

ענת ישראל

"ניגון נשים": לימודי היהדות פוגשים את המהפכה הפמיניסטית

בתוך: מסכת חיים - 20 שנה למדרשה באורים, ערך יורם ורטה, הוצאת הקיבוץ המאוחד 2010, עמ' 121-134.

על "ניגון נשים"

"ניגון נשים" החל את דרכו לפני כעשר שנים כ"בית מדרש לנשים דתיות וחילוניות". במרוצת השנים התרחב הניגון והוא כולל היום מספר מסגרות לימוד הפועלות בתדירויות שונות במסגרת המדרשה, באורים וברחבי הארץ. כולן עוסקות בלימוד נשי פמיניסטי של מקורות יהודיים הקשורים לנשים, או מקורות המספרים על נשים, או מקורות שיש להם אופי נשי כלשהו. הולדתו של בית המדרש הזה קשורה במסגרות השיח והלימוד המשותפות לדתיים וחילוניים שצמחו במקומות רבים, וגם במדרשה, בעקבות רצח רבין. המשכו בדינמיקה שנוצרה באותה מסגרת, "ניגון" שמה, שבה מצאנו עצמנו, הנשים החילוניות שבחבורה, חשות קירבה רבה לנשים הדתיות מצד אחד, ושותפות לא אחת לתסכול המתעצם בפרום הכללי מצד שני.

התסכול נבע מהנגיעות החטופות - והמושקקות מהר מדי לטעמנו - במצוקות הדתיות של הנשים. אנחנו החילוניות גלינו, להפתעתנו, שחברותינו הדתיות מנהלות מאבק פמיניסטי נוקב ותוסס, בעוד אצלנו, החילוניות, הנושא רדום למדי, שלא לומר מוכחש וסמוי. דווקא משום שההלכה היהודית והריטואלים הדתיים מחצינים ומקבעים כל-כך את מעמדה הנחות של האישה לעומת הגבר, נוצר מצב פרדוקסלי, שנשים דתיות מודרניות רבות נעשות מודעות לשאלה הפמיניסטית ומטורדות ממנה - לטוב ולרע - יותר מנשים חילוניות רבות, שעבורן הבעיה שקופה, או שהן סבורות כי המאבק הסתיים ואינן חשות הזדהות עם העניין הפמיניסטי.

על רקע התחושה שהמפגש הדתי-חילוני המשותף עורר מתחים מגדריים מחד, ואחווה בין-נשית מאידך, יזמנו את הקמתה של המסגרת הנפרדת של "ניגון נשים". הלימוד הנשי החילוני-דתי של המקורות יוצר בנו לא פעם חוויה של הארה: כאילו הטקסטים שלמדנו חיכו דורות רבים למפגש האחר הזה, כדי שנוכל לראות בתוכם רבדים חדשים ומפתיעים, שעניי הלומדים הגברים לאורך הדורות לא ראו לפנינו.

החוויה החזקה שהלימוד הזה מעורר במשתתפותיו מתבססת על שלוש שיטות לימוד שונות: הראשונה היא הלימוד האקדמי השיטתי, הביקורתי והתיאורטי, שמנחות בית המדרש גדלו עליו. מהעולם האקדמי הובאו לבית המדרש שני עולמות תוכן שונים: האחד, שיטות הקריאה והניתוח של טקסטים יהודיים; והאחר, הגות ותיאוריות פמיניסטיות כלליות.

השיטה השנייה היא הלימוד הישיבתי-אמוני, שכמה מחברותינו הדתיות מביאות עימן, אם לא כשיטת לימוד מגובשת, לפחות כגישה עקרונית. במילים אחרות, החילוניות בתוכנו לא מאפשרות בהתרסותיהן וביקורתן גישה של הערצה עיוורת לטקסט; ואילו הדתיות שבינינו לא מאפשרות שלילה גמורה שלו או זלזול בו. התוצאה היא גישה מורכבת - זיקה רגשית ומחויבות עמוקה לטקסט מצד אחד; ביקורת, מחאה וזעקה לשינוי ולתיקון, מצד שני.

השיטה השלישית ש"ניגון נשים" משלב בתוכו פותחה במקביל במדרשה ובתיאוריה הפמיניסטית בכלל¹: העירוב בין העיון הטקסטואלי לאישי, לאקטואלי ולביוגרפי, הנמסך ללימוד העיוני בטבעיות ובאסוציאטיביות, והמוכר כחלק אינטגרלי ומשמעותי של הלימוד, ולא כחריגה ממנו או כתפל לו. העירוב בין הלימודי והאישי, התיאורטי והקונקרטי, מתברר כהכרחי ממש וכפורה במיוחד בקבוצה שיושבות בה נשים בלבד. למען האמת, כמעט מההתחלה הוא נראה טבעי כל-כך, כאילו לא ניתן בכלל ללמוד אחרת. כל טקסט הנוגע לסדרי המשפחה גרר מיד דיונים ארוכים על

¹ ראו: M.F. Belenky, B.M. Clinchy, N.R. Goldberger & J.M. Tarule, *Women's Ways of Knowing: The Development of Self, Voice, and Mind*, New York 1986.

זוגיות בשלבים שונים של החיים; סיפור על יחסי אם ובנה זימן לנו רצף של חוויות אימהיות, וכן הלאה. הגילוי החשוב מבחינתנו הוא, ששילובו של האישי במהלך הלימוד איננו מרדד את העיון ואיננו מסכן את האקדמי והתיאורטי. אדרבה, הוא מטעין את הלימוד בתובנות עמוקות ומגוונות לאין שיעור.

מבחינת הלומדות, התוצאה שונה מאחת לאחת, אבל בהכללה נדמה לי שהחילונית חוות חוויה של חיבור והעמקה של זהותן היהודית, בעוד שהדתיות חוות חוויה של העצמת מחויבותן לשינוי ולתיקון מעמדן כנשים בתוך ההווה הישראלית בכלל והדתית בפרט. שתי הקבוצות חוות התקרבות גדולה, והטקסטים משמשים כגשרים ומזמנים מפגש אמיתי, עמוק ומפנה. נוצרת שפה משותפת, חוויה של דיאלוג וקירבה, קרקע ליצירה משותפת.

התנאי הראשי והחשוב לכל ההתרחשות הזאת הוא ההכרה בכך שיש לי מה ללמוד מה"אחרת" ממני, הדתית או החילונית. כלומר, לא שאני מוכנה לסבול אותה, או אף להקשיב לה בסובלנות למרות שהיא טועה ואני צודקת... לא זה! אלא שאינני מאוימת מהשקפת עולמה, תרבותה ואורח חייה, למרות שאינני מתכוונת להמיר את אלה שלי בשלה. ובכל זאת, אני רוצה לפגוש אותה, בהנחה ובידיעה מראש שהמפגש ישפיע עלי וישנה אותי במידה מסוימת, כפי שהוא ישפיע עליה וישנה גם אותה. זה תנאי קשה ביותר, שמצריך סוג של בשלות נפשית ובטחון עצמי בזהותי, בהשקפותי, באורח חיי. מתוך הבטחון התרבותי החילוני שלי אני יוצאת למפגש עם תרבות שהיא גם "שלי", כי היא יהודית, וגם "אחרת", כי היא דתית. מפגש אמיתי, ללא עקיפתם של חילוקי הדעות והשוני, וגם ללא צורך להיאבק ולנצח. מפגש של דו-שיח תרבותי אמיתי. או כהגדרתו של אבי שגיא: **שיח זהות**, ולא שיח זכויות.²

על הלימוד ב"ניגון נשים"

בשנים האחרונות צמחו מתוך בית המדרש התנסויות ואירועים נוספים, שעניינם אינו רק הלימוד, אלא גם המעשה. בתוך אלה בולט הניסיון החלוצי לקיים שבת משותפת לנשים מכל הזרמים, "שבת לנשמי"ה", המיועדת לנשים בלבד ומתקיימת במרחב סגור. השבת מוקדשת למפגש, לימוד ושיחה, ובעיקר לתפילת נשים משותפת.

ההתנסות בשבת הזינה את הלימוד ב"ניגון", והדברים הבאים מבוססים על הלימוד בעקבותיה³. הוא מגלם בתוכו את השילוב בין העיון הטקסטואלי ובין החיבור העכשווי לסוגיות המעסיקות את הלומדות, המאפיין את "ניגון נשים". בלימודנו חזרנו לסיפור המקראי על תפילת חנה, ועסקנו בלימוד קטע מהגמרא העוסק ב"הלכות תפילה שנלמדו מחנה". מסתבר שהטקסט המקראי, ובעקבותיו הטקסט התלמודי, מרמזים על סוגיות היסוד המעסיקות אותנו בנוגע לתפילת הנשים פורצת הדרך שהתנסינו בה.

שמואל א, א, ט-יח

וַתִּקַּם חַנָּה אַחֲרַי אֲכֹלָה בְּשֵׁלָה וְאַחֲרַי שָׁתָה וְעָלִי הַכֹּהֵן יֵשֵׁב עַל הַכִּסֵּא עַל
 מְזוֹזֹת הַיֵּכֶל יְהוָה : וְהָיָה מִרְתַּ נְפֹשׁ וְתִתְפַּלֵּל עַל יְהוָה וּבְכָה תִבְכֶּה : וַתְּדַר
 נְדָר וַתֹּאמֶר יְהוָה צְבָאוֹת אִם רָאָה תִרְאֶה בְּעֵינַי אֲמַתְךָ וּזְכַרְתָּנִי וְלֹא
 תִשְׁכַּח אֶת אֲמַתְךָ וְנִתְּתָה לְאֲמַתְךָ זֶרַע אֲנָשִׁים וְנִתְּתִיו לַיהוָה כָּל יְמֵי חַיָּוִי
 וּמוֹרָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ : וְהָיָה כִּי הִרְבֵּתָה לְהִתְפַּלֵּל לִפְנֵי יְהוָה וְעָלִי שְׁמֵר

² א' שגיא, "על המתחים בין דתיים לחילוניים – בין שיח זכויות לשיח זהות", בתוך: נ' אילן (עורך), **עין טובה**, תל-אביב, 1999, עמ' 408-430.

³ חלק מהם פורסם. ראו: ישראלי ענת ועברון דבורה (2008), "ניגון של נשים - לומדות תפילה מחנה", **דעות**, 36, עמ' 30-34.

אֶת פִּיהַּ : וְחִנָּה הִיא מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ רַק שְׁפָתֶיהָ נְעוּת וְקוֹלָהּ לֹא יִשְׁמַע
 וַיִּחְשְׁבָה עָלַי לְשִׁכְרָה : וַיֹּאמֶר אֵלַיָּה עָלַי עַד מָתַי תִּשְׁתַּכְּרִין הֶסִירִי אֶת יַיִןךָ
 מֵעֲלֶיךָ : וַתַּעַן חִנָּה וַתֹּאמֶר לֹא אֲדַנִּי אִשָּׁה קִשְׁת רֹחַ אֲנֹכִי וַיַּיִן וְשִׁכְרָה לֹא
 שְׁתִּיתִי וְאֶשְׁפַּךְ אֶת נַפְשִׁי לִפְנֵי יְהוָה : אֵל תִּתֵּן אֶת אֲמֹתֶךָ לִפְנֵי בַת בְּלִיעֵל כִּי
 מֵרֵב שִׁיחִי וְכַעֲסִי דִבַּרְתִּי עַד הֵנָּה : וַיַּעַן עָלַי וַיֹּאמֶר לְכִי לְשָׁלוֹם וְאַלֵּהִי
 יִשְׂרָאֵל יִתֵּן אֶת שְׁלֹתֶךָ אֲשֶׁר שְׁאַלְתְּ מֵעַמּוֹ : וַתֹּאמֶר תִּמְצָא שְׁפָחֶתְךָ חֵן
 בְּעֵינַיִךְ וַתִּלְךְ הָאִשָּׁה לְדֶרֶךָ וַתֹּאכַל וּפְנִיָּהּ לֹא הָיוּ לָהּ עוֹד :

הסיפור המקראי על חנה מציג בפנינו אישה הסובלת קשות מעקרותה, והשרוייה במשבר משפחתי. חנה תופסת את בעיית העקרות שלה כבעיה בינה ובין אלוהיה⁴. לכן, פתרונה של הבעיה נעוץ אף הוא לא בינה ובין בעלה, לא בינה ובין סביבתה, ולא בינה ובין הסמכות הדתית האנושית, אלא רק בפנייה ישירה, אמיתית וכנה, מרירה וכועסת, מתמקחת, נטולת עכבות ממסדיות, אל האל עצמו. ואכן, הפנייה נושאת פרי. ברם, באופן פרדוקסלי לכאורה, הפנייה עצמה לא נעשית במרחב הפרטי או המשפחתי. חנה זקוקה להתנתקות זמנית מבני ביתה, ולכניסה למרחב ציבורי מקודש, כדי להצליח להתפלל בעוצמה ובקדושה אופטימלית.

חנה מבקשת אפוא להתפלל במשכן, כלומר במרכז הדתי של עמה, ובנוכחות הכוהן הגדול, העומד בראש הממסד הדתי בימיה. מלכתחילה, תפילתה של חנה זקוקה למרחב ציבורי ולהכרה ממסדית כדי להיות בת-תוקף. אפשר וסביר, שהתפילה רבת העוצמה של חנה נהגתה עוד קודם לכן פעמים רבות מספור בחדרי-חדרים, באין רואה ובאין שומע. אך עד שלא יצאה לאור העולם בפרהסיא הדתית, לא נשאה פירות ולא נתקיימה משאלתה של חנה לפרי בטן. על אף אופיה הפרטי והאינטימי מאוד של תפילתה, זקוקה חנה למקום שקדושתו מקובלת על הכול, ולנוכחותו של בעל סמכות דתית מוכרת, כדי לשאת את תפילתה, וכדי שלתפילה תהיינה תוצאות ברורות. כך מדגים לנו הסיפור על חנה את חשיבותה של ההתכנסות הקהילתית המקודשת, המהווה הדהוד חיוני והכרחי לכל יחיד ויחידה בנפרד.

מן המסופר עולה כי משהו באופן שבו היא נוהגת איננו מקובל⁵, והיא נחשדת על-ידי עלי הכוהן בשכרות, חשד מעליב ובוטה על רקע כוונות ליבה. אבל בתגובתה חנה מבליגה על העלבון, מוחלת על כבודה, ומסבירה את עצמה במפורט ובכוח שכנוע רב. מאמצי השכנוע שלה נושאים פרי, ופגישה שבראשיתה היא היתה זרה הנחשדת בשכרות, מסתיימת בהכרות ובהכרה של המנהיג הדתי, ואף בברכתו, שהיא אולי תנאי הכרחי להתקבלות תפילתה⁶.

המסר האקטואלי של הדברים איננו מובן מאליו. חידושים ויצירות נשיות-דתיות עכשוויות זקוקים לעתים קרובות ל"תנאי חממה" ראשוניים כדי לנבט ולצמוח, בחשאי ובשולי החברה. הצמיחה האישית והעצמת הזהות היהודית-נשית הפרטית שלנו זקוקות לתיבת תהודה קבוצתית,

⁴ בשונה מרחל, למשל, התובעת מיעקב "הבה לי בנים" (בראשית ל א). להרחבת ההשוואה בין השתיים ראו: א' סימון, **קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 55-56.

⁵ כפי הנראה, תפילתה הדמומה של חנה היא יוצאת דופן על רקע תקופתה, והיא המעוררת את חשדו של עלי. ראו: מ' גרינברג, ערך "תפלה", **אנציקלופדיה מקראית**, ח, תל-אביב 1982, עמ' 908. כך פירש כבר רש"י כאן, שכתב "שלא היו רגילים להתפלל בלחש". המהרש"א בחידושיו לבבלי ברכות לא ע"ב, ד"ה "מכאן שאסור להתפלל", חולק עליו וסבור שמה שעורר את חשדו של עלי היה דווקא אורכה של התפילה.

⁶ אפשר לטעון כנגד חנה, שבכל התנהלותה היא מתגלית כמי שמבקשת להיות "ילדה טובה", ושתפילתה האילמת משקפת את אילמותה הכללית; שהיא זקוקה לפיקוח ואשרור חברתיים כדי לשאת את תפילתה; שהיא מתפללת לבן דווקא (ולא לפרי בטן בכלל או לבת), ובכך ממעיטה מערכה כאישה; שהיא מוכנה להתנות את מילוי משאלתה ב"יותר מראש" על הילד שתלד, בכך שהיא נודרת "וּנְתַתִּיו לַיהוָה כֹּל-יְמֵי חַיָּוִי", עוד טרם הרתה אותו. ההבדל בין ראייתה כ"אילמת" לבין ראייתה כאישה בעלת אמת פנימית מגובשת, העומדת על שלה, אך גם ניתנה בכוחות חזקים של פיוס וסובלנות, הוא כנראה בעיני המתבונן... לניתוח מפורט המחזק את הגישה האחרונה ראו: סימון, **קריאה ספרותית**, פרק ראשון, ובייחוד עמ' 17-26.

על-מנת להתבסס ולשמש מצע לצמיחה נוספת. אך גם אם כוונתה טהורה ורצויה ואופיה משובח ומובחר, ההתחדשות הדתית-נשית שלנו לא תישא פרי ולא תאריך ימים אם לא תגיע בסופו של דבר לתוך החלל הציבורי המשותף ותיחשף לעיני המנהיגות הדתית. כמו בתחום החברתי והפוליטי, עשייה שממוקמת מחוץ לכל ממסד, נידונה להיוותר עשייה שולית, שהשפעתה מוגבלת ביותר. מי ששואפים לחולל שינוי מקיף ומשמעותי, נדרשים לקיים דיאלוג גם עם בעלי הסמכות, ולהיאבק על דרכם גם לנוכח ומתוך מרכזי הכוח וההכרעה, ולא רק מחוץ להם.

אין לצפות ממנהיגות זו, האמונה על שמירת הקיים והמוכר, להכרה מיידית בכל רוח חדשה. העוז לחדש כרוך לעתים קרובות באי-הבנה ובהתמודדות עם תגובה ממסדית עוינת. תהליך הלגיטימציה מצריך ענווה ויראת כבוד מחד, ונחישות, מודעות, וכישורי הסברה טובים מאידך.

חידושים ויצירות דתיות-נשיות עכשוויות אינם מוצאים תהודה מתאימה גם במרחב הציבורי החילוני, הנוטה להתנער כליל מהשיח עם המסורת ומהצורך להיות בדיאלוג עמוק עם המקורות היהודיים. לתפיסתנו, צורך זה איננו דתי בלבד. זהו צורך זהותי-תרבותי משותף לכל יהודי ויהודיה (ולכל איש ואישה) באשר הם.

הדינמיקה הנגלית כאן בין האישה האלמונית וה"מוזרה", לבין המנהיג הדתי המוכר והנכבד, מלמדת אותנו שיעור חשוב וקשה בהלכות תפילת נשים בימינו. מבחינה זו, דומה שהנסיון שלנו ליצור תפילת נשים במקום מבודד וללא דיאלוג עם מרחבים דתיים וחילוניים, מהווה שלב ראשוני ביותר בתהליך ההתקבלות והלגיטימציה של תפילה כזו. הצעד העיקרי - התייצבות בתוך המרחב הציבורי תוך דיאלוג עם הממסד - עדיין לפנינו. אולם המאבק החברתי הוא רק תוספת חיונית והכרחית למאבק האמיתי: העמידה המלאה, האמיתית והעמוקה, של נשים בימינו לנוכח פני האל, בתביעה לשותפות מלאה ול"פרי בטן" רוחני.

ברכות לא, ע"א-ע"ב

הגמרא במסכת ברכות עוסקת בהכנות ובדרישות הרוחניות הנדרשות לתפילה, בסוגיה הפותחת במלים "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש". דיון ארוך מוקדש בתוך כך לתפילת חנה,⁷ ונתמקד כאן בשלושה חלקים מתוכו:⁸

- א. ...אמר רב המנונא: כמה הלכתא גברתא איכא למישמע מהני קראי דחנה [=כמה הלכות גדולות אפשר לשמוע מאותם המקראות של חנה]:
- "וחנה היא מדברת על לבה" - מכאן למתפלל שצריך שיכוין את לבו;
 - "רק שפתיה נעות" - מכאן למתפלל צריך שיחתוך בשפתיו;
 - "וקולה לא ישמע" - מכאן למתפלל צריך שתהא תפלתו בלחש;
 - "ויחשבה עלי לשכרה" - מכאן שהשכור אסור להתפלל.

החלק הראשון עוסק בביטוייה של תפילת חנה. חז"ל במדרשיהם מעצימים מאוד את ממד החידוש שחידשה חנה. מסתבר, שאותה התנהגות עצמה שנחשדה כלא-תקנית על-ידי עלי, היא הבסיס לתקנות תפילת היחיד ולהגדרת מאפייניה הבסיסיים: כוונת הלב, רחש השפתיים, והקריאה בלחש. הגמרא מעצבת את התפילה כמצויה במעין מצב-ביניים בין דיבור לשתיקה; לא

⁷ ראו בהרחבה: "רוזן-צבי, "האשה הניצבת" – תפילת חנה בדרשות חז"ל", א' שגיא וני' אילן (עורכים), **תרבות יהודית בעין הסערה: ספר היובל ליוסף אחיטוב**, תל-אביב תשס"ב, עמ' 675-698; "י לוי, "ותתפלל חנה" – על פרשת חנה ותפילתה בליטורגיה", **מסכת**, ד (תשס"ו), עמ' 81-111.

⁸ החלוקה לשלושת החלקים היא לצורך הניתוח כאן. הנוסח המובא כאן הוא על-פי כתב-יד מינכן. ראו מקבילות חלקיות לחלקה הראשון של הסוגיה בתוספתא, ברכות, ג, ו, מהדורת ליברמן, עמ' 12-13; ירושלמי, שם, ד א, ז ע"א.

נשמעת, אך נראית, ובעיקר מלווה בהתכוונות רבה.⁹ למהפכת "התפילה הדמומה" של חז"ל נמצא במקרא מודל אחד ויחיד – חנה.¹⁰ מול עדויות מקראיות על תפילות רמות ולעתים צועקות של גברים רבים, נמצאה עדות אחת ויחידה על תפילה דמומה, ודווקא של אישה.¹¹ דומה שהאפיונים האלה יפים גם למצבה העכשווי של תפילת הנשים שלנו ושל מתפללות נוספות: קיימת-לא קיימת, גלויה-נסתרת, מרחפת בין התכוונות גדולה לאיון גמור...

ב. "ויאמר אליה עלי עד מתי תשתכרין" וגו' – אמר ר' אלעזר: מכאן הרואה דבר בחבירו שאינו הגון שצריך להוכיחו. "ותען חנה ותאמר לא אדני" – אמר עולא ואי תימא רבי יוסי ברבי חנינא: אמרה לו: לא אדון אתה בדבר הזה ולא רוח הקודש שרויה עליך שדנתני לחובה ולא דנתני לזכות, כי "אשה קשת רוח אנכי!"¹²

"ויין ושכר לא שתיתי" – אמר רבי אלעזר: מכאן החושד את חבירו בדבר ואין בו - צריך להודיעו.

"אל תתן את אמתך בפני בת בליעל" – אמר רבי אלעזר: מכאן ששכור המתפלל כאילו עובד עבודה זרה...

"ויען עלי ויאמר: לכי לשלום" – אמר רבי אלעזר: מכאן החושד את חברו בדבר ואין בו - צריך לפייסו, ולא עוד אלא שצריך לברכו, שנאמר: "ואלהי ישראל יתן את שאלתך אשר שאלת מעמו".

החלק השני עוסק בדינמיקה שמתפתחת בין עלי לחנה לאחר תפילתה. לאחר ארבעת הדברים שלומד רב המנונא מחנה, הנוגעים לעיצובה הבסיסי של תפילת העמידה, באים ארבעה דברים שלומד ר' אלעזר, שאינם קשורים לתפילה אלא ליחסים בין-אישיים ולאחריות ציבורית. מלבד הסעיף השלישי, העוסק שוב באיסור להתפלל במצב של שכרות, עוסקים שלושת הסעיפים האחרים של חלק זה בהתנהגות הנכונה במצבים של חשדות ואי-הבנות בין בני-אדם. העורך הבבלי¹³ מחבר כאן באופן ישיר בין הגדרתה של התפילה הראויה להגדרתה של התנהלות בין-

⁹ במקורות המאוחרים יותר נדחתה ההלכה שיש להתפלל בלחש. ראו על כך בהרחבה: א' ארליך, **כל עצמותי תאמרנה – השפה הלא מילולית של התפילה**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 163-179; רוזן-צבי, "האשה הניצבת", עמ' 679; I. Knohl, "Between Voice and Silence: The Relationship between Prayer and Temple Cult", *JBL*, 115 (1996), pp. 17-30.

¹⁰ קשה שלא למחות על המהלך הפרדוקסאלי שמתבצע במסכת ברכות: באותו דיון עצמו שבו מדירים חז"ל את הנשים מהתפילה, הם גם משתייכים את עקרונותיה על מודל נשי דווקא. ראו רחל אדלר, **פמיניזם יהודי – תיאולוגיה ומוסר**, ידיעות אחרונות 2008, עמ' 106-105. הפרדוקס מתחדד בדברי רב המנונא: 'כמה הלכתא גברתא... ההלכות הנלמדות מחנה הן 'גברתא' – גדולות, אבל גם גבריות...

¹¹ קשה שלא להיזכר בהקשר זה בעיסוק האינטנסיבי של תיאורטיקניות פמיניסטיות רבות בנושא הקול הנשי המושקע, והצורך לעוררו ולהשמיעו במרחב הציבורי. די אם נזכיר את שם ספרה המפורסם של קרול גיליגן, "בקול שונה", את שמותיהם של קצבי מאמרים בולטים בעברית, "הרימי בכח קולך", "התשמע קולי!" ועוד, ואת שמו של הארגון הדתי-פמיניסטי "קולך".

¹² במקום זה יש שינויים משמעותיים בין כתבי היד והדפוסים השונים. בדפוס וילנה נוספים כאן הדברים הבאים: "אמרה לו: לא אדון אתה בדבר הזה ולא רוח הקודש שרויה עליך שאתה חושדני בדבר זה!

איכא דאמרי [=יש שאומרים]: הכי [=כך] אמרה ליה [=לו]: לא אדון אתה, לאו איכא [=האם אין] שכנה ורוח הקודש גבך [=אצלך] שדנתני לכף חובה ולא דנתני לכף זכות? מי [=האם] לא ידעת כי 'אשה קשת רוח אנכי'?! על משמעותה של התוספת הזו ראו בהמשך.

¹³ או אולי רב המנונא עצמו, שכן לפי נוסחים אחדים גם ארבעת המדרשים האלה הם של רב המנונא. ראו: רוזן-צבי, "האשה הניצבת", עמ' 678, הערה 8.

אישית בפרט ומעורבות חברתית וציבורית בכלל. דומה שהקשר הנוצר כאן בין תפילה "נכונה" ואמיתית ובין התנהלות חברתית איננו מקרי כלל. התפילה זקוקה מעצם טיבה לשותפות עדינה ומורכבת בין היחיד ובין המרחב הציבורי בכלל, ומרחב מקודש בפרט. תפילת אמת מאפשרת קירבה ואינטימיות עם האל דווקא מתוך מעמד ציבורי. הזיקה הזו בין תפילת היחיד ובין המרחב הציבורי כורכת ללא הפרד את סוגיית התפילה עם סוגיית ההתנהלות הציבורית, כפי שמדגים לנו הסיפור המקראי, וכפי שהסוגיה הבבלית חוזרת ומדגישה אף היא בדרכה.

בפיתוח המדרשי של הדיאלוג בין חנה לעלי אומר ר' אלעזר: "מכאן הרואה דבר בחבירו שאינו הגון - שצריך להוכיחו". שמא "הדבר שאינו הגון" שבדורנו אנו הוא הדרת הנשים בכלל, ומעבודת ה' בפרט, ושומה עלינו להוכיח את חברינו-שותפינו עד שנוכה בתיקון?¹⁴ בהמשך מפורטים דברי חנה לעלי. בחלק מהנוסחים של קטע זה, וכן בנוסח הדפוס המקובל¹⁴, מוצעות שתי גרסאות, דומות אבל שונות, של דברי ההסבר שלה. דומה שההבדל בין הגרסאות הוא בטון המשתמע מהן: טון תקיף ומתפלמס בגירסה הראשונה ("אמרה לו: לא אדון אתה בדבר הזה ולא רוח הקודש שרויה עליך שאתה חושדני בדבר זה!!"), ושואל ומבקש בגירסה השנייה ("אמרה לו: לא אדון אתה, האם אין שכינה ורוח הקודש אצלך שדנתני לכף חובה ולא דנתני לכף זכות? האם לא ידעת כי 'אשה קשת רוח אנכי?!"). הצעת שתי האופציות מרמזת ששתיהן קיימות, וששתיהן לגיטימיות: יש זמן ומקום לפולמוס תקיף להדיפת התנגדויות והכפשות, ויש זמן ומקום למענה רך ומפייס, המתגלה לא פעם כיעיל לא פחות לצורך שכנוע מתנגדים ומלעיזים¹⁵.

כהמשך ישיר למצוות ההוכחה מוסיף ר' אלעזר את הדברים הבאים: "מכאן החושד את חבירו בדבר ואין בו - צריך להודיעו"¹⁶. כלומר, החובה לפזר את ענני החשד הבלתי-מוצדק חלה בעיקר על הנחשד עצמו!

מעשים חריגים ולא מובנים דיים, כדוגמת נסיונות עכשוויים לייסד תפילות נשים, מחייבים אותנו להבהירם ולהסבירם היטב, ויותר מכך - ליצור דיאלוג פתוח סביבם, דיאלוג שיאפשר פוריות והמשכיות. המשימה להפוך את הדיאלוג מ"דיאלוג של חשד" ל"דיאלוג של חסד" מוטלת קודם כל על כתפינו.

ג. "ותדר נדר ותאמר ה' צבאות" - אמר רבי אלעזר: מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שקראו להקב"ה "צבאות", עד שבאת חנה וקראו ה' צבאות. אמרה לפניו: רבונו של עולם, מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך, לא תתן לי בן אחד ביניהם!¹⁷

¹⁴ ראו לעיל, הערה 8.

¹⁵ לדעת רוזן-צבי, "האשה הניצבת", עמ' 689-680, חנה "התלמודית" מתעמתת ומתריסה לא רק כלפי מעלה, כפי שעולה במפורש מהדרשות שבהמשך וכפי שמסכם ר' אלעזר בעצמו בסוף הדיון על חנה, ברכות לא ע"ב, אלא גם עם עלי. לדעתנו, אין בסוגיה כיוון ברור של עימות עם עלי: המדרש על הדיאלוג המסיים בין חנה ושמואל (על המלים "אל הנער הזה התפללת?"), שמוצג על-ידי רוזן-צבי כעימות, רחוק מלהיות כזה. ואילו את המדרש המצוטט כאן ניתן לקרוא (ולפסק) בטון מתפלמס או בטון מפויס; למשל כך: "אמרה לו: לא אדון אתה בדבר הזה? ולא רוח הקודש שרויה עליך, שדנתני לחובה ולא דנתני לזכות? כי 'אשה קשת רוח אנכי!'" שתי הקריאות השונות מתפצלות, כאמור, בחלק מהנוסחים ובנוסח הדפוס לשתי אופציות, הניתנות להתפרש כבעלות מגמות מנוגדות. נראה שחנה של חז"ל נוקטת עמדה תקיפה ביותר מול האל, עמדה שאינה יכולה לנקוט באורח גלוי וישיר כל-כך מול "הממסד הדתי". וראו דברינו בהמשך על החלק השלישי כאן.

¹⁶ או בנוסח הדפוס הבהיר כאן יותר: "מכאן הנחשד בדבר שאין בו - שצריך להודיעו". ומפרש רש"י: "הנחשד צריך לנקות את עצמו ולהודיע את חושדו שאין בו אותו דבר מגונה".

¹⁷ שורת הדרשות של ר' אלעזר וחכמים נוספים על חנה אינה מסתיימת כאן. לניתוח הקטע כולו ראו רוזן-צבי, "האשה הניצבת". אנחנו נסתפק בקטע זה בלבד.

בסוף הקטע שלנו חוזרת הגמרא אחורה, מתעכבת על הביטוי "ה' צבאות", המופיע כאן לראשונה בתנ"ך¹⁸, ומציגה אותו כחידוש מקורי של חנה. כך נכרכים ללא הפרד החידוש שבעצם התפילה והחידוש המילולי. במילים אחרות, החידוש של המסגרת נושא בחובו גם את פוטנציאל החידוש בתוכן.¹⁹

החידוש עצמו נועז ומרחיק לכת: חנה יוצרת צירוף חדש, נוסף, ככינוי לאלוהות. הצירוף מורכב אמנם משם וכינוי קיימים ומוכרים, אבל צירופם יחדיו הם בגדר חידוש. הבחירה בכינוי "צבאות" דווקא מעוררת תמיהה: מה ראתה חנה האישה לבחור במילה הנקשרת אסוציאטיבית לצבא ומלחמה, ובמבט ראשון מרמזת דווקא על צדדיו ה"גבריים" של האל?

אפשר להציע תשובות שונות לשאלה. ראשית, הפנייה לצד הגברי מתבקשת מטיבה של הבקשה שלה - כדי לזכות בפרי בטן, היא נזקקת לצדדים גבריים של ההווה. נראה שחנה בוחרת למזג ולצרף יחדיו את הנשי והגברי גם בחידוש הלשוני שלה, כמו בהתנהגותה ובכל מהלכיה: בביטוי שחידשה מייצג שם ה' את ההבט הנשי, הרחום והמכיל²⁰; והכינוי "צבאות" הנוסף אליו מרמז לצד הגברי, הלוחם והתקיף, של האל²¹, או השולט בכל צבאות השמים והארץ²².

אבל אפשר להבין את הביטוי "ה' צבאות" גם בדרכים נוספות. ראשית, המילה "צבאות" אמנם מופיעה במקרא פעמים רבות כריבוי של צבא, אך מופיעה גם כריבוי של הצביה, חיה עדינה ו"נשית", המשמשת לעתים קרובות כמטפורה לבנות ונערות: "הַשְּׁבִיעֵתִי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם בְּצַבָּאוֹת אוּ בְאֵילוֹת הַשָּׂדֶה אִם תַּעֲרִירוּ וְאִם תַּעֲזֹרְרוּ אֶת הָאֵהָבָה עַד שֶׁתִּחַפְּצִי" (שיר השירים, ב ז)²³. שנית, עולה בהקשר זה גם איזכורן של הנשים "הַצַּבָּאוֹת אֲשֶׁר צָבְאוּ פֶתַח אֵהָל מוֹעֵד" (שמות לח ח), אשר נזכרות לראשונה בתורה ושבות ונזכרות מיד לאחר תפילת חנה (שמואל א, ב כב). פרשנים רבים פירשו את הביטוי כמכוון לנשים שהירבו לבוא ולהתפלל באוהל מועד. "ה' צבאות" בהקשר זה הוא אולי אלוהי הנערות והנשים המתפללות.²⁴

הלקח עבורנו עצום ורב: ההעזה לחדש מסגרות וצורות עשויה לגרור אחריה חידושים תוכניים מפליגים, תובנות דתיות והארורות גדולות. הלוואי וזוכה לחידושים שהם בבחינת צירופים ומיזוגים הן של צדדיו השונים של האדם הבודד, והן של צדדיה השונים של הקהילה היהודית בפרט והחברה האנושית בכללה, והן של צדדיה השונים של האלוהות.

לבסוף, נשארת התמיהה על סדר הדברים בסוגיית הבהלי. סדר הדברים שנוצר כאן הוא כזה: ראשית, נידונות הלכות תפילה שנלמדו מחנה, אחר-כך נדונים פרטי שיחתה עם עלי, ורק אז נידונים פרטי "שיחתה" של חנה עם האל, כלומר תוכני תפילתה. מדוע חוזרת הגמרא לתכני התפילה ולדבריה של חנה לאלוהיה רק אחרי שמיצתה את עיסוקה בשיחתה עם עלי שבאה לאחר מכן? האם מנסה הגמרא ללמדנו, בדרך זו, שאותן תביעות וטענות קשות שרוצה חנה להפנות לנציגיו של האל עלי אדמות, ואינה מעיזה או אינה יכולה, הרי היא מפנה כלפי האל, הנענה לה?²⁵ אפשר שהלקח עבורנו הוא, שאותו שיח כואב ומתרעם, אך חסום ומושתק, על מקומן של נשים בתפילות הציבור בפרט ובריטואל היהודי בכלל, שלא ניתן לקיימו עם "שומרי החומות" האוטמים

¹⁸ למען הדיוק, ההופעה הראשונה של הצירוף איננה בדברי חנה עצמם. הוא מופיע כבר בפתיחה, שמואל א, ג א: "וְעַלָּה הָאִישׁ הַהוּא מַעֲרִיר מִמֵּימַי, לְהַשְׁתַּחֲוֹת וְלִזְבֹּחַ לַיהוָה צַבָּאוֹת בְּשֵׁלָה".

¹⁹ ואפשר שסדר הדברים הפוך: היווצרותו של התוכן עוד קודם לביקור בשילה היא המביאה את חנה לחדש את המסגרת.

²⁰ ראו, למשל: נ' אררט, "שם-אלהים (דין) ושם-הויה (רחמים)", **בית מקרא**, 34 (תשמ"ט), עמ' 153-175.

²¹ ראו, למשל: א' סטריקובסקי, "תולדות השם צבאות בספר שמואל", **בית מקרא**, יז (תשל"ב), עמ' 183-192.

²² א' הכהן, "הכינוי 'צבאות' ועריכת ספרי הנבואה", **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום**, יא (1997), עמ' 83-102.

²³ תודה לשי זרחי על הרעיון.

²⁴ בין הפרשנים והתרגומים האלו נמנים אונקלוס, יונתן בן עוזיאל, וגם אבן עזרא, רד"ק, רמב"ן, חזקוני ורבינו בחיי בן אשר. ראו: מ"מ כשר, **תורה שלמה** לשמות לח ח, אות ה, ירושלים תשנ"ב, עמ' קלב. במספר מקומות נוספים במקרא יש לצירוף הזה קונוטציה נשית ולא כוחנית, למשל: "וַיַּעַן נְיָאֵמֶר אֱלִי לְאִמֶּר זֶה דָּבָר יְהוָה אֵל זְבַבְלָל לְאִמֶּר לֹא בְחַל וְלֹא בְכַח כִּי אִם בְּרוּחֵי אֱמֶר יְהוָה צַבָּאוֹת" (זכריה ד ו).

²⁵ תודה לאורית רוזנבליט על עזרתה בפיתוח הרעיון. ראו גם דברי א' שבייד, **ספר מחזור הזמנים**, תל-אביב 1984, עמ' 61-63, על ההשוואה בין התנהלותה של חנה מול הסביבה האנושית המקיפה אותה, לבין עמידתה מול האל. הסבר אחר למהלך הדברים של הסוגיה ראו אצל רוזן-צבי, "האשה הניצבת", עמ' 680, הערה 16.

אוזניהם מלשמוע את מצוקת נשות דורנו, אפשר ואפשר לקיימו בתפילותינו לאל. האם סופי השבוע המשותפים שלנו יוכלו להכיל את תפילותינו, טענותינו ודרישותינו מאלוהים ואדם?

ג. על היצירה ב"ניגון נשים"

המפגש הזה בין הזהות הנשית והזהות היהודית, ובין הזהות החילונית והזהות הדתית, עשוי להיות מלא ויטאליות ולהוביל ליצירה חדשה, הנוצרת מתוך הלימוד, השיח, ההתבוננות הפנימית והאתגר הפמיניסטי. אני מבקשת לסיים בשתי דוגמאות קצרות ליצירות כאלה שנכתבו ב"ניגון נשים".

הקטע הראשון הוא מדרש שכתבתי²⁶ על הפסוק "וַיִּבְרָא יְצָחָק הָאֱלֹהִים שְׂרָה אִמּוֹ..." (בראשית כד סז), והוא שב ונוגע בהבטים התיאולוגיים של המהפכה הפמיניסטית:

אל תקראי "האהלה" כי אם "אלהה שרה אמו".
 שהיתה שרה עובדת את אלוהי אברהם אישה, ומכנה אותה אלוהה, ורואה בקרבה פנים אחרות, נוספות ומחדשות, שלא נגלו לאברהם. והיתה אלוהה שרויה עמה באוהלה תמיד ומנחמת אותה בכל תלאותיה ומוצאותיה, ולכן צחקה, "וַיִּצְחַק שְׂרָה בְּקִרְבָּהּ" (שם יח יב), שמיילאה אותה הראייה אושר ושמחה אין קץ...
 וכשכנסה רבקה לאוהלה של שרה, ראתה גם היא את אותה אלוהה, אלוהי אברהם ואלוהי יצחק, אשר נגלתה לשרה כאלוהה. מיד דבקה נפשה בנפש יצחק, "... וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה, וַיִּצְחַק יְצָחָק אֶחָרִי אִמּוֹ" (שם, כד סז).

הדוגמה השנייה לקוחה מתוך ההגדה של "סדר נשים", אירוע ש"ניגון נשים" מקיים בכל שנה סמוך לראש חודש ניסן. זהו אירוע מיוחד במינו, המשלב טקסים וטקסטים שונים של נשים ועל נשים, מתוך כוונה לצרף לסיפור יציאת מצרים ולהגדה של פסח גם דמויות נשיות, קולות נשיים והבט אקטואלי של השחרור העכשווי מתפיסות שוביניסטיות ומסדר חברתי פטריאכלי.

על המשפט מן ההגדה "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו..." כתבה רעיה אפנר:
 "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, נְעַשְׂיוּ קִרְבָּנוּ הַמְּקוֹם לְעִבּוֹדָתוֹ". שנאמר:
 מתחילה!

עובדי עבודה זרה היו אבותינו. מחשבה זרה שהפכה לאורח חיים ולמטבע לשון – "כל כבודה בת מלך פנימה", "נשים דעתן קלה" ו"כל המלמד את בתו תורה כאילו לימדה תפלות". עובדי עבודה זרה היו אבותינו. הם הפכו עבדים לצורת מחשבה הרואה באשה יצור ולא אדם.
 בהתקדש עלינו חג החירות אנו קוראות – מתחילה! כי עכשיו קרבנו המקום לעבודתו, והשכינה פורשת עלינו כנפיה ומצווה עלינו לספר ביציאת מצרים של ההווה הנשית עד שיקויים בנו "כולנו חכמות, כולנו נבונות וכולנו יודעות את התורה".

מילות ההגדה מוטענות במדרשה של רעיה במשמעות חדשה ורעננה. העבודה הזרה שמוגרה כעת היא המחשבה השוביניסטית על ביטוייה השונים במסורת היהודית. ההתנערות ממנה מאפשרת מעין התחלה חדשה לנשים, לגברים ולתרבות היהודית כולה. לו יהי.

²⁶ פורסם גם בספרן של וינגרטן-מיניץ נחמה ותמר ביאלה (עורכות), דרשוני – מדרשי נשים, ידיעות אחרונות 2009, עמ' 51.