

## השבועות והחירות: מה זה פירוש פמיניסטי ומי צריך את זה?

(דברים באירוע השקה ל'דורשות טוב', 27.12.13)

### ד"ר ענת ישראלי

בדברים כאן אני אמורה לענות על השאלה שבכותרת, מה זה פירוש פמיניסטי ומי צריך את זה, ואני לא מתכוונת להתחמק מהמשימה, אבל לפני שאגש אליה אני מבקשת לקרוא שני סיפורים עסיסיים מתוך סוגיית 'איסורי ייחוד', המסיימת את מסכת קידושין. הסוגיה הזאת מגדירה ומפרטת את אחת הרגולציות הבולטות בספרות חז"ל בתחום המיני: איסור הימצאותם יחד של גבר ואישה שאינם בני זוג במקום סגור. היא משתרעת על פני מספר דפים (קידושין פ, ב – פב, ב), כשבמרכזה (פא א-ב) משולבת מחרוזת בת חמישה סיפורים. מתוך חמשת הסיפורים נתבונן כאן בקצרה בראשון, על רב עמרם והסולם, ובאחרון, על חרותא, ונעשה זאת דווקא בסדר הפוך, תחילה נקרא את האחרון ואחריו את הראשון. הנה האחרון:

רבי חייא בר אשי הוה רגיל כל עידן דהוה נפל לאפיה, הוה אמר: הרחמן יצילנו מיצר הרע. יומא חד שמעתינהו דביתהו, אמרה: מכדי הא כמה שני דפריש ליה מינאי, מאי טעמא קאמר הכי? יומא חדא הוה קא גריס בגינתיה, קשטה נפשה חלפה ותנייה קמיה. אמר לה: מאן את? אמרה: אנא חרותא דהדרי מיומא, תבעה, אמרה ליה: אייתי ניהליה להך רומנא דריש צוציתא, שוור אזל אתייה ניהלה. כי אתא לביתיה, הוה קא שגרא דביתהו תנורא, סליק וקא יתיב בגויה. אמרה ליה: מאי האי? אמר לה: הכי והכי הוה מעשה, אמרה ליה: אנא הואי. לא אשגח בה, עד דיהבה ליה סימני, אמר לה: אנא מיהא לאיסורא איכווני. כל ימיו של אותו צדיק היה מתענה, עד שמת באותה מיתה.

פירוש: הסיפור האחרון ברצף הסיפורים מספר על ר' חייא בר אשי, שהיה רגיל לומר מדי יום "הרחמן הוא יצילני מיצר הרע". יום אחד שמעה אותו אשתו והשתוממה מדוע הוא מתפלל כך, מאחר שזה שנים הוא פרוש ממנה. פעם אחת, בזמן שר' חייא למד בגינת ביתו, התקשטה אשתו וחלפה לפניו שוב ושוב. כששאל אותה ר' חייא לשמה (מכיון שלא זיהה אותה), ענתה: "אני חרותא, חזרתי מהיום". ביקש ר' חייא לשכב עמה. האשה דרשה שתחילה יביא לה את הרימון שבראש העץ שלידו. קפץ ר' חייא והביא לה את הרימון. כאן, ללא פירוט נוסף, עובר המספר לספר את אשר אירע כאשר ר' חייא שב לביתו ומצא את אשתו מסיקה את התנור. מרוב צער על המפגש עם 'חרותא', עלה ר' חייא והתיישב בתוך התנור המתחמם. בתגובה לפליאת אשתו, סיפר לה ר' חייא את המעשה. אשתו חשפה בפניו שהיא היתה אותה אשה ואף הוכיחה זאת על-ידי הבאת סימנים. גילוי זה לא הרגיע את ר' חייא שטען כי על כל פנים הוא התכוון במעשהו לאיסור, גם אם מסתבר כעת שלא עבר עבירה ממש. הסיפור מסתיים בהערה, שר' חייא התיישר כל ימיו על אירוע זה, עד שמת מייסוריו.

בהקשרו ובפרשנות המסורתית והמקובלת על הסיפור, הוא מזמין התבוננות על עוצמתו וחמקמותו של היצר הרע (הגברי מן הסתם), המפיל ברשתו רבים וטובים, לעתים אפילו את מי שעושה מאמצים מיוחדים וממושכים לגבור עליו, כר' חייא גיבורנו.

