסרית שלא השלימה עם הנורמה החברתית והתרבותית והביאה אותם להניח את הבסיס לשינוי.

1. ציטוט זה ואלו שאחריו, מתוך ספרו של י' תשבי תשנ"א. משנת הזוהר מוסד ביאליק, ירושלים.

# המסר החינוכי לבנות ולבנים בעידן של תמורות

## בלהה אדמנית

הרוב. לדברי ש' הרמן<sup>1</sup>, בעצם החברות בקבוצת מיעוט, טמונות בדרך כלל משמעויות פסיכולוגיות עמוקות. החברים בקבוצת המיעוט בונים את זהותם העצמית והקבוצתית תוך קשרי גומלין מתמידים עם זהות הרוב. כל זאת, מתוך מגמה לבנות השתייכות קבוצתית בעלת משמעויות, ולהשלים עם הפן החיובי שבהשתייכותם הקבוצתית.

בהכללה, ניתן להצביע על שלוש דרכים שבהן פועל המיעוט ביחס לרוב: הדרך הראשונה, היא דחיה או סירוב לקבל את הנורמות שנקבעו בידי הרוב. במקרים אלה מדובר בהיבדלות מרצון או פעמים מאונס, על ידי יצירת מערכת חברתית מקבילה. כדוגמה לכך אפשר להביא את הקהילה החרדית בתוך החברה הישראלית. לענייננו, ליחסי נשים-גברים, דרך זו איננה כדאית, בהיותה חסרת סיכוי להביא להישג משמעותי, שיהיה בכוחו לבטל את דפוס הכוח ההיסטורי.

הדרך השנייה, היא הטמעה, עירוב וטשטוש הדרגתי ומודע של הקווים הייחודיים, תוך ניסיון להתערות מקסימלית בתוך קבוצת הרוב,

מעמדו, ואילו האדון יסכים לקבלו כשווה.

הגדרה של יחסי אדון-נתין היא, אולי, חריפה מדי לימינו, אולם הסיפורים הללו, מביאים אותי להתייחס ליחסי בנים-בנות, ובהרחבה, ליחסי גברים-נשים, במושגים של רוב ומיעוט. הנשים לא כמיעוט כמותי, אלא מיעוט מבחינת איכות הכוח – מול חברת הגברים, שהשליטה החברתית, הכלכלית והדתית, מרוכזת בידה.

כך היה, והשאלה היא, האם כך יהיה?

מעצם היותנו שונים, ומעצם היות החברה ריבודית, אך טבעי הוא שייוצרו בתוכה מעגלים של השפעה. במרכז נמצאת קבוצת הרוב – רוב במובן של כמות או איכות, כלומר, ריכוזיות יחסית של כוח. קבוצה זו קובעת את כללי המשחק בנוהל החברתי; את תיחום השיח התרבותי; ואת גבולות המקובל והנכון, הראוי והחריג, האופנתי והמיושן.

מנגד עומדת קבוצת המיעוט. החברים בקבוצת המיעוט חשים בשונות, היוצרת את היותם מיעוט, ומודעים ליחסי הכוחות בינם לבין

לפני חודשים אחדים, הרציתי בפני קבוצת תלמידות בכיתה י"א, בנושא קיום מצוות על ידי נשים בתחום הפרטי ובפורום הציבורי כאחד. עם סיום ההרצאה התפתח דיון במהלכו הועלו רעיונות בעד ונגד, ואחת התלמידות העירה: "זה לא מספיק שאת באה אלינו, תלכי גם לבנים שיסימו".

לאחר כחודש, נשאתי הרצאה דומה בפני תלמידי אחת הישיבות התיכוניות, באזור ירושלים, ופעם נוספת התפתח דיון, שבעקבותיו העיר אחד התלמידים: "מה את באה אלינו, תדברי עם הבנות שירצו".

השימוש השונה בפעלים – הבנות שצריכות לרצות, לעומת הבנים שצריכים להסכים – משקף יחסי נתין ואדון. השינוי ביחסים ההיררכיים ביניהם יחול, רק כאשר שני הצדדים יעברו תהליך – כאשר הנתין ירצה לשנות את

בלהה אדמנית, מכללת תלפיות, ירושלים

עד כדי התבוללות בה. ההתבוללות היהודית לדורותיה, היא דוגמה אופיינית. מבלי להיכנס כעת לעובי קורת הוויכוח בדבר ההבדלים האזשיותיים בין המינים – כמולדים או כתלויי תרבות, נראה לי נכון להניח, שגם הבדלים תלויי תרבות בת אלפי שנים לא יימחו במשך דור אחד; ולכן, דרך זו איננה מעשית, לפחות כהליך ראשוני.

הדרך השלישית, היא שזירה, פיתוח הגוון השונה, והפיכתו לחלק מהנורמה המקובלת – לחלק שווה מעמד בשיח החברתי והתרבותי. אני מבקשת להתמקד בדרך זו, הנתפסת בעיני כנכונה – כדרך לשילוב מיעוט בחברה של רוב, ללא טשטוש ייחודו.

חנן חבר<sup>2</sup>, במאמרו המתייחס לספרות הערבית, מתאר כך את התהליך: המיעוט מקבל באופן ברזני ומבוזק נורמות וערכים של הרוב, אך מערער על סמכותו הבלעדית. המיעוט מאתר את נקודות התורפה בתרבותו של הרוב, וכך מאלצו להעניק אף לו משקל וחשיבות. ככל שתגדל מודעות המיעוט לעוצמתו, כך תגבר יכולתו להיכלל כשותף לגיטימי בתהליך החברתי. תוך כדי אינטראקציה זו, מסומנים מחדש גבולותיה התרבותיים של החברה, והנחשב לחריג – ייחשב מעתה כחלק מהנורמה.

במילים אחרות, ככל שהמיעוט יהיה פעיל ונחוש יותר במודעות לעוצמתו וליכולתו, כך ימצא את עצמו בקרבה רבה יותר אל המרכז, ומורשתו הערכית והתרבותית תיכלל אף היא במסגרת הקאנון התרבותי של החברה כולה.

