

קריאה מבראשית ב' קוראות מבראשית' על הספר קוראות מבראשית

יעל שמש

כשהתבקשתי לכתוב סקירה על הספר קוראות מבראשית¹, לא היססתי הרבה, מהסיבה הפשוטה שהוא מצוי ברשותי, אני אוהבת אותו, מרבה להשתמש בו וממליצה עליו בחום. הזמן שהקדשתי לקריאת הספר מתחילתו ועד סופו לצורך כתיבת סקירה זו – בדרך כלל הייתה זו קריאה חוזרת אך בכמה מקרים קריאה ראשונה – היה רצוף הנאה. מכל אחד מחלקי הספר – דברי המבוא של העורכת ושלושים ושמונת החיבורים שבו – נטלתי דבר-מה, גם אם ריבוי היצירות אינו מאפשר לי להתייחס במסגרת זו לכל אחת ואחת מהן בנפרד. אחד מסודות קסמו של הספר בעיניי, הוא הרבגוניות שבו, המתבטאת במגוון הכותבות כמו גם בנושאים הנידונים ובסוגה הספרותית שבה בחרו לבטא את עצמן. הנשים שתרמו יצירה משלהן למפעל נאה זה באות מתחומים שונים: אקדמיה, חינוך, עריכה ותרגום, ספרות ושירה, עיתונאות, פוליטיקה, ציור, תאטרון, ואפילו כהונה רבנית. הגיוון שבבחירת הכותבות בספר בא לידי ביטוי גם מבחינת מיקומן על פני 'סקאלת הדתיות': מחילונית מוצהרת (כגון שולמית אלוני) ועד לחרדיות (הסופרת חנה בת שחר). חלק מהכותבות מכירות היטב את שני העולמות, מאחר שגדלו בבית דתי או חרדי וקיבלו חינוך דתי, אך 'חצו את הקווים' ובחרו בשבילים אחרים. מבחינת הסוגות הספרותיות – הספר כולל מאמרים, דברי הגות, סיפורת, שירה, ואף קטע מחזה. אני מצאתי את השילוב הזה מעשיר ומושך את הלב.

1 ר' רביצקי (עורכת), קוראות מבראשית: נשים ישראליות כותבות על נשות ספר בראשית, תל אביב 1999.

בשם 'קוראות מבראשית' יש דו-משמעות, כפי שמסבירה במבוא העורכת, רותי רביצקי. מצד אחד זוהי קריאה בספר בראשית, שהוא הסיפור הראשוני והארכיטיפי; ואולם מצד שני זוהי קריאה מתוך תמימות ראשונית והסתכלות בראשיתית בטקסט. קריאה חדשה, רעננה 'של מי ששואלות שאלות אחרות ורואות מראות אחרים' (עמ' 11). הספר ראה אור בסדרת 'יהדות כאן ועכשיו' (הוצאת ידיעות אחרונות), ששמה לה למטרה לעסוק בנושאים אקטואליים וערכיים הקשורים ליהדות, לעתים רבות תוך הצגת קשת רחבה של מחברים מבחינת עולמם התרבותי וההשקפתי. יש לציין כי ההיבט המגדרי זכה להתייחסות בספרים נוספים שיצאו במסגרת סדרה זו.²

דמיון ושוני בין היצירות המאכלסות את הספר

א. קווים מקשרים: למרות הסוגות הספרותיות השונות, אפשר לראות קווים מקשרים בין היצירות השונות שבספר, מלבד המכנה המשותף המוצהר של עיסוק בדמויות נשיות בספר בראשית ובתחילת ספר שמות. קו משותף בולט הוא השימוש הנרחב במדרשי חז"ל, אם בציטוטים שלהם במאמרי העיון, ואם באריגתם אל תוך עלילת היצירות הספרותיות. כמו כן, משותפת למאמרים רבים ההתייחסות לקול הנשי המושקק; כך למשל ביצירתה של עליזה עליון, 'אי היית בני? מונולוג מתוך מחזה' (עמ' 148-149), שמשמיעה את קובלנת שרה על השתקת קולה (וראו עוד להלן).

עורכת הספר, רותי רביצקי, מתייחסת לנטייה של כותבות רבות להתרכז דווקא בדמויות של נשים שנדחקו לשוליים, ומצויות לפיכך במצב של שוליים כפולים – גם בהיותן נשים, וגם במיקומן בשולי החברה מבחינת מעמדן החברתי או המשפחתי. כך, למשל, על הגר נכתבו שני מאמרים (חנה ספראי, 'דמותה של הגר בספרות חכמים', עמ' 164-173, ואביבה שוסמן, 'הגר וישמעאל באיסלם', עמ' 174-184); שיר (זרובבלה, 'שבועת הגר במדבר', עמ' 153-155); וסיפור (אמונה אלון, 'בן האמה', עמ' 156-163), שבו שרית, גלגולה המודרני של שרה המקראית,

2 ד"י אריאל, מ' ליבוביץ ו' מזור (עורכים), ברוך שעשני אשה? האשה ביהדות – מהתנ"ך ועד ימינו, תל אביב 1999; ר' לוי מלמד, (עורכת) הרימי בכח קולך: על קולות נשיים ופרשנות פמיניסטית בלימודי היהדות, תל אביב 2001; י' משאלי (עורכת), פרקי אמהות: נשים ישראליות מגיבות ל'פרקי אבות', תל אביב 2002.

מנסה לתקן את הסיפור המקראי על הגר ובנה התועים במדבר, בכך שהיא נעתרת לבקשת עוזרת הבית הערבייה שלה, אינתיסאר, המסמלת את הגר, ונותנת לבנה, המסמל את ישמעאל, מחסה בביתה; ניסיון התיקון, אגב, אינו עולה יפה.

גם בלהה וזלפה זוכות להתייחסות. כך בסיפור 'האמהות האחרות' של אליס שלווי (עמ' 263–265); וכך ברשימה האקטואלית 'אמהות פונדקאיות' מאת אילת נגב (עמ' 266–271). נגב בודקת את ההבדלים בין פונדקאיות מקראית (הגר, בלהה וזלפה), ובין פונדקאיות מודרנית. מן ההשוואה עולים יתרונותיה וחסרונותיה של כל אחת מהשיטות. נגב מסיימת את רשימתה בקריאה להשיב לאימהות הפונדקאיות את כבודן האבוד, ולהכיר בכך שלעם ישראל היו שש אימהות, ולא ארבע בלבד (עמ' 271).

