



אמ'ר לחכמה אח'תי את

נפש לאסתר אומן זכרה לברכה

נשים בעולם היהודי

כתב עת למחקר והגות

חוברת יד
תשע"ט • 2018



המרכז לחקר האישה ביהדות
ע"ש פניה גוטספלד הלר
הפקולטה למדעי היהדות, אוניברסיטת בר-אילן



הנהלה: פרופ' ישראל אומן, פרופ' אלישע האס, פרופ' ירון הראל, פרופ' מרים פאוסט, רחל פורסטנברג, שני רוזן

עורך ראשי: פרופ' יהודה פרידלנדר
עורכת: ד"ר רבקה גולדברג (דביר)

מערכת: פרופ' יפה ברלוביץ, פרופ' זאב גריס, ד"ר מיכל הלד, ד"ר רות למדן, פרופ' לילך רוזנברג-פרידמן, פרופ' יעל שמש

מועצת מערכת: פרופ' שולמית אליצור, פרופ' ניצה בן-דב, פרופ' אביעד הכהן, פרופ' תמר וולף-מונזון, ד"ר רוני ויינשטיין, פרופ' חוה טורניאנסקי, פרופ' אוריאל סימון, פרופ' חביבה פדיה, פרופ' שמואל פיינר, פרופ' דוד רוסקיס, פרופ' איטה שדלצקי, פרופ' אביגדור שנאן

עריכה לשונית: חנה פורטגנג

רשימת המשתתפים:

תמר א. אברהם, ירושלים
ד"ר נורית אורחן, ירושלים
ד"ר עפר אליאור, האוניברסיטה העברית י-ם, אוניברסיטת בן-גוריון, באר שבע
ד"ר ברכה אליצור, מכללת הרצוג
ד"ר ניצה דורי, המכללה האקדמית לחינוך 'שאנן', חיפה
ד"ר ימימה חובב, אוניברסיטת אריאל ומכללת הרצוג
ד"ר מרים (לאור) כהנא, מכללת אפרתה, ירושלים
ד"ר אורן רומן, אוניברסיטת בן-גוריון, באר שבע
פרופ' צפורה שחורי-רובין, המכללה האקדמית לחינוך ע"ש קיי, באר שבע

ISSN 1565-3625

© כל הזכויות שמורות

המרכז לחקר האישה ביהדות ע"ש פניה גוטספלד הלר
הפקולטה למדעי היהדות, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 5290002
דוא"ל: massehet@gmail.com

כתב העת **מסכת** נוסד ב'מתן, מכון תורני לנשים' לזכרה של אסתר אומן, שהייתה בין תלמידותיו הראשונות. אסתר, שהקדישה את חייה לביתה ולגידול משפחתה, החלה לחבוש את ספסלי בית המדרש בהיותה בת שישים ושתיים, ולראשונה בחייה התעמקה בלימודי תנ"ך, תלמוד ומחשבת ישראל. לאחר שש שנים נפטרה ממחלת הסרטן. קורות חייה מגלמים אולי יותר מכל את מהפכת לימוד התורה לנשים שבדור האחרון.



המרכז לחקר האישה ביהדות ע"ש פניה גוטספלד הלר
אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן

תוכן העניינים:

עמ' 11	נישואין וילודה בדרשות חז"ל על מרים הנביאה ברכה אליצור
עמ' 47	נשים בתרגום יונתן לנביאים מרים (לאור) כהנא
עמ' 77	מקומן של נשים בפרשנות פילוסופית על 'התקין לו ממנו בניין עדי עד' עפר אליאור
עמ' 99	'אישה צדקת מגדלת איש צדיק' – רבקה בת מאיר טיקטינר וספר 'מינקת רבקה' ימימה חובב
עמ' 135	'איך נעשינו סוציאליסטיות': סיפורן של התופרות היהודיות ברוסיה הצארית בעיתונות יידיש נורית אורחן
עמ' 155	נשים יוצרות מוסיקה בכתבי שלום עליכם אורן רומן
עמ' 181	גננות עבריות: חלוצות בשדה החינוך העברי בגולה צפורה שחור-רובין
עמ' 221	'אני אוהבת את המקצוע הזה, ואני רוצה מאוד להיות רב' – ניסיונה החלוצי של רגינה יונאס להצדיק הסמכת נשים לרבנות תמר א. אברהם
עמ' 249	היבטים אינטרסקסטואליים בשירי החגים של נעמי שמר ניצה דורי

תקצירים באנגלית

דבר המערכת

גם הפעם, כבכל חוברות מסכת הקודמות, ניבטות אלינו מבין דפיה של חוברת יד נשים מתקופות שונות, ממקומות שונים ורחוקים ומעולמות שונים: ממרים הנביאה אחות משה, שבאה מארץ הנילוס, ועד נעמי שמר, הפזמונאית והמשוררת בת זמננו מגדות הכינרת.

רבות מן הנשים הנזכרות בחוברת זו עסקו בהנחלת המורשת היהודית וערכיה לבני דורן ולדורות הבאים, החל מגן הילדים ועד לבגרות.

על המהפכה של הנחלת הלשון העברית כבר מגן הילדים מספרת צפורה שחורי-רובין במאמרה על בוגרות שני הסמינרים לגננות עבריות שנפתחו במזרח אירופה בראשית המאה העשרים. במאמר היא מביאה את דבריה של המשוררת קדיה מולודובסקי, תלמידת הסמינר לגננות בימים ההם:

גני ילדים לילדים יהודים היו באותה תקופה מעשה בראשית. בכל גן ילדים שנפתח בעיר הייתה משום בשורה [...] פותחים גן ילדים עברי בלובלין, בלודז', בקרינקי, בבריסק. בקיצור, הגאוגרפיה התרבותית נפתחה ופרחה לפנינו כמו גן מיוחד, מכושף [...] אנחנו צריכות להתכונן לשאת את החינוך היהודי אל הערים והעיירות. ההתלהבות של אותו אביב נשארה חרותה בזיכרוני כחויה חגיגית – מתכוננים למבצע, ויש תכלית, יש ייעוד!

הנערות הצעירות, תלמידות הסמינרים של יחיאל היילפרין ויצחק אלטרמן, שבאו ממקומות יישוב שונים במזרח אירופה, מערים, מעיירות ומכפרים, ניבטות אלינו מבעד למאמר גם בסיפור חייהן וגם מתוך התצלומים המלווים את המאמר.

גני הילדים העבריים היו אמנם חידוש מרגש של ראשית המאה העשרים, אך ניצניה של הפקדת העברת המורשת היהודית לדורות הבאים בידי נשים – קדומים בהרבה.

מרים הנביאה נתפסת במדרש כמי שמעודדת בדבריה ובמעשיה את בניינו ואת קיומו של התא המשפחתי הישראלי. חז"ל ייחסו למרים את הכוונה לחנך, הן את אביה ואת אחיה והן את בני ישראל לדורותיהם, לחיי זוגיות ומשפחה תקינים ולהבאת ילדים לעולם. במאמרה 'נישואין וילודה בדרשות

חז"ל על מרים הנביאה' מתחקה ברכה אליצור אחר מגמותיהם של חז"ל, שתלו בדמותה של מרים מדרשים רבים ומגוונים המדברים בשבח הנישואין, חיי המשפחה ולידת ילדים. אליצור מנסה להבין מה הביא את חז"ל לייחס למרים תפקיד זה אף שאין לו אחיזה ממשית בדמותה של מרים במקרא.

כל תרגום, ותרגום יונתן למקרא בכלל זה, משמש במידה רבה פירוש ייחודי על הטקסט המתורגם. מרים (לאור) כהנא עוסקת במאמרה ביחסו של התרגום לנשים כפי שמתגלה בבחינת השינויים שהוא מכניס לפסוקים. הכותבת מצביעה על אחד המרכיבים החשובים המאפיינים שינויים אלו בתרגום יונתן לנביאים: יחסו החיובי של בעל התרגום לנשים כלומדות ומלמדות. בדברי התרגום נמצא את חולדה הנביאה, שישבה בבית אולפנא בירושלים, את יעל אשת חבר הקיני, היושבת באוהל של תורה, את מרים אחות משה, המלמדת את הנשים, ועוד נשים העוסקות בלימוד ובהוראה.

כאלף שנים אחר כך, בפראג של המאה השש עשרה, אנו מוצאים אישה מיוחדת שעסקה בהוראת תורה וחכמת חיים בעיקר לנשים צעירות. מאמרה של ימימה חובב עוסק ברבקה בת מאיר טיקטינר, האישה היהודייה הראשונה שכתבה ספר המלמד בתבונה וברגישות הלכות חיים ומוסר, ומבקש להנחיל לדורות הבאים שפע עצות וידע הנובעים מרקע תורני למדני אך גם מחכמת חיים עמוקה.

בפראג של המאה השש עשרה נהנתה רבקה בת מאיר מהערכה ומהוקרה, ונראה שהייתה מקובלת כדרשנית בציבור (אם כי סביר מאוד שרק בקרב ציבור הנשים) וכדי שתכונה בשער ספרה 'הרבנית הדרשנית', אף שבעלה לא נשא כל משרה רבנית, לא היה כל צורך להעניק לה סמיכה לרבנות או תואר רשמי אחר. אולם מאות שנים אחריה בברלין, בשנות השלושים של המאה העשרים, נאלצה רגינה יונאס להיאבק בנחישות ולהשקיע תעצומות נפש רבות כדי לעמוד על זכותה לשאת משרה של רב כדי שתוכל לדרוש לפני הציבור ולתמוך בבני הקהילה תמיכה רוחנית גם בעצם ימי השואה.

במסכת יג נדפס מאמרה של מרגלית שלאין על דמותה של רגינה יונאס ועל פועלה בברלין ובטרזיינשטט, ואילו בחוברת זו נדפס מאמרה של תמר אברהם, העוסק בעבודת התזה של יונאס, שהייתה חלק מן הדרישות לקבלת תואר הרבנות הנכסף. בעבודתה ביקשה יונאס לענות על השאלה 'האם אישה יכולה לכהן בתפקיד רב?', ומתוך חיבור התשובה המלומד שכתבה, ניכרים הידע הרב שרכשה ויכולת ההעמקה שלה במקורות יהודיים מגוונים

בני דורות רבים. תמר אברהם, שתרגמה מגרמנית לעברית את עבודתה ההלכתית של יונאס, היא הראשונה שחוקרת לעומק עבודה חשובה וחלוצית זו.

מאמרה של נורית אורחן עוסק בכתיבתן של נשים בעיתונות היידיש ברוסיה הצארית. כתבות וסיפורים שפרסמו נשים אלו פותחים לנו צוהר להיכרות עם קבוצה גדולה מאוד של נשים יהודיות שהועסקו בתנאי עבדות מחפירים במפעלי תפירה ביתיים, שהופעלו אף הם בידי יהודים.

בחשכת הניצול והייאוש אנו מוצאים נשים צעירות ואמיצות – באחד המקרים אף בתו של בעל המפעל עצמו – המנסות להנחיל לחברותיהן ערכים של אחווה וצדק ומוכנות לסכן את חירותן כדי להביא מעט אור של לימוד והשכלה לחייהן של הנערות המדוכאות בעוני ובבורות.

משלהי המאה העשרים בולט תפקידם של השירים והפזמונים בעיצוב דמותם התרבותית והרוחנית של צעירים ובני נוער. שירה של נעמי שמר קשורים קשר הדוק לעיצוב דמותם של אלו שגדלו בארץ בשנות החמישים והשישים. במאמר שכתבה ניצה דורי נראה כיצד אפשר לראות בשירי החגים של נעמי שמר ניסיון לחנך לערכים. דורי מצביעה במאמרה על חיבורים מתוחכמים וסמויים מן העין שיצרה נעמי שמר בשירי החגים שלה בין רבדים ומקורות, ובאמצעות חיבורים אלו מנחילה לשומעים מטען תרבותי המכיל הן את שורשי החג המסורתיים והמקראיים והן את התפיסות המודרניות החילוניות והציוניות של החגים.

בשירה ובמוזיקה עוסק גם מאמרו של אורן רומן, המתמקד בשלושה מן הרומנים של שלום עליכם ובוחן מערכות ערכים ומציאות חברתית דרך סיפורי חייהן של נשים שביקשו לעסוק במוזיקה. מבעד לעיסוקן של נשים אלו במוזיקה ניכרים תהליכי המודרניזציה והחילון שעברה החברה היהודית במזרח אירופה בשלהי המאה התשע עשרה.

את רוחם של ימי הביניים מביא לחוברת עפר אליאור במאמרו הבוחן לעומק את דברי הפרשנות לברכות הנישואין שכתבו שלושה פרשנים פילוסופיים. בעקבות הרמב"ם פירשו שלושתם את הביטוי 'אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו' כדן בהקניית השכל לאדם, והניחו כי יש קשר בין משמעות משפט זה למשמעות המשפט השני בברכה, 'והתקין לו ממנו בניין עדי עד'. אך משלושתם רק גישתו של ר' יעקב אנטולי, שהיא ה'נדיבה' ביותר

בהערכת תפקידה של האישה, מייחסת לה אפשרות לסייע לאיש בהשגת תכליתו.

דומה כי קשה למצוא את הקשר בין גישה זו, הרואה באישה – במקרה הטוב – כלי שרת לאיש, לבין מכלול הנשים הלומדות ומלמדות, המנהיגות ומשפיעות, יוצרות וכותבות ומייצגות תפיסות עולם שונות לחלוטין, מן התקופות שקדמו לימי הביניים ומן התקופות שאחריהם, המוצגות בחוברת זו של מסכת ובחוברות שקדמו לה.

נישואין ולידה בדרשות חז"ל על מרים הנביאה

ברכה אליצור

דמויות מקראיות עוברות לעתים שינוי מרחיק לכת בדרשות חז"ל המתארות את תכונותיהן ומעשיהן ומעריכות את מעמדן: דמויות חוטאות זוכות לדרשות אפולוגטיות המצמצמות את חומרת החטא ומלמדות סנגוריה על מניעי החטא, ואילו דמויות חיוביות מתוארות כבעלות ליקויי מוסר או שמתווסף להן חטא שלא תואר בכתוב. מחקרים רבים עסקו בפער שבין הערכת הדמות במקרא להערכתה בספרות חז"ל וניסו לבאר באמצעותו את מטרותיהם של מדרשי חז"ל העוסקים בסיפורי המקרא ובדמויותיו.¹

לדרשות חז"ל רבות העוסקות במרים מכנה משותף ייחודי: הדרשות מרוממות את דמותה ומספרות בשבחה אף כשהן עוסקות בחטא מפורש המיוחס לה במקרא, שבו קיבלה תוכחה אלוהית ועונש כבד. נוסף על כך בדרשות רבות מתוארת מרים כמי שמעודדת נישואין ונלחמת על המשך הילודה ומבקרת את מי שנמנע מכך. הבסיס המקראי לדרשות אלו מגוון ונשען על רסיסי מידע הנזכרים בפסוקים העוסקים במישרין בדמותה של מרים, אולם יש שפסוקי המוצא לדרשות אלו אינם מזכירים את מרים, ולזיקה המדרשית אחיזה רופפת במסר העולה מפשט הפסוקים.

¹ עיינו לדוגמה: יוסף היינמן, **אגדות ותולדותיהן**, ירושלים 1974; משה ד' הר, 'תפישת ההיסטוריה אצל חז"ל', **דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות**, ג (תשל"ז), עמ' 129–142; אביגדור שנאן, 'חטאיהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל', **תרביץ**, מח (תשל"ט), עמ' 201–214; ברכה אליצור, **על מגמות בדרשות אמוראי ארץ ישראל העוסקות באישי המקרא**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ו, ורבים אחרים.

תיאור דמותה של מרים כאישה הרואה חשיבות בענייני משפחה אינו מנוגד או זר למאפייני דמותה בסיפור המקראי, אולם יש לשאול מדוע 'הדביון' למרים דרשנים מתקופות שונות דווקא תדמית של לוחמת נישואין ופיריון. לשם השוואה, דמותו של פנחס משמשת דרשנים מדורות שונים כבמה להבעת עמדתם כלפי קנאות, והדבר נראה אך טבעי לנוכח הסיפור המקראי המרכזי המתאר את פועלו.² כן הדבר באשר לשימוש בדמותו של קורח כאמצעי להבעת מחאה חריפה כלפי מנהיגות ההווה.³ לעומת זאת נדמה שבסיפורים על מרים, אופייה כמעודדת נישואין או פיריון אינו המסר המובהק המתחייב מפרשנותם של פסוקים. מדוע אפוא בחרו הדרשנים לפתח את דמותה בעיקר מהיבט צר זה?

במאמר זה ננסה לעמוד על שלבי ההתפתחות בעיצוב דמותה של מרים כאישה הלוחמת על קדושת הנישואין ועל חשיבותם וכמי שעסוקה בתעמולה הקוראת לעידוד ילודה ולהרחבת התא המשפחתי. בחלק השני של המאמר גם נציע קשר בין הסברי החוקרים את הצורך ההולך וגובר לעסוק בחשיבות הנישואין והילודה ובין אופן עיצוב דמותה של מרים, ונדרש לשאלת הבחירה במרים למובילת המאבק.

דמותה של מרים בספרות הקדומה ובספרות חז"ל נדונה במחקרים רבים, ותקצר היריעה מלהזכיר את כולם. נציין כמה מהם, על פי כרונולוגיית החיבורים המדרשיים שמצויה בהם הידרשות להתפתחות הדרשנית בעיצובה של מרים בספרות הבתר-מקראית ובספרות חז"ל.⁴

² הנ"ל, 'הערצה מול התנגדות לקנאות פינחס בראי הדורות', **נטועים**, יז (תשע"א), עמ' 9–39.

³ הנ"ל, 'מאפייני אופוזיציה מימי הבית השני, המשנה והתלמוד בדרשות על מחלוקת קרח', **נטועים**, יט (תשע"ד), עמ' 49–86.

⁴ לרשימה רחבה יותר של המחקרים העוסקים במרים ראו ברשימה הביבליוגרפית של Miriam Sherman, *A Well in Search of an Owner: Using Novel Assertions to Assess Miriam's Disproportionate Elaboration Among Women in the Midrashim of Late Antiquity*, Dissertation, University of California, San Diego 2006; וכן ברשימה הביבליוגרפית של רחל גרובייס, **משפחת עמרם במדרש – אפיון הדמויות ויחסי הכוחות ביניהן**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה תשס"ז.

סדרת מאמרים עסקה בחקר תיאור דמותה של מרים במגילות קומראן מתוך השוואתן לתיאורה בספרות הבתר-מקראית ובספרות חז"ל.⁵ חנה טרונוטקו הסבירה שמוקד הפער שבין ההתייחסות החיובית לדמותה של מרים, ובעיקר לתלונתה על האישה הכושית, ובין מגמת הביקורת על מעשיה (בעיקר בכתבי פילון) הוא השפעת רמת החשש מנישואי תערובת בתקופת פריחתם של המדרשים על אודותיה.

יעקב בלידשטיין תיאר תהליך של טרנספורמציה בדרשות קדומות שעסקו בדמותו של עמרם, הלוחם בגזרת פרעה, שהוסבו בדרשות המאוחרות לתיאור מעשיה של מרים.⁶ ההסבר לשינוי שהציע בלידשטיין קשור להסתייגות חכמי המשנה שלאחר החורבן מקנאות וממרידות ולצורך לעדן את מגמת ההמרדה שבדרשות המוקדמות על ידי הסבתן לתיאור פועלה המשפחתי המתון של מרים.

רחל גרובייס ייחדה מחקר מקיף להתפתחות הדרשות על משפחת עמרם, ודנה גם באופיין המשפחתי, המגדרי והלאומי של הדרשות על מרים.⁷ המסורות על מרים בספרות חז"ל נסקרות במחקרה ונעשה בו ניתוח משווה ודיון ראשוני במגמת הדרשות, אולם מפאת אופיו של המחקר אין בו ניתוח עומק של ההקשרים ההיסטוריים והדתיים שבהם הן נוצרו.

דבורה שטיינמץ ייחדה מאמר לניתוח דמותה של מרים כפי שהיא מתוארת בספרות חז"ל.⁸ היא עמדה על הזיקה האינטרטקסטואלית שבין הדרשות

⁵ Sidnie White Crawford, 'Traditions about Miriam in the Qumran Scrolls', *Studies in Jewish Civilization*, 14 (2003), pp. 33–44; Hanna Tervanotko, '"The Hope of the Enemy Has Perished": The Figure of Miriam in the Qumran library', Emanuel Tov (ed.), *From Qumran to Aleppo*, Göttingen 2009, pp. 156–175; idem, 'Miriam Misbehaving?: The Figure of Miriam in 4Q377 in Light of Ancient Jewish Literature', *The Dead Sea Scrolls in Context*, I (2011), pp. 309–323

⁶ יעקב בלידשטיין, 'מדרשי עמרם ומרים', זאב גריס, חיים קרייסל ובוועז הוס (עורכים), **שפע טל**, באר שבע תשס"ד, עמ' 1–12.

⁷ גרובייס (לעיל, הערה 4).

⁸ Devora Steinmetz, 'A portrait of Miriam in rabbinic Midrash', *Prooftexts*, 8, 1 (1988), pp. 35–65

העוסקות בדמותה, הסובבות כולן סביב הציר של אקטיביות בתחום הנישואין, והוכיחה באמצעות חשיפת החוט המקשר של המדרשים את קיומה של דינמיקה פנים-מדרשית גם כשיש פערי עריכה של מאות שנים. אף על פי שעיקר המאמר התמקד בהוכחת עקיבות המדרשים סביב דמותה של מרים, הצביעה שטיינמץ גם על מגמות חינוכיות-דידקטיות אפשריות של אופן העיסוק במרים. בתחום זה נדרש עיבוד רחב ומפורט יותר, שיכלול היבטים חברתיים ופולמוסיים המאפיינים את התקופות שבהן נוצרו הדרשות.

לוי גינצבורג רמז על זיקה בין מרים הנביאה למרים אם ישו בהערה קצרה על המדרש המציין את מרים כאם שושלת מלכות בית דוד,⁹ ואברהם גרוסמן הרחיב בתיאור המגמה הפולמוסית של הדרשות העוסקות במרים הנביאה על ידי השוואת מרכיבים בתיאור דמותה החיובית של מרים הנביאה במדרש לביטויי ההערצה הגוברת והולכת בספרות הנוצרית המתארת את דמותה של מרים הבתולה.¹⁰ גרוסמן הסביר באמצעות ההקבלה את המגמה החיובית האחידה של כל הדרשות העוסקות במרים, אך לא הבליט דיים את מרכיבי הנישואין וההולדה בדרשות על מרים הנביאה, את התפתחות המסורות לאורך התקופות ואת משמעותן דווקא למראה הקבלה זו.

מרים שרמן עסקה בהרחבה בסקירת כל המקורות הבתר-מקראיים החז"ליים והנוצריים המוקדמים העוסקים בדמותה של מרים.¹¹ היא קיבצה אוסף רחב היקף של המסורות העוסקות במרים הנביאה, ניתחה אותן מבחינת זמן היווצרותן והציעה מהן המגמות ששימשו רקע להתפתחותן. שרמן הקבילה בין תיאורה של מרים בספרות חז"ל לעיצובה של האלה חתחור במיתולוגיה המצרית, וכן השוותה אותו לעיצוב דמותה בפולמוס היהודי-נוצרי כאחת מהאפשרויות להסבר המגמות המאפיינות את הדרשות על מרים. האוסף הרב של המסורות שעסקה בהן טשטש במידת מה את הייחודיות של מקבץ

⁹ לוי גינצבורג, **אגדות היהודים**, ג, ירושלים תשס"ט, עמ' 258, הערה 19: 'האגדה הנוצרית המייחסת מוצאו של ישו למשפחת הכהונה, קרוב לודאי שיש לה קשר עם דעת חז"ל הנ"ל'.

¹⁰ אברהם גרוסמן, 'בין מרים למריה', יעקב רוט, מנחם שמלצר, יעקב פרנצוס (עורכים), **תפארת לישראל**, ניו יורק תש"ע, עמ' 183–194.

¹¹ שרמן (לעיל, הערה 4).

הדרשות העוסקות בתחום המצומצם של נישואין וילודה ואת הצורך להסביר את שינוי המגמה שחל באפיונה של מרים במהלך השתלשלות המסורות.

במאמר זה ילוקטו חלקי הפסיפס שהתוו חוקרים קודמים בחשיפת הזיקה שבין המסורות על מרים להיבטים מתודולוגיים, חברתיים ופולמוסים. חידושו של המאמר יהיה העיסוק השיטתי בסקירת התפתחות הדגם הבין-דורי שיצרו הדרשנים סביב דמותה של מרים, הרחבה בהוכחת הזיקה שבין הדגם לתמורות ההיסטוריות החברתיות והדתיות של סוף ימי בית שני וראשית תקופת המשנה והצעת הסברים להתמקדות חוצת הדורות ובתי המדרש במרים כסמל למאבק למען קדושת הנישואין וחשיבות הילודה.

א. התפתחות דגם הלוחמת המשפחתית בדמותה של מרים

פועה זו מרים

פרקים א–ב בספר שמות מתאפיינים באלמוניות הדמויות הנזכרות בהם אף כשמדובר בדמויות שעתידות להיחשף או שזהותן ידועה זה כבר: 'מלך חדש'; 'איש מבית לוי'; 'בת לוי' 'ותתצב אחותו'; 'ותרד בת פרעה'; 'איש מצרי'; 'איש עברי'. בתוך אלו בולט הפסוק המתאר את שמות המיילדות: 'וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְמִילֵדֹת הָעִבְרִית אֲשֶׁר שָׁם הָאֵחָת שְׁפָרָה וְשֵׁם הַשְּׁנִיָּת פּוּעָה' (שמות א, טו). חריגה זו היא כפי הנראה הבסיס לדרשת שמותיהן:

ויאמר מלך מצרים למיילדות העבריות וגו' (שמות א, טו) שפרה זו יוכבד פועה זו מרים, שפרה שפרה ורבה, שפרה שמשפרת את הוולד, שפרה שפרו ורבו ישראל בימיה, פועה [קהלת רבה: פועה זו מרים שהיתה פועה באשה והולד יוצא]¹² שהיתה פועה ובוכה על אחיה

¹² השורש פע"ה כמתאר פעולה הקשורה להולדה מצוי בנבואות ישעיהו מב, י: 'הַחֲשִׁיתִי מְעוֹלָם אֶחָדִישׁ אֶתְאַפֵּק כִּי־יִלְדָה אֶפְעָה אֲשֶׁם וְאֶשְׂאֵף יָחַד', וכן במדרש על הפסוק שם מא, כ: "'הֵן אֲתֵם מֵאֵין וּפְעַלְכֶם מֵאִפֶּע תּוֹעֵבָה יִבְחַר בְּכֶם" – מאפע, ממאה פעיות שהאשה פועה בשעה שהיא יושבת על המשבר' (ויק"ר אמור כז [מהדורת מרגליות, ירושלים תשט"ז, עמ' תרלח–תרלט]).

שנ' ותתצב אחותו מרחוק לדעה מה יעשה לו (ספרי במדבר, בהעלותך עח [מהדורת כהנא, ירושלים תשע"א, עמ' 191]).¹³

המסורת על זהותן של המיילדות עם שפרה ופועה נזכרת בפעם הראשונה בחיבור המתוארך לאמצע המאה השלישית לספירה.¹⁴ זיהוי פועה עם מרים בוודאי אינו עולה מהפסוקים.¹⁵ במסורת קדומה יותר מסביר יוספוס כי הכינוי 'למיילדות העבריות' כוונתו למיילדות את העבריות, ומוצאן האתני הוא דווקא מצרי.¹⁶

נראה כי נוסף על הנטייה המדרשית לזהות דמויות בלתי מוכרות עם דמויות ידועות¹⁷ ביקש הדרשן לציין את מידותיהן הנעלות של הנשים המוכרות ואת חלקן בגאולת העם משעבוד מצרים ובהמשכיותו. הכינוי 'פועה' מנציח את מסירותה של מרים בהחייאת הוולדות חרף גזרת פרעה ואת המשך דאגתה לחיי אחיה בהיותו נתון בתיבה. נדמה כי יש זיקה בין דרשה זו, הבוחרת לתאר את מרים דווקא מהיבט שקשור להולדה, למסורות נוספות המדגישות את פועלה בתחום, כפי שנראה להלן.

¹³ וכן במקבילות: בבלי, סוטה יא ע"ב; שמות רבה א, יג [מהדורת שנאן, תל אביב תשמ"ד, עמ' 56]; קהלת רבה ז, ג [מהדורת וילנא תקצ"ד, עמ' לח]; מדרש שמואל כג, ה [מהדורת וילנא תרפ"ה, עמ' 70]. דרשת שם המיילדות מצויה כבר בספרות הבתר-מקראית, ראו: פילון, 'מי יורש קנייני אלוה' (תרגום והערות: יהושע עמיר), **כתבי פילון**, ה, ירושלים תשע"ב, עמ' 86. נראה כי הבסיס לדרשות זהה ונובע מהייתור לכאורה שבאזכור שמות המיילדות ומהיותו ניכר בזרותו בסביבה האנונימית שהוא מצוי בה.

¹⁴ ראו: ענת רייזל, **מבוא למדרשים**, אלון שבות תשע"א, עמ' 70, על זמן עריכתו של ספרי במדבר. בבבלי מיוחסת הדרשה לאמורא רב, שפטירתו מתוארכת במחקר לשנת 247 לספירה.

¹⁵ בעל מדרש סדר עולם סבור כי מרים הייתה בת 87 בסוף שנות השעבוד ואילו משה היה בן 80 (על פי הכתוב בשמות ז, ז), ומכאן עולה שהייתה צעירה מבת 7 בשעה שסייעה לילדות העבריות (ראו: סדר עולם ג [מהדורת מיליקובסקי, ירושלים תשע"ג, עמ' 226–227]).

¹⁶ ראו: יוסף בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים** 2, 206–207 [מהדורת שליט, ירושלים תשס"ג, עמ' 58].

¹⁷ עיינו: יוסף היינמן, **דרכי האגדה**, ירושלים 1970, עמ' 21–22, 28–29, 117.

‘שהיתה פועה ברוח הקדש’

גזרת פרעה, ‘כָּל הַבֶּן הַיְלֹוד הַיִּאֲרָה תִּשְׁלִיכֶהוּ וְכָל הַבֵּת תִּחְיֶינָה’ (שמות א, כ), מעלה תהייה בפני כל פרשן מקרא המנסה להבין את מטרת הגזרה ואת פשר ההבחנה בין ציווי המתת הבנים לציווי הצלת הבנות, בהנחה שהחשש של פרעה הוא מפני ריבוי. יוספוס טוען כי ברקע הגזרה עומדת נבואת אצטגנינים על מנהיג שייוולד בעם ישראל וישפיל את כבוד מצרים, שהושמעה באוזני פרעה.¹⁸

בחיבור **קדמוניות המקרא** גזרת פרעה היא נבואה שמגשימה את עצמה: הציווי על השלכת הבן הנולד למים יתרחש בשעה שאותו בן יטה את ידו על המים, ותחת כוונת פרעה להמיתו במים הוא ועמו יינצלו, ואילו המים יטביעו את פרעה ואת עמו. רעיון הידיעה המוקדמת על הולדת המושיע נשמר גם במסורת זו, אולם כאן מתוארת מרים כמי שקיבלה התגלות זו בחלום:

ורוח אלהים באה אל מרים בלילה ותרא חלום ותספר להוריה בבקר
לאמר: ראיתי הלילה והנה איש עומד בבגד בוך ויאמר לי: לך ואמרי
אל הוריד: הנה אשר יולד מכם ישלך למים כי על ידו ייבשו המים,
ואעשה על ידו אותות ואציל את עמי ולו יהיה השלטון תמיד.
וכאשר ספרה מרים את חלומה לא האמינו לה הוריה (קדמוניות
המקרא ט, י [מהדורת הרטום, תל אביב תשכ״ט, עמ’ 35]).¹⁹

שלא כמסורת בקדמוניות המקרא, שבה מתוארת תגובה של חוסר אמון מצד הורי מרים לדברי החלום, במסורת חז״ל במכילתא חלום מרים הופך נבואה המובילה לחידוש ברית הנישואין של הוריה:

¹⁸ ראו: יוסף בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים** 2, 205–206 [מהדורת שליט, עמ’ 58]. במסורות מדרשיות מאוחרות שוב נזכרים האצטגנינים (אסטרולוגין) בהקשר של גזרת פרעה; ראו למשל: תנחומא, ויקהל ד [מהדורת לוין אפשטיין, ירושלים 1961, עמ’ 129], בבלי, סוטה יב ע״ב ומקבילות.

¹⁹ באשר לזמנו של החיבור ולמקום חיבורו הדעות חלוקות. יש המקדימים אותו למאה הראשונה ויש המאחרים אותו לאחר מרד בר כוכבא. לסיכום דעות החוקרים באשר לזמן כתיבת החיבור עיינו: Louis H. Feldman, ‘Prolegomenon’, Montague R. James (ed.), *The Biblical Antiquities of Philo*, New York 1971, pp. xxviii–xxxix.

ותקח מרים הנביאה, וכי היכן מצינו שנביאה היתה מרים אלא שאמרה לאביה סופך אתה מוליד בן שמושיע את ישראל מיד מצרים מיד וילך איש מבית לוי ויקח וגו' (שמות ב, א) ותהר ותלד בן וגו' ולא יכלה עוד הצפינו. נזף בה אביה אמ' לה בתי היכן נבואותיך ועודה מחזקת בנבואתה שני' ותתצב אחותו מרחוק לדעה מה יעשה לו [...] (מכילתא דר"י בשלח מסכתא דשירה י [מהדורת הורוויץ, פרנקפורט תרצ"א, עמ' 151]).²⁰

גילה הצעיר של מרים בשעת גזרת פרעה²¹ לא מנע מבעלי הדרשה לייחס לה מעלת נבואה שהביאה לנישואיהם המיוחדים של הוריה ולהולדתו של המושיע. מרים הצעירה אינה נכנעת לייאוש האוחז בהוריה לנוכח הצורך להפקיר את משה ביאור מחשש פן יתגלה לעיני המצרים, וממשיכה להאמין בהתגשמות הנבואה. דרשה זו הלכה והתפתחה במסורות חז"ל מקבילות ומאחרות וקנתה שביתה בפרשנותם של חכמים להוכחת מעלת נבואתה.²²

על דרשת משמעות השם פועה המבטאת את תרומתה של מרים להמשך הילודה²³ נוסף הסבר המפרש אותו כמצביע על הנבואה שהובילה לעיבורה של אמה: 'ולמה נקרא שמה פועה? [...] ד"א: פועה – שהיתה פועה ברוח הקודש ואומרת: עתידה אמי שתלד בן שמושיע את ישראל' (בבלי, סוטה יא ע"ב). מאצטגנינים המנמקים את פשר גזרת המים התפתחה המסורת לחלום הולדת מושיע המיוחס למרים, ומשם לנבואת מרים הגורמת לחידוש הנישואין: 'שהופיעה פנים כנגד אביה עמרם, שהיה ראש סנהדרין באותה שעה'.²⁴

הריונה של אם משה מתואר כמתרחש סמוך מאוד לנישואיה, אולם מהמשך הפסוקים עולה כי למשה יש אחות גדולה המתייצבת לשמור על התיבה,

²⁰ להלן נדון במקבילה לדרשה זו במכילתא דרשב"י טו, כ [מהדורת אפשטיין-מלמד, ירושלים 1955, עמ' 100].

²¹ ראו לעיל, הערה 15.

²² מכילתא דרשב"י טו, כ [מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 100]; בבלי, סוטה יב ע"ב – יג ע"א; מדרש משלי יד, א [מהדורת בובר, וילנא תרנ"ג, עמ' 74–75]; שמות רבה א, א, כב [מהדורת שנאן, עמ' 74] ועוד.

²³ ראו לעיל.

²⁴ על פי שמות רבה א, יג [מהדורת שנאן, עמ' 57].

ולאחר מכן מוזכר גם מניין שנותיו של אהרן, אחי משה, המבוגר ממנו בשלוש שנים.²⁵ מהי אפוא משמעותו של התיאור: 'וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לְוִי וַיִּקַּח אֶת בֵּת לְוִי' (שמות ב, א)? מרבית המסורות המתמודדות עם קושי דיאכרוני זה מתארות תהליך של נישואין שניים. במסורות אלו אפשר להבחין בשתי מגמות: האדרת דמותו של עמרם בתיאור התמודדותו עם גזרת פרעה במסורות הקדומות, ולעומתה האדרת דמותה של מרים וזקיפת נישואיהם השניים של הוריה לזכותה במסורות המאוחרות. נעיין בתהליך התפתחות המסורות ונבחן את זיקתה של התמורה החלה בהן למגמות המאפיינות את הדרשות האחרות העוסקות בדמותה של מרים.

יוספוס בקדמוניות היהודים פותר את הקושי הדיאכרוני של נישואי יוכבד לעמרם בשינוי סדר האירועים, ולפיו לידת אהרן התרחשה לאחר הולדת משה.²⁶ עמרם מתואר כדמות מיוחסת שגזרת פרעה מצליחה לערער את ביטחונה בקיום העם, ורק הודות להתגלות אלוהית ולהבטחת קיום העם עמרם מתאושש מפחדו. עמרם אינו מתואר כמי שנקט מעשה ייחודי לאחר גזרת פרעה, שכן עיבורה של אשתו כבר היה מציאות קיימת, ולא נותר לו אלא להמתין להולדת בנו.²⁷

נאום החיזוק המיוחס לה' אצל יוספוס נזכר בקדמוניות המקרא כנאום שעמרם נושא כדי לחזק את בני דורו, שהתייאשו מגזרת פרעה ורצו לגרש את נשותיהם. עמרם מוצב כדגם של אמונה הנלחם בגזרה ומשפיע על יתר בני העם לנהוג כמותו. הבשורה האלוהית בדברי יוספוס על הולדת הבן המושיע, המובטחת לעמרם כאמצעי להרגעתו, מתוארת בקדמוניות המקרא כשכר לעמרם על תעוזתו:

ויען עמרם ויאמר: [...] לא אקיים את אשר גזרתם ואבוא ואקח את אשתי ואוליד בנים למען נרבה על הארץ כי לא יעמוד אלהים בחמתו ולא ישכח את עמו לעולם ולא ישליך את זרע ישראל לשוא

²⁵ שמות ז, ז.

²⁶ את מרים הוא אינו מזכיר כלל בהקשר זה. בהמשך הוא מזכיר אותה כמי שמוצבת לשמור עליו ביאור (שם, עמ' 59), אך מתעלם מהקושי הפרשני של הימצאות אחות גדולה למשה.

²⁷ יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים 2, 210–216 [מהדורת שליט, עמ' 58–59].

על הארץ [...] ועתה אלך ואקח את אשתי ולא אסכים למצוות המלך. ואם ישר בעיניכם כן נעשה כולנו [...] ומי יודע אולי בגלל זה יקנא אלהים להצילנו מענותנו. ויטב לפני אלהים הדבר אשר חשב עמרם [...] לכן הנה אשר יולד ממנו יעבדני לעולם ועל ידו אעשה נפלאות בבית יעקב [...] (קדמוניות המקרא ט, ב-יד [מהדורת הרטום, תל אביב תשכ"ט, עמ' 32-36]).²⁸

רעיון דומה, המעמיד את עמרם כדמות שמרדה בגזרת פרעה, מצוי בדרשת המכילתא דרשב"י:

א"ל הקדוש ברוך הוא למשה: משה זכות עמרם אביך עמדה לך שעמד ועשה דבר גדול בישראל והסכימה דעתו לדעתו של מקום, שכשהכבידו מצרים עבודה קשה על ישראל והיו מטבעין אותן ביאור אמרו מה אנו מועילים נושאי' נשים ומוליד' בנים ומייגעין עצמינו ומאחר שמשקעין את בנינו במים חוזרים וכובשים אותם בבנין, ועמד ועשה דבר גדול בישראל. מה עשה גרש את אשתו בתוך שלשה חדשים שהיתה מעוברת והלכה לבית אביה ועמדו כל ישראל וגרשו את נשותיהן. לאחר שלשה חדשים חזר ועשה בה קדושין לקיים מה שנאמר וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי וגו'. והיו מלאכי השרת משחקין לפני כחתנים וככלות לקיים מה שנאמר אם הבנים שמחה הללויה, ומצרים מנו לה תשעה חדשים והיא ילדה בתוך ששה חדשים. וכי למה הוצרך הדבר לומר אם לקח עמרם אשה אם לא לקח אלא להודיע לכל באי העולם זכותו של עמרם הצדיק (מכילתא דרשב"י ו, ב [מהדורת אפשטיין מלמד, ירושלים תשט"ו, עמ' 6]).²⁹

עמרם מוצג בדרשת המכילתא דרשב"י כמנהיג עז רוח ובעל השפעה שנקט מעשה פומבי ומתוחכם שמטרתו לפוגג את הפחד הגדול שאחז בעם בעקבות

²⁸ מחבר קדמוניות המקרא מרחיב בתיאור שבחו של עמרם ומלחמתו בגזרה. להשערה באשר למגמתו של המחבר בהרחבה זו ראו: Howard Jacobson, *A Commentary to LAB*, I, Leiden 1996, p. 421.

²⁹ להוכחת האותנטיות של מדרש זה ושיוכו לחיבור ראו במבוא למהדורה, עמ' טו-טז. בלידשטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 2, מסיק כי הזיקה שבין דרשה זו למסורות מספרות הבית השני משמשת הוכחה נוספת לאותנטיות המדרש.

גזרת פרעה ולטרפד את ביצוע הגזרה. זכותו של עמרם בהולדת משה אינה נזכרת שוב במדרשים המאוחרים. דרשות שבח נוספות על דמותו של עמרם מצויות בחיבורי מדרש אחרים: בבראשית רבה נמנה עמרם עם שבעת הצדיקים שהורידו את השכינה מהרקיע השביעי לארץ,³⁰ ובבבלי, ב"ב יז ע"א, עמרם הוא אחד מארבעת הצדיקים שמתו בעטיו של נחש. אף על פי כן הדרשה המייחסת לו את יוזמת הנישואין הפומבית לאחר גזרת פרעה לא הוזכרה בשום חיבור מהחיבורים האחרים המצויים בידינו, ואת מקומו בהובלת מהלך זה ירשה בתו מרים. עמרם לא רק נושל מתפקיד המורד בגזרה אלא הפך מושא ביקורת נוקבת על מורך הרוח שתקף אותו בעקבותיה ועל מעילתו בחובת המנהיג לשמש דוגמה אישית לבני עמו. כך מתוארת בבבלי המסורת בגלגוליה המאוחרים:

תנא: עמרם גדול הדור היה, כיון שגזר פרעה הרשע כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, אמר: לשוא אנו עמלין! עמד וגירש את אשתו, עמדו כולן וגירשו את נשותיהן. אמרה לו בתו: אבא, קשה גזירתך יותר משל פרעה, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקיבות! פרעה לא גזר אלא בעוה"ז, ואתה בעוה"ז ולעוה"ב! פרעה הרשע, ספק מתקיימת גזירתו ספק אינה מתקיימת, אתה צדיק בודאי שגזירתך מתקיימת, שנאמר: (איוב כב) ותגזר אומר ויקם לך! עמד והחזיר את אשתו, עמדו כולן והחזירו את נשותיהן. ויקח – ויחזור מיבעי ליה! א"ר יהודה בר זבינא: שעשה לו מעשה ליקוחין, הושיבה באפריון ואהרן ומרים מרקדין לפניו, ומלאכי השרת אמרו: (תהלים קיג) אם הבנים שמחה (בבלי, סוטה יב ע"א).³¹

³⁰ בראשית רבה יט, ח [מהדורת תיאודור-אלבק, ירושלים תשנ"ו, עמ' 177].

³¹ חלקה של מרים בנישואי הוריה נרמז בדרשות מוקדמות במכילתא דרשב"י ובמכילתא דר"י, המתארות את נבואת מרים לעמרם: 'סופך להוליד בן...' (מכילתא דרשב"י טו, כ [מהדורת אפשטיין מלמד, עמ' 100]; מכילתא דר"י בשלח י [מהדורת הורוויץ, עמ' 151]), אולם נוסף על נבואה זו לא מתוארת אקטיביות של מרים בעידוד נישואי הוריה. אגב, יש מתח מסוים בין שתי דרשות המכילתא דרשב"י באשר לגורם הישיר לנישואי עמרם ומרים: בדרשה הראשונה נזקפים הנישואין אך ורק לנחישותו של עמרם, ואילו בדרשה השנייה גם לנבואת מרים יש חלק באיחוד המחודש של הוריה. ראו: בלידשטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 3, המצביע על מתח זה ומראה כי מהשוואת דרשת המכילתא דרשב"י לדרשת המכילתא דר"י על נבואת מרים ניכרת העדפתו של הדרשן במכילתא דרשב"י לדמותו של עמרם על פני דרשת המכילתא דר"י. כלומר, על אף המתח שבין שתי דרשות

בברייתא המובאת בבבלי עמרם הופך דגם שלילי לבני עמו. הוא מייצג את הדמות הנכנעת לגזרה ונמנעת מלהמשיך אורח חיים רגיל בעקבותיה. הביקורת עליו מתעצמת לנוכח מעמדו הרם. מרים, לעומתו, נושאת נאום פומבי אמיץ שבו היא מוכיחה את עמרם על רפיסותו ומציגה לפניו את התוצאות האפשריות של מעשיו. מרים היא שגורמת לנישואיו המחודשים ליוכבד ובעקבותיהם לנישואיהם המחודשים של כל בני העם. מלאכי השרת שמרקדים לפני החתן והכלה במכילתא דרשב"י משנים את זהותם לשני האחים – אהרן ומרים. מכאן ואילך תיעלם דרשת המכילתא דרשב"י על זכותו של עמרם, ותחתיה תוזכר דרשת הבבלי בכל מיני וריאציות עוד פעמים רבות.³²

בלידשטיין ניתח את השתנות הדרשות העוסקות בעמרם והציע כי בספרות הבית השני עמרם משמש דגם למגמות מרדניות של יהדות התקופה.³³ הוא מציין את אזכורו המוקדם בספר היובלים כאחד מאלו שנשארו כנען לאחר קבורת יעקב, ומצטייר כמי שמזהה כבר בשלבים מוקדמים את מטרות השעבוד של פרעה ונלחם בהן. לדעת בלידשטיין, המהפך בדמותו של עמרם נובע מהשובע מהמרדות ומכישלונן ומהניסיון לנטרל את הלאומניות המשתקפת בדמותו במסורות המוקדמות. במעבר מעמרם למרים המרידה בגזרה משנה את אופייה: לא עוד סיכול פרגמטי גלוי של הגזרה אלא נבואה המורה שהדבר תלוי ברצון האל. מרים איננה מעודדת מעשה; אדרבה, היא דורשת מאביה שלא יתערב ברצון האל על ידי פירוק משפחתו אלא יסמוך על האפשרות של ביטול אלוהי של הגזרה.³⁴

המכילתא דרשב"י, יש ניסיון לגמד את חלקה של מרים בנישואי הוריה ולגשר מעט על הפער שבין שתי המסורות.

³² ראו למשל: שמות רבה א, יג [מהדורת שנאן, עמ' 57–58]; פסיקתא רבתי מג [מהדורת איש שלום, וינה תר"ם, עמ' קפ ע"א–ע"ב].

³³ בלידשטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 9–12.

³⁴ בהוכחה לטענתו מביא בלידשטיין מסורת משיר השירים רבה ב, יח [מהדורת דונסקי, ירושלים תש"ם, עמ' סג–סה], שבה נזכר עמרם כאחד האנשים שדחקו את הקץ (ברשימה הכוללת גם את בר כוכבא). התחברות מסורת כזאת בתקופה מאוחרת כל כך מלמדת שדמותו של עמרם ממשיכה לשמש דגם של לאומנות במהלך הדורות, והחכמים מצדם מנסים לגמד את דמותה ולנטרל את השפעתה (בלידשטיין, שם, עמ' 11–12). נוסף על דברי בלידשטיין ונטען כי העובדה שהמסורת על עמרם כנלחם בגזרת פרעה מופיעה רק במכילתא דרשב"י ואינה נזכרת במכילתא דר"י, מלמדת אף היא על מחלוקת אידאולוגית בין עורכי שני החיבורים. יש כמה הוכחות להיותה של המכילתא דרשב"י

את התשובה לשאלה מדוע נבחרה דווקא דמותה של מרים ליורשתו של עמרם במאבק בהשלכות גזרת פרעה מציע בלידשטיין לראות כחלק מהמגמה הרווחת בפרשנות חז"ל להצביע על הדגם הנשי כמי שהכין את התשתית לגאולת מצרים ונלחם ברפיסות האופיינית למציאות של שעבוד בהימנעות מפררייה ורבייה. הדגם הנשי מעצם טבעו לוחמני פחות, ולכן הוא מתאים יותר לאסכולה המתונה שהתפתחה בדורות שקצה נפשם במרידות. תשובת בלידשטיין נותנת מענה משכנע לעצם הבחירה באישה, אבל נראה שעדיין יש לתת את הדעת לשאלה מדוע יוחסה פעולה זו דווקא למרים הצעירה ולא ליוכבד או לדמות נשית אחרת שפעולה כזאת הולמת יותר את גילה ואת מעמדה בשעת הגזרה.

הבחירה במרים למי שמטיפה להוריה מסר על חשיבות המשך ההולדה גם בשעה שגזרת מוות מרחפת באוויר משתלבת עם היבטים אחרים שהובלטו בדמותה והועצמו בה: התגייסותה בפועל ליילד את הנשים, נבואת ההמשכיות שהיא משמיעה באוזני הוריה, התוכחה למשה על פרישתו מאשתו והדוגמה האישית שבנישואיה, כפי שנראה להלן.

'שהופיעה פנים כנגד אחיה'

סיפור תלונת מרים על אודות האישה הכושית עורר מחלוקת פרשנים הנוגעת לזהות ה'כושית',³⁵ לתוכן התלונה ולקשר בין תשובת ה' לתלונה. המחלוקת נובעת מכמה סיבות. ראשית, מקום אזכור התלונה וכינויה של אשת משה: אם מדובר בתלונה על נישואי משה לציפורה, מדוע דווקא עכשיו מרים נזכרת להתלונן על נישואי משה ל'כושית', שהתרחשו שנים רבות קודם לכן? אם לא מדובר בציפורה, מיהי ה'כושית', שלא נזכרה עד כה? עוד סיבה למחלוקת הפרשנים היא היעדר הרמוניה בין שני חלקי הסיפור: מרים פוסלת את מחשבת משה כי דרגת נבואתו מצדיקה את לקיחת ה'כושית' ומוכיחה זאת מעצמה ומאהרן, שזכו לנבואה ולא נהגו כמותו, וה' סותר את מחשבת

לאומנית יותר; לדוגמאות ולהוכחות עיינו: מנחם הירשמן, "חביבים ישראל": תפיסות חלוקות בבתי המדרש של ר' ישמעאל ור' עקיבא, ישראל מ' תא-שמע ואחרים (עורכים), **עטרה לחיים**, ירושלים תש"ס, עמ' 79–86; מנחם י' כהנא, **המכילות לפרשת עמלק**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 503, הערה 74.

³⁵ עיינו: Timothy R. Ashley, *Numbers*, Michigan 1993, p. 223, n. 16, המביא את התפלגות הפרשנים בשאלת זיהויה של ה'כושית'.

שוויון הדרגה של מרים ומוכיח את מעלת נבואת משה על פני כל הנביאים. ואולם דרגות נבואה עשויות להיות מניע לפרישת משה מאשתו,³⁶ אך לא ללקיחת אישה אחרת.³⁷

לעומת הקושי בהבנת הפשט בהצגת אופי תלונת מרים, שהוביל למחלוקת פרשנים, הערכת מעשה מרים כחטא הגורר תוכחה אלוהית שמפריכה את טיעוניה ועונש של צרעת עולה בבירור מפשט הפסוקים. שלא כמחלוקת הפרשנים על אופי התלונה ועל זיהויה של ה'כושית', מדרשי חז"ל מציבים תמונה כמעט אחידה באשר לזהותה של ה'כושית' ולאופי תלונתה של מרים, ולעומת הערכת מעשה מרים כחטא במקרא ניכרת דומיננטיות חז"לית מסנגרת בהערכת מניעה של מרים. נעיין בשלוש המסורות העוסקות ברקע לתלונה ובתוכנה ונעמוד על מרכיביהן המשותפים.

א. ספרי זוטא יב, א [מהדורת הורוויץ, לייפציג 1917, עמ' 274]
ומה היו הדברים? אמרו: כיון שנתמנו הזקנים הדליקו כל ישראל נרות ועשו שמחה בשביל שעלו שבעים זקנים לשררה וכיון שראת מרים הנרות אמרה: אשרי אלו ואשרי נשותיהן. אמרה לה צפורה: אל תאמרי אשרי נשותיהן אלא אוי לנשותיהן, שמיום שדבר הקדוש ברוך הוא עם משה אחיך לא נזדקק לי. מיד הלכה מרים אצל אהרן והיו נושאים ונותנים בדבר, שנ' ותדבר מרים ואהרן במשה על אדות האשה – על עסקי פרישתו מן האשה. אמרו גיותן הוא משה, וכי לא דבר הקדוש ברוך הוא אלא עמו בלבד? כבר דבר עם נביאים הרבה ועמנו ולא פירשנו מנשותינו כמו שפירש, שנ' הרק אך במשה דבר ה'.

דרשת הספרי זוטא משיבה לשאלת מקום תיאור תלונת מרים ומבארת היטב את הקשר שבין תלונת מרים לתוכחת ה': מצבו המשפחתי החדש של משה נחשף למרים רק עתה, עם האצלת רוח נבואת משה על שבעים הזקנים

³⁶ השוו לציווי הפרישה לפני מעמד הר סיני בתנאי להשראת שכינה על המחנה (שמות יט, ג).

³⁷ הפרשנות הביקורתית הפרידה בין שתי התלונות וראתה כל אחת מהן כעומדת בפני עצמה. לדידם, הכתוב איחד את שני הסיפורים עקב מעורבות מרים ואהרן בכל אחד מהם. עיינו: Martin Noth, *Numbers*, Philadelphia 1966, pp. 92–93.

ואנחת הצער של ציפורה, ועל כן היא משמיעה את תלונתה רק כעת.³⁸ מרים מערערת על החלטת משה לפרוש מציפורה ומשווה אותו לבעלי דרגת נבואה אחרים שלא נהגו כמותו.

ב. ספרי במדבר צט [מהדורת כהנא, עמ' 246–247]
ותדבר מרים ואהרן במשה, מנין היתה מרים יודעת שפירש משה מפריה ורביה? אלא שראת את צפורה שאינה מתקשטת בתכשיטי נשים, אמרה לה: מה לך שאין את מתקשטת בתכשיטי נשים? אמרה לה: אין אחיך מקפיד בדבר. לכך ידעה מרים ואמרה לאחיה ושניהם דברו בו [ר' נתן אומר מרים היתה בצד צפורה בשעה שנא' וירץ הנער כיון ששמעה צפורה אמרה אוי לנשותיהם של אלו בכך ידעה מרים ואמרה לאחיה ושניהם דברו בו]. והרי דברים ק"ו: ומה מרים שלא נתכוונה לדבר באחיה לגניי אלא לשבח ולא למעט מפריה ורביה אלא לרבות ובינה לבין עצמה כך נענשה, המתכוון לדבר בחבירו לגניי ולא לשבח ולמעט מפריה ורביה ולא לרבות ובינו לבין אחרים ולא בינו לבין עצמו עאכ"ו.

דרשן הספרי מתאר את ערנותה של מרים למראה נטול התכשיטים של ציפורה, והבירור שערכה עמה חשף את עובדת פרישתו של משה ממנה. מכאן הדרשן עובר ללמד על חובת ההקפדה להימנע מלשון הרע דרך לימוד סנגוריה על כוונותיה של מרים וחשיפת מטרותיה הנעלות, שלא הועילו לחנינה מעונש. יש לשים לב שמרים נתפסת בדרשת הספרי כמי שמוחה על תוצאת פרישת משה מאשתו לא מבחינת הפגיעה בזוגיות אלא מההיבט של פגיעה בקיום מצוות פרייה ורבייה.

³⁸ דרשן התנחומא מתארך את מועד פרישת משה מציפורה: 'ומאיזה זמן פירש משה מדרך ארץ, אלא בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא למשה בסיני קודם מתן תורה שיקדש את העם ואמר להם לשלשת ימים אל תגשו אל אשה, פירשו הם מנשותיהם ופירש משה מאשתו, ואחר מתן תורה אמר ליה הקדוש ברוך הוא לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי (דברים ה) ואל תשוב לדרך ארץ' (תנחומא [ו] צו, יג [מהדורת לוין אפשטיין, עמ' י]).

ג. אבות דרבי נתן, הוספה ב לנוסחא א, ד [מהדורת שכטר, וינה תרמ"ז, עמ' 155]

מרים אמרה: עלי היה דבור לא פרשתי מאצל בעלי. אהרן אמר: עלי היה דבור לא פרשתי מאצל אשתי. אבותינו הראשונים עליהם דבור לא פרשו מנשותיהם, הוא שדעתו גסה עליו פרוש מאצל אשתו. ולא היו דנין בפניו אלא שלא בפניו. ולא היו דנין בודאי אלא בספק. ספק דעתו גסה עליו ספק אין דעתו גסה עליו [ומה מרים שלא דברה אלא באחיה וחביבה ולא דברה אלא שלא בפניו מיד נענשה] ק"ו כל אדם המדבר דברים כנגד חברו ומבישו עאכו"כ הוא עונשו.

הדרשן באבות דרבי נתן מוותר על סיפור הרקע ומרחיב בביאור משמעות דברי התוכחה שבהם מרים משווה את מעמדה ואת מעמד אחיה לזה של משה ומביעה תמיהה על מנהג היחסנות שהוא נוהג אף בניגוד למנהג האבות. הדרשן מוכיח את חומרת חטא לשון הרע דרך לימוד זכות על אופן השמעת דברי הביקורת של מרים ודרך העובדה שנענשה חרף זהירות זו.

אם כן, יש כמה הבדלים בין שלוש המסורות, אולם דווקא לאור ההבדלים בולטים המרכיבים המשותפים:

- (1) האישה ה'כושית' מזוהה כציפורה ולא כאישה נוספת שלקח משה, כפי שעשוי להשתמע מפשט הפסוקים.³⁹
- (2) התלונה איננה על נישואי משה לאשה ה'כושית' אלא על הרחקתה – גירושה.
- (3) ניתנת במה מרכזית לתוכן תלונת מרים, ואילו לתוכחה האלוהית ולעונש ניתן מקום משני. הדרשות אינן מתפלמסות עם תוכן דברי התלונה, כפי שנראה בפסוקים בדברי התוכחה של האל על תעוזתה של מרים לדבר בעבד ה'; הביקורת מוסבת על אופן אמירתה.

³⁹ שלוש המסורות מתייחסות לעובדה זו כמובנת מאליה. בדרשות אחרות נאמר הדבר במפורש; ראו: ספרי במדבר צט [מהדורת כהנא, עמ' 248–249]; ספרי זוטא יב [מהדורת הורוויץ, עמ' 274]; תנחומא (ו) צו, יג [מהדורת לוין אפשטיין, עמ' י]. המדרש בתנחומא אינו מזכיר את שמה של ציפורה, אולם הבחירה לפרש את ה'כושית' ככינוי לנוי ולא ככינוי למוצא מצביעה על כוונתו של הדרשן להצמיד אותו לאישה המוכרת ולא לאישה חדשה.

4) בדברי מרים מוסווית ביקורת על התפיסה כי דרגת נבואה היא עילה לפרישות.

כדי לעמוד על חריגותה של מגמה דרשנית זו נשווה אותה לפרשנות פרטי הסיפור בספרות החיצונית לחז"ל. זהותה של ה'כושית' מתוארת באריכות בסקירתו של יוספוס, המתאר את הרקע לנישואי משה לאישה זו:

למלך הכושים היתה בת ותרביס שמה, היא ראתה את משה כשהוא מוליך את צבאו סמוך לחומה ונלחם בגבורה והשתוממה לתבונה שבטכסיסיו [...] וכשגבר הרגש בלבה שלחה את הנאמנים שבעבדיה לדבר אתו בדבר נישואים. והוא הסכים לדבר בתנאי, שתוסגר העיר. ועשו אמנה בשבועה, שישא את האשה באמת ולא יפר את החוזה לאחר כיבוש העיר. ומשה הודה [...] וכתר את ברית הנישואים [...] (קדמוניות היהודים 2, 252–253 [מהדורת שליט, עמ' 62–63]).⁴⁰

אם כן, לא ציפורה היא מושא תלונתה של מרים אלא אישה זרה אחרת שמשה נשא בתמורה להסגרת עיר שביקש לכבוש. יוספוס אינו מזכיר שוב את האישה ה'כושית', ומדלג בתיאוריו על סיפור תלונת מרים ועל צרעתה.⁴¹

⁴⁰ המקורות שיוספוס שאב מהם את סיפור בריחתו של משה לארץ כוש ונישואיו לבתו של מלך הכושים אינם מוכרים. שנאן סבור שהמקור הוא הלניסטי יחידאי, ראו: אביגדור שנאן, 'מארטאפאנוס עד "ספר הישר": לתולדותיה של אגדת משה בכוש', **אשכולות**, 2–3 (תשל"ז–תשל"ח), עמ' 53–67. לוי גינזבורג, **אגדות היהודים**, י, ירושלים תשס"ט, הערה 80, משער כי הסיפור לקוח מחיבורו של אלכסנדר פוליהסטור, המבוסס אף הוא על כתבי ארטפנוס, אף על פי שבשני החיבורים אין כל הידרשות לנישואי משה לאישה ה'כושית', ונראה שחלק זה הוא פרי הגותו של יוספוס עצמו. שליט מרחיב את הדיון על סיפור זה במבוא **לקדמוניות היהודים** ומביא את הדעה כי תיאורי יוספוס מושפעים מהמעשיות היווניות על בגידת אישה במולדתה בגלל אהבתה לשר צבא האויב. שליט עצמו סבור כי סיפור זה נכתב מהיבט אפולוגטי, המצייר אפילו את גדול הנביאים כמי שלא בחל באפשרות של נישואין לאישה נכרית, ואם כן, טענת הנכרים בדבר חוקי ההיבדלות הנוקשים של העם היהודי איננה נכונה. עיינו: אברהם שליט, 'מבוא', **קדמוניות היהודים**, ירושלים תשכ"ג, עמ' XLIX, LXXI; Martin Braun, *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, Oxford 1938, p. 100

⁴¹ על מגמותיו של יוספוס בהשמטת סיפור תלונת מרים ראו: Louis H. Feldman, 'Josephus' Portrait of Aaron', Ranon Katzoff (ed.) *Classical Studies in Honor of David Sohlberg*, Ramat gan 1996, pp. 167–192.

זיהויה של האישה ה'כושית' עם מלכת ארץ כוש הוזכר בפעם הבאה בתרגום הירושלמי, חיבור שלדעת מרבית החוקרים מאוחר לספרות המשנה והתלמוד.⁴²

סיפור תלונת מרים נזכר שש פעמים בכתבי פילון, ומכולן עולה ביקורת על תלונתה ומפורט העונש שקיבלה על חטאה. כך לדוגמה היא מובאת באלגוריית החוקים כדוגמה לאישה שנהגה בעזות פנים, ותלונתה נתפסת כדברי בלע:

דוגמאות לעזות פנים הם כל מעשי הפריצות, שבהם חושף השכל דברים מכוערים שיפה להם השתיקה, והוא עוד מתגאה ומשתחץ בהם. כן נאמר על מרים שאמרה דברי בלע על משה [...] אכן עזת פנים וחצופה היא התחושה, ואלהים האב דוחה אותה בפני משה [...] היא מעזה לדבר סרה במשה ולקטרג עליו במקום שראוי היה לשבחו (פילון, אלגוריית החוקים ב 66–67 [מהדורת נטף, ירושלים תשנ"ז, עמ' 75–76]).⁴³

הסיפור נובעת מרצונו של יוספוס להמעיט בתיאור חטאי אהרן (כך הוא נוהג גם בחטא העגל ובחטא מי מריבה). יוספוס מתייחס לאהרן באהדה רבה, ופלדמן מסביר שאהדתו נובעת ממוצאו הכהני של יוספוס, שהסב לו גאווה רבה.

⁴² 'ואשתעיו מרים ואהרן במשה פתגמין דלא מהגנין על עיסק אתתא כושיתא דאסבוהי כושאי למשה במיערקיה מן קדם פרעה וריחקה ארום לאיתא אסבוהי ית מלקתא דכוש וריחיק מינה' (התרגום הירושלמי המיוחס ליונתן, במדבר יב, א). מרבית החוקרים מתארכים את זמנו של החיבור למאה השביעית או השמינית; עיינו: אביגדור שנאן, **תרגום ואגדה בו, ירושלים תשנ"ז**; רפאל ב' פוזן, 'התרגומים הארמיים למקרא', **המעין**, מח, ב (תשס"ח) עמ' 49–62.

⁴³ וראו גם: פילון האלכסנדרוני, **אלגוריית החוקים** א, 76; ב, 66–67; ג, 103 [מהדורת נטף, עמ' 53; 75–76; 108]. טרונוטקו תמחה על פשר יחסו הביקורתי של פילון לתלונת מרים, שכן לדידה שיפוטה של מרים לחיוב או לשלילה מושפע מרמת החשש מנישואי תערובת. פילון נתפס כלוחם בהלניזציה של בני דורו, ואם כך היינו מצפים למצוא תמיכה בתלונה על נישואים לאישה כושית. ראו: טרונוטקו, מרים (לעיל, הערה 5), עמ' 317–319. נראה להסביר שהערצתו הגדולה של פילון למשה הכריעה במקרה זה את הכף, והוא העדיף לגנות את מי שמעז לבקר את מעשי משה מלמסור מסר של שלילת מעשה העשוי להתפרש כמעודד נישואי תערובת. אגב, פילון מכנה את דברי מרים 'דברי בלע', ואולי רומז שדבריה על נישואיו לכושית הם עלילת שקר. בהנחה שזאת כוונתו הוא גם מגנה את מרים על עזותה וגם שולל אפשרות של נישואי משה לנכרית.

עונשה של מרים נזכר ברמז גם באחת ממגילות קומראן: 'שב מחרון [אפו] ומרים נסגרה מעיניו' (מגילת קומראן 4Q377).⁴⁴ כיצד נסביר פער זה בין המסר המשותף של דרשות חז"ל לפרשנות הקדומה והמאוחרת באשר לפרטי סיפור תלונת מרים? כיצד נסביר את אחידות המסר העולה מן המסורות החז"ליות העוסקות בסיפור זה בהשוואה לסיפורי מקרא אחרים, שבהם יש לעתים מחלוקת פנימית בפרשנות פרטי הסיפור ובהערכת מעשי הדמות הנזכרת בהם? מדוע מוסבת תוכחת האל המקראית למרים לתוכחת מרים כלפי תופעת פרישות הנובעת ממעלת נבואה ותוכחה על הימנעות מקיום מצוות פרייה ורבייה? כיצד נסביר את ההבדל בין הסיפור המקראי, המסתיים בתיאור הצרעת שנגזרה על מרים ובהוצאתה מחוץ למחנה כעונש על פקפוקה בדרגת משה, לבין תיאור מרים כמי שדברי התוכחה שלה למשה הם המילים האחרונות המדהדות בחלל?

למי נישאה מרים ומי היו בניה?

מרים אינה נזכרת במקרא כאשת איש. היעדרו של מידע זה אינו חריג בנוף המקראי, הפוסח לא פעם על מידע כזה או אחר שאינו נושא משמעות. רמז להיותה אשת איש אפשר למצוא בטענתה כלפי משה והאישה ה'כושית', 'הלא גם בָּנוּ דְּבָר' (במדבר יב, ב), שבה משווה מרים בין מצבה ומצבו של אהרן בהקשר של בן זוג למצבו של משה.⁴⁵ היעדרו של מידע זה בכתוב לא מנע מפרשני הדורות השונים שלאחר המקרא להציע את זהותו של בן זוגה. מיהו בן הזוג שייחסו לה ומדוע התאמצו כל כך לזהותו?

בחיבור שנמצא במגילות קומראן ומכונה **חזון עמרם**, שנכתב ארמית, על פי השערת המחקר במחצית הראשונה של המאה השנייה לפני הספירה בידי

⁴⁴ הוכחות לזיקה בין משפט זה לסיפור חטא מרים ולפענוח משמעותו ראו בהרחבה אצל טרונוטקו, מרים (לעיל, הערה 5), עמ' 309–316.

⁴⁵ בין שנפרש את תלונתה של מרים על פי הנטייה החז"לית, על פרישת משה מציפורה, ובין שנפרשה על אישה נוספת שלקח, הרי שהיא מביאה את מצבו של אהרן ואת מצבה שלה כאנטיטזה למנהגו של משה. על פי פרשנות חז"ל, אהרן ומרים – שלא כמשה – לא פרשו מבני זוגם חרף מעלתם הנבואית. על פי הפרשנות של המילה 'לקח' כמורה על נישואין שניים, הרי שאהרן ומרים לא לקחו לעצמם בן זוג נוסף, ומשמע שהיה להם בן זוג אחד.

יהודי שחי ביהודה והשתייך לכת מדבר יהודה, מתואר עמרם כמי שהשיא את בתו מרים לעוזיאל אחיו הצעיר. וזה נוסח המגילה:⁴⁶

דין [...] עבר עלוהי ושלח וקרא לעוזיאל אחוהי זעירא [...] ואס[ב] לה למרים ברת[ה] לאנתה ברת תלתין שנין ועבד משתותה שבעה [יום]ין ואכל ואשתי במשתותה וחדי אדין (חזון עמרם, מגילה 4Q543, שחזור: רוברט דוכס) (תרגום: עלה בדעתו [של עמרם] לשלוח ולקרוא לעוזיאל אחיו הצעיר, כדי שהלה יתחתן עם בתו מרים בת השלושים. הוא חגג את חתונתו שבעה ימים, ובהם אכל שתה ושמח).

תיאור זה מעלה שתי תהיות: האחת, מדוע ראה לנכון כותב המגילה לציין את עובדת נישואיה של מרים? האחרת, מכמה מקורות חוץ-מקראיים עולה שאנשי הכת הקפידו שלא להשיא דוד ואחייניתו,⁴⁷ אך מאופי התיאור קשה להתרשם שמובעת ביקורת כלפי המעשה של עמרם.

בקטע מגילה אחר שוב נזכרת מרים בהקשר של נישואין וילדים, אלא שבגלל חסרונן של כמה מילים בקטע מגילה זה לא ברור אם היא מתוארת כאשת עוזיאל או כאשת חור:⁴⁸

[] ומ[ן] משתותה די עוזיאל הווא חודשין[] עשרא ואולד מן מריאם עמא [בנין תלתא למישאל ולאליצפן] ולסתר[י]. [] ונסב חור [לאנתתא _ ברת _] ואולד ממנה לאור (חזון עמרם, מגילה 4Q549, שחזור: אמיל פוץ)

⁴⁶ על אופי המגילה ועל תיארוכה ראו: טרונוטקו, התקווה (לעיל, הערה 5), עמ' 157–159; קרופורד (לעיל, הערה 5), עמ' 37.

⁴⁷ ראו ויקרא יח, יב–יד; כ, יט, וכן: 4QHalakhah A [4Q251] 17, 4–5. להרחבה עיינו: Laurence H. Schiffman, 'Prohibited Marriages in the Dead Sea Scrolls and Rabbinic Literature', Steven D. Fraade, Aharon Shemesh & Ruth A. Clements (eds.), *Rabbinic Perspective: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls*, STDJ 62, leiden 2006, pp. 113–125.

⁴⁸ במקרא נזכרות שתי דמויות ששמן חור; חור משרתו של משה (שמות יז, י; כד, יג), וחור ממטה יהודה, סבו של בצלאל (שם לא, ב). המגילה מתייחסת לחור ממטה יהודה, שכן הוא נזכר כאביו של אורי.

(תרגום: מקידושי עוזיאל [למרים] עברו עשרה חודשים. עוזיאל הוליד ממרים את מישאל אליצפן וסתרי. וחור לקח לאשה את ____ בתו של ____ והוליד את אור).

הקבלת שמות הבנים הנזכרים לשמות בניו של עוזיאל כפי שהם נזכרים בשמות ו, כב: 'וּבְנֵי עֲזִיָּאל מִישָׁאֵל וְאַלְצָפָן וְסִתְרִי', מאששת את ההנחה שגם במגילה זו מתוארת מרים כמי שנישאה לעוזיאל, אלא שאזכורו של חור בהקשר נישואיה של מרים מוכיח אולי כי כותב מגילה זו החזיק בידי מסורת אחרת באשר לזהותו של בעלה של מרים.⁴⁹

טרונונטקו מסבירה שסיבת אזכור נישואיה של מרים בכתבי כת קומראן נובעת מהרצון להוכיח את טהרת שושלת ההנהגה. היא טוענת שההתנגדות לנישואי תערובת בתקופת כתיבתן של המגילות הלכה והתעצמה, ובמציאות זו ביכר כותב המגילה מציאות של נישואין פנים-משפחתיים על פני נישואי תערובת.⁵⁰ ייתכן שהצורך להדגיש זאת דווקא בנוגע למרים נבע מהחשש שיצביעו על נישואי משה לבת יתרו כהיתר לנישואי תערובת, וכנגדם העמידו את מרים ואהרן, שנישאו לבני זוג כשרים.⁵¹

שרמן מציעה כי הבחירה בעוזיאל מלמדת על רצונם של כותבי המגילות להשתית את ההנהגה על טהרת שבט לוי ועל הכהונה, ורעיון זה משתלב עם תפיסתם באשר למקומה של הכהונה ושל משפחת הלוויים בהנהגה בת זמנם.⁵² קרופורד מוסיף כי בתקופת נישואיה של מרים עדיין לא חל איסור הנישואים הפנים-משפחתיים, ולפיכך לא ראו כל בעיה בתיאור נישואיה אלו.⁵³

⁴⁹ למחלוקת החוקרים בשאלה זו, המשפיעה גם על השערותם באשר לשייכותו של קטע מגילה זה לחזון עמרם, ראו: קרופורד (לעיל, הערה 5), עמ' 40–42.

⁵⁰ שם, עמ' 159.

⁵¹ המשכה של מגילה 4Q549 עוסק בתיאור נישואי אהרן ואלישבע.

⁵² ראו: שרמן (לעיל, הערה 4), עמ' 288–289.

⁵³ שם, עמ' 39.

את המסורת על נישואי מרים לחור אנו פוגשים גם בכתבי יוספוס.⁵⁴ מקורותיו של יוספוס באשר לנישואי מרים לחור אינם ידועים, אולם נראה כי קרבתו למשה ולאהרן, כמתואר במלחמת עמלק ובברית האגנות, משמשת יסוד להנחתו.⁵⁵

המסורת על חור בהקשרה של מרים מוכרת גם לחז"ל, אולם הם בחרו לתאר את קרבתה לחור כאם ולא כרעיה; תחת זאת המסורות טורחות להוכיח את היות מרים נשואה לכלב ולחזק את מעמדה כאם שושלת מלכות בית דוד. הצורך של חז"ל לתאר את מרים כאשת איש נראה מובן לאור המסורות הרבות המייחסות לה עידוד נישואין וילודה ונועד לשלול את שיפוטה כמי שנאה דורשת אך אינה מקיימת, ואף על פי כן יש להסביר מדוע בחרו חכמים בכל מיני מסורות לזהות את בן זוגה דווקא עם דמותו של כלב.

שרמן מציעה כי בדומה לכותב חזון עמרם, שהציג את עוזיאל כבן זוגה של מרים כדי לקדם תפיסה הדוגלת בהנהגה מבית לוי, כך בעלי המסורת החז"לית, המייחסים למרים נישואים לכלב, מקדמים תפיסה פרו-מלוכנית. שרמן סבורה כי הבחירה בכלב משתלבת עם האהדה החז"לית לשושלת בית דוד ומבטאת את שאיפתם של החכמים להנהגה – בהווה ובעתיד – של נציג שושלת בית דוד המאחד בין שבטי לוי ליהודה.⁵⁶

נראה כי נוסף על חשיבות החיבור בין שני השבטים והעצמת שבט יהודה על ידי תיאור מעשיה של אם השושלת, הבחירה בתיאור נישואיה לכלב מאפשרת כר נרחב של פרשנות העוסקת בנישואין וילודה. כלב נזכר בפרקי הגנאלוגיה של ספר דברי הימים כמי שנשא שלוש נשים (יריעות, עזובה

⁵⁴ ראו: יוסף בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים** 3, 54, 105–106 [מהדורת שליט, עמ' 80, 85]. יוספוס מאחד בין חור עבדו של משה לחור סבו של בצלאל ומזהה אותם בדמות אחת.

⁵⁵ יוספוס מכיר היטב את תופעת הנפוטזיס, ולא נראה לו משונה שדרגות קדושה ניתנות לאדם על פי קרבתו המשפחתית. ראו את הטענה שיוספוס מייחס למשה במענה לטענת קורח, שעל פיה מובן מינוי מכורח קרבת דם: 'כי אילו נתתי את המשרה הזאת במתנה [...] לא הייתי דולג על עצמי ונותנו לאחר, משום שיש לי קרבת דם גדולה יותר לעצמי משיש לי לאחי והנני מקורב לעצמי יותר מאשר לאחי' (יוסף בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים** 4, 27 [מהדורת שליט, עמ' 111]).

⁵⁶ שרמן (לעיל, הערה 4), עמ' 306–320. ראו רעיון דומה אצל שטיינמן (לעיל, הערה 8), עמ' 43–44.

ואפרתה)⁵⁷ ועוד שתי פילגשים (עיפה ומעכה),⁵⁸ ומלבד זאת נזכר כלב כמי שעסק בשידוכי בתו עכסה לעתניאל בן קנז.⁵⁹ העיסוק הרב בנשותיו של כלב, האמורפיות המסוימת באשר לזהות הנשים והרצון לתאר את מרים כמי שהייתה אשת איש יצרו את החיבור בין שתי הדמויות. נעיין בכמה מהמסורות ונראה מהם רווחי הדרשנים משידוכה של מרים לכלב בתחום עידוד הנישואין והילודה.

הדרשות המשדכות את מרים לכלב מנצלות כאמור עמימות בפסוקי היחס בספר דברי הימים:

וְכָלֵב בֶּן חֲצֹרֹן הוֹלִיד אֶת עֲזוֹבָה אִשָּׁה וְאֵת יְרִיעוֹת וְאֵלֶּה בְּנֵיהָ יֵשֶׁר וְשׁוֹבֵב וְאַרְדּוֹן. וְתָמָת עֲזוֹבָה וַיִּקַּח לוֹ כָּלֵב אֶת אֶפְרַת וַתֵּלֶד לוֹ אֶת חוּר [...] וְאַחֵר מוֹת חֲצֹרֹן בְּכָלֵב אֶפְרַתָּה וְאִשְׁתּוֹ חֲצֹרֹן אֲבִיהָ וַתֵּלֶד לוֹ אֶת אֲשָׁחֹר אֲבִי תְקוּעַ (דה"א ב, יח–יט, כד).

עזובה מתוארת בפסוקים הן כבתו של כלב הן כאישה שמתה לו ותחתיה לקח את אפרת. מה מעמדה של עזובה ביחס לכלב? ומה משמעות התיאור של מה שהתרחש לאחר מות חצרון? המסורת הקדומה ביותר המתמודדת עם בעיות זיהוי אלו מופיעה בספרי במדבר (עח), אלא שכעדותו של כהנא, היא נראית דרשה חלקית ובלתי תפורה.⁶⁰ נציע את הגרסה המאוחרת והמורחבת יותר של הדרשה בבבלי, שנראית מורכבת מאוסף מדרשי שם שקדמו לה:

ויהי כי יראו המילדות את האלהים ויעש להם בתים – רב ושמואל, חד אמר: בתי כהונה ולויה, וחד אמר: בתי מלכות. מ"ד בתי כהונה ולויה, אהרן ומשה; ומ"ד בתי מלכות, דוד נמי ממרים קאתי, דכתיב

⁵⁷ ראו דה"א ב, יח–יט, וכנראה יש לגרוס בפסוק יח כעצת רד"ק ואחרים: 'וכלב הוליד מן עזובה אש[תו] ומן יריעות', שכן בפסוק יט מות עזובה גורם לכלב לשאת את אפרת.

⁵⁸ דה"א ב, מו–מח.

⁵⁹ יהושע טו, טז; שופטים א, יד.

⁶⁰ מנחם כהנא, **ספרי במדבר** ג, עח, ירושלים תשע"ה, עמ' 191–192. כהנא מצביע על מדרשי שם החסרים בדרשה שבלעדיהם הפרטים הנזכרים בה אינם ברורים דיים, ומשער: 'סביר יותר שפרט מיותר זה מסגיר את שימושו של הספרי כאן במדרש סדיר של ספר דברי הימים, שכלל פיתוח נוסף שלא הובא בספרי'.

(דה"א ב, יט): ותמת עזובה (אשת כלב) ויקח לו כלב את אפרת ותלד לו את חור, וכתוב: ודוד בן איש אפרתי וגו'.
 וכלב בן חצרון הוליד את עזובה אשה ואת יריעות ואלה בניה ישר ושובב וארדון – בן חצרון? בן יפנה הוא! בן שפנה מעצת מרגלים [...] עזובה – זו מרים, ולמה נקרא שמה עזובה? שהכל עזבוה מתחילתה. הוליד? והלא מינסב הוה נסיב לה! א"ר יוחנן: כל הנושא אשה לשם שמים, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדה. יריעות – שהיו פניה דומין ליריעות [...] ולאשחור אבי תקוע היו שתי נשים חלאה ונערה, אשחור – זה כלב, ולמה נקרא שמו אשחור? שהושחרו פניו בתעניות: אבי – שנעשה לה כאב; תקוע – שתקע את לבו לאביו שבשמים. היו שתי נשים – נעשה מרים כשתי נשים, חלאה ונערה – לא חלאה ונערה הואי, אלא בתחילה חלאה ולבסוף נערה (בבלי, סוטה יא ע"ב – יב ע"א).

החלק הראשון של הדרשה מתאר את שכרה של מרים על מסירות הנפש שלה ביילוד נשות ישראל. מרים זוכה להיות אם שושלת המלכות. דרשה זו מתבססת על מסורת הספרי, שעל פיה אפרת היא מרים.⁶¹ בדרשת התנחומא הדרשן מדגיש את אופן קידושי אפרת (מרים) לכלב – ביאה! באופן זה מתפרש הנוסח התמוה של הפסוק מדברי הימים:

'ואחר מות חצרון בכלב אפרתה' [...] וכי יש שום אדם מת באדם שהוא אומר ואחר מות חצרון בכלב, אלא מה הוא, משמת חצרון בא כלב אל אפרת, זו מרים, שפרו ורבו ישראל על ידיה, וכתוב ותמת עזובה ויקח לו כלב את אפרת ותלד לו את חור (תנחומא [ו] כי תשא יג [מהדורת לוין אפשטיין, עמ' קכ]).

הדרשן מסביר בהמשך את משמעות כינויה של מרים 'עזובה' – שהכל עזבוה מתחילתה 'וחלאה' – מלשון חולי, ואת שבחו של כלב שנשאה לשם שמים. מסורות אחרות מציעות שני הסברים לסיבת עזיבתה מלכתחילה: יש המפרשים כי נעזבה משום שהייתה כעורה (כנראה בגלל הצרעת): 'ולמה

⁶¹ רק בדרשה מאוחרת מצוי הסבר לדרך זיהויה של אפרת עם מרים, כפי שנראה להלן בדרשת התנחומא.

נקראת עזובה, שהיתה עזובה וכעורה, אמר הקדוש ברוך הוא הריני נותן לה בנים כדי שתהא נאה בהם' (תנחומא [ב] ויצא י [מהדורת בובר, וילנא תרמ"ג, עמ' עו]), ויש המפרשים כי הכול עזובה לאחר שלקתה בצרעת: "ותמת עזובה" – מלמד שנחלית ונהגו בה מנהג מיתה ועזובה וגם כלב עזבה. "ויקח לו כלב את אפרת" [...] ומהו ויקח לו? מאחר שנתרפאת עשה בה מעשה ליקוחין, הושיבה באפריון מרוב שמחתו בה' (שמות רבה א א, טז [מהדורת שנאן, תל אביב תשמ"ד, עמ' 66]).

נסכם את המסרים בתחומי הנישואין והילודה העולים מדרשת שמות אשת כלב:

1. מרים הייתה אשת איש;
2. נישואי מרים התממשו על ידי מעשה ביאה, 'בא כלב אפרתה';
3. נישואי מרים נעשו בשמחה ובחגיגה פומבית;
4. נישואים לשם שמים הם בעלי דרגה של הולדה, 'כל הנושא [...] כאילו ילדה';
5. הולדת בנים מייפה את מראה אם היילוד;
6. בנים מהווים ארוכה ומרפא לצרותיה של האם.

המאמץ הדרשני לשדך את מרים והבחירה בשידוכיה לכלב הם המשך המגמה שראינו במסורות חז"ל אחרות העוסקות במרים, המתארות אותה כמי שעוסקת בעידוד נישואין והמשך ילודה, על ידי תיאורה כמי שמימשה בחייה את שתי החובות הללו חרף הקשיים שנקרו בדרכה.⁶²

*

ראינו אפוא תופעה ייחודית במסורות מגוונות בספרות חז"ל שנערכו על פני תקופות שונות מימי המשנה ועד לאחר תקופת התלמוד, ובה דמות מקראית משנה את פניה ומעוצבת מחדש על ידי הבלטת פן מסוים שרמיזותיו בכתוב מוטלות בספק. על מה ולמה בחרו חכמי דורות המשנה והתלמוד לאפיין את מרים כמי שנושאת את דגל עידוד הנישואין והילודה ומוכנה לשם כך

⁶² שטיינמץ (לעיל, הערה 8), עמ' 45–47, מניחה כי מתקיימת התכתבות אינטר-טקסטואלית של הדרשות העוסקות במרים, ומציעה לראות בדרשה המתארת את מרים כמיילדת וכמוכיחה את הוריה על הפרדותם תגובה על דרשות המתארות את ניסיונה האישי הקשה. כך הדרשות המאוחרות מפתחות את תולדות חייה על פי הבסיס שהציבו הדרשנים הקדומים.

להתעמת עם אביה ועם אחיה ואף לסכן את נפשה בהפרת ציוויו של פרעה? לקמן יוצעו כמה אפשרויות הסבר הכרוכות במאפיינים חברתיים, בתמורות הקשורות לענייני משפחה ובהיבטים פולמוסיים.

ב. תמורות היסטוריות, חברתיות ודתיות וזיקתן לעיצוב הדגם המשפחתי בדמותה של מרים

גבולותיה של הנהגה נשית

מעמדן של נשים בתקופות המשנה והתלמוד, כפי שעולה מספרות חז"ל הרחבה (הלכה, מימרות ודרשות), נדון במחקרים רבים העוסקים בשאלת מעורבותן הציבורית ומקומן בחיי הנישואין.⁶³ העולה ממרבית המחקרים הוא כי חרף ממצאים המעידים על תמורה חיובית בהלכות ובמנהגים הנוגעים לזכויות האישה במשפחה, לתפיסת הנישואים ולמקומה של האישה בביתה,⁶⁴ יש הסתייגות כוללת מהנהגתן של נשים בתפקידים ציבוריים, וההנהגה הרצויה של נשים היא בקרב המשפחה.

נראה שבעיצובה הייחודי של מרים במסורות חז"ל מתקופת המשנה והתלמוד מקופלת התדמית הנשית האידיאלית בתפיסתם של חכמים –

⁶³ ראו למשל: שמואל ספראי, 'האם היתה קיימת עזרת נשים בבית הכנסת בתקופה העתיקה?', *ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד*, תל אביב תשמ"ד, עמ' 94–104; טל אילן, *מעמד האשה היהודיה בארץ ישראל בתקופה ההלניסטית רומית*, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשנ"א; זאב ספראי, *הקהילה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד*, ירושלים תשנ"ה; אליהו אחדות, *מעמד האשה היהודיה בבבל בתקופת התלמוד*, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשנ"ט; שולמית ולר, *נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד*, תל אביב תשס"א; שרה פרידלנד בן ארזה, 'פתחים של מרי, חז"ל מוחים דרך פיותיהם של נשים מקראיות', *דימוי*, 20 (תשס"ב) עמ' 74–82; ישי רוזן צבי, "'האשה הנצבת" – תפילת חנה בדרשות חז"ל', אבי שגיב ונחם אילן (עורכים), *תרבות יהודית בעין הסערה*, תל אביב תשס"ב, עמ' 675–698; חננאל מאק, 'מי אשם באונס דינה? עיון במדרש בראשית רבה פ', *דפים למחקר בספרות*, 13 (תשס"ג), עמ' 183–20; Judith R. Baskin, 'The Separation of Women in Rabbinic Judaism', Yvonne Y. Haddad & Ellison Banks Findly (eds.), *Women, Religion, and Social Change*, Albany 1985, pp. 1–18; Leila L. Bronner, 'Biblical Women in the Talmudic Perspective', *WCJS* 10, c (1990), pp. 25–32.

⁶⁴ ראו למשל: 'כל שאין לו אשה אינו אדם שלם' (בראשית רבה יז, ב [מהדורת תיאודור–אלבק, עמ' 151–152]; 'כל אדם שאין לו אשה אינו אדם' (בבלי יבמות סג ע"א) וראו: עדיאל שרמר, *זכר ונקבה בראש*, ירושלים תשס"ד, עמ' 34–37.

הנהגה נשית-משפחתית – והתמורה בתפיסת הנישואים. מעמדה הנבואי של מרים נזכר במפורש בפסוקים, והיא אף נזכרת כמי שממלאת תפקיד פעיל בהנהגה לצד אחיה: 'וַתִּקַּח מִרְיָם הַנְּבִיאָה אָחוֹת אֶהֱרֹן אֶת הַתֵּף בְּיָדָהּ' (שמות טו, כ). הכתוב מציין כי הנהגת מרים סחפה אחריה את ציבור הנשים: 'וַתִּצְאֶן כָּל הַנָּשִׁים אַחֲרֶיהָ בְּתַפִּים וּבְמַחֲלֹת' (שם). הנה כי כן, מרים זוכה להצלחת מנהיגותה בגבולות הגזרה הנשית המוגדרים היטב, ומכאן התפתח העיסוק במרים כמי שמממשת את גבולות ההנהגה הנשית ומנהלת ביד רמה את ענייני המשפחה. הוכחת מעלתה בסוגיית שבע הנביאות אינה מכוח הנהגתה הציבורית אלא מדברי הנבואה הדיסקרטיות שהשמיעה באוזני אביה: 'עֲתִידָה אֲמִי שֶׁתֵּלֵד בֶּן שְׁוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל' (בבלי, סוטה יא ע"ב).

הטרוניה המקראית של מרים כלפי התנהלותו של משה ביחסו לאישה ה'כושית' ותיאור נישואיה לכלב משתלבים היטב עם התפיסה המתקדמת בנוגע לחשיבותם של הנישואין לא רק כאמצעי להולדת ילדים אלא גם כזכות בסיסית של נשים המבקשות חיי משפחה תקינים. הדרשות העוסקות בה חושפות את מאווייהן הכמוסים של נשים, 'שמיום שדבר הקדוש ברוך הוא עם משה אחיך לא נזדקק לי' (ספרי זוטא יב, א [מהדורת הורוויץ, עמ' 274]), את הרומנטיקה האמורה להתלוות לחיי הנישואין, 'שראת את צפורה שאינה מתקשטת בתכשיטי נשים, אמרה לה: מה לך שאין את מתקשטת בתכשיטי נשים? אמרה לה: אין אחיך מקפיד בדבר' (ספרי במדבר צט [מהדורת כהנא, עמ' 246–247]), וכן את הנישואין עצמם אף ללא ההולדה כמימוש של תכנית אלוהית: 'וכלב בן חצרון הוליד את עזובה [...] עזובה זאת מרים [...] הוליד? והלא מינסב הוה נסיב לה! א"ר יוחנן: כל הנושא אשה לשם שמים, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדה' (בבלי, סוטה יב ע"א). התוכחה האלוהית למרים על תלונתה כלפי משה הופכת בכמה מהדרשות לתלונה לגיטימית כלפי מי שאינם מכירים בזכויותיהן של נשים בחיי הנישואין.

עידוד ילודה

מימרות ודרשות רבות מתקופת המשנה המאוחרת ובעיקר מתקופת התלמוד עוסקות בחשיבות מצוות פרייה ורבייה ובגנותם של מי שנמנעים ממנה.⁶⁵

⁶⁵ ראו: ברכה אליצור, 'מסרים אקטואליים והשפעות ביוגרפיות בפרשנות חטא נדב ואביהוא בספרות חז"ל', **מסכת**, ו (תשס"ז), עמ' 206, המפנה למסורות העוסקות בחשיבות המעשה.

קשה להסביר את מקומן של מימרות ודרשות אלו במציאות שבה המצווה מקוימת כהלכתה, ויש לתת את הדעת לנסיבות שהובילו לצמיחתן. משה עמית מתאר את החברה הרומית בימי הקיסר אוגוסטוס (27 לפני הספירה – 14 לספירה), ומציין כי מיעוט ילודה היה תופעה בולטת בה.⁶⁶ אוגוסטוס ניסה לשקם את מצב החברה על ידי תחיקה שעסקה בענייני משפחה, ואחד החוקים שחוקק היה חובת הנישואין והולדת צאצאים. מי שלא צייתו לחוק זה היו מנועים מלהיכלל ברשימת היורשים הטבעיים של אבותיהם, והירושה הוחרמה לאוצר המדינה. מספר המינימום של ילדים שנקבע כמזכה את ההורים בירושה היה שלושה ילדים. משפחות מרובות ילדים קיבלו זכויות מיוחדות, והאבות זכו לעדיפות במינויים ובקבלת משרות. חוקי אוגוסטוס נשארו תקפים מאות שנים, עד לימי הקיסר יוסטיניאנוס (המאה השישית לספירה), מה שמוכיח שלא חל שינוי של ממש במצב המשפחתי בכל התקופה. ייתכן שתופעה דומה התרחשה עם הזמן גם בחברה היהודית.

ג'רמי כהן מסביר את הרקע ההיסטורי להיווצרותן של מימרות מסוג זה בדור יבנה.⁶⁷ הוא רואה אותן כדרך התמודדות של חכמים עם הדיכאון ועם הקיצוניות הדתית שהתעוררו עקב חורבן הבית; רבים איבדו את רצונם לחיות, נהגו מנהגי פרישות ומנעו מעצמם את הנאות החיים.⁶⁸ דוד דאובה מצביע על הידלדלות האוכלוסייה היהודית בארץ ישראל בעקבות המרד הגדול, ועוד יותר בעקבות מרד בר כוכבא, כעל הגורם העיקרי להעמדת חובת ההולדה בחזית תביעותיהם של חכמים מן הציבור.⁶⁹

⁶⁶ משה עמית, **תולדות הקיסרות הרומית**, ירושלים תשס"ג, עמ' 170–173.

⁶⁷ ג'רמי כהן, 'מצוות פרייה ורבייה ומקומה בפולמוס הדתי', ישראל ברטל וישעיהו גפני (עורכים), **ארוס ארוסין ואיסורים: מיניות ומשפחה בהיסטוריה**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 83–96.

⁶⁸ ראו: 'אמ' ר' ישמעאל מיום שחרב בית המקדש דין הוא שלא לאכל בשר ושלא לשתות יין אלא שאין בית דין גוזרין על הצבור דברים שאין יכולין לעמוד בהן הוא היה אומ' הואיל ועוקרין את התורה מבינותינו נגזר על העולם שהוא שמם שלא לישא אשה ושלא להוליד בנים ושלא להקים שבוע בן עד שלא שיכלה זרעו של אברהם מאליו אמרו לו מוטב להן לצבור שיהו שוגגין ואל יהו מזידין' (תוספתא, סוטה טו, יא–יג) [מהדורת ליברמן, ניו יורק תשל"ג, עמ' 243].

⁶⁹ David Daube, *The Duty of Procreation*, Edinburgh 1977, p. 37.