**מנקודת מבט פמיניסטית**, השאלה הבולטת שהסיפור מעלה לא עוסקת ב'ר' חייא דווקא, אלא באשתו: מה מניע את חרותא? יש יותר מדרך אחת לענות על שאלה זו:

- אפשר שחרותא פועלת מתוך תשוקה וכמיהה למפגש מיני עם בעלה. לפי אפשרות זו, חרותא היא האשה היחידה בסוגיה הזו, ואולי בתלמוד כולו, שנתפסת כבעלת יצר, המשויך בדרך כלל רק לגברים.
- ייתכן שחרותא מסיקה מתפילת בעלה שהימנעותו הארוכה ממנה לא נובעת מהיעדר חשק, אלא מכך שאיננה מושכת אותו עוד מחמת הזדקנותה, והיא מבינה שעליה להשקיע בטיפוח עצמי כדי להשיבו אליה.<sup>1</sup>
- אפשרות אחרת היא שחרותא מבינה שהתנזרותו של בעלה איננה קשורה בה ישירות וגם איננה נובעת מהיעדר יצר, אלא מתפיסה שלילית של היצר ורצון לכבשו באופן מוחלט. תכסיס הפיתוי מעיד שהיא מתנגדת לתפיסה הזאת. בהבינה שבתנאים רגילים לא תצליח להביא את בעלה לסטות ממנהגו, היא יוצרת פיתוי מוגבר, כדי לאפשר את המפגש המיני ביניהם. לפי קריאה זו, האשה מבינה שרבי חייא אינו מממש את החלק הטוב של היצר שלו בנישואין. בפתותה אותו היא מקווה לשחררו מהחטא שהוא כבר חוטא בו.<sup>2</sup> במקרה זה הצלחתו של הפיתוי היתה עשויה לחדש ולהחיות את הקשר הזוגי ואת האינטימיות שנעדרה ממנו, אך תגובת ר' חייא מונעת זאת. הסיפור מסתיים בהחמצה. ר' חייא אינו מקבל את ידה המושטת של אשתו, המבקשת להציל אותו ואת יחסיהם, וממשיך להיצלות באש הגיהנום הפנימי שיצר לעצמו.<sup>3</sup>
- אבל ייתכן גם שחרותא מסיקה מתפילת בעלה שהוא בוגד בה, ותכסיס הפיתוי בא לאמת את חשדותיה.<sup>4</sup> במקרה זה הצלחתו של הפיתוי הוא אימות החשש, והשלכותיו על יחסיהם הרסניות, כפי שאכן מסתבר מתגובת ר' חייא. ברם, מהעובדה שר' חייא ממחר לספר לה על "בגידתו", מסתבר גם שלא נהג כך בעבר, ושחשדותיה לא היו מבוססים.
- ואפשר שכמו ביחסים זוגיים ממושכים, פעלו כאן מניעים סותרים במשולב. גם רצון לזכות מחדש בבעלה ולחוש שוב את גופו במערומיו, וגם רצון לחשוף אותו במערומיו.

<sup>1</sup> כך פירש המהרש"א. וראו גם קוסמן, אדמיאל (2007). הפיתוי בגן. **מסכת נשים: חוכמה, אהבה, נאמנות, תשוקה, יופי, מין, קדושה**. ירושלים: כתר, עמ' 84.

<sup>2</sup> כך מבינים את הסיפור רוזן-צבי, ישי (1999). יצר הרע, מיניות ואיסורי ייחוד: פרק באנתרופולוגיה תלמודית. **תיאוריה וביקורת**, 14, עמ' 80-81; קוסמן, שם, עמ' 86 ואילך. Hauptman, Judith (1998). *Rereading the rabbis*. Oxford: Westview Press, p. 44 *a woman's voice*. בוחרת לראות בסיפור זה ראייה לצרכיה המיניים של האשה ולכוחה, דווקא בהיותה אסרטיבית במידה ולא פתיינית חסרת שליטה. מאק, חננאל (2007). על גברים שהתפתו אך חטאם לא עלה בידם. בתוך יהושע לוינסון (עורך), **היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט: קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל במלאות לו שבעים וחמש שנים**. ירושלים: מאגנס, עמ' 441, סבור שחרותא נעלבה מתפילת בעלה והיא רוצה להכשילו. ולר, שולמית (2000). **נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 50-49 סבורה שהאישה מנסה להכשיל את ר' חייא והיא שליחתו של השטן. וראו פרשנויות נוספות גם אצל וולפיש, אברהם (2008). העריכה היוצרת וכוח היצר: עיון בעריכת קידושין במשנה, בתוספתא ובבבלי. *JSIJ*, 7, עמ' 70-71, הערה 99.

<sup>3</sup> ראו: קלדרון, רות (2001). **השוק הבית הלב**. ירושלים: כתר, עמ' 49-56. קוסמן, שם, עמ' 91-92, מציע ראייה אופטימית יותר לסופו של הסיפור.

<sup>4</sup> ראו גם: וייס, רוחמה וכהן, אבנר (2012). **אימהות בטיפול – מסע פסיכולוגי-ספרותי עם גיבורות התלמוד**. תל-אביב: ידיעות אחרונות, עמ' 91-92.