כפי שמציינת רביצקי, גם לאה 'זוכה בספר זה לעדנה ולהארה' ואהדת הכותבות נתונה לה (עמ' 17). אמנם מדובר בגבירה ולא בשפחה, ובכל זאת לאה אף היא נדחקה לשוליים מבחינת מעמדה המשפחתי, בהיותה אישה שנואה, לעומת אחותה-צרתה, רחל, אשתו האהובה של יעקב.

ב. ריבוי קולות: לצד הדמיון שבין היצירות השונות שבספר, יש כמובן שונות רבה ולכל יצירה קול ייחודי משלה. קולות אלה לעתים עולים בקנה אחד, אך לעתים נראים כסותרים זה את זה. להלן כמה דוגמאות למשחק קולות זה:

כמה יצירות מדגישות את רגש הסולידריות שבין נשים (ראו להלן), אך אותן יצירות העוסקות באימהות הפונדקאיות מצביעות דווקא על ניצול נשים בידי נשים אחרות; רוב החיבורים עוסקים בדמויות מקראיות 'חיוביות', אך לא נעדר מקומה של דמות שלילית כאשת פוטיפר (עליזה שנהר, 'הביא לנו איש עברי לצחק בנו', עמ' 303–314); בדרך כלל מגלות המחברות אהדה כלפי הדמות המקראית שעליה הן כותבות, אך אבירמה גולן ('עלי קללתך, בני: בדידותה של האם הגדולה', עמ' 194–202), מודה שמעולם לא אהבה את רבקה, שנתפסה בעיניה כ'צדיקה מוצלחת מדי' ו'הילדה הכי טובה בתנ"ך' (עמ' 194). היא מסבירה כי דווקא התנגדותה כלפי הדמות הובילה אותה לכתוב על 'רבקה אמנו', שהרי 'אמא לא בוחרים' (שם).

מאמרים בעלי אופי אקדמי

במבוא לספר מבהירה העורכת כי אין מדובר בספר אקדמי, ולפיכך הוא לא כולל הערות שוליים או הפניות מפורטות לספרות מקצועית, אשר עלולות לפגוע ברצף הקריאה (עמ' 13). למרות זאת, הספר כולל גם מאמרים בעלי ערך אקדמי. כך המאמר הפותח – 'בצלם אלוהים או מצלע האדם? מעמד האשה במחשבת המקרא לאור סיפורי הבריאה' (עמ' 29–37) שכתבה פרופ' שרה יפת, כלת פרס ישראל תשס"ד על תרומתה לחקר המקרא. המאמר דן בנושא המעסיק מאוד את הספרות הפמיניסטית למקרא – השוני שבין שני סיפורי הבריאה (בלשונה הזהירה של יפת: 'תיאורי בריאה') שבפרק א ובפרק ב בספר בראשית. מתאור הבריאה הראשון עולה בריאה סימולטנית ושוויונית של האיש ושל האישה, כפי שנאמר בהיגד השירי החגיגי: 'וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ / בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ / זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם' (בראשית א, כז). 'אדם', לפי פסוק זה, הוא שם כולל לזכר ולנקבה, אשר נבראו שניהם בצלם האל ובורכו יחדיו בברכת הפריה והשלטון (שם, כח); לעומת זאת, לפי תיאור הבריאה השני הזכר נברא תחילה, וכל בריאתה של האישה היא כמעין 'מחשבה שנייה', לא כתכלית לעצמה אלא כאמצעי למען האדם, להוציאו מבדידותו ולהיות 'עזר כנגדו', לאחר שהאל נוכח כי 'לא טוב היות האדם לבדו' (בראשית ב, יח). האישה נבראת מצלעו של אדם ולמענו. יפת טוענת כי 'בתיאור כזה של הבריאה אין להעלות על הדעת רעיון של שוויון! ההיררכיה ברורה והערכיות מובהקת. במקום הראשון עומד הגבר. במקום השני – לידו, למענו ובכפיפות לו – האשה' (עמ' 34).³ זוהי דוגמה מצוינת לריבוי הקולות הקיים במקרא, המציג כבר בתחילתו עמדות שונות בנוגע לאישה. ההשלכה לחיינו חשובה לדעתה, שכן 'עיקרון השוויון המוחלט המובע בבראשית פרק א' יכול לשמש גם היום נקודת מוצא. התאמתם של ערכי המקרא הנצחיים לנסיבות חיינו ולהווייתנו מוטלת עלינו, ואין אנו רשאים להיבטל ממנה' (עמ' 37).

דוגמה נוספת למאמר בעל אופי מדעי הוא מאמרה של פרופ' יאירה אמית, שפרסמה מחקרים רבים בתחום הסיפור המקראי, האידיאולוגיה המקראית והעריכה המקראית, וכיהנה כראש החוג למקרא באוניברסיטת תל אביב.

3 סיפור הבריאה שבפרק ב הובא על ידי סימון דה בובואר כראיה לכך שהתרבות האנושית מחשיבה נשים כ'אחר', או כ'מין שני'. ס' דה בובואר, המין השני: העובדות והמיתוסים, כך ראשון, תל אביב 2001, עמ' 207.

במאמרה 'ולמה נתעקרו האמהות?' (עמ' 127-137) מראה אמית שבתורה יש העדפה פואטית לתאר את אימהות האומה כעקרות הזקוקות לחסד מיוחד של האל כדי להביא צאצאים לעולם. דבר זה בא ללמד כי פריון ופוריות הם מתפקידיו של האל, ויותר מכך – שהאל מעורב ישירות בלידת עם ישראל.

זכות הדיבור לנשות המקרא: שימוש בגוף ראשון

חלק לא מבוטל מהיצירות הספרותיות שבספר נכתבו בגוף ראשון, מה שמאפשר, כמדומה, להשמיע את הקולות החתרניים והמפתיעים ביותר.