טובה כהן<sup>3</sup>, המתייחסת לכתיבת נשים, מציינת יוצרות עבריות שבחרו להתמודד עם עיצוב היצירות הנשיות, דווקא בעזרת טקסטים קאנוניים – דתיים וספרותיים, שחוברו בידי גברים, ומייצגים את העולם התרבותי-

אינטלקטואלי היהודי, העולם הגברי. היא מגדירה את התהליך כ"ניכוס", כלומר אימוץ שפת התרבות הגברית, אך לא אימוצה כפי שהיא, אלא תוך כדי שינוי והתאמה להבעה האישית של היוצרת. על ידי פירוק שפת התרבות הגברית והרכבתה מחדש, יכולה להיבנות תרבות קאנונית מחודשת, שבתוכה נכללת גם האשה. זוהי דרך של שזירה, של השתלמות דרפנית, של קבלה ותרומה כאחד.

בדומה לכך ניתן להצביע גם על שלוש דרכי התייחסות של הרוב כלפי המיעוט: הראשונה, היא זלזול או התעלמות מהתרבות שהמיעוט מייצג, כדוגמת היחס בעבר אל עדות המזרח. השנייה, היא הדרישה והציפייה להטמעה ולהידמות לרוב, כדוגמת מדיניות כור ההיתוך. השלישית, היא נכונות להידברות.

ההידברות מוגדרת בידי יעקב מלכין<sup>4</sup> כמושג רחב יותר מדרשית. דרשיה המתנהל כוויכוח, מטרתו היא ניצחון והפרכת העמדה המנוגדת; ואילו דרשיה המתנהל כהידברות, מטרתו היא הגברת ההבנה, וראיית המציאות מנקודת מבטו של האחר. אין בהידברות טשטוש של הזהות השונה, או מגמה של התכה, אלא הכרה בתרומה ההדדית של כל צד, והיכולת לחיות בשלום עם נקודות מבט שונות.

בעצם הנכונות להידברות, מוותר למעשה הרוב על המונופול שלו בקביעת הקאנון החברתי-תרבותי, ומוכן לפנות מקום בבימת השיח הציבורי גם לדעת המיעוט השונה, גם לאחר. בבואנו לעמוד על המקור לנכונות ולווייתור, ניתן להצביע על מניעים וטעמים מעשיים וערכיים.

כטעם מעשי ניתן להציג את האפשרויות של אי יכולת לעמוד בלחץ חברתי של המיעוט; חשש מתוצאותיה של עמדה נוקשה, שתגרם למרד

או לתסיסה חברתית; או אולי, חשש מהפסד כלכלי, כפי שראינו בדוגמה של מתן זכות בחירה לנשים.

טעם ערכי יכול להיות נימוק מוסרי, של כבוד האדם, שהרי גם המיעוט זכאי לזכויות שוות ולהשתתפות פעילה. הרוב מודע לכוחו, ואף נהנה ממנו, אך אמון גם על ערכים של מתן מקום לאחר, ואולי גם על ההבנה, שהבמה רחבה יותר מיכולת ההגדרה של דעה אחת, גם אם זו כוללת ורחבת היקף.

תפיסות אלה אמנם מוסריות, הוגנות, אך עדיין פטרנליסטיות – הרוב השלם המוכן לתת מקום גם למיעוט. נשאלת השאלה האם עלינו להסתפק בכך, והאם אין דרך אחרת?

הרב עדין שטיינזלץ<sup>5</sup> בדברו על חוה, טוען, שהגבר והאשה הם מרכיבים של יחידה אחת שלמה. יחידה זו נחלקה לשניים במעשה הבריאה, וכל צד הוא למעשה רק פלג, חצי גוף המחפש את אבדתו, את חציו האחר שחסר לו.

ז'אנין שנטר המדברת על ההיסטוריה של המלחמות בכללן אומרת: האנושיות השלמה אינה של הגבר או של האשה, אלא היא אידיאל בלתי ניתן להגשמה. כולנו יצורים לא שלמים, ומה שחסר לנו הוא ה"אחר", שאליו אנו שואפים, ושאותו לא נוכל להיות. קיים כאן מעין בקע אונטולוגי. אותה ציפייה בלתי אפשרית להשיג מן הזולת את השלמות החסרה, היא המקור לאכזבה, לתסכול, לאלימות ולמלחמות.<sup>6</sup> לדעתה התיקון אפשרי, על ידי יצירת יחס חדש בין המינים, ובו שיח המושתת על הדדיות. יחס זה מכיר את המגבלה העצמית של כל "אני"/"מין", מקבל את ההבדל היסודי בין המינים, והופכו למקור של השלמה ביניהם, ובין ה"אחרות" האנושית בכללה.

ההיסטוריה האנושית היא פטריארכלית. לאור

זאת התהליך של יציקת הכלים, ומילוי התכנים של אותו שיח אחר, שיח חדש בין המינים, הוא אתגרה של החברה. עלינו ליצור שיח בו הנשים אינן עוד מיעוט; בו קיים שוויון ערך גם ללא שוויון זהות; בו כל צד מבין את פריסת השונות הנטועה בו עצמו, ומודע למגבלותיו. בניית השיח והפנתמו הן אתגריה של החברה והחינוך, בהיותם כרוכים זה בזה – החינוך כמשקף את החברה, וכמעצב אותה באותה עת.

אני מבקשת להעלות מספר נושאים וסוגיות אותם יש להדגיש בתהליך החינוכי:

א. כיצד ניתן לשכנע את עולם הגברים לוותר על עמדת כוח, שנרכשה במשך אלפי שנים של סדר חברתי? כיצד לחנך בנים לבנות זהות גברית שאינה מבוססת בהכרח על כוח?