דניאל בויארין ועדיאל שרמר אינם מסתפקים בציון הגורמים הללו. לטענתם, לשונם החרפה של חז"ל מעידה על פולמוס ועל מאבק דתי וחברתי שהתנהל סביב סוגיה זו. בויארין ושרמר מפרשים את הדברים הקיצוניים שהושמעו נגד הנמנעים מפרייה ורבייה כמאבק במגמה שאפיינה קבוצה מסוימת בחברה היהודית, שהעדיפה חיי רווקות על מנת להשקיע את חייה בלימוד תורה בלי לשקוע בעול הנדרש בחיי נישואין.⁷⁰ בדברים החרפים שהתנאים משמיעים נגד המונעים עצמם מפרייה ורבייה הם מוקיעים את התופעה ומרוממים את ערך מוסד הנישואין וההולדה על פני ערך ההשתקעות המוחלטת בלימוד תורה. נראה כי בתקופת התלמוד חבר לנסיבות התרבותיות, החברתיות והדתיות שהיו נכונות בתקופת התנאים גם המשבר הכלכלי, שהוביל לקשיי הפרנסה של בעלי משפחות מרובות ילדים ולכן הגביר את תופעת צמצום הילודה.⁷¹

בחירת חכמים לתאר את שכרם של אישי מקרא שקיימו את מצוות פרייה ורבייה ואת עונשם של מי שנמנעו ממנה יכולה להתפרש כניסיון להתמודד עם מגוון הגורמים שהובילו לצמצום הילודה. כך תוארו גדולי מקרא מתקופות שונות שגדולתם בתורה או מציאות של רעב שנכפתה עליהם לא מנעה מהם לקיים את המצווה החשובה של הולדת ילדים, ולעומתם המסורות מתארות את גזר דינם הכבד של אישי מקרא שאתגרי המציאות מנעו מהם ללדת ילדים. נח תואר כמי שניצל מעונש המבול בזכות כוונתו לפרות ולרבות בעולם,⁷² יהושע מת ערירי על שום שביטל את ישראל לילה אחד מפרייה ורבייה לפני כיבוש העיר יריחו,⁷³ מותו של יואב מתואר בכתוב

⁷⁰ דניאל בויארין, **הבשר שברוח, שיח המיניות בתלמוד**, תל אביב תשס"ב; שרמר (לעיל, הערה 64), עמ' 53–54. ראו דברי בן עזאי בתוספתא, יבמות ח, ז [מהדורת ליברמן, ניו יורק תשנ"ו, עמ' 26]: 'מה אעשה חשקה נפשי בתורה יתקיים עולם באחרים'.

⁷¹ על המשבר הכלכלי ועל השלכותיו על הקהילה היהודית בארץ ישראל עיינו: גדליהו אלון, **תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, תל אביב תשכ"ז, עמ' 185; אשר גולאק, 'לסדרי המסים הרומאים בארץ', יעקב נ' אפשטיין ואחרים (עורכים), **ספר מאגנס**, ירושלים תרצ"ח, עמ' 98; דב הרמן, 'לימוד תורה והוראתה בתקופת האנרכיה הרומית בארץ ישראל', **אסופות**, ד (תש"ן), עמ' לה; אברהם מרמורשטיין, 'המצב הכלכלי של היהודים בגליל בדורו של ר' יוחנן בר נפחא ובדור שלאחריו', **אמת ליעקב** – **ספר היובל לרב יעקב פריימאן**, ברלין 1937, עמ' 81–92.

⁷² בראשית רבה ל, ב [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 271].

⁷³ בבלי, עירובין סג ע"א-ע"ב.

בפועל 'מיתה', לעומת מותו של דוד המתואר 'שכיבה', על שום שיואב לא הותיר בן אחריו,⁷⁴ ואברהם משמש סמל ודוגמה להתנהגות ראויה על שום שנשא עוד אישה בזקנותו והעמיד בנים.⁷⁵

דמותה של מרים, אתגרי התקופה שחייתה בה וקרבתה לאדם המוחזק 'גדול הנביאים' אפשרה לחכמים להרחיב את המסרים הקשורים לתחום חשוב זה של עידוד הילודה. מרים נולדה למציאות של שעבוד וגזרות שמד, וחרף תנאים קשים אלו מסרה את נפשה, הפרה את גזרת 'כל הבן היילוד' והצילה את עובריהן של נשות ישראל מן המיתה, 'שהיתה פועה באשה והולד יוצא' (קהלת רבה [מהדורת וילנא, עמ' לח]). מרים לא הסתפקה בסיוע ללידת העוברים הקיימים אלא נלחמה ברפיסות שאחזה בציבור באשר למצווה זו: 'אבא, קשה גזירתך יותר משל פרעה, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקיבות!' (בבלי, סוטה יב ע"א).

מרים נאבקה גם באחיה, שנמנע מקיום המצווה מטעמים של פרישות וקדושה למען מטרות רוחניות: 'ומה מרים שלא נתכוונה לדבר באחיה [...] לא למעט מפריה ורביה אלא לרבות' (ספרי במדבר צט [מהדורת כהנא, עמ' 247]). נראה שתוכחת מרים כלפי אביה בשנות השעבוד במצרים וכלפי אחיה בשיא גדולתו הנבואית הן קריאות תוכחה ועידוד לבני דורם של הדרשנים, המעלות על נס את ערך המשך קיום המצווה דווקא בעתות מצוקה ואת תוקפה המחייב גם בקרב מי שחשקה נפשו בתורה.

מרים והפולמוס היהודי-נוצרי

אם כן, תנאי מציאות וסדרי עדיפויות דחקו לעתים את תפיסת ערך הנישואין וחשיבות הילודה בקרב הקהילה היהודית הארץ ישראלית, שהתמודדה עם אתגרים לאומיים וכלכליים בדורות שמימי החורבן ועד לתהליך התפוררותה בשלהי תקופת התלמוד. את המסורות על מרים פירשנו כתוכחה נגד הרפיון שאחז בציבור וכהעמדת סדר עדיפויות חדש שהנישואין והילודה עומדים בראשו. לקמן נציע הסבר לדרשות המייחסות למרים הטפות שהן יותר מקריאות תוכחה או העמדה על הייררכייה נכונה, ונראה

⁷⁴ בבלי, ב"ב קטז ע"א.

⁷⁵ בראשית רבה סא, כה [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 660–661].

שהן מתפלמסות עם עמדות המתנגדות לנישואין שלא עקב נסיבות הזמן אלא מתוך אידאולוגיה שורשית.

עמדתה המסתייגת של הדת הנוצרית מהגוף ומפעולות הקשורות למיניות עוד מראשית ימיה מתועדת בכתבי הברית החדשה ובמקורות נוצריים מאוחרים בספרות אבות הכנסייה. במקורות אלו ישו ופאולוס מציעים לתלמידיהם להימנע ככל האפשר מלשאת נשים ומפליגים בשבחם של הסריסים, שנמנעו מחיי נישואין למען מלכות שמים.⁷⁶ אחד התחומים המרכזיים שבהם הבדילה את עצמה הנצרות מהיהדות הוא היחס לגוף, לבשר.

אב הכנסייה אתנגורס טוען כי פרישות היא תנאי לקרבת אל: 'תמצאו רבים בינינו, הן נשים והן גברים, המגיעים עד גיל מבוגר לא נשואים, בתקווה לחיות בקשר קרוב יותר לאל. [כי] ההשארות בפרישות ובמצב של "סריסות" מקרבת את האדם לאל' (פנייה אל הנוצרים ג, לא).⁷⁷ אב הכנסייה הסורי אפרהט מביא את משה כהוכחה לטענת הנצרות בדבר אידיאל חיי הפרישות: 'מפני שאילו היה [משה] מקיים את [חובות] הנישואים לא היה יכול למלא את מצוות רבו [...] ואם ישראל, ששלושה ימים בלבד התקדשו דבר עמם אלהים אחד, כמה עדיפים ונאים אלה שכל ימיהם מקודשים וקדושים ומוכנים ועומדים בפני אלהים! כלום לא יאהב אותם אלהים יותר, ורוחו תשרה בם?!⁷⁸ אידאולוגיית הפרישות והנזירות שתמכו בה רבים מאבות הכנסייה אילצה אותם לפרש את מצוות 'פרו ורבו' כאלגוריה או כמצווה קדומה שחטאי האנושות – ובעיקר ה'חטא הקדמון' – שינו את משמעותה.

לנוכח תעמולת פרישות זו ניצבת עמדתם המתנגדת של חז"ל, המקדשים את ערך הנישואין ומרבים בתיאור חשיבותה של מצוות פרייה ורבייה ובגנותם

⁷⁶ ראו: מתי יט, ט-יב; איגרת פאולוס לקורинתיים א, ז; לוקס יד, כו. ועיינו: שרמר (לעיל, הערה 64); כהן (לעיל, הערה 67); בויארין (לעיל, הערה 70).

⁷⁷ ראו: Miroslav Marcovich (ed.), *Athenagoras Legation Pro Christianis*, Berlin, 1990, pp. 104–105. תרגם שרמר (לעיל, הערה 64), עמ' 61.

⁷⁸ מתוך דרשתו ה-18 של אפרהט, 'נגד היהודים על הפרישות המינית והקדושה', William Wright, *The Homilies of Aphraates*, The Persian Sage, London 1869, pp. 348–349, תרגם שרמר (לעיל, הערה 64), עמ' 63.

של מי שמונעים עצמם ממנה. נוסחן הקיצוני של המימרות והשוואת הנמנעים מקיום מצוות פרייה ורבייה לשופכי דמים מלמדים על עצמת החשש מפני השפעתן של ההטפות הנוצריות על אורח החיים של הקהילה היהודית.

אפשר לפרש את נאומי התוכחה המיוחסים למרים בדרשות חז"ל כמתפלמסים עם טענות הנוצרים בגנותם של חיי הנישואין ובדבר מעלתה של הפרישות כאמצעי להתקרבות לאל. לעומת כוונותיה החיוביות של מרים בתלונתה כלפי משה הציב הדרשן את 'המתכוון לדבר בחבירו לגניי ולא לשבח ולמעט מפריה ורביה ולא לרבות ובינו לבין אחרים ולא בינו לבין עצמו עאכ"ו' (ספרי במדבר צט [מהדורת הורוויץ, לייפציג תר"ע, עמ' 98]). האם אותו 'מתכוון למעט מפריה ורביה' אינו התועמלן הנוצרי הקורא לחיי פרישות?

כנגד העמדת הפרישות כאמצעי להשגת קשר טוב לאל מוכיחה מרים את עמרם על שפרישתו מאשתו גוזרת כליה מהעולם הזה ומהעולם הבא (בבלי, סוטה יב ע"א), ומול הטענה כי דברי אלוהים עם משה התאפשרו אך ורק משום שנהג בחיי פרישות מציבה מרים דגם נבואי שלה, של אהרן אחיה ושל אבות האומה, שזכו להתגלות ולדיבור אלוהיים חרף הימנעותם מחיי פרישות: 'מרים אמרה עלי היה הדבור ולא פירשתי מבעלי. אהרן אמר ועלי היה הדבור ולא פירשתי מאשתי. ואף אבותינו הראשונים היה הדבור עליהם ולא פירשו מנשותיהם אבל הוא מפני שדעתו גסה עליו פירש לו מאשתו' (אבות דרבי נתן הוספה ב לנוסחא א, ד [מהדורת שכטר, עמ' 155]).

הבחירה במרים למוקד הפולמוס בסוגיית הנישואין והילודה נובעת כפי הנראה מעיצובה של מרים אם ישו בספרות הנוצרית הקדומה והמאוחרת.⁷⁹ שרמן מצביעה על הקבלות בין תיאורה של מרים אם ישו בברית החדשה ובמקורות נוצריים מאוחרים לביוגרפיה של מרים אחות משה:⁸⁰ שתיהן מכונות 'עלמה',⁸¹ שתיהן מיוחסות למשפחת כהונה,⁸² אלישבע מתוארת

⁷⁹ על הקבלה בין מרים אם ישו למרים הנביאה רמז גינצבורג (לעיל, הערה 9) וכתב גרוסמן (לעיל, הערה 10), וכן הרחיבה שרמן (לעיל, הערה 4), כפי שנראה להלן.

⁸⁰ שרמן (לעיל, הערה 4), עמ' 338.

⁸¹ השוואות ב, ח ללוקס א, כו-כז.

כקרובת משפחה של השתיים,⁸³ לשתייהן מיוחסת שירה שנעשה בה שימוש במילה 'גאים' ועוד.⁸⁴ המניע הנוצרי להקבלה ביוגרפית זו נובע כפי הנראה מהרצון להעמיד את ישו כבעל מעמד דומה למעמדו של משה כפי שהוא מתואר במקרא. מהו אפוא תפקידן של דרשות חז"ל על מרים לאור השוואה זו?

שרמן מתארכת את מועדי עריכת החיבורים שבהם מופיעות הדרשות על מרים ומצביעה באמצעותן על שלבי התפתחות הפולמוס בין הדתות סביב דמותה של מרים; לעתים חז"ל מפריכים את התפיסות הנוצריות באמצעות דרשותיהם על מרים, ולעתים דרשות הנצרות הן תגובה על אופן עיצובה של מרים בדרשות חז"ל.⁸⁵ פעמים שקביעת מועד היווצרותן של המסורות על פי מועד עריכת החיבור או על פי זהותו של בעל המסורות בעייתית, שכן יש שמסורות קדומות מוצאות את מקומן בחיבורים מאוחרים, וכמו כן שושלת המסירה לא תמיד משמרת את כל גלגולי המסורת.⁸⁶

ואולם ההנחה שהמסורות מגיבות זו על זו נראית מוכחת היטב מתוכנן של המסורות המקבילות. ניכוסה של מרים הנביאה על ידי תועמלני הנצרות כמקבילה למרים אם ישו לא נסתר כפי הנראה מעיניהם של חכמים, ובתגובה על הניסיון הנוצרי ליצור אנלוגיה בין הדמויות בחרו חכמים לבדל

⁸² השוו שמות טו, כ ללוקס א, ה.

⁸³ השוו שמות ו, כג ללוקס א, לו.

⁸⁴ השוו שמות טו, כא ללוקס א, מו-נה. שרמן מצביעה על הקבלות גלויות ומפורשות בין שתי הדמויות בספרות הנוצרית המאוחרת, אולם הקבלות אלו הן כבר מחוץ לטווח התקופות שבהן נוצרו מסורות חז"ל הנידונות במאמר זה, ולפיכך לא נדון בהן.

⁸⁵ ראו שרמן (לעיל, הערה 4), עמ' 338.

⁸⁶ ראו: Louis Jacobs, 'How much of the Babylonian Talmud is Pseudepigraphic?', *JJS*, 28 (1977) pp. 46–59; Jacob Neusner, 'What's in a Name? – The Problematic of Rabbinic "Biography"', *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*, Montana 1978, pp. 72–96; idem, 'Evaluating the Attributions of Saying to Named Sages in the Rabbinic Literature', *JSJ*, 45 (1994) pp. 28–51; idem, 'Mishnah and Messiah', *Biblical Theology Bulletin*, 14 (1984), pp. 3–11. ניוזנר מפקפק ביכולת להסיק מסקנות משמות החכמים בעלי המסורות וטוען שיש להעניק משקל כבד יותר לזיהוין של מגמות על פי תקופת עריכתן של מסורות אלו.

את דמותה של מרים המקראית מדמותה של מרים הנוצרית ואף ניצלו את הבסיס השווה לכאורה כדי להעצים את המחלוקת התאולוגית שבין הדתות: מרים הנביאה מעוצבת כאנטיתזה לתעמולה הנוצרית. במוקד הבידול הושמה האמונה הנוצרית בדבר מופת עיבורה של מרים אם ישו, שנתעברה ללא הזדקקות למגע מיני ונותרה בבתוליה ובכך כיפרה על החטא הקדמון של הצורך לספק את תאוות הגוף, מכאן ואילך הופכת מרים הנביאה מופת של נישואין והולדה – בניגוד למופת הבתולה.

מי שנבחרה לשמש אב טיפוס למרים הבתולה נאבכת בגזרת פרעה להפסקת הילודה ומשמשת בפועל כמי שמחיה את הוולדות. בניגוד לנבואת המלאך גבריאל למרים, כפי שהיא מתוארת בברית החדשה: 'והנך הרה וילדת בן [...] ותאמר מרים אל המלאך איך יהיה הדבר הזה ואני אינני ידעת איש: ויען המלאך גבריאל ויאמר אליה רוח הקדש תבוא עליך' (לוקס א, לא–לה), בדברי חז"ל נבואת מרים מכוונת אל אביה, והתנאי להולדת המושיע הוא שיישא מחדש את אשתו ויוליד אותו ממנה: 'סופך אתה מוליד בן שמושיע את ישראל' (מכילתא דר"י בשלח מסכתא דשירה י [מהדורת הורוויץ ורבין, פרנקפורט תרצ"א, עמ' 151]).⁸⁷

מרים יורשת מאביה עמרם את תפקיד הלוחמת בגזרת פרעה ומוכיחה בגלוי את הוריה על מחשבת הפרישה שלהם. נבואת מרים משמשת זרז לנישואי הוריה ולעיבורה הטבעי של אמה. נישואי עמרם ויוכבד פומביים וגלויים, ומטרתם להשפיע על סביבתם לנהוג כמותם.

המסורות מרחיבות בתיאור נישואיה של מרים ובמימוש נישואין אלו על ידי מעשה ביאה, 'בא כלב אפרתה': ההזדקקות לכלב היא שהפכה את מרים לאמה של מלכות. נישואיו השניים של כלב עומדים בניגוד גמור לתפיסה הנוצרית, שעל פיה מוטב לו לאדם שלא להינשא כלל, ובוודאי שלא להינשא בשנית. המדרש מדגיש כי נישואי כלב למרים היו לשם שמים והם שריפאו את מכאוביה.

⁸⁷ אב הכנסייה כריסוסטומוס, אגב פרשנותו לנישואי יעקב, מבקר את אופי חגיגות הנישואין שנערכו בתקופה הקדומה ומלגלג על נוהג זה, ראו: ST. John Chrysostom, *Homilies on Genesis 46–67*, (trans: Robert C. Hill), Washington 1992, Homily 56, pp.119–133

תוכחת מרים לאחיה משה, 'וכי לא דבר הקדוש ברוך הוא אלא עמו בלבד כבר דבר עם נביאים הרבה ועמנו ולא פירשנו מנשותינו' (ספרי זוטא יב, א [מהדורת הורוויץ, עמ' 274]) מתוארת במדרש כמסר המהדהד בחלל, ועל פיו, שלא כתאולוגיה הנוצרית, קרבה אל ה' אינה עילה לפרישות. מרים נענשה לא על תוכחתה השגויה אלא על דרך אמירתה, משמע שתוכן התוכחה זוכה להסכמה אלוהית.⁸⁸

*

מרים, כאחת מנשות המקרא, הייתה יכולה להיות מופת לערכי מוסר וחברה כפי שנידונו נשות מקרא מקבילות, כגון אימהות האומה,⁸⁹ רות אמה של מלכות⁹⁰ ואחרות. תחת ערכים אלו מצאנו במסורות חז"ל על מרים נטייה ברורה להעצים היבט מסוים של דמותה, שאינו סותר בהכרח את תיאורי המקרא על אודותיה, אבל ודאי אינו עולה באופן ישיר מהפסוקים המעטים המתארים את מעשיה.

במאמר זה עקבנו אחר השתלשלות המסורות על מרים מהספרות הבתר-מקראית ועד למסורות חז"ל מתקופת התלמוד, וראינו כיצד מוטיב הנישואין והילודה כובש את כל תיאורי מעשיה במעבר שבין סוף תקופת בית שני לראשיתה של תקופת המשנה ועד לתקופת התלמוד המאוחרת. מסורות שעסקו בהיבטים אחרים של דמותה לא זכו לאותה תהודה שזכו לה המסורות שייחסו לה את זכות נישואיהם המחודשים של הוריה ואלו שתיארו את נישואיה לכלב חרף המכשולים שעמדו בפניה, שהלכו והתפתחו במרוצת הדורות ותועדו בחיבורים שנערכו במהלכם.

⁸⁸ בדרשות העוסקות במרים יש עוד היבטים שניתנים להסבר כבעלי מגמה פולמוסית, כגון הדגשת קבורתה של מרים מיד לאחר מותה (בבלי, מו"ק כח ע"א), שלא כתפיסה הנוצרית על עלייתו השמימה של ישו ובמקורות מאוחרים גם על עלייתה של מרים אמו, וכן הדרשה המדגישה את מיתת מרים כמכפרת (שם) כמתפלמסת עם תפיסת בתוליה של מרים אם ישו כמכפרים על החטא הקדמון.

⁸⁹ ראו למשל על ענוותנותה של רחל (בבלי, ב"ב קכג ע"א), על צדיקותה של שרה (בראשית רבה נג [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 560]) ועל חריצותה (תנחומא [ב] חיי שרה ג [מהדורת וילנא, עמ' נט]).

⁹⁰ צניעותה של רות (רות זוטא ב, ג [מהדורת בובר, ברלין 1894, עמ' 50]; בבלי, שבת קיג ע"ב).

הצענו שערכי הנישואין וההולדה העולים מן המסורות באים לשלול תפיסות מוטעות באשר לערך הנישואין ובדבר הקשר שבין נישואין לקרבת אלוהים ולהורות על חובת הנישואין וההולדה גם בשעה שגזרת שמד מאיימת על מי שמקיים אותן. תפיסת הנישואין בתאולוגיה הנוצרית ועיצובה של מרים הבתולה כבת דמותה של מרים המקראית אפשרו אף הן לזהות את הרקע שהוביל לטרנספורמציה באופי הדרשות המציירות את דמותה.

את החיץ שיצרו תועמלני הנצרות בין קדושה לחיי נישואין, את ההתניה שיצרו בין קרבת אלוהים לחיי פרישות ואת המופת שהעמידו בדרך הולדתו של ישו למרים האם הבתולה ניסו חז"ל להפריך באמצעות נאומי התוכחה שייחסו למרים הנביאה, שבהם היא שוללת את התפיסות השגויות האלה ומלמדת על קדושת הנישואין, על חובת ההולדה בדרך הטבע ועל קרבת אלוהים המושגת באמצעותם.

נשים בתרגום יונתן לנביאים

מרים (לאור) כהנא

תרגום יונתן לנביאים הוא תרגום ארמי שלם לכל ספרי הנביאים שמקורו ארץ ישראלי ומוצאו מבית המדרש של חז"ל.¹ התרגום לארמית ליווה את הקריאה בתורה ובהפטרה בבית הכנסת, אך היה גם חלק מהלימוד בבית המדרש.² תרגום יונתן הוא במידה רבה פירוש של המקרא, לא רק בשל הפרשנות ההכרחית הכרוכה בהעברה משפה לשפה, אלא גם בשל שינויים ותוספות שהוא מכניס לפתוב במכוון. התרגום, מטיבו, אינו פורס משנה סדורה אלא מגיב על מה שהוא מוצא בפסוקי המקרא, אך השינויים והתוספות שהתרגום מכניס לכתוב מאפשרים לנו לעמוד על תפיסתו ועל האופן שהוא מוצא לנכון להציג את המקרא לבני דורו.

כדי לעמוד על מכלול העמדות של התרגום ביחס לנשים ולמקומן בחברה השווית בין כל הפסוקים שנשים הוזכרו בהם בספרי הנביאים ובין תרגום יונתן לפסוקים. רוב הפסוקים תורגמו תרגום מילולי, אך יש פסוקים שהתרגום הכניס בהם שינויים ותוספות משמעותיים. היחס של תרגום יונתן

¹ לסקירה בעניין התרגום וזמנו ולסקירת ספרות ראוי: Paul V. M. Flesher, Bruce Chilton, *The Targums: A Critical Introduction*, Leiden 2011. עמ' 3–68 דן בתרגומים הארמיים בכלל, ועמ' 199–228 דן בתרגום יונתן וזמנו.

² ההבחנה בין בית הכנסת לבית המדרש לא הייתה נחרצת בזמן חיבורו של התרגום. במקרים רבים דרו המוסדות בכפיפה אחת, וגם רבים מתוכני העיסוק היו משותפים. אביגדור שנאן, **מקרא אחד ותרגומים הרבה**, תל אביב תשס"ג, עמ' 11–30, דן בשפעה ההדדית של המרכיבים השונים ששכנו בבית הכנסת (התפילה, הפיוט, הדרשה והתרגום). להיבט הפרשני של התוספות לתרגום ראו גם בדברי הפתיחה למאמר: הנ"ל, 'חולמים וחלומות בתרגומי התורה הארמיים', רחל אליאור ואחרים (עורכים), **כחלום יעוף וכדיבוק יאחז**, ירושלים תשע"ג, עמ' 123–136.

לנשים ניכר מתוך החריגות מהתרגום המילולי, בעיקר כשהן מצטרפות זו לזו ומתוות מגמות חוזרות בתרגום לפסוקים שונים. כמו כן השוויתי בין הפסוקים ששינה בהם התרגום לפסוקים שלא שינה בהם, כדי להבין את המניע לשינוי בתרגום ואת היחס לנשים המשתקף בו.³

נשים כמנהיגות רוחניות

התרגום אינו נמנע מתיאור של אישה מנהיגה, נביאה, דיינת, בעלת רכוש ועוסקת בתורה. להצגת דבורה הנביאה בספר שופטים מוסיף תרגום יונתן רק את תיאור הרכוש הרב שיש לה, ויתר התיאור מתורגם תרגום מילולי: 'וְהָיָא יוֹשֶׁבֶת תַּחַת תֹּמֶר דְּבוֹרָה בֵּין הָרְמָה וּבֵין בֵּית אֶל בְּהַר אֶפְרַיִם וַיַּעַל אֵלֶיהָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁפָּט' (שופטים ד, ה): 'וְהָיָא יְתָבָא בְּקֶרְתָּא בְּעֵטְרוֹת דְּבוֹרָה מִתְּפִרְנֶסָא מִן דִּילָה לָהּ דְּקָלִין בִּירִיחוֹ פְּרִדִּיסִין בְּרִמְתָּא זִיתִין עֲבָדִין מִשַּׁח בְּבִקְעָתָא בֵּית שְׁקִיָּא בְּבֵית אֶל עֶפְרַיִם חִיּוֹר בְּטוֹר מִלְכָּא וְסִלְקִין לְוֹתָהּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדִינָא'⁴ (והיא יושבת בעיר, בעטרות דבורה, מתפרנסת משלה. לה דקלים ביריחו, פרדסים ברמה, זיתים עושי שמן בבקעה המושקה בבית אל, עפר לבן בהר המלך, ועולים אליה כל ישראל לדין).

לתיאור רכושה הרב של דבורה אין מקבילה מדרשית מוכרת, אך לוי סמולאר ומשה אברבך מצביעים על התאמה בין העושר של דבורה לקביעת חז"ל שעל שופט להיות עשיר כדי שלא יתפתה לשוחד.⁵ הם מציינים גם שתרגום יונתן העדיף לפרש את הישיבה תחת התומר כשם יישוב, כי לא ראוי לדון תחת עץ, בהתאם לתפיסת חז"ל המחייבת כובד ראש בדין.⁶ סמולאר ואברבך אינם

³ Levi Smolar & Moshe Aberbach, *Studies in Targum Jonathan to the Prophets*, New York and Baltimore 1983 עסקו בנושא הנשים בתרגום, אך אין בספרם דיון במכלול היחס לנשים מנקודת מבט מגדרית. הם דנו בנושא הנשים כחלק מדיונים שעניינם ההתאמה להלכה הרבנית וההתאמה למציאות של זמנו (לרוב אגב עיסוק בשאלת זמנו המדויק וזיהוי בית המדרש שממנו הגיע התרגום). ניגע בדיונים אלו בהקשר של הדוגמאות השונות.

⁴ התרגום לכל אורך המאמר על פי הנוסח במקראות גדולות הכתר, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן.

⁵ סמולאר ואברבך (לעיל, הערה 3), עמ' 89, מפנים למכילתא לשמות יח, כא. לדיון בהיבטים הפרשניים והריאליים של תיאור הרכוש ראו: Willem F. Smelik, *The Targum of Judges*, Leiden 1995, pp. 380–382

⁶ סמולאר ואברבך, שם, עמ' 114.

נדרשים לכך שהתרגום אינו עוסק בסוגיות אחרות שמאפיינות את בית המדרש של חז"ל.⁷ תרגום יונתן אינו מוטרד מהפער שעשוי להיווצר בין הגישה העולה מפירושו לעמדת חכמים לרכוש פרטי של אישה,⁸ לאיסור על אישה לדון⁹ או למדרש הנוגע לישיבה תחת התומר כהימנעות מייחוד עם בעלי הדין.¹⁰ נראה שמבחינת התרגום העניין המגדרי אינו משמעותי ואין צורך בפירוש או בהבהרה, ומבחינה זו עמדתו שונה מהעמדה המשתקפת ברוב המדרשים לפסוק.

התרגום מרחיב גם את תפקידה של דבורה כנביאה, וקובע שכל השירה שבפרק ה נאמרה בנבואה.¹¹ הקביעה של התרגום מנוגדת למדרש, המצמצם את נבואת דבורה ואף מוצא בדבריה יהירות.¹² גם חנה, שהמקרא לא מציין

⁷ לביקורת על היחס של סמולאר ואברבך לתרגום כתואם לגמרי לחז"ל, ללא עיסוק בגישתו הנפרדת, ראו: Steven D. Fraade, '[On] L. Smolar and M. Aberbach, Studies in Targum Jonathan to the Prophets, P. Churgin, Targum Jonathan to the Prophets, New York and Baltimore 1983', *Jewish Quarterly Review*, 75, 4 (1985), pp. 392–401.

⁸ לדיון על נכסים השייכים לנשים ראו: שולמית ולר, **נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד**, תל אביב תשס"א, עמ' 56–102.

⁹ ולר, שם, עמ' 103–149, עוסקת בנושא נשים במערכת המשפט. לעניין הדין נוגע גם מאמר ביקורת על הספר: טל אילן, 'על נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד', **ציון**, סו, ד (תשס"א), עמ' 537–542. לדיון ולסקירת מקורות באפשרות כהונתה של אישה כדיונת ראו: עליזה בזק, 'דיינות נשים – ניתוח מקורות הדין ובחינתם לאור הפסיקה בדיונות ובשררה לדורותיה', **להיות אישה יהודיה**, ג (תשס"ה), עמ' 77–122.

¹⁰ בבלי, מגילה יד ע"א ועוד.

¹¹ 'אֲנֹכִי לֵה' אֲנֹכִי אֲשִׁירָה אֲזַמֵּר לֵה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל' (שופטים ה, ג): 'אֲמָרָא דְּבוֹרָה בְּנְבוּאָה קָדָם ה' אָנָּא מְשַׁבְּחָא מוֹדִיָּא וּמְבָרְכָא קָדָם ה' אֱלֹהָא דְּיִשְׂרָאֵל', וכן שם, ז: 'עַד שְׁקִמְתִּי דְּבוֹרָה שְׁקִמְתִּי אִם בְּיִשְׂרָאֵל: 'עַד דְּאִשְׁתַּלְחִית אָנָּא דְּבוֹרָה אִשְׁתַּלְחִית לְאֵתְנַבְּאָה בְּגוֹ בֵּית יִשְׂרָאֵל'.

¹² לפי המדרש (ספרי במדבר פח), נבואת דבורה היא רק בפסוקים כח–לא. בבבלי, פסחים סו ע"ב, מגילה יד ע"ב, קובעים שהנבואה שלה מצומצמת בגלל היהירות שבדברים 'עד שקמתי דבורה'. יהודה קומלוש, **המקרא באור התרגום**, תל אביב תשל"ג, עמ' 293, נדרש לפער שבין התרגום למדרש ואומר שהתרגום מעוניין להעלות את ערכם של גיבורי המקרא, ולכן מדגיש דווקא את שליחותה של דבורה. סמליק (לעיל, הערה 5), עמ' 397, דן בעניין ומוסיף בהערה 410 שהמסורת הזאת מחדדת את נקודת המבט על נשים כמנהיגות, נקודת מבט שהזרם המרכזי של היהדות הרבנית דוחה, בניגוד לתרגום. הוא מפנה גם לגישתו של יוספוס פלביוס, שגם היא שונה מהמסורת המדרשית.

שהייתה נביאה, הופכת נביאה בתרגום תפילת ההודיה שלה, המתורגמת כולה כדברי נבואה לעתיד: 'וְתִתְּפֹלֶל חֲנָה וְתֹאמַר' (שמ"א ב, א): 'וְצִלְיָאת חֲנָה בְּרוּחַ נְבוּאָה וְאָמַרְתְּ' (ותתפלל חנה ברוח נבואה ותאמר).¹³ תרגום יונתן הופך את השירות לנבואות המצביעות על מהלך ההיסטוריה כמהלך של שכר ועונש, ובתוך כך אינו נמנע מייחוס נבואה לאומרת השירה, בין שהוכרזה נביאה ובין שלא.¹⁴

עוד עניין החוזר בתרגום יונתן הוא המקום של נשים כלומדות וכלומדות. אחת המגמות המאפיינות את התוספות של התרגום לכתוב היא ייחוס העיסוק בתורה לדמויות מקראיות מוכרות, והתרגום מעביר בכך מסר בנוגע

¹³ וכן בהמשך, בפסוקים ב-ה בפתיחה לכל אחד מהמשפטים שתרגום יונתן מבין כדברי נבואה עתידיים: 'על [...] אֶתְנַבִּיאֵת וְאָמַרְתְּ'. גם המדרש בבבלי, מגילה יד ע"א, מציין את חנה כאחת משבע הנביאות. תרגום יונתן אינו ממנהר למנות אישי מקרא לנביאים, וכשהכתובים מייחסים נבואה למי שאינו נביא רשמי, תרגום יונתן מתרגם סופר, ולא נביא. ראו: Anthony J. Saldarini, "Is Saul Among the Scribes?" Scribes and Prophets in Targum Jonathan', Craig A. Evans (ed.), *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity*, Sheffield 2000, pp. 375–389. סמולאר ואברבך (לעיל, הערה 3), עמ' 108, מבינים שגם השונמית שאירחה את אלישע בביתה הופכת בתרגום יונתן למנהיגה במשפחתה שמסייעת לשכנים ולחברים, ורואים בזה את הגבול העליון שחז"ל ובעקבותיהם התרגום מציבים לנשים כמנהיגות, על פי הפסוק: 'הַיֵּשׁ לְדָבָר לֹא אֶל הַמֶּלֶךְ אוֹ אֶל שֵׁר הַצָּבָא וְתֹאמַר בְּתוֹךְ עַמִּי אֲנִי יֹשֶׁבֶת' (מל"ב ד, יג): 'הַפֶּתֶגֶם אֵיךְ לֵיךְ לְמֶלֶךְ אוֹ עִם מֶלֶכָא אוֹ עִם רַב חֵילָא וְאָמַרְתְּ בְּגוֹ עַסְקֵי עַמִּי אֲנִי מְסוֹבְרָא' (הדבר יש לך לדבר עם המלך או עם שר הצבא, ואמרה את [המשא של] ענייני עמי אני נושאת), אך לעניות דעתי צודק קומלוש (לעיל, הערה 12), עמ' 364, שמפרש בפשטות שהשונמית נושאת את משא עמה עם כולם יחד, ואינה מעוניינת בעזרה מיוחדת. עוד תרגום שסמולאר ואברבך (שם, עמ' 107) מבינים כמגביל נשים הוא על הפסוק 'וְאֵת בְּנוֹתֵיכֶם יִקַּח לְרִקְחוֹת וּלְטַבָּחוֹת וּלְאִפּוֹת' (שמ"א ח, יג), ותרגום יונתן מפרש 'לשמשן'. לטענתם, בכך נמנע התרגום מייחוס עבודה גברית ויקרתית לנשים. לדעתי, גם אם יש בתרגום אזכור של עבודה נחותה במקום תפקיד ויקרתי, הפירוש הזה מתאים להקשר של הפסוקים הן בנוגע לגברים הן בנוגע לנשים שהמלך ייקח לשרתו, וקשה להסיק מכאן מסקנה מסוימת על מעמדן של נשים.

¹⁴ כך עושה תרגום יונתן גם לשירת דוד בשמ"ב כב. סמליק (לעיל, הערה 5), עמ' 397, מציין את הדמיון בתרגום שלוש השירות: מדובר בקטעים המכילים מסרים הנכונים לאחרית הימים בנביאים הראשונים. על אופי תרגום השירה בכלל, ראו: פלשר וצ'לטון (לעיל, הערה 1), עמ' 49–51.

למרכזיות לימוד התורה ולחשיבותו.¹⁵ תרגום יונתן מציין שמקום מושבה של חולדה הוא בבית הלימוד: 'וַיֵּלֶךְ חִלְקִיָּהוּ הַלֵּהֵן וְאַחִיקָם וְעַכְבּוֹר וְשָׁפָן וְעִשְׂיָה אֶל חִלְדָּה הַנְּבִיאָה אֲשֶׁת שָׁלֹם בֶּן תִּקְוָה בֶּן חֲרָס שֶׁמֶר הַבְּגָדִים וְהִיא יֹשֶׁבֶת בִּירוּשָׁלַם בְּמִשְׁנָה וַיְדַבְּרוּ אֵלֶיהָ' (מל"ב כב, יד). התרגום מפרש מהו המשנה שחולדה יושבת בו, ואומר: 'וְהִיא יִתְבָּא בִירוּשָׁלַם בְּבֵית אֶלְפָנָא וּמְלִילו עִמָּה' (והיא יושבת בירושלים בבית הלימוד וידברו אתה).¹⁶ מסתבר שהתרגום אינו נמנע ממגמתו להעלות את קרנו של לימוד התורה גם כשמדובר בנשים.

הימצאות נשים בבית המדרש מוזכרת גם בתרגום לשבחי יעל אשת חבר הקיני שבשירת דבורה: 'תְּבַרְךָ מְנָשִׁים יַעֲלֵ אֲשֶׁת חֶבְרֵ הַקִּינִי מְנָשִׁים בְּאֶהֱלֵ תְּבַרְךָ' (שופטים ה, כד). התרגום מפרש את משמעות הברכה 'מנשים באוהל' ומתרגם: 'כְּחָדָא מְנָשִׁיא דְּמִשְׁמֶשֶׁן בְּבֵיתִי מְדַרְשִׁין תְּתַבְּרָךְ' (כאחת מהנשים המשמשות בבית המדרש תתברך). כלומר, האוהל הוא אוהלה של תורה, והנשים משמשות שם.¹⁷

מהי המשמעות של השימוש בבית המדרש? סמולאר ואברבך טוענים שמדובר בנשים שמשרתות את הלומדים בבית המדרש, ורואים בזה ביטוי למעמד האישה המקובל על חז"ל, המוגבל באפשרויותיו מבחינת ההשתלבות בהנהגה ובלימוד התורה.¹⁸ וילם סמליק חולק עליהם וקובע שמדובר במעורבות בלימוד עצמו, כשם שתרגום אונקלוס על הפסוק: 'וַיַּעֲקֹב אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֱהֻלִים' (בראשית כה, כז): 'וַיַּעֲקֹב גְּבֵר שְׁלִים מְשִׁימֵשׁ בֵּית אֹלְפָנָא'

¹⁵ ראו: סמולאר ואברבך (לעיל, הערה 3), עמ' 159–169. בעמ' 30 הם מביאים את הלימוד של חולדה בהקשר של היותה אישה כדוגמה לזיקה של תרגום יונתן לבית המדרש של רבי עקיבא. לפיה, שלא כעמדת רבי אליעזר, שקבע: 'המלמד את בתו תורה מלמדה תפלות' (משנה, סוטה ג, ד), קבע בן עזאי, מתלמידי רבי עקיבא: 'חייב אדם ללמד את בתו תורה' (שם). על היחס לתורה בתרגום מלכים ראו: Carol A. Dray, *Translation and Interpretation in the Targum to the Books of Kings*, Leiden 2006, pp. 53–54, 127–128.

¹⁶ קומלוש (לעיל, הערה 12), עמ' 337, סבור כי התרגום הוא על סמך משמעות מאוחרת של השורש שנ"ה, הקשורה בלימוד, ומתקשר לנטייה לייחס קדושה למעשי היום-יום של גיבורי התנ"ך.

¹⁷ לזיהוי אוהל עם לימוד תורה ראו לוי גינצבורג, *אגדות היהודים*, ב, חלק ו, ירושלים תשס"ט, עמ' 193, הערה 29.

¹⁸ סמולאר ואברבך (לעיל, הערה 3), עמ' 109. בעמ' 48 הם נדרשים להסתייגות של חז"ל מנשים לוחמות.

(ויעקב איש שלם משמש בבית הלימוד), אינו מעיד על עבודת תחזוקה אלא על לימוד תורה בבית המדרש, ולכן הוא מסיק שעמדתו של תרגום יונתן באשר להשתלבות נשים בלימוד התורה שונה מעמדתם של חז"ל.¹⁹

מבדיקת כלל המקורות המיתרגמים לשורש שמ"ש עולה שתרגום יונתן משתמש בשורש זה בדרך כלל כשמדובר בעבודת ה', לרוב בכהונה.²⁰ כלומר, התרגום מייחס ליעל שותפות פעילה בבית המדרש, כמו נשים אחרות, ונראה שחלקה נוגע לפעילות הלימודית בו ולא רק לתחזוקה או לשירות הלומדים.²¹

תוספת תרגום שנמצאת בחלק מכתבי היד מקשרת בין יעל לקיום מצוות התורה.²² השירה מתארת את מעשה הגבורה של הריגת סיסרא: 'יָדָה לַיָּתֵד

¹⁹ סמליק (לעיל, הערה 5), עמ' 471–473.

²⁰ מהבדיקה שערכתי עולה שאמנם כשמדובר בשימוש של אדם, התרגום נדרש כמעט תמיד למתן שירות טכני, ואף את הכהונה אפשר לראות כשירות במובן הטכני של טיפול בקרבנות ובתחזוקת המקדש, אולם הפסוקים המדברים בשימוש בהקשר של לימוד ואינם נוגעים לכהונה, כמעט כולם נדרשים לשימוש במובנו המופשט. Bernadette J. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, Chico, Calif. 1982, p. 86. נדרשת לשימוש של תרגום יונתן בשורש שר"ת, קובעת שמשמעותו לכהן בתפקיד רשמי או לשרת ומציעה לראות ביעל כוהנת, על בסיס הצעה של מזר לקיומו של מקום פולחן באלון בצעננים. ברוטן מתבססת גם על ההזכרה של יעל לצד שמגר כמי שבימיהם חדלו ארחות, על הרקע המשפחתי של יעל ועל הליכת סיסרא לאוהלה, ומכאן שהייתה דמות כריזמטית ומוכרת. לעניות דעתי, ההבנה שליעל תפקיד חשוב אכן עולה מן המקרא ומן התרגום, אך אין בדברים כדי לבסס את ההצעה שיעל שימשה כוהנת.

²¹ עוד תרגום שאפשר לראות בו רמז לתפקיד הפעיל שממלאות נשים בעבודת ה' בציבור הוא בחטא בני עלי, הקובע שהנשים באו להתפלל באוהל מועד: 'וְעָלִי זָקֵן מְאֹד וְשָׁמַע אֶת כָּל אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן בְּנֵי לְכָל יִשְׂרָאֵל וְאֵת אֲשֶׁר יִשְׁכְּבוּן אֶת הַנָּשִׁים הַצְּבָאוֹת פָּתַח אֹהֶל מוֹעֵד' (שמ"א ב, כב): 'וְעָלִי סִיב לַחֲדָא וְשָׁמַע יָת כָּל דְּעֻבְדִּין בְּנוֹהִי לְכָל יִשְׂרָאֵל וְיָת דְּשִׁכְבִּין יָת נְשִׂא דְאֵתִין לְצִלָּאָה בְּתִרְעָה מְשִׁכֵּן זְמַנָּא' (ועלי זקן מאוד ושמע את כל שעשו בניו לכל ישראל ואת ששוכבים את הנשים שבאות להתפלל בפתח אוהל מועד). קומלוש (לעיל, הערה 12), עמ' 304–305, מסביר שתרגום הצובאות הוא על פי אונקלוס ל'במראת הצבאות' (שמות לח, ח). גם תנחומא פקודי ט דן בתפילת הנשים באוהל מועד. הבנת החטא כנוגע לנשים המתפללות באוהל מועד מעניינת בהקשר של היחס החשדני של עלי כלפי חנה המתפללת, ואכמ"ל.

²² לסקירת כתבי היד והפניה למחקרים בנושא ראו: רימון כשר, **תוספתות תרגום לנביאים**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 94–95, וראו שם גם את רשימת הפסוקים שתוספתות התרגום מתאימות בהם להלכה. כשר מציין שהתוספתות הללו משקפות הנחה שאנשי המקרא

תְּשַׁלְּחָנָה וַיְמִינָה לְהִלְמוֹת עַמְלִים וְהִלְמָה סִיסְרָא מַחֲקָה רֹאשׁוֹ וּמַחֲצָה וְחִלְפָה רָקְתוֹ' (שופטים ה, כו). תוספת התרגום נוגעת ללקיחת היתד: 'טִבְתָּא יַעַל אֶתֶת חֶבֶר שְׁלֻמָּא דְקִימַת מַה דְּכְתִיב בְּסִפְר אֹרִיתָא דְמֹשֶׁה לֹא יִהְיֶה תִקּוֹן זֵין דְּגִבֵּר עַל אֶתֶתָא וְלֹא יִתְקַן גִּבֵּר בְּתִקּוֹנִי אֶתֶתָא אֱלֹהִין יִדְהָא לְסַכְתָּא אוֹשִׁיטָא' (טובה יעל אשת חבר השלמי,²³ שקיימה מה שכתוב בספר תורת משה: לא יהיה כלי זין של גבר על אישה ולא יתקשט גבר בקישוטי אישה, אלא ידה ליתד הושיטה).

המקור לאיסור הוא בספר דברים: 'לֹא יִהְיֶה כָּלִי גִבֵּר עַל אִשָּׁה וְלֹא יִלְבֹּשׁ גִּבֵּר שְׂמֹלֶת אִשָּׁה' (דברים כב, ה). תוספת התרגום מצטטת את תרגום אונקלוס, שמפרש בדומה למדרש שהאיסור על האישה הוא נשיאת נשק, שנתפס אביזר גברי.²⁴ מתוך ציות לאיסור הזה יעל משתמשת ביתד להריגת סיסרא, ולא בכלי נשק תקני. אלא שהשבח אינו מלמד רק על צדיקותה של יעל, שנמנעה מאיסור 'כלי גבר'; הוא מלמד גם על הלמדנות של יעל, שאפילו בשעת מצוקה פועלת מתוך מודעות הלכתית, וכמוה דבורה, המבארת בשירתה את ההיבט ההלכתי במעשיה של יעל.

יצוין שאזכור השימוש של יעל בבית המדרש וההסבר לנטילת היתד מופיעים רק בתרגום לדברי השבח של דבורה בשירה שבפרק ה, ולא בתיאור מעשיה של יעל בפרק ד. נראה שלתרגום יש מניע פרשני: הוא מסביר את השבח היתר של יעל על הנשים שבאוהל. מה הבסיס להשוואה בין יעל לנשים שבאוהל? ואם הדימוי אכן מכוון ליושבות בית המדרש, במה באה לידי ביטוי

הכירו את ההלכה והתנהגו על פיה. הוא עוסק גם ביחס התרגום ליעל כאל אישה ישראלית. לרקע כללי בעניין התוספות שבכתבי היד ומאפייניהן ראו שם במבוא, עמ' 13–64. בכלל, תוספות התרגום אינן חלק מתרגום יונתן עצמו ואינן אחידות מבחינת זמן וסגנון, ולכן התייחסתי אליהן כאן כאל מסורת תרגום נוספת.
²³ לזיהוי הקיני עם השלמי ראו בראשית רבה מד, ששם הקיני, הקניזי והקדמוני מזוהים עם 'ערוויה [ערביה] שלמייה נוטייה [נבטיה]', וראו את הדיון אצל דב רפל, 'שמות גיאוגרפיים ושמות עמים בתרגום אונקלוס', **בית מקרא**, כט, א (תשמ"ד), עמ' 67–84, ובפרט עמ' 82.

²⁴ 'לֹא יִהְיֶה תִקּוֹן זֵין דְּגִבֵּר עַל אֶתֶתָא וְלֹא יִתְקַן גִּבֵּר בְּתִקּוֹנִי אֶתֶתָא' (אונקלוס לדברים כב, ה). Etan Levine, *The Aramaic Version of the Bible, Content and Context*, (ה. Berlin, New York 1988, p. 31, עוסק במחלוקת היסטורית סביב השתתפות נשות הקנאים בלחימה ורואה בכך נקיטת עמדה של תוספת התרגום נגד לחימת נשים.

הלמדנות של יעל? כלומר, התרגום מתעניין קודם כול בהקשר הפרשני, ולא באפולוגטיקה ההלכתית. ההקשר הפרשני בולט גם בשל העיסוק בתורה ובלימודה לאורך תרגום יונתן לכל השירה.²⁵ התורה היא נושא מרכזי בפרק כפי שהוא בא לידי ביטוי בתרגום, והיחס ליעל כמלומדת משתלב במגמה הכללית. העברת המסר של חשיבות לימוד התורה מתעלמת מההיבט המגדרי ונוגעת לנשים ולגברים כאחד.

בהקשר נוסף עולה מהתרגום שנשים עסקו בלימוד תורה, גם אם בנפרד מהגברים. הפסוק במיכה מזכיר את מרים לצד משה ואהרן בהנהגת העם: 'כִּי הֶעֱלִיתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּמִבֵּית עֲבָדִים פָּדִיתִיךָ וְאֶשְׁלַח לְפָנֶיךָ אֶת מֹשֶׁה אֶהְרֹן וּמִרְיָם' (מיכה ו, ד). תרגום יונתן מפרש את החלק השני של הפסוק ומרחיב מה היה תפקידו של כל אחד מהשלושה: 'וּשְׁלַחִית קִדְמָךְ תִּלְתֶּה נְבִי מֹשֶׁה לְאַלְפָּא מְסֻרֵּת וְדִינִין אֶהְרֹן לְכַפֵּרָא עַל עֲמָא וּמִרְיָם לְאוֹרָאָה לְנִשְׂאִי' (ושלחתי לפניך שלושה נביאים: משה ללמד מסורת ודינים, אהרן לכפר על העם ומרים להורות לנשים). לפי תרגום יונתן, משה מוסר לעם את המסורת ואת הדינים, אהרן מכפר על העם ומרים מלמדת את הנשים.²⁶

נראה שהקביעה בנוגע למרים היא בהשראת שירת היס: 'וְתִקַּח מִרְיָם הַנְּבִיאָה אֲחוֹת אֶהְרֹן אֶת הַתֵּף בְּיָדָהּ וַתִּצְאֵן כָּל הַנָּשִׁים אַחֲרֶיהָ בַּתְּפִים וּבְמַחְלֹת' (שמות טו, כ). מדוע מצא התרגום לנכון להוסיף על לשון הפסוק ולהסביר מה תפקידו של כל אחד משלושת המנהיגים? נראה שמבחינת התרגום הפסוק דורש פירוש, אולי משום שבתורה לא נראה שמדובר בשלושה מנהיגים שווים, ושלא כתפקידיהם של משה ואהרן, הברורים מפשט הכתובים, תפקידה של מרים איננו נזכר במפורש. ייתכן שהצורך בהסבר נוסף הושפע גם מפרשת הדיבור במשה בבמדבר יב, שהיו מעורבים בה אהרן ומרים ושניכר ממנה ששלושת האחים הם נביאים, אך ה' מבהיר

²⁵ ראו לדוגמה בתרגום לפסוקים ב ו-ט. סמליק (לעיל, הערה 5), עמ' 396, דן בנושא היחס לתורה בשירת דבורה, וראו גם: Daniel J. Harrington, 'The Prophecy of Deborah: Interpretative Homiletics in Targum Jonathan of Judges 5', *Catholic Biblical Quarterly* 48, 3 (1986), pp. 432–442

²⁶ כשר (לעיל, הערה 22), עמ' 209, מביא קטע גניזה שבו יש תוספת בתרגום המתייחס למן שניתן בזכות משה, לענן שניתן בזכות אהרן ולבאר שניתנה בזכות מרים, ושלושתם הסתלקו עם מותם. לתוספות הזאת מקבילות רבות במדרש, ובהן תוספתא, סוטה יא, ח; מכילתא בשלח ויסע ה; ספרי דברים שה ועוד.

שיש פער בין מעלתו של משה למעלת אחיו ואחותו. בכל אופן נראה שגם התפקיד שיועד בתרגום למרים תואם את המציאות כפי שהתרגום רואה אותה; מרים מקבלת בתרגום מקום שהתרגום תופס כריאלי: הוראה לנשים.

עוד הידרשות לנשים כמורות מלמדת שלפי השקפתו של התרגום נשים יכולות ללמד את כלל הציבור, אך יהיה בכך ביטוי לחולשתם של הלומדים. את הפסוק: 'בִּיבֹשׁ קְצִירָה תִּשְׁבְּרָנָה נָשִׁים בָּאוֹת מְאִירוֹת אוֹתָהּ כִּי לֹא עִם בִּינּוֹת הוּא' (ישעיה כז, יא), הוא מתרגם במילים: 'תִּקְצֹר חֵילָהוֹן יִבְהַתּוֹן בְּעוֹבְדֵיהוֹן יִתְבְּרוֹן נְשִׂא עָלֶיךָ לְבֵית דְּחֻלָּתָהוֹן וּמִלְפָּן יִתְהוֹן אָרִי לֹא עִם סִכְלָתָן אֲנוֹן' (יקצר כוחם יבושו במעשיהם ישברו, נשים עולות לבית יראתם ומלמדות אותם, כי עם לא חכם הם).²⁷

רוב הפרשנים קושרים את הנשים המאירות הנזכרות אצל ישעיהו לפעולת הדלקה של אש, בהקשר של הקציר היבש בראש הפסוק,²⁸ אך תרגום יונתן מפרש 'מאירות' – 'מורות' – ומקשר את המילה להמשך הפסוק, 'כי לא עם בינות הוא'. יובש הקציר מתפרש בתרגום כחסרון כוח ובושה במעשיהם, והנשים הבאות למקדש מלמדות, כי העם אינו חכם. התרגום איננו מפרש מדוע דווקא הנשים הן המלמדות, אבל נראה שהנימוק לכך הוא שהעם איננו חכם, ולכן אפילו הנשים, שאינן מלומדות, יכולות ללמד אותם.²⁹

הצגת נשים כמלמדות נראית מפתיעה. חז"ל סבורים שאישה המברכת או קוראת בתורה מעידה על חולשת הציבור,³⁰ אך תרגום יונתן הולך צעד נוסף

²⁷ רש"י גורס כאן: 'עם חלש כנשים ידליקום כך תרגמו יונתן באומות', אך אין לגרסה זו עוד עדות.

²⁸ כך פירשו ראב"ע, רד"ק ועוד, וראו גם: Joseph Blenkinsopp, 'Isaiah: a New Translation, with Introduction and Commentary', *The Anchor Bible*, 19, New York 2003, p. 375 ועוד רבים. רש"י וראב"ע מביאים פירוש נוסף: מלקטות.

²⁹ כך פירשו ראב"ע, רד"ק ואחרים את אזכור הנשים בהקשר של ההדלקה: מכיוון שהקציר יבש, אפילו נשים בחולשתן יכולות להדליק אותו בקלות.

³⁰ כך עולה מהבבלי, מגילה כג ע"א, באיסור על נשים לקרוא בתורה 'משום כבוד הציבור', שהובן כחשש שאישה שקוראת מעידה שאין אף אחד אחר בציבור שמסוגל לקרוא. גישה דומה אפשר למצוא בנוגע למי שאשתו מברכת בעבורו, דבר שהותר, אך 'תבוא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו' (ברייטא בבבלי, ברכות כ ע"ב; סוכה לח ע"א). לדיון ולסקירת הפירושים בעניין ראו: דניאל שפרבר, **דרכה של הלכה: קריאת נשים בתורה – פרקים במדיניות פסיקה**, ירושלים תשס"ז, עמ' 24–33.

ומזכיר נשים המורות לציבור, שהוא תפקיד משמעותי יותר מבחינת היכולות הנדרשות. גם אם אישה מורה מביישת את הציבור, לא מן הנמנע שתוכל לעשות זאת.

לסיכום, התרגום מוסיף על הפסוקים כדי להעביר מסר חינוכי לקהל. הוא מדגיש את מעלתם של מנהיגי המקרא, מסביר את המסר שיש ללמוד ממהלך ההיסטוריה, המוסבר בשירה הנבואית, ומעמיד את לימוד התורה כערך מרכזי וכתפקידה של ההנהגה. המסרים האלה מרכזיים יותר מבחינת התרגום מהצורך בהפרדה מגדרית, והתרגום מייחס עושר לדבורה השופטת, מדגיש את נבואות דבורה וחנה ומוסיף שחולדה, יעל, דבורה ומרים ואף נשות זמן עסקו בתורה.

גם כשהתרגום מציע הפרדה מגדרית, כגון שמרים מלמדת את הנשים או כשנשים המלמדות את הציבור נתפסות עדות לחולשתן, הוא איננו מוציא מכלל אפשרות את עצם מציאותן של נשים מלמדות. בכך שונה גישתו של התרגום מגישות אחרות בספרות חז"ל, ולרוב המוחלט של הפירושים האלה אין מקבילות בספרות הרבנית. העברת מסר המשבח עיסוק של נשים בתורה עולה בקנה אחד עם מטרת התרגום להנגיש את דברי התורה לכלל הקהל בבית הכנסת, כולל הנשים.³¹

מאפיינים נשיים

תוספות או שינויים שהתרגום מכניס בכתוב המקראי עשויים ללמד על האופן שהוא תופס את מאפייני האישה ותכונותיה, לדוגמה, ספר ישעיה מזכיר את מלאכת הכנת פסל כחלק מתיאור נלעג של האלילות: 'חָרַשׁ עֲצִים נָטָה קוֹ יְתָאֲרָהוּ בְשָׂרְדָּהוּ יַעֲשֶׂהוּ בְּמִקְצָעוֹת וּבְמַחוּגָה יְתָאֲרָהוּ וַיַּעֲשֶׂהוּ כְּתַבְנִית אִישׁ כְּתַפְאֶרֶת אָדָם לְשִׁבְתָּ בֵּית' (ישעיה מד, יג). זהו התרגום לחלק האחרון

³¹ עדות ישירה שהתרגום לארמית שירת צורך של הנשים אפשר למצוא במסכתות קטנות, מסכת סופרים יח, ו: 'זמן הדין הוא לתרגם לעם לנשים ולתינוקות כל סדר וסדר ונביא של שבת', אך אזכורים כלליים יותר של התרגום כחלק מהקריאה בבית הכנסת ושל מקומן של נשים בבית הכנסת אפשר למצוא כבר במקורות תנאיים. לדיון ולמקורות בעניין ראו: אביגדור שנאן, **תרגום ואגדה בן**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 12–14, ושם גם דיון רחב בהשלכות ייעוד התרגום לקהל הרחב על תוכנו (בעיקר בפרק השלישי), וכן אצל הנ"ל (לעיל, הערה 2).

של הפסוק: 'וְעָבִיד לַיהוָה כְּדַמוֹת גִּבּוֹר כְּתִשְׁבָּחָת אֲתָא יְתִבֵּת בֵּיתָא' (ועשה לו כדמות איש כשבח אישה יושבת הבית). כלומר, התרגום אינו רואה כאן תקבולת המתארת את הפסל 'כתבנית איש' ו'כתפארת אדם' שמטרתו לשבת בבית, אלא כשני פסלים שונים: 'תבנית האיש', שהיא דמות גבר, ו'תפארת אדם', שהיא דמות אישה, ותפקידה 'לשבת בית'.³² נראה שתרגום 'אדם' ל'אישה' מבוסס על ההבנה ש'לשבת בית' הוא מאפיין של האדם שבפסוק ועל ההנחה המוקדמת של תרגום יונתן שאדם המאופיין בישיבה בבית הוא אישה.³³ המילה 'תפארת' נוגעת לפי התרגום לישיבה בבית ולא לתיאור הפסל כ'תפארת אדם'. בבסיס התרגום עומד גם הרצון להימנע מחזרה ולתת משמעות שונה לכל אחד מחלקי הפסוק,³⁴ ובכל מקרה ניכר שהתרגום מקשר בין האישה לישיבה בבית.

עוד מאפיין של נשים על פי התרגום הוא חולשה, והיא מתבטאת בעיקר בהקשר של מלחמה. כשהמקרא משתמש באישה כדימוי, תרגום יונתן מרחיב אותו לפעמים הרחבה המבהירה מהו הצד השווה שבין הדימוי לאישה.³⁵ לדוגמה: 'בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה מִצָּרִים כְּנָשִׁים וְחָרָד וּפְחָד מִפְּנֵי תְּנוּפֹת יָד ה' צְבָאוֹת אֲשֶׁר הוּא מְנִיף עָלָיו' (ישעיה יט, טז) – הפסוק מדמה את המצרים לנשים. אין אמירה מפורשת במה הדמיון בא לידי ביטוי, אבל נראה שהוא מתפרש מתוך המילים הבאות, 'וחרד ופחד', כלומר הנשים מייצגות כאן תכונה של חרדה או היסטריה. תרגום יונתן מבין שמדובר בחולשה: 'בְּעֵינָא

³² כך גם בבראשית רבה כא: 'אמר ר' הונא היכן מצינו שניקראת חוה אדם כתפארת אדם לשבת בית (ישעיה מד, יג), וראו גם קומלוש (לעיל, הערה 12), עמ' 396, שמציע שאדם הוא אישה, בניגוד ל'איש' שהוזכר קודם בפסוק.

³³ וראו: סמולאר ואברבך (לעיל, הערה 3), עמ' 47–48, הקובעים שהתרגום, כמו חז"ל, מניח שמקומה של האישה בבית. גם רש"י מניח שמדובר באישה. רד"ק מצטט את התרגום, אך אחר כך מביא בשם אביו פירוש האומר שהישיבה בבית מלמדת על חוסר התוחלת של הפסל, שאחרי כל הטרחה אין בו צורך.

³⁴ על היחס של חז"ל לתקבולת בכלל ראו: James L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and its History*, New Haven 1981, pp. 104–105. על היחס לתקבולת בתרגומים הארמיים ראו: Moshe J. Bernstein, 'Translation Technique in the Targum to Psalms: Two Test Cases, Psalms 2 and 137', Eugene H. Lovering (ed.), *Society of Biblical Literature*, 1994 Seminar Papers, Atlanta 1994, pp. 223–230; סמליק (לעיל, הערה 5), עמ' 98.

³⁵ על טכניקת התרגום ראו: פלשר וצ'לטון (לעיל, הערה 1), עמ' 41–43, ובעמ' 53 סקירת ספרות בעניין.

ההוא יהוה מצרֵאי חֲלָשִׁין כְּנִשְׂיָא' (בזמן ההוא יהיו המצרים חלשים כנשים). היעדר גבורה עולה גם מפשט פסוק בירמיה: "חָדְלוּ גְבוּרֵי בְּבֶל לְהִלָּחֵם וְשָׁבוּ בְּמַצָּדוֹת נְשֵׂתָהּ גְבוּרָתָם הָיוּ לְנָשִׁים' (ירמיה נא, ל), וגם שם התרגום מפרש: 'אֲתַבְרַת גְּבוּרָתָהּ הָיוּ חֲלָשִׁין כְּנִשְׂיָא' (נשברה גבורתם היו חלשים כנשים).³⁶ נראה שתרגום יונתן מבין שהמוקד של דימוי הנשים בהקשר של מלחמה עניינו חולשה פיזית, וכך הוא מפרש את הדימוי בכל הקשריו, גם כשבמקרא נראה שהדימוי נוגע יותר לחרדה ופחד.³⁷

התפיסה שמלחמה אינה המקום לנשים ונשים מתאפיינות בחולשה שאינה מתאימה למלחמה באה לידי ביטוי בפסוק נוסף: 'וּפְרָצִים תִּצְאָנָה אִשָּׁה נִגְדָה וְהִשְׁלִכְתָּנָה הַחֲמוּנָה נָאֵם ה'" (עמוס ד, ג). תרגום יונתן מתרגם את הפסוק במילים: 'וְיִתְרָעוֹן עָלֵינוֹן שׁוּרָא וְיִקְפּוֹן יִתְכוֹן כְּנִשְׂיָין גְּבֵר לְקַבְּלִיהָ וְיִגְלוֹן יִתְכוֹן לְהִלָּא מְטוּרֵי חוּרְמִינֵי אָמַר ה'" (ויפרצו עליכם את החומה, וידחפו אתכם כנשים איש לנגדו, ויגלו אתכם אל מעבר להרי חורמיני, אמר ה'). התרגום מניח שיש כאן תיאור של קרב שתוצאתו יציאה לגלות, ולכן יציאת הנשים דרך הפרצות הופכת דימוי למי שידחפו כמו נשים, ובהתאמה, לא 'אישה נגדה' אלא איש לנגדו.³⁹

³⁶ בפסוק בירמיה נראה שהנשים הן מטפורה, ולא דימוי. תופעה דומה אפשר למצוא בספר נחום, שם מנוסחת מטפורה, והתרגום מבהיר שמדובר בדימוי ומוסיף את נקודת הדמיון: 'הִנֵּה עִמָּךְ נָשִׁים בְּקִרְבְּךָ' (נחום ג, יג): 'הָא עִמִּיךְ חֲלָשִׁין כְּנִשְׂיָא בְּגוּיךְ' (הנה עמך חלשים כנשים בתוכך). הפסוק מוזכר בבבלי, חולין צא ע"א, בדיון על משמעותו של 'גיד הנשה', וראו פירושה של טל אילן, הקושרת את 'גבורתם' ל'גבורתם': Tal Ilan, A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud: Introduction and Studies, 3: Masekhet Hullin, Tübingen 2007, pp. 405–408

³⁷ ייתכן שהתרגום רואה בחולשה מילה כללית המתארת חוסר יכולת לעמוד בקרב, כי גם כשהמקרא משתמש במטפורה של נער התרגום מזכיר חולשה: 'וְנָעַר יְכָתְבָם' (ישעיה י, יט): 'וְיִמְלְכוּ חֲלָשָׁא וְתַחֲשֹׁבוּ' (ומלכות חלשה ייחשבו).

³⁸ סמולאר ואברבך (לעיל, הערה 3), עמ' 119, מבינים שהכוונה לשם מקום, ארמניה, וכך הבינו גם Kevin J. Cathcart & Robert P. Gordon, *The Targum of the Minor Prophets, Translated, with a Critical Introduction, Apparatus and Notes* (The Aramaic Bible, 14), Edinburg 1989, p. 83. שמציינים שהזיהוי אינו סביר. רש"י כותב: 'וּיִתְכוֹן לְהִלָּא מִן טוּרֵי חוּרְמִינֵי וְהֵם הֵיוּ חֲשָׁךְ ל' חָרֵם וְחִרְבָּה', כלומר טורי חורמיני הם הרי הריגה. לפירוש הרמונה ראו: Hans W. Wolff, *Joel and Amos*, Philadelphia 1977, p. 204

³⁹ התרגום אינו מתייחס כאן לנשים ממש, בהמשך לדרכו מתחילת הפרק: גם 'פרות הבשן' (שם, א) לא היו בתרגום נשים אלא עשירי העם. אם החוטאים אינם דווקא נשים, אין

הפרשנות באה לידי ביטוי גם בבחירת המילה המתאימה לתרגום. בפסוק: 'לֹא חֲלָתִי וְלֹא יִלְדָּתִי וְלֹא גִדְלָתִי בַּחוּרִים רֹמְמֹתִי בְּתוּלוֹת' (ישעיה כג, ד): תרגום יונתן מבחין בין גידול הבחורים לרוממות הבתולות, ומתרגם: 'וְלֹא רִבִּיתִי עוֹלִימִין פְּנִיקִית בְּתוּלָן' (ולא גידלתי עלמים, פינקתי בתולות). הוא תרגם את השורש ר"ם כפינוק יוצא דופן, אך לא תרגם כך במקורות אחרים, וניכר שהבחירה בו היא בהתאמה למושאו: הבתולות. נראה שלפי תרגום יונתן, תהליך הגידול של הבתולות עניינו פינוקן ועינוגן ולא הרמתן, שורש שמבטא עצמה ואף מתורגם לא אחת כתוקף כוח.

בפסוק נוסף נדרש תרגום יונתן ליופיין של הבתולות: 'בַּיּוֹם הַהוּא תִתְעַלְּפֶנָּה הַבְּתוּלוֹת הַיְּפוֹת וְהַבְּחוּרִים בְּצִמָּא' (עמוס ח, יג). תרגום יונתן מבין שהבתולות הן מטפורה לישראל, אך הוא הופך אותה לדימוי ומסביר את ההשוואה: 'בְּעֵדְנָא הָהוּא יִשְׁתַּלְּחֵן פְּנִישְׁתָּא דִּישְׂרָאֵל דְּאִינוּן דָּמֵן לְבְּתוּלָן שְׁפִירָן דְּטַעָא בְּשׁוּפְרָהוֹן עִם עוֹלִימִין חִיבִין וְיִהוֹן מְטָרְפִין רָמֵן בְּצִהוּתָא' (בעת ההיא תיחלש כנסת ישראל, שדומה לבתולות יפות שתועות ביופיין עם הבחורים החוטאים ויהיו נטרפים בצמא). ההבנה שהבתולות הן מטפורה מתקשרת לתחילת הנבואה: 'הִנֵּה יָמִים בָּאִים נֹאֵם ה' וְהִשְׁלַחְתִּי רָעַב בְּאֶרֶץ לֹא רָעַב לֶלֶחֶם וְלֹא צָמָא לָמַיִם כִּי אִם לְשִׁמֶּעַ אֶת דְּבָרִי ה'" (שם, יא). תרגום יונתן מעדיף להשאיר את הבתולות ואת יופיין כדימוי בתרגום, ולא להסתפק בתרגום הנמשל בלבד. התרגום מוסיף שהעם הוא כמו בתולות יפות שיופיין מוביל אותן לחטוא עם הבחורים; הבחורים בתרגום יונתן אינם ישות נפרדת אלא חלק מדימוי הבתולות. נראה שתרגום יונתן מצא במטפורה של הבתולות היפות משמעות שחורגת מהזיהוי של הבתולות עם עם ישראל, ולכן השאיר את מרכיב היופי, שגם מאפיין את הבתולות וגם מטעה ומסיט אותן.⁴⁰

לסיכום, מתוך צורך פרשני תרגום יונתן מוסיף לפסוקים הבהרות המבוססות על תפיסתו את מאפייני האישה. לפי התרגום, אדם היושב בבית הוא

לתרגום סיבה להניח שדווקא הן תיפגענה במלחמה, בפרט אם מניחים שמגני העיר הם קודם כול הגברים. על ההימנעות מייחוס הפרק לנשים ראו: קת'קרט וגורדון, שם, עמ' 82.

⁴⁰ תרגום בתולות כמטפורה חוזר בפסוקים נוספים, כגון ירמיה לא, ג ו-יב, זכריה ט, יז ועוד. קת'קרט וגורדון, שם, עמ' 94, הערה 28, מעירים שהתרגום גורם לפסוק להתייחס לכלל האומה, ולא רק לקבוצה המסוימת של בתולות ובחורים.

בבחינת אישה. נשים מתאפיינות בחולשה ואין מקומן במלחמה; בתולות מתאפיינות בעדינות וביופי העלול להוביל לחטא.

זוגיות

אחד הנושאים המרכזיים שמעידים על יחס התרגום לנשים הוא מערכת היחסים בין גברים לנשים: הסדרת המעמד האישי וההתייחסות לסטיות מהנורמות הזוגיות, כגון ניאוף וזנות, וכן היחס לנשים נוכריות.

1. המעמד האישי

אחד התחומים שמשקפים את מקומה של האישה בחברה הוא המעמד האישי, וכבר בתורה מוקדש מקום לקביעת הלכה מחייבת בעניין. נראה שגם תרגום יונתן מחויב למערכת הלכתית נורמטיבית, ובמקרה שפסוק קובע קביעה עקרונית שאינה עולה בקנה אחד עם ההלכה, התרגום משנה אותו ומתאימו.⁴¹

בספר מלאכי הנביא מתאר את הגנאי שבבגידה באשת הנעורים. הפסוקים מתורגמים תרגום מילולי חוץ מאמירה אחת: 'כִּי שָׁנָא שְׁלַח אָמַר ה' אֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל וְכִסָּה חֶמֶס עַל לְבוּשׁוֹ אָמַר ה' צָבָאוֹת וְנִשְׁמְרָתָם בְּרוּחָכֶם וְלֹא תִבְגְּדוּ' (מלאכי ב, טז). התרגום גורס כאן: 'אֲרִי אִם סָנִית לָהּ פְּטָרָה אָמַר יוֹי אֱלֹהֵא דִישְׁרָאֵל וְלֹא תִכַּס חֲטָאָה בְּלְבוּשָׁךְ' (כי אם שנאת אותה גרשה, אמר ה' אלוהי ישראל, ולא תכסה חטאה בלבושך).

פשט הפסוק מגנה בגידה באשת הנעורים, אך התרגום לפסוק הופך את משמעותו הפשוטה מתוך מסורת משותפת לספרות חז"ל:⁴² 'שנא שלח' הופך בשניהם ל'אם שנא – שלח'. בגלל השינוי הזה נדרש התרגום לשנות גם את סוף הפסוק: 'וכסה' – 'ולא תכס'. גישה זו תואמת את יחסה של ההלכה לגירושין, ואולי גם מתפלמסת עם הגישה הנוצרית.⁴³ מבחינת היחס לנשים

⁴¹ על ההתאמה להלכה בתרגום ראו: פלשר וצ'לטון (לעיל, הערה 1), עמ' 55–64, וכן סמולאר ואברבך (לעיל, הערה 3), עמ' 33–40.

⁴² 'כי שנא שלח (מלאכי ב) – ר' יהודה אומר: אם שנאתה שלח, ר' יוחנן אומר: שנאוי המשלח. ולא פליגי: הא בזוג ראשון, הא בזוג שני' (בבלי, גיטין צ ע"ב).

⁴³ קת'קרט וגורדון (לעיל, הערה 38), עמ' 235, הערה 29, מביאים פסוקים מספר דברים התומכים בגירוש השנואה. סמולאר ואברבך (לעיל, הערה 3), עמ' 3 ושם הערה 11,

תרגום יונתן מיישר קו עם המדרש והופך את התוכחה הנבואית נגד הבגידה באשת הנעורים להבהרה כי הגירושין הם זכותו של האיש, בהתאם לעמדתו הנפשית כלפי אשתו. הבחירה של התרגום להבהיר שהגירושין לגיטימיים מעבירה מסר מדויק יותר מבחינת הנורמה ההלכתית, אבל משבשת את המסר המקראי הדורש נאמנות לאשת הנעורים.

התאמה דומה להלכה אפשר למצוא גם בנוגע לדיני נישואין של כוהן. יחזקאל עוסק בכוהנים בחזון המקדש העתידי וקובע: 'וְאֶלְמָנָה וְגֵרוּשָׁה לֹא יִקְחוּ לָהֶם לְנָשִׁים כִּי אִם בְּתוּלַת מִזְרַע בֵּית יִשְׂרָאֵל וְהָאֶלְמָנָה אֲשֶׁר תִּהְיֶה אֶלְמָנָה מִכֶּהֱיָה יִקְחוּ' (יחזקאל מד, כב). דברי יחזקאל סותרים את ההלכה שבספר ויקרא (כא, ז), שאינה מונה אלמנה בנשים האסורות לכוהנים, ואוסרת נישואי אלמנה רק על הכוהן הגדול (שם, יד). גם אין מקור נוסף שמבחין בין אלמנה מכוהן לאלמנה אחרת.

תרגום יונתן נמנע מהסתירה ומתרגם: 'וְאֶרְמָלָא וּמִתְרַכָּא לֹא יִסְבוֹן לְהוֹן לְנָשִׁין אֱלֹהִין בְּתוּלָתָא מִזְרַעָא דְּבֵית יִשְׂרָאֵל וְאֶרְמִלְתָּא דְּתַהֵי אֶרְמִלְתָּא שְׂאָר כְּהֻנָּא יִסְבוֹן' (ואלמנה וגרושה לא ייקחו להם לנשים אלא בתולה מזרע ישראל ואלמנה שתהיה אלמנה שאר הכוהנים ייקחו). תרגום יונתן מבהיר, שלא כעולה מהפסוק ובדומה לדרשת חז"ל, שכוהן הדיוט, אחד מ'שאר הכוהנים', רשאי להתחתן עם אלמנה, ורק הכוהן הגדול מנוע מכך.⁴⁴ בכך נמנע התרגום מהרחבת איסורי הנישואין נוסף על הנדרש בתורה, משמיט את האבחנה שבין אלמנה מכוהן לאלמנת כל אדם אחר ואינו יוצר תלות בין המעמד האישי של אישה לזהותו של בעלה הקודם.

קובעים שיש כאן ראייה להשפעת בית מדרשו של ר' עקיבא, שמייצג ר' יהודה בברייתא בגיטין, ותואם את גישתו של ר' עקיבא, המקלה מאוד בגירושיו אישה (משנה, גיטין ט, י).
⁴⁴ התלמוד הבבלי דן בסתירה: 'אמר ליה רב נחמן לרבא: האי קרא רישא בכהן גדול, וסיפא בכהן הדיוט? אמר ליה: אין. והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו – מכהן אין, מישראל לא? הכי קאמר: מכהן יקחו – משאר כהנים יקחו' (בבלי, קידושין עח ע"ב). על פי הבבלי, החלק הראשון: 'ואלמנה וגרושה לא יקחו להם לנשים' נוגע לכוהן הגדול, והחלק השני: 'והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו' נוגע לכלל הכוהנים, כאילו כתוב בפסוק: ואת האלמנה אשר תהיה אלמנה, שאר הכוהנים ייקחו (אותה לאישה). תרגום יונתן לחלקו האחרון של הפסוק נוקט את אותה הדרך, וכמוהו טעמי המקרא. סמולאר ואברבך (לעיל, הערה 3), עמ' 14–42, דנים בפסוק ובהקבלה לתלמוד.

בשתי הדוגמאות ניכר שכשהתרגום מבין את דברי הנביא כקביעה עקרונית הוא מקפיד ליישב בינה ובין ההלכה הרבנית גם במחיר שיבוש המסר הנבואי, בין שהמסר הנבואי אוהד את האישה בין שהוא מחמיר עמה.

2. היחס לניאוף ולזנות

השקפתו של התרגום בעניין הנורמות המחויבות של זוגיות ונישואין ניכרת גם בשינויים שהוא מכניס בסיפורים מקראיים שעשויה להיות בהם סטייה מהנורמות ההן, אך בשונה מיחסו לקביעות שנתפסות אמיתות מוחלטות, כשהתרגום מבין שהמקרא מתאר חטא או חריגה מהנורמה שאכן התרחשה במציאות הוא בדרך כלל מתרגם ללא שינוי. להלן אבקש להראות שכשהתרגום מכניס שינויים בתיאורים שעשויים להתפרש ניאוף או זנות, המניע המרכזי הוא פרשני. התרגום משנה רק כדי להפוך את הכתובים להגיוניים הן מבחינת התוכן הן מבחינת היתכנותם במציאות, וגם אם התוצאה המתקבלת מעודנת יותר, אין הוא מחזיק באמות מידה שונות מהמקרא באשר לזנות ולניאוף.⁴⁵

בקינתו על יונתן אומר דוד: "צַר לִי עֲלֶיךָ אָחִי יְהוֹנָתָן נְעֻמָּת לִי מֵאֵד נִפְלְאָתָה אֶהְבֶּתְךָ לִי מֵאֶהֱבַת נָשִׁים" (שמ"ב א, כו). על פי תרגום יונתן, הכוונה במילים אלו היא לנשותיו המסוימות של דוד, ולא לאהבת נשים בכלל: 'לְהֻדָּא מִפְּרָשָׁא רַחֲמֶתְךָ לִי מִרַחֲמַת תְּרִיתִין נָשִׁין' (מאוד מיוחדת אהבתך לי מאהבת שתי נשים). התרגום עולה בקנה אחד עם אזכורן של שתיים מנשותיו של דוד, אחינעם ואביגיל, בהמשך הפסוקים.⁴⁶ נראה שהתרגום מעדיף להימנע מההבנה שאהבת יונתן לדוד עדיפה בעיניו על אהבת נשים באשר היא, משום שהיא עשויה להתפרש כנטייה הומוסקסואלית, ולכן הוא מייחס את אהבת הנשים לשתי נשים מסוימות.⁴⁷

⁴⁵ סמולאר ואברבך, שם, עמ' 49, עוסקים בעידון בתחום המיני בפרק שעניינו התאמה להלכה הרבנית. הם קובעים שהתרגום מעודן יותר מהמקרא ומהמדרש בגלל הפנייה לקהל הרחב. להלן אפנה לטענותיהם בדוגמאות הרלוונטיות ואצביע על הקושי בדבריהם.

⁴⁶ שמ"א ל, ה; שמ"ב ב, ב.

⁴⁷ סמולאר ואברבך (לעיל, הערה 3), עמ' 46, סבורים שזה רווח נוסף של התרגום, מעבר לסוגיה ההלכתית של הנישואין למיכל.

עוד נקודה מעניינת היא שתרגום יונתן מתעלם מקיומה של אישה שלישית, מיכל בת שאול, שדוד התחתן אתה, אך שאול נתן אותה אחר כך לפלטי בן ליש. אפשר לומר שהתרגום מזכיר רק את שתי הנשים המלוות את דוד באותה עת, אך סמולאר ואברבך מציעים שהתרגום כאן תואם את מגמתו הכללית להימנע ככל האפשר מייחוס עברות הלכתיות לגדולי האומה. מכיוון שהעברת מיכל לפלטי בן ליש בעודה נשואה לדוד והחזרתה אחר כך מהוות עברה הלכתית חמורה, העדיף תרגום יונתן להניח שהנישואין למיכל לא תפסו מלכתחילה.⁴⁸

אלא שלצד ההתמקדות כאן בשתי נשותיו של דוד אין בתרגום עוד שינוי המבטל את קיומם של נישואי דוד ומיכל, לא בתיאור הנישואין, לא בתיאור מסירתה לפלטי בן ליש ולא בתיאור חזרתה ממנו.⁴⁹ גם בהקשרן של המילים שנתלו בהן חז"ל כדי להכשיר את נתינתה של מיכל לפלטי בן ליש וחזרתה ממנו תרגום יונתן אינו מוסיף או משנה דבר.⁵⁰

יתרה מזו, בפרשיות נוספות, כגון מעשה דוד ובת שבע, אמנון ותמר, אבשלום השוכב עם פילגשי אביו ועוד, תרגום יונתן משאיר את הכתובים ללא שינוי ואינו מנסה להתאים את המעשים להלכה. גם אם נאמר שהמקרה של מיכל מתייחד בכך שהמקרא עצמו איננו מבקר את המעשה, ולכן נדרשת הבהרה בתרגום, קשה לראות בתוספת 'תרתין נשין' התמודדות מספקת עם סוגיית נישואי מיכל ודוד. נראה שהתרגום אינו מקבל עליו להתאים להלכה

⁴⁸ שם, עמ' 44–46, וראו גם: Eveline van Staalduine-Sulman, *The Targum of Samuel*, Leiden 2002, p. 394, 487 המסכימה עם סמולאר ואברבך ומסבירה שהנחת היסוד של תרגום יונתן היא שהנישואין למיכל לא היו לגיטימיים.

⁴⁹ בפרק יח, לצד תיאור הנישואין (פסוקים יט ו-כה), יש בשניים מכתבי היד תוספת בעניין עורלות הפלשתים הקובעת שערך היה פחות משווה פרוטה, ולכן הנישואין לא התקיימו, וראו ציטוט ודיון אצל כשר (לעיל, הערה 22), עמ' 111–112. אך דווקא קיומה של התוספת מדגיש את היעדרה של כל התייחסות לעניין בפסוקים המרכזיים בתרגום עצמו. דוגמה נוספת להתאמה הלכתית בהקשר זה בתוספות לתרגום שבכתבי היד אך לא בתרגום יונתן עצמו היא בהקשר של חטא בני עלי בנשים (שמ"א ב, כב): תוספת התרגום קובעת שבני עלי לא שכבו עם הנשים אלא השהו את קרבנותיהן, וראו דיון והשוואה למקבילות, שם, עמ' 102.

⁵⁰ לדוגמה, המדרש בבבלי, סנהדרין יט ע"ב, שעניינו הליכתו של פלטי בן ליש אחרי מיכל הלוח ובכה עד בחורים (שמ"ב ג, טז): "עד בחרים" – שנעשו שניהם כבחורים שלא טעמו טעם ביאה'.

את כל מעשיהם של גדולי האומה. כשמדובר בתיאור היסטורי ולא בקביעה עקרונית, השינוי בתרגום יונתן נועד למנוע מקהלו הבנה שנראית בעיניו בלתי אפשרית מבחינה מציאותית, כגון נטייה הומוסקסואלית אצל דוד ויונתן, אך הוא איננו נמנע מתיאור כל התנהגות שאיננה הלכתית, בפרט אם המקרא עצמו כבר מבקר אותה כהתנהגות שלילית.

דוגמה לשינוי הנובע מהתפיסה שהתיאור המקראי אינו אפשרי במציאות אפשר למצוא בתרגום לנישואי הושע לאשת הזנונים. הנבואה על אשת הזנונים של הושע (א-ג) מתורגמת כולה כאילו הסיפור אינו אלא משל, והתרגום מביא את הנמשל בלבד: 'וַיֹּאמֶר ה' אֶל הוֹשֵׁעַ לֵךְ קַח לְךָ אִשָּׁת זְנוֹנִים וְיִלְדֵי זְנוֹנִים כִּי זֶה תִּזְנֶה הָאָרֶץ מֵאַחֲרֵי ה'. וְלֵךְ וִיקַח אֶת גִּמְרָה בֵּת דִּבְלָיִם וְתֵהָר וְתִלְדַּ לּוֹ בֵּן' (הושע א, ב-ג). תרגום יונתן מנסח את הדברים כך: 'וַיֹּאמֶר ה' לְהוֹשֵׁעַ אִיזֵל אֶתְנִיב נְבוֹאָה עַל יְתִבִּי קִרְתָּא טְעִיתָא דְאַנּוֹן מוֹסְפִין לְמַחְטִי אָרִי מְטַעַ יְטַעוֹן דִּירִי אֶרְעָא מִבְּתַר פְּלַחְנָא דֵה' וְאַזֵּל וְאַתְנִבִּי עֲלִיהוֹן דְּאִם יְתוּבוֹן לְאוֹרִיתָא יִשְׁתַּבֵּיךְ לְהוֹן אִם לֹא כְּמַתֵּר עֲלֵי תִינִין יִתְרוֹן וְאוֹסִיפוּ וְעִבְדוּ עוֹבְדֵין בִּישִׁין' (ואמר ה' להושע: לך התנבא נבואה על יושבי העיר הטועה, והם מוסיפים לחטוא כי תעה יתעו דיירי הארץ מאחרי עבודת ה', ולך והתנבא עליהם שאם ישובו לתורה יסלח להם, ואם לא, כנשירת עלי התאנה ישרו, והוסיפו ועשו מעשים רעים).

התרגום מפרש את לקיחת האישה כנבואה על יושבי העיר הטועה – עובדת האלילים – ואת ילדי הזנונים כתיאור של אנשי העיר המוסיפים לחטוא. התרגום מתאים בהתאמה מלאה לנמשל שמופיע כבר בפסוק: 'כִּי זֶה תִּזְנֶה הָאָרֶץ מֵאַחֲרֵי ה'', אך אף שבפסוק נישואי הנביא נועדו לסמל את הקשר בין העם לאלוהיו, בתרגום יש ייצוג לנמשל בלבד ואין תיאור של מעשה הנביא כלל.⁵¹

⁵¹ כשר (לעיל, הערה 22), עמ' 202–203, מביא תוספת מתרגום יונתן מינכן 5 (ובמקביל בבבלי, פסחים פז ע"א – ע"ב ובסדר אליהו זוטא ט), שבה מצוי דו-שיח בין ה' להושע שמובן ממנו שהנישואין אכן התרחשו בפועל. כשר מציע שהפירוש הזה מטרותו לקשר בין פרק א לפרק ב. לעניות דעתי זו המגמה גם בנוסח תרגום יונתן, אבל בכיוון ההפוך: הוא הפך גם את פרק א לנאום תוכחה. גם רמב"ם, רד"ק, ראב"ע ועוד הבינו את הנבואה כסמלית בלבד.

גם כשהנבואה מציינת פרטים מוחשיים, כמו שמה של האישה, גומר בת דבליים, ההיריון והלידה, התרגום דבק בנמשל: גומר בת דבליים הופך משם האישה לתוצאות של שתי התנהגויות אפשריות: אם ישובו – ייסלח להם (גומר), ואם לא – הם ייפלו כמו שנושרים עלי התאנה (בת דבליים). ההיריון ולידת הבן מתורגמים כהמשך עלילות יושבי העיר: הם מוסיפים לעשות רע. תרגום יונתן ממשיך ומתרגם כך לאורך פרקים א–ב את כל פרטי הזנות והניאוף, וגם ההרחקה מהמאהבים והתיקון הופכים משל ליחסי ה' וישראל ולהליכתם הבוגדנית אחרי עבודה זרה,⁵² בהתאם לפירוש שהפסוקים עצמם נותנים לנישואים עם אשת הזנונים.

לאורך כל התרגום לפרקים א–ג כמעט אין אזכור לתחום הסמנטי של הנשים, הזנות או הניאוף, והתרגום מתמקד בתחום האמונה הדתית בלבד.⁵³ אפילו הקישור בין שם האל, בעל, לבעל כינוי לבן הזוג אובד לגמרי בתרגום, הנמנע מלכנות את אלי העמים בשם ומכנה את האלילים ואת המאהבים כאחד 'טעותא', מילה שמשמעותה סטייה הן בתחום הדתי הן בתחום המיני.⁵⁴

⁵² בהושע ב, ז התרגום מזכיר גם את נביאי השקר במאהבים ההם שאחריהם הלכו ישראל. קת'קרט וגורדון (לעיל, הערה 37), עמ' 32, הערה 15, מציעים שהתרגום מושפע מהמילה 'הורתם', שהתפרשה בתרגום כמכוונת להוראה ולא להורות.

⁵³ בהושע ב, טו התרגום מזכיר את האישה, אך רק כדימוי, בהקשר של ענידת התכשיטים וההליכה אחרי הבעלים. ייתכן שהסיבה לכך היא ציון התכשיטים, שאין להם מקבילה ישירה בנמשל. הזכרת שמות התכשיטים מאלצת את התרגום לגעת בדימוי של אישה בשר ודם, ואילו יש להשוות את התנהגותם של ישראל. בפתיחה לפרק ג מופיעה האישה כדימוי לצד הנמשל, ובהמשך הפרק התרגום חוזר ומביא את הנמשל בלבד. Rimon Kashner, 'Metaphor and Allegory in the Aramaic Translations of the Bible', *Journal for the Aramaic Bible*, 1, 1 (1999), pp. 53–77, עוסק ביחס האלגורי לאשת הושע (עמ' 66–67), ומציין שבתחילת פרק ג התרגום כמעט מילולי, בדומה לתוספת התרגום (לעיל, הערה 51). בהמשך הוא דן במאפיינים של הפרשנות המילולית שמתגלה לצד הפרשנות האלגורית בתרגום לפסוקים רבים.

⁵⁴ הושע ב, יח ועוד, וראו כשר, שם, לדיון בקשר של המילה לשדה הסמנטי של יחסי זוגיות. סמולאר ואברבך (לעיל, הערה 3), עמ' 41, מסבירים שהתרגום באופן עקבי איננו נותן שם לאלילים, כנראה מתוך הקפדה הלכתית על 'שם אלהים אחרים לא תזכירו, לא ישמע על פיד' (שמות כג, יג).

מדוע תרגום יונתן חורג כאן חריגה בוטה כל כך מפשט הכתובים, שנראה שנוגעים לתולדות חייו האישיים של הושע, עד כדי צנזור כל מה שנוגע לתחום הזוגיות? מסתבר שמבחינת התרגום לא ייתכן שהנביא אכן נשא אשת זנונים בצו ה' לצורך העברת מסר נבואי.⁵⁵ הפיכת המעשה כולו לאלגוריה מצביעה אפוא על החשיבות שתרגום יונתן רואה בנאמנות למציאות הריאלית כפי שהוא מבין אותה. הסיפור חייב אחיזה בחיים מבחינת המתרגם, ואם לא ייתכן שהנביא יישא זונה ושלא יהיה ידוע מיהו אבי ילדיה, תרגום יונתן מסתפק במשמעות הסמלית של המעשה שניתנה לו כבר בפסוקים עצמם.

שאלת היחס למעשים שאינם הולמים פעולה מציאותית של נביא עולה גם בהקשרם של ציוויים נוספים על הנביא שנראים בלתי הולמים או לא סבירים. היו פרשנים שהשוו בין אשת הזנונים של הושע לדרישה מישעיהו ללכת ערום (יש' כ), לשכיבתו של יחזקאל חודשים על צד אחד במיטתו (יח' ד 4–17), לציווי על יחזקאל לגלח את זקנו בתער (שם ה 1) ועוד. אמנם רוב הפרשנים המסורתיים⁵⁶ פירשו את מעשי הנביא מסוג זה כנבואה שלא הגיעה לידי מעשה, אך תרגום יונתן מתרגם את הפרשיות האחרות תרגום מילולי.⁵⁷

אפשר לטעון שההבדל נעוץ בכך שבנבואת הושע ההקבלה הסמלית מצויה בפשט הכתובים כבר בציווי הראשוני ולא רק כפרשנות שבאה אחריו, אך נראה שמבחינת תרגום יונתן אשת הזנונים של הושע היא אכן מקרה קיצוני יותר מכל אלו. נישואין לאשת זנונים הם קו אדום שלא ייתכן שאכן נחצה במציאות, ויותר מזה, חומרת העברה ההלכתית של גילוי עריות והפגיעה

⁵⁵ ראו דיון אצל: Pinkhos Churgin, *Targum Jonathan to the Prophets*, New Haven 1927, p. 83. סמולאר ואברבך, שם, עמ' 43–44, עוסקים בבעייתיות הכפולה שהבנה הפשוטה של צו ה' יוצרת כאן, הן תאולוגית, מבחינת מעמדו של הנביא, הן הלכתית, מבחינת האיסור של אישה שזנתה על בעלה.

⁵⁶ רמב"ם, מורה נבוכים ב, מו; ראב"ע על הושע א, א; רד"ק על הושע א, ב; ישעיה כ, ב; יחזקאל ד, ד; שם ה, א ועוד.

⁵⁷ העירום של ישעיהו מתורגם ל'פחח'. המילה מופיעה בתרגום רק בפרק הזה. בדרך כלל 'עירום' מתורגם באופן סמלי או מופשט (גל"א; ערט"ל). רש"י סובר שהתרגום בחר בשורש פח"ח כי הוא מעודן יותר: 'בבגדים קרועים ובלואים ולא ערום ממש'. רש"י מתבסס ככל הנראה על המשנה, מגילה ד, ו ועל הדיון שבעקבותיה בבבלי, מגילה כד ע"ב.

בייחוס הילדים חורגות מגבולות הוראת שעה, שיש בה פגיעה נקודתית בלבד בהלכה או בייצוגיות של הנביא, ולא יעלה על הדעת שאכן התרחשה בצו ה'. ייתכן שאפשר ללמוד מכך על היחס של התרגום לאישה העוסקת בזנות בכלל, שנתפסת לא ראויה לנישואין אפילו כחלק ממעשה סמלי של הנביא.

תוצר הלוואי המתקבל ממחיקת אשת הזנונים מתרגום הנבואה כדי להפוך את הנבואה למציאותית הוא שהנבואה המתקבלת בתרגום מתמקדת באשמת העם ונמנעת מהדימוי הקשה של אשת הזנונים המואשמת ברדיפה אחרי החטא, בבוגדנות ובכפיות טובה.⁵⁸ האם אפשר לראות בתרגום יונתן לנישואי הושע ביטוי לעידון כללי בתרגום ואמות מידה שונות באשר לתיאורים מתחום המיניות? ספק רב. תרגום יונתן מתרגם ללא שינוי נבואות הנוגעות לחטאי העם בתחום הפריצות המינית; זנות, ניאוף, גילוי עריות ומשכב נידה מתורגמים תרגום מילולי.

גם בתחום הפורענות והענישה שבעקבות החטא התרגום נשאר צמוד ללשון הפסוקים אפילו כשהם מתארים אונס וביזוי נשים.⁵⁹ התיאור המילולי הבוטה של החטאים והעונשים מלמד שהתרגום לא נמנע מביטויים בוטים המציינים מציאות קיימת או עתידית. שלא כצו ה' להושע לקחת אשת זנונים, שהתרגום נמנע מלהציג אפילו כדימוי, כשמדובר בצדדים השליליים של המציאות, בחטאי האדם ובעונש הנובע מהם, התרגום איננו נמנע משימוש בשפה בוטה.

לא זו בלבד שהתרגום אינו נמנע מתיאור חטאים קשים, הוא אף מרחיב לעתים את חטאי העם ומוסיף חטאים שלא צוינו במקרא עצמו: פרק ד בהושע עוסק בחטאי העם, ובהם ניאוף וזנות. תרגום יונתן מתרגם תרגום מילולי ואף מוסיף על העברות האלה ילדים שנולדו מהניאוף ההוא ונישואין

⁵⁸ הפרשנות הפמיניסטית מבקרת קשות את היחס לאשת הזנונים בפרק, ראו לדוגמה: Athalya Brenner, *Feminist Companion to the Latter Prophets*, Sheffield 1995. כאמור, בתרגום אשת הזנונים אינה מוזכרת, והנבואה שמנקה את הנביא מהחטא נמנעת גם מהיחס הקשה לאישה.