א. אשת לוט: הקול הדובר בשיר 'אשת לוט' (אנדה עמיר פינקרפלד, עמ' 101-104) הוא של אשת לוט עצמה, המבהירה מדוע אינה יכולה לצעוד בעקבות לוט בלא להביט לאחור (וראו להלן בסעיף אחריות הקורא: 'אשת לוט מביטה לאחור').

ב. שרה (פרוזה): יהודית רותם ('אחותי את', עמ' 140-147) מעניקה בסיפורה את זכות הדיבור לשרה. שם הסיפור הוא דו-משמעי, משום שהוא מתייחס לא רק לבקשת אברם משרי 'אמרי נא אחתי את' (בראשית יב, יג) – בקשה שבעקבותיה נלקחה שרי לארמון מלך מצרים ולפי הסיפור עמדה שם בניסיונות השווא של המלך לאנוס אותה (אירוע המתואר כחוויה מכוננת ביחסה של שרה לאברהם) – אלא הוא רומז גם ליחסי הקרבה והתמיכה שבין שרה לאליסיה, שאותה מכנה שרה 'אמתי-אחותי'.⁴ סיפורה של רותם מתאר אחוות נשים (sisterhood), שכן אליסיה, דמות שהיא פרי דמיונה של רותם, משמשת לשרה מקור נחמה ותמיכה, ואליה מופנים דבריה. אליסיה רושמת על לוח צִפְּחָה את קורותיה של שרה מנקודת מבטה, כפי שזו מכתובה לה אותם, ובכך היא מתקנת את גרסת המקרא לגבי עקרותה. בניגוד ליחסים החמים שבין שרה ובין 'אמתה-אחותה' אליסיה, יש בשרה כעס רב כלפי האל וכלפי אברהם.

4 הקרבה הרבה שבין שרה לאליסיה נובעת גם מכך ששתיהן ינקו יחדיו מאותה אם. אליסיה, בת גילה של שרה, היא לפי הסיפור בתה של מינקת שרה.

ג. שרה (מחזה): שרה זוכה להשמיע קולה גם ביצירתה של עליזה עליון, 'אֵי היית בני? מונולוג מתוך מחזה' (עמ' 148–149). במחזה זה מתלוננת שרה על השתקת הקול הנשי: 'בספרים שכתבו עלי, לא נתנו לי לדבר...'. (עמ' 149). מיד לאחר מכן היא מספרת כיצד גירשה את הגר למדבר, וצעקה אחריה שהסכסוך הזה אינו רק ביניהן, אלא זהו סכסוך לדורות.

ד. הגר: מן הצד השני, זוכה גם הגר לקול בשירה היפהפה של זרובבלה 'שבועת הגר במדבר' (עמ' 153–155), שבו היא מביעה זעם כלפי אדוניה לשעבר. בשורות מצמררות היא מתכננת את נקמתה האינסופית בהם ומבטיחה, בין השאר: 'אֲנִי אָבוֹא מִן הַמִּדְבָּר / לְטוֹל אֶת נַדְרֵיךְ / וּמִשְׁרֵי / אֶת חֲלוּמֵהּ. / אֲנִי אֶרְאֶה אֶת בְּנִי / גָּדֵל בֵּין הַחֹלּוֹת / פְּדֻקָּל / וְאֶת בְּנֵךְ מוֹבֵל / לְעֶקְדָה' (עמ' 153).

ה. בלהה וזלפה: שְׁפָחוֹת נוספות שזכות כאמור לקול הן בלהה וזלפה. בסיפורה של אליס שלווי ('האמהות האחרות', עמ' 263–265) מוסרת כל אחת מהן את עמדתה לגבי המשכב שכפתה עליה גבירתה עם יעקב. בניגוד לאחוות הנשים שמתארת רותם, מדרשה של שלווי מעלה בעיה כאובה של ניצול נשים בידי נשים. בייחוד אמורים הדברים ביחסי בלהה ורחל, ושלווי שמה בפי בלהה דברים כואבים בגנות גבירתה שלא נהגה בה כאחות:

'נפתולי אלוהים נפתלתי עם אחותי גם יכולתי', כך אמרה. האם התכוונה ללאה? הרי גם אני הייתי אחותה, אשה כמותה. הרי אמורה היתה להבין את רצוני, לזהות את סירובי, לחוש בכאבי. אך במקום זאת – היא הפעילה את סמכותה, שיעבדה את רצוני תחת רצונה. היא רצתה בנים וזכתה בהם – אם לא מרחמה, הרי מרחמי שלי. בכוח נמסרתי, כדי להגשים את שאיפותיה שלה (עמ' 265).

הקוראים יכולים להסיק שלא רק בלהה, המעידה על עצמה שסלדה מהמגע המיני הכפוי עם יעקב, היא מקרה של ניצול אישה בידי אישה; גם זלפה, המספרת על ערגתה ליעקב, סובלת מניצול גבירתה, שהרי נמנע ממנה לחוות חיי משפחה וחיי אישות נורמליים. לאחר שלא השתמשה בה לצרכיה (שאמנם, לפי יצירתה של שלווי, עלו בקנה אחד עם תשוקותיה הסמויות), יודעת זלפה שלא עוד תוסיף לחוות את האושר שחוותה בשני לילותיה הבודדים עם יעקב; גבירתה שבה להיות פורייה וכבר אינה נזקקת לשירותים דומים מצד אמתה.

ו. דינה: מירה מגן ('אני דודתה של שְׁרָח ורחל היתה דודתי', עמ' 275–279) מביאה בגוף ראשון את סיפורה של דינה, שהוא סיפור של השפלה מתמשכת של דינה מצד בני משפחתה המורחבת, שמאז האונס גזלו ממנה את שמה ומכנים אותה 'שמישה', משום שהשתמש בה הערל. כידוע, לא מעט מדרשים נוקטים שיטה של האשמת הקורבן, ומאשימים את דינה על שביציאתה לראות בבנות הארץ גרמה לאסונה.⁵ מגן שמה את דברי ההטחה וההאשמה בפי אחיה, שמעון ולוי. כאשר דינה דורשת מהם ששייבו לה את שמה – דינה – הם מטיחים בה: 'אלמלא יצאת לראות בבנות הארץ, לא היה הערל משגיח בך ולא היה מתאווה לך ולא היה עושה בך מה שעשה' (עמ' 277).