ב. כיצד ניתן לשכנע את עולם הנשים לוותר על הנינוחות שבאי לקיחת חלק באחריות הציבורית, בבחינת "אהבתי את אדוני, לא אצא חופשי?".<sup>7</sup> ת' רוס,<sup>8</sup> בהתייחסה לשינוי במעמד האשה בתחום הדתי, טוענת, שהשינוי לא יבוא על ידי תיקון חוקתי יזום, כלומר פעילות מכוונת מלמעלה, אלא באמצעות שינוי תודעתי מלמטה. תזוזה כנה ואטית בפעילות הנשים לכיוון אקטיביות דתית, היא זו שתביא את המסד ההלכתי להתחשב בהן. כיצד מעוררים זאת?

ג. כיצד ניתן להסביר את היתרונות והחסרונות כאחד, בסדר הישן והחדש? שהרי אין דרך שאין לה תמורה, ואין אידיאולוגיה שאין לה מחיר. בהכרח כל בחירה תהיה כרוכה בתשלום, ועל כן יש לשאול כיצד לומדים לחיות עם המחיר, וכיצד מקטינים אותו?

ד. כותבת סילביה אן הולט:<sup>8</sup> "לססמת השחרור לא תהיה משמעות רבה לגברים או לנשים, אם הנשים יכנסו אל עולם הגברים על פי תנאיהם שלהם". כיצד, אם כן, ניתן לבנות את "הקול השונה", כהגדרתה של קרול גיליגן, שיהיה הוא עצמו? כיצד לתת לו מקום? כיצד לדאוג שישאיר הוא מקום לאחר, ולא יאיים?

ה. מחקרים מורים שכניסת נשים לעולם ההשכלה והתעסוקה, פגעה ביציבות המשפחה. האם זו תוצאה הכרחית, או שניתן להגיע לשילוב פעיל ופורה של האשה בחברה גם בלעדיה או לפחות בצמצומה? הרס המשפחה הוא מחיר כבד – האם כל הישג חברתי שווה את מחירו?

ו. כיצד נשאר מקום לנשים, שהסדר הישן טוב להן, ואינן חפצות בשינוי? כיצד נשאר מקום, הכרה וקבלה, לקולות שונים בתוכנו?

ז. כיצד ליצור תהליך של שינוי תוך שמירת החלקים היקרים של המסגרת? כיצד לא להרוס

ללא הבחנה? כיצד לא לגלות מאוחר מדי, שאין כלי יציב היכול להכיל את הרעיון החדש?

ח. כיצד לפתח סבלנות ואורך רוח, לאורך הזמן של תהליכים חברתיים? כיצד ללמוד לחיות עם בעיות לא פתורות? כיצד לבנות התמודדות במשמעות של הבנה, של אמפטיה, גם כשאין אפשרות לשינוי מידי?

המילה "תמורה" מקפלת בתוכה שתי משמעויות: האחת – שינוי; והאחרת – תחליף. עלינו להבין, ללמוד וללמד, שאותו שינוי ביחס שבין המינים – עליו נאבקים אחדים מאתנו, שעה שהוא מאיים על אחרים בתוכנו – איננו בהכרח הרס הקיים וריקון המשמעות. שינוי זה מגלם בתוכו גם אפשרות לבנות מערכת אחרת, שיש ללמד להכיר במגבלותיה, תוך הבהרה שאינה נופלת בערכה מקודמתה.

תהליכי הבנייה, הלימוד וההיערכות הם אתגריה של המערכת החינוכית, הדתית והחברתית כיום. נאמר בספר הושע (ב, י"ח) "והיה ביום ההוא נאום-ה', תקראי אישי ולא-תקראי-לי עוד בעלי". הדברים תקפים הן ביחסי איש ואשה בתחום הזוגיות והן ביחסי נשים וגברים בחברה בכללה.

1. ש' הרמן, 1975. זהות יהודית – מבט פסיכולוגי חברתי, ההסתדרות הציונית ירושלים.  
2. ח' חבר, תשנ"ט. "להכות בעקבו של אכילס", אלפיים (סיון), תשמ"ט.  
3. ט' כהן, תשנ"ז. "בתוך התרבות ומחוצה לה, על ניכוס שפת האב' כדרך לעיצוב אינטלקטואלי

של האני הנשי", בתוך ז' שמיר (עורכת), סדן, מחקרים בספרות עברית, כרך א, תל אביב.  
4. י' מלכין, 1990. דיאלוג, דיאלוג, ירושלים.  
5. ע' שטיינזלץ, 1983. נשים במקרא, הוצאת משרד הביטחון, תל אביב.  
6. מתוך י' יובל, 13.4.1990. "הבדלי המינים כשורש המלחמה", הארץ.

7. ת' רוס, 1995. "מעמדה של האשה ביהדות – כמה השגות על תפיסתו של ליבוביץ לגבי מנגנון התיאום בין הלכה למציאות", בתוך י' ליבוביץ, עולמו והגותו (בעריכת אבי שגיא).  
8. ס"א הולט, 1990. חיים ששווים פחות, עם עובד, תל אביב.

# זרמים ומגמות בפמיניזם בקבוצות אורתודוקסיות שונות

חנה קהת

רבי עקיבא היה רועה צאן אצל כלבא שבוע. ראתה אותו בתו שהוא צנוע ומעולה. אמרה לו, אם אני מתקדשת לך האם תלך לבית המדרש? אמר לה כן. התקדשה לו בצנעה ושלחה אותו. שמע אביה, הוציאה מביתו והדירה מנכסיה. הלך וישב שתיים עשרה שנה בבית רב. כשבא הביא עמו שנים עשר אלף תלמידים. שמע את אותו הסבא שאומר לאשתו, עד מתי תנהגי כאלמנה חיה? אמרה לו: אם היה בעלי שומע בקולי היה לומד עוד שתיים עשרה שנה בבית הרב. אמר ברשות אני עושה, הלך ולמד עוד שתיים עשרה שנה. כשחזר באו עמו עשרים וארבעה אלף תלמידים, שמעה אשתו ויצאה גם היא לקראתו. אמרו לה שכנותיה שאלי לך בגדים לבשי והתכסי. אמרה להן: "יודע צדיק נפש בהמתו" (משלי י"ב, י). כשהגיעה לפני ר' עקיבא נפלה על פניה והיתה מנשקת רגליו, היה שמשו דוחפה, אמר להם: "הניחוה, שלי ושלכם שלה הוא" (בבלי כתובות ס"ב ע"ב, ס"ג, ע"א).