⁵⁹ לדוגמה: 'וְנָשָׂא הַבָּתִּים וְהַנָּשִׁים תִּשְׁגֹּלְנָה' (קרי: תִּשְׁכַּבְנָה) (זכריה יד, ב): 'וַיִּתְּבַזְזוּ בְּתִיָּא וְנִשְׂאִי יִשְׁתַּכְּבֹּן'. וכן באשר לפגיעה בנשים ההרות: 'בְּחֶרֶב יָפְלוּ עַל־לִבָּם יִרְטְשׁוּ וְהִרְיוֹתֵיו יִבְקְעוּ' (הושע יד, א): 'בְּחֶרֶב יִתְקַטְּלוּ עוֹלִימָהוֹן יִטרְפוּן וּמַעֲדִיתָהוֹן יִתְבַּזְעוּ' (בחרב ירהו עולימיהם יטולטלו וההרות יבקעו), וכך גם בעמוס א, יג.

לנשים נוכריות. בפסוק 'אלה וכחש ורצח וגנב ונאף פרצו ודמים בדם נגעו' (הושע ד, ב) תרגום יונתן מתרגם 'פרצו' כהולדת ילדים מנשי חבריהם: 'מן לשקר וכדבין וקטולי נפשן וגנבין וגייפין מולדין בנין מנשי חבריהון וחובין על חובין מוספין' (נשבעים לשקר ומכזבים והורגים נפשות וגונבים ונואפים מולידים בנים מנשי חבריהם וחטאים על חטאים מוסיפים).⁶⁰ התרגום אינו מסתפק כאן בתרגום מילולי של עברת הזנות אלא מוסיף עליה הולדת ילדים מנשי חבריהם, עברה קשה ביותר, שבפרק הקודם נמנע תרגום יונתן מלייחס לנביא ואפילו מלהשתמש בה כדימוי לחטאי העם הקשים.⁶¹

את השינויים המעטים שהתרגום עושה בתחום הפריצות המינית בהקשר של תיאורי מציאות היסטורית אפשר להבין כחלק מהפעולה הפרשנית שבתרגום, ולאו דווקא כמגמה של עידון מוסרי. לדוגמה, אחד הפסוקים שתרגומו הובן כמבטא עידון מתאר את שטיפת מרכבתו של אחאב אחרי שמת בה בקרב נגד ארם: 'וישטף את הרכב על ברכת שמרון וילקו הכלבים את דמו והזנות רחצו כדבר ה' אשר דבר' (מל"א כב, לח). התרגום מפרש שלא הזנות הן שרחצו בבריכה שדמו של אחאב נשפך אליה אלא כלי הנשק (כלי זין) נשטפו בה: 'ושטף ית רתקא על בריכתא דשומרון ולחיו כלביא ית דמיה ומני זינא שטפו כפתגמא דיוי דמליל' (ושטף את הרכב על ברכת שומרון ולקו הכלבים את דמו וכלי הנשק נשטפו כדבר ה' שאמר).

כמה וכמה חוקרים הציעו שהמניע לשינוי כאן הוא הרצון להימנע מתיאור זונות הרוחצות בדמו של אחאב,⁶² אך לצד המניע הזה אפשר להצביע על מניע פרשני משמעותי: הפסוק קובע בפירוש שהרכב הנשטף מבטא את

⁶⁰ וכך גם התרגום בבבלי, קידושין יג ע"א, בשם תרגומו של רב יוסף. גם בפסוק י המילה 'פרצו' מתורגמת להולדה: 'אכלו ולא ישבעו הזנו ולא פרצו': 'יכלון ולא יסבעון יסבון נשין ולא יולדון בנין'.

⁶¹ סמולאר ואברבך (לעיל, הערה 3), עמ' 109, דנים בתרגום המילולי של חטאים קשים, אך הם רואים בו התאמה ליחס הקשה של חז"ל לפריצות המינית בעת חורבן הבית. וראו ביקורתו של פראד (לעיל, הערה 7) על ההנחה שהתרגום וחז"ל חד הם.

⁶² קומלוש (לעיל, הערה 12), עמ' 337, רואה בשינוי ריכוך הסגנון. סמולאר ואברבך, שם, עמ' 51, רואים כאן התאמה להלכה: בתקופת התלמוד, שנדרש בה יחס של כבוד למלך, אפילו מלך זר, תיאור כזה לא יכול להתקבל מבחינתם. גם דריי (לעיל, הערה 15), עמ' 180–181, המשווה את תרגום יונתן לתרגומים אחרים ולמקורות מקבילים, רואה בתרגומו רצון להסיר את הזנות.

העם ממצרים.⁶⁸ בפסוקים הבאים מתואר כיצד האסופית גדלה, וה' מכסה את מערומיה ובא אתה בברית: 'רַבְּבָה כְּצֶמַח הַשָּׂדֶה נִתְתִּיךָ וְתִרְבִּי וְתִגְדְּלִי וְתִבְאִי בַעֲדֵי עֲדֵיִם שְׂדִים נִלְנוּ וְשָׁעֲרֶךָ צִמַּח וְאֶת עֵרֹם וְעֵרְיָה וְאָעֵבֶר עָלֶיךָ וְאָרָאךָ וְהִנֵּה עֵתָךְ עֵת זָדִים וְאָפְרָשׁ כָּנָפִי עָלֶיךָ וְאָכַסָּה עֲרוֹתָךְ וְאָשְׁבַע לָךְ וְאָבֹא בְּבְרִית אִתְּךָ [...] וְתִהְיֶי לִי' (יחזקאל טז, ז-ח). תרגום יונתן מפרש שגדילת האסופית מסמלת את העם שהתרבה, ופריסת החסות עליה היא הגאולה ממצרים כדי שיהיו עבדים לה':

רַבּוֹת כְּצֶמַחִי חֻקְלָא יְהִבְתְּכוֹן וּסְגִיתוֹן וְתִקִּיפְתוֹן וְהִוִּיתוֹן לְזִרְעִין וּלְשִׁבְטִין וּבְעֻבְדֵי אֲבֹהֶתְכוֹן תִּקְנִיָּא עַדן פּוּרְקָן כְּנִישְׁתְּכוֹן מָטָא אֲרִי אֲתוֹן מְשַׁעֲבָדִין וּמַעֲנֵן וְאֲתַגְלִיתִי עַל מִשָּׁה בְּאַסְנָא אֲרִי גְלִי קָדְמִי אֲרִי מָטָא זְמַן פְּרָקְנָכוֹן וְאַגִּינִית בְּמִמְרִי עֲלִיכוֹן וְאַעֲדִיתִי חֻבִּיכוֹן וְקִיִּימִית בְּמִמְרִי לְמַפְרָק יִתְכוֹן כְּמָא דְקִיִּימִית לְאַבְהֶתְכוֹן [...] לְמַהוֹיכוֹן עִם מְשִׁמִּישׁ קָדְמִי'.

(רבבות כצמחי השדה נתתיכם, והתרבייתם, והתחזקתם, והייתם למשפחות ולשבטים, וב[זכות] מעשי אבותיכם המתוקנים זמן גאולת עמכם הגיע, כי אתם משועבדים ומעונים. והתגליתי למשה בסנה, כי גלוי לפני שהגיע זמן גאולתכם, והגנתי באמרתי עליכם, והעברתי חטאיכם, ונשבעתי באמרתי לגאול אתכם כמו שנשבעתי לאבותיכם, שתהיו עם משרת לפניי.)

תרגום יונתן אינו מזכיר את גוף האישה המתואר אלא מתרגם רק את הנמשל: ה' בא לגאול את עם ישראל ממצרים. ההתפתחות הגופנית היא הריבוי שהפך למשפחות ולשבטים, העירום הוא השעבוד והכיסוי הוא ההגנה והסליחה על החטאים; עת הדודים היא זמן הגאולה, שהגיע בזכות האבות, והברית היא השבועה לאבות לגאול את העם כדי שיהיו עבדים לה'. כך נמשך התרגום גם בפסוקים הבאים: הבגדים והתכשיטים המפורטים בפסוקים הם בגדי הכוהנים, המצוות, המשכן וכליו. גם תיאורי הבגידה והזנות בהמשך הפרק מתורגמים רק בהתאם לנמשל: עבודה זרה, צלמים וכניעה לגילולי

⁶⁸ על הפרשנות האלגורית בתרגום לפרק ראו חורגין (לעיל, הערה 55) עמ' 81–82, וכשר (לעיל, הערה 53).

העמים. משפט הנואפות שנערך באסופית לעיני המאהבים הופך בתרגום למלחמה ולביזה.

האזכור היחיד של זנות בתיאור האסופית בתרגום יונתן⁶⁹ הוא בתרגום הדימוי של הזונה הרודפת אחרי מאהביה כדי לשלם להם במקום לגבות מהם אתנן: 'הָאִשָּׁה הַמִּנְאָפֶת תַּחַת אִשָּׁה תִּקַּח אֶת זָרִים לְכָל זָנוֹת יִתְּנוּ נֶדֶה וְאֶת נִתְתָּ אֶת נְדָנֶיהָ לְכָל מֵאֲהָבֶיהָ וְתִשְׁחָדֵי אוֹתָם לָבוֹא אֵלֶיהָ מִסְבִּיב בְּתִזְנוּתָהּ וְיִהְיֶה בָּהּ הַפֶּךְ מִן הַנָּשִׁים בְּתִזְנוּתָהּ וְאַחֲרֶיהָ לֹא זִוְנָה וּבְתִתְּנָהּ אֶתְנָן וְאֶתְנָן לֹא נִתָּן לָהּ וְתִהְיֶה לְהֶפֶךְ' (שם, לב–לד). התרגום מייחס את הפסוק לכנסת ישראל אך משאיר את תיאור הזונה דימוי לצד הנמשל:

כְּנִשְׁתָּא דִּישְׂרָאֵל דְּמִיָּא לְאַתְתָּא דְּרַחֲמָא עַל בְּעֵלָה וּמִזְנִיָּא עֲלוֹהִי שְׂבִקָת יֵת בְּעֵלָה וּטְעַת בְּתֵר נֹכְרָאִין: לְכָל נִפְקַת בְּרָא יְהִינן אֲגֵר וְאֵת אֶהְיִית יֵת אֲגֵרִיךְ לְכָל רַחֲמֶךָ וְשִׁחִידַת יְתֵהוּן לְמִיתִי עֲלֶךָ מִסְחֹר סְחֹר בְּטְעוּתִיךָ: וְהָיָה בֵּיךְ שְׁנוֹ כְּנִשְׁתָּא דִּישְׂרָאֵל מִן מְדִינָתָא בְּטְעוּתִיךָ וּבְתִתְּנָךְ לֹא הָיָה דְּטְעַת כְּוֹתִיךָ וּבְמִתְנִיךָ אֲגֵר וְאֲגֵר לֹא אֶתִּיחֵיב לִיךָ וְהָיִית לְשִׁנּוּ. (כנסת ישראל דומה לאישה שאוהבת את בעלה ומזנה עליו, עוזבת את בעלה ועובדת אלילים⁷⁰ בעקבות נוכרים, לכל זונה נותנים שכר, ואת סיפקת את שכרך לכל מאהבייך ושיחדת אותם לבוא עלייך מסביב סביב בגילולייך. והיה בך שוני, כנסת ישראל, מן המדינות בעובדך עבודה זרה, ואחרייך לא היה שעבד אלילים כמוך, בנותנך שכר, ושכר לא ניתן לך, והיית שונה).

נראה שהדימוי של זונה שרודפת אחרי מאהביה כדי לשלם להם במקום לגבות מהם שכר היה חשוב מאוד בעיני המתרגם, דימוי חזק המתאר את התשוקה של עם ישראל לעבודה הזרה נגד כל היגיון, והוא בחר להשאיר אותו לצד הסבר הנמשל. כדי להבהיר שמדובר בדימוי בלבד הוא פותח בפנייה לכנסת ישראל, שדומה לאישה, מתאר את האישה, ואז חוזר ופונה לכנסת ישראל אגב הבהרת הנמשל.

⁶⁹ התרגום כן מתייחס לזנות כחלק מחטאי העם, לדוגמה בפסוק לח.

⁷⁰ על השימוש בשורש טע"ה לציון סטייה הן בתחום המיני הן בתחום הדתי, ראו לעיל הערה 54.

ההימנעות השיטתית של תרגום יונתן מתרגום הזנות בנבואות אלגוריות בולטת בהשוואה לתרגום המילולי ברוב הנבואות המתארות את המציאות ההיסטורית, אלא שבכל הנוגע לנבואות שהתרגום מפרש כאלגוריה, נקודת המוצא הפרשנית שונה, ותרגום יונתן נוטה בהקשרים רבים להביא את הנמשל בלבד, לא רק בהקשרים של זנות וניאוף.⁷¹

השימוש בדימוי של זוגיות ביחסים בין עם ישראל לה' עולה גם בהקשר חיובי, וגם שם התרגום מעדיף להבהיר את המשמעות שמאחורי הדימוי. לדוגמה, ירמיה פונה לעם ואומר שה' זוכר להם את אהבת הכלולות: 'פֶּה אָמַר ה' זְכַרְתִּי לָךְ חֶסֶד נְעוּרֶיךָ אֲהַבְתָּ כָּל־לִתְיָךְ לְכַתֵּךְ אַחֲרֵי בְּמִדְבָּר בְּאֶרֶץ לֹא זְרוּעָה' (ירמיה ב, ב). התרגום נמנע מלהזכיר נעורים או כלולות, ומפרש שהכוונה לאבות שהאמינו לדבר ה' והלכו אחרי שליחיו במדבר: 'כְּדָנָן אָמַר ה' דְּכִירָנָא לְכוֹן טְבוֹנוֹת יוֹמֵי קֶדֶם רַחֲמַת אֲבֹהֵינוֹן דְּהִימִינוּ בְּמִמְרֵי וְאִזְלוּ בְּתַר תְּרִין שְׁלִיחֵי בְּתַר מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן בְּמִדְבָּרָא אֲרַבְעִין שָׁנִין בְּלֹא זְוִידִין בְּאֶרֶץ לֹא מְזֻדְרָעָא' (כך אמר ה' זכרתי לכם טובות ימי קדם, אהבת אבותיכם שהאמינו בדבריי, והלכו אחר שני שליחי, אחרי משה ואהרן, במדבר ארבעים שנה בלא הספקה בארץ לא זרועה).⁷²

אילו היו הרצון להביע התאמה להלכה הרבנית או הרצון לעדן את דברי המקרא המניעים להימנעות התרגום מעיסוק בזנות, היה אפשר לצפות שהמצב יהיה הפוך: צמצום התיאור של ניאוף וזנות שהתרחשו בפועל, לצד שימוש בזנות כדימוי מרתיע לחוסר נאמנות לה'.⁷³ ההימנעות מאזכור הזנות והניאוף בתרגום דווקא כשהם מייצגים אלגוריה מעידה על מגמה פרשנית יותר משהיא מעידה על מגמה מוסרית או הלכתית.

⁷¹ לדוגמה: רעיית הצאן בזכריה יא המתורגמת כהנהגת העם, וכן הלבאיא וגוריה ביחזקאל יט. בחלק מהנבואות יש אזכור של הדימוי בפסוק הפותח, ואחר כך מובא רק הנמשל.

⁷² וכן: ישעיה נד, א-ו, ירמיה לא, ב-ג ועוד.

⁷³ התרגום, כמו המקרא, אינו מבחין בין דימוי הנואפת לדימוי הזונה. על המגמה של ריבוי הדימויים וריבוי העונשים בפשט הכתובים ראו: ישי רוזן צבי, "ועשיתי אותך כאשר עשית": מבט נוסף על ענישת הנואפות ביחזקאל טז ו-כג', בית מקרא, 50, ב (תשס"ה), עמ' 163-193.

עם זה חשוב לציין שהמגמה של פירוש מטפורות אמנם אינה באה לעדן את הכתובים או להפוך אותם למוסריים יותר ואינה מיוחדת לדימויי הזנות והניאוף, אך בפועל הטקסט שמתקבל בתרגום משקף יחס חיובי יותר לנשים, כי בוגדנות העם אינה מוצגת באמצעות דימוי לבוגדנות נשית. דברי הנבואה המתקבלים בתרגום אינם רק מעודנים יותר אלא גם ממוקדים יותר בחטאי העם בפני עצמם ולא בדימויים צבעוניים לחטאים ההם. מנקודת מבט מגדרית, ההימנעות מדימויי הזונה והנואפת מצמצמת את אפיון הנשים כאשמות בחוסר נאמנות ובפתיינות ומטה את המשקל לאשמת העם כולו בחטאים דתיים וחברתיים.

3. נשים נוכריות

עוד תחום שהתרגום מוסיף לכתובים גם ללא ציון מפורש הוא עניין הנשים הנוכריות: בספר הושע תרגום יונתן מוסיף עברה של נישואים לנשים נוכריות שלא הוזכרה בפשט הכתוב. על הפסוק 'עַל כֵּן תִּזְנֶינָה בְּנוֹתֵיכֶם וְכָלֹתֵיכֶם תִּנְאַפְנָה' (הושע ד, יג) התרגום מסביר ש'בנותיכם' הן הבנות שנולדו להם מנשים נוכריות, ו'כלותיכם' הן נוכריות שהשאתם לבניכם: 'עַל כֵּן מִזְנִין בְּנֵתְכֶם דְּהוֹאָה לְכוֹן מִבְּנֵת עַמְמֵיָא וְכָלֹתְכוֹן דְּנִסִּיבְתוֹן לְבְנֵיכוֹן מִן עַמְמֵיָא גִיפִין' (על כן מזנות בנותיכם, שהיו לכם מבנות העמים, וכלותיכם, שלקחתם לבניכם מן העמים הנואפים).⁷⁴ הנוכריות הן שמזנות ונואפות, ולא נשות העם.

ייתכן שהבסיס לפרשנות התרגום הוא הקישור בפסוקים בין הזנות המינית לעבודה הזרה שמוצגת כזנות כלפי ה', כמו שעולה מהדברים הקודמים לזנות הבנות והכלות: 'כִּי רוּחַ זָנוּנִים הִתְעָה וַיִּזְנוּ מִתַּחַת אֱלֹהֵיהֶם עַל רָאשֵׁי הָהָרִים יִזְבְּחוּ וְעַל הַגְּבָעוֹת יִקְטְרוּ תַּחַת אֱלֹן וְלִבְנָה וְאֵלֶּה כִּי טוֹב צִלָּה' (הושע ד, יב–יג). הקישור בין הזנות המינית לזנות כלפי ה' מובן אם היא נעשית עם נשים

⁷⁴ חורגין (לעיל, הערה 55), עמ' 24, מראה שהשינויים הוכנסו בפסוק יג בלבד, ואילו פסוק יד מתורגם תרגום מילולי ('לא אֶפְקֹד על בְּנוֹתֵיכֶם כִּי תִזְנֶינָה וְעַל כָּלֹתֵיכֶם כִּי תִנְאַפְנָה': 'לא אסער על בנותכון ארי מזנין ועל כלתכון ארי גיפין'), ואם מטרת התרגום הייתה להגן על הנשים, היה צריך לשנות גם אותו. חורגין מסיק שההקשר כאן הוא ביקורת על הורדוס ועל משפחתו. לעניות דעתי הפרשנות הזאת איננה הכרחית, ואפשר לומר שתרגום יונתן לא חזר על התוספת שמבהירה את זהות הבנות והכלות בפסוק הבא כי ראה בו המשך ישיר לקודם, ולכן לא ראה צורך בחזרה.

נוכריות, המסיטות את העם הן מבחינה מינית הן מבחינה דתית, ואולם בפסוקים עצמם היה אפשר להבין את הזנות אך ורק כדימוי לעבודה זרה, ואילו התרגום הופך אותה לחטא מוגדר של נישואין לנוכריות.⁷⁵

הקישור בין עבודה זרה לנישואין לנוכריות חוזר גם בספר מלאכי, אך נראה ששם המניע המרכזי לכך הוא ההבהרה הפרשנית והקישור לידע ההיסטורי של התרגום על התקופה. פרק ב במלאכי עוסק בכוהנים ובחטאיהם: 'בְּגִדְהָ יְהוָה וְתוֹעֵבָה נַעֲשֶׂתָה בְּיִשְׂרָאֵל וּבִירוּשָׁלַם כִּי חָלַל יְהוָה קֹדֶשׁ ה' אֲשֶׁר אָהַב וּבָעַל בַּת אֵל נָכָר' (מלאכי ב, יא). תרגום יונתן מפרש בחלק השני של הפסוק: 'אֲרִי אֶפִּיסוּ דְבִית יְהוָה נִפְשֵׁהוֹן דְּהוֹת קִדִּישָׁא קָדָם יוֹי וְאַתְרָעִיאוּ לְמַסַּב לְהוֹן נָשִׁין מִבְּנֵת עֲמִמָּא' (כי חיללו יהודה נפשם שהייתה קדושה לפני ה' ובחרו לקחת להם נשים מבנות העמים).

התרגום קושר את 'אשר אהב' להמשך, 'ובעל'.⁷⁶ הוא מתרגם את 'אשר אהב' כפעולת הבחירה, והופך את הפועל 'ובעל' לשם הפועל 'למיסב'. הפסוק מדגיש את בעיית האלוהים הזרים, ואילו התרגום רואה את הבעיה המרכזית בנישואי התערובת.⁷⁷ נראה שהמניע את התרגום כאן הוא הבגידה באשת הנעורים, שנזכרת בהמשך הפרק (שם יד–טו), והידע ההיסטורי על התקופה כפי שעולה מספר עזרא, המציין במפורש נישואי כוהנים לנוכריות,⁷⁸ ואינו עוסק בעבודה זרה. גם את מראה יהושע הכהן הגדול הלבוש בבגדים צואים, הנזכר בזכריה ג, תרגום יונתן קושר לנישואי בניו לנשים שאינן כשרות לכהונה, ככל הנראה לנוכריות.

⁷⁵ בהמשך הנבואה יש אזכור מפורש של 'בנים זרים': 'בָּה' בְּגָדוּ כִּי בָנִים זָרִים יִלְדוּ' (הושע ה, ז), ותרגום יונתן מפרש גם כאן שמדובר בילדי נשים נוכריות, שהולדתם היא הבגידה בדבר ה': 'בְּמִימָרָא דְיוֹי שְׁקֵרוּ אֲרִי בְּנִין מִבְּנֵת עֲמִמָּא קִיִּימוּ לְהוֹן' (בדבר ה' בגדו כי בנים מבנות העמים העמידו להם), וייתכן שכאן נמצא הבסיס ליחס לנישואי תערובת לאורך כל הנבואה. פרשנים אחרים לא ראו כאן זרות במובנה האתני אלא ביטוי להתנכרותם של צאצאי ישראל לה'. כך פירש רד"ק, והשוו לישעיה ב, ו. נראה שרד"ק התבסס כאן גם על נוסח אחר של התרגום: 'ובנימוסי עממא אזלין' (ובחוקי הגויים הלכו), אך אין בידינו עוד עדות לנוסח כזה.

⁷⁶ הקריאה של התרגום שונה כאן מהקריאה של טעמי המקרא, שמפסיקים אחרי המילים 'אשר אהב' ומבינים אותן כתיאור של קודש ה'.

⁷⁷ גם במדרש (בבלי, מגילה טו ע"א; סנהדרין פב ע"א) יש הבנה של הבעיה כבעיית נישואין לנוכריות, ואילו הפשיטתא, השבעים וראב"ע רואים כאן בעיה של עבודה זרה.

⁷⁸ עזרא י, יח–כב ועוד.

הקשר המהותי שמצא התרגום בין הנישואים לנוכריות והניאוף לבין עבודה זרה מלמד גם על היחס להשפעת האישה על התא המשפחתי. התרגום רואה את הזוגיות הנורמטיבית כבסיס להתנהלות דתית תקינה, ונישואין לאישה שאינה ראויה עלולים להשפיע עליו עד כדי גלישה לעבודה זרה.

סיכום

שתי מגמות בולטות בשינויים שהכניס תרגום יונתן בפסוקי המקרא בהקשר של נשים. המגמה האחת היא פרשנית: התרגום מבהיר את הכתובים ומפרש אותם כדי להפוך את דברי הנבואה ברורים יותר לקהל השומעים. ההבהרה כרוכה בהפיכת הכתוב להגיוני ועולה בקנה אחד עם המציאות כפי שהתרגום רואה אותה וכפי שהוא מעוניין להציגה לקהל.

הנחות המוצא של התרגום בנוגע למציאות מתבטאות בתפיסה שנשים הן חלשות מבחינה פיזית, שמבחינת מקומן החברתי מתאים לאישה לשבת בבית ושלא ייתכן שנביא יישא אשת זנונים בצו ה'. גם ההתאמה להלכה היא חלק מבוחן המציאות של התרגום, כמו שאפשר לראות בנוגע להלכות המעמד האישי.

בהתאם למגמתו הפרשנית התרגום גם מפרש מטפורות בפסוקים או מבהיר למה מכוון דימוי מסוים, וכתוצאה מכך מעדן את הכתובים ומסיט את מרכז הכובד של הכתוב מההאשמה המופנית אל הנשים העוסקות בזנות אל חטאי העם עצמם.

המגמה השנייה היא שינויים שמטרתם להעביר מסר לקהל של המתרגם. ניכר שיש מסרים שגוברים על החלוקה המגדרית, כגון מרכזיות לימוד התורה וחשיבותו בתפקידו של המנהיג, גבר או אישה. תרגום יונתן מייחס עיסוק בתורה ובהוראתה לגיבורות מקראיות כמו מרים, דבורה, יעל וחולדה, ובכך מציב את ערך לימוד התורה מעל החלוקה המגדרית וקושר אליו את כלל הציבור שאליו פונה התרגום, נשים וגברים כאחד. בהקשר המגדרי עצמו נראה שהמסר של התרגום נוגע לסכנות העמוקות שבזוגיות שלילית, בנישואין לאישה נוכרית ובהובלת האישה לניאוף ולזנות, הקשורות קשר מהותי לעבודה זרה ומובילות אליה. בהקשר זה בולטת השפעתה הרוחנית של האישה על כל בני הבית.

כוחה של האישה, כוחו של השכל – מקומן של נשים בפרשנות הפילוסופית על 'התקין לו ממנו בניין עדי עד'

עפר אליאור

מבוא

לפי השקפה רווחת בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים, יש להבחין בין האיש לאישה בכל הנוגע לפעילות השכל באדם. לפי השקפה זו האיש הוא הצורה, מי שנדרש להתמקד בחיי הרוח וההשכלה כדי להשיג את שלמותו השכלית ואולי אף את הישגיו שכלו, והאישה היא החומר, מי שלא נועדה אלא לסייע להגשמת תכליתו של המין האנושי בעולם, ועלולה – בהיותה שרויה לגמרי בהוויות העולם הגשמי – להכשיל השגת מטרה זו אם לא תוכנע, ואף תשועבד כאמצעי למימוש מרבי של הכוח להשכיל.

עם המצדדים בהבחנה זו היו שראו בה תולדה של מעשה היצירה בסיפור הבריאה. לדעתם, המשמעות המרומזת של בריאה 'בצלם אלוהים' היא הקנייה של יכולת להשכיל, וברובד זה של הפסוקים הבריאה הייתה מעשה מפלה, דהיינו האל הבדיל בין האיש לאישה מבחינת טיב שכלם ומבחינת גבולות השכלתם. לפירושים אלו היו שני יסודות רעיוניים עיקריים: מסורת קיימת בספרות חז"ל הרואה באישה מחד גיסא כוח רע בעולם ומאידך גיסא כלי שרת לאדם, ותפיסה בדבר נחיתותה של האישה לעומת האיש – תפיסה שנשאבה מהפילוסופיה היוונית, ובייחוד מהגותו של אריסטו.¹

* אני מודה לישראל בן סימון, לגדי וובר, לפנחס רוט וכן לשני הקוראים מטעם כתב העת על הערותיהם לגרסות קודמות של מאמר זה.

¹ לדיון ביחס כלפי נשים בפרשנות על פסוקי הבריאה, הנדרש לכל הסוגיות המועלות כאן, ראו: יוליה שוורצמן, 'האם גם היא נבראה בצלם אלוהים?' – הפרשנות הפילוסופית הימבינימית לבריאת האשה על פי בראשית א-ג', דעת, 39 (תשנ"ז), עמ' 69–87.

במאמר זה אבחן את ההשפעה שהייתה לאימוץ ההשקפה שהיצירה בצלם משמעה הקניית שכל לאדם על מקומן של נשים, באמצעות עיון בפרשנות הפילוסופית לטקסט אחר – אחת מברכות הנישואין, ברכת 'אשר יצר'. אתמקד בשלושה פירושים לברכה שהציגו במאה השלוש עשרה מעיינים בולטים בפילוסופיה של הרמב"ם, ואראה כי ביוצאם לבאר את 'אשר יצר' הסתייעו במפתחות שנתן בידיהם הרמב"ם, ובייחוד הבנת פסוקי היצירה בבראשית במישור האפיסטמולוגי. שיטתם זו השפיעה על השקפותיהם בנוגע לשאלת אזכורה של האישה בברכה ולתפקיד שהברכה מייחסת לאישה, ועם זאת מסקנותיהם בסוגיות אלו לא היו זהות.

ברכת 'אשר יצר' ופירושה המסורתי

ברכת 'אשר יצר' משתייכת לקובץ ברכות שקבע רב יהודה בבבלי, כתובות ז ע"ב, והתקבל לחלק קבוע מטקס הנישואין היהודי.² לקובץ ברכות זה ניתן

לפילוסופים יהודים שחרגו מן הגישה הרווחת ביחס לאישה וגם בפרשנות על פסוקי הבריאה, ראו שם, עמ' 70, וכן: Sarah Pessin, 'Loss, Presence, and Gabirol's Desire: Medieval Jewish Philosophy and the Possibility of Feminist Ground', Hava Tirosh-Samuelson (ed.), *Women and Gender in Jewish Philosophy*, Bloomington 2004, pp. 27–50. למחקרים שעסקו בגישות כלפי נשים בהגות היהודית בימי הביניים ראו גם: אברהם גרוסמן, **הוא ימשול בד? האישה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים**, ירושלים תשע"א, עמ' 97–142, 212–226, 369–517; אברהם מלמד, 'מגדר ודימוי האשה בספרות הפילוסופית', רינה לוין מלמד (עורכת), **הרימי בכוח קולך: על קולות נשיים ופרשנות פמיניסטית בלימודי היהדות**, תל אביב 2001, עמ' 59–71; הנ"ל, 'היחס ל"אחר" במחשבה היהודית של ימי הביניים – בין מגדר לצבע עור', **מדעי היהדות**, 42 (תשס"ג–תשס"ד), עמ' 95–106, ובייחוד עמ' 103–106; מנחם קלנר, 'שנאת נשים פילוסופית בימי הביניים – הרלב"ג לעומת הרמב"ם', אביעזר רביצקי (עורך), **מרומי לירושלים: ספר זיכרון ליוסף ברוך סרמוניטה**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 113–128; Warren Z. Harvey, 'The Obligation of Talmud on Women According to Maimonides', *Tradition*, 19, 2 (1981), pp. 122–130; Abraham Melamed, 'Maimonides on Women: Formless Matter or Potential Prophet', Alfred L. Ivry et al. (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, Amsterdam 1998, pp. 99–134.

² ברכות הנישואין עמדו במוקד דיונים אחדים בספרות המחקר. דיונים אלו עסקו בנוסחי הברכות, במקורותיהם ובשינויים שחלו בהם. ראו למשל: מאיר בר אילן, 'ברכת "יוצר האדם" – מקומות הופעתה, תפקודה ומשמעותה', *Hebrew Union College Annual*, 56 (1985), עמ' ט–כז; עזריאל הילדסהיימר, 'תולדות ברכות אירוסין ונישואין', **סיני**, י (תש"ב), עמ' קז–קיט; מנחם כ"ץ ומרדכי סבתו, 'ברכת חתנים וברכת אבלים', **כנישתא**, 3 (תשס"ז), עמ' קנה–קפו. ראו גם להלן, הערה 4; שמואל ספראי ודוד ג' פלוסר, 'בצלם

השם 'ברכת חתנים', והוא ידוע גם בשם 'שבע ברכות'.³ בקובץ שתי ברכות העוסקות ביצירת המין האנושי בידי האל: ברכת 'יוצר האדם' וברכת 'אשר יצר'. נוסחה של הברכה האחת, 'בא"י אמ"ה יוצר האדם', זהה בעיקרו למשפט האחרון בשלושה משפטים שהברכה האחרת, ברכת 'אשר יצר', מורכבת מהם, ואלו הם:

- [א] בא"י אמ"ה אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו
 [ב] והתקין לו ממנו בניין עדי עד
 [ג] בא"י יוצר האדם.

בכל הנוגע לעושה הפעולה ולמה שנוצר בה, לא רק פשטו של המשפט השלישי ברור אלא גם פשטו של המשפט הראשון – אף הוא מורה שאלוהים יצר את האדם. חלקים אחרים של המשפט הראשון, ובייחוד המילים 'בצלמו' ו'בצלם דמות תבניתו', מסבירים כביכול כיצד ברא האל את האדם ומייחסים לאל תכונות מסוימות; ועם זאת משמעויותיהן המדויקות של המילים במשפט אינן ברורות לגמרי והן פתוחות לפרשנות.⁴ גם הוראתו המילולית

דמות תבניתו, יאיר זקוביץ ואלכסנדר רופא (עורכים), **ספר יצחק אריה זליגמן: מאמרים במקרא ובעולם העתיק**, ב, ירושלים תשמ"ג, עמ' 453–461 (נדפס גם בתוך: דוד פלוסר, **יהדות בית שני, קומראן ואפוקליפטיקה**, ירושלים תשס"ב, עמ' 42–50); אביגדור שנאן, "שהכל נברא לכבוד" – בריאת העולם ותכליתה בראי ברכת החתנים, רחל אליאור ופטר שפר (עורכים), **על בריאה ועל יצירה במחשבה היהודית: ספר היוכל לכבודו של יוסף דן במלאת לו שבעים שנה**, טובינגן 2005, עמ' 75–84 (פורסם גם בתוך: דליה מרקס וגילה וכמן [עורכות], **אלפי שנאן – מבחר מאמרים ותגובות תלמידים**, תל אביב תשע"ד, עמ' 361–381).

³ ברכת 'בורא פרי הגפן', ראשונה הברכות בנוסחן המקובל בימינו, אינה מופיעה בבבלי. כפי הנראה נוספה ברכה זו בתקופת הגאונים. ראו: כ"ץ וסבתו, שם, עמ' קנה–קנט; בר אילן, שם, עמ' 61–64; דוד הנשקה, "בצלם דמות תבניתו" – ברכה כמדרש, ומשהו לשאלת האנתרופומורפיזם בתלמוד, **סידרא**, כד–כה (תש"ע), עמ' 123–145 (עמ' 123, הערה 3).

⁴ ראו מחקרו של הנשקה, שם (לדיונים בשאלת ההגשמה מחז"ל ועד הרמב"ם ראו אצלו בהערה הראשונה את מחקריהם של לורברבוים ושל פרידמן). למחקרים אחרים שעסקו בתולדות הפרשנות על שבע הברכות, ובייחוד בפירושים שהוצעו עד לתקופת הגאונים, ראו למשל מאמרו של שנאן (לעיל, הערה 2), מאמרו של הנשקה וכן: יצחק אבישור, "בצלם דמות תבניתו", **לשוננו**, 51 (תשמ"ז), עמ' 231–234 (פורסם גם בתוך: יצחק אבישור, **עיונים בלשון העברית לדורותיה ובמרכיב הערבי שבעברית החדשה וספרותה**, חיפה 2011, עמ' 315–318); Susan Marks, *First Came Marriage: The Rabbinic*.

של המשפט השני איננה חד-משמעית. אמנם ההבנה שהאל הוא עושה הפעולה במשפט הראשון נוסכת אור על משמעותו של הפועל הפותח את המשפט השני, 'והתקין': פועל זה נוגע לפעולת יצירה (התקנה) שיצר האל. אך מהבנה זו לא עולות תשובות ברורות לשאלות למי התקין (את מי מאזכר הכינוי 'לו'?), ממה התקין (את מי מאזכר הכינוי 'ממנו'?) ומה התקין (מהו 'בניין עדי עד'?).

דרך אחת לפתרון קושיות אלו היא להיסמך על פסוקים שעניינם סיפור הבריאה. פסוקים אלו עוסקים ביצירת אדם וחיה, והברכה מבוססת עליהם. בראש ובראשונה בראשית א, כו-כז: 'וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדִמּוּתֵנוּ [...] וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם⁵, וּשְׁם ב, כב: 'וַיִּבֶן ה' אֱלֹקִים אֶת הַצֶּלַע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיִּבְאֶה אֶל הָאָדָם⁶. למקרא פסוקים אלו מתחוורת משמעות הברכה: היא עוסקת בהתקנה של אישה או של דבר-מה שניתן באמצעותה ('בניין עדי עד') לאדם ('לו') והותקן מצלעו של האדם ('ממנו'). פירוש זה מכונה כאן 'הפירוש המסורתי'. החשוב לענייננו הוא כי פירוש זה, שלא כמו הברכה שהוא מפרש, נדרש במישרין ליצירת האשה.⁷

הפירוש המסורתי מזוהה עם רש"י. רש"י מציגו בפירושו לברכת חתנים במסכת כתובות: לדעתו ברכת 'אשר יצר' פותחת בתוך שבע הברכות קבוצת ברכות הנוגעות לזוג ולזיווג, העוסקת ביצירת מין האדם ומבוססת על פסוקי הבריאה. להבנתו, בפסוקים אלו מתוארת בריאה של אישה. ליתר דיוק, הם עוסקים בהפרדתה של האשה כגוף שלם מצלעו של האדם, שהיא צדו.⁸ גם ב'אשר יצר', ובייחוד בחלקה השני, יש עיסוק ביצירת האשה. וכך פירש:

Appropriation of Early Jewish Wedding Ritual, Piscataway, New Jersey
2013, pp. 135–152

5 ראו גם בראשית ה, א-ב: 'בַּיּוֹם בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדִמּוּת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ. זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָאם'.

6 ראו גם שם ב, יח: 'וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים לֹא טוֹב הָיִית הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה לוֹ עֶזְרָ כְּנֶגְדּוֹ'.
7 האם לא התכוונו מתקיני הברכה לרמוז בה ליצירה זו? אם אמנם כך היה, אפשר שיש בברכה ביטוי לתפיסה המייחסת לאישה מעמד נחות בשעת יצירת האדם. ראו: שוורצמן (לעיל, הערה 1), עמ' 71–72.

8 ראו גרוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 51–52, ומראי המקום שצוינו שם, עמ' 52, הערה 4. תפיסה זו של רש"י ייחודית על רקע הפרשנות היהודית על סיפור הבריאה, ובייחוד

אשר יצר את האדם – מדבר בזכר.
והתקין לו ממנו בנין עדי עד – היא הנקבה [...]
והתקין לו ממנו – מגופו מצלעותיו.
בנין עדי עד – בנין נוהג לדורות וחוה קרי לה בנין, על שם ויבן את
הצלע (בראשית ב.)⁹

לפי רש"י, המשפט הפותח את 'אשר יצר' עוסק ביצירת הזכר,¹⁰ והמשפט השני בברכה עוסק ביצירת הנקבה. המילה 'ממנו' מורה על 'מגופו מצלעותיו' של האדם. התוצאה של יצירת הנקבה היא 'בנין נוהג לדורות', הווה אומר התמדת קיומו של המין האנושי.¹¹ רש"י מוסיף כי 'בנין' הוא כינוי לחוה, ומבוסס על הפסוק 'וַיִּבֶן [...] אֶת הַצֶּלַע' (בראשית ב, כב).

פירושו של רש"י הוא כמדומה הפירוש המפורסם והרווח ביותר לברכת 'אשר יצר'. כאמור, בתולדות הפרשנות על הברכה הוצעו גם פירושים אחרים, מקצתם פירושים פילוסופיים. שלא כפירוש המסורתי, פירושים אלו גורסים

הפילוסופית, שנתנה לאישה מעמד בלתי שוויוני ברגע הבריאה. כפי שהסביר גרוסמן: 'קשה להפריז במשמעות הבחירה בפירוש זה [מאת רש"י] לגבי מקומה של האישה בעולמם האידיאלי של חכמי ישראל: הרבה דברים שנאמרו בגנותה בשל תהליך הבריאה נפלו ונעלמו בן רגע. מפרשי המקרא היהודים בימי הביניים נטלו את סיפור הבריאה ואת הדרשות בגנות האישה וניצלו אותם כדי להוכיח את מעמדן הנחות של הנשים. הגבר נברא תחילה, גופו מן האדמה ונשמתו מן האל [...] לא זו בלבד שהאישה נבראה אחרי הגבר אלא שהיא אף נוצרה מצלעו, דבר המעיד על היותה תפל לעיקר [...] על אחת כמה וכמה שהאישה מוגדרת בתורה מלכתחילה כ"עזר כנגדו", דהיינו שהוא העיקר והיא בבחינת כלי מסייע בלבד. רעיונות אלה משותפים לשלוש הדתות המונותאיסטיות. פירושו של רש"י סותר אותן מיסודן' (שם, עמ' 52).

⁹ ראו רש"י בפירושו לבבלי, כתובות ז ע"ב, ד"ה 'מאי מברך', ח ע"א, ד"ה 'והתקין', שם, ד"ה 'בנין עדי עד'.

¹⁰ בפירושו על אתר רש"י אינו מפרש את המילה 'בצלמו' ואינו משיב על השאלה מהו 'צלם' דמות תבניתו' שהאדם נברא בו ואם כוונת צירוף זה היא שהאדם נברא בתבנית האל. הבנתו את 'בצלמו' מתבררת מפירושו על בראשית א, כז, וראו: הנשקה (לעיל, הערה 3), עמ' 137–138.

¹¹ לפי מרקס (לעיל, הערה 4), עמ' 145, יש לפירוש זה תימוכין בדברי רב חסדא בבראשית רבה יח, ג: 'בינה בה מגורות יותר מן האיש, רחבה למטה וצרה למעלה כדי שתהיה מקבלת עוברים' (מדרש בראשית רבא על פי כתב יד בבריטיש מוזיאום עם שינויי נוסחאות משמונה כתבי יד אחרים ומדפוסים ראשונים ופירוש מנחת יהודה [מהדורת תיאודור-אלבק, א, ירושלים תשכ"ה, עמ' 163]).

כי ברכת 'אשר יצר' אינה עוסקת רק בפשט הפסוקים שהיא נסמכת עליהם, הווה אומר מעשה הבריאה, ואפשר שהיא אף לא עוסקת בו כלל.

המפתח לפירושים הפילוסופיים לברכת 'אשר יצר' לפי הרמב"ם, והאתגר של פירוש 'והתקין'

את הפירושים הפילוסופיים שאדון בהם הציעו ר' יעקב אנטולי, ר' משה אבן תיבון ומחברו האלמוני של *רוח חן*. שלושתם נמנו עם תלמידי הרמב"ם הבולטים במאה השלוש עשרה, והגותם הושפעה עמוקות מחיבוריו ומרעיונותיו.¹² בהכללה אפשר לומר כי הם אימצו עקרונית את השקפתו כי לטקסטים מסוימים מן המקרא ומהמדרש יש רובד משמעות המבוסס על רעיונות בפילוסופיה אף אם רובד זה אינו גלוי לעין כול. זאת ועוד, פעמים רבות הניחו פירושים של הרמב"ם לפסוקים ולמדרשים כאבני יסוד לפירושיהם שלהם. פירושיהם על 'אשר יצר' הם דוגמות לשיטתם זו: הם מבוססים על פרשנותו של הרמב"ם לפסוקי מקרא שהמשפט מושתת עליהם.¹³

אדייק: הרמב"ם לא נתן לקוראיו ולתלמידיו פירוש מפורש על ברכת 'אשר יצר',¹⁴ אולם באחדים מחיבוריו פירש מילים המופיעות בברכה ופסוקי מקרא שהמשפט הראשון בברכה מבוסס עליהם, ועל פי פירושים אלו יכולה להסתבר הבנתו את המשפט הזה.¹⁵ הדברים אמורים בעיקר בפירושו למילים 'צלם' ו'דמות' המופיעות במקרא, ובייחוד בבראשית א, כו-כז: 'וַיֵּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדִמוּתֵנוּ [...] וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ

¹² להתקבלותה של פרשנות המקרא והאגדה של הרמב"ם במאה השלוש עשרה, ובייחוד בקהילות היהודיות בדרום צרפת, ראו למשל: יחיאל צייטקין, 'מאפייני פרשנות המקרא ביצירותיהם של פרשני הפשט בני האסכולה המיימונית של פרובנס במאות ה-13-14', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"א; Howard T. Kreisel, *Judaism as Philosophy: Studies in Maimonides and the Medieval Jewish Philosophers in Provence*, Boston 2015. בשני המחקרים יש ביבליוגרפיה נוספת.

¹³ אמנם הרמב"ם לא היה הראשון בפילוסופיה היהודית שפירש את סיפור הבריאה כהתרחשות במישור הפסיכולוגי. פרשנות זו מופיעה כבר אצל פילון. ראו: שוורצמן (לעיל, הערה 1), עמ' 73-75; פסין (לעיל, הערה 1), עמ' 34-37.

¹⁴ הרמב"ם *במשנה תורה* עוסק בסוגיות אחרות הקשורות לברכת חתנים ראו: ברכות ב, ט-י; אישות י, ג-ה, יג.

¹⁵ ראו גם הנשקה (לעיל, הערה 3), עמ' 128-129.

בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֶת־זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֶת־ם. הרמב"ם יצא נגד ההבנה שפסוקים אלו מבטאים הגשמה של האל. לטענתו, הפירוש הנכון למילה 'צלם' הוא ההשכלה בפועל שיש לאדם; השכלה זו מושגת באמצעות שכלו, שהוא צורתו. הפירוש הנכון למילה 'דמות' הוא אופייה של ההשגה השכלית, וכמו ההשגה האלוהית אף היא איננה נעשית באמצעות גוף. לפי זה, שני הפסוקים הן מתארים את יצירת האדם הן מורים על נתינת האפשרות למין האדם להשכיל בדרך הדומה דמיון מסוים להשגה שיש לאל.¹⁶ הרמב"ם מציג פירוש זה במשנה תורה בזו הלשון:

והדעת היתרה המצויה בנפשו שלאדם היא צורת האדם השלם בדעתו. ועל צורה זו נאמר בתורה נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, כלומר שתהיה לו צורה היודעת ומשגת הדעות שאין להם גולם עד שידמה להן [...] ואינה הנפש המצויה לכל נפש חיה [...] אלא הדעה שהיא צורת הנפש ובצורת הנפש הכתוב מדבר (יסודי התורה ד, ח [מהדורת שבתי פרנקל, ירושלים תשס"א, עמ' מד]).

הרמב"ם חוזר על פירושו זה יותר מפעם אחת במורה הנבוכים:¹⁷

ויהיה הנרצה באמרו 'נעשה אדם בצלמנו' הצורה המיניית אשר היא ההשגה השכלית [...] וכאשר ייוחד האדם בעניין שהוא זר בו מאוד, מה שאין כן בדבר מן הנמצאות מתחת גלגל הירח, והוא ההשגה השכלית [...] דימה אותה בהשגת ה' אשר אינה בכלי [...] ונראה באדם מפני זה העניין, ר"ל מפני השכל האלוהי המדובק בו, שהוא

¹⁶ כפי שציינתי, זו הבנה אפשרית ומתקבלת על הדעת של דברי הרמב"ם. היא מותירה כמה שאלות פתוחות, כגון אילו תימוכין יש לה בפסוקי המקרא ומהם בדיוק אופי ההשכלה שניתנת לאדם וטיב הקשר בינה ובין ההשכלה של האל. ראו: זאב הרוי, 'כיצד להתחיל ללמוד את מורה הנבוכים ח"א פ"א', דעת, 21 (תשמ"ח), עמ' 5–23; הנ"ל, 'הרמב"ם על איוב יד, כ וסיפור גן עדן', שלמה נש (עורך), בין הסטוריה לספרות – ספר יובל ליצחק ברזילי, תל אביב 1997, עמ' קמג–קמח; שרה קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשמ"ח, עמ' 203–216; Josef Stern, *The Matter and*

Form of Maimonides' Guide, Cambridge 2013, pp. 68–75
¹⁷ לקטעים אחרים במורה הנבוכים שהפירוש משתמע מהם ראו דיונה של קליין-ברסלבי, שם.

‘בצלם אלוהים ובדמותו’ (מורה הנבוכים א, א [מהדורת יהודה אבן שמואל, ירושלים תשס”א, עמ’ כ–כא]).¹⁸

אנטולי, אבן תיבון ומחבר רוח חן אימצו את ההבנה שהיצירה בצלם אלוהים היא הקניה של כוח השכלה לאדם, והניחוה בתשתית פירושיהם למשפט הראשון בברכת ‘אשר יצר’.¹⁹ כבר בנקודת המוצא לפירושיהם הם הניחו אפוא כי יש לברכה רובד משמעות שונה מזה החיצוני, העוסק ביצירת האדם המתוארת בסיפור הבריאה; עניינו של רובד זה ברעיון פסיכולוגי-אפיסטמולוגי. כפי שנראה, לא הסתפקו שלושת הפרשנים בפירוש משפט זה אלא יצאו להשלים את פירוש הברכה ולבאר את משמעותו של המשפט השני בה, ‘והתקין לו ממנו בנין עדי עד’.

פירושו של ר' יעקב אנטולי

ר' יעקב אנטולי היה אחד המלומדים היהודים החשובים שפעלו במאה השלוש עשרה.²⁰ הוא נמנה עם הסוכנים הבולטים של הפצת העיון הפילוסופי והפרשנות הפילוסופית על המקרא מבית מדרשו של הרמב”ם בקרב יהודים בדרום צרפת ובאיטליה בתקופה זו. נראה כי בשנות העשרים או לכל המאוחר בראשית שנות השלושים דרש אנטולי דרשות פילוסופיות

¹⁸ לפי **מורה הנבוכים**, המילה ‘תבנית’ רומזת לתכונתו או לתוארו של דבר: “תבנית” [...] ענינו – בנין הדבר ותכונתו – רצוני לומר: תארו, כרבע והעגול והשלוש וזולתם מן התארים [...] ולזה לא הפיל לשון העברים אלו המלות בתארים נתלים באלוה בשום פנים’ (ר’ משה בן מימון, **מורה הנבוכים** א, ג [מהדורת יהודה אבן שמואל, ירושלים תשס”א, עמ’ כד]).

¹⁹ בפרשנות זו צידדו גם מלומדים אחרים בני תקופתם שפירשו את הכתובים והמדרשים על דרך הפילוסופיה. ראו למשל את פירושו של ר’ לוי בן אברהם, **לוי חן**, מאמר ו, חלק ב, מאמר ז, חלק ב [מהדורת חיים קרייסל, באר שבע תשע”ד, עמ’ 67], וראו גם להלן, הערות 50 ו-61.

²⁰ לדיונים בביוגרפיה של יעקב אנטולי ראו: עפר אליאור, **‘רוח חן’ כאספקלריה מאירה: לימוד המדע בתרבויות יהודיות שונות כפי שהוא משתקף במבוא ביניימי למדע האריסטוטלי**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע”א, עמ’ 62–65; Martin L. Gordon, *The Rationalism of Jacob Anatoli*, Ph.D. dissertation, Yeshiva University, 1974, pp. 1–113; James T. Robinson, ‘The Ibn Tibbon Family: A Dynasty of Translators in Medieval “Provence”’, Jay M. Harris (ed.), *Be’erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, Cambridge, Maryland 2005, pp. 193–224.

בבתי כנסת בדרום צרפת בשבתות, בחגים ובאירועים מיוחדים, ופעילותו זו הייתה לצנינים בעיני אישים בסביבתו.²¹

בשנת 1230 או 1231, זמן קצר לפני שהתנגדות לפילוסופיה אלגורית בדרום צרפת הולכה להתלקחות 'פולמוס הרמב"ם',²² העתיק אנטולי את משכנו לנאפולי. במקום מושבו החדש היה מתרגם לעברית בחצרו של פרידריך השני לבית הוהנשטאופן (Frederick II of Hohenstaufen, מלך 1198–1250, קיסר האימפריה הרומית הקדושה 1220–1250), והמשיך את פעילותו כמורה של הפילוסופיה של הרמב"ם. באיטליה חיבר אנטולי את **מְלַמַּד התלמידים**, ספר דרשות פילוסופיות המסודר לפי פרשות השבוע ומבוסס בחלקו על רעיונות שביטא בעל פה בדרשותיו בדרום צרפת.²³ חיבור זה הוא המקור העיקרי להבנת גישתו של אנטולי לפילוסופיה ולפרשנות פילוסופית.²⁴

²¹ ראו גורדון, שם, עמ' 162–164; רובינסון, שם, עמ' 219; Marc Saperstein, *Jewish Preaching, 1200–1800: An Anthology*, New Haven and New York 1989, pp. 111–113.

²² לפולמוס זה ראו למשל: דב שוורץ, 'משרת משה' לר' קלונימוס', **קובץ על יד**, יד (תשנ"ח), עמ' 297–394; עזריאל שוחט, 'בירורים בפרשת הפולמוס הראשון על ספרי הרמב"ם', **ציון**, לו (תשל"א), עמ' 27–60; יוסף שצמילר, 'לתמונת המחלוקת הראשונה על כתבי הרמב"ם', **ציון**, לד (תשכ"ט), עמ' 126–144, הנ"ל, 'איגרתו של ר' אשר בר' גרשם לרבני צרפת מזמן המחלוקת על כתבי הרמב"ם', **מחקרים בתולדות עם-ישראל וארץ-ישראל**, א (תשל"ל), עמ' 129–140; Bernard Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition: The Career and Controversies of Ramah*, Cambridge, Maryland 1982, pp. 61–74; Daniel J. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy: 1180–1240*, Leiden 1965, pp. 148–198.

²³ יעקב אנטולי, **מלמד התלמידים**, ליק 1866. ההפניות להלן ל**מלמד התלמידים** והציטוטים ממנו מובאים כולם ממהדורה זו.

²⁴ שלוש עבודות דוקטור חשובות התמקדו ב**מלמד התלמידים**, ויש בהן ביבליוגרפיה נוספת; ראו: גורדון (לעיל, הערה 20); ישראל בן סימון, **משנתו הפילוסופית והאלגורית של ר' יעקב אנטולי והשפעתה על ההגות והאלגוריה היהודית בפרובנס במאות ה"ג–ה"ד**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, 2012; עוד עבודה כתב עתה גדי וובר באוניברסיטה העברית. לדיון בממד החינוכי של ה'מלמד', ובייחוד בקטעים בו העוסקים בחינוך נשים, ראו מהעת האחרונה: Renate Smithuis, 'Preaching to his Daughter: Jacob Anatoli's *Goad for Students (Malmad ha-talmidim)*', George J. Brooke (ed.), *Jewish Education from Antiquity to the Middle Ages: Studies in Honour of Philip S. Alexander*, Leiden 2017, pp. 341–397.

כפי שהתברר במחקרים שעסקו בו, ככלל אנטולי מפגין ב'מלמד' דבקות בפרשנות פילוסופית אלגורית; אמנם במקצת פירושו נזהר בחשיפת סודות הכתובים.²⁵ הוא נקט גישה זו גם בפירושו לברכת 'אשר יצר', המובא בדרש על פרשת תרומה²⁶ כחלק מפירוש המוצג בה על מזמור פד בתהלים: 'מה יִדְּדוּת מִשְׁכְּנוֹתֶיךָ ה' צְבָאוֹת. נִכְסְפָה וְגַם כָּלְתָה נַפְשִׁי לְחִצְרוֹת ה' לְבִי וּבִשְׂרִי יִרְנְנוּ אֶל אֵל חַי. גַּם צָפוֹר מִצָּאָה בֵּית וּדְרוֹר קָן לָהּ אֲשֶׁר שָׁתָה אֶפְרָחֶיהָ אֶת מִזְבְּחוֹתֶיךָ ה' צְבָאוֹת מִלְכִּי וְאַלְקִי. אֲשֶׁרִי יוֹשְׁבִי בֵּיתְךָ עוֹד יְהַלְלוּךָ סֶלָה' (תהלים פד, ב-ה).

בפירושו למשפט הראשון בברכה אנטולי מביע תמיכה בזיהוי שזיהה הרמב"ם את המילה 'צֶלֶם' (בראשית א, כו-כז). על יסוד הבנה זו אנטולי מפרש את היצירה המתוארת במשפט הראשון של הברכה – 'אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו' – כהקניה של צורת האדם, שהיא עצמה צורת גופו, כלומר 'דמות תבניתו',²⁷ וכך הוא כותב:

צורת נפש האדם שהיא צלמו שעליה נכתב 'בצלם אלהים'. והוא²⁸
שבאו להעיר עליו באמרם 'אשר יצר את האדם בצלמו', ואחר כן

²⁵ בשאלת עמדתו של אנטולי בנוגע לאימוץ הפרשנות הפילוסופית על המקרא, גורדון וכן סימון מטעימים צדדים שונים זה מזה במלמד התלמידים. גורדון מדגיש את מחויבותו של אנטולי לפרשנות המילולית של המקרא ולהסתרת הרעיונות שברובד האזוטרי מן ההמון, הגם שהרעיונות הללו נחשבו בעיניו לעיקר. לעומתו בן סימון רואה בחשיפת הסודות את המטרה העיקרית של ה'מלמד'. ראו למשל טענתו: 'נראה כי אנטולי הוא ההוגה הראשון הזונח את האזוטריות מבית מדרשו של רמב"ם וכותב חיבור אשר עיקר מטרתו היא פנייה, עם תוכן עיוני, לציבור רחב של קוראים' (ישראל בן סימון, "עת לעשות לה' הפרו תורתך" – משבר וצמיחה בפרובנס במאות ה"ג-יד", משה רחימי [עורך], **ממשבר לצמיחה**, אלקנה ורחובות תשע"ד, עמ' 80).

²⁶ אנטולי (לעיל, הערה 23), דף עב ע"א – עה ע"א.

²⁷ מקטעים מסוימים במלמד התלמידים נראה שאנטולי טוען שהאשה לא נבראה בצלם אלוהים. ראו למשל שם, דף כה ע"א-ע"ב; ויש בהם התומכים בהבנה שלדעת אנטולי האשה נחותה בשכלה מהאיש, ראו למשל שם, דף קא ע"ב, ועיינו קלנר (לעיל, הערה 1), עמ' 115, הערה 6, ובעקבותיו גרוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 373. לאחרונה הציעה סמיתס (לעיל, הערה 24), עמ' 367-371, שאפשר לראות בהתבטאויותיו של אנטולי בקטעים אלו ואחרים ב'מלמד' דווקא תמיכה בהשקפה שהאשה נבראה בצלם אלוהים, ועל כל פנים הן אינן מורות בהכרח ששכל האיש נעלה על שכל האשה.

²⁸ דהיינו צורת האדם.

הרחיבו הבאור ואמרו 'בצלם דמות תבניתו' [...] על דמות תבניתו שהיא צורתו אמר שנברא 'בצלם'. או רצו בו שבשכל שהוא צורת נפשו שהיא צורת גופו כלומר דמות תבניתו יצר אתו בצלמו. סוף דבר 'תבניתו' שב אל האדם.²⁹

לדעת אנטולי, המשמעות הפנימית של המשפט הראשון בברכה היא הקניית שכל למין האדם. שכל זה נועד להבחין את האדם משאר הגופים בעולם: 'יוצר האדם – להעיר על היצירה המיוחדת לאדם שנבחר בצורתו מכל המורכבים'.³⁰ השכל העיוני שיש לאדם מבחין בינו לבין שאר הנבראים, ובאמצעותו האדם 'בין דבר מתוך דבר עד שידע האמתות וישיג המציאות איך הוא',³¹ ומבחינה עקרונית יוכל גם להשיג את 'ידיעת דרכיו וידיעת שמו' של האל.³² ידיעה זו היא-היא תכלית האדם, ובאמצעותה תבוא נפשו בעולם הבא אל ביתו של האל ותשכון שם: 'אז יבא לחצרות השם ומהם יבא אל ביתו ושם ישב לעד ויהללנו סלה'.³³

על יסוד תפיסות אלו פירש אנטולי את המשפט השני בברכת 'אשר יצר'. לדעתו, במילים 'והתקין לו ממנו בניין עדי עד' ביקשו מתקני הברכה להורות כי האל יצר את האדם בדרך שיוכל להשיג בשלמות את תכליתו בעולם. הם הסתמכו על פסוקי מקרא המורים שהאל 'התקין לו בנין', הווה אומר את האישה, מן האדם (המושא של מילת היחס 'ממנו'),³⁴ 'בדרך שיהא בנין קיים לעד להיות לבשר אחד ולמשול קצתו בקצתו עד שתשלם הכונה בו'.³⁵

²⁹ דף עד ע"א. ראו גם הנשקה (לעיל, הערה 3), עמ' 129 והערה 29.

³⁰ דף עג ע"ב.

³¹ שם.

³² דף עד ע"א.

³³ דף עג ע"ב. במקום אחר במלמד התלמידים אנטולי כותב במפורש: 'הכונה במין האדם הוא זה ר"ל השארות צורה נפרדת ממנו לעולם' (דף כה ע"א), וראו: גורדון (לעיל, הערה 20), עמ' 301–302. על עמדתו של אנטולי שהעיון השכלי הוא שלמותו האחרונה של האדם המזכה אותו בחיי העולם הבא, ראו למשל: ישראל בן סימון, 'שלמות האדם במשנתו של ר' יעקב אנטולי', דעת, 83 (תשע"ז), עמ' 145–160.

³⁴ בעניין זה ראו דיונו של גרוס (להלן, הערה 73).

³⁵ דף עד ע"א.

וביתר פירוט: אנטולי מסביר כי לפי הסיפור במקרא, ראשית ברא האל את 'הזכר בלבד בצלם אלהים, ואחר כן בנה צלע מצלעותיו להיות לו לעזר לקיים גופו ולעמידת מינו'.³⁶ ההבחנה בין בריאת הזכר לבריאת הנקבה נועדה להבטיח שהזכר 'משל בה', באישה, 'ויהיה לו פנאי להמציא המכון, ואז תראה בו הבחירה'.³⁷ לפי אנטולי, לקיחת 'האשה מאיש'³⁸ נועדה להבטיח ש'הנקבה נשמעת אל הזכר כפי הצורך לפי טרחו המרובה בגדול בנים ובעסק הבית'.³⁹

אנטולי מדמה יחסים אלו בין האיש ובין האשה ליחסים בין צורה ובין חומר ולרעיון האריסטוטלי שהחומר משועבד לצורה:⁴⁰ 'מצורף אל זה בריאת צורת האדם והחומר שנברא עזר כנגדו להיות אל אישה תשוקתה והוא ימשול בה'.⁴¹ בזכות יכולתו של האדם לשלוט באישה מתאפשרת יצירתו של 'בנין עדי עד' לא רק מבחינת קיום המין האנושי, אלא כאמור גם ובעיקר מבחינת ה'פנאי להתעסק בלמוד המכון' באדם.⁴²

בהיזקקו לפסוקים המתפרשים מתהלים כתב אנטולי כי באדם ובאישה יש מ'טבע הדרור, שיתאחדו איש ואשתו, ויבחרו להם לדירה מקום דירתנו החשובה גם בתי הקדש, ושם יבנו להם בנין נאה וחזק וראוי לשמירת הבצים והאפרוחים, ויגדלו להם גדול שלם, והכל בהשגחה רבה ובחריצות רב'.⁴³ 'משכנות י"י' ו'חצרות י"י' שנפשו של המשורר כלתה אליהם, ה'קן' שיש לדרור, וה'בית' שמצאה הציפור ושהיושבים בו מאושרים – כולם רמזים לתכליתו של האדם בעולם. תכלית זו היא 'שתבא הנפש אל מקדשי אלהים'.⁴⁴

³⁶ דף עג ע"א.

³⁷ דף עג ע"ב.

³⁸ שם.

³⁹ דף עג ע"א.

⁴⁰ אנלוגיה זו מופיעה הרבה בדיוניו של הרמב"ם **במורה הנבוכים**, והדבר הולך לשימוש נרחב בה בהגות היהודית אחריו. ראו מאמרו של רובינסון, העוסק בעיקרו בניסיון לאתר את המקור שהרמב"ם שאב ממנו את האנלוגיה: James T. Robinson, 'Some Remarks on the Source of Maimonides' Plato in *Guide of the Perplexed*, I.17', *Zutot*, 3 (2003), pp. 49–57.

⁴¹ דף עד ע"א. לאנלוגיה בין איש ואישה ובין צורה וחומר ראו גם דף עד ע"ב.

⁴² דף עד ע"א.

⁴³ דף עג ע"ב.

⁴⁴ דף עב ע"ב.

ו'שתשב נפשו בביתו המיוחד לו שהוא בית השם'.⁴⁵ היא מושגת רק בעולם הבא, ואך ורק אם האדם עוסק בעיון שכלי כדי 'לדעת השם ודרכיו'.⁴⁶ לפי אנטולי, תכליתה של האשה שהאיש נושא היא להיות כלי שרת להשגת תכלית זו: 'הנשואין הם סבת קיום המין הנבחר מן המורכבים והמכוון מהם'.⁴⁷

פירושו של אנטולי הוא 'פירוש שעטנז' של ברכת 'אשר יצר', הממזג בין הפירוש המסורתי לבין הפירוש הנסתר. לפי אנטולי, יש גם יש זיקה בין הברכה לבין הפשט של פסוקי הבריאה, בהיותה עוסקת ביצירת האשה. זאת ועוד, כמו הפירוש המסורתי, הפירוש שאנטולי מציע גורס כי האשה הותקנה מהאדם – שהוא המושא של מילית היחס 'ממנו'⁴⁸ – וכי היא 'בנין עדי עד' במובן זה שהיא משלים הכרחי של האדם (החומר) ומאפשרת את 'עמידת מינו'.⁴⁹ בה בעת לברכה על שני חלקיה יש משמעות נוספת, עיקרית, והיא הקניית שכל למין האדם והאפשרות ששכלו יזכה אותו בחיי נצח. גם במישור משמעות זה יש תפקיד לאשה, והוא הענקת פנאי לאדם להשכיל את המושכלות, וכך לסייע בהשגת תכליתו של מין האדם, בניין עדי עד.⁵⁰

פירושו של ר' משה אבן תיבון

ר' משה אבן תיבון, בנו של ר' שמואל אבן תיבון – המתרגם הראשון של **מורה הנבוכים** – ואחיינו של ר' יעקב אנטולי, נמנה כמותם עם התורמים הבולטים להתפתחותו של ארון הספרים הפילוסופי-מדעי העברי במאה

⁴⁵ דף עג ע"ב. ראו גם: 'תכסוף הנפש ותכלה לחצרות י"י' (שם, דף עג ע"א). לשימוש במטפורות אלו ראו: גורדון (לעיל, הערה 20), עמ' 321–322.

⁴⁶ דף ע"ג ע"א. ראו גם: 'דיעת דרכיו וידיעת שמו הוא ביתו באמת' (שם, דף עד ע"א).

⁴⁷ דף עג ע"א.

⁴⁸ ראו: Heinrich Gross, *Gallia judaica: dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques*, Paris 2011, p. 375.

⁴⁹ ראו: Colette Sirat, 'Le livre Rouah Hen', *WCJS*, 6, 3 (1977), pp. 117–123.

⁵⁰ פירוש הרואה במשפט הראשון בברכה רמז ליצירת השכל האנושי ומקנה מקום הן לאשה הן לאדם בפירוש על המשפט השני, מובא בספר אבודרהם [מהדורת ורשה תרל"ח], דף צח ע"ב – צט ע"א (עמ' 196–197).

השלוש עשרה.⁵¹ חשוב יותר לענייננו: כמו אביו ודודו היה אבן תיבון תומך נלהב בגישת הרמב"ם לפרשנות פילוסופית.⁵² את תפיסתו זו וכן פירושים פילוסופיים לטקסטים מהמקרא ומהאגדה הציג בחיבוריו הרבים, ובהם **ספר פיאה**, חיבור העוסק בעיקר באגדות ובמדרשי חז"ל המעוררים תמיהה אצל המשכיל.⁵³ **בספר פיאה** פירש אבן תיבון גם ברכות, ובהן את ברכות הנישואין. **ספר פיאה** לא נשתמר במלואו, והקטע שאבן תיבון הציג בו את פירושו על ברכת 'אשר יצר' נמנה עם חלקי החיבור שרק קטעים מהם הגיעו לידינו. להלן נוסחו ששרד:

'אשר יצר את האדם' – הוא היות האדם בעל יצר [...] כמו עשה [...] 'ותבניתו' לאדם. 'והתקין לו ממנו' – כנוי 'ממנו' שב לש"י. 'ובנין עדי עד' – הוא שוב נפש האדם נצחית בהדבקה עם הש"י, או אומרו:

⁵¹ לדיונים בביוגרפיה של ר' משה אבן תיבון ולסקירות של חיבוריו ושל תרגומיו ראו: Otfried Fraisse, *Moses Ibn Tibbons Kommentar zum Hohelied und Sein Poetologisch-Philosophisches Programm*, Synoptische Edition, Übersetzung und Analyse, Berlin 2004, pp. 16–47; כתבי ר' משה אבן תיבון [מהדורת ח' קרייסל, ק' סיראט וא' ישראל, באר שבע תש"ע, עמ' 9–35].

⁵² לגישותיו של אבן תיבון לפילוסופיה ולפרשנות פילוסופית אלגורית ראו: קרייסל וסיראט שם, Otfried Fraisse, 'Moses Ibn Tibbons Neubewertung der Aggada, für die Jüdische Philosophie', *Frankfurter Judaistische Beiträge*, 20 (2002), pp. 95–103; idem, 'Apologie als Akt Kultureller Selbstdefinition: Moses ibn Tibbons apologetische Verteidigung eines Nicht-Metaphysischen Verhältnisses Zwischen Judentum und Philosophie', Yossef Schwartz & Volkhard Krech (eds.), *Religious Apologetics-Philosophical Argumentation*, Tübingen 2004, pp. 411–424; Colette Sirat, 'La Pensée Philosophique de Moïse Ibn Tibbon', *Revue des Études Juives*, 138, 3–4 (1979), pp. 505–515. להשפעת **מלמד התלמידים** על הגותו של אבן תיבון ראו: גורדון (לעיל, הערה 20), עמ' 251; בן סימון (לעיל, הערה 24), עמ' 220–224.

⁵³ כך מתארו חיים קרייסל במבוא לקובץ כתבי ר' משה אבן תיבון (לעיל, הערה 51), עמ' 13. מהדורה של **ספר פיאה** בעריכתו מובאת שם, עמ' 37–222, והציטוטים מספר **פיאה** המופיעים להלן הם ממנה. לדיונים בספר **פיאה** ראו המבוא שצירף קרייסל למהדורת החיבור, שם, עמ' 39–79 וכן: Colette Sirat, 'Les déraisons des Aggadot du Talmud et leur explication rationnelle: Le Sefer Péa et la Rhétorique d'Aristote', *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 47 (2005), pp. 69–86.

‘והתקין לו ממנו’ וגו’, הוא עשות עזר כנגדו, עד שהוליד בצלמו אשר בו קיום המין.⁵⁴

היות שהטקסט מקוטע, קשה להבין ממנו כיצד פירש אבן תיבון את המילה ‘צלם’. ואולם מקטעים אחרים בספר **פיאה** ובחיבורים אחרים שהוציא תחת עטו אנו יודעים כי אבן תיבון, כמו אנטולי, קיבל את פרשנות הרמב"ם למילה זו. כך למשל פירש בספר **פיאה** את משנת אבות: "חביב אדם שנברא בצלם" (אבות ג, יד), כלומר 'מאד חשק ה' אותו ואהבו והגדיל עליו כשבראו בצלם אלהים ונתן לו שכל וחכמה'.⁵⁵ בפירוש זה המילה 'צלם' מזוהה עם שכל וחכמה, ופסוקי בריאת האדם מובנים בתור הקניית שכל לאדם. פירוש שווה עולה מקטע אחר בספר **פיאה**: 'כי הוא [ר"ל האדם] נברא בצלם אלהים ובדמותו, כלומר' בנפש שכלית'.⁵⁶ המילה 'ממנו' מורה לפי אבן תיבון על האל, מי שהקנה את השכל לאדם. לנוכח פירושים אלו מותר להניח כי גם במשפט הראשון בברכת 'אשר יצר' ראה אבן תיבון רמז להקניית שכל לאדם.

פירושו ל'והתקין לו ממנו' בניין עדי עד' מנוסח במשפט מאוחה המורכב משני משפטים. המשפטים מאוחדים באמצעות המילה 'או', המציינת שלפנינו לא פירוש אחד כי אם שני פירושים חלופיים. נתבונן ראשית במשפט השני: 'אומרו: "והתקין לו ממנו" וגו', הוא עשות עזר כנגדו, עד שהוליד בצלמו אשר בו קיום המין'. מהמילים 'עד שהוליד בצלמו אשר בו קיום המין' עולה שלפי אבן תיבון 'בניין עדי עד' הוא קיום המין האנושי.

המשפט הראשון במשפט המאוחד, המוסר כאמור פירוש חלופי ל'והתקין', הוא זה: "והתקין לו ממנו" – כנוי "ממנו" שב לש"י. ו'בנין עדי עד' – הוא שוב נפש האדם נצחית בהדבקה עם הש"י. גם ממשפט זה אפשר להבין כי אבן תיבון אימץ את הבנת פסוקי הבריאה העולה מדיוניו של הרמב"ם, דהיינו שפסוקים אלו מתארים הקניית דבר מה אלוהי לאדם, או לשם דיוק,

⁵⁴ ראו: כתבי ר' משה אבן תיבון (לעיל, הערה 51) עמ' 75–76, 165 וכן עמ' 165–166, הערה 764.

⁵⁵ שם, עמ' 126. ראו גם למשל בביאורו של אבן תיבון לשיר השירים: פרייזה (לעיל, הערה 51), עמ' 340–341, 412–415.

⁵⁶ כתבי ר' משה אבן תיבון (לעיל, הערה 51) עמ' 167, וראו גם שם, עמ' 250.

יכולת להשכיל בדרך הדומה דמיון מסוים להשגה שיש לאל.⁵⁷ באמצעות השכל האדם יכול עקרונית לזכות ב'בנין עדי עד', הווה אומר להגיע למדרגה הגבוהה ביותר של התעלות הנפש: הפיכתה לנצחית בהתדבקות עם האל.⁵⁸

עינינו הרואות: אבן תיבון פירש את 'והתקין לו ממנו בנין עדי עד' בדומה לפירוש המסורתי. ואולם שלא כפירוש המסורתי (וגם שלא כפירושו של אנטולי), אבן תיבון לא כתב במפורש שהאישה הייתה מעורבת בפעולה (בהתקנה) ושבאמצעותה מין האדם זוכה ב'בנין עדי עד'. כמו פירושו של אנטולי גם פירושו של אבן תיבון מבטא את רעיון השגת נצחיות האדם באמצעות השתלמות השכל, אך שלא כפירוש ההוא, הפירוש החלופי שאבן תיבון מציע ל'והתקין לו ממנו' אינו מזכיר ולו ברמז קל שיש לאישה מקום בהשגת שלמות השכל. האם סבר אבן תיבון שאין לאישה מקום כלל בפירוש 'אשר יצר'? קטעים אחרים בספר **פיאה** יכולים ללמד שלא זו הייתה דעתו. עולה מהם כי אבן תיבון הכיר בתפקיד האישה ב'קיום המין ותמידתו וכללתו',⁵⁹ וייתכן – אף כי קשה לקבוע מסמרות בעניין זה – כי חשב שהאישה משרתת את האדם גם למען הגעתו לשלמות שכלו.⁶⁰

⁵⁷ נראה שאבן תיבון אינו עוסק במפורש בשאלה אם בבריאה בצלם הייתה הבחנה בין האישה לאיש, ובייחוד אם גם לאישה ניתן כוח להשכיל. במקום אחד בספר **פיאה** הוא משווה את הנשים לשוטים, לנערים ולרכי לבב, אף שלא בהקשר של כוח השכל. ראו שם עמ' 98.

⁵⁸ גם את הרעיון הזה אבן תיבון מביע בחלקים אחרים של יצירתו הכתובה, ובכלל זאת בספר **פיאה**. חוץ מהפירוש על ו'התקין' שיובא להלן, ראו למשל שם, עמ' 116 והערה 317, עמ' 133 והערה 467, עמ' 168, 195, 197. וראו גם: Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge 1990, p. 229.

⁵⁹ כתבי ר' משה אבן תיבון (לעיל, הערה 51), עמ' 274, וראו גם להלן.

⁶⁰ ראו דבריו: 'כל נושא הוא בעבור הנשוא עליו ולעבודתו, גם האשה לקיום המין כשאר [בעלי חיים], ולעבודת האדם' (שם, עמ' 167). מקצת מכתבי היד גורסים 'לעבודת הש"י', ונוסח זה תומך בהבנה המוצעת של הדברים. עם האמור יש לציין כי לפי אבן תיבון האישה יכולה למנוע את האדם מזכייה בהצלחת השכל; ראו למשל שם, פירוש האזהרות לרשב"ג, עמ' 409–410; פרייזה (לעיל, הערה 51), עמ' 342–343. כמו אנטולי גם אבן תיבון נזקק לאנלוגיה של האיש והאישה או הזכר והנקבה לחומר וצורה כדי לתאר את היחסים ביניהם. ראו למשל ספר **פיאה** בכתבי ר' משה אבן תיבון (לעיל, הערה 51), עמ' 166–167, 205. וראו גם בביאור לשיר השירים אצל פרייזה (לעיל, הערה 51), עמ' 144–147, 316–335.

מכל מקום, גם אם אבן תיבון עצמו חשב שיש לאישה תפקיד בהשגת השלמות וההצלחה של מין האדם, מבחינה פילוסופית גרידא אין כל קושי במשמעות העולה מפירושו. הבעת הרעיון הפסיכולוגי-אפיסטימולוגי של השכלה והישארות השכל איננה זוקקת התייחסות לאישה וליצירתה כלל. במילים אחרות, הפירוש של אבן תיבון מלמד כי מי שמאמץ את פירוש הרמב"ם למילה 'צלם' יכול להציע פירוש פילוסופי לברכת 'אשר יצר' שאינו נדרש כלל לסיפור המקראי שהברכה מבוססת עליו. אמנם אבן תיבון בחר שלא להציע פירוש פילוסופי 'טהור', והעמיד את הפירוש הפילוסופי כפירוש חלופי לפירוש המאזכר בעקיפין את בריאת האישה.⁶¹

פירושו של מחבר רוח חן

רוח חן היה אחד החיבורים העבריים הפופולריים ביותר בשדה המדע בין המאה השלוש עשרה למאה התשע עשרה.⁶² מחברו פעל כפי הנראה בדרום צרפת ונמנה עם בני הדור הראשון או השני של הקוראים במורה הנבוכים בתרגומו העברי.⁶³ כפי שהוא עצמו מעיד, עיוניו ב'מורה' גרמו לו טלטלה אינטלקטואלית,⁶⁴ ואת הימשכותו אחר הגותו של הרמב"ם הפגין ברוח חן. הורתו של חיבור זה במחקר שערך המחבר, שמטרתו הייתה לעיין בתורות הפילוסופיות-מדעיות שה'מורה' מבוסס עליהן.⁶⁵

עד לסוף חקירתו אימץ המחבר הרבה ממורה הנבוכים – הן מהשקפותיו הן מהמינוח הפילוסופי-מדעי המשמש בו.⁶⁶ על יסוד ממצאי המחקר פרסם אחרי שנת 1210, כנראה בעילום שם,⁶⁷ חיבור שנתכנה רוח חן.⁶⁸ זהו ספר מבוא ללימוד פילוסופיה ומדעים שיש לו סגולה מיוחדת בעיון במורה

⁶¹ פירוש המניח את שני מיני הפירושים זה לצד זה יש גם אצל הכלבו, ראו: ספר כל בו [מהדורת ונציה שכ"ז], הלכות אישות, דף פז ע"א.

⁶² לדיון ברוח חן ובהתקבלותו ראו: עפר אליאור, רוח חן יחלוף על פני – יהודים, מדע, וקריאה 1210–1896, ירושלים תשע"ו, שם, עמ' 237–266, מובאת מהדורה מדעית של רוח חן, והיא המקור למובאות ממנו שלהלן.

⁶³ לדיון בביוגרפיה של המחבר ראו שם, עמ' 22–24.

⁶⁴ שם, עמ' 23.

⁶⁵ שם, עמ' 23–24.

⁶⁶ שם, עמ' 52–59.

⁶⁷ שם, עמ' 26.

⁶⁸ אי אפשר לדעת אם המחבר הוא שנתן לחיבורו את השם 'רוח חן'. ראו שם, עמ' 24.

הנבוכים. חוץ מדיונים ברעיונות פילוסופיים ומדעיים יש בו קטעים אחדים של פרשנות לפסוקי מקרא ולמדרשים על דרך האלגוריה הפילוסופית,⁶⁹ וכן מתפרשת בו ברכת 'אשר יצר' על יסוד תפיסות פילוסופיות.

פירושו של המחבר ל'אשר יצר' מיוסד על שני אדנים. אדן אחד הוא פירושו של הרמב"ם למונח 'צלם'. כמו 'הרב המורה' גם המחבר מסביר כי המילה 'צלם' רומזת לצורת האדם, דהיינו לשכלו. הוא מציג הבנה זו פעמיים ברוח חן, ובשתי ההצגות הוא מוסיף עוד רעיון. במקום אחד הוא כותב כדלקמן: 'הצורה העצמית, ר"ל המעמדת עצם המין [...] נופל בה בלשון העברי "צלם". וצורת האדם העצמית, בעבור שהיא נפש המשכלת העולה למעלה, נקראת "צלם אלהים", כאשר כתב הרב ז"ל.⁷⁰ במקום אחר הוא מפרט: 'הגמול הנמשך אחר השכל האמתי, והוא השארותו אחר כלות הגוף, והדבקו בשכל הפועל, והיותו קיים לעד. והוא כשאמר "תהילתו עומדת לעד" (תהלים קיא, י). כלומר הדבר שהוא תכלית הגוף ושבחו, והוא צלם האלהים אשר בו, נשאר לעדי עד'.⁷¹

נקל לראות כי המחבר מביע כאן את עמדתו שהשכל האנושי – ולשם דיוק השכל העיוני של האדם – יכול להישאר אחרי מות הגוף ולזכות בחיי נצח.⁷² להשקפה זו הגיע המחבר בעיוניו בתורת השכל האריסטוטלית, והיא שימשה אדן נוסף לפירושו לברכת 'אשר יצר'.⁷³ וזו לשון פירושו: 'וכן נראה לי שלזה כיון החכם המסדר ברכת חתנים "והתקין לו ממנו בניין עדי עד". וכינוי "ממנו" שב אל צלם אלהים הנזכר, אשר יצר את האדם בצלמו. ואמר

⁶⁹ שם, עמ' 34–35, 41–42, 49–50.

⁷⁰ שם, עמ' 254, סעיף 58.

⁷¹ שם, עמ' 246–247, סעיף 23.

⁷² נצחיותה של הצורה הטבעית של האדם, דהיינו שכלו העיוני, היא תוצאה אפשרית של השתלמות במעלות המוסר ועלייה במדרגות ההשכלה. ראו: אליאור (לעיל, הערה 62), עמ' 34.

⁷³ גם גרוס (לעיל, הערה 48) וגם סיראט (לעיל, הערה 49), עמ' 122–123, דנו בקצרה בפירוש זה ובפירושו של אנטולי שהוצג לעיל; הן גרוס הן סיראט יצאו לדון בפירושים אלו מתוך עיון בסוגיה אחרת: שאלת זהותו של מחבר רוח חן. שניהם ביקשו לברר אם אפשר שמלומד זה הוא מחבר הפירוש ל'אשר יצר' המופיע במלמד התלמידים, ושניהם טענו שהבדלים בין הפירושים שוללים אפשרות זו. על יסוד שיקולים אחדים הצעתי כי אין להוציא מכלל חשבון שאנטולי הוא שחיבר את רוח חן; ראו: אליאור (לעיל, הערה 20), עמ' 67–70.

שהבורא יתעלה התקין לו מצלמו, אשר נתן לו, בניין חזק שלא יכלה, רק ישאר לעדי עד'.⁷⁴

בעיני המחבר, הצלם הנזכר במשפט הראשון של הברכה, דהיינו הצלם שהאדם נוצר בו, הוא מה שניתן לאדם, והוא השכל האנושי. המילה 'ממנו' רומזת לשכל זה, והמשפט השני בברכה, 'והתקין לו ממנו בניין עדי עד', מורה על האפשרות שהאדם יזכה בחיי נצח באמצעות שכלו. אם כן, כמו אבן תיבון גם מחבר רוח חן מפרש את 'אשר יצר' אך ורק כאירוע במישור הפסיכולוגי. שלא כאנטולי הוא אינו מציע שיש לאישה תרומה בהשגת נצחיות השכל, ושלא כאבן תיבון הוא אינו מציע פירוש חלופי למשפט השני בברכה, המזכיר תרומה של האישה או רומז לתרומה מעין זו.

לאחר שהציג את פירושו נדרש המחבר לרעיון החוזר כמה פעמים ברוח חן, והוא זה: מין האדם מורכב מחומר ומצורה. לנוכח רעיון זה לא די ביצירה הנרמזת במשפט הראשון של 'אשר יצר' – יצירת צורת האדם – כדי לקיים את מין האדם, שכן קיום זה תובע גם את יצירת החומר. קושי זה מביא את המחבר להסביר כי ברכת חתנים עוסקת גם ביצירת החומר – בברכה הקודמת לברכת 'אשר יצר' – ברכת 'בא"י אמ"ה יוצר האדם'. הוא כותב כדלקמן: 'והנה זאת הברכה היא על יצירת הצורה, ושלפניה על יצירת החומר. וידוע ששניהם, ר"ל החומר והצורה, הם משלימים עצם האדם ואמתתו, לכך חתם בשניהן "יוצר האדם"'.⁷⁵

המחבר חותם את הפירוש בדברי פולמוס: 'לא כדברי המפרשים שאמרו כי הראשונה על יצירת האדם והשנייה על יצירת חוה. ואם הוא כדבריהם הוא בהפך. ודעהו'.⁷⁶ דברים אלו סתומים קמעה. כפי הנראה כוונת המחבר ב'השנייה' היא לברכת 'אשר יצר', וכוונתו במילה 'הראשונה' לברכת הנישואין הקודמת לה ('בא"י אמ"ה יוצר האדם').⁷⁷ לפי המחבר, 'המפרשים'

⁷⁴ אליאור (לעיל, הערה 62), עמ' 247, סעיף 24.

⁷⁵ שם.

⁷⁶ שם.

⁷⁷ המחבר כותב במפורש כי שתי הברכות שהוא עוסק בהן נחתמות ב'יוצר האדם'. מכאן בלתי אפשרי שב'ראשונה' כוונתו למשפט הראשון ב'אשר יצר', אלא אם כן עמד לפניו נוסח של הברכה שונה מהמוכר.

גרסו כי ברכת 'יוצר האדם' עוסקת ביצירת האדם, וברכת 'אשר יצר' עוסקת ביצירת האשה, ויש כאן רמז לרש"י או לפרשנים אחרים שצידדו בפירוש המסורתי של הברכה.⁷⁸ המחבר שלל פירוש זה. לדעתו המצדדים בפירוש שגו: ברכת 'יוצר האדם' עוסקת ביצירת החומר ולא ביצירת האדם, וברכת 'אשר יצר', או לשם דיוק המשפט השני שלה, 'והתקין לו ממנו בנין עדי עד', עוסקים במה שיכול להקנות לאדם שכלו (דהיינו חיי נצח), ולא ביצירת האשה. הוא מוסיף כי אם פירושם נכון, 'הוא בהפך'. כפי הנראה זו כוונתו: אם הברכות מתמקדות ביצירת האדם וביצירת האשה, ברכת 'אשר יצר' היא העוסקת ביצירת האדם, כפי שפירש; אשר על כן אין אלא לראות ביצירת האשה את המשמעות של ברכת 'יוצר האדם' – שהיא הברכה היחידה האחרת בברכת חתנים שעוסקת ביצירה. ואולם המחבר, כאמור, דוחה פרשנות זו.⁷⁹

סיכום

ר' יעקב אנטולי, ר' משה אבן תיבון ומחבר רוח חן השתמשו במפתח הפרשני שנתן בידיהם הרמב"ם להבנת המשפט הראשון בברכת 'אשר יצר'. לפי מפתח זה פירשו שלושתם את 'אשר יצר' את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו' כהקניית שכל לאדם, ונותר להם לפרש את המשפט השני, 'והתקין לו ממנו בנין עדי עד'. שלושתם גם הניחו כי יש קשר בין משמעויות שני המשפטים, ולפי זה הסיקו כי המילה 'התקין' מורה על הפועל של הפעולה המתוארת במשפט הראשון, הווה אומר האל שמקנה לאדם השכלה. את 'ממנו' הבינו כמילה המורה על האל או על מה שניתן בחלק הראשון של הברכה, דהיינו שכל או השכלה.

⁷⁸ כגון ר' יהונתן הכהן מלונגיל, שבפירושו על כתובות ב, ב ציטט את רש"י: 'יוצר האדם – מדבר בזכר. ואשר יצר את האדם והתקין לו ממנו בנין עדי עד – היא הנקבה [...] והתקין לו ממנו – מגופו ומצלעותיו. בנין עדי עד – בנין הנהוג לדורות. וחווה קרי לה בנין על שם ויבן את הצלע'. ראו פירושי רבינו יהונתן מלונגיל על כא מסכתות הש"ס (ירושלים תשמ"ה), עמ' ב.

⁷⁹ הוא איננו מסביר מדוע. ייתכן שהסיבה נעוצה בהיות הפרשנות שהוא מתקין (כפי שהבינה) סותרת את סדר הבריאה המוצג במקרא. עמדו על כך מקצת מחבריהם של ביאורים שנתחברו על רוח חן בשלהי ימי הביניים, ובמאמר נפרד בכוונתי לעסוק בפירושיהם לפירוש המחבר על 'אשר יצר'.

אשר ל'בנין עדי עד' – בפירושיהם נסמכו שלושת החכמים על הפרשנות הפילוסופית למשפט הראשון בברכה ולמילים 'והתקין' ו'ממנו', וכן על הרעיון הפילוסופי שבאמצעות שכלו אדם יכול לזכות בחיי נצח. היה אפשר לצפות, לנוכח הנחות אלו, שבקרב הפרשנים תשרור תמימות דעים בנוגע לפירוש המשפט השני בברכה, דהיינו שכולם יראו במשפט זה רמז להישארות השכל שהאדם יכול לזכות בה באמצעות שכלו, ושלא יזכירו את האישה בפירושיהם כלל.

כפי שראינו, לא אלו פני הדברים. אנטולי ואבן תיבון צעדו בפירושיהם בדרך אחרת – שניהם אזכרו בפירושיהם את יצירת האישה: אנטולי טען כי יצירת האישה לא זו בלבד שהיא מקיימת את מין האדם אלא אף מאפשרת את השגת תכליתו, הווה אומר הישארות שכלו. אבן תיבון הציג פירוש חלופי לפירוש הפילוסופי, ולפיו בזכות יצירת האישה זכה האדם בהישארות מינו. פירושיהם אלו מבטאים בחירה להיצמד במידה מסוימת לפירוש המסורתי על הברכה, המבין את 'והתקין' כיצירת האישה, ואפשר לראות בהם דוגמות (שאינן מורות על גישתם הכללית) לדבקותם בהבנה המסורתית של הכתובים המתפרשים כשהדרש הפילוסופי אינו מתיישב עמה. בכל הנוגע לאנטולי, אפשר שמוצא פירושו בדרשה שנשא בציבור, ולכן נקט בה משנה זהירות. אין להוציא מכלל אפשרות שהוא ואחיינו אף הבינו שהשמטת אזכור האישה בברכת 'אשר יצר' בולטת ופוגענית במיוחד הואיל וברכה זו נאמרת במעמד הנישואין, בנוכחות הכלה.

מכל מקום, בדרך אחרת צעד מחבר רוח חן. הוא אימץ ללא כחל ושרק את הפירוש הפילוסופי הטהור, דהיינו את הפירוש שאינו רואה ב'והתקין' אלא רמז לאפשרות הישארות השכל, ואינו נותן לאישה מקום בברכת חתנים כלל. יתר על כן, מלומד זה אף התפלמס במפורש עם מצדדי הפירוש המסורתי. ועם זה אפשר שגם אצלו נוכל לאתר זהירות: אם אמנם לא חתם בשמו על רוח חן, אפשר שעשה כן מכיוון שהוא עצמו ראה בפירושו פירוש קיצוני וחשש מביקורת שתיתח עליו בשל פרסומו. אם יש ממש בהשערה זו, יכול להיות טמון בה הסבר לחידה שרבים ניסו לפתור אך העלו חרס בידיהם: מדוע מאז פרסומו ועד היום לא הייתה ידועה זהותו של חיבור רב-מכר שרובו עוסק בסוגיות פילוסופיות ומדעיות שאינן מעוררות קשיים באמונה היהודית. אפשר שהסיבה לכך טמונה בחשש להציג בגלוי עמדה שונה מהעמדה המקובלת בנוגע למקומה של האישה בברכת 'אשר יצר'.

‘אישה צדקת מגדלת איש צדיק’ – רבקה בת מאיר טיקטינר וספרה ‘מינקת רבקה’

ימימה חובב

הניסיון לכתוב את ההיסטוריה הנשית, בעיקר זו של תקופות קדומות, נתקל שוב ושוב בבעיית היעדר המקורות שנכתבו בידי נשים ומנקודת המבט של נשים. בעיה זו מחייבת את ההיסטוריונים לחלץ בזהירות וביצירתיות את הקול הנשי מתוך מקורות שנכתבו בידי גברים, וכך לזהות בעקיפין ובמרומז בלבד גילויים של השקפה או של רגש נשיים.

לפיכך מובנת חשיבותו ההיסטורית של ספר מוסר לנשים שנכתב בידי אישה יהודייה במפנה המאה השבע עשרה: **מינקת רבקה** מאת רבקה בת מאיר טיקטינר; ספר המחזיק שלושים ושישה דפים ומזוהה כספר הראשון שנכתב בידי אישה יהודייה – או לפחות הראשון שהשתמר והגיע לידינו. במאמר זה אבקש לעמוד על האופן שבו תפסה המחברת את המהות הנשית ואת תפקידיה הדתיים של האישה, ולהשוות בין תפיסותיה בנושאים אלו לבין התפיסות המקובלות באותה תקופה בספרות הרבנית – שכותביה היו כמובן גברים.

‘הרבנית הדרשנית’ – קווים לדמותה וליצירתה של רבקה בת מאיר
המידע הביוגרפי על אודות רבקה בת מאיר טיקטינר מועט. על מצבתה בבית הקברות העתיק בפראג נכתב:

רבקה בת מהר"ר מאיר טיקאטין
נפטרה כ"ה ניסן לפרט ר"ב ק"ה ה'א"ב'ן' הזאת ת"נ'צ'ב'ה

רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כלנה: בטח בה לבנו כאביגיל
בחייה בזכותה להגינה: קרבן כליל כאיל במות לכפרה ניתנה: היתה
דורשת יום וליל לנשים בכל קריה נאמנה: זלגה עין כל נפיק ועייל
כאשר נגנזה ונטמנה:¹

מן הדברים עולה כי רבקה בת מאיר הלכה לעולמה בשנת שס"ה (1605)² וכי
אביה היה מלומד ובן העיר טיקטין (Tikotin), הסמוכה לביאליסטוק, בצפון-
מזרח פולין.³ בהקדמת המוציא לאור של המהדורה הראשונה של הספר נוסף
לשם אביה גם הכינוי 'הגאון',⁴ הרומז ששימש ראש ישיבה, אבל מאחר
שבאקרוסטיכון לשיר שחיברה הוא נזכר בלויית התואר מהר"ר [מורנו הרב
ר'] בלבד, מסיקה פרויקה פון רוהדן כי אפשר שהכינוי 'גאון' הוצמד לשמו
בטעות.⁵ מכל מקום אביה אינו מזוהה עם כל דמות רבנית מוכרת. גם מועד
הגעתה של רבקה בת מאיר לפראג אינו ידוע.⁶

¹ אוטו מונלש, **כתובות מבית העלמין היהודי העתיק בפראג**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 161, כתובת 61.

² על הזיהוי המוטעה של שנת פטירתה כשנת ש"י ראו: חנא שמרוק, **ספרות יידיש בפולין**, ירושלים תשמ"א, עמ' 56.

³ היו שהסיקו מכך שגם רבקה עצמה נולדה בטיקטין, ראו שם, אך הדבר אינו מחויב. להפך, זיהוי אביה כבן טיקטין עשוי ללמד דווקא שעזב את העיר במהלך חייו, ועל כן המשיך לשאת את מוצאו ממנה ככינוי, כפי שציינה חוה טורניאנסקי באשר לכינויו של אישה של גליקל 'חיים האמל': '[זהו] שם מקום שצורף לעתים לשמו הפרטי (חיים) אחרי שיצא משם והתיישב במקום אחר – כי מה יועיל הכינוי האמל כשיושבים בהאמל?' ואילו צירוף שם מקום המגורים ככינוי מזהה ניתן לגברים ולא לנשים, כך שטיקטין אכן מתייחסת לכאורה למקום מוצאו של אביה. ראו: חוה טורניאנסקי (מתרגמת ומהדירה), **גליקל, זיכרונות 1691–1719**, ירושלים תשס"ו, עמ' ט.

⁴ רבקה בת מאיר טיקטינר, **מינקת רבקה**, פראג שס"ט, דף א ע"א.

⁵ Frauke von Rohden (ed.), *Meneket Rivkah: A Manual of Wisdom and Piety for Jewish Women*, by Rivkah bat Meir, Philadelphia 2008, p. 5

⁶ שמרוק (לעיל, הערה 2), עמ' 58, מציין כי סגנונה וקטעי מידע העולים מדבריה משקפים רקע פולני מוצק, ומציע כי ייתכן שהספר נכתב עוד בהיותה בפולין, אך גם הצעה זו אינה מחויבת. בעניין זה ראו: פון רוהדן, שם, עמ' 5–6. על פראג בתקופתה של רבקה ועל קהילת יהודי פראג באותה עת ראו: Rachel L. Greenblatt, *To Tell Their Children: Jewish Communal Memory in Early Modern Prague*, Stanford 2014; אורית רמון, **מהר"ל באור חדש: זהות יהודית בסדר עולם משתנה**, ירושלים תשע"ז, עמ' 56–76, 169–174.

התיאור המופיע על המצבה, כי 'הייתה דורשת יום וליל לנשים בכל קריה נאמנה', מקבל חיזוק מתפילת יזכור לעילוי נשמתה המובאת ב'קונטרס בית כנסת אלטנוישול בפראג':

יזכור אלקים נשמת הזקינה הרבנית מרת רבקה בת מהר"ר מאיר / בעבור שנתן בעלה הר"ר [] / לצדקה וגם היתה דורשת בכל [] בשכר זה תהא / נשמתה צרורה בצרור החיים עם נשמותיהם של אי"ו [אברהם יצחק ויעקב] שרה רבקה רחל / ולאה עם שאר צדיקים וצדקניות שבגן עדן ונאמר אמן.⁷

דברי זיכרון אלו מלמדים עוד פרטים אחדים על חייה של רבקה בת מאיר: היא הלכה לעולמה בגיל מבוגר, אף כי איננו יודעים בת כמה הייתה במותה ולפיכך איננו יכולים לדעת מה הייתה שנת לידתה; היא הלכה לעולמה לפני אישה – ששמו היה כנראה בצלאל ברוך או בצלאל הענוך⁸ – שבהקשר של הצדקה שנתן לעילוי נשמתה לא נזכר כל תואר רבני; ומי שנתן צדקה לעילוי נשמתה היה אישה בלבד ולא צאצאיה. אין להסיק מכך שלא היו לה ילדים, שכן בספרה היא מזכירה דברי תפילה על נכדיה; היו שהסיקו מכך שילדיה הלכו לעולמם לאחר שהשאירו ילדים אחריהם, אך אפשר גם שילדיה התגוררו בריחוק מפראג ועל כן לא תרמו כסף לעילוי נשמתה בקהילת פראג.⁹

דברי הזיכרון על רבקה בת מאיר הנוגעים להיותה 'דורשת יום וליל לנשים' ו'דורשת בכל' מצטרפים לכינויים 'דיא אשה החשובה הרבנית הדרשנית', שהעניק לה בשער הספר המוציא לאור של המהדורה הראשונה של **מינקת רבקה**.¹⁰ הכינוי 'רבנית' ניתן בדרך כלל לאשת הרב, אך כפי שראינו, ככל

⁷ בתוך: יעל לוין, **שמחת תורה ליד לרבקה טיקטינר**, ירושלים תשס"ה, עמ' 8, הערה 3.
⁸ כך על פי פון רוהדן (לעיל, הערה 5), עמ' 7, כנראה על סמך פענוח האותיות המוחקות בקונטרס ה'זכור'.

⁹ מינקת רבקה דף ח ע"א. פון רוהדן, שם, מציעה שילדיה הלכו לעולמם. מעניין לציין כי בתפילתה על ילדי ילדיה היא מבקשת שתזכה לראותם עושים מעשים טובים: הולכים לבית הכנסת, מתפללים ונוהגים כבוד בתלמידי חכמים. מההסתפקות במעשים אלו ומכך שאינה מתפללת שילמדו תורה אפשר אולי להסיק שהיו לה רק נכדות בנות ולא נכדים בנים.

¹⁰ מינקת רבקה דף א ע"א.

הנראה לא שימש אישה של רבקה בת מאיר בתפקיד רבני, ומכאן שהתואר רומז כנראה לסגולותיה שלה, בהיותה מורה בתחום הקודש בזכות עצמה. אמנם השימוש בתואר 'רבנית' לאישה בזכות עצמה אינו שכיח במקורות, אך אפשר בהחלט שחלק מן הנשים הנזכרות במקורות כ'רבניות' היו אף הן נשים מסוג זה. אפשר גם שאותה 'רבנית מכובדת', שבדקה את **ספר מצות הנשים** שהדפיס ישראל-קורניליו אדילקינד בוונציה בשנת ש"ב (1552), ונתנה לו – לצד הסכמתו של רב גדול – את הסכמתה,¹¹ זכתה בכינוי זה בשל הידע ההלכתי שלה עצמה.

ואכן, המקורות מתעדים נשים רבות למדי, בנות למשפחות למדניות, שהצטיינו בעצמן בידע מרשים בתחום התורני, ובהן אף נשים אחדות שחיברו חיבורים המשקפים ידע תורני יוצא דופן.¹² המקורות מלמדים עוד על נשים מלומדות שדרשו לפני נשים אחרות בדברי תורה. היו בהן שנשאו דרשות על פרשות השבוע וההפטרות, דרשות בענייני מוסר או בהלכה. בבתי כנסת רבים היו גם נשים ששימשו בתפקיד של חזנית או מגידה – זאָגערקע או פֿירזאָגערין, כפי שנקראה בידיש – שהנחו את הנשים בנוסח התפילה

¹¹ כמצוין בחתימה לספר **מצות הנשים**, ויניציאה ש"ב: 'אונ' הוטש בֹּר וואל לושן אובר זיהן איין ורומן רב אונ' איין קושטליכי רביצין'. דמות נשית אחרת ממרחב גאוגרפי אחר שכונתה 'רבנית' בזכות למדנותה היא המשוררת פריחא בת ר' אברהם בר אדיבה, בת המאה השמונה עשרה ממרוקו, ראו: יוסף שטרית, 'פריחא בת יוסף: משוררת עברייא במארוקו במאה ה"ח', **פעמים**, 4 (תש"ס), עמ' 84–93; הנ"ל, 'פריחא בת רבי אברהם: נוספות על משוררת עברייא ממארוקו במאה ה"ח', **פעמים**, 55 (תשנ"ג), עמ' 124–130.

¹² כך למשל מרת מרים, זקנתו של מהרש"ל, ש'תפסה ישיבה כמה ימים ושנים, וישבה באוהל וילון לפני' ואמרה הלכה לפני בחורים מופלגים', ראו: שלמה בן יחיאל לוריא, **שו"ת מהרש"ל**, ירושלים תשל"ז, סי' כט בהגהה; מרת חוה סבתו של ר' יאיר בכרך, ראו: יאיר בכרך, **ספר שאלות ותשובות חות יאיר** [מהדורת שמעון ב"צ הכהן קוטס], רמת גן תשנ"ז, עמ' 14–15; מרת בילה, אשת ר' יהושע פלק כ"ץ, ראו: יוסף יוזפא כהן, הקדמה ל**פרישה ודרישה**, טור יורה דעה, ארבעה טורים השלם, הוצאת מפעל הטור והשולחן ערוך השלם, ירושלים תש"ן; הרבנית שרה רבקה רחל לאה הורוויץ, מחברת **תהנה אמהות**, ראו: **זכרונות ר' דוב מבוליחוב (תפ"ג-תקס"ה)** [מהדורת מרק וישיניצר], ברלין תרפ"ב, עמ' 44. עוד על נשים למדניות ראו למשל: לוין (לעיל, הערה 7), עמ' 11–14; ימימה חובב, **עלמות אהבוק: חיי הדת והרוח של נשים בחברה האשכנזית בראשית העת החדשה**, ירושלים תשס"ט, עמ' 421–431.

וליוו את התפילה בדברי הסבר.¹³ מדובר אפוא בתפקיד שגבולותיו לא הוגדרו הגדרה חדה ותוכנו נקבע בכל מקרה בהתאם לסגולותיה של האשה.

הספר **מינקת רבקה** מתייחד בין השאר בהציעו הצצה יוצאת דופן לתוכן דרשותיה של אישה ששימשה דרשנית. לצד התבססות על מקורות קדומים ועל שימוש במבנה המקובל של קושיה ותירוץ, רבקה בת מאיר מתבלת את דבריה גם באנקדוטות מחייה האישיים, במשלים, בפתגמים, בגימטריות ובמשחקי מילים, וסביר להניח שהדבר מעיד גם על סגנון דרשותיה שבעל פה.

בדמותה של רבקה בת מאיר השתלבו אפוא שני אפיקי הפעולה האלה: הדרשה שבעל פה והיצירה שבכתב. ספר המוסר שכתבה, החריג בהיקפו לעומת שאר היצירות בתחום הקודש שכתבו נשים בראשית העת החדשה לאחר **מינקת רבקה** – דוגמת **תחנה אמהות** מאת לאה הורוויץ, **תחנה אמהות לראש חודש אלול** מאת מרת סעריל רפפורט, **שלשה שערים** מאת מרת שרה בת מרדכי והקדמת בילה בת רק יעקב פעריל-העפטיר לספר **באר שבע**¹⁴ – משקף ידע תורני עשיר לצד יכולת מרשימה של פיתוח דרשות במבנה של קושיה ותירוץ, ככל הנראה פרי היכרותה עם הספרות הדרשנית ופרי ניסיונה כדרשנית בעצמה.

מסתבר גם שרבקה בת מאיר שלטה היטב בלשון הקודש. למעט ספר אחד ביידיש, **ספר המידות**, שגם את מקורו העברי, **ארחות צדיקים**, הכירה, כל המקורות שהיא מזכירה בחיבורה הם מקורות בלשון הקודש: המקרא, פרקי אבות, הגמרא, מקורות מספרות המדרש, **ספר חסידים** וחיבורים מספרות המוסר העברית, דוגמת **ראשית חכמה**.¹⁵ גם הפתיחה העברית המחורזת

¹³ על תפקיד הזאגערקע בימי הביניים ראו: אברהם גרוסמן, **חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים**, ירושלים תשס"א, עמ' 313–315.

¹⁴ ראו: שרה רבקה רחל לאה הורוויץ, **תחנה אמהות**, רוסיה תר"ה; סעריל רפפורט, **תחנה אמהות לראש חודש אלול**, וילנא תרמ"ב; שרה בת מרדכי, **שלשה שערים**, וילנא תר"ב; בילה בת ר' יעקב פעריל-העפטיר, הקדמה לספר **באר שבע**, כ"י אוקספורד בודלי 148 (סימנו במכון לתצלומי כתבי יד עבריים: ס' 224440).

¹⁵ ראו: שמרוק (לעיל, הערה 2), עמ' 58.

לספרה מעידה על שליטה מרשימה ועל יכולת שימוש יצירתית בשפה זו וכן על מודעות עצמית גבוהה כמי שנועדה להנהיג את בני דורה לעבודת ה':

הקדמת הרבנית

מנקת רבקה ויניקהו דבש מסלע

ראה ראיתי. בלבבי הגיתי. קולי הרימותי וקראתי. הנה עתה באתי.
והיום יצאתי. ובאר מים מצאתי. והאבן הגדולה מן הבאר גליתי.
וממנו שתיתי. ועוד צמיתי. ואמרתי בלבבי. אלכה ואביא. לקרובי
וקרובתי. ותגלנה עצמותי. שישתו לימים אורך. לקיים מה שנאמר שמה מים
מבורך: ומברך מבורך: וכל החוסים בצילך. שכן הבטחתי על ידי נביאך.
לא ימושו מפי זרע זרעך. וגם אני אמתך. בת עבדיך. ופרשת עלי כנפיק.
שלא אבוש בפיקודך. כי גברו עלי חסדיך. לקיים אמרתך. וגם אני אבא
אחריך. ומלאתי את דברך. כתבו [ככתו'] בתורתך. כי כל טובתי בל עליך.
ומשכיני אחריך. ואביטה אורחותיך. כי נר לרגלי דברך.
למען תצדק בשופטיך. כי אתה קרוב לכל
קוראך. ולכל חפצים ליראתיך.
יזכו לחזות בנועם פניך:¹⁶

כל אלו הפכו את הספר **מינקת רבקה** ואת מחברת הספר לתופעה יוצאת דופן, כפי שכתב המדפיס שלו: 'מי ראה או שמע פלא כזה שלא אירע בשנות נצח, שאשה תחבר ספר **מתוך ראשה**' (מינקת רבקה דף א ע"א).¹⁷

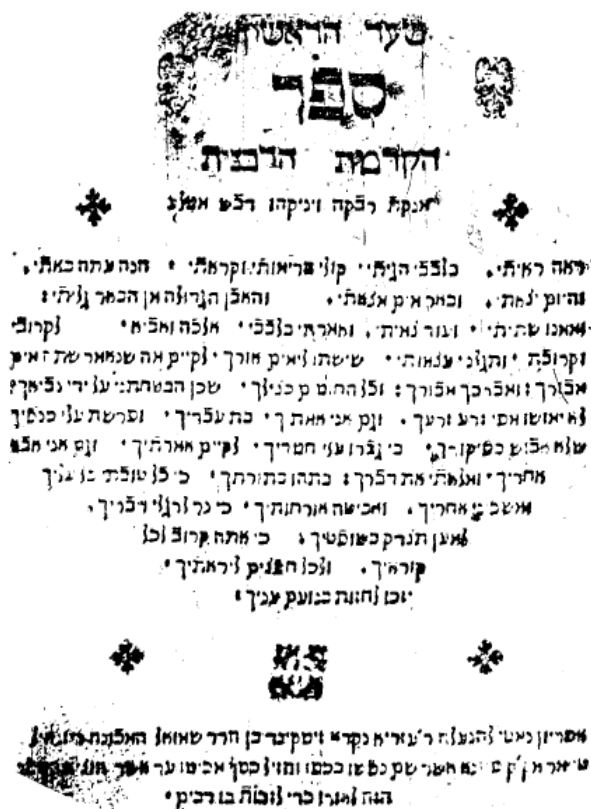
מינקת רבקה התחבר לכל המוקדם בשנת 1581,¹⁸ וראה אור לאחר פטירתה של רבקה בת מאיר בשתי מהדורות: הראשונה בפראג בשנת שס"ט (1609), והשנייה – שהיא העתקה של המהדורה הראשונה ונשמר בה גם העימוד של

¹⁶ מינקת רבקה דף ב ע"א. ההקדמה מובאת כאן במבנה ממורכז, כפי שהיא מופיעה בדפוס של הספר, פראג שס"ט.

¹⁷ מתוך: חוה טורניאנסקי, **פולין: פרקים בתולדות יהודי מזרח אירופה ותרבותם**, יחידה 7 – בין קודש לחול; לשון, חינוך והשכלה במזרח אירופה, תל אביב תשנ"ד, עמ' 56. ההדגשה שלי.

¹⁸ אין ספק שלא התחבר לפני 1581, שכן נזכר בו פעמים אחדות הספר אורחות צדיקים, שראה אור בפעם הראשונה בשנה זו; ראו: שמרוק (לעיל, הערה 2), עמ' 56.

מהדורה זו – בקראקא בשנת שע"ח (1618).¹⁹ הספר, המחולק לשבעה שערים, פונה לנשים ובעיקר לבעלות בתים – נשים נשואות מהמעמד הבורגני – אם כי הוא כולל גם אמירות הנוגעות לגברים; אולי מתוך הנחה כי האישה היא האחראית להתנהלותו הדתית של הגבר. מבנה הספר ותוכנו מעמידים את האישה כעיקר הבית וכמי שמופקדת על ניהולו התקין ועל השמירה על היחסים התקינים בין כל בני המשפחה ובין 'בני הבית' במובנם הרחב, הכולל גם משרתים, אורחים, וכן תלמידי חכמים, יתומים ועניים הסמוכים על שולחן בעלי הבית.



ספר מנחת רבקה פראג ש"ט 1609

¹⁹ שם, עמ' 101–102; לוין (לעיל, הערה 7). על השתמרותו של החיבור בידי חוקרים הבראיסטים ועל המחקר על אודותיו ראו: פון רוהדן (לעיל, הערה 5), עמ' 50–55.

שערי הספר הראשונים מנחים את האישה כיצד לנהוג כראוי בעצמה וכיצד לנהל יחסים תקינים עם אישה, עם הוריה ועם חותניה. השער החמישי עוסק בחינוך הבנים והבנות, השער השישי ביחסי האם עם בנה הנשוי ועם כלתה, והשער החותם את הספר מוקדש להתנהלות התקינה עם כלל בני הבית. בכל אלו ניכרות חכמת החיים של המחברת, רגישותה האנושית והיכרותה הקרובה עם מורכבותם של היחסים בתוך המשפחה.

לצד **מינקת רבקה**, המופנה לנשים ועוסק במובהק בנושאים הקשורים לנשים, הגיע לידינו עוד חיבור מאת רבקה בת מאיר: פיוט שבו דברי שבח והלל לבורא, הודאה על מתן תורה, דברי ציפייה לבוא המשיח ותיאור הגאולה העתידה לבוא. אלו הם בתי הפתיחה שלו:

אתה א-לוהינו אתה אלי הללויה
אשר לי את נשמתך ואת גופי ברא הללויה
אתה בראת את השמים והארץ הללויה
לכן תהילתך תהיה לנצח הללויה²⁰

הפיוט, שמועד כתיבתו אינו ידוע, נכתב גם הוא ביידיש, בשמונים שורות בבתים של שני טורים, והוא כולל ארמזים רבים לפסוקים מן התנ"ך. מופיע בו אקרוסטיכון הכולל את אותיות האל"ף-ב"ת ולאחר מכן את חתימת המחברת: 'רבקה דב[ת] מהרר מאי[ר] זצל'. הפיוט השתמר בשתי מהדורות מהמאה השבע עשרה ללא ציון שנת ההדפסה ומקומה; באחת מופיע הפיוט לבדו ובאחרת הוא מופיע לאחר שני שירים ביידיש מאת ר' יעקב בן אליהו מפרוסטיץ, ולאחר כותרת המציינת כי הוא נועד לשירה בשמחת תורה עם ספרי התורה. לאור זאת הוא זכה לכינוי 'שמחת תורה ליד',²¹ ואברהם יערי שיער כי הנשים שרו אותו כאשר עיטרו את ספרי התורה לקראת ההקפות

²⁰ לוי, שם, עמ' 27, בתרגומו של בוריס קוטלרמן ובעריכתה של יעל לוי.

²¹ מידע על השיר לצד הגרסה שלו ביידיש וכן תרגום לעברית בידי בוריס קוטלרמן (ערוך בידי יעל לוי), ראו שם. על תפילות שחיברו נשים ראו: יעל לוי, 'נשים יהודיות שחיברו תפילות לכלל ישראל – עיון היסטורי', **כנישתא**, 2 (תשס"ג), עמ' צג-צה; Chava Weissler, *Voices of the Matriarchs*, Boston 1998

בשמחת תורה.²² אמנם אין בתכניו של הפיוט כל דבר הקושר אותו לנשים דווקא, ונראה שהנחתו זו של יערי שהוא הושר בפי נשים דווקא מסתמכת על התפיסה כי לא ייתכן שגברים ישוררו פיוט שכתבה אישה, אך היא אינה הכרחית.

לאור כל האמור לעיל מצטיירת דמותה של רבקה בת מאיר טיקטינר כדמות יוצאת דופן בין נשות תקופתה, אף כי לא הייתה יחידה במינה. ייחודה בא לידי ביטוי בניסיון להפיץ בעל פה ובכתב בשורה דתית בקרב נשות זמנה, ביומרה לכתוב ספר מוסר שלם ולחבר פיוט שבח לקב"ה שאינו עוסק בנושאים הקשורים לנשים דווקא, בשליטה בלשון הקודש, בשליטה באמצעים צורניים שרווחו בספרות שמקורה בעילית הרבנית, כמו חריזה (בהקדמת ספרה ובפיוט) ואקרוסטיכון, ובעיגון שם ספרה בציטוט מקראי הרומז לשמה.²³

שלא כנשים רבות שהתמסרו לעבודת ה' בימי אלמנות,²⁴ הרי שרבקה בת מאיר עסקה בפעילותה הדתית והציבורית בהיותה נשואה, שהרי אישה עוד היה בחיים לאחר פטירתה ותרם לעילוי נשמתה. כאישה שהתייחדה

²² אברהם יערי, **תולדות חג שמחת-תורה**, ירושלים תשכ"ד, עמ' 464, מספר 766. עוד על פעילותן הליטורגית של נשים בבית הכנסת בשמחת תורה ראו: יוזפא שמש, **מנהגים דק"ק וורמיישא** [מהדורת בנימין ש' המבורגר ויצחק זימר], ירושלים תשמ"ח-תשנ"ב, א, עמ' רכ.

²³ שם הספר מתבסס על כינויה של דבורה, מינקת רבקה, בבראשית לה, ח. בפתיחה לספר נקשר שמו גם לפסוק 'וַיִּנָּקְהוּ דָּבָשׁ מִסְלֵעַ' (דברים לב, יג).

²⁴ כך למשל מרת בילה, אשת ר' יהושע פלק כ"ץ, ראו הקדמה ל**פרישה ודרישה**; מרת חוה, סבתו של ר' יאיר בכרך, ראו חות יאיר, עמ' 15; ו'פרומע ריבעלע', שעליה מסופר בספר שבחי הבעש"ט, ראו **שבחי הבעש"ט** [מהדורת אברהם רובינשטיין], ירושלים תשנ"ב, עמ' 166-167. גליקל בת לייב טענה כי לאחר שהתאלמנה היה עליה להשיא את כל ילדיה ואז 'לעשות מה שראוי לאישה יהודייה כשרה וחסידה לעשות: לעזוב כל הבלי העולם בעולם הזה, ובמעט שעוד נשאר בידי לצאת לארץ הקדושה, שכן שם היה עולה בידי לחיות כב"י [בת ישראל] כשרה, והדאגות וצרות של ילדי או של קרובי והבלי עולם לא היו מכבידים עלי, ושם היה עולה בידי לעבוד את המקום ב"ה בכל נפשי ובכל מאודי' (זיכרונות גליקל, טורניאנסקי [לעיל, הערה 3], עמ' 494-495). עוד בעניין זה ראו: מרגלית שילה, **נסיכה או שבויה: החוויה הנשית של היישוב הישן בירושלים 1840-1914**, ירושלים תשס"ב, עמ' 28-35; עדה רפפורט-אלברט, 'גליקל האמל כאלמנה', ישראל ברטל ואחרים (עורכים), **חוט של חן: שי לחוה טורניאנסקי**, ירושלים תשע"ג, עמ' 379-391.

בפעילותה אך דרשה בפני בנות זמנה בכתב ובעל פה, מעניין לעמוד על האופן שבו תפסה את תפקידה הדתיים של האישה היהודייה ואת מהותה הרוחנית.

'להניח ברכה אל ביתך' – תפקידה הדתיים של האישה

התפיסה המסורתית הבחינה בבירור בין תפקידו הדתי של האיש לבין זה של האישה. האיש נתפס כמי שנברא לעסוק בתכלית העיקרית של קיום העולם – לימוד התורה – ואילו האישה, שנבראה כדי לשמש 'עֶזְרַךְ כְּנִגְדְּךָ' (בראשית ב, יח, כ), נתפסה כמי שתפקידה לשמש את האיש ולסייע לו בכל העניינים המעשיים הנדרשים כדי לאפשר לו לעסוק בתורה: ניהול משק הבית, גידול ילדיהם ולעתים גם סיוע בפרנסה. את התפיסה באשר לחלוקת תפקידים זו בין האיש לאישה ניסח בחדות בן עירא ותקופתה של רבקה בת מאיר טיקטינר, ר' שלמה אפרים לונטשיץ (1550–1619), בעל פירוש **כלי יקר** לתורה:

ואם כן, עָצוּ עצה מה יעשה האדם הנבון בין המצרים? אילו אם לקיים ובתורתו יהגה יומם ולילה לקיום ביתו הנצחי לעולם הבא, אם כן מלאכתו מתי נעשית? ואם יהיה כל עמלו או קצתו בצרכי ביתו לעולם הזה, אם כן מתי יעשה לביתו הנצחי בקיום אומרו יהגה יומם ולילה? והיתה העצה היעוצה מעצת ה' היא תקום ותיעץ, שישא אשה ויעשו שותפות ביניהם כיששכר וזבולן. וזה שהאשה תעסוק בכל צרכי הבית כמבואר בסוף ספר משלי, שבטח לב בעלה באשה משכלת. שהיא תמציא כל צרכי הבית, והוא יפנה עצמו מכל עסקי הבית ויעסוק בתורה ותשלם כל המלכה [!]. מלאכת מעשה בראשית, כולם תלויים ועומדים עד בו [בא] יום זיווג זה, שעל ידו נשלמה הכוונה מכל וכל (שלמה אפרים לונטשיץ, **עוללות אפרים**, לובלין ש"ן, חלק ג, דף צו ע"ב – צז ע"א [מאמר שי בנשואין]).²⁵

²⁵ וראו גם עוללות אפרים, חלק א, דף ח ע"ב (מאמר ג בנשואין); חלק ג, דף קא ע"ב (מאמר שכד בנשואין); יצחק בן אליקים מפוזנא, **ספר לב טוב**, פראג ש"פ, פרק י; משה הענוכש ירושלמי אלטשולר, **ספר ברנט שפיגל**, באזל שס"ב, פרקים ז–ח, י. על התפיסה באשר לחלוקת התפקידים בין האיש לאישה בספרות הרבנית בימי הביניים ראו: גרוסמן (לעיל, הערה 13), עמ' 26–28.

לתפיסה זו משמעות דו-ערכית. מצד אחד ניכרת בה הראייה של השותפות בין האיש לבין האישה, השלמתם זה את זה וההבנה כי בסופו של דבר ערכם של מעשיהם שקול וכי שניהם חולקים יחד בשכר מעשיהם בעולם הבא כיששכר וזבולון. תפיסה זו של שותפות העניקה ערך רב למעשיה של האישה. היא גם הלכה והתחזקה בראשית העת החדשה, והדעת נותנת שהסיבה לכך היא מעורבותן הגוברת של נשים בחברה האשכנזית בחיים הכלכליים ובפרנסת המשפחה וכן מעורבותן ההולכת וגוברת בחיים הדתיים.²⁶

מצד אחר אין להתעלם מן הפער הניכר שנגזר מתפיסה זו בין תפקידי הגבר לתפקידי האישה. תפקידי הגבר עוסקים בתכלית הקיום האנושי, ואילו תפקידי האישה עוסקים באמצעי למימוש התכלית; תפקידי הגבר נוגעים בתחום הרוח והקדושה, ואילו תפקידי האישה – בחומר ובחול. כל אלו נקשרים בשלל דימויים שליליים שדבקו באישה לאורך הדורות: היותה חומרית, מוגבלת מבחינה שכלית ורוחנית ותחומה בתחום הבית וברשות היחיד.²⁷

קריאה ב**מינקת רבקה** מעלה כי רבקה בת מאיר טיקטינר הפנימה היטב את התפיסה כי תפקידה הדתי של האישה הוא לאפשר את מימושו הרוחני והדתי של הגבר. הפנמה זו באה לידי ביטוי מובהק ביותר בפרק החמישי, העוסק בחינוך הילדים, ובו מוצגת בבירור התכלית הדתית השונה של הבן ושל הבת. דבריה של רבקה בת מאיר באשר לחינוך הבן עוסקים בהכשרתו

²⁶ משה רוסמן, 'להיות אישה יהודיה בפולין-ליטא בראשית העת החדשה', ישראל ברטל וישראל גוטמן (עורכים), **קיום ושבר: יהודי פולין לדורותיהם**, ב: חברה, תרבות, לאומיות, ירושלים תשס"א, עמ' 420-434.

²⁷ ראו למשל: רחל אליאור, "נוכחות נפקדות", "טבע דומם" ו"עלמה יפה שאין לה עיניים"... לשאלת נוכחותן והעדרן של נשים בלשון הקודש, בדת היהודית ובמציאות הישראלית, **אלפיים**, 20 (תש"ס), עמ' 215-270; אברהם גרוסמן (לעיל, הערה 13), עמ' 23-62; יעל עצמון, 'היהדות וההדרה של נשים מן הזירה הציבורית', ה"ל (עורכת), **אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 13-43; מנחם קלנר, 'שנאת נשים פילוסופית בימי הביניים: הרלב"ג לעומת הרמב"ם', אביעזר רביצקי (עורך), **מרומי לירושלים: ספר זיכרון ליוסף ברוך סירמונטה**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 113-128; J. Romney-Wegner, 'The Image and Status of Women in Classical Rabbinic Judaism', Judith R. Baskin (ed.), *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit 1991, pp. 68-93.

מגיל רך לתורה ולמעשים טובים: על האם לוודא שכבר מגיל צעיר יבין את לשון הקודש, ואחר כך, על פי רמתו, יתרגל לברך, להתפלל ואף ללמוד תורה, תחילה באמצעות סיפורי תורה שעליה לספר לו ובהמשך באמצעות לימוד מסודר ושיטתי ב'חדר'. עליה להיות מעורבת היטב בלימודו ולא לסמוך רק על המלמד שלו, ולהסתייע בשיטת התגמולים שתמשוך את הילד לעסוק בתורה אפילו שלא לשמה, כדי שמתוך שלא לשמה יבוא לשמה. לצד כל זאת על האם להרגיל את בנה בקיום מצוות, למשל נישוק המזוזה, וברכישת מידות טובות – הכרת הטוב, כיבוד הורים, שמירה על לשון נקייה והימנעות משבועות שווא ומקללות.²⁸

בסיום הדברים המחברת מכריזה באופן ברור כי עד כאן עסקה בחינוך הבנים לתורה ולמעשים טובים, וכי מכאן ואילך תעסוק בחינוך הבנות, בסגנון המבהיר כי לדעתה מדובר במטרות חינוכיות וביעדים דתיים שונים לגמרי: 'הנה דיברנו איך שיגדלו הבנים לתורה ומעשים, ועתה אדבר על חינוך הבנות. אמרו חכמינו בת תחלה סימן יפה לבנים, כי היא תוכל לעזור לאם בחינוך הילדים שיבואו אחר כך. על כן תשתדל כל אשה לחנך את בתה למעשים טובים' (מינקת רבקה דף כט ע"א).²⁹ כאן עוברת המחברת לעסוק בקצרה בחינוכה של הבת למידות טובות על פי הדגם שהציבה רבקה אמנו: חריצות, גמילות חסדים והכנסת אורחים, השונה מאוד מן הדגם החינוכי של הבנים.³⁰

למעשה, תפיסתה של רבקה בת מאיר באשר לתפקידיה הדתיים של האישה ניכרת מן המבנה הכללי של הספר וגם מכל עמוד ועמוד שבו. המחברת מעידה שעיצבה את הספר במעין מבנה של מנורת שבעת הקנים, הפותח בפרק העוסק בשמירתה של האישה על גופה ועל נשמתה ומסתעף לשישה פרקים נוספים העוסקים ביחסיה של האישה עם שאר בני המשפחה: אישה,

²⁸ מינקת רבקה דף כד ע"א – כט ע"א.

²⁹ מתורגם על פי שמחה אסף, **מקורות לתולדות החינוך בישראל** [מהדורת שמואל גליק], א, ניו יורק וירושלים תשס"ב, עמ' 555–556. הקביעה כי 'בת תחילה סימן לבנים' מקורה בבבלי, בבא בתרא קמא ע"א, ולאחריה שני הסברים: האחד כי בת ראשונה תסייע לאם בגידול אחיה, וההסבר כי לידת בת תחילה תגן מפני עין הרע, כנראה משום ההנחה שלידת בת היא דבר רע כשלעצמו, ולכן פוטרת מפגיעה נוספת של עין הרע. רבקה בת מאיר בחרה אפוא בהסבר שאין בו ממד של שלילת הבת.

³⁰ מינקת רבקה דף כט ע"א–ע"ב.

הוריה, חותניה, ילדיה, כלותיה ושאר בני הבית. האישה מוצגת במובהק כמי שעומדת במרכז הבית, ומרכיב חשוב בתפקידה הדתי הוא ניהול הבית מבחינה חומרית.

כמו כן תקופת ההיריון, הנתפסת כמעצבת את דמותו של התינוק העתיד להיוולד, מחייבת את האישה לשמור היטב על גופה. לא זו אף זו, רבקה בת מאיר מציינת במפורש כי ככל שהאישה סובלת סבל גופני רב יותר במהלך ההיריון והלידה, כך שכרה רב יותר.³¹ מיד לאחר לידת התינוק היולדת נדרשת להיניק אותו בעצמה גם אם מצבה הכלכלי מאפשר לה לשכור מינקת, וכן עליה להקפיד על המזונות שהיא אוכלת בתקופת ההנקה. לצד עצות מעשיות באשר להנקה הכותבת מציידת את האם הצעירה בעצות בעניין רחצת התינוק והשמירה על בריאותו.³² כמו כן האישה נדרשת להקפיד על ניקיון הבית בכלל, ובפרט סמוך לספרי קודש או למזוזות או בזמן שמתפללים בבית.³³

עם זאת מרכזיותה של האישה בבית ניכרת בעיקר מבחינה רוחנית: בתקופת ההיריון עליה להקפיד במיוחד גם על התנהגותה הדתית – להימנע מדיבור של חטא ומכל מעשה של חטא ולהקפיד לשמוע דברי תורה מפייהם של דרשנים.³⁴ משמעות גידול הילדים היא בעיקר חינוכם לתורה, למצוות ולמידות טובות, ובכלל היא נדרשת לעודד יחסים תקינים בין כל בני הבית, להקפיד על שמירת המצוות שלהם, להרגילם במידות מוסר טובות ולהרחיקם ממידות רעות, ממעשי חטא ומחברתם של אנשים רעים.

מרכזיות האישה בבית באה לידי ביטוי בדרשה שבה רבקה בת מאיר קושרת בין האמרה 'סבתה בבית ברכה בבית' (מינקת רבקה דף לה ע"ב),³⁵ ובין הפסוקים 'וַיִּדְעַתָּה כִּי שְׁלוֹם אֶהְיֶה וּפְקֻדָּתְךָ נִדְּחָה וְלֹא תַחֲטְא' (איוב ה, כד) ו'לִהְיוֹת בְּרָכָה אֶל בֵּיתְךָ' (יחזקאל מד, ל):

³¹ שם דף כב ע"א.

³² שם דף כב ע"א-ע"ב.

³³ שם דף ז ע"ב.

³⁴ שם דף ד ע"ב – ה ע"א.

³⁵ על פי הבבלי, ערכין יט ע"א: 'סבתא בביתא סימא בביתא'.

במעשיה הטובים, ביראת ה' שלה, בתפילותיה, בתשובתה, בצדקה ובגמילות החסד שלה היא יכולה להשכין שלום בבית. היא מוכיחה את ילדיה ואת בני ביתה שלא יריבו זה עם זה ושלא תצא מפיהם שבועה וקללה. אישה חשובה כזאת יכולה לגרום בצדקתה שילדיה יזכו בעבודה, ולהביא ברכה, הצלחה וחיים ארוכים על ביתה (מינקת רבקה דף לה ע"ב – לו ע"א).³⁶

ואכן, ברוח זו המחברת טוענת פעמים רבות בספר כי האישה היא הקובעת כיצד ינהגו אישה וילדיה, בבחינת 'אישה צדקת מגדלת איש צדיק' (שם דף יב ע"ב, יד ע"א),³⁷ ולהפך, אישה רעה עלולה למשוך את בני ביתה לעשות רע, כי היא המעצבת את אופיו הדתי של הבית. ברוח זו רבקה בת מאיר מסבירה גם מדוע מקורות רבים העוסקים באישה, כמו 'ויבן ה' אלקים את הצלע' (בראשית ב, כב) ועוד רבים אחרים נוקטים לשון בניין. לדבריה, לשון מיוחדת זו של בניין יוחדה לאישה שכן 'עיקר בניין העולם תלוי באישה' (מינקת רבקה דף ה ע"א),³⁸ ואין הכוונה לבניין החומרי והחולף אלא דווקא לבניין הנצחי, לילדים המתקיימים דור אחרי דור או לנשמה הזוכה לחיי נצח.

הדגשה יתרה מצויה בספר באשר לחובת האישה לסייע לאיש בלימוד התורה שלו, וגם כאן הדבר בא לידי ביטוי הן במעשים חומריים-אינסטרומנטליים הן בתמיכה רוחנית ובעידודם של האיש ושל הבנים לעסוק בתורה. רבקה בת מאיר מדגישה כי האישה זוכה לחיי נצח בזכות מעשים של תמיכה בלומדי התורה, כגון סיפוק מזונם, כיבוס בגדיהם וסיפוק תאורה הולמת בעבורם, לא רק מצד האישה כלפי אישה ובניה אלא גם מצד בעלת הבית ואפילו המשרתות, המקפידות למלא את צורכיהם החומריים של תלמידי החכמים הסמוכים על שולחן המשפחה.³⁹ ואולם כאמור, גם כאן עיקר תפקידה של האישה בדרבונם של הגברים – אישה, בניה ואף תלמידי החכמים המתארחים בביתה – לעשות הישר והטוב בעיני ה': להתמיד בלימוד תורה ובמעשים טובים ולהתרחק ממידות רעות ומחברתם של אנשים חוטאים.

³⁶ בתרגום מיידיש. התרגומים מיידיש לאורך המאמר הם שלי, אלא אם כן מצוין אחרת.

³⁷ בתרגום מיידיש.

³⁸ בתרגום מיידיש.

³⁹ מינקת רבקה דף לב ע"א-ע"ב.

ראיית עיקר תפקידה הדתי של האישה בפעולה למען רווחתם החומרית והרוחנית של שאר בני הבית באה לידי ביטוי בהדגשתה של רבקה בת מאיר כי הטיפול בילדיה הצעירים של האישה קודם להליכתה להתפלל בבית הכנסת. תפילתן של נשים בבית הכנסת, שהייתה שכיחה משמקובל לחשוב, הייתה ערוץ של עבודת ה' שאפשר לאישה לגעת בתחום הקודש, לפרוץ אל מעבר לתחום הבית וגם אל מעבר לרשות הפרט, שכן לתפילתן של הנשים בעזרת הנשים היו היבטים ציבוריים-קהילתיים רבים.⁴⁰

והנה, רבקה בת מאיר טוענת כי ויתור האישה על ההליכה לבית הכנסת לצורך הטיפול בילדיה הוא המעשה הנכון, שכן 'מוטב להישאר בבית ולחשוב על בית הכנסת מלכת לבית הכנסת ולחשוב על הבית' (שם דף כג ע"ב).⁴¹ היא מגבה את דבריה בטענות נוספים המבהירים כי הויתור מצד הנשים על תפילה בבית הכנסת היה כרוך בקושי נפשי מצדן. בהקשר זה המחברת מביאה את הפסוק 'אִמְרֵי הָאִזְיָנָה ה' בִּינָה הִגִּי' (תהלים ה, ב), ומפרשת אותו כנוגע לשני מצבים אפשריים: שמיעת קול אמירת התפילה כאשר מתאפשר לאדם להתפלל בבית הכנסת, והאזנה לרחשי לבו כאשר נבצר ממנו להגיע לשם. עוד היא מביאה את דברי שלמה 'גַּם אֶת זֶה לַעֲמֶת זֶה עֲשֵׂה הָאֱלֹקִים' (קהלת ז, יד), שמהם היא לומדת כי חינוך הילדים לתורה ולמצוות שקול להליכה לבית הכנסת. לבסוף היא מזכירה את הפסוק 'עַתָּה לַעֲשׂוֹת לַה' הִפְרוּ תוֹרָתְךָ' (תהלים קיט, קכו), שממנו לומדים כי לעתים יש לבטל מצווה אחת, במקרה זה הליכת האישה לבית הכנסת, כדי לקיים מצווה דחופה יותר, במקרה זה חינוך הילדים.⁴²

עוד היבט הכרוך בצמצום תפקידיה הדתיים של האישה לתחום הבית הוא הדגשת חובתה לשמור על צניעותה. ראיית ערך הצניעות כערך מרכזי בהוויית האישה היא חלק בלתי נפרד מהתפיסה המסורתית באשר לאישה. הדרישה כי האישה תכסה ותסתיר את עצמה קשורה בתפיסה כי חשיפת האישה כלפי חוץ עלולה להביא את הגברים לידי מחשבות עברה ואפילו לידי חטא, שכן נקשרו באישה תכונות שליליות כקלות דעת וכוחות של פיתוי.

⁴⁰ על היבטים אלו בתפילת הנשים בראשית העת החדשה ראו: חובב (לעיל, הערה 12), עמ' 386–328.

⁴¹ בתרגום מיידיש.

⁴² מינקת רבקה דף כג ע"ב.

עוד משמעות תרבותית-חברתית הנגזרת מדרישה זו היא כי מן הגבר ציפו לחשוף את יכולותיו ואת הישגיו ברבים, בעיקר בתחום לימוד התורה, חשיפה שיכלה לזכות אותו גם בתגמולים חברתיים: יחס של כבוד, שידוך מכובד ומשרה רבנית מכובדת, ואילו האישה נדרשה להצניע ולהסתיר את מעלותיה ולא לזכות בכבוד נוסף על זה שמכבדים אותה בני ביתה, בבחינת 'אֶשְׁתָּךְ כְּגֶפֶן פְּרִיָּה בִּירְכָתִי בֵּיתְךָ' (תהלים קכח, ג) ו'קָמוּ בָנֶיהָ וַיֹּאשְׁרוּהָ בַעֲלָהּ וַיְהַלְלָה' (משלי לא, כח).⁴³

גם בעניין זה כתיבתה של רבקה בת מאיר משקפת הפנמה של התפיסה המקובלת. היא שבה ומדברת בשבח האישה הצנועה הנשמרת בביתה וממעטת לצאת ממנו, שעליה נאמר 'כָּל כְּבוֹדָה בֵּית מֶלֶךְ פְּנִימָה מִמְשַׁבְּצוֹת זָהָב לְבוּשָׁה' (תהלים מה, יד). זו לדבריה האישה הנשמרת בביתה, האהובה על הקב"ה כבתו ויקרה לו ממי שעדויה זהב. את שכרה של האישה הנשמרת בביתה, לעומת עונשה של האישה היצאנית שאינה מקפידה להישאר בביתה, היא מוצאת בפסוק 'אִם חוֹמָה הִיא נִבְנָה עָלֶיהָ טִירַת כֶּסֶף, וְאִם דָּלַת הִיא נִצּוֹר עָלֶיהָ לֹחַ אֶרֶז' (שה"ש ח, ט),⁴⁴ שכן כאשר אישה יוצאת לטייל מחוץ לביתה או אפילו יושבת לפני דלת ביתה, לא עתידה לצמוח מכך כל תועלת.⁴⁵

במינקת רבקה משתקפים אפוא רעיונות רבים המקובלים בספרות הרבנית בת התקופה, הקושרים בין האישה לבין הבית והמשפחה ורואים את עיקר תפקידה הדתי בטיפול בבית ובמשפחה ובסיוע לגברים הסובבים אותה ללימוד תורה ולעבוד את ה'. עם זאת אפשר להצביע על היבטים שונים הייחודיים לה, ומשקפים ככל הנראה נקודת מבט נשית.

ראשית, על אף ההבחנה הברורה בין תפקידיהם הדתיים השונים של האיש ושל האישה רבקה בת מאיר מדגישה כי ערכם של מעשי האישה שקול לזה של הגבר. בספרות הרבנית בראשית העת החדשה רווח הרעיון 'בן מזכה אב',⁴⁶ וכי דווקא מעשיו של הבן הלומד תורה והאומר קדיש לעילוי נשמת

⁴³ על משמעות הדרישה לשמירה על צניעות האישה בחברה המסורתית ראו למשל: אליאור (לעיל, הערה 27).

⁴⁴ מינקת רבקה דף ב ע"ב – ג ע"א.

⁴⁵ שם דף כג ע"ב.

⁴⁶ מקור הביטוי בתלמוד הבבלי, סנהדרין קד ע"א: 'ברא מזכי אבא'.

הוריו הם המזכים את נשמותיהם ומעלים אותן אפילו לאחר מות ההורים.⁴⁷ לעומת זאת רבקה בת מאיר קובעת כי גם מעשיה של הבת מזכים את נשמותיהם של הוריה, ומדגישה בחתימת הפרק העוסק בחינוך הילדים ומפרט את המטרות החינוכיות השונות של הבנים ושל הבנות, כי כל אם חכמה וכשרה צריכה לזכור את תכלית חינוכם של ילדיה, בין שהם בנים ובין שהם בנות, שהרי הם יזכו אותה בעולם הבא.⁴⁸

רבקה בת מאיר מציירת אמנם תמונת עולם שבה לאיש ולאשה תפקידים שונים בתכלית, ועם זאת ההבחנה בין תפקידיהם מטושטשת לא פעם וחדה הרבה פחות ממה שמקובל למצוא בספרות הרבנית בת התקופה. לדוגמה, אף על פי שתפקיד חינוך הילדים מופקד לדבריה בידי האישה, שכן האב טרוד בענייני פרנסה ואינו מרבה לראות את ילדיו כמו האישה, רבקה בת מאיר מציינת לא פעם בנשימה אחת את חובת האיש והאישה כאחד לגדל את ילדיהם ולחנך אותם, ואף מפנה אל האישה ציווי שבפסיקה ההלכתית נתפס כמכוון במובהק אל האב:

ודרשו בגמרא למה כתוב תורת אמן ומוסר אבין, מפני שהאב טרוד בעסקיו ואינו מצוי בביתו אלא לפרקים, ואם הוא רואה בבנו שנוהג שלא כשורה הוא מוכיחו ומיסרו, אבל האם שהיא תמיד מצויה בבית עליה להשגיח על ילדיה ויש בידה לעשות הרבה מעשים טובים: ללמוד עימהם ולדקדק עימהם על כל צעד ועל כל מלה, כמו שכתבה תורתנו: 'ושננתם לבניך ודברת בם בשבתך בביתך' וגו' [דברים ו, ז]. הינו שתשנן לבניך ותדבר בם בשבתך כלומר שתשב על

⁴⁷ בעניין זה ראו למשל: אברהם הלוי הורוויץ, **יש נוחלין**, פראג שע"ה, דף ד ע"א-ע"ב; יוסף יוזפא האן נויירלינגן, **ספר יוסף אומץ**, פרנקפורט דמיין תפ"ג, דף קצב ע"ב (שער התוך, דיני שלושים ו"ב חודש); יעקב בן זכריה סימנר, **ספר זכירה וענייני סגולות**, המבורג תס"ט, דף יט ע"א; יודא ליווא קירכוס, **מנהגות וורמייזא** [מהדורת ישראל מ' פלס], ירושלים תשמ"ז, עמ' 42, הערה 26. על חשיבות אמירת הקדיש בימי הביניים ראו: ישראל מ' תא-שמע, 'קצת ענייני קדיש יתום ומנהגיו', הנ"ל (עורך), **מנהג אשכנז הקדמון**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 125-135.

⁴⁸ מינקת רבקה דף כט ע"ב.

יד בניך ותדבר עמם בדברי תורה ולא בדברים בטלים, ועל כן כתוב
בם (מינקת רבקה דף כד ע"א).⁴⁹

המחברת קובעת עוד כי ככל שהאם סובלת יותר צער במהלך ההיריון והלידה
כך שכרה רב יותר, אך את ההוכחה לטענה זו היא מביאה דווקא מיעקב,
שקיבל שכר רב יותר מאבותיו מכיוון שהיה לו צער גדול בנים רב יותר
משהיה להם.⁵⁰ היא מדגישה שדרוש שיתוף פעולה בין ההורים במעשה
החינוכי, ואת האמירה שאסור להיות סלחניים מדי כלפי הילדים היא
מוכיחה דווקא באמצעות דמויות גבריות שנכשלו בחינוך ילדיהן: אברהם,
שפינק את ישמעאל, יצחק, שנהג רכות יתרה בעשיו, ודוד, שלא עצב את
אבשלום מימיו.⁵¹ אף שהיא מתארת את מרכזיות תפקידה של האישה בניהול
משק הבית, את התביעה לתמוך ביתומים ובתלמידי חכמים היא מעמידה
בפני הגבר והאישה כאחד ומוכיחה זאת ממפעלם המשותף של אברהם ושרה
ומהצירוף 'הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְחַרְן' (בראשית יב, ה).⁵²

חלוקת התפקידים בין הגבר לאישה שהייתה מקובלת בספרות הרבנית בת
זמנה של רבקה בת מאיר העניקה על פי רוב לגבר את האחריות על ענייני
הרוח והקודש בבית, ואילו על האישה היא הטילה את הטיפול בעיקר
בענייני החומריים. כך למשל כתב ר' אברהם הלוי הורוויץ (שנולד לפני
1550 ונפטר לפני 1615):

למדו לבני ביתכם הלכות נידה וחלה ואיסור והיתר ושאר דברים
הנוהגים בתוך הבית פן יאכילו להם או לבני ביתם דבר איסור.
ותזהירו ג"כ בני ביתכם שיעשו מלאכה דהיינו אפייתם ובישולם
לצורך שבת במהירות ובזריזות כדי שיקבלו עליהם את השבת בעוד
היום גדול ואל יסמכו על קריאת השמש לב"ה [לבית הכנסת] כי
פעמים מאחר לקרות לב"ה [...] ותזהירו ג"כ נשותיכם שיסתמו
התנור שמניחים בו החמין לצורך מחר קודם קריאת שמש בב"ה

⁴⁹ מתורגם על פי אסף (לעיל, הערה 29), עמ' 554–555. חובת האב ללמד את בנו תורה
נגזרה מן הפסוק 'ושננתם לבניך ודברת בם', ראו בבלי, קידושין ל ע"א.

⁵⁰ מינקת רבקה דף כב ע"א.

⁵¹ שם דף כה ע"ב.

⁵² שם דף כו ע"א.

[ב/לבית הכנסת] ולא יפתחו אותו עד למחר כדי להוציא החמין ממנו. [...] ותזהירו ג"כ בניכם ובנותיכם על התפלה ועל ברכת הנהנין ועל שאר מצות ועל דרך ארץ הוכיחו תוכיחו אותם אפי' מאה פעמים. ותלמדו בנותיכם להיות צנועות ואל יגלו שער ראשם אפי' אין רואה דהיינו אפי' כשהם בינם לבין עצמם (יש נוחלין דף טז ע"א – יז ע"א).⁵³

ואולם רבקה בת מאיר מדגישה שוב ושוב לאורך ספרה כי עיקר האחריות לתפקודו הדתי התקין של הבית ולהוכחת בני המשפחה ללכת בדרכי ה' מוטלת דווקא על האישה ולא על הגבר. זאת ועוד, בעוד הספרות הרבנית מציבה את הגבר לומד התורה בקדמת הבמה ואת האישה התומכת בו ומסייעת לו היא מציבה מאחורי הקלעים, קשה שלא להתרשם מהמשקל העצום שרבקה בת מאיר מייחסת למעשיה של האישה, 'שעיקר בניין העולם תלוי בה'.⁵⁴ היא מעצימה את כוחה של האישה כדמות המרכזית בבית, המניעה את שאר בני הבית ומעצבת את מעשיהם לטוב ולרע, בבחינת 'נקבה תסובב גבר'.

'אעשה לו עזר כנגדו' – האישה כאשת איש וכאם לבניה

כפי שראינו, הסיוע שנדרשה להעניק לגברים לומדי התורה – לאישה, לבניה ולתלמידי חכמים בכלל – נתפס כתפקידה הדתי המרכזי של האישה. תפיסה זו משקפת במובהק תמונת עולם אנדרוצנטרית, שהגבר עומד במרכז. האישה, בשונה מן הגבר, אינה נבחנת כסובייקט העומד בפני עצמו אלא כאובייקט הנבחן על פי האופן שבו הוא משפיע על הגברים ללמוד תורה בפרט ולעבוד את ה' בכלל.

ואכן, קריאה בספר **מינקת רבקה** מעלה כי המחברת הפנימה היטב את תפיסת העולם האנדרוצנטרית המקובלת. דרשה המשקפת צורת הסתכלות זו, המובאת במקורות הרבניים לעתים קרובות, היא הדרשה על הפסוק 'חֲכָמוֹת נָשִׁים בְּנִתָּה בִּיתָה וְאִלָּת בְּיָדֶיהָ תִּהְיֶה נְסִיחָה' (משלי יד, א). חז"ל

⁵³ וראו גם יוסף אומץ דף קעב ע"ב (שער התוך, פרק ההסתפקות); דף סט ע"ב (סי' תקסה); דף קסא ע"ב – קסב ע"א (שער התוך, פרק הנהגת האדם עם בני ביתו); דף פא ע"ב (סי' תרמה); צבי הירש קידנובר, **קב הישר**, פרנקפורט דמיין תס"ו, דף קמב ע"ב.

⁵⁴ על פי האמור במינקת רבקה דף ה ע"א. בדף י ע"א היא קובעת שוב: 'הכול תלוי באישה'.

בדרשתם לפסוק הבחינו בין שני סוגי נשים: האישה החכמה, המצילה את אישה מן החטא, כמו אשתו של און בן פלת, ולעומתה האישה המועלת בתפקידה ומפתה את אישה לחטוא, כפי שעשתה אשתו של קורח.⁵⁵ דרשה זו הביאה גם רבקה בת מאיר בפרק העוסק באופן שבו על האישה לנהוג באישה,⁵⁶ והיא מבססת את הרעיון כי עיקר תפקידה של האישה הוא לכוון את אישה לעבוד את ה'. אישה הפועלת כמו אשתו של און בן פלת היא האישה הראויה הבונה את ביתה בחכמה, ואילו אישה שאינה משפיעה על אישה לטובה, ועוד מסיתה אותו לחטוא, מועלת בתפקידה, כפי שעשתה אשתו של קורח. ה'טוב' וה'רע' שהאישה עושה נבחנים אפוא על פי השפעתם על הגבר.

נקודת המבט האנדרוצנטרית משתקפת בדרשה נוספת שרבקה בת מאיר מביאה בעקבות דברי חז"ל: 'השרוי בלא אשה שרוי בלא טובה בלי ברכה בלי כפרה בלי שלום בלי חיים בלי עזר בלי שמחה' (מינקת רבקה דף ט ע"א).⁵⁷ רבקה בת מאיר קושרת את הדברים בין השאר לפסוק 'אֶעֱשֶׂה לוֹ עֶזֶר כְּנֶגְדּוֹ' (בראשית ב, יח), שבו כביכול האיש מוצג כתכלית הבריאה, ואילו האישה מוצגת כמי שתפקידה לשמש את האיש ולספק לו את צרכיו. הדרשה המבוססת על דברי חז"ל אלו אמנם מדגישה כי הסיוע שעל האישה לתת לאיש הוא בעיקרו סיוע נפשי ורוחני, וכי בזכותה ניתנים לו טובה, ברכה, כפרה, שלום, חיים, עזרה ושמחה, ועדיין ניכר כי האיש הוא העיקר והאישה נתפסת רק כמי שמאפשרת את קיומו ברוחה.

עוד היבט של ראיית האישה אגב האיש, כטפלה לו, קשור בכך שבתרבות המסורתית לימוד התורה נחשב מעשה גברי בלבד. בהיותו מעשה המיועד לגברים בלבד, על פי רוב לא יכלה האישה להשתתף בו בעצמה, ועל כן חלקה בתורה נגזר אך ורק מהקשרים שלה עם גברים לומדי תורה. תפיסה זו

⁵⁵ המדרש מופיע לדוגמה בבבלי, סנהדרין קי ע"א. התייחסויות למדרש זה יש בספרים אלו: ספר לב טוב (לעיל, הערה 25), דף פח ע"א-ע"ב; ספר ברנט שפיגל (לעיל, הערה 25), דף לג ע"א-ע"ב, לט ע"ב; יעקב בן יצחק מיאנוב, **צאינה וראינה, חמישה חומשי תורה בלשון אשכנז**, באזל שפ"ב, דף קלד ע"א.

⁵⁶ מינקת רבקה דף י ע"א.

⁵⁷ מקור הדרשה בניסוח שונה במעט מצוי בבבלי, יבמות סב ע"ב. דרשה על מאמר חז"ל זה מובאת גם אצל בן זמנה ועירה של רבקה בת מאיר טיקטינר, ראו: עוללות אפרים, חלק ג, דף קא ע"ב (מאמר שכד בנישואין).

משתקפת היטב באמרת חז"ל שגם רבקה בת מאיר מביאה: 'לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישיא בת תלמיד חכם' (מינקת רבקה דף ט ע"ב).⁵⁸ ראשית, אמרה זו, כמקובל בספרות חז"ל ובספרות הרבנית בכלל, מזהה בין ה'אדם' לבין הגבר. שנית, האישה אינה נבחנת על פי מעלותיה העצמיות אלא אך ורק על פי ייחוסה: כבתו של גבר שלמד תורה היא ראויה להיות אשתו של גבר אחר החפץ גם הוא לדבוק בתורה.

ואכן, אפשר להביא דוגמאות רבות מכתובתה של רבקה בת מאיר המשקפות את התפיסה שלפיה מעלתה של האישה נבחנת בהתאם למידת למדנותם של הגברים שבחיה. בראשית הספר האישה הטובה נמשלת לאדמה דשנה המצמיחה פירות טובים,⁵⁹ ובפתח הפרק העוסק בחינוך הילדים האישה המחנכת את ילדיה לתורה ולמעשים טובים נמשלת לעץ פרי משובח: 'איך על האישה להתאמץ לחנך את ילדיה לתורה ולמעשים טובים, אז האנשים יברכוה בברכה "אשרי האילן אשר אלה פירותיו"' (שם דף כא ע"א).⁶⁰ האדמה והעץ כשלעצמם נתפסים חסרי ערך כמעט, וכל תכליתם טמונה בפירות שהם מצמיחים. בדומה, רבקה בת מאיר מציינת בהמשך הדברים את הפסוק 'רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כלנה' (משלי לא, כט), וקובעת כי אמנם נשים רבות עושות מעשים טובים ונוהגות כראוי, אך מי שמגדלת ילדים טובים ראויה לשבח יותר מכולן.⁶¹

אך מסתבר כי גידולם של ילדים צדיקים אינו רק תפקידה הדתי של האישה אלא גם השכר שהיא זוכה לו בעבור מעשיה הטובים. פעמים רבות לאורך הספר המחברת קובעת כי שכרה של האישה הוא ילדים טובים.⁶² לצד אמירות כלליות בעניין זה רבקה בת מאיר גם נדרשת במפורש לדמויות נשיות מן המקרא ששכרן היה הבנים שילדו ואשר הגיעו לגדולה. כאלו הן רות, שבזכות הכבוד שנהגה בנעמי חמותה זכתה שיצא ממנה דוד המלך

⁵⁸ על פי הבבלי, פסחים מט ע"א.

⁵⁹ מינקת רבקה דף ד ע"ב.

⁶⁰ מתורגם על פי אסף (לעיל, הערה 29), עמ' 554. עוד השוואה של האישה הטובה לעץ מניב פירות משובחים ראו שם דף ו ע"א.

⁶¹ שם דף כא ע"א.

⁶² שם דף ב ע"ב – ג ע"א; דף ד ע"ב; דף ה ע"ב; דף ו ע"ב.

ושהמשיח יהיה עתיד לצאת ממנה, והאישה השונמית, שבזכות הכנסת האורחים שנהגה באלישע זכתה, על פי המדרש, שבנה יהיה יונה הנביא.⁶³

אמנם רבקה בת מאיר מביאה גם את דבריו של ר' אליהו די וידאש מתוך ההקדמה לספרו **ראשית חכמה** (נדפס לראשונה בשנת של"ח, 1578):

וכן אמר בתנא דרבי אליהו על פסוק ודבורה אשה נביאה, שעל המעשה האדם זוכה לרוח הקדש. זה לשונם: מה טיבה של דבורה שנתנבאה על ישראל ושפטה אות', והלא פנחס בן אלעזר עומד? מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ, בין נכרי בין ישראל, בין איש בין אשה, בין עבד בין שפחה, הכל לפי מעשיו של אדם רוח הקדש שורה עליו (ראשית חכמה דף ב ע"ב).⁶⁴

דרשה זו מעצימה כמובן את מעלתה הרוחנית של האישה ומעמידה אותה כשווה לזו של הגבר, ועם זאת בהמשך הדברים שבה ומתגלה התפיסה המעריכה את האישה על פי זיקתה לתלמידי חכמים ולא על פי מעשיה העצמאיים. בהקשר של דרשה זו מראשית חכמה רבקה בת מאיר קובעת כי מעלתה של בתיה בת פרעה – ששמה מורה עליה שה' ראה אותה כבתו, ואף זכתה להיכנס לגן העדן בעודה בחייה – הייתה שגידלה את משה רבנו בילדותו. אפילו על דבורה הנביאה ששפטה את ישראל היא דורשת, בהתבססה על המדרש, שמעלתה הייתה ששלחה ביד אישה פתילות לבית המקדש ודרבנה אותו שילמד תורה – את התורה שניתנה בלפידים וברקים – יומם ולילה.⁶⁵ במקום אחר היא דורשת על הפסוק 'לְבִי לְחֻקֵּי יִשְׂרָאֵל' (שופטים ה, ט), מתוך שירת דבורה, שדבורה זכתה שתשועתם של ישראל באה על ידה מכיוון שהלכה לשמוע דרשות של תלמידי חכמים.⁶⁶ אפשר לראות בהצגה זו הקטנה מסוימת של דבורה הנביאה; האישה שזכתה להשראת שכינה והנהיגה את כל ישראל לניצחון במלחמה מוצגת בסופו של דבר כמי שעמדה בצלם של גברים לומדי תורה.

⁶³ שם דף יט ע"א; דף לג ע"א.

⁶⁴ למקור הדברים ראו אליהו רבה [מהדורת מאיר איש שלום], וילנה תר"ס, פרשה י, ד"ה 'ודבורה אשה נביאה'. הדברים מובאים במינקת רבקה דף י ע"ב.

⁶⁵ שם.

⁶⁶ שם דף ו ע"א.

ועל אף כל מה שנאמר עד כה, גם בנושא זה – כפי שראינו באשר להבחנה בין תפקידיהם הדתיים של האיש ושל האישה – אפשר להצביע על נימה נשית, מרוככת, בדבריה של רבקה בת מאיר, המייחדים אותה לעומת הכתיבה הגברית המקובלת. ראשית, רבקה בת מאיר אכן מציגה את הבנים הצדיקים ולומדי התורה כתכלית קיומה העיקרית של האישה, ועם זאת היא מרבה להציג גם את צדה השני של המטבע ולהצביע על הישגיהם של הגברים בלימוד תורה או במעשים טובים וגם בתחומי הנבואה ואף ההנהגה והשלטון כתוצאה ישירה של מעשי הנשים שתמכו בהם.

כך צדיקותו ולמדנותו של יעקב אבינו היו בזכות הליכתה של רבקה בסמוך לבתי מדרש; משה זכה במעלת נבואה שלא הייתה כדוגמתה ובהיותו מוסר התורה לישראל ואהרן זכה בכהונה הגדולה בזכות צדיקותה של יוכבד אמם; דוד זכה במלוכה בזכות צדיקותה של תמר אם שושלתו, בזכות הכבוד שרחשה רות סבתו לנעמי חמותה ובזכות המחשבות הטהורות שחשבה אמו בזמן ההיריון, וכמוהו זכה בנבואה גם ירמיהו הנביא בזכות כוונותיה הטהורות של אמו כשנשאה אותו ברחמה.⁶⁷

הצגה כזו של הדברים כבר אין בה כדי לבטל את מעשי הנשים לעומת מעשי הגברים; אולי אפילו להפך: היא מציגה את הגברים ואת הישגיהם כנובעים במישרין ממעשי הנשים, וכך שוב מועצם כוחה של האישה, שאמנם פועלת כביכול מאחורי הקלעים אך נתפסת כמי שמניעה את ההתרחשויות שבקדמת הבמה.

שנית, לצד אמירות רבות הרואות בילדים הצדיקים את מתן שכרה של האישה, המחברת מתייחסת לילדים הטובים גם כאל שכרם של שני ההורים, תוצאת העבודה החינוכית והכוונות של שניהם.⁶⁸ התייחסות כזו מטשטשת את ההבחנה הברורה בין תפקידיהם הדתיים של האיש ושל האישה ורואה בשניהם אחראים לחינוך הילדים. לבסוף רבקה בת מאיר משווה בין האישה לבין התורה:

⁶⁷ שם דף ד ע"ב; דף ו ע"א; דף ט ע"ב – י ע"א; דף כא ע"א–ע"ב.

⁶⁸ שם, לדוגמה דף יד ע"ב; דף כט ע"ב; דף ז ע"ב.

כשם שהאישה הטובה נמשלה למנורה, כך אפשר להמשיל אותה גם לתורה, כמו שאנו לומדים מן הפסוקים: 'חכמות בנתה ביתה' [משלי ט, א], זה נאמר הן על התורה והן על אישה טובה. שלמה המלך עליו השלום חתם את משלי ב'אשת חיל' וסידר אותו על פי סדר האל"ף ב"ת. הוא לא עשה זאת שוב בכל ספר משלי כדי שידעו שאישה טובה שקולה לתורה כולה. כשם שהתורה אינה יכולה להתקיים כשחסרה בה אות אחת, כך אישה טובה תהיה שלמה בכל המעשים הטובים להשם יתברך ולבני אדם. וכשם שתורתנו האהובה חפצה שנשמור את מצוותיה כדי שתשלם לנו את שכרנו, כך גם אישה טובה רוצה לראות את ילדיה נעשים אנשים ישרים (מינקת רבקה דף ו ע"ב).

ובכן, כשם שהתורה אמורה להנחות את היהודי בכל מעשיו ולהורות לו את המצוות שעליו לקיים, כך גם האישה צריכה לחנך את בניה להיות ישרים וצדיקים. העמדה כזו של האישה כנמשלת לתורה, אף על פי ששתיהן כביכול נתפסות כאובייקט המנחה את הגבר, מקהה מעוקצה של התפיסה האנדרוצנטרית ותורמת ממד נוסף להעצמת תפקידה הדתי של האישה.

אישה טובה ואישה רעה

אחד המאפיינים של הכתיבה על נשים בספרות הרבנית בחברה המסורתית הוא ההנגדה בין ה'אישה הטובה' לבין ה'אישה הרעה': האחת היא כלילת המעלות ומצטיינת במידות תרומיות, ואילו האחרת מגלמת באישיותה את מכלול המידות הרעות; האחת משולה לתורה והיא ברכה לעולם, והאחרת – סם המוות ומשולה לגיהנום. זו מדרבנת את אישה ואת בניה ללמוד תורה וללכת בדרך הישר, ואילו האחרת מפתה את אישה ואת בניה לחטוא, ועלולה לפתות ולהחטיא גם גברים זרים.⁶⁹

ניכר שבדומה לתיאוריה השליליים של ה'אישה הרעה', גם תיאוריה של ה'אישה הטובה' מתאפיינים בהקצנה של תכונותיה, בהכללה

⁶⁹ בעניין זה ראו למשל לב טוב דף נב ע"ב, דף פח ע"א–ע"ב; קב הישר דף ל ע"ב – לא ע"א; ברנט שפיגל דף כב ע"א – כג ע"ב; דף כט ע"ב – לג ע"א; דף לט ע"ב. וראו גם: יהודית דישון, **אישה טובה ואישה רעה: על נשים טובות וחכמות ועל נשים רעות ובוגדניות בסיפורים מימי הביניים**, ירושלים תשס"ט.

ובסטראוטיפיות. האדרת הנשים ותיאורן כצדיקות תמימות, כדמויות מופת וכבעלות מידות נעלות יוצרים למעשה תמונה מהופכת של תיאוריהן הקודרים עד כדי דמוניזציה שלהן. בשני המקרים לא מדובר בתיאור מציאותי של אישה בשר ודם על מעלותיה וחסרונותיה, תיאור מאוזן של אדם מורכב ואינדיבידואלי, אלא בתיאור מכליל, סטראוטיפי, של אב טיפוס (או שמא אם טיפוס) למידות הטובות או למידות הרעות.

תיאורי הנשים אינם אפוא תיאורים של אישה זו אחרת אלא של כלל הנשים, של ה'אישה' באשר היא, ואישה זו היא דגם וסמל לטוב בהתגלמותו או לרע בהתגלמותו. מכיוון שהייצוג הנשי במקורות מתאפיין בהקצנה ובהכללה, נמצא לעתים שהמקורות מייחסים לנשים תכונה והיפוכה, ובשני המקרים מדובר בתכונה קיצונית.

בהקשר זה המקורות מרבים להזכיר את המדרש על הפסוק במשלי 'חֲכָמוֹת נָשִׁים בְּנֵתָה בֵּיתָה וְאַנְלֵת בְּיָדֶיהָ תִּהְרָסֶנּוּ' (משלי יד, א). על פי המדרש, שכבר הוזכר למעלה, הפסוק מכוון לשתי נשים המהוות דגם לאישה הטובה מכאן ולאישה הרעה מכאן: האחת היא אשתו של און בן פלת, שהיה בן עדתו של קורח אך בזכות אשתו הצדיקה והחכמה ניצל מן החטא ומעונשו, והאחרת היא אשתו של קורח, אשר היא שהסיתה אותו לדבר עברה והייתה סיבת אסונו.⁷⁰

תמונת עולם זו, שלפיה יש שני טיפוסים קוטביים וחד-ממדיים של האישה, מעוגנת במדרש על בריאת חוה, שקדמה לה בריאתה של אישה אחרת – לילית. כאשר התברר שאישה זו גאוותנית ואינה מצייתת לאישה, שכן היא כמותו נבראה מן האדמה וראתה את עצמה שקולה לו, סילק אותה הקב"ה והגלה אותה למחוזות השדים והמזיקים, ובמקומה ברא אישה אחרת מצלעו

⁷⁰ המדרש מופיע למשל בבבלי, סנהדרין קי ע"א; מדרש תנחומא [מהדורת בובר], פרשת קורח סימן כד, ד"ה 'ואון בן'. מדרש זה נזכר למשל בלב טוב דף פח ע"א-ע"ב; ברנט שפיגל דף לג ע"א-ע"ב; דף לט ע"ב; צאינה וראינה לפרשת קורח דף קלד ע"א.

של האיש, אישה שתזכור את מעמדה הנחות לעומתו ואת תפקידה לשמש עזר כנגדו.⁷¹

תיאור האישה במקורות שכתבו גברים משקף אפוא נקודת מבט של מי שראו בעצמם קבוצה נורמטיבית המתבוננת ב'אחר', בזר והמוזר, אשר תכונותיו הן תמיד חד-ממדיות, מוקצנות ומופרזות, לטוב ולרע.⁷² למעט תיאורים לא רבים של נשים מסוימות, הרי שתיאורי האישה במקורות אלו אינם תיאורים של דמות ממשית, בשר ודם, מורכבת ורבת פנים, אלא דמותה של ה'אישה' באשר היא, טיפוס מופשט וסטראוטיפי, שהוא בהכרח טוב או רע, שחור או לבן. ומכאן שגם הדימוי החיובי של האישה במקורות האלה יש בו כדי להעיד על נקודת מבט אנדרוצנטרית, המעמידה את הגבר במרכז תמונת העולם. חוה כלילית, האישה הקדושה ממש כחברתה הקדשה, בעלת הכוחות הדמוניים, כוחות הפיתוי הטומאה והחטא, אינן אלא דימויים ספרותיים, אובייקטים המשתקפים דרך נקודת המבט הגברית הסובייקטיבית.

ההבחנה בין ה'אישה הטובה' ל'אישה הרעה' מצויה גם בספרה של רבקה בת מאיר. גם היא דורשת את הפסוק 'חַכְמוֹת נָשִׁים בְּנִתָּה בִּיתָה וְאִלַּת בְּיָדֶיהָ תִּהְרָסְנָה' (משלי יד, א) כנוגע לאישה הטובה, הבונה את הבניין הנצחי – הנשמה או הילדים – לעומת האישה הרעה, הגורמת לחורבנו הרוחני של ביתה,⁷³ וגם היא מוסיפה את הדרשה לפסוק זה המשווה בין אשת קורח לאשתו של און בן פלת.⁷⁴ גם רבקה בת מאיר דנה במדרש המעמת בין חוה ללילית,⁷⁵ דורשת את דבריו של שלמה המלך, 'אִשֶּׁת חַיִּל עֲטָרַת בְּעִלָּה וְכִרְקָב בְּעֶצְמוֹתָיו מִבִּישָׁה' (שם יב, ד), כעוסקים באישה הטובה לעומת האישה

⁷¹ למקורותיה של אגדה זו ראו: ניצה אברבנאל, **חוה ולילית**, רמת גן תשנ"ד, עמ' 26–27. לניתוחה של האגדה ראו שם, עמ' 23–46, וראו גם: דניאל בויארין, **הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד**, תל אביב תשנ"ט, עמ' 98–100.

⁷² ניצה אברבנאל מנתחת תופעה זו כתופעה כוללת המצויה בכל התרבויות הפטריארכליות. לניתוח ההיבטים הפסיכולוגיים והאנתרופולוגיים של התופעה ראו: אברבנאל, שם.

⁷³ מינקת רבקה דף ה ע"א – ז ע"ב.

⁷⁴ שם דף י ע"א–ע"ב.

⁷⁵ שם דף ט ע"א.

הרעה,⁷⁶ וגם היא יוצרת בדבריה הנגדות בין האישה החכמה לאישה הכסילה, בין אשת החיל לאישה החוטאת ועוד.⁷⁷

ואולם גם בעניין זה כתיבתה של רבקה בת מאיר מתייחדת מהכתיבה הרבנית המקובלת בכמה היבטים. ראשית, הכתיבה הרבנית מרבה לייחס לנשים תכונות שליליות האופייניות לה מעצם היותה אישה, כמו קלות דעת, פתיינות, פטפטנות, קמצנות ועצלנות,⁷⁸ ואילו בספרה של רבקה בת מאיר אי אפשר למצוא כל התייחסות לתכונה שלילית 'נשית'. נהפוך הוא. גם כאשר היא משווה נשים טובות לנשים רעות היא ממחישה את דבריה באמצעות דוגמאות משני המגדרים בהשוואה המבהירה כי החלוקה אינה בהכרח בין נשים טובות לרעות אלא בין בני אדם – באשר יהיה מינם – טובים או רעים.

לדוגמה, היא פותחת את הפרק העוסק ביחסה של האישה לכלתה בהבחנה נוספת בין אישה יראת ה' לבין אישה הרודפת אחר הממון, ומכאן היא עוברת להדגים את צדה השלילי של המטבע דווקא בהתנהגותו הלא ראויה של שאול המלך כלפי דוד, חתנו.⁷⁹ בדומה, כפי שכבר ראינו, היא מזהירה את האם שלא תפנק את בניה יתר על המידה, וממחישה את דבריה באמצעות ביקורת דווקא על אבות שפינקו את בניהם יתר על המידה.⁸⁰

אם כן, רבקה בת מאיר אינה מתארת דמויות מורכבות של גברים לעומת דמויות שטוחות של נשים אלא מציגה דמויות מורכבות בנות שני המגדרים. מכיוון שספר המוסר שלה מיועד לנשים, או בעיקר לנשים, היא אכן מרבה בהבחנות בין נשים טובות לרעות, אך אלו אינן הבחנות בין דמויות נשיות סטראוטיפיות אלא בעיקר הבחנות בין שני סוגי התנהגות שכל אישה באשר היא, וכמוה כל איש באשר הוא, יכולים וצריכים לבחור ביניהם. ואכן, את הפרק העוסק בהתנהגותה של החותנת כלפי כלתה המחברת חותמת בדברים האלה, הקוראים לכל אדם באשר הוא לבחור בדרך הישר:

⁷⁶ שם דף ח ע"ב.

⁷⁷ ראו לדוגמה שם דף יב ע"א-ע"ב; דף יט ע"א-ע"ב; דף כט ע"ב; דף ל ע"ב.

⁷⁸ בעניין זה ראו: גרוסמן (לעיל, הערה 13), עמ' 34-43.

⁷⁹ מינקת רבקה דף ל ע"א.

⁸⁰ שם דף כה ע"ב.

[אשת חן תתמוך כבוד] ועריצים יתמכו עשר' [משלי יא, טז]. כוונתו לאישה החפצה רק בממון ולא בכבוד [כלומר ביראת ה']. לכן על כל אישה חכמה וצדיקה לבחור בדרך הטובה משתי הדרכים. כי השם יתברך הכין שתי דרכים לכל בני האדם, האחת טובה והאחת רעה, כמו שאומר הפסוק: 'ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת המוות ואת הטוב ואת הרע' [דברים ל, טו]. לאדם יש בחירה, הוא יכול לבחור במה שירצה. אבל השם יתברך נתן עצה טובה לעמו האהוב ישראל בתורתנו הקדושה, כמו שכתוב: 'ובחרת בחיים'. לכל אדם הוא נתן יצר טוב ויצר רע, וכנגד זה הוא ברא גן עדן וגיהנום כדי לתת לכל אחד שכר תמורת מעשיו. לכן נתן השם יתברך לעמו האהוב ישראל את התורה הקדושה, וציווה אותם שישמרו את המצוות. הוא שב והוכיח אותם כמו אב המוכיח את בנו האהוב כדי שיבחר כראוי. כך השם יתברך עשה הכול למען ישראל, ילדיו האהובים, כדי שיזכו בחיי נצח בעולם הבא (מינקת רבקה דף לא ע"ב).⁸¹

ההבחנה בין האישה הטובה לאישה הרעה בדבריה של רבקה בת מאיר הופכת אפוא להבחנה בין התנהגות טובה להתנהגות רעה, שכל אדם, גבר או אישה, נדרש לבחור ביניהן. יתר על כן, דמויות ה'אישה הטובה' וה'אישה הרעה' בספרות הרבנית הן כאמור דמויות ספרותיות סטראוטיפיות ולא דמויות ממשיות, ואילו ניכר כי רבקה בת מאיר פונה לנשים בשר ודם העומדות לנגד עיניה, על מעלותיהן ועל חולשותיהן.

יתר על כן, היא מותחת דברי ביקורת על מעשים מסוימים של נשים מסוימות שחזתה בהם במו עיניה⁸² ומציינת במפורש שדברי הביקורת שלה מכוונים למיעוט נשי מוגדר, 'ליונגין וויברליך', ביטוי שמשמעותו המילולית היא נשים קטנות וצעירות אך נלווית לו גם נימת ביקורת, ולא לרוב הנשים, שהן לדבריה נשים צדיקות המצטיינות במעשים מסוימים שהיא מתארת: 'אני אומרת כל זאת רק ל'פרגיות' הצעירות, אבל כנגד הנשים הצדקניות – חלילה לי לגעת בכבודן. מי ייתן ואזכה לראות את ילדי ילדי עושים מעשים

⁸¹ בתרגום מיידש.

⁸² שם דף ז ע"א-ע"ב; דף כג ע"א-ע"ב.

טובים כאלה – כמו שהן הולכות לבית הכנסת ומתפללות ונוהגות בתלמידי חכמים' (שם דף ח ע"א). וכן:

צריך לומר זאת [=דברי תוכחה על חוסר כבוד להורים] בפרט ל'פרגיות' הצעירות. [...] ואתן, נשים אהובות, אל תיפגעו ממה שכתבתי ואל תטעו לחשוב שהוכחתי אתכן. לא התכוונתי לרעה וכל כוונותי היו טהורות. אינני רוצה להכליל, חלילה, שהרי רוב הנשים הן צדקניות ומדקדקות במעשיהן הטובים. אין צורך לנזוף בהן ולא לומר להן דבר. הן יודעות הכול עשרת מונים טוב יותר ממה שכתבתי; כל כוונתי הייתה למצוא את האחת בין האלפים שאינה עושה כן. אני מתפללת להשם יתברך שדבריי ייכנסו לאוזניהן והן ישמעו בקולי (שם דף יח ע"א–ע"ב).

המחברת מביאה עוד את האגדה התלמודית על ר' יוסי בר חלפתא שקיבל מה' אבן טובה מן העולם הבא כדי שיקנה באמצעותה צורכי שבת, אבל אשתו התרתה בו שיחזיר אותה כדי שלא יפגע בשכרו בעולם הבא. אגב כך היא מציינת שהיום, בעוונותינו הרבים, רק נשים מעטות מגיעות למעלה כזאת, אך היא מבקשת מן הנשים היקרות והחסודות הקוראות את דבריה שיקבלו את תוכחתה באהבה ויבינו שכוונתה היא לגרום לנשים נוספות לאמץ את דרכה של אשת ר' יוסי בר חלפתא ולשמוח בחלקן.⁸³

אם כן, רבקה בת מאיר, אישה הכותבת לנשים, מתארת בכתביה נשים בשור ודם שהכירה לעומק, על מעלותיהן ועל חולשותיהן, ולא דימויים ספרותיים, כפי שנהגו כותבים גברים לתאר בכתביהם. היא מבינה את מורכבותן, מורכבות המאפיינת בני אדם באשר הם, ומבקשת להנחות אותן להתרחק מן הרע ולבחור בטוב.

'כיד הרוחצת את חברתה' – מערכת היחסים בין בני הזוג

אחת ההנחות המקובלות בספרות הרבנית בימי הביניים ובראשית העת החדשה היא ההנחה בדבר חוסר השוויון שבין האיש לאישה וכפיפותה של

⁸³ שם דף יג ע"א–ע"ב.

האישה לאיש. חכמים תלו זאת בסיפור הבריאה, שבו מתוארת בריאת האיש כקודמת לבריאת האישה; בבריאת האישה מצלעו של האיש בבחינת טפלה לעיקר; בתיאור מטרת בריאתה להיות עזר כנגד האיש ובדברי הקללה שנאמרה לאישה לאחר חטא עץ הדעת: 'וְאֶל אִשָּׁךְ תִּשְׁוֹקֶנָּךְ וְהוּא יִמְשָׁל בָּךְ' (בראשית ג, טז). עוד הוסיפו חכמים וביססו את הטענה בדבר כפיפות האישה לאיש על סמך שלל טענות בדבר נחיתותה השכלית והמוסרית של האישה לעומת האיש.

על רקע הנחות אלו היו אמנם בחכמי ימי הביניים שהדגישו דווקא את הציפייה ליצירת חיבור נפשי ולקשר נפשי עמוק בין האיש לאישה, ולעומתם אחרים הרחיקו לכת ודיברו על מערכת היחסים בין האישה לאיש כעל מערכת יחסים של שעבוד.⁸⁴ תפיסות אלו נותרו בעינן גם בראשית העת החדשה, אלא שאז התחזקה הנימה המצביעה על השיתוף ועל ההדדיות שבין בני הזוג, בין השאר בשל מעורבותן הרבה של נשים בכלכלה ובפרנסת משפחותיהן.

מעניין למצוא ביטוי לתפיסת השיתוף בין האיש לאישה בדבריהם של שניים מבני עירה וזמנה של רבקה בת מאיר. ר' שלמה אפרים לונטשיץ כתב בעניין: 'ובסיבה זו יהיו לבשר אחד שיזדווג הדומה בדומה לו, ולא שיהיה הוא למעלה והיא למטה במדריגה או להפך, כי בסיבה זו יתהוו דברי ריבות ביניהם' (עוללות אפרים, חלק ג, דף צט ע"א [מאמר שטו בנשואין]), ור' חיים בן בצלאל (1530–1588) כתב:

ולפי שהאשה משועבדת לבעלה על ידי כסף קידושיה, לכך היא פטורה מן המצו' כמו העבד, לפי שלא רצה הש"י [השם יתברך] להפקיע שיעבודו של הבעל. ואף על גב שהאשה מחויבת להשתעבד לבעלה, מכל מקום חלילה שיחזיק אותה בעלה כאחת השפחות. רק יחזיקה כגבירה, ואדרבה הוא משועבד לה לכל תנאי כתובתה. ואמרו רבותינו זכרונם לברכה [בבלי, יבמות סב ע"ב] שצריך האיש שיאהוב את אשתו כגופו וכבדנה יותר מגופו. [...] נמצ' לפי זה ששניהם הם אדונים ושניהם משועבדים זה לזה עד שכמעט שאין להפריש ביניה'.

⁸⁴ ראו: גרוסמן (לעיל, הערה 13), עמ' 26–34.

שהוא קונה אותה לשפחה על ידי כסף קידושי' והיא קנתה אותו לעבד על ידי הנדוניה שהכניסה לו. [...] להגיד ששניהם כגוף אחד עד שכמעט שאין להפריש ביניהם לפי שאין דין קדימה ביניהם (חיים בן בצלאל, ספר החיים, קראקא ש"ג, ספר חיים טובים פרק ד, דף יד ע"ב – טו ע"א).

ואולם לצד דברים אלו בדבר שיתוף וכמעט שוויון בין האיש לאישה אפשר למצוא גם בדבריהם של שני כותבים אלו נימות המדגישות את נחיתות האישה לעומת האיש, ונדמה כי תפיסת נחיתותה של האישה הוסיפה להיות בתקופה זו מעין מוסכמה מובנת מאליה.

גם רבקה בת מאיר טיקטינר הפנימה תפיסה זו ונתנה לה מגוון ביטויים בכתביה. בספרה מובאת דרשה מעניינת – המובאת בשם 'אוהבי גימטריאות' כבר באגרת הטיול של ר' חיים בן בצלאל⁸⁵ – המקבעת לכאורה את מעמדה השפל של האישה לעומת האיש. הדרשה עוסקת בסתירה שבין שלוש אמרותיו של שלמה המלך: 'מָצָא אִשָּׁה מָצָא טוֹב' (משלי יח, כב), 'וּמוֹצָא אָנִי מֵרַמְּנוֹת אֶת הָאִשָּׁה' (קהלת ז, כו), 'וְאִשָּׁה בְּכָל אֶלָּה לֹא מְצָאִי' (שם, כח). הסתירה מתיישבת על ידי פירוש הפסוקים כמתארים שלושה טיפוסים שונים של נשים או של מערכות יחסים בין נשים לגברים.

על פי הדרשה, המילה 'אשה' בגימטריה נופלת בערכה המספרי מן המילה 'איש', ואכן, כאשר האישה מכניעה ומשפילה את עצמה לעומת האיש וממעיטה בערך דעתה מפני דעתו, אז אפשר לומר על האיש הזה כי מצא טוב. לעומת זאת מי שמצא אישה השקולה לו בערכה, כשם שהמילה 'האשה' שקולה בערכה המספרי למילה 'איש' – גורלו מר ממוות. ואילו 'ואשה', כזו העולה בערכה על 'איש', אישה כזו אין בנמצא כלל.⁸⁶

אלא שההקשר שבו מופיעה דרשה זו מכהה את עוקצה. בקטע הקודם לדרשה רבקה בת מאיר עומדת על חובתה של האישה למנוע מאישה לנהוג בפזרנות, אך היא מייעצת לקוראת שכאשר תוכיח את אישה תעשה זאת

⁸⁵ אגרת הטיול דף ח ע"ב. תודה לפרופ' חוה טורניאנסקי ולפרופ' יעקב אלבוים על העזרה באיתור מקור זה.

⁸⁶ מינקת רבקה דף יג ע"ב.

ברכות ובמתינות, שכן 'מַעֲנֶה רַךְ יִשְׁיב חֶמֶה וּדְבַר עֶצֶב יַעֲלֶה אָף' (משלי טו, א), ואגב כך מציינת: 'כאשר יד אחת רוחצת את רעותה, אזי שתיהן מתנקות' (מינקת רבקה דף יג ע"ב).⁸⁷ דומה אפוא שאף על פי שהיא עושה שימוש בעולם המונחים המקובל, המכיר בעליונות הגבר על האישה, קריאתה לנשים להנמיך את עצמן לעומת אישיהן היא בבחינת עצה טקטית יותר משהיא משקפת קביעה ערכית.

לדבריה, כשם שהיד הרוחצת את חברתה יוצאת נשכרת מכך, שכן גם היא מתנקת אגב הרחיצה, גם האישה המכניעה את עצמה לעומת אישה יוצאת נשכרת מכך, שכן בכך היא גורמת לאיש להכניע את עצמו בפניה. על דברים אלו היא חוזרת אחר כך בצורה מפורשת יותר, בהביאה את הפתגם שלפיו אישה המכבדת את אישה, תכובד על ידו כמלכה.⁸⁸

רבקה בת מאיר מציינת כי האישה חייבת בכבוד חותניה משום הכבוד שהיא חייבת לכבד את אישה, אך מדגימה זאת באמצעות הכבוד שנהג דוד בשאול חותנו,⁸⁹ ושוב מטשטשת את הדיכוטומיה המגדרית שנרמזה בדבריה. היא אמנם מציינת את חובתה של האישה לזכור את דברי התורה, 'והוא ימשול בך', ומזכירה ששרה כינתה את אברהם 'אדוני', אך גם ממחרת להזכיר את המדרש שלפיו שרה הייתה גדולה מאברהם בנבואה ואת מאמרי חז"ל כי האיש חייב להיזהר בכבוד אשתו, שכן כל טובתו באה לו בעבורה.⁹⁰ היא אף מאריכה בסיפור מעשה תלמודי על איש צדיק שלא עשה דבר בלי לקבל את

⁸⁷ 'ווען איין הנט דיא אנדר וושט דא ווערין זיא ביידי ריין'.

⁸⁸ שם דף יד ע"א. דברים דומים אם כי מנקודת מבט הפוכה כותב ר' בנימין אהרן סלניק (1530 לערך – 1620 לערך): 'ואם רוצה הבעל להיות מלך, יניח לאשתו להיות מלכה. ראה וקח דוגמא מן התרנגול שהוא מלך ונושא את הכתר והתרנגולת היא המלכה ונושאת אף היא כתר. כאשר לתרנגול יש משהו טוב הוא צועק לה לבוא לחלוק עמו. כך יעשה גם הבעל' (בנימין אהרן סלניק, **סדר מצוות הנשים**, קראקא של"ז, סי' קד, מתורגם מיידיש על פי טורניאנסקי [לעיל, הערה 17], עמ' 72).

⁸⁹ מינקת רבקה דף יח ע"ב.

⁹⁰ שם דף יד ע"א.

הסכמת אשתו החסודה, ובסופו של דבר גם הקדוש ברוך הוא מאשר את מעשיה.⁹¹

אם כן, רבקה בת מאיר אינה דוחה את האפשרות שאישה תגיע למעלה גבוהה מזו של הגבר; היא רק ממליצה לאישה לנהוג בשפלות בפני אישה כטקטיקה שבאמצעותה תבנה את ביתה בחכמה: תמשוך את אישה אל דרך הישר ואף תזכה ביחס של כבוד כראוי לה. יתר על כן, את הדברים הקשים על הפסוק 'ואשה בכל אלה לא מצאתי', שלפיהם כביכול אין אישה העולה בערכה על האיש, היא ממהרת למתן באמצעות מדרש אחר. זהו מדרש המוצא בפסוק זה דברי שבח לנשות המדבר שלא השתתפו בחטא העגל, שבו נאמר 'אֵלֶּה אֱלֹהֵיךָ יִשְׂרָאֵל' (שמות לב ד, ח). הווה אומר, לא נמצאה אישה 'בכל אלה', כלומר אישה שחטאה באמירת 'אלה אלוהיך'. בכך רבקה בת מאיר הופכת את הפסוק שלכאורה ממעיט בערך הנשים לפסוק המדבר דווקא בשבחן.

ואכן, תמונת מערכת היחסים הזוגית העולה מדבריה של רבקה בת מאיר היא תמונה הרמונית שבה שני בני הזוג מכבדים זה את זה ונהנים יחדיו מפרי עמלם המשותף. בהיבט המעשי היא ממליצה לכל אחד מבני הזוג לחנך את ילדיו לכבד את ההורה האחר: 'על האם להרגיל את הילד לכבד את אביו. עליה לתת לילד תקרובת או תפוח ולומר לו: "ילד יקר, תן זאת לאביך כדי שתוכל לכבדו, והשם יתברך יאריך את ימך". ועל האב לנהוג כמוה, ולומר לילד: "ילד יקר, כבד את אמך ככל שתוכל"' (מינקת רבקה דף כד ע"ב). ובהיבט הרעיוני היא ממחישה את השותפות הרוחנית שבין האיש לאישה באמצעות המדרש שלפיו לקח הקב"ה את האות יו"ד, המציינת את שמו, וחילק אותה בין שרי, שהפכה לשרה, ובין אברם, שהפך לאברהם.⁹²

⁹¹ שם דף לד ע"ב – לה ע"א, על פי מדרש רות זוטא ד, יא. על מדרש זה ראו: רות שושני, 'עיון בשני סיפורים במדרש רות זוטא ובעיבודם ב"חיבור יפה מהישועה"', JSIJ, 7 (2008), עמ' 81–103.

⁹² מינקת רבקה דף ח ע"ב.

בראש הפרק העוסק באופן שבו על האשה לנהוג באשה, רבקה בת מאיר ממליצה לקוראת לנהוג על פי הנחיותיה, כדי שכל אישה תזכה להזדקן בכבוד עם אישה,⁹³ ובחתימת הפרק היא כותבת:

וכשהיא רואה אותו עושה מעשה שאינו ראוי – לא תניח לו לעשות זאת, כי אישה צדקת מגדלת איש צדיק, תוכיח אותו ברכות והוא ודאי ישמע לה. וכאשר הוא שומע בקולה והיא שומעת בקולו, ויש ביניהם שלום ושלווה, אז הם יזכו שישרו מזל וברכה והצלחה בכל עסקיהם לאורך ימים. יזכו זה עם זה בבנים תלמידי חכמים, שהם העושר והשמחה הגדולים ביותר. והקדוש ברוך הוא אוהב שהזיווג נשלם באהבה ובחיבה לעבודתו ולשמור את תורתו הקדושה. זו תכלית הבריאה, שיקרה כל זה במהרה בימינו, אמן. ויתקיים הפסוק 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד' (שם דף יד ע"א-ע"ב).

כך ההרמוניה בין האיש לבין האשה בדבריה של רבקה בת מאיר נעשית להשתקפות ההרמוניה בעולמות העליונים. הכפיפות והצייתנות של האשה נעשות לשמיעה הדדית ומכבדת של שני בני הזוג זה לזה, והאחדות בין בני הזוג היא ביטוי לאחדות הבורא בעולם: 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'.

סיכום

עיון במקורות מלמד כי יש פער ניכר בין הדימויים של הנשים בכתיבה הגברית הרבנית לבין מעמדן הממשי של הנשים בחברה המסורתית לדורותיה. אף על פי שהדימויים שליליים ברובם, למעשה נהנו הנשים ממקום מרכזי במשפחה ובחיי הכלכלה ואף ניהלו חיי קהילה נשיים משמעותיים. יתר על כן, גם הדימוי השלילי עצמו אינו משקף בהכרח תפיסות שליליות קיצוניות של הכותבים על אודות הנשים, ולעתים מדובר במוסכמות ספרותיות, ולראיה: פעמים רבות דימויים שליליים וחיוביים שוכנים זה לצד זה בכתיבתם של אותם הכותבים.⁹⁴

⁹³ שם.

⁹⁴ ראו: גרוסמן (לעיל, הערה 13), עמ' 62; משה רוסמן, 'נשים: סטראוטיפים ודעות קדומות', ישראל ברטל ואחרים (עורכים), חוט של חן: שי לחוה טורניאנסקי, ירושלים

לאור זאת מעניין לבחון איך תפסו נשים את הדימויים שהופיעו על אודותיהן בספרות שנכתבה בידי גברים, בין שבעברית, שפה שרק חלק קטן מן הנשים הבין על בורייה, ובין שבספרות הדתית הענפה שנכתבה ביידיש. היכולת לחדור לנבכי מחשבותיהן ותחושותיהן של נשים בנות החברה המסורתית מוגבלת מאוד בשל מיעוט המקורות שנכתבו בידי נשים, ולפיכך יש עניין מיוחד בספרה של רבקה בת מאיר טיקטינר, המשקף את האופן שבו תפסה אישה את תפקידיה הדתיים ואת מהותה הרוחנית של האישה היהודייה. אמנם מדובר בחיבור של אישה אחת בלבד, ולכן יכולת ההכללה על פיו מוגבלת, ובכל זאת מדובר באישה שדרשה לפני נשים בעל פה ובכתב, ועל כן אפשר לראות בדבריה עדות לתפיסות רחבות יותר מתפיסתה של הכותבת היחידה, בהיותם מעצבי דעת קהל ובהיותם משקפים דברים שמצאו להם הד בקרב הקהל הנשי בן הזמן.

דבריה של רבקה בת מאיר משקפים הפנמה של רבים מהרעיונות על הנשים המצויים בכתיבה הרבנית הגברית. גם היא מזהה את תפקידה הדתי העיקרי של האישה כסיוע לגבר לממש את תכליתו הדתית כלומד תורה; גם היא ממקמת את תחום פעילותה של האישה בזירה המשפחתית ובתחום הביתי; גם היא מדגישה את חשיבותו של ערך הצניעות לאישה; גם היא נותנת ביטוי לתפיסה המעריכה את האישה על פי זיקתה לגברים לומדי תורה; גם היא מבחינה בין דמויות של 'אישה טובה' לדמויות של 'אישה רעה'; גם היא נותנת ביטוי לעליונותו המעמדית של הגבר בבית. ועם זאת הנימה העולה מדבריה של רבקה בת מאיר כאישה הכותבת לנשים, או בעיקר לנשים, היא נימה אוהדת ומעצימה. אין בדבריה התייחסות לתכונות 'נשיות' שליליות באופן גורף; היא מטשטשת את ההבחנות המקובלות בין תפקידיהם הדתיים של נשים ושל גברים; היא מתייחסת אל קוראותיה כאל דמויות מורכבות שהטוב גובר בהן על הרע; היא דוגלת במערכת יחסים הדדית ומכבדת בין בני הזוג והיא מעצימה את כוחה של האישה כגורם המעצב את הבית ואת דמותו הדתית והרוחנית.

תשע"ג, עמ' 351–358; שאול שטמפפר, 'האם המשפחה היהודית המסורתית במזרח-אירופה בדורות האחרונים הייתה פטריארכלית?', שם, עמ' 359–378.

יתר על כן, בשונה מהכתיבה הגברית המצויה, שבה התואר 'אדם' מציין פעמים רבות את הגבר בלבד, רבקה בת מאיר מרבה לדבר בספרה, הממוען לנשים, גם על ההתנהגות הדתית הראויה לגבר. בעוד התפיסה האנדרוצנטרית המקובלת פונה אל הגבר כאל ה'אדם' הנורמטיבי, והאישה נתפסת בה כ'אחר', הרי שרבקה בת מאיר מרבה לדבר על ההתנהגות האנושית באשר היא, נשית או גברית, בפנותה אל קהל קוראות נשי. כתיבתה היא אפוא כתיבה המעמידה במרכז את האישה, ולא את הגבר, ותופסת אותה כמי שאחראית גם להתנהגותו הדתית של הגבר, שהרי לדבריה 'הכול תלוי באישה'.⁹⁵ לפיכך משולבות בספרה לא פעם אף אמירות באשר להתנהגותם הראויה של גברים.

האם כתיבתה של רבקה בת מאיר היא כתיבה חתרנית היוצאת נגד המוסכמות המקובלות בספרות הרבנית בת זמנה? נראה כי האופן המרוכך והאוהד שבו היא כותבת את הדברים הוא גם האופן שבו קראה אותם בספריהם של הכותבים הגברים, וכי האמינה שזוהי הדרך הנכונה לקרוא אותם. האם כך חשבו גם קוראות ספרה? זאת קשה יותר לקבוע.

⁹⁵ מינקת רבקה דף י ע"א.

'איך נעשינו סוציאליסטיות' – סיפורן של התופרות היהודיות ברוסיה הצארית בעיתונות היידיש

נורית אורחן

הצאר אלכסנדר השני, שעלה לשלטון בשנת 1855,¹ שינה את פניה של החברה הרוסית. הוא ביטל את הצמיתות, בנה רשת רכבות והכניס לאימפריה את התיעוש המהיר. עקב שינויים אלו התפתח גם מעמד פועלים עירוני, ופועלות היו חלק נכבד ממנו.

עד 1905 נחשבו מפלגות פוליטיות ברוסיה הצארית לבלתי חוקיות, והתודעה המעמדית קיבלה ביטוי פוליטי בפעילותן של תנועות חברתיות שביטאו מגוון זרמים ומגמות בחברה הרוסית: מצד אחד ניצבו תנועות ימניות מלוכניות, ובהן ה'מאות השחורות', מיליציות מלוכניות קיצוניות ואנטישמיות שפעלו באופן עצמאי כביכול, אולם למעשה הוענקה להן חסות השלטונות, ומנגד פעלו תנועות ליברליות שהיו אופוזיציה לשלטון הצאר, ובצדן תנועות סוציאליסטיות מהפכניות. נוסף על המפלגות הוקמו גם איגודים מקצועיים, ופעילותם הותרה אחרי מהפכת 1905 אף כי נותרו בפיקוח הדוק של השלטונות.

השינויים החברתיים לא פסחו על החברה היהודית, וגם בה התרחבה תופעת העיור והתפתח מאוד מעמד הפועלים, ובעקבותיו גם התודעה המעמדית והפוליטית, שבאה לידי ביטוי בהצטרפות לתנועות הצומחות. בתחילת שלטונו היטיב אלכסנדר השני את מצבה של החברה היהודית: הוא ביטל את

¹ הצאר נרצח בשנת 1881, והרצח גרם גל פוגרומים. הגל כונה 'סופות בנגב' ושטף את רוסיה הצארית.

גזרת הקנטוניסטים והנהיג שירות צבאי כללי, וכן הקל על מתן רישיונות הוצאה לאור של עיתונים יהודיים בעברית וביידיש.

העיתונים הראשונים היו מעין שופרות של תנועת ההשכלה, ורק אחר כך, בראשית המאה העשרים, קיבלו גוון פוליטי. השבועון **המליץ**, שראה אור באודסה בשנת 1862, היה ראשון העיתונים העבריים שיצאו לאור באימפריה הרוסית, ועמו, בהתחלה כמסוף שלו ביידיש ובתוך זמן קצר כעיתון נפרד, הופיע באודסה השבועון **קול מבשר**, העיתון הראשון ביידיש.²

אף על פי שאין בידינו כל מידע על מספר הגיליונות שנדפסו בכל שבוע, תפוצתם הגיעה לרוב חלקי תחום המושב (גם לפולין, אבל במידה פחותה). על כך אנחנו למדים מהקורספונדנציות³ – מכתבי הקוראים לעורך העיתון. בשל מיעוט אמצעי תקשורת בערים והיעדרם מערי השדה הייתה בראשית דרכה של העיתונות יהודית הקורספונדנציה סוגה חשובה ביותר להפצת מידע על המתרחש במקומות היישוב של היהודים. העיתונים נהגו לציין בכל קורספונדנציה את עיר מוצאם של הכותבים ואת שמם או את השם הבדוי שבחרו, וכך מתקבלת תמונה גאוגרפית נאמנה למדי של תפוצתם.

מאחר שהעיתונות בראשיתה לא העסיקה כתבים קבועים, והשימוש בסוכנויות ידיעות ובטלגרף היה מועט ביותר, מילאה הקורספונדנציה תפקידים אלו. חשיבותה עלתה בזמן הפרעות שליוו את רצח הצאר אלכסנדר השני בשנת 1881, והיא שימשה מקור מידע עיקרי על המתרחש בקהילות היהודיות בעיירות ובערים שנפגעו מהן. באותה שנה החל לצאת לאור העיתון **דאָס יידישעס פּאָלקס-בלאַט**, העיתון השני ביידיש, שערך אלכסנדר צדרבוים, לאחר שקול מבשר נסגר ב-1873. הופעת העיתונות היומית ביידיש

² ראו: שמואל ציטראן, **די געשיכטע פֿון דער דער יידישער פרעסע**, וילנה תרפ"ד, עמ' 5–172. ציטרון מתאר בפירוט רב את תולדותיהם של שני השבועונים הסדירים הראשונים שייסד וערך אלכסנדר צדרבוים (1816–1893), **קול מבשר** (יצא לאור באודסה בשנים 1862–1873) ו**דאָס יידישעס פּאָלקס בלאַט** (יצא לאור בפטרבורג בשנים 1881–1890; בשלוש שנותיו האחרונות ערך את העיתון יבש"ל – ישראל בן שמואל לוי).

³ הקורספונדנציות היו מכתבים למערכת, ובשל אופיין וגיוונן הרב אני מעדיפה לקרוא להן קורספונדנציות (ביידיש קאָרעספּאָנדענציעס). לפירוט ראו: נורית אורחן, **יוצאות מארבע אמות: נשים כותבות לעיתונות ביידיש באימפריה הרוסית**, ירושלים 2013, עמ' 41–44.

בשנת 1903 העבירה את הדגש בתכנים אל הערים, ומאחר שהסתייעה בכתבים קבועים ובסוכנויות ידיעות, צומצמו תפקידה וחשיבותה של הקורספונדנציה, ואופייה נעשה דומה למדורי 'מכתבים למערכת' של היום.⁴

כבר מראשיתה של העיתונות בידיש היו בכותבים נשים (ובמידה פחותה גם בעיתונות העברית). צדריים, העורך הראשון, וגם העורכים שבאו אחריו, עודדו אותן לפרסם את חיבוריהן בעיתונות הפכה אפוא כלי חשוב – אולי החשוב ביותר – לשיתוף הנשים בעיצוב החברה שהן חיו בה ולהחדרת תהליכי מודרניזציה ושוויון.⁵ הנשים אכן ניצלו במה ציבורית זו ופרסמו את דבריהן בעיתון. בדור הראשון, עד 1903,⁶ הן החלו לכתוב קורספונדנציות. אחרי כותבות הקורספונדנציה הופיעו הסופרות הראשונות, ואחריהן כותבות המאמרים.

בהשתתפותן של הנשים בעיתונות בידיש אין תמה. רוב יהודי מזרח אירופה דיברו בידיש וקראו יידיש, ובשפתם זו עמד לרשותם אוצר בלום של תרגומים ועיבודים לטקסטים ה'מסורתיים' וגם חיבורים מקוריים בידיש השואבים מהם מלוא חופניים. ספרות עשירה ומגוונת זו בידיש כוללת תרגומי תנ"ך למיניהם, תרגומים לספרי התפילה (סידור, מחזור, קינות, סליחות), ספרי מוסר, ספרי מנהגים ועוד מגוון רב של חיבורים השואבים ישירות מן המשנה, מן הגמרא ומן המדרש. באמצעות הספרות הזאת, שהייתה נגישה לכל רובדי החברה היהודית – שלא כמו הספרות המסורתית בעברית, שהייתה נגישה בעיקר לאליטה הלמדנית והרבנית – התוודע קהל קוראי היידיש, נשים כגברים, לאוצרות האצורים בטקסטים המסורתיים.

נוסף על הטקסטים המסורתיים עמדה לרשות דוברי היידיש ספרות יפה, מקורית ומתורגמת, בידיש. יתר על כן, מאמצע המאה התשע עשרה הקימו תנועת ההשכלה בתי ספר יהודיים כלליים לבנות ולבנים. המשכילים עודדו

⁴ שם, עמ' 121–130.

⁵ ראו: חנה הרצוג, 'עיתונות נשים: מרחב משעתק או מרחב לקריאת תיגר', קשר, 25 (1999), עמ' 124–133.

⁶ ההבחנה בין דורות של כותבות שרירותית במידה מסוימת, ואף על פי כן באשר לנשים יש לה הצדקה. פרט לרחל ברכות, כל כותבות הדור הראשון, עד להופעת העיתונות היומית בשנת 1903, לא המשיכו לפרסם בעיתונות בידיש.

את הנשים לרכוש השכלה, לכתוב ולפרסם את חיבוריהן.⁷ מכל האמור לעיל אין להתפלא שנשים מכל רובדי החברה היהודית כתבו לעיתונות ביידיש. זו הייתה הבמה הנוחה להן ביותר בשלהי המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים לצאת מן המרחב הביתי אל המרחב הציבורי ולבטא את מצוקותיהן ואת מאבקהן.

חייהן של פועלות הטקסטיל היהודיות, כפי שהן ביטאו אותם בעיתונות ביידיש, משמשים דוגמה לחשיבותה של העיתונות ביידיש ולהיותה אמצעי במאבקן של הנשים על מעמדם בחברה ובהשפעת המאבקים על תפיסת עולמן ועל חייהן.

התופרות בקורספונדנציות ובמאמרים

אף על פי שנשים יהודיות רבות עבדו בתעשיית הטקסטיל, רובן בעסקים קטנים (שכוננו באמריקה 'סדנאות יזע', sweat shops), הן כמעט אינן נזכרות כלל בדור הראשון של הכותבות בעיתונות היידיש. בסיפור היחיד, סיפורה של רחל ברכות,⁸ 'נאך דער אַרבעט',⁹ נזכרות שתי ילדות, אחיות, שהבכירה שבהן היא תופרת. ואולם בדור השני, משנת 1903 ואילך, זוכות התופרות להתייחסות בקורספונדנציות, במאמרים ובסיפורים. אין להתפלא כלל שכמעט כל מי שכתבו על התופרות היו נשים. גם לא מפליאה העובדה שכולן הכירו את תנאי חייהן של התופרות מקרוב, שכן כולן היו תופרות בשלב כלשהו בחייהן.

רוב המאמרים והקורספונדנציות העוסקים בתופרות הופיעו בעיתונות הסוציאליסטית. כל הסיפורים מלבד 'נאך דער אַרבעט' פורסמו ביומון הראשון ביידיש, **דער פֿריינד** (שראה אור בשנים 1903–1913, אך בשנותיו

⁷ ראו: אורחן (לעיל, הערה 3), עמ' 19–21; 71–75; 125–130.

⁸ רחל ברכות נולדה בשנת 1880 למשפחה משכילית ענייה. אביה נפטר כשהייתה בת תשע, והיא נאלצה לצאת לעבוד כדי לסייע בפרנסת משפחתה. עד שנעשה לתופרת ולמורה לתפירה היא עברה את כל השלבים שהתופרות מתארות בחיבוריהן (ראו להלן). את סיפורה הראשון, 'יענקעלע', פרסמה ברכות בשנת 1899 בדו-שבועון **דער יוד** (שהפך לשבועון). היא המשיכה לכתוב עד מותה בגטו מינסק, כנראה בשנת 1944.

⁹ **דער יוד**, גיליון 19, עמ' 6–8; גיליון 20, עמ' 3–4, אוקטובר 1899. זה הסיפור היחיד בדור זה המזכיר את התופרות, אולם עיקר עיסוקו הוא בנעשה בבית המשפחה עם שובן של האחיות מעבודתן.

האחרונות לא הייתה הופעתו (סדירה), וכולם מבטאים את חייהן הקשים של התופרות מחד גיסא ואת מאבקן על שיפור תנאיהן מאידך גיסא. בכולם ניכרת התעוררות תודעתן המעמדית ותחושת קיפוחן בחברה, אם בביטוי ישיר אם בעקיפין.

בקורספונדנציה משנת 1906 לביטאון ה'בונד',¹⁰ **פֶּאַלקסצײטונג**,¹¹ כותבת אישה מהעיר ריגה, המכנה את עצמה 'אידה סורגת הגרביים' (זֶאַקנמאַכערקע):

אצלנו בריגה הסורגות חיות בתנאים קשים במיוחד. עובדות המקצוע מאורגנות באופן רופף, ובזמן המאבק שלנו (1905) כמעט בכלל לא היינו מאורגנות. [...] השיפורים הקטנים שבאו בעקבות מאבקנו השפיעו עלינו לטובה, ובתוך זמן קצר הצליח ה'בונד' לארגן את חלק הארי של המקצוע. אחרי ימי אוקטובר ייסדנו איגוד מקצועי. מסיבות שונות פעילות האיגוד חלשה. [...] לפני חמש שנים היו תנאינו טובים בהרבה מעכשיו. ואלו הסיבות לכך: קודם היו אצלנו מתפרות גדולות של שבעים-שמונים פועלים, אך לדאבוננו

¹⁰ 'בונד' ביידיש משמעו איגוד. לאחר פרעות 1881 ותמיכת ה'נרודניה ווליה' בפורעים, הבינו קבוצות רדיקליות יהודיות שעליהן להקים מסגרת סוציאליסטית יהודית נפרדת. הן חברו יחדיו וייסדו בוילנה בשנת 1897 את מפלגת הבונד (אַלגעמיינער יידישער אַרבעטער בונד = האיגוד הכללי של הפועלים היהודיים ברוסיה, ליטא ופולין). מפלגת הבונד נאבקה בציונות וראתה ביידיש את שפתו של העם היהודי. היא דגלה בכך שהסוציאליזם יביא עמו גם פתרון לבעיה היהודית. בעקבות המהפכה הבולשביקית באוקטובר 1917 התפצל הבונד, והפלג שתמך במהפכה הצטרף למפלגה הקומוניסטית ברוסיה. הבונד בפולין הקים בשנת 1921 רשת בתי ספר ביידיש (צישאָ - צענטראַלער יידישער שול אָרגאַניזאַציע אין דער פּוילישער רעפּובליק = הארגון המרכזי של בתי הספר היהודיים ברפובליקה הפולנית), ורבים מתלמידיה היו בני המעמדות הנמוכים. על הבונד נכתב רבות. על ראשית התנועה ראו: **די געשיכטע פֿון בונד אין ליטא פּוילען און רוסלאַנד**, וילנה 1906 (מהדורה מקוונת); אריה גלברד, **בסערת הימים**, תל אביב 1987, עמ' 13-18; יונתן פרנקל, **נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה 1862-1917**, תל אביב 1989, עמ' 202-294; Daniel Blatman, 'Bund', *YIVO Encyclopedia*; Ezra Mendelsohn, *Class Struggle of Jews in Eastern Europe (מהדורה מקוונת)*; *in the Pale: The Formative Years of the Jewish Workers' Movement in Tsarist Russia*, Cambridge 1970.

¹¹ **פֶּאַלקסצײטונג** יצא לאור בוילנה בשנים 1906-1907.

התפתחה התודעה המעמדית אצל בעלי הבתים שלנו לפני שהתפתחה אצלנו. בעלי הבתים הצליחו לחסל את המתפרות הגדולות ללא כל מאבק, ובמקומן הכניסו מכונות לביתן של הסורגות. פועלות רבות באו מן העיירות הקטנות ונסעו לביתן בשלום עם מכסת עבודה כלשהי. העובדות חשבו שבעלי הבתים מיטיבים אתן. כתוצאה מזה נפלו מאוד המחירים. בעבודה של 13–14 שעות ביממה הייתה סורגת משתכרת 10 רובל לחודש. לאחר השביתה האחרונה שלנו הצלחנו להעלות את השכר שלנו ב-15 אחוזים. דרשנו גם לכונן מחדש את המתפרות הגדולות, אבל בכך לא הצלחנו (פֶּאָלֶקסֶצִיטֶוֹנֶג, גיליון 212 [4.12.1906]).¹²

שלושת הגורמים הנזכרים בקורספונדנציה – המעסיקים וטכניקות הניצול שלהם, הפועלות והאיגוד המקצועי בעל הגוון הפוליטי – חוזרים, מטבע האכסניה, גם בחיבורים האחרים, אם כי הכותבות מבדילות היטב בין המפלגה הפוליטית לאיגוד המקצועי. למרות הכרתן בחשיבות האיגוד המקצועי אין הן חוסכות את שבט ביקורתן ממנו וגם מותחות ביקורת על עצמן.

אמנם אידה סורגת הגרביים משבחת חלקית את האיגוד המקצועי ואת הבונד (כשני ארגונים נפרדים), אך חברתה דאשע מלודז' – בירת הטקסטיל – מבקרת אותו.¹³ היא קובלת על שהשבייתות שהאיגוד מארגן מתמקדות אך ורק בהעלאת המשכורות ולא בתנאי העבודה. ואולם דאשה אינה מאשימה בכך את האיגוד המקצועי בלבד אלא גם את חבריו, שאינם ששים לשבות, וכאשר השביתה מתמשכת – מבקשים מהאיגוד להפסיקה. מנגד, כאשר תביעות האיגוד להעלאת המשכורות אינן מתקבלות במלואן, הם מבקרים את האיגוד ולעתים גם מפסיקים את חברותם בו. דאשה מסבירה לקוראים שהאיגוד המקצועי חייב לנתב את דרכו בזהירות כדי שלא תישלל חוקיותו.

¹² כל התרגומים שלי אלא אם כן צוין אחרת. על סורגות הגרביים ראו גם: א' ליטבאק, **וואָס געווען: עטיוון און זכרונות**, וילנה 1925, עמ' 57–60.

¹³ פֶּאָלֶקסֶצִיטֶוֹנֶג, גיליון 397 (4.7.1907).

במאמר אחר שלה, 'התנאים ההיגייניים ומשימות האיגודים המקצועיים',¹⁴ דאשה מעלה טענות חמורות עוד יותר על פעילות האיגוד. לדבריה, קיצור שעות העבודה ושיפור תנאי ההיגיינה בסדנאות התפירה אינם עולים לדיון במשא ומתן עם המעסיקים. היא מביאה במאמרה כמה דוגמאות לתנאים הקשים האלה: בסדנת אריגה אחת משמש החדר שבו עובדות האורגות גם חדר אוכל וגם חדר שינה והצפיפות בו נוראה; מתפרה אחרת נמצאת בעליית גג דולפת שבה גם ישנות המשפחות, והאוויר דחוס וטחוב והקור חודר לעצמות, ולמרות התנאים הקשים היא לא שמעה על כל תביעה מצד האיגוד להיטיב את תנאי העובדות. לדעתה הסיבה להתעלמות מתנאי העבודה היא שפעילי האיגוד אינם מכירים את מקומות העבודה ואת חומרת מצבן של העובדות. היא חושבת שעל האיגוד המקצועי להתארגן כך שהעובדים עצמם יהיו הפעילים בו ולא עסקנים מקצועיים, ואפשר שאז יתרכז המשא ומתן עם המעסיקים בבעיות המהותיות המציקות לעובדים, ותנאי העבודה ישתפרו.

בשנת 1912 התפרסמו בירחון **דער שניידער**¹⁵ בוילנה שני מאמרים פרי עטה של 'א' שטענדיקע' (מתמידה, קבועה), שבהם היא מתארת בפרטי פרטים את מצבן ואת חייהן של התופרות. בראשית מאמרה הכותבת קובעת שבתעשיית הלבנים בוילנה שיעור הגברים הוא כשלושה-ארבעה אחוזים בלבד, וכל השאר הן נשים (אין היא מונה בעובדים את הילדות המתלמדות בענף ואת הילדים), משכורותיהן נמוכות מאוד (היא מפרטת אותן), ותנאי עבודתן מחפירים:

בכל העבודות הקשות בבית משמשות הילדות המתלמדות. כאשר לבעל הבית יש צאצאים נשואים והם גרים קרוב, הם מביאים את ילדיהם כדי שהן יטפלו בהם וישגיחו עליהם. אין להן ארוחות מסודרות, והמזון גרוע. אין להן גם מקום קבוע לישון, המצעים מזוהמים ופעמים רבות אינם בנמצא כלל. לעתים קרובות אין בעלי הבית חוסכים מהן מכות.

¹⁴ שם, גיליון 384 (16.6.1907).

¹⁵ ביטאון האיגוד המקצועי של החייטים והתופרות בחסות הבונד, יצא לאור בוילנה; החלק הראשון של מאמרה של 'א' שטענדיקע' הופיע בגיליון הראשון, וחלקו השני – בגיליון השני.

המצב ההיגייני בסדנאות: רובן נמצאות בחצרות מטונפות שהחלונות בהם נפתחים אל ערמות אשפה, שפכים ודומיהם. הסדנאות מזוהמות. פיח, עשן, צחנה ומה לא... פני העובדות צהובים. כאבי ראש, אנמיה, הצטננות ומחלות ריאה הם מנת חלקנו. שלא לדבר על מצבן התרבותי של העובדות... כאן החשכה פורסת כנפיה ואין אפילו סדק שייתן לאור להיכנס. חלק הארי שלנו אינו קורא אפילו יידיש, ומי שכן יודעות לקרוא אינן משתמשות בזה כלל (דער שניידער, חוברת 3 [אוגוסט 1913]).

א' שטענדיקע' אינה חוסכת את שבט ביקורתה גם מן העובדות עצמן. לדבריה, היחסים בין התופרות גרועים ביותר. הן לועגות זו לזו, מנסות להשפיל האחת את חברתה בפני בעלי הבית, וכולן מתעללות בתופרות החדשות ועוד יותר בילדות המתלמדות. היעדר הסולידריות בין התופרות ידוע גם למעסיקים, ולא אחת הם מתווכים בסכסוכים בין התופרות ומנצלים אותם לצורכי עצמם. כאשר פורצת שביתה הם נענים מיד לתביעות התופרות כדי לקצרה, מפני שידוע להם היטב שאין העובדות מאורגנות ואין ביניהן סולידריות, ולכן עם סיומה יוכלו לסגת מכל הבטחותיהם. בסופו של דבר קוראת הכותבת לקוראות ואומרת שעל אף ביקורתה הקשה על האיגוד המקצועי עליהן להצטרף אליו, כי הוא הארגון היחיד שבעזרתו תוכלנה התופרות לשפר את תנאי עבודתן. ככל שתצטרפנה לאיגוד יותר תופרות, כן תגדל השפעתן, ויהיה בכוחן גם לשנות את האיגוד ולהעלות את מצוקתן על סדר יומו.

התופרות בסיפורת

התופרות, מצוקותיהן והתארגנותן מקבלות ביטוי גם בסיפורת. שתי הסופרות החשובות ביותר בסיפורת הנשים עד מלחמת העולם הראשונה – רחל ברכות ורחל פייגנברג¹⁶ – מביאות בסיפוריהן מבט מבפנים על חיי

¹⁶ רחל פייגנברג נולדה בעיירה ליובאן שבחבל מינסק בשנת 1885, ובת חמש התייתמה מאביה. כשהייתה בת 13 והתייתמה גם מאמה, עברה לבית סבתה באודסה. את חיבורה הספרותי הראשון, 'די קינדער יארן', התחילה לכתוב לדבריה בהיותה בת חמש עשרה או שש עשרה. פייגנברג הייתה הסופרת החשובה ביותר בסופרות שכתבו ביידיש עד 1917. נוסף על היותה סופרת הייתה גם עיתונאית ופובליציסטית פורה ביותר. את הפרעות באוקראינה בשנת 1919 חוותה באופן אישי בעיירה בראנוב, וברחה ממנה לרומניה. היא

התופרות. שתיהן התנסו במהלך חייהן בעבודה בסדנאות התפירה וחוו בעצמן את תנאי העבודה הקשים במתפרות, ובסיפוריהן הן מתארות את המתרחש בנפשו של התופרות, המבלות את רוב שעות היממה במציאות קשה זו.

רחל ברכות פותחת צוהר לנושא זה בארבעה סיפורים מחיי הילדות בסדנאות היזע של התופרות. אין פלא בכך: כשהייתה בת תשע נפטר אביה והיא נאלצה לצאת לעבודה בסדנה כזאת. בהמשך חייה הייתה ברכות למורה לתפירה בבית ספר לבנות במינסק, וחיי התופרות העסיקו אותה גם בבגרותה.

הראשון בסיפורי הילדות העובדות הוא הסיפור 'נאך דער אַרבעט',¹⁷ שבו מסופר על שתי אחיות (הבכירה בת עשר והצעירה בת שש לערך) החוזרות לביתן לאחר יום עבודה בסדנת תפירה. האחיות הגדולה תופרת, והקטנה עובדת בסדנה בכל מיני עבודות. במרכז הסיפור עומדים משפחתן של האחיות והנעשה בביתן: האב נסע לאמריקה וזה חצי שנה שלא שמעו ממנו דבר. האם עובדת בכל עבודה מזדמנת, מבוקר עד לילה, כדי לפרנס את משפחתה, הכוללת נוסף על האחיות גם אח צעיר וסבא.

שני הסיפורים הבאים מפרי עטה של ברכות עוסקים בילדות תופרות ומסופרים באירוניה בגוף ראשון מפי ילדה, ליבקה. בראשון שבהם, 'איך ליבקה'¹⁸ (אני ליבקה), היא מתארת את חייה הקשים בקרב משפחתה ואת קנאתה באחותה התופרת, האהובה עליה יותר מכל שמונת אחיה ואחיותיה. הסיפור מסתיים כשבמלאת לליבקה תשע שנים אביה לוקח אותה לביתה של

כתבה על הפרעות בשני חיבורים ובסדרת מאמרים שהתפרסמו ביומן **דער מאַמענט**. בשנת 1926 הצטרפה פייגנברג לצוות ההגנה על שוורצבארד, היהודי שרצח את פטליוורה מנהיג הקוזקים, מבצעי הפרעות, בשעת ביקורו בפריז. עד היום פטליוורה נחשב באוקראינה גיבור לאומי. פייגנברג עלתה לארץ בסוף שנות העשרים של המאה העשרים ונפטרה בתל אביב בשנת 1972. סיפורה 'כיצד נעשינו סוציאליסטיות' נתן את שמו למאמר זה.

¹⁷ ראו לעיל, הערה 9.

¹⁸ **דער פֿריינד**, גיליון 227 (17.10.1903), עמ' 2–3; גיליון 231 (22.11.1903), עמ' 2–3. הסיפור בתרגומו של בני מר נדפס ב**דווקא**, 2 (ינואר 2007), עמ' 22–25, ונכלל גם באנתולוגיה של סיפורי נשים בעיתונות בידיש ברוסיה הצארית, המחכה לראות אור.

תופרת כדי שתלמד תפירה. בסיפור השני, 'בֵּי די נייטערקע'¹⁹ (אצל התופרת), ברכות ממשיכה לספר על יום בחייה של אותה ילדה כמתלמדת בבית התופרת למן השכמתה בבוקר וריצתה למקום עבודתה ועד לכתה הביתה בתום יום העבודה. אגב תיאור יומה אנחנו לומדים על המפגש הראשון של ליבקה עם התופרת. לעומת ביתה העני שבמרתף נראה לה בית התופרת כבית של עשירים:

וכאשר תיכנסו לבית תחשבו: כאן גר הגביר החשוב ביותר; אריחים מצוירים וקירות לבנים, לבנים ועמודים עשויים מקלעת ומראה גדולה – מהרצפה עד התקרה. לחדר הזה נכנסים אנשים עשירים שתופרים להם את הלבנים. בהמשך תיכנסו דרך שתי דלתות, מאחורי אחת מהן גרה היא בעצמה עם בעלה וילדיה ובשנייה נכנסים לעוד חדר וכאן ממש אנו תופרות. גם החדר הזה הוא יפה: גם כן מרצפות אדומות, גם כן קירות עם פרחים, רק שכאן עומדים ספסלי עץ, שולחן עץ ארוך ושרפרפי עץ קטנים ליד מכוונות התפירה. אוי ואיזה מכוונות תפירה יש אצלנו! חמש חדשות, טובות, מבהיקות ואחת ישנה נושנה... על יד כל המכוונות יושבות נערות ותופרות ביד ובמכוונה. ראשי הנערות מורכנים והגוף שלהן מתרומם ומתנדנד (דער פֿריינד, גיליון 263, אוקטובר 1904 עמ' 13).

בעלת הבית בוחנת בעיקר את צורתה החיצונית של ליבקה, ואומרת לאב: 'ילדה נחמדה, שתלך ללמוד לתפור, יפה אני אוהבת. אין אני מסתכלת כל כך הרבה על העבודה כמו שאני מסתכלת על היופי, העיקר הוא יופי... ולכן היא אומרת שהיא מסכימה שאבא ייתן לה שני רובל ללימודים במשך תקופה של שנה וחצי' (שם).

בחדר התופרות יש חלונות גדולים הפונים לרחוב, ובעלת הבית מושכת לקוחות פנימה באמצעות התופרות היפות שהיא מושיבה ליד החלונות. ליבקה מתארת את הלקוחות ואת יחסם אל התופרות. רוב הלקוחות עשירים ואינם יהודים, ולכל אחד מהם, במיוחד הגברים, יש תופרת מועדפת שאתה

¹⁹ שם, גיליון 263 (19.11.1904), עמ' 13–19. גם סיפור זה וגם הסיפור 'כיצד נעשינו סוציאליסטיות' נכללים באנתולוגיה הנ"ל של סיפורי סופרות ביידיש. את שני הסיפורים תרגמה לעברית יהודית לוין.

הם משוחחים ולעתים גם מביאים לה עוגות או מתנות אחרות. הם מנסים לפתות אותן, אבל הן אינן מתפתות. הן שונאות את ה'פריצים', המשפילים אותן.

על הנערות התופרות ליבקה מספרת בפרטי פרטים. היא מתארת את מראן, את אופיין, את משפחותיהן, את מצוקותיהן, את מחזריהן ואת חלומותיהן. בבוקר 'הן עצובות, כעוסות, בעיניים בוהות, כאילו לא ישנו מספיק ואף תנועה, אף מילה, שום חיוך...' (שם), בעלת הבית גוזרת והן תופרות. לקראת צהריים בעלת הבית מתגנדרת ויוצאת לענייניה, ואז משתררת בחדר אווירה קלה יותר. התופרות, המתייחסות לליבקה בזלזול, מדברות ביניהן ושולחות אותה למכולת לקנות להן משהו לארוחת הצהריים. בזמן ארוחת הצהריים הנערות מפטטות בעליזות, צוחקות ולעתים אפילו רוקדות, אולם עם שובה של בעלת הבית שוב נעכרת האווירה. בשעה זו באים ה'פריצים' למדוד בגדים. לאחר שהם הולכים ליבקה שוב מטאטאת את החדר, והבנות חוזרות לתפור. בהתחלה הן שרות ואחר כך מדברות בזמן שהן תופרות:

אבל עכשיו הדיבורים הם אחרים... הבנות אצלנו נרגנות – מדברות על עצמן, על החיים האומללים, על הצרות, על המזל המר, האפל, השעה הרעה בה נולדו... כל הבנות רוטנות וזועמות על כך שהן חיות בעולם. כולן נעשות מודאגות, עצובות – אין להכיר אף אחת מהן (שם, עמ' 18).

כך עד סוף היום. רוב השיחות בסדנה נסבות על מחזרים ועל תקוותיהן של הנערות שחתונה תחלץ אותן מעוניין ומעבודתן. השהייה בין התופרות הבוגרות ממנה בכמה שנים וההאזנה לשיחותיהן גורמות לילדה להתבגר במהירות. יום אחד היא עדה לשיחה יוצאת דופן על לימודים:

כאשר הגעתי שוחחו אצלנו על ידיעת הכתיבה. שיינקה לומדת עם עוד נערה אצל מורה ומשלמת שני רובל לחודש, שאר הבנות אצלנו ליד השולחן אומרות שגם הן היו רוצות ללמוד אבל אין להן זמן. בן אדם צריך גם להתאוורר אחרי העבודה. אגב, הן מתביישות שגדולות כאלה – ישבו ויתחילו ללמוד לכתוב את האלף בית (שם, עמ' 16).

ליבקה, שלמדה לכתוב בבית סבה, אינה מנצלת את ההזדמנות לשפר את מעמדה ואינה אומרת להן שהיא יודעת לכתוב. אחת מהן מגלה זאת ומבקשת ממנה בחשאי לכתוב מכתבים לשני מחזריה, אולם מפני שהיא עושה זאת בהסתתר אין לכך השפעה על מעמדה של ליבקה בקרב התופרות. הפסיביות, המציינת את התנהגותה, אופיינית לרוב גיבורותיה של ברכות. הן אינן יוזמות אלא מחכות שהדברים יקרו להן. במקרים המועטים שהן מגלות יוזמה היא בדרך כלל נכשלת, ואינה משנה את חייהן האומללים.

בסיפור 'א' בלעטל'²⁰ (עלה, דף) הגיבורה היא כבר אישה צעירה החיה עם אמה, שני אחיה וסבתה. היחסים בין בני המשפחה נעים על רצף שבין אדישות לדחייה. למרות גילה הצעיר למדי, עתידה של הגיבורה כבר מאחוריה: היא מטליאה טלאים ומתקנת בגדים של דיירי רחוב מגוריה, רחוב עני וחסר תקווה. כפעם בפעם היא גם כותבת מכתבים לבקשת שכניה, וכך מרוויחה עוד כמה פרוטות. לאישה צעירה זו אין כל תקווה. חייה חולפים ללא מטרה, בדיכאון מתמיד, בבדידות ובעוני, ואפילו זיכרון היותה תופרת מוכשרת התופרת בגדים לעילית החברתית הולך ומתעמעם. כך היא מסכמת את חייה:

החיים הם אותו הדבר. המכונה שלי עומדת ליד אותו החלון, אני קמה בבוקר באותה שעה ותופרת כמעט את אותו דבר... נכנסת שכנה מהרחוב, מביאה לי בד פשוט לתפור ממנו כותונת פשוטה, משלמת לי סכום זעום ובלבד... למדתי תפירה בלי כוונה. עדיין הייתי קטנה והייתה לי קרובה תופרת. נהגתי ללכת אליה בשביל חתיכות בד לבובות, ובינתיים למדתי לתפור. תפרתי שנים אחדות ברחוב מיוחס, תפירה טובה לאנשים מיוחסים. אחר כך קרה לי נס, ממש מציאה: קניתי מכונה ישנה ושבורה ונעשיתי תופרת שבורה. את העבודה שלי אינני יכולה להראות ברחובות הראויים, כבר שכחתי תפירה טובה מהי. אני עושה רק עבודה פשוטה לאנשים פשוטים, וגם חיי חולפים להם פשוט ובזול (שם, גיליון 73 [4.4.1905], עמ' 2).

²⁰ שם, גיליון 72 (3.4.1905), עמ' 2; גיליון 73 (4.4.1905).

הכישלון במאבקה של אישה צעירה זו להיחלץ מחיי העוני והדיכאון המתמיד שבו היא שרויה משתקים כל אפשרות מצדה ליזמה נוספת.

רחל ברכות מסתפקת בהצגת העוני והשפל האנושי שהוא גורם, ובכך מבטאת את מחאתה עליו, ואילו לרחל פייגנברג מזג שונה לגמרי. בסיפורה 'כיצד נעשינו סוציאליסטיות', המסופר אף הוא בגוף ראשון מפי פועלת, היא מתארת סדנת יזע גדולה יותר שבה כשתים עשרה עד חמש עשרה תופרות. בדומה לסיפורה של ברכות, 'ב"י די נייטערקע', שניידון לעיל, גם בסיפור הזה הסדנה היא בבית המשפחה, וכוללת את הבעלים (שהתופרות מכנות 'פִּינגֶרהוט', אצבעון, ושונאות אותו 'מפני שעינה אותנו שנים רבות' [שם, גיליון 60 (14.3.1906), עמ' 2]) את אשתו ואת בתם היחידה, תלמידת גימנסיה. המספרת התחילה לעבוד אצלו כשהייתה ילדה קטנה, ותיאור הדרך לסדנה אף הוא דומה מאוד בשני הסיפורים:

שמונה שנים רצופות תפרתי אצלו. שמונה שנים ישבתי על אותו כיסא. בכל בוקר ובכל ערב הלכתי דרך אותם רחובות. בכל רחוב שעברתי היו לי מכרים אף שלא ידעתי מיהם והם לא ידעו מי אני. הכרתי את כל שלטי החנויות בעל פה, את כל צבעי הבתים, את כל השוערים שעל יד השערים, את כל השוטרים בפינות הרחובות. כל אלה נמאסו עליי כמו שנמאסו עליי חיי (שם).

יום העבודה הרגיל התחיל מוקדם בבוקר, כאשר עדיין שררה חשכה, ונמשך חמש עשרה שעות. לפני הפסח והסוכות ובימים אחרים, בעיקר בקיץ, כאשר היה פינגרהוט חותם על חוזים מיוחדים, נמשך יום העבודה עשרים שעות ויותר, והתופרות עבדו כל הלילה וגם למחרתו, והמשיכו לעבוד לאחר מנוחה קלה ולא ראויה על מזרן קשה בסדנה. על הזמן הנוסף לא שילם להן בעל הבית פרוטה:

בימי הקיץ החמים, כשקשה כל כך לתפור, כאשר הזיעה נוטפת מהפנים, כאשר הבגדים נדבקים לגוף, כאשר הידיים נעשות כבדות כל כך עד שאי אפשר להרים אותן, כאשר הראש נוטה לצד ומשתוקק להישען על משהו – בדיוק אז הייתה ביילקה צועקת: 'בנות, אני רוצה רק דבר אחד בחיים: ששנה אחת לפני מותי תהיה

לי ספה שעליה אוכל לישון לפחות שעה. בנות, אתן יודעות איזו ספה? עם שעוונית, קרירה. אתן מתארות לעצמכן כמה זה נעים?' רבקה העצובה הייתה עונה: 'באדמה, בנות, יהיה לכן קריר'. לעתים קרובות הייתה ביילקה מסתפקת גם בפחות, 'על האדמה החשופה הייתי שוכבת, רק שיהיה לי זמן לנוח' (שם, גיליון 61 [15.3.1906]).

הבכירה שבתופרות, מניה, הייתה תופרת גרועה ושנאה את התפירה, אולם הייתה מקורבת מאוד לפינגערהוט. מדי שנה בשנה הייתה מבקשת ממנו בשם התופרות שיעלה מעט את משכורתן, והלה היה זורק להן כמה פרוטות, ובזה היה מסתכם המשא ומתן ביניהם. גם אחותה של מניה עבדה שם והייתה תופרת מעולה, אולם שלא כאחותה הבכירה הייתה מרדנית.

פייגנברג כמו ברכות מתארת בפירוט את המראה החיצוני של רוב התופרות, את אופיין ואת יחסן לעבודה, לבעלים ולאשתו. בסדנה של פינגערהוט כמו בסיפורה של ברכות הייתה השעה השמחה שעת ארוחת הצהריים, כי אז היה בעל הבית הולך לאכול, אך עם שובו היה הכול חוזר לקדמותו:

כך עברו ימים, חודשים ושנים. עדיין היו תופרים בימים רגילים חמש עשרה שעות ביום ובעונה את כל העשרים. ביום היו בוכים, נאנחים, ובלילה היו מתנחמים בריקודים. כל אחת מאתנו לחוד הייתה מצפה לאיזה משיח שיגאל אותנו מהגלות. נדמה לי שבשל סיבה זו היה לכיתת הריקוד חן כזה, מפני שקיוונו למצוא שם איזשהו משיח (שם).

עד כאן רב הדמיון בין הסיפורים של ברכות ושל פייגנברג, אלא שפייגנברג מפרטת יותר את תנאי העבודה הקשים ומבטאת בעצמה רבה יותר את זעמה על התנאים האלה. מכאן ואילך מקבל סיפורה של פייגנברג תפנית והופך לסיפור של מאבק. השינוי בא עם כניסתה לסדנה של תופרת חדשה ומסתורית – אסתרקה. בתחילה מתייחסות אליה התופרות בחשד, אך אט-אט היא מתחבבת עליהן מפני שהיא תופרת טובה ועוזרת לכולן, אולם עדיין איננה שייכת ל'משפחה'. כבר בעמידתה מן הצד יש משום איום על מנהיגותה של מניה, אולם בהתחלה לא חל שינוי מהותי בדינמיקה החברתית

בסדנה, עד שיום אחד בעטיו של שיר ששרה אסתרקה מניה מאשימה אותה שהיא מן הסוציאליסטים:

נחרדנו כולנו. ידענו שסוציאליסטים הם אלה שאינם רוצים את הקיסר ולכן תולים אותם ויורים בהם. אבל לא רק אותם, גם את המכרים שלהם. נדמה היה לנו שהמוות כבר תלוי מעל לראשינו. אבל לא האמנו שהיא אכן מ'אלה' אף שהשיר ששרה היה מוכר לנו מהנערים שעבדו בבית החרושת, כשעברו ברחובות שלנו (שם).

בעימות עם מניה אסתרקה מכחישה שהיא 'מהם', ואף על פי שהתופרות מטילות ספק בהכחשתה הן מקבלות אותה מתוך חיבה אליה ומחשש שמא תפוטרי בגלל חשד בלבד. כעבור זמן מה אסתרקה מתקבלת בקרב התופרות האחרות כאחת מהחבורה.

פעם אחת דרש פינגרהוט מכמה תופרות להישאר ולתפור בלילה. מניה לא יכלה להישאר בגלל חתונה, ואסתרקה החליפה אותה. לאחר לילה שלם של תפירה שכבו התופרות לנוח, והשיחה שהתפתחה ביניהן הייתה שונה מתלונותיהן הרגילות. הן סיפרו לאסתרקה שלילות ללא שינה כאלה ועבודה למחרת קורים לעתים קרובות, בעיקר בעונת הקיץ, ואסתרקה ענתה ואמרה שהמצב אינו חייב להימשך; אם חסרות לפינגרהוט תופרות, שישכור עובדות נוספות. בהתחלה הרעיון הזה נראה לתופרות בלתי ניתן למימוש, כי פינגרהוט לא יסכים, ואז הציעה להן אסתרקה להמשיך ולהיפגש: 'כאשר ירדנו במדרגות השחורות ביקשה מאתנו אסתרקה שנתאסף מחר אחרי העבודה בפארק ושם נשוחח על מה שדיברנו בבוקר. היא גם ביקשה מאתנו שלא נספר דבר למניה. הבטחנו לה. אבל כשהגיעה מניה לא יכולנו להתאפק וסיפרנו לה הכול' (שם).

בשביל מניה זו הייתה ההוכחה הניצחת שאסתרקה היא סוציאליסטית, והיא כמעט הצליחה לשכנע בכך את התופרות, אולם בגלל ההבטחתן לאסתרקה שיבואו לפארק ובגלל הסקרנות וההרפתקה הן החליטו ללכת לפגישה עמה בלי מניה.

עולם חדש היא פתחה בפנינו. כשהיא הסבירה לנו מהי שביתה הבנו שאין לנו ממה לפחד. היא גם הבטיחה לנו שאינה מ'אלה' שאינם רוצים את הקיסר. היא רק מאלה שמשגיחים על הפועלים כדי שבעלי הבתים לא ישדדו אותם. הבנו אותה היטב. הכול היה נכון כל כך מנקודת המבט שלנו, טוב כל כך, אפשרי כל כך (שם).

הן קבעו פגישה נוספת בפארק, ובה בישרה להן אסתרקה שבעוד חודש תהיה שביתה. הרעיון שישבתו הפחיד אותן, אבל הן המשיכו להיפגש עם אסתרקה לעתים תכופות, והיא חזרה וחיזקה אותן. ערב אחד היא הזמינה אותן לאספה באחד מבתי העיר. הצעירים שהיו שם קיבלו אותן בחביבות רבה, והן ישבו שם עד מאוחר. אחד מהם הזמין אותן לפגישה במוצאי שבת כדי לתכנן את השביתה, והן באו, ובפגישה הזאת הן כבר הרגישו בבית. עיקרי דבריו של הצעיר נסבו על הגאווה שכל פועל צריך להרגיש כי הוא מביא תועלת לעולם, וכי גם התופרות צריכות להתגאות בעבודתן. הצעיר והתופרות החליטו להיפגש פעמיים בשבוע כדי להמשיך ולתכנן את השביתה, וכמו כן החליטו התופרות שבערבים החופשיים שלהן, בלילות שבת ובמוצאי שבת, הן תתאספנה כדי שיקראו להן פרקים מספרי היסטוריה.

הבת של פינגערהוט, שהופיעה באחת הפגישות והתברר שהיא מחבורת הצעירים שאתם הן נפגשו, נבחרה לקרוא להן מהספרים.²¹ הקריאה כבשה את התופרות, והן ויתרו למענה על כיתת הריקוד וחיכו בקוצר רוח לפגישות האלה. בתוך כך הן ניסו ללא הצלחה לשכנע את מניה, לעתים בדברים רכים ולעתים קצת באיומים, להצטרף אליהן לשביתה.

לאחר תכנונים רבים פרצה השביתה. לפינגערהוט, שזלזל בה תחילה, התברר לאחר כמה ימים שהוא אינו יכול להשיג בעיר תופרות אחרות, והוא הזמין

²¹ לאיגודים המקצועיים חלק נכבד בחינוך המבוגרים על ידי פתיחת ספריות השאלה ולימודי ערב. על כך ראו: א' לערערין, 'דער צוזאמעפאר פון די בילדונגס-טוער', דער פריינד, גיליון 2 (2.1.1908); גיליון 3, (3.1.1908); גיליון 4, (4.1.1908); גיליון 5 (7.1.1908); גיליון 6, (8.1.1908); אורחן (לעיל, הערה 3), עמ' 156–157. הקטע הזה בסיפור נותן גם ביטוי ל'הליכה אל העם' (ראו: פרנקל [לעיל, הערה 10], עמ' 70–74) ויש בו גם רמז ביוגרפי: פייגנברג עבדה בסדנת תופרות כזו לא מתוך צורך כלכלי (סבתה באודסה שבביתה התגוררה הייתה אמידה למדי) אלא מתוך רצון להכיר את תנאי העבודה.

את התופרות למשא ומתן. תביעותיהן הוגדרו היטב: 'קודם כול כמובן צריך לבטל את עבודת הלילה, יום העבודה צריך להימשך שתיים עשרה שעות, שעתיים לארוחת צהריים. לכל נערה אתה צריך להעלות את המשכורת בשני רובל בחודש, וגם לנעורות המתלמדות אתה צריך לשלם שני רובל בחודש' (שם, גיליון 78 [10.4.1906]).

מניה לא הלכה לפגישה, והדוברת הראשית בה הייתה אחותה ה'מרדנית' מירלה. פינגערהוט התרגז וכינה אותן 'סוציאליסטיות', אלא שהפעם הכינוי לא הרתיע אותן. לבסוף הוא היה מוכן להיענות לכל הדרישות בתנאי שמירלה תפוט. התופרות גילו סולידריות וסירבו, ופינגערהוט נסוג. השביתה הצליחה, אולם גבתה מחירים מכל הצדדים: למשפחת פינגערהוט התברר שבתם פעילה בחוגים המהפכניים ומצדדת בתופרות, ופינגערהוט גירש אותה מהבית. הוא עצמו הפך שבר כלי והמשפחה התפוררה. אצל התופרות נעלמה הרגשת המשפחתיות ותחתיה באה הסולידריות עם חברותיהן, אבל השינוי החשוב ביותר היה בשאיפותיהן:

הרגשנו כאילו נולדנו מחדש. כאשר השעון צלצל שתיים, אפילו אם נהפך העולם, היינו סוגרות את בית המלאכה, ואף אחת מאתנו לא הציגה את כף רגלה עד השעה ארבע. [...] לא הספיקו לנו הערבים – כל כך הרבה עבודה הייתה לנו. את כיתת הריקוד זרקנו מזמן. נמצאו לנו תענוגות חדשים, עניין חדש, אבל גם דאגות חדשות: אחת איבדה פתאום את המורה, לשנייה לא היו ספרים, השלישית לא הסתדרה עם המתמטיקה. אחת התלוננה בכלל שאין לה כוח ללמוד אחרי העבודה, וללמוד הרי מוכרחים. אחרת דאגה שאין לה כסף לשלם בעבור החודש בספרייה (שם).

לאחר שנה בערך החליט פינגערהוט שאינו יכול עוד לנהל את הסדנה בתנאים החדשים. הוא פנה אל התופרות:

'מישהי מכן נשאר? מישהי שרוצה לתפור כמו שתפרו קודם?'
התופרות הגיבו בשתיקה.
לפתע נשמע קולה הדק של מניה מתחת לשולחן: 'אני נשארתי...'
כולנו צעקנו בקול אחד: 'עבד, עבד היית ועבד נשארתי'.

עיניה של מניה מלאו דמעות.

בשש בערב הלכנו כולנו הביתה, רק מניה לבדה נשארה לשבת לעבוד כפופה כמו בשנים ההן (שם).

למרות הדמיון בין שני הסיפורים רב יותר השוני ביניהם: על פי ברכות, נגזר על התופרות לחיות חיים של השפלה ועוני. כבר בבחירתן בשל יופיין יש משהו משפיל, ומגען עם העולם החיצוני הוא רק עם לקוחות הסדנה העשירים, וגם הם משפילים אותן. אין להן שום אפשרות להיחלץ ממצבן, והדרך היחידה שלהן להתמודד עמו היא על ידי פנטזיות על חתן שיחלצן.

מצב זה, שאצל ברכות הוא גם התחלה וגם סוף, הוא נקודת מוצא בסיפורה של פייגנברג – סיפור של מאבק. כניסתה של תופרת חדשה מערערת את הסדר הישן ואת הדינמיקה החברתית של התופרות, פותחת את עולמן ומציגה להן אפשרויות אחרות. השינוי המהותי שממנו כבר אין חזרה חל בהסכמתן להיפגש עמה בפארק, בהחלטה הראשונה בשורת החלטות שיבואו אחריה ובהן הן הולכות ומקבלות אחריות לחייהן. מכאן ואילך כל פגישה היא נדבך נוסף בדרך להעלאת ערך עצמן, להגברת הסולידריות שלהן ולעצמאותן.

התהליך אינו מסתיים בשביתה המוצלחת אלא נמשך גם אחריה. השביתה הקנתה להן ביטחון ופתחה בפניהן אופקים חדשים, יצרה אצלן שאיפות חדשות, והן התחילו לממשן. הלימודים בשבילן אינן דרך להיחלץ ממצבן בלבד; הם מעניקים להן תובנות חדשות על עצמן ועל העולם הסובב אותן, והביטחון והדרכים שהם מקנים להן מבססים את עצמאותן. כל אלו הם נכסים חדשים שרכשו התופרות בתהליך ההכנות לשביתה ובהצלחתה, ויחסן למניה בסיום הסיפור מבטא היטב את תוצאות התהליך שעברו.

סיכום

אף כי הקורספונדנציות והמאמרים התפרסמו בעיתונות הסוציאליסטית, הם – וכמוהם הסיפורים שהתפרסמו בדער פֶרֶינד, יומון ללא גוון פוליטי מיוחד – מתארים תנאי עבודה קשים ועוני רב. המאמרים אינם כתובים בגוף ראשון, וכותבותיהם, מטבע הסוגה, מדווחות על מצבן כאילו מבחוץ. גם המאמרים וגם הקורספונדנציות (המעטות למדי) מדגישים את מאבקן של

התופרות, ולא במקרה: העיתונות הסוציאליסטית שימשה להן במה נוחה לבטא את מורת רוחן ממצבן ולקרוא לשינויו.

הסיפורים מציירים תמונה מבפנים, מתוך הסדנאות, ומבטאים את רגשותיהן של התופרות, את מחשבותיהן ואת שאיפותיהן, ומעבים ומעמיקים את התמונה העולה מהמאמרים ומהקורספונדנציות. בתוך כך הם גם מאפשרים לקוראים לעמוד על ההבדל הרב שבין שתי הסופרות היהודיות המרכזיות בתקופתן: רחל ברכות הפסימית, שגיבורות סיפוריה הן פסיביות וכל ניסיון לשנות את מצבן נועד לכישלון, ורחל פייגנברג בעלת המזג המהפכני, שרוב גיבורותיה נאבקות על מקומן הראוי בחברה, והמאבק – בין שהוא מצליח ובין שנכשל – הוא שעומד במוקד סיפוריה. במונחים של ימינו אלו, כל הסיפורים הם סיפורים פמיניסטיים. סיפוריה של ברכות, על אף הפסיביות של גיבורותיה, מתארים את חייהן הקשים של התופרות, ומצבן קורא לשינוי מעצם התיאור. הסיפור של פייגנברג, 'כיצד נעשינו סוציאליסטיות', הוא סיפור אקטיבי, שבו התופרות כבר מחוללות את השינוי הנדרש בחייהן. עיקרו העצמתן של הנשים התופרות, אולם משמעותו רחבה הרבה יותר ונוגעת לכל מצב שבו בני אנוש מושפלים. זהו סיפור אופטימי המאמין ביכולתו של כל אדם להיאבק בהשפלתו ולקבל אחריות לחייו.

התבטאותן של הנשים בקורספונדנציות, ברשימות, במאמרים ובסיפורים על מצבן ועל מעמדן כתופרות היא פינה אחת בשלל הנושאים שהעסיקו אותן ונתנו להן ביטוי בעיתונות ביידיש. כתיבתן מאפשרת לנו הצצה לחייהן, ללבטיהן ולגורלן של נשים ונערות רבות ברוסיה הצארית שעסקו באחת המלאכות הקשות והאופייניות לזמן ולמקום – מלאכת המחט – וגם לנערות ונשים שעבדו במלאכות אחרות, כגון מיניקות, מיילדות, משרתות ועוד. ואולם לא רק תחתיות החברה העסיקו את הכותבות; חיבוריהן עוסקים בכל רובדי החברה היהודית לגווניה ומזמנים לנו נקודת מבט ייחודית ושונה במקצת מן המקובל: את נקודת מבטן של הנשים.

נשים יוצרות מוזיקה בכתבי שלום עליכם

אורן רומן

שני נושאים מרכזיים במכלול כתיבתו של הסופר שלום עליכם (שלום רבינוביץ', 1859–1916) משמשים בסיס להתמקדותו במוזיקה שיצרו נשים יהודיות¹ – מיעוט בתוך מיעוט. הנושא האחד הוא המוזיקה בחברה היהודית, והנושא האחר הוא מעמד האישה בחברה זו. מעמד האישה הוא נושא מורכב, שנוסף על הסדר החברתי נוגע גם לילדות ולהתבגרות, לאהבה רומנטית ולמיניות, למעמדות ולהבדלים אידאולוגיים בחברה היהודית וכן ליחסי היהודים עם שכניהם הנוצרים.

כפי שיפורט להלן, כתיבתו של סופר היידיש הגדול על שני הנושאים האלה מתארת במהימנות תופעות קיימות לצד תהליכי שינוי בחברה היהודית דוברת היידיש בת ימיו. בד בבד, שלום עליכם הביע גם אמירות ביקורתיות על חלק מן המסורות שתיאר, ונקיטת העמדה שלו משקפת חלק מן הקונפליקטים והלכי הרוח שרווחו בזמן כתיבת הדברים. לפיכך לכתיבתו של שלום עליכם ערך לחקר ההיסטוריה התרבותית והחברתית של היהודים

* אני מודה לפרופ' אליהו שליפר, לבני מר ולמיכאל לוקין על שקראו את טיוטת המאמר והעירו עליו בחכמה.

¹ לצורך קיצור היריעה כאן ולהלן, במאמר זה כוונת המונח 'הודי' לחברה היהודית האשכנזית במזרח אירופה בעת החדשה. כמו כן לפי ההקשר בהגדרה זו נכללות גם קהילות של יהודי מזרח אירופה שהוקמו ביעדי הגירה דוגמת אנגליה וארצות הברית. על היהודים הלא אשכנזים שחיו במזרח אירופה ראו: Alexander Avraham, 'Sephardim', *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, II, New Haven 2008, pp. 1689–1692; Golda Akhiezer, 'Karaite', *YIVO Encyclopedia*, I, pp. 860–862

במזרח אירופה, בייחוד מן ההיבט המגדרי, ובמקרים מסוימים היא אף שופכת אור על התרבות היהודית בימינו.

בשלושת הרומנים האמנותיים שכתב שלום עליכם (ראו פירוט להלן), הוא ייחד תשומת לב למוזיקה שמבצעות נשים, הרבה יותר משנגע בה בשאר יצירתו. בשורות שלהלן תיבחן כתיבתו בנושא ותיאוריו יושוו זה לזה ולמציאות החיים ששררה בזמן שנכתבו. מתוך כך יילמדו האפשרויות, האיסורים והדילמות שעמדו בפני נשים יהודיות שרצו ליהנות ממוזיקה ובעיקר להשמיע מוזיקה בארצות מזרח אירופה ובחלק מיעדי ההגירה ממנה בסוף המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים.

מוזיקה בחברה היהודית

אפשר לחלק לארבע קבוצות עיקריות את התופעות המוזיקליות שהתקיימו בחברה היהודית במזרח אירופה ובארצות ההגירה ממנה, ואשר אותן תיאר שלום עליכם:²

(1) מוזיקה דתית: הייתה חלק משמעותי ובלתי נפרד מן הטקסים הליטורגיים והפּרָה-ליטורגיים בבית הכנסת ומחוצה לו, דוגמת התפילות, טקס הקידושין וזמירות השבת. מוזיקה זו היא קולית בעיקרה (ללא ליווי כלי נגינה), ויצירות רבות ממנה מופרות לקהל הרחב, והוא אף שותף לשירתן במהלך הטקס הדתי. עם זאת שיאה של הסוגה המוזיקלית מושר מפי בעלי תפקיד מיומנים – רובם ככולם גברים – חזנים ומלוויהם, שליחי ציבור, בעלי קריאה וכו'.³ ראוי לציין שהתקופה ששלום עליכם

² אלו הם מאמרים בסיסיים על המוזיקה בחברה האשכנזית הנוגעים לכל הקטגוריות המפורטות במאמר או לחלקן: משה ברגובסקי, 'הפולקלור המוסיקלי היהודי ברוסיה', **ידען**, 28–29 (1964), עמ' 13–15, 18; Edwin Seroussi et al., 'Jewish Music', *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, London and New York 2001, 13, pp. 37–112 (See especially §III,3, pp. 51–59; §IV,2[iii], pp. 82–85; §IV,3[ii], pp. 88–90); Mark Slobin et al., 'Music', *YIVO Encyclopedia*, II, pp. 1219–1237

³ אף כי עצם קיומן אינו מוטל בספק, מעט ידוע על פעולתן של נשים בתפקיד 'זאָגערין' ('מגידה') בחיי הדת היהודיים. 'מגידות' אלו הנחו לעתים את תפילת הנשים בעזרת הנשים בבית הכנסת או בבתי פרטיים (ראו: סלובין ואחרים, שם, עמ' 1220).

מתאר נחשבת 'תור הזהב של החזנות האשכנזית', כי בה זכה סגנון מוזיקלי זה לפופולריות רבה והתאפיין בתנופה יצירתית, הן בהלחנת יצירות חדשות הן במבצעים מצטיינים. החזנים הגדולים באותה תקופה הוזמנו להתפלל ולשיר בבתי כנסת שונים ברחבי אירופה ומחוצה לה, והופיעו בליווי מוזיקלי (זמרי בס וטנור או מקהלה, ובחלק מבתי הכנסת בליווי נגינת עוגב). עם התפתחות הטכנולוגיה של הקלטות שמע, גם הוקלטה שירתם והופצה בעולם.⁴

(2) מוזיקת כליזמר: שלא כחזנות זוהי מוזיקה אינסטרומנטלית, המבוצעת בהרכבים של כמה כלי נגינה ולרוב ללא שירה. מוזיקת כליזמר הושמעה בעיקר בחתונות (ובמגוון טקסים הקשורים לחתונה).⁵ מקום מרכזי ברפרטואר הכליזמר ניתן למוזיקת הריקוד. למעט יוצאים מן הכלל, בתקופה המתוארת היו נגני הכליזמר גברים.⁶

(3) שירי עם: לצד שתי הסוגות הראשונות שנמנו, שמבצעייהן היו מוזיקאים מקצועיים, התהלך בחברה היהודית רפרטואר מוזיקלי עממי של שירים אשר הועברו בעל פה וניתן לשיר אותם ללא ליווי כלי נגינה. שפתם של רוב השירים האלה הייתה היידיש, שפת הדיבור של יהודי מזרח אירופה באותה התקופה, אך אפשר למצוא בהם גם שירים בלשון הקודש, בלשונות הסביבה (למשל אוקראינית) ובעירוב לשונות. מסוף המאה התשע עשרה החל איסוף של שירי עם אלו ועיסוק מדעי בהם, ובקורפוס שתועד הם סווגו לקטגוריות, כגון שירי ערש, שירי עבודה, שירי אהבה

ה'זאגערין' אינה נזכרת ברומנים האמנותיים של שלום עליכם, וייתכן ששתיקת הסופר מעידה על פעילות מצומצמת של נשים אלו בסביבתו.

⁴ ראו למשל: חיים הריס, **תולדות הנגינה והחזנות בישראל**, ניו יורק 1950; עקיבא צימרמן, **ברון יחד: מעולם החזנות והמוסיקה היהודית**, תל אביב 1988.

⁵ Walter Zev Feldman, *Klezmer: Music, History and Memory*, New York 2016, p. 3

⁶ Henry Sapoznik, *Klezmer! Jewish Music from the Old World to Our World*, New York 1999, p. 24, 246–247. עוד סקירות על המוזיקה ומבצעייה ראו אצל פלדמן, שם; יהויכין סטוצ'בסקי, **הכליזמרים: תולדותיהם, אורח-חיים ויצירותיהם**, ירושלים תשי"ט; יצחק ריבקינד, **כליזמרים: פרק בתולדות האמנות העממית**, ניו יורק 1960.

ועוד.⁷ רבים משירי העם בידיש מבטאים נרטיב נשי מובהק, כגון דו-שיח בין אם לבתה או דוברת אישה המבכה אהבה נכזבת, ולפיכך מניחים שנשים היו שותפות בחיבורם.⁸

(4) תיאטרון היידיש: אף שהיצירה בתחום זה נרחבת הרבה מעבר למוזיקה, נלוו לה שירים ומנגינות המזוהים בלעדית עם התיאטרון. קורפוס מוזיקלי זה ינק מנגינות משלוש הקטגוריות שלעיל אך גם מן התרבות הכללית, וכן חוברו מנגינות חדשות לגמרי במסגרת תיאטרון היידיש.⁹ חלק משירי התיאטרון חדרו לתרבות היהודית העממית.¹⁰ התופעה המודרנית המוכרת בשם 'תיאטרון יידיש' קמה בסוף המאה התשע עשרה ומסמלת במידה רבה את השינוי התרבותי שהביאה המודרנה לחברה היהודית המסורתית במזרח אירופה: למרות התנגדות רבנית תקיפה לקיומו צמח תיאטרון היידיש וזכה לפופולריות רבה במזרח אירופה, בארצות הברית ובעוד יעדי הגירה אשכנזית.¹¹ באופן פרדוקסלי, עצם הביקור בתיאטרון היידיש היה ביטוי לריחוק מן המסורת היהודית, אולם קהל המבקרים ביקש – וגם קיבל – התרפקות נוסטלגית על מסורת זו.¹²

⁷ ראו למשל: שאול גינזבורג ופסח מרק, 'יידישע פֿאָלקסלידער אין רוסלאַנד', רמת גן 1991 (צילום מהדורת פטרבורג 1901 בתוספת הקדמה מאת דב נוי); 'ל כהן, 'שיר עם ושיר עממי', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, 2 (1981), עמ' 146–152; Chana Mlotek, 'Folk Songs', *YIVO Encyclopedia*, I, pp. 526–528; Ruth Rubin, *Voices of a People: The Story of Yiddish Folksong*, Urbana and Chicago 2000.

⁸ סרוסי ואחרים (לעיל, הערה 2), עמ' 83.
⁹ ראו למשל: Mark Slobin, 'Music in the Yiddish Theater and Cinema, 1880–1950', Joshua S. Walden (ed.), *The Cambridge Companion to Jewish Music*, Cambridge, United Kingdom 2015, pp. 215–227; Norman H. Warembud (ed.), *The New York Times Great Songs of the Yiddish Theater*, New York 1975.

¹⁰ מלוטק (לעיל, הערה 7), עמ' 527.
¹¹ על תיאטרון היידיש ראו: Nahma Sandrow, *Vagabond Stars: A World History of Yiddish Theater*, Syracuse 2005; Michael C. Steinlauf, 'Yiddish Theater', *YIVO Encyclopedia*, II, pp. 1862–1869.

¹² חנא שמרוק, 'עירות וכרכים: פרקים ביצירתו של שלום-עליכם', ירושלים 2000, עמ' 100.

יש הרואים במופעי הפורים-שפיל המסורתיים, הצגות מסורתיות שנערכו בקהילות אשכנז בפורים, תקדים לתיאטרון היידיש המודרני.¹³ בהקשר זה יש לציין שבפורים-שפיל המסורתי הגברים הם ששיחקו תפקידי נשים,¹⁴ בעוד שעל בימת התיאטרון המודרני הופיעו ושרו גם נשים. לפחות בראשית דרכו של תיאטרון היידיש המודרני באו רבים משחקניו משולי החברה, ומעמדם החברתי היה נמוך, קל וחומר השחקניות, שגם היו חשופות לאלימות.¹⁵ עם זאת שימש תיאטרון היידיש אפיק ביטוי לנשים יהודיות בעלות נטייה אמנותית, ולצד תכנים בידוריים פשוטים הועלו על במת תיאטרון היידיש גם יצירות דרמטיות ויצירות מן הרפרטואר המערבי הקלסי.

המוזיקה בחייו וביצירתו של שלום עליכם

שלום רבינוביץ' הכיר היטב, כמאזין, מוזיקה יהודית מכל הקטגוריות שלעיל. כמו כן הוא ניגן מעט בכינור ובפסנתר.¹⁶ אביו של הסופר, נחום רבינוביץ', היה בעל תפילה ושוחר מוזיקה, ובביתו ביקרו חזנים נודדים. הודות לכך זכו ילדיו לשמוע רפרטואר נרחב של קטעי חזנות וגילו בקיאות רבה בקורפוס מוזיקלי זה. נוסף על כך בילדותו היה שלום רבינוביץ' מצוי בקשרים קרובים גם עם נגני כליזמר בעיירה פריסלאב, שבה התגורר (היום באוקראינה, Pereyáslav-Khmel'nyts'kyi), האזין לנגינתם ואף למד את הז'רגון המיוחד שבפיהם, המכונה 'פלי-זמר-לשון'.¹⁷ לשיר העם ביידיש נחשף שלום עליכם כבר מילדותו המוקדמת, בין השאר דרך דודו ניסל וּבִיקֶס ואחותו ברכה, שנהגו לשיר שירי עם באירועים משפחתיים.¹⁸

¹³ ראו: אהובה בלקין, **הפורים שפיל: עיונים בתיאטרון היהודי העממי**, ירושלים 2002.

¹⁴ שם, עמ' 197–198.

¹⁵ סנדרו (לעיל, הערה 11), עמ' 51–52; שמרוק (לעיל, הערה 12), עמ' 84.

¹⁶ על המוזיקה בחייו וביצירתו של שלום עליכם ראו: חנה גורדון-מלוטק, 'מוזיקה און ליד אין שלום-עליכמס לעבן און שאַפֿן', **די גאַלדענע קייט**, 115 (1985), עמ' 92–105; ויקטור לנזון, 'מוזיק אין שאַלעם-אלייכעמס ווערק', **סאַוועטיש היימלאנד**, 3 (1989), עמ' 60–67; Anita Norich, 'Portraits of the Artist in Three Novels by Sholem Aleichem', *Proof texts*, 4, 3 (1984), pp. 237–251; Max Wohlberg, 'Music and Musicians in the Works of Sholom Aleichem', *Journal of Synagogue Music*, 6, 1 (1975) pp. 20–43.

¹⁷ הסופר השתמש בידעיותו בז'רגון נגני הכליזמר בכמה מיצירותיו, למשל: **עלי כינור**, **סטמפניו וכוכבים תועים** (גורדון-מלוטק, שם, עמ' 93).

¹⁸ שם, עמ' 92–94.

גם את אמנות התיאטרון חיבב הסופר מילדותו. הוא נחשף לתיאטרון היהודי תחילה בהצגות 'פורים-שפיל' מסורתיות, ועם צמיחת תיאטרון היידיש המודרני צפה בהצגות של שחקנים נודדים. כמו כן כאשר גר בקייב נהג לפקוד בקביעות את התיאטרון הרוסי.¹⁹ בהמשך חייו גילה שלום עליכם יחס אמביוולנטי לתיאטרון היידיש ולתכניו, שכן לאחר הצלחה ראשונית גדולה בכתבת מחזות נחל כישלונות והתאכזב עמוקות.²⁰

ביצירותיו הרבה שלום עליכם לתאר מוזיקה המושמעת במקומות רבים: בבית הכנסת, ביריד, בחתונה, שירה תוך כדי עבודה ושירה בבית לעת מצוא. כך למשל אנחנו קוראים על ביילקה, בתו של טוביה החולב: 'אח, ביילקה [...]' את זוכרת איך פעם היית יושבת בלילה ולאור מנורה מעשנת תופרת ושרה איזה זמר'.²¹

בקיאותו של שלום עליכם במוזיקה היהודית ניכרת ביצירותיו. חוקר המוזיקה מקס וולברג משבח את יכולתו של הסופר לתאר את ההיבטים המוזיקליים בתרבותם של יהודי מזרח אירופה ומבחין כי 'הסופר פונה באופן אינסטינקטיווי אל עולם המוזיקה הן לצורך תיאור הן לצורך אפיון'.²² החוקרת חנה גורדון-מלוטק מנתה ציטוטים של שמונים שירים ביידיש ביצירותיו, ונזכרים בהן יותר משלושים חזנים ידועים בשמם או בכינויים וכתריסר נגני כליזמר. שלום עליכם חיבר שירים בעלי אופי של שירי עם, אם כי ככל הנראה רק כתב מילים חדשות למנגינות קיימות, והוא אף נמנה עם הראשונים שאספו שירי עם ביידיש והעלו אותם על הכתב בסוף המאה התשע עשרה.²³

שלום עליכם כתב מספר לא מבוטל של יצירות שבהן המוזיקה מרכזית או שמוזיקאים ממלאים בהן תפקיד ראשי או משני. חוץ משלושת הרומנים

¹⁹ Jeremy Dauber, *The Worlds of Sholem Aleichem*, New York 2013, p. 155

²⁰ מחזהו של שלום עליכם **צעזייט און צעשפרייט** נחל הצלחה רבה דווקא בתרגום לפולנית, ולאכזבתו הרבה לא דרך כוכבו ככותב מחזות בתיאטרון היידיש בארצות הברית (שמרוק [לעיל, הערה 12], עמ' 80–81).

²¹ שלום עליכם, **טביה החולב** (השלם), ירושלים 2009 (תרגם מיידש והוסיף הערות ואחרית דבר: דן מירון), עמ' 145.

²² וולברג (לעיל, הערה 16), עמ' 23.

²³ גורדון-מלוטק, (לעיל, הערה 16), עמ' 93–96, ובעמ' 103 הערה 11.

האמנותיים שיידונו להלן, סטמפניו, יוסלה זמיר וכוכבים תועים, יש להזכיר את מוטל בן פייסי החזן, וכן סיפורים קצרים יותר, למשל 'עלי כינור', 'מתושלח' ו'שיר השירים'. בשלושת הרומנים האמנותיים כתיבתו של שלום עליכם מתאפיינת בביקורת מפותחת על הסגנון של גיבוריו המוזיקליים,²⁴ ובקיאותו בתחום מעניקה לכתיבה אסתטיקה וחיוניות. דע עקא, נקודת החוזק שלו היא גם נקודת התורפה שלו: עיקר כוחו של הסופר בתיאור מוזיקה בתחום היהודי-מסורתי, ולפיכך ברומן **כוכבים תועים** אמינות הסיפור הולכת ונחלשת מן הרגע שרייזל עוזבת את החברה המסורתית היהודית ונהפכת לזמרת קונצרטנטית מערבית.²⁵

נוסף על הערכתו ליצירתם של האמנים היהודים תיאר שלום עליכם גם את הקשיים שנתקלו בהם, כגון חיי הנדודים, המצב הכלכלי הקשה של מקצתם והמעמד החברתי הנחות שהיה מנת חלקם. בין השורות ניכרת ביקורתו של הסופר על יחס החברה היהודית המסורתית למוזיקאים, אשר מחד גיסא נהנית מכישרון האמנים ומאידך גיסא חוששת מפניהם ואף בזה להם בשל שונותם, רואה בהם שידוך גרוע ואינה מאפשרת להם לפתח את כישרונם באופן מקצועי כנהוג בתרבות המערבית.²⁶ דן מירון היטיב לתמצת את ביקורתו של שלום עליכם ברומנים: 'החברה היהודית המסורתית אינה נזקקת לאמן אלא הזדקקות שולית. הוא בעיניה [...] מעין ליצן. [...] [האמנות] נשארת תמיד חובבנית, אמנות של כשרונות "טבעיים" גדולים, אך בלתי מפותחים'.²⁷

מעמד האישה ביצירתו של שלום עליכם

הדיון בנושא מעמד האישה בחברה היהודית והשתקפותו בכתיבתו של שלום עליכם נרחב ביותר.²⁸ במאמר זה הוא יידון בהקשר הדמויות הנשיות

²⁴ שם, עמ' 93.

²⁵ שמרוק, (לעיל, הערה 12), עמ' 93.

²⁶ שם, עמ' 90.

²⁷ דן מירון, **שלום עליכם: מסות משולבות**, רמת גן 1976, עמ' 154.

²⁸ על מעמד האישה בחברה היהודית האשכנזית בעת החדשה ראו למשל: פולה היימן, **האשה היהודיה בסבך הקידמה: מקומה וייצוגה בעת החדשה**, ירושלים 1997; איריס פרוש, **נשים קוראות: יתרונה של שוליות בחברה היהודית במזרח אירופה במאה התשע-עשרה**, תל אביב 2001; שאול שטמפפר, 'האם המשפחה היהודית המסורתית במזרח-

שבשלושת הרומנים האמנותיים, ובפרט בהקשר של ביצוע מוזיקה על ידי נשים.

בגיליון השני (והאחרון) של השנתון **יודישע פֿאַלקסביבליאָטעק**²⁹ (1889) פרסם שלום עליכם מאמר שכותרתו 'מכתב לְרַע טוב', ובו דיבר על הרומנים האמנותיים שלו. הסופר מכנה אותם 'רומנים יהודיים' וקושר בין שלושתם³⁰ באמצעות שני רעיונות מרכזיים: תיאור דמותו של האמן היהודי, שהוא הגיבור הגברי בשלושת הרומנים, וסיפור אהבה ('רומן') המותאם לערכי היהדות. התאמת הרומן לערכי היהדות, הסביר שלום עליכם, מבחינה אותו מרומנים שנכתבו בספרויות אחרות ונוגעת ישירות במעמד האישה בחברה היהודית ובציפיות שהיא נדרשת למלא:

בת ישראל אינה דומה לשאר הנשים שבעולם. היא גדלה ומתחנכת בקרב יהודים, עם שכל חייו מושתתים על האל. [...] אין אחיותינו יכולות לדמות לכל הנשים האחרות, אשר ימיהן עוברים עליהן בנעימים והן חפצות ליהנות מכל תענוגות העולם. בת ישראל יודעת שעליה לאהוב בראש ובראשונה את האל, לאחר מכן את אביה ואמה, ולאחר מכן את בעלה וילדיה. [...] **הכזונה יעשה את אחותנו?!...!**³¹ אצל אומות העולם מוגדרת 'גיבורה' אותה אשה שבעבור תאוותה, בעבור גחמתה, בעבור אהבתה את פלוני תזנח כל דבר אהוב וקדוש ויקר לה, [...] אבל לא כך היא הגיבורה היהודית. אדרבא, בעבור הדבר שהוא אהוב ויקר וקדוש לה, תזנח היא את תאוותה. [...] היה בטוח, ידידי היקר, כי אפילו תלך רחלה שבי אחרי סטמפניו, הרי שתשאר בת ישראל, יהודיה נשואה, אשר נמצאת ברשות בעלה [...] והיא] אם מסורה לילדיה. [...] לזאת ייקרא לפי

אירופה בדורות האחרונים הייתה פטריארכלית?'; ישראל ברטל ואחרים (עורכים), **חוט של חן: שי לחוה טורניאנסקי**, ירושלים תשע"ג, עמ' 359–378.

²⁹ שנתון ספרותי שפרסם שלום עליכם בקייב בעת שהתגורר שם, ובו שאף לרומם את ספרות היידיש המתהווה לרמה המקובלת באירופה. רק שתי מהדורות של השנתון יצאו לאור.

³⁰ אף כי באותה תקופה נכתבו רק שניים מהם, החיבור השלישי כבר נרקם בראשו, ראו: שלום עליכם, 'א' בריוו צו אַ גוטן פֿרײַנד' ('מכתב לרע טוב'), **יודישע פֿאַלקסביבליאָטעק**, 2 (1889), עמ' 308.

³¹ המילים המודגשות מופיעות בעברית במקור.

דעתי גיבורה יהודית, ולפיכך אני מכנה את הרומן הזה – רומן יהודי.³²

חוקר ספרות היידיש נחום אויסלנדר רואה במילים הללו גישה אפולוגטית ומזהה בהן רצון ליצור גיבורה יהודית משוחררת יותר, שאינה דמות פסיבית ואשר תעז למרוד בסביבתה.³³ אף כי מגמה זו אכן באה לידי ביטוי בכתובתו במהלך הזמן, כולל ברומן **כוכבים תועים**, אי אפשר להתעלם מכך שבשני הרומנים האמנותיים הראשונים הדמויות הנשיות שהעמיד שלום עליכם אכן מעוצבות לפי הצהרתו שלעיל ואינן משוחררות.

אם כן, ביצירות שיפורטו להלן תיאר שלום עליכם את החברה היהודית האשכנזית בשלהי המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים. זוהי חברה מסורתית שעוברת שינויים, ומלכתחילה נשים לא פעלו בה כזמרות או כנגניות.³⁴ למרות ההגבלות ההלכתיות והחברתיות התקיימו בחברה המסורתית ביטויי מוזיקליות נשית, והסופר הבחין בהם ותיאר אותם בקפידה. זאת ועוד, בתיאורים של תהליכי המודרניזציה והחילון שחלו בחברה היהודית העמיד הסופר דמויות ריאליסטיות של נשים מוזיקאיות אשר לא נשמעו עוד לתכתיבים הישנים והשמיעו את קולן. קריאה מעמיקה ביצירות מעלה שכתובתו האמפתית של שלום עליכם לאמיתו של דבר מבקרת את מנהגי החברה המסורתית.

* * *

³² שלום עליכם (לעיל, הערה 30), עמ' 305–306 (בתרגומי).

³³ נחום אויסלנדר, 'דער יונגער שלום-עליכם און זײַן ראָמאַן סטעמפעניו', **שריפטן**, 1 (1928), עמ' 52–53.

³⁴ על האיסור ההלכתי על נשים לשיר גברים ראו: יוסף קארו, שולחן ערוך, אבן העזר סימן כא סעיף א, וכן שם, אורח חיים סימן עה סעיף ג; מהרש"ל, ים של שלמה, קידושין ד סעיף ד. כן ראו: Emily Teitz, 'Kol Isha – the Voice of Woman: Where Was it Heard in Medieval Europe?', *Conservative Judaism*, 38 (Spring 1986), pp. 46–61. אשר לנגינה בכלים יש פוסקים המתירים זאת, למשל ספר ערוך השולחן אורח חיים סימן עה סעיף ח, אולם במציאות החברתית שמתאר שלום עליכם הדבר אינו מקובל, וראו: סרוסי ואחרים (לעיל, הערה 2), עמ' 75.

להלן נעייין ביצירות עצמן.³⁵ אף כי סיפור המעשה שלהם פיקטיבי, שלושת הרומנים האמנותיים של שלום עליכם כתובים בסגנון ריאליסטי.³⁶ **סטמפניו** (1888), **ויסלה זמיר** (1889) פורסמו במלואם בשנתון **יודישע פֿאַלקסביבליאָטהעק**, ואילו **כוכבים תועים** (1909–1911) פורסם בהמשכים בעיתונים יומיים בפולין ובארצות הברית, ויריעתו נרחבת בהרבה.³⁷

למוזיקה תפקיד מרכזי בשלוש היצירות הנידונות, המתמקדות בגיבור הראשי, גבר צעיר העוסק באמנות (כנר, חזן ושחקן תיאטרון בהתאמה), וכן מצויות בהן דמויות נשים שגם להן כישרונות אמנותיים. מבחינה רומנטית, בבסיס שלושת הרומנים ניצב משולש אהבה הכולל גם אהבה בלתי ממומשת או כמעט בלתי ממומשת.

א. סטמפניו

עלילת הרומן מתרחשת בעבר אידילי ולא רחוק (בסביבות אמצע המאה התשע עשרה) בעיירה הדמיונית מֶפּוֹנֶקָה, השוכנת באוקראינה החסידית ומסמלת את אורח החיים הקהילתי והישן של יהודי מזרח אירופה.³⁸ גיבור הרומן הוא כנר ששמו סטמפניו, אמן בוהמיני ורודף נשים המיטיב לנגן (ברומן הוא מושווה לכנר הידוע פגניני, אך מבחינה היסטורית דמותו

³⁵ הציטוטים המובאים להלן לקוחים מן התרגומים האלה: שלום עליכם, 'סטמפניו', **רומנים יהודיים** (תרגום אריה אהרוני), תל אביב 1981; הנ"ל, 'ויסלה זמיר', **רומנים מוקדמים** (תרגום אריה אהרוני), תל אביב 1994; הנ"ל, **כוכבים תועים** (תרגום קלמן א' ברתני, אחרית דבר מאת חנא שמרוק), תל אביב 1992. בתרגומיו של אהרוני שיניתי מעט מילים (למשל כאשר השתמש במילים ביידיש), ואז מובא התיקון באותיות מרווחות. להשוואה עם המקור ביידיש שימשו המהדורות האלה: שלום עליכם, **אלע ווערק**, ג, מוסקבה 1948 (**סטעמפפניו, יאַסעלע סאַלאַווי**); הנ"ל, **אַלע ווערק**, יד, בואנוס איירס 1959 (**בלאַנזשענדע שטערן**).

³⁶ נוריץ' (לעיל, הערה 16), עמ' 238, מדברת על כתיבה בסגנון הריאליזם החברתי, ואילו אויסלנדר (לעיל, הערה 33), עמ' 59, כותב מפורשות שברומנים יש חומר אתנוגרפי. כמו כן דמויותיהם של סטמפניו ושל ויסלה וכן של כמה דמויות משנה ב**כוכבים תועים** מבוססות על דמויות היסטוריות (ראו להלן, הערות 39, 41 ו-49).

³⁷ בוורשה החל הרומן להופיע בעיתון **די נײַע וועלט**, ואחר כך בדער **מאַמענט**, אך לא פורסם בהם עד סופו. הוא פורסם בשלמותו בעיתון הניו יורקי **דער מאַרגן זשורנאַל**. ראו: שמרוק (לעיל, הערה 12), עמ' 86.

³⁸ אויסלנדר (לעיל, הערה 33), עמ' 36–37.

מבוססת על הכנר יוסף דרוקר מברדיצ'ב [1822–1879].³⁹ אל מול סטמפניו ניצבת דמותה הלבבית של רחלה, אישה צעירה ונשואה שגם לה כישרון מוזיקלי: שירה. לאורך הרומן נמצאים חיי הנישואין של רחלה במשבר, ומנגד סטמפניו מנסה לפתות אותה. רחלה כמעט נענית לו אך לבסוף עומדת בפיתוי – כמצופה מאישה יהודייה נשואה – ואגב כך נהפכת למעשה לגיבורה האמתית של הרומן.⁴⁰ לבסוף היא מתפייסת עם בעלה, לאחר שהוא ניאות להביע את אהבתו אליה (אגב שירת שיר), ובכך שלום עליכם מעניק 'סוף שמח' ליצירתו. ביקורתו של שלום עליכם על אורח החיים המסורתי נרמזת באפילוג לרומן, המעלה שהזוג הצעיר חי לו באושר בעיר הגדולה, הרחק מן העיירה.

נביט בשירתה של רחלה. זהו הביטוי הפשוט והטבעי ביותר של מוזיקה – שירה בקולו של אדם ללא ליווי כלי נגינה (שכאמור, נתפסו באותה תקופה כעניין גברי מובהק). מטבע הדברים, הסביבה המוזיקלית שרחלה שואבת ממנה את הרפרטואר שלה ואת סגנון שירתה היא יהודית מסורתית בעליל: 'כל קטע חזנות, "נקדישך", "כבקרת", או ניגון חסידי, קטעי כליזמר שונים, שרה רחלה בקולה הטהור, לתאוות כל אוזן' (סטמפניו, עמ' 121). גם שירי עם שרה רחלה, ומהדהדת את שירה של נשים יהודיות שחיו לפניה. כך למשל היא שרה לפני חברותיה ב'חדר' לבנות:

שירי לנו רחלה חמודה! שירי, אין דבר, עכשיו אין ילדים [=בנים].
בפני נערים ובפרט המבוגרים שבהם, התביישה רחלה לשיר; בפני
אלה, אמרו לה חברותיה עצמן שלא יפה, שאסור...
נו, שירי כבר, רחלה, הביטו נא, צריך להתחנן לפניה!
ורחלה מצייתת לנערות הגדולות ומסלסלת שיר בקולה הדק הגבוה,
שיר ביידיש.

על ההר יונה עומדת
היא הומה ואבלה,
אהובי רחק ממני
לא אוכל לבוא אליו...

³⁹ פלדמן (לעיל, הערה 5), עמ' 10–11, 149.

⁴⁰ גם נחום אויסלנדר סבור שרחלה היא הגיבורה האמתית של הרומן (אויסלנדר [לעיל, הערה 33], עמ' 33, 35).

רחלה שרה שיר זה ברגש רב, משל כאילו הבינה את פשר המלה 'אהבה'. אולם הן, כלומר הנערות הבוגרות, הבינוה כנראה, מאחר שהיו אגב כך נעצבות אל לבן, נאנחות, ולפעמים אף מורידות דמעה... (שם, עמ' 111).

שירתה של רחלה טבעית ופשוטה ונובעת מאהבתה הכנה למוזיקה. היא מעולם לא למדה לשיר, היא אינה בתו של חזן או נגן, ובכל זאת שירתה יפה. שלום עליכם מתאר דו-ערכיות ביחס הסביבה לשירתה: מחד גיסא היא מסיבה עונג לשומעיה, ומאידך גיסא כבר בילדות יש הבחנה מגדרית והתנגדות לשירתן של נשים. כך מתוארת לעיל המציאות ב'חדר', וכך מתוארת גם המציאות בבית בחיק המשפחה:

להאזין לנגינה – אהבה רחלה; אוי אהבה היא זאת! כליזמרים שבו את לבה מאז ומתמיד; מששמעה איפשהו כי מנגנים או שרים איזה לחן חדש, מיד תפשה וחזרה עליו בקולה היפה-צלול. הוריה רוו מזה רב נחת ואמרו: 'יש לה ראש גבר'; טוב שנולדה אישה, אחרת הייתה הופכת עולמות! (שם, עמ' 121).

כאמור לעיל, הזיהוי של שירת האישה עם מיניותה גרם שבסביבה היהודית חובבת המוזיקה שבה גדלה רחלה הוגבלה שירת נערות וילדות לזירות משפחתיות או כול נשיות. שלום עליכם מתאר נורמה חברתית – שאינה נובעת בהכרח מן ההלכה – שבה נאסר על אישה בוגרת לשיר עם נישואיה:

עד שנתה החמש-עשרה שש-עשרה, שרה רחלה כציפור דרור [...] תיכף להיותה כלה אמרה לה אמה: 'פא, די לך, בת, לציין. תבואי אל החותן והחותנת להיות סמוכה על שולחנם, ותתיישי לך פתאום להמהם – פרצוף יפה יהיה לזה!' רחלה הבינה כמובן שאין זה נאה, צייתה היא והפסיקה לשיר (שם).

כפי שידגם בהמשך, האיסור ששלום עליכם מתאר אינו חל רק על שירה בפני גברים זרים אלא גם בפני הבעל ואף החותנת לבדה. אין להקיש באופן גורף מכתובתו של שלום עליכם שלא היו בנמצא נשים יהודיות ששרו גם לאחר שנישאו, אולם אפשר לייחס מהימנות לתיאוריו, שבמקומות מסוימים ראו טעם לפגם בשירה של נשים אפילו בחיק המשפחה.

שלום עליכם מספר שלמרות הנורמות החברתיות שרחלה מבקשת לעמוד בהן, קשה לה לשתוק. היא חייבת לשיר כי השיר נובע מתוכה ומבטא את רגשותיה: שמחה, עצב, געגועים. אפשר לראות בשורות שלהלן ביקורת על האיסור המסורתי על שירת נשים:

לחלוטין להפסיק לא הפסיקה, שכן, הזמר היה פורץ מתוכה מעצמו, שלא מדעת, מכוח ההרגל ככל הנראה, ומה היא אשמה שזה בכל זאת מזדמר לו?... כשרואים מאין בורחים המים, אפשר עוד לסתום את הפרצה; אבל כשלא יודעים מאין – מה אפשר לעשות? [...] אירע לה ששכחה את מעמדה, ופרצה והשתפכה בשיר כפעם, בימי עלומיה (שם).

הביקורת אינה פוסקת כאן, שכן שלום עליכם מתאר כיצד בעלה של רחלה וגם חותנתה (שבביתה היא גרה) נהנים להאזין בגנבה לשירתה. תיאור שירתה של רחלה חיובי כל כך עד שהקוראים עשויים לתמוה מדוע בכלל הוטל איסור על שירת נשים:

למותר לומר שלפני מוישה-מנדל [הבעל] לא הייתה שרה [רחלה] בעד כל הון שבעולם: הלא זה נראה מעט טיפשי ומוזר מאוד – לפתוח פה לעיני הבעל ולשיר... אפשר שמוישה-מנדל לא היה מדיר עצמו מהאזנה לה ואפשר שגם רצה בכך מאוד. כמה פעמים שמע אותה מזמרת לעצמה, וידוע לו שקולה מתוק כדבש. אבל איזה פרצוף יהיה לו בפני עצמו, אם יתיישב לפתע פתאום בבית להקשיב לאשתו המזמרת? עסק נאה לאברך נכבד! אם יזדמן לו על פי מקרה להאזין – אדרבה ואדרבה... זה הזדמן אמנם לעתים, אבל לעתים נדירות; או אז היה מוישה-מנדל מתעכב ועומד, מטה היטב אוזנו ואחר כך פולט שיעול להודיע שבא כביכול זה עתה מן החוץ, ונכנס הביתה כלא יודע. [...] דבوسی מלכה [החמות] אהבה להתגנב תכופות על קצות האצבעות ולהקשיב על מה שרה כלתה (שם, עמ' 122–123).

סופו של הרומן טוב, כאמור: רחלה ובעלה מגיעים אל עמק השווה ביחסיהם ועוברים לגור ביהופץ, הלא היא קייב, ועושים חיל בפרנסתם. שלום עליכם

הצביע למעשה על פתרון מעשי ליהודים החשים חנוקים בסדר העולם הישן: מעבר לעיר הגדולה, על האפשרויות הכלכליות והתרבותיות שהיא מציעה. ועם זאת עטו של שלום עליכם השתק בנוגע לשירתה של רחלה, וספק אם היא המשיכה לשיר.

ב. יוסלה זמיר

שלא כאופיו האידילי של סטמפניו, הרומן **יוסלה זמיר** מציג תמונה מורכבת יותר של המפגש בין אורח החיים המסורתי למודרנה, ובו לצד ההצלחה יש גם משברים. גיבור הסיפור הוא יוסלה, בנו של חזן, ילד שאוהב לשיר. שלא כילדה רחלה, גיבורת **סטמפניו**, שירתו של הילד יוסלה זוכה לעידוד מצד החברה הסובבת, והוא גדל להיות חזן מוכשר. שירתו טובה כל כך עד שהוא מושווה לגדולי החזנים בסוף המאה התשע עשרה, כגון ניסי בלזר, 'בעל הבית הצעיר מווילנה', ועוד.⁴¹ יש לציין שבניגוד לשירת החזנות של אביו, שירתו של יוסלה נסמכת על כתיבה בתווים, ובכך היא מסמלת את חדירת המודרנה למוזיקה היהודית.

בהמשך יוסלה יוצא ממזפוןקה לסיבוב הופעות עם להקת ה'משוררים' (המקהלה המלווה) שלו, ובמהלכו הוא נקרע בין שתי נשים: אסתר, אהבת נעוריו, המסמלת את העולם הישן, והגבירה פֶּרְלָה, אישה שהוא פוגש במהלך נדודיו, המסמלת את העולם החדש. אסתר היתומה מאב עובדת בחריצות בחנות של אמה, ומבחינה מוזיקלית מזכירה מעט את דמותה של רחלה. היא אמנם איננה נעימת זמירות כמוה, אך בכל זאת היא שרה לעתים. בדומה לסיפורה של רחלה, גם כאן האם היא שמדכאת את שירת בתה:

ולפעמים [...] הייתה שוקעת במחשבות ומתחילה לחקות את תפילתו של יוסלה, תחילה בקול חרישי ואחר כך בקול גובר והולך, ואינה מבחינה כלל שכאן, לא הרחק, יושבים גברים [...] הרהוריה היו נושאים אותה לפעמים [...] למקום המצאותו של יוסלה [...] הביטה בו ושמעה את קולו המתוק, את שירתו האלוהית [...] 'מה

⁴¹ על חזן זה מסופר שקשר את גורלו בזמרת פולניה נוצרייה ואחר כך איבד את קולו ואת שפיותו, ונראה שסיפור זה השפיע על עלילת **יוסלה זמיר**. ראו: דאובר (לעיל, הערה 19), עמ' 79; Abraham Z. Idelsohn, *Jewish Music in its Historical Development*, New York 1967, pp. 299–302

קרה לך, בת? הייתה זלאטה [אמה] קוטעת באמצע את מיטב חלומותיה – איזה פרצוף יש לזה, אני שואלת אותך, להתישב פה לשיר באמצע החוץ? ועוד לפני זרים?... אסתר הייתה מתעוררת כמשינה ושואלת משתוממת כולה: 'לשיר? מי שר?... (יוסלה זמיר, עמ' 245).

מול אסתר ניצבת 'הגבירה פֶּרְלָה', אלמנה עשירה שפגש יוסלה בעיירה סטרישץ' במהלך נדודיו. היא יודעת לנגן בפסנתר, ומקסימה את יוסלה בנגינתה. הרומן מעלה כי בעודה ילדה למדה פרלה לנגן בפסנתר במקרה, כאשר לידי אביה, סוחר בחפצים משומשים, הגיע פסנתר:

קרה המקרה שאחד הפריצים עקר ממקומו ומאיר זייצ'יק [אבי פרלה] קנה אצלו פסנתר ישן, בזיל הזול, מציאה גדולה, אבל לא נמצא לו מהר כל כך קונה, ופרק זמן לא מבוטל נשאר הפסנתר עומד, מכוסה בסדין, עד שנפל פעם בראשו של מאיר מין רעיון שכזה: 'עומד לו פסנתר; פרלה גדלה וצומחת; יפה היא כזהב צרוף; למה לא תלמד לטרטר קצת? [...] אולי בעזרתו תגיע לשידוך יותר מוצלח?' [...] אשתו של מאיר, מלכה, גם היא הסכימה לכך (שם, עמ' 231).

המוזיקה שמפיקים בפסנתר איננה יהודית-מסורתית; לא חזנות או שירי עם המבוצעים לרוב ללא ליווי כלי ולא מוזיקת כליזמר, שבאופן מסורתי הפסנתר אינו נמצא בהרכבים המנגנים אותה. בפסנתר מנגנים אפוא מוזיקה מערבית במובהק. כלי נגינה זה הוא סממן מובהק להתבוללות, אותה קבלה נלהבת של המודרנה שרווחה בקרב חלקים מסוימים של החברה היהודית במזרח אירופה, לעתים אגב הפניית עורף למנהגי המסורת.⁴² כך, בעוד בחברה היהודית המסורתית מוזיקאים גברים נחשבו לשידוך גרוע (ואישה

⁴² סלובין ואחרים (לעיל, הערה 2), עמ' 1229. מעניין להזכיר בהקשר זה את סיפור האנקדוטה של גליקל האמל, יהודיה גרמנייה שנולדה למשפחה אמידה בסוף המאה השבע עשרה, על אחותה החורגת. אחות זו ניגנה בפסנתר (המכונה 'קלאף צימיר') ואף דיברה צרפתית, והצליחה להציל משוד את אביה, סוחר משכונות, בזכות כישרון הנגינה והשירה שלה (ראו: גליקל, **זיכרונות 1691–1719**, ההדירה ותרגמה מיידש חוה טורניאנסקי, ירושלים 2006, עמ' 73–75).

מוזיקאית, אם בכלל הייתה כזו, לא כל שכן), בחוגים ששאפו להידמות לבורגנות האירופית הנוצרית עודדו נגינה של בנות ואף ראו בכך יתרון לשידוך המיוחל.

זאת ועוד, בניגוד גמור ליחס הבושה שחוו רוב הבנות היהודיות שרצו לשיר, נגינת הבנות בחוגים הבורגניים הייתה עניין להתגאות בו: 'בפני זרים היו [...] מאיר ומלכה [...] מתפארים תמיד רק בנגינתה של פרלה שלהם. "נגני לנו קצת, פרלה, בפסנתר!" נהגו לבקשה בעת שהיה עמם אדם זר, ובעת מעשה התמוגגו מרוב עונג: "פרלה מנגנת פסנתר!"' (שם).

כפי שצוין לעיל, בחברה היהודית המסורתית ראו בעין רעה לא רק שירת נשים אלא גם נגינה של נשים בכלי נגינה.⁴³ כך מתוארת הזרות של הפסנתר ושל נגינת נשים לאורח החיים המסורתי:

'הגבירה פרלה' כינוה בסטרישץ' משום שהיתה שם כמעט היחידה שהתהלכה לבושה כפריצה, נסעה במרכבה, החזיקה כלב בביתה וניגנה ב'פּוֹרְטֵפִיאַן' – היינו, פסנתר. [...] מאז היות סטרישץ' לעיר, אין זוכרים עדיין שיהודיה תגדל כלב ותנגן על פורטפיאן. מובן כי מששמעו בפעם הראשונה מנגנת, נזעקו המונים לרחוב [...]: 'אשה שהיא 'כליזמרית' בכלל!...' והחלו לעוף חידודים לכל עבר על הכלב והפורטפיאן... (שם, עמ' 226).

במהלך הרומן יוסלה בוחר בפרלה ונושא אותה לאישה, ואינו שומר את הבטחתו לאסתר. אלא שלאחר הנישואים חושפת פרלה את פניה האמתיות – אין היא אוהבת מוזיקה אלא דווקא ממון. היא מפסיקה לנגן וגם דוחקת ביוסלה לזנוח את החזנות.⁴⁴ שלום עליכם מצייר את דמותה באופן שלילי: היא קוראת רומנים של ספרות 'שונד' הזולה,⁴⁵ והגרוע מכול, חרף עושרה (בזכות נישואים לגבר עשיר, שהתאלמנה ממנו לפני שפגשה את יוסלה) היא איננה תומכת בהוריה כלל.⁴⁶

⁴³ ראו לעיל, הערה 34.

⁴⁴ יוסלה זמיר, עמ' 241.

⁴⁵ שם, עמ' 228.

⁴⁶ שם, עמ' 232.

אסתר מצדה נאלצת להינשא בשידוך מחוסר אהבה, וחייה נראים חסרי תקווה. סופו של הרומן מר, שכן במקביל לשקיעתה של אסתר גם יוסלה שוקע, מאבד את שפיות דעתו וממילא מפסיק לשיר. בכך מציב שלום עליכם מראה ריאליסטית המשקפת את האפשרויות וכן את הסכנות הכרוכות באורח החיים המודרני.

באפילוג לרומן הסופר מביע במרומז ביקורת על מעמד האישה בחברה היהודית המסורתית. אף על פי שאסתר ממלאת אחר כל הדרישות שהחברה המסורתית מציבה לאישה צעירה שכמותה, דהיינו היא חרוצה, צייתנית ושותקת, דמותה המופתית מתוארת כשבורת לב וחולנית ולמעשה נוטה למות: 'אסתר מצטמקת והולכת, דועכת כנר, ואיש אינו יודע מה יש לה...' (שם, עמ' 301).

עוד תופעה של מוזיקליות נשית נזכרת ברומן **יוסלה זמיר**, והיא דווקא מנהג מן העולם המסורתי: אלו הן החגיגות הנערכות לפני החתונה לכלה ולחברותיה הנשים בלבד, מקבילה נשית לטקסים דומים הנערכים לחתן ולחבריו הגברים: ה'פֶּאַרשפּיל', הנערך בשבת שלפני החופה (בתרגום חופשי 'הנגינה שלפני [החתונה]', הטקס מקביל ל'פֶּאַרשפּיל' של החתן, שהיום נהוג לכנותו בעברית 'שבת חתן'), וה'חתן-מָאָל' הנערך ביום החופה עצמו ('סעודת החתן', שוב טקס מקביל לזה שנערך אצל החתן).⁴⁷ בטקסים הנשיים האלה באות חברותיה של הכלה, נשים ונערות, לשיר ולרקוד עמה ולציין את המעבר שלה ממעמד נערה ('מיידל') למעמד אישה נשואה ('ווייבל'). שלום עליכם מתאר את החיובים ואת האיסורים החדשים הנלווים למעבר זה, שחלקם אינם נעימים, לפי מנהגי העיירה הדמיונית (אך הריאליסטית) מזפוקה שבאוקראינה החסידית. לענייננו, נוסף על איסור השירה, שנזכר לעיל אצל רחלה כבר בעת האירוסים, שלום עליכם מציין מפורשות שנאסר על אישה נשואה גם לרקוד, אפילו בין נשים.

⁴⁷ על טקסים אלו ראו: פלדמן (לעיל, הערה 5), עמ' 145–146, המציין שאת חגיגות הכלה בשבת שלפני החתונה כינו מלבד 'פורשפיל' גם 'זמירות' ואף 'ארוחת הערב של הכלה' (כלה-וועטשערע). הוא מזכיר עוד חגיגה נשית בהקשר החתונה, והיא ליווי הכלה לטבילה במקווה ואף ליוויה בחזרתה משם, והשוו: Ruth Rubin, *Voices of a People: The Story of Yiddish Folksong*, Urbana and Chicago 2000, pp. 118–119

הסופר פותח בתיאוריו צוהר לעולמה הרגשי של הכלה היהודית, ומבחין לצד השמחה גם בעצב הנלווה לטקסי המעבר הללו. הוא אף משווה את הכלה לבת יפתח, אשר הלכה עם חברותיה לבכות על נעוריה:⁴⁸

אותו מנהג [של בת יפתח ורעותיה] נשכח כבר מזמן, ובנות ישראל יש להן היום מנהגים אחרים. המדובר פה ב'פארשפיל' – 'נגינת פתיחה', ו'חתן מאל' – 'משתה חתן' – שעורכים במזפוקה לפני כל חתונה יהודית רק לכבוד הכלה ולכבוד חברותיה, הנערות, כדי שתוכל להיפרד מהן ולרקוד עמן את הריקוד האחרון. ה'פארשפיל' נערך בשבת שלפני החופה, בבית הכלה. הנערות עצמן שרות ורוקדות כל מיני ריקודים. שרות, רוקדות, מפצחות אגוזים ומשמחות את הכלה בפעם האחרונה. היא נפרדת משנות הנעורים שלה ומחברותיה הנערות, מאחר שהיא הופכת מיד לאשת-איש ונכנסת לקהל הנשים. אותו דבר עצמו מתרחש ביום החופה, ואף זה בבית הכלה: הנערות מחשיבות זאת למצוה לבוא ולרקוד עם הכלה ריקוד אחרון, ונשים נשואות עומדות מן הצד ומסייעות במחיאיות כפיים. [...] אסתר סיימה את הריקוד האחרון, וכל נערות מזפוקה לא שבעו מלהביט בפניה היפות, אף כי היו חיוורות עד מוות, מתות כפני בר-מינן (שם, עמ' 269–270).

ג. כוכבים תועים

רומן זה נכתב כעשרים שנה אחרי שתי היצירות הראשונות בטריטוריה, וניכרים בו סימני המודרנה: לעתים מכוניות מתוארות בו כאמצעי תחבורה במקום כרכרה רתומה לסוס, וכן מתוארת מציאות חברתית חדשה שבה נשים יהודיות מופיעות על הבמה ואמנים יהודיים מופיעים גם לפני קהל לא יהודי. **לכוכבים תועים** ערך תיעודי רב, ומקצת הדמויות שבו מבוססות על דמויות אמיתיות.⁴⁹ הרומן נפתח בסצנה דרמטית ביותר, שבה רייזל בת החזן בורחת מביתה בעיירה הולאנשט שבבסרביה עם תיאטרון יידיש נודד. גם לייבל רפאלוביץ, בנו של הגביר המקומי, בורח עם פלג אחר של התיאטרון. בסוף הסצנה מלאת המשמעות הסופר לוקח את הקוראים בהבזק חזרה בזמן

⁴⁸ שופטים יא, לז.

⁴⁹ שמרוק (לעיל, הערה 12), עמ' 80–81, 84.

ומספר את הסיפור מראשיתו. סצנת הבריחה מסמלת את התמוטטות הסדר החברתי הישן של יהודי מזרח אירופה בעקבות האורבניזציה וההגירה לארצות המערב, ומתווה את קווי העלילה של **כוכבים תועים**.

סיפור המעשה של הרומן, אשר פורסם בהמשכים במשך יותר משנתיים, פתלתל וארוך. לאחר הבריחה מן העיירה לייבל ורייזל מתגלגלים בדרכים שונות, ועיקר הסיפור הוא עלייתם לגדולה, איש-איש בתחומו: רייזל כזמרת ולייבל כשחקן תיאטרון. לכל אורך הסיפור השניים מחפשים זה את זה חיפוש כמעט חסר תכלית כדי לממש את אהבת נעוריהם. בסופו של דבר, מפאת התסבוכת שיצר, נאלץ שלום עליכם להתיר את העלילה בשני אופנים שונים וכתב שני סיומים לסיפור.⁵⁰

ברומן **כוכבים תועים** המודרנה מוארת באור חיובי ומחברו משרטט בו אפשרויות חדשות שעמדו בפני נשים יהודיות שרצו לשיר, אפשרויות שלא היו קיימות בזמן שכתב את שני הרומנים הראשונים בטרילוגיה. עם זאת אין להתכחש לעובדה שמלבד שירה מרוממת הייתה בתיאטרון היידיש גם ארוטיקה (אחד מן האלמנטים שבגינם אסרו הרבנים את התיאטרון). כך למשל שלום עליכם מתאר את הכשרתה של שחקנית בתיאטרון: 'באותו זמן החלו לעשות את הנריאטה לשחקנית ולזמרת, לאמנה בתפקידים, לחזור עימה על שירים ישנים-נדושים [...] והעיקר, לימדו אותה איך כיצד להתלבש כך שתהיה לבושה ולא-לבושה, עירומה ולא-עירומה...' (כוכבים תועים, עמ' 163).

נביט בדמותה של רייזל. היא בתו של חזן, ובדומה ליוסלה ואף לרחלה גם היא אהבה לשיר בילדותה. רפרטואר השירה של רייזל זהה לזה של רחלה, אלא שאצל רייזל כבר נוספו לו שירים מתיאטרון היידיש. למשל, היא שרה את אחד השירים המפורסמים ביותר ברפרטואר זה, 'צימוקים ושקדים' ('ראָזשינקעס מיט מאַנדלען'), מתוך מחזהו של אברהם גולדפאדן, **שולמית**:

⁵⁰ שם, עמ' 95–96.

בבוקר יפה אחד [...] ישיבה לה רייזל ליד החלון הפתוח שעל
מיטתה [...] תופרת בחוט ומחט תפר שנפרם בחולצתה ושרה לה
מתוך 'שולמית' את הפזמון בעל הלחן היפה, ששמעה בתיאטרון:
הגדי נסע לירידים
וגם אתה תסחר
בצימוקים ובשקדים
נומה, בני היקר (שם, עמ' 42).

בדומה לרחלה ולאסתר, גם על רייזל אמה אוסרת לשיר:

ימים שלמים לא נמאס עליה לשיר, לולא אמא שאסרה עליה את
הדבר. כל אימת שרייזל מרימה את קולה, גוערת בה לאה: 'שקט,
רייזל, אמרתי לך כמה פעמים. כסבורה את, שילדונת קטנה את?
בחורה, בלי עין הרע. כלום שמעת כדבר הזה? ...' [...] אין היא מניחה
לה לשיר, אלא אם כן לפעמים עם אבא ביחד, וגם זאת – כשאין
איש שומע... (שם, עמ' 50–51).

לעומת זאת אביה של רייזל, החזן ישראלי, תומך בשירתה. כך מתוארת
עמדתו כאשר אנשי התיאטרון באים ומבקשים לשמוע את קולה של בתו:

ישראלי החזן [...] תפס את הדבר בכל הפשטות. אמת, אשתו אולי
צודקת בטענתה ש'נער הוא נער, ונערה היא נערה'. אף על פי כן,
פעם ביובל, למען אורחים כאלה, מה יזיק, למשל, אילו 'אמרה'
[=שרה] משהו יחד עם אבא? [...] וישראלי החזן מציץ בלאה אשתו
בלשון בקשה, כמי שאומר: 'מה אכפת לך, למשל, אם הבת "תאמר"
[=תשיר] משהו? ...' (שם, עמ' 50).

רייזל אכן שרה לפני האורחים, ומנהל התיאטרון הנווד מחמיא לה על יפי
קולה ואף מזמין אותה להצטרף ללהקתו.⁵¹ רייזל מחליטה להיענות להזמנה
ובורחת עם אהובה לייבל, שמעוניין להיות שחקן.⁵²

⁵¹ כוכבים תועים, עמ' 53–54.

⁵² שם, עמ' 100.

לאחר הבריחה עלילת הרומן מתרכזת אך ורק בקורותיו של לייבל, כנראה בשל רצונו של שלום עליכם לשמור על אחדות פורמלית בשלושת הרומנים, שבמרכזם דמות אמן גבר. לשם קיצור היריעה יצוין כי לייבל שינה את שמו לשם בעל זיקה יהודית מובהקת פחות, לאו רפלסקו, ועשה חיל בתיאטרון היידיש כשחקן דרמטי. ההצלחה הביאה אותו להופיע בערים הגדולות במזרח אירופה, דוגמת בוקרשט ולמברג, ואף מערבה משם, לבמות לונדון ולבסוף לניו יורק (שוב, כנראה עקב מציאות החיים שהשתנתה בשנים שחלפו מאז נכתבו הרומנים הראשונים).

על קורותיה של רייזל אנו קוראים רק באמצע הרומן, ומתוך צרור מכתבים שלה. מן האיגרות עולה שרייזל הציגה ושרה בתיאטרון היידיש בבוקרשט ונעשתה לחביבת הקהל שם. בחלוף הזמן הזדמן לה לפגוש את זמרת האופרה (הנוצרית) מארצ'לה זמבריק,⁵³ וזמבריק פרסה עליה את חסותה ושלחה אותה ללמוד שירה בקונסרבטוריון של וינה.⁵⁴ בדומה ללייבל, גם רייזל בחרה בשם חדש שזהותו היהודית אינה מובהקת, רוזה ספיבק.⁵⁵ שלא כלייבל, יוסלה וסטמפניו, רייזל היא היחידה ברומנים האמנותיים שאמנותה וכישרונה הביאו אותה להצלחה בחברה הלא יהודית,⁵⁶ והיא אף מושווית לזמרות אופרה אמתיות מתחילת המאה העשרים, דוגמת אדלינה פאטי ונלי מלבה.⁵⁷ רייזל מופיעה בערי מערב אירופה עד שלבסוף היא מגיעה לניו יורק.

כמו הגבירה פרלה גם רייזל מנגנת בפסנתר,⁵⁸ והרפרטואר שהיא שרה בהיותה זמרת קונצרנטית הוא מערבי לגמרי וחסר כל נגיעה ליהדות. רייזל

⁵³ כך במהדורה הראשונה, ובמהדורות המאוחרות שונה שמה ל'מרצ'לה אֶמבריק', המכוון לדמות ההיסטורית של זמרת האופרה האמריקנית ממוצא פולני מרצ'לה זמבריק (1858–1935), שאכן העמידה תלמידות במהלך הקריירה שלה. ראו: Philip L. Miller, 'Sembrich Marcella', *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*², 23, London and New York 2001, pp. 63–64.

⁵⁴ כוכבים תועים, עמ' 404.

⁵⁵ פירוש השם ספיבק בפולנית ובאוקראינית: זמר.

⁵⁶ שמרוק (לעיל, הערה 12), עמ' 93–94. בנוסח השני לסופו של **כוכבים תועים** מסופר שלייבל עזב את תיאטרון היידיש למען משחק בתיאטרון דובר אנגלית (שמרוק, שם, עמ' 96).

⁵⁷ כוכבים תועים, עמ' 429, 48.

⁵⁸ שם, עמ' 452.

רחוקה מן הזהות היהודית המסורתית: לבושה מערבי, היא איננה שומרת כשרות⁵⁹ והיא דוברת שפות אירופיות: גרמנית, צרפתית ואנגלית,⁶⁰ שלא כשחקני התיאטרון היהודי, המדברים יידיש.

עם זאת רייזל אינה מתכחשת למוצאה, ובתקוף אותה געגועים לעברה היא שרה לעצמה שירים ביידיש וקטעי חזנות.⁶¹ בסוף הרומן היא מתארסת לגרישה סטלמאך, הכנר היהודי שמופיע אתה, ואף שלא נערך הטקס המסורתי לציון האירוסים, חגיגת האירוע בניו יורק כוללת ארוחה משפחתית במסעדה יהודית ולאחריה ביקור בתיאטרון היידיש. או אז נפגשים רייזל ולייבל סוף-סוף, שנים רבות לאחר בריחתם מהעיר. סופו המדויק של הרומן לא יוסגר כאן.

בתיאוריו את שירת החזנות שלה שלום עליכם טוען מפורשות שמבחינת כישרון שירתה רייזל משתווה לטובי החזנים בדורה:

[כמה טוב] לשמוע אותה מבצעת קטעים של חזנים מפורסמים בעולם, של ניסי בלזר, של ירוחם הקטן, של פני מינקובסקי, של ראזומני, של קווארטין, של כרמיאול, של סירוטה – ושל מי לא? היא יכולה להתייצב ולהשמיע 'ומפני חטאינו' או 'אתה זוכר' עם כל הסלסולים והדקדוקים ועם כל ה'ונאמר'ים, ובמתיקות כזאת, שאפשר, אני אומר לך, לגווע תחת ידיה. מעשה פלאים! (שם, עמ' 418).

אין זו הפעם היחידה שהסופר מזכיר נשים השרות קטעי חזנות בכישרון רב. רחלה ורייזל שרו יצירות שכאלה בילדותן, ובכוכבים תועים הוא גם מתאר את 'החזן מלומזה', שעם בניו ובנותיו שר את 'כל נדרי' מעל בימת התיאטרון.⁶² גם כאן אפשר לראות ביקורת מובלעת מצד שלום עליכם, ששיקף את התופעה ההיסטורית של נשים ששרו קטעי חזנות אך בשל

⁵⁹ שם, עמ' 444.

⁶⁰ שם, עמ' 418.

⁶¹ שם, עמ' 417–418.

⁶² שם, עמ' 385.

אף בחברה המסורתית היו נשים רשאיות להשמיע בקולן, בנעימה עצובה ובבכי, טקסטים בעברית או ביידיש המקוננים על המתים. מילות הקינה הופיעו בספרונים בעברית וביידיש המכונים 'מענה לשון',⁶⁶ אך היו גם מקוננות מקצועיות שלמדו את המסורת המוזיקלית הזאת בעל פה מאישה מבוגרת אחרת, לרוב קרובת משפחה, ואלתרו טקסטים ביידיש.⁶⁷

סיכום

טיפוס מובהק וזהה נמצא בשלושת הרומנים האמנותיים של שלום עליכם: ילדה הרוצה לשיר, אך עם התבגרותה החברה – באמצעות אמה – אוסרת זאת עליה. באמצעות טיפוס זה שלום עליכם מצביע על הדפוס הרווח בחברה היהודית המסורתית ומבקר אותה על שאינה עונה על צורכיהן של נשים בעלות כישרון מוזיקלי. בחברה זו נשים אמורות להסתפק בהאזנה למוזיקאים גברים, אסור להן לנגן בכלי נגינה, ושירתן בדל"ת אמות בִּיתן הייתה בגדר סוד ובושה. זאת ועוד, בבוא העת גם נדרש מהן לדכא את שירת בנותיהן. חשוב לציין שחלק מן האיסורים שמתאר הסופר מקורם בנורמות חברתיות שאינן נובעות מן ההלכה, כמו האיסור על אישה נשואה לשיר או לרקוד בפני נשים אחרות.

לצד ביקורתו שלום עליכם חושף ביטויים של שירת נשים שהיו בחברה המסורתית למרות האיסורים, כגון שירת נערות בחוג המשפחה ובסביבה כול נשית, שירת אישה בגפה, תפילה חרישית – ולהבדיל – קינה על המתים.

המגורים בעיירה מסמלים ברומנים את אורח החיים המסורתי, והוא מתואר כמגביל. לעומתם העיר הגדולה, על שלל האפשרויות החברתיות והכלכליות שהיא מציעה, מוצגת כמקום שבו הפתרון לקונפליקט זה אפשרי. בסטמפניו רחלה עוזבת את העיירה ועוברת עם בעלה לגור בקייב, ושם היא אכן זוכה

⁶⁶ ראו למשל: ספר מענה לשון: סדר תפלת תענית על בית עלמין על כל צרה שלא תבוא, אמשטרדם תל"ח (1678); ספר מענה לשון: הוא סדר תחינות על בית עלמין [...] אויף עברי טייטש, וילנה תרי"ג (1852).

⁶⁷ ראו: Gisela Suliteanu, 'The Traditional System of Meloepic Prose of the Funeral Songs Recited by the Jewish Women of the Socialist Republic of Rumania', *Folklore Research Center Studies*, III (1972), pp. 291–349

למידה מסוימת של חופש ושמחה, אלא שגם בקיב רחלה ככל הנראה לא שרה, ותסכולה של היהודייה המוזיקלית לא נפתר בדמותה.

ביוסלה זמיר שלום עליכם מציג את מפגש המסורת עם הקדמה בחברה היהודית במזרח אירופה באופן מפוכח ומורכב יותר מכפי שעשה **בסטמפניו**. הדמות של אסתר טרגית בהרבה מזו של רחלה, ודרכה הסופר מאיר על חוסר הצדק שבאורח החיים המסורתי, שבו גורל מר עשוי להיות מנת חלקה של הטובה בבנות: הנה אסתר צייתה לאמה בכול, הפסיקה לשיר ונשארה בעיירה, ובכל זאת היא שבורת לב ואומללה. לצד זאת אין לשכוח שגם יוסלה, שדמותו מסמלת ולו באופן חלקי את השפעת המודרנה על התרבות היהודית, זכה לגורל עגום ומייאש בסוף הרומן. אם כן, גם ברומן זה אין פתרון לקונפליקט של היהודייה המוזיקלית.

רק ב**כוכבים תועים** נמצא פתרון לדילמה של היהודייה המוזיקלית: דמותה של רייזל עוברת כמה גלגולים, וכל אחד מהם הוא שלב בדרך לפתרון הקושי. כל שלב מחייב יציאה מאורח החיים המסורתי וארוג באורח החיים המודרני. בראש ובראשונה רייזל מורדת, מסרבת לשתוק ובורחת מן העיירה למסע נדודים, ובסופו היא מגיעה אל העיר הגדולה. בתחילת דרכה היא משחקת בתיאטרון היידיש, שבו נשים יהודיות שרו, רקדו ושיחקו אמנות יהודית מובהקת. דא עקא, אין בכך פתרון מושלם לבעיה, שכן פעמים רבות הייתה רמת האומנות בתיאטרון היידיש ירודה, ומעמדן החברתי של הנשים ששיחקו בתיאטרון לא היה גבוה.

בהמשך דרכה רייזל עוזבת את התיאטרון ונעשית לזמרת קלסית. המוזיקה המערבית של רייזל, בדומה לנגינת הפסנתר של פרלה הגבירה, משייכת אותה לשוליים נוספים של החברה היהודית בעת החדשה – השוליים העליונים – אשר התקרבו באורחות חייהם לבורגנות הנוצרית. גם זה פתרון חלקי, שכן פתרון זה מחייב עזיבה מטפורית של היהדות,⁶⁸ ואילו האמנות של האמנים הגברים בטרילוגיה היא יהודית במובהק.

⁶⁸ מאחר שהעשייה המוזיקלית בציבוריות היהודית (חזנות ומוזיקת כליזמר) נחסמה בפני הנשים, הן פנו בעת החדשה למוזיקה המערבית, אשר הייתה פתוחה בפניהן. זוהי תופעה מקבילה למה שהתרחש בסוף המאה התשע עשרה בתחום הקריאה של הנשים היהודיות: מאחר שכלל נמנע מהן הלימוד המסורתי של הספרות הרבנית, הן התחנכו

לבסוף הציג שלום עליכם זהות חדשה ומורכבת, שבה חרף עיסוקה באמנות לא יהודית והתרחקותה מאורח החיים המסורתי שמרה ריזל על זהותה היהודית ועל ערכי יסוד יהודיים שלא נס לחם גם בחברה המודרנית. ריזל אינה מתנצרת ובכוונתה להינשא ליהודי, והעיקר – שלא כגבירה פרלה שהתנכרה להוריה – ריזל תומכת בהוריה לעת זקנתם.

בזכות זהות זו, שאפשר לכנותה זהות יהודית חילונית, ריזל יכולה להיחשב גיבורה יהודית ובמידה מסוימת אף הגיבורה הראשית של **כוכבים תועים**. נראה שדמות מעין זו הייתה יכולה להתפתח לראשונה במציאות החופשית של ארצות הברית בתחילת המאה העשרים, ובכך כתיבתו של שלום עליכם משקפת תהליכי שינוי היסטוריים. לא היה סביר להיתקל בדמות כמו ריזל במזרח אירופה בשנת 1888 (עת פורסם **סטמפניו**), אך בניו יורק בשנת 1911 כבר היה זה מתקבל על הדעת.

מכורח כתיבתו הריאליסטית לא יכול שלום עליכם להשלים את המהלך שתיאר, דהיינו קבלתן של נשים יהודיות בעלות קול נאה לשירה פומבית בחברה היהודית המסורתית.⁶⁹ עם זאת הוא העז להתעלם מנורמות חברתיות ודתיות כבר בעשור הראשון של המאה העשרים וללמד שהדבר אפשרי.

בבתי ספר כלליים ורכשו ידיעה בשפות אירופיות. כתוצאה מכך הנשים ההן קראו את מיטב הספרות הקלאסית והקדימו את הגברים היהודים קוראי העברית בהתוודעות לתרבות המערבית המודרנית. ראו: איריס פרוש, 'יתרונה של השוליות: נשים אורייניות בחברה היהודית המזרח אירופית במאה התשע עשרה', דוד אסף (עורך), **מולנה לירושלים: מחקרים בתולדותיהם ובתרבותם של יהודי מזרח אירופה מוגשים לפרופסור שמואל וורסס**, ירושלים 2002, עמ' 125.

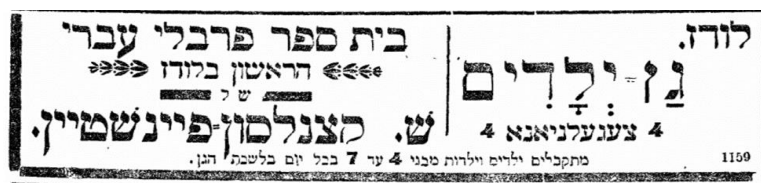
⁶⁹ בארצות הברית הוסמכה אישה לחזנות בפעם הראשונה בשנת 1975. ברברה אוסטפלד הורוויץ הוסמכה בבית המדרש 'היברו יוניון קולג' הרפורמי. ראו: כהן (לעיל, הערה 63), עמ' 201–202.

גננות עבריות: חלוצות בשדה החינוך העברי בתפוצות הגולה

צפורה שחורי-רובין

הקדמה

ביום ט' בתשרי תרע"ג (20 בספטמבר 1912) בישר עיתון הצפירה בעמודו הראשון על פתיחת 'גן ילדים'. בית ספר פרבלי עברי הראשון בלודז' של ש. [שיינדל] קצנלסון-פיינשטיין. הפתיחה החגיגית של הגן נערכה ברוב עם 'ביום ג' הראשון אחרי סוכות [תרע"ג]'.¹



בשנת הלימודים 1914 פתחה קדיה מולודובסקי גן ילדים עברי בעיירת מולדתה קרטוז-ברז'ה שבצפון פולין,² ובאותה שנה ניהלה ברכה שוייגר גן ילדים בוורשה.³ ב-5 באוקטובר 1915 פתחה חיה ויצמן-ליכטנשטיין את גן הילדים העברי הראשון בקטרינוסלב, ברחוב קזנסקה 12, ובו שבעה ילדים. וכך כתבה לימים בזיכרונותיה: 'מאוד הצטערתי שבעיר הגדולה הזאת נמצאו

¹ צפורה קאצענעלסאן-נאכומאו, **יצחק קאצענעלסאן: זיין לעבן און שאפן** (צפורה קצנלסון-נחומוב, **יצחק קצנלסון: חייו ויצירתו**), בואנוס איירס 1948, עמ' 210–211. תודה לד"ר נורית פיינשטיין על ההפניה לספר זה וליוכבד קלזנר על התרגום מיידיש.

² אריה כנרתי, 'היה הייתה גננת: שיחה עם המשוררת קדיה מולודובסקי', **מעריב**, י"א באדר תש"ט (11 במרץ 1949), עמ' ד.

³ ימימה [אבידר] טשרנוביץ, **יומנים גנוזים מן השנים 1919–1936**, תל אביב 2003, עמ' 27.

אך שבעה הורים שהבינו לרעיונו. אבל בסוף דצמבר, בחגיגת החנוכה, לא יכול עוד המוסד להכיל את מספר המידפקים על דלתותיו.⁴ החל משנת הלימודים תרע"ח (1917/8), כבר התנהלו גני ילדים עבריים ברחבי הגולה: הן בערים הן בכפרים המרוחקים הן בעיירות הנידחות ברחבי רוסיה, פולין ובסֶרֶבְיָה.⁵ כל הגנים נוסדו למען 'מטרה מיוחדת: להקנות לתינוקות ידיעת לשון חדשה ולנטוע חיבה בלבם למנהגי האומה וקנייניה'.⁶

ייסוד גני ילדים עבריים ברוסיה ובפולין היה מניצניו של החינוך החדש שהחלו לנבט בשלהי המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים. החינוך המסורתי של ה'חדר' החל לדעוך, ובמקומו התבסס החינוך החדש, הציבורי, של תלמוד תורה ובתי ספר יהודיים מודרניים שנלמדו בהם לימודי חול (בלשון המדינה) לצד לימודי קודש ולימוד הלשון העברית. דחיפה חזקה לחידוש החינוך העברי נתנה תנועת 'חיבת ציון'. בעקבות הפרעות ברוסיה בשנות השמונים של המאה התשע עשרה קמו תנועות ציוניות אשר מטרתן הייתה שיקום החיים הכלכליים והרוחניים של קהילות ישראל על ידי התקרבות למקורות המדעים הכלליים. תנועת התחייה שאפה להחיות את הלשון העברית גם בדיבור, ובכמה ערים נוסדו אגודות כמו 'שפה ברורה', 'חובבי שפת עבר' ו'בני משה', שתכליתן הייתה להפיץ את הדיבור העברי ולהקנותו.

השפעתן של אגודות אלו הייתה רבה, והן ייסדו בתי ספר לבנים ולבנות בערים הגדולות ורשה, וילנה ועוד, ובהם הרבו בלימודי הלשון העברית, התנ"ך ותולדות ישראל. בתי הספר האלה, שהתלמידים נהנו בהם מחינוך עברי וכללי כאחד, בישרו את בוא ה'חדרים המתוקנים', שפתחו שעריהם גם לפני הבנות. הבנות למדו עם הבנים על פי אותה תכנית לימודים; בפעם

⁴ חיה וייצמן-ליכטנשטיין, **בצל קורתנו: פרקי זכרונות מבית אבא**, תל אביב תש"ח, עמ' 221.

⁵ בסרביה הייתה לפני מלחמת העולם הראשונה אחד ממחוזות רוסיה, בתחום המושב, על גבול רומניה. על תולדות החינוך העברי בבסרביה ראו: צבי שרפשטיין, **תולדות החינוך בישראל בדורות האחרונים**, ב, ירושלים תש"ך, עמ' 245–247.

⁶ יחיאל היילפרין, 'הגינה: מכתב-עתי לענייני גן הילדים העברי להלכה ולמעשה', **הגינה**, א, א (תשרי-חשוון תרע"ח), עמ' 1.

הראשונה בעת החדשה הן למדו את כתבי הקודש ואת תולדות העם ולשונו.⁷ ייסוד ה'חדרים המתוקנים' התפשט במהרה, עד כי לא היו כמעט בתחום המושב עיר ועיירה שלא הוקם בהן 'חדר מתוקן'.

כחלק מההתעוררות הכללית החלו לקום בשלהי העשור הראשון של המאה העשרים גם גני הילדים העבריים הראשונים ולידם סמינרים להכשרת גננות עבריות, פרי יזמתם של שני מחנכים ב'חדרים מתוקנים' בוורשה, יחיאל היילפרין ויצחק אלטרמן.⁸ החל משנת 1917 החלה גם רשת החינוך 'תרבות' להקים גני ילדים שמטרתם הייתה להפיץ את הרעיון הלאומי, את רעיון שיבת ציון ואת אהבת ארץ ישראל, ולהקנות לילדים את הלשון העברית ואת ספרותה.⁹

מתודולוגיית המחקר

מטרת המאמר לעקוב אחר קורות הגננות העבריות בנות הגולה, שעזבו בית ומשפחה ונסעו למרחקים כדי ללמוד בסמינרים שייסדו היילפרין ואלטרמן ולהכשיר עצמן להוראה בגן הילדים. בגמר הכשרתן הן התפזרו ברחבי הגולה, פתחו גני ילדים עבריים והביאו את בשורת העברית לילדי התפוצות. ואולם על אף פועלן הודרו הגננות מן המחקר ההיסטורי, ותרומתן המופלגת לחינוך העברי ולהנחלת הלשון העברית לא נודעה.

במאמר זה תיבחן תרומת הגננות לעיצוב מערכת החינוך העברי-לאומי לשם הנצחת דמותן והנכחתן בהיסטוריוגרפיה החינוכית בגולה ובארץ ישראל; יודגש פועלן למען קידום הגן העברי כחלק מהמפעל הציוני בגולה ולמען

⁷ שרפשטיין (לעיל, הערה 5), א, עמ' 389–396, 401; אברהם גרינבוים, "חדר הבנות" ובנות בחדר הבנים במזרח אירופה לפני מלחמת העולם הראשונה, רבקה פלדחי ועמנואל אטקס (עורכים), **חינוך והיסטוריה: הקשרים תרבותיים ופוליטיים**, ירושלים 1999, עמ' 297–303.

⁸ על היילפרין ואלטרמן ועל פועלם ותרומתם לחינוך העברי בגולה ובארץ ישראל, ראו בהרחבה: צביה ולדן וצפורה שחורי-רובין, **לא מִבְּטָן אלא מִגֵּן: תרומתם של גן הילדים והגננות להפצת הלשון העברית, תרנ"ט–תרצ"ו**, באר שבע 2018, עמ' 199–284.

⁹ שרפשטיין (לעיל, הערה 5), א, עמ' 389–396, 401; מוטי זלקין, "דמות לרעיון, תבנית לחומר, גוף לנשמה" – על שורשיה הרעיוניים והארגוניים של רשת החינוך "תרבות", **הכינוס השנתי העשרים של האגודה הישראלית לחקר תולדות החינוך**, בית הספר לחינוך, אוניברסיטת תל אביב, 3 ביולי 2018.

הפצת הלשון העברית כהכנה לקראת העלייה לארץ; ישורטט דיוקן של אחדות מהן שיכול לשמש אספקלריה לחיי הגננת העבריה בגולה; תיבחן תפיסתן המגדרית בתפקידן כגננות וכיצד פילסו את דרכן בעולם ההוראה; ייפתח צוהר לראשית הכשרת הגננות העבריות בגולה ולראשית דרכם של גני הילדים בגולה, ולבסוף יתואר מנקודת מבט היסטורית כיצד קרה שבתקופה שבה העברית עדיין לא הייתה מדוברת, כמו גני ילדים עבריים והנחילו את הדיבור העברי בסביבה זרה ומנוכרת. תיקוף המאמר לשנים 1912–1926 נועד לתחום את הדיון המחקרי מהקמת הגן העברי הראשון בגולה ועד עליית הגננות הראשונות לארץ ישראל.

המחקר מתבסס על מקורות ראשוניים – ספרות זיכרונות פרי עטן של הגננות עצמן, שנמצאו בארכיונים פרטיים וציבוריים, ועל אוטוביוגרפיות ורשימות – שרואים אור כאן בפעם הראשונה, וכן הוא מתבסס על מאמרי תיעוד וזיכרונות המפוזרים בכתבי העת של הגננות: **הגינה, אושיות** ו**הד הגן**. במקורות אלו הן תיעדו את עבודתן וסיפרו מצד אחד על הקשיים, על ההתלבטויות ועל התסכולים שהיו מנת חלקן, ומצד אחר על ההישגים ועל ההצלחות שחוו בעבודתן כגננות בגולה ואחר כך בארץ ישראל.

התיעוד פותח צוהר רחב לעולמן, למשפחתן, למקום גידולן ולרקע החינוכי-השכלתי שלהן; הוא חושף את חייהן על רקע עבודתן בגני הילדים העבריים בעשור השני והשלישי של המאה העשרים ומפנה את הזרקור לתפקיד שמילאו בתולדות החינוך לגיל הרך ולתרומתן בהפצת הלשון העברית. ראיונות עם בנותיהן של אחדות מהן, עם בניהן או עם נכדותיהן האירו את דמויותיהן המיוחדת מנקודת מבט אישית.¹⁰ עיתונות בת הזמן ומקורות משניים המתעדים את התקופה החינוכית-היסטורית, השלימו את התמונה. ניתוח הממצאים וגיבוש התובנות המחקריות הושתתו על השוואה בין המקורות הראשוניים ובין ספרי ההיסטוריה של החינוך.

¹⁰ ראשית הדיון בגננות הראשונות בגולה הובא אצל ולדן ושחורי-רובין (לעיל, הערה 8), אך הזרקור שם מופנה למחנכיהן היילפרין ואלטרמן. במאמר זה הורחבה היריעה, מוזכרות גננות שאינן בספר ומובאים מקורות ראשוניים שנגלו לי רק לאחר צאתו לאור.

גני ילדים עבריים וסמינרים להכשרת גננות עבריות בוורשה – הראשונים בגולה

יחיאל היילפרין (1880–1942) ויצחק אלטרמן (1881–1939), שני מחנכים ב'חדרים מתוקנים', הקימו בוורשה שבפולין (שהייתה אז בתחום רוסיה הצארית) גני ילדים עבריים – הראשונים דוברי העברית בגולה – היילפרין בשנת 1909 ואלטרמן בשנת 1910. ליד הגנים ייסד כל אחד מהם 'קורסים פרבליים', בית מדרש (סמינר) להכשרת גננות על פי שיטת המחנך הגרמני פרידריך פרבל,¹¹ כדי להכשיר גננות עבריות לגנים עבריים שיקומו ברחבי הגולה.

על חוויותיה בסמינר של היילפרין כתבה בזיכרונותיה קדיה מולודובסקי (1894–1975), תלמידתו בשנים 1912–1914. בלשון משעשעת תיארה את חוויית היום הראשון, והאווירה השמחה והנלהבת משתקפת היטב בתיעוד:

כאשר הגעתי בפעם הראשונה לשיעור, נסחפתי למהומה של למעלה משלושים בנות: מליטא, מפולין, מוהלין, מבסרביה. כל השבטים היהודיים בעלי הדיאלקטים הלשוניים השונים הצטופפו שם יחד, שמחות ורעננות ובעלות רוח צעירה – עם ישראל חי! מובן מאליו שבשיעורים בכיתה דיברו עברית, אחדות מהבנות דיברו עברית רהוטה ואחרות קצת בגמגום, אבל כל הזמן עברית! בפרוודורים, ששם שמרנו את המעילים ושם התבדחנו ונדברנו אם ללכת פה או ללכת שם, דיברנו יידיש וצלילי המילים התמזגו – בקיצור, יריד של דיאלקטים. אין אני מתכוונת, כמובן, לדיאלקטיקה פילוסופית, שאינני מבינה עד היום, אלא לדיאלקטים לשוניים, שגרמו לצחוק שהתנשא עד לתקרה.¹²

¹¹ פרידריך וילהלם אוגוסט פרבל (1782–1852) הקים בגרמניה בשנת 1837 את המוסד החינוכי 'גן ילדים – מוסד למשחקים ולעיסוק עבור ילדים קטנים', והוא נחשב לגן הראשון בעולם. תורתו של פרבל מבוססת על תכנית לימודים שבמרכזה פעילות עצמית של הילד. היא מתמקדת בילד ובניסיונו, ועיקריה הבעה עצמית ספונטנית, עניין, משחק ויזמה חופשית מצדו. ראו: שרה פאיאנס-גליק, **החינוך בגיל הוד, תל אביב 1968**, עמ' 11–18.

¹² קאדיע מאלאדאוובסקי, 'אויף די העברעאישע פרעבל-קורסן' (על הקורסים העבריים בשיטת פרבל) **סביבה**, 26 (תשרי תשכ"ט-אוקטובר 1968), עמ' 49. זהו פרק 20 מתוך האוטוביוגרפיה של מולודובסקי, 'א מעשה פון דעם עלטער-זיידנס ירושה', ירושת

בשנת 1914 פרצה מלחמת העולם הראשונה, והיילפרין ואלטרמן סגרו את מפעליהם החינוכיים וברחו מוורשה כדי למצוא מקום מבטחים להם ולבני משפחותיהם. היילפרין נדד מוורשה לאודסה (1915), ואלטרמן – מוורשה למוסקווה (1917), משם לקייב (1918) ומשם לקישינב (1922). בכל מקום ממקומות מושבם הם הקימו גן ילדים עברי ולידו סמינר להכשרת גננות. הסמינרים העבריים של היילפרין ואלטרמן הכשירו דור של גננות 'שפיזרו את הניצוצות העבריים לכל מקום. ולאט לאט הלכה התנועה והתגברה, עד שברגע זה יש לנו בגולה חוץ מרשת של בתי ספר עבריים עממיים גם רשת של גני ילדים עבריים'.¹³ בחלוף השנים עברו גני הילדים העבריים לחסותה של רשת 'תרבות', החברה לחינוך עברי ולתרבות עברית בתפוצות הגולה, שפעלה בין שתי מלחמות העולם במזרח אירופה.

"חולמות ולוחמות, שואפות ומגשימות": הגננות העבריות הראשונות בגולה
הגננות העבריות הראשונות, שרובן היו בנות שש עשרה עד שמונה עשרה, 'באו מכל תחום המושב ואפילו מפלכי רוסיה שמחוץ לתחום'.¹⁴ 'חומר התלמידות היה מן המובחר',¹⁵ אלו היו אשר 'נפשו חשקה בתורה. רובן היו מעיירות קטנות, נידחות'.¹⁶ מרביתן גדלו והתחנכו בבתיים יהודיים מהמעמד הבינוני, בתים שומרי מסורת ותרבות ישראל. חלק הארי שלהן גדל בעיירות קטנות ורחוקות ברחבי רוסיה, פולין וליטא, בסרביה ואף רומניה, ומיעוטן גדלו בערים גדולות כמו אודסה ומוסקווה. כולן 'חולמות ולוחמות, שואפות ומגשימות מערבות רוסיה, מגדות הדניסטר והדניפר, מעיירי פולין וליטא'.¹⁷ כפועל יוצא מחינוכן בבית הוריהן הן חלמו 'על פעולת יצירה לטובת עמן'.¹⁸

הסבא רבא שלי', שנדפסה בהמשכים ממרץ 1965 ועד מאי 1973. תודה ליוכבד קלזנר על התרגום מיידיש.

¹³ שמואל טשרנוביץ, 'בכח האמונה (פרח על קברו של אבי הדיבור העברי)', דבר, 27 בדצמבר 1922.

¹⁴ יצחק גרינבוים, פני הדור: מורים, חברים, יריבים, ירושלים תשי"ח, עמ' 316.

¹⁵ לייב קופרשטיין, 'הגן העברי בבסרביה: פרק בתולדות החינוך העברי בבסרביה', הד הוגן, ו, ג-ד (תש"א), עמ' 48.

¹⁶ ברכה שוייגר, 'הבונה המתמיד', הד הוגן, ד, ג-ד (תרצ"ט), עמ' 7.

¹⁷ חוה ורבה, 'לדמותה של טובה חסקינה' (ארכיון החינוך היהודי [להלן: אח"י], 2139/5.203, חטיבה א-57).

¹⁸ מרים דינר-גולדשטיין, 'תחנת בסרביה', הד הוגן, ד, ג-ד (תרצ"ט), עמ' 10-11.

מאפייני ההשכלה והתעסוקה של אבותיהן של הגננות הצעירות משקפים בדרך כלל מעמד חברתי כלכלי יציב, אך היו בהן גם מחוסרות אמצעים. האבות עסקו במגוון מקצועות יהודיים, כמו ראש העיירה (סטרוסטה),¹⁹ רב העיירה, חזן, תלמיד חכם, משכיל, מחנך, מורה לעברית, פובליציסט, סופר ומראשוני חובבי ציון. הבנות קיבלו בביתן חינוך תורני באווירה יהודית ברוח הציונות וארץ ישראל. את הלשון העברית הן למדו במסגרת המשפחה או מפי מורים פרטיים. הן למדו ב'חדר' לבנים, ב'חדר' לבנות או ב'חדר' משותף לבנים ולבנות, ולאחר שסיימו את חוק לימודיהן בבית הספר בעיירתן, יצאו ללמוד בסמינר לגננות.

להלן אתאר את בית גידולן של חמש מן הגננות הראשונות כדי להצביע על המאפיינים הביוגרפיים המשותפים לסיפור חייהן ועל הדומה בקרקע צמיחתן. כל אלו יכולים לפתוח צוהר להבנת עולמן ולהראות עד כמה השפיע החינוך בבית ההורים על בחירותיהן ועל העצמתן האישית והמגדרית.

שיינדל קצנלסון-פיינשטיין (1882–1944) נולדה בעיירה קרליץ' בפלך מינסק שבתחום המושב באימפריה הרוסית (היום בבלרוס), בת בכורה לאמה הינדה לבית דוידזון ולאביה יעקב בנימין קצנלסון, פובליציסט, מחנך ומשכיל. בשנת 1896 עברה המשפחה, שהיו בה ארבעה בנים ושתי בנות, ללודז' שבפולין. שיינדל רכשה את חינוכה העברי אצל אביה עם אחיה יחד ואף למדה עמם בחדר. היא עשתה חיל בלימודיה, ואמה נהגה להעיר בקורטוב של כעס מהול בגאווה: 'בטעות היא לא נולדה זכר [...] היה יכול להיות לנו עוד רב במשפחה'.²⁰ לימים כתבה על כך אחותה: 'היא הייתה תמונה מושלמת של אבא: חרוצה כמו דבורה, רצינית ומעמיקה כמו בת של תלמיד חכם!' בעיירה קראו לה 'בחורה – בחור ישיבה!' היא גילתה חריצות רבה בלימודי היהדות 'כמו בחור שהתכוון לקבל סמיכה לרבנות'. שיינדל אכן הפכה ידענית גדולה בעברית. יתרה מזאת, היא השתלמה בלימודי חול כמו בלימודי קודש עד שדבק בה התואר ר' שיינדל. היא סיימה את לימודי ההוראה בסמינר של יצחק אלטרמן במחזור הראשון בוורשה, בשנת 1912, כשכבר הייתה אֵם. בזה נבדלה משאר הגננות.

¹⁹ סטרוסטה (Staroste) – תואר המנהיג של העדה היהודית במדינות מסוימות במזרח אירופה.

²⁰ קצנלסון-נחומוב (לעיל, הערה 1), עמ' 24–26.

לאה (ליאה) גוזמן-ישראלית-פישמן (1890–1984) נולדה בברדיצ'ב במחוז ז'יטומיר שבאוקראינה, ובילדותה התייתמה מאמה. אביה, סוחר בדים, נישא בשנית והעביר את לאה ואת שני אחיה לחסות אחיו ואשתו, והם גידלו את אחייניהם עם בנם ובתם. הדוד, פעיל ציוני ואדם אמיד, חי עם משפחתו בבית מרווח בעל שתי קומות ודאג לכל מחסורם של הילדים ולהשכלתם. הילדים גדלו בבית דובר עברית, באווירה ציונית ויהודית; מורה פרטי לימד את חמשת הילדים עברית ויהדות. לאה סיימה בית ספר רוסי, ולאחר מכן, בשנים 1915–1917, למדה בסמינר לגננות של היילפרין באודסה.²¹

קדיה מולודובסקי (1894–1975) נולדה וגדלה בעיירה קרטוז-ברֶזֶה שבצפון פולין (בלרוס של היום). אביה אייזיק היה המורה הראשון שלה, וממנו למדה עברית, כדבריה: 'עברית הייתה השפה הראשונה שלמדתי'.²² האב היה יהודי למדן ומשכיל, מלמד גמרא בעיירה. בילדותה למדה קדיה ב'חדר מתוקן', ואחר כך קיבלה שיעורים פרטיים ברוסית ובמקצועות כלליים ממורים פרטיים שהובאו לביתם, והם העניקו לה השכלה כללית בלי שפקדה את בית הספר.²³ על כך כתבה קדיה בזיכרונותיה: 'אף פעם לא הלכתי לבית ספר ולא למדתי עם תלמידים בכיתה. מה שידעתי הוא שאני מחזיקה ספר ויש מורה שמלמד אותי'.²⁴ כשהייתה בת שלוש עשרה נשלחה ללמוד בגימנסיה בוולקוביסק, וכשמלאו לה שש עשרה החלה ללמוד בבית ספר לבנות בעיר שרפץ שבפולין המרכזית.²⁵ בשנת 1912, בת שמונה עשרה, החלה קדיה את לימודיה בסמינר של היילפרין בוורשה.

רבקה החנוכית (1893–1953) נולדה בצ'חנוביץ שבפלך לומז'ה, בקרבת העיר ביאליסטוק שבפולין הרוסית, וגדלה בבית אביה הרב יהודה החנוכי, רב

²¹ המידע נאסף מכמה מקורות: מארכיון קיבוץ מעברות, הודות לעידית בן אברהם נקש, ארכיונאית הקיבוץ; משיחה עם בינה דיבון, נצר למשפחת גוזמן, בת דודה; משיחה עם רותי רם ועם חיותה, בנותיה של לאה, 16 במאי 2017.

²² אוריאל אופק (עורך), 'המשוררת שפתחה את השער', קדיה מולודובסקי, **נוצות הזהב**, תל אביב 1978, עמ' 62.

²³ רבקה דביר-גולדברג, 'מעבר לשמשייה הכחלחלת: יצירתה הלירית של קדיה מולודובסקי', **מסכת**, ט (תש"ע), עמ' 58–59.

²⁴ מולודובסקי (לעיל, הערה 12), עמ' 49.

²⁵ דליה קרפל, 'משוררת השפה האסורה', **מוסף הארץ**, כ"ב באדר תשע"ח (9 במרץ 2018), עמ' 41.

העיירה, ואמה הרבנית פייגע-אלטע. היא למדה ב'חדר מתוקן' שהכיל כיתה אחת בלבד שנערים ונערות ישבו בה בצוותא, למדו 'עברית בעברית' והתחנכו ברוח התנ"ך והספרות העברית החדשה, אהבת ישראל וארץ ישראל.²⁶ רבקה הייתה אחת הצעירות הראשונות שעזבה את עיירת הולדתה ובאה אל העיר הגדולה, ורשה, בשנת 1909, כדי להכשיר עצמה להוראה בגן הילדים. היא למדה במחזור הראשון שסיים את לימודיו בסמינר של היילפרין, ובגמר לימודיה, בשנת 1912, נשארה בוורשה והייתה גננת עבריה.²⁷



הגננת חוה ורבה בגן הילדים בקובל 1927 (באדיבות ארכיון החינוך היהודי)

חוה ס'יר-ורבה (werba) (1909–1969) אף היא נולדה בצ'חנוביץ וגדלה בה. היא התחנכה בבית הוריה, אמה פייגה גולדברג ואביה יצחק, שהיה ציוני וסוחר עצים מצליח. חינוכה על ערכי היהדות השאיר חותם עמוק בלבה. כשהייתה חוה בת חמש ברחה המשפחה מהעיירה מאימת המלחמה, ועם

²⁶ גולדה פורת (וינר), 'ה"חדר" המתוקן', אליעזר ליאוני (עורך), צ'חנוביץ, מחוז ביאליסטוק, ספר עדות זכרון, תל אביב 1964, עמ' 340–314.

²⁷ פנינה רותם (החנוכית), 'אחותי רבקה החנוכית', ליאוני, שם, עמ' 516.

כיבוש האזור על ידי הגרמנים חזרה המשפחה לצ'חנוביץ. חוה למדה בבית ספר כללי ששפת ההוראה בו הייתה גרמנית, ואת השכלתה התורנית השלימה בלימודי דת ותפילות בחדר לבנות מפי הרבנית. אביה עמד על כך שבנותיו ילמדו עברית כשפה מדוברת. את ראשית השכלתה בתולדות הציונות ובתרבות העברית רכשה חוה במועדוני נוער שנוסדו בעיירה בתום מלחמת העולם הראשונה.²⁸ עם תום לימודיה בבית הספר העממי בעיירה למדה בסמינר לגננות של רשת החינוך העברית הציונית 'תרבות' בוורשה, ויצחק אלטרמן היה אחד ממוריה. בסמינר התבלטה חוה בכישורונותיה, ובסיום לימודיה שלחה אותה רשת 'תרבות' לנהל בית יתומים בביאליסטוק.²⁹ אחר כך הגיעה לקובל וייסדה שם גן ילדים עברי ראשון.

* *

מה אפשר ללמוד מסיפור חייהן של הגננות הראשונות? חוקרים טוענים כי ניתוח סיפור החיים של אדם מאפשר ללמוד עליו ועל תפיסת עולמו, על חייו ועל חוויותיו לאורך זמן; הוא משקף את מאפייני סביבתו ואת ערכיה, את הנורמות החברתיות והתרבותיות שעליהן גדל ואת סגנון חייו; הוא מציג רצף אירועים והתרחשויות ואת הסיבות שבעטיין התרחשו. בחינת הסיפור האישי אף מאפשרת לזהות את המרכיבים השונים של הזהות האישית של האדם, המתגבשת ומתעצבת בתהליכים תרבותיים, חברתיים והיסטוריים, ולהבין את מקורם.³⁰

נורית גוברין, חוקרת הספרות העברית, טוענת כי לא רק 'חשיבותה של ההיכרות עם הביוגרפיה של הסופר היא תנאי הכרחי להעמקת הקשב אל יצירתו', אלא קוראת גם 'לנחיצות ההיכרות עם הוריו של היוצר לרבות בני

²⁸ חוה ורבה (סעהר), 'יהודי ה"ווליה" (wolia)', ליאוני, שם, עמ' 197.

²⁹ ללא ציון שם הכותב, 'תולדותיה', חוה ורבה (עורכת), **נקשיב להם: על החינוך בגן הילדים**, תל אביב 1971, עמ' 305–308.

³⁰ נעמה צבר-בן-יהושע ורות דרגיש, 'מחקר סיפר', נעמה צבר-בן-יהושע (עורכת), **מסורות וזרמים במחקר האיכותי**, אור יהודה 2002, עמ' 169–170; מיכל צלרמאיר, 'על מחקר נרטיבי, על פמיניזם ועל מה שביניהם', רבקה תובל-משיח וגבריאלה ספקטור-מרזל, **מחקר נרטיבי: תאוריה, יצירה ופרשנות**, ירושלים 2010, עמ' 108.

משפחתו האחרים'.³¹ לשיטתה, פרטי הביוגרפיה תורמים להבנת היצירה, ובלעדיה 'תהיה הבנתה חלקית ופגומה'.

ואכן, סיפור חייהן של הגננות הראשונות בגולה, כפי שהוא משתקף מספרי הביוגרפיה פרי עטן של אחדות מהן ומהעיון במאפייני הרקע הביוגרפיים של הגננות האחרות, מראים כי המכנה המשותף שלהן רחב: קרקע צמיחתן, אורח חייהן, החינוך שקיבלו בביתן והשפעתו מרחיקת הלכת על בחירותיהן ועל התנהלותן בחיים. הגננות גדלו ברובן במשפחות משכילות, מלומדות ובעלות תודעה יהודית-ציונית והתחנכו באווירה מסורתית. הן קיבלו חינוך עברי ולמדו ב'חדרים מתוקנים' בעיירותיהן, מאחר שהוריהן טיפחו חינוך והשכלה לבנות כמו לבנים כמקור להעצמה אישית ומגדרית. זאת ועוד, ההורים שאפו להנחיל לבנותיהם את ידיעת הלשון העברית, מאחר שהכירו בחשיבותה של ידיעת העברית כאחת ההכנות לקראת העלייה לארץ ישראל.

ואכן, החלום לעלות לארץ, לשמש בה גנת עבריה ו'להכשיר את הדור הצעיר לקראת המדינה',³² היה משאת נפשו. ובמילותיה של צפורה חיטין-וולפסון: 'לשרת בלב ונפש את ארצנו – הלא נודעת, שהייתי קשורה אליה בכל נימי נפשי הלבביים, הרומנטיים, האהובה עלי מילדותי ומימי לימודי וקריאה בספרים'.³³ ההורים עודדו את בנותיהם לרכוש מקצוע בהכשרתן המעשית ותמכו בהחלטתן לעזוב את עיר מגוריהן ולנסוע בגפן לעיר הגדולה כדי ללמוד את מקצוע ההוראה בסמינר חרף הקשיים שנכוננו להן במקום הזה: ניתוק מהמשפחה, הוצאות כספיות, בדידות והצורך לטפל בעצמן. בכך תרמו ההורים למימושן העצמי ולאמונה ביכולתן, להפיכתן לנשים עצמאיות, בעלות מודעות חברתית, המכירות בערך עצמן. ואכן, לאחר הכשרתן להוראה ובזכות המקצוע שרכשו – גנת עבריה – יכלו הנשים הצעירות להגיע לעצמאות כלכלית ואחר כך לעלות לארץ ישראל ולפתח קריירה מקצועית במערכת החינוך לגיל הרך ההולכת ומתהווה.

³¹ נורית גוברין, **קריאת הדורות**, ה, תל אביב 2015, עמ' 13.

³² רבה (לעיל, הערה 17).

³³ צפורה וולפסון, **סיפורו של גן: שנות חיים, מעשים ואירועים בגן הילדים**, תל אביב ופתח תקווה 1978, עמ' 20.

‘גברתי, הוד מלכותך הפרבלית!’³⁴ המניע לבחירת מקצוע ההוראה לגיל הרך

הבנות, כאמור, היו בעלות אידאולוגיה ציונית כהוריהן: ‘כמה רוצה אני כבר לנסוע מכאן! לברוח מהארץ הארורה הזאת לארץ ישראל, אל הארץ הקדושה והיפה! מתי נהיה כבר בארץ ישראל!’³⁵ כתבה ביומנה ימימה טשרנוביץ, שהייתה חניכה בגן הילדים של ברכה שוייגר בוורשה בשנת 1913, וברבות הימים הייתה היא עצמה גננת בתל אביב.

המניע לבחירתן של הצעירות בהוראה לגיל הרך נבע משלושה טעמים: שאיפה להעצמה אישית, רצון לרכוש מקצוע שהוא ייעוד ושליחות ורצון להקדיש עצמן להוראה לגיל הרך.

א. שאיפה להעצמה אישית

חלק מן הבנות נולדו וגדלו ב’עירות שוממות ולא ראו כל עתיד בחיי השעמום והבטלה, והנה נראתה להן הקשת בענן, פעולת יצירה לאומית ואנושית המחכה להן’.³⁶ כאשר הגיעה הבשורה על פתיחת סמינר לגננות בוורשה, ראו בו הצעירות הזדמנות לצאת מהעיירה הנידחת אל העיר הגדולה ולרכוש השכלה פדגוגית ומקצוע מכובד, כדי שבבוא הזמן תוכלנה לצאת לעצמאות אישית וכלכלית ותיפתחנה בפניהן אפשרויות חדשות לחיות את חייהן. בלשונה של מרים דינר-גולדשטיין, אלו היו פני הדברים: ‘עיני הבחורות שנמקו ביגונן וייאושן בתוך היוםמומיות האפורה ללא כוכב נוצץ, ללא אור מרומם, הבריקו פתאום, וחייהן המשעממים נתמלאו לפתע תוכן מלבב ומושך: חינוך דור צעיר חדש ובריא, הבראת העם, הנחת אבן הפינה לחיים חדשים’.³⁷

עוד גננת, בליומה שניאורסון, הבהירה כי מלחמת העולם הראשונה גרמה אבטלה, ייאוש ושעמום בקרב הנוער בבסרביה: ‘מנותקים היינו מרוסיה, מהתרבות, שעל ברכיה חונכנו, נתונים במחנק פוליטי, בלי תקווה לשינוי

³⁴ מומחית בשיטת פרבל (‘פרעבליסטית’); ציטוט ממכתב שכתב ישראל גורפינקל גורי אל פרידה וסקובוניק, אודסה 1918, ראו: ישראל גורי, **מנוחה לא בראתי**, תל אביב 1970, עמ’ 194. פרידה (לימים גילה גורי) למדה בסמינר של היילפרין באודסה, והיא אמו של המשורר חיים גורי.

³⁵ טשרנוביץ (לעיל, הערה 3), עמ’ 27.

³⁶ שרפשטיין (לעיל, הערה 5), ב, עמ’ 248.

³⁷ דינר-גולדשטיין (לעיל, הערה 18), עמ’ 10–11.

המצב בעתיד הקרוב. קשה במיוחד היה מצבו של אותו חלק מהנוער ששאף להשכלה מקצועית בשדה החינוך.³⁸ היו בנות שבעקבות משבר משפחתי (גירושי ההורים, מחלת האם, יתמות) הורחקו מבתיהן וגדלו בבתי קרוביהן. זו הייתה לא רק הזדמנות פז לצאת מבית הקרובים ולרכוש מקצוע פדגוגי חשוב, אלא אף לאפשר להן בעתיד ניעות (מוביליות) חברתית וכלכלית.



פולה זינגר-רכטר (ראשונה משמאל בשורה האמצעית), חנה רוטנברג (יושבת באמצע) וחברותיהן, תלמידות הסמינר לגננות של יחיאל היילפרין אודסה 1917 (באדיבות מיכל אלברטון-פיכמן, נכדתה של חנה רוטנברג)

ב. רצון לרכוש מקצוע שהוא ייעוד ושליחות הבנות גדלו בבתים ציוניים וחונכו לעלות לארץ ישראל ולתרום את חלקן בבניין העם והארץ, ולפיכך הכינו את עצמן מבעוד מועד ובחרו במקצוע מועיל לדרך החדשה שתכננו. הן ראו במקצוע הגננות לא רק מקור פרנסה

³⁸ בליומה שניאורסון, 'זכרונות', **הד הגן**, ד, ג-ד (תרצ"ט), עמ' 8.

אלא בעיקר שליחות וייעוד בחיים במלוא מובן המילה; הווה אומר, מצד אחד הן יכשירו את הדור הצעיר בגולה שעתיד לעלות לארץ ישראל, יהיו שותפות במפעל הנחלת הלשון העברית וכך יקימו 'דור של יהודים בריאים בגופם ושלמים בנשמתם',³⁹ ומצד אחר, כאשר יעלו ארצה כבר יהיה באמתחתן 'מקצוע חיוני שאתו יוכלו לתרום לצורכי הארץ'⁴⁰ ולהשתלב במערכת החינוך המתפתחת.

פולה זינגר-רכטר התייצבה במשרדו של יחיאל היילפרין, מנהל הסמינר באודסה, כשהייתה בת חמש עשרה בלבד, וביקשה חרף גילה, 'בעברית שוטפת ובגילוי לב',⁴¹ להתקבל ללימודים. ואולם על מנת להתקבל ללימודים בסמינר נדרשו הצעירות לעמוד בשלושה תנאים: להיות בנות שש עשרה לפחות, להוכיח שסיימו שנתיים לפחות בבית ספר תיכון ולדבר עברית (במידה זו או אחרת). פולה לא עמדה בשניים משלושת התנאים הנדרשים, לכן נדחתה מועמדותה בתוקף בטענה: 'את צעירה מדי. אין לך תעודת שש מחלקות הדרושות',⁴² אולם הודות לנחישותה ולשפה העברית השגורה היטב בפיה לבסוף נעתר היילפרין לבקשתה והסכים לצרפה ללימודים, לדבריו: 'בזכות העברית השוטפת שלך ושאיתך הִכְנָה למקצוע – אני רושם אותך כתלמידה מן המניין'.⁴³

ג. הרצון להקדיש עצמן להוראה לגיל הרך
שיינדל קצנלסון-פיינשטיין הייתה הגננת הראשונה בלודז' ומורה לעברית. היא החליטה שמקצועה העיקרי – שליחות חייה – יהיה גן הילדים. כבר

³⁹ הרצאת פתיחה של רבקה רובין, חברת מרכז ארגון הגננות בפולין, בוועידה השלישית של הגננות העבריות בפולין על יד 'תרבות', שנערכה בוורשה בימים כ"ט בכסלו עד ג' בטבת (19–20 בדצמבר 1925) (אח"י, 'לתולדות החינוך בגולה', 8.55/3342, חטיבה א/ת/47).

⁴⁰ ריאיון עם טוטי (שרה) פרי, בתה של פולה זינגר-רכטר, תל אביב, 10 במאי 2017; הנ"ל, **סיפורה של טוטי פרי לבית רכטר**, תל אביב 2014, עמ' 9; לאה פולשטינסקי כתבה שבהכנה לקראת העלייה לארץ ישראל למד כל אחד מבני המשפחה מקצוע 'שיהיה מועיל ושימושי בארץ', והיא בחרה ללמוד הוראה בסמינר של היילפרין (אח"י, תיק פולשטינסקי, א-5.63/154).

⁴¹ פולה רכטר, **פולה מספרת: פרקי חיים מאת פולה רכטר**, תל אביב 1983 [ללא מספרי עמודים].

⁴² שם.

⁴³ שם; ריאיון עם טוטי (שרה) פרי (לעיל, הערה 40).

כשהייתה נערה צעירה התעניינה בשיטת החינוך של פרבל והתנסתה בשיטתו בעבודתה עם ילדים עניים, ילדי אימהות עובדות. אחר כך הכירו בהיותה מורה פרטית מומחית בשיטת פרבל ('פרעבליסטית'), ושכרו אותה ללמד קבוצות של ילדים קטנים.⁴⁴ אחותה סיפרה: "נר התמיד" שלה היה אהבתה הבוערת לילדים, ילדים הקסימו אותה. ילדים מילאו את חייה בהשראה ובמתח, ועד יומה האחרון שירתה עם אחיה את הדור הבא בלודז'.⁴⁵ בשנת 1912 סיימה שיינדל את הכשרתה להוראה בסמינר של אלטרמן במחזור הראשון בוורשה, ו'הודות לכישרונה המולד לטיפול בגיל הרך, וכן לאהבתה הבלתי ניתנת לערעור, סיימה סמינר זה בשנה אחת בתעודה מצוינת'.⁴⁶

פולה זינגר-רכטר שאפה ללמוד הוראה לגיל הרך, ולכן נרשמה לסמינר של היילפרין באודסה למרות התנגדותו הנמרצת של אביה, אשר טען שהיא 'די מוכשרת ללימודים כדי להגיע לתואר דוקטור, ולא לטפל בילדים קטנים כגננת'.⁴⁷ בסופו של דבר השלים אביה עם בחירת המקצוע שלה ואף התגאה בעברית שבפיה.

* *

הצעירות, רובן ככולן, היו תלמידות שקדניות, מתמידות 'ומסורות בלב ונפש, בכל להט נעוריהן לדרך חדשה זו',⁴⁸ נערות עצמאיות, בעלות תודעה פמיניסטית. קדיה מולודובסקי אפיינה את חברותיה לספסל הלימודים כחבורה של בנות נלהבות ונחושות:

זאת הייתה חברותא נלהבת. למדנו בחריצות והתכווננו לקבל עלינו את חינוך הילדים היהודים. המנהל יחיאל היילפרין הדביק אותנו בהתלהבותו; לא התלהבות שבאה בעקבות נאום 'חוצב להבות' אלא התמסרות מוחלטת ללימודים, לתלמידות, לסדר, לכל שיעור

⁴⁴ קצנלסון-נחומוב (לעיל, הערה 1), עמ' 24–26.

⁴⁵ שם.

⁴⁶ שם, עמ' 207.

⁴⁷ רכטר (לעיל, הערה 41).

⁴⁸ רבקה רובין, 'על גן הילדים העברי מראשיתו ועד ימינו', אושיות, ו-ז (תמוז תשט"ו), עמ' 10.

ושיעור, לכל כוונה או שינוי השייכים לקורסים; ואנחנו, הבנות הצעירות בעלות ההתלהבות הצעירה, נשאבנו לתוך הרוח הזאת.⁴⁹

באותה חבורה של ראשונות בסמינר של היילפרין בוורשה הייתה גם רבקה החנוכית, שהאמינה כי האישה זכאית לעצמאות המתבטאת בקניית דעת ובשאיפה להשכלה מקצועית בשדה החינוך. היא הייתה אחת הצעירות הראשונות שעזבו את עיירת הולדתן ובאו אל העיר הגדולה ורשה כדי להכשיר עצמן להוראה בגן הילדים. יתרה מזאת, היא הייתה גננת עבריה 'בעלת רוח מהפכנית ושאיפה כבירה להגשים את האידיאלים הציוניים והחינוכיים שספגה במולדת הרחוקה. [...] היא חשה בכל נפשה ובכל מאודה, כי לא בגולה מקומה וזוכה לשאת בכתר החלוצה הראשונה בעיירה, שעה שרגלה דורכת לראשונה על אדמת ארץ ישראל בשנת 1920'.⁵⁰

היילפרין ואלטרמן ביקשו להפיץ את הלשון העברית בקרב ילדי התפוצות באמצעות גני ילדים עבריים וסמינרים להכשרת גננות, כדי להכניס לקראת העלייה לארץ ישראל. בכך הם חוללו מהפכה חינוכית בשני תחומים: התחום האחד היה יצירת תשתית לחינוך הילדים היהודים בגולה כבר מהגיל הרך; הנחלת הלשון העברית והקניית ערכי מסורת, חברה ועבודה ואהבת הארץ לקראת עלייתם והשתלבותם במערכת החינוך בה, והתחום האחר היה יצירת תשתית להשכלה גבוהה לבנות יהודיות שנולדו בתפוצות.

עד אז העניקו בתי הספר לבנות שהחלו לקום באירופה במאה השמונה עשרה מסגרת לימודים רשמית בסיסית (קריאה, כתיבה וחשבון), ובתכנית הלימודים הוקצה מקום מרכזי ללימוד מלאכות היד (תפירה ורקמה) כדי להכשיר את הבת לייעודה המרכזי כאם וכעקרת בית.⁵¹ ואולם הסמינרים של היילפרין ושל אלטרמן הכשירו את הבנות למקצוע נשי חדש – גננת עבריה – והעניקו להן לא רק הכשרה פדגוגית מקצועית משולבת בלימודי עברית ובהנחלת המורשת התרבותית היהודית אלא גם לימודים כלליים

⁴⁹ מולודובסקי (לעיל, הערה 12), עמ' 49.

⁵⁰ רותם (לעיל, הערה 27), עמ' 516; 'רבקה החנוכית', דבר, 12 ביולי 1953; 'טקס הסרת הלוח משלט-השיש ע"ש הגננת רבקה החנוכית', דבר, 5 ביוני 1955, עמ' 6.

⁵¹ מרדכי אליאב, החינוך היהודי בגרמניה בימי ההשכלה והאמנציפציה, ירושלים תשכ"א, עמ' 271–279.

להרחבת השכלתן ולהעמקתה בתקופה שלימודי בנות במוסדות אקדמיים עדיין לא היו נפוצים.

זאת ועוד, היילפרין ואלטרמן פתחו בפני הבנות את הדרך לחיים כלכליים עצמאיים בהעניקם להן הזדמנות לרכוש השכלה רחבה ולהפכן נשים עצמאיות כדי שתוכלנה לכלכל את עצמן ולתפקד כנאות במרחב הפרטי והציבורי. רכישת מקצוע מכובד כגוננת זימנה לצעירות, כאמור, ניעות חברתית, כדי שכאשר תעלינה לארץ ישראל כבר תהיה באמתחתן תעודת הסמכה שתאפשר להן להשתלב במערכת החינוך המתהווה בארץ החדשה ולתרום את חלקן בבנייה. עדות נדירה על השפעתם ועל תרומתם העצומה של הלימודים להתפתחותן של הצעירות ולהעצמתן האישית מצאתי בזיכרונותיה של פולה זינגר-רכטר, בוגרת הסמינר של היילפרין באודסה:

שתי שנות לימודי בסמינר הקנו לי לא רק מקצוע לפי רוחי, הן בעיקר גילו לפניי עולם שלא הכרתיו. המורים כביאליק, פיכמן, קלוזנר ואפשטיין, כל אחד במקצועו, תרמו לנו לתלמידות אוצר בלתי נדלה של ידיעות והרחיבו אופקים שהיו כה צרים ומוגבלים עד כה. נכנסתי לסמינר כילדה בת חמש עשרה ויצאתי כאדם מפותח עם צימאון ללמוד עוד ועוד!⁵²

חלום ומציאות – בדרך למימוש התכנית להיות גוננת עברייא

דרכן של הסמינריסטיות הצעירות במהלך לימודיהן בסמינר הייתה רצופה מכשולים, תלאות ומהמורות. הקושי המרכזי נבע מכך שזו הייתה לרובן יציאתן הראשונה בגפן מעיר הולדתן ומחיק משפחתן אל העיר הגדולה, והן נאלצו בפעם הראשונה בחייהן לעמוד ברשות עצמן ולהתמודד עם אתגרים לא פשוטים, כגון מציאת מקום מגורים ומקור פרנסה ומילוי צורכי הקיום היום-יומיים. הבנות שהוריהן קצרה ידם מלספק להן את צורכיהן ולתמוך בהן די מחייתן מצאו ברובן פרנסה בעבודות מזדמנות כמו מתן שיעורים פרטיים בעברית בבתי היהודים, ואילו הבנות שמשפחתן נשאה בעול קיומן, נתנה להן די מחסורן ושלחה אליהן קצבה קבועה, חייהן היו נוחים יותר.

⁵² רכטר (לעיל, הערה 41).

קדיה מולודובסקי תיארה כיצד היילפרין מצא לה מקור פרנסה והקל מאוד את התנהלותה. בבואה לוורשה השתכנה קדיה אצל קרובי משפחתה, והיילפרין המליץ לקבלה כמורה פרטית לעברית לשתי ילדות במשפחה יהודית אמידה בוורשה. לאחר שמצאה את פרנסתה ונהנתה מרווחה כלכלית, יכלה קדיה להרשות לעצמה לשכור חדר. כך ביטאה בלשונה הציורית את הרגשת העצמאות שלא תסולא בפז:

המנהל, יחיאל היילפרין, קרא לי אל חדרו המרוהט בצנעה, ה'לשכה', והושיט לי נייר ועליו כתובת. זה היה זמן קצר לאחר שהגעתי לקורס. זו משפחה אמידה – אמר לי – הם רוצים שילדיהם ילמדו ויידעו לדבר עברית, וזו עבודה מתאימה בשבילך. [...] המשפחה ששכרה אותי לתת את השיעור גרה באזור העשירים, יְרוּזָאֵלְמִסְקִי אֲלִי [שדרות ירושלים], בדירה גדולה מרוהטת יפה מאוד. כאשר נכנסתי עם הפתק של יחיאל היילפרין, הבנתי שכבר הוסכם על כל התנאים, ואני לא צריכה לא להתנות תנאים ולא לעמוד על המיקח. הכירו ביני ובין שתי התלמידות, שתי ילדות קטנות, בת שמונה ובת עשר, וכבר נדרשתי להגיש את ה'תורה'. בעל הבית בעצמו דיבר עברית. שני צעירים שעבדו במשרדו גם הם דיברו עברית. זו הייתה כמו מלוכה עברית קטנה, באותן שדרות ירושלים. הם היו סוג אחר של חובבי שפת עבר. אכלתי אצלם ארוחת צהריים, שילמו לי משכורת, אני כבר לא זוכרת כמה, אבל זה היה מטמון של כסף. הרגשתי שכמעט דאגו לי לכול. [...] מאחר שהתחלתי להרוויח כסף מהעבודה עם שתי התלמידות שלי בשדרות ירושלים והפכתי אדם אמיד, הודעתי לקרובים שלי שהייתי לנה אצלם כי נעשיתי עשירה ואני עומדת לשכור לעצמי דירה משלי.⁵³

הריחוק מקרקע צמיחתן חיבר בין הבנות וסייע להן להפיג במידת מה את ייסורי הבדידות, את הגעגועים למשפחתן ואת קשיי ההסתגלות לתנאי החיים החדשים בעיר זרה, וכמו כן היטיב עמן המפגש עם אווירת העיר האירופית המודרנית. הן נהנו מהחופש, מתחושת העצמאות ומהחיים בכרך

⁵³ מולודובסקי (לעיל, הערה 12), עמ' 50–51.

המודרני שצפן בחובו הפתעות וזימן חוויות מרגשות שפנות השש עשרה לא זכו להן בעיירתן הנידחת.

קדיה מולודובסקי תיארה בזיכרונותיה את חוויותיה הדרמטיות והבלתי נשכחות מאותה תקופה. חוויותיה משקפות מצד אחד את המעבר המסעיר מעיר השדה הקטנה אל הכרך הגדול, ומצד אחר את אורח החיים ה'נהנתני' של משכילי ורשה בעת ההיא:

לעתים היינו הולכות, הבנות מהקורסים [הפרבליים], ל'נשף' של חובבי שפת עבר בוורשה או של הסופרים העברים או של מוסד אחר. בנשפים האלה היו נאומים וגם רקדו קצת. מובן מאליי שהחברותא שלנו – גולצה, יהודית, חנה רובינא ואני – לא נסענו בכרכה. היינו הולכות ברגל הלך וחזור. בנשפים האלה היינו מוצאות סופרים או סתם אנשים מפורסמים. היינו מתבוננות בהם – ודבר זה כשלעצמו היה בשבילנו בילוי, אפילו חוויה. אפילו לא חלמנו לגשת אליהם או לדבר אתם. גם מהמורים שלנו שמרנו מרחק, סוף-סוף היינו רק תלמידות והיינו מרוצות שבכלל הרשו לנו לבוא לנשפים. פעם, כשיצאנו מאחד הנשפים האלה, ראינו את ר' מרדכי'לע (צ'מרינסקי) ניגש לכרכה (דרוז'קה קראו לה בלשון ורשה), שם בתוכה את התיק שלו ומתכוון לעלות ולנסוע. גולצה ואני עמדנו והסתכלנו עליו. נראה שהוא שם לב למבטינו המעריצים, וקרא לנו להתקרב. להפתעתנו הרבה הוא הזמין אותנו להיכנס אתו לדרוז'קה ואמר שייקח אותנו לאן שאנחנו רוצות להגיע. בעינינו זה היה כאילו השמים נבקעו ומלאך יצא, מוכן להוליך אותנו ישר לגן העדן. מובן מאליי שלא דחינו את התענוג הזה. ראשית, לנסוע עם ר' מרדכי'לע; שנית, לנסוע בכרכה. הוא התנהג אתנו בפשטות גמורה ושאל אותנו מה אנחנו לומדות. באותו זמן למדנו בקורס שיר השירים, ודקלמנו לפניו בעל פה כמה פסוקים. ר' מרדכי'לע היה מרוצה מאוד מהתלהבותנו משיר השירים.⁵⁴

⁵⁴ קדיה מולודובסקי, 'א' נסיעה אין א' קארעטע מיטן משלים-שרייבער ר' מרדכי'לע (טשעמערניסקי), ('נסיעה בכרכה עם כותב-המשלים ר' מרדכי'לע [צ'מרינסקי]', פרק 21

פולה זינגר-רכטר בחרה לתעד את האווירה האופטימית ששררה בסמינר של היילפרין באודסה, את הלמידה בחברותא ואת הרצון ללמוד, לרכוש ידע ולהצליח בבחינות, ובתום הלימודים את השמחה ואת התקווה לעתיד:

יחד עם חברותי חנה רוטנברג וליאה גוזמן התכוננו לקראת בחינות הגמר. למדנו שעות על שעות, כולל הלילות, כאשר בהפסקות, כדי להפיג את העייפות, הייתי שרה את 'הכניסיני תחת כנפך' של ביאליק, להנאתן של חברותי. הבחינות הסתיימו, עם מתן תעודת הגמר, בתוספת תצלום יפה עם המנהל והילדים, ששימשו לנו כשפני ניסיון בעבודתנו בגן הניסיוני, ובנשף, שבו התפרקנו סוף-סוף מן העומס של הבחינות בשירה וריקודים עד אור הבוקר, מאושרות עם מבט אופטימי לקראת העתיד.⁵⁵

בימי מלחמת העולם הראשונה רבו הקשיים והורעו תנאי הקיום של הצעירות. זו הייתה תקופה סוערת של מלחמה ואנטישמיות, פורענויות והתבוללות, נדודים ופליטות. מהפכת אוקטובר, מלחמת אזרחים, פוגרומים ונדידה בלתי פוסקת למציאת מקום מקלט.⁵⁶ פולה זינגר חוותה את האירועים בעת שלמדה בסמינר באודסה, וכך כתבה בזיכרונותיה: 'המצב באודסה הלך והחמיר: מחסור במזון, תורים ארוכים, חילופי המשטר – "הלבנים" יוצאים, "האדומים" נכנסים. והססמה: "הכה את הז'ידים, הצל את המולדת", עוררה חרדה ביישוב היהודי לעצם קיומו'.⁵⁷

ישראל גורפינקל גורי הזהיר את פרידה וסקובוניק (לימים גילה גורי, אשתו), כאשר עמדה להגיע לאודסה כדי ללמוד בסמינר של היילפרין, כי 'שאלת המעון' היא בעיה מכרעת נוסף על 'שאלת הלחם', ובמילותיו: 'במה שנוגע לתנאי החיים באודסה – הנה לא רק שלא הוקלו, אדרבא – הולכים וקשים מיום ליום. שאלת הלחם קשה מנשוא'.⁵⁸ ואכן, פרידה וחברותיה לסמינר חיו בדוחק, במצוקה קיומית. 'באודסה היה רעב נוראי', נזכרה פרידה שנים אחר

מתוך 'ירושת הסבא רבא שלי', לעיל, הערה 12), סביבה, 26 (תשרי תשכ"ט–אוקטובר

(1968), עמ' 52–53.

⁵⁵ רכטר (לעיל, הערה 41).

⁵⁶ בנימין פינקוס, תחייה ותקומה לאומית: הציונות והתנועה הציונית בברית המועצות

1947–1987, שדה בוקר 1993, עמ' 20.

⁵⁷ רכטר (לעיל, הערה 41).

⁵⁸ מכתב מישראל גורפינקל אל 'היפה בבנות', אודסה 1918, ראו: גורי (לעיל, הערה 34).

כך, 'תה ומרק גריסים היוו את התפריט היומי'.⁵⁹ למרות הקשיים היו הבנות נחושות להצליח בלימודים ולהתגבר על המכשולים ועל הלחץ הנפשי שהיו נתונות בו.

דרכן של הגננות הבוגרות בנתיבי החינוך בגולה

עם סיום לימודיהן בסמינרים של היילפרין ושל אלטרמן התפזרו הגננות הבוגרות בתפוצות 'והספיקו לזרוע גרעינים של גנים מודרניים, במלוא מובן המילה. הגן הפך לא רק לבית לימוד, שבו לימדו את התינוק לגמגם קצת עברית או לשיר שיר עברי, אלא לבית חינוך, שפיתח את תכונותיהם הנפשיות והרוחניות של חניכיו'.⁶⁰ הן חינוכו אלפי ילדים בקהילות ישראל ברוסיה, בפולין ובבסרביה, והנחילו להם ולהוריהם את הלשון העברית. פעילותן הייתה אינטנסיבית כל כך, שבחלוף השנים הלכה העברית והתפשטה והשתרשה בקהילות ישראל בגולה.

שיינדל קצנלסון-פיינשטיין סיימה את לימודיה בסמינר של אלטרמן בוורשה בשנת 1912, שבה ללודז' ופתחה בשיתוף עם אחיה המשורר יצחק קצנלסון את גן הילדים העברי הראשון בלודז'. עוד גננת בגנה הייתה צילה שטיינברג, חברתה לספסל הלימודים, ואחותה הצעירה צפורה קצנלסון, שפתחה לימים גן משלה, שימשה סייעת. יותר מחצי יובל חנכה שיינדל מאות רבות של ילדים רכים 'בצעדיהם הראשונים, במילותיהם הראשונות, בחוויותיהם הראשונות. [...] חלומה הגדול ביותר היה להיות גננת בארץ ישראל, לנהל שם גן ילדים כפי שרק היא הבינה ושרק בתנאים של ארץ ישראל היה אפשר ליצור'.⁶¹

קדיה מולודובסקי סיימה את לימודיה בסמינר של היילפרין בוורשה בשנת 1914, וראשית פעולתה כגננת הייתה בפתיחת גן ילדים בקרטוס-ברזה, עיירת מולדתה. בשנת 1916, בעיצומה של מלחמת העולם הראשונה, עברה לאודסה בעקבות קריאתו של היילפרין, שהעביר את בית מדרשו מוורשה לאודסה בשל המלחמה. קדיה עבדה בימים ההם בגן הדוגמאי של הסמינר עם רבקה

⁵⁹ על גילה גורי ראו ב'דף המידע של איתמר': [http://www.itamar-](http://www.itamar-books.co.il/?mode=nl&n=141)

[books.co.il/?mode=nl&n=141](http://www.itamar-books.co.il/?mode=nl&n=141)

⁶⁰ קופרשטיין (לעיל, הערה 15), עמ' 48.

⁶¹ קצנלסון-נחומוב (לעיל, הערה 1), עמ' 28. שיינדל לא זכתה להגיע לארץ ישראל; היא נספתה באושוויץ.

שיינמן-רובין, חברתה לספסל הלימודים בוורשה, ובשל מיעוט ספרות ילדים החלה לכתוב סיפורים ושירים לילדי הגנים: 'המגע עם התינוקות הפרה בלי ספק את לבה, ואולי מאז עוד צמחו הפואמות לילדים'.⁶²

בשנת 1917 ניסתה קדיה לשוב לעיר הולדתה, אך המלחמה מנעה זאת ממנה, והיא נשארה בקייב עד תום המלחמה, ואז חזרה לוורשה והורתה בבתי ספר בשכונות העוני היהודיות. תלמידיה הגיעו לכיתה יחפים, רעבים ולבושי קרעים. כדי להסיח את דעתם מן המציאות היום-יומית הקודרת חיברה למענם קדיה סיפורים ושירים על דלות ועוני שיש בהם הומור ודמיון ומתארים את חייהם שלהם,⁶³ כי 'ילדות קודרת הייתה לילדי ישראל אלה. יחפים היו באים לגן. נפשם כלתה לנעליים, והיא הייתה מספרת להם אגדה על נעליים חדשות, ועל מעיל חם – כשהם רועדים מקור'.⁶⁴ על הוצאת ספרה הראשון כתבה קדיה בזיכרונותיה:

חברה שלי מהקורסים של פרעבל, אסתר רבינוביץ, הגיעה לוורשה לעבוד בגן ילדים. בקייב גרתי אתה באותה דירה. בוורשה היינו נפגשות לעתים קרובות כחברות ותיקות וידידות מילדות. היא ניסתה בכל כוחה לשכנע אותי להוציא לאור את סיפורי הילדים שלי. את הסיפורים האלה כתבתי במצב רוח קליל, ולא ראיתי בהם יצירה ספרותית רצינית, אבל אסתר אמרה לי שהילדים אוהבים את הסיפורים וזוהי הביקורת הטובה ביותר. לכתוב סיפור או מעשייה היה בשבילי מעין היטהרות. לכתוב בחיך על מעיל שעובר מילד לילד ולא נקרע אלא להפך, נעשה יותר ויותר יפה, היה מעין הצלה מהעוני שהקיף אותי ולחץ עליי. סיפורי הילדים היו כמו וילון עליז שמטרתו להסתיר את המציאות העגומה. ה'פיל'ה' [קערה גדולה לכביסה], המכבסת בעצמה ועוברת בעצמה ממדרגה למדרגה וחוסכת לנשים את מלאכת כביסת החיתולים, הייתה חלום מרענן על מכונת כביסה שעדיין לא הייתה קיימת. הילדים אהבו את המעשיות. אני הרשיתי לעצמי להשתכנע על ידי חברתי. [...] עבר זמן מה עד שבחרתי את הסיפורים וארגנתי אותם, והספר הופיע בשם 'הולכות הנעליים עד סוף העולם'. הספר נמכר היטב והפך

⁶² יעקב פייכמן, 'קאדי מולודובסקי (קווי-דמות)', **דבר הפועלת**, 18 באוקטובר 1935, עמ' 37.

⁶³ אופק (לעיל, הערה 22), עמ' 62.

⁶⁴ כנרתי (לעיל, הערה 2).

לספר פופולרי בין הילדים וכן בין השחקנים, והם קראו מן הסיפורים לעתים קרובות לפני הקהל.⁶⁵



פולה זינגר-רכטר בגן הילדים 1926 (באדיבות הבת תותי [שרה] פרי)

פולה זינגר-רכטר וליאה גוזמן סיימו את לימודיהן בסמינר של היילפרין בשנת 1917 ונשלחו לפתוח גן ילדים בצ'רקאסי (Cherkassy). פולה סיפרה בהתרגשות על האתגר שבפתיחת גן עברי ראשון בעיירה, על ההצלחה בעבודה ועל הערכת ההורים, על הרגשת היציאה לעצמאות אישית, על החידוש המרענן בחייה ועל החברה החדשה שרכשה:

הפתעה נעימה חיכתה לי ולליאה [גוזמן] כאשר הציע מר היילפרין לשתינו לנסוע לעיר טשרקסי ולפתוח במקום גן ילדים ראשון. ההצעה קסמה לנו וקיבלנו אותה ללא היסוס. שנת עבודתנו בטשרקסי הייתה לא רק אתגר ליצור יש מאין; הייתה זו עבורנו כניסה לחיים עצמאיים. חיי עבודה, חברה. הכול חדש, מעניין, מסקרן. באחד במאי חגגתי עם ידידי הרבים את יום הולדתי ה-18.

⁶⁵ קדיה מולודובסקי, 'מיין חברתע אסתר ראבינאוויטש רעדט מיך צו אַרויסצוגעבן מיינע קינדער-מעשהלעך' ('חברתי אסתר רבינוביץ משכעת אותי להוציא לאור את סיפורי הילדים שלי', פרק 49 מתוך 'ירושת הסבא רבא שלי', לעיל, הערה 12), סביבה, 35 (ניסן תשל"ב-אפריל 1971), עמ' 56.

עטורת ניצחון, עם ארנק כסף – מתנת הורי ילדי הגן והצעה לשנת עבודה נוספת, חזרתי הביתה [לבית ההורים באודסה].⁶⁶

אף שהוצע להן להמשיך לעבוד בצ'רקאסי, החליטה פולה להפסיק מעבודת הגננות ולהקדיש את חודשי הקיץ ללמידה אקסטרנית כדי להיכנס למחלקה האחרונה בגימנסיה ולהשיג תעודת בגרות. כך, קיוותה, תוכל להמשיך ללמוד מדעי הטבע באוניברסיטה. בעזרת מורה פרטי הצליחה ללמוד ולהתקבל לגימנסיה, הייתה התלמידה המבוגרת בכיתתה והשיגה תעודת בגרות. בשנת 1919 הגשימה פולה את חלומה ועלתה ארצה.

הגננות בוגרות הסמינר וחסרות הניסיון יצאו להביא את בשורת העברית לילדי ישראל ברחבי הגולה. הן הקימו גנים 'יש מאין' במקומות נידחים, שבהם מוסד זה היה בגדר חידוש, מסגרת חינוכית חדשה שראתה ערך עליון בהנחלת הלשון העברית ובהקניית חינוך עברי-לאומי לילדים ולהוריהם. בלשונה הפיוטית הנלהבת של קדיה מולודובסקי, אלו היו פני הדברים:

גני ילדים לילדים יהודים היו באותה תקופה מעשה בראשית. בכל גן ילדים שנפתח בעיר הייתה משום בשורה: גם הצטרפות העיר למשימה ללמד ילדים קטנים עברית וגם השגת משרה למסיימת הקורס. אנחנו, תלמידות השנה הראשונה של הקורס, עמדה לפנינו עוד שנה של לימודים, אבל לתוך המהומה של מעשה בראשית זה נשאבנו גם אנחנו: פותחים גן ילדים עברי בלובלין, בלודז', בקרינקי, בבריסק. בקיצור, הגאוגרפיה התרבותית נפתחה ופרחה לפנינו כמו גן מיוחד, מכושף. גם אנחנו, תלמידות השנה הראשונה, כבר הרגשנו שבעוד שנה ניסחף לאותה התלהבות ואנחנו צריכות להתכונן לשאת את החינוך היהודי אל הערים והעיירות. ההתלהבות של אותו אביב נשארה חרותה בזיכרוני כחויה חגיגית – מתכוננים למבצע, ויש תכלית, יש ייעוד. לא היה מדובר רק בקריירה אישית אלא בדרך משותפת, קפיצת נעורים אל עתיד משותף גדול.⁶⁷

⁶⁶ רכטר (לעיל, הערה 41).

⁶⁷ קדיה מולודובסקי, 'די התלהבותדיקע מהומה' ('מהומה מלאת התלהבות'), פרק 30 מתוך 'ירושת הסבא רבא שלי', לעיל, הערה 12), סביבה, 29 (תשרי תש"ל–ספטמבר 1969), עמ' 54–55.

הגננות הניחו את המסד לגני הילדים העבריים בגולה מאחר שראו במוסד עברי זה ערך חינוכי-לאומי חשוב, וחינוך הילד העברי עמד לנגד עיניהן. דרכן הייתה קשה ורצופת מכשולים, החל במצוקה כספית וכלה בקושי שבהנחלת הלשון העברית בזמנים שלא הייתה שגורה עדיין בקהילות ישראל, אך עם זאת הן היו נחושות וחדורות תקווה ורצון לפתח מפעל עברי זה בתקופה מכרעת בחיי העם היהודי.

קשיים ואכזבות, הצלחות והישגים

לא קלה הייתה דרכן של הגננות הבוגרות בבואן ליישם את עקרונות העבודה החינוכית שרכשו בסמינרים העבריים. לימוד הלשון העברית, שלשמו נוסדו הגנים הראשונים בתפוצות, היה קושי מרכזי, שכן בדרך כלל פתחו הגננות גנים בעיירות קטנות ונשכחות שבהן לא נשמעה העברית כלל, ולפיכך היו צריכות להתמודד עם אוכלוסיית ילדים והורים שהעברית הייתה זרה להם. יתרה מזאת, הן נאלצו להתמודד עם מצוקת הקיום האישית ולהתגבר על קשיים ומפגעים שנבעו מתנאי הקיום העלובים שבהם התנהלו בדרך כלל מוסדות החינוך בעיירות הנידחות ההן: מחסור במשאבים כספיים, מחסור בציוד ובחומרי עבודה ומחסור בספרות ילדים בעברית.

מעל הכול נאלצו הגננות לעבוד ללא תקשורת עם גננות אחרות, שכן רובן נפוצו בעיירות בודדות שהמרחק ביניהן היה רב, ואמצעי התחבורה והתקשורת היו נדירים. לא היה באפשרותן להחליף חוויות ורשמים מעבודתן, להתייעץ בעת צרה, לשתף פעולה בפתרון בעיות משותפות, כגון 'עד כמה סובלת העבודה מפני חוסר אינסטרקטור שיבוא לעזרת החברות הבודדות בעבודתן',⁶⁸ ו'חוסר הקשר עם הגן הארץ ישראלי'.⁶⁹ היו כמובן גננות שנהנו מתנאים טובים למדי, כגון בגני הילדים בבסרביה, 'שבהם היו ההורים באמצעות ועדי "תרבות" המקומיים, מקיימים את הגן קיום של כבוד. [...] ואכן, מי שהיה רואה את התינוקות בגן, באולם מקושט ומרהיב את העין באותה סביבה גמדית של עולם שכולו טוב, ובעיקר בתוך אווירה ארצישראלית של שיר ופזמונים עברי – היה מברך ברכת נהנין מיוחדת'.⁷⁰

⁶⁸ פרוטוקול הסתדרות הגננות משיבתה בפולניה מיום כו בניסן תרפ"ה (אח"י, 'לתולדות החינוך בגולה', 8.55/3342, חטיבה א/ת/47).

⁶⁹ קופרשטיין (לעיל, הערה 15), עמ' 50.

⁷⁰ שם, עמ' 49.

למרות תחושות התסכול, אי-מימוש ציפיותיהן והמצוקות האישיות והמקצועיות, לא נואשו הגננות. הן המשיכו לשאת בעול ולמלא בנאמנות את משימותיהן; הקפידו לדבר עם הילדים רק עברית וללמדם שירים עבריים, ובאין ספרות ילדים בעברית, יזמו וחיברו בעצמן.

רבות מהגננות ההן הפליאו לכתוב סיפורים ושירים לילדי גן. הנודעת שבהן הייתה קדיה מולודובסקי, שהחלה כאמור לכתוב את שיריה הראשונים לחניכיה הצעירים באודסה ובוורשה:

הגיבורים הראשיים שביצירותיה הם כולם יהודים (גדולים, צעירים, תינוקות), החיים במשכנות עוני, לרוב בפרברי העיר הגדולה. כולם אנשים עמלים, הטורחים קשות על פרנסתם, מטופלים בילדים רבים ושקועים בחיי יומיום פשוטים. אך העוני והעמל אינם מעוותים את עולמם הפנימי ואינם גורעים מתקוותיהם ושמוחתיהם, ובעיקר אינם פוגעים באושר של חיי המשפחה.⁷¹

שיינדל קצנלסון-פיינשטיין ואחיה המשורר יצחק קצנלסון כתבו בעצמם את החומר הספרותי לילדי גנם בלודז'. הם חיברו לכל החגים שירים המלמדים את סיפור החג ומנהגיו וכן כתבו שירים על עונות השנה, על ארץ ישראל ועל נושאים מעולמם של ילדים. בשנת 1918 ראה אור בוורשה הספר **גן ילדים**, ובו כינס יצחק קצנלסון את מילות השירים שכתבו עד אותה שנה וכן את הלחנים ואת רשימת המילים העבריות שיש להקנות לילדים באמצעות השירים.⁷²

סיפורי הזיכרונות האישיים של הגננות החלוצות בגולה חושפים את דרכי התמודדותן עם הקשיים והמהמורות שנקרו בדרכן בבואן למלא את המשימות החינוכיות הלאומיות שהוטלו עליהן בסמינרים העבריים, קרי להקים גני ילדים ראשונים ולהנחיל את הלשון העברית. המכשולים והתסכולים, התחושות והחוויות, אך גם לא מעט התלהבות, שמחה ורוממות

⁷¹ הרצליה רז, 'על שירים של קדיה', **הד הגן**, מ, ב-ג (פברואר 1976), עמ' 373.

⁷² נורית פיינשטיין, "זה היה חלקה בבניין הארץ": סיפורה של משפחת קצנלסון ומפעלה החינוכי והספרותי העברי בלודז' פולין עד מלחמת העולם השנייה, **כינוס של האגודה הישראלית לחקר תולדות החינוך במכללה האקדמית לחינוך גורדון**, חיפה, 5 ביולי 2016.

רוח שזורים כחוט השני בכל הסיפורים ושופכים אור על דמויותיהן של המחנכות הצעירות וחסרות הניסיון, על תפיסת תפקידן המקצועי, על התנהלותן בגן ובסביבתו ועל דרכי פעולתן כמנהיגות חינוכיות, וכל זאת על רקע אירועי ההיסטוריה וכל המשתמע מהם.

ספרות הזיכרונות פרי עטן של הגננות אמנם מסתמכת על זיכרוןן של הגננות, מבטאת עמדות אישיות ואינה מהווה פרי מחקר היסטורי,⁷³ אך נודעת לה חשיבות רבה, שכן היא משמשת מקור בעל ערך היסטורי חשוב הן ללימוד המתרחש בשדה החינוך בגולה, הן ללימוד ההיסטוריה של גני הילדים העבריים והסמינרים לגננות הראשונים בגולה, הן לתיאור אירועים היסטוריים שהתרחשו בתקופה הנדונה. ההיסטוריונית רחל אלבוים-דרור סבורה כי לספרות הזיכרונות ערך רב כמקור ראשוני לכתיבת ההיסטוריה למרות מגבלותיה הרבות 'בהיותה מנותקת מן המארג הנרטיבי ההמשכי ומן הקונטקסט הרחב. כתיבה זו לוקה בזווית הראייה האישית והמצומצמת של הכותב ובתעוועי זיכרונות'.⁷⁴

ההיסטוריונית אניטה שפירא נדרשה לחשיבותם של המקורות הראשוניים ולתרומתם להסברת תופעות היסטוריות שלא זכו להארה למרות חשיבותן והשפעתן. לדעתה, אירועים היסטוריים סוערים (מהפכה, מלחמה, משברים) זוכים למקום נכבד בכתיבה ההיסטוריוגרפית, ואילו אירועים היסטוריים מינוריים נידונים לשכחה או לחוסר מודעות לחשיבותם. על כן שפירא ממליצה לעיין מחדש במקורות הראשוניים, לנבור בארכיונים נשכחים, בתעודות וביומנים, לקרוא את המידע, לנתחו, להאירו ולתת לו מקום בהיסטוריוגרפיה של היישוב והמדינה. כל אלו ביכולתם לשנות את מעמדם של תהליכים ואירועים היסטוריים ולזכותם בכבוד שהם ראויים לו.⁷⁵

⁷³ רחל אלבוים-דרור, 'להעפיל עם הסלע אל ראש ההר ולדרדר אותו בחזרה: ראשית ההיסטוריוגרפיה של החינוך בישראל', **עיונים בתקומת ישראל**, 9 (1999), עמ' 8.

⁷⁴ שם; ההיסטוריון יואב גלבר מייחס אף הוא חשיבות לזיכרון האישי כמקור במחקר ההיסטורי, במיוחד במחקרים העוסקים בנושאים שאין בהם חומר תיעודי כתוב, אך לדעתו יש לבחון את מהימנותו ואת דיוקו של התיעוד האישי בחינה ביקורתית, שכן עדותו של המספר מבוססת על היזכרות, ולכן יש לאמתה על ידי השוואה למקורות אחרים. ראו: יואב גלבר, **היסטוריה, זיכרון ותעמולה: הדיסציפלינה ההיסטורית בעולם ובארץ**, תל אביב תשס"ז, עמ' 252–255.

⁷⁵ אניטה שפירא, **יהודים חדשים יהודים ישנים**, תל אביב 1997, עמ' 46.

ואכן, סיפורי הגננות פותחים צוהר רחב לעולמן האישי והמקצועי של הגננות בתקופה הנידונה. הם מביאים את רוח התקופה ומאפשרים לשרטט תמונה עשירה למדי לא רק של עבודתן היום-יומית של הגננות בגנן אלא אף מתארים תהליכים היסטוריים-חינוכיים שחסרונם מורגש במחקר החינוך, כגון הקמתם של גני הילדים העבריים הראשונים ושל הסמינרים לגננות בגולה וקשיי התנהלותם, ודרכי הוראת העברית בסביבה זרה טרם הפכה לשפה מדוברת. זאת ועוד, ספרות הזיכרונות תורמת מצד אחד ליצירת הסיפור הקבוצתי, להבניית תובנות חדשות על קבוצת הגננות כמכלול – תפקידיה, פועלה והישגיה – להעמקת הידע הקיים ולהשלמת הידע החסר במחקר ההיסטורי-חינוכי,⁷⁶ ומן הצד האחר היא מאפשרת לתת לגננות במה להשמיע את קולן הייחודי ולהעצימן, לספר את סיפורן המקצועי שטרם סופר, להבין את נקודת ראותן ולתת להן מקום בהיסטוריוגרפיה של החינוך.⁷⁷

* *

מיעוטן של הגננות עלו לארץ ישראל בתום מלחמת העולם הראשונה ומימשו את חזונן לעלות לארץ לאלתר, ואך רובן דחו את מועד העלייה, ובפרק הזמן שחלף מסיום הלימודים ועד עלותן ארצה (לעתים שנים אחדות), נישאו רבות מהן, לאחר שפגשו את בעליהן לעתיד בתקופת הלימודים או בתקופת עבודתן בעיירות הרחוקות. היו אף כאלה שילדו ועלו לארץ כשהן כבר בעלות משפחה. כמובן, היו גם גננות רווקות שעלו בגפן ונישאו כאן, והיו שנותרו ברווקותן. רבות מהגננות נישאו בשנות העשרים המוקדמות לחייהן, לאחר שסיימו את לימודיהן וכשהן כבר בעלות מקצוע ויכולת לפרנס את עצמן.

דרכן של הגננות בנתיבי החינוך הארץ ישראלי

הגננות למדו בסמינר טרם עלותן ארצה כדי לשמש גננות במערכת החינוך ההולכת ומתגבשת ולעזור בבניינה ובהתפתחותה של ארץ ישראל. רבות עלו לארץ בגרעין חלוצי בתקופת העלייה השלישית והשתלבו בעבודת החינוך

⁷⁶ אביבה אבידן, 'תפקידו ותרומתו של הריאיון הנרטיבי במחקר החינוכי', עיונים בחינוך, 14–13 (2016), עמ' 265–294.

⁷⁷ דבורה ברנשטיין, 'חקר נשים בהיסטוריוגרפיה הישראלית: נקודות מוצא, כיוונים חדשים ותובנות שבדרך', מרגלית שילה, רות קרק וגלית חזן-רוקם (עורכות), העבריות החדשות: נשים ביישוב ובציונות בראי המגדר, ירושלים תשס"ב, עמ' 12.

בגני הילדים בערים ובהתיישבות העובדת. מיעוטן התחילו את דרכן החינוכית כגננות בקיבוצים, והיו בהן שאף נשארו בקיבוץ, נישאו והקימו בו משפחה.



הגננת לאה גוזמן-ישראלית-פישמן בגן הילדים בקריית ענבים 1937
(באדיבות הבת רותי רם)

בראשית דרכן בארץ היו הגננות נכונות לעבוד בכל מקום שחסרה בו גננת, בעיר או בכפר, בקיבוץ או בפרוורי הערים ובשכונות הפועלים. הן עבדו במקומות קשים, לעתים 'ללא תנאי עבודה מינימליים'. ללא הוצאות כלליות, ללא ריהוט וללא ציוד.⁷⁸ חנה רוטנברג הגיעה היישר לכנרת, ושם התאחדה עם בני משפחתה שהקדימו לעלות ארצה. מכאן החלו נדודיה בארץ: היא נשלחה לעבוד בצפת, בדגניה א, בקריית ענבים, בכפר יחזקאל, בגבע ובחיפה, ולבסוף השתקעה בשכונת בורוכוב בגבעתיים והקימה גן ילדים לדוגמה. לאחר שנים מונתה למפקחת, ובתפקיד זה עבדה עד צאתה לגמלאות.⁷⁹

⁷⁸ וולפסון (לעיל, הערה 33), עמ' 22.

⁷⁹ שמואל חדש, **האחוזה על נהר הבוג, משפחת רוטנברג מסקריהיטשן**, כנרת 1998; שיחה עם הנכדה מיכל אלברטון-פיכמן, 4 באפריל 2017; ארכיון קיבוץ קריית ענבים. תודה לארכיונאית חנה קליין.

צפורה חיטין-וולפסון עשתה את צעדיה הראשונים בארץ בשנת 1922 בכפר גלעדי, ומשם נדדה לצפת, לירושלים ולפתח תקווה. מזלה שיחק לה, שכן יחיאל היילפרין, המורה שלה מאודסה, שימש מפקח ארצי על גני הילדים בארץ, והוא שלח אותה לפתח תקווה לנהל את גן הילדים 'נצח ישראל', שהיו בו שלוש כיתות. וולפסון ניגשה לעבודה בחרדת קודש ובחששות לא מעטים: 'להיות גננת [...] כאן בארץ ישראל הקדושה, לחנך ילדי ישראל – אזרחי העם בעתיד, האם התעודה מקנה לי כבר את הזכות ואת האחריות הגדולה של משימה נדירה זו?!!'⁸⁰ בשנת 1928 עברה צפורה לתל אביב, קיבלה גן ילדים עירוני שהפך גן ממלכתי-דתי ועבדה בו עד צאתה לגמלאות.

סיפורה של רבקה החנוכית שונה במידת מה: היא החלה את צעדיה הראשונים בארץ ללא קשר למקצועה כגננת, כי ביקשה 'לסייע להלכה ולמעשה לבנין הארץ';⁸¹ משאת נפשה הייתה לעלות עם חברי גדוד העבודה ולכבוש את אדמת עמק יזרעאל, והיא אכן עבדה בסיקול אבנים לקראת סלילת כביש מגדל-טבריה בתנאים קשים. לאחר שחלתה בקדחת –'המחלה החלוצית של הימים ההם'⁸² – נאלצה לנטוש את האדמה ולשוב לחינוך. רבקה עבדה בגן הילדים בבן שמן, ביבנאל ובראשון לציון. העבודה בגן 'כבשה את רבקה ובה היא מצאה ייעוד לחייה',⁸³ לכן יצאה להשתלם בגרמניה בפדגוגיה ובחינוך לגיל הרך. בשובה עבדה יותר משלושים שנה בשכונות העוני של תל אביב: 'היא הקדישה את חייה לעדות המזרח, לילדים חולי גרענת וגזזת, וחשה את חדות היצירה במעשיה'.⁸⁴

לעומת הגננות שזכו לעבוד בגני הילדים, מצאנו כמה גננות יוצאות דופן בהתנהלותן, שבחרו לזנוח את מקצוען מבחירה אישית או בלית ברירה אף שהקדישו שנתיים מנעוריהן ללימוד המקצוע. אחת מהן הייתה קדיה מולודובסקי, שנשארה בגולה בעוד חברותיה עלו לארץ. בשנת 1935 עזבה קדיה את אירופה, היגרה לארצות הברית, השתקעה בניו יורק והתמקדה בכתיבת סיפורים ושירים לילדים, והם תורגמו לעברית ונלמדו בגני הילדים

⁸⁰ וולפסון (לעיל, הערה 33), עמ' 21.

⁸¹ רותם (לעיל, הערה 27), עמ' 517.

⁸² שם.

⁸³ שם.

⁸⁴ שם, עמ' 517–518.

בארץ (ועד היום לא נס לחם). אחרי קום המדינה באה קדיה לישראל כדי להשתקע בה, חייתה כאן שלוש שנים ועזבה בעיקר בשל האווירה העוינת כלפי היידיש, שבה התעקשה לכתוב ולדבר. בארץ ערכה קדיה ביטאון ספרותי ביידיש וכתבה שירים חדשים, ובשנת 1952 חזרה לארצות הברית. כל השנים היא הוסיפה לכתוב שירים וסיפורים, מחזות וזיכרונות, ואף זכתה בפרסי ספרות.⁸⁵

סיפורה המיוחד של לאה מֶרְמֶר-גֶּרְמָן (גור אריה) רצוף תהפוכות ומהמורות שניקרו בדרכה מיום סיום הלימודים בסמינר באודסה (1917) ועד עלייתה לארץ ישראל (1923). סיפורה משקף את התלאות שעברו הגנות ואת המכשולים שהיו מנת חלקן של רבות מהן. לאה מרמר (1891–1959), ילידת פולונויה (Polonnoye) שברוסיה הצארית, צפונית ללבוב, נולדה לאב מורה לעברית וגדלה בבית דובר עברית. לאחר שלמדה בבית הספר בעיירה הגיעה לאודסה וסיימה את לימודיה בסמינר של היילפרין במחזור הלימודים הראשון, בשנים 1915–1917. בתום הלימודים פתחה לאה גן ילדים עברי בעיירה יליזבטגרד, מדרום-מערב לקייב, שהייתה בה אוכלוסייה יהודית-ציונית רבה. באותה תקופה הגיע לעיירת הולדתה יהודה גרמן, יליד קורוסטין, כדי לעבוד בבית החרושת ללבני שמוט, ובמהלך שהותו בעיירה פגש את לאה.

בשנת 1918 נפתחה באודסה חוות הכשרה חקלאית בניהולו של האגרונום אברהם זוסמן, יליד אודסה ומחברי ביל"ו, ויותר ממאה צעירות וצעירים, ובהם יהודה גרמן, התקבצו בחוות ההכשרה כתחנה אחרונה לפני העלייה לארץ ישראל. בחודשי הקיץ, בעת חופשת הלימודים מגן הילדים, הצטרפה אליו לאה בחוות ההכשרה, עבדה בגינת הירק, בעצי הפרי ובמיוחד התמסרה לענף מיוחד במינו – גידול תולעי משי. בתום החופשה חזרה לאה לעיירה והמשיכה בעבודתה בגן. השניים נישאו, ובשנת 1920 נולדה בתם צביה. בשנת 1920 בא הקץ על החווה בעקבות מלחמת האזרחים בדרום רוסיה, ובחורף 1921 עלה יהודה ארצה והתיישב עם הקבוצה בקריית ענבים. לאה נשארה עם התינוקת כדי לסיים את שנת הלימודים, ואחר כך עזבה את

⁸⁵ אופק (לעיל, הערה 22), עמ' 63; איזי איזיקוביץ, "יידיש שפה קשה: המשוררת קדיה מלודובסקי זוכה לתיקון היסטורי", הארץ, מוסף תרבות וספרות, 15 בפברואר 2017.

העיירה ובדרך לא דרך הגיעה לוורשה. היא עבדה שם כגננת זמן מה, ועברה לווילנה עד בואו של שליח מהארץ שנשלח להביא את קרובי החברים מקריית ענבים אשר נשארו בגולה. בשנת 1922 הגיעו לאה ובתה לקריית ענבים – אם ראשונה לילדה בכורה בקבוצה. לאה לא רצתה להמשיך להיות גננת, כי לדבריה 'אין אתגר בארץ כמו שהיה בחו"ל לעבוד בגן דובר עברית'.⁸⁶ היה לה חשוב יותר לעבוד בעבודת כפיים, והיא אכן עבדה ברפת ובמשק החי.

עוד גננת הייתה לאה (ליאה) גוזמן-ישראלית-פישמן, אשר עם בואה ארצה בשנת 1922 התיישבה בתל אביב, אך לא מצאה עבודה במקצועה. בלית ברירה, מכורח הנסיבות, נענתה לאה להצעות עבודה שונות אף על פי שלא היו בתחום התמחותה. כאשר הוצע לה לעבוד כמדריכה לבישול בבית חינוך לילדי עובדים בתל אביב היא נתנה את הסכמתה אף שהיה מדובר בעבודה במטבח של בית החינוך ובהכנת ארוחות לתלמידים, ולא הייתה לה כל הכשרה בתחום זה. כך סיפרה:

הגעתי לבית החינוך, אף כי לא הייתי מורה ולא הייתה לי הכשרה, אבל הציעו לי עבודה במוסד, שנפתח זה עתה, ואמרו לי שאני אבשל ארוחות לילדים. חשבתי: 'מה אעשה? איני מורה, וגם איני יודעת לבשל'. [...] באתי אל בת-עירי, שהייתה מקבלת את העולים החדשים מעיירתי, וסיפרתי לה כי מציעים לי עבודה בבישול, אבל איני יודעת לבשל. אמרה: 'אין דבר; נשב ונחשוב יחד. את תבואי אלי להתיעץ'. וכך התחלתי, ואיכשהו התקדמתי. עם הילדים עבדתי ברצון והתקשרתי לבית [החינוך].⁸⁷

⁸⁶ ריאיון עם בנה אהרון גור אריה, בית זית, 5 ביוני 2017; קטעים מתוך דברי ההספד של אברהם בן נריה, קיבוץ קריית ענבים, במלאת שלושים למותה של לאה, באדיבות הבן; קורות חיים של בעלה יהודה, ארכיון קריית ענבים; 'פרקי חיים של יהודה גור אריה', באדיבות הבן; **צילה בת הקבוצה: חוברת זיכרון לצילה גור אריה**, בהוצאת המרכז לנוער של הסתדרות העובדים בארץ ישראל, תל אביב ת"ש.

⁸⁷ יעקב בנאי, **סיפורו של בית ספר חופשי**, תל אביב 1976, עמ' 64.



לאה גוזמן-ישראלית-פישמן בגן הילדים בקריית ענבים 1933
באדיבות אהרון גור-אריה, חניך בגן

אף על פי שלא שימשה גננת, השנים שבהן הייתה לאה מורה לבישול תרמו להתפתחותה האישית והמקצועית, כדבריה: 'את עבודתי במוסד אני רואה לא רק כמורה. התחלתי את חיי וגדלתי יחד עם העבודה הזאת. זהו חלק מהחיים היפים ביותר שהיו לי בארץ'.⁸⁸ בשנת 1933 עזבה לאה את תל אביב והצטרפה לקבוצת קריית ענבים. שם הכירה את יעקב פישמן ונישאה לו,⁸⁹ ושם נולדו שתי בנותיה, חיותה ורותי. בשנים 1933–1943 עבדה לאה בפעוטון והייתה 'עובדת זמנית' או 'מחליפה בטיפול', ורק אחר כך שימשה גננת בפעוטון. בשנת 1943 עזבה עם משפחתה לקיבוץ מעברות, וחיותה שם עד מותה. בשנותיה במעברות עבדה לאה ברפת, במטבח ולבסוף במחסן הבגדים.⁹⁰

סיפור יוצא דופן הוא סיפורה של הגננת פרידה יסקובוויק, שסיימה את לימודיה בסמינר של היילפרין באודסה בשנת 1919. שבוע לאחר מכן עלתה פרידה על האנייה רוסלאן ועלתה ארצה עם מי שעתיד להיות בעלה. שניהם עלו כמובן מטעמי ציונות, כפי שכתב בנם, חיים גורי: 'אמי ואבי היו ציונים

⁸⁸ שם.

⁸⁹ על פי רישום אוכלוסין קבוצת קריית ענבים: (1) יומן קרית ענבים – שמות החברים לשנת 1934; רשימת חברים לשנת תרצ"ו (1935–1936), ארכיון קיבוץ קריית ענבים.

⁹⁰ שיחה עם רותי רם ועם חיותה (לעיל, הערה 21).

שרופים';⁹¹ והוסיף על אמו: 'היא הייתה ציונית קנאית'.⁹² עם בואם לארץ עברתה פרידה את שמה לגילה ונישאה לישראל גורפינקל גורי. גילה חלמה להיות גננת בארץ ישראל, אך חרף רצונה העז לא ניתן לה מבוקשה. לא סייע בידה גם סיום לימודיה בהצטיינות, כפי שכתב היילפרין בתעודת הגמר: 'במשך ימי לימודה בקורסים הייתה נחשבת לאחת התלמידות המעולות והמצטיינות'.⁹³ הטענה שהושמעה נגדה הייתה שהיא איננה יודעת לשיר, שהיא מזייפת, ולכן לא תוכל להקנות ל'צברים' מזמרת הארץ, שהיא חלק בלתי נפרד מתכנית הלימודים בגן הילדים הארץ ישראלי. לימים אמרה בתה, חנה ריבלין: 'שמו עליה חותם. היא לא ידעה לשיר. זו הייתה הטרגדיה של חייה'.⁹⁴ בנה חיים גורי כאב את כאבה ונתן לכך ביטוי ביצירותיו: 'אימא שלמדה באודסה אצל יחיאל היילפרין בסמינר לגננות ולא הייתה גננת משום שלא ידעה לשיר. עונש כזה איום'.⁹⁵

גילה הייתה עקרת בית, והתסכול על שלא יכלה לעבוד במקצועה ליווה אותה כל חייה. חיים גורי כתב על כך: 'בית כזה שהייתה בו אימא יפה ובודדה שלא מצאה את עצמה בין הקירות ובין הרהיטים, באי סדר הקבוע ששרר בו'.⁹⁶ גילה לא יכלה לשאת את כישלונה וניסתה ללמוד לפרוט על מנדולינה, אך גם תכנית זו לא צלחה. כפי שסיפר בנה:

אמי, אמי היקרה, המנסה לשאת את העולם ותוגתו. עד תום לא ויתרה על רצונה לשיר. הייתי בוכה למשמע ניסיונותיה האומללים להתגבר על הפגם הנורא הזה. היא רכשה לה מנדולינה, כן, והייתה מנסה לנגן אטיודים אינסופיים, לפי הוראותיו של מורה, שמעולם לא ראיתי את פניו. היא לא השלימה עם רוע הגזירה. אחזה בידה את משולש הקרן ועינתה את המיתרים. [...] יום אחד באו אליי חברים וקפצו על גבי הספה. שמעתי 'קרק' כזה! הרמתי את המכסה

⁹¹ חיים גורי, **אני מלחמת אזרחים**, ירושלים ותל אביב 2004, עמ' 21; 'הוריי היו ציונים', הדגיש חיים גורי בשיחה עמי, 18 ביוני 2017.

⁹² שם, עמ' 22.

⁹³ תודה לניצן ריבלין-פלדמן, נכדתה של גילה גורי, על שליחת התעודה, 15 ביוני 2017.

⁹⁴ חנה ריבלין – קורות חיים, <https://www.youtube.com/watch?v=2HY84TcOf5s>.

⁹⁵ חיים גורי, **עם השירה והזמן: דפים מאוטוביוגרפיה ספרותית**, ירושלים תשס"ח, עמ' 28.

⁹⁶ שם.

ומצאתי שם את המנדולינה המרוסקת. מי זה מחביא מנדולינה בתוך ספה? איזה שיגעון! ראיתי את כלי הנגינה החבול, המנופץ. בכך תם ניסיונה של אמי לשיר ולנגן. רק נשמתה רוננת אי-שם ברחבי השמיים.⁹⁷

סיכום: תרומתן של הגננות לחינוך בארץ ישראל

בואן של גננות העלייה השלישית והרביעית בישר תקופה חדשה בחיי גן הילדים הארץ ישראלי. בשל המחסור בגננות מוסמכות נתקבלו הגננות החדשות, בוגרות סמינרים ובעלות השכלה פדגוגית מקצועית, בתקווה ובציפייה שימלאו את השורות החסרות. הן הביאו עמן את תכניות הלימודים ואת שיטות העבודה שלמדו בסמינרים בגולה והתאימו אותן למציאות הארץ ישראלית. הן המשיכו, העמיקו והפרו את דרכי העבודה של הגננות 'הוותיקות', גננות העלייה הראשונה והשנייה, שהניחו את התשתית לגני הילדים בארץ והקימו את מערכת החינוך לגיל הרך.⁹⁸ הן – הגננות החדשות – השביחו את המערכת, והשפעתן ניכרה בעיקר בארבעה תחומים: עבודה בגני ילדים בקיבוצים, במושבות ובמקומות יישוב מרוחקים ומוכי מחלות מידבקות, העמקת מורשת התרבות היהודית, העשרת הספרות הפדגוגית-מקצועית והקמת מערכת החינוך לגיל הרך בעין חרוד.

א. עבודה בגני ילדים בקיבוצים, במושבות ובמקומות יישוב מרוחקים ומוכי מחלות מידבקות

הגננות ראו בעבודתן ייעוד ושליחות חלוצית בהתגלמותה, ולכן היו מוכנות לעבוד בכל מקום שאליו יישלחו. בגולה הן הקימו גני ילדים 'יש מאין' במקומות נידחים, ולכן בבואן ארצה משימה זו כבר לא הייתה חדשה להן. הן נענו לאתגר ויצאו לעבוד ביישובי פריפריה מרוחקים ומוכי מחלות מידבקות. פולה זינגר-רכטר הגיעה ארצה בשנת 1919. בפגישתה עם יוסף לוריא, מנהל מחלקת החינוך, הוא הציע לה לעבוד בגן הילדים במושבה חדרה, אך הזהיר אותה: 'המקום נגוע בקדחת'.⁹⁹ פולה השיבה בגאווה: 'הרי באתי ארצה

⁹⁷ גורי (לעיל, הערה 91), עמ' 22.

⁹⁸ צפורה שחורי-רובין, 'גננות עבריות בתקופת העלייה הראשונה והשנייה', דור לדור, יט (2002), עמ' 115–194.

⁹⁹ רכטר (לעיל, הערה 41).

כחלוצה,¹⁰⁰ אולם לאכזבתה חלתה בקדחת כעבור שלושה חודשים בלבד, וכאשר החמיר מצבה פקד עליה הרופא לעזוב את המושבה ולהתאשפז בבית החולים ביפו. 'כך נסתיימה עבורנו פרשת עבודתנו הראשונה בחדרה',¹⁰¹ כתבה בזיכרונותיה.

גורל דומה נפל גם בחלקה של לאה פולשטינסקי, בוגרת בית מדרשו של היילפרין משנת 1917. בנובמבר 1925 היא עלתה לארץ ונשלחה לגן הילדים ביסוד המעלה. חרף אזהרותיו של המפקח מפני מצבם הבריאותי החמור של הילדים הסכימה לאה לעבוד בגן זה. כבר בשנת הלימודים הראשונה היא חלתה בקדחת, ולאחר שהחלימה שבה לעבודתה.¹⁰² לאה עבדה שנתיים ביסוד המעלה, ואחר כך עברה לראש פינה ומשם לגדרה, לראשון לציון ולתל אביב, עד צאתה לגמלאות.

ב. העמקת מורשת התרבות היהודית

העושר הרוחני, תוצאת החינוך הביתי העברי שספגו הגננות בילדותן, השפיע על דרכן כמחנכות בארץ ישראל. היחס האוהד לדת ולמסורת, ליהדות ולאהבת הארץ היה מוטבע בלבן והשפיע על דרכן בעיצוב דרכו של גן הילדים הן בעיר הן בקיבוץ. הן הטביעו חותם על תכנית הלימודים בהקדישן חלק נכבד בה למסורת היהודית, לחגים ולמועדים, לקבלת השבת ולקריאת סיפורי המקרא ואגדות ישראל. על חוה ורבה נאמר: 'את ידעת לשלב בעבודתך החינוכית עם הילדים מנגינת העיירה היהודית אשר ממנה צמחת וינקת כל הטוב והנעלה שבה'.¹⁰³

צפורה חיטין-וולפסון הפכה את גנה בתל אביב לשם דבר – 'שמו הלך לפניו ויצאו לו מוניטין'.¹⁰⁴ היא זכתה להערכה ולתשבחות בעיתונות התקופה: 'היא השקיעה סבלנות, אהבה, ומסירות בחגיגת החגים, הכינה תערוכות מיצירות

¹⁰⁰ שם.

¹⁰¹ שם.

¹⁰² אח"י, תיק פולשטינסקי, א-5.63/152.

¹⁰³ שולה (ללא ציון שם משפחתה), 'לזכר נעדרים: חוה ורבה ז"ל', *הד הגן*, לג, ד (א-ב) (אייר תשכ"ט), עמ' 517.

¹⁰⁴ דוד תדהר, 'צפורה וולפסון', *אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובניו*, תל אביב 1959, עמ' 3607.

הילדים המשקפות את חיי העם בעבר ובהווה ובניין הארץ במשך עשרות שנים.¹⁰⁵ סיפורי המקרא והאגדה וההכנות לחגיגת השבת היו חלק חשוב מתכנית הלימודים. לימים סיכמה וולפסון בהתרגשות את מפעל חייה: 'כשאני מדברת על שנות עבודתי, כל קמטי פניי כאילו מתיישרים; בשבילי העבודה הייתה ייעוד, את הכול ראיתי בעבודה ואת העבודה ראיתי בכול. פעלתי מתוך אמונה עמוקה'.¹⁰⁶

ג. העשרת הספרות הפדגוגית-מקצועית

בימים שהספרות הפדגוגית בארץ עדיין הייתה בחיתוליה, הקדישו הגננות והמפקחות מזמן לכתובת ספרי חינוך והדרכה ולעיבוד תכניות לימוד לגן הילדים. רבות מהן כתבו ופרסמו מפרי עטן **בהד הגן**: מאמרים, רשמים, חוויות ורעיונות השאובים מעבודתן. אחת המובילות בתחום זה הייתה אסתר רבינוביץ, גננת, סופרת ומפקחת ארצית על גני הילדים של זרם העובדים 'המרכז לחינוך'. היא ערכה את **הד הגן** בשנות השישים במשך עשור, ערכה ספרי חינוך לגננות, כתבה מאמרים ושלושה ספרי חינוך ו'יבולה הספרותי-פדגוגי מפליא במקורותיו, היקפו ועומקו'.¹⁰⁷

חנה רוטנברג פרסמה מאמרים **בהד הגן** ושני ספרי חינוך. חוה ורבה, מלבד היותה גננת דגולה, הייתה סופרת וערכה תכניות לאם ולילד ב'קול ירושלים', וכן הייתה חברת מערכת **הד הגן** משנות השלושים במשך חמש עשרה שנה ועורכת בשנת תש"ט. היא אף כתבה ספרי חינוך וספרי ילדים. לאה פולשטינסקי, נוסף על עבודתה רבת השנים כגננת, הייתה חברת מערכת **הד הגן** וכתבה רשימות גם **בדבר הפועלת**, **בהד החינוך**, **בהבוקר** ובגליונו. היא כינסה את רשימותיה על עבודתה בגן ועל ילדי הגן וחוויותיהם בשלושה

¹⁰⁵ 'תערוכה בגן ילדים בהנהלת צפורה וולפסון', **דבר**, 22 בינואר 1971, עמ' 11; 'מסיבת פרידה בגן של צפורה וולפסון', **על המשמר**, 30 בינואר 1951; 'לסיום שנת הלימודים בגן ג' בהנהלת צפורה וולפסון בנוכחות סופרים, צירי הכנסת, מנהלי בתי ספר', **הבוקר**, 10 ביולי 1950; 'חגיגת ט"ו בשבט בגן ג' בהנהלת צפורה וולפסון', **דבר**, 18 בפברואר 1949.

¹⁰⁶ שרה תאומים, 'עם צפורה וולפסון', **אושיות**, 2 (תש"ס), עמ' 169.

¹⁰⁷ מרים לוינסון, 'לדמותה של אסתר רבינוביץ ז"ל', **אושיות**, 2 (תש"ס), עמ' 171–172; אסתר רבינוביץ סיימה את לימודי ההוראה בסמינר של היילפרין בוורשה בשנת 1914. היא הייתה חברתה של קדיה מולודובסקי, ומולודובסקי הקדישה לה פרק בזיכרונותיה. ראו לעיל, הערה 65.

ספרים.¹⁰⁸ הספרות הפדגוגית-מקצועית הייתה מיועדת ל'דור הגננות הבא' כדי לשמש 'מדריך ויועץ בעבודתן'.¹⁰⁹

ד. הקמת מערכת החינוך לגיל הרך בעין חרוד

תרומה יוצאת דופן בחשיבותה הרימו שלוש הגננות הראשונות של עין חרוד, שעיצבו את דמותו של גן הילדים הקיבוצי בראשיתו. שתיים מהן הצטרפו לקיבוץ בשנת 1923: פרומקה אשורבסקי-אשד (1895–1968) למדה שנה אחת בלבד בסמינר של אלטרמן בוורשה, אך לא סיימה את הלימודים מכיוון שחלתה בטיפוס, ונטלקה טבנקין (1890–1976) למדה בסמינרים של אלטרמן ושל היילפרין בוורשה.¹¹⁰ הגננת השלישית של הקיבוץ, רבקה שיינמן-רובין (1890–1968), הייתה בוגרת הסמינר של היילפרין בוורשה. היא עלתה ארצה בשנת 1926 ולה ותק של שנים רבות בעבודת הגן בגולה וכחברת מרכז הסתדרות הגננות בפולין.¹¹¹ שלוש הגננות, 'נטלקה, רבקה ופרומקה – היו חדורות שליחות חינוכית וראו בה את עבודת הקודש שלהן ואת משימתן העיקרית בחיים הקולקטיביים'.¹¹²

רבקה רובין, 'שהיה לה יחס רגשי עמוק לדת ולמסורת מבית הוריה',¹¹³ השקיעה בעבודתה מאמץ רב לנטוע בלב הילדים אהבה לתרבות היהודית דרך עיצוב טקסי החגים, השבת, סיפורי המקרא והאגדה, ובזה נתנה לגן

¹⁰⁸ גצל קרסל, **לקסיקון הספרות העברית בדורות האחרונים**, ב, מרחביה 1967, עמ' 584.
¹⁰⁹ הגננת חסיה פיינסוד-סוקניק במבוא שכתבה לספרה של הגננת צביה קטרבורסקי, **בנתיבות הגן**, תל אביב תשכ"ב, עמ' 13.

¹¹⁰ נטלקה כתבה בזיכרונותיה כי שאפה לעלות לארץ ישראל, 'לגליל, תחיית הארץ, שיבה לעבודה, לטבע', אך לא ידעה עברית: 'רציתי לדעת עברית. על היות גננת לא חלמתי, אבל לקנות עברית אפשר היה רק "בסמינר אלטרמן", נרשמתי. [...] נקלעתי לקרע שנתהווה בין שני הידידים: היילפרין ואלטרמן, שבסופו של דבר הקימו שני סמינרים, ואני קניתי תורה משניהם' (23 במרץ 1971, ארכיון עין חרוד).
¹¹¹ פרוטוקול ישיבת הסתדרות הגננות בפולניה, כ"ו בניסן תרפ"ה, 'גן ילדים: כלי מבטאה של הסתדרות הגננות העבריות בפולניה', הוצאת הסתדרות הגנים העבריים בפולניה, ורשה 1925, עמ' 23 (אח"י, 372.21); שיחה עם הנכד יאלי (ישראל) רובין, חולתה, 16 במאי 2017.

¹¹² תמר קמינסקי, **נשות עין חרוד כמעצבות חברה מחדשת ומשתנה: 1921–1948**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ב, עמ' 83.

¹¹³ מוטי זעירא, **קרועים אנו: זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות העברית**, ירושלים 2002, עמ' 103.

הילדים צביון יהודי מסורתי.¹¹⁴ היא הקנתה ערכים יהודיים לילדי הקיבוץ, כי 'אנחנו רוצים לקרב את הילדים אל התנ"ך', אמרה במועצת החינוך הראשונה של הקיבוץ המאוחד בעין חרוד באפריל 1928.¹¹⁵

ההיסטוריון מוטי זעירא מציין כי רבקה רובין 'הייתה ספוגת תרבות של מסורת, השתדלה לגוון את השבת, את החג, את הסיפור המקראי בנימה מסורתית. לא כן נטלה ופרומקה'.¹¹⁶ רובין מילאה תפקיד חשוב גם בוויכוחים על החינוך בקיבוץ בנושאים כגון אם להקנות את המורשת התרבותית היהודית לילדי הקיבוץ, מהו מקומו של אלוהים בחינוך, כיצד לספר לילדים בערב שבת מסיפורי המקרא וכיצד לחוג את החגים.¹¹⁷ כך כתבה: 'רצוני לקשור את ילדינו עם העם הגדול שלנו מחוץ לארץ ישראל, עם המנהגים עם ההווי שלהם, ואני משתמשת בייחוד בחגים שלנו ומספרת לילדים, איך חוגגים היהודים חג זה או אחר בפולין'.¹¹⁸

בעוד נטלה ופרומקה קשרו את גורלן עם עין חרוד ושימשו גנות בקיבוץ שנים רבות, רבקה עזבה את הקיבוץ לאחר שש שנות עבודה, עברה לתל אביב ונמנתה עם המדריכות והמפקחות של גני הילדים של המרכז לחינוך מטעם זרם העובדים.¹¹⁹

הגננות, בוגרות הסמינרים של היילפרין ואלטרמן, חלוצות בשדה החינוך בגולה, מילאו את המשימות החינוכיות הלאומיות אשר הוטלו עליהן בסמינרים במסירות בלתי מתפשרת, בתושייה ובמאמץ רב, בהצלחות

¹¹⁴ ראובן פורת, **היחיד והיחד: תולדות בית הספר הקיבוצי**, יד טבנקין תשמ"ז, עמ' 100–101.

¹¹⁵ שם, עמ' 100; זעירא (לעיל, הערה 113), עמ' 104.

¹¹⁶ זעירא, שם.

¹¹⁷ שם.

¹¹⁸ רבקה רובין, 'מהעבודה בגן הילדים בעין חרוד', **מבנים**, ד, מג-נב (אוקטובר 1929–נובמבר 1931), יד טבנקין תשמ"ו, עמ' 532.

¹¹⁹ זעירא (לעיל, הערה 113), עמ' 103–104; יובל דרור, **תולדות החינוך הקיבוצי: ממעשה להלכה**, תל אביב 2002, עמ' 89; אהרן ינאי, **תולדות עין חרוד**, תל אביב 1971, עמ' 284–285.

ובכישלונות, שכן ראו בהן ייעוד ושליחות חינוכית-חלוצית. 'לשבחן יאמר שנשאו בעול ומילאו בנאמנות ובזריזות את אשר הוטל עליהן'.¹²⁰

הצלחתן מוכיחה כי רב היה חלקן ורבה הייתה תרומתן להקמת מפעל עברי נחשוני, קרי ייסוד גנים עבריים – ראשונים בתפוצות – אגב מאבק בתנאים הפיזיים, במחסור המתמיד ובדלות התקציבים. בשקדנות, בנחישות ובדבקות בעשייה הן פילסו את דרכן בעולם ההוראה והשלימו את משימתן הודות ל'התלהבות והמסירות שאינן עומדות בפני המכשולים המרובים הנפגשים בדרך'.¹²¹ הן היו חדורות מוטיבציה ועשו כל שלאל ידן להקים, לחנך ולטפח 'דור של ילדים [...] בנים ובנות למאות ולאלפים, שימלאו אחר כך את שורות החלוצים בארץ'.¹²²

בחלוף העתים היו גננות אלו לעמוד התווך של הגן העברי בארץ ישראל, ממנהיגותיו הכריזמטיות הבולטות וממעצבות דמותו של החינוך בגיל הרך. הן הקימו גנים לדוגמה, הדריכו את תלמידות הסמינרים, כתבו ספרי חינוך שהיו לספרי יסוד, ורבות מהן התקדמו ונשאו בתפקידי הדרכה ופיקוח. על חוה ורבה, גננת מופתית, עורכת הד הגן ופעילה במרכז התאחדות הגננות, נכתב: 'אם קם לנו דור המגינים, דור התקומה / תודות למחנכות כחוה [ורבה], קם הדור הזה!'.¹²³

הצהרה זו אכן מסכמת את תרומת דור הגננות שעלו ארצה מטעמי ציונות וראו בעבודתן ייעוד ושליחות.

¹²⁰ קופרשטיין (לעיל, הערה 15), עמ' 50.

¹²¹ רובין (לעיל, הערה 39).

¹²² הנ"ל (לעיל, הערה 48), עמ' 13.

¹²³ ימימה טשרנוביץ אביר, 'חוה ורבה – לזכרה של גננת דגולה', דבר, 27 במאי 1969.

'הייתי רוצה מאוד להיות רב' – ניסיונה החלוצי של רגינה יונאס להצדיק הסמכת נשים לרבנות

תמר א' אברהם

'האם אישה יכולה לכהן בתפקיד רב?' תשובה חיובית לשאלה זו נתנה היהדות הרפורמית בשנות השבעים של המאה העשרים, וכעבור עשור גם היהדות הקונסרבטיבית. בעשרים השנים האחרונות הסמיכו נשים לרבנות גם הרבנים האורתודוקסים הראשונים, אולם הדבר עדיין שנוי במחלוקת בקרב האורתודוקסייה המודרנית. רוב מי שעסקו בנושא לא היו מודעים לניסיון החלוצי המקיף להצדיק הסמכת נשים לרבנות על סמך מקורות הלכתיים שעשתה כבר ב-1930 בברלין רגינה יונאס, יהודייה אורתודוקסית שמשאלת לבה הייתה להיות רב.

רגינה יונאס, ילידת 1902, גדלה במשפחה דלת אמצעים בשכונת עוני בברלין. ואולם הוריה, ואחרי מות האב ב-1913 בייחוד האם שרה, השתדלו לאפשר לרגינה ולאחיה חינוך טוב. רגינה למדה תחילה בבית הספר היהודי לבנות שנמצא במבנה בית הכנסת האורתודוקסי בקייזרשטראסה, התבלטה שם בהתלהבותה מלימודי היהדות ואף הצהירה בפני חברותיה לכיתה כי היא מתכוונת להיות רב.

ב-1920 נרשמה יונאס לבית הספר התיכון הציבורי לבנות שברובע וייסנזה בברלין. ב-1923 עמדה במבחני הבגרות, וכעבור שנה, אחרי השלמת לימודי חינוך באותו מוסד, קיבלה תעודת הוראה שאפשרה לה להורות בבתי ספר תיכוניים לבנות ונתנה לה מקור פרנסה. בה בעת היא למדה תלמוד והלכה בשיעורים פרטיים עם הרב ד"ר מקס וייל, אשר למד בסמינר הרבנים האורתודוקסי בברלין, אך עמד במבחני הרבנות בפני איגוד הרבנים

הליברלים, וכיהן מ-1917 בבית הכנסת בריקשטראסה, שנחשב מוסד המשלב בין המסורת לדרישות ההווה.

ב-1924 נרשמה רגינה יונאס ללימודים ב'בית הספר הגבוה למדעי היהדות' (*Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*), סמינר הרבנים הליברלי, שהחל מ-1921 למדו בו גם נשים כסטודנטיות מן המניין, בדרך כלל כדי לקבל תעודת הוראה של מורה בעלת השכלה אקדמית. ואולם יונאס הצהירה מיד כי בכוונתה לגשת למבחני הרבנות. ייתכן כי נרשמה למוסד הליברלי בלית ברירה, שהרי אל סמינר הרבנים האורתודוקסי לא קיבלו נשים, אולם גם לממסד הליברלי הייתה שאיפתה לקבל הסמכה לרבנות אתגר לא קטן.

ביולי 1930 עמדה יונאס בכבוד בבחינות בעל פה בנושאי היהדות למיניהם, ועוד קודם לכן הגישה עבודה בתחום המקרא ואת העבודה ההלכתית 'האם אישה יכולה לכהן בתפקיד רב?'.¹ את נושא העבודה קבע הפרופסור לתלמוד אדוארד בֶּנֶט, ויונאס ניגשה אליו בהתלהבות: 'מאחר שאני אוהבת את המקצוע הזה, והייתי רוצה מאוד להיות רב, כאשר יתאפשר הדבר באחד הימים'.² בנט נתן לעבודה את הציון 'טוב', ואפשר שיש לראות בכך הסכמה עקרונית שלו כי ההלכה מאפשרת הסמכת נשים לרבנות. ואולם עוד לפני שהספיקה יונאס לגשת לבחינה בעל פה לרבנות, נפטר בנט פתאום ב-7 באוגוסט 1930. יורשו בתפקיד, המרצה לתלמוד חנוך אלבק, סירב להסמיך אישה, ויונאס קיבלה רק 'תעודה על הבחינה האקדמית של מורים ללימודי הקודש', וב-1931 קיבלה גם אישור מאת הרב ד"ר ליאו בק על השתתפותה המצטיינת ב'תרגילי הדרשה' שלו.

¹ כתב היד של העבודה נמצא בעיזבון של יונאס, שהופקד בארכיון קרן 'בית הכנסת החדש ברלין - צנטרום יודאיקום': Stiftung Neue Synagoge Berlin – Centrum Judaicum, Archiv (CJA), Nachlaß Jonas: 1, 75 D Jo 1, Nr.3. הוציאה אותה לאור במהדורה מדעית: Elisa Klapheck (ed.), *Fräulein Rabbiner*. תרגומי *Jonas, Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?*, Teetz 2000. לעבודתה של יונאס לעברית אמור לצאת לאור בקרוב בהוצאת התנועה ליהדות מתקדמת בישראל, אולם בינתיים תצוטט העבודה לפי מספרי העמודים במקור, שעליהם שמרה גם קלאפהק.

² קלאפהק, שם, עמ' 1.

רק ב-1935 הסכים הרב ד"ר מקס דינמן, רב קהילת אופנבך ומנהל איגוד הרבנים הליברלי, להעניק ליונאס 'התרת הוראה' ולהסמיך אותה לרבנות אחרי שבחן אותה בעל פה. ואולם קהילת ברלין הסכימה להעסיק אותה רק במשרת מורה בעלת הכשרה אקדמית ללימודי הקודש ולא בתפקיד רב, אם כי העניקה לה בפועל תפקידים רבניים-רוחניים במוסדות הרווחה שלה. בשנים הבאות עשתה לה יונאס שם כדרשנית מחוננת ורועה רוחנית בבתי חולים ובבתי אבות, בתפילות מנחה של שבת, בטקסי הבדלה ובהרצאות בקהילות יהודיות ברחבי גרמניה שרבניהן היגרו עקב איומי המשטר הנאצי. עם זאת היא מעולם לא זכתה לשאת דרשה באחד מבתי הכנסת הגדולים בברלין.

ב-6 בנובמבר 1942 גורשה רגינה יונאס עם אמה לטרזיינשטט, וגם שם היא נשאה הרצאות וניסתה לעודד את היהודים הכלואים. ב-12 באוקטובר 1944 הועברו רגינה ושרה יונאס לאושוויץ, ונרצחו ככל הנראה זמן קצר אחרי בואן. סיפורה של האישה הראשונה שהוסמכה לרבנות נשכח, ורק בשנות התשעים של המאה שעברה התגלה העיזבון שלה, שהפקידה בקהילה היהודית בברלין לפני גירוש לטרזיינשטט, וכולל תעודות, כתבי יד, מכתבים, קטעי עיתון ובעיקר את עבודתה ההלכתית 'האם אישה יכולה לכהן בתפקיד רב?'. מאז נכתבו כמה מאמרים על חייה, על מאבקה לקבל הסמכה לרבנות ועל פעילותה כרועה רוחנית בברלין ובטרזיינשטט,³ אולם עבודתה ההלכתית טרם זכתה לעיון מעמיק.⁴ כאן תוצג הדרך שבה ניסתה יונאס

³ ראו בעיקר את המבוא של קלאפהק לעבודה ההלכתית של יונאס שעליו מסתמך הסיכום של חיייה שניתן לעיל, שם, עמ' 15–98. כמו כן ראו: Katharina von Kellenbach, “God Does Not Oppress Any Human Being”: The Life and Thought of Rabbi Regina Jonas, *Leo Baeck Institute Yearbook*, XXXIX (1994), pp. 213–225; idem, ‘Denial and Defiance in the Work of Rabbi Regina Jonas’, Phyllis Mack & Omar Bartov (eds.), *In God’s Name: Genocide and Religion in the 20th Century*, New York 2001, pp. 243–258 ובעת האחרונה גם בעברית: מרגלית שלאין, ‘רגינה יונאס – רועה רוחנית לציבור היהודי בברלין ובגטו טרזיינשטט’, **מסכת**, יג (תשע”ז–תשע”ח 2017), עמ' 187–220.

⁴ פון קלנבך, אלוהים אינו מדכא, שם, עמ' 215–219, מביאה בקצרה ארבעה טיעונים הלכתיים שיונאס משתמשת בהם כדי להגדיר את שיטתה 'פמיניסטית רוויזיוניסטית', שאינה רואה ניגוד בין תמיכתה בשוויון בין המינים לבין ההלכה.

למצוא תשובה לשאלה שעמדה בפניה ואת הטיעונים ההלכתיים שהשתמשה בהם להצדקת הסמכת נשים לרבנות.

חיפוש תשובה לשאלה שלא נידונה מעולם

האתגר הראשון שעמד בפני יונאס כאשר קיבלה מאדוארד בנט את נושא עבודתה ההלכתית היה כיצד מוצאים בספרות התלמודית וההלכתית מקורות לשאלה שלא נידונה מעולם דיון יסודי. בחברה הפטריארכלית שבה חיו דורות של יהודים ויהודיות ובה צמחה הספרות הרבנית וההלכתית, לא עלתה כלל האפשרות כי אישה תכהן בתפקיד רב. רק במפנה המאה העשרים, כאשר החל בחברה המערבית תהליך השוואת זכויות הנשים, דרשו נשים יהודיות להגדיר מחדש גם את מעמד האישה בתחום הדת. ואולם אפילו בהקשר החברתי החדש הזה הייתה חריגה שאלה שנגעה לתפקיד של נשים בתחום הפולחן, שהרי רוב הפמיניסטיות הדתיות התמקדו בפעילות בתחום הרווחה והנוער ובהשגת זכות הנשים לבחור ולהיבחר למוסדות הקהילה.⁵

בקרב יהדות ארצות הברית עלתה פה ושם השאלה של הסמכת נשים לרבנות או שאלות הקשורות לעניין. מרי כהן, מנהלת בית הספר ללימודי קודש בפילדלפיה, המוסד הראשון שאפשר לנשים לכהן בתפקיד ציבורי בתחום הוראת נושאי היהדות, כתבה ב-1889 סיפור קצר שבו היא מדמיינת כי השאלה המפתיעה אם נשים יכולות להיות רבנים נשאלת במסגרת חוג ידידים וידידות שמתכנסים בליל פורים. בכינוס נשים יהודיות ב-1893, שהיה ההתכנסות המאורגנת הראשונה של נשים יהודיות, הועלתה דרישה להשוות את זכויות הנשים, ובמהלך שנות התשעים של המאה התשע עשרה התנהלו דיונים על האפשרות כי נשים תכהנה בתפקידים ציבוריים, כגון תפקיד הדרשן.

בשליש הראשון של המאה העשרים ניסו נשים יחידות – ולשווא – להתקבל ללימודי רבנות ולזכות בתואר רב. תשובות הלכתיות ראשונות בנושא נכתבו בעקבות בקשתה של מרתה נוימרק, שלמדה שלוש שנים בהיברו יוניון קולג' הליברלי, להישלח בימים הנוראים אל קהילה יהודית כדי לשאת שם את

⁵ ראו: קלאפהק (לעיל הערה 1), עמ' 21–22.

דרשות החגים, כמו התלמידים במסלול לרבנות. ואולם היקף התשובות האלה לא הגיע לממדים של עבודה הלכתית מפורטת של עשרות עמודים.⁶

ככל הנראה לא הייתה רגינה יונאס מודעת לדיונים שהתנהלו מעבר לים, ומכל מקום היא לא הזכירה אותם בעבודתה, והחלה לחפש מבראשית אחר שיטה שתאפשר לה למצוא תשובה לשאלה אם אישה יכולה לכהן בתפקיד רב. בעבודתה היא מכשירה את הקרקע באמצעות מבוא כללי קצר, עשרים ושניים מתוך תשעים וחמישה עמודי העבודה,⁷ על דמות האישה במקרא, בתלמוד ובהיסטוריה היהודית, ועל חובותיה בתחום שמירת המצוות. היא מבקשת להראות כי כבר בחברה היהודית המסורתית, שבה פעילות האישה התמקדה בבית פנימה, היו נשים יוצאות דופן שפעלו בתחום הציבורי והפגינו רצינות ובגרות בשמירת המצוות בלי שהדבר עורר התנגדות עקרונית גורפת מצד המנהיגות הדתית (הגברית). כמו כן היא מנסה להתמודד עם אמירות שליליות בתלמוד על טבע האישה, להסבירן על רקע חברתי או אישי מסוים ולהציב אותן בפרופורציה הנכונה לעומת האמירות החיוביות הרבות.

העיון בשאלה ההלכתית העומדת לדיון הוא עיקר העבודה, שישים וחמישה עמודים.⁸ יונאס החליטה לגשת אל השאלה של הסמכת נשים לרבנות מתוך בירור תפקידי דמות המנהיג הדתי המסורתי, הרב הגבר, ובדיקה אם ההלכה מאפשרת לאישה למלא את התפקידים האלה.⁹ ואולם גם את רשימת תפקידי הרב הגבר לא היה אפשר לקחת מן המוכן; ספרות ההלכה, אף על פי או אולי דווקא משום שדמות הרב מרכזית בה כל כך, אינה מגדירה את

⁶ ראו את שלושת הפרקים הראשונים (עמ' 1–117) בספרה של נאדל: Pamela S. Nadell, *Women Who Would Be Rabbis. A History of Women's Ordination*, Boston 1998.

⁷ הספירה של יונאס מגיעה ל-88 עמודים. אמנם היא הוסיפה עוד שבעה עמודים ובהם ציטוטים של מקורות, אך הם קיבלו את מספר העמוד שאחריו שולבו בתוספת האות אל"ף. המבוא בעמודים 5–24.

⁸ יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 25–84. עמודים 1–4 מוקדשים להקדמה ולהסבר שיטתה של יונאס, ועמודים 85–88 לסיכום.

⁹ שם, עמ' 1–2.

תפקידיו הגדרה שיטתית,¹⁰ וכמו כן בתקופה המודרנית התרחב מכלול התפקידים של הרב בהשוואה לתקופת התלמוד ולתקופה הבתר-תלמודית.¹¹ כדי שמסקנותיה תהיינה רלוונטיות למשרת הרב בזמנה, הציעה יונאס רשימה משלה של תשעה תפקידים שרבנים נהגו למלא בגרמניה בשליש הראשון של המאה העשרים:

1. הרב חייב להיות בקי בעיקרי הספרות היהודית הדתית והחילונית, וחשוב במיוחד שילמד תורה שבכתב ותורה שבעל פה;
2. הרב חייב ללמד צעירים ומבוגרים;
3. הרב חייב לשאת דרשות מעל הדוכן בבית הכנסת. נוסף על כך נהוג שהוא אומר דברי תורה בהלוויות ובטקסי חתונה ובר מצווה;
4. הרב ממלא תפקיד בעריכת החופה ובמתן גט;
5. הרב חייב לפסוק בענייני הלכה;
6. הרב אמור להרצות מחוץ לבית הכנסת כדי להחיות בקהילה את העניין בנושאי יהדות;
7. הרב חייב לעמוד לרשות בני קהילתו ולסייע בפתרון שאלות הנוגעות למצוקותיהם הנפשיות;
8. הרב חייב לעסוק בענייני רווחה, לסייע לנוער ולכלל חברי הקהילה וגם ליישב סכסוכים ביניהם;
9. אחרון-אחרון חביב: מובן שהרב חייב לנהל אורח חיים התואם את מה שהוא מלמד, את היהדות ואת החובות המוטלות עליו כמנהיג הקהילה.¹²

¹⁰ השוו: Jonathan Chipman, 'May a Woman Be Ordained as Rabbi?', מרגלית שילה (עורכת), **להיות אשה יהודייה: דברי הכנס הבינלאומי השני, אשה ויהדותה**, ירושלים תשס"א, עמ' 9–24, על היעדר הגדרה של רעיון ה'סמיכה' (עמ' 11).

¹¹ יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 2.

¹² שם, עמ' 3. באותה הדרך, בלי להכיר את עבודתה של יונאס, בחר הרב דוד גולינקין כאשר כתב ב-1992, במסגרת דיון רחב בעניין שערכה התנועה הקונסרבטיבית בישראל, תשובה על השאלה אם למכון שכטר בירושלים מותר להסמיק נשים לרבנות. התשובה נכללה כפרק עשירי בספרו: דוד גולינקין, **מעמד האשה בהלכה: שאלות ותשובות**, ירושלים תשס"א, עמ' 205–234. במקור פורסמה התשובה עם תשובות של רבנים קונסרבטיבים אחרים בספרו: הנ"ל (עורך), **תשובות ועד ההלכה של כנסת הרבנים**

לא כל הנקודות מצריכות דיון הלכתי של ממש. את נקודות 7 ו-8, הנוגעות לתפקידי הרב כרועה רוחני, אין כל בעיה להחיל על נשים, שהרי לאורך ההיסטוריה ייחסה החברה הפטריארכלית לנשים נטייה מיוחדת לדאוג לחלשים מתוך הקרבה עצמית. יונאס, שבעצמה האמינה כמו רוב הפמיניסטיות של התקופה כי טבע הנשים מייעד אותן לפעילות בתחום הרווחה דווקא,¹³ לא הייתה צריכה להוכיח כאן דבר, והסתפקה באמירה קצרה כי מובן מאליו שנשים יכולות למלא תפקידים כאלה, וכבר התלמוד מייחס להן את התכונות הדרושות לכך.¹⁴ באשר לנקודה 9, אורח חיים ההולם את התפקיד, גם אין מה להוכיח, אלא ברור שאישה בתפקיד רב, כמו הרב הגבר, תצטרך לחיות את חייה כאות ומופת לאדיקות.¹⁵ נקודה 6, חובת הרב להרצות לקהל הרחב כדי לקרבו ליהדות, אינה כוללת דבר שלא יעלה בקשר לחובת הרב ללמד תורה ולשאת דרשות, ויונאס לא דנה בה בנפרד. אם כן, נותרו לדיון נקודות 1 עד 5.

בישראל, 5, ירושלים תשנ"ב–תשנ"ד. גולנקין קובע: 'וכדי להחליט אם מותר לאשה להיות רב, עלינו להגדיר את תפקיד הרב בימינו' (עמ' 210), ומונה שבעה תפקידים שהגדיר 'ועד ההלכה של כנסת הרבנים בישראל' ושלגביהם צריך לבדוק אם אישה יכולה למלאם: (1) כהונה בתפקיד ציבורי; (2) לימוד תורה והוראתה; (3) פסיקת הלכה; (4) הוצאת רבים ידי חובתם בתפילה בציבור ובמצוות עשה שהזמן גרמן; (5) הסדרת קידושין; (6) מילוי תפקיד של דיין בבית דין, כולל בית דין לגיור; (7) מתן עדות וחתימה על כתובות ועל גטין (עמ' 213–214). התנועה הקונסרבטיבית בארצות הברית דנה בשאלת הסמכת נשים לרבנות בסמינר היהודי התאולוגי (JTS) שלה בניו יורק כבר ב-1977–1978. גם הוועדה שהוקמה שם השתמשה בדמות הרב המודרני כדי לבדוק אם יש בתפקידיו דבר מה שההלכה אוסרת על אישה לעשות, אם כי לא מנתה את התפקידים האלה אלא הציגה ישירות את הבעיות ההלכתיות שעלולות לעלות כאשר אישה מבקשת לכהן בתפקיד הרב: (1) איסור למנות אישה למשרה ציבורית שנזכר בכמה מקורות; (2) פטור נשים מלימוד תורה; (3) פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן; (4) פסילת נשים מעדות בהליכים משפטיים; (5) פסילת נשים מתפקיד הדיין. ראו במיוחד עמ' 14–16 במאמרו של טוקר: Gordon Tucker, 'Final Report of the Commission for the Study of the Ordination of Women as Rabbis', Simon Greenberg (ed.), *The Ordination of Women as Rabbis: Studies and Responsa*, New York 1988, pp. 5–30. הכרך כולל תשובות נוספות לשאלה שכתבו רבנים שנמנו עם צוות המורים בסמינר היהודי התאולוגי.

¹³ קלאפהק (לעיל, הערה 1), עמ' 22.

¹⁴ יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 63.

¹⁵ שם, עמ' 87.

על נקודות 1 ו-2 נסב רוב הדיון ההלכתי – עשרים וחמישה עמודים עוסקים בשאלה אם מותר לאישה ללמוד תורה ותשעה בשאלה אם מותר לה ללמדה.¹⁶ סיבת הדיון הרחב בנושא זה דווקא כרוכה ככל הנראה בשילוב של שני היבטים: קודם כול, אין ספק שבקיאיות בתורה והעברת הידע התורני לאחרים הן תנאי בסיסי למילוי תפקיד הרב, ולכן חזר הנושא שוב ושוב בדיונים מאוחרים על הסמכת נשים לרבנות.¹⁷ שנית, רק כאן הצליחה יונאס למצוא מקורות רבניים והלכתיים העוסקים במפורש בעיסוק נשים בתחום הזה. כמקור בסיסי לאפשרות שאישה תלמד תורה מביאה יונאס את משנת סוטה ג, ד:

מכאן אמר בן עזאי, חייב אדם ללמד את בתו תורה, שאם תשתה, תדע שהזכות תולה לה; רבי אליעזר אומר, המלמד את בתו תורה, מלמדה תפלות. רבי יהושע אומר, רוצה אישה בקב ותפלות מתשעה קבין ופרישות; והוא היה אומר, חסיד שוטה, רשע ערום, אישה פרושה, מכות פרושים – הרי אלו מבלי עולם.¹⁸

יונאס מגלה מודעות לגישות השונות לשאלה שמופיעות במשנה, שלא כדרכם של פוסקים רבים, שהסתמכו על ציטוט חלקי בלבד של המשנה – על דברי רבי אליעזר בלבד – כדי לאסור על נשים ללמוד תורה או לפחות ללמוד תורה שבעל פה.¹⁹ גם בהמשך היא מנגידה אמירות נגד לימוד תורה של נשים, כגון בבבלי, קידושין כט ע"ב: 'ומנין שאין אחרים מצווין ללמדה דאמר קרא ולמדתם אותם את בניכם ולא בנותיכם', לאמירות הרואות את עיסוק האישה בלימוד תורה כמובן מאליו, כגון בירושלמי, ברכות ג, ד (כו ע"א – כז ע"א): 'תני זבין וזבות נדות ויולדות קורין בתורה ושונין מדרש והלכות

¹⁶ שם, עמ' 25–46א, 46–55.

¹⁷ ראו למשל: גולינקין (לעיל, הערה 12), עמ' 218–223. צ'פמן (לעיל, הערה 10), עמ' 12–14, מגדיר את מהות ההסמכה לרבנות כ'הגעה להוראה' (הן במובן של לימוד הן במובן של פסיקה), שהבקיאיות במקורות היא תנאי לה.

¹⁸ מצוטט אצל יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 25.

¹⁹ ראו תשובת הרב גולינקין על שאלת הסמכת נשים לרבנות: גולינקין (לעיל, הערה 12), עמ' 218–219.

והגדות ובעל קרי אסור בכולן,²⁰ וכן לדוגמאות של נשים למדניות שנזכרות בתלמוד, כמו ברוריה אשת רבי מאיר ושפחתו של רבן גמליאל.²¹

בה במידה יונאס מציגה מקורות הלכתיים בתר-תלמודיים מגוונים הנעים מחיוב האישה ללמוד את הדינים השייכים לה והשכר שהיא מקבלת על לימוד תורה מרצונה (אם כי שכרה פחות משל הגבר, החייב בלימוד), דרך שלילת חובת האב ללמד את בתו תורה ועד איסור על האב ללמדה תורה (על פי דעה אחת האיסור הוא על תורה שבכתב, ועל פי דעה אחרת – על תורה שבעל פה). על סמך דיונה זה היא מגיעה למסקנה כי לכל הפחות אין איסור מוחלט על האישה ללמוד תורה: 'לא נאמר בשום מקום שאין היא אמורה ללמוד דבר. האחד מרשה ללמוד את התורה שבכתב, השני את התורה שבעל פה, אחרים שוב רק את התורה שבכתב, אך נוסף על כך את מה ש"שייך לה", דהיינו מהווה גם חלק מהתורה שבעל פה'.²²

באשר לשאלה אם מותר לאישה ללמד תורה, המקור העיקרי שעליו יונאס מבססת את הדיון הוא מהתלמוד הבבלי, קידושין פב ע"א: 'לא ילמד אדם רווק סופרים ולא תלמד אשה סופרים. רבי אלעזר אומר אף מי שאין לו אשה לא ילמד סופרים [...] מאי טעמא [...] רווק משום אמהתא דינוקי, אשה משום אבהתא דינוקי [...] אף מי שיש לו אשה ואינה שרויה אצלו לא ילמד סופרים'. יונאס ממשיכה ומעמיקה בספרות ההלכתית המסתמכת על הקטע הזה ומחדדת כי טעם האיסור הוא למנוע את סכנת הייחוד בין המורה לאב, ומכאן היא מגיעה למסקנה שמבחינה עקרונית דווקא מותר לאישה ללמד: 'יש לשים לב באופן מיוחד לעובדה שחושבים בכלל שהיא מסוגלת ללמד; משמע, שראשית היא בהכרח למדה משהו בעצמה; ושנית, שמבחינה עקרונית אין דבר נגד ההוראה שלה כשהיא לעצמה'.²³ אם כן, ההתנגדות להוראת נשים שהביעו חז"ל ובעקבותיהם פוסקי ההלכה מתעוררת אך ורק בגלל תנאי הלימוד העלולים לגרום ייחוד עם אבות התלמידים, ואם התנאים האלה משתנים ואין עוד חשש לייחוד אפשר לטעון שמותר לאישה ללמד.

²⁰ יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 26–26א.

²¹ שם, עמ' 28–29.

²² שם, עמ' 41.

²³ שם, עמ' 47.

יונאס מסתמכת במסקנתה על פסיקת ה'בית חדש', פירוש על ארבעה טורים, המאפשר לרווק ללמד אם אין חשש לייחוד: 'דבמקום שלא נהגו הנשים להביא בניהם למלמד שרי ללמד אפילו אין לו אשה ולא חיישין למשכב זכר'.²⁴ כמו כן היא מצביעה על מציאות זמנה, שבה נשים, רווקים ואלמנים מלמדים בבתי ספר יהודיים בלי שמתעוררות בעיות של ייחוד.²⁵

עם זאת יונאס עדיין צריכה להתמודד עם כך שהספרות ההלכתית מכירה רק מורות המלמדות בבתייהן הפרטיים ולא בבתי ספר,²⁶ והיא סבורה שנשים לא מונו למורות בבתי ספר משום שנאסר על אישה לשרת בתפקיד ציבורי:

אני מניחה שכלל לא עלה על דעת חז"ל להעסיק אותה [את האישה] בבית ספר, היות שלא היה אפשרי שהיא תכהן במשרה ציבורית. מאחר שנרחיק לכת יותר מדי אם נעקוב אחר הנושא במקורות אחרים, נשווה תחילה את הכתוב ברמב"ם. בהלכות מלכים פרק א הלכה ה נאמר: 'אין מעמידין אשה במלכות שנאמר שום תשים עליך מלך ולא מלכה וכן כל משימות בישראל אין ממנים בהם אלא איש'.²⁷

כדי להתמודד עם המכשול האפשרי הזה יונאס מביאה מיד את פירוש רדב"ז (ר' דוד בן זמרא) לרמב"ם, המקשה כיצד אפוא המקרא יכול לומר על דבורה הנביאה שהייתה שופטת, דהיינו ממלאת משרה ציבורית, ומציע שני פתרונות: או שלימדה את השופטים משפטים או שהייתה אכן שופטת 'על פי הדבור', כלומר בכוח הוראה אלוהית מיוחדת.²⁸ בכל מקרה עולה מהמקרה

²⁴ יורה דעה, הלכות תלמוד תורה רמה, ס. מצוטט אצל יונאס, שם, עמ' 48.

²⁵ שם, עמ' 49.

²⁶ השוו את המשך הציטוט של ה'בית חדש', שבשלו טוען שהחשש מייחוד תמיד קיים אצל האישה המלמדת: 'דאשה אינה מלמדת לקטנים בבית הספר אלא בביתה ולשם ודאי איכא חששא דייחוד כשאין הבעל בביתו'. יונאס, שם, עמ' 48.

²⁷ יונאס, שם, עמ' 51.

²⁸ בפירוש הזה, שמופיע בגרסאות שונות בכמה מקומות, השתמשה יונאס בהמשך גם כדי להוכיח כי אישה יכולה להיות דיין (שם, עמ' 74). הרבנית חנה הנקין מבחינה בשלוש אפשרויות בניתוח רחב יותר של המקורות המפרשים את תפקיד דבורה: א) שלימדה משפטים, דהיינו הייתה פוסקת; ב) שהייתה דינית; ג) שהייתה מנהיגה פוליטית. ראו במיוחד עמ' 278–282 במאמרה: Chanah Henkin, 'Women and the Issuing of

של דבורה כי כבר בימי המקרא היו נשים יוצאות מהכלל שעסקו בהוראה ונשאו בתפקיד ציבורי. על כך מוסיפה יונאס עוד את העובדה ההיסטורית שהייתה מלכה בישראל – שלומציון אלכסנדרה.²⁹

אחרי שיונאס מסיימת לדון באפשרות שאישה תלמד תורה ותלמד אותה, היא חורגת מסדר הרשימה שהציגה בתחילת העבודה ומקדימה את נקודה 5, חובת הרב לפסוק הלכה,³⁰ משום שהיא רואה דמיון בין הפסיקה לבין לימוד התורה והוראתה,³¹ שהרי מי שלא למד אינו יכול לפסוק,³² ולמעשה כל 'לימוד' (במובן של ללמד אחרים) הוא 'הוראה' (דהיינו פסיקה).³³ היא מסתמכת על ספר החינוך, מצווה קנח, איסור ביאת מקדש בשכרות:

ונוהג איסור ביאת מקדש בשכרות בזמן הבית בזכרים ובנקבות ומניעת ההוראה בכל מקום ובכל זמן בזכרים וכן באשה חכמה הראויה להורות ולכל מי שהוא חכם גדול שבני אדם סומכין על הוראתו אסור לו לשנות לתלמידיו והוא שתוי שהלימוד שלו כמו הוראה הוא כמו שאמרנו.³⁴

היות שהקטע הזה מזכיר רק בדרך אגב את האפשרות שנשים חכמות תפסוקנה הלכה, ואין מקורות הנוגעים במישרין לנושא, יונאס מסיקה ממה שאמרה על האפשרות שאישה תלמד תורה ותלמדה, ונוסף על כך היא

Halakhic Rulings', Micah D. Halpern & Chana Safrai (eds.), *Jewish Legal Writings by Women*, Jerusalem 1998, pp. 278–288. האפשרות השנייה והשלישית מתערבבות אצל יונאס.

²⁹ יונאס, שם, עמ' 51–52. הדיון של יונאס באפשרות שאישה תכהן במשרה ציבורית קצר למדי ובא בדרך אגב, בעקבות הדיון שלה בשאלה אם אישה יכולה ללמד תורה. באופן דומה נדרש הרב צ'פמן לנושא, שכן הוא מעלה אותו רק אחרי הדיון המרכזי במהות הסמיכה כאחת הנקודות הנוספות העלולות להקשות על הסמכת נשים לרבנות (צ'פמן [לעיל, הערה 10], עמ' 15–16). הרב גולינקין לעומת זאת שם את הנושא בראש רשימת השאלות הנוגעות לאפשרות להסמיך אישה לרבנות ודן בו לעומק (גולינקין [לעיל, הערה 12], עמ' 215–218).

³⁰ הנושא הזה תופס בעבודה של יונאס, שם, שבעה עמודים, עמ' 55–61.

³¹ שם, עמ' 55.

³² שם, עמ' 58.

³³ שם, עמ' 55.

³⁴ שם.

מסתמכת על דוגמאות של נשים שנחשבו בעלות סמכות בהחלטותיהן ההלכתיות, בעיקר בתחום הכשרות,³⁵ ועל המקרים של שתי נשים שקיבלו מהרב יצחק בן עמנואל מלאטאש (בדרום צרפת ובאיטליה, בסוף המאה השש עשרה ובראשית המאה השבע עשרה) 'קבלה' (היתר רשמי) לעסוק בשחיטה, היות שנחשבו ראויות להחליט בכל שאלה הלכתית העשויה לעלות בעניין.³⁶ היכרות עם ספר השאלות והתשובות של הפוסק הזה לא הייתה מובנת מאליה לתלמידה לרבנות, ויונאס אכן מציינת בהערת שוליים כי מיהו הסב את תשומת לבו לספר הזה.³⁷

לאחר מכן יונאס פונה לנקודה 3, חובת הרב לשאת דרשות,³⁸ ועוסקת בה כמו בעניין הפסיקה: גם כאן אין מקורות הלכתיים הנוגעים ישירות לנושא וגם כאן מדובר למעשה בפעילות של הוראה – רק שמדובר בבני כל הגילים, ולא רק בתלמידים ובתלמידות של בתי הספר – וכל מה שנאמר על האישה כמורה נכון גם בנוגע לפעילותה כדרשנית. ההיבטים הייחודיים היחידים הנוגעים לדרשת אישה בתוך בית הכנסת הם גישה לדוכן הדרשן אגב שמירה על הפרדת המינים והופעה צנועה של הדרשנית בלבוש מתאים למקצועה ובכיסוי ראש, כלומר היבטים שאפשר למצוא להם פתרונות מעשיים.

יונאס בחרה בכל זאת למנות את נשיאת הדרשות כתפקיד נפרד של הרב, כנראה משום שזו נחשבה ביהדות גרמניה של אז שיא יוקרתי של פעילות הרב, שהיה תמיד גם בעל תואר דוקטור, ובדרשה מצא הזדמנות להפגין את כישורונותיו האינטלקטואליים. בוודאי הייתה כאן גם השפעה של חשיבות הדרשה בתפילת יום ראשון בכנסייה הפרוטסטנטית.

הדיונים סביב הסמכת נשים לרבנות בשנות התשעים של המאה התשע עשרה בארצות הברית כבר התמקדו בשאלה אם מותר לנשים לעלות לדוכן

³⁵ שם עמ' 56–58. בסיום העבודה יונאס מביאה דוגמאות נוספות של נשים מלומדות שעסקו בהוראה ובפסיקה, כנראה על פי אחד הספרים הראשונים שנכתבו על נשים יהודיות בהיסטוריה, בספרות ובתרבות: Meyer Kaiserling, *Die jüdischen Frauen in der Geschichte, Literatur und Kunst*, Leipzig 1879

³⁶ יונאס, שם, עמ' 58–59.

³⁷ שם, עמ' 58.

³⁸ שם, עמ' 62.

הדרשן,³⁹ וזה בדיוק היה גם המחסום שיונאס לא הצליחה לפרוץ. ועד ההנהלה של קהילת ברלין אפשר לה לשאת דרשות בבתי אבות ובבתי חולים ובאולמות צדדיים לאולם התפילה הגדול לרגל חתונות וכן בתפילת מנחה של שבת, אך מעולם לא הרשה לה לעלות על דוכן 'בית הכנסת החדש' ולשאת את דרשת שבת בבוקר היוקרתית. כמה חברי קהילה פנו בעניין אל יושב ראש הקהילה, אך פנייתם נותרה ללא מענה.⁴⁰

הנקודה האחרונה שיונאס דנה בה היא נקודה 4, תפקיד הרב בקידושין ובנתינת גט.⁴¹ זהו שוב דיון רחב למדי, היות שהוא קשור לנושא הקשה של פסילת האישה מלתת עדות ומלשבת בבית הדין. יונאס בחרה כאן בשתי דרכי טיעון. האחת היא טיעון העוקף את הקושי ההלכתי: הרב אינו ממלא – או לפחות אינו חייב למלא – תפקיד הלכתי של עד בקידושין או של דיין בנתינת גט, אלא רק משמש מסדר קידושין ומסדר גט המשגיח על ניהול תקין של הטקס, ובקידושין גם נושא דבר תורה קצר, ואין שום בעיה כי אישה תמלא את התפקידים האלה.⁴² נראה שבמציאות שהכירה יונאס לא היה נהוג שהרב מילא תפקיד של עד בקידושין. לעומת זאת באשר לגט, יונאס מכירה את הנוהל לתת אותו על ידי שלושה רבנים, וכאשר היא מעלה את האפשרות כי אישה שממלאה את תפקיד הרב תהיה 'מסדר גט' המטפלת בכינוס בית הדין ומשגיחה עליו, זה למעשה פתרון מאולץ ליצירת מקום בשבילה בנתינת גט.

ייתכן כי חוסר נחת מהפתרון הזה הוא שהוביל את יונאס לטעון נגד פסילת האישה מלהיות עדה ודיינת ולחפש אפשרות לבטלה. לשם כך היא מסתמכת

³⁹ ראו: נאדל (לעיל, הערה 6), עמ' 30–60.

⁴⁰ ראו: קלאפהק (לעיל, הערה 1), עמ' 46–51, 57–59. הד לחשיבות המיוחדת, הסמלית לפחות, של נשיאת דרשות בבית הכנסת, נמצא בימינו אצל הרב האורתודוקסי יואל וולוולסקי, שאינו רואה בעיה הלכתית בהסמכת נשים לרבנות, אך טוען שדווקא הזכות לעלות לדוכן הדרשן לא תינתן אפילו לנשים למדניות בעלות סמכות הלכתית בשל הפרדת המינים בבית הכנסת. ראו: Joel Wolowelsky, *New Opportunities in a Post-Feminist Age*, Hoboken, NJ 1997, p. 121.

⁴¹ יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 65–82. בכתב יד הוסיפה יונאס על חובת הרב למלא תפקיד בקידושין ובנתינת גט גם את תפקידו לקבל גרים ולנהל טקסי חליצה, אך לא הקדישה דיון מיוחד לנושאים האלה, היות שהם רק עוד דוגמאות לתפקידי הרב כדיין.

⁴² שם, עמ' 65–70.

על הפרשנים שמסכימים שדבורה הנביאה מילאה תפקיד של דיין ועל המקרים יוצאי הדופן שבהם מותר לאישה להעיד, מסיקה כי חז"ל לא ייחסו לאישה פגם עקרוני בטבעה שימנע ממנה לשמש עדה ודיינת וטוענת שלכן יש פתח לאפשר לאישה למלא גם את התפקידים האלה.⁴³ זה הטיעון הנועז ביותר בכל עבודתה ההלכתית של יונאס, המקרה היחיד שהיא מתמודדת עם איסור הלכתי מוחלט לכאורה.⁴⁴

ברשימת תפקידי הרב שיונאס בוחנת אם אישה יכולה למלאם בולט היעדר נקודה אחת: השאלה אם אישה יכולה להיות שליחת ציבור, לקרוא בתורה ולהוציא את הרבים ידי חובה במצוות עשה שהזמן גרמן ושהיא פטורה מהן, אך נראה כי מילוי תפקידים אלו על ידי הרב לא היה נהוג בקהילות היהודיות

⁴³ שם, עמ' 70–82.

⁴⁴ הנושא הזה נותר טעון עד היום בציבור היהודי המחויב להלכה. הן הרב צ'פמן הן הרב גולניקין בחרו בדרך העוקפת את הבעיה. הרב צ'פמן, במקום להעניק לאישה שהוסמכה לרבנות תפקיד ללא משקל הלכתי בסידור קידושין וגט כפי שעשתה יונאס, נאחז בהבחנה העקרונית הקיימת במסורת בין פוסק לדיין, ולכן אישה יכולה להיות פוסקת ורב בלי שהדבר נוגע לשאלה אם היא יכולה להיות דיין (ראו: צ'פמן [לעיל, הערה 10], עמ' 13–14). הרב גולניקין מיישם את הגישה הזאת בהסכימו לקבל נשים ללימודי רבנות, אולם 'הן תצטרכנה להתחייב בכתב שלא להעיד על גיטין וקידושין עד שיוחלט אחרת', כדי למנוע מאנשים להיעשות פסולי חיתון לדעת רבנים שאינם מכירים באפשרות שאישה תשמש עד. כמו כן התלמידות לרבנות תצטרכנה להתחייב 'לא לשבת בבית דין לגיור עד שיוחלט אחרת', כדי למנוע מחלוקת על ההכרה בגרים (גולניקין [לעיל, הערה 12], עמ' 229–230). הרב יואל רוט הציע בתשובה על שאלת הסמכת נשים לרבנות, שכתב בהיותו יושב ראש ועד ההלכה של כנסת הרבנים, הארגון הבין-לאומי של הרבנים הקונסרבטיבים, אפשרויות תאורטיות לבטל את פסילת הנשים מעדות, אך אינו שלם אף עם אחת מהן. בניגוד מוחלט ליונאס הוא יוצא מנקודת הנחה כי חז"ל ראו אכן בטבע האישה הבלתי אמין והלא מתאים לעולם בית הדין את הסיבה לפסילתן מעדות. ראו בייחוד עמ' 149–162 במאמרו: Joel Roth, 'On the Ordination of Women as Rabbis', Simon Greenberg, *The Ordination of Women as Rabbis: Studies and Responsa*, New York 1988, pp. 127–187. הרב האורתודוקסי שלמה ריסקין, העוסק רבות בקידום מעמד האישה בתחום הדת, מציג מקורות, בעיקר מבעלי התוספות, המכירים באפשרות שאישה תשמש דיינת, ומגיע למסקנה: 'ברור אפוא שלפי רוב הראשונים והפוסקים, אישה יכולה לשמש דיין כאשר רוב הציבור, טובי העיר, המועצה המקומית או בעלי הדין מקבלים אותה כדיינת עליהם'. ראו בייחוד עמ' 700–703 במאמרו: שלמה ריסקין, 'נשים כמורות הוראה', נחם אילן (עורך), **עין טובה, דו-שיח ופולמוס בתרבות ישראל: ספר יובל למלאת ע"ן שנים לטובה אילן**, תל אביב תשנ"ט, עמ' 698–704.

בגרמניה בשליש הראשון של המאה העשרים. זה היה תפקיד החזן, ולכן לא ראתה יונאס שום סיבה לדון בשאלות האלה.⁴⁵

ואולם נוסף על הסיבה הטכנית הזאת נראה כי מאבקה של יונאס לקידום מעמד האישה בתחום הדת התמקד בתפקיד הרב, שהיה יקר לה באופן אישי, ואילו שינויים בהשתתפות האישה בתפילה בציבור לא עלו בדעתה כלל. היא הייתה מוכנה לוותר בקלות על זכות הרב לקבל עליה לתורה, היות שזו הייתה מבחינתה הבעת 'כבוד' בלבד. יונאס אמנם ציינה כי בבבלי, מגילה כג ע"א, יש למעשה היתר לנשים לעלות לתורה, אך לא ייחדה שום דיון לאפשרות לממש את ההיתר הזה.⁴⁶ כמו כן, לפי כל מה שעולה מהעדויות של אנשים שהכירו את יונאס, לא הניחה יונאס תפילין.⁴⁷ הפרדת המינים במחיצה הייתה מובנת לה מאליה, והערה אירונית לקראת סוף העבודה מראה עד כמה הכללת נשים במניין הייתה בעיניה שאלה לא רלוונטית: 'אולם אם משהו יאמר שאפילו לא סופרים את האישה למניין, נוכל להביא את הבדיחה האירונית של אחד מגדולי זמננו: "אוי לקהילה שיש בה רק מניין כאשר הרב נמצא"'.⁴⁸ יונאס מראה אפוא כי אפשר לדון בהסמכת נשים לרבנות בנושא נפרד משאלות אחרות הקשורות להשוואת מעמד האישה בתפילה לזה של הגבר.

הטיעון ההלכתי העיקרי של יונאס: שינוי העתים והרחבת מגמה קיימת
עד כאן עסקנו בדרכה של יונאס למצוא מקורות ששיבו על שאלה שלא נידונה לפני ימיה. עוד אתגר שעמד בפניה היה ההתמודדות עם אמירות במקורות האלה הנראות מנוגדות לאפשרות שאישה תמלא את התפקידים המוטלים על רב.

נקודת המוצא של יונאס היא כי בימיה השתנה מעמד האישה ללא היכר לעומת מעמדה בתקופות שנכתבו בהן המקורות הרבניים וההלכתיים. נשים בכלל ונשים יהודיות בפרט אינן מוגבלות עוד לבית פנימה אלא עובדות בכל

⁴⁵ שלא כרב גולינקין, לדוגמה, שעוסק בנושא, היות שרבנים קונסרבטיבים היום עשויים למצוא את עצמם במצב שבו הם חייבים למלא את התפקידים האלה.

⁴⁶ יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 3.

⁴⁷ קלאפהק (לעיל, הערה 1), עמ' 58.

⁴⁸ יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 84.

המקצועות, כולל בתחום החינוך והמשפט,⁴⁹ כך ש'כמעט ניתן לומר שפעילותן של נשים בחיים הציבוריים הייתה למנהג'.⁵⁰ לא זו בלבד שנשים הפריכו את כל הטענות – שנמצאות גם במקורות יהודיים – כי יכולתן השכלית פחותה מזו של הגבר,⁵¹ אלא שהופעתן בציבור הפכה דבר שבשגרה, ובעקבות כך השתנו מושגי הצניעות והפריצות:

אולם היום, כאשר האישה לוקחת חלק בחיים הציבוריים ומשתתפת פעולה עם הגבר בצורה עניינית, ההתנהגות נעשתה עם הזמן טבעית. כלומר, אין שום דבר מגרה בהופעתה בחברת גברים, אפילו בבית הכנסת, מבחינת הגברים ולא כל שכן מבחינתה. אם כן, תקנות רבות של חז"ל, אשר כאמור נקבעו בעיקר בנוגע לסוג זה של צניעות, מאבדות מחומרן.⁵²

יונאס מביאה כמה דוגמאות מעשיות לתפיסות צניעות שהשתנו וגרמו שגם הציבור המחויב להלכה כבר אינו מקפיד על שמירת המצוות הנוגעות לעניין. הציבור הדתי שבקרב חיינה לא דרש עוד מנשים לחבוש כיסוי ראש, וגברים דתיים בדרך כלל לא חוו גירוי מיני כשהקשיבו לאישה שרה.⁵³ הם כבר לא הקפידו שלא להרבות שיחה עם נשים, אלא דיברו עמן בטבעיות, בלי לתהות כלל אם הם מרבים בדיבור עמן.⁵⁴ הציבור הדתי ברפובליקת ויימאר לא ראה כל בעיה בכך שגבר ילחץ יד לאישה או ירצה מעות מידו אל ידה.⁵⁵ בקשר לאיסור שגבר יסתכל על אישה, הנזכר בבבלי, עבודה זרה כ' ע"א, יונאס שואלת שאלה רטורית: 'האם יש עוד גבר יהודי כלשהו, אשר רואה כמובן את התלמוד ואת ספרי ההלכה כמחייבים, שעדיין מתחשב בעניינים האלה?'⁵⁶

⁴⁹ שם, עמ' 72, 82.

⁵⁰ שם, עמ' 83.

⁵¹ שם, עמ' 23.

⁵² שם, עמ' 21.

⁵³ שם, עמ' 15, 17.

⁵⁴ שם, עמ' 23.

⁵⁵ שם, עמ' 50–50א.

⁵⁶ שם, עמ' 50.

יונאס מבקשת לעגן את עמדתה בקביעה של האדמו"ר צבי אלימלך שפירא מדינוב (בעל בני יששכר, 1783–1841) בספרו **דרך פקודיך** על תרי"ג מצוות התורה:

בעת שהיו קרן ישראל על מכונן והיתה הפרנסה מצויה לא היה רואים שום אשה בחוץ כי לא היו עוסקים במו"מ ואם כן כאשר הזדמן לאדם לראות איזה אשה היה חידוש ונפל ההרהור במחשבה ובלב משא"כ [מה שאין כן] עתה בכבוד הגלות וקישוי הפרנסה הנשים עוסקות במו"מ אין כאן חידוש בראיית נשים כי הוא דבר המורגל ולא יתפעל האדם כ"כ בהרהור א"כ ה"נ בנ"ד [אם כן הכי נמי בנידון דידן] בענין מרבית השיחה [עם האישה] צ"ל [צריך לומר] שלא יתפעל האדם במרבית הדיבור שלא בא לידי הרהור מחמת ההרגל המצוי.⁵⁷

להגדרת טיעונה משתמשת יונאס בכמה וכמה מושגים הלכתיים. היא מביאה את המושג 'פוק חזי מאי עמא דבר' (צא וראה מה העם נוהג), מהבבלי, ברכות מה ע"א,⁵⁸ אחד המושגים הקובעים כי יש לעם כוח רב להכריע בענייני הלכה, כדי להצדיק את קבלת האישה להיות עדה ודיינת:

ניתן להחיל את האמירה 'פוק חזי מאי עמא דבר' על עניין עדות האישה ותפקידה כדיינת שדנו בו רבות. אצלנו היהודים האישה עובדת היום כמורה, כמנהלת של בתי ספר ושל מוסדות חינוך אחרים, וגם שם צריך לסמוך על עדותה והיא פועלת באופן עצמאי. מלבד זאת, היות שהיהודים חיים בסביבה מסוימת, יש לציין שמותר לנשים היהודיות לעבוד בכל המקצועות. למשל, יש נשים יהודיות שעובדות כעורכות דין ושופטות (שופטות נוער). המקצועות האלה הם כורח דחוף בימינו מנקודת המבט של הרווחה היהודית. כיצד נוהג 'העם'? הוא זקוק לאישה וקורא לה, והיא חייבת לבוא כדי לעזור. חרף האיסור המפורש שהיא תעבוד במשרות ציבוריות,

⁵⁷ צבי אלימלך שפירא, **דרך פקודיך**, למברג תרל"ד, מל"ת [מצוות לא תעשה] שלא לבא על א"א [אשת איש], ה, לה. מצוטט אצל יונאס, שם, עמ' 22. היא מציינת בהערה שהופנתה אל הספר במקרה במהלך שיחה.

⁵⁸ גולינקין (לעיל, הערה 12), עמ' 167.

מאחר שמדובר בשעת הדחק היא חייבת לעשות זאת. כמעט ניתן לומר שפעילותן של נשים בחיים הציבוריים הייתה למנהג. כפי ששאר המקצועות שאותם היא מאיישת נדרשו בגלל כורח, כך הנסיבות דורשות בהדרגה גם את הרבה.⁵⁹

בדומה לכך יונאס טוענת כי אמנם לא מדובר במקרה המדויק של 'אין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכולין לעמוד בה',⁶⁰ הנוגע להוראה של בית דין, אולם רוח הכלל הזה תקפה גם לשאלת מילוי תפקידי הוראה על ידי נשים. היא מסתמכת על הרמב"ם: 'גזרו ודימו שפשטה בכל ישראל ועמד הדבר כן שנים רבות ולאחר זמן מרובה עמד בית דין אחר ובדק בכל ישראל וראה שאין אותה הגזירה פושטת בכל ישראל יש לו רשות לבטל ואפילו היה פחות מבית דין הראשון בחכמה ובמנין',⁶¹ ומסיקה:

גם אם אין לנו בית דין, ואנחנו בוודאי פחותים בהרבה ב'חכמה ומנין', עולה ממה שהבאנו כי לא ניתן לפטר נשים ממשרת ההוראה. דעה זו נובעת מן הרוח המנחה את התקנה הזאת. כפי שהוכח, 'רוב הציבור אין יכולין לעמוד' ללא שיתוף הפעולה של האישה גם בתחום ההוראה. אין פגיעה באיסור ישיר, הטעם אשר ניתן עבור האיסור השתנה, הצורך שהאישה תעבוד כמורה וכמחנכת קיים.⁶²

במקום אחר יונאס כותבת על ביטול ה'טעם' של תקנות הקשורות לצניעות לנוכח שינויים בהופעת האישה בתחום הציבורי, הגורר גם את ביטול ההוראה עצמה.⁶³

⁵⁹ יונאס, שם, עמ' 82–83.

⁶⁰ רמב"ם, משנה תורה, הלכות ממרים ב, ה.

⁶¹ שם.

⁶² יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 54.

⁶³ שם, עמ' 23 וראו את הדוגמאות לעיל. הטעם אינו חייב להיות סוציולוגי אלא יכול לעלות מכל סוג של שיקולים. לדוגמה, יונאס מראה כי בעלי התוספות על הבבלי, עירובין צו ע"א, ד"ה 'מיכל', קובעים כי הטעם לכך שנשים אינן אמורות להניח תפילין הוא 'דתפילין צריכין גוף נקי ונשים אין זריזות להיזהר'. יונאס שואלת: 'אולם אם היא בכל זאת מקפידה על ניקיון' – כלומר אם הטעם של היעדר היגיינה נופל – 'היא יכולה להניח תפילין?!' (שם, עמ' 14).