ז. אסנת: דמות נוספת הדוברת בגוף ראשון בספר היא דמות שולית במקרא, שכמעט איננו יודעים עליה דבר – אסנת, אשת יוסף. חנה בת שחר ('אסנת', עמ' 315–332) מניחה לאסנת, נערה מתבגרת, לתאר ברגישות את ייסורי אהבתה ליוסף, כמו גם את ייסורי אהבת אמה (אשת פוטיפר) לו. ואם לא די בתסבוכת משפחתית זו, היא גם רומזת (בעקבות המדרש בבבלי סוטה יג, ע"ב) לתאוותו של פוטיפר עצמו כלפי יוסף.

ח. מרים: הדמות האחרונה בספר הדוברת בגוף ראשון היא דמות מוכרת היטב – מרים. כמו שרה שרשמה את קורותיה על לוח צפחה בסיפורה של רותם 'אחותי את', כך מרים, בסיפורה של חַוָּה פינחס־כהן ('תמצית הרדופים', עמ' 367–379), כותבת את שירת חייה על עור פרה מקומט, באותם שבעת ימים שבהם שהתה מחוץ למחנה, מצורעת. עיצוב דמותה של מרים כרושמת את קורותיה מעניק לה לא רק קול, כי אם גם יכולת וכוח לפעול בתחום הנחשב לנחלה גברית – רישום

5 ראו, למשל, מדרש קהלת רבה: "ופורץ גדר ישכנו נחש" (קהלת י, ח) זו דינה, כשהיו אביה ואחיה יושבין בבית המדרש יצאה לראות בבנות הארץ, גרמה לעצמה שיבא עליה שכם בן חמור החוי שנקרא נחש ונשך אותה' (קהלת רבה י, א [ח]). על האשמת דינה במדרשי חז"ל ראו ח' מאק, 'מי אשם באונס דינה? עיון במדרש בראשית רבה, פרשה פ', דפים למחקר בספרות 13 (2001–2002), עמ' 183–206. ראו גם מאמרו של מ' צפור בחוברת זו, 'דינה – לאה – יעקב: קריאה אחרת בפרשת אונס דינה'. על הטכניקה של האשמת הקורבן ועל יישומה במדרשי חז"ל ובפירושים המסורתיים בקשר לסיפורי האונס המקראיים (ובייחוד בקשר לסיפור דינה) ראו מאמרי 'סיפורי אונס והבניה מגדרית – היחס לדינה, לפילגש בגבעה ולתמר במקרא, במדרש ובפרשנות המסורתית', עיוני מקרא ופרשנות ז (בדפוס).

קורות ההיסטוריה ולקיחת חלק בעיצוב הזיכרון הלאומי.⁶ ההיסטוריה הפרטית של מרים אחוזה היטב בהיסטוריה הלאומית, הן בשל תפקידה בהצלת אחיה – מושיע העם; והן בשל תפקידה כמנהיגה-נביאה בהמשך המסע במדבר (וראו מיכה ו, ד, שם מנויה מרים, לצד אחיה משה ואהרון, ברשימת המנהיגים שהקב"ה שלח לעמו). פינחס-כהן נוטלת לעצמה את חירות היוצר, ובסיפורה מרים מחדשת לנו על מה שנמסר בתורה ובמדרשים. כך היא מספרת שיוכבד, אמו הביולוגית של משה, היא שהציעה לבת פרעה לכנות אותו משה,⁷ והיא האחראית להיותו כבד-פה וכבד-לשון, משום שצרבה במתכוון את לשונו (ובמילותיה של מרים: 'מָלָה' את לשונו) במים רותחים, כדי שלא יוכל לשיר לאלוהיהם ולשמש משנה למלך, וכך אולי ישוב לעמו.

בסיפור הנכתב בידי מרים המצורעת יש עניין מיוחד לשמוע את קולה באשר לנסיבות שבהן לקתה במחלה הקשה. כאן הולכת פינחס-כהן בעקבות המדרש,⁸ כאשר היא שמה בפי מרים את ההסבר שפרישתו של משה מציפורה היא שגרמה לה למתוח עליו ביקורת. זוהי דוגמה נוספת לסולידריות נשית. מרים מעידה שאמנם בתחילה קינאה בציפורה על קרבתה למשה, אולם בהמשך כאבה את כאב גיסתה, כאשר התברר לה כי משה, החי בעולמות עליונים, פרש מציפורה ואינו נוהג בה כבאשת-חיק. על כך הוכיחה את אחיה משה, ובשל כך נענשה. הסולידריות הנשית באה לידי ביטוי גם בכך, שמי שסועדת את מרים בימי מחלתה

6 כפי שכותבת רחל אליאור: 'בעולם המסורתי, רק גברים סיפרו וכתבו ספרים, יצרו את החוק, הדת והדין, פירשו את החוק ושפטו, זכרו ושמרו את הדת הגלומה בזיכרון הכתוב [...] אולי לא מקרה הוא שהמילה המתייחסת לאשיות התרבות, לזיכרון – מייחדת בעברית את הזכר; ואילו המילה המתייחסת להיעדר, לחלל, לנקב – מתייחסת לנקבה, והמילה המתייחסת לנשייה, שכחה – מתייחסת לנשים. בתרבות המייחסת חשיבות רבה לזיכרון, כעולה מריבוי מצוות הזכור והשמור, מועידים את הזיכרון והדיבור ברשות הרבים לזכרים בלבד, וגוזרים את הנשייה והדממה על נשותיה'. ראו ר' אליאור, "עלמה יפה שאין לה עיניים": נשים בלשון, בדת ובתרבות היהודית, בתוך אריאל, ליבוביץ ומזור (לעיל, הערה 2), עמ' 53.

7 המדרש, לעומת זאת, מדגיש את זכותה של בת פרעה, שזכתה לכך שמשה ייקרא בשם שהיא העניקה לו: "ותקרא שמו משה" (שמות ב, י). מכאן אתה למד מתן שכן של גומלי חסד. אף על פי שהרבה שמות היו לו למשה, לא נקבע לו שם בתורה אלא כמו שקראתו בת פרעה, ואף הקב"ה לא קראו בשם אחר' (שמות רבה א, כו [מהדורת שניאן, עמ' 84]).