מכל מקום, 'חרותא', כלומר 'החירות', השם שהמציאה לעצמה האישה, מיטיב לאפיין אותה. יש לה חירות והיא יכולה לצאת מביתה. החופש שהיא יכולה לקחת הוא ביציאתה (כיצאנית?<sup>5</sup>) אל מחוץ למסגרת. למעשה, הפעולה המינית שלה גורמת לכך שהיא הופכת לגורם מוביל ואקטיבי בסיפור. אולי כך יש להבין את דבריה, "דהדרי מיומא", שחזרתי מהיום, לא כחזרה מיום עבודתה (כזונה), כפי שפירש שטיינזלץ, ולא "שחזרתי היום הלום", כדברי רש"י, אלא "שחזרתי אליך ולעצמי היום, באתי שוב. בוא נתחיל מחדש. מהיום", כהצעת אבנר כהן.<sup>6</sup>

נסתפק כאן בהצעות הקריאה השונות האלה, בלי להכריע ביניהן, ונציץ כעת בקצרה גם בסיפור הראשון בשרשרת. הנה הוא:

הנך שבוייתא דאתאי לנהרדעא, אסקינהו לבי רב עמרם חסידא, אשקולו דרגא מקמייהו, בהדי דקא חלפה חדא מנייהו נפל נהורא באיפומא, שקליה רב עמרם לדרגא דלא הווי יכלין בי עשרה למדלייא, דלייא לחודיה. סליק ואזיל, כי מטא לפלגא דרגא איפשח רמא קלא: נורא בי עמרם! אתו רבנן, אמרו ליה: כסיפתינן! אמר להו: מוטב תיכספו בי עמרם בעלמא הדין, ולא תיכספו מיניה לעלמא דאתי. אשבעיה דינפק מיניה, נפק מיניה כי עמודא דנורא, אמר ליה: חזי, דאת נורא ואנא בישראל, ואנא עדיפנא מינך.

פירוש: אותן שבויים שנפדו והובאו לנהרדעא, העלו אותן לעליית גג של רב עמרם החסיד (ככל הנראה מכיוון שסומכים עליו שלא ייגע בהן), והזיזו את הסולם כדי שאיש לא יוכל לעלות אליהן. כאשר עברה אחת מהן סמוך לפתח העלייה, זרח אור לתוך הבית דרך הפתח.<sup>7</sup> עקב כך לא התאפק רב עמרם, לקח את הסולם לבדו (סולם זה היה כבד כל-כך שיותר מעשרה אנשים נצרכו בדרך כלל על מנת להזיזו ממקומו) והתחיל לעלות. בהגיעו לאמצע הסולם הוא הרחיב ופיסק את רגליו (ככל הנראה כדי לעצור את עצמו מלהמשיך ולעלות בסולם, כך על-פי רש"י,<sup>8</sup> הרים את קולו וצעק "אש בבית עמרם" (כדי להזעיק את שכניו, במטרה שימנעו ממנו את מימוש כוונותיו). באו החכמים, וכשראו אותו עומד באמצע הסולם אמרו לו: "ביישת אותנו". ענה להם רב עמרם: "מוטב שתביישו בביתו של עמרם בעולם הזה, ולא תתביישו ממנו בעולם הבא". אז השביע רב עמרם את יצרו שייצא ממנו, ואמנם יצא ממנו היצר בדמות עמוד אש. אמר רב עמרם ליצר הרע: ראה, שאתה אש ואני רק בשר, ובכל זאת אני עדיף ממך.

<sup>5</sup> רש"י מסביר שמשמעות השם היא "שם זונה ניכרת [=מפורסמת] בעיר", אך אין סימוכין לכך ודומה שזו פרשנות מגמתית לשם שכפשוטו מעיד על חירותה של האישה ולא על הפקרותה. ראו גם: פרנקל, יונה (2001). קווים בולטים בתולדות מסורת הטקסט. **סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 65; נאה, שלמה (2001). **חרותא. סוגיות במחקר התלמוד: יום עיון לציון חמש שנים לפטירתו של אפרים א' אורבך**. ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, עמ' 10-27; קוסמן, שם, עמ' 238 הערה 2; וולפיש, שם, עמ' 70, הערה 99; וייס וכהן, שם, עמ' 94-96; *Silencing the queen: the literary histories of Ilan, Tal* (2006). *Shelamzion and other Jewish women*. Tübingen: Mohr, pp. 88-90.

<sup>6</sup> וייס וכהן, שם, עמ' 102-103.

<sup>7</sup> הביטוי המופיע כאן הוא "נפל נהורא", כלומר, נפל אור מהחלון שבין התקרה לעליית הגג בשעה שחלפה שם אחת השבויים. רש"י מסביר "שהיו פניה מאירות", אך מהתיאור עצמו עולה שהאור "נופל" מגופה של האישה הפוסעת בעלייה לקומה שמתחתיה, כלומר מבין רגליה ולא מפניה.

<sup>8</sup> ראו אפשרויות נוספות להבנת המילה "איפשח" אצל וולפיש, שם, עמ' 58, הערה 62; ולר, שם, עמ' 195 הערה 30. ולר מעלה גם את האפשרות ש"איפשח" כאן הוא "בקע" (על-פי הערוך השלם), ואולי בקע ונשבר אחד משלבי הסולם. ונראה לנו שאפשר כי הַקָּע והסולם הם גם מטפורה לפאולוס (כוח היצר, הנדמה גם כעמוד אש בהמשך) ולשבירתו.