ב. **ברוריה** מייצגת את הדמות השנייה, הפמיניסטית-למדנית, הדומה בכישוריה ובהישגיה לתלמידי חכמים שבגברים: לפי המסורת האגדית, ברוריה אשתו של ר' מאיר, מתגלה כתלמידת חכמים ממש, בעלת חוזק נפשי רב יותר מבעלה, מבינה יותר, רגישה יותר, חכמה יותר שמגשימה עצמה באופן

ג. האשה הפמיניסטית-מיליטנטית. קבוצה זו של נשים דומה לקבוצת האורתודוקסיה המודרנית בעיקרה. ניתן לומר שמקורה ביהדות האורתודוקסית בארצות הברית. כיום היא מתרחבת והולכת גם בקרב הנשים האורתודוקסיות בישראל.

ד. האשה המתקיימת בצלו של הגבר – לפי התפיסה הפטריארכלית המסורתית. אין לה מעמד עצמאי וקולה אינו נשמע, היא מתפקדת כאובייקט וגם נתפסת כך.

כאמור, במקורות המדרשיים כבר נמצא סיווג דומה, למרות שבאופן כללי הדמות הנשית הנפוצה, היא זו האחרונה המהווה את מרביתן של הנשים ובוודאי מאפיינת את דימוין המצוי במרבית הכתובים, אך מקורות שונים גם מציינים לפנינו את הדמויות האחרות שמנינו כאן:

א. **רחל, אשת ר' עקיבא**, היא הדוגמה הקלסית של האשה המקריבה את עצמה ואת התפתחותה למען הבעל ולימודי תורתו. היא תופסת עצמה כבהמתו, כרחלתו, הוא תולה בה את הצלחתו ואת הצלחת תלמידיו; בביטול עצמי זה ניכרים מסירות נפש ואידיאליזם. זו האשה אשר פועלת מאחורי הקלעים, המוותרת על התפתחותה האישית ומגשימה עצמה באמצעות ההתפתחות של בעלה, בהיותה ככלי לו:

**ב**ואי לדבר על פמיניזם באורתודוקסיה, מיפיתי דימויים שונים של נשים, הקיימים כיום במגוון הקבוצות האורתודוקסיות, והנה התגלה לי, שאין חדש תחת השמש. הדמויות שאובחנו על ידי התאימו באופן קרוב, לאבות הטיפוס של נשים במסורת הקדומה בספרות חז"ל.

אנו מוצאים כיום, ביהדות האורתודוקסית, לפחות ארבעה דגמים של נשים בהתאם לקבוצות השתייכות:

א. האשה המעצבת והמעודדת את בעלה להתפתחות אישית-רוחנית. היא מוותרת על הגשמתה האישית, נוטלת על עצמה ככל תפקידים, כעקרת בית וכמפרנסת, למען בעלה הלומד תורה ולמען קידום התפתחותו הרוחנית. קיימת זהות מוחלטת בין רכושה לבין רכוש בעלה, וכדברי ר' עקיבא "שלו – שלה". רובן של הנשים החרדיות ורבות מהמכונות "חרדיות-לאומיות" כלולות בקבוצה זו.

ב. האשה הפמיניסטית-למדנית. אלה נשים השייכות בעיקר לזרם האורתודוקסי המודרני, אשר הצמיח כבר דור של נשים משכילות גם בתורה.

חנה קהת, מכללת אורות ישראל, אלקנה



המרבי. אמנם רש"י מספר עליה כי סופה היה רע וזר, אך, כבר הוכיח דניאל בויארין כי אגדה זאת אינה מבוססת על מסורת היסטורית כלשהי. דגם זה תואם את הבת הדתית החדשה, הלמדנית והמהפכנית, אך גם הנאמנה למסורת. להלן כמה קטעים ממקורות שונים המתארים את דמותה של ברוריה:

ברוריה, אשתו של ר' מאיר בתו של ר' חנינאל בן תרדיון היתה לומדת שלוש מאות שמועות ביום משלוש מאות חכמים, ואפילו כך לא יצאה ידי חובתה בשלוש שנים (פסחים ס"ב ע"ב).

אותם בריונים שהיו גרים בשכונה של ר' מאיר, היו מצערים אותו. ביקש ר' מאיר רחמים על עצמו וביקש שימותו. אמרה לו ברוריה אשתו, האומנם זו דעתך, והרי כתוב "יתמו חטאים" (תהלים ק"ד) האם כתוב יתמו חטאים. ועוד רד לסוף הפסוק, שם נאמר ורשעים עוד אינם, כיון ש"יתמו חטאים" – רשעים עוד אינם? בקש שיחזרו בתשובה ו"רשעים עוד אינם", ואמנם ביקש עליהם רחמים וחזרו בתשובה (ברכות י ע"א).

רבי יוסי הגלילי היה הולך בדרך. מצא את ברוריה, אמר לה, באיזו דרך נלך ללוד? אמרה לו: גלילי שוטה, לא כך אמרו חכמים אל תרבה שיחה עם האשה; היה לך לומר: באיזה ללוד. ברוריה מצאה את אותו תלמיד שהיה גורס את תורתו בלחש, בעטה בו, אמרה לו: לא כך כתוב, ערוכה בכל ושמורה, אם ערוכה ברמ"ח איברים שלך משתמרת, ואם לאו אינה משתמרת (עירובין נ"ג ע"ב).