שרה ויינשטיין משייכת את הטיעון של יונאס לקריטריון ההלכתי של 'רגילות':⁶⁴ 'דהיינו: שינוי הנורמות החברתיות יכול להביא לעתים לשינוי בהלכה למעשה, כי מה שבעבר נחשב כגורם להרהורי עבירה ולכן אסור, כבר אינו מעורר הרהורים אלו במציאות ימינו ולכן מותר'.⁶⁵ ואולם הציבור האורתודוקסי נחלק באשר להחלת קריטריון ה'רגילות' על המעמד ההלכתי של החברה המעורבת. חילוקי הדעות בעניין באו לידי ביטוי בארץ בפעם הראשונה ב-1918, בוויכוח על הענקת זכות בחירה לנשים בבחירות למוסדות השלטון העצמי של היישוב. הרב קוק התנגד להצעה והרב עוזיאל תמך בה,⁶⁶ והפולמוס נמשך עד היום במגוון שאלות.⁶⁷

הרב יואל רות' נוגע באותו העניין מתוך שימוש בקריטריון 'שינוי העתים', ובודק מהן האפשרויות התאורטיות של החלת הקריטריון הזה על 'טבע' האישה כפי שרואים אותו חז"ל ועל מעמדה ההלכתי הנגזר מכך: (א) טבע האישה לא השתנה, ולכן שאלת 'שינוי העתים' אינה עולה כלל; (ב) אם ההגדרה של טבע האישה היום שונה מהגדרת חז"ל, התפיסה המודרנית שונה, והשימוש בכלל של 'שינוי העתים' אינו מתאים; (ג) האישה המודרנית באמת שונה מדמות האישה אצל חז"ל, אולם האיסורים שהטילו חז"ל על נשים, כגון איסור נתינת עדות, אינם נובעים רק מתפיסת טבע האישה, ולכן הטענה של 'שינוי העתים' אינה מספיקה כדי לשנות את מעמדה ההלכתי של האישה; (ד) כשמדובר באיסור דאורייתא, אי אפשר לבטלו בטענת 'שינוי העתים'; (ה) תפיסת טבע האישה השתנתה, אך השינוי אינו רצוי, ולכן אין להשתמש בכלל של 'שינוי העתים' אף שמבחינה הלכתית-טכנית הכלל תקני, כי הוא יקדם התפתחות שראוי להפכה על פניה; (ו) תפיסת טבע האישה של חז"ל הייתה הסיבה היחידה להטלת האיסורים עליה. תפיסה זו השתנתה, וטוב שכך, ולנוכח 'שינוי העתים' מחויבות אמתית להלכה תתבטא בניסיון

⁶⁴ שרה ויינשטיין, 'מעמד האשה הדתית כמוֹנה: האם האיסור הפך להיתר', טובה כהן (עורכת), **להיות אשה יהודייה: דברי הכנס הבינלאומי הרביעי 'אשה ויהדותה'**, ירושלים תשס"ז, עמ' 77–92.

⁶⁵ שם, עמ' 91.

⁶⁶ ראו: גולינקין (לעיל, הערה 12), עמ' 214–215.

⁶⁷ בנוגע לנושא שקרוב לענייננו, ראו דעות שונות באשר לשאלה אם מורות יכולות ללמד בלדים זכרים בני תשע ומעלה אצל ויינשטיין (לעיל, הערה 64), עמ' 87–91.

למצוא פתרון לשינוי המעמד ההלכתי של האישה, שהפך בלתי נסבל.⁶⁸ רות' עצמו תומך באפשרות האחרונה, וגם יונאס צידדה בה.

הניתוח של רות' מראה כי השימוש בקריטריון של 'רגילות' או של 'שינוי העתים' בשאלות הנוגעות למעמד האישה בתחום הדת הוא למעשה תנאי הכרחי לשינויים מרחיקי לכת. כמה רחוק אפשר ללכת עם הקריטריון הזה? רחוק הרבה יותר ממה שדמיינה יונאס, כפי שמראים ניסיונות ראשוניים להחיל אותו על שאלות סבוכות יותר מזו של הסמכת נשים לרבנות, כגון שאלת חיוב האישה במצוות עשה שהזמן גרמן ושאלת הכללת האישה במניין. הרב יואל בן-נון, לדוגמה, טוען שלנוכח שינוי מעמד האישה פטור הנשים ממצוות עשה שהזמן גרמן כבר אינו תקף:

רוב הנשים של ימינו בנות חורין הן [...] ואינן דומות לעבדים בשום פנים, שהרי אין רשות אחרים עליהן. לפיכך, כל מי שמצטט פסקי חכמים, שהתבססו על כך ש'אישה דומה לעבד' בכל מקום, איננו מבין שהוא מעביר הלכה ממצאות אחת למציאות אחרת, בלי יסוד. 'נשים שלנו', לא רק שכולן חשובות, כדברי הרמ"א, אלא שהן 'בנות חורין' [...] פשוט לא מדובר באותו סוג של נשים.⁶⁹

הרבנים איתן טוקר ומיכאל רוזנברג מבהירים כי המסקנה מעמדה זו היא כי אפשר לספור נשים למניין, ואפילו על פי הדעה המחמירה של ר' מרדכי יפה ('בעל הלבוש', פולין, המאה השש עשרה), כי אפשר לספור למניין רק בני מצווה, דהיינו מי שחייב בקיום המצוות באופן מלא, ולא כל 'מחוייבי מצות ובני ברית', כולל עבדים וקטנים, כדעת רבנו תם (צרפת, המאה השתים עשרה).⁷⁰ נוסף על כך הם מציגים את הקריטריון של 'שינוי העתים' שבא לידי

⁶⁸ רות' (לעיל, הערה 44), עמ' 155–157.

⁶⁹ יואל בן-נון, 'תגובה ל"ברכת חתנים: האם מניין גברים הוא הכרחי?', גרנות, 3 (תשס"ג), עמ' 172–173. ראו גם אזכור של שיחה אישית של טוקר ורוזנברג עם בן-נון, שבה הוא אישר שהמסקנה מעמדה זו היא כי אישה יכולה להוציא גבר לידי חובה בתקיעת שופר: Ethan Tucker & Micha'el Rosenberg, *Gender Equality and Prayer in Jewish Law*, Brooklyn, NY 2017, pp. 145, n. 79.

⁷⁰ טוקר ורוזנברג, שם, עמ' 146.

ביטוי באמירתו של בן-נון 'פשוט לא מדובר באותו סוג של נשים', כהגדרה מחדש של המונח 'נשים'.

כמובן, אפשר להבין את המושג הזה בספרות חז"ל כמונח מתחום הביולוגיה החל על כל מי שהיא נקבה על פי הרכב הכרומוזומים שלה, אולם אפשר לקרוא את המושג 'נשים' כמונח סוציולוגי, במיוחד כאשר הוא נזכר במכלול של 'נשים, עבדים וקטנים', ואז פירושו מי שאינו אזרח מלא אלא נספח ותלוי בקיומו באזרח מלא ובמבנה הפטריארכלי הכולל, וזה דבר שכבר אי אפשר לומר על נשים (במובן הביולוגי) החיות בחברות שמעניקות להן שוויון זכויות מלא.⁷¹

ההתמקדות בניתוח הטרמינולוגיה ההלכתית משתלבת טוב יותר בדרכי הטיעון ההלכתיות המסורתיות מההסתפקות בקביעת השינוי החברתי. מכל מקום, טוקר ורוזנברג מציינים כי העיקרון של מינוח מחדש מתועד היטב בספרות ההלכתית, ומביאים שתי דוגמאות: א' ר' מנחם המאירי הגדיר מחדש את המושגים 'נכרי' ו'גוי' כנוגעים לא לכל מי שאינו יהודי אלא ללא יהודים מסוימים בעלי מאפיינים חברתיים שליליים, דהיינו פגאנים שאין להם חוקים, ולא לנוצרים, וודאי שלא לנוצרים בני דורו בפרובנס של המאה השלוש עשרה והארבע עשרה; ב' עם המצאת שפת הסימנים הגדירו פוסקים אחדים מחדש את מושג ה'חירש' לא כמושג ביולוגי המגדיר את מי שאינו שומע אלא כמושג המציין פגיעה ביכולת השכלית, כדי שאדם שאינו יכול לשמוע ולדבר אך מסוגל לתקשר עם הסביבה וללמוד לא ייכלל בקטגוריה ההלכתית של 'חירש', שפירושה בעיקר פטור מקיום מצוות מסוימות.⁷²

הרב אליעזר ברקוביץ, אשר למד בסוף ימי ויימאר בסמינר הרבנים האורתודוקסי בברלין ופעל בשנים 1936–1939 כרב בקהילת ברלין, וחווה אפוא את אותם חיים יהודיים שעמדו ברקע עבודתה של רגינה יונאס, כבר קבע כי התקנות והדעות השוללות מנשים מעמד אישי זהה לזה של הגבר, ובהן אמירות השוללות את זכותן ללמוד תורה וללמדה, 'אינן מדברות באמת

⁷¹ שם, עמ' 144–145.

⁷² שם, עמ' 145–146, הערה 80.

על טבע הנשים, אלא על מה שהן נהיו כתוצאה מהמעמד שהוענק להן.⁷³ הוא מתקדם צעד נוסף כאשר הוא טוען כי מלכתחילה הדעות האלה לא היו דעת התורה (Torah Taught), אלא היא רק סבלה אותן (Torah Tolerated) משום שהן היו מושרשות מדי בחברה מכדי שייעקרו, והסתפקה בשינויים קטנים במערכת שרמזו כי למעשה היא שואפת למערכת ערכים אחרת, שתדחה את שליטת הגבר על האישה ותעניק לאישה מעמד שווה לזה של הגבר:

אין ספק שהדעות והערכים הבסיסיים שקבעו במקור את מעמד הנשים בחברה היהודית לא נגזרו מהתורה, אם כי רבים מהם קיבלו מאוחר יותר הצדקה באמצעות המדרש. התורה סבלה אותם משום שלא היה אפשר לבטלם במעשה של חקיקה תורנית. היה כורח לסבול אותם, אולם נעשו שינויים והבדלים מסוימים שהראו כי קיימת גם מערכת ערכים והוראה שונה לחלוטין.⁷⁴

לפי התפיסה הזאת, 'שינוי העתים' באשר למעמד הדתי של האישה אינו עוד טיעון שאפשר להשתמש בו בדיעבד כדי לגשר על פער בלתי נסבל בין מציאות חברתית חדשה להלכה המסורתית, אלא הוא הכוח שיוצר את מה שהתורה רצתה מלכתחילה, אך לא יכלה לממש לנוכח מגבלות החברה הפטריארכלית המסורתית. אם כן, שינוי ההלכה על בסיס הקריטריון של 'שינוי העתים' אינו רק מותר אלא חובה.

כפי שברקוביץ טוען, כבר במערכת הפטריארכלית של העולם היהודי המסורתי נראו ניצנים של דחיית שליטת הגבר על האישה באמצעות חידושים והקלות, כגון בקבלת עדות אישה על מות בעלה.⁷⁵ גם יונאס ביקשה לעגן את 'שינוי העתים' במה שכבר קיים במסורת ולהקל אולי על הציבור המחויב להלכה לקבל אותו. הצורך בשינוי גורף של מעמד האישה בתחום הדת נולד אמנם עם שינוי מעמדה החברתי בתקופה המודרנית, אולם כבר במקורות היהודיים המסורתיים נזכרות נשים יחידות היוצאות

⁷³ Eliezer Berkovits, *Jewish Women in Time and Torah*, Hoboken, New Jersey

1990, p. 22

⁷⁴ שם, עמ' 33.

⁷⁵ שם, עמ' 47–48.

מהכלל. הן לא היו מאותו סוג טיפוסי של נשים שפעילותן הוגבלה לבית פנימה, שלא היו מלומדות ואולי גם לא בעלות כישרונות שכליים כמו הגבר.

במקרא נזכרות נשים שפעלו למען הכלל,⁷⁶ בתלמוד נזכרות נשים שקיבלו עליהן מצוות עשה שהזמן גרמן,⁷⁷ והן בתלמוד הן במקורות הלכתיים מאוחרים לו נזכרות נשים למדניות שלימדו תורה, שהורו הוראות ושסמכו על החלטתן בענייני הלכה.⁷⁸ פה ושם אף נזכרים מונחים לקטגוריה המיוחדת הזאת של נשים: אישה 'שיצאה מהרוב' (ולמדה תורה לעצמה) כדברי בעל פרישה ודרישה (ר' יהושע פלק, פולין, המאה השש עשרה),⁷⁹ ו'אשה חכמה הראויה להורות', כדברי ספר החינוך.⁸⁰

אבל לא די בכך. אפילו התפיסה של טבע האישה השלטת במקורות אינה שוללת ממנה לחלוטין בגרות דתית, שהרי היא מחויבת לקיים מכלול רב של מצוות, ובמקרים האלה, כגון בקידוש, לפחות לדעת חלק מהפוסקים היא יכולה גם להוציא אחרים ידי חובתם.⁸¹ כמו כן תחום המטבח, שהאישה הייתה מופקדת עליו, דרש ידע רב בענייני כשרות והטיל על האישה את האחריות לוודא שלא תכשיל בשוגג את בני ביתה.⁸² אפילו בתחום העדות, לצד הפסילה העקרונית של האישה נראים יוצאים מהכלל רבים שמתקבלת בהם עדות אישה, ובהם מקרים בעלי השלכות חמורות במקרה של שקר, למשל, אישה יכולה להעיד כי גטה נכתב ונחתם בפניה או כי בעלה מת כאשר היא חוזרת בלעדיו ממדינות הים.⁸³

כל זה מאפשר ליונאס לטעון כי מה שהיא דורשת על סמך 'שינוי העתים' אינו שינוי מהפכני אלא רק הרחבה של מגמה קיימת: מפעילות ציבורית של

⁷⁶ כגון מרים, בנות צלפחד, חנה, אסתר, חולדה, דבורה, אביגיל. ראו: יונאס (לעיל), הערה 1, עמ' 5-7.

⁷⁷ כגון מיכל ואשת יונה הנביא. שם, עמ' 18-19.

⁷⁸ כגון ילתא, ברוריה, שפחת רבן גמליאל, כלל (בילא) אחות רש"י, בת רש"י, מרים אשת רבנו תם. שם, עמ' 28-29, 56-59, 85-86.

⁷⁹ פרישה על הטור, יורה דעה, סימן רמו; יונאס (לעיל), הערה 1, עמ' 36.

⁸⁰ ספר החינוך, מצוה קנח; יונאס, שם, עמ' 55.

⁸¹ יונאס, שם, עמ' 13-20.

⁸² שם, עמ' 60.

⁸³ שם, עמ' 78.

נשים יחידות לפעילות ציבורית של כלל הנשים,⁸⁴ מהתחום הצר של החלטות הלכתיות במטבח לתחום הרחב יותר של פסיקה בכלל.⁸⁵ צעד קטן זה אינו מוציא אל מחוץ ליהדות אלא רק מאריך את הקו הקיים במקורות ומרחיב ממקרים של שעת הדחק לכלל המקרים, כאשר יקבלו את האישא כעדה לכל דבר, ובעקבות כך גם כדיינת.⁸⁶

לנוכח הסתייגותה של יונאס משינוי מהפכני סיווגה אותה קתרינה פון קלנבך בקטגוריה של 'פמיניסטית רויזיוניסטית', הטוענת כי עמדותיה באשר לשוויון של נשים וגברים אינן מנוגדות למסורת הדתית, ולכן היא 'מפרקת ממשקן את ההנחות הפטריארכליות במקורותיה ההלכתיים כדי להתאים את ההלכה לאג'נדה השוויונית שלה'.⁸⁷ נכון שיונאס מפעילה לפעמים את 'רוח ההלכה' נגד היצמדות יתר במובן המילולי, כאשר היא טוענת שאפשר לקבל נשים לעדות ולדיינות ומסכמת כי 'רוח החירות' מדברת מהמקורות ותתייצב ליד האישא המבקשת להיות שותפה בהנהגה הדתית,⁸⁸ אולם לנוכח המאמץ הרב שהשקיעה בהצדקת הסמכת נשים לרבנות מתוך המקורות, נראה מוגזם לטעון כי היא מאמצת כאן 'עיקרון קלסי של התנועה הרפורמית'.⁸⁹

אם ניעזר ב'תשע גישות למעמד האשה בהלכה במאה העשרים', כפי שהרב דוד גולינקין מציג אותם במבוא לאוסף השאלות והתשובות שלו בעניין מעמד האישא בהלכה,⁹⁰ יש למקם את יונאס בגישה החמישית, 'פמיניזם ליברלי', שהנחת היסוד שלו היא זו: 'חייבים לחפש קולות והיתרים במסגרת ההלכה הקיימת, ולאט-לאט לשנות את מעמד האישא בהלכה'.⁹¹ זו גישה שאפשר למצוא לה נציגים מכל הזרמים ביהדות, והיא ממוקמת בדיוק במרכז הטווח שמשרטטות תשע הגישות, הנע בין 'התנגדות לכל שינוי' מחד גיסא ל'מהפכה הלכתית מן היסוד' במסגרת של פמיניזם רדיקלי מאידך גיסא. משום כך אולי אפשר להגדירה מעין שביל זהב, אולם דווקא עמדה זו עשויה

⁸⁴ שם, עמ' 52.

⁸⁵ שם, עמ' 61.

⁸⁶ שם, עמ' 80–81.

⁸⁷ פון קלנבך, אלוהים אינו מדכא (לעיל, הערה 3), עמ' 216.

⁸⁸ יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 81, 88.

⁸⁹ פון קלנבך, אלוהים אינו מדכא (לעיל, הערה 3), עמ' 219.

⁹⁰ גולינקין (לעיל, הערה 12), עמ' 9–21.

⁹¹ שם, עמ' 15.

לעורר נגדה את חמתם של קיצונים משני הצדדים, וכך קרה ליונאס. הרב יוסף צבי קרליבך, מהרבנים האורתודוקסים המובילים בגרמניה, תקף את עצם הסמכתה לרבנות וטען שהיא מנוגדת להלכה,⁹² ואילו השבועון הליברלי **עלון המשפחה היהודית** (*Israelitisches Familienblatt*) תקף את דרכי הטיעון ההלכתיות שלה:

אסור לנמק דברים כך. אפשר לומר: עידן חדש דורש מוסדות חדשים ולכן גם נשים בתפקיד רבנים. אפשר לומר: בלאו הכי אנחנו וכוחות רבניים רבים בעלי ערך איננו שומרים על המסורת – אם כן, מדוע היא תמנע מאתנו דווקא למנות נשים לרבנים אם אנחנו רוצים זאת וחושבים שאנחנו חייבים לעשות זאת. אך אי אפשר לומר: נשים בתפקיד רבנים – זה תואם בהחלט את רוח התלמוד והתורה.⁹³

מימוש המותר: התנגדותה של יונאס לשיקולים שאינם הלכתיים

רגינה יונאס לא הייתה מוכנה להתפשר על ההלכה. אילו מצאה את עצמה בפני מכשול הלכתי שלא הצליחה להתגבר עליו, לא הייתה יכולה לדרוש הסמכת נשים לרבנות. ואולם ברגע שהוכיחה כי אין מכשול כזה, תבעה בתוקף לממש את הפוטנציאל שיש בהלכה ולאפשר לנשים לכהן בתפקיד רב.

תביעה זו אינה מובנת מאליה, ואף הרבנים שהסכימו עשרות שנים אחרי יונאס שמבחינה הלכתית אפשר להסמיך נשים לרבנות, לא טענו באופן אוטומטי כי כל מה שמותר על פי ההלכה אכן ייעשה. הרב גולינקין שוקל את הצד הרעיוני, את הצד הסוציולוגי ואת הצד האנושי והמעשי של השאלה.⁹⁴ הרב יהונתן צ'פמן בודק היבטים דומים, שכותרתם 'עניינים של פוליטיקה ציבורית',⁹⁵ ושואל אם 'חכם, רצוי, מועיל וקונסטרוקטיבי' להסמיך נשים לרבנות.⁹⁶ כך שואלים בעניין אחר גם הרבנים טוקר ורוזנברג: 'האם חכם

⁹² Der Israelit, 20.2.1936, p. 4; ראו: קלאפהק (לעיל, הערה 1), עמ' 47.

⁹³ 'Können Frauen Rabbiner werden?', Israelitisches Familienblatt, 5.11.1931.

ראו: קלאפהק, שם, עמ' 36.

⁹⁴ גולינקין (לעיל, הערה 12), עמ' 205–210.

⁹⁵ צ'פמן (לעיל, הערה 10), עמ' 16–22.

⁹⁶ שם, עמ' 16.

שיהיו מניינים שוויוניים?⁹⁷ הרבנית חנה הנקין, שמגיעה למסקנה כי על פי ההלכה באופן חד-משמעי מותר לנשים להורות הוראה, מתנגדת בחריפות לקרוא לנשים כאלה פוסקות או רבות, שהרי 'אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין, שינויים קונסטרוקטיביים לא ייעשו באור הזרקורים'.⁹⁸

קל מדי לנמק כי יונאס לא נדרשה לפנ הזה מכיוון שבעבודתה התבקשה בסך הכול להוכיח כי היא מסוגלת לדון בשאלה הלכתית על פי הכללים המקובלים ולא לפסוק הלכה למעשה המתחשבת גם בשיקולים שאינם הלכתיים. גם לא מדובר בשאלה של אופי בלבד, אם כי נראה שיונאס לא התאפיינה בסבלנות יתר. כך העיד לפחות ג'ק ברוצן, בנו של חבר ועד 'בית הכנסת החדש' קרל ברוצן: 'הגברת לא סבלה מביישנות, להפך, היא הייתה מטבעה אדם אסרטיבי וידעה בדיוק מה שרצתה'.⁹⁹ מהיסוסי הרבנים שצוטטו לעיל עולה החשש כי צעד מרחיק לכת – ולא חשוב עד כמה טוב יהיה הנימוק ההלכתי – יהיה חציית קו אדום אל מחוץ לעולם האורתודוקסי, שנחשב בארץ לעזיבת היהדות הדתית הלגיטימית.

בגרמניה של רפובליקת ויימאר אפילו רוב היהודים הליברלים לא יכלו להעלות על דעתם כי אישה תכהן כרב. כך הודתה עשרות שנים לאחר מכן זוזי אלבוגן, בתו של הפרופסור להיסטוריה יהודית יצחק משה (איתמר) אלבוגן, שלמדה כמו יונאס – אך שלא כדי להיות רב – בבית הספר הגבוה למדעי היהדות: 'איש מאתנו לא היה מתייחס ברצינות אל אישה כרבה'.¹⁰⁰ היה ברור כי יונאס, אם תממש את מבוקשה ותוסמך לרבנות, לא רק תזכה לתמיכה לא מבוטלת מצד עמיתים למקצוע ונשים יהודיות מן השורה, אלא תיחשף גם ללעג רב ולזלזול.¹⁰¹ אמירתה הפולמוסית בקשר לנכונותו של הרב יצחק בן עמנואל מלאטאש להעניק לשתי נשים קבלה לעסוק בשחיטה מראה עד כמה הייתה מודעת לקיצוניות הצעד שביקשה לעשות: 'נתאר לעצמנו

⁹⁷ טוקר ורזנברג (לעיל, הערה 67), עמ' 149.

⁹⁸ הנקין (לעיל, הערה 28), עמ' 285.

⁹⁹ קלאפהק, שם, עמ' 48–49, מצוטט על פי שיחה של קלאפהק עם ברוצן.

¹⁰⁰ שם, עמ' 30, מצוטט על פי אמירה ב'מעגל שיחה היסטורי' בבית דבורה ברלין, כנס של רבות, חזניות ויהודיות בקיאים ומעוניינים בספרות הרבנית מאירופה, 15 במאי 1999.

¹⁰¹ שם, עמ' 43–47, 58–62.

שזה היה קורה היום, אחרי כמעט ארבע מאות שנה. היו חושבים שהיהדות ח"ו תיהרס.¹⁰² ועם זה היא קבעה בביטחון מלא:

אפשר אפוא לראות כי באשר לנושאים שהעלינו עד כה האישה ראויה אפילו מבחינת ההלכה, ולכן מותר לה להיות רבה. אם משהו לא יכול להכיל את המחשבה שאישה פועלת כרבה ודורשת מעל הדוכן בבית הכנסת, הגורם לכך יכול להיות אך ורק רגשי. אך אסור שדעה קדומה המעוגנת ברגש תשתלט על התבונה ועל ההיגיון.¹⁰³

יונאס דרשה להתנהג ביושרה אינטלקטואלית, אך גם הייתה משוכנעת כי לא צעד הלכתי חדשני הוא שיזיק ליהדות אלא דווקא הססנות יתר:

כשם שהרופאה והמוֹרָה נעשו היום, מנקודת מבט פסיכולוגית, בהדרגה לכורח, כך גם הרבה. היא יכולה לומר דברים רבים מעל דוכן הדרשן או לבני נוער, אשר הגבר אינו יכול לומר אותם. [...] אם רוצים לטפח את התרבות היהודית, חייבת האישה דווקא לקחת חלק בטיפוח הזה וחייבים שני המינים לעשות הרבה כדי לשרת את העניין. הרי אלוקים ברא את העולם עם שני מינים, ולאורך זמן לא ניתן לקדם אותו על ידי מין אחד בלבד.¹⁰⁴

באותה הנעימה יונאס מסיימת את עבודתה: 'למעט דעות קדומות והיעדר הרגל כמעט שאין דבר המונע מבחינה הלכתית כהונת אישה במשרת רב. הלוואי שתקדם גם היא כרבה חיים יהודיים ואדיקות יהודית לשמה בקרב הדורות הבאים'.¹⁰⁵

בדיוקן שלה שהופיע בפברואר 1939 בעיתון הנשים השווייצרי *ברנה* (Berna) סיכמה יונאס את המניע הדתי העמוק שהוביל אותה להילחם על הסמכת נשים לרבנות, מניע שאינו פחות מהדרישה לחזור לסדרי בראשית המקוריים והטובים, לפני הקלקול בגן העדן:

¹⁰² יונאס (לעיל, הערה 1), עמ' 58.

¹⁰³ שם, עמ' 64.

¹⁰⁴ שם, עמ' 63.

¹⁰⁵ שם, עמ' 88.

הגעתי למקצוע שלי מתוך תחושה דתית כי אלוהים אינו מדכא אף אדם, ושהאיש אינו שולט אפוא על האישה ואינו אמור לתפוס עמדה של עליונות כלפיה. הגעתי למקצוע שלי מהרעיון של השוואת הזכויות הרוחנית, הנפשית והמוסרית המוחלטת והמלאה של שני המינים אשר נבראו על ידי אל צודק וטוב.¹⁰⁶

¹⁰⁶ 'Die Rabbinerin', *Berna, Organ des Bernischen Frauenbundes*, 10.2.1939
 שמור בעיזבון של יונאס. 'Stiftung, Neue Synagoge Berlin – Centrum
 'Judaicum', Archiv (CJA), Nachlaß Jonas: 1, 75 D Jo 1, Nr. 5, Bl 53
 מצוטט אצל קלאפהק (לעיל, הערה 1), עמ' 82–83.

היבטים אינטרטקסטואליים בשירי החגים של נעמי שמר: קריאה חתרנית בין השורות של הטקסט המסורתי

ניצה דורי

מבוא

אינטרטקסטואליות היא מונח שטבעה ג'וליה קריסטבה כדי לבטא את הרעיון שטקסט לעולם איננו ישות סגורה וכי הוא קשור תמיד לטקסטים אחרים שמהדהדים בו.¹ פרשנות אינטרטקסטואלית ואינטרדיסציפלינרית מפענחת את הקשרים שבין הטקסט הראשי לטקסטים וליסודות אחרים שגנוזים בו, ומשימתה של הפרשנות היא לזהות את האינטרטקסטואליות הגלומה בטקסט ולחלץ ממנו את קשריו עם טקסטים קודמים או מקבילים.

מתוך חקר שירי החגים של נעמי שמר ננסה להגיע לתובנות באשר לדרכי השימוש האינטרטקסטואלי בטקסטים הנכתבים מתוך זיקה לעולם הכתובים היהודי ומשמעויותיו. נעמי שמר (1930–2004), כלת פרס ישראל לזמר העברי לשנת תשמ"ג, הייתה פזמונאית, מלחינה, כותבת שירים ומתרגמת. שירה התפרסמו בעשרות אוספים וכתיבתה התפרסה על פני ארבעה עשורים.

עולם התוכן המתגלה בשירים הנידונים במאמר מעלה תיאורים של הווי יהודי וקישור להיסטוריה היהודית ולהווי החיים הישראלי המתהווה בארץ. לתופעה זו משמעות מיוחדת על רקע החילוניות המובהקת של השירה העברית הצעירה.

¹ Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, New York 1984

היישוב העברי ומוסדותיו ראו בעצמם 'מדינה בדרך'; כל המאמצים הציבוריים והלאומיים כוונו למטרה אחת: הכנת מסגרות עצמאיות שיהיו בבוא העת תשתית למדינה יהודית.² כך עלו בזמר העברי נושאים של אידאולוגיה ציונית: הצורך לרכוש קרקעות, עליונות ארץ ישראל על הגולה, האדרת הכפר על פני העיר. רבות דובר ונכתב על חשיבות ההגנה על המולדת ועל הפצת השפה והתרבות העברית. כך התגבשו גם דמויות – שמהן אמתיות ומהן בדויות – שגילמו את התפיסות האידאולוגיות בגופן ובאורח חייהן: השומר העברי, האיכר העברי, החלוץ. כל אלו נעשו לדמויות מופת שיש להזדהות אתן, לחקות אותן וללכת בעקבותיהן, והן יצרו את פסיפס המרכיבים שממנו נבנתה הזהות הארץ ישראלית הציונית. זהות ברורה ויציבה על פי תפיסת הכלל. הזמר העברי שימש גורם מלכד של מגזרי החברה הישראלית על כל גווניה, במסרים, באמנות, במוזיקה, ביצירה המקורית, בזמרה ובהפקה.³

אינטרטקסטואליות בשירתה של נעמי שמר

החלוציות, סמליה וערכיה עומדים במוקד של כשליש מתמלילי השירים שחיברה נעמי שמר בשנים 1956–1967.⁴

תמר סוברן עומדת בהרחבה על סגנונה של שמר ומציינת שהוא מאופיין בחמישה מאפיינים עיקריים:⁵ **בלשון המראות, הריחות והטעמים** – הצלילים, הטעמים והריחות של מחוז ילדותה של שמר חוזרים בשירים רבים; **בלשון יחיד ורבים** – בראשית דרכה היא נוקטת יותר את לשון 'אנחנו' הקיבוצית, ואחר כך היא משלבת את לשון ה'אני'; **בלשון הפיוטית** – שירים רבים של שמר שנכתבו להצגות מתאפיינים בלשון פיוטית גבוהה, מוקפדת ותקנית, ולצד אזכורי מקרא רבים משובצים בלשון הפיוטית של שמר גם ביטויים של

² מנחם רגב, תחושתו של אדם המתגנב אל ילדותו, ירושלים 2002.

³ יפה נקר, הזמר העברי כמרכיב בגיבוש הזהות הישראלית, תרבות ושוורשים ישראליים, 2002: <http://yafanakar1.wordpress.com/2009/11/23/27>

⁴ רחל אוסטרובסקי, "זר פרחי שדה עם קוץ אחד או שניים" – על שירי הזמר של נעמי שמר, **לשונו לעם**, נו, ג (תשס"ז), עמ' 107–117.

⁵ תמר סוברן, שירי נעמי שמר – קווי היכר סגנוניים, **לשונו לעם**, שם, עמ' 131–148.

יוצרי תקופת התחייה; **בלשונות הרחוב** – לעתים נשזרות במרקם הלשוני העשיר של שמר צורות דיבור חדשות, דיבוריות.⁶

ואולם אחד המאפיינים הבולטים ביותר בשירתה של שמר הוא **בלשון השיבוצית**. בשנות החמישים נפוץ בארץ המנהג לחבר מנגינות למילים מן המקורות ולשירים כשירי זמר. שמר הרבתה לנטוע קטעי פסוקים וצירופים בהקשרים חדשים, והמיזוג יוצר לעתים פערים בין מבעים מרמות לשון שונות. מגוון הציטוטים בשירתה מורכב משני מקורות עיקריים: מקורות יהודיים וספרות ישראלית חדשה. שני אלו פועלים זה לצד זה ולעתים שזורים זה בזה, והם מהדהדים במגוון של קולות ובני קולות גלויים וסמויים, מפורשים ונרמזים, במעין תיבת תהודה אחת משותפת.

המקורות היהודיים בולטים לאין שיעור מבחינה כמותית ולכן גם מבחינה משמעותית, והם השדה הסמנטי המובהק של שירתה. המקורות האלה מגוונים; החל במקרא, במשנה, בתלמוד, במדרש ובאגדה, עבור בפיוט, בהלכה, בקבלה ובתפילה, וכלה בספרות החסידית (שירת העשבים). מהמקרא בולט מאוד השימוש בשיר השירים. השיבה אל המקרא, אל תכניו ואל לשונו הייתה חלק מן האתוס הציוני, שבא לידי ביטוי בחיי ההתיישבות העובדת בארץ ישראל ובתרבות שייסדה.⁷ המקרא הלם את הנרטיב הציוני ואת מטרותיה של התנועה הציונית, ועל כן הוא נתפס כסמל להתחדשות חיי העם במולדתו הישנה-חדשה, ובכלל זה התחדשותה של העברית כלשון המשמשת את דובריה לכל צורכיהם.

בכל תקופותיה של העברית שלאחר המקרא בלט מאוד הרכיב המקראי בלשון הכתובה, ובמיוחד בלשון השירה, ולא ייפלא אפוא כי גם בלשונם של ראשוני המשוררים וכותבי הפזמונים העבריים בארץ ניכרת זיקה הדוקה אל לשון המקרא.⁸ לנעמי שמר שפע הרמזים מקראיים הבולטים מאוד בתמלילה, מקנים ללשונה יופי וצחות ומעבים אותה. עם זה הייתה שמר

⁶ ראו להלן בשיר 'פסח כאן': 'בואו נערוך ת'שולחן'; בשיר 'נר ראשון של חנוכה': 'שיגעון של מסיבה'; בשיר 'הללויה': 'אני יכול לשמוח איך שבא לי'. לרכיב זה בשירתה ראו גם: אוסטרובסקי (לעיל, הערה 4), עמ' 115.

⁷ עוז אלמוג, **הצבר – דיוקן**, תל אביב 1997, עמ' 58–59.

⁸ יעל רשף, **הזמר העברי בראשיתו**, ירושלים תשס"ד, עמ' 216–230.

קשובה ללשון העברית המתחדשת והחיה. למזיגה בין לשון עברית תקינה, עשירה, עמוקה, ספרותית ומעוגנת היטב בלשון המקרא ובין הלשון המדוברת יש חלק בסוד קסמם של שירה.⁹

שמר הייתה משוררת מובילה וייצגה תופעה חדשה: משוררים ומשוררות שאין להם רקע דתי או אמוני הכותבים שירה ישראלית מתוך זיקה לעולם הכתובים היהודי.¹⁰ עולם התוכן המתגלה בשירים הנידונים מעלה תיאורים של הווי יהודי וקישור להיסטוריה היהודית ולהווי החיים הישראלי הנרקם בארץ.

מטרת המאמר היא בחינה אינטרטקסטואלית על מרכיביה של שירי החגים של נעמי שמר כמקרה בוחן לשירה בת דורנו הניזונה מאוצר הכתובים היהודי. החגים הם הקשר של כל אחד מאתנו לדורות עברו, למסורת אבות, לחוויה רב-דורית, להתחדשות היסטורית, לעיצוב זהותנו היהודית והישראלית, למשמעות ערכית עמוקה של מרכיב אחד מתוך תרבותנו, לחלק משפת היצירה שלנו, ולכל חג ומועד – סמליו ומסריו.

שירי החגים של נעמי שמר ידועים ומוכרים. במאמר זה נחשוף את הרבדים הפנימיים של שירים אלו אגב הבנת התהליך האישי שעברה שמר בכתבתם ביניקתה ממקורות התרבות היהודיים מחד גיסא וברצונה להישאר נאמנה לתרבות הישראלית מאידך גיסא, מתוך שיח אינטנסיבי בין שתי התרבויות.

במאמר ייבחנו בשיטתיות שירי החגים של נעמי שמר שניתן בהם מקום מרכזי לאינטרטקסטואליות. למאמר נבחרו שנים עשר שירים מייצגים: 'בראש השנה', 'תפוח בדבש', 'שנים עשר ירחים', 'יש לי חג', 'שלומית בונה סוכה', 'נר ראשון של חנוכה', 'מי ידליק', 'פירות חמישה עשר', 'ארבעה אחים', 'פסח כאן', 'גדי אחד'. כמו כן תיבחן במאמר הפרשנות המחודשת שפירשה שמר במקורות יהודיים שהיא נשענת עליהם בשירי החגים שלה, וייבחן היחס בין המקור לפרשנותה זו.

⁹ אוסטרובסקי (לעיל, הערה 4), עמ' 110–113.

¹⁰ על היחס המורכב בין היצמדות לעולם הכתובים היהודי לבין הרצון להוציאו מהקשרו הדתי ולתת לו משמעות אחרת או נוספת, ראו: טליה הורביץ, 'מסע בעקבות נעמי שמר והתנ"ך', שאנן, י (תשס"ה), עמ' 161–196.

בין שתי תרבויות

חגי ישראל זימנו כר פעילות נרחב במגוון תחומי תרבות. החגים היו הכלי המרכזי להעברת הקוד התרבותי החדש, ורובם קיבלו אופי ציבורי חילוני. אחד מסממני הזיהוי של תרבות וחברה הם הטקסים והחגים שהיא בוחרת לציין. הוגים שונים מציעים את החגים כעונים על צרכים כלל-אנושיים מגוונים, כגון עיסוק בערכים עליונים לעומת שגרת היום-יום השוחקת, התמלאות ברוחניות, חזרה אל רגעים רוויי משמעות מהעבר, תקווה לעתיד טוב יותר והתחברות אל ערכים משותפים ואל תחושת שייכות.

החג משמש מנגנון לחיזוק האחוה והמחויבות לזהות הקבוצתית ואמצעי לחיזוק הזיקה לערכים המקובלים של החברה ולאידיאלים שלה. בחגים מודגשים סמלים משותפים שבאמצעותם מתורגמים האידיאלים, ההשקפות והערכים המשותפים להוויה אנושית בסיסית. לרוב נעשה שימוש בסמלים רב-משמעיים.¹¹

נעמי שמר נעה בשירי החגים שלה בין היהודי לישראלי. התרבות הישראלית היא בעיקרה מסורתית ויהודית, ומאמצת יסודות רבים מהמסורת היהודית העתיקה. היא חולקת עמה שפה, לוח שנה ואף את עצם המחויבות הפרשנית למסורת. במובן זה אפשר לתאר את התרבות הישראלית כמעין ענף שהתפתח מתוך התרבות היהודית ההלכתית, אך הפך במהרה לעץ בפני עצמו, הגדל במקביל לתרבות המחויבת להלכה אגב משא ומתן מתמיד והחלפת רעיונות וחומרים עמה.

בשיר 'בראש השנה' השמיטה שמר את מרכיבי ההווה הדתית של החג (תקיעת שופר, אכילת סמלי החג וקדושתו), יצאה מאימת יום הדין הקשורה ביום זה וכתבה על דברים אופטימיים, משמחים, הקשורים לטבע ולנוף ומתקשרים למועד זה: 'בראש השנה, בראש השנה / פרח שושנה אצלי בגינה / בראש השנה סירה לבנה / עגנה לה בחוף פתאום'. רק הפזמון חוזר להקשר המסורתי של החג: 'בראש השנה, בראש השנה / לבנו ענה בתפילה נושנה / שיפה ושונה תהא השנה / אשר מתחילה לה בשיר'.

¹¹ אליעזר שבייד, ספר מחזור הזמנים – משמעותם של חגי ישראל, תל אביב 1985, עמ' 9–35.

מהמעבר בין החג כפי שהוא משתקף בטבע ובנוף הארץ ישראלי לבין החג הדתי במהותו מתקבלת אינטרטקסטואליות שנוצרת בה סמיכות גלויה או סמויה במגוון רמות, צורות ותפקודים. לפי התאוריה, בקריאת טקסט המשמעות מועברת מהמוענים לנמענים דרך מסך של קודים הנוצרים על ידי סמיכות הטקסטים המשווים זה עם זה.¹² חלק מביקורת הספרות החדשה מתבטאת בהתכנסות של הקוראים פנימה ובחשיפת תבניות היסוד של היצירה העומדת בפני עצמה, ואילו הקריאה האינטרטקסטואלית דומה ל'פרישת מניפה החוצה', אל כלל עולם היצירה האנושית, אל עולמו של היוצר ואל עולמותיהם של יוצרים אחרים שהיצירה מנהלת שיח עמם.¹³

אם כן, קריאה אינטרטקסטואלית היא בראש ובראשונה קריאה יוצרת, ועל כן בתודעת קוראים בעלי השקפת עולם מסורתית, בשיר 'בראש השנה' יהדהדו המילים 'תפילה נושנה', ובה ייווצרו אצלם חיבורים לפיכתיים ולתפילות של מועד זה, ובעיני קוראים בעלי השקפת עולם שאינה מחויבת דווקא למסורת יסמלו פריחת השושנה והסירה הלבנה התחלה חדשה של שנה שיש בה פריחה ולבוב, אופק רחב שיש בו ים, שמים וסירה, ובצבעה החדש והנקי של הסירה יש תום, זכות וטוהר.

בשיר 'תפוח בדבש' התמקדה שמר במאכל אחד מכל סימני הברכות של ערב ראש השנה. היא מתארת בשיר סוגי תפוחים ומקומות שהדבש מגיע מהם כדי להתחבר להוויה הישראלית, ומשבצת משיר השירים: 'ריח אפך לי מתוק כתפוח' (במקור: 'ריח אפך כתפוחים', שה"ש ז, ט): 'מה חדש תפוח בדבש / היי הו תפוח בדבש / איך המרגש תפוח בדבש / בחיי תפוח בדבש'.

כמו כן שיבצה שמר בית אחד בעיבוד מתוך מגילת קהלת (ג א, ח), הנאמרת בחג הסוכות: 'יש עת לדבש ויש עת לתפוח / ויש לכל חפץ מועד ומקום / עת לעמול יש ועת לנוח / ועת מלחמה יש ועת שלום'.¹⁴ המשפט 'עת לעמול ועת לנוח' אינו מופיע בקהלת; זהו שיבוץ של שמר בין שני פסוקים

¹² ורד טוהר, 'קשרים והקשרים כמפתחות פרשניים לטקסט הספרותי: על הספר "יצירה ביצירה עשויה" מאת אסתר אזולאי', **חמדעת**, ו (תשס"ט), עמ' 123–128.

¹³ אילנה אלקד להמן, **הקסם שבקשר**, תל אביב 2007.

¹⁴ במקור נכתב: 'לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים' (קהלת ג, א), 'עת מלחמה ועת שלום' (שם, ח).

המופיעים בקטע של מגילת קהלת, וגם בהם עשתה שמר שינוי קל. העמל – עבודת הכפיים – והמנוחה הם שני ערכי בסיס בחברה הקיבוצית שבה גדלה שמר, וממנה שאבה, כפי הנראה, את ההשראה לכתיבתם.

מה משמעותם של שינויים אלו שערכה שמר בשיבוצי המילים מן המקורות? יוסף מילמן עומד על כוחה של האינטרסקטואליות ביצירת מחאה כנגד הטקסט המצוטט.¹⁵ בשל אופיו המקודש של הטקסט הקנוני, כל שינוי ביחסים שבין היסודות הנרטיביים של סיפור המעשה וכל סטייה מלשון המקור עשויים לשנות את משמעות המכלול כולו, שינוי שלא תמיד הקוראים מודעים לו.¹⁶

אחת השאלות בחקר כל סגנון ציטוטי, ובמיוחד בחקר סגנון שמשוקעים בו מקורות מקודשים, היא שאלת המשמעות: האם כתוצאה מן המפגש בין הישן החוזר לחדש הנוצר מתהווה אחדות חדשה? מיתוס חדש? מלכה שקד עוסקת ביחסי השירה העברית עם המקרא ומבחינה בין שירה העוסקת במקרא מתוך צמידות אליו ומטרתה העיקרית לחשוף את העניין המקראי ולחבר לו 'מדרש' חדש, לבין שירה הנאחזת בטקסט המקראי כבאילן להיתלות בו, לעתים בדרך חופשית מאוד, ומטרתו של המשורר להשתמש בעניין המקראי לצורך עניין אחר, הקשור בהווה החברתי או האישי שבו הוא נתון.¹⁷

מפרשנות זו אפשר להסיק כי שמר בחרה בטקסטים המקראיים – משיר השירים בבית ומקֶהֶלֶת בפזמון – כדי ליצור קשר בין מגילת קהלת, שנכתבה על פי הפרשים המסורתיים בידי שלמה המלך ה'פילוסופי', ה'כבד', ה'דיכאוני' והמהורהר של סוף ימיו, ובין שלמה המלך שעל פי אותה מסורת חיבר גם את מגילת שיר השירים ה'אביבי', ה'מאוהב', המציין את יפעת הפריחה והבלבול לכל אורך המגילה. נוסף על החיבור הרעיוני יש כאן חיבור לשוני:

¹⁵ יוסף מילמן, **שבירת לוחות: חתרנות אידיאולוגית ופואטית בספרות העברית החדשה**, תל אביב 2004.

¹⁶ מרים וייטמן, **אינטרסקטואליות בשירת חוה פנחס כהן בהקשר דורה**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ו.

¹⁷ מלכה שקד, **לנצח אנגן**, א, תל אביב 2005, עמ' 21–24.

הדבש והתפוח של שיר השירים נכנסים על ידי שמר למגילת קהלת הקודרת ומפיחים בה רוח חיים ומתיקות.

בשיר 'שנים עשר ירחים' הדגישה שמר את הפעילות החקלאית בכל חודש, ועל כן בשיר לא נוכחים חגי ישראל במשמעותם הדתית כמאפייני החודשים. 'בתשרי נתן הדקל / פרי שחום נחמד / בחשוון ירד יורה / ועל גגי רקד / בכסלו נרקיס הופיע / בטבת ברד / ובשבט חמה הפציעה / ליום אחד'. בהתעלמות המוחלטת של שמר ממועדי מעגל השנה היהודי ובהתמקדותה במעגל השנה החקלאי היא מביאה בשיר זה את האידאולוגיה של החברה הקיבוצית שלה מתוך שימור זיקה למקום שגדלה בו, ובו היו חגי השנה היהודיים חגים הקשורים לאדמה ולצומח, וקשורים פחות לתרבות היהודית המסורתית.

כמו כן הרבתה שמר להשתמש בשיר בלוח השנה העברי, על חודשי השנה העבריים ועל החגים. המקור הארץ ישראלי מבוסס על נופי ארץ ישראל, והמרחב הגאוגרפי מעוצב באמצעות נוף כפרי (פרדסים, חרמשים, צמח, הבכיר, קציר). כך השיר יוצר מרחב שהנמענים נעים בו בתנועה רב-חושית של צלילים, ריחות וטעמים.

האינטרטקסטואליות בשיר זה מקבלת ממד חתרני: במעטה של היצמדות לחודשי השנה העבריים, שבהם היינו מצפים למצוא בחודש אדר, למשל, סממן כלשהו לשמחה או להתחפשות, או בניסן אזכור לחג הפסח, אפינה שמר את חודש אדר ב'עלה ניחוח מן הפרדסים' ואת ניסן ב'הונפו בכוח כל החרמשים'. בשיר זה של שמר כמה רמות שונות של גילוי, והוא נע בין הכרזה גלויה של זיקה למקור החקלאי של החגים, כפי שהוא בא לידי ביטוי במקורות התנ"כיים,¹⁸ לבין רמיזות עמומות באשר לטקסטים אחרים, שהם

¹⁸ ראו למשל: 'אם תקריב מנחת בפורים לה' אביב קלוי באש גרש כרמל תקריב את מנחת בפוריך' (ויקרא ב, יד); 'ואשר ישמיעו ויעבירו קול בכל עריהם ובירושלם לאמר צאו החר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי תבואה ועלי תבואה ועל עץ עבת לעשת סכת ככתוב' (נחמיה ח, טו); 'ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבט בחרוש ובקציר תשבט' (שמות לד, כא); 'שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמר כרמך ואספת את תבואתה' (ויקרא כה, ג).

שירי העבודה והמלאכה, שירי העמל והאדמה, שירי החלוצים המיובאים לשירתה או מהדהדים בה.

בשיר 'יש לי חג' חזרה שמר על המילה 'הללויה'. המילה חוזרת בסיום כל פזמון, וכן ארבע פעמים כמילה תחילית בבית הרביעי: 'הללויה בגלל דברים כאלה / הללויה אני עדיין שר / הללויה יום יום ואיזה פלא / הללויה לחג שלא נגמר'. משמעות המילה הללויה היא הללו את האל, והיא מוזכרת עשרים וארבע פעמים בתנ"ך, בעיקר בספר תהלים. למילה גם משמעות בין-לאומית ורב-תרבותית, והיא נזכרת גם במיסות נוצריות באנגלית וביוונית. במזמורי תהלים ההלל הוא לנשגב, לעליון – לאלוהים – ובשירתה של שמר ההלל הוא לדברים הפשוטים: לחג, לשמחה הבחירית ('אני יכול לשמוח איך שבא לי'), לתינוקות שיודעים פתאום ללכת ולבני השש שיודעים פתאום לקרוא, לאופה שאופה לנו את הלחם, לגשם שחלף, לחמה שמאירה ולאהבה הפשוטה ('אל החלון חמדת נפשי ניגשת'). ההלל, על פי שמר, הוא הלל שאינו נגמר אלא חוזר יום-יום ומוסב על הדברים הקטנים המתרחשים בהם וממלאים את הלב שמחה.

רולאן בארת' טוען שמשמעות הטקסט איננה טמונה בו עצמו בלבד אלא נוצרת בתהליך הקריאה, משמע שהיא מחייבת את הימצאותם של קוראים הכותבים מחדש את היצירה כפי שהם תופסים אותה בתהליך הקריאה הפרטי שלהם.¹⁹ לדעתו, האינטרטקסט הוא מפגש של טקסטים שונים שאינם אלא פיסות צופן, נוסחאות ספרותיות, דגמים של מקצבים, קטעי סגנונות שמקורם באין-ספור מרכזי תרבות, אף לא אחד מהם מקורי, המתערבבים ומתנגשים ביניהם; וכל אלו נטמעים בטקסט וזוכים לתפוצה מחודשת. המסר הנסתר של שמר בשיר זה הוא הקניית ערך ההודיה. אם אין הנמענים מתחברים להודיה הדתית של 'הללויה' המסורתית, המהללת את האל הנשגב ומודה לו על דברים נשגבים, הם יכולים להלל ולהודות גם מחוות קטנות של יום חולין ואירועים שוליים כביכול בחיי היום-יום.

בשיר 'שלומית בונה סוכת שלום' שמר מעבירה שני מסרים סמויים: מגדר ולאומיות. את התיקון המגדרי יצרה שמר בבחירת ילדה לבניית סוכה. מקובל

¹⁹ רולאן בארת, **ביקורת ואמת**, תל אביב 2006.

שבנים ואבות הם שיוצאים לבנות את הסוכה, כי הבנייה כרוכה במאמץ פיזי. בשיר זה שינתה שמר את הייררכיית המגדר, וילדה אחת לבדה, ללא עזרה, בונה בעצמה סוכה שבמהותה היא סוכה רגילה אך הופכת בסוף 'סוכת שלום' ו'סוכת פלאים', ומשמשת בסופו של השיר סוכת 'המונים'. יכולת ההכלה של הסוכה (שם עצם נקבי) שבת היא שבונה אותה, היא יכולת הכלה של מעין רחם נשי שיש בו מקלט, מגן ופוטנציאל הסתופפות לכול.

כמו כן מבחינה הלכתית נשים פטורות משיבה בסוכה, וגם כאן חתרה שמר תחת המקור ההלכתי: לא זו בלבד שהבת נכנסת לסוכה, אלא היא עצמה בונה אותה. שמה של הילדה הבונה נקשר למסר העיקרי של מהות הבנייה ותכליתה – שלומית בונה סוכת שלום: 'שלומית בונה סוכה / מוארת וירוקה / על כן היא עסוקה היום / ואין זו סתם סוכה / מוארת וירוקה / שלומית בונה סוכת שלום'.

השיר נכתב בשנת 1974, שנה לאחר מלחמת יום הכיפורים (ועל כן מובן הייחול לשלום), והוא מבוסס על מקרה אמיתי: שכנתה של שמר, ילדה ששמה שלומית, בנתה סוכה.²⁰ חזון השלום של נעמי שמר נהפך מחזון ממלכתי-לאומי לחזון פרטי, המשתנה מ'אנחנו' ל'אני', כפי שמשתקף גם בשירה 'מחר': 'כל איש יבנה בשתי ידיו את מה שהוא חלם היום'.²¹

כל בית בשיר מתפתח לקראת השלמת בניית הסוכה מן המסד ועד הטפחות. ניכר כי שלומית השקיעה מחשבה בבנייה מסודרת, שלב אחר שלב, והיא אינה שוכחת אף פרט אחד ('היא לא תשכח לשים לולב והדסים'). בשיר נפקד מקומו של האתרוג; שלומית מכניסה לסוכתה רק שלושה מינים: לולב, הדסים וערבה.²² שלושת המינים המוזכרים בשיר הם שלושה מינים של

²⁰ משרד החינוך, האגף לחינוך קדם יסודי, תכנית ביניים ליישום נושאים נבחרים בתחומי החינוך לאמנויות בגיל הרך, עמ' 14:

<http://meyda.education.gov.il/files/PreSchool/BenaimMuzika1.pdf>

²¹ ראו עמ' 54 במאמרו של דניאל גוטוין, "החלוציות הבורגנית": תרבות פופולרית והאתוס של "מעמד הביניים המימסדי" – שירי נעמי שמר, 1956–1967, ישראל, 20 (2002), עמ' 21–80.

²² על יסוד שיר זה כתב בארי צימרמן מעין שיר המשך על שלומית ששואלת שני דודים ושתי דודות מדוע בונים סוכה בחג הסוכות, וכל אחד מהם נותן לה סיבה אחרת. גם

צמחים ארץ ישראליים, ואילו האתרוג הוא פרי המיובא ממזרח אסיה, ובמקור לא היה גידולו בארץ. התורה מצווה לקחת 'פרי עץ הדר' (ויקרא כג, מ), ואינה מזכירה את שם הפרי. גם כאן חתרה שמר תחת הטקסט המקראי והשאירה מחוץ לשיר את הפרי שאינו מזוהה בשמו ואין גידולו בארץ במחווה של נאמנות לפירותיה של ארץ ישראל.

בשיר 'נר ראשון של חנוכה' כביכול שימרה שמר את סדר הדלקת נרות החנוכה המסורתית: 'נר ראשון של חנוכה / לי יאיר בחשכה / נר שני כמו חבר / שבא אתו להידבר / כשמגיע נר שלישי / מתחשק לי כבר לשיר'. כל נר מתואר במאפיין אישי כלשהו המשפיע על שמר ועל חייה, שכן השיר כתוב בגוף ראשון: הנר הראשון מאיר לה תרתי משמע, באור פנימי ובאור חיצוני, המאירים את חשכת הבית ואת חשכת הלב; הנר השני הוא כמו חבר, העונה גם על צרכים רגשיים, והוא מעין המשכו של הנר הראשון – לאחר שהוצפה אור היא זקוקה לחבר כדי להיפתח, לשתף ולפרוק. בנר השלישי כבר מתחשק לה לשיר. אנו רואים כאן מעין סולם מצב רוח אישי של המשוררת; כל נר מעלה אותה עוד מעלה אחת – מחשכה היא מתרוממת להפגת בדידות ועולה עד למצב של רצון לשיר. מבחינת שמר, השירה היא השלב הגבוה ביותר; גבוה מאור וגבוה מחבר.

הנרות המוזכרים לאחר הנר השלישי הם נרות הנלווים להרגשה הטובה שהעניקה לה השירה עצמה: 'עם הנר החמישי / כבר שותים חופשי חופשי / יין חם וריחני / עם השביעי והשמיני / סביבון וסופגנית / ורקדן ורקדנית / שיגעון של מסיבה / תבואו גם בחג הבא'.²³ יין חם וריחני וכן רקדן ורקדנית הם שני מאפיינים שאינם קשורים לחג המסורת. עם שתיית היין ניכרת גם הירידה במשלב הלשוני של שמר: 'שיגעון של מסיבה'. למעשה מוזכרים כאן שני מאפיינים מרכזיים בחג: הדלקת נרות, שהיא מצווה, ואכילת סופגניות, שהיא מנהג, אבל נעמי שמר מכניסה מרכיבים שונים הנובעים מעולמה הפנימי בשל רצונה לשנות את החג לחג עליז ושמח יותר.

בבחירתו זו אפשר לראות התכתבות אינטרטקסטואליות של משורר הכותב בעקבות

משוררת ומתחבר לרעיון השיר. ראו: <http://old.piyut.org.il/articles/576.html>

²³ על מהות שתיית היין גם ב'שיר השוק' ליצירת אווירה קרנבלית בשירתה של שמר ראו בהרחבה: גוטוין (לעיל, הערה 21), עמ' 55, 65; הורביץ (לעיל, הערה 10), עמ' 179–180.

בשיר 'מי ידליק' שילבה נעמי שמר את הנס הקדום עם נס תחיית העם בארצו. היא פתחה את השיר במילים 'ההולכים בחושך אור גדול יראו', משפט שירי הלקוח מספר ישעיה: 'הָעָם הַהֹלְכִים בַּחֹשֶׁךְ יֵרְאוּ אֹר גדול' (ישעיה ט, א). בשיר של שמר הושמטה המילה 'העם', והמילה 'ראו' בעבר הפכה עתיד: 'אור גדול יראו', אגב שינוי סדר המילים מהפסוק המקראי למשפט השירי. בשינוייה רמזה שמר כי הנס שאירע בעבר יכול להתרחש גם בעתיד, וכי אין לסמוך רק על נסי העבר אלא יש לחתור לכיוון האור העתידי בכמיהה לחופש ובמציאת בית לאומי לעם ההולך בחושך.

ההרמז בא לידי ביטוי ברור יותר בבית השני: 'ההולכים בחושך / אור גדול יראו / הכמהים לחופש / בית ימצאו'.²⁴ קריאה זו באה לסמן את עיצוב המשמעות של הטקסט באמצעות טקסטים אחרים של שמר, שבהם היא מביעה את רצונה לכינון בניית בית לאומי חדש ('שירו של אבא', 'חורשת האיקליפטוס', 'בית חלומותי'). הכמיהה של שמר לבית איננה מערכת סימנים סגורה והרמטית, אלא מערכת סמיוטית פתוחה המקיימת כמה סוגים של שיח – מודע ולא מודע, מכוון או מקרי, מפורש או סמוי – עם מערכות טקסטואליות אחרות בשירתה.

ליזה צ'ודנובסקי מציינת שבעצם ההסתמכות האינטרטקסטואלית על טקסט אחר המספר הפוסט-מודרני מתיימר לשנות את משמעותו של הטקסט ביחס לטקסט שיש בעניינו הסכמה כללית.²⁵ על כן לא נוכל לדעת בוודאות מהו הבית ששמר מדברת עליו בשירתה; האם הוא הבית הלאומי? הדתי? הפרטי האישי שלה? בכל מקרה שיר זה מתכתב עם הטקסט המקראי, שגם בו החזון הוא לעתיד לבוא.

הבית האחרון מסכם את המסר המרכזי בשיר: 'אל תבטיח לי נסים ונפלאות'. שמר עוברת לדיבור לנמען שהיה נסתר עד כה וזהותו סמויה, ובדיעבד נכח לכל אורך השיר וניסה למשוך את שמר לכיוון העבר, אל ההישענות על נס.

²⁴ וראו בהרחבה על מוטיב האור בשירת נעמי שמר: טלילה אלירם, 'מוטיב האור בשירת נעמי שמר', **ביקורת ופרשנות**, 44 (תשע"ב), עמ' 291–300; הורביץ (לעיל, הערה 10), עמ' 189.

²⁵ ליזה צ'ודנובסקי, 'אפוקליספסיס על פי ירופייב: הערות על הפוסט-מודרניזם הרוסי', **עתון**, 77, 194 (תשנ"ו), עמ' 44–55.

אך היא מעמידה אותו על טעותו ופוקדת עליו שלא להביט לאחור אל העבר – שקרו בו נסים לעם – ולהפוך לאשת לוט, אלא להביט קדימה, לדרך חדשה, כי בה ימצא שלוה וגם אור: 'אל תבטיח לי / נסים ונפלאות / גם הערפילים / הם רמז לבאות'.

לדברי רבקה פלדחי,²⁶ האינטרטקסטואליות – בהיותה פרשנות דו-סטריט – משקפת חתרנות לשונית תחת הרובד הגלוי של הטקסט, מבטאת בכך חתרנות חברתית ומעצבת מחדש יחסי כוח וסמכות. על כן יש בכוחה של שמר לפנות לנמען הנסתר בתקיפות, בעוז ובנחישות, ולבקש ממנו שלא להבטיח נסים ונפלאות ולתת לה לראות רמז לבאות גם בערפילים שאינם ברורים כמו אותו אור גדול. בשיר זה שמר ממשיכה את המרד הציוני בנסים רוחניים, המתכתב עם השיר 'אנו נושאים לפידים' של אהרון זאב, שבו הוא מצהיר: 'נס לא קרה לנו'. שמר מחזירה את הנס להגשמה ציונית-חלוצית, והופכת סמלים דתיים לסמלים חלוציים.

בשיר 'פירות חמישה עשר' יש כמה היבטים אינטרטקסטואליים המשלבים יהדות וציונות. ההיבטים היהודיים הם התמר והתאנה, מפירותיה של ארץ ישראל ושניים משבעת המינים המוזכרים בתורה; והחרוב, פרי המתקשר אסוציאטיבית לשניים מסיפורי חז"ל: חוני והחרוב, ועץ החרובים שממנו ניזונו רבי שמעון בר יוחאי ובנו אלעזר בשבתם במערה. עוד היבט יהודי בשיר הוא השלג שנח כמו טלית: 'דבש התאנה, מתק החרוב [...] שלג על עירי נח כמו טלית / מארצות החום מה הבאת לי'.

ההיבטים הציוניים בשיר הם בראש ובראשונה נסיבות כתיבת השיר: השיר נכתב למחזה **מסעות בנימין** (1976),²⁷ על פי ספרו של שלום יעקב אברמוביץ (מנדלי מוכר ספרים), **מסעות בנימין השלישי** (1878), שנכתב בראשית ההתעוררות הציונית ותקופת חיבת ציון. הספר נכתב כפרודיה על מסעות בנימין מטודלה ומכוון להארה סאטירית הומוריסטית של הדמויות ושל חיי היהודים בגולה. תפוח הזהב המוזכר בשיר מזוהה עם פרדסיה של ארץ ישראל בראשית ההתיישבות בארץ ('ומשם תפוח זהב יביא'), ואורחת

²⁶ רבקה פלדחי, 'דרש נשי', **תיאוריה וביקורת**, 2 (1992), עמ' 69–88.

²⁷ עיבוד ובימוי: שמואל בונים.

הגמלים הנזכרת מאפיינת גם היא את ראשית ההתיישבות בארץ, עת נעו ונדו בה ממקום למקום על גבי חמורים וגמלים. האהוב המוזכר בשיר הוא גם הממד החתרני בו: נראה שהגעגועים לאהוב שיצא לארץ ישראל הם הגורם לאהבת הארץ ולאהבת פירותיה, וגעגועי הנערה לאהובה הם-הם געגועיה לארץ ישראל.

את הקריאה האינטרסקטואלית של שמר מאפיינות תכונות כגון קריאה דו-כיוונית, המטלטלת את התודעה מן הטקסט החדש לישן ומן הישן לחדש; קריאה כפולה של הקוראים, ההופכים שותפים העוזרים לקיים את היצירה ותומכים בהדדיות ובקשר שבין חלקיה; עימותים בין טקסטים; סגנון 'שיבוצי', המשלב יחד טקסטים ממקורות שונים; רמזים לדמויות, לאירועים, למצבים, למקומות, לתבניות ולזמנים, שמהם גלויים ומהם סמויים, שזמנו לפונדק אחד ממקורות קודמים.²⁸ עימות זה בין הטקסטים מעצים את המוטיבים, את נושאי היצירה ואת מגמותיה וכן את היסודות העיוניים והבדיוניים שלה באמצעות אזכורם הכפול או הרב-פעמי. אפילו דימוי הלקוח מטקסט אחר, 'כמו טלית', בהיותו משמש בטקסט החדש הוא זוכה לעצמה רבה יותר על ידי העומק ההיסטורי והדתה והאופי הרב-ממדי שהוא סופג לקרבו.

ז'אן-פרנסואה ליוטר מכנה קריאה מסוג זה פעולה על טקסט,²⁹ טכנולוגיה טקסטואלית הנכונה במיוחד לקריאה האינטרסקטואלית. מה מזכירה לנו טלית בשלג? מקצתנו אולי נחשוב על יהודים שחירפו נפשם על קידוש השם כדי לקיים את מצוות הטלית, או אולי על יהודים עטופי טלית שנורו בצעדת המוות וצנחו על השלג הלבן. ואולי היא מזכירה לנו שבת של שלג בירושלים ויהודי עטוף טלית צועד לבית הכנסת? כל נמען יחבר את המושגים 'טלית' ו'שלג' למטען התודעה האינטרסקטואלית האישית שלו; אך איש מהנמענים שיש בתודעתם המושגים 'טלית' ו'שלג' לא יוכל להישאר אדיש להצמדתם זה לצד זה במשפט שירי אחד של שמר.

²⁸ דב לנדאו, 'דרכי חשיבה מודרניים כעקרונות פרשניים', דעת (תשס"ד):

<http://www.daat.ac.il/daat/sifrut/darkey/darkey-2.htm>

²⁹ ז'אן-פרנסואה ליוטר, הסברים על הפוסט מודרני, תל אביב 2006.

גם בשיר 'ארבעה אחים', כמו בשיר 'שלומית בונה סוכה', שמר פועלת לתיקון העוול המגדרי: 'ביום בהיר ונהדר / יצאו מתוך ההגדה / חכם ותם רשע גדול / וזה שלא ידע לשאול [...] פגש חכם בחכמה / אהב התם את התמימה / והרשע בתור אישה תפס מרשעת איומה'. לא רק בנים נזכרים בשיר אלא גם בנות: חכמה, תמימה, מרשעת ויפה. השיר נכתב כמעין פרודיה על ארבעת הבנים המוזכרים בהגדה של פסח.³⁰ ההגדה מדברת על ארבעה סוגי תלמידים וארבעה סוגי חינוך המתאימים לכל אחד מהם. שמר מוציאה את הבנים ממרחב החינוך ומובילה אותם בדרכים לפגישה רומנטית עם אישה מתאימה לכל אחד מהם. הפרחים והברכות המגיעים מכל ארבע רוחות באים לרכך את האווירה המעט מטיפה, אולי אפילו נוקשה, שיש בהגדה כלפי כל אחד מהבנים, המתארת אותם בקיצור ורק מציינת מה כל אחד מהבנים אומר ומה התשובה שצריך להשיב לו. זה שלא ידע לשאול הוא היחיד שמעדיף את המרחב המוכר לו, הטקסט המסורתי, ולכן הוא חוזר אל ההגדה עם היפה מכול, כמו בסיפורי אגדות קלסיים: 'וזה שלא ידע לשאול / לקח את היפה מכול / שילב ידו בתוך ידה / וחזר אתה להגדה'.

כל שאר הבנים נשארים מחוץ לטקסט. ההגדה גם לא מציינת שאלו ארבעה אחים, אלא ארבעה בנים שונים. בבית האחרון יש טקסט סמוי: שמר כותבת שהיא משערת שהשיר יעורר תהיות ושאלות, אבל היא מעדיפה להשאיר אותן פתוחות או להבנת הקוראים: 'בשיר שלנו, ידידי, אסור לשאול יותר מדי'. ההגדה כולה מבוססת על שאלות שהבנים חייבים לשאול את הוריהם, כגון ארבע הקושיות ושאלות ארבעת הבנים, ואילו שמר מורדת בשאלת שאלות זו וכאילו אומרת לנו: תיהנו מהשיר בלי לשאול יותר מדי, כי כבר רמזתי לכם שמי שלא ידע לשאול הוא הבן שזכה לשוב להגדה, לשוב לכור מחצבתו עם היפה מכול, שאולי היא ארץ ישראל. יש כאן ערעור על החיוב ההלכתי לשאלת שאלות בהגדה של פסח. נוסף על כך אפשר לראות כאן גם דרך שבה היחיד יכול להשתחרר מלפיתת הכלל, לסטות מהמסלול ולממש את מאווייו כ'אני', כפי שמציע דניאל גוטוויין בניתוח שירה של שמר 'זמר נודד'.³¹

³⁰ וראו עוד על זיקה בין שיר זה למקורות תנ"כיים: הורביץ (לעיל, הערה 10), עמ' 176.

³¹ גוטוויין (לעיל, הערה 21), עמ' 45. ועוד על שיר זה ראו: הורביץ (לעיל, הערה 10), עמ' 175–177.

בשני שירי פסח, 'פסח כאן' ו'גדי אחד', שמר נעה בין היצמדות למקורות היהודיים לבין כתיבה חתרנית: בשיר 'פסח כאן' חזרה שמר להישענות המסורתית על מנהגי החג – עוגות אגוז, ריח ניקיון, מגילת שיר השירים הנקראת בשבת חול המועד של פסח, בגד חדש, אפיקומן, ארבע כוסות וארבע קושיות. היא מתכתבת עם המסורת, אך נותנת משמעות שונה לחג ומוצאת לעצמה פינה קטנה לשנות ולחדש בהכניסה לשיר 'שתי יונים ויון', 'חזרות של מקהלה', 'קול חתן וקול כלה' ו'מצה בדבש', שאינם קשורים בהכרח לחג: 'ריח שיבולים ירוקות / ועוגות אגוז מתוקות / ריח ניקיון / שתי יונים ויון / זה סימן שפסח כאן / צליל של חזרות מקהלה / קול חתן וקול כלה'.

השיר 'גדי אחד' נשען כולו על הפיוט 'חד גדיא' המסורתי מתוך ההגדה של פסח, הבנוי כשיר מצטבר, אולם שמר מנטרלת כל נימה אלימה משיר זה. החתול לא נשך, המקל לא הכה, השוחט לא שחט והמלאך לא המית. גם האל מביט בסיום השיר ממקום שבתו ומשבח את הגדי היחיד והיפה ('גדי יחיד ומיוחד'), ונראה שהוא שבע רצון מהמהלך השונה שקרה בשיר זה: 'גדי אחד, גדי אחד / אבא לי קנה / בדיוק ערב חג / כמו לפני שנה / שום חתול לא פגע בו / שום חתול לא נשך [...] לא בא שוחט ולא שחט ולא המית המלאך'.

במילים 'גדי אחד יחיד ומיוחד' נשענה שמר על הפסוק המקראי בעקדת יצחק: 'קח נא את בְּנֶךְ אֶת יְחִידְךָ אֲשֶׁר אֶהְבֶּת' (בראשית כב, ב). בעקדת יצחק אברהם עוקד את יצחק וכמעט שוחט אותו. גם בחד גדיא המסורתי יש שרשרת שחיטות שבה כל טורף הופך נטרף וכל מכה הופך מוכה. בשיר זה שמר מדגישה את התיקון: לא עוד עוקד ועקד, מכה ומוכה, אלא שיר שכולו פיוס של אחרית הימים, בבחינת 'וְגַר זָאב עִם כֶּבֶשׂ וְנֹמֵר עִם גְּדִי יִרְבְּעוּ' (ישעיה יא, ו). הגדי ב'חג גדיא' המסורתי הוא אלגוריה לעם ישראל המוקף אויבים המבקשים להשמידו. למרות הריטואליות הדומה שמר מבטלת אלגוריה זו בניסיונה להראות שלא נשקפת לגדי (ולעם) כל סכנה, ואף 'שור יפה קרניים היה החבר שלו'.

סיכום

מחסן המילים האינטרטקסטואלי בשיריה של שמר מאגד תחת קורת גג אחת תופעות כמו ציטוט, אזכור, רמיזה, שיבוץ, אלוזיה, קונוטציה, הפניה וגם

מגוון סוגות, ובייחוד פרודיה, שכתוב ועוד.³² שירתה רב-קולית, ולא־נטרסקטואליות משקל רב-עצמה לביטוי רב-קוליות זו.

אינטרסקטואליות זו משלבת פרשנות אישית שיש בה מן החתרנות והאוקסימורון בכל אחד משירי החגים שנידונו כאן. נשואי שירתה של שמר בשירים אלו הם השפה העברית, ארץ ישראל והתנ"ך, ושמר ממזגת בהם את קולו של הטבע ויוצקת רכיבים של חילון לתוך מקורות התרבות היהודיים. בכך היא בונה נדבך נוסף על שירי החגים המסורתיים בעין בוחנת ומבקרת.

בשיר 'בדמיך חיי'³³ כתבה שמר: 'המילים העתיקות נותנות בי כוח / בקולות העתיקים אמצא מרפא / הם עוזרים לי לחיות / הם עוזרים לי לצמוח / לברוא עולם יותר יפה'. המילים העתיקות מן המקורות מציעות לשמר נחמה ותקווה לעתיד, והמכנה המשותף לשירים שהובאו במאמר זה הוא שהם מבטאים מידה גדולה של אופטימיות, אהבת הארץ, אהבת נופיה וחגיה ושמחה כנה על הגשמת החלום הציוני.

בכל קנה מידה שנבדוק את סגנון הציטוטים ממקורות היהדות בשירתה של נעמי שמר, נגלה עד כמה הם דומיננטיים: הם באים לידי ביטוי בשירים, בשמות השירים, בשמות קובצי השירים ובפתיחות המיוחדות שיש לכמה שירים. רוב השירים האינטרסקטואליים של נעמי שמר בנויים על מקורות מספר במעין פלימפססט, דיו כתובה על נייר מחוק. באמצעות האינטרסקטואליות בשיריה עיצבה שמר את הטקסט במודע ושלא במודע.

על פי אזולאי,³⁴ המודע והלא מודע יהיו תמיד נוכחים יחדיו בתבנית השירה, הדיבור והכתיבה. טקסט משולב הממזג טקסטים מכמה רבדים ומתחומים שונים מגלה את מגמות המחבר או המחברת ואת שיטותיהם אף אם הם מבקשים להסתירן, ואת היקף ידיעותיהם בתחומי התרבות שהם נוגעים בהם.

³² זיוה בן פורת, 'בין-טקסטואליות', **הספרות**, 2, 34 (1985), עמ' 170–178.

³³ הצירוף 'בדמיך חיי' לקוח מיחזקאל טז, ו, ומופיע גם בהגדה של פסח.

³⁴ ראו עמ' 266 במאמרה של אסתר אזולאי, 'אינטרסקטואליות כדרך עיצוב ב"מיכאל שלי" מאת עמוס עוז', **שאנן**, ט (תשס"ד), עמ' 245–268.

נעמי שמר כתבה מספר לא מבוטל של שירי חגים בשפה היונקת מן המקורות ונדרשת לתולדות העם ולתולדות הארץ והשירה העברית, וניסתה ליצור קול שעורג לאמירה היוצאת מתוך הבית היהודי ופונה לרחוב הישראלי, בעיקר בתחום החוויה היהודית והישראלית בארץ, ובמענה לצורך בהנכחת קול מיוחד במרחב התרבות הישראלי.

במאמר זה הובלטו חתרנותה של שמר בשירי החגים שכתבה, רצונה לנפץ מיתוסים ולשבור מסגרות מוסכמות, ההעזה שהייתה בה לקחת ממקורות תרבות יהודיים ולתת להם פרשנות משלה, גם אם סמויה, והדרך העדינה שבה בחרה לשנות מוסכמות מגדריות ותרבותיות.

Naomi Shemer (1930-2004) was a songwriter, composer, writer and translator of poems and her songs have been published in dozens of collections. She won the Israel Prize for Hebrew Song and her career spanned four decades. The world of content that is revealed in the songs discussed in the essay abounds with descriptions of a Jewish way of life and a bond with Jewish history and the evolving Jewish life in the Land of Israel. This phenomenon has special significance when set against the backdrop of the prominent secularism of early Hebrew poetry and song.

The essay seeks to provide an intertextual examination of Naomi Shemer's holiday songs. It exposes the inner layers of these songs out of an understanding of the personal process that Shemer experienced while writing them, drawing on the one hand from Jewish cultural sources and, on the other, on her desire to remain faithful to Israeli culture and engage in an intensive dialogue between the two. Eleven representative songs from Shemer's work were chosen for this purpose.

changed dramatically, and many assertions in rabbinic literature are therefore no longer valid.

Jonas reinforces her claim by referring to isolated examples of learned women already active within the patriarchal society, proving that allowing women access to senior religious roles would not constitute a revolution but rather, merely an extension of the existing situation. Jonas adopts the same approach to justify her most halakhically audacious proposal – to revoke the prohibition against women serving as witnesses and *dayanim* (rabbinic judges). Traditional halakha already recognizes cases in which women can be accepted as witnesses and the prophetess Deborah was acknowledged as a judge.

In summary, the background against which Jonas demands that women be allowed access to rabbinic roles is her sincere and ingrained faith in the original order of creation: the creation of humans as male and female in order that both genders participate in building a better world.

Intertextual Aspects in the Holiday Songs of Naomi Shemer

Nitsa Dori

Intertextuality is a term coined by Julia Kristeva to express the idea that a text is never a closed entity and is always created by other texts that are present within it. The intertextual and interdisciplinary interpretation deciphers the connections between the primary text and other texts and elements within the primary text. The objective of the interpretation is to identify the intertextuality concealed within the text and to extract from it its connections to former or parallel texts. Via a study of Naomi Shemer's holiday songs, we will attempt to gain insights regarding the ways they use intertextuality out of a connection to the world of Jewish texts and their meanings.

family and home town, and of their educational-academic background. It presents their lives against the backdrop of their work in the Hebrew kindergartens in the second and third decades of the 20th century and shines a spotlight on the role they played in the history of preschool education and on their contribution in spreading the Hebrew language.

The study is based on primary sources, memoir literature of the kindergarten teachers themselves found in private and public archives, and on autobiographies and other texts that are being published here for the first time. Interviews with the daughters, sons or granddaughters of several of the teachers shed light on their special character from a personal perspective. Newspapers from the period and secondary sources that document the educational-historical period completed the picture. Analysis of the findings and formulation of the research insights were based on a comparison between the primary sources and education history books.

'I would very much like to be a rabbi' – Regina Jonas's Pioneering Attempt to Justify Rabbinic Ordination for Women

Tamar A. Avraham

In 1930, Regina Jonas, an Orthodox Jewish woman from Berlin whose heart's desire was to become a rabbi, wrote the first comprehensive halakhic treatise to discuss the question as to whether a woman can serve as a rabbi. Jonas concluded that Jewish sources contain no real prohibition of a rabbi's functions being performed by a woman. She contended with negative statements about women's intellectual capacities and the stringent requirements relating to their modesty with the principle of 'changing times': women's social status and level of education have

notably from a gender perspective, in certain cases even shedding light on modern-day Jewish culture.

Hebrew Kindergarten Teachers: Pioneers in the Field of Hebrew Education in the Diaspora

Zipora Shehory-Rubin

The opening of Hebrew kindergartens in Russia and Poland signaled the first buds of the new form of education that began to blossom in the late 19th century and early 20th century. The traditional '*Heider*' education began to decline and, in its place, a new educational format of Talmud Torah and modern Jewish schools teaching secular subjects (in the local state language) alongside Jewish and Hebrew studies, took hold.

As part of the general awakening movement, the first Hebrew kindergartens also began opening during the first decade of the 20th century together with teaching seminaries for Hebrew kindergarten teachers. This development was the fruition of an initiative of two Warsaw teachers – Yehiel Heilperin and Yitzhak Alterman. In 1917, the 'Tarbut' education network also began establishing kindergartens with the aim of spreading the idea of Hebrew nationalism, of the Return to Zion, and of love for the Land of Israel, and to instill in the children a love for the Hebrew language and its literature.

The essay seeks to follow the history of the Hebrew kindergarten teachers in the Diaspora who left home and family, traveling vast distances in order to study at the kindergarten seminaries founded by Heilperin and Alterman to train themselves for kindergarten teaching. Upon completion of their training, they dispersed throughout the Diaspora, opening Hebrew kindergartens, and bringing the Hebrew message to the children of the Diaspora. The essay enables a glimpse of the kindergarten teachers' world, their

seamstresses, though its significance extends further, to all forms of oppression. Her optimistic story is infused with faith, faith that we all have the power to fight humiliation and assume responsibility for our lives.

Women Creating Music in the Works of Shalom Aleichem

Oren Roman

This essay discusses the works of the author Shalom Aleichem (Shalom Rabinovich 1859-1916) about music created by Jewish women. Of all his works, Shalom Aleichem dedicated attention to music performed by women in the trilogy of novels *Stempenyu* (1888), *Yossele Solovey* (1889), and *Wandering Stars* (1909-1911), and this short essay therefore focuses mainly on these three stories. In the essay, the author's descriptions are compared to each other and to the historical reality during the period they were written. This enables the reader an insight into the possibilities, prohibitions and dilemmas faced by Jewish women wishing to enjoy, and mainly to create music in Eastern Europe and in some of the countries to which they emigrated from there in the late 19th and early 20th centuries.

Shalom Aleichem's realistic account of music created by Jewish women accurately describes both existing phenomena and processes of change in the Yiddish-speaking Jewish society of his era. Presenting the traditional prohibitions against women singing or playing a musical instrument, which occasionally went beyond halakhic constraints, the Yiddish writer also included descriptions of women singing that nonetheless existed in traditional society despite the prohibitive injunctions. At the same time, he voiced critical statements vis-à-vis some of the prohibitions he described, his stance being somewhat reflective of the conflicts and moods common at the time.

Shalom Aleichem's work is therefore of value in the study of the cultural and social history of the Jews in Eastern Europe, most

'How We became Socialists': The Story of the Jewish Seamstresses in Czarist Russia in the Yiddish Press

Nurit Orchan

The accelerated industrialization in Czarist Russian instigated by Czar Alexander II led to urbanization and the creation of a broad class-conscious proletariat with a significant proportion of women workers. Many of the women worked in the textile industry, in factories and sweatshops. The essay examines three main genres in which they expressed themselves in the Yiddish press from the late 19th-early 20th centuries: letters to the press, articles published in socialist newspapers, and stories, most of which were published in *Der Friend*, a Yiddish newspaper devoid of any specific political angle. All describe the harsh working conditions and abject poverty. It is no coincidence that most of the articles and (relatively few) correspondence emphasizing the seamstresses' struggle were published by the socialist press, a convenient platform from which to express their discontent and issue a call for change.

The stories offer an inside view of the sweatshops, the seamstresses' emotional states, and their thoughts and aspirations, adding to the impressions created by the articles and correspondence. At the same time, they enable the reader to discern a marked difference between two prominent Jewish women writers of that period, both of whom describe the reality of the sweatshop: the pessimistic Rachel Broches whose female characters live on the edge of depression where every attempt to alleviate the situation is doomed to failure, and the revolutionary Rachel Feinberg, whose heroines fight for their rightful place in society, and whose struggles – whether successful or not – form the focal point of her stories.

In today's terms, these two authors can be defined as feminist. Rachel Broches' pessimistic descriptions evoke a desire to change the status of women while Rachel Feinberg's story 'How we became Socialists' focuses on the empowerment of the

parents and her in-laws. The fifth chapter deals with educating children, the sixth with relations between a mother and her married son and daughter-in-law, and the final chapter is dedicated to correct conduct with all members of the household. The author's practical common sense, personal sensitivity, and her intimate familiarity with complex intra-family relations are clear throughout.

The book is therefore a historical source of extraordinary importance, as it provides a direct glimpse of the worldview of a Jewish woman at the beginning of the modern era and her views regarding the religious roles of a Jewish woman. The fact that the book was widely distributed in its time may inform us as to the degree that these views were accepted by a wider female audience.

The essay examines the author's views regarding a woman's role in religious life. Her words reflect an internalization of many of the ideas vis-à-vis women in male rabbinic literature. She identifies a woman's central religious role as assisting the man fulfill his religious purpose, i.e. Torah study. She sets the woman's realm of activity as being within the family arena and home setting. She too emphasizes the importance of modesty as a female value. She gives expression to the notion that values a woman by her connection to men studying Torah. She discerns between stereotypical models of a 'good woman' and a 'bad woman'. She gives expression to the class superiority of the man within the home.

Nevertheless, the tone emanating from her words, as a woman writing for women, is supportive, sympathetic and empowering. She makes no generalizing reference to negative '*female*' characteristics; she blurs the accepted distinction between the religious roles of women and men; she relates to her readers as complex figures in which the good outweighs the bad; she advocates a reciprocal and respectful relationship between husband and wife; she enhances the woman's power as the factor stabilizing the home and its religious and spiritual character.

These interpretations express a choice to adhere somewhat to the traditional interpretation of the blessing that is identified with Rashi, and which understands 'prepared' as the creation of woman. The author of *Ruah Hen* chose a different approach. He adopted the pure philosophical interpretation i.e., that which views 'and prepared' only as alluding to the possibility of preserving the intellect, and that accords the woman absolutely no place in the marriage blessings. Furthermore, this scholar conducted an explicit debate with the advocates of the traditional interpretation.

'A Righteous Woman Raises a Righteous Man': Rebecca bat Meir Tiktiner and the Book *Meneket Rivka*

Yemima Chovav

Meneket Rivka, a 36-folio ethical treatise for women, was written in Yiddish in Prague at the turn of the 17th century and is the first book known to be written by a Jewish woman. The author, also identified in other sources, served as a women's sermonizer. Her book reflects a wealth of Torah knowledge and Hebrew proficiency alongside a remarkable ability to develop her own *drashot* (exegeses) in classical rabbinic style, apparently the result of her familiarity with exegesis literature and her own personal experience as a sermonizer (*darshanit*).

The book is aimed at women, mainly married bourgeois-class women, but also includes passages relating to men out of an assumption that the woman is responsible for the man's religious conduct. The structure of the book and its content identify the woman as the mainstay of the household and as the person responsible for its running and the proper relations between all its members.

The book's first chapters instruct the woman on correct conduct, and how to maintain a proper relationship with her husband, her

there were also those who viewed it as a consequence of the biblical story of creation. In their view, the implied meaning of creation 'in God's image' is the instilling of the capacity to learn, and at this textual level, creation was in fact a discriminating act i.e., God distinguished between the nature of men's and women's intellect and the limits of their reason.

The essay examines these perceptions via a study of three philosophical interpretations of one of the Jewish wedding blessings – 'Asher Yatzar' ('who created man in His image'). The interpretations were presented in the 13th century by prominent proponents of Maimonidean philosophy: R. Jacob Anatoli, R. Moses ibn Tibbon, and the anonymous author of *Ruah Hen*. The essay demonstrates that when interpreting 'Asher Yatzar', the three used an interpretive key provided by the Rambam in order to understand the first sentence of the blessing. According to this key, they interpreted 'who created man in His image, in the image of His likeness' as constituting the instilment of human intellect. The three scholars also presumed the existence of a connection between the meaning of this sentence and that of the blessing's second sentence '...and prepared for him from his own self an everlasting edifice.' According to this, they concluded that the word 'prepared' refers to God who gave man reason. The Hebrew word 'from his own self' then refers either to God or to what is granted in the first part of the blessing i.e., intellect or knowledge. In interpreting 'an everlasting edifice', they relied on the philosophical interpretation of the first sentence and the words 'prepared' and 'from his own self', as well as on the philosophical idea that via his intellect, man can achieve eternal life.

In their interpretations, Anatoli and ibn Tibbon mentioned the creation of the woman: Anatoli claimed that the creation of the woman sustains mankind and even enables it to realize its purpose i.e. preservation of its intellect. Ibn Tibbon presented an alternative explanation for the philosophical interpretation according to which it was through the creation of the woman that the man was guaranteed the continued existence of mankind.

God. The consistent refraining from literal translation of prostitution in allegorical prophecies is significant when compared to the literal translation of most of the prophecies describing historical reality and would also seem to testify to an interpretative approach more than a moral or halakhic tendency. Nevertheless, the translated text reflects a more positive attitude towards women, the avoidance of images of the prostitute and the adulteress reducing the reference to women as guilty of unfaithfulness and seduction and tipping the scales towards the Jewish People's collective guilt for religious and social sins.

As to his attitude towards gentile women, the Targum finds a fundamental connection between intermarriage with them and idol worship, one that is also indicative of the Targum's attitude to the woman's influence on the family unit. The Targum views normative spousal relations as the base for proper religious conduct, with marriage to an unsuitable woman possibly exerting a negative influence that may even lead to idol worship.

The Place of Women in the Philosophical Interpretation of 'And prepared for him from his own self an everlasting edifice'

Ofer Elior

A widespread view in medieval Jewish philosophy opines that a distinction should be made between men and women with regards to human intellect. According to this view, the man is the form, and is required to focus on matters of the spirit and learning in order to attain intellectual perfection and maybe, even, to preserve his intellect. The woman is the matter, intended only to assist in fulfilling humanity's ultimate purpose in this world, but who may – being completely immersed in the world's physical existence – hinder achievement of this objective if not conquered, even enslaved, as a means towards optimal realization of the power to advance the intellect. Alongside those advocates of this distinction,

engaged in Torah. Even when the Targum suggests gender separation, e.g. Miriam teaching the women, or when women teaching the congregation is perceived as evidence of weakness, it does not rule out the reality of women teachers. The Targum's attitude thereby differs from that of other approaches in rabbinical literature and the overwhelming majority of these interpretations have no parallel in rabbinic literature. Conveying a message that praises women's occupation with Torah is consistent with the Targum's objective of making the words of the Torah more accessible to the general synagogue congregation, including the women.

- B. Female Attributes: Targum Jonathan adds clarifications to the verses based on his perception of female attributes. According to the Targum, a person sitting at home is a woman. Women are characterized by weakness and are unsuited for war; virgins are typified by gentleness and beauty that may lead to sin. These are indicative of the manner in which women were viewed by the author of the Targum and by his contemporaries.
- C. Spousal Relations: With regard to all aspects of laws pertaining to personal status, the targum is committed to rabbinic halakha. In instances when it seems that a verse adopts a principled stance that contradicts halakha, the Targum takes care to reconcile it with the words of the prophecy, even at the cost of distorting its message, regardless of whether it is sympathetic or severe towards women.

Regarding the mentions of adultery and prostitution when described as an historical fact – in contrast to attitude vis-à-vis statements that are perceived as absolute truths, when the Targum understands the Bible to be describing a sin or a diversion from the norm that actually occurred in reality, he usually translates without introducing changes. The central motivation for any changes he does make is interpretative, and in order to make sense of the text, both with regard to the content itself and to its feasibility in reality, and they do not testify to a difference in standard between the Bible and the translation. Most of the changes in Targum Jonathan regarding adultery and prostitution do not concern the historical descriptions rather, the fact that sexual permissiveness was understood as a metaphor for the Jewish People's unfaithfulness to

it a prerequisite for attaining closeness to God. It would seem that Miriam's battle for the continued existence of married life, and primarily that of Moses, is part of a polemic with this Christian outlook.

Nevertheless, the question remains as to why Chazal attributed these polemic *drashot* specifically to Miriam the Prophetess rather than to other biblical figures to whom the text refers as having been active in this field, such as Hannah who struggles to be delivered from infertility, Leah who overcomes her affront and buys her sister's night in their husband's bed in exchange for mandrakes, and others. This essay will propose that the *drashot* about Miriam are in fact a counter-claim to the Christian exegeses which describe the history and attributes of the Virgin Mary.

Women in Targum Jonathan of the Prophets

Miriam (Laor) Kahana

The purpose of this paper is to examine the Targum's perspectives on a range of aspects regarding women and their place in society. Targum Jonathan's attitude towards women can be clearly discerned in its diversions from the literal translation, most prominently when these are combined and form consistent trends in translating different verses. These trends can be identified in three areas:

- A. Women as spiritual leaders: The Targum emphasizes the value of biblical leaders, views biblical poetry as prophecy and identifies Torah study as a central value and as the role of the leadership. From the Targum's perspective, these messages are more central than the need for separation between men and women, an approach that can be identified in its attribution of wealth to Deborah the judge, the emphasis accorded to the prophecies of Deborah and Channah, and by adding that Hulda, Yael, Deborah, Miriam and other women of their period

Marriage and Childbirth in Exegeses of Chazal on Miriam the Prophetess

Bracha Elitzur

An examination of the *drashot* (exegeses) of Chazal that relate to Miriam the Prophetess reveals a unique common denominator ascribing to her the role of encouraging childbirth and fighting asceticism. Examples of this include the midrash that identifies Miriam with the Hebrew midwives, the *drashot* listing the seven prophetesses and attributing to Miriam a prophecy she proclaimed before her mother, 'My mother is destined to give birth to a son who will redeem Israel'; the *drasha* describing Miriam as decrying her parents' conduct 'Yours (your deeds) is harsher than Pharaoh's' and leading them to publicly remarry, and naturally, the different *drashot* explaining the reason behind Miriam's complaint about 'The Cushite woman he (Moses) took' in which Miriam protests Moses's withdrawal from Zipporah and his abstention from sexual relations.

The aspect common to all the *drashot* is an unfamiliar phenomenon in rabbinic literature as it relates to an element of personality that lacks substantive textual support, leading us to search for their underlying common thread. This essay will propose three factors that led to this unique design: The social factor, which explains the choice to limit Miriam's scope of action in issues related to family management as stemming from a social perception of women's purpose and the nature of their desired conduct; The family factor, according to which these *drashot* combine with other broad traditions that encourage fulfillment of the commandment to be fruitful and multiply and evolved against the background of a decline in childbirth; And religious factor, that seeks to characterize the *drashot* as debating one of the central points of dispute between Jews and Christians – the relation to the body and the act of marriage. Jesus, Paul, the church father, Ephrem the Syrian and others, encourage a life of asceticism and even declare

Contents

Marriage and Childbirth in Exegeses of Chazal on Miriam the Prophetess
Bracha Elitzur

Women in Targum Jonathan of the Prophets
Miriam (Laor) Kahana

the Place of Women in the Philosophical Interpretation of 'And prepared for him from his own self an everlasting edifice'
Ofer Elior

'A Righteous Woman Raises a Righteous Man': Rebecca bat Meir Tiktiner and the Book 'Meneket Rivka'
Yemima Chovav

'How We became Socialists': The Story of the Jewish Seamstresses in Czarist Russia in the Yiddish Press.
Nurit Orchan

Women Creating Music in the Works of Shalom Aleichem
Oren Roman

Hebrew Kindergarten Teachers: Pioneers in the Field of Hebrew Education in the Diaspora
Zipora Shehory-Rubin

'I would very much like to be a rabbi...' – Regina Jonas's Pioneering Attempt to Justify Rabbinic Ordination for Women
Tamar A. Avraham

Intertextual Aspects in the Holiday Songs of Naomi Shemer
Nitsa Dori

English Abstracts



*The Fanya Gottesfeld Heller Center for the Study of Women in Judaism
Bar-Ilan University*

Massekhet is a periodical established in *Matan*, Women's Institute for Torah Studies, in memory of Esther Aumann, one of its first students. Esther, who devoted her life to her home and to raising her family, began attending *Matan* at the age of sixty-two and for the first time in her life delved into the depths of Bible, Talmud and Jewish-thought studies. Six years later she passed away of cancer. The story of her life epitomizes the revolution undergone by women's Torah studies in the last generation.

MASSEKHET

Board of Directors: Prof. Israel Aumann, Prof. Yaron Harel, Rochelle Furstenberg, Prof. Miriam Faust, Prof. Elisha Haas, Shanee Rosen

Editor-in-chief: Prof. Yehuda Friedlander **Editor:** Dr. Rivka Goldberg (Dvir)

Editorial Board: Prof. Yaffah Berlovitz, Prof. Zeev Gries, Dr. Michal Held, Dr. Ruth Lamdan, Prof. Lilach Rosenberg-Friedman, Prof. Yael Shemesh

Advisory Board: Prof. Shulamit Elizur, Prof. Nitza Ben-Dov, Prof. Aviad Hacohen, Prof. Tamar Wolf-Monzon, Dr. Roni Weinstein, Prof. Chava Turniansky, Prof. Uriel Simon, Prof. Haviva Pedaya, Prof. Shmuel Feiner, Prof. David Roskies, Prof. Itta Shedletzky, Prof. Avigdor Shinan

Linguistic Editing: Channah Fortgang

Contributors:

Tamar A. Avraham, Jerusalem

Dr. Nurit Orchan, Jerusalem

Dr. Ofer Elior, The Hebrew University, Jerusalem and Ben Gurion University, Beer Sheva

Dr. Bracha Elitzur, Herzog College, Gush Etzion

Dr. Nitsa Dori, Shaanan Academic College, Haifa

Dr. Yemima Chovav, Ariel University and Herzog College, Gush Etzion

Dr. Miriam (Laor) Kahana, Efrata Academic College, Jerusalem

Dr. Oren Roman, Ben-Gurion University, Beer Sheva

Prof. Zipora Shehory-Rubin, Kaye Academic College of Education, Beer Sheva

ISSN 1565-3625

© All Right reserved

The Fanya Gottesfeld Heller Center for the Study of Women in Judaism
Faculty of Jewish Studies * Bar-Ilan University

Ramat-Gan

e-mail: massehet@gmail.com



Women of the Jewish World

Volume 14

2018



Vol. 14 * 5779 * 2018

The Fanya Gottesfeld Heller Center for the Study of Women in
Judaism
Faculty of Jewish Studies * Bar-Ilan University