8 ספרי במדבר ק, ד"ה: 'ויאמר'; ספרי זוטא יב, א, ד"ה: 'ותדבר'; מדרש תנחומא (ורשא), פרשת צו, יג, ד"ה: 'זאת תורת' ועוד.

היא גיסתה ציפורה, ובסיום הסיפור מפקידה מרים בידי ציפורה את הכד שבו הטמינה את קורות חייה הכתובים על עור הפרה המקומט.

'קוראות מבראשית' ופרשנות פמיניסטית למקרא

כותרת הספר אינה כוללת את המונח 'פמיניזם', ואולם כמה מהכותבות בו מזוהות עם האינדאולוגיה הפמיניסטית (כגון שולמית אלוני ועמיה לבליך, המזוהות עם פמיניזם כללי-חילוני, ואליס שלווי, לאה שקדיאל וגילי זיוון, המזוהות עם פמיניזם דתי), וחלקן מתייחסות לפמיניזם במפורש במאמריהן. הספר רלוונטי לחקר הפמיניסטי של המקרא מכמה סיבות, ולהלן אביא שתיים מהן:

א. התמקדות ב'סיפור שלה' (her story) והקשבה לקול הנשי

במאמרה "ואחות תובל קין נעמה": אח ואחות, ומה שביניהם' (עמ' 83–98) מעלה לאה שקדיאל את בעיית העלמת הנשים במקרא (invisibility). אחד הביטויים להעלמת נשים במקרא מצוי ברשימות היוחסין, כגון זו שבבראשית פרק ה, המעוררות רושם ש'הגברים מולידים זה את זה בתהליך טבעי ומוכן מאליו, ואת הנשים המשמשות לכך מיותר אפילו להזכיר' (עמ' 85). לפיכך, מובן שאזכור נעמה, בתו של למך ו'אחות תובל קין' בבראשית ד, כב מעורר פליאה, בהתחשב בדרכו של המקרא. פחות מעוררת פליאה היא העובדה ששקדיאל בחרה דווקא בנעמה, דמות נשית שעליה כמעט שאיננו יודעים דבר, כנושא למאמרה.

אחת המטרות של החקר הפמיניסטי בכלל, ושל החקר הפמיניסטי למקרא בפרט, היא התמקדות בדמויות נשיות. משחק מילים שיוצרת השפה האנגלית: $history = his\ story$ מבהיר את המוטיבציה הזו: ההכרה שההיסטוריה האנושית עד כה מביאה בפנינו את הסיפור הגברי, את 'הסיפור שלו' (his story), גוררת ניסיון לחלץ את 'הסיפור שלה' (her story). מטרה זו מושגת באמצעות הפיכת ההיררכיה שבין מרכז לשוליים, כפי שנעשה בכל הספר קוראות מבראשית, שמוקדש כולו לדמויות של נשים, וכמה מן הכותבות אף מתייחסות מפורשות למטרה זו. במבוא לספר מספרת רביצקי כי כבר לפני שנים העסיקה את מחשבתה דמותה של קסאנטיפה, אשת סוקרטס, שהפכה בעיני תלמידיו סמל לאישה קנטרנית ומרשעת, בלא שיפגינו כלפיה הבנה ובלא שיגלו הזדהות עם מרירותה

על אישה החכם המסתובב בשוק ומציק לעוברים ושבים בשאלותיו, אך אינו דואג לפרנסת משפחתו. 'הרגשתי חופשית', היא כותבת, 'לאמץ את תחושותיה שלה, להסתכל בפילוסוף הדגול מנקודת מבטה ולהתייבב עמה כנגדו' (עמ' 11). והיא מוסיפה בגילוי-לב כובש: 'קל היה לי להרחיק את ביקורתי ואת מחאתי אל מעבר לים – עד אתונה – ולמתוח ביקורת שלא תאיים על עולמי שלי ועל מקורותיי שלי' (שם). הספר 'קראות מבראשית' נולד לאחר שהחליטה לנקוט דרך אחרת – מסוכנת יותר, אמיצה יותר ומתגמלת יותר:

ביקשתי להתבונן פנימה, אל כתבי הקודש, להיכנס לנעליהן של הגיבורות הנשיות בסיפורי המקרא – של האמהות ושל השפחות; של דמויות מרכזיות בעלילה ושל דמויות זנוחות ושוליות, לקרוא את הסיפורים הגדולים כשהם מסופרים מנקודת מבטן. הן, שהיו שם, לו ניתן להן קול – מה היו אומרות? מה ניתן לשמוע מן המעט שאמרו, ועוד יותר מזה – מן השתיקה הגדולה ששתקו? (שם).

גילי זיוון ('כי חיות הנה', עמ' 335–348) עוסקת במיילדות שפרה ופועה, ומחלצת במודע את הקולות הנשיים מהטקסטים המסורתיים הפטריארכליים. לטענתה, חילוף אותם קולות המכבדים את האישה כעצמאית, כבעלת יוזמה, וכמי שמסרבת להשלים עם גזרת המוות של פרעה (בניגוד לגברים המבטאים הסכמה וכניעה אל מול הגזרה) – 'עשוי להזין את המהפכה המתרחשת בדורנו ביחס למעמד האישה ביהדות' (עמ' 347).⁹ גם עמיה ליבליך ('ציפורה אז ועכשיו', עמ' 380–407) עומדת על חשיבות הצגת הקול הנשי. ליבליך מציגה שתי קריאות שלה לסיפור ציפורה: האחת – קריאה של נערה דתית בעידן הקדם-פמיניסטי (קריאה זו מוצגת באמצעות ציטוט קטעים מעבודת נעורים של ליבליך על ציפורה); והשנייה – קריאה מנקודת מבטה של פסיכולוגית חילונית בוגרת, שפמיניזם הוא אבן יסוד בהשקפת עולמה. אולי מפתיע לגלות שלשתי הקריאות יש הרבה מן המשותף, ובכלל זה השאיפה לתת קול לציפורה. וכפי שמסבירה ליבליך:

9 וראו דבריה ביתר הרחבה להלן. עם זאת ספק בעיניי אם אכן נכון לראות בקולות הללו 'קולות ביקורתיים, החולקים על הקול המרכזי השליטי' (עמ' 347). הרי תיאור הנשים כפועלות למען פרייה ורבייה ובשירות החיים משרת גם את האג'נדה הפטריארכלית. על כך עמדה C. J. Exum, 'The Hand that Rocks the Cradle', *Plooted, Shot and Painted – Cultural Representations of Biblical Women*, Sheffield 1996, pp. 80–100

הצגת סיפורה של ציפורה, וההקשבה לה, כמו ליתר הגיבורות של 'קוראות מבראשית', מפנות מקום לקול הנשי ומכבדות אותו. זאת היתה מטרתי בכתיבה על ציפורה, גם אז גם עתה, מטרה המשתלבת במגמה הפמיניסטית לחפש, לספר ולכתוב נרטיבים חדשים שייתנו ביטוי לחיי האשה, לעלילותיה, לתרומתה ולאופייה (עמ' 406).

ב. אחריות הקורא/ת (reader's responsibility)

הפרשנות הפמיניסטית יוצאת מתוך נקודת הנחה המשותפת לכל הפרשנויות הפוסט-מודרניות, שאין בנמצא פרשנות 'נייטרלית' ו'אובייקטיבית', ושלמעשה, משמעות הטקסט אינה מובנית בתוך הטקסט אלא נוצרת כתוצאה מפעילות גומלין שבין הקורא ובין הטקסט.¹⁰ משום כך, על הקורא מוטלת אחריות, כולל אחריות מוסרית, על הפירוש שהוא מעניק לטקסט.¹¹ עמיה ליבליך מבהירה זאת היטב, כאשר היא מתייחסת להנחת יסוד שלה בבואה לכתוב את מאמרה על ציפורה:

מאמר זה נכתב מתוך הבנה שכל נרטיב מסופר או נכתב, כמו כל קריאה של סיפור, אינם אלא בחירה – מקצתה מודעת ומקצתה אינה מודעת – של הבניה מסוימת מכלל אינספור אפשרויות להרכבי היסודות הנתונים, על רקע אישיות המספרת, הכותבת או הקוראת מחד גיסא, והתרבות שבה היא חיה ופועלת מאידך גיסא (עמ' 381).

10 ראו, למשל, D. Nolan Fewell, 'Feminist Reading of the Hebrew Bible: Affirmation, Resistance and Transformation', *JSOT* 39 (1987), pp. 77-87 (esp. 80-81); J. Cheryl Exum, *Fragmented Women: Feminist (Sub) version of Biblical Narratives*, Valley Forge, Pennsylvania 1993, p. 12; E. L. Greenstein, 'Reading Strategies and the Story of Ruth', in A. Bach (ed.), *Women in the Hebrew Bible*, New York 1999, pp. 211-231 (esp. 211-212)

11 פרופ' אליעזר (אד) גרינשטיין כותב כעת ספר בנושא זה, ששמו (הזמני) *Reader Responsibility: The Making of Meaning in Biblical Narrative*. תמצית הרעיון מצויה גם במאמרו על מגילת רות (לעיל, הערה 10), שבו הוא מראה כיצד ניתן ליישם על המגילה אסטרטגיות קריאה שונות, ובהתאם לכך להעניק לה משמעויות שונות.

הדברים נכונים במיוחד לגבי הטקסט המקראי, משום שפעמים רבות המספר המקראי, שהוא אמנם מספר-כל-יודע אך אינו מספר-כל-מוסר, מותיר את הדברים עמומים, ולפיכך פותח כר נרחב לפרשנות הקוראים. ניתן להדגים את 'אחריות הקורא/ת' בעזרת יצירות שונות בספר קראות מבראשית:

1. **חווה 'אוכלת מהפרי האסור'**: פעולתה של האישה הראשונה, שהמרתה את פי האל ואכלה מהפרי האסור, עשויה להתפרש בדרכים שונות לחלוטין: במשלי בן סירא אנו מוצאים גינוי נמרץ המופנה כלפי האישה הראשונה, ולמעשה כלפי כלל הנשים: 'מאשה תחלת עון/ ובגללה גוענו יחד' (כה, כח).¹² בניגוד לבן סירא, המטיל דופי באישה הראשונה ומאשים אותה בצרות המין האנושי, מרבית הפירושים המודרניים אינם שואלים 'מהו אופייה של חווה', אלא כיצד מצייר אותה הסיפור המקראי ומדוע הוא בוחר לעשות כן. אפשרות אחת היא, שהסיפור מצייר אותה באור שאינו מחמיא לה ולנשים בכלל. כך סבורים רבים, כולל לא מעט חוקרות פמיניסטיות, ובספר קראות מבראשית קריאה כזו מיוצגת במאמרה של שרה יפת:

סיפור זה מדגיש ומעצים את דמותה הפגומה של האישה ואת מעמדה הנחות. עליה רובצת האחריות לכל הסבל האנושי, וסבלה שלה בכלל זה. בקלות דעתה היא נענית לנחש, ומעמידה בפני האדם פיתויים שאינו יכול להם (עמ' 35).

רבים מהפירושים הללו נכתבו מתוך מחאה כלפי הטקסט הפטריארכלי על הדרך שבה הוא מעצב את דמות האישה. אולם יש גם אפשרות לפירוש שונה, שאמנם מכיר בכך שחווה חטאה, בהתאם לנורמות של הסיפור המקראי, אך מעניק פרשנות חיובית לדמותה ואפילו לתוצאות החטא. דוגמה לפרשנות מסוג זה אנו מוצאים במאמרה של ש' שפרה, 'חווה – האשה המורדת': סיפורי גן עדן בספר בראשית ובמיתוסים של המזרח הקדום' (עמ' 55–69). ש' שפרה רואה בחווה את המורדת הראשונה, במשמעות 'האדם המורד' של אלבר קאמי. המרי שלה הוא החופש לבחור, והוא שעיצב את מהות האדם באשר הוא אדם (עמ' 56–57). בעקבות החטא, האדם אמנם איבד את חיי הנצח, אך הפך ליצור בר-דעת. כידוע,

12 מ"צ סגל (עורך), ספר בן סירא השלם, ירושלים תשי"ט.