תנור מאימתי מקבל טומאה משיסיקנו כדי לאפות בו [...] אמר ר' חלפתא, איש כפר חנינא, אני שאלתי את שמעון בן חנינא

ששאל את בנו של ר' חנינא בן תרדיון ואמר משיסיקנו ממקומו ובתו אומרת משיפשט את חלוקן, כשנאמרו דברים לפני ר' יהודה בן בבא, אמר יפה אמרה בתו מבנו.<sup>2</sup>

אשת חיל מי ימצא. אמרו מעשה היה בר' מאיר שהיה יושב ודורש בבית המדרש בשבת במנחה, ומתו שני בניו, מה עשתה אמן? הניחה שניהם על המטה ופרשה סדין עליהם, במוצאי שבת בא ר' מאיר מבית המדרש לביתו, אמר לה היכן שני בני, אמרה לבית המדרש הלכו, אמר לה צפיתי לבית המדרש ולא ראיתי אותם, נתנו לו כוס של הבדלה והבדיל, חזר ואמר היכן שני בני, אמרה לו הלכו למקום אחר ועכשיו הם באים, הקריבה לפניו המאכל ואכל וברך, לאחר שברך אמרה לו: רבי, שאלה אחת יש לי לשאול לך, אמר לה אמרי שאלתך, אמרה לו: רבי, קודם היום בא אדם אחד ונתן לי פקדון, ועכשיו בא ליטול אותו, נחזיר לו או לא, אמר לה בתי מי שיש פקדון אצלו הוא צריך להחזירו לרבו, אמרה לו רבי חוץ מדעתך לא הייתי נותנת אצלו, מה עשתה תפשתו בידה, והעלתה אותו לאותו חדר, והקריבה אותו למטה, ונטלה סדין מעליהם, וראה שניהם מתים ומונחים על המטה, התחיל בוכה ואומר בני בני רבי רבי, בני בדרך ארץ, ורבי שהיו מאירין פני בתורתך, באותה שעה אמרה לו לר' מאיר רבי לא כך אמרת לי אדם צריך להחזיר הפקדון לרבו, אמר, ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך (איוב א, כ"א). אמר ר' חנינא בדבר הזה נחמתו ונתייבשה דעתו, לכך נאמר "אשת חיל מי ימצא".<sup>3</sup>

ג. ילתא מדגימה את דמותה של הפמיניסטית האורתודוקסית הלוחמנית. ילתא, אשתו של רבי נחמן, היתה לפי הכתוב עשירה, חכמה

ופמיניסטית לוחמנית.<sup>4</sup> תובענותה ניכרת בתחום המעמדי והדתי כאחד:

עולא נקלע לביתו של ר' נחמן, אכל לחם וברך ברכת המזון ונתן את כוס הברכה לר' נחמן. אמר לו ר' נחמן: ישלח אדוני כוס ברכה לילתא [אשת ר' נחמן] ענה לו שאין לו צורך בדבר, שאמר ר' יוחנן: אין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש שנאמר "וברך פרי בטנך" (דברים ז, י"ג). פרי בטנה לא נאמר אלא פרי בטנך. וכן שנו בביתא בשם רבי נתן: מניין שאין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש – שנאמר: (שם) וברך פרי בטנך – פרי בטנה לא נאמר, אלא פרי בטנך. בינתיים שמעה ילתא, והיא היתה בת ראש הגולה ולא היתה רגילה שיזלזלו בכבודה. קמה בחמתה ונכנסה למרתף היין ושברה ארבע מאות חביות יין. אמר אחר כך ר' נחמן: ישלח לה אדוני כוס אחרת. שלח לה עולא לילתא: כל החבית הזאת של ברכה היא ואם לא תשתה מכוס הברכה עצמה יכולה היא לשתות כל יין מן החבית. שלחה לו דברי עלבון: מן המחזירים בעירות, רמז לעולא שהיה מסתובב בין בבל לארץ ישראל, יוצאים דברים, ומן הסמרטוטים יוצאים כינים (ברכות נ"א, ע"ב).

ייתכן שדבריה נגד עולא ההולך ובא מבבל לארץ ישראל ונגד גיבובי דבריו, מובעים בשני המשפטים הללו. הוא מגבב בדברים, כיון שאין טענתו נכונה, ואין זו אמת שכל החבית היא חבית של ברכה, שהרי רק הכוס שברכו עליה היתה כזאת, ולא יצליח "לעבוד" עליה בניסיונו להרגיע. הוא גם מגבב בדבריו כאשר כזר בעיר זו, דבריו נגד נשים בביתא של ילתא מוכיחים, עד כמה אינו מבין את המקום ואת המצב, שהרי היא האשה החשובה ביותר באזור, ולו ידע זאת, היה נזהר בכבודה ולא אומר את אשר אמר על נשים. כאן הביקורת כפולה. ייתכן גם

שהאמירה המוזרה כי "מסמרטוטים יוצאים כינים", מביעה זלזול בדבריו על פיהם אשה מתברכת רק מפרי בטנו של הבעל. בכך שהוא מבטל את מעמדן וחשיבותן של הנשים, דומה הוא לסמרטוט שבו גדלות כינים ללא תלות בשני בני זוג. שכן הכינים, על פי חז"ל, לא זקוקות להזרעה ולהפרייה.

ד. נשים של... לנשים אלה אין שם, הן הנשים הרגילות, המתוארות בדרך כלל כמפתות, כתובעות הנאות גשמיות וכמסיתות לדברים רעים. נשים אלה מתלוננות בדרך כלל על דברים חיצוניים-חומריים ועל העדר כבוד. לעתים מתייחסים אליהן, במילים קשות ובהגדרות סטריאוטיפיות ידועות. קיימים תיאורים שליליים רבים יחסית המדגישים את העדר זהותה העצמית ואת נחיתותה של האשה המשתייכת לאבטיפוס זה: "ד' מידות בנשים: גרגרניות, צוותניות, קנאיות ועצלניות"<sup>5</sup>. "אשה גולם ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי"<sup>6</sup> ניתן אף להציג מספר דוגמאות נוספות לנשים ספציפיות אותן ניתן לשייך לקבוצה זו:

אשתו של רבן גמליאל:

כשרבי עקיבא עשה לאשתו עיר של זהב, כעסה אשתו של רבן גמליאל על בעלה וקנאה בה. באה ואמרה זאת לפני בעלה, אמר לה, האם את עשית לי מה שהיא עשתה בשבילי, שהיתה מוכרת מקליעות ראשה ומביאה אליו, והוא עזב ללימוד תורה עשרים ושמונה שנים (ירושלמי, שבת ו, א).