רב עמרם, בווריאציה מעוקמת על סיפור יעקב שגלל את האבן מעל פי הבאר מכוחה של אהבה טהורה, ובהיפוך מהסולם של יעקב שמגיע לשמים והמלאכים עולים ויורדים עליו, סוחב סולם כבד (הנראה כאן כסמל פאלי), לשם מימוש תשוקה מאוד לא ראויה, מעשה שנגמר בבושה.<sup>9</sup>

התעוררותו של היצר ממלאת את רב עמרם בכוחות פיזיים עצומים ובתחושת אומניפוטנציה, והוא מזיז לבדו סולם כבד.<sup>10</sup> וזה מזכיר גם את ר' חייא המזנק לראש העץ לקטוף את הרימון. דומה שבסיפורים האלה עולה הטראגיות הטבעה ביצר: כיבושו של היצר הוא מיניה וביה גם דיכויים של כוחות אחרים. השליטה ביצר כרוכה בויתור מכאיב על תחושת האומניפוטנציה, בדומה לחולים מאניים המתקשים להיפרד מהמאניה, שיש בה כוחות רבים. ואכן, רב עמרם נראה כמי ששרוי בהתקף, והמיניות המתוארת כאן מזכירה התקף מאני. כנגד הנשים המכוננות "שבויים" (למרות שכבר אינן שבויים), הזקוקות לשמירה, נחשף כאן רב עמרם החסיד(!) כשבוי בידי היצר הרע, הזקוק בעצמו לשמירה.<sup>11</sup>

האש הבערת, שכבר בערה בתנורו של ר' חייא, בוערת גם כאן: רב עמרם צועק "אש בבית עמרם", ומסתבר שאכן היתה שם אש, אש היצר הבער בקרבו.<sup>12</sup> ואכן עם הכנעתו יוצא מגופו "עמוד של אש", ורב עמרם מכריז על נצחונו: "ראה שאתה אש ואני בשר, ו[בכל זאת] אני עדיף ממך". ואכן האש השורפת באמת היא אש היצר המשתוללת בשני הסיפורים. האש האמתית (בתנור או בשריפה) והאש המטאפורית שבנפש מרמזות לטבעו הכפול של יצר הרע: בתפיסת יצר הרע של חז"ל יש שילוב של היבט פסיכולוגי והיבט דמוני-מיתי. כלומר, היצר הגברי הוא לעתים חיצוני לאדם, כמו במקרה של רב עמרם, שמגרש את היצר-האש מתוך גופו החוצה, ולפעמים פנימי, כמו במקרה של ר' חייא, שתופס את היצר כלא ניתן לסילוק ושואל את נפשו למות כדי להיפטר ממנו.

בסופו של דבר, רב עמרם מצליח לעמוד במבחן היצר בעזרת אזעקת שכניו, כלומר בעזרת הפיקוח החברתי שהוא מגייס בצעקותיו, בלי חשש מהמחיר האישי שבוודאי שילם על חשיפת חולשתו ברבים (ובשונה ממקרים מוכרים בני זמננו...). לעומתו ר' חייא נכשל במבחן, למרות שפורמלית לא חטא.

מפאת קוצר הזמן אסתפק בהרהורים האלה על שני הסיפורים, הרהורים ספרותיים ופסיכולוגיים שאינם בגדר 'פרשנות פמיניסטית' בהכרח. אני רוצה להוסיף עליהם כעת **רובד פמיניסטי** מובהק יותר: אחת התרומות החשובות של הקריאה הפמיניסטית היא הסטת המבט מהמרכז הגברי לשוליים הנשיים. **הקריאה 'מן השוליים'** עשויה לגלות רבדים חבויים ותובנות עמוקות נוספות. לעתים היא עשויה להפוך את התמונה כליל.

במקרה שלנו, בשני הסיפורים יש נשים, אבל בעיקרו של דבר, הסיפור הוא של גברים ועל הגברים. התבוננות על שני הסיפורים דרך הדמויות הנשיות דווקא, כפי שכבר עשינו בסיפור על

<sup>9</sup> ראו: קוסמן, אדמיאל (2007). אור על סיפורי נפילת האור בתלמוד. **מסכת נשים: חוכמה, אהבה, נאמנות, תשוקה, יופי, מין, קדושה**. ירושלים: כתר, עמ' 104.

<sup>10</sup> למרות שבכתב-יד מינכן לא מופיעה ההערה על כובדו של הסולם, ברור שזוהי כוונת הסיפור. ראו: קוסמן, שם, עמ' 239-240, הערה 38.

<sup>11</sup> ראו: קוסמן, שם, עמ' 105. וראו עוד על ההיבטים האקססטיים והמאניים של היצר אצל רוטנברג, מרדכי (1999). **היצר**. ירושלים: שוקן, עמ' 74 ואילך.