המשוררת ש' שפרה התמחתה בספרות המזרח הקדום ובשפה האכדית. עיסוק זה נותן את פירותיו גם במאמרה, שכן היא משווה את חנה לשמח'ת, הקדשה שפיתתה את אנכידו לפי עלילת גלגמש. חנה יוצאת נשכרת מהשוואה זו: לעומת שמח'ת המשמשת כלי בידי האלים לתרבותו של אנכידו – חנה היא אישה מורדת, נועזת ועצמאית:

בהבדל משמח'ת זוכה דמותה של חנה לאינדיבידואציה. היא מעמידה מול הציווי האלוהי את הרצון האנושי, ומקדשת את העיקרון של החופש לבחור: לא חולשת הדעת, אלא התעוזה והשאיפה לדעת בראש ובראשונה את עצמה, הן שמעניקות לה את הכוח להעמיד סימן שאלה מול האיום האלוהי 'מות תמותון', ולהמרות את פי הגבורה. ואולי למעלה מזה – היא מקבלת מלכתחילה את גזרת הסופיות על מנת לזכות ב'דעת טוב ורע'. גן העדן כהוויה נצחית בלתי משתנה אינו הולם את המהות הנשית של חנה, ועל כן היא מעמידה את רצונה אל מול הרצון האלוהי (עמ' 67).¹³

שתי הקריאות על חנה – של שרה יפת ושל ש' שפרה – הן לגיטימיות; אמנם כל אחת מהן בוחרת אסטרטגיה שונה ויוצאת מנקודת מוצא שונה, אך לשתיהן יש מהלכים בחקר המקרא בכלל ובחקר הפמיניסטי של המקרא בפרט.

2. אשת לוט מביטה לאחור: יש הרואים באשת לוט את סטריאוטיפ האישה הסקרנית והלא צייתנית, בדומה לחנה או פנדורה. רחל רייך ('הביטו אחורה בחמלה', עמ' 105–109) מזכירה מדרשים המגנים את אשת לוט שהביטה לאחור משום שדאגה לרכושה. ואולם, לצדם היא מביאה פירוש שונה לחלוטין מפרקי דרבי אליעזר. לפי מדרש זה, אשת לוט הביטה לאחור מתוך דאגה אימהית לבנותיה שנותרו בסדום: 'נכמרו רחמה [=רחמיה] על בנותיה הנשואות, והביטה לאחריה לראות אם הולכות אחריה אם לא' (פרקי דרבי אליעזר, כה). יתרה מזו, מהמשכו של המדרש – 'וראת [=וראתה] אחריה השכינה ונעשית נציב מלח' –

13 לגבי תוצאותיו החיוביות של חטא חנה ראו אריאלה דים ז"ל, 'ותרא האשה כי טוב' (עמ' 38–46). לפי הפרשנות המוצגת בסיפורה, חנה הפכה אמנם את המין האנושי לבן תמותה, אך 'מכיוון שכך, וכבר נקנסה מיתה, מייד נגזר גם שמכאן ואילך יהיו מולידים ויולדים ולא ייכחד אדם מן הארץ חלילה' (עמ' 45). כלומר, ניתן לומר על חנה ש'מוות גוללה, חיים הסבה' (שם).

מתעורר רושם שאין מדובר בעונש, אלא בתקלה: ההצצה בעולם הנסתר והטמיר כרוכה בסכנת מוות. רייך מביאה דוגמאות למוטיב 'הציץ ונפגע' מהמקרא ומהספרות המיתולוגית, אשר מאששות טענה זו. את מאמרה היא מסיימת בבקשה אישית מהקוראים: 'הביטו אחורה אל אשת לוט, לא בזעם, כי אם בחמלה' (עמ' 109).

במבט לאחור של אשת לוט עוסק גם שירה הרגיש של אנדה עמיר פינקרפלד – 'אשת לוט'. בשיר זה מבהירה אשת לוט את ההבדל שבניה ובין לוט. בפנייתה ללוט היא מאפיינת אותו כך: 'אַתָּה כָּל חַיִּיךָ, עֲבָרֶיךָ, מְקַרְבֵּן מְחִיתָ / לְלֹא אֲנַחָה' (עמ' 101). ואילו לגבי עצמה היא מעידה: 'אַךְ אֲנִי – / אֲנִי לֹא אוֹכֵל: / אֶל נָא, אֶל תִּקְרָאֲנִי / אֶל בֵּי תְּאִיץ, אִישִׁי – / הֵן כָּל דְּמֵי נְתוּנִים לוֹ, לְשַׁחֲלָף, / לוֹ קָרְבִּי, לוֹ מְעִי תִּמְרָרוּ' (עמ' 102). נראה שאזכור המעיים רומז, כמו במדרש שהביאה רייך, לדאגתה לבנותיה שיצאו ממעיה,¹⁴ ונותרו מאחור, בעיר שדינה נחרץ.

3. לוט מציע להמון את בנותיו הבתולות והזקן מגבעה הולך בעקבותיו: יוכי ברנדס ('הקרבת נשים בחברת-רשע', עמ' 112–123) שואלת מהו יחסו של המספר המקראי לנכונותו של לוט להפקיר את בנותיו הבתולות לאונס קבוצתי, ובלבד שלא ייפגעו אורחיו,¹⁵ לאחר שתושבי סדום דורשים במפגיע לדעת אותם (בראשית יט, ד–ח). ברנדס מבהירה כי הטקסט פתוח לשתי קריאות מנוגדות: האחת משבחת את לוט על הכנסת האורחים האצילית שהפגין; השנייה מבקרת אותו על שהיה מוכן להתאכזר לבנותיו, עצמו ובשרו, כדי להציל אנשים זרים. קשה, לדבריה, לנחש מהי 'כוונת המשורר', ובכל זאת נראה שהיא נוטה לדעה שהמספר המקראי מגנה את לוט, שהרי היא מציינת (בעקבות מדרש תנחומא, וירא יב) שלוט נענש על דרך מידה כנגד מידה: האב שהיה נכון להפקיר את בנותיו לאונס אכזרי, 'נאנס' במערה על ידי בנותיו, שסברו בטעות שמלבד אביהן לא נותרו גברים בעולם, שמהם תוכלנה להתעבר (בראשית יט, ל–לח).

לדעתי, ניתן למצוא ביקורת כלפי הקרבת נשים גם בפרשת פילגש בגבעה (שופטים יט, כא), הדומה מאוד לסיפור סדום מבחינה עלילתית ומבחינה לשונית.

14 ראו, למשל, בראשית כה, כג; ישעיהו מט, א; רות א, יא.
15 לוט, כמובן, אינו מודע לכך שהם מלאכים, ובתור שכאלה הם חסינים מפני פגיעה.

המארח הזקן, המציע להמון את בתו הבתולה ואת פילגשו של אורחו, האיש הלוי (שאליה הוא מתייחס כאל רכושו של האורח!) – אינו נוהג כשורה לדעת המספר המקראי (וכך גם האיש הלוי, שבהמשך הסיפור הודף את פילגשו מהבית להמון, ומפקיר אותה להתעללות שהסתיימה במוותה). בכך הוא מצטרף לכל שאר הדמויות המוצגות באור שלילי: אנשי גבעה, האיש הלוי, בני בנימין ובני ישראל.¹⁶ מטרת הסיפור היא להראות את קלקול המידות, בלבול הדעות והאנרכיה ששררו בתקופה הטרומ-מלכנית, שהרי 'בימים ההם אין מלך בישראל, איש הישר בעיניו יעשה' (שופטים כא, כה; יז, ו; ובנוסחה מקוצרת: שופטים יח, א; יט, א). אין אפשרות להוכיח את 'נכונות' פירוש זה, שהרי הטקסט המקראי אינו מפורש, אך ניתן להצביע על סבירותו. פירוש שונה לחלוטין מצוי אצל רלב"ג. בפירושו לשופטים כא, כד, הוא מונה שמונה עשרה תועלות הנלמדות מסיפור פסל מיכה (שופטים יז-יח) ומסיפור פילגש בגבעה הצמוד לו. התועלת העשירית שהוא מזכיר היא, 'להודיע כי כשיכריח הכרח להתבע לחטא המשגל האיש והאשה, מתירין האשה קודם האיש, ואעפ"י שהיתה אשת איש. ולזה התיר זה האיש פילגשו להם קודם שיתיר עצמו להם'.¹⁷ רלב"ג מצדיק, אם כן, את מעשהו של האיש הלוי שהוציא בכפייה את פילגשו להמון, וסבור שהוא משקף את ערכיו של המספר המקראי עצמו. מדבריו, המנוסחים ככלל התנהגותי התקף בכל מקרה שבו יש סכנה של פגיעה מינית בגבר לעומת פגיעה מינית באישה – ניתן להבין כי הוא מצדד גם בהצעתו של לוט להמון לאנוס את בנותיו, ובלבד שלא יפגעו באורחיו הזכרים (ואכן כך נראה מפירושו לבראשית יט, פסוקים ח, ט).

בניגוד לרלב"ג, תוקף רמב"ן את לוט במילים חריפות, בפירושו לבראשית יט, ח:

מתוך שבחו של האיש הזה באנו לידי גנותו, שהיה טורח מאד על אכסניא שלו להציל אותם מפני שבאו בצל קורתו, אבל שיפייס אנשי העיר בהפקר בנותיו, אין זה כי אם רוע לב, שלא היה ענין הזמה בנשים מרוחק בעיניו, ולא היה עושה לבנותיו חמס גדול כפי דעתו; לכן אמרו רבותינו

16 כפי שניסיתי להראות במאמרי 'סיפורי אונס במקרא – המאחד והמייחד', בתוך: ר' כשר ומ' צפור (עורכים), עיוני מקרא ופרשנות ו (ספר זיכרון ליהודה קומלוש), רמת גן תשס"ג, עמ' 315-344 (בעמ' 339-341).

17 רלב"ג, בתוך: מקראות גדולות – הכתר, יהושע שופטים (מהדורת מנחם כהן), רמת גן תשנ"ה.

(תנחומא וירא, יב) 'בנוהג שבעולם, אדם מוסר בנותיו ועל אשתו והורג או נהרג, וזה מוסר בנותיו להתעולל בהן; אמר לו הקדוש ברוך הוא: לעצמך אתה משמרן'.¹⁸

יוצא מכאן שבבואנו להחליט אם התנהגותם של לוט והזקן, שהיו נכונים להקריב נשים כדי להציל גברים, משקפת את ערכי המקרא עצמו – נותרת בידינו החירות הפרשנית להשיב תשובות שונות המושפעות גם מהשקפת העולם המוסרית שלנו. מכאן נובעת אחריות הקורא/ת לפירוש שבו יבחר/תבחר.

סוף דבר – קול של תקווה

גילי זיוון עומדת במאמרה 'כי חיות הנה' על החשיבות שבמלאכת הפירוש, בהתייחסותה לפרשנות החושפת קולות נשיים אסרטיביים: 'עבודת פרשנות זאת תיעשה, כמובן, מתוך מודעות מלאה לחלקו של הפרשן כמעצב מסורת ולא רק כסוכן להעברתה' (עמ' 347). היא אף מביעה תקווה כי פרשנות מסוג זה תסייע למהפכה המתהווה במעמד האישה ביהדות:

הניסיון לחלץ מן העבר את אותם קולות המכבדים את האשה כבעלת ישות עצמאית, כיוזמת, כמי שאינה מוכנה להשלים עם גזרת המוות – בניגוד לגברים המבטאים קול של הסכמה וכניעה – עשוי להזין את המהפכה המתרחשת בדורנו ביחס למעמד האשה ביהדות (שם).

אין ספק שרבות וטובות (וכן רבים וטובים) שותפים לתקווה זו. ואולי ראוי לסיים סקירה זו במשפט הסיום של הבלשנית ההתפתחותית צביה ולדן, במאמרה 'בראשית אמרה: על הלשון שבפיהן' (עמ' 349–363): 'אכן, קול באשה – תקווה'.

18 רמב"ן, בתוך: מקראות גדולות – הכתר, בראשית, כרך א (מהדורת מנחם כהן), רמת גן תשנ"ז.