אשתו של ריב"ז (רבן יוחנן בן זכאי):

חנינא בן-דוסא הלך ללמוד תורה אצל ר' יוחנן בן זכאי; וחלה בנו של ר' יוחנן בן זכאי. אמר לו חנינא בני בקש עליו רחמים ויחיה. הניח ראשו בין ברכיו וביקש עליו רחמים – ויחיה. אמר ר' יוחנן בן זכאי, אלמלי הטיח בן זכאי את ראשו בין ברכיו

כל היום כולו, לא היו משגיחים עליו, אמרה לו אשתו: וכי חנינא גדול ממך? אמר לה: לאו אלא הוא דומה כעבד לפני המלך ואני דומה כשר לפני המלך.<sup>7</sup>

אשתו של חנינא בן דוסא:

כל ערב שבת היתה אשתו של ר' חנינא מחממת את התנור הריק משום הבושה [...]. אמרה לו אשתו לר' חנינא: עד מתי אנו נצטער בעונינו כל כך? אמר לה ומה נעשה? אמרה לו בקש רחמים וייתן לך איזשהו דבר. ביקש רחמים ויצאה כמין פיסת יד ונתנה לו רגל של שולחן זהב, ראה בחלומו שכל הצדיקים בגן עדן יושבים ואוכלים לפני שולחן זהב של שלושה רגליים והם על שולחן של שתי רגליים. אמר לה נוח לך שכל הצדיקים יושבים על שולחן של שלוש רגליים, ואנחנו בשולחן שחסרה בו רגל אחת. אמרה לו מה נעשה? בקש רחמים שיקחו אותה חזרה. ביקש, ונטולה (תענית כ"ה ע"א).

### מהם הגורמים להתפתחותה השונה של כל קבוצת נשים?

את המגמות השונות הפמיניסטיות ביהדות האורתודוקסית יש לראות ולבחון באמצעות מערכת אומדנים תלת-ממדית: האחת, קבוצת ההשתייכות, עמה נמנות קבוצות שונות ומגוונות; השנייה, רמת המודעות הפמיניסטית; השלישית הם התחומים המבטאים את ההתפתחות הפמיניסטית.

א. **קבוצת ההשתייכות:** קבוצה זו טומנת בחובה מערכת מורכבת של ערכי יסוד דתיים וחברתיים הכוללים כמה משתנים בעלי השפעה ישירה על התמורות הפמיניסטיות שבה. מצבן, מעמדן והתפתחותן של הנשים משקפים את השתייכותן החברתית.

כאמור, ריבוי הפנים של האורתודוקסיה בארץ

ומחוצה לה, מתבטא ביסודות קיומיים ואידיאולוגיים שונים ובחויית היסוד הדתית השונה באופן כללי מקבוצה לקבוצה. ישנם כאלה שבסיס הדת שלהם הוא "מחויבות", יש כאלה שבעבורם זוהי "משמעות אישית-קיומית" וישנם אחרים שהבסיס הוא השתייכות קבוצתית. כך גם במסגרות ההזדהות, יש הבדל משמעותי בין ארץ ישראל לפזורה, ובכל אחת מהן ניכרים הבדלים בתתי-קבוצות.

**בארץ ישראל:** בחברה האורתודוקסית בכללותה מסיבות שונות, הפך כיום לימוד התורה לערך עליון בכל הקבוצות – מתנגדים, חסידים, מודרנים ומזרחיים. האומדן למעמד חברתי ולהצלחה הוא מידת לימוד התורה, או במילים אחרות דרגת האדם כתלמיד חכם. בארץ אין חשים במידה רבה את הצורך להשתייך לבית כנסת כחוויה דתית-קיומית.

לעומת זאת בחוץ לארץ לצד הערך של לימוד תורה, ניכרת הערכה רבה יותר בחברה גם להישגים אחרים כמו, הצלחה כלכלית. נוסף לכך, מעצם החיים בפזורה, בחברה רב-לאומית ופולורליסטית נדרשת לאדם השתייכות למסגרת שמקנה לו זהות; בחברה היהודית מדובר בהשתייכות לבית הכנסת. ההשתייכות האתנית בארץ, מתורגמת מחוץ לארץ גם כהשתייכות לבית כנסת. בשני המקומות פועלות חצרות חסידים.

אבחנה זו מסבירה יפה את ההבדלים בהתפתחות הפמיניסטית בארץ ומחוצה לה: כאן עיקר הצמיחה של הבנות האורתודוקסיות הוא בתחום לימוד התורה; ואילו שם כבר שנים רבות מושקעים מאמצים רבים בטיפוח הדרכים המקנות אפשרות טובה יותר לתפילת נשים בבית הכנסת.

רבה גם השפעתו של גורם ההפרדה בין המינים על אופי ההתפתחות הנשית. חברה נפרדת, כמו

החברה האולטרה-אורתודוקסית, מעניקה מרחב מחיה והתפתחות חברתית לאשה, ואין האשה חשה תסכול. אולי מסיבה זו אין אנו מוצאים כיום ניצנים למהפכה פמיניסטית בחברה החרדית. זו חברה שלמה לעצמה, עם תרבות משלה, ריבוד חברתי נפרד וכו', שבמסגרתה אין הנשים מגיעות אפילו לבית הכנסת. כך גם משפיע גורם זה במידה מסוימת על הרצון או על אי הרצון להידמות לגברים או לעצב דרך ייחודית בדת (כאן קיים דמיון מעניין בין הפוסט-פמיניסטיות הדתיות, הדורשות עיצוב ייחודי מודע לטקסים שנשים שותפות בהן, לבין הנשים האולטרה-אורתודוקסיות, בדומה לדמיון הקיים כיום בין נשים פוסט-פמיניסטיות ללא פמיניסטיות, הדוגלות בתרבות ייחודית לנשים). לעומת אורתודוקסיות פמיניסטיות, אשר שואפות להידמות מלאה לגברים, במדרשות הנשים הבדלים דקים אלה באים לידי ביטוי.

נוסף לכך ישנם גורמים חברתיים כלליים היוצרים תהליכים "כמו פמיניסטיים", אך למעשה נובעים ממניעים אחרים, כגון העובדה שהאשה הפכה למפרנסת עקב הנסיבות שנוצרו כיום בחברה החרדית. דוגמה נוספת לכך היא מעורבות פוליטית גוברת של תנועת ש"ס, הנשענת על עוצמת ההמונים ולפיכך מגייסת גם את הנשים לתמיכה פוליטית, דבר המעודד בעקיפין אפיקי התבטאות של נשים, גם כאשר הן מנועות מהשתתפות פעילה בשירות הפוליטי ואינן יכולות לשמש בתפקיד ציבורי.

ב. **רמת המודעות הפמיניסטית.** זהו גורם משמעותי נוסף לאבחון בין הקבוצות. מודעות גבוהה מאפיינת את הקבוצה האורתודוקסית-מודרנית, על פי רוב אקדמית וליברלית. מאבקן המודע של קבוצות נשים שונות למען הפמיניזם הביא לשינויים רבים בתחומים מגוונים. זאת לעומת קבוצות שבהן אמנם מתחולל שינוי, אך אין הוא מכוון. בקבוצה

המודרנית ניכרת גם השפעה רבה יותר לערך של ה"משמעות האישית" של הדת, במסגרת תפיסת עולם מערבית-מודרנית; לעומת תפיסה שמרנית של "מחויבות" כבסיס לקיום הדתי בחברה האולטרה-אורתודוקסית, או בדומתה האורתודוקסיה הלאומית. תפיסת ה"מחויבות" מונעת נקיטת עמדה ביקורתית כלפי המסורת הכוללת את המרכיבים הפטריארכליים ומעניקה לגיטימציה להיותה חברה היררכית בלתי שוויונית. דיון פמיניסטי-יאולוגי, הוא נחלת הקבוצה האורתודוקסית, האקדמית, המסוגלת לחיות עם יסודות אמונתיים דרמשמעיים ומורכבים ולעכלם.

ג. **תחומי חיים שמתבטאים בהם תהליכים פמיניסטיים.** מערכת הגורמים שהצגנו בסעיפים הקודמים, יוצרת דיפרנציאליות מעניינות ביותר, יוצרת שינויים, ומשפיעה על תחומי חיים רבים: **נורמות החיים** – סגנון ואורח החיים במישור האישי והמשפחתי. **בהגשמה הדתית**, כמו: לימוד תורה, קיום מצוות שנשים לא חויבו בהן ושותפות בטקסים הדתיים. **בריבוד החברתי:** מעורבות, מעמד והנהגה. **ובמעמד במשפחה:** יכולת הכרעה ובחירה, ומידת השוויוניות בנטל הבית. ניתן לסכם את הגורמים המשפיעים על מידת הפמיניזם בתתי החברה האורתודוקסית בהעמדתם משני צדי הקשת. מצד אחד גישה אולטרה-אורתודוקסית, ומצד אחר גישה אורתודוקסית מודרנית.

כאמור, בחברה החרדית, לימוד התורה הוא ערך עליון, אך המודעות הפמיניסטית נמוכה ביותר. הן בגלל הסגירות התרבותית והן בגלל החוויה הקיומית הדתית, שהינה מחויבות לאידיאל הדתי ושלילת השאיפה להגשמה עצמית. לפיכך, מהבחינה הדתית, אין הנשים משתתפות בלימוד התורה, אך משתעבדות לאידיאל זה על ידי השתעבדות לבעל לומד תורה, מתחייבות לעבוד ולאפשר לו ללמוד ללא עול של פרנסה על כתפיו. הן משתתפות בריטואל הדתי. עם

זאת, כיון שהחברה נפרדת, הנשים יוצרות להן חברה משנית עצמאית, בעלת ריבוד חברתי משלה, התסכול הפמיניסטי קטן, כי אין כל ניסיון להשתוות חברתית לציבור הגברי, וחברת הנשים יוצרת לה תחומי תרבות והגשמה ייחודיים כמו: חסד, שמירת הלשון, צניעות וריבוי ילדים. במשפחה קיימת היררכיה ברורה של "ראש המשפחה", והוא האב. אך האשה, היוצאת לעבוד, צוברת כוח כמפרנסת באופן לא פורמלי. יש לציין כי על פי רוב היא נתונה בכפל תפקידים, במיוחד כשהמשפחה גדולה והאשה גם יולדת, גם מטפלת בביתה ובילדיה וגם עובדת. רחל, אשת ר' עקיבא, היא הדגם האידיאלי. לעומת זאת בקבוצות חרדיות מחו"ל, או בקרב נשות הקהילה החסידית, המצב שונה, הבעלים עובדים גם הם, נשים אינן מפרנסות יחידות, ומצבן קל יותר.

בתוך נמצאות נשים המזוהות עם מרכז הרב, היינו, חרדיות-לאומיות. הן מצויות במצב ביניים. הפרדה בין המינים אינה מוחלטת. המשמעות הדתית נמצאת בין מחויבות להגשמה אישית, מסגרת ההזדהות היא הישיבה, המודעות הפמיניסטית נמוכה, כי זו חברה הרואה בדגם הדתי-חרדי את האידיאל ומשתדלת להידמות לו בדפוסי התנהגות רבים. אחד מהם הוא העצמת ההנהגה הרבנית, הגברית, והנהגת חברה פטרנליסטית. גורמים אלו יתבטאו בכך שהאשה כן שואפת להגשמה עצמית דתית, אך לא בתחומים שמתגדרים בהם הגברים. על כן אין היא לומדת גמרא. נשים אלה לא שואפות לשינויים בריטואל הציבורי הדתי ולא חותרות להשתלבות בהנהגה הדתית. מצד שני, בשונה מן החברה החרדית, האשה מרבה בלימוד אמונה ומוסר מתוך קבלת הפטרונות הגברית בתחום ההוראה. בתחום החברתי, הפער המעמדי על רקע מגדרי מזדקר לעין עקב העובדה, שחברה זו אינה נפרדת באופן טוטאלי ופוטנציאל ההשוואה ותחושת הקיפוח החברתי רובצים לפתחה. נראה לי כי

חברה זו הולכת ומאמצת יותר ויותר את האידיאל של אשת ר' עקיבא והן נדמות יותר ויותר לנשים החרדיות.

הנשים הדתיות המודרניות נחלקות, בהכללה, לשתי קבוצות: הנשים הישראליות ואלו מחו"ל. בארץ, התפתחו הנשים באופן מרשים במהלך העשור האחרון בתחום לימוד התורה, כאופייני לארץ זו שלימוד התורה הפך בה לערך עליון.

התקדמות זו נותנת אותותיה בנורמות החיים האישיים, באוטונומיות רבה בקבלת החלטות, ובעשיית קריירה גם בתחום התורני (חוקרות ומרצות במדעי היהדות, טוענות רבניות, יועצות הלכה ועוד). האידיאל של ברוריה הוא המודל לחיקוי<sup>3</sup> הנשים האורתודוקסיות-מודרניות מחוץ לארץ, גם הן חיות בחברה מעורבת. הן מזוהות כפמיניסטיות לוחמניות ורואות בסוגיה זו סוגיה עקרונית ביותר, במיוחד בהיותן חלק

מהתרבות הליברלית דמוקרטית (דוגמת ארצות הברית ואירופה המערבית). הן דורשות חלק בריטואל הדתי וכן בהנהגה הרבנית, תפילות של נשים, קריאה בתורה, והשתלבות בהנהגה ההיררכית הכללית. ילתא, אשתו של ר' נחמן מזכירה דמות זו, במאבקה על זכותה לקבל את חלקה בכוס של הברכה.

1. ז' בויארין "דיאכרוניה מול סינכרוניה: מעשה ז'ברוריא", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יא-יב, תשמ"ט-תש"נ עמ' 7-17.  
2. פסחים ס"ב ע"ב.

3. מדרש משלי, פרשה ל"א.  
4. ברכות נ"א ע"ב.  
5. דברים רבה ו.  
6. בבלי, סנהדרין כ"ב.

7. ברכות ל"ד ע"ב.  
8. המדרשה הראשונה לבנות ישראליות ללימוד תורה לשמה, נקראה ברוריה. אחר כך הוחלף שמה ללינדנבאום.

# RavGoni 3

## Between Man and Woman: Gender, Judaism and Democracy

Editor: *Rachel Elior*

### The Framework for Contemporary Jewish Thought and Identity

Steering Committee: Prof. Eliezer Schweid, Rabbi Dr. Naftali Rothenberg  
Shimshon Zelniker, Director, The Van Leer Jerusalem Institute

#### Contents:

- 5** *Introduction*  
*Rachel Elior*
- 
- 10** *Law and the Legal System: Between Patriarchy and Equality*
- 
- 10** *The Woman's Family Status: Social Climate and Legal Changes*  
*Pinhas Shifman*
- 13** "The Honor of the King's Daughter is to be Kept Within" as Defined by Inner Self-Identity  
*Orit Kamir*
- 21** Divorce Law in the State of Israel: The Unequal Distribution of Power, Its Misuse and the Status of the Jewish Woman  
*Susan Weiss*
- 26** The Woman's Right to Vote: Halachic Perspectives  
*Deborah Weissman*
- 
- 30** *Between Past and Present: The Historical-Cultural Field from the Perspective of Gender*
- 
- 30** "Blessed are You Lord, Our God, King of the Universe, Who Has Not Made Me a Woman"  
*Rachel Elior*
- 36** Feminism and Tikkun Olam – Fixing the World  
*Lea Shakdiel*
- 41** The Minyan, Gender and Democracy  
*Chana Safrai*
- 44** Between Tradition and Change: The Meeting Between the Woman's Voice and Authoritative Jewish Sources  
*Tova Hartman Halbertal*
- 
- 50** *Religious-Social Encounter in the Past*
- 
- 50** Appropriation of the Jewish Sources by Enlightened Women of the Nineteenth Century  
*Tova Cohen*
- 56** "Written by Men for Men": Feminist Revolution and Innovation in the Canonical Sources  
*Naftali Rothenberg*
- 
- 69** *The Educational Process from Gender Perspectives*
- 
- 69** The Educational Message for Boys and Girls in an Era of Change  
*Bilha Admanit*
- 72** Feminist Directions and Trends in Different Orthodox Streams  
*Chana Kehat*

THE FRAMEWORK  
FOR CONTEMPORARY  
JEWISH THOUGHT  
AND IDENTITY



מכון ון ליר בירושלים

THE VAN LEER JERUSALEM INSTITUTE

معهد فان لير في القدس

3

Elul, 5760, September 2000

# RavGoni

## CONTENTS

### Between Man and Woman: Gender, Judaism and Democracy

*Introduction: Rachel Elior*

### Law and the Legal System

*Pinhas Shifman, Orit Kamir, Susan Weiss, Deborah Weissman*

### Between Past and Present

*Rachel Elior, Lea Shakdiel, Chana Safrai, Tova Hartman Halbertal*

### Religious-Social Encounter in the Past

*Tova Cohen, Naftali Rothenberg*

### The Educational Process from Gender Perspectives

*Bilha Admanit, Chana Kehat*