<sup>12</sup> ראו דברי המהרש"א על אתר: "ודאי דהם הבינו שדליקה בביתו כפרש"י, אבל הוא ודאי נתכוין על נורא דיצר הרע...".

חרותא, מגלה קשר נוסף בין הסיפור הפותח ובין הסיפור המסיים: הנשים שבסיפור הראשון, שאין להן רצון, קול, זהות ושם, ואפילו איננו יודעים כמה הן, מוצגות כשבויות ("הנך שבוייתא"). למרות שכבר נפדו משביין, הן עדיין שבויות במובנים רבים:

- הן כלואות בעליית הגג בלי יכולת לצאת ממנה (ומסתבר שהן אינן מוגנות בה באמת);
- הן כלואות בדימויין בעיני הקהילה כולה (כולל רב עמרם) כשבויות-מותרות, שהתרתן משביין היא גם התרתן המינית;<sup>13</sup>
- והן שבויות גם בתודעתו של המספר, אשר דומה שכלל אינו יכול לראות אותן כיצורי אנוש בעלות עמדה משלהן.

לעומתן, אשת ר' חייא מכנה עצמה "החירות", ואכן כל התנהלותה משדרת חירות של אישה חכמה, עצמאית ונועזת. בניגוד להידרדרות המוסרית מנקודת הראות הגברית, **מנקודת המבט של הדמויות הנשיות, שני הסיפורים שבקצה מציגים אפוא מהלך מעודד של יציאה משבי לחירות ושל התחזקות והעצמה.**

עוד בטרם גילתה את יתרונותיו של המבט אל עבר השוליות, היישירה הפרשנות הפמיניסטית **מבט ביקורתי אל עבר המרכז**. גם אנחנו עשינו זאת, ומה שנחשף לעינינו לא היה קל. הצגתו הבעייתית והעוצמתית של היצר המיני הגברי (בסיפורים כאן ולאורך כל הסוגיה) עוררה בנו תגובות שונות. יש בסוגיה שלנו אפיון של "היצר המיני המוגבר", המציק לכל הגברים וגם לחכמים. ככל שהלכו האגדות על חכמים שלא עמדו בפיתוי וגדשו את הסוגיה, וככל שהארזים שבהם נפלה השלהבת היו גבוהים יותר, כן הלך וגבר גם הקושי שלנו כנשים הקוראות את הסוגיה. הטענה החוזרת ומודגמת באותות ובמופתים בדבר האיום של היצר בכל מצב, בכל מקום, על כל אדם, גדול ככל שיהיה, מוליכה היישר אל הלגיטימציה החברתית לגברים ולחשק המיני המוגבר, שקשה עד בלתי אפשרי לעמוד בפניו. הקריאה העלתה בנו בחריפות את החשש מההשלכות החינוכיות שעלולות לעלות מסוג כזה של שיח המתנהל בתוך "מועדון גברים", ואשר בו מתייחסים בסלחנות ובהבנה לחשק המיני הבלתי ניתן לריסון. אנו מכירות היטב לצערנו את הסכנה של יצירת "שטחים אפורים", שבהם נשים מוטרדות ונפגעות גם על-ידי גברים שנחשבים לאמינים ומכובדים, בהקשרים בהם נוצרת לגיטימציה למעשים כאלה.

לצד הביקורת, התרשמנו והערכנו מאד את הכנות שבה חכמים התייחסו לעצמם וביקרו את התנהגותם. בתגובה לעוצמת הכנות של החכמים בדברם על היצר אנחנו רוצות לשאול את עצמנו, מהן נקודות התורפה שלנו? האם ומתי אנחנו מלבינות פני גבר קרוב אלינו בעניין המיניות שלו, או משתמשות בתשוקה המינית שלו כאמצעי שליטה שלנו? האם ואיפה אנחנו מתגדרות בתחושת הקורבנות, מאשימות גבר קרוב אלינו בחטאים שלא חטא, מעצם היותו גבר?

אני נפרדת מהסיפורים כדי לומר עוד מספר מילים על פרשנות פמיניסטית ותפקידה היום: זה מספר עשורים נכתבים מחקרים ופירושים על הספרות היהודית, ובייחוד על הספרות התלמודית, מנקודת מבט פמיניסטית. מחקרים ופירושים אלה קשורים בטבורם להתפתחותן של אידיאולוגיות ותיאוריות פמיניסטיות בכלל, ולהתפתחותה של פרשנות פמיניסטית לתרבות ולדת

<sup>13</sup> ראו, למשל: כתובות כג ע"א, ובפירוט במאמרה של מור, שגית (תשס"ג-תשס"ד). מצבן של שבויות יהודיות עם שובן לקהילה בספרות חז"ל. **מדעי היהדות**, 42, 113-118.

בפרט. התהליך העולמי הזה מהדהד ומחלחל גם לתרבות היהודית לגווניה, אשר נמצאת בתהליך ממושך של "פקיחת העין השנייה", כפי שכינתה זאת לאה שקדיאל.<sup>14</sup>

ההנחה העומדת ביסוד המחקר הפמיניסטי של ארון הספרים היהודי, היא ההכרה בכך שספרות זו היא ביסודה פטריארכלית. הנחת יסוד זו הצמיחה אופנים שונים של התמודדות עמה, שהניבו אסכולות מחקר שונות: בעוד שחלק מן המחקרים מדגישים את האופי הפטריארכלי, ואפילו מיזוגני (שונא נשים), של ספרות חז"ל, הרי שאחרים מבליטים דווקא את החקיקה המיטיבה עם הנשים ומעמדן, ואת ניסיונות התיקון וההגנה המאפיינים את ספרות חז"ל, בהשוואה לתרבויות אחרות סביבה, וגם לתרבות המקראית שקדמה לה.<sup>15</sup>

מחקרים מהשנים האחרונות נוטים לטשטש את הדיכוטומיה הזאת. הם מבקשים לנטוש את המבט השיפוטי והערכי של "יחס חז"ל לנשים" ולהתמקד לא בהערכת טיב היחס, אלא באופנים ובאתרים שבהם הוא נבנה. מרכז הכובד המחקרי עבר מהשאלה "האם חז"ל מדירים נשים או מיטיבים עמן?" לשאלה "היכן וכיצד הם עושים זאת?".<sup>16</sup>

אפשר לומר שהעיסוק הפמיניסטי בספרות חז"ל עובר בהדרגה מקריאה פמיניסטית של הטקסט, שעיקרה קריאה ביקורתית המדגישה את יחסי הכוחות, השליטה, ההגמוניה והשוליים, לקריאה מגדרית, המתמקדת ביחסים בין המינים ומשמעותם בטקסט הנלמד. ובעוד שהקריאה הפמיניסטית עסקה רק בטקסטים בהם נשים נוכחות באופן מובהק, הקריאה המגדרית מתעניינת גם בטקסטים שבהם ענייני המגדר סמויים.<sup>17</sup>

האמת שיש סיבה טובה במיוחד לפרש את התלמוד הבבלי מבעד למשקפי הפמיניזם והמגדר: למרות שזו יצירה שנכתבה, פורשה ונלמדה במשך מאות שנים על ידי אינספור גברים בלבד, ללא נשים, באופן פראדוקסלי זאת יצירה בעלת מאפיינים שנחשבים היום **למאפיינים נשיים**. למה הכוונה?

הכוונה אינה לכך שהתלמוד מתעניין בנשים או מציג עמדות פרו-נשיות דווקא,<sup>18</sup> אלא לכך שמתקיימות בטקסט מגמות, גישות ותכונות שנקשרות לנשיות או מאפיינות כתיבה נשית.

<sup>14</sup> "זו תרומתו של הפמיניזם היהודי לתיקון הכולל: כאילו היינו עד כה שתומי עין אחת, היא העין הנשית, מתבוננים בעולם ובתורה ובהלכה דרך העין האחרת בלבד, היא העין הגברית, מתעקשים על הבלעדיות והכוליות של המבט המצומצם הזה. והנה אכלנו מפרי עץ הדעת החדשה הזו ונפקחה גם עינינו השנייה. ראשית, אנו רואים עכשיו 'צלע' שלמה של המציאות שנסתרה מאתנו עד כה: העולם מתרחב כמעט פי שנים. שנית, במקום הראייה השטוחה הקודמת, אנו מתברכים עתה בראיית עומק, ממד חדש של המציאות שאת קיומו לא יכולנו כלל לשער...". שקדיאל, לאה (תשנ"ח). לפקוח את העין השנייה. **דעות**, 2, עמ' 17.

<sup>15</sup> על תולדותיו ומגמותיו של מחקר המקרא הפמיניסטי ראו בסקירתה הממצה של מק-קיי: McKay, Heather A. (1997). On the Future of Feminist Biblical Criticism. In A. Brenner & C. Fontaine (eds.), *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies*. Sheffield: Sheffield Academic Pr., 61-72. מק-קיי מחלקת את הגישות השונות לשלוש מגמות: המגמה הריאקטיבית (שמתפצלת למספר אסטרטגיות משנה), זו המקבלת את סמכות הטקסט ומגינה על כתבי הקודש, המגמה הפרו-אקטיבית, הדוחה את סמכותם של כתבי הקודש גם כקורפוס תרבותי בשל חוסר יכולת למצוא בהם כל התייחסות חיובית לנשים; והמגמה האינקלוסיבית, המכילה, המציעה לאתר באופן זהיר קול כפול, גברי ונשי, בכל טקסט.

<sup>16</sup> מחקרים בולטים בכיוון זה הם למשל: בויאריין, דניאל (1999). **הבשר שברוח – שיח המיניות בתלמוד**. (תרגום: ע' אופיר). תל-אביב: עם עובד; ביאל, דויד (1992). **ארוס והיהודים**. (תרגום: כ' גיא). תל-אביב: עם עובד; רוזן-צבי ישי (2008), **הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה**. ירושלים: מאגנס, עמ' 6-9; Satlow, Michael L. (1995). *Tasting the dish: rabbinic rhetorics of sexuality*. Atlanta, Ga.: Scholars Alexander, Elizabeth; Shanks (2000). The impact of feminism on rabbinic studies: the impossible paradox of reading women into rabbinic literature. *Studies in Contemporary Jewry*, 16, 101-118.

<sup>17</sup> ראו אבתנה דומה אצל Ilan, Tal, Or, Tamara, Salzer, Dorothea M., Steuer, Christiane, & Wandrey, Irina (Eds.). (2007), *A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud: Introduction and Studies*. Tübingen: Mohr Siebeck, עמ' 9 ואילך, המתייחסת להבדל בין "לימודי נשים" ל"לימודי מגדר".

<sup>18</sup> ראו דבריה של רוס, תמר (תשע"א). תרומת הפמיניזם לדיון ההלכתי: "קול באישה ערווה" כמקרה מבחן. בתוך אבינועם רוזנק (עורך), **הלכה, מטה-הלכה ופילוסופיה**. ירושלים: מכון ון-ליר, עמ' 62, בהקשר ההלכתי-משפטי:

אמנם עצם ההנחה שישנם "מאפיינים נשיים" בחיים בכלל ובכתיבה בפרט, חשודה במהותנות שמרנית ומעוררת התנגדות עזה מצד פמיניסטיות רבות,<sup>19</sup> אך אנחנו סבורות שיש גם ברכה בהכללות כאלה, אם מודעים לסכנות הסטריאוטיפיזציה והמהותנות הנלוות אליהן, ונמנעים משימוש קיצוני וחד-ממדי בהן.

האופי הדיאלוגי של הטקסט התלמודי הוא אחת מהתכונות "הנשיות" העיקריות שהכותבים השונים מצביעים עליה. האופי הדיאלוגי מתבטא באופנים וברמות שונות: ראשית, ברמה הקונקרטית ביותר, התלמוד מלא בדיאלוגים, שיחות וויכוחים, ממשיים ו"תפורים" בידי עורך, בין חכמים שונים, שלעתים קרובות הם גם בני דורות שונים וחיים במקומות רחוקים זה מזה. מעצם היותו יצירה קולקטיבית של מאות משתתפים – בני דורות שונים ומקומות רבים – מהווה התלמוד מקרה מיוחד של רב-שיח אדיר ממדים. ומעצם היותו רב-שיח, מתאפיין התלמוד בריבוי עמדות, השקפות עולם, דעות ומסקנות.

הדיאלוגיות מתבטאת גם בריבוי הז'אנרים והסגנונות הספרותיים של התלמוד,<sup>20</sup> ובעיקר בשילוב בין הלכה ואגדה, שמבטא דיאלוג בין ההגות הסטרילית של בית המדרש והחיים הסואנים מחוץ לו. כך נוצר בתלמוד עירוב בלתי פוסק של שיקולים רגשיים וסובייקטיביים בתוך המערכת ההלכתית, המיוסדת על עקרונות משפטיים, לוגיים ואנליטיים.<sup>21</sup> התלמוד הוא אפוא רב-שיח רב-תחומי.

היבט נוסף של הדיאלוגיות התלמודית הוא התשתית המקראית המונחת ביסודו: חלקים נרחבים של הטקסט החז"לי נוצרו מתוך השיח שמנהלים החכמים עם טקסט קדום, מקודש ומחייב, שהם גם נאמנים לו וגם קוראים אותו מחדש ביצירתיות ובאומץ. הדיאלוג החז"לי עם המקרא מטשטש את הגבולות בין קריאה לכתיבה, בין פשט לדרש, ובין פירוש ליצירה, וטשטוש גבולות גם הוא אחד ממאפייניה הבולטים של הכתיבה הפמיניסטית.<sup>22</sup>

הקריאה מחדש של התורה שבכתב איננה מעשה עיוני ואינטלקטואלי גרידא עבור חז"ל; היא מעשה של הישרדות: בדרך זו הם משקמים את העולם היהודי אחרי הטראומה הגדולה של החורבן ומעצבים אותו מחדש, בהתאם למציאות החדשה נטולת המקדש, שבה לעולם היהודי הישן שוב לא היה קיום. קריאה מחדש של טקסטים קנוניים כמעשה הישרדותי ופוליטי, המצמיח מתוכו תיקון לשבר תרבותי וקיומי, גם היא ממאפייניה החשובים של הקריאה-כתיבה הפמיניסטית.<sup>23</sup>

כל התכונות האלה - האופי הדיאלוגי של התלמוד, ריבוי הקולות והדעות, הרב-סגנוניות והרב-תחומיות שלו, "הקריאה ההישרדותית" שבו - כמו גם חשיבה אסוציאטיבית הרווחת בו ביותר, כל אלה הן תכונות תלמודיות שעשויות להיחשב גם "נשיות".

---

"אם אכן קיימים קווים מקבילים בין תיאוריה פמיניסטית לבין חשיבה הרבנית, הם מלמדים שאין כל ערובה לכך שתורת משפט המאמצת את עקרונות החשיבה הפמיניסטית תיטיב בהכרח עם נשים". רוס מציינת (שם, עמ' 61) "מאפיינים נשיים" של ההלכה החז"לית, כפי שנידונו על-ידי חוקרות משפט. במקביל, יוצעו כאן "מאפיינים נשיים" של הספרות החז"לית.

<sup>19</sup> ראו למשל: בראל, אסתי (תשס"ח). על פטריארכיה וקולות נשיים: מבט ביקורתי על לימוד תורה לנשים בתפיסת הרב שג"ר. **אקדמות**, כ, 39-53.

<sup>20</sup> ראו: Wimpfheimer, Barry Scott (2011). *The Dialogical Talmud: Daniel Boyarin and Rabbinics*. *Jewish Quarterly Review*, 101, p. 247. (בסקירתו על ספרו החדש של בויארין, *Socrates and the Fat Rabbits*).

<sup>21</sup> ראו: רוזנברג, שמעון גרשון (הרב שג"ר) (תשס"ו). רואים את הקולות: למדנות ישיבתית ו"קול נשי" בלימוד תורה. **מסכת**, ה, עמ' 65 ואילך.

<sup>22</sup> ראו: רווח, ענבר (2012). **בפני עצמן: קריאות פמיניסטיות בספרות חז"ל**. תל-אביב: רסלינג, עמ' 10.

<sup>23</sup> ראו רווח, שם, עמ' 12; לובין, אורלי (1993). אשה קוראת אשה. **תיאוריה וביקורת**, 3, 65-78.

הנחת היסוד שלנו היא שהתלמוד נכתב (גם) עבורנו. ברם, כנשים אנו גם קוראות אותו אחרת מגברים, כשם שלעתים אנו חוות את העולם אחרת. במרכז הקריאה שלנו בתלמוד ניצבות כמה מטרות: ברמה האישית, אנחנו שואלות מה הקריאה מלמדת אותנו על עצמנו? במה היא יכולה לעזור לנו במלאכת החיים שלנו? ברמה התרבותית והקהילתית, אנחנו סבורות, כניסוחה של ענבר רווה, ש'השינוי הרדיקאלי במעמדן ובתפקידן של הנשים בעולם המערבי חייב לקבל הד והתייחסות מתוך המסורת ואורח המחשבה היהודי, זאת על מנת לחדש את תרבותנו מתוכה ולהופכה עשירה ורלוונטית יותר עבורנו'.

פרשנות פמיניסטית לתלמוד היא בעינינו מעשה חיוני להשרדותה של היהדות כיום, כפי שמדרשיהם הנועזים והחדשנים של חז"ל על התורה שבכתב אפשרו בשעתם את הישרדותה של היהדות בעולם שהשתנה ללא הכר. הפרשנות עבורנו איננה אפוא מעשה למדני בלבד, היא כרוכה באופן הדוק בעשייה תרבותית, שהיא גם חברתית ואף פוליטית.

אחרונה וחשובה מכל, מעבר לפרויקט הפמיניסטי, ולעתים גם בניגוד מסוים אליו, עומדת ביסודו של המפגש שלנו עם התלמוד תחושה עמוקה של מחויבות ואהבה לטקסט עתיק, קסום וחכם, ארוכה מארץ מידתו ורחבה מני ים, שבילדותנו נמנעה מאתנו הכרות עמו (אם מחמת חילוניותנו ואם מחמת נשיותנו), ובבגרותנו עז חפצנו לבוא בשעריו, לטעום מפירותיו ולנחול מאוצרותיו. מעשה הפירוש שלנו, גם כשהוא כעוס או פגוע, הוא מעשה של אהבה. כדברי רות לורנד, "לפרש - משמעו לאהוב את מושא הפרשנות ולהגן עליו מפני מה שפוגם בו לכאורה"<sup>24</sup>. במקומות בהם חשנו בעוצמה הן את ביקורתנו על הטקסט והן את הנאתנו ממנו ומחויבותנו כלפיו, שמנו על לבנו את עצתה של פאטרוצ'ינו שוויקארט (בתיווכה של ענבר רווה): "טקסטים מסוימים ראויים לפרשנות כפולה: פרשנות שלילית המסגירה את שותפותם לעיוותי האידיאולוגיה הפטריארכלית, ופרשנות חיובית המשחזרת את הגרעין של העוצמה הרגשית והאסתטית שלהם"<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> לורנד, רות (תשע"א). **על פרשנות והבנה**. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, עמ' 243.

<sup>25</sup> רווה, שם, עמ' 